طلعة الشمس



حُقوق الطَّبع محفُوظة

لوزارة الأوقاف والشؤون الدينيَّة
سلطنة عُمان

الطّبعة الأولى
١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة من الوسائل - سواء التصويرية أو الالكترونية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي أو سواها وحفظ المعلومات واسترجاعها - إلا بإذن خطي من الناشر.

الأعمال التمهيدية لموسوعة الفقه الإباضي

طلعة الشمس

(المصطلحات ورؤوس المسائل)

تأليف العلّامة المحقّق

نور الدين عبد الله بن حميد السّالمي

ومعه مُلخّص طلعة الشمس من كتاب غاية المأمول

تصدير واشراف

معالي الشيخ عبد الله السالمي

وزير الأوقاف والشؤون الدينية

تحرير ودراسة

أ. د. محمد كمال الدين إمام

أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق

جامعة الإسكندرية



لجنة الإعداد

أ.د. منى أحمد أبو زيد

د. رجب أبو مليح

تقديم

حَفِلَ القرن العشرون المنقضي بالمشروعات الموسوعية في المجال الفقهي، وقد تعددت الأغراض والأهداف من وراء ذلك فكان هناك مَن أراد بيان ثراء الميراث الفقهي الإسلامي، وإمكان الإفادة من سعته وغناهُ في ظروف ومتغيرات العصر الحاضر؛ بل والمشاركة بواسطته في الفكر القانوني والتشريعي العالمي.

وكان هناك من أراد الإفادة من الموروث الفقهي في فتح باب الاجتهاد، من طريق وضع كل الآراء الفقهية أو المذهبية في كل باب أو مسألة في صعيد واحد، لكي يجري الاختيارُ من بينها بدلًا من الاكتفاء بالالتزام بالراجح أو المعمول به تقليديًا في المذهب؛ وعلى الأُسُس ذاتها يمكن تجاوز القديم إلى الاجتهادات الجديدة.

وكان هناك من سيطرت في وعيه فكرة التقنين، ولا شكّ أنّ حَشْدَ آراء المذهب أو المذاهب على صعيد واحد، مُعينٌ على التوصل لاختيار النص والرأي الأكثر ملاءمة للتحول إلى قانون.

وقد جرى بالفعل تنفيذ عشرات المشروعات أو الموسوعات الخاصة بصحابي معيّن أو تابعي أو فقيه أو مذهب أو عدة مذاهب، بَيْدَ أنّ أشهر المحاولات وأكثرها شمولًا كلٌ من الموسوعة الفقهية بالكويت، وموسوعة جمال عبد الناصر للفقه الإسلامي بمصر.

وقـد أفادت المعاجمُ والموسـوعات الفقهية الشـاملة أو المقارنة من ميراث الفقه الإباضي؛ وبخاصة موسوعتا الكويت ومصر.

لكنّ تلك الإفادة كانت بالرجوع إلى المصادر الفقهية الإباضية المطبوعة أو المعروفة حتى السـبعينات من القرن الماضي. وقد شَـهِدت العقود الأخيرة طبع عشرات الكتب الفقهية في المذهب بعُمان وخارج عُمان، وبقي عملٌ كثيرٌ ينبغي القيـامُ بـه في هـذا المذهـب، واجتهاداته الكبـرى قديمًـا وحديثًا، ونظـرًا لتنامي الاحتياجات فقد رعت وزارة الأوقاف والشؤون الدينية مشروع معجم مصطلحات المذهب، ومشروع القواعد الفقهية في المذهب.

وقـد أثبتـت التجربتـان نجاحًـا، ولقيتـا ترحيبًـا كبيـرًا مـن جانـب العلمـاء والجمهـور، ولذلـك فقـد اتجهنـا فـي الـوزارة بعـد الاسـتئناس بـآراء العلمـاء والمختصيـن للبدء بوضع الموسـوعة الكبـرى للفقه الإِباضي، والتـي نتوقعُ أن تتضمّن زُهاء الأربعة آلاف مادة.

أما ما نعرضه اليوم فهو عبارة عن تجارب تأسيسية وإنشائية في بعض المواد، تكون بمثابة دليل إرشادي. والغرض منها أن تتضمن الطريقة والمنهج، وأن تقدّم نموذجًا جزئيًا لهذا الموروث. والذي ننتظرهُ ونرتقبُهُ آراء العلماء والمختصين في هـذا النموذج، والتصحيحات والتعديلات والإفـادات الممكنة من جانب فقهائنا وفقهـاء المذاهـب الأخـرى ومجتهديهـا. والله سـبحانه وتعالـى نسـأل أن يوفقنا للمُضـي قُدمًا فـي هذا العمل الكبير، وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، ويُسـهل الرجوع إليه والإفادة منه.

وعلى الله قصد السبيل.

عبدالله بن محمد بن عبدالله السالمي
وزير الأوقاف والشؤون الدينية

مقدمة

العلَّامة السالمي أصوليًّا

[١]

هناك بُعد غائب في الدراسات الأصولية الحديثة والمعاصرة، وهو بُعْد التأريخ لمناهج المعاصرين والمحدثين في استعراض المادة الأصولية وكتابتها على نحو جديد، لقد أنجزت كتابات الأصوليين المحدثين والمعاصرين في ظرفية علمية واجتماعية تحتاج إلى فهم وتحليل، واتجهت نحو غايات لا بد من رصدها والتفاعل معها، ناهيك عن التعامل النقدي مع مناهجها وإشكالياتها، من أجل تقويم الإسهام، ومعرفة مكانه في خريطة العلم الأصولي، ومكانته في الدراسات الإسلامية المعاصرة، والدراسة الوحيدة التي تناولت «أصول الفقه عند المحدثين دراسة تحليلية نقدية» والتي قدّمها «محمد طاع» إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية بـ«منوبة» (الجامعة التونسية) انتهى إلى موقف أظنه يعبِّر عن حالة أيديولوجية أكثر من التزامه بنتائج علمية وهو موقف لخصه الدكتور «عبد المجيد الشرفي» ـ المشرف على الرسالة ـ بقوله: «إن كتب أصول الفقه الحديثة إنما تردد ما ورد في أمهات الكتب القديمة، وتعرض ما استقرت عليه أصول الفقه بعد فترة المخاض الأولى، مع سكوت مريب شبه مطلق عن الصراعات التي كانت قائمة في فترة البدايات، قبل

انتصار «أهل السُّـنَّة والجماعـة» و«أهل الحديـث» على مخالفيهـم وإطراح مواقفهم وإهمالها وحتى تشـويهها عند الرد عليها، بل إنك لواجد في عدد من المصنفـات الأصولية القديمـة من المناظـرات وعمق الاسـتدلال والعرض ـ المبتور لا محالة ـ لآراء الخصوم ما لا تجد له نظيرًا في مثيلاتها المعاصرة، إذ هي تحذف كل ما تشتم منه الإشكال وتسطح المسائل، وتسعى إلى تبسيط القضايا المتشـعبة العويصة بدعوى مسـايرة روح العصر، وعدم التعسير على طلاب هذا العلم» ورأى الباحث ومعه المشرف فيه القليل من الصواب والكثير من الخطأ للأسباب التالية:

١ ـ أن هذه الدراسة اختارت تسـعة كتب من اتجاه واحد ويكاد بعضها ينقل عن بعض، وهي كتب دراسـية بعضها له أهمية خاصة مثل كتاب «أصول الفقه» لـ«محمد الخضري»، و«أصول الفقه» لـ«عبد الوهاب خلاف»، و«أصول الفقه» لـ«محمد أبي زهرة». وجميعها تم تدريسـها في مدرسة القضاء الشرعي وكلية الحقوق، بل كل الكتب المختارة تسـير في ذات الطريق وكلها مقررات في كليـات الحقـوق في مصر وسـوريا، حيث تـم تدريس كتـب «معروف الدواليبي»، و«وهبة الزحيلي»، و«إبراهيم سلقيني» في كليتي الحقوق والشريعة بجامعة دمشق.

٢ ـ إن الباحث لم يضع معيارًا لاختيار الكتب محل الدراسـة، متجاهلًا جهود مدرسة دار العلوم، والمدرسـة الأزهرية، والمدرسة الزيتونية، ولكل من هذه المدارس إنتاج أصولي تنوعت طرقه وأساليبه وفق رؤية علمية بحاجة إلى رصد وتحليل، إضافة إلى إغفاله جهود شبه القارة الهندية.

٣ ـ جاءت اختيارات الكتب محل الدراسة في الاتجاه السُّنِّي من منظور الباحث، وغفل عن دراسات مهمة في المجال الأصولي مثل كتب «الشوكاني» في المدرسـة الزيدية، و«الوحيد البهبهاني»، و«الشـيخ الأنصاري»، و«العلَّامة المظفر»، و«باقر الصدر» في المدرسـة الإمامية، بـل كان يمكنه متابعة الجدل

الساخن بين المدرسة الإخبارية، والمدرسة الأصولية إثراءً لعمله واكتشافًا لآفاق واسعة يتحرك عليها البحث الأصولي الحديث، إضافة إلى تجاهل مخل وغير مبرر من باحث تونسي للمدرسة الإباضية المغربية في علم الأصول، خاصة وأن كتاب «طلعة الشمس» للعلَّامة «نور الدين السالمي» يُعد من أهم المؤلفات الحديثة في علم الأصول في الشرق الإسلامي.

٤ ـ تجاهلت الدراسة كتابات أصولية رائدة تأثرت إلى حد ما بكتاب العلَّامة «محمد الخضري»، ولكنها حاولت تجاوزه وفي مقدمتها كتاب «محاضرات في أصول الفقه الإسلامي» الصادر عام ١٩٨٢م للعلَّامة «أبي اليسر عابدين»، وهي محاضرات على طلاب المعهد الحقوقي بدمشق والذي وصف علم الأصول في مطلع كتابه: «بأنه علم مرجع الأحكام والتشريع وفلسفة الأقوال والقوانين، ولا يمكن أن يستغني عنه عارفه لتصحيح استنباطه للمسائل وسنِّه للأحكام حتى تكون متسقة على أتم نظام، وهو من أهم العلوم عند علماء الشرع وأصلها وعمدتها، بل كل من برع به يمكن أن يقال برع بالشرع الإسلامي» وقد أفرغه العلَّامة «أبو اليسر عابدين» ـ لأول مرة في الكتابة الأصولية ـ في هيئة مواد على طريقة النصوص القانونية وهي تجربة كررها بعد ذلك بنصف قرن الدكتور «محمد زكي عبد البر» في كتابه «تقنين أصول الفقه»، وفي هذا السياق ينبغي أن نتذكر محاولة «شاكر الحنبلي» في كتابه «أصول الفقه» والذي بدأه بمبحث عن مقاصد الشريعة باعتبارها جزءًا من المتن الأصولي.

وهكذا حرمت هذه الدراسة بقصور منهجها، وأيديولوجية كاتبها، وعشوائية اختياراتها، حرمت صاحبها من تقديم عمل جيد في أرض بكر، وبقيت خريطة الدراسات الأصولية المعاصرة بحاجة إلى تحديد ورصد وتحليل باعتبار علم الأصول منهج العقل الإسلامي الحديث والمعاصر في التفكير، والتجديد، وأيضًا في الإصلاح والنهضة والتحديث.

[٢]

إن المذهب الإباضي مثل غيره من مذاهب الإسلام، لم يعرف الدراسات الأصولية المحررة قبل القرن الهجري الثالث، إلا أن أدلة الفقه ومصادره ـ كما يقول شيخنا العلَّامة «محمد مصطفى شلبي» ـ وجدت في عصر الوحي، فقد كان الرسول ﷺ عندما يُسأل عن أحكام الوقائع حين حدوثها ينتظر الوحي، فكان ينزل الملك مرة بكلام مضبوط يبين حكم المسؤول عنه، وأخرى ينزل بإشارة مفهمة من غير كلام فيعبِّر الرسول ﷺ بعبارة من عنده، وثالثة يُلهم الجواب إلهامًا صادقًا بغير واسطة الملك، فاجتمع من ذلك وحي مقروء نزل بلفظه ومعناه وهو المسمَّى بالقرآن، وآخر نزل بمعناه فقط وهو ما سمي بالسُّنَّة، وعندما يتأخر الوحي كان الرسول يجتهد وحده أو يشاور أصحابه، واجتهاده له منهج أصولي، وحوار أصحابه له منهج أصولي، وهكذا اجتمع الفقه وأصول الفقه في عصر الرسول ﷺ باعتبارهما ظاهرة ملازمة للكتاب والسُّنَّة، ضرورية لعلم المسلمين بالأحكام، وإن تأخرت نشأتهما باعتبارهما علمين لهما ذاتية خاصة إلى مرحلة تالية من تاريخ العقل الإسلامي.

لقد كان أصول الفقه في بداية أمره تعبيرًا عن ظاهرة الفقه ذاتها حاجة وحجة، ولم يكن علمًا ومباحث، وقد استغرقت الظاهرة الأصولية القرنين الأول والثاني، بل إن رسالة «الشافعي» والتي تبدأ بها الدراسات العلمية الأصولية عند أغلب الدارسين، والتي لم تكتمل إلا مع أوائل القرن الثالث الهجري، لم تكن كتابًا مفردًا بل تعتبر مقدمة لكتاب «الأم»، وفي إطار هذه الظاهرة نجد آراء أصولية كثيرة مبثوثة في أقوال «جابر بن زيد»، و«مسلم بن أبي كريمة» وغيرهما من رواد المدرسة الإباضية، وإذا كان علم الأصول عند الشيعة الإمامية ـ وباعتراف شيخ الطائفة «الطوسي» في كتاب «العدة»، و«الشريف المرتضى» في كتاب «الذريعة في أصول الشريعة» ـ لم تنشأ الحاجة إليه إلا في القرن الرابع وبعد الغيبة الكبرى للإمام، فإن الأمر عند الإباضية

على عكس ذلك باعتبارها مذهبًا إسلاميًّا يتقدم غيره في النشأة، تميزت الكتابات الأصولية فيه بأمرين:

الأمر الأول: تضمينها في أغلب الكتابات عند «ابن بركة»، و«أبي سعيد الكدمي»، و«أبي الحواري» وهي منهجية لفهم الفقه واستيعاب الأحكام، وهكذا جاءت الأجزاء الأولى من الكتابات الإباضية ـ الصغيرة والكبيرة ـ تتناول عرضًا متكاملًا لعلم أصول الفقه ومباحثه.

الأمر الثاني: تزايد المادة الكلامية في البحث الكلامي وهذا ما جعل «مهنى التواجيني» يعتبر منهجية الأصول عند الإباضية تنتمي إلى اتجاه المتكلمين وهو استنتاج نأخذه بحذر شديد رغم علمنا بما قاله «السالمي»: «إن الإباضية ساروا على طريقة الشافعية والمتكلمين»، لأن وجود المباحث الكلامية الكثيرة في الكتابات الأصولية المتقدمة يبرره الصراع الفكري والسياسي، وموقف الدفاع الذي اتخذته المدرسة الإباضية حيال اتهامات أغلبها يُرد على أصحابه، وإذا اعتبرنا القرن الخامس الهجري من أهم العصور في تاريخ علم أصول الفقه، فإن كتاب «الأدلة والبيان» لـ«تبغورين الملشوطي» ـ وقد نشره «سليمان بايزيز» أخيرًا ـ وكتاب «السؤالات» لـ«أبي عمر عثمان بن خليفة» يتقدمان الإنجاز الإباضي في علم الأصول في هذه المرحلة. ويشير الباحث المدقق «مصطفى باجو» إلى كتاب «التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية» لـ«أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي»، وهو من فقهاء القرن الخامس، ويقول: «هو كتاب استفادت منه المؤلفات الإباضية كثيرًا، وأصل الكتاب في علم الكلام، وإن تضمن قضايا أصولية كثيرة في باب الأمر والنهي وأنواع الواجب، والمجمل والمفسر، والنسخ وقيام الحجة، وعوارض الأهلية، وأفاض في مسألة تكليف الكفار بفروع الشريعة، والصواب والخطأ في الاجتهاد».

فإذا جاء القرن السادس وجدنا الدراسة الأصولية المحررة قد تكامل منهجها وموضوعاتها في كتاب «أبي يعقوب الوارجلاني»: «العدل والإنصاف

في معرفة أصول الفقه والاختلاف»، وتميز هذا الكتاب ليس فقط بالبحث الأصولي المقارن، وإنما بالربط الدقيق ـ كما يقول «مصطفى باجو» ـ: «بين قضايا الأصول بالواقع المعيش، وتوظيفها لمعالجة المشاكل الآنية التي تعرفها الساحة الفكرية والاجتماعية في العالم الإسلامي»، وهو ما تفتقده أغلب الدراسات الأصولية الحديثة والمعاصرة، ولأهمية الكتاب شُغل به علماء الإباضية بين شرح واختصار وتحشية، وجعله العلامة «نور الدين السالمي» من أهم مراجعه في كتابه «طلعة الشمس». ومن أهم شروح «الإنصاف» التي تُعد تجديدًا للمادة الأصولية عند الإباضية ما قدمه «أحمد بن سعيد الشماخي» في القرن العاشر من شرح له أهمية خاصة على «مختصر العدل والإنصاف».

[٣]

رغم قلّة الكتابات الأصولية المفردة في المدرسة العُمانية، فإن القرن السادس الهجري عرف دراسة أصولية مهمة أنجزها العالم الرستاقي «محمد بن نجاد بن موسى» في كتابه «الأكلّة وحقائق الأدلة»، وهو بناء نظري رصين في المعرفة الأصولية يمكن اعتباره نسيجًا وحده في الكتابات الأصولية قديمًا وحديثًا، وهو ما أحس به المؤلف فقال في مقدمته متحدثًا عن كتابه: «وترجمته بكتاب «الأكلة وحقائق الأدلة»، وبرهنت فيه الدليل والعلّة، وقدمت في صدره ما قدرت عليه من الأصول الصحاح وبرهنتها بالتفسير والإيضاح، لأنه من شيد شوامخ البنيان على غير أس يقوى بالفروع والأركان، طاح عمله وبنيانه، وانهدم تشييده وأركانه». والكتاب في طريقه إلى التحقيق والنشر.

صحيح لا توجد لدينا كتب عُمانية مفردة في علم الأصول بعد القرن السادس، إلا أننا نجزم بأن التراث الإباضي العُماني المفقود يحتوي كتابات أصولية مفردة ودليلنا على ذلك كتابات «ابن النظر العُماني» الذي تميز بإفراد الموضوعات المهمة بكتابات خاصة، منها مؤلفه في التوثيق وعنوانه «الإنابة

في الصكوك والكتابة» قيل: إنه في أربع مجلدات، وكتاب «الرقاع في أحكام الرضاع»، وله كتاب أصولي مهم عنوانه «الوحيد في نقد التقليد» وهو كتاب في مجلدين يرجح «مهنى التواجيني» فقدانه في أيام «النباهنة»، وأدعو إلى البحث الدقيق عنه، خاصة وأنه كاشف ليس فقط عن مادة أصولية مهمة وإنما أيضًا عن منهج في الاجتهاد والتقليد ينبغي التعرف عليه.

وأيًّا ما كان الأمر فإن دراسة متعمقة لتطور علم الأصول في المدرسة الإباضية سوف تكشف بوضوح اعتماد منهجية قائمة على الكتاب والسُّنَّة والإجماع اتكأت عليها كل المؤلفات الفقهية الإباضية، وقد استوعبت الكتب الفقهية الهامة ـ مثل «الجامع» لـ«ابن بركة»، والموسوعات الكبيرة مثل «بيان الشرع» لـ«محمد إبراهيم الكندي»، و«منهاج الطالبين» لـ«خميس بن سعيد»، و«قاموس الشريعة» لـ«جميل بن خميس السعدي» ـ لمادة أصولية تكاد تكون كاملة، ويصل حجم بعضها إلى كتب أصولية من مجلدين أو ثلاثة، كل ذلك يشير إلى مشاركة المدرسة الإباضية غيرها من المدارس الإسلامية في التأليف الأصولي مع تطبيق متميز يتحرى ربط الفروع بأصولها، وضبط الأصول بوقائعها، إدراكًا من الجميع لأهمية علم الأصول للفقيه وهو ما عبَّر عنه الإمام «السالمي» لتحديد اللحظة الانتقالية المهمة من الظاهرة الأصولية إلى العلم الأصولي، يقول في «طلعة الشمس»: «فإن قيل إن علم أصول الفقه إنما وُضع في القرن الثالث، وهو زمان تابعي التابعين، فالصدر الأول من الصحابة والتابعين كانوا أفقه ممن بعدهم، فأين ذلك التوقف؟ قلنا: إن الذي وُضع في القرن الثالث إنما هو اصطلاحات الفن وتقرير قواعده، فإنه كان معلومًا للصحابة ومَنْ بعدهم، فهم يقدمون الخاص على العام، ويردون المتشابه إلى المحكم، وهكذا، وهذه الكيفية هي نفس أصول الفقه فاندفع الإشكال»، ويقول: «إن معرفة الفقه متوقفة على معرفة أصول الفقه، فلا يتوصل أحد إلى معرفة الفقه حتى يكون عارفًا بأصول الفقه، ولذا قال صاحب «الإيضاح»

ـ يقصد العلَّامة «الشماخي» رَحِمَهُ اللَّهُ ـ : من لم يتحكم على الأصول فلما تتحصل عنده الفصول، وقال بعضهم: إنما منعهم من الوصول تضييع الأصول، فلا بَطَلوا تعطلوا، وقد رأى البعض ـ فيما يقوله العلَّامة «السالمي» ـ وهو قول أغلب الأصوليين من قبل مثل «الآمدي» و«الغزالي» و«الوارجلاني» ـ مخالفة لما ذهب إليه «الزركشي» في «البحر المحيط» بقوله: «اعلم أن معرفة أصول الفقه تتوقف على معرفة الفقه، إذ يستحيل العلم بكونها أصول فقه ما لم يتصور الفقه، لأن المضاف إلى معرفة إضافة حقيقية لا بد وأن يتعرف بها، ولا يمكن التعريف إلا على تقدير سبق المضاف إليه، ولأن العلم بالمركب يتوقف على العلم بمفرداته ضرورة».

والرأي عندي أن هذا الاعتراض لا يرد على الإمام «السالمي» لأنه كان واضحًا في الفصل بين الظاهرة الأصولية التي صحبت النص منذ نزوله وتزامنت مع الظاهرة الفقهية، وبين العلم الأصولي الذي قال العلَّامة «السالمي» إنه تأخر حتى القرن الثالث، وأسبقية الفقه باعتباره حلولًا عملية جزئية تراكمية محل اتفاق من الجميع، بل إن الفقه الإباضي باعتباره أقدم المذاهب الإسلامية نشأة إذا أرخنا بدايته مع «جابر بن زيد» فإنه أنجز في المجال الفقهي ما يُعد سبقًا في المجالين النظري والعملي، وهو ما يستدعي القراءة المنصفة لتراثه، والدراسة المتأنية لجهود علمائه الأوائل منذ «مسلم بن أبي كريمة» وتلاميذه، اعلم أن الكتابات المبكرة الباقية قليلة، وأغلبها في عداد المفقود، إلا أن تاريخ العقل الفقهي لا يمكن كتابته دون توثيق وتدقيق.

[٤]

قلت في مقدمة الجزء الخاص بـ«معارج الآمال» من هذه السلسلة وهو أحد الشروح المهمة للعلَّامة «السالمي» إنه اعتمد منهجية يأتي التأصيل في قمتها ويعتبر لحمتها وسُداها، ونقصد بالتأصيل اهتمام الإمام «السالمي»

بربط الفقه بأصـــول الفقه، وهو العلم الذي يتنـــاول الأدلة من حيث إثباتها للأحكام، والأحكام من حيث ثبوتهـــا بالأدلة، وفي هذا المجال تظهر ثقافة الإمام الســـالمي الموســـوعية، فهو يتعامل مع الأدلة الأصوليـــة ـ الكتاب والسُـــنَّة والإجماع ـ ولديه رصيد مذخور من علم التفســـير، وعلوم السُنَّة، وعلوم الفقه.

فهو في علم التفســـير يبدو مســـتوعبًا لتفاســـير الســـلف من أهل الرأي وأصحاب المأثور، فيعرض لقضايا النســـخ ومواضعها، ويناقش أسباب النزول وما تفضي إليـــه، ويتحدث عن القراءات وحجيتها، ولـــه منهجيته الخاصة في النظر إلى النص القرآني باعتباره الدليل الأول في استنباط الأحكام الشرعية.

وهو في علم السُـــنَّة، عالم بمدوناتها، بصير بوظائفها مع النص القرآني، ووظائفها عندما تستقل بالتشريع، ومصادر السُنَّة عنده رحبة تستوعب ما صنَّفه أعلام الســـنن في المذهب الإباضي، ومـــا ألّفه رجال الحديـــث في المذاهب الأخرى، فهو ينقل عـــن «الربيع بن حبيب»، كما يعتمد «البخاري» و«مســـلم» و«الترمذي». وأدلة الشـــرع عنده هي ذات الأدلة عند غيره من كبار الأصوليين، إلا أن الإمام «السالمي» تميز في مجال التأصيل بأمرين:

الأمـــر الأول: تخريج الفـــروع والأصول، وهـــو علم اســـتخدمه الإمام «السالمي» كثيرًا في عرض مســـائله وبيان قضاياه، وتحرير تجريحاته، وهو في ذلك وفيٌّ لمنهج مؤسسي المدرسة العُمانية من أمثال «ابن بركة»، و«أبي سعيد الكدمي»، و«أبي الحواري» وغيرهم.

الأمر الثاني: اهتمـــام «الســـالمي» بعلم الخلاف بقســـميه علم الخلاف العالي، وعلم الخلاف النـــازل، وظهر ذلك أيضًا في عرض أصول المســـائل، وتحرير أصول الخلاف، وجاء ذلك واضحًا في كتابه «طلعة الشمس» الذي يُعد من أهم الكتب في مجال علم أصول الفقه المقارن، وهو فرع اشتغل به القدماء

وأهمله المحدثون. وكان الإمام «السالمي» أمينًا في ذكره لمصادره التي اعتمد عليها من غير مذهبه وأشار إليها في خاتمة كتابه.

ويبدو أن كتاب «السالمي» جاء قمة لتفكير أصولي أرادت به المدرسة العُمانية الحديثة أن تتجاوز فترة جمود في الكتابة الفقهية، وننكر عادة التصاق الفقهاء بالفروع والجزئيات وهو كسل مذموم تذبل بتأثيره السلبي ملكة الاجتهاد، وتوصد أبواب التجديد والتفكير في وقائع الزمان وأحداث العصر، ولعل هذا الاهتمام بالتأليف الأصولي المفرد جاء إحساسًا من فقهاء هذه المرحلة بأهمية علم الأصول لمواجهة متغيرات لم يكن الفقه العُماني التقليدي قادرًا على الوعي بها، ولإعادة الاعتبار لعلم الأصول عن طريق التأليف المفرد فيه، وظهر ذلك في كتابات مخطوطة ومطبوعة منها كما أشار «مصطفى باجو»:

- «فصول الأصول» لـ«حلفان بن جميل السيابي» مطبوع.
- «تنوير العقول على قواعد الأصول» للشيخ «ناصر بن أبي نبهان» مخطوط.
- «مشكاة الأصول» لـ«حمد بن عبيد السليمي» مخطوط.
- «كرسي الأصول» لـ«سعيد بن خلفان الخليلي» مخطوط.
- «الاجتهاد» منظومة للشيخ «سفيان بن محمد الراشدي» مخطوط.
- «شمس الأصول» وهي منظومة في ألف بيت للإمام «السالمي» مطبوع.

إلا أن الإمام «السالمي» قدَّم في شرحه للمنظومة مؤلفًا يأتي في سياقه التاريخي معلنًا أهميته مقارنة بما صدر معه وبعده من مؤلفات في علم الأصول معتمدًا فيه على كتابين رئيسين من كتب إباضية المغرب الإسلامي:

الكتاب الأول: «كتاب العدل والإنصاف» لـ«وارجلاني» بشروحه ومختصراته خاصة «مختصر الشماخي».

الكتاب الثاني: كتاب «شرح مختصر العدل والإنصاف» للعلَّامة «محمد أطفيش»، وهو عمل دقيق يدل على عقلية أصولية مستوعبة ترفدها ثقافة موسوعية لم تترك علمًا من العلوم الإسلامية إلا أسهمت فيه.

وقد حاول الإمام «السالمي» في مؤلفه «طلعة الشمس» أن يتفادى ما وُجه من نقد إلى مدرسة المتكلمين الأصولية والتي ملأت المتون الأصولية بمباحث كلامية بعضها له صلة مباشرة بعلم الأصول، والبعض الآخر ـ وهو كثير ـ لا صلة له بالأصول باعتبارها منهجية لاستنباط الأحكام، تؤسس لفلسفة في علم التشريع، والإمام «السالمي» هنا كان أمينًا مع بواكير البحث الأصولي في المذهب الإباضي، وقد أشار «البرادي» في «البحث الصادق» إلى أن تخلي «الوارجلاني» عن الإكثار من التعاريف في بداية مؤلفه «العدل والإنصاف» كان استجابة لإعراض الإباضية عن هذا الخلط غير المبرر بين مباحث المنطق وعلم الكلام، ومباحث أصول الفقه.

وكما يقول «مصطفى باجو» فقد: «جاء الإمام «السالمي» فاقتصد في الأمر وأوجز الحديث عن هذه القضايا في كتابه «طلعة شمس الأصول»، ولم يخل من اهتمام بالتعاريف وإيراد الاعتراضات عليها والردود، وتميز تأليفه بسلوكه منهجًا وسطًا أخذ فيه لب المنطق، وحاول التركيز على قضايا أصول الفقه الجوهرية، والابتعاد عن الاستطرادات الهامشية، وبلغ في هذا الهدف الذي رسمه». وقد سبق أن نبّه الإمام «الشاطبي» في مبحث المقدمات من كتابه «الموافقات» إلى أن كل مسألة لا يُبنى عليها غيرها فوجودها في أصول الفقه عارية.

إن الإمام السالمي في كتابه «طلعة الشمس» لم يكن يعرض لاجتهادات الأصوليين في مذهبه، ولم يسع إلى تقريب العلم للقارئ الحديث في عُمان وغيرها من البلاد الإسلامية، بل هو عالم مجتهد حاول أن يحرر العلم من مباحث أُدخلت فيه تزيدًا، وأن يدلي برأيه في كثير من المسائل مؤيدًا وجهة

نظر مذهبه بأدلة جديدة، أو مخالفًا رأي مذهبه باجتهاد جديد فيه، أو باعتماد رأيٍ في غير مذهبه لأنه يرى صوابه.

وقد أشار الأستاذ «عمر حسن القيام» في مقدمته للطبعة المحققة لكتاب «طلعة الشمس» إلى بعض ما خالف فيه الإمام «السالمي» مذهبه أو بعض أئمة مذهبه، يقول: «من خلال قراءتي لكتاب «طلعة الشمس» وقفت على عدد من المسائل يخالف فيها «السالمي» الأئمة السابقين من أئمة الإباضية كـ«ابن بركة» و«الشماخي»، وبعضها يخالف فيه مذهبه».

وقد مثّل المحقق لذلك بمسألتين:

المسألة الأولى: خالف فيها «السالمي» مذهبه بقبول رواية الكافر المتأول، والفاسق المتأول، ولم يخالف في هذه المسألة «ابن بركة» فقط الذي رد خبر الفاسق، بل إن «البدر الشماخي» يقرر أن «رد الجميع» هو المذهب عند الإباضية.

المسألة الثانية: وهي مسألة بيان المجمل بالمساوي والأضعف، فقد منع «البدر الشماخي» من بيان المجمل بالمساوي له في القوة والأضعف فلا يبين الآحاد بالآحاد، ولا المتواتر بالآحاد، ويرى الإمام «السالمي» جواز بيان المجمل بالمساوي والأدنى.

فالإمام «السالمي» إذن صاحب ملكة نقدية لا يصده عن استعمالها عصبية لمذهب أو تجلة لإمام من أكابر مذهبه أو غير مذهبه، وكان الإمام «السالمي» مدركًا لأهمية عمله، وأنه يأتي بالجديد على أهل زمانه الذين عاب عليهم تقصيرهم في علم الأصول، يقول: «وقد رغب عن ذلك كثير من أهل زماننا لجهلهم بما فيه من التحقيق، وصعوبة ما فيه من التدقيق، فقصارى متفقههم حفظ أقوال الفقهاء، وغاية نباهة أحدهم رواية ما قاله النبهاء، لا يدرون غث الأقوال من ثمينها، ولا خفيفها من رزينها، فقد حبسوا في التقليد المضيق عن فضاء التحقيق».

وبعد فإن كتاب «طلعة الشمس» من كنوز علم الأصول أنجزه عالم في أزمنتنا الحديثة، وأهداه لأمته، ولم أر كتابًا أصوليًّا حديثًا لم يجعله من مراجعه، ولم ينقل عن مباحثه، ليس في سلطنة عُمان فحسب وإنما في العالم الإسلامي وجامعاته المختلفة، ولدى المصريين اهتمام صادف محله بتراث الإمام «السالمي» وبخاصة كتابه «طلعة الشمس»، أما المدرسة العُمانية الحديثة فقد سارت على خطاه، واعتبرت «طلعة الشمس» الكتاب العمدة في الكتب الأصولية العُمانية قديمًا وحديثًا، والعمل الذي بين يدي القارئ هو رؤوس موضوعات الكتاب ومصطلحاته آثرنا أن توضع في سياق يغني القارئ إلى حين، ورأينا أن يُنشر مع مصطلحات الكتاب ومسائله تلخيص متميز لـ«طلعة الشمس» قام به العلَّامة «محمد بن شامس البطاشي» وهو تلخيص لم يترك شاردة ولا واردة في كتاب «طلعة الشمس» إلا جعلها بين يدي القارئ، وقد أخذنا هذا التلخيص من المجلد الأول لكتاب «البطاشي» المسمى «غاية المأمول في علم الفروع والأصول».

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات،،

أ. د. محمد كمال الدين إمام

[أ]

١ الإباحـة:

حكم الأشياء كلها قبل ورود الشرع: **(ج٢/٢٨٧)**

٢ أبلج:

اسم فاعل، بلج كتعب، ومعناه: الواضح، مأخوذ من بلج الصبح، إذا أسفر. **(ج١/٧٦)**

٣ الاجتهاد:

معناه اللغوي: اســتعمال القدرة الحادثة في تحصيل أمر على وجه يشــق، يقال: اجتهد فحمل الصخرة، ولا يقال: اجتهد فحمل الذرة. **(ج٢/٤١٦)**

وأما معناه الاصطلاحي فهو: أن يطلب الفقيه حصول حكم حادثة بشــرع، ويبذل في ذلك مجهوده، بحيث لا يمكنه المزيد عليه في الطلب.

فللاجتهاد ركنان: مجتهــد، وهو الفقيه، ومجتهد فيه، وهــو الحادثة التي طلب حكمها، وهي المعبر عنها بمحل الاجتهاد. **(ج٢/٤١٧)**

٤ أركان الاجتهاد:

للاجتهاد ركنان: مجتهد، ومجتهد فيه.

فأما المجتهد فهو: العالم بكيفية الاستنباط، الطالب لحكم القضية.

وأما المجتهد فيه فهو: القضية التي يطلب حكمها. **(ج٢/٤١٨)**

٥ شروط المجتهد:

أن يكون عالمًا بالنحو.

ومن شروطه: أن يكون عالمًا باللغة.

ومن شروطه: أن يكون عالمًا بالصرف.

ومن شروطه: أن يكون عارفًا بالأصول، والمراد بها: أصول الديانات، وأصول الفقه.

وكذلك، يشترط معرفة كل فن لا يستغني عنه المجتهد في استنباط الأحكام، فينبغي أن يكون عارفًا بالسيرة النبوية، لأن فيها معرفة أفعاله وأحواله ـ عليه الصلاة والسلام ـ .

وأن يكون عارفًا بسير الصحابة وأحوالهم.

وأن يكون عارفًا بأسباب نزول الآيات، وأسباب ورود الأحاديث.

وأن يكون عارفًا بقواعد التفسير، وغير ذلك.

ومن شروطه: أن يكون عالمًا بالكتاب: محكمه ومتشابهه، وناسخه ومنسوخه، وخاصه وعامه، ومجمله ومبينه، مطلقه ومقيده، وغير ذلك من أحكامه.

وأن يكون عارفا بالآيات التي تستخرج منها الأحكام.

أن يكون عالمًا بالسُّنَّة، وبأحكامها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، وآحادها، ومتواترها، إلى غير ذلك من الأحكام.

وأن يكون عارفًا بالأحاديث التي تستنبط منها الأحكام.

ومن شروطه: أن يكون عالمًا بالمسائل التي اجتمعت عليها الأمة، لئلا يخالف اجتهاده الإجماع؛ لأن الإجماع أحد الأدلة الشرعية، كما مرَّ، وهو مقدم على القياس، فليس للمجتهد أن يخالفه.

واشترط ابن بركة أن لا يخالف أقوال الصحابة إذا كان في الحكم قول لهم. **(ج٢/٤١٨-٤٢٢)**

٦ اختلاف المجتهدين:

اعلم أن المجتهدين إذا اختلفا إما أن يكون اختلافهما في شيء من المسائل القطعية، وإما أن يكون في شيء من المسائل الظنية. (ج٢/٤٢٤)

٧ حكم الاجتهاد:

يلزم المجتهد أن ينظر في الأدلة، ويستخرج حكم القضية في حالتين:

إحداهما: ما إذا سأله سائل عن رأيه في تلك القضية، وكان السائل محتاجًا للعمل فيها.

والحالة الأخرى: ما إذا شاء المجتهد أن يعمل في شيء مما يصح الخلاف فيه، فإنه يلزمه أن ينظر في أقوى الأمارات ويأخذ بمقتضى أرجحها، فإن تعارضت معه الأدلة ولم يمكنه الترجيح، وجب عليه الوقوف، ويلتمس الأرجح إن رجا حصوله، فإن غلب في ظنه عدم وجود الأرجح، فقيل: «يطرحها جميعا، ويرجع في تلك الحادثة إلى حكم العقل» هذا قول محققي المعتزلة. (ج٢/٤٣٥)

٨ تقليد المجتهد غيره:

لا يصح لمن أطلق الاجتهاد في شيء من المسائل الظنية، أن يقلد غيره فيها، ولو كان الغير أعلم منه، أو صحابيًا، بل يجب أن ينظر لنفسه ما هو الحق في حقه، ويحرم عليه تقليد غيره، سواء اجتهد في تلك الحادثة، فظهر له الراجح فيها، أم لم يجتهد. (ج٢/٤٤٣)

٩ التقليد للعامي:

يجوز لمن لا قدرة له على الاجتهاد أن يقلد العالم المجتهد، بشرط أن يكون معروفًا بالعلم والعدالة، بل يجب عليه تقليده إذا شاء العمل في القضايا

التي لا يعرف الحكم فيها، لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

فلو لـم يكن تقليد العامـي للعالم جائزًا مـا أمر العوام بسـؤال العلماء. (ج٢/٤٤٦-٤٤٧)

١٠ إفتاء العامي بقول إمامه:

يجوز لضعيف العلم حكاية قـول العالم في الأحـكام بلا خلاف بين العلماء؛ لأن ذلك ضرب مـن الأخبار، ولا خلاف فـي صحته عند الضبط والإتقـان، لكن الخلاف في جـواز إفتائه بقول العالم الـذي أخذ عنه تلك الفتيا، وذلك بأن يسـوق الكلام مسـاق الجزم بالحكم، فيقول: هذا حلال وهذا حرام، مثلًا. (ج٢/٤٥٠)

١١ تقليد العامي لعالمين فأكثر:

إن تقليد العامي لعالمين فصاعدًا إما أن يكون تقليده لهما في شيء واحد، أو في شيئين: فإن كان في شيء واحد، فإما أن يتفق قولهما في تلك الحادثة، وإما أن يختلفا فيها، فإن اختلفا فلا يصـح تقليدهما في حال واحد معًا اتفاقًا؛ لأن تقليدهما معًا في تلـك الحادثة، وذلك الحال، مفـض إلى التناقض، فإن أحدهما يجوز له الإقدام مثلًا، والآخر يمنعه، فلا يتصور تقليدهما في ذلك.

وإن اتفقا في تلك الحادثة، ففي جـواز تقليدهما الخلاف الآتي في تقليد عالمين، والصحيح عندنا جوازه؛ لأن الظن بصواب عالمين أقوى منه بصواب عالم واحد. (ج٢/٤٥٢)

١٢ جواز تقليد المفضول:

إذا تعدد المجتهدون، وكان فيهم الفاضل والمفضول. (ج٢/٤٥٦)

والصحيح: جواز تقليد المفضول، مع كمال أسباب الاجتهاد، والثقة بعدالته وسكون القلب إلى فتواه. **(ج٢/٤٥٧)**

١٣ الاجتهاد في زمن النبي ﷺ:

اختلف الأصوليون في صحة الاجتهاد في عهده ﷺ فقال الأكثر من العلماء «بصحته في غيبته».

ومنهم: من منع الاجتهاد في عصره ﷺ في الغيبة والحضرة، لإمكان الرجوع إليه بالمشافهة أو المراسلة، ولأن الاجتزاء بالاجتهاد مع وجود النبي ﷺ اجتزاء بالظن عن العلم.

وحكي عن جماعة من الأصوليين «التوقف في جوازه بحضرته، وإن جاز في غيبته».

والصحيح: أن الاجتهاد في عهده ﷺ جائز وواقع. **(ج٢/٤٥٩)**

١٤ إمكان خلو بعض الأزمنة من مجتهد:

اختلفوا في إمكان خلو الزمان من مجتهد يرجع إليه عند الحادثة:

فقيل: «جائز أن يخلو الزمان من المجتهد»، واختاره البدر، وهو الصحيح. وأظن أنه مذهب الجمهور. **(ج٢/٤٦٠-٤٦١)**

١٥ محل الاجتهاد:

الركن الثاني من ركني الاجتهاد، وهو: محل الاجتهاد:

محل الاجتهاد: حادثة لم يوجد فيها حكم عن الله تعالى: في كتابه، ولا على لسان رسوله، ولم ينقل في حكمها إجماع من المسلمين، فإن كان في الحادثة شيء من الأحكام الثلاثة، وجب اتباعه وحرمت مخالفته إجماعًا.

وإن لم يوجد فيها حكم من الأصول الثلاثة، وجب هناك الاجتهاد على من أطاقه من الأمة، وفيها لزم العامي التقليد إذا شاء العمل. **(ج٢/٤٦٣)**

١٦ الإجماع:

تعريف الإجماع، وهو الدليل الثالث من الأدلة الشرعية:

هو في اللغة: العزم. يقال: أجمع فلان على كذا بمعنى عزم عليه، والاتفاق يقال: أجمع القوم على كذا: إذا اتفقوا. والفرق بين المعنيين: أن المعنى الأول يتصور من واحد بخلاف المعنى الثاني. فيقال: أجمع فلان على كذا بمعنى عزم عليه، ولا يقال ذلك إذا أريد معنى الاتفاق.

وفي الاصطلاح: الإجماع في عرف الأصوليين والفقهاء وعامة المسلمين: عبارة عن اتفاق علماء الأمة على حكم في عصر. وقيل: اتفاق أمة محمد ﷺ في عصر على أمر. وزاد بعضهم: ولم يسبقه خلاف مستمر، فيخرج على التعريف الأول عوام الأمة ممن لا علم له، فلا يقدح خلافهم في انعقاد الإجماع، ويدخلون على التعريف الثاني فيعتبر وفاقهم في انعقاد الإجماع، وله شروط ومحل يأتي بيان كل واحد من ذلك في محله إن شاء الله. **(ج٢/١٠٥)**

١٧ صورة الإجماع:

أن ينطق كل واحد من المعتبرين بأنه يجب كذا، أو يحرم، أو يندب، أو يكره، أو يباح، أو أن يفعل كل واحد من المعتبرين فعلًا يواطئ في ذلك فعل صاحبه نحو أن يصلوا على الجنازة بأربع تكبيرات لا يزيد بعضهم عليها ولا ينقص، أو يتفقوا على ترك شيء نحو أن يتركوا الأذان في صلاة العيد، أو نحو ذلك، فيكون إجماعًا على أنه غير واجب فيها. **(ج٢/١٠٥)**

١٨ أنواع الإجماع:

الإجماع نوعان:

أحدهما: إجماع قولي وهو ما فيه اتفاق أقوالهم أو تواطؤ أفعالهم على شيء واحد.

والنوع الثاني: إجماع سكوتي وهو ما فيه قول بعضهم أو عمله مع سكوت الباقين عليه بعد انتشار ذلك فيهم، ومع القدرة على إنكاره. ولكل واحد من النوعين حكم يخالف حكم الآخر.

حكم الإجماع القولي: هو أنه حجة قطعية يفسق من خالفهما عند الجمهور، لكن كونها قطعية بعد كمال شروطها. **(ج٢/١٠٦)**

حكم الإجماع السكوتي: هو حجة ظنية توجب العمل ولا تفيد العلم مثل خبر العدل، فمن خالف الإجماع المسكوتى لا يحكم بفسقه على الصحيح كما لا يحكم بفسق من خالف خبر الآحاد، لأن التفسيق لا يكون إلا مع مخالفة الدليل القاطع. **(ج٢/١١٥)**

وقيل: إن الإجماع السكوتي ليس بحجة رأسًا، وإنما هو بمنزلة قول العالم الواحد، فيلزم المجتهد أن ينظر لنفسه ـ ولو خالفه الإجماع السكوتي ـ والصحيح ما قدمت لك لما تقدم من الحجة على ذلك. **(ج٢/١١٦)**

١٩ إمكان الإجماع:

وقوع الإجماع من أهل الإجماع ممكن، وكذا بلوغ العلم بإجماعهم إلينا ممكن وكذا نقل إجماعهم لمن بعد عنهم ممكن. فلا استحالة في شيء من هذه المقامات الثلاثة.

وقد خالف بعض. **(ج٢/١١٧)**

٢٠ أهل الإجماع:

إجماع بعض الأمة ـ وإن كثروا ـ لا يكون إجماعًا مع خلاف البعض الآخر:

يعتبر في صحة الإجماع وفاق جميع المجتهدين من الأمة في ذلك العصر، أو وفاق جميع الأمة على ما مر من الخلاف. وليس يجزئ فيه بعض مجتهدي الأمة مع خلاف البعض الآخر، وإن بلغ المتفقون على ذلك عددًا كثيرًا. ولو خالف من أهل الاجتهاد واحد أو اثنان واتفق الباقون لم يكن ذلك إجماعًا يجب على من بعدهم اتباعه. **(ج٢/١٢٤ - ١٢٥)**

٢١ محل الإجماع:

محل الإجماع قضية لم يرد فيها نص من كتاب أو سُنَّة، ولم يوجد فيها خلاف لبعض من تقدم في شيء من الأزمنة السابقة. أما النص فلكونه أقدم في الشرعيات، وأما تقدم الخلاف في القضية، فلأنا نجوز صحة الإجماع في مسألة ورد الخلاف فيها، لأن الخلاف الأول يتضمن الإجماع على كون كل واحد من القولين حقًا، فلا يصح وقوع إجماع على أحدهما؛ إذ يصير إجماعًا على أن ذلك الحق خطأ، وهذا لا يصح. **(ج٢/١٣٢ - ١٣٣)**

٢٢ شروط الإجماع:

للإجماع شروط:

الشرط الأول: أن يكون للمجتمعين مستند يستندون إليه من كتاب، أو سُنَّة، أو اجتهاد سواء كان ذلك المستند قطعيًا أم ظنيًا. **(ج٢/١٣٤)**

الشرط الثاني: يشترط في صحة الإجماع أن لا يكون هناك نص من كتاب أو سُنَّة أو إجماع يخالف ما أجمعوا عليه، فإن الإجماع على خلاف نص الكتاب أو السُنَّة ضلال، ولا تجتمع الأمة على ضلال. **(ج٢/١٣٦)**

الشرط الثالث: انقراض العصر ـ أعني عصر المجتمعين ـ ومعنى ذلك: أن

لا يظهر خلاف ممن قد كان يمكنه النظر في الحادثة المجمع على حكمها وفي الحياة أحد من أهل ذلك الإجماع. (ج٢/١٣٨)

الشرط الرابع: قاله بعض الأصوليين: وهو أنه يشترط في المجتمعين أن يكونوا كعدد أهل التواتر حيث لا يمكن تواطؤ مثلهم على الكذب عادة، لأن من دون ذلك العدد لا يؤمن تواطؤهم على الكذب.

والجمهور لا يشترطون ذلك. (ج٢/١٤٠)

٢٣ نقل الإجماع:

طريق نقل الإجماع وحكمه:

السبيل إلى معرفة الإجماع أحد أمرين: أما المشاهدة، وأما النقل.

فأما المشاهدة: فهي أن يكون المشاهد معاصرًا لأهل الإجماع فيرى منهم اتفاق.

وأما النقل، فهو نوعان:

أحدهما: أن ينقل الإجماع إلينا التواتر. فهذا الإجماع مقطوع به كالمشاهد إن كان في نفس أصل الأمر قطعيًا. وفسقوا من خالفه لجعلهم الإجماع دليلًا قاطعًا كالكتاب والسُّنَّة. (ج٢/١٤٠ - ١٤١)

النوع الثاني: أن ينقل الإجماع إلينا خبر الآحاد، وحكم هذا النوع: أنه يكون حجة في وجوب العمل دون العلم، لأنه ليس بمقطوع به، وإن كان في نفس الأمر إجماعا كاملا، لأن نقل الآحاد له يصيره مظنون الوقوع كخبر الآحاد. (ج٢/١٤١ - ١٤٢)

٢٤ حكم إحداث قول ثالث بعدما استقر الخلاف من الأمة على قولين:

اختلفت الأمة في جواز إحداث قول ثالث بعد ما استقر الخلاف من الأمة على قولين، فقيل: لا يجوز ذلك مطلقا، وقالت الظاهرية: بل يجوز

مطلقًا، وقيل: يجوز فيما إذا لم يرفع القول الثالث القولين المتقدمين بأن يأخذ من كل واحد منهما طرفًا بخلاف ما إذا رفعهما، فإنه لا يجوز، لأن رفعهما خرق للإجماع، فهو حرام، ونسب هذا القول إلى الجمهور. (ج٢/١٤٢ - ١٤٣)

٢٥ الأحكام:

الأحكام الشرعية:

المراد بالأحكام الشرعية: هي الأحكام التكليفية، كالوجوب، والندب، والتحريم، والكراهية، والإباحة، وثمراتها كالصحة والفساد. (ج١/٩٠)

الأحكام الوضعية:

الأحكام الوضعية: كالركنية، والعلية، والسببية والشرطية. (ج١/٩٠)

٢٦ أركان الأحكام:

هو مرتب على أربعة أركان؛ لأن الكلام فيه: إما في نفس الحكم وهو الركن الأول، أو في نفس الحاكم، وهو الركن الثاني، أو في المحكوم به، والمراد به الأشياء التي كلفنا الشرع بها: من عبادات وغيرها، وهو الركن الثالث، أو في المحكوم عليه، والمراد به المكلفون بذلك، وهو الركن الرابع. (ج٢/٣٢٤ - ٣٢٥)

٢٧ الركن الأول: في الحكم

عُرِّف الحكم بأنه: أثر الخطاب، والمراد به خطاب الله تعالى. ولما كان خطابه تعالى مشتملِا على أخبار وأمثال وأحكام وغير ذلك، وكان لكل واحد من أنواع الخطاب أثر احتاج إلى بيان صفة تميز الحكم عن غيره من آثار الخطاب، فكمل التعريف بقوله: (كالوضع والتخيير والإيجاب).

والمراد (بالوضع) هو: جعل الله الشيء سببًا لحكم، كالدلوك سبب لوجوب الصلاة. (ج٢/٣٢٥)

والمراد (بالتخيير): كون الشيء مخيرًا في فعله وتركه، وهو المباح.

والمراد (بالإيجاب): إلزام الفعل، وهو: الواجب، أو الترك، وهو: التحريم.

٢٨ المشهور في تعريف الحكم:

المشهور في تعريف الحكم هو: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع، فالخطاب هو: توجيه الكلام نحو الغير للإفهام. (ج٢/٣٢٦)

٢٩ أقسام الحكم:

قسم الحكم إلى: وضعي، وتكليفي.

٣٠ الحكم الوضعي:

فالحكم الوضعي: هو ما قدمنا بيانه.

٣١ الحكم التكليفي:

أما التكليفي: فهو ما عدا الوضعي، وهو: التخيير والإيجاب. (ج٢/٣٢٧)

٣٢ أقسام الحكم الذي يكون وصفًا للفعل:

المراد بمقصوده الحكمة التي لأجلها شرع الحكم، وهي حصول مصلحة للمكلفين، أو دفع مفسدة عنهم.

وهذا المقصود يكون تارة دنيويًّا، كالمنافع الدنيوية، ودفع المفاسد الدنيوية، ويكون أخرويًّا، كجلب الثواب، ودفع العقاب.

وينقسم الحكم ـ بالنظر إلى كل واحد من المقصودين: الدنيوي، والأخروي ـ، إلى أقسام، أما أقسامه باعتبار المقصود الأخروي.

وأما أقسامه باعتبار المقصود الدنيوي، فهو أنه ينقسم ـ بالنظر إلى ذلك ـ إلى قسمين: صحيح وفاسد. **(ج٢/٣٢٨)**

٣٣ انقسام الحكم باعتبار المقصود الأخروي:

ينقسم الحكم ـ باعتبار المقصود الأخروي ـ إلى: عزيمة، ورخصة.

٣٤ العزيمة:

فأما العزيمة فهو: ما شرع ابتداء غير مبني على أعذار العباد، كوجوب التمام في الصلاة، ووجوب الصيام في رمضان، وتحريم أكل الميتة، ولحم الخنزير، ونحو ذلك.

٣٥ الرخصة:

وأما الرخصة فهو: ما شرع ثانيًا، مبنيًّا على أعذار العباد، كإباحة الأكل من الميتة للمضطر، وكجواز القصر والفطر للمسافر، ونحو ذلك كثير. **(ج٢/٣٣٠ - ٣٣١)**

٣٦ أقسام العزيمة:

تنقسم العزيمة إلى قسمين:

أحدهما: مطلوب فعله.

والآخر: مطلوب تركه.

فأما المطلوب فعله: فهو الوجوب والندب.

وأما المطلوب تركه: فهو المحرم والمكروه. وما كان خاليًا من طلب الفعل، ومن طلب الترك، فذلك مباح. **(ج٢/٣٣١ - ٣٣٢)**

٣٧ أقسام المندوب:

أما أقسام المندوب فينقسم إلى سُنَّة، ونفل:

- فأما السُّـنَّة فهي: مـا كان من المندوبات طريقة مسـلوكة، سـلكها الرسول ﷺ أو غيره ممن هو عَلَم في الدين.
- وأما النفل فهو: ما لم يكن مواظبًا عليه من الطاعات، ويسـمى تطوعًا ومستحبًّا أيضًا.

٣٨ أقسام الواجب:

للواجبات تقسيمات:

منها: ما يكون باعتبار دليله، **ومنها**: ما يكون باعتبار حصوله من المكلف، **ومنها**: ما يكون باعتبار المأمور به.

فأما التقسيم الأول ـ وهو: ما يكون باعتبار دليله ـ فهو: أن الواجب بهذا الاعتبار ينقسم إلى: مقطوع به، كوجوب الصلوات الخمس، وصوم رمضان.

وإلى غير مقطوع به، كوجـوب الوتر ونحوه، وإنما كان الأول مقطوعًا به؛ لأن دليـل وجوبه قطعـي، بخلاف الثاني، ولـكل واحد مـن النوعين حكم. **(ج٢/٣٣٦)**

٣٩ تقسيم الواجب باعتبار حصوله:

ينقسم الواجب ـ بالنظر إلى حصوله ـ إلى قسمين:

فرض كفاية، وفرض عين؛: إما أن يطلـب حصوله في الجملة من غير أن يلزم كل واحد بعينه. وإما أن يطلب حصوله من كل واحد بعينه.

فالأول: فرض كفاية.

والثاني: فرض عين، ولكل من القسمين حكم. **(ج٢/٣٣٧ - ٣٣٨)**

٤٠ حكم فرض الكفاية:

أما حكم فرض الكفاية فهو: أنه يلزم جميع المخاطبين، فإذا فعله بعضهم ينحط عن الجميع، ولهذا سُمِّي فرض كفاية؛ لأن فعل البعض له يكفي عن الباقين. (ج٢/٣٣٨)

٤١ حكم فرض العين:

أما فرض العين ـ وهو: ما طلب حصوله من كل واحد، بعينه، كالصلوات الخمس، وصيام رمضان ـ فإنه يلزم كل واحد أن يؤديه كما طلب منه، وليس يصح الاجتزاء فيه بفعل غيره. وقد مر بعض أحكامه. (ج٢/٣٣٩)

٤٢ تقسيمات الواجب بالنظر للمأمور به:

ينقسم الواجب ـ بالنظر إلى المأمور به ـ إلى: واجب معين، وإلى غير معين.

٤٣ واجب معين:

أما الواجب المعين، فهو: ما تعلق بواحد فقط، وهو أكثر الواجبات، كوجوب الوضوء والغسل، والصلاة، ونحو ذلك. (ج٢/٣٣٩)

٤٤ واجب غير معين:

أما الواجب غير المعين، فهو: أن يكون المأمور به واحدًا من أشياء خير العبد في فعل أيها شاء. (ج٢/٣٣٩ - ٣٤٠)

٤٥ المحرم والمكروه:

المطلوب تركه: إما أن يكون طلب تركه طلبًا جازمًا، وإما أن يكون غير جازم:

فإن طلب تركه طلبًا جازمًا فهو: الحرام، كأكل الميتة، ولحم الخنزير، والدم، وأمثالها. وبمعناه ما قيل: إن الحرام: ما في فعله العقاب، وفي تركه الثواب.

وإن طلب تركه طلبا غير جازم، فهو: المكروه. وبمعناه ما قيل: إن المكروه: ما في تركه الثواب، وليس في فعله عقاب. **(ج٢/٣٤٢)**

٤٦ أقسام الرخصة:

الرخصة نوعان: رخصة حقيقية، ورخصة مجازية.

٤٧ الرخصة الحقيقية:

أما الرخصة الحقيقية فهي نوعان، أحدهما أنسب بتسمية الرخصة من الآخر. **(ج٢/٣٤٧)**

فأما النوع الأول: فكإجراء كلمة الكفر على لسان المكره وقلبه مطمئن بالإيمان.

وأما النوع الثاني: من الرخصة الحقيقية فنحو: إفطار المسافر في رمضان لأجل سفره. **(ج٢/٣٤٨)**

٤٨ الرخصة المجازية:

أما الرخصة المجازية فهي نوعان أيضًا: أحدهما أتم في المجازية من الآخر، لبعده من حقيقة الرخصة، وهو: ما حط عنا من الأثقال المشروعة على من قبلنا، كاشتراط قتل نفس التائب في صحة توبته. **(ج٢/٣٤٩)**

وأما النوع الثاني من نوعي الرخصة المجازية فهو: ما يكون فعله مشروعًا لنا في بعض المواضع دون بعض، كقصر الصلاة: مشروع لنا في السفر، غير مشروع في الحضر. **(ج٢/٣٥٠)**

٤٩ الحكم الوضعي:

والمراد به: ما وضعه الشارع: علة، أو سببًا، أو شرطًا، أو علامة لشيء من الأحكام التكليفية: من الوجوب، والندب، والإباحة، والتحريم، والكراهة، وغيرها، فأثر الخطاب إن كان حكمًا تكليفيًا ـ كـ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. سمي في اصطلاحهم بالحكم التكليفي.

وإن كان ثبوت وصف علة لحكم، أو سببًا له، أو شرطًا لوجوده، أو علامة عليه، سمي بالحكم الوضعي. (ج٢/٣٥٢)

٥٠ أقسام الحكم الوضعي:

أقسام الحكم الوضعي خمسة: الركنية، والعلية، والسببية، والشرطية، وكون ذلك الشيء علامة. (ج٢/٣٥٣)

٥١ الأخلاق:

العلم بالأخلاق: وهو علم يبحث فيه عن صفات العبد المحمود منها كالإخلاص، والمذموم كالرياء. (ج١/٩٦)

٥٢ الأدلة:

الأدلة السمعية: أجمع المسلمون أن الأدلة السمعية ما هو قطعي الدلالة، كالمحكم الذي لا يحتمل تأويلًا ولا تخصيصًا، ومنها ما هو ظني الدلالة، كالعام وخبر الآحاد ونحو ذلك. (ج١/١١١)

٥٣ الأذهان:

الأذهان: جمع ذهن، وهو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر. (ج١/٦٥)

٥٤ الاستحسان:

الاستحسان، وقد قال به المعتزلة والحنفية وحكاه ابن الحاجب والبدر الشماخي، عن الحنابلة أيضًا، وعزى المحلي إلى الحنابلة إنكاره، ورد حكاية ابن الحاجب عنهم القول بذلك. وأنكره الشافعية، وبشر المريسي من الحنفية. **(ج٢/٢٨١)**

٥٥ حقيقة الاستحسان:

ـ إن مثبتي الاستحسان اختلفوا في بيان حقيقته:

قال بعضهم: «هو دليل ينقدح في ذهن العالم المجتهد، تقصر عن إظهاره عبارته»، ولذا ترى كثيرًا من العلماء يقولون في مواضع، وفي نفس من كذا. **(ج٢/٢٨٢)**

وقال آخرون: «هو عدول عن الدليل إلى العادة للمصلحة، كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث، وقدر الماء، والأجرة، فإنه معتاد على خلاف الدليل للمصلحة، وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين قدره». **(ج٢/٢٨٢ - ٢٨٣)**

وقيل: «هو: العدول عن قياس أوهى إلى قياس أقوى منه». **(ج٢/٢٨٣)**

٥٦ الاستحساني:

ما قضت العادة باستحسانه عند أهل العقول الوافرة والأخلاق الكاملة، وهو قسمان: موافق للقياس ومخالف له، فأما الموافق للقياس فكحكمة النظافة من الأنجاس وخصال إبراهيم عليه السلام والزكاة وصلة الأرحام ومكارم الأخلاق، كالتخلص من البخل والدناءة والرق والاتصاف بمقتضى المروءة من: الكرم والحرية والبسالة ونحو ذلك، وكسلب العبد أهلية القضاء والشهادة والخلاف وإن كان ذا عقل ودين وعدل لأنه ناقص عن المناصب الشرعية، ولو جعل لها

لحصل به مصلحة مثل ما يحصل في الحر ولا مفسدة فيه. فإن هذه الأشياء ونحوها موافقة للقواعد. (ج٢/١٨٨ - ١٨٩)

٥٧ حقيقة الاستدلال:

في اللغة: طلب الدليل.

وفي العرف: عبارة عن إقامة الدليل، يقال: استدلال فلان على كذا: إذا أقام الدليل عليه. وفي اصطلاح الأصوليين: اسم لنوع خاص من الأدلة، وهو ما ليس بنص، ولا إجماع، ولا قياس. (ج٢/٢٦٦)

انظر: القياس.

٥٨ الاستصحاب:

النوع الثاني والثالث من الاستدلال، وهما: الاستصحاب والعكس. (ج٢/٢٦٩)

الاستصحاب: عبارة عن إبقاء ما كان على أصوله التي كان عليها من وجود أو عدم أو نحو ذلك، ما لم يرد دليل ينقله عن حكم أصله إلى حكم آخر فنقول: الأصل إبقاء ما نفاه العقل ـ كوجوب صوم رجب ـ على حاله الأول، حتى يقوم الدليل بوجوب صيامه. (ج٢/٢٧٠)

٥٩ الاستقراء:

الاستقراء، وهو عبارة عن تتبع أفراد الجنس في حكم من الأحكام، فإذا وجدنا ذلك الحكم في جميع أفراد ذلك الجنس، قطعنا بأن حكم ذلك الجنس كذا.

مثاله: أن نستتبع أفراد الحيوان، فنجد كل فرد منه متحركًا، فنعلم من ذلك التتبع أن الحيوان متحرك. وكذا إذا تتبعنا أفراد الجماد، فرأينا كل فرد منها ساكنًا، حكمنا بأن الجماد ساكن.. وهكذا.

وهذا التتبع المخصوص هو معنى الاستقراء عند الأصوليين. (ج٢/٢٧٨)

٦٠ أنواع الاستقراء:

هو نوعان: كامل وناقص.

فأما النوع الكامل: فهو أن يتتبع المستدل جميع أفراد ذلك الجنس، حتى لا يبقى من أفراده إلا الصورة التي طلب معرفة حكمها، فيحكم بأن حكم تلك الصورة حكم بقية أفراد الجنس. **(ج٢/٢٧٨)**

وأما النوع الناقص: فهو أن يستتبع المستدل غالب أفراد الشيء، فإذا وجدها متفقة في حكم أجرى ذلك الحكم في جميع الأفراد، إذ في الظن أن أقل الأفراد حكمه حكم أغلبها. **(ج٢/٢٧٩)**

٦١ الأصل:

الأصل: لغة وشرعًا:

الأصل في اللغة: عبارة عما يفتقر إليه غيره. **وفي الشرع**: عبارة عما ينبني عليه غيره. **(ج١/٨٢)**

٦٢ أصول الفقه:

تعريفه:

أصول الفقه: تعريفه بالاعتبار العلمي:

إن لأصول الفقه اعتبارين: أحدهما علمي، والآخر إضافي، وله بكل اعتبار تعريف، فأما تعريفه بالاعتبار الإضافي، فسيأتي، وأما تعريفه بالاعتبار العلمي، فهو ما ذكره المصنف بقوله: «حد أصول الفقه»، إلخ، وحاصله: أن أصول الفقه في الاصطلاح: علم يقتدر به على استنباط الأحكام من أدلتها، فالمراد بالعلم هاهنا القواعد، وهي أدلة الفقه الإجمالية، كقولنا: الخاص يفيد القطع في مدلوله، والعام يفيد الظن في مدلوله، والأمر للوجوب، والنهي للتحريم، وهكذا. **(ج١/٨٩)**

أصول الفقه: تعريفه بالاعتبار الإضافي:

أصول الفقه من حيث المعنى الإضافي مركب من كلمتين: إحداهما: أصول، والثانية: الفقه.

فأما الأصول، فهو جمع أصل، وهو في اللغة: ما يبتني عليه غيره، وأصله في المحسوسات كأصل الجدار، بمعنى أساسه، وأصل الشجرة، أي: جذرها، ثم نقل في الاصطلاح إلى الأدلة التي تبني عليها الأحكام، كما يقال: إن الأصل في كذا قوله تعالى، أو قوله ﷺ كذا. **(ج١/٩٤)**

٦٣ أصول الفقه: موضوعه:

موضوع أصول الفقه الأدلة والأحكام. **(ج١/٩٧)**

٦٤ غاية أصول الفقه:

غاية أصول الفقه التي ينتهي إليها العارف بها، هي أن من عرفه، وأتقن قواعده، عرف حكم الله تعالى الذي حكم به على العباد، من وجوب وندب وحظر وكراهية وإباحة، ويعرف محل كل واحد من هذه الخمسة، فيؤدي الواجب كما أمر به، ويسارع إلى المندوب حسب إمكانه، ويجتنب المحرم والمكروه، ويأتي ما احتاج إليه من المباحات، ورشد إلى ذلك من أمكنه إرشاده، فينتهي بذلك إلى سعادة الأبد، وهي السعادة الأخروية، والمراد بها الفوز بنعيم الجنة المرتب على مغفرة الله تعالى، وفوق ذلك رضوان من الله أكبر، وهذا المقام مقام ليس بعده غاية لطالب الهداية، وبما ذكرته هاهنا من فائدة أصول الفقه يظهر لك أشرفيته على غيره وأفضليته على ما عداه. **(ج١/٩٨)**

٦٥ أصول الفقه: أول من مهد قواعده:

وقيل: إن أول من مهد قواعده على هذه الجهة المخصوص هو الشافعي. **(ج١/١٠١)**

٦٦ الأفهـام:

الأفهام: جمع فهم، وهو تصور المعنى من لفظ المخاطب. (ج١/٦٦)

٦٧ أقسام:

انظر: أقسام جلب المصلحة وجلب المفسدة.

٦٨ أل:

أل: للاستغراق: وهو الحكم على الشيء مع النظر إلى كل فرد من أفراده. (ج١/٥٩)

أل: للجنس: هو الحكم على الشيء مع قطع النظر عن كل فرد من أفراده. (ج١/٥٩)

٦٩ الإلهام:

هو: إيقاع شيء في قلب الولي ينثلج له قلبه، أي: يطمئن به صدره، فإن كان ذلك الملهم نبيًّا كان ذلك الإلهام حجة اتفاقًا؛ لأنه نوع من الوحي. (ج٢/٢٨٥)

وإن كان غير نبي فقيل: الصحيح أنه ليس بحجة، لعدم العصمة، إذ لا يؤمن أن يكون ذلك وسوسة شيطان.

وذهب بعض الصوفية إلى أنه يكون حجة في حق من ألهم دون غيره، وهو مقتضى مذهب الإمام الكدمي (رضوان الله عليه)، فإنه جعل الإلهام حجة يضيق بها جهل الجاهل، وألزمه العمل بها في بعض المواضع. (ج٢/٢٨٦)

٧٠ الأمر:

أنواعه:

الأمر يطلق على أشياء منها: القول المخصوص المعبر عنه بـ«افعل» ونحوه، نحو ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣].

ومنها: الفعل نحو قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، أي: الفعل الذي تعزم عليه.

ومنها: الشأن نحو: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ [النحل: ٤٠]، أي: شأننا.

ومنها: الصفة نحو: لأمر ما يسود من يسود. **(ج١/١٢٣)**

ومنها: الشيء نحو: لأمر ما جدع قصير أنفه، أي: لشيء. **(ج١/١٢٤)**

ومنها: الغرض نحو: فعلت هذا الأمر، أي: لغرض. **(ج١/١٢٤)**

٧١ تعريف الأمر:

عرف الأمر بأنه «طلب فعل غير كف لا على وجه الدعاء» فدخل في قوله: «طلب فعل» النهي على مذهب من جعل الترك فعلًا، ولكن خرج بقوله: «غير كف»؛ لأن النهي إنما هو طلب فعل كف، وبعض يرى الترك ليس بفعل، فلم يذكر هذا القيد لحصول التحرز عن النهي بقوله: «طلب فعل»، ودخل أيضًا الدعاء، وهو طلب العبد من ربه الهداية أو نحوها، لكنه خرج بقوله: «لا على وجه الدعاء» فإن الطلب الجاري على وجه الدعاء لا يسمى أمرًا. **(ج١/١٢٤ - ١٢٥)**

٧٢ صيغ الأمر:

وهذا الطلب المخصوص بكونه أمرًا يكون بالقول المخصوص الموضوع للأمر حقيقة نحو: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣]. وبالقول الذي لم يوضع لذلك مع القرينة الدالة على المراد نحو: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]. وقد يجيء بالفعل لقوله ﷺ لأبي بكر رضي الله عنه لما قضيت الصلاة: «**ما منعك أن تصلي بالناس إذ أمرتك**» ولم يكن هناك لفظ بل دفعه، وقد يكون بالإشارة، كالإشارة إلى الجلوس والضرب ونحوهما. **(ج١/١٢٥ - ١٢٦)**

وتنقسم العبارة التي هي اللفظ الدال على طلب فعل غير كف لا على وجه الدعاء إلى قسمين: أحدهما: حقيقة في ذلك الطلب، وهو ما كان على وزن «افعل» نحو ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. **(ج١/١٢٦)**

والقسم الثاني: مجاز وهو الأمر الوارد بصيغة الخبر نحو ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ﴾ [البقرة: ٢١٦]. **(ج١/١٢٦)**

٧٣ الأصل في الأمر الوجوب:

حكم الأمر: حكم الأمر المعروف بأنه طلب فعل غير كف لا على وجه الدعاء: هو الوجوب وضعا وشرعا ما لم تصرفه عن معنى الوجوب قرينة. **(ج١/١٣٠)**

٧٤ القرائن التي تصرف الأمر عن الوجوب:

فإن قامت قرينة تمنع الأمر من إرادة الوجوب، صرف إلى ما تقتضيه القرينة من المعاني مجازًا، كما صرف إلى الندب في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗا﴾ [النور: ٣٣]، وكما صرف إلى الإباحة في قوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ [المؤمنون: ٥١]، وكما صرف إلى الإرشاد في قوله تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. **(ج١/١٣٢)**

٧٥ الأمر حقيقة في الوجوب، مجاز في غيره:

الأمر حقيقة في الوجوب، مجاز في غيره هو ما عليه الجمهور، وقال أبو علي، وأبو هاشم، والقاضي عبد الجبار: لا يقتضي الوجوب إلا لقرينة تقتضي ذلك، وإنما هو حقيقة في الندب. **(ج١/١٣٤ - ١٣٥)**

٧٦ الأمر: أقوال أخرى في حقيقة الأمر:

أحدها: أنه مشترك بين الندب والوجوب والإباحة.

وثانيها: أنه للإذن المشترك بين الثلاثة التي هي: الوجوب والندب والإباحة.

وثالثها: أنه مشترك بين هذه الثلاثة وبين التهديد. ونسب إلى الإمامية من الشيعة. **(ج١/١٣٧)**

٧٧ الأمر: أقسامه:

ينقسم الأمر إلى: مقيَّد، وإلى مطلق عن القيد، فأما المطلق فسيأتي حكمه، وأما المقيد فهو على أنواع:

أحدها: أن يكون القيد وقتًا.

وثانيها: ما القيد فيه عدد.

وثالثها: ما القيد فيه الدوام.

ورابعها: ما القيد فيه وصف.

فأما المقيَّد بوقت: إن الفعل المأمور به في وقت من الأوقات بعينه، فإما أن يستغرق الوقت كله كالصوم مستغرق للنهار ويسمى مضيقًا، وإما أن لا يستغرقه، بل يجزئ فيه بعض الوقت، ويسمى موسعًا كالصلاة المأمور بها في الأوقات المخصوصة، ولا يصح أن يكون الوقت لا يسع الفعل. **(ج١/١٤٠)**

فأما الفعل المضيق. فلا خلاف في أن ذلك الوقت كله وقت وجوبه. لكن الخلاف في الموسع وهو الذي يكون فيه الوقت أوسع من الفعل.

اختلفت الأمة في وقت وجوبه على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أن وقت وجوبه هو أول الوقت فقط. **(ج١/١٤١)**

المذهب الثاني: أن وقت الوجوب هو آخر الوقت.

المذهب الثالث: أن الوجوب متعلق بجميع الوقت. **(ج١/١٤٢)**

٧٨ الأمر المطلق:

أي: إذا كان الأمر غير مقيَّد بوقت يكون فعله بعده قضاء لا أداء، فذلك الأمر أمر لا يقتضي فورًا ولا تراخيًا، والمراد بالفور هنا: هو تعجيل إنفاذ الواجب بحيث يلحق من أخره الذم، والمراد بالتراخي ما يقابل ذلك. **(ج١/١٤٧)**

وقيل: إن الأمر المطلق عن القيد بالوقت يقتضي الفور فيجب الامتثال عند الإمكان ويعصي بالتأخير، ونسب هذا القول إلى كثير من فقهاء قومنا وكثير من متكلميهم. **(ج١/١٤٧)**

٧٩ الأمر المقيد بقدر:

إذا كان الأمر مقيدًا بعدد كصل ركعة، أو صل ركعتين، أو صل ثلاث ركعات أو نحو ذلك، أو مقيدًا بتأبيد نحو: صوموا أبدًا، وصلوا دائمًا أو نحو ذلك، فاعتبر ذلك القيد الذي قيد به الأمر من عدد أو تأبيد، واحكم على الأمر بما يقتضيه ذلك القيد. **(ج١/١٥٠)**

٨٠ الأمر المقيد بوصف:

إذا علق الأمر على وصف اعتبر ذلك الوصف الذي علق عليه الأمر، فإن كان من الأوصاف المؤثرة في الحكم الثابتة بالدليل، فإن الأمر يتكرر بتكررها، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]. **(ج١/١٥٢ - ١٥٣)**

أما المعلق على صفة ثابتة بالدليل، فلا خلاف فيه بين أحد من العلماء، وأما المعلق على الصفة الغير الثابتة بالدليل، فالأكثر على أنه لا يتكرر وهو اختيار البدر ـ رحمه الله تعالى ـ وقال الإسفراييني: بل يجب تكرره، وحجته في ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] **(ج١/١٥٣)**

٨١ الأمر المطلق:

إذا تجرد الأمر عن القيود والقرائن، دل على طلب حقيقة الفعل المأمور به، ولا يدل على طلب إيقاعه مرة واحدة، ولا على طلبه متكررًا، ولا على طلب إيقاعه فورًا؛ أي: في أقرب ما يمكن من الوقت، ولا على طلب إيقاعه متراخيًا؛ أي: في أي وقت يكون، لكن يدل على طلب حقيقة المأمور به فقط. (ج١/١٥٥)

وهذه الأشياء إنما تستفاد من القيود والقرائن. (ج١/١٥٥)

٨٢ ما يدل عليه الأمر التزامًا:

يدل الأمر دلالة التزام على أن فاعل المأمور به يجزئه ذلك الفعل، ويكون به ممتثلًا، ويتحقق بفعله ذلك أن ليس عليه قضاء بعد ذلك، سواء في هذه الدلالة كان الأمر مقيدًا بأحد القيود المتقدم ذكرها، أو خاليًا عنها، لأن الإجزاء إنما هو ثمرة الأمر ونتيجته، مع قطع النظر عن كونه مطلقًا أو مقيدًا، هذا مذهب الأكثر من العلماء. (ج١/١٥٨)

٨٣ الإجزاء:

هو التخلص من عهدة الأمر، وبمعناه ما قيل: إنه سقوط الأمر، وبمعناه ما قال ابن الحاجب: إن الإجزاء هو الامتثال. (ج١/١٦٠)

٨٤ الأمر بالشيء لا يدل عن ضده:

لا يدل الأمر بالشيء على النهي عن ضد ذلك الشيء المأمور به.

فلا يكون الأمر بالشيء نهيًا عن ضده خلافًا لما ذهب إليه قوم منهم الباقلاني من أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، ثم اختلف هؤلاء على مذاهب: منهم من ذهب إلى أن الأمر يدل على النهي عن ضده دلالة مطابقة، فعند هؤلاء أن قول القائل: قم، دال بطريق الدلالة المطابقية على شيئين:

أحدهما: طلب القيام.

وثانيهما: طلب ترك القعـود، ودلالته على كل واحد من هذين الشـيئين دلالة مطابقة.

ومنهم من ذهب إلى أن الأمر بالشيء إنما يدل على النهي عن ضده دلالة التضمن. **(ج١/١٦٣)**

ومنهم من ذهـب إلى أن الأمر بالشـيء يدل عل النهي عـن ضده دلالة التزام. **(ج١/١٦٤)**

وذهب قوم على أن الأمر بالشـيء يدل على النهي عن ضده إنما هو في موضع الإيجاب دون الندب. **(ج١/١٦٤)**

٨٥ الأمر بشيء:

اختلف في الأمر بشيء هل هو أمر بذلك الشيء أم لا؟ فقيل: إنه أمر بذلك الشيء، وقال البدر الشماخي ـ رحمه الله تعالى ـ وجمهور العلماء: إنه ليس بأمر بذلك الشيء، وهذا القول الأصح؛ لأن الدليل عليه واضح. **(ج١/١٦٧)**

٨٦ تكرار الأمر:

إذا تكرر الأمر، فإما أن يتفق المأمور به كصل ركعتين، صل ركعتين، وإما أن يختلـف المأمور به نحو: صـل ركعتين، صل أربع ركعـات، فإن اختلف المأمور به فكلا الأمرين واجب اتفاقًا، وإن اتفق المأمور به، ففي وجوبهما معًا مذاهب:

أحدها: أن الواجب هو الأمر الأول، وأن الثاني تأكيد له. **(ج١/١٦٩)**

المذهب الثاني: أن كلا الأمرين واجب فيجب الامتثال لكل واحد منهما. **(ج١/١٧٠)**

المذهـب الثالث: الوقف عن حمل الثاني علـى التأكيد، وعن حمله على

التأسيس، قالوا: تكرار الأمر يحتملهما معًا، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، فوجب التوقف. (ج١/١٧٠)

المذهب الرابع: أنه إذا أعيد الأمر الثاني بالعطف، فالأمر الثاني غير الأول، فيجب امتثالهما معًا؛ لما بين المتعاطفين من التغاير، ولأن التأكيد مع العطف أمر لم يعهد، فوجب حمله على التأسيس. (ج١/١٧١)

٨٧ تعلق الأمر والنهي بالفعل:

لا يصح أن يكون الشيء الواحد مأمورًا به منهيًا عنه من جهة واحدة، فلا يصح أن يقال: صل الظهر، لا تصل الظهر، لما فيه من التناقض، ولما يترتب عليه من عبث الآمر، لكن إذا كان للشيء الواحد جهتان، صح أن يتعلق به الأمر تعلق كل واحد منهما بجهة، فيرتفع المحذور من التناقض والعبث، لاختلاف الجهتين. (ج١/١٧٣)

٨٨ الإيماء:

انظر: العلة.

٨٩ الإنشاء:

هو: ما لا يحتمل الصدق والكذب، كالأمر، والنهي، والاستفهام، والتمني، والترجي، والعرض، والتخصيص، والقسم، والنداء، والعقود الشرعية كزوجتك وبعت لك، فإنه لم يقصد بها الإخبار عن وقوع التزويج والبيع، وإنما قصد بها انعقاد ذلك. (ج٢/١٣)

٩٠ أهل الصدق:

هم أهل الحكم المطابق لما في الواقع من الأدلة الشرعية. والصادق من الفكر: هو الذي يؤدي إلى الحكم المطابق لما في الواقع من الأدلة الشرعية. (ج١/٦٦)

[ب]

٩١ البطل:

«البُطل»: (بضم الموحدة) بمعنى البطلان، وهو الحكم المخالف لما في الواقع. (ج١/٦٦)

٩٢ البيان:

ما يكون به البيان:

يكون البيان بالعقل، ويكون بالنقل. فأما البيان العقلي فنحو قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧]، قال البدر الشماخي: وجميع حجج الله على الكفار، بل جميع الحجج مطلقا إنما بيانها بالعقل. (ج١/٣٩٤)

وأما البيان النقلي، فيكون بالكتاب للكتاب وللسُّنَّة، نحو قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، بيان للنصيب المفروض في قوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء: ٧] وما أشبهها. (ج١/٣٩٥)

٩٣ حكم البيان قوةً وضعفًا:

إن البيان قد يكون أقوى من المبين، وقد يكون مثله في القوة، وقد يكون أدنى منه قوة، فلا يجب إذا كان المبين متواترًا أو مشهورًا أن يكون البيان مثله، بل يجوز أن يكون بيان المتواتر أحاديًّا. (ج١/٣٩٨)

٩٤ تكرر البيان:

إذا ورد البيان متكررًا بعد ورود المجمل، فإما أن يتفق البيانان في المعنى المشروع، وإما أن يختلفا بأن يكون مدلول أحدهما مخالفًا لمدلول الآخر، فإن

اتفقا فالأول من البيانين هــو البيان، وإن جعلنا التاريخ مثلًا، والثاني منه تأكيد للأول، وإن كان أوهى دلالة مثلًا. (ج١/٤٠٣)

وإن اختلف البيانان، فإما أن يتقاوما في القوة، وإما أن يتفاوتا، فإن تقاوما في القوة تساقطا، إذ لا دليل يرجح الأخذ بأحدهما دون الآخر. (ج١/٤٠٣)

[ت]

٩٥ التأويل:

في اللغة مصدر «أوّل» وأصله من «آل» يؤول: إذا رجع، كذا في «المنهاج».

قال: وأما في الاصطــلاح فهو: صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه لقرينة اقتضت ذلك الصرف. قال: وله شــبه باللغوي، كأنــه رد اللفظ من ذهابه على الظاهر حتى يرجع إلى ما أريد به. (ج١/٣٦١)

٩٦ التخصيص:

تعريفه: هو إخراج بعض ما يتناوله لفظ العموم بدليل مخرج له عن دخوله تحت تناوله، وذلك الدليل المخرج: إما لفظ وارد عن الشــارع في الكتاب أو في الحديث، وإما غير لفــظ، والمراد به العقل والإجمــاع والقياس والتقرير. (ج١/٣١٤)

فمثال التخصيص بالكتاب: قوله تعالــى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ۞ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۞ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤ ـ ٢٢٧]. فإخراج «الذين آمنوا» تخصيص لعموم لفظ الشعراء.

ومثال التخصيص بالحديث قوله ﷺ: «**النــاس كلهم هلكى إلا العالمين**». فإخراج «العالمين» تخصيص لعموم الناس.

ومثال التخصيص بغير اللفظ: قوله تعالى ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠٢] فإن العقل قضى بخروج ذاته تعالى من عموم هذه الآية فبقيت الآية مخصصة بالعقل وهو غير لفظ. (ج١/٣١٥)

٩٧ المخصص المتصل:

المخصص المتصل خمسة أشياء: الشرط، والصفة، والغاية، وبدل البعض، والاستثناء المتصل.

فالشرط نحو: أكرم الرجال إن جانبوا الأطماع، فالرجال عام وقوله: إن جانبوا الأطماع تخصيص له، فمن لم يجانب الأطماع من الرجال فلا يدخل تحت هذا الحكم.

والوصف نحو: أكرم الرجال العلماء، فالعلماء وصف مخصص لعموم الرجال، فيخرج الجاهل، إذ لا علم معه. (ج١/٣١٦)

والغاية نحو: قاتلوا البغاة حتى يرجعوا عن بغيهم.

وبدل البعض نحو: أكرم العرب بني تميم أو أكرم العرب قريشًا.

والاستثناء المتصل نحو: أكرم الرجال إلا من ظلم. (ج١/٣١٧)

٩٨ فصل الاستثناء عن أصله:

لا يجوز فصل الاستثناء عن أصله الذي هو المستثنى فيه، بمعنى لا يصح تراخي المستثني عن المستثنى منه هذا.

قول أكثر العلماء، وقال قوم بجواز تراخيه، وهو المروي عن ابن عباس. (ج١/٣١٩)

والمنع من تراخي الاستثناء مطلقًا هو القول المختار إلا إذا ألجأه الاضطرار إلى تراخيه، وذلك كما إذا أدرك المتكلم نفس أو عطاس أو بلع ريق

أو نحو ذلك، فإن الفصل بهذه الأشـياء ونحوها لا يعد تراخيًا، لأنه في حكم المتصل إذا لم يفصل باختياره. (ج١/٣٢٠)

٩٩ ما يصح استثناؤه من الجنس المستثنى:

إن المستثنى: إما أن يكون مستغرقًا للمسـتثنى منه نحو: عندي عشرة إلا عشـرة، وهو ممنوع اتفاقًا، لأنه من العبث الذي لا فائدة معه، فلا يكون له في الحكم أثر، فمن أقر أن عليه عشرة إلا عشـرة ثبتت عليه العشرة كلها، وألغي الاستثناء. قال الرازي والآمدي: إجماعًا. (ج١/٣٢٣)

ونقل القرافي عن «المدخل» لابن طلحة فيمن قال لامرأته: أنت طالق إلا ثلاثًا: أنه لا يقع عليه طلاق في أحد القولين.

أقول: وهو باطل قطعًا لمخالفته الإجماع المنقول.

وإما أن يكون أقل من المسـتثنى منه، نحو: عندي عشرة إلا ثلاثة، وهذا جائز اتفاقا. (ج١/٣٢٣ - ٣٢٤)

وأما أن يكون مساويًا للمستثنى منه، نحو: عندي عشرة إلا خمسة، أو أكثر من المسـتثنى منه، نحو: عندي عشرة إلا سـبعة، وفي هذين الموضعين وقع النزاع بين العلماء، فقال الأكثر من الأصوليين والنحويين: استثناء الأكثر جائز، وقالت الحنابلة من الفقهاء وعبد الله بن درستويه من النحويين: لا يجوز ذلك. قال الباقلاني من المتكلمين: لا يصح ذلك، ولا يصح استثناء المساوي أيضًا. وإنما يجوز عندهم استثناء الأقل فقط. (ج١/٣٢٤)

١٠٠ الشرط والغاية والوصف لها أحكام الاستثناء:

الشـرط والغاية، والوصـف أحكامها أحكام الاسـتثناء فيمـا عدا تلك القاعدة، وهي: أن الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس، فلا يصح عندنا تراخي

الشرط عن المشروط، ولا تراخي الغاية عن المغيا، ولا الصفة عن الموصوف، إلا قدر تنفس أو عطاس أو بلع ريق. (ج١/٣٣٣)

فمثال الشرط الواقع بعد جمل نحو: هذا حر وأنت طالق إن جاء زيد ـ مثلًا ـ فقوله: إن جاء زيد، قيد للتحرير وللطلاق، فهو عائد إلى الجملتين.

ومثال الغاية نحو: علم القرآن، وأفت السائل، وأمر بالمعروف حتى أرجع إليك، فقوله: حتى أرجع إليك، حد ينتهي إليه كل واحد من التعليم والإفتاء، والأمر فهو عائد إلى جميعها.

ومثال الصفة نحو: أكرم الرجال وأعط الزيدين القادمين إليك، فصفة «القادمين إليك» عائد إلى الرجال وإلى الزيدين. (ج١/٣٣٣)

١٠١ التخصيص بالمخصص المنفصل:

غير المخصص المتصل هو المخصص المنفصل، وهو أنوع:

أحدها: تخصيص الكتاب بالكتاب، أي: تخصيص آية عامة بآية أخرى أخص منها، وذلك كتخصيص قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، والآية شاملة لأولات الأحمال بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]. (ج١/٣٣٤ - ٣٣٥)

النوع الثاني: تخصيص الكتاب بالسُّنَّة، وهي إما أن تكون متواترة أو آحادًا، فإن كانت متواترة، فإما أن تكون قولية أو فعلية، فإن كانت قولية خصصت الكتاب اتفاقًا، وإن كانت فعلية أو آحادية، ففي تخصيصها للكتاب الخلاف الآتي ذكره. (ج١/٣٣٥)

النوع الثالث: التخصيص بخبر الآحاد، وذلك كتخصيص آية المواريث بقوله ﷺ: «**القاتل عمدًا لا يرث**». (ج١/٣٣٥)

النوع الرابع: التخصيص بفعله ﷺ وذلك كما لو قال: الوصال حرام، ثم

واصل، أو قال: استقبال القبلة بالبول حرام، ثم استقبل، فإن فعله ﷺ يكون تخصيصًا لهذا العموم، ونسب هذا القول إلى الشافعي والقاضي وأبو طالب أبي الحسين. (ج١/٣٣٦)

النوع الخامس: التخصيص بالتقرير، وذلك نحو إن نظر ﷺ من يفعل فعلًا مخالفًا لحكم العموم، فأقره عليه ﷺ بمعنى أنه لم ينكر عليه ذلك، وكان قادرًا على الإنكار، وذلك نحو أن ينهي ﷺ عن استقبال القبلة ببول أو غائط، ثم يرى من يستقبلها فلا ينهاه. (ج١/٣٣٧)

النوع السادس: التخصيص بالمفهوم، مثاله أن يقول ﷺ في الأنعام الزكاة، ثم يقول: «**في الغنم السائمة زكاة**»، فيخصص به جمعًا بين الدليلين. (ج١/٣٣٨)

النوع السابع: تخصيص العموم بالقياس، قال صاحب «المنهاج»: مثال: ذلك: أن يقول الشارع: لا تبيعوا الموزون بالموزون متفاضلًا، ثم يقول: بيعوا الحديد كيف شئتم، فيقاس النحاس والرصاص عليه بجامع الانطباع، وذلك يحصل به التخصيص لعموم اللفظ الأول. (ج١/٣٣٨)

النوع الثامن: التخصيص بالإجماع، قال صاحب «المنهاج»: ولا أحفظ فيه خلافًا إلا لمن لا يجعل الإجماع حجة، وأما الجمهور فيثبتون التخصيص به. (ج١/٣٣٩)

١٠٢ التخصيص بمذهب الصحابي:

إذا روى الصحابي حديثًا يقتضي العموم في شيء، ومذهبه في ذلك الشيء يقتضي تخصيص العام الذي رواه، فإن مذهبه في ذلك لا يكون عندنا مخصصًا لذلك الحديث، هذا قول الجمهور. (ج١/٣٤٠-٣٤١)

وقالت الحنفية والحنابلة: بل يخصص به، وهو مقتضى مذهب بعض أصحابنا كأبي إسحاق رضي الله عنه. (ج١/٣٤١)

١٠٣ التخصيص بالعادة:

إذا ورد الدليل الشرعي عامًا، فلا يصح تخصيصه بعادة المخاطبين، مثال ذلك: أن يقول الشارع: حرمت الربا في الطعام، وكان عادة المخاطبين تناول البر مثلًا، فلا يكون ذلك العام محمولًا على البر خاصة، بل يكون شاملًا لكل ما يسمى طعامًا، فهذا مذهبنا ومذهب الجمهور من المعتزلة والأشعرية.

وذهبت الحنفية إلى أنه يصح التخصيص بذلك. (ج١/٣٤٣)

١٠٤ التخصيص بالمقدر المحذوف:

إذا كان مع العموم شيء معطوف عليه، وفي ذلك المعطوف مقدر محذوف، فلا يخصص ذلك العموم بذلك المقدر المحذوف عند الجمهور خلافًا للحنفية، وذلك كقوله ﷺ: «**ألا لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده**». (ج١/٣٤٤)

١٠٥ التخصيص بالضمير العائد إلى بعض أفراد العام:

إذا ورد عموم، ثم جاء من بعده ضمير يعود إلى بعض أفراد ذلك العام، فقد اختلف في تخصيص العام به، والقول بأنه لا يخصصه هو الذي عدله المحققون من الأصوليين، وذهب إليه البدر الشماخي من أصحابنا والجمهور من المعتزلة، وقال الجويني: بل يقتضي تخصيص ما عاد إليه، وتوقف أبو الحسين. (ج١/٣٤٧)

١٠٦ التخصيص بحكم العام إذا أسند لبعض أفراد العام:

لا يخصص العام إذا ذكر حكمه لبعض أفراده، يعني أنه إذا ضم حكم العموم، ثم أتى ذلك الحكم مذكورًا لبعض ذلك العموم، فلا يكون ذكر الحكم لبعض ذلك مخصصًا لعمومه، وهذا معنى قولهم: إن ذكر حكم لجملة لا يخصصه ذكره لبعضها، فالضمير من قوله: «لا يخص حكمه» عائد إلى

العمـــوم، أي: لا يخص العموم ذكر حكمه لبعض أفـــراده، هذا قول الأكثر من الأصوليين. (ج١/٣٥٠)

١٠٧ تخصيص العام بسببه الخاص:

كان العام مستقلًا بنفسه عن سببه فلا عبرة بخصوص السبب، وهو معنى قولهـــم: لا عبرة بخصوص الســـبب مع عمـــوم اللفـــظ، وإن كان العموم غير مستقل، بنفســـه عن ســـببه، فإنه يكون جاريًا مجري ســـببه عمومًا وخصوصًا، فليكتف الطالب بذكره هنا عن إعادته هاهنا. (ج١/٣٥٣)

١٠٨ التخصص بالعقل:

المـــراد أن العقل مخصص للكتاب والسُّـــنَّة تخصيصًـــا أوليًا، بمعنى أن تخصيصه منسوب إلى الأول، والمراد أن فهم التخصيص للشرع بالعقل يدرك مـــن أول وهلة، أي: لا يحتـــاج إلى طلب وشـــدة بحث كما يحتـــاج إليه في المخصصات السمعية، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]. ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [المائـــدة: ١٢٠]، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقـــرة: ٤٣]، فـــإن العقل يمنع من دخـــول ذاته تعالى تحت قولـــه: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمـــر: ٦٢]، ويحيل أن تتعلق القـــدرة بذاته ﷻ، ويخرج الصبـــي والمجنون عن الدخول تحت التكليـــف بالحج والصلاة، لأن الصبي والمجنون لا قدرة لهم على فهم الخطاب، وطلب الفهم ممن لا يمكنه الفهم محال عقلًا. (ج١/٣٥٣ - ٣٥٤)

١٠٩ التخصيص بالمس:

فقد خصـــص الحس آية بلقيـــس، وهي قوله تعالـــى: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النمـــل: ٢٣]، والحس يدرك أنها لم تؤت شـــيئًا من الســـماوات ولا من الشمس ولا من القمر. (ج١/٣٥٦)

١١٠ الترجيح:

تعريفه:

الترجيحات: جمع ترجيح، وهو: في اللغة: تمييل إحدى كفتي الميزان على الأخرى بفضل فيها. **(ج٢/٢٩٢)**

١١١ الأدلة في الترجيحات:

لا يصح تعارض الدليلين في نفس الأمر، بل لا بد وأن يكون أحدهما ناسخا، والآخر منسوخا، أو نحو ذلك، فإذا لم نعلم الوجه الذي يرتفع به وجه التعارض بين الأدلة، وقع في ذهننا أن تلك الأدلة متعارضة، فاحتجنا إلى العمل بواحد منها، حيث لم يمكن الجمع بين المتعارضين، فإن كان في أحدهما مرجح يقوى به على معارضه، وجب علينا الأخذ بالراجح، وطرح المرجوح. **(ج٢/٢٩٢)**

١١٢ تعارض الأدلة في الترجيح:

لا يصح التعارض بين الأدلة القطعية، كدليل إثبات الرؤية ونفيها، إذ يستحيل اجتماع ثبوت أمر وانتفائه، فلا بد أن يكون أحدهما باطلًا اتفاقًا. **(ج٢/٢٩٥)**

١١٣ وجوه التراجيح:

يرجح من الدليلين المتعارضين أقواهما، سواء كانت تلك القوة في إسناد ذلك الدليل، أو في متنه.

والمراد بالإسناد: طريق النقل. والترجيح بقوته إنما يكون في الأخبار الأحادية، والقراءات الشاذة، ونقل الإجماع.

والمراد بالمتن: ما يتضمنه الكلام من عموم وخصوص، وأمر ونهي، وإطلاق وتقييد، وإجمال وتبيين، وصريح وكناية، وعبارة وإشارة، ونحو ذلك. **(ج٢/٣٠٠-٣٠١)**

ويقدم أيضًا العام الــذي لم يخصص على العام الــذي خصص، وذلك لضعف دلالته حينئذٍ بتخلف العموم الذي وضع له. (ج٢/٣٠١)

ويقدم تخصيص العام على تأويل الخاص، لكثرة تخصيص العام بخلاف تأويل الخاص، فهو قليل.

وإذا تعارضت صيغ العمــوم فيرجح العام الشــرطي، نحو: من يكرمني أكرهه، ونحو ذلك. (ج٢/٣٠٢)

ويرجح الجمع المعرف بلام الجنس، وعموم «من» و«ما» على اسم الجنس المعرف باللام، نحو: «الرجل خير من المرأة»، وما أشبه ذلك. (ج٢/٣٠٣)

ويرجح عموم الجمع المعرف على عموم «مــن» و«ما» لجواز إطلاقهما على الواحد، بخلاف الجمع، فلا يطلق عليه إلا نادرًا. (ج٢/٣٠٣)

ويرجح النهــي على الأمر؛ لأن طلب الترك أشــد من طلــب الفعل، إذ العقلاء في دفع المفاسد أشد اهتمامًا منهم في طلب المصالح. (ج٢/٣٠٣)

وكذلك يرجح المطلق الذي لم يختلف في تقييــده، على المطلق الذي اختلف في تقييده ولبعضهم نظر في هذه القاعدة. (ج٢/٣٠٤)

١١٤ الترجيح من جهة الإسناد:

الترجيح من جهة الإسناد: يكون تارة من جهة نفس الخبر المروي، وتارة يكون من جهة الراوي:

فأما الترجيح من جهة المروي، فكترجيح الخبر المشهور، على الآحادي غير المشهور. (ج٢/٣٠٨)

١١٥ الترجيح من قبل الراوي:

وأما الترجيح من قبل الراوي فيكون بوجوه:

منها: كثرة عدالة الراوي وثقته، بأن يكون أشـــد ورعًا وتحفظًا في دينه. **(ج٢/٣٠٩)**

ومنها: علم الراوي، وفقهه. **(ج٢/٣١٠)**

ومنها: تقديم رواية أكابر الصحابة. **(ج٢/٣١٠)**

ومنها: ترجيح خبر من كان قريبًا في المجلس من رسول الله ﷺ على خبر من كان بعيدًا منه؛ لأن الظن بسماعه أقوى. **(ج٢/٣١٠)**

ومنها: تقديم خبر من كانت روايته عن مشـــافهة، على خبر من لم يشافه. **(ج٢/٣١٠)**

ومنها: تقديم رواية من عمـــل بروايته على من لم يعمل بها؛ فإنه إذا كان الراوي عاملًا بمقتضى مـــا رواه، والآخر غير عامل بما رواه، فالعامل بما روى أولى بقبول خبره من الآخر. **(ج٢/٣١٠-٣١١)**

ومنها: أن يكون الراوي مباشرًا لسبب الرواية. **(ج٢/٣١١)**

ومن ذلـــك: ترجيح رواية الراوي بكونه صاحـــب القصة، كقول ميمونة: «تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلال». **(ج٢/٣١١)**

ومنها: تقديم رواية من علم منه أنه لا يروي إلا عن عدل، على رواية من لم يعلم منه ذلك، وهذا إنما يكون في تعارض المرسلين. **(ج٢/٣١١)**

ومنها: تقديم خبر المشـــهور بالفضل والعدالة، على رواية غير المشهور، وإن كان عدلًا فاضلًا؛ لأن خبر من شهر بذلك أقوى في الظن من خبر من لم يشهر به. **(ج٢/٣١١)**

ومنها: أن يكون الراوي قد تحمل الروايـــة بعد البلوغ، فإن رواية من تحمل الرواية بعـــد البلـــوغ مقدمة على روايـــة من تحملها قبـــل البلوغ. **(ج٢/٣١١)**

ومنها: أن يكون المرسل للخبر تابعيًّا، فإن مرسله مقدم على مرسل غيره. **(ج٢/٣١٢)**

١١٦ الترجيح من جهة الحكم:

يكون الترجيح من جهة الحكم بوجوه:

منها: أن ما دلَّ على التحريم مقدم على ما دلَّ على الإباحة، وعلى ما دلَّ على الندب، وعلى ما دلَّ على الوجوب، وعلى ما دلَّ على الكراهية. **(ج٢/٣١٢-٣١٣)**

ومنها: أن الدليل الدال على الوجوب مقدم على الدليل الدال على الندب، وعلى الإباحة وغيرهما مما عدا الحظر، لأن الوجوب أحوط، فإذا تعارض دليلان يقتضي أحدهما الوجوب، والآخر الندب، أو الإباحة، أو الكراهية، قدمنا ما يدل على الوجوب على جميع المذكورات، للاحتياط المذكور. **(ج٢/٣١٣)**

ومنها: أن الدال على درء الحد مقدم على الدال على ثبوته. **(ج٢/٣١٤)**

ومنها: تقديم الدليل الموجب للطلاق أو العتاق، على النافي لهما. **(ج٢/٣١٤)**

ومنها: تقديم الخطاب المقتضي للتكليف على الخطاب المقتضي لوضع التكليف. **(ج٢/٣١٥)**

ومنها: تقديم الدال على التخفيف على الدليل المقتضى للتشديد. **(ج٢/٣١٥)**

ومنها: تقديم الخبر المثبت للحكم على الخبر النافي له. **(ج٢/٣١٦)**

١١٧ الترجيح من خارج:

يرجح الدليل على معارضه بأمور خارجية، أي: ليست من نفس الدليل، ولا من نفس مدلوله، ولا من قبل الراوي:

منها: موافقته للقياس، فإذا تعارض خبران، أحدهما موافق للقياس، والآخر مخالف له، فالموافق للقياس مقدم على مخالفه.

ومنها: أن يكون أحد المتعارضين معللًا بخلاف الآخر. **(ج٢/٣١٨)**

ومنها: تقديم الدليل الـذي أيده دليل آخر من كتاب أو سُـنَّة، ولو كان ذلك الدليل خبـر واحد لم يبلغ حد الشـهرة؛ لأن الظن حيـث تظاهر الأدلة أغلب، ولأن العمل بمخالفة يسـتلزم مخالفة دليلين، والعمل به يخالف دليلًا واحدًا.

ومنها: ترجيح الخبر الذي عمل به بعض الصحابة، على الخبر الذي لم يعمل به أحد منهم.

ومنها: ترجيح الذي فسـره راويـه بقوله، أو فعله، علـى الخبر الذي لم يفسره راويه؛ لأن الراوي للخبر يكون أعرف وأعلم بما رواه.

ومنهـا: ترجيح الدليل الـذي الحكم فيه أمس بالمقصـود، على الدليل الذي ليس كذلك. **(ج٢/٣١٩)**

ومنها: تقديم الأقرب للمعهود. والمراد بـه: ما عهدته العقلاء من جلب ودفع المفاسد.

ومنها: ترجيح ما صرح الراوي بسبب نزوله أو وروده على الدليل الذي لم يصرح فيـه بذلك؛ لأن ذكر السـبب يدل علـى زيادة اهتمامـه بما رواه. **(ج٢/٣٢٠)**

١١٨ ترجيح أحد القياسيين على الآخر إذا تعارضا:

إذا تعارض القياسان رجح أحدهما على الآخر بوجوه:

منها: أن ما كان أصله أقوى على الآخر، كان أرجح منه. **(ج٢/٣٢١)**

ومنها: تقديم القياس القطعي العلة على ما لم يكن كذلك.

ومنها: تقديم القياس الثابتة علته بالظن القوى، على ما ثبتت علته بدون ذلك.

ومنها: تقديم ما الوصف فيه مفرد، على ما كان الوصف فيه مركبًا.

ومنها: تقديم ذي العلة المنضبطة على ذي العلة المضطربة.

ومنها: تقديم ذي العلة المطردة المنعكسة على ذي العلة المطردة الغير المنعكسة. **(ج٢/٣٢٢)**

١١٩ التقرير:

هو أن يرى فعلًا، أو قولًا صدر من أمته، أو من بعضهم، فلم ينكره، وسكت عليه مع القدرة على إنكاره. والله أعلم. **(ج٢/٥-٦)**

١٢٠ التواتر:

هو: ما رواه جماعة لا يمكن تواطؤ مثلهم على الكذب عادة عن جماعة مثلهم بحيث إنه لا يمكن تواطؤ مثلهم على الكذب عادة أيضًا حتى ينتهي به النقل كذلك إلى الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ فإن نقل اللفظ بعينه يسمى تواترًا لفظيًّا، وإن نقل المعنى فقط سمي تواترًا معنويًّا. **(ج٢/١٥)**

١٢١ شروط التواتر التي ذكرها الأصوليون:

وهي أربعة:

الشرط الأول: أن ينقل الخبر فئة كثيرة.

الشرط الثاني: أن يكون عدد الناقلين لا يمكن في العادة أن يتواطأ مثله على الكذب لأجل أحوالهم من كثرة وغيرها لا لمجرد كثرتهم. **(ج٢/١٥-١٦)**

الشرط الثالث: أن يكونوا في خبرهم مستندين إلى المشاهدة نحو الإخبار عن البلدان والملوك والأصوات والمطعومات والمشمومات. **(ج٢/١٨)**

الشرط الرابع: أن يكون عدد الناقل كعدد المنقول عنه أو مقاربًا لعدده قال ابن الحاجب: يتقاربون في الطرفين والوسط. **(ج٢/١٩)**

وذكر بعضهم للتواتر شروطًا غير التي ذكرنا منها: كونهم عالمين بالمخبر عنه شرطه بعضهم، وهو فاسد لعدم الحاجة إليه. (ج٢/١٩)

ومنها: اشتراط الإسلام والعدالة كما في الشهادة، شرطه بعضهم أيضًا مستدلًا بأنه لو لم يشترط لأفاد إخبار اليهود بقتل عيسى عليه السلام العلم به، وإنه باطل. (ج٢/٢٠)

ومنها: تباعد أمكنتهم وتباين محلاتهم. شرطه بعضهم أيضًا مستدلًا بأنه أشد تأثيرًا في إمكان التواطئ على الكذب، وهو فاسد أيضًا. (ج٢/٢٠)

ومنها: كونهم لا يحصى عددهم شرطه بعضهم، واختاره البزدوي وتبعه على ذلك صاحب «التنقيح» وأقره عليه التفتازاني مستدلين بأن قومًا محصورين مما يمكن تواطؤهم على الكذب، وهو فاسد أيضًا. (ج٢/٢٠ - ٢١)

١٢٢ التوحيد: (علم)

أما التوحيد، فعلم بما ذكر من صفات الله تعالى وأفعاله، وقد كلفنا بعلم ما قامت به الحجة علينا من ذلك، فهو علم بحكم اعتقادنا. (ج١/٩٦)

[ج]

١٢٣ جلب المصلحة ودفع المفسدة:

اعلم أن كل واحد من جلب المصلحة ودفع المفسدة منقسم إلى ثلاثة أقسام، إلى: ضروري، وحاجي، وتحسيني. (ج٢/١٨٦)

١٢٤ الجهل:

إما بسيط، وهو عدم إدراك الشيء مما شأنه الإدراك وإما مركب وهو: إدراك الشيء على خلاف ما هو عيه، وهذا المعنى هو المراد في البيت. (ج١/٦٦)

[ح]

١٢٥ الحديث:

انظر: الخبر.

انظر: السُّنَّة.

١٢٦ المنقطع من الحديث:

المراد به: ما لم يتصل سنده برسول الله ﷺ سواء كان مرسلًا أو منقطعًا أو متصلًا بالصحابي فقط وهو الموقوف. (ج٢/٧١)

١٢٧ حكم المرسل:

حكم المرسل إن كان من مراسيل الصحابة قبل بلا خلاف، لأن رواية الصحابي محمولة على السماع إذا قال الصحابي: قال رسول الله، أو عن رسول الله، حمل ذلك على أنه قد سمع منه لأنه أدركه، ولأن الصحابة كلهم عدول قبل الفتن إلا من ظهر فسقه منهم، والصحابي العدل يتحاشى عن أخذ الرواية من الفاسق، فوجب الأخذ بمرسل الصحابي إجماعًا. (ج٢/٧٢)

١٢٨ المقطوع:

ما جاء عن تابعي من قوله أو فعله موقوفًا عليه وليس بحجة. (ج٢/٧٩)

١٢٩ الموقوف:

ما قصر على الصحابي قولًا أو فعلًا ولو منقطعًا، وهل يسمى أثرًا؟ نعم. (ج٢/٧٩)

١٣٠ الضعيف:

ما قصر عن درجة الحسن بسبب وهن في سنده كالطعن في بعض رواته، وتفاوت درجاته في الضعف بحسب بعده من شروط الصحة. **(ج٢/٨١)**

١٣١ المضعف:

ما لم يجمع على ضعفه، بل في متنه أو سنده تضعيف لبعضهم وتقوية للبعض الآخر، وهو أعلى من الضعيف.

١٣٢ المنكر:

الذي لا يعرف متنه من غير جهة راويه، فلا متابع له ولا شاهد، مثاله: حديث أبي زكير يحيي بن محمد بن قيس، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها «**كلوا البلح بالتمر**». **(ج٢/٨١)**

١٣٣ الشاذ:

ما قلَّت رواته. وينقسم إلى: غريب، وعزيز، وفرد. **(ج٢/٨١)**

١٣٤ الغريب:

ما انفرد راو بروايته أو برواية زيادة فيه عمن يجمع حديثه ـ كالزهري أحد الحفاظ ـ في المتن أو السند. وينقسم إلى: غريب صحيح كالأفراد المخرجة في «الصحيحين» وإلى غريب ضعيف وهو الغالب على الغرائب، وإلى غريب حسن، قال القسطلاني: وفي جامع «الترمذي» منه كثير. **(ج٢/٨١)**

١٣٥ العزيز:

ما انفرد بروايته اثنان أو ثلاثة دون سائر رواة الحفاظ المروي عنه. **(ج٢/٨٢)**

١٣٦ الفـرد:

يكون مطلقًـا بأن ينفرد الـراوي الواحـد عن كل واحد مـن الثقات وغيرهم، ويكون بالنسـبة إلى صفة خاصة. والحكم بالتفرد يكون بعد تتبع طرق الحديث الذي يظن أنه فرد: هل شـارك راويـة الآخر أم لا؟ فإن وجد بعد كونه فردًا أن راويًا آخر ممن يصلح أن يخرج حديثه للاعتبار والاشتهار به وافقه، فـإن كان التوافق باللفظ سـمي متابعًا. وإن كان بالمعنى سـمي شاهدًا، وإن لم يوجد من وجه بلفظه أو بمعناه فإنه يتحقق فيه التفرد المطلق حينئذ. (ج٢/٨٢-٨٣)

١٣٧ الموضوع:

هو الكذب على رسول الله ﷺ ويسمى المختلق، وتحرم روايته مع العلم به إلا مبينًا. ويحرم العمل به مطلقًا. (ج٢/٨٣)

١٣٨ المنقطع:

هو ما سقط من رواته واحد من مكان واحد أو من مكانين وأكثر بحيث لا يزيد كلما سقط منها على راو واحد.

١٣٩ المعضل:

وهو ما سـقط من رواتـه اثنـان فأكثر مـع التوالي كقـول مالك: قال رسول الله ﷺ فهما من نوع المرسـل، والصحيح قبولهما كما مر ولعدم التقيد بسقوط اثنين في المعضل. (ج٢/٨٤)

١٤٠ الحاجي:

المراد به: الذي تمس الحاجة إليه، نسب إلى الحاجة لشدة حاجة الناس إليه ـ فهو نوعان:

أحدهما: ما يحتاج إليه في نفسه، ولأجله شرع البيع والإجارة والنكاح والمساقاة والمضاربة والولاية وما أشبه ذلك من أنواع المعاملات.

النوع الثاني: ما كان الحاجة إلى غيره لكنه وسيلة إلى حصوله، ولأجله شرع وجوب الكفارة ومهر المثل. **(ج٢/١٨٨)**

١٤١ الحاكم:

بيان من أثبت على المكلف الأحكام التي يثاب على فعلها ويعاقب على تركها، من وجوب وتحريم وغيرهما. **(ج٢/٣٦٠)**

١٤٢ الاحتجاج الإلزامي:

احتجت المعتزلة على ثبوت الحكم للعقل ـ من طريق الإلزام بوجهين:

الوجه الأول: قالوا: لو لم يكن الحاكم العقل للزم إفحام الرسل. **(ج٢/٣٦٤)**

الوجه الثاني: قالوا: لو لم يكن العقل حاكمًا للزم تجويز ما كان ممتنعًا من صفات الله تعالى، فيلزم المحال، كتجويز الكذب والجهل، وصفات العجز، وكإظهار المعجزة على يد الكاذب، وغير ذلك من المحالات وهذا باطل قطعًا. **(ج٢/٣٦٤ - ٣٦٥)**

١٤٣ الجائز العقلي:

والجائز العقلي هو: ما يتصور في الذهن وجوده وعدمه، كإيجاد المخلوقات، وإعدامها، فالأحكام العقلية ثابتة لو لم يرد بها شرع إجماعًا. **(ج٢/٣٦٥)**

١٤٤ المحكوم به:

المراد به: ما يتعلق به خطاب الشارع، وهو أنواع.

ينقسم المحكوم به إلى ثلاثة أنواع؛ لأنه: إما أن يكون حقًا لله فقط

كالعبادات، أصـــولًا وفروعًا، وكالأموال الموقوفة للصـــلاح العام، فإنها حق لله أيضًا أضيفت إليه تعالى، لعظم خطرها وعموم نفعها، لا أنه منتفع بها سبحانه وتعالى.

وإما أن يكون حقًّـــا للعباد فقط، كتحريم مال الغيـــر، ومثل ملك الرقبة، وملك المتعة وضمان المغصوب، ونحو ذلك.

وإما أن يكون مشتركًا بينهما، كحد القذف، والقصاص من المجرم الجاني، فإن في كل واحد من: حد القذف، والقصاص حقًّا لله، وحقا لعباده. **(ج٢/٣٦٨)**

١٤٥ الحروف المعنوية:

تنقســـم الحروف المعنوية إلى مجاز وإلى حقيقة كانقســـام ســـائر الكلم العربية إلى ذلـــك؛ فكمـــا أن الألفاظ العربيـــة غير الحروف تكـــون تارة في اســـتعمالها حقيقة وأخرى مجازًا، فكذلك الحروف المعنويـــة لأنها نوع منها، وحكمها حكمها. **(ج١/٤٤٦-٤٤٧)**

١٤٦ حروف المباني:

أما حروف المباني فإنها لا تنقســـم إلى ذلك، لأنها أجزاء كلمة كحروف زيد، لا نوع من الكلم كحروف المعاني ومثال ذلك: أن «الواو» ـ مثلًا ـ حقيقة في مطلـــق الجمع، مجاز في الحـــال، و«الفاء» حقيقة فـــي التعقيب، مجاز في التراخي، وفي مطلق الجمع و«ثم» حقيقة في التراخي مجاز في التعقيب وفي مطلق الجمع أيضًا، وهكذا. **(ج١/٤٤٧)**

١٤٧ حكم الواو:

«الواو» حقيقة في مطلق الجمع، أي: جمع الأمرين فصاعدًا وتشـــريكهما في الشيء، كان ذلك الشـــيء ثبوتًا نحو: قام زياد وقعد عمرو، أو حكمًا نحو:

قام زيد وعمرو، أو ذاتًا نحو: قام وقعد عمرو، فالواو في جميع هذه الأمثلة إنما هي لمطلق الجمع بين معطوفيها، وتشريكهما في ذلك الشيء من غير دلالة على معية أو ترتيب، بل إذا أريد واحد من المعية والترتيب جيء له بقرينة تدل عليه، وعند الإطلاق فلا تفيد إلا مطلق الجمع على حسب ما مر، هذا قول الجمهور. (ج١/٤٤٩-٤٥٠)

وقيل: إنها تفيد المعية أيضًا، ونقل القول عن مالك، ومعنى المعية هي: مقارنة المتعاطفين وجودًا في الزمان. (ج١/٤٥٠)

وقيل: إنها تفيد الترتيب أيضًا، ونقل هذا القول عن الشافعي. (ج١/٤٥٠)

ونسب إلى أبي حنيفة، ومعنى الترتيب هو: تأخر المعطوف عن المعطوف عليه في الزمان. (ج١/٤٥٠)

١٤٨ حكم الفاء:

«الفاء» حقيقة للتعقيب، وهو عبارة عن كون وجود معطوفها بعد وجود ما عطفت عليه بعدية زمانية بغير مهلة، سواء كانت للعطف أو لربط جملة الجواب بالشرط، وتكون تلك البعدية في كل شيء بحسبه، فيقال: تزوج فلان فولد له؛ إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وإن كانت مدة طويلة، ويقال: دخلت البصرة فبغداد؛ إذا لم يقم في البصرة ولا بين البلدين. (ج١/٤٥٦)

ثم العاطفة إن عطفت مفردًا على مفرد تفيد أن ملابسة المعطوف لمعنى الفعل المنسوب إليه حاصلة له بعد ملابسة المعطوف عليه بلا مهلة. (ج١/٤٥٦)

وقد تكون «الفاء» للتعليل، فتدخل تارة على حكم العلة نحو: دخل الشتاء فتأهب. (ج١/٤٥٨)

وقد تخرج «الفاء» عن حقيقتها التي هي التعقيب، فتستعمل مجازًا بمعنى «الواو» في نحو: جاء زيد فعمرو قبله، أي: وجاء عمرو قبله. (ج١/٤٦٠)

١٤٩ حكم «ثم»:

اعلم أن «ثم» حقيقة في المهلة والترتيب المعبر عنهما بالتراخي، والمراد بالمهلة بفتح الميم التأني حتى يكون بين المتعاطفين مدة من الزمان لا تعلق به لأحدهما، والمراد بالترتيب هو كون الثاني واقعًا بعد الأول، فإذا عرفت هذا، فاعلم أنه لا حنث على من حلف أن لا يأكل تمرًا ثم خبزًا، فأكلهما متعاقبين بلا مهلة بينهما. (ج١/٤٦١)

وتستعمل «ثم» مجازًا بمعنى «الفاء» كما في قول الشاعر:

كهز الرديني تحت العجاج جرى في الأنابيب ثم اضطرب. (ج١/٤٦٣)

وتستعمل أيضًا بمعنى «الواو» مجازًا كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر: ٦]. والجعل قبل خلقنا. (ج١/٤٦٣)

١٥٠ حكم «بل»:

اعلم أن لفظ «بل» موضوع للإعراض عن المعطوف عليه مع تدارك الحكم وثبوته للمعطوف، سواء كان في حيز الإثبات كـ«قام زيد بل عمرو»، و«اضرب زيدًا بل عمرًا»، أو في حيز النفي كـ«ما جاء زيد بل عمرو» و«لا تضرب زيدًا بل عمرًا» فالمعطوف عليه في هذه الأمثلة ونحوها إنما هو في حكم المسكوت عنه؛ بمعنى أنه لم يتعرض له بإثبات ولا بنفي، وهذا معنى الإضراب، وإن فسره قوم بغير ذلك. (ج١/٤٦٥)

١٥١ حكم «لكن»:

اعلم أن لفظ «لكن» موضوع للاستدراك، أي: التدارك، وهو رفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل: ما جاءني زيد لكن عمرو، إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضًا، لمخالطة وملازمة بينهما، فتفيد إثبات ما بعدها، فإن وقع بعدها مفرد، وجب أن يكون ما قبلها منفيًّا يحصل منه توهم نفي المستدرك كما في المثال السابق. (ج١/٤٦٧)

١٥٢ حكم «أو»:

اعلم أن لفظ «أو» موضوع لأحد الشيئين فصاعدًا، بمعنى أنه إن وقع بين شيئين أو أشياء، فهو دال بوضعه على ثبوت الحكم لأحد ذينك الشيئين، أو تلك الأشياء، فقول القائل: اعتق هذه الأمة أو هاتين الأمتين، إنما يكون إيقاع العتق لأحد هذين الشيئين: إما الأمة المشار إليها أولًا، أو الأمتان المشار إليهما ثانيًا، فإن أوقع المأمور العتق على الأمة الأولى، فليس له أن يوقعه على الأمتين الأخريين وكذا العكس. (ج١/٤٦٩)

وقد توجب «أو» المساواة في الحكم كما في قول القائل: أنت طالق غدًا أو بعد غد، فإنهم قالوا فيه: إنها تطلق في الأقرب من ذلك، لأن معنى قوله: «أنت طالق غدًا أو بعد غد»: أنت طالق في غد أو فيما بعدها على سواء، والله أعلم. (ج١/٤٧١)

وإن وقعت «أو» في الخبر فتوجب الشك غالبًا كـ«جاء زيد أو عمرو» والتشكيك والإبهام، والفرق بين الثلاثة: أن الشك هو إخبار المتكلم بأنه شاك في إسناد الحكم إلى أحد الشيئين فصاعدًا، والتشكيك هو: أن يقصد المتكلم حصول الشك في ذهن السامع في إسناد الحكم لأحد الشيئين فصاعدًا والمتكلم يعلم ذلك أو لا يعلمه، والإبهام هو: أن يقصد المتكلم خفاء من أسند إليه الحكم على السامع لنكتة كإظهار النصفة كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]. (ج١/٤٧٣)

وتفيد «أو» العموم إذا استعملت في سياق النفي وما بمعناه كالنهي لفظًا أو معنًى، فالأول نحو: ما جاءني زيد أو عمرو، أي: لا هذا ولا ذاك، ونحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤]، أي: لا هذا ولا ذاك، فيمتثل بأن لا يطيعهما أصلًا، لا بأن يطيع واحدًا منهما فقط. (ج١/٤٧٤)

وقد تخرج «أو» عن كونها عاطفة فتستعمل بين الفعلين مجازًا استعاريًّا

بمعنى «حتى» أو بمعنى إلا أن للمناسبة بين «أو» وبين هذه الحروف، لأن «أو» لأحد الشيئين فصاعدًا كما مر، وتعيين كل واحد من الشيئين باعتبار التخيير قاطع لاحتمال الآخر كما أن الوصول على الغاية في «حتى» و«إلى» قاطع للفعل الممتد إلى الغاية، وكما أن الفعل الأول ممتد في جميع الأوقات إلا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده في صورة الاستثناء. (ج١/٤٧٥-٤٧٦)

١٥٣ من معاني «الباء»:

من حروف الجر: الباء، وهي موضوعة للإلصاق الذي هو تعيق الشيء بالشيء وإيصاله إليه، وهو على نوعين:

حقيقي: إن كان مفضيًا إلى نفس المجرور كـ«أمسكت بزيد» إذا قبضت على شيء من جسمه أو ثوبه الذي على بدنه.

ومجازي: إن أفضى إلى ما يقرب من المجرور كـ«مررت بزيد». (ج١/٤٧٨)

تكون «الباء» للاستعانة أيضًا، وهي: طلب المعونة بشيء على شيء مثل: كتبت بالقلم، وقيل: إنها راجعة إلى الإلصاق، لأن الإلصاق معنى لا يفارق «الباء»، ولهذا اقتصر عليه سيبويه. (ج١/٤٨١)

١٥٤ من معاني «على»:

لفظ «على» موضوع حقيقة للاستعلاء صورة كـ«ركبت على الفرس» ونحو: ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ [المؤمنون: ٢٢]، وهو الغالب، أو معنى نحو: تأمر عليهم، ونحو ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنۢبٌ﴾ [الشعراء: ١٤]، ونحو: ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، والأول استعلاء حقيقي، والثاني مجازي، ثم وضعت «على» بالوضع الشرعي أو العرف العام لشيئين:

أحدهما: الوجوب نحو: له عليَّ دين، وعليَّ قضاء الصلاة، وعليه القصاص. (ج١/٤٨٢)

وثانيهما: الشـرط نحو قول الرجل لامرأته، أنت طالق على تسليم ألف درهم، فإن طلاقها مشـروط بحصول الألف، فكأنه قال: أنت طالق إن سلمت لي ألف درهم. **(ج١/٤٨٣)**

١٥٥ معاني «مِنْ»:

اعلم أن لفظ «مـن» موضوع لغة لابتـداء الغاية مكانًا كانـت أو زمانًا، كـ«خرجت مـن البصرة»، وصمت من أول الشـهر، وفاقًـا للكوفيين، وذهب البصريون إلى أنها لابتداء الغاية في المكان دون الزمان، والأول أصح.

وتستعمل للتبعيض وعليه المحققون. **(ج١/٤٨٤)**

والفرق بين «مـن» الابتدائية والتبعيضية: أن «مـن» الابتدائية تعرف بأن يحسـن في مقابلتها «إلـى» أو ما يفيـد فائدتها نحو: أعوذ بالله من الشـيطان الرجيـم، لأن معنى أعوذ به: ألتجئ إليـه، فالباء ههنا أفـادت معنى الانتهاء، والتبعيضية تعرف بأن يكون هناك شيء ظاهر هو بعض المجرور بـ«من» نحو ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبـة: ١٠٣]، أو مقدر نحو: أخذت من الدراهم؛ أي: من الدراهم شـيئًا، وإنما قدم التبعيض على الابتداء فـي النظم رعاية للوزن، وإلا فالأحق بالتقديم الابتداء، لأنه موضوعها الأصلي كما علمت.

وتستعمل «من» لبيان الجنس نحو: لفلان عليَّ عشرة من فضة. **(ج١/٤٨٥)**

أحدهم: زيادة يختل المعنى بإسـقاطها، وهي الزائدة في نحو: ما جاءني من رجل. **(ج١/٤٨٦)**

وثانيهما: زيادة لا يختل المعنى بإسقاطها معه، وهي الزائدة في نحو: ما جاءني من أحد، فإن زيادة «من» في هذا الكلام ليس إلا لمحض التأكيد.

وتسـتعمل بمعنى «الباء» كما في قولـه تعالـى: ﴿يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ١١]، أي: بأمر الله، والله أعلم. **(ج١/٤٨٦)**

١٥٦ معاني «إلى» و«حتى»:

من حروف الجر: «إلى» و«حتى» وهما موضوعان للدلالة على انتهاء الغاية مكانية كانت أو زمانية. (ج١/٤٨٦-٤٨٧)

فأما «إلى» فإذا دخلت في الأزمنة قد تكون التوقيت، وقد تكون للتأجيل والتأخير. (ج١/٤٨٧)

وأما «حتى» فهي على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن تكون جارة، وهي على نوعين:

أحدهما: أن تكون بمعنى «إلى» لانتهاء الغاية كما تقدم، وهذا الوجه هو الأصل في موضوعها. (ج١/٤٨٧)

وثانيهما: أن تكون بمعنى «كي» كقولك للكافر: أسلم حتى تدخل الجنة، أي كي تدخلها. (ج١/٤٨٨)

والوجه الثاني: أن تكون عاطفة، وهي كالجارة في إفادة معنى الغاية، وهذا معنى قول المصنف: «وأتت عاطفة حتى ومعناها ثبت»، أي: والحال أن معناها الذي هو الغاية ثابت لها في حال العطف. (ج١/٤٨٨)

والفرق بين الجارة والعاطفة: أن الجارة قد تكون بمعنى «كي» كما مر، والعاطفة لا تكون كذلك، وأن العاطفة يجب أن يكون ما بعدها جزءًا لما قبلها وداخلًا في حكمه نحو: ضربت القوم حتى زيدًا، أو كجزئه بسبب الاختلاط نحو: ضربت السادة حتى عبيدهم. (ج١/٤٨٨)

١٥٧ لفظة «في»:

وضعت لفظة «في» للظرفية الزمانية والمكانية، كانت الظرفية حقيقة كالماء في الكوز، أو مجازية كزيد في البلد، وحكمها إذا حذفت مع ظرف الزمان كحكمها إذا أظهرت معه. (ج١/٤٩٣)

١٥٨ لفظة «مع»:

لفظ «مع» موضوع للمقارنة، سواء وصف به ما قبله أو ما بعده، ويستعمل مجازًا بمعنى «بعد» كما في قول الله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥]، و«قبل» للتقدم فتدل بوضعها على سبق ما وصف بها في المعنى و«بعد» بعكس «قبل» فهي موضوعة للتأخر، فتدل بوضعها على تأخر ما هي له وصف في المعنى. (ج١/٤٩٦)

١٥٩ لفظة «غير»:

لـ«غير» استعمالان:

أحدهما: أن تستعمل صفة لنكرة كـ«جاء رجب غير زيد»، ولا تتعرف بالإضافة لشدة إبهامها.

وثانيهما: أن تستعمل استثناء لمشابهة بينها وبين «إلا» لأن ما بعد كل واحد منهما مغاير لحكم ما قبله نحو: جاء القوم غير زيد. (ج١/٥٠٥)

١٦٠ حقوق الله:

حق الله على أنواع:

منها: ما يكون من جهة الاعتقاد، وهو: الإيمان بالله، وبرسوله، وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر. (ج٢/٣٦٩ - ٣٧٠)

منها: فروع العبادات، وهي: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد، ووظائفها، وإنما سميت هذه العبادات فروعًا لأن صحتها مبنية على حصول الإيمان، فلا صلاة لمن لا إيمان له، وهكذا البواقي، فكان الإيمان أصلًا لها.

ومنها: عبادة فيها مؤنة: كصاع الفطر، فإن جهات العبادة فيها كثيرة مثل: تسميتها صدقة، وكونها طهارة للصائم، واشتراط النية في أدائها، ونحو ذلك. (ج٢/٣٧٢ - ٣٧٣)

ومنها: مؤنة فيها عبادة، كما في العشـــر، والمراد به: زكاة أرض المسلم، ولكونه عبادة لا يؤخذ ابتداء من الذمي. **(ج٢/٣٧٣)**

ومنها: مؤونة فيها عقوبـــة كالخراج، والمراد به: ما يؤخذ من أهل الذمة، من الجزية وغيرها مما يصطلحون عليه مع المسلمين.

ومنها: حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة، وهـــي الكفافير، فإن في أدائها معنى العبادة.

ومنها: حق قائم بنفسه، أي: ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريـــق الطاعة، كخمس الغنائـــم والمعادن، فإن الجهاد حـــق الله تعالى إعزازًا لدينه، وإعـــلاء لكلمته، فالمصاب بـــه كله حق الله تعالـــى، إلا أنه جعل أربعة أخماســـه للغانمين امتنانًا، واســـتبقى الخمس حقًّا له، لزمنا أداؤه طاعة، وكذا المعادن. **(ج٢/٣٧٣)**

ومنها: ما هو محض عقوبة، وهو نوعان: كامل وناقص، فالكامل منه: ما وقع فيه نفس الجانـــي، كحد قاطع الطريق، وحد الزاني والســـارق وشـــارب الخمر، فإن هذه الحدود كلها حقوق الله تعالـــى، وهي محض عقوبة للجاني، ولكونها حقًّا خالصًا لله تعالى لا تسقط بالعفو عنها من العباد. **(ج٢/٣٧٤)**

وأما النوع الناقص فهو: ما حل في مال الجاني دون بدنه، كحرمان القاتل الميراث، فـــإن حرمانه حق لله تعالـــى فلا يصح لأحد توريثـــه. ولكونه بمنزلة الغرم، صار عقوبة للجاني، ورادعًا من تعجل الميراث بالقتل. **(ج٢/٣٧٤)**

١٦١ الحقيقة:

الحقيقة: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له شـــرعًا، أو عرفًا، أو لغة، فخرج «بالمســـتعمل» اللفظ قبل الاســـتعمال، فإنه لا يســـمى حقيقة ولا مجـــازًا، وخرج «بالمستعمل فيما وضع له» المجاز، فإنه مستعمل في غير ما وضع له العلاقة بقرينة، فانطبق الحد على المحدود، وباقي التعريف إنما هو توضيح فقط. **(ج١/٤٠٥)**

١٦٢ أقسام الحقيقة:

الحقيقة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: الحقيقة الشرعية، وهي: لفظ استعمله الشارع في معنى من المعاني، وغلب عليه، سواء كان له معنى في أصل الوضع فنقله عنه إلى معنى ثان، أو لم يكن له معنى في الأصل مثلا، وذلك كالوضوء، فإنه في أصل وضعه إنما هو للنظافة مطلقًا، ثم استعمله الشارع في غسل الأعضاء المخصوصة على الوجه المخصوص. **(ج١/٤٠٥)**

النوع الثاني: حقيقة عرفية، وهي: ما إذا استعمل أهل العربية شيئًا من الألفاظ في غير ما وضع له لغة، ثم يغلب استعماله عليه حتى يكون هو المتبادر عند الإطلاق كالدابة مثلًا، فإنها في أصل الوضع لكل ما يدب على الأرض كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود: ٦] **(ج١/٤٠٦)**

النوع الثالث: الحقيقة اللغوية، وهي: اللفظ المستعمل في أصل ما وضعته له العرب، كالإنسان لابن آدم، والدابة لكل ما يدب، والأسد للحيوان المخصوص، والحجر للجماد المعروف وغير ذلك. **(ج١/٤٠٧)**

١٦٣ حكم الحقيقة:

للحقيقة أحكام، **منها**: إثبات المعنى الذي وضعت له حقيقة، كان عامًا أو خاصًا، أو أمرًا أو نهيًا. **(ج١/٤١١-٤١٢)**

ومنها: أنه لا يصح نفي المعنى الذي وضعت له الحقيقة بخلاف المجاز. **(ج١/٤١٢)**

ومنها: أن الحقيقة ترجح على المجاز إذا دار الكلام بين الحقيقة والمجاز. **(ج١/٤١٢)**

ومنها: أن الحقيقة المشتركة يرجح عليها المجاز لوضوحه وكثرة دورانه في ألسن العرب. **(ج١/٤١٢)**

١٦٤ الحكم:

«الحكم»: في اللغة، المنع، والإتقان، والفصل. وفي العرف: إسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا، وإدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، وهو الحكم المنطقي، وفي اصطلاح أصحاب الأصول: أثر خطاب الله المتعلق بأفعال العباد بالاقتضاء، والتخيير، أو الوضع. (ج١/٧٦)

١٦٥ حصول المقصود من شرع الحكم:

حصول المقصود من شرع الحكم على أنواع:

أحدها: أن يحصل يقينًا كالبيع للملك ولحل التصرف، والنكاح لحل الاستمتاع، ونحو ذلك. فإن المقصود من البيع والنكاح إباحة التصرف وإباحة الاستمتاع، وهما حاصلان يقينًا.

النوع الثاني: أن يحصل ظنًّا كالقصاص للانزجار عن القتل، والحد للانزجار عن الفاحشة.

والنوع الثالث: أن يكون حصوله وعدمه على سواء، بمعنى أنه يستوي فيه حصول المقصود وعدم حصوله.

النوع الرابع: ما يكون عدم الحصول فيه أرجح، وذلك كنكاح الآيسة.

والنوع الخامس: ما كان المقصود منه فائتًا، بمعنى أنه مقطوع بعدم حصوله عادة، كاستبراء فرج أمة اشتراها بائعها في المجلس. (ج٢/١٩٠ - ١٩١)

١٦٦ الحكمة:

المراد بالحكمة تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة، والمراد بالمصلحة: اللذة ووسيلتها، والمراد بالمفسدة: الألم ووسيلته. (ج٢/١٨٥)

١٦٧ أنواع الحكمة:

حاصل أنواع الحكمة ستة، **أحدها**: الضروري، **وثانيها**: المكمل للضروري، **وثالثها**: الحاجي، **ورابعها**: المكمل للحاجي، **وخامسها**، الاستحسان الموافق للقياس، **وسادسها**: الاستحسان المخالف للقياس. (ج٢/١٨٩)

١٦٨ الحمد:

«الحمد» لغة: الثناء باللسان على الجميل الاختياري على جهة التبجيل، سواء تعلق بالفضائل أم بالفواضل. (ج١/٥٨)

والحمد عرفًا: فعل ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث إنه منعم على الحامد أو غيره. (ج١/٥٩)

[خ]

١٦٩ الخاص:

تعريفه:

عُرِّف الخاص: بأنه ما دلّ على معنى مفرد كرجل إلى آخره، فقوله: «ما دل على معنى مفرد» أي: لفظ دلّ على معنى واحد، جنس شامل لما عدا الخاص من الألفاظ أيضًا.

١٧٠ أنواع الخاص:

قد يكون ذلك المعنى في الخاص حقيقًا كزيد ورجل وإنسان، وقد يكون اعتباريًّا كمئة وألف ونحو ذلك من ألفاظ الأعداد. (ج١/١١٨)

ثم الخاص الحقيقي يكون إسمًا وفعلًا وحرفًا، وينقسم الأسمى منه إلى عيني، وهو الجزء الحقيقي عند المناطقة، والعلم المعنوي عند النحاة كزيد وعمرو. (ج١/١١٩)

١٧١ ما يشمله الخاص:

يشـــمل الخاص المطلق والمقيد، والأمر، والنهي، بمعنى أن هذه الأشياء من أقســـام الخاص. فأما الأمر والنهي فلا خلاف في أنهما منه، وإنما الخلاف في المطلق والمقيد، فبعض جعلهما قســـمين خارجين من الخاص ومن العام، فهما قســـمان برأســـهما، وجعل بعضهم المطلق من العـــام، واختار آخرون أن يكونا من باب الخاص، وهو المختار عندي. (ج١/١٢٠)

١٧٢ حكم الخاص:

حكم الخاص القطع بمـــا دلَّ عليه لفظه إلا إذا عـــرض عليه عارض أو منعه عن ذلك مانع، وذلـــك كالقرينة المانعة مـــن إرادة حقيقة اللفظ من نحو قولنا: رأيت أسد يرمي. (ج١/١٢١)

١٧٣ الخبر:

هو: لفظ أورده المتكلـــم على قصد الإخبار به في طريقة تحتمل الصدق والكذب لذاتها فقولنا: «على قصد الإخبار به» مخرج لكلام الســـاهي والنائم ومن لا عقل له، فإنه لا يسمى خبرًا بل يسمى هذيانًا أو نحو ذلك. (ج٢/١٣)

١٧٤ أقسام الخبر:

الخبر ينقســـم إلى: مقطوع بصدقـــه وإلى مقطوع بكذبـــه، وإلى مظنون الصدق وإلى مظنون الكذب، وإلى متردد فيه. (ج٢/١٤)

١٧٥ الخبر المتواتر:

الخبر الوارد على هـــذه الأحوال صـــادق، لأن الخبر المســـتكمل لهذه الشـــروط يفيد العلم الضـــروري، وكل ما أفاد العلم الضـــروري يقطع بصدقه. (ج٢/٢١)

١٧٦ شروط التواتر:

انظر: التواتر.

١٧٧ المنقول بلا تواتر:

فكل منقول عنه ﷺ نقـلًا لم يبلغ حد التواتر لـم يعط حكم ما نقل بالتواتر، فلا يسمى قرآنًا، ولا تثبت له أحكام القرآنية، من جواز قراءته في الصلاة، وحرمة مس الجنب له، ونحو ذلك بلا خلاف بين المسـلمين في ذلك.

١٧٨ الخبر المشهور:

الخبر المشـهور في القوة دون رتبة الخبر المتواتر، فـإن الخبر المتواتر يوجب العلـم القطعي بإجماع المسـلمين، وإن اختلفوا في كونـه ضروريًّا أم نظريًّا، وأما الخبر المشهور فلم يجتمع على أنه يفيد العلم القطعي. (ج٢/٢٣)

١٧٩ تعريف المشهور:

المشـهور من الأخبار هو الذي لـم يتصف في القـرن الأول وهو قرن الصحابة بشرط التواتر. (ج٢/٢٤)

١٨٠ خبر الآحاد:

إذا اتصل إسناد الخبر من الراوي إلى النبي اتصالًا غير كامل، بمعنى أنه لم يستكمل الشـروط التي تقدم ذكرها في نقل المتواتر، فهو الخبر الآحادي، نسـبة له إلى آحاد النقلة. وحكمه أنه لا يفيد العلم القطعـي كما أفاده التواتر، ولا الاطمئنانيـة الحاصلة للنفس كما أفاده الخبر المشـهور لكن يفيد وجوب العمل به مع حصول الشرائط المذكورة في الراوي لحصول الظن بصدق خبر العدل. (ج٢/٢٥-٢٦)

١٨١ جواز التعبد بخبر الآحاد:

ووجوب العمل بخبر الواحد ثابت بالعقل والنقل. أما ثبوته بالعقل فهو أن من أحضر إليه طعام، وأخبره من يغلب في ظنه صدقه أن فيه سمًّا، فإنه إذا أقدم عليه مع غلبة ظنه أنه مسموم استحق الذم قطعًا، وذلك هو معنى الوجوب، وأما ثبوته من جهة النقل، فإنه قد علم من تواتر الأخبار عن النبي ﷺ أنه قد يبعث السعاة والعمال إلى الجهات النازحة ليرووا عنه ما يجب عليهم في أموالهم وألزمهم قبول أخبارهم. وأيضًا فالصحابة والتابعون قد أجمعوا على الأخذ بخبر الآحاد، وعلى العمل به. (ج٢/٢٦)

١٨٢ شروط فساده:

بيان فساد شروط شرطها بعض الأصوليين في قبول خبر الآحاد:

أحدها: أن بعضهم اشترط في قبول خبر الواحد أن يكون في غير ما تعم به البلوى. (ج٢/٣٧-٣٨)

الشرط الثاني: لأبي علي الجبائي: اشترط في قبول خبر الآحاد أن تتعدد روايته بتعدد النقلة. (ج٢/٤١)

الشرط الثالث: لأبي الحسن الكرخي وأبي عبدالله البصري في قديم قوليه ثم قيل: إنه رجع عنه أنه يشترط في قبول خبر الآحاد أن يكون في غير الحدود، أما الحدود فلا يقبل فيه ذلك، لأن الحدود تدرأ بالشبهات، وتجويز الكذب في الآحاد شبهة. (ج٢/٤٢-٤٣)

١٨٣ جواز نقل الحديث بالمعنى وبيان حذف بعضه:

أنه يجوز لمن كان عالمًا بالألفاظ العربية نقل حديث رسول الله ﷺ بالمعنى دون لفظه، وقيل: لا يجوز ذلك بل يجب على الراوي أن ينقل الحديث باللفظ والمعنى حتى يؤديه كما سمعه. وكذلك يجوز حذف بعض

الحديث مع رواية البعض الآخر ما لم يكن ذلك المحذوف قيدًا لذلك المذكور كالشرط، والبدل، وعطف البيان، والصفة، المتصلة، والغاية، والاستثناء. (ج٢/٤٣ - ٤٤)

١٨٤ جواز حذف بعض الخبر مع ذكر الباقي:

إذا كان المحذوف ليس بقيد للمذكور كالشرط والغاية والاستثناء ونحوها، أجازه أكثر الأصوليين ومنعه بعض أهل الحديث، واحتجوا على ذلك بما احتج به من أوجب تأدية الحديث بلفظه، والجواب عنها هو الجواب. (ج٢/٤٧)

١٨٥ قبول الزيادة في الخبر:

إذا انفرد بها أحد الرواة دون الآخرين، فقيل بقبولها مطلقًا إذا كان الراوي ثقة، ونسب هذا القول إلى الجمهور. وقيل: بعدم قبول مطلقًا ونسب إلى بعض أهل الحديث. (ج٢/٤٨ - ٤٩)

١٨٦ شروط الراوي:

انظر: الراوي.

١٨٧ الخطاب:

وفي الخطاب يدخل المخاطب:

إذا خاطب المخاطب غيره بكلام عام دخل تحته المخاطب وغيره، نحو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، فذاته تعالى داخل تحت «كل شيء» فذاته تعالى معلومة له ﷻ ونحو: من أحسن إليك فأكرمه ولا تهنه، فالمخاطب بهذا الكلام داخل تحت هذا الحكم إلا إذا منع من دخوله مانع من عقل أو نقل، وهو معنى قوله: «ما لم يكن هناك شيء حاجب». وذلك نحو

قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]، فالعقل يمنع من دخوله تعالى تحت هذا الحكم، لأنه لا يصح أن يكون مخلوقًا، تعالى الله عن ذلك!. **(ج١/٢٧٢ - ٢٧٣)**

وقال بعض: إن المخاطب لا يدخل في عموم خطابه، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]. **(ج١/٢٧٣)**

قلنا: قام الدليل العقلي بخروج المخاطب من عموم خطابه هنالك، والقاعدة فيما إذا لم يقم الدليل على خروجه منها كما هو كذلك في سائر العمومات. **(ج١/٢٧٣)**

١٨٨ خطاب المفرد لا يتناول غير المخاطب:

إذا توجه الشارع إلى واحد مفرد نحو: افعل كذا يا زيد، واترك كذا يا عمرو، فلا يتناول هذا الخطاب بنفس هذه الصيغة، غير ذلك المخاطب بعينه، لكن يقاس عليه من عداه إذا ظهرت علة الحكم فيه.

وقيل: إنه يعم غير المخاطب أيضًا، واختار البدر الشماخي ـ رحمه الله تعالى ـ : أنه يعم بدليل لا بنفسه، نحو: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة». وهذا معنى قول المصنف: «لكنه يعم بالمشروع...» إلخ، أي: لا يعم الخطاب بمفرد غيره من الجماعة من طريق اللغة، لكنه يعم من طريق الشرع لذلك الدليل، فعمومه حينئذ عموم خارجي لا من نفس لفظه. **(ج١/٢٧٣ - ١٧٤)**

١٨٩ خطاب الله لنبيه لا يعمنا بطريق الوضع:

إذا ورد الخطاب الشرعي متوجهًا لنبينا ـ عليه الصلاة والسلام ـ وخاصًا به نحو: ﴿لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ [الطلاق: ١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ﴾ [المزمل: ١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ﴾ [المدثر: ١]، فلا يعمنا معشر الأمة معه ـ بطريق

الوضع، لأنه خطاب لمفرد، ولا يتناول خطاب المفرد غيره معه، وأما من جهة الشرع، فقيل: إن العرف الشـرعي قضى بعموم نحو ذلك الخطاب بدليل نحو قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وهذا معنى قول المصنف: «إلا بشرع نصًّا»، أي: لا يعمنا خطاب خص نبينا إلا بشرع نص على دخولنا معه، فدخول أتباعه ﷺ تحت خطابـه الخاص إنما هو من طريق الشرع لا من طريق الوضع، وعلى هذا فيجب على أتباعه ﷺ امتثال ما خوطب به نحو: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، إلا ما قام الدليل على أنه خاص من دونهم كـ﴿نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسـراء: ٧٩]، و﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وهذا القـول، وهو أن الخطـاب الخاص بـه ﷺ لا يعـم أتباعه معه لغـة هو قول المحققين من الأصوليين.

وذهب أحمد بن حنبل وغيره إلى أن الخطـاب الخاص به ﷺ يعمه مع أتباعه. **(ج١/٢٧٨ - ٢٧٩)**

١٩٠ عموم مفهوم الخطاب:

إن مفهـوم الخطاب ليس هو مـن الألفاظ، فلذا نفى قـوم عمومه، لأن العموم، والخصوص عندهم مـن العوارض الخاصة بالألفـاظ دون المعاني، ونحن لا نسلم خصوصيته بالألفاظ بل نقول: إنه في المعاني أيضًا. **(ج١/٢٨١)**

والصحيح أن مفهوم الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق به من الصور، وهو جميع معنى العموم نحو: «**في سائمة الغنم الـزكاة**»، فيفهم منه نفي الزكاة عن المعلوفـة وغيرها، أي: مما ليس بسـائمة، وكذلك مفهوم قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسـراء: ٢٣]، عام لجميع ما يكـون مؤذيًا، وكذلك مفهوم قولـه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]، عام لجميع أنواع الإتلافات مما عدا الأكل. **(ج١/٢٨١ - ٢٨٢)**

[د]

١٩١ الدليل:

«**الدليل**» **لغة**: المرشد. ويطلق على العلامة التي يتوصل بها إلى الشيء.

وفي الاصطلاح: هو كل ما يعرف به المدلول. حسيًّا كان أو شرعيًّا، قطعيًّا كان أو غير قطعي، حتى سمي الحس والعقل والنص والقياس وخبر الواحد وظواهر النصوص كلها أدلة. والدليل المرجح، إن كان قطعيًّا كان تفسيرًا، وإن كان ظنيًّا كان تأويلًا. **(ج١/٧٥)**

١٩٢ دلالة اللفظ على الحكم:

معنى الدلالة عند علماء الأصول والبيان: فهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع. فاللفظ هو الدليل، والمعنى هو المدلول عليه، والعالم بالوضع الآخذ بالدليل وهو المستدل، وفهم المعنى من اللفظ هي الدلالة الوضعية اللفظية، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: **(ج١/٥١٠)**

ـ إلى مطابقة، كدلالة زيد على الشخص المسمى بذلك، وكدلالة الأسد على الحيوان المفترس المخصوص.

ـ وإلى تضمن، كدلالة الحيوان على بعض أنواعه دون بعض، وذلك كما إذا قلت: رأيت حيوانًا راكبًا على فرس، فإن لفظ حيوان هاهنا، دال على الإنسان من بين سائر أنواعه بقرينة الركوب على الفرس.

ـ وإلى التزام، كدلالة اللفظ على لازم معناه نحو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإنه دال على التفرقة بين البيع والربا. **(ج١/٥١١)**

١٩٣ دلالة اللفظ على معناه بالعبارة:

فأما الدال عليه بعبارته فهو: ما دل على ما سيق له بإحدى الدلالات الثلاث التي هي: المطابقة، والتضمن، والالتزام. بمعنى ما سيق له هو: أن يكون المعنى مقصودًا أصليًّا، وليس المراد منه ما ذهب إليه بعض الأصوليين إلى أن معنى المسوق له هاهنا كونه مقصودًا في الجملة، سواء كان أصليًّا كالعدد في آية النكاح، وهي قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] أو غير أصلي كإباحة النكاح فيها. (ج١/٥١٢)

١٩٤ دلالة اللفظ على معناه بالإشارة:

وأما الدال بإشارته، فهو: ما دل على ما ليس له السياق بدلالة المطابقة أو التضمن، أو الالتزام. (ج١/٥١٣)

مثال الدال بالمطابقة: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإنه إشارة في بيان الحل والحرمة، وهو المعنى المطابق لها. (ج١/٥١٣)

ومثال الدال بالتضمن: قول الرجل لامرأته: كل امرأة له طالق إذا كان إنما ساق هذا الكلام لطلاق غير المخاطبة، فإنه يحكم عليه بطلاق المخاطبة أيضًا، لأن كلامه يتضمن طلاقها أيضًا، وإن كان عبارة في طلاق غيرها كما مر آنفًا.

ومثال الدال بالالتزام: نحو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فإنها إشارة في أن النسب إلى الآباء، وهو لازم للولادة لأجل الأب. (ج١/٥١٤)

١٩٥ دلالة اللفظ على معناه الاقتضاء:

أما الدال باقتضائه: فهو مضمر مقصود يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية، ولا يكون إلا بطريق الاستلزام. فمثال ما توقف عليه

صدق الكلام لغة: قوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**» فإن صدق هذا الكلام متوقف على مضمر محذوف تقديره: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان. **(ج١/٥١٥)**

ومثال ما توقف عليه صحة الكلام عقلًا، قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]، فإن العقل لا يجوز سؤال القرية نفسها، فتوقفت صحة هذا الكلام عقلًا على إضمار لفظ الأهل. **(ج١/٥١٥)**

ومثال ما توقفت عليه صحة الكلام شرعًا: قوله ﷺ: «**لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد**»، «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**»، ولولا تقدير الصحة في الحديث الثاني، والكمال في الحديث الأول ما صح هذا الكلام شرعًا. **(ج١/٥١٦)**

١٩٦ دلالة الدلالة:

أما الدال بدلالته، فهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، أي: يكون حكمًا لغير المذكور وحالًا من أحواله. **(ج١/٥١٦)**

١٩٧ المنطوق:

بأنه ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق، أي: يكون حكمًا للمذكور وحالًا من أحواله، سواء نطق به أو لا، وهو بهذا المعنى متناول للدال بعبارته، والدال بإشارته، والدال باقتضائه. **(ج١/٥١٦)**

١٩٨ أقسام الدال بدلالته:

ينقسم الدال بدلالته وهو الذي عبَّر عنه الأصوليون منا ومن الشافعية وغيرهم بمفهوم الخطاب إلى قسمين: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة. **(ج١/٥١٨)**

١٩٩ مفهوم الموافقة:

وأما مفهوم الموافقة: فهو ما وافق منه المسكوت عنه حكم المنطوق به. (ج١/٥١٨)

٢٠٠ فحوى الخطاب:

وجه تسميته بذلك: هو أن فحوى الكلام ما يفهم منه قطعًا، وحرمة ضرب الوالدين وشتمهما مأخوذة من تحريم التأفيف المقصود به تحريم الإيذاء. (ج١/٥١٨)

٢٠١ لحن الخطاب:

وجه تسميته بذلك: أن لحن الخطاب: معناه. قال تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]. (ج١/٥١٨)

٢٠٢ حكم مفهوم الموافقة:

حكم مفهوم الموافقة من حيث هو هو: أنه يفيد القطع في مدلوله، أي: إذا سمعنا من الشارع نحو قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]، قطعنا بأن ما عدا الأكل من أنواع الإتلافات داخل تحت هذا الحكم. (ج١/٥١٩)

٢٠٣ مفهوم المخالفة:

وهو: أن يخالف المسكوت عنه حكم المنطوق به، نحو «**في الغنم السائمة زكاة**» مفهومه: أن غير السائمة ليس فيها زكاة، فالسائمة منطوق به، وغير السائمة مسكوت عنه. وحكم المنطوق به هنا إيجاب الزكاة فيه، وحكم المسكوت عنه عدم إيجابه فيه، ويسمى هذا النوع دليل الخطاب، وسماه بعضهم لحن الخطاب أيضًا. (ج١/٥٢٠)

واختلفوا في كونه دليلًا وحجة أثبته قوم دليلًا لفظيًّا من حيث اللغة، وثم من حيث الشرع. (ج١/٥٢٠)

٢٠٤ أقسام مفهوم المخالفة:

ينقسم مفهوم المخالفة إلى سبعة أنواع:

مفهوم الغاية، ومفهوم العدد، ومفهوم الحصر، ومفهوم الشرط، ومفهوم اللقب، ومفهوم الوصف، ومفهوم الاستثناء، وزاد بعضهم: مفهوم الزمان، ومفهوم المكان، وهما على التحقيق داخلان تحت مفهوم الصفة، إذ ليس المراد منها إلا ما يكون وصفًا في المعنى، ولذا شملت مفهوم الحال أيضًا من نحو: جاء زيد راكبًا، إذ يفهم منه أن لم يجئ ماشيا. (ج١/٥٢٦)

٢٠٥ مفهوم الغاية:

أما مفهوم الغاية: فهو نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله تعالى: ﴿فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، ففهم من الآية الأولى ترك الصيام بالليل، ومن الآية الثانية رفع وجوب الإنفاق بعد الوضع. (ج١/٥٢٦)

٢٠٦ مفهوم العدد:

أما مفهوم العدد: فهو نحو قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، يفهم منه أن ما فوق الثمانين محظور، وخالف في هذا المفهوم بعض من قال بمفهوم الغاية، وأبو الحسين، والمختار عند أصحابنا والشافعية ثبوته، لأن الحكم لو ثبت فيما زاد على العدد المذكور لم يكن لذكر العدد فائدة. (ج١/٥٢٧)

٢٠٧ مفهوم الحصر:

أما مفهوم الحصر، فيكون تارة بـ«إنما» كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ﴾ [طه: ٩٨]، ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [التوبة: ٦٠]، وتارة يكون بغيرها من أدوات الحصر. فمن ذلك: «ما» و«إلا» نحو: ما زيد إلا قائم، ومن

ذلك تقديم ما حقه التأخير نحو: العالم زيد، أي: لا غيره، حيث لم يكن عهد، ومن ذلك: ضمير الفصل نحو: زيد هو القائم، أي: لا غيره حيث لم يكن عهدًا أيضًا، وغير ذلك مما ذكر في كتب المعاني. والحصر بـ«إنما» و«إلا» أقوى من الحصر بغيرهما. (ج١/٥٢٧-٥٢٨)

٢٠٨ مفهوم الشرط:

أما مفهوم الشرط، فنحو: أكرم زيدًا إن دخل الدار، مفهومه ترك إكرامه إذا لم يدخل الدار، وخالف في هذا المفهوم أبو علي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار وأبو عبدالله البصري. (ج١/٥٢٨)

٢٠٩ مفهوم اللقب:

أما مفهوم اللقب، والمراد به ما عدا المشتق من الأسماء كالعلم واسم الجنس، فهو نحو قول القائل: أكرم الرجال، مفهومه عند من قال به: ترك إكرام النساء. (ج١/٥٢٩)

٢١٠ مفهوم الصفة:

أما مفهوم الصفة، والمراد بها ما كان صفة في المعنى، فنحو: أكرم الرجال العلماء، مفهومه: ترك الإكرام لغير العلماء. وبه قال الشافعي وابن حنبل وابن أبي بشر الأشعري والجويني، ومن قال بمفهوم اللقب. (ج١/٥٣٠)

٢١١ مفهوم الاستثناء:

أما مفهوم الاستثناء فهو نحو: قام القوم إلا زيدًا، مفهومه: أن زيدًا لم يقم، ولا خلاف في هذا المفهوم عند الموافقين، وجمهور المخالفين إلا ما تقدم ذكره عن الحنفية من قولهم: إن الاستثناء من النفي ليس بإثبات، وكذا، العكس، وقد مر الكلام في ذلك في باب التخصيص. (ج١/٥٣١)

٢١٢ الاستدلال بالمقارنة:

اعلم أنه إذا تقارن أمـران في كلام واحد بطريق عطـف الثاني على الأول، فإمـا أن يكـون الثانـي ناقصًـا، أي: لا يتم معنـاه، إلا بملاحظة المعطـوف عليه كجاء زيد وبكر، فالثاني منهما مشـارك للأول في الحكم اتفاقًا.

وإما أن يكون الثاني كلامًا مستقلًا بنفسه كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقـرة: ٤٣]، فقيـل: إن الجملـة الثانية لا تشـارك الجملة الأولـى في جميـع أحكامها، لأن المشـاركة فـي الحكم إنما هـي لنقصان المعطوف لو لم يشارك الأول في ذلك، وهذا كلام تام لا نقصان فيه، فلا يلزم منه التشريك في الحكم، ولا يدل عليه العطف.

وقال بعض قومنا بوجوب التشريك في الحكم مطلقًا، واستدل بهذه الآية على رفع الزكاة عن الصبي كما رفعت الصلاة عنه. **(ج١/٥٣٢ - ٥٣٣)**

٢١٣ الدوران:

الطريق الرابع من طرق العلة المستنبطة وهو الدوران:

الدوران عبارة عـن وجود وصف من الأوصاف مـع حكم من الأحكام وعدمه مع عدمه، أي: إذا وجد ذلك الوصف وجد معه ذلك الحكم، وإن زال ذلك الوصف زال معـه الحكم، فالوصـف دائر مع الحكم: وجـودًا وعدمًا. **(ج٢/٢٢٤ - ٢٢٥)**

[ر]

٢١٤ الراوي:

انظر: الخبر.

٢١٥ شروط الراوي الذي تُقبل روايته:

أحدها: أن يكون بالغ الحلم. (ج٢/٥١)

وأيضًا فإن العدالة شرط في قبول الرواية. (ج٢/٥١)

الشرط الثاني: أن يكون عاقلًا، فلا تقبل رواية المجنون والمعتوه اتفاقًا. (ج٢/٥١)

الشرط الثالث: أن يكون ضابطًا، والمراد بالضبط هاهنا: إتقان المعنى عند السماع، والمحافظة على حفظه حتى يؤديه كما سمعه. (ج٢/٥١)

الشرط الرابع: أن يكون الراوي متصفًا بصفات المسلم من الإقرار بالشهادتين والتصديق بما جاء به محمد ﷺ. (ج٢/٥٣)

الشرط الخامس: أن يكون الراوي ذا مروءة تحفظه من فعل ما يهلكه من المعاصي، ومن فعل ما يشينه عند ذوي المروآت. وهذه الحالة عندهم معروفة بالعدالة. (ج٢/٥٥)

الشرط السادس: أن لا يكون الراوي عمل بخلاف ما روى. (ج٢/٥٧)

فإن من روى رواية ثم عمل بخلاف مدلولها، كان ذلك موجبًا لتهمته. (ج٢/٥٧)

الشرط السابع: أن لا يترك الأخذ بروايته غيره من العلماء، فإن ترك العلماء للأخذ بروايته مع سماعهم منه إنما يكون لطعن في الراوي، أو لطعن في الرواية. (ج٢/٥٧)

الشرط الثامن: أن يتأول الرواية راويها، فإن تأولها وقف عن قبولها وعن ردها، لأن ذلك التأويل منه إنما يكون لشيء في تلك الرواية. (ج٢/٥٧)

الشرط التاسع: أن لا يكون ذلك الراوي مدلسًا في روايته، لأن التدليس نوع من التلبيس، ولا تقبل رواية ملبس، فكذا رواية المدلس. (ج٢/٥٧)

الشرط العاشـــر: أن لا يكذب الراوي أصله الذي روى عنه، كما إذا روى عن ابن عباس ـ مثلًا ـ فقال ابن عباس: ما رويت هذه الرواية، ولا حدثت بها أحدًا، فإن تلك الرواية لا تقبل ـ وإن كان الراوي عدلًا ـ مثلًا لحصول الشـــك فيها. **(ج٢/٥٩)**

٢١٦ عدالة الراوي:

انظر: العـــدل.

٢١٧ الرجاء:

الرجاء في اللغة: الأمل. **وفـــي الاصطلاح**: تعلق القلب بحصول محبوب في المســـتقبل. والفرق بينـــه وبين الطمـــع: أن الرجاء يكون بعـــد الأخذ في الأسباب والطمع أملا بلا سبب. **(ج١/٨٦)**

٢١٨ الرخصة:

انظر: الأحكام.

٢١٩ الرسول:

انظر: النبي.

و«الرسول»: إنسان أوحى إليه بشرع وأمر بتبليغه، ويسمى نبيًّا أيضًا، فإن لم يؤمر بتبليغه فهو نبي فقط، فكل رسول نبي، ولا عكس. **(ج١/٧٢)**

٢٢٠ الركن:

عرف الركن بأنه: مـــا يتقوم به الشـــيء، بمعنى: أنه يدخـــل في قوامه، وينهدم ذلك الشيء بانتفائه، وذلك كالإقرار بالشهادتين، فإنه ركن لتمام الإيمان عند جمهور أصحابنا. **(ج٢/٣٥٣)**

[ز]

٢٢١ الزكاة:

الزكاة لغة: النمو والزيادة. **(ج١/٧٤)**

[س]

٢٢٢ السبب:

تعريفه:

عُرِّف السبب بأنه: الوصف الموصل إلى الحكم بواسطة غيره، كالأمر بالسرقة، موصل إليها بواسطة فعل المأمور، وكالأمر بقطع الطريق، وكالدلالة على حصن العدو، فإن هذه الأشياء أوصاف موصلة إلى الحكم بواسطة فعل المأمور والمدلول، وتلك الواسطة هي علة الحكم. **(ج٢/٣٥٦)**

٢٢٣ أنواعه:

نوع لا يضم إليه الحكم، وهو: السبب الحقيقي عندهم، وذلك كنقب الدار، فإن ناقبه لا يضمن إلا قيمة النقب، حتى لو جاء اللص، فدخل من ذلك النقب، فحاز ما في البيت، وذهب به، لا يضمن الناقب لما أخذ اللص، بل ضمان ذلك على اللص نفسه، وعلى الناقب قيمة قص الجدار، أي: نقبه. **(ج٢/٣٥٦)**

وأما النوع الذي يضم إليه الحكم ـ ويسمى سببًا مجازيًا ـ فهو نحو حفر البئر في ملك الغير تعديًا، فإن حافره كذلك يضمن ما أتلفه البئر، فلو وقع حيوان أو آدمي مثلًا في البئر، كان الحافر ضامنًا له فحفر البئر سبب لتلاف التالف فيه، لكن بواسطة الوقوع، فالوقوع في البئر هو علة التلاف، وحفر البئر سبب لذلك. **(ج٢/٣٥٧)**

٢٢٤ الفرق بين العلة والسبب:

انظر: العـلة.

٢٢٥ السبر:

تعـريفه:

السبر في اللغة: الاختبار، يقال: سبرت الرجل: إذا اختبرت ما عنده. وفي عـرف أهل الأصول: حصـر أوصاف الأصل وإبقـاء ما يصلـح للتعليل منها وحذف ما لا يصلح لذلك. **(ج٢/٢٠٧-٢٠٨)**

٢٢٦ ما يجب حذفه من الأوصاف:

أنه لما كان طريق السـبر مركبًا من أمرين: **أحدهمـا**: إبقاء الوصف الذي يصلح للعلية، وثانيهما: حذف ما لا يصلح لذلك ـ وقد بيّن وجه ما يصلح للعلية عند ذكر العلة وذكر شروطها ـ احتاج إلى بيان ما يجب حذفه من الأوصاف: فذكر للحذف طريقين، والمذكـور في كتب الأصول ثلاثة طرق:

الطريق الأول: يسمى بالطرد عندهم، وهو: حذف الوصف الذي علم من الشارع إلغاؤه مطلقا، أي: في جميع الأحكام، أو إلغاؤه في بعضها دون بعض. **(ج٢/٢٠٩)**

الطريق الثاني: حذف ما لا تظهر مناسـبته للحكم، فإن وجه المناسـبة معتبر في طريق السبر، ولا يلزم من المناسبة الظهور التام كما هو

الطريق الثالث: وهو المسـمى عندهم بالإلغاء وهو: بيان إثبات الحكم بالوصف المستبقي فقط، وذلك أن يسـتدل القائس على إثبات الحكم لأجل وصف ويلغي ذكر ما عداه من الأوصاف. **(ج٢/٢١٠)**

٢٢٧ سبيل الحق:

هو طريق الحكم الذي هو في نفس الأمر أنه كذلك. (ج١/٦٦)

٢٢٨ السقوط:

الوقوع من أعلى إلى أسفل، والسقوط على الشيء، الوقوع عليه. (ج١/٦٦)

٢٢٩ السُّنَّة:

تعريفها:

في اللغة: الطريقة والعادة.

في اصطلاح الفقهاء: هي العبادات النافلة

في اصطلاح المحدثين والأصوليين: ما صدر عن النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ غير القرآن من قول، أو فعل، أو تقرير، باسم الحديث. (ج٢/٥)

٢٣٠ السُّنَّة القولية:

قول الرسول ﷺ.

انظر: الحديث.

٢٣١ السُّنَّة الفعلية:

أفعاله ﷺ.

٢٣٢ أنوع فعله ﷺ:

أحدها: جبلي منسوب إلى الجبلة، وهي: الخلقة البشرية، بمعنى أن الخلقة البشرية محتاجة إليه كالأكل والشرب والنوم ومباشرة الزوجات والقيام والقعود ونحو ذلك، فإن الجبلة البشرية مطبوعة على هذه الأحوال، منها ما

لا تقوم بدونها، ومنها ما تحتاج إليها حاجة شـديدة، وحكم هذا النوع الإباحة لكل بشري اتفاقًا.

النوع الثاني: ما ورد بيانًا لشيء من الكتاب والسُّنَّة كصلاته عليه الصلاة والسـلام بيان لقوله تعالـى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعـام: ٧٢]، بدليل قوله ﷺ «**صلوا كما رأيتموني أصلي**». وكحجة ﷺ بيـان لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، لقوله ﷺ «**خذوا عني مناسككم**» ونحو ذلك.

النـوع الثالث: ما ورد من فعله ﷺ مخصصا لعموم الكتاب أو السُّـنَّة، كما لو نهانا عليه الصلاة والسـلام عن العمل في الصلاة، ثم سـوى رداءه فيها، فإن تسوية ردائه فعل مخصص لعموم النهي، إذ لا تجوز عليه المعصية، وحكم هذا النوع والذي قبله حكم ما ورد بيانًا له أو تخصيصًا؛ فإنه إن كان المبين واجبًا، كان الفعل واجبًـا أيضًا، وإن كان المخصص واجبًا كان الفعل المخصص واجبًا أيضًا. وقد تقدم بيان كل واحد من ذلك في محله من بابي البيان والتخصيص.

النوع الرابع: مـا دل الدليل علـى أنه ﷺ مخصوص به مـن دون أمته كتزويج تسـع زوجات معًا، وكوجوب الإضحاء والضحـى وقيام الليل ونحو ذلك. **(ج٢/٨٥ - ٨٦)**

النوع الخامس: ما ورد علـى غير هذه الأنواع الأربعة التي ذكرناها، وهو قسمان:

القسم الأول: ما علمت صفته من وجوب أو ندب أو إباحة فحكمه على ما علم من ذلـك، وأمته عليه الصلاة والسـلام مثله في ذلـك، وجوبًا وندبًا وإباحة ما لم يقم دليل يمنع التأسي به في شيء. **(ج٢/٨٧)**

القسم الثاني: ما لم يعلم صفته من وجوب أو نحوه، وإنما فعله ﷺ ولم تدل قرينة على جهة إتيانه له، أهو على جهة الوجوب أم غيره؟

اختلف الأصوليون على ما يحمل؟ فنوقعه نحن عليه، فقال أبو العباس بن سريج والإصطخري وغيرهما من أصحاب الشافعي: إنه يحمل على الوجوب، فيلزمنا إيقاعه لوجوبه، وقال الشافعي: بل يحمل على الندب فقط، وقال مالك: بل يحمل على الإباحة، وروى عن القول بالوجوب أيضًا.

وقال ابن الحاجب: إن ظهر منه ﷺ قصد القربة فندب وإلا فمباح، وقيل بالوقف. **(ج٢/٨٩)**

٢٣٣ السُّنَّة التقريرية:

إذا رأى ﷺ فعلا أو سمع قولا من أحد، وكان عليه الصلاة والسلام قادرًا على الإنكار فلم ينكره، كان ذلك تقريرًا منه على ذلك الفعل، فيكون دليلًا على جوازه اتفاقًا. **(ج٢/٩٣)**

انظر: التقرير.

٢٣٤ شروط حجيتها:

اعلم أن لحجية تقريره عليه الصلاة والسلام شروطًا:

أحدها: أن يعلم بذلك الفعل ولم ينكره.

وثانيها: أن يكون قادرًا على الإنكار فلم ينكره، فيخرج ما لو سكت عن إنكار فعل لا يستطيع إنكاره. **(ج٢/٩٣)**

وثالثها: أن يكون ذلك الفعل مما يحتمل النسخ فيخرج نحو الكفر بالله تعالى، فليس في السكوت عنه تقرير.

ورابعها: أن لا ينكره في حضرته غيره مخافة أن يكون قد اكتفى بذلك الإنكار.

وخامسها: أن يعلم من حاله أنه منتبه لذلك الفعل غير غافل عنه، فإن احتمل أنه غافل فلا تقرير. **(ج٢/٩٤)**

حكم تقريره عليه الصلاة والسلام حكم فعله حيث إنه يكون ناسخًا ومنسوخًا، فإن سبق التحريم ثم رأى من فعل ذلك المحرم حكمها فلم ينكره عليه كان ذلك نسخًا للتحريم بشرط أن يكون قادرًا على الإنكار، وأن لا تكون هنالك قرينة تدل على أن سكوته عن غير رضى بالفعل. وكذا يكون بيانًا للمجمل، وكذا يكون مخصصًا للعموم على الصحيح. (ج٢/٩٥)

٢٣٥ مباحث السُّنَّة:

هي البحث عن كيفية اتصالها بالنبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ وأنه بطريق التواتر، أو الشهرة، أو الآحاد. والقرآن لا طريق له غير التواتر، فلا يشارك السُّنَّة في شيء من ذلك، والبحث عن حال الراوي، وأنه معروف، أو مجهول، أو مستور حال، أو مجروح. والبحث عن شرائط الراوي من العقل والضبط والعدالة والإسلام، وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع. (ج٢/٥)

[ش]

٢٣٦ الشبه:

للشبه معنيين: أعم وأخص، أما الأعم فهو: ما يرتبط الحكم به على وجه يمكن القياس عليه، وهو متناول لجميع العلل التي يمكن معها القياس، وأما الأخص فهو: ما يتعلق الحكم به أولى من تعليق بنقيضه، وهذا المعنى هو المراد. (ج٢/٢٢١)

٢٣٧ شرع من قبلنا:

شرع من قبلنا من الرسل: هل يكون ما لم ينسخ منه شرعًا لنا أم لا؟ فيه ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: لا يكون شرعًا لنا مطلقًا. (ج٢/٩٦)

المذهب الثاني: يكون شـرعًا لنا مطلقًا، لأنه إذا لم ينسـخ علمنا بقاءه. **(ج٢/٩٧)**

المذهب الثالث: أنه يكون ما لم ينسخ منه شرعًا لنا، بشرطين:

أحدهما: أن يقصه الله علينا أو نبيه من غير إنكار له.

وثانيهما: أن يكون ذلك على جهة التشريع. **(ج٢/٩٧)**

٢٣٨ الشكر:

الشكر لغة: فعل ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث إنه منعم على الشاكر، سواء كان ذكرًا باللسـان، أم اعتقادًا ومحبة بالجنان، أم عملًا وخدمة بالأركان، فمورد الحمد هو اللسـان وحده، ومتعلقه النعمة وحدها، فالحمد أعم متعلقًا، وأخص موردًا، والشكر بالعكس. **(ج١/٥٨ - ٥٩)**

الشكر عُرفًا: صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه من السمع وغيره إلى ما خلق لأجله، فهـو أخص مطلقًا مـن الثلاثة قبله، لاختصـاص متعلقه بالله تعالى، ولاعتبار شمول الآلات فيه، والشكر اللغوي مساو للحمد العرفي، وبين الحمدين عموم من وجه. انتهى غاية البيان. **(ج١/٥٩)**

[ص]

٢٣٩ الصريح والكناية:

اعلم أن الصريح والكناية قسـمان للحقيقة والمجاز من حيث اسـتعمال اللفظ في معناه. وبينهمـا وبين الحقيقة والمجاز عموم وخصوص وجهي، لأن بعض الحقيقـة صريح، وبعضها كناية، وبعض الصريـح حقيقة وبعضه مجاز، وبعـض المجاز صريح وبعضه كنايـة، وبعض الكناية مجـاز وبعضها حقيقة. **(ج١/٥٠٧)**

أما الصريح فهو: ما ظهر المراد منه ظهورًا بينًا، أي: انكشف انكشافًا تامًا من حيث كثرة الاستعمال له، كان ذلك اللفظ المستعمل حقيقة أو مجازًا. **(ج١/٥٠٧)**

وحكمه ثبوتًا ما وجب به بلا توقف على نية، لأنه لوضوحه قام مقام معناه في إيجاب الحكم بحيث صار المنظور إليه نفس العبارة لا معناها، فصارت العبارة بحيث يثبت الحكم بها بأي وجه ذكرت من نداء، أو وصف، أو خبرة، سواء نوى أو لم ينو، وهذا معنى قوله: «ثبوت ما به وجب.. من غير نية». **(ج١/٥٠٧)**

٢٤٠ الحقيقة والمجاز:

انظر: الكناية.

[ض]

٢٤١ الضابط:

الضابط يجمع فروعًا من باب واحد. **(ج١/٨١)**

٢٤٢ الضرورة:

أما الضروري فهو: ما يفضي الحال فيه إلى الضرورة. وهو خمسة أشياء:

الأول: **حفظ العقل**، ولأجله شرع تحريم الخمر وسائر المسكرات، فالعلة في تحريم المسكرات هي السكر، والحكم التحريم، والحكمة حفظ العقل.

الثاني: **حفظ الدين**، ولأجله شرع الجهاد وقتل الزنديق والمرتد والساحر وعقوبة أهل البدع ونحو ذلك.

الثالث: حفظ النفس، ولأجله شـرع القصاص والديـة والعقوبة على من اتهم بالقتل، فإتلاف النفس في هذه الأشياء ونحوها هو العلة. **(ج٢/١٨٦)**

الرابع: حفظ النسـل من الاختلاط، وعبَّر عنه بعضهم بحفظ الأنسـاب ولأجله حرم الزنا وشرع حد الزاني.

الخامس: حفظ المال، ولأجله شرع حد السارق وحد قاطع الطريق ليأخذ المال وسائر أنواع الضمانات، فالعلة في هذا النوع إتلاف مال الغير أو أخذه.

فهذه الضروريات الخمس التي روعيت في كل ملة، فشرع حفظها في كل شريعة. **(ج٢/١٨٧)**

انظر: جلب المصلحة ودفع المفسدة.

[ط]

٢٤٣ الطـرد:

الطرد عبارة عن: وجود الوصف حيث وجد الحكـم ولو لم ينعدم عند انعدامه، وبهذا المعنى فارق الدوران، فـإن الدوران: وجود الوصف مع وجود الحكم وعدمه مع عدمه كما مر بيانه. **(ج٢/٢٢٩)**

[ظ]

٢٤٤ الظاهر:

في اللغة: الواضح، وقـد تقدم في الاصطلاح أنه هو الذي ظهر معناه مع احتمال غيره. **(ج٢/٣٥٩)**

انظر: الترجيح.

انظر: الباطـن.

انظر: المتشابه.

انظر: المحكم.

انظر: النص.

[ع]

٢٤٥ العـام:

حقيقة العام:

لفظ دلَّ دفعة على ما لـم يكن منحصرًا، «فاللفظ»: جنس شـامل للعام وغيره من الألفاظ. وقوله: «دل دفعة»: فصل أخرج به النكرة في سياق الإثبات: كضرب رجلًا، فإن «رجلًا» دال علـى ما يصلح له بطريق البدلية المتقدم بيانها في المطلق، وخرج به أيضًا المشترك، فإنه لا يدل دفعة على ما وضع له، وإنما يدل عليه بطريق اعتبار تعدد الوضع كالعين مثلًا، فإنه لا يدل دفعة واحدة على الباصرة والشـمس والذهب إلى آخرهـا، وإنما يدل علـى كل واحد من هذه المعاني باعتبار أنه وضع له وضعًا مسـتقلًا، فمطلق العين ليس شـاملًا لهذه الأشياء دفعة واحدة، وهذا هو المراد من نفي العموم عن المشترك. **(ج١/٢٠٨)**

وقوله: «على ما ليـس محصورًا»: فصـل آخر أخرج بـه صيغة المثنى وأسـماء العدد والجمع المعرف بلام العهد، وما قامـت القرينة على أن أفراده منحصرة. **(ج١/٢٠٩)**

ما يتناوله العام:

أي: عم تعريف العام الجمع المعرف، واسـم الجنس المعرف، سواء كان تعريفهما بـ«أل» كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ١]، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائـدة: ٣٨]، فإن حكم الوصـف في العموم حكم

الجنس، أو عرفًا بالإضافة كما في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ [النساء: ١١]، ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣]. (ج١/٢٠٩ - ٢١٠)

٢٤٦ ما يحتمل الجنس والعهد:

إذا احتمل المعرف من جمع واسم جنس الاستغراق والعموم، حملًا عليه لأنهما حقيقة فيه كما تقدم، وإن امتنع حملهما على العموم والاستغراق، فإما أن تتعين فيهما العهدية أو الجنسية أو لا تتعين، فما تعين فيه أحد الأمرين من عهد وجنس حمل عليه، وما لم يتعين فيه أحدهما وكان محتملًا لهما معًا، فهما محل النزاع في أنه أي الأمرين أولى بالحمل عليه؟ فقيل: إن الحمل على العهد أولى، لأنه أبين، وسياق التعريف لزيادة التوضيح. (ج١/٢١٤)

وقيل: إن حمله على الجنسية أولى، وهو الصحيح، لأن حمله على العهدية مع احتمال غيرها في تخصيص بغير مخصص، وأيضًا، ففي معنى العهدية زيادة على الجنسية، والزيادة لا تثبت إلا بدليل، ولا دليل عليها، فامتنع حمله عليهما. (ج١/٢١٤)

٢٤٧ غاية ما يخصص الجمع المعرف:

يخصص الجمع المعرف باللام والإضافة إلى أن يبقى من مدلوله ثلاثة، ثم يمتنع بعد ذلك تخصيصه، لأن الثلاثة هي أدنى مدلول الجمع حقيقة، فلا يدل على أقل من ذلك إلا تجوزًا ويخصص اسم الجنس المعرف حتى يبقى من مدلوله واحد، لأن الواحد أدنى ما يدل عليه. (ج١/٢١٥)

أن الجمع يدل على اثنين مجازًا مع قرينة في مواضع، وكلامنا في أقل مدلول الجمع حقيقة لا مجازًا، وأن الاثنين قد يعطيان حكم الجمع شرعًا كما في الوصايا والمواريث، والاثنان فما فوقهما جماعة بالحديث، وكلامنا في صيغة الجمع لا في حكمه. (ج١/٢٢١)

٢٤٨ عموم صيغة الذكور والإناث:

أن لكل واحد من الذكور والإناث صيغة تختص به، وتدل عليه، فلا تدل صيغة كل واحد منهما على الآخر بحسب الوضع الأصلي، فأما صيغة جمع الإناث نحو المسلمات والصالحات، فلا تتناول شيئًا من الذكور أصلًا اتفاقًا، فطالب الأمان لبناته لا يدخل أولاده الذكور في طلب الأمان، ومن أوصى لبنات فلان وكان معه بنون وبنات، فلا يدخل في الوصية البنون اتفاقًا، وكذا لا يعم نحو «الرجال» من صيغ جمع الذكور أحدًا من الإناث، لاختصاص هذه الصيغة بالذكور دون الإناث اتفاقًا، وكذا نحو «المسلمين» لا يعم أحدًا من الإناث عند انفراد ذكور المسلمين بالخطاب، وقد تعم هذه الصيغة الرجال والنساء، وذلك عند الاختلاط والمشاركة في الأحكام، فتتناول الصيغة الذكور حقيقة، والإناث تبعًا، فقوله تعالى: ﴿ٱهۡبِطُواْ مِنۡهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨]، شامل لحواء مع آدم، وقوله تعالى: ﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا﴾ [النساء: ١٥٤]، شامل لنساء بني إسرائيل مع ذكورهم، وإنما شملت صيغة الذكور الإناث عند الاختلاط تغليبًا للذكور على النساء، واتباعًا للنساء بالذكور في حكمهم، وتناول صيغة الذكور الإناث بهذا المعنى لا خلاف فيه. **(ج١/٢٢٧)**

٢٤٩ تناول صيغة الذكور الإناث حقيقة أم مجاز؟

ذهب الحنابلة وبعض الحنفية، منهم صاحب «المرآة» إلى أن تناولها للإناث عند الاختلاط حقيقة عرفية، وذهب الأكثر إلى أنه مجازًا، وثمرة الخلاف: هو أن إطلاق هذه الصيغة عند الاختلاط متناول للنساء، ولو لم يدل دليل على إرادة دخولهن فيها عند القائلين إن تناولها لهن حقيقة، ولا تتناولهن عند الأكثر إلا بدليل، لاحتياج المجاز إلى القرينة. **(ج١/٢٢٧ - ٢٢٨)**

٢٥٠ «ما» الاستفهامية والشرطية:

لفظ «ما» الاستفهامية والشرطية، موضوع لصفات العقلاء وذات غيرهم، وكذلك «ما» الموصولة أيضًا، فتقول: ما عندك؟ وجوابه: عندي كتاب أو فرس أو نحو ذلك. وما زيد؟ فيقال: كريم أو شجاع أو نحو ذلك. **(ج١/٢٣١)**

٢٥١ صيغ العموم:

«جميع»:

هي للعموم على سبيل الاجتماع يعني أنك تجعل جميع أفراد معناها في حكم فرد واحد، فإذا قيل: جميع من دخل الحصن أولًا فله كذا، فدخل الحصن أولًا، عشرة، كان لهم جميعًا نفل واحد. واعترض بأنه لو كان «جميع» للعموم على سبيل الاجتماع لما استحق الفرد الواحد شيئًا من النفل بدخوله الحصن أولًا، والحال أنه يستحق ما يستحقه الجماعة من ذلك. **(ج١/٢٣٢)**

«كل»:

وعمومها متناول لكل فرد من أفراد الاسم الذي تضاف إليه إذا كان ذلك الاسم نكرة، نحو ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، أو معرفة مجموعة نحو ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: ٩٥]، وتتناول كل جزء من أجزاء الاسم الذي تضاف إليه إذا كان ذلك الاسم معرفة مفردًا نحو: كل زيد حسن، فالحسن محكوم به لكل جزء من أجزاء زيد، ويليها الأسماء لا الأفعال، فتعم الأسماء صريحًا والأفعال ضمنًا، فإذا قيل: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، طلقت كل امرأة تزوجها على مذهب من يرى إيقاع الطلاق قبل الملك، لا على مذهب من لا يرى أنه لا طلاق فيما لا يملك. **(ج١/٢٣٣ - ٢٣٤)**

٢٥٢ «أين» و«حيث»:

من صيغ العموم: «أين» و«حيث» وهما موضوعتان لتعميم الأمكنة، قال تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨]، وقال تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ

حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [التوبة: ٥]، فقول القائل لزوجته: أنت طالق أين شئت، وحيث شئت، إنما تطلق في المكان الذي شاءت الطلاق فيه، سواء شاءت الطلاق في المجلس أو في غيره من الأمكنة. (ج١/٢٣٥)

٢٥٣ «متى» و «مهما»:

ومن صيغ العموم: «متى» و«مهما» وهما موضوعتان لتعميم الأزمنة، قال تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢١٤]، أي: في أي زمان يكون ذلك؟ وقال تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ ﴾ [الأعراف: ١٣٢]، فقول القائل لعبده: أنت حر متى شئت، أو مهما شئت يستحق الحرية في الزمان الذي شاءها فيه، وكذا قوله: أنت طالق متى شئت. (ج١/٢٣٥ - ٢٣٦)

٢٥٤ أيّ:

من صيغ العموم: «أي» وهي نكرة تعم بالوصف، يعني أنها في أصل وضعها غير عامة، لكن تعم بحسب ما توصف به، والنكرة قد تعم بالوصف كذا قيل: والمراد بالوصف هاهنا: الوصف المعنوي لا النعت النحوي.

وعموم «أي» بحسب ما تضاف إليه، فإن أضيفت إلى الزمان فهي لعموم الزمان، أو أضيفت إلى المكان، فهي لعموم المكان، فقول القائل لزوجته: أنت طالق في أي زمان شئت، كقوله: متى شئت، وقول القائل: أنت طالق في أي مكان شئت، كقوله: أين شئت، وحيث شئت. (ج١/٢٣٦)

فإن أضيف «أي» إلى غير الزمان والمكان، دخل المضاف إليه تحت حكم العموم وذلك نحو: أي عبد اشتريته فهو حر، وأي امرأة أتزوجها فهي طالق، فإنه يحكم عليه بعتق كل عبد ملكه، وطلاق كل امرأة تزوجها، هذا كله على مذهب من يرى انعقاد العتاق والطلاق قبل الملك. (ج١/٢٣٧)

٢٥٥ تكرار الاسم في كلام واحد:

إذا تكرر الاسم في كلام واحد، أو في كلامين بينهما تعلق ظاهر، وتناسب واضح، فلا يخلو: إما أن يكون الاسمان نكرتين، وإما أن يكونا معرفتين، أو أحدهما نكرة والآخر معرفة، فإن كانا نكرتين، فالثاني غير الأول قطعًا، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥ ـ ٦] فاليسر الثاني في الآية الشريفة غير اليسر الأول فيها.

وإن كانا معرفتين، أو الثاني منهما معرفة، فالثاني منهما عين الأول قطعًا، وذلك نحو العسر في الآية الكريمة، فإنه قد كرر فيها وهو معرفة في الموضعين، ونحو قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۝ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥ ـ ١٦]، فالرسول الذي عصاه فرعون هو عين الرسول الذي أرسل إليه. وإن كان الأول من الاسمين معرفة، والثاني نكرة، ففي كون الثاني غير الأول أو عينه، قولان، المختار منهما أنه غيره لا عينه. **(ج١/٢٤٠)**

إن هذه القاعدة في إعادة النكرة نكرة أو معرفة، وفي إعادة المعرفة معرفة أو نكرة هي الأصل مع التجرد عن المانع وخلو المقام من القرائن وقد يصرف ذلك الحكم دليل، فتترك القاعدة لأجله وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً﴾ [الأنعام: ٣٧]. ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ [الروم: ٥٤]. **(ج١/٢٤٢)**

٢٥٦ حكم العام:

اختلف في حكم العام: فمذهب الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص، وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس، والثلاثة في الجمع، والتوقف فيما فوق ذلك، وعندنا وعند جمهور العلماء

إثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد، وعلى ذلك الشافعي وحجتنا على ذلك المعقول والإجماع. (ج١/٢٤٤-٢٤٥)

أما المعقول، فلأن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر وتمس الحاجة إلى التعبير عنه، فلا بد من أن يوضع له لفظ بحكم العادة، ككثير من المعاني التي وضع لها الألفاظ، لظهورها والحاجة إلى التعبير عنها. (ج١/٢٤٥)

وأما الإجماع، فلأنه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير. (ج١/٢٤٥)

٢٥٧ إثبات حكم العام من حيث الظن والقطع:

فمذهبنا ومذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين: أن إثبات ذلك الحكم في الأفراد ظنًا لا قطعًا ويقينًا، وعلى ذلك الشافعي، قال في «التلويح»: وهو المختار: عند مشايخ سمرقند.

وذهبت الحنفية إلى أن إثبات ذلك الحكم قطعًا ويقينًا. (ج١/٢٤٦-٢٤٧)

ولنا على أن التخصيص في العموم أمر شائع وحكم ذائع، حتى قيل: ما من عموم إلا وقد خصص إلا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، ولإشاعة التخصيص في العموم كان العموم محتملًا للتخصيص حيثما وجد، وإذا ثبت أن التخصيص محتمل في العموم، فإثبات حكم العموم في جميع أفراده إنما هو أمر ظني، لاحتمال أن يكون قد خص منه بعض أفراده. (ج١/٢٤٧)

فينبني على مذهبنا أشياء:

منها: أن العموم لا يوجب الاعتقاد، لأن الاعتقاد ثمرة القطعي، والعموم ـ وإن كان قطعي المتن ـ فهو ظني الدلالة، ويوجب العمل، لأن العمل لا يتوقف وجوبه على الدليل القطعي بل يكون به، وبالدليل الظني.

ومنها: أنه إذا تعارض الخصوص والعمـــوم حكمنا بأن الخصوص قاض على العموم، سواء قارن الخصوص العموم، أو كان سابقًا عليه، أو متأخرًا عنه، كان سبقه عليه وتأخره عنه بزمان واحد أو بأزمنة كثيرة، فأما إذا قارن الخصوص العمـــوم، فهو قاض عليه اتفاقًا، ســـواء تقدم الخاص أم العـــام، وأما إذا انفصل أحدهما عن الآخر، فقد خالفنا فيه الحنفية وبعض المعتزلة. **(ج١/٢٤٧-٢٤٨)**

ومنها: أن العام ـ وإن كان قطعي المتن ـ يصح تخصيصه بالدليل الظني من خبر آحادي أو قياس جلي. **(ج١/٢٥٠)**

٢٥٨ حكم العمل بالعموم:

اعلم أنـــه إذا ورد العام، وعلم أن له مخصصًـــا، فلا يجوز الأخذ بعمومه حتى يبحث عن مخصصه، فيلزم البحث عن المخصص المعلوم من أراد العمل بالعموم قبل الأخذ به إجماعًا لئلا يخطئ في عملـــه بالعموم، فيحكم بغير ما أنـــزل الله تعالى، وإذا كان المخصـــص غير معلوم، لكنه محتمـــل، فهل يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصصه؟ **(ج١/٢٦٠)**

وادعى ابن الحاجـــب الإجماع على ذلك، والغزالي عـــدم الخلاف فيه، وتعجب منهما البدر الشـــماخي مـــع وجود الخلاف في ذلـــك، وأن ناقله غير واحد. **(ج١/٢٦٠-٢٦١)**

وذهب الصيرفي إلى جواز العمل قبـــل البحث عن المخصص، بل زعم الســـيرافي وجوب ذلك، لأنه حقيقة، والحمل عليه أولـــى، وإلا لتوقف جواز التمسك بالحقيقة على البحث عن المانع من إرادتها. **(ج١/٢٦١)**

٢٥٩ حكم العام إذا ورد بسبب خاص:

إن اللفظ العام إما أن يرد ابتداء، أي: بلا سؤال ولا سبب، وإما أن يرد بعد سؤال أو ســـبب، فإن ورد ابتداء فحكمه أنه عام إجماعًا وقد تقدم، وإن

ورد بعد سؤال أو سبب، فإما أن يكون ذلك السؤال أو السبب عامًّا أو خاصًّا فإن كان عامًّا كـ«هل الماء طاهر؟» فجوابه العام عام مثله بلا خلاف بين الأصوليين.

وإن كان السؤال أو السبب خاصًّا فإما أن يكون الجواب مفتقرًا إلى السؤال أو السبب؛ أي: لا يستقل الجواب بنفسه كـ«هل عليك لي مئة درهم؟» فيقول: نعم، وأليس لي عندك كذا؟ فيقول: بلى، فنعم وبلى جواب غير مستقل بنفسه، فحكمه حكم السؤال من عموم وخصوص، وإن أتى اللفظ المجاب به محتاجًا إلى السؤال لا يتم معناه بدونه، فهو في عمومه وخصوصه بحسب ما انطوى عليه السؤال من ذلك، فإن كان السؤال عامًّا، فهو عام كالسؤال، وإن كان السؤال خاصًّا، فهو خاص مثله أيضًا. **(ج١/٢٦٣ - ٢٦٤)**

٢٦٠ الفعل لا يعم إذا ورد مثبتًا:

إن الفعل إذا ورد مثبتًا فلا يعم جميع متعلقاته وإن كان متعديًا مثلًا، وذلك نحو قول الراوي: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله داخل الكعبة، أو بعد غيبوبة الشفق، أو جمع في السفر، فلا يعم الفرض والنفل، ولا الشفقين وكذلك لا يعم الجمعين. **(ج١/٢٦٩)**

أن الفعل إذا وقع منفيًّا نحو: ما فعلت، ولا أفعل، عام في مفعولاته، ومثله: إن فعلت، ولا تفعل وهل فعلت؟ بخلاف الفعل المثبت؛ وذلك أن حقيقة الفعل في حكم النكرة تعم في مقام النفي، ولا تعم في مقام الإثبات، وكذلك الفعل، فإن معنى قول القائل: ما ضربت، أي: ما أوقعت ضربًا: فضرب نكرة، وكذا سائر الأمثلة، وهذا القول هو قول أكثر الأصوليين، واحتجوا عليه بصحة قبول الفعل المنفي التخصيص، نحو: ما أكلت إلا تمرة، وقبول التخصيص دليل العموم. **(ج١/٢٧٠)**

٢٦١ عموم العلة لجميع أفراد معلولاتها:

إنه إذا علَّق الشارع حكمًا من الأحكام في واقعة شخصية على علة معلومة أن ذلك الحكم يكون تابعًا لتلك العلة، وأن تلك العلة تكون لجميع أفراد معلولاتها، ومتناولة لجميع صورها قياسًا لها على تلك الواقعة، وذلك نحو قوله ﷺ في قتلى أُحد: «**زملوهم في ثيابهم بكلومهم ودمائهم، فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما**»، وقوله ﷺ في أعرابي مات محرمًا: «**لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا، فإنه يحشر يوم القيامة ملبيًا**» فحكم كل مسكر في التحريم حكم الخمر لعموم الإسكار له، وحكم كل شهيد في التزميل بالثياب التي عليه حكم شهداء أُحد لعموم الوصف الذي علق به هذا الحكم لجميع الشهداء. **(ج١/٢٨٢ - ٢٨٣)**

٢٦٢ عموم لفظ الراوي:

إذا حكى الصحابي العدل العارف بالألفاظ حكاية عن النبي ﷺ: أنه فعل كذا، أو أمر بكذا، أو نهى عن كذا، بلفظ عام من الصحابي، فإنه يحكم بعمومه، وذلك نحو قول الصحابي: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر، وقضى بالشفعة للجار، فإنه عام لكل غرر وكل جار حيث رواه عدل عارف، كذا قيل وهو الصحيح، واستظهره البدر الشماخي ـ رحمه الله تعالى ـ وقيل: لا يعم، ونسبه البدر الشماخي والسعد التفتازاني إلى الأكثر. **(ج١/٢٨٤ - ٢٨٥)**

٢٦٣ حال اللفظ العام بعد التخصيص:

إذا خصص اللفظ العام أطلق على ما بقي من أفراده مجازًا: كقوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، فإنه أخرج منه أهل الذمة، فلا يقتلون، فبقي لفظ «المشركين» مقصورًا على أهل الحرب منهم، وهو مجاز فيهم، هذا قول الأكثر من الأصوليين.

وقال بعض الشافعية والحنابلة: بل هو حقيقة فيما بقي. **(ج١/٢٨٧)**

والحجة لنا علـى أنه مجاز فـي الباقي بعد التخصيـص، هي: أن لفظ العموم وضعه أهل اللغة للاستغراق والشمول، فاستعماله في غير ذلك إنما هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وذلك هو المجاز. (ج١/٢٨٩)

٢٦٤ حكم اللفظ العام بعد التخصيص:

اختلف في جواز التمسـك بالعموم المخصص وجعلـه حجة في أفراده الباقية بعد التخصيص على مذاهب. المختار منها: ما عليه الجمهور، وصححه البدر من أنه يكون حجة ودليلًا في ذلك الباقي إلا إذا خص بلفظ مجمل نحو: هذا العام مخصوص، أو هذا العام يراد بـه الخصوص، فهذا لفظ مجمل، لأنه لم يعلم به قدر المخصص من العام، فبقي العام أيضًا في حكم المجمل، لأنه منه، والمجمل لا يعلم المـراد به إلا ببيان، فلا يكون العـام في هذه الصورة حجة ودليلًا، قال بعضهم اتفاقًا.

وقال أبو عبد الله البصري: إن كان لفـظ العموم منبئًا عن المخصص قبل ورود المخصص فحجة في ذلك الباقي، وإلا فلا، وهذا معنى قوله: «وقيل إن أنبا عن المخصص» إلخ. وذلك نحـو ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، فإنه ينبئ عن الحربي كما ينبئ عن الذمي بخلاف ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، فإنه لا ينبئ عن كون المال في نصاب السـرقة وهو ربع الدينار، ومخرج من حرز. (ج١/٢٩٢)

قال صاحب «المنهـاج»: فهذا غاية مـا اعتل به أبو عبـد الله. قال: وهو ضعيف جدًا، وفيه تكلف. (ج١/٢٩٣)

وقال البلخي: إن خص بمتصل فحجة، وإلا فلا، لأنه صار مجملًا.

قلنا: لا نسـلم أنه يصير مـع المخصص المنفصل مجمـلًا إذا علم قدر المخصص؛ إذ لا فرق حينئذٍ بينه وبين ما خص بمتصل. (ج١/٢٩٣)

والأصح من هذه الأقوال كلها هو القول الأول. وهو أنه حجة في الباقي بعد التخصيص مطلقًا، أي: ما لم يخصص بمجمل. وحجتنا على ذلك: أن العام قبل التخصيص متناول لجميع أفراده، فإذا أخرج منه بعض الأفراد بدليل، بقي متناولًا لما عدا ذلك المخرج، ولا يصح إلغاؤه بسبب ذلك الإخراج، لأن إلغاؤه بسبب ذلك إلغاء للفظ بلا دليل، وهو تحكم. **(ج١/٢٩٥)**

٢٦٥ العموم يكون في المعاني كالألفاظ:

إنهم اتفقوا على أن العموم بالنظر إلى الوضع اللغوي لا يختص بالألفاظ، بل يكون فيها وفي المعاني أيضًا. وهو حقيقة في جميع ذلك، لأن العموم في أصل اللغة الشمول والإحاطة، يقال: عمهم المطر: إذا شمل أقطارهم، وعمهم الخصب: إذا كان في كل جهاتهم، وأما بالنظر إلى العرف العام، فاتفقوا على أنه من عوارض الألفاظ حقيقة، لكن اختلفوا في عروضه للمعاني على ثلاثة أقوال:

الأول: أنه لا يكون من عوارضها لا حقيقة ولا مجازًا.

الثاني: أنه من عوارضها مجازًا لا حقيقة، وهو مذهب أبي الحسين وغيره من المعتزلة.

الثالث: أنه حقيقة في المعاني أيضًا، واختاره ابن الحاجب وصححه البدر الشماخي ـ رحمة الله عليه ـ . **(ج١/٢٩٦ - ٢٩٧)**

٢٦٦ العدل:

صفة العدل وحكم التعديل والتجريح:

عرف العدل: بأنه هو الذي يفعل جميع ما يجب عليه من أوامر ربه ويتجنب جميع المحرمات التي نهاه الله عنها، فمن كان بهذه الصفة ـ أعني مؤديًا للواجبات ومجتنبًا للمحرمات ـ سمي عدلًا وتقيًّا، ووجب قبول روايته وشهادته. **(ج٢/٦١)**

٢٦٧ كيفية أداء التعديل والتجريح:

اختلف في كيفيــة تأدية وصف التعديل، والتجريــح، فقال الباقلاني: يكفي الإطلاق فــي التعديل والتجريــح وذلك كقول المعــدل: هذا عدل، والجارح: هذا مجروح. وقال الغزالي والجويني: إن كان عالمًا كفي الإطلاق في التعديــل والتجريح، وإن لم يكن عالمًا فلا بــد من التفصيل، وصححه أبو يعقوب ﷺ واختــاره بعض أصحابنا المشــارقة، وقيــل: لا يكفي في التعديل والتجريح الإطلاق. وإن كان من عالم بل لا بد من بيان السبب في ذلك. (ج٢/٦٤)

٢٦٨ التعديل بحكم الحاكم وعمل العالم:

اختلفوا في رواية العدل عن مجهول الحال هل ذلك تعديل له أم لا؟

قال بعض: تعديل لأن الظاهر مــن العدل لا يروي إلا عن عدل، قال في «المنهاج».

ولا وجه لذلك إلا عند من يقبــل المجاهيل. وقيل: ليس بتعديل مطلقًا، لأن كثيرًا من الرواة يروي ولا يلتفت إلى ذلك. (ج٢/٦٦)

٢٦٩ حكم الصحابة في العدالة:

اختلف الناس في الصحابة: فقال الأكثر مــن الأصوليين والفقهاء من قومنا والمحدثين: الصحابة كلهم عدول. ثم اختلف هؤلاء: فقالت الأشعرية: مطلقًــا والمعتزلة: إلا من ظهر فســقه منهــم ولم يتب كمعاوية وأشــياعه. (ج٢/٦٨)

وقيل: بل هم في العدالة كغيرهم لا يقبل إلا من ظهرت عدالته منهم أو من عدله عدل. (ج٢/٦٨)

وقيل: بل هم عدول إلى حين الفتن. (ج٢/٦٨)

٢٧٠ العزيمة:

انظر: الأحكام.

انظر: العقل.

العقول: جمع عقل، وهو قوة يدرك بها الإنسان حقائق الأشياء: قيل: محله الرأس، وقيل: محله القلب، سمي بذلك لأنه يعقل النفس عن شهواتها، أي: يمنعها من ذلك كما يمنع الناقة عقالها عن الذهاب حيث شاءت. **(ج١/٦٥-٦٦)**

٢٧١ العكس:

هو: إثبات نقيض حكم شيء لضد ذلك الشيء، لتعاكس وصفيهما.

مثاله: حديث مسلم: أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟ قال: «**أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه وزر**». فقد نبَّه الحديث المذكور على أن حكم وضع الشهوة في الحلال مضاد لحكم وضعها في الحرام، فوضعها في الحرام موجب للوزر، ووضعها في الحلال موجب للأجر. **(ج٢/٢٧٥)**

٢٧٢ العلامة:

الوصف الكاشف عن الحكم من غير نظر إلى تعلق وجود ووجوب. وقد تكون علامة خالصة: كالتكبير علامة دالة على الانتقال في الصلاة من حال إلى حال. **(ج٢/٣٥٩-٣٦٠)**

٢٧٣ العلم:

إدراك الشيء على ما هو عليه، ويطلق على الملكة، وهي الكيفية الحاصلة في النفس من ممارسة القواعد، ويطلق على نفس القواعد، وهو حقيقة في الإدراك، ومجاز مشهور في الآخرين، أو حقيقة عرفية فيهما. **(ج١/٧٩)**

انظر: الأخلاق (علم).

انظر: التوحيد (علم).

٢٧٤ علم الكلام:

أما الكلام، فإنه وإن كان أفضل العلوم بـلا خلاف؛ لأنه إنما يبحث عن صفات الله تعالى، وشرف العلم إنما هو بشرف الموضوع، فأفضليته على سائر الفنون إنما هي أفضلية باعتبار ما ذكر، وهذا أفضليته باعتبارات كثيرة. (ج١/٩٩)

٢٧٥ العلّة:

تعريف العلة:

عـرف العلة بأنها: الوصف المؤثر بنفسـه في الحكـم، كتأثير البيع في الملك، وعقـد النكاح في جـواز الاسـتمتاع، وكتأثير القتل فـي القصاص. (ج٢/٣٥٤)

اختلف الأصوليون في تعريف العلة الشـرعية على أقـوال، أجودها: أن العلة هي: المعرف بكسـر الراء، بمعنـى العلامة الدالة علـى وجود الحكم، فكأنها هي التي أعلمت بوجود الحكم في صـورة الأصل. واعترض عليه بأن هذا التعريف يتنـاول العلامة أيضًـا، فإنها يصدق عليها أنهـا معرفة، فلزم أن لا يبقـى فرق بين العلـة والعلامة مع أن الفـرق بينهما ثابـت بالاتفاق؛ لأن الأحكام الشـرعية بالنسـبة إلينا مضافـة إلى العلـل، كالملك إلى الشـراء، والقصاص إلى القتل، لا إلى العلامات كالرجم، فإنه لا يضاف إلى الإحصان؛ لأنه علامة، بل يضاف إلى الزنا. (ج٢/١٦٣)

٢٧٦ العلة الشرعية والعلة العقلية:

فرّقوا بين العلة الشرعية والعلة العقلية بخمسة وجوه:

الوجه الأول: أن العلة العقلية موجبة للحكم الذي علل بها، فإن الحركة موجبة كون المحل متحركًا، والعلة الشـرعية غير موجبة لمعلولها، وإنما هي أمارة تدل عليه.

الوجه الثاني: أن العلة العقلية لا يصح أن تعلم إلا بعد أن قد علم الحكم الموجب عنها، لأنه هو الطريق إلى إثباتها والدليل عليها. والعلة الشرعية قد تعلم قبله. **(ج٢/١٦٤)**

الوجه الثالث: أن العلة العقلية لا تفارق المعلول.

الوجه الرابع: أن العلة العقلية لا تقف في إيجابها المعلول على شرط سوى وجودها.

الوجه الخامس: أن العلة القاصرة ـ وهي: التي لا تتعدى إلى فرع ـ تصح في العقليات، كتعليل كونه تعالى عالمًا لذاته، فيقال: هو عالم لذاته، فلا يصح في غيره. **(ج٢/١٦٤)**

٢٧٧ صفة العلة الشرعية:

وصف ظاهر منضبط مجاوز، هذا هو المتفق عليه عند جميع من اعترف بالقياس، والخلاف فيما دون ذلك. **(ج٢/١٦٧)**

فالمراد (بالوصف): معنى قائم بالموصوف.

والمراد (بالظاهر): ما كان من أفعال الجوارح.

والمراد (بالمنضبط): ما كان من الأوصاف مستقرًا على حالة.

والمراد (بالمجاوز): ما كان من الأوصاف موجودًا في غير محل الحكم. **(ج٢/١٦٧)**

٢٧٨ أنواع العلة:

تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا متعديًا، كالقتل والسرقة وتكون وصفًا لازمًا قاصرًا كالثمنية في النقدين كالبرية في البر، وتكون وصفًا عارضًا كالصغر في جعله علة لاحتياجه إلى الولاية والقيام بأمره، والجنون في جعله علة للقيام بأمر المجنون، فإن كل واحد من الوصفين عارض لصحة انتقاله، ويكون وصفًا

خفيًّا كالرضا في صحة البيع والتزويج مثلًا، ويكون كل واحد من هذه الأنواع منصوصًا عليه ومستنبطًا. (ج٢/١٧٥)

٢٧٩ شروط العلة:

اشترطوا في العلة لصحة القياس بها شروطًا:

الشرط الأول: أن تكون العلة موجودة في الأصل، والمراد به محل الحكم، فلا يصح التعليل بوصف ليس بموجود في محل الحكم. (ج٢/١٧٧)

الشرط الثاني: أن لا يكون للعلة مانع يمنعها من الجريان في الصورة المقيسة، فإنها إذا لم تجر في شيء من الصور لمانع لا يصح قياس تلك الصورة على محل الحكم لتخلف العلة عنها بوجود المانع.

الشرط الثالث: أن لا يكون هنالك نص أو إجماع معارض تلك العلة، فإنها إذا عارضت نصًّا أو إجماعًا بطلت وفسد القياس. (ج٢/١٧٨)

الشرط الرابع: أن يكون حكمها مستقصيًا، بمعنى أنه موجود في جميع الصور التي تكون فيها تلك العلة، فلا يتخلف عنها إلا لمانع، وهذا الشرط هو المسمى عندهم بالاطراد. (ج٢/١٧٩)

الشرط الخامس: أن لا تعود العلة إلى أصلها بالإبطال، أي: لا تكون مبطلة للأصل الذي ورد فيه الحكم.

الشرط السادس: أن لا تكون العلة متأخرة عن حكم الأصل، إذ لو تأخرت لثبت الحكم بغير باعث، وإن قدرت أمارة كانت تعريف المعرف. ومثال المتأخرة: ما مر من قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية. (ج٢/١٨١)

الشرط السابع: أن يكون ذلك الوصف عدمًا مقدرًا، أي: فلا تعلل الأحكام الشرعية بالوصف العدمي. (ج٢/١٨٢)

الشرط الثامن: أن تكون العلة مشتملة على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم؛ لأنها إن كانت مجرد أمارة مستنبطة من حكم الأصل كان دورًا. **(ج٢/١٨٤)**

٢٨٠ أقسام كل واحد من الحكم والعلة إلى الجنس والعين:

ينقسم كل واحد من العلة والحكم المطلوب بالقياس إلى جنس وإلى عين. والمراد (بالجنس) هاهنا: ما شمل أشياء، سواء كانت تلك الأشياء متجانسة كما في الجنس المنطقي أم غير متجانسة. والمراد (بالعين): نوع من الأنواع لا مع اعتبار المحل. **(ج٢/١٩٣)**

٢٨١ طرق العلة المنصوصة:

تعرف العلة المنصوص عليها بأحد أمرين: إما نص على عليتها، أو إجماع على ذلك:

فأما الإجماع فهو: اتفاق المجتهدين في عصر من الأعصار على كون وصف معين علة للحكم المعين. **(ج٢/١٩٦)**

وأما النص فهو: أن ينص الشارع على وصف من الأوصاف بأنه علة لحكم من الأحكام، وهو نوعان لأنه إما صريح وهو: ما دل بأصل وضعه على العلية، وإما إيماء وهو: ما لزم من مدلول اللفظ. **(ج٢/١٩٧)**

٢٨٢ مراتب العلة الصريحة:

أما مراتب الصريح فمنها ـ وهي أقواها ـ : ما صرح فيه بالعلية، وذلك بأن يذكر بلفظ لا يستعمل في غير العلة.

ومنها: ما ورد فيه حرف ظاهر في العلية، مثل: لكذا، أو: بكذا، أو: إن كان كذا. **(ج٢/١٩٧)**

ومنها: ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع. إما في الوصف مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «**زملوهم بكلومهم، فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما**». وإما في الحكم نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]. **(ج٢/١٩٨)**

ومنها: ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي: مثل: سهى فسجد، وزنا ماعز فرجم. **(ج٢/١٩٨)**

٢٨٣ مراتب الإيماء:

أن يذكر مع الحكم وصف لو لم يكن ذلك الوصف أو نظيره علة لذلك الحكم كان ذكره هنالك بعيدًا بل يعده ذو الفهم القوى والفطنة الواقدة من الهذيان واللغو في الكلام. فمنها أن يذكر مع الحكم وصفًا مناسبًا له، نحو: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**». **(ج٢/١٩٨ - ١٩٩)**

ومنها: أن يذكر الشارع نظير المسألة، كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم: هل تنقض الصوم؟ فقال ﷺ: «**أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته، أكان ذلك مفسدًا للصوم؟**» فقال: لا، فنبه على أن مقدمات الشيء لا تنزل منزلته. **(ج٢/١٩٩ - ٢٠٠)**

ومنها: أن ينبه بالسؤال عن الشيء على كونه علة لذلك الحكم، كقوله عليه الصلاة والسلام ـ وقد سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر، فقال: «**أينقص الرطب إذا جف؟**» قالوا: نعم، فقال: «**فلا إذا**» فنبه عليه الصلاة والسلام أن النقصان علة منع البيع. **(ج٢/٢٠٠)**

ومنها: التفرقة بين الحكمين بوصفين، إما بصيغة صفة مع ذكر الوصفين نحو: «**للفارس سهمان وللراجل سهم**» أو مع ذكر أحدهما نحو: «**القاتل لا يرث**»، ولم يذكر غير القاتل. **(ج٢/٢٠١)**

وإما بصيغة الغاية، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]. **(ج٢/٢٠١)**

وأما بصيغة الاستثناء، نحو قوله تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧]. **(ج٢/٢٠٢)**

وإما بصيغة الشرط نحو: «**إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم**». **(ج٢/٢٠٢)**

وإما بصيغة الاستدراك نحو قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ [المائدة: ٨٩] **(ج٢/٢٠٢)**

٢٨٤ اشتراط المناسبة:

اختلف في اشتراط حصول المناسبة في الوصف المنبه عليه بأحد مراتب الإيماء، فقيل: يشترط ذلك، ومعناه: أن الوصف المومئ إليه لا يصح علة إلا إذا ظهرت مناسبته للحكم، وقيل: لا يشترط ذلك، بل يصح أن يكون علة ولو لم تظهر مناسبته للحكم وقيل: يشترط ظهور المناسبة فيما إذا فهم التعليل عند المناسبة نحو: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»، لا في ما عدا ذلك من المراتب. **(ج٢/٢٠٤)**

٢٨٥ طرق العلل المستنبطة:

طرق العلل المستنبطة خمسة، وهي:

السبر: انظر السبر.

المناسبة: انظر المناسبة.

الشبه: انظر الشبه.

الدوران: انظر الدوران.

الطرد: انظر الطرد.

وبعضها أقوى من بعض، فإن المناسبة قد أثبتها كل من اعترف بالقياس، فهي أقوى من سائر الطرق. والسبر أقوى من الشبه، والدوران والطرد والشبه أقوى مما بعده، والدوران أقوى من الطرد، فأضعف هذه الطرق الطرد كما ستعرفه، وأقواها المناسبة. **(ج٢/٢٠٦)**

٢٨٦ الفرق بين العلة والسبب:

فرق بعضهم بين العلة والسبب بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن العلة تختص بمحال الحكم أينما أتت، ألا ترى أن الزنا لما كان علة في الجلد، كان حاصلًا في محل الجلد؟ وكذلك القتل في القصاص، ونظائر ذلك كثيرة، ولا يلزم ذلك في السبب. ألا ترى أن وقت الصلاة ليس حاصلًا في محل الصلاة، وكذلك وقت الزكاة؟ **(ج٢/٣٥٤)**

الوجه الثاني: أن العلة لا تستلزم التكرر والاستمرار، كالقتل والزنا، بخلاف السبب، فإنه يستلزم ذلك، كالدلوك لوجوب الصلاة. **(ج٢/٣٥٥)**

الوجه الثالث: أن العلة لا يشترك فيها إلا ويشترك في الحكم عند من منع تخصيصها. **(ج٢/٣٥٥)**

بخلاف السبب، فقد يشترك فيه من لا يشترك في حكمه. **(ج٢/٣٥٥)**

انظر: السبب.

٢٨٧ الفرق بين العلة والشرط: من وجوه:

الوجه الأول: أن كل ما يترتب حصوله على حصول الشرط يترتب على العلة. **(ج٢/٣٥٨)**

والوجه الثاني: أن العلة باعثة على الحكم مناسبة له، كالزنا فإنه باعث على الحد ومناسب له، لكونه عقوبة. **(ج٢/٣٥٩)**

٢٨٨ تعريف الشرط:

عُرِّف الشـــرط بأنه: هو الذي يتوقف عليه وجود الحكم، وينتفي الحكم بانتفائه، كالوضوء شـــرط لصحة الصلاة، فإذا لم يوجد الوضوء لم توجد صحة الصلاة. (ج٢/٣٥٨)

[ف]

٢٨٩ الفكـــر:

تعـريفه:

١ ـ هو حركة النفس في المعقولات، وحركتها في المحسوسات تخييل. وفـــي إضافة «صادق» إلـــى «الفكـــر» إضافة الصفة إلـــى موصوفها، والمعنى: بالفكر الصادق. (ج١/٦٦)

٢ ـ وعرفه بعضهم بأنه ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول. (ج١/٧٥)

٢٩٠ الفقه:

تعريفه:

في اللغة: فهـــم الخطاب الذي فيه غموض؛ تقـــول: فقهت معنى قولك: زيد بليغ، ولا تقول: فقهت معنى قولك: زيد بن عمرو. (ج١/٩٥)

في الاصطلاح: وعرفوا ذلك النوع بأنه علم النفس ما لها وما عليها فعلًا وتركًا، فالمـــراد بالعلم هاهنا الملكة الحاصلة من ممارســـة القواعد حتى صار المتصـــف بها متمكنًا مـــن معرفة ما للعبد ومـــا عليه فعلًا وتركًا، ســـواء كان مستحضرًا لحكمه في الحال أو غافلًا عنه. (ج١/٩٥)

انظر: أصول الفقه.

٢٩١ قواعد بني الفقه عليها:

اعلم أن قدمـــاء الفقهاء ـ من أصحابنا وغيرهم ـ بنـــوا الفقه على خمس قواعد:

- القاعدة الأولى: قولهم: (إن اليقيـــن لا يزيله إلا يقين مثله). وهو نوع من الاستصحاب المتقدم ذكره؛ لأن بقاء حكم اليقين مستصحب، وإن ورد عليه الشك حتى يتيقن انتقاله.
- القاعدة الثانيـــة: (أن الأمور بمقاصدهـــا). ومن فروع هـــذه القاعدة: وجوب النية في الطهارة.
- القاعدة الثالثة: قولهـــم: (إن الضرر يزال). ومن فـــروع هذه القاعدة: وجوب رد المغصوب وضمانه بالتلف.
- القاعدة الرابعة: قولهم: (إن المشـــقة تجلب التيسير). ومن فروع هذه القاعـــدة: جواز القصـــر والجمع والفطر في الســـفر، وجـــواز الجمع للمستحاضة والمبطون، وفي وقت الغيم، ونحو ذلك.
- القاعدة الخامســـة: قولهم: (إن العادة محكمة: أي: حكمها الشـــرع). ومن فروع هذه القاعدة: بيان أقل الحيض وأكثره، ومســـائل التعارف، ونحو ذلك. **(ج٢/٢٩٠ - ٢٩١)**

[ق]

٢٩٢ القرآن:

انظر: الكتاب.

٢٩٣ الحكمة في إنزال القرآن منجمًا:

إن السر في إنزاله جملة إلى الســـماء، تفخيم أمره، وأمر من أنزل عليه،

وذلك بإعلام سكان السماوات السبع أن هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل لأشرف الأمم قد قربناه إليهم لننزله عليهم. (ج١/٦٤)

وينضم إلى هذه الحكمة حكمة أخرى، وهي التخفيف من الله على هذه الأمة حيث جعل تكليفهم شيئًا فشيئًا، ولم يجعله دفعة واحدة، وأنزل كتابهم منجمًا آية بعد آية، وسورة بعد سورة، ولم ينزله جملة واحدة كما كان ذلك في التوراة وأشباهها من الكتب السماوية، والسر في ذلك: أن العبد إذا درج في مسالك الطاعة، وعرج في مراقي التكليف شيئًا بعد شيء، كان ذلك أهون عليه؛ تتوطن نفسه بالأسبق فالأسبق، بخلاف ما لو حمل ذلك دفعة واحدة. (ج١/٦٤)

إن عرض الأصوليين من الكتاب إنما هو متعلق بالآية منه وبالآيتين، وبالحرف الواحد ونحو ذلك؛ لأن غرضهم منه إنما هو استنباط الحكم الشرعي من الدليل، ويكون ذلك الدليل أية، ويكون حرفًا، فهم يطلقون اسم الكتاب على المجموع من كتاب الله تعالى، وعلى الآية، وعلى الحرف منه، فاحتاجوا لتعريف منطبق على غرض الأصوليين. (ج١/١٠٤ - ١٠٥)

٢٩٤ القرآن: تواتره

انظر: تواتر القرآن.

إن العادة قضت بتواتر القرآن جملةً وتفصيلًا، وقد أجمعت الأمة المحمدية على أن نقله كذلك تواتر. (ج١/١٠٥)

٢٩٥ تكفير من زاد أو أنقص منه:

فالزائد فيه ما ليس منه، والناقص منه ما هو منه كافر؛ لتضمنه تكذيب النبي فيما جاء به حيث أخبر أن هذا من القرآن والنبي يقول بخلاف ذلك، وأن هذا ليس من القرآن، والنبي يقول منه، على أن القرآن محفوظ من الزيادة والنقصان. (ج١/١٠٥ - ١٠٦)

٢٩٦ القراءات: تواترها:

قال ابن الحاجب وغيره: إن القراءات السبع متواترة قطعًا وقال آخرون بتواتر العشر أيضًا. (ج١/١٠٩)

٢٩٧ العمل بالشاذ من القراءات:

وجاز عملنا بالشاذ من القراءات لا يستلزم أن يعطي لغير المتواتر حكم المتواتر؛ لأنا إنما ننزل من القراءات منزلة خبر الآحاد؛ لأن كلًا منهما مروي عن النبي ﷺ فكما أن خبر الآحاد يوجب عندنا العمل ولا يلزم أن يعطي له حكم المتواتر، فكذلك الشاذ من القراءات. (ج١/١١٣)

٢٩٨ القراءات الشاذة: المقصود بها:

أن الشاذ من القراءات ما هو وراء السبعة، وقال البغوي: هو ما وراء العشرة، فالسبعة هم: نافع، وأبو عمرو، والكسائي، وابن كثير، وابن عامر، وعاصم، وحمزة، فهؤلاء السبعة.

وأما الثلاثة الذين زادهم البغوي، فقال صاحب «المنهاج»: هم أبو يعقوب الحضرمي، وأبو جعفر الطبري، وأُبي بن خلف الجمحي، واعترضه غيره بأن القارئ المشهور الذي هو أحد العشرة: هو أبو محمد بن هشام البزار، قال: وأما أُبي بن خلف، فهو الذي قتله النبي ﷺ يوم أُحد. قال صاحب «المنهاج»: وكذلك عد بعض الناس من المتواتر قراءة ابن المرزبان، خلف بن أحمد، وقراءة هبة الله بن أحمد [بن] الطبري. انتهى. (ج١/١١٥-١١٧)

٢٩٩ القواعد:

جمع قاعدة، وهي قضية كلية منطبقة على جزئيات موضوعها، وتسمى تلك الجزئيات فروعًا، واستخراجها منها تفريعًا، كقولنا: كل إجماع حق.

والفرق بينهـا وبين الضابـط: أن القاعدة تجمـع فروعًا من أبواب شـتى، والضابط يجمع فروعًا من باب واحد. **(ج١/٨١)**

٣٠٠ القياس:

تعريفه:

القياس في اللغة: هو التقدير، يقال: قاس الثوب هل يكمل قميصًا.

قدره تقديرًا، والمساواة يقال: هذا الشيء لهذا الشيء قياس أي: مساو له. **(ج٢/١٤٦)**

وفي الاصطلاح: للأصوليين في تعريـف القياس الاصطلاحي حدود وتعاريف، أجودهـا ما ذكرها المصنـف وهو: أن القيـاس حمل مجهول الحكم على معلوم الحكم بجامع بينهما، كالخمر فإن حكمه معلوم بنص الكتـاب على تحريمه، ويسـمى في اصطلاحهم أصـلًا، ومجهول الحكم كالتتن ونحوه، فإنه لم ينص على حكمه كتاب ولا سُنَّة ولا إجماع، ويسمى فرعًا. **(ج٢/١٤٦-١٤٧)**

٣٠١ حجيته وأدلته:

اعلم أن الناس اختلفوا في ثبوت التعبـد بالقياس على مذاهب، الأصح منها مـا عليه الجمهور مـن العلماء مـن أن القياس الصحيـح مثبت للحكم الشـرعي فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سُـنَّة، فالقياس على هذا أحد أدلة الشـرع. والدليل على أنه أحد أدلة الشرع، وأنه مثبت للحكم الشرعي، ما ورد من النص عنه ﷺ في الإشارة إلى قياس شيء مجهول الحكم على شيء معلوم الحكم، وذلـك كما في حديث الخثعمية وقد سـألته ﷺ عن حجها عن أبيها، فقـال: «**أرأيت لـو كان على أبيـك دين فقضيتـه، أكان ذلـك مجزيًا عنه؟**» **(ج١/٩٠-٩١)**

٣٠٢ القياس المنطقي:

قــول مؤلف من قضايا، متى ســلمت لزم عنه لذاته قــول آخر، فإن كان اللازم ـ وهو النتيجة أو نقيضه ـ مذكورًا فيه بالفعل، فهو القياس الاســتثنائي، وإلا فهو القياس الاقتراني.

مثال القياس الاستثنائي: إن كان النبيذ مســكرًا فهو حرام، لكنه مسكر، ينتج: فهو حرام. أو كان النبيذ مباحًا فهو ليس بمسكر، لكنه مسكر، ينتج فهو ليس بمباح.

ومثال القياس الاقتراني: كل نبيذ مســكر، وكل مســكر حرام، ينتج كل نبيذ حرام، وهو مذكور فيه بالقوة، لا بالفعل. **(ج٢/٢٦٩)**

٣٠٣ أركان القياس:

أركان القيــاس وهي: الأصل والمراد به، الصــورة التي نزل فيها الحكم كالخمر، والفــرع والمراد به: الصــورة التي لم يرد فيها حكــم بعينها كالتتن ـ مثلًا ـ والوصف الجامع والمــراد به: ما يكون الحكم في الأصل لأجله، فإن زال ذلك الوصف فقد ذلك الحكم وبقي ركن رابــع وهو الحكم والمراد به: الوجوب، أو الندب، أو التحريم، أو التكريه، أو الإباحة. **(ج٢/١٤٧)**

٣٠٤ أصل القياس:

وكيفية حمل الفرع على الأصل:

أصل القياس: هو الصــورة التي نزل فيها الحكم، وهــي التي عبَّر عنها الأصوليون بمحل الحكم كالخمر، فإنه نزل فيها التحريم بالكتاب. فهي أصل في تحريم كل مسكر إن لم نعتبر السُّنَّة في تحريم المسكرات مثلًا.

كالبر، فإنه ورد فيه حكم الربا بنص السُّــنَّة، فيقــاس عليه الأرز وكل ما شابهه في ذلك بعد أن تستنبط علة الربا فيه، ونحو ذلك.

وقيل: إن أصل القياس هو دليل الحكم.

وقيل: إن الأصل حكم تلك الصورة المقيس عليها.

لكن المختار القول الأول، وعليه جمهور الأصوليين، والفرع هو الصورة التي ترد في حكمها إلى الأصل، كالنبيذ فرع على الخمر في التحريم، لأن الجميع مسكر، وكالأرز فرع على البر في تحريم الربا فيه لكون الجميع مطعومًا أو مكيلًا أو مدخرًا على الخلاف في علة الربا في البر. **(ج٢/١٥٠ - ١٥١)**

٣٠٥ شروط قياس الفرع على الأصل:

اشترطوا في قياس الفرع على الأصل شروطًا لا يصح القياس بدونها.

الشرط الأول: مجمع عليه وهو: أن يساوي الفرع الأصل في وجود العلة فيه.

الشرط الثاني: أن يساوي الفرع الأصل في الحكمة. **(ج٢/١٥١)**

الشرط الثالث: أن يساوي الفرع الأصل في ثبوت الحكم بحيث إن العلة التي أثبتت حكم الأصل توجب مثله في الفرع.

الشرط الرابع: أن لا يتقدم شرع حكم الفرع على شرع حكم الأصل. **(ج٢/١٥٢)**

الشرط الخامس: لأبي هاشم وخالفه فيه الجمهور: قال أبو هاشم: يشترط في الفرع أن ينتظمه نص في الجملة، ثم يحصل بالقياس التفصيل. **(ج٢/١٥٣)**

٣٠٦ كيفية قياس الفرع على الأصل:

أن يعتبر الوصف الذي نزل لأجله الحكم في الأصل، ثم تجري ذلك الحكم في جميع الصور التي وجدت فيها ذلك الوصف مع اعتبار القيد والشرط ـ إن كان الوصف مقيدًا أو مشروطًا ـ ومع رفع الموانع من إجراء ذلك الوصف في جميع معلولاته.

الوصف الذي لأجله ثبت الحكم الشرعي ـ وهو المسمى بالعلة ـ إما أن يكون منصوصًا عليه، أو مستنبطًا. وكل واحد منهما: إما مطلق أو مقيد، فإن كان الوصف مطلق وجب إجراء الحكم معه حيثما وجد ما لم يكن هنالك مانع، وإن كان مقيدًا فيجب اعتبار قيده في جميع الصور، وينبغي أن تعتبر أوصاف ذلك الأصل الذي ورد فيه الحكم. (ج٢/١٥٤)

٣٠٧ شرط حكم الأصل:

اشترطوا لحكم الأصل المقيس عليه شروطًا لا يصح القياس بدونها:

الشرط الأول: أن لا يكون دليل الحكم متناولًا بعموم للفرع، فلا يصح قياس النبيذ المسكر على الخمر إذا جعلنا دليل التحريم في الخمر قوله ﷺ: «**وكل مسكر حرام**» لأن هذا الحديث بعمومه متناول للنبيذ كتناوله للخمر، فالنبيذ حينئذ إنما حرم بالنص لا بالقياس.

الشرط الثاني: أن يكون ذلك الحكم ثابتًا غير منسوخ، فإنه إذا كان منسوخًا لا يصح القياس عليه، لأن الحكمة في القياس إنما هي إثبات حكم غير ثابت، فإذا قيس على حكم غير ثابت لم تحصل تلك الفائدة. (ج٢/١٥٦)

الشرط الثالث: لا يكون ذلك الحكم عقليًا، فإن القياس في العقليات لا يصح عند الجمهور.

الشرط الرابع: أن يكون ذلك الحكم حكمًا شرعيًا كالوجوب والندب والتحريم والكراهية والإباحة، فخرج بذلك الحكم اللغوي كالتسمية، فإن اللغوي لا يقاس، لأن اللغة لا تثبت بالقياس. (ج٢/١٥٧)

الشرط الخامس: أن يكون ذلك الحكم غير خارج عن سنن القياس، أي: عن الطريقة المعهودة في القياس الشرعي. (ج٢/١٥٨)

٣٠٨ الأمور الخارجة عن سنن القياس:

النوع الأول: ما لا تدرك له علة من الأحكام كأعداد الركعات في الصلوات.

النوع الثاني: أن يكون ذلك الحكم موجودًا في صورة، وله علة مفهومة وحكمة معلومة لكن لا نظير له في الشرعيات كقصر المسافر للصلاة في السفر دون الحضر. (ج٢/١٥٩)

النوع الثالث: أن يكون ذلك الحكم مقصورًا على بعض أفراد ذلك النوع مع وجود النظير لكن قصر لدليل شرعي أوجب قصره عليه، وذلك كبيع العرايا. (ج٢/١٦٠)

الشرط السادس: أن لا يثبت بالقياس عليه حكم مصادم لنص قاطع، فإن ذلك القياس لا يصح بالاتفاق. وأما إذا صادم نصًّا ظنيًّا ففيه خلاف قد تقدم في ركن السُّنَّة: هل يرجح الأخذ به أم بالنص المخالف للقياس؟ (ج٢/١٦٠)

الشرط السابع: أن لا يكون حكم الأصل مأخوذًا من أصل ثابت بقياس. فإن كان ثابتًا بقياس لم يصح القياس عليه عند الجمهور. (ج٢/١٦١)

الشرط الثامن: لابن بركة العُماني وبشر المريسي قالا: يشترط في الأصل المقيس عليه أن يتفق عليه الخصمان، أي: على حكمه؛ وذلك نحو أن نقول: الوضوء عبادة فتجب فيه النية كالصلاة، فالخصمان متفقان على أن الصلاة عبادة، فلو لم يكن المنازع في وجوب نية الوضوء موافقًا في أن الصلاة عبادة، وأنها تجب فيها النية لكونها عبادة لم يصح القياس عندهما. (ج٢/١٦٢)

٣٠٩ تقسيم القياس:

قسم الأصوليون القياس إلى: جلي وخفي.

٣١٠ القياس الجلي:

فأمـــا القياس الجلي فهو: ما علـــم فيه نفي الفارق بيـــن الأصل والفرع، كالأمة والعبد في ســـراية العتق؛ لأنه ورد في الخبر عنه ﷺ أنه قال: «**من أعتق شقصًا له في عبد قوم عليه الباقي**»، فورد النص في العبد دون الأمة، وأجمعت الأمة على أنه لا فارق بينه وبينها في ذلك. **(ج٢/٢٣١)**

٣١١ القياس الخفي:

وأما الخفي فهو نقيض الجلي وهو: ما لـــم يقطع فيه بانتفاء الفارق بين الفرع والأصل، بل قامت عليه أمـــارة ظنية. وهو: ما تجاذبتـــه أصول مختلفة الحكم، يجوز رده إلى كل واحد منها ولكنه أقوى شبهًا بأحدها. **(ج٢/٢٣١)**

٣١٢ أقسام القياس باعتبار ذكر العلة وعدم ذكرها:

ينقسم القياس باعتبار ذكر العلة فيه وعدم ذكرها إلى قسمين: قياس علة وقياس دلالة.

٣١٣ قياس العلة:

فأما قياس العلة فهو: ما صرح فيه بالعلة كما يقال: النبيذ مسكر، فيحرم كالخمر سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة. **(ج٢/٢٣٣)**

٣١٤ قياس الدلالة:

وأما قيـــاس الدلالة فهو: ما لا تذكر فيه العلـــة، بل وصف ملازم لها. وحاصلـــه: أن يثبت حكمًا في الفـــرع لوجود حكم آخر فيـــه توجبهما علة واحدة في الأصل، كوجوب قطع أيد كثيرة إذا اشـــتركوا في قطع يد واحدة كما يقتلون إذا اشتركوا في قتله، والجامع وجوب الدية عليهم في الصورتين. **(ج٢/٢٣٣)**

٣١٥ القياس المنطقي:

الاعتراضات التي تقدح في كمال القياس:

الاعتراضات الواردة ـ على القياس خمسة وعشرون، وحصرها صاحب «المنهاج» في أحد عشر فرعًا، قال: وأكثرها المرجع به إلى القدح باختلال شرط من شروط الأصل أو الفرع أو العلة. **(ج٢/٢٣٥)**

ـ الاعتراض الأول وهو: الاستفسار:

من الاعتراضات على المستدل: الاستفسار وهو: طلب التفسير، أي: تبيين معنى اللفظ، وذلك إنما يسمع في موضعين، **أحدهما**: فيما إذا كان لفظ المستدل مجملا، **وثانيهما**: فيما إذا كان لفظه غريبًا، ولا يسمع في غيرهما؛ لأن المعترض في غيرهما متعنت. **(ج٢/٢٣٧)**

ـ الاعتراض الثاني وهو: فساد الاعتبار:

فساد الاعتبار عبارة عن: إبداء المعترض دليلًا شرعيًا، من كتاب أو سُنَّة أو إجماع، معارضًا لقياس المستدل: وجوابه: أن يطعن المستدل في ذلك الدليل المعارض لقياسه إن كان مما يصح الطعن فيه، كخبر الآحاد، أو يتأوله بما يوافق قياسه إن كان مما لا يصح الطعن فيه، كآية من كتاب الله أو سُنَّة متواترة أو مشهورة. **(ج٢/٢٣٨ - ٢٣٩)**

ـ الاعتراض الثالث وهو: فساد الوضع:

فساد الوضع عبارة عن: مجيء علة ذلك القياس الذي أبداه المستدل في حكم مضاد للحكم الذي أخرجه المستدل، وحاصله أن يبين المعترض أن هذا القياس باطل لكونه على غير هيئة القياس الصحيح. **(ج٢/٢٤٠)**

ـ الاعتراض الرابع: وهو منع حكم الأصل:

منع حكم الأصل عبارة عن: التعرض لإبطال حكم أصل قياس المستدل،

فيبطل بذلك قياسه رأسًـــا. وهو نوعان؛ لأن هذا الإبطال إما أن يكون منعًا بعد التقسيم وإما أن يكون بدون التقسيم. **(ج٢/٢٤١)**

ـ **الاعتراض الخامس والسادس وهما**: منع وجود العلة في الأصل ومنع كونها علة بعد تسليم وجودها. **(ج٢/٢٤٣)**

ـ **بيان الاعتراض السابع والثامن والتاسع والعاشر، وهي**: منع التأثير في الوصف، ومنـــع التأثير في الأصل، ومنع التأثير فـــي الحكم، ومنع التأثير في الفرع. **(ج٢/٢٤٥ - ٢٤٦)**

ـ **بيان الاعتراض الحادي عشـــر والثاني عشـــر، وهما**: ادعاء خفاء العلة وادعاء عدم انضباطها. **(ج٢/٢٤٧)**

ـ **الاعتراض الثالث عشر وهو النقص**:

النقص: عبارة عن تخلف الحكم من بعض الصور مع وجود العلة فيها. **(ج٢/٢٤٨)**

ـ **الاعتراض الرابع عشر وهو الكسر**:

الكســـر عبارة عن: وجود الحكمة فـــي بعض الصور مـــع تخلف العلة والحكم عنها. **(ج٢/٢٤٩)**

ـ **الاعتراض الخامس عشر وهو: تخلف بعض أجزاء العلة**:

أي: إذا كانت علة المستدل وصفًا مركبًا من شيئين أو أشياء وقد تخلف بعض تلك الأشياء، فإن تخلف ذلك البعض في بعض الصور يكون قادحًا في صحة تلك العلة. **(ج٢/٢٥١)**

ـ **الاعتراض الســـادس عشـــر وهو**: القدح في نفـــس المصلحة بترجيح المفسدة عليها أو بمساواتها لها. **(ج٢/٢٥٢)**

ـ الاعتراض السابع عشر وهو: القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود.

أن يقدح المعترض في إفضاء الحكم الذي أخرجه المستدل إلى المصلحة المقصودة شرعًا. **(ج٢/٢٥٤)**

ـ الاعتراض الثامن عشر والتاسع عشر والمكمل عشرين. (ج٢/٢٥٤)

ثلاثة أنواع من الاعتراضات:

النوع الأول: أن يعارض علة المستدل بعلة أخرى أكثر فروعًا من علة المستدل، ويسمى هذا النوع بالتعدية.

النوع الثاني: أن يعارض المعترض علة المستدل بعلة تقتضي في الفرع عكس الحكم الذي أخرجه المستدل. **(ج٢/٢٥٥)**

النوع الثالث: أن يمنع المعترض وجود تلك العلة في الفرع. **(ج٢/٢٥٧)**

ـ الاعتراض الحادي والعشرين والثاني والعشرين، والثالث والعشرين وهي المعبر عنها جميعًا بالفرق:

الفرق: عبارة عن إبداء مخالفة بين الأصل والفرع، وهو على ثلاثة أقسام لأنه: إما أن تكون تلك المخالفة في الحكم، وإما أن تكون في الضابط، وإما أن تكون في جنس المصلحة. **(ج٢/٢٥٨)**

ـ الاعتراض الرابع والعشرين وهو القلب:

القلب عبارة عن: دعوى المعترض أن الدليل الذي جعله المستدل دليلًا لمدعاه إنما هو دليل عليه لا له، فيقلب حجته عليه لا له. **(ج٢/٢٥٩ - ٢٦٠)**

ـ الاعتراض الخامس والعشرين وهو القول بالموجب:

القول بالموجب: عبارة عن تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع، ويسمى إرخاء العنان، وشاهده قوله تعالى: ﴿لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ

﴿مِنۡهَا ٱلۡأَذَلَّۚ﴾ [المنافقون: ٨]، فإن معنى هذا الكلام مسلم عند المسلمين، لكن الأعز عند المسلمين هو رسول الله ﷺ والأذل عندهم هو ذلك القائل، والأعز عند المنافق هو نفسه، فمدلول كلامه مسلم والخلاف بينهم باقٍ. (ج٢/٢٦١-٢٦٢)

[ك]

٣١٦ الكتاب:

تعريفه:

«الكتاب» هو القرآن العظيم، وأصل الكتاب، إنما هو اسم لكل مكتوب، ثم نقل في عرف أهل الشرع إلى كتاب الله تعالى. وغلب إطلاقه عليه فيما بينهم، كما غلب إطلاق الكتاب عند النحاة على «كتاب سيبويه». (ج١/١٠٣)

انظر: القرآن.

٣١٧ إنزال الكتاب:

والإنزال: هو تحويل الشيء من أعلى إلى أسفل. والمراد بكتابه تعالى هو القرآن العظيم، والمراد بإنزاله هو تحويله من اللوح المحفوظ، أو مما أراد الله تعالى إلى بيت العزة إلى قلب نبينا عليه الصلاة والسلام. (ج١/٦٢)

٣١٨ الكرم:

«الكرم»: إفادة ما ينبغي لا لغرض؛ فمن يهب المال لغرض جلبًا للنفع، أو خلاصًا عن الذم، فليس بكريم. (ج١/٦٨)

٣١٩ كلمات الشرط:

من كلمات الشرط: «إن». وهي حرف موضوع لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى في المستقبل، كـ«إن دخلت الدار فأنت

حـــر»، فالحرية له حاصلـــة بدخوله الـــدار. وتدخل «إن» هذه الأمـــر المعدوم المشـــكوك في وجوده وعده، ولا تســـتعمل فيما هو قطعـــي الوجود أو قطعي الانتفاء إلا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة، فمثال استعمالها فيما هو قطعي الوجود: قولك لمن عق أباه: إن كان هذا أباك فأحســـن إليه، والنكتة فيه تنزيل المخاطب منزلة جاهل الأبوة حيث لم يراع حقها. **(ج١/٤٩٨)**

ومثال دخولهـــا على مـــا قطعي الامتنـــاع: قوله تعالـــى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]. **(ج١/٤٩٨)**

ومنها: «لو» وهي حرف موضوع لامتناع الشرط واستلزامه لامتناع جزائه. نحو: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٦]. **(ج١/٤٩٨)**

ومنها: «لولا». وهي حرف موضوع الشـــيء لوجود غيره، نحو: لولا زيد لجئتك، فامتناع مجيئـــك إليه إنما هو بوجود زيـــد. وحكمها. في المنع حكم الاستثناء. **(ج١/٥٠٠)**

ومنها: «متى». وهـــي للوقت اللازم المبهم، فقـــول الرجل لزوجته: أنت طالق متى لم أطلقك، تطلق بما إذا سكت عن طلاقها في وقت يمكنه تطليقها، وإن قل ذلك الوقت. **(ج١/٥٠١)**

ومنها: «إذا». وهي عند البصريين موضوعـــة للظرف، وتضاف إلى جملة فعلية في معنى الاســـتقبال، وقد تســـتعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرك وتعليق كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ [الليل: ١]. **(ج١/٥٠١)**

٣٢٠ معنى «كيف»:

اعلم أن «كيف» موضوعة في الأصل للســـؤال عن الحـــال، يقال: كيف زيد؟ إذا أريد البحث عن حاله: أصحيح أم مريض؟ إلى غير ذلك.

واستعملت في معنى الشرط مع ملاحظة الحال، نحو: كيف تجلس أجلس.

واستعملت أيضًا لمجرد الحال مع خلوها عن السؤال والشرط، كاضرب زيدًا كيف وجدته. (ج١/٥٠٣)

٣٢١ الكناية:

الكناية هي ما أشار إليه بقوله: «وما اختفى مراده.. إلى آخره» وحاصله: أن الكناية لفظ استتر المراد منه، كان حقيقة أو مجازًا، فقوله: «من ذين»، إشارة إلى المجاز وأصله الذي هو الحقيقة. (ج١/٥٠٨)

وفي عرف الأصوليين: ما استتر المراد من نفسه، حقيقة أو مجازًا، فالحقيقة التي لم تهجر والتي هجرت وغلب معناها المجازي في الاستعمال كناية، والمجاز والمتعارف صريح، وغير المتعارف كناية عندهم. (ج١/٥٠٩)

٣٢٢ حكم الكناية:

وللكناية حكمان:

أحدهما: ثبوت ما يراد بها مع النية والقصد لذلك، فإذا لم ينو شيئًا لم يقض بثبوت موجبها. (ج١/٥٠٩)

وثانيهما: عدم إثباتها ما يندرئ بالشبهة، فيجب دفع موجبها إذا كان مما يدفع بالشبهات كالحدود. (ج١/٥٠٩)

انظر: الصريح.

[م]

٣٢٣ المباحث:

جمع مبحث، وهو محل البحث، ويفسر بالقضايا، إذ هي محل البحث الذي هو إثبات المحمول للموضوع. (ج١/١٠٣)

٣٢٤ المتشابه:

هو القسم الثاني من قسم اللفظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه، وهو المتشابه، وعرفه بأنه ما اختفى معناه، أي: المراد به، وسبب ذلك الخفاء أحد أمرين: لأنه إما أن يكون لإجمال في لفظه كالقرء، فإنه لا يدري هل المراد منه الطهر أو الحيض؟ وإما لأن الظاهر منه تشبيه الباري بخلقه ـ تعالى ربنا عن ذلك ـ وذلك كآية الاستواء، فالمتشابه حينئذ مجمل وغير مجمل. (ج١/٣٦٦)

٣٢٥ المجاز:

المجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة، فخرج بالمستعمل في غير ما وضع له إلى آخره الحقيقة، فإنها لفظ مستعمل فيما وضع له كما مر، والعلاقة والقرينة شرطان للمجاز، لأنه لو لم تكن القرينة هادية إلى معناه المراد به لما صرف عن أصله الذي وضع له، ولو لم تكن هنالك علاقة لما صح التجوز. (ج١/٤١٤)

٣٢٦ قرينة المجاز:

إن شرط المجاز قرينة تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي كما مر، وليست هي جزءًا من مفهوم المجاز كما ذهب إليه البيانيون، لكنها شرط لصحة المجاز كما عليه أئمة الأصول، وهي إما عقلية كما في قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾ [الإسراء: ٦٤]. (ج١/٤٢٢)

وإما حسية نسبة لها إلى الحس، وهي إما لفظية نحو: رأيت أسدًا يرمي. (ج١/٤٢٣)

وإما غير لفظية نحو: لا آكل من هذه النخلة. (ج١/٤٢٣)

وإما عادية، ومثل له بعضهم بيمين الفور، وهي ما إذا حلف رجل على امرأته وقد أرادت الخروج فقال: إن خرجت فأنت طالق. (ج١/٤٢٣)

٣٢٧ الخلاف في وقوع المجاز:

إن الصحيح الذي عليه جمهور العلماء: أن المجاز واقع في اللغة العربية وفي القرآن العظيم، وقد نفى وقوعه في اللغة العربية الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وأبو علي الفارسي. (ج١/٤٢٤)

٣٢٨ علامات المجاز:

أحدها: نقل أئمة اللغة له بأن يقولوا: إن لفظ الأسد ـ مثلًا ـ مجاز في الرجل الشجاع. (ج١/٤٢٨)

وثانيها: عدم الاطراد: أي: إذا وضع لفظ لشيء من الأشياء، فحق ذلك اللفظ أن يطرد في جميع أفراد ذلك الشيء، كالإنسان فإنه حقيقة في بني آدم، وهو مطرد في جميع أفرادهم. (ج١/٤٢٩)

وأما المجاز فلا يصح اطراده في كل ما وجدت فيه تلك الصفة التي تجوز باللفظ لأجلها. (ج١/٤٢٩)

وثالثها: أن فهم المعنى من المجاز إنما يحصل بعد الوقوف على القرينة. (ج١/٤٣٠)

ورابعها: أن المجاز يلتزم تقييده للفرق بينه وبين الحقيقة مثل: (جناح الذل)، أي: لين الجانب. (ج١/٤٣١)

وخامسها: أن بعض المجاز يتوقف صحة إطلاقه على ذكر الحقيقة لكون لفظ المجاز مضاهيًا للفظ الحقيقة. (ج١/٤٣١)

٣٢٩ أقسام المجاز:

ينقسم المجاز إلى شرعي كالصلاة في الدعاء، والصيام في مطلق الإمساك، والحج في نفس القصد، فإن هذه الألفاظ قد نقلها الشرع عن معناها

اللغوي، وصارت حقيقة شـرعية في الأشياء التي سـماها بها الشرع، فهي في مسمياتها الأصلية مجاز شرعي. (ج١/٤٣٢)

وإلى لغوي كإطلاق الصـلاة والصيام والحج على العبادات المخصوصة فإن مسميات هذه الألفاظ في اللغة هي غير هذه العبادات، فإطلاقها على هذه العبادات مجاز لغوي وإن صارت حقيقة شرعية. (ج١/٤٣٢)

وإلى مجاز عرفي كإطـلاق الدابة على كل من يدب مـن ذوات الأربع وغيرها. (ج١/٤٣٣)

٣٣٠ حكم المجاز:

للمجاز أحكام منها: ثبوت الحكم الذي قصد به من التجوز سـواء كان ذلك الحكم خاصًّا نحو: رأيت أسـدًا يرمي، أو عامًّا نحو: لا أدخل دار فلان حيث يتناول داره بالملك وبالإيجارة وبالعارية. (ج١/٤٣٧)

ومن أحكام المجاز أيضًا: صحة نفي المعنى الحقيقة عنه، فيصح أن يقال للجد: ليس بأب، أي: في الحقيقة، لكنه أب مجازًا. (ج١/٤٣٨)

ومن أحكام المجاز أيضًا: أنه يجوز التمسك به، ويصح الأخذ بمدلولة، بل يجب ذلـك إذا قامت القرينة علـى إرادته، وإن كانـت الحقيقة في اللفظ ممكنة. (ج١/٤٣٩)

ومن أحكام المجاز أيضًا: أنه يرجح على الإضمار، وعلى النقل في مقام التعارض. (ج١/٤٤٠)

٣٣١ الحكمة في استعمال المجاز:

منها: أن المجاز أبلغ من الحقيقة، أي: أكثـر بلاغة في الوصف وأوجز لفظًا في العبارة. (ج١/٤٤٢-٤٤٣)

ومنها: أن المجاز يتوصل به إلى المحسنات البديعية من نحو السجع، والمطابقة، والمجانسة. **(ج١/٤٤٣)**

ومنها: أن المجاز يحصل به التلطف في الكلام بخلاف الحقيقة. **(ج١/٤٤٤)**

ومنها: أن التعبير بالمجاز يكون فيه زيادة بيان عن التعبير بالحقيقة. **(ج١/٤٤٤)**

ومنها: أن المجاز يتيسر به اختراع المعاني اللطيفة والنكت البديعة الظريفة. **(ج١/٤٤٤)**

ومنها: أن التلفظ بالحقيقة قد يكون مستسمجًا يكرهه السامع، فيعدل عنها إلى المجاز لنزاهته. **(ج١/٤٤٥)**

٣٣٢ المجمل:

تعريفه: هو الذي لم تتضح دلالته، ولخفاء دلالته أسباب. **(ج١/٦٤)**

٣٣٣ المجمل: «أنواعه»:

يكون الإجمال في أشياء:

أحدها: أنه يكون في الفعل كصلى رسول الله ﷺ داخل الكعبة، فإن الصلاة تكون فرضًا، وتكون نفلًا، وتكون أيضًا بمعنى الدعاء، فإذا لم تعلم حقيقة الصلاة التي أرادها الراوي، كان اللفظ مجملا، ومعناه منبهمًا. **(ج١/٣٦٨)**

وثانيها: أنه يكون في المفرد، إما بالأصالة كالمشترك بين معانيه والمتواطئ بين أفراده، فالأول كالعين للباصرة والذهب والشمس وغيرها، والجون للأسود والأبيض، والثاني كشيء وموجود، فإن لهما أفرادًا كثيرة. **(ج١/٣٦٨)**

وإما بالإعلال كمختار ومنقاد ومحتاج ونحوها، فإن هذه الألفاظ ونحوها إنما صارت مجملة بين الفاعل والمفعول بسبب الإعلال الذي فيها. **(ج١/٣٦٨)**

وثالثها: أنه يكون في المركب إذا ارتبك معناه، بمعنى أنه لم يعلم المراد منه بسبب تركيبه، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، فإنه متردد بين زيادة المهر وإسقاطه، فإن أريد بالذي في يده عقدة النكاح الزوج، كان المراد بالعفو الزيادة على الواجب في المهر، وإن أريد به الولي، كان المراد بالعفو إسقاط ما وجب من الصداق، والمعنيان محتملان وبسبب التركيب في الآية حصل الإجمال. **(ج١/٣٦٨ - ٣٦٩)**

ورابعها: أنه يكون في المجازات إذا تعذرت حقيقتها أو هجرت، أي: إذا لم يمكن إرادة الحقيقة في اللفظ، أو كانت الحقيقة مهجورة لم يجر لها ذكر في الاستعمالات بين المتخاطبين، وكان لذلك اللفظ بعد تعذر إرادة حقيقته أو بعد هجرانها استعمالات مجازية، ولم يقم دليل على إرادة شيء منها دون الآخر، فإن ذلك اللفظ يكون مترددًا بين تلك المجازات لصلاحيته لها كلها، ولعدم المانع من إرادة شيء منها، فهنالك يكون الإجمال في اللفظ بين مجازاته، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]. **(ج١/٣٦٩)**

وخامسها: أنه يكون في مرجع الضمير كما إذا ذكر اسمان، ثم تعقب بضمير يصلح أن يعود إلى كل واحد منهما، فإنه يكون في صلاحية عوده لكل واحد منهما ـ مثلًا ـ إجمال. **(ج١/٣٧٠)**

ومثل بعضهم للمقام بقوله تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، لأن الضمير في ﴿فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ يحتمل أن يكون عائدًا إلى المضاف من قوله: ﴿لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ أو أن يكون عائدًا إلى المضاف إليه. **(ج١/٣٧٠)**

وسادسها: أنه يكون في مرجع النعت، وذلك أن يذكر اسمان ـ مثلًا ـ ثم يؤتي من بعدهما بنعت يصلح لكل واحد منهما، نحو: مررت بغلام زيد الفاضل، فيحتمل أن يكون «الفاضل» نعتًا لغلام، وأن يكون نعتًا لزيد. **(ج١/٣٧١)**

وسابعها: أنه يكون في مخصص مجهول، أي: يكون الإجمال بسبب جهالة المخصص، فمثاله في الاستثناء نحو قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [المائدة: ١]. **(ج١/٣٧١)**

وثامنها: أنه يكون في الصفة المجهولة نحو ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٤]، فالمحصنات صفة شاملة لذوات الأزواج من النساء، وتزويج ذوات الأزواج حرام، كن مملوكات أو غير مملوكات، وفي الآية استثناء المملوكات بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، فبقي الإجمال في المحصنات اللواتي استثني منهن تحليل المملوكات. **(ج١/٣٧٢)**

والتاسع والعاشر والحادي عشر: هو أنه يكون في النسق وفي الابتداء والوقف، والمراد بالنسق العطف بالحرف، والمراد بالإجمال فيه خفاء المقصود منه حتى لا يعلم أنه عطف أو غير عطف، والمراد بالابتداء استئناف الكلام، والمراد بالإجمال فيه خفاء المعنى فيه حتى لا يدري أهو مستأنف أم لا؛ والمراد بالوقف السكوت بعد تمام الكلام. والمراد بالإجمال فيه خفاء المعنى عنده حتى لا يدري أهو محل للوقف أم لا؟ **(ج١/٣٧٢ - ٣٧٣)**

٣٣٤ حكم المجمل وحكم بيانه:

حكم المجمل إذا ورد في خطاب الشارع أن نلتمس له الدليل الذي يبين معناه، ويظهر المراد منه، فإذا وجدنا البيان حملنا عليه المجمل، وفسرناه به والمراد بالبيان هاهنا: هو المعنى الأخص، وهو ما يبين المراد بالخطاب المجمل من قول أو فعل، وللعلماء في تفسيره أقوال شتى منها قول الصيرفي، البيان: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح. **(ج١/٣٨٤)**

٣٣٥ تأخير البيان إلى وقت الحاجة:

أي: يجوز تأخير البيان عن وقت ورود المجمل إلى وقت الحاجة إليه، ووقت الحاجة إليه: هو الوقت الذي يطلب منا العمل به، فإذا طلب منا العمل بالمجمل احتجنا إلى البيان، فحينئذ يمتنع تأخير البيان بعد الحاجة إليه قطعًا، لأن في تأخيره مع طلب العمل تكليفًا بما لا يطاق، لأن العمل بما لا يعلم كنهه ولا كيفيته محال، وربنا تعالى لم يكلف العباد بالمحال؛ أي: ليس من حكمته تعالى ذلك. (ج١/٣٨٦)

انظر: البيان.

٣٣٦ المحكم:

ينقسم اللفظ باعتبار فهم المراد منه إلى محكم وإلى متشابه، فأما المحكم فهو الذي اتضح المعنى منه، سواء كان الاتضاح قويًّا بحيث لا يحتمل اللفظ غير ذلك المعنى، ويسمى نصًّا، أو يحتمل غيره، احتمالًا مرجوحًا، ويسمى ظاهرًا، وهذا معنى قوله: «فالنص ما لم يحتمل معنى سوى معناه» وذلك نحو: لا إله إلا الله. (ج١/٣٥٨)

انظر: المتشابه.

انظر: النص.

انظر: الظاهر.

انظر: الترجيح.

٣٣٧ مذهب الصحابي:

اختلف في مذهب الصحابي: هل يكون حجة على غيره ويلزمنا اتباعه أم لا؟ على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنه يلزمنا اتباعه سواء كان قوله مما يدرك بالقياس أو لا.

وثانيها: لا يجوز تقليده مطلقًا لأنه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي، واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم من الخطأ كسائر المجتهدين.

وثالثها: يجب تقليده فيما لا يدرك بالقياس؛ إذا لا وجه له إلا السماع أو الكذب، والكذب عنهم منتف، وأما إذا أدرك بالقياس فلا يجب، لأن القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب. **(ج٢/١٠٢-١٠٣)**

انظر: التخصيص.

٣٣٨ المشترك:

حقيقة المشترك:

هو لفظ دل على شيئين فصاعدًا بوضعه لكل واحد من الشيئين أو الأشياء وضعًا مستقلًا من غير نقل له عن معناه السابق، وحاصله: أن المشترك هو ما تكرر فيه الوضع بحسب معانيه من غير إهمال لبعضها، ويكون اسمًا كالقرء للطهر وللحيض، وفعلًا كعسعس لأقبل ولأدبر، ويكون حرفًا، قال بعضهم: كـ«من» لجارة تكون للتبعيض وللابتداء، وغيرهما من معانيها. **(ج١/٣٠٠)**

٣٣٩ حكم المشترك:

حكمه إذا أطلق، ولم يدل دليل على أن المراد به شيء من معانيه حكم المجمل، وهو التوقف عنده، فلا يحمل على شيء من معانيه، لأن حمله على بعضها مع احتمال أن يكون البعض الآخر هو المراد احتمالًا مساويًا ترجيح بلا مرجح، وأن حمله على جميع معانيه لا يصح لما سيأتي من أن المشترك لا يطلق على معنييه، وهو معنى قولهم: لا عموم للمشترك، وقيل: بل يعم، بمعنى أنه إذا أطلق يتناول معنييه أو معانيه جميعها. قيل: نصًّا. وقيل: بل ظاهرًا، وهو مذهب الشافعي، وبعض أصحابنا، واختاره صاحب «المنهاج».

وقال الباقلاني: بل يحمل على معنيه أو معانيه احتياطًا، وعليه فلا توقف، لكن الأول أظهر. (ج١/٣٠٠-٣٠١)

٣٤٠ وجوب المشترك:

اختلف الناس في وجود المشترك، فقال الأكثر من الأصوليين وغيرهم: إنه موجود في اللغة العربية ومنقول عن العرب.

وقال ثعلب من النحاة، والأبهري من اللغويين، والبلخي من المتكلمين: إنه ليس في الألفاظ ما وضع لمعنيين فصاعدًا مطلقًا، أي: وإن جاز وقوعه لم يقع ذلك في لغة العرب، قالوا: وما يظن أنه مشترك فهو: إما حقيقة ومجاز، أو متواطئ كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائها وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الحيض والطهر، وهو الجمع، من: قرأت الماء في الحوض، أي: جمعته فيه، والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم. (ج١/٣٠٩)

٣٤١ المصالح المرسلة:

المصالح المرسلة، وهي: عبارة عن وصف مناسب ترتبت عليه مصلحة العباد، واندفعت به عنهم مفسدة، لكن الشارع لم يعتبر ذلك الوصف بعينه، ولا بجنسه في شيء من الأحكام، ولم يعلم منه إلغاء له، وبذلك سمي مرسلًا؛ لأن المرسل في اللغة: المطلق، فكان هذا الوصف المناسب قد أطلق عن الاعتبار والإهدار. (ج٢/٢٨٠)

انظر: جلب المصلحة ودفع المفسدة.

٣٤٢ المطلق:

عرف المطلق بأنه: ما دلَّ بالشيوع في جنسه، فـ «ما» أي: لفظ جنس شامل لجميع الألفاظ، وقوله: «بالشيوع في جنسه»: فصل مخرج لما عدا

المطلق من الألفاظ. وأما قوله: «ببدل الموضوع» أي: باعتبار بدل المعنى الذي وضع له اللفظ تفسير لقوله: «بالشيوع في جنسه». (ج١/١٩٧-١٩٨)

انظر: المقيد.

٣٤٣ المعاني:

هي الصور من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل. (ج١/٨٢)

٣٤٤ المفصل:

«**المفصل**»: **المبين، وهو**: ما اتضحت دلالته من خاص وعام وغير ذلك. (ج١/٦٤)

انظر: الخاص.

انظر: التخصيص.

انظر: العام.

٣٤٥ المقيد:

أما المقيد: فهو ما خرج عن ذلك الشيوع، إما لقيد، كجاء شيخ أمجد. (ج١/١٩٨)

وأما بحسب وضعه الأصلي كالعلم، فإنه لا يسمى مطلقًا، وإنما هو مقيد بحسب الوضع الذي وضع له. (ج١/١٩٨)

٣٤٦ حكم المطلق والمقيد:

أن يجري كل واحد منهما في موضعه إذا اختلفا سببًا وحكمًا، فالمطلق يجري في إطلاقه، والمقيد في موضع تقييده، ولا يصح أن يحمل أحدهما على الآخر هاهنا بلا خلاف بين الأصوليين، لما بين المطلق والمقيد من التنافي،

وذلك نحو قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [المجادلة: ٤]. وقوله تعالى في صيام كفارة اليمين: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩]. **(ج١/٢٠٢)**

وحاصل ما في المسألة: أنه إذا اختلف المطلق والمقيد سببًا وحكمًا، فلا يحمل أحدهما على الآخر اتفاقًا، وإن اتفقا سببًا وحكمًا، حمل المطلق على المقيد. قيل: اتفاقًا، وحكي بعضهم قولًا بأن المقيد يحمل على المطلق، فألغي القيد.

وإن اختلفا سببًا واتحدا حكمًا، أو اختلفا حكمًا واتحدا سببًا، ففيهما ثلاثة مذاهب:

أحدها: أن المطلق يحمل على المقيد مطلقًا.

وثانيها: أنه لا يحمل مطلقًا.

وثالثها: أنه إن كان بينهما جامع حمل المطلق على المقيد قياسًا، وإلا فلا يحمل. **(ج١/٢٠٧)**

٣٤٧ المكلف:

المحكوم عليه، وهو المكلف.

يجب الحكم الشرعي على المكلف، وهو: من وجدت فيه صفة التكليف، وهي: كمال قوته في بدنه وعقله. **(ج٢/٣٧٤)**

أهلية التكليف هي: صحة البدن، وقوة العقل. **(ج٢/٣٧٦)**

٣٤٨ أهلية التكليف:

الأهلية نوعان: أهلية وجوب، وأهلية أداء.

فأما أهلية الوجوب فهي عبارة عن: صلاحية العبد لتعلق حكم الخطاب عليه، كتعلق وجوب الصلاة على النائم والناسي حتى وجب عليهما قضاؤها،

وكوجوب الصوم على المسافر المفطر حتى وجب عليه قضاؤه، وكذلك الحائض والنفساء.

وأما أهلية الأداء فهي عبارة عن: صلاحية العبد لأداء تلك العبادة. (ج٢/٣٧٨)

وأهلية الأداء لا تكون إلا فيمن يصلح للأداء.

٣٤٩ عوارض أهلية الأداء:

وقد تعتريها عوارض:

منها: ما يزيل أهلية الأداء بالكلية، كالصغر والجنون والعته. (ج٢/٣٧٨)

ومنها: ما لا يزيلها بالكلية، كالجهل والهزل وأشباههما.

وهذه العوارض منها ما يكون سماويًا، وهي: الجنون، والعته، والصغر، والرق، والنسيان، والنوم، والحيض والنفاس، والموت، والمرض، والإغماء.

ومنها مكتسب، وهي: الجهل، والخطأ، والهزل، والسفه، والسفر، والسكر، والإكراه. (ج٢/٣٧٩)

٣٥٠ أحكام العوارض:

٣٥١ الجنون والعته:

حكم الجنون والعته: حكم الصغر في جميع ما مرَّ، وذلك أن الجنون مزيل للعقل بالكلية، وليس في الصبي إلا نقصان العقل، فالمجنون أولى برفع التكاليف من الصبي. (ج٢/٣٨٠)

وأما العته فهو: نوع من الجنون، وحكمه حكمه.

اعلم أن النسيان مسقط لحق الله عن العباد إذا لم يكن الناسي مقصرًا في ذلك، فلا إثم على من فوت الصلاة، أو الصوم، أو نحوهما نسيانًا. (ج٢/٣٧٩ - ٣٨٠)

٣٥٢ النوم:

للنوم حكمان:

أحدهما: تأخير تعلق الخطاب إلى حال اليقظة.

والحكم الثاني: إلغاء ألفاظه، فلا توصف ألفاظ النائم بخبر ولا استخبار ولا إنشاء، ولا يتم بلفظه بيع ولا شراء، ولا تزويج ولا طلاق، ولا عتق، ونحو ذلك، لعدم القصد والإرادة فيها. (ج٢/٣٨١)

٣٥٣ الإغماء:

حكم الإغماء: حكم النوم في جميع ما مر؛ لأن الإغماء أشد في ذهاب الحواس، وأكثر منافاة للقصد والإرادة من النوم، فما ثبت للنوم من الأحكام، فهو ثابت للإغماء بطريق الأولى. (ج٢/٣٨٢)

٣٥٤ الرق:

الرق عبارة عن: كون الإنسان مملوكًا لإنسان آخر. وأصله عارض سماوي، جعله الله تعالى عقوبة للكفار على كفرهم؛ لأنهم لما شابهوا البهائم في أحوالهم اختيارًا منهم لذلك، عاقبهم الله تعالى على ذلك بجواز رقهم. (ج٢/٣٨٣)

٣٥٥ الحيض والنفاس:

للحيض والنفاس أحكام، ذكر المصنف منها ما ناسب المقام وبسط باقي الأحكام في فن الفقه. (ج١/٣٨٥)

مرض الجسم لا ينافي أهلية الحكم، سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة، أو من حقوق العباد، كالقصاص ونفقة الأزواج والأولاد والعبيد. (ج٢/٣٨٨)

إن الموت: عجز خالص مناف للقدرة، بخلاف سائر العوارض، فيسقط معه سائر التكاليف، فلا يكون الميت مكلفًا بشيء من هذه التكاليف التي على الأحياء. (ج٢/٣٩٠)

٣٥٦ العوارض المكتسبة:

٣٥٧ الجهل:

والمراد بها: ما يكون للمكلف سبب في وجودها، وهي أشياء، منها: الجهل.

٣٥٨ أقسام الجهل:

من العوارض المكتسبة: الجهل، وهو ـ بالنظر إلى حال الجاهلين ـ على أربعة أقسام؛ لأنه:

إما أن يكون جهلًا غير قابل للديانة، كجهل من يعبد الأصنام، فإن عبادة الأصنام لا تكون دينًا في شيء من الشرائع، ولا يقبل العقل جعلها دينًا.

وإما أن يكون قابلًا للديانة، كجهل النصارى شريعة نبينا محمد ﷺ فإن النصرانية الخالصة المحقة كانت دين نبي الله عيسى عليه السلام فهذان قسمان.

والقسم الثالث: دون ما تقدم من جهل عابد الصنم والنصارى، وهو جهل المتأولين الضالين من هذه الأمة، وجهل البغاة والمتمردين.

والقسم الرابع: جهل يكون عذرًا للمتلبس به، كأكل لحم الخنزير المقطع وهو لم يعلم أنه لحم خنزير. (ج٢/٣٩٣ - ٣٩٤)

٣٥٩ السكر:

من العوارض المكتسبة: السكر، وهو: تغير العقل بسبب أبخرة تصعد إلى الدماغ من شرب المسكرات أو أكلها، فذهاب الدماغ في قول المصنف:

عبارة عن تغير العقل وصح تعبيره بذلك؛ لأن تغير الدماغ سبب لتغير العقل، تغير العقل هو: ذهاب حاسته المدركة المميزة، فكان في كلام المصنف مجاز مرسل، أما على مذهب من زعم أن العقل في الرأس فالتجوز ظاهر. **(ج٢/٤٠١)**

٣٦٠ الهزل:

من العوارض المكتسبة: الهزل، وقد فسره بعضهم بأنه: «ما لا يراد به معنى، لا حقيقي ولا مجازي، بل يراد إهماله عن إفادة الغرض».

وحاصله: أن الهزل: لفظ استعمل في اللعب، ولم يرد به معناه الحقيقي، ولا معناه المجازي، وهو نقيض الجد، ولا ينافي الأهلية، فتثبت الأحكام الشرعية فيه، لكن ترد أخبار الهازل، لأن الهزل كذب خالص؛ لأنه لم يرد بيان الواقع، وإنما أراد اللعب في أخباره. **(ج٢/٤٠٦)**

٣٦١ السفه:

من العوارض المكتسبة: السفه، **وهو لغة**: الخفة في الحركة.

وفي الشرع: تخصيص العمل بما يخالف الشرع من وجه، واتباع الهوى، وخلاف دلالة العقل. **(ج٢/٤٠٧)**

٣٦٢ السفر:

من العوارض المكتسبة: السفر، وهو: أن يخرج المكلف من وطنه قاصدًا يتعدى الفرسخين، فإذا خرج على هذا القصد، شرع له التخفيف في العبادات منذ خرج من عمران بلده، لما روي أن رسول الله ﷺ وأصحابه ترخصوا برخص المسافر بعد الخروج من العمران. وإنما جعلنا الفرسخين أول حد السفر، لما روي أنه عليه الصلاة والسلام خرج يومًا بأصحابه إلى ذي الحليفة، فصلى بهم، ثم رجع فسئل عن ذلك، فقال: «**أردت أن أعلمكم صلاة السفر**». **(ج٢/٤٠٨-٤٠٩)**

٣٦٣ الخطأ:

من العوارض المكتسبة: الخطأ، وهو أن يفعل فعلًا من غير أن يقصده قصدًا تامًا، وذلك أن تمام قصد الفعل بقصد محله، وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل. (ج٢/٤١٠-٤١١)

٣٦٤ الجبر:

من العوارض المكتسبة: الجبر، ويعبر عنه بالإكراه، وهو: حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه، فيكون معدمًا للرضى، لا للاختيار، إذ الفعل يصدر عنه باختياره، حيث أثر الجانب الأسهل على الجانب الأشق. (ج٢/٤١٢)

٣٦٥ المناسبة:

الطريق الثاني من طرق العلل المستنبطة:

التعريف:

وجه العلية بين الوصف والحكم من قوة المناسبة بينهما فمعرفة العلة بهذا الطريق يسمى بالمناسبة، فالمناسبة بمعنى التناسب والتلاؤم والاتفاق. (ج٢/٢١١)

٣٦٦ أقسام المناسبة:

الوصف المناسب ينقسم إلى تقسيمات ثلاثة:

التقسيم الأول: باعتبار شرع الحكم.

والتقسيم الثاني: باعتبار حصوله.

والتقسيم الثالث: بالنظر إلى الشارع له.

أما التقسيمان الأولان فقد تقدم الكلام عليهما؛ لأن الأول هو نفس الحكمة التي هي قسمناها إلى: ضروري وغير ضروري، وحاجي وغير

حاجي فيما تقدم، والتقسيم الثاني هو الذي ذكرناه في حصول المقصود من شرع الحكم. (ج٢/٢١٤)

٣٦٧ أقسام الوصف المناسب:

الوصف المناسب ينقسم بالنظر إلى اعتبار الشارع إياه إلى أربعة أقسام: مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل. (ج٢/٢١٤)

أما القسم الأول: وهو المؤثر ـ فهو: أن يعتبر الشرع عين الوصف في عين الحكم بنص أو إيماء أو إجماع. (ج٢/٢١٥)

أما القسم الثاني ـ وهو الملائم ـ فهو: أن يعتبر الشرع الوصف المناسب في محل الحكم. (ج٢/٢١٥)

وأما القسم الثالث ـ وهو الغريب ـ فهو: ما علم من الشارع إلغاؤه، كإيجاب صيام شهرين في كفارة الظهار أو القتل ابتداءً لمن علم منه أنه لا ينزجر عن ذلك بنفس العتق. (ج٢/٢١٦)

وأما القسم الرابع ـ وهو: ما لم يدل دليل على اعتباره ولا على إلغائه ـ فهو المرسل، ويعبر عنه بالمصالح المرسلة، وبالاستصلاح. (ج٢/٢١٧)

٣٦٨ المهاوي:

جمع مهواة، وهي ما بين الجبلين وقيل: الحفرة. (ج١/٦٦)

[ن]

٣٦٩ الصلاة على النبي:

أنواعها:

«الصلاة»: إن نسبت إلى الله تعالى، فهي رحمة مقرونة بتعظيم، وإن

نسبت إلى الملائكة، فهي الاستغفار، وإن نسبت إلى المكلفين من سائر الخلق، فهي الدعاء، وهي شعار الأنبياء؛ فلا تقال لغيرهم إلا على سبيل التبعية، وقيل: يدعى بها لغيرهم على سبيل الاستقلال أيضًا، وقيل بالكراهية لغيرهم إلا على جهة التبعية، وهي الأوجه عندي. (ج١/٧٠)

٣٧٠ انتفاع النبي بها:

الصحيح الذي لا مرية فيه: أنه ﷺ ينتفع بالدعاء له، والصلاة عليه لقوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]، ولحديث مسلم: أنه كان ﷺ يقول: في دعائه: «**واجعل الحياة زيادة لي في كل خير**». فلا عبرة بقول من قال: إنه لا ينتفع بذلك، لأنه قد بلغ حد الكمال، وملاحظة الانتفاع له تؤذن بنقصان كماله. (ج١/٧١)

٣٧١ السلام على النبي:

«السلام»: التحية الإسلامية، ويطلق على تجرد النفس من محن الدارين. (ج١/٧٢)

٣٧٢ آل النبي:

آل الرجل: عشيرته: وآله ﷺ في مقام الدعاء: كل مؤمن، وفي مقام تحريم الصدقة: مؤمنو بني هاشم وبني المطلب. (ج١/٧٤)

٣٧٣ أصحاب النبي:

«**الصحب**»: اسم جمع لصاحب، كركب وراكب، والصاحب بمعنى الصحابي: هو من لقي النبي بعد البعثة مؤمنًا به، وقيل: من أطال الصحبة، وقيل: مع الرواية عنه، فمن لقيه ﷺ قبل البعثة أو لقيه بعدها غير مؤمن به، فليس بصحابي اتفاقًا، والخلاف فيمن لقيه بعد البعثة وهو مؤمن به إذا لم تطل صحبته، أو طالت ولم يرو. (ج١/٧٤)

٣٧٤ النسخ تعريفه:

إن للنسخ استعمالين: أحدهما لغوي، والآخر شرعي، فأما اللغوي فهو أن النسخ في لسان العرب إزالة الأعيان، كما يقال: نسخت الريح آثار بني فلان؛ أي: أزالتها. (ج١/٥٣٤)

عرف النسخ الشرعي بأنه رفع حكم شرعي بعد ثبوته بحكم شرعي آخر.

فخرج بالقيد الأول المباح في الأصل ثم طرأ عليه حكم شرعي، كإيجاب الصلاة والزكاة والصيام ونحوها، فإن هذه الأشياء كانت قبل ورود الشرع مباحًا، فلا يسمى إيجابها نسخًا، لإباحة تركها، لأن إباحة تركها إنما هو بالإباحة الأصلية، والإباحة الأصلية ليس بحكم شرعي.

وخرج بالقيد الثاني ـ وهو قولنا: «بعد ثبوته» ـ التخصيص المتصل، فإنه إنما يرد قبل ثبوت الحكم واستقراره. وخرج بالقيد الآخر رفع الحكم بسبب العوارض العارضة على الأهلية، كالحيض والسكر والجنون والمرض والموت. (ج١/٥٣٦ - ٥٣٧)

٣٧٥ حكمه:

إن النسخ جائز عند جميع أهل الملل الإسلامية وغيرها، لا خلاف بينهم في جوازه عقلًا ونقلًا، خلافًا لأكثر اليهود وبعض من لا يعبأ بخلافه من الإسلاميين. (ج١/٥٣٧)

٣٧٦ محل النسخ:

إن الأمر والنهي الشرعيين هما محل النسخ الشرعي، فيكون فيهما وإن وردا بصيغة الخبر كأمرتكم بكذا ونهيتكم عن كذا. ومنه ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [المائدة: ١]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]. (ج١/٥٤٢)

٣٧٧ ما يكون فيه النسخ:

يجوز نسخ نظم الكتاب والسُّنَّة مع معناهما المقصود المعبر عنه بالحكم، وبذلك صرح البدر الشماخي رحمه الله تعالى، قال: وتوقف فيه بعض أئمة عُمان، وأجازه المصنف، يعني الإمام أبا يعقوب رحمة الله عليه.

ويجوز أيضًا نسخ التلاوة دون الحكم، ووقع ذلك، كقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: كان فيما أنزل: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة). ويجوز أيضًا نسخ الحكم دون التلاوة، كنسخ آية السيف. **(ج١/٥٤٨)**

٣٧٨ نسخ الفحوى:

أنه يجوز نسخ الفحوى وأصلها معًا، صرح بذلك الأصوليون قال صاحب «المنهاج»: ولا أعرف في ذلك خلافًا. مثاله: أن ينسخ قول الولد لوالديه أف، وأن يضربهما. ويجوز أيضًا نسخ أصلها دونها، نحو أن ينسخ تحريم التأفيف، بإباحته دون الضرب، فهذا جائز عندنا وعند المعتزلة، واختاره ابن الحاجب، وصححه البدر الشماخي.

وأما العكس ـ وهو أن ينسخ الفحوى دون أصلها ـ قال صاحب «المنهاج»: ففيه تفصيل، وهو أنه إن لم يكن فيه معنى الأولى؛ أي: إن لم يكن حكم الفحوى أولى من حكم أصلها في كونه منهيًا عنه أو مأمورًا به، جاز نسخ الفحوى دون أصلها كما يجوز نسخ أصلها دونها. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥]. **(ج١/٥٥٥)**

٣٧٩ نسخ مفهوم المخالفة:

يجوز نسخ مفهوم المخالفة دون المتن. والمراد بالمتن الأصل الذي ثبت به المفهوم، وكذلك أيضًا يجوز نسخ الدليل الظني بمفهوم المخالفة إذا تأخر عنه، وهذا الجواز إنما هو على مذهب من جعل مفهوم المخالفة دليلًا

شـــرعيًا، أما على مذهب من منع كونـــه دليلًا فلا يثبت النســـخ فيه ولا به، لكونه عنده غير دليل. (ج١/٥٥٧)

٣٨٠ نسخ المقيس:

المراد بالمقيس هاهنا: حكم الفـــرع، والمراد بأصله: حكم الصورة التي ورد فيها النص، والمعنى أن نســـخ أصل القياس نســـخ لفرعه، ولا يصح بقاء حكم الفرع مع نســـخ الأصل، لأن الأصل هو الذي أخـــذ منه حكم الفرع من تحريم وتحليل وغير ذلك. وهذا قول أكثر الأصوليين، وصححه البدر ـ رحمه الله تعالى ـ وقيل: يصح بقاء الفرع بعد نسخ أصله. (ج١/٥٥٨)

٣٨١ شرح النسخ:

إن للنسخ شـــروطًا بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه، فأما الشروط المتفق عليها فمنها: كون الناســـخ والمنســـوخ حكمين شـــرعيين، فإن العجز والموت كل منهما يزيل التعبد الشـــرعي مع أنه لا يسمى ذلك نسخًا، وكذلك إزالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخًا أيضًا.

ومنها: كون الناسخ منفصلًا ومتأخرًا عن المنسوخ، فإن الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا أيضًا. وهذه الشروط كلها معلومة من تعريف النسخ ومحل.

وأما الشروط المختلف فيها فمنها: كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد من الكتاب والسُّنَّة، ومنها: اشتراط البدل للمنسوخ، ومنها: اشتراط كون الناسخ أخف من المنسوخ أو مثله، فإنها شروط عند قوم دون آخرين. (ج١/٥٥٩)

٣٨٢ النسخ إلى غير بدل:

يجوز نســـخ الآيـــة أو الحكم إلى غير بـــدل، وبه قال أكثـــر الأصوليين وخالف فيه داود الظاهري فمنع من النســـخ إلى غير بـــدل، وحكي هذا القول عن الشافعي أيضًا. (ج١/٥٦٣)

والحجة لنا على جـوازه: وقوعه في الكتاب والسُّـنَّة، فمن ذلك: نسـخ وجوب الإمسـاك عن المفطرات للصائم بعد الفطر، فإنه كان يجب على الصائم إذا أفطر بعد المغرب أن يمسك عن كل مفطر إلى آخر اليوم الثاني ثم نسخ، ولم يكن للإمساك بدل يجب علينا، بل إن شئنا أمسكنا وإن شئنا أفطرنا. (ج١/٥٦٤)

إن كل واحد من القيـاس والإجماع يكون مخصصًا للعمـوم ويكون مبينًا للمجمـل كما مـرَّ بيان ذلك فـي محلـه، ولا يكـون كل واحد منهما ناسـخًا ولا منسـوخًا، أي: لا يصح ذلك. أما منع كونهما ناسخين فلأنه إما أن يكون كل واحد منهما مستندًا إلى دليل شرعي، فالنسخ حينئذ إنما هو بذلك الدليل الشرعي بالقياس ولا بالإجماع، وإما أن يكون ناشـئًا عن غير مسـتند شـرعي؛ فالقياس والإجماع حينئذ باطلان لمعارضة النـص لهما، إذ ليس لأحد من الخلق أن يقول عند ورود النص يخالف ذلك النص إلا عن دليل شرعي يعتمد عليه. (ج١/٥٧٥)

٣٨٣ طريق معرفة النسخ:

إن طريق معرفته إنما تكون بأحد أمرين:

أحدهما: أن يعلم المتقدم من الدليلين المتعارضين ويعلم المتأخر منهما، فإنه يحكم هنالك بأن المتأخر منهما هو الناسخ للمتقدم. ومعرفة السابق منهما من المتأخر إنما تكون بالإطلاع علـى نزول الآيات وورود الأحاديث، وتكون أيضًا بمعرفة التاريخ. (ج١/٥٧٨)

٣٨٤ النـص:

تعريفه:

وأما النص، فمأخوذ من: نصت الظبية: إذا رفعت رأسـها وأظهرته، قال البدر الشـماخي ـ رحمه الله تعالى ـ: وقد يطلق النـص على الظاهر لغة، قال: ولا مانع منه شرعًا. (ج١/٣٥٩)

٣٨٥ الظاهر:

تعريفه:

وأما الظاهر فهو في اللغة: الواضح، وقد تقدم أنه في الاصطلاح أنه هو الذي ظهر معناه مع احتمال غيره. **(ج١/٣٥٩)**

٣٨٦ حكم النص:

أي: حكم النص القطع بأن المتكلم أراد منه مدلوله الذي دلَّ عليه لفظه، فينبني على ذلك وجوب اعتقاده، وتفسيق من خالفه، لأنه رافع لمادة الاحتمال، وقاطع لمحل الاجتهاد، فلا يصح معه قول بقياس، ولا تشبث بظني، هذا كله إذا لم يحتمل غير ذلك المعنى الذي دل عليه لفظه.

أما إذا احتمل غير ذلك المعنى، فإنه نظن بأن مراد المتكلم هو ما ظهر من اللفظ حال إطلاقه، ويكون حينئذ ظاهرًا لا نصًّا، فيؤخذ بذلك الظاهر الذي ظننا أنه مراد المتكلم، ولا يجوز تركه إلا بدليل واضح يعلم به أن مراد المتكلم هو المعنى المقابل للظاهر، وهو المسمى عندهم بالباطن. **(ج١/٣٦٠)**

٣٨٧ النظم:

«**النظم**» **في اللغة**: جمع اللؤلؤ في السلك، **وفي الاصطلاح** تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني، متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل، وفي اصطلاح أهل العروض: كلام موزون بوزن مخصوص على جهة مخصوصة، وهو المراد في البيت. **(ج١/٨٢)**

٣٨٨ النعم:

«النعم» (بكسر النون): جمع نعمة، وهي الحالة التي يستلذ بها الإنسان، وهي: إما دنيوية أو أخروية، والأولى: إما وهبية أو كسبية، والوهبية: إما

روحانيــة كنفخ الروح ومــا يتبعــه، أو جســمانية كتخليق البدن ومــا يتبعه، والكســبية: إما تخلية أو تحلية، وأما الأخروية فهي مغفرة ما فرط منه، وإثباته في مقعد صدق. (ج١/٦٧-٦٨)

٣٨٩ النقد:

هو محل النظر في الشيء، مأخوذ من انتقد الدراهم إذا نظر إليها ليعرف جيدها من رديئها، والزيف من الدراهم: رديئها. (ج١/٨٦)

٣٩٠ النهي:

عرف النهــي: بأنه طلب كف عن الفعل، وذلــك الطلب متوجه إلى غير خالقنا ﷻ، فإن طلب الكف من خالقنا ﷻ دعاء لا نهي، وذلك نحو: ﴿ لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا ﴾ [آل عمران: ٨]، ﴿ لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]. (ج١/١٧٩)

انظر: الأمـر.

٣٩١ الطلب:

المراد بالطلب في تعريفه هو: ما يشمل الطلب الجازم وغيره. (ج١/١٧٩)

٣٩٢ الكف:

المراد بالكف هو: الإمساك عن الفعل. (ج١/١٧٩)

حكم النهي: تحريم المنهي عنــه، والدوام على الكف عنه، ووجوب تعجيل الامتثال إلا إذا دل دليل على إرادة غيــر ذلك، فإنه يصرف إلى ما اقتضــاه الدليل فأمــا التحريــم فإنما ثبت لــه بأدلة خارجة عــن حقيقته. (ج١/١٨١)

أما حقيقته فتحتمل التحريم وغيره، وتلك الأدلة هي الأدلة المذكورة في باب الأمر الدالة على أن حكم الأمر الوجوب حقيقة، فإن النهي هو أمر بالكف عن الفعل، لكنه زاد على الأمر باقتضائه الفور والدوام، واقتضاؤه ذلك لا يخرجه عن كون الامتثال فيه واجبًا لتلك الأدلة. (ج١/١٨١)

٣٩٣ ما يدل عليه النهي:

اختلف في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على مذاهب. (ج١/١٨٨)

وهذا الخلاف إنما هو في الأمور الشرعية إذا نهى عنها، وذلك نحو الواجب إذا نهي عنه في بعض المواضع، كصلاة الحائض، والمندوب، كصوم يوم النحر، فإن الصوم في الجملة مندوب إليه، ونهي عنه في نحو ذلك اليوم، والمباح كبيع الحاضر للبادي، فإن البيع في الجملة مباح، ونهي عنه في مثل هذه الصورة، وليس الخلاف في النهي عن الأمور الغير الشرعية، كالنهي عن الزنى، وعن شرب الخمر، وأكل الميتة ونحو ذلك، فإن هذه الأمور قبل النهي لم يرد فيها شرع، فحالتها قبل التحريم ليست بشرعية. (ج١/١٨٩)

حاصل المقام: أن القائلين بأن النهي لا يدل على فساد المنهي عنه إنما ينفون دلالته على ذلك عند عدم القرينة الدالة على ذلك، فأما إذا قامت قرينة على شيء من أفراد النهي أنه يدل على فساد ذلك المنهي عنه، فإنهم يسلمون دلالته على ذلك لتلك القرينة، ويجعلونه كالمستثنى من قاعدة النهي، وكذا القائلون بأن النهي يدل على فساد المنهي عنه، فإنهم يقولون بذلك عند عدم المانع عن دلالته على ما ذكر، فإن وجد المانع لذلك في شيء من أفراد النهي، سلموا أن ذلك الفرد بعينه لا يدل على فساد المنهي عنه لذلك المانع، وجعلوه كحكم المستثنى من قاعدتهم في النهي. (ج١/١٨٩ - ١٩٠)

[هـ]

٣٩٤ الهُدى:

يطلق ويراد به: التوحيد والتقديس، ويطلق على ما لا يعرف إلا من لسان الأنبياء من فعل وترك. **(ج١/٦٧)**

[و]

٣٩٥ الوحي أنواعه:

أحدهما: وحي باطن وهو اجتهاده ﷺ في الأشياء التي لم ينزل عليه فيها شيء.

الثاني: وحي ظاهر. وذكروا له خمس كيفيات:

إحداها: أن يأتيه الملك في مثله صلصلة الجرس، وهي أشد حالات الوحي.

والثانية: أن يأتيه في صورة الرجل، فيكلمه.

والكيفية الثالثة: أن ينفث في روعه الكلام نفثًا، كما قال عليه الصلاة والسلام «**إن روح القدس نفث في روعي**». **(ج٢/٦-٧)**

والكيفية الرابعة: أن يلهمه الله تعالى ذلك المعنى بغير واسطة الملك. وهو المراد بقوله تعالى: ﴿ **وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا** ﴾ [الشورى: ٥١]. **(ج٢/٨)**

الكيفية الخامسة: أن يأتيه الملك في النوم بما يأمره الله به. قيل: ومن هذه الكيفية الوحي بسورة الكوثر. **(ج٢/٦-٨)**

٣٩٦ الوحي الباطن:

هو ما ينـــال بالاجتهاد والتأمـــل في حكم النص فمنعه الأشـــاعرة وأكثر المعتزلة، وجوزه أحمد وأبو يوسف والشافعي وجوزه بعض في الحروب دون أحكام الدين. **(ج٢/٨)**

٣٩٧ الوهـم:

هو ما يقع في القلب ويسبق إليه مع إرادة غيره. **(ج١/٦٦)**

الفهـــارس*

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة، والآثار
- فهرس الأعلام
- فهرس الأماكن والبلدان
- فهرس الكتب
- فهرس الفرق والمذاهب والجماعات
- فهرس تفصيلي

* نظمت الفهارس: أ.د. منى أحمد أبو زيد.

فهرس الآيات القرآنية

الآيـــــــة	رقمهـا	رقم الصفحة
٢ ـ سورة البقرة		
﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾	٢٩	٨٣، ١١٠
﴿ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾	٣٨	١٠٦
﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾	٤٣	٣٦، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٥٦، ٩٢،
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾	١٨٣	٤٢، ٤٣
﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾	١٨٧	٩٠
﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾	٢١٤	١٠٨
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾	٢١٦	٤٣
﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾	٢٢٢	١٢٣
﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾	٢٢٨	٥٣
﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ﴾	٢٣٣	٨٧
﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾	٢٣٧	١٢٣، ١٤٥

الآيـــــــة	رقمهـا	رقم الصفحة
﴿فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾	٢٥٣	٧٢
﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾	٢٧٥	٨٦، ٨٧
﴿وَأَشْهِدُوٓا۟ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾	٢٨٢	٤٣
﴿لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ﴾	٢٨٦	١٦٤

٣ ـ سورة آل عمران

﴿لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾	٨	١٦٤
﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾	٩٧	٥٦، ٩٨، ١٥٩
﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾	١٥٩	٤٢
﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾	١٨٥	١٠٧

٤ ـ سورة النساء

﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾	٣	٨٧
﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾	٧	٤٩
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾	١٠	٨٥، ٨٩
﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾	١١	٤٩، ١٠٥
﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾	٢٤	١٤٦
﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾	٧٨	١٠٧
﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾	١٥٤	١٠٦

٥ ـ سورة المائدة

﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾	١	١٤٦، ١٥٩

الآيـــــــة	رقمهـا	رقم الصفحة
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾	٣	١٥٩
﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾	٦	٤٥
﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾	٣٨	٤٥، ١٠٤، ١١٤، ١٢٢
﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾	٦٤	١٤٥
﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾	٨٩	١٢٣، ١٥١
﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾	١٢٠	٥٦

٦ ـ سورة الأنعام

﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً﴾	٣٧	١٠٩
﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾	٧٢	٩٨
﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾	١٠٢	٥١
﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾	١٤٥	١٤٥

٧ ـ سورة الأعراف

﴿وَقَالُوا۟ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ﴾	١٣٢	١٠٨
﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾	١٤٣	١٣٩
﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا﴾	١٧٦	١٣٩

٨ ـ سورة الأنفال

﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ﴾	٦٥	١٦٠

الآيـــــــة	رقمهـا	رقم الصفحة
٩ ـ سورة التوبة		
﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾	٥	١٠٨، ١١٣، ١١٤
﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾	٦٠	٩٠
﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾	١٠٣	٧٣
١١ ـ سورة هود		
﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾	٦	٧٧
١٢ ـ سورة يوسف		
﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾	٨٢	٨٨
١٣ ـ سورة الرعد		
﴿يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾	١١	٧٣
١٦ ـ سورة النحل		
﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾	١٧	٤٢، ٤٩
﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾	٤٠	٤٢
﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾	٤٣	٢٤
١٧ ـ سورة الإسراء		
﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾	٢٣	٨٥
﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾	٦٤	١٤١
﴿نَافِلَةً لَّكَ﴾	٧٩	٨٥

الآيـــــــة	رقمهـا	رقم الصفحة
١٩ ـ سورة مريم		
﴿ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا ﴾	٩٥	١٠٧
٢٠ ـ سورة طه		
﴿ إِنَّمَآ إِلَـٰهُكُمُ ٱللَّهُ ﴾	٩٨	٩٠
﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴾	١١٤	١٥٨
٢٣ ـ سورة المؤمنون		
﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾	١	١٠٤
﴿ وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴾	٢٢	٧٢
﴿ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ ﴾	٥١	٤٣
٢٤ ـ سورة النور		
﴿ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَـٰنِينَ جَلْدَةً ﴾	٤	٩٠
﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾	٣٣	٤٣
﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ ﴾	٦٣	١٠٥
٢٦ ـ سورة الشعراء		
﴿ وَلَهُمْ عَلَىَّ ذَنۢبٌ ﴾	١٤	٧٢
﴿ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴾	٢٢٤ـ٢٢٧	٥١

الآيـــــــة	رقمهـا	رقم الصفحة
٢٧ ـ سورة النمل		
﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾	٢٣	٥٦
٣٠ ـ سورة الروم		
﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾	٥٤	١٠٩
٣٣ ـ سورة الأحزاب		
﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾	٢١	٨٥
﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾	٥٠	٨٥
٣٤ ـ سورة سبأ		
﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾	٢٤	٧١
٣٩ ـ سورة الزمر		
﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾	٦	٧٠
﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾	٦٢	٥٦، ٦٨، ٨٤
﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾	٦٥	٨٤، ٨٥
٤٢ ـ سورة الشورى		
﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾	٥١	١٦٦
٤٣ ـ سورة الزخرف		
﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾	٨٤	١٠٩
٤٧ ـ سورة محمد		
﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾	٣٠	٨٩

الآيـــــــة	رقمهـا	رقم الصفحة
٥٨ ـ سورة المجادلة		
﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾	٤	١٥١
٦٣ ـ سورة المنافقون		
﴿لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾	٨	١٣٨
٦٥ ـ سورة الطلاق		
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾	١	٨٤
﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾	٤	٥٣
﴿فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾	٦	٩٠
٧٣ ـ سورة المزمل		
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ﴾	١	٨٤
﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾	١٥، ١٦	١٠٩
٧٤ ـ سورة المدثر		
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ﴾	١	٨٤
٧٦ ـ سورة الإنسان		
﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾	٢٤	٧١
٩٢ ـ سورة الليل		
﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾	١	١٣٩
٩٤ ـ سورة الشرح		
﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾	٥، ٦	٧٥، ١٠٩

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة، والآثار

أ

- إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم ١٢٣
- أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته ١٢٢
- أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته ١٢٩
- أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه وزر ١١٧
- أردت أن أعلمكم صلاة السفر ١٥٥
- ألا لا يقتل مؤمن بكافر ٥٥
- أن رسول الله ﷺ وأصحابه ترخصوا ١٥٥
- إن روح القدس نفث في روعي ١٦٦
- أنه عليه الصلاة والسلام خرج يومًا بأصحابه ١٥٥
- إنه يحشر يوم القيامة ملبيًا ١١٣
- أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر ١١٧
- أينقص الرطب إذا جف ١٢٢

ت

- تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلال ٥٩

خ

- خذوا عني مناسككم ٩٨

ر

- رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ٨٨

ز

- زملوهم بكلومهم، فإنهم يحشرون ١٢٢
- زملوهم في ثيابهم بكلومهم ودمائهم ١١٣

ش

- الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة ١٦٠

ص

- صلوا كما رأيتموني أصلي ٩٨
- صلى رسول الله ﷺ داخل الكعبة ١١٢، ١٤٤

ف

- في سائمة الغنم الزكاة ٨٥
- في الغنم السائمة زكاة ٥٤، ٨٩

ق

- القاتل عمدًا لا يرث ٥٣
- القاتل لا يرث ١٢٢
- قضى بالشفعة للجار ١١٣

ك

- كل مسكر حرام ١٣٠، ١٣١
- كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام ١٣٠
- كلوا البلح بالتمر ٦٥
- كما فيها أنزل : الشيخ والشيخة إذا زنيا ١٦٠

ل

- لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبًا ١١٣
- لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ٨٨
- لا صيام لمن يبيت الصيام من الليل ٨٨
- لا يقضي القاضي وهو غضبان ١٢٢، ١٢٣
- للفارس سهمان وللراجل سهم ١٢٢

م

- ما منعك أن تصلي بالناس إذ أمرتك ٤٢
- من أعتق شقصًا له في عبد ١٣٤

ن

- الناس كلهم هلكى إلا العالمين ٥٠
- نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر ١١٣

و

- واجعل الحياة زيادة لي في كل خير ١٥٨

فهرس الأعلام

أ

- آدم عليه السلام ١٠٦
- الآمدي (سيف الدين) ١٤، ٥٢
- إبراهيم عليه السلام ٣٧
- ابن أبي بشر الأشعري ٩١
- أبو إسحاق الإسفراييني ٤٥، ٥٤، ١٤٢
- ابن بركة (العُماني) ١١، ١٣، ١٥، ١٨، ٢٢، ١٣٣
- ابن الحاجب ٣٧، ٤٦، ٦٢، ٩٩، ١١١، ١١٥، ١٢٨، ١٦٠
- ابن طلحة ٥٢
- ابن عامر ١٢٨
- ابن عباس (عبدالله) ٥١، ٩٤
- ابن كثير ١٢٨
- ابن المرزبان ١٢٨
- ابن النظر العُماني ١٢، ١٣
- الأبهري ١٤٩
- أبو بكر الصديق ٤٢
- أبو جعفر الطبري ١٢٨
- أبو الحسن الكرخي ٨٢
- أبو الحسين ٥٤، ٥٥، ٩٠، ١١٥
- أبو حنيفة ٦٩
- أبو الحواري ١١، ١٥
- أبو سعيد الكدمي ١١، ١٥، ٤١
- أبو طالب ٥٤
- أبو العباس بن سريج ٩٩
- أبو عبدالله البصري ٨٢، ١١٤
- أبو علي الجبائي ٤٣، ٨٢، ٩١، ١٠٩
- أبو علي الفارسي ١٤٢
- أبو عمرو ١٢٨
- أبو محمد بن هشام البزار ١٢٨
- أبو هاشم ٤٣، ٩١، ١٣١
- أبو اليسر عابدين ٩
- أبو يعقوب الحضرمي ١١٦، ١٢٨، ١٦٠

- أبو يعقوب الوارجلانـــي ١١، ١٤، ١٦، ١٧
- أبو يوسف ١٦٧
- أُبي بن خلف الجمحي ١٢٨
- أحمد بن حنبل ٨٥، ٩١، ١٦٧
- أحمد بن سعيد الشماخي ١٢
- الإسفراييني = أبو إسحاق
- الإصطخري ٩٩
- الأنصاري (الشيخ) ٨

ب

- باقر الصدر ٨
- الباقلاني ١١٦، ١٤٩
- البخاري ١٥
- البدر الشماخي ١٤، ١٦، ١٨، ٣٧، ٤٥، ٤٧، ٤٩، ٨٤، ١١١، ١١٣، ١١٥، ١٦٠، ١٦١
- البزدوي ٦٣
- بشر المريسي ٣٧، ١٣٣
- البطاشي (محمد بن شامس) ١٩
- البغوي ١٢٨
- البلخي ١٠٩، ١١٤، ١٤٩
- بلقيس (الملكة) ٥٦

ت

- تبغورين الملشوطي ١١
- الترمذي ١٥، ٦٥
- التفتازاني = السعد التفتازاني

ث

- ثعلب ١٤٩

ج

- جابر بن زيد ١٠، ١٤
- الجبائي = أبو علي الجبائي
- جمال عبدالناصر ٥
- جميل بن خميس السعدي ١٣
- الجويني (أبو المعالي) ٥٥، ٩١، ١١٦

ح

- حلفان بن جميل السيابي ١٦
- حمد بن عبيد السليمي ١٦
- حمزة ١٢٨
- حواء عليها السلام ١٠٦

خ

- الخثعمية ١٢٩
- خلف بن أحمد ١٢٨
- خميس بن سعيد ١٣

د

- داود الظاهري ١٦١

ر

- الرازي ٥٢
- الربيع بن حبيب ١٥

ز

- الزركشي ١٤
- الزهري ٦٥
- زيد بن عمرو ١٢٥

س

- السالمي، نور الدين ٧، ٩، ١١، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩
- السعد التفتازاني ٦٣، ١١٣
- سعيد بن خلفان الخليلي ١٦
- سفيان بن محمد الراشدي ١٦
- سليمان بايزيز ١١
- سيبويه ١٣٨
- السيرافي ١١١

ش

- الشاطبي ١٧
- الشافعي ١٠، ٤٠، ٤٥، ٦٩، ٩١، ٩٩، ١١٠، ١٤٨، ١٦١، ١٦٧
- شاكر الحنبلي ٩
- الشريف المرتضى ١٠
- الشوكاني ٨

ص

- الصيرفي ١١١

ط

- الطبري = أبو جعفر الطبري
- الطوسي ١٠

ع

- عاصم ١٢٨
- عائشة (السيدة) ٦٥
- عبد الله بن درستويه ٥٢
- عبد الله بن محمد بن عبد الله السالمي ٦
- عبد الجبار (القاضي) ٤٣، ٩١
- عبد المجيد الشرفي ٧
- عبد الوهاب خلاف ٨
- عثمان بن خليفة، أبو عمر ١١
- عمر بن الخطاب ١٢٢، ١٦٠
- عيسى عليه السلام ٦٣، ١٥٤

غ

- الغزالي (أبو حامد) ١٤، ١١١، ١١٦

ف

- فرعون ١٠٩

ق

- القرافي ٥٢
- القسطلاني ٦٥

ك

- الكدمي = أبو سعيد الكدمي
- الكرخي = أبو الحسن الكرخي
- الكسائي ١٢٨

م

- ماعز ١٢٢
- مالك (الإمام) ٦٩، ٩٩
- محمد إبراهيم الكندي ١٣
- محمد أبي زهرة ٨
- محمد اطفيش ١٧
- محمد بن نجاد بن موسى، الرستاقي ١٢
- محمد الخضري ٨، ٩
- محمد زكي عبدالبر ٩
- محمد طاع ٧
- محمد كمال الدين إمام ١٩
- محمد مصطفى شبلي ١٠
- مسلم ١٥، ١١٧، ١٥٨
- مسلم بن أبي كريمة ١٠، ١٤
- مصطفى باجو ١١، ١٢، ١٧
- المظفر (العلامة) ٨
- معاوية ١١٦
- معروف الدواليبي ٨
- مهنى التواجيني ١١، ١٣
- ميمونة (السيدة) ٥٩

ن

- ناصر بن أبي نبهان ١٦
- نافع ١٢٨

هـ

- هبة الله بن أحمد [بن] الطبري ١٢٨
- هشام بن عروة ٦٥

و

- الوارجلاني = أبو يعقوب الوارجلاني
- الوحيد البهبهاني ٨
- وهبة الزحيلي ٨

ي

- يحيى بن محمد بن قيس، أبو زكير ٦٥

فهرس الأماكن والبلدان

أ

- أُحد ١١٣، ١٢٨

ب

- البصرة ٦٩، ٧٣
- بغداد ٦٩
- البيت (الحرام) ٥٦، ٩٨
- بيت العزة ١٣٨

د

- دمشق ٨، ٩

ذ

- ذو الحليفة ١٥٥
- صحار ١٠

س

- سمرقند ١١٠
- سوريا ٨

ش

- شبه القارة الهندية ٨
- الشرق الإسلامي ٩

ع

- العالم الإسلامي ١٢
- عُمان ٦، ١٧، ١٦٠

ق

- القبلة ٥٤

ك

- الكعبة ١١٢، ١٤٤
- كليتي الحقوق والشريعة بجامعة دمشق ٨
- كلية الآداب والعلوم الإنسانية بـ«منوبة» ٧
- الكويت ٥، ٦

م

- المدرسة الأزهرية ٨
- مدرسة دار العلوم ٨
- المدرسة الزيتونية ٨
- المدرسة العُمانية ١٢
- المدينة ١٣٧
- مصر ٥، ٦، ٨
- المعهد الحقوقي «دمشق» ٩
- المغرب الإسلامي ١٦
- منوبة ٧

فهرس الكتب

أ

- الاجتهاد: منظومة «للشيخ سفيان بن محمد الراشدي» ١٦
- الأدلة والبيان «لتبغورين الملشوطي» ١١
- أصول الفقه «لشاكر الحنبلي» ٩
- أصول الفقه عند المحدثين دراسة تحليلية نقدية «لمحمد طاع» ٧
- الأكلة وحقائق الأدلة «للرستاقي محمد بن نجاد بن موسى» ١٢
- الأم «للشافعي» ١٠
- الإنابة في الصكوك والكتابة «لابن النظر العُماني» ١٢
- الإنصاف ١٢
- الإيضاح «للشماخي» ١٣

ب

- البحث الصادق «للبرادي» ١٧
- البحر المحيط «للزركشي» ١٤
- بيان الشرع «لمحمد إبراهيم الكندي» ١٣

ت

- التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية. «لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي» ١١
- تقنين أصول الفقه «لمحمد زكي عبد البر» ٩
- التلويح ١١٠
- التنقيح ٦٣
- تنوير العقول على قواعد الأصول «للشيخ ناصر بن أبي نبهان» ١٦

ج

- جامع الترمذي ٦٥
- الجامع «لابن بركة» ١٣

ذ

- الذريعة في أصول الشريعة «للشريف المرتضى» ١٠

ر

- رسالة الشافعي ١٠
- الرقاع في أحكام الرضاع «لابن النظر العُماني» ١٣

س

- السؤالات «لأبي عمر عثمان بن خليفة» ١١

ش

- شرح شرح مختصر العدل والإنصاف «للعلّامة محمد أطفيش» ١٧
- شمس الأصول: منظومة «للإمام السالمي» ١٦

ص

- الصحيحين ٦٥

ط

- طلعة الشمس «للسالمي، نور الدين» ٩، ١٢، ١٣، ١٥، ١٧، ١٨، ١٩

ع

- العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف «لأبي يعقوب الوارجلاني» ١١، ١٦، ١٧
- العدة «للطوسي» ١٠

غ

- غاية المأمول في علم الفروع والأصول «للبطاشي» ١٩

ف

- فصول الأصول «لحلفان بن جميل السيابي» ١٦

ق

- قاموس الشريعة «لجميل بن خميس السعدي» ١٣

ك

- كتاب سيبوية ١٣٨
- كرسي الأصول «لسعيد بن خلفان الخليلي» ١٦

م

- محاضرات في أصول الفقه الإسلامي «لأبي اليسر عابدين» ٩

- مختصر العدل والإنصاف «لأحمد بن سعيد الشماخي» ١٢، ١٦
- المرآة ١٠٦
- المدخل «لابن طلحة» ٥٢
- مشـكاة الأصول «لمحمد بن عبيد السليمي» ١٦
- معارج الآمال ١٤
- المنهـاج ٥٠، ٥٤، ١١٤، ١١٦، ١٢٨، ١٣٥، ١٤٨، ١٦٠
- منهاج الطالبين «لخميس بن سعيد» ١٣
- الموافقات «للشاطبي» ١٧
- موسوعة جمال عبدالناصر ٥

و

- الوحيد في نقـد التقليد «لابن النظر العُماني» ١٣



فهرس الفرق والمذاهب والجماعات

أ

- الإباضيــة (الإباضي ـ المدرســة ـ الفقه ـ المذهــب) ٦، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨
- الأخبارية مدرسة ٩
- الإسلاميون ١٥٩
- الأشــعرية (الأشــاعرة) ٥٥، ١٠٩، ١١٦، ١٦٧
- أصحاب الأصول ٧٨
- أصحاب الشافعي = الشافعية
- أصحاب المأثور ١٥
- أصحاب النبي ﷺ = الصحابة
- أصحابنا (عندنا ـ قومنــا ـ مذهبنا) ٥٢، ٥٤، ٩٠، ٩٢، ٩٤، ١٠٩، ١١٦، ١٢٦، ١٢٨، ١٤٨، ١٦٠
- الأصولية «مدرسة» ٩
- الأصوليــون ٧، ١٤، ١٥، ١٧، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣٨، ٥٢، ٥٥، ٥٦، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٨٨، ٩٧، ٩٩، ١١٢، ١١٣، ١١٦، ١١٨، ١٢٧، ١٢٩، ١٣١، ١٣٣، ١٤٠، ١٤٩، ١٥٠، ١٦٠، ١٦١
- الإمامية (المدرسة) ٨، ٤٤
- أهل الاجتهاد ٢٨
- أهل الإجماع ٢٧، ٢٨
- أهل الأصول ٩٦
- أهل البدع ١٠٢
- أهل التواتر ٢٩
- أهل الحديث ٨، ٨٣
- أهل الحرب ١١٣
- أهل الذمة ٧٦، ١١٣
- أهل الرأي ١٥
- أهل السُّــنة والجماعة ٨، ١٠، ١٥، ٢٢، ٢٨، ٣٣
- أهل الصدق ٤٨
- أهل العربية ٧٧

• أهل العروض ١٦٣
• أهل اللغة ١١٤
• أئمة الأصول ١٤١
• أئمة عُمان ١٦٠
• أئمة اللغة ١٤٢

ب

• البصريون ٧٣، ١٣٩
• بنو آدم ١٤٢
• بنو إسرائيل ١٠٦
• بنوتميم ٥١
• بنو المطلب ١٥٨
• بنو هاشم ١٥٨
• البيانيون ١٤١

ت

• تابعو التابعون ١٣
• التباعون ١٣، ٨٢

ج

• الجمهور ٥، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٤٣، ٥٤، ٥٥، ٨٣، ١٠٩، ١١٠، ١١٤، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣
• جمهور العلماء ١٤٢

ح

• الحنابلة ٣٧، ٥٢، ٥٤، ١٠٦، ١١٣
• الحنفية ٣٧، ٥٤، ٥٥، ٩١، ١٠٦، ١١٠، ١١١

ز

• الزيدية (المدرسة) ٨

س

• السُّنة = أهل السُّنة والجماعة

ش

• الشافعية (أصحاب الشافعي) ١١، ٣٧، ٨٨، ٩٠، ٩٩، ١١٣
• الشيعة ٤٤
• الشيعة الإمامية ١٠

ص

• الصحابة ١٣، ٢٢، ٥٩، ٦١، ٦٤، ٨٢، ١١٠، ١١٦، ١٥٨
• الصوفية ٤١

ظ

• الظاهرية ٢٩

ع

• العرب ٥١، ٧٧، ١٤٩، ١٥٩
• علماء الأصول والبيان ٨٦
• العُمانية المدرسة ١٥، ١٦، ١٩
• عندنا = أصحابنا...

ف

- فقهاء قومنا ٤٥

ق

- قريش ٥١
- قومنا = أصحابنا...

ك

- الكوفيون ٧٣

ل

- اللغويون ١٤٩

م

- المتكلمـــون ١١، ١٧، ٥٢، ١١٠، ١٤٩
- المجتهدون ٢٨، ١٤٨
- المحدثون ٧، ١٦، ٩٧، ١١٦
- المخالفون ٩١
- المشارقة ١١٦
- مشايخ سمرقند ١١٠
- المعتزلة ٢٣، ٣٧، ٥٥، ٦٧، ١١١، ١١٥، ١١٦، ١٦٠، ١٦٧

ن

- النباهنة ١٣
- النحاة ١٣٨، ١٤٩
- النحويون ٥٢
- النصارى (النصرانية) ١٥٤

ي

- اليهود ٦٣، ١٥٩

فهرس تفصيلي

تقديم: معالي الوزير ٥
مقدمة: العلَّامة السالمي أصوليًّا ٧

[أ]

١ الإباحة ٢١
٢ أبلج ٢١
٣ الاجتهاد ٢١
٤ أركان الاجتهاد ٢١
٥ شروط المجتهد ٢٢
٦ اختلاف المجتهدين ٢٣
٧ حكم الاجتهاد ٢٣
٨ تقليد المجتهد غيره ٢٣
٩ التقليد للعامي ٢٣
١٠ إفتاء العامي بقول إمامه ٢٤
١١ تقليد العامي لعالمين فأكثر ٢٤
١٢ جواز تقليد المفضول ٢٤
١٣ الاجتهاد في زمن النبي ﷺ ٢٥
١٤ إمكان خلو بعض الأزمنة من مجتهد ٢٥
١٥ محل الاجتهاد ٢٥

١٦ الإجماع ٢٦
١٧ صورة الإجماع ٢٦
١٨ أنواع الإجماع ٢٧
١٩ إمكان الإجماع ٢٧
٢٠ أهل الإجماع ٢٨
٢١ محل الإجماع ٢٨
٢٢ شروط الإجماع ٢٨
٢٣ نقل الإجماع ٢٩
٢٤ حكم إحداث قول ثالث بعدما استقر الخلاف من الأمة على قولين ٢٩
٢٥ الأحكام ٣٠
٢٦ أركان الأحكام ٣٠
٢٧ الركن الأول: في الحكم ٣٠
٢٨ المشهور في تعريف الحكم ٣١
٢٩ أقسام الحكم ٣١
٣٠ الحكم الوضعي ٣١
٣١ الحكم التكليفي ٣١
٣٢ أقسام الحكم الذي يكون وصفًا للفعل ٣١
٣٣ انقسام الحكم باعتبار المقصود الأخروي ٣٢
٣٤ العزيمة ٣٢
٣٥ الرخصة ٣٢
٣٦ أقسام العزيمة ٣٢
٣٧ أقسام المندوب ٣٣
٣٨ أقسام الواجب ٣٣
٣٩ تقسيم الواجب باعتبار حصوله ٣٣
٤٠ حكم فرض الكفاية ٣٤
٤١ حكم فرض العين ٣٤
٤٢ تقسيمات الواجب بالنظر للمأمور به ٣٤

٤٣ واجب معين ٣٤
٤٤ واجب غير معين ٣٤
٤٥ المحرم والمكروه ٣٤
٤٦ أقسام الرخصة ٣٥
٤٧ الرخصة الحقيقية ٣٥
٤٨ الرخصة المجازية ٣٥
٤٩ الحكم الوضعي ٣٦
٥٠ أقسام الحكم الوضعي ٣٦
٥١ الأخلاق ٣٦
٥٢ الأدلة ٣٦
٥٣ الأذهان ٣٦
٥٤ الاستحسان ٣٧
٥٥ حقيقة الاستحسان ٣٧
٥٦ الاستحساني ٣٧
٥٧ حقيقة الاستدلال ٣٨
٥٨ الاستصحاب ٣٨
٥٩ الاستقراء ٣٨
٦٠ أنواع الاستقراء ٣٩
٦١ الأصل ٣٩
٦٢ أصول الفقه ٣٩
٦٣ أصول الفقه: موضوعه ٤٠
٦٤ غاية أصول الفقه ٤٠
٦٥ أصول الفقه: أول من مهد قواعده ٤٠
٦٦ الأفهام ٤١
٦٧ أقسام ٤١
٦٨ أل ٤١
٦٩ الإلهام ٤١

٧٠ الأمر ٤١
٧١ تعريف الأمر ٤٢
٧٢ صيغ الأمر ٤٢
٧٣ الأصل في الأمر الوجوب ٤٣
٧٤ القرائن التي تصرف الأمر عن الوجوب ٤٣
٧٥ الأمر حقيقة في الوجوب، مجاز في غيره ٤٣
٧٦ الأمر: أقوال أخرى في حقيقة الأمر ٤٣
٧٧ الأمر: أقسامه ٤٤
٧٨ الأمر المطلق ٤٥
٧٩ الأمر المقيد بقدر ٤٥
٨٠ الأمر المقيد بوصف ٤٥
٨١ الأمر المطلق ٤٦
٨٢ ما يدل عليه الأمر التزامًا ٤٦
٨٣ الإجزاء ٤٦
٨٤ الأمر بالشيء لا يدل عن ضده ٤٦
٨٥ الأمر بشيء ٤٧
٨٦ تكرار الأمر ٤٧
٨٧ تعلق الأمر والنهي بالفعل ٤٨
٨٨ الإيماء ٤٨
٨٩ الإنشاء ٤٨
٩٠ أهل الصدق ٤٨

[ب]

٩١ البطل ٤٩
٩٢ البيان ٤٩
٩٣ حكم البيان قوةً وضعفًا ٤٩
٩٤ تكرر البيان ٤٩

[ت]

٩٥ التأويل ٥٠
٩٦ التخصيص ٥٠
٩٧ المخصص المتصل ٥١
٩٨ فصل الاستثناء عن أصله ٥١
٩٩ ما يصح استثناؤه من الجنس المستثنى ٥٢
١٠٠ الشرط والغاية والوصف لها أحكام الاستثناء ٥٢
١٠١ التخصيص بالمخصص المنفصل ٥٣
١٠٢ التخصيص بمذهب الصحابي ٥٤
١٠٣ التخصيص بالعادة ٥٥
١٠٤ التخصيص بالمقدر المحذوف ٥٥
١٠٥ التخصيص بالضمير العائد إلى بعض أفراد العام ٥٥
١٠٦ التخصيص بحكم العام إذا أسند لبعض أفراد العام ٥٥
١٠٧ تخصيص العام بسببه الخاص ٥٦
١٠٨ التخصص بالعقل ٥٦
١٠٩ التخصيص بالمس ٥٦
١١٠ الترجيح ٥٧
١١١ الأدلة في الترجيحات ٥٧
١١٢ تعارض الأدلة في الترجيح ٥٧
١١٣ وجوه التراجيح ٥٧
١١٤ الترجيح من جهة الإسناد ٥٨
١١٥ الترجيح من قبل الراوي ٥٨
١١٦ الترجيح من جهة الحكم ٦٠
١١٧ الترجيح من خارج ٦٠
١١٨ ترجيح أحد القياسيين على الآخر إذا تعارضا ٦١
١١٩ التقرير ٦٢
١٢٠ التواتر ٦٢

١٢١ شروط التواتر التي ذكرها الأصوليون ٦٢
١٢٢ التوحيد: (علم) ٦٣

[ج]

١٢٣ جلب المصلحة ودفع المفسدة ٦٣
١٢٤ الجهل ٦٣

[ح]

١٢٥ الحديث ٦٤
١٢٦ المنقطع من الحديث ٦٤
١٢٧ حكم المرسل ٦٤
١٢٨ المقطوع ٦٤
١٢٩ الموقوف ٦٤
١٣٠ الضعيف ٦٥
١٣١ المضعف ٦٥
١٣٢ المنكر ٦٥
١٣٣ الشاذ ٦٥
١٣٤ الغريب ٦٥
١٣٥ العزيز ٦٥
١٣٦ الفرد ٦٦
١٣٧ الموضوع ٦٦
١٣٨ المنقطع ٦٦
١٣٩ المعضل ٦٦
١٤٠ الحاجي ٦٦
١٤١ الحاكم ٦٧
١٤٢ الاحتجاج الإلزامي ٦٧
١٤٣ الجائز العقلي ٦٧
١٤٤ المحكوم به ٦٧

١٤٥ الحروف المعنوية ٦٨
١٤٦ حروف المباني ٦٨
١٤٧ حكم الواو ٦٨
١٤٨ حكم الفاء ٦٩
١٤٩ حكم «ثم» ٧٠
١٥٠ حكم «بل» ٧٠
١٥١ حكم «لكن» ٧٠
١٥٢ حكم «أو» ٧١
١٥٣ من معاني «الباء» ٧٢
١٥٤ من معاني «على» ٧٢
١٥٥ معاني «مِنْ» ٧٣
١٥٦ معاني «إلى» و«حتى» ٧٤
١٥٧ لفظة «في» ٧٤
١٥٨ لفظة «مع» ٧٥
١٥٩ لفظة «غير» ٧٥
١٦٠ حقوق الله ٧٥
١٦١ الحقيقة ٧٦
١٦٢ أقسام الحقيقة ٧٧
١٦٣ حكم الحقيقة ٧٧
١٦٤ الحكم ٧٨
١٦٥ حصول المقصود من شرع الحكم ٧٨
١٦٦ الحكمة ٧٨
١٦٧ أنواع الحكمة ٧٩
١٦٨ الحمد ٧٩

[خ]

١٦٩ الخاص ٧٩

١٧٠ أنواع الخاص ٧٩
١٧١ ما يشمله الخاص ٨٠
١٧٢ حكم الخاص ٨٠
١٧٣ الخبر ٨٠
١٧٤ أقسام الخبر ٨٠
١٧٥ الخبر المتواتر ٨٠
١٧٦ شروط التواتر ٨١
١٧٧ المنقول بلا تواتر ٨١
١٧٨ الخبر المشهور ٨١
١٧٩ تعريف المشهور ٨١
١٨٠ خبر الآحاد ٨١
١٨١ جواز التعبد بخبر الآحاد ٨٢
١٨٢ شروط فساده ٨٢
١٨٣ جواز نقل الحديث بالمعنى وبيان حذف بعضه ٨٢
١٨٤ جواز حذف بعض الخبر مع ذكر الباقي ٨٣
١٨٥ قبول الزيادة في الخبر ٨٣
١٨٦ شروط الراوي ٨٣
١٨٧ الخطاب ٨٣
١٨٨ خطاب المفرد لا يتناول غير المخاطب ٨٤
١٨٩ خطاب الله لنبيه لا يعمنا بطريق الوضع ٨٤
١٩٠ عموم مفهوم الخطاب ٨٥

[د]

١٩١ الدليل ٨٦
١٩٢ دلالة اللفظ على الحكم ٨٦
١٩٣ دلالة اللفظ على معناه بالعبارة ٨٧
١٩٤ دلالة اللفظ على معناه بالإشارة ٨٧

١٩٥ دلالة اللفظ على معناه الاقتضاء ٨٧
١٩٦ دلالة الدلالة ٨٨
١٩٧ المنطوق ٨٨
١٩٨ أقسام الدال بدلالته ٨٨
١٩٩ مفهوم الموافقة ٨٩
٢٠٠ فحوى الخطاب ٨٩
٢٠١ لحن الخطاب ٨٩
٢٠٢ حكم مفهوم الموافقة ٨٩
٢٠٣ مفهوم المخالفة ٨٩
٢٠٤ أقسام مفهوم المخالفة ٩٠
٢٠٥ مفهوم الغاية ٩٠
٢٠٦ مفهوم العدد ٩٠
٢٠٧ مفهوم الحصر ٩٠
٢٠٨ مفهوم الشرط ٩١
٢٠٩ مفهوم اللقب ٩١
٢١٠ مفهوم الصفة ٩١
٢١١ مفهوم الاستثناء ٩١
٢١٢ الاستدلال بالمقارنة ٩٢
٢١٣ الدوران ٩٢

[ر]

٢١٤ الراوي ٩٢
٢١٥ شروط الراوي الذي تُقبل روايته ٩٣
٢١٦ عدالة الراوي ٩٤
٢١٧ الرجاء ٩٤
٢١٨ الرخصة ٩٤
٢١٩ الرسول ٩٤
٢٢٠ الركن ٩٤

[ز]

٢٢١ الزكاة ٩٥

[س]

٢٢٢ السبب ٩٥
٢٢٣ أنواعه ٩٥
٢٢٤ الفرق بين العلة والسبب ٩٦
٢٢٥ السبر ٩٦
٢٢٦ ما يجب حذفه من الأوصاف ٩٦
٢٢٧ سبيل الحق ٩٧
٢٢٨ السقوط ٩٧
٢٢٩ السُّنَّة ٩٧
٢٣٠ السُّنَّة القولية ٩٧
٢٣١ السُّنَّة الفعلية ٩٧
٢٣٢ أنوع فعله ﷺ ٩٧
٢٣٣ السُّنَّة التقريرية ٩٩
٢٣٤ شروط حجيتها ٩٩
٢٣٥ مباحث السُّنَّة ١٠٠

[ش]

٢٣٦ الشبه ١٠٠
٢٣٧ شرع من قبلنا ١٠٠
٢٣٨ الشكر ١٠١

[ص]

٢٣٩ الصريح والكناية ١٠١
٢٤٠ الحقيقة والمجاز ١٠٢

[ض]

٢٤١ الضابط ١٠٢
٢٤٢ الضرورة ١٠٢

[ط]

٢٤٣ الطرد ١٠٣

[ظ]

٢٤٤ الظاهر ١٠٣

[ع]

٢٤٥ العام ١٠٤
٢٤٦ ما يحتمل الجنس والعهد ١٠٥
٢٤٧ غاية ما يخصص الجمع المعرف ١٠٥
٢٤٨ عموم صيغة الذكور والإناث ١٠٦
٢٤٩ تناول صيغة الذكور الإناث حقيقة أم مجاز؟ ١٠٦
٢٥٠ «ما» الاستفهامية والشرطية ١٠٧
٢٥١ صيغ العموم ١٠٧
٢٥٢ «أين» و«حيث» ١٠٧
٢٥٣ «متى» و«مهما» ١٠٨
٢٥٤ أيّ ١٠٨
٢٥٥ تكرار الاسم في كلام واحد ١٠٩
٢٥٦ حكم العام ١٠٩
٢٥٧ إثبات حكم العام من حيث الظن والقطع ١١٠
٢٥٨ حكم العمل بالعموم ١١١
٢٥٩ حكم العام إذا ورد بسبب خاص ١١١
٢٦٠ الفعل لا يعم إذا ورد مثبتًا ١١٢
٢٦١ عموم العلة لجميع أفراد معلولاتها ١١٣

٢٦٢ عموم لفظ الراوي ١١٣
٢٦٣ حال اللفظ العام بعد التخصيص ١١٣
٢٦٤ حكم اللفظ العام بعد التخصيص ١١٤
٢٦٥ العموم يكون في المعاني كالألفاظ ١١٥
٢٦٦ العدل ١١٥
٢٦٧ كيفية أداء التعديل والتجريح ١١٦
٢٦٨ التعديل بحكم الحاكم وعمل العالم ١١٦
٢٦٩ حكم الصحابة في العدالة ١١٦
٢٧٠ العزيمة ١١٧
٢٧١ العكس ١١٧
٢٧٢ العلامة ١١٧
٢٧٣ العلم ١١٧
٢٧٤ علم الكلام ١١٨
٢٧٥ العلّة ١١٨
٢٧٦ العلة الشرعية والعلة العقلية ١١٨
٢٧٧ صفة العلة الشرعية ١١٩
٢٧٨ أنواع العلة ١١٩
٢٧٩ شروط العلة ١٢٠
٢٨٠ أقسام كل واحد من الحكم والعلة إلى الجنس والعين ١٢١
٢٨١ طرق العلة المنصوصة ١٢١
٢٨٢ مراتب العلة الصريحة ١٢١
٢٨٣ مراتب الإيماء ١٢٢
٢٨٤ اشتراط المناسبة ١٢٣
٢٨٥ طرق العلل المستنبطة ١٢٣
٢٨٦ الفرق بين العلة والسبب ١٢٤
٢٨٧ الفرق بين العلة والشرط ١٢٤
٢٨٨ تعريف الشرط ١٢٥

[ف]

٢٨٩ الفكر ١٢٥
٢٩٠ الفقه ١٢٥
٢٩١ قواعد بُنِي الفقه عليها ١٢٦

[ق]

٢٩٢ القرآن ١٢٦
٢٩٣ الحكمة في إنزال القرآن منجمًا ١٢٦
٢٩٤ القرآن: تواتره ١٢٧
٢٩٥ تكفير من زاد أو أنقص منه ١٢٧
٢٩٦ القراءات: تواترها ١٢٨
٢٩٧ العمل بالشاذ من القراءات ١٢٨
٢٩٨ القراءات الشاذة: المقصود بها ١٢٨
٢٩٩ القواعد ١٢٨
٣٠٠ القياس ١٢٩
٣٠١ حجيته وأدلته ١٢٩
٣٠٢ القياس المنطقي ١٣٠
٣٠٣ أركان القياس ١٣٠
٣٠٤ أصل القياس ١٣٠
٣٠٥ شروط قياس الفرع على الأصل ١٣١
٣٠٦ كيفية قياس الفرع على الأصل ١٣١
٣٠٧ شرط حكم الأصل ١٣٢
٣٠٨ الأمور الخارجة عن سنن القياس ١٣٣
٣٠٩ تقسيم القياس ١٣٣
٣١٠ القياس الجلي ١٣٤
٣١١ القياس الخفي ١٣٤
٣١٢ أقسام القياس باعتبار ذكر العلة وعدم ذكرها ١٣٤

٣١٣ قياس العلة ١٣٤
٣١٤ قياس الدلالة ١٣٤
٣١٥ القياس المنطقي ١٣٥

[ك]

٣١٦ الكتاب ١٣٨
٣١٧ إنزال الكتاب ١٣٨
٣١٨ الكرم ١٣٨
٣١٩ كلمات الشرط ١٣٨
٣٢٠ معنى «كيف» ١٣٩
٣٢١ الكناية ١٤٠
٣٢٢ حكم الكناية ١٤٠

[م]

٣٢٣ المباحث ١٤٠
٣٢٤ المتشابه ١٤١
٣٢٥ المجاز ١٤١
٣٢٦ قرينة المجاز ١٤١
٣٢٧ الخلاف في وقوع المجاز ١٤٢
٣٢٨ علامات المجاز ١٤٢
٣٢٩ أقسام المجاز ١٤٢
٣٣٠ حكم المجاز ١٤٣
٣٣١ الحكمة في استعمال المجاز ١٤٣
٣٣٢ المجمل ١٤٤
٣٣٣ المجمل: «أنواعه» ١٤٤
٣٣٤ حكم المجمل وحكم بيانه ١٤٦
٣٣٥ تأخير البيان إلى وقت الحاجة ١٤٧
٣٣٦ المحكم ١٤٧

٣٣٧ مذهب الصحابي ١٤٧
٣٣٨ المشترك ١٤٨
٣٣٩ حكم المشترك ١٤٨
٣٤٠ وجوب المشترك ١٤٩
٣٤١ المصالح المرسلة ١٤٩
٣٤٢ المطلق ١٤٩
٣٤٣ المعاني ١٥٠
٣٤٤ المفصل ١٥٠
٣٤٥ المقيد ١٥٠
٣٤٦ حكم المطلق والمقيد ١٥٠
٣٤٧ المكلف ١٥١
٣٤٨ أهلية التكليف ١٥١
٣٤٩ عوارض أهلية الأداء ١٥٢
٣٥٠ أحكام العوارض ١٥٢
٣٥١ الجنون والعته ١٥٢
٣٥٢ النوم ١٥٣
٣٥٣ الإغماء ١٥٣
٣٥٤ الرق ١٥٣
٣٥٥ الحيض والنفاس ١٥٣
٣٥٦ العوارض المكتسبة ١٥٤
٣٥٧ الجهل ١٥٤
٣٥٨ أقسام الجهل ١٥٤
٣٥٩ السكر ١٥٤
٣٦٠ الهزل ١٥٥
٣٦١ السفه ١٥٥
٣٦٢ السفر ١٥٥
٣٦٣ الخطأ ١٥٦

٣٦٤ الجبر ١٥٦
٣٦٥ المناسبة ١٥٦
٣٦٦ أقسام المناسبة ١٥٦
٣٦٧ أقسام الوصف المناسب ١٥٧
٣٦٨ المهاوي ١٥٧

[ن]

٣٦٩ الصلاة على النبي ١٥٧
٣٧٠ انتفاع النبي بها ١٥٨
٣٧١ السلام على النبي ١٥٨
٣٧٢ آل النبي ١٥٨
٣٧٣ أصحاب النبي ١٥٨
٣٧٤ النسخ تعريفه ١٥٩
٣٧٥ حكمه ١٥٩
٣٧٦ محل النسخ ١٥٩
٣٧٧ ما يكون فيه النسخ ١٦٠
٣٧٨ نسخ الفحوى ١٦٠
٣٧٩ نسخ مفهوم المخالفة ١٦٠
٣٨٠ نسخ المقيس ١٦١
٣٨١ شرح النسخ ١٦١
٣٨٢ النسخ إلى غير بدل ١٦١
٣٨٣ طريق معرفة النسخ ١٦٢
٣٨٤ النص ١٦٢
٣٨٥ الظاهر ١٦٣
٣٨٦ حكم النص ١٦٣
٣٨٧ النظم ١٦٣
٣٨٨ النعم ١٦٣

٣٨٩ النقد ١٦٤
٣٩٠ النهي ١٦٤
٣٩١ الطلب ١٦٤
٣٩٢ الكف ١٦٤
٣٩٣ ما يدل عليه النهي ١٦٥

[هـ]

٣٩٤ الهُدى ١٦٦

[و]

٣٩٥ الوحي أنواعه ١٦٦
٣٩٦ الوحي الباطن ١٦٧
٣٩٧ الوهم ١٦٧

الفهـــارس

- فهرس الآيات القرآنية ١٧٠
- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة، والآثار ١٧٧
- فهرس الأعلام ١٧٩
- فهرس الأماكن والبلدان ١٨٣
- فهرس الكتب ١٨٥
- فهرس الفرق والمذاهب والجماعات ١٨٨

- فهرس تفصيلي ١٩١

كتاب غاية المأمول

باب أصول الفقه

تأليف

الشيخ العلامة محمد بن شامس البطاشي


بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب أصول الفقه

حد أصــول الفقه هو علم يقتدر به على اســتنباط الأحكام الشــرعية من أدلتها والمــراد بأدلتها هي: الكتاب والسُــنَّة والإجماع والقياس والاســتدلال والمراد بالأحكام الشرعية هي: الأحكام التكليفية؛ كالوجوب والندب والتحريم والكراهية والإباحة وثمراتها؛ كالصحة والفســاد والأحكام الوضعية؛ كالركنية والعلية والشــرطية، أمــا الكتاب والسُــنَّة والإجماع فلا خــلاف بين أحد من المســلمين في أنها تفيد الأحكام الشــرعية إما قطعاً وإما ظناً إلّا من شــذّ من بعض مخالفينا في إنكار الإجماع أو إنكار حجيته وأما القياس والإستدلال فقد اختلف في ثبوت الحكم الشرعي بهما.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: اعلــم أن الناس اختلفوا في ثبــوت التعبد بالقياس على مذاهب الأصح منها ما عليه الجمهور من العلماء من أن القياس الصحيح مثبت للحكم الشــرعي فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سُــنَّة؛ فالقياس على هذا أحد أدلة الشــرع، والدليل على ذلك ما ورد من النص عنه ﷺ في الإشارة إلى قياس شــيء مجهول الحكم على شــيء معلوم الحكــم، وذلك كما في حديث الخثعمية وقد سألته ﷺ عن حجها عن أبيها فقال: «**أرأيت لو كان على أبيك ديــن فقضيته أكان ذلك مجزياً عنه**» فقد أشــار ﷺ في هذا الحديث إلى قياس دين الله تعالــى على دين العباد، ومن ذلك قوله ﷺ وقد ســئل عن قبلة الصائم: هل تفسد الصوم؟: «**أرأيت لو تمضمضت بالماء ثم مججته أكان ذلك**

مفسداً للصوم»، فقد أشـــار ﷺ في هذا الحديث إلى قياس قبلة الصائم لزوجته على تمضمضه بالماء؛ فهذه الأحاديث دلت على ثبوت الحكم بالقياس فيكون القياس بها دليلاً شـــرعياً على أن الإجماع من الصحابة ورد في ثبوت القياس وذلك أن الصحابة ما بين قائس وســـاكت، والســـاكت لا يسكت في مثل هذا الموضع إلّا عن رضى؛ لأن القياس إذا لم يكن ثابتاً بالشرع فإحداثه بدعة بها زيادة حكم شـــرعي والســـكوت عن تغيير مثلها من غير تقية حـــرام قطعاً وما هنالك تقية فقطعنا أن السكوت عن الإنكار رضى فثبت المدعى وأصول الفقه من حيث المعنى الإضافـــي مركب من كلمتين إحداهما أصـــول والثانية الفقه فأمـــا الأصول فهو جمع أصل وهو فـــي اللغة ما يبتنى عليـــه غيره ثم نقل في الاصطلاح إلـــى الأدلة التي تبنى عليها الأحكام وأمـــا الفقه فهو في اللغة فهم الخطاب الذي فيه غموض ثم نقل من هذا المعنى واســـتعملوه علماً على نوع مخصوص من العلم وعرفـــوا ذلك النوع بأنه علم النفس ما لها وما عليها فعلاً وتركاً فالمراد بالعلم هـــا هنا الملكة الخاصة من ممارســـة القواعد حتى صار المتصف بها متمكناً من معرفة ما للعبد وما عليه فعلاً وتركاً مستحضراً لحكمه في الحال أو غافلاً عنه لكن إذا وردت عليه من ذلك الباب مســـألة تمكن من الجـــواب عنها وصاحب هـــذه الصفة يســـمى فقيهاً فيخرج بذلـــك من يعرف الأحكام بالتلقين ومن كان مقلداً لغيره وحاصله أن الفقه هو العلم بأحكام فعل العبد عملاً وتـــركاً وإباحة ووجوبـــاً فيخرج العلم بالأحكام العلمية كمســـائل التوحيد وهو علم يبحث فيه عن صفات الله تعالى الواجبة له والجائزة في حقه والمستحيلة عليه وعن أفعاله تعالى في الدنيا كخلق العالم وفناءه وفي الآخرة كبعث الأجســـام وتأبيد المكلف فيها وعن حكمه فيهما كبعث الرســـل وإنزال الكتب ومثوبة الطائع وعقوبة العاصـــي ويخرج عنه أيضاً العلم بالأخلاق وهو علم يبحث فيه عن صفات العبد المحمود منها كالإخلاص والمذموم كالرياء.

وموضوع أصول الفقه هو الأدلة الشرعية من حيث إثباتها الأحكام الشرعية والأحكام الشـــرعية من حيث ثبوتها بالأدلة الشـــرعية ولا بد من مراعاة حيثية

إثبات الدليل للحكم وحيثية ثبوت الحكم من الدليل لأن البحث في هذا الفن إنما هو في أحوال الأدلة التي يثبت بها الحكم وفي أحوال الأحكام التي ثبتت بالأدلة لا في نفس الأدلة والأحكام وغاية أصول الفقه التي ينتهي إليها العارف به هي أن من عرفه واتقن قواعده عرف حكم الله تعالى الذي حكم به على العباد من وجوب وندب وخطر وكراهية وإباحة ويعرف محل كل واحد من هذه الخمسة فيؤدي الواجب كما أمر به ويسارع إلى المندوب حسب إمكانه ويجتنب المحرم والمكروه ويأتي ما احتاج إليه من المباحات ويرشد إلى ذلك من أمكنه إرشاده فينتهي بذلك إلى سعادة الأبد ويستمد من ثلاثة فنون وهي علم الكلام وعلم العربية وعلم الأحكام وحكم الله تعالى فيه أنه يندب تعلمه وتعليمه وربما كان فرض كفاية فإنه يجب على كل أهل ناحية من الأرض أن يكون فيهم من يعلمهم أمر دينهم ويرجعون إليه في حل مشكلاتهم ولا يكون بهذه الصفة إلّا عالماً بهذا الفن ولا يشترط في كونه عالماً به أن يكون عالماً باصطلاحاته الجديدة وإنما يكفي في كونه عالماً به أن يكون ذا ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام من أدلتها سواء عرف اسم ذلك الدليل أنه عام مثلاً أم لم يعرفه إذا كانت ملكته قوية على وضع الأدلة مواضعها وترجيح الراجح منها عند التعارض والله أعلم.



الركن الأول
في مباحث الكتاب

الكتاب هو القــرآن العظيم وعرّف بأنه النظم المنــزل على نبينا محمد ﷺ المنقول عنه تواتراً. والحال أن في إنزاله إعجاز من قصد معارضته في شيء من أحواله من نحو بلاغته الباهرة وتراكيبــه الظاهرة وبراهينه القاهرة؛ فالنظم جنس يشمل القرآن وغيره من كل كلام مؤلف وما بعده فصل مخرج لغير الكتاب من هذا التعريف فخرج بالمنزل على نبينا الأحاديث الغير المنزلة عليه ﷺ؛ فإنها لم تنزل نظماً هكذا وإنما أنزل عليه ﷺ معانيهــا والكتب المنزلة على غيره وخرج بالمنقــول عنه تواتراً منســوخ التلاوة وما نقــل عنه ﷺ آحاداً فإنــه ليس بقرآن ولا يعطي له حكم القــرآن وخرج بقيد الإعجاز الأحاديــث الربانية على فرض نقلها.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: قضت العادة بتواتر القرآن جملة وتفصيلاً وقد أجمعت المحمدية على أن نقله كذلك تواتــر فالزائد فيه ما ليس منه والناقص منه ما هو منه كافر؛ لتضمنه تكذيب النبي فيما جاء به حيث أخبر أن هذا من القرآن والنبي يقول بخلاف ذلك وأن هذا ليــس من القرآن والنبي يقول منــه على أن القرآن محفوظ من الزيــادة والنقصان لقوله تعالــى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ والمــراد بالحفظ إنما هو الحفــظ عن الزيادة فيــه والنقصان منــه قال وأجمع المسلمون أن من الأدلة السمعية: ما هو قطعي الدلالة؛ كالمحكم الذي لا يحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً، ومنها ما هو ظني الدلالة؛ كالعام وخبر الآحاد ونحو ذلك قال ثم نقض الفخر الرازي هذا الإجماع وزعم إنه ليس من الأدلة السمعية ما هو

قطعي الدلالة، واحتج لذلك بـأن هذه الأدلة اللفظية متوقفـة على معرفة اللغة والنحو والصرف ورواية كل واحد من هذه الأشياء إنما هي رواية آحاد فلا تفيد إلّا ظناً والمتوقف على الظني أولى أن يكون ظنياً.

قال نور الدين: وهـذا الزعم باطل **أما أولاً**: فإنا لا نسـلم أن جميع ألفاظ الأدلة السمعية متوقفة على معرفة ما ذكره وإنما المتوقف على ذلك بعض ألفاظ الأدلة، وأما البعض الآخر فإنـه إنما يعرف معناه بنفس سـماع خطابه الخاص والعام. **وأما ثانياً**: فإنا لا نسـلم أن رواية اللغة والنحو والصرف جميعها آحادية؛ بل نقول أن روايـة كثير منها متواتر وذلـك كالألفاظ التي لا تقبل التشـكيك كالسماء والأرض والماء والنار ونحو ذلك. **وأما ثالثاً**: فإن نقلة تلك العلوم عدد كثير لا يمكن تواطوء مثلهم على الكذب عادة فإذا اتفقت روايتهم في شيء من المواضع وجب أن يعطي ذلك الشـيء حكم المتواتر وقـد اتفقت روايتهم في كثير من ألفاظ القرآن؛ فلا يتم للفخر مطلوبـه وكل منقول عنه ﷺ نقلاً لم يبلغ حد التواتر لـم يعط حكم ما نقل بالتواتر؛ فلا يسـمى قرآناً ولا نثبت له أحكام القرآنية من جواز قراءته في الصلاة وحرمة مس الجنب له ونحو ذلك بلا خلاف بين المسـلمين في ذلك، لكن يجب علينا العمل بالمنقـول الغير المتواتر في المواضع التي لم يعرض فيهـا المتواتر؛ لأن غير المتواتـر يوجب العمل دون العلم فيجوز لنا العمل بالشاذ من القراءات بل يجب علينا ذلك في مواضع لأنا ننزل الشـاذ من القراءات منزلة خبر الآحاد وقال عطاء ومالك والشـافعي وابن الحاجب: لا يجوز العمل بالشـاذ من القراءات بخلاف خبـر الآحاد مثل ذلك قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات.

قال نور الدين: إن العدالـة توجب القبول فيتعيـن أن يكون المنقول خبر آحاد وقرآناً وإلا لزم تكذيب الناقل، ولا قائل بكذب ابن مسعود. قالوا: يجوز أن يكون مذهباً قـال فيلزم الإكفار وهو أعظم قالوا: يصير خبـراً مقطوعاً بخطئه إذ روايته قرآناً خطأ فلا يعمل به. قال: مهما لم نظنه مكذوباً وجب العمل بمقتضاه وان أخطأ الناقل بوصفه بالقرآنية. قال: واعلم أن الشاذ من القراءات هو ما وراء السـبعة. وقال البغوي: هو ما وراء العشرة، فالسـبعة نافع وأبو عمرو والكسائي

وابن كثير وابن عامر وعاصم وحمزة. وأما الثلاثة الذين زادهم البغوي فقال صاحب المنهاج: هم أبو يعقوب الخضري وأبو جعفر الطبري وقال غيره: وأبو محمد بن هشام البزاز. وأعلم أن للفظ الدال على المعنى اعتبارات أربعة:

الاعتبار الأول: من جهة وضع اللغة.

الاعتبار الثاني: من حيث فهم المعنى من ظهور أو خفاء وذلك كالمجمل والمبين والمتشابه والمحكم.

الاعتبار الثالث: من حيث استعمال اللفظ فيما وضع له وفي غير ما وضع له، وذلك الحقيقة والمجاز.

الاعتبار الرابع: من حيث أخذ الحكم منه وذلك هو الدال بعبارته والدال بإشارته والدال باقتضائه والدال بدلالته ولما كان الاعتبار الأول وهو الاعتبار الوضعي مشتملاً على الخاص والعام والجمع المنكر والمشترك وكان الخاص أخص الأربعة وضعاً وأوضحها بياناً وأتمها فائدة وأقواها برهاناً قدّم مبحثه على سائر مباحث هذا النوع.

باب الخاص وأحكامه

عُرِّف الخاص بأنه ما دلّ على معنى مفرد وقد يكون ذلك المعنى في الخاص حقيقياً كزيد ورجل وإنسان، وقد يكون اعتبارياً كمائة وألف ونحو ذلك من ألفاظ الأعداد فإنها موضوعة لمعانٍ كثيرةٍ في ذاتها، لكن اعتبر منها ذلك القدر الذي هو مائة أو ألف أو نحو ذلك فوضع له هذا اللفظ علماً عليه فهو باعتبار المجموع معنى واحد خالٍ من شمول التعداد وباعتبار الجميع متعدد لكثرة أفراده فدخل في الخاص باعتبار كونه علماً لذلك المجموع؛ كزيد وعمرو وإلى نوعي؛ كرجل وامرأة وعبد وأمة، وإلى جنسي وهو ما كان أكثر شيوعاً في معناه من النوعي؛ كإنسان وفرس ونحوهما ويشمل الخاص المطلق والمقيد والأمر والنهي لأجل تجردهم من العموم فأما الأمر والنهي فلا خلاف في إنهما من أقسام الخاص وإنما الخلاف في المطلق والمقيد فالبعض جعلهما قسمين

خارجين من الخاص ومن العام فهما قسمان برأسهما وجعل بعضهم المطلق من العام واختار آخرون أن يكونا من باب الخاص.

قال نور الدين: وهو المختار عندي، وحكم الخاص القطع بما دلّ عليه لفظه إلّا إذا عرض عليه عارض أو منعه مانع وذلك كالقرينة المانعة من إرادة حقيقة اللفظ من نحو قولنا: رأيت أسداً يرمي؛ فإن قول القائل رأيت أسداً يدلّ على أن المرئي إنما هو الحيوان المفترس قطعاً وذكر الرمي مانع من إرادة أصله فيدلّ على غير ما وضع له دلالة ظنية ونحو قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ فإن اشتراك القروء بين الحيض والطهر مانع من القطع بإرادة أحدهما دون الآخر ولولا ذلك الاشتراك لكان العدد مفيداً للقطع لكونه من الخاص والله أعلم.

باب الأمر

عُرِّف الأمر بأنه طلب فعل غير كف لا على وجه الدعاء وهو يكون بالقول المخصوص الموضوع للأمر حقيقة نحو: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ وبالقول الذي لم يوضع لذلك مع القرينة الدالة على المراد نحو: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ وقد يجيء بالفعل كقوله ﷺ لأبي بكر رضي الله عنه لما قضيت الصلاة: «**ما منعك أن تصلي بالناس إذ أمرتك**» ولم يكن هناك لفظ بل دفعه وقد يكون بالإشارة؛ كالإشارة إلى الجلوس والضرب ونحوهما وتنقسم العبارة التي هي اللفظ الدالة على طلب فعل غير كف لا على وجه الدعاء بها قسمين أحدهما حقيقة في ذلك الطلب وهو ما كان على وزن أفعل نحو: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ وما كان على وزن ليفعل بلام الأمر نحو: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾ والقسم الثاني مجاز وهو الأمر الوارد بصيغة الخبر نحو: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ ﴾ «**أمرت أن أسجد على سبعة أعضاء**» ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾ ونحو: ﴿ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ ... أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ وإنما كان الأمر بهذه الصيغة مجازاً؛ لأن هذه الصيغة موضوعة للأخبار فاستعمالها في الأمر استعمال في غير ما وضعت له.

قال نور الدين: ومن تعريفنا الأمر بالطلب المذكور تعرف أن المندوب مأمور به بمعنى أنه مطلوب فعله كما هو مذهب أبي الربيع والبدر الشماخي. وقال عمروس وأبو يعقوب: أنه غير مأمور به قال البدر الشماخي والجمع بين قول عمروس وأبي الربيع أن عمروساً وأبا يعقوب حملا الأمر على الوجوب وأبو الربيع حمله على الطلب الغير الجازم.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: والخلف بينهم لفظي، وحكم الأمر المعرف بأنه طلب فعل غير كف لا على وجه الدعاء وهو الوجوب وضعاً وشرعاً ما لم تصرفه عن معنى الوجوب قرينة فإنه وإن كان شاملاً في ذاته للوجود والعذاب لأن كلاً منهما مطلوب فالوجوب إنما تعين بأدلة خارجة عن ذات الطلب منها قوله تعالى لإبليس حين امتنع عن السجود: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ وكان الأمر مطلقاً عن القرائن وهو قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ ﴾ فأنكر عليه ربنا ترك السجود ولو لم يكن الأمر للوجوب عند عدم القرائن لكان لإبليس العذر في ترك السجود لجواز أن يقول في جوابه: إن هذا الأمر ندب وتاركه لا يعصي لكنه لم يكن له عذر بتركه بدليل الإنكار عليه وتعقيب ذلك بالطرد واللعن فدل على أن الأمر للوجوب ما لم تصرفه قرينة ومنها قوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ ووجه الاستدلال من الآية أنه تعالى هدد تاركي الأمر بإصابته بالفتنة والعذاب الأليم ولا يكون هذا التهديد إلّا عن ترك الواجب ومنها قوله عليه الصلاة والسلام لأبي سعيد الخدري وقد دعاه وهو في الصلاة: «**ما منعك أن لا تستجيب وقد قال الله تعالى**: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ ﴾».

قال نور الدين: وجه الاستدلال من الحديث أنه ﷺ أنكر على أبي سعيد ترك الاستجابة مع ذلك الأمر الوارد في الآية ولا ينكر عليه إلّا لتركه ما يجب عليه لا سيما وهو يصلي مع قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ ﴾ فلو لم تكن الإستجابة لله وللرسول أوجب من الصلاة التي فيها أبو سعيد لما أمره ﷺ أن يتركها ويستجيب، ومنها: أنه شاع الاستدلال بالأمر على الوجوب من الصحابة ومن بعدهم ولم يظهر من أحدهم إنكار ذلك والشياع من غير إنكار من يعتد به إجماع قولي إن قالوا

جميعاً أو سكوتي ان قاله البعض وسكت الباقون والكل حجة، فثبت المطلوب وهو أن الأمر المطلق للوجوب بالكتاب والسُّنَّة والإجماع وليس خاصاً بصيغة إفعل بل يجري في أمرتكم وغيرها فإن قامت قرينة تمنع الأمر من إرادة الوجوب صرف إلى ما تقتضيه القرينة من المعاني مجازاً كما صرف إلى الندب في قوله تعالى: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ وكما صرف إلى الإباحة في قوله تعالى: ﴿ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ ﴾ وإلى الإرشاد في قوله تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾ والفرق بين الإرشاد والندب أن المصلحة في الندب أخروية، وفي الإرشاد دنيوية وكما صرف لإرادة الامتثال في قولك لآخر عند العطش: اسقني ماء والقرائن في الكل ظاهرة. وأما العلاقة فهي بين الوجوب والندب والإرشاد، المشابهة المعنوية لاشتراكها في الطلب، وبينه وبين الإباحة الأذن وهي مشابهة معنوية أيضاً.

قال نور الدين: وما قدّمت لك من أن الأمر حقيقة في الوجوب مجاز في غيره هو ما عليه الجمهور قال وقال أبو علي وأبو هاشم: لا يقتضي الوجوب إلّا لقرينة تقتضي ذلك وإنما هو حقيقة في الندب قال. وقال أكثر فقهاء قومنا: بأنه للوجوب شرعاً فقط، لا من جهة اللغة فأصل وضعه عندهم للندب. وقيل: بل مشترك بين الوجوب والندب وحكم الأمران ورد بعد الخطر أو بعد الندب هو كحكمه إن ورد ابتداء؛ أي: إذا حرم الله شيئاً ثم أمر به فذلك الأمر للوجوب إلّا لقرينة تصرفه عن حقيقته وكذا إذا ندب لشيء ثم أمر به فالأمر به للوجوب إلّا لقرينة، وقيل: هو للإباحة حقيقة ونسب للأكثر.

قال نور الدين: وظاهر كلام البدر في مختصره أنه للإباحة حقيقة قال وصرح في شرحه أن ورود الأمر بعد الحظر قرينة صارفة له عن الإيجاب إلى الإباحة، مثال ما ورد بعد الحظر وليس له قرينة تصرفه عن حقيقته قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ الآية بيان ذلك انه تعالى حرم قتال المشركين في الأشهر الحرم وأمر به بعد انسلاخها وهذا الأمر واجب على الكفاية بلا خلاف بينهم ومثال ما ورد بعد الحظر وله قرينة تصرفه عن حقيقته قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ ﴾ ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا ﴾ والقرينة في الكل هي أن المأمور به منفعة دنيوية ولم يوجب الشرع

شيئاً من المنافع الدنيوية إلّا التي بها يدفع الضرر فإنها واجبة ووجوبها إنما هو لغيرها وهو دفع الضرر لا لذاتها فثبت ما قلناه. والأمر ينقسم إلى: مقيد، وإلى مطلق من القيد؛ فأما المطلق فسيأتي حكمه وأما المقيد فهو على أنواع: **أحدها**: ما القيد فيه وقت **وثانيها**: ما القيد فيه عدد **وثالثها**: ما القيد فيه الدوام **ورابعها**: ما القيد فيه وصف، أما المقيد بالوقت فإن الفعل المأمور به في وقت من الأوقات بعينه فأما أن يستغرق الوقت كله؛ كالصوم مستغرق للنهار ويسمى مضيقاً وإما أن لا يستغرقه بل يجزي به بعض الوقت ويسمى موسعاً؛ كالصلاة المأمور بها في الأوقات المخصوصة ولا يصح أن يكون الوقت لا يسع الفعل؛ لأنه من التكليف بما لا يطاق وهو في حكمته تعالى محال فأما الفعل المضيق فلا خلاف في أن ذلك الوقت كله وقت وجوبه، لكن الخلاف في الموسع اختلفت الأمة في وقت وجوبه على ثلاثة مذاهب **واحدها**: أن وقت وجوبه أول الوقت فقط ثم اختلفوا في آخره ما فائدة التوقيت به فقيل: ليقضى فيه ما فات في وقت الوجوب وهو أول الوقت ولا يقضى بعده أصلاً فإذا فات الظهر مثلاً في أول وقته قضاه المكلف ما لم يدخل في وقت العصر فمتى دخل وقت العصر فقد فات الأداء والقضاء عندهم فلا يقضى بعد ذلك أبداً وقيل: هؤلاء قد انقرض خلافهم ولم يبق أحد منهم وقيل: بل آخر الوقت ضرب ليدل على تخييره بين أن يفعل في أوله أو في آخره **المذهب الثاني**: أن وقت الوجوب هو آخر الوقت ونسب هذا القول إلى أبي حنيفة وأصحابه واختلفوا فيما فعل في أوله، فقيل: نفل يسقط به الفرض. وقيل: موقوف إن بلغ المكلف آخر الوقت وهو على صفة المكلفين ففرض وإن مات أو سقط تكليفه قبله فنفل **المذهب الثالث**: أن الوجوب متعلق بجميع الوقت وان الوقت كله وقت أداء.

قال نور الدين: وصححه البدر الشماخي وقال عقب ذكره ووافقنا على ذلك جمهور المخالفين ومعنى كون الوجوب متعلقاً بجميع الوقت هو أن العبد مخير بين الفعل والترك في أول الوقت ووسطه حتى إذا لم يبق من الوقت إلّا مقدار ما يسع الفعل تعين الأداء، وإذا فات وقت الفرض المؤقت بعذر كان في تأخير الفعل أو بلا عذر فإنه يجب عليه تداركه بالقضاء اتفاقاً واختلفوا في

الدليل الذي وجب به القضاء فذهب أكثر العلماء والبدر الشماخي إلى أن الدليل الذي وجب به القضاء هو شيء غير الدليل الذي وجب به الأداء وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ وقوله ﷺ: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فذلك وقتها**» فإن وجوب الصوم ابتداء إنما وجب بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ ووجوب الصلاة ابتداء بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ وقيل: إن وجوب القضاء إنما هو بالأمر الأول الذي وجب به الأداء.

قال نور الدين: ونسب هذا القول إلى القاضي عبد الجبار والشيرازي وابن الخطيب وإذا كان الأمر غير مقيد بوقت يكون فعله بعده قضاء لا أداء، فذلك الأمر أمر لا يقتضي فوراً ولا تراخياً؛ لأن كل واحد من هذين إنما يعلم بدليل غير الأمر أما الأمر نفسه فإنما يدلّ على طلب الفعل فمهما أتى به المكلف عد ممتثلاً سواء كان إتيانه له فوراً أو متراخياً وذلك؛ كالأمر بالزكاة وبالحج، فإن الأمر بهما غير مقيد بوقت يكون فعلهما بعده قضاء لا أداء فمتى ما فعلهما المكلف على الوجه المشروع أجزاه ويصير بذلك ممتثلاً. وقيل إن الأمر المطلق عن القيد بالوقت يقتضي الفور فيجب الامتثال عند الإمكان ويعصي بالتأخير.

قال نور الدين: ونسب هذا القول إلى كثير من فقهاء قومنا قال وهو ظاهر كلام ابن بركة حيث أوجب تعجيل الحج عند الإمكان وإذا كان الأمر مقيداً بعدد؛ كصلِ ركعة أو صلِ ركعتين أو صلِ ثلاث ركعات أو نحو ذلك أو مقيداً بتأبيد نحو صوموا أبداً وصلوا دائماً فاعتبر ذلك القيد الذي قيد به ذلك الأمر من عدد أو تأبيد وأحكم على الأمر بما يقتضيه ذلك القيد، فيحكم على قول القائل: صلِ ركعة بأن المأمور به إنما هو ركعة واحدة وكذا يحكم على قول القائل: صوموا أبداً؛ وصلوا ابداً فإن المراد من هذا الأمر: دوام الفعل المأمور به كذا يحكم على الأمر المقيد بغاية، نحو: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ فإنه يحكم عليه بدوام الصيام في تلك المدة إلى الغاية التي قيد بها الأمر وإذا قيد الأمر بوصف اعتبر ذلك الوصف الذي علق عليه الأمر فإن كان من الأوصاف المؤثرة في الحكم الثابتة بالدليل فإن الأمر يتكرر بتكرارها وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ وكما في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا

﴿فَٱطَّهَّرُواْ﴾ فإن عُرف أهل الشرع قد اقتضى تكرار الأمر المعلق بنحو: ما ذكر في الآيتين لقيام الدليل على طلب تكراره وإن كان من الأوصاف الغير الثابتة بالدليل فلا يفيد الأمر المعلق بها تكرار إلّا بدليل آخر يقتضي التكرار وذلك نحو حِجّ بيت الله راكباً واصعدْ السطح إن كان السلم مركوزاً فإن الحج لا يتكرر بتكرار الركوب وصعود السطح لا يتكرر بتكرر ركوز السلم. نعم إذا اقتضت القرينة تكرار مثل هذا المعلق وذلك كما إذا قال لعبده: كلما دخلت السوق فاْشترِ اللحم فإنه يحكم على هذا العبد أن يشتري اللحم في كل مرة دخل السوق وإذا تجرد الأمر عن القرائن أو القيود دلّ على طلب حقيقة الفعل المأمور به ولا يدلّ على طلب إيقاعه مرة واحدة ولا على طلبه متكرراً ولا على طلب إيقاعه فوراً ولا على طلب إيقاعه متراخياً.

قال نور الدين: إنما عد ممتثلاً لفعله ما أمر به لا لاقتصاره على المرة الواحدة، وقيل: إنه يقتضي التكرار لأمور: **أحدها**: أن حمله على التكرار أحوط.

قال نور الدين: الكلام فيما هو مدلول الأمر عند تجرده لا في حمله على الأحوطية وغيرها، **وثانيها**: أن الأوامر التي تعلقت بالصوم والصلاة والزكاة ونحوها المراد بها التكرار فيلزم في كل أمر. قال: لا نسلم أن التكرار الوارد فيها مأخوذ من نفس الأمر وإنما هو مأخوذ من أدلة أُخرى ولو سلمنا إنه مستفاد من نفس الأمر لقلنا هو معارض بالأمر بالحج؛ فإنه لا يجب إلّا مرة واحدة. وقيل: بالوقف عن كون الأمر يقتضي المرة أو التكرار لأنه لو ثبت للمرة أو التكرار لثبت بدليل ولا دليل يقتضي واحداً منهما فوجب الوقف.

قال نور الدين: قد قامت الدلالة بإنه إنما وضع بطلب الحقيقة مجردة عن الاتصاف بالمرة أو التكرار وإنما يثبت كل واحد منهما بدليل آخر فوجب عند عدم الدليل الدال على أحدهما حمل الأمر على ما وضع له فانتفى التوقف ويدلّ الأمر دلالة التزام على أن فاعل المأمور به يجيزه ذلك الفعل ويكون ممتثلاً ويتحقق بفعله ذلك أن ليس عليه قضاء بعد ذلك سواء في هذه الدلالة كان الأمر مقيداً بأحد القيود المتقدم ذكرها أو خالياً عنها؛ لأن الأجزاء إنما هو ثمرة الأمر ونتيجة مع قطع النظر عن كونه مطلقاً أو مقيداً.

قال نور الدين: هذا مذهب الأكثر من العلماء وصححه البدر الشماخي رَحِمَهُ اللَّهُ. قال: وذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الأمر لا يستلزم الأجزاء ونسب البدر هذا القول إلى بعض المتكلمين. قال: وهو قول ضعيف جداً والأمر بالشيء لا يدل على النهي عن ضد ذلك الشيء المأمور به فلا يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده خلافاً لما ذهب إليه قوم منهم الباقلاني من أن الأمر بالشيء نهي عن ضده.

قال نور الدين: ثم اختلف هؤلاء على مذاهب منهم من ذهب إلى أن الأمر بالشيء يدلّ على النهي عن ضده دلالة مطابقة فعند هؤلاء أن قول القائل: قُمْ دال بطريق الدلالة المطابقية على شيئين: **أحدهما:** طلب القيام، **وثانيهما:** طلب ترك القعود. ودلالته على كل واحد من هذين الشيئين دلالة مطابقة، ومنهم من ذهب إلى أن الأمر بالشيء إنما يدلّ على النهي عن ضده دلالة تضمن، فعند هؤلاء أن طلب ترك القعود جزء من مدلول قولك: قم والجزء الآخر هو طلب القيام فدلالته عليهما معاً دلالة مطابقة ودلالته على كل واحد منهما دلالة تضمن. ومنهم من ذهب إلى أن الأمر بالشيء يدلّ على النهي عن ضده دلالة التزام فعندهم أن قول القائل: قم دال بطريق المطابقة على نفس طلب إيقاع القيام لا غير لكن طلب إيقاع القيام مستلزم لطلب ترك القعود.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وهذا المذهب هو الذي استحسنه البدر واعتمد عليه في مختصره وحمل عليه كلام الإمامين أبي الربيع وأبي يعقوب. قال: واعلم أن القائلين أن الأمر بالشيء هل هو أمر بضده؟ فقال قوم: ان النهي عن الشيء ليس أمراً بضده وفرّقوا بين الأمر بالشيء والنهي عنه. قال: وهو مذهب أبي الربيع وأبي يعقوب صاحب العدل، وهو أيضاً ظاهر كلام البدر في مختصره. وقال قوم منهم الباقلاني: إن النهي عن الشيء أمر بضده واحتجوا على ذلك بحجج منها أن النهي هو طلب ترك فعل والترك هو فعل الضد فيكون النهي عن الفعل أمراً بضده قال: وأجيب بأنه يلزم على هذا القول أن يكون الزنا واجباً من حيث أنه ترك لواط والعكس وهو باطل قطعاً واختلف العلماء في الأمر بالأمر بشيء هل هو أمر بذلك الشيء أم لا؟ فقيل: إنه أمر بذلك الشيء، وقال البدر الشماخي وجمهور العلماء: إنه ليس بأمر بذلك الشيء.

قال نور الدين: وهذا القول هو الأصح لأنه لو كان الأمر بالأمر بالشيء أمراً بذلك الشيء للزم التناقض، فيما إذا قلت لأحد: مر فلاناً أن يفعل كذا وقلت لفلان: لا تفعل ذلك، ونحن نقطع أنه لا تناقض هنالك، وأيضاً فلو كان الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء للزم عليه أن يأثم من قال لسيد العبد: مر عبدك أن يفعل كذا؛ لأنه بذلك آمراً للعبد فيلزم عليه التعدي فيترتب عليه الإثم وهذا اللازم باطل قطعاً فكذا الملزوم.

قال نور الدين: حاصل المقام أنّا لا نمنع من أن يكون الأمر بالشيء أمراً بذلك الشيء إذا دلّت قرينة على ذلك، وإنما نمنع ذلك عند عدم القرائن والأمر إذا تكرر؛ فأما أن يتفق المأمور به؛ كصلِ ركعتين وإما أن يختلف نحو: صلِ ركعتين، صلِ أربع ركعات، فإن اختلف المأمور به فكلا الأمرين واجب اتفاقاً وإن اتفق المأمور به ففي وجوبهما معاً مذاهب **أحدها**: أن الواجب هو الأمر الأول وأن الثاني تأكيد له، **المذهب الثاني**: أن كِلا الأمرين واجب فيجب الامتثال لكل واحد منهما فالواجب في قول القائل: صلِ ركعتين، صلِ ركعتين، أربع ركعات وجوب كل ركعتين بالأمر إلّا إذا صرفته عن ذلك قرينة عقلية؛ كأقتل زيداً أقتل زيداً أو شرعية نحو: صُمْ اليوم صُمْ اليوم، واعتق عبدك اعتق عبدك، أو عاديه وذلك أن يعلم من أحد عادة في تكرير الكلام أو حالية نحو: قول السيد لعبده: اسقني ماء اسقني ماء، وأما أن تكون القرينة تعريفاً وذلك أن يعاد الأمر الثاني لتفهم المأمور وتبيين المطلوب منه مخافة أن لا يكون فهمه من الأمر الأول، وقد تجيء القرينة لفظية كصلِ ركعتين صلِ الركعتين. **المذهب الثالث**: الوقف عن حمل الثاني على التأكيد وعن حمله على التأسيس قالوا: تكرار الأمر يحتملهما معاً ولا مرجح. **المذهب الرابع**: أنه إذا أعيد الأمر الثاني بالعطف فالأمر الثاني غير الأول.

قال نور الدين: وإلا ضُعِّف من هذه المذاهب الأول وهو القول بأن المأمور به لا يتكرر مع تكرار الأمر وحمل الأمر الثاني على التأكيد للأمر الأول وحاصل الرد عليهم أن حكم الأمر هو الوجوب حقيقة وأن هذا الحكم لا يفارقه كان مفرداً أو مكرراً إلّا بدليل ولا دليل لغير الوجوب في الحالين. والمختار عند

نور الدين إنما هو القول الثاني وهو أن الحكم يتكرر بتكرر الأمر إلّا مع قرينة من جهة واحدة فلا يصح أن يقال: صلِ الظهر لا تصلِ الظهر لما فيه من التناقض ولما يترتب عليه من عبث الأمر، لكن إذا كان للشيء الواحد جهتان صَحَّ أن يتعلق به الأمر والنهي تعلق كل واحد منهما بجهة؛ فيرتفع المحذور من التناقض والعبث لاختلاف الجهتين، وذلك نحو: الصلاة في الأرض المغصوبة فإنها مأمور بها من حيث إنها صلاة منهي عنها من حيث إنها في الأرض المغصوبة. وإذا ورد عن الشارع ما هو كذلك فهل يكون فاعله ممتثلاً بفعل ما أُمر به ويسقط عنه القضاء بذلك وإن كان عاصياً في إرتكاب ما نهي عنه في أدائها؟.

قال نور الدين: قال الجمهور من الأشعرية والنظام من المعتزلة وبعض أصحابنا أن يكون بفعل ذلك ممتثلاً وهو مثاب على امتثاله ما أمر به ومعاقب على استعماله ملك الغير قال: وقال أحمد والزيدية وبعض أصحابنا لا يكون بذلك الفعل ممتثلاً وأن عليه إعادة ما أمر به وقال الباقلاني: أنه لا يكون بذلك ممتثلاً ويسقط به التكليف فلا يلزمه قضاء، واحتج على سقوط التكليف عنه بذلك بإجماع المسلمين على ترك أمرهم الظلمة بإعادة الصلاة التي صلوها في الأمكنة المغصوبة حال مطالبتهم برد المظالم.

قال نور الدين: إجماع المسلمين على ترك مطالبتهم بالإعادة لما صلوه في الدور المغصوبة لكون الصلاة أمراً خاصاً بالمصلي في نفسه وهو المخاطب بها وعليه أن يُساءل عن صحتها وفسادها على أن المسلمين لا يلزمهم تغيير ما لم يصح معهم من المناكر وغصب الظلمة للدور لا يلزم أن يكونوا قد صلّوا فيها الفرائض فلذلك تركوا الأمر بإعادتها لها ومطالبتهم برد المظالم أمر جلي لا يلتبس بهذا والله أعلم.

باب النهي

النهي في اللغة: المنع، وعرَّفوه في الاصطلاح بتعاريف منها صحيح ومنها مزيف، واختار **نور الدين** رَحِمَهُ اللَّهُ منها تعريفاً وهو: أن النهي طلب كف عن الفعل وذلك الطلب متوجه إلى غير خالقنا عَزَّوَجَلَّ؛ فإن طلب الكف منه دعاء لا نهي

وذلك نحو: ﴿لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ ﴿لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ﴾ ولا يشترط في تسمية النهي نهياً أن يكون الناهي مستعلياً على الأصح كما لا يشترط ذلك في تسمية الأمر أمراً على الأصح وللنهي صيغة حقيقية نحو لا تفعل: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ لا تشرب الخمر وصيغة مجازية نحو نهيتكم عن كذا: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾.

قال نور الدين: وإنما كانت هذه الصيغ مجازاً في النهي لأنها موضوعة للإخبار واستعمالها في النهي استعمال لها في غير ما وضعت له وهذا شأن المجاز وقد يرد النهي بالإشارة إلى ترك الفعل وبالإعراض عن الفعل وحكم النهي تحريم المنهي عنه والدوام على الكف عنه ووجوب تعجيل الامتثال إلّا إذا دلَّ دليل على إرادة غير ذلك؛ فإنه يصرف إلى ما اقتضاه الدليل فأما التحريم فإنما ثبت له بأدلة خارجة عن حقيقته، أما حقيقته فتحتمل التحريم وغيره وتلك الأدلة هي الأدلة المذكورة في باب الأمر الدالة على أن حكم الأمر الوجوب حقيقة؛ فإن النهي هو أمر بالكف عن الفعل لكنه زاد على الأمر باقتضائه الفور والدوام واقتضاؤه ذلك لا يخرجه عن كون الامتثال فيه واجباً لتلك الأدلة، وأما الدوام فهو الاستمرار على ترك الفعل.

قال نور الدين: واعلم أن جميع ما ذكرته من أحكام النهي إنما هي ثابتة له عند عدم الدليل الصارف عن إرادتها أو إرادة بعضها؛ فإن دلّ الدليل على شيء من ذلك صرف النهي إليه ولذا ورد النهي لغير التحريم فمن ذلك التكريم نحو: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ والمراد بالخبيث: الرديء. وبالإنفاق التصدق والإرشاد نحو: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ والفرق بينه وبين الكراهية هو أن المفسدة المطلوبة درؤها في الإرشاد دنيوية وفي الكراهية أخروية والدعاء نحو: ﴿لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ وبيان العاقبة نحو: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ والتقليل والاحتقار نحو: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾ والأياس نحو: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ﴾ قال البدر: واختلف في نهي الله تعالى، هل فيه تأديب أم كله زجر؟ والأصح قول ابن عباس: أنه زجر كله وزعم البعض أنه كالأمر وأما نهي الرسول ﷺ ففيه التأديب والزجر.

قال نور الدين: وإذا تأملت المقام مع ما مرّ من تمثيلنا للنهي في الإشارة وغيره عرفت أن نهي الله يرد لغير الزجر أيضاً ويرد النهي لغير الدوام إذا دلّ دليل على ذلك، وذلك نحو قول القائل: لا تخرج فإن الأسد واقف على الباب فالتعليل بكون الأسد على الباب دليل قاضٍ على أن النهي عن الخروج إنما هو لأجل هذه العلة وأنه إذا زالت ارتفع النهي ومنه نهي الحائض عن الصلاة.

قال نور الدين: حاصل ما في المقام أن النهي ها هنا اقتضى الدوام بحسب التعليل وكذا القول في النهي المقيد بشرط نحو: لا تصعد السطح إن كان فيه فلاناً، أو وقت نحو: لا تصم يوم النحر فإن النهي في الصورتين يقتضي تكرار الكف عن المنهي عنه عند حصول القيد ولا يقتضيه عند عدمه هذا مذهب الجمهور وذهب أبو عبدالله البصري وصححه الحاكم إلى أن النهي المقيد يقيد المرة الواحدة ولا يفيد الدوام؛ فإذا قال القائل: لا تصعد السطح إن كان فيه فلان لم يفد ذلك في كل مرة يكون ذلك الفلان فيه بل إذا ترك مرة فقد امتثل واحتج أبو عبدالله بأن السيد إذا قال لعبده: لا تخرج من بغداد إذا جاء زيد أفاد مرة واحدة، وإذا قال: لا تخرج من بغداد واطلق القول أفاد المنع من الخروج على التأبيد.

قال نور الدين: لا فرق بين الصورتين في اقتضاء الدوام، لكن النهي المطلق يقتضيه دائماً والمقيد يقتضيه بحسب ما قيد به وقد يقتضي النهي عدم الفورية أيضاً بدليل على ذلك نحو: لا تصم يوم النحر فيجوز الصيام إلى حضوره.

قال نور الدين: واعلم أن ما قدّمته لك من أن حكم النهي التحريم إلّا لدليل يصرفه عن ذلك هو مذهب الجمهور، وقال قوم: هو حقيقة في التكريه عند الإطلاق ولا يدلّ على غيره إلّا بقرينة، والمراد بالتكريه هنا: كراهة التنزيه لا كراهة التحريم، وقيل: بالوقف وسبب توقف هؤلاء أنهم زعموا أن النهي محتمل للتحريم وللتكريه ولغيرهما ولا دليل يعين واحداً من هذه الاحتمالات دون الآخر فوجب التوقف. وقال قوم: هو مشترك بين التحريم والتكريه بمعنى أنه وضع لكل واحد منهما على حدة فاستعماله في كل واحد منهما حقيقة ولا يحمل على واحد منهما على الإطلاق إلّا لقرينة.

قال نور الدين وأرجح الأقوال كلها ما تقدّم واختلف في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على مذاهب وهذا الخلاف إنما هو في الأمور الشرعية إذا نهي عنها وذلك نحو: الواجب إذا نهي عنه في بعض المواضع كصلاة الحائض والمندوب؛ كصوم يوم النحر. فإن الصوم في الجملة مندوب إليه والمباح كبيع الحاضر للبادي فإن البيع في الجملة مباح ونهي عنه في مثل هذه الصورة وليس الخلاف في النهي عن الأمور الغير الشرعية كالنهي عن الزنا وعن شرب الخمر وأكل الميتة فإن هذه الأمور قبل النهي لم يرد فيها شـرح فحالتها قبل التحريم ليست بشـرعية وكذا ليس الخلاف في أن النهي لا يستفاد منه فساد المنهي عنه أصلاً؛ فإن القائلين بأن النهي لا يدلّ على فساد المنهي عنه يعترفون بأنه يدلّ على ذلـك في بعض الصور وأن القائلين بأنه يدلّ على فسـاد المنهي عنه يسـلمون أنه في بعض الصور لا يدل على ذلك وإنما الخلاف في أنه هل الأصل في النهي هو الدلالة على فساد المنهي عنه أم لا؟.

قال نور الدين: حاصل المقام أن القائلين بأن النهي لا يدل على فساد المنهي عنه إنما ينفـون دلالته على ذلك عند عدم القرينة الدالـة على ذلك؛ فأما إذا قامت قرينة على شيء من أفراد النهي أنه يدلّ على فساد ذلك المنهي عنه فإنهم يسلمون دلالته على ذلك لتلك القرينة ويجعلونه كالمسـتثنى من قاعدة النهي وكذا القائلون بأن النهي يدلّ على فسـاد المنهي عنـه فإنهم يقولون بذلك عنـد عدم المانع عن دلالته على ما ذكر فإن وجد المانع لذلك في شـيء من افراد النهي سلموا أن ذلك الفرد بعينه لا يدل على فساد المنهي عنه لذلك المانع وجعلوه كحكم المستثنى من قاعدتهم في النهي. قال: هذا تحرير المقام فاشـدد به يـدك فإنه مهم جداً ولا تكاد تجده. قال: ومرادنا بقولنا أن النهي عن الزنا نهي عن أمر غير شـرعي وهو أن الزنا لم يرد فيه قبل النهي عنه حكم شرعي سـواء كان النهي عنه في شرعنا فقط أو في جميع الشـرائع فظهر أن الزنا قبل إنزال الشـرائع ليس فيه حكم شرعي كغيره من سائر الأشياء وهكذا القول فيها أشبه الزنا من المناهي وإذا تحرر لك المقام فارجع إلى استماع المذهب فاعلم أن الناس اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه.

فذهب أبو حنيفة وبعض أصحابنا إلى أن النهي لا يدلّ على فسـاد المنهي عنه بمعنى إنه إذا نهينا عن فعل شيء فلا يدلّ هذا النهي على أن ذلك المنهي عنه لا يعتد

به أصلاً. وذهب أحمد والشافعية وكثير من أصحابنا إلى أن النهي يدلّ على فساد المنهي عنه وسوغ أبو يعقوب كِلا المذهبين واحتج هؤلاء بأن العلماء لم تزل على الفساد بالنهي عن الربويات والأنكحة وغيرها وبأن الأمر يقتضي الأجزاء والنهي نقيضه فيقتضي نقيض الأجزاء وهو الفساد وأجيب عن الأول بأنه لا نسلم الإجماع ومن استدل به فهو بانٍ على مذهبه وعن الثاني بأنه لا تسلم كون النهي نقيض الأمر؛ لأنه يقتضي القبح ونقيض القبح الحسن والأمر يقتضي الوجوب لا مجرد الحسن سلمنا فلا يلزم في النقيضين أن تتناقض أحكامهما من كل وجه سلمنا أن الأمر يقتضي الصحة فنقيض ذلك أن لا يكون النهي للصحة لا أنه يقتضي الفساد.

وذهب الغزالي والرازي وأبو الحسن إلى أن النهي يدلّ على فساد المنهي عنه في العبادات دون المعاملات ودلالته عن ذلك شرعية لا لغوية؛ لأن الفساد حكم شرعي لا تعقله العرب فلا يصح أن يكون مقصوداً لها في وضع النهي وأما في الشرع فلا إشكال في صحة قصده واستدلوا على وقوع ذلك شرعاً بأن العلماء ما زالوا يستدلون بالنهي على فساد المنهي عنه، وأجيب بأنه إنما يصح هذا دليلاً حيث صح إنهم أجمعوا على ذلك ولم ينقل إجماع، وذهب قوم إلى أنه إن كان النهي عن الشيء لعين ذلك الشيء فالنهي يقتضي فساده وإن كان النهي عنه لصفة فيه فلا يقتضي النهي فساده فمثال ما نهي عنه لذاته: الكفر وبيع الحر، ومثال ما نهي عنه لصفة فيه: كوطء الحائض والصلاة في الأرض المغصوبة والوضوء بالماء المغصوب وفي الإناء المغصوب ونحو ذلك.

قال نور الدين: ولا أعلم لهؤلاء حجة على هذا التفصيل، قال: وإذا تأملت هذه الأقوال كلها وطلبت الأرجح منها رأيت أن الأرجح هو المذهب الأول وهو أن النهي لا يقتضي الفساد مطلقاً وإن اقتضاه في بعض المواضع فذلك إنما هو لدليل خارج عن المنهي لا لنفس النهي، قال: والحجة لنا على صحته ورجحانه على سائر المذاهب هي أن معنى كون الشيء فاسداً أنه لم يقع موقع الصحيح في سقوط القضاء واقتضاء التمليك والمعلوم أن المنهي عنه قد يقع صحيحاً كطلاق البدعة والبيع وقت النداء فلا يكفي النهي في إقتضاء الفساد؛ بل لا بد من دليل إذ لفظ النهي لا يفيده لما ذكرنا من أن المنهي عنه قد يصح والله أعلم.

باب المطلق والمقيد

المطلق ما دلّ بالشيوع في جنسه، والمقيد ما خرج عن ذلك الشيوع إما بقيد؛ كجاء شيخ أمجد فإن لفظ شيخ مطلق لشيوعه في ذلك الجنس ولصدقه على كل فرد من أفراده، لكن قوله أمجد قيد مخرج للفظ الشيخ عن ذلك الشيوع. وإما بحسب وضعه الأصلي؛ كالعلم فإنه لا يسمى مطلقاً وإنما هو مقيد بحسب الوضع الذي وضع له؛ لأنه وضع لمعين ولو كان علم جنس مثلاً فإنه لا يكون علماً إلّا باعتبار ذلك التعيين المذكور ويكتفى في العلم الجنسي بالتعيين الذهني ومثل العلم سائر المعارف إذ ليس من المعارف ما هو مطلق أصلاً اللَّهم إلّا أن يقال: أن المعرف بأل المشار بها إلى الحقيقة باعتبار وجودها في بعض الأفراد غير معين كقولك: ادخل السوق حيث لا عهد في الخارج ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ﴾ من قبيل المطلق فإن المعرف بأل كالنكرة في المعنى ولذا أعطى بعض أحكام النكرة كالنعت بالجملة في نحو: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ﴾ ونحوه: ولقد أمر على اللئيم يسبني وإن فرق بين النكرة وبين المعرَّف المذكور بما حاصله أن النكرة معناه بعض غير معين من جملة الحقيقة وهذا معناه نفس الحقيقة وإنما تستفاد البعضية من القرينة؛ كالدخول في نحو: ادخل السوق، والأكل في نحو: ﴿يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ﴾ فالمجرد وذو اللام بالنظر إلى القرينة سواء وبالنظر إلى أنفسهما مختلفان وحكم المطلق والمقيد أن يجري كل واحد منهما في موضعه إذا اختلفا سبباً وحكماً فالمطلق يجري في إطلاقه والمقيد في موضع تقييده ولا يصح أن يحمل أحدهما على الآخر.

هنا بلا خلاف بين الأصوليين لما بين المطلق والمقيد من التنافي وذلك نحو قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ وقوله تعالى في صيام الكفارة: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ فإن السبب الموجب للصيام في آية اليمين هو الحنث والسبب الموجب للصيام في آية الظهار هو الظهار والحكم فيهما مختلف أيضاً كما ترى فلا يصح حمل مطلق الصيام في آية اليمين على مقيدة بالتتابع في آية الظهار.

قال نور الدين: وإنما قال أصحابنا بتتابع الصيام في آية اليمين لقراءة ابن مسعود فإنه قرأ (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) لا لنفس الحمل على ما في الظهار، وإن اتحد حكم المطلق والمقيد واتفق سببهما وجب حمل المطلق على المقيد بياناً سواء تقدّم أحدهما على الآخر أو تقارنا في الوجود ما لم يتأخر المقيد حتى يعمل بالمطلق فإنه حينئذ يكون المقيد ناسخاً لبعض أحكام المطلق، وقيل: أن المقيد إذا تأخر عن المطلق فهو ناسخ له بحسب ما يتناوله وأن لم يقع العمل بالمطلق، قال البدر: وهذا ليس بشيء؛ لأن التقييد بيان وأيضاً لو كان نسخاً لكان التخصيص نسخاً لأنه نوع من المجاز مثله ويلزمهم أن يكون تأخير المطلق نسخاً؛ لأن التنافي إنما يتصور على الطرفين ومثالهما إذا اتحدا حكماً وسبباً نحو قولك: اعتق رقبة عن قتل الخطأ اعتق رقبة مؤمنة عن قتل الخطأ فالسبب في الصورتين هو قتل الخطأ والحكم فيهما عتق الرقبة فيجب أن يحمل مطلق الرقبة في الصورة الأولى على مقيدها بالإيمان في الصورة الثانية وسواء ذلك الحكم اتصل المقيد فيه بالمطلق أو انفصل فمثال ما انفصل قوله ﷺ: «**في خمس من الإبل شاة**» وفي حديث آخر: «**في خمس من الإبل السائمة شاة**».

قال نور الدين: ان الحمل ها هنا بلا خلاف بين الأصوليين، قال: ثم رأيت ابن السبكي نقل الخلاف وهو أنه قيل إن المقيد يحمل على المطلق فيما إذا اتفقا حكماً وسبباً إلغاء للقيد؛ لأن ذكر المقيد ذكر لجزئي المطلق فلا يعيده كما أن ذكر فرد من العام لا يخصصه، قال: وأقول أنه لا يخفى أن الشارع لا يذكر شيئاً عبثاً وأن تقييده للمطلق إنما ذكر لإرادة ذلك التقييد فلا يصح إلغاء القيد ولو أُلغي لما كان في ذكره فائدة أصلاً وإن اختلف سبب المطلق والمقيد واتفق حكمهما فذهب الشافعي وبعض أصحابنا كابن بركة إلى حمل المطلق على المقيد. وقال أبو حنيفة وبعض أصحابنا كابن محبوب: إنه لا يحمل المطلق على المقيد في مثل هذه الصورة ثم اختلف القائلون بالحمل ها هنا فقال بعضهم: يحمل المطلق على المقيد نصاً؛ أي: من قبيل اللفظ سواء وجد جامع بين قضيتي الإطلاق والتقييد أو لم يوجد. وقال بعضهم أنه يحمل قياساً؛ أي: إذا وجد جامع بين القضيتين حمل المطلق على المقيد وإن لم يوجد جامع فلا يحمل وإن اختلف حكمهما واتفق موجبهما فعلى هذا الخلاف المذكور ها هنا

فمثالهما إذا اتفق حكمهما واختلف موجبهما آيتا الظهار والقتل فإن الرقبة في كفارة الظهار مطلقة وفي كفارة القتل مقيدة بالإيمان فخرج في صفة الرقبة في كفارة الظهار الخلاف المذكور فبعضهم كابن بركة اشترط أن تكون الرقبة مؤمنة حملاً على ما في الرقبة من كفارة القتل وذهب ابن محبوب إلى عدم اشتراط ذلك إهمالاً للحمل المذكور وحمل الشافعية عليه قياساً لحصول الجامع بينهما والجامع عندهم حرمة سببهما وهو الظهار والقتل ومثال ما اختلف حكمها واتفق موجبهما إطلاق الأيدي في قوله تعالى: ﴿ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ﴾ وتقييدها بالمرافق في قوله تعالى: ﴿ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ فإن موجب التيمم والوضوء شيء واحد وهو الحدث المعروف لكن حكمهما مختلف؛ فالتيمم حكم غير الوضوء فلا يحمل مطلق الأيدي في التيمم على مقيده في الوضوء وحملته الشافعية بجامع اشتراكهما في السبب وفي التعبير بالحكم عن التيمم والوضوء تسامح لا يخفى فإن كل واحد من التيمم والوضوء محكوم به لا حكم.

قال نور الدين: لكن وقع هذا التسامح في عبارة بعض الأصوليين، قال: وحاصل ما في المسألة أنه إذا اختلف المطلق والمقيد سبباً وحكماً فلا يحمل أحدهما على الآخر اتفاقاً وإن اتفقا سبباً وحكماً حمل المطلق على المقيد قيل إتفاقاً وحكى بعضهم قولاً بأن المقيد يحمل على المطلق فأُلغي القيد، وإن اختلفا سبباً واتحدا حكماً أو اختلفا حكماً واتحدا سبباً ففيهما ثلاثة مذاهب **أحدهما:** أن المطلق يحمل على المقيد مطلقاً، **وثانيهما:** أنه لا يحمل مطلقاً، **وثالثهما:** أنه إن كان بينهما جامع حمل المطلق على المقيد قياساً وإلا فلا يحمل والله أعلم.

باب العام

العام هو لفظ دلّ دفعة على ما لم يكن منحصراً، وعم تعريف العام الجمع المعرف واسم الجنس المعرف سواء كان تعريفهما بأل كما في قوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ فإن حكم الوصف في العموم حكم الجنس أو عرفاً بالإضافة كما في قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ

﴿أَوْلَٰدِكُمْ﴾ ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ هذا كله إذا لم يكن تعريفهما إشارة إلى عهد فإن كان إشارة إلى عهد؛ كرأيت رجالاً فأكرمت الرجال ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾ ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ﴾ فلا عموم فيهما؛ لأن العهد قرينة الخصوص وكذا كل قرينة دلت على إخراج صيغة العام عن العموم واستعمالها في الخصوص؛ كرأيت الرجال ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ فإن العقل قاضٍ بإمتناع رؤية كل الرجال وباستحالة إتيانها من كل شيء كما هو معلوم بالضرورة والحجة على أن الجمع المعرف من صيغ العموم أن العلماء لم تزل تستدل بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ ونحوها على العموم، واستدل عمر على أبي بكر في منع قتال أهل الردَّة بعموم قوله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلّا الله**». واستدل أبو بكر بعموم قوله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلّا الله**». واستدل أبو بكر بعموم قوله ﷺ: «**الأئمة من قريش**» حين قال الأنصار: منا أمير ومنكم أمير وكان ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر عمومه أحد، وأيضاً فإن الجمع المعرف يصح الإستثناء منه، فنقول: جاء المسلمون إلّا زيداً وصحة الاستثناء من الشيء دليل عمومه والحجة على أن اسم الجنس للعموم هي أن العلماء لم تزل تستدل بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ على شمولها كل سارق وسارقة بالشرط المعروف من السُّنَّة وبقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ الآية على شمولها كل زانية وزانٍ إلّا من أخرجته السُّنَّة عن حكم الآية إلى حكم الرجم ولا نكير لهذا الاستدلال فكان إجماعاً على أن اسم الجنس المعرف للعموم ما لم تقم قرينة الخصوص.

قال نور الدين: وما ذكرته من أن الجمع واسم الجنس المعرفين من صيغ العموم هو مذهب الجمهور قال: وذهب أبو هاشم إلى عدم عمومها ما لم تقم قرينة على العموم فهما عنده للجنس الصادق على واحد من أفراده كتزوجت النساء وملكت العبيد وأكرمت الرجال إذا لم يكن هنالك عهد فإن كل واحد من هذا الكلام صادق على الواحد فما فوق.

قال نور الدين: ونحن نقول أن خروج هذه الأشياء ونحوها عن العموم لقرينة وهي استحالة تزوج جميع النساء وملك كل العبيد وإكرام كل الرجال فلولا القرينة كان اللفظ عاماً، ولذا يحنث بتزوج واحدة من حلف النساء. قال:

وذهب إمام الحرمين في الجمع المحلي باللام إلى أنه للعموم ما لم يحتمل معهوداً فإن احتمل معهوداً تردد بين العموم والخصوص. قال: والصواب عمومه وإن احتمل معهوداً؛ لأن احتماله المعهود إنما هو من احتمال العام للخصوص فلو ترددنا في عموم الألفاظ الموضوعة للعموم بنفس احتمالها الخصوص لما صح لنا الجزم بعام أصلاً كيف وقد قيل ما من عام إلّا وقد خصص إلّا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وإذا احتمل المعرف من جمع واسم جنس الاستغراق والعموم حملا عليه لأنهما حقيقة فيه كما تقدم وان امتنع حملهما على العموم والإستغراق فإما أن تتعين فيهما العهدية أو الجنسية أو لا تتعين فما تعين فيه أحد الأمرين من عهد وجنس حمل عليه وما لم يتعين فيه أحدهما وكان محتملاً لهما معاً فهما محل للنزاع في أنه أي الأمرين أولى بالحمل عليه فقيل إن الحمل على العهد أولى؛ لأنه أبين وسياق التعريف لزيادة التوضيح وإلى هذا القول ذهب صاحب التنقيح والبدر في مختصره ونسبه البدر إلى عمار بن ياسر، وقيل: إن حمله على الجنسية أولى وإليه ذهب صاحب التلويح وغيره.

قال نور الدين: وهو الصحيح؛ لأن حمله على العهدية مع احتمال غيرها فيه تخصيص بغير مخصص وأيضاً ففي معنى العهدية زيادة على الجنسية والزيادة لا تثبت إلّا بدليل ولا دليل ويخصص الجمع المعرف باللام والإضافة إلى أن يبقى من مدلوله ثلاثة ثم يمتنع بعد ذلك تخصيصه، لأن الثلاثة هي أدنى مدلول الجمع حقيقة فلا يدلّ على أقل من ذلك إلّا تجوزاً ويخصص اسم الجنس المعرف حتى يبقى من مدلوله واحد، لأن الواحد أدنى ما يدلّ عليه فيصح أكرم العالم إلّا زيداً وعمراً وخالداً ولو لم يبق من بعد استثناء هؤلاء ممن هو منصف بالعلم إلّا واحداً مثلاً.

وقال القفال: لا بد من بقاء ثلاثة بعد التخصيص فيما عدا الاستفهام والمجازات وهي ألفاظ الجموع وكل وأجمعون ونحوها من ألفاظ العموم. وأما في الاستفهام والمجازات فيجوز حتى لا يبقى العموم فليس العموم كذلك ألا ترى أن قول القائل: كل درهم عندي فهو لفلان عموم والكلام صحيح ولو لم يكن عنده إلّا درهم واحد. وقال صاحب الجوهرة: لا بد من بقاء ثلاثة في جميع

ألفاظ العموم إلّا صيغة الجمع فيجوز تخصيصها حتى لا يبقى إلّا واحد داخل تحته، قال: وليس ذلك بالوضع الأصلي بل بالشرع نحو قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ والمراد بالناس الأول: نعيم بن مسعود، وقال كثير من الأصوليين: لا يصح التخصيص إلّا مع بقاء جمع يقرب من مدلول العموم واحتجوا على ذلك بأن قائلاً لو قال قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلاثة لا غير يعد لاعباً وأجيب أنه إنما يعد لاعباً حيث لم يذكر المخصص، وأما مع ذكر المخصص فلا نسلم ذلك ألا ترى أنه لو قال: قتلت كل من في المدينة غير لابسي البياض وكان من فيها لابسي البياض إلّا ثلاثة لم يعد لاعباً، وقال كثير من الأصوليين: كل عموم يجوز تخصيصه حتى لا يبقى من الأعداد الداخلة ثلاثة بل يجوز إخراجها حتى لا يبقى إلّا واحد.

قال نور الدين: وصححه صاحب المنهاج واحتج لصحته بوجهين:

أحدهما: أنه إذا أجاز التخصيص وهو إخراج بعض ما وضع له لفظ العموم استوى إخراج القليل وإخراج الكثير إذ لا وجه يقتضي الفرق بينهما والعموم في كلتا الحالتين مستعمل فيما دون القدر الذي وضع له فإذا كان في الحالتين مخالفاً به ما وضع له فلا وجه يقتضي الفرق بين مخالفة ومخالفة مهما بقي بعض مدلوله.

ثانيهما: أنه قد وقع في قوله تعالى: ﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾ ولم يبق تحت العموم إلّا نوع واحد وكذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ وأراد نعيماً ولقول عمر بن الخطاب وقد أنفذ إلى سعد بن أبي وقاص القعقاع مع ألف فارس: «قد انفذت إليك ألفي فارس». فوصفه بأنه ألف وإذا جاز في ألفاظ العدد فجوازه في العموم أولى.

قال نور الدين: وهذا المذهب هو أصح المذاهب، وقال قوم: إن أقل مدلول الجمع اثنان وتمسكوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ والمراد: اثنان فصاعداً وبقوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ أي: قلباكما إذ ما جعل الله لرجل من قلبين وأجيب عن الأول بأنه لا نزاع في أن أقل الجمع اثنان في باب الإرث استحقاقاً وحجباً والوصية لكن لا باعتبار أن صيغة الجمع

موضوعة للاثنين فصاعداً؛ بل باعتبار أنه يثبت بالدليل أن للاثنين حكم الجمع وعن الثاني أن إطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء.

قال نور الدين: وحاصل الأجوبة كلها أن الجمع يدل على الاثنين مجازاً مع قرينة في مواضع وكلامنا في أقل مدلول الجمع حقيقة لا مجازاً وأن الاثنين قد يعطيان جمع الجمع شرعاً كما في الوصايا والمواريث ومن صيغ العموم من وما الاستفهاميتان أو الشرطيتان لا الزائدتان ولا الموصوفتان ولا الموصولتان فإما من وما الزائدتان فلا عموم لهما؛ لأن كلًّا منهما لم يذكر إلّا لصلة الكلام وتقويته كما في قول الشاعر:

وكفا بنا فخراً على من غيرنا

أي: على غيرنا، وقول الآخر:

يا شاة ما قنص لمن حلت له

أي: يا شاة قنص فمن وما زائدتان في المثالين، وأما الموصوفتان فإن كُلًّا منهما في المعنى نكرة موصوفة والنكرة الموصوفة من الخاص لا من العام، وأما الموصولتان فإن كُلًّا منهما يدلّ على معهود كما في قولك: أكرمت من جاءني وقرأت ما تيسر ويدلّ على غير معهود كما في قولك: أكرم من جاءك واقرأ ما تيسر لك فهما مترددتان بين الخصوص والعموم فلا يدلان على واحد منهما إلّا بقرينة. ومثال من الاستفهامية: من جاءك؟ ومن دخل القصر؟ ولكونها عامة صلح أن يجاب عنها بكل أحد. ومثال من الشرطية: من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه؛ فمن في المثالين شرطية وهي للعموم، فيعتق كل من شاء العتق من عبيده وكل من اعتقه المخاطب منهم وتخرج لفظة من عن حكم العموم إذا أعقبتها لفظة أولاً، فإذا قيل: من دخل الحصن أولاً فله كذا فدخله القوم كلهم في حال واحد فلا شيء لهم لعدم صدق أولاً عليهم أو على واحد منهم فخصوص من بهذا الاعتبار إنما هو بالنظر إلى عمومها عند عدم اقترانها بأولاً لا خصوصاً حقيقياً حتى لا تصدق إلّا على فرد واحد وحكم من الشرطية والاستفهامية إنها تعم الذكور والنساء.

قال نور الدين: وهو مذهب الأكثر قال: وقيل لا يدخل فيها النساء، قال: ولنا الاتفاق على دخول الإماء في قول القائل: من دخل داري فهو حر فكل من دخل داره من عبيده وإمائه فهو حر. وإما ما الاستفهامية والشرطية فإن لفظها موضوع لصفات العقلاء وذوات غيرهم وكذلك ما الموصولة أيضاً. فتقول ما عندك وجوابه عندي كتاب أو فرس وما زيد فيقال: كريم أو شجاع ومن صيغ العموم جميع وهي للعموم على سبيل الاجتماع يعني: أنك تجعل جميع أفراد معناها في حكم فرد واحد فإذا قيل: جميع من دخل الحصن أولاً فله كذا فدخل الحصن أولاً عشرة كان لهم جميعاً نفل واحد. ومن صيغ العموم لفظة كل وعمومها متناول لكل فرد من أفراد الاسم الذي تضاف إليه إذا كان ذلك الاسم نكرة نحو: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾، أو معرفة مجموعة نحو: ﴿ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا ﴾ وتتناول كل جزء من أجزاء الإسم الذي تضاف إليه إذا كان ذلك الاسم معرفة مفرداً نحو: كل زيد حسن؛ فالحسن محكوم به لكل جزء من أجزاء زيد ويليها الأسماء لا الأفعال فتعم الأسماء صريحاً والأفعال ضمناً فإذا قيل: كل إمرأة أتزوجها فهي طالق طلقت كل امرأة تزوجها على مذهب من يرى إيقاع الطلاق قبل الملك لا على مذهب من لا يرى أنه لا طلاق فيما لا يملك فإذا تزوج إمرأة مراراً طلقت في المرة الأولى دون البواقي، لأن كُلًّا تعم الأسماء لا الأفعال وكلها بعكسها فتضم إلى الأفعال دون الأسماء وتعمها صريحاً وتعم الأسماء ضمناً. فقول القائل: كلما تزوجت امرأة فهي طالق تطلق كل امرأة تزوجها وإن تزوج امرأة واحدة مراراً كثيرة تطلق في كل مرة تزوجها هذا كله على مذهب من يرى انعقاد الطلاق قبل الملك. أما على مذهب من لا يرى ذلك فلا طلاق أصلاً وإن دخلت كل على كثير غير محصور وقعت على فرد من أفراده، فقول القائل: عليّ لفلان كل درهم إنما يحكم عليه بدرهم واحد وإن استأجر داراً كل شهر بكذا إنما يكون العقد لازماً على شهر واحد.

ومن صيغ العموم أين وحيث وهما موضوعتان لتعميم الأمكنة قال تعالى: ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ ﴾، وقال تعالى: ﴿ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾

فقول القائل لزوجته: أنت طالق أين شئت وحيث شئت إنما تطلق في المكان الذي شاءت الطلاق فيه سواء شاءت الطلاق في المجلس أو في غيره من الأمكنة؛ فلا يشترط وقوع مشيئتها في المجلس لعموم أين وحيث للأمكنة واشتراط ذلك خروج بهما عن عمومهما واستعمالهما في فرد من أفرادهما بلا دليل يقتضي ذلك، وذلك تحكم.

ومن صيغ العموم متى ومهما وهما موضوعتان لتعميم الأزمنة قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾؛ أي: في أي زمان وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ﴾ الآية فقول القائل لعبده: أنت حر متى شئت أو مهما شئت يستحق الحرية في الزمان الذي شاءها فيه، وكذا قوله: أنت طالق متى شئت ومن صيغ العموم؛ أي: وهي نكرة تعم بالوصف يعني: إنها في أصل وضعها غير عامة لكن تعم بحسب ما توصف به، والنكرة قد تعم بالوصف كذا قيل. والمراد بالوصف هنا: الوصف المعنوي لا النعت النحوي وعموم أي: بحسب ما تضاف إليه فإن أضيفت إلى الزمان فهي لعموم الزمان أو أضيفت إلى المكان فهي لعموم المكان فقول القائل لزوجته: أنت طالق في أي زمان شئت، كقوله: متى شئت، وقول القائل: أنت طالق في أي مكان شئت؛ كقوله: أين شئت وحيث شئت وقد تقدم جميع ذلك؛ فإن أضيف إلى أي غير الزمان والمكان دخل المضاف إليه تحت حكم العموم وذلك نحو أي عبد اشتريته فهو حر، وأي امرأة أتزوجها فهي طالق بأنه يحكم عليه بعتق كل عبد ملكه وطلاق كل امرأة تزوجها وهذا على مذهب من يرى انعقاد العتاق والطلاق قبل الملك أما قول القائل: أي: عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعاً، عتقوا جميعاً وكذا إن قال أي: عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعاً عتقوا جميعاً وإذا وقعت النكرة في موضع فيه النفي وانسحب عليها حكمه فهي من صيغ العموم كل رجل في الدار.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وعمومها ثابت لضرورة العقل ونص الكتاب وقطعي الإجماع فأما العقل فلأن انتفاء فرد منهم لا يمكن إلّا بانتفاء جميع الأفراد ضرورة وأما الكتاب فقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ في جواب ما أنزل الله على بشر من شيء.

قال نور الدين: وجه التمسك أنهم قالوا: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الإيجاب الجزئي وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ وأما الإجماع فلأن قولنا: لا إله إلّا الله كلمة توحيد إجماعاً فلو لم يكن صدر الكلام نفياً لكل معبود بحق لما كان إثبات الحق تعالى توحيداً وقد يقصد بالفكرة: الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي إلى الوصف فلا تعم مثل: ما في الدار رجل بل رجلان أما إذا كانت مع من ظاهرة أو مقدرة كما في ما من رجل أو لا رجل في الدار فهي للعموم قطعاً وإذا تكرر الاسم في كلام واحد وفي كلامين بينهما تعلق ظاهر وتناسب واضح فلا يخلو أما أن يكون الاسمان نكرتين وإما أن يكونا معرفتين أو أحدهما نكرة والآخر معرفة فإن كان نكرتين فالثاني غير الأول قطعاً وذلك كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۞ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ فاليسر الثاني غير اليسر الأول، وإن كانا معرفتين أو الثاني منهما معرفة فالثاني منهما عين الأول قطعاً وذلك نحو العسر في الآية الكريمة ونحو قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۞ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ فالرسول الثاني في الآية هو الرسول الأول وإن كان الأول من الاسمين معرفة والثاني نكرة ففي كون الثاني عين الأول أو غيره قولان المختار أنه غيره لا عينه وذلك كما في قول الشاعر:

عفونا عن بني ذهل ... وقلنا القوم إخوان
عسى الأيام أن يرجعن ... قوماً كالذي كانوا

والدليل على ثبوت هذه القاعدة ما يروى عن الحسن أنه قال: خرج النبي ﷺ يوماً مسروراً فرحاً وهو يضحك وهو يقول: «**لن يغلب عسر يسرين**» ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۞ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ وعن ابن مسعود أنه قال: «**لو كان العسر في جحر ضب لتبعه اليسر حتى يستخرجه، لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين**».

قال نور الدين رحمه الله: ووجه الاستدلال بهذه الأحاديث على ثبوت تلك القاعدة هو أنه ﷺ نبه بتلاوة الآية على أن العسر المذكور فيها عسر واحد وما ذلك إلّا لكونه معرفة، وأن اليسر فيها يسران وما ذلك إلّا لكونه نكرة وأعلم أن

هذه القاعدة في إعادة المعرفة معرفة أو نكرة وفي إعـادة النكرة نكرة أو معرفة هي الأصل مع التجرد عن المانـع وخلو المقام من القرائـن وقد يصرف ذلك الحكم لدليل فتترك القاعدة لأجله.

قال نور الدين: قال السبكي: الظاهر أن هذه القاعدة غير محررة لانتقاضها بأمثلة كثيرة منها في المعرفتين قولـه تعالى: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ فإنهما معرفتان والثاني غيـر الأول؛ لأن الأول العمـل والثاني الثواب ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ أي: المقتولـة بالقاتلة وكـذا قوله تعالى: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾ وفي تعريف الثاني قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ۞ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ فإن الثاني فيهما غير الأول وفي النكرتين قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ﴾ فإن الثاني هو الأول.

قال نور الدين: وقد أجاب السيوطي عن هذه الآيات بأجوبة لا تخلو من تكلف. قال: والحق في جوابهـا أن يقال أنه إنما خرجت هذه الآيات عن تلك القاعدة لدليل اقتضى ذلك والقاعدة إنما هي عند عدم الدليل المقتضي للعدول عنها ويدخل في عموم لفظ المؤمنين الأنبيـاء عليهم السلام فإذا نزل يا أيتها المؤمنون فالنبي داخل في هذا الخطاب لثبوت صفة الإيمان له قطعاً وكذا ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ ويـا عبادي قال الحليمـي والصيرفي: إلّا إذا أقرنا بقـل، أي: إذا نزل الخطاب هكذا قل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ﴾ فلا يدخل فيه النبي؛ لأن لفظ قل قرينة عندهم تخرج النبي من عموم الخطاب.

قال نور الدين: قد تحقق أن النبي أحـد الناس وأحد العباد فهو داخل في عمومها والأمر بالقـول لا يكفي دليلاً على خروجه منهمـا؛ لأن النبي المأمور بالقـول بذلك إنما يبلغ ذلك القـول عن ربه وأعلم أن لـكل واحد من الذكور والإناث صيغة تختص به وتدلّ عليه فلا بدل صيغة كل واحد منهما على الآخر بحسب الوضع الأصلي فما صيغة جمع الإناث نحو: المسلمات والصالحات فلا تتناول شيئاً من الذكور أصلاً اتفاقاً؛ فطالب الأمان لبناته لا يدخل أولاده الذكور في طلب الأمان ومن أوصى لبنات فلان وكان معـه بنون وبنات فلا يدخل في

الوصية البنــون إتفاقاً وكذا لا يعم نحو الرجل من صيــغ جمع الذكور أحداً من الإناث لاختصاص هذه الصيغة بالذكور دون الإناث اتفاقاً وكذا نحو: المسلمين لا يعم أحداً مــن الإناث عند انفراد ذكور المســلمين بالخطــاب وقد تعم هذه الصيغة الرجال والنســاء وذلك عند الاختلاط والمشــاركة في الأحكام فتتناول الصيغة الذكور حقيقة والإنــاث تبعاً فقوله تعالى: ﴿ٱهۡبِطُواْ مِنۡهَا جَمِيعًا﴾ شــامل لحواء مع آدم وقوله تعالى: ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا﴾ شامل لنساء بني إسرائيل مع رجالهم وإنما شملت صيغة الذكور الإناث عند الاختلاط تغليباً للذكور على النســاء واتباعاً للنســاء بالذكور في حكمهم وتناول صيغة الذكور الإناث بهذا المعنى لا خلاف فيه وإنما الخلاف في كيفية تناولهــا لهن أهو حقيقة عرفية أو مجاز مشهور. ذهب الحنابلة وبعض الحنفية منهم صاحب المرآة إلى أن تناولها للإناث عند الاختلاط حقيقة عرفية وذهب الأكثر إلى أنه مجاز.

قال نور الدين: وثمرة الخلاف هو أن إطــلاق هذه الصيغة عند الاختلاط متناول للنساء ولو لم يدل دليل على إرادة دخولهن فيها عند القائلين أن تناولها لهن حقيقــة ولا تتناولهن عنــد الأكثر إلّا بدليــل لاحتياج المجــاز إلى قرينة والله أعلم.

باب حكم العام

اختلف في حكم العام فمذهب الأشــاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصــوص وعند البلخــي والجبائي الجــزم بالخصوص؛ كالواحــد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وعندنا وعند جمهور العلماء إثبات الحكم في جميع ما يتناولــه من الأفراد قــال: وعلى ذلك الشــافعي، قال: وحجتنــا على ذلك المعقول والإجماع أما المعقول فلأن العمــوم معنى ظاهر يعقله الأكثر وتمس الحاجة إلــى التعبير عنه فلا بد من أن يوضع له لفــظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لهــا الألفاظ لظهورهــا والحاجة إلى التعبيــر عنها، وأما الاجماع فلأنه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعموم وشــاع ذلك وذاع

من غير نكير واحتج القائلون بالوقف بأن أعداد الجمع مختلفة من غير أولوية للبعض وبأنه يطلق على الواحد والأصل فيه الحقيقة فيكون مشتركاً بين الواحد والكثير معاً أو أطرح أحدهما كان إلغاء للدليلين أو إلغاء لإحدهما وإلغاؤهما أو إلغاء أحدهما.

قال نور الدين: والجواب عن الأول أنه يحمل على الكل احترازاً عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا إجمال وعن الثاني أن التأكيد دليل العموم والاستغراق وإلا لكان تأسيساً لا تأكيداً، صرح بذلك أئمة العربية وعن الثالث أن المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بأنه حقيقة في الكثير على أن كون الجمع مجاز في الواحد مما أجمع عليه أئمة اللغة.

قال نور الدين: ثم إنه بعد اتفاقنا والحنفية على أن حكم العام إثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الإفراد اختلفنا في كيفية هذا الإثبات. قال: فمذهبنا ومذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين أن إثبات ذلك الحكم في الأفراد ظناً لا قطعاً ويقيناً وعلى ذلك الشافعي، وذهبت الحنفية إلى أن إثبات ذلك الحكم قطعاً ويقيناً ولنا على أن التخصيص في العموم أمر شائع وحكم ذائع، حتى قيل: ما من عموم إلّا وقد خصص إلّا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ولإشاعة التخصيص في العموم كان العموم محتملاً للتخصيص حيثما وجد وإذا ثبت أن التخصيص محتمل في العموم فإثبات حكم العموم في جميع أفراده إنما هو أمر ظني لإحتمال أن يكون قد خصّ منه بعض أفراده، وأيضاً فيجوز إخراج بعض الأفراد بالاستثناء ونحوه وبعضه بالإجماع ولو كانت قطعية لم يصح ذلك كما لو نص على فرد ثم استثناه فكما لا يصح الاستثناء لأجل النصّ كان يلزم مثل ذلك في العموم إذا جعلنا شموله بمنزلة النص على كل فرد لأنه لو نصّ على كل فرد تعذر الاستثناء إتفاقاً وذلك كاف في الفرق بين دلالة العموم ودلالة المخصوص فينبني على مذهبنا أشياء منها: أن العموم لا يوجب الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد ثمرة القطعي والعموم وإن كان قطعي المتن فهو ظني الدلالة ويوجب العمل؛ لأن العمل لا يتوقف وجوبه على الدليل القطعي ومنها أنه إذا تعارض الخصوص والعموم حكماً بأن الخصوص قاض على العموم

سواء قارن الخصوص العموم أو كان سابقاً عليه أو متأخراً عنه كان سبقه عليه وتأخره بزمان واحد وبأزمنة كثيرة فأما إذا قارن الخصوص العموم فهو قاض عليه اتفاقاً سواء تقدم الخاص أو العام.

وأما إذا انفصل أحدهما عن الآخر فقد خالفنا فيه الحنفية وبعض المعتزلة.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وحجتنا على أن الخاص قاضٍ على العام إذا انفصل عنه سواء تقدم أو تأخر هو أن العمل بكتاب الله وسُنَّة نبيه مهما أمكن لم يجز إلغاؤه وإذا أُطرحا مع إمكان الجمع بينهما لا يصح، وأيضاً فإن الخاص معلوم دخول ما تناوله تحته ودخول ذلك تحت العام مشكوك فيه والعمل لا يترك لأجل الشك وأيضاً فإن فقهاء الأمصار في هذه الأعصار يخصون أعم الخبرين بأخصهما مع فقد علمهم التاريخ واعلم أنه إذا تأخر الخاص عن العام قدر ما يمكن العمل بالعام؛ فالخاص حينئذٍ إنما يكون ناسخاً لما يتناوله من مدلول العام ويبقى ما بقي من العام على حكمه الأول وكون الخاص بهذه الحيثية ناسخاً لا ينافي ما قدمنا بيانه من قولنا: إن الخاص قاضٍ على العام قدم أو أُخِرَ؛ لأن نسخ الخاص للعام داخل تحت تلك القاعدة كما لا يخفى، ومنها أن العام وإن كان قطعي المتن يصح تخصيصه بالدليل الظني من خبر أُحادي أو قياسي جلي فمثال تخصيص القطعي بالخبر الآحادي تخصيص المواريث بقوله ﷺ: «**القاتل عمداً لا يرث**» وتخصيص عموم الخبر المتواتر بالخبر الأُحادي كتخصيص قوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**» بقوله: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**» ومثال تخصيص القطعي بالقياس هو أن يقول الشارع: لا تبيعوا الموزون بالموزون متفاضلاً: ثم يقول: بيعوا الحديد كيف شئتم فيقاس النحاس والرصاص عليه بجامع الانطباع وذلك يحصل به التخصيص لعموم اللفظ الأول، فإما التخصيص بخبر الآحادي للعموم وإن كان قطعي المتن فعليه أكثر العلماء.

قال نور الدين: وحجتنا على ذلك وجهان: **أحدهما**: أن العموم وإن كان قطعي المتن فهو ظني الدلالة: أي: دلالته على تناوله جميع أفراده أمر ظني فالخبر الآحادي إنما خصص هذه الدلالة الظنية.

وثانيهما: أن السلف خصصوا قوله تعالى: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ بقوله ﷺ: «**لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها**» وخصصوا قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ﴾ الآية بقوله ﷺ: «**لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الأنبياء لا نورث**» واعترض ذلك بأنهم لو كانوا أجمعوا على ذلك فالمخصص الإجماع وإن لم يجمعوا على ذلك فلا دليل ورد بأنهم أجمعوا على أحكامها مستندين إلى تخصيص العموم بها فصح الدليل قالوا: رد عمر بن الخطاب حديث فاطمة بنت قيس في أنه ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان تخصيصاً لعموم قوله تعالى: ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم ﴾ ولذلك قال عمر: كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت. ورد بأنه إنما تركه لتردده في صدقها ولذلك قال: لا ندري أصدقت أم كذبت وأما تخصيصه بالقياس فقد حكاه ابن الحاجب عن الأئمة الأربعة. وقال الجبائي وأبو هاشم في قديم قوليه وبعض الفقهاء: لا يصح التخصيص به مطلقاً، وقال أبو العباس بن سريج: أنه يصح بالقياس الجلي لا بالقياس الخفي.

قال نور الدين: والحجة لنا على صحة تخصيص العام بالقياس هي أن الصحابة اختلفوا في تعيين سهم الجد في مسائل، وكل واحد منهم بنى مذهبه على قياس لا على نص وكل واحد من تلك القياسات مخصص لعموم آية الكلالة وهي قوله تعالى: ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ﴾ إلى آخرها فقال علي وابن مسعود: إن الجد مع الأخت عصبته لعموم قوله تعالى: ﴿ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ﴾ فحكم بأن لها النصف من مال كل أخ مات ولا ولد له، وقال زيد بن ثابت: بل الجد يقاسم الأخوات إلى الثلث فإن نقصت المقاسمة عن الثلث رد إلى الثلث قياساً لحاله مع الأخت على حاله مع الأخوة فهذا القياس مخصص لعموم قوله تعالى: ﴿ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ ﴾ ـ الآية ـ وقال أبو بكر رضي الله عنه: في جد وأخ لأب المال كله للجد قياساً على الأب وهذا القياس أيضاً مخصص لعموم الآية.

قال نور الدين: ولذلك صور كثيرة مبنية على قياسات كلها مخصصة لعموم الآية فكان ذلك: كالإجماع منهم على صحة التخصيص بالقياس وخالفت

الحنفية في جميع ذلك فقالوا: إن دلالة العلم على جميع أفراده قطعية لاحتجاج أهل اللسان بالعمومات في أحكام قطعية.

قال نور الدين: وينبني على مذهب الحنفية في هذه القاعدة أشياء فمنها ثبوت الاعتقاد بدلالة العام ونحن نمنعه ومنها أنه لا يصح تخصيص عندهم بالدليل الظني من خبر واحد أو قياس: لأن دلالة العام عندهم قطعية وكل واحد من خبر الآحاد والقياس دليل ظني ولا يترك الدليل القطعي للدليل الظني وزعموا أن المتأخر من العام ومن الخاص ناسخ لما قبله وذلك أن كل واحد من العام والخاص قطعي الدلالة عندهم؛ فصح تناسخهما ولا يحكمون بالتخصيص إلّا إذا تقارنا.

قال نور الدين: وهذا كله مبني على القول بقطعية دلالة العام ونحن نمنع ذلك كما عرفته مما تقدم والله أعلم.

باب العمل بالعام

اعلم أنه إذا ورد العام وعلم أنه له مخصصاً فلا يجوز الأخذ بعمومه حتى يبحث عن مخصصه فيلزم البحث عن المخصص المعلوم من أراد العمل بالعموم قبل الأخذ به إجماعاً لئلا يخطئ في عمله بالعموم فيحكم بغير ما أنزل الله تعالى، وإذا كان المخصص غير معلوم لكنه محتمل؛ فهل يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصصه؟ قال المروزي وأبو سعيد وأبو العباس: لا يجوز التمسك بالعموم قبل البحث عن المخصص بل لا بد من الاستقصاء في طلبه، ونسبه صاحب المنهاج إلى الأكثر من الأصوليين، وذهب الصيرفي إلى جواز العمل قبل البحث عن المخصص، واحتج على جواز ذلك بأن الرسول ﷺ كان يوجِّه أصحابه إلى الأخطاء ويأمرهم بالعمل بما قد عرفوه من الكتاب والسُّنَّة من عموم أو خصوص ولا يأمرهم بالبحث عن مخصص ولا ناسخ.

قال نور الدين: وصحح البدر هذا المذهب وقال: وهو قولنا وقول أصحاب الظاهر واحتج المانعون للعمل بالعموم قبل البحث عن المخصص بأن المقتضي

للعموم هو الصيغة المجـــردة ولا يعلم التجرد إلّا بعد البحـــث ورد الظاهر من الصيغ البقاء على العموم؛ لأنـــه الأصل وإجراؤه عليه أولـــى، وقال قوم: يجب العمل بأقل مـــا يتناوله العموم وهو الثلاثة في الجمع مثـــلاً؛ لأن أقل ما يتناوله اللفظ هو المتحقق عندهم إرادته من اللفظ فيجب إجراء العموم فيه عند إطلاقه لتحقق إرادتـــه ولا يحتاج وجوب العمل به إلى بحـــث عن المخصص ويتوقف فيما عدا ذلك الأقل حتـــى يعلم هل هو مراد من لفظ العموم أو غير مراد وذلك أن ما عدا الأقل غير متحقق إرادة دخوله تحت العام.

قال نور الدين: لا نســـلم تحقق إرادة دخول أقل مدلول اللفظ لاحتمال أن يكون قد خرج بعض ذلك المخصص، ولو سلمنا ذلك لقلنا أن إرادة أقل مدلول العام وأكثره من لفظه ســـواء فتحقق عـــدم إرادة الأقل واللفظ العـــام إما أن يرد ابتداء؛ أي: بلا سؤال ولا سبب، وإما أن يرد بعد ســـؤال وسبب فإن ورد ابتداء فحكمته انه عام إجماعاً وإن ورد بعد سؤال أو سبب فإما أن يكون ذلك السؤال أو الســـبب عاماً أو خاصاً فإن كان عاماً كهل الماء طاهر؟ فجوابه العام عام مثله بلا خلاف بين الأصوليين وإن كان الســـؤال أو الســـبب خاصـــاً، فإما أن يكون الجواب مفتقر إلى السؤال أو الســـبب؛ كهل عليك لي مائة درهم؟ فيقول: نعم. وأليس لي عليك كذا؟ فيقول: بلى؛ فنعم وبلى جواب غير مستقل بنفسه فحكمه حكم السؤال من عموم أو خصوص، وكذلك حكم السبب وإن كان لفظ العموم مســـتقلاً عن الســـؤال والســـبب فحكمه عندنا وعند الجمهور أنه عام والسبب الخاص لا يخصصه وذلك نحو قوله ﷺ وقد ســـئل عن بير بضاعة فقال: «**خلق الماء طهوراً لا ينجســـه إلّا ما غير لونه أو طعمه أو ريحـــه**» ونحو قوله ﷺ وقد سئل عن شاة ميمونة وقد ماتت أينتفع بإهابها؟ فقال: «**إيما أهاب دبغ فقد طهر**».

فعمـــوم الحديثين لا يقصر على ســـببهما وهو بئر بضاعة في الأول وشـــاة مسمونة في الثاني وهو معنى قولهم: لا عبرة بخصوص السبب مع عموم اللفظ، وقيل: إن خصوص السبب معتبر وإن عموم اللفظ مقصور عليه ومخصص به.

قال نور الدين: والمذهب الأول هو الصحيح، قال: والحجة لنا وللجمهور على ذلـــك وجوه: **أحدها:** أن الدليـــل إنما هو اللفظ لا الســـبب واللفظ عام فلا

تخرجه أخصية السبب عن عمومه. **ثانيها**: أن الصحابة استدلوا بآية السرقة على قطع كل سارق وهي نزلت في سرقة المجن أو رداء صفوان على اختلاف الرواية، **وثالثها**: أن آية الظهار نزلت في سلمة بن صخر وآية اللعان نزلت في هلال بن أمية ولم تقصر على سببها والله أعلم.

باب فيما اختلف في عمومه

إذا ورد الفعل مثبتاً فلا يعم جميع متعلقاته وإن كان متعدياً مثلاً وذلك نحو قول الراوي: صلى رسول الله ﷺ داخل الكعبة أو بعد غيبوبة الشفق أو جمع في السفر فلا يعم الفرض والنفل ولا الشفقين وكذلك لا يعم الجمعين.

قال نور الدين: وقال بعض: إنه يعم، قال: وهو ضعيف؛ لأن حقيقه الفعل في حكم النكرة، ولا قائل بعموم النكرة المثبتة إلّا عند من يجعل المطلق عاماً والصواب إنه نوع من الخاص كما تقدّم وأن تناول جملة أفراد فذلك التناول إنما هو باعتبار البدلية لا الاستغراق كما في العام، أما تكرار الفعل فمستفاد من قول الراوي كان يجمع كقولهم: كان حاتم يكرم الضيف؛ أي: لا من عموم لفظ الفعل. وأما دخول أمته فبدليل خارجي لا من لفظ الفعل أيضاً وذلك الدليل. أما قوله نحو: «**صلوا كما رأيتموني أُصلي. وخذوا عني مناسككم**» أو قرينة حال كوقوعه بعد إجمال أو إطلاق أو عموم أو بقوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ أو بالقياس احتج القائلون بعموم الفعل المثبت بنحو ما روي عنه ﷺ سهى فسجد وأما أنا فافيض الماء لثبوت حكم السجود لكل ساهٍ في الصلاة وإفاضة الماء لكل متوضٍ.

قال نور الدين: عمومه بما مرّ من القرائن لا بلفظ الفعل فصح أنه مثل صلى داخل الكعبة، ونحو: من الأفعال المثبتة لا يقتضي العموم اللفظي بخلاف قول الصحابي: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار، فإنه عام لكل غرر ولكل جار حيث رواه عدل عارف وإذا وقع الفعل منفياً نحو ما فعلت ولا أفعل فهو عام في مفعولاته ومثله: إن فعلت، ولا تفعل، وهل فعلت، بخلاف الفعل المثبت وذلك أن حقيقة الفعل في حكم النكرة تعم في مقام

النفي ولا تعم في مقام الإثبات، وكذلك الفعل فإن معنى قول القائل: ما ضربت؛ أي: ما أوقعت ضرباً فضرب نكرة وكذا سائر الأمثلة.

قال نور الدين: وهـذا قول أكثـر الأصوليين واحتجوا عليـه بصحة قبول الفعل المنفـي التخصيص؛ نحو: ما أكلـت إلّا تمرة، وقبـول التخصيص دليل العموم. وقال أبو حنيفة: لا يعم فلا يصح تخصيصه وجوّز قتل المسـلم بالذمي ونحن نمنعه لحديث: «**لا يقتل مسـلم بكافر**» والنفي يكون تارة حقيقياً كما في قولك: لا أضرب ولن أضرب وذلك ما إذا كان النفـي بالحروف الموضوعة له وتارة يكون حكيمـاً؛ كالنهي من نحو قولك: لا تضـرب؛ فإنه لم يوضع لنفس النفي وإنما وضع لطلب ترك الفعل فاسـتلزم طلب الترك نفي وجوده فكان نفياً حكمياً وإن كانت حقيقته غير ذلك، وكالشرط المثبت من نحو قولك إن ضربت فعلى كذا وإن قتلت مسـلماً فعليك القصاص إذ المعنى لا أضـرب أحداً؛ فإن ضربت كان عليّ كذا ولا تقتل مسـلماً فإن قتلته قتلت به. أما الشرط المنفي من نحو قولـك: لئن لم أضرب رجلاً فعلي كذا فهو خـاص؛ لأنه يقع على فرد من أفراد الرجال ويبر بضربه مثلاً، أو كالاسـتفهام الانـكاري من نحو قوله تعالى: ﴿وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾؛ أي: لا يغفرهـا أحد غيـره تعالى وإذا خاطب المخاطب غيره بكلام عام دخل تحتـه المخاطب وغيره نحو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ فذاته تعالى داخلة تحت كل شـيء فذاتـه تعالى معلومة له ﷻ ونحو: من أحسن إليك فأكرمه؛ فالمخاطب بهذا الكلام داخل تحت هذا الحكم إلّا إذا منـع من دخوله مانع من عقـل أو نقل نحو قولـه تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ فالعقل يمنع من دخوله تعالى تحت هذا الحكم؛ لأنه لا يصح أن يكون مخلوقاً تعالى عن ذلك وإذا توجه خطاب الشـارع إلـى واحد مفرد، نحو: إفعل كذا يا زيد واترك كذا يا عمرو؛ فـلا يتناول هذا الخطاب بنفس هذه الصيغة غير ذلك المخاطب بعينه لكن يقاس عليه من عداه إذا ظهرت علة الحكم فيه، وقيل إنه يعم غير المخاطب أيضاً.

قال نور الدين: واختـار البدر الشـماخي أنه يعم بدليل لا بنفسـه، نحو: حكمي علـى الواحد حكمي على الجماعة احتج القائلـون بعموم خطاب الفرد

لغيره بوجوه منها قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ ﴾ وقوله ﷺ: «**بُعثت إلى الأَسودِ والأَحمرِ**»، فاقتضى أن خطابه للبعض خطاب للكل إلّا لمخصص ومنها أن قوله ﷺ: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**» يدلّ على عموم خطاب المفرد لغيره معه أيضاً.

قال نور الدين: وأجيب عن **الوجه الأول**: بأن المعنى في الآية والحديث أنه أرسل ليعرف كل أحد بما يختص به ولا يلزم اشتراك الجميع، والجواب عن **الوجه الثاني**: أن ذلك الحديث دليل عليكم لا لكم فإنه لو كان خطاب المفرد عاماً لما كان لسياق هذا الحديث معنى لكنه غير عام فلذا احتيج إلى بيان إجراء الحكم وكذا ما خاطب به النبي ﷺ في زمانه لا يشمل من بعدهم إلّا بدليل من إجماع أو قياس أو نص، فنحو: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ خطاب للموجودين في زمانه ﷺ ولا يتناول من بعدهم إلّا بدليل يدلّ عليه، نحو: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ﴾ فالأمر بالتقوى دليل على أن المراد بالناس جميع من انتهى إليه الخطاب ممن وجد في زمان الخطاب وممن يأتي من بعدهم ولا يمتنع خطاب المعدوم على تقدير وجوده بواسطة من يبلغه الخطاب إذا وجد، وإنما الممتنع خطاب المعدوم في حال كونه معدوماً وهذا هو مذهب أكثر الأصوليين، وقالت الحنابلة أنه عام لهم ولمن سيأتي من بعدهم.

قال نور الدين: ذلك بدليل آخر غير الخطاب من إجماع أو غيره من نصر أو قياس، لأنا نقطع أنه لا يقال للمعدومين: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ وأيضاً إذا امتنع في الصبي والمجنون فالمعدومون أجدر، وإذا ورد الخطاب الشرعي متوجهاً لنبينا عليه الصلاة والسلام وخاصاً به نحو: ﴿ لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ﴾ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ﴾ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ﴾ فلا يعمنا معشر الأمة معه بطريق الوضع؛ لأنه خطاب لمفرد ولا يتناول خطاب المفرد غيره معه، وأما من جهة الشرع، فقيل: إن العرف الشرعي قضى بعموم نحو ذلك الخطاب بدليل نحو قوله تعالى: ﴿ لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ ﴾ الآية.

قال نور الدين: وعلى هذا فيجب على أتباعه ﷺ امتثال ما خوطب به نحو: ﴿ لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾ إلّا ما قام الدليل على أنه خاص به من دونهم

كـ﴿نَافِلَةً لَّكَ﴾ و﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ والقول أن الخطاب الخاص به لا يعم أتباعه معه هو قول المحققين من الأصوليين.

قال نور الدين: وذهب أحمد بن حنبل وغيره إلى أن الخطاب الخاص به ﷺ يعمه مع أتباعه واحتجوا على ذلك بوجوه منها: أنه إذا قيل لمن له منصب الاقتداء: اركب لمناجزة العدو ونحوه فهم لغة أنه أمر لاتباعه معه، وكذلك يقال: فتح الملك موضع كذا، والمراد مع أتباعه ومنها أن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ يدلّ عليه؛ لأنه ناداه وحده ثم خاطب الجميع فاقتضى أن نداءه نداء لهم.

قال نور الدين: وأجيب عن **الأول**: بأنه لا نسلم أن أتباعه مقصودون معه في ذلك سلمنا فإنه إنما فهم ذلك؛ لأن المقصود متوقف على مشاركتهم له في ذلك بخلاف ما نحن فيه، وأجيب عن **الوجه الثاني**: بأنه إنما ذكر النبي ﷺ أولاً للتشريف ثم خوطب الجميع وأعلم أن مفهوم الخطاب ليس هو من الألفاظ فلذا نفى قوم عمومه؛ لأن العموم والخصوص عندهم من العوارض الخاص بالألفاظ دون المعاني.

قال نور الدين: ونحن لا نسلم خصوصيته بالألفاظ، بل نقول أنه يكون في المعاني أيضاً كما سيأتي في آخر الباب لكن الغرض إنما هو بيان العام والخاص من الألفاظ؛ لأن غالب الأدلة الشرعية ألفاظ حتى نفى بعضهم الاستدلال بغير الألفاظ منها؛ كمفهوم المخالفة مثلاً لكن لما عوّل أكثر العلماء على جعله دليلاً احتيج إلى بيان حكمه كغيره، قال: فالحكم عندنا في مفهوم الخطاب مطلقاً كان من باب الموافقة أو المخالفة إنما هو عمومه فيما عدا المنطوق به.

قال البدر الشماخي: والصحيح أن مفهوم الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق به من الصور وهو جميع معنى العموم نحو «**في سائمة الغنم الزكاة**» فيفهم منه نفي الزكاة عن المعلوفة وغيرها؛ أي: مما ليس بسائمة وكذلك مفهوم قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ عام لجميع ما يكون مؤذياً، وكذلك مفهوم قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا﴾ عام لجميع أنواع الإتلافات، مما عدا الأكل، وإذا علّق الشارع حكماً من الأحكام في واقعة شخصية على علة معلومة أن ذلك الحكم يكون تابعاً لتلك العلة وأن تلك العلة تكون عامة

لجميع أفراد معلولاتها ومتناولة لجميع صورها قياساً لها على تلك الواقعة، وذلك نحو قوله ﷺ في قتلى أُحد: «**زملوهم في ثيابهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً**» وقوله ﷺ في أعرابي مات محرماً: «**لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طياب فإنه يحشر يوم القيمة ملبياً**» فحكم كل مسكر في التحريم حكم الخمر لعموم الإسكار له وحكم كل شهيد في التزميل بالثياب التي عليه حكم شهداء أُحد لعموم الوصف الذي علق به هذا الحكم لجميع الشهداء وهو كونهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً وحكم كل من مات محرماً في منع تقريبه الطيب حكم ذلك الأعرابي لعموم ذلك الوصف وهو أنه يحشر ملبياً.

قال نور الدين: وهذا القول هو قول كثير من المحققين، قال: وقيل بل يعم من جهة اللفظ ومن جهة القياس، وقال الباقلاني: لا عموم فيه لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس، والصحيح القول الأول وإذا حكى الصحابي العدل العارف بالألفاظ حكاية عن النبي ﷺ أنه فعل كذا أو أمر بكذا أو نهى عن كذا بلفظ عام من الصحابي فإنه يحكم بعمومه، وذلك نحو قول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار» فإنه عام لكل غرر وكل جار حيث رواه عدل عارف كذا قيل وهو الصحيح واستظهره البدر الشماخي وقيل: لا يعم.

قال نور الدين: ونسبه البدر والتفتازاني إلى الأكثر وإذا خصص اللفظ العام أطلق على ما بقي من أفراده مجازاً كاقتلوا المشركين فإنه أخرج منه أهل الذمة فلا يقتلون فبقي لفظ المشركين مقصوراً على أهل الحرب منهم وهو مجاز فيهم، هذا قول الأكثر من الأصوليين، وقال بعض الشافعية والحنفية: بل هو حقيقة فيما بقي، وقيل: إن خص بمتصل وهو الشرط والاستثناء والصفة والبدل فحقيقة وإلا فمجاز، وقيل: إن خصص بدليل لفظي فحقيقة وإلا فمجاز.

قال نور الدين: والحجة لنا على أنه مجاز في الباقي بعد التخصيص هي أن لفظ العموم وضعه أهل اللغة للاستغراق والشمول فاستعماله في غير ذلك إنما هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وذلك هو المجاز كما سيأتي تحقيقه موضحاً واختلف في جواز التمسك بالعموم المخصص وجعله حجة في أفراده الباقية بعد التخصيص على مذاهب المختار منها ما عليه الجمهور وصححه

البدر من أنه يكون حجة ودليلاً في ذلك الباقي إلّا إذا خص بلفظ مجمل نحو هذا العام مخصوص أو هذا العام يراد به الخصوص، فهذا اللفظ مجمل؛ لأنه لم يعلم به قدر المخصص من العام فبقي العام أيضاً في حكم المجمل؛ لأنه منه والمجمل لا يعلم المراد به إلّا ببيان فلا يكون العام في هذه الصورة حجة ودليلاً قال بعضهم اتفاقاً.

قال نور الدين: وقال أبو عبدالله البصري: إن كان لفظ العموم منبئاً عن المخصص قبل ورود المخصص فحجة في ذلك الباقي وإلا فلا: وقال البلخي: إن خُص بمتصل فحجة وإلا فلا؛ لأنه صار مجملاً، وقيل: حجة في أقل الجمع على الرائين من أنه ثلاثة او إثنان لأنه لا يصح تخصيصه إلى أقل من ذلك فيحتمل أن يكون ما فوق ذلك غير مراد بعد التخصيص فيسقط التمسك به فيما فوق ذلك لهذا الاحتمال.

قال نور الدين: هذا احتمال غير ناشئ عن دليل فلا يلتفت إليه وجعله حجة في أقل الجمع خاصة تخصيص بلا مخصص. قال: والأصح من هذه الأقوال كلها هو القول الأول وهو أنه حجة في الباقي بعد التخصيص مطلقاً؛ أي: ما لم يخصص بمجمل وأن كثيراً من الصحابة قد استدلوا بالعمومات المخصصة ولم ينكر عليهم سائر الصحابة في ذلك فهو إجماع على صحة الاستدلال به والله أعلم.

باب المشترك

المشترَك بفتح الراء، اللفظ الذي اشترك فيه معنيان فصاعداً...

قال نور الدين: المشترَك هو لفظ دلّ على شيئين فصاعداً بوضعه لكل واحد من الشيئين أو الأشياء وضعاً مستقلاً من غير نقل له عن معناه السابق، وحاصله أن المشترك هو ما نكرر فيه الوضع بحسب معانيه من غير إهمال لبعضها ويكون إسماً كالقرء للطهر وللحيض وفعلاً كعسعس لأقبل وأدبر ويكون حرفاً. قال بعضهم: كمن الجارة تكون للتبعيض وللابتداء ولغيرهما من معانيها فخرج بقوله بوضعه لكل واحد من الشيئين وضعاً مستقلاً المفرد خاصاً كان أو

عاماً إذ ليس فيه تعدد الوضع، وخرج بقوله من غير نقل ما كان من الألفاظ منقولاً من معنى إلى معنى آخر سواء كان بين المعنيين المنقول منه والمنقول إليه مناسبة أو لم يكن كان النقل اصطلاحياً؛ كصخر علماً على رجل منقول عن الحجارة؛ وكفرج علماً على عبد مثلاً منقول عن اسم مصدر أو مرتجلاً؛ لأن المرتجل منقول لغوي؛ لأنه مستعمل في غير ما وضع له لا لعلاقة بينهما والمشترك حقيقة في كل واحد من معنييها وفي معانيه المتعددة؛ كالعين حقيقة في الباصرة وفي الذهب وفي عين الماء الجارية إلى غير ذلك بخلاف المجاز فإنه إنما يكون حقيقة في شيء واحد من معنييه الموضوع له والمستعمل فيه لعلاقة بقرينة وكحكم المشترك إذا أطلق ولم يدلّ دليل على أن المراد به شيء من معانيه حكم المجمل وهو التوقف عنده فلا يحمل على شيء من معانيه؛ لأن حمله على بعضها مع احتمال أن يكون البعض الآخر هو المراد احتمالاً مساوياً ترجيح بلا مرجح وأن حمله على جميع معانيه لا يصح.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: أعلم أن الأصوليين اختلفوا في صحة إطلاق المشترك على معنييه أو معانيه في استعمال واحد، فذهبت الحنفية وبعض أصحابنا إلى أنه لا يصح ذلك أصلاً، وقال بعض الشافعية: يصح إطلاق المشترك على معنييه أو معانيه مطلقاً؛ أي: سواء استعمل في حقيقته نحو تربصي قرء؛ أي: طهراً وحيضاً أم في مجاريه أو حقيقته ومجازه نحو: لا أشتري ويراد السوم وشراء الوكيل أو الشراء الحقيقي والسوم، وقال بعض المعتزلة والباقلاني من الأشعرية: يصح حقيقة إن صح الجمع بينهما في إرادة واحدة؛ كالعين للباصرة وللذهب لا إذا لم يصح الجمع بينهما في إرادة واحدة كأفعل للوجوب والندب عند القائلين بالاشتراك بينهما. وقال ابن الحاجب وغيره: واختاره البدر من أصحابنا إنما يصح إطلاق المشترك على كِلا معنييه مجاز لا حقيقة، قال: وكذلك مدلول الحقيقة والمجاز يصح أن يراد باللفظة مجموعهما مجاز، وذهب بعض الأصوليين إلى الوقف لما حصل معهم من التعارض بين الأدلة، وقيل: يجوز لغةً أن يراد به المعنيان في النفي لا الإثبات فنحو: لا عين عندي، يجوز عند هؤلاء أن يراد به الباصرة والذهب مثلاً، بخلاف عندي عين فلا يجوز أن يراد به عندهم إلّا معنى واحدة، قالوا: وزيادة النفي على الإثبات معهودة كما في عموم النكرة المنفية دون المثبتة.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: والقــول بالمنع من إطلاق المشــترك على معنييه أو معانيه حقيقة ومجازاً أو مفرداً أو جمعاً هو الصحيح عندنا، قال: ووجه تصحيحنا للمنع مطلقاً هو أن المشــترك دال على موضوعه بالوضع المتكرر؛ أي: لم يدلّ عليه بوضــع واحد فإن العرب مثــلاً وضعوا لفظ العين مــرة للباصرة ووضعوه أخرى للعيــن الجارية وأخرى للذهــب، ونحو ذلك: ولم يضعــوه لجميع هذه المعاني بوضع واحد فإطلاقه على جميعها بلفــظ واحد خلاف ما عليه الوضع العربي ومخالفة الوضــع العربي في اللغة لا تصح؛ لأن اســتعمال الكلمة تابع لوضعهــا الأصلي بمعنى أنه لا يصح اســتعمالها حقيقة في غيــر ما وضعت له ولا مجازاً بغير علاقة، ومحل النزاع في ذلك هو ما إذا فقدت علاقة المجاز بين معاني المشــترك أما إذا وجدت العلاقة بينهما وصح أن يراد المعنيان فإنه يصح حينئذٍ أن يطلق على معنييه مجازاً كان مفــرداً أو جمعاً وذلك نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ والصــلاة مــن الله رحمــة ومــن الملائكة اســتغفار والعلاقة بينهما أن الرحمة التي هي صلاة الله على نبيه سبب لحصول الاستغفار من الملائكة، وقيل: ان الصلاة في الآية من قبيل المتواطئ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسۡجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ ـ الآية ـ على أن السجود من الناس معروف ومن غيرهم ما علم الله تعالى، وقيل: إن السجود في الآية من باب المتواطئ ومن ذلك قول الحريري:

أخــذ الــشــيــخ عينــه وفتــاه لــبــــه فــانــثــنــى بــــلا عينين

والعلاقة في الآية الأخيرة وفي بيت الحريري المشــابهة؛ لأن الســجود من غير العقلاء مشابه للسجود من العقلاء في صفة الانقياد والإذعان وعين الذهب مثلاً مشابهة للعين الباصرة في صفائها.

قال نور الدين: واختلــف النــاس في وجود المشــترك فقــال الأكثر من الأصوليين وغيرهم: إنه موجود في اللغة العربية ومنقول عن العرب، وقال ثعلب من النحاة والأبهري من اللغويــين والبلخي من المتكلمين: إنه ليس في الألفاظ ما وضع لمعنييــن فصاعداً مطلقــاً؛ أي: وإن جاز وقوعه لم يقــع ذلك في لغة العرب، قالوا: وما يظن أنه مشــترك فهو إما حقيقة أو مجــاز أو متواطئ كالعين

حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها؛ كالذهب لصفائه والشمس لضيائها والقرء موضوع للقدر المشترك بين الحيض والطهر وهو الجمع من قراءات الماء في الحوض؛ أي: جمعته فيه والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم وقال قوم بوجوده في اللغة ووقوعه من العرب لكن منعوا وجوده في القرآن العظيم خاصة ومنعه آخرون في القرآن والحديث أيضاً، قالوا: لو وقع في القرآن لوقع إما مبيناً فيطول بلا فائدة أو غير مبين فلا يفيد والقرآن منزه عن ذلك ومن نفى الوقوع في الحديث يقول بمثل ذلك، وأجيب بأنه وقع فيهما غير مبين ويفيد إرادة أحد معنييه وهو الذي سيبيّن مثلاً وذلك كافٍ في الإفادة والله أعلم.

باب الجمع المنكر

الجمع المنكر هو لفظ دلّ بوضعه على كثير غير محصور بغير استغراق لكل فرد من أفراده، فخرج بقوله لكثير غير محصور الخاص وبقوله بغير استغراق العام.

قال نور الدين: والحاصل أن الفرق بين العام والجمع المنكر هو أن العام يستغرق جميع أفراد مدلولاته وأن الجمع المنكر يتناول مجموع الأفراد من غير استغراق لكل فرد من أفراده، قال: فلذا استظهرنا أنه لا عموم فيه، قال: وهو القول الأشهر عند الأصوليين قال: وقال أبو علي والحاكم: بل هو عام واستدلوا على ذلك بثلاثة وجوه، وقد أجيب عنها كلها وحكم الجمع المنكر أنه لا يشمل القليل من مدلولات مسمياته فيمن حلف بالله لا يقيم في هذا المكان أياماً فأقام يوماً أو يومين فلا حنث عليه لعدم شمول الأيام لليوم واليومين، وهو معين عدم استغراق الجمع المنكر لجميع أفراده والله أعلم.

باب التخصيص

التخصيص هو إخراج بعض ما يتناوله لفظ العموم بدليل مخرج له عن دخوله تحت تناوله، وذلك الدليل المخرج أما لفظ وارد عن الشارع في

الكتاب أو في الحديث وأما غير لفظ، والمراد به العقل والإجماع والقياس والتقرير، فمثال التخصيص بالكتاب قوله تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ ـالآيةـ فإخراج الذين آمنوا تخصيص لعموم لفظ الشعراء ومثال التخصيص بالحديث قوله ﷺ: «**الناس كلهم هلكى إلّا العالمون**». فإخراج العالمين تخصيص لعموم لفظ الناس، ومثال التخصيص بغير اللفظ قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ فإن العقل قضى بخروج ذاته تعالى من عموم هذه الآية؛ فبقيت الآية مخصصة بالعقل وهو غير لفظ، ثم أن المخصص المعنوي لا يكون إلا منفصلاً عن العام المخصص وإن كان بعضه في قوة المتصل أو أقوى منه في بعض الأحيان كما في ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ وأما المخصص اللفظي فإنه يكون تارة متصلاً بالعموم المخصص كما في الاستثناء والشرط والصفة والغاية ويدل البعض وتارة يكون منفصلاً عنه؛ أي: غير متصل بلفظه وإن قارنه في النزول والورود فإنهم اصطلحوا على تسمية ما عدا الخمسة التي في الاستثناء وما بعده بالمنفصل مثال الشرط: أكرم الرجال إن جانبوا الأطماع؛ فالرجال عام وقوله: إن جانبوا الأطماع تخصيص له فمن لم يجانب الأطماع من الرجال لا يدخل تحت هذا الحكم، ومثال الوصف نحو: أكرم الرجال العلماء؛ فالعلماء وصف مخصص لعموم الرجال فيخرج الجاهل إذ لا علم معه ومثال الغاية: قاتلوا البغاة حتى يرجعوا عن بغيهم فقوله: حتى يرجعوا عن بغيهم غاية مخصصة لعموم لفظ البغاة؛ فمن رجع منهم عن بغيه لا يدخل تحت حكمهم، ومثال بدل البعض: أكرم العرب بني تميم فبنو تميم بدل بعض من العرب مخصص لعموم لفظه، فمن لم يكن من بني تميم فلا يدخل تحت ذلك الحكم، مثال الاستثناء المتصل: أكرم الرجال إلّا الظالمين فقوله: إلّا الظالمين، إستثناء من الرجال مخصص له؛ فالظالمون من الرجال اخرجوا من حكم الإكرام، وسبب ذلك أن الاستثناء من الكلام المثبت يفي، ومن الكلام المنفي إثبات، فقول القائل: جاء الرجال إلّا زيداً فزيد منفي عنه حكم المجيء فكأنه قال: جاء الرجال وزيد لم يجيء، ونحو: ما جاء أحد إلّا زيد فزيد مثبت له حكم المجيء.

قال نور الدين: هـذا قـول أكثر المحققيـن، قال: وقـال أبو حنيفة: ليس الاستثناء من النفي إثباتاً ولا نفياً وإنما يكون المستثنى عنده في حكم المسكوت عنـه؛ أي: بمنزلة الشـيء الذي لم يتعـرض لذكر الحكم له بإثبـات ولا ينفي ولا يجوز فصل الاستثناء عن أصله الذي هو المسـتثنى منه بمعنى أنه لا يصح تراخي المستثنى عن المستثنى منه.

قال نور الدين: هذا قول أكثر العلماء، قـال: وقال قوم بجواز تراخيه وهو المروي عن ابن عباس ثم اختلـف القائلون بجواز تراخيـه، فقال بعضهم إنما يجوز ذلك إلى سنة فقط وقيل إلى شهر فقط، وقال مجاهد: بل يجوز ذلك إلى سـنتين، وقيل: يجوز في العمر كله، وقال عطاء والحسن البصري: إنه إنما يجوز ذلك ما دام في المجلس فقط، وقال قـوم: لا يصح ذلك إلّا في كلام الله تعالى. وقيل: إن نوى الاستثناء حال التكلم جاز التراخي وصح له استثناؤه وإن لم حال التكلم فلا يجوز، وقال سعيد بن جبير: إنه يجوز ذلك إلى أربعة أشهر، أي: وإن لم ينوِ، وقيل: إن لم يأخذ في كلام آخر جاز وإلا فلا.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: والمنع من تراخي الاستثناء مطلقاً هو القول المختار إلّا إذا ألجأه الاضطرار إلى تراخيه، وذلك كما أدرك المتكلم نفس أو عطاس أو بلع ريق أو نحو ذلك؛ فإن الفصل بهذه الأشياء ونحوها لا يعدّ تراخياً؛ لأنه في حكم المتصل إذا لم يفصله باختيار.

قال نور الدين: وحجتنا على المنع مطلقاً هي أنه لو صح تراخيه لما جاز لنا أن نقطع بمضمون جملة أصلاً ولما قال ﷺ: «**فليكفر عن يمينه**» لأن الاستثناء أسهل من التكفير وكذلك جميع الإقرارات والعتق والطلاق ولأنه يؤدي إلى أنه لا يعلم صـدق ولا كذب واحتج القائلـون بصحة التراخـي بوجهين: **أحدهما**: قوله ﷺ: «**والله لأغزون قريشاً**». ثم سـكت وقال بعده: «**إن شاء الله**» **وثانيهما**: أن اليهود سـألوا رسـول الله ﷺ عن لبث أهل الكهف فقال: «**غداً أجيبكم**». فتأخر الوحي بضعة عشـر يوماً ثم نزل قوله تعالـى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۞ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ فقـال ﷺ بعد نزول الوحي: «**ان شـاء الله**» وأجيب عن الاحتجاج الأول بأنه يحتمل أن يكون سـكوته ﷺ لعارض من سـعال أو نحوه

جمعاً بين الأدلة وعن الاحتجاج الثاني بأن قوله ﷺ بعد نزول الوحي: «**إن شاء الله**» ليس استثناءً لكلامه الأول وإنما هو مسارعة في الامتثال واعلم أن المستثنى إما أن يكون مستغرقاً للمستثنى منه نحو: عندي عشرة إلّا عشرة وهو ممنوع إتفاقاً؛ لأنه من العبث الذي لا فائدة معه فلا يكون له في الحكم أثر فمن أقر أن عليه عشرة إلّا عشرة تثبتت عليه العشرة كلها وأُلغي الاستثناء، قال الرازي والآمدي إجماعاً ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة فيمن قال لامرأته: أنت طالق ثلاثاً إلّا ثلاثاً: أنه لا يقع عليه طلاق في أحد القولين.

قال نور الدين: وهو باطل قطعاً لمخالفته الإجماع المنقول وإما أن يكون أقل من المستثنى منه نحو: عندي عشرة إلّا ثلاثة وهذا جائز اتفاقاً وإما أن يكون مساوياً للمستثنى منه نحو: عندي عشرة إلّا خمسة أو أكثر من المستثنى منه نحو: عندي عشرة إلّا سبعة وفي هذين الموضعين وقع النزاع بين العلماء. فقال الأكثر من الأصوليين والنحويين: استثناء الأكثر جائز، وقالت الحنابلة: لا يجوز ذلك، وقال الباقلاني: ولا يصح استثناء المساوي أيضاً وإنما يجوز عندهم استثناء الأقل فقط، وقيل: إنما يمتنع حيث العدد صريح كما في الأمثلة المتقدمة بخلاف ما إذا لم يكن العدد صريحاً كقولهم: أكرم الناس إلّا الجهال؛ لكن الجواز في المساوئ والأكثر هو المعتمد عليه عند الأصوليين لصحته.

قال نور الدين: والحجة لنا على جوازه أنه لم تمنعه لغة ولا شرع؛ ولأنه قد وقع والوقوع فرع الصحة بيان أنه قد وقع قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴾ والمعلوم أن العاصين أكثر من المطيعين وقد ورد أيضاً في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ ﴾ إلى آخر الآية، فخرج بهذا الاستثناء أكثر الشحوم كما ترى وأيضاً فإن فقهاء الأمصار مجمعون على أنه لو قال عليّ عشرة إلّا تسعة لم يلزمه إلّا درهم ولولا ظهوره لما اتفقوا عليه عادة، وإذا وقع الاستثناء بعد جمل معطوف بعضها على بعض نحو: أكرم الأنصار واعطِ السائل إلّا رجلاً مجادلاً فاحكم بأنه عائد لجميعها إلّا إذا أقام دليل يمنع من ذلك، فقوله: إلّا رجلاً مجادلاً مستثنى من الأنصار ومن السائل أيضاً فمن رأيته متصفاً

بالجدال من الأنصار وممن سألك فلا تدخله في الإكرام ولا في الإعطاء، وقالت الحنفية: هو عائد لها الجملة الأخيرة وقيل غير ذلك.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وأصح الأقوال القول الأول وهو أن الاستثناء عائد لجميع الجمل إلا لقرينة تصرفه عن ذلك، قال: وهو القول الذي صححه البدر الشماخي وحكاه عكرمة عن ابن عباس وهو قول أبي عبيدة والعامة من فقهاءنا.

قال نور الدين: واعلم أنه لا خلاف في رجوعه إلى الأخيرة ولا إلى الجميع مع القرينة وإنما الخلاف في الرجوع عند عدم القرينة قال: وثمرة الخلاف تظهر في آية القذف وهي قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ ﴾ هل يعود الاستثناء إلى قوله: ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾ فقط؟ فلا تقبل شهادة القاذف وإن تاب أم يعود إلى الجميع فتقبل شهادة من تاب، قال: والحجة لنا على من منع رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل المتقدمة أن التشريك بالعطف صيرها كالجملة الواحدة؛ ولأن العطف رابط وأيضاً فالاستثناء في ذلك كالشرط وكالاستثناء بمشيئة الله تعالى، وقد ثبت أنه إذا قال القائل: والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء الله أو إلّا أن يشاء الله عاد إلى الجميع اتفاقاً، وأيضاً فقد ذكر سعيد بن المسيب أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال للذين شهدوا على المغيرة حين جلدهم: من رجع منكم أجزنا شهادته ثم تلا الآية، وأيضاً لو أستثني عقيب كل جملة لعد عيباً واستهجاناً من الكلام واحتج القائلون بأنه عائد إلى الجملة الأخيرة فقط بأمور منها أنه لو رجع إلى كل الجمل المعطوف عليها لرجع قوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ ﴾ إلى الجلد، كما رجع إلى الشهادة والإجماع واقع على أن التوبة لا تسقط حد القذف، وأجيب أن الحد خرج عن ذلك بدليل خاص به وهو أن القذف حتى لآدمي فلا يسقط بالتوبة كغيره من سائر الحقوق فوجب لهذا القياس قصره على ما بعده، ونحن إنما نقول بعودة الجميع مع عدم الدليل الصارف له عن ذلك وحكم الشرط والغاية والوصف حكم الاستثناء ما خلا الحكم الأول وهو أن الاستثناء من مثبت نفي وبالعكس.

قال نور الدين: فلا يصح عندنا تراخي الشرط عن المشروط ولا تراخي الغاية عن المغيا ولا الصفة عن الموصوف إلّا قدر تنفس أو عطاس أو بلع ريق،

وكذلك لا يصح أن يكون كل واحد من الشرط والغاية والصفة مستغرقاً لأصله ويصح أن يكون أكثر منه أو مساوياً، وحكم هذه الثلاثة إن وقعت بعد جمل معطوف بعضها على بعض حكم الاستثناء فهي عائدة عندنا إلى الجميع عند التجرد عن القرينة وإلى الأخيرة عند قوم آخرين؛ فمثال الشرط الواقع بعد جمل: هذا حر وأنت طالق إن جاء زيد مثلاً؛ فقوله: إن جاء زيد، قيد للتحرير وللطلاق فهو عائد إلى الجملتين ومثال الغاية: علم القرآن وأفت السائل وأمر بالمعروف حتى أرجع إليك، فقوله: حتى أرجع إليك، حد ينتهي إليه كل واحد من التعليم والإفتاء والأمر؛ فهو عائد إلى جميعها، ومثال الصفة: أكرم الرجال وأعط الزيدين القادمين إليك؛ فصفة القادمين إليك عائدة إلى الرجال وإلى الزيدين، لا يقال أن الصحابة لم يحملوا قوله تعالى: ﴿ ٱلَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾ على الجملتين قبلها وهي قوله تعالى: ﴿ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾ فلم يعتبروا الدخول في تحريم أم الزوجة بل قالوا ابهموا ما أبهمه الله.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: لأنا نقول أن في الآية قرينة مانعة من عودها الجملتين وكلامنا مع التجرد عن القرائن فبقي أمهات نسائكم مبهماً؛ أي: لم يوصف بقيد يقيده فأجراه الصحابة على إبهامه والله أعلم.

باب المخصص المنفصل

المخصص المنفصل أنواع، **أحدها**: تخصيص الكتاب، بالكتاب أي: تخصيص آية عامة بآية أخرى أخص منها، وذلك كتخصيص قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ والآية شاملة لأولات الأحمال بقوله تعالى: ﴿ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ وقيل: لا يخص الكتاب بالكتاب لقوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ قالوا: ففوض البيان إلى رسوله، والتخصيص بيان فلا يحصل إلّا بقوله: قلنا بيان الرسول يكون تارة بقوله وتارة بما أنزل إليه ووقوع تخصيص الكتاب بالكتاب كما قدمنا مثاله دليل قاطع بصحة ذلك.

النوع الثاني: تخصيص الكتاب بالسُّنَّة وهي إما أن تكون متواترة أو آحاد فإن كانت متواترة فإما أن تكون: قولية أو فعلية، فإن كانت قولية خصصت الكتاب إتفاقاً وإن كانت فعلية أو آحادية ففي تخصيصها للكتاب الخلاف الآتي ذكره.

النوع الثالث: التخصيص بخبر الآحاد وذلك كتخصيص آية المواريث بقوله ﷺ: «**القاتل عمداً لا يرث**» وكتخصيص عموم لخبر المتواتر وهو قوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**». بقوله: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»، وقيل: لا يكون خبر الأحاد مخصصاً للكتاب ولا للمتواتر من السُّنَّة.

النوع الرابع: التخصيص بفعله ﷺ وذلك كما إذا قال: «**الوصال حرام**». ثم واصل أو قال: «**استقبال القبلة بالبول حرام**» ثم استقبل فإن فعله يكون تخصيصاً لهذا العموم ونسب هذا القول إلى الشافعي، وقال أبو الحسن الكرخي: لا يكون مخصصاً على ذلك المعنى المذكور بل يدل على تخصيصه وحده إذ فعله ﷺ لا يتعده إلّا الدليل.

قال نور الدين: فالحجة لنا على ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ وقوله: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ فلما أمرنا باتباعه والتأسي به في أفعاله كانت أفعاله كالخطاب لنا وأيضاً فقد أثبت أنه وأمته في الشرع سواء، إلّا ما خص به.

النوع الخامس: التخصيص بالتقرير وذلك نحو: إن نظر ﷺ من يفعل فعلاً مخالفاً لحكم العموم فأقره لمعنى أنه لم ينكر عليه ذلك وكان قادراً على الإنكار وذلك نحو: أن ينهى عن استقبال القبلة ببول أو غائط ثم يرى من يستقبلها فلا ينهاه فإنه يكون مخصصاً لذلك الفاعل من عموم هذا النهي، فإن تبينت علته حمل عليه موافقة بالقياس أو بقوله ﷺ: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**» وإن لم تتبين علته، قال ابن الحاجب: وتبعه البدر الشماخي بالمختار: أنه لا يتعدى لتعذر دليله، وقيل: بل يتعدى إذ لا دليل على الفرق، قال صاحب المنهاج: وهذا قول الجمهور وبعضهم لا يجيز التخصيص بالتقرير إذ لا ظاهر له، وأجيب بأن سكوته ﷺ دليل الجواز، إذ لا تجوز منه السكوت على محظور ولكون تقريره ﷺ حجة شروط نذكرها.

النوع السادس: التخصيص بالمفهوم، مثاله: أن يقول ﷺ: «**في الأنعام الزكاة**» ثم يقول: «**في الغنم السائمة زكاة**» فيخصص به جمعاً بين الدليلين.

قال نور الدين: فإن قيل: العام أقوى فلا يعارض المفهوم، قلنا: إذا كان مأخوذاً به فالجمع بين الدليلين أولى كغيره.

النوع السابع: تخصيص العموم بالقياس، قال صاحب المنهاج: مثال ذلك أن يقول الشارع: «لا تبيعوا الموزون بالموزون متفاضلاً»، ثم يقول: «بيعوا الحديد كيف شئتم» فيقاس النحاس والرصاص عليه بجامع الانطباع وذلك تحصل به التخصيص لعموم اللفظ الأول.

النوع الثامن: التخصيص بالإجماع، قال صاحب المنهاج: ولا أحفظ فيه خلافاً إلّا لمن لا يجعل الإجماع حجة، وأما الجمهور فيثبتون التخصص به لأنه دليل قطعي تارة وظني أخرى، وإذا أثبت التخصيص بالدليل الظني لما تقدم فالتخصيص بالإجماع ثابت قطعاً، أما حيث كان قطعياً فظاهر وأما حيث كان ظنياً فليس هو بأدنى حجة من التقرير، ومن خبر الآحاد ومثال التخصيص بالإجماع: تخصيص آية القذف بإجماعهم على أن العبد القاذف يحد أربعين جلدة.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: فهذه ثمانية أنواع من المخصصات المنفصلة وسنذكر أنواعاً أخرى هي أضعف من هذه الأنواع منها: إذا روى الصحابي حديثاً يقتضي العموم في شيء ومذهبه في ذلك الشيء يقتضي تخصيص العام الذي رواه فإن مذهبه في ذلك لا يكون عندنا مخصصاً لذلك الحديث، قال: هذا قول الجمهور وقالت الحنفية والحنابلةِ، بل يخصص به، قال وهو مقتضي مذهب بعض أصحابنا كأبي إسحٰق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومثال ذلك ما روي عن ابن عباس أن النبي ﷺ: «**قال من بدَّل دِيْنه فاقتلوه**» وكان يرى ذلك في حق الرجال دون النساء. فعند الجمهور أن العموم لا يخصص بمذهب رواية؛ بل يبقى على عمومه فتُقتل المرأة المرتدة لدخولها في العموم، ومنها أنه إذا ورد الدليل الشرعي عاماً فلا يصح تخصيصه بعادة المخاطبين مثال ذلك أن يقول الشارع: حرمت الربا في

الطعام وكان عادة المخاطبين تناول لفظ الطعام للبر مثلاً فلا يكون ذلك العام محمولاً على البر خاصة: بل يكون شاملاً لكل ما يسمى طعاماً.

قال نور الدين: فهذا مذهبنا ومذهب الجمهور من المعتزلة والأشعرية وذهبت الحنفية إلى أنه يصح التخصيص بذلك فزعموا أن الربا في نحو المثال السابق إنما يحرم في البر خاصة؛ لأنه الذي تناوله لفظ الطعام لأجل عادتهم، ومنها: أنه إذا كان مع العموم شيء معطوف عليه وفي ذلك المعطوف مقدر محذوف فلا يخصص ذلك العموم بذلك المقدر المحذوف عند الجمهور خلافاً للحنفية وذلك كقوله ﷺ: «**ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده**» فالتقدير هنا لا يقتل ذو عهد في عهده بكافر حربي فكذلك يقدر في المعطوف عليه كما ورد في المعطوف فيقتل المسلم بالذمي عندهم لأجل ذلك التقدير الذي خصص العموم.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: والصحيح ما ذهب إليه الجمهور من أنه لا يخصص بذلك وأنه لا يلزم أن يقدر في المعطوف عليه ما قدر في المعطوف إذ لا وجه يقتضيه ولا دليل يدل عليه، قال: سلمنا أن ثَمَّ دليلاً يوجب أن يكون المعطوف عليه كالمعطوف فيما يقدر فيه فلا نسلم تقدير شيء هنا في المعطوف؛ بل مراده ولا ذو عهد ما دام في عهده تحريماً لحرام العهد فقط. قال: ومع هذا الاحتمال لا يلزم ما ذكروه من وجوب التقدير ولزوم التخصيص به ومن المخصصات المنفصلة أنه إذا ورد عموم ثم جاء من بعده ضمير يعود إلى بعض أفراد ذلك العام فقد اختلف في تخصيص العام به.

قال نور الدين: والقول بأنه لا يخصصه هو الذي عدله المحققون من الأصوليين وذهب إليه البدر الشماخي من أصحابنا والجمهور من المعتزلة، وقال الجويني: بل يقتضي تخصيص ما عاد إليه، وتوقف أبو الحسين وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ ﴾ فالضمير من قوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ ﴾ عائد إلى من يملك العفو من النساء وهن البالغات العاقلات فلا يقتضي أن المراد بالنساء في أولها من يملك العفو فقط دون الصغيرة والمجنونة؛ بل هو على عمومه، ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ ثم قال: ﴿ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ

﴿ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴾، يعني: الرغبة في مراجعتهن ومعلوم ان ذلك لا يتأتى في البائنة فهل يقتضي أن المراد بالنساء في أولها الرجعيات دون البوائن فيه الخلاف، وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ ثم قال: ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ ﴾ فالضمير من قوله ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ ﴾ عائد إلى بعض المطلقات وهن الرجعيات ولا يصح أن يعود إلى جميع المطلقات لأن منهن البوائن وحكم المراجعة مختص بالمطلقات الرجعيات فالضمير عائد إليهن خاصة ولا يكون بعوده إليهن خاصة مخصصاً لعموم المطلقات عندنا؛ بل عموم المطلقات باقٍ على حاله عندنا خلافاً للجويني.

قال نور الدين: وضابط ذلك أن يتعقب العموم تقييد باستثناء أو صفة أو شرط لا يتأتى ذلك التقييد إلّا في بعض ما تناوله ذلك العموم. فهل يقتضي تخصيص ذلك العموم؟ أي: يكشف عن كون المراد بالعموم ذلك المقيد فقط لا غيره فيه الأقوال الثلاثة.

قال نور الدين: وحجتنا على ذلك أنه لا يلزم أن يحمل على التخصيص إلّا إذا كان بينهما تنافٍ أو ما يجري مجراه ولا تنافي بين هذه العمومات المذكورة وبين التقييد لبعض مدلولها لجواز أن يختص بعض مدلول العموم بحكم يخصه دون البعض الآخر ولا تنافي في ذلك، ومنها: أنه إذا ضم حكم العموم ثم أتى ذلك الحكم مذكوراً لبعض ذلك العموم فلا يكون ذكر ذلك الحكم لبعض ذلك مخصصاً لعمومه.

قال نور الدين: وهذا معنى قولهم: أن ذكر حكم لجملة لا يخصصه ذكره لبعضها. قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هذا قول الأكثر من الأصوليين قال: وقال أبو ثور: بل يخصصه مثال ذلك قول تعالى: ﴿ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ قال أبو ثور: أراد به التي لم يسم لها ولم تمس لقوله في آية أخرى: ﴿ وَمَتِّعُوهُنَّ ﴾ فالضمير عائد على المطلقات والمتعة إنما هي مفروضة للتي لم يسم لها مهر ولم يدخل بها الزوج فلما كانت مفروضة للتي لم يسم لها ولم تمس، والضمير عائد إلى المطلقات جملة للممسوسة والمسمى لها وغيرهما وكان الحكم المنسوب إلى الضمير وهو المتعة يختص بالتي لم يسم لها ولم تمس. علمنا أن العموم الذي عاد إليه

الضمير لم يرد به ظاهره بل يتناول ما تناوله الضمير والضمير إنما تناول من لم يسم لها ولم تمس فصار لفظ العموم مخصصاً لذكر الحكم لبعضه على هذا التحقيق.

قال نور الدين: قال صاحب المنهاج: هذا تلخيص ما ذهب إليه أبو ثور في هذه المسألة. قال: قال: والصحيح قول الجمهور والله أعلم.

باب المخصص العقلي

اعلم أن العقل يخصص الكتاب والسُّنَّة وفهم التخصيص للشرع بالعقل يدرك من أول وهلة. لا يحتاج إلى طلب وشدة بحث كما يحتاج إليه في المخصصات السمعية وذلك نحو قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فإن العقل يمنع من دخول ذاته تعالى تحت قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ ويحيل أن تتعلق القدرة بذاته ﷻ ويخرج الصبي والمجنون عن الدخول تحت التكليف بالحج وبالصلاة؛ لأن الصبي والمجنون لا قدرة لهم على فهم الخطاب وطلب الفهم ممن لا يمكنه الفهم محال عقلاً ويخصص الحس أيضاً للكتاب والسُّنَّة، فقد خصص آية بلقيس وهي قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ والحس يدرك إنها لم تؤت شيئاً من السماوات ولا من الشمس ولا من القمر، وكذلك خصص الحس آية ريح عاد وهي قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ﴾ والحس يشاهد أنها لم تدمر السماوات ولا الجبال ولا الأرضين وغير ذلك.

قال نور الدين رحمه الله: وعند التحقق تعلم أن المخصص في مثل هذا المقام إنما هو العقل وأن الحس واسطة الإدراك فنسب التخصيص إليه تقريباً للإفهام قال: فإذا عرفت أن قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ وقوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ﴾ مخصصتان بالحس أو بالعقل عند التحقيق وهما خبران، ظهر لك بطلان قول من قال: إن التخصيص لا يكون في الخبر بخلاف الأوامر والنواهي، قالوا: ولو وقع التخصيص في نفس الخبر لكان ذلك موجباً لكذب المخبر فيمتنع تخصيصه لذلك، قلنا أن تخصيص الخبر واقع كما في آيتي

بلقيس وريح عاد والوقوع أخص من الجواز ولا يوجب كذب المخبر؛ لأنه إذا خصصه بمتصل؛ كجاء المسلمون إلّا زيداً أو بما كان في حكم المتصل؛ كالعقل والحس جاز ذلك؛ لأن المخبر لم يقطع كلامه إلّا وقد علم مقصوده من الأخبار والله أعلم.

باب المحكم والمتشابه والمجمل والمبين

ينقسم اللفظ باعتبار فهم المراد منه إلى: محكم وإلى متشابه.

فأما المحكم فهو الذي اتضح المعنى منه سواء كان الاتضاح قوياً بحيث لا يحتمل اللفظ غير ذلك المعنى ويسمى نصّاً أو يحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً ويسمى ظاهراً.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: قال البدر الشماخي: وقد يطلق النصّ على الظاهر لغة. قال: ولا مانع منه شرعاً قال: وقال غيره: وقد يطلق النصر على مطلق اللفظ لاشتمال المقال على زيادة إيضاح بالنسبة إلى الحال. قال: ويطلق على لفظ القرآن والحديث؛ لأن أكثرهما نصوص؛ فحكم النصّ القطع بأن المتكلم أراد منه مدلوله الذي دل عليه لفظه فينبني على ذلك وجوب اعتقاده وتفسيق من خالفه؛ لأنه رافع لمادة الاحتمال وقاطع لمحل الاجتهاد فلا يصح معه قول بقياس ولا تستنبت بظني، هذا كله إذا لم يحتمل غير ذلك المعنى الذي دلّ عليه لفظه، أما إذا احتمل غير ذلك المعنى فإنا نظن أن مراد المتكلم هو ما ظهر من اللفظ حال إطلاقه ويكون حينئذ ظاهراً لا نصّاً فيدخل بذلك الظاهر الذي ظننا أنه مراد المتكلم ولا يجوز تركه إلّا بدليل واضح يعلم به أن مراد المتكلم هو المعنى المقابل للظاهر، وهو المسمى عندهم بالباطن وإذا رجح الدليل الشرعي المعنى الباطن من اللفظ فالأخذ بالمعنى الباطن أولى كذلك، إلّا لدليل وصف الظاهر إلى المعنى الباطن بالدليل هو المسمى عندهم بالتأويل وقد يكون التأويل قريباً فيكفي في صحته ووجوب قبوله أدنى مرجح، كما في تأويل العين بالعلم أو الحفظ في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ لكونها طرقاً إليهما؛ فإن هذا التأويل مجازي قريب لقوة العلاقة وقد يكون بعيداً وبعده بحسب

غموض العلاقة التي سوغت التجوز به، وبحسب ضعف القرينة التي لأجلها صرف اللفظ عن ظاهره، فيحتاج إلى مرجح أقوى مما ترجح به التأويل القريب وسيأتي مثاله، وقد يكون التأويل خارجاً عن التجوزات الدائرة في السن الترب فلا يقبل؛ بل يرد على قائله ويكذب بسبب ذلك، وذلك كما في تأويلات الباطنية أخزاهم الله تعالى ثعبان موسى بحجته ونبع الماء من بين الأصابع بكثرة العلم وتأويلهم قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ أن المراد بالأمهات العلماء وتحريم مخالفتهم وانتهاك حرمهم ومثال التأويل البعيد قول الحنفية في قول النبي ﷺ: «**أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل**» قالوا: أراد ﷺ بذلك الصبية والأمة.

قال نور الدين: وإنما صاروا إلى هذا التأويل محافظة على القياس؛ لأنها مالكة لبعضها عندهم فكان تزويجها؛ كبيع سلعتها. قال: وإنما حكمنا ببعد هذا التأويل لما فيه من إبطال ظاهر الحديث بلا دليل يقتضي إبطاله، ومن التأويلات البعيدة ما قاله الحنفية أيضاً في تأويل قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ قالوا: إن المراد منه إطعام طعام يكفي لستين مسكيناً فجعلوا الستين المسكين مقداراً لحد الطعام وأجازوا إطعامه مسكيناً واحداً؛ لأن المقصود عندهم سد الحاجة وحاجة واحد كحاجة ستين مسكيناً.

قال نور الدين: ووجه بعده إنهم جعلوا المعدوم من لفظ الآية وهو طعام موجوداً وجعلوا الموجود فيها وهو ستين مسكيناً معدوماً مع إمكان أن يريد الشارع حصول الجماعة المذكورين؛ لحصول البركة باجتماعهم ولتضافر قلوبهم على الدعاء لمطعمهم والله أعلم.

ذكر المشتبه

عُرِّف المشتبه بأنه ما اختفى معناه، أي: المراد به وسبب ذلك الخفاء أحد أمرين؛ لأنه إما أن يكون لإجمال في لفظه كالقرء فإنه لا يدري هل المراد منه الطهر أو الحيض، وإما لأن الظاهر منه تشبيه الباري بخلقه تعالى ربنا عن ذلك وذلك كآية الاستواء.

قال نور الدين: فالمتشابه حينئذ مجمل وغير مجمل. فأما غير المجمل وهو ما كان ظاهره التشبيه فحكمه أن يُرَدّ إلى المحكم لقوله تعالى: ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ والمراد بأم الكتاب أصله وأصل الشيء هو الذي يرجع إليه سائره؛ فالمحكم أصل لسائر الكتاب، وأما المجمل فحكمه الوقوف عن القول فيه وعن الحكم بالمراد منه إلّا بدليل يظهر المراد منه ثم أن المجمل وهو أحد أنواع المتشابه ما قد يدرك المراد به؛ كالإجمالات الآتي ذكرها ومنه ما لا يدرك معناه إلّا بتوقيف من الشارع وذلك؛ كمقطعات أوائل السور؛ وكالأشياء التي لم يطلع الله عليها أحداً من خلقه إلّا من اصطفى من رسول وذلك كوقت الساعة وكمقادير الثواب ومقادير العقاب وكالأعداد المبهمة في القرآن وحكم هذا النوع التوقف عن القول فيه بلا علم والإيمان بحقيقته والجزم بأنه منه تعالى.

أما سائر أنواع المتشابه فإنها قد تكون معلومة للعباد بنصب الأدلة على المراد منها والإجمال يكون في أشياء:

أحدها: أن يكون في الفعل؛ كصلى رسول الله ﷺ داخل الكعبة فإن الصلاة تكون فرضاً وتكون نفلاً وتكون أيضاً بمعنى الدعاء، فإذا لم تعلم حقيقة الصلاة التي أرادها الراوي كان اللفظ مجملاً ومعناه مبهماً.

وثانيها: أن يكون في المفرد إما بالإصالة؛ كالمشترك بين معانيه والمتواطئ بين أفراده؛ **فالأول:** كالعين للباصرة والذهب للشمس وغيرها والجون للأسود والأبيض. **والثاني:** كشيء موجود فإن لهما أفراد كثيرة وأما بالإعلال؛ كمختار ومنقاد ومحتاج ونحوها فإن هذه الألفاظ ونحوها إنما صارت مجملة بين الفاعل والمفعول بسبب الإعلال الذي فيها لأن أصل مختار مختير بكسر الياء في الفاعل وبفتحها في المفعول وبقلب الياء ألفاً، حصل الاشتراك فيها بين الفاعل والمفعول وكذا القول في نظائرها فيتبيّن المراد منها بقرينة وهي دليل البيان.

وثالثها: أنه يكون في المركب إذا ارتبك معناه بمعنى أنه لم يعلم المراد منه بسبب تركيبه وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ فإنه متردد بين زيادة المهر وإسقاطه فإن أريد بالذي في يده عقدة النكاح الزوج كان

المراد بالعفو الزيادة على الواجب في المهر وإن أريد به الولي كان المراد بالعفو إسقاط ما وجب من الصداق والمعنيان محتملان وبسبب التركيب في الآية حصل الإجمال.

ورابعها: أنه يكون في المجازات إذا تعذرت حقيقتها أو هجرت؛ أي: إذا لم يمكن إرادة الحقيقة في اللفظ أو كانت الحقيقة مهجورة لم يجر لها ذكر في الاستعمالات بين المتخاطبين وكان لذلك اللفظ بعد تعذر إرادة حقيقته أو بعد هجراتها استعمالات مجازية ولم يقم دليل على إرادة شيء منها دون الآخر فإن ذلك اللفظ يكون متردداً بين تلك المجازات لصلاحيته لها كلها وللعدم المانع من إرادة شيء منها؛ فهنالك يكون الإجمال في اللفظ بين مجازاته وذلك نحو قول القائل: ظهرت يد فلان على الناس؛ فإن اليد حقيقة في الجارحة المخصوصة وهي في المثال متعذرة واحتمل أن يكون المراد بيده نعمته وقدرته، واليد فيهما مجاز.

وخامسها: أنه يكون في مرجع الضمير كما إذا ذكر اسمان ثم تعقب بضمير يصلح أن يعود إلى كل واحد منهما فإنه يكون في صلاحيته عوده لكل واحد منهما مثلاً: إجمال وذلك نحو قولك ضرب زيد عمراً فضربته فإن الهاء من ضربته يصلح أن تعود إلى زيد وإلى عمرو.

وسادسها: أنه يكون في مرجع النعت وذلك أن يذكر اسمان مثلاً ثم يؤتى من بعدهما بنعت يصلح أن يكون لكل واحد منهما نحو: مررت بغلام زيد الفاضل فيحتمل أن يكون الفاضل نعتاً لغلام وأن يكون نعتاً لزيد.

وسابعها: أن يكون الإجمال بسبب جهالة المخصص فمثاله في الاستثناء نحو قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ فما يتلى مجمل وسبب إجماله عدم علمنا بالمراد منه ولذا بيَّن بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ إلى آخر الآية. فذلك المجمل بُيِّن بهذه الآية ومثاله في الشرط أكرم كل واحد من تميم إن دخل الدار حيث لا عهد؛ فالدار مجهولة وبسبب جهلها حصل الإجمال.

وثامنها: أنه يكون في الصفة المجهولة نحو: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ فالمحصنات صفة شاملة لذوات الأزواج من النساء وتزويج ذوات الأزواج حرام كن مملوكات أو غير مملوكات، وفي الآية استثناء المملوكات بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ فبقي الاجمال في المحصنات اللواتي استثني منهن تحليل المملوكات.

قال نور الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هذا تحرير هذا المثال والظاهر أن الاجمال إنما هو في المستثنى لا في المستثنى منه، أو في حرف الاستثناء. قال: ولذا اختلفوا في بيان معناه حتى أن الإمام الكدمي جعل إلّا في الآية بمعنى الواو فيكون المعنى معه وما ملكت أيمانكم أي: ذوات الازواج حرام وإن كُنَّ مما ملكت أيمانكم.

والتاسع والعاشر والحادي عشر: هو أنه يكون في النسق وفي الابتداء وفي الوقف، والمراد بالنسق: العطف بالحروف والمراد بالإجمال فيه: خفاء المقصود منه حتى لا يعلم أنه عطف أو غير عطف والمراد بالابتداء: استئناف الكلام والمدار بالإجمال فيه خفاء المعنى فيه حتى لا يدري أهو مستأنف أم لا والمراد بالوقف السكوت بعد تمام الكلام والمراد بالإجمال فيه خفاء المعنى عنده حتى لا يدري أهو محل الوقف أم لا، ومثَّل للثلاثة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ ـ الآية ـ والله أعلم.

باب فيما يختلف في إجماله

اختلف العلماء بالأصول في إجمال أشياء قال بعضهم: إنها من المجمل، وقال آخرون: إنها ليست منه، **أحدها** قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ ونحو ذلك.

قال نور الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وضابطه أن يكون التحريم مسند إلى اسم عين، قال قال أبو علي وأبو هاشم والقاضي. وغيرهم: ونقطع أنه غير مجمل لظهور المراد منه وهو في الآية الأولى تحريم النكاح وفي الآية الثانية تحريم الأكل وقال أبو عبدالله البصري وأبو الحسن الكرخي وبعض الحنفية: بل هو مجمل

لتردده بين تحريم العين وتحريم المنافع، وأجيب بأنه يحمل على المعتاد من الانتفاع دون غيره؛ فتحريم الميتة يتناول أكلها؛ أي: إذ هو المعتاد وتحريم الأم يتناول الاستمتاع لذلك.

وثانيها: نحو قوله ﷺ: «**لا صلاة إلّا بطهور ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح إلّا بولي**» ونحو ذلك ومثله «**لا إحرام لمن لم يلبِ**».

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: ذهب الباقلاني إلى أنه مجمل؛ لأن المنفي فيه الفعل والمراد نفي صفة وهي غير معينة. قال: قال البدر الشماخي أن العُرف الشرعي بُيِّن المقصود منه وهو نفي الصحة؛ أي: لا يكون الصيام صحيحاً أو الصلاة صحيحة.

وثالثها: قوله ﷺ: «**الأعمال بالنيات**» قالت المعتزلة وبعض أصحاب الشافعي وصححه البدر أنه غير مجمل فصلح دليلاً على وجوب النية في أعمال الطاعة. وقال الكرخي وأبو الحسين: بل هو مجمل لاحتماله نفي الكمال ونفي الصحة حيث لا نية.

ورابعها: قوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**» فعند الجمهور أنه ليس بمجمل للقطع بأنه لم يرد رفع الخطأ والنسيان عن الأمة؛ لأن نفس الخطأ والنسيان موجودان في الأمة.

قال نور الدين: فعلمنا قطعاً أنه أراد برفع ذلك رفع إثمهما ولم يسقط الضمان إما أنه ليس بعقاب أو ثبت بخبر آخر خصص لهذا الخبر فلا إجمال فيه، وعند أبي عبدالله وأبي الحسين أنه مجمل لتردده بين الأحكام التي هي العقاب والضمان وغير ذلك.

وخامسها: نحو قوله ﷺ: «**لا تصوموا يوم النحر**» إني إذاً صائم.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وضابطه أن يكون للفظ الواحد مسمى لغوي ومسمى شرعي؛ كالصوم في اللغة بمعنى: الإمساك مطلقاً، وفي الشرع: الإمساك عن المفطرات في الوقت المعروف؛ وكالوضوء فإنه في اللغة بمعنى: التنظيف مطلقاً

وفي الشـــرع: إســـم لأعمال مخصوصة؛ وكالصلاة فيها في اللغة بمعنى: الدعاء وفي الشرع: اسم للعبادة المخصوصة فإذا ورد من لسان الشارع مثل هذه الألفاظ فقد اختلف فيها على أربعة أقوال:

القول الأول: للأكثر وصححه البدر أنه ليس بمجمل؛ بل تحمل على الوضع الطارئ وهو الشرعي فقد صار حقيقة فيه مجازاً في اللغوي.

القول الثاني: لبعضهم أن ذلك مجمل مطلقاً فلا يصح الاستدلال به.

القول الثالث: للغزالي أنه في الإثبات الشرعي نحو إني صائم ليس بمجمل وفي النهي الشرعي نحو «**لا تصوموا يوم النحر**» مجمل.

القول الرابع: إنه في النهي اللغوي مبيّن وفي غيره مجمل.

قال نور الدين: والمعنىأنه مجمل في النهي عند عدم القرائن على المعنى اللغوي، لأنه الظاهر فيه وفي غير ذلك فهو مجمل.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وصوَّب البدر الشـــماخي رَحِمَهُ اللَّهُ كغيـــره من المحققين انه لا إجمال في تلك الأشـــياء المذكورة؛ لأن المراد منها معلـــوم إذ المراد من قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ ﴾ حرمة النكاح عقداً ومساً والمراد من البواقي: وهي لا صـــلاة لا صيام إلى آخرها عـــدم الصحة؛ أي: المـــراد بنفيها نفي صحتها وذلك حقيقة عرفية فيها: والمـــراد برفع الخطأ: رفع إثمه؛ أي: المؤاخذة عليه ومثله رفع النسيان والصوم معلوم من الشرع اســـماً وحكماً فيحمل ما خاطبنا الشارع به على ما عرفنا من عرفه فلا وجه للعدول عنه ولا للتوقف في بيان المراد منه، وكذا كل ما كان له مسمى في اللغة ومسمى في الشرع انتهى. وقد صحح جمهور العلماء أن المجمل واقع في الكتاب والسُـــنَّة فمنه في الكتاب قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ ﴿ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَـٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ ﴿ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾ لتردد معنى الآية الأولى بيـــن الولي والزوج ولإبهام ما يتلى علينا قبل نزول البيـــان في الآية الثانية ولتردد الحق بين الـــزكاة وغيرها في الآية الثالثة وفي الحديث قوله ﷺ : «**أمرت أن أقاتـــل الناس حتى يقولوا لا إلـــه إلّا الله فإذا قالوها عصموا مني دمائهم وأموالهم إلّا بحقها**» فإن الحق مجهول الجنس والقدر.

قال نور الدين: ونفى داود الظاهـري وقوعه فيها محتجاً بأنه إن وقع مبيّناً فتطويل بلا فائدة وإن وقع غير مبين فتكليف بمـا لا يطاق، وأجيب بأن العمل بالمجمل لـم يطلب منا إلّا بعد بيان معنـاه وزوال إجماله فلا يكون وقوعه في الكتاب والسُّنَّة تكليفاً بما لا يطاق والله أعلم.

باب حكم المجمل

حكم المجمل إذا ورد في خطاب الشـارع أن نلتمس له الدليل الذي يبيِّن معنـاه ويظهر المراد منـه، فإذا وجدنا البيـان حملنا عليه المجمل وفسـرناه به والمراد بالبيان ها هنا: هو المعنى الأخص وهو ما يبيّن المراد بالخطاب المجمل من قول أو فعل ويجوز تأخيـر البيان عن وقت ورود المجمل إلى وقت الحاجة إليه؛ ووقـت الحاجة إليه هو الوقت الـذي يطلب منا العمل بـه فإذا طلب منا العمل بالمجمل احتجنا إلى البيان فحينئذٍ يمتنـع تأخير البيان بعد الحاجة إليه قطعاً؛ لأن في تأخره مع طلب العمل تكليفاً بما لا يطاق؛ لأن العمل بما لا يعلم كنهـه ولا كيفيته محال، وربنـا تعالى لم يكلف العباد بالمحـال؛ أي: ليس من حكمته تعالى ذلك، ومنع تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه اتفق عليه من منع التكليف بما لا يطاق، وأما جواز تأخيره قبل الحاجة إليه فذهب إليه الشـريف المرتضى من الإمامية وبعض الحنفية والشافعية ووافقهم ابن الحاجب وصححه البدر الشماخي. وقال أبو طالب وأبو علي وأبو هاشم، لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب، وقيل: يجـوز تأخيره في الأوامر والنواهـي دون الأخبار، وقال أبو الحسين: إن نقدم إشعار بأنه مبيّن جاز تأخير البيان وإلا امتنع.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ والقول المختار هو: جواز التأخير إلى وقت الحاجة، قال: والحجة لنا على ذلك قوله تعالـى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ وثم للتراخي، قال: واعلم أن أكثر القائلين بجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة جوزوا تأخير المخصص إلى وقتها أيضاً وهو الذي ذهب إليه البـدر، وأن المانعين من تأخير البيان مطلقاً قالوا بمنع تأخير التخصيص قالـوا لأن العموم إذا ورد غير مخصـص وكان المراد منه التخصيص أفضى ذلك إلى التلبيس عن السامع والشرع على خلاف ذلك.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: والحجة لنا على جواز تأخير التخصيص أيضاً قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ ﴾ ـ الآية ـ ولم تسمع فاطمة: «**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**» فطلبت ميراثها من أبيها وقوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةً ﴾ ولم يسمع أكثر الصحابة قوله عليه الصلاة والسلام في المجوس «**سنوا بهم سُنَّة أهل الكتاب**». ولو لم يصح تأخير المخصص إلى وقت الحاجة إليه لما نقلت الآية العامة المراد الخصوص أو الحديث العام المراد الخصوص أيضاً إلّا وهو مقترن بمخصصه ومن المعلوم أن الآيات العامة والأحاديث العامة أيضاً قد نقلتها الصحابة والتابعون ممن بعدهم ولم يقرنوها بمخصصها؛ بل ربما ينقل العام من الكتاب والسُّنَّة بعض الصحابة، وينقل المخصص صحابي غيره وربما ينقل العام من الصحابة من لا علم له بمخصصه، والحال أنه مخصص وهكذا من بعد الصحابة من التابعين وتابع التابعين إلى زماننا هذا فكان ذلك كالإجماع على جواز تأخير المخصص.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وأيضاً فإن المشاهد في زماننا أن أكثر الناس بل وأكابر العلماء يسمعون عمومات خطاب الشارع وغالبها مخصص يطلعون على مخصصها غالباً إلّا بعد شدة البحث عن الاطلاع عليه وإغراق النظر في طلب الوقوف لديه ولو لم يكن تأخير المخصص جائزاً ما احتج إلى هذا الحال في طلب الوقوف عليه وأيضاً فإن تأخير البيان جائز بما تقدم من الأدلة فتأخير المخصص مثله إن لم يكن أولى منه بالجواز. قال البدر الشماخي: وجائز تأخير بعض المخصصات عن بعض نحو: ﴿ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ ثم أخرجت أهل الذمة ثم المرأة ثم العبد على التدريج ومنعه بعض، وكما أن تأخير البيان إلى وقت الحاجة إليه جائز فكذلك يجوز للرسول عليه الصلاة والسلام تأخيره عن وقت نزوله إلى وقت الحاجة إليه وتأخير التبليغ من وقت إلى وقت نظر للمصلحة جائز مثل أن يؤمر الرسول أن يبلغ «**اقيموا الصلاة**» فيقتضي نظره تأخير هذا التبليغ إلى وقت وجوب إقامتها لمصلحة يراها؛ فذلك جائز له ما لم يؤمر بالتبليغ فوراً.

قال نور الدين: وقيل: لا يجوز له ذلك؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ قالوا: والأمر موضوع للفور مع ما في الآية من التهديد على ترك التبليغ.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: لا نسلم أن الأمر موضوع للفور كما قدمنا تحقيقه والتهديد في الآية إنما هو على ترك التبليغ رأساً لا على تأخيره فقط: قال: فإن قيل إذا صح تأخير التبليغ عن وقت النزول فما الفائدة في إنزاله على الرسول قبل وقت الحاجة إليه.

أجيب: بأنه يمكن أن تكون فيه فائدة الواجب لموسع وهي الثواب على اعتقاد الامتثال والتهيئ للامتثال والاستعداد له ويكون البيان بالعقل، ويكون بالنقل فأما البيان العقلي فنحو قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُ﴾ قال البدر الشماخي: وجميع حجج الله على الكفار بل جميع الحجج مطلقا انما بيانها بالعقل يعني: أن الرب تعالى ألزم المشركين في احتجاجه عليهم أموراً لا يمكنهم إنكارها عقلاً؛ فالعقل قاضٍ ببيان تلك الأمور فهو بيان عقلي وأما البيان النقلي فيكون بالكتاب للكتاب وللسُّنَّة نحو قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ الآية بيان للنصيب المفروض في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلّٖ جَعَلۡنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ﴾ ﴿مِمَّا قَلَّ مِنۡهُ أَوۡ كَثُرَۚ نَصِيبٗا مَّفۡرُوضٗا﴾ أو ما أشبهها ونحو قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا﴾ بيان للأهل في قوله ﷺ: «**اذكركم الله في أهل بيتي**». قال البدر: فبيّن الله تعالى أن أهل بيته هُنَّ نساؤه خاصة، ويكون البيان بالسُّنة قولاً وفعلاً وتقريراً لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ ولقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾ فأما بيان القول فلا خلاف فيه وذلك نحو قوله ﷺ: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**» بيان لقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ وهو كثير؛ لأن أكثر العبادات وردت في القرآن مجملة فبيّنها ﷺ، وأما البيان بفعله وتقريره ﷺ فالجمهور على وقوعه.

قال نور الدين: وهو الصحيح لعلمنا برجوع الصحابة إليهما؛ كالرجوع إلى قوله وقد بيّن ﷺ الصلاة بفعله وقال: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**» وكذلك الحج

وقال: «**خذوا عني مناسككم**». وقال بعض: لا يصح البيان بالفعل ولا بالتقرير. والصحيح الأول ويكون البيان بالإجماع اتفاقاً ممن أثبت حجية الإجماع وذلك نحو: أجمعوا عليه من قول أبي بكر الصديق ﷺ: وايم الله لأقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة. بيان لقوله ﷺ: «**فإذا قالوها فقد عصموا مني دمائهم وأموالهم إلّا بحقها**» فبين إجماعهم على قول الصّدِّيق: أن من حقها أن لا يفرق بين الصلاة والزكاة.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وأعلم أن البيان قد يكون أقوى من المبيّن وقد يكون مثله في القوة وقد يكون أدنى منه في القوة فلا يجب إذا كان المبيّن متواتراً أو مشهوراً أن يكون البيان مثله؛ بل يجوز أن يكون المتواتر آحادياً. ومنع البدر الشماخي أن يكون البيان مساوياً للمبيّن أو أدنى منه قوة.

قال نور الدين: وقد سبقه إلى هذا المنع ابن الحاجب، قال: ومنعهما من ذلك غير جيد، قال: واحتجاج البدر على ذلك بما حاصله أنه إذا كان البيان أضعف لزم إلغاء الأقوى وإن تساويا فليس أحدهما أولى بالبطلان من الآخر؛ لأن إبطاله من غير دليل تحكم؛ فممنوع. أما **أولاً**: فإن هذا الإلزام إنما يتوجه على تخصيص العموم وتقييد المطلق والعدول عن الظاهر إلى المعنى الباطن، قال: وكلامنا إنما هو في بيان المجمل وبيان المجمل إنما يكتفي فيه بأدنى إشارة أو قرينة.

وأما **ثانياً**: فقد وردت الأدلة في تخصيص العموم بخبر الآحاد والقياس ونحوهما ولا شك أن عموم الكتاب أقوى منها متناً وإن تساويا في الدلالة ثم إنه بعدما جرى القلم بما ها هنا رأيت في كلام البدر في شرح مختصره ما يدل صريحاً على أن المراد بالبيان الذي اشترط فيه أن يكون أقوى من المبين إنما هو في تخصيص العموم وتقييد المطلق والعدول عن الظاهر خاصة. وأما المجمل فيكفي في بيانه أدنى دلالة ولو مرجوحاً لعدم التعارض. وأوجب أبو الحسن الكرخي أن يكون البيان مساوياً في قوته للمبيّن ومن ها هنا لم يقبل خبر الأوساق المبين لقوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**»؛ لأن حديث الأوساق آحادي وهذا الحديث متواتر وحجته على ذلك هو ما تقدم من حجته على منع تخصيص القطعي بالظني والجواب واحد.

قال نور الدين: فتحصل في المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: للأكثر وهو قول أبي الحسين والقاضي وغيرهما أنه يصح كون البيان أضعف نقلاً.

الثاني: للكرخي أنه يجب استوائهما القول.

الثالث: لابن الحاجب أنه يجب أن يكون البيان أقوى حيث يتفاوتان.

قال نور الدين: وأقوى المذاهب وأرجحها وأحسن الأقوال وأصحها هو **القول الأول** وإذا ورد البيان بتكرار بعد ورود المجمل فإما أن يتفق البيانان في المعنى المشروع وإما أن يختلفا بأن يكون مدلول أحدهما مخالفاً لمدلول الآخر فإن اتفقا فالأول من البيانين هو البيان وإن جهلنا التاريخ مثلاً. **والثاني** منهما تأكيد للأول وإن كان أوهى دلالة مثلاً، وقال بعض الأصوليين إن أوهى البيانين وأضعفهما هو بيان المجمل وأن الأقوى منهما هو المؤكد واحتجوا على ذلك بأن الأقوى لا يؤكد بالأضعف.

قال نور الدين: وأجيب بأن هذا في التأكيد الغير المستقل، أما المستقل فلا يلزم فيه ذلك ألا ترى أن الجملة تؤكد بجملة دونها نحو ان زيد قائم. وإن اختلف البيانان فإما أن يتقاوما في القوة وأما أن يتفاوتا، فإن تقاوما في القوة تساقطا، إذ لا دليل يرجح الأخذ بأحدهما دون الآخر ويبقى الإجمال على حاله وأن تفاوتا في القوة كما إذا كان أحدهما فعلاً والآخر قولاً؛ فإنه يكون الأقوى منهما هو البيان ويلغي الأضعف وذلك كما إذا أمرنا ﷺ بطواف واحد وطاف هو طوافين وكان هذا بعد نزول آية الحج المشتملة على الأمر بالطواف؛ فإن القول عندنا هو البيان لمجمل الآية وفعله ﷺ، أما إذا طاف طوافاً واحداً وأمرنا بطوافين فالواجب علينا ما أمرنا به وليس لنا أن نترك منه شيئاً؛ لأنه مختص بذلك من دوننا.

قال نور الدين: وهذا كله تقدم القول على الفعل أو تأخر قال: وقال أبو الحسن البصري: البيان هو المتقدم منهما كما في قسم اتفاقهما؛ أي: فإن كان المتقدم القول فيحكم الفعل كما سبق أو الفعل فالقول ناسخ للزائد منه.

قال نور الدين: عدم النسخ بما قدمناه أولى والله أعلم.

باب الحقيقة والمجاز

الحقيقة مأخوذ من حق الشيء إذا ثبت سميت بها الكلمة المستعملة فيما وضعت له لثبوتها في موضعها فهي فعيلة بمعنى فاعل على سبيل التجوز في إسناد الحقيقة إليها، والمجاز مأخوذ من جاز بالمكان إذا تعداه سميت به الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لمجاوزتها الموضع الذي وضعتها له العرب؛ فالحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له شرعاً أو عرفاً أو لغة فهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: الحقيقة الشرعية وهي لفظ استعمله الشارع في معنى من المعاني وغلب عليه سواء كان له معنى في أصل الوضع فنقله عنه إلى معنى ثانٍ، أو لم يكن له معنى في الأصل مثلاً وذلك كالوضوء فإنه في أصل وضعه إنما هو للنظافة مطلقاً، ثم استعمله الشارع في غسل الأعضاء المخصوصة على الوجه المخصوص؛ وكالصلاة فإنها في أصل وضعها للدعاء ثم استعملها الشارع في العبادة المشتملة على الأذكار والأفعال على الوجه المخصوص وكذلك الزكاة والصيام فالحج ونحوها فهذه الأشياء استعملها الشارع في معانٍ غير ما وصفت له؛ فصارت لا يتبادر منها عند الإطلاق إلّا ما استعملها فيه الشارع فهي حقيقة شرعية.

النوع الثاني: الحقيقة العرفية وهي ما إذا استعمل أهل العربية شيئاً من الألفاظ في غير ما وضع له لغة ثم يغلب استعماله عليه حتى يكون هو المتبادر عند الإطلاق؛ كالدابة مثلاً فإنها في أصل الوضع لكل ما يدب على الأرض كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ ثم غلب عليها استعمال العامة لها في ذوات الأربع فهم يقصرونها عليه ولا يتبادر عند الإطلاق منها إلّا ذلك؛ كالغائط فإنه في الأصل للمكان المنخفض ثم نقله العرب إلى زبل مخصوص؛ وكالحائض فإنه في الأصل لكل فائض يقال: حاض الوادي إذا فاض ثم نقل إلى فيض الدم المخصوص وقد يكون العرف خاصاً بقوم دون آخرين فيسمى اصطلاحاً وعرفاً خاصاً، وذلك كالفعل فإنه في اصطلاح النحاة اسم لنحو ضرب وأخبر وهو عرف خاص بهم، لأنه في أصل الوضع اسم للحدث مطلقاً

وكذلك أيضاً في عـرف العامة؛ وكالفاعل والمفعـول والتمييز والحال والظرف وغير ذلك فإن لأهل النحو في كل واحد من هذه الأشـياء استعمالاً مخصوصاً لا يتبادر مـن إطلاقه فيمـا بينهم غيره؛ فهـو حقيقة عرفية في حقهم وتسـمى إصطلاحية أيضاً.

النوع الثالث: الحقيقة اللغوية وهي اللفظ المستعمل في أصل ما وضعته له العرب؛ كالإنسـان لابن آدم والدابة لكل ما يدب والأسد للحيوان المخصوص والحجر للجماد المعروف وغير ذلك، فهذه الأشياء ونحوها قد استعملتها العرب فيما وضعت له في الأصـل فهي حقيقة لغوية وهي أصـل الحقائق. وقد يكون للشيء الواحد اسمان فصاعداً؛ كالآدمي والبشر والإنسان لأولاد آدم؛ وكالكتاب والقرآن للكلام المنزل على نبينا عليه الصلاة والسـلام؛ وكالبر والقمح للطعام المخصوص. ويسمى هذا النوع مترادفاً والله أعلم.

باب أحكام الحقيقة

للحقيقـة أحكام منها إثبـات المعنى الذي وضعت له حقيقـة كان عاماً أو خاصاً أو أمراً أو نهياً فيثبت حكم العموم في العام نوى أو لم ينو، وكذلك الأمر والنهـي وثبوت ذلك المعنى إمـا قطعاً في حكم المنصوص وإمـا ظناً كما في الظواهر على حسب ما تقدم ذكره، ومنها أنه لا يصح نفي المعنى الذي وضعت له الحقيقة بخلاف المجاز، فلا يقال في الأب ليس أباً ويقال في الجد ليس أباً.

أما قوله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ فليس المراد منـه نفي الحقيقة وإنما المراد منه المبالغة في تشـريف يوسـف وتعظيمه والكلام في نفي الحقيقة رأساً على سـبيل التجوز، ومنها أن الحقيقة ترجح على المجاز إذا دار الكلام بين الحقيقة والمجـاز؛ فالحقيقة هي الراجحة فيه؛ لأنها لا تحتاج إلـى قرينة خارجية تهدي إلـى المراد منها وإنمـا يفهم المراد منهـا بنفس إطلاقها والمجـاز يحتاج إلى القرينة، ومنها أن الحقيقة المشـتركة يرجح عليها المجاز لوضوحه وكثرة دورانه في ألسن العرب والحقيقة المشتركة؛ كالعين للباصرة وللذهب وللشمس ولأحد الحروف والجون للأسـود والأبيض، وكالناهل للريان والعطشان فإذا دار اللفظ

بين أن يكون مجازاً ومشتركاً؛ نحو النكاح فإنه يحتمل أنه حقيقة في الوطئ مجاز في العقد وأنه مشترك بينهما، فالمجاز أقرب؛ لأن الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز؛ لأن القرينة الهادية إلى المراد منه لا تفارقه؛ ولأن المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء؛ فاللائق إلحاق الفرد بالأعم الأغلب؛ ولأن المشترك قد يؤدي إلى مستبعد كما إذا كان حقيقة في ضدين فإن إعطاء الضدين حكماً واحداً مستبعد إذ المعهود من الأضداد تعاكسهما في الأحكام، أما إذا ظهر المراد من المشترك بنصب القرينة الدالة عليه فهو أولى من المجاز؛ لأن العلة التي رجح بها المجاز عليه وهي إخلال المشترك بالتفاهم معدومة حينئذٍ والله أعلم.

ذكر المجاز

المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقته مع قرينة فخرج بالمستعمل في غير ما وضع له آخره الحقيقة؛ فإنها لفظ مستعمل فيما وضع له كما مرّ والعلاقة والقرينة شرطان للمجاز؛ لأنه لو لم تكن القرينة هادية إلى معناه المراد به لما صرف عن أصله الذي وضع له، ولو لم تكن هنالك علاقة لما صح التجوز والعلاقة اتصال ما بين المعنى الذي وضع له اللفظ والمعنى الذي استعمل فيه وذلك الاتصال هو الذي وضع له اللفظ والمعنى الذي استعمل فيه وذلك الاتصال هو الذي يعرف عند علماء البيان بوجه الاستعارة، وبعلاقة المجاز، وهو إما تشبيه؛ كإطلاق الأسد على الرجل الشجاع من قولنا: رأيت أسداً على فرس؛ فالأسد في الرجل مجاز. والعلاقة بينهما المشابهة في الشجاعة وقولنا على فرس قرينة صارفة للفظ الأسد عن معناه الحقيقي، وقد يكون التشبيه إعتبارياً بأن ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم كما في إطلاق الشجاع على الجبان أو تفاؤل كما في إطلاق البصير على الأعمى والمغازة على المهلكة أو مشاكلته في إطلاق السيئة على جزائها وما أشبه ذلك؛ فكانت العلاقة في نحو إطلاق اسم الشجاع على الجبان المشابهة في ادعاء المتكلم وهي معدومة حقيقة فأثبتها المتكلم اعتباراً وكذا يقال فيما بعده هذا

حيث يكون الوصف ظاهراً والغرض حاصلاً؛ لأن الوصف الخفي لا يكون علاقة للمجاز فلا يطلق على أبخر الفم أنه أسد لخفاء هذه الصفة في الأسد؛ لأنه اشتهر بصفة الشجاعة وهي المتبادرة عند التشبيه وكذلك لا يطلق المسك على أسود اللون؛ لأن الوصف الذي اشتهر في المسك أنه هو طيب الرائحة لا سواد لونه وقد تكون العلاقة الكون، والأول فأما الكون فكقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ فإنه لا يؤتون أموالهم إلّا وهم بالغون فتسميتهم يتامى مجاز والعلاقة فيه تسمية الشيء بإسم ما كان عليه وأما الأول فكقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ فأُطلق اسم الميت عليه وعليهم وهم جميعاً أحياء في حال ذلك الإطلاق تجوزاً والعلاقة فيه تسميتهم بما سيؤلون إليه يقيناً أو ظناً وقد تكون العلاقة السبب. والمراد به إطلاق اسم السبب على مسببه؛ كإطلاق اسم اليد على القدرة نحو: للأمير يد؛ أي: قدرة فإطلاق اسم اليد على القدرة مجاز علاقته تسمية اسم الشيء باسم سببه؛ فإن اليد سبب للقدرة وإطلاق اسم المسبب على السبب؛ كإطلاق اسم الموت على المرض الشديد؛ لأن المرض الشديد سبب للموت غالباً وقد تكون العلاقة شرطاً والمراد به إطلاق اسم الشرط على المشروط أو العكس سواء كان الشرط شرعياً؛ كإطلاق اسم الإيمان على الصلاة في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾؛ أي: صلاتكم التي استقبلتم بها البيت المقدس فإطلاق اسم الإيمان على الصلاة مجاز علاقته تسمية الشيء باسم شرطه؛ لأن الإيمان شرط لصحة الصلاة شرعاً وقد تكون العلاقة تسمية الشيء باسم جزءه نحو: عندي ألف رأس من غنم والمراد: الرؤوس مع جثتها قائمة بتمام خلقها ويشترط في هذا الجزء أن يكون له من بين سائر الأجزاء مزيد ارتباط بالكل بحيث ينعدم الكل بانعدامه؛ كالمثل الذي ذكرناه أو بحيث يكون المعنى المقصود منه إنما يوجد بالعين وقد تكون العلاقة إطلاق اسم الكل على الجزء، كإطلاق الأصابع على الأنامل وهي جزؤها في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ وهم إنما يجعلون أناملهم وهي أطراف الأصابع وقد تكون العلاقة الحلول والمراد به تسمية الشيء باسم محله كقولك: شربت قدحاً والمراد شربت ماء ملء قدح، فإطلاق اسم القدح على الماء الحال فيه مجاز علقته تسمية الشيء باسم محله وقد تكون العلاقة المجاورة؛ كإطلاق

الراوية على مزادة المـــاء وإطلاق الجري على الميزاب من قوله: جرى الميزاب، واعلم أنه إذا كانت علاقة المجاز المشابهة؛ كإطلاق الأسد على الرجل الشجاع؛ فالمجاز يسمى: اســتعارة مأخوذة من استعار الشــيء إذا أخذه عارية فكأن اسم الأسد استعير للرجل الشجاع فسمي به.

وللاستعارة أنواع محل ذكرها علم البيان إذ لا تعلق للأحكام الشرعية بأنواع الاســتعارة وإنما يتعلق بعضها بأصل المجاز؛ فلذا يبحث عنه في هذا الفن وإن كانت العلاقة غير المشابهة من نحو الســببية والشرطية والكون والأول إلى غير ذلك؛ فالمجاز يسمى: مرسلاً، سمي بذلك لعدم تقيده بعلامة واحدة إذ المرسل في اللغة المطلق. واعلم أن شرط المجاز قرينة تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وليســت هي جزءاً من مفهــوم المجاز كما ذهب إليه البيانيون لكنها شرط لصحة المجاز كما عليه أئمة الأصول، وهي إما عقلية كما في قولــه تعالى: ﴿ وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ ﴾ فــإن العقل يمنع من حمل هذا الأمر على حقيقته ويصرفه إلى التهديد؛ فإن الحكيم تعالى لا يأمر بالفســاد وإما حســية وهي إما لفظية نحو: رأيت أسداً يرمي فإن يرمي قرينة لفظية صارفة للفظ الأســد عن معناه الحقيقي؛ لأن الرمي لا يصدر من الحيوان المخصوص الذي وضع له اســم الأســد، وإما غير لفظية نحو لا آكل من هــذه النخلة؛ فإن الحس الذي هو اللمس مثلاً يمنع من أكل أصل النخلة ويصرف هذا اللفظ إلى ثمرها وإما عادية.

قال نور الدين: ومثل لــه بعضهم بيمين الفور وهي مــا إذا حلف رجل على إمرأته وقــد أرادت الخروج؛ فقــال: إن خرجت فأنتِ طالــق، قال ذلك البعض: إن هذه اليمين تحمــل على الفور لاقتضاء العــادة ذلك فلا تطلق إن خرجــت بعد ذلك الوقت عنده ومثَّــل علماء البيان لهذا المقــام بقولهم: هزم الأمير الجند إذ العادة قاضية بأن الأمير لا يباشر القتال بنفسه، وأما حالية وهي أن يكون حال المتكلم مقتضياً لصرف اللفظ عــن حقيقته إلى مجازه كما في قول المســلم: أشــابني الدهر، وغيرهم صــروف الأيام ونحو ذلــك فإن حال

المسلم يقضي بصرف هذا اللفظ عن حقيقته إذ اعتقاده يوجب أن فاعل ذلك هو الله تعالى والمجاز واقع في اللغة العربية وفي القرآن العظيم، هذا هو الصحيح الذي عليه جمهور العلماء.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وقد نفى وقوعه في اللغة العربية الأستاذ أبو إسحٰق الإسفرايني وأبو علي الفارسي قالا: وما يظن مجازاً نحو: رأيت أسداً يرمي فهو حقيقة، قال أبو الحسن: وهذا باطل لأنا كما نعلم باضطراراتهم يستعملون لفظ الحمار للبليد ولفظ الأسد للرجل الشجاع نعلم ضرورة أنهم قصدوا التجوز والتنبيه وأن استحقاق البليد للفظ الحمار ليس كاستحقاق البهيمة ولذلك سبق إلى الإفهام. من قول القائل: رأيت الحمار البهيمة دون البليد.

قال نور الدين: ومنعت الظاهرية وقوع المجاز في القرآن لوجهين:

أحدهما: أنهم قالوا يقبح وقوعه في القرآن؛ لأنه كذب بدليل أنه يصح نفي مثبته فيصدق النفي ألا ترى أنه يصدق قولك لمن قال أن زيداً حمار أنه ليس بحمار فلو كانت الجملة الأولى صادقة لم يصدق نفيها.

وثانيهما: أنهم قالوا: لو وقع المجاز في القرآن لزم أن يوصف الباري بأنه متجوز، قال: وأجيب عن الوجه الأول بأن المجاز يمتاز عن الكذب بالقرينة المنصوبة على المعنى المراد منه والكذب لا قرينة معه؛ فالمجاز صدق لا قبح فيه، وأجيب عن الوجه الثاني بأن أسماء الله متوقفة على الأذن السمعي، ولأنه يوهم أنه يتهاون بفعل قبيح أو صغير كما في الشاهد إذا قلنا فلان يتجوَز في الأمور وما أوهم الخطأ امتنع إطلاقه على الله حقيقة كان أم مجازاً وأيضاً فنحن نقطع أن المجاز وقع في القرآن وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ والمراد أهلها، وقوله تعالى حكاية عن قول فرعون: ﴿ يَـٰهَـٰمَـٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا ﴾ وليس هامان هو الباني حقيقة لكن بأمره، وقوله تعالى: ﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ ﴾ وليس للذل جناح لكن شبه الولد بطائر له جناحان جناح ذل وجناح تعزز؛ فأمر بخفض جناح الذل لهما وللمجاز علامات يعرف بها:

أحدها: نقل أئمة اللغة له بأن يقولوا: إن لفظ الأسد مثلاً مجاز في الرجل الشجاع وأن العين مجاز في الجاسوس ونحو ذلك.

وثانيها: عدم الاطراد علم أن من حق الحقيقة الاطراد، أي: إذا وضع لفظ لشيء من الأشياء فحق ذلك اللفظ أن يطرد في جميع أفراد ذلك الشيء كالإنسان فإنه حقيقة في بني آدم وهو حقيقة في جميع أفرادهم بمعنى أنه يصح إطلاقه على كل فرد من أفراد هذا الجنس ونحو ذلك، وأما المجاز فلا يصح اطراده في كل ما وجدت فيه تلك الصفة التي تجوز باللفظ لأجلها، ألا ترى أن الأسد لما كان موضوعاً للسبع الشجاع وكان إطلاقه على الشجاع من غير هذا الجنس مجازاً لم يطرد؛ بل صح وصف الرجل الشجاع بأنه أسد ولا يصح وصف كل ما تشجع من الحيوان بأنه أسد فلا يوصف الهر إذا تشجع بأنه أسد، وكذلك يوصف الرجل الطويل بأنه نخلة ولا يوصف كل طويل بذلك، وكذلك لا يصح أن يقال واسأل البساط والمراد أهله.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وقد ذكر النحاة ما يدلّ على صحة نحو: اسأل البساط، قال: فقد ذكر ابن مالك في تسهيله أنه يجوز حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه في إعرابه، وقسم ذلك إلى قياسي وغير قياسي وذكر ضابط ذلك أنه إن امتنع استقلال المضاف إليه بالحكم فهو قياسي نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ ﴿وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ إذ القرية لا تسأل والعجل لا يشرب وإن لم يمتنع ذلك فهو سماعي. قال وهو مصرح بجواز ما منعه الأصوليون قال: وحاصل المقام أن عدم الاطراد في المجاز مبني على اشتراط نقل أفراد المجازات واعتبار شخص العلاقة لأنواعها. قال: فالصحيح أن ذلك من اعتبار نوع العلاقة فقط فلا يكون عدم الاطراد على هذا علامة للمجاز.

وثالثها: أن فهم المعنى من المجاز إنما يحصل بعد الوقوف على القرينة فإذا قال القائد: رأيت أسداً تبادر إلى الذهن أن المراد الحيتان المخصوص فإذا قال: رأيت أسداً على فرس، علمنا أن المراد به الرجل الشجاع فمِمَّا سبق إلى الذهن من معنى اللفظ هو حقيقة اللفظ فللتبادر علامة الحقيقة وعدم التبادر علامة المجاز.

ورابعها: أن المجاز يلتزم تقييده للفرق بينه وبين الحقيقة فإن الحقيقة لا يلزم تقييدها وإن كانت مشتركة مثلاً كـ﴿عَيْنٌ جَارِيَةٌ﴾.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وحاصل المقام أن الفرق بين المجاز والحقيقة المشتركة هو التزام التقييد بالقرينة في المجاز وعدم التزامه في الحقيقة المشتركة.

وخامسها: أن بعض المجاز يتوقف صحة إطلاقه على ذكر الحقيقة لكون لفظ المجاز مضاهياً للفظ الحقيقة فأطلق عليه لتلك المشابهة وهذا يسمى بالمشاكلة وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً نحو: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾؛ أي: مكروا فجازاهم الله على مكرهم فإطلاق المكر على المجازاة مجاز لوقوع المجازاة في صحبة المكر والله أعلم.

باب انقسام المجاز إلى شرعي ولغوي وعرفي

ينقسم المجاز إلى: شرعي؛ كالصلاة في الدعاء والصيام في مطلق الإمساك والحج في نفس القصد فإن هذه الألفاظ قد نقلها الشرع عن معناها اللغوي وصارت حقيقة شرعية في الأشياء التي سماها بها الشرع فهي في مسمياتها الأصلية مجاز شرعي. وإلى لغوي؛ كإطلاق الصلاة والصيام والحج على العبادات المخصوصة فإن مسميات هذه الألفاظ في اللغة غير هذه العبادات فإطلاقها على هذه العبادات مجاز لغوي وإن صارت حقيقة شرعية فهذه الأسماء ونحوها تكون حقيقة لغوية في معناها اللغوي وحقيقة شرعية في معناها الشرعي ومجازاً شرعياً في موضوعها اللغوي ومجازاً لغوياً في مسماها الشرعي وإلى مجاز عرفي، كإطلاق الدابة على كل ما يدب من ذوات الأربع وغيرها فإن العرف خصص اسم الدابة بذوات الأربع فإطلاقه عليها وعلى غيرها استعمال له في غير ما وضع له عرفاً.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وإن صح لنا هذا التقسيم في المجاز بناء على أن المعتبر في المجاز نوع العلاقة لا شخصها، قال: ومن ها هنا قال بعض أصحابنا وهو موسى بن علي في رجل أنكح رجلاً امرأة فقال: اشهدوا أن فلاناً أدى إلى

فلانة كذا وكذا وعلى ظهره كذا وكذا وقد أعطيناه فلانة أو وهبنا له فلانة اسم المرأة. قال موسى: هو جائز، وقال أبو عبد الله محمد بن محبوب: إن قال المزوج قد زوجتك وأملكتك أو أخطبتك وأنكحتك فكل ذلك جائز، وقال أبو الموثر: أما قوله أنكحت أو أملكت فثابت وأما قوله أخطبت فإن جاز بها لم أفرق بينهما وإن لم يكن جاز فأحب إلى أن يحدد النكاح.

قال نور الدين: فهذا أبو علي أجاز في التزويج أملكتك وأخطبتك. وأجاز أبو الموثر ملكتك وتوقف في أخطبتك. قال: وجميع هذه الألفاظ مجاز عن لفظ أنكحتك وذلك أن لفظ الهبة والعطية والتمليك إنما وضعت لملك الرقبة ووضع النكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة ولما كان ملك الرقبة متعذراً في الحرة صرفت هذه الألفاظ إلى ملك المتعة فهي من أطلق اسم السبب على المسبب والسببية في أخطبتك أضعف منها في الألفاظ الأول فلذا توقف فيه أبو الموثر والله أعلم.

باب أحكام المجاز

للمجاز أحكام منها ثبوت الحكم الذي قصد به من التجوز سواء كان ذلك الحكم خاصاً نحو: رأيت أسداً يرمي أو عاماً نحو: لا أدخل دار فلان حيث يتناول داره بالملك وبالإجارة وبالعارية.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: ذهب بعض الشافعية إلى أن المجاز لا عموم له؛ لأنه ضروري؛ كالمقتضى والضروري لا عموم له؛ لأن ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها والضرورة تندفع بلا عموم. قال: وذهبت الحنفية إلى ثبوت العموم للمجاز؛ كالحقيقة وعلى ذلك أصحابنا رحمهم الله واستدلوا عليه بوجوه منها أن الصيغ المقترنة بأدلة العموم تفيد العموم مطلقاً حقيقة كان أو مجازاً منها: إن المجاز أحد نوعي الكلام فكان مثل النوع الآخر في إفادة العموم والخصوص، ومنها أن عموم اللفظ ليس إلّا لما يلحق به من دليل العموم لا لكونه حقيقة وإلا لكان كل حقيقة عاماً واللازم باطل فكذا الملزوم ومن أحكام المجاز أيضاً صحة نفي المعنى الحقيقي عنه فيصح أن يقال للجد ليس بأب؛ أي: في الحقيقة لكنه أب

مجازاً وكذا يصح أن يقال للشجاع ليس بأسد باعتبار أنه ليس هو من أفراد جنس الحيوان المسمى بذلك، ومن أحكام المجاز أيضاً أنه يجوز التمسك به ويصح الأخذ بمدلوله؛ بل يجب ذلك إذا قامت القرينة على إرادته وإن كانت الحقيقة في اللفظ ممكنة إلّا إذا دلّت القرينة على أن المراد من هذا اللفظ معناه المجازي وجب التمسك به في ذلك المعنى، وإن كان المعنى الحقيقي يمكننا في ذلك اللفظ؛ لأن القرينة هي التي صرفت اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي، وأيضاً فإن المجاز أحد طريقي تأدية المعنى، كالحقيقة وهو طريق مسلوك والتعبير به كثير فإذا قام الدليل على أنه المراد من اللفظ فلا معنى للعدول عنه إلى غيره وإن كان غيره هو الأصل، ومن أحكام المجاز أيضاً أن يرجح على الإضمار وعلى النقل في مقام التعارض فإذا احتمل اللفظ الواحد أن يكون مجازاً وأن يكون فيه إضمار؛ أي: تقدير محذوف فحمله على المجاز أولى؛ لأن المجاز أكثر استعمالاً في العربية ولأنه لا يحتاج الكلام معه إلى تقدير والإضمار لا يصح الكلام معه إلّا بتقدير، وكذا إذا احتمل اللفظ الواحد أن يكون مجازاً وأن يكون منقولاً؛ فحمله على المجاز أولى؛ لأن النقل لا يحصل إلّا إذا اتفق أرباب اللسان على تغيير الوضع واصطلحوا على استعمال ذلك اللفظ في معنى آخر وهذا عسير ومن هنا منع النقل من منع، أما المجاز فإن القرينة كافية فيه وحصول العلاقة مصححة لاستعماله هذا وقيل الإضمار أولى من المجاز؛ لأن قرينته متصلة.

قال نور الدين: وصحح البدر وغيره تساوي الإيجاز والإضمار فلا يرجح أحدهما على الآخر لاحتياج كل منهما للقرينة. قال: وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا قال السيد لعبده: يا ولدي: فمن حمله على المجاز أوجب العتق حيث أطلق اسم الملزوم الذي هو الولد على اللازم الذي هو الحر؛ لأن الحرية لازمة لبنوة المالك فكأنما قال له: يا حر! ومن حمله على الإضمار لم يوجب العتق، لأن المعنى معه يا من هو كولدي وإذا احتمل اللفظ أن يكون من باب الإضمار وأن يكون منقولاً فحمله على الإضمار أولى؛ لأنه أكثر استعمالاً وأيسر وجود، أو قيل: حمله على النقل أولى؛ لأنه لا يحتاج إلى قرينة وإذا احتمل أن يكون منقولاً وأن يكون مشتركاً فحمله على النقل أولى لأنه لا يحتاج إلى قرينة،

فالنقل أولى من الاشتراك والإضمار أولى من النقل والمجاز أولى من الإضمار وهذه الأربعة وهي المجاز والإضمار والنقل والاشتراك هي التي يقع باحتمالها في اللفظ التعارض بين معانيه، وقد تقدم وجه الترجيح فيها قيل: وقد يحتمل اللفظ مع هذه الاحتمالات الأربعة احتمالاً خامساً وهو التخصيص وحكمه أنه يرجح على جميعها فإذا احتمل الكلام التخصيص والمجازية فالتخصيص أولى.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: فالصحيح أنه نوع من المجاز، لأنه قصد اللفظ على جميع مدلولاته إلى بعض أفراده وهو خلاف الوضع الأصلي. واعلم أنه لما كانت الحقيقة هي الأصل والمجاز خلفاً عنها كانت أولى بالاستعمال من المجاز ولم يصح العدول عنها إلّا لداع يرجح التعبير بالمجاز وذلك الداعي هو الحكمة التي لأجلها وقع التجوز وهي أمور كثيرة منها: أن المجاز أبلغ من الحقيقة، أي: أكثر بلاغة في الوصف وأوجز لفظاً في العبارة فإن قولك: رأيت أسداً يرمي، أبلغ وصفاً من قولك: رأيت رجلاً يرمي، وأوجز لفظاً من قولك: رأيت رجلاً بالغاً في الشجاعة مبلغ الأسد، ومنها: أن المجاز يتوصل به إلى المحسنات البديعة من نحو: السجع، والمطابقة، والمجانسة، أما السجع فنحو أن نقول: لقيت أسداً شاكى السلام فتعاطينا الرماح، وأما المطابقة وهي: الجمع بين شيئين متضادين نحو: ﴿فَلْيَضْحَكُوا۟ قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا۟ كَثِيرًا﴾ وأما المجانسة وهي: تشابه الكلمتين في اللفظ مع اختلاف المعنى فكقول الشاعر:

إلى حتفي سعى قدمي أرى قدمي أراق دمي

وجميع أنواع المجاز إنما تتيسر غالباً بالمجاز دون الحقيقة، ومنها: ان المجاز يحصل به التلطف في الكلام بخلاف الحقيقة، وذلك نحو: استعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق إلى إدراك معناه فيوجب سرعة التفهم بخلاف قولك: فحم عليه جمر، ومنها: أن التعبير بالمجاز يكون فيه زيادة بيان عن التعبير بالحقيقة فإن قولك: رأيت أسداً، أبين في الدلالة على الشجاعة، من قولك: رأيت شجاعاً، ومنها: أن المجاز يتيسر به اختراع المعاني اللطيفة والنكت البديعة الظريفة فمن ذلك التنظيم؛ كاستعارة أبي سعيد لرجل عالم فإن يدلّ على كثرة علمه فيحصل

بذلك تعظيمه ومن ذلك التحقير؛ كاستعارة الهمج وهو صغار الذباب للجهال من الناس ومن ذلك ترغيب السامع؛ كاستعارة ماء الحياة لشيء من المشروبات ومن ذلك تنفير السامع؛ كاستعارة السم لشيء من المطعومات، ومنها: أن الحقيقة قد تكون وحشية يمجها الأسماع كالخنفقتين فيعدل عنها إلى المجاز لعذوبته فيعبر عنها بلفظ الداهية، ومنها: طلب النزاهة نحو قوله تعالى: ﴿مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ فإن فيه نزاهة لم تكن في قول القائل: ما لم تولجوا الذكر في الفرج والله أعلم.

باب الحروف

والمراد بها: الحروف المعنوية وذلك أن قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف لدلالتها على معانٍ بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها، وكثيراً ما يسمى الجميع حروفاً تغليباً وتنقسم الحروف المعنوية إلى مجاز وإلى حقيقة، كسائر الكلم العربية مثال ذلك: أن الواو مثلاً حقيقة في مطلق الجمع مجاز في الحال، والفاء حقيقة في التعقيب مجاز في التراخي وفي مطلق الجمع، وثم حقيقة في التراخي مجاز في التعقيب وفي مطلق الجمع أيضاً وهكذا والله أعلم.

حروف العطف الواو حقيقة في مطلق الجمع؛ أي: جمع الأمرين فصاعداً وتشريكهما في الشيء كان ذلك الشيء ثبوتاً نحو: قام زيداً وقعد عمرو، أو حكماً. نحو: قام زيد وعمرو، أو ذاتاً نحو: قام وقعد عمرو، وقالوا: وفي جميع هذه الأمثلة إنما هي لمطلق الجمع بين معطوفيها وتشريكهما في ذلك الشيء من غير دلالة على معية أو ترتيب بل إذا أريد واحد من المعية أو الترتيب جيء له بقرينة تدلّ عليه وعند الإطلاق فلا تفيد إلّا مطلق الجمع هذا قول الجمهور.

قال نور الدين: وقيل: إنها تفيد المعية أيضاً ونقل هذا عن مالك، وقيل: إنها تفيد الترتيب أيضاً ونقل هذا عن الشافعي ونسب إلى أبي حنيفة، ومعنى المعية هي: مقارنة المتعاطفين وجوداً في الزمان، ومعنى الترتيب هو: تأخر المعطوف عن المعطوف إليه في الزمان.

قال نور الدين: والحجة للجمهور على أن الواو لملطق الجمع أمور منها: ما ذكره الرضي من أنه يحتمل أن يكون الفعل من نحو قولك: جاء زيد وعمرو، حصل من كليهما في زمان واحد وأن يكون حصل من زيد أولاً ومن عمرو ثانياً والعكس، فهذه احتمالات عقلية لا دليل في الواو على شيء منها، ومنها: النقل عن أئمة اللغة حتى ذكر عن أبي عليّ دعوى الإجماع على ذلك، ومنها: الإستقراء فإنا نجد الواو مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب ولا المقارنة والأصل في الإطلاق الحقيقة، وذلك مثل: تشارك زيد وعمرو، واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو، وجاءني زيد وعمرو قبله أو بعده ومنها: أنهم ذكروا أن الواو بين الإسمين المختلفين بمنزلة الألف بين الإسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على المقارنة والترتيب بالإجماع؛ فكذا جاءني رجل وإمرأة.

قال نور الدين: فإذا ظهر لك مما ذكرناه أن الواو العاطفة لمطلق الجمع من غير معية ولا ترتيب فاعلم أنه إذا حلف حالف بأنه لا يأكل التمر والزبيب مثلاً فأكلهما كان حانثاً في يمينه سواء أكلهما معاً في حال واحد أو أكل التمر أولاً والزبيب ثانياً على الترتيب مع مهلة أو مع عدمها أو أكل الزبيب أولاً والتمر ثانياً ففي كل هذه الأحوال يكون حانثاً إلّا إذا قيد بمعية أو ترتيب كأن يقول: لا آكل التمر والزبيب معه أو بعده أو قبله فإنه لا يحنث إلّا إذا فعل ما حلف عليه من ذلك، كذلك لا يحنث أيضاً إذا أكل التمر وحده أو الزبيب وحده، وكذلك لا يحنث أيضاً إذا قال لزوجته: إن قام زيد وقعد عمرو فأنت طالق فقام زيد ولم يقعد عمرو أو قعد عمرو ولم يقم زيد وتستعار الواو للحال؛ لأن الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بيَّن الحال وصاحبها من محتملات ذلك الجمع وذلك نحو قول القائل لصاحبه: اعتق غلامك فلاناً وعليَّ قيمته فإنه يلزم القائل قيمة الغلام إن أعتقه سيده؛ لأن الواو في قوله وعلى قيمته للحال إذ لا وجه للعطف ها هنا؛ لأن الجملة الأولى فعلية طلبية والثانية إسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والأحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط؛ فمعنى قولك: اعتق فلاناً وعليَّ قيمته أعتقه حال كوني ضامناً لقيمته والله أعلم.

ذكر الفاء

الفاء حقيقة للتعقيب وهو عبارة عن كون وجـود معطوفها بعد وجود ما عطفت عليـه بعدية زمانيـة بغير مهلة سـواء كانت للعطـف أو لربط جملة الجواب بالشـرط وتكون تلك البعدية في كل شيء بحسبة فيقال: تزوج فلان فولد له إذا لم يكن بينهما إلّا مدة الحمل وإن كانت مدة طويلة، ويقال: دخلت البصرة فبغـداد إذا لم يقم في البصرة ولا بين البلديـن ثم العاطفة إن عطفت مفرداً على مفرد تفيد انّ ملابسة المعطوف لمعنى الفعل المنسوب إليه حاصلة له بعد ملابسـة المعطوف عليه بلا مهلة؛ فمعنى قولك: قام زيد فعمرو حصل قيـام عمرو عقيب قيـام زيد بلا فصـل وإن دخـل على الصفـات المتتالية والموصوف واحد فالترتيب ليس في ملابسـتها لمدلـول عاملها كما كان في نحو قولك: قام زيد فعمـرو وإنما هو في مصادر تلـك الصفات وذلك نحو قولك: جاءني زيد الأكل فالشـارب فالنائم؛ أي: الذي يأكل فيشرب فينام وإن لم يكن الموصوف واحداً فالترتيـب في تعلق مدلول العامل بموصوفاتها كما في الجوامد، وذلك نحو قولهم في صلاة الجماعة يقدم الأقرء فالأفقه فالأقدم هجرة فالأسن.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللهُ: فإذا عرفت أن الفاء للتعقيب وظهر لك معنى التعقيب ما هو فاعلـم أنه لا حنث على من حلف على زوجته مثـلاً فقال لها: إن كلمت زيداً فعمراً فأنتِ طالق، مثلاً إذا كلمت زيداً ثـم فصلت بزمان طويل ثم كلمت بعد ذلك عمراً فإنها لا تطلق عليه بذلك لعدم التعقيب في فعلها وهو إنما حلف على التعقيب، وكذلك إن كلمت عمراً قبل زيد أو كلمتهما معاً بكلام واحد في حال واحد وكلمت واحداً منهما وقد تكـون الفاء للتعليل فتدخل تارة في حكم العلة نحو: دخل الشـتاء فتأهب وتخص فيه باسم السببية، فيقال لها: فاء السببية وتدخل تارة على نفس العلة إذا دامت تلك العلة كما يقال لمن هو في قيد ظالم: أبشـر فقد أتاك الغوث فإن الغوث بعد ابتداء الإبشـار باقٍ وهو علة للإبشـار وتسـمى في هذا الموضع فاء التعليل وهي في الحاليـن غير خارجة عن حكم التعقيب خلافاً لمن زعم أن فاء السببية لا تستلزم التعقيب.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وقد فرعت الحنفية على كل واحد من فاء السببية وفاء التعليل فروعاً فمن تفريعهم على فاء السببية قول القائل: فهو حر في جواب من قال بعت منك هذا العبد بكذا، قالوا: هو قبول البيع وإعتاق للعبد؛ لأنه ذكر الحرية بحرف الفاء عقب الإيجاب للترتيب ولا يترتب العتق على الإيجاب إلّا بعد ثبوت القبول؛ فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف ما إذا قال: هو حر بلا فاء أو: وهو حر بالواو ومن تفريعهم على فاء التعليل ما قالوه فمن قال لعبده: أدِّ إليّ ألفاً فأنت حر، أنه يعتق حالاً وتقديره عندهم: أدِّ إليّ ألف لأنك حر، ومن ذلك أيضاً فيمن قال لحربي: انزل فأنت آمن أنه آمن نزل أو لم ينزل وتقديره عندهم لأنك آمن، قال: وهي تفريعات مطابقة للحق وقواعد الأصحاب شاهدة لها بذلك، وقد تخرج الفاء عن حقيقتها التي هي التعقيب فتستعمل مجازاً بمعنى الواو في نحو: جاء زيد فعمرو قبله، أي: وجاء عمرو قبله وبمعنى في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾؛ لأن بين خلق هذه الأشياء مدة من الزمان ومن التفريع عليها وهي بمعنى الواو قول القائل لفلان: عليَّ درهم فدرهم، قال بعض الحنفية: يلزمه درهمان، لأن الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين العينين بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فتجعل الفاء مجازاً عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف.

وقال الشافعي: يلزمه درهم واحد؛ لأن الحقيقة قد تعذرت لا محالة فيحمل على جملة مبتدأه كأنه قال فهو درهم.

قال نور الدين: والقول الأول أصح؛ لأنه مجاز وفي قول الشافعي إضمار والمجاز أولى من الإضمار والله أعلم.

(ذكر ثم وبل ولكن)

أعلم أن ثم حقيقة في المهلة والترتيب المعبر عنهما بالتراخي فلا حنث على من حلف لا يأكل خبزاً ثم تمراً فأكلهما متعاقبين بلا مهلة بينهما وكذلك إن أكل التمر قبل الخبز لعدم الترتيب هنالك، وكذلك إن أكلهما معاً في حال

واحد وإنما يحنث بما إذا فعلهما على التراخي مقدماً الأول ثم الثاني على الترتيب؛ فقول القائل: أوقفت هذه الضيعة على أولادي ثم على أولاد أولادي بطناً بعد بطن إنما يكون الإيقاف على الترتيب فيكون أولاً لأولاده فإذا انقرضوا يكون لأولاد أولاده وهكذا وتستعمل ثم مجازاً بمعنى الفاء كما في قول الشاعر:

كهز الرديني تحت العجاج جرى في الأنابيب ثم اضطرب

إذاً، المعنى فاضطرب، إذ ليس بين الجري في الأنابيب وبين اضطراب الرمح مهلة وتستعمل أيضاً بمعنى الواو مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ فالجعل قبل خلقنا ولفظ بل موضوع الأعراض عن المعطوف عليه مع تدارك الحكم وثبوته للمعطوف سواء كان في حيز الإثبات؛ كقام زيد بل عمرو وأضرب زيداً بل عمراً أو في حيز النفي كما جاء زيد بل عمرو ولا تضرب زيداً بل عمراً؛ فالمعطوف عليه في هذه الأمثلة ونحوها إنما هو في حكم المسكوت عنه بمعنى أنه لم يتعرض له بإثبات ولا بنفي وهذا معنى الإضراب وإذا وقع قبل بل لا كان نصاً في نفي الأول؛ كجاء زيد لا بل عمرو ثم إن هذا الإضراب إنما يكون فيما يحتمل الرجوع عنه كالاخبار وبعض الإنشاءات اللغوية ولا يكون في الإنشاءات الشرعية؛ لأنه لا يصح الرجوع عنها بعد ثبوتها فقول القائل لزوجته: أنت طالق واحدة بل اثنتين يثبت به ثلاث تطليقات؛ لأن قوله: أنت طالق واحدة إنشاء شرعي لا يمكن الرجوع عنه فهي تطليقة واحدة وقوله: بل اثنتين تطليقتان أخريان؛ فيصير الجميع ثلاثاً فإن قال: أنت طالق غداً لا بل اليوم فهي تطليقتان بخلاف ما إذا قال: عليَّ لفلان درهم بل درهمان فإنه إنما يجب عليه درهمان فقط؛ لأن المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقرّ به أولاً لا بنفي أصله كيف وأصله داخل في الثاني ومثاله قولهم: سني ستون بل سبعون فإن الستين داخلة في عدد السبعين وهو إخبار يحتمل الرجوع عنه ولكن لفظ موضوع للاستدراك؛ أي: التدارك وهو دفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل: ما جاءني زيد لكن عمرو إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضاً لمخالطة وملازمة بينهما؛ فتفيد إثبات ما بعدها فإن وقع بعدها مفرد وجب أن يكون ما قبلها منفياً يحصل منه

توهم نفي المستدرك كما في المثال السابق، وتقع بين الجملتين فيجب مغايرة ما بعدها لما قبلها أما لفظاً نحو: جاء زيد لكن عمرو لم يجيء أو معنى نحو: سافر زيد لكن عمرو حاضر ليحصل معنى الاستدراك ثم إن الاستدراك إنما يستفاد منه لكن بشرط انتظام الكلام بأن يصلح ما بعد لكن تداركاً لما قبلها وذلك بأمرين: **الأول**: أن يتحقق بين أجزاء الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف، **والثاني**: أن يكون محل الإثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما أما إذا فات أحد الأمرين فإنها تحمل هنالك على الاستئناف وذلك كما في قول السيد لأمة تزوجت بغير إذنه: لا أجيز هذا النكاح لكن أجيزه بألف درهم؛ لأنه نفى إجازة النكاح عن أصله فلا معنى لإثباته بألف أو بألفين وإنما يكون منتظماً لو قال: لا أجيزه بألف لكن أجيزه بألفين ليكون التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح والله أعلم.

ذكر أو

اعلم أن لفظ أو موضوع لأحد الشيئين فصاعداً بمعنى أنه إن وقع بين شيئين أو أشياء فهو دال بوضعه على ثبوت الحكم لأحد ذينك الشيئين أو تلك الأشياء، فقول القائل: أعتق هذه الأَمة أو هاتين الأَمتين إنما يكون إيقاع العتق لأحد هذين الشيئين أما الأمة المشار إليها أولاً أو الأمتان المشار إليهما ثانياً فإن أوقع المأمور العتق على الأمة فليس له أن يوقعه على الأمتين الأخريين وكذا العكس.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: فإذا عرفت هذا فاعلم أنه إن وقعت أو في الإنشاء يستفاد منها إما التخيير وإما الإباحة فمثل قولنا افعل هذا أو ذاك يستعمل تارة لطلب أحد الأمرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى إباحة نحو: جالس الفقهاء أو المحدثين وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييراً كقوله: بع عبدي هذا أو ذاك وثبوت الإباحة والتخيير بحسب القرائن فمن دلائل الإباحة أن يكون الكلام بعد سبق الحظر نحو: لا أكلم أحداً إلّا فلاناً أو فلاناً أو أن تعرف الصيغة المرغوبة في كل واحد منهما نحو جالس الفقهاء أو المحدثين أو يكون مقصوده إظهار السماحة نحو خذ من مالي هذا أو هذا.

قال الأزميري: ومن هنا قالوا فيمن حلف لا يكلم أحداً إلّا فلاناً أو فلاناً أن لـه أن يكلمهما جميعـاً وكذلك لا أقربكـن إلّا فلانة وفلانة فليـس بمول من المسـتثنيتين وإنما يكون مولياً عن عداهما ولو قال قد برء فلان من كل حق لي قبله إلّا دراهم أو دنانير أن له أن يدعـى الماليين جميعاً؛ لأن هذه مواضع إباحة والإباحة من دلائل العموم.

قال نور الدين: وهذه التفريعات كلها صحيحة وقد توجب أو المسـاواة في الحكم كما في قول القائل: أنت طالق غداً أو بعد غدٍ، فإنهم قالوا فيه: إنها تطلق في الأقرب من ذلك؛ لأن معنـى قوله: أنتِ طالق غداً أو بعد غداً، أنت طالق في غدٍ أو في ما بعدها على سـواء وليس من التخيير أو التي في قوله تعالـى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ وإنما هي في الآية بمعنى بل كذا قيل فهي عند هذا القائل كالتي في قولـه تعالـى: ﴿فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةً﴾ فيكون المعنى: بـل يصلبوا إذا وقعت المحاربة بقتـل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهـم إذا أخذوا المال فقط بل ينفوا مـن الأرض إذا خوفوا الطريق، وقال مالك: إن التغيير ثابت في كل نوع من أنواع قطع الطريق بقوله تعالى: ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ﴾ إلى آخر الآية وإن وقعت أو في الخبر فإنها توجب الشـك غالباً؛ كجاء زيد أو عمرو والتشكيك والإبهام.

قال نور الدين: والفرق بين الثلاثة أن الشـك هو إخبار المتكلم بأنه شاك في إسـناد الحكم إلى أحد الشيئين فصاعداً والتشـكيك هو أن يقصد المتكلم حصول الشك في ذهن السامع في إسناد الحكم لأحد الشيئين فصاعداً والمتكلم يعلم ذلك أو لا يعلمه والإبهام هو أن يقصد المتكلم خفاء من أسند إليه الحكم على السامع لنكتة؛ كإظهار النصفة في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ وتفيد أو العموم إذا اسـتعملت في سياق النفي وما بمعناه؛ كالنهي لفظاً أو معنى **فالأول** نحـو: ما جاءني زيد أو عمرو؛ أي: لا هذا ولا ذاك ونحو قوله تعالـى: ﴿وَلَا تُطِعۡ مِنۡهُمۡ ءَاثِمًا أَوۡ كَفُورٗا﴾، أي: لا هذا ولا ذاك **والثاني**: هو

أن تقطع في اليمين المثبت نحو: إن فعلت هذا أو هذا بمعنى لا أفعل شيئاً منهما أو في الاستفهام الإنكاري نحو: أفعلت هذا أو هذا بمعنى ما فعلت شيئاً منهما.

قال نور الدين: والسر في إفادتها العموم ها هنا إنها لأحد الأمرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور إلّا بانتفاء المجموع فقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ معناه لا تطع أحداً منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وقد تخرج أو عن كونها عاطفة فتستعمل بين الفعلين مجازاً إستعارياً بمعنى حتى، أو بمعنى إلى، أو بمعنى إلّا، إن للمناسبة بين أو وبين هذه الحروف والمانع من كونها للعطف إما لفظي أو معنوي فاللفظي نحو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ فإن عطف الفعل على الإسم غير جائز وأما المانع المعنوي فنحو قولك لغريمك لا لزمتك أو تعطيني حقي فإن المقصود وهو كون اللزوم لأجل الإعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية أو الاستثناء والله أعلم.

باب حروف الجر

ذكر الباء من حروف الجر. الباء وهي موضوعة للإلصاق الذي هو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله إليه وهو على نوعين: حقيقي إن كان مفضياً إلى نفس المجرور؛ كأمسكت بزيد إذا قبضت على شيء من جسمه أو ثوبه الذي على بدنه ومجازي: إن أفضى إلى ما يقرب من المجرور، كمررت بزيد.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: فإذا عرفت ذلك فاعلم أن الباء قد تدخل على الآلة نحو: مسحت الحائط بيدي فتكون لاستيعاب المحل لا الآلة وقد تدخل على المحل كما في قولك: مسحت يدي بالحائط فتكون لاستيعاب الآلة لا المحل ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ فلا يجب استيعاب الرأس بالمسح في الوضوء عند جمهورنا وعند الحنفية لهذه الآية وذهب الشافعي إلى أن المفروض فيه أقل ما يطلق عليه المسح ولو شعرة لإطلاق قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ والمطلق يسقط بأدنى ما يصدق عليه اسمه.

قال نور الدين: ورد بأنه لو كان كذلك لفعله عليه الصلاة والسلام ولو مرة في العمر لإسقاط الواجب لكنه لم يمسح ما دون الناصية قطعاً وليس في الشرع واجب أو جائز لم يبيّنه الشارع بفعل أو بتعليم، وذهب مالك إلى أن المفروض في مسح الرأس الاستيعاب مستدلاً بأن الآية مجملة بيَّنها حديث عبدالله بن زيد: أنه عليه الصلاة والسلام توضأ ومسح رأسه واستوعب، والقياس على آية التيمم وهي قوله تعالى: ﴿ فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ ﴾.

قال نور الدين: ورد بأن الحديث محمول على الاستحباب جمعاً بين الدليلين والقياس ليس بشيء، إذ لا قياس بين الأصل والبدل وتكون الباء للاستعانة أيضاً وهي طلب المعونة بشيء على شيء مثل: كتبت بالقلم.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وقيل: إنها راجعة إلى الإلصاق؛ لأن الإلصاق معنى لا يفارق الباء فالاستعانة على هذا القول إنما هي مستفادة من القرائن، قال: وهو الصحيح عندي دفعاً للاشتراك ولظهور معنى الالصاق في جميع مدخولات الباء ما لم تستعمل في غير ما وضعت له مجازاً وتفيد معنى الاستعانة فيما إذا دخلت على الوسائل والآلات إذ بها يستعان على المقاصد ومن الوسائل الأثمان كما في: اشتريت هذا العبد بألف؛ فإن المقصود الأصلي من المبايعة هو الإنتفاع بالمملوك وذلك في الشيء المبيع والثمن وسيلة إليه.

(ذكر على)

لفظ على موضوع حقيقة للاستعلاء صورة؛ كركبت على الفرس ونحو: ﴿ وَعَلَيۡهَا وَعَلَى ٱلۡفُلۡكِ تُحۡمَلُونَ ﴾ وهو الغالب أو معنى نحو تأمر عليهم ونحو: ﴿ وَلَهُمۡ عَلَيَّ ذَنۢبٞ ﴾ ونحو: ﴿ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ ﴾ **والأول** إستعلاء حقيقية، **والثاني** مجازي ثم وضعت على بالوضع الشرعي أو العرف العام لشيئين:

أحدهما: الوجوب نحو: له عليَّ دين وعليَّ قضاء الصلاة وعليه القصاص فعليَّ في هذه الأمثلة كلها بمعنى الوجوب عرفاً لغوياً ووضعاً شرعياً وهي في أصل وضعها للاستعلاء فهي في هذه المعاني مجاز لغوي لحصول معنى التشبيه فيها بالاستعلاء فقول القائل: عليَّ دين بمنزلة قولهم ركبه دين فمن أقرّ بأن لفلان

عليه ألفاً يحكم عليه بأنه دين في ذمتــه إلّا إذا وصله بقوله: وديعة فيحمل على أن معه وديعة لمــا في حفظ الوديعة من الوجوب أيضــاً تصحيحاً لكلام العاقل فإنه لو حمل على الدين لزم إلغاء لفظ الوديعة.

وثانيهما: الشرط نحو قول الرجل لأمرأته: أنت طالق على تسليم ألف درهم فإن طلاقها مشــروط بحصول الألف فكأنه قال: أنت طالق أن ســلمت لي ألف درهم وكونها للشــرط حقيقة عرفية وشرعية ومجاز لغوي؛ لأن في الشرط معنى اللزوم وتســتعمل على مجازاً بمعنى الباء فتكون للعــوض كما في المعوضات المحضة التي لا تحتمل معنى الإسقاط؛ كالبيع والإجارة والنكاح؛ فقول القائل: بعتك هذا العبد على كذا بمعنى بعتكم بكذا؛ فيلــزم العوض المذكور وكذا ما بعده، فإن قالت المرأة لزوجها: طلقني ثلاثاً على ألف فطلقها واحدة وقع الطلاق رجعياً ولا شــيء له عليها من الألف؛ لأن عليَّ في هذه الصورة محتملة للشرط وللمعاوضة فحملها على الشــرط لكونها حقيقة عرفية وشرعية أولى من حملها على المجاز الذي هو المعاوضة والله أعلم.

(ذكر من)

لفظ من موضوع لغــة لابتداء الغايــة مكاناً كانت أو زمانــاً، كخرجتُ من البصرة وصمت من أول الشهر، وتستعمل للتبعيض وعليه المحققون والفرق بين من الابتدائية والتبعيضية أن من الابتدائية تعرف بأن يحســن في مقابلتها إلى أو ما يفيد فائدتها نحو أعوذ بالله من الشــيطان الرجيــم؛ لأن معنى أعوذ به ألتجئ إليه؛ فالباء ها هنا أفادت معنى الانتهاء، والتبعيضية تعرف بأن يكون هناك شيء ظاهر هو بعــض المجرور بمــن نحــو: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً ﴾ أو مقدار نحو أخذت من الدراهم؛ أي: شيء وتستعمل من لبيان الجنس نحو عليَّ لفلان عشرة من فضة وتستعمل زائدة وتكون في زيادتها على وجهين:

أحدهما: زيادة يختل المعنى بإسقاطها نحو: ما جاءني من رجل فإن المعنى ما جاءني أحد من هذا الجنس فإن زيادتهما في هذا الكلام أفادت التنصيص في نفي العموم فلو سقطت منه لم يفد التنصيص المذكور.

وثانيهما: زيادة لا يختل المعنى بإسقاطها معه وهي الزائدة في نحو: ما جاءني من أحد فإن زيادتها هنا ليست إلّا لمحض التأكيد وتستعمل بمعنى الباء كما في قوله تعالى: ﴿يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ والله أعلم.

(ذكر إلى وحتى) من حروف الجر

إلى وحتى وهما موضوعان للدلالة على انتهاء الغاية مكانية كانت أو زمانية، فأما إلى فإذا دخلت في الأزمنة فقد تكون للتوقيت وقد تكون للتأجيل والتأخير، ومعنى التوقيت: أن يكون الشيء ثابتاً في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتاً فيما ورائها كقولك: والله لا أكلم فلاناً إلى شهر فإن ذلك الشهر يكون لتوقيت اليمين ولولاه لكانت مؤيدة، ونحو: آجرت هذه الدار إلى شهر ونحوهما وشرطه أن يكون صدر الكلام قابلاً للتوقيت كما في المثال المذكور فإن كلًّا من عدم التكلم والإيجار قابل للتوقيت فعلى هذا تكون إلى في نحو: بعت إلى شهر لتوقيت التأجيل والمقدر في الكلام لا لتأخير البيع المذكور وإلا لفسد الكلام لعدم قابلية المذكور للتوقيت، وأما حتى فهي على ثلاثة أوجه.

أحدها: أن تكون جارة وهي على نوعين: **أحدهما** أن تكون بمعنى إلى لانتهاء الغاية وهذا الوجه هو الاصل في موضوعها **وثانيهما** ان تكون بمعنى كي؛ كقولك للكافر: أسلم حتى تدخل الجنة ولا تجر في هذا إلّا الاسم المؤول المسبوك من أن المضمرة والفعل المنصوب بخلافها على المعنى الأول فإنها تجر الصريح كما في ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ والمؤول نحو: أسير حتى أدخل البصرة، أي: إلى أن أدخلها.

الوجه الثاني: أن تكون عاطفة وهي؛ كالجارَّة في إفادة معنى الغاية والفرق بين الجارَّة والعاطفة أن الجارَّة قد تكون بمعنى كي كما مرّ والعاطفة لا تكون كذلك وإن العاطفة يجب أن يكون ما بعدها جزءاً لما قبلها وداخلاً في حكمه نحو: ضربت القوم حتى زيداً أو كجزئه بسبب الاختلاط نحو ضربت السادة حتى عبيدهم، وأما الجارَّة فالأكثرون على نحو: يزكون ما بعدها متصلاً بآخر أجزاء ما قبلها نحو: نمت البارحة حتى الصباح وصمت رمضان حتى الفطر، كما

يكون جزءاً منه أيضاً نحو: أكلت السمكة حتى رأسها بالجر وإنما وجب أن يكون ما بعد العاطفة جزءاً لما قبلها أو كالجزء منه من حيث إفادتها الغاية لا من حيث العطف لاقتضاء العطف التغاير فما بعد حتى العاطفة غاية لما قبلها في العلو؛ كمات الناس حتى الأنبياء، أو في الدنو؛ كجاء الناس حتى الحجامون. أما حتى الجارة فلا يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها لعدم وجوب أن يكون ما بعدها جزؤٌ لما قبلها لكن يدخل ما بعدها في حكم ما قبلها تارة وهو الغالب من استعمالها ولا يدخل أخرى وذلك بحسب القرائن ومثل حتى الجارَّة في هذا الحكم إلى، فتدخل تارة معها الغاية في حكم المغيا كما في قوله تعالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ فالمرافق داخلة في حكم الغسل ومرة لا تدخل نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ فالليل غاية للصيام وهو غير داخل في حكمه وإن تجردت العاطفة من معنى الغاية حملت على معنى الفاء مجازاً استعارياً نحو: إن لم آتك حتى أتغد عندك؛ أي: فأتغد عندك فيجري فيها حكم إلغاء العاطفة كما تقدم.

الوجه الثالث: أن تكون حرف ابتداء يستأنف معه الكلام وهي الداخلة على الجمل الاستئنافية اسمية أو فعلية فمثاله في الاسمية قول الشاعر:

وما زالت القتلى تمج دمائها بدجلة حتى ماء دجلة أشكل

ومثال دخولها على الجملة الفعلية حتى يقول الرسول في قراءة الرفع وهي قراءة نافع ولا بد في الابتدائية أن يكون ما قبلها سبباً لما بعدها؛ لأن الاتصال اللفظي لما زال بسبب استئناف الكلام شرط فيها السببية التي هي موجبة للاتصال المعنوي، فإن السبب متصل بالمسبب مثنى حتى يكون لما فات من الاتصال اللفظي.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: فحاصل معاني حتى إنها تكون للغاية وهي الأصل فيها فإن جرَّت الاسم الصريح أو المؤول كانت جارَّة وإلا فهي العاطفة؛ فإن خلت الجارَّة عن معنى الغاية فهي بمعنى كي وإن خلت العاطفة عن معنى الغاية فهي بمعنى الفاء مجازاً إستعارياً وإن استؤنف الكلام بعدها فهي الإبتدائية وتحمل على الغاية فيما إذا احتمل صدر الكلام الامتداد وعجزه الانتهاء إليه

نحـو: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ﴾ وتحمل على معنى كـي إن صلح صدر الكلام أن يكون سبباً لما بعد حتى وكونها بمعنى كي مجاز استعاري وتحمل على العطف المحض فيما إذا لم يحتمل ما قبلها الامتداد والسببية والله أعلم.

ذكر في الظرفية

وضعت لفظة في للظرفية الزمانية والمكانية، كانـت الظرفية حقيقية؛ كالماء في الكوز أو مجازية، كزيد في البلد وحكمها إذا حذفت مع ظرف الزمان كحكمها إذا اظهرت معه فإنهم سـووا بين قول القائل: أنتِ طالـق في رمضان، وبين قوله: أنت طالق غداً ولا نية له فـي الصورتين، فقالوا في الصورة الأولى: هي طالق من أول يوم منـه عند طلوع الفجر، وقالـوا في الصورة الثانية: هـي طالق حين طلع الفجر من الغد، وكذا قالوا فيمن قال: هي طالق في الليل إنها تطلق إذا جاء الليل.

قال نور الدين: لكن في بعض المواضع من الأثر ما نصّه وإذا قال لزوجته: إن بتِ هذه الليلة في هذا البيت فأنـت طالق فباتت حتى كانت في بعض الليل وخرجت فلا طلاق إلّا أن تبيت الليلة كلها في البيت فإن قال: إن نمت في هذه الليلة فإن نامت بعض الليل فإنّا نخاف أن يقع الطلاق قال: ففي هذا الأثر إشارة إلى الفـرق بين ما إذا ذكرت مع الزمان وبينما إذا حذفـت ثم أن في نفيه تقييد الحكم بما دخلت عليه مطلقاً في ظرف الزمان كطالق يوم يقدم فلان أو في يوم يقدم فلان فإن ذلـك اليوم المذكور قيـد لا يقع الطلاق فيه، وكـذا أيضاً تفيد التقييـد مع المكان إذا صلحت مع ما بعدها أن تكـون قيداً لذلك الحكم ككل هذا الشيء في البيت فإن البيت قيد لحكم الأمر.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وعليه مسـألة الضياء ونصّها ان قـال إن بتِ في هذا المنزل فأنت طالق فباتـت إلى نصف الليل أقل أو أكثـر ثم خرجت أو دخلت المنزل بعد النصف أقـل أو أكثر حتى أصبحت طلقت؛ فإن قال: إن بتِ في هذا المنزل الليلة فحتـى تكون في المنزل مذ تغرب الشـمس حتى يطلع الفجر ثم يحنث، قـال: فقد اعتبر في الصورتيـن التقييد بالمكان المجـرور بفي والزمان المتضمن معنى في ويلغى ما لا يصلح أن يكون قيداً والله أعلم.

ذكر أسماء الظروف

من أسماء الظروف مع، وهي لفظ موضوع للمقارنة سواء وصف به ما قبله أو ما بعده ويستعمل مجازاً بمعنى بعد كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ ومنها: قبل وهي للتقدم؛ فتدخل بوضعها على سبق ما وصف بها في المعنى وبعد بعكس قبل فهي موضوعة للتأخر فتدخل بوضعها على تأخر ما هي له وصف في المعنى، فقول القائل: أنتِ طالق واحدة مع اثنتين أو قبلها اثنتان يوجب الثلاث التطليقات سواء كانت مدخولاً بها أو غير مدخول بها؛ لأن قوله: أنت طالق واحدة قبل واحدة أو قبل اثنتين فإنها لا تطلق إلّا واحدة إذا كانت غير مدخول بها؛ لأن القبلية قائمة بالواحدة السابقة؛ لأن فاعل الضمير عائداً إليها فلم يبقَ محل للآخر ولو قال لها: أنتِ طالق واحدة بعد اثنتين طلقت ثلاثاً مطلقاً كانت مدخولاً بها أو غير مدخول بها؛ فالحكم في بعد على عكس الحكم في قبل. ومن أسماء الظرف عند، وهي لفظ موضوع للحضور حقيقة نحو: عندي دراهم أو حكماً نحو: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾؛ لأن المعنى أن الدين في حكم الله الإسلام، فقول المقر: عندي ألف درهم لهذا الرجل إنما يدل على نفس حضورها معه فيحمل الإقرار على الوديعة دون الدين، أما إذا قال: عندي له ألف درهم ديناً فإنه يحمل على الدين؛ لأنه يحتمله في الجملة والله أعلم.

كلمات الشرط

من كلمات الشرط إن، وهي حرف موضوع لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى في المستقبل كإن دخلت الدار فأنت حر، فالحرية له حاصلة بدخوله الدار وتدخل إن هذه الأمر المعدوم المشكوك في وجوده وعدمه ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود أو قطعي الانتفاء إلّا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة مثال استعمالها فيها هو قطعي الوجود، قولك لمن عقَّ أباه: إن كان هذا أباك فأحسن إليه والنكتة فيه تنزيل المخاطب منزلة جاهل الأبوة حيث لم يراع حقها، ومثال دخولها على ما هو قطعي الامتناع، ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾؛ فإن استقرار الجبل مع تجلي تلك الآية قطعي

الامتناع والنكتة فيه إظهار امتناع الرؤية. ومن كلمات الشرط لو، وهي حرف موضوع لامتناع الشرط واستلزامه لامتناع جزاءه نحو: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا﴾؛ فمشيئة الرفع له ممتنعة واستلزمت إمتناع الرفع بالآيات وذلك فيما إذا كان الشرط سبباً مساوياً للجزاء أو أعم منه، أما إذا كان الجزاء أعم من الشرط كما في لو طلعت الشمس لكان الضياء موجوداً فلا يستلزم امتناع الشرط امتناع الجزء؛ لأن الضياء قد يوجد بغير طلوع الشمس.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: فإذا عرفت هذا فأعلم أن قول القائل لعبده: لو دخلت الدار لعتقت لا يقع به عتق قال... قال صاحب المرأة لكن الفقهاء استعاروه لأن كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ ﴿وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ إلى أن قال؛ فإذا قال: أنتِ طالق لو دخلت الدار، لا يقع طلاق حتى تدخل.

قال نور الدين: والذي تقتضيه القواعد العربية والأصولية أنه لا طلاق بهذا أصلاً إلّا إن نوى الطلاق بذلك؛ لأن جعل لو بمعنى إن إنما هو مجاز استعاري وقد تقرر أن المجاز لا يصار إليه إلّا مع قرينة تمنع من إرادة الحقيقة، أما إذا قال: لو دخلت الدار فإنت طالق؛ فالفاء قرينة لاستعمال لو بمعنى إن؛ لأن اللام هي التي تدخل جواب لو والفاء تدخل في جواب إن؛ فيقع الطلاق بالدخول في مثل هذا اللفظ كما لو قال: إن دخلت الدار.

ومن كلمات الشرط لولا، وهي حرف موضوع لامتناع الشيء لوجود غيره، نحو: لولا زيد لجئتكم؛ فامتناع مجيئك إليه إنما هو بوجود زيد وحكمها في المنع حكم الاستثناء فلا تطلق المرأة بقول الزوج لها: أنت طالق لولا دخولك الدار؛ لأن معناه عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار؛ فهو بمنزلة قوله: أنت طالق إلّا إن دخلت الدار، ومنها: متى وهي للوقت اللازم المبهم، فقول الرجل لزوجته: أنتِ طالق متى لم أطلقك تطلق بما إذا سكت عن طلاقها في وقت يمكن تطليقها، وإن قال ذلك الوقت وقوله لها: أنتِ طالق متى شئت تطلق متى شاءت الطلاق في المجلس أو بعد المجلس؛ لأن متى للوقت المبهم وهو يتناول الزمان كله كما أن أين تتناول المكان كله، فقوله: أنت طالق أين شئت لا يقصر على المجلس؛ بل تطلق في أي مكان شاءت الطلاق، ومنها: إذا وهي

موضوعة للظرف عند البصريين وتضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال وقد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ﴾ أي: وقت غشيانه على أنه بدل من الليل وتستعمل أيضاً للشرط بلا سقوط معنى الظرف نحو: إذا خرجت خرجت؛ أي أخرج وقت خروجك تعليقاً لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط والله أعلم.

ذكر كيف وغير

اعلم أن كيف موضوعة في الأصل للسؤال عن الحال، يقال: كيف زيد إذا أريد البحث عن حاله؛ أي: أصحيح أم مريض إلى غير ذلك واستعملت في معنى الشرط مع ملاحظة الحال نحو: كيف تجلس أجلس واستعملت أيضاً لمجرد الحال مع خلوها عن السؤال والشرط؛ كاضرب زيداً كيف وجدته؛ فإن أمكن مراعاة الحال فيها مع السؤال أو مع الشرط أو مجرداً منهما حمل على ذلك وإلا أُلغي؛ فمثال ما يمكن الحمل فيه على الشرط مع مراعاة الحال قول الرجل لإمرأته: كيف تجلسين تطلقين؛ فإنها تطلق بنفس الجلوس على أي حالة كان واشترط بعضهم في كونها للشرط أن يكون فعل الشرط وفعل الجزاء من جنس واحد نحو: كيف تجلس اجلس وعلى هذا المذهب فلا يستقيم كلام الزوج، بل يجب إلغاء كيف ويقال في جوابه أنه إن كان نوى الطلاق فيقع بغير تعليق، ومثال ما يمكن فيه الحمل على مجرد الحال قول الرجل لأمرأته: أنت طالق كيف شئت؛ فإنها تطلق كيف شاءت واحدة أو اثنتين أو ثلاثاً، إذا شاءت ذلك في المجلس، ومثال ما يتعين إلغاؤه ولا يمكن اعتبار الحالية فيه قول السيد لعبده: أنت حر كيف شئت فإنه يعتق من حينه ذلك؛ لأن العتق لا كيفية له، أما غير فلها استعمالان:

أحدهما: أن تستعمل صفة لنكرة؛ كجاء رجل غير زيد ولا تتعرف بالإضافة لشدة إبهامها.

وثانيهما: أن تستعمل استثناءً لمشابهة بينها وبين إلّا؛ لأن ما بعد كل واحد منهما مغايراً لحكم ما قبله، نحو: جاء القوم غير زيد والفرق بين الاستعمالين

بوجهين: **الأول** أن استعمالها صفة مختص بالنكرة بخلاف الاستثناء الثاني أنه لو قال: جاءني رجل غير زيد لم يكن في أن زيداً جاء أو لم يجئ؛ بل كان خبراً أن غيره جاء، ولو قال: جاء القوم غير زيد بالنصب فإنه يفهم أن زيداً لم يجئ لغة وعرفاً؛ فباختلاف الإستعمالين اختلف الحكم فقول المقر على درهم غير ربع بنصب غير يوجب عليه ثلاثة أرباع الدرهم؛ لأنه بمنزلة أن لو قال: عليَّ درهم إلّا ربعاً ويجب عليه درهم تام فيما إذا رفع غير أو جرها. أما الرفع فلأنها تكون صفة للدرهم فهو بمنزلة قوله على درهم مغاير للربع وأما الجر فلأنها تكون حينئذٍ لغواً لا معنى لها؛ فيثبت الإقرار بالدرهم كاملاً والله أعلم.

مبحث الصريح والكناية

الصريح والكناية قسمان: للحقيقة والمجاز من حيث استعمال اللفظ في معناه وبينهما وبين الحقيقة والمجاز عموم وخصوص وجهي؛ لأن بعض الحقيقة صريح وبعضها كناية وبعض الصريح حقيقة وبعضه مجاز وبعض المجاز صريح وبعضه كناية وبعض الكناية مجاز وبعضها حقيقة، أما الصريح فهو ما ظهر المراد منه ظهوراً بيّناً من حيث كثرة الاستعمال له كان ذلك اللفظ المستعمل حقيقة أو مجازاً وحكمه ثبوت ما وجب به بلا توقف على نية؛ لأنه لوضوحه قام مقام معناه في إيجاب الحكم بحيث صار المنظور إليه نفس العبارة لا معناها فيقضي بموجب العبارة في الحكم الظاهر وإن لم ينوّه، أما في الديانة فإنه يصدق في دينه إذا قال: نويت غير موجب هذا اللفظ إذا كان لكلامه محتمل وذلك كما إذا نوى بقوله: أنت طالق، رفع القيد الحسي عنها لا طلاقها منه فإنه يصدق ديانة لا قضاء، أما الكناية فهي لفظ مستتر المراد منه كان حقيقة أو مجازاً وهي في اللغة أن يتكلم بشيء يستدل به على المكنى؛ عنه كالرفث والغائط وهي في عرف الأصوليين ما استتر المراد به في نفسه حقيقة أو مجازاً؛ فالحقيقة التي لم تهجر والتي هجرت وغلب معناها المجازي في الاستعمال كناية، والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية عندهم وقد اشتهر بينهم إطلاق لفظ الكناية على ألفاظ يقع بها الطلاق وهي على ثلاثة أقسام منها:

ما يصلح جواباً ورداً لا سباً وشـتماً، نحو: أخرجي، إذهبي، أغربي، قومي، تقنعي، استتري، تخمري. ومنها ما يصلح جواباً وشـتماً لا رداً نحو: خلية برية بائن بتة حرام، ومنها ما يصلح جواباً لا رداً ولا شـتماً نحو: اعندي، واسـتبرئ رحمك. وللكناية حكمان:

أحدهما: ثبوت ما يراد بها مع النية والقصد لذلك فإذا لم ينوِ شيئاً لم يقض بثبوت موجبها.

وثانيهما: عدم إثباتها ما يندد بالشبهة؛ فيجب دفع موجبها إذا كان مما يدفع بالشبهات؛ كالحدود فلا يحد إذا أقرّ على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية كما إذا قال: جامعتها أو واقعتها أو نحو ذلك. وكذلـك أيضاً لا يحد بالتعريض كما إذا قال: لسـت أنا بزانٍ تعريضاً بأن المخاطب زانٍ؛ فإنه كناية أيضاً؛ فإن قيل: لو قذف رجـل رجلاً فقال آخر: هو كما قلت يحد مع أنـه ليس بصريح أجيب بأن كاف التشبيه تفيد العموم عندهم في محل يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبته له إلى الزنى بلا احتمال والله أعلم.

مبحث دلالة اللفظ على الحكم

اعلم أن معنى الدلالة عند علمـاء الأصول والبيان فهم المعنى من اللفظ إذا اطلق بالنسـبة إلى العالم بالوضع؛ فاللفظ هو الدليل والمعنى هو المدلول عليه والعالم بالوضع الآخذ بالدليل هو المسـتدل وفهم المعنى من اللفظ هي الدلالة الوضعية اللفظية، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى مطابقة؛ كدلالة زيد على الشخص المسمى بذلك وكدلالة الأسد على الحيوان المفترس المخصوص. وإلى تضمن؛ كدلالة الحيوان على بعض أنواعه دون بعض وذلـك كما إذا قلت: رأيت حيواناً راكباً على فرس فإن لفظ حيوان ها هنا دال على الإنسـان من بين سـائر أنواعه بقرينة الركوب على الفرس. وإلى التزام؛ كدلالة اللفظ على لازم معناه نحو قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ فإنه دال علـى التفرقة بين البيع والربا وهي لازم المعنى والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلـق اللزوم عقلياً كان أو غيره بينـاً كان أو غيره ولهذا يجري فيهـا الوضوح والخفاء ثـم إن اللفظ الدال على

المعنى إما أن يدلّ عليه بعبارته أو بإشارته أو باقتضاءه أو بدلالته؛ فأما الدال عليه بعبارته فهو ما دلّ على ما سبق له بإحدى الدلالات الثلاث التي هي المطابقة والتضمن والالتزام ومعنى ما سبق له هو أن يكون المعنى مقصوداً أصلياً؛ فمثال ما دل على المعنى بعبارته دلالة مطابقة ذكر العدد في آية النكاح وهي قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ فإنها مسوقة لبيان القدر الذي أُتيح لنا من جمع النساء، وهي دالة على ذلك بطريق مطابقة اللفظ لمعناه، ومثال ما دل بالتضمن قول الرجل لزوجته وقد عاتبته على تزويجه عليها بأخرى كل إمرأة له فهي طالق يريد بها المرأة الجديدة فإن مقام العتاب قصر هذا اللفظ عن معناه العام إلى بعض ما يتضمنه فيدل على طلاق الجديدة بطريق التضمين وهو مصدق في ذلك إن قال: نويت طلاق واحدة بعينها ويحكم عليه بطلاق الكل عند القضاء، ومثال ما دل بالالتزام قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ فإنه عبارة في التفرقة بين البيع والربا اللازمة للمعنى المطابق؛ لأنه إنما سيق رداً على زعم الكفار أن البيع مثل الربا وأما الدال بإشارته فهو ما دلّ على ما ليس له السياق بدلالة المطابقة أو التضمن أو الالتزام، مثال الدال بالمطابقة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ فإنه إشارة في بيان الحل والحرمة وهو المعنى المطابق لها، ومثال الدال بالتضمن قول الرجل لإمرأته: كل امرأة له طالق إذا كان إنما ساق هذا الكلام لطلاق غير المخاطبة فإنه يحكم عليه بطلاق المخاطبة أيضاً؛ لأن كلامه يتضمن طلاقها أيضاً وإن كان عبارة في طلاق غيرها كما مرّ ومثال الدال بالالتزام نحو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ فإنها إشارة في أن النسب إلى الآباء وهو لازم للولادة لأجل الأب، وأما الدال باقتضاءه فهو مضمر مقصود يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته الفعلية أو الشرعية ولا يكون إلّا بطريق الاستلزام، فمثال ما توقف عليه صدق الكلام لغة قوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**» فإن صدق هذا الكلام متوقف على مضمر محذوف تقديره رفع عن أمتي إثم الخطأ والنسيان؛ فلفظ الإثم هو المضمر المحذوف الذي احتاج إليه الكلام واقتضاه؛ لأن الخطأ والنسيان موجودان في الأمة ومثال ما توقف عليه صحة الكلام عقلاً قوله تعالى:

﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ فإن العقل لا يجوز سؤال القرية نفسها فتوقفت صحة هذا الكلام عقلاً على إضمار لفظ الأهل، ومثال ما توقفت عليه صحة الكلام شرعاً قوله ﷺ: «**لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد**»، «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**». ولولا تقدير الصحة في الحديث الثاني والكمال في الحديث الأول ما صح هذا الكلام شرعاً، وأما الدال بدلالته فهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق؛ أي: يكون حكماً لغير المذكور وحالاً من أحواله.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: اعلم أن طائفة من الأصوليين قسموا باب دلالة اللفظ على معناه إلى قسمين: منطوق ومفهوم، وعرفوا المنطوق بأنه ما دل عليه اللفظ في محل النطق أن يكون حكماً للمذكور وحالاً من أحواله سواء نطق به أو لا وهو بهذا المعنى متناول للدال بعبارته والدال بإشارته والدال باقتضائه. وفسروا المفهوم بما تقدم في تفسيرنا للدالّ بدلالته قال: وهي طريقة الأصوليين من أصحابنا والشافعية فينقسم الدال بدلالته المعبر عنه بمفهوم الخطاب إلى قسمين: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، فأما مفهوم المخالفة فسيأتي بيانه، وأما مفهوم الموافقة فهو ما وافق منه المسكوت عنه حكم المنطوق به، وهو نوعان؛ لأنه إما أن يكون المسكوت عنه أولى بذلك الحكم من المنطوق به لأشديته في المناسبة بذلك، وذلك كتحريم ضرب الوالدين وشتمهما المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ ـ الآية ـ فإن المقصود منها تحريم إيذاء الوالدين والضرب والشتم أشد إيذاء من التأفيف ويسمى هذا النوع فحوى الخطاب، وإما أن يكون مساوياً له وذلك كتحريم حرق مال اليتيم المفهوم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ ـ الآية ـ فإنها صريح في تحريم أكل أموال اليتامى وهي دالة بمفهومها على تحريم حرق أموالهم وإتلافها بغير الأكل والحكم في جميع ذلك سواء ويسمى هذا النوع لحن الخطاب، ولحن الخطاب معناه وحكم مفهوم الموافقة من حيث هو هو أنه يفيد القطع في مدلوله؛ أي: إذا سمعنا من الشارع نحو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ ـ الآية ـ قطعنا بأن ما عدا الأكل من أنواع الإتلافات داخل تحت هذا الحكم إلّا لعارض يقتضي عدم القطع به وذلك نحو: إذا كان القتل الخطأ

واليمين الغير الغموس يوجبان الكفارة؛ فالعمد والغموس أولى، والمعنى المقصود من ذلك الزجر عن ارتكاب ما نهينا عنه من القتل وانتهاك حرمة اليمين، وهذا المعنى في قتل العمد وفي اليمين الغموس أشد منه في الخطأ، وفي غير الغموس والعارض ها هنا هو إمكان أن يكون المعنى الذي قصد من الكفارة في قتل الخطأ واليمين الغير الغموس هو غير الزجر المذكور إذ يمكن أن يكون المقصود بالكفارة هنالك التدارك والتلافي والعمد والغموس لا يقبلان ذلك لشدتهما، أما مفهوم المخالفة وهو أن يخالف المسكوت عنه حكم المنطوق به نحو: في الغنم السائمة زكاة مفهومه أن غير السائمة ليس فيها زكاة السائمة منطوق به وغير السائمة مسكوت عنه وحكم المنطوق به هنا إيجاب الزكاة فيه وحكم المسكوت عنه عدم إيجابها فيه ويسمى هذا النوع دليل الخطاب، واختلفوا في كونه دليلاً وحجة أثبته قوم دليلاً لفظياً من حيث اللغة وقوم من حيث الشرع وقالت الشافعية هو حجة لغوية فيما عدا مفهوم اللقب. وأنكر أبو حنيفة كون مفهوم المخالفة دليلاً أصلاً وأثبت كثيراً من الأحكام الثابتة عند غيره بمفهوم المخالفة، وجعل ثبوتها من باب استصحاب الأصل في الإباحة الأصلية مثال ذلك: عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة رأساً فإن هذا الحكم عنده ثابت بالإباحة الأصلية؛ فإن الأصل عدم وجوب الزكاة رأساً وحديث «**في الغنم السائمة زكاة**» إنما أوجب الزكاة في الغنم السائمة دون غيرها فبقي ما عدا ذلك على أصله الأول وكذلك عنده فيما عدا هذه الصورة ووافقه على ذلك جماعة من غير أهل مذهبه.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: واختار أصحابنا كون مفهوم المخالفة حجة من حيث اللغة لقول كثير من أئمة اللغة منهم أبو عبيدة وعبيد تلميذه قالا في حديث الصحيحين: «مطل الغنى ظلم»، أنه يدل على أن مطل غير الغنى ليس بظلم وهم إنما يقولون في مثل ذلك بما يعرفونه من لسان العرب وقد فهم ﷺ من قوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ أن حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمها حيث قال: «**خيرني الله وسأزيده على السبعين**» واستدل المنكرون لحجية مفهوم المخالفة بأمور منها أنهم قالوا لو ثبت الأخذ بالمفهوم احتاج في ثبوته إلى دليل وهو إما عقلي ولا مجال للعقل في ذلك، أو نقلي فإما تواتري أو

آحادي، والتواتري لم يكن، والآحادي لا يؤخذ به في ذلك، ورد بأن المفهوم أمر لغوي يثبت بالآحادي؛ كنقل الأصمعي والخليل وأبي عبيد وسيبويه. وينقسم مفهوم المخالفة إلى سبعة أنواع: مفهوم الغاية، ومفهوم العدد، ومفهوم الحصر، ومفهوم الشرط، ومفهوم اللقب، ومفهوم الوصف، ومفهوم الاستثناء.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وزاد بعضهم مفهوم الزمان ومفهوم المكان، قال: وهما على التحقيق داخلان تحت مفهوم الصفة، فأما مفهوم الغاية فهو نحو قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ ففهم من الآية الأولى ترك الصيام بالليل ومن الآية الثانية رفع وجوب الإنفاق بعد الوضع، وأما مفهوم العدد فهو نحو قوله تعالى: ﴿ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً ﴾ يفهم منه أن ما فوق الثمانين محظور وخالف في هذا المفهوم بعض من قال بمفهوم الغاية وأبو الحسين.

قال نور الدين: والمختار عند أصحابنا والشافعية ثبوته، لأن الحكم لو ثبت فيما زاد على العدد المذكور لم يكن لذكر العدد فائدة وأيضاً فقد فهمت الأمة من جعل حد القاذف ثمانين حظر ما زاد عليه، وأما مفهوم الحصر فيكون تارة بإنما كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ﴾ ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ ﴾ ـالآيةـ وتارة يكون بغيرها من أدوات الحصر فمن ذلك ما وإلَّا نحو: ما زيد إلّا قائم ومن ذلك تقديم ما حقه التأخير، نحو: العالم زيد؛ أي: لا غيره حيث لم يكن عهد أيضاً وغير ذلك والحصر بما وإلَّا أقوى من الحصر بغيرهما واختلفوا في إفادة الحصر من هذه الأدوات ما عداها؛ وإلا فقال قوم: إن الحصر منها مستفاد من منطوقها، وقال آخرون: لا تفيد الحصر رأساً.

قال نور الدين: والمختار أن الجميع يفيد الحصر بمفهومه لا بمنطوقه، وأما مفهوم الشرط فهو نحو: أكرم زيداً إن دخل الدار، مفهومه ترك إكرامه ان لم يدخل الدار وخالف في هذا المفهوم أبو علي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار واحتجوا على ذلك بأنه قد يرد لا للتقييد وذلك كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ فإن مفهوم الشرط لا يعمل به هنا بالإجماع ونظائر ذلك كثيرة.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: والجواب عن ذلك أن الآية ونظائرها جارية على مجرى الأغلب المعتاد عند العرب ولم يقصد بها التقييد، ونحن نسلم أنه لا مفهوم في مثل هذه الصورة وإنما المفهوم فيما إذا كملت شروطه، وأما مفهوم اللقب والمراد به ما عدا المشتق من الأسماء؛ كالعلم واسم الجنس فهو نحو قول القائل: أكرم الرجال مفهومه عند من قال به ترك إكرام النساء والقائل بهذا المفهوم الدقاق والصيرفي وبعض أصحابنا ومنعه الجمهور من قومنا احتج القائلون به بأن الله تعالى إذا علق الحكم على الاسم الخاص ولم يعلقه على الاسم العام علمنا أنه غير متعلق به إذ لو كان متعلقاً به لعلقه الله عليه وذلك نحو: أن يقول في الغنم زكاة فيعلم أنها لو كانت الزكاة تجب في غير الغنم من الحيوان لعلق الزكاة به أيضاً.

قال نور الدين: وأجيب بأنه إنما علمنا أن لا زكاة في غير الغنم؛ لأنه لم يقم دليل على وجوبها فيه لا لأجل حكمه بوجوبها في الغنم فلم تحصل الدلالة على ذلك بذكرها للغنم؛ بل بفقد الدليل فلا فائدة في ذكر الغنم إلّا إيجاب الزكاة فيها فقط، وأيضاً لو أخذ بمفهوم اللقب لكان قول القائل: محمد رسول الله كفراً لتضمن إنكار نبوة الأنبياء وكذلك زيد موجود يكون كفراً لتضمن كون من عداه معدوماً، وأما مفهوم الصفة والمراد بها ما كان صفة في المعنى فنحو: أكرم الرجال العلماء، مفهومه ترك الإكرام لغير العلماء وبه قال الشافعي وابن حنبل وغيرهم ومن قال بمفهوم اللقب وأنكر الاستدلال به ابن سريج وأكثر المعتزلة والحنفية المنكرون لمفهوم اللقب.

احتج المنكرون للاستدلال به بأن المعلوم من اللغة أن تعليق الحكم بالوصف لا يفيد نفيه عمّا لم ينصف به؛ كتعليقه باللقب إذ علمنا باستقراء اللغة أن وضع الصفة إنما كان للتوضيح فإذا قلت: جاءني زيد العالم؛ فإنما جئت بالعالم لتوضيح الذي جاءك من الأشخاص المشتركين في التسمية بزيد ولم تقصد بذلك نفي مجيء من ليس بعالم، وأجيب بأن الصفة كما وردت للتوضيح وردت أيضاً للتقييد اتفاقاً؛ بل التقييد هو الغالب من أحوالها اتفاقاً وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ ـ الآية ـ فإن جميع ما

فيها من الصفات إنما وردت بياناً لتخصيص الفلاح بمن كان من أهل تلك الصفات دون من عداهم، وأما مفهوم الاستثناء فهو نحو: قام القوم إلّا زيداً، مفهومه أن زيداً لم يقم.

قال نور الدين: ولا خلاف في هذا المفهوم عند الموافقين وجمهور المخالفين إلّا ما تقدّم ذكره عن الحنفية من قولهم: ان الاستثناء من النفي ليس بإثبات وكذا العكس وكثير من علماء الأدب يجعل مفهوم الاستثناء من باب المنطوق ورد هذا المذهب بإنه لم يصرح في لفظة بنفي ولا إثبات والمنطوق أن يقال: قام القوم ولم يقم زيد، أو وإلا زيداً فلم يقم بخلاف قول القائل قام القوم إلّا زيداً فإنه يفيد نفي قيام زيد بمفهومه لا بمنطوقه وأقوى هذه المفاهيم مفهوم الاستثناء والشرط والغاية والحصر حتى أن قوماً زعموا أنها من المنطوق.

قال نور الدين: والصحيح أنها مفاهيم، قال: وأضعف هذه المفاهيم كلها مفهوم اللقب، ويليه في الضعف مفهوم الصفة ثم مفهوم العدد وقيل: إن مفهوم العدد من المنطوق أيضاً ثم مفهوم الحصر بغير إنما، وقيل: إنه من المنطوق أيضاً، ثم مفهوم الحصر بإنما تم مفهوم الحصر بما وإلا ثم مفهوم الشرط ثم مفهوم الغاية ثم مفهوم الإستثناء؛ فهذا ترتيب المفاهيم في القوة والضعف واعلم أن المنكرين لمفهوم المخالفة احتجوا بأمور منها ما قدمنا ومنها أنهم قالوا لو صح كون الوصف موضوعاً ليفيد التقييد لما صح أن يرد لغير التقييد والمعلوم أنه قد ورد لغير التقييد.

قال نور الدين: ورد بأن وروده لغير التقييد لا يمنع من كونه للتقييد؛ بل يحمل على عدم التقييد إن قام الدليل على ذلك وإن لم يقم دليل على ذلك حمل على التقييد.

قال نور الدين: وشرط وجود هذا النوع أن لا يكون هنالك أمر يقتضي عدم تخصيص الحكم بذلك المذكور أعلم أن المقتضي لعدم تخصيص الحكم بذلك المذكور أشياء منها: أن يكون ذلك المذكور جارياً مجرى الأغلب المعتاد فإن العرب قد تذكر الشيء ولا تريد به نفس التقييد وإنما تذكره لكونه الأغلب وجوداً من سائر الأحوال كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾

فهذه الصفة جارية على مجرى الأغلب من أحوال الربائب فإن غالب الربائب يكن في حجورنا؛ أي: في تربيتنا فلا يخص تحريم الربيبة بالربائب اللاتي في حجورنا؛ بل المحرم جميع الربائب عندنا فليس في الآية مفهوم.

قال نور الدين: وخالف في هذا الشرط إمام الحرمين حيث قال: إن المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب وأجيب بأن المفهوم فائدة خفية لا تعتبر عند وجود فائدة ظاهرة يمكن حمل المذكور عليها، ومنها: أن يكون المذكور إنما ذكر جواباً لمن سأل عن حكم ذلك الشيء بعينه كما إذا قال السائل: هل في الغنم السائمة زكاة؟ فيجاب: في الغنم السائمة زكاة، فإن ذكر السائمة في هذا الموضع لا مفهوم له لكونه ذكر جواباً فقط. ومنها: أن يكون المذكور إنما ذكر لكون السامع جاهلاً بحكمه دون حكم المسكوت عنه؛ فيعلم أن في الغنم السائمة زكاة مثلاً فلا مفهوم للسائمة ها هنا أيضاً انتهى واعلم أنه إذا تقارن أمران في كلام واحد بطريق عطف الثاني على الأول؛ فإما أن يكون الثاني ناقصاً؛ أي: لا يتم معناه إلّا بملاحظة المعطوف عليه؛ كجاء زيد وبكر؛ فالثاني منهم مشارك للأول في الحكم اتفاقاً وإما أن يكون الثاني كلاماً تاماً مستقلاً بنفسه كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ فقيل: إن الجملة الثانية لا تشارك الجملة الأولى في جميع أحكامها؛ لأن المشاركة في الحكم إنما هي لنقصان المعطوف لو لم يشارك الأول في ذلك وهذا كلام تام لا نقصان فيه فلا يلزم فيه الشريك في الحكم ولا يدل عليه العطف، وقال بعض قومنا بوجوب التشريك في الحكم مطلقاً واستدل بهذه الآية على رفع الزكاة عن الصبي كما رفعت الصلاة عنه.

قال نور الدين: وذهب بعض أصحابنا أيضاً إلى إعطاء القرين حكم المقارن مطلقاً؛ أي: ما لم يقم دليل على تخصيص أحدهما بحكم دون الآخر فاستدل على حرمة القردة بعطف الخنازير عليها في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ﴾ قال: وحاصل استدلاله أنه لو لم تكن القردة والخنازير في الحكم سواء ما قرن بينهما قال: وأنت خبير بأنه لا يلزم من هذه المقارنة التشريك في جميع الأحكام وإنما يلزم التشريك في الحكم المذكور في تلك

الجملة، وهي ها هنا كون المخسوف بهم منهم من جعل قردة ومنهم من جعل خنازير لكن يستدل على تحريم القردة بجعلها في الخسة والخبث بمنزلة الخنازير بدليل مسخ الله قوماً على صورتهما والمسخ دليل الإهانة والنكال وقد حرم علينا ربنا الخبائث؛ فالقردة حرام لمشاركتها الخنازيز في الخبث والدليل على خبثها المقارنة في الآية والله أعلم.

باب النسخ

للنسخ استعمالان: **أحدهما**: لغوي، **والآخر**: شرعي؛ فأما اللغوي فهو أن النسخ في لسان العرب إزالة الأعيان كما يقال: نسخت الريح آثار بني فلان؛ أي: أزالتها.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وقال القفال: بل هو في اللغة النقل لا الإزالة؛ لأن العرب إذا قالت: نسخ فلان الكتاب، إنما تقصد أنه نقل الذي فيه إلى الكاغد الآخر ولم تقصد أنه أزال ما نقل منه بالكلية والنسخ الشرعي هو رفع حكم شرعي بعد ثبوته بحكم شرعي آخر.

قال نور الدين: فخرج بالقيد الأول المباح في الأصل ثم طرء عليه حكم شرعي؛ كإيجاب الصلاة والزكاة والصيام ونحوها فإن هذه الأشياء كانت قبل ورود الشرع مباحاً فلا يسمى إيجابها نسخاً لإباحة تركها؛ لأن إباحة تركها إنما هو بالإباحة الأصلية والإباحة أصلية ليس بحكم شرعي. وخرج بالقيد الثاني وهو قولنا بعد ثبوته: التخصيص المتصل فإنه إنما يرد قبل ثبوت الحكم واستقراره وخرج بالقيد الآخر رفع الحكم بسبب العوارض العارضة على الأهلية؛ كالحيص، والسكر، والجنون، والمرض، والموت والنسخ جائز عند جميع أهل الملل الإسلامية وغيرها لا خلاف بينهم في جوازه عقلاً ونقلاً خلافاً لبعض اليهود وبعض من لا يعبؤ بخلافه من الإسلاميين.

واحتج المتفقون على جوازه بالعقل والنقل أما العقل فلأن النسخ فعل من أفعال الله تعالى وإذا كان فعلاً من أفعال الله؛ فإما أن نعتبر فيها المصالح العبادية تفضلاً على ما عليه الجمهور ولم تعتبر فإن لم تعتبر فجوازه ظاهر؛ لأنه فاعل

مختار يفعل ما يشاء وإن اعتبرت المصالح تفضلاً بجوازه ظاهر لجواز اختلاف الأوقات والأزمان، أما النقل؛ فإن الاستمتاع بالأخوات كان حلالاً في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في سائر الشرائع؛ ولأن الختان كان جائزاً في شرع إبراهيم ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام؛ ولأن الجمع بين الأختين كان جائزاً في شريعة يعقوب ثم حرم في سائر الشرائع وزعمت اليهود إلّا العيسوية منهم أن النسخ غير جائز فذهب بعضهم إلى منع جوازه عقلاً ووافقهم على ذلك عبيد بن عمرو وغيره ممن لا يعبؤ به، وذهبت فرقة منهم إلى منع جوازه نقلاً. احتج المانعون من جوازه عقلاً بأنه إن كان الفعل المأمور به حسناً فالنهي عنه قبيح وكذا العكس على التقدير أن يلزم السفه أو الجهل وكلاهما باطل وأجيب بأن الفعل يكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت؛ فالأمر في وقت المصلحة والنهي في وقت المفسدة واحتج المانع من جوازه نقلاً بما نقلوه عن موسى عليه السلام أن لا نسخ لشريعته وعن التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات والأرض، وأجيب: بأنه لا تسلم أن ذلك المنقول من قول موسى عليه السلام كيف وهو إنما قيل إنه من وضع ابن الراوندي ومن كذبه على موسى عليه السلام ولا نسلم أن ذلك ثابت في التوراة التي أنزلت على موسى وثبوته فيما في أيديهم لا يكون حجة؛ لأنه محرفة لقوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ وقد ثبت وقوع النسخ بالنقل الصحيح المتواتر لأن شريعة نبينا قد نسخت من قبلها إجماعاً وكذلك ما سبق من الشرائع بعضها ناسخ لبعض إجماعاً والوقوع دليل الجواز فلا ينبغي أن يخالف أحد من الإسلاميين في جوازه بعد الإجماع على وقوعه ومحل النسخ الأمر والنهي الشرعيان وإن ورد بصيغة الخبر؛ كأمرتكم بكذا ونهيتكم عن كذا ومنه: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ ونحو ذلك، لكن يشترط في صحة النسخ في الأمر والنهي المذكورين أن يكونا فرعيين فلا يصح نسخهما إذا وردا في معرفة الله تعالى أو معرفة صفاته كأعلم أن لا إله إلّا الله ونحو ذلك، وكذلك لا يصح نسخهما في نحو: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ أما الخبر الذي لم يكن في معنى الأمر والنهي فلا يصح نسخه ويجوز نسخ الكتاب والسُّنَّة مع معناهما المقصود والمعبر عنه بالحكم.

قال نور الدين: وبذلك صرح البدر الشماخي ويجوز أيضاً نسخ التلاوة دون الحكم ووقع ذلك؛ كقول عمر بن الخطاب ﷺ كان فيما أنزل: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة. ويجوز أيضاً نسخ الحكم دون التلاوة؛ وكنسخ آية السيف لآيات كثيرة وتلاوتها باقية؛ وكالاعتداد بالحول نسخ بأربعة أشهر أو تلاوتها باقية ومثال ما إذا نسخ التلاوة والحكم معاً ما روي عن عائشة ﷺ أنها عشر رضعات يحرمن ثم نسخن بخمس.

قال نور الدين: وما ذكرته من جواز نسخ التلاوة والحكم معاً ونسخ أحدهما دون الآخر هو ما عليه جمهور الأصوليين، قال: وخالف بعضهم في نسخ التلاوة دون الحكم والعكس فمنع من نسخ أحدهما دون الآخر قال: قال البدر: ومنع نسخ التلاوة دون الحكم ظاهر كلام بعض أئمة عُمان وأجازه أبو يعقوب، قال: وهو الصواب واعلم أنه يجوز نسخ الفحوى وأصلها ما صرح بذلك الأصوليون.

قال نور الدين رحمه الله: قال صاحب المنهاج: ولا أعرف في ذلك خلافاً مثاله أن ينسخ قول الولد لوالديه أُفٍ وأن يضربهما، ويجوز أيضاً نسخ أصلها نحو أن ينسخ تحريم التأفيف بإباحته دون الضرب، قال: فهذا جائز عندنا وعند المعتزلة واختاره ابن الحاجب وصححه البدر الشماخي، وأما العكس وهو أن ينسخ الفحوى دون أصلها، قال صاحب المنهاج: ففيه تفصيل وهو أنه إن لم يكن حكم الفحوى أولى من حكم أصلها في كونه منهياً عنه أو مأموراً به جاز نسخ الفحوى دون أصلها كما يجوز نسخ أصلها دونها، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ﴾ فهما هنا أصل وفحوى؛ فالأصل وجوب ثبات عشرين لمائتين، والفحوى وجوب ثبات واحد لعشرة فيجوز نسخ الفحوى وهو ثبات الواحد للعشرة دون الأصل وهو وجوب ثبات العشرين للمائتين فلما كان الفحوى وأصلها مستويين في الحكم؛ أي: لا أولوية لأحدهما بالأمر دون الآخر جاز نسخ أحدهما دون الآخر إذ لا وجه يقتضي منع ذلك وإن كانت الفحوى أولى من أصلها بالحكم فلا يجوز نسخ الفحوى وذلك كنسخ تحريم الضرب ونحوه للوالدين دون التأفيف لهما؛ لأن من البعيد أن يباح ضربهما وهو أغلظ حكماً ويحرم التأفيف بهما وهو أخف حكماً فلا يصح نسخ الفحوى دون أصلها، لأن فيه نوعاً من المناقضة ويجوز

نسخ مفهوم المخالفة دون الأصل الذي ثبت به المفهوم، وكذلك أيضاً يجوز نسخ الدليل الظني بمفهوم المخالفة إذا تأخر عنه وهذا الجواز إنما هو على مذهب من جعل مفهوم المخالفة دليلاً شرعياً، أما على مذهب من منع كونه دليلاً فلا يثبت النسخ فيه؛ ولأنه لكونه غير دليل عنده ولا يكون النسخ بغير دليل مثبت للحكم، أما نسخ المفهوم مع أصله فلا إشكال فيه.

قال نور الدين: ونسخ أصل القياس نسخ لفرعه ولا يصح بقاء حكم الفرع مع نسخ الأصل؛ لأن الأصل هو الذي أخذ منه حكم الفرع من تحريم وتحليل وغير ذلك، قال: هذا قول أكثر الأصوليين وصححه البدر، وقيل: يصح بقاء الفرع بعد نسخ أصله.

قال نور الدين: والحجة لنا على عدم صحته أن العلة بنسخ حكمها خرجت عن كونها معتبرة فلا فرع، وأيضاً فلو صح بقاء الفرع مع نسخ أصله لصح ثبوت حكم شرعي بلا دليل وهو باطل قطعاً وللنسخ شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه؛ فأما الشروط المتفق عليها فمنها كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين: فإن العجز والموت كل منهما يزيل التعبد الشرعي مع أنه لا يسمى ذلك نسخاً وكذلك إزالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخاً أيضاً ومنها كون الناسخ متأخراً ومنفصلاً عن المنسوخ؛ فإن الاستثناء والغاية لا يسميان نسخاً أيضاً وهذه الشروط كلها معلومة من تعريف النسخ. وأما الشروط المختلف فيها؛ **فمنها** كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد من الكتاب والسُّنَّة، **ومنها** اشتراط البدل المنسوخ، **ومنها** اشتراط كون الناسخ أخف من المنسوخ أو مثله فإنها شروط عند قوم دون آخرين ومن الشروط المختلف فيها نسخ الحكم قبل وقت الفعل أو قبل إيقاعه فقبل ذلك جائز؛ لأن الشرط في جواز نسخه إنما هو إمكانه في العقل؛ أي: إمكان اعتقاده بالعقل لا إمكان وجوده بالعقل والحكمة في ذلك اختيار المكلف هل يتهيأ للامتثال ويصمم عزمه فيثاب على ذلك أو لا يتهيأ لذلك؛ بل يعزم على خلافه فيحكم عليه بالضلال ونسخ الآية أو الحكم إلى غير بدل جائزون قال أكثر الأصوليين وخالف فيه داود الظاهري فمنع من النسخ إلى غير بدل.

قال نور الدين: والحجة لنا على جوازه وقوعه في الكتاب والسُّنَّة فمن ذلك نسخ وجوب الإمساك عن المفطرات للصائم بعد الفطر، فإنه كان يجب على الصائم إذا أفطر بعد المغرب أن يمسك عن كل مفطر إلى آخر اليوم الثاني ثم نسخ ولم يكن للإمساك بدل يجب علينا بل إن شيئاً أمسكنا وإن شيئاً أفطرنا ومن ذلك أيضاً وجوب تقديم الصدقة على مناجاة الرسول ﷺ ثم نسخت لا إلى بدل ويكون النسخ ببدل أخف من المنسوخ وببدل أثقل منه، أما نسخه إلى بدل أخف منه فمتفق عليه وأما إلى بدل أثقل منه في التكليف وأشق على النفس فذهب إلى جوازه أكثر الأصوليين وخالف في جوازه الشافعي وداود الظاهري فزعما أنه لا يجوز نسخ الأخف بالأشق.

قال نور الدين: وجواز ذلك هو الصحيح أما إذا لم نعتبر المصلحة فظاهر وأما إذا اعتبرناها فقد تكون المصلحة بالأخف والأثقل وأيضاً فنسخ الأخف بالأثقل واقع فمن ذلك نسخ وجوب صوم يوم عاشوراء بوجوب صوم شهر رمضان، ومن ذلك أيضاً نسخ حبس الزانيات في البيوت بالحد وهو أشق ونسخ القرآن بالقرآن اتفاقاً كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ ـ الآية ـ نسخت بقوله تعالى: ﴿ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ وكذا نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة بوجوب ثبات الواحد للاثنين ومن ذلك نسخ آية السيف لآيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ وهذا النوع كثير ولم يخالف في جوازه ووقوعه أحد من المسلمين، وينسخ أيضاً القرآن بالسُّنَّة المتواترة أو المشهورة المتلقاة عند الأمة بالقبول، وذلك كنسخ الوصية للوالدين ومن قوله تعالى: ﴿ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ بقوله ﷺ: «**لا وصية لوارث**» وكحبس الزواني في البيوت الواجب بقوله تعالى: ﴿ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ نسخ بقوله ﷺ: «**قد جعل الله لهن سبيلاً الثيب بالثيب الرجم**». الحديث. وإنما صح نسخ القرآن بالسُّنَّة المشهورة؛ لأن السُّنَّة المشهورة المتلقاة بالقبول مقطوع بصدقها؛ كالمتواتر فالنسخ بالمشهور المتلقاة بالقبول نسخ بدليل قطعي ونسخ السُّنَّة بالقرآن؛ كنسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس واستقباله

الثابت بالسُّـنَّة بقوله تعالى: ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ﴾ وكنسخ صوم يوم عاشوراء وكان واجباً بالسُّنَّة بقوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ ونسخ السُّـنَّة بالسُّـنَّة والمتواتر بالمتواتر والآحادي بالآحادي مثال ذلك قوله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها**» وقوله ﷺ في شارب الخمر: «**فإن شربها الرابعة فاقتلوه**» ثم أُتي بمن شربها رابعة فلم يقتله فنسخ قوله بتركه، أما نسخ المتواتر من الكتاب والسُّنَّة بالآحادي فلا يصح؛ لأن المتواتر دليل قطعي والآحادي ظني والظني لا يعارض القطعي ولإجماع الصحابة على رد ما خالف القرآن من الآحاد؛ كقول عمر بن الخطاب في خبر فاطمة بنت قيس: لا ندع كتاب ربنا وسُـنَّة نبينا لخبر إمرأة لا ندري أصدقت أم كذبت. وجوز أهل الظاهر نسخ المتواتر بالآحاد، قال البدر: وهو ظاهر كلام ابن بركة العُماني واحتجوا على ذلك بأمور: **أحدها**: أن أهل قباء سمعوا مناديه ﷺ ألا إن القبلة قد تحولت فاستداروا ولم ينكر عليهم رسول الله ﷺ، **وثانيها**: أن النبي ﷺ كان يرسل الآحاد بتبليغ الأحكام مبتدأة وناسخة اهـ.

واعلم أن كل واحد من القياس والإجماع يكون مخصصاً للعموم ويكون مبيناً للمجمل كما مرَّ بيان ذلك في محله ولا يكون كل واحد منهما ناسخاً ولا منسوخاً أما منع كونهما ناسخين؛ فلأنه إما أن يكون كل واحد منهما مستنداً إلى دليل شرعي؛ فالنسخ حينئذٍ إنما هو بذلك الدليل لا بالقياس ولا بالإجماع وإما أن يكون ناشئاً عن غير مستند شرعي؛ فالقياس والإجماع حينئذٍ باطلان لمعارضة النص لهما وإما منع كونهما منسوخين؛ فلأن الإجماع لا يصح نسخه بآية ولا بخبر لتقدمهما عليه ولا بقياس لما سيأتي ولا بإجماع؛ لأنه لا طريق للأمة إلى معرفة المصالح والمفاسد فلو قدرنا أنهم أجمعوا على خلاف ما قد جمع عليه لم يخل، إما أن يكون لهم مستند من الكتاب والسُّنَّة والاجتهاد أولاً، والثاني باطل لما سيأتي من أنهم غير مفوضين وإن كان لهم مستند من آية أو خبر لم يصح من أهل الإجماع الأول مخالفته إلّا لمستند آخر معارض له؛ لأن القياس والاجتهاد لا يبطل بهما النصوص لما سيأتي وذلك يقتضي كون مستند الإجماع الأول ناسخاً أو راجحاً على مستند الثاني ولا يصح الإجماع على

العمل بالمنسوخ ولا بالأضعف؛ لأنه إجماع على خطأ. وأما القياس فلا يصح على نسخه أيضاً؛ لأن صحته مشروطة بأن لا يعارضه قياس أقوى منه أو مساوٍ له فبطل كونه منسوخاً من جميع الوجوه وجوز عيسى بن أبان نسخ النصوص بالإجماع واحتج على ذلك بقول عثمان لابن عباس حين قال له: كيف تحجب الأم بالأخوين، وقد قال تعالى: ﴿ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ ﴾ والأخوان ليسا أخوة فقال عثمان: حجبها قومك يا غلام! يعني: اجمعوا على حجبها.

قال نور الدين: وأجيب بأنه إنما يكون ذلك نسخاً إذا قلنا بالمفهوم وثبت بدليل قاطع وأن الأخوين ليسا أخوة بدليل قاطع أيضاً فإذا ثبت ما ادعاه عثمان من إجماعهم وجب تقدير نص أجمعوا لأجله وإلا كان الإجماع خطأ، قال: وحاصل الجواب أنّا لا نسلم أن معنى الأخوة المذكور في الكتاب منسوخ بالإجماع عل الحجب بالأخوين لعدم الدليل المانع من إعطاء الأخوين حكم الأخوة وإنما غاية ما فيه أن الإجماع بيَّن أن للأخوين حكم الأخوة ولو سلمنا أن الأخوين ليسا كالأخوة في هذا الباب وأن معنى الآية منسوخ، لقلنا: أنه منسوخ بدليل آخر علمه المسلمون فاستندوا إليه فيما أجمعوا عليه؛ فالنسخ حينئذ إنما هو بذلك الدليل لا بالإجماع نفسه والله أعلم.

واعلم أن طريق معرفة النسخ إنما تكون بأحد أمرين: **أحدهما**: أن يعلم المتقدم من الدليلين المتعارضين ويعلم المتأخر منهما فإنه يحكم هنالك بأن المتأخر منهما هو الناسخ للمتقدم ومعرفة السابق منهما من المتأخر إنما تكون بالإطلاع على نزول الآيات وورود الأحاديث وتكون أيضاً بمعرفة التاريخ بأن يقال: نزول هذا في سنة كذا وورد هذا في سنة كذا، ويقال: بأن هذا في الغزوة الفلانية وهذا في الغزوة الفلانية، ونحو ذلك: فإن لم يعلم المتقدم منها من المتأخر وجب التوقف ومنع التمسك بأحد الدليلين إلّا إذا كان هنالك دليل يدل على أن **أحدهما**: الناسخ، **والآخر**: المنسوخ، وقيل: نختار من الدليلين واحداً فنعمل به.

قال نور الدين: وهو ضعيف؛ لأنه إذا لم يكن **لأحدهما** مرجح على الآخر فليس أحدهما أولى بالتمسك به من الآخر، قال: واختار بعضهم أن يكون التوقف مع تعارض الدليلين القطعيين والإختيار مع الدليلين الظنيين ووجه

ذلك أن المتخير مع تعارض القطعيين لا بد وأن يصادف اختياره دليلاً قاطعاً يمنعه من ذلك بخلافه مع الدليلين الظنيين؛ فإنه وإن صادف هنالك دليلاً يمنعه من ذلك فذلك الدليل إنما هو ظني وهذا الاختيار مع التمسك بذلك الدليل ظني أيضاً، والظني يعارض بالظني. **والأمر الثاني**: نص الشارع على أن هذا الحكم أو هذه الدلالة منسوخ بكذا وهذا أقوى طرق هذا النوع ويليه في القوة أن يذكر ما يدل على النسخ دون التصريح بلفظ النسخ وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ ﴾ ـ الآية ـ وقوله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادخروها**» أما قول الصحابي بأن هذا الحكم منسوخ بكذا فلا يقبل عند الأكثر إذا كان المنسوخ قطعياً، أما إذا كان المنسوخ ظنياً فلا خلاف في قبوله.

قال نور الدين: وذهب أبو عبدالله البصري والكرخي إلى وجوب قبول قوله في ذلك مطلقاً وحجتهم على ذلك أن النسخ ليس بقول الصحابي وإنما هو بالدليل الذي أخبر الصحابي أنه ناسخ، فقول الصحابي إنما هو معين للناسخ لا ناسخ، لأنه قد علم أن أحد الدليلين المتعارضين ناسخ، والآخر منسوخ واعترض بأن قول الصحابي لما لم يصلح أن يكون ناسخاً فكذلك لا يصلح أن يكون دليلاً معيناً للناسخ. وأجيب بأن الشيء قد لا يقبل ابتداء ويقبل فيما إذا كان المآل إليه كما لا يقبل الشاهدان في الرجم للزنا ويقبلان في الإحصان الذي مآله إلى النسب، فكذا قوله الصحابي: لا يكون ناسخاً لكنه يكون دليلاً على تعيين الناسخ ومآله إلى الناسخ، قال صاحب المنهاج: وهذا ضعيف عندي جداً في هذا الموضع خاصة؛ لأن في العمل بالظني إبطالاً لحكم قطعي والقطعي لا يبطل بالظن، بيان ذلك أن الخبرين إذا كانا متواترين كان الحكم الثابت بكل واحد منهما قطعياً بلا ريب فإن عملت بالظني في أن أحدهما منسوخ فقد أبطلت حكمه بالظن مع كونه قطعياً فلا يصح ذلك.

قال نور الدين: والظاهر أن هذا التضعيف إما يتوجب على ما إذا كان الناسخ الذي عينه الصحابي ظنياً ولا يتوجب عليَّ ما إذا كان ذلك قطعياً؛ لأن الإبطال إنما يكون بذلك القطع لا بخبر الصحابي كما تقدم والله أعلم.

الركن الثاني
في مباحث السُّنَّة

السُّـنَّة في اللغة: الطريقة والعـادة، وفي اصطلاح الفقهـاء: العبادات النافلة، وفي اصطلاح المحدثين والأصوليين: مـا صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول أو فعـل أو تقرير والأول مختص باسـم الحديث فإنه إذا أطلق لا يفهم منه إلّا السُّـنَّة القولية والمراد بالتقريـر: هو أن يرى فعلاً أو قولاً صدر من أمته أو من بعضهم فلم ينكره وسـكت عليه مع القدرة على إنكاره والله أعلم.

باب بيان أنواع الوحي

الوحي الذي أوحاه الله إلى نبيه نوعـان: وحي باطن: وهو اجتهاده ﷺ في الأشياء التي لم ينزل عليه فيها شيء وسيأتي الكلام عليه. ووحي ظاهر: وذلك له خمس كيفيات:

أحدها: أن يأتيه الملك في مثل صلصلة الجرس وهو أشد حالات الوحي.

والثانية: أن يأتيه في صورة رجل فيكلمه وهاتان الكيفيتان أقوى من سـائر الكيفيات؛ لأن الوحي في كل واحدة منهما مسموع.

والثالثة: أن ينفث في روعه الكلام نفثاً كما قال ﷺ: «**إن روح القدس نفث في روعي**» وهي في القوة دون ما قبلها ولا يكون على هذه الكيفية شـيء من وحي القرآن؛ لأن جميعه مسموع.

الرابعة: أن يلهمه الله ذلك المعنى بغير واسطة الملك وهي في القوة دون ما قبلها.

الخامسة: أن يأتيه الملك في النوم بما يأمره الله به قبل ومن هذه الكيفية الوحي بسورة الكوثر وجميع هذه الكيفيات حق وهي حجة على النبي وعلى سائر المكلفين بلا خلاف نعلمه بين أحد من المسلمين.

وأما الوحي الباطن: وهو ما ينال بالاجتهاد والتأمل في حكم النص فمنعه الأشاعرة وأكثر المعتزلة وجوزه أحمد وأبو يوسف والشافعي، وجوزه بعض في الحروب دون أحكام الدين قال البدر المختار وقوعه لقوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ ـ الآية ـ ولقوله ﷺ: «**لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدى**» واحتج المانعون بأنه لو جاز ذلك لجازت مخالفته كسائر المجتهدين والإجماع على منع مخالفته وأجيب بأن الله قد أوجب علينا اتباع قوله سواء صدر عن وحي أم عن اجتهاد بخلاف غيره وحينئذٍ لا مخالفة؛ فاجتهاده وحي باطن، يعني: أنه إلهام منه تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾.

احتج المانعون من وقوعه في الأحكام دون الحروب بأنه لو وقع في شيء من الأحكام لجازت مراجعته فيه وترجيح غير رأيه كما كان يقع من أصحابه في اجتهاده في الحروب فإنه يرى الرأي ولا يرونه فيراجعونه فيرجع كحديث محطته في يوم بدر عن رأيه فروجع فانتقل وكذلك في صلح يوم الأحزاب حتى هم أن يصالحهم على ثلث ثمار المدينة فروجع، في ذلك فرجع وقد راجعوه في صلح يوم الحديبية حتى أخبرهم أنه وحي ونحو ذلك كثير، وأجيب بأن اجتهاد، أنه في الأحكام الشرعية يخالف اجتهاداته في الآراء والحروب؛ لأنها تأدية أحكام فلم تجز مخالفته فيها؛ ولأنه في تأدية الأحكام معصوم عن الخطأ وإلا لم نثق بشيء منها بخلاف الآراء والحروب فليست بهذه المنزلة.

قال نور الدين: والمختار من هذه المذاهب كلها جواز تعبده ﷺ بالاجتهاد مطلقاً في الأحكام الدينية والآراء السياسية لكنه لم ينقل إلينا وقوع ذلك منه إلّا في الحروب.

واعلم أن المجوزين لتعبده ﷺ بالاجتهاد اختلفوا في جواز خطأه فيه فجوزه بعضهم لقوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ وقوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾ ـ الآية ـ حتى قال ﷺ: «**لو نزل عذاب من السماء ما نجا منه غير عمر**»، لأنه أشار بقتلهم. ومنعه آخرون لأمرين: **أحدهما** أن الأمة معصومة عن الخطأ في اجتهاده؛ فالرسول أولى بالعصمة منهم.

وثانيهما: أن الشك في إصابته منفر عن قبول قوله فينتقض الغرض بالبعثة.

قال نور الدين: وفي تجويزه خطأه ﷺ نظراً لأنّا إذا قلنا بصحة تعبده بالاجتهاد وأن الاجتهاد منه وحي يوحى فثبوت خطأه في ذلك بعيد جداً أما **أولاً**؛ فلأن المطلوب من المجتهد ما أداه إليه ظنه لا غير ذلك فلا خطأ حينئذ مع توفية الاجتهاد حقه، وأما **ثانياً** فقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ والوحي لا يجوز عليه الخطأ وأما ما نزل من عتاب الله له في بعض القضايا فلعله إنما عاتبه على التعجل في ذلك ولم ينتظر الوحي انتظاره المعتاد ثم أجمع المجوزون لخطأه في الاجتهاديات والمانعون من ذلك على أنه لا يقرأ على خطأ فإن أخطأ عند من جوز عليه الخطأ في ذلك نبه على خطأه حالاً؛ فإن استمر على اجتهاده وأقرّ عليه ولم ينزل عليه فيه عتاب علمنا أنه إلهام من الله ﷻ فكان دليلاً شرعياً يجب على الأمة اتباعه قطعاً بلا خوف بين أحد من المسلمين والله أعلم.

مبحث الحديث

الحديث المنقول عن الرسول ﷺ أما أن يتصل نقله به بحيث يرويه الراوي حتى ينهيه إليه ﷺ، وإما أن ينفصل في روايته عنه لا ينتهي إليه؛ بل يقتصر به على الصحابي أو يكون في إسناده إلى النبي واسطة بينه وبين الراوي ولم تذكر تلك الواسطة أو تقع واسطة بين بعض الرواة عن بعض ولم يذكرها الراوي أما المتصل إسناده بالنبي ﷺ فهو نوعان: ما اتصل به اتصالاً غير كامل وهو المعبر عنه بالمتصل والمستفيض وسيأتي الكلام، وإما أن يتصل إسناده

به ﷺ اتصالاً كاملاً وهو المعبر عنه في اصطلاحهم بالمتواتر وهو ما رواه جماعة لا يمكن تواطئ مثلهم على الكذب عادة، عن جماعة مثلهم بحيث أنه لا يمكن تواطئ مثلهم على الكذب عادة أيضاً، ينتهي به النقل كذلك إلى الرسول ﷺ فإن نقل اللفظ بعينه سمي متواتراً لفظياً، وإن نقل المعنى فقط سمي تواتراً معنوياً.

وشروط التواتر الذي ذكرها الأصوليون أربعة:

أحدها: أن ينقل الخبر فئة كثيرة فما نقله الأربعة فليس بمتواتر قطعاً إذ الأربعة ليس بكثرة.

الشرط الثاني: أن يكون عدد الناقلين لا يمكن في العادة أن يتواطئ مثلهم على الكذب لأجل أحوالهم من كثرة وغيرها لا لمجرد كثرتهم فما من عد إلّا ويمكن منهم التوافق على حال من الأحوال ألا ترى أن عائشة لما مرت بالحؤاب نبحتها كلابها في مخرجها على عليّ همت بالرجوع لأجل خبر ذكره لها ﷺ فتمالأ عبد الله بن الزبير في أربعين رجلاً من خيار العسكر على الشهادة بأن الموضع ليس الحؤاب وإنما الجؤاب بالجيم، وهي أول شهادة زور وقعت في الإسلام ولا شك أن الأربعين عدد كثير وأن خبرهم تواتري حيث لم يكونوا على حال يجوز في مثلها التواطئ وذلك الحال نحو: أن يكونوا من جهات شتى ولم يجتمعوا قبل تأدية الخبر ومن ذلك أن يكون المخبرون لا غرض لهم فيما أخبروا عنه يدعوهم إلى الإخبار بذلك مع كونهم جماعة لا يتصور في العادة أنه اتفق منهم الكذب من غير تواطئ، بل اتفق خبرهم اتفاقاً لا لغرض حاصل مع كل واحد منهم في تعمد الكذب.

قال نور الدين: ولأجل مراعاة هذا المعنى اختلفت أقوال العلماء من أصحابنا وغيرهم في عدد من يحصل بخبرهم العلم، فقيل: إذا كانوا خمسة فصاعداً حصل بخبرهم العلم ووجب القطع بصدقة، وقيل: إذا كانوا عشرة فصاعداً، وقيل: إذا كانوا اثني عشر، وقيل: عشرين، وقيل: أربعين، واشترط بعض أصحابنا أن يكون في الأربعين ثقة، وقيل: إذا كانوا سبعين فصاعداً إلى غير ذلك.

الشرط الثالث: أن يكونوا في خبرهم مستندين إلى المشاهدة نحو: الأخبار عن البلدان والملوك والأصوات والمطعومات والمشمومات فيخرج بذلك الأخبار عن الأمور العقلية كما لو أخبر جمع كثير من جهات مختلفة بأن العالم حادث أو أن القرآن مخلوق فإنه لا يكون خبرهم بذلك تواتراً في الاصطلاح؛ لأن الأمور العقلية مما يمكن النظر فيها لكل عاقل فليس لكثرة المخبرين فيها أثر واشترط بعضهم الإسلام والعدالة كما في الشهادة مستدلاً بأنه لو لم يشترط لأفاد أخبار اليهود بقتل عيسى عليه السلام العلم به وأنه باطل بالضرورة.

قال نور الدين: وهذا الشرط فاسد، لأن أهل قسطنطينية مثلاً لو خبروا بقتل ملكهم يحصل لنا العلم به وإن كانوا كفاراً، وأما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فلاختلال شرط التواتر فيه، أما في القرن الأول أو في القرن الأوسط؛ أي: لقصور الناقلين عن عدد التواتر في إحدى المرتبتين والظاهر أن قصور ذلك إنما وقع في القرن الأول منهم؛ فلذلك لم يكن خبرهم تواتراً لا لعدم عدالتهم وإسلامهم بعد ثبوت عدد التواتر فإذا ورد الخبر كما وضعنا من استكمال الشروط فأقطع بأنه صادق؛ لأن الخبر المستكمل لهذه الشروط يفيد العلم الضروري وكلما أفاد العلم الضروري يقطع بصدقه وتتفرع على القطع بصدقه مسائل كثيرة منها: وجوب اعتقاده إن كان من المسائل الاعتقاديه، ومنها: وجوب اتباعه والأخذ بمدلوله إن كان من المسائل العلمية، ومنها: تفسيق من خالفه وإن كان متأولاً إلى غير ذلك من الفروع وكون العلم بمدلول الخبر المتواتر ضرورياً هو قول أصحابنا وأكثر المعتزلة، وقال أبو الحسين وغيره: بل هو نظري.

قال نور الدين رحمه الله: فالحجة لنا على أنه ضروري هي أنه لو كان نظرياً لاختلف العقلاء في العلم عنه والمعلوم أن جميع العقلاء الذين تواترت إليهم أخبار البلدان كمكة ومصر وغيرهما لا يختلفون فيها بل يتفقون على القطع بها كما يتفقون على القطع بما يشاهدون، ودون رتبة المتواتر في القوة رتبة الخبر المشهور؛ فإن المتواتر يوجب العلم القطعي بإجماع المسلمين وإن اختلفوا في

كونه ضرورياً أم نظرياً، وأما الخبر المشهور فلم يجتمع على أنه يفيد العلم القطعي؛ فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة ومعنى حيث لم تتلقه الأمة بالقبول، والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الأصل لا معنى؛ لأن الأمة قد تلقته بالقبول فأفاد حكماً دون اليقين وفوق أصل الظن وهو على هذا رتبة بين المتواتر والآحاد والمشهور وهو الذي لم يتصف في قرن الصحابة بشرط التواتر، ثم اشتهر في القرن الثاني والثالث فقبلوه واستمر معهم على القبول فهذا هو الخبر المشهور وعبر عنه بعضهم بالمستفيض والله أعلم.

مبحث الخبر الآحادي

اعلم أنه إذا اتصل إسناد الخبر من الراوي إلى النبي اتصالاً غير كامل بمعنى أنه لم يستكمل الشروط التي تقدم ذكرها في نقل المتواتر فهو الخبر الآحادي نسبة له إلى: آحاد النقلة، وحكمه أنه لا يفيد العلم القطعي كما أفاده التواتر ولا الطمأنينة الحاصلة للنفس كما أفادها الخبر المشهور لكن يفيد وجوب العمل به مع حصول الشرائط المذكورة في الراوي لحصول الظن بصدق خبر العدل اعلم أنهم اختلفوا في جواز التعبد بخبر الآحاد فمنعه قوم وجوّزه آخرون ثم اختلف المجوزون له فقال بعضهم إن التقيد به غير واقع وإن جاز عقلاً، وقيل: بل هو جائز وواقع ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم: إنه يوجب العمل فقط، وقيل: بل يوجب العلم والعمل معاً.

قال نور الدين: والصحيح أنه يوجب العمل دون العلم ووجوب العمل بخبر الواحد ثابت بالعقل والنقل أما ثبوته بالعقل فهو أن من أحضر إليه طعام وأخبره من يغلب في ظنه صدقه أن فيه سماً؛ فإنه إذا أقدم عليه مع غلبة ظن أنه مسموم استحق الذم قطعاً وذلك هو معنى الوجوب، وأما ثبوته من جهة النقل فإنه قد علم من تواتر الأخبار عن النبي ﷺ أنه قد يبعث السعاة والعمال إلى الجهات النازحة ليرووا عنه ما يجب عليهم في أموالهم، وألزمهم قبول أخبارهم وأيضاً فالصحابة والتابعون قد أجمعوا على الأخذ بخبر الآحاد وعلى

العمل به وبيان ذلك أن الصحابة كانوا يرجعون إلى خبر الواحد فيحكمون به؛ كخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس فإنهم تحيروا في حكمهم حتى قال عمر: ما أدري ما أصنع في أمر المجوس، وكثر سؤاله عن ذلك حتى روى عبد الرحمن بن عوف عنه ﷺ أنه قال: «**سنّوا بهم سُنَّة أهل الكتاب غير آكلي ذبائحهم ولا ناكحي نسائهم**» وكان عمر لا يسوي بين الأصابع في الدية فترك مذهبه لأجل كتاب عمرو بن حزم وكذلك عمل بكتاب عمرو بن حزم في زكاة المواشي وتفاصيلها. وأيضاً فقد روي عن أبي بكر أنه كان يرجع إلى أخبار الصحابة وكذلك عمر وكذلك عثمان وكذلك علي وقد عمل بحديث عمر والمقداد في حكم المذي وكان جميع ذلك من غير إنكار من بعضهم، بل كان منهم العامل بذلك ومنهم القابل له والمصوب عليه؛ فكان إجماعاً على وجوب العمل بخبر الواحد وكذلك أيضاً أطبق التابعون وفقهاء الأمصار على قبول الأخبار التي ترويها الآحاد فكان إجماعاً من التابعين أيضاً، فإن قيل: إنه كما نقل قبولهم للآحاد فقد نقل ردهم إياها؛ كرد عمر خبر فاطمة بنت قيس، ورد أبي بكر خبر عثمان أن النبي ﷺ أذن له في رد الحكم من مطرده فتعارضت الرواية فتساقطت أجيب بأنه لا نسلم أن نقل الرد؛ كنقل القبول بل الذي نقل أنه رد أخبار يسيرة جداً ولم ترد لكونها آحادية وإنما ردت لشك في روايتها ولهذا ردها بعضهم دون بعض فإن خبر فاطمة قبله غير عمر احتج المانعون من جواز التعبد بخبر الآحاد ومن جواز الأخذ به بوجوه **أحدها** قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ قالوا قد نهينا عن اتباع الظن بالكتاب والسُّنَّة وخبر الآحاد لا يفيد إلّا ظناً فوجب إطراحه، **وثانيها**: أن القول بوجوب العمل بالآحاد يؤدي إلى العمل بالمتضادات لوقوع التعارض في الآحاديات، وأجيب عن الأول أن تلك الآيات الواردة في اتباع الظن إنما هي فيما يكون المطلوب فيه العلم؛ أي: ذم اتباع الظن في الأمور القطعية الاعتقاد به وكلامنا في الأمور الفرعية العملية جمعا بين الأدلة وأجيب عن الثاني بأنه لا تضاد في ذلك؛ لأن من صوب جميع المجتهدين فهذا لا يقدح عليه إذ حكم الله تعالى من كل واحد منهم ما أداه إليه ظنه فإذا

تعارض عليه الخبران ولم يعرف نسخ أحدهما للآخر رجع إلى الترجيح فإن عجز عن الترجيح فعلى الخلاف في العمل على الأطراح أو التخيير فلا يلزم ما ذكروه من التناقض واحتج القائلون بأن خبر الآحاد يوجب العلم والعمل معاً وهم أهل الحديث بأنه قد وجب علينا العمل بخبر الآحاد بما تقدم من الآدلة ونهينا عن اتباع الظن لما تقدم من الأدلة على ذلك أيضاً فعلمنا أن خبر الآحاد يوجب العلم والعمل معاً، لأنه لو لم يوجب العلم ما جاز لنا العمل به وقد نهينا عن اتباع الظن وأجيب بأنه إنما نهينا عن اتباع الظن فيما يكون المطلوب فيه العلم لا فيما يكون المطلوب فيه العمل فقط.

قال نور الدين: واعلم أن أهل الحديث فرعوا على مذهبهم بأن خبر الآحاد يوجب العلم والعمل، قاعدتين عظيمتين من قواعد أصول الدين فارقهم المسلمون عليها:

الأولى: أنهم أثبتوا أصول الدين من المسائل الاعتقادية وغيرها بخبر الآحاد واحتجوا على ثبوت قاعدتهم هذه بأن الأدلة الدالة على وجوب العمل بالخبر الآحادي لم تفصل بين أصول وفروع، وأجيب بأنه إنما دل على قبوله بشروط منها أن لا يكون مصادماً لا قوى منه ولهذا قال بعضهم أنه مع تكامل شرائطه يجب عرضه على كتاب الله لقوله ﷺ: «**أنها ستكثر عني الأخبار فما وافق كتاب الله فهو مني وما خالف فليس مني**».

قال نور الدين: وحاصل الردَّان مسائل أصول الدين إنما يؤخذ فيها باليقين، وخبر الآحاد لا يثمر اليقين وإنما يثمر الظن فلا يجوز ترك ما يثمر العلم لأجل ما يثمر الظن ألا ترى أن عائشة حين سألها السائل: هل رأى محمد ربه؟ يا هذا لقد وقف شعري مما قلت وتلت قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ وفي ذلك رد الأخبار التي نقلت في إثبات الرؤية وكذلك ردت عائشة خبر أبي عثمان في تعذيب الميت ببكاء أهله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ فإذا عرفت هذه القاعدة وأنها عن الحق بمعزل فاقض برد كل حديث آحادي اقتضى خلاف الدليل القطعي.

القاعدة الثانية: وهي فرع علـــى التي قبلها وذلك أنهم قضوا بوجوب قبول الخبر الآحادي وإن خالف الدليل القطعي وحجتهـــم على إثبات هذه القاعدة الفاســـدة أنه لما كان كل واحد من الأدلة الشرعية موجباً للعلم والعمل معاً لم يكن بعضها أولى من بعض في القبول فوجب علينا قبول كل واحد من ذلك.

قال نور الدين: وأجيب بأنّا لا نســـلم أن كل واحد من الأدلة الشـــرعية يوجب العمل والعلم معاً؛ بـــل نقول أن بعضها موجـــب للعمل فقط؛ كأخبار الآحاد؛ لأنه لا يشـــك عاقل في أن خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب لكن بعدالة الراوي ترجح الظن بصدق خبره فأين محل حصول العلم منه ولو سلمنا حصول العلم لوجب أن لا نســـاوي بين العلم الحاصل بالكتاب والمتواتر من السُّـــنَّة وبين العلم الحاصل من الآحاد فيلزم رد الأضعف لمعارضة الأقوى له فنهدم قاعدتهم وإذا عـــارض خبر الآحاد القياس ففي تقدم أحدهما على الآخر مذاهب:

أحدهما: وهو قول الأكثر من أصحابنا والمتكلمين وهو قول عامة الفقهاء من قومنا أن يقدم الخبر على القياس فيكون العمل به أولى من العمل بالقياس فيبطل القياس.

المذهب الثاني: لمالك وغيـــره أن يقدم القياس على الخبر فلا يقبل الخبر المخالف للقياس عندهم.

المذهب الثالث: لأبي الحســـين وهو أنه إن كانت العلة ثابتة بطريق قاطع فالقياس أقدم وإن كان الأصل قطعياً والعلة ظنيـــة فموضع اجتهاده، وقال ابن الحاجـــب: إن كانت العلـــة ثابتة بنص ارجح مـــن الخبر المخالـــف للقياس؛ فالقيـــاس أقـــدم إذ كان وجودها في الفرع قطعيـــاً وإن كان وجودهـــا فيه ظنياً فالوقف وإن كان خلاف ذلك فالخبر أقدم، احتـــج القائلون بتقديم الخبر على القيـــاس مطلقاً بوجوه: **الأول**: إجماع الصحابة علـــى تقديم الخبر على القياس فإنهم كانوا إذا عرضت لهم حادثة حاولوا الاجتهـــاد فيها ونظروا فيما ترد إليه من الأصول حتى يروي بعضهم فيها خبراً؛ فيتركوا التعويل على ما سوى ذلك

الخبـــر ألا ترى أن عمر ترك القيـــاس في دية الجنين حيـــن روى له في الخبر وقال: لولا هذا لقضينا فيه برأينا وهذا نص صريح من عمر بأن الخبر أولى من القياس.

الوجه الثاني: أن الخبر دليل مستقل بنفسه بخلاف القياس فإنه يحتاج إلى النص وإلا لم يصح والمستقل أولى من غيره.

الوجه الثالث: أن معاذاً قدم النص على القياس فصوبه ﷺ، احتج المقدمون للقياس على الخبر بأن الخبر يدخله الغلط والكذب والنسخ والقياس سالم من ذلك فكان أقدم ورد بأن دليل العمل بخبـــر الواحد صيرة؛ كالمأمون غلطه ثم أنه لا يؤمن الغلط فـــي القياس أيضاً عنـــد تعارض العلل وقد اشـــترط بعض الأصوليين في قبول الخبر الآحادي شروطاً:

أحدها: أن بعضهم اشـــترط في قبوله أن يكون في غير ما تعمّ به البلوى؛ لأن ما تعمّ به البلوى تتوفر الدواعي إلى نقله فيســـتلزم كثرة الناقلين؛ فيشتهر بين الصحابة فلا يختص بنقلة واحد دون الآخرين.

قال نور الدين: ولا نسلم اشـــتراط ذلك إلّا في أصول الدين والحجة لنا على عدم اشـــتراطه في الفروع أنه لم يفصل دليل وجوب العمل بخبر الواحد في العمليـــات بين ما تعـــمّ به البلوى وبيـــن ما تخص علـــى أن الأغلب في الأحكام الشـــرعية عموم التكليف بها وقد أجمعت الصحابـــة على قبول خبر الآحادي في العمليات من غير تفصيل واحتج المشترطون لذلك بوجوه:

أحدهـــا: أن العبادة إذا كانت عامة فعموم فرضهـــا يقتضي ظهور نقلها كما جرت العادة بنقل الحوادث العظيمة.

الوجه الثاني: قالوا أن المنقول إذا كان فرضاً عاماً فلا بد وأن يتبيّن لجميع الأمة؛ لأن جميعها مدفوع إلى وجوب العمل به.

الوجه الثالـــث: أنه نقل عن الصحابة رد خبر الواحـــد فيما تعمّ فيه البلوى فرد عمر خبر الاستئذان فقال: السلام عليكم أأدخل كرره ثلاث مرات فاستنكر

عمر فعله ذلك فقال أنه من السُّنَّة فلم يقبل خبره حتى أتى بشاهد. ورد أبو بكر حديث الجدة وهو أنه ﷺ فرض لها السدس حين رواه المغيرة حتى كبر الراوي. والجواب عن الأول أن العادة تقضي بانتشار نقل ما يستعظم في النفوس وباستفاضة ما تستغربه ولا تقضي باستفاضة ما عدا ذلك فغير المستغرب من التكاليف وغير المستعظم من الحوادث لا تقضي العادة باستفاضة كما هو معلوم بالمشاهدة واذا قضت العادة باستفاضة شيء دون شيء فلا يحمل ما لم تفض باستفاضته وانتشاره على الذي قضت فيه بذلك والجواب عن الثاني أن بعض العمليات مشروع على جميع من بلغه علم فرضه؛ كالصلوات الخمس فإن التكليف بها عام؛ فتجب استفاضة مثلها؛ لأن الشارع خوطب بتبليغها إلى من أمكنه بلاغها ففي هذا النوع لا يقبل خبر الواحد فلو روى راوٍ زيادة شيء من الفروض المتواترة قطعنا بكذبه. والجواب عن الوجه الثالث أن أبا بكر وعمر لم يردَّا الحديثين قبل أن تكثر رواتهما من أحل أن الحديثين مما تعمّ فيه البلوى لكن ردَّا ذلك شكاً في الراوي بضعفه واشترط أبو الحسن الكرخي في قبول خبر الآحاد أن يكون في غير الحدود، أما الحدود فلا يقبل فيها ذلك؛ لأن الحدود تدرء بالشبهات وتجويز الكذب في الآحاد شبهة ورد بأن كونه آحادياً ليس بشبهة؛ كالشهادة؛ لأن الشهادة يثبت بها كون الحد مستحقاً كما ثبت ذلك بالخبر ووجه الردان شهادة العدلين محتملة للكذب؛ كاحتمال خبر الواحد له وقد شرع لنا إقامة الحدود بشهادتهما مع درئها بالشبهات ولم يؤثر احتمال الكذب فيها شيئاً فكذلك خبر الآحاد قد شرع لنا الأخذ به لما تقدم من الأدلة؛ فاحتمال الكذب فيه ليس بشبهة تدرأ بها الحدود ويجوز لمن كان عالماً بالألفاظ العربية نقل حديث رسول الله ﷺ بالمعنى دون لفظه وقيل لا يجوز ذلك بل يجب على الراوي ان ينقل الحديث باللفظ والمعنى حتى يؤديه كما سمعه، وكذلك يجوز حذف بعض الحديث مع رواية البعض الآخر ما لم يكن ذلك المحذوف قيداً لذلك المذكور؛ كالشرط والبدل وعطف البيان والصفة المتصلة والغاية الاستثناء؛ فالشرط نحو: «**في الغنم إن بلغت أربعين شاة شاة**» والبدل نحو: في الغنم أربعين منها شاة وعطف البيان في السائمة الغنم زكاة، والصفة نحو: الغنم السائمة زكاة، والغاية

نحو قوله ﷺ: «**لا تبيعوا الثمرة حتى تزهر**» والاستثناء نحو قوله ﷺ: «**لا تبيعوا البر بالبر إلّا سواء بسواء**»؛ لأن حذف مثل هذه الأمور مخل بالمعنى فلا يجوز حذفها، وكذلك لا تجوز الزيادة على الخبر ما ليس منه؛ لأن الزيادة فيه كذب قطعاً، وقد حرم علينا الكذب على غيره ﷺ فكيف بالكذب عليه، على أنه قد ورد النصر عنده ﷺ بالوعيد الشديد على من كذب عليه متعمداً، لكن تقبل الزيادة في الخبر إذا رواها الثقة بمعنى أنه إذا روى الحديث ثقة ورواه ثقة آخر وفيه زيادة على رواية الثقة الأول؛ فإن تلك الزيادة من ذلك الثقة مقبولة؛ لأنها تكون بمنزلة أن لو روى خبراً مستقلاً ما لم يقم عليه في روايته في الزيادة دليل يدل على أنه غافل في رواية ذلك الحديث، وذلك كما لو حضر المجلس جماعة كثيرة لا تقضي العادة باجتماعهم على الغفلة عن تلك الزيادة فيرويها واحد من بينهم فإن العادة تقضي بغفلة ذلك الواحد دون الجماعة.

قال نور الدين: ونقل الحديث بالمعنى مذهب أكثر الأصوليين ونسب إلى الحسن البصري وإبراهيم النخعي قال: واختاره البدر الشماخي وعليه أصحابنا من أهل عُمان وذهب إلى المنع مطلقاً محمد سيرين وثعلب وبعض المحدثين، قال: والحجة لنا على جواز ذلك مطلقاً أن المقصود من رواية أحاديثه ﷺ تأدية المعني فقط وأنه لا تعبد علينا في تلاوة لفظ السُّنَّة بخلاف القرآن ولا خلاف في ذلك بين الأمة، وإذا عرفنا ذلك فيجوز لنا حينئذٍ أن نؤدي المعنى الذي فهمناه من السُّنَّة بغير ألفاظها، لكن إنما يجوز ذلك مع الضبط لمعانيها بحيث لا يخشى أن يحصل في العدول عنها زيادة ولا نقصان في المعنى؛ لأن ذلك هو المقصود من إيراد السُّنَّة، وأيضاً فإن الصحابة نقلوا عنه ﷺ أحاديث في وقائع عدة بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة ولم ينكره أحد فجري مجرى الإجماع واحتج المانعون من ذلك بقوله ﷺ: «**رحم الله أو نضر الله إمرء سمع مقالة فوعاها وأداها كما سمعها ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه**» وأجيب بأنه إنما دعا له؛ لأن نقله بلفظه هو الأولى وليس فيه دلالة على منع الرواية بغير اللفظ وبأن الحديث يتضمن العبادات فوجب أداؤه بلفظه كما أن القرآن لما تضمن العبادات وجب أداؤه بلفظه، وأجيب بأنه إنما وجب في القرآن بدليل خاص دلَّ على أن تلاوة لفظه عبادة وإن لم يفهم تاليه المعنى

بخلاف السُّـنَّة فتلاوة لفظها ليس بعبادة وبان في بعض ألفاظ السُّـنَّة عبادات وجب علينا نقلها بألفاظها؛ كالأذان والإقامة والتوجيه والتحيات فعلمنا بذلك أن لفظ الحديث معتبر نقله أيضاً فلا يصح سلخ المعنى منه، وأجيب بأن ذلك إنما وقع في ألفاظ مخصوصة فلا يحمل غيرهـا عليها لثبوت الخصوصية لها دون غيرها بالأدلة المنقولة والله أعلم.

ذكر شروط الراوي

يشترط في الراوي الذي تقبل روايته شروط: **أحدها**: أن يكون بالغ الحلم فلا تقبل رواية الصبي اتفاقاً وقيل: بقبول روايته إن كان مميزاً ضابطاً.

قال نور الدين: والصحيح أنها لا تقبـل؛ لأنه إذا علم أنه لا إثم عليه في الكذب فلا يؤمن منه أن يجترئ عليه فيعيد ذلك الشـك في صدقه وأيضاً فإن العدالة شـرط في قبول الرواية وهي في الصبي غير متحققـة، أما إذا تحملها وهو صبي ثم أداها بعد بلوغه ففي قبول روايته قولان، ونسـب القول بقبولها إلى الأكثر.

الشرط الثاني: أن يكون عاقلاً فلا تقبل رواية المجنون والمعتوه اتفاقاً.

الشـرط الثالث: أن يكون ضابطاً والمـراد به إتقان المعنى عند السـماع والمحافظـة على حفظه فـلا تقبل رواية من غلب سـهوه على ضبطـه اتفاقاً واختلفوا فيمن يعتريه السـهو ولم تكن حالة ضبطه أغلب، قيل: بقبول روايته، وقيل: بردها، وقيل: أنها موضع اجتهاد ومعناه أن ينظر في روايته؛ فإن دلَّ دليل علـى ترجيح صدقه فيهـا قبلت وإلا تركت احتـج القابلـون لروايته بإجماع الصحابة على قبول خبر من كثرت غفلته وذهوله؛ فإنهم حين عثروا على كثرة سـهو أبي هريرة وغلطه هدده عمر وعائشة ونهوه عن تكثير الرواية، ومع ذلك لم يمنعوا من قبول خبره ولا فرقوا بين ما فيه مطعن وبين ما لا مطعن فيه.

الشـرط الرابـع: أن يكون الـراوي متصفاً بصفات المسـلم مـن الإقرار بالشـهادتين والتصديق بما جاء به محمد ﷺ فلا تقبل رواية المشـرك إجماعاً

واختلفوا فيمن يلحقه الشرك بالتأويل فقيل: لا تقبل روايته مع ذلك، وقيل: تقبل وكذلك الخلاف في فاسق التأويل أيضاً وحجة من رد قبول روايتهما هي أن قبول روايتهما ركون إليهما، وقد قال تعالى: ﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ ﴾ وكافر التأويل وفاسقه كل منهما ظالم لنفسه.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: ورد بأنه لا نسلم أن ذلك ركون إليهم كما لا نقول لمن ساءل ذمياً أو حربياً عن ضالته أو عن الطريق؛ فأخبره فعمل بخبره لصدقه فهذا ليس ركوناً بالإجماع كذلك من عمل بخبر كافر التأويل وفاسقه مع قوة ظنه بصدقه لما قدمناه احتج القابلون لروايتهما بأن كفر التأويل وفسقه لا يمنع من حصول الظن بصدق خبرهم؛ فيجب قبوله لحصول الظن بصدقه إذ من يعتقد الكذب شركاً؛ كالأزارقة والصفرية؛ فإن الظن بصدقه يكون أقوى.

قال نور الدين: فهذا الوجه عندي ظاهر وأن نص ابن بركة على رد خبر فاسق التأويل، وقال البدر: لم أحفظ في قبول رواية المبتدع.

الشرط الخامس: أن يكون الراوي ذا مروة تحفظه من فعل ما يهلكه من المعاصي ومن فعل ما يشينه عند ذوي المروءات وهذه الحالة عندهم معروفة بالعدالة فخرج بذلك الفاسق الغير المتأول في فسقه؛ لأنه لم يتجنب الفعل المهلك له. أما الفاسق المتأول إذا اجتنب ما يدين بتحريمه فهو عدل في دينه وفي قبول روايته الخلاف المتقدم، وخرج أيضاً من يفعل الأمور الدينية من الحرف السردية ومخالطة الأرذال ومجالسة السفهاء ونحو ذلك؛ فإنه لا تقبل رواية من هذه صفته إذ لا مروءة له تمنعه من فعل ما يشينه فلا يؤمن منه الكذب وباشتراط العدالة في الراوي تسقط رواية من لا تعرف حاله أهو عدل أم غير عدل؛ لأن المشروط في قبول خبر الواحد ظن صدقه ولا يظن بصدق خبر المجهول؛ بل يستوي فيه الحالان ظن صدقه وظن كذبه، وأيضاً فلو ظن السامع صدقه مثلاً مع جهالة حاله ما صح له قبول خبره؛ لأن الأدلة السمعية منعت من اتباع الظن ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ﴾ ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ فحرم اتباع الظن عموماً وخصص الإجماع من ذلك العموم قبول خبر العدل لظن صدقه فيبقى ما عداه في حكم التحريم.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وذهب بعض قومنا إلى جواز قبول خبر مجهول الحال، واحتجوا على ذلك بوجوه:

أحدها: أنا لم نؤمر بالتثبت في الرواية إلّا حيث علمنا الفسق؛ بل نقول أن سبب التثبت ظن الفسق وذلك لا يرتفع إلّا بمعرفة العدالة.

الوجه الثاني: قوله ﷺ: «**نحن نحكم بالظاهر**» ورد بأنه لا نسلم أن الظاهر في المجهول الصدق.

الوجه الثالث: أن الشرع جوَّز قبول خبره في التذكية وملك ما يبيعه ونحو ذلك؛ فيجب قياس سائر أخباره على ذلك، ورد بأن الشارع جوَّز ذلك مع تيقن فسقه ومنع من قبول روايته مع تيقن الفسق.

الشرط السادس: أن لا يكون الراوي عمل بخلاف ما روى فإن من روى رواية ثم عمل بخلافها كان ذلك موجباً لتهمته إما في الرواية وإما في المساهلة في العمل وجميعها مخل بقبول روايته.

الشرط السابع: أن لا يترك الأخذ بروايته غيره من العلماء؛ فإن ترك العلماء للأخذ بروايته مع سماعهم منه إنما يكون لطعن في الراوي أو لطعن في الرواية.

الشرط الثامن: أن لا يتأول الرواية راويها فإن تأولها وقف عن قبولها وعن ردها؛ لأن ذلك التأويل منه إنما يكون لشيء في تلك الرواية؛ كحديث معارض لها أو نحو ذلك.

الشرط التاسع: أن لا يكون ذلك الراوي مدلساً في روايتهِ، لأن التدليس نوع من التلبيس ولا تقبل رواية ملبس فكذا رواية المدلس وصفة التدليس أن يروي الراوي الرواية ويوهم أنها من غير من أخذها عنه ليقبل السامع ما روي كما إذا روى الرواية عن أبي هريرة مثلاً وأوهم السامع أنها عن ابن عباس أو كان من روى عنه مسامياً لمن شهر بالفضل والعدل؛ فيقول: روى فلان ولم يبيّنه بصفة تميزه عن ذلك الفاضل المشهور ليقبل السامع الرواية إذ المتبادر من ذلك الاسم هو الرجل الفاضل أو كان لمن روى عند اسم مشهور يدلّ

على نقصان فيه؛ فيترك ذلك الاسم ويسميه باسم آخر عن الاسم الذي شهر به، فأنواع التدليس ثلاثة: كلها عيب في الرواية وقد شدد أصحاب التدليس حتى قال شعبة: لأن أزني أحبُّ إليَّ من أن أدلس.

الشرط العاشر: أن لا يكذب الراوي أصله الذي روى عنه كما إذا روى عن ابن عباس مثلاً فقال ابن عباس: ما رويت هذه الرواية ولا حدثت بها أحداً؛ فإن تلك الرواية لا تقبل وإن كان الراوي عدلاً مثلاً لحصول الشك فيها، أما إذا قال: لا أدري هذه الرواية أو لا أعلم أني رويتها أو لا أحفظ ذلك، والراوي جازم بأنها عنه قبلت اتفاقاً لصحة الذهولِ والنسيان ونحو ذلك؛ فيحتمل أن يكون من رويت عنه نسي ذلك فتقبل من الراوي لكونه عدلاً. مثال ذلك: إنكار سهيل بن أبي صالح حديث القضاء بشاهد ويمين وقد رواه عنه ربيعة ثم كان يرويه سهيل عن ربيعة. ويقول: حدثني ربيعة عني.

قال نور الدين: ونحن لم نرد هذا الحديث لهذه العلة لكن لعدم صحة الحديث معنا، والله أعلم.

ذكر صفة العدل وحكم التعديل

عُرِّف العدل بأنه: هو الذي يفعل جميع ما يجب عليه من أوامر ربه ويتجنب جميع المحرمات التي نهاه الله عنها؛ فمن كان بهذه الصفة سمي عدلاً وتقياً ووجب قبول روايته وشهادته، وفوق درجة العدالة درجة الصلاح وهي: أن يفعل فوق الواجبات ما أمكنه من فعل المندوبات ويترك فوق المحرمات ما لا بأس به مخافة الوقوع فيما فيه بأس به، وأعلى من درجة الصلاح درجة الصديقية وهي: أن يسارع الرجل إلى فعل جميع الفضائل حسب طاقته ويترك فوق المحرمات ما لا بأس به لا لمخافة شيء من الأمور وهاتان الدرجتان زيادة فضل لصاحبهما، أما المشروط لغرضنا من قبول الرواية والشهادة فهي درجة العدالة لا غير، نعم إذا تعارضت رواية العدل ورواية من فوقه ولم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه قدمت رواية من فوق العدل؛ لأن الظن بصدقه أقوى، فإذا علمت عدالة العدل قبلت روايته وشهادته، وإذا لم تعلم أخذ بقول

المعدل فيهـا ويجزي في نقل التعديل قول الواحد العدل سـواء كان ذلك في قبول الرواية أم الشـهادة، وكذلك التجريح أيضـاً، لأن كل واحد من التجريح والتعديل خبر لا شـهادة والمعتبر في الخبر حصول الظن بصدقه إذ لا سـبيل إلى اليقين والظن بالعدالة والجرح يحصل بخبر العدل.

قال نور الدين: وقال بعض المحدثين: لا يثبـت بخبر واحد في الرواية والشهادة؛ لأن التعديل والجرح شـهادة على المعدل والمجروح فاعتبر العدل، قال: ورد هذا القول بأنه لا نسـلم بأنه شهادة؛ بل خبر ولا وجه للحكم عليهما بأنهما شـهادة إذ لا دليل على ذلك وليس من أخبر عن شخص بكذا له حكم الشـاهد إذ المطلوب الظـن، واختار البدر الشـماخي قبول قـول الواحد في التعديل دون التجريح وهو قول سـعيد بن المبشـر فإنه قـال: يجوز التعديل بواحد والتجريح باثنين، وكأنـه نظر في ذلك إلى قبـول الولاية بقول العدل الواحد دون البراءة فإنها لا تقبل على الصحيح عندنا إلّا بعدلين.

قال نور الدين: والفرق بيـن الولاية والبراءة، وبيـن التعديل والتجريح ظاهر إذ لا يلهم من طرح رواية الرجل أورد شـهادته ثبوت الولاية له على أن أصحابنا لم يشـترطوا في تعديل الشـهود وتجريحهم غير معدل واحد ومثله الراوي، لأنه أيسر حالاً منه واشترطوا في البراءة عدلين على الصحيح واختلف في كيفية تأدية وصف التعديل والتجريح، فقـال الباقلاني: يكفي الاطلاق في التعديل والتجريح؛ كقـول المعدل هذا عـدل والجارح هذا مجـروح، وقال الغزالي والجويني: إن كان عالماً كفـى الإطلاق في التعديل والتجريح وإن لم يكن عالماً فلا بد من التفصيل.

قال نور الدين: وصححه أبو يعقوب واختاره بعض أصحابنا المشارقة وقيل: لا يكفي في التعديل والتجريح الاطلاق وإن كان من عالم؛ بل لا بد من بيان السبب في ذلك، وقال الشـافعي: إنما يكفي الاطلاق في التعديل دون التجريـح. وقال غيـره بعكس ذلـك، واختلفوا في روايـة العدل عن مجهـول الحال هل ذلك تعديل له ام لا قال بعـض تعديل لأن الظاهر من العدل لا يروى إلّا عن عدل، قال البدر الشماخي: ومثل عمل العامل برواية

المجهول إذا كان يرى العدالة شـرطاً في قبول الرواية فهو تعديل وإلا فلا، وكذا حكمه بشـهادته إذا كان يرى العدالة شرطاً في قبول الشهادة، وأما إذا كان لا يرى العدالة شـرطاً في قبول الرواية والشهادة والعمل فليس بتعديل. واختلف الناس في الصحابة فقـال الأكثر من الأصوليين والفقهاء من قومنا والمحدثين: الصحابة كلهم عدول ثم اختلف هؤلاء، فقالت الأشعرية: مطلقاً والمعتزلة: إلّا من ظهر فسقه منهم ولم يتب؛ كمعاوية وأشياعه وقيل: بل هم في العدالة كغيرهم لا يقبل إلّا من ظهـرت عدالته منهم أن من عدله عدل، وقيل: بل هم عدول إلى حين الفتن فلا يقبل الداخل فيها؛ لأن الفاسق منهم غير معين.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: قـال صاحـب المنهـاج: وهـذا القـول يروى عن عمرو بن عبيد، لأنه توقف في الفاسـق من المقتتلين يوم الجمل وعن النظام الجرح لهم وكذا الإمامية إلّا من قدَّم علياً في الخلافة.

قال نور الدين: وهـذه الأقوال كلها للغير وبعضهـا باطل لا يقبل الحق أصلاً وهو القول بتجريح جميع الصحابة، والقـول بجرحهم إلّا من قدم علياً في الخلافة فإن هذين القولين أشنع أقوال المسألة وأبعدها عن الحق لمضادتها قولـه تعالـى: ﴿ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ﴾ ـ الآية ـ وكثير من آي الكتـاب يقضـي بثبوت الفضـل لهم والعدالـة على الجملـة لقوله ﷺ: «**أصحابـي كالنجوم بأيهم اقتديتـم اهتديتم**» ويليها في البعد قول الأشـعرية بثبوت العدالة لهم مطلقاً، أي: قبل الفتن وبعدها وهـذا القول يبطل به ثبوت البغي وفسـق الباغي وقد صرح الكتاب بفسـق البغاة حيث قال تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾ فأخبرنـا أن الباغية خارجة عن أمـر الله وأن حدها القتل حتى ترجـع عن بغيها، وكل خارج عـن أمر الله حده القتل فهو فاسـق قطعاً؛ كالكافـر فإنه خارج عن أمر الله وحدّه القتل حتى يرجـع، وفي هذا كفاية لمن أنصف ولم تجذبه أمراض التعصب والهوى إلى التدهده في مهاوي الردى.

قال نور الدين: والقول الفاصل بين الخصوم في هذا المقام وهو المطابق لظاهر الكتاب والسُّـنَّة أن نقول إنهم جميعاً عدول إلّا من ظهر فسقه منهم قبل الفتـن، أما بعـد الفتن فمن علـم منه البقـاء على السـيرة التـي كان عليها رسـول الله ﷺ فهو عدل مطلقاً، وهي الجماعة التي قامت على عثمان ونصّبت علياً وفارقته يوم التحكيم طلباً لإقامـة كتاب الله، ومن لم يعلم منه البقاء على تلك السـيرة فلا يسـارع إلى تعديله حتـى يختبر لكثـرة المفتتنين واختلاط الموفين بغيرهم والله أعلم.

ذكر الخبر الغير المتصل

والمراد به ما لم يتصل سنده برسول الله ﷺ سواء كان مرسلاً، أو منقطعاً، أو متصلاً بالصحابي فقط، وهو الموقوف واختلف في حد المرسل على ثلاثة أقوال:

القول الأول: للأصوليين وهو ما سـقط من إسناده راوٍ واحدٍ فأكثر من أي موضع كان.

القول الثاني: للمحدثين وما رفعه التابعي إلى النبي ﷺ سواء كان من كبار التابعين؛ كجابر بن زيد وسـعيد بن المسيب والحسـن البصري أو من صغار التابعين؛ كالزهري وأبي حازم ويحيى بن سعيد الأنصاري.

القـول الثالث: لبعض أهـل الحديث وهو مـا رفعه التابعـي الكبير إلى النبي ﷺ فعل هذا يكون ما رفعه التابعي الصغير داخلاً في المنقطع عند أرباب هذا القول وحكم المرسل إن كان من مراسـيل الصحابة قبل بلا خلاف؛ لأن رواية الصحابي محمولة على السـماع، إذا قال الصحابي قال رسول الله أو عن رسول الله ﷺ حمل ذلك على أنه سـمع منه؛ لأنه أدركه؛ ولأن الصحابة كلهم عدول قبل الفتن إلّا من ظهر فسـقه منهم، والصحابي العدل يتحاشى عن أخذ الرواية من الفاسق فوجب الأخذ بمرسل الصحابي إجماعاً وإن كان من مراسيل التابعين أو تابعيهم فقد اختلف في قبوله على مذاهب: **الأول** أنه يقبل مرسـل العدل مطلقاً ونسـب إلى الجمهور، **الثاني** لا يقبل المرسل مطلقاً ونسب إلى

بعض المحدثين، **الثالث** لعيسى بن أبان وابن الحاجب أنه لا يقبل من الصحابي أو من التابعي أو من إمام نقل المذهب، **الرابع** للشافعي وهو أنه لا يقبل إلّا أن يعضده ما يقويه من ظاهر؛ كنص أو عمل صحابي أو إرسال تابعي؛ كمراسيل ابن المسيب أو أسنده غير المرسل وشيوخهما مختلفة في الإسناد والإرسال أو عرف أنه لا يرسل إلّا عن عدل.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: ونقل الإجماع من الحنفية على قبول مرسل الصحابي ظاهر الصواب، فلا ينبغي الخلاف فيه؛ لأن الصحابة قد أرسلوا ولم ينكره أحد منهم بل كانوا بين عامل به ومصوب، ومنه قول البراء بن عازب: ليس كل ما أحدثكم سمعته من رسول الله ﷺ إلّا أنّا لا نكذب، يعني: أنه قد يقول: قال رسول الله ﷺ ولم يسمعه منه، بل رواه من يثق به، فأرسل وأرسل ابن عباس رواية: إنما الربا في النسيئة، فلما سئل هل سمعته من رسول الله ﷺ؟ قال: لا بل رواه لي أسامة ولم ينكر عليه إرساله؛ فكان إجماعاً على تصويبه، ومن ذلك أن ابن عباس روى أن النبي ﷺ لم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة، ثم أخبر أنه أخبره بذلك الفضل بن عباس ولم ينكر عليه، وقد روى أن ابن عباس لم يسمع من الرسول ﷺ إلّا القليل مع كثرة روايته عنه، قال عيسى بن أبان: والذي يصحح هذا أنهم لما لم يردوا خبراً، لأنه خبر واحد كذلك لم يردوا خبراً؛ لأنه مرسل؛ أي: فيكون الإجماع على قبول المرسل؛ كالإجماع على قبول خبر الواحد العدل وثبوت هذا الإجماع وصحته احتج القائلون بقبول مرسل الحديث مطلقاً وذلك أنه لما ثبت الإجماع من الصحابة على قبول الخبر المرسل لعدالة الراوي وجب أن يقبل الإرسال في كل وقت إذا كان المرسل عدلاً على أن الإجماع من التابعين قد وقع على قبول المرسل أيضاً؛ لأنه لم يروِ عن أحد منهم، ردَّ المرسل وهم بين مرسل ومصوب؛ فمن ذلك قول النخعي: اعلموا أني إن سمعت الحديث من واحد عن ابن مسعود، قلت: حدثني فلان عن ابن مسعود، وإن سمعت من جماعة قلت: قال ابن مسعود، يعني: أنه يرسل حيث يقوى ظنه وقد وقع الإرسال أيضاً في كثير من روايات جابر بن زيد، وروى ابن الحاجب الإرسال عن ابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن البصري

وغيرهم، فكان ذلك إجماعاً من التابعين على قبول المرسل فلا وجه لدفعه. قال بعضهم: إن رد المرسل بدعة حدثت بعد المائتين والمقطوع ما جاء عن تابعي من قوله أو فعله موقوفاً وليس بحجة، والموقوف ما قصر على الصحابي قولاً أو فعلاً ولو منقطعاً، وهل يسمى أثراً نعم، ومن قول الصحابي: كنا نفعل ما لم يضفه إلى النبي ﷺ، فإن أضافه إليه كقول جابر بن عبدالله: كنّا نعزل على عهد رسول الله ﷺ، فمن قبيل المرفوع وإن كان لفظه موقوفاً؛ لأن غرض الراوي بيان الشرع، وقيل: لا يكون مرفوعاً وقول الصحابي من السُّنَّة كذا أو أمرنا بضم الهمزة أو كنا نؤمر أو نهينا أو أبيح، فحكمه الرفع أيضاً؛ كقول الصحابي: أنا أشبهكم صلاة به ﷺ وكتفسير تعلق بسبب النزول وحديث المغيرة كان أصحاب رسول الله ﷺ، يقرعون بابه بالأظافير صوب ابن الصلاح رفعه، ولو قال تابعي: كنا نفعل فليس بمرفوع ولا بموقوف إن لم يضفه لزمن الصحابة؛ بل مقطوع، فإن إضافة لزمنهم احتمل الوقف؛ لأن الظاهر اطلاعهم عليه وتقريرهم واحتمل عدمه؛ لأن تقرير الصحابي قد لا ينسب إليه تقريره ﷺ وإذا أتى شيء عن صحابي موقوفاً عليه مما لا مجال للاجتهاد فيه؛ كقول ابن مسعود: من أتى ساحراً أو عرافاً، فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ فحكمه الرفع تحسيناً للظن بالصحابة، قال الحاكم: والضعيف ما قصر عن درجة الحسن بسبب وهن في سنده؛ كالطعن في بعض رواته وتفاوت درجاته في الضعف بحسب بعده من شروط الصحة والمضعف ما لم يجمع على ضعفه، بل في منعه أو سنده تضعيف لبعضهم وتقوية للبعض الآخر وهو أعلى من الضعيف والمنكر القوي لا يعرف متنه من غير جهة راويه فلا متابع له ولا شاهد، مثاله حديث أبي ذكير يحيى بن محمد بن قيس عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة: كلوا البلح بالتمر، والشاذ ما قلَّت رواته وينقسم إلى غريب وعزيز وفرد؛ فالغريب ما انفرد راوٍ بروايته أو برواية زيادة فيه عمن يجمع حديثه؛ كالزهري أحد الحفاظ في المتن أو السند. وينقسم إلى غريب صحيح، كالأفراد المخرجة في الصحيحين وإلى غريب ضعيف وهو الغالب على الغرائب، وإلى غريب حسن وفي جامع الترمذي منه كثير، والعزيز ما انفرد بروايته اثنان أو ثلاثة دون سائر رواة الحفاظ

المروى عنه، والفرد يكـــون مطلقاً بأن ينفرد الراوي الواحـــد عن كل واحد من الثقاة وغيرهم ويكون بالنســـبة إلى صفة خاصة، وهو أنواع: فمنه قول القائل في حديث قراءته ﷺ في الأضحى بـ(قاف) و(اقتربت) لم يروه إلّا ضمرة بن سعيد فقد تفرد به عبيـــد الله بن عبدالله عن واقد الليثي، ومنـــه ما قيل براوٍ مخصوص حيث لم يروه عن فلان إلّا فـــلان؛ كقول أبي الفضل بـــن طاهر عقب الحديث المروي في السنن الأربع من طريق سفيان بن عيينة عن وائل بن داود عن ولده بكر بن وائل عن الزهري عن أنس: أن النبي ﷺ أولم على صفية بســـويق وتمر، لم يروه عن بكر الأوائل ولم يروه عن وائل غير ابن عيينة فهو غريب، وكذا قال الترمذي أنه حســـن غريب، والحكم بالتفرد يكون بعد تتبع طرق الحديث الذي يظن أن فرد هل شارك راويه الآخر أم لا؟ فإن وجد بعد كونه فرداً أن راوياً آخر ممن يصلح أن يخرج حديثه للاعتبار والاشتهار به وافقه، فإن كان التوافق باللفظ ســـمي متابعاً وإن كان بالمعنى ســـمي شـــاهداً وإن لم يوجد من وجه بلفظه أو بمعناه فإنـــه يتحقق فيه التفـــرد المطلق حينئـــذٍ، والموضوع هـــو الكذب على رسول الله ﷺ ويسمى المختلق وتحرم روايته مع العلم به إلّا مبيناً ويحرم العمل به مطلقاً وسببه نســـيان أو افتراء أو نحوهما، ويعرف بإقرار واضعه أو قرينته في الراوي أو المروي فقد وضعت أحاديث يشـــهد بوضعها ركاكة ألفاظها ومعانيها، قال الربيع بن خيثم: أن للحديث ضواء كضوء النهار يعرف وظلمته كظلمة الليل المنكر.

قال نور الدين ومما يعرف به الموضـــوع أيضاً أن تعارضه الأصول القاطعة حيث لا يمكن الجمع بينها وبينه؛ كحديث الرؤية فإنه معارض لقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ ولقولـــه تعالـــى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ فـــإن هاتين الآيتين قاطعتـــان بنفي رؤيته تعالى وبنفي المشـــابهة له ولا يمكن الجمع بينهما وما حؤول من الجمع في ذلك باطل قطعاً، أما المنقطع وهو ما سقط من رواته واحد من مكان واحد أو من مكانين وأكثر بحيث لا يزيد ســـقط كل منها على راوٍ واحد، والمعضل وهو ما ســـقط من رواته اثنان فأكثر مع التوالي كقول مالك: قال رسول الله ﷺ فهما من نوع المرسل والصحيح قبولهما والله أعلم.

مبحث فعله صلى الله عليه وسلم

اعلم أن فعله ﷺ على أنواع:

أحدها: جبلي منسوب إلى الجبلة، وهي: الخلقة البشرية بمعنى أن: الخلقة البشرية محتاجة إليه؛ كالأكل والشرب والنوم ومباشرة الأزواج والقيام والقعود ونحو ذلك، وحكم هذا النوع الإباحة لكل بشر اتفاقاً.

النوع الثاني: ما ورد بياناً لشيء من الكتاب والسُّنَّة؛ كصلاته ﷺ بيان لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ بدليل قوله ﷺ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»، وكحجة بيان لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ ـ الآية ـ لقوله ﷺ: «**خذوا عني مناسككم**» ونحو ذلك.

النوع الثالث: ما ورد من فعله ﷺ مخصصاً لعموم الكتاب أو السُّنَّة كما لو نهانا عن العمل في الصلاة ثم سوى رداءه فيها فإن تسويته رداءه فعل مخصص لعموم النهي إذ لا تجوز عليه المعصية، وحكم هذا النوع والذي قبله حكم ما ورد بياناً له أو تخصيصاً فإنه إن كان المبين واجباً كان الفعل واجباً أيضاً، وإن كان المخصص واجباً كان الفعل المخصص واجباً أيضاً، وقد تقدم بيان كل واحد من ذلك في محله من بابي البيان والتخصيص.

النوع الرابع: ما دلَّ الدليل على أنه ﷺ مخصوص به من دون أمته؛ كتزوج تسع زوجات معاً، وكوجوب الإضحاء والضحى وقيام الليل ونحو ذلك؛ فإن الدليل الشرعي قد بين خصوصيته ﷺ بهذه الأفعال فلا يحل لغيره اتباعه فيها على الجهة التي أوقعها عليه، أما منع تزوج ما فوق أربع فظاهر بنص الكتاب، وأما منع اتباعه في وجوب الإضحاء والضحى وقيام الليل فوجهه أنه لا يحل لأحد أن يأتي هذه الطاعات معتقداً وجوبها على نفسه وإن جاز له فعلها ندباً.

النوع الخامس: ما ورد على غير هذه الأنواع وهو قسمان:

الأول: ما علمت صفته من وجوب أو ندب أو إباحة فحكمه على ما علم من ذلك وأمته مثله في ذلك وجوباً وندباً وإباحة، ما لم يقم دليل يمنع التأسي به شيء من ذلك لعموم قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ

حَسَنَةٌ ﴾ وظاهرهـا وجوب التأسـي به في إيجاب ما وجـب وندب ما ندب واستباحة ما استباح، وقيل: لا يلزمنا التآسـي به في شيء من أفعاله إلّا فيما قامت دلالة شرعية على تكليفنا به إذ لا دليل يقتضي وجوب ذلك علينا فيما فعله ولم يأمرنا أن نفعل كفعله كما قال: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**» وقوله: «**خـذوا عني مناسـككم**»، فأما قولـه تعالـى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ ـ الآية ـ فلا نسـلم أنها تكفي في وجوب التأسي بدليل أنها مجملة وبيان إجمالها أنا قد علمنا أن في أفعاله ما لا يلزمنا اتباعه فيه وفيها ما يلزمنا اتباعه فيه ولا يتميز لنا هذا من هذا إلّا بدلالـة تبين لنا ما يجب علينا اتباعه فيـه، وردَّ بأنه إنما يصح ما قلتـم لو لم يكن قد تميز لنـا ما لا يجب علينا التأسـي فيه فأما وقد تميز لنا في الصورتين اللتين قدمنا علمنا أن ما عداهما فهو المقصود في الآية الكريمة فوجـب امتثالها وهو المطلوب، ثم أنّا ندعي الإجماع على وجوب التأسـي فيه فـي غير العبادات كما يجـب فيها فإنهم رجعوا إلى أزواجه في قبلة الصائم وفيمن أصبح جنباً لم يفسـد صومه وفي تزوجه ميمونة وهو حرام أو حلال وغير ذلك **القسم الثاني** ما لم نعلم صفته من وجوب أو نحـوه، وإنما فعله ﷺ ولم تدل قرينة علـى جهة إيتائه له أهو على جهة الوجوب أم غيره؟

اختلف الأصوليون على ما يحمل فنوقعه عليه نحن، فقال ابن سـريج: أنه يحمل على الوجـوب فيلزمنا إيقاعه لوجوبه، وقال الشـافعي: بل يحمل على الندب فقط وقـال مالك: بل يحمل على الاباحة وقال بـأن الحاجب: إن ظهر منه ﷺ قصد القربة فندب وإلا فمباح، وقيل: بالوقف احتج القائلون بالوجوب بعمـوم قولـه تعالـى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ وقوله ﴿ فَأَتْبَعَهُۥ ﴾ وبعمـوم ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ وأيضاً فقد خلع نعله في الصلاة فخلعوا نعالهم، وأجيب عن الأول بأنه إنما يجب التأسـي والاتباع على جهة الوجوب حيث يعلم أن الفعل واجب، أمـا حيث لم يعلم ذلك فلا دليل على أن الفعل واجب، وأجيـب عن الثاني بأن المراد مـن قوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ ﴾؛ أي: ما أمركم به بدليل ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ وأما خلع نعالهم

فلقوله: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»، احتج القائلون بالندب بأنه لو كان واجباً استلزم التبليغ بالقول ولا تبليغ والإباحة منتفية لقوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ فصار مندوباً على كل حال، احتج القائلون بالإباحة بأن الإباحة هي المحققة حيث لا دليل على ما فوقها فوجب الوقوف عليها وأجيب بأن الدليل على الندبية حاصل من قوله تعالى: ﴿ فَٱتَّبِعُوهُ ﴾.

احتج القائلون بأنه إن ظهر قصد القربة فندب وإلا فمباح بأن فضل القربة قرينة تثبت رجحان الفعل على تركه فيستدل بها على الندبية وعند عدم القرينة فهو مباح، أما القائلون بالوقف فإنما وقفوا لتعارض هذه الأدلة معهم، ونحن نقول أن حمله على الندبية هو الصحيح؛ لأن أفعاله ﷺ شرع له ولغيره إلّا ما قام الدليل بخصوصيته به فترفعنا به عن المباح لثبوت المزية له على غيره، ولم نبلغ به درجة الوجوب؛ لأن الوجوب أمرٌ إلزامي لا يثبت إلّا بدليل ولم يكفِ في إثباته هذا الفعل الوارد عنه ﷺ لثبوت هذه الاحتمالات فيه.

قال نور الدين: يعرف حكم فعله ﷺ بالاضطرار الحاصل من قرائن أحواله في مقصده، فإن الضروري قد يحصل عند الإمارات فما عرفه المشاهدون له من قصده ضرورة وجب عليهم اتباعه وإذا نقلوه إلينا وجب علينا العمل به مع صحة النقل بتواتر أو غيره، ويعلم أيضاً حكم فعله بما يصفه به ﷺ من وجوب أو ندب أو إباحة فيعمل بمقتضى وصفه إياه ونعلم أيضاً حكمه بكونه فعله بياناً لخطاب مجمل فحكمه حكم المبيّن، كغسله الذراعين مع المرفقين بعد نزول قوله تعالى: ﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ وطريقنا إلى كونه بياناً، أما قوله أو معرفتنا بقرينة حال أن فعله امتثالاً لذلك الخطاب وما فعله ﷺ من الأفعال في الصلاة بعد أن نهانا أن نفعل فيها فعلاً يخالفها اقتضى الإباحة نحو: أن يرمى بالنخاعة أو يسوي رداءه، ونحو ذلك لأنه ﷺ لا تجوز عليه المعصية وقد أمرنا بالاقتداء به في أفعاله وأقواله فتقطع بأن فعله بعد النهي تخصيص لعموم النهي حينئذٍ، وكذلك ما فعله ﷺ ولم نعلم جهة حكمه ولا دليل على الوجوب فندب إذ قد أمرنا بالتأسي به فإذا لم يكن واجباً تعين الندب والله أعلم.

مبحث تقريره صلى الله عليه وسلم

إذا رأى ﷺ فعلاً أو سمع قولاً من واحد وكان قادراً على الإنكار فلم ينكره كان ذلك تقريراً منه على ذلك الفعل فيكون دليلاً على جوازه اتفاقاً، لكن بشرط أن يكون ذلك الفعل والقول بمعلوم الحرام؛ كالكفر بالله ونحوه؛ فإنه لو رأى ﷺ مجوسياً ماراً إلى الكنيسة فلم ينكر عليه ما كان ذلك منه تقريراً على جواز المرور إلى الكنيسة واعلم أن لحجية تقريره ﷺ شروطاً:

أحدها: أن يعلم بذلك الفعل ولم ينكره.

وثانيها: أن يكون قادراً على الإنكار فلم ينكره.

وثالثها: أن يكون ذلك الفعل مما يحتمل النسخ فيخرج نحو الكفر بالله فليس في السكوت عنه تقرير.

ورابعها: أن لا ينكره عليه في حضرته غيره مخافة أن يكون قد اكتفى بذلك الإنكار.

وخامسها: أن يعلم من حاله أنه منتبه لذلك الفعل غير غافل عنه فإن احتمل أنه غافل فلا تقرير هذا كله إذا لم يظهر منه استبشار لذلك الفعل أو ذلك القول، أما لو ظهر استبشاره كان ذلك أدل على الجواز ولا يكون دليلاً على التعبد به.

قال نور الدين: فلا وجه لتمسك الشافعي باستبشاره ﷺ بقول المدلجي وقد مدت له أقدام زيد وأسامة: أن هذه الأقدام بعضها من بعض، في جعل القيافة طريقاً شرعياً يؤخذ بها في النسب لأنا نقول أن استبشاره إنما كان لموافقه الحق وإلزام الخصم ما يلزمه على أصله وحكم تقريره ﷺ حكم فعله حيث أنه يكون ناسخاً ومنسوخاً، فإن سبق التحريم ثم رأى من فعل ذلك المحرم فلم ينكره عليه كان ذلك نسخاً للتحريم وكذا يكون بياناً للمجمل ومخصصاً للعموم على الصحيح والله أعلم.

القول في مذهب الصحابي

اختلف في مذهب الصحابي هل يكــون حجة على غيره ويلزمنا اتباعه أم لا على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنه يلزمنا اتباعه ســواء كان قوله يدرك بالقياس أم لا؛ لأن قوله إن كان عن ســماع فيها وإن كان عــن رأي فرأيهم أقوى مــن رأي غيرهم؛ لأنهم شــاهدوا طريق النبي ﷺ في بيان الأحكام وشــاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص.

وثانيها: لا يجوز تقليده مطلقاً؛ لأنه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم من الخطأ وإذا احتمل الخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعده.

وثالثها: يجب تقليــده فيما لا يدرك بالقياس إذ لا وجه له إلّا الســماع أو الكذب والكذب عنهم منتــف، وأما إذ أدرك بالقياس فــلا يجب، لأن القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطأ ويصيب.

قال نور الدين: والصحيح أن مذهب الصحابي لا يكون حجة على غيره إذ لو كان حجة على أحد لزم أن لا يقع بين الصحابة خلاف في مسألة أصلاً، وبيان ذلك أن الخلاف قد وقع من الصحابة في كثير من المسائل فلو كان قول الصحابي حجة على غيره لزم أن يكون من ســبق منهــم إلى قول حجة على غيــره فيلزم الباقيــن اتباعه ولا يســعهم خلافــه، والمعلوم أنهم قــد اختلفوا والله أعلم.

خاتمة

اختلف في شرع من قبلنا من الرســل هل يكون ما لم ينسخ منه شرعاً لنا أم لا؟ فيه ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: لا يكون شرعاً لنا مطلقاً.

المذهب الثاني: يكون شرعاً لنا مطلقاً؛ لأنه إذا لم ينسخ علمنا بقاءه.

المذهب الثالث: أن يكون ما لم ينسخ منه شرعاً لنا بشرطين:

أحدهما: أن يقصُّه الله علينا أو نبيه من غير إنكار له.

وثانيهما: أن يكون ذلك على جهة التشريع لنا كما في قوله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام: ﴿وَيَٰقَوْمِ أَوْفُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ﴾ ـ الآية ـ وكما في قوله تعالى حكاية عن لوط عليه السلام: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وكما في قوله تعالى حكاية عن التوراة: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ ـ الآية ـ فإن هذه الآيات ونحوها قص الله علينا فيها أنه قد شرع على من قبلنا حكمها ولم ينكر علينا شيئاً من أحكامها وقد قصها على جهة التشريع لنا فكان شرعاً لنا، وهذا المذهب هو الذي اختاره **نور الدين** رحمه الله.

قال: ولقائل أن يقول إذا قصه الله أو رسوله على جهة التشريع لنا فليس هو بشرع من قبلنا وإنما هو شرع نبينا؛ لأن محل النزاع فيما لم يكن قد شرع لنا ولم ينسخ لا فيما شرع فيكون ما اختاره **نور الدين** هو نفس القول بأن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا وهذا ظاهر فيكون الخلاف لفظياً. احتج القائلون بأنه ليس بشرع لنا ولو لم ينسخ لأن نبينا ﷺ كان أصلاً في الشرائع بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ﴾ فإنه من أبين الدلائل على أنهم بمنزلة أمة من بعث آخراً في وجوب اتباعه فلا يجوز أن يكون نبينا ﷺ تابعاً لشريعة من تقدمه وإلا لزم أن يكون تابعاً ومتبوعاً وفيه حط مرتبته. احتج القائلون بأنه شرع لنا ما لم ينسخ بالنقل والعقل أما النقل فقوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ والهدى اسم للإيمان والشرائع جميعاً فيجب على النبي اتباع شرعهم وبقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ والدين اسم لما يدان لله تعالى به من الإيمان والشرائع وأجيب عنه بتخصيص الهدى والدين بأصول الشريعة؛ أي: الإيمان، وأما العقل: فهو أن الرسول الذي كانت

شريعته منسوبة إليه لم يخرج من أن يكون رسولاً يبعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لا تخرج أن تكون معمولاً بها ببعث رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ فيها، وأجيب بأنه لا نسلم ذلك؛ لأن شريعة الرسول السابق يصح نسخها ببعث الرسول الثاني بخلاف صفة الرسالة فإنه لا يمكن نسخها بعد ثبوتها له على أنّا نقول أنه قد قام الدليل عل نسخ ما سبق من الشرائع بشرع نبينا ﷺ إلّا ما قصّه الله أو نبيه على سبيل التشريع لنا وذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ ﴾ ـ الآية ـ وقوله ﷺ حين رأى صحيفة من التوراة في يد عمر: «**أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حياً لما وسعه إلّا اتباعي**» وأيضاً فالمعلوم من حال الصحابة رجوعهم عند فقد النص منه ﷺ إلى القياس والاجتهاد ولا يلتفتون في البحث عن الحادثة إلى الشرائع المتقدمة فكان ذلك منهم إجماعاً على أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ولو لم ينسخ ما لم يقصه الله أو نبيه على سبيل التشريع لنا.

قال نور الدين: وهذه المسألة متفرعة على مسألة صورتها: هل كان نبينا ﷺ متعبداً بعد البعثة بشريعة من قبله أم لا؟ وإنما جاء بشريعة مبتدأة قولان: قال والحق أنه ﷺ إنما بعث بشريعة مبتدأة سواء وافق بعضها حكم الشرائع السابقة أو خالف، أما قبل البعثة فقيل: أنه متعبد بشرع من قبله من الأنبياء، وقيل: أنه لم يتعبد وتوقف آخرون وهو الحق إذ لا علم لنا إلّا بما انتهى إلينا علمه، وكلا الحالين في حقه ممكن والذي يقتضيه ظاهر سيرته ﷺ أنه كان قبل البعثة غير متعبد بشرع من قبله. أما التوحيد وما تقوم به حجة العقل فقد كلف به جميع العقلاء وقد وفق ﷺ قبل البعثة وبعدها وقد كان قبل البعثة أيضاً محفوظاً من قاذورات الجاهلية تسديداً من الله تعالى وحسن توفيق له فنشأ في كنف الله تعالى وحفظه مقروناً بالملائكة عليهم السلام حتى انتهى إلى الوقت الذي أراد الله له فيه ظهور الكرامة العظمى ﷺ ﴿ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ﴾ والله أعلم.



الركن الثالث
في مباحث الإجماع

الإجماع في اللغة: العزم، يقال: أجمع على كذا بمعنى عزم عليه، والاتفاق يقال: أجمع القوم على كذا إذ اتفقوا وهو في عرف الأصوليين والفقهاء وعامة المسلمين اتفاق علماء الأمة على حكم في عصر، وقيل: اتفاق أمة محمد ﷺ في عصر على أمر وزاد بعضهم ولم يسبقه خلاف مستمر فيخرج على التعريف الأول عوام الأمة، ويدخلون على التعريف الثاني وله شروط ومحل يأتي بيان كل واحد من ذلك في محله إن شاء الله وصورة الإجماع أن ينطق كل واحد من المعتبرين بأنه يجب كذا، أو يحرم، أو يندب، أو يكره، أو يباح أو أن يفعل كل واحد من المعتبرين فعلاً يواطئ في ذلك فعل صحابه، نحو: أن يصلوا على الجنازة بأربع تكبيرات لا يزيد بعضهم عليها ولا ينقص، أو يتفقوا على ترك شيء، نحو: أن يتركوا الآذان في صلاة العيد أو نحو ذلك، فيكون إجماعاً على أنه غير واجب فيها أو يقول بعضهم قولاً أو يعمل عملاً ويسكت الباقون بعد انتشار ذلك القول أو العمل فيهم ومع القدرة على إنكاره فلا ينكروه بل يسكتون عليه، كما إذا قال بعضهم: صلاة الكسوف مشروعة فانتشر فيهم هذا القول فلم ينكره أحد منهم كان إجماعاً على شرعيتها، فلو قال مثلاً مفروضة ولم ينكروه ثبت الإجماع على فرضيتها.

فالإجماع نوعان:

أحدهما: إجماع قولي وهو ما فيه اتفاق اقوالهم او تواطئ افعالهم على

شيء واحد **والنوع الثاني** سكوتي وهو ما فيه قول بعضهم أو عمله مع سكوت الباقين عليه بعد انتشار ذلك فيهم ومع القدرة على إنكاره ولكل واحد من النوعين حكم يخالف حكم الآخر، أما حكم الإجماع القولي فهو أنه حجة قطعية يفسق من خالفها عند الجمهور لكن كونها قطعية بعد كمال شروطها الآتي ذكرها وفي موضع لا يكون فيها خلاف هل ذلك الحال إجماع أم لا؟ فما وقع فيه الخلاف أنه إجماع أم غير إجماع فليس بحجة قطعية اتفاقاً.

قال نور الدين: وخالف النظام والرافضة وبعض الخوارج فزعموا أنه ليس بحجة، قال: وللجمهور على أن الإجماع القولي بعد كمال شروطه حجة قطعية أدلة من الكتاب والسُّنَّة والإجماع، فأما أدلتهم من الكتاب فمنها قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ احتج به أبو علي الجبائي وبعض أصحابنا، قال الجبائي: فجعلهم بمنزلة الرسول في الشهادة، والشهادة تستلزم العدالة فاقتضى ذلك عصمتهم؛ أي: عصمة جماعتهم من الخطأ فحرمت مخالفتهم، ومنها قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ لوجه الاحتجاج بها أنه تعالى توعد أتباع غير سبيل المؤمنين كما توعد على مشاقة الرسول ﷺ فوجب كونه حجة، وأما استدلالهم من السُّنَّة فهو قوله ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين**» وقوله ﷺ: «**يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين**» وقوله ﷺ: «**من سرته بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة**» وقوله ﷺ: «**من فارق الجماعة قدر شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه**» وقوله ﷺ: «**من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية**» وقوله ﷺ: «**عليكم بملازمة الجماعة**» ونظائر ذلك كثير فهذه ونحوها أخبار متعددة من طرق مختلفة صحيحة متواترة على معنى واحد وإن اختلفت عباراتها فقد صح تواتر معناها؛ كتواتر شجاعة على وجود حاتم. قال أبو هاشم: ولأن هذه الأخبار واردة في أصل كبير وهو الإجماع ووجوب الرجوع إليه، كالرجوع إلى كتاب الله وما كان وارداً في أصل كبير لم يجز إذا لم يعلم الساكت عن رواية صحته أن يترك النكير عليه بل ينكره، كما لو روى راوٍ أن

ثمة صلاة سادسة مفروضة على حد فرض الخمس فإن من لم يعلم صحة ذلك لا يمكنه السكوت عن إنكاره فكذلك هذه الأخبار الواردة في تنزيل الإجماع منزلة الكتاب والسُّنَّة المتواترة في وجوب الرجوع إليه لو لم يعلم الساكت عند روايتها صحتها لأنكرها فعلمنا بهذه الطريقة صحة الأخبار المروية في وجوب اتباع الأمة فيما اجتمعت عليه قال صاحب المنهاج: وهذه الطريقة أقوى من التي قبلها خلا أن لقائل أن يقول: وبما عرفتم أنها رويت في حضرة جامعة ولم ينكرها أحد وأين السبيل إلى ذلك وهي نفسها آحادية.

قال نور الدين: وهو يميل إلى أن الإجماع حجة ظنية لا قطعية لكون أدلة الإجماع ظنية عنده، وأما دليلهم من الإجماع فهو ما قاله ابن الحاجب وتبعه البدر الشماخي وهو: أن الصحابة أجمعت على تخطئة من خالف إجماعهم، قال ابن الحاجب: والعادة تقضي أن الجماعة العظمى لا تجمع على تخطئة أحد إلّا عن دليل قطعي لا ظني فاستلزم ذلك القطع بحصول اطلاعهم على دليل قطعي لأجله أجمعوا على القطع بخطأ مخالفهم وإن لم نعلمه، وأما حكم الإجماع السكوتي فهو حجة ظنية توجب العمل ولا تفيد العلم مثل خبر العدل فمن خالف الإجماع السكوتي لا يحكم بفسقه على الصحيح كما لا يحكم بفسق من خالف الخبر الآحادي؛ لأن التفسيق لا يكون إلّا مع مخالفة الدليل القاطع، وقيل: إن الإجماع السكوتي حجة قطعية أيضاً، وقيل: إنه ليس بحجة رأساً وإنما هو بمنزلة قول العالم الواحد فيلزم المجتهد أن ينظر لنفسه ولو خالف الإجماع السكوتي.

قال نور الدين: والصحيح ما تقدم لما أوردنا من الحجة على ذلك واعلم أن وقوع الإجماع من أهل الإجماع ممكن وكذا بلوغ العلم بإجماعهم إلينا ممكن وكذا نقل إجماعهم لمن بعد عنهم ممكن، فلا استحالة في شيء من هذه المقامات الثلاثة وقد خالف بعض أهل الأهواء في المقام الأول فزعم النظام وبعض الخوارج والروافض امتناع وجود الإجماع واحتجوا على امتناع وجوده بأن انتشار الأمة يمنع نقل الحكم إلى كل واحد منهم فيمتنع إجماعهم على حكم واحد، وأجيب بأن المجتهدين عدد قليل ولهم اجتهاد في البحث

عن الأحكام فلا يلزم مــع ذلك امتناع اطلاع كل واحد منهم على ذلك الحكم وخالف بعضهم في المقام الثاني فزعمــوا أن الإجماع وإن صح في ذاته لكن العلم بأنه إجماع ممتنع واحتجوا على ذلك بأنه لو صح الإجماع لكان إما عن دليل قاطع وإما عن دليل ظني؛ فإن كان عــن دليل قاطع وجب أن ينتهي نقله إلينا كما انتهى إليهم وإن كان عن ظني منــع الاتفاق على مضمونه لاختلاف القرائح، وأجيب بأن ذلك غير ممنوع في الطرفين إذ قد يســتغنى بالظني عن نقل القطعي وقد يكون الظني جلياً.

وخالف بعضهم في المقام الثالث فمنعوا من صحة نقله إلينا بعد تجويزهم إمكان وجــوده وإمكان الاطلاع عليــه في زمانه، واحتجوا علــى ذلك بأنه لو قدرنا حصول إجماع الســلف على حكم فــإن العادة تقضي بمنــع نقله إلينا وحصول اليقين لتجويزنا خفاء بعض أهل ذلــك العصر لحادث إما مرض، أو أســراً وخمول، أو كذبه، أو رجوعه قبل قول الآخر ولو ســلم فنقله مستحيل عادة؛ لأن الآحادي لا يفيد، والتواتر يفيد، وأجيب بأنه لا نسلم هذه الأمور فإنا قاطعون بتواتــر النقل بتقديم النص القاطع على الظــن ولا نعتد بإنكار النظام وبعض الشيعة وبعض الخوارج والله أعلم.

ذكر أهل الإجماع

يعتبر في انعقاد الإجماع وفاق كل مجتهــد ومتبع، والمراد بالمجتهد: كل من كانت له ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، والمراد بالمتبع: كل من كان سالكاً طريقة الســلف الصالح فيخرج بذلك الفاسق فإنه لا يعتبر بخلافه وكذلك أيضاً يخرج المبتدع وهو من حاد عن طريقه الســلف الصالح بتأويل يفسق به أو يشــرك عند من أثبت الشرك لبعض المتأولين؛ فإن خلاف هؤلاء لا ينقص إجماع المعتبرين من أهل الحق، وقال أبو هاشــم: بل المعتبر المصدقون لنبينا ﷺ من مؤمن وفاســق واحتج علــى ذلك بقوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**» ونحوه من الأخبار فظاهره عام لجميع أمته والأمة تطلق على المصدق من مؤمن وفاسق.

قال نور الدين عموم الحديث مخصص بالكتاب وذلك قوله تعالى: ﴿لِتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ إذ يشترط في الشهداء العدالة، قال: وإذا صح خروج الفاسق عن المعتبرين في صحة الإجماع عرفت أن فسق إحدى الطائفتين يصير قول الأخرى: إجماعاً وباشتراط المجتهد دون غيره في صحة انعقاد الإجماع يخرج الفقهاء فقط وهم المعروفون بتحصيل المسائل الفرعية نقلاً لا استنباطاً وإن كان عن تقليد فلا يعتبر خلافهم في صحة الإجماع، وقيل: بل يعتبر خلافهم ويعتد بإجماعهم دون إجماع غيرهم؛ لأنهم أهل التحصيل للأحكام والإقبال على حفظها، ويخرج أيضاً الأصولي والمراد به: من كان له معرفة بالأصول فقط دون سائر الشريعة فلا يقدح خلافه، وقيل: يعتبر خلافه فلا ينعقد الإجماع إلّا مع وفاق.

قال نور الدين: وأهل هذه الأقوال لا يخطئ بعضهم بعضاً؛ لأنه مقام اجتهاد وحجية الإجماع على كل قول من الأقوال المذكورة إنما هي حجة ظنية عند من أثبتها حجة هنالك، فيلزم العمل بها دون العلم ولا يكون الإجماع حجة قطعية يحكم بتفسيق من خالفها إلّا إذا اجتمعت الأمة عالمها وجاهلها ومؤمنها وفاسقها ومحقها ومبتدعها فإذا اجتمعوا جميعاً على حكم لم يسبقهم فيه خلاف وانقرضوا على ذلك من غير أن يرجع أحدهم عن ذلك الحكم، فها هنا يكون الإجماع حجة قطعية بإجماع جميع من اعتبر الإجماع وذلك بعد كمال الشروط الآتي ذكرها ومنها أن لا يكون إجماعهم مخالفاً للنص وأن ينقل إجماعهم إلينا التواتر، إلى غير ذلك من الشروط المعتبرة ودون هذا فالإجماع حجة ظنية ويكفي اعتبار المجتهدين في كون الإجماع حجة ظنية على حسب ما اختاره **نور الدين** وليس يجزي في صحة الإجماع وفاق بعض مجتهدي الأمة مع خلاف البعض الآخر، وإن بلغ المتفقون على ذلك عدداً كثيراً ولو خالف من أهل الاجتهاد واحد أو اثنان واتفق الباقون.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وذهب الخياط وابن جرير وأبو بكر الرازي إلى أن خلاف الواحد والاثنين لا يجزم الإجماع؛ بل يكون الإجماع حجة قاطعة لقوله ﷺ: «**عليكم بالسواد الأعظم**» على غير ذلك من الأحاديث الموجبة

لاتباع الأكثـر، وقيل: إن أنكـر المتفقون خلاف ذلك المخالـف كان اتفاقهم جامعـاً وإلا فـلا، ورد القولان بـأن المعتبـر الإجماع من الجميـع وهو في الصورتين غير موجود فـلا إجماع، وكذلك لا يكون إجمـاع أهل المدينة مع خلاف غيرهم حجـة؛ لأنهم بعض الأمة والمفروض إجمـاع جميع الأمة، أما جميع مجتهديهم وعلمائهم وإما جميع العلماء والعوام، وقال مالك: إن إجماع أهل المدينة حجة؛ أي: وإن خالفهم غيرهم في ذلك، قال الحاكم: والمشـهور عن مالك أنه رد الخبر بفعل أهل المدينة حتى قال ابن ذؤيب: يستناب مالك، والحجة على ذلك قولـه ﷺ: «**المدينة طيبة تنفي خبثهـا**» ورد بأنه دليل على فضلها وذلك لا يستلزم كون إجماع أهلها حجة والإلزام ذلك في مكة ولا قائل بذلك، ثم أن أكابر علماء الصحابة كانوا خارجين عنها فإن علياً وابن مسـعود وأبا موسـى وغيرهم كانوا في الكوفة، وأنس في البصرة، وأبو الدرداء بالشام، وسـلمان بالمدائن، وأبو ذرٍ كان في الربذة ومن المحـال أن لا يعتد بخلاف هـؤلاء لأهل المدينة، وكذلك أيضـاً لا يكون إجماع أهـل بيت النبي ﷺ مع خلاف غيرهم إجماعـاً. وقالت الزيدية وأبو عبدالله البصـري من المعتزلة: إن إجماعهم حجة، واحتجوا على ذلك بأن جماعتهم معصومة من الخطأ لمخالفة حكم الله في قول أو فعل، ورد بأنه لا نسلم ثبوت العصمة لهم بل هم وغيرهم في ذلك سـواء فكما يجـوز على غيرهم الخطـأ كذلك أيضاً يجـوز عليهم، وكذلك لا يكون اتفاق الخليفتين أبي بكر وعمر مـع خلاف غيرهم إجماعاً؛ لأنهما بعض الأمة ولا اتفاق الخلفاء الأربعـة إجماعاً؛ لأنه بعض الأمة وزعم بعض الظاهرية أن إجماع الخلفاء الأربعة حجة والحق خلافه.

قال نور الدين: فإذا عرفت أن وفاق جميـع المجتهدين معتبر في صحة الإجماع وأن اتفاق بعضهم مع خلاف البعض الآخر لا يكون إجماعاً وإن كثر المتفقون فاعلم أن التابعي إذا بلغ درجة الاجتهاد في زمن الصحابة كجابر بن زيد وجب اعتباره مع من أدركه من الصحابة فيكون وفاقه وفاقاً لهم ولا ينعقد مع خلافه إجماعهم، وقيل: لا يعتبـر معهم فإذا خالفهم لم يعتد بخلافه بل قد تم الإجماع دونه.

قال نور الدين: وعلى هذا ابـــن بركة والخلاف في ذلك مع من لم يعتبر إجماع من عدا الصحابة فإنهم زعموا أنه لا يعتد بـــه، وردَّ بأن المعتبر إجماع أهل العصر ولا شـــك أنه قد صار من أهل العصر فاعتد به وأيضاً فإن الصحابة لم ينكروا فتاوي التابعين إذ قد كانوا يفتون في وقتهم؛ كجابر بن زيد وشريح والحسن وســـعيد بن المســـيب وغيرهم، وأيضاً فالتابعي بعض الأمة فإذا كان ممن يعتبر بنظره فكيف لا يعتد بخلافه، فلا يصح أن يقال: أجمعت الأمة، وهو مخالف لقولهم إذ لا إجماع تحـــت، وكذلك أيضاً لا يكـــون الإجماع موقوفاً على أهل زمـــان دون غيره؛ لأن الجميع أمة محمـــد ﷺ فيكون اتفاق أهل كل عصر إجماعاً فإجماع مـــن بعد الصحابة؛ كإجماع الصحابـــة، وقالت الظاهرية وإحدى الروايتين عن أحمد: لا يعتد بإجماع مـــن بعد الصحابة والحق خلافه ومحل الإجماع قضية لم يرد فيها نصّ من كتاب أو سُنَّة ولم يوجد فيها خلاف لبعض من تقدم في شـــيء من الأزمنة الســـابقة، أما النـــصّ فلكونه أقدم في الشـــرعيات وأما تقدم الخلاف في القضية فلأنا لا نجـــوِّز صحة الإجماع على كون كل واحد من القولين حقاً فلا يصح وقـــوع إجماع على أحدهما إذ يصير إجماعاً على أن ذلك المحق خطأ وهذا لا يصح.

قال نور الدين: وذهـــب الكرخـــي وغيره إلى أن الإجمـــاع بعد الخلاف يصير حجة قاطعة كما ولو لم يســـبقه خلاف، وقال الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة: إن أجمـــع المختلفون فحجة إذ لا قول لغيرهـــم على خلافه، وإن أجمع غيرهم فلا لما مر.

قال نور الدين: والقول الأول هو الصحيح والله أعلم.

ذكر شروط الإجماع

للإجماع شروط:

الشـــرط الأول: أن يكون للمجمعين مستند يستندون إليه من كتاب أو سُنَّة أو اجتهاد سواء كان ذلك المستند قطعياً أو ظنياً، فإن علمنا مستندهم كان ذلك

زيادة لنا في الاطمئنانية وتوسعاً في العلم وإن جهلناه مع حصول الإجماع منهم وجب علينا أن نحسن الظن بهم وأنهم لم يجمعوا على ذلك إلّا وعندهم مستند من قبل الشارع؛ كإجماعهم على تعيين أمصار معينة لإقامة الجمعة فيها في خلافة عمر، فإنه عيَّن لها أمصاراً ثمانية أو سبعة على اختلاف الروايات ولم ينقل عن واحد منهم إنكار لذلك؛ وكاجتماعهم على حد شارب الخمر فإنه كان يجلد أربعين جلدة، ثم اجتمعوا في خلافة عمر على أنه يجلد ثمانين جلدة.

قال نور الدين: فنحن نقطع بأنه لم يكن فعلهم في هذه الأشياء ونحوها عن هوى، بل نقول أنه كان عن محض اجتهاد لدين الله ونصح للأمة وأنهم مستندون في ذلك إلى دليل عندهم من قبل الشارع ولا يجوز إجماعهم على المجازفة والهوى خلافاً لمن قال بذلك من أهل الأهواء، واحتج على ذلك بأنهم لو افتقروا إلى الدليل ما كان للإجماع فائدة، وأجيب بأن فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة، ثم أن كون المستند دليلاً قاطعاً مما اتفق عليه القائلون بصحة الإجماع، وأما المستند الظني من خبر آحادي أو إمارة فقد اختلف في صحته جعله مستند للإجماع، وكذلك أيضاً اختلفوا في كون القياس والاجتهاد مستنداً للإجماع، والصحيح أنه يجوز أن يجمعوا عن قياس أو اجتهاد وقد أجمعت الصحابة عن اجتهاد في قتال أهل الردة وفي إمامة أبي بكر وفي حد الشارب.

الشرط الثاني: يشترط في صحته أن لا يكون هناك نص من كتاب أو سُنَّة أو إجماع يخالف ما أجمعوا عليه فإن الإجماع على خلاف نص الكتاب أو السُّنَّة ضلال ولا تجتمع الأمة على ضلال، وزعم أبو عبدالله البصري من المعتزلة أنه يصح الإجماع على خلاف إجماع تقدمه.

قال نور الدين: والحق أنه لا يصح أن يجمعوا على خلافه وأيضاً فالمعتبر إجماع أهل كل عصر من الأمة دون من سيأتي من بعدهم فإن خلاف من جاء بعد انقراض العصر الذي وقع فيه الإجماع لا يعتبر اتفاقاً.

الشـــرط الثالث: انقراض العصر، أعني: عصر المجتمعين، قال به أبو علي وأحمد بن حنبل وابن فورك وبعض أصحابنا.

وقال الجمهور: لا يشـــترط، ومعنى ذلـــك أن لا يظهر خلاف ممن قد كان يمكنه النظر في الحادثة المجمع عليها وفي الحياة أحد من أهل ذلك الإجماع وقيل: يشترط في الإجماع السكوتي فقط.

قال نور الدين: والصحيـــح أن انقـــراض العصر ليس بشـــرط في انعقاد الإجماع؛ لأن الدليل لم يعتبره وإنما اعتبـــر اتفاق أهل العصر على قول واحد في الحكم احتج المشترطون لانقراض العصر بأن أبا بكر سوّى بين الصحابة في العطاء وخالفه عمر في التفضيل بعد إجماعهم على رأي أبي بكر فاقتضى كون انقراض العصر شرطاً، وكذلك اتفق رأي علي وعمر وغيرهما من الصحابة على تحريم بيـــع أم الولد، ثم إن عليـــاً خالفهم بعد ذلـــك ورأى جواز بيعها فاقتضى أن انقراض العصر شرط وإلا لم تجز مخالفته إياهم في ذلك وأجيب بأنه لم ينقل عنهـــم تمام إجماع في الصورة الأولى ولا فـــي الثانية إذ لو صح سبق الإجماع لم تجز مخالفته.

الشـــرط الرابع: قال بعض الأصوليين وهو أنه يشـــترط في المجمعين أن يكونوا كعدد أهل التواتر حيث لا يمكن تواطئ مثلهم على الكذب عادة؛ لأن من دون ذلك العدد لا يؤمن تواطئهم على الكذب.

قال نور الدين: والجمهور لا يشـــترطون ذلك؛ لأن الدليل الســـمعي لم يفصل بين عدد وعدد؛ بل اعتبر الأمة وإن قلَّت فلو لم يبق من الأمة إلّا واحد، فقيل: يكـــون قوله حجة إذ هو الأمـــة حينئذٍ والحجة قول الأمة والســـبيل إلى معرفة الإجماع أحد أمرين: إما المشـــاهدة، وإما النقل. فأما المشاهدة فهي أن يكون المشـــاهد معاصراً لأهل الإجمـــاع فيرى منهم اتفاق القـــول بالقطع في قضية على حكم أو يرى القطع من بعضهم والسكوت من الآخرين مع انتشار ذلك فيهم وارتفاع التقيد عنهم وتحقق أن ســـكوتهم إنما كان عن رضى بذلك القول فإن هاتين الحالتين إجماع ولكل منهم حكم تقدم ذكره، وأما النقل فهو

نوعان: **أحدهما**: أن ينقل الإجماع إلينا التواتر فهذا الإجماع مقطوع به؛ كالمشاهد إن كان في نفس أصل الأمر قطعياً وفسقوا من خالفه لجعلهم الإجماع دليلاً قاطعاً؛ كالكتاب والسُّنَّة، **النوع الثاني**: أن ينقل الإجماع إلينا خبر الآحاد وحكم هذا النوع أن يكون حجة في وجوب العمل دون العلم لأنه ليس بمقطوع به وإن كان في نفس الأمر إجماعاً كاملاً لأن نقل الآحاد له بصيره مظنون الوقوع كخبر الآحاد وقال الغزالي وأبو رشيد أن الإجماع المنقول بخبر الآحاد لا يصح أن يكون حجة قال صاحب المنهاج ولا وجه للفرق مع كونهما جميعاً حجة احتج المخالف بوجهين **أحدهما**: أن الإجماع حجة قطعية فلا يجوز فيه خبر الواحد **الوجه الثاني**: قالوا إن في إثبات الإجماع بخبر الواحد إثباتاً للأصل بالظن والأصول لا تثبت بالظن وأجيب عن الوجه الأول بأن الإجماع إنما يكون حجة لكونه أخبار معصومة عن الخطأ فإن تواتر فقطعي وإلا فظني كاخبار الرسول ﷺ وأجيب عن الوجه الثاني بأن إثبات كون الإجماع حجة بدليل قاطع فجاز ثبوته من بعد تقرير كونه حجة بالآحاد كما في الأخبار والقياس واختلفت الأمة في جواز إحداث قول ثالث بعدما استقر الخلاف في الأمة على قولين فقيل لا يجوز ذلك مطلقاً وقالت الظاهرية بل يجوز مطلقاً وقيل يجوز فيما إذا لم يرفع القول الثالث القولين المتقدمين بأن يأخذ من كل واحد منهما طرفاً بخلاف ما إذا رفعهما فإنه لا يجوز لأن رفعهما خرق للإجماع فهو حرام.

قال نور الدين: ونسب هذا القول إلى الجمهور ومثال ما إذا لم يرتفع به القولان السابقان أن يقول بعض الأمة: أن الطهارات كلها تفتقر إلى النيّة، ويقول باقي الأمة: بل كلها لا تفتقر إلى نية فيأتي من بعد من يقول أن بعضها يفتقر وبعضها لا يفتقر؛ وكفسخ النكاح بالعيوب الخمسة، قيل: يفسخ بها، وقيل: لا؛ فالقول بأن بعضها يفسخ دون بعض قول ثالث لا يرفع القولين السابقين بل أخذ من كل واحد طرفاً ومثال ما رفعهما؛ كوطئ الأمة المشتراة البكر، قيل: يمنع الرد، وقيل: بل ترد والأرش للوطء؛ فالرد مجاناً. قول ثالث يرفع القولين السابقين. احتج المانعون مطلقاً بأن الثالث فصل ولم يفصل أحد

فقد خالف الإجماع بها ويلزم عليه تخطئة الأمة وأجيب بأن القول بالتفصيل ليس قولاً ينفي الخلاف المتقدم بل تقرير له ولا يلزم من ذلك تخطئة الأمة على مذهب من يرى تصويب المجتهدين في الفروع، قالوا المختلفون هم المؤمنون والثالث اتبع غير سبيلهم.

قال نور الدين: إن المراد بـ﴿سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ في ـ الآية ـ ما أجمعوا عليه لا ما اختلفوا فيه احتجت الظاهرية بأنه قد وقع من التابعين إحداث القول الثالث ولم ينكر عليهم أحد من الأمة فدل على جواز ذلك بيان ذلك أن ابن سيرين قال في زوجة وأبوين للأم ثلث جمع المال، وقال في زوج وأبوين أن للأم ثلث ما بقي؛ ففصل بين المسألتين، والصحابة لم تفصل؛ بل قال بعضهم: ثلث ما يبقى في الصورتين جميعاً، وقال بعضهم: لها ثلث جميع المال فيهما جميعاً، فقول ابن سيرين قول ثالث.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: والصحيح عندي من هذه الأقوال الثلاثة القول بجواز إحداث قول ثالث مطلقاً سواء رفع القولين السابقين أو لم يرفعهما؛ لأن المحرم عندنا إنما هو خلاف الإجماع دون ما عداه من الخلاف واختلاف الأمة على قولين دليل على جواز الرأي في تلك القضية فضح لغيرهم مثل ما صح لهم من الرأي والاجتهاد؛ بل يلزم المجتهد أن يخالفهم إذا رأى أن الراجح خلافهم ولا يصح له تقليدهم عندي كما لا يصح له تقليد مجتهد مثله بعد تمكنه من الاجتهاد وقدرته عليه والله أعلم.

الركن الرابع
في مباحث القياس

القياس فـي اللغة: التقدير، يقال: قاس الثوب هل يكمل قميصاً قياسـاً إذا قدَّره تقديراً، والمساواة يقال: هذا الشيء لهذا الشيء قياس؛ أي: مساوٍ له، وفي اصطلاح الأصوليين حمل مجهول الحكم علـى معلوم الحكم بجامع بينهما؛ كالخمر فإن حكمه معلوم بنص الكتاب على تحريمه، ويسمى في اصطلاحهم: أصلاً ومجهول الحكم؛ كالتتن ونحوه: فإنه لم ينص على حكمه كتاب ولا سُنَّة ولا إجماع ويسـمى فرعاً والجامع الوصف الذي لأجلـه كان ذلك الحكم في ذلك الأصل؛ كالإسكار في الخمر فإنه إنما حرمت الخمر لإسكارها فإذا وجد ذلك الوصف في شـيء من الصور وجب حمله على تلـك الصورة المعلومة الحكم ووجب إعطاءه ذلك الحكم ولذا سمي ذلك الوصف: جامعاً؛ لأنه جمع بين الصورتين في حكم واحد فهذه ثلاثة أركان من أركان القياس وهي الأصل والمراد به: الصورة التي نزل فيها الحكـم؛ كالخمر والفرع والمراد به الصورة التي لـم يرد فيها حكم بعينهـا؛ كالتتن مثلاً والوصف الجامـع والمراد به ما يكون الحكم في الأصل لأجله؛ فإن زال ذلك الوصف فقد ذلك الحكم، وبقي ركن رابـع وهو الحكم، والمـراد به: الوجـوب، أو النـدب، أو التحريم، أو التكريه، أو الإباحه مثاله إذا قسـنا النبيـذ على الخمر فالحكـم فيه التحريم والأصل الخمر؛ لأنه المشـبه به، والفرع النبيذ؛ لأنه المشبه والوصف الجامع بينهما الإسـكار وهذا الوصف يسـمى في اصطلاح الأصوليين علة، وسيأتي لكل واحد من هذه الأركان بسـط كل شـيء في موضعه، ولا بأس أن نسوق

ها هنا أمثلة لقياس الفرع على الأصل ليتضح المقام للإفهام، فمن ذلك جلد قاذف المحصن من الرجال قياساً على قاذف المحصنة فإن قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ﴾ ـ الآية ـ نص في قاذف المحصنات من النساء فقاس عليه المسلمون قاذف المحصن من الرجال، ومن ذلك قياس سريان عتق الأمة على سريان عتق العبد؛ فإن السُّنَّة وردت فيمن أعتق حصته من عبد له فيه شرك عتق العبد كله، فقاس المسلمون الأمة على العبد في هذا الحكم لاستوائهما في العلة وهي كون كل واحد منهما مملوكاً عتقه قربة فهذه الأشياء كلها واضحة القياس لحصول العلة في الأصل والفرع حصولاً واضحاً، فهي من قبيل القياس الجلي ويسمى أيضاً قياس المعنى، وللقياس الخفي أمثلة منها: ما قالوه في سؤر الفأر فإنهم اختلفوا في طهارته ونجاسته؛ فالقائلون بنجاسته قاسوه على السباع؛ لأن سؤر السباع عندهم مفسد، قالوا وكذلك الفأر والقائلون بطهارته قاسوه على الوحوش الطاهر سؤرها، ومنها قياس ميتة ما لا دم له من الدواب؛ كالعقرب والذباب والذرة على ميتة الجراد؛ فإن السُّنَّة وردت في حل ميتة الجراد والله أعلم.

مبحث الأصل والفرع وشروطهما

أصل القياس هو: الصورة التي نزل فيها الحكم وهي التي عبر عنها الأصوليون بمحل الحكم؛ كالخمر فإنه نزل فيها التحريم بالكتاب فهي أصل في تحريم كل مسكر إن لم نعتبر السُّنَّة في تحريم المسكرات مثلاً؛ وكالبر فإنه ورد فيه حكم الربا بنص السُّنَّة فيقاس عليه الأرز وكل ما شابهه في ذلك بعد أن تستنبط علة الربا فيه ونحو ذلك، وقيل: إن أصل القياس هو دليل الحكم يعني به الدليل الذي ورد من جهة الله تعالى كآية من الكتاب أو سُنَّة عن النبي ﷺ فالأصل على هذا في المثالين السابقين إنما هو الآية التي حرمت الخمر والحديث الذي حرم الربا من الربويات، وقيل: إن الأصل حكم تلك الصورة المقيس عليها فعلى هذا فالأصل في المثالين إنما هو تحريم الشرب في المثال الأول، تحريم الربا في المثال الثاني، لكن المختار القول الأول

وعليه جمهور الأصوليين والفرع هو الصورة التي ترده في حكمها إلى الأصل؛ كالنبيذ فرع على الخمر في التحريم؛ لأن الجميع مسكر؛ وكالأرز فرع على البر في تحريم الربا فيه لكون الجميع مطعوماً أو مكيلاً أو مدخراً على الخلاف في علة الربا في البر. واعلم أنهم اشترطوا في قياس الفرع على الأصل شروطاً لا يصح القياس بدونها:

الشرط الأول: مجمع عليه وهو أن يساوي الفرع الأصل في وجود العلة فيه وذلك؛ كالإسكار فإنه موجود في الخمر وفي النبيذ مثلاً فإن ساواه وإلا فسد القياس إجماعاً؛ وكالطعم فإنه موجود في البر والأرز مثلاً فصح قياس الأرز عليه في كونه ربوياً.

الشرط الثاني: أن يساوي الفرع الأصل في الحكمة فلا يقاس التيمم على الوضوء في كون التثليث مسنوناً فيه؛ لأن التيمم شرع على وجه التخفيف وهو المسح يصيب ما أصاب من العضو ويخطئ ما أخطأ منه فلا يقال على الوضوء في شرع التثليث؛ لأن الوضوء مغلظ فيه والتيمم مخفف فلا يثبت التثليث لمجرد القياس بل إن دل عليه نصر عمل به وإلا فلا يثبت بالقياس فقط.

الشرط الثالث: أن يساوي الفرع الأصل في ثبوت الحكم بحيث أن العلة التي أثبتت حكم الأصل توجب مثله في الفرع فلو اقتضيت في الفرع خلاف ذلك الحكم فسد القياس، وذلك كقول بعضهم في صلاة الخسوف في الاستدلال على ركوعاتها الزائدة صلاة شرع فيها الجماعة فيشرع فيها ركوع زائد؛ كالجمعة زيد فيها الخطبة فأثبت بالعلة في الفرع حكماً مخالفاً لحكم الأصل لأن حكم الأصل زيادة الخطبة وحكم الفرع زيادة ركوع.

قال نور الدين: وهذا لا يصح عندنا، لأنه لا وجه يقتضيه.

الشرط الرابع: أن لا يتقدم شرع حكم الفرع على شرع حكم الأصل، وذلك كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النيَّة فيه، نحو أن يقول الشافعي للحنفي: الوضوء طهارة تراد للصلاة فتجب فيها النيَّة؛ كالتيمم، فيقول الحنفي: إن التيمم إنما شرع بعد أن شرع الوضوء فكيف نقيسه عليه وهو متأخر عنه، وقيل: إن كان

قد قام دليل على وجوب النيَّة في الوضوء غير هذا القياس صح الاستظهار بهذا القياس مع ذلك الدليل وكان قياساً صحيحاً وإلا فلا. واعلم أن الوصف الذي لأجله ثبت الحكم الشرعي وهو المسمى بالعلة إما أن يكون منصوصاً عليه أو مستنبطاً وكل واحد منهما إما مطلق أو مقيد فإن كان الوصف مطلقاً وجب إجراء الحكم معه حيثما وجد ما لم يكن هنالك مانع وإن كان مقيداً فيجب اعتبار قيده في جميع الصور وينبغي أن تعتبر أوصاف ذلك الأصل الذي ورد فيه الحكم بإحدى الطرق التي سيأتي ذكرها ايضاً فما وجدته من ذلك الوصف صالحاً للتعليل على الشروط الآتي ذكرها فاجعله علة لذلك الحكم وأجر الحكم في جميع الصور التي وجدت فيها ذلك الوصف إن كان الوصف مقيداً فاعتبره مع قيده وإن كان غير مقيد فاعتبره كذلك، مثاله أن تقول: جعل البر ربوياً لوصف فيه ثم تسبر ذلك الوصف ما هو؟ فتقول لكونه براً مثلاً، أم لكونه مطعوماً، أم لكونه مكيلاً، أم لكونه مدخراً، أم لكونه مزكى، أم لكونه من ثمار النباتات؛ فهذه الأوصاف جميعها موجود في البر لكن بعضها لا يصلح للتعليل لكونه قاصراً وهو كونه براً وبعضها لا يصلح لعدم استكماله الشروط التي سيأتي ذكرها فنختار كونه مطعوماً فنجري حكم الربا في كل مطعوم قياساً عليه كذلك إذا جعلنا العلة في هذا المثال كونه مطعوماً مدخراً فيجب أن نعتبر هذين الوصفين في جميع الصور فحيث افترقا ارتفعت الربوية وحيث اتفقا حكمنا بثبوتها واعتبار الوصفين معاً هو الذي يسميه بعضهم وصفاً مركباً والعلة المركبة وبعض الأصوليين يجعل التعليل بأحد الوصفين ويجعل الآخر قيداً له وشرطاً، مثال ذلك: القتل؛ فإنه يشترط في إيجابه القول بأن يكون على جهة العمد العدواني فالقتل خطأ لا يوجب القود وكذلك القتل الغير العدواني فإذا وجدنا هذا الوصف وهو القتل مع قيديه وهما كونه عمداً وعدواناً وجب هنالك إثبات القود ما لم يحصل مانع، مثاله: إذا حصل مانع أن يكون القاتل أباً فإن الأبوة مانعة من القود فلا يقاد الوالد بولده وإن قتله عمداً وعدواناً ولا يشترط عدم مخالفة الفرع لمذهب العالم المستنبط وإن كان ذلك المستنبط صحابياً على الصحيح، واشترطوا الحكم الأصل المقيس عليه شروطاً لا يصح القياس بدونها:

الشـــرط الأول: أن لا يكون دليل الحكم متنـــاولاً بعمومه للفرع فلا يصح قياس النبيذ المســـكر على الخمر إذا جعلنا دليل التحريم في الخمر قوله ﷺ: «**كل مســـكر حرام**»؛ لأن هذا الحديث بعمومه متناول للنبيـــذ؛ كتناوله للخمر فالنبيذ حينئذ إنما حرم بالنص لا بالقياس.

الشرط الثاني: أن يكون ذلك الحكم ثابتاً غير منسوخ فإنه إذا كان منسوخاً لا يصح القياس عليه؛ لأن الحكمة في القياس إنما هي إثبات حكم غير ثابت فإذا قيس على حكم غير ثابت لم تحصل تلك الفائدة.

الشـــرط الثالث: أن لا يكون ذلك الحكم عقلياً فـــإن القياس في العقليات لا يصح عند الجمهور وقيل: بل يصح.

الشـــرط الرابع: أن يكون ذلك الحكم حكماً شـــرعياً، كالوجوب والندب والتحريـــم والكراهـــة والإباحة فخرج بذلـــك الحكم اللغوي؛ كالتســـمية فإن اللغوي لا يقاس؛ لأن اللغة لا تثبـــت بالقياس، وذلك نحو أن نقول في اللائط وطئ وجب فيه الحد فيســـمى فاعلـــه زانياً كواطئ المـــرأة فهذا لا يصح؛ لأن إجراء الأســـماء إنما يثبت بوضع أهل اللغة فلا يثبت مثل ذلك بالقياس، هذا قول جماعة منهم إمام الحرمين والغزالي وذهب ابن ســـريج والشيرازي وابن بركة إلى أن اللغـــة تثبت بالقياس، وقيل: تثبت بالقيـــاس من اللغات الحقيقية دون المجاز.

قال نور الدين: والصحيـــح الأول؛ لأن اللغـــة نقل محـــض فلا يدخلها القياس.

الشـــرط الخامس: أن يكون ذلك الحكم غير خارج عن الطريقة المعهودة في القياس الشرعي؛ فإن الطريق المعهود في القياس الشرعي كون ذلك الحكم معللاً لعلة منصوصة أو مســـتنبطة وكونه موجوداً في صور كثيرة الوجود علته فيها لا مقصوراً على صورة واحدة وأن يكون ذلـــك الحكم غير مقصور على محل واحد مع وجـــود علته في غير ذلك المحل والأمور الخارجة عن سُـــنن القياس منحصرة في ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما لا تدرك له علة من الأحكام كأعداد الركعات في الصلوات ولم جعلت الظهر أربعاً والمغرب ثلاثاً والفجر ركعتين، ولم جعل الركوع مفرداً والسجود مثنى ونحو ذلك، وكالقسامة والشفعة فإنهما مخالفان لما تقتضيه القياسات الشرعية؛ ألا ترى أن القسامة تجب على من لم يدع عليه ولي الدم القتل ولا تسقط بها عنهم الدية ووجبت على عدد مخصوص وجعل الخيار إلى ولي الدم فيمن يحلف وكل ذلك مخالف للأصول، وكذلك الشفعة مخالفة للقياس في وجوبها للشريك والمجاور ولا سبب له من إرث ولا غيره؛ وكوجوب الدية على العاقلة في جناية الخطأ.

النوع الثاني: بأن يكون ذلك الحكم موجوداً في صورة وله علة مفهومة وحكمة معلومة لكن لا نظير له في الشرعيات؛ كقصر المسافر للصلاة في السفر دون الحضر فإن القصر حكم شرع لأجل مشقة السفر والحكمة في ذلك التخفيف عن المسافر، فهذه العلة وهذه الحكمة قد عرفا في هذا الحكم لكن عدم نظيره ولما كان السفر مظنة لوجود المشقة خص حكم القصر به وجعلوه علة للحكم وألغوا المشقة في غيره؛ فلذا لم يصح لمزاول الأثقال في الحضر القصر.

النوع الثالث: أن يكون ذلك الحكم مقصوراً على بعض أفراد ذلك النوع مع وجود النظير لكن قصر لدليل شرعي أوجب قصره عليه وذلك كبيع العرايا وذلك أن رسول الله ﷺ رخص لصاحب العرايا أن يبيعها بخرصها تمراً، قال الربيع: العرايا نخل يعطي الرجل ثمرتها للآخر ثم يقول له بعد ذلك لا طريق لك، ومن ذلك اختصاص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده، ومن ذلك قوله لأبي بردة وقد ضحى بالجذع من المعز: «تجزيك ولا تجزى أحداً بعدك» فهذه الأنواع كلها خارجة عن سُنن القياس فلا يصح أن يقاس عليها.

الشرط السادس: أن لا يثبت بالقياس عليه نص مصادم لنص قاطع فإن ذلك القياس لا يصح بالاتفاق، وأما إذا صادم نصاً ظنياً ففيه خلاف هل يرجح الأخذ به أم بالنص المخالف للقياس؟

الشـــرط الســـابع: أن لا يكون حكم الأصل مأخوذاً من أصل ثابت بقياس فإن كان ثابتاً بقياس لم يصح القياس عليه عند الجمهور.

قال نور الدين: وقال أبو عبد الله البصـــري والحنابلة بل يصح، قال: وهو مذهب أصحابنا واعترض بأنه إن كانت العلة فيهما واحدة فذكر الوسط ضائع كقول بعض الشـــافعية في الســـفرجل مطعوم فيكون ربوياً؛ كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر وإن لم تكن العلة واحدة فســـد القيـــاس؛ لأن علة الفرع غير معتبرة في الأصل حينئذ وعلة الأصل لم توجد فـــي الفرع، وذلك كقولك في الجذام عيب يفســـخ به البيع فيفسخ به النكاح؛ كالقرن والرتق ثم تقيس القرن على الجب بقوات الاســـتمتاع فإن علة الفرع وهو الجـــذام وهي كونه عيباً لم تعتبر في الأصل وهو القرن وإنما اعتبر فيه فوات الاستمتاع لقياسه على الجب وعلة الأصل وهو الاستمتاع مع القرن غير موجودة في الفرع.

الشـــرط الثامن: لابن بركة العُماني وبشر المريسي قالا: يشترط في الأصل المقيس عليه أن يتفق على حكمه الخصمان نحو أن نقول الوضوء عبادة فتجب فيه النيَّة؛ كالصلاة فالخصمان متفقان على أن الصلاة عبادة فلو لم يكن المنازع في وجوب نية الوضوء موافقاً في أن الصلاة عبادة وأنها تجب فيها النية لكونها عبادة لم يصح القياس عندهما، احتج بشـــر على ذلك بأن الأصل إن لم يكن مجمعاً على تعليله ولا ورد النص بتعليله لم يأمن القائس الخطأ فيه إذ لا يعلم صحة ما علله به، قال ولأنه لا يصح القياس على الصلوات الخمس في إيجاب صلاة سادسة ولا على شهر رمضان في إيجاب صوم شهر آخر ولا وجه يمنعه القياس إلّا لكونه لم يرد نص بتعليله ولا أجمعوا عليه.

قال نور الدين: وأجيـــب بأنه إذا قامت الدلالة علـــى أنّا متعبدون بالقياس المثمر للظن صـــار ذلك المظنون كالمعلـــوم؛ لأنّا نعلم يقيناً إنـــه حكم الله فينا حينئذ فنأمن الخطأ بعد حصول الظن وإن لم يحصل نص ولا إجماع كما يحصل من المعلوم، وأما الصلوات الخمس ورمضان فإنمـــا لم يصح القياس عليها في إيجاب غيرها لفقد الطريق إلى حصول علة وجوبها في غيرها والله أعلم.

مبحث العلة

اختلف الأصوليون في تعريف العلة الشرعية على أقوال أجودها: أن العلة هي المعرف بكسر الراء بمعنى: العلامة الدالة على وجود الحكم فكأنها هي التي أعلمت بوجود الحكم في صورة الأصل.

قال نور الدين: واعلم أنهم فرقوا بين العلة الشرعية والعلة العقلية بخمسة وجوه:

الوجه الأول: أن العلة العقلية موجبة للحكم الذي علل بها فإن الحركة الموجبة كون المحل متحركاً، والعلة الشرعية غير موجبة لمعلولها وإنما هي إمارة تدل عليه؛ فإن الزنا إمارة لوجوب إقامة الحد ولا يقع الحد بمجرد وجوده كما ثبت كونه متحركاً بمجرد وجود الحركة.

الوجه الثاني: أن العلة العقلية لا يصح أن تعلم إلّا بعد أن قد علم الحكم الموجب عنها؛ لأنه هو الطريق إلى إثباتها والدليل عليها ألا ترى أنّا لم نعلم الحركة إلّا بعد علمنا بحصول الجسم متحركاً، والعلة الشرعية قد تعلم قبله فإنّا لا نعلم وجوب الحد على الزاني إلّا بعد أن قد علمنا وقع الزنى منه، ونظائر ذلك كثيرة.

الوجه الثالث: أن العلة العقلية لا تفارق المعلول؛ أي: يكون وقت وجودها وثبوت معلولها واحداً لا يصح اختلاف الوقت إذ توجبه لما هي عليه في ذاتها بمعنى أنه تعالى جعل ذات العلة العقلية موجبة لمعلولها فلو تراخى عنها خرجت عما هي عليه في ذاتها.

الوجه الرابع: أن العلة العقلية لا تقف في إيجابها المعلول على شرط سوى وجودها ووجودها ليس بشرط لإيجابها وإنما هو شرط لحصولها على صفتها المقتضاة التي لأجلها يوجب موجبها، فلو وقفت على شرط غير ذلك لم يكن إيجابه لها لذاتها وفي ذلك قلب جنسها.

الوجه الخامس: أن العلة القاصرة وهي التي لا تتعدى إلى فرع تصح في

العقليات كتعليل كونه تعالى عالماً لذاته، فيقال: هو عالم لذاته فلا يصح في غيره واختلف في الأحكام المنصوص عليها فقال قوم: إنها في الأصل معللة فما وجد على علته نص فذاك وما لم يوجد فيلتمس له التعليل بحسب ما يقتضيه المقام، ثم اختلف هؤلاء فمنهم من أوجب تعليل الحكم بجميع أوصاف الأصل الموجودة فيه ما لم يمنع من التعليل بشيء منها مانع؛ كمخالفة نص أو إجماع أو نحو ذلك ومنهم من ذهب إلى أنه إنما يعلل بالوصف المتميز الصالح للتعليل دون ما عداه من الأوصاف.

قال نور الدين: وهو الصحيح؛ لأن تعليل الحكم بجميع أوصاف الأصل يسد باب القياس ويؤدي إلى تناقض الأحكام فإن وجد في الأصل أوصاف كلها تصلح للتعليل اختير أرجحها. وقال قوم: أن الأصل في الأحكام عدم تعليلها فلا يعلل منها إلّا ما ورد نص في تعليله وأعلم بأن القائلين بأن الأصل في الأحكام المنصوصة تعليلها اختلفوا في جواز القياس على كل حكم من الأحكام الشرعية؛ أي: ما لم يمنع من القياس عليه مانع من نص أو إجماع فمنهم من ذهب إلى أن جميع الأحكام الشرعية يصح القياس عليها، ومنهم من ذهب إلى منع ذلك.

قال نور الدين: وهو الصحيح؛ لأن في الأحكام الشرعية ما لا يعقل معناه؛ أي: علته كالدية فإنّا لا نعلم وجه فرضها على القدر المعلوم من كل جنس والصفة المحدودة ومهما لم نعرف الوجه لم نعرف القياس، وكذلك أعداد الركعات والسجدات واختصاصها بالأوقات وصحة القياس فرع على معرفة المعنى وهو العلة والله أعلم.

مبحث العلة الشرعية

العلة الشرعية وصف ظاهر منضبط مجاوز هذا هو المتفق عليه عند جميع من اعترف بالقياس والخلاف فيما دون ذلك، والمراد بالوصف: معنى قائم بالموصوف ولذا ترى كثيراً من الأصوليين يطلقون المعنى على العلة فيقولون:

هذا معقول المعنى وهذا غير معقول المعنى، والمراد بذلك معلوم العلة وغير معلومها والمراد بالظاهر ما كان من أفعال الجوارح؛ كالقتل علة للقود، والجرح علة للقصاص، والزنا علة للحد، وشرب الخمر علة للجلد، والسرقة علة للقطع، ونحو ذلك فيخرج بذلك الصفات الخفية والمراد بها صفات القلب من نحو الرضى والسخط فإن في التعليل بها خلافاً، والمراد بالمنضبط ما كان من الأوصاف مستقراً على حالة فيخرج ما ليس كذلك؛ كالمشقة فإنها غير منضبطة في حالة واحدة بل تتخلف بتخلف الأحوال فقد يكون في الحال الواحد مشقة على بعض الناس دون بعض، ألا ترى أن السفر يكون مشقة على من لا راحلة معه لا سيما مع قلة الزاد ويكون للأغنياء راحة بكثرة الآلات وتوفر أسباب الراحة، والمراد بالمجاوز ما كان من الأوصاف موجوداً في غير محل الحكم؛ كالإسكار يوجد في غير الخمر؛ وكالكيل والطعم يوجدان في غير البر. ويسمى هذا الوصف علة متعدية فيخرج ما ليس بمتعد؛ كالنقدية في الذهب والفضة فإنه وصف لا يوجد في غيرهما ويسمى علة قاصرة وفي التعليل بها خلاف، قيل: يصح، وقيل: لا يصح، وقيل: يصح التعليل بها في المنصوصة دون المستنبطة.

قال نور الدين: والصحيح الجواز مطلقاً؛ لأن العلة الشرعية هي إمارة دالة على الحكم ولصحة ذلك في المنصوصة نحو قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ هذه العلة لا تتعدى الصلاة وإذا ثبت في المنصوصة فلا مانع منه في المستنبطة؛ ولأنه ﷺ لو علل بعلة ولم يتعبدنا الله بالقياس لعلمناها علة وإن لم تتعد، وقد يكون ذلك الوصف لازماً بمعنى أنه لا ينفك عن محل الحكم؛ كالثمينة للزكاة في المضروب عند الحنفية؛ فإن الحجر من الذهب والفضة خلقا ثمناً وهذا الوصف وهذه الثمنية لا ينفك عنهما كانا مضروبين أو غير مضروبين حتى تجب الزكاة في الحلي لأجل هذا الوصف، وقد يكون ذلك الوصف عارضاً بمعنى أنه غير لازم لمحل الحكم بل قد ينفك عنه إذ ليس ذلك من صفاته اللازمة له، وذلك كالكيل للربا فإنه ليس بلازم للحبوب فإنها قد تباع وزناً، وقد يكون ذلك الوصف

وصفاً جلياً؛ كالطواف بمعنى الطوَّافة علة لسقوط النجاسة من الهرة، وقد يكون ذلك الوصف خفياً غامضاً مثل تعليل ثبوت الحكم برضى العاقدين، وقيل: التعليل بالوصف الخفي لا يجوز؛ لأن الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد وأن يكون جلياً إذ لا يعرف الخفي بخفى مثله وأجيب بأن الوصف وإن كان خفياً لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الإيجاب والقبول على الرضى أو بدلالة التأثير صار من الأوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به، وقد يكون ذلك الوصف مفرداً؛ كالثمينة لوجوب الزكاة في الذهب والفضة؛ وكالإسكار للتحريم في الخمر؛ وكالطعم للربا في البر وقد يكون وصفاً مركباً من شيئين، يعني: أن العلة قد تكون مجموع أمرين فصاعداً ويعتبر جميع ذلك علة واحدة ويكون كل وصف منها جزءاً للعلة وذلك كما إذا عللنا ثبوت الربا بوجود الكيل والجنس معاً فإن كل واحد من الكيل والجنسية جزء للعلة وتكون العلة مجموع الأمرين مثلاً.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: اعلم أنهم اختلفوا في جواز أن يكون ما جعل علة على حكم شرعي مركباً من أوصاف متعددة بمعنى أنه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الأوصاف حتى لو كان كل يعمل في الحكم بانفراده؛ كاجتماع البول والغائط والمذي والرعاف فإن كل واحد أن لو انفرد استقل بالحكم فإذا اجتمعت كان مجموعها مثلاً علة لوجوب الطهارة؛ وكقتل العمد العدواني علة لثبوت القود فذهب الجمهور إلى أن مجموع هذه الأوصاف علة مركبة توجب بمجموعها القود وذهب بعض الأصوليين ومنهم الأشعري وبعض المعتزلة إلى منع كون العلة مركبة؛ بل أوجبوا أن تكون مفردة وجعلوا العلة من الأوصاف أقواها وجعلوا الباقي قيوداً لها فالعلة الموجبة للقود عندهم القتل والعمدية والعدوانية شرطان لها، واستدلوا على ذلك بوجوه كلها مردودة واستدل الجمهور على جواز كون العلة وصفاً مركباً أن النبي ﷺ علل في المستحاضة بالمركب حيث اعتبر اسم الدم وصفة الانفجار وبأن ما يثبت به كون الوصف الواحدة علة يثبت به كون المركب أيضاً علة من نص أو مناسبة أو سبر، فكما جاز ذلك جاز هذا أيضاً وكما تكون العلة وصفاً فكذلك تكون

اسماً وتكون حكماً مرتباً على الدليل، فمثال التعليل بالاسم قوله ﷺ لمستحاضة سالبة عن الاستحاضة: «**توضئي وصلي وإن قطر الدم على الحصير فإنه دم عرق انفجر**» وهذا تعليل باسم وهو الدم ووصف عارض وهو الانفجار فهي علة مركبة واعلم أن الاسم إذا جعل علة فإن كان مشتقاً من فعل؛ كالضارب والقاتل فيجوز أن يجعل علة؛ لأن الأفعال يجوز أن تجعل عللاً في الأحكام وإن لم يكن مشتقاً فإن كان علماً كزيد فلا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وإنما يوضع موضع الإشارة وليست الإشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وإن كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس، فمنهم من جوز التعليل به كابن بركة وبعض الأصوليين ومنهم من لم يجوزه وهو الصحيح؛ لأن تعليل الأحكام الشرعية بالألفاظ اللغوية مما لا يصح أصلاً؛ لأن الشارع لم يعلق أحكام الشرع بألفاظ اللغة وإنما علقها بمعانٍ أُخر.

قال نور الدين: وبهذا يظهر لك فساد ما اعتل به ابن بركة في ثبوت حكم الزاني اللائط وللواطئ في الدبر حيث جعل ذلك كله زناً معتلاً بأن العرب تسمي الدخول في المضيق زناً، قال: وكل من دخل بفرجه في مضيق عليه فهو زان وكل من استحق اسم الزاني فالحد واجب عليه إلّا ما قام دليله فقد جعل تسمية العرب علة لثبوت الحكم الشرعي حتى أنه أوجب بها ثبوت الحد وفساده لا يخفى ويظهر لك أيضاً فساد مذهب من قال بتحريم القهوة البنية؛ لأنها تسمى قهوة كالخمر، ويظهر لك أيضاً فساد مذهب من قال بطهارة دم الباغي مستدلاً بأن سفك دم الباغي طهارة الأرض، فهذه المذاهب وأمثالها مبنية على تعليل الحكم الشرعي بالأسماء اللغوية وهو باطل وبيان بطلانه أنه يلزم عليه ثبوت حرمة البيت الحرام لكل عمران يسمى بيتاً وثبوت جواز الحج إليه وثبوت حرمة رسول الله ﷺ لكل من يسمى محمداً وكذلك إلى ما لا غاية له وهو ظاهر البطلان.

قال نور الدين: أما نحن فإنما أجزنا التعليل بالاسم لأن مرادنا منه المعنى القائم بذاته لا لفظه، ومثال التعليل بالحكم حديث الخثعمية فإنه ﷺ قاس إجزاء الحج عن الأب على إجزاء قضاء دين العباد عنه، والعلة كونهما ديناً وهو حكم شرعي لأنه عبارة عن وصف في الذمة وذلك حكم شرعي.

قال نور الدين: اعلم أنهم اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم، فذهب جمهور الأصوليين وأهل التحصيل من أصحابنا كأبي سعيد في تخريجاته وأبي نبهان في تفريعاته وغيرهما رحمهم الله إلى صحة ذلك، ومنعه بعض الأصوليين احتج الجمهور بما تقدم من جعله ﷺ الدين لإجزاء الحج عن الغير في حديث الخثعمية وأيضاً فإن العلة إن جعلت بمعنى الآمار فلا امتناع في أن يجعل الشارع حكماً علماً على حكم آخر بأن يقول إذا حرمت كذا أو أوجبت كذا فاعلموا أني حرمت كذا أو أوجبت كذا، وإن جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع أيضاً في أن يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر مستلزماً لحصول مصلحة لا تحصل من أحدهما بانفراده. واعلم أن ما جعل علة يكون تارة منصوصاً عليه؛ كالدم والانفجار في حديث الاستحاضة؛ وكالدين في حديث الخثعمية والطواف في حديث الهرة إلى غير ويكون وصفاً مستنبطاً؛ كالكيل أو الوزن أو الادخار في تعليل الربا فحاصل أنواع العلة أنها تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً متعدياً كالقتل والسرقة وتكون وصفاً عارضاً؛ كالصغر في جعله علة لاحتياجه إلى الولاية والقيام بأمره، والجنون في جعله علة للقيام بأمر المجنون فإن كل واحد من الوصفين عارض لصحة انتقاله ويكون وصفاً خفياً كالرضا في صحة البيع والتزويج مثلاً، ويكون كل واحد من هذه الأنواع منصوصاً عليه ومستنبطاً.

قال نور الدين: واعلم أن العلتين المختلفتين قد تؤثران في حكمين متماثلين؛ كتحريم الوطء بالحيض وبعده لعدم الغسل والعلل المتماثلة قد تؤثر في أحكام مختلفة كقتل الحر والعبد فهو متماثل وأثرتا في القصاص والقيمة وهما مختلفتان، وقد يصدر عن علة واحدة حكمان بشرطين نحو: ملك المبيع وملك الثمن بشرط كونهما مما يصح تملكه، وقد يصدر بشرط واحد عن علة واحدة حكمان؛ كوجوب الدية ووجوب الكفارة صدرا عن القتل بشرط الخطأ، وقد يصدران عن واحدة من غير شرط كوجوب الكفارة والإثم عن الخنث وقد تقتضي الأحكام لمحلها؛ كالحيض يقتضي تحريم دخول المسجد والقراءة في الحائض وحدها، وقد تقتضيها في غير محلها كالقتل يوجب القصاص على واحد أو جماعة والله أعلم.

ذكر شروط العلة

اعلم أنهم اشترطوا في العلة لصحة القياس عليها شروطاً:

الشـرط الأول: أن تكون العلة موجودة في الأصل والمراد به محل الحكم فلا يصح التعليل بوصف ليس بموجود في محل الحكم، فلا يقال حرمت الخمر لكونها جامدة إذ الجامدية غير موجودة في الخمر؛ لأنها من المائعات، وكذلك يشترط أيضاً في صحة القياس أن تكون العلة الموجودة في الأصل موجودة في الفرع، فلا يصح قياس البطيخ على البر في الربوية إذ جعلت علة الربا في البر الادخار أو الكيل؛ لأن كلا الصفتين غير موجودة في البطيخ.

الشـرط الثاني: أن لا يكون للعلة مانع يمنعها من الجريان في الصورة المقيسة فإنها إذا لم تجر في شيء من الصور لمانع لا يصح قياس تلك الصورة على محل الحكم لتخلف العلة عنها لوجود المانع، وذلك كما لو قتل الوالد ولده عمداً عدواناً فإنه لا يصح أن يقاس على القاتل الأجنبي في وجوب القود لوجود المانع وهو الأبوة.

الشرط الثالث: أن لا يكون هنالك نص أو إجماع معارض لتلك العلة فإنها إذا عارضت نصاً أو إجماعاً بطلت وفسد القياس، ومثل ذلك أن يقول الشارع أو يقع الإجماع أن كل سبع طاهر فيقول القائل الكلب نجس لأنه سبع ونحو ذلك، فهذا مخالف لما اقتضاه ظاهر نص الشارع أو إجماع الأمة فلا يقبل.

الشرط الرابع: أن يكون حكمها موجوداً في جميع الصور التي تكون فيها تلك العلة فلا يتخلف عنها إلّا لمانع، وهذا الشرط هو المسمى عندهم بالاطراد قال صاحب المنهاج: وهذا لا خلاف في اشتراطه قال: ومعنى الاطراد أن يثبت حكمها عند ثبوتها في كل موضع فلو تخلف عنها لا لخلل بشرط ولا لحصول مانع بطلت علتها اتفاقاً، قيل: ولا بد أيضاً أن تنعكس وهي أن ينتفي الحكم عند انتفائها وقد وقع في ذلك خلاف من جوَّز تعليل الحكم الواحد بعلتين، قال ابن الحاجب: وأما العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه مبني على منع تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله.

قال نور الدين: واعلم أنهم اختلفوا في جواز تخصيص العلة وهو تخلف حكمها عنها في بعض الفروع على خمسة مذاهب:

الأول: لا يجوز تخصيصها سواء في ذلك عندهم المنصوصة والمستنبطة؛ لأن طريق عليَّتها اقتضاءها الحكم فإذا تخلف عنها فلا علية.

الثاني: يجوز تخصيصها مطلقاً؛ لأنها إمارة للحكم فجاز اقتضاؤها الحكم في موضع دون آخر.

الثالث: يجوز في المنصوصة دون المستنبطة لأنها في المنصوصة بمنزلة اللفظ العام.

الرابع: يجوز التخصيص في العلة المستنبطة دون المنصوصة؛ لأن المنصوصة دليلها نص عام لجميع مواضعها فتخصيصها مناقضة فلا يجوز بخلاف المستنبطة فلا مانع من تخصيصها إذ هي إمارة.

الخامس: يجوز في المستنبطة حيث كان التخصيص لانتفاء شرط أو حصول مانع ولا يجوز لغير ذلك، قال صاحب المنهاج: والمختار عندنا: هو المنع من التخصيص مطلقاً، قال: والحجة لنا على ذلك أن تخصيصها يمنع اطرادها فيعود امتناع اطرادها على كونها علة بالنقص؛ لأن اطرادها شرط في صحتها بلا خلاف، وإنما الخلاف في الانعكاس هل يشترط أم لا؟

الشرط الخامس: أن لا تعود العلة إلى أصلها بالإبطال؛ أي: لا تكون مبطلة للأصل الذي ورد فيه الحكم، مثاله: بأن يقال في الهر سبع مفترس فتجب نجاسته كالكلب فإن هذا التعليل يبطل نجاسة الكلب؛ لأن الرسول ﷺ قد حكم بأن السبع طاهر، حيث قال وقد سئل عن دخوله بيتاً فيه هر وامتنع من دخوله بيتاً فيه كلب، أن الهر سبع يعني فليس بنجس، فنقضت العلة حكم الأصل.

الشرط السادس: أن لا تكون العلة متأخرة عن حكم الأصل إذ لو تأخرت لثبت الحكم بغير باعث وإن قدرت إمارة كانت تعريف المعرف ومثال المتأخرة ما مرَّ من قياس الوضوء على التيمم في وجوب النيَّة.

ذكر الشبه

اعلم أن للشبه معنيين أعم وأخص، أما الأعم فهو ما يرتبط الحكم به على وجه يمكن القياس عليه وهو متناول لجميع العلل التي يمكن معها القياس، وأما الأخص فهو ما يتعلق الحكم به أولى من تعليقه بنقيضه وهذا المعنى هو المراد ها هنا.

قال نور الدين: وقد اضطربت في تعريفه أقوال الأصوليين حتى قال ابن السبكي: الشبه منزلة بين المناسب والطرد، قال: ولم أجد لأحد تعريفاً صحيحاً فيها، قال: ولا حاجة إلى نقل أقوالهم في بيان حقيقة هذا المسلك فلنكتفي في بيان حقيقة بما مر، وقد اختلفوا في إفادة هذا الطريق للعلية، فقال الشافعي: هو حجة نظراً لشبهه بالمناسبة، وقال الصيرفي والشيرازي: هو مردود نظراً لشبهه بالطرد، وقال الرازي: المعتبر في قياس المشبه ليكون صحيحاً حصول المشابهة بين الشيئين لعلة الحكم أو مستلزمها، قال ابن السبكي: وأعلى قياس المشبه قياس غلبة الاشتباه في الحكم والصفة ثم القياس الصوري.

قال نور الدين: ومعنى كلامه أن الطريق الذي هو الشبه يكون شبهاً في الحكم ويكون شبهاً في الصورة، وقد يكون غير ذلك أيضاً فأما المشابهة في الحكم فنحو: غرم العبد أن شبهناه بالقيميات المملوكة وجبت قيمته بالغة ما بلغت وإن رددناه إلى الحر لشبهه به لم يتعد غرمه دية الحر، فرجع الشافعي وبعض أصحابنا قياسه على القيميات المملوكة؛ لأن شبهه بها أغلب أحواله بيان ذلك أنه أشبهها في كونه يباع ويوهب ويوقف ويؤجر ويعار ويوصى به ويرهن ويودع ويضمن ولم يشبه الحر إلّا في كونه مكلفاً حاملاً للأمانة مأموراً منهياً، ورجح سائر أصحابنا شبهه بالحر فردوه إلى دية الحر إن زادت قيمته عن ذلك، ومن ذلك النكاح الفاسد فإنه يشبه الزنا لكونه ممنوعاً من الإقدام عليه ويشبه النكاح الصحيح في ثبوت المهر والنسب، وأما الشبه في الصورة فكقياس الخيل على الحمير والبغال في عدم وجوب الزكاة وكقياس شعر المرأة بعد قطعه بشعر رأس الرجل في إباحة النظر إليه وبيان ذلك أن شعر

المرأة لا يحل النظر إليه فإذا قطع فقد قيل بإباحة النظر إليه ولا مستند للقائل بذلك إلّا قياسه على شعر رأس الرجل، والجامع بينهما المشابهة في الصورة ومثله شعر العانة، ومن ذلك الخلاف في جزاء الصيد فالواجب مثله لظاهر الآية فيحتمل مثله في الخلقة على ما يقول أهل المذهب ويحتمل مثله في القيمة على ما يقوله غيرهم وجعله مثله في الخلقة هو الشبه الصوري.

قال نور الدين: والمشابهة في الأحكام أقوى من المشابهة في الصورة والله أعلم.

ذكر الدوران

اعلم أن الدوران عبارة عن وجود وصف من الأوصاف مع حكم من الأحكام وعدمه مع عدمه؛ أي: إذا وجد ذلك الوصف وجد معه ذلك الحكم وإن زال ذلك الوصف زال معه الحكم؛ فالوصف دائر مع الحكم وجوداً وعدماً مثاله: تحريم الخمر مع الشدة فإنه قبل وجودها يكون عصيراً لا حرمة فيه وبعد زوالها يكون خلًّا لا حرمة فيه أيضاً على المختار فوجود الشدة مع وجود التحريم وعدمها مع عدمه فعلم من ذلك أن الشدة علة للتحريم مثلاً، وقد اختلف في إفادة هذا الطريق العلية على مذاهب:

الأول: أن هذا الطريق شرعي تثبت به العلة فتقضي الحكم حيث وقعت، ثم اختلف القائلون بذلك على قولين **فمنهم** من ذهب إلى أنه يفيد العلية ظناً وهو قول الأكثر، **ومنهم** من ذهب إلى أنه يفيدها قطعاً.

المذهب الثاني: أن ذلك ليس بطريق مطلقاً لا في العقليات ولا في الشرعيات.

المذهب الثالث: أنه طريق إلى العلية بعد علمنا بورود التعبد بالقياس لا قبل ذلك.

المذهب الرابع: أنه طريق إلى معرفة العلة بشرط أن يتقدمه إجماع على أن الحكم معللاً ودلالة على ذلك، ثم تحصل طريقة سبر وهو حصر الأوصاف

المحتملة وإبطال كل واحد إلّا الوصف المختار للعلية وفي هذا المذهب إبطال كون الدوران طريقاً مستقلاً.

قال نور الدين: احتج أهل القول الأول وهم المثبتون لهذا الطريق بأنه إذا حصل الدوران ولا مانع من العلية حصل العلم أو الظن عادة بأن العلة، كما إذا دعي إنسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم أنه سبب الغضب حتى أن الأطفال يعلمون ذلك، وأجيب بأنه لولا ظهور الأسباب من غير دعائه بذلك الاسم إما ببحث عن سبب غضبه أو بأن الأصل عدم ما سوى دعائه به لم يظن، واحتج المانعون من قبوله مطلقاً بأن وجود الوصف مع الحكم وانتفائه مع انتفائه لا يلزم منه كون ذلك الوصف علة للحكم لجواز أن يكون الوصف ملازماً للعلة لا نفسها؛ كرائحة المسكر المخصوصة فإنها دائرة معه وجوداً وعدماً وليس علة، ورد بأن ملازمة الوصف للعلة المقتضى عدم انفكاك أحدهما عن الآخر يقتضي وجود العلة وإن لم نعلم عينها، وهذا ينبغي أن يكون كافياً في المقصود، احتج أرباب القول الثالث وهم المثبتون لحجيته بعد العلم بالتعبد بالقياس بأن طرق العلل الشرعية كطرق العقلية، فكما أن دوران الحكم على الوصف نفياً وإثباتاً طريق إلى العلة العقلية كذلك نقول في العلة الشرعية ورود التعبد بالقياس.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وأنت خبير بأن هذا القول راجع إلى القول بثبوت الدوران لكن فيه زيادة قيد وهو قولهم بعد العلم بالتعبد بالقياس فظاهره أن من لم يعلم ذلك فلا يصح له أن يثبت العلة بهذا الطريق، قال: وثبوت ذلك غير متوقف على ما ذكروه؛ لأن الغرض من ثبوته بيان أنه طريق لمعرفة العلة وكونه طريقاً إلى ذلك غير مستلزم للعلم بالتعبد بالقياس والله أعلم.

ذكر الطرد

اعلم أن الطرد عبارة عن وجود الوصف حيث وجد الحكم ولو لم ينعدم عند انعدامه، وبهذا المعنى فارق الدوران واشترطوا في الطرد عدم

مناسبة الوصف للحكم فإنه إن ناسبه كان من باب المناسبة لا من باب الطرد ولم يشترطوا عدم المناسبة في الدوران بل ظاهر كلامهم أن الوصف في الدوران قد يكون مناسباً وقد يكون غير مناسب؛ فإن قيل: إنه إذا كان الوصف مناسباً فالإثبات بالمناسبة لا بالدوران أجيب بأن الكلام في الإثبات بالدوران من حيث أنه دوران من غير نظر فيه للمناسبة لتعين الوصف للعلية وقد اختلف العلماء في إفادة الطرد العلية فقبله بعض من قبل الدوران ورده الأكثر.

قال نور الدين: والصحيح قول الأكثر؛ لأن الطرد تعليق الحكم بالعلة في الفرع، وذلك فرع على صحتها في الأصل فيلزم الدور والله أعلم.

باب القياس الجلي والخفي

قسم الأصوليون القياس إلى جلي وخفي، فأما الجلي: فهو ما علم فيه نفي الفارق بين الأصل والفرع؛ كالأمة والعبد في سراية العتق، لأنه ورد في الخبر عنه ﷺ أنه قال: «**من أعتق شقصاً له في عبد قُوّم عليه الباقي**» فورد النص في العبد دون الأمة وأجمعت الأمة على أنه لا فارق بينه وبينها في ذلك، ومثله قوله تعالى في الإماء الزواني: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ فأوجب نصف الحد على الإماء ولم يذكر العبد لكن أجمعت الأمة على أنه لا فارق بين الأمة والعبد في تنصيف الحد فهذا قياس جلي عند الجمهور، وأما الخفي فهو نقيض الجلي وهو ما لم يقطع فيه بانتفاء الفارق بين الفرع والأصل؛ بل قامت عليه إمارة ظنية وهو ما تجاذبته أصول مختلفة الحكم يجوز رده إلى كل واحد منها، ولكنه أقوى شبهاً بأحدها مثاله: الوضوء عبادة فتجب في النِّية كالصلاة، فيقول الحنفي طهارة بالماء فلا تجب فيه النِّية كإزالة النجاسة فقد تجاذبه أصلان وهما: الصلاة، وإزالة النجاسة سمي خفياً لافتقاره إلى نظر في ترجيح أي الشبهين وترجيح أحد الشبهين على الآخر يسمى بقياس غلبة الأشباه وينقسم القياس باعتبار ذكر العلة فيه، وعدم ذكرها إلى قسمين: قياس علة، وقياس دلالة فأما قياس العلة فهو ما صرح فيه بالعلة، كما

يقال: النبيذ مسكر فيحرم كالخمر سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، وقيل: إن قياس العلة هو ما صرح الشارع فيه بالعلة كقوله ﷺ في شهداء أُحد: «**زملوهم في ثيابهم بكلومهم فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً**» وإنما سموا هذا قياس علة لتصريح الشارع بعلته، وأما قياس الدلالة فهو ما لا تذكر فيه العلة؛ بل وصف ملازم لها وحاصله أن يثبت حكماً في الفرع لوجود حكم آخر فيه توجبها علة واحدة في الأصل؛ كوجوب قطع أيد كثيرة إذا اشتركوا في قطع يد واحدة كما يقتلون إذا اشتركوا في قتله والجامع وجوب الدية عليهم في الصورتين قال صاحب المنهاج: وتحقيق كيفية تركيب القياس أن نقول في قطع الأيدي بيد واحدة جناية من جماعة توجب على كل واحد منهم دية كاملة فلزم أن توجب القصاص عليهم كما أوجبته في القتل، وها هنا أصل وهو القتل وفرع وهو قطع اليد وعلة وهي وجود ديتها على كل واحد وحكم وهو وجوب القصاص عليهم جميعاً فإذا كان الفرع وهو قطع اليد قد شارك الأصل وهو القتل في العلة وهي لزوم الدية على كل واحد وجب أن يشاركه في الحكم وهو القصاص.

انتهى من ذلك الاستدلال على عدم وجود سجود التلاوة بجوازه على الراحلة كالنوافل؛ لأن الجواز على الراحلة من أحكام النوافل، وذلك أنه لم يذكر في هذا القياس علة التنفل وذكر وصف يلازمها وهو الجواز على الراحلة، وإنما سمي هذا قياس دلالة؛ لأن العلة فيه دالة على حصول موجب الحكم، قال صاحب المنهاج: ويلحق بهذا القسم ما ثبتت علته بالاستنباط بأي وجوهها.

قال نور الدين: وظاهر كلامه أن قياس الدلالة هو ما لم يصرح الشارع بعلته فيكون مقابلاً لقياس العلة على التعريف الثاني، وظاهر كلام البدر عدم اشتراط ذلك فيكون قياس العلة على كلام البدر كلما صرح القائس فيه بالعلة سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة كما مر، وقياس الدلالة هو ما لم يصرح القائس فيه بالعلة لكن صرح بأمر يلازم العلة سواء ثبت ذلك من طريق النص أو الاستنباط والله أعلم.

مبحث القوادح

اعلم أن الاعتراضات الواردة على القياس خمسة وعشرون.

قال نور الدين: وحصرها صاحب المنهاج في أحد عشر نوعاً قال: قال: وأكثرها المرجع به إلى القدح باختلال شرط من شروط الأصل أو الفرع أو العلة، قال: وقال ابن الحاجب: وكلها راجعة إلى الممانعة أو المعارضة وإلا لم تسمع، قال صاحب المنهاج: بل إلى المنازعة في كمال الشروط وإلا لم تسمع.

قال نور الدين: والخلاف بين ابن الحاجب وصاحب المنهاج في هذا المعنى لفظي وبيان ذلك أن غرض المستدل إثبات مدعاة بدليله وغرض المعترض عدم إثباته به والإثبات بالدليل يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وسلامته من معارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم؛ فالمعترض إما أن يهدم شهادة الدليل يمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها، وإما أن يهدم نفوذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها؛ فالأول هو الممانعة، والتالي هو المعارضة وما لم يكن واحد من النوعين المذكورين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع.

قال نور الدين: وقد حصر البدر الشماخي الاعتراضات كلها في سبعة أنواع بعد أن ذكر أنها خمسة وعشرون اعتراضاً:

النوع الأول: ما يرجع إلى الألفاظ من دعوى الإبهام وغيره فيجب فيه الاستفسار.

النوع الثاني: ما يرد على تمكن المستدل من الاستدلال بالقياس في تلك المسألة.

النوع الثالث: ما يرد على المقدمة الأولى وهو دعوى حكم الأصل ومنع حكم الأصل أو منع أحد محتملي اللفظ المتردد بين شيئين.

النوع الرابع: ما يرد على المقدمة الثانية وهو قول المستدل والحكم في الأصل معلل بكذا والقدح فيه إما منع وجود العلة أو منع علتها أو عدم تأثيرها

أو عدم الافضاء أو عدم ظهورها أو عدم انضباطها أو عدم اطرادها وهو النقض والكسر أو عدم انعكاسها أو وجود معارض؛ فتلك عشرة.

النوع الخامس: ما يرد باعتبار المقدمة الثالثة.

النوع السادس: ما يرد على المقدمة الرابعة وهي قول المستدل فيوجد الحكم في الفرع وفي هذا النوع المخالفة والقلب.

النوع السابع: ما يرد على ادعائه عدم النزاع بعد ثبوت الحكم في الفرع وفي هذا النوع القول بالموجب وسيأتي بيان كل واحدة من هذه الأشياء إن شاء الله والله أعلم.

بيان الاعتراضات

من الاعتراضات على المستدل: الاستفسار وهو: طلب التفسير؛ أي تبيين معنى اللفظ وذلك إنما يسمع في موضعين: **أحدهما**: فيما إذا كان لفظ المستدل مجملاً، **وثانيهما**: فيما إذا كان لفظه غريباً ولا يسمع في غيرهما؛ لأن المعترض في غيرهما متعنت مثاله، إذا كان اللفظ مجملاً أن يقول المستدل بأن البطلان فيقول المعترض ما معنى بان فإنه يكون بمعنى ظهر وبمعنى انفصل، ومثاله: إذا كان اللفظ غريباً أن يقول المستدل مثلاً أيل لم يرضَ حين أكل، فلا تحل فريسته؛ كالسيد فيقول المعترض ما الأيل؟ وما معنى لم يرض وما فريسته؟ وما السيد؟ فيجيب المستدل بأن الأيل: هو الكلب، ولم يرضَ: لم يعلم، وفريسته صيده، والسيد: الذئب، وعلى المعترض بيان كونه مجملاً؛ لأن الأصل عدم الإجمال؛ لأن اللفظ إما وضع للبيان.

والاعتراض الثاني: فساد الاعتبار وهو عبارة عن إبداء المعترض دليلاً شرعياً من كتاب أو سُنَّة أو إجماع معارضاً للقياس المستدل، وجوابه: أن يطعن المستدل في ذلك الدليل المعارض لقياسه إذ كان مما يصح الطعن فيه كخبر الآحاد أو يتناوله بما يوافق قياسه إن كان مما لا يصح الطعن فيه كآية من كتاب الله أو سُنَّة متواترة أو مشهورة أو يبيّن المراد من الدليل ويظهر أنه غير

مخالف لقياسه الذي أظهره بل هو دليل له لا للمعترض أو يعارض ذلك الدليل بدليل مثله يشهد لصحة قياسه فيتساقط الدليلان ويبقى القياس وأصله سالمين من المعارض، فإذا أجاب المستدل عن قياسه بأحد هذه الأمور سلم قياسه من القادح المذكور مثاله: قول من لم يشترط التسمية في الذبح ذبح من أهله في محله فيحل وإن لم يسم كذبح ناسي التسمية فيقول المعترض هذا القياس معارض بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ فيجيب المستدل بأن ذلك متأول بذبح عبدة الأوثان بدليل قوله ﷺ: «**ذكر الله على قلب المؤمن سمى أو لم يسم**».

الاعتراض الثالث: فساد الوضع وهو عبارة عن مجيء علة ذلك القياس الذي أبداه المستدل في حكم مضاد للحكم الذي أخرجه المستدل، وحاصله أن يبين المعترض أن هذا القياس باطل لكونه على غير هيئة القياس الصحيح؛ لأن الشرع اعتبر تلك العلة في نقيض ذلك الحكم، والجواب عن هذا الاعتراض هو أن يبين المستدل الوجه المانع من ثبوت ذلك الحكم لتلك العلة في الصورة التي أبداها المعترض فإن لم يبين ذلك بطل قياسه، مثاله قول المستدل: التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستجمار فيقول المعترض هذا فاسد الوضع؛ لأن المسح لا يناسب التكرار لأنه ثبت اعتبار كراهية التكرار في مسح الرأس فيجيب المستدل بوجود المانع في اصل المعترض فيقول انما كره التكرار في مسح الرأس لئلا يعود غسلاً.

الاعتراض الرابع: وهو منع حكم الأصل وهو عبارة عن التعرض لإبطال حكم أصل قياس المستدل فيبطل بذلك قياسه رأساً وهو نوعان؛ لأن هذا الإبطال إما أن يكون منعاً بعد التقسيم، وإما أن يكون بدون التقسيم، أما المنع بعد التقسيم فسيأتي قريباً، وأما بدون التقسيم فهو أن يمنع المعترض من ثبوت حكم ذلك الأصل مطلقاً، مثاله: أن يقول المستدل الهر حرام لأنه سبع؛ كالكلب، فيقول المعترض لا نسلم أن الكلب حرام لقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ إلى آخره، ومن ذلك ما لو قال المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيمنع المعترض كون

جلد الكلب لا يقبل الدباغ، والجواب عن هذا الاعتراض هو أن يظهر المستدل دليلاً على ثبوت حكم أصله من نص أو إجماع فإذا أقام الدليل على ذلك سلم قياسه من هذا الاعتراض المذكور، وأما المنع بعد التقسيم فهو أن يكون في لفظ المستدل احتمالان: أحدهما حق، والآخر باطل، فيمنع المعترض أحد الاحتمالين لكونه باطلاً إما مع السكوت عن الآخر؛ لأنه لا يضره، أو مع التعرض لتسليمة؛ لأنه لا يضره أيضاً، مثاله: أن يقول المستدل في صحيح فقد الماء في الحضر هذا غير واجد للماء فيتيمم لوجود سببه كالمسافر، فيقول المعترض: إما أن تريد أن تعذر الماء مطلقاً سبب أو تريد تعذره في السفر؛ فالأول ممنوع واختلف في قبول هذا الاعتراض فقيل: لا يقبل؛ لأن إبطال أحد محتملي كلام المستدل لا يضره لجواز أن يكون المعنى الباطل غير مراد المستدل، قال البدر: كان الحاجب والمختار قبوله إذ به يتعين مراد المستدل، وأيضاً له مدخل في هدم الدليل وفيه تضييق على المستدل وربما عجز عن تتميم الدليل لكن بشرط أن يكون ذلك الوجه الذي أبطله المعترض لازماً للمستدل، فأما إذا لم يكن لازماً له فلا يسمع لعدم قدحه في قياس المستدل.

الاعتراض الخامس: منع وجود العلة في الأصل وهو نحو قول: من منع من تطهير الدباغ جلد الكلب حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعاً فلا يطهر بالدباغ كالخنزير، فيقول المعترض لا نسلم أن الخنزير يغسل الإناء من ولوغه سبعاً، وجوابه أن يثبت المستدل وجود ذلك الوصف الذي علل به في ذلك الأصل الذي قاس عليه بدليل شرعي من نحو نص أو إجماع، فإن وجد ذلك الدليل سلم قياسه من الاعتراض المذكور وإن لم يجد دليلاً على ذلك من الشرع أثبته بالعقل أو بالسمع أما إثباته بالعقل فكما لو قضى العقل بأن ذلك الوصف غير مفارق لذلك الأصل الذي قاس عليه ويصحح ذلك بالأدلة العقلية وأما إثباته من جهة السمع، فكما إذا نقل ثبوت ذلك الوصف في الأصل عمن يقبل المعارض عنه فإنه يكتفي في دفع الاعتراض بتسليم الخصم المعترض وقد يجاب في إثباته بجهة الحس؛ كوجود طيب الرائحة في المسك ووجود الحلاوة في العسل ونحو ذلك.

الاعتراض السادس: منع وجود علية ذلك الوصف بعد تسليم وجود العلية في الأصل وهو أن يمنع المعترض كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم بعد أن سلم وجود ذلك الوصف في الأصل، قال صاحب المنهاج: وهو من أعظم الأسئلة لعمومه وتشعب مسالك العلل، إلى أن قال: هذا الاعتراض راجع إلى دعوى اختلال شرط، قال ابن الحاجب: والمختار قبوله وإلا أدى إلى اللعب في التمسك بكل طرد، وقيل: لا يقبل هذا المنع؛ لأن المستدل قد استكمل القياس وهو رد فرع إلى أصل بجامع بينهما، ورد بأن المراد بجامع يغلب في الظن صحته قالوا عجز المعترض دليل صحته فلا يسمع المنع وأجيب بأنه يلزم عن ذلك أن تصح كل صورة دليل يعجز المعترض عن اعتراضها وإن لم يصح المستدل مقدماتها.

قال نور الدين: والجواب عن هذا الاعتراض أن يبيّن المستدل علية ذلك الوصف بأحد طرق العلة المشهورة التي قدمنا ذكرها آنفاً؛ فيثبت عليه بالإجماع إن كان أو بالنص إن وجد نص من كتاب أو سُنَّة صريحاً أو تلويحاً وإن لم يوجد شيء من ذلك التمس إثبات ذلك بأحد طرق العلة المستنبطة؛ كالسبر والمناسبة إلى آخرها ولا ينقطع عند ذلك المعترض بل له أن يعترض ما أبداه المستدل بما يرد على كل طريق من تلك الطرق من المطالبة بما هو شرط فيه، فيرد على ظاهر الكتاب الإجمال والتأويل والمعارضة بأمارة أخرى والقول بالموجب كأن يقول دليلك الذي أثبت به عليه هذا الوصف مجمل أو متأول بكذا وهو على غير ما تظن أو أنه ليس بدليل لك بل عليك أو أنه معارض بدليل آخر وهو كذا، ويرد على السُّنَّة بما يرد على ظاهر الكتاب والطعن بأنه مرسل أو موقوف وضعف رواية، ويرد على كل واحد من الطرق المستنبطة ما مرّ ذكره في مواضعه وما سيأتي من القدح في المناسبة ونحوه.

الاعتراض السابع والثامن والتاسع والعاشر: وهي منع التأثير في الوصف ومنع التأثير في الأصل ومنع التأثير في الحكم ومنع التأثير في الفرع، فهذه أربعة أنواع يجمعها نوع واحد وهو دعوى عدم التأثير وهو عبارة عن إبداء وصف لا أثر له، فإما أن يكون لا أثر له مطلقاً وهو الذي عبّر عنه بعدم التأثير في الوصف، وإما أن يدعا عدم تأثيره في الحكم، وإما أن يدعا عدم تأثيره في

الفرع فهذه أربعة أقسام: أما **الأول**: وهو عدم التأثير مطلقاً فنحو أن يقول المستدل الصبح صلاة لا يقدم أذانها على وقتها لأنها لا تقصر كالمغرب فيقول المعترض العصر لا أثر له في عدم تقديم الأذان مطلقاً، وأما **الثاني**: وهو منع التأثير في الأصل فنحو أن يقول المستدل في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح؛ كالطير في الهواء فيقول المعترض: إن المؤثر في عدم صحة بيع الطير في الهواء تعذر التسليم لا الغيبة فلا أثر لعدم الرؤية في الأصل، وأما **الثالث**: وهو منع تأثير العلة في الحكم فنحو أن يقول المستدل في المرتدين: مشركون أتلفوا مالاً في دار الحرب فلا يضمنون كالحربي فيقول المعترض: لا تأثير لكونه في دار الحرب، وأما **الرابع**: وهو عدم التأثير في الفرع فنحو أن يقول المستدل امرأة زوجت نفسها فلا يصح كما لو تزوجت بغير كفؤوها فيقول المعترض: أنه لا تأثير لعدم الكفاية في فساد تزويجها نفسها وإنما المؤثر عدم الولي فيعود إلى معارضته في الأصل.

الاعتراض الحادي عشر والثاني عشر: وهما ادعاء خفاء العلة وادعاء عدم انضباطها، أما ادعاء خفاء العلة فكما إذا علل المستدل بحكم شيء من أفعال القلوب؛ كالسخط والرضى والحب والكراهية ونحو ذلك مما لا يطلع عليه، فيقول المعترض: هذا وصف خفي لا يصح التعليل به؛ لأن الخفي لا يعرف الخفي وجوابه أن ينصب المستدل إمارة ظاهرة تدل على وجود علته كالعقد عند صفقة البيع فإنه إمارة على وجود الرضى إذ لو لم يكن راضياً بالبيع ما حصل منه العقد وكالسكوت عند مشاورة البكر فإن الشرع جعل سكوتها أمارة على رضاها؛ وكالإنكار للشيء أمارة على كراهيته، والنوع الثاني: أن يدعي المعترض عدم انضباط العلة كما إذا علل المستدل بالحكمة، كالمشقة والانزجار عن المعصية فيقول المعترض: هذا وصف غير منضبط لاختلاف المشقة باختلاف الأحوال والأشخاص فقد يكون الحال الواحد مشقة على بعض الناس دون بعض والانزجار عن المعصية قد يكون في بعض الأشخاص بأدنى أدب ويحتاج في بعضهم إلى التشديد في العقوبة، وجوابه أن يضبط المستدل ذلك الوصف بحالة ملازمة له لا تكاد أن تفارقه غالباً كالمشقة في السفر.

الاعتـــراض الثالث عشـــر: النقض وهو عبارة عن تخلف الحكم من بعض الصور مـــع وجود العلة فيها، مثاله: قول المعترض للمســـتدل على حرمة الربا بعلة الطعم قد وجدت العلة المذكورة في الرمان وليس بربوي، فقول المعترض بذلك نقض لعلة المستدل وهو قادح عند الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة وقيل: إنه غيرقادح إذا كان التخلف لدليل.

قال نور الدين: واعلم أن القائل بجواز تخصيص العلة لا يرى أن تخلف الحكم عنها في بعض الصور قادح مطلقاً ومن منع من جواز تخصيصها يجعل ذلك قادحاً مطلقاً ســـواء كانت العلة منصوصة أم مستنبطة وسواء كان التخلف لمانع أو لعقد شـــرط أو لغيرهما والجـــواب عن هذا الاعتـــراض هو أن يبيّن المستدل المانع من وجود الحكم في الصورة المذكورة فإذا أظهر ذلك المانع أو كشف أن تخلفه هنالك لاختلال شـــرط أو نحو ذلك مما يكون مسلماً عند الخصم استقام وقياسه وسلم من ذلك المعارض.

الاعتراض الرابع عشـــر: وهو الكســـر وهو عبارة عن وجـــود الحكمة في بعض الصور مـــع تخلف العلة والحكم عنها، مثاله: من جوز القصر للمســـافر العاصي بســـفره هذا مســـافر فيترخص كغير العاصي لحكمة تخفيف المشـــقة فيقـــول المعترض: وكذلـــك صاحب الحرفة الشـــاقة في الحضـــر كمن يحمل الأثقال ويضرب بالمعاول فإنه يترخص له فوجود المشـــقة فـــي الصورة التي ذكرها المعترض مع تخلف الحكم والعلة فيها يسمى: كسراً واختلف في كونه قادحاً فقيل إنه قـــادح لاعتراضه المعنى المقصود، قـــال المحلي: والراجح أنه لا يقدح؛ لأنه لم يرد على العلة وإنما ورد على الحكمة فقط.

الاعتراض الخامس عشر: وهو تخلف بعض أجزاء العلة أي اذا كانت علة المستدل وصفاً مركباً من شيئين أو أشـــياء وقد تخلف بعض تلك الأشياء فإن تخلف ذلك البعض فـــي بعض الصور يكون قادحاً في صحـــة تلك العلة، أما القدح بكون الوصـــف مركباً ففي قبوله خلاف مبنـــي على الخلاف في صحة تركيب العلة، وقد تقدم أن الصحيح جواز ذلك.

واعلم أن المستدل إذا أدخل في العلة وصفاً وجعله جزءاً منها وهو معترف أن حكم الأصل لا ينتفي بانتفائه لكن لو ألغي ذلك الوصف انتقضت العلة في بعض الفروع فإن ذلك الجزء مردود؛ أي: لا يصح كونه من العلة وبقية الأجزاء غير مردودة على الأصح في الطرفين جميعاً.

الاعتراض السادس عشر: وهو القدح في نفس المصلحة بترجيح المفسدة عليها اعلم أنه إذا تعارضت المصلحة التي تكون مقصوداً للمستدل مفسدة راجحة عليها أو مساوية لها، فإن ذلك يكون قادحاً في قياس المستدل؛ لأنه لا مصلحة مع مفسدة مساوية أو راجحة؛ لأن دفع الضرر أهم فيجب الحمل عليه، وأما إذا كانت المفسدة مرجوحة فلا تقدح، مثاله: التخلي للعبادة أفضل لما فيه من تزكية النفس فيقول المعترض فيه مفسدة أقوى وهي عدم كسر الشهوة وعدم كف النظر وعدم اتخاذ الولد لحفظ الدين وهذا أرجح من مصالح العبادة فيجيب المستدل بترجيح المصلحة؛ لأنها لحفظ الدين فهي أولى من حفظ النسل، ومن ذلك أيضاً أن يقول المستدل مسافر سلك الطريق البعيد لا لغرض غير القصر فإنه لا يقصر؛ لأن المناسب وهو السفر البعيد عورض بمفسدة وهي العدول عن القريب الذي لا قصر فيه لا لغرض غير القصر حتى كأنه حصر قصده في ترك ركعتين من الرباعيات.

الاعتراض السابع عشر: وهو القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود وهو أن يقدح المعترض في إفضاء الحكم الذي أخرجه المستدل إلى المصلحة المقصودة شرعاً، مثاله: أن يقول المستدل: النكاح واجب؛ لأنه يرفع الحجاب فيفضي إلى المصلحة وهي دفع الفجور فيقول المعترض نمنع ان رفع الحجاب يفضي الى عدم الفجور بل تلاقي الرجال والنساء عند رفع الحجاب يفضي إلى الفجور فيجيب المستدل بأن النكاح يكسر الشهوة فيفضي إلى عدم الفجور.

الاعتراض الثامن عشر: أن يعارض علة المستدل بعلة أخرى أكثر فروعاً من علة المستدل ويسمى هذا النوع بالتعدية، مثاله: أن يقول المستدل في البكر

البالغ بكر فتجبر على النـكاح؛ كالبكر الصغيرة فيعارض بأن العلة في الأصل الصغر فيتعدى إلى الثيب الصغيرة.

الاعتراض التاسع عشـر: أن يعارض المعترض علة المستدل بعلة تقتضي في الفرع عكس الحكم الذي أخرجه المسـتدل، مثاله: أن يقول المسـتدل في العبد مملوك فتجب فيه قيمته كغيره مـن المملوكات فيقول المعترض مكلف فلا يتعدى به دية الحر فعارض علة الفرع بمـا يقتضي نقيض حكمها فيحتاج في تقرير ما عارض به إلى أحد طرق العلة فيصير مستدلاً بعد أن كان معترضاً وفيه قلب التناظر.

قال نور الدين: واعلـم أن هذا النوع والذي قبله يسـميان بالمعارضة وقد اختلف في قبولها على قولين، قال ابن الحاجب: والمختار قبولها إذ لو لم تقبل لم يمتنـع التحكم يعني في المدعي علـة؛ لأن المدعى علة ليس بأولى بكونـه علة أو جزءاً مـن العلة من وصف المعـارض فإن رجح رد المعارضة بأن فـي إثبات العلة تكليفـاً بالعمل وفي ردها توسـعة الأصل بإسقاط التكليف.

وقد قال تعالـى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾، أجيب: بأنـه يلزم على ذلك منـع الدلالة؛ لأن فيه توسـعة ولو سـلمنا أن الأصل التوسـعة لعـدم العلة المعارض عارضناه أيضاً بأن الأصـل انتفاء الأحكام فتترك الدلالة عليها وبأنّا نعتبرهما معاً إذ في تخصيص أحدهما تحكم وإذا اعتبرناهما لزمت المعارضة، قالوا لو اسـتقل كل واحد من المتعارضين بمناسبة الحكم لزم كون كل واحد منهما علة فيه وذلك لا يجوز فوجب رد المعـارض، وأجيب بأن هذا الحكم باطل إذ قلتم برد العلة المعارضة لما عللتـم به أولى من أن يرد خصمكم ما عللتم به، قـال صاحب المنهاج: واختلفوا هل يحتـاج المورد للمعارضة إلى أصل يرد إليـه، فقيل: يحتاج كالمسـتدل قال: والصحيح أنـه لا يحتاج؛ لأن حاصل المعارضة دعوى نفي الحكم لعدم العلة أو صد المسـتدل عن التعليل بذلك وأيضاً فأصل المستدل هو الأصل للمعارض فلا يحتاج إلى غيره.

قال نور الدين: فإذا عرفت ذلك فالجواب عن المعارضة يكون إما بمنع وجود الوصف الذي عارض به أو المطالبة بتأثيره إن كان مثبتاً بالمناسبة أو الشبه لا بالسير وبأن الذي عارض به خفي أو غير منضبط ويحقق حصول الخفاء وعدم الانضباط، أو لا يحقق بل يمنع ظهوره أو انضباطه أو يجاب بأن الوصف الذي عارض به هو عدم معارض في الفرع، مثاله: قياس المكره على القتل في وجوب القصاص على المختار بجامع القتل فيعترض بالطواعية، فيجيب بأن عدم الإكراه المناسب نقيض الحكم وذلك من قبيل الطرد.

الاعتراض العشرون: أن يمنع المعترض وجود تلك العلة في الفرع، مثاله: أن يقول المستدل على صحة أمان العبد الغير المأذون أمان صدر من أهله كالمأذون فيقول المعترض: لا أهلية في المحجور، وجوابه بيان وجود ما عناه بالأهلية كجواب منعه في الأصل، قال ابن الحاجب: والصحيح منع المعترض من تقدير انتفاء وجود الوصف في الفرع؛ لأن المستدل مدع فعليه إثباته لئلا ينتشر الكلام.

الاعتراض الحادي والعشرون والثاني والعشرون والثالث والعشرون: الفرق وهو عبارة عن إبداء مخالفة بين الأصل والفرع وهو على ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن تكون تلك المخالفة في الحكم، وإما أن تكون في الضابط، وإما أن تكون في جنس المصلحة، **فأما القسم الأول:** وهو المخالفة في الحكم فتكون بأحد شيئين إما إبداء مانع في الفرع من إجراء ذلك الحكم فيه وإما بإبداء خصوصية في الأصل لم تكن موجودة في الفرع، **وأما القسم الثاني:** وهو اختلاف الضابط في الأصل والفرع فنحو ما يقال في إيجاب القصاص على الشهود تسببوا بالشهادة فوجب القصاص كالمكره فيقول المعترض أن الضابط في الفرع الشهادة وفي الأصل الإكراه فلا يتحقق التساوي، وجوابه أن الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفاً أو بان إفضاءه في الفرع مثله أو أرجح كما لو كان أصله المغري للحيوان فإن انبعاث الأولياء على القتل طلباً للتشفي أغلب من انبعاث الحيوان بالإغراء بسبب نفره الحيوان وعدم علمه فلا يضر اختلاف أصلي التسبب فإنه اختلاف فرع وأصل كما يقاس الإرث في طلاق المريض

على القاتل في منع الإرث، **وأما القسم الثالث**: وهو اختلاف المصلحة في الأصل والفرع فهو أن تكون مصلحة الأصل مخالفة لمصلحة الفرع الذي أبداه المستدل، مثاله: أن يقول المستدل على حد اللائط أولج فرجاً في فرج مشتهى طبعاً محرم شرعاً فيحد كالزاني، فيقول المعترض: المصلحة في الفرع الصيانة من رذيلة اللواط والمصلحة في الأصل دفع اختلاط الأنساب وقد يتفاوتان في نظر الشرع وهو راجع إلى المعارضة، وجوابه أن ينكر المستدل أن الحكمة في الأصل دفع اختلاط الأنساب فقط بل يقول أن الحكمة دفع اختلاط الأنساب مع الصيانة عن تلك الرذيلة وغيرها من المفاسد العامة وإلا لزم جواز الزنا بالظبية والايس إذ ليس فيها ذلك المحذور وهو باطل الاعتراض.

الرابع والعشرون: القلب وهو عبارة عن دعوى المعترض أن الدليل الذي جعله المستدل دليلاً لمدعاه إنما هو دليل عليه لا له فيقلب حجته عليه لا له وهو ممكن التسليم بمعنى أن الدليل الذي قلبه المعترض ممكن أن يكون مسلماً عند المعترض فيكون عنده صحيحاً ويمكن أن يكون عنده غير صحيح وسكت عن الكلام فيه لكن قلبه عليه إن صح أنه دليل كما إذا قال أن هذا الدليل إن صح فهو عليك لا لك أما لو صرح المعترض بتضعيف الدليل ورده فلا يكون محتملاً للتسليم بعد ذلك بل هو عند المعترض مردود، وقيل: إن القلب تسليم لصحة الدليل المستدل به سواء كان صحيحاً أم لا، وقيل: هو إفساد له مطلقاً؛ لأن الغالب من حيث جعله على المستدل مسلم لصحته وإن لم يكن صحيحاً، ومن حيث لم يجعله له مفسد له وإن كان صحيحاً، وقيل: هو شاهد زور يشهد لك وعليك حيث سلمت فيه الدليل واستدللت به على خلاف دعوى المستدل فلا يقبل، ثم القلب نوعان؛ لأنه إما أن يقتضي تصحيح مذهب المعترض مع السكوت عن مذهب المستدل، وإما أن يقتضي إبطال مذهب المستدل وكل واحد من النوعين يكون تصريحاً وتلويحاً، لأنه إما أن يصرح المعترض بتصحيح مذهبه وإما أن يلوح على ذلك وإما أن يصرح بإبطال مذهب المستدل وإما أن يلوح على ذلك، مثاله: أن يقول المستدل على وجوب الصوم في الاعتكاف لبث في مكان

مخصوص فلا يكون قربة بنفسه؛ كالوقوف بعرفة، فيقول الشافعي في عدم اشتراط الصوم في الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فلا يشترط فيه الصوم؛ كالوقوف بعرفة فقد صحح الشافعي مذهبه بعلة المستدل وهي اللبث في مكان مخصوص ومثال ما فيه إبطال مذهب المستدل تصريحاً أن يقول الحنفي في مسح الرأس عضو وضوء فلا يكتفى فيه بأقل ما يطلق عليه اسمه كغيره، فيقول الشافعي: فلا يتقدر بالربع كغيره فعلق المعترض على علة المستدل ما يبطل به مذهبه ومثال ما فيه إبطال المستدل تلويحاً أن يقول الحنفي في تصحيح بيع الغائب عقد معاوضه فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح، فيقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرؤية؛ كالنكاح وبيانه أن من قال بصحته قال بخيار الرؤية فخيار الرؤية لازم لصحته فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم، قال البدر: والمختار قبول القلب، وقيل: لا يقبل وهو نوع مخصوص من المعارضة.

الاعتراض الخامس والعشرون: القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع ويسمى إرخاء العنان وشاهده قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ فإن معنى هذا الكلام مسلم عند المسلمين لكن الأعز عند المسلمين هو رسول الله ﷺ والأذل عندهم هو ذلك القائل والأعز عند المنافق هو نفسه فمدلول كلامه مسلم والخلاف بينهم باقٍ وهو أنواع ثلاثة:

النوع الأول: أن يستنتج المعترض من المستدل ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملائمة زمن، مثاله: قول من يوجب القصاص على القاتل عمداً بالمثقل قتل بما مثله يقتل في العادة فلا ينافي وجوب القصاص؛ كالقتل بالحاد الخارق فيقول المعترض أن عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا هو نقيضه وإنما محل النزاع وجوب القصاص.

النوع الثاني: أن يستنتج المعترض إبطال ما يتوهم أنه مأخذ الخصم مثاله قولنا للحنفي التفاوت في القتل لا يمنع من وجوب القصاص كما لا يمنع من القتل نفسه فيعترض بأنه علة، فيقول المعترض: لا نسلم كونه

علة عدم وجوب القصاص وهو التفاوت بحيث أني أقول لو بطل ذلك بطل وجوب القصاص، بل العلة شيء آخر منع الحكم هو وجوب القصاص أو فقد شرط من شروطه ولا يلزم من انتفاء مانع واحد انتفاء الموانع جميعاً أو الشرائط أو المقتضي.

النوع الثالث: أن يسكت عن المقدمة الصغرى من مقدمتي القياس وهي الأولى مع كونها غير مشهورة نحو أن يقول ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن قوله الوضوء قربة، فيرد عليه الوضوء لكونه قربة ولم يشترط فيه النية عند الخصم، أو ذكر المقدمة الصغرى لم يرد عليه إلّا المنع لكون الوضوء قربة، والجواب عن النوع الثاني أن يبيّن المستدل أن ذلك محل النزاع أو مستلزم له كما لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقول المعترض نعم لا يجوز قتل المسلم بالذمي؛ لأنه ليس بجائز بل واجب فيقول المراد بقولنا: لا يجوز تحريمه لا ما زعمت وإذا كان ذلك هو المراد لزم انتفاء قولك أنه واجب، والجواب عن النوع الثاني أن يبين المستدل أن ذلك هو المأخذ نحو أن يبيّن أن انتفاء المانع من حصول القتل بالمثقل يؤخذ منه انتفاء المانع من وجوب القصاص فيه أيضاً؛ لأن وجوب القصاص إزهاق الروح فإذا لم يمنع المثقل من إزهاق الروح بل حصل له فقد حصل به موجب القصاص فيجب إذ لا مانع، والجواب عن النوع الثالث أن يبيّن المستدل أن الحذف شائع فيرتفع المطعن والله أعلم.

قال نور الدين: والصحيح عندي عدم اعتبار هذا الشرط؛ لأنه إنما يكون شرطاً في العلل العقلية الموجبة للحكم دون الشرعية فإنها علامة للحكم ومعرفة له.

الشرط السابع: أن لا يكون ذلك الوصف عدماً مقدراً؛ أي: فلا تعلل الأحكام الشرعية بالوصف العدمي.

قال نور الدين: اعلم انه يصح كون العلة أمراً موجوداً في الحكم الوجودي وفي الحكم العدمي اتفاقاً مثال ذلك: الزنا علة في وجوب الحد والجنون علة في انتفائه، أما التعليل بالأمر العدمي ففيه خلاف قيل: إنه يصح

التعليل به مطلقاً ونسب هذا القول إلى الجمهور، مثال ذلك: لم يصلِّ فوجب قتله لم يمتثل فحسنت عقوبته فهذه علة عدمية في حكم وجودي ونحو قولنا: غير عاقل فلم يصح بيعه فهذه علة عدمية في حكم عدمي أيضاً. وقال ابن الحاجب وغيره: لا يصح أن تكون العلة عدماً في الحكم البنوني.

قال نور الدين: والصحيح ما ذهب إليه الجمهور من أن الأمر العدمي يصح أن يكون علة مطلقاً؛ لأن العلل الشرعية إنما هي كاشفة لا موجبة كالعلل العقلية فالشرعية إمارة للحكم أو باعثة، والإمارة والباعث كما يصح أن يكون إثباتاً يصح أن يكون نفياً ألا ترى أن خلو الدار من الخور والغلمان إمارة لكون الأمير ليس فيها كما أن الاختلاف إليها وكثرة الداخل والخارج إمارة لكونه فيها، وأيضاً فلا خلاف بين أحد من المسلمين في أن المعجز إنما يثبت معجزاً لانتفاء قدرتنا على مثله فانتفاؤها علة في ثبوته معجزاً.

الشرط الثامن: أن تكون العلة مشتملة على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم؛ لأنها إن كانت مجرد إمارة مستنبطة من حكم الأصل كان دوراً.

قال نور الدين: كذا قال ابن الحاجب قال وتبعه في اشتراط ذلك البدر الشماخي قال: قال صاحب المنهاج: وفي هذا نظر؛ لأن النص قد دلّ على حكم الأصل فإذا استنبط علة ما اقتضاه النص من الأصل صح وكانت إمارة على ثبوت الحكم في الفروع ولا يلزم الدور كما زعم ابن الحاجب، والمراد بالحكمة تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة والمراد بالمصلحة اللذة ووسيلتها، والمراد بالمفسدة الألم ووسيلته وكل منها إما نفسي أو بدني وديني أو دنيوي فإن تعرض دليلان أو علتان في أحدهما تحصيل مصلحة وفي الاخر دفع مفسدة ولم يمكن الجمع بينهما بوجه قدم الدافع للمفسدة على الجالب للمصلحة لأن دفع المفسدة اهم من تحصيل المصلحة وكل واحد من جلب المصلحة ودفع المفسدة منقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى ضروري، وحاجي، وتحسيني. أما الضروري: فهو ما يفضي الحال فيه إلى الضرورة وهو خمسة أشياء:

الأول: حفظ العقل ولأجله شرع تحريم الخمر وسائر المسكرات فالعلة في تحريم المسكرات هو السكر والحكم التحريمي والحكمة حفظ العقل.

الثاني: حفظ الدين ولأجله شرع الجهاد وقتل الزنديق والمرتد والساحر وعقوبة أهل البدع ونحو ذلك: فالعلة في الجهاد كفر الكافر أو بغي الباغي والحكم فيه وجوب الجهاد أو ندبيته، والعلة في قتل الزنديق والساحر زندقته وسحره، والحكم وجوب قتله أو جوازه والحكمة حفظ الدين.

والثالث: حفظ النفس ولأجله شرع القصاص والدية والعقوبة على من اتهم بالقتل فإتلاف النفس ونحوها في هذه الأشياء هو العلة والحكم فيها وجوب ذلك المذكور من قود ودية وعقوبة والحكمة حفظ النفس، قال البدر: ومنه أخذ المربية للصبي الذي لا أُم له وشراء مأكوله ومشروبه؛ أي: لأن حياة الصبي متوقفة على ذلك.

الرابع: حفظ النسل من الاختلاط وعبّر عنه بعضهم بحفظ الأنساب ولأجله حرم الزنى وشرع حد الزنى إذ لو لم يحرم ذلك لما عرف نسل ولما ضبط نسب فالعلة في ذلك الزنى والحكم فيه التحريم ووجوب إقامة الحد والحكمة حفظ النسل.

الخامس: حفظ المال ولأجله شرع حد السارق وحد قاطع الطريق ليأخذ المال وسائر أنواع الضمانات فالعلة في هذا النوع إتلاف مال الغير وأخذه والحكمة وجوب إقامة الحد على السارق وحد قاطع الطريق ليأخذ المال وسائر أنواع الضمانات فالعلة في هذا النوع اتلاف مال الغير واخذه والحكمة وجوب اقامة الحد على السارق والقاطع وإلزام الضمان على المتلف فهذه الضروريات الخمس التي روعيت في كل ملة فشرع حفظها في كل شريعة.

وزاد بعضهم نوعاً **سادساً**: وهو حفظ العرض ولأجله شرع حد القاذف وحكم اللعان فالوقوع في عرض الغير على الوجه المخصوص علة ووجوب إقامة الحد حكم وحفظ العرض هو الحكمة ورمي الرجل امرأته بالزنى حيث لا شهود معه علة اللعان والحكم الملاعنة والحكمة حفظ عرض المرأة ويلحق

بالضروري ما يتوقف الضروري عليه بمعنى أنه شرط لحصول المصلحة الضرورية أو شرط لدفع المفسدة الضرورية وذلك كاعتبار البلوغ في قتل المحارب واعتبار التكافي في القصاص وتحريم الخلوة بالأجنبيات وتحريم شرب قليل المسكر وتنجيسه عند من قال به مبالغة في إبعادها وقليلها يدعو إلى كثيرها والخلوة تدعو إلى الزنى وأما الحاجي والمراد به الذي تمس الحاجة إليه نسب إلى الحاجة لشدة حاجة الناس اليه فهو نوعان **أحدهما**: ما يحتاج اليه في نفسه ولأجله شرع البيع والإجارة والنكاح والمساقاة والمضاربة والولاية وما أشبه ذلك من أنواع المعاملات؛ فإن هذه الأشياء وإن ظنت أنها ضرورية فبحسب الاحتياج إلى المعاوضة لا تؤدي إلى فوات شيء من الضروريات الخمسة المتقدمة، وقد يكون بعضها ضرورياً؛ كشراء المأكول والإجارة في تربية الصغير الذي لا أُم له. **النوع الثاني**: ما كان الحاجة إلى غيره لكنه وسيلة إلى حصوله ولأجله شرع وجوب الكفارة ومهر المثل لأنه أشد لدوام النكاح وإن كان يتم دونه، وكذلك الخيار والشرط والشفعة ودفع الغبن، ويسمى هذا النوع مكملاً للحاجي وأما الاستحساني فهو ما قضت العادة باستحسانه عند أهل العقول الوافرة والأخلاق الكاملة وهو قسمان موافق للقياس ومخالف له؛ فأما الموافق للقياس فحكمه النظافة من الأنجاس وخصال إبراهيم عليه السلام والزكاة وصلة الأرحام ومكارم الأخلاق؛ كالتخلص من البخل والدناءة والرق والاتصاف بمقتضى المروءة من الكرم والحرية والبسالة ونحو ذلك، وكسلب العبد أهلية القضاء والشهادة والخلافة وإن كان ذا عقل ودين، وعقل لأنه ناقص عن المناصب الشرعية ولو جعل لها لحصل به مصلحة مثل ما تحصل في الحر ولا مفسدة فيه؛ فإن هذه الأشياء ونحوها موافقة للقواعد وأما المخالف للقياس فكمكاتبة السيد عبده فإن المكاتبة شيء حسن لكونه موصلاً إلى فك الرقبة لكنه خادم للقاعدة؛ لأنه تعويض مال السيد بماله وبيان ذلك أن ما يسعى به العبد لسيده لو لم يكاتبه وبيع الرجل ماله بما له أمر لم يعهد في القواعد الشرعية فالمكاتبة وإن كانت شيئاً حسناً فهي مخالفة للقياس كما ترى.

وبقي نوع من الشـرعيات لا يلوح فيه تعليل جزئي ولم يكن أن يلوح فيه تعليل كلي وهو العبادات الدينيـة؛ كالصلاة والصوم؛ لأن العقل لا يهتدي إلى معانيها ولم يلح من الشارع إلا طرف من مباديها لكن فيها تذليل النفس للعبادة والتعظيـم لخالقها وتجديد العهـد بالإيمان وتحقيق الاستسـلام والانقياد أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والله أعلم.

ذكر حصول المقصود من شرع الحكم

حصول المقصود من شرع الحكم على أنواع:

أحدهـا: أن يحصل يقيناً؛ كالبيـع للملك ولحل التصـرف والنكاح لحل الاسـتمتاع ونحو ذلك فإن المقصود من البيع والنكاح إباحة التصرف وإباحة الاستمتاع وهما حاصلان يقيناً.

النوع الثانـي: أن يحصل ظنـاً؛ كالقصـاص للانزجار عـن القتل والحد للانزجار عن الفاحشـة والقذف وشـرب الخمر ونحو ذلك؛ فإن المقصود من القصاص والحـد الزجر عن القتـل العمـد العدواني والردع عـن المعاصي المذكورة والكل مـن ذلك حاصل ظناً فمن ثم ترى ظهـور الطاعات واختفاء المعاصي عند ظهور العدل.

النـوع الثالث: أن يكـون حصوله وعدمه سـواء كمن تـزوج امرأة لأجل حصول النسـل فإن المقصود من ذلك التزويج وهو حصول النسـل من تلك المرأة مشكوك فيه فحصوله وعدم حصوله على سواء.

النوع الرابع: ما يكون عدم الحصول فيه أرجح وذلك كنكاح الآيسـة، فإن المقصود من النكاح النسل وعدم حصول النسل من الآيسة أرجح من حصوله منها.

النوع الخامس: ما كان المقصـود منه فائتاً بمعنى أنه مقطوع بعدم حصوله عادة كاستبراء فرج امرأة اشتراها بائعها في المجلس، فإن المقصود وهو معرفة براءة الرحم فائت ها هنا؛ أي: مقطوع بأن رحمها غير مشـغول بشيء من قبل

بائعها وكلحوق الولد برجل من عُمان تزوج امرأة من المغرب مع القطع بعدم تلاقيهما في الظاهر فهذه أنواع حصول المقصود بالنظر إلى المكلفين واختلفوا في جواز التعليل بهذه الأنواع فأجاز بعضهم تعليل الحكم بها ومنعه آخرون.

قال نور الدين: وخلافهم هنا مبني على خلافهم في جواز تعليل الحكم بنفس الحكمة؛ لأن نفس الحكمة هي عين المقصود ها هنا وقد صححوا جواز التعليل بالحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة والله أعلم.

ذكر انقسام كل واحد من الحكم والعلة إلى الجنس والعين

ينقسم كل واحد من العلة والحكم المطلوب بالقياس إلى جنس وإلى عين، والمراد بالجنس ها هنا ما شمل أشياء سواء كانت تلك الأشياء متجانسة أم غير متجانسة والمراد بالعين: نوع من الأنواع لا مع اعتبار المحل؛ فمثال الجنس في العلة العجز؛ فإن عجز الإنسان عن الإتيان بما يحتاج إليه وصف هو علة الحكم فيه تخفيف بدلالة النصوص الدالة على عدم الحرج والضرر، وهذا العجز عجز شامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهو الجنس العالي بالنسبة إلى عجز الإنسان، وتحته أجناس متوسطة وهي العجز الناشئ عن الفاعل وعن محل العمل وعن الخارج وتحت كل جنس منها جنس مثلاً تحت العجز الناشئ عن الفاعل مطلقاً؛ أي: عن اختيار أو عن عدم اختيار حتى يشمل عجز المسافر والمحبوس جنس هو العجز الناشئ عن الفاعل لا عن اختياره على ما يشمل عجز المحبوس وغيره، وتحته جنس أيضاً هو العجز بسبب القوى الظاهرة أو الباطنة على ما يشمل عجز المريض وغيره، وتحته جنس أيضاً هو العجز بسبب عدم العقل على ما يشمل عجز الصبي والمجنون، وتحته جنس وهو عجز الصبي والمجنون يقابله كل واحد من هذه المراتب حكم فيتعلق بالعجز بسبب عدم العقل حكمة هو سقوط ما يحتاج إلى النية؛ كالعبادات ويتعلق بالعجز بسبب القوى حكم هو سقوط وجوب الحج والجهاد، ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره وحكم هو سقوط المطالبة في الحال وهو وجوب الأداء في حق الصلاة، ويتعلق بالعجز الناشئ

عن الفاعل مطلقاً حكم هو سقوط المطالبة في الحالة في العبادات البدنية والرخص بقصر الصلاة، ويتعلق بمطلق العجز الشامل لما نشأ من الفاعل أو من المحل أو من الخارج حكم فيه تخفيف في الجملة، ومثال العين في الوصف الإسكار فإنه لا إفراد له وإنما هو وصف واحد وإن وجد في محال كثيرة فلا اعتبار بالمحل ها هنا؛ وكالطعم في تحريم الربا فإنه وصف لا إفراد له وإن وجد في مواضع كثيرة، وأيضاً ومثال الجنسي في الحكم الوجوب أو التحريم أو الإباحة مثلاً فإن كل واحد من هذه الأحكام شامل لجملة أنواع بحسب ما تضاف إليه، ومثال العين في الحكم وجوب الوتر ووجوب ركعتي الفجر ووجوب الجمعة بلا إمام وجوازها في غير الأمصار المحصرة ووجوب الزكاة في مال الصبي إلى غير ذلك مما لا إفراد تحته إلّا باعتبار مواضع الحكم، ولا يعتبر ذلك ها هنا وكل واحد من الوصفين المتقدم ذكرهما، والمراد بهما الوصف الجنسي والوصف العيني مؤثر في كل واحد من الحكم الجنسي والحكم العيني فيؤثر جنس الوصف في جنس الحكم وفي عين الحكم ويؤثر عين الوصف في عين الحكم وجنس الحكم، فمثال تأثير جنس الوصف في جنس الحكم سقوط الصلاة عن الصبي فإن العجز الذي هو عدم العقل مؤثر في جنس سقوط ما يحتاج إلى النية من العبادات؛ وكتأثير جنس المشقة في جنس التخفيف فالحائض لا تقضي الصلاة والمسافر يقصر ويجمع والمريض يجمع، وكتأثير جنس الجنابة في جنس القصاص؛ وكتأثير جنس ما يدعو إلى الحرام في جنس التحريم؛ كشرب قليل الخمر والخلوة في الزنا، ومثال تأثير جنس الوصف في عين الحاكم تأثير جنس الحرج في جمع الصلاتين؛ لأن الحرج جنس يدخل تحته المشقة في السفر والتأذي في الحضر، ومثال تأثير عين الوصف في عين الحكم؛ كتأثير عين السكر في تحريم عين الشرب وتأثير عين الحيض في تحريم عين الوطء وتأثير عين العدة في تحريم عين العقدة وتأثير عين الردة في فسخ النكاح، ومثال تأثير عين الوصف في جنس الحكم تأثير أخوة الأب والأم في جنس الحق؛ كحق الإرث وحق الولاية في النكاح وكتأثير عين الصغر في جنس الولاية؛ أي: ولاية المال والنكاح والله أعلم.

ذكر طرق العلة المنصوصة

تُعرف العلة المنصوص عليها بأحد أمريـــن: إما نصّ على علّتها أو إجماع على ذلك، فأما الإجماع فهـــو اتفاق المجتهدين في عصـــر من الأعصار على كون وصف معين علة للحكم المعين، مثاله: الصغر في ولاية مال الصغير فإنه علة لها بالإجماع ثم يقاس عليه ولاية النكاح، وأما النص فهو أن ينص الشارع على وصف من الأوصـــاف بأنه علة لحكم من الأحكام وهـــو نوعان: لأنه إما صريح وهو ما دلّ بأصل وضعه على العلية، وإما إيماء وهو ما لزم من مدلول اللفظ ويســـمى إيماء وإشـــارة وتنبيه النص وهو نوع من الدال بإشارته ولكل واحد من النص الصريح والإيماء مراتب، أما مراتب الصريح فمنها وهي أقواها ما صرح فيه بالعلية وذلك بأن يذكر بلفظ لا يســـتعمل فـــي غير العلة مثل أن يقول العلة كذا أو لأجل كذا أو كي يكون كـــذا أو إذا يكون كذا كما في قوله تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ ـ الآية ـ وقوله تعالى: ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾ ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في العلية مثل لكذا أو بكذا أو إن كان كذا، وهذه المرتبة دون مـــا قبلها فإن هذه الحروف وإن كانت ظاهراً فـــي التعليل لكن اللام يحتمل العاقبة نحو: لـــدوا للموت والباء يحتمل المصاحبة وإن يحتمل مجرد الشرطية، ومنها ما دخل فيه الغاء في كلام الشارع، أما في الوصف مثـــل قوله عليه الصلاة والســـلام: «**زملوهـــم بكلومهم فإنهم يحشرون وأوداجهم تشـــخب دماً**» وأما في الحكم نحو قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ والحكمة فيه أن الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز ملاحظة الأمريـــن، وهذه المرتبة دون ما قبلها، لأن دلالة الفاء على الترتيب في الأصل ودلالتها على العلية استدلالية، ومنها ما دخل فيه إلغاء في لفظ الراوي مثل: ســـهى فسجد، وزنى ماعز فرجم، وهذه دون ما قبلها لاحتمال الغلط إلّا أنه لا ينفـــي الظهور، وأما مراتب الإيماء وهو أن يذكر مع الحكـــم وصف لو لم يكن ذلـــك الوصف أو نظيـــره علة لذلك الحكـــم كان ذكره هنالك بعيداً؛ بل يعده ذو الفهم القـــوي والفطنة الواقدة من الهذيان فمنها أن يذكر الشـــارع مع الحكم وصفاً مناســـباً له، نحو: «**لا يقضي**

القاضي وهو غضبان» ففي هذا الحديث إشارة إلى أن وجود الغضب علة مانعة من صحة القضاء وهي مناسبة لذلك؛ لأن الغضب مشغل للقلب، والقضاء أمر عظيم يحتاج معه إلى فراغ البال، ونحو قولنا لا نعقد الإمارة لطالب الولاية فإن ذكر الطلب مقارناً لمنع الولاية يقضي بأنه علة وهو مناسب لذلك، لأن طالب الإمارة لا يؤمن منه أن يكون قد طلبها لدنيا أو لشيء من الحظوظ النفيسة.

ومن هذا النوع ما يذكر لأجل مدح أو ذم، نحو: أكرم العالم وأهن الجاهل فإن كل واحد من العلم والجهل إنما ذكر ليكون علة للحكم المقارن به وهو الإكرام مع العلم والإهانة مع الجهل ونحو قوله ﷺ: «**لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد**»، فإن قوله: «**اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد**» علة للعنهم ولو لم يرد به التعليل لكان ذكره هنالك بعيداً: ومنها أن يذكر الشارع نظير المسألة كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم هل تنقض الصوم؟ فقال ﷺ: «**أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان ذلك مفسداً للصوم؟**» فقال: لا؛ فنبه على أن مقدمات الشيء لا تنزل منزلته فجعل مقدمة الجماع كمقدمة الواصل إلى البطن، ومنها أن ينبه بالسؤال عن الشيء على كونه علة لذلك الحكم كقوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال: «**أينقص الرطب إذا جف**» فقالوا: نعم، فقال: «**فلا إذاً**» فنبه عليه الصلاة والسلام أن النقصان علة منع البيع.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: لا يقال فهم التعليل من الفاء وإذن لأنّا نقول لو قدر سقوطهما لما انتفى فهم التعليل، ومنها التفرقة بين الحكمين بوصفين إما بصيغة صفة مع ذكر الوصفين نحو «للفارس سهمان وللراجل سهم» أو مع ذكر أحدهما نحو: «**القاتل لا يرث**» ولم يذكر غير القاتل فذكر الفروسية مقروناً بتمليك السهمين وذكر الرجولية مقروناً بتمليك السهم وصفان فرّقا بين حكمي الفارس والراجل فكان كل واحد منهما علة للحكم المقرون به، ولولا ذلك لكان ذكره لغواً، ولمَّا ثبت بالدليل الشرعي توريث الوارث علمنا من هذا الحديث تمييز الحكم بين الوارث القاتل وبين الوارث الذي لم يقتل، وأما

بصيغة الغاية نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ ففرّق في الحكم بين الحيض والطهر، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ فإن كل واحدة من هاتين الآيتين بيان أن حكم ما بعد الغاية مفارق لحكم ما قبلها، وأما بصيغة الاستثناء نحو قوله تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ ففي هذه تنبيه على أن حكم ما بعد الاستثناء مفارق لحكم ما قبله؛ فالعفو مسقط لنصف المفروض وعدمه موجب له، وأما بصيغة الشرط نحو: «إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم» فاختلاف الجنسين علة للبيع المطلق بخلاف ما إذا لم يختلفا ففيه فرق بين حكم الحالين، وأما بصيغة الاستدراك نحو قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ ففيه فرق بين حكم اللغو واليمين الصادرة عن قصد القلب وتصميمه واختلف في اشتراط حصول المناسبة في الوصف المنبه عليه بأحد مراتب الإيماء، فقيل: يشترط ذلك ومعناه أن الوصف المومي إليه لا يصح علة إلّا إذا ظهرت مناسبته للحكم، وقيل: لا يشترط ذلك بل يصح أن يكون علة ولو لم تظهر مناسبته للحكم، وقيل: يشترط ظهور المناسبة فيما إذا فهم التعليل عند المناسبة نحو «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**» لا فيما عدا ذلك من المراتب والله أعلم.

ذكر طرق العلل المستنبطة

اعلم أن الحكم إذا كان معللاً بعلة وردت عن الشارع أو عن إجماع المسلمين فتلك العلة معتبرة عند كمال شروطها بلا خلاف بين أحد من المسلمين حتى عند من أنكر كون القياس دليلاً شرعياً فإنهم إنما ينكرون ذلك في غير العلل المنصوص عليها، أما مع العلل المنصوص عليها فإنهم يثبتون القياس هنالك لكنهم لا يسمون إثبات الحكم بهذا الطريق قياساً وإنما يسمونه نصاً.

قال نور الدين: وتسميتهم له بذلك غير مسلمة؛ لأن النص إثبات الحكم من نفس الدليل الشرعي لا من نفس العلة التي نص عليها الدليل

وإن لم يرد عن الشارع ولا عن الإجماع تصريح شيء من الأوصاف أنه علة لشيء من الأحكام؛ فالمانعون من القياس يمنعون من تعدية ذلك الحكم عن محله الذي نص عليه الشارع، والمجوزون للقياس يلتمسون لذلك الحكم وصفاً يعللونه به ثم يجرون ذلك الحكم حيثما وجدوا ذلك الوصف والتماسهم لذلك يكون بأحد أمور وهي: السبر والمناسبة والشبه والدوران والطرد وبعضها أقوى من بعض، فإن المناسبة قد أثبتها كل من اعترف بالقياس فهي أقوى من سائر الطرق، والسبر أقوى من الشبه، والدوران والطرد والشبه أقوى مما بعده، والدوران أقوى من الطرد، فالسبر في اللغة: الاختبار، يقال: سبرت الرجل إذا اختبرت ما عنده، وفي عرف أهل الأصول حصر أوصاف الأصل وإبقاء ما يصلح للتعليل منها وحذف ما لا يصلح لذلك فكأن السابر اختبر أوصاف أصل القياس، مثاله في علة الربا في البر الكيل أو الطعم أو الاقتيات أو الادخار إلى آخر أوصاف البر، فيقول المستدل: هذه أوصاف البر التي تصلح للعلة وبعضها أولى من بعض؛ فالكيل مثلاً باطل لرجوعه إلى الأصل بالإبطال وكذلك الاقتيات لظهور ما هو أكثر فروعاً منه وهو الطعمية فإنه شامل لكل مطعوم كان مقتاتاً به أو غير مقتات فبقي بعد سبر أوصاف الأصل واختبار أرجحها صفة الطعم فتقول: هي العلة التي بني عليها تحريم الربا في البر فتقيس على البر كل ما وجد فيه صفة الطعم، ويكفي المستدل في بيان ذلك أن يقول بحثت فلم أجد إلّا هذا، لأن الأصل عدم غير ذلك فإن أظهر المعترض وصفاً وجب على المستدل إبطاله وصح الحصر على الصحيح؛ لأن للمستدل أن يقول هذا ما وجدت ولم يدع القطع وهو صادق وقيل: يبطل الحصر لأنه ادعى الحصر فلم يتم.

قال نور الدين: اعلم أنه لما كان طريق السبر مركباً من أمرين: **أحدهما:** إبقاء الوصف الذي يصلح للعلية: **وثانيهما:** حذف ما لا يصلح لذلك وقد بيّن وجه ما يصلح للعلية عند ذكر العلة وذكر شروطها، احتاج إلى بيان ما يجب حذفه من الأوصاف فذكر للحذف طريقين:

الطريق الأول: المسمى بالطرد عندهم وهو حذف الوصف الذي علم من الشارع إلغاؤه مطلقاً، أي: في جميع الأحكام أو إلغاؤه في بعضها دون بعض فما علم إلغاؤه مطلقاً؛ كالطول والقصر في الإنسان فإن هاتين الصفتين ونحوهما لم يعتبرهما الشارع في شيء من الأحكام فيجب على طالب بيان العلة حذفهما ولا يصح له التعليل بشيء منهما، وأما ما علم إلغاؤه في بعض الأحكام فكالذكورية والأنوثية فإن الشارع لم يعتبر شيئاً منهما في حكم العتق حيث أوجب عتق الرقبة فيجزي عتق الذكر والأنثى وإن اعتبر الذكورية والأنوثية في القصاص والديات وغير ذلك من الأحكام فيجب اعتبارهما حيث اعتبرهما الشارع وإلغاؤهما حيث ألغاهما.

الطريق الثاني: حذف ما لا تظهر مناسبته للحكم فإن وجه المناسبة معتبر في طريق السبر ولا يلزم من المناسبة الظهور التام كما هو في الطريق الآتي لكن يكون مناسبة هذا الطريق دون مناسبة ما يليه فيكفي فيها ظهور ملائمة بين الوصف والحكم ولو بأدنى موافقة فما لا يظهر فيه شيء من ذلك وجب حذفه ولا يصح التعليل به، ويكفي الناظر بحثت فلم أجد له مناسبة للحكم فإن ادعى المعترض أن المستبقى كالملغي في عدم المناسبة رجح سبر المستدل لمناسبته للتعدية.

وهنا **طريق ثالث**: وهو المسمى عندهم بالإلغاء وهو بيان إثبات الحكم بالوصف المستبقى فقط، وذلك أن يستدل القائس على إثبات الحكم لأجل وصف ويلغي ذكر ما عداه من الأوصاف.

قال نور الدين: قال ابن الحاجب: وطريق العلم بالسبر والمناسبة وغيرهما أنه لا بد من علة للحكم المشروع لإجماع الفقهاء على ذلك ولقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ وهذا يقتضي أن في كل حكم شرعه ﷺ وجه مصلحة للعباد وهو المراد من العلة وإن بدا وجه العلية بين الوصف والحكم من قوة المناسبة بينهما فمعرفة العلة بهذا الطريق يسمى بالمناسبة ومثال ما ظهرت علته بقوة المناسبة كالإسكار في تحريم المسكرات

فإن الإسكار لما كان مغيراً للعقل وكان العقل هو المقصود بخطاب الشارع ولأجله حمل الإنسان التكاليف ناسب أن يمنع الشارع من تغييره، وكذلك الصغر في ثبوت الولاية فإن الصغير لما كان غير مميز في أحواله وغير حافظ لماله ناسب أن يجعل له من يحفظ له ماله فأثبت له الشارع الولاية، وهكذا في جميع ما أشبه ذلك فالفرق بين هذا الطريق والذي قبله أن العلة في هذا الطريق تعرف من نفس المناسبة من غير حصر وإبقاء وحذف، وفي السبر لا تعرف العلة إلّا مع ذلك فالمناسبة في السبر شروط لصحة العلة، والمناسبة ها هنا طريق إلى معرفة العلة واعلم أن الوصف المناسب ينقسم إلى تقسيمات ثلاثة: **التقسيم الأول**: باعتبار شرع الحكم **والتقسيم الثاني**: باعتبار حصوله، **والتقسيم الثالث**: بالنظر إلى اعتبار الشارع له. أما التقسيمان الأولان فقد تقدم الكلام عليهما؛ لأن الأول هو نفس الحكمة التي قسمناها إلى ضروري وغير ضروري وحاجي وغير حاجي، والتقسيم الثاني هو الذي ذكرناه في حصول المقصود من شرع الحكم، وأما التقسيم الثالث فهو الذي نذكره هنا:

اعلم أن الوصف المناسب ينقسم بالنظر إلى اعتبار الشارع إياه أربعة أقسام: مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل. ووجه انحصاره في هذه الأربعة هو أن الوصف المناسب إما أن يعتبر الشرع عينه في عين الحكم فهو المؤثر، وإما أن يعتبره بترتيب الحكم على وفقه بحيث يوجد هو والحكم محل واحد فهو الملائم، وإما أن لا يعتبره أصلاً بل ألغاه فهو الغريب وإن لم يعلم اعتباره ولا إلغاؤه فهو المرسل ولا بد من بيان كل واحد من هذه الأقسام الأربعة.

أما **التقسيم الأول**: وهو المؤثر فهو أن يعتبر الشرع عين الوصف في عين الحكم بنص أو إيماء أو إجماع مثال: اعتبار تأثير عين الإسكار في عين التحريم الدال عليه قوله ﷺ: «**كل مسكر حرام**» وكاعتبار عين الشرك في عين القتال الدال عليه الإيماء من قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ فإن الشرك علة للقتل وهو وصف مناسب له؛ لأنه لو ترك المشرك وشأنه ما ظهر الإسلام فهو من الضروريات الدينية، وكاعتبار مس الذكر في نقض

الوضوء المستفاد من حديث من مس ذكره فليتوضأ وكاعتبار عين الحدث في عين القيء والرعاف الدال عليه قوله ﷺ: «**من قاء أو رعف في صلاته فلينصرف وليتوضأ**» فإنه اعتبر عين القيء والرعاف في عين الحدث في الصلاة فأوجب الانصراف والتوضئ، ومثال ما اعتبر الإجماع عينه في عين الحكم تعليل الولاية في المال بالصغر فإنه اعتبر عين الصغر في الولاية في المال بالإجماع.

وأما **القسم الثاني**: وهو الملائم فهو أن يعتبر الشرع الوصف المناسب في محل الحكم، وذلك بأن يكون قد ثبت بنصٍ أو إجماعٍ اعتبار الوصف بعينه في جنس الحكم الذي تريد القياس عليه كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فإن عين الصغر معتبرة في جنس الولاية بتنبيه الإجماع على الولاية على الصغير، أو اعتبر جنس العلة في عين الحكم، كالتعليل بالحرج في حمل الحضر في حال المطر على السفر في رخصة الجمع فإن جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع بما روي أنه كان ﷺ يجمع في السفر أو اعتبر جنس العلة في جنس الحكم، كالتعليل بالقتل العمد العدواني في حمل المثقل على المحدود في القصاص فإن جنس الجناية معتبر في جنس القصاص، كالأطراف والعين والأذن فإن الشرع لما سوى بين المثقل والمحدد في الأطراف حسن قياس النفوس عليها لاشتراكهما في جنس العلة التي هي الجناية التي نبَّه عليها قوله تعالى: ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞ﴾ فاعتبر جنس الجناية في جنس القصاص؛ فيقول الشافعي للحنفي حيث لم يوجب قصاصاً على القاتل بالمثقل: قتل عمد عدواني فيجب فيه القصاص؛ كالقتل بالمحدود فهذا مناسب وقد اعتبر الشرع جنسه في جنس الحكم في غير محل النزاع.

وأما **القسم الثالث**: وهو الغريب فهو ما علم من الشارع إلغاؤه؛ كإيجاب صيام شهرين في كفارة الظهار أو القتل ابتداء لمن علم منه أنه لا ينزجر عن ذلك بنفس العتق فإن الارتداع عن الدخول في المحجورات مشروع لكن الشارع لم يعتبر هذا المناسب في هذا المحل بل ألغاه وأوجب العتق عند

وجوده، ثم الصيام عند عدم العتــق لجميع الناس فلم يفرق فيه بين من يردعه ذلك وبين من لا يردعه فالقول بأن العتــق لا يجزي في كفارة الظهار أو القتل لمن لا يردعه العتق اعتبار لمناسب قد ألغاه الشرع فلا وجه له.

وأما **القســم الرابع**: وهو ما لم يدلّ دليل على اعتبــاره ولا على الغاءه فهو المرسل ويعبّر عنه بالمصالح المرســلة، وقد اختلف في صحة التعليل به فقبله مالك بن أنس مطلقاً رعايــة للمصلحة حتى جوز ضرب المتهم بالســرقة ليقر، ورده الأكثر من العلماء مطلقاً لعدم ما يدلّ على اعتباره، ورده قوم في العبادات، لأنه لا نظر فيها للمصلحة بخلاف غيرها؛ كالبيع والحد وقد شــرط الغزالي في قبوله شروطاً ثلاثة أن تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية؛ أي: مختصة بشخص مثاله كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين وعلمنا أنّا إن تركناهم اســتولوا علينا وقتلونا ولــو رمينا الترس لتخلص أكثر المســلمين فتكون المصلحة ضرورية؛ لأن صيانة الدين وصيانة عامة المســلمين داعية إلى جواز الرمي إلى الترس وتكــون قطعية أيضاً؛ لأن حصــول صيانة الدم وتفوق المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية؛ كحصول المصلحة في رخص السفر فإن السفر مظنة المشقة وتكون كلية أيضاً إذ استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بشرط الضرورة ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس؛ لأن فتح القلعة ليــس بيقين برمي الترس فلا يكون الرمــي إلى الترس ضرورياً وبالقطعية ما إذا لم نعلم تســلطهم علينا إن تركنا رمي الترس وبالكلية ما إذا لم تكن المصلحة كلية كما إذا كانت جماعة في ســفينة وثقلت السفينة فإن طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لأن المصلحة ليست بكلية.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وإن تأملت مذهــب الأصحاب وجدتهم يقبلون هذا النوع من المناسب ويعللون به لما دلّ عليه مجملاً؛ أي: وإن لم يدل دليل على اعتباره بعينه أو جنسه فإن الأدلة الشرعية دالة على اعتبار المصالح مطلقاً كما في قوله تعالــى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِــدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ﴾ مع أن المقاصد الشرعية إنما اعتبرت المصالح

جملة وتفصيلاً فينبغي إلحاق ما لم يعلم اعتباره منها بما علم لعلمنا بمراعاة الأصلحية منه تعالى تفضلاً على خلقه وتكرماً على عباده لا وجوباً ولا إيجاباً فمن ذلك جعل بعض الأصحاب الميراث للمطلقة في المرض ثلاثاً لئلا ترث منه قياساً على حرمان القاتل الميراث بجامع أن كل واحد من التطليق المذكور والقتل فعل محرم لغرض فاسد؛ فإن الشرع لم يعتبر إثبات ميراث لمن لا ميراث له لأجل صدور ما يسقط به لقصد إسقاطه فلم يعتبر الشرع عين هذه العلة ولا جنسها في عين إثبات الميراث ولا جنسه، والأصحاب اعتبروا ذلك فعارضوه بنقيض قصده حتى يصير الحكم بتوريث المبتوتة معارضاً له بنقيض قصده، كحرمان القاتل عمداً معارضة بنقيض قصده فإن قصد المطلق ثلاثاً في المرض حرمان الميراث وقصد قاتل موروثه استعجال الميراث له فكان مناسباً كما ترى لكن الشارع لم يعتبره في واحدة من الحيثيات المتقدمة فكان مناسباً مرسلاً.

قال نور الدين: واعلم أن لهذا النوع أمثلة كثيرة منها حظر النكاح على من عرف من نفسه العجز عن الوطء وهو يخشى عليها المحذور، فإن من قال أن الدخول في نكاح من يخشى عليها إن لم توطأ الوقوع في الحظور وهو يعرف من نفسه العجز عنه محظور لا حجة له على حظره إلّا القياس المرسل وهو أنه عرضها لفعل القبيح والشرع يمنع من تعريض الغير لفعل القبيح في بعض الصور ومنها قتل الزنديق وهو من ينكر القول بحدوث العالم، قال صاحب المنهاج: فقد اختلف العلماء إذا ظفرنا به وأظهر التوبة فقيل تقبل كسائر الكفار، وقيل: لا تقبل توبته بل يقتل بكل حال إذ مذهبه جواز التقية بأن يظهر خلاف ما يتدين به فلو قبلناها لم يكن زجر زنديق أصلاً، والزجر مقصود في الشرع فلم يرجع لذلك إلى أصل معيّن قد اعتبره الشرع بل رجع فيه إلى مصلحة جملية اعتبرها الشرع وهو الزجر على سبيل الجملة، ومنها رمي البغاة بالمنجنيق وتهديم معاقلهم التي يخشى ببقائها عودهم إلى البغي بتحصنهم فيها وبتمنعهم عن إنقاذ حكم الله فيهم، ومنها إضاعة أموالهم التي تكون لهم قوة على بغيهم، كطمس أنهارهم وخشى نخيلهم ومنها قطع المواد عنهم ومنع

أن يصل شـــيء إليهم فإن القائل بجميع ذلك من أصحابنا لم يكن له مســـتند إلّا القياس المرســـل وهو النظر فيما يعود نفعه إلى الإسلام وظهور العدل ولم يكن من ذلك شـــيء بعينه ولا بجنسه معتبراً بنص الشارع أو الإجماع، منها ما قاله الشـــيخ أبو المؤثر في حرق بيوت القرامطة فإنه أمر بحرقها بعد خروجهم منها لئلا يعودوا إليها، فقيل له: إن كان القوم مســـلمين فلا يحل حرق بيوتهم وإن كانوا مشـــركين فهي غنيمة للمســـلمين ولا يحل حرقها أيضاً فاعرض عن القائل مغضباً، وقال: لا بد للقوم من مخاصم أحرقوها لئلا يعودوا إليها.

قال نور الدين: ولا مســـتند لأبي المؤثـــر في هذه المســـألة إلّا القياس المرسل وهو النظر في صلاح الإسلام وأهله، ونحو ذلك كثير في آثار أصحابنا وغيرهم والله أعلم.



الركن الخامس
في مباحث الاستدلال

الاســتدلال في اللغة: طلب الدليل، وفي العرف: عبارة عن إقامة الدليل، يقال: استدل فلان على كذا إذا أقام الدليل عليه، وفي اصطلاح الأصوليين: اسم لنوع خاص من الأدلة وهو ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: اعلم أنه لما كان كثير من الأحكام الشــرعية خارجة عن ظاهر تلك الأدلة بمعنى أنــه لم يوجد من واحد مــن الأدلة ما يدل على حكم فيها اســتدل العلماء على ثبوت أحكامها بأمور، منها: اســتصحاب حال الأصل ومنها: الاستقراء ومنها: المصالحة المرسلة إلى غير ذلك مما سيأتي في هذا الباب وسموا تلك الأشياء استدلالاً وقد اختلفوا في تعريف حقيقته، فقال بعضهــم: هو ما ليس بنصٍ ولا إجمــاعٍ ولا قياس، واعلــم أن القائلين بثبوت الاستدلال اختلفوا في أشــياء قال بعضهم أنها من الاستدلال وقال آخرون أنها ليست منه وهي الاســتدلال على ثبوت الحكم بوجود الســبب وعلى انتفائه بوجود المانع منه أو فقد الشرط وغير ذلك مما سيأتي بيانه.

قال نور الدين: ويشــمل الاســتدلال القياس الاقتراني: وهو أحد نوعي القياس المنطقي، وكذا يشــمل النوع الثاني من القياس المنطقي وهو: القياس الاســتثنائي: اعلم أن القياس المنطقي قول مؤلف من قضايا متى ســلمت لزم عنه لذاته قول آخر فإن كان اللازم وهو النتيجــة أو نقيضه مذكوراً فيه بالفعل فهو القياس الاســتثنائي وإلا فهو القياس الاقتراني مثال القياس الاستثنائي إن كان النبيذ مسكر فهو حرام لكنه مسكر ينتج فهو حرام أو إن كان النبيذ مباحاً

فهو ليس بمسكر لكنه مسكر ينتج فهو ليس بمباح، ومثال القياس الاقتراني كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج كل نبيذ حرام وهو مذكور فيه بالقوة لا بالفعل، وسمي النوع الأول بالقياس الاستثنائي لاشتماله على حرف الاستثناء وهو لكن سموا لكن حرف استثناء إما أن يكون اصطلاحاً للمناطقة خاصاً بهم، وإما أن يكون مبنياً على التشبيه فإن معنى لكن يشابه معنى إلّا فإن كليهما لرفع توهم يتولد من الكلام السابق، وسمي النوع الثاني بالقياس الاقتراني لاقتران أجزائه والله أعلم.

مبحث الاستصحاب والعكس

الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما كان على أصوله التي كان عليها من وجود أو عدم أو نحو ذلك ما لم يرد دليل ينقله عن حكم أصله إلى حكم آخر، فنقول: الأصل إبقاء ما نفاه العقل؛ كوجوب صوم رجب على حاله الأول حتى يقوم الدليل بوجوب صيامه، وكذا نقول أن الأصل إبقاء العموم على عمومه وإبقاء النص على حاله حتى يرد المخصص للعموم أو الناسخ للمنصوص، وهكذا في كل شيء علم وجوده أو نفيه من شرع أو عقل أو حسن؛ فإن الأصل بقاءه على حاله الذي علم عليه حتى يقوم الدليل على انتقاله.

قال نور الدين: وهو حجة عندنا وعند الشافعي يدلان الظن ببقاء ما كان على ما كان حاصل ما لم يصح انتقاله إلى حال آخر، أما حكمنا على المفقود بالوفاة بعد الأربع وعلى الغائب بالوفاة بعد الأجل المذكور فمبني على أن الظن بحياتهما بعد الأجلين ضعيف؛ لأن الغالب من أحوال أمثالهما الهلاك في مثل تلك الحال إذ لو كانا حيين لجاء عنهما خبر في غالب الأحوال فحملنا المفقود والغائب بعد الأجلين على أغلب الأحوال استحساناً وكان القياس عدم الحكم بموتهما حتى يصح ذلك، وقالت المعتزلة والحنفية: إن استصحاب الحال ليس حجة شرعية، وقيل: حجة في الدفع به عما ثبت له دون الرفع به عما ثبت، ومعنى هذا القول أن استصحاب الأصل حجة في بقاء ما كان على حاله الأول من غير أن يزاد حكماً آخر، مثال ذلك: استصحاب حياة المفقود دافعة لغيره من

أخذ ماله بسبب الإرث فماله لا يورث لاستصحاب حياته قبل الأجل وهو مع ذلك لا يكون وارثاً من غيره عند صاحب هذا القول للشك في حياته، وشروط أخذ الميراث عند هذا القائل يتقن حياة الوارث بعد موت الموروث فحصة المفقود على هذا موقوفة حتى يتحقق موته أو حياته بعد موت موروثه.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: وهو عندنا وارث وموروث بناء على حجية الإستصحاب كما هو مذهب أكثر الأصحاب وإن كان لازم مذهب بعضهم عدم حجيته، قال: والحجة لنا على حجيته الاستصحاب قوله ﷺ: «**إن الشيطان ليأتي أحدكم أحدثت أحدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً**» وكثير من قواعد الشرع دالة على استصحاب الأصل، فمن قال: لا إله إلّا الله محمد رسول الله حرم دمه وماله مدة حياته ولو لم يسمع منه تشهد بعدها أبداً حتى يصح ارتداده وهو معنى الاستصحاب، وكذلك الحكم في الأشياء الطاهرة ببقائها على طهارتها حتى يصح تنجيسها وكذلك الحكم في الاشياء المحرمة ببقائها على حرمتها حتى يصح تحليلها بوجه شرعي، ونحو ذلك كثير ومن الاستدلال قياس العكس وهو إثبات نقيض حكم شيء لضد ذلك الشيء لتعاكس وصفيهما مثاله حديث مسلم: أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر، قال: «**أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر**» فقد نبَّه الحديث المذكور على أن حكم وضع الشهوة في الحلال مضاد لحكم وضعها في الحرام فوضعها في الحرام موجب للوزر ووضعها في الحلال موجب للأجر، ويسمى الاستدلال بهذا الطريق قياس العكس، ومن أنواع الاستدلال الاستدلال على ثبوت الحكم بوجودِ السبب المقتضي لوجوده كما تقول وجد السبب الموجب للتحريم في صورة كذا فيجب أن تعطي تلك الصورة ذلك الحكم، ومنها الاستدلال على نفي الحكم بوجود مانعه كما تقول وجد المانع من كذا في صورة كذا فلا تعطى ذلك الحكم ومنها الاستدلال على انتفاء الشيء بانتفاء شرطه، كما تقول: انتفى الشرط في صورة كذا فلا يثبت فيها ذلك الحكم المشروط، ومنها الاستدلال على انتفاء الحكم بعدم وجود دليله عند المجتهد الضابط للأدلة الكثير الاطلاع على أحوال الشرع الخبير باختلاف وقائعه، مثاله: قول المجتهد

المذكور لم أجد لهذا الحكم دليلاً يدل عليه فقيل أن قوله بذلك دليل على انتفاء ذلك الحكم إذ في الظن لو كان لذلك الحكم دليل لما فات هذا الحافظ الضابط، وقيل: لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه.

قال نور الدين: وهو الحق، قال: وكذا اختلفوا في الثلاثة الأنواع التي قبل هذا النوع، فقيل: إنها ليست باستدلال وإنما هي دعوى دليل فعلى مدعيه البرهان، وقيل: بل هي دليل والله أعلم.

مبحث الاستقراء

من الاستدلال: الاستقراء وهو عبارة عن تتبع أفراد الجنس في حكم من الأحكام، فإذا وجدنا ذلك الحكم في جميع أفراد ذلك الجنس قطعنا بأن حكم ذلك الجنس كذا، مثاله: أن نتتبع أفراد الحيوان فنجد كل فرد منه متحركاً فنعلم من ذلك التتبع أن الحيوان متحرك، وكذا إذا تتبعنا أفراد الجماد فرأينا كل فرد منها ساكناً حكمنا بأن الجماد ساكن وهكذا، وهذا التتبع المخصوص هو معنى الاستقراء عند الأصوليين وهو نوعان: كامل وناقص، فأما النوع الكامل: فهو أن يتتبع المستدل جميع أفراد ذلك الجنس حتى لا يبقى من أفراده إلّا الصورة التي طلب معرفة حكمها فيحكم بأن حكم تلك الصورة حكم بقية أفراد الجنس مثاله: إذا رأينا فرداً من الحيوان فنقول: هل هذا الحيوان متحرك أم لا؟ فنتصفح أفراد ذلك الجنس فإذا رأينا جميعها متحركاً استدللنا بذلك على تحرك ذلك الفرد، وأما النوع الناقص: فهو أن يتتبع المستدل غالب أفراد الشيء فإذا وجدها متفقة في حكم أجرى ذلك الحكم في جميع الأفراد إذ في الظن أن أقل الأفراد حكمة حكم أغلبها، مثاله: أن يتصفح أفراد الحيض في أقصى مدة الدم فيجد أغلبهن لا تزيد على عشرة أيام فيحكم بأن أكثر مدة الحيض في كل النساء عشرة أيام استدلالاً بذلك الاستقراء، ويسمى هذا النوع عند الفقهاء: إلحاق الفرد بالأغلب.

قال نور الدين: وللإمام الكدمي تمسك بهذا الطريق وقد اعتنى به واعتمد عليه في مواضع كثيرة وهو دليل ظني اتفاقاً واختلف في النوع الأول،

فقيل: إنه دليل قطعي ونسب هذا القول إلى الأكثر من العلماء، وقيل: ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لبقية الأفراد وردَّ بأن ذلك الاحتمال منزل منزلة العدم والله أعلم.

مبحث المصالح المرسلة

من الاستدلال: المصالح المرسلة وهي عبارة عن وصف مناسب ترتبت عليه مصلحة العباد واندفعت به عنهم مفسدة، لكن الشارع لم يعتبر ذلك الوصف بعينه ولا بجنسه في شيء من الأحكام ولم يعلم منه إلغاء له، وبذلك سمي مرسلاً؛ لأن المرسل في اللغة المطلق وقد تقدم تحقيقه في المبحث المناسب، وقد ذكرنا أمثلته هنالك وبيّنا أن للأصحاب به اهتماماً فكثير من فروعهم مبني على هذا الاستدلال.

قال نور الدين: وإنما كان هذا النوع من الاستدلال؛ لأنه ليس بنصٍ ولا إجماعٍ ولا قياس وقد عرفت أن ما عدا الثلاثة فهي استدلال والله أعلم.

مبحث الاستحسان

من الاستدلال: الاستحسان.

قال نور الدين: وقد قال به المعتزلة والحنفية وحكاه ابن الحاجب والبدر الشماخي عن الحنابلة وأنكره الشافعية وبشر المريسي من الحنفية، قال الشافعي: من استحسن فقد شرع؛ أي: من قال بحكم من الأحكام الشرعية بالاستحسان فقد أحدث شريعة غير شريعة رسول الله ﷺ وهذه مبالغة في تقبيح القول بالاستحسان.

قال نور الدين: على أنه قد حكى أصحابه عنه الاستحسان في بعض المسائل؛ كالتحليف على المصحف؛ وكاستحسانه في المتعة ثلاثين درهماً ونحو ذلك، وقد اعتذروا عنه بأن ذلك من الاستحسان اللغوي لا من الاستحسان الاصطلاحي المختلف فيه، قالوا: إنما قال ذلك لمآخذ فقهية مبينة في مجالها.

قال نور الدين: وكذلك المستحسنون إنما قالوا ذلك لمآخذ فقهية أيضاً قال: واعلم أن مثبتي الاستحسان اختلفوا في بيان حقيقته فقال بعضهم هو دليل ينقدح في ذهن العالم المجتهد تقصر عن إظهاره عبارته، ولذا ترى كثيراً من العلماء يقولون في مواضع وفي نفسي من كذا، ورد بأن ذلك الدليل المذكور إن تحقق عن المجتهد فهو معتبر اتفاقاً ولا يضره قصور عبارته عنه قطعاً وإن لم يتحقق عنده فمردود قطعاً: وقال آخرون: هو عدول عن الدليل إلى العادة للمصلحة؛ كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث وقدر الماء والأجرة فإنه معتاد على خلاف الدليل للمصلحة، وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين قدره، وقيل: هو العدول عن قياس أو هي إلى قياس أقوى منه، وكل هذه الأقوال مردودة قال المخالف فلم يتحقق معنى للاستحسان يصلح محلاً للنزاع.

قال نور الدين رَحِمَهُ اللَّهُ: ولا يلزم القائل بالاستحسان إثبات معنى مختلف فيه، فإن الاستحسان عند كل طائفة من أهل هذه الأقوال هو ما فسروه به فإن وافق الخصم على ثبوت الاستحسان بتلك المعاني فقد أثبت الاستحسان بتلك المعاني الذي أثبته غيره فيرتفع الخلاف في ثبوته، قال: وذكر بعضهم للاستحسان نظائر من مسائل الحنفية منها: من حلف بأن ما يملكه صدقة وبأن أمواله صدقة، قالوا: القياس أنهما سواء في أنه يقع على جميع ما يملكه إلّا أنّا استحسنا في قوله: أموالي صدقة أنه يكون محمولاً على أموال الزكاة لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ فعدلوا في هذا الموضع عن الأصل إلى ما قالوا به استحساناً لأجل هذا الظاهر وقووه عن الأصل الموجب للتسوية، ومنها ما قالوه في الأكل ناسياً في رمضان أن القياس أن يفطر كالحيض واستحسنا لا يفطر الآكل للخبر، ومنها ما قالوه: إن جميع أنواع النوم ينقض الطهارة واستحسنا في بعضه لا ينقض للخبر.

قال نور الدين: وبعض هذه المسائل موجود في المذهب على هذا الحال الذي ذكروه والبعض الآخر يقبله المذهب لوجود نظائره فيه والله أعلم.

مبحث الإلهام

من الاستدلال: الإلهام عند من أثبته حجة، وهو إيقاع شيء في قلب الولي ينثلج له قلبه، أي: يطمئن به صدره فإن كان ذلك الملهم نبياً كان ذلك الإلهام حجة اتفاقاً؛ لأنه نوع من الوحي وإن كان غير نبي، فقيل: الصحيح أنه ليس بحجة لعدم العصمة إذ لا يؤمن أن يكون ذلك وسوسة شيطان، وذهب بعض الصوفية إلى أنه يكون حجة في حق من ألهم دون غيره.

قال نور الدين: وهو مقتضى مذهب الإمام الكدمي فإنه جعل الإلهام حجة يضيق بها جهل الجاهل وألزمه العمل بها في بعض المواضع والله أعلم.

حكم الأشياء قبل الشرع

حكم الأشياء كلها ورود الشرع الإباحة فإن الأحكام أنها ثبتت بعد ورود الشرائع وبعدها حرم ما حرم لا قبل ذلك لعدم الدليل على ثبوت الحكم.

قال نور الدين: هذا قول جماعة قال: قال البدر: وهو قول الشيخ أبي يحيى زكريا بن أبي بكر واختاره أبو يعقوب، قال: وقال أكثر أصحابنا وأكثر معتزلة بغداد والإمامية والشافعية: بل حكمها الحظر وتوقف الأشعري والصيرفي ثم اختلف القائلون بالحظر فمنهم من قال: أما ما لا يقوم البدن إلّا به من طعام وشراب ونحوهما فمباح عقلاً وما زاد على ذلك فمحظور، ومنهم من قال: بل كل ما مسّت الحاجة إليه فمباح وما سواه فمحظور، ومنهم من قال: بل الجميع على الحظر.

قال نور الدين: وأنت خبير بأن كل واحد من القائلين بالحظر ومن القائلين بالوقف قد أثبتوا للأشياء حكماً قبل ورود الشرع، والأحكام إنما ثبتت بعد وروده لا قبله فلا سبيل إلى إثبات شيء من ذلك إلّا عند من جعل العقل حاكماً، قال: والصحيح أن الحاكم هو الشرع، قال: والحجة لنا على تصحيح هذا القول هي أنه لا تخالف في جواز التنفس وجذب أجزاء الهواء ودفعها وذلك نوع انتفاع بالأشياء فيقاس عليه سائر الانتفاعات بالأشياء، احتج أهل

الحظر بأنه تصرف في ملك الغير فلا يجوز إلّا بإذنه، ورد بأنه إنما امتنع التصرف في الشاهد لتضرره بذلك بخلاف القديم فإنه لا ضرر عليه في شيء من الأشياء، سلمنا أنه يمتنع التصرف في ملك الغير وإن لم يتضرر، فنقول: إنه إنما يمتنع ذلك في ملك غير الله سبحانه لما يخشى من تفويت مصلحة يرجوها في وقت من الأوقات، والأشياء قبل ورود الشرع جميعها ملك لله ﷻ ولا ضرر عليه بتصرف غيره فيها ولا منفعة له منها وإنما خلقها لينتفع بعضها ببعض.

قال نور الدين: واعلم أنهم اختلفوا في حكم الأشياء بعد ورود الشرع أيضاً على ثلاثة مذاهب، فقيل: إن الأصل في الأشياء التحريم، وقيل: إن الأصل فيها الحل، وقيل: إن أصل المنافع التحليل وأصل المضار التحريم، قال: وكان ميل الإمام الكدمي إلى القول بحلِّ الأشياء ما لم يرد المحرم فإنه قد عذر من أتى شيئاً على الجهل فوافق حلالاً، ولو كان مذهبه في ذلك التحريم أو الوقف لأوجب على من أتى شيئاً من ذلك على الجهل بحله التوبة من إتيانه كما أوجبها القائلون لذلك والله أعلم.

ذكر قواعد الفقه

اعلم أن قدماء الفقهاء من أصحابنا وغيرهم بنوا الفقه على خمس قواعد.

القاعدة الأولى: قولهم إن اليقين لا يزيله إلّا يقين مثله وهو نوع من الاستصحاب المتقدم ذكره؛ لأن بقاء حكم اليقين مستصحب وإن ورد عليه الشك حتى يتيقن انتقاله ومن فروع هذه القاعدة أن من تيقن الطهارة وشك في الحدث يأخذ بالطهارة.

القاعدة الثانية: قولهم إن الأمور بمقاصدها ومن فروع هذه القاعدة وجوب النية في الطهارة.

القاعدة الثالثة: قولهم إن الضرر يزال ومن فروع هذه القاعدة وجوب رد المغصوب وضمانه بالتلف.

القاعدة الرابعة: قولهم إن المشقة تجلب التيسير ومن فروع هذه القاعدة جواز القصر والجمع والفطر في السفر وجواز الجمع للمستحاضة والمبطون وفي وقت الغيم ونحو ذلك.

القاعدة الخامسة: قولهم إن العادة محكمة؛ أي: حكمها الشرع ومن فروع هذه القاعدة بيان أقل الحيض وأكثره ومسائل التعارف ونحو ذلك والله أعلم.

ذكر قسم الأدلة على الترجيحات

الترجيح في اللغة: تمييل إحدى كفتي الميزان على الأخرى بفضل فيها، وفي الاصطلاح: عبارة عن اقتران الإمارة التي يستدل بها على الحكم بما تقوى به على معارضتها وأعلم أنه لا يصح تعارض الدليلين في نفس الأمر، بل ولا بد وأن يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً أو نحو ذلك، فإذا لم نعلم الوجه الذي يرتفع به وجه التعارض بين الأدلة وقع في ذهننا أن تلك الأدلة متعارضة فاحتجنا إلى العمل بواحد منها حيث لم يمكن الجمع بين المتعارضين فإن كان في أحدهما مرجح يقوى به على معارضة وجب علينا الأخذ بالراجح وطرح المرجوح، ولو كان في علم الله أن الذي ظهر لنا منسوخ فلا يضرنا ذلك إذ لم نكلف بما في علمه تعالى وإنما كلفنا بما ظهر لنا علمه، ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض بينهما، والصحيح وجوب العمل بالراجح وإن كان المرجح ظناً؛ لأن المعلوم من حال الصحابة ومن بعدهم من التابعين والعلماء أنهم عند تعارض الإمارات يعتمدون الأرجح ويرفضون المرجوح فكان ذلك إجماعاً منهم على وجوب العمل بالراجح؛ فأما إذا لم يمكن المجتهد الترجيح بين الدليلين، فقيل: إنهما يتساقطان ويلتمس الحكم من غيرهما إن وجد، وقيل: لا يتساقطان ممكن يخير المجتهد في العمل بأيهما شاء.

قال نور الدين: وهو مذهب الإمامين أبي سعيد وابن بركة، وقيل: لا يحكم بتساقطهما ولا بالعمل بأحدهما فهذه ثلاثة أقوال، قال المحلي: أقربها التساقط مطلقاً كما في تعارض النيتين وفي المسألة قول رابع وهو التخيير

بينهما كما في الواجبات؛ لأنه قد يخير فيها كما في خصال كفارة اليمين والتساقط في غير الواجبات.

قال نور الدين: وأقول أن التخيير بين الدليلين مطلقاً سواء كانا في الواجبات أو في غيرها لا معنى له إذ ليس أحد المتعارضين أولى بالأخذ به من الآخر؛ فالمتمسك بأحدهما متمسك بدليل معارض بمثله والعمل به من غير مرجح تحكم والقول بالوقف أقرب إلى السلامة والقول بتساقطهما هو الصحيح عندي، ولا يصح التعارض بين الأدلة القطعية؛ كدليل إثبات الروية ونفيها فلا بد وأن يكون أحدهما باطلاً اتفاقاً، وجوَّز المحلي القول بصحة تعارضهما وهو باطل قطعاً، وأما تعارض الدليلين الظنيين فقد اختلف في جوازه ونسب القول بجواز التعارض فيهما إلى الجمهور؛ لأن ذلك لا يؤدي إلى محال عندهم فقيل بجواز تعارضهما في ذهن المجتهد وفي نفس الأمر ونسب هذا القول إلى الأكثر.

قال نور الدين: والحق أنه يمتنع تعارضهما في نفس الأمر ولا يمتنع في ذهن المجتهد، أما تعارضهما في نفس الأمر فيلزم منه إما أن يكون كلاهما عن الشارع أو لا؛ فإن لم يكونا عن الشارع فهما أو أحدهما كذب وإن كانا عن الشارع فلا بد وأن يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، ولا يصح تواردهما عن الشارع على غير ذلك التقدير، وقيل: إنه لا مانع من تعارض القطعيين أيضاً بالنظر إلى ذهن المجتهد لا بالنظر إلى نفس الأمر فإن ذلك محال، وتعارضهما في ذهن المجتهد ممكن لاحتمال جهل النسخ وعدم الاطلاع على الأسباب.

قال نور الدين: إن القطعيين لا يصح تعارضهما من حيث هما قطعيان فإن عرض عليهما ما يصح معه تعارضهما صارا ظنيين قطعاً، أما القطعيان العقليان فلا يصح تعارضهما اتفاقاً فلا تعارض بين ما يقتضي حدوث العالم وبين ما يقتضي قدمه بل المقتضي قدمه باطل والألزم إثبات متناقضين واجتماع ضدين وهو محال، وكذلك لا يصح التعارض بين قطعي وظني؛ لأنه لا وجود للظن مع ثبوت القطع.

قال نور الدين: فـإذا عرفت ما قررناه فاعلم أنـه إن ورد دليلان وتوهمت تعارضهما فاحملهما على أن أحدهما ناسـخ والآخر منسوخ لئلا يلزم التناقض في كلام الله أو كلام رسوله ﷺ، فإن علم المتقدم منهما حكم بأنه منسوخ وعمل بالثاني؛ لأنه الناسخ وإن جهل المتقدم منهما التمس الجمع بينهما إن أمكن فإن تعذر الجمـع بينهما التمس ترجيح أحدهما على الآخـر بوجه من الوجوه التي سـنذكرها، مثل: ما أمكن فيه الجمع بين المتعارضين حديـث الترمذي وغيره: «**أيما إهاب دبغ فقد طهر**» مع حديـث أبي داود والترمذي وغيرهما: «**لا تنتفعوا من الميتة بأهاب ولا عصب**» الشامل للإهاب المدبوغ وغيره فخصصنا الحديث الأخيـر بالحديث الأول فجعلناه في غيـر الإهاب من أجـزاء الميتة جمعاً بين الأدلة، وقيل: يرجح الأرجح من المتعارضيـن وان أمكن الجمع بينهما والأول هو الصحيح؛ لأن في الجمع بينهما إبقاء لهما وفي الترجيح إلغاء أحدهما ثم أن الملغـي وإن كان مرجوحاً مـن وجه فمدلولـه الممكن العمل بـه عند الدليل المعـارض له باقٍ علـى حاله لا معارض لـه حتى يرجح عليه فـلا دليل على اطراحه رأسـاً، مثالـه: دلالة الحديث الثانـي من هذين الحديثيـن على تحريم الانتفاع بما عدا الإهاب من أجـزاء الميتة فلو اطرحناه بمعارضة الحديث الأول له للزم اطراح دلالته في تحريم ما عـدا الإهاب من المتية ولا دليل على ذلك؛ لأن الحديث الأول إنما عارضه في الانتفاع بالإهاب لا غير.

قال نور الدين: واعلم أن ما ذكرته من الأحـكام في تعارض الأدلة جار فيما إذا كان الدليلان من الكتاب أو من السُّنَّة أو من كتاب وسُنَّة، ولا يقدم في ذلك الكتاب على السُـنَّة ولا السُـنَّة على الكتاب إذا كانا فـي القوة والدلالة سواء، وقيل: يقدم الكتاب على السُـنَّة لحديث معاذ المشتمل على أنه يقضي بكتاب الله فإن لم يجد فبسُنَّة رسـول الله وأقره رسول الله ﷺ على ذلك، وقبل تقدم السُـنَّة على الكتاب لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ مثال ذلك قوله ﷺ في البحر: «**هو الطهور ماؤه الحـل ميتته**» مع قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ إلى آخـر الآية، فكل واحد من الدليلين متناول لخنزير البحر فالقائل بتقديم الكتاب على السُـنَّة يحرمون خنزير البحر بهذه الآية والقائلون بتقديم السُنَّة على الكتاب يحللونه لذلك الحديث.

قال نور الدين: ونحن نجمع بين الدليلين فنحمل الآية على خنزير البر؛ لأنه المتبادر إلى الأذهان ونقضي بعموم الحديث لكنا نكره أكل خنزير البحر لشبهه بخنزير البر ولاحتمال أن يكون مراداً في الآية أما حديث معاذ فمحمول عندنا في غير التعارض وأما قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فلا يدل على تقديم السُّنَّة لاحتمال أن يكون البيان بما أنزل أيضاً سلمنا أن المبين مقدم على المبين فمن أين لنا أن السُّنَّة المعارضة مبينة مع احتمال أنها مبينة والله أعلم.

باب في وجوه الترجيح

يرجح من الدليلين المتعارضين أقواهما سواء كانت تلك القوة في إسناد ذلك الدليل أو في متنه، والمراد بالإسناد طريق النقل والترجيح بقوته إنما يكون في الأخبار الآحادية والقراءات الشاذة ونقل الإجماع، والمراد بالمتن: ما يتضمن الكلام من عموم وخصوص وأمر ونهي وإطلاق وتقييد وإجمال وتبيين وصريح وكناية وعبارة وإشارة ونحو ذلك، والترجيح فيه مختص بالكتاب والسُّنَّة المتواترة والأحادية فيرجح الأقوى من المتنين على الآخر، مثاله: تقدم الصريح على الكناية وتقدم العبارة على الإشارة وتقدم المبين على المجمل فإن كل واحد من هذه الأشياء مقدم على الآخر لكونه أقوى منه دلالة، وقس عليه فإنه الواضح للقائس البصير والمتأمل الخبير فنقول الخاص مقدم على العام ولو كان خصوصه من وجه دون وجه فهو مرجح على العام من كل وجه؛ لأن في العمل به عملاً بالدليلين جميعاً وفي خلاف ذلك إلغاء الخاص؛ ولأن تطرق التخصيص إلى العام من كل وجه أكثر من تطرقه إلى العام من وجه، لأن جهته التي قد يخصص منها لا يدخلها بعد تخصيص فظهر لك أن تطرق التخصيص إلى العام من كل وجه أكثر، قال صاحب المنهاج: وأقرب ما يمثل به لو قال ﷺ: «**كل مسكر حرام**» ثم قال ما أسكر بالخلقة فهو حلال فالأول عام من كل وجه والثاني خاص من وجه وهو كونه مقيداً بالخلقة عام من وجه وهو كونه يعم كل مسكر من هذا الجنس فيرجح العام من وجه واحد على العام من كل وجه لما ذكر، ويقدم أيضاً العام الذي لم يخصص على العام الذي خصص،

وذلك لضعف دلالته حينئذ بتخلف العموم الذي وضع له لهذا، قال بعض العلماء: قد صار مجملاً لا يستدل به على ما بقي داخلاً تحته ويقدم تخصيص العام على تأويل الخاص لكثرة تخصيص العام بخلاف تأويل الخاص فهو قليل، ولهذا كانت أكثر العموميات مخصصة وأكثر الظواهر الخاصة مقررة غير مؤولة، ومن ثم كان المطلق الدّال على واحد لا بعينه مرجحاً على العام؛ ولأن الخاص أقوى دلالة وأخص بالمطلوب ويرجح الأقل احتمالاً على الأكثر احتمالاً نحو: أن يكون أحد الدليلين لفظة مشتركة بين معنيين وفي معارضة لفظة مشتركة بين معانٍ ثلاثة فالأول رجح لبعده عن الاضطراب قيل: ويؤخذ من هذا ترجيح الخبر على الأمر؛ لأن الأمر يأتي على معانٍ كثيرة، كالتهديد والإرشاد والإباحة ونحو ذلك بخلاف الخبر ونرجح الحقيقة على المجاز ويرجح المجاز الأقرب على المجاز الأبعد وإنما يكون المجاز أقرب لأحد أمور إما لكثرة استعماله في الألسن، كإطلاق الأسد على الرجل الشجاع فإن هذا الإطلاق شائع الاستعمال بخلاف اطلاق الأسد على الرجل الأبخر لنتن ريح في فم الأسد، لأن ذلك قليل الاستعمال، وأما أن يكون أحد المجازين أقوى شبهاً بالحقيقة لقربه منها مثاله قوله ﷺ «**العينان تزنيان والرجلان تزنيان**» فإن الزنا في الموضعين مجاز لكن زنا العينين بمنزلة النظر إلى الأجنبية أقوى شبهاً بالحقيقة من زنا الرجال الذي هو المشي إلى الأجنبية، ويرجح المجاز على اللفظ المشترك ويرجح من اللفظي أشدهما استعمالاً سواء كانا حقيقتين أم مجازين أم حقيقة ومجازاً، والمجاز أشهر فإنه لأجل الشهرة أرجح من الحقيقة، لأنه بالشهرة صار كالحقيقة وصارت الحقيقة بالنسبة إلى المجاز الأشهر في منزلة المجاز لسبق الذهن إلى المجاز المشهور ويرجح اللفظ الذي استعمل في الشرع في معناه اللغوي على اللفظ الذي استعمل في الشرع في معناه الشرعي دون معناه اللغوي، مثاله قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ فإن الشرع استعمل لفظ الصلاة في معناه اللغوي فلو عارضه ولا تصل إلى أحد منهم مات فإن الشرع استعمل لفظ الصلاة في معناه الشرعي فيرجح الأول لتطابق اللغة والشرع، وإذا تعارضت الدلالات رجح الدال بعبارته على الدال بإشارته والدال بإشارته على الدال باقتضاءه والدال باقتضائه على الدال بدلالته والله أعلم.

بيان التراجيح من جهة الإسناد

الترجيح من جهة الإسناد يكون تارة من جهة نفس الخبر المروي، وتارة يكون من جهة الراوي، فأما الترجيح من جهة المروي فكترجيح الخبر المشهور على الآحادي الغير المشهور، وقيل: ويرجح الخبر المتواتر وإن لم يذكر سنده عل الخبر الآحادي المسند، قال صاحب المنهاج: وهذا فيه ضعف؛ لأن المتواتر يفيد العلم فهو قطعي، والمسند إنما يفيد الظن ولا تعارض بين قطعي وظني، ومن ذلك أيضاً تقديم الرواية التي فيها سمعت رسول الله ﷺ على الرواية التي فيها عن رسول الله أو قال رسول الله أو نحو ذلك لاحتمال الإرسال في العبارة الثانية دون الأولى، ومن ذلك ترجيح الخبر الذي وردت صيغته بلفظ النبي ﷺ على الخبر الذي لم يرد فيه ذلك ويرجح الخبر بكونه غير مختلف في السُّنَّة الرواة على الخبر الذي اختلفت روايته في عبارته، وأما الترجيح من قبل الراوي فيكون بوجوه: **منها**: كثرة عدالة الراوي وثقته بأن يكون أشد ورعاً وتحفظاً في دينه، **ومنها**: علم الراوي وفقهه فإن رواية العالم الفقيه مقدمة على رواية غير الفقيه وإن كان أميناً إذ الظن بضبط العالم الفقيه أرجح، ومن ذلك تقديم رواية من علم ضبطه على من لم يعلم منه ذلك ولو كان عدلاً، ومنها تقديم رواية أكابر الصحابة كأبي بكر وعمر على غير الأكابر؛ لأن الظن بأن أكابر الصحابة أضبط للشريعة وأخبر بأحوال النبي ﷺ فخبرهم مقدم على خبر غيرهم عند التعارض، ومنها ترجيح خبر من كان قريباً في المجلس من رسول الله ﷺ على خبر من كان بعيداً منه، لأن الظن بسماعه أقوى، كرواية ابن عمر أنه ﷺ أفرد في حجه وكان تحت ناقته حين لبى فكانت روايته أرجح من رواية من روى انه كان قارناً وكان أبعد مكاناً، **ومنها**: تقديم رواية من كانت روايته مشافهة على خبر من لم يشافه كرواية القاسم بن محمد بن أبي بكر عن عمته عائشة أن بريرة أعتقت وكان زوجها عبداً على رواية من روى عنها أنه حر وهو الأسود؛ لأنها عمة القاسم فهو محرم لها ويشافهها وهو ينظر إليها فروايته عنها أكثر تحقيقاً ممن روى عنها وهو لا يراها، ومنها تقديم رواية من عمل بروايته على من لم يعمل بها فإنه إذا كان

الراوي عاملاً بمقتضى ما رواه والآخر غير عامل بما رواه؛ فالعامل بما روى أولى بقبول خبره، ومنها أن يكون الراوي مباشراً لسبب الرواية كرواية أبي رافع أنه ﷺ نكح ميمونة وهو حلال وكان أبو رافع حينئذ هو السفير بينهما فرجحت روايته على رواية ابن عباس أنه ﷺ نكحها وهو حرام؛ أي: محرم والمراد بالنكاح العقد لا الوطء، ومن ذلك ترجيح رواية الراوي بكونه صاحب القصة كقول ميمونة: تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلال فخبرها أرجح من خبر ابن عباس، ومنها تقديم رواية من علم منه أنه لا يروي إلّا عن عدل على رواية من لم يعلم منه ذلك، وهذا إنما يكون في تعارض المرسلين، ومنها تقديم خبر المشهور بالفضل والعدالة على رواية غير المشهورون كانا عدلاً فاضلاً، ومن ذلك الترجيح بكثرة المزكين وكثرة عدالتهم، **ومنها**: أن يكون الراوي قد تحمل الرواية بعد البلوغ فإن رواية من تحمل الرواية بعد البلوغ مقدمة على رواية من تحملها قبل البلوغ، ومنها أن يكون المرسل للخبر تابعاً فإن مرسله مقدم على مرسل غيره، قال صاحب المنهاج: والأصح عندنا أنهما سواء مع استوائهما في العدالة والمرجحات باعتبار الراوي وغيره كثيرة وضابطها أن من كان أقوى في الظن كان أرجح في القبول والله أعلم.

بيان الترجيح من جهة الحكم

يكون الترجيح من جهة الحكم بوجوه: **منها**: أن ما دلَّ على التحريم مقدم على ما دلَّ على الإباحة وعلى ما دلَّ على الندب وعلى ما دلَّ على الوجوب وعلى ما دل على الكراهية، أما تقديمه على ما دل على الإباحة فلأن الأخذ بالحظر أحوط والأحوطية مطلوبة منا شرعاً لقوله ﷺ: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**».

قال نور الدين: هذا قول أصحابنا وبه قال الكرخي والرازي وأحمد بن حنبل قال: وذهب عيسى بن أبان وأبو هاشم إلى أنهما سواء فتساقطا وأما ترجيحه على ما دلَّ على الندب؛ فلأن دفع المفاسد أهم، وأما ترجيحه على الدّالّ على الكراهية فلأن الأخذ بالحظر أحوط فهو أبلغ في درء المفاسد، وأما

ترجيحه على الــدّالّ على الوجوب؛ فلأن الوجوب لجلــب المصالح والحظر لدفع المفاسد ودفع المفسدة أهم، **ومنها**: أن الدليل الدّال على الوجوب مقدم على الدليل الدال علــى الندب وعلى الإباحة وغيرهمــا مما عدا الحظر؛ لأن الوجوب أحوط، ومنها: أن الدالّ علــى درء الحد مقدم على الدّال على ثبوته؛ لأن الحدود تدرء بالشــبهات؛ ولأن الخطأ في تــرك الحد أهون من الخطأ في فعله ولا شك أن الخبر المقتضي لســقوط الحد يورث شبهة فيسقط به الحد؛ ولأن مداخل الخطأ والغلط في إثبات الحــد أكثر منها في درء الحدود، ومنها تقديــم الدليل الموجب للطــلاق والعتاق على النافي لهمــا، وقيل: بل يرجح الدّال على انتفائهما احتج أربــاب القول الأول بأن موجبهما موافق لنفي أصل النكاح والملك بالرق بخــلاف النافي لهما فإنه غير موافــق لذلك الدليل بل يخالف لــه واحتج أربــاب القول الثاني بــأن النافي للطــلاق والعتاق موافق للتأسيس، أي: يفيد حكماً طارئاً متجدداً وهو ثبوت النكاح والملك.

قال نور الدين: والصحيح الأول؛ لأن مــا يوجب الطلاق والعتاق قاضٍ بحرمة ذلك التزويج وذلك الملك المخصوصين وقد عرفت أن ما يفيد الحظر مقدم على غيــره، ومنها: تقديم الخطــاب المقتضي للتكليــف على الخطاب المقتضي لوضــع التكليف؛ لأن ثمرة الــدّال على التكليــف حصول الثواب للممتثل، وهو جلب مصلحة خلا منها الدّال على وضعه، وقيل: إن الدّال على وضع التكليف راجح على الدّال على التكليف.

قال نور الدين: والأول الصحيح لما فيه من الاحتياط المطلوب شــرعاً، ومنها: تقديم الدّال على التخفيف على الدليل المقتضي للتشديد لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ وقولــه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ولقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار في الإســلام**» وقــد يرجح المقتضي للحكــم الأثقل علــى المقتضي للحكم الأخف؛ لأن الشــريعة إنما شــرعت لمصالــح العباد تفضــلاً والمصلحة في الأشــق لقوله ﷺ: «**ثوابــك على قدر نصبك**»، ومنها: تقديم الخبر المثبت للحكم على الخبر النافي له وذلك؛ كخبر بلال أنه ﷺ دخل البيت وصلى، وقال أســامة: دخله ولم يصلِّ وذلك لاشتمال

المثبت على زيادة علم؛ ولأن المثبت يفيد التأسيس والنافي يفيد التأكيد والتأسيس أولى من التأكيد، وقيل: بل هما سواء، وذهب الآمدي إلى تقديم النافي على المثبت والله أعلم.

بيان الترجيح من خارج

يرجح الدليل على معارضة بأمور خارجية؛ أي: ليست من نفس الدليل ولا من نفس مدلوله ولا من قبيل الراوي، منها: موافقة القياس فإذا تعارض خبران أحدهما موافق للقياس والآخر مخالف له، فالموافق للقياس مقدم على مخالفة، ومنها: أن يكون أحد المتعارضين معللاً بمعنى أن راويه تعرض لذكر علته والآخر لم يتعرض لذكر علة حكمه؛ لأن المعلل أقرب إلى انقياد سامعه لمضمونه ولدلالته على الحكم من جهتين: من جهة لفظه ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته على علته، ويرجح أيضاً ما كان معقول العلة على ما ليس بمعقول العلة؛ لأن شرع المعقول أغلب من شرع غير المعقول، حتى قيل: إنه لا حكم إلّا وهو معقول حتى ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما ظن أنه غير معقول. ومنها: تقديم الدليل الذي أيده دليل آخر من كتاب أو سُنَّة ولو كان ذلك الدليل خبر واحد لم يبلغ حد الشهرة؛ لأن الظن حيث تظاهر الأدلة أغلب؛ ولأن العمل بمخالفة يستلزم مخالفة دليلين والعمل به يخالف دليلاً واحداً، ومنها: ترجيح الخبر الذي عمل به بعض الصحابة على الخبر الذي لم يعمل به أحد منهم؛ لأن الظن بثبوت ما عمل به الصحابي أقوى منه فيما لم يعمل به، ومن ذلك ترجيح العام الذي عمل به على العام الذي لم يعمل به. ومنها: ترجيح الذي فسره راويه بقوله أو فعله على الخبر الذي لم يفسره راويه، لأن الراوي للخبر يكون أعرف وأعلم بما رواه. ومنها: ترجيح الدليل الذي الحكم فيه أمس بالمقصود على الدليل الذي ليس كذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ فإنه مقدم على قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾؛ لأن مدلول الأولى أمس بالمقصود إذ المقصود فيه تحريم الجمع بين الأختين ولم يكن الجمع مقصوداً في الآية الثانية، وأيضاً فالمفسدة

المطلوب دفعها بتحريم الجمع بين الأختين في التزويج موجودة في الجمع بينهما في التسري فلا وجه لتخصيص الآية الأولى بالثانية، ومنها: تقريب الأقرب بالمعهود والمراد به ما عهدته العقلاء من جلب المصالح ودفع المفاسد فإذا تعارض دليلان مدلول أحدهما أقرب لجلب المصلحة أو أبلغ في دفع المفسدة رجح على معارضه فإن تعارض الدليلان وكان أحدهما جالباً للمصلحة والآخر دافعاً للمفسدة رجح الدافع للمفسدة؛ لأن دفع المفاسد أهم من جلب المصالح. ومنها: ترجيح ما صرح الراوي بسبب نزوله أو وروده على الدليل الذي لم يصرح فيه بذلك؛ لأن ذكر السبب يدل على زيادة اهتمامه بما رواه، ومن ذلك ترجيح العام الوارد على سبب خاص كما في حديث بئر بضاعة وشاة ميمونة فإنه يرجح على العام المطلق في ذلك السبب دون ما عداه؛ فإن العام المطلق عن السبب مقدم على العام الوارد على سبب في غير ذلك السبب والله أعلم.

بيان ترجيح أحد القياسين على الآخر

إذا تعارض القياسان رجح أحدهما على الآخر بوجوه: **منها**: أن ما كان أصله أقوى على الآخر كان أرجح منه وقد عرفت وجه رجحان الأدلة فما كان أرجح هنالك كان فرعه مقدماً على فرع الآخر فلا نطيل بتفصيل ذلك، وقد عرفت أيضاً شروط حكم الأصل فما كان أكمل شروطاً فهو مقدم على ما دونه وقد مرّ تفصيل ذلك، **ومنها**: تقديم القياس القطعي العلة على ما لم يكن كذلك فإذا تعارض قياسان علة أحدهما ثابتة قطعاً لثبوتها بالنص القطعي أو بالعقل أو بالمشاهدة وعلة الآخر ليس كذلك قدم ذو العلة القطعية على معارضه، وكذلك يقدم ما كان علته مقطوعاً بوجودها في الفرع على ما لم يكن كذلك ومنها تقديم ما الوصف فيه مفرد على ما كان الوصف فيه مركباً؛ لأن الوصف المفرد أقرب للانضباط من الآخر وَلِما في التعليل بالوصف المركب من الخلاف، **ومنها**: تقديم ذي العلة المنضبطة على ذي العلة المضطربة فإذا تعارض قياسان علة أحدهما منضبطة على الآخر كالسفر للقصر وعلة الآخر

مضطربةٍ، كالمشقة للقصر قدم ذو العلة المنضبطة على الآخر. ومنها: تقديم ذي العلة المطردة المنعكسة وهكذا يعتبر جميع ما مر في باب القياس فيقدم السابق هنالك على المؤخر عنه إلّا إذا كان للمؤخر سبب عارض عليه يقتضي تقديمه على ما قبله فقدم القياس الثابتة علته بالنص على ما كانت علته ثابتة بالإجماع، وقيل بالعكس لأن الإجماع مأمون النسخ بخلاف النص.

قال نور الدين: إن كان كل واحد من الإجماع والنص ظنياً كما هو شأن المتعارضين فتقديم النص أولى؛ لأنه نقل عن الشارع والإجماع نقل عن غيره وإن كان أحدهما قطعياً فلا وجه لبقاء الآخر معه، قال: وهذا إنما يكون في معارضة النص الصريح للإجماع وأما لو عارضه الإيماء؛ فإن الثابت بالإجماع مقدم على الثابت بالإيماء لكون الإيماء أخذ من إشارة الدليل والإجماع صريح في ذلك، وكذلك يرجح على ما ثبتت علته بالسبر؛ لأن الإيماء نص وإن لم يكن صريحاً والسبر مستنبط والمنصوص عليه أقوى من المستنبط، ويرجح الثابتة علته بالسبر على ما ثبتت بالمناسبة لتضمن السبر انتفاء المعارض وكذلك تقدم المناسبة على الشبه والشبه على الدوران والدوران على الطرد.

قال نور الدين: وحاصل المقام أن الراجح من الدليلين ما كان الظن بثبوته أقوى من الآخر، قال: وليس ما ذكرته من أنواع التراجيح حصراً لها وإنما ذكرت منها: انموذجاً يعتبر بد ما كان مثله، وما علمت أن أحداً من المصنفين استوعب جميع أفراد التراجيح لفواتها عن الحصر والله أعلم.

القسم الثاني من الكتاب في الأحكام

اعلم أنه لما كان أصول الفقه مشتملاً على الأدلة من حيث إثباتها الأحكام ومتناولاً للأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة جعلت هذا الكتاب على قسمين: وقد مرّ قسم الأدلة، وهذا القسم الثاني من الأحكام وهو مرتب على أربعة أبواب؛ لأن الكلام فيه إما في نفس الحكم أو في نفس الحاكم أو في المحكوم به والمراد به الأشياء التي كلفنا الشرع بها من عبادات وغيرها أو في المحكوم عليه والمراد به المكلفون بذلك ولكل باب سيأتي إن شاء الله والله أعلم.

باب الحكم

الحكم إثر خطاب الله تعالى؛ كالوضع والتخيير والإيجاب، والمراد بالوضع: هو جعل الله الشيء سبباً فكم كالدلوك سبب لوجوب الصلاة والنصاب سبب لوجوب الزكاة، أو جعله شرطاً كالطهارة شرط الصحة والصلاة أو جعله مانعاً كالحيض مانع لصحة الصلاة ورافع لوجوبها وإنما سمي هذا النوع وضعاً؛ لأن الوضع هنا بمعنى الجعل فهو موضوع؛ أي: مجعول سبباً وشرطاً وعلة ومانعاً ونحو ذلك، والمراد بالتخيير: كون الشيء مخيراً في فعله وتركه وهو المباح وقد يتناول المندوب والمكروه باعتبار رفع العقاب عن تارك الأول وفاعل الثاني، والمراد بالإيجاب إلزام الفعل وهو الواجب أو الترك وهو التحريم، فالحكم: وضعي وتكليفي، فالوضعي: هو ما قدمنا بيانه، والتكليفي: ما عدا الوضعي وهو التخيير والإيجاب. وقد عرفت أن المراد بالتخيير: ما عدا الواجب والمحرم بالنظر إلى رفع العقاب عن تاركه وفاعله، فيكون الحكم التكليفي خمسة أنواع سيأتي بيانها، ثم إن الحكم التكليفي قد يكون أثراً للفعل؛ كالملك أثر للشراء وإباحة الاستمتاع أثر للتزويج ونحو ذلك، ومن هذا النوع الأداء وهو فعل ما فعل في وقته المقدر له شرعاً أولاً والإعادة وهو فعل ما فعل في وقته فعلاً ثانياً لخلل وقع في الفعل الأول والقضاء وهو فعل ما فعل بعد وقته استدراكاً لما فات من فعله في وقته وإنما كانت هذه الثلاثة من هذا النوع؛ لأنها أثر لأفعال العباد في المؤقتات الشرعية وقد يكون وصفاً للفعل كالوجوب صفة للفعل الواجب، وكالتحريم صفة للفعل المحرم، وكالندبية صفة للفعل المندوب وهكذا؛ فالقسم الأول وهو ما يكون أثراً للفعل لا يبحث عنه في هذا الفن؛ لأنه من مباحث الفقه وإنما يبحث في هذا الفن عن الحكم الذي يكون وصفاً للفعل وهو الوجوب ونحوه، ومقصود الحكم: يكون تارة دنيوياً؛ كالمنافع الدنيوية ودفع المفاسد الدنيوية، ويكون أخروياً: كجلب الثواب ودفع العقاب وينقسم الحكم بالنظر إلى كل واحد من المقصودين الدنيوي والأخروي إلى أقسام، أما قسمه باعتبار المقصود الأخروي فسيأتي، وأما أقسامه باعتبار المقصود الدنيوي فهو أنه ينقسم بالنظر إلى ذلك إلى قسمين: صحيح وفاسد، فأما الصحيح فهو ما ترتب عليه

ذلك المقصود مثاله: البيع مشـروع لقصد حل الانتفاع وشرع التزويج لأجل حل الاسـتمتاع فإذا كان العقد في البيع والتزويج يترتب عليه ذلك الفرض المقصود كان ذلك العقد صحيحاً، وإن لم يترتب عليه ذلك فهو الفاسد ويعلم ترتيبه ذلك وعدم ترتيبه بموافقة مقتضى الأوامر فما كان موافقاً لأوامر الشـرع تاركاً لمناهيه فهو الصحيح وما عداه فهو الفاسـد والباطل، وينقسـم الحكم باعتبار المقصود الأخروي: إلى عزيمة ورخصة فأما العزيمة: فهو ما شـرع ابتـداء غير مبني على أعذار العباد، كوجوب التمام في الصلاة ووجوب الصيام في رمضان وتحريم أكل الميتة ولَحم الخنزير ونحو ذلك، وأما الرخصة فهو ما شرع ثانياً مبنياً على أعذار العباد، كإباحة أكل الميتة للمضطر وكجواز القصر والفطر للمسـافر فإباحة الأكل من الميتة للمضطر شرع بعد شرع تحريمها مبنياً على حصول الضرر، والقصر في الصلاة شرع بعد شـرع تمامها مبنياً على عذر السفر؛ وكذلك فطر المسافر ولكل واحد من العزيمة والرخصة أقسام: فأما أقسام الرخصة فستأتي، وأما أقسام العزيمة فإنها تنقسـم إلى قسـمين: **أحدهما**: مطلوب فعله، **والآخر**: مطلـوب تركه، فأما المطلـوب فعله: فهـو الوجوب والنـدب، وأما المطلـوب تركه: فهـو المحرم والمكروه، وما كان خالياً من طلب الفعل ومن طلب الترك فذلك مباح؛ ككسب المعيشة فوق الكسب اللازم وكالأكل والشرب والنوم ونحو ذلك فإن العبد يفعله كيف شـاء ما لم ينته إلى حد يمنع الشـرع فعله، وليس في فعـل المباح ثواب ولا عقاب وكذلك تركه لكن النية معتبرة فيه فيثاب العبد بفعل المباح إذا نوى به طاعة ويعاقب علـى فعل المباح إذا فسـدت نيته فيه، حاصل المقـام أن المباح يتحول بالنية فيكون تارة طاعـة وتارة معصية لما يعرض عليـه من صلاح النية وفسادها، ولا بد من بيان الفرق بين الواجب والمندوب والمحرم والمكروه فأما الفرق بين المحرم والمكروه فسـيأتي وأما الفرق بين الواجب والمندوب فاعلم أن المطلوب فعله إما أن يكون طلباً جازماً فهو الواجب، وإما أن يكون غير جازم فهو المندوب، والمراد بالجازم: ما لو تركه العبد عوقب على تركه، والمراد بالغير الجازم: ما لو تركـه المكلف لم يعاقـب على تركه، ولكل واحـد من الواجب والمندوب أقسام أما أقسام الواجب فستأتي، وأما أقسام المندوب فهي: أنه ينقسم إلى سُنَّة، ونقل، فأما السُّنَّة فهي: ما كان من المندوبات طريقة سلكها الرسول ﷺ

أو غيره ممن هو عَلَم في الدين قال ﷺ: «**عليكم بسُـنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين من بعدي**» وأمـا النفل: فهو ما لم يكن مواظباً عليه من الطاعات ويسـمى طاعة ومستحباً أيضاً، وتنقسم السُّنَّة: إلى مؤكدة، وغير مؤكدة؛ فالمؤكدة؛ كسُنَّة المغرب والفجر ونحوهما، وغير المؤكدة: كصلاة الضحى والسواك ونحوهما ولكل واحد مـن النوعين حكم، فأما حكم المؤكـدة: فهو أن تاركها ملوم على تركها شـرعاً ولا يبلغ به عقاباً وهو خسيس المنزلة عند المسلمين ولا يتولونه على ذلك إن لم تكن سـبقت له ولاية معهم ولا يبـرأون منه بنفس ذلك التـرك، وأما حكم غير المؤكدة فهو أن تاركها لا يلام ولا يكون خسـيس المنزلة عند المسـلمين لكنه يكون تاركاً للفضل ما لم يكن الترك رغبة عن الخير فإن كان رغبة عن الخير فهو خسيس المنزلة في جميع الأحوال والله أعلم.

أقسام الواجب

للواجب تقسـيمات؛ **منها**: ما يكون باعتبار دليلـه، **ومنها**: ما يكون باعتبار حصوله من المكلـف، **ومنها**: ما يكون باعتبار المأمور بـه. فأما **الأول**: وهو ما يكون باعتبار دليله فهو أن الواجب بهذا الاعتبار ينقسم إلى مقطوع به؛ كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان، وإلى غيـر مقطوع به، كوجوب الوتر ونحوه وإنما كان الأول مقطوعاً به؛ لأن دليل وجوبه قطعي بخلاف الثاني ولكل واحد من النوعين حكم، فأما حكم النوع الأول فهو: أنه واجب الفعل وتاركه فاسـق إن كان في تركه غير مسـتحل ومشرك إن كان مسـتحلاً لتركه أو كان تركه له استخفافاً، ووجه ذلك أن المستحل لترك الواجب القطعي من غير تأويل مشرك؛ لأن في اسـتحلاله ذلك رداً للنص المتواتر وأن الاستخفاف بالأحكام الشرعية مصادمة للنصوص وإعراض عن الانقياد واسـتحقار لما عظـم الله، وأما حكم الواجب الظني فهو أنه يجب فعله لكن التارك له لا يحكم بفسقه فإن كان تركه مستحلاً لتركه بدليل عنده وكان من أهل النظر والاستدلال فهو مصوب بذلك، لأنه من المسـائل الاجتهادية، وإن كان غير مستدل لكن مقلد لمستدل فحكمه حكم من قلده، وإن كان غير ذلك فإنه ينظر في حاله ومقاصده ولا يفسق بذلك

إلّا إذا ظهرت منه المعاندة والمكابرة لما يوجب الشرع الانقياد له كحكم الحاكم عليه بذلك فإنه لا يسعه خلافه، ويسمى كل واحد من الواجب القطعي والواجب الظني فرضاً؛ فالواجب والفرض عندنا والشافعية مترادفان عرفاً وذهبت الحنفية وبعض أصحابنا إلى التفرقة بينهما فخصوا الفرض بالواجب القطعي وخصوا الواجب بالواجب الظني.

قال نور الدين: وهو خلاف لا ثمرة له ولا بأس به، وينقسم الواجب بالنظر إلى حصوله إلى قسمين: فرض كفاية، وفرض عين؛ لأنه إما أن يطلب حصوله في الجملة من غير أن يلزم كل واحد بعينه، وإما أن يطلب حصوله من كل واحد بعينه؛ فالأول فرض كفاية، والثاني فرض عين، ولكل من القسمين حكم؛ فأما حكم فرض الكفاية فهو: أنه يلزم جميع المخاطبين فإذا فعله بعضهم انحط عن الجميع ولهذا سمي فرض كفاية؛ لأن فعل البعض له يكفي عن الباقين وذلك؛ كصلاة العيدين وصلاة الميت وجهازه ودفنه والجهاد وأمثالها، وقيل: إن فرض الكفاية لا يلزم جميع المكلفين وإنما يلزم بعضهم.

قال نور الدين: ولعل القائل بذلك نظر إلى الاكتفاء في أدائه بفعل البعض.

قال البدر الشماخي: والقول بأن فرض الكفاية فرض على البعض ليس بشيء؛ لأن الجميع إذا تركوه يكفرون ولولا لزومه على الجميع لما فسقوا كلهم بتركه، وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا كان أهل مصر قد وجب عليهم فرض كفاية هل عليهم أن يؤدوه حتى يعلموا أن بعضهم قد أداه أم ليس عليهم ذلك حتى يعلموا أنه لم يؤد.

قال نور الدين: والصحيح أنه عليهم المحافظة على أداء فروضهم حتى يصح انحطاطها عنهم وإلا لزم تعطيل الفرائض وإهمال اللوازم، وأما فرض العين وهو ما طلب حصوله من كل واحد بعينه؛ كالصلوات الخمس وصيام رمضان فإنه يلزم كل واحد أن يؤديه كما طلب منه وليس يصح الاجتراء فيه بفعل غيره، وينقسم الواجب بالنظر إلى المأمور به إلى: واجب معين وإلى غير معين؛ فأما المعين فهو ما تعلق بواحد فقط وهو أكثر الواجبات، كالوضوء والغسل والصلاة

ونحو ذلك، مما يكون المأمور به واحداً مخصوصاً وقد مرّ بيان حكمه، وأما الواجب الغير المعين: فهو أن يكون المأمور به واحداً من أشياء خُيِّر العبد في فعل أيها شاء كخصال الكفارات فإن ربنا تعالى قد أمرنا بفعل واحد من الإطعام والكسوة والعتق وخيّرنا في فعل أيها شئنا وحرم علينا ترك جميعها فعلمنا أن الواجب منها واحد غير معين، ومن ذلك تزويج أحد الأكفاء الخاطبين إذا كانوا عشرة مثلاً، وقالت المعتزلة الجميع واجب ويسقط بالواحد، وقال بعض الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو ما يفعله العبد فيختلف بالنسبة إلى المكلف، وقال بعض الواجب واحد معين لا يختلف حكمه لكنه يسقط به وبالآخر والله أعلم.

ذكر المحرم والمكروه

اعلم أن المطلوب تركه إما أن يكون طلب تركه طلباً جازماً، وإما أن يكون غير جازم؛ فإن طلب تركه طلباً جازماً فهو الحرام؛ كأكل الميتة ولحم الخنزير والدم وأمثالها، وإن طلب تركه طلباً غير جازم فهو المكروه، وقد علمت مما مر أن الواجب ما طلب فعله طلباً جازماً وأن المندوب ما طلب فعله طلباً غير جازم فالحرام مقابل للوجوب، والكراهية مقابلة للندب، ويعطي كل واحد من الأربعة عكس حكم ضده، فحكم الوجوب عكس حكم الحرام، وحكم الندب عكس حكم الكراهية، مثاله: أن الفعل في الوجوب لازم وفي الحرام محرم والفعل في الندب مندوب إليه ومع الكراهية مكروه، وكذلك الكف فإنه مع الحرام لازم، ومع الوجوب حرام، ومع الكراهية مندوب إليه ومع الندب مكروه، وهكذا سائر الأحكام وكما أن المندوب ينقسم إلى: سُنَّة ومستحب كذلك المكروه ينقسم إلى ما كانت كراهته شديدة، وهو ما ورد في النهي عنه دليل خاص كالنهي عن أكل لحوم السباع وذوات المخالب من الطيور، وإلى ما كان مكروهاً كراهية خفيفة وهو ما لم يرد نص في النهي عنه لكن علم من أدلة أخرى أنه مكروه في الشرع قال بعضهم: كترك المندوبات؛ لأن ترك المندوب مكروه ويطلق المكروه على الحرام أيضاً، وقسم الحنفية الحرام إلى حرام ومكروه كراهة تحريم وجعلوا الحرام اسماً لما حرم بالدليل القاطع والمكروه

كراهة تحريم اسماً لما ثبت تحريمه بدليل ظني فالحرام عندهم مقابل للفرض والمكروه كراهة تحريم مقابل للواجب واختلف علماء الأصول في جواز أن يحرم واحد غير معين من أشياء متعددة ويكون المكلف مخيراً في ترك أيها شاء، وهي مسألة النهي عن واحد لا بعينه فمنعها معظم المعتزلة ثم اختلفوا في وجه المنع فمنهم من ذهب إلى أن المنع من ذلك من قبيل اللغة واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴾ حيث كان النهي في الآية عن طاعة الجميع ومنهم من منعه من جهة العقل؛ لأن النهي إذا تعلق بشيء اقتضى قبحه فإذا تعلق بأحد الشيئين لا بعينه قدر تقبيح كل واحد منها على حياله فتيصف كل واحد منها بما يتصف به الآخر فيلزم تقبيحهما معاً مثال ذلك: قول القائل لا تضرب زيداً أو تكلم عمراً أو تكرم خالداً أو نحو: لا تضرب زيداً أو عمراً أو خالداً؛ فالمنهي ها هنا لا يعد ممتثلاً مهما ترك واحداً ولم يترك الآخرين بل يجب عليه ترك الثلاثة جميعاً، ألا ترى أن القائل لو قال لا تأخذ هذا الثوب أو هذا أو هذا كان معناه دع هذه الثلاثة جميعاً ولك أن تأخذ ما عداها، ولو قال: حرمت عليك أحد هذه الثلاثة ولم يعين المحرم صارت الثلاثة محرمة كلها كما قالوا فيمن طلق إحدى نسائه ولم يعينها فإنه يجب عليه اعتزالهن جميعاً.

وقال ابن الحاجب: يجوز أن يحرم واحد لا بعينه خلافاً للمعتزلة، قال: وهي كالمخير يعني: كالواجب المخير. وقد عرفت الفرق بين الواجب المخير وبين المحرم فإنه يصح الامتثال بفعل واحد من أشياء وجب أحدها لا بعينه ولا يصح ذلك في المحرمات. واعلم أنه لا يصح التخيير بين فعلين أحدهما مطلوب والآخر غير مطلوب فلا يخير بين واجب ومباح ولا بين محرم ومباح وهكذا؛ لأنه إذا خير بينهما سقطت حرمة الحرام وصار مباحاً، وكذلك يسقط إيجاب الواجب فلا يكون واجباً، وكذلك أيضاً لا يصح التخيير بين الواجب والمندوب ولا بين المحرم والمكروه، إذ بالتخيير بينهما يسقط تحريم الحرام وإلزام الواجب فلا يصح التخيير بينهما.

واعلم أنه لا يصح في العقل أن يكلف الله العباد ولا مثوبة ولا عقوبة لأنه لا تكليف عند عدم الثواب والعقاب والله أعلم.

بيان أقسام الرخصة

الرخصة نوعان:

حقيقية ومجازية، فأما الحقيقية فهي نوعان:

أحدهما: أنسب بتسمية الرخصة من الآخر فأما النوع الأول؛ فكإجراء كلمة الكفر على لسان المكره وقلبه مطمئن بالإيمان؛ وكإفطار المكره في رمضان وكما في ترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف وكما في تناول مال الغير مضطراً، فإن هذه الأشياء كلها محرمة وأبيحت للمكره رخصة من الله تعالى على شرط الضمان في إتلاف مال الغير فكان إطلاق اسم الرخصة عليه حقيقة أنسب من إطلاقها على غيره وحكم هذا النوع ثبوت الأجر لمن أخذ بالعزيمة فيه وترك الرخصة حتى مات على ذلك؛ لأنه بذل نفسه احتساباً لإقامة دين الله.

وأما **النوع الثاني**: من الرخصة الحقيقية فنحو إفطار المسافر في رمضان لأجل سفره وحكم هذا النوع أن الأخذ بالعزيمة فيه أولى فيندب ترك الرخصة إن لم يخف المسافر بتركها ضعفاً في قوته عن طاعة الله، فإن خالف ضعفاً ندب له الأخذ بالرخصة وإن خاف بترك الرخصة الضرر على نفسه وجب عليه الأخذ بها لوجوب دفع الضرر ما أمكن.

وأما الرخصة المجازية فهي نوعان: أيضاً:

أحدهما: أتم في المجازية من الآخر لبعده من حقيقة الرخصة وهو ما حط عنا من الأثقال المشروعة على من قبلنا؛ كاشتراط قتل التائب في صحة توبته كما دل عليه قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ فإنه رفع عنا هذا الحكم المشروع على من قبلنا ولم يشترط علينا ذلك فكان رفعه بالنسبة إلينا رخصة، قال بعضهم: روي أن الاصر في بني إسرائيل كان في عشرة أشياء كانت الطيبات محرمة عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلاة في اليوم والليلة وزكاتهم ربع المال ولا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلاتهم جائزة في غير المسجد ويحرم عليهم الأكل في الصوم بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالأكل

وكانت علامة قبول قربانهم إحراقه بنار تنزل من السماء وحسناتهم بواحدة ومن أذنب منهم ذنباً بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره.

قال نور الدين: وإنما كان هذا النوع رخصة مجازية؛ لأنه لم يستكمل حد الرخصة فإنه وإن شرع لنا شرعاً ثانياً غير الشرع الذي شرع لبني إسرائيل فإن شرعه لنا ثانياً غير مبني على الأعذار وإنما هو توسعة وتيسير من جانب الحق تعالى وحكمه وجوب تركه فلا يحل لأحد العمل بشيء مما وضع عنا من تلك التكاليف فالمترخص المشروع فيه واجب، وأما النوع الثاني من نوعي الرخصة المجازية فهو ما يكون فعله مشروعاً لنا في بعض المواضع دون بعض، كقصر الصلاة مشروع لنا في السفر غير مشروع في الحضر وكالأكل من الميتة ولحم الخنزير مشروع لنا في حال الضرر لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ غير مشروع في حال السعة لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ...﴾ (الآية) وحكم هذا النوع وجوب الأخذ بالرخصة في الموضع المشروع فيه الرخصة حتى أنه لو ترك الأكل من الميتة وهو مضطر إليها حتى مات جوعاً كان هالكاً عند الله لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ وهذا قاتل لنفسه، وفي غير وقت الرخصة فالواجب الأخذ بالعزيمة وهو إتمام الصلاة في الحضر واجتناب الميتة في السعة.

قال نور الدين: واعلم أن بعض الفقهاء يطلقون اسم الرخصة على أسهل القولين في المسائل الاجتهادية نظراً منهم إلى سعته ويسره بالنظر إلى مقابله، فإطلاق اسم الرخصة على ذلك مجاز عرفي وحكمه وجوب الأخذ به فيما إذا رأى المجتهد أنه الصواب دون مقابله وجواز الأخذ به للمقلد الذي لا علم له بترجيح الأدلة وتصحيح الأقوال والله أعلم.

ذكر العوارض المكتسبة

من العوارض المكتسبة: الجهل، وهو بالنظر إلى حال الجاهلين على أربعة أقسام؛ لأنه إما أن يكون جهلاً غير قابل للديانة؛ كجهل من يعبد الأصنام فإن عبادة الأصنام لا تكون ديناً في شيء من الشرائع ولا يقبل العقل جهلها ديناً،

وإما أن يكون قابلاً للديانة كجهل النصارى شريعة نبينا محمد ﷺ فإن النصرانية الخالصة المحقة كانت دين نبي الله عيسى عليه السلام، **والقسم الثالث**: جهل المتأولين الضالين من هذه الأمة وجهل البغاة والمتمردين، **والقسم الرابع**: جهل يكون عذراً للمتلبس به كأكل لحم الخنزير المقطع وهو لم يعلم أنه لحم خنزير. ولكل واحد من هذه الأقسام حكم.

فحكم القسم الأول: وهم عبدة الأصنام أنهم يدعون إلى الإسلام فإن أجابوا فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين وإن أبوا فحكمهم أن يناصبوا الحرب ويقعد لهم في كل مرصد فليس لهم إلّا الإسلام أو السيف وإن رأى الإمام أن صلحهم أقوى لأمر المسلمين كان له أن يصالحهم انتظاراً للنصر كما فعل رسول الله ﷺ.

والقسم الثاني: مثل جهل أهل الكتب السابقة شريعة نبينا ﷺ ولأهل هذا الصنف أحكام منها أن أهل الكتب المتمسكين بشرائعهم على صنفين: أهل ذمة وأهل حرب، فأما أهل الحرب فإنهم يناصبون الحرب وتسبى ذراريهم وتغنم أموالهم وتقتل مقاتلتهم حتى يدخلوا في الإسلام أو يذعنوا للجزية، وأما أهل الذمة فإنهم يقرون على ديانتهم التي دانوا بها ولا يصح لنا التعرض عليهم في شيء من ذلك ويجعل لهم من الأحكام جميع ما ثبت في شريعتهم ولا يتعرض لهم وإن أكلوا لحم الخنزير وشربوا الخمور وتزوجوا ذوات المحارم إذا كان في أصل الشرع الذي تدينوا به أن ذلك حلال كتمسك المجوس في تزويج ذوات المحارم بشريعة نبينا آدم فإن في شريعته جواز تزوج الأخت وقد نسخ ذلك ويثبت لهم النسب بذلك النكاح لا الميراث وتجري عليهم بسببه النفقات وكذلك تثبت لهم المعاملة فيما بينهم نحو: الخمر ولحم الخنزير مما هو حلال في دينهم حتى أنه يضمن من أراق خمرهم ومن أضاع لحم خنزيرهم ولكن يؤمرون بستر ما يخالف شرع المسلمين ولا يقرون على فعل ما لم يكن في شرعهم، كأكل الربا فلا يعطون ذمة ولا عهد لهم حتى يتركوا الربا.

أما **القسم الثالث**: من أقسام الجهل فهو على ثلاثة أنواع.

النوع الأول: جهل من اعتقد في دينه الهوى بجهله صفات المولى سبحانه أو بجهله حكم الله في الآخرة وذلك كجهل الأشعرية ومن وافقهم في اعتقادهم أن صفات الذات معانٍ حقيقية قائمة بالذات وفي اعتقادهم أن ذاته تعالى يصح أن ترى وأنها ستُرى ﷻ وفي اعتقادهم أن الشفاعة لأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ وفي اعتقادهم خروج الفاسق من النار وهذا كله جهل لما عليه الأدلة لكنهم تأولوا تلك الأدلة بالشبهات فالتبس عليهم الحق بالباطل، وحكم هؤلاء أن يبيّن لهم فساد معتقدهم ويوضح لهم الحق فإن قبلوه فهم إخواننا في الدين وإن تمادوا في طغيانهم دعاهم الإمام إلى الدخول في طاعته والانقياد لحكمه فإن أذعنوا كان لهم ما لنا من الأحكام وعليهم ما علينا ويتركون ومعتقدهم لكن يمنعون من الدعوة إليه ومن إظهاره للعوام فإن لم يمتنعوا عاقبهم الإمام.

النوع الثاني: جهل البغاة وهم الذين خالفوا الإمام وأفسدوا في البلاد وهؤلاء صنفان مستحل ومنتهك فأما المستحل فإنه يدعى إلى الدخول في الطاعة فإن أجاب كان له ما للمسلمين وعليه ما عليهم وإن امتنع المستحلون ناصبهم الإمام الحرب حتى يذعنوا ولا تغنم أموالهم ولا تسبى ذراريهم ولا يطالبون في شيء مما أتلفوه من دماء المسلمين وأموالهم، وأما المنتهكون فإنه يدعوهم الإمام إلى الدخول في الطاعة فإن أبوا قاتلهم وحكمهم في حال الحرب حكم المستحلين إلّا أن قطاع الطريق منهم يقام عليه حد المحارب بخلاف المستحلين فإن فاء البغاة ورجعوا إلى الحق فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين.

النوع الثالث: جهل يكون شبهة يدرأ به الحد دون غيره من الأحكام وذلك كمن تسرى أمة زوجته يظن أنها له في ذلك كمثل أمته فلا يرجم؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات لكن يصح لنا أن نبرأ منه؛ لأنه عاصٍ وإن كان جاهلاً وعليه أن يتوب من فعله.

القسم الرابع: من أقسام الجهل وهو ما يكون عذراً لصاحبه ولا إثم يلحقه بسبب وهو؛ كجهل الوكيل عزله عن الوكالة أو جهل الشفيع شفعته أو جهل المتزوج أنسابه أو جهل لحم الخنزير المقطع فأكله من يد من تجوز ذبيحته، بيان ذلك: أن الوكيل إذا عزله الموكل ولم يعلم فجهله بالعزل يكون عذراً له

في التصرف في مال الموكل حتى قيل أن بيعه وشـراءه ثابت، وكذلك الشفيع إذا بيعت شفعته ولم يعلم ثم علم بعد ذلك فإن له أخذ شفعته ولا يكون جهله ببيعها مسقطاً لحقه، وكذلك من تزوج ذات محرم منه ولم يعلم أنها ذات محرم فإن جهله بنسـبها يكون عذراً في رفع الحرج عنه فمتى علـم أنها ذات محرم لزمه تركهـا، وكذلك آكل لحم الخنزير لا إثم عليه حتـى يعلم ومن العوارض المكتسبة: السـكر وهو: تغير العقل بسـبب أبخرة تصعد إلى الدماغ من شرب المسـكرات أو أكلها، والسـكر نوعان: لأنه إما أن يكون سـببه حلالاً وإما أن يكون سببه حراماً فإما السكر الذي سـببه حلال؛ فكسكر من سكر من الأشياء التي أبيح له أكلها أو شـربها لحال الضرورة، مثاله: لو اضطره الجوع أو جبره سـلطان على شـرب الخمر فإنه يباح له على قول إحياء نفسه من المسكر فإذا أحياها من ذلك المباح فحكمه حكم المغمى عليه فـي الصلاة والصيام ومنع التصرف، وأما السكر الذي سببه حرام فهو أن يسكر من شرب المسكر أو أكله على غير الضرورة فإن هذا السكر لا ينافي الخطاب؛ لأنه متعرض بنفسه لتغير عقله اختياراً فناسـب أن تجرى عليه الأحكام الشـرعية فيثبـت طلاقه لزوجته وعتقه لعبده حتى قيل أنه فعل في سكره موجب الحد كالزنا والسرقة أقيم عليه الحد، وقيـل لا يقام عليـه لأن الحدود تدرأ بالشـبهات وهـو الصحيح عند **نور الدين**، قال: والأول أشهر ومن العوارض المكتسبة الهزل.

قال نور الدين: وقـد فسـره بعضهم بأنـه ما لا يراد بـه معنى لا حقيقي ولا مجازي؛ بل يراد إهماله والحاصل أن العزل لفظ استعمل في اللعب ولم يرد به معناه الحقيقي ولا معنـاه المجازي وهو نقيض الجد ولا ينافي الأهلية فثبتت الأحكام الشـرعية فيه، لكن ترد أخبار الهازل؛ لأن الهـزل كذب خالص ويلزم الإسلام في الهزل فلو أسلم كافر هازلاً أجبر على الإسلام ومن ارتد هازلاً أقيم عليه الحد ويثبت به النكاح والطلاق والعتق، أما سائر المعاملات فإنها لا تصح إذا شـرط فيها الهزل بيانه؛ لو قال رجل لآخر: نظهر عند النـاس البيع في كذا ونحن لا نريد ذلك إنما نريد الهـزل ليظنوا أنه بيع فإذا تواضعا على ذلك انهدم ذلك البيع إلّا إذا أعرضا عن الهزل وقصدا إلى البيـع إلى الجد فإنه يكون بيعاً

صحيحاً وكذا سائر المعاملات، هذا فيما بينهم أما إذا ترافعا إلى الحاكم وطلب أحدهما ثبوت البيع فإن تقاررا بالهزل حكم بفساد البيع وإن تناكرا كان على من ادعى الهزل البينة، لأنه مدع فساد البيع وإن تقاررا بالهزل فادعى أحدهما الإعراض إلى الجد كان على من ادعى الإعراض البينة، ومن العوارض المكتسبة السفه وهو لغة: الخفة والحركة، وفي الشرع: تخصيص العمل بما يخالف الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل، ومعنى مخالفة الشرع من وجه هو أن يكون ذلك الشيء مأموراً به من وجه منهياً عنه من وجه آخر؛ كالإنفاق فإنه مأمور به في الخيرات منهي عنه في المعاصي وهو لا ينافي الأهلية؛ لأن السفيه باختياره يفعل خلاف ما يقتضيه العقل والشرع فنجري له وعليه الأحكام الشرعية بتمامها ديانة ومعاملة وغير ذلك، لكن شرع في حقه لطفاً به إذا بلغ سفيهاً أن يمنع ماله لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾ ولكن ينفقون منها ويكسون كما كانوا قبل البلوغ لقوله تعالى: ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ﴾ فتحجر عليهم أموالهم إلى أن يؤنس منهم الرشد، ومعنى الرشد صلاح في العقل وحفظ المال فإذا رأينا منهم علامات ذلك دفعنا إليهم أموالهم وإذا طرأ عليه السفه بعد البلوغ فمذهبنا أنه يحجر عليه الحاكم التصرف في ماله نظراً في حاله ورفقاً به، وقال أبو حنيفة لا يصح الحجر عليه؛ لأنه عاقل مختار، قلنا: وكذلك من بلغ سفيهاً وقد نزل الكتاب في الحجر عليه فلا وجه للفرق بينهما، من العوارض المكتسبة السفر وهو أن يخرج المكلف من وطنه قاصداً أن يتعدى الفرسخين فإذا خرج على هذا القصد شرع له التخفيف في العبادات منذ خرج من عمران بلده، ومن التخفيف المشروع للمسافر قصر الرباعيات والإفطار في رمضان سواء صام من الشهر بعض أيامه أو لم يصم خلافاً لمن أوجب عليه إحدى حالتين: إما الصوم وإما الإفطار، وذلك أن بعض العلماء أوجب على المسافر إذا صام في سفره أن يتم شهره صياماً ومنعه من الإفطار لأنه قد اختار الصوم ودخل فيه فيلزمه عنده إتمامه، وكذا قال فيمن اختار الإفطار ودخل فيه حتى قال: إن الصوم بعد الفطر في السفر لا يصح.

قال نور الدين: والصحيح أنه يصح وأن للمسافر الصائم أن يفطر، ومن

العوارض المكتسبة الخطأ وهو أن يفعل فعلاً من غير أن يقصده قصداً تاماً وذلك أن إتمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهو عذر يسقط به الوزر لقوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**» والمراد رفع الإثم، وكذلك يسقط بالخطأ الحد والقصاص، أما الخطأ في موجب الحد فكما لو قصد إلى مدح إنسان فسبقت لسانه بقذفه مع قيام القرائن على صحة قصده وأما الخطأ في موجب القصاص فلا خلاص قصده إلى غير الفعل الذي فعله، لكن يلزمه من قتل مؤمناً خطأ تحرير رقبة مؤمنة فإن لم يجد فصيام شهرين ودية على عاقلته مسلمة إلى أهل المقتول، أما الكفارة فعقوبة عدم التثبت منه، وأما الدين فجبر دم المؤمن، وأما كونها على العاقلة فهو تخفيف له حيث لم يقصد إلى قتله ولا يسقط الخطأ شيئاً من حقوق الخلق، ومن العوارض المكتسبة الجبر ويعبر عنه بالإكراه وهو حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه فيكون معدماً للرضى لا للاختيار إذ الفعل يصدر عنه باختياره حيث آثر الجانب الأسهل على الجانب الأشق ولذا كان الجبر غير منافٍ للخطاب فإن الخطاب الشرعي متوجه للمجبور فتثبت الأحكام الشرعية في حقه، لكن خفف عليه بسبب الإكراه إذ جوز له الترخص في كثير من الأحكام حتى في كلمة الشرك، وكذلك يصح له الترخص بترك الصلاة حتى لو لم يمكنه إلّا التكييف في نفسه كيفها وكان ذلك عذراً له، وكذلك يجوز للمجبور الترخص بفعل بعض المحرمات والمحرمات منها ما لا يصح الترخص بفعله عند الإكراه ومنها ما يصح التقية به؛ أما الذي لا يصح الترخص به فهو قتل المسلم بغير حق أو إتلاف عضو منه والزنا وأشباهه؛ أما القتل ونحوه فإن نفسه ليست أولى بالسلامة من نفس غيره، وأما الزنا فإنه بنفسه لا يقبل الإكراه حتى لو زنى عد مختاراً للزنا لأن الآلة لا تساعده إلّا عند الرضا، وأما المحرم الذي تصح التقية به فكأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وجميع ما أبيح في الضرورة؛ لأن الإكراه نوع من الاضطرار فينبغي أن يعطى أحكامه في صحة الترخص، لكن لما كان المجبور لم يحمل نفسه على الهلكة بترك التقية من أكل الميتة ونحوها وإنما حمله على ذلك بالجبار جوزنا له ترك الترخص بخلاف ضرورة الجوع فإنه إن لم يترخص فيها يكون حاملاً لنفسه

على الهلاك فيجب عليه الترخص هنالك، وذهب ابن بركة وغيره إلى وجوب الأخذ بالرخصة في أكل الميتة عند الإكراه وجعلوه كضرورة الجوع.

قال نور الدين: والفرق بينهما واضح، قال: وذهب بعض أصحابنا إلى منع الترخص بأكل الميتة ونحوها في حالة الإكراه وقصروا جواز الترخص بذلك في حالة المخمصة عملاً بمفهوم قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ ﴾ ـ الآية ـ، قلنا: لا مفهوم للمخمصة في الآية لأنها إنما ذكرت لكونها الأغلب في حالات المضطر وكذلك يصح للمجبور الترخص بإتلاف مال الغير بشرط ضمانه لصاحبه ومعنى ذلك أنه لا يكون آثماً في إتلافه لأن النفوس تفدى بالمال ولا عكس والله أعلم.

الخاتمة في الاجتهاد

الاجتهاد لغة: استعمال القدرة الحادثة في تحصيل أمر على وجه يشق، يقال: اجتهد فحمل صخرة، ولا يقال: اجتهد فحمل ذرة وفي اصطلاح الأصوليين هو: أن يطلب الفقيه حصول حكم حادثة بشرع ويبذل في ذلك مجهوده بحيث لا يمكنه المزيد عليه في الطلب، مثاله: إذا طلب معرفة الأرز أهو ربوي أو غير ربوي إذا استفرغ طاقته في التماس هذا الحكم، سمي ذلك الطلب الشديد اجتهاداً عندهم فللاجتهاد ركنان: مجتهد وهو الفقيه ومجتهد فيه: وهو الحادثة التي طلب حكمها وهي المعبر عنها بمحل الاجتهاد؛ فأما المجتهد فهو العالم بكيفية الاستنباط الطالب لحكم القضية، وأما المجتهد فيه فهو القضية التي يطلب حكمها، ولكل واحد منهما أحكام وشروط واعلم أنهم اشترطوا في المجتهد شروطاً لا يكون مجتهداً إلّا بها منها: أن يكون عالماً بالنحو والمراد أن يكون عارفاً بأحكام أواخر الكلمات بناء وإعراباً والمراد بالكلمات هي الكلمات التي تكون موجودة في الأدلة الشرعية من الكتاب والسُّنَّة والكلمات التي تمس الحاجة إليها في استنباط الأحكام؛ كالإقرارات وألفاظ البيوع والتزويج ونحو ذلك، ولا يشترط في صحة الاجتهاد معرفة ما فوق ذلك، ومن شروطه أن يكون عالماً باللغة والمشترط معرفته ها هنا من اللغة هو ما توقف فهم معاني الأدلة والأحكام عليه، ومن شروطه أن يكون عارفاً بتغير أبنية الكلمات العربية وعارفاً

بمقتضى كل صيغة منها، والمشترط معرفته من هذا النوع ما يتوقف فهم معنى الأدلة والأحكام عليه، وذلك أن ألفاظ الأدلة من الكتاب والسُّنَّة عربية فتوقف فهمها على معرفة النحو واللغة والصرف، ومن شروطه أن يكون عارفاً بأصول الديانات وأصول الفقه؛ فأما أصول الديانات فهو معرفة العقائد الإسلامية ويشترط منه في هذا المقام ما يكون حافظاً للمجتهد من العقائد الضالة، وأما أصول الفقه فيشترط منه ما يكون المجتهد متمكناً به على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، وفوق ما ذكرناه لا يكون شرطاً في صحة الاجتهاد لكنه كمال في حقه، ومن شروطه أن يكون عالماً بالبلاغة أي: عارفاً بمطابقة مقتضى الحال في المخاطبات ومقتدراً على التعبير عن المعنى الواحد بطرق مختلفة في الوضوح والخفاء، والمشترط ها هنا ما يتوقف فهم معنى الأدلة عليه لا ما فوق ذلك، وكذلك يشترط معرفة كل فن لا يستغني عنه المجتهد في استنباط الأحكام فينبغي أن يكون عارفاً بالسيرة النبوية؛ لأن فيها معرفة أفعاله وأحواله عليه الصلاة والسلام، وأن يكون عارفاً بسير الصحابة وأحوالهم لأن الدين ما عليه الصحابة، وقد قال ﷺ: «**عليكم بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين من بعدي**» وأن يكون عارفاً بأسباب نزول الآيات وأسباب ورود الأحاديث وأن يكون عارفاً بقواعد التفسير وغير ذلك، ومن شروطه أن يكون عالماً بالكتاب محكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه وخاصه وعامه ومجمله ومبيّنه ومطلقه ومقيده وغير ذلك من أحكامه، وأن يكون عارفاً بالآيات التي تستخرج منها الأحكام، ومن شروطه أن يكون عالماً بالسُّنَّة وأحكامها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها وآحادها ومتواترها إلى غير ذلك من أحكامها، وأن يكون عارفاً بالأحاديث التي تستنبط منها الأحكام، قال بعضهم: والمشترط من ذلك أن يكون المجتهد عارفاً بمواضع الآيات والأحاديث التي تؤخذ منها الأحكام حتى يرجع إليها عند الحاجة، ولا يشترط أن يكون حافظاً لها على ظهر الغيب.

قال نور الدين: وهو ظاهر الصواب؛ لأن كثيراً من مجتهدي الصحابة كانوا لا يحفظون القرآن على ظهر الغيب وإنما يحفظون منه ما شاء الله أن يحفظوا، وكذلك كانوا لا يحفظون جميع الأحاديث وإنما يحفظون منها ما

ينتهي إليهم علمه. قال البدر الشماخي: والصواب ما ذهب إليه الشيخ سليمان بن يخلف وهو أن يكون عالماً بجميع الكتاب والسُّنَّة؛ لأن كثيراً من الأحكام استخرجها العلماء من الكتاب من غير الخمسمائة آية التي تعلقت بها الأحكام؛ كأقل الحمل وقطع يد النباش وغيرهما.

قال نور الدين: وهذا مبني على منع تجزي الاجتهاد، قال: وسيأتي أن الصحيح جوازه فلا يشترط عندنا العلم بجميع ذلك بل يكفي من ذلك معرفة ما يتعلق به الحكم الذي فيه النازلة، ومن شروطه أن يكون عالماً بالمسائل التي اجتمعت عليها الأمة لئلا يخالف اجتهاده الإجماع لأن الإجماع أحد الأدلة الشرعية كما مر وهو مقدم على القياس فليس للمجتهد أن يخالفه فإذا كملت هذه الشروط في المجتهد جاز له الاجتهاد إجماعاً حتى على مذهب من منع القياس إذ قد تقدم أنهم إنما يمنعونه في غير العلل المنصوصة أما إذا اختل منها بعض الشروط وكان عالماً بشيء دون شيء كما لو كان عالماً بأدلة النكاح دون غيرها أو بأدلة البيوع دون غيره أو نحو ذلك وكان متقناً لما علم منها اتقاناً تاماً فهل يجوز له أن يجتهد في استنباط ما علم من الأحكام أم لا يجوز له حتى يكون عالماً بجميع أحكام الكتاب والسُّنَّة؟ ذهب الإمام الكدمي إلى جواز ذلك ونسب هذا القول إلى أكثر الأصوليين، وقيل: لا يجوز الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض.

قال نور الدين: وهذه المسألة معروفة عندهم بتحري الاجتهاد، قال: والصحيح ما عليه الإمام من جواز ذلك. واعلم أن المجتهدين إذا اختلفا فإما أن يكون اختلافهما في شيء من المسائل القطعية وإما أن يكون في شيء من المسائل الظنية، فإن كان اختلافهما في شيء من المسائل القطعية فسيأتي أن المصيب واحد منهما والآخر مخطئ فاسق، وإن كان اختلافهما في المسائل الظنية، والمراد بها مسائل الفروع التي لم يقم على بيان حكمها دليل قطعي؛ فمذهب أصحابنا من أهل عُمان إلّا ابن بركة ومذهب أبي يعقوب من أهل المغرب وكثير من الأصوليين: أن الصواب مع كل واحد من المختلفين وأن حكم الله في تلك القضية التي اختلفوا فيها متعدد بحسب اختلافهم فحكمه عند كل واحد من المختلفين ما

أداه إليه اجتهـاده، وذهب أصحابنا من أهل المغرب وابـن بركة إلى أن المصيب فيهـا واحد وأن المخطئ غير آثم نظـراً منهم إلى منع تعدد حكـم الله تعالى في القضيـة الواحدة فأثبتوا لمن أصـاب الحق آجرين أجر الاجتهـاد وأجر الإصابة، وجعلوا لمن أخطأ حكم الله فيها أجر الاجتهاد ولم يؤثموه لعدم ورود القاطع في القضية ولكل واحد من الطائفتين حجج سيأتي ذكر بعضها.

قال نور الدين: والخلاف بينهما لفظي إذ لا ثمرة له، وذهب الأصم وبشر المريسـي إلى أن الحق فيها مع واحد والمخالف لـه مخطئ احتج المصوبون للجميع بوجوه.

الأول: أنـه قد تكرر الـكلام بين الصحابـة في المسـائل الفروعية وظهر اختلافهم ظهور شائعاً ذائعاً فلو خطأ بعضهم بعضاً في ذلك وحكم بتأثيمه لنقل ذلك على حد نقل الاختلاف؛ لأن الداعـي إلى نقل الخلاف هو بعينه داع إلى نقل ما قيل فيه من التخطئـة والتأثيم، أما ما نقل عن ابـن عباس فمن باهلني باهلته، فهذا يحتمـل المبالغة وأنه أراد من زعم أني فيما قلت مخطئ وآثم فهو مخطئ آثم فمتـى باهلني بعد التخطئة باهلته، وأما قـول علي لابن عباس في نكاح المتعة: إنك رجل تائه، فهذه إنما يـدلّ على أن الناظر أخطأ الأرجح وأما قول عائشة للمرأة التي سألتها: بئس ما شريت وبئس ما اشتريت أبلغي زيداً أن الله أحبط جهاده مع رسول الله ﷺ، فذلك يحتمل أنها ظنت أنه فعله مع اعتقاده للتحريم إذ لم يرو عن غيرها مثل ذلك. فهذه الثلاث مسـائل أبلغ ما روي مما ظاهره التخطئة ولم تظهر كظهور الاختلاف عنهم ولم تنقل كنقل الاختلاف فلا يجوز أن تجعل حجة على تخطئة المجتهد في الظنيات.

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ فإنها نزلت في رجلين من أصحاب رسـول الله ﷺ جعل أحدهما في حال حصاره لبني النضير يجتهد في إفساد نخيلهم وقطعها وجعل الآخر يجتهد في تقويمها وتصليحها؛ فنمي خبرهما إلى النبي ﷺ فاستحضرهما وسألهما عن شـأنهما في ذلك فقال الذي كان يفسـدها: أما أنا يا رسـول الله فخشـيت أن لا يحصل الاستيلاء عليهم فأردت أن لا ينتفعوا بها أن تقووا. وقال الآخر: وأنا

وثقت من الله تعالى بالنصر لرسوله فتبقى أراضيهم فيئاً للمسلمين. فتوقف ﷺ في تصويب أيهما حتى نزلت فيهما الآية فصرح فيها بتصويب كل واحد منهما.

الوجه الثالث: قصة داود وسليمان إذ يحكمان في الحرث ففي هذه الآية ما يقتضي تصويب داود وسليمان معاً.

الوجه الرابع: قوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**» ولو كان أحد أقوالهم خطأ لم يكن هدى، واحتج القائلون بإصابة واحد من المختلفين بوجوه منها أنهم قالوا لا دليل على الحكم بالتصويب والأصل عدمه، ورد بأن الدليل على ذلك ما قدمناه من الاحتجاج، ومنها: أنهم قالوا لو كان كل واحد مصيباً لزم كون الشيء حلالاً حراماً في حالة واحدة، كما لو تزوج شافعي مجتهد حنفية مجتهدة من غير ولي، وكذا لو تزوجها بعده مجتهد بولي قبل فسخ أو طلاق فيكون نكاحها حراماً لإصابتها حلالاً لإصابته.

قال نور الدين: ورد بأن ذلك يلزمكم أيضاً إذ لا خلاف في لزوم اتباع ظن، والتحقيق أن ذلك كله يعمل فيه بحكم الحاكم فيرتفع نقيض ما حكم به، ومنها: ما روي عن السلف مما يدلّ على أن في الاجتهاد ما هو صواب وما هو خطأ مما روي عن أبي بكر ﷺ أنه قال في الكلالة: أقول فيها برأي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه، وقال عمر ﷺ لكاتبه: اكتب هذا ما رآه عمر فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمن عمر. ويؤيد ذلك قوله ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر**» فحكم ﷺ على بعض المجتهدين بالخطأ وأجيب بأن هذه الأخبار لا تعارض ما قدمناه من الأدلة على تصويب جميع المجتهدين في الظنيات، وذلك لأن هذه الأخبار لم تبلغ حد التواتر في نقلها والظني لا يعارض القطعي، ولو سلمنا ذلك فليست بمصرحة بما يزعمون فإنه يحتمل أن قول أبي بكر وعمر أرادا به إن قصرنا في اجتهادنا حتى لم نصب أقوى الامارات فخطأ بامنا أي: من تقصيرنا لأنه تعالى لم يرشدنا إلى الأقوى فقد نصبها لنا لكنا قصرنا عن طلبها، وأما قوله ﷺ: «**إن الحاكم إن أخطأ فله أجر**» فلعله أراد به إن حكم بخلاف مذهبه غير متعمد فله أجر فصل الخصومة دون أجر إصابة مذهبه

وإن أصابه فله أجران أجــر الفصل وأجر إصابة مذهبه، واحتــج القائلون بتأثيم المخطئ في الظنيات بما مر عن الصحابة؛ كابن عباس وعائشة وغيرهما وقد مرّ جوابه واستدلوا على التخطئة بجميع ما استدل به القائلون بالتخطئة دون التأثيم وقد مــر الجواب عن جميع ذلك. حاصــل المقام: أن القائليــن بتأثيم المخطئ جعلوا مسائل الظنيات كالمسائل القطعيات فجعلوا الرأي ديناً.

قال نور الدين: وهو خطأ عندنا معشر الاباضية واما القائلون بأن المصيب في الظنيات واحد ولا اثم على من اخطأ فيها فقد مر أنه لا خلاف بيننا وبينهم في المعنى وانما الخلاف في اللفظ فقط لأنهم يســمون بعض المجتهدين في الظنيات مخطئاً ونحن لا نســميه بذلك واختلف في جواز الاجتهاد في مسائل الدين التي ثبتت بالادلة القاطعة كمســائل الاعتقاد ووجــوب الصلاة والصيام وغير ذلك مما ثبــت بالأدلة المتواتــرة وبالأدلة العقلية فقيــل لا يجوز النظر والاجتهاد فيها بل يجب التسليم والتقليد.

قال نور الدين: ونســب هذا القول إلى الحشــوية وبعــض المجبرة وقيل بجــواز الاجتهاد فيهــا، قال: وهــو الصحيح إذا لــم يكن المجتهــد قبل النظر والاجتهاد شاكاً فيها، قال: حاصل المقام أن النظر فيها جائز والشك محجور فإن كان الناظر المجتهد إنما نظر في القطعيات ليــزداد طمأنينة وإيقاناً فأصاب وجه الحق فله أجر الاجتهاد وأجر الإصابــة وإن أخطأ وجه الحق فيها فهو آثم هالك لمخالفته الأدلة القطعية، والدليل على جواز النظر والاجتهاد في القطعيات قوله تعالــى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الآية) وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ وقد مدح ﷻ خليله إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾. وأما دليل تأثيم وفســق من أخطأ في الدين فما علم بالضرورة من هلاك اليهود والنصارى والمشركين، وأما هلاك من أخطأ الحق من غير المشركين فلقوله ﷺ: «**ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلّا واحدة**» على أن المســلمين قد أجمعوا على تفســيق من أخطأ في الدين، وبيان ذلك أن كل فرقة من فرق الإسلام تفسق من خالفها فيما تدين به، فظهر من ذلك تفســيق المخالف في الدين إجماعاً، ويلزم المجتهد أن

ينظر في الأدلة ويستخرج حكم القضية في حالتين؛ إحداهما: ما إذا سأله سائل عن رأيه في تلك القضية وكان السائل محتاجاً للعمل فيها، والأخرى: ما إذا شاء المجتهد أن يعمل في شيء مما يصح الخلاف فيه فإنه يلزمه أن ينظر في أقوى الامارات ويأخذ بمقتضى أرجحها فإن تعارضه معه الأدلة ولم يمكنه الترجيح وجب عليه الوقوف ويلتمس الأرجح إن رجى حصوله فإن غلب في ظنه عدم وجود الأرجح فقيل يطرحها جميعاً ويرجع في تلك الحادثة إلى حكم العقل، وقيل: بل يقلد الأعلم إن كان عنده أن غيره أعلم منه في العلوم كلها أو الفن التي تلك الحادثة منه، وقيل: يتخير واحداً من الأدلة فيعمل به.

قال نور الدين: والصحيح أنه يكون في تلك الحادثة بمنزلة الجاهل فيجب عليه إذا شاء العمل أن يأخذ بقول غيره فيها كما يجب ذلك على الضعيف، ويلزم المجتهد البحث فيما استدل به عن ناسخه ومخصصه؛ أي: إن كان العالم يستدل به حتى يعلم أو يظن أنه غير منسوخ ولا متأول بتأويل يخالف ظاهره وإن كان عموماً فيبحث عن كونه مخصصاً أم غير مخصص، وحكي عن الصيرفي أنه لا يجب البحث عن ذلك بل يستغني بما حضر في ذهنه قال صاحب المنهاج واذا وجب البحث فاعلم أنه ليس يجب عليه استقصاء الأخبار بل يكفيه البحث في كتاب جامع لأخبار الأحكام، وجملة الأمر أن البحث على وجهين.

أحدهما: أن يوجب عليه استقصاء الأخبار الواردة عنه ﷺ حتى يعلم أو يظن أنه لم يبق شيء مما روي عنه إلّا وقد اطلع عليه فلم يجد فيها ما يخصص دليله أو ينسخه والتكليف بذلك شاق غاية المشقة بل لو قبل متعذر لم يبعد لكثرة الرواية عنه ﷺ والرواة حتى خرجت كثرة ذلك عن حد الضبط في تصحيح الرواية بالتعديل للرواة والنظر في المجروح والمعدول ومعرفة أحوالهم، قال: وهذا الوجه لم يوجبه أهل التحقيق من علماء الأصول والفروع، إلى أن قال:

والوجه الثاني: أنه لا يجب عليه البحث إلّا فيما ظهر تصحيحه، إلى أن قال ثم إنه لا يجب عليه البحث فيما عدا الآيات والأخبار الواردة في الأحكام الخمسة، وقد جمعها أهل الحديث في كتب متفردة، وزعموا أنهم قد استقصوا فيها ما يتعلق بالأحكام حتى لم يبق شيء يدل بمنطوقه ولا بمفهومه على حكم

شـــرعي إلّا وقد ذكروه فيما أفردوه للأحكام فحينئذ لا يلـــزم البحث في غيرها لأن إخبارهم مثلاً بأن هذا الكتاب قد أحـــاط بأخبار الأحكام يفيد الظن القوي لظهور عدالتهم واطلاعهم.

واعلم أنه لا يصح أن يصدر قولان متناقضان من عالم واحد لسائل واحد في وقت واحد وحادثة واحدة لتعذر اجتماع معتقدين متناقضين في محل واحد، وجاز ذلك إن تكرر السؤال في وقتين أو كان السائل اثنين، وإذا اجتهد العالم في حادثة وجب عليه أن يلتزم ما رأى أنه الصواب في حقه، فـــإذا أراد الحكم فيها لزمه أن يحكم فيها بما أداه إليه اجتهاده، ولا يصح له أن يعدل عن اجتهاده فيحكم بغيره، وكذلك لا يصح له أن يعمل بغيـــره فإن حكم أو عمل بغير مـــا أداه إليه اجتهاده بطل حكمه بذلك اتفاقاً، وإذا اجتهد المجتهد في حادثة فرأى جوازها فعلم به ثم تغيّر اجتهاده فرأى أنهـــا حرام فإنه يحجر عليه الإقامة علـــى ذلك الفعل ففعل أو رأى أن الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد لا يقع إلّا واحدة أو نحو ذلك فعمل بما رأى، ثم رأى بعد ذلك أن ذلك العمل فعل حرام لزمه أن يترك زوجته.

قال نور الدين: وهـــذا مبنـــي على أن الاجتهـــاد ينقـــض الاجتهاد وهو الصحيح، وقيل: إن الاجتهـــاد الآخر لا ينقض به الاجتهـــاد الأول وإنما يلزمه العمل به في مستقبل الأوقات فقط؛ أي: فيما ابتدأه من بعد لا في استمراره.

قال نور الدين: ومحل النزاع إنما هو في الأشـــياء المستدامة؛ كالاستمتاع بالزوجات لا في الأعمال الماضية فإنه من عمل باجتهاده في صحة الوضوء أو الصلاة أو الحج لا يلزمه قضاؤه وإن تغير اجتهـــاده اتفاقاً، قال: وهذا فرع على هذه المســـألة وهو أنه إذا رجع المجتهد عن اجتهـــاد كان قد قلده فيه مقلد هل يلزمه إعلام مقلده بالرجـــوع أم لا؟ فقيل أنه يلزمه ذلك ليرجع المقلد إلى قوله الآخر حيث هو مستلزم لمذهبه في رخصه وعزائمه، وهذا مبني على القول بأن الاجتهاد ينقض الاجتهاد، وقيل: بـــل يلزمه إعلام مقلده بالرجوع لأنه عامل في ذلك بقول من أقوال المســـلمين وهو أن لا يرجع عنـــه وإن رجع المفتي وهو مذهب الإمام غسان رضي الله عنه.

قال نور الدين: وقد عرفت مما مرّ أن الخلاف في نقض الاجتهاد باجتهاد آخر إنما هو فيما يستدام من الأعمال، وهو ها هنا كذلك فلا يلزم العامل إعلام مقلده فيما فات اتفاقاً ولا يصح لمن أطاق الاجتهاد في شيء من المسائل الظنية أن يقلد غيره فيها ولو كان الغير أعلم منه أو صحابياً؛ بل يجب أن ينظر لنفسه ما هو الحق في حقه ويحرم عليه تقليد غيره سواء اجتهد في تلك الحادثة فظهر له الراجح فيها أم لم يجتهد، وقيل: لا يحرم تقليد المجتهد لغيره قبل أن يجتهد في تلك الحادثة فإذا اجتهد فيها ورأى الراجح حرم عليه تقليد غيره، قيل: اتفاقاً وحكى بعضهم الخلاف فيه أيضاً، وقال ابن حنبل والثوري: بل يجوز له ذلك مطلقاً؛ أي: سواء كان المقلد أعلم منه أو ليس بأعلم صحابياً كان أو غير صحابي خاف أن يفوت الوقت باشتغاله بالاجتهاد أو لم يخف لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾ ورد بأنه قيد ذلك بقوله: ﴿إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ والمجتهد يمكنه العلم، وقال محمد بن الحسن: يجوز تقليد الأعلم فقط لأن الظن بصواب من هو أعلم منه أقوى من الظن بصوابه، ورد بأنه رجوع عن الواضح إلى المشكل، وقيل: إنما يجوز له تقليد الصحابي لا غير لقوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**» ورد بأن ذلك إنما هو في حق من يصح له التقليد، أما المجتهد ففرضه العمل باجتهاده ويجوز لمن لا قدرة له على الاجتهاد أن يقلد العالم المجتهد بشرط أن يكون معروفاً بالعلم والعدالة بل يجب عليه تقليده إذا شاء العلم في القضايا التي لا يعرف الحكم فيها لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فلو لم يكن تقليد العامي للعالم جائزاً ما أمر العوام بسؤال العلماء، وظاهر الأمر للوجوب فهو واجب عند الحاجة إليه، وقيل: لا يجوز التقليد في العمليات بل يجب عليه أن يسأل العالم لينبهه على طريق الحكم؛ لأن العامي يمكنه العلم فلزم تكليفه به كالعالم، وقيل: إنما يجوز التقليد في العمليات في المسائل الظنية لا القطعية لأن الحق في المسائل القطعية مع واحد فلا يأمن المقلد فيها أن يقلد المخطئ فيكون إقداماً على ما لا يؤمن قبحه، ورد بأنه لو أوجبنا عل العامي أن يميز بين المسائل القطعية والظنية من الفروع لكنا قد ألزمناه علوم الاجتهاد والإجماع على أنه

لا يلزمه، أما كونه لا يأمن خطأ من قلده فكذلك لا يأمن أن المجتهد في الظنيات ليس عليه ولم يفته بما هو الحق عنده، حاصله: أن العامي مأمور باتباع العلماء وذلك هو فرضه في المسائل الظنية فلا إشكال فيه لصواب جميع المجتهدين، وأما في المسائل القطعية ففيه إشكال من حيث أن الخطأ فيها غير معقول لوجوب الأخذ بالحق فيها إجماعاً، لكن المسألة حينئذ قدرية فإذا طابق اعتقاد العامي الحق بتقليده أهل الحق واتباعه لهم كان ذلك بتوفيق الله له وإن خالف ذلك فهو من سوء حظه والله ﷻ ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾.

قال نور الدين: والحجة لنا على جواز تقليد العوام للعلماء تواتر إجماع السلف على ترك نكير تقليد العوام للعلماء من غير مانع لهم من الإنكار، قال الحاكم: أجمعوا على جواز ذلك قولاً وفعلاً وتقريراً ورضى.

قال نور الدين: أما قول أصحابنا في منع التقليد فمرادهم به العمل بقول الغير من غير مبالاة أصاب ذلك الغير أم أخطأ، والتقليد بهذا المعنى حرام اتفاقاً، أما بالمعنى الذي أردناه وهو الأخذ بقول الغير مع ظن الصواب والتماس الحق فالأصحاب متفقون على جوازه في الظنيات وكذلك في القطعيات إن وافق الحق. واعلم أنه يجب على المقلد البحث عن حال المفتي في الصلاحية للفتوى وهل هو جامع للاجتهاد والعدالة أم لا؟ وقيل: لا يلزمه ذلك إذ لا طريق له إلى تحقيقه والأول أصح ويجوز لضعيف العلم حكاية قول العالم في الأحكام بلا خلاف بين العلماء؛ لأن ذلك ضرب من الأخبار ولا خلاف في صحته عند الضبط والاتقان لكن الخلاف في جواز افتاءه بقول العالم الذي أخذ عنه تلك الفتيا وذلك بأن يسوق الكلام مساق الجزم بالحكم فيقول هذا حلال وهذا حرام مثلاً، فقيل: بجواز ذلك مطلقاً واشترط بعضهم في هذا القول أن يكفي المفتي إنما يعني بنص قول إمامه، وقيل: لا يجوز مطلقاً لأنه ليس أهلاً للافتاء وقيل إن كان مطلعاً على مأخذ إمامه جاز له ذلك، وقيل: إنما يجوز للمخرج الافتاء بتخريجه عن عدم المجتهد لا مع وجوده في تلك الناحية إذ لا يجوز العمل بالأضعف مع إمكان الأقوى والصحيح أن فتوى الضعيف بنص عبارة المفتي جائزة في غيبة المفتي وفي حضرته عرف عدلها أو لم يعرف إذا

كان متثقاً بمن أخذ عنه؛ لأن ذلك ليس بأشد من عمله فإذا جاز له أن يعمل بقول المفتي جاز له أن يفتي به إذ لا فرق بينهما. واعلم أن تقليد العامي لعالمين فصاعداً إما أن يكون تقليده لهما في شيء واحد أو في شيئين فإن كان في شيء واحد فإما أن يتفق قولهما في تلك الحادثة وإما أن يختلفا فيها فإن اختلفا فلا يصح تقليدهما في حال واحد معاً اتفاقاً؛ لأن تقليدهما معاً في تلك الحادثة وذلك الحال مفض إلى التناقض؛ لأن أحدهما يجوز له الإقدام مثلاً والآخر يمنعه وإن اتفقا في تلك الحادثة ففي جواز تقليدهما خلاف.

قال نور الدين: والصحيح عندنا جوازه؛ لأن الظن بصواب عالمين أقوى منه بصواب عالم واحد، وأيضاً فلو لم يصح تقليد عالمين إذا اتفقا لم يصح تقليد ثلاثة إذا اتفقوا وكذا الأربعة وكذا الخمسة فيؤول ذلك إلى إبطال حجية الإجماع رأساً وهو خلاف المشروع، وإن كان تقليده لهما في شيئين فصاعداً أو في حالين فالصحيح أيضاً عندنا جوازه سواء كان قد التزم مذهب عالم من العلماء أو لم يلتزمه فيصح له أن يأخذ من هذا العالم مسألة ومن الآخر أخرى، وهذه المسألة معروفة عندهم بمسأله الانتقال من مذهب إمامه إلى مذهب إمام آخر.

قال نور الدين: وحجتنا أن كل مجتهد مصيب فلم يحرم علينا في الشرع إلّا الانتقال من الصواب إلى الخطأ لا من صواب إلى صواب فلا مقتضى لتحريمه لا عقلاً ولا شرعاً إذ يصير كالواجب المخير وإنما الخطر في ذلك على القول بأن الحق مع واحد والمخالف مخطئ، وقد بيّنا بطلانه وقيل ليس للمقلد الانتقال بعد الالتزام مذهب إمام إلى مذهب إمام آخر لغير مرجح؛ لأنه اختار المذهب الأول ولا يختاره إلّا وهو أرجح من غيره عنده فليس له الخروج عنه كما ليس للمجتهد الانتقال عن اجتهاده لغير مرجح وهذا مما لا خلاف فيه في حق المجتهد ولا علة لتحريمه إلّا كونه خروجاً عمّا قد اختاره لغير مرجح للخروج فكذلك خروج المقلد لغيره ونسب هذا القول إلى الأكثر، قالوا: وتجويز ذلك يؤدي إلى التهور في الأعمال الشنيعة وتتبع الشهوات بأن يختار لنفسه من الأقوال ما يؤديه إلى نيل شهوته لا لكونه دين الله.

قال نور الدين: وهـذا كله مما لا دليل عليه فإن السـلف من الصحابة ومن بعدهم كانوا على خلاف ذلك فإن المعلـوم من حال الصحابة أنهم لم يلزموا من سـأل واحد منهم عن حكم واحد وعمل بفتواه أن لا يسـأل غيـره عن غير ذلك الحكـم ولا أنكروا عليه ذلك ولا نقله أحد لا عدل ولا غيـر عدل ولو وقع لنقل واشـتهر؛ لأنه مما تقضي العادة بنقله، وكذلك في زمن التابعين ومن بعدهم إلى وقتنا هذا فكان إجماعاً على جوازه، أما قياسـهم المقلد علـى المجتهد فممنوع لوجود الفارق بينهما وهـو أن المجتهد إذا تبيّن له الراجـح منع من العدول عنه لكونه حكم الله في حقه وحال المقلد بخلاف ذلك فـإن أخذه بقول العالم ليس طريقاً إلى معرفـة الراجح وإنما هو اختيـار منه لكون أقـوال جميع المجتهدين صواباً. نعم؛ نمنـع الانتقال من مذهـب إلى مذهب لمجرد التشـهي والحظوظ العاجلة لأن ذلك يؤدي إلى الانهماك في الرخص وعدم المبالاة بالديانة حتى أن أصحابنا رحمهم الله منعوا مـن إفتاء طالب الرخصة قبل الوقـوع فيها، وما ذلك إلّا لخوف التسـاهل في الديانة وطلب الحزم في أمور الدين والنجاة للمسلمين، وإذا تعدد المجتهدون واختلفت أقوالهم وكان فيهـا الفاضل والمفضول فقال ابن الحاجب وغيره: يجوز للمسـتفتي أن يقلـد غيره الأفضل ولا يلزمـه أن يتحرى الأكمل في العلم والورع إذا كانوا جميعاً أهل اجتهاد وعدالة إذ قد حصل المصحح في كل واحد منهم، وقيل: بل يلزمه تحري الأكمل في معرفة علوم الاجتهاد.

قال نور الدين: والصحيح جواز تقليد المفضول مع كمال أسباب الاجتهاد والثقة بعدالته وسـكون القلب إلى فتواه، والدليل على ذلك أن الإفتاء قد شهر في زمن الصحابة من جماعة فيهم الفاضل والمفضول ولم ينكر أحد منهم إفتاء المفضول ولم يعنف سـائله، ولو كان ذلك غير واسـع للناس ما سـكت عليه الصحابة فهو إجماع على جوازه منهم، وإذا وجد السـائل عالمين أحدهما أعلم والآخر أورع فقد اختلفوا هل الأعلم أولى أم الأورع؟ فقيل: الأعلم لقوة معرفته مآخـذ الحكم، وقيل: الأورع لجـده واجتهاده في توفيـة الاجتهاد حقه وتوقي التقصير.

قال نور الدين: والصحيح الأول إذا كملت عدالته لأن العدالة تصونه من

التقصير فإذا استوى المجتهدون في العلم والفضل، فقيل: إن السائل يخير في الأخذ بأيها شاء؛ كالمجتهد إذا تساوت معه الدلالات وهو مذهب علي بن عزرة والحسن بن أحمد، وقيل: بل يأخذ بالأخف في حق الله تعالى لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ وبالأشد في حقوقنا لأنه أحوط، وقيل: بل يأخذ بأول فتيا لأنه بسؤاله قد لزمه قبوله، وقيل: بل يخيّر في حق الله تعالى لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، وأما في حق العباد فيأخذ بالحكم لترتفع الخصومة وقد اختلف الأصوليون في صحة الاجتهاد في عهده ﷺ: فقال الأكثر من العلماء بصحته في غيبته ومنهم من منع الاجتهاد في عصرَه ﷺ في الغيبة والحضرة لإمكان الرجوع إليه بالمشافهة أو المراسلة ولأن الاجتراء بالاجتهاد مع وجود النبي ﷺ اجتراء بالظن عن العلم.

قال نور الدين: والصحيح أن الاجتهاد في عهده ﷺ جائز وواقع، والدليل على ذلك ما روي أنه ﷺ أمر بلالاً فأذن في الناس من كان سامعاً مطيعاً فلا يصلين العصر إلّا في بني قريظة فسار الناس إليهم وقد شغل جماعة من الصحابة بما لم يكن لهم منه بد عن المسير لبني قريظة ليصلوا بها العصر فأخروا صلاة العصر إلى أن جاؤوا بعد عشاء الآخرة امتثالاً لقول ﷺ: «**لا يصلين العصر إلّا في بني قريظة**» فصلوا العصر بها بعد عشاء الآخرة، وبعضهم صلى العصر في وقتها في أماكنهم، وقالوا: ما يريد رسول الله ﷺ منا أن ندع الصلاة ونخرجها عن وقتها وإنما أراد الحق على الإسراع فما عابهم الله في كتابه ولا عنفهم رسول الله ﷺ لأن كلاً من الفريقين مجتهد، وكذلك ما نقل من تقريره ﷺ للرجلين حدهما بقطع اللينة من بني النضير والآخر يصلح ذلك ونزلت الآية بتصويبهما وكذلك ما نقل من خبر معاذ حين وجهه ﷺ إلى اليمن وقد قال: اجتهد برأيي وأقره ﷺ واختلفوا في إمكان خلو الزمان من مجتهد يرجع إليه عند الحادثة فقيل جائز أن يخلوا الزمان من مجتهد.

قال نور الدين: واختاره البدر وهو الصحيح، قال: وأظن أنه مذهب الجمهور، وقيل: لا يجوز خلوه من مجتهد ونسب هذا القول إلى الجبائي والحنابلة، وقال ابن دقيق العيد: لا يجوز خلو الزمان من مجتهد ما لم يتداع

الزمـــان بتزلزل القواعد فإن تداعى بأن بانت أشـــراط الســـاعة الكبرى كطلوع الشـــمس من مغربها وغير ذلك جاز الخلـــو عنه والمنع من خلـــوه مطلقاً هو مقتضى مذهب من منع تقليد الميت؛ لأنـــه إذا منع من تقليد الميت وجب أن يكون في كل زمان مجتهـــد يجوز للناس أخذ دينهم عنه لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ ولا يأمرنا تعالى أن نسأل غير موجود.

قال نور الدين: ونحـــن لا نمنع من تقليد الميت بـــل نجوزه، فلذا يجوز خلو الزمان من المجتهد. واعلم أنهم اختلفوا في جواز تقليد الميت على ثلاثة مذاهب فقيل بجوازه مطلقـــاً وقيل بمنعه مطلقاً وقيل إن أفتـــاه في حياته بقي على تقليده فيما كان أفتاه به وإن مات ولم يســـمع الفتوى منه في حياته وإنما نقلت إليه بعد موته فلا يجوز له تقليده حينئذ إذ لا يعقل تقليد من قد ســـقط عنه التكليف بالموت ومحل الاجتهاد حادثة لم يوجد فيها حكم عن الله تعالى في كتابه ولا على لسان رسوله ولم ينقل في حكمها إجماع من المسلمين، فإن كان في الحادثة شـــيء من الأحكام الثلاثـــة وجب اتباعه وحرمـــت مخالفته إجماعاً، وإن لم يوجد فيها حكم من الأصول الثلاثة وجب هناك الاجتهاد على من أطاقه من الأمة، وفيها لزم العامي التقليد إذا شاء العمل والقضية المنصوص على حكمها لا يصح فيها الاجتهاد لأحد وإن نظر في أصولها فإنما غاية نظره العلم بحكمها من أصلها والتسليم لها ولا يصح خلافها بخلاف القضية الخالية من النصـــوص والإجمـــاع، وتوضيحه أن الاجتهـــاد في القطعيـــات وإن جاز لا يكـــون جامعاً لأحـــكام الاجتهاد وإنما يجـــوز لأجل الاطمئنانيـــة واليقين، والاجتهاد في الظنيات مستكمل لأحكام الاجتهاد والله أعلم.

تم نســـخ الجزء الأول من غاية المأمول في علم الفـــروع والأصول بقلم مصنفه العبد لله محمد بن شامس البطاشي في يوم عشرين المحرم سنة ١٣٧٦ هجرية ببيت البديعة من بلده المسفاه.

فهرس تفصيلي

مقدمة: كتاب أصول الفقه ٢١١

الركن الأول في مباحث الكتاب ٢١٥

باب الخاص وأحكامه ٢١٧

باب الأمر ٢١٨

باب النهي ٢٢٦

باب المطلق والمقيد ٢٣١

باب العام ٢٣٣

باب حكم العام ٢٤٢

باب العمل بالعام ٢٤٦

باب فيما اختلف في عمومه ٢٤٨

باب المشترك ٢٥٣

باب الجمع المنكر ٢٥٦

باب التخصيص ٢٥٦

باب المخصص المنفصل ٢٦١

باب المخصص العقلي ٢٦٦

باب المحكم والمتشابه والمجمل والمبين ٢٦٧

ذكر المشتبه ٢٦٨

باب فيما يختلف في إجماله ٢٧١

باب حكم المجمل ٢٧٤
باب الحقيقة والمجاز ٢٧٩
باب أحكام الحقيقة ٢٨٠
ذكر المجاز ٢٨١
باب انقسام المجاز إلى شرعي ولغوي وعرفي ٢٨٦
باب أحكام المجاز ٢٨٧
باب الحروف ٢٩٠
باب حروف الجر ٢٩٧
ذكر في الظرفية ٣٠٢
ذكر أسماء الظروف ٣٠٣
كلمات الشرط ٣٠٣
ذكر كيف وغير ٣٠٥
مبحث الصريح والكناية ٣٠٦
مبحث دلالة اللفظ على الحكم ٣٠٧
باب النسخ ٣١٥

الركن الثاني في مباحث السُّنَّة ٣٢٣

باب بيان أنواع الوحي ٣٢٣
مبحث الحديث ٣٢٥
مبحث الخبر الآحادي ٣٢٨
ذكر شروط الراوي ٣٣٥
ذكر صفة العدل وحكم التعديل ٣٣٨
ذكر الخبر الغير المتصل ٣٤١
مبحث فعله صلى الله عليه وسلم ٣٤٥
مبحث تقريره صلى الله عليه وسلم ٣٤٨
القول في مذهب الصحابي ٣٤٩
خاتمة ٣٤٩

الركن الثالث في مباحث الإجماع ٣٥٣
ذكر أهل الإجماع ٣٥٦
ذكر شروط الإجماع ٣٥٩

الركن الرابع في مباحث القياس ٣٦٥
مبحث الأصل والفرع وشروطهما ٣٦٦
مبحث العلة ٣٧٢
مبحث العلة الشرعية ٣٧٣
ذكر شروط العلة ٣٧٨
ذكر الشبه ٣٨٠
ذكر الدوران ٣٨١
ذكر الطرد ٣٨٢
باب القياس الجلي والخفي ٣٨٣
مبحث القوادح ٣٨٥
بيان الاعتراضات ٣٨٦
ذكر حصول المقصود من شرع الحكم ٤٠١
ذكر انقسام كل واحد من الحكم والعلة إلى الجنس والعين ٤٠٢
ذكر طرق العلة المنصوصة ٤٠٤
ذكر طرق العلل المستنبطة ٤٠٦

الركن الخامس في مباحث الاستدلال ٤١٥
مبحث الاستصحاب والعكس ٤١٦
مبحث الاستقراء ٤١٨
مبحث المصالح المرسلة ٤١٩
مبحث الاستحسان ٤١٩
مبحث الإلهام ٤٢١
حكم الأشياء قبل الشرع ٤٢١

ذكر قواعد الفقه ٤٢٢
ذكر قسم الأدلة على الترجيحات ٤٢٣
باب في وجوه الترجيح ٤٢٦
بيان التراجيح من جهة الإسناد ٤٢٨
بيان الترجيح من جهة الحكم ٤٢٩
بيان الترجيح من خارج ٤٣١
بيان ترجيح أحد القياسين على الآخر ٤٣٢
القسم الثاني من الكتاب في الأحكام ٤٣٣
باب الحكم ٤٣٤
أقسام الواجب ٤٣٦
ذكر المحرم والمكروه ٤٣٨
بيان أقسام الرخصة ٤٤٠
ذكر العوارض المكتسبة ٤٤١
الخاتمة في الاجتهاد ٤٤٧

الفهرس التفصيلي لكتاب
طلعة الشمس
صفحة ١٩١