

الإحكام

في أصول الأحكام

تأليف

الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي

عقده عليه

العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي

المجلد الثاني

المكتب الإسلامي

طُبِعَ
بِإِذْنِ فَضِيلَةَ الشَّيْخِ الْمُحَقِّقِ
وَ
مُؤَسَّسَةِ النُّورِ

الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ. الرياض
الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ. بيروت

المكتب الإسلامي

دمشق : ص ب ٨٠٠ - هاتف : ١١١٦٣٧ - برقياً : إسلامي

بيروت : ص ب ١١/٣٧٧١ - هاتف : ٤٥٠٦٣٨ - برقياً : إسلامياً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأصل الرابع

أ فيما يشترك فيه الكتاب، والسنة، والاجماع

وهو نوعان؛ يتعلق أحدهما بالنظر في السند، والآخر بالنظر في المتن

النوع الأول - النظر في السند

وهو الاخبار عن المتن، ويشتمل على ثلاثة أبواب

الباب الأول

في حقيقة الخبر وأقسامه

أما حقيقة الخبر، فاعلم أولاً أن اسم الخبر قد يطلق على الاشارات الحالية والدلائل المعنوية، كما في قولهم «عيناك تخبرني بكذا» والغراب يخبر بكذا» ومنه قول الشاعر،

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أن للمانوية ككذب (١).

وقد يطلق على قول مخصوص، لكنه مجاز في الأول، وحقيقة في الثاني، بدليل تبادره الى الفهم من اطلاق لفظ الخبر، والغالب انما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه ثم القول المخصوص قد يطلق على الصيغة كقول القائل: قام زيد، وقعد

(١) هذا البيت لأبي الطيب المغربي من قصيدة يمدح بها كافر الاخشيدى مطلعها .

اغاب الشوق والشوق اغلب وأعجب من ذا الهجر والرمل اعجب
والمانوية اصحاب ماني بن فائق التنوي القائل بقدم النور والظلمة وانها اصل الكائنات، اظر
مذهبهم في الملل والعمل للشهر سغاني .

عمرو. وقد يطلق على المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالصيغة كما قررناه في الكلاميات.
والاشبه أنه في اللغة حقيقة في الصيغة، لقها درهما الى اللهم من اطلاق لفظ الخبر (٢)
واذا عرف مسمى الخبر حقيقة فما حده ؟ .

اختلطوا فيه: فن اصحابنا من قال: لاسهيل الى تحديده، هل معناه معلوم بضرورة
العقل. ودل على ذلك بامرین .

الاول ان كل احد يعلم بالضرورة أنه موجود ، وانه ليس بمعدوم ، وان
الشيء الواحد لا يكون موجوداً معلوماً. ومطلق الخبر جزء من معنى الخبر الخاص،
والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفاً على
الاكتساب ، لكان تصور الخبر الخاص اولى ان يكون كذلك .

الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر (٢) عن الموضع الذي
يحسن فيه الامر ، ولولا ان هذه الحقائق معصورة، لما كان كذلك وهو ضعيف .

اما قوله انه معلوم بالضرورة فدعوى مجردة، وهي مقابلة بتلخيصها. وما ذكره من
الدلالة على ذلك، فهو دليل على ان العلم به غير ضروري، لان الضروري هو الذي لا يتغير
في العلم به الي نظر ودليل يوصل اليه ، وما يتغير الي ذلك فهو نظري لا ضروري .

فان قيل. ما ذكرناه انما هو بطريق التنبه ، لا بطريق الدلالة، لان من الضروريات
ما يتغير الي نوع تكبير وتنبه على ما علم في مواضعه ، فهو باطل من وجهين .

الاول: أنه لو قيل ذلك لا يمكن دعوى الضرورة في كل علم نظري. وان ما ذكره
من الدليل انما هو بطريق التنبه دون الدلالة ، وهو محال .

الثاني ان ما ذكره في معرض التنبيه غير مفيد .

أما الوجه الاول فهو باطل من وجهين :

الاول ان علم الانسان بوجود نفسه. وان كان ضرورياً وكذلك العلم باسماحالة
كون الشيء الواحد موجوداً معلوماً معاً. فغايبه أنه علم ضروري بنسبة خاصة ،

(١) للظاهر انه حقيقة فيها وقد ينصرف الي احدها بطريقتين .

(٢) يحصل ان في الكلام حلقاً والتقدير ويميزه عن . وسنحل انه ضمن يعلم معنى يميز فمناه. بمن

او يسلب نسبة خاصة ، ولا يلزم منه ان يكون ذلك علما بحقيقة الخبر مع حيث وهو خبر ، وهو محل النزاع .

فان قيل : اذا كانت تلك النسبة للخاصة معلومة بالضرورة فلا معنى لكون ذلك المعلوم خبر اسوي تلك النسبة الخاصة ، فهو (١) عود الى العهد يدترك لما قيل الثاني أنا ، وان سلمنا ان مثل هذا الاخبار الخاصة معلومة بالضرورة ، فلا يلزم ان يكون للخبر المطلق من حيث هو خبر كذلك ، قوله : لان الخبر المطلق جزء من الخبر الخاص ، ليس كذلك ، لان الخبر المطلق اهم من الخبر الخاص فلو كان جزء من معنى الخبر الخاص ، لكان الاحم منحصرا في الاخص وهو محال .

فان قيل : الاحم لا يهد وان يكون مشتركاه بين الامور الخاصة التي نعه ، ولا معنى لاشتراكها فيه سوى كونه جزء من معطاهما .

قلنا : أما أولا ، فانه لا معنى لكون (٢) الاحم مشتركاه أنه موجود في الانواع أو الاشخاص التي هي اخص منه ، بل بمعنى ان حد الطبيعة التي عرض لها ان كانت كلية مطلقة مطابقت لحد طبائع الامور الخاصة تحمها .

وأما ثانياً ، فلانه ليس كل عام يكون جزءاً من معنى الخاص ، ومقوماً له بجواز (٣) أن يكون من الاعراض العامة الخارجة عن مفهوم المعنى الخاص ، كالاسود والابيض بالنسبة الى ما تحمها من معنى الانسان والدرس ونحوه .

واما الوجه الثاني فهاطل أيضاً من جهة ان العلم الضروري انما هو واقع بالترفة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفة الامر والخبر ، أما قيل ذلك فهو ظهر مسلم .

نعم ، غاية ما في ذلك أنه يعلم الطرقة بين ما يجده في نفسه من طلب الفعل والنسبة بين امرين حل وجه لخاص ، وليس هو العلم بحقيقة الامر والخبر . فان قيل انه لا معنى للامر والخبر سوى ذلك المعلوم الخاص ، فهو أيضاً عود الى العهد . كيف وان

(١) جواب قوله فان قيل ، ورد للاعتراض الذي تضمنته جملة اذا لشرطية لا تفريغ طبعها .

(٢) فانه لا معنى لكونه ، فيه تعريف : الصواب فانه ليس معنى كون الاحم مشتركاً .

(٣) لعله لجواز .

ما ذكره يوجب أن يكون الامر أيضاً مستغنياً عن التحديد كاستغناء الخبر. وهذا القائل بعينه قد عرف الامر بالتحديد ، حيث قال: الامر هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء. وأيضاً فان الكلام انما هو واقع في مفهوم الخبر اللفظي. وحقائق أنواع الألفاظ وانقسامها الى أمر ونهي وخبر وهير ذلك مما لا سبيل الى القول بكونه معلوماً بالضرورة ، لكونه مبنياً على الوضع والاصطلاح .

ولهذا، فان العرب لو اطلقوا اسم الامر على المفهوم من الخبر الآن، واسم الخبر على مفهوم الامر ؛ لما كان ممتمناً، وما يتبدل ويختلف باختلاف الاصطلاحات فالعلم بمعناه لا يكون ضرورياً. واذا عرف ذلك فقد أجمع الباقون على ان العلم بمفهوم الخبر انما يعرف بالحد والنظر ، لكن اختلفوا في حده ، فقالت المعتزلة كالجبايي وابنه راهبى عبدالله البصرى والقاضي عبد الجبار وغيرهم: ان الخبر هو الكلام الذى يدخله الصدق والكذب. وقد أورد عليه اشكالات اربعة :

الاول أنه مقتض بقول القائل: محمد ومسيبة صادقان في دعوى النبوة، فلا يدخله الصدق ، والا كان مسيبة صادقاً ؛ ولا الكذب ، والا كان محمد كاذباً. وهو خبر، وكذلك من كذب في جميع أخباره فقال : جميع اخباري كذب ، فان قوله هذا خبر، ولا يدخله الصدق. والا كانت جميع أخباره كذباً؛ وهو من جملة أخباره ولا يدخله الكذب، والا كانت جميع أخباره مع هذا الخبر كذباً، وصدق في قوله جميع اخباري كذب .

الثاني أن تعريف الخبر بما يدخله الصدق والكذب يفضي الى الدور ، لأن تعريف الصدق والكذب معوقف على معرفة الخبر من حيث إن الصدق هو الخبر المرافق للخبر ، والكذب بضده ، وهو ممنوع .

الثالث أن الصدق والكذب معاهلان، ولا يقصور اجتماعهما في خبر واحد. ويلزم من ذلك إما امتناع وجود الخبر مطلقاً ، وهو محال ، وإما وجود الخبر مع امتناع اجتماع دخول الصدق والكذب فيه ، فيكون المحدود معقفاً دون ما قيل بكونه حداً له ، وهو أيضاً محال .

الرابع ان الهاري تعالى له خبر ، ولا يعصور وهو الكذب فيه
وقد اجاب الجهابي عن قول القائل ومحمد ومسيمة صادقان وبان هذا الكلام
يليد صدق احدهما في حال صدق الآخر ، فكأنه قال احدهما صادق حال صدق
الآخر . ولو قال ذلك كان قوله كاذباً ، فكذلك إذا قال : هما صادقان وهو إنما
يصح أن لو كان معنى هذا الكلام ما قيل ، وليس كذلك بل قوله . هما صادقان
اعم من كون احدهما صادقاً ، حال صدق الآخر ، وقبله وبعده والاعم غير
مشعر بالانحص ؛ ولا يلزم من كذب الانحص كذب الاعم

واجاب ابو هاشم بان هذا الخبر جار مجرى خبرين احدهما خبر يصدق
للمرسول ، والآخر خبر يصدق مسيمة والخبر ان لا يوصلان بالصدق ولا بالكذب
فكذلك ههنا ، وانما الذي يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو
خبر ، وليس بحق أيضاً فإنه انما ينزل منزلة الخبر من حيث انه أفاد حكماً واحداً
لشخصين ، وذلك غير مانع من وصله بالصدق والكذب ، بدليل الكذب في قول
القائل : كل موجود حادث وإن كان يليد حكماً واحداً لا لشخصان متعددة

واجاب عنه القاضي عبد الجبار بأن قال : المراد من قولنا « ما دخله الصدق
والكذب » أن اللغة لا تحرم أن يقال للمكلم به : صدقت او كذبت وهو أيضاً
غير صحيح فان حاصله يرجع الى التصديق والكذب ، وهو غير للصدق والكذب
في نفس الخبر

واجاب عنه أبو عبيد الله البصري بأنه كذب لانه يفهد اضافة الصدق اليهما معاً
مع عدم اضافته اليهما معاً ، وهو وإن كان كما ذكر غير انه إذا كان كاذباً فلا يدخله
الصدق ، وقد قيل الخبر ما يدخله للصدق والكذب ، والحق في الجواب أن يقال
حاصل هذا وان كانت صورته صورة خبر واحد يرجع الى خبرين احدهما
صديق وهو اضافة للصدق الى محموله الآخر كاذب وهو اضافته الى مسيمة
وأما الالتزام الثاني فلا يخلو الخبر فيه ، إما أن يكون مطابقاً للخبر عنه ، او غير مطابق
فإن كان الأول ، فهو صدق ، وإن كان الثاني ، فهو كذب لاستحاله الجمع بين
المتناقضين في السلب أو الايجاب .

وأما الاشكال الثاني، فقد أجاب عه القاضي عبد الجبار بأن الخبر معلوم لنا؛ وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل فصله وتمييزه عن غيره، فإذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يكون دوراً، وهو غير صحيح، لأنه إذا كان تمييز الخبر عن غيره إنما يكون بالنظر الى الصدق والكذب فتتميز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الأمرين في تمييزه عن غيره على الآخر؛ وهو عين الدور بل، لوقيل: إن الصدق والكذب، وإن كان داخلاً في حد الخبر ومميزاً له، فلا نسلم أن الصدق والكذب، مفتقر في معرفته الى الخبر، بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة، لكان أولى

وأما الاشكال الثالث، فقد قيل في جوابه إن الحدود إنما هو جنس الخبر، وهو قابل لدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع السواد والبياض في جنس اللون، وهو غير صحيح. فإن الحد؛ وإن كان لجنس الخبر، فلا بد وأن يكون الحد موجوداً في كل واحد من آحاد الاخبار، وإلا لزم منه وجود الخبر دون حد الخبر وهو ممنوع. ولا يخفى أن آحاد الاخبار الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب، والحق في ذلك أن (الواو) وإن كانت ظاهرة في الجمع المطلق، هير ان المراد بها التردد بين القسمين تجوزاً.

وأما الاشكال الرابع فقد قيل في جوابه مثل جواب الاشكال الذي قبله وقد عرف ما فيه ومن الناس من قال: الخبر ما دخله الصدق أو الكذب، ويرد عليه الاشكالان الاولان من الاشكالات الواردة على الحد الاول دون الأخيرين (١) وقد عرف ما فيها ويرد عليه اشكال آخر خاص به، وهو ان الحد معروف للحدود، وحرف (أو) للترديد، وهو مناف للتعريف. ويمكن ان يقال في جوابه: ان الحكم يقبل الخبر لأحد هذين الأمرين من غير تعيين جازم لا تردد فيه وهو المأخوذ في التحديد وإنما التردد في اتصافه بإحدهما عيناً، وهو هير داخل في الحد وقيل ما يدخله للتصديق أو التكذيب

(١) أي لتعبيره بأو بدلا من الواو.

ومنهم من قال : هو ما يدخله التصديق والتكذيب
ويرد عليها تعريف الخبر بالتصديق والتكذيب .

الموقوف على معرفة الصادق والكذب المتوقف على معرفة الخبر والفرديد . وقد عرف ما
في كل واحد منهما .

وقال ابو الحسين البصري : الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة امر الى امر نفيًا
او إثباتًا . واحتراز بقوله (بنفسه) عن الأمر، فإنه يسدعي كون الفعل المأ موره واجباً
لكن لا بنفسه، بل بواسطة ما استدعاه الامر بنفسه من طلب للفعل المصادر من
الحكيم، وهو متعقّب بالنسب التقييدية كقول القائل : حيوان ناطق، فإنه افاد بنفسه
إثبات اللطق للحيوان، وليس بخبر

فان قال : إن ذلك ليس بكلام . ونحن فقد قيدنا الحد بالكلام . قلنا هذا منه لا يصح
فان (١) حد الكلام بما انتظم من الحروف المسموعة المعيزة من غير افعال
قيد آخر . وحد الكلام بهذا الاعتبار متحقق ليا نحن فيه ، فكان على أصله كلاماً
والمختار فيه أن يقال : الخبر عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم
الى معلوم أو سلبها على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة الى تمام مع قصد
المعكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها .

أما قولنا (اللفظ) فهو كالجنس للخبر وغيره من اقسام الكلام، ويمكن أن
يحتراز به عن الخبر المجازي مما ذكرناه أولاً .

وقولنا (الدال) احتراز عن اللفظ المهمل .

. وقولنا (بالوضع) احتراز عن اللفظ الدال بجهة الملازمة .

وقولنا (على نسبة) احتراز عن اساء الإعلام وعن كل ما ليس له دلالة على نسبة

وقولنا (معلوم الى معلوم) حتى يدخل فيه الموجود والمعدوم . وقولنا (سلباً

اولياً) حتى يعم ما مثل قولنا : زيد في الدار ، ليس في الدار .

وقولنا (يحسن السكوت عليه) من غير حاجة الى اتمام (احتراز عن اللفظ

للدال على النسب التقييدية .

(١) فان - صوابه فانه .

وقولنا (مع قصد المفكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها احترازاً عن صيغة الخبر إذا وردت . ولا تكون خبراً ، كما الواردة على لسان الفائم والساهي والمحاكي لها ، أول قصد الامر مجازاً كقوله تعالى (والجروح قصاص) وقوله (والوالدات يرضعن أولادهن) . (والمطلقات يترهصن) . (ومن دخله كان آمناً) ونحوه حيث إنه لم يقصد بها الدلالة على النسبة ولا سلبها .

وإذا عرف معنى الخبر ، فهو ينقسم ثلاث قسم .

القسم الأول :

ان الخبر ينقسم الى صادق وكاذب ، لانه لا يخلو إما ان يكون مطابقاً للمخبر به (١) أو غير مطابق فان كان الاول ، فهو للصادق وإن كان الثاني فهو للكاذب وقال الجاحظ ؛ الخبر ينقسم لثلاثة اقسام : صادق ، وكاذب ، وما ليس بصادق ولا كاذب . وقد احتج على ذلك بالنص والمقول .

اما النص فحكاية للقرآن عن الكفار قو لهم عن النهي عليه السلام (افترى على الله كذباً أم به جفة) حصروا دعواه التهمة في المكذب والجنة ، وليس اخباره بالتبوة حالة جنونه كذباً لانهم جعلوها في مطابقة الكذب ، ولا صدقاً ؛ لانهم لم يفتقدوا صدقه على كل تقدير فامضاه حالة جنونه ليس بصدق ولا كذب .

اما المقول فمن وجهين

الاول انه ليس الصادق هو الخبر المطابق للمخبر . فان من المخبر بان زيداً في الدار ، على اعتقاد انه ليس فيها ، وكان فيها ، فانه لا يوصف بكونه صادقاً ، ولا يصدق المدح على ذلك وان كان خبره مطابقاً للمخبر . ولا يوصف بكونه كاذباً لمطابقة خبره للمخبر . وكذلك ليس الكذب هو عدم مطابقة الخبر للمخبر لوجهين :

الاول انه كان يلزم منه الكذب في كلام الله (تعالى) بتخصيص عموم خبره وتقييد مطلقه لعدم المطابقة ، وهو محال .

الثاني انه لو اخبر مخبر ان زيداً في الدار ، على اعتقاد كونه فيها ولم يكن فيها

(١) به - الصواب ابدالها بكلمة عنه .

فانه لا يوصف بكونه كاذباً ؛ ولا يصدق الدم على ذلك . ولا يوصف بكونه صادقاً لعدم مطابقة الخبر للمخبر . وانما الصادق مطابق المخبر مع اعتقاد المخبر انه كذلك . والكاذب مالم يطابق المخبر ، مع اعتقاد انه كذلك .
الثاني انه اذا جاز ان يفرض في الاعتقاد واسطة بين كونه علماً او جهلاً ، لا يوصف بكونه علماً ، ولا جهلاً مركباً ، كاعتقاد العامي المقلد وجود الاله تعالى ؛ جاز ان يفرض بين الصادق والكاذب خبر ليس به صادق ولا كاذب

والجواب عن الآية أنهم انما حصروا أمره بين الكذب والجنة ؛ لأن قصد الدلالة به على مدلوله شرط في كونه خبراً والمجنون ليس له قصد صحيح ، فصار كالتائم والماهي ، اذا صدرت منه صيغة الخبر ، فانه لا يكون خبراً وحيث لم يعتقد واصدقه ، لم يبق الا ان يكون كاذباً . اولا يكون ما اتى به خبراً . وان كانت صورته صورة الخبر ، أما ان يكون خبراً . وليس صادقاً فيه ولا كاذباً فلا ، وعن الوجه الاول من المعقول : اننا لنسلم ان من اخبر عن كون زيد في الدار على اعتقاده أنه ليس فيها وهو فيها ، ان خبره لا يكون صادقاً ، وان كان لا يصدق المدح على للصدق .

وكذلك لانسلم ان من أخبر بأن زيداً في الدار ، على اعتقاد كونه فيها ، ولم يكن فيها . أنه ليس كاذباً وان كان لا يصدق الدم على كذبه لان المدح والدم ليس على نفس الصدق والكذب لا غير . بل على الصدق مع قصده . والكذب مع قصده ولهذا . فان الامة حاكمة بان الكافر الذي علم منه اعتقاد بطلان رسالة محمد . عليه السلام . صادق باخباره بنوة محمد لما كان محبره مطابقاً للمخبر وان لم يكن معتقداً لذلك . ولا قاصداً للصدق . وحاكمة بكذبه في أخباره أنه ليس برسول . وان كان معتقداً لما أخبر به لما كان محبره ، غير مطابق للمخبر . واما تخصيص عموم خبر القرآن ، وتقييد مطلقه ، فانما لم يكن كذباً ؛ وان لم يكن الخبر محمولاً على ظاهره من العموم والاطلاق لانه مصروف عن حقيقته الى مجازه ، وصرف اللفظ عن أحد مدلوليه الى الآخر لا يكون كذباً ، وسواء كان ذلك اللفظ من قبيل الالفاظ المشتركة او

المجازية. ولهذا : فان من أخبر بلفظ مشترك وأراد به بعض مدلولاته دون البعض . كما لو قال (رأيت ههنا) وأراد به العين الجارية دون الهاصرة ، وبالعكس فإنه لا يعد كاذباً . وكذلك من أخبر بلفظ هو حقيقة في شيء ومجاز في شيء ، وأراد جهة المجاز دون الحقيقة ، فإنه لا يعد كاذباً ، وذلك كما لو قال (رأيت أسداً) وأراد به الحمل المجازي دون الحقيقي ، وهو الانسان .

وعن الوجه الثاني أنه لا يلزم من انفسام الاعتقاد الى علم وجهل مركب ، وحالة معسلة ليسه خلاً ولا جهلاً مركباً ، انفسام الخبر الى صدق وكذب ، وما ليس بصديق ولا كاذب ، اذ هو قياس تمثيلي من غير جامع . ولو كان ذلك كافياً ، لوجب أن يقال إنه أيضاً يلزم من ذلك ان يكون بين اللفظي والاثبات واسطة ، وهو محال وبالجملة ، فالتراع في هذه المسألة لفظي حيث ان أحد الخصمين يطلق اسم الصدق والكذب على مالا يطلقه الآخر الا بشرط زائد .

القسم الثاني : ١٢

إن الخبر ينقسم الى ما يعلم صدقه ، والى ما يعلم كذبه ، والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه . فأما ما يعلم صدقه فنه ما يعلم صدقه بمجرد الخبر ، كخبر القوثر ، وما يعلم صدقه لا ينفس الخبر ، بل بدليل يدل على كونه صادقاً ، كخبر الله ، وخبر الرسول ، فيما ينهر به عن الله تعالى ، وخبر أهل الاجماع ، وخبر من أخبر الله تعالى عنه او رسوله او أهل الاجماع أنه صادق ، وخبر من وافق خبره خبر الصادق او دليل العقل ، واما ما وراء ذلك مما ادعي أنه معلوم الصدق فله اختلاف وتفصيل يأتي ذكره في أخبار الأحماد واما ما يعلم كذبه ، فإكان مخالفاً لضرورة العقل او النظر ، او الحسن او المحار القوثر ، او النص المقاطم ، او الاجماع ، المقاطم ، او ما صرح الجم الذين لا يتصور توأمتهم على الكذب بتكذيبه ، ومن ذلك قول من لم يكذب قط فيما أخبر به « أنا كاذب » فخبره ذلك ، كاذب ، لان المخبر عنه ليس هو نفس هذا الخبر ، لان الخبر يجب ان يكون غير المخبر عنه ، ولا ما لم يوجد من أخباره ، فانها لا توصف بصدق ولا كذب فلم يبق غير الاخبار السالفة . وقد كان صادقاً فيما فخبره عنها بأنه كاذب فيها يكون

كذبا وقد اختلف في أخبار قيل انها معلومة للكذب، وسيأتي الكلام فيها بعد هذا في أخبار الآحاد .

واما ما لا يعلم صدقه ولا كذبه ، فنه ما يظن صدقه ككثير من الاخبار الواردة في احكام الشرائع والعادات ممن هو مشهور بالعدالة والصدق . ومنه ما يظن كذبه كخبير من اشتهر بالكذب، ومنه ما هو غير مظنون بالصدق ولا الكذب، بل مشكوك فيه ، كخبير من لم يعلم حاله ولم يشتهر أمره بصدق ولا كذب .

فان قيل : كل خبير لم يقم الدليل على صدقه قطعاً فهو كاذب لأنه لو كان صادقاً لما أخلانا الله تعالى عن نصب دليل يدل عليه ، ولهذا ، فان المتحدى بالنبوة، اذا لم تظهر على يده معجزة تدل على صدقه، فانا نقطع بكذبه، قلنا: جواه من ثلاثة اوجه: الاول: لانسل امتناع الخلو من نصب دليل يدل على صدقه بتقدير ان يكون صادقاً في نفس الامر. ومن أوجب ذلك قائماً نباه على وجوب رعاية الصلاح او لاصحح ، وقد أبطناه في علم للكلام .

الثاني أنه مقابل بمثله ، وهو ان يقال: ولو كان كاذباً لما أخلانا الله تعالى عن نصب دليل يدل على كذبه .

الثالث انه يلزم مما ذكره ان يتقطع بكذب كل شاهد لم يقم الدليل القاطع على صدقه، وكل من مسلم وفسقه ، اذا لم يقم دليل قاطع على ايمانه وعدالله، وهو محال . واما المعحدى بالرسالة اذا لم تظهر المعجزة الهالة على صدقه انما قطعنا بكذبه بالنظر الى العادة لا بالنظر الى العقل ، وذلك لان الرسالة عن الله تعالى على خلاف العادة، والعادة تقضي بكذب من يدعي ما يخالف العادة من غير دليل ولا كذلك للصدق في الاخبار عن الامور المحسوسة ، لانه غير مخالفت للعادة .

القسم الثالث :

ان الخبر ينقسم الى معواتر ، وآحاد . ولما كان النظر في كل واحد من هذين القسمين هو المقصود الاكظم من هذا النوع ، وجب رسم الباب الثاني ، في المعواتر، والباب الثالث في الآحاد

الباب الثاني

في المتواتر

ويشعمل على مقدمة ، ومسائل

أما المقدمة ففي بيان معنى التواتر والمعواتر

أما التواتر في اللغة ، فمهارة عن تقايح أشياء ، واحدا بعد واحد ، بينهما مهلة .
ومنه قوله تعالى «ثم أرسلنا رسلكنا تترى» أي واحدا بعد واحد بمهلة .

وأما في اصطلاح الاصوليين ، فقد قال بعض أصحابنا إنه عبارة عن خبر
جماعة بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم . وهو خلط . فان ما ذكره إنما
هو حد الخبر المتواتر ، لاحد نفس التواتر ، وفرق بين التواتر والمعواتر . وإنما التواتر
في اصطلاح المشرعة عبارة عن تقايح الخبر عن جماعة مفيد (١) للعلم بمخبره .

وأما المعواتر فقد قال بعض أصحابنا أيضاً إنه الخبر المفيد للعلم اليقيني
بمخبره ، وهو غير مانع لدخول خبر الواحد الصادق فيه . كيف وفيه زيادة
لا حاجة اليها ، وهي قوله (العلم اليقيني) فان أحدها كاف عن الآخر ، والحق أن
المتواتر في اصطلاح المشرعة عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره .

فقولنا (خبر) كما لجنس للمعواتر والآحاد ،

وقولنا (جماعة) احتراز عن خبر الواحد ،

وقولنا (مفيد للعلم) احتراز عن خبر جماعة لا يفيد العلم ، فانه لا يكون متواتراً .

وقولنا (بنفسه) احتراز عن خبر جماعة وافق دليل العقل ، أو دل قول الصادق على
صدقهم ، كما سبق .

وقولنا (بمخبره) احتراز عن خبر جماعة أفاد العلم بخبرهم لا (بمخبره) فانه لا يسمى معواتراً
وإذا أئنا على بيان المقدمة ، فلا بد من ذكر المسائل المتعلقة بخبر التواتر ، وهي ست مسائل :

(١) مفيد - صوابه مفيداً بالنسب على الحال . إذ لا يصلح صفة للخبر ولا للتتابع للاختلاف بالتعريف
والتشكيك .

المسألة الأولى

اتفق الكل على أن خبر العوارير ملبد للعلم بمظهره بخلاف السمنية (١) والبراهمة (٢) في قولهم : لا علم في فهم الضروريات إلا بالحواس دون الاخبار وغيرها ، ودليل ذلك ما يجده كل حاقل من نفسه من العلم الضروري بالبلاد الثابتة ، والامم السالفة ، والقرون الخالية ، والملوك ، والانباء ، والائمة ، والفضلاء المشهورين ، والوقائع الجارية بين السلف الماضين بما يرد علينا من الاخبار حسب وجدنا كالعلم بالمحسوسات عند إدراكنا لها بالحواس . ومن أنكر ذلك فقد سقطت مكانته ، وظهر جنونه أو مجاحدته .

فان قيل ما ذكرتموه فرع لتصور اجتماع الخلق الكثير والجمل للظهير على الاخبار بخير واحد ، وذلك فهم مسلم ، مع اختلافهم في الامزجة والآراء والأعراض وقصد الصدق والكذب ، كما لا يتصور اتفاق أهل بلد من البلاد على حب طعام واحد معين ، وحب الخير أو الشر . وان سلمنا تصور اتفاق الخلق للكثير على الاخبار بشيء واحد ، إلا ان كل واحد منهم يجوز أن يكون كاذباً في خبره بتقدير انفراديه كما يجوز عليه الصدق فلو اتمعن ذلك عليه حالة الاجتماع لانقلب الجائز بمنعاً ، وهو محال واذا جاز ذلك على كل واحد واحدوا الجملة لا تخرج عن الآحاد ، كان خبر الجملة جائز الكذب ، وما يجوز أن يكون كاذباً ، لا يكون العلم بما يخبر به واقعاً . وان سلمنا أنه لا يلزم أن ماثبت للآحاد يكون ثابتاً للجملة ، خير أن القول بحصول العلم بخبر العوارير يلزم منه أمر ممنوع فيمتنع ، وبيانه من سعة أوجه :

الاول : أنه لو جاز أن تخبر جماعة بما يفهم العلم ، لجاز على مثلهم الخبر بتقيض خبرهم ، كما لو أخبر الاولون بأن زيداً كان في وقت كذا ميماً ، ونقل الآخرون حياته في ذلك الوقت بعينه ، فان حصل العلم بالخبرين ، لزم اجتماع العلم الضروري بموته وحياته في وقت واحد معين ، وهو محال . وان حصل العلم بأحد الخبرين دون الآخر ، فلا أولوية مع فرض تساوي المخبرين في الكمية والكيفية .

(١) السنية كمرنية قوم بالهند دهريون فانلون بالتناسخ - للقاموس المحيط .

(٢) لبراهمة - انظر التعليق ص ٨٠ ج ١ .

الثاني أنه لو حصل العلم بخبر الجماعة للكثيرة لحصل العلم بما ينقله اليهود عن موسى، والنصارى عن عيسى، من الأمور المكذبة لرسالة نبينا، التي دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيها ووجوب علمنا بها. واجتماع علمين متناقضين محال

الثالث: أنه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر؛ لما خالف في نبوة نبينا أحد، لأن ما علم بالضرورة لا يخالف؛ وحيث وقع الخلاف في ذلك من الخلق الكثير علمنا أن خبر التواتر لا يفيد العلم (١).

الرابع أنه لو كان العلم الضروري حاصلًا بخبر التواتر، لما وقع التفاوت بين علمنا بما أخبر به أهل التواتر من وجود بعض الملوك؛ وعلمنا بأنه لا واسطة بين النفي والاثبات واستحالة اجتماع الضدين، وإن الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين، لأن الضروريات لا تختلف؛ ولا يخفى وجه الاختلاف في سكون النفس اليهيمًا.

الخامس: هو أن ما يحصل من الاعتقاد الجازم بما يخبر به أهل التواتر لا يزيد على الاعتقاد الجازم بأن ما شاهدناه بالأمس من وجود الافلاك الدائرة، والكواكب السيارة؛ والجبال الشاخنة؛ أنه لذي نشاهده اليوم مع جواز أن يكون الله تعالى قد أعدم ذلك، وما نشاهده الآن قد خلقه الله تعالى على مثاله، فاذا لم يكن هذا يقينًا، فما لا يزيد عليه في الجزم والاعتقاد أيضًا لا يكون يقينًا.

السادس أنه لو كان العلم الضروري حاصلًا من خبر التواتر، لما خالفناكم فيه. لأن الضروري لا يخالف: والجواب من جهة الاجمال والتفصيل.

أما الاجمال: فهو أن ما ذكرناه تشكيك على ما علم بالضرورة، فلا يكون مقبولًا. وأما التفصيل: فاما السؤال الاول، فجوابه بما سبق في بيان تصور الاجماع، فيما تقدم. وأما السؤال الثاني فلأنه لا يلزم أن ما كان ثابتًا لاحاد الجملة وجائزًا عليها أن يكون ثابتًا للجملة، وجائزًا عليها. ولهذا، فإنه مامن واحد من معلومات الله الا وهو متناه؛ وجملة معلوماته غير متناهية. وكذلك كل واحد من آحاد الجملة

(١) يجاب عن ذلك باننا لا نسلم الملازمة. اذ يمكن أن يخالف بعض الناس ما علم علمًا ضروريًا. مكابرة وعنادًا. سلنا الملازمة غير أن مقتضى الدليل أن التواتر لا يفيد العلم للضروري لا عدم العلم مطلقًا فكان الدليل أخص من الدعوى.

فانه جزء من الجملة ، والجملة ليست جزء من الجملة . وكذلك كل لبنة او خشبة داخلية في مسمى الدار وهي جزء منها وليست داراً ، والمجتمع من الكل دار ، وكذلك العشرة مركبة من خمسة وخمسة ، وكل واحدة من الخمسة ليست عشرة والمجموع منهما عشرة ونحوه .

واما ما ذكره في السؤال الثالث من الالزام الاول ، فهو فرض محال ؛ فانه مها أخبر جمع بما يحصل منه العلم بالخبر ، فيمتنع اخبار مثلهم في الكمية والكيفية وقرائن الاحوال بما يناقض ذلك .

واما الالزام الثاني ، فانما يصح أن لو قلنا ان العلم يحصل من خبر كل جماعة ؛ وان خبر كل جماعة تواتر وليس كذلك ؛ وانما دعوانا أن العلم قد يحصل من خبر الجماعة ، ولا يلزم ان يكون خبر كل جماعة محصلاً للعلم .

وأما الالزام الثالث ، فغير صحيح لان التواتر انما يفيد العلم في الاخبار عن المحسات والمشاهدات والنبوة حكم ، فلذلك لم يثبت بخبر التواتر (١) كيف وانا لاندعي أن كل تواتر يجب حصول العلم بخبره مطلقاً لكل أحد لتفاوت

(١) الامور التي تتصل بشهوة محمد صلى الله عليه وسلم أنواع .

منها ما نقل تواتر من اخباره عن نفسه أنه نبى ودهوته الناس لاتباعه والايان به ومنها ما نقل تواتر من معجراته صلى الله عليه وسلم . ومنها دلالة ما شوهه أو نقل من معجزاته على ما ادعاء من الرسالة ، فأما الاول والثاني فالأخبار فهما متواترة عن عسات ومشاهدات . وهي أقوى نقلاً وأكد اثباتاً لصدور ما تضمنته عنه صلى الله عليه وسلم ونسبته اليه من الخبر عن البلاد النائية . والخلفاء والملوك والوجهاء في العصور الماضية ، ومن الاخبار عن شجاعة علي وكرم حاتم ونحوها من الأمور التي يضرب بها المثل في الاستفادة والتواتر ، فمن انكر ذلك فهو اما مجنون أو مكابر لانصح مناظرته وأما الثالث فيكفي بمض ما نقل من معجزاته في اثبات رسالته يقيناً ولو بطريق النظر . والامامات بذلك الحجة على من أرسله الله اليهم ولا سقطت به معاذيرهم ولا استبيحت به دماء الخالفين واموالهم ولا كان ثواب ولا عقاب . وذلك باطل بنصوص القرآن والسنة القولية والعملية المستفيضة بل المتواترة فمن انكر رسالته بعد مفاداة الآيات أو البلاغ الصحيح فهو أيضاً اما مجنون أو مكابر حسود أو مقلد مخدوع غلبه على أمره من هم في نظره من كبراء قومه . وبذلك يتبين ما في الشق الأول من جواب الأمدى عن الالزام الثالث .

للناس في السماع وقوة الفهم والاطلاع على القرائن المقترنة بالانخبار المفيدة للعلم،
فخالفه من يخالف غير قاذحة فيما ندعيه من حصول العلم به لبعض الناس .

وأما الالزام الرابع والخامس، فأنما يصح ان لو ادعينا ان ما يحصل من العلم
بخبر النواتر من الامور البديهية، وليس كذلك، بل إنما ندعي العلم العادي. وعلى
هذا، فلا يخرج عن كونه علماً بتقاصره عن العلوم البديهية، ولا بمساواته لما
قيل من العلوم العادية .

وأما الالزام السادس: فحاصله يرجع الى المكابرة والمجاهدة، وذلك غير متصور
في العادة من خلق لا يتصور عليهم التواطؤ على الخطأ: ثم لو كان الخلاف
بما يمنع من كونه علماً ضرورياً، لكان خلاف السوفسطائية (١) في حصول العلم
بالمحسوسات مما يخرج عن كونه علماً ضرورياً، وهو خلاف مذهب السمنية،
وما هو اعتذارهم في خلاف السوفسطائية في العلم بالمحسوسات يكون عذراً لنا في
خلافهم لنا في المتواترات .

المسألة الثانية

اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة على ان العلم الحاصل
عن خبر التواتر ضروري . وقال الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة والدفاق
من أصحاب الشافعي أنه نظري .

وقال المغزالي إنه ضروري بمعنى أنه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط
واسطة مفضية اليه، مع ان الواسطة حاضرة في الذهن، وليس ضرورياً بمعنى

(١) السوفسطائية . قيل انها ثلاث فرق الاولى عنادية وهي التي تنكح حقائق الاشياء الحسية والمقلية
وتكذب حسها ومقلها وترى ذلك وما وخيالا .

الثانية اللا أدبية وهي التي تشك في حقائق الاشياء وتتردد فيها وتقول لا أدري لها وجوداً ولا .
الثالثة عندية وهي التي ترى أن يس للاشياء حقيقة ثابتة في نفسها بل تتبع ادراك من ادركها وعقيدة
من خطرت بباله، وهذه مذاهب باطلة بضرورة الحس والمقل ومعنى السفطة الحكمة الموهمة .
وتطلق على نوع من الأدلة وهو ما كانت مقدماته وهمية كاذبة أو شبيهة . بالحق وليست به . انظر نقد ذلك
في ج ١٩ من فتاوي بن تيمية .

أنه حاصل من غير واسطة ، كقولنا : القديم لا يكون محدثاً ، والموجود لا يكون معدوماً ، فانه (١) لا بدفيه من حصول مقدمتين في النفس .

احدها أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم ، لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية أنهم قد انفقوا على الاخبار عن الواقعة ، ولكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ، ولا إلى الشعور بتوسطهما وافصائها إليه .
ومنهم من توقف في ذلك ، كالشريف المرتضى من الشيعة .
واذ أئينا على تفصيل المذاهب فلا بد من ذكر حججها ، والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

أما حجج القائلين بالضرورة ، فأولها وهي الأقوى ، أنه لو كان حصول العلم بنجر التواتر بطريق الاستدلال والنظر ، لما وقع ذلك لمن ليس له أهلية النظر والاستدلال ، كالصبيان والعوام . وهو واقع لهم لا محالة . ولقائل أن يقول : لا نسلم أن الصبيان والعوام الذين يحصل لهم العلم بنجر التواتر ليس لهم أهلية النظر في مثل هذا العلم ، وان لم يكونوا من أهل النظر فإما عداه من المسائل الغامضة ؛ كحدوث العالم ووجود الصانع ونحوه ؛ وذلك لان العلم النظري متقسم إلى ما مقدماته المفضية إليه نظرية ؛ فيكون خفياً ، وإلى ما مقدماته المفضية إليه ضرورة غير نظرية ، وعند ذلك ، فلا يمتنع أن يكون العلم بنجر التواتر من القبيل الثاني ، دون الأول . وعلى هذا ، فلا يمتنع أن يكون العلم بأحوال المخبرين التي يتوقف عليها العلم بمخبرهم حاصلة بالضرورة للصبيان والعوام ، ويكون (٢) العلم بالنتيجة اللازمة عنها ضرورياً . وانما تم الحجة المذكورة أن لو بين أن العلم بمخبرهم من قبيل ما مقدماته نظرية لا ضرورة ، وذلك مما لا سبيل إلى بيانه .
الحجة الثانية أن كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة وبغدد والبلاد النائية عند خبر التواتر بها ، مع أنه لا يجد من نفسه سابقة فكر ولا نظراً فيما يناسبه من العلوم

(١) فانه - تعليل لقوله وليس ضرورياً بمعنى أنه حاصل بغير واسطة . الخ
(٢) ويكون - المراد ولا يكون . لأنه أحد قسمي النظري السابقين أول الاعتراض ، ولما سيجيء في الحجة الأولى من حجج القائلين بإفادة التواتر للعلم النظري .

المتقدمة عليه ؛ ولا في ترتيبها المفضى اليه ، ولو كان نظرياً لما كان لك كذ

ولقائل ان يقول انما يحتاج ذلك الى الفكر والنظر في المقدمات وترتيبها . ان
لولا يمكن العلم بتلك الامور حاصلها بالضرورة على ما بيناه في ابطال الحجة الاولى .
واما اذا كان حاصلها بالضرورة ، فلا .

الحجة الثالثة ان العلم بنجر التواتر لا ينتفى بالشبهة . وهذه هي اماره
الضرورة ، ولقائل أن يقول المنفى بالشبهة العلم النظري الذي مقدماته نظرية ،
او الذي مقدماته ضرورية الاول مسلم ، والثاني ممنوع .

الحجة الرابعة انه لو كان نظرياً ؛ لا يمكن الاضراب عنه ؛ كما في سائر النظريات
وحيث لم يمكن ذلك ، دل على كونه ضرورياً .

ولقائل ان يقول: الذي يمكن الاضراب عنه من العلوم النظرية انما هو العلم
المفتقر الى المقدمات النظرية . واما ما لزمه (١) من مقدمات حاصلها بالضرورة ، فلا

الحجة الخامسة انه لو كان نظرياً ، لوقع الخلاف فيه بين العقلاء ؛ وحيث لم يقع
الامن معانده كما سبق كان ضرورياً كالعلم بالمحسوسات ونحوه .

ولقائل ان يقول: تسويغ الخلاف عقلاً انما يكون في العلوم النظرية التي مقدماتها
نظرية . واما ما مقدماتها ضرورية فلا ، كما في المحسوسات .

واما حجج القائلين بالنظر ؛ فأولها ، وهي ما استدلل بها ابو الحسين البصرى ان
قال الاستدلال ترتيب علوم يتوصل بها الى علم آخر ، فكله واقف وجوده على
ترتيب فهو نظري ، والعلم الواقع بنجر التواتر كذلك ؛ فكان نظرياً . وذلك ، لاننا انما
نعلم ذلك ، اذا علمنا ان الخبر لم يخبر عن رايه ، بل عن أمر محسوس ، لا لبس فيه ؛
وانه لا داعي له الى الكذب ، فيعلم أنه لا يكون كذباً . واذالم يكن كذباً تعين كونه
صدقا . ومهما اختلف شيء من هذه الامور لم نعلم صحة الخبر ؛ ولا معنى لكونه نظرياً
سوى ذلك .

(١) مالزمه - الصواب ما لزم .

ولقائل ان يقول : وان سلمنا ان النظر عبارة عما ذكر، لكن لانسلم بتحقيقه فيما نحن فيه. وما المانع ان يكون اتفاقهم على الكذب لا لغرض مع كونه مقدوراً لهم ، فان قال بان العادة تحيل اتفاق الجمع الكثير على الكذب لا لغرض ومقصود . قلنا : والعادة ايضاً تحيل اتفاقهم على الصدق لا لغرض ومقصود، فلم قلت بعدم الغرض في الصدق دون الكذب، واذا لم يكن غرض، فليس الصدق اولى من الكذب فان قلنا: الغرض في الصدق كونه صدقاً، لسكونه حسناً ولا كذلك الكذب اكونه قبيحاً ؛ فهو مهني على التحسين والتقيح العقلي وقد ابطلناه .

فان قال: المراد انما هو التحسين والتقيح العرفي دون العقلي ، ولا شك ان اهل العرف يعدون الكذب قبيحاً ، والصدق حسناً .

قلنا: التحسين والتقيح العرفي راجع الى موافقة الغرض ومخالفته وعلى هذا ، فلعل الكذب من حيث هو كذب فيما أخبروا به موافق لا غرضهم دون الصدق، فكان حسناً ، كما في اتفاقهم على الصدق في بعض ما أخبروا به ،

سلمنا انهم لا يجمعون على الكذب الا لغرض ولكن ما المانع منه ؟ فاننا قد نجد الجمع الكثير متفقين على وضع الاحاديث والاختبار لحكمة عائدة اليهم وذلك كاهل مدينة او جيش عظيم اتفقوا على وضع خبر لا اصل له ، إما لدفع مفسدة عنهم لا سبيل الى دفعها الا به ، واما لجلب مصلحة لا تحصل الا به ؛ وهذا مما يغلب مثله في كل عصر و زمان ؛ حتى ان أكثر الاخبار العامة الشائعة الواقعة في المعتاد كذلك فان قال بأن ذلك ، وان كان واقعاً ، إلا أن العادة تحيل دوامه ، وتوجب انكشافه عن قرب من الزمان .

قلنا : فاذا آل الامر الى التمسك بالعادة في استحالة اتفاقهم على الكذب دائماً فما المانع ان يقال بأن العادة موجبة لصدق المخبرين، إذا كانوا جمعاً كثيراً، وحصول العلم بخبرهم . وليس القول بأن العادة تحيل اتفاقهم على الكذب، ويلزم من ذلك الصدق اولى من أن يقال العادة توجب اتفاقهم على الصدق؛ ويلزم من ذلك امتناع اتفاقهم على الكذب . وعند ذلك ؛ فيخرج العلم بنجر التواتر عن كونه نظرياً .

سلنا أنه لا يهد في حصول العلم بخبر التواتر من حصول العلم بامتناع الكذب على المخبرين، ولكن لانسلم أن يكون كافياً في كون العلم الحاصل من التواتر نظرياً؛ إلا ان يكون العلم بالمقدمات قد علم معه أنها مرتبطة بالعلم الحاصل بخبر التواتر، وانها الوسطة المفضية اليه؛ وذلك غير مسلم الوجود فيما نحن فيه؛ كما ذهب اليه الغزالي .
الحجة الثانية ، انه لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا لنا، لكننا عالمين بذلك العلم على ما هو عليه ؛ كما في سائر العلوم الضرورية . وذلك لان حصول علم وهو لا يشعر به ؛ محال ، فاذا كان ذلك العلم ضروريا، وجب ان يعلم كونه ضروريا وليس كذلك .

ولقائل ان يقول : لا نسلم انه اذا كان ضروريا لا يهد وان يعلم انه ضروري هل جاز ان يكون أصل العلم بالمخبر بالضرورة ، والعلم بصفته ؛ وهي الضرورة غير ضروري . كيف وانه معارض بانه لو كان نظريا ، لعلمناه على صفته نظريا على ما قرره ، وليس كذلك . وليس أحد الا مرين أولى من الآخر .

الحجة الثالثة ، أنه لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا، لما اختلف العقلاء فيه، كما في غيره من الضروريات .

ولقائل ان يقول : الاختلاف فيه لا يدل على انه غير ضروري ، والا كان خلاف السوفسطائية في حصول العلم بالضروريات ، مانعاً من كونها ضرورية ، وليس كذلك بالاتفاق من الخصمين ههنا ، هل وكان خلاف السمنية في حصول أصل العلم بخبر التواتر مانعاً منه ، وليس كذلك .

الحجة الرابعة ، أن خبر التواتر لا يزيد في القوة على خبر الله تعالى ، وخبر رسوله ، بل هو مماثل أو أدنى . والعام بخبر الله ورسوله غير حاصل بالضرورة بل بالاستدلال . فما هو مثله كذلك ، والادنى أولى .

ولقائل ان يقول : حاصل ما ذكر راجع الى التمثيل ؛ وهو غير مفيد للبعين كما عرفناه في مواضعه . كيف وان العلم بخبر التواتر من حيث هو علم؛ وان كان لا يقع التفاوت بينه وبين العلم الحاصل من خبر الله والرسول، فكذلك لا تفاوت

بين العلوم الضرورية المتفق على ضرورتها ، كالعالم بان لا واسطة بين النفي والاثبات، والعلم بان الواحد اقل من الاثنين ونحوه ، وبين العلم الحاصل بخبر الله وخبر رسوله من حيث ان كل واحد منهما علم . ومع ذلك ما لزم من كون العلوم للضرورة ضرورة ان يكون العلم الحاصل من خبر الله وخبر رسوله ضرورياً ، ولا من كون خبر الله ورسوله غير ضروري ، ان تكون العلوم الضرورية غير ضرورية ، واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين وتقاوم الكلام بين الطرفين ، فقد ظهر ان الواجب لنا هو الوقف عن الجزم بأحد الامرين .

السؤال الثالث

اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على أن خبر التواتر لا يولد العلم خلافاً لبعض الناس وقد اعتمد القائلون بامتناع ذلك على مسلكين ضعيفين . الاول انهم قالو : لو كان خبر التواتر مولداً للعلم ، فالعلم إما أن يكون متولداً من الخبر الاخير ، او منه ومن جملة الاخبار المتقضية : فان كان الاول ، فهو محال والا لتولد منه بتقدير انفراده . وان كان الثاني ، فهو ممتنع لان الاخبار متعددة والمسبب الواحد لا يصدر عن سببين ، كما لا يكون مخلوقاً بين خالقين .

ولقائل ان يقول : ما المانع أن يكون متولداً عن الخبر الاخير مشروطاً بتقدم ما وجد من الاخبار قبله وعدمت ، وإن كان متولداً عن الجميع فما المانع أن يكون متولداً عن الهيئة الاجتماعية ، وهي شيء واحد لا انه متولد عن كل واحد واحد من تلك الاخبار . وهذا مما لا مدفع له .

نعم لو قيل أن تولده من جميع الأخبار ممتنع ضرورة أن ما تقضى من الاخبار معدوم ، ولا تولد عن المعدوم ، كان متجهاً .

المسلك الثاني ، انهم قالوا . قد استقر من مذهب القائلين بالتولد أن كل ما هو طالب لجهة من الجهات فانه يجوز أن يتولد عنه شيء في غير محله ؛ كالاتيحات والحركات ، وما ليس كذلك لا يتولد عنه شيء في غير محله ، والقول والخبر ليس

له جهة ؛ فلا يقول عنه العلم ، لانه لو تولد عنه العلم لتولد في غير محله ، وهو ممتنع . وذلك (١) مما لا اتجاه له مع ما عرف من مذاهب الخصوم أن ارباب الانسان لغيره مما يولد فيه الوجل المولد للاصفرار بعد الاحمرار ، وان تهجينه له مما يولد فيه الخجل المولد للاحمرار بعد الاصفرار ، وان كان كل ما تولد عن القول المرهب والمهجن في غير محله .

والمعتمد في ابطال ذلك ليس إلا ما حققناه في ابركار الأفكار ، من الدليل الدال على امتناع موجد غير الله تعالى ، وأن كل موجود ممكن فوجوده ليس إلا بالله تعالى ، فعليك باعتباره ونقله الى هنا .

فان قيل : اختياركم في المسألة المتقدمة انها هو الوقف عن الجزم بكون الحاصل عن خبير التواتر ضروريا او نظريا ، وما ذكرتموه هنا من كونه مخلوقا لله تعالى يوجب كونه اضطراريا للعبد ، وهو تناقض ، كيف وانه لو كان مخلوقا لله تعالى لامكن -حصوله عن خبير الجماعة المفروضين بسبب خلق الله تعالى له ، وأممكن ان لا يحصل بسبب عدم خلقه ، فلما كان ذلك واجب الحصول بخير التواتر علم انه غير موجود بالاختيار مباشرة ، بل بالتولد عما هو مباشر بالقدرة .

قلنا : أما التناقض فمندفع ، فانا سواء قلنا إن العلم مكتسب للعبد ، أو هو حاصل له ضروريا ، فلا يخرج بذلك عن كونه مخلوقا لله تعالى على ما عرف من أصلنا (٢) قولهم : لو كان مخلوقا لله تعالى لامكن أن يحصل وأن لا يحصل .

قلنا : ذلك ممكن عقلا ، غير أن الله تعالى قد أجرى العادة بخلق العلم عند خبير التواتر ، كما أجرى العادة بالشبع عند أكل الخبز ، والرى عند شرب الماء ونحوه .

(١) وذلك . الخ . جواب عن المسلك الثاني وبيان لضعفه .
(٢) أي أصل أهل السنة من أن افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله مكتوبة للعبد . فخلق الله تعالى اياها لا ينافر كسب العبد لها .

المسألة الرابعة

اتفق القائلون بحصول العلم عن الخبر المتواتر على شروط ، واختلفوا في شروط .
فاما المتفق عليه ؛ فمنها ما يرجع الى المخبرين ، ومنها ما يرجع الى المستمعين .
فاما ما يرجع الى المخبرين ، فاربعة شروط .

الاول أن يكونوا قد انتهوا في الكثرة الى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب
الثاني ان يكونوا عالمين بما أخبروا به ؛ لا ظانين .
الثالث ان يكون علمهم مستندا الى الحس ؛ لا الى دليل العقل .

الرابع أن يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الشروط ، لان خبر أهل كل
عصر مستقل بنفسه ، فكانت هذه الشروط معتبرة فيه .

واما ما يرجع الى المستمعين ، فان يكون المستمع متأهلا لقبول العلم بما أخبر به ،
غير عالم به قبل ذلك والا كان فيه تحصيل الحاصل .

غير أن من زعم ان حصول العلم بخبر التواتر نظري شرط تقدم العلم بهذه
الأمور على حصول العلم بخبر التواتر .

ومن زعم أنه ضروري لم يشترط سبق العلم بهذه الأمور ، لأن العلم عنده
حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى ، فان خلق العلم له علم أن الخبر مشتمل
على هذه الشروط ؛ وان لم يخلق له العلم علم اختلال هذه الشروط أو بعضها ،
فضابط العلم بتكامل هذه الشروط حصول العلم بخبر التواتر عنده ، لا أن ضابط
حصول العلم بخبر التواتر سابقة (١) حصول العلم بهذه الشروط .

ثم اختلف هؤلاء في أقل عدد يحصل معه العلم .
فقال بعضهم : هو خمسة . لان مادون ذلك ، كالاربعة بينة شرعية يجوز
للقاضي عرضها على المزكين بالاجماع لتحصيل غلبة الظن ، ولو كان العلم حاصلًا
بقول الاربعة ، لما كان كذلك . وقد قطع القاضي أبو بكر بأن الاربعة عدد
ناقص ، وتشكك في الخمسة .

(١) سابقة - صوابه سبق .

ومنهم من قال : أقل ذلك اثنا عشر ، بعدد النقباء من بنى اسرائيل ، على ما قال تعالى « وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً » وانما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم .

ومنهم من قال : أقله عشرون ، تمسكا بقوله تعالى « ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين » وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به .
ومنهم من قال : أقل ذلك أربعون . أخذنا من عدد أهل الجمعة .

ومنهم من قال : أقلهم سبعون ، تمسكا بقوله تعالى « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به .
ومنهم من قال : أقله ثلاثمائة وثلاثة عشر ، نظراً الى عدد أهل بدر ؛ انما خصوا بذلك ليعلم ما يخبرون به للمشركين .

ومنهم من قال : أقل عدد يحصل به العلم معلوم لله تعالى ، غير معلوم لنا ، وهذا هو المختار . وذلك لانا لانجد من انفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا بوجود مكة ، وبغداد وغير ذلك من المتواترات عنده . ولو كلفنا أنفسنا معرفة ذلك عند توارد الخبيرين بأمر من الامور بتقرب الحالة التي يكمل علمنا فيها بعد تزايد ظننا بخبر واحد . بعد واحد لم نجد اليه سبيلا عادة ؛ كما لم نجد من أنفسنا العلم بالحالة التي يحصل فيها كمال عقولنا بعد نقصها ؛ بالتدريج الخفي ، لقصور القوة البشرية عن اللوقوف على ذلك ، هل يحصل لنا العلم بخبر التواتر ، وان كنا لانقف على أقل عدد أفاده كما نعلم حصول الشبع باكل الخبز ، والري بشرب الماء ، وان كنا لانقف على المقدار الذي حصل به الشبع والري .

وما قيل من الاقاويل في ضبط عدد التواتر ، فهي مع اختلافها وتعارضها وعدم مناسبتها وملائمتها للمطلوب مضطربة ، فانه ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم ، الا وقد يمكن فرض خبرهم بعينه غير مفيد للعلم ، بالنظر الى آخرين ؛ هل ولو أخبروا بأعيانهم بواقعة أخرى لم يحصل بها العلم لمن حصل له العلم بخبرهم الاول ، ولو كان ذلك للعدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف وانما وقع الاختلاف بسبب الاختلاف في القرائن المقترنة بالخبر ، وقوة سماع المستمع وفهمه ؛ وادراكه للقرائن .

وبالجملة ، فضابط التواتر ما حصل العلم عنده من أقوال المخبرين ، لا أن العلم مضبوط بعدد مخصوص ، وعلى هذا فما من عدد يفرض كان أربعة أو ما زاد. الا ويمكن ان يحصل به العلم . ويمكن ان لا يحصل ، ويختلف ذلك باختلاف القرائن ، وما ذكر في كل صورة من ان تعيين ذلك العدد فيها انما كان لحصول العلم بخبرهم . تحكم لا دليل عليه . هل أمكن أن يكون لاغراض أخر غير ذلك ، او ان ذلك واقع بحكم الاتفاق .

وعلى قولنا بأن ضابط التواتر حصول العلم عنده يمتنع الاستدلال بالتواتر على من لم يحصل له العلم منه . وانما المرجع فيه الى الوجدان . هذا ما يرجع الى الشرائط المعتبرة المتفق عليها .

وأما الشروط المختلف فيها فسهة :

الاول : ذهب قوم الى ان شرط عدد التواتر أن لا يجوز بهم بلد ولا يحصروهم عدد . ومذهب الباقيين خلافه . وهو الحق .

وذلك لانه قد يحصل العلم بخبر اهل بلد من البلاد . هل يخبر الحجيج . أو اهل الجامع هو اقامة وقعت . وحادثة حدثت . مع أنهم محصورون . الثاني : ذهب قوم الى اشتراط اختلاف انساب المخبرين واطوانهم واديانهم . وهو فاسد . لا نالو قدرنا اهل بلد اتفقت اديانهم وانسابهم ، وأخبروا بقضية شاهدوها ، لم يمتنع حصول العلم بخبرهم .

الثالث : ذهب بعضهم الى أن شرط المخبرين أن يكونوا مسلمين عدولا . لان الكفر عرضة للكذب والتحريف . والاسلام والعدالة ضابط الصدق والتحقيق في القول . وهذه العلة اختص المسلمون بدلالة إجماعهم على القطع . ولانه لو وقع العلم بتواتر خبر الكفار لوقع العلم بما أخبر به النصارى . مع كثرة عددهم عن قتل المسيح وصلبه ، وما نقلوه عنه من كلمة التثليث .

وهو باطل . فاننا نجد من افسنا العلم باخبار العدد الكثير . وان كانوا كفاراً كما لو أخبر أهل قسطنطينية بقتل ملكهم . وليس ذلك إلا لان الكثرة مانعة من التواطىء على الكذب ، وان لم يكن ذلك ممنوعاً فيما كان دون تلك الكثرة .

واما الاجماع ، فانما اختص علماء الاسلام بالاحتجاج به للدالة السمعية ، دون الادلة العقلية ، كما سبق بخلاف التواتر .

وأما انه لم يحصل لنا العلم بما اخبر به النصارى من قتل المسيح وصلبه وكلمة التثليث ، فيجب أن يكون ذلك محالا على عدم (١) شرط من شروط التواتر ، وهو اما اختلال استواء طرفي الخبر ووسطه فيما ذكرناه من الشروط قبل ، أو لانهم ما سمعوا كلمة التثليث صريحا ، بل سمعوا كلمة موهمة لذلك (٢) ، فنقلوا التثليث ، ويجب اعتقاد ذلك نفيا للكفر عن المسيح ، على ما قال تعالى « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة » أولان المسيح شبه لهم ، فنقلوه قتل وصلبه ، ولا بعد في ذلك ، وان كان الغلط فيه غير معتاد اذا وقع في زمان خرق العوائد ، وهو زمان النبوة ، وان كان بعيدا في غير زمانه . ويجب اعتقاد ذلك ، عملا بقوله تعالى « وما قتلوه ، وما صلبوه ، ولكن شبه لهم »

فان قيل : فخرق العوائد جازم في غير زمان النبوة بكرامات الاولياء ، فليجز في كل ما اخبر به أهل ذلك العصر عن المحسات ووقوع الغلط فيه .

قلنا ان حصل لنا العلم بخبرهم ، علمنا استحالة الغلط عليهم ، وان لم يحصل لنا العلم به ، علمنا انه قد اختل شرط من شرائط التواتر ، وان لم يكن ذلك الشرط معينا عندنا . (٣)

الرابع : ذهب قوم الى ان شرطه ان لا يكونوا محولين على اخبارهم بالسيف ، وهو باطل ، فانهم ان حملوا على الصدق لم يمتنع حصول العلم بقولهم ، كما لو لم يحملوا عليه . ولهذا فانه لو حمل الملك أهل مدينة عظيمة على الاخبار عن أمر محس ، وجدنا أنفسنا عالمة بخبرهم حسب علمنا بخبرهم من غير حمل . وان حملوا على الكذب ، فيمتنع حصول العلم بخبرهم ، للوات شرط ، وهو اخبارهم عن معلوم محس .

(١) أي راجعا الى عدم شرط . (٢) الاول أن يقول كلمة توهمائها ذلك .
(٣) هذا الجواب لا يصلح ضابطا ولا مقنن فيه لخصم بل يفتح باب الفوضى والتجاوز على النصوص وردّها بدعوى عدم العلم بها . وخير من ذلك ان يقال الاصل البقاء مع ما شوهد ومنع حمله على الغلط لشبهة حتى يرد دليل يخرج عن الاصل كما مر في قصة عيسى عليه السلام .

الخامس : شرطت الشيعة وابن الراوندي (١) وجود المعصوم في تحيير التواتر ، حتى لا يتفقوا على الكذب ، وهو باطل أيضاً ، لما بيناه من أنه لو اتفق أهل بلد من بلاد الكفار على الاخبار عن قتل ملكهم أو أخذ مدينة ، فإن العلم يحصل بخبرهم ، مع كونهم كفاراً فضلاً عن كون الامام المعصوم ليس فيهم . ثم لو كان كذلك ، فالعلم يكون حاصلًا بقول الامام المعصوم بالنسبة إلى من سمعه لا بخبر التواتر .

السادس شرطت اليهود في خبر التواتر أن يكون مشتملاً على أخبار أهل الذلة والمسكنة ، لانه اذا لم يكن فيهم مثل هؤلاء ، فلا يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض من الاغراض . بخلاف ما اذا كانوا أهل ذلة ومسكنة ، فإن خوف مؤاخذتهم بالكذب يمنعهم من الكذب . ولو صح لهم هذا الشرط ، لثبت غرضهم من ابطال العلم بخبر العواتر بمعجزات عيسى ، ونبينا ، عليه السلام ، حيث انهم لم يدخلوا في الاخبار بها ، وهم أهل الذلة والمسكنة . لكنه باطل بما نجده في انفسنا من العلم بأخبار الاكابر والشرفاء العظام إذا أخبروا بأمر محس . وكانوا مخلقاً كثيراً . بل ربما كان حصول العلم من خبرهم أسرع من حصول العلم بخبر أهل المسكنة والذلة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة هؤلاء به لحسبهم وبالجملة ، لا يمتنع أن يكون شيء من هذه الشروط إذا تحقق كان حصول العلم بخبر التواتر معه أسرع من غيره .

أما أن يكون ذلك شرطاً ينتفي العلم بخبر التواتر عند انتفائه . فلا

المسألة الخامسة

ذهب القاضي أبو بكر وأبو الحسين البصري الى أن كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لشخص . لا بد وأن يكون مفيداً للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك للشخص اذا سمعه . وهذا إنما يصح على اطلاقه إذا كان العلم قد حصل من نفس خبر ذلك العدد مجرداً عما احتف به من القرائن العائدة الى أخبار المخبرين وأحوالهم واستواء السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمداولة مع فرض النسائي في

(١) هو ابو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق كان معتزلياً ورمي بالاحاد .

القرائن . مع أن القرائن قد تفيد أحادها للظن . وبتضافرها واجتماعها العلم . كما سنبينه . فلا يمنع أن يحصل العلم بمثل ذلك العدد في بعض الوقائع للمستمع دون البعض : لما اختص به من القرائن التي لا وجود لها في غيره . وبتقدير اتحاد الواقعة وقرائنها لا يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الاشخاص حصوله لشخص آخر . لفظاوتهما في قوة الادراك والفهم للقرائن . اذا التفاوت فيما بين الناس في ذلك ظاهر جدا ، حتى إن منهم من له قوة فهم أدق المعاني وأعمقها في ادني دقيقة من غير كد ولا لعب .

ومنهم من انتهى في البلادة الى حد لا قدرة له على فهم اظهر ما يكون من المعاني مع الجهد والاجتهاد في ذلك .
ومنهم من حاله متوسطة بين الدرجتين . وهذا أمر واضح لامرأه فيه .
ومع التفاوت في هذه الامور يظهر أن ما ذكره القاضي وأبو الحسين البصري بما لا سبيل الى تصحيحه على اطلاقه .

المسألة السادسة

اذا عرف أن التواتر يفيد العلم بالخبر الواحد ، كالاخبار عن قتل ملك أو هجوم بلد ، كما ذكرناه ، فلو بلغ عدد المخبرين الى حد التواتر ، لكن اختلفت أخبارهم والوقائع التي أخبروا عنها مع اشتراك جميع أخبارهم في معنى جلي مشترك بين مخبراتهم فالكل يخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئياته ، اما بجهة التضمن ، أو الالتزام ، فكان معلوما من اخبارهم ، وذلك كالاخبار التي وردت خارجة الحصر عن وقائع عنتر في حروبه ، ووقائع حاتم في هباته وضياقاته ، وان اختلفت وقائع هذه الاخبار ، فكلها دالة على القدر المشترك من شجاعة هذا ، وكرم هذا . غير انه ربما كان حصول العلم بها مثل (١) التواتر الاول : لاتحاد اللفظ ومعناه ، أسرع حصولا من الثاني ، لاختلاف الفاظه وما طابقتها من المعاني ، وان اتحد مدلولها من جهة التضمن . أو الالتزام ، وهذا آخر باب التواتر .

(١) صوابه - من .

الباب الثالث - في أخبار الآحاد

ويشتمل على أربعة أقسام :

- أولها : النظر في حقيقة خبر الواحد ، وما يتعلق به من المسائل .
- وثانيها : النظر في شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتعلق به من المسائل
- وثالثها : النظر في مستند الراوي ؛ وكيفية روايته ؛ وما يتعلق به من المسائل
- ورابعها : النظر فيما اختلف في رد خبر الواحد به ومسائله .

القسم الأول

في حقيقة خبر الواحد — ويشتمل على مقدمة ، ومسائل .

أما المقدمة ، ففي حقيقة خبر الواحد وشرح معناه .

قال بعض اصحابنا: خبر الواحد ما أفاد الظن، وهو غير مطرد ولا منعكس (١)
أما أنه غير مطرد ؛ فلان القياس مفيد للظن ، وليس هو خبر واحد . فقد
وجد الحد . ولا محدود .

وأما أنه غير منعكس . فهو ان الواحد اذا اخبر بخبر . ولم يفد الظن . فانه
خبر واحد . وان لم يفد الظن فقد وجد المحدود . ولاحد . كيف وان التعريف
بما أفاد الظن . تعريف بالمفرد متردد بين العلم . كما في قول الله تعالى « الذين يظنون
انهم ملاقو ربهم » اي يعلمون . وبين ترجيح احد الاحتمالين على الآخر في النفس
من غير قطع . والحدود مما يجب صيانتها عن الالفاظ المشتركة لا خلالها بالتفاهم
وافتقارها الى القرينة .

والاقرب في ذلك ان يقال خبر الآحاد ما كان من الاخبار غير منته الى حد التواتر
وهو منقسم : الى ما لا يفيد الظن اصلا ، وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء .
والى ما يفيد الظن وهو ترجيح احد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غير قطع
فان نقله جماعة تزيد على الثلاثة والاربعة سمي مستفيضاً مشهوراً .

(١) التعريف المطرد هو الذي كلما وجد وجد المعرفة : والمنعكس هو الذي كلما وجد المعرفة وجد
التعريف ، وعصلها مساواة التعريف للمعرف .

وإذا حرف ذلك فلنذكر ما يتعلق به من المسائل ؛ وهى سبع :

المسألة الأولى

اختلفوا في الواحد العدل . إذا أخبر بخبر ، هل يفيد خبره العلم ، (١) فذهب قوم الى أنه يفيد العلم . ثم اختلف هؤلاء . فمنهم من قال إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين . فان العلم قد يطلق ويراد به الظن . كما في قوله تعالى « فان عملتموهن مؤمنات » أي ظننتموهن ومنهم من قال إنه يفيد العلم اليقيني من غير قرينة ، لكن من هؤلاء من قال ذلك مطرد في خبر كل واحد ، كبعض أهل الظاهر ، وهو مذهب أحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه ومنهم من قال انما يوجد ذلك في بعض أخبار الآحاد ، لا في الكل ، واليه ذهب بعض أصحاب الحديث . ومنهم من قال إنه يفيد العلم ، إذا اقترنت به قرينة ، كالنظام ، ومن تابعه في مقالهته . وذهب الباقرن إلى انه لا يفيد العلم اليقيني مطلقاً ، لا بقربته ولا بغير قرينة واختار حصول العلم بخبره ، إذا احتفت به القرائن . ويمتنع ذلك عادة دون القرائن ؛ وان كان لا يمتنع خرق العادة بأن يخلق الله تعالى لنا العلم بخبره من غير قرينة أما أنه لا يفيد العلم بمجردة ، فقد احتج القائلون بذلك بحجج واهية لا يهد من التنبيه عليها ، والاشارة بعد ذلك الى ما هو المعتمد في ذلك .

الحجة الاولى : من الحجج الواهية قولهم : لو كان خبر الواحد مفيد للعلم لافاده كل خبر واحد ، كما أن خبر التواتر لما كان موجباً للعلم كان كل محبر متواتر كذلك ولقائل أن يقول : هذا قياس تمثيلي ، وهو غير مفيد للعلم . كيف وان خبر التواتر ان قيل ان العلم به ضروري غير مكتسب ، فلا يمتنع أن يخلقه الله تعالى عند كل تواتر ؛ لعله بما يشتمل عليه من مصلحة مختصة به ، أو لا لمصلحة (٢) كما يشاء ويختار . ومثل ذلك غير لازم في أخبار الآحاد .

(١) انظر الكلام على خبر الواحد في الجزء الثالث من الرسالة للشافعي ، وفي الباب الحادى عشر من الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم ، وما ذكره الموصلي آخر الجزء الثاني من مختصر الصواعق المرسله لابن القيم من الاحتجاج بالسنة وافادتها العلم ووجوب العمل .

(٢) هذا مبنى على عدم رعاية المصالح في افعاله تعالى ، والصواب : أن جميع افعاله وتشريعه مبنى على رعاية المصلحة لكمال علمه وحكمته وسعة رحمته وعظيم كرمه واحسانه .

وان قيل إنه نظري مكتسب ، فلا مانع من استواء جميع أخبار التواتر فيما لا بد منه في حصول العلم . ولا يلزم من ذلك استواء جميع أخبار الآحاد في ذلك الحجة الثانية : أن تأثيرات الأدلة في النفوس بحسب المؤثر ، ولا نجد في انفسنا من خبر الواحد ، وان بلغ الغاية في العدالة ، سوى ترجيح صدقه على كذبه من غير قطع ، وذلك غير موجب للعلم .

وهذه الحجة في غاية الضعف ، لان حاصلها يرجع الى محض الدعوى في موضع الخلاف من غير دلالة ، ومع ذلك ، فهي مقابلة بمثلهما ، وهو أن يقول الخصم : وأنا أجد في نفسى العلم بذلك . وليس أحد الامرين أولى من الآخر .

الحجة الثالثة : أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم ، لما روى فيه شرط الاسلام والعدالة كما في خبر التواتر :

وحاصل هذه الحجة أيضاً يرجع الى التمثيل ، وهو غير مفيد لليقين . ثم ما مانع أن يكون حصول العلم بخبر التواتر ، لان الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم عنده ان قيل إن العلم بخبر التواتر ضروري ، وذلك غير لازم في خلقه عند خبر من ليس بمسلم ولا عدل ؛ أو أن يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتمل على ما يوجب العلم ، ان قيل بأن العلم بخبر التواتر كسبي ، وخبر من ليس بمسلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك .

والمعتمد في ذلك أربع حجج :

الحجة الاولى : أنه لو كان خبر الواحد الثقة مفيداً للعلم بمجرد ، فلو أخبرتة آخر بضد خبره ، فان قلنا خبر كل واحد يكون مفيداً للعلم لزم اجتماع العلم بالشيء وينقيضه ، وهو محال . وان قلنا خبر أحدهما يفيد العلم دون الآخر ، فاما أن يكون معيناً ، أو غير معين ، فان كان الاول ؛ فليس أحدهما أولى من الآخر ، ضرورة تساويهما في العدالة والخبر ، وان لم يكن معيناً ؛ فلم يحصل العلم بخبر واحد منهما على التعيين ، بل كل واحد منهما اذا جردنا النظر اليه ، كان خبره غير مفيد للعلم لجواز أن يكون المفيد للعلم هو خبر الآخر ، كيف وأنه لامزية لاحدهما على الآخر حتى يقال بحصول العلم بخبره ، دون خبر الآخر (١) .

(١) لمن يرى افادة خبر الواحد العلم أن يقول هذا مجرد فرض ، فان العادة قد تمنع =

الحجة الثانية : ان كل عاقل يجد من نفسه عند ما اذا أخبره واحد بعد واحد بمخبر واحد تزيد اعتقاده بذلك المخبر ؛ ولو كان الخبر الاول والثاني مفيداً للعلم فالعلم غير قابل للتزيد والنقصان .

فان قيل : كيف يقال بأن العلم غير قابل للزيادة والنقصان ، مع أن بعض العلوم قد يكون أجلى من بعض ، وأظهر ، كالعلم الضروري ، فانه أقوى من العلم المكتسب ، والعلم بالاعيان أقوى من العلم بالخبر .

قلنا : لانسلم تصور التفاوت بين العلوم من حيث هي علوم بزيادة ولانقصان ، لانفاء احتمال التقيض عنها قطعاً ، ولو لم يكن كذلك ، لما كانت علوماً ، بل ظنوناً والتفاوت الواقع بين العلم النظري والعلم الضروري ليس في نفس العلم بالمعلوم ، بل من جهة أن أحدهما مفتقر في حصوله الى النظر دون الآخر ، وأن أحدهما اسرع حصولاً من الآخر ، لتوقفه على النظر ؛ وللتفاوت الواقع بين العلم بالخبر والعلم بالنظر غير متصور فيما تعلقا به ، وإنما التفاوت بينهما من جهة أن مالا يدرك بالخبر يكون مدركاً بالعيان والنظر (١) .

الحجة الثالثة : أنه لو كان خبر الواحد بمجردة موجباً للعلم ، لكان العلم حاصلًا بنبوة من أخبر بكونه نبياً من غير حاجة الى معجزة دالة على صدقه ؛ ولوجب أن يحصل للحاكم العلم بشهادة الشاهد الواحد ، وأن لا يفتقر معه الى شاهد آخر ، ولا الى تركيته ، لما فيه من طلب تحصيل الحاصل ؛ إذ العلم غير قابل للزيادة والنقصان ، كما سبق تقريره (٢)

= من اخبار عدل آخر بصد ما أخبر به الثقة الأول الا في مثل الناسخ والمنسوخ ، وان جاز ذلك عقلاً ، وقد سبق للمؤلف أنه ذكر للمانعين من افادة المتواتر العلم مثل هذه الحجة وردّها ، ويأتي نظيره في خبر الآحاد المختلف بالقرائن .

(١) الظاهر أن العلم متفاوت في نفسه كما وقوة ، كما أنه متفاوت في وسائله وفي السرعة ، والبطء في حصوله ، والوجدان والقطرة السليمة من شواهد ذلك ، وأدلة زيادة الايمان ونقصانه تؤيد مقتضى الفطره . (٢) للمخالف أن يمنع كلا من الملازمين فان خبر الانسان عن نبوة نفسه بلا معجزة دعوى شيء غير مأوف في سنة الله مع خلقه فلا تقبل حتى تؤيد بما يجعلها جارية على سنته سبحانه =

الحجة الرابعة : أنه لو حصل العلم بخبر الواحد بمجردة لو حب نخطئه مخالفه
 بالاجتهاد وتفسيره وتبديعه ، إن كان ذلك فيما يبدع بمخالفته ، ويفسق ، وإلكان
 مما يصح معارضته بخبر التواتر ، وإن يمتنع التشكيك بما يعارضه كما في خبر التواتر ؛
 وكل ذلك خلاف الاجماع (١) .

فان قيل ما ذكرتموه معارض بالنص ، والمعقول ، والاثر .
 أما النص فقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » نهى عن اتباع غير
 العلم ، وقد أجمعنا على جواز اتباع خبر الواحد في أحكام الشرع ، ولزوم العمل به ، فلم
 لم يكن خبر الواحد مفيداً للعلم ، لكان الاجماع منقاداً على مخالفة النص ، وهو ممتنع ،
 وأيضاً فان الله تعالى قد ذم على اتباع الظن بقوله تعالى « إن يتبعون إلا الظن »
 وقوله تعالى (وما يتبع أكثرهم إلا ظناً ، إن للظن لا يغني من الحق شيئاً) فلم
 يكن خبر الواحد مفيداً للعلم ، بل للظن ، لكننا مذومين على اتباعه ، وهو خلاف الاجماع
 واما من جهة المعقول ، فن وجهين .

الاول أنه لو لم يكن خبر الواحد مفيداً للعلم ، لما أوجبته ؛ وإن كثر العدد الى حد
 التواتر ، لان ما جاز على الاول جائز على من بعده .
 الثاني أنه لو لم يكن خبره موجباً للعلم ؛ لما أبيض قتل المقر بالقتل على نفسه
 ولا بشهادة اثنين عليه . ولما وجبت الحدود باخبار الآحاد ؛ لكون ذلك قاضياً على
 دليل العقل ، وبرائة الذمة .

= وما عهدته البشر في ارساله رسله ، بخلاف اخبار انسان عدل عن مثله ، وأما الشهادة
 فلها اعتبارات أخرى في الشاهد والمشهود وغيرهما فاختلف نصابها باختلاف ذلك ،
 فكان الواجب اعتبار ما اعتبره الشرع فيها وليس القصد منها مجرد حصول العلم
 للحاكم ، ولذلك يجزله أن يحكم بمجرد علمه ولا يعلم حصل له من شهادة شاهدين او
 ثلاثة في قضية زنا ، اما ان العلم لا يقبل الزيادة والتقصان فغير مسلم لما عرفت
 فيما تقدم تعليقا ص ٣٤ (١) قد يقال تلتزم نخطئة المخالف ونعذره قبل البلاغ واقامة
 الحجة ، ونفسه وتبديعه بعد البلاغ وازالة الشبهة واقامة الحجة فيما يفسق او يبدع
 بمثله ، وانما لم تصح معارضته بالتواتر لتفاوتها في العلم ، فيقدم التواتر لزيادته في ذلك ،
 وبهذا يعرف الجواب عن الباقي .

وأما من جهة الاثر ، ونخص مذهب من فرق بين خبر وخبر كبعض المحدثين ، فهو أن علياً ، كرم الله وجهه ؛ قال « ما حدثني أحد بحدِيث الا استحلقتَه ، سوى أبي بكر ، صدق أبا بكر وقطع بصدقه ، وهو واحد .
قلنا : أما الآيات ، فالجواب عنها من وجهين .

الاول أن وجوب العمل بخبر الواحد واتباعه في الشرعات إنما كان بناء على انعدام الاجماع على ذلك ، والاجماع قاطم ، فاتباعه لا يكون اتباعاً لما ليس بعلم ، ولا اتباعاً للظن (١) .

الثاني أنه يحتمل أن يكون المراد من الآيات إنما هو المنع من اتباع غير العلم فيما المطلوب منه العلم . كالاتقادات في أصول الدين من اعتقاد وجود الله تعالى ، وما يجوز عليه وما لا يجوز ، ويجب الحل على ذلك عملاً بما ذكرناه من الأدلة (٢) .
وأما ما ذكروه من الوجه الاول من جهة المعقول ، فغير لازم ، لأن حكم الجملة قد يغير حكم الأحاد ، على ما سبق مراراً ،

وأما الوجه الثاني ، فبني على أن أحكام الشرع لا تبني على غير العلم ، وهو غير مسلم ، وعلى خلاف إجماع السلف قبل وجود المخالفين .

وما ذكروه من الاثر ، فغايبته أن يدل على أن علياً صدق أبا بكر ، رضي الله عنهما ، من غير يمين ، لحصول ظنه بخبره من غير يمين دون خبر غيره لكون ما اختص به من زيادة الرتبة وعلو الشأن في العدالة والثقة في مقابلة يمين غيره والتصديق ببناء على غلبة الظن جائز في باب الظنون ، وان لم يكن الصدق معلوماً :

(١) الجواب بهذا الوجه فيه تسليم للدليل وليس بجواب عنه فليتأمل .
(٢) قد يقال ان كلام الأدلة العلمية والظنية يثبت به احكام الأصول والفروع لكن تتفاوت احكامها في قوة الاعتبار فقد تبلغ من القوة درجة تقتضي كفر المخالف بعد البلاغ واقامة الحججة وقد تكون دون ذلك فيكتفي بتخطئة المخالف .
ومن تتبع مسائل الخلاف في التوحيد واصول الفقه وجد كثيراً من الامثلة التي توضح ما ذكرناه ، ووجد جميع الطوائف تستدل عليها بأحاديث الأحاد ، ويمكن ان يقال في الجواب ان المراد بالعلم المنفي في قوله (ولا تقف) ما يشمل الظن الراجح وبالظن في قوله « ان يتبعون الا الظن » الحرص والتخمين .

وأما جواز وقوع العلم بخبر الواحد ، إذا احتفت به القرائن ، فيدل عليه أن القرينة قد تفيد الظن مجردة عن الخبر ، وذلك كما إذا رأينا إنسانا يكثر من النظر إلى شخص مستحسن ، فانا نظن حبه له ، فإذا اقترن بذلك ملازمته له ، زاد ذلك الظن ولا يزال في التزايد بزيادة خدمته له ، وبذل ماله وتغير حاله ، إلى غير ذلك من القرائن ، حتى يحصل العلم بحبه له كما في تزايد الظن بأخبار الآحاد حتى يصير تواترا ، وكذلك علمنا بنجس من هجن ، ووجل من خوف ، باحمرار هذا ؛ واصفرار هذا ، وبهذا الطريق نعلم عند ارتضاع الطفل وصول اللبن إلى جوفه بكثرة امتصاصه وازدراده وحركة حلقه مع كون المرأة شابة نفساء وبسكون الصبي بعد بكائه ، إلى غير ذلك من القرائن .

وإذا كانت القرائن المتصافرة بمجرد ما مفيدة للعلم ، فلا يبعد أن نقترن بالخبر المفيد للظن قرينة مفيدة للظن ، قائمة مقام اقتران خبر آخر به ، ثم لا يزال التزايد في الظن بزيادة اقتران القرائن إلى أن يحصل العلم ، كما في خبر التواتر .

وإذا ثبت الجواز فبيان الوقوع أنه لو أخبر واحد ان ولد الملك قدمات ، واقترن بذلك علمنا بمرضه ؛ وانه لا مريض في دار الملك سواه ، وما شاهدناه من الصراخ العالمي في داره ، والنحيب الخارج عن العادة ، وخروج الجنازة محتفة بالخدم ، والجواري حاسرات مبرحات يلطمن خلدودهن ، وينتفن شعورهن ، والملك يمزق الثوب حاسر الراس يلطم وجهه ، وهو مضطرب البال ؛ مشوش الحال ؛ على خلاف ما كان من عادته من التزام الوقار والهيبة ، والمحافظة على اسباب المروءة فان كل عاقل سمع ذلك الخبر ، وشاهد هذه القرائن يعلم صدق ذلك الخبر ، ويحصل له العلم بمخبره ، كما يعلم صدق خبر التواتر ووقوع مخبره .

وكذلك إذا أخبر واحد ، مع كمال عقله ، وحبه لحياة نفسه وكراهته للام ، وهو في ارغد عيشة ؛ نافذ الامر ، قائم الجاه انه قتل من يكافئه عمدا عدوانا ، بألة يقتل مثلها غالبا ؛ من غير شبهة له في قتله ، ولا مانع له من القصاص ، كان خبره مع هذه القرائن موجبا للعلم بصدقه عادة .

وكذلك ؛ إذا كان في جوار انسان امرأة حامل ، وقد انتهت مدة حملها ، فسمع الطلق من وراء الجدار ، وضجة النسوان حول تلك الحامل . ثم سمع صراخ

الطفل ؛ وخرج نسوة يقنن لها قد ولدت ، فانه لا يسترىب في ذلك ؛ ويحصل له العلم به قطعا وإنكار ذلك مما يخرج المناظرة الى المكابرة .

فاقيل العلم الحاصل بموت ولد الملك في الصورة المفروضة ؛ اما أن يكون حاصلًا من نفس الخبر ؛ أو من نفس القرائن ، أو من الخبر مشروطًا بالقرائن ، أو بالقرائن مشروطًا بالخبر الأول أو من الأمرين معاً لا جائز أن يكون من مجرد الخبر لما ذكرتموه أولاً ولا جائز أن يكون من الخبر مشروطاً بالقرائن ؛ ولا من القرائن بشرط الخبر ولا من الخبر والقرائن معاً ، لاستقلال تلك القرائن المذكورة بافادة العلم بالموت ؛ سواء وجد الخبر أو لم يوجد فلم يبق الا أن يكون حاصلًا من نفس القرائن ، ولا أثر للخبر .

ثم ما ذكرتموه معارض بما ذكرتموه من الحجج الدالة على امتناع وقوع العلم بخبر الواحد مجردًا عن القرائن فانها متجهة بعينها ههنا .

والجواب عن السؤال الأول أنه لا يمتنع أن يكون سبب ما وجد من القرائن موت غير ولد الملك فجأة ؛ فاذا انضم اليها الخبر بموت ذلك المريض بعينه ، كان اعتقاد موته أكد من اعتقاد موته مع القرائن دون الخبر . (١)

وعن المعارضات أنها غير لازمة فيما نحن فيه .

أما الحجة الأولى ، فلانا اذا فرضنا حصول العلم بخبر من احتفت بخبره القرائن ؛ فيمتنع تصور اقتران مثل تلك القرائن ، او ما يقوم مقامها ، بالخبر المناقض له وان كان نفس الخبر مناقضاً ، بخلاف ما اذا كان الخبر بمجرد مفيداً للعلم ، فان ذلك غير مانع من خبر آخر مناقض له على ما هو معلوم في الشاهد (٢)

واما الحجة الثانية ، فلان ما نجده من التعزید عند اخبار الآحاد انما يكون فيما لم يحصل العلم فيه بخبر الأول والثاني ، وامامتي كان العلم قد حصل بخبر الأول ،

(١) جوابه يشمل ما إذا كانت القرائن مفيدة للظن فتأكدت بضم الخبر اليها وصار المجموع مفيداً للعلم او لظن ارجح ؛ وما إذا كانت مفيدة للعلم فتأكدت بضم الخبر اليها . (٢) متى فرض أن خبر الواحد بمجرد مفيداً للعلم امتنع ورود نقيضه عن عدل آخر على وجه الصحة كخبر الواحد إذا احتفت به القرائن .

فالتزديد من ذلك يكون ممتنعاً، ولا كذلك فيما إذا أخبر واحد بنجره؛ فإنا إذا جردنا النظر إلى خبره من غير قرينة؛ وجدنا انفسنا مما يزيد فيها الظن بما أخبر به باقتران خبر غيره بنجره (١)

وأما الحجة الثالثة؛ فلانا إذا قلنا ان خبر الواحد يفيد العلم بمخبره، لزم تصديق مدعي النبوة في خبره، ولا كذلك إذا قلنا ان الخبر لا يفيد العلم الا بالقرائن. فخبر الواحد بنبوته لا يكون مفيد العلم بصدقه دون اقتران القرائن بقوله والمعجزة من القرائن. (٢)

وأما الحجة الرابعة، فغايتها أنها تدل على أنه لم يوجد خبر من أخبار الآحاد في الشرعيات موجبا للعلم بمجردده (٣)، ولا يلزم منه انتفاء ذلك مطلقاً.

المسألة الثانية

إذا أخبر واحد بين يدي رسول الله ﷺ، بنجر، ولم ينكر عليه؛ هل يعلم كونه صادقاً فيه؟

منهم من قال بأن ذلك دليل العلم بصدقه فيما أخبر به، فانه لو كان كاذباً لانكر النبي عليه السلام عليه، والا كان مقرراً له على الكذب مع كونه محرماً، وذلك محال في حق النبي ﷺ، وهو غير صحيح، فانه من الجائز أن يكون للنبي ﷺ، غير سامع له، بل هو ذاهل عنه، وان غلب على الظن السماع وعدم الغفلة؛ وبتقدير أن يعلم سماعه له، وعدم غفلته عنه؛ فمن الجائز أن لا يكون فاهماً لما يقول، وان غلب على الظن فهمه له؛ وبتقدير أن يكون فاهماً له، فلا يخلو اما ان يكون ما أخبر به متعلقاً بالدين؛ أو الدنيا؛ فان كان متعلقاً بالدين، وقدر كونه كاذباً فيه؛ فيحتمل أن يكون قد بينه له وعلم أن انكاره عليه وبيانه له ثانياً غير منجع فيه فلم ير في

(١) فيه ان للعلم يقبل الزيادة كالظن. كما تقدم تعليقا ص ٣٤ ج ٢ (٢) لانسلم الملازمة، فان دعواه النبوة بلا معجزة على خلاف سنة الله في ارساله رسوله كما تقدم تعليقا ص ٣٤ ج ٢ (٣) غايتها ذلك، الا انه غير مسلم فانه قد يوجد من أخبار الآحاد ما يفيد بمجردده العلم لكنه غير مطرد في كل خبر، ولا لكل أحد، لتفاوت الرواة في صفات القبول وتفاوت السامعين في المعرفة وبعد النظر ودقته.

الانكار عليه فائدة ، ورأى المصلحة في اهما له الى وقت آخر وبتقدير عدم ذلك كله ، احتمال أن يكون كذبه في ذلك صغيرة ، وعدم الانكار عليه في ذلك غايته أن يكون صغيرة في حق النبي ﷺ وانتفاء الصغائر عن النبي ﷺ غير مقطوع به على ما بيناه في كتبنا الكلامية .

هذا ، ان كان اخباره بأمر ديني ؛

وأما ان كان اخباره بأمر دنيوي ، فيحتمل أن النبي ﷺ لم يعلم بكونه كاذبا فيما أخبر به ، وان ظن علمه به ، وبتقدير أن يكون عالماً بكذبه ، فيحتمل أنه امتنع من الانكار لما منع ؛ أو لعلمه بانه لا فائدة في انكاره ، وبتقدير عدم ذلك كله ، فيتحتمل أن يكون ذلك من الصغائر ، والصغائر غير ممنوعة على الانبياء ، كما علم وعلى هذا ؛ فعدم الانكار لا يدل على صدقه قطعاً ، وان دل عليه ظنا (١).

المسألة الثالثة

إذا أخبر واحد بخبر عن أمر محس بين يدي جماعة عظيمة وسكتوا عن تكذيبه قال قوم : علم من ذلك صدقه لأنه يمتنع عادة أن لا يطلع واحد منهم على كذبه وبتقدير الاطلاع ، يمتنع عادة سكوت الجمع العظيم عن التكذيب مع اختلاف أمزجهم وطباعهم واختلاف دواعيهم . فحيث سكتوا عن التكذيب دل على صدقه . وليس يحق ، لانه من الجائز أن لا يكون لهم اطلاع على ما أخبر به ، ولا يعلمون كونه صادقا ولا كاذباً ، ولا واحد منهم ، ولا العادة مما تحيل اطلاع بعض الناس على أمر لم يطلع عليه غيره وبتقدير أن يعلم واحد منهم أو اثنان كذبه ؛ فالعادة لا تحيل سكوت الواحد والاثنين عن تكذبه ، وبتقدير أن يعلم الكل بكذبه ، فيحتمل أن ما نعا منعهم من تكذبه . ومع هذه الاحتمالات يمتنع القطع بتصديقه وان كان صدقه مظنوناً .

(١) ان دل عدم انكاره ﷺ ذلك الخبر على صدق قائله يقيناً ولو بما احتف به من القرائن فهو المطلوب ، والا فلا اقل من ان يدل على ظن صدقه كما ذكر المؤلف آخر المسألة ، وذلك كاف في العمل بمقتضاه كما يتبين قريباً في المسألة الرابعة ، واذن فالعمل بهذا الخبر مشروع على كلا التقديرين .

المسألة الرابعة

إذا روي واحد خبراً، ورأينا الأمة مجمعة على العمل بمقتضاه، قال جماعة من المعتزلة، كأبي هاشم وأبي عبد الله البصري وغيرهما، إن ذلك يدل على صدقه قطعاً، والا كان عملهم بمقتضاه خطأ، والأمة لا تجتمع على الخطأ. وهو باطل وذلك لأنه من المحتمل أنهم لم يعملوا به، بل بغيره من الأدلة أو بعضهم به، وبعضهم بغيره. وبتقدير عمل الكل به فلا يدل ذلك على صدقه قطعاً، لأنه إذا كان مظنون الصدق، فالأمة مكلفة بالعمل بموجبه، وعملهم بموجبه مع تكليفهم بذلك لا يكون خطأ، لأن خطأهم إنما يكون بتركهم لما كلفوا به، أو العمل بمانه واعنه، ومع هذه الاحتمالات، فصدقه لا يكون مقطوعاً، وإن كان مظنوناً،

وعلى هذا، لوروي واحد خبراً، وانفق أهل الإجماع فيه على قولين، فطائفة عملت بمقتضاه، وطائفة اشتغلت بتأويله، فلا يدل ذلك على صدقة قطعاً، وذلك لأن الطائفة التي عملت بمقتضاه لعلها لم تعمل به، بل بغيره، كما سبق. وبتقدير أن تكون عاملة به؛ فانفاقهم على قبوله لا يوجب كونه صادقاً قطعاً لما ذكرناه من تكليفهم باتباع الظني

المسألة الخامسة

اختلفوا فيما لو وجد شيء بمشهد من الخلق الكثير، لتوفرت الدواعي على نقله، إذا انفرد الواحد بروايته عن باقي الخلق؛ كما إذا أخبر مخبر بأن الخليفة ببغداد قتل في وسط الجامع يوم الجمعة بمشهد من الخلق؛ ولم يخبر بذلك أحد سواه فذهب الكل إلى أن ذلك يدل على كذبه، خلافاً للشيعة، وهو الحق. وذلك، لأن الله تعالى قدر كثر في طباع الخلق من توفير الدواعي على نقل ما علوه، والحدث بما عرفوه، حتى إن العادة لنحيل كتمان ما لا يؤبه له مما جرى من صغار الأمور على الجمع القليل، فكيف على الجمع الكثير فيما هو من عظام الأمور ومهماتها. وللنفوس مشرقة إلى معرفته؛ وفي نقله صلاح للخلق، بل للسكوت عن نقل ذلك وإشاعته في إحالة العادة له أشد من إحالة العادة لسكوتهم وتواطئهم على عدم نقل وجود مكة وبغداد. فلو جاز كتمان ذلك لجاز أن يوجد مثل مصر وبغداد، ولم يخبر أحد

عنهما ، وذلك محال عادة (١) وبمثل هذا عرفنا كذب من ادعى معاضة القرآن والتنصيب على امام بعينه ، من حيث انه لو وجد ذلك لشاع وتوفرت الدواعي على نقله (٢) .

فان قيل : العادة إنما تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ما جرى بشهده منهم من الامور العظيمة ، إذا لم يتحقق الداعي إلى الكتمان معارضاً لداعي الاظهار ، ولا بعد في ذلك ؛ إما لغرض واحد يعم الكل نظراً إلى مصلحة تتعلق بالكل في امر الولاية وإصلاح المعيشة ؛ او خوف ورهبة من عدو غالب وملك قاهر ، او لغراض متعددة، كل غرض لواحد؛ ويدل على ذلك الوقوع وهو ان النصاري؛ مع كثرتهم كثرة تخرج عن الحصر ؛ لم ينقلوا كلام المسيح في المهدي ، مع انه من اعجب حادث حدث في الارض؛ ومن اعظم ما تتوفر الدواعي على نقله واشاعته ونقلوا مادون ذلك من معجزاته، وايضا فان الناس نقلوا اعلام الرسل، ولم ينقلوا اعلام شعيب وغيره من الرسل، وايضا فان آحاد المسلمين قد انقلدوا بنقل ما تتوفر الدواعي على نقله مع شيوخه فيما بين الصحابة والجمع الكثير ، كمنقل ما عدا القرآن من معجزاته ؛ كانشقاق القمر ، وتسبيح الحصا في يده، ونبع الماء من بين اصابهه وحنين الجذع اليه ، وتسليم الغزاة عليه ، وكدخول مكة عنوة او صلحاً ؛ وثنية الاقامة وافرادها ، وافراده في الحج ، وقرانه ، ونكاحه لميمونة وهو حرام، وقبوله لشهادة الاعرابي وحده في هلال رمضان، ورفع الهدين في الصلاة، والجهر بالتسمية إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى .

(١) مقتضى دليله إحالة المادة كتمان ما توفرت الدواعي على نقله صدفة او نواظراً، لا وجوب نقله نواتراً او استفاضة كما هي الدعوى ، وعليه فلا يمنع نقل واحد او اثنين ذلك الخبر واشاعتها اياه مع اكتفاء الباقيين بذلك ، وقد يستفيض نقله بعد ؛ كما في حديث انما الأعمال بالنيات وخيره مما يأتي بيانه في الاعتراضات الواردة على هذا الدليل . (٢) أقول لو وجد ذلك لنقل ولو من طريق واحد صحيح وحيث لم يصح نقله ولو آحادا دل على كذبه .

قلنا : قد بينا ان العادة تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ما يجري بينهم من الوقائع العظيمة .

قولهم ذلك : انما يصح ان لو لم يوجد الداعي إلى الكتمان ؛
قلنا : والكلام فيه ، وذلك ان العادة ايضا تحيل اشتراك الخلق الكثير في الداعي الى الكتمان ، كما يستحيل اشتراكهم في الداعي الى الكذب ، والى اكل طعام واحد في يوم واحد .
وما ذكروه من صور الاستشهاد .

اما كلام عيسى في المهد ، فانما تولى نقله الآحاد . لانه لم يتكلم الا بحضرة نفر يسير ، حيث لم يكن امره قد ظهر . ولا شأنه قد اشتهر ، ولا عرف برسالة ولا نبوة . وذلك بخلاف إحياء الميت . وبراء الاكهم والاهرس . فانه كان وقت اشتهاره ودعواه الرسالة . مستدلا بذلك على صدقه . ونظلم الناس اليه وامتداد الاعين الى ما يدعيه ، فلذلك ، لم يقع اتفاقهم على كتمانه .

وأما أعلام شعيب وغيره من الأنبياء ، فانما لم ينقل ؛ لانهم لم يدعوا الرسالة حتى يستدلوا عليها بالمعجزات (١) ، ولا كان لهم شريعة انفردوا بها ، بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم من الرسالة ؛ كدعوى غيرهم من الأئمة وآحاد العلماء وأما نقل باقي معجزات الرسول غير القرآن ، فانما تولاه الآحاد ، لانه لم يوجد شيء من ذلك بمشهد من الخلق العظيم ، بل انما جرى ما جرى منها بحضور طائفة بسيرة (٢) ، ولا سيما انشقاق القمر ، فانه كان من الآيات الليلية وقعت والناس بين نائم وغافل في لمح البصر ولم يكن النبي ، ﷺ ، قد دعاهم الى رؤيته ، ولا نبههم على

(١) أنظر هذه الدعوى مع قوله تعالى « وإلى مدين أخاهم شعيبا » عطفًا على معمولي الارسال في قوله في سورة الاعراف « لقد ارسلنا نوحا إلى قومه » وعطفًا على معمولي الارسال أيضاً في قوله في سورة هود « ولقد أرسلنا نوحا الى قومه » وانظرها ايضا مع قصة شعيب في سورة الشعراء وفيها « اني لكم رسول امين » ؛ فان في ذلك الكفاية في ابطال هذه الدعوى ؛ ولو اجاب بانها لم تنقل اكتفاء بشهادة النبي الصادق ، وللقرآن المعجز برسالته لكان ابعد له عن المزالق .

ذلك سوى من رآه من النفر اليسير (١) ، ولهذا ، فإنه كم من أمر مهول يقع في الليل، من زلزلة أو صاعقة أو ريح عاصف أو انقضاض شهاب عظيم، ولا يشعر به سوى الآحاد (٢) وهذا بخلاف القرآن، فإنه كان موسى يردده بين الخلق في جميع عمره؛ فلم يبق أحد من الجمع العظيم في زمانه إلا وقد علمه وشاهده، فلذلك استحال توطؤهم على عدم نقله (٣) .

وأما دخول مكة ، فقد نقله الجمع الكثير ؛ وهو مستفيض مشهور، أنه دخلها عنوة متسلحاً بالالوية والاعلام على سبيل القهر والغلبة ، مع بذل الأمان لمن القى سلاحه ؛ واعتصم بالكعبة ودار أبي سفيان ، وإنما خالف بعض الفقهاء لما اشتبه عليه ذلك بأداء دية من قتله خالد بن الوليد . ولا يبعد ظن ذلك من الآحاد .

(١) ليس ذلك بصحيح فإن حنين الجذع كان بحضرة جمع عظيم في المسجد ونسب الماء من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم كان بحضرة الجيش وقد اتفَعوا بالماء شرباً وطهارة وتزودوا منه وزالت به شدتهم ، ومع ذلك نقل آحاداً .

(٢) متى سلم أن القمر انشق وأنه آية قصد بها إقامة الحجّة أو تقويتها استحال في حكمة الله سبحانه أن يفعل ذلك والناس بين نائم وغافل مدة ملح البصر دون دعوة لرؤيته ولا تنبيه لمشاهدته . فلا بد أن يكون شاهده كثير، ويؤيد ذلك أنه نقل نقلاً مستفيضاً بل متواتراً معنى وإن لم يتواتر لفظاً . ومع ذلك قد يقال إن كثيراً من العلماء استغنى بذكره في القرآن عن نقله ،

وأما ما ذكره من الزلازل والشهب ونحوها فإنها سنن كونية عامة قد صارت لكثرتها عادية ولم يقصد بها اثبات رسالة أو تقويتها . فلذلك اختلف أمرها عما نحن بصدده . ومع ذلك فالأشاذ منها الذي يسترعى الانظار؛ قد ينقل نقلاً مستفيضاً (٣) استحالة التواطؤ على عدم النقل تصدق بالنقل تواتراً كالقرآن ونحوه واستفاضة، كما في فتح مكة عنوة، وآحاداً وهو كثير حتى فيالعم به البارى وتوفر الدواعي على نقله إذ المستحيل الا تنقل أصلاً . كما هو مقتضى التعليل .

وأما تثنية الإقامة وأفرادها؛ فإنما اختلفوا فيه لاحتمال أن المؤذن كان يردد تارة،
 يثنى أخرى فنقل كل بعض ما سمعه ، وأهمل الباقي لعله بأنه من الفروع المتسامح
 بها ، وهو الجواب عن الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الصلاة .
 وأما أفراد النبي وقرانه في الحج ، فإنما نقله الآحاد ، لأن ذلك مما يتعلق بالنية ،
 ليس ذلك مما يجب ظهوره ومناداة النبي ﷺ به (١) .

وأما نكاحه ميمونة ، وهو حرام ، فليس ذلك أيضاً مما يجب اظهاره ، بل جاز
 أن يكون قد وقع ذلك بمحض جماعة يسيره ؛ فلذلك انفرد به الآحاد ؛ وهو الجواب
 عن قبول شهادة الاعرابي وحده .

المسألة السادسة

مذهب الاكثرين جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلاً ، خلافاً للجبائي (٢)
 وجماعة من المتكلمين ، ودليل جوازه عقلاً أنا لو فرضنا ورود الشارع بالتعبد
 بالعمل بخبر الواحد اذا غلب على الظن صدقه ؛ لم يلزم عنه لذاته محال في العقل ،
 ولا معنى للجائر العقلي سوى ذلك ، وغاية ما يقدر في اتباعه احتمال كونه كاذباً
 أو مخطئاً ؛ وذلك لا يمنع من التعبد به ؛ بدليل اتفاقنا على التعبد بالعمل بقول المفتي ،
 والعمل بقول الشاهدين ، مع احتمال الكذب ، والخطأ على المفتي ، والشاهد ، فيما أخبر به
 فان قيل : وان سلمنا أنه لو ورد الشرع بذلك لم يلزم عنه لذاته محال ؛ وأنه
 ليس محالاً لذاته عقلاً ؛ لكنه محال عقلاً باعتبار أمر خارج عن ذاته ؛ وذلك لان

(١) يجب عنه بأن كلا من الافراد والتمتع والقران كما يتعلق بالنية وهي خفية
 يتعلق بالتلبية وهي مما يجهر به من اذكار الحج ، يتبين ذلك من صفة حجته ﷺ
 ومن احتجاج كل طائفة بطرف من الروايات الواردة في ذلك ، ومع ذلك نقلت
 تفاصيله آحاداً مع قوله ﷺ خذوا عني مناسككم ومما تقدم يبين أن ماتتوفر
 الدواعي على نقله نقل احياناً آحاداً ، واحياناً استفاضة ؛ او تواتراً مع صحة العمل
 بالجميع والاحتجاج به .

(٢) تقدمت ترجمته تعليقا ص ١٧١ من ج . ١ .

التكاليف مبنية على المصالح ودفع المفسد ، فلو تعبدنا باتباع خبر الواحد والعمل به ، فاذا أخبر بخبر عن رسول الله بسلك دم واستحلال بضع محرم ، مع احتمال كونه كاذباً ، فلا يكون في العمل بمقتضى قوله مصلحة بل محض مفسدة ، وهو خلاف وضع الشرع ، ولهذا امتنع ورود التعبد بالعمل بخبر الفاسق والصبي ، فيما يتملق بالاحكام الشرعية إجماعاً . (١)

وأما ما ذكرتموه من التعبد بالعمل بقول الشاهدين ، فالقرق بين الشهادة والخبر من ثلاثة أوجه :

الاول أن الشهادة إنما تقبل فيما يجوز فيه الصلح ، ولا كذلك الخبر عن الله تعالى والرسول فكانت المفسدة في الشهادة ابعده .

الثاني ان الخبر يقتضي اثبات شرع بخلاف الشهادة .

الثالث هو ان الحكم عند الشهادة إنما يثبت بدليل قاطع وهو الاجماع .

والشهادة شرط ، لا مثبت ، بخلاف خبر الواحد ، فإنه عندكم دليل مثبت للحكم الشرعي ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على جواز التعبد بخبر الواحد إلا انه معارض بما يدل على نقيضه ، وبيانه من جهة المنقول ، والمعقول .

اما المنقول ، فقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وقوله « وان تقولوا على الله ما لا تعلمون » وقوله تعالى (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً) .
واما المعقول ؛ فن اربعة اوجه :

الاول انه لو جاز ورود التعبد بقول خبر الواحد في الأحكام الشرعية عن الرسول عند ظننا بصدقه ، لاحتمال كونه مصلحة ، لجاز ورود التعبد بقول خبر الواحد عن الله تعالى بالاحكام الشرعية ، وذلك دون اقتران المعجزة بقوله محال الثاني انه لو جاز ورود التعبد بخبر الواحد في الفروع . لجاز ورود التعبد به في

(١) اذا توفر في خبر الواحد شروط القبول المعروفة عند علماء الحديث فاحتمال كذبه لغو . وعلى ذلك يكون سفك الدماء واستحلال الفروج ونحوهما استنادا الى خبر الواحد مصلحة ، لا مفسدة تشوبه ، فضلاً عن ان يكون مفسدة محضه =

الاصول ، وليس كذلك (١) .

الثالث انه لو جاز التعبد بقبول خبر الواحد ، لجاز التعبد به في نقل القرآن ؛ وهو محال .

الرابع ان اخبار الأحاد قد تتعارض ، فلوورد للتعبد بالعمل بها ؛ لكان وارداً بالعمل بما لا يمكن العمل به ضرورة التعارض ، وهو ممتنع على الشارع .

والجواب عن السؤال الأول من وجهين :

الأول أنه مبني على وجوب رعاية المصالح في أحكام الشرع وافعاله ؛ وهو غير مسلم على ما عرفناه في الكلاميات (٢) .

الثاني أن ما ذكره منتقض ب ورود التعبد بقبول شهادة الشهود (٢) وقول المفتي وما ذكره من الفروق فباطلة ، أما الفرق الأول فن وجهين :

الأول أنه لا يطرد في الاخبار المتعلقة بأنواع المعاملات .

الثاني أنه ينتقض بالشهادة فيما لا يجري فيه الصلح . كالدماء والفروج (٣) .

وأما الفرق الثاني فن جهة أن الخبر كما يستلزم اثبات أمر شرعي ، كالشهادة على القتل والسرقة وغير ذلك ؛ يستلزم اثبات أمر شرعي ، وهو وجوب القتل والقطع وأما الثالث ، فن جهه أنه لا فرق بين الخبر والشهادة من حيث انه لا بد عند الشهادة من دليل يوجب العمل بها ؛ كما في العمل بالخبر .

واما المعارضة بالآيات ؛ فجوابها من وجهين :

= واما امتناع العمل بخبر القاسق والصبي فلرجحان احتمال الكذب أو الغلط فيه أو تساوي الاحتمالات لا مجرد احتمال ذلك ولو مرجوحا .

(١) وليس كذلك : هذه صغرى الدليل ، وهي ممنوعة ، فانا نلتزم جواز التعبد بخبر الواحد في أصول الدين واصول الفقه ، والمخالفون في ذلك استدلوا به في علم الكلام واصول الفقه ، يدل على ذلك استقراء كتبهم انظر التعليق ص ٢٨٢ من ج . ا . وص ٢٥٧ ج ٢٠ من مجموع الفتاوي .

(٢) تقدم ما فيه تعليقا ص ٩١-٩٤-١٠٤ من ج . ا .

(٣) الجواب صحيح الا ان في التمثيل بالدماء نظرا فانها قد يجري فيها الصلح

الاول: أنا نقول بموجبها ، وذلك أن العمل بخبر الواحد ووجوب اتباعه إنما هو بدليل مقطوع به ، مفيد للعلم بذلك ، وهو الاجماع .

الثاني أنه لازم على الخصوم في اعتقادهم امتناع التعبد بخبر الواحد ، إذ هو غير معلوم بدليل قاطع ، بل غاية ان يكون مظنوناً لهم ، فالآيات مشتركة الدلالة ، فكما تدل على امتناع اتباع خبر الواحد ، تدل على امتناع القول بعدم اتباعه ، وإذا تعارضت جهات الدلالة فيها ، امتنع العمل بها ، وسلم لنا ما ذكرناه (١) وعلى هذا ، نقول بجواز ورود التعبد بقبول خبر الفاسق والصبي عقلاً ، إذا غلب على الظن صدقه ، وان كان ذلك غير واقع (٢) .

وما ذكره من المعارضات العقلية ، فجوابها من وجهين .
احدها عام للكُل ؛ والثاني خاص بكل واحد منها

أما العام فهو ان ما ذكره إلزاماً علينا في خبر الواحد ، فهو لازم عليهم في ورود التعبد بقبول قول الشاهدين والمفتي ، فما هو جوابهم عنه يكون جواباً لنا في خبر الواحد .

واما ما يخص كل معارضة : اما الاولى ، فالجواب عنها من وجهين .
الأول : هو ان دعوى الواحد للرسالة ونزول الوحي اليه من اندر الاشياء ، فاذا لم يقترن بدعواه ما يوجب القطع بصدقه فلا يتصور حصول الظن بصدقه ،

(١) هذا جواب جدلي الزامي يراد به اسكات الخصم لايان الحق . ويمكن ان يجاب بان المراد بالعلم في قوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وقوله « وان تقولوا على الله ما لا تعلمون » ما يشمل الادراك الجازم . والظن الراجح . والمراد بالظن في قوله « ان الظن لا يغني من الحق شيئا » وقوله « ان يتبعون الا الظن » انحرص والتخمين والوهم الذي لا دليل عليه

(٢) هذا مجرد فرض وتنزل مع الخصم والا فغلبة الظن بصدق خبر الفاسق والصبي ان حصلت فهي مما احتف به من القرائن . والعمل مستند حيثئذ اليها لا الى مجرد خبرهما .

هل الذي يجزم به إنما هو كذبه ، ونحن وان قلنا بجواز ورود التعبد بخبر من يغلب على الظن صدقه ، فقد لا نسلم جواز ورود التعبد بقول من غلب على الظن كذبه .

الثاني هو انا اذا جوزنا ورود التعبد بخبر الواحد فوجوب العمل به لا بدوان يستند الى دليل قاطع من كتاب او سنة او اجماع ، ولا كذلك المدعى للرسالة ، اذا لم تقترن بقوله معجزة تدل على وجوب العمل بقوله .

فان قيل : فلو بعث رسول ، وظهرت المعجزة للقاطعة الدالة على صدقه ، ثم قال مهما اخبركم انسان بأن الله تعالى ارسله بشريعة ، وظنتم صدقه ، فاعملوا بقوله ، فقد استند وجوب العمل بقوله الى دليل قاطع ، وهو قول النبي الصادق ، ومع ذلك ، فانه لا يجوز (١) .

قلنا لا نسلم ، مع فرض هذا التقدير ، انه لا يجوز الاخذ بقوله ، ثم الفرق بين الامرين هو ان المفسدة اللازمة من قبول قول المدعي للرسالة من غير معجزة اعظم من مفسدة قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية وذلك ؛ لان رئاسة النبوة اعظم من كل رئاسة ؛ وربتها اعلى من كل رتبة ، فلو ورد التعبد باخبار كل مدع للرسالة اذا غلب على الظن صدقه من غير معجزة دالة على صدقه ، فما من احد من الناس الا وقد بسلك المسالك المغلقة على الظن صدقه ؛ ويتوخى من الافعال والاقوال ما تظهر به عدالته ، طمعاً في نيل مثل هذه الرئاسة العظمى بمجرد دعواه وذلك يفضي الى ان كل واحد يدعي نسخ شريعة الآخر ورفعها على قرب من الزمان ولا يخفى ما في ذلك من المفسدة التي لا تحقق لمثلها في خبر الواحد .

١ - هذا من الفروض المقبولة التي لا ينبغي الاسترسال فيها ولا ترتيب حكم عليها ولا الاجابة عنها فان البحث فيها بحث في غير واقع ودخول فيما لا يعني .

واما المعارضة الثانية ، فجوابها ان المعبر في الاصول القطع واليقين ، ولاقطع في خبر الواحد ، بخلاف الفروع ، فانها مبنية على الظنون (١) .

واما المعارضة الثالثة ؛ فجوابها ان القرآن معجزة الرسول الدالة على صدقه ، ولا بد ان يكون طريق اثباته قاطعاً ، وخبر الواحد ليس بقاطع . بخلاف احكام الشرع فان ما يثبت منها بخبر الواحد ظنية غير قطعية .

واما المعارضة الرابعة فجوابها ان المعارض بين الخبرين لا يمنع من العمل بما يرجح منها ويتقدير عدم الترجيح مطلقاً ، فقد يمكن ان يقال بالتحخير بينهما على ما هو مذهب الشافعي ، ويتقدير امتناع التحخير ، فغايتة امتناع ورود التعبد بمثل الاخبار التي لا يمكن العمل بها ، ولا يلزم منه امتناع ورود التعبد بما يمكن العمل بمقتضاه .

١ - احكام الشريعة اصولاً وفروعاً عقيدة وعملاً كل منها يصح اثباته والاستدلال عليه بانواع الأدلة متواترة وآحاداً قطعية وظنية، فمن علم حكماً عقيدة او عملاً من دليل قطعي او ظني وجب عليه اعتقاده في درجته والعمل بمقتضاه ولا يسعه الغاؤه والا عراض عنه وحسابه على الله لا يكلف الله نفساً الا وسعها ولا يتركها سدى فيما بلغها. انظر ص ٢٨٢ ج ١ وارجع الى ج ١٩ من مجموع الفتاوى لابن تيمية .

المسألة السابعة

الذين قالوا يجوز التعبد بنجر الواحد عقلا اختلفوا في وجوب العمل به :
فمنهم من نفاه ، كالفاساني والرافضة وابن داود . ومنهم من أثبته .

والقائلون بثبوته اتفقوا على أن أدلة السمع دلت عليه .
واختلفوا في وجوب وقوعه بدليل العقل ، فأثبته أحمد بن حنبل والقفال وابن
سريج من اصحاب الشافعي ، وأبو الحسين (١) من المعتزلة ، وجماعة كثيرة .

ونفاه الباقر . وفصل ابو عبد الله البصري بين الخبر الدال على ما يسقط
بالشبهة ، وما لا يسقط بها : فنع منه في الاول ، وجوزه في الثاني .
فأما من قال بكونه حجة فقد احتجوا بحجج ضعيفة لا يهد من ذكرها ، والتنبيه
على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

الحجة الاولى : من جهة المعقول ، وهي ما اعتمد عليها ابو الحسين البصري
وجماعة من المعتزلة وهي انهم قالوا : العقلاء يعلمون وجوب العمل بنجر الواحد
في العقليات ، ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك الا وقد علموا علة وجوبه ، ولا
علة لذلك سوى انهم ظنوا بنجر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل .

وبيان ذلك أنه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضار وحسن اجتناب
المناسم . فاذا ظننا صدق من اخبرنا بمضرة يلزمنا أن لا نشرب الدواء الفلاني ،
وأن لا نفصد ، وأن لا نقوم من تحت حائط مستهدم ، فقد ظننا تفصيلا لما علمناه
جملة من وجوب التحرز عن المضار .

وبيان ان العلة للوجوب ما ذكره دوراننا معها وجوداً وعدمياً ، وذلك هي
موجود في خبر الواحد في الشرعيات ، فوجب العمل به . وذلك لاننا قد علمنا في

١- القفال هو ابو بكر محمد بن علي بن اسماعيل القفال الكبير الشاشي الشافعي
ولد ٢٩١ ومات ٣٦٥ ، وابن سريج هو ابو العباس احمد بن عمر بن سريج
الشافعي مات ٣٠٦ ، وابو الحسين البصري هو محمد بن علي الطيب الشافعي
المعتزلي الف كتاب المعتمد في الاصول مات ٢٦٣ .

الجملة وجوب الانقياد للنبي ﷺ ، فيما يخبرنا به من مصالحنا ودفع المضار عنا .
 فاذا ظننا بنجر الواحد أن النبي ﷺ قد دعانا الى الانقياد له في فعل أخير أنه
 مصلحة وخلافه مضرة ، فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة ؛ فوجب العمل به .
 ولقائل ان يقول : أما أولاً . فلا نسلم وجوب العمل بنجر الواحد في العقليات .
 بل غايته اذا ظننا صدقه أن يكون العمل بنجره أولى من تركه . وكون الفعل أولى
 من الترك أمر أعم من الواجب لشموله للسندوب فلا يلزم منه الوجوب (١)
 سلنا أن العمل بنجره واجب في العقليات ، ولكن لانسلم ان علة الوجوب ما
 ذكرتموه من الدوران فلا يدل على ان المدار علة الدائر (٢) لجواز ان تكون علة
 الوجوب غير ما ذكرتموه من ظن تفصيل جملة معلومة بالعقل ، وذلك بان تكون العلة
 معنى ملازماً لما ذكرتموه لا نفس ما ذكرتموه . ولا يلزم من التلازم بينهما في العقليات
 التلازم بينهما في الشرعيات بجواز (٣) أن يكون ذلك التلازم في العقليات اتفاقياً .
 وان سلنا ان علة الوجوب ما ذكرتموه ، لكن لا يلزم ان يكون ذلك علة في
 الشرعيات ، لجواز ان يكون خصوص ما ظن تفصيل جملة في العقليات داخلاني
 التعليل ، وتلك الخصوصية غير محققة في الشرعيات (٤)
 سلنا دلالة ما ذكرتموه على أنه علة بجهة عمومه ، لكن قطعاً أو ظناً : الاول
 ممنوع والثاني مسلم .

غير أنه منقوض بنجر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه فان ما ذكرتموه
 من الوصف الجامع متحقق فيه . وقد انعقد الاجماع على أنه لا يجب العمل به في

-
- ١- قد يكتفى المستدل بما اقتضاه دليله من طلب العمل وجوباً او نهداً ولا يلتزم
 في دعواه خصوص وجوب العمل ، وقد يلتزم خصوص الوجوب ويكون دليله
 محرراً فيما في ترك العمل به مضرة ، وعلى كلا التقديرين لا يرد الاعتراض الاول
 - ٢- انظر خلاف العلماء في مسلك الدوران واثبات العلة به ، ودليل كل في باب القياس
 - ٣- بجواز - لعله لجواز
 - ٤- هذا الاعتراض والذي قبله على خلاف الظاهر فلا يؤثر .

الشرعيات (١)

سلمنا عدم الانتقاض ، لكن غاية ما ذكرتموه أنه استعمال لقياس ظني في إفادة كون خبر الواحد حجة في الشرعيات مع كونه أصلا من أصول الفقه وأما يصح ذلك أن لو لم يكن التعبد في إثبات مثل ذلك بالطرق البيهنية ، وهو غير مسلم (٢) .

الحجة الثانية انهم قالوا : صدق الواحد في خبره م.مكن . فلو لم نعمل به ، لكننا تاركين لامر الله تعالى وأمر رسوله ، وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط . ولقائل ان يقول : صدق الراوي ، وان كان ممكنا وراجحا ، فلم قلم بوجود العمل به والاحتياط (٣) بالاخذ بقوله . وان كان مناسبا ، ولكن لا بد له من شاهد بالاعتبار ، ولا شاهد له سوى خبر التواتر (٤) وقول الواحد في الفتوى والشهادة . ولا يمكن القياس على الاول ، لان ذلك مفيد للعلم ، ولا يلزم من إفادته للوجوب افادة الخبر الظني له ، ولا يمكن قياسه على الثاني ، وذلك لأن براءة الذمة معلومة ، وهي الاصل ، وغاية قول الشاهد والمفتي ، اذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد ، ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع مخالفته للبراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة ، بالنظر الى جميع الناس ، وان سلمنا صحة القياس ، فغايتها أنه مفيد لظن اللاحق ، وهو غير معتبر في إثبات الاصول ، كما تقدم في

١- ان اراد ان خبر الفاسق او الصبي بمجرد يفيد غلبة الظن فهو خلاف مقتضى الفطرة والشرع ، وان اراد انه يفيد غلبه الظن بما احتف به من القرائن التزمنا العمل ، لكن لما احتف به من القرائن وليس في ذلك مخالفة للاجماع ، وعليه لا يرد خبرها نقضا .

- ٢- هذه دعوي خالفها الاصوليون انفسهم . انظر ما تقدم تعليقا ص ٣٦-٤٧ ج ٢ .
- ٣- جواب عن كلام مضمهر فهم من آخر الحجة الثانية ، تقديره عملنا به للاحتياط .
- ٤- صدق الراوي في خبره ان كان راجحا لم يحتاج في وجوب العمل به الى شاهد ؛ للأجماع على وجوب العمل بما يفيد غلبة الظن ، ولو احتاج الى شاهد بالاعتبار لما

الحجة التي قبلها (١) كيف وانه منقوض بنجر الفاسق والصبي، اذا هلب على الظن صدقه (٢).

الحجة الثالثة : أنهم قالوا اذ وقعت واقعة ، ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلم يحكم به لتعطلت الواقعة عن حكم الشارع ، وذلك ممتنع .
ولقائل ان يقول : خلو الواقعة عن الحكم الشرعي ، انما يمتنع مع وجود دليبه ، واما عدم الدليل ، فلا (٣) ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر الواحد ، فانه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والمصير الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظفر بنجر الواحد يتوقف على كون خبر الواحد حجة ودليلا ، وكونه حجة يتوقف على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم ، وهو دور ممتنع . كيف وإنا لا نسلم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي ، فان حكم الله تعالى في حق المكلف عند عدم الادلة المقتضية لاثبات الحكم الشرعي نفى ذلك الحكم ومدركه شرعي فإن انتفاء مدارك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم .

= توقف على المتواتر وقول المفتي والشاهد؛ بل تكفي اخبار آحاد اخري وقرائن احوال ، ولا حاجة الى قياسه على غيره ، وبتقدير الحاجة الى القياس فقياسه على المتواتر صحيح ، حيث وجب للعمل بكل منهما . وافادة المتواتر للعلم والآحاد للظن فارق غير مؤثر ، فان براءة الذمة وان كانت معلومة الا ان استمرارها مظنون فكيفي في رفعه الدليل الظني كالعلمي .

١-٢- فيها ما تقدم تعليقا - ص ٥٠، ٥٣

٣- القول بخلو وقائع عن حكم الله فيها نابه نصوص كمال الشريعة وابتناء النبي ﷺ جوامع للكلم . انظر ص ٢٨٠ وما بعدها ج ١٩ من مجموع الفتاوى .

الحجة الرابعة: أنه لو لم يكن خبر الواحد واجب القبول، لتعذر تحقيق بعثة الرسول الى كل أهل عصره، وذلك ممتنع وبيان ذلك أنه لا طريق الى تعريف أهل عصره، لا بالمشافهة او الرسل، ولا سبيل له الى المشافهة للكل لتعذره. والرسالة منحصرة في عدد التواتر والآحاد. والتواتر الى كل أحد متعذر. فلو لم يكن خبر الواحد مقبولاً، لما تحقق معنى التبليغ والرسالة الى جميع الخلق فيما أرسل به؛ وهو محال مخالف لقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) .

ولقائل أن يقول: انما يمتنع ذلك، أن لو كان التبليغ الى كل من في عصره واجبا، وأن كل من في عصره مكلف بما بعث به؛ وإيس كذلك، بل انما هو مكلف بالتبليغ الى من يقدر على إهلاغه إما بالمشافهة أو بنجر التواتر (١) . وكذلك كل واحد من الأمة انما كلف بما أرسل به لرسول اذا علمه. وأما مع عدم علمه به، فلا، ولهذا فان من كان في زمن الرسول في الهلاد النائية والجزائر المنقطعة، ولا سبيل الى إعلامه، فان النبي ﷺ لم يكن مكلفاً بتبليغه. ولا ذلك الشخص كان مكلفاً بما أرسل به.

الحجة الخامسة: قالوا: قد ثبت ان مخالفة أمر الرسول سبب لاستحقاق العقاب، فاذا أخبر الواحد بذلك عن الرسول، وغلب على الظن صدقه؛ فاما أن يجب العمل الراجع والمرجوح معاً، أو تركهما معاً، أو العمل بالمرجوح دون الراجع؛ أو بالعكس بالاحتمال - سبيل الى الأول والثاني والثالث، لأنه محال. فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب .

ولقائل أن يقول: ما المانع من القول بأنه لا يجب العمل بقوله؛ ولا يجب تركه، بل هو جائز الترك، والقول بأن مخالفة أمر الرسول موجبة لاستحقاق العقاب مسلم فيما علم

١ - البلاغ واجب على الرسول ﷺ بقدر طاقته مشافهة او كتابة او بالرسل مطلقا تواترا او آحادا لتواتر الفطري، بهدليل ما تواتر من بعثة الرسل والولاية والمعلمين للقرآن وغيره آحادا، ومن بلغه من المكلفين شرع الله اصولا وفروعا علميا او ظنا غالبا وجب عليه اعتماده والعمل بما اقتضاه من الاحكام .

أمر الرسول واما مع عدم العلم به (١) ، فهو محل النزاع .
هذا ما قيل من الحجج العقلية .

وأما ما قيل من الحجج النقلية الواهية ؛ فمنها قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ، ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون)
ووجه الاحتجاج بها أن الله تعالى أوجب الانذار على كل طائفة من فرقة خرجت للتفقه في الدين عند رجوعهم الى قومهم ، بقوله تعالى (ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم) (٢) أمر بالانذار ، والانذار هو الاخبار (٣) والأمر للوجوب . وانما أمر بالانذار طلباً للتحذير دليل قوله تعالى (لعلهم يحذرون) و (لعل) ظاهرة في الترجي (٤) وهو مستحيل في حق الله تعالى . فتعين حمل ذلك على ما هو ملازم للترجي ، وهو الطلب ، فكان الأمر بالانذار طلباً للتحذير ، فكان أمراً بالتحذير فكان الحذر واجباً وإذا ثبت أن إخبار كل طائفة موجب للحذر ، فالمراد من لفظ الطائفة انما هو للعدد الذي لا ينتهي الى حد التواتر . وبيانه من ثلاثة أوجه .

الأول أن لفظ (الطائفة) قد يطلق على عدد لا ينتهي الى حد التواتر ؛ كالثنتين والثلاثة وعلى العدد المنتهي الى حد التواتر والأصل في الاطلاق الحقيقة ؛ ويجب اعتقاد اتحاد المسمى ، نفيًا للتجاوز والاشتراك عن اللفظ . والقدر المشترك لا يخرج عن العدد القليل وما لازمه ، فكان هو المسمى .

١- مخالفة امر الرسول ﷺ موجبة لاستحقاق العقاب فيما غلب على ظن المكلف وجوبه ، كما انها موجبة لذلك فيما علم وجوبه حتى عند الآمدي ومن على طريقتيه ، فانهم يقولون ان وجوب عمل المكلف بما غلب على ظنه قطعي

٢- في الآية معنيان ، احدهما ان الله حث المسلمين على ان تنفر من كل فرقة منهم طائفة في طلب العلم لتتفقه في دينها وتنذر من لم ينفر اذا رجعت اليهم ليحذروا المعاصي والتفريط بالواجب .

وثانيهما ان الله حث المسلمين على ان تنفر من كل فرقة منهم طائفة للجهاد ونحوه لتتفقه التي بقيت وتنذر النبي خرجت عند عودتها لتحذر معصية الله والتفريط فيما وجب له عليهم ٣- الأندار الاخبار بمخوف . ٤- لعل هنا للتعليل .

الثاني أن الثلاثة فرقة ؛ فالطائفة الخارجة منها إما واحد أو إثنان .
 الثالث أنه لا يخلو إما أن يكون المراد من لفظ (الطائفة) التي وجب عليها
 الخروج للتفقه والانداز العدد الذي ينتهي الى حد التواتر ، او ما دونه . لا جائز
 أن يقال بالأول ؛ وإلا لوجب على كل طائفة واهل بلدة ، اذا كان ما دونهم لا
 ينتهون الى حد التواتر ، أن يخرجوا بأجمعهم للتفقه والانداز ، وذلك لا قائل به
 في عصر النبي ، ولا في عصر من بعده . فلم يبق غير الثاني . واذا ثبت أن إخبار العدد الذي
 لا ينتهي الى حد التواتر حجة موجبة في هذه الصورة ، لزم أن يكون حجة في غيرها
 ضرورة ان لا قائل بالفرق . وذلك هو المطلوب . ولقائل أن يقول : لا نسلم انه أوجب
 الانذار على كل طائفة كما ذكرتموه . وصيغة قوله (ولينذروا) لا نسلم انها للامر (١)
 وإن كانت للامر ، فلا نسلم انها للوجوب على ما يأتي (٢)

سلمنا انها للوجوب ، وليكن لا نسلم ان الانذار هو الاخبار . هل أمكن أن
 يكون المراد به التخويف من فعل شيء او تركه . بناء على العلم بما فيه من المصلحة
 او المفسدة . والتخويف خارج عن الاخبار (٣) .

١- بل يجب ان تنذر كل طائفة قومها الا اذا سبقها غيرها بالبلاغ والتعليم
 بدليل ما في الآية من التخصيص ؛ وما يؤيد ذلك من النصوص الدالة على وجوب
 البلاغ وصيغة ليتفقوه اولينذروا وان لم تكن صيغة امر لكننا لتعليل التخصيص
 على نفر طائفة وبقاء اخرى ، فكان كل من التفقه في الدين والانداز به مقصوداً
 بالايجاب أولاً ، وكان نفر طائفة وبقاء اخرى مقصوداً بالقصد الثاني اى قصد الوسائل
 ٢- سيأتي له ايضا في مسائل الأوامر تحريز محل النزاع ، وان الخلاف انما
 هو في الامر المجرد من القران والتخصيص في الآية احتفت به قرائن تعين الوجوب
 وهي أدلة وجوب البلاغ .

٣- تقدم ان الانذار اخبار بمخوف من فوات مصلحة او توقع مضرة ، وانما
 تعرف المصلحة والمفسدة من الشرع فكان التخويف بها اخباراً عن الشرع .

سلمنا ان المراد به الاخبار ، ولكن أمكن ان يكون ذلك بطريق الفتوى
في الفروع والاصول (١) . ونحن نقول به ،

سلمنا ان المراد به الاخبار عن الرسول بما سمع عنه ومنه ؛ ولكن لا نسلم انه
يلزم من ايجاب الاخبار بذلك ايجاب الحذر على من اخبر (٢) :

قولكم يجب حمل قوله تعالى (لعل) على طلب الحذر، لكونه ملازماً للترحي .
قلنا : (الطلب الملازم للترجي الطلب الذي هو بمعنى ميل النفس، او بمعنى الأمر . الأول
مسلم؛ ولكنه مستحيل في حق الله تعالى . والثاني ممنوع . واذا لم يكن الحذر مأموراً
به لا يكون واجباً (٣) . ومع طرق هذه الاحتمالات فالاستدلال بالآية على كون
خبر الواحد حجة في الشرعيات غير خارج عن باب الظنون فيما هو من جملة الاصول
والخصم مانع لصحته (٤) .

ومنها قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ، ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » ووجه
الاحتجاج بهذه الآية من وجهين : الاول أنه علق وجوب التثبت على خبر الفاسق
، فدل على ان خبر غير الفاسق بخلافه ، وذلك إما أن يكون بالجزم برده أو بقبوله
، لاجازة أن يقال بالاول ، والا كان خبر العدل أنزل درجة من خبر الفاسق ،
وهو محال فلم يبق غير الثاني . وهو المطلوب . الثاني أن سبب نزول هذه الآية
أن النبي ﷺ بعث الوليد بن عقبة بن أبي معيط ساعياً الى قوم ، فعاد وأخبر

١- الانذار عام لحذف مفعوله فيشمل الانذار بالنهي وبالفتوى فحملة على
الاخبار بالفتوى تخصيص للعام بلا دليل .

٢- لعل للتعليل كما تقدم، واذا وجب انذارهم ليحذروا كان حذرهم واجبا بالاولى
٣- تقدم ما فيه تعليقا .

٤- تقدم رد الاحتمالات فتم دلالة الآية على ان اخبار الأحاد حجة، وأما انها
دليل ظني فعلى تقدير تسليم ذلك لا يضر، فان قواعد الاصول منها قطعية وظنية
وهم يستدلون عليها بأدلة ظنية بل وهمية، ثم هذه الادلة النقلية تفيد بمجموعها القطع،
وان كانت آحادها ظنية كما سيجيء .

النبي ﷺ ، أن الذين بعثه إليهم قد ارتدوا ، وارتادوا قتله ، فأجمع النبي ﷺ على غزوهم وقتلهم . وذلك حكم شرعي : وكان النبي قد اراد العمل فيه بخبر الواحد ، ولو لم يكن جائزاً لما اراده ولأنكره الله تعالى عليه .

وهذه الحجة أيضاً ضعيفة ، أما الوجه الاول ، فلان الاستدلال بهذه الآية غير خارج عن مفهوم المخالفة وسنبين أنه ليس بحجة ، (١) وان كان حجة ، لكنه حجة ظنية ، فلا يصح الاستدلال به في باب الاصول (٢) .

وأما الوجه الثاني فمن وجهين : الاول لانسلم أن النبي اجمع على قتلهم وقتالهم بخبر الوليد بن عقبة ، فإنه قد روي انه بعث خالد بن الوليد وامره بالثبوت في امرهم ، فأنطلق حتى اتاهم ليلا فبعث عيونهم ، فعادوا اليه واخبروه بأنهم على الاسلام ، وانهم سمعوا اذانهم وصلاتهم فلما اصبحو ، اتاهم خالد بن الوليد ورأى ما يعجبه منهم ، فرجع الى النبي واخبره بذلك .

الثاني ان ما ذكره من سبب النزول من اخبار الآحاد ، فلا يكون حجة في الاصول (٣) .

ومنها قوله تعالى « وكذلك جعلناكم امة وسطاً ، لتكونوا شهداء على الناس » ووجه الحجة من ذلك ان الخبر بخبر لنا عن الرسول شاهد على الناس ، ولا يجوز ان يجعله الله شاهداً على الناس ، وهو غير مقبول القول

ولقائل ان يقول : الآية خطاب مع الامة لا مع الآحاد ، فلا تكون حجة في محل النزاع . ومنها قوله تعالى وان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى ، الآية ووجه الحجة بها ان الله تعالى توعد على كتمان الهدى ، وذلك يدل على إيجاب اظهار الهدى ، وما يسمعه الواحد من النبي ﷺ فهو من الهدى ، فيجب عليه إظهاره ، فلو لم يجب علينا قبوله ، لكان الاظهار كعدمه ، فلا يجب

١- مفهوم المخالفة وان كان في الاحتجاج به خلاف الا انه في الآية شهدت له الفطرة والعمل المستمر من عهده ﷺ الى اليوم ، فالحياة عامة قائمة على الفرق بين خير العدل والفاسق حتى عندهم لا يرى العمل بمفهوم المخالفة .

٢-٣- تقدم ما فيها تعليقا ص ٣٦-٤٧-٥٠ ج ٢ .

ولقائل ان يقول : يحتمل ان يكون المراد من قوله « ان الدين يكتنون ما أنزلنا من البينات والهدى » العدد الذي تقوم به الحجة ، ويحتمل أنه اراد به ما دون ذلك (١) ، وبتقدير إرادة ما دون ذلك ، فيحتمل أن يكون المراد بما أنزل من البينات والهدى الكتاب العزيز ، وهو الظاهر المتبادر الى الفهم منه عند الاطلاق (٢) ، وبتقدير ان يكون المراد به كل ما أنزل على الرسول حتى السنة ، فغاية التهديد على كتمان ذلك الدلالة على وجوب اظهار ما سمع من الرسول على من سمعه ، وليس في ذلك ما يدل على وجوب قبوله على من بلغه على لسان الآحاد ، ولهذا ، فانه بمقتضى الآية يجب على الفاسق اظهار ما سمعه ، وان كان لا يجب على سامعه قبوله (٣) وذلك لأنه من المحتمل ان يكون وجوب الاظهار على كل واحد واحد ، حتى يتألف من خبر المجموع التواتر المفيد للعلم (٤) ، ومع ذلك كله ، فدلالة الآية على وجوب قبول خبر الواحد ظنية ، فلا تكون حجة في الاصول لما سبق (٥) .

ومنها قوله تعالى « فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » أمر بسؤال أهل الذكر ، والامر للوجوب ، ولم يفرق بين المجتهد وغيره . وسؤال المجتهد لغيره

١ - يراد به ما يشمل كلام من الامرين حملا لاسم الموصول على ظاهره من العموم .
٢ - ان دخلت السنة في عموم المنزل لفظا فيها ، والا فهي داخلة فيه من حيث المعنى إذ الكل من عند الله وشرعه الذي ارسله فيشمل الوعيد من كتم الكتاب او السنة .
٣ - إذا حرم الكتمان وجب على من بلغه الوحي قبوله اعتقاد التشريع وعملا بوجبه في درجته من وجوب او نذب او اباحة الى آخره ، وانما تخلف في خبر الفاسق لفقد شرط القبول ، لا لعدم استلزام وجوب البلاغ له ، وعلى الفاسق تاهيل نفسه بالتوبة ليلزم قبول بلاغه .

٤ - الاصل في وجوب البلاغ ان يكون لإبراء الذمة ، واقامة الحجة ، وقد يكون لتقوية خبرهما انضمام اليه ، فلا يرد ذلك الاحتمال على الاستدلال بالآية .
٥ - سبق ايضا ما فيه تعليقا .

منحصر في طلب الاخبار بما سمعه دون الفتوى ، ولو لم يكن القبول واجبا . لما كان السؤال واجبا .

ولقائل أن يقول : لا نسلم ان قوله « فاسألوا » صيغة أمر (١) ، وان كانت أمراً ، فلا نسلم أنها للوجوب ، كما يأتي . وان كانت للوجوب ، فيحتمل أن يكون المراد من اهل الذكر اهل العلم ، وان يكون المراد من المسؤل عنه الفتوى (٢) وبتقدير ان يكون المراد السؤال عن الخير ، فيحتمل ان يكون المراد من السؤال العلم بالخبر عنه ، وهو الظاهر (٣) . وذلك ، لانه أوجب السؤال عند عدم العلم . فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال ، لكان السؤال واجبا بعد حصول خبر الواحد (٤) ، لعدم حصول العلم بخبره . فإنه لا يفيد غير الظن . وذلك يدل على أن العمل بخبر الواحد غير واجب ، لأنه لا قائل هو وجوب العمل بخبره مع وجوب السؤال عن غيره . واذا كان المطلوب إنما هو حصول العلم من السؤال ، فذلك إنما يتم بخبر التواتر ، لا بما دونه . وان سلمنا أن السؤال واجب على الاطلاق ، فلا يلزم ان يكون العمل بخبر الواحد واجبا ، بدليل ما ذكرناه في الحجة المتقدمة (٥)

١ — هذا مبني على انه ليس للأمر صيغة مطلقا ، او ليست له صيغة تخصه ، ومبني على الرد عليه في موضعه من مباحث الأمر .

٢ — المراد باهل الذكر اهل العلم بالنصوص وبلقنها والمراد بالمسؤل عنه النص والفتوى عملا بالعموم ، حيث لا دليل على التخصيص .

٣ — بل الظاهر العموم فيراد بالعلم في الآية ما يشمل الادراك الجازم والراجح ، فيكون السؤال لتحصيـل احدهما إما همتائر او آحاد ، وعليه لا يكون السؤال واجبا بعد الحصول على خبر الواحد ، لكفايته في تحقيق المطلوب .

٤ — كأن في الجملة الشرطية تحريفا ، ولعل الأصل فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال لما كان واجبا بعد حصول خبر الواحد لكنه واجب بنص الآية لعدم حصول العلم بخبره الخ .

٥ — تقدم ما فيه تعليقا على ان من قرأ صدر هذه الآية والآية التي بعدها تبين له ان للكلام في اثبات اصل من الأصول وهو الرسالة .

وبتقدير دلالة ذلك على وجوب القبول ، لكنّها دلالة ظنية ، فلا يحتاج بها في الاصول .

ومنها قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ، كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله » أمر بالقيام بالقسط والشهادة لله ، والامر للوجوب . ومن اخبر عن الرسول بما سمعه منه ، فقد قام بالقسط وشهد لله ، فكان ذلك واجبا عليه ، وانما يكون ذلك واجبا ان لو كان القبول واجبا ، والا كان وجود الشهادة كدمها ، وهو ممنوع ولقائل أن يقول : لا أسلم دلالة الآية على وجوب القيام بالقسط والشهادة لله على ما يأتي ، وان سلمنا دلالتها على وجوب ذلك ، غير أنا نقول بموجب الآية . فان الشهادة لله ، والقيام بالقسط ، انما يكون فيما يجوز العمل به . واما ما لا يجوز العمل به فلا يكون قياما بالقسط ، ولا شهادة لله وعند ذلك ، فيتوقف العمل بالآية في وجوب قبول خبر الواحد على أنه قام بالقسط ، وأنه شاهد لله وقيامه بالقسط وشهادته لله متوقف على قبول خبره وجواز العمل به ، وهو دور ممنوع وان سلمنا أنه شهد لله ، وقام بالقسط ، ولكن لا نسلم أنه واجب القبول ، ودليله ما سبق ، وبتقدير دلالة الآية على وجوب القبول ، ولكن لجهة الظن ، فلا يصح (١) .

ومنها ما اشتهر ، واستفاض بالنقل المتواتر عن النبي ﷺ أنه كان ينفذ أحاديث الصحابة الى النواحي والقبائل والبلاد بالدعاء الى الاسلام ، وتبليغ الاخبار والاحكام ، وفصل الخصومات ، وقبض الزكوات ونحو ذلك ، مع علمنا بتكليف المبعوث اليه بالطاعة والانقياد لقبول قول المبعوث اليهم ، والعمل بمقتضى ما يقول ، مع كون المنفذ من الأحاديث . ولو لم يكن خبر الواحد حجة ، لما كان كذلك .

١ — يعرف الجواب عن ذلك مما سبق تعليقا وبالجملة فعلى تقدير ان كل آية من الآيات السابقة وما في معناها لم تفد العلم اليقيني متفردة ؛ فمجموعها يفيد ذلك إذ للأجتماع من القوة ما ليس للانفراد ، ومن اجل ذلك أفاد كل من المتواتر والاستقراء اليقين .

ولقائل ان يقول : وان سلمنا تنفيذ الآحاد بطريق الرسالة ، والقضاء وأخذ
الزكوات ، والفتوى . وتعليم الاحكام . فلا نسلم وقوع تنفيذ الآحاد بالاخبار
التي هي مدارك الاحكام الشرعية ليجتهدوا فيها (١) وذلك محل النزاع .

سلمنا صحة التنفيذ بالاخبار الدالة على الاحكام الشرعية . وتعريفهم إياها
ولكن لانسلم أن ذلك يدل على كون خبر الواحد في ذلك حجة . بل جاز أن يكون
ذلك لفائدة حصول العلم للبعوث اليهم بما تواتر بهم خبر غير ذلك الواحد اليه (٢)
ومع هذه الاحتمالات . فلا يثبت كون خبر الواحد حجة فيما نحن فيه .

وقد أورد على هذه الحجة سؤالان آخران لا وجه لهما :

الاول أن النبي ﷺ كما أنه كان ينفذ الآحاد لتبليغ الاخبار . كان ينفذهم
لتعريف وحدانية الله تعالى وتعريف الرسالة . فلو كان خبر الواحد حجة في الاخبار
بالاحكام الشرعية . لكان حجة في تعريف التوحيد والرسالة . وهو خلاف
الاجماع (٣) .

الثاني ان من الجائز أن يكون تنفيذ الآحاد بالاخبار عن احكام شرعية
كانت مملومة للبعوث لهم قبل ارسال ذلك الواحد بها . كما أنهم علموا وجوب
العمل بخبر الواحد فهل ارسال ذلك الواحد اليهم على أصلكم

١- يكفي في رد هذا الاعتراض انه دعوى يكذبها الواقع فقد ارسل ﷺ
الآحاد من اصحابه لا بلاغ الاخبار بل لتحفيظ القرآن ومن استقرأ بعث الولاة،
والدعاة كفاه دليلا على بطلان تلك الدعوى .

٢- يرد ذلك ان الصحابة لم يفوقوا عن العمل بما بلغهم من القرآن وغيره من
الأخبار حتى يتواتر ولم ينكر ذلك الرسول ﷺ ولا غيره من السلف .

٣- يجاب بتسليم الملازمة فنقول بصلاحيه خبر الواحد لتعريف التوحيد والرسالة
واثباتها وقولهم ان ذلك خلاف الاجماع باطل بل فيه خلاف والنصوص تشهد
لمن قال بان حجة في اثبات اصول الشريعة وفروعها وأيضا كل ما طلب العمل به
مسبوق باعتقاد مشروعيته .

والجواب عن الاول ان انفاذ الأحاد لتعريف التوحيد والرسالة لم يكن واجب القبول . لكونه خبر واحد . بل انما كان واجب القبول من جهة ما يخبرهم به من الادلة العقلية . ويعرفهم من الدلائل اليقينية التي تشهد بصحتها عقولهم (١) . ولا كذلك فيما يخبر به من الاخبار الدالة على الاحكام الشرعية . وعن الثاني أنهم لو كانوا عالمين بالاحكام الشرعية التي دل عليها خبر الواحد . لما احتج الى ارساله لتعريفهم لما قد عرفوه . لما فيه من تحصيل الحاصل ، كيف وان تعريف المعلوم بالخبر المظنون محال ، وهذا بخلاف ما اذا علم كون خبر الواحد مما يجب العمل به في الجملة . فان تنفيذ الواحد لا يعرف وجوب العمل بقوله بل انما يعرف الخبر به على ما هو عليه . وذلك لم يكن معروفاً قبل خبره ، فكان تنفيذه لتعريف ذلك مفيداً .

والاقرب في هذه المسألة انما هو التمسك باجماع الصحابة . ويدل على ذلك ما نقل عن الصحابة من الوقائع المختلفة الخارجة عن العبد والحصر . المتفقة على العمل بخبر الواحد . ووجوب العمل به .

فن ذلك ما روى عن أبي بكر الصديق . رضي الله عنه . أنه عمل بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة . أن النبي أطعمها السدس . فجعل لها السدس ومن ذلك عمل عمر بن الخطاب . رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من الجوس . وهو قوله ﷺ «سنا بهم سنة اهل الكتاب» وعمل أيضا بخبر حمل بن مالك في الجنين . وهو قوله : كنت بين جاريتين لي (يعني ضربتين) فضربت إحداها الاخرى بسطح . فألقت جنينا ميتاً . فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة . فقال عمر : لو لم نسمع بهذا . لفضينا فيه بغير هذا .

وروى عنه أنه قال . كدنا نقضي فيه برأينا . وايضا فإنه كان لا يرى توريث المرأة من دية زوجها . فأخبره الضحاك بن سفيان ان رسول الله ﷺ كتب اليه أن يورث امرأة اشيم الضبابي من دية فرجع اليه .

١ - هذا غير صحيح لما تقدم ، فالحجة انما قامت بالادلة النقلية والا كانوا مكلفين بذلك قبل ورود الشرع او بلوغه لمجرد الأدلة العقلية .

وأيضاً فإنه كان يرى في الأصابع نصف الدية . ويفاضل بينها . فيجعل في الخنصر سبعة ، وفي البنصر تسعة . وفي الوسطى والسبابة عشرة وفي الإبهام خمسة عشر . ثم رجع الى خبر عمرو بن حزم أن في كل أصبع عشرة .

ومن ذلك عمل عثمان وعلي (رضي الله عنهما) بنجر فريضة بنت مالك في إعتداد المتوفي عنها زوجها في منزل زوجها ، وهو أنها قالت : جئت الى النبي ﷺ بعد وفاة زوجي استأذنه في موضع العدة فقال ﷺ أمكثي حتى تنفسي عدتك

ومن ذلك ما اشتهر من عمل علي عليه السلام بنجر الواحد وقوله : كنت إذا سمعت من رسول الله حديثاً نفعتني الله بما شاء منه . وإذا حدثني غيره حلفتة فاذا حلف صدقته (١) .

ومن ذلك عمل بن عباس بنجر أبي سعيد الخدري في الربا في في التقدي . بعد ان كان لا يحكم بالربا في غير النسبئة ومن ذلك عمل زيد بن ثابت بنجر امرأة من الانصار ان الحائض تنفر بسلا وداع . ومن ذلك ما روي عن أنس بن مالك أنه قال : كنت أسقي ابا طلحة وأبا عبيدة وأبي بن كعب شراباً من فضيخ التمر اذ أتانا آت . فقال إن الخمر قد حرمت . فقال أبو طلحة : قم يا أنس الى هذه الجرار فاكسرها . قال فقمتم الى مهراس لنا فضرهنا بأسفله . حتى تكسرت .

ومن ذلك عمل أهل قبا في العحول من القبلة بنجر الواحد ان القبلة قد نسخت فالفتوا الى الكعبة بنجره ، ومن ذلك ما روي عن بن عباس أنه بلغه عن رجل أنه قال إن موسى صاحب الخضر ليس هو موسى بنى اسرائيل . فقال ابن عباس كذب عدو الله . اخبرني أبي بن كعب قال : خطبنا رسول الله ﷺ ثم ذكر موسى والخضر هشيء يدل على ان موسى بنى اسرائيل صاحب الخضر ، فعمل بنجر أبي حتى كذب الرجل وسماه عدو الله .

١- أثر استحلاف علي لمن حدثه عن النهي ﷺ لم يصح . انظر الكلام عليه في ترجمة اسامة بن الحكم الفزاري في تهذيب التهذيب .

ومن ذلك ما روي أنه لما باع معاوية شيئاً من إواني ذهب وورق بأكثر من وزنه أنه قال له أبو الدرداء : سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن ذلك . فقال له معاوية : لا أرى بذلك بأساً فقال أبو الدرداء : من يعذرني من معاوية ، أخبره عن رسول الله ، ﷺ ويخبرني عن رأيه ، لا أساكنك بأرض أهدا .

ومن ذلك عمل جميع الصحابة بما رواه أبو بكر الصديق من قوله : الائمة من قريش ، ومن قوله « الانبياء يدفنون حيث يموتون ، ومن قوله : نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة . وعملهم باجمعهم في الرجوع عن سقوط فرض الغسل بالتقاء الختانين بقول عائشة : فعلته أنا ورسول الله ، ﷺ ، واغتسلنا . وعمل جميعهم بخبر رافع بن خديج في المخابرة . وذلك ما روي عن ابن عمر أنه قال كنا نخبر أربعين سنة لا نرى بذلك بأساً ، حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي ، ﷺ نهى عن ذلك ، فأنتهينا ، (١) الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى عدداً ، و كان ذلك شائعاً ذائعاً فيما بينهم من غير تكبير . وعلى هذا جرت سنة التابعين ، كعلي بن الحسين ، ومحمد بن علي ، وجبير بن مطعم ، ونافع بن جبير ، وخارجة بن زيد وأبي سلعة بن عبد الرحمن وسليان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وعطاء ومجاهد (٢) وسعيد بن المسيب ، وفقهاء الحرمين ، والمصريين (يعني الكوفة والبصرة) الى حين ظهور المخالفين .

فان قيل ، ما ذكرتموه من الاخبار في اثبات كون خبر الواحد حجة أخبار آحاد ، وذلك يتوقف على كونها حجة ، وهو دور ممتنع .

١- أشار الآمدي ككثير من علماء اصول الفقه الى جملة من اخبار الآحاد التي احتج بها السلف ورجعوا اليها في الاحكام؛ ولم يذكر نصها خشية الطول فمن اراد نصوصها مع اسانيدها فليرجع الى الجزء الثالث من الرسالة للشافعي والكتب الستة ليتبين له أيضا صحيحها من سقيمها .

٢- طاوس هو ابن كيسان اليماني ابو عبد الرحمن الحميدي الجندي وقيل اسمه ذكوان وطاوس لقب مات حول ١٠٦ هـ وعطاء هو ابن أبي رباح القرشي ومجاهد هو ابن جبير .

سلمنا عدم الدور ، ولكن لانسلم ان الصحابة عملوا بها ، بل من الجائز أنهم عملوا بنصوص متواترة أو بها مع ما اقترن بها من المقاييس ، او قرائن الاحوال ، او غير ذلك من الاسباب .

سلمنا انهم عملوا بها لا غير ، لكن كل الصحابة او بعضهم ، الاول ممنوع ، ولا سبيل الى الدلالة عليه ، والثاني ، مسلم ، لكن لاحجة فيه .

قولكم لم يوجد له نكير ، لا نسلم ذلك . وبيانه من وجوه .
منها رد ابي بكر خبير المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه خبر محمد بن مسلمة
ومنها رد ابي بكر وعمر خبر عثمان في إذن رسول الله ، ﷺ ، في رد الحكم
ابن ابي العاص .

ومنها رد عمر خبر ابي موسى الاشعري في الاستئذان ، وهو قوله « سمعت رسول الله ، ﷺ ، يقول . اذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثاً فلم يؤذن له ، فليصرف » حتى روى معه ابو سعيد الخدري .

ومنها رد علي ، رضي الله عنه ، خبر ابي سنان الاشجعي في المفوضة ، وأنه كان لا يقبل خبر أحد ، حتى يحلفه ، سوى ابي بكر .

ومنها رد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت بهكاه اهله عليه .

سلمنا عدم الرد والانكار ظاهراً ، غير ان سكوت الباقيين عن الانكار لا يدل على الموافقة لما سبق في مسائل الاجماع .

سلمنا دلالة ذلك على الموافقة فيما تلقوه (١) بالقبول ، وعملوا بموجبه ، أو مطلقاً في كل خبر ، الاول مسلم ، وذلك لان إتفاقهم عليه يدل على صحته قطعاً ، نفيًا للخطأ عن الاجماع ، والثاني ممنوع .

وعلى هذا فيمتنع الاستدلال بكل خبر لم يقبلوه ،

١- فيما تلقوه- كان فيه سقطاً ولعل الأصل لكن فيما تلقوه الخ .

سألنا دلالة ما ذكرتموه على كون خبر الواحد حجة لكنه معارض بما يدل على أنه ليس بحجة ، وبإثباته من جهة المعقول ، والمنقول

أما المنقول ، فن جهة الكتاب ، والسنة

أما الكتاب ، فقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقوله تعالى (وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) ، وقوله تعالى (إن يتبعون الا الظن) ذكر ذلك في معرض الهم ، والعمل بخبر الواحد عمل بغير علم وبالظن ، فكان ممنوعاً (١) .

وأما السنة ؛ فإروي عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ؛ أنه توقف في خبر ذي البدين حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم ، عن اثنتين وهو قوله (أقصرت الصلاة أم نسيت) حتى أخبر أبو بكر وعمر ومن كان في المصنف بصدقه ، فآتم وسجد للسهو .

وأما المعقول فن وجوه .

الأول أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد ، إذا ظن صدقه في الفروع ، لجاز ذلك في الرسالة والاصول ، وهو ممتنع (٢) .

الثاني ان الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات ونحمل المشاق ، وهو مقطوع به ، فلا يجوز مخالفته بخبر الواحد مع كونه مضموناً

الثالث أن العمل بخبر الواحد يلضي الى ترك العمل بخبر الواحد ، لانه ما من خبر الا ويجوز أن يكون معه خبر آخر مقابل له

الرابع ان قبول خبر الواحد تقليد لذلك الواحد ، فلا يجوز للمجتهد ذلك ؛ كما لا يجوز تقليده لمجتهد آخر

والجواب عن السؤال الاول ان ما ذكرناه من الاخبار ، وان كانت آحادها آحاداً ، فهي متواترة من جهة الجملة ، كالاخبار الواردة بسخاء حاتم ، وشجاعة عنتره وعن الثاني أنهم لو عملوا بغير الاخبار المروية ، لكانت العادة تحيل قواطعهم على عدم نقله ؛ ولا سبياً في موضع الاشكال وظهور استنادهم في العمل الى ما ظهر

١-٢- سبق الجواب عنها تعليقا .

من الاخبار . كيف والمنقول عنهم خلاف ذلك حيث قال عمر (لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا) وقول ابن عمر (حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن ذلك ، فانتبهنا) وكذلك ما ظهر منهم من رجوعهم الى خبر عائشة في التقاء الختانين ، الى غير ذلك . وجددهم في طلب الاخبار ، والسؤال عنها عند وقوع الوقائع دليل العمل بها .

وعن الثالث أن عمل بعض الصحابة ، بل الاكثر من المجتهدين منهم باخبار الآحاد ، مع سكوت الباقيين عن النكير ، دليل الاجماع على ذلك ، كما سبق تقريره في مسائل الاجماع .

ومارووه (١) من الاخبار أو توقفوا فيه إنما كان لامور اقتضت ذلك من وجود معارض أو فوات شرط ، لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها ، مع كونهم مفسقين على العمل بها . ولهذا اجمعنا على ان ظواهر الكتاب والسنة حجة ، وان جاز تركها والتوقف فيها لامور خارجة عنها

وعن الرابع . ان اتفاقهم على العمل بخبر الواحد انما يوجب العلم بصدقه ، أن لو لم يكونوا متعبدين باتباع الظن ، وليس كذلك ، بدليل تعبدهم باتباع ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ، والعمل بالقياس على ما يأتي . واذا كان اتباعهم لخبر الواحد ، لكونه ظنياً مضبوطاً بالعدالة ، كان خبر الواحد من تلك الجهة حجة معمولاً بها ضرورة بالاتفاق عليه من تلك الجهة ، وذلك يعم خبر كل عدل .

وأما المعارضة بالآيات ، فجوابها ما سبق في بيان جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً . وعن السنة ، انه عليه السلام ، انما توقف في خبر ذي اليمين لتوهمه خلطه لبعده انفراده بمعرفة ذلك دون من حضره من الجمع الكثير . ومع ظهور اشارة الوهم في خبر الواحد يجب التوقف فيه (٢) فحيث وافقه الباقيون على ذلك ، ارتفع حكم الامارة الدالة على وهم ذي اليمين ، وعمل بموجب خبره . كيف وان

١- رووه- فيه تحريف والصواب ردوه .

٢- قد يقال أيضاً توقف لمعارضة ما اعتقده لخبر ذي اليمين فلما ترجح قوله بخبر ابي بكر وعمر رجع الى خبرهم عملاً بالراجع .

عمل النبي ﷺ بنجر أبي بكر وعمر وغيرهما ، مع خبر ذي اليمين ، عمل بنجر لم يثته الى حد التواتر ، وهو موضع النزاع . وفي تسليمه تسليم المطلوب .

وعن المعارضة الاولى من المعقول انها منتقضة بنجر الواحد في الفتوى والشهادة . كيف والفرق حاصل . وذلك ان المشتراط في إثبات الرسالة والاصول الدليل القطعي ، فلم يكن الدليل الظني معتبرا فيها ، بخلاف المبروع (١) . وعن الثانية من وجهين :

الاول : أن براءة الدمة غير مقطوع بها بعد الوجود والتكليف في نفس الامر . بل الشغل محتمل . وان لم يظهر لنا سبب الشغل ، فمخالفة براءة الدمة بنجر الواحد لا يكون رفع مقطوع بمظنون

الثاني انه منتقض بالشهادة والفتوى

وعن الثالث أن تجوز وجود خبر معارض للخبر الذي ظهر لا يمنع من الاحتجاج به . والا لما ساغ التمسك بدليل من ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ، لانه مامن واحد منها الا ويجوز ورود ناسخ له أو مخصص له ، بل ولما جاز التمسك بدليل مستنبط معارض له ، (٢) ولما ساغ أيضاً للقاضي الحكم بشهادة الشاهدين ، ولا للعامي الاخذ بفتوى المجتهد له ، لجواز وجود ما يعارضه ، وذلك خلاف الاجماع .

وعن الرابع أنه إنما لم يجز تقليد العالم للعالم ، لاستوائهما في درجة الاجتهاد . وليس تقليد أحدهما للآخر أولى من العكس ، ولا كذلك المجتهد مع الراوي ، فانها لم يستويا في معرفة ما استبد بمعرفته الراوي من الخبر فلذلك وجب عليه تقليده فيما رواه .

وبالجملة فالاحتجاج بمسلك الاجماع في هذه المسألة غير خارج عن مسالك الظنون ، وان كان التمسك به أقرب مما سبق من المسالك

١- تقدم ما فيه تعليقا ص . ج

٢- دليل مستنبط معارض له - فيه سقط ، والتقدير بدليل مستنبط لا معارض له .

وعلى هذا فن اعتقد كون المسألة قطعية . فقد تعذر عليه النفي والاثبات لعدم مساعدة الدليل القاطع على ذلك ، ومن اعتقد كونها ظنية ، فليعمسك بما شاء من المسالك المتقدمة ، (والله أعلم بالصواب) (١) .

القسم الثاني

في شرائط وجوب العمل بنجر الواحد وما يتشعب عنها من المسائل
أما الشروط فنها ما لا بد منها ، ومنها ما ظن أنها شروط وليست كذلك
أما الشروط المعتبرة فهي أربعة
الشرط الاول : ان يكون الراوي مكلفاً (٢)
وذلك لان من لا يكون مكلفاً ،

إما ان يكون بحيث لا يقدر على الضبط والاحتراز فيما يتحملة ويؤديه ،
كالجنون والصبي غير المميز فلا تقبل روايته (٣) لتمكن الخلل فيها .

وإما ان يكون بحيث يقدر على الضبط والمعرفة ، كالصبي المميز والمراهق
الذي لم يبق بينه وبين البلوغ سوى الزمان اليسير ، فلا تقبل روايته (٤) لا لعدم
ضبطه ، فانه قادر عليه متمكن منه ، ولا لما قيل من انه لا يقبل لإقراره على نفسه ،
فلا يقبل قوله على غيره بطريق الاولى ، لانه منتقض بالعبد وبالهجور عليه ،
فانه لا يقبل لإقراره على نفسه وروايته مقبولة بالاجماع ، بل لانا أجمعنا على عدم
قبول رواية الناسق ، لاحتمال كذبه ، مع انه يخاف الله (تعالى) لكونه مكلفاً
فاحتمال الكذب من الصبي مع انه لا يخاف الله تعالى لعدم تكليفه يكون أظهر

١- انظر ماخرج به من هذه المسألة نجد أنه لم يخرج الا بتريديد بين كونها قطعية
وظنية ولم يركن الي احدهما فكيف يصح هذا مع دعواه في مواضع كثيرة أن
مسائل الاصول قطعية ، بل كيف يصح ذلك مع قوله وقول كثير من كبار الأصويين
بالوقف في مسائل كثيرة كمسائل الأوامر لشدة الخلاف فيها وقوة الأدلة من الطرفين
وقد بحار بعضهم أحياناً في المسئلة ويحيل من اراد التحقيق فيها على غيره .

٢- اي بالغاً عاقلاً . ٣- أي لا يقبل تحمله ولا أداؤه .

٤- أي أداؤه في تلك الحالة وان صح تحمله فيها .

من احتمال الكذب في حق القاسق ، فكان أولى بالرد . ولا يلزم من قبول قوله في إخباره انه متطهر ، حتى انه يصح الاقتداء به في الصلاة . مع ان الظن بكونه متطهراً شرط في صحة الاقتداء به وقبول (١) روايته ، لان الاحتياط والتحفظ في الرواية اشد منه في الاقتداء به في الصلاة . ولهذا صح الاقتداء بالقاسق عند ظن طهارته ، ولا تقبل روايته ، وان ظن صدقه

ومن قال بقبول شهادة الصبيان فيما يجري بينهم من الجنائيات (٢) فانما كان اعتماده في ذلك على ان الجنائيات فيما بينهم مما تكثر ، وان الحاجة ماسة الى معرفة ذلك بالقرائن ، وهي شهادتهم مع كثرتهم قبل تفرقهم . وليس ذلك جارياً على منهاج الشهادة ولا الرواية (٣) .

وهذا بخلاف ما إذا تحمل الرواية قبل البلوغ ، وكان ضابطاً لها ، وأداها بعد البلوغ وظهور رشدته في دينه ، فانها تكون مقبولة ، لانه لا خلل في تحمله ولا في ادائه ويبدل على قبول روايته الاجماع ، والمعقول

أما الاجماع فن وجهين

الاول ان الصحابة أجمعت على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مطلقاً ، من غير فرق بين ما تحمله في حالة الصغر وبعد البلوغ

الثاني إجماع السلف والخلف على إحضار الصبيان مجالس الحديث وقبول روايتهم لما تحمله في حالة الصبي بعد البلوغ .

وأما المعقول : فهو ان التحرز في امر الشهادة أكثر منه في الرواية . ولهذا اختلف في قبول شهادة العبد ، والاكثر على ردها . ولم يختلف في قبول رواية العبد ، واعتبر العدد في الشهادة (٤) بالاجماع ، واختلف في اعتباره في الرواية . وقد أجمعنا على ان ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ ، إذا شهد به بعد البلوغ قبلت شهادته فالرواية أولى بالقبول .

١- وقبول-صوابه بحذف الواو وهو فاعل يلزم . ٢- كالما لكية .

٣- أي فلا يرد نقضاً كسائر المستثنيات . ٤- أي في غالب انواع الشهادة .

للشرط الثاني ان يكون مسلماً .

وذلك ، لان الكافر إما ان لا يكون منتبهاً الى الملة الاسلامية ، كاليهودي والنصراني (ونحوه) او هو منتبهاً اليها كالمجسم فان كان الاول فلا خلاف في امتناع قبول روايته ، لا لما قيل من ان الكافر اعظم انواع الفسق ، والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى .

وذلك لان الفاسق إنما لم تقبل روايته لما علم من جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد نحرهما . وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر ، إذا كان مترهباً عدلاً في دينه معتقداً لتحريم الكذب ، ممتنعاً منه حسب امتناع العدل المسلم . وإنما الاعتماد في امتناع قبول روايته على إجماع الأمة الاسلامية على ردها سلباً لاهلية هذا المنصب الشريف عنه لحسنه (١) .

وان كان الثاني ، فقد اختلفوا فيه :

فمذهب اكثر اصحابنا ، كالقاضي أبي بكر والغزالي والقاضي عبد الجبار من المعتزلة (٢) ، انه مردود الرواية .

وقال ابو الحسين البصري : ان كان ذلك بمن اشتهر بالكذب والتدين به لنصرة مذهبه ، فلا تقبل روايته لعدم الوثوق بصدقه ، وان كان متخرجاً في مذهبه متمحراً عن الكذب حسب احتراز العدل عنه ، فهو مقبول الرواية لان صدقه ظاهر مضمون . واخترار رده ، لا لما قيل من إجماع الأمة على رده ، ولا لقياسه على الكافر الخارج عن الملة بواسطة اشتراكهما في الكفر المناسب لسلب اهلية هذا المنصب عنه ، إذ لالة .

١- ولأن خصومته للمسلمين وعداوته لهم في الدين مما يحمله على الكيد لهم والحرص على التلبيس عليهم في دينهم فانه إنما أبغضهم من اجله .

٢- أصحابنا أي الأشعرية . والقاضي ابو بكر هو محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني الأشعري المالكي مات في ذي العقدة ٤٠٣ هـ والغزالي هو ابو حامد محمد بن محمد الأشعري الشافعي مات ٥٠٥ هـ والقاضي عبد الجبار هو ابو الحسن الهمداني ابن احمد المعتزلي الشافعي مات ٤٠٥ هـ .

اما الاول ، فلأن للخصم ، منعم اتفاق الامة على رد قول الكافر مطلقاً ، ولا سبيل الى الدلالة عليه ، والقياس على الكافر الخارج عن الملة معتذر من جهة ان كفره اشد واغلظ واظهر من كفر من هو من اهل القهلة ؛ لكثرة مخالفته للقاعدة الاسلامية اصولاً وفروعاً ، بالنسبة الى مخالفة المتأول لها . فكان إذلاله بسلب هذا المنصب عنه اولى . ومع هذه الاولوية ، فلا قياس .

هل الواجب الاعتقاد في ذلك على قوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبأ ، فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة » أمر بالتثبت عند اخبار الفاسق . والكافر فاسق ، لان الكفر أعلى درجات الفسق . واذا كان فاسقاً ، فالآية ان كانت عامة بلفظها في كل فاسق ، فالكافر داخل تحتها ، وان لم تكن عامة بلفظها في كل فاسق ، فهي عامة بالنظر الى المعنى المسمى اليه ، وهو الفسق من حيث انه رتب رد الخبر على كون الآتي به فاسقاً مطلقاً في كلام الشارع مع مناسبته له ، فكان ذلك علة للرد ، وهو متحقق فيما نحن فيه .

فان قيل المرتب عليه رد الاخبار انما هو مسمى الفاسق ، وهو في عرف الشرع خاص بمن هو مسلم صدرت منه كبيرة ، أو واظب على صغيرة فلا يكون متناولاً للكافر . وان سلطنا تناوله للكافر ، غير انه معارض بقوله صلى الله عليه وسلم « نحن نحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر » ، والكافر المتأول ، اذا كان متحرزاً عن الكذب فقد ظهر صدقه ؛ فوجب العمل به للخبر .

والجواب عن السؤال الاول بمنع اختصاص اسم الفاسق في الشرع بالمسلم ، وان كان ذلك عرفاً للمتأخرين من الفقهاء ، وكلام الشارع انما ينزل على عرفه ؛ لا على ما صار عرفاً للفقهاء .

كيف وان حمل الآية على الفاسق المسلم بما يوهم قبول خبر الفاسق الكافر على الاطلاق ، نظراً الى قضية المفهوم ، وهو خلاف الاجماع ، ولا يخفى ان حمل اللفظ على ما يلزم منه مخالفة دليل ، أو ما اختلف في كونه دليلاً على خلاف الاصل . وعن السؤال الثاني ان العمل بما ذكرناه اولى ، لتواتره وخصوصه بالفاسق ، وانه غير متفق على تخصيصه ومخالفته ، وما ذكرناه آحاد ، وهو متناول للكافر

بعموم كون خبره ظاهراً ، أو هو مخالف لخبر الكافر الخارج عن الملة ، والفاسق اذا ظن صدقه ، فان خبره لا يكون مقبولاً بالاجماع .

الشرط الثالث : ان يكون ضبطه لما يسمعه ارجح من عدم ضبطه ، وذكره له ارجح من سهوه ، لحصول غلبة الظن بصدقه فيما يرويه .

والا ، فبتقدير رجحان مقابل كل واحد من الامرين عليه ، او معادلته له ، فروايته لا تكون مقبولة لعدم حصول الظن بصدقه اما على احد التقديرين فلكون صدقه مرجوحاً ، واما على التقدير الآخر ، فلضرورة التساوي . وان جهل حال الراوي في ذلك ، كان الاعتماد على ما هو الاغلب من حال الرواة ، وان لم يعلم الاغلب من ذلك ، فلا بد من الاختبار والامتحان .

فان قيل انه وان غلب السهو على الذكر ، او تعادلا ، فالراوي عدل ؛ والظاهر منه انه لا يروى إلا ما يثق من نفسه بذلك له وضبطه . ولهذا ، فان الصحابة انكرت على ابي هريرة كثرة روايته ، حتى قالت عائشة ، رضي الله عنها رحم الله ابا هريرة ، لقد كان رجلاً مهذاراً في حديث المهراس (١) ومع ذلك قبلوا اخباره ، لما كان الظاهر من حاله انه لا يروى إلا ما يثق من نفسه بضبطه وذكره . وايضاً فان الخبر دليل والاصل فيه الصحة ، فتساوي الضبط والاختلال ، والذكر والنسيان غايته انه موجب للشك في الصحة ، والشك في ذلك لا يقدر في الاصل ، كما اذا كان متطهراً ، ثم شك بعد ذلك انه محدث أو طاهر فان الاصل ههنا لا يترك بهذا الشك .

١ - حديث المهراس يشير به الى حديث ابي هريرة في نهى النبي ﷺ من قام من النوم ان يدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها ثلاثاً ، ومراجعتة فيه هذا ولم يثبت عن عائشة أنها رمت ابا هريرة بالهدر ولا انها قالت له ما تصنع بالمهراس إنما سأله رجل يقال له قين الأشجعي - انظر مسند أحمد ورد الشيخ عبدالرحمن بن يحيى المعلي على ابي رية ، وما كتبه الدكتور مصطفى السباعي في الجزء التاسع من المجلد العاشر من مجلة المسلمون .

قلنا : اذا كان الغرض (١) إنما هو غلبة السهو ؛ او التعادل ؛ فالراوي . وان كان الغالب من حاله انه لا يروي الا ما يظن انه ذاكر له ؛ فذلك لا يوجب حصول الظن بصحة روايته ، لان من شأنه النسيان يظن انه مانسي ، وان كان ناسياً . واما انكار الصحابة على أبي هريرة كثرة الرواية ، فلم يكن ذلك لاختلال ضبطه وغلبة النسيان عليه بل لان الاكثار مما لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لمن قلت روايته وان كان ذلك بعيداً .

وما قيل من ان الخبر دليل ، والاصل فيه الصحة ، فلا يترك بالشك .

قلنا انما يكون دليلاً ، والاصل فيه الصحة ؛ اذا كان مغلباً على اللظن ، ومع عدم ترجيح ذكر الراوي على نسيانه لا يكون مغلباً على الظن فلا يكون دليلاً لوقوع التردد في كونه دليلاً لا في أمر خارج عنه ، ولا كذلك فيما اذا شك في الحدوث ، ثم يثقن سابقة الطهارة ، فان يثقن الطهارة السابقة لا يقدر فيه الشك الطارئ ، وبالنظر اليه يترجح اليه احد الاحتمالين ، فلا يبقى معه الشك في الدوام حتى أنه لو بقي الشك مع النظر الى الاصل ، لما حكم بالطهارة .
الشرط الرابع : ان يكون الراوي متصفاً بصفة العدالة . وذلك يتوقف على معرفة (العدل) لغة وشرعاً .

أما العدل في اللغة ، فهو عبارة عن المتوسط في الامور من غير إفراط في طرفي الزيادة والنقصان ، ومنه قوله تعالى (وكذلك جعلناكم امة وسطاً) أي عدلاً فالوسط والعدل بمعنى واحد ،

وقد يطلق في اللغة والمراد به المصدر المقابل للجور ، وهو انصاف الغير بفعل ما يجب له . وترك ما لا يجب ، والجور في مقابلته ؛

وقد يطلق : ويراد به ما كان من الافعال الحسنة يتعمد الفاعل الى غيره ؛ ومنه يقال للملك المحسن الى رعيته : عادل

واما في لسان المتشرعة ، فقد يطلق ويراد به أهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي ﷺ .

١ - الغرض بالغين . صوابه الغرض بالفاء .

وقد قال الغزالي في معنى هذه الالهية إنها عبارة عن استقامة السيرة والدين .
وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس نحمل على ملازمة التقوى والمروءة
جميعاً . حتى نحصل ثقة النفوس بصدقه .

وذلك إنما يتحقق باجتناّب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات .
أما الكبائر فقد روى ابن عمر عن ابيه عن النبي ﷺ أنه قال « الكبائر تسع
الشرك بالله تعالى . وقتل النفس المؤمنة . وقذف المحصنة ، والزنا . والفرار من
والسحر ، وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين . والاحاد بالبيت الحرام » .
وروى أبو هريرة مع ذلك : أكل الربا ، والاققلاب الى الاعراب بعد هجرة .
وروى عن علي ، عليه السلام ، أنه اضاف الى ذلك : السرقة وشرب الخمر . (١)
وأما بعض الصغائر فما يدل فعله على نقص الدين ، وعدم الترفع عن الكذب
وذلك كسرقة لقمة . والتطفيف بحية . واشترط أخذ الاجرة على اسماع الحديث ونحو .
واما بعض المباحات فما يدل على نقص المروءة . ودناءة الهمة كالاكل في السوق
والبول في الشوارع وصحبة الاراذل والافراط في المرح . ونحو ذلك مما يدل على
سرعة الاقدام على الكذب . وعدم الاكتراث به .

ولا خلاف في اعتبار اجتناب هذه الامور في العدالة المعقبة في قبول الشادة
والراويّة عن النبي ﷺ لأن من لا يجتنب هذه الامور أخرى أن لا يجتنب
الكذب ، فلا يكون موثوقاً بقوله .

ولا خلاف أيضاً في اشتراط هذه الامور الاربعة في الشهادة .

وتختص الشهادة بشروط أخرى : كالحرية ، والذكورة ، والعدد والبصر ، وعدم
القرابة ، والعداوة وإذ أتينا على تحقيق شروط الرواية ، فلا بد من الاشارة الى
كرد مسائل متشعبة عن شروط العدالة جرت العادة بلكرها وهي ثمان مسائل : —

١ — انظر تعريف الكبيرة واحاديثها في كتب الكبائر وما ذكره ابن جرير في ذلك
من الاحاديث والآثار في تفسيره آية « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم » سورة النساء .

المسألة الأولى

مذهب الشافعي واحمد ابن حنبل واكثر اهل العلم ان مجهول الحال (١) غير مقبول الرواية ، بل لا يهد من خبرة باطنه بحاله ومعرفة سيرته ، وكشف سريرته ، او تزكية من عرفت عدالته وتعديله له .

وقال أبو حنيفة والباعه : يكتفي في قبول الرواية بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهراً ، وقد احتج النافون بحجج :

الاولى ان الدليل ينفي قبول خبر الفاسق وهو قوله (تعالى) « إن جاءكم فاسق فنبأ ، فثبتوا ، غير اننا خالفناه فيمن ظهرت عدالته بالاختبار بمعنى لا وجود له في محل النزاع ، وهو ما اختص به من زيادة ظهور الثقة بقوله ، فوجب ان لا يقبل .

ولقائل ان يقول : الآية انما دلت على امتناع قبول خبر الفاسق ، ومن ظهر اسلامه وسلم من الفسق ظاهراً ، لانسلم انه فاسق حتى يتدرج تحت عموم الآية . واحتمال وجود الفسق فيه) لا يوجب كونه فاسقاً بدليل العدل المتفق على عدالته .

الحجة الثانية: انه مجهول الحال فلا يقبل اخباره في الرواية دفعا لاحتمال مفسدة الكذب ، كالشهادة في العقوبات .

ولقائل ان يقول : : وان كان احتمال الكذب قائماً (ظاهراً) ، غير ان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة من الفسق ظاهراً اظهر من احتمال الكذب . ومع ذلك ، فاحتمال القبول يكون اولى من احتمال الرد ، ولا يمكن القياس على الشهادة ، لان الاحتمال في باب الشهادة اتم منه في باب الرواية . ولهذا ، كان العدد والحرية مشترطا في الشهادة دون الرواية ، ومتعبدا فيها بالفاظ خاصة غير معتبرة في الرواية ، حتى انه لو قال « اعلم » بدل قوله « أشهد » لم يكن مقبولاً .

١ — مجهول الحال من روى عنه اثنان فاكثر ولم يوثق ويسمى مستورا ، أما مجهول العين فهو من عرف اسمه ولكن انفرد بالرواية عنه واحد ، ومن لم يسم فيهم احدثني رجل وحدثني الثقة وهو ادخل في جهالة العين مما قبله .

وعلى هذا ، فلا يلزم من اشتراط ظهور العدالة في الشهادة بالخبرة الباطنة اشتراط ذلك في الرواية .

الحجة الثالثة ، قالوا : أجمعنا على ان العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وعلى ان بلوغ رتبة الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى ، فاذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار ، فلا تقبل أخباره دفعا للمفسدة اللازمة من فوات الشرط كما اذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فانه لا يجب على المقلد اتباعه اجماعا . ولقائل أن يقول : المجمع على اشتراطه في الرواية العدالة بمعنى ظهور الاسلام والسلامة من الفسق ظاهرا ، او بمعنى آخر ، والاول مسلم ، غير أن ماهو الشرط متحقق فيما نحن فيه . والثاني ممنوع .

كيف وإن ما ذكرتموه من الوصف الجامع غير مناسب لما سبق في الحجة المتقدمة وبتقدير ظهور مناسبة الوصف الجامع ، فالاعتبار بالمفتي غير ممكن . وذلك لان بلوغ رتبة الاجتهاد أبعده في الحصول من حصول صفة العدالة .

ولهذا كانت العدالة أغلب وقوعا من رتبة الاجتهاد في الاحكام الشرعية ، وعند ذلك فاحتمال عدم صفة الاجتهاد يكون أغلب من عدم صفة العدالة ، فلا يلزم من عدم قبول قول المفتي مع الجهل بحاله القبول بعدم قول الراوي مع الجهل بحاله .

الحجة الرابعة أن عدم الفسق شرط في قبول الرواية ، فاعتبر فيه الخبرة الباطنية مبالغة في دفع الضرر كما في عدم الصبى والرق والفكر في قبول الشهادة .

ولقائل أن يقول ما ذكرتموه من الوصف الجامع غير مناسب لما سبق تقريره في الحجة الثانية . وبتقدير مناسبه ، فالقياس على الشهادة غير ممكن لما تقدم

الحجة الخامسة ، قالوا : رد عمر رواية فاطمة بنت قيس لما كانت مجهولة الحال ، وعلي عليه السلام رد قول الأشجعي في المفوضة ، واشتهر ذلك فيما بين الصحابة ، ولم ينكره منكر ، فكان إجماعا .

ولقائل ان يقول : أمارد عمر لخبر فاطمة إنما كان لانه لم يظهر له صدقها (١)

١- الظاهر أنه اعتقد معارضة حديثها لما فهمه من قوله تعالى « لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن ياتين بفاحشة مبينة » وقوله « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » سورة الطلاق فرده وليس ذلك لجهالة حالها .

ولهذا، قال : كيف نقبل قول امرأة لاندري أصدقت أم كذبت . وما نحن فيه ليس كذلك ، فان من ظهر اسلامه وسلامته من الفسق ظاهرا ، فاحتمال صدقه لا محالة اظهر من احتمال كذبه .

واما رد علي ، عليه السلام ، لخبر الاشجعي فانما كان أيضا العدم ظهور صدقه عنده . ولهذا ، وصفه بكونه بوالا على عقبيه ، اي غير محترز في امور دينه . ويجب ان يكون كذلك ، وإلا كان مخالفا لقوله صلى الله عليه وسلم « نحن نحكم بالظاهر ، والله ولي السرائر » .

والعتمد في المسألة اننا نقول : القول بوجوب قهول رواية مجهول الحال يستدعي دليلا والاصل عدم ذلك الدليل . والمسألة اجتهادية ظنية . فكان ذلك كافياً فيها (١) . فان قيل : بيان وجود الدليل من جهة النص ، والاجماع) ، والمعقول . اما النص فمن جهة الكتاب والسنة .

اما الكتاب ، فقوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبأ فتثبتوا » امر بالتثبت مشروطاً بالفسق فيما لم يظهر الفسق لا يجب التثبت فيه وأما للسنة ، فمن وجهين :

الاول قوله عليه السلام « إنما أحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر (٢) » وما نحن فيه فالظاهر من حاله الصدق ، فكان داخلا تحت عموم الخبر . الثاني أن النبي صلى الله عليه وسلم لما جاءه الاعرابي ، وقال (اشهد ان لا إله إلا الله) وشهد برؤية الهلال عنده ، قبل شهادته ، وأمر بالنداء بالصوم لما ثبت عنده اسلامه ،

١- في هذا اعتراف بأن من مسائل الأصول ما هو ظني بل من تتبع المسائل الخلافية في اصول الفقه وجد اكثرها ظنيا بل يحار الكثير منهم في كثير منها عند تعارض الأدلة وتكافئها في نظره ولا يقوى على الترجيح ومن اوائلك الآمدي .

٢- قال الشوكاني في المجموعة المفيدة حديث نحن نحكم بالظاهر يجمع به أهل الاصول، ولا أصل له: أقول قد رد من الأحاديث الصحيحة ما يشهد لمعناه مثل قوله صلى الله عليه وسلم لأسماء أشققت عن قلبه، انكارا لاعتذاره عن قتله من قال لا إله إلا الله بأنه إنما قالها تعوذا .

ولم يعلم منه ما يوجب فسقاً ، فالرواية أولى (١) .
وأما الاجماع فهو ان الصحابة كانوا متفقين على قبول اقوال العبيد والنسوان
والاعراب المجاهيل لما ظهر اسلامهم وسلامتهم من الفسق ظاهرا .
واما المعقول فن وجهين :

الاول ان الراوي مسلم لم يظهر منه فسق، فكان خبره مقبولا كاخباره بكون
اللحم (لحم) مذكئ، وكون الماء طاهرا أو نجسا ، وكون الجارية المبعة رقيقة؛
وكونه متطهرا عن الحدثين ، حتى يصح الاقتداء به ونحوه .
الثاني انه لو أسلم كافر، وروى عقيب اسلامه خبرا من غير مهلة، فمع ظهور اسلامه
وعدم وجود ما يوجب فسقه بعد اسلامه ، يمتنع رد روايته . واذا قبلت روايته
حال اسلامه ، فطول مدته في الاسلام أولى أن لا يوجب رده .
والجواب عن الآية أن العمل بموجبها ، نفيًا واثباتًا، مقوف على معرفة كونه
فاسقا ، اوليس فاسقا، لا على عدم علمنا بفسقه . وذلك لا يتم دون البحث
والكشف عن حاله .

وعن الخبر الاول ، من ثلاثة أوجه .

الاول ان النبي ، ﷺ ، اضاف الحكم بالظاهر الى نفسه ، ولا يلزم مثله في
حق غيره الا بطريق القياس عليه ، لا بنفس النص المذكور . والقياس عليه ممتنع
لان ما للنبي ﷺ ، من الاطلاع والمعرفة بأحوال المخبر لصفاء جوهر نفسه
واختصاصه عن الخلق بمعرفة مالا يعرفه أحد منهم من الأمور الغيبية، غير محقق
في حق غيره . (٢) .

الثاني أنه رتب الحكم على الظاهر، وذلك ، وان كان يدل على كونه علة لقبوله
والعمل به؛ فتخلف الحكم عنه في الشهادة على العقوبات والفتوى يدل على انه ليس بعلة .

١- أصل الحديث رواه الأربعة في السنن من طريق سماك بن حرب عن عكرمة
عن ابن عباس موصولا ومرسلا والراجح أنه مرسل .

٢- حديث انكاره على اسامة بقوله أشققت عن قلبه وما في معناه يدل نصا على
أن هذا حكم الأمة ولا حاجة الى قياس .

الثالث ، المعارضة بقوله تعالى (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً) وليس العمل بعموم أحد النصين ، وتأويل الآخر أولى من الآخر ، بل العمل بالآية أولى ، لأنها متواترة ، وماذكروه آحاد .

وعن الخبر الثاني : لانسلم أن النبي ، ﷺ ، لم يعلم من حال الأعرابي سوى الاسلام . وعن الاجماع ، لانسلم أن الصحابة قبلوا رواية أحد من المجاهيل فيما يتعلق باخبار النبي ، ﷺ ، .

ولهذا ، ردوا رواية من جهلوه كرد عمر شهادة فاطمة بنت قيس (١) ، ورد علي شهادة الأعرابي .

وعن الوجه الاول من المعقول بالفرق بين صور الاستشهاد ومحل النزاع . وذلك ، من وجهين :

الاول ان الرواية عن النبي ، ﷺ ، أعلى رتبة وأشرف منصباً من الاخبار فيما ذكره من الصور ، فلا يلزم من القبول مع الجهل بحال الراوي فيما هو ادنى الربيعين قبوله في اعلاهما .

الثاني ان الاخبار فيما ذكره من الصور مقبول مع ظهور الفسق ، ولا كذلك فيما نحن فيه .

وعن الوجه الثاني من المعقول بمنع قبول روايته دون الخبره بحاله ، لاحتمال أن يكون كذباً ، وهو باق على طبعه . وان قلنا : روايته في مبدل اسلامه ؛ فلا يلزم ذلك في حالة دوامه ، لما بين ابتداء الاسلام ودوامه من رقة القلب ، وشدة الاخذ بموجباته ، والحرص على امتثال مأموراته ؛ واجتناب منهياته على ما يشهد به للعرف والعادة في حق كل من دخل في أمر محبوب ، والتزمه ، فان حرامه به في الابتداء يكون أشد منه في دوامه .

١ — فاطمة بنت قيس أولاً ليست مجهولة الحال عند عمر وانما رد حديثها لاعتقاده انه معارض للقرآن كما تقدم تعليقا . وثانيا هي صحابية والصحابة عدول .

المسألة الثانية

الفاسق المتأول الذي لا يعلم فسق نفسه لا يخلو، اما ان يكون فسقه مظلوناً ، او مقطوعاً به فان كان مظلوناً ، كفسق الحنفى إذا شرب النبيذ ، فالظاهر قبول روايته وشهادته . وقد قال الشافعى ، (رضي الله عنه) اذا شرب الحنفى النبيذ احده واقبل شهادته .

وان كان فسقه مقطوعاً به .

فأما ان يكون ممن يرى الكذب ويعدين به ؛ اولا يكون كذلك . فان كان الاول ، فلا نعرف خلافاً في امتناع قبول شهادة كالحطائية من الرافضة لانهم يرون شهادة الزور لموافقهم في المذهب . وان كان الثانى ، كفسق الخوارج الذين استباحوا الدار ، وقتلوا الاطفال والنسوان فهو موضع الخلاف .

فمذهب الشافعى واتباعه واكثر الفقهاء ان روايته وشهادته مقبولة . وهو اختيار الغزالى وابى الحسين البصرى وكثير من الاصوليين .

وذهب القاضى أبو بكر والجهالى وابو هاشم وجماعة من الاصوليين الى امتناع قبول شهادته وروايته . وهو المختار . وقد احتج النافون بحجة ضعيفة .

وذلك أنهم قالوا . اجمعنا على ان الفاسق المفروض ، لو كان عالماً بفسقه لم يقبل خبره . فاذا كان جاهلاً بفسقه ، معتقداً انه ليس بفاسق ، فقد انضم الى فسقه فسق آخر وخطيئة اخرى ، وهو اعتقاده في الفسق انه ليس بفسق ، فكان اولى ان لا يقبل خبره ولقائل ان يقول : إذا لم يعتد انه فاسق ، وكان معمرجا محترزا في دينه عن الكذب وار تكاب المعصية ، فكان (١) إخباره مغلبا على الظن صدقه ، بخلاف ما إذا علم ان ما ياتى به فسقا ، فذلك يدل على قلة مبالاته بالمعصية ، وعدم نحرزه عن الكذب فافترقا . والمعتمد في ذلك النص والمعقول :

اما النص فقوله تعالى (إن جاءكم فاسق بنبأ ، فتثبتوا) امر برد نبأ الفاسق .

١ . فكان لعله كان يحذف للفاء لكونه جواباً لاذا الشرطية .

والخلاف انها هو فيمن قطع بفسقه ، فكان مندرجا تحت عموم الآية . غير
انا خالفناه فيمن كان فسقه مظنوناً ، ومانحن فيه مقطوع بفسقه ، فلا يكون في
معنى صورة المخالفة .

وايضاً قوله تعالى « إن للظن لا يغني من الحق شيئاً » غير انا خالفناه في خبر
من ظهرت عدالته ، وفيمن كان فسقه مظنوناً ، فيبقى فيما عداه على مقتضى الدليل .
واما المعقول ، فهو ان القول بقبول خبره يستدعي دليلاً ، والاصل عدمه .

فان قيل : بيان وجود الدليل النص ، والاجماع ، والقياس :

اما النص فقوله ، « صلى الله عليه وسلم » ؛ « إنما أحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر » والفاسق
فيما نحن فيه محترز عن الكذب ، متدين بقهره ؛ فكان صدقه في خبره ظاهراً .
فكان مندرجا تحت عموم الخبر .

واما الاجماع . فهو ان علياً عليه السلام . والصحابة قبلوا اقوال قتلة عثمان والخوارج
مع فسقهم . ولم ينكر ذلك منكر فكان ذلك إجماعاً .
واما القياس فهو ان الظن بصدقه موجود . فكان واجب القبول مبالغة في تحصيل
مقصوده قياساً على العدل والمظنون فسقه .

والجواب : عن الخبر ما سبق في المسألة التي قبلها .

وعن الاجماع : اننا نسلم ان كل من قبل شهادة الخوارج وقتلة عثمان كانوا يعتقدون
فسقهم . فان الخوارج من جملة المسلمين والصحابة . ولم يكونوا معتقدين فسق أنفسهم
ومع عدم اعتقاد الجميع لفسقهم . وان قبلوا شهادتهم فلا يحقق انعقاد الاجماع
على قبول خبر الفاسق .

وعن القياس بالفرق في الاصول المستشهد بها .

اما في العدل فلظهور عدالته واستحقاقه لمنصب الشهادة والرواية وذلك يناسب
قبوله إعظاما له واجلالاً (١) بخلاف الفاسق .

واما في مظنون الفسق فلأن حاله في استحقاق منصب الشهادة والرواية اقرب من
حال من كان فسقه مقطوعاً به فلا يلزم من القبول ثم القبول ههنا .

١- وايضاً عدالته تبعده عن من مواطن التهم .

المسألة الثالثة

اختلفوا في الجرح والتعديل : هل يثبت بقول الواحد أولا ؟

فذهب قوم إلى انه لا بد في التعديل والجرح من اعتبار العدد في الرواية والشهادة .
وذهب آخرون إلى الاكتفاء بالواحد فيهما . وهو اختيار القاضي سي بكر . (١)
والذي عليه الأكثر إنما هو الاكتفاء بالواحد في باب الرواية دون الشهادة . وهو
الاشبه وذلك لأنه لا نص ولا إجماع في هذه المسألة يدل على تعيين حد هذه المذاهب
فلم يبق غير العشبية والقياس .

ولا يخفى ان العدالة شرط في قبول الشهادة والرواية ، والشرط لا يزيد في اثباته
على مشروطه ، فكان الحاق الشرط بالمشروط في طريق اثباته أولى من الحاقه بغيره
وقد اعتبر العدد في قبول الشهادة دون قبول الرواية ، فكان الحكم في شرط كل
واحد منها ما هو الحكم في مشروطه .

فان قيل : التزكية والتعديل شهادة ، فكان العدد معتبرا فيها كالشهادة على الحقوق
قلنا ليس ذلك أولى من قول القائل بأنها إخبار ، فلا يعتبر العدد في قبولها ،
كنفس الرواية .

فان قيل : إلا أن ما ذكرناه أولى لما فيه من زيادة الاحتياط .

قلنا : بل ما يقوله الخصم أولى حذرا من تضييع أوامر الله تعالى ونواهيه .
كيف وأن اعتباره قول الواحد في الجرح والتعديل أصل متفق عليه واعتبار ضم
قول غيره إليه يستدعي دليلا والأصل عدمه . ولا يخفى ان ما يلزم منه النفي الأصلي
أولى مما يلزم منه مخالفته (٢) .

١ — هو محمد بن الطيب الباقلاني .

٢ — انظر المسألة الخامسة والعشرين من مسائل الإجماع في القول بأقل ما قيل . هل
تمسك قائله بالإجماع ؛ أو استند إلى البراءة الأصلية واستصحاب الحال .

المسألة الرابعة

اختلفوا في قبول الجرح والتعديل دون ذكر سببهما: فقال قوم: لا يهد من ذكر السبب فيها، أما في الجرح فلاختلاف الناس فيما يجرح به، فلمعله اعتقده جارحا وغيره لا يراه جارحا، وأما في العدالة فلان مطلق التعديل لا يكون محصلا للثقة بالعدالة لجري العادة بتسارع الناس الى ذلك بناء على الظاهر .

وقال قوم : لا حاجة الى ذلك فيهما اكتفاء ببصيرة المزكي والجارح ، وهو اختيار القاضي ابي بكر .

وقال الشافعي (رضي الله عنه) لا يهد من ذكر سبب الجرح، لاختلف الناس فيما يجرح به، بخلاف العدالة، فان سببها واحد لا اختلاف فيه .

ومنهم من عكس الحال واعتبر ذكر سبب العدالة دون الجرح والمختار لانه هو مذهب القاضي ابي بكر . وذلك ، لانه إما ان يكون المزكي والجارح عدلا بصيرا بما يجرح به ويعدل، او لا يكون كذلك. فان لم يكن عدلا ، او كان عدلا وليس بصيرا، فلا اعتبار بقوله، وان كان عدلا بصيرا وجب الاكتفاء بمطلق جرحه وتعديله ، اذ الغالب مع كونه عدلا بصيرا انه ما اخبر بالعدالة والجرح، الا وهو صادق في مقاله فلا معنى لاشتراط اظهار السبب مع ذلك .

والقول بأن الناس قد اختلفوا فيما يجرح به، وان كان حقا الا ان الظاهر من حال العدل البصير بجهات الجرح والتعديل انه ايضا يكون عارفا بمواقع الخلاف في ذلك . والظاهر أنه لا يطلق الجرح الا في صورة علم الوفاق عليها، (١) والا كان مداسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده ، وهو خلاف مقتضى العدالة والدين وبمثل هذا يظهر انه ما اطلق التعديل الا بعد الخبرة الباطنة والا حاطة بسريرة المخبر عنه ومعرفة اشتماله على سبب العدالة دون البناء على ظاهر الحال .

١- هذا خلاف الواقع. فقد وجد من أطلق الجرح كشعبة فلما استفسر فسره بما في الجرح به خلاف انظر كلام شراح الفية العراقي للآيات الآتية : =

المسألة الخامسة

إذا تعارض الجرح والتعديل، فلا يخلو، أما إن يكون الجرح قد عين السبب، أو لم يعينه: فإن لم يعينه، فقول الجرح يكون مقدماً لاطلاعه على ما لم يعرفه المعدل، ولانفائه لامتناع الشهادة على النفي. وإن عين السبب بأن يقول تقديراً: رأيت، وقد قتل فلاناً، فلا يخلو، أما إن لا يتعرض المعدل لنفي ذلك، أو يتعرض لنفيه.

فإن كان الأول، فقول الجرح يكون مقدماً لما سبق. وإن تعرض لنفيه بأن قال: رأيت فلاناً المدعى قتله حياً بعد ذلك، فهنا يتعارضان، ويصح ترجيح أحدهما على الآخر بكثرة العدد، وشدة الورع والتحفظ، وزيادة البصيرة إلى غير ذلك مما ترجح به أحدي الروايتين على الأخرى كما سيأتي تحقيقه. (١)

ولم يروا قبول جرح ابهما - للخلف في أسبابه وربما - استفسر الجرح فلم يقدر كما - فسره شعبة بالركض فما هذا الذي عليه حفاظ الأثر - كشيخي الصحيح مع أهل النظر. ١ هـ وليس ذلك تدليلاً لأنه جرح الراوي بها هو جرح في نظره. ١ - أي في قاعدة الترجيح.

المسألة السادسة

في طرق المخرج والتعديل

أما طرق التعديل فتفاوتة في القوة والضعف ، وذلك ، لانه لا يخلو اما أن يصرح المزكي بالتعديل قولاً ، أولاً يصرح به

فان صرح به بأن يقول «هو عدل» رضاً ، فاما أن يذكر مع ذلك السبب بأن يقول (لاني عرفت منه كذا وكذا) أولاً يذكر السبب . فبان كان الاول ، فهو تعديل متفق عليه . وان كان الثاني فمختلف فيه . والا ظهر منه التعديل ، كما سبق في المسألة المتقدمة . فهذا الطريق مرجوح بالنسبة الى الاول للاختلاف فيه ولتقصان البيان فيه بخلاف الاول . (١)

واما ان لم يصرح بالتعديل قولاً ، لكن حكم بشهادته ، أو عمل بروايته ، أو روى عنه خبراً .

فان حكم بشهادته فهو أيضاً تعديل متفق عليه . والا كان الحاكم فاسقاً بشهادة من ليس بعدل عنده وهذه الطريق أعلى من التزكية بالقول من غير ذكر سبب لتفاوتهما في الاتفاق والاختلاف ، اللهم الا أن يكون الحاكم ممن يرى الحكم بشهادة الفاسق . واما بالنسبة الى التزكية بالقول مع ذكر السبب فالاشبه التعادل بينهما لاستوائهما في الاتفاق عليهما . والا اول ، وان اخص بذكر السبب ، فهذا مختص بالزام الغير بقبول الشاهد ، بخلاف الاول .

واما ان عمل بروايته على وجه علم انه لامستند له في العمل سواها ، ولا يكون ذلك من باب الاحتياط فهو أيضاً تعديل متفق عليه ، والا كان عمله رواية من ليس بعدل فاسقاً . وهذا الطريق ، وان احتمل ان يكون العمل فيه مستنداً الى ظهور الاسلام والسلامة من الفسق ظاهراً ، كما في التعديل بالقول من غير ذكر

١ - هذا فيما إذا أثني على من زالت عنه جهالة العين . اما إذا أثني على مبهم كان يقول حدثني الثقة . فالصحيح أنه يتوقف في الحكم بعدالته حتى تزول عنه جهالة العين وينظر في حاله فقد يعلم فيه جرحاً غير من عدله .

السبب ، فهو راجع على التعديل بالقول من غير ذكر السبب ، للاتفاق عليه والاختلاف في ذلك ومرجوح بالنسبة الى التزكية بالقول مع ذكر السبب وبالنسبة الى الحكم بالشهادة لان باب الشهادة اعلى من باب الرواية . ولذلك ، اشترط فيه ما لم يشترط في باب الرواية كما سيأتي تعريفه فكان الاحتياط والاحتراف فيها اتم واوفى .
واما ان روى عنه ، فهذا مما اختلف فيه هل هو تعديل أولا .

ومنهم من فصل وقال : ان عرف من قول المزكي او عاده انه لا يروي الا عن العدل ، فهو تعديل ، والا فلا . وهو المختار . وذلك لان العادة جارية بالرواية عن من لو سئل عن عدالته لتوقف فيها . ولا يلزم من روايته عنه ، مع عدم معرفته بعدالته ، ان يكون ملبسا مدلسا في الدين ، كما قيل . لانه انما يكون كذلك ان لو اوجهت روايته عنه على الغير العمل بها ، وليس كذلك .

بل غاية . انه قال (سمعته يقول كذا) فعلى السامع بالكشف عن حال المروي عنه ان رام العمل بمقتضى روايته . والا كان مقصرا . وهذا الطريق يشبه ان يكون مرجوحاً بالنسبة الى باقي الطرق .

اما بالنسبة الى التصريح بالتعديل فظاهر ؛ ولا سيما ان اقترن بذكر السبب للاتفاق والاختلاف في هذا الطريق . ولهذا ، يكون مرجوحاً بالنسبة الى الحكم بالشهادة للاتفاق عليه ولاختصاص الشهادة بما ذكرناه قبل .

وأما بالنسبة الى العمل بالرواية ، فلاشترأكهما في أصل الرواية واختصاص أحدهما بالعمل بها .

وأما طرق الجرح ؛ ان يصرح بكونه مجروحا . ويذكر مع ذلك سبب الجرح . وان لم يذكر معه سبب الجرح . فهو جرح كما سبق في المسألة المتقدمة ، لكنه دون الأول ، للاختلاف فيه ، والاتفاق على الأول وليس من الجرح ترك العمل بروايته والحكم بشهادته . لجوازن يكون ذلك بسبب غير الجرح . وذلك إما لمعارض . واما لانه غير ضابط او لغلبة النسيان والغفلة عليه ونحوه . ولا الشهادة بالزنا وكل ما يوجب الحد على المشهود عليه اذا لم يكمل نصاب الشهادة . لانه

لم يأت بصريح القذف . وإنما جاء ذلك مجيء الشهادة . ولا بما يسوغ فيه الاجتهاد وقد قال به بعض الائمة المجتهدين . كاللعب بالشطرنج وشرب النبيذ ونحوه . ولا بالتدليس ، وذلك كقول من لم يعاصر الزهري مثلاً ولكنه روي عن لقيه قولاً يوهم انه لقيه (١) . وكقوله : حدثنا فلان وراء النهر . موهما انه يريد جيحان . وإنما يشير به الى نهر عيسى مثلاً . لانه ليس بكذب . وإنما هو من المعارض المغنية عن الكذب .

المسألة السابعة

اتفق الجمهور من الائمة على عدالة الصحابة (٢) .

وقال قوم إن حكمهم في العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم عند الرواية .

ومنهم من قال انهم لم يزالوا عدولا الى حين ما وقع من الاختلاف والفتن فيما بينهم . وبعد ذلك ، فلا بد من البحث في العدالة عن الراوي أو الشاهد منهم ، اذا لم يكن ظاهر العدالة .

١- تدليس الاسناد عند علماء الحديث ان يروي المحدث عن لقيه ما لم يسمعه منه موها أنه سمعه منه بصيغة ليست صريحة في الاتصال كرواية من لقي الزهري حديثاً عنه لم يسمعه منه بصيغة عن وقال ليوهم أنه سمعه منه . فان فعل ذلك وكان حاصره ولم يلقه فمرسل خفي . ومن اكتفى باشتراط المعاصرة في التدليس جعل المرسل الخفي نوعاً منه . والصواب الفرق بينهما . وبذلك يعرف ما في كلام الآمدي من المخالفة لما اصطلاح عليه علماء الحديث .

٢- انظر ما ذكره ابن حجر العسقلاني في تعريف الصحابي وطرق معرفة صحبه ومعرفة حاله في الفصول الثلاثة التي جعلها في مطلع الجزء الاول من كتاب الاصابة في تمييز الصحابة .

ومنهم من قال بأن كل من قاتل علياً عالماً منهم ، فهو فاسق مردود الرواية والشهادة ، لخروجهم عن الأمام الحق .

ومنهم من قال برد رواية الكل وشهادتهم ، لان أحد الفريقين فاسق ، وهو غير معلوم ولا معين .

ومنهم من قال بقبول رواية كل واحد منهم وشهادته ، اذا انفرد ، لان الاصل فيه العدالة ، وقد شككنا في فسقه ، لا يقبل ذلك منه مع مخالفة غيره لتحقق فسق أحدهما من هير تعيين .

والمنحار إنما هو مذهب الجمهور من الائمة ، وذلك بما تحقق من الأدلة الدالة على عدالتهم ونزاهتهم وتخييرهم على من بعدهم . فمن ذلك قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » أى عدولا . وقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس » وهو خطاب مع الصحابة الموجودين في زمن النبي ﷺ . ومنها قوله ﷺ أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (١) ، والاهتداء بغير عدل محال . وقوله ﷺ « ان الله اختار لى أصحاباً وأصحاباً وانصاراً » (٢) واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل . ومنها ما ظهر واشتهر بالنقل المتواتر الذي لامراء فيه من مناصرتهم للرسول ، والهجرة اليه ، والجهاد بين يديه ، والمحافظة على أمور الدين ، وإقامة القوانين ، وللتشدد في امثال أوامر الشرع ونواهيه ، والقيام بحلوده ومراسيمه ، حتى إنهم قتلوا الاهل والاولاد حتى قام الدين واستقام . ولا أدل على العدالة أكثر من ذلك .

وعند ذلك ، فالواجب أن يحمل كل ما جرى بينهم من الفتن على احسن حال ، وان ذلك إنما كان لما أدى اليه اجتهاد كل فريق من اعتقاده أن الواجب ما صار اليه ، وانه اوفق للدين وأصلح للمسلمين . وعلى هذا ، فاما أن يكون كل مجتهد مصيباً او ان المصيب واحد ، والآخر مخطىء في اجتهاده .

١ - انظر ماسبق تعليقا ص ٢٣٢ ج ١

٢ - قال ابو الفضل محمد بن طاهر المقدسي في تذكرة الموضوعات حديث إن الله اتخذ لى اصحابا وانصارا . فيه ابن عبيد . وقال قال ابن حبان والحديث باطل لأصل له .

وعلى كلا التقديرين ، فالشهادة والرواية من الفريقين لا تكون مردودة .
 اما بتقدير الاصابة فظاهر ، واما بتقدير الخطأ مع الاجتهاد فبالاجماع .
 واذ اتينا على ما أردناه من بيان عدالة الصحابة ، فلا بد من الاشارة إلى
 بيان من يقع عليه اسم الصحابي .

المسألة الثامنة

اختلفوا في مسمى الصحابي :

فذهب أكثر اصحابنا واحمد بن حنبل إلى ان الصحابي من رأى النبي ﷺ ،
 وان لم يختص به اختصاص المصحوب ، ولا روي عنه ، ولا طالت مدة صحبته .
 وذهب آخرون إلى ان الصحابي إنما يطلق على من رأى النبي ﷺ ، واختص به
 اختصاص المصحوب ، وطالت مدة صحبته ، وان لم يرو عنه .

وذهب عمرو بن يحيى إلى ان هذا الاسم إنما يسمى به من طالت صحبته للنبي
 ﷺ ، واخذ عنه العلم .

والخلاف في هذه المسألة . وان كان آيلاً الى النزاع في الاطلاق اللفظي ،
 فلا شبهة إنما هو الاول ويبدل على ذلك ثلاثة امور .

الاول : ان الصحابي اسم مشتق من الصحبة ؛ والصحبة نعم القليل والكثير ، ومنه
 يقال صحبته ساعة ، وصحبته يوماً وشهراً ، واكثر من ذلك ، كما يقال : فلان كلفني
 وحدثنني وزارني ، وان كان لم يكلمه ولم يحدثه ولم يزره سوى مرة واحدة .

الثاني انه لو حلف انه لا يصحب فلانا في السفر ، او ليصحبته ، فانه يبرؤ بحيث
 بصحبته ساعة .

الثالث انه لو قال قائل : صحبت فلانا ، فيصح ان يقال : صحبته ساعة او يوماً
 او اكثر من ذلك ، وهل اخذت عنه العلم ورويت عنه ، اولاً ، ولولا ان الصحبة
 شاملة لجميع هذه الصور ، ولم تكن مختصة بحالة منها ، لما احتيج الى الاستفهام (١)

١ - قد يقال لو كانت الصحبة شاملة لجميع هذه الصور لما احتيج أيضاً الى استفهام .

فان قيل : ان الصاحب في العرف انما يطلق على المكائر الملازم ، ومنه يقال : اصحاب القرية ، واصحاب الكهف والرقيم ، واصحاب الرسول ، واصحاب الجنة للملازمين لذلك ، واصحاب الحديث للملازمين لدراسته وملازمته دون غيرهم .
ويدل على ذلك انه يصح ان يقال : فلان لم يصحب فلانا ، لكنه وقد عليه اورآه ، او عامله والاصل في النبي ان يكون محمولا على حقيقته ، بل لا يهد مع طول المدة من اخذ العلم والرواية عنه . ولهذا ، يصح ان يقال المزني صاحب الشافعي ، وابو يوسف ومحمد بن الحسن صاحب ابى حنيفة (١) ولا يصح ان يقال لمن رآها وعاشرهما طويلا ولم يأخذ عنهما ، انه صاحب لهما .

والجواب عن الشبهة الاولى : اننا انسلم ان اسم الصاحب لا يطلق الا على المكائر الملازم ، ولا يلزم من صحة اطلاق اسم الصاحب على الملازم المكائر كما في الصور المستشهد بها امتناع اطلاقه على غيره ، بل يجب ان يقال بصحة اطلاق ذلك على المكائر وغيره حقيقة ، نظرا الى ما وقع به الاشتراك نفيا للتجوز ، والاشترك عن اللفظ وصحة النبي انما كان لان الصاحب في اصل الوضع ، وان كان لمن قلت صحبته او كثرت ، غير انه في عرف الاستعمال لمن طالت صحبته . فان اريد نفى الصحبة بالمعنى العرفي ، فحق . وان اريد نفيا بالمعنى الاصلى ، فلا يصح .

وهذا هو الجواب عما قبل من اشتراط اخذ العلم والرواية عنه ايضا .

واذا عرف ذلك ، فلو قال من عاصر النبي ﷺ ، انا صحابي مع اسلامه وعدالته فالظاهر صدقه ويحتمل ان لا يصدق في ذلك ، لكونه متهماً بدعوى رتبة يشبها لنفسه ، كما لو قال : انا عدل ، او شهد لنفسه بحق .
هذا ما اردناه من الشرط المعتبرة .

١ - المزني هو اسماعيل بن يحيى بن اسماعيل ابو ابراهيم المصري الشافعي مات سنة ٢٦٤هـ عن ٨٩ سنة وابو يوسف هو يعقوب بن ابراهيم الانصاري الكوفي الحنفي القاضي مات سنة ١٨٢ ومحمد بن الحسن هو ابو عبد الله الشيباني مات سنة ١٨٩

واما للشروط التي ظن انها شروط ، وليست كذلك ، .
فشروط : منها انه ليس من شرط قبول الخبر العدد، بل يكفي في القبول خبر العدل
الواحد ، خلافا للجبائي ، فانه قال : لا يقبل الا ان يضاف اليه خبر عدل آخر ، او موافقة
ظاهرا ، وان يكون منتشرافيا بين الصحابة او عمل به بعض الصحابة ، ونقل عنه ايضا
انه لا يقبل الخبر في الزنا الا من اربعة .

والوجه في الاحتجاج والانفصال ما سبق في مسألة وجوب التعبد بخبر الواحد .
وايضاً فليس من شرطه الذكورة لما اشتهر من اخذ للصحابة باخبار النساء ،
كما سبق بيانه . ولا البصر ، بل يجوز قبول رواية للضرير اذا كان حافظاً لما يسمعه ،
وله آلة ادائه . ولهذا كانت الصحابة تروي عن عائشة ما سمعه من صوتها ، مع انهم
لا يرون شخصها : ولا عدم القراءة ؛ بل تجوز رواية الولد ، وبالعكس لاتفاق
الصحابة على ذلك . ولا عدم العداوة ، لان حكم الرواية عام ، فلا يختص بواحد
معين ، حتى تكون العداوة مؤثرة فيه . ولا الحرية ؛ بل هذه الامور انما تشترط في الشهادة .

ولا يشترط ايضا في الرواية ان يكون مكثراً من سماع الاحاديث مشهور
النسب . لاتفاق الصحابة على قبول رواية من لم يرو سوي خبر واحد وعلى
قبول رواية من لا يعرف نسبه . اذ كان مشتملا على الشروط المعتررة .
ولا يشترط ايضا ان يكون فقيها عالماً بالعربية وبمعنى الخبر .

وسواء كانت روايته موافقة للقياس او مخالفة . خلافا لابي حنيفة فيما يخالف
القياس . لقوله عليه السلام : ونصر الله امر اسمع مقالتي فوعاها ، الى قوله : (قرب حامل
فقه ليس بفقير ، دعاه واقره على الرواية : ولولم يكن مقبول القول لما كان كذلك ؛
ولان للصحابة سمعوا اخبار آحاد لم يكونوا فقهاء كما ذكرناه فيما تقدم ، ولان الاعتماد
على خبر النبي صلى الله عليه وسلم والظاهر من الراوي اذا كان عدلا متديناً انه لا يروي الا ما
يتحققه على الوجه الذي سمعه .

القسم الثالث

في مستندات الراوي وكيفية روايته

الراوي لا يخلو إما أن يكون صحابياً أو غير صحابي، فإن كان صحابياً فقد اتفقوا على أنه إذا قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا أو أخبرني أو حدثني أو شافهني رسول الله بكذا فهو خبر عن النبي ﷺ واجب القبول واختلفوا في مسائل .

المسألة الأولى

إذا قال الصحابي : قال رسول الله كذا ، اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى انه سمعه من النبي ، ﷺ ، فيكون حجة من غير خلاف . وقال القاضي ابو بكر : لا يحكم بذلك ، بل هو متردد بين ان يكون سمعه من النبي عليه السلام ، وبين ان يكون قد سمعه من غيره وبتقدير ان يكون قد سمعه من غير ، النبي ﷺ . فمن قال بعدالة جميع الصحابة ، فحكمه حكم ما لو سمعه من النبي ﷺ . ومن قال بأن حكم الراوي من الصحابة حكم غيرهم في وجوب الكشف عن حال الراوي منهم ، فحكمه حكم مراسيل تابع التابعين . وسيأتي تفصيل القول فيه والظاهر ان ذلك محمول على سماعه من غير واسطة مع امكان سماعه من الواسطة ، لأن قوله « قال » يوهم السماع من النبي ، ﷺ ، من غير واسطة ايهاً ظاهراً . والظاهر من حال الصحابي العدل العارف بأوضاع اللغة انه لا يأتي بلفظ يوهم معنى ، ويريد غيره .

المسألة الثانية

إذا قال الصحابي (سمعت رسول الله ﷺ . يأمر بكذا أو ينهى عن كذا)
اختلفوا في كونه حجة .

فذهب قوم الى أنه ليس بحجة ، لان الاحتجاج انما هو بلفظ النبي ﷺ ، وقوله
الصحابي « سمعته يأمر وينهى » لا يدل على وجود الامر والنهي من النبي ﷺ .
لاختلاف الناس في صيغ الامر والنهي . فلهذا سمع صيغة اعتقد انها امر أو نهى .
وليس كذلك عند غيره .

ويحتمل انه سمع النبي ﷺ . يأمر بشيء أو ينهى عن شيء وهو ممن يعتقد ان الامر
بالشيء نهى عن جميع أصداده . وان النهي عن الشيء أمر بأحد أصداده . فنقل
الامر والنهي . وليس بأمر ولانهمي عند غيره) .

والذي عليه اعتماد الاكثرين . انه حجة وهو الاظهر . وذلك لان الظاهر من حال
الصحابي مع عدالته ومعرفة بأوضاع اللغة ان يكون عارفا بمواقع الخلاف والوافق .
وعند ذلك فالظاهر من حاله انه لا ينقل الا ما تحقق انه أمر او نهى من غير خلاف
نفياً للتدليس والتلبيس عنه بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الامر والنهي فيما لا
يعتقده أمراً ولا نهياً .

المسألة الثالثة

إذا قال الصحابي : أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا، وأوجب علينا كذا وحرم علينا كذا ، أو أبيض لنا كذا .

فذهب الشافعي وأكثر الأئمة انه يجب اضافة ذلك الى النبي عليه السلام وذهب جماعة من الأصوليين والكرخي من اصحاب ابي حنيفة الى المنع من ذلك، مصيراً منهم الى أن ذلك متردد بين كونه مضافاً الى النبي عليه السلام، وبين كونه مضافاً الى أمر الكتاب أو الأمة ، او بعض الأئمة . وبين ان يكون قد قال ذلك عن الاستنباط والقياس ، وأضافه الى صاحب الشرع ، بناء على ان موجب القياس مأمور بالتباعد من الشارع .

وإذا احتمل واحتمل ، لا يكون مضافاً الى النبي ﷺ بل ولا يكون حجة . والظاهر مذهب الشافعي . وذلك . لان من كان مقدماً على جماعة . وهم بصددها مثال أو امره ونواهيها فإذا قال الواحد منهم : امرنا هكذا . ونهينا عن كذا . فالظاهر انه يريد أمر ذلك المقدم ونهيه ، والصحابة بالنسبة الى النبي ﷺ على هذا النحو .

فإذا قال الصحابي منهم : امرنا أو نهينا : كان الظاهر منه أمر النبي ﷺ ونهيه . ولا يمكن حمله على أمر الكتاب ونهيه . لانه لو كان كذلك . لكان ظاهراً للكل ، فلا يختص بمعرفة الواحد منهم ، ولا على أمر الامة ونهيتها . لان قول الصحابي . امرنا ونهينا قول الامة ، وهم لا يأمررون وينهون انفسهم ، ولا على أمر الواحد من الصحابة اذ ليس أمر البعض للبعض اولى من العكس .

كيف وان الظاهر من الصحابي انه انما يقصد بذلك تعريف الشرع ، وذلك لا يكون ثابتاً بأمر الواحد من الصحابة ونهيه ، ولا ان يكون ذلك بناء على ما قبل من القياس والاستنباط لوجهين .

الاول ان قول الصحابي امرنا ونهينا خطاب مع الجماعة وما ظهر لبعض المجتهدين من القياس وان كان مأموراً بالتباعد حكمه فذلك غير موجب للامر بالتباعد من لم يظهر له ذلك القياس .

الثاني ان قوله : امرنا ونهينا هكذا عن كذا إنما يفهم منه مطلق الأمر والنهي لا الامر بالتباعد حكم القياس .

المسألة الرابعة

اختلفوا في قول الصحابي : من السنة كذا . فذهب الاكثرون الى ان ذلك محمول على سنة رسول الله، ﷺ، بخلافه لا يبي الحسن الكرخي (٣) من اصحاب ابي حنيفة . واختار مذهب الاكثرين ؛ وذلك لما ذكرناه في المسألة المتقدمة .

فان قيل . اسم السنة متردد بين سنة النبي ؛ وسنة الخلفاء الراشدين ، على ما قال ﷺ « عليكم هستي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ » . واذا كان اللفظ مترددا بين احتمالين . فلا يكون صرفه الى أحدهما دون الآخر أولى من العكس

قلنا : وان سلمنا صحة اطلاق السنة على ما ذكره ، غير ان احتمال إرادة سنة النبي ؛ ﷺ ، أولى لوجهين :

الاول أن سنة النبي ، ﷺ ، أصل ، وسنة الخلفاء الراشدين تبع لسنة النبي ، ﷺ ، ومقصود الصحابي انما هو بهان الشرعية . ولا يخفى أن اسناد ما قصد بيانه الى الاصل أولى من اسناده الى التابع .

الثاني أن ذلك هو المتبادر الى اللهم من اطلاق لفظ السنة في كلام الصحابي لما ذكرناه في المسألة المتقدمة ، فكان الحمل عليه أولى .

١- ابو الحسن الكرخي هو عبيدالله بن دلهم بن دلال البغدادي الحنفي مات . ٣٤
عن ٨٠ سنة

المسألة الخامسة

إذا قال الصحابي : كنا نفعل كذا ، وكانوا يفعلون كذا ، وذلك كقول عائشة . « كانوا لا يقطعون في الشيء التافه » .

وكقول ابراهيم النخعي : (١) « كانوا يحذفون التكبير حذفاً ، فهو عند الاكثرين محمول على فعل الجماعة دون بعضهم ، خلافاً لبعض الاصوليين .

ويدل على مذهب الاكثرين أن الظاهر من الصحابي أنه إنما أورد ذلك في معرض الاحتجاج ، وإنما يكون ذلك حجة أن لو كان ما نقله مستنداً الى فعل الجميع ، لان فعل البعض لا يكون حجة على البعض الآخر ، ولا على غيرهم .

فان قيل : لو كان ذلك مستنداً الى فعل الجميع لكان إجماعاً ، ولما ساغ مخالفته بطريق الاجتهاد فيه . وحيث سوغتم ذلك دل على عوده الى البعض دون الكل .

قلنا : تسويغ الاجتهاد فيه إنما كان لان اضافة ذلك الى الجميع وقع ظناً لا قطعاً . وذلك ، كما يسوغ الاجتهاد فيما يرويه الواحد من الالفاظ المقاطعة في الدلالة عن النبي ، ﷺ ، لما كان طريق اتباعه ظنياً ، وان كان لا يسوغ فيه الاجتهاد عندما اذا ثبت بطريق قاطع .

واما ان كان الراوي غير صحابي ، فستنده في الرواية اما قراءة الشيخ ، لما يرويه عنه . أو القراءة على الشيخ أو اجازة الشيخ له . أو ان يكتب له كتاباً بما يرويه عنه . أو يناوله الكتاب الذي يرويه عنه . أو أن يرى خطأ يظنه خطأ الشيخ ، فاما ان يكون الشيخ قد قصد اسماعه بالقراءة او لم يقصد اسماعه بطريق من الطرق : فان قصد اسماعه بالقراءة او مع غيره ، فهذا هو اعلى الرتب في الرواية ، وللراوي عنه

١ - ابراهيم النخعي هو ابن يزيد بن قيس ابو عمران الكوفي الفقيه مات ٩٦ عن ٤٩ او عن ٥٨ سنة وبذلك يعلم انه غير صحابي فذكره هنا وهم ، وكان يجب تاخيرها بعد قوله ، وأما إن كان الراوي غير صحابي

ان يقول: حدثنا واخبرنا ، وقال فلان ، وسمعته يقول كذا . وان لم يقصد اسماعه فليس له ان يقول ، حدثنا ، واخبرنا لانه يكون كاذبا في ذلك ، بل له ان يقول : قال فلان كذا وسمعته يقول كذا ويحدث بكذا ، ويخبر بكذا .

واما القراءة على الشيخ ، مع سكوت الشيخ من غير ما يوجب السكوت عن الانكار ، من اكراه او غفلة او غير ذلك ، فقد اتفقوا على وجوب العمل به ، خلافا لبعض اهل الظاهر ، لانه لو لم تكن روايته صحيحة لكان سكوته عن الانكار مع القدرة عليه فسقا ، لما فيه من ايهام صحة ما ليس بصحيح ، وذلك بعيد عن العدل المتدين . ثم اتفق القائلون بالصحة على تسليط الراوي على قوله : اخبرنا وحدثنا فلان قراءة عليه .

واختلفوا في جواز قوله : حدثنا واخبرنا مطلقا ، والاظهر امتناعه ، لان ذلك يشعر بنطق الشيخ ، وذلك عن غير نطق منه كذب .

واما اجازة الشيخ ، وذلك بان يقول : اجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني ، او ما صح عندك من مسوعاتي

فقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة : فعجزه اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل ، واكثر المحدثين ، واتفق هؤلاء على تسليط الراوي على قوله : اجازني فلان كذا وحدثني ، واخبرني اجازة . واختلفوا في قوله : حدثني واخبرني مطلقا .

والذي عليه الاكثر ، وهو الاظهر ، انه لا يجوز لان ذلك يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب ،

وقال ابو حنبله وابو يوسف : لا تجوز الرواية بالاجازة مطلقا .

وقال ابو بكر الرازي (١) من اصحاب ابي حنيفة انه ان كان المجيز والمجاز له قد علما ما في الكتاب الذي اجاز روايته ، جازت روايته بقوله : اخبرني وحدثني

١- ابو بكر الرازي هو احمد بن علي الجصاص البغدادي الفقيه الحنفي مات

سنة ٣٧٠ عن ٧٥ سنة

وذلك كما لو كتب انسان صكاً ، والشهود يرونه ثم قال لهم : اشهدوا على بجميع ما في هذا الصك ؛ فانه يجوز لهم اقامة الشهادة عليهما في ذلك الكتاب ، والافلا . والمختمار انما هو جواز الرواية بالاجازة ، وذلك لأن المجيز عدل ثقة ؛ والظاهر انه لم يجز الا ما علم صحته ، والا كان باجازه رواية ما لم يروه فاسقاً ، وهو بعيد عن العدل . واذا علمت الرواية او ظنت باجازه ، جازت الرواية عنه كما لو كان هو القاريء او قريء عليه وهو ساكت .

فان قيل انه لم يوجد من المحدث فعل الحديث ، ولما يجري مجرى فعله ، فلم يجز أن يقول الراوي عنه : اخبرني ، ولا حدثني لانه يكون كذباً ، ولانه قادر على ان يحدث به . فحيث لم يحدث به دل على انه غير صحيح عنده . قلنا : هذا باطل بما اذا كان الراوي عن الشيخ هو القاريء ، فانه لم يوجد من الشيخ فعل الحديث ، ولا ما يجري مجراه ، وهو قادر على القراءة بنفسه ومع ذلك فانه يجوز للراوي ان يقول : اخبرني وحدثني حيث كانت تراءته عليه مع السكوت دليل صحة الحديث .

وعلى ما ذكرناه من الخلاف في الاجازة والمزيف والمختار يكون الكلام فيها اذا ناوله كتابا فيه حديث سمعه ، وقال له : قد اجزت لك ان تروى عني ما فيه ، وله ان يقول : ناولني فلان كذا ، واخبرني ، وحدثني مناولة .

وكذلك الحكم ايضا اذا كتب اليه بحديث وقال : اجزت لك روايته عني فانه يدل على صحته ، ويسلط الراوي على ان يقول : كاتبني بكذا وحدثني او اخبرني بكذا كناية . ولو اقتصر على المناولة او الكتابة دون لفظ الاجازة ، لم تجز له الرواية ، اذ ليس في الكتابة والمناولة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه

أما رؤية خط الشيخ بأني سمعت من فلان كذا ، فلا يجوز مع ذلك الرواية عنه ، وسواء قال : هذا خطي ، او لم يقل ، لانه قد يكتب ماسمه . ثم يشكك فيه ، فلا بد من التسليط من قبل الشيخ على الرواية عنه بطريقة ، اذ ليس لاحد رواية ماشك في روايته ، إجماعاً ، وعلى هذا ، فلوروى كتابا عن بعض المحدثين ، وشك في حديث واحد منه

غير معين، لم تجز له روايته (١) شيء منه ، لانه مامن واحد من تلك الاحاديث الا ويجوز أن يكون هو المشكوك فيه. وكذلك ، لوروي عن جماعة حديثاً، وشك في روايته عن بعضهم من غير تعيين، فليس له الرواية عن واحد منهم، لانه ما من واحد الا ويجوز ان يكون هو المشكوك في الرواية عنه، والرواية مع الشك ممتنعة. نعم، لو غلب على ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه ، فهذا مما اختلف فيه .

قال أبو حنفة : لا يجوز روايته ولا العمل به ، لانه حكم على المروي عنه بأنه حدثه به ، فلا يجوز مع عدم العلم ، كما في الشهادة .

وقال الشافعي وابويوسف ومحمد بن الحسن : تجوز له الرواية والعمل به لان ذلك مما يغلب على الظن صحته. ولهذا فان أحاد أصحاب رسو الله ﷺ كان يحملون كتب الرسول الى أطراف البلاد في أمور الصداقات وغيرها، وكان يجب على كل أحد الاخذ بها باخبار حاملها أنها من كتب الرسول وان لم يكن ما فيها مما سمعه الحامل ، ولا المحمول اليه . لكونها مغلبة على الظن. ولا كذلك في الشهادة ، لانه قد اختلف فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الرواية ، كما ذكرناه فيا تقدم. وعلى هذا، فلو قال ، عدل من عدول المحدثين عن كتاب من كتب الحديث انه صحيح، فالحكم في جواز الاخذ به والخلاف فيه، كما سبق فيا اذا ظن انه يرويه ، مع الاتفاق على انه لا تجوز روايته عنه بخلاف ما اذا ظن الرواية ، عنه .

١- روايته-الصواب رواية .

القسم الرابع

فما فيما اختلف في ردّ خبر الواحد به - وفيه عشر مسائل

المسألة الأولى

اختلفوا في نقل حديث النبي ، ﷺ بالمعنى دون اللفظ .
والذي عليه اتفاق الشافعي ومالك وإبي حنيفة واحمد ابن حنبل والحسن
البصري واكثر الأئمة انه يحرم ذلك على الناقل ، اذ (١) كان غير عارف بدلالات
الالفاظ واختلاف مواقعها ، وان كان عالماً بذلك فالاولى له للنقل بنفس اللفظ
اذ هو ابعد عن التخيير والتبديل وسوء التأويل . وان نقله بالمعنى من غير زيادة في
المعنى ، ولا نقصان منه ، فهو جائز .
ونقل عن ابن سيرين (٢) وجماعة من السلف وجوب نقل اللفظ على صورته
وهو اختصار ابي بكر الرازي من أصحاب ابي حنيفة .
ومنهم من فصل وقال : يجوز ابدال اللفظ بما يرادفه ، ولا يشعبه الحال فيه ،
ولا يجوز بما عدى ذلك .

واختار مذهب الجمهور . وبدل عليه النص ، والاجماع ، والاثار المعقول .
أما النص ، فما روي ابن مسعود أن رجلاً سأل النبي ، ﷺ ، وقال له : يا رسول الله
تحدثنا بحديث لا نقدر ان نسوقه كما سمعناه ، فقال ﷺ ، واذا اصاب احدكم المعنى
فليحدث (٣) وايضاً . فان النبي ، ﷺ ، كان مقرراً لا يحادرسه الى البلاد في
ابلاغ او امره ونواهي بلغة المبعوث اليهم دون لفظ النبي . ﷺ . وهو دليل الجواز .

١- إذا الصواب إن أو إذا .

٢- هو محمد بن سيرين الأنصاري مولاهم أبو بكر ابن أبي عمرة البصري مات
في شوال سنة ١١٠ عن ٧٧ سنة وأبو بكر الرازي هو الجصاص تقدمت ترجمته .
٣- قال السيوطي في تدريب الراوي روى البيهقي عن مكحول قال دخلت أنا
وأبو الأزهر على وائلة ابن الأسقع فقلنا له يا أبا الأسقع حدثنا ، الخ . ومكحول
هو أبو أيوب ، وأبو مسلم الشامي الدمشقي وأبو الأزهر هو المغيرة بن فروة الدمشقي .

واما الاجماع فما روي عن ابن مسعود انه كان اذا حدث قال : قال رسول الله ﷺ . هكذا او نحوه . ولم ينكر عليه منكر . فكان اجماعاً .

واما الاثر فما روي عن مكحول انه قال : دخلنا على وائلة بن الاسقع فقلنا : حدثنا حديثاً ليس فيه تقديم ولا تأخير ، فغضب وقال : لا بأس اذا قدمت واخرت اذا اصبت المعنى (١)

واما المعقول فمن وجهين : الاول ان الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم . واذا جاز الابدال بغير العربية في تفهم المعنى . فالعربية أولى .

الثاني هو انا نعلم ان اللفظ غير مقصود لذاته ونفسه . ولهذا . فان النبي ﷺ كان يذكر المعنى في الكرات المتعددة بالفاظ مختلفة . بل المقصود انما هو المعنى . ومع حصول المعنى . فلا اثر لاختلاف اللفظ .

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بالنص والمعقول :

أما النص فقوله ﷺ : نضر الله امرأ سمع مقالتي . فوعاها واداما كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه . ورب حامل فقه الى من هو افقه منه

وأما المعقول فمن وجهين : الاول ان العلماء بالعربية واهل الاجتهاد ، قد يختلفون في معنى اللفظ الوارد مع اتحاده ، حتى ان كل واحد منهم قد يتنبه منه على ما لا يتنبه عليه الآخر . وعند ذلك فالراوي وان كان عالماً بالعربية واختلاف دلالات الالفاظ فقد يحمل اللفظ على معنى فهمه من الحديث مع الغفلة عن غير ذلك ، فاذا أتى بلفظ يؤدي المعنى الذي فهمه من اللفظ النبوي دون غيره مع احتمال ان يكون ما اخل به هو المقصود ، او بعض المقصود ، فلا يكون وافياً بالغرض من اللفظ ، وربما اختلف المقصود من اللفظ بالكلية بتقدير تعدد النقلة بان ينقل كل واحد ما سمعه من الراوي الذي قبله بالفاظ غير الفاظه على حسب ما يعقله من لفظه ، مع التفاوت اليسير في المعنى ؛ حتى ينتهي المعنى الاخير الى مخالفة المعنى المقصود باللفظ النبوي بالكلية ، وهو ممتنع .

١ - ذكر السيوطي في تدريب الراوي الحديث مطولاً وقال رواه ابن منده في معرفة الصحابة والطبراني في الكبير من حديث عهد الله بن سليمان بن اكيمة وهو السائل والحديث مضطرب لا يصح ، كما قال السخاوي . وذكره الجوزجاني في الموضوعات

الثاني ان خبر النبي (ﷺ) قول تعبدنا باتباعه؛ فلا يجوز تبديله بغيره، كالقرآن وكلمات الاذان والشهد والتكبير .

والجواب عن النص من وجهين :

الاول القول بموجبه، وذلك لان من نقل معنى اللفظ من غير زيادة ولا نقصان يصح أن يقال أدى ما سمع كما سمع . ولهذا، يقال لمن ترجم لغة الى لغة، ولم يغير المعنى أدى ما سمع كما سمع . ويدل على ان المراد من الخبر انها نقل المعنى دون اللفظ ، ما ذكره من التعليل . وهو اختلاف الناس في الفقه، اذ هو المؤثر في اختلاف المعنى . واما الالفاظ التي لا يختلف اجتهاد الناس في قيام بعضها مقام بعض ، فذلك مما يستوي فيه الفقيه والافقه ومن ليس بفقيه ، ولا يكون مؤثرا في تغيير المعنى .

الثاني ان هذا الخبر بعينه يدل على جواز نقل الخبر بالمعنى دون اللفظ، وذلك لان الظاهر ان الخبر المروي حديث واحد . والاصل عدم تكرره من النبي ، ﷺ . ومع ذلك ، فقد روي بالفاظ مختلفة . فانه قد روى نضر الله امرا، ورحم الله امرا، ورب حامل فقه غير فقيه ، وروي لافقه له (١) .

وعن المعنى الاول من المقول أن الكلام انها مفروض في نقل المعنى من غير زيادة ولا نقصان ، حتى انه لو ظهرت فيه الزيادة والنقصان لم يكن جائزا .

وعن الثاني بالفرق بين ما نحن فيه وما ذكره من الاصول المقيس عليها .

اما القرآن فلأن المقصود من الفاظه الاعجاز، فتغييره مما يخرج عن الاعجاز فلا يجوز، ولا كذلك الخبر فان المقصود منه المعنى دون اللفظ . ولهذا فانه لا يجوز التقديم والتأخير في القرآن، وان لم يختلف المعنى ، كما لو قال بدل اسجدي ار كمي ، وار كمي واسجدي . ولا كذلك في الخبر .

واما كلمات الاذان والشهد والتكبير ، فالمقصود منها انها هو التعبد بها . وذلك لا يحصل بمعناها، والمقصود من الخبر هو المعنى دون اللفظ . كيف وانه ليس قياس الخبر على ما ذكره اولي من قياسه على الشهادة حيث تجوز الشهادة على شهادة الغير مع اتحاد المعنى ، وان كان اللفظ مختلفا .

١ - أصل الحديث رواه أحمد في المسند والترمذي في الجامع .

المسألة الثانية

إذا أنكر الشيخ رواية الفرع عنه ، فلا يخلو إما أن يكون إنكاره لذلك إنكار وجود وتكذيب للفرع ، أو إنكار نسيان وتوقف .

فإن كان الأول فلا خلاف في امتناع العمل بالخبر (١) لأن كل واحد منهما مكذب للآخر فيما يدعيه ، ولا بد من كذب أحدهما ؛ وهو موجب للقدح في الحديث . غير أن ذلك لا يوجب جرح واحد منهما على التعيين . لاو كل واحد منهما عدل ؛ وقد وقع الشك في كذبه . والاصل العدالة ؛ فلا تترك بالشك . وتظهر فائدة ذلك في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر .

وأما إن كان الثاني ، فقد اختلفوا في قبول ذلك الخبر والعمل به .

فذهب للشافعي ومالك وأحمد بن حنبل في أصح الروايتين عنه وأكثر المتكلمين إلى جواز العمل ، خلافاً للكرخي (٢) وجماعة من أصحاب أبي حنيفة ولاحمد بن حنبل في الرواية الأخرى عنه ودأبه الإجماع ، والمعقول .

أما الإجماع ، فما روي أن ربيعة بن أبي عبد الرحمن روي عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة عن الثبي رضي الله عنه أنه قضى باليمين مع الشاهد (٣) ؛ ثم نسبه سهيل ؛ فكان يقول . حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم . ويرويه هكذا . ولم ينكر عليه أحد من التابعين ذلك . فكان إجماعاً منهم على جوازه .

- ١- ذكر للتوى في التفريب أنه المختار وذكر السيوطي في تدريب الراوي أن مقابل المختار هدم رد المروي قال واختاره السمعاني وعزاه الشاشي للشافعي ، ثم ذكر قولاً ثالثاً ورابعاً فارجع إليه ، واختار عدم الرد أيضاً ابن السكيت في جمع الجواهر .
- ٢- الكرخي هو أبو الحسن عبيد الله بن دهم .
- ٣- رواه ابن ماجه والترمذي وأبو داود .

وأما المعقول فن وجهين .

الاول أن الفرع عدل ، وهو جازم بروايته عن الاصل ، غير مكذب له وما عدلان ، فوجب قبول الرواية والعمل بها .

الثاني أن نسيان الاصل الرواية لا تزيد على موته وجنونه . ولومات أوجن ، كانت رواية الفرع عنه مقبولة ويجب العمل بها إجماعاً فكذلك ، اذ انسي .

فان قيل : أما الاستدلال بقضية ربيعة ، فلا حجة فيه ، لاحتمال ان سهيلاً ذكر الرواية برواية ربيعة عنه ، ومع الذكر فالرواية تكون مقبولة . ثم هو معارض بما روي ان عمار بن ياسر قال لعمر بن الخطاب ؛ رضى الله عنه (أما تذكر يا امير المؤمنين ؛ لما كنا في الابل ، فأجنت فتمعكت في التراب ؛ ثم سألت النبي ﷺ فقال : انما يكفيك ان تضرب بيدك (١)) فلم يقبل عمر من عمار ما رواه ، مع كونه عدلاً عنده ، لما كان ناسياً له .

واما ما ذكرتموه من المعقول ، فالاصل وان لم يكن مكذباً للفرع ، غير ان نسيانه لما نسب اليه يجب ان يكون مانعاً من العمل به ، كما لو ادعى مدع ان الحما كم حكم له بشيء ، فقال الحما كم : لا اذكر ذلك ، فأقلم المدعى شاهدين شهدا بذلك ، فانه لا يقبل . وكذلك اذا انكر شاهد الاصل شهادة الفرع عليه على سهيل النسيان ، فان الشهادة لا تقبل .

الجواب عن قولهم ان سهيلاً ذكر الرواية . قلنا : لو كان كذلك ، لانطوي ذكر ربيعة ، وكان يروي عن شيخه ، كما لو نسي ، ثم تذكر بنفسه . واما رد عمر لرواية عمار عند نسيانه ، فليس نظيراً لما نحن فيه فان عماراً لم يكن راوياً عن عمر ، بل عن النبي ﷺ وحيث لم يعمل عمر بروايته فلعله كان شاكاً في روايته او كان ذلك كان مذهباً له ، فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين على ماسياتي تقريره .

١- أثر محاجه عمار لعمر في تميم الجنب رواه أحمد في المسند وأما حديث تعليم النبي ﷺ عماراً صلته التميم فروى في الصحيحين .

واما الحاكم اذا نسي ما حكم به ، وشهد شاهدان بحكمه ؛ فقد قال مالك
وابويوسف: يلزمه الحكم بشهادتهما. وعندنا ، وان لم يجب عليه ذلك، فهو واجب
على غيره من القضاة .

واما القياس على الشهادة؛ فلا يصح، لان باب الشهادة اضيق من باب الرواية، وقد
اعتبر فيها من الشروط والقيود ما لم يعتبر في الرواية، وذلك كاعتبار العدد والحرية
والذكورة ولا يقبل فيها العنينة، ولا تصح الشهادة على الشهادة من وراء حجاب. ولو قال
أعلم بدل قوله (أشهد لا يصح . ولا كذلك في الرواية . فامتنع القياس .

السؤال الثالثة

إذا روى جماعة من الثقات حديثاً، وانفرد واحد منهم بزيادة في الحديث لا تخالف
المزيد عليه، كما لوروى جماعة، ان النبي دخل البيت ، وانفرد واحد منهم بزيادة،
فقال : دخل البيت وصلي ، فلا يخلو إما ان يكون مجلس الرواية مختلفاً بان يكون
المنفرد بالزيادة روايته عن مجلس غير مجلس الباقيين ؛ أو ان مجلس الرواية متحد،
ويجهل الامر ان.

فان كان المجلس مختلفاً، فلانعرف خلافاً في قبول الزيادة، لاحتمال ان يكون النبي
ﷺ ، قد فعل الزيادة في أحد المجلسين دون الآخر؛ والراوى عدل ثقة؛ ولم يوجد
ما يقدح في روايته ، فكانت روايته مقبولة . ولهذا فانه لوروى حديثاً لم ينقله
غيره مع عدم حضوره لم يقدح ذلك في روايته؛ وكذلك لو شهد اثنان على شخص
بالفي درهم لزيد في مجلس ، وشهدت بيعة أخرى عليه في مجلس آخر بالف ،
لا يكون ذلك قادحاً في الالف الزائدة، مع ان باب الشهادة اضيق من باب الرواية
كما قررنا .

واما ان اتحد المجلس ، فان كان من لم يرو الزيادة قد انتهوا الى عدد لا يتصور
في العادة غفلة مثلهم عن سماع تلك الزيادة وفهمها ؛ فلا يخفى ان تطرق الغلط
والسهو الى الواحد في نقله من الزيادة، يكون أولى من تطرق ذلك الى العدد المفروض

فيجب ردها (١) وان لم ينتهوا الى هذا الحد ، فقد اتفق جماعة الفقهاء اولئك الذين
على وجوب قبول الزيادة ، خلافاً لجماعة من المحدثين ولاحمد بن حنبل في إحدى
الرويتين .

ودليل ذلك ان الراوي عدل ثقه ، وقد جزم بالرواية ، وعدم نقل الغير لها
فلاحتمال ان يكون من لم ينقل الزيادة قد دخل في اثناء المجلس وسمع بعض الحديث
أو خرج في أثناء المجلس لطارئ ، اوجب له الخروج قبل سماع الزيادة . وبتقدير
ان يكون حاضراً من اول المجلس الى آخره ؛ فلاحتمال ان يكون قد طرأ ما شغله عن
سماع الزيادة وفهمها من سهو او الم او جوع او عطش مفرط او فكرة في امرهم
او اشتغال بحديث مع غيره والتفات اليه ، او انه نسىها بعد ما سمعها . ومع تطرق هذه
الاحتمالات وجزم العدل بالرواية ، لا يكون عدم نقل غيره للزيادة قادحاً في روايته

فان قيل : هذه الاحتمالات وان كانت منقذة في حق من لم يرو الزيادة
فاحتمال الغلط والسهو على الناقل للزيادة أيضاً متقدح . وذلك ، بان يتوهم انه سمع
تلك الزيادة ، ولم يكن قد سمعها ، أو أنه سمعها من غير الرسول ، وتوهم سماعها
من الرسول ؛ او انه ذكرها على سبيل التفسير والتأويل فظن السامع انها زيادة في
الحديث المروي ، وذلك كما روى ابن عباس عن النبي ﷺ ، انه نهى عن بيع
الطعام قبل ان يستوفي . قال ابن عباس : ولا احسب غير الطعام الا كالطعام فادرجه
بعض الرواة في الحديث . وكذلك ما روى عن النبي ﷺ أنه قال : فاذا زادت
الابل على مائة وعشرين استؤنفت الفريضة ، فظن الراوي ان الاستئناف إعادة
للفرض الاول في المائة الاولى ، فقال : في كل خمس شاة وادرج ذلك في كلام
النبي ﷺ ، ومع تعارض الاحتمالات ، فليس العمل بالزيادة اولى من تركها ،
بل الترجيح بجانب الترك لو جهين :

١- وقيل تقبل لجواز ان تكون الجماعة تركتها اقتصار اعلى محل الاستشهاد لا غلطاً
ولاسهوا ومثال ذلك حديث حذيفة (جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً) ، فردد
أبو مالك الأشجعي فقال : وتربتها طهوراً ، أنظر التقريب وشرحه للسيوطي .

الاول ان حتمال تطرق الغط والسهو على الواحد اكثر من احتمال تطرقه الى الجماعه .

الثاني أن الترك على وفق النفي الاصلى ، والاثبات على خلافه ، فكان اولى ، ولهذا ، فانه لو اجتمع المقومون على قيمة متلف ، وخالفهم واحد بزيادة في تقويمه في القيمة فان الزيادة تلمى بالاجماع .

والجواب عما عارضوا به من السهوفى حق رواى الزيادة ، انه وان كان متقدحا ، لخير ان ما ذكرناه من الاحتمالات في حق من لم يرو الزيادة اكثر . ولان سهو الأنسان عما سمعه يكون اكثر من سهوه فيما لم يسمعه انه سمعه .

وما ذكروه من الزيادة بناء على احتمال التفسير والتاويل ران كان قائما . لخير انه في غاية البعد ، اذ الظاهر من حال العدل الثقة انه لا يدرج في كلام النبي ﷺ ما ليس فيه لما فيه من التدليس والغلبيس ، ولو جوز مثل ذلك فما من حديث الا ويسكن ان يتطرق اليه هذا الاحتمال . ويلزم من ذلك ابطال جميع الاحاديث .

وما ذكروه من الترجيح الاول فغير مطرد فيما اذا كان عدد الناقل للزيادة مساويا لعدد الاخرين وهو من جملة صور النزاع ، وبتقدير ان يكون اكثر ، فقد بينا ان الترجيح بجانب الواحد .

وما ذكروه من الترجيح الثانى فهو معارض بها اذا كانت الزيادة مقتضية لنفي حكم لولاها لثبت ، واما التقويم فحاصله يرجع الى ظن وتخمين ، بطريق الاجتهاد . ولا ينبغي ان تطرق الخطأ في ذلك الى الواحد اكثر من تطرقه الى الجمع ، بخلاف الرواية ، فانها لا تكون الا ينقل ما هو محسوس بالسمع ، وتطرق الخطأ اليه بعيد .

واما ان جهل الحال في ان الرواية عن مجلس واحد او مجالس مختلفة ، فالحكم على ما سبق فيما اذا اتحد المجلس ، وقبول الزيادة فيه اولى ، نظرا الى احتمال اختلاف مجلس الرواية .

هذا كله فيما اذا لم تكن الزيادة مخالفة لمزيد عليه .

واما ان كانت مخالفة له ، بحيث لا يمكن الجمع بينهما ، فالظاهر التعارض
خلافاً لبعض المعتزلة ، وعلى هذا لو روي الواحد الزيادة مرة ، واهملها مرة ،
في حديث واحد ، فالتفصيل والحكم على ما تقدم فيما اذا تعددت الرواة . فعليك
بالاعتبار .

وكذلك الخلاف فيما اذا أسند الخبر واحد ، وارسله الباقون ، او رفعه الى
النبي ، ﷺ ، ووقفه الباقون على بعض الصحابة .

المسألة الرابعة

اذا سمع الراوي خبراً وأراد نقل بعضه وحذف بعضه ، فلا يخلو اما ان يكون
الخبر متضمناً لاحكام لا يتعلق بعضها ببعض ، أو يتعلق بعضها ببعض .
فان كان الاول كقوله (المؤمنون تنكأ فؤاد ماؤهم ، ويسعى بذمتهم ادناهم ، ويرد
عليهم اقصاهم وهم يدعى من سواهم) فلا نعرف خلافاً في جواز نقل البعض وترك
البعض . فان ذلك بمنزلة أخبار متعددة ، ومن سمع اخبار متعددة فله رواية البعض دون
البعض ، وان كان الاول انها هو نقل الخبر بتمامه ، لقوله ﷺ (نضر الله امرأ سمع
مقالتي ، فوعاها ، فاداما كما سمعها .

وان كان الثاني ، وذلك بان يكون الخبر مشتملاً على ذكر غاية . كنهية ﷺ
عن بيع الطعام ، حتى تحوزه التجار الى رحالهم وكنهية عن بيع الثمار حتى ترمى ،
أو شرط : كقوله (من قاء أو رعت أو امذى ، فليتوضأ وضوءه للصلاة)

او استثناء : كقوله (لا يبيعوا البر بالبر الى قوله إلا سواء بسواء مثلاً بمثل) .
فاذا ذكر بعض الخبر . وقطعه عن الغاية او الشرط او الاستثناء فهو غير جائز لما
فيه من تغيير الحكم وتبديل الشرع .

المسألة الخامسة

خبر الواحد اذا ورد موجياً للعمل فيما تعم به البلوي كخبر ابن مسعود (١) في نقض الوضوء بمس الذكر ، وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من نوم الليل وخبره في رفع اليدين في الركوع . والاكل في الصوم ناسيا ونحوه . مقبول عند الاكثرين ، خلافا للذكر خي (٢) وبعض اصحاب ابي حنيفة . دليل ذلك النص . والاجماع . والمعقول . والالزام .

وأما النص ، فقوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذ رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) اوجب الانذار على كل طائفة خرجت للتفقه في الدين ، وان كانت آحادا ، وهو مطلق فيما تعم به البلوي ، وما لا تعم ، ولولائه واجب القبول لما كان لوجوبه فائدة ، وتقريره كما سبق (٣) . واما الاجماع ، فهو ان الصحابة اتفقت على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوي . فن ذلك ما روي عن ابن عمر انه قال كنا نخبر اربعين سنة لانرى بذلك بأس حتى روي لنا رافع بن خديج ان النبي ﷺ نهي عن ذلك ، فانتهينا .

ومن ذلك رجوع الصحابة بعد اختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين من غير ائزال ، إلى خبر عائشة وهو قولها « إذا التقى الختانان ، وجب الغسل ، أنزل او لم ينزل ، فعلته انا رسول الله ﷺ ، واغتسلنا » .

ومن ذلك رجوع ابي بكر وعمر في سدس الجدة لما قال لها « لا أجدرلك في كتاب الله شيئا » محبر المغيرة ، وهو قوله ان النبي ﷺ ، اطعمها السدس وصار ذلك إجماعا واما المعقول فن وجهين :

١- حديث نقص الوضوء بمس الذكر اشتهر بين العلماء أنه من طريق بسرة بنت صفوان وقد روي في الباب أحاديث عن غير بسرة من الصحابة ولكن ليس من بينهم فإيا عرفتم عهد الله بن مسعود فليتنظر .

٣- تقدمت ترجمته تعليقا في صفحة . (١٠٦) .

الاول ان الراوى عدل ثقة، وهو جازم بالرواية فيما يمكن فيه صدقه، وذلك يغلب على الظن صدقه ، فوجب تصديقه كخبره فيما لانعم به البلوى .
الثاني: أنه يغلب على الظن ، فكان واجب الاتباع، كالقياس ، والمسألة ظنية فكان الظن فيها حجه .

واما الالتزام فهو ان الترويح كالفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة، ووجوب الغسل من غسل الميت، وافراد الاقامة وثنيتهما ، من قبيل ماتعم به البلوى ، ومع ذلك فقد أثبتتها الخصوم باخبار الآحاد.

فان قيل لانسل لإجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى، فان ابا بكر ردي خبر المغيرة في الجدة .

وما ذكرتموه من المعقول فبني على ان خبر الواحد فيما تعم به البلوى مظنون، وليس كذلك . وبيانه من وجهين .

الاول ان ماتعم به البلوى ، كخروج الحارج من السبيلين ، ومس الذكر ؛ مما يتكرر في كل وقت . فلو كانت الطهارة مما تنتقض به، لوجب على النبي ﷺ ، إشاعته وان لا يقتصر على مخاطبة الآحاد؛ بل يلقيه على عدد التواتر لها لغة في إشاعته حتى لا يفضى ذلك الى ابطال صلاة اكثر الخلق ، وهم لا يشعرون فحيث لم ينقله سوى الواحد دل على كذبه

الثاني ان ذلك مما يكثر السؤال عنه ، والجواب والدواعي متوفرة على نقله . فحيث انفرد به الواحد دل على كذبه، كانفراد الواحد ينقل قتل امير البلد في السوق بمشهد من الخلق وطروء حادثة منعت الناس من صلاة الجمعة ، وان الخطيب سب الله ورسوله على راس المنبر ، الى غير ذلك من الوقائع . ولهذا فانه لما كان القرآن مما تعم به البلوى بمعرفته امتنع اثباته بخبر الواحد .

واما ما ذكرتموه من الالتزامات فغير مساوية في عموم البلوى لمس الذكر، فلا تكون في معناه .

والجواب عن رد ابي بكر لخبر المغيرة في الجدة أنه لم يكن مطلقا . ولهذا عمل به لما تابعه على ذلك محمد بن مسلمة ، وخبرها غير خارج عن الآحاد .

وما ذكروه في الوجه الاول من التكذيب فانها يصح أن لو كان النبي ﷺ مكلفاً بالاشاعة على لسان أهل التواتر ، وهو غير مسلم .

قولهم إنه يلزم من عدم ذلك ابطال صلاة أكثر الخلق ، لانسلم ، فان من لم يبلغه ذلك ، فالنتقض غير ثابت في حقه . ولا تكليف بمعرفة ما لم يقم عليه دليل . وما ذكروه في الوجه الثاني فانها يلزم توفر الدواعي على نقله ان لو كان لا طريق الى اثباته سوى النقل المتواتر ، وأما اذا كان طريق معرفة ذلك انها هو الظن ، فخبير الواحد كاف فيه ولهلنا جاز اثباته ، بالقياس اجماعاً ، وما استشهدوا به من الوقائع فغير مناظرة لما نحن فيه ، اذ الطباع مما تتوفر على نقلها واشاعتها عادة فانفراد الواحد يدل على كذبه (١) .

ثم ما ذكروه من الوجهين منتقض عليهم حيث عملوا بأخبار الآحاد فيما ذكرناه من صور الالتزام ومس الذكر وان كان أعم في الوقوع من تلك الصور فذلك لا يخرج تلك الصورة عن كونها واتمة في عموم البلوى .

واما القرآن فانها امتنع اثباته بخبير الواحد ، لا لأنه مما تعم به البلوى بل لأنه المعجز في اثبات نبوة النبي ﷺ ، وطريق معرفته متوقف على القطع . ولذلك وجب على النبي إشاعته والقاؤه على عدد التواتر (٢) ولا كذلك ما نحن فيه . فان الظن كاف فيه ولذلك يجوز اثباته بالقياس . وما عدا القرآن مما أشيع اشاعة اشترك فيها الخالص والعام ، كالعبادات الخمس ، وأصول المعاملات كالبيع والنكاح والطلاق والعتاق ، وغير ذلك من الاحكام مما كان يجوز أن لا يشيع ، فذلك إما بحكم الاتفاق ، وإما لأنه ﷺ كان متعبداً باشاعته . والله أعلم (٣) .

١- تقدم ما فيه تعليقاً ،

٢- هذا خلاف الواقع فانه ﷺ كان يبعث كتبه مع الآحاد وكان يرسل الولاة والدعاة الى الدين اصوله وفروعه والمعلمين له آحاد وما يدل عليه استقراء سيرته في ذلك .

٣- بل ذلك متعبد به مقصود اشاعته ولو بطريق الآحاد .

المسألة السادسة

اذاروى الصحابي خبراً، فلا يخلو إما أن يكون مجملاً، ظاهراً أو نصاً قاطعاً في معناه .
 فان كان مجملاً مشتركاً بين محامل على السوية ، كلفظ القروء ونحوه ، فان حمله
 الراوى على بعض محامله، فان قلنا ان اللفظ المشترك ظاهر العموم في جميع محامله، كما سبأني
 تقريره ، فهو القسم الثاني وسيأتي الكلام فيه . وان قلنا بامتناع حمله على جميع محامله
 فلانعرف خلافاً في وجوب حمل الخبر على ما حمله الراوى عليه، لان للظاهر من حال
 النبي ﷺ ، انه لا ينطق باللفظ المجمل . لقصد التشريع وتعريف الاحكام، وبخلافه
 عن قريبه حالية او مقالية تعين المقصود من الكلام . والصحابي الراوى المشاهد
 للحال أعرف بذلك من غيره ، فوجب الحمل عليه ، ولا يبعد ان يقال بان تعيينه
 لا يكون حجة على غيره من المجتهدين حتى ينظر، فان انقذح له وجه يوجب تعيين
 غير ذلك الاحتمال ، وجب عليه اتباعه ، والا فتعيين الراوى صالح للجميع ،
 فيجب اتباعه .

واما ان كان اللفظ ظاهراً في معنى ، وحمله الراوى على غيره ، فذهب الشافعي
 وابي الحسن الكرخي واكثر الفقهاء أنه يجب الحمل على ظاهر الخبر دون تأويل الراوى :
 ولهذا قال الشافعي كيف أترك الخبر لا قرأل أقوام، لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث؟
 وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة وغيرهم الى وجوب العمل بمذهب الراوى .
 وقال القاضي عبد الجبار ان لم يكون لمذهب الراوى وتأويله وجه ، سوى علمه
 بقصد النبي ﷺ ، لذلك التأويل ؛ وجب المصير اليه . وان لم يعلم ذلك هل جوز
 ان يكون قد صار اليه لدليل ظهر له، من نص أو قياس وجب النظر الى ذلك الدليل .
 فان كان مقتضياً لما ذهب اليه، وجب المصير اليه والافلا . وهذا اختيار أبي الحسين
 البصري .

والخيار أنه ان علم ما أخذه في المخالفة، وكان ذلك مما يوجب حمل الخبر على ما ذهب
 اليه الراوى، وجب اتباع ذلك الدليل لالأن الراوى عمل به ، فانه ليس عمل احد
 المجتهدين حجة على الآخر .

أما في الصورة الأولى فلضرورة التغاير بالشخصية بين السجود لله تعالى والسجود للصنم . ولا يلزم من تحريم أحد السجودين تحريم الآخر ، ولا من الوجوب الوجوب وما قيل من أن السجود مأمور به لله تعالى . فإن أريد به السجود من حيث هو كذلك ؛ فهو غير مسلم ، بل السجود المقيد بقصد تعظيم الرب تعالى دون ما قصد به تعظيم الصنم . ولهذا قال الله تعالى « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله » ولو كان كما ذكره لكان عين المأمور به منهيًا عنه ، وهو محال وأما القمر في الصورة الثانية ، فلضرورة تغاير الفعل المحكوم عليه باعتبار اختلاف جهتيه من الغضب والصلاة . وذلك لأن التغاير بين الشيتين ، كما أنه قد يقع بعدد النوع تارة كالإنسان والفرس ، وبتعدد الشخص تارة كزيد وعمرو . فقد يقع التغاير مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصياً بسبب اختلاف صفاته ؛ بأن يكون المحكوم عليه بأحد الحكمين المتقابلين هو الهيئة الاجتماعية من ذاته واحدى صفتيه ؛ والمحكوم عليه بالحكم الآخر بالهيئة الاجتماعية والصفة الأخرى « ١٥ » كالحكم على زيد بكونه مذموماً لفسقه ، ومشكوراً لكرمه ، وذلك ما لا يتحقق معه التقابل بين الحكمين وانتم منها .

وقولهم : ان الفعل الموجود منه في الدار المغصوبة متحد وهو حرام : فلا يكون واجباً .

قلنا : المحكوم عليه بالحرمة ذات الفعل من حيث هو فعل ، أو من جهة كونه لهصبياً ، الأول غير مسلم ، والثاني فلا يلزم منه امتناع الحكم عليه بالوجوب من جهة كونه صلاة ضرورة « ٢٥ » الاختلاف كما سبق . « ٣٥ »

فان قيل متعلق الوجوب اما ان يكون هو متعلق الحرمة أو هو مغاير له ، والأول يلزم منه التكليف بما لا يطاق والخصم لا يقول بذلك فيما نحن فيه سواء قيل بأحاله أو بجوازه : والثاني اما ان يكون متعلق الوجوب والتحرير ، « ١٥ » في العبارة تحريف والصواب ان يقال والمحكوم عليه بالحكم الآخر هو الهيئة الاجتماعية من الذات والصفة الأخرى ،

« ٢٥ » علة لعدم لزوم : « ٣٥ » من بيان أن التغاير بالصفة كالتغاير بالنوع والشخص .

متلازمين أو غير متلازمين . لا جائز أن يقال بالثاني ، فإن الغصب والصلاة
وان انفك احدهما عن الآخر في غير مسألة النزاع ، فهما متلازمان في مسألة النزاع .
فلم يبق غير التلازم ؛ وعند ذلك قالوا يجب متوقف على فعل المحرم ؛ وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب ، فالمحرم الذي ذكرتموه يكون واجباً ، وهو تكليف بما
لا يطاق : وايضاً فان الحركات المخصوصة في الصلاة والسكنات داخلة في مفهومها
والحركات والسكنات تشغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد
ان كان في غيره ، والسكون شغل الجوهر للحيز اكثر من زمان واحد . فشغل
الحيز داخل في مفهوم الحركة والسكون الداخلين في مفهوم الصلاة ؛ فكان داخلاً
في مفهوم الصلاة لان جزء جزء جزء « وشغل الحيز فيما نحن فيه حرام . فالصلاة
التي جزءها حرام لا تكون واجبة ، لان وجوبها اما ان يستلزم ايجاب جميع اجزائها
أو لا يستلزم . والاول يلزم منه ايجاب ما كان من اجزائها محرماً ، وهو تكليف
بما لا يطاق . والثاني يلزم منه أن يكون الواجب بعض أجزاء الصلاة ، لا نفس
الصلاة ، لان مفهوم الجزء مغاير لمفهوم الكل وذلك محال .

قلنا : اما الاشكال الاول ، فيلزم عليه ما لو قال السيد لعبدك خياطة
هذا الثوب ، وحرمت عليك السكن في هذه الدار ، فان فعلت هذا أثبتك ، وان
فعلت هذا عاقبتك فانه اذا سكن الدار وشاط الثوب ، فانه يصحح أن يقال
فعل الواجب والمحرم ويحسن من السيد ثوابه له على الطاعة ، وعقابه له على المعصية
اجملاً . وعند ذلك فكل ما أوردوه من التقسيم فهو بعينه وارد ههنا . وذلك ان
يقال : متعلق الوجوب : ان كان هو متعلق الحرمة فهو تكليف بما لا يطاق ؛ وليس
كذلك فيما فرض من الصورة ؛ وان تغايرت فهما في الصورة المفروضة متلازمان
وان جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة في الدار المفصولة . فالواجب متوقف
على المحرم ، فيلزم أن يكون واجباً لا محرماً ، لما قيل . وقد قيل بالجمع بين
الواجب والمحرم فيها ، فما هو الجواب في هذه الصورة ، هو الجواب في صورة
حل النزاع . وعلى هذا فقد اندفع الاشكال الثاني أيضاً من حيث ان شغل الحيز
داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة ، وشغل الحيز

المسألة التاسعة

خبر الواحد ، إذا خالف القياس ، فاما إن يتعارض من كل وجه بان يكون أحدهما مثبتاً لما نفاه الآخر ، أو من وجه دون وجه ، بان يكون أحدهما مخصصاً للآخر فان كان الاول ، فقد قال الشافعي ، (رضي الله عنه وأحمد بن حنبل والكرخي ، وكثير من الفقهاء ان الخبر مقدم على القياس .

وقال اصحاب مالك : يقدم القياس . وقال عيسى (١) بن ابان ان كان الراوي ضابطاً عالمياً غير متساهل فيما يرويه ، قدم خبره على القياس ، والا فهو موضع اجتهاد .
وفصل أبو الحسين البصري ، فقال : علة القياس الجامعة إما أن تكون منصرفة أو مستنبطة : فان كانت منصوفة ، فالنص عليها إما أن يكون مقطوعاً به أو غير مقطوع : فان كان مقطوعاً به ، وتعدر الجمع بينهما ، وجب العمل بالعلة لان النص على العلة كالنص على حكمها ، وهو مقطوع به ، وخبر الواحد مظنون ، فكانت مقدمة

وان لم يكن النص على العلة مقطوعاً به ، ولا حكمها في الاصل مقطوعاً به ، فيجب الرجوع الى خبر الواحد لاسقواء النصين في الظن ، او اختصاص خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة ، بخلاف النص الدال على العلة ، فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة ، وان كان حكمها ثابتاً قطعاً فذلك موضع الاجتهاد وان كانت العلة مستنبطة فحكم الاصل اما أن يكون ثابتاً بخبر واحد او بدليل مقطوع به ، فان كان ثابتاً بخبر واحد فالأخذ بالخبر أولى . وان كان ثابتاً قطعاً ، قال فينبغي ان يكون هذا موضع الاختلاف بين الناس . ومختاره انه مجتهد فيه ، وقال القاضي ابو بكر بالوقف .

والمختار في ذلك ان يقال : اما ان يكون متن خبر الواحد قطعياً ، أو ظنياً : فان كان متنه قطعياً فعلة القياس اما ان تكون منصوفة ، أو مستنبطة ، فان كانت منصوفة وقلنا ان التنصيص على علة القياس لا يخرج عن القياس — فالنص

١- هو ابو موسى عيسى بن ابان بن صدقه الكوفي الحنفي القاضي مات سنة ٢٢٩

لدال عليها، اما أن يكون مساويا في الدلالة لخبر الواحد ، او راجحا عليه ،
أو مرجوحا .

فان كان مساويا فخبر الواحد أولى لدلالته على الحكم من غير واسطة ،
ودلالة نص العلة على حكمها بواسطة .

وان كان مرجوحا ؛ فخبر الواحد أولى مع دلالاته على الحكم من غير واسطة .
وان كان راجحا على خبر الواحد ، فوجود العلة في الفرع اما ان يكون
مقطوعا به او مظلونا : فان كان مقطوعا ، فالمصير الى القياس أولى ؛ وان كان
وجودها فيه مظلونا ، فالظاهر الوقف . لان نص العلة . وان كان في دلالاته على
العلة راجحا ، غير انه انما يدل على الحكم بواسطة العلة ، وخبر الواحد
لا بواسطة . فاعتدلا .

وأما ان كانت العلة مستنبطة . فالخبر مقدم على القياس مطلقا .
ودليله النص . والاجماع . والمعقول .

اما النص فما روي عن النبي ﷺ أنه قال لما ذحيث بعثه الى اليمن قاضيا
(بم تحكم ؟ - قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد
قال أجتهد رأيي ، ولا ألو .

اخر العمل بالقياس عن السنة من غير تفضيل بين المتواتر والأحاد . والنبي
ﷺ اقره على ذلك ، وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله .

وأما الاجماع ، فهو ان عمر رضي الله عنه ؛ ترك القياس في الجنين لخبر حمل
بن مالك ، وقال « لولا هذا ؛ لقضينا فيه برأينا » .

وأبضا ماروي عنه انه ترك القياس ، في تفريق دية الاصابع على قدر منافعتها
بخبر الواحد الذي روى في كل اصبع عشر من الابل ، وترك اجتهاده .

وابضا ، فانه ترك اجتهاده في منع ميراث المرأة من دية زوجها بخبر الواحد ، وقال :
« أعيتم الاحاديث أن يملظوها ؛ فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا » وكان ذلك
مشهورا فيما بين الصحابة ، ولم ينكر عليه منكر ، فصار اجماعا .

وأما المعقول، فهو أن خبر الواحد راجح على القياس، واغلب على الظن، فكان مقدماً عليه، وبيان ذلك أن الاجتهاد في الخبر واحتمال الخطأ فيه أقل من القياس، لأن خبر الواحد لا يخرج الاجتهاد فيه عن عدالة الراوي، وعن دلالة على الحكم، وعن كونه حجة معمولاً بها، فهذه ثلاثة أمور.

وأما القياس فإنه إن كان حكمه صلباً ثابتاً بخبر الواحد، فهو مفتقر إلى الاجتهاد في الأمور الثلاثة. وبتقدير أن يكون ثابتاً بدليل مقطوع به، فيفتقر إلى الاجتهاد في كون الحكم في الأصل مما يمكن تعليله أولاً: وبتقدير إمكان تعليله، فيفتقر إلى الاجتهاد في إظهار وصف صالح للتعليل. وبتقدير ظهور وصف صالح يفتقر إلى الاجتهاد في نفي المعارض له في الأصل. وبتقدير سلامته عن ذلك، يفتقر إلى الاجتهاد في وجوده في الفرع. وبتقدير وجوده فيه، يفتقر إلى الاجتهاد في نفي المعارض في الفرع من وجود مانع أو فوات شرط. وبتقدير انتفاء ذلك، يحتاج إلى النظر في كونه حجة.

فهذه سبعة أمور لا يهد من النظر فيها. وما يفتقر في دلالة إلى بيان ثلاثة أمور لا غير، فاحتمال الخطأ فيه يكون أقل من احتمال الخطأ فيما يفتقر في بيانه إلى سبعة أمور. فكان خبر الواحد أولى. وربما قيل في ترجيح خبر الواحد هنا وجوه أخرى وأهمية أثرنا الأعراض عن ذكرها، لظهور فسادها بأول نظر.

فإن قيل: أما ما ذكرتموه من خبر معاذ، فقد خالفتموه فيما إذا كانت العلة الجامعة في القياس مقطوعاً بعليتها وبوجودها في الفرع كما تقدم. وما ذكرتموه من الإجماع على تقديم خبر الواحد على القياس، فغير مسلم. فإن ابن عباس قد خالف في ذلك حيث أنه لم يقبل خبر أبي هريرة فيما رواه عن النبي ﷺ من قوله: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً» لكونه مخالفاً للقياس.

وأيضاً فإنه رد خبر أبي هريرة في التوضي مما مست النار بالقياس وقال: «ألسنا نتوضأ بماء الحميم فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ؟»

وأما ما ذكرتموه من الترجيح ، فهو معارض بما ينطرق الى الخبر من احتمال كذب الراوي ، وان يكون في نفسه كافراً أو فاسقاً أو مخطئاً . واحتمال الاجمال في دلالة الخبر ، والتجوز ، والاضمار والنسخ ، وكل ذلك غير متطرق الى القياس وأيضا ، فان القياس يجوز به تخصيص عموم الكتاب ، وهو اقوى من خبر الواحد فكان ترك خبر الواحد بالقياس اولى .

وأيضاً ، فان الظن بالقياس يحصل للمجتهد من جهة نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحد يحصل له من جهة غيره . وثقة الانسان بنفسه أتم من ثقته بغيره وأيضا ، فان خبر الواحد ، بتقدير اكذاب الخبر لنفسه ، يخرج الخبر عن كونه شرعياً ، ولا كذلك القياس .

والجواب : قولهم انكم خالفتم خبر معاذ ، قلنا : غايته أنا خصصناه في صورة لمعنى لم يوجد فيما نحن فيه ، فبقينا عاملين بعمومه ، فيما عدنا تلك الصورة . قولهم إن ابن عباس قدر دخبر أبي هريرة بالقياس فيما ذكره ، ليس كذلك . أمارده نخب غسل اليدين ، فانما يمكن الاحتجاج به ، ان لو كان قدرده لمخالفة القياس المقتضي لجواز غسل اليدين من ذلك الاناء ، وليس كذلك .

أما أولاً ، فلانا لانسلم وجود القياس المقتضي لذلك . وبتقدير تسليمه ، فهو إنما رده لا للقياس ، بل لانه لا يمكن الاخذ به . ولهذا قال ابن عباس : فاذا نصنع بالمهراس . والمهراس كان حجراً عظيماً يصب فيه الماء . لاجل الوضوء فاستبعد الاخذ بالخبر لاستبعاده صب الماء من المهراس على اليد . وقد وافق ابن عباس على ما تخيله من الاستبعاد عائشة ، حيث قالت « رحم الله أبا هريرة لقد كان رجلاً مهذاراً فاذا بصنع بالمهراس (١) ؟ »

واما تركه لخبر الترضى مما مست النار ، فلم يكن بالقياس ، بل بما روي عن النبي ﷺ انه أكل كتف شاة مصلية ، وصلى ، ولم يتوضأ ، ثم ذكر القياس بعد معارضته بالخبر .

١ - تقدم ما فيه تعليقاً في ص ٧٥ ج ٢ .

وأما ما ذكره من ترجيح القياس على خبر الواحد فنندفعة .
أما تطرق احتمال الكذب والفسق والخطأ الى الراوى ، وان كان منقداً ، فمثله
مطروق الى دليل حكم الاصل ، اذا كان ثابتاً بخبر الواحد . وهو من جملة صور
التزاع . وبتقدير ثبوته بدليل مقطوع به ، فلا يخفى أن تطرق ذلك الى من ظهرت عدالته
واسلامه اهمد من تطرق الخطأ الى القياس في اجتهاده فيما ذكرناه من احتمالات
الخطأ في القياس ، لكونه معاقباً على الكذب والكفر والفسق ، بخلاف الخطأ في
الاجتهاد ، فانه غير معاقب عليه ، بل مثاب .

وما ذكره من تطرق التجوز والاشترك والنسخ الى خبر الواحد ، فذلك
مما لا يوجب ترجيح القياس عليه ، بدليل الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة . فان
جميع ذلك متطرق اليه ، وهو مقدم على القياس :

قولهم ان القياس يجوز تخصيص عموم الكتاب به ، قلنا وكذلك خبر الواحد ،
فلا ترجيح من هذه الجهة . كيف وانه لا يلزم من تخصيص الكتاب بالقياس ، مع انه
غير معطل للكتاب ، أن يكون معطلا لخبر الواحد بالكلية ، إذ الكلام مفروض فيما
اذا تعارضوا وتعذر الجمع بينهما .

وقولهم ان الظن من القياس يحصل له من جهة نفسه ، بخلاف خبر الواحد ، قلنا :
الا ان تطرق الخطأ اليه أقرب من تطرقه الى خبر الواحد لما سبق تقريره .

وقولهم ان الخبر يخرج عن كونه شرعياً كذاب الخبر لنفسه بخلاف القياس .
قلنا : وبتقدير الخطأ في القياس يخرج عن كونه قياساً شرعياً ، فاستويا . كيف
وان الترجيح للخبر من جهات أخرى غير ما ذكرناها أولاً ، وهو انه مستند الى كلام
المعصوم ، بخلاف القياس ، فانه مستند الى اجتهاد المجتهد ، وهو غير معصوم .

وايضاً ، فان القياس مفتقر الى جنس النص في إثبات حكم الاصل . وفي كونه
حجة . وخبر الواحد غير مفتقر الى شرف القياس .

وايضاً فان خبر الواحد قد يصير قطعياً بما يعتضده من جنسه حتى يصير متواتراً .
ولا كذلك القياس . فانه لا ينتهي الى القطع بما يعتضد به من جنس الاقيسة أصلاً .
فكان أولى .

هذ كله فيا اذا تعارضا .وتعذر الجمع بينهما .

واما ان كان احدهما اعم من الآخر فان كان الخبر هو الاعم .جواز ان يكون القياس مخصصا له على ماسياتي في تخصيص العموم .وان كان القياس اعم من خبر الواحد .فان قلنا :ان العلة لا تبطل بتقدير تخصيصها ووجب العمل بخبر الواحد في اذل عليه وبالقياس فيا عدا ذلك جمعا بينهما وان قلنا بان العلة تبطل بتقدير تخصيصها فالحكم فيها على ما عرف فيا اذا تعذر الجمع بين القياس وخبر الواحد .

المسألة العاشرة

اختلفو في قبول الخبر المرسل وصورته . ما اذا قال من لم يلق النبي . عليه السلام . وكان عدلا « قال رسول الله »

فقبله ابو حنيفة ومالك . واحمد بن حنبل في اشهر الروايتين عنه وجاهير المعتزلة . كابي هاشم .

وفصل عيسى بن ابان . فقبل مراسيل الصحابة . والتابعين . وتابعين التابعين ، ومن هو من أئمة النقل مطلقاً ، دون من عدا هؤلاء .

واما الشافعي (رضى الله عنه) فانه قال : إن كان المرسل من مراسيل الصحابة او مرسلا قد اسنده غير مرسله او ارسله راو آخر يروى عن غير شيوخ الاول ، او عضده قول صحابي ، او قول اكثر أهل نعلم ، أو ان يكون المرسل قد عرف من حاله انه لا يرسل عن فيه علة من جهالة او غيرها ؛ كمراسيل ابن المسيب ، فهو مقبول والافلا . ووافقة على ذلك أكثر اصحابه ، والقاضي ابو بكر (١) وجماعة من الفقهاء .

والخيار قبول مراسيل العدل مطلقاً . ودليله الاجماع ؛ والمعقول .

أما الاجماع ، فهو ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل من العدل :

١- هو محمد بن الطيب الباقلاني .

أما الصحابة فانهم قبلوا اخبار عبدالله بن عباس ، مع كثرة روايته . وقد قيل إنه لم يسمع من رسول الله ﷺ ، سوى أربعة احاديث ، لصغر سنه (١) ولما روى عن النبي ﷺ ، انما الربا في النسبة ، وان النبي ﷺ ، لم يزل يلبس حتى رمي حجر العقبة . قال في الخبر الاول ، لما روجع فيه : اخبرني به اسامة بن زيد . وقال في الخبر الثاني : اخبرني به أخى الفضل بن عباس .

وايضا ماري ابن عمر ، عن النبي ﷺ ، انه قال (من صلى على جنازة ، فله قيراط) واسنده بعد ذلك الى ابي هريرة وايضا ماروي ابو هريرة عن النبي ﷺ ، انه قال (من اصبح جنباً في رمضان فلاصوم له) وقال : ما انا قلت ، ورب الكعبة : ولكن محمد قاله (فلما روجع فيه ، قال : حدثني به الفضل بن عباس (٢) . وايضا ماروي عن البراء بن عازب انه قال . ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ ، ولاكن سمعنا بعضه . وحدثنا اصحابنا ببعض .

واما التاهون فقد كان من عادتهم إرسال الاخبار . ويدل على ذلك ماروي عن الاعمش انه قال . قلت لابراهيم النخعي اذا حدثتني فاسند . فقال . اذا قلت لك حدثني فلان عن عبدالله فهو الذي حدثني واذا قلت لك حدثني عبدالله ، فقد حدثني جماعة عنه . وايضا ماروي عن الحسن انه روى حديثاً ، فلما روجع فيه قال (اخبرني به سبعون بدرياً ويدل على ذلك ما اشتهر من إرسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما ولم يزل ذلك مشهوراً فيما بين الصحابة والتابعين من غير تكبير فكان إجماعاً (٣) .

١- قد يقال انما قبلوا اخبار ابن عباس عن النبي ﷺ حلالها على الظاهر من الاتصال كما هو الحكم في رواية كل من لم يعرف بالتدليس اذا روى عن لقيه بصيغة ليست صريحة في الاتصال ، واما انه لم يسمع من النبي ﷺ الا اربعة احاديث لصغر سنة فدعوى يرددها الواقم . انظر ما قيل في ذلك في ترجمة ابن عباس في تهذيب التهذيب . ٢- انظر تخريج هذه الأحاديث وما يتعلق بها من المراجعة في تلخيص الحبير لابن حجر ونصب الراية .

٣- اقول إما ان يريد انهم اجمعوا على جواز الرواية على وجه الارسال ؛ واما =

واما المعقول فهو ان العدل الثقة اذا قال « قال رسوالله ﷺ كذا ؛ مظهرا للجزم بذلك ، فالظاهر من حاله أنه لا يستعجز ذلك إلا وهو عالم أو ظان أن النبي ، ﷺ ، قال ذلك . فانه لو كان ظانا أن النبي ﷺ لم يقله ، او كان شاك فيه ، لما استجاز في دينه النقل الجازم عنه ، لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين وذلك يستلزم تعديل من روي عنه والا لما كان عالما ولا ظانا بصدقه في خبره (٢) .
 فان قيل : لانسلم الاجماع . ودليله من جهة الاجمال والتفصيل :
 اما الاجمال فهو ان المسألة اجتهادية ، والاجماع قاطع ، فلا يساعد في مسائل الاجتهاد .

واما من جهة التفصيل فهو أن غاية ما ذكر مصير بعض الصحابة او التابعين الى الارسال ، وليس في ذلك ما يدل على اجماع الكل
 قولكم : لم ينكر ذلك منكر لانسلم ذلك . ولهذا ، باحثوا ابن عباس وابن عمر و ابا هريرة في ذلك حتى اسند كل واحد ما اخبر به . وقال ابن سيرين « لاناخذ بمراسيل الحسن و ابي العالية . وان سلطنا عدم النكير ، فغاينه انهم سكوتوا ، والسكوت لا يدل على الموافقة ، لما سبق تقريره في مسائل الاجماع سلطنا الموافقة : غير ان الارسال المحتج به وقوعه ، انما وقع من الصحابة و التابعين . ونحن نقول بذلك ، لان الصحابي و التابعي انما يروى عن الصحابي ، والصحابة عدول على ما سبق تحقيقه .

= ان يريد انهم اجمعوا على العمل بما دلت عليه الأحاديث المرسلات من الاحكام ، فان كان الأول قيل لا نسلم ان سكوتهم موافقة لأمر كثيرة من اهمها احتمال ان يكون من اجل ان المسألة اجتهادية لكل ان يعمل فيها بما اراه اليه اجتهاده والكلام في مثلها بين المجتهدين انما يكون على وجه البحث و المناظرة دون الانكار وان سلطنا ان سكوتهم موافقة فهو إجماع في غير محل النزاع ، اذ النزاع هنا في حكم العمل بما دل عليه المرسل من الاحكام ثم هو اجماع سكوتي مختلف في الاحتجاج به ، وان كان الثاني فالتزاع فيه قائم وليس فيما ذكر من الاحاديث ما يدل على رفعه .
 ١ - اقول ان سلم علم الراوي او ظنه نسبة الخبر للنبي ﷺ فذلك يستلزم عدالة من رواه عنه في نظره دون عدالته في نظر غيره . واذن لا يهد من تعيينه حتى ينظر في حاله .

واما ما ذكر تموه من المعقول فلان سلم ان قول الراوى «قال رسول الله» تعديل للمروى عنه ، وذلك لانه قد يروى الشخص عن لوسثل عنه ؛ لجرحه ؛ او توقف فيه . فالراوى ساكت عن التعديل والجرح . والسكوت عن الجرح لا يكون تعديلا ، والا كان السكوت عن التعديل جرحاً . ولهذا ، فان شاهد الفرع لو ارسل شهادة الاصل ، فانه لا يكون تعديلا لشاهد الاصل ، لما ذكرناه .

قولكم : لو لم يكن ظانا لعدالة المروى عنه ؛ او عالما بها ، لما جازله ان يجزم بالرواية عن النبي ﷺ ، قلنا : قد بينا امكان الرواية عن الكاذب والجزم بالرواية عن النبي ﷺ مع تجويز كذب الراوى ؛ وذلك قادح في الرواية ، عن النبي ﷺ واذا تعدر الجزم ، فليس حمل قوله (قال) على معنى (اظن انه قال) اولى من حمله على (اني سمعت انه قال) ولو حمل على (اني سمعت انه قال) لم يكن ذلك تعديلا ؛ وعلى هذا فلا يكون بروايته مدلسا ولا ملبساً .

سلمنا ان الارسال تعديل للمروى عنه . ولكن لان سلم ان مطلق التعديل مع قطع النظر عن ذكر اسباب العدالة كاف في التعديل ، كما سبق . سلمنا ان مطلق التعديل كاف ، لكن اذا عين المروى عنه ولم يعرف بفسق . واما اذا لم يعينه ، فلعله اعتمده عدلا في نظره ، ولو عينه لعرفنا فيه فسقا لم يطلع المعدل عليه . ولهذا لم يقبل تعديل شاهد الفرع لشاهد الاصل مع عدم تعيينه . سلمنا دلالة ما ذكرتموه على التعديل ، لكنه معارض بما يدل على عدم التعديل ، وبيانه من ستة اوجه .

الاول ان الجهالة بعين الراوى آكد من الجهل بصفته . وذلك لان من جهلت ذاته فقد جهلت صفته ولا كذلك بالعكس . ولو كان معلوم العين ، مجهول الصلحة ، لم يكن خبره مقبولا ، فاذا كان مجهول العين والصفة ، اولى ان لا يكون خبره مقبولا .

الثاني ان من شرط قبول الرواية المعرفة بعدانة الراوى . والمرسل لا يعرف عدالة الراوى له ، فلا يكون خبره مقبولا لفوات الشرط .

الثالث هو ان الخبر كالشهادة في اعتبار العدالة . وقد ثبت ان الارسال في الشهادة مانع من قبولها فكذلك الخبر :

الرابع انه لو جاز العمل بالمراسيل ، لم يكن لذكر اسماء الرواة والبحث عن
عدالتهم معنى :

الخامس انه لو وجب العمل بالمراسيل لزم في عصرنا هذا ان يعمل بقول الانسان:
قال رسول الله ﷺ: كذا هو وان لم يذكر الرواة ، وهو ممتنع .
السادس ان الخبر خبران: تواتر وآحاد، ولو قال الراوى و اخبرني من لا احصيه
عدداً ، لا يقبل قوله في التواتر. فكذلك في الآحاد .

والجواب قولهم : الاجماع لا يساعد في مسائل الاجتهاد ، قلنا : الذى لا يساعد
انه هو الاجماع القاطع في متنه وسنده ، وما ذكرناه من الاجماع السكوتي فظني ، فلا يمتنع
التمسك به في مسائل الاجتهاد كالظاهر من الكتاب والسنة .

قولهم : لانسلم عدم الانكار ، قلنا : الاصل عدمه .
قولهم : انهم احدثوا ابن عباس وابن عمرو و ابا هريرة ، قلنا . المراجعة في ذلك لا تدل
على انكار الارسال (١) ، بل غاية طلب زيادة علم لم تكن حاصلة بالارسال ، وقول
ابن سيرين ليس انكارا للارسال مطلقاً ، بل ارسال الحسن و ابي العلية لا غير لظنه
انها لم يلتزم ما في ذلك تعديل المروى عنه (٢) . ولهذا قال فانها لا يباليان عن اخذا
الحديث منه ، لا على الارسال .

قولهم . السكوت لا يدل على الموافقة ، قلنا . وان لم يدل عليها قطعا ، فهو دليل
عليها ظنا ، كما سبق تقريره في الاجماع (٣) .

قولهم . نحن لانكر ان ارسال الصحابة والتابعين حجة ، قلنا . انما يصح ذلك ،
ان لو كانوا يروون الا عن الصحابي العدل ، وليس كذلك . ولهذا قال الزهرى
بعد الارسال حدثني به رجل على باب عبد الملك . وقال عروة ابن الزبير فيما أرسله .
حدثني به بعض الحرسية .

١- سبق في التعليق ان النزاع هنا في العمل باحكام المرسل لا في نفس الارسال . ص ١٢٥
٢- لو قدر انهما التزما تعديل المروى عنه المبهم لم يكن كافياً بل لا يهد من تعيينه
حتى ينظر في حاله . ٣- تقدم ما فيه تعليقا .

قولهم لانسلم ان قول الراوى «قال رسول الله» تعديل للمروى عنه . قلنا دليله ماسبق .
 قولهم ان الراوى قد يروى عن لو سئل عنه لجرحه أو عدله . قلنا ذلك انما يكون
 فيما اذا كان قد عين الراوى ووكل النظر فيه الى المجتهدين . ولم يجزم بان النبي ﷺ
 قال كذا ، بل غايته أنه قال قال فلان إن النبي ﷺ قال كذا ، واما اذا لم يعين ، فالظاهر
 انه لا يجزم بقوله قال النبي ﷺ الا وقد علم او ظن عدالة الراوى على ماسبق (١)
 واما ارسال الشهادة فلا يلزم من عدم قبولها عدم قبول ارسال الرواية ،
 لان الشهادة قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر في الرواية كما سبق تقريره .
 قولهم ، ان الجزم مع تجويز كذب من روى عنه كذب ، قلنا انما يكون
 كذبا ، ان لو ظن أو علم أنه كاذب ، واما اذا قال ذلك مع ظن الصدق ، فلا يكون
 كاذبا ، وان احتمل في نفس الامر أن يكون المروى عنه كاذبا كما لو قال ، قال
 رسول الله ﷺ مع العنقة .

قولهم : سلنا ان ارسال من الراوى تعديل للمروى عنه ، لكنه تعديل مطلق
 فلا يكون حجة موجبة للعمل به على الغير .

قلنا : قد بينا أن التعديل المطلق ودون تعيين سببه كاف فيما تقدم (٢)

قولهم اعلمه : اعتقده عدلا ولو عينه لعرفنا فيه فسقا لم يعرفه المعدل .

قلنا وان كان ذلك محتملا ، غير أن الظاهر عدمه (٣) ولا سيما مع تعديل العدل

العالم بأحوال الجرح والتعديل ، وعدم الظفر بما يوجب الجرح

واما اعتبار الرواية بالشهادة ، فقد عرف وجه الفارق فيهما .

وما ذكروه من المعارضة الاولى ؛ فانما يصح ان لو كان يلزم من الجهل

بعين الراوى ، الجهل بصفته مطلقا ، وليس كذلك مع ما بيناه من ان ارسال

يدل على تعديله من جهة الجملة ، وان جهلت عينه .

١- تقدم ما فيه تعليقا .

٢- هذا قد يسلم ان كان الراوى معيننا قد زالت عنه جهالة العين ، أما أن كان

مبهما فلا كما تقدم . ٣- ليس بالظاهر بل الاحتمالان على السواء وأما عدم

الظفر بالجرح فقد يكون اعدم تعيين الراوى .

وهذا يبطل ما ذكروه من المعارضة الثانية .
وأما المعارضة الثالثة ، فقد عرف جوابها بالفرق بين الرواية والشهادة .
وأما المعارضة الرابعة ، فجوابها ببيان فائدة ذكر الراوى ، وذلك من وجهين .
الاول أن الراوى قد يشتهر عليه حال المروى عنه ، فيعينه ليكل النظر في أمره
الى المجتهد ، بخلاف ما اذا أرسل .

الثاني أنه اذا عين الراوى ، فالظن الحاصل للمجتهد بفحصه بنفسه عن حاله
يكون أقوى من الظن الحاصل له بفحص غيره .
وأما المعارضة الخامسة فمندفعة أيضا ، فانه مهما كان المرسل للخبر في زماننا
عدلا ، ولم يكذبه الحفاظ ، فهو حجة

وأما المعارضة السادسة ؛ فانما لم يصير الخبر بقول الواحد متواترا ، لان المتواتر
يشترط فيه استواء طرفيه ووسطه ، والواحد ليس كذلك ؛ فلا يحصل بخبره التواتر
واذا عرف أن المرسل مقبول من العدل ، فمن لم يقل به كالشافعى ، فقد قيل انه لا معنى
لقوله إنه يكون مقبولا اذا أسنده غير المرسل او أسنده المرسل مرة لان الاعتماد في ذلك انما
هو على الاسناد . لاعلى الارسال ولا معنى لقوله : انه يكون مقبولا اذا أرسله اثنان .
وكانت مشايخها مختلفة . لان ضم الباطل الى الباطل غير موجب للقبول . وليس بحق
لان الظن الحاصل بصدق الراوى من الارسال مع هذه الامور اقوى منه عند عدمها .
وعلى هذا . فلا يلزم من عدم الاحتجاج باضعف الظنين عدم الاحتجاج باقواهما
واذا عرف الخبر المقبول وغير المقبول . فاذا عارض خبران مقبولان . فالعمل
باحدهما يتوقف . على الترجيح .

وسياتي في قاعدة الترجيحات باقصى الممكن ان شاء الله تعالى .

النوع الثاني

فيما يتعلق في المتن وفيه باهان؛ أولها فيما يشترك فيه الكتاب؛ والسنة، والاجماع؛
وثانيها فيما يشترك فيه الكتاب ، والسنة ، دون ما عداها من الأدلة

الباب الأول

فيما يشترك فيه الكتاب، والسنة، والاجماع

وكل واحد من هذه الاصول الثلاثة، اما أن يدل على المطلوب بمنظومه. أولاً
بمنظومه . فلنفرض في كل واحد منها قسماً

القسم الأول

في دلالات المنظوم ، وهي تسعة اصناف
الصنف الاول — في الامر وفيه اربعة أبحاث

اولها فيما يدل اسم الامر عليه حقيقة

وثانيها في حد الامر الحقيقي

وثالثها في صيغة الامر الدالة عليه ، ورابعها في مقتضاه

البحث الاول : فيما يطلق عليه اسم الامر حقيقة

فتقول اتفق الاصوليون على ان اسم الامر ، حقيقة في القول المخصوص ،

وهو قسم من اقسام الكلام ، ولذلك قسمت العرب الكلام الى امر ونهي ، وخبر

واستخبار ، ووعد ووعيد ونداء، وسواء قلنا ان الكلام هو المعنى القائم بالنفس،

أو العبارة الدالة بالوضع والاصطلاح، على اختلاف المذاهب (١) والكلام القديم

النفساني عندنا (٢)، وان كان صفة واحدة لاتعدد فيه في ذاته ؛ غير انه يسمى أمراً

١- تقدم تعليقا أنه يطلق على المجموع فكل من العبارة ومعناها جزء من مدلول الكلام

وقد يراد منه أحدهما بقريته . ٢- عندنا - اي الأشعرية .

ونهباً وخبراً الى غير ذلك من اقسام الكلام، بسبب اختلاف تعلقاته، ومعلقاته، كما سبق تقريره (١) في (أهكار الافكار) فلا يمتنع ان يكون الامر قسماً من اقسامه بهذا التفسير، وانما وقع الخلاف بينهم في اطلاق اسم الامر على الفعل: هل هو حقيقة أولاً؟ والا كثرون على أنه مجاز، واختيار أبي الحسين البصري أنه مشترك بين الشيء والصفة، وبين جملة الشان والطرائق، ووافق على أنه ليس حقيقة في نفس للفعل، من حيث هو فعل، بل من حيث هو شيء.

وها نحن نذكر حجج كل فريق وننبه على ما فيها، ونذكر بعد ذلك ما هو المختار اما حجة أبي الحسين البصري، على ما ذهب اليه، أن الانسان اذا قال (هذا أمر) لم يدر السامع مراده من قوله الا بقريئة وهو غير صحيح، لكونه مصادراً (٢) بدعوى التردد في اطلاق اسم الامر، ولا يخفى ظهور المنع من مدعى الحقيقة في القول المخصوص، وأنه مهما اطلق اسم الامر عنده كان للمتبادر الى فهمه القول المخصوص، وانه لا ينصرف الى غيره الا بقريئة ولا يخفى امتناع تقرير التردد مع هذا المنع واما حجج القائلين بكونه مجازاً في الفعل فكثيرة.

الاولى منها، أنه لو كان حقيقه في الفعل مع كونه حقيقة في القول لزم منه الاشتراك في اللفظ، وهو خلاف الاصل، لكونه محلاً بالتفاهم لاحتياجه في فهم المدلول المعين منه الى قريئة، وعلى تقدير خفائها، لا يحصل المقصود من الكلام.

الثانية، أنه لو كان حقيقة في الفعل لا طرد في كل فعل، اذ هو لازم الحقيقة، ولهذا، فانه لما كان اطلاق اسم للعالم على من غام به العلم حقيقة، اطرده في كل من قام به العلم، ولما كان قوله (واسأل القرية) مجازاً عن أهلها، لما بينهما من المجاورة، لم يصح التجوز بلفظ السؤال للبساط والكوز عن صاحبه، وان كانت الملازمة بينهما اشد، وهو غير مطرد، اذ لا يقال للاكل والشرب أمر.

الثالثة، أنه لو كان حقيقة في الفعل، لاشتق لمن قام به منه اسم الامر، كما في القول المخصوص، اذ هو الاصل، الا أن يمنع مانع من جهة أهل اللغة،

١- سبق أيضاً بيان الحق في ذلك تعليقا ص ١٥٣ ج ١-١.

٢- المصادرة- هي اخذ الدعوى في الدليل وذلك يفضى الى الدور والاستدلال

كما اشتقوا اسم القارورة للزجاجة المخصوصة ، من قرار المائع فيها ، ومنعوا من ذلك في الجرة والكوز ولم يرد مثله فيهما نحن فيه

الرابعة ؛ أن جمع الامر الحقيقي في القول المخصوص باوامر ، وهو لازم له لنفس الامر لا للمسمي وهو غير متحقق في الفعل ، بل ان جمع فانما يجمع بامور الخماسة ، أن الأمر الحقيقي له متعلق ، وهو المأمور ، وهو غير متحقق في الفعل ، فانه ، وان سمي أمرا ، فلا يقال له مأمور . ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء المازوم السادسة ، ان من لوازم الامر الحقيقي وصفه بكونه مطاعاً او مخالفاً ، ولا كذلك الفعل وفي هذه الحجج نظر .

اما الاولى فلقاتل ان يقول . لا نسلم أنه يلزم من كونه حقيقة في للفعل ، ان يكون مشتركاً (١) إذا امكن أن يكون حقيقة فيهما باعتبار معنى مشترك بين القول المخصوص ؛ والفعل ، فيكون متواطئاً (٢) .

فان قيل . الاصل عدم ذلك المسمي المشترك ، فلا تواطؤ ، قيل : لا خفاء باشتراكهما في صفات ، واقتراحهما في صفات ، فأمكن ان يكون بعض الصفات المشتركة هو المسمي ، كيف وان الاصل أن لا يكون اللفظ مشتركاً ولا مجازاً ، لما فيه من الافتقار الى القرينة الخلة بالتفاهم . وليس أحداً الامر بين (٣) أولى من الآخر فان قيل ؛ ما وقع به الاشتراك (٤) لا يخرج عن الوجود والصفة والشبيه (٥) وغير ذلك ، وأي أمر قدر الاشتراك فيه ، فهو متحقق في النهي وسائر أقسام الكلام ، ولا يسمى امرا . والقول (٦) بانه متواطئ ممتنع . كيف وان للقائل قائلان ، قائل انه مشترك (٧) وقائل انه مجاز في الفعل . فاحداث قول ثالث (٨) يكون خرقاً للإجماع ، وهو ممتنع

- ١- اي مشتر كالفظيا . ٢- اي مشتر كما معنويا .
- ٣- اي الاشتراك اللنظي والتجوز . ٤- اي المعنى الذي وقع فيه الاشتراك .
- ٥- الشبيهة وغير ذلك - كأن فيه تحريفا ولعل الصواب والشيء او الشأن ونحو ذلك
- ٦- لعله فالقول بالفاء ليكون تقريبا على ما قبله ونتيجة له ٧- اي لفظي .
- ٨- هو القول بالاشتراك المعنوي .

قلنا ، أما الاول فغير صحيح ، وذلك أن مسمى اسم الامر انما هو الشأن والصفة . وكل ما صدق عليه ذلك ، كان نهيًا أو غيره ؟ فانه يسمى امرًا حقيقة . وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من خرق الاجماع (١) ، فان ما ذكرناه من جعل الشأن والصفة ، مدلولًا لاسم الامر ، فن جملة ما قيل . وان سلمنا (٢) ان ذلك يفضى الى الاشتراك ؛ ولكن لم قيل بامتناعه . والقول بانه مجاز مغل بالتهاهم (٣) ، لافتقاره الى القرينة وانما يصح أن لو لم يكن اللفظ المشترك عند اطلاقه محمولًا على جميع محامله ؛ وليس كذلك على ما سيأتي تقريره من مذهب الشافعي والقاضي أبي بكر .

سلمنا اذنه خلاف الاصل ، وليس احد الامرين (٤) اولى من الآخر . فان قيل . الا ان محذور الاشتراك اعظم من محذور التجوز ؛ فكان المجاز اولى ، وبيانه من جهة الاجمال ، والتفصيل ،

اما الاجمال فهو ان المجاز اغلب في لغة العرب من الاشتراك (٥) ؛ ولولا انه اوفى بتحصيل مقصود الوضع ؛ لما كان كذلك .
واما التفصيل (فمن وجهين .

الاول أن المحذور اللازم من الاشتراك بافتقاره الى القرينة لازم له أبداً . بخلاف المجاز : فان المحذور انما يلزمه بتقدير ارادة جهة المجاز ، وهو احتمال نادر ، اذ الغالب انما هو ارادة جهة الحقيقة .

الثاني أن المحذور لازم في المشترك في كل محمل من محامله ، لافتقاره الى القرينة في كل واحد منها ،

بخلاف المجاز ؛ فانه انما يفتقر الى القرينة بتقدير ارادة جهة المجاز ، لا بتقدير ارادة جهة الحقيقة قيل هذا معارض (٦) من عشرة اوجه ،

- ١- وهو الاعتراض الثاني بأن كونه معنويا خارق للاجماع .
- ٢- رجوع الى الاعتراض على الدليل لاول من ادلة القائلين بأنه مجاز في الفعل .
- ٣- الجملة حالية .
- ٤- اي الاشتراك اللفظي والتجوز .
- ٥- اي اللفظي .
- ٦- سيجيء بحث المعارضة في الاعتراض الخامس عشر من الاعتراضات الواردة على القياس .

الاول ان المشترك ، لكونه حقيقة في كل واحد من مسمياته مما يطرد ، بخلاف
المجاز كما سبق ، وما يطرد أولى لقلة اضطراه
الثاني أنه يصح منه الاشتقاق . لكونه حقيقة بخلاف المجاز فكان اوسع في اللغة ،
واكثر فائدة

الثالث انه لكونه حقيقيا ، مما يصح التجوز به في غير محله الحقيقي ، بخلاف
المجاز ، فكان أولى لكثرة فائدته

الرابع انه ، وان افتقر الى قرينة ، لكن يكفي ان يكون أدنى ما يغلب على
الظن ، بخلاف المجاز ، لافتقاره الى قرينة مغلبة على الظن ، وأن تكون راجحة
على جهة ظهور اللفظ في حقيقته ؛ فكان تمكن الخلل معه لذلك اكثر

الخامس ان المجاز لا بد فيه من علاقة بينه وبين محل الحقيقة ، تكون مصححة
للتجوز باللفظ ، على ما سلف ، بخلاف المشترك

السادس أن المجاز لا يتم فهمه دون فهم محل الحقيقة ، ضرورة كونه مستعاراً
منه ، وفهم كل واحد من مدلولات اللفظ المشترك غير متوقف على فهم غيره ؛ فكان أولى
السابع ان المجاز متوقف على تصرف من قبلنا في تحقيق العلاقة التي هي شرط
في التجوز ، وربما وقع الخطأ فيه : بخلاف اللفظ المشترك

الثامن أنه يلزم من العمل باللفظ في جهة المجاز مخالفة الظهور في جهة الحقيقة ؛
بخلاف اللفظ المشترك اذ لا يلزم من العمل به في احد مدلوليه مخالفة ظاهر اصلا
التاسع ان المجاز تابع للحقيقة ولا عكس ، فكان المشترك أولى

العاشر ان السامع للمجاز بتقدير عدم معرفته بالقرينة الصارفة الى المجاز ؛ اذا
كان هو مراد المتكلم فقد يبادر الى العمل بالحقيقة ، ويلزم منه ترك المراد وفعل
ما ليس بمراد ، بخلاف المشترك ، فانه بتقدير عدم ظهور القرينة مطلقا ، لا يفعل
شيئاً ، فلا يلزم سوى عدم المقصود

فان قيل إلا أن المجاز يتعلق به فوائد ، فانه ربما كان أهلبغ وأوجز وأوفق في
هديع الكلام نظمه ونثره للسمع والمطابقة والمجانسة واتحاد الروي في الشعر ، الى
غير ذلك .

قلنا ، ومثل هذا الاحتمال أيضا منقذح في اللفظ المشترك مع كونه حقيقة ، فكان اللفظ المشعرك أولى، وإن لم يكن أولى فلا أقل من المساواة، وهي كافية في مقام المعارضة (١) .

وأما الحجة الثانية، فلانسلم امتناع إطلاق الأمر على الأكل والشرب، وإن سلم ذلك فعدم اطراده في كل فعل إن كان مما يمنع من كونه حقيقة في بعض الأفعال فعدم اطراده في كل قول مما يمنع من كونه حقيقة في القول بخصوص، وهو غير مطرد في كل قول على ما لا يخفى ، (٢) وإن كان لا يمنع من ذلك في القول فكذلك في الفعل .

فإن قيل : إنما يجب اطراد الاسم في المعنى الذي كان الاسم حقيقة فيه ، لا في غيره ، والأمر إنما كان حقيقة في القول بخصوص ، لا في مطلق قول، وهو مطرد في ذلك القول ، فمثل (٣) لازم في الأفعال ، إذ للخصم أن يقول إنما هو حقيقة في بعض الأفعال ، لا في كل فعل .

وأما الحجة الثالثة أنه لو كان الأصل في الحقائق اشتقاق لكان المنع من اشتقاق اسم القارورة للحجرة والكوز من قرار المائع فيها على خلاف الأصل .

فإن قيل . ولو لم يكن علي وفق الأصل لكان الاشتقاق في صور الاشتقاق على خلاف الأصل ، والمحدور اللازم منه أكثر لأن صور الاشتقاق اغلب وأكثر من صور عدم الاشتقاق . قيل لا يلزم من عدم الاصل في الاشتقاق أن يكون الاشتقاق على خلاف الأصل لجواز أن يكون الاشتقاق وعدمه لاعلى وفق أصل فيقتضيه ، بل هما تابعان للنقل والوضع .

كيف وأنه إذا جاز أن يكون الاشتقاق من توابع الحقيقة جاز أن يكون من توابع بعض المسميات ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر . وعلى هذا ، فلا يلزم من الاشتقاق في بعض المسميات الاشتقاق في غيره لعدم الاشتراك في ذلك المسمى

١- أي وعلى المستدل الترجيح .

٢- جملة وهو غير مطرد في كل قول حال من فاعل يمنع ، أو اعتراضه لتعميل المنع

٣- جواب قوله فإن قيل .

وبهذا يندفع ما ذكروه من الحججة الراهجة ، والخامسة ، والسادسة ،
كيف وقد قيل في الحججة الرابعة ان (اوامر) ليست جمع (امر) بل جمع (امره)
واما القائلون بكونه مشتركا بين القول المخصوص والفعل ،
فقد احتجوا بثلاث حجج .

الاولى ان المسمي في نفسه مختلف ، وكما قد اطلق اسم الامر على القول المخصوص ،
فقد اطلق على الفعل ، والاصل في الاطلاق الحقيقة ، ويدل على الاطلاق قول
للعرب . امر فلان مستقيم ، اي عمله ، واليه الاشارة بقوله تعالى (واما امرنا
إلا واحدة) اي فعلنا (وما أمر فرعون برشيد) .

الحججة الثانية انه ان اسم الامر في الفعل قد جمع بأمر والجمع علامة الحقيقة .

الحججة الثالثة انه لو كان اسم الامر في الفعل مجازا لم يخل : إما ان يكون مجازا
بالزيادة او النقصان ، اولمشابته محل الحقيقة ، او لجاورته له . او لأنه كان عليه
او سيؤل اليه ، ولم يتحقق شيء من ذلك في العمل واذا لم يكن مجازا كان حقيقة
وهذه الحجج ضعيفة ايضا .

اما الحججة الاولى فللقائل ان يقول لا نسلم صحة اطلاق اسم الامر على الفعل .
وقولهم (امر فلان مستقيم) ليس مسماه الفعل ، بل شأنه ، وصفته وهو المراد
من قوله تعالى (وما امرنا إلا واحدة) ومن قوله (وما امر فرعون برشيد)

واما الحججة الثانية ؛ فلا نسلم ان الجمع دليل الحقيقة ، بدليل قولهم في جمع من
سمي (حماراً) لبلادته (حمر) وهو مجاز . وان سلمنا أن الجمع يدل على الحقيقة ،
ولكن لا نسلم ان (امور) جمع (امر) بل الامر والأمور كل واحد منهما يقع
موقع الآخر وليس احدهما جمعا للآخر . ولهذا يقال (امر فلان مستقيم) فيفهم
منه ما يفهم من قولهم (امور فلان مستقيمة) .

واما الحججة الثالثة ، فهو انه لا يلزم من كون الامر ليس مجازا في الفعل ان
يكون حقيقة فيه من حيث هو فعل وانما هو حقيقة فيه من جهة ما اشتمل عليه
من معنى الشان والصفة كما سبق .

وعلى هذا ، فالختمار إنما هو كون اسم الأمر متواطئا في القول المخصوص
والفعل ، لا انه مشترك (١) ولا مجاز في احدهما .

البحث الثاني في حد الأمر

وقد اختلفت المعتزلة فيه بناء على إنكارهم لكلام النفس .

فذهب الهلبي واكثر المعتزلة إلى ان الأمر هو قول القائل لمن دونه (افعل)
او ما يقوم مقامه . واراد بقوله (يقوم مقامه) اي في الدلالة على مدلوله ، وقصد
بذلك ادراج صيغة الأمر من غير العربي في الحد وهو فاسد من ثلاثة اوجه .

الاول ان مثل ذلك قد يوجد فيما ليس بأمر بالاتفاق (٢) كالتهديد في قوله تعالى
(اعملوا ما شئتم) ، والاباحة في قوله (وإذا حللتم فاصطادوا) ، والارشاد في قوله
(فاستشهدوا) ، والامتنان كقوله (كلوا مما رزقكم الله) ، والاكرام كقوله (ادخلوها
بسلام آمنين) والتسخير ، والتعجيز ، الى غير ذلك من المحامل التي يأتي ذكرها .

الثاني انه يلزم من ذلك ، ان تكون صيغة (افعل) الواردة من النبي ﷺ
نحونا ، امرا حقيقة لتحقق ما ذكروه من شروط الامر فيها ، ويلزم من ذلك ان
ان يكون هو الأمر لنا بها ، ويخرج بذلك عن كونه رسولا ، لانه لا معنى للرسول
غير المبلغ لكلام المرسل ، لا ان يكون هو الأمر والنهي . كالسيد إذا امر عبده ،
وصواء كانت صيغته مخلوقة له ، كما هو مذهبهم ، والله تعالى كما هو مذهبنا (٣) .

الثالث انه قد يرد مثل هذه الصيغة من الاعلى نحو الادنى ولا يكون امراً ،
بأن يكون ذلك على سبيل التضرع والخضوع ، وقد يرد من الادنى نحو الاعلى
إذا كانت على سبيل الاستعلاء لاعلى سبيل الخضوع والتذلل ولذلك بوصف
قائلها بالجهل والحمق بأمره لمن هو اعلى رتبة منه .

ومنهم من قال ، الأمر صيغة (افعل) على تجردا عن القرائن الصارفة لها عن
جهة الامر الى التهديد ، وما عداها من المحامل .

١- اي لفظي . ٢- فليس التعريف مانعا للدخول غير المعرف فيه .

٣- الخلاف في ذلك منى على الخلاف في افعال العباد الاختيارية هل هي مخلوقة
الله أو للعبد .

وهو ايضا فاسد من حيث إنه أخذ الامر في تعريف الأمر وتعريف الشيء بنفسه محال ، وان اقتصروا في التحديد على القول بأن الامر صيغة (افعل) المجردة عن القرائن لاغير ، وزعموا ان صيغة (افعل) فيما ليس بأمر لا تكون مجردة عن القرائن ، فليس ما ذكروه اولى من قول القائل ، التهديد عهارة عن صيغة (افعل) المجردة عن القرائن ، إلا ان يدل عليه دليل من جهة السمع ، وهو غير متحقق .
ومنهم من قال ، الأمر صيغة (افعل) بشرط إرادات ثلاث ، ارادة احدث الصيغة ، و ارادة الدلالة بها على الأمر ؛ و ارادة الامتثال ، فارادة احدث الصيغة احتراز عن النائم إذا وجدت هذه الصيغة منه ، و ارادة الدلالة بها على الامر احتراز عما اذا اريد بها التهديد او ماسواه من الحامل ؛ و ارادة الامتثال احتراز عن الرسول الحاكي المبلغ ، فانه وان اراد احدث الصيغة والدلالة بها على الأمر ، فقد لا يريد بها الامتثال .
وهو ايضا فاسد من وجهين .

الأول أنه أخذ الامر في حد الامر ، وتعريف الشيء بنفسه محال ممنوع .
الثاني هو ان الامر الذي هو مدلول الصيغة إما ان يكون هو الصيغة ، او غير الصيغة . فان كان هو نفس الصيغة ، كان الكلام منها قائما من حيث ان حاصله يرجع الى ان الصيغة دالة على الصيغة ، والدال غير المدلول . وان كان هو غير الصيغة ، فيمنع ان يكون الامر هو الصيغة ، وقد قال بان الأمر هو الصيغة (افعل) بشرط الدلالة على الامر ، فان الشرط غير المشروط . واذا كان الامر غير الصيغة فلاهد من تعريفه والكشف عنه ، اذ هو المقصود في هذا المقام .

ولما انحسرت عليهم طرق التعريف قال قائلون منهم . الامر هو ارادة الفعل ، وقد احتج الاصحاب على إهطاله بأن السيد المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده ، إذا اعتذر عن ذلك قصد إظهار أمره ، وأمره بين يدي السلطان قصدا لإظهار مخالفته بسط عذره والخلاص من عقاب السلطان له ، فانه يعد أمرآ ، والعبد مأ مورآ ، ومطيعآ بتقدير الامتثال ، وعاصيآ بتقدير الخالفة ، مع علمنا بأنه لا يريد منه الامتثال لما فيمن ظهور كذبه وتحقيق عقاب السلطان له ، والعاقلة لا بقصد ذلك . غير ان مثل هذا لازم على أصحابنا

إن كان صحيحاً في تفسيرهم الأمر ، بطلب الفعل ، من جهة ان السيد أيضا أمر في مثل هذه الصورة لعبده، مع علمنا بأنه يستحيل منه طلب الفعل من عبده، لما فيه من تحقيق عقابه وكذبه ، والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته واظهار كذبه ، وعند ذلك فها هو جواب اصحابنا في تفسير الأمر بالطلب يكون جواباً للخصم في تفسيره بالارادة وان زعم بعض اصحابنا ان الأمر ليس هو الطلب ، بل الاخبار باستحقاق الثواب على الفعل، فيلزمه ان يكون الأمر لعبده مما يصح تصديقه وتكذيبه في أمره لعبده ضرورة كون الأمر خبراً وهو ممتنع .
كيف وإنه على خلاف تقسيم أهل اللغة الكلام، إلى أمر وخبر .

والحق في ذلك أن يقال ، أجمع المسلمون، من غير مخالفة من الخصوم ، على ان من علم الله تعالى أنه يموت على كفره انه مأمور بالايان، وليس الايمان منه مراد الله تعالى (١)، لانه لا معنى لكونه مراد الله تعالى سوى تعلق الارادة به ولا معنى لتعلق الارادة بالفعل سوى تخصيصه له بحالة حدوثه، فلا يعقل تعلقها به دون تخصيصه له بحالة حدوثه ، وما لم يرجد لم تكن الارادة مخصصة له بحالة حدوثه، فلان يكون متعلقة به وليقتنع بهذا ههنا عما اسفقتنا من الوجوه الكثيرة في علم الكلام .

وأما اصحابنا ، فنهم من قال ، الأمر عبارة عن الخبر على الثواب على الفعل تارة، والعقاب على الترتابة؛ وهو فاسد لما سبق امتناع من تصديق الأمر وتكذيبه، ولانه يلزم منه لزوم الثواب على فعل ما أمر به، والعقاب على تركه. من جهة الشارع حذراً من الخلف في خبر الصادق ، وليس كذلك بالأجماع. اما الثواب فلجواز إحباط العمل بالردة، واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة. ويمكن أن يحتز عن هذا الاشكال بأن يقال: هو الاخبار باستحقاق الثواب والعقاب .

غير أنه يبقى عليه الاشكال الاول من غير دافع .

١- اي ليس ايمان من علم الله أنه يموت كافراً مراد الله إرادة كونية ، وان كان مراد الله إرادة شرعية .

ومنهم من قال ، وهم الاكثرون ، كالقاضي أبي بكر وإمام الحرمين والغزالي وهيرهم : الامر هو القول المقتضى طاعة المأمور به . فقولهم (القول) كالجنس للامر وغيره من أقسام الكلام وقولهم (المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به) لفصل بين الامر وغيره من أقسام الكلام ، ولفصل الامر عن الدعاء والسؤال .

ومنهم من زاد في الحد (بنفسه) احترازاً عن الصيغة . فانها لا تقتضى الطاعة بنفسها ، بل بالتوقيف والاصطلاح . وعلى كل تقدير فهو باطل لما فيه من تعريف الأمر بالمأمور والمأمور به . وهما مشتقان من الامر ، والمشتق من الشيء أخفى من ذلك للشيء وتعيين الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفة ذلك الشيء محال .

ومنهم من قال الامر هو طاب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعاً ، وهو ايضاً باطل لما فيه من تعريف الامر بالطاعة المتعلقة بالفعل ، والطاعة المتعلقة بالفعل لا تعرف إلا بموافقة الامر : وهو دور ممتنع ، كيف وان فعل الرب تعالى لماطليه العبد منه بالسؤال يقال له باعتبار موافقة طلب العبد مطيعاً ، بدليل قوله عليه السلام « ان أطعت الله اطاعك » أي ان فعلت ما أراد فعل ما تريد وليس طلب العبد من الله تعالى بجهة السؤال أمراً ، إذ الامر لله قبيح شرعاً ، بخلاف السؤال ؛ ويمكن الاحتراز عنه بما يعد فاعلة مطيعاً في العرف العام ، والبارى تعالى ليس كذلك .
والاقرب في ذلك انما هو القول الجاري على قاعدة الأصحاب ، وهو ان يقال ، الامر طلب الفعل على جهة الاستعلاء .

فقولنا (طلب الفعل) احتراز عن النهى وغيره من اقسام الكلام ،

وقولنا (على جهة الاستعلاء) احتراز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس .

فان قيل ، قولكم (الامر هو طلب الفعل) إن أردتم به الأرادة ، فهو مذهب المعتزلة ، وليس مذهب السك ، وان أردتم غيره فلا بد من تصويره ، وإلا كان فيه تعريف الأمر بما هو أخفى من الأمر .

قلنا إجماع العقلاء منعقد على ان الأمر قسم من اقسام الكلام وانه واقع موجود لا ريب فيه ، وقد بينا امتناع تفسيره بالصيغة والارادة بما سبق ؛ فما وراء ذلك هو المعنى بالطلب ، والتزاع في تسميته بالطلب بعد الموافقة على وجوده ، فأبيل الى خلاف لفظي .

البَحْثُ الثَّالِثُ ، فِي الصِّيغَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْأَمْرِ

وقد اختلف القائلون بكلام النفس (١) ، هل للامر صيغة تخصه وتدل عليه دون غيره في اللغة ، ام لا .

فذهب الشيخ ابو الحسن ، رحمه الله ومن تابعه الى النفي ، وذهب من عداهم الى الاثبات قال إمام الحرمين والغزالي ، والذي نراه ان هذه الترجمة عن الاشعري خطأ فان قول القائل لغيره « امرتك وانت مأمور » صيغة خاصة بالامر من غير منازعة ! وانما الخلاف في ان صيغة « افعل » هل هي خاصة بالامر ، أم لكونها مترددة في اللغة بين محامل كثيرة يأتي ذكرها .

واعلم انه لا وجه لاستبعاد هذا الخلاف . وقول القائل « امرتك وانت مأمور » لا يرفع هذا الخلاف ، إذ الخلاف إنما هو في صيغة الامر الموضوعة للانشاء ، ومماثل (٢) هذه الصيغة يمكن ان يقال انها إخبارات عن الامر لانشاءات ، وان كان الظاهر صحة استعمالها للانشاء ، فانه لا مانع من استعمال صيغة الخبر للانشاء ، كما في قوله : طلقت وبعث واشترت ونحوه .

١ - كلام الله النفسى عند الاشعرية صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت وهى معنى واحدى ذاته ان عبر عنه بالفعل مثلا كان أمر او بلا تفعل كان نهيا . الخ قد تقدم الكلام عليه تعليقا ص ١٥٣ ج-١-

٢ - ومماثل - كان فيه تحريفًا ولعل الصواب وما كان مثل : الخ

وبيانه اذا قال لزوجه « طلقتك » فان الطلاق يقع عليه إجماعاً ، ولو كان إخباراً عن الماضي او الحال ، لعدم صلاحية هذه الصيغة للاستقبال . ولو كان كذلك ، لم يخل إيمان يكون قد وجد منه الطلاق ، او لم يوجد : فان كان الاول ، امتنع تعليقه بالشرط في قوله « ان دخلت الدار » لأن تعليق وجود ما وجد على وجود ما لم يوجد محال ، وان كان الثاني ، وجب ان يعد كاذباً ، وان لا يقع الطلاق عليه ، وهو خلاف الأجماع وان قدرانه إخبار عن المستقبل مع الأحالة ، فيجب ايضاً ان لا يقع به الطلاق كما لو صرح بذلك وقال لها ستصيرين طالفاً في المستقبل فانه لا يقع به الطلاق مع انه صريح إخبار عن وقوع الطلاق في المستقبل فما ليس بصريح اولي .

واذا بطل كونه إخباراً تعين ان يكون انشاءً ، اذ الأجماع منعقد على امتناع الخلو منها ، فاذا بطل احدهما تعين الآخر .

البحث الرابع ، في مقتضى صيغة الأمر وفيه اثنتا عشرة مسألة

المسألة الأولى

فياذا صيغة الأمر حقيقة فيه اذا وردت مطلقة حرية عن القرائن .
وقد اتفق الأصوليون على اطلاقها بازاء خمسة عشر اعتباراً (١) .
الوجوب كقوله « أقم الصلاة » .
والندب كقوله « فكاتبوهم » .
والارشاد كقوله تعالى « فاستشهدوا » وهو قريب من الندب لاشتراكهما في طلب تحصيل المصلحة . غير ان الندب لمصلحة أخروية . والارشاد لمصلحة دنيوية .
والإباحة كقوله « فاصطادوا » .
والقأديب . وهو داخل في الندب . كقوله « كل مما يليك » .

١- أوصلها بعضهم إلى ٢٦ معنى وأوصلها آخرون إلى بضع وثلاثين انظر هاية للوصل على لب الاصول لتركيب الانصاري .

والامتنان كقوله « كنوا مما رزقكم الله » . والاكرام كقوله « ادخلوها بسلام » .

والتهديد كقوله « اعملوا ما شئتم » :

والانذار كقوله « تمتعوا » وهو في معنى التهديد

والتسخير كقوله « كونوا قرودة خاسئين » .

والتعجيز كقوله « كونوا حجارة » .

والاهانة كقوله تعالى (ذق انك انت العزيز) .

والتسوية كقوله (فاصبروا اولا تصبروا) .

والدعاء كقوله (اغفر لي) .

والتمني كقول الشاعر . (الايها الليل الطويل الانجلي) (١) .

وكمال القدرة كقوله (كن فيكون) .

وقد اتفقوا على انها مجاز قيا سوي ؛ العطب ، والتهديد ، والاباحة .

غير انهم اختلفوا . ففهم من قال انها مشتركة . كاشتراك لفظ القرء بين الطلب للفعل .

وبين التهديد المستدعي لترك الفعل وبين الاباحة الخيرة بين الفعل والترك .

ومنهم من قال انها حقيقة في الاباحة مجاز فيا سواها .

ومنهم من قال انها حقيقة في الطلب . ومجاز فيا سواها . وهذا هو الاصح . وذلك

لآنا اذا سمعنا ان احدا قال لغيره (افعل كذا) وتجرد ذلك عن جميع القرائن . وفرضناه

كذلك . فانه يسق الى الافهام منه طلب الفعل واقتضاؤه من غير توقف على امر خارج

دون التهديد المستدعي لترك الفعل والاباحة الخيرة بين الفعل والترك . ولو كان

مشتركا (٢) او ظاهرا في الاباحة . لما كان كذلك . واذا كان الطلب هو السابق

الى الفهم عند عدم القرائن مطلقا ، دل ذلك على كون صيغة (افعل) ظاهرة فيه .

فان قيل . يمتثل ان يكون ذلك بناء على عرف طارىء على الوضع اللغوى .

كما في لفظ الغائط والدابة . وان سلم دلالة ما ذكرتموه على الظهور في الطلب .

١ — هذا صدر بيت من معلقة امرىء القيس المشهورة وعجزه — وما الاصباح منك بأمثل

٢ — اي مشتركا لفظيا بين طلب الفعل والتهديد .

غير انه معارض بما يدل على ظهوره في الاباحة لكونها اقل الدرجات .
فكانت مستيقنة .

قلنا . جواب الاول ان الاصل عدم العرف الطاري . وبقاء الوضع الاصلى بحاله .
وجواب الثاني لانسلم ان الاباحة متيقنة . اذ هي مقابلة للطلب والتهديد . لكونها
غير مستدعية للفعل ولا للترك . والطلب مستدع للفعل . والتهديد مستدع لترك الفعل .
فلايقن لواحد منهما (١) .

المسألة الثانية

اذ اثبت ان صيغة (افعل) ظاهرة في الطلب والاقضاء . فالفعل المطلوب لا بد
وان يكون فعله راجحاً على تركه : فان كان ممتنع الترك . كان واجباً . وان لم يكن
ممتنع الترك فاما ان يكون ترجحه لمصلحة اخروية . فهو المندوب .
واما المصلحة دنيوية . فهو ارشاد .

وقد اختلف الاصوليون .

فمنهم من قال انه مشترك بين الكل (٢) . وهو مذهب الشيعة . ومنهم من قال
انه لا دلالة له على الواجب والندب بخصوصه . وانما هو حقيقة في القدر المشترك بينهما .
وهو ترجيح الفعل على الترك (٣) .

ومنهم من قال انه حقيقة في الوجوب . مجاز فيا عداه : وهذا هو مذهب الشافعي
رضي الله عنه والفقهاء وجماعة من المتكلمين . كابي الحسن البصري . وهو قول
الجبائي في أحد قوليهِ .

ومنهم من قال انه حقيقة في الندب . وهو مذهب أبي هاشم وكثير من المتكلمين
من المعتزلة وغيرهم وجماعة من الفقهاء وهو ايضاً منقول عن الشافعي رحمه الله تعالى .

١- منها - لعله منها أي التهديد والاباحة وطلب الفعل .

٢- أي مشترك لفظي بين الوجوب والندب والارشاد .

٣- فيكون مشتركا معنويا .

ومنهم من توقف . وهو مذهب الاشعري . رحمه الله ومن تابعه من أصحابه .
كالقاضي أبي بكر (١) والغزالي وغيرهما ، وهو الأصح . وذلك لأن وضعه مشترك (٢)
أو حقيقة في البعض ومجازاً في البعض . أما ان يكون مدرَكه عقلياً أو نقلياً .
الأول محال . اذ العقول . لا تدخل لها في المنقول . لضرورة ولا نظراً .

والثاني فاما ان يكون قطعياً أو ظنياً . والنطعي غير متحقق فيما نحن فيه . والظني
انما ينفخ ان لو كان اثبات مثل هذه المسألة مما يقنع فيه بالظن ، وهو غير مسلم (٣) ،
فلم يبق غير التوقف .

فان قبل . ما ذكرتموه مبني على ان مدار مثل هذه المسألة على القطع ، وهو غير
مسلم ولا في شيء من اللغات ، وان سلمنا ذلك ، لكن ما المانع ان يكون المدرك
لاعقلياً محضاً ولا نقلياً محضاً ، بل هو مركب منهما ، كما يأتي تحقيقه ، وان سلمنا
الخصر فيما ذكرتموه ، غير انه لازم عليكم في القول بالتوقف أيضاً ، فان العقل لا يقتضيه
والثقل القطعي غير متحقق فيه ، والظن انما يكتفي به ان لو كانت المسألة ظنية ،
فما هو جوابكم عنه في القول بالتوقف يكون جواباً لخصومكم فيما ذهبوا اليه على اختلاف
فذا همهم :

قلنا . أما نكار القطع في اللغات على الاطلاق يفضي الى انكار القطع في
جميع الاحكام الشرعية ، لأن مبناها على الخطاب بالالفاظ اللغوية ومعقولها ، وذلك
كقصر صراح ، والقول بأن ما كرتموه مبني على ان مدار ما نحن فيه على القطع .
قلنا . نحن في هذه المسألة غير متعرضين لنفي ولا اثبات بل نحن متوقفون ، فن
رام اثبات اللغة فيما نحن فيه بطريق ظني امكن ان يقال له متى يكتفي بذلك فيما
نحن فيه اذا كان شرط اثباته القطع ام لا ؟ ولا بد عند توجه التقسيم ، من تنزيل الكلام
على الممنوع أو المسلم وكل واحد منهما متعذر للمسبق :

١- هو البافلاني . ٢- اي مشتركاً لفظياً .

٣- كثرة الخلاف ونكافؤ الأدلة في نظر كثير من الأصوليين حتى أبى الحسن
الاشعري وأبى الحسن الآمدي مما يوجب عليهم القول بأن هذه المسألة اجتهادية ظنية .

قولهم : ما المانع من كونه مركبا من العقل والنقل :
 قلنا : لأن ما ذكرناه من التقسيم في النقل ، ثابت ههنا كان مستقلا أو غير مستقل ،
 والقطع لاسبيل اليه ، وان كان ظنيا فالمركب منه ومن العقلي بكون ظنيا ، سواء
 كان العقلي ظنيا أو قطيعا .

قولهم . ما ذكرتموه لازم عليكم في الوقف ، قلنا . ليس كذلك ، لان الواقف
 غير حاكم ، بل هو ساكت عن الحكم (١) والساكت عن الحكم ، لا يفتقر الى دليل ،
 فلا يكون ما ذكروه لازما علينا :

شبه القائلين بالوجوب

وقد ذكرنا الحسين البصري في ذلك ما يناهز ثلاثين شبهة دائرة بين غث وThin .
 وهانحن نلخص حاصلها ، ونأتي على المعتمد من جملتها ، مع حذف الزيادات
 العربية عن الفائدة ، ونشير الى جهة الانفصال عنها .

ثم نذكر بعد ذلك شبه القائلين بالندب ، وطرق تخريجها ان شاء الله تعالى
 أما شبه القائلين بالوجوب فشرعية ، ولغوية . وعقلية .

أما الشرعية : فمنها ما يرجع الى الكتاب .

ومننا ما يرجع الى السنة . ومنهم ما يرجع الى الاجماع .

أما الكتاب فقوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » ثم هدد عليه بقوله
 « فان تولوا فانا عليه ما حمل . وعليكم ما حملتم » والتهديد على المخالفة دليل الوجوب .

وايضا قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة . أو يصيبهم

عذاب اليم . ووجه الاستدلال به ما سبق في الآية التي قبلها .

وأيضا قوله تعالى لألبس « ما منعك أن لاتسجد . اذ أمرتك » أورد ذلك في
 معرض لدم بالمخالفة . لافي معرض الاستفهام . اتماقا . وهو دليل الوجوب .

١ — اذا كان سكوته عن الحكم لتكافئ الأدلة في نظره فكيف يتأتى له القول
 بأن مسائل الاصول قطعية .

وأيضاً قوله تعالى « واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون »

ذمهم على المخالفة وهو دليل الوجوب

وأيضاً قوله تعالى « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من امرهم » والمراد من قوله « قضى » أي الزم . ومن قوله (أمراً) أي مأموراً . وما لا خيرة فيه من المأمورات لا يكون الا واجباً .

وايضاً قوله تعالى (افعصيت امري) وقوله (لا يعصون الله ما امرهم) وقوله (لا اعصي لك امراً) وصف مخالف الامر بالعصيان وهو اسم ذم . وذلك لا يكون في غير الوجوب .

وايضاً قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت) أي امرت ولولا ان الامر للوجوب لما كان كذلك .

واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم لبريرة وقد عنقت تحت عبد وكرهته (لو راجعته — فقالت بأمرك يا رسول الله — فقال : لا . انا انا شافع — لا حاجة لي فيه) فقد عقلت أنه لو كان أمراً لكان واجباً . والنبي صلى الله عليه وسلم قررها عليه .

وايضاً قوله صلى الله عليه وسلم (لو لانا اشق على امتي . لا امرتهم بالسواك عند كل صلاة) وهو دليل الوجوب . والا فلو كان الامر للندب . فالسواك مندوب .

وايضاً قوله لابي سعيد الخدري حيث لم يجب دعاءه وهو في الصلاة (اما سمعت الله تعالى يقول . استجيبوا لله . وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم) وبخه على مخالفة امره . وهو دليل الوجوب

وايضاً فانه لما سأله لاقرع بن حابس (احببنا هذا لعامنا ام للابد) قال صلى الله عليه وسلم بل للابد ولو قلت نعم اوجبت (١) وذلك دليل على ان اوامره للوجوب .

١ — حديث بريرة منفق عليه من طريق عائشة وحديث لولا ان اشق على امتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة رواه الجماعة من طريق ابي هريرة وحديث نداء النبي صلى الله عليه وسلم ابا سعيد وهو في الصلاة وانكاره على عدم إجابتة وارشاده الى فضل =

واما الاجماع فهو ان الامة في كل عصر لم تنزل راجعة في ايجاب العبادات الى الاوامر من قوله تعالى (اقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة) الى غير ذلك . من غير توقف . وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض . وايضا . فان ابا بكر . رضي الله عنه . استدل على وجوب الزكاة على اهل الردة بقوله (وآتوا الزكاة) ولم ينكر عليه احد من الصحابة . فكان ذلك اجماعا واما من جهة اللغة فن وجوه .

الاول ، وصف اهل اللغة من خالف الامر بكونه عاصيا او منته قولهم (امرتك ، فعصيتني) وقوله تعالى (افعصيت أمري) وقول الشاعر .
أمرتك أمراً جازماً فعصيتني (١)

والعصيان اسم ذم ، وذلك في غير الواجب ممتنع . وايضاً فان السيد اذا أمر عبده بأمر ، فخالفه ، حسن الحكيم من أهل اللغة بذمه واستحقاقه للعذاب ؛ ولولا أن الأمر للوجوب لما كان كذلك .

اما من جهة العقل فن وجوه

الأول أن الايجاب من المهمات في مخاطبات أهل اللغة ، فلو لم يكن الأمر للوجوب لخلوا الوجوب عن لفظ يدل عليه ، وهو ممتنع مع دعو الحاجة اليه .
وأيضاً فانه قد ثبت أن الطلب لا يخرج عن الوجوب والندب ، يمتنع أن يكون حقيقة في الندب ، لا بجهة الاشتراك ولا بجهة التعيين ولا بطريق التخيير

= فأنحة الكتاب رواه البخارى من طريق ابي سعيد بن المعلى وليس بابي سعيد الخدرى ، وحديث فرض الحج وسؤال الأقرع بن حابس رواه احمد والنسائي واصله في مسلم ، إلا ان الآمدي تصرف في المتن واقتصر على موضع الاستشهاد منه كعادته طلباً للاختصار .

١ — ذكر الجلال المحلى في شرحه لجمع الجوامع ان عمرو بن العاص هو الذي قال لمعاوية هذا البيت (امرتك امرأ جازماً فعصيتني) * وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

لان حمل الطلب على الندب معناه ، افعال إن شئت ، وهذا الشرط غير المذكور في
الطلب فيمتنع حمل الطلب عليه عليه بوجه من هذه الوجوه . ويلزم من ذلك ان
يكون حقيقة في الوجوب .

وايضاً فان الامر مقابل للنهي ، والنهي يقتضي ترك الفعل والامتناع من الفعل
جزماً ، فالأمر يجب ان يكون مقتضياً للفعل ومانعاً من الترك جزماً .

وايضاً فان الامر بالشيء نهى عن جميع اضداده ، والنهي عن اضداده مما
يمنع من فعلها ، وذلك غير متصور دون فعل المأمور به ، فكان واجباً .

وايضاً فان حمل الامر على الوجوب احوط للمكلف ، لانه إن كان للوجوب
فقد حصل المقصود الراجح وامننا من ضرر تركه وان كان للندب فحملة على
الوجوب يكون ايضاً نافعاً غير مضر . ولو حملناه على الندب ، لم نأمن من الضرر
بمقدير كونه واجباً لقوات المقصود الراجح .

وايضاً فان المندوب داخل في الواجب من غير عكس فحمل الامر على الوجوب
لا يفوت معه المقصود من الندب بخلاف الحمل على الندب فكان حمله على الوجوب أولى .

وايضاً فان الامر موضوع لافادة معنى ، وهو ايجاد الفعل ، فكان مانعاً من
نقيضه كالخبير .

وايضاً فان الامر بالفعل يفيد رجحان وجود الفعل على عدمه ، وإلا كان
مرجحاً او مساوياً . ولو كان مرجحاً لما امر به لما فيه من الاخلال بالمصلحة
الزائدة في الترك والتزام المفسدة الراجعة في الفعل ، وهو قبيح . ولو كان مساوياً
لم يكن الامر به أولى من النهي عنه ، وذلك ايضاً قبيح . واذا كان راجحاً ،
فلو جاز تركه ، لزم منه الاخلال بأرجح المقصودين ، وهو قبيح ، فلا يرد به
الشرع فتعين الامتناع من الترك ، وهو معنى الوجوب .

والجواب من جهة الاجمال . والتفصيل .

اما الاجمال فهو ان جميع ما ذكروه لا خروج له عن الظن ، وانما يكون مفيداً

فما يطالب فيه الظن فقط وهو غير مسلم فيما نحن فيه (١) وقوله عليه السلام ونحن نحكم
بالظاهر ، (٢) فظني ، والكلام في صحة الاحتجاج به فيما نحن فيه ، فعلى ما تقدم .

(١) انظر ما تقدم تعليقاً في ص ١١٩ ج ٢ (٢) انظر ما سبق تعليقاً في ص ١١٩ ج ٢ .

واما من جهة التفصيل ، فاننا نخص كل شبهة بجواب
اما قوله تعالى « اطيعوا الله واطيعوا الرسول » فهو امر والخلاف في اقتضائه
للوجوب ، بحاله .

وقوله « فان تولوا » فانما عليه ما حمل ؛ وعليكم ما حملتم ، فاما ان لا يكون
للتهديد بل للاخبار بأن الرسول عليه ما حمل من التبليغ ، وعليكم ما حملتم من
القبول ، وليس في ذلك ما يدل على كون الامر للوجوب ، وان كان للتهديد فهو
دليل على الوجوب فيما هدد على تركه ومخالفته من الاوامر ، وليس فيه ما يدل على
ان كل امر مهدد بمخالفته ، بدليل امر التذب ، فان المندوب ما مور به ، على
ما سيأتي وليس مهتداً على مخالفته . واذا انقسم الامر الى مهتد عايه وغير مهتد
وجب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه ، دون غيره ؛ وبه يخرج الجواب عن كل
صيغة امر هدد على مخالفتها وحذر منها ، ووصف مخالفتها بكونه عاصياً .
وبه دفع اكثر ما ذكروه من الآيات .

ويخص قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن امره » بانه غير عام في
كل امر بصيغته (١) وان قيل بالانعميم بالنظر الى معقوله من جهة انه مناسب
رتب التحذير على مخالفته ، فانما يصح ان لو لم يتخلف الحكم عنه في امر التذب
وقد تخلف فلا يكون حجة (٢) .

وايضاً ، فان غايته انه حذر من مخالفة امره .
ومخالفة امره ان لا يعتقد موجهه وان لا يفعل على ما هو عليه من ايجاب أو نذب
ونحن نقول به ، وليس فيه ما يدل على أن كل أمر للوجوب
ويخص قوله لا بليس (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرت بك بانه غير عام في كل أمر .

١ - العوَاب انه عام بصيغته لانه اسم جنس مضاف ، وسيجيء الكلام على
ذلك في صيغ العموم .

٢ - قد يقال انه تخلف عنه حكم الوجوب لقريظة صارفة عنه فيحمل على
الوجوب عند عدمها .

ويخص قوله تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة) الآية . بأن المراد من قوله أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، أى في اعتقاد وجوب المأمور به أو ندمه ، وفعله على ما هو عليه . إن كان واجباً فواجب ، وإن كان ندباً فنذب .
ويخص قوله تعالى (فلأوربك لا يؤمنون حتى يحكموك) الآية : بأنه لا حاجة فيها وقوله (ثم لا يجدوا في أنفسهم) (حرجاً مما قضيت) أى حكمت به من الوجوب والندب والإباحة والتحریم ونحوه . وليس فيه ما يدل على أن كل ما يقضي به يكون واجباً .

وأما حديث بريرة فلا حاجة فيه ، فإنها إنما سألت عن الأمر طلباً للثواب بطاعته . والثواب والطاعة (١) قد يكون بفعل الندوب ؛ وليس في ذلك ما يدل على أنها فهمت من الأمر الوجوب ، فحيث لم يكن أمراً لمصلحة أخرى لا يجهة الوجوب ولا يجهة الندب . قالت : لا حاجة لى فيه .

فان قيل . فاجابة شفاعة النبي ﷺ مندوب اليها . فاذا لم يكن مأموراً بها .
تعين أن يكون الأمر للوجوب .

قلنا إذا سلم أن الشفاعة في صورة بريرة غير مأمور باجابتها ، فلا نسلم أنها كانت في تلك الصورة مندوبة ، ضرورة ، أن المندوب عندنا لا يهد وأن يكون مأموراً به (٢) .

وأما السواك ففيه ما يدل على أنه اراد بالامر أمر الوجوب ؛ بدليل أنه قرن به المشقة ، والمشقة لا تكون الا في فعل الواجب ؛ لكونه متحماً ، بخلاف المندوب لكونه في محل الخيرة بين الفعل والترك ولا يمتنع صرف الأمر الا الوجوب بقريئة ، ودخول حرف (لولا) على مطلق الأمر لا يمنع من هذا التأويل .

١ - والطاعة - لعله بالطاعة .

٢ - الظاهر ان المتفي في الحديث أمر الوجوب لقريئة كما في الحديث الذى بعده فيتعين الحمل على الندب فيهما للقريئة .

وأما خبر أبي سعيد الخدري (١) فلا حجة فيه أيضاً ، فإن قوله تعالى (استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم) إنما كان محمولا على وجوب اجابة النداء ، تعظيما لله تعالى ، ولرسوله في اجابة دعائه ، ونفياً للامانة عنه ، والتحقيق له . بالاعراض عن اجابة دعائه لما فيه من هضمه في النفوس و افضاء ذلك الى الاخلال بمقصود البعثة . ولا يمتنع صرف الامر الى الوجوب بقريظة .

وأما خبر الحج . فلا دلالة فيه ، وقول النبي ﷺ (ولو قلت نعم لوجب) ليس أمراً ليكون للوجوب . بل لانه يكون بياناً لقوله تعالى (والله على الناس حج البيت) فانه مفعول للوجوب . غير أنه متردد بين التكرار والمرة الواحدة فقوله (لو قلت نعم لوجب) (أى) تكرر لانه يكون بياناً لما أوجبه الله تعالى لأنه يكون موجباً .

وأما ما ذكره من الاجماع . فإن أريد به أن الامة كانت ترجع في الوجوب الى مطلق الاوامر فهو غير مسلم . وليس هو أدلى من قول القائل . انهم كانوا يرجعون في التدريب الى مطلق الاوامر . مع أن أكثر الاوامر للمندوبات وان أريد به أنهم كانوا يرجعون في الوجوب الى الاوامر المفترضة بانقراض . فلا حجة فيه . وأما قصة أبي بكر ، فلا حجة في احتجاجة بقوله تعالى (أقيموا الصلوات وآتوا الزكاة) على أن الأمر بمطلقه للوجوب ، وذلك لأنهم لم يكونوا منكرين لأصل الوجوب ، حتى يستدل على الوجوب بالآية ، بل إنما أنكروا التكرار ، والاستدلال على تكرار ماوجب ، لا يكون استدلالاً على نفس اقتضاء الأمر بمطلقه للوجوب (٢) .

وأما قولهم . إن أهل اللغة يصفون من خائف الأمر المطلق بالعصيان ، ويحكمون عليه باستحقاق الذم والتوبيخ ، ليس كذلك فإنه ليس القول بلازمة هذه الأمور للامر المطلق ، وملازمة انتفاؤها للامر المقيد بالقريظة في المندوبات ، أولى من العكس .

١- الخدري للصواب ابن المعلى ، كما تقدم تعليقاً .

٢- يظن لي من كلام الآمدي الاعتراف باجماعهم على افادة الصيغة للوجوب وانما خالفوا ابا بكر في استمراره أو تكرراره وهذا أقوى لإفادة الأمر للوجوب مما لو نازعوه في أصل الوجوب .

فان قيل : بل تقييد المندوب بالقريظة ، أولى من تقييد الواجب بها فانها بتقدير خفائها تحمل على الوجوب وهو نافع غير مضر . وبتقدير تقييد الواجب بها يلزم الاضرار بترك الواجب بتقدير خفائها ؛ لفوات المقصود الاعظم منه ، فهو معارض بأن الاوامر الواردة في المندوبات ، أكثر منها في الواجبات ؛ فانه مامن واجب إلا ويتبعه مندوبات ، والواجب غير لازم للمندوب ولا يخفى ان المحذور في تقييد الأعم بالقريظة لاحتمال خفائها ، اعظم من محذور ذلك في الأخص .

وأما الشبه العقلية اقول لهم . ان الوجوب من المهمات . قلنا : والندب من المهمات ، وليس اخلاء أحد الامرين من لفظ يدل عليه ، أولى من الآخر . وان قيل بأن المندوب له لفظ يدل عليه ؛ وهو قول القائل (نديت و رغبت) فالوجوب أيضا لفظ يدل عليه ، وهو قوله (أوجبت وألزمت و حتمت) .

قولهم انه يمتنع أن يكون الامر حقيقة في الندب لما ذكره ، فهو مقابل بمثله فان حمل الطلب على الوجوب ممناه . افعال وأنت ممنوع من الترك وهو غير مذكور في الطلب ، فلا يكون حمله على أحدها أولى من الآخر . قولهم ان النهي يقتضي المنع من الفعل فيجب أن يكون الامر مقتضيا للمنع من الترك . قلنا لانسلم ان مطلق النهي يقتضي المنع من الفعل الا ان يدل عليه دليل ، كما ذكرناه في الامر . وان صح ذلك في النهي فحاصل ما ذكره راجع الى القياس في اللغة ، وهو باطل بما سبق .

قولهم ان الامر بالشيء نهى عن جميع أضداده غير مسلم كما يأتي ، وان سلم ، ولكن انما يمكن القول بأن النهي عن اضداد المأمور به مما يمنع من فعلها . ان لو كان الامر للوجوب . والا فتقدير ان يكون للندب . فالنهي عن اضداده يكون نهى تنزيهه فلا يمنع من فعلها . وعند ذلك فيلزم منه توقف الوجوب على كون النهي عن اضداده . مانعا . وذلك مترقف على كون الامر للوجوب . وهو دور ممنوع . قولهم ان حمل الطلب على الوجوب أحوط للمكلف على ما ذكره . فهو معارض بما يلزم من حمله على الوجوب من الاضرار اللازم من الفعل الشاق بتقدير

فعله . والعقاب بتقدير تركه . ولما فيه من مخالفة النفي الاصيلي بما اختص به الوجوب من زيادة الذم والوصف بالعصيان . بخلاف المندوب : كيف وان المكلف اذا نظر وظهر له ان الامر للندب فقد امن الضرر وحصل مقصود الامر .

قولهم ان المندوب داخل في الواجب ليس كذلك على ما سبق تقريره .
قولهم ان الامر موضوع لمعنى . فكان مانعا من نقيضه . دعوى محل النزاع .
والقياس على الخبر من باب القياس في اللغات . وهو باطل بما سبق (١) ثم انه منقوض بالامر بالمندوب . فانه مأمور به على ما سبق (٢) .

فان قيل . لا يلزم من مخالفة الدليل في المندوب المخالفة مطلقا .

قلنا يجب ان نعتقد ان ما ذكره ليس بدليل حتى لا يلزم منه المخالفة في المندوب وما ذكره من الشبهة الاخيرة فهي منتقضة بالمندوب .

وأما شبه القائلين بالندب . فنها زلفية وعقلية .

أما العقلية فقوله . **وَإِذَا أَمَرْتُمْ بِأَمْرٍ فَاتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ** . واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا) فهو الامر الى اسعطاءتنا ومشيتتنا . وهو دليل التندية .
وأما العقلية فهو ان المندوب ما فعله خير من تركه . وهو داخل في الواجب فكل واجب مندوب . وليس كل مندوب واجبا . لان الواجب ما يلام على تركه والمندوب ليس كذلك . فوجب جعل الامر حقيقة فيه لكونه متيقنا .

وجوابهما من جهة الاجمال . فما سبق في جواب شبه القائلين بالوجوب .
ومن جهة التفصيل : عن الاولى اذ لا يلزم من قوله (ما استطعتم) تفويض الامر الى مشيتتنا . فانه لم يقل فافعلوا ماشتم بل قال (ما استطعتم) وليس ذلك خاصية للندب . فان كل واجب كذلك .

وعن الثانية ما سبق من امتناع وجود المندوب في الواجب . ثم لو كان تنزيل لفظ الامر على المتقين لازما . لكان جملة حقيقة في رفع الحرج عن الفعل اولى . لكونه متيقنا بخلاف لمندوب . فانه متميز بكون الفعل مترجحا على الترك . وهو غير متيقن (٣) .

١ - أي في المسألة الثانية من القسمة الواهبة للمباديء اللغوية - ج ١ .

٢ - أي في المسألة الاولى من مسائل المندوب ج ١ ٣ - انظر المسألة الاولى من

مسائل المندوب والثالثة من مسائل المباح - ج ١ والمسألة الاولى من مسائل لأمر ج ٢ .

المسألة الثالثة

اختلف الأصوليون في الأمر العري عن القرائن . فذهب الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين إلى انه مقتضى للتكرار المستوعب لزمان العمر مع الامكان ، وذهب آخرون إلى انه للمرة الواحدة ، ومحمّل للتكرار ، ومنهم من نفي احتمال التكرار ، وهو اختيار أبي الحسين البصري وكثير من الأصوليين ، ومنهم من توقف في الزيادة ولم يقض فيها بنفي ولا إثبات ، واليه ميل إمام الحرمين والواقفية .

والمختار ان المرة الواحدة لا يهدمنها في الامتثال ، وهو معلوم قطعاً ؛ والتكرار محتمل ، فان اقترن به قرينة اشعرت بارادة المتكلم التكرار حمل عليه ، وإلا كان الاقتضار على المرة الواحدة كافياً: والدليل على ذلك أنه اذا قال له «صل أو صم» فقد أمره بايقاع فعل الصلاة والصوم ، وهو مصدر (افعل) ؛ والمصدر محتمل للاستغراق والعدد ، ولهذا يصح تفسيره به ، فانه لو قال لزوحته «أنت طالق ثلاثاً» وقع به لما كان تفسيراً للمصدر وهو الطلاق ، ولو اقتصر على قوله «أنت طالق» لم يقع سوى طلقة واحدة مع احتمال اللفظ للثلاث ، فاذا قال «صل» فقد أمره بايقاع المصدر ، وهو الصلاة والمصدر محتمل للعدد ، فان اقترن به قرينة مشعرة بارادة العدد حمل عليه ، وإلا فالمرة الواحدة تكون كافية . ولهذا فانه لو أمر عهدته ان يتصدق صدقة ، او يشتري خبزاً او لحماً ، فانه يكتفي منه بصدقة واحدة وشراء واحد ، ولو زاد على ذلك فانه يستحق اللوم والتوبيخ لعدم القرينة الصارفة إليه وإن كان اللفظ محتملاً له ، وإن كان كذلك لأن حال الأمر متردد بين إرادة العدد وعدم ارادته ، وإنما يجب العدد مع ظهور الارادة ؛ ولا ظهور ، إذ الفرض فيما إذا عدت القرائن المشعرة به فقد بطل القول بعدم إشعار اللفظ بالعدد مطلقاً وبطل القول بظهوره فيه ، وبالوقف ايضاً والاعتراض ههنا يختلف باختلاف مذاهب الخصوم . فنعتقد بظهوره في التكرار اعترض بشبه . الأولى ، منها ان اوامر الشارع في الصوم والصلاة محمولة على التكرار ، فدل على إشعار الأمر به

الثانية ، ان قوله تعالى « اقتلوا المشركين » يعم كل مشرك فقوله « صم وصل »
ينبغي ان يعم جميع الأزمان لأن نسبة اللفظ إلى الزمان كنسبته إلى الأشخاص .
الثالثة ان قوله (صم) كقوله (لا تصم) ومقتضى النهى الترك ابدأ . فوجب
ان يكون الامر مقتضياً للفعل ابدأ لا اشتراكها في الاقتضاء والطلب .

الرابعة ، ان الامر يقتضى فعل الصوم . واقتضى اعتقاد وجوبه والعزم عليه
ابداً . فكذلك الموجب الآخر .

الخامسة ؛ ان الامر لا اختصاص له بزمان دون زمان . فليس حمله على البعض
ولى من البعض : فوجب التعميم .

السادسة ، انه لو لم يكن الامر للتكرار لما صح الاستثناء منه . لاستحالة
الاستثناء من المرة الواحدة . ولا تطرق النسخ اليه لان ذلك يدل على البداء وهو
محال على الله تعالى . ولا حسن الاستفهام من الأمر انك اردت المرة الواحدة
او التكرار وكان قول الأمر لغيره (صل مرة واحدة) غير مفيد . وكان قوله
(صل مراراً) تناقضاً . ولكان اذا لم يفعل المأمور ما امر به في اول الوقت .
محتاجاً في فعله ثانياً الى دليل . وهو ممنوع .

السابعة ، ان الحمل على التكرار احوط للمكلف . لانه ان كان للتكرار . فقد
حصل المقصود . ولا ضرر ، وان لم يكن للتكرار لم يكن فعله مضراً .
الثامنة ؛ ان الأمر بالشيء نهى عن جميع اضداده . والنهى عن اضداده يقتضى
استغراق الزمان . وذلك يستلزم استدامة فعل المأمور به .

التاسعة ، قوله . **وَلْيَذُكُرُوا اللَّهَ** (اذا امرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم) اى فاتوا بما
امرتكم به ما استطعتم . وذلك يقتضى وجوب التكرار .

العاشرة ، ان عمر بن الخطاب سأل ، النبي **ﷺ** لما رآه قد جمع بطهارة واحدة
بين صلوات عام الفتح ، وقال « اعمداً فعلت هذه يا رسول الله ؟ فقال . نعم ، ولولا
انه فهم تكرار الطهارة من قوله تعالى « إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم »
لما كان للسؤال معنى .

الحادية عشرة ، انه اذا قال الرجل لغيره احسن عشرة فلان فانه يفهم منه
التكرار والدوام .

واما شبه للقائلين بامتناع احتمال التكرار ، فأولها : من قال لغيره « ادخل الدار »
بعد ممثللا بالدخول مرة واحدة ، كما انه بصير ممثللا لقوله « اضرب رجلا »
بضرب رجل واحد . ولذلك ؛ فانه لا يلام بتكرار ؛ بل يلام من لامه عليه .
وثانيها : انه لو قال القائل (صام زيد) صدق على المرة الواحدة من غير ادامة .
فليكن مثله في الامر .

وثالثها : انه لو حلف انه ليصليين او ليصومن . برت يمينه بصلاة واحدة وصوم
يوم واحد . وعد آتيا بما التزمه . فكذلك في الالتزام بالامر
وراهها انه لو قال الرجل لو كيله (طلق زوجتي) لم يملك اكثر من تطلقه واحدة .
وخامسها انه لو كان الامر والتكرار . لكان قوله (صل مرارا) غير مفيد .
وكان قوله (صل مرة واحدة) قضا . وليس كذلك .
وسادسها انه لو كان مطلق الامر للتكرار : لكان الامر بعبادتين مختلفتين لا يمكن
الجمع بينهما اما تكليفا بما لا يطاق ، أو ان يكون الامر بكل واحدة منافضا للامر
بالاخرى ، وهو ممتنع .

أوما شبه القائلين بالوقف ، فأولها أن الامر بمطلقه غير ظاهر في المرة الواحدة
ولا في التكرار ، ولهذا ، فانه يحسن أن يستفهم من الأمر عند قوله « اضرب »
ويقال له « مرة واحدة أو مرارا » ، ولو كان ظاهرا في أحد الأمرين لملاحسن الاستفهام .
وثانيها انه لو كان ظاهرا في المرة الواحدة لكان قول الأمر « اضرب مرة
واحدة » تكرارا « أو مرارا » تناقضا ، وكذلك لو كان ظاهرا في التكرار .
والجواب عن الشبهة الاولى للقائلين بالتكرار هو أن حمل بعض الأوامر ،
وإن كانت متكررة على التكرار ، لا يدل على استفادة ذلك من ظاهرها ؛ والا
كان ما حمل من الأوامر على المرة الواحدة ؛ كالحج ونحوه ، مستفادا من ظاهر
الأمر ؛ ويلزم من ذلك إما التناقض أو اعتقاد الظهور في أحد الأمرين دون الآخر
من غير اولية وهو محال (١)

١ — أولية : بسكون الواو وتشديد الياء نسبة الى أولى فحذفت الألف للنسب .
وفي المخطوطة أولوية بقلب الألف واوا وكلتاها صحيحة : ويجوز فيها أولوية :

فان قيل : اعتقاد الظهور في التكرار اولى ؛ لأن ما حمل من الأوامر على التكرار اكثر من المحمول على المرة الواحدة ، وعند ذلك فلو جعلناه ظاهراً في المرة الواحدة لكان المحذور اللازم من مخالفته في الحمل على التكرار اقل من المحذور اللازم من جعله ظاهراً في التكرار عند حمله على المرة الواحدة .

قلنا : هذا انما يلزم ان لو قلنا ان الامر ظاهر في أحد الامرين ، وليس كذلك بل الامر عندنا انما يقتضي إيقاع مصدر الفعل ، والمرة الواحدة من ضروراته ، لأن الامر ظاهر فيها ، وكذلك في التكرار (١) فحمل الامر على احدهما بالقرينة لا بوجوب مخالفة الظاهر في الآخر ، لعدم تحققه فيه .

وعن الثانية وان سلمنا ان العموم في قوله تعالى « اقتلوا المشركين » وانه يتناول كل مشرك فليس ذلك إلا للعموم اللفظ ، ولا يلزم مثله فيما نحن فيه لعدم العموم في قوله « صم » بالنسبة الى جميع الأزمان (٢) بل لو قال « صم في جميع الأزمان » كان نظيراً لقوله « اقتلوا المشركين » .

وعن الثالثة : لا نسلم ان النهي المطلق للدوام ، وانما يقتضيه عند التصريح بالدرام او ظهور قرينه تدل عليه ، كما في الامر ، وان سلمنا انتضاءه للدوام ، لكن ما ذكره من الحاق الامر بالنهي بواسطة الاشتراك بينهما في الانتضاء فرع صحة القياس في اللغات ؛ وقد ابطالناه . وان سلمنا صحة ذلك ، غير اننا نفرق : وبيانه من وجهين : الاول ان من امر غيره ان يضرب فقد امره بإيقاع مصدره وهو الضرب ، فاذا ضرب مرة واحدة يصح ان يقال : لم يعذب الضرب . (٣) الثاني ان حمل الامر على التكرار مما يفضي الى تعطيل الخوارج المهمة ؛ وامتناع الاتيان بانأمورات التي لا يمكن اجتماعها بخلاف الانتهاء عن المنهى مطلقاً .

١ — معناه أن الأمر المجرد من القرائن ليس ظاهراً في التكرار ايضاً

٢ — لأن اللازم من وقوع الحدث مطلق الزمن لا عمرم الأزمان . وذلك أن الفعل المثبت في حكم النكرة في الإثبات فلا شمول فيه

٣ — لان الفعل في حكم النكرة كما تقدم فان وقع في الإثبات فلا عموم . وان وقع بعد نفي أو شبهه عم .

وعن الرابعة أنها غير متجهة ، وذلك لأن دوام اعتقاد الوجوب عند قيام
دليل الوجوب ليس مستفاداً من نفس الأمر ، وإنما هو من احكام الايمان ؛
فتركه يكون كفراً ، والكفر منهى عنه دائماً ، ولهذا ، كان اعتقاد الوجوب
دائماً في الأوامر المقيدة :

وأما العزم فلا نسلم وجوبه ، ولهذا فإن من دخل عليه الوقت وهو نائم
لا يجب على من حضره إنباهه ولو كان العزم واجباً في ذلك الوقت ، لوجب
عليه ، كما لرضاق وقت العبادة ، وهو نائم ، وان سلمنا وجوب العزم ، لكن
لا نسلم وجوبه دائماً ، بل هو تبع الوجوب المأمور به ، وان سلمنا وجوبه
دائماً ، فلا نسلم كونه مستفاداً من نفس الأمر ، ليلزم ما قيل ، بل إنما هو
مستفاد من دليل اقتضى دوامه غير الأمر الوارد بالعبادة ، ولهذا ، وجب في
الأوامر بالفعل مرة واحدة :

وعن الخامسة انها باطلة من جهة أن الأمر غير مشعر بالزمان . وانما الزمان
من ضرورات وقوع الفعل المأمور به . ولا يلزم من عدم اختصاصه ببعض الأمانة
دون البعض التعميم كالمكان .

وعن السادسة . وهي قولهم لو كان (الأمر) للسرة الواحدة لما دخله النسخ
ليس كذلك عندنا ، فانه لو أمر بالحج في السنة المستقبلية . جاز نسخة عندنا قبل
التمكن من الامتثال . على ما يأتي . وانما ذلك لازم على المعتزلة ، واما دخول
الاستثناء فمن أوجب الفعل على الفور يمنع منه ، ومن أوجبه على التراخي ، فلا يمنع
من استثناء بعض الأوقات التي المكلف محير في ايقاع الواجب فيها ، وأما حسن
الاستفهام ، فانما كان لتحصيل اليقين في اللفظ محتمل له تأكيداً ، فانه محتمل
لارادة التكرار و اذارة المرة الواحدة ؛ وبه يخرج الجواب عن قوله « صل
مرة واحدة » وقوله (صل مراراً) غير متنقض ، ل غايبة دلالة الدليل على
ارادة التكرار المحتمل ، واذا لم يفعل ما أمر به في اول الوقت ، فمن قال بالتراخي
لا يحتاج الى دليل آخر ، لأن مقتضى الأمر المطبق عند تخير المأمور في ايقاع للفعل في
اي وقت شاء من ذلك « الوقت » او من قال بالفور ، فلا بد له من دليل في ثاني الحال «

وعن السابعة ما سبق في الواجب والمندوب :
وعن الثامنة لأنسلم أن الأمر بالشئ ينهي عن اضداده، وان سلم ذلك، ولكن
اقتضاء النهي للاضداد بصفة الدوام ؛ فرع كون الأمر مقتضياً للفعل على الدوام
وهو محل النزاع :

واما قوله ، صلى الله عليه وسلم (إذا امرتكم بأمر) الحديث انما يلزم ان لو كان مازاد على
المرة الواحدة مأمور به ، وليس كذلك :

وأما حديث عمر فلا يدل على أنه فهم ان الأمر بالطهارة يقتضى تكرارها بتكرر
الصلاة بل لعله أشكل عليه أنه للتكرار فسأل النبي عن عمده وسهوه في ذلك
لإزاحة الأشكال ، بمعرفة كونه للتكرار إن كان فعل النبي صلى الله عليه وسلم سهواً ، أو لا
للتكرار ان كان فعله عمداً ، كيف وان فهم عمر لذلك مقابل باعراض النبي صلى الله عليه وسلم
عن التكرار ، ولو كان للتكرار لما أعرض عنه وله الترجيح (١)

وأما الشبهة الاخيرة فانما عم الامر فيها بالإكرام وحسن العشر للازمان لان
ذلك انما يقصد به التعميم وذلك يستدعى استحقاق المأمور باكرامه للاكرام وهو
سبب الأمر ، فهما لم يعلم زوال ذلك السبب وجب دوام المسبب فكان الدوام
مستفاداً من هذه القرينة لامن مطلق الامر

والجواب عن الشبهة الاولى للقائلين بامتناع احتمال الامر المطلق للتكرار أن
ذلك يدل على أن الامر غير ظاهر في التكرار، ولا يلزم منه امتناع احتماله له .
ولهذا فنه لو قال : ادخل الدار مرارا بطريق التفسير ، فانه يصح ويلزم ولو عدم
الاحتمال لما صح التفسير

وعن الثانية أن ذلك قياس في اللغات فلا يصح ، وبه دفع الشبهة الثالثة .
واذا قال لو كيله (طلق زوجتي) انما لم يملك مازاد على المطلق الواحدة لعدم ظهور الأمر
فيها لا لعدم الاحتمال لغة ولهذا لو قال (طلقها ثلاثا) على التفسير صح
وعن الخامسة ما سبق

١ — ويمكن أن يقال إن عمر فهم التكرار من تعليق الامر بالوضوء على القيام
للصلاة . وبالجلة فالآية من موضوع البحث في المسألة الرابعة لا الثالثة .

وعن السادسة انها باطلة وذلك لان زيادة المشقة من حمل الامر على التكرار .
 اما أن لا يكون منافيا له او يكون منافيا ، فان كان الاول فلا اتجاه لما ذكروه
 وان كان الثاني فغايبته تعذر العمل بالامر في التكرار عند لزوم الحرج ، فيكون ذلك
 قرينه مانعة من صرف الامر اليه ولا يلزم من ذلك امتناع احتماله له لغة .
 وجواب شبهة القائلين بالوقف ماسبق في جواب من تقدم (والله أعلم) .

المسألة الرابعة

الامر المعلق بشرط . كقوله (اذا زالت الشمس فصلوا) (١) او صفة كقوله (الزانية
 والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرار
 الشرط والصفة . ام لا ؟

فن قال ان الامر المطلق يقتضي التكرار فهو ههنا أولى . ومن قال إن الأمر
 المطلق لا يقتضي التكرار اختلفوا ههنا : فمنهم من اوجبه ، ومنهم من نفاه
 وقبل الخوض في الحجاج لابد من تلميح محل النزاع ، فنقول : معلق به
 المأمور من الشرط او الصفة ، إما ان يكون قد ثبت كونه علة في نفس الامر
 لوجوب الفعل المأمور به كالزنا ، او لا يكون كذلك ، بل الحكم متوقف عليه
 من غير تأثير له فيه ، كالإحصان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا ، فان كان الاول
 فالاتفاق واقم على تكرار الفعل بتكرره نظراً الى تكرار العلة ، ووقوع الاتفاق على
 التعبد باتباع العلة ، مهما وجدت ، فالتكرار مستند الى تكرار العلة ، لا الى الأمر
 وإن كان الثاني ، فهو محل الخلاف . واختار أنه لا تكرار .

وقد احتج القائلون بهذا المذهب بحجج واهية ؛ لابد من التنبيه عليها ؛ وعلى
 ما فيها ؛ ثم نذكره بعد ذلك ما هو المختار . الحجة الأولى أنهم قالوا أجمعنا
 على أن الخبر المعلق بالشرط أو الصفة لا يقتضي تكرار الخبر عنه ، كما لو قال
 «إن جاء زيد جاء عمرو» فإنه لا يلزم تكرار مجيء عمرو في تكرار مجيء زيد ؛ فكذلك
 في الأمر ، وهي باطلة ، فان حاصلها يرجع الى القياس في اللغة ، وقد أبطلناه (٢) .

١ - لو مثل بأمثلة من النصوص كقوله تعالى «إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم»
 الآية وقوله واذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا» الآية لكان أولى

٢ - انظر المسألة الثانية من القسمة الرابعة لمبادئ اللغوية - ج ١

الثانية أنه لو قال لزوجته « إذا دخلت الدار فأنت طالق » فإنه لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول، فكذلك في قوله « اذا زالت الشمس فصلوا » وهو أيضاً من جنس ما تقدم، لما فيه من قياس الامر على انشاء الطلاق الذي ليس بأمر .

الثالثة أن اللفظ لا دلالة فيه إلا على تعليق شيء بشئ، وهو أعم من تعليقه عليه في كل صورة، أو في صورة واحدة، والمشعر بالأعم لا يلزم أن يكون مشعراً بالأخص . وحاصل هذه الحجة أيضاً يرجع الى محض الدعوى بأن الأمر المضاف الى الشرط أو للصفة لا يفهم منه اقتضاء التكرار بتكرار الشرط أو للصفة وهو عين محل النزاع . وإنما الواجب أن يقال إنه مشعر بالأعم والأصل عدم إشعاره بالأخص . والمعتمد في ذلك ان يقال لو وجب التكرار لم يخل إما أن يكون المقضي له نفس الأمر أو الشرط أو مجموع الأمرين ، لاجازت ان يقل بالاول لما سبق في المسألة المتقدمة، ولا بالثاني لان الشرط غير مؤثر في الشروط بحيث يلزم من وجوده وجوده، بل إنما تأثيره في انتفاء المشروط عند انتفائه، وحيث قيل بملازمة المشروط لوجود الشرط في قوله لزوجته « إن دخلت الدار فأنت طالق » إنما كان لضرورة وجود الموجب . وهو قوله « أنت طالق » لانتفاء دخول الدار وإلا كان دخول الدار موجباً للطلاق مطلقاً . وهو محال . ولجائز أن يقال بالثالث . لانا أجمعنا على أنه لو قال لعبد « إذا دخلت السوق فاشتر لحماً » أنه لا يقتضي التكرار . وذلك إما أن يكون مع تحقق الموجب للتكرار . أولاً مع تحققه : لاجازت أن يقال بالاول . وإلا فانتفاء التكرار إما لمعارض . أولاً لمعارض . والاول ممتنع لما فيه من المعارضة وتعطيل الدليل عن إعماله . وهو خلاف الاصل . والثاني أيضاً باطل لما فيه من مخالفة الدليل من غير معارض . فلم يبق سوى الثاني . وهو المطلوب .

فان قيل . ما ذكرتموه معارض من وجوه .

الاول أنه قد وجد في كتاب الله تعالى أو امر متعلقة بشروط وصفات وهي متكررة بتكرارها . كقوله تعالى (اذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) الآية . وقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديها » « والزانية والزاني » (الآية) ولو لم يكن ذلك مقتضياً للتكرار لما كان متكرراً .

الثاني أن العلة يتكرر الحكم بتكررها إجماعاً ، والشرط أقوى من العلة لانقضاء الحكم بانتفائه بخلاف العلة ، فكان اقتضاؤه للتكرار اولى .

الثالث أن نسبة الحكم الى إعداد الشرط المعلق عليه نسبة واحدة ، ولا اختصاص له بالموجود الأول منها ، دون ما بعده ، وعند ذلك ، فلما ان يلزم من انتفاء الحكم مع وجود الشرط ثانياً وثالثاً انتفاؤه مع وجود الشرط الأول ، أو من وجوده مع الأول الوجود مع الثاني وما بعده ؛ ضرورة التسوية : والأول خلاف لإجماع ، والثاني هو المطلوب .

الرابع أنه لو لم يكن الامر مقتضياً لتعليق الحكم بجميع الشروط ، بل بالاول منها فيلزم ، أن يكون فعل العبادة مع الشرط الثاني ، دون الاول ، قضاء ، وكانت مفتقرة الى دليل آخر وهو ممتنع .

الخامس أن النهي المعلق بالشرط مفيد للتكرار ، كما إذا قال « إن دخل زيد الدار فلا تعطه درهما » والأمر ضد النهي ، فكان مشاركاً له في حكمه ، ضرورة اشتراكهما في الطلب والإقتضاء .

السادس أن تعليق الامر على الشرط الدائم ، موجب لدوام المأمور به بدوامه ، كما لو قال (إذا وجد شهر رمضان فصمه) فان الصوم يكون دائماً بدوام الشهر ، وتعليق الامر على الشرط المتكرر في معناه فكان دائماً .

والجواب عن الاول أنه اذا ثبت بما ذكرناه أن الامر المعلق بالشرط والصفة غير مقتضى للتكرار ، فحيث قضى بالتكرار ، إما أن يكون الشرط والصفة علة للحكم المكرر في نفس الامر ، كما في الزنا والسرقه ، أو لا يكون علة له فان كان الاول ، فالتكرار انما كان لتكرر العلة الموجبة للحكم ، ولا كلام فيه ، .

وان كان الثاني ، فيجب اعتقاد كونه متكرراً للدليل اقتضاه غير الامر المعلق بالشرط والصفة ، لما ذكرناه من عدم اقتضائه كيف وانه كما قد يتكرر الفعل المأمور به بتكرر الشرط ، فقد لا يتكرر كالامر بالحج ، فانه مشروط بالاستطاعة وهو غير متكرر بتكررها .

وعن الثاني انه لا يلزم من تكرر الحكم بتكرر العلة لكونها موجبة للحكم ؛
تكرره بتكرر الشرط ؛ مع أنه غير موجب للحكم ، كما تقرر .

وعن الثالث أنه إنما يلزم القائلين بالوجوب على الفور ، وليس كذلك عندنا
بل الأمر مقتض للامتناع مع استواء التقديم والتأخير فيه ، اذا علم تجدد الشرط ،
وغلب على الظن بقاء المأمور ، ويكون الامر قد اقتضى تعلق المأمور به على الشروط
كلها على طريق البدل من غير اختصاص له ببعضها دون بعض . وأما إن لم يغلب
على الظن تجدد الشرط ، ولا بقاء المأمور الى حالة وجود الشرط الثاني فقد
تعين اختصاص المأمور بالشرط الاول ، لعدم تحقق ماسواه .

وعلى هذا ؛ فقد خرج الجواب عن الرابع أيضاً .

وعن الخامس أن حاصله يرجع إلى قياس الأمر على النهي في اللغة ، وهو باطل بما سبق .
كيف وإنا لانسلم أن النهي المضاف الى الشرط يتكرر بتكرر الشرط ، بل ما اقتضاه
النهي إنما هو دوام المنع عند تحقق الشرط الاول ، سواء تجدد الشرط ثانياً ، أو لم يتجدد .
وعن السادس أن الشرط المستشهد به ، وان كان له دوام في زمان معين
والحكم موجود معه ، فهو واحد ، والمشروط به غير متكرر بتكرره . وعند ذلك
فلا يلزم من لزوم وجود المشروط عند تحقق شرطه من غير تكرر ، لزوم التكرر
تكرر الشرط في محل النزاع .



المسألة الخامسة

اختلفوا في الأمر المطلق : هل يقتضي تعجيل فعل المأمور به ؟
فذهبت الحنفية والحنابلة وكل من قال بحمل الامر على التكرار؛ الى وجوب
التعجيل . وذهبت الشافعية والقاضي ابو بكر وجماعة من الاشاعرة والجبائي وابنه وابو
الحسين البصري الى التراخي ، وجواز التأخير عن اول وقت الامكان .

واما الواقفية فقد توقفوا، لكن منهم من قال: التوقف انها هو في المؤخر هل هو
ممثل أولاً؟ واما المبادر فانه ممثل قطعاً ، لكن هل يأثم بالتأخير ؟ اختلفوا فيه :
فمنهم من قال بالتأثم ، وهو اختيار امام الحرمين ، ومنهم لم يؤثمه .

ومنهم من توقف في المبادر ايضاً ، وخالف في ذلك اجماع السلف .
واختار انه مهما فعل ، كان مقدماً او مؤخراً ، كان ممثلاً للامر ، ولا اثم عليه بالتأخير .
والدليل على ذلك ان الامر حقيقة في طلب الفعل لا غير ، فهما اتى بالفعل
في أي زمان كان ، مقدماً او مؤخراً كان آتياً بمدلول الامر ، فيكون ممثلاً للامر
ولا اثم عليه بالتأخير ، لكونه آتياً بما أمر به على الوجه الذي أمر به .

وبيان ذلك ان مدلول الامر طلب الفعل لا غير ، وجهان .

الاول انه دليل على طلب الفعل بالاجماع، والاصل عدم دلالة على أمر خارج
والزمان وان كان لا بد منه من ضرورة وقوع الفعل المأمور به ، فلا يلزم ان
يكون داخلاً في مدلول الامر ، فان اللازم من الشيء أعم من الداخلة في معناه
ولا ان يكون متعيناً ، كما لا تتعين الآلة في الضرب ، ولا الشخص المضروب .
وان كان ذلك من ضرورات امثال الامر بالضرب .

الوجه الثاني انه يجوز ورود الامر بالفعل على الفور وعلى التراخي . ويصح
مع ذلك ان يقال بوجود الامر في الصورتين . والاصل في الاطلاق الحقيقة ، ولا
مشترك بين الصورتين سوى طلب الفعل . لان الاصل عدم ما سواه . فيجب ان
يكون هو مدلول الامر في الصورتين . دون ما به الاقتران من الزمان وغيره
نفياً للتجاوز والاشترك عن اللفظ .

فان قيل ما ذكرتموه في بيان امتناع خروج الوقت (١) عن الدخول في مقتضى الامر معارض بما يدل على نقيضه وبيانه من وجوه خمسة :

الاول انه لو قال السيد لعبده « أسقني ماء » فانه يفهم منه تعجيل السقي حتى انه يحسن لوم العبد وذمه في نظر العقلاء بتقدير التأخير . ولولا انه من مقتضيات الامر لما كان كذلك . إذا الاصل عدم القرينة .

الثاني هو ان مدلول الامر . وهو الفعل المأمور به . لا يقع الا في وقت وزمان . فوجب ان يكون الامر مقتضياً للفعل في اقرب زمان كما كان . وكما لو قال لزوجته « انت طالق » ولعبده « انت حر » فان مدلول لفظه يقع على الفور في اقرب زمان الثالث أن الامر مشارك للنهي في مطلق الطلب . والنهي مقتض للامتناع على الفور . فوجب ان يكون الامر كذلك .

الرابع ان الامر بالشيء نهى عن جميع أضداده ، والنهي عن أضداد المأمور به مقتض للانتهاء عنها على الفور . وذلك متوقف على فعل المأمور به على الفور . فكان الامر مقتضياً له على الفور .

الخامس انه تعالى عاتب ابليس ووبخه على مخالفة الامر بالسجود لآدم في الحال بقوله (ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك) ولو لم يكن الامر بالسجود مقتضياً له في الحال . لما حسن توبيخه عليه . وكان ذلك عذر ابليس في تأخيره . سلنا عدم دلالة الامر على وجوب الفعل على الفور لفظاً لكن لم قلتم انه لا يكون مستلزماً له بواسطة دلالة على اصل الوجوب . وبيان ذلك من وجوه اربعة . الاول ان الامر اذا دل على وجوب الفعل فقد أجمعنا على وجوب اعتقاده على الفور . مع ان ذلك لم يكن مقتضى للأمر . بل هو من لوازم مقتضاه فكان مقتضاه على الفور أولى لاصالته

الثاني ان اجماع السلف منعقد على ان المبادر يخرج عن عهدة الأمر . ولا اجماع في المؤخر . فكان القول بالتعجيل احوط واولى .

٨ - في بيان امتناع خروج الوقت - فيه تحريف والصواب في بيان خروج الوقت فان الأدلة السابقة دلت على خروجه لاعلى امتناع خروجه

الثالث أن الفعل واجب بالاتفاق. فلو جاز تأخيره.
أما أن يجوز إلى غاية معينة . أو لا إلى غاية

فإن جاز تأخيره إلى غاية معينة . فإما أن تكون معلومة للأمر . أو لا تكون معلومة له فإن كانت معلومة له ، فإما أن تكون مذكورة بأن يقال له (إلى عشرة أيام) مثلاً . أو موصوفة . الأولى خلاف الفرض . إذ الفرض فيما إذا كان أمراً مطلقاً غير مقيد بوقت في الذكر ، وإن كان الثاني فالوقت لموصوف لا يخرج بالاجماع عن الوقت الذي إذا انتهى إليه غلب على ظنه أنه لو أخر الأمور به عنه لفات . وذلك لا يكون إلا بامارة تدل عليه ، وهي بالاجماع غير خارجة عن الغرض المرجو وعلو السن . وكل واحد من الأمرين مضطرب مختلف . فإنه قد يموت قبل ذلك . أو يعيش بعده فلا يعتمد عليه . وإن كانت الغاية غير معلومة له مع أنه لا يجوز له التأخير عنها . كان ذلك تكليفاً بها لا يطاق . وهو ممتنع ، هذا كله فيما إذا جاز التأخير إلى غاية .

وإن كان التأخير لا إلى غاية : فإما أن يجوز ذلك ببديل . أو لا ببديل ، فإن كان ببديل . فذلك البديل إما أن يكون واجباً أو غير واجب . لا جائز أن لا يكون واجباً وإما لما كان بدلاً عن الواجب بالاجماع . وإن كان واجباً فهو ممتنع لوجوه أربعة . الأولى أنه لو كان واجباً لوجب إنباه الأمور حاله ورود الأمر نحوه على من حضر حذراً من فوات الواجب الذي هو البديل ، كما لو ضاق عليه الوقت وكان نائماً ؛ الثاني هو أن الأمر لا تعرض فيه لوجوب البديل ، والأصل عدم دليل آخر ، ويمتنع القول بوجوب ما لا دليل عليه .

الثالث أن البديل لو كان واجباً ، لكان قائماً مقام البديل ومحصلاً لمقصوده ؛ وإما لما كان بدلاً ؛ لما فيه من فوات مقصود الأصل ؛ ويلزم من ذلك سقوط الأمر به بالكلية بتقدير الاتيان بالبديل ضرورة حصول مقصوده ، وهو محال .

الرابع أنه لو كان البديل واجباً لم يخل إما أن يجوز تأخيره عن الوقت الثاني من ورود الأمر ؛ أو لا يجوز : فإن كان الأول فالكلام فيه كالكلام في أصل الأمور به وهو تسلسل ممتنع .

وان كان الثاني . فهو ايضاً ممتنع ؛ لان البدل لا يزيد على نفس المبدل
ووقت المبدل غير معين فكذلك البدل؛ وان جاز التأخير أبداً لا يبدل؛ ففيه اخراج
الواجب عن حقيقته . وهو محال .

الرابع من الوجوه الاول ان امثال المأمور به من الخيرات وهو سبب الثواب
فوجب تعجيله لقوله تعالى « فاستبقوا الخيرات » وقوله تعالى « وسارعوا
الى مغفرة من ربكم؛ وجنة عرضها السموات والارض » أمر بالمسارعة والمسابقة
وهي التعجيل . والامر للوجوب

والجواب عن الوجه الاول انه انما فهم التعجيل من أمر السيد بسقي الماء من
الظن الحاصل بحاجة السيد اليه في الحال ؛ اذ الظاهر انه لا يطلب سقي الماء من
غير حاجة اليه؛ حتى انه لو لم يعلم او يظن ان حاجته اليه داعية في الحال؛ لما فهم
من أمره التعجيل . ولا حسن ذم العبد بالتأخير .

فان قيل اهل العرف انما يذمون العبد بمخالفة مطلق الامر؛ ويقولون في معرض الذم
« خالف أمر سيده » وذلك يدل على ان مطلق الامر هو المقتضي للتعجيل دون غيره
قلنا اننا نسلم صحة ذلك في الامر المقيد بالقرينة دون المطلق ؛ والامر فيما
نحن فيه مقيد ؛ ثم هو معارض عند مطلق الامر بصحة عذر العبد بقوله « انما
أخرت لعدم علمي وظني بدعو حاجته اليه في الحال » وليس احد الامرين أولى من الآخر
وعن الثاني من وجهين .

الاول لا نسلم تعين أقرب الاماكن . ولا نسلم ان قوله « أنت طالق ، وانت
حر » يفيد صحة الطلاق والعتق بوضعه له لغة ؛ بل ذلك لسبب جعل الشرع له
علامة على ذلك الحكم الحالى . ولا يلزم من ذلك ان يكون الامر موضوعاً للفور
الثاني ان حاصله يرجع الى القياس في اللغة ؛ وهو ممتنع كما سبق
وعن الثالث والرابع ما سبق في المسألة المتقدمة .

وعن الخامس ان توبيخه لا بليس انها كان ذلك لإبائه واستكباره، ويدل عليه
قوله تعالى « الا ابليس أبى واستكبر » ولتخيره على آدم بقوله « انا خير منه ،

خلقتني من نار ، وخلقته من طين » ولا يمكن اضافة التوبيخ الى مطلق الامر من
هو حيث هو أمر ؛ لانه منقسم الى امر ايجاب واستحباب ، كما سبق تقريره ،
ولا توبيخ على مخالفة أمر الاستحباب اجماعاً . ولو كان التوبيخ على مطلق الامر ،
لكان أمر الاستحباب موبخاً على مخالفته ، فلم يبقى الا ان يكون التوبيخ على أمر
الايجاب ، وهو منقسم الى أمر ايجاب على الفور ، وأمر ايجاب على التراخي ، كما اذا
قال « أوجب عليك متراخياً » ولا يلزم منه أن يكون مطلق الأمر للايجاب حالاً .
وان سلمنا انه وبخه على مخالفة الامر في الحال ، ولكن لا نسلم أن الأمر بالسجود
كان مطلقاً ؛ بل هو مقترن بقريئة لفظية موجبة لحملة على الفور ، وهي قوله تعالى
« فاذا سويته ونفخت فيه من روحي ، فقعوا له ساجدين » رتب السجود على هذه
الاصناف بقاء التعقيب ، وهي مقتضية للسجود عقبها على الفور من غير مهلة .
قولهم لم قلتم بانه لا يكون مستلزماً للفور بواسطة دلالة على وجوب الفعل
قلنا الاصل عدم ذلك

قولهم انه يجب تعجيل اعتقاد وجوب الفعل .

قلنا : ولم يلزم منه تعجيل وجوب الفعل (٩) .

قولهم انه من لوازم وجوب الفعل ؛

قلنا من لوازم وجوب تقديم الفعل ؛ او من لوازم وجوب الفعل

الأول ممنوع ؛ والثاني مسلم ؛ ولكن لا يلزم منه وجوب تقديم الفعل ، بدليل
ما لو أوجب الفعل مصرحاً بتأخيرته ؛ فانه يجب تعجيل اعتقاد وجوبه ، وان لم
يكن وجوب الفعل على الفور .

قولهم : القول بالتعجيل أحوط للمكلف ، قلنا الاحتياط انها هو باتباع المكلف
ما أوجبه ظنه ؛ فان ظن الفور ؛ وجب عليه اتباعه ، وان ظن التراخي ، وجب عليه
اتباعه ، والا فبتقدير ان يكون قد غلب على ظنه التراخي ، فالقول بوجوب التعجيل
على خلاف ظنه ، يكون حراماً وارتكاب المحرم يكون اضراً ، فلا يكون احتياطاً .
قولهم لو جاز التأخير ، اما ان يكون الى غاية ، أو لا الى غاية الى آخره .

٩ - تعجيل وجوب الفعل - فيه تحريف والصواب وجوب تعجيل الفعل .

فهو منقوض بما لو صرح الأمر بجواز التأخير فإن كل ما ذكره من الأقسام متحقق فيه ، مع جواز تأخيره .

وما ذكره من الآيتين الأخيرتين فهي غير دالة على وجوب تغيير الفعل المأمور به ؛ فانهما بمنطوقهما يدلان على المسارعة الى الخيرات والمغفرة والمراد به انما هو المسارعة الى سبب ذلك . ودلالتهما على السبب انما هي بجهة الاقتضاء والاقتضاء لا عموم له ، على ما ياتي تقريره ؛ فلا دلالة لهما على المسارعة الى كل سبب للخيرات والمغفرة ، فيختص ذلك بما اتفق علي وجرب تعجيله من الأفعال المأمور بها ؛ ولا يعم كل فعل مأمور به (١) .

المسألة السادسة (٢)

الأمر بالشيء على التعيين (٣) هل هو نهى عن أضداده ؟ اختلفوا فيه . وتفصيل المذهب : اما أصحابنا فالامر عندهم هو الطلب القائم بالنفس . وقد اختلفوا : فمنهم من قال : الأمر بالشيء بعينه نهى عن أضداده ، وان طلب الفعل بعينه هو طلب ترك أضداده ، وهو قول القاضي أبي بكر في أول أقواله ومنهم من قال : هو نهى عن أضداده ، بمعنى انه يستلزم النهي عن الأضداد لا أن الأمر هو عين النهي ، وهو ما اختاره القاضي في آخر أقواله (٤) .

١ - وأيضاً الأمر في الآيتين دال على الفور بمادته لا بصيغته فالاستدلال بهما استدلال في غير محل النزاع . وأيضاً الاستدلال بهما على افادة الأمر في غيرها من النصوص الفورية استدلال على المطلوب بدليل خارج ، والنزاع انما هو في الأمر المجرد من القرائن .

٢ - انظر ص ١١٨ - ١٥٩ من ج ٢٠ من مجموع الفتاوي لابن تيمية .
٣ - يعني ان يكون المأمور به شيئاً معيناً كصيام رمضان . فان كان مبهماً كخصال الكفارة فلا يكون الأمر بأحدها نهياً - عن ضده منها ، فالأمر باطعام عشرة مساكين ليس لها نهيا عن الخصلتين الاخرين ولا عن احدهما .

٤ - أبو بكر - هو الباقلاني - وقوله ذلك مبني على أن كلام الله حقيقة هو كلام نفسي واحد بعينه وأنه يتنوع باعتبار متعلقاته . وقد تقدم ما فيه تعليقا ص ١٥٣ من ج ١ -

ومنهم من منع من ذلك مطلقاً (١) واليه ذهب إمام الحرمين والغزالي .
وأما المعتزلة فالامر عندهم نفس صيغة « افعل » وقد اتفقوا على ان عين
صيغة « افعل » لا تكون نهياً، لان صيغة النهي « لا تفعل » وليس احداها عين الاخرى
وانا اختلفوا في ان الامر بالشيء على يكون نهياً عن اضداده من جهة المعنى .
فذهب القدماء من مشايخ المعتزلة الى منعه ، ومن المعتزلة من صار اليه ،
كالعارضى (٢) وأبي الحسين البصري وغيرهما من المعتبرين منهم .
ومعنى كونه نهياً عن الاضداد من جهة المعنى عندهم ، أن صيغة الامر
تقتضى ايجاد الفعل والمنع من كل ما يمنع منه .

ومنهم من فصل بين أمر الايجاب ، والندب ، وحكم بان أمر الايجاب
يكون نهياً عن اضداده ومقبحاً لها ، لكونها مانعة من فعل الواجب ، بحلاف
المندوب . ولهذا ، فان أضداد المندوب من الافعال المباحة غير منهي عنها ،
لا نهى تحريم ولا نهى تنزيه .

والمختار انما هو التفصيل ، وهو اما ان نقول بجواز التكليف بما لا يطاق ، او لا نقول به .
فان قلنا بجوازه ، على ما هو مذهب الشيخ ابي الحسن ، (رحمة الله عليه) ، كما سبق تقريره ،
فالامر بالفعل لا يكون بعينه نهياً عن اضداده ، ولا مستلزماً للنهي عنها ؛ بل جاز ان نؤمر
بالفعل وبضده في الحالة الواحدة ، فضلاً عن كونه لا يكون منهياً عنه (٣) .

١ - أى ليس عينه ولا مستلزماً له . انظر مسألة التكليف بما لا يطاق والتعليق
عليها في الجزء الاول

٢ - كالعارضى - كأن فيه تحريفاً ولعل الأصل كالقاضى وهو عبد الجبار بن
احمد بن عبد الجبار الهمداني . وهذا رأى منسوب اليه مع أبي الحسين البصرى في
جمع الجوامع فانظره

٣ - انظر المسألة الاولى من مسائل « الاصل الثالث في المحكوم فيه » وما عليها
من التعليق

وان متعنا ذلك فالخيار ان الأمر بالشيء يكون مستلزماً للنهي عن اضداده ، لان
 يكون عين الأمر هو عين النهي عن الضد (١) وسواء كان الأمر أمراً إيجاباً أو نداءً .
 أما انه مستلزم للنهي عن الاضداد ، فلأن فعل المأمور به لا يتصور الا بترك
 أضداده وما لا يتم فعل المأمور به دون تركه ، فهو واجب الترك ، ان كان الأمر
 للإيجاب و مندوب الى تركه ، ان كان الأمر للندب ، على ما سبق تقريره .
 وهو معنى كونه منهياعنه ، غير ان النهي عن أضداد الواجب يكون نهياً تحريماً ،
 وعن اضداد المندوب ، نهياً كراهة و تنزيه .
 واما انه لا يكون عين الأمر هو عين النهي .

فإذا قلنا ان الأمر هو صيغة (افعال) فظاهر ؛ على ما سبق (٢)
 واما على قولنا ان الأمر هو الطلب القائم بالنفس ، فلانا اذا فرضنا الكلام في الطلب النفساني
 القديم ؛ فهو وان اتحد على اصلنا (٣) فانما يكون أمراً بسبب تعلقه بايجاد الفعل
 وهو من هذه الجهة لا يكون نهياً ، بسبب تعلقه بترك الفعل ، وهما بسبب التغاير
 في التعلق والمتعلق ؛ متغايران وان فرضنا الكلام في الطلب القائم بالمخلوق فهو
 وان تعدد ، فالامر منه ايضاً انما هو الطلب المتعلق بتركه ، وهما غيران .
 فان قيل : لو كان الأمر بالفعل مستلزماً للنهي عن اضداده لكان الأمر
 بالعبادة مستلزماً للنهي عن جميع المباحات المضادة لها ، ويلزم من ذلك ان تكون
 حراماً ان كان النهي نهياً تحريماً او مكروهة ان كان النهي نهياً تنزيهياً .
 وخرج المباح عن كونه مباحاً ؛ كما ذهب اليه الكعبي (٤) من المعتزلة ،

١ - لم يزد الآمدى في اختياره التفصيل على أن بناه على الترديد بين جواز
 التكليف بما لا يطاق ومنعه ولم يختار هنا واحداً من طرفي الترديد . وبذلك لا يكون
 قد اختار لنفسه قولاً معيناً في المسألة .

٢ - أي من ان صيغة الأمر افعال . وصيغة النهي لا تفعل . وليست احدهما عين الاخرى .

٣ - أي الاشعريه وقد تقدم ما فيه تعليقاً في ص ١٥٣ من ج ١ . وان الكلام اسم
 لمجموع اللفظ والمعنى وقد يراد به احدهما بدليل .

٤ - تقدمت ترجمته تعليقاً في ص ١٢٤ من ج ١ .

بل ويلزم منه ان يكون ماعدا العبادة المأمور بها من العبادات المضادة لها منهياعنها
ومحرمة أو مكروهة ، وهو محال .

كيف وان الأمر بالفعل قد يكون غافلا عن اضداده ، والغافل عن الشيء
لا يكون ناهياً عنه ، لأن النهي عن الشيء يستدعي العلم به ؛ والعلم بالشيء مع الذهول عنه محال .
سلنا أنه مستلزم للنهي عن اضداده ، لكن يمنع أن يكون النهي عن الأضداد
غير الامر ، بل يجب أن يكون هو هو بعينه ، كما قاله القاضي أبو بكر في أحد قوليه .
ومأخذه أنه اذا وقع الاتفاق على أنه يلزم من الامر بالفعل النهي عن اضداده
فذلك النهي ان كان هو غير الامر .

فاما أن يكون ضدآله ؛ أو مثلاً (١) أو خلافاً .

لا جائز أن يقال بالمضادة ، وإلا لما اجتمعا ، وقد اجتمعا .

ولا جائز أن يكون مثلاً لأن المتماثلات اضداد على ما عرف في الكلاميات .

ولا جائز ان يكون خلافاً ، ولا جاز وجود أحدهما دون الآخر . كما في العلم
ولإرادة ونحوهما ، ولجاز ان يوجد احدهما مع ضد الآخر ، كما يوجد العلم
بالشيء مع الكراهة المضادة لإرادته ، ويلزم من ذلك ، انه إذا أمر بالحركة المضادة
للسكون اذا كان النهي عن السكون مخالفاً للامر بالحركة ان يجتمع لأمر بالحركة
والامر السكون المضاد المنهي عنه وفيه الأمر بالضدين معاً ، وهو ممتنع على ما وقع
به الفرض . واذا بطلت المغايرة تعين الاتحاد . وعلى هذا ، فالحركة عين ترك

١ - الضدان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف فلا يجتمعان وقد
يرتفعان مثل السواد والبياض . والمثلان مثل : سواد وسواد . وهما متضادان
ان نظر الى اشخاصهما في النوع وغير متضادين ان نظر الى نوع اشخاصهما وان
اتحد المحل ازداد النوع قوة بتعداد الاشخاص — انظر مبحث تعدد الاحكام من
نوع واحد في محل واحد لتعدد العلل في ص ١٧١ من ج ٢٠ من مجموع الفتاوي
لابن تيمية . وانظر ص ٤١٦ وما بعده من مسودة آل تيمية :

السكون ، وشغل الجوهر بحيز هو عين تفریغه لغيره (١) وعین القرب من المشرق
بالفعل الواحد هو عين البعد من المغرب ، فطلب احدهما بعينه طلب لآخر لاتحاد المطلوب
والجواب : تعن السؤال الأول انا لاتمنع من كون المباحات بسبب الواجبات
المضادة المأمور بها منهيها عنها من جهة كونها مانعة من فعل المأمور به ، لا في ذاتها
كما نقول في فعل الصلاة في الدار المغصوبة ، فانه في ذاته غير منهي عنه ، وان كان
منهي عنه من جهة ما يتعلق به من شغل ملك الغير ، كما سبق ذكره .

والالتفات الى ما يهول به من خروج المباحات عن كونها مباحة ، فان ذلك
انما يلزم ان لو قيل بكونها منهيها عنها في ذاتها .

واما اذا قيل بكونها منهيها مانعة من فعل المأمور به فلا .

قولهم انه قد يامر بالفعل من هو غافل عن اضداده .

قلنا لا نسلم ان الأمر بالشيء عند كونه أمراً به يتصور ان يكون غافلاً عن
طلب ترك ما يمنع من فعل المأمور به من جهة الجملة ، وان كان غافلاً عن تفصيله
ونحن انما نريد بقولنا ان الأمر بالشيء يستلزم النهي عن الاضداد من جهة الجملة
لان جهة التفصيل . قولهم انه يمتنع ان يكون النهي عن الاضداد غير الأمر .

قلنا : دليله ما سبق (٢) .

وما ذكره القاضي ابو بكر من الدليل ، فاختار منه انما هو قسم التخالف .
ولا يلزم من ذلك جواز انفكاك احدهما عن الآخر لجواز ان يكونا من قبيل
المختلفات المتلازمة ، كما في المتضائفات (٣) وكل متلازمين من الطرفين ، وبه

١ — فيه تحريف والصواب ، وشغل الحيز بجوهر هو عين تفریغه من غيره .

٢ — اي من ان الامر طلب الفعل والنهي طلب الترك .

٣ — المختلفان كل معنيين بينهما تباين باعتبار ذاتهما الا انه يمكن الجمع بينهما في محل
واحد كالحمرة والمزارة فهما متبنيان في ذاتهما ويمكن اجتماعهما في حب الرمان
مثلا . وقد يتلازمان كما في المتضائفين . والمتضائفات : كل نسبتين توقف تعقل كل
منهما على الاخرى كالأبوة والبنوة . فوصف الأبوة لا يعقل الا بتعقل وصف =

يُمتنع (١) الجمع بين وجود أحدهما وضد الآخر، ولا يلزم من جواز ذلك في بعض المختلفات جوازه في الباقي؛ وإذا هطل ما ذكره من دليل الاتحاد بطل ما هو مبني عليه

المسألة السابعة

مذهب أصحابنا والفقهاء وأكثر المعتزلة، ان الاتيان بالمأمور به يدل على الاجزاء، خلافا للقاضي عبد الجبار من المعتزلة ومتبعيه فانه قال: لا يدل على الاجزاء . وقبل الخوض في الحجاج، لا بد من تحقيق معنى الاجزاء ليكون التوارد بالنفي والاثبات على محز واحد، فنقول: كون الفعل مجزئا، قد يطلق بمعنى أنه امثل به الامر عندما إذا أتى به على الوجه الذي أمر به، وقد يطلق بمعنى انه مسقط للقضاء .

وإذا علم معنى كون الفعل مجزئا فقد اتفق الكل على ان الاتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به، يكون مجزئا، بمعنى كونه امثلا للأمر، وذلك مما لا خلاف فيه، وإنما خالف القاضي عبد الجبار في كونه مجزئا بالاعتبار الآخر، وهو انه لا يسقط القضاء، ولا يمتنع مع فعله من الامر بالقضاء وهو مصرح به في عمده .

وعلي هذا، فكل من استدل من اصحابنا كما امام الحرمين وغيره من القائلين بالاجزاء على كون الفعل امثالا وخروجاً عن عهدة الامر الاول، فقد استدل على محل الوفاق، وحاد عن موضع النزاع . لكن قد أورد أبو الحسين البصري اشكالا على تفسير اجزاء الفعل بكونه مسقطاً للقضاء، وقال: لو أمر بالصلاة مع الطهارة فأتى بها من غير طهارة، ومات عقيب الصلاة، فانه لا يكون فعله مجزئا، وان كان القضاء ساقطاً (٢) وربما زاد عليه بعض الاصحاب، وقال: يمتنع تفسير الاجزاء بسقوط القضاء لانا نعلل وجوب القضاء بكون الفعل الاول لم يكن مجزئا؛ والعلة لا بد وأن تكون مغايرة للمعلول .

= البنوة وكذا العكس؛ وان كانت ذات الاب متقدمة في الوجود على ذات الابن من غير نظر الى ما قام بكل من صفته .

- ١ - وبه يمتنع - اى بتقدير التلازم بين المختلفين يمتنع الخ .
- ٢ - يعني انه فسر الاجزاء بما هو اعم منه فان سقوط القضاء قد يوجد مع الاجزاء ونقيضه .

والوجه في ابطالهما (١) أن يقال: أما الأول فلأن الاجزاء ليس هو نفس سقوط
القضاء مطلقاً ليلزم ما قيل ، بل سقوط القضاء بالفعل في حق من يتصور في
حقه وجوب للقضاء ، وذلك غير متصور في حق الميت (٢) .

واما الثاني فلأن علة صحة (٣) وجوب القضاء إنما هو استدراك ما فات من
مصلحة أصل العبادة ، أو صفتها ، أو مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ، ولم يجب المانع
« لا ما قيل » (٤) .

وإذا تنقح محل النزاع فنعود الى المقصود ؛ فنقول : الفعل المأمور به لا يخلو :
إما أن يكون قد اتى به المأمور على نحو مأمور به من غير خلل ولا نقص في صفة
وشرطه ، او اتى به على نوع من الخلل .

والقسم الثاني « انه » لانزاع في كونه غير مجزئ ولا مسقط للقضاء وانما النزاع
في التسم الاول ؛ وليس النزاع فيه ايضاً من جهة انه يمتنع ورود أمر مجدد بعد
خروج الوقت بفعل مثل ما أمر به أولاً ، وإنما النزاع في ورود الامر بالفعل متصفاً
بصفة القضاء ، والحق نفيه ، لان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة
الاداء ، او مصلحة صفة ؛ او شرطه . واذا كان المأمور به قد فعل على جهة الكمال
والتمام ، من غير نقص ولا خلل ، فوجوب القضاء استدراكاً لما قد حصل ، تحصيل
للحاصل ، وهو محال . ومن ينفي القضاء انما ينفيه بهذا التفسير ، وهذا مما يتعذر مع
تحقيقه المنازعة فيه ، وان كان لا ينكر امكان ورود الامر خارج الوقت ، بمثل ما فعل أولاً
غير انه لا يسميه قضاء ، ومن سماه قضاء فحاصل النزاع معه آيل الى اللفظ دون المعنى .

١ - في ابطالهما - اي الاشكال الاول وما زاده بعض الاصحاب عليه .

٢ - هذا جواب بتحريم المراد بسقوط القضاء .

٣ - المراد بالصحة الامكان المقابل للامتناع لا ما يقابل البطلان بدليل قوله
سابقاً عن عبد الجبار ولا يمتنع مع فعله من الامر بالقضاء . وقوله بعد وان كان
لا ينكر امكان ورود الأمر خارج الوقت - وكذا اما يذكره في الشبهة الثانية
من شبه الخصوم .

٤ - اي من ان علة وجوب القضاء ان الفعل الأول لم يكن مجزئاً .

شبه الصوم : الأولى أن من صلى ، وهو يظن أنه متطهر ، ولم يكن متطهراً مأموراً بالصلاة ، فإن كان مأموراً بها مع الطهارة حقيقة فهو عاص آثم بصلاته حيث لم يكن متطهراً ، وإن كان مأموراً بالصلاة على حسب حاله فقد أتى بما أمر به على الوجه الذي أمر به . ومع ذلك يجب عليه القضاء إذا لم يكن متطهراً . وكذلك المفسد للحج مأمور بمضيه في حجة الفاسد على حسب حاله ويجب عليه القضاء . الثانية أن الأمر لا يدل على غير طلب الفعل ، ولا دلالة له على امتناع التكليف بمثل فعل ما أمر به ، فلا يكون مقتضياً له . الثالثة أن الأمر ؛ مثل النهي في الطلب ، والنهي لا دلالة فيه على فساد المنهي عنه ، فالأمر لا يدل على كون المأمور به مجزئاً .

وجواب الأولى: أنا لا نسلم وجوب القضاء فيما إذا صلى على ظن الطهارة ، ثم علم أنه لم يكن متطهراً ، على قول لنا ، وإن سلمنا وجوب القضاء ولكنه ليس واجباً عما أمر به من الصلاة المظنون طهارتها ، ولا عما أمر به من المضي في الحج الفاسد لأنه قد أتى بما أمر به على النحو الذي أمر به ، وإنما القضاء استدراك للمصلحة ما أمر به أولاً ، من الصلاة مع الطهارة ، ، والحج العري عن الفساد . وعن الثانية: أنا لا نمنع من ورود أمر يدل على مثل ما فعل أولاً ، وإنما المدعى أنه إذا أتى المأمور بفعل المأمور به على نحو ما أمر به ، امتنع وجوب القضاء بما ذكرناه من التفسير (١) .

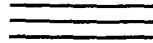
وعن الثالثة أنه قياس في اللغة ، وقد ابطلناه ، وإن سلم صحته ، غير أننا لا نقول بأن الأمر يدل على الأجزاء بمعنى امتناع وجوب القضاء ، بل امتثال الأمر هو المانع من وجوب القضاء على ما تقر (٢) وفرق بين الأمرين .

١ - محصله أن الاستدلال بالدليل الثاني استدلال في محل الوفاق لاني محل النزاع
٢ - أي من أن وجوب القضاء شرع استدراكاً لتحصيل ما فات من المصلحة فوجوبه مع الامتثال تحصيل للحاصل

المسألة الثامنة

اذا وردت صيغة « افعل » بعد الحظر ، فن قال انها للوجوب قبل الحظر ،
اختلفوا ، فمنهم من اجراها على الوجوب . ولم يجعل لسبق الحظر تأثيراً كالمعتزلة .
ومنهم من قال بانها الاباحة ورفع الحجر لا غير وهم اكثر الفقهاء .
ومنهم من توقف كامام الحرمين وغيره .

والمختار انها وان كانت ظاهرة في الطلب والاقتضاء .. وموقوفة بالنسبة الى
الوجوب والندب ، على ما سبق تقرير كل واحد من الامرين ، الا انها محتملة
للاباحة وللاذن في الفعل ، كما تقدم . فاذا وردت بعد الحظر ، احتمل ان تكون
مصروفة الى الاباحة ورفع الحجر ، كما في قوله تعالى (واذا حللتم فاصطادوا)
« فاذا طعمتم فانثشروا » (فاذا قضيت الصلاة فانثشروا) وقوله صلى الله عليه وسلم (كنت
نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فادخروا) واحتمل ان تكون مصروفة الى
الوجوب . كما لو قيل للحائض والنفساء . اذا زال عنك الحيض فصلى وصومى .
وعند هذا فاما ان يقال بتساوي الاحتمالين . او بترجيح احدهما على الآخر .
فان قيل بالتساوي . امتنع الجزم باحدهما . ووجب التوقف . وان قيل بوجوب
الترجيح وامتناع التعارض من كل وجه . فليس اختصاص الوجوب به . اولى من
الاباحة . الا ان يقوم الدليل على التخصيص . والاصل عدمه . وعلى هذا ايضاً
فيجب التوقف ، كيف وان احتمال الحمل على الاباحة ارجح . نظراً الى غلبة ورود
مثل ذلك للاباحة . دون الوجوب . وعلى كل تقدير . فيمتنع الصرف الى الوجوب .
وبالجملة . فهذه المسألة مستمدة من مسألة ان صيغة (افعل) اذا وردت ، مطلقة
هل هي ظاهرة في الوجوب . او الندب . او موقوفة . وقد تقرر ماخذ كل فريق
وما هو المختار فيه . (والله اعلم) .



المسألة التاسعة

إذا ورد الأمر بعبادة في وقت مقدر . فلم تفعل فيه لعذر . أو لغير عذر .
أو فعلت فيه على نوع من الخلل . اختلفوا في وجوب قضائها بعد ذلك الوقت .
هل هو بالأمر الاول . أو بأمر مجدد .
الاول هو مذهب الحنابلة وكثير من الفقهاء .
والثاني هو مذهب المحققين من أصحابنا والمعتزلة .
ونقل عن أبي زيد الدبوسي أنه قال بوجوب القضاء بقياس الشرع .
وان ورد مطلقاً غير مقيد بوقت فن قال بحمله على الفور .
اختلفوا فيما إذا وقع الاخلال به في أول وقت الامكان . هل يجب قضاؤه
بنفس ذلك الامر أو بأمر مجدد .

واختار أنه . مهما قيد الامر بوقت . فالقضاء بعده لا يكون الا بأمر مجدد :
وبيانه من وجوه :

الاول : أنه لو كان الامر الاول مقتضياً للقضاء . لكان مشعراً به . وهو غير
مشعر به ؛ فانه اذا قال « صم في يوم الخميس . أو صل في وقت الزوال » فانه
لا إشعار له بإيقاع الفعل في غير ذلك الوقت لغة .

الثاني : أنه اذا علق الفعل بوقت معين . فلا بد وأن يكون ذلك لحكمة ترجع
الى المكلف ، إذ هو الأصل في شرع الأحكام .

وسواء ظهرت الحكمة أم لم تظهر ، وتلك الحكمة . إما أن تكون حاصلة من
الفعل في غير ذلك الوقت ، أو غير حاصلة ، وليست حاصلة لثلاثة أوجه :
الاول أنه يحتمل أن يكون ، ويحتمل ان لا يكون . والأصل العدم .

الثاني : أنها لو كانت حاصلة . فاما ان تكون مثلها في الوقت الاول أو أزيد .
لا جائز أن تكون أزيد ، وإلا كان الحث على ايجاد الفعل بعد فوات وقته أولى
من فعله في الوقت ، وهو محال . وان كانت مثلاً . فهو ممتنع ، والا لما كان تخصيص
أحد الوقتين بالذكر أولى من الآخر

الثالث : أن الفعل في الوقت موصوف بكونه أداء، وقد قال عليه السلام (١) « لن يتقرب المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم » .
 واذ لم تكن حاصلة في الوقت الثاني حسب حصولها في الوقت الأول، فلا يلزم من اقتضاء الامر للفعل في الوقت الاول ان يكون مقتضيا له فيما بعد . وصار هذا كما لو امر الطبيب بشرب الدواء في وقت ، فانه لا يكون متناولا لغير ذلك الوقت .
 وكذلك اذا علق الامر بشرط معين، كاستقبال جهة معينة ، أو بمكان معين كالامر بالوقوف بعرفة ، فانه لا يكون متناولا لغيره .

الوجه الثالث من الوجوه الاول هو: ان العبادات المأمور بها منقسمة الى ما يجب قضاؤه كالصوم والصلاة ، والى ما لا يجب ، كالجمعة والجهاد ؛ فلو كان الامر الأول مقتضياً للقضاء لكان القول بعدم القضاء فيما فرض من الصور على خلاف الدليل ؛ وهو ممتنع .

الرابع قوله صلى الله عليه وسلم « من نام عن صلاة أو نسيها ؛ فليصلها اذا ذكرها » امر بالقضاء ؛ ولو كان مأموراً به بالامر الاول ، لكانت فائدة الخبر التأكيد ، ولو لم يكن مأموراً به لكانت فائدته التأسيس ؛ وهو اولى لعظم فائدته .
 فان قيل : ما ذكرتموه معارض من خمسة اوجه .

الأول قوله ، صلى الله عليه وسلم « اذا امرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » ومن فاته الوقت الاول فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني .

الثاني هو ان الامر انما يدل على طلب الفعل ، وهو مقتضاه لا غير .
 واما الزمان فلا يكون مطلوباً بالامر ، اذ ليس هو من فعل المكلف، وانما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفاً للفعل ، فاختلاله لا يؤثر في مقتضى الأمر، وهو الفعل .
 الثالث ان الغالب من المسامرات في الشرع انما هو القضاء بتقدير فوات اوقاتها المعينة ، ولا بد لذلك من مقتض . والاصل عدم كل ما سوى الأمر السابق ، فكان هو المقتضى .

١ - أى عن ربه سبحانه وهذا جزء من حديث قدسي اوله : من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب الي عبدي بشي أحب من اداء ما افترضته عليه الحديث .

الرابع انه لو وجب القضاء بأمر مجدد لكان اداء كما في الأمر الأول ، ولما كان لتسميته قضاء معنى .

الخامس ان العبادة حق لله تعالى ، والوقت المفروض كالأجل لها ، ففوات اجلها لا يوجب سقوطها ، كما في الدين للأدمي ، ولأنه لو سقط وجوب الفعل بفوات الوقت لسقط المأثم لأنه من احكام وجوب الفعل ، ولأن الأصل بقاء الوجوب ، فالقول بالسقوط بفوات الأجل على خلاف مقتضى الأصل .

والجواب : عن المعارضه الاولى ان الخبر دليل وجوب الأتيان بما استطيع من المأمور به وإنما يفيدان لو كان الفعل في الوقت الثاني داخل تحت الأمر الاول ، وهو محل التزاع . وعن الثاني ان الامر اقتضي مطلق الفعل أوفعلا مخصوصا بصفة وقوعه في وقت معين ، الاول ممنوع . والثاني مسلم .

وعن الثالث ان القضاء فيما قيل بقضائه ، انما كان بناء على ادلة اخرى .

لا بالأمر الاول .

قولهم ، الاصل عدم ما سوى الأمر الاول ،

قلنا : والأصل عدم دلالة الأمر الأول عليه ، كيف وقد بينا عدم دلالة .

وعن الرابع انه انما سمي قضاء لكونه مستدركا لما فات من مصلحة الفعل

المأمور به اولا ؛ او مصلحة وصفه ، كما تقدم تحقيقه .

وعن الخامس بمنع كون الوقت اجلا للفعل المأمور به ، اذ الأجل عبارة عن

وقت مهلة وتاخير المطالبة بالواجب من اوله الى آخره ، كما في الحول بالنسبة الى

وجوب الزكاة . ولذلك لا يائتم باخراج وقت الأجل عن قضاء الدين ، واخراج

الحول عن اداء الزكاة فيه . ولا كذلك الوقت المقدر للصلاة ، بل هو صفة الفعل

الواجب . ومن وجب عليه فعل بصفة لا يكون مؤديا له دون تلك الصفة

وعلى هذا ، فلا يخفى الكلام في الأمر المطلق اذا كان محولا على الفور ،

ولم يؤت بالمأمور به في اول وقت الامكان .

المسألة العاشرة

الامر المتعلق بامر المكلف لغيره بفعل من الافعال لا يكون امر ذلك الغير بذلك الفعل .
وبيانه من وجهين :

الأول انه لو كان امراً لذلك الغير لكان ذلك مقتضاه لغة . ولو كان كذلك
لكان امره ﷺ لا ولياء الصبيان بقوله « مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع »
امراً للصبيان بالصلاة من الشارع ، وليس كذلك ، لوجهين .

الأول ان الأمر الموجه نحو الولياء امر تكليف ، ولذلك يذم الولي بتركه شرعاً
فلو كان ذلك أيضاً امراً للصبيان لكانوا مكلفين بأمر الشارع ، وخاصة ذلك لحقوق
الذم بالمخالفة شرعاً . وهو غير متصور في حق الصبيان ، لعدم فهمهم لخطاب الشارع .
ويدل عليه قوله ، ﷺ « رفع القلم عن ثلاثة ، عن الصبي حتى يبلغ » الخبر ،
ويمكن ان يقال فيه : الامر للولي والصبي ، وان كان واحداً ، غير ان نسبته اليهما
مختلفة فلا يمتنع اختلافهما في الذم بسبب ذلك .

الثاني أنه لو كان امراً للصبي لم يخل ، اما ان يكون اهلاً لفهم خطاب الشارع ،
او لا يكون اهلاً له . فان كان الاول ، فلا حاجة الى امر الولي له ، أو ان يكون
احد الامرين تأكيداً ، والاصل في افادة الالفاظ لمعانيها إنما هو التأسيس . واذا
لم يكن أمر الولي بأمر الصبيان امراً للصبيان . فاما أن يكون ذلك لعدم اقتضائه
لذلك لغة . او لمعارض . والمعارضة يلزم منها تعطيل احد الدليلين عن أعماله ، وهو
خلاف الاصل ، فلم يبق الا ان يكون ذلك لعدم اقتضائه له لغة ، وهو المطلوب .

الثاني من الوجهين الاولين انه يحسن ان يقول السيد لعبدته سالم « مر غانماً بكذا »
ويقول لغانم « لاتطعمه » ولا يعد ذلك مناقضة في كلامه ، ولو كان ذلك امراً
لغانم ، لكان كأنه قال « اوجبت عليك طاعتي ، ولا تطعني » وهو تناقض .

وعلى هذا ، لو اوجب الأمر على المأموران يأخذ من غيره مالا لا يكون ذلك
ايجاباً للاعطاء على ذلك الغير ، كما في قوله تعالى لنبيه « خذ من اموهم صدقة » فان
ذلك لا يدل على ايجاب إعطاء الصدقة على الأمة بنفس ذلك الايجاب ، بل ان

وجب فانما يجب بدليل آخر ، موجب لطاعة الرسول فيما يحكم به تعظيماً له .
 ونفياً لما يلزم من مخالفته ، من تحقيره وهضمه في أعين الناس المبعوث اليهم ؛
 المفضي الى الاخلال بمقصود البعثة . والا فلا يبعد ان يقول السيد لا حد عبديه
 « اوجبت عليك ان تأخذ من العبد الآخر كذا » ويقول للآخر « حرمت عليك
 موافقته » من غير مناقضة فيما اوجبه . ولو كان ايجاب ذلك على احد العبدین
 ايجاباً على العبد الآخر لكان تناقضاً .

فان قيل وجوب الاخذ انما يتم بالاعطاء . وما لا يتم الواجب الا به . فهو واجب .
 قلنا : ان كان الوجوب متعلقاً بنفس الطلب ، فهو غير متوقف على الاعطاء
 وان كان متعلقاً بنفس الأخذ ، وان كان لا يتم ذلك دون الاعطاء فليس كل
 ما يتوقف عليه الواجب يكون واجباً ، الا ان يكون ذلك مقدوراً لمن وجب عليه
 الأخذ . واعطاء الغير غير مقدور لمن وجب عليه الاخذ ؛ فلا يكون واجباً .

المسألة الحادية عشرة (١)

اذا امر بفعل من الأفعال مطلقاً غير مقيد في اللفظ بقيد خاص .
 قال بعض اصحابنا : الامر انما تعلق بالماهية الكلية المشتركة . ولا تعلق له بشيء
 من جزئياتها وذلك كما أمر بالبيع فانه لا يكون امراً بالبيع لا بالغبن الفاحش ، ولا بشئ
 المثل اذ هما متفقان في مسمى البيع ، ومختلفان بصفتهما . والامر انما تعلق بالقدر المشترك
 وهو غير مستلزم لما تخصص به كل واحد من الامرین ، فلا يكون الامر المتعلق
 بالاعم متعلقاً بالايخص ، اللهم الا ان تدل القرينة على ارادة احد الامرین .

قال : ولذلك قلنا ان الوكيل في البيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش ،
 وهو غير صحيح . وذلك لان ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور
 لوجوده في الاعيان ، والا كان موجوداً في جزئياته . ويلزم من ذلك انحصار
 ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك وهو محال .

١ - انظر ص ١٩٦ من ج ٢٠ وص ٢٩٩ من ج ١٩ من مجموع الفتاوى . وص ٩٨
 من مسودة آل تميمه ط المدني .

وعلى هذا ، فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي سوى ان الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية ، بل ان تصور وجوده ؛ فليس في غير الاذهان . واذ كان كذلك .

فالامر : طلب ايفاع الفعل على ما تقدم ، وطلب الشيء يستدعي كونه متصور في نفس الطالب على ما تقدم تقريره . وايفاع المعنى الكلي في الاعيان غير متصور في نفسه فلا يكون متصورا في نفس الطالب ، فلا يكون آمرابه ، ولانه يلزم منه التكليف بما لا يطاق . ومن امر بالفعل مطلقا لا يقال انه مكلف بما لا يطاق ، فاذا الامر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الاعيان ، لا بالمعنى الكلي ، وبطل ما ذكره .

ثم وان سلم ان الامر متعلق بالمعنى الكلي المشترك ، وهو المسمى بالبيع ، فاذا اتى المأمور ببعض الجزئيات . كالبيع بالغبن الفاحش ؛ فقد اتى بما هو مسمى البيع المأمور به الموكل فيه ، فوجب ان يصح ، نظرا الى مقتضى صيغة الامر المطلق بالبيع . وان قيل بالبطلان ، فلا يكون ذلك لعدم دلالة الامر به ، بل للدليل معارض .

المسألة الثانية عشرة

الامر ان المتعاقبان إما ان لا يكون الثاني معطوفا على الاول ، او يكون معطوفا : (١) فان كان الاول . فاما ان يختلف المأمور به او يتماثل : فان اختلف فلا خلاف في اقتضاء المأمورين على اختلاف المذاهب في الوجوب والندب والوقف وسواء امكن الجمع بينهما . كالصلاة مع الصوم . ام لا يمكن الجمع . كالصلاة في مكانين . او الصلاة مع اداء الزكاة . وان تماثل . فاما ان يكون المأمور به قابلا للتكرار . او لا يكون قابلا له : فان لم يكن قابلا له كقوله « صم يوم الجمعة . صم يوم الجمعة » فانه للتاكيد المحض . وان كان قابلا للتكرار . فان كانت العادة مما تمنع من تكرره كقول السيد لعبدته (أسقني ماء اسقني ماء) او كان الثاني منهما

١ - الحامل على التقسيم الى حالين حال العطف وعدمه ، وعلى التريديد في كل حالة أمران : الاول : تحرير محل النزاع في كل من القسمين . الثاني : بيان اختلاف القسمين في الحكم والاستدلال في الجملة

منها معرفا كقوله (اعط زيدا درهما . اعط زيدا الدرهم) فلا خلاف ايضاً في كون الثاني مؤكداً للأول .

وانما الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من التكرار . والثاني غير معر ، ف كقوله (صل ركعتين) . (صل ركعتين) فقال القاضي عبد الجبار ان الثاني يفيد غير ما افاده الاول ، ويلزم الاتيان باربع ركعات . مصيراً منه الى ان الامر الثاني ، لو انفرد افاد اقتضاء الركعتين ، فكذلك اذا تقدمه امر آخر لان الاقتضاء لا يختلف ، وخالفه ابو الحسين البصري بالذهاب الى الوقف والتردد بين حمل الامر الثاني على الوجوب او التوكيد للأول ، والأظهر انه اذا لم تكن العادة مانعة من التكرار ؛ ولا للثاني معر ، ان مقتضى الثاني غير مقتضى الاول .

وسواء قلنا ان مقتضى الامر الوجوب ام الندب ، ام هو موقوف بين الوجوب والندب ، كما سبق ، لانه لو كان مقتضياً عين ما اقتضاه الاول ، كانت فائدته التاكيد . ولو كان مقتضياً غير ما اقتضاه الاول ، لكانت فائدته التأسيس ، والتأسيس اصل ، والتاكيد فرع ، وحمل اللفظ على الفائدة الاصلية أولى .

فان قيل الا انه يلزم منه تكثير مخالفة النفي الاصل ، ودليل براءة الذمة من القدر الزائد ، وليس احد الأمرين أولى من الآخر ، فهو معارض بما يلزم من التاكيد من مخالفة ظاهر الامر ؛ فانه اما ان يكون ظاهراً في الوجوب او الندب ، او هو متردد بينهما ، على وجه لا خروج له عنهما ؛ على اختلاف المذاهب ، وحمله على التاكيد خلاف ما هو الظاهر من الأمر . واذا تعارض الترجيحان ، سلم لنا ما ذكرناه أولاً .

كيف وانه يحتمل ان يكون للوجوب في نفس الامر ، وفي تركه محذور فوات المقصود من الواجب ، وتحصيل مقصود التاكيد .

ولا يخفى ان تفويت مقصود التاكيد وتحصيل مقصود الواجب أولى . واما ان كان الامر الثاني معطوفاً على الاول ، فان كان المأمور به مختلفاً ، فلا نزاع ايضاً في اقتضاءها للمأمورين ، امكن الجمع بينهما او لم يمكن . وان تماثلا فالمأمور به ان لم يقبل التكرار فالامر الثاني للتاكيد من غير خلاف ، كقوله « صم يوم الجمعة ، وصم يوم الجمعة » وان كان قابلاً للتكرار فان لم تكن العادة مانعة

من التكرار ، ولا الثاني معرف ، فالحكم على ما تقدم فيما اذا لم يكن حرف عطف
ويزيد ترجيح آخر، وهو موافقة الظاهر من حروف العطف، وذلك كقوله «صل
ركعتين ، وصل ركعتين» .

واما ان كانت العادة تمنع من التكرار ، او كان الثاني معرفا، كقوله «اسقني
ماء واسقني ماء» وكقوله «صل الركعتين وصل الركعتين» فقد تعارض الظاهر
من حروف العطف مع اللام المعرف، او مع منع العادة من التكرار ، ويبقى الامر
على ما ذكرناه فيما اذا لم يكن حرف عطف ، ولا ثم تعريف ولا إعادة مانعة من
التكرار . وقد عرف ما فيه .

واما ان اجتمع التعريف والعادة المانعة من التكرار في معارضة حرف العطف
كقوله «اسقني ماء واسقني الماء» فالظاهر الوقف لان حرف العطف، مع ما ذكرناه
من الترجيح للسابق الموجب لحمل الامر الثاني على التأسيس واقع في مقابلة العادة
المانعة من التكرار ، ولا ثم تعريف . ولا يبعد ترجيح احد الامرين بما يقترن به
من ترجيحات اخر .

(الصَّنْفُ الثَّانِي فِي - النِّهْيِ)

اعلم انه لما كان النهي مقابلا للامر . فكل ما قيل في حد الامر على اصولنا واصول المعتزلة من المزيف والمختار .

فقد قيل مقابله في حد النهي . ولا يخفى وجه الكلام فيه .

والكلام في النهي « على اصول اصحابنا » هل له صيغة تخصه وتدل عليه ؟ فعلى ما سبق في الامر ايضا ، وان صيغة « لا تفعل » وان ترددت بين سبعة محامل ، وهي التحريم ؛ والكراهة ، والتحقير كقوله تعالى (ولا تمدن عينيك) وبيان العاقبة كقوله (ولا تحسبن الله غافلا) .

والدعاء كقوله « لا نكلنا الى أنفسنا » .

والياس كقوله « لا تعتذروا اليوم » .

والارشاد كقوله « لا تسألوا عن أشياء » .

فهي حقيقة في طلب الترك واقتضائه ، ومجاز في اعداءه ، وانها هل هي حقيقة (١) في التحريم أو الكراهة ، او مشتركة بينهما أو موقوفة ؟ فعلى ما سبق في الامر ، من المزيف . والمختار . والخلاف في أكثر مسائله فعلى وزان الخلاف في مقابلاتها من مسائل الامر ومأخذها كما أخذها فعلى الناظر بالنقل والاعتبار .

غير أنه لا بد من الاشارة الى ما تدعو الحاجة الى معرفته من المسائل الخاصة بالنهي ، لاختصاصها بما أخذ لا تحقق له في مقابلاتها من مسائل الامر . وهي ثلاث مسائل .

١ - حقيقة - الصواب حقيقة .

المسألة الأولى (١)

اختلفوا في ان النهي عن التصرفات والعقود المفيدة لاحكامها كالبيع والنكاح ونحوهما . هل يقتضي فسادها او لا ؟ .

فذهب جماهير الفقهاء من اصحاب الشافعي ومالك وابي حنيفة ، والحنابلة وجميع اهل الظاهر ، وجماعة من المتكلمين الى فسادها ؛ لكن اختلفوا في جهة الفساد . فمنهم من قال ان ذلك من جهة اللغة .

ومنهم من قال انه من جهة الشرع دون اللغة .

ومنهم من لم يقل بالفساد : وهو اختيار المحققين من اصحابنا كالقفال وامام الحرمين والغزالي وكثير من الحنفية ، وبه قال جماعة من المعتزلة كأبي عبدالله البصري وأبي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وكثير من مشايخهم ، ولا نعرف خلافاً في ان مانهي عنه لغيره انه لا يفسد كالنهي عن البيع في وقت النداء يوم الجمعة ، الا ما نقل عن مذهب مالك وأحمد بن حنبل في احدي الروايتين عنه . واختار ان مانهي عنه لعينه (٢) فالنهي لا يدل على فساد من جهة اللغة ؛ بل من جهة المعنى .

اما انه لا يدل على الفساد من جهة اللغة ، فلأنه لا معنى لكون التصرف فاسداً سوى انتفاء أحكامه وثمراته المقصودة منه وخروجه عن كونه سبباً مفيداً لها ، والنهي هو طلب ترك الفعل ، ولا إشعار له بسلب احكامه وثمراته واخراجه عن كونه سبباً مفيداً لها .

ولهذا ، فانه لو قال (نهيتك عن ذبح شاة الغير بغير اذنه لعينه ؛ ولكن ان فعلت حلت الذبيحة ، وكان ذلك سبباً للحل ، ونهيتك عن استيلاء جارية الابن لعينه ، وان فعلت ملكتها ، ونهيتك عن بيع مال الربا بجنسه متفاضلاً لعينه ، وان فعلت

١ - انظر ص ٢٨١ - ٤٢٠ من ج ٢٩ من مجموع فتاوى ابن تيمية .

٢ - المنهي عنه لعينه هو مانهي عنه لمعنى فيه كالحمر فانه نهى عن شربه لاسكاره

انظر نقد ابن تيمية لهذا التقسيم في ج ٢٩ من مجموع الفتاوى

ثبت الملك ، وكان البيع سبباً له فانه لا يكون متناقضاً . ولو كان النهي عن التصرف لعينه مقتضياً لفساده ، لكان ذلك متناقضاً (١) .

واما انه يدل على الفساد من جهة المعنى فذلك لأن النهي طلب ترك الفعل ؛ وهو اما ان يكون لمقصود دعا الشارع الى طلب ترك الفعل (٢) او لا لمقصود : لا جائز ان يقال انه لا لمقصود .

اما على اصول المعتزلة فلانه عبث ؛ والعبث قبيح ، والقبيح لا يصدر من الشارع واما على اصولنا (٣) فانا وان جوزنا خلو افعال الله تعالى عن الحكم والمقاصد غير انا نعتقد ان الاحكام المشروعة لا تخلوا عن حكمة ومقصود راجع الى العبد ، لكن لا بطريق الوجوب ، بل بحكم الوقوع . فالاجماع اذا منعقد على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم ، وسواء ظهرت لنا ام لم تظهر ، وبتقدير تسليم خلو بعض الاحكام عن الحكمة إلا انه نادر ، والغالب عدم الخلو . وعند ذلك ؛ فادراج ما وقع فيه النزاع تحت الغالب يكون اغلب .

واذا بطل ان يكون ذلك لا لمقصود تعين ان يكون لمقصود ؛ واذا كان لمقصود فلو صح التصرف وكان سبباً لحكمه المطلوب منه .

فاما ان يكون مقصود النهي راجحاً على مقصود الصحة او مساوياً ؛ او مرجوحاً ؛ لا جائز ان يكون مرجوحاً اذ المرجوح لا يكون مقصوداً مطلوباً في نظر العقلاء . والغالب من الشارع انما هو التقرير لا التغيير .

وما لا يكون مقصوداً فلا يرد طلب الترك لأجله ، والا كان الطلب خلياً عن الحكمة ، وهو ممتنع لما سبق .

١ - هذه امثله فرضيه لم يات بمثلهما الشرع وعلى تقدير ورودها يكون ما ذكر بعدها من الاستدراك ونحوه صارفاً للنهي عن اقتضاء التحريم والفساد ، وبذلك لا يكون في العبارات تناقض

٢ - دعا الشارع الى طلب - الانسب ان يقال : قصد اليه الشارع . اورعاه في طلب الخ أدباً مع الله

٣ - على اصولنا اي الاشعرية . وقد تقدم ما فيه تعليقا في ج ١

وبمثل ذلك يتبين انه لا يكون مساويا (١) فلم يبق الا ان يكون راجحا علي مقصود الصحة ، ويلزم من ذلك امتناع الصحة وامتناع انعقاد التصرف لافادة احكامه ، والا كان الحكم بالصحة خليا عن حكمة ومقصود ، ضرورة كون مقصودها مرجوحا علي ما تقدم تقريره ، واثبات الحكم خليا عن الحكمة في نفس الامر ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع ؛ وهو المطلوب .

فان قيل ما ذكرتموه من كون النهي لا يدل علي الفساد لغة معارض بما يدل عليه .
وبيانه من جهة النص ، والاجماع ، والمعنى .

اما من جهة النص فقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (من عمل عملا ليس عليه امرنا ، فهو رد)
وفي رواية (ادخل في ديننا ما ليس منه ، فهو رد) ولمردود ما ليس بصحيح ولا مقبول .
ولا يخفي ان المنهى ليس بماور ؛ ولا هو من الدين ، فكان مردوداً .
واما الاجماع فهو ان الصحابة استدلوا على فساد العقود بالنهي ،

فن ذلك احتجاج ابن عمر علي فساد نكاح المشركات بقوله تعالى (ولا تنكحوا
المشركات) ولم ينكر عليه منكر ، فكان اجماعا .

رمنها احتجاج الصحابة على فساد عقود الربا بقوله تعالى (وذروا ما بقي من
الربا) وبقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (لا تتبعوا الذهب بالذهب ، ولا الورق بالورق) الحديث الى آخره
واما المعنى فن وجهين .

الأول انا اجمعنا علي حمل بعض المناهي علي الفساد كالنهي عن بيع
الجزء المجهول ؛ ولو لم يكن ذلك مقتضى النهي ، لكان لامر خارج ، والاصل
عدمه فكان ذلك مقتضى النهي ويلزم منه الفساد حيث وجدوا ؛ لا كان فيه نفي
المدلول مع تحقق دليله وهو ممتنع مخالف للاصل .

الثاني النهي مشارك للامر في الطلب والاقضاء ومخالف له في طلب الترك ،
والامر دليل الصحة فليكن النهي دليل الفساد المقابل للصحة ، ضرورة كون النهي
مقابلا للامر ؛ وانه يجب ان يكون حكم احد المتقابلين مقابلا لحكم الآخر .

١ - اي لما يلزمه من ترجيح احد المتساويين بلا مرجح .

ثم ما ذكرتموه منقوض بالنهي عن العبادة لعينها ، فانا أجمعنا على أنها لا تصح
ولو صرح الناهي بالصحة لكان متناقضا : وان سلمنا ان النهي لا يدل على الفساد
لغة ، ولكن لا نسلم دلالة على الفساد من جهة المعنى .

وما ذكرتموه من وجوب ترجيح مقصود النهي على مقصود الصحة .
فغايتة انه يناسب نفي الصحة ، وليس يلزم من ذلك نفي الصحة ، الا أن يتبين
له شاهد بالاعتبار ولو بينتم له شاهدا بالاعتبار . كان الفساد لازما من القياس
لامن نفس النهي ولا من معناه .

والجواب عن قوله صلى الله عليه وسلم (من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد) من ثلاثة أوجه .
الاول لا نسلم ان الفعل المأتي به من حيث انه سبب لترتب احكامه عليه ليس
من الدين حتى يكون مردودا .

الثاني انه اراد به الفاعل ؛ وتقديره . من ادخل في ديننا ما ليس منه فالفاعل
رد اي مردود؛ ومعنى كونه مردودا انه غير مثاب عليه ، ونحن نقول به .
فان قيل . عود الضمير الى الفعل اولى ، اذ هو اقرب مذكور .

قلنا: الا أنه يلزم منه المعارضة بينه وبين ما ذكرناه من الدليل ، ولا كذلك فيما
اذا عاد الى نفس الفاعل فكان عوده الى الفاعل اولى .

الثالث: انه وان عاد الى نفس الفعل المنهى عنه، الا أن معنى كونه ردا أنه مردود
بمعنى انه غير مقبول . وما لا يكون مقبولا هو الذي لا يكون مثاباً عليه ، ولا
يلزم من كونه غير مثاب عليه أن لا يكون سببا لترتب أحكامه الخاصة به عليه؛
وهو عين محل النزاع .

وعن الحديث الآخر ما ذكرناه من الوجه الثاني والثالث، ثم وإن سلمنا دلالتها
على الفساد فليس في ذلك ما يدل على أن الفساد من مقتضيات النهي، بل من دليل
آخر ، وهو قوله « فهو رد » ونحن لا ننكر ذلك (١) .

١ - اي انه استدلال في غير محل النزاع ويقال ايضا : ان ما ذكرتموه افاد اقتضاء
النهي للفساد شرعا لا لغة لكونه دليلا شرعياً

وعن الاجماع لانسلم صحة احتجاجهم بدلالة النهي لغة على الفساد ، بل ان صح ذلك فانما يصح بالنظر الى دلالة الالتزام على ما قررنا (١) ويجب الحمل عليه جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الدليل ، وبه يخرج الجواب عن الوجه الاول من المعنى .
وعن الثاني من المعنى ان النهي وان كان مقابلاً للامر . فلا نسلم أن الامر مقتض للصححة ، حتى يكون النهي مقتضياً للفساد . وان سلمنا اقتضاء الامر للصححة ، وان النهي مقابل له . فلانسلم لزوم اختلاف حكميها لجواز اشتراك المتقابلات في لازم واحد . وان سلم انه يلزم من ذلك تقابل حكميها ، فيلزم أن لا يكون النهي مقتضياً للصححة .
أما أن يكون مقتضياً للفساد ، فلا ، وأما النقض بالنهي عن العبادة فنندفع ، لانه مها كان النهي عن الفعل لعينه ، فلا يتصور أن يكون عبادة مأموراً بها ، ومالم يكن عبادة ، فلا يتصور صححة عبادة ؛ وإن قيل بفساده من جهة خروجه عن كونه سبباً لترتيب الاحكام الخاصة به عليه ، فهو محل النزاع .

وعن الاعتراض الاخير أنا لا نقضى بالفساد لوجود مناسب الفساد ليفتقر الى شاهد بالاعتبار ، وانما قضينا بالفساد لعدم المناسب المعبر بما بيناه من استلزام النهي لذلك .

المسألة الثانية

اتفق اصحابنا على ان النهي عن الفعل لا يدل على صحته ؛ ونقل ابو زيد عن محمد بن الحسن (٢) وأبي حنيفة أنهما قالا : يدل على صحته .
وإختار مذهب أصحابنا لوجهين :
الاول : أن النهي لو دل على الصححة ، فاما أن يدل عليها بلفظه أو بمعناه ، اذ (٣) الاصل عدم ماسوى ذلك ، والملازم ممتنع .
وبيان امتناع دلالة على الصححة بلفظه أن صححة الفعل لا معني لها سوى ترتب احكامه الخاصة به عليه والنهي لغة لا يزيد على طلب ترك الفعل ولا شعاره بغير ذلك نفياً ولا اثباتاً .

- ١ - اي من ان النهي انما كان لحكمة ومعني راجح مقصود للشرع لا يتحقق الا بترك المنهي عنه الى آخر ما سبق تفصيله في اقتضاء النهي للفساد من جهة المعني
- ٢ - ابو زيد هو الدبوسي . ومحمد بن الحسن هو الشيباني
- ٣ - تعليل للحصر في امرين

وبيان امتناع دلالاته على الصحة بمعناه ما بيناه من ان النهي بمعناه يدل على الفساد في المسألة المتقدمة ، فلا يكون ذلك مفيداً لتقيضه . وهو الصحة .

الوجه الثاني أنا أجمعنا على وجود النهي حيث لا صحة ، كالتنهي عن بيع الملاحيح والمضامين ، وبيع حبل الحبله ، وكالتنهي عن الصلاة في أيام الحيض ، بقوله .
ﷺ (دعي الصلاة أيام اقرائك) والنهي عن نكاح مانكح الآباء بقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) ولو كان النهي مقتضياً للصحة ، لكان تخلف الصحة مع وجود النهي على خلاف الدليل وهو خلاف الاصل ، وسواء كان لمعارض أو لا لمعارض .

فان قيل : اذا نهى الشرع عن صوم يوم النحر وعن الصلاة في الاوقات والاماكن المكروهة ، وعن بيع الرباء ، فالاصل تنزيل لفظ الصلاة والصوم والبيع على عرف الشارع وعرف الشارع في ذلك إنما هو الفعل المعترف في حكمه شرعاً ، فلو لم يكن التصرف المنهى عنه كذلك ، لما كان هو التصرف الشرعي ؛ وهو ممتنع .

قلنا . أولاً لانسلم وجود عرف الشرع في هذه الاسماء . لما سبق ، (١) وان سلمنا أن له عرفاً ، لكن في طرف الاوامر أو النواهي ؟ الاول مسلم ، والثاني ممنوع . وعلى هذا ، فالتنهي إنما هو عن التصرف اللغوي دون الشرعي ، وان سلمنا عرف الشارع في هذه الاسماء ، ولكن لا نسلم أن عرفه فيها ما ذكره ، بل ما هو بحال يصح ويمكن صحته ، ويجب الحمل على ذلك جمعاً بين الأدلة . ولا يلزم من كون التصرف ممكن الصحة . وقوع الصحة .

كيف وان ما ذكره منتقض بما ذكرناه من المناهي (٢) مع انتفاء الصحة عن منهياتها .

١ - انظر ما سبق له من الكلام على الاسماء الشرعية في ص ٣٥ من ج ١ وما عليه

من التعليق . وارجع الي ص ٤٠٠ من ج ٢٠ من مجموع الفتاوى لابن تيميه

٢ - المناهي . الاولى التعبير بالنواهي ليصح عود الضمير اليها في قوله منهياتها

المسألة الثالثة

اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائماً (١) خلافاً لبعض الشاذين . ودليل ذلك . انه لو قال السيد لعبده (لا تفعل كذا) وقدرنا نهيه مجرداً عن جميع القرائن . فان العبد لو فعل ذلك في اي وقت قدر ، يعد مخالفاً للنهي سيده ومستحقاً للذم في عرف العقلاء واهل اللغة . ولو لم يكن النهي مقتضياً للتكرار والدوام ، لما كان كذلك .

فان قيل : لاختفاء بأن النهي قد يرد ويراد به الدوام ، كما في النهي عن الربا وشرب الخمر ونحوه ، وقد يرد ولا يراد به الدوام ، كما في نهى الحائض عن الصوم والصلاة ونحوه ، والصورتان مشتركتان في طلب ترك الفعل لا غير ، ومفترقتان في دوامه في احدي الصورتين وعدم دوامه في الاخرى . والاصل ان يكون اللفظ حقيقة فيها من غير اشتراك (٢) ولا تجوز ، والدال على القدر المشترك لا يكون دالاً على ما اختص بكل واحد من الطرفين المختلفين .

وايضاً فانه لو كان النهي مقتضياً للدوام ، لكان عدم الدوام في بعض صور النهي على خلاف الدليل ، وهو ممتنع .

فلنا : النهي حيث ورد غير مراد به الدوام ؛ يجب ان يكون ذلك لقريئة ، نظراً الى ما ذكرناه من الدليل ، وما قيل : ان ذلك يلزم منه الاشتراك أو التجوز ، قلنا : وان لزم منه التجوز . وهو على خلاف الدليل . لافتقاره الى القريئة الصارفة غير ان جعله حقيقة في المرة الواحدة مما يوجب جعله مجازاً في الدوام والتكرار لاختلاف حقيقتيهما . وليس القول بجعله مجازاً في التكرار وحقيقة في المرة الواحدة اولى من العكس ، بل جعله حقيقة في التكرار اولى ، لامكان التجوز به عن البعض لكونه مستلزماً له . ولو جعلناه حقيقة في البعض لما امكن التجوز به عن التكرار لعدم استلزامه له ، وبه يندفع ما ذكرناه من الوجه الثاني ايضاً .

١ — الاصل في ذلك ان الفعل بعد النهي كالنكرة بعد النفي فيفيد عموم النهي عن الفعل في جميع الاوقات والاحوال .

٢ — اي من غير اشتراك لفظي وعلى هذا يكون الاشتراك معنويًا .

الصنف الثالث في معنى العام والخاص

ويشتمل على مقدمة ومسائل.

أما المقدمة ، ففي بيان معنى العام ، والخاص ، وصيغ العموم .

أما العام . فقد قال أبو الحسين البصري : العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له .

ووافقه على ذلك بعض أصحابنا . وهو فاسد من وجهين :

الاول انه عرف العام بالمستغرق . وهما لفظان مترادفان ، وليس المقصود ههنا من التحديد شرح اسم العام . حتى يكون الحد لفظياً . بل شرح المسمي اما بالحد الحقيقي او الرسمي (١) وما ذكره خارج عن القسمين .

الثاني : انه غير مانع . لانه يدخل فيه قول القائل « ضرب زيد عمراً » فانه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له . وليس بعام .

وقال الغزالي انه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً ، وهو غير جامع . فان لفظ « المعدوم ، والمستحيل » من الالفاظ العامة ، ولادلالة له على شيئين فصاعداً ، إذ المعدوم ليس بشيء عنده ، وعند أهل الحق من أصحابنا والمستحيل بالاجماع ، وان كان جامعاً ، الا أنه غير مانع . فان قولنا « عشرة ؛

١ - التعريف اللفظي : تبديل لفظ بلفظ اوضح منه عند السامع في الدلالة على معناه كتعريف البر بالقمح . والهزبر بالأسد . والقرء بالحيض او الطهر . وهذا هو المعروف عند علماء اللغة . اما الحد فتعريف الشيء بذكر ذاتياته اى اجزائه التي تتألف منها حقيقته . كتعريف الإنسان بانه حيوان ناطق . اى مفكر .

والرسم تعريف الشيء ببعوته وصفاته التي لا تتألف منها حقيقته ولكنها قائمة بها كتعريف الإنسان بالضاحك ؛ فان اجتمع في التعريف ذاتي وغير ذاتي اى وصف عرضي كان رسماً مثل حيوان ضاحك وهذا اصطلاح منطقي ، فمن اراد تفصيل القول فيه فليرجع الى كتب المنطق ، والى كتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية ليعرف نقده لياهم في تقسيم الكل الى ذاتي وعرضي وعجزهم عن بيان الفرق بين القسمين .

مائة « ليس من الالفاظ العامة ، وإن كان مع اتحاده دالا على شيئين فصاعداً وهي الآحاد الداخلة فيها .

والحق في ذلك أن يقال العام: هو الفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً .
فقولنا (اللفظ) وإن كان كالجنس للعام والخاص . ففيه فائدة تقييد العموم
بالالفاظ، لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها عند أصحابنا وجمهور الأئمة ،
كما يأتي تعريفه . (١) .

وقولنا (الواحد) احتراز عن قولنا « ضرب زيد عمرا » وقولنا (الدال على
مسميين) ليندرج فيه الموجود والمعدوم . وفيه أيضاً احتراز عن الالفاظ المطلقة
كقولنا « رجل ودرهم » فإن لفظة رجل ودرهم وإن كانت صالحة لكل واحد
من آحاد الرجال وآحاد الدارهم فلا يتناولهما معا ، بل على سبيل البديل .
وقولنا (فصاعداً) احتراز عن لفظ اثنين وقولنا (مطلقاً) احتراز عن قولنا
« عشرة ومائة ونحوه من الاعداد المفيدة » . ولا حاجة بنا الى قولنا من جهة
واحدة احترازاً عن الالفاظ المشتركة والمجازية .

أما عند من يعتقد كونها من الالفاظ العامة ، كما يأتي تحقيقه (٢) فالحد
لا يكون مع أخذ هذا القيد جامعاً .

وأما عند من لا يقول بالتعميم ، فلا حاجة به الى هذا القيد أيضاً ، إذ اللفظ
المشترك غير دال على مسمياته معاً ؛ بل على طريق البديل ، وكذلك الحكم في اللفظ
الدال على جهة الحقيقة والمجاز ، وفي الحد المذكور ما يدرأ النقص بذلك ، وهو قولنا
(الدال على مسميين معاً) .

وأما الخاص فقد قيل فيه : هو كل ما ليس بعام ، وهو غير مانع لدخول
الالفاظ المهملة فيه . فانها لعدم دلالتها لا توصف بعموم ولا بخصوص .
ثم فيه تعريف الخاص بسلب العام عنه ، ولا يخلو : أما ان يكون بينها واسطة ، أولاً .
فإن كان الاول ، فلا يلزم من سلب العام تعين الخاص .

- ١ - أي في المسألة الاولى من مسائل العموم .
- ٢ - أي في المسألة لسابعة من مسائل العموم . وسبق بعض البحث فيه بالمباديء اللغوية

وان كان الثاني؛ فليس تعريف أحدها بسلب حقيقة الآخر عنه أولى من العكس .
وأيضاً فان اللفظ قد يكون خاصاً كلفظ الانسان ؛ فانه خاص بالنسبة الى لفظ
الحيوان ، وما خرج عن كونه عاما بالنسبة إلى ماتحته .
وان قيل إنه ليس بعام من جهة ما هو خاص ، ففيه تعريف الخاص بالخاص ، وهو ممتنع .
والحق في ذلك أن يقال : الخاص قد يطلق باعتبارين .
الاول : وهو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه ؛
كأسماء الاعلام من زيد وعمر ونحوه .

الثاني ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو اعم منه وحده أنه اللفظ الذي يقال على
مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة كلفظ الانسان فانه خاص .
ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار ، لفظ الحيوان من جهة واحدة
وإذا تحقق معنى العام والخاص : فاعلم أن اللفظ الدال ينقسم .
الى عام لا أعم منه ؛ كالمذكور ؛ فانه يتناول الموجود والمعدم والمعلوم ، والمجهول .
والى خاص لا أخص منه كأسماء الاعلام .

والى ما هو عام بالنسبة .
وخاص بالنسبة . كلفظ الحيوان ؛ فانه عام بالنسبة الى ماتحته من الانسان والفرس
وخاص بالنسبة الى ما فوّه كلفظ الجوهر والجسم .

وأما صيغ العموم عند القائلين بها فهي :
إما ان تكون عامة فيمن يعقل جمعاً وأفراداً مثل (أي) في الجزاء والاستفهام ،
واسماء الجوع المعرفة اذا لم يكن عهد ، سواء كان جمع سلامة أو جمع تكسير
(كالمسلمين والرجال) والمنكرة (كرجال ومسلمين) . والاسماء المؤكدة لها ؛
مثل (كل وجميع) واسم الجنس اذا دخله الالف واللام من غير عهد (كالرجل
والدرهم) والمنكرة المنفية كقولك (لارجل في الدار) و (ما في الدار من رجل)
والاضافة كقولك (ضربت عبيدي) و (انفتحت دراهمي)

واما عامة فيمن يعقل دون غيره (كمن) في الجزاء والاستفهام ؛ نقول : من
عندك ؟ ومن جاءني اكرمه .

واما غامة فيما لا يعقل ؛ إما مطلقاً من غير اختصاص بجنس مثل (ما) في
الجزاء ، كقوله : على اليد ما اخذت حتى ترد ؛ والاستفهام تقول : ماذا صنعت ؟
واما لا مطلقاً ؛ بل مختصة ببعض أجناس ما لا يعقل مثل (متى) في الزمان جزاء
واستفهاماً ، و (اين) و (حيث) في المكان جزاء واستفهاماً ، تقول : متى جاء
القوم ؛ ومتى جئتني اكرمك ؛ واني كنت وابنا كنت اكرمك .

واذ اتينا على ما اردناه من بيان المقدمة ، فلنشرع الآن في المسائل :
وهي خمس وعشرون مسألة .

المسألة الأولى (١)

اتفق العلماء على أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة ، واختلفوا في عروضه
حقيقة للمعاني : فنفاه الجمهور ، وأثبتته الاقلون .

وقد احتج المثبتون بقولهم الاطلاق شائع ذائع في لسان أهل اللغة بقولهم :
عم الملك الناس بالعطاء والانعام ، وعمهم المطر والخصب والخير ، وعمهم القحط ،
وهذه الامور من المعاني ، لا من الالفاظ ، والاصل في الاطلاق الحقيقة .

اجاب النافون بان الاطلاق في مثل هذه المعاني مجاز لوجهين .

الاول : انه لو كان حقيقة في المعاني ، لا طرد في كل معنى ، اذ هو لازم الحقيقة ،
وهو غير مطرد . ولهذا ، فانه لا يوصف شيء من المعاني الخاصة الواقعة في امتداد
الاشارة اليها ، كزيد وعمرو بكونه عاماً لا حقيقة ولا مجازاً .

الثاني : أن من لوازم العام ان يكون متحداً ، ومع اتحاد متناولاً لأمور متعددة
من جهة واحدة . والعطاء والانعام الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص
بالآخر منها ، وكذلك المطر فان كل جزء اختص منه بجزء من الارض ، لا وجوده
بالنسبة الى الجزء الآخر منها ، وكذلك الكلام في الخصب والقحط ، فلم يوجد من

١ - انظر ص ١٨٨ - ١٩١ من ج ٢٠ من مجموع فتاوى ابن تيمية وص ٩٧ من
مسودة آل تيمية ط المدني .

ذلك ما هو مع اتحاده يتناول اشياء من جهة واحدة . فلم يكن عاماً حقيقة بخلاف
اللفظ الواحد . كلفظ الانسان والفرس .

اجاب الميثون عن الاول بان العموم ، وان لم يكن مطرداً في كل معنى ،
فهو غير مطرد في كل لفظ . فان اساء الاعلام كزيد وعمرو ونحوه لا يتصور
عروض العموم لها حقيقة ولا مجازاً . فان كان عدم اطراده في المعاني مما يبطل
عروضه للمعاني حقيقة فكذلك في الالفاظ . وان كان ذلك لا يمنع في الالفاظ
فكذلك في المعاني . ضرورة عدم الفرق .

وعن الوجه الثاني : أنه وان تعذر عروض العموم للمعاني الجزئية الواقعة في
امتداد الاشارة اليها حقيقة ، فليس في ذلك ما يدل على امتناع عروضه للمعاني
الكلية المتصورة في الازهان ، كالمتصورة من معنى الانسان المجرد عن الامور الموجبة
لتشخيصه وتعيينه ، فانه مع اتحاده مطابق لمعناه وطبيعته لمعاني الجزئيات الداخلة
تحتة من زيد وعمرو من جهة واحدة كطابقة اللفظ الواحد العام لمدلولاته .

وإذا كان عروض العموم للفظ حقيقة انما كان لمطابقتها مع اتحاده للمعاني
الداخلة تحتها من جهة واحدة . فهذا المعنى بعينه متحقق في المعاني الكلية بالنسبة إلى
جزئياتها ، فكان العموم من عوارضها حقيقة .

المسألة الثانية (١)

اختلف العلماء في معنى العموم : هل له في اللغة صيغة موضوعة له خاصة به تدل عليه ام لا ؟ فذهب ^(١) المرجئة الى ان العموم لا صيغة له في لغة العرب .
وذهب الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء الى ان ما سبق ذكره من

الصيغ حقيقة في العموم ، مجاز فياعدها

(٢) ومنهم من خالف في الجمع المنكر والمعرف واسم الجنس اذا دخله الالف واللام ؛ كما يأتي تعريفه ، وهو مذهب ابي هاشم (٣) .

(٤) وذهب ارباب الخصوص الى ان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ومجاز فياعدها ؛

وقد نقل عن الأشعري قولان :

(٥) احدهما القول بالاشتراك (٤) في العموم والخصوص .

(٦) والآخر الوقف وهو عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقة (٥) في العموم .

والخصوص ، او الاشتراك ؛ ووافق علي الوقف القاضي ابو بكر (٦) .

وعلى كل واحد من القولين جماعة من الاصوليين .

١ - انظر ص ٢ - ٣ من ج ٤ من بدائع الفوائد لابن القيم طبع منير ،
(٢) الارجاء : التأخير والمرجئة من المتكلمين والفقهاء اصناف منهم من قال : الايمان مجرد التصديق كجهنم . ومنهم من قال : الايمان مجرد النطق بالشهادتين كالكرامية .
ومنهم من قال : التصديق وعمل القلب . ومنهم من قال : الايمان التصديق وقول اللسان وهم مرجئة الفقهاء . وسماوا مرجئة لتأخيرهم بعض مسمى الايمان عن الدخول في مفهومه ، وهناك طوائف أخرى من المرجئة فمن اراد تفصيل القول فيها فليرجع الى كتاب الايمان لابن تيمية وكتب الفرق .

٣ - ابو هاشم : هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي .

٤ - اي الاشتراك اللفظي .

٥ - في الحقيقة - لعله من الحقيقة - ليكون بيانا لقوله : مما قيل .

٦ - هو الباقلاني .

ومن الواقفية من فصل بين الاخبار ؛ والوعد ، والوعيد ، والأمر ، والنهي ؛ فقال بالوقف في الاخبار والوعد ، والوعيد ، دون الامر والنهي .

والخيار انما هو صحة الاحتجاج بهذه الألفاظ في الخصوص لكونه مراداً من اللفظ
يقيناً : سواء اريد به الكل أو البعض ، والوقف فيما زاد على ذلك (١) ومنهاج
الكلام فعلى ما عرف في التوقف في الأمر بين الوجوب والندب ، فعليك بنقله الى ههنا
وانا يتحقق هذا المقصود بذكر شبه المخالفين والانفصال عنها .

ولنبداً من ذلك بشبه أرباب العموم ؛ وهي نصية ؛ واجماعية ، ومعنوية .
أما النصية ، فمنها قول الله تعالى « وناد نوح ربه ؛ فقال : رب ، ان ابني من
أهلي ، وان وعدك الحق ^{ومعه ابنه} مسكاً منه بقوله تعالى (وأهلك) واقره الباري تعالى على
ذلك ، وأجابه بمادل على انه ليس من اهله ، ولولا أن اضافة الأهل الى نوح للعموم
لما صح ذلك .

ومنها أنه لما نزل قوله تعالى (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) .
قال ابن الزبيرى (لأخصمن محمداً) ثم جاء الى النبي ﷺ ؛ فقال له :
(وقد عبدت الملائكة ، والمسيح ، أقرامهم يدخلون النار (٢) واستدل بعموم
(ما) ولم ينكر عليه النبي ؛ ﷺ ذلك ، بل نزل قوله تعالى غير منكر لقوله ، بل
مخصصاً له بقوله تعالى (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون (٣))

١ - القول بالوقف على اي حال في هذه المسألة : واستحكام النزاع فيها وفي سائر
مسائل العموم مما يزيد الباحث يقيناً بان كثيراً من مسائل اصول الفقه ظني .
٢ - ذكر الأمدى بعض قصة عبد الله بن الزبيرى مع النبي ﷺ مجملة وتصرف
في العبارة ، واذا اردتها مفصلة فارجع الى ما نقله ابن جرير وابن كثير والبغوي عن
محمد بن اسحاق عند تفسيرهم لهذه الآية . والى ما كتبه ابن حجر عليها في تخريجه
لاحاديث الكشاف

٣ - يرى ابن جرير وجماعة ان قوله تعالى : « ان الذين سبقت لهم منا الحسنى » الآيات
كلام مبتدا ، وليس استثناء من قوله : انكم وما تعبدون - لان (ما) لغير العاقل .
والمراد بها الاصنام وما في حكمها .

ومنها قوله تعالى (ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى ، قالو : انا مهلكوا اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين — قال : ان فيها لوطاً — قالو نحن أعلم بمن فيها لننجينه واهله ، الامرأته كانت من الغابرين)

ووجه الاحتجاج بذلك ان ابراهيم فهم من اهل هذه القرية العموم ؛ حيث ذكر لوطاً ، والملائكة اقروه على ذلك ، وأجابوه بتخصيص لوط وأهله بالاستثناء واستثناء ، امرأته من الناجين ، وذلك كله يدل على العموم .

واما الاجماعية ، فنها احتجاج عمر على ابي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله (كيف تقاتلهم ، وقد قال النبي ﷺ : امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا . لا اله الا الله ؛ فاذا قالوها ، عصموا مني دماءهم وأموالهم) ولم ينكر عليه أحد من الصحابة احتجاجه بذلك ، بل عدل أبو بكر الى التعليق بالاستثناء وهو قوله ﷺ (الا بحقها) فدل على أن لفظ الجمع المعرف للعموم .

ومنها احتجاج فاطمة على ابي بكر في توريثها من أبيها ، فدك والعوالى بقوله تعالى (يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) ولم ينكر عليها أحد من الصحابة ، بل عدل ابو بكر ، رضي الله عنه ، الى مارواه عن النبي ﷺ الى دليل التخصيص وهو قوله عليه السلام « نحن معاشر الأنبياء لانورث . ما تركناه صدقة .

«ومنها احتجاج عثمان على علي (رضي الله عنه) في جواز الجمع بين الأختين بقوله تعالى (الا على أزواجهم) واحتجاج علي بقوله تعالى (وان تجمعوا بين الأختين) ولم ينكر على احد منهما صحة ما احتج به . وانما يصح ذلك ، أن لو كانت الأزواج المضافة . والاختان على العموم .

ومنها أن عثمان ، لما سمع قول الشاعر (١) .

الاكل شيء ؛ ما خلا الله ، باطل * وكل نعيم ، لا محالة ، زائل

قال له (كذبت) فان نعيم أهل الجنة لا يزول ولم ينكر عليه منكر ، ولولا أن (كل) للعموم ؛ لما كان كذلك .

١ — هو لبيد بن ربيعة .

ومنها احتجاج ابي بكر على الانصار بقوله صلى الله عليه وسلم (الاثمة من قريش) (١)
ووافقه الكل على صحة هذا الاحتجاج من غير تكبير . ولو لم يكن لفظ (الاثمة)
عاما . لما صح الاحتجاج .

ومنها اجماع الصحابة على اجراء قوله تعالى (الزانية والزاني) و (السارق
والسارقة) . و (من قتل مظلوماً) . و (ذروا ما بقى من الربا) . و (لا تقتلوا
نفسكم) . و (لا تقتلوا الصيد . واتمم حرم) . وقوله صلى الله عليه وسلم « لا وصية الوارث »
« ولا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها » ، « ومن ألقى سلاحه فهو آمن »
الى غير ذلك على العموم .

① واما الشبه المعنوية . فمنها أن العموم من الأمور الظاهرة الجلية . والحاجة مشتدة
الى معرفته في التخاطب . وذلك مما تحيل العادة مع توالي الأعصار على اهل اللغة
اهماله . وعدم نواضعهم على لفظ يدل عليه . مع أنه لا يتقاصر في دعو الحاجة
الى معرفته . عن معرفة الواحد والاثنين . وسائر الاعداد . والخبر . والاستخبار
والترجى والتمنى . والتداء . وغير ذلك من المعاني التي وضعت لها الاسماء ، وربما
وضعوا لكثير من المسميات ألفاظاً مترادفة مع الاسغناء عنها . ومنها ما يخص
كل واحد واحد من الالفاظ المذكورة من قبل .

② اما (من) الاستفهامية كقول القائل (من جاءك ؟) فلا يخلو .

③ إما أن تكون حقيقة في الخصوص والعموم . أو مشتركة بينهما .

④ أو موقوفة ، أريست موضوعة لاحد الامرين . لاحقيقة ولا تجوزا : والأول
محال . وإلا لما حسن ان يجاب بجملة العقلاء . لكونه جواباً عن غير ما سأل عنه :
ولا جائز أن تكون مشتركة أو موقوفة . والالما حسن الجواب بشيء الأبعد

١ - حديث الاثمة من قريش . رواه النسائي من طريق أنس ؛ وفي الباب احاديث
أخرى : منها ما رواه البخاري ومسلم من طريق ابي هريرة بلفظ : الناس تبع لقريش
ومن طريق ابن عمر بلفظ : لا يزال هذا الامر في قريش ما بقى منهم اثنان . انظر
تفصيل القول في روايات احاديث هذا الباب في كتاب الامامة من تلخيص الحبير .

الاستفهام عن مراد السائل . وليس كذلك . ولا جائز ان يقال للاتفاق بالاخير على ابطائه . فلم يبق الا أن تكون حقيقة في العموم .

وأما الشرطية . وهي عندما اذا قال السيد لعبداه (من دخل داري . فأكرمه) فانه اذا اكرم كل داخل لا يحسن من السيد الاعتراض عليه . ولو اخل باكرام بعض الداخلين . فانه يحسن لومه وتوبيخه في العرف .

وايضاً فانه يحسن الاستثناء من ذلك بقوله (إلا أن يكون فاسقاً) والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لكان داخلاً فيه ، ولولا أن (من) للعموم ، لما صح ذلك . وعلى هذا يكون الكلام في جميع الحروف المستعملة للشرط . والاستفهام مثل : ما . وأي ، ومتى ، وأين ، وكم ، وكيف ، ونحوه . ومؤكداً انها مثل كل ، وجميع ، فانها للعموم . وبهانه من وجوه .

الاول انه إذا قال القائل لعبداه « اكرم كل من رأيت » فانه يسقط عنه اللوم باكرام كل واحد ولا يسقط بتقدير اخلاله باكرام البعض ؛ وانه يحسن الاستثناء بقوله ، الا الفساق ، وذلك دليل العموم كما سبق (١) .
الثاني انه لو قال القائل « رأيت كل من في البلد » فانه يعد كاذباً ، بتقدير عدم رؤيته لبعضهم .

الثالث انه إذا قال القائل « كل الناس علماء » كذبه قول القائل « كل الناس ليسوا علماء » ولولم يكن اسم (كل) للعموم ، لما كان كل واحد مكذباً للآخر ، لجواز أن يتناول كل واحد غير ما تناوله الآخر .

الرابع أنا ندرك التفرقة بين (كل) و (بعض) ولو كان كل غير مفيد للعموم لما تحقق الفرق ، لكونه مساوياً في الافادة للبعض .

الخامس انه لو كان قول القائل « كل الناس » لا يفيد العموم ، ولكنه يعبر به تارة عن البعض . وتارة عن العموم حقيقة ، لكان قول القائل « كلهم » بياناً لاحد الامرين فيما دخل عليه ، لا اأ كيداً (له) كما لو قال « رأيت عيناً باصرة » .

١ - أي من أن الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لكان داخلاً فيه ولولا أنه مفيد للعموم لما صح ذلك .

واما الجمع المعرف (١) فهو للعموم لوجهين .

الاول أن كثرة الجمع المعرف تزيد على كثرة الجمع المنكر ، ولهذا يقال « رجال من الرجال » ، ولا عكس ، وعند ذلك ، فالجمع المعرف ، إما أن يكون مفيداً للاستغراق ، أو للعدد غير مستغرق ، لا جائز ان يقال بالثاني ، لأن (٢) ما من عدد يفرض من ذلك الا ويصح نسبه الى المعرفة بأنه منه ، والاول هو المطلوب .

الثاني انه يصح تأكيده بما هو مفيد للاستغراق ، والتأكيد إنما يفيد تقوية المؤكد لا أمراً جديداً ، فلو لم يكن المؤكد يفيد الاستغراق ، لما كان المؤكد مفيداً له ، أو كان مفيداً لامر جديد وهو ممتنع .

واما النكرة المنفية ؛ كقوله « لا رجل في الدار » او في سياق النفي ، فقوله « ما في الدار من رجل » فان القائل لذلك يعد كاذباً بتقدير رؤيته لرجل ما ، وانه يحسن الاستثناء بقوله « الا زيد » وانه يصح تكذيبه بأنك رايت رجلاً ؛ كما ورد قوله تعالى « قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى » تكذيباً لمن قال « ما انزل الله على بشر من شيء » وكل ذلك يدل على كونها للعموم ، ولانها لو لم تكن للعموم ، لما كان قولنا « لا إله الا الله » توحيداً ؛ لعدم دلالته على نفي كل السوى الله تعالى .

* واما الاضافة ، كقوله « اعتقت عبيدي وامائي » فانه يدل على العموم بدليل لزوم العتق في الكل . وانه يجوز لمن سمعه ان يزوج من اي العبيد شاء . وان يتزوج من الاماء من شاء دون رضى الورثة . وكذلك لو قال (العبيد الذين هم في يدي لفلان) صح الاقرار بالنسبة الى الجميع . ولولا ان ذلك للعموم . لما كان كذلك . * واما الجنس اذا دخله الالف واللام . ولا عهد فانه للعموم لاربعة اوجه .

الاول انه اذا قال القائل . رايت انساناً افاد رؤية واحد معين . فاذا دخلت عاياه الالف واللام . فلو لم تكن الالف واللام مفيدة للاستغراق ، لكانت معطلة لتعذر حملها على تعريف الجنس ، لكونه معلوماً دونها ، وهو ممتنع .

٢ - لأن - الصواب لأنه .

١ - أى إن لم يكن عهد كما تقدم

الثاني انه يصح نعته بالجمع المعرف، وقد ثبت ان الجمع المعرف للعموم؛ فكذلك المنعوت
به. وذلك في قولهم «اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض» وانه يصح الاستثناء
منه، كما في قوله تعالى «إن الانسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا» وهو دليل العموم.

الثالث: ان القائل قائلان: قائل يقول ان الألف واللام الداخلة على الاسم
المفرد والجمع تفيد العموم، وقائل بالنفي مطلقاً، وقد ثبت انها مفيدة للعموم في
الجمع، فالترفة تكون قولاً بتفصيل لم يقل به قائل (١)

الرابع: انه اذا كانت الألف واللام لتعريف المعهود عائدة الى جميعه لعدم
او لوية عودها الى البعض منه دون البعض: فكذلك اذا كانت لتعريف الجنس.

واما الجمع المنكر فيدل على انه للعموم ثلاثة اوجه.

الأول ان قول القائل «رجال» يطلق على كل جمع على الحقيقة؛ حتى الجمع
المستغرق، فاذا حمل على الاستغراق كان حملاً له على جميع حقائقه، فكان اولى،
الثاني انه لو اراد المتكلم بلفظ الجمع المنكر البعض لعينه، والا كان مراده
مبهما، فحيث لم يعينه دل على انه للاستغراق.

الثالث انه يصح دخول الاستثناء عليه بكل واحد من آحاد الجنس، فكان للعموم.
ومن شبههم ان العرب فرقت بين تأكيد العموم والخصوص في اصل الوضع.
فقالوا في الخصوص «رايت زيدا عينه نفسه» ولا يقولون «كلهم» رايت زيدا
أجمعين» وقالوا في العموم «رايت الرجال كلهم اجمعين» ولا يقولون «رايت
لرجال عينه نفسه» واختلاف التأكيدي يدل على اختلاف المؤكد؛ لأن التأكيد
مطابق للمؤكد.

ومنها أنهم قالوا: وقع الاجماع على أن الباري تعالى قد كلفنا أحكاماً تعم
جميع المكلفين، فلو لم يكن للعموم صيغة تفيدة، لما وقع التكليف به لعدم ما يدل
عليه، أو كان للتكليف به تكليفاً بما لا يطاق. وهو محال.

١ - هذا الدليل مبني على القول بامتناع احداث قول ثالث اذا اختلف أهل عصر
سابق على قولين وقد تقدم الخلاف في ذلك في المسألة التاسعة عشرة من مسائل الأجماع.

وأما شبه أرباب الخصوص ؛ فأولها : أن تناول اللفظ للخصوص متيقن ،
وتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة في المتيقن أولى .

وثانيها ان أكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص دون العموم ، ومنه يقال :
جمع السلطان التجار والصناع وكل صاحب حرفه . واتفقت دراهمي ، وصرمت
نخيلي ونحوه . فكان جعلها حقيقة فيما استعمالها فيه أغلب ، أولى .

وثالثها أنه اذا قال السيد لعبدہ اكرم الرجال ، ومن دخل داري فأعطه درهما
ومتى جاءك فقير فتصدق عليه ، ومتى جاء زيد فأكرمه» وأين كان وحيث حل
فانه لا يحسن الاستفسار عن ارادة البعض ويحسن الاستفسار عما وراء ذلك ،
فكان جعل هذه الصيغ حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنه دون ما يحسن .

ورابعها أنه لو كان قول القائل « رأيت الرجال » للعموم ، لكان اذا أريد به
الخصوص كان المخبر كاذبا ، كما لو قال « رأيت عشرين ولم ير غير عشرة ، بخلاف
ما اذا كانت للخصوص ، وأريد به العموم .

وخامسها لو كانت للعموم ، لكان تأكيدها غير مفيد لغير ما أفادته ، فكان عبثاً ،
وكان الاستثناء منها نقضاً .

وسادسها (ويخص من) من انها لو كانت للعموم ، لما أجمعت ، لأن الجمع
لا بد وان يفيد ما لا يفيد المجموع ، وليس بعد العموم والاستغراق كثرة ، فلا
يجمع ، وقد جمعت في باب حكاية التكرات عند الاستفهام . فانه اذا قال القائل
جاءني رجال . قلت : منون ؟ » في حالة الوقف دون الوصل . ومنه قول الشاعر

أتوا ناري ، فقلت : منون أنتم ؟ فقالو : الجن . قلت عموا ظلاما . (١)

فقد قال سيبويه إنه شاذ غير معمول به .

١ - ذكر الأستاذ محي الدين عبد الحميد في تعليقه على اوضح المسالك ان هذا
البيت لشمير بالمعجمة وقيل بالمهملة ابن الحارث الضبي وفي الخضرى على ابن
عقيل قول آخر بأن القصة أ كذوبة من أكاذيب العرب والبيت شاذ لأربعة أمور
وهي كونه حكاية بن وصل للمعرف غير مذکور تقديره قالوا اتينا وتحرك النون الثانيه

وأما شبه أرباب الاشتراك (١) فأولها أن هذه الألفاظ والصيغ قد تطلق للعموم تارة، وللخصوص تارة؛ والأصل في الاطلاق الحقيقة، وحقيقة الخصوص غير حقيقة العموم، فكان اللفظ المتحد الدال عليها حقيقة، مشتركا كلفظ العين والقرء ونحوه. وثانيها انه يحسن عند اطلاق هذه الصيغ الاستفهام من مطلقها انك اردت البعض او الكل، وحسن الاستفهام عن كل واحد منها دليل الاشتراك (٢)، فانه لو كان حقيقة في احد الأمرين دون الآخر لما حسن الاستفهام عن جهة الحقيقة. واما شبهة من قال بالتعميم في الاوامر والنواهي دون الاخبار، فهو ان الاجماع منعقد على التكليف بأوامر عامة لجميع المكلفين وبنواه عامة لهم، فلو لم يكن الامر والنهي للعموم، لما كان التكليف عاما او كان تكليف بما لا يطاق، وهو محال. وهذا بخلاف الاخبار، فانه ليس بتكليف، ولان الخبر يجوز وروده بالجهول، ولا بيان له اضلا كقوله تعالى «وكم اهلكنا قبلهم من قرن؛ وقرونا بين ذلك كثير» بخلاف الامر، فانه وان ورد بالجمل، كقوله «آتوا حقه يوم حصاده» وقوله «اقموا الصلاة وآتوا الزكاة» فانه لا يخلو عن بيان مقدم او متأخر او مقارن.

والجواب من جهة الاجمال عن جملة هذه الشبهة ما أسلفناه في مسألة ان الامر للوجوب والندب: فعليك بنقله الي ههنا. واما من جهة التفصيل.

اما ما ذكره ارباب العموم من الآيات، اما قصة نوح فلا حجة فيها وذلك لان اضافة الأهل قد تطلق تارة للعموم، وتارة للخصوص كما في قولهم «جمع السلطان اهل البلد» وان كان لم يجمع النساء والصبيان والمرضى (٣) وعند ذلك فليس، (القول) ١ - ٢ - الاشتراك - أي اللفظي كما يدل عليه تعليقه بعد.

٣ - إنما أريد بأهل البلد الخصوص في هذا المثال لجريان العرف بعدم دعوة النساء والصبيان، والمرضى، ومن في حكمهم إلى مجالس السلطان وقضاء العادة بعدم حضورهم فيه لقيام العذر في المريض وترفع مجلسه عن حضور النساء والصبيان فكان ذلك دليلا على ارادة الخصوص من صيغة العموم، ولو قيل أكرم السلطان =

بحمل ذلك على الخصوص بقريئة اولى من القول بحمله على العموم بقريئته . ونحن لا ننكر صحة الحمل على العموم بالقريئة، وانما الخلاف في كونه حقيقة ام لا .

واما قصة ابن الزبيرى، فلا حجة فيها ايضاً . لان سؤاله وقع فاسداً حيث ظن ان (ما) عامة فيمن يعقل ، وليس كذلك . ولهذا قال له النبي ﷺ منكراً عليه « ما جهلك بلغة قومك اما علمت ان (ما) لما لا يعقل (١) وهى وان اطلقت على من يعقل كما في قوله تعالى « والسما وما بناها ؛ والارض وما طحاها ، ونفس وما سواها » فليس حقيقة ، بل مجازاً . ويجب القول بذلك، جمعاً بينه وبين قوله ﷺ « اما علمت ان (ما) لما لا يعقل » ولما فيه من موافقة المنقول عن اهل اللغة في ذلك .

واما قصة ابراهيم ، فاجابها بما سبق في قصة نوح (٢) .

واما الاحتجاج بقصة عمر مع ابي بكر ؛ فلا حجة فيها ايضاً، لانه انما فهم العصمة من العلة الموجبه لها في الاموال والدماء، وهى قول « لا اله الا الله » فانها مناسبة لذلك ، والحكم مرتب عليها في كلام النبي ﷺ ، فكان ذلك ايماء اليها بالتعليل .

أما ان يكون ذلك مأخوذاً من عموم دمائهم وأموالهم ، فلا . ومعارضة ابي بكر انما كانت لما فهمه عمر من التعليل المقتضى للتعميم ، لا لغيره (٣) .

== أهل البلد لدخل هؤلاء في عموم الصيغة وشملهم كرمه إما مباشرة، وإما عن طريق اولياء امورهم ؛ وكذا القول في قصة نوح مع ابنه فانه فهم من عموم الصيغة نجاة ابنه؛ وإنما أخطأ وتوجه اللزم اليه لأنه لم يلتفت إلى سياق الكلام وقرائن الأحوال التي تدل على أن المراد بأهله من آمن به، وأن النجاة معقودة بالايان دون قرابة النسب ، وأن الهلاك محيط بالكافرين وإن كانوا اقرب الناس اليه نسبا .

١- لم يثبت ذلك عن النبي ﷺ . انظر كلام ابن حجر عليه في كتابه الكافي الشاف في تحريج احاديث الكشاف

٢ - سبق أيضاً مناقشته .

٣ - الظاهر أن العموم مفهوم من إضافة الدماء والأموال للضمير لامن التعليل ، بدليل انه لو قيل فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماء واماوالم يفد العموم مع وجود التعليل .

وأما قصة فاطمة مع أبي بكر ، فالكلام في اعتقاد العموم في قوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم » ، ما سبق في قصة نوح (١) وهو الجواب أيضا عن احتجاج عثمان على جواز الجمع بين الاختين ، ثم قد يمكن ان يضاف ذلك الى ما فهم من العلة الموجبة لرفع الحرج ، وهي الزوجية ، لا الى عموم اللفظ . وكذلك احتجاج علي بقوله « وان تجمعوا بين الاختين » لم يكن لعموم اللفظ ؛ بل بما اوصى اليه اللفظ من العلة المانعة من الجمع ؛ وهي الاخوة فانها مناسبة لذلك ، دفعاً للاضرار الواقع بين الأختين من المزاحمة على الزوج الواحد ، وانما يصح الاحتجاج باللفظ بمجرد ان لو كان للعموم (٢) وهو محل النزاع . وان صح الاحتجاج في هذه الصور بنفس اللفظ ، فلا يمتنع ان يكون ذلك بما اقترن به من قرينة العلة الرافعة للحرج في احتجاج عثمان ، والعلة المانعة من الجمع في احتجاج علي ، رضي الله عنه . واما تكذيب عثمان للشاعر في قوله « وكل نعيم لا محالة زائل » فانما كان لما فهمه من قرينة حال الشاعر الدالة على قصد تعظيم الرب ببقائه وبطلان كل ما سواه . اما ان يكون ذلك مستفاداً من مجرد قوله (كل) فلا (٣) .

١ - تقدم ما فيه ايضا وأنه ما اريد به الخصوص الامن أجل دليل التخصص وهو الحديث - ولولاه لبقيت الآية على عمومها ولم يكن لاحد منعها من الميراث .
٢ - الظاهر ان عثمان وعلياً رضي الله عنهما فهما عموم كل من الآيتين؛ الا انها لما تعارضت عمومها في بادىء النظر وجب على العلماء طلب الجمع بينهما، وعند ذلك اختلف الأئمة في طريق الجمع بينهما، فذهب علي الى تخصيص آية (والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم او ما ملكت ايمانهم) بآية تحريم الجمع بين الاختين وذهب عثمان الى عكس ذلك، ويدل على هذا قول عثمان احلتها آية وحرمتها آية .
٣ - ما ذكره الآمدي من ان دلالة (كل نعيم) في البيت ودلالة جميع الصبيغ السابقة واللاحقة على العموم انما كانت بالقرائن ، بخلاف الظاهر وهي دعوى لا يعجز عنها احد . والاغراق في ذلك مما يشكل في وضع ألفاظ لمعانيها ودلالاتها عليها ويبعث الحيرة في مراد المتكلمين من كلامهم ، بل من سلك ذلك المسلك اقرب الى الحيرة عن الحق والهرب من مواجهة الأدلة . والتزام ما توجه منه الى الاجابة عنها وانصاف مناظره من نفسه .

واما استدلال ابي بكر بقوله ، صلى الله عليه وسلم « الأئمة من قريش » انما فهم منه التعميم لما ظهر له من قصد النبي ، صلى الله عليه وسلم لتعظيم قريش وميزتهم على غيرهم من القبائل ؛ فلو لم يكن ذلك يدل على الخصوص فيهم والاستغراق ، لما حصلت هذه الفائدة .
واما اجماع الصحابة على اجراء ماذكروه من الآيات والأخبار على التعميم في كل سارق وزان وغير ذلك ، فانما كان ذلك بناء على ما اقترن بهما من العلة المومى اليها المرجوة للتعميم ، وهي الزنا والسرقة وقتل الظالم الى غير ذلك .
اما ان يكون اعتقاد تعميم تلك الاحكام مستند الى عموم تلك الالفاظ ، فلا .
واما ما ذكر من الشبهة الاولى المعنوية .

فالجواب عنها . انا وان سلمنا ان العموم ظاهر ، وان الحاجة داعية الى وضع لفظ يدل عليه ، ولكن لانسلم احالة الاخلال به على الواضعين . ولهذا قد اخلوا بالالفاظ الدالة على كثير من المعاني الظاهرة التي تدعو الحاجة الى تعريفها بوضع اللفظ عليها ، وذلك كالفعل الحالي ، ورائحة المسك والعود وغير ذلك من انواع الروائح والطعوم الخاصة بمحالتها .

فان قيل لا نسلم انهم اخلوا بشيء من ذلك ، فانهم يقولون : رائحة المسك ، ورائحة العود ، وطعم العسل ، وطعم السكر الى غير ذلك . والاضافة من جملة الاوضاع المعرفة ، ولهذا فان البارى تعالى قد عرف نفسه بالاضافة في قوله « ذو العرش » و « ذو الطول » الى غير ذلك .

قلنا : وعلي هذا ، لا نسلم ان العرب اخلت بما يعرف العموم ، فان الاسماء المجازية والمشاركة ايضا من الاسماء المعرفة ؛ كما سيأتي بيانه . وما وقع فيه الخلاف من الفاظ العموم ، فهي غير خارجة في نفس الامر عن كونها حقيقة في العموم دون غيره ؛ او مجازية وحقيقة (١) فيه وفي غيره ، فتكون مشاركة .

وعلى كل تقدير ، فما خلا العموم في وضعهم عن معرف ، ولا خلاف في ذلك وانما الخلاف في جهة دلالة عليه هل هي حقيقة او مجاز ؟ وخفاء جهة الدلالة والوقوف في تعيينها لا يبطل اصل الوضع والتعريف .

١ - وحقيقة - فيه تحريف والصواب او حقيقة .

واما الشبهة الثانية: قولهم ان (من) اذا كانت استفهامية ، لاتخلو عن الاقسام المذكورة في نفس الامر ، مسلم . ولكن لم قالوا بوجوب تعيين بعضها مع عدم الدليل القاطع على ذلك .

قولهم : لو كانت للخصوص لما حسن الجواب بكل العقلاء .

قلنا . ولو كانت للعموم لما حسن الجواب بالبعض الخاص لما قرروه ، وليس احد الأمرين اولى من الآخر ، كيف وان الجواب بالكل بتقدير ان يكون للخصوص يكون جوابا عن المسئول عنه وزيادة ، والجواب بالخصوص ، بتقدير ان يكون للعموم لا يكون جواباً عن المسئول عنه . ولذلك كان الجواب بالكل مستحسنا :
ثم ما المانع ان تكون مشتركة ؟ .

قولهم : لانه لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام .

قلنا اذا كانت مشتركة ، وهي استفهامية ، فالاستفهام انما هو عن مدلولها ومدلولها عند الاستفهام انما هو احد المدلولين ؛ لا بعينه ، فاذا اجاب بأحد الأمرين فقد اجاب عما سئل عنه ، فلا حاجة بالمسئول الى الاستفهام .

قولهم : في الشرطية ان المفهوم من قول السيد لعبده «من دخل داري فاكرمه» العموم ، لما قرروه .

قلنا : ليس ذلك مفهوما من نفس اللفظ ، بل من قرينة اكرام الزائر ، حتى انا لو قدرنا انه لا قرينة اصلا ، ولا تحقق لما سوى اللفظ المذكور ؛ فانا لانسلم فهم العموم منه ، ولا جواز التعميم دون الاستفهام او ظهور دليل يدل عليه ، بناء على قولنا بالوقف . ويدل على ذلك انه يحسن الاستفهام من العبد ، ولو كان على اي صفة قدر ، وحسن ذلك يدل على التردد ، ولولا التردد لما حسن الاستفهام قولهم انه يحسن الاستثناء منه مسلم ، ولكن لا نسلم انه لا بد من دخول المستثنى تحت المستثنى منه ، فان الاستثناء من غير الجنس صحيح ، وان لم يكن المستثنى داخل تحت المستثنى منه ، ولا له عليه دلالة (١) ويدل على صحة ذلك قوله تعالى «ما لهم به من علم الا اتباع الظن» والظن ههنا غير داخل تحت لفظ العلم ، وقول الشاعر :

١ - الاصل في الاستثناء الاتصال ودخول المستثنى في المستثنى منه فعدم دخوله كما في الاستثناء المنقطع على خلاف الأصل فلا يعدل اليه الا بدليل .

وقفت فيها أصيلاً لا أسألها * عيت جواباً وما بالربع من أحد
 الا او ارى لأياً ما ايبتها * والتوى كالحوض بالمظلومة الجلد (١)
 فان قيل : نحن اننا ندعي ذلك فيما كان من الجنس ؛ لا في غيره .
 قلنا : واذا كان من الجنس ، فالاستثناء يدل على وجوب دخول ماستثنى تحت
 المستثنى منه ، او على صلاحيته للدخول تحته . الاول ممنوع ، والثاني مسلم .
 ويدل على ذلك صحة استثناء كل واحد من آحاد الجنس من جموع القلة ، وهي ما يتناول
 العشرة فما دونها ، وهي افعل نحو افلس ؛ وافعال نحو اصنام ، وافعله نحو ارغفة
 وفعله نحو صبية ، مع ان آحاد الجنس غير واجبة للدخول تحت المستثنى منه ،
 والاستثناء من جمع السلامة اذ لم تدخله الالف واللام ، فانه من جموع القلة بنص سيويه ،
 فان قيل ، نحن اننا ندعي ذلك فيما يصح استثناء العدد الكثير والقليل منه ، واستثناء
 العدد الكثير ، وهو مازاد على العشرة ، لا يصح من جمع القلة .
 قلنا فيلزم عليه استثناء ما زاد على العشرة من الجمع المنكر ، فانه يصح وان كان
 كل واحد من المستثنيات غير واجب للدخول تحته الجمع المنكر ، بل ممكن للدخول .
 فان قيل : لو صح الاستثناء لخراج ما يصح دخوله ، لا ما يجب دخوله ،
 لصح ان يقول القائل رايت رجلاً الا زيدا ، لصلاحية دخوله تحت لفظ رجل ،
 وهو غير صحيح .

وايضاً ، فان الاستثناء يدخل في الاعداد كقول القائل « له على عشرة دراهم
 الا درهما » وهو واجب للدخول . وايضا فان اهل اللغة قالوا بأن الاستثناء اخراج
 جزء من كل ، والجزء واجب للدخول في كله .

قلنا اما الاول فلان قوله « رايت رجلاً » لا يكون الامعينا في نفس الامر ضرورة
 وقوع الرؤية عليه ، وان لم يكن معينا عند المستمع . والمعين لا يصح الاستثناء منه اجماعاً
 واما الثاني فبعيد عن التحقيق من حيث ان وجوب دخول الواحد في العشرة
 لا يمنع من صحة دخوله فيها ، بمعنى انه لا يمنع دخوله فيها ، وماليس بممتنع اعم من

١ - البيتان للناطقة الذبياتي من قصيدة مطلعها

يادار مية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الامد

الواجب ، وعند ذلك ؛ فلا يلزم أن يكون الاستثناء لوجوب الدخول . بل لصحة الدخول ، وهو الجواب عن الوجه الثالث أيضاً .
كيف وإن استثناء واجب الدخول لا يمنع من استثناء ممكن الدخول ، وعلى ما قررناه في ابطال الاستدلال على عموم (من) استفهامية وجزائية يكون بعينه جواباً عما ذكره من الوجه الاول في عموم (كل) و (جميع) .

قولهم الوجه الثاني انه لو قال « رأيت كل من في البلد » يعد كاذباً ، بتقدير عدم رؤية بعضهم ، لا نسلم لزوم ذلك مطلقاً فانه لو قال القائل « جمع السلطان كل التجار وكل الصناع ، وجاء كل العسكر » فانه لا يعد في العرف كاذباً بتقدير تخلف آحاد الناس . والعرف بذلك شائع ذائع . وليس حوالة ذلك على القرينة أولى من حوالة صورة التكذيب على القرينة (١)

قولهم: في الوجه الثالث ان قول القائل « كل الناس علماء » يكذبه قول الآخر « كل الناس ليسوا علماء » ليس كذلك مطلقاً فانه لو فسر كلامه بالغالب عنده كان تفسيره صحيحاً مقبولاً . ومهما امكن حمل كلامه على ذلك فلا تكاذب (٢)
نعم انما يصح التكاذب بتقدير ظهور الدليل الدال على ارادة الكل ؛ بحيث لا يشذ منهم واحد ، وذلك مما لا ينكر ، وانما النزاع في اقتضاء اللفظ لذلك بمطلقه .
قولهم في الرجه الرابع انا ندرك التفرقة بين (بعض) و (كل) مسلم ، لكن من جهة ان بعضاً لا يصلح للاستغراق وكلا صالح له ولما دونه ، ولا يلزم من ذلك ظهور (كل) في العموم (٣) .

قولهم في الوجه الخامس انه يلزم ان يكون قوله (كلهم) بياناً لا تأكيداً .

١ — تقدم ما فيه تعليقا في ص ٢٠٨ ج - ٢ .

٢ — انما حمل ذلك على الخصوص اما العرف واما الصيانة كلام العقلاء عن التدافع والتناقض فحمل كل من العبارتين على بعض المعنى جمعاً بين المتعارضين .

٣ — كل وان كانت صالحة للخصوص والعموم غير انها ظاهرة في العموم وان لم تكن قاطعة فيه ، ولا تنصرف الى الخصوص الا بقرينة .

قلنا . وان بين به مراده من لفظه لا يخرج منه ذلك عن كونه تأكيداً لما اراده من العموم ، فان لفظه صالح له (١) .

قولهم في الجمع المعرف ان كثرة الجمع المعرف تزيد على كثرة المنكر . قلنا : متى اذا اريد به الاستغراق . او اذا لم يرد به ذلك؟ الاول مسلم ، والثاني ممنوع ، ولا يلزم من كونه صالحاً للاستغراق ان يكون متعيناً له . بل غاية انه اذا قال « رأيت رجالاً من الرجال » كان ذلك قرينة صارفة للجمع المعرف الى الاستغراق . قولهم انه يصح تأكيداً بما يفيد الاستغراق .

قلنا : ذلك يستدعي كون المؤكد صالحاً للعموم . والدلالة على العموم عند التأكيد ، ولا يدل على كونه متعيناً بوضعه للعموم (٢) . قولهم في تعميم النكرة المنفية : لو قال « لا رجل في الدار » فانه يعد كاذباً بتقدير رؤيته لرجل ما . قلنا : إنما عد كاذباً بذلك . لان قوله « لا رجل في الدار » إنما ينفي حقيقة رجل في الدار ، فاذا وجد رجل في الدار ، كان كاذباً ولا يلزم من ذلك العموم ، في طرف النفي ، اذ هو نفي مالم يس بعام (٣) .

قولهم انه يحسن الاستثناء ، سبق جوابه (٤) . قولهم : انه يصح تكذيبه بأنك رأيت رجلاً ، قلنا : سبق جوابه أيضاً (٥) .

١ — بل يخرج عن كونه تأكيداً فان البيان يكون لمجمل استوى فيه الاحتمالات والتوكيد يكون لما وضح منها .

٢ — متى سلم صحة توكيده بما يفيد الاستغراق وجب أن يسلم ظهوره في العموم وضعا ودلالة لا صلاحيته له فقط ، والا سمي التابع بيانا للمراد لا توكيدا .

٣ — ما ذكره تقرير الافادة هذه الصيغة للعموم وبيان لطريق إفادتها له فان نفي حقيقة « رجل » في الدار بوجوده فيها . وبذلك يتبين العموم في طرق النفي والتعليل بقوله اذ هو نفي لما ليس بعام قلب للحقائق ، فانه نفي لما هو عام عموماً بدلياً فيفد العموم ظاهراً أو قطعاً بخلاف نفي ما هو عام عموماً شمولياً ، فانه محتمل للعموم والخصوص على السواء ، أو الخصوص أسرع الى الفهم نحو ما كل الدراهم أخذت

٤ — ٥ — سبق أيضاً ما فيها تعليقا

قولهم . لو لم يكن للعموم . لما كان قول القائل « لا إله إلا الله » توحيداً . قلنا وان لم يكن حقيقة في العموم ، فلا يمتنع ارادة العموم بها . وعلى هذا . فهما لم يرد المتكلم بها العموم . فلا يكون قوله توحيداً ، وان اراد ذلك كان توحيداً لكن لا يكون العموم من مقتضيات اللفظ ، بل من قرينة حال المتكلم الدالة على ارادة التوحيد . وعلى هذا يكون الحكم ايضاً فيما اذا قال « ما في الدار من رجل » وقول « اهل الادب » انها للعموم يمكن حمله على عموم الصلاحية دون الوجوب (١) . قولهم في الاضافة إذا قال « اعتقت عبيدي وإمائي » ثم مات ، جاز لمن سمعه أن يزوج من شاء من العبيد، دون رضى الورثة، قلنا ولو قال ، أنفقت دراهمي وصرمت نخيلي ، وضربت عبيدي) فانه لا يعد كاذباً بتقدير عدم اتفاق بعض دراهمه ؛ وعدم صرم بعض نخيله ، وعدم ضرب بعض عبيده ، ولو كان ذلك للعموم، لكان كاذباً، وليس صرف ذلك الى القرينة (٢) أولى من صرف ما ذكره الى القرينة ، وهو الجواب عن قوله (العبيد الذين في يدي لفلان)

وما ذكره في الدلالة على تعميم اسم الجنس ، اذا دخله الألف واللام .

أما الوجه الاول عنه قولهم (إنه) لا بد للالف واللام من فائدة .

قلنا : يمكن أن تكون فائدتها تعريف المعهود ، وإن لم يكن ثم معهود ،

فالتردد بين العموم والخصوص على السوية، بخلاف ما قبل دخولها . (٣)

١ - هذا خلاف ما ظهر من الصيغة وما نقل عن أهل الأدب فيها .

٢ - الظاهر من هذه الصيغة العموم وقد يراد بها الخصوص بقرينة العرف ، واذن لا تكون كاذبة بالخلف . وقد عرف بالاستقراء تأثير العرف في جميع العقود وبناء الاحكام عليه

٣ - يقال ان الكلام مفروض فيما اذا لم يكن عهد ، والا كان ذلك قرينة على ارادة العهد . ودعوى أن الفائدة هي التردد بين العموم والخصوص على السوية تناقض المقصد الأول من وضع اللغات وهو الافهام لا الإبهام وايقاع السامع أو القارىء في شك وحيرة ، فتعين أن تكون الفائدة الدلالة على العموم ظاهراً أو نصاً . « انظر ما يدور عليه كلام الأمدى في الرد على شبه القائلين بالخصوص » .

وأما الوجه الثاني فقد قيل إنه من النقل الشاذ الذي لا اعتماد عليه وهو مع ذلك مجاز ، ولهذا فإنه لم يطرده في كل اسم فرد ، فإنه لا يقال (جاءني الرجل العلماء ، والرجل المسلمون) ثم وإن أمكن نعمته بالجمع ، فإنما كان كذلك لأن المراد من قولهم إنما هو جنس الدينار ؛ و جنس الدرهم لا جملة الدينانير ، وجملة الدراهم . وحيث كان الهلاك بجنس الدينار والدرهم لأمر متحقق في كل واحد واحد من ذلك الجنس ؛ جاز نعمته بالجمع ؛ نظرا إلى اقتضاء المعنى للجمع ، لا نظراً إلى اقتضاء لفظ الدينار والدرهم .

وأما الاستثناء في الآية ، فهو مجاز . ولهذا لم يطرده فإنه لا يحسن أن يقال « رأيت الرجل الا العلماء ، وعلى هذا النحو . ثم لو كان ذلك صالحا للاستغراق لا يمكن مع اتحاده أن يؤكد (بكل) و (جميع) كما في (من) في قولك (من دخل داري أكرمه) وهو غير جائز ، فإنه لا يحسن أن يقال (جاءني الرجل كلهم أجمعون) (١) ويمكن أن يقال : ان مثل هذا قياس في اللغة ؛ وهو غير جائز .

وأما الوجه الثالث فدفعه بمنع الحصر فياً قيل ، بل القائل ثلاثة ، والثالث هو القائل بالتفصيل .

وأما الوجه الرابع فحاصله يرجع إلى القياس في اللغة ، وقد أبطلناه .
وأما ما ذكره في تعميم الجمع المنكر ، أما الوجه الاول منه ، فعنه جوابان :
الاول أن قول القائل « رجال » حقيقة في كل عدد على خصوصه ؛ ممنوع ، وإن أراد به أنه حقيقة في الجمع المشترك بين جميع الأعداد فسلم ، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون دالاً على ما هو الأخص ، لاحقيقة ولا مجازاً ، وعلى هذا ، فقد بطل القول باننا اذا حملناه على الاستغراق ، كان حملاً له على جميع حقائقه ؛ ضرورة اتحاد مدلوله .
الثاني : وإن سلمنا أنه حقيقة في كل عدد بخصوصه ، غير أنه ليس حملاً على الاستغراق ؛ مع احتمال عدم الإرادة ، أولي من حملة على الأقل ، مع كونه مستيقناً .
وأما الوجه الثاني : فإنما يلزم المتكلم به بيان إرادة البعض عينا ؛ ان لو كان اللفظ موضوعاً له .

١ - هذا لا يصح رداً على من يقول بإفادة اسم الجنس المجموع للعموم إذا دخلت عليه الألف واللام ، دون المفرد .

وأما اذا كان موضوعاً لبعض مطلق فلا ، وأما الاستثناء فقد عرف جوابه .
كيف وأن اهل اللغة اتفقوا على تسميته نكرة ، ولو كان للاستغراق ؛ لكان
معرفاً كله ، فلا يكون منكرًا مختلطاً بغيره .

قولهم : ان العرب فرقت بين تأكيد الواحد والعموم بما ذكروه ، انما يصح ان
لو كان (كلهم أجمعون) تأكيده للعموم ، وليس كذلك ، بل هو تأكيد للفظ الذي
يجوز ان يراد به العموم وغير العموم . (١) .

قولهم : لو لم يكن للعموم صيغة تدل عليه ، لكان التكليف بالأمر العامة
تكليفاً بما لا يطاق .

قلنا : انما يكون كذلك ان لو لم يكن ثم ما يدل على التعميم وليس كذلك ،
ولا يلزم من عدم صيغة تدل عليه بوضعها دون قرينة التكليف بالتحال مع وجود
صيغة تدل عليه مع القرينة .

وأما شبه أرباب الخصوص : قولهم في الشبهة الاولى ان الخصوص متيقن .
قلنا : ذلك لا يدل على كونه مجازاً في الزيادة ، فان الثلاثة مستيقنة في العشرة
ولا يدل على كون لفظ العشرة حقيقة في الثلاثة مجازاً في الزيادة .

فان قيل . الا ان الزيادة في العشرة على الثلاثة أيضا مستيقنة .

قيل ليس كذلك وإلا لما صح استثناءها بقوله « علي عشرة الا ثلاثة »

كيف وان ما ذكروه من الترجيح معارض بما يدل على كونه حقيقة في العموم
وذلك لانه من المحتمل ان يكون مراد المتكلم العموم ، فلو حمل لفظه على الخصوص
لم يحصل مراده ، وبتقدير أن يكون مراده الخصوص لا يمتنع حصول مقصوده
منه بتقدير الحمل على العموم ، بل المقصود حاصل وزيادة ، وليس أحد الأمرين
أولى من الآخر .

قولهم في الشبهة الثانية : ان اكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص ، لانسلم حقيقة
ذلك وان سلم الا ان ذلك لا يدل على كون هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ، ومجازاً
في العموم ؛ ويدل عليه ان استعمال لفظ الغائط والعدرة غالب في الخارج المستقدر

١ - تقدم الجواب عنه تعليقا

من الانسان ، وان كان مجازاً فيه ؛ وحقبة في الموضع المطمئن من الارض . وفناء الدار . وكذلك لفظ الشجاع حقيقة في الحية المخصوصة ، وان كان غالب الاستعمال في الرجل المقدم .

قولهم في الثالثة انه لا يحسن الاستفهام عن ارادة البعض بخلاف للعموم . قلنا : حسن الاستفهام عن ارادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة في العموم ، ودليل ذلك انه لو قال القائل (دخل السلطان البلد ، ولقيت بحراً ، وناطحت جبلاً . ورايت حماراً) فانه يحسن استفهامه هل اردت بالسلطان نفسه او عسكره . وهل اردت بالجلبل الجبل الحقيقي او الرجل العظيم وهل اردت بالحمار . الحمار الحقيقي او البليد . و اردت بالبحر البحر الحقيقي اذ رجلاً كريماً . وعدم حسن الاستفهام عن البعض لتيقنه لا يوجب كون الصيغة حقيقة فيه (١) بدليل الثلاثة من العشرة . قولهم في الرابعة لو كان قوله (رايت الرجال) للعموم . لكان كاذباً بتقدير ارادة الخصوص .

قلنا : إما يكون كاذباً مع كون لفظه حقيقة في العموم ان لو لم يكن لفظه صالحاً لارادة البعض تجوزاً . ولهذا فانه لو قال . (رايت اسدا وحمارا او بحرا) وكان قد راي انسانا شجاعاً وانسانا بليداً او انسانا كريماً . لم يكن كاذباً . وان كان لفظه حقيقة في غيره . وهذا بخلاف ما اذا قال «رايت عشرة رجال» ولم يكن راي غير خمسة . فان لفظ العشرة مما لا يصح للخمسة لا حقيقة ولا تجوزاً .

قولهم في الخامسة انه لو كانت هذه الصيغة للعموم : لكان تأكيدها عبثاً ليس كذلك ، فانه يكون ابعد عن مجازفة المتكلم . و ابعد عن قبول التخصيص . واغلب على الظن . كيف : وانه يلزم على ما ذكره وصحة تأكيد الخاص (٢) بقولهم « جاء زيد عينه نفسه » وتأكيد عقود الأعداد كقوله تعالى « تلك عشرة كاملة » وما هو الجواب ههنا عن التأكيد يكون جواباً في العموم .

- ١ - أي لا يوجب كون الصيغة حقيقة في المتيقن مجازاً فيما زاد عليه .
- ٢ - صحة تأكيد - فيه سقط لا يصح المعنى دون تقديره ، والتقدير عدم صحة تأكيد

قولهم وكان الاستثناء منها نقضاً يلزم عليه الاستثناء من الاعداد المقيدة
كقوله « له على عشرة الا خمسة » فانه صحيح بالاتفاق . مع ان لفظ العشرة
صريح فيها . وجوابه في الاعداد جوابه في العموم .

قولهم في السادسة ان « من » لو كانت للعموم . لما جمعت .
قلنا : قد قيل ان ذلك ليس بجمع وانما هو الحاق زيادة الواو واشباع الحركة
وبتقدير ان يكون جمعا . فقد قال سيويه (انه) لا عمل عليه . لما فيه من جمع
« من » حالة الوصل . وانما تجمع عندما اذا حكى بها الجمع المنكر « حالة الوقف »
واذ ذاك فلا تكون للعموم .

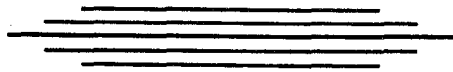
وأما شبه ارباب الاشتراك . قولهم في الشبهة الاولى ان هذه الصيغ قد تطلق
تارة للعموم ، وتارة للخصوص ، والاصل في الاطلاق الحقيقة .

قلنا : الأصل في الأطلاق الحقيقة بصفة الاشتراك ، اولا بصفة الاشتراك ؟
الأول ممنوع ، والثاني مسلم وذلك لانه اذا كان مشتركا افتقر في فهم كل واحد
من مدلولاته الى قرينة تعينه ضرورة تساوي نسبة اللفظ فيه الى الكل ، والقرينة
قد تظهر ، وقد تخفى . وذلك يفضي الى الاخلال بمقصود الوضع ، وهو التفاهم .
وهذا بخلاف ما اذا كان اللفظ حقيقة في مدلول واحد ، فانه يحمل عليه عند اطلاقه
من غير افتقار الى قرينة مخلة بالفهم .

قولهم في الثانية ان يحسن الاستفهام ، قلنا : ذلك يدل على كون اللفظ مشتركا ،
فانه يحسن مع كون اللفظ متحد المدلول ، كما لو قال للقائل « خاصمتك السلطان »
فيقال « اخصمته ؟ » مع كون اللفظ حقيقة في شيء . ومجازاً في غيره ، كما سبق
تمثيله من قول القائل « صدمت جبلا ، ورأيت بحرا ، ولقيت حمرا » فانه يحسن
استفهامه ، انك اردت بذلك المدلولات الحقيقية او المجازية من الرجل العظيم ،
والكريم ؛ والبليد . وذلك لفائدة زيادة الأمن من المجازفة في الكلام ، وزيادة غلبة
الظن وتأكده بما اللفظ ظاهر فيه ، وللمبالغة في دفع المعارض ، كما سبق في التأكيد .
واما طريق الرد على من فرق من الواقعية بين الأوامر والأخبار ؛ فهو ان كل
ما يذكرونه في المدلالة على وجوب التوقف في الاخبار ، فهو بعينه مصطر في الاوامر .

قولهم اولا ان الامر تكليف ، قلنا : ومن الاخبار العامة ما كلفنا بمعرفتها ،
كقوله تعالى « الله خالق كل شيء » و « هو بكل شيء عليم »
وكذلك عمومات الوعد والوعيد ، فانما مكلفون بمعرفتها ، لان بذلك يتحقق
الانزجار عن المعاصي ، والانقياد الى الطاعات ، ومع التساوي في التكليف فلامعنى
للقوف وان سلمنا ان ذلك ليفضي الى التكليف بما لا يطاق ، فهو غير ممتنع عندنا
على ما سبق تقريره (١) .

قولهم ثانياً ان من الاخبار ما يرد بالمجهول من غير بيان ، بخلاف الامر .
قلنا : لانسلم امتناع ورود الامر بالمجهول (٢) كيف وان هذا الفرق ، وان دل على عدم
الحاجة فيما كان من الاخبار لم نكلف بمعرفتها الى وضع اللفظ العام بازائه فغير مطرد
فيا كلفنا بمعرفته كما سبق ، وهم غير قائلين بالتفصيل بين خبر وخبر .



- ١ - سبق أيضا ما فيه تعليقا على المسألة الأولى من مسائل المحكوم فيه .
- ٢ - لا يرد أمر ولا نهى ولا خبر تضمن تكليفا بمجهول الا وقد سبقه أو لحقة بيان .
والا كان منافيا للحكمة وكان تكليفا بما لا يطاق

السؤال الثالث

اختلف العلماء في أقل الجمع : هل هو اثنان أو ثلاثة ! وليس محل الخلاف ماهو المفهوم من لفظ الجمع لغة ، وهو ضم شيء الى شيء ، فان ذلك في الاثنين والثلاثة ، وما زاد من غير خلاف ، وانما محل النزاع في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة مثل قولهم رجال ومسلمون .

واذ تنقح محل النزاع فنقول مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحاق (١) وجماعة من اصحاب الشافعي ، رضي الله عنه ، كالغزالي وغيره أنه إثنان .

ومذهب ابن عباس والشافعي وأبي حنيفة ومشايخ المعتزلة وجماعة من اصحاب الشافعي انه ثلاثة .

وذهب إمام الحرمين (٢) الى انه لا يمتنع رد لفظ الجمع الى الواحد .
احتج الاولون بحجيج من جهة الكتاب ، والسنة ، واشعار اللغة ، والأطلاق أما من جهة الكتاب ، فقوله تعالى « انا معكم مستمعون » وأراد به موسى وهرون . وقوله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » وقوله تعالى « وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب ، اذ دخلو على داود ، ففزع منهم ، قالو : لا تخف ، صمان بغى بعضنا على بعض » وقوله تعالى « فان كان له إخوة ، فلأمه السدس » واراد به الاخوين . وقوله تعالى « عسى الله ان يأتيهم جميعاً » وأراد به يوسف وأخاه ، وقوله تعالى « وكنا لحكمهم شاهدين » وأراد به داود وسليمان وقوله تعالى « هذان خصمان اختصموا » وقوله تعالى « ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما » .

١ - هو ابراهيم بن محمد الاسفراييني شارك أبا بكر الباقلاني في الأخذ عن أبي عبد الله محمد بن أحمد بن مجاهد الطائي صاحب الاشعري وعنه أخذ أبو القاسم عبد الجبار ابن علي الاسفراييني وعن أبي القاسم أخذ امام الحرمين وعن امام الحرمين اخذ الفرالي
٢ - إمام الحرمين هو أبو المعالي عبد الملك الجويني مات سنة ٤٨٧

وأما من جهة السنة ماروي عن النبي ﷺ انه قال «الاثنان فافوقهما جماعة» (١) .
وأما من جهة الاشعار اللغوي فهو ان اسم الجماعة مشتق من الاجتماع ، وهو
ضم شيء الى شيء ، وهو متحقق في الاثنين حسب تحققه في الثلاثة وما زاد عليها
ولذلك تنصرف العرب وتقول : جمعت بين زيد وعمرو ، فاجتمعا ، وهما مجتمعان
كما يقال ذلك في الثلاثة ، فكان اطلاق اسم الجماعة على الاثنين حقيقة .
واما من جهة الاطلاق فن وجهين :

الأول أن الأثنين يخبران عن انفسهما بلفظ الجمع ، فيقولان : قنا ، وقعدنا واكلنا
وشربنا ، كما تقول الثلاثة .

الثاني انه يصح أن يقول القائل اذا اقبل عليه رجلان في مخافة : اقبل الرجل
وذلك كله يدل على أن لفظ الجمع حقيقة في الاثنين ، اذا الاصل في الاطلاق الحقيقة .
قال لنا فون لذلك :

اما قوله تعالى « انا معكم مستمعون » فالمراد به موسى وهرون وفرعون وقومه
وهم جمع . وقوله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » فكل طائفة جمع .
واما قصة داود قلا حجة فيها ، فان الخصم قد يطلق على الواحد وعلى الجماعة ،
فيقال هذا خصمي ، وهؤلاء خصمي ، وليس في الآية ما يدل على ان كل واحد
من الخصمين كان واحدا ، وقوله تعالى (فان كان له اخوة فلامه السدس) فالمراد
به الثلاثة ؛ وحيث ورثناها السدس مع الأخوين لم يكن ذلك مخالفا لمنطق اللفظ
بل لمفهومه ، بدليل آخر ، وهو انعقاد الاجماع على ذلك (٢) والمراد من قوله
تعالى « عسى الله أن يأتيهم جميعاً » يوسف وأخوه وشمعون الذي قال « لن
ابرح الأرض حتى يأذن لي أبي » والمراد من قوله تعالى « وكنا لحكمهم شاهدين

١ - قال البخاري في صحيحه باب - اثنان فما فوقهما جماعة . وقال ابن حجر في
في الفتح هذه الترجمة لفظ حديث ورد من طرف ضعيفة .نها في ابن ماجه من
حديث أبي موسى الأشعري - انظر تفصيل الكلام عليه في فتح الباري

٢ - لم ينعقد اجماع الصحابة على توريث الام للدرس مع الأخوين ويدل على ذلك
مايجيء من خلاف ابن عباس لعثمان ومناقشيه اياه في المسألة

داود وسليمان والمحكوم له ، وهم جماعة ؛ وقوله تعالى (هذان خصمان اختصموا) فالجواب عنه ما تقدم في قصة داود ، وقوله تعالى (ان تتوبا الى الله ، فقد صغت قلوبكما) فهو اشبه مما يحتج به هذا ، ويمكن ان يجاب عنه بان الخطاب ، وان كان مع اثنين ؛ وانه ليس لكل واحد منهما في الحقيقة سوى قلب واحد ؛ غير انه قد يطلق اسم القلوب على ما يوجد للقلب الواحد من الترددات المختلفة الى الجهات المختلفة ، مجازا ، ومن ذلك قولهم لمن مال قلبه الى جهتين أو تردد بينهما : انه ذو قلبين ، وعند ذلك ، فيجب حمل قوله (قلوبكما) على جهة التجوز دون الحقيقة . جمعا بينه وبين ما سذكره من الأدلة الدالة على امتناع إطلاق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة . ويمكن ان يقال انما قال (قلوبكما) تجوزا حذرا من استئثار الجمع بين تثنيتين . وقوله صلى الله عليه وسلم (الاثنان فا فوقهما) جماعة انما أراد به أن حكمهما حكم الجماعة في انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة (٢) ويجب الحمل عليه ، لأن الغالب من النبي صلى الله عليه وسلم أن يعرفنا الأحكام الشرعية ، لا الأمور اللغوية ، لكونها معلومة للمخاطب ولما سياتي من الأدلة . وأما ما ذكره من الأشعار اللغوية فجوابه أن يقال : وان كان مامنه اشتقاق لفظ الجماعة في الثلاثة موجوداً في الاثنين ، فلا يلزم إطلاق اسم الجماعة عليها ، اذ هو من باب القياس في اللغة وقد أبطلناه ، ولهذا فان المعنى الذي صح منه اشتقاق اسم القارورة للزجاجة المخصوصة ، وهو قرار المائع فيها ؛ متحقق في الجرة والكوز ، ولا يصح تسميتهما قارورة . كيف وإن ذلك لا يطرد في اسم الرجال المؤمنين وغيرهما من أسماء الجموع ، اذ هو غير مشتق من الجمع والخلاف واقع في إطلاقه على الاثنين حقيقة .

٢ - الأولى أن يجاب عن ذلك بعدم صحة الحديث ، وبأنه استدلال في غير محل النزاع ، إذ الخلاف إنما هو في الالفاظ التي تسمى في اللغة جموعا لاني مادة الجمع كما تقدم بيان ذلك في تحرير محل النزاع ، وكما سيجيء له آخر الجواب عما ذكره من الأشعار اللغوية .

وجواب الاطلاق الأول : أن ذلك لا يدل على أن الاثنين جمع بدليل صحة قول الواحد لذلك ، مع أنه ليس بجماعة . ولهذا ، فإنه لا يصح إخبار غيرهما عنها بذلك ، فلا يقال عن الاثنين (قاموا وقعدوا) بل قاما وقعدا .

وجواب الاطلاق الثاني : أن ذلك أيضا لا يدل على أن الاثنين جماعة ، بدليل صحة قوله (جاء الرجال) عندما إذا أقبل عليه الواحد في حال المخافة ، والواحد ليس بجمع بالاتفاق .

وأما حجج القائلين بأن أقل الجمع ثلاثة فست .

الأولى ماروى عن ابن عباس أنه قال لعثمان حين رد الأم من الثلث الى السدس باخوين قال الله تعالى : (فان كان له اخوة فلأمه السدس ، وليس الاخوان اخوة في لسان قومك . فقال عثمان : لا أستطيع أن أنقض أمرأكان قبلي وتوارثه الناس (١) ولولا أن ذلك مقتضى اللغة لما احتج به ابن عباس على عثمان ، وأقره عليه عثمان ؛ وها من اهل اللغة وفصحاء العرب .

الثانية : ان اهل اللغة فرقوا بين رجلين ورجال ، فاطلاق اسم الرجال على الرجلين رفع لهذا الفرق .

الثالثة : أنه لو صح اطلاق الرجال على الرجلين لصح نهتهما بما ينعت به الرجال ؛ ولا يصح ان يقال . جاءني رجلان ثلاثة . كما يقال جاءني رجال ثلاثة ؛ ولصح ان يقال . رايت اثنين رجالا كما يقال : رايت ثلاثة رجال .

الرابعة : ان اهل اللغة فرقوا بين ضمير التثنية والجمع ، فقالوا في الاثنين . فعلا ، وفي الجمع : فعلو .

الخامسة : انه يصح ان يقال . ما رايت رجالا بل رجلين . ولو كان اسم الرجال للرجلين حقيقة . لما صح نفيه .

١ - ذكر ابن كثير في تفسيره لآيات المواثيق ان البيهقي روي هذا الاثر في سننه الكبرى من طريق شعبة مولى ابن عباس عن ابن عباس . وقال ابن كثير في صحة هذا الاثر نظر . فان شعبة هذا تكلم فيه مالك بن أنس ؛ فارجع اليه .

السادسة: انه لو قال : لفلان علي دراهم فانه لا يقبل تفسيره بأقل من ثلاثة .
وكذلك في النذر والوصية .

وهذه الحجج ضعيفه : اما الحجة الأولى ، فهي معارضة بما روى عن زيد بن ثابت انه قال الاخوان اخوة : وروي عنه انه قال : اقل الجمع اثنتان ، وليس العمل بأحدهما اولى من الآخر .

واما الثانية ، فهو ان التفرقة بين الرجلين والرجال ان اسم الرجلين جمع خاص بالاثنتين ، والرجال جمع عام للاثنتين وما زاد عليهما .

واما الثالثة ، فهو ان الثلاثة نعت للجمع العام ، وهو الرجال ، ولا يلزم ان يكون نعتا للجمع الخاص ، وهو رجلان ؛ وبه يعرف الجواب عن امتناع قولهم . رأيت اثنتين رجالا من حيث ان رجالا اسم للجمع العام وهو الثلاثة وما زاد عليها ، فلا يلزم أن يكون اسما لما دون ذلك . وبه يخرج الجواب عن الفرق بين ضمير الثنية وضمير الجمع فان ضمير (فعلا) لجمع خاص وهو الاثنان . و (فعلوا) ضمير ما زاد على ذلك .

واما الخامسة فانه إذا رأى رجلين . لا نسلم أنه يصح قوله : ما رأيت رجالا الا أن يريد به ما زاد على الاثنتين .

واما الأحكام فممنوعة على أصل من يرى أن اقل الجمع اثنتين .

واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبيين . فعلى الناظر بالاجتهاد في الترجيح والا فالوقف لازم . (١)

١ - اعترف الآمدي بأن هذه المسألة اجتهادية وانتهى منها دون ان يختار لنفسه رأيا فيها وذلك لعدم سلامة الادلة من الطرفين في نظره فلزمه القول بان من مسائل اصول الفقه ما هو ظني . بل هو مشكوك في صحته .

المسألة الرابعة

اختلف القائلون بالعموم . في العام بعد التخصيص ، هل هو حقيقة في الباقي
او مجاز ؛ على ثمانية مذاهب .

فمنهم من قال انه يبقى حقيقة مطلقا على اي وجه كان المخصص ، وهو مذهب
الحنابلة وكثير من اصحابنا .

ومنهم من قال انه يبقى مجازا كيف ما كان المخصص ، وهو مذهب كثير من اصحابنا
واليه ميل الغزالي وكثير من المعتزلة واصحاب ابي حنيفة ، كعيسى بن ابان وغيره .
ومن اصحاب ابي حنيفة من قال ان كان الباقي جمعا ، فهو حقيقة ؛ والا فلا .
وهو اختيار ابي بكر الرازي .

ومنهم من قال ان خص بدليل لفظي فهو حقيقة ؛ كيف ما كان المخصص
متصلا . او منفصلا ، والا فهو مجاز .

ومنهم من قال ان خص بدليل متصل من شرط ، كقوله « من دخل داري
واكرمني اكرمه » او استثناء كقوله « من دخل داري اكرمه سوى بني تميم »
فحقيقة ؛ والا فمجاز ، وهو اختيار القاضي ابي بكر (١)

وقال القاضي عبد الجبار من المعتزلة : ان كان مخصصه شرطا ، كما سبق تمثيله
او تقييدا بصفة ، كقوله « من دخل داري عالماً اكرمه » فهو حقيقة . والا فهو
مجاز ، حتى في الاستثناء .

وقال ابو الحسين البصري : ان كانت القرينة المخصصة مستقلة بنفسها . وسواء
كانت (عقلية) كالدلالة الدالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب في العبادات
(اولفظية) كقول المتكلم بالعموم . اردت به البعض الفلاني ، فهو مجاز ، والا فهو
حقيقة ، وسواء كانت القرينة شرطا ، او صفة . مقيدة : او استثناء .
ومن الناس من قال إنه حقيقة في تناول اللفظ له ، مجاز في الاقتصار عليه .

والمختار تفریباً على القول بالعموم ، انه يكون مجازاً في المستقبى ، واحداً كان أو جماعة ، وسواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً ، عقلياً أو لفظياً ؛ باستثناء ، أو شرطاً ، أو تقييد بصفة .

ودليل ذلك أنه إذا كان اللفظ حقيقة في الاستغراق والهيئة الاجتماعية من كل الجنس ، فصرفه الى البعض بالقرينة ، كيف ما كانت القرينة . اما أن يكون للدلالة اللفظ عليه حقيقة أو مجازاً ، لا جائز أن يقال بكونه حقيقة فيه ، وإلا كان اللفظ مشتركاً بينه وبين الاستغراق ؛ ضرورة اختلاف معنيهما بالبعضية والكلية ، وعدم اشتراكهما في معنى جامع يكون مدلولاً للفظ ، (١) والمشارك لا يكون ظاهراً بلفظه في بعض مدلولاته دون البعض (٢) وهو خلاف مذهب القائلين بالعموم ، فلم يبق إلا أن يكون مجازاً .

فان قيل ما المانع أن يكون حقيقة فيها ؛ باعتبار اشتراكهما في الجنسية . على وجه لا يكون مشتركاً (٣) ولا مجازاً في أحدهما ، والذي يدل على كونه حقيقة في البعض المستقبى أن اللفظ كان متناولاً له حقيقة قبل التخصيص ؛ فخروج غيره عن عموم اللفظ لا يكون مؤثراً فيه ، سلمنا انه ليس حقيقة في الجنس المشترك ، ولكن ما المانع من كون اللفظ بطلقه ، حقيقة في الاستغراق ومع القرينة يكون حقيقة في البعض ، سلمنا امتناع بقاءه حقيقة فيه ، ولكن متى إذا كان دليل التخصيص لفظياً متصلاً ، أو منفصلاً .

الاول ممنوع ، والثاني مسلم ؛ وذلك لأنه إذا كان الدليل المخصص لفظياً متصلاً ، وسواء كان شرطاً أو تقييداً بصفة أو استثناء ، فان الكلام يصير بسبب الزيادة المتصلة به كلاماً آخر مستقلاً موضوعاً للبعض ؛ فانه اذا قال « من دخل داري اكرمه » كان له معنى ، فاذا زاد شرطاً أو صفة أو استثناء ، كقوله « من دخل داري وأكرمني اكرمه ، ومن دخل دار عالمنا اكرمه ، او من دخل داري اكرمه

١ - أي فليس من المشترك المعنوي .

٢ - معني الجملة أن المشترك اللفظي لا يكون ظاهراً بنفسه في بعض مدلولاته دون البعض لكونه مجازاً ٣ - أي لفظياً

الا بنى تميم « تغير ذلك المعنى الأول، وصار معنى الشرط الداخلة المكرم، ومعنى الصفة الداخلة العالم، ومعنى الاستثناء الداخلة ممن ليس من بني تميم، فكان اللفظ والمعنى مختلفا، وكل واحد من اللفظيين حقيقة في معناه، وصار هذا بمنزلة قول القائل « مسلم » فان له معنى، فاذا زاد فيه الألف واللام فقال « المسلم » او زاد فيه الواو والنون فقال « مسلمون » فان اللفظ بالحاق الزيادة فيه صار دالا على معنى زائد بجهة الحقيقة، لا بجهة التجوز، فكذلك فيما نحن فيه .

وعلى هذا نقول : ان قوله تعالى « فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما » ان مجموع هذا القول دل على المستقبى بجهة الحقيقة، وهو قائم مقام قوله « فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما » .

هذا كله فيما اذا كان الاستثناء والمستثنى في كلام متكلم واحد، واما لو قال الله تعالى « اقتلوا المشركين » فقال الرسول عقيبته (الازيدا) فهذا مما اختلف فيه انه كالم متصل الذي لا يجعل لفظ المشركين مجازا، ام لا فن قال بكونه متصلا، نظرا الى ان كلام النبي ﷺ، لا يكون في تشريع الأحكام بغير الوحي، فكان في البيان كما لو كان ذلك بكلام الله تعالى .

ومنهم من اجراه مجرى الدليل المنفصل دون المتصل، ولهذا فانه لو قال الباري تعالى (زيد) فقال النبي ﷺ (قام) لا يكون خيرا صادرا من الله تعالى، لان نظم الكلام انما يكون من متكلم واحد ولعل هذا هو الاظهر .

سلمنا انه يكون مجازا في جميع الصور الا في الشرط، وذلك لانه اذا قال : (اكرم بنى تميم ان دخلوا دارى) فان الشرط لم يخرج شيئا مما تناوله اللفظ من اعيان الاشخاص، بل هو باق بحاله . وانما اخرج حالا من الاحوال، وهي حالة عدم دخول الدار، بخلاف الاستثناء وغيره فلا يكون مجازا .

سلمنا التجوز مطلقاً، لكن متى اذا كان المستقبى جمعا غير منحصر، او اذا لم يكن

الاول ممنوع والثاني مسلم .

والجواب عن السؤال الاول ان البعض ، وان كان من جنس الكل ، الا ان اللفظ العام حقيقة في استغراق الجنس من حيث هو كذلك . لا في الجنس مطلقاً ولهذا تعذر حمله على البعض ، وان كان من الجنس الا بقرينة . بانفاق القائلين بالعموم ؛ ومعنى الاستغراق غير متحقق في المستقبلي ، فلا يكون حقيقة فيه .

قولهم ان اللفظ كان متناولاً له حقيقة قبل التخصيص .

قلنا بانفراده أو مع المخصص (١) الخارج الأول ممنوع ، والثاني مسلم ، وعلى هذا فلا يلزم مع التخصيص أن يبقى حقيقة فيه .

كيف ويلزم عليه الواحد فان اللفظ كان متناولاً له حقيقة . قبل التخصيص . وبعد التخصيص فهو مجاز فيه بالانفاق .

وعن السؤال الثاني جوابان : الأول ان ذلك مما يرفع جميع المجازات عن الكلام فانه ما من مجاز الا ويمكن ان يقال انه مع القرينة حقيقة في مدلوله وبدون القرينة حقيقة في غيره (٢) .

الثاني انه لو كان كما ذكره لكان استعمال ذلك اللفظ في الاستغراق مع اقترانه بالقرينة المخصصة له بالبعض استعمالاً له في غير الحقيقة ، وصارفاً له عن الحقيقة وهو خلاف اجماع القائلين بالعموم .

وعن السؤال الثالث : ان دلالة اللفظ عند اقترانه بالدليل اللفظي المتصل لا يخرج عن حقيقته وصورته بما اقترن به ، والا كان كل مقترن بشيء خارجاً عن حقيقته . ويلزم من ذلك خروج الجسم عن حقيقته من حيث هو جسم عند اتصافه بالبياض او السواد . وكذلك في كل موصوف بصفة . وهو محال . واذا كان باقياً على حقيقته . فعناه لا يكون مختلفاً . بل غايته ان يصير مصروفاً عن معناه بالقرينة المقترنة به . وهو التجوز بعينه . وعلى هذا . فالفاظ الآية المذكورة في قصة نوح بالآلاف للآلف . والخمسون للخمسين . والا للرفع . ومعرفة ما بقي حاصلة بالحساب . وخرج عن هذا زيادة الآلف واللام في المسلم . والواو والنون في

١ - المخصص - اسم مفقود ٢ - قد يلزم ذلك من ينكر المجاز .

المسلمين . فانها لا معنى لها في نفسها دون المزيد عليه ولا سبيل الى ادائها . فلذلك كانت موجبة للتعيين في الوضع .

فان قيل لو قال « لا اله » فانه بمطلقه يكون كفراً . ولو اقترن به الاستثناء وهو قوله « الا الله » كان إيماناً . وكذلك لو قال لزوجته « أنت طالق » كان بمطلقه تنجيزاً للطلاق ولو اقترن به الشرط . وهو قوله « ان دخلت الدار » كان تعليقا . مع ان الاستثناء والشرط له معنى . ولولا تغير الدلالة والوضع . لما كان كذلك قلنا لا نسلم التغير في الوضع ، بل غايته صرف اللفظ عما اقتضاه في جهة اطلاقه الى غيره بالقرينة كيف وانه لو صح ما ذكره لم يكن ذلك من باب تخصيص العموم الذي نحن فيه .

وعن السؤال الرابع من وجهين .

الأول : انه مهما اخرج الشرط بعض الاحوال ، فيلزم منه اخراج بعض الأعيان وذلك انه اذا قال (اكرم بنى تميم ان دخلو داري) فقد اخرج من لم يدخل الدار ، الثاني : انه وان لم يخرج شيئا من الأعيان ، ولكن لا نسلم انحصار التجوز في اخراج الأعيان ، وما المانع من القول بالتجوز في اخراج بعض الاحوال مع عموم اللفظ بالنسبة اليها ؟

وعن السؤال الخامس ؛ لا نسلم أن المستقبلي ، وان كان جمعا غير منحصر أنه يكون عاما اذا لم يكن مستغرقا للجنس وان سلمنا عمومه ، غير أنه بعض مدلول اللفظ العام المخصص ، واذا كان بعضا منه لزم ان يكون صرف اللفظ اليه مجازا لما ذكرناه من الدليل .

المسألة الخامسة

اختلف القائلون بالعموم في صحة الاحتجاج به به - د التخصيص فيما بقي ؛ فأثبتته الفقهاء مطلقا ، وأنكره عيسى بن ابان ، وأبو ثور مطلقا ؛ ومنهم من فصل . ثم اختلف القائلون بالتفصيل ، فقال البلخي (١) ان خص بدليل متصل كالشرط والصفة والاستثناء ، فهو حجة ، وان خص بدليل منفصل ، فليس بحجة .

وقال أبو عبدالله البصري . ان كان المخصص قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام وأوجب تعلقه بشرط لا يبيء عنه الظاهر ، لم يجز التعلق به ، كما في قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق مانع من تعلق الحكم بعموم اسم السارق ، وموجب لتعلقه بشرط لا يبيء عنه ظاهرا للفظ .

وان كان المخصص لم يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام ؛ فهو حجة كقوله تعالى « اقتلوا المشركين » فان قيام الدلالة على المنع من قتل الذمي غير مانع من تعلق الحكم باسم المشركين .

وقال القاضي عبد الجبار : ان كال العام المخصوص ، لو تركنا وظاهره من دون التخصيص ، كنا نتمثل ما أريد منا ، ونضم اليه ما لم يرد منا ؛ صح الاحتجاج به ، وذلك كقوله تعالى « اقتلوا المشركين » المخصص بأهل الذمة .

وان كان العام بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص ، لم يمكننا امثال ما أريد منا دون بيان فلا يكون حجة ، وذلك كقوله تعالى : « أقيموا الصلاة » فانا لو تركنا والآية ، لم يمكننا امثال ما أريد منا من الصلاة الشرعية قبل تخصيصه بالحائض ؛ فكذلك بعد التخصيص .

١ - أبو ثور هو ابراهيم بن خالد الكلبي الفقيه البغدادي مات في صفر سنة ٢٤٠ هـ ٧٠ سنة

٢ - البلخي - فية تحريف والصواب الكرخي وهو أبو الحسن عبد الله بن دلهم بن دلال الكرخي البغدادي

ومن الناس من قال انه يكون حجة في اقل الجمع ؛ ولا يكون حجة فيما زاد على ذلك . واتفق الكل على أن العام ؛ لو خص تخصيصاً مجملاً ، فانه لا يبقى حجة كما لو قال « اقتلو المشركين الا بعضهم » .

والخيار صحة الاحتجاج به فيما وراء صور التخصيص .

وقد احتج بعض الاصحاب على ذلك بأن قال : اللفظ العام كان متناولاً للكل بالاجماع ، فكونه حجة في كل قسم من اقسام ذلك الكل : اما أن يكون موقفاً على كونه حجة في القسم الآخر ، أو على كونه حجة في الكل ، أو لا يتوقف على واحد منهما فان كان الاول ، فهو باطل ، لانه ان كان كونه حجة في بعض الأقسام مشروطاً بكونه حجة في قسم آخر فهو دور ممتنع ، وان كان كونه حجة في بعض الأقسام مشروطاً بكونه حجة في قسم آخر ، ولاعكس ؛ فكونه حجة في ذلك القسم الآخر يبقى بدون كونه حجة في القسم المشروط ، وليس بعض الأقسام بذلك أولى من البعض مع تساوي نسبة اللفظ العام الى كل اقسامه .

وان كان الثاني ؛ فهو أيضاً باطل ، لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الأقسام ، لان الكل لا يتحقق الا عند تحقيق جميع الافراد ؛ وذلك أيضاً دور ممتنع . واذا بطل القسمان ، ثبت كونه حجة في كل واحد من الأقسام من غير توقف على كونه حجة في القسم الآخر ، ولا على الكل ، ثبت كونه حجة في البعض المستقبلي ، وان لم يبق حجة في غيره . وهذه الحجة مع طولها ضعيفة جداً ، اذ لماثل أن يقول : ما لانع من صحة توقف الاحتجاج به في كل واحد من الأقسام على الآخر أو على الكل مع التعاكس .

قوله انه دور ممتنع متى يكون ذلك ممتنعاً اذا كان التوقف توقف معية أو توقف تقدم ؟ (١) الأول ممنوع ، والثاني مسلم . ولكن لم قلت بأن التوقف ههنا بجهة التقدم . ولا يخفى أن بيان ذلك مما لا سبيل اليه .

١ - الدور نوعان سبقي ، ومعنى ، فالسبقي ويقال له أيضاً القبلي هو توقف الشيء على ما توقف عليه وهو قسمان مصرح ومضمر فالمصرح ما كانت الواسطة فيه واحدة مثاله ان يقال مثلاً خالد أوجد بكر ، وبكر أوجد خالد فبكر متوقف في وجوده =

والمعتمد في ذلك الاجماع ، والمعقول .

أما الاجماع : فهو أن فاطمة ، رضي الله عنها ، احتجت على ابي بكر في ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى «يوصيكم الله في اولادكم» الآية ، مع أنه مخصص بالكافر والقاتل ، ولم ينكر احد من الصحابة صحة احتجاجها مع ظهوره وشهرته ، بل عدل أبو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله ، صلى الله عليه وسلم « نحن معاشر الانبياء لا نورث ، ما تركناه صدقة » .

وايضا فان علياً (١) عليه السلام ، احتج على جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى « أو ما ملكت ايمانكم » مع كونه مخصصاً بالاخوات والبنات ، وكان مشهوراً فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير ؛ فكان إجماعاً .

وايضا ، فان ابن عباس اذ احتج على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى : « وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم » وقال : قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير ؛ مع انه مخصوص لكون الرضاع المحرم متوقفاً على شروط وقيود فليس كل مرضعة محرمة . وام ينكر عليه منكر صحة احتجاجه به ، فكان إجماعاً .

= عبيد بن خالد ، وخالد . متوقف في وجوده على بكر فالواسطة واحدة ، ويقال لمثل هذا دور بمرتبة . والمضمر ما كانت الواسطة فيه اكثر ، مثاله أن يقال مثلاً خالد أوجد بكراً ، وبكراً أوجد علياً وعلى أوجد خالد ففي هذا المثال توقف وجود خالد على نفسه بواسطة بكر وعلى ، وان شئت قلت بمرتبتين ، وكلما زادت الوسائط كانت المراتب بحسبها وهذا الدور بقسميه باطل ؛ لما فيه من التناقض ، اذ يلزمه أن يكون الشيء سابقاً لاسبقه ، مؤثر الاثر - الخ بل يلزمه أن يكون الشيء غير نفسه ؛ ضرورة التغاير بين المتقدم والمتأخر والآخر والمؤثر ، أما الدور المعنى فمثل توقف كل من الأبوة والبنوة على الآخر فلا تعقل أبوة الامع عقل بنوة ولا بنوة الامع عقل أبوه ولا يوجد كل منها الامع وجود الآخر دون تقدم لأحدهما على الآخر وجوداً وتعقلاً ؛ وهو جائز لأنه من باب الاضافات وهي أمور اعتبارية لا وجود لها ، ولأن كلا منها ليس علة في وجود الآخر ولا معلول له بل كلاهما أثر لا مر خارج عنها .

١ - علياً - الصواب عثمان .

وأما المعقول فهو ان العام قبل التخصيص حجة في كل واحد من اقسامه اجماعاً، والأصل بقاء ما كان قبل التخصيص بعده (١) الا ان يوجد له معارض ، والأصل عدمه .
فان قيل : لو كان حجة في الباقي بعد التخصيص ، لم يخل اما ان يدل عليه حقيقة او تجوزا .

لا جائز ان يقال بالاول ، اذ يلزم منه ان يكون اللفظ مشتركاً (١) بينه وبين الاستغراق ضرورة اتفاق القائلين بالعموم على كونه حقيقة في الاستغراق، والاشترك على خلاف الاصل . وان كان مجازاً ، فيمتنع الاحتجاج به لثلاثة اوجه .

الاول ان المجاز فيا وراء صورة التخصيص متردد بين اقل الجمع وما عدا صورة التخصيص، ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات للتجوز، وليس حمله على احد المجازين اولى من الآخر ، لعدم دلالة اللفظ عليه ، فكان مجملاً .

الثاني: ان المجاز ليس بظاهر ، وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجة .

الثالث : أن العام بعد التخصيص ينزل منزلة قوله (اقتلوا المشركين الا بعضهم) والمشبه به ليس بحجة ، فكذلك المشبه، سلمنا انه حجة ، لكن في أقل الجمع ، او فيا عدا صورة التخصيص ؟ الاول مسلم ، والثاني ممنوع . وذلك لان الحمل على أقل الجمع متيقن ، بخلاف الحمل على ما زاد عليه ، فانه مشكوك فيه فكان حجة في المتيقن والجواب عن السؤال الاول من جهة الاجمال ؛ والتفصيل :

أما الاجمال ، فهو أن اللفظ العام حجة في كل واحد من اقسامه ؛ قبل التخصيص اجماعاً ، وهو إما أن يكون دالاً عليه حقيقة أو مجازاً ضرورة ، وكل ما ذكره من الاشكالات تكون لازمة ، ومع ذلك فهو حجة ، والعذر يكون متحداً .

وأما التفصيل ، فنقول . ما لانع ان يكون مشتركاً ؟

قولهم : الاشتراك على خلاف الاصل ، قلنا انما يكون خلاف الاصل ، ان لو يكن من قبيل الاسماء العامة ؛ وليس كذلك علي ما يأتي عن قرب (ان شاء الله تعالى) وان سلمنا انه ليس مشتركاً ؛ فما لانع من التجوز ؟ .

١ - هذا من الاستدلال باستصحاب الاجماع في محل النزاع وفيه خلاف، انظر

تفصيل الكلام عليه في الاصل السادس من الاحكام للامدى

قولهم انه مجمل لتردده بين جهات التجوز ؛ قلنا : يجب اعتقاد ظهوره في بعضها
نقياً للاجمال عن الكلام ؛ اذ هو خلاف الاصل ، ثم متى يكون كذلك اذا كان
حملة علي ما عدا صورة التخصيص مشهوراً ؛ او اذالم يكن ؟ الاول ممنوع ، والثاني مسلم .
وبيان اشتهاره ما نقل عن الصحابة من عملهم بالعمومات المخصصة فيما وراء
صورة التخصيص ، نقلاً شائعاً دائماً سلمنا انه غير مشهور فيه ولكن يجب حمل
اللفظ بعد التخصيص عليه ، لأنه اولى من حملة على اقل الجمع لثلاثة اوجه .

الاول لكونه معيناً ، وكون اقل الجمع مبهماً في الجنس .
والثاني إن حملة عليه بتقدير ان يكون المراد من اللفظ اقل الجمع غير مجمل بمراد
المتكلم ، وحملة على اقل الجمع بتقدير ان يكون المراد من اللفظ ما عدا صورة التخصيص
مجل بمراد المتكلم ، فكان الحمل عليه أولى .
والثالث انه أقرب الى الحقيقة ، فكان أولى .

قولهم : المجاز ليس بظاهر ان ارادوا به انه ليس حقيقة فسلم ، ولكن لا يدل
ذلك على أنه لا يكون حجة ، الا ان تكون الحجة منحصرة في الحقيقة ، وهو مجمل
التزاع ، وان ارادوا به أنه لا يكون حجة ، فهو مجمل التزاع .

قولهم انه يتزل متزلة قوله « اقتلو المشركين الا بعضهم » ليس كذلك فان
الخارج عن العموم ، اذا كان مجهولاً ؛ تعذر العمل بالعموم مطلقاً ، لان العمل به
في اي واحد قدر لا يؤمن معه ان يكون هو المستثنى ، بخلاف ما اذا كان الخارج معيناً .
وعن السؤال الثاني بما ذكرناه من الترجيحات السابقة .



المسألة السادسة

إذا ورد خطاب جواباً لسؤال سائل داع إلى الجواب، فالجواب، إما أن يكون غير مستقل بنفسه دون السؤال، أو هو مستقل.

فإن كان الأول فهو تابع للسؤال في عمومته وخصومه:

أما في عمومته، فن غير خلاف، وذلك كما روى عن النبي ﷺ، أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: «أينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا نعم: قال: فلا إذا» (١) وأما في خصوصه فكما لو سأله سائل وقال: «توضأت بماء البحر. فقال له: يجزئك فهذا وأمثاله، ون ترك فيه الاستفصال مع تعارض الأحوال، لا يدل على التعميم في حق الغير، كما قاله الشافعي، رضي الله عنه، إذ اللفظ لا عموم له. ولعل الحكم على ذلك الشخص كان لمعنى يختص به (٢) كتخصيص أبي بردة في الأضحية بجذعة من المعز؛ وقوله له تجزئك ولا تجزئء أحداً بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده، وبتقدير تعميم المعنى الجالب للحكم، فالحكم في حق غيره إن ثبت فبالعلة المتعدية، لا بالنص.

وأما إن كان الجواب مستقلاً بنفسه دون السؤال؛ فأأن يكون مساوياً للسؤال أو أعم منه أو أخص.

١ - الحديث رواه الخمسة وصححه غير واحد وأعله ابن حزم وجماعة بان في أسناده زيداً أبا عياش وهو مجهول؛ وأجاب ابن حجر عن ذلك في تلخيص الحبير بأن الدارقطني قال فيه: انه ثقة ثبت ويقول المنذرى: روى عنه ثقات واعتمده مالك مع شدة نقده وقال الحاكم: لأعلم أحداً طعن فيه.

٢ - اللفظ وإن لم يكن من صيغ العموم إلا أن الأصل في بيانه ﷺ وتشريعه العموم حتى يثبت دليل الخصوص كما في قوله لأبي بردة: ولن تجزئء عن احد بعدك؛ وكما في تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده.

فان كان مساوياً له . فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاماً
أو خاصاً ، فكما لو لم يكن مستقلاً . ومثاله عند كون السؤال خاصاً سؤال الأعرابي
عن وطنه في نهار رمضان وقوله ﷺ « اعتق رقبة » (١) .

ومثاله عند كون السؤال عاماً روي عن النبي ﷺ ، انه سئل ، فقيل له « انا
نركب البحر على ارمات لنا (٢) ؛ وليس معنا من الماء العذب ما يكفي ، افتوضأ بماء
البحر فقال ﷺ البحر هو الطهور .

وأما ان كان الجواب أخص من السؤال ، فالجواب يكون خاصاً ، ولا يجوز
تعديه الحكم من محل التنصيص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ إذ اللفظ
لا عموم له كما سبق تقريره ، بل وفي هذه الصورة الحكم بالخصوص أولى من القول
به ، فيما اذا كان السؤال خاصاً ، والجواب مساوياً له حيث انه ههنا عدل عن
مطابقة سؤال السائل بالجواب مع دعوى الحاجة اليه ، بخلاف تلك الصورة .
فانه طابق بجوابه سؤال السائل .

وأما ان كان الجواب أعم من السؤال ، فاما أن يكون أعم من السؤال في
ذلك الحكم لا غير . كسؤاله ، ﷺ ، عن ماء بئر بضاعة فقال « خلق الماء طهوراً
لا ينجسه الا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه أو أنه (٣) أعم من السؤال في غير ذلك
الحكم كسؤاله ، ﷺ ، عن التوضي بماء البحر ، فقال « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » (٤) .

١ - إشارة إلى مارواه الجماعة من حديث ابي هريرة في وجوب الكفارة على من
افسد صومه بجناح لكن المؤلف اقتصر منه على موضع الشاهد مع التصرف في
حكاية سبب الواقعة .

٢ - ٤ إشارة إلى مارواه الخمسة من طريق ابي هريرة وقال فيه الترمذي : حديث
حسن صحيح وقد روى بعبارات عدة من طرق كثيرة في كل منها مقال لكن معناه
صحيح وقد تلقى بالقبول ، انظر الكلام عليه في تلخيص الحبير .

٣ - الحديث رواه الشافعي واحمد واصحاب السنن من طريق ابي سعيد الخدري
ولفظ الترمذي « ان الماء طهور لا ينجسه شيء » وقد تصرف الأمدى في متنه اوزد
فيه « إلا ما غير طعمه او ريحه او لونه » وهذه الزيادة لاتصح رواية ولكنها مجمع =

فان كان من القسم الثاني ، فلا خلاف في عمومه في حل ميته لأنه عام مبتدأ به ، لا في معرض الجواب . اذ هو غير مسؤل عنه ؛ وكل عام ورد مبتدأ بطريق الاستقلال ، فلا خلاف في عمومه عند القائلين بالعموم .

واما ان كان من القسم الأول ، فذهب ابي حنيفة والجم الغفير انه عام ، وانه لا يسقط عمومه بالسبب الذي ورد عليه .

والمقرر عن الشافعي ، رضي الله عنه ، ومالك والمزني وأبي ثور خلافه .
وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا ورد العام على سبب خاص لا تعلق له بالسؤال

كما روى عنه ، قال أنه مر بشاة ميمونة ، وهي بيته فقال عليه السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر (١) .

والمختار انما هو القول بالتعميم الى ان يدل الدليل على التخصيص .
ودليله انه لو عرى اللفظ الوارد عن السبب كان عاما ، وليس ذلك الا لاقتضاء للعموم بلفظه ، لا لعدم السبب ، فان عدم السبب لا مدخل له في الدلالات اللفظية . ودلالة العموم اللفظية واذا كانت دلالة على العموم مستفادة من لفظه . فاللفظ وارد مع وجود السبب حسب وروده مع عدم السبب . فكان مقتضياً للعموم ووجود السبب لو كان . لكان ما نعا من اقتضائه للعموم . وهو ممتنع لثلاثة أوجه
الأول ان الاصل عدم المانعية . فدعيها يحتاج الى البيان .

الثاني انه لو كان مانعاً من الاقتضاء للعموم لكان تصريح الشارع بوجود العمل بعمومه مع وجود السبب . اما اثبات حكم العموم مع انتفاء العموم . او ابطال الدليل المخصص . وهو خلاف الأصل .

الثالث ان اكثر العمومات وردت على اسباب خاصة . فآية السرقة نزلت في سرقة الحجن أورداء صفوان . وآية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر . وآية اللعان نزلت في حق هلال بن امية الى غير ذلك . والصحابة عموا أحكام هذه = على معناها وبالاجماع استدلل العلماء على بخاسة الماء بتغير لونه او طعمه اوريجه بنجاسة . انظر تلخيص الحبير

١ - الحديث رواه الشافعي والترمذي من طريق ابن عباس ؛ ورواه مسلم بلفظ : « اذا دبغ الاهاب فقد طهر » وفي الباب احاديث كثيرة بمعناه . انظر تلخيص الحبير

الآيات من غير نكير . فدل على ان السبب غير مسقط للعموم . ولو كان مسقطاً
وكان اجماع الأمة على التعميم خلاف الدليل . ولم يقل احد بذلك .
فان قيل : ما ذكرتموه معارض بما يدل على اختصاص العموم بالسبب وبيانه
من ستة اوجهه :

الأول انه لو لم يكن المراد بيان حكم السبب لا غير . بل بيان القاعدة العامة
لما اخر البيان الى حالة وقوع تلك الواقعة . والسلازم ممتنع . واذا كان المقصود
انما هو بيان حكم السبب الخاص . وجب الاقتصار عليه .
الثاني : انه لو كان الخلاب عاماً . لكان جواباً وابتداءً . وقصد الجواب
والابتداء متنافيان .

الثالث انه لو كان الخطاب مع السبب عاماً لجاز اخراج السبب . عن العموم
بالاجتهاد . كما في غيره من الصور الداخلة تحت العموم ضرورة تساوي نسبة
العموم الى الكل . وهو خلاف الاجماع .

الرابع انه لو لم يكن للسبب مدخل في التأثير . لما نقله الراوي لعدم فائدته .
الخامس ابيه لو نال القائل لغيره « تغدي عندي » فقال « لا والله لا تغديت »
فانه . وان كان جواباً عاماً . فقصور على سببه . حتى انه لا يبحث بفدائه عند
غيره ولولا ان السبب يقتضي التخصيص . لما كان كذلك .

السادس انه إذا كان السؤال خاصاً ، فلو كان الجواب عاماً ، لم يكن مطابقاً
للسؤال ؛ والاصل المطابقة لكون الزيادة عديمة التأثير فيما يتعلق به غرض السائل .
والجواب عن المعارضة الأولى أنها مبنية على وجوب رعاية الغرض والحكمة
في أفعال الله وهو غير مسلم (١) وان كان ذلك مسلماً ؛ لكن لا مانع من اختصاص
اظهار الحكم عند وجود السبب لحكمة استأثر الرب تعالى بالعلم بها دون غيره ،

١ - رعاية مصالح العباد في افعال الله وتشريعه وبناء الاحكام عليها معلوم من
الدين باستقراء النصوص وهو مقتضى حكمة الله ورحمته التي وسعت كل شيء
فكان ذلك واجباً في حكمته وان قلنا : انه واجب عليه فهو سبحانه الذي كتبه
على نفسه فضلاً منه واحساناً الى عبادهم ورحمة منه بهم

ثم يلزم مما ذكره أن تكون العمومات الواردة على الأسباب الخاصة مما ذكرناه محتصه بأسبابها ، وهو خلاف الاجماع .

وعن الثانية انه ان أريد بالتنافي بين الجواب والابتداء امتناع ذكره لحكم السبب مع غيره . فهو محل النزاع ، وان ارادوا غير ذلك . فلا بد من تصويره .
وعن الثالثة أنه لاخلاف في كون الخطاب ورد بياناً لحكم السبب ؛ فكان مقطوعاً به فيه ؛ فلذلك امتنع تخصيصه بالاجتهاد، بخلاف غيره فان تناوله لهظني وهو ظاهر فيه فلذلك جاز لإخراجه عن عموم اللفظ بالاجتهاد ، وما نقل عن أبي حنيفة من أنه كان يجوز اخراج السبب عن عموم اللفظ بالاجتهاد، حتى انه أخرج الأمة المستفرشة عن عموم قوله عليه السلام « الولد للفراس » (١) ولم يلحق ولدها بمولاهما ، مع وروده في وليد زمعة) وقد قال عبدالله بن زمعة : هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه . فلعله فعل ذلك لعدم اطلاعه على ورود الخبر على ذلك السبب .

وعن الرابعة أن فائدة نقل السبب امتناع إخراجه عن العموم بطريق الاجتهاد ومعرفة أسباب التتزيل .

وعن الخامسة : أن الموجب للتخصيص بالسبب في الصورة المستشهد بها عادة أهل العرف بعضهم مع بعض ، ولا كذلك في الأسباب الخاصة بالنسبة إلى خطاب الشارع بالاحكام الشرعية .

وعن السادسة إن أرادوا بمطابقة الجواب للسؤال الكشف عنه وبيان حكمه ، فقد وجد ، وإن أرادوا بذلك أن لا يكون بياناً لغير ما سئل عنه ، فلا نسلم أنه الأصل .
وبدل على ذلك أن النبي ﷺ ؛ لما سئل عن التوضيء بماء البحر فقال « هو الطهور ماؤه الحل ميتته ، تعرض لحل الميتة » ولم يكن مسؤولاً عنها ولو كان الاقتصار على نفس المسئول عنه هو الأصل ، لكان بيان النبي ﷺ ؛ صلى الله عليه وسلم لحل الميتة على خلاف الأصل ؛ وهو بعيد .

١ - الولد للفراس . جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه من طريق عائشة في عدة ابواب ورواه مسلم في صحيحه من طريق عائشة وابي هريرة .

المسألة السابعة (١)

اختلف العلماء في اللفظ الواحد من متكلم واحد في وقت واحد اذا كانت مشتركا (٢) بين معنيين . كالقراء للطهر ، والحيض ، أو حقيقة في أحدهما ؛ مجازاً في الآخر ، كالنكاح المطلق على العقد ، والوطء ولم تكن للفائدة فيها واحدة ، هل يجوز أن يراد به كلا المعنيين معاً ، أو لا ؟

فذهب الشافعي والقاضي أبو بكر وجماعة من اصحابنا وجماعة من مشايخ المعتزلة ، كالجبائي والقاضي عبد الجبار وغيرهم ، إلى جوازه ، بشرط ان لا يمنع الجمع بينهما ؛ وذلك كاستعمال صيغة (افعل) في الأمر بالشيء والتهديد عليه ، غير أن مذهب الشافعي أنه مهما تجرد ذلك اللفظ عن القرينة الصارفة له إلى أحد معنييه وجب حمله على المعنيين ، ولا كذلك عند من جوز ذلك من مشايخ المعتزلة . وذهب جماعة من اصحابنا وجماعة من المعتزلة ، كابي هاشم وأبي عبد الله البصري وغيرهما ، إلى المنع من جواز ذلك مطلقاً .

وفصل أبو الحسين البصري والغزالي ، فقالا يجوز ذلك بالنظر الى الأرادة دون اللغة وعلى هذا النحو من الخلاف في اللفظ المفرد ، اختلفوا في جمعه ، كالأقراء التي هي جمع قراء ، هل يجوز حمله على الحيض والاطهار معاً ؛ وسواء كان اثباتاً ؛ كما لو قيل للمرأة : اعتدى بالأقراء ، أو نفياً كما لو قيل لها : لا تعتدى بالأقراء . وذلك لأن جمع الاسم يفيد جمع ما اقتضاه الاسم فان كان الاسم متناولاً لمعنييه . كان الجمع كذلك ؟ وان كان لا يفيد سوى أحد المعنيين ، فكذلك ايضاً جمعه . والحججاج فيه متفرع على الحججاج في المفرد . وربما قال بالتعميم في طرف النفي كان فرداً أو جمعاً بعض من قال بنفيه في طرف الاثبات ، ولهذا قال ابو الحسين البصري . وفيه بعض الاشتباه ، اذ يجوز ان يقال بنفي الاعتداد بالحيض والطهر معاً . والحق ان النفي لما اقتضاه الاثبات ، فان كان مقتضى الاثبات الجمع ؛ فكذلك النفي وان كان مقتضاه احد الامرين ، فكذلك النفي . واذا اتينا على بيان اختلاف المذاهب بالتفصيل ، فلنعد الى طرف الحججاج . وقد احتج القائلون بجواز التعميم .

١ - انظر الخلاف في جواز وجود المشترك ووقوعه في اللغة والقرآن في ص ١٩ من ج ١

٢ - كانت مشتركة - فيه تحريف والصواب : كان مشتركاً .

أما في إمكان ارادة الأمرين باللفظ الواحد ، فهو أنا لو قدرنا عدم التكلم بلفظ القرء ، لم يمنع الجمع بين ارادة الاعتداد بالحيز و اراد الاعتداد بالطهر . فوجود اللفظ لا يحيل ما كان جائزاً . وكذلك الكلام في ارادة الجمع بين الحقيقة والمجاز . واما بالنظر عند الوقوع لغة ، فقوله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي) والصلاة من الله الرحمة ؛ ومن الملائكة الدعاء ؛ والاستغفار ، وهما معنيان مختلفان . وقد اريدا بلفظ واحد . وايضاً قوله تعالى (ألم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ، والشمس والقمر) الى آخر الآية ، وسجد الناس غير سجد غير الناس . وقد اريدا بلفظ واحد .

واحتجوا ايضاً بأن سيبويه قال : قول القائل لغيره (الويل لك) خبر ودعاء فقد جعله مع اتحاد مفيداً لكلا الأمرين .

اعترض النافون . اما على ارادة امكان الجمع (١) بين المسميين فهو ان المتكلم اذا استعمل الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها معاً . كان يريد اً لاستعمالها فيما وضعت له . وهو محال ، وايضاً فان المستعمل للكلمة فيما هي مجاز فيه . لا بد وان يضم فيها كاف التشبيه ، والمستعمل لها في حقيقتها لا بد وان لا يضم فيها ذلك والجمع بين الاضمار وعدمه في الكلمة الواحدة محال .

هذا ما يخص الاسم المجازي ؛ وأما ما يخص الاسم المشترك فهو ان اللفظ المشترك موضوع في اللغة لأحد أمرين مختلفين على سبيل البدل ، ولا يلزم من ذلك أن يكون موضوعاً لهما على الجمع ، اذ المغايرة بين المجمع وبين كل واحد من افراده واقعة بالضرورة ، والمساواة بينهما في جميع الأحكام ، غير لازمة ، وعلى هذا فلا يلزم من كون كل واحد من المفردين مسمى باسم تسمية المجموع به وعند ذلك فالواضع اذا وضع لفظاً لأحد مفهومين على سبيل البدل ؛ فان لم يكن قد وضعه لمجموعها ، فاستعماله في المجموع استعمال اللفظ في غير ما وضع له ؛ وهو ممنوع . وان كان قد وضعه له . فاما أن يستعمل اللفظ لافادة المجموع وحده . أو لافادته مع افادة الافراد . فان كان الاول لم يكن اللفظ مفيداً لأحد مفوماته . لان الواضع ان كان

١ - على إرادة إنكار الجمع - فيه تحريف والصواب : على امكان ارادة الجمع .

قد وضعه بازاء أمور ثلاثة على البدل، واحدها ذلك المجموع؛ فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالاً للفظ في جميع مفهوماته . وان استعمله في افادة المجموع والافراد على الجمع، فهو محال لأن افادة المجموع معناها أن الاكتفاء لا يحصل الا به، وافادته للفرد معناها أنه يحصل الاكتفاء بكل واحد منها، وهو جمع بين التقيضين . وهو محال . فلا يكون اللفظ المشترك من حيث هو مشترك ممكن الاستعمال في افادة مفهوماته جملة . وأما على دليل الوقوع لغة ، اما النص الاول ، فقد قال الغزالي فيه إن لفظ الصلاة المطلق على صلاة الله تعالى، والملائكة، إنما هو باعتبار اشتراكها في معنى العناية بأمر الرسول ﷺ إظهاراً لشرفه وحرمة، فهو لفظ متواطىء لا مشترك (١) وكذلك لفظ السجود في الآية الأخرى ، فان مساهماتها هو القدر المشترك من معنى الخضوع لله تعالى ، والدخول تحت تسخيرها و ارادته .

وقال أبو هاشم : وان سلم اختلاف المسمى وإرادتهما بلفظ واحد، فلا يبعد أن يقال إن ذلك من قبيل ما نقلته الشريعة من الاسماء اللغوية الى غير معانيها في اللغة . فأما قول سيبويه ، فانه وان دل على أن العرب وضعت قوله « الويل لك » للخبر والدعاء معاً .

فليس فيه ما يدل على ان كل الألفاظ المشتركة ؛ أو الالفاظ التي هي حقيقة في شيء ومجاز في شيء ، موضوعة للجمع . كيف وان قول سيبويه لا يدل على كون ذلك القول مستعملاً في الخبر والدعاء معاً ، بل جاز ان يكون موضوعاً للخبر ، وهو مستعمل في الدعاء مجازاً ، لا معاً .

اجاب المثبتون عن الاعتراض الاول على الامكان بمنع أن المستعمل للفظه في حقيقةها ومجازها مرید لاستعمالها فيما وضعت له ، ومرید للعدول بها عما وضعت له بل هو مرید لما وضعت له حقيقة ، ولما لم توضع له حقيقة .

وعن الثاني أن اضممار التشبيه وعدمه في الكلمة الواحدة انما يمتنع بالنسبة الى شيء واحد ، وأما بالنسبة الى شيئين فلا ، كيف وان ذلك لا يطرده في كل مجاز (٢)

- ١ - لفظ متواطىء لا مشترك - اي لفظ مشترك معنوي لا مشترك لفظي .
- ٢ - أي لأن من المجاز ما بني على التشبيه كالمجاز بالاستعارة لصريحية ومكنية ومنه ما لم يبن على التشبيه كالمجاز المرسل مفرداً ومركباً .

وعن الثالث أنه مبني على ان الاسم المشترك موضوع لاحد مسمياته على سبيل
 البديل حقيقة ؛ وليس كذلك عند الشافعي والقاضي أبي بكر ، بل هو حقيقة في
 المجموع ، كسائر الالفاظ العامة ، ولهذا فانه اذا تجرد عن القرينة عندهما وجب
 حملها على الجميع ، وإنما فارق باقي الالفاظ العامة من جهة تناوله لاشياء لا تشترك في
 معنى واحد يصلح ان يكون مدلولاً للفظ ، بخلاف باقي العمومات ، فنسبة (١)
 اللفظ المشترك في دلالته الى جملة مدلولاتها والى افرادها ، كنسبة غيره من الالفاظ
 العامة الى مدلولاتها جملة وأفراداً .

وعلى هذا فقد بطل كل ما قيل من التقسيم المبني على أن اللفظ المشترك موضوع
 لاحد مسمياته على طريق البديل حقيقة ، ضرورة كونه مبنياً عليه ، وانما هو لازم
 على مشايخ المعتزلة المعتقدين كون اللفظ المشترك موضوعاً لاحد مسمياته حقيقة
 على طريق البديل .

فان قيل . وان كان اللفظ المشترك حقيقة في الجمع ، فلا خفاء بجواز استعماله
 في آحاد مدلولاته عند ظهور القرينة عند الشافعي والقاضي أبي بكر ، وسواء
 كان ذلك حقيقة أو مجازاً . وعند ذلك فاستعماله في المجموع ، ان كان علي وجه
 لا يدخل فيه الافراد ، فان كان اللفظ حقيقة في الافراد فاللفظ يكون مشتركاً ،
 ولم يدخل فيه جميع مسمياته ، وان كان مجازاً ، فلم تدخل فيه الحقيقة والمجاز معاً ،
 وهو خلاف مذهبكم . وان كان علي وجه يدخل فيه الافراد ، فهو محال ، لان
 افادته للمجموع معناها أن الاكتفاء لا يحصل الا به ، وافادته للافراد معناها أنه
 يحصل الاكتفاء بكل واحد منها ، وهو جمع بين النقيضين كما سبق .

قلنا : استعماله في الافراد متى يكون معناه الاكتفاء بها . اذا كانت داخلة في
 المجموع ، أو اذا لم تكن داخلة فيه ؟ الاول ممنوع ، بل معنى استعماله فيها أنه لا بد
 منها . والثاني مسلم ، ولا يلزم منه التناقض على كلا التقديرين ، اما على تقدير العمل
 باللفظ في آحاد أفراده مع الاقتصار عند ظهور القرينة ، فلأن الجملة غير مشترطة في

١ - فنسبة الخ - تفريع على وجوب حمل المشترك اللفظي عند التجرد من القرآئن
 على جميع ما وضع له ، وحصر الفرق بينه وبين الالفاظ العامة فيما ذكر

الاكتفاء ، وأما عند كون الافراد داخلة في مسمى الجملة ، فلأنها لا بد منها ، لا بمعنى أنه يكتفي بها .

فان قيل وإذا كانت الافراد داخلة في مسمى الجملة ، فليس للفظ عليها دلالة بجهة الحقيقة ولا بجهة التجوز ؛ بل بطريق الملازمة الذهنية ، وليست دلالة لفظية يلزم ما قيل . قلنا . لا خفاء بدخول الافراد في الجملة ، فتكون مفهومة من اللفظ الدال على الجملة ، فله عليها دلالة ، وهي اما أن تكون بجهة الحقيقة ؛ أو التجوز ، لما سبق . وعن الاعتراض الاول على النصوص ؛ انه لو كان مسمى الصلاة هو القدر المشترك من الاعتناء ، ومسمى السجود القدر المشترك من الخضوع والانقياد ، لا طرد الاسم باطرادها ، وليس كذلك ، فانه لا يسمى كل اعتناء بأمر صلاة ، ولا كل خضوع وانقياد سجوداً وان كان المسمى باسم الصلاة اعتناء خاصا ، وبالسجود خضوعاً خاصاً فلا بد من تصويره وبيان الاشتراك فيه .

فان قيل : يجب اعتقاده ، نقياً للتجوز والاشترك عن اللفظ ،

فهو مبني (١) على ان التجوز والاشترك على خلاف الاصل ، وانما يكون

كذلك ان لو تعذر الجمع وهو محل النزاع

وعن اعتراض ابي هاشم انه مبني على تحقيق الاسماء الشرعية ونقلها من موضوعاتها

في اللغة ، وهو باطل ، على ما سبق من مذهب القاضي ابي بكر (٢) .

وعن الاعتراض على قول سيبويه : اما الاول فلأنه انما يلزم ان لو كان

الاستدلال بقول سيبويه على ان كل لفظ مشترك او مجاز يجب ان يكون موضوعاً

لمجموع مسمياته ، وليس كذلك ، بل انما قصد به بيان الوقوع لا غير .

واما الثاني فلأنه لا انفكاك في قوله « الويل لك » عن الخبر والدعاء واللفظ ،

واحد ، ولا معنى لاستعماله فيها سوى فهمها منه عند اطلاقه .

١ - فهو مبني الخ - جواب عن قوله : فان قيل الخ .

٢ - القاضي ابوبكر - هو الباقلاني . انظر رأيه في المسألة الاولى في الاسماء

الشرعية ج ١ وما ذكره ان تيمية في ذلك في كتاب الايمان

المسألة الثامنة

نفي المساواة بين الشئيين ، كما في قوله تعالى (لا يستوي اصحاب النار وأصحاب الجنة) يقتضي نفي الاستواء في جميع الامور عند اصحابنا القائلين بالعموم ؛ خلافاً لابي حنيفة ، فانه قال : اذا وقع التفاوت ، ولو من وجه واحد ، فقد وفي بالعمل بدلالة اللفظ .

حجة اصحابنا انه اذا قال القائل « لا مساواة بين زيد وعمرو » فالنفي داخل على مسمى المساواة ، فلو وجدت المساواة من وجه ، لما كان مسمى المساواة منتفياً ، وهو خلاف مقتضى اللفظ .

فان قيل الاستواء ينقسم الى الاستواء من كل وجه ، والى الاستواء من بعض الوجوه ، ولهذا يصدق قول القائل « استوى زيد وعمرو » عند تحقق كل واحد من الأمرين . والاستواء مطلقاً اعم من الاستواء من كل وجه ؛ ومن وجه دون وجه . والنفي انما دخل على الاستواء اعم ، فلا يكون مشعراً باحد القسمين الخاصين .

وايضاً فانه لا يكفي في اطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه والا لوجب اطلاق لفظ المتساويين على جميع الاشياء ، لانه ما من شئيين الا ولا بد من استوائهما في امر ما ، ولو في نفي ماسواهما عنهما . ولو صدق ذلك وجب ان يكذب عليه غير المساوي لتناقضهما عرفاً ؛ ولهذا فان من قال « هذا مساو لهذا » فمن اراد تكذيبه قال (لا يساويه) والمتناقضان لا يصدقان معاً ، ويلزم من ذلك ان لا يصدق على شئيين انهما غير متساويين ، وذلك باطل ، فعلم انه لا بد في اعتبار المساواة من التساوي من كل وجه . وعند ذلك ، فيكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه ، لأن نقيض الكلّي الموجب ، جزئي سالب ، فثيب ان نفي المساواة لا يقتضي نفي المساواة من كل وجه .

وايضاً فانه لو كان نفي المساواة يقتضي نفي المساواة من كل وجه ، لما صدق نفي المساواة حقيقة على شئيين اصلاً لأنه ما من شئيين الا وقد استويا في امر ما ، كما سبق . وهو على خلاف الاصل ، اذا الاصل في الأطلاق الحقيقة دون المجاز .

والجواب عن الاول : أن ذكر الأعم متى لا يكون شعراً بالأخص ، اذا كان ذلك في طرف الاثبات أو النفي ؟ الأول مسلم ، والثاني ممنوع .

ولهذا ، فانه لو قال القائل « ما رأيت حيواناً » وكان قد رأى إنساناً او غيره من أنواع الحيوان فانه يعد كاذباً .

وعن الثاني : لا نسلم أنه لا يكفى في إطلاق لفظ المساواة التساوى من بعض الوجوه . قولهم : لو كفى ذلك ، لوجب اطلاق لفظ المتساويين على جميع الأشياء لما قرر ، مسلم . قولهم : يلزم من ذلك أن يكذب عليه غير المساوى ، وهو باطل بما قرر . فهو مقابل بمثله ، وهو أن يقال : لا يكفى في إطلاق نفي المساواة نفي المساواة من بعض الوجوه ، والا لوجب اطلاق نفي المساواة على كل شيئين ، لانه ما من شيئين الا وقد تفاوتنا من وجه ، ضرورة تعيينهما . ولو صدق ذلك لوجب أن يكذب عليه المساوى لتناقضهما عرفاً . ولهذا . فان من قال « هذا غير مساو لهذا » فن أراد تكذيبه قال « إنه مساو له » والمتناقضان لا يصدقان معاً . ويلزم من ذلك أن لا يصدق على شيئين أنها متساويان ، وذلك باطل ، فانه ما من شيئين الا ولا بد من استوائهما ، ولو في نفي ماسواهما عنهما ، فعلم أنه لا بد في اعتبار نفي المساواة من نفي المساواة من كل وجه . وعند ذلك فيكفى في إثبات المساواة المساواة من بعض الوجوه . لأن نقيض الكلى السالب جزئى موجب وفيه إبطال ما ذكر من عدم الاكتفاء في إطلاق لفظ المساواة بالمساواة من وجه . واذا تقابل الأمران سلم لنا ما ذكرناه أولاً .

وعن الثالث : لا نسلم صدق نفي المساواة مطلقاً على ما وقع التساوى بينهما من وجه قولهم : الاصل في الاطلاق الحقيقة .

قلنا : الا أن يدل الدليل على مخالفته . ودليله ما ذكرناه . وفي معنى نفي المساواة قوله تعالى (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً) .



المسألة التاسعة

المقتضى ، وهو ما أضر ضرورة صدق المتكلم لا عموم له ، وذلك كما في قوله ، **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** « رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فإنه أخبر عن رفع الخطأ والنسيان ، ويتعذر حمله على حقيقةه . لافضائه الى الكذب في كلام الرسول ، ضرورة تحقق الخطأ والنسيان في حق الأمة ، فلا بد من اضرار حكم يمكن نفيه . من الاحكام الدنيوية أو الاخروية ، ضرورة صدقه في كلامه . واذا كانت احكام الخطأ والنسيان متعددة ، فيمتنع اضرار الجميع ، اذ الاضرار على خلاف الاصل ، والمقصود حاصل باضرار البعض ، فوجب الاكتفاء به ضرورة تقليل مخالفة الاصل .
فان قيل : ما ذكرتموه انما يصحح أن لو لم يكن لفظ الرفع دالا على رفع جميع أحكام الخطأ والنسيان . وليس كذلك .

وبيانه ان قوله : رفع عن امي الخطأ والنسيان يدل على رفعهما ، مستلزما لرفع أحكامها (١) فاذا تعذر العمل به في نفي الحقيقة ، تعين العمل به في نفي الاحكام . سلمنا أنه لا دلالة عليها وضماً ، ولكن لم قلتم بأنه لا يدل عليها بعرف الاستعمال ؟ ولهذا يقال ليس للبلد سلطان وليس له ناظر ولا مدبر ، والمراد به نفي الصفات . سلمنا انه لا يدل عليها بعرف الاستعمال ، غير ان اللفظ دال على رفع الخطأ والنسيان فاذا تعذر ذلك وجب اضرار جميع الأحكام ، لوجهين :
الاول انه يجعل وجود الخطأ والنسيان كعدمه .

والثاني انه لا يخلو اما ان يقال باضرار الكل او البعض أولاً باضرار شيء اصلاً والقول بعدم الاضرار خلاف الاجماع . وليس اضرار البعض أولى من البعض ضرورة تساوي نسبة اللفظ الى الكل ، فلم يبق سوى اضرار الجميع .

والجواب : عن الاول ان اللفظ انما يستلزم نفي الاحكام بواسطة نفي حقيقة الخطأ والنسيان ؛ فاذا لم يكن الخطأ والنسيان منتفياً (٢) فلا يكون مستلزماً لنفي الاحكام .

١- احكامها - الصواب احكامهما

٢- منتفياً - فيه تحريف والصواب : واذا لم يكن كل من الخطأ والنسيان منتفياً :

وعن الثاني ان الاصل انما هو العمل بالوضع الاصيل وعدم العرف الطارىء،
فن ادعاه يحتاج الى بيانه وما ذكره من الاستشهاد بالصور ، فلا نسلم صحة
حملها على جميع الصفات والا لما كان السلطان موجوداً ولا عالماً ولا قادراً ، ونحو
ذلك من الصفات ، وهو محال .

وعن الثالث قولهم: اضمار جميع الأحكام يكون اقرب الى المقصود من نفي الحقيقة .
قلنا: الا انه يلزم منه تكثير مخالفة الدليل المقتضي للاحكام وهو وجود الخطأ والنسيان .
قولهم ليس اضمار البعض أولى من البعض انما يصح ان لو قلنا باضمار حكم
معين ، وليس كذلك بل باضمار حكم ما ، والتعيين الى الشارع .

فان قيل ليلزم من ذلك الاجمال في مراد الشارع ؛ وهو على خلاف الأصل .
قلنا: ولو قيل باضمار الكل لزم منه زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل كما
سبق ، وكل واحد منهما على خلاف الاصل .

ثم ما ذكرناه من الاصول: اما ان تكون راجحة على ما ذكره ؛ او مساوية
له ، او مرجوحة فان كانت راجحة . لزم العمل بها .

وان كانت مساوية ، فهو كاف لنا في هذا المقام في نفي زيادة الاضمار ، وهما تقديران ،
وما ذكره انما يمكن التمسك به على تقدير كونه راجحاً ؛ ولا يخفى ان ما يتم
التمسك به على تقديرين ارجح مما لا يمكن التمسك به الا على تقدير واحد .

المسألة العاشرة

الفعل المتعدى الى مفعول كقوله « والله لا آكل ، او ان أكلت فانت طالق » هل يجرى مجرى العموم بالنسبة الى مفعولاته ام لا ؟

اختلفوا : فيه فاتبته اصحابنا والقاضي ابو يوسف ، ونفاه ابو حنيفة . وتظهر فائدة الخلاف في انه لو نوى به ما كولا معينا ، قبل عند اصحابنا حتى انه لا يحنث باكل غيره بناء على عموم لفظه له وقبول العام للتخصيص ببعض مدلولاته ، ولا يقبل عند أبي حنيفة تخصيصه به ، لان التخصيص من توابع للعموم ولا عموم .

حجة اصحابنا ، أما في طرف النفي ، وذلك عندما اذا قال « والله لا اكلت » ان قوله « اكلت » فعل يتعدى الى المأكول ، ويبدل عليه بوضعه وصيغته . فاذا قال « لا اكلت » فهو ناف لحقيقة الأكل من حيث هو اكل ، ويلزم من ذلك نفيه بالنسبة الى كل ماكول ، والا لما كان نافيا لحقيقة الاكل من حيث هو اكل وهو خلاف دلالة لفظه . واذا كان لفظه دالا على نفي حقيقة الأكل بالنسبة الى كل ماكول ، فقد ثبت عموم لفظه بالنسبة الى كل ماكول ، فكان قابلا للتخصيص .

واما في طرف الاثبات ، وهو ماذا قال « ان اكلت فانت طالق » فلا يحنثى ان وقوع الاكل المطلق يستدعى ما كولا مطلقاً ؛ لكونه متعدياً اليه ؛ والمطلق ما كان شائعاً في جنس المقيدات الداخلة تحته ، فكان صالحاً للتفسيره وتقييده بأي منها كان ولهذا لو قال الشارع « اعتق رقبة » صح تقييدها بالرقبة المؤمنة ، ولو لم يكن للمطلق على المقيد دلالة ، لما صح تفسيره به .

فان قيل : يلزم على ما ذكرتموه الزمان والمكان ، فان حقيقة الاكل لا تتم نفيًا ولا اثباتًا ، الا بالنسبة اليهما ، ومع ذلك لو نوى بلفظه مكاناً معيناً ، او زماناً معيناً ، فانه لا يقبل .

قلنا لانسلم ذلك : وان سلمنا فالفرق حاصل . وذلك لان الفعل ؛ وهو قوله اكلت غير متعد الى الزمان والمكان ، بل هو من ضرورات الفعل ، فلم يكن اللفظ

دالا عليه بوضعه فلذلك لم يقبل تخصيص لفظه به لان التخصيص عبارة عن حمل اللفظ على بعض مدلولاته، لا على غير مدلولاته، بخلاف المأكول على ما سبق (١) فان قيل ؟ اذا قال « ان اكلت فانت طالق » فالاكل الذي هو مدلول لفظه كلي مطلق ، والمطلق لا اشعار له بالتخصص فلا يصح تفسيره به .

قلنا المحلوف عليه ليس هو المفهوم من الاكل الكلي الذي لا وجود له الا في الازمان ، والا لما حثت بالاكل الخاص ، اذ هو غير المحلوف عليه . وهو خلاف الاجماع ، فلم يبق الا ان يكون المراد به اكل مقيدا من جملة الأكلات المقيدة التي يمكن وقوعها في الاعيان أيا منها كان، واذا كان لفظه لا إشعار له بغير المقيد صح تفسيره به ؛ كما إذا قال « أعتق رقبة » وفسره بالرقبة المؤمنة ؛ كما سبق .

المسألة الحادية عشرة ؛

الفعل ، وان انقسم الى أقسام وجهات ، فالواقع منه لا يقع الاعلى وجه واحد منها ، فلا يكون عاما لجميعها ، بحيث يحمل وقوعها على جميع جهاته .

وذلك كما روى عنه ؛ عليه السلام ، أنه صلى داخل الكعبة ، فصلاته الواقعة يحتمل أنها كانت فرضاً . ويحتمل أنها كانت نفلا ، ولا يتصور وقوعها فرضا نفلا ، فيمتنع الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل في داخل الكعبة جميعاً ، اذ لا عموم للفعل الواقع بالنسبة اليها ، ولا يمكن تعيين أحد القسمين الا بدليل .

وأما ما روي عنه عليه السلام ؛ أنه صلى بعد غيبوبة الشفق ؛ فالشفق اسم مشترك بين الحرة والبياض ، فصلاته يحتمل أنها وقعت بعد الحرة ، ويحتمل انها وقعت بعد البياض ، فلا يمكن حمل ذلك على وقوع فعل الصلاة بعدها ، على رأي من لا يرى حمل اللفظ المشترك على جميع محامله ، وانما يمكن ذلك على رأي من يرى ذلك كما سبق تحقيقه ، فان قول الراوي ، صلى بعد غيبوبة الشفق ينزل منزلة قوله : صلى بعد الشفقين .

١ - الجواب الاول بعدم تسليم الملازمة هو الظاهر ، فان لنية تأثيراً في مثل هذا كالعرف وبساط اليمين والحديث ، (انما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى) .

وفي هذا المعنى ايضا قول الراوي كان النبي ﷺ ، يجمع بين الصلاتين في السفر فانه يحتمل وقوع ذلك في وقت الاولى .

ويحتمل وقوعه في وقت الثانية ، وليس في نفس وقوع الفعل ما يدل على وقوعه فيها ، بل في احدهما : والتعين متوقف على الدليل . واما وقوع ذلك منه ﷺ متكرار على وجه يعم سفر النسك وغيره ، فليس ايضا في نفس وقوع الفعل ما يدل عليه ؛ بل ان كان ولا بد ، فاستفادة ذلك انما هي من قول الراوي . كان يجمع بين الصلاتين ولهذا ؛ فانه اذا قيل « كان فلان يكرم الضيف » يفهم منه التكرار دون القصور على المرة الواحدة .

وعلى هذا أيضاً ، يجب أن يعلم أن ما فعله النبي ﷺ ، واجباً كان عليه أو جائزاً له ، لا عموم له بالاضافة الى غيره ، بل هو خاص في حقه ، الا ان يدل من خارج على المساواة بينه وبين غيره في ذلك الفعل ، كما لو صلى وقال « صلوا كما رأيتموني أصلي أو غير ذلك (١) .

فان قيل : فقد أجمعت الامة على تعميم سجود السهو في كل سهو ، بما روى عنه ﷺ انه سها في الصلاة فسجد؛ وكذلك انفقوا على تعميم ما نقل عن عائشة انها قالت « كنت افرك المنى من ثوب رسول الله ﷺ وهو في الصلاة » في حق كل أحد ، حتى أن الشافعي استدل بذلك علي طهارة مني الآدمي ، واستدل به ابو حنيفة على جواز الاقتصاد على الفرك في حق غير النبي ، مع حكمه بنجاسته .

١ - أفعاله ﷺ وان كانت في ذاتها لا عموم لها الا أن صدروها عنه بصفته رسولا مشرعا يدل على أنها شريعة عامة لأمته؛ وأن هذا هو الأصل فيها الا ما دل الدليل على أنه خاص به ويؤيد ذلك قوله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وقوله : « فلما قضى زيد منها وطراً زوجنا بها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم اذا قضوا منهن وطراً » الى غير ذلك من الأدلة الكثيرة كتابا وسنة واجماعا . وعليه لا حاجة الى دلائل خاص في كل فعل يدل على مساواة أمته له في ذلك الفعل .

وكذلك إجماعهم على وجوب الغسل من التقاء الختانين بقول عائشة « فعلته أنا ورسول الله ﷺ واغتسلنا » .

وأيضاً فإن النبي ﷺ ، كان إذا سئل عن حكم أجاب بما يخصه ، وأحال معرفة ذلك على فعل نفسه .

فمن ذلك لما سألته ام سلمة عن الاغتسال قال : « اما انا فافيض الماء على راسي » .
ومن ذلك انه لما سئل عن قبلة الصائم قال انا افعل ذلك « ولولا ان للفعل عموماً لما كان كذلك .

قلنا : اما تعميم سجود السهو فانه إنما كان لعموم العلة ، وهي السهو ، من حيث انه رتب السجود على السهو بقاء التعقيب ، وهو دليل العلية ، كما يأتي ذكره لا لعموم الفعل وكذلك الحكم في قوله « زنا ما عز فرجم » وفي قوله « رضخ يهودي راس جارية ، فرضخ رسول الله ﷺ راسه » .

وأما العمل بنجر عائشة في فرك المني ، ووجوب الغسل من التقاء الختانين ، وإفاضه الماء على الراس وقبلة الصائم ، فكل ذلك مستند الى القياس ، لا الى عموم الفعل لتعذره ، كما (١) سبق (٢) والله اعلم .

١ - كما - لعلة : لما .

٢ - سبق أيضا ان الفعل في ذاته وإن لم يكن عاما لكن قامت الأدلة على ان الأصل فيه التشريع للامة ، وأنه ﷺ قدوتها حتى يثبت ما يدل على الخصوصية . وعلى ذلك لاحاجة الى اثبات مثل ذلك الحكم في حق الامة بالقياس .

المسألة الثانية عشرة

قول الصحابي : نهى رسول الله ﷺ ، عن بيع الغرر . وقوله : قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجار ، ونحوه ، اختلفوا في تعميمه لكل غرر ، وكل جار والذي عليه . معول اكثر الاصوليين انه لا عموم له لأنه حكاية الراوي ، ولعله رأى النبي ﷺ قد نهى عن فعل خاص لا عموم له فيه غرر ، وقضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم .

ويحتمل انه سمع صيغة ظنها عامة ، وليست عامة .

ويحتمل انه سمع صيغة عامة ، واذا تعارضت الاحتمالات ؛ لم يثبت العموم ، والاحتجاج انما هو بالمحكى لا بنفس الحكاية .

ولقائل ان يقول : وان كانت هذه الاحتمالات منقذة . غير ان الصحابي الراوي من اهل العدالة والمعرفة باللغة ، فالظاهر انه لم ينقل صيغة العموم . الا وقد سمع صيغة لا يشك في عمومها ، لما هو مشتمل عليه من الداعي الديني والعقلي المانع له من إيقاع الناس في ورطة الالتباس ، واتباع ما لا يجوز اتباعه ، وبتقدير ان لا يكون قاطعاً بالعموم ، فلا يمكن نقله للعموم الا وقد ظهر له العموم والغالب اصابته فيما ظنه ظاهراً ، فكان صدقه فيما نقله غالباً على الظن ؛ ومهما ظن صدق الراوي فيما نقله عن النبي ﷺ ، وجب اتباعه . (١)

١ - ويؤيد الحمل على العموم ما اقترن به حكم النهي والقضاء مثلاً من الوصف المقتضي لذلك الحكم وعموم المعنى والحكمة التي رعاها الشارع في بناء الحكم .

المسألة الثالثة عشرة

مذهب الشافعي ، رضي الله عنه ، انه اذا حكم النبي ﷺ بحكم في واقعة خاصة وذكر علته انه يعم من وجدت في حقه تلك العلة ، خلافاً للقاضي أبي بكر . وذلك ، كقوله ﷺ في حق أعرابي محرم وقصت به ناقته (لا تخمروا رأسه ، ولا تقربوه طيباً ، فانه يحشر يوم القيامة مليئاً) . وكقوله ﷺ في قتلى أحد « زملوهم بكلوهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما » . وكما لو قال الشارع « حرمت المسكر لكونه حراماً » عم التحريم كل حلو .

والحق في ذلك أنه إن ادعى عموم الحكم نظراً الى الصيغة الواردة ، فهو باطل قطعاً ؛ كيف وأنه لو كان التنصيص على اثبات الحكم المعلن يقتضي بعمومه الحكم في كل محل وجدت فيه العلة ، لكان للوكيل اذا قال له الموكل « اعتق عبدي سالماً لكونه أسود » أن يعتق كل عبد أسود له كما لو قال « اعتق » عبدي السودان » وليس كذلك بالاجماع (١) .

وان قيل بالعموم ، نظراً الى الاشتراك في العلة ، فهو الحق ؛ ولا يلزم من التعميم في الحكم بالعلة المشتركة شرعاً مثله ، فيما اذا قال لو كي له « اعتق عبدي سالماً لكونه أسود » اذ الوكيل انما يتصرف بأمر الموكل لا بالقياس على ما أمره به . وعلى هذا فالفائدة في ذكر العلة معرفة كون الحكم معللاً ؛ لأن يكون اللفظ الدال على الحكم عاماً لغير محل التنصيص .

وما يقوله القاضي أبو بكر من أنه يحتمل أن يكون النبي ﷺ علل ذلك في حق الاعرابي بما علته من موته مسلماً مخلصاً في عبادته محشوراً مليئاً وقصت به ناقته لا بمجرد احرامه ، وفي قتلى أحد بعلو درجاتهم في الجهاد ، وتحقق شهادتهم ؛ لا بمجرد الجهاد : وفي تحريم المسكر بكونه حلو مسكراً ، وذلك كله غير معلوم في حق الغير وان كان ماذكروه منقداً ؛ غير أنه على خلاف ماظهر من تعليله ، عليه السلام بمجرد الاحرام والجهاد ، وترك ماظهر من التعليل لمجرد الاحتمال ممتنع .

١ - انظر ماقاله منكرو القياس في المعارضة السادسة بالباب الرابع من ابواب القياس وقارن بين كلامه في الموضوعين

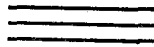
المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا في دلالة المفهوم تفریباً على القول به هل لها عموم أولاً ؟ .
وكشف الغطاء عن ذلك أن نقول . المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ؛ وهو
ما كان حكم المسكوت عنه موافقاً لحكم المنطوق ، والى مفهوم المخالفة وهو ما كان
حكم المسكوت عنه مخالفاً لحكم المنطوق كما يأتي تحقیقه .
فان كان من قبیل مفهوم الموافقة ، كما في تحريم ضرب الوالدین من تنصیبه على
تحريم التأفیف لهما ، فحكم التحريم .

وان كان شاملاً للصورتین ، لكن مع اختلاف جهة الدلالة ، فثبوته في صورة
النطق بالمنطوق ؛ وفي صورة السكوت بالمفهوم ، فلا المنطوق عام بالنسبة الى
الصورتین ، ولا المفهوم من غير خلاف ؛ وانما الخلاف في عموم المفهوم ، بالنسبة
الى صور السكوت ، ولا شك أن حاصل النزاع فيه آیل الى اللفظ .
فان من قال بكونه عاماً بالنسبة اليها انما يريد به ثبوت الحكم به في جميعها ،
لابالدلالة اللفظية ، وذلك مما لا خلاف فيه بين القائلين بالمفهوم .

ومن نفى العموم ، كالغزالي ، فلم يرد به أن الحكم لم يثبت به في جميع صور
السكوت ، اذ هو خلاف الفرض ، وانما أراد نفی ثبوته ، مستنداً الى الدلالة اللفظية ،
وذلك مما لا يخالف فيه القائل بعموم المفهوم .

وأما مفهوم المخالفة ، كما في نفی الزكاة عن المعلوفة من تنصیبه صلى الله عليه وسلم على
وجوب الزكاة في الغنم السائمة ، فلا شك أيضاً بأن اللفظ فيه غير عام بمنطوقه
للسورتین ؛ ولا بمفهومه . وانما النزاع في عمومه بالنسبة الى جميع صور السكوت .
وحاصل النزاع أيضاً فيه آیل الى اللفظ ، كما سبق في مفهوم الموافقة .



المسألة الخامسة عشرة^(١)

المعطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف ؟ اختلفوا فيه ، فنحن اصحابنا من ذلك ؛ واوجبه اصحاب ابي حنيفة (رحمه الله) .

ومثاله استدلال اصحابنا على ان المسلم لا يقتل بالذمي بقوله **عَلَيْهِ** « لا يقتل مسلم بكافر » وهو عام بالنسبة الى كل كافر ، حربياً كان او ذمياً .

فقال اصحاب ابي حنيفة : لو كان ذلك عاماً للذمي ، لكان المعطوف عليه كذلك ، وهو قوله « ولا ذو عهد في عهده » ضرورة الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته ، وليس كذلك فان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد انها هو الكافر الحربي دون الذمي .

احتج اصحابنا بثلاثة امور :

الاول ان المعطوف لا يستقل بنفسه في افادة حكمه ؛ واللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة له على حكم المعطوف بصريحه ، وانما اضمر حكم المعطوف عليه في المعطوف ، ضرورة الافادة وحذراً من التعطيل . والاضمار على خلاف الاصل ، فيجب الاقتصار فيه على ما تندفع به الضرورة ، وهو التشريك في اصل الحكم دون تفصيله من صفة العموم وغيره ، قليلاً لمخالفة الدليل .

الثاني انه قد ورد عطف الخاص على العام في قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فانه عام في الرجعية والبائن ، وقوله « وبعولتهن احق بردهن » خاص ، وورد عطف الواجب على المندوب في قوله تعالى « فكاتبوهم » فانه للندب ؛ وقوله « وآتوهم من مال الله الذي آتاكم » للايجاب ، وورد عطف اللواجب على المباح في قوله تعالى « كلوا من ثمره اذا اثمر » فانه للاباحة ، وقوله « وآتوا حقهم » للايجاب ، ولو كان الاصل هو الاشتراك في اصل الحكم وتفصيله

لكان العطف في جميع هذه المواضع على خلاف الاصل ، وهو ممنوع

الثالث ان الاشتراك في اصل الحكم متيقن ، وفي صفة محتتمل ، فجعل العطف

اصلاً في المتيقن دون المحتتمل اولى .

فان قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل على وجوب التشريك بينهما في اصل الحكم وتفصيله: وبيانه من وجهين .

الاول : ان حرف العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة ، فالحكم على احدهما يكون حكماً على الآخر .

الثاني : ان المعطوف اذا لم يكن مستقلاً بنفسه ، فلا بد من اضمار حكم المعطوف عليه فيه ، لتحقق الافادة : وعند ذلك لا يخلو .

اما ان يقال باضمار كل ما ثبت للمعطوف عليه للمعطوف ، او بعضه .

لا جائز ان يقال بالثاني لأن الاضمار اما لبعض معين او غير معين .

القول بالثاني ممتنع اذ هو غير واقع من نفس العطف .

كيف ؟ وانه ليس البعض اولى من البعض الآخر ، والقول بعدم التعيين موجب

للابهام والاجمال في الكلام وهو خلاف الأصل ، فلم يبق سوى القسم الاول . وهو المطلوب .

قلنا : جواب الأول ان العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في

حكم جملة واحدة . فيما فيه العطف او في غيره ؟ الأول مسلم ، والثاني ممنوع .

فلم قلت ان ما زاد على اصل الحكم معتبر في العطف اذ هو محل النزاع .

وجواب الثاني ان نقول بالتشريك في اصل الحكم المذكور دون صفتته ، وهو

مدلول اللفظ من غير ابهام ولا اجمال .

المسألة السادسة عشرة

إذا ورد خطاب خاص بالنبي ﷺ . كقوله تعالى (يا ايها المزمّل قم الليل) (يا ايها المدثر ، قم فانذر) (يا ايها النبي اتق الله) ، (لئن اشركت ليحبطن عملك) لا يعم الامة ذلك الخطاب عند اصحابنا ، خلافاً لابي حنيفة ، واحمد بن حنبل واصحابهما ، في قولهم انه يكون خطاباً للامة ، الا ما دل الدليل فيه على الفرق .
ودليلنا في ذلك أن الخطاب الوارد نحو الواحد موضوع في أصل اللغة لذلك الواحد فلا يكون متناولاً لغيره بوضعه (١) ولهذا فإن السيد إذا أمر بعض عبده بخطاب يخصه لا يكون أمراً للباقيين .

وكذلك في النهي والاعذار وسائر أنواع الخطاب .

كيف : وإنه من المحتمل أن يكون الأمر للواحد المعين مصلحاً له . وهو مفسدة في حق غيره ، وذلك كما في أمر الطبيب لبعض الناس بشرب بعض الادوية ؛ فانه لا يكون ذلك أمراً لغيره لاحتمال التفاوت بين الناس في الامزجة والاحوال المتقتضية لذلك الأمر ، ولهذا خص النبي ﷺ ؛ بأحكام لم يشاركه فيها أحد من أمته ، من الواجبات والمندوبات ، والمحظورات والمباحات ، ومع امتناع اتحاد الخطاب (٢) وجواز الاختلاف في الحكمة والمقصود يمتنع التشريك في الحكم ، اللهم إلا أن يقوم دليل من خارج يدل على الاشتراك في العلة الداعية الى ذلك الحكم ، فالاشتراك في الحكم يكون مستنداً الى نفس القياس ، لا الى نفس الخطاب الخاص بمحل التنصيص ، أو دليل آخر .

١ - قد يقال ان الخطاب وان لم يتناول بوضعه في اصل اللغة غير المخاطب الا أنه قد يتناول عرفاً أو لقرائن أخرى ، ككونه ﷺ رسولاً فان ذلك يقتضى أنه ليس مقصوداً بالخطاب لذاته بل ليعمل وليبلغ الأمة ما شرع الله لها عن طريقه ، ويشهد لذلك قوله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) ونحوه من النصوص والإجماع .
واذ فالاصل العموم الا ان يدل دليل على الخصوص وذلك فيما يختلف فيه حال امته . وبه يندفع ما ذكر بعد من الاستدلال باختلاف الاحكام لتفاوت احوال الناس .
٢ - ومع امتناع اتحاد الخطاب - فيه تحريف والصواب : ومع اتحاد الخطاب .

فان قيل : نحن لا ننكر ان الخطاب الخاص بالواحد لا يكون خطاباً لغيره مطالباً ، بل المدعى ان من كان مقدماً على قوم ، وقد عقدت له الولاية والامارة عليهم ، وجعل له منصب الافتداء به ، فانه اذا قيل له (اركب لمناجزة العدو ، وشن الغارة عليه وعلى بلاده) فان أهل اللغة يعدون ذلك امراً لأتباعه وأصحابه . وكذلك اذا اخبر عنه بأنه قد فتح البلد الفلاني ، وكسر العدو ، فانه يكون إخباراً عن اتباعه ايضاً . والنبي ﷺ ممن قد ثبت كونه قدوة للامة ومتبعاً لهم ، فأمره ونهيه يكون امراً ونهياً لأمته ، إلا ما دل الدليل فيه على الفرق (١) ويدل على صحة ما ذكرناه قوله تعالى (يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) ولم يقل (إذا طلقت النساء فطلقهن) وذلك يدل على ان خطابه خطاب لأمته .

وايضاً قوله تعالى : (فلما قضى زيد منها وطراً ، زوجناكمها ، لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطراً) اخبره انه انما اباحه ذلك ليكون ذلك مباحاً للامة ، ولو كانت الاباحة خاصة به ، لما انتفى الحرج عن الامة . وايضاً فانه قد ورد الخطاب بتخصيصه ، عليه السلام ، بأحكام دون امته كقوله تعالى (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي) الى قوله (خالصة لك من دون المؤمنين) . وكقوله تعالى « ومن الليل فتهجد به نافلة لك » ولو لم يكن الخطاب المطلق له خطاباً لأمته ؛ بل خاصاً به لما احتيج الى بيان التخصيص به ههنا .

وما ذكرتموه من احتمال التفاوت في المصلحة والمفسدة ، فغير قادح مع ظهور المشاركة في الخطاب ، كما تقرر . ولهذا ، جاز تكايف الكل مع هذا الاحتمال ، لظهور الخطاب ، وجاز تعدية الحكم من الاصل الى الفرع عند ظن الاشتراك في الداعي مع احتمال التفاوت بين الأصل والفرع في المصلحة والمفسدة .

١ - حال الرسول ﷺ مع امته امكن في ارادة امته معه بخطابه تعالى اياه من حال المقدم في قومه لما تقدم من اقتضاء صفة الرسالة ذلك ، ولامره تعالى الامة بالانساء به واتباعه في اقواله وافعاله كما في الآية المتقدمة ، وفي قوله « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » الآية ، وقوله : « قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً » الآية ، فالرسول اولى بتبعية امته له وقصدتهم بخطابه تعالى له من تبعية القوم لمقدمهم .

والجواب لا نسلم أن أمر المقدم يكون أمراً لا يتباعه لغة ؛ ولهذا فإنه يصح أن يقال : أمر المقدم ، ولم يأمر الاتباع ، وأنه لو حلف أنه لم يأمر الاتباع لم يحدث بالاجماع ولو كان أمره للمقدم أمراً لا يتباعه لحث نعم : غايته أنه يفهم عند أمر المقدم بالركوب وشن الغارة لزوم توقف مقصود الأمر على اتباع أصحابه له . فكان ذلك من باب الاستلزام ؛ لا من باب دلالة اللفظ مطابقة ولا ضمناً ، ولا يلزم مثله في خطاب النبي ﷺ بشيء من العبادات أو بتحريم شيء من الأفعال ، أو لإباحتها ، من حيث أنه لا يتوقف المقصود من ذلك على مشاركة الأمة له في ذلك .

وقوله تعالى (اذا طلقت النساء) فخطاب عام مع الكل على وجه يدخل فيه النبي ﷺ وغيره من الأمة ، وتخصيص النبي في أول الآية بالنداء جرى مجرى التشريف والتكريم له (١) .

كيف : وان في الآية ما يدل على أن خطاب النبي لا يكون خطاباً للامة ، فإنه لو كان كذلك ، لما احتيج الى قوله (طلقت النساء فطلقوهن) لان قوله (اذا طلقت النساء ، فطلقهن) كاف في خطاب الامة مع اتساقه مع أول الآية .

وقوله تعالى (فلما قضى زيد منها وطراً) لاحجة فيه على المقصود .
وقوله (لكي لا يكون على المؤمنين حرج) ليس فيه ما يدل على أن نفي الحرج عن المؤمنين في أزواجهم ادعيائهم مدلول لقوله (زوجناكها) .

بل غايته ان رفع الحرج عن النبي ﷺ كان لمقصود رفع الحرج عن المؤمنين وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول المصلحة ، وعموم الخطاب غير متعين لذلك . (٢)

١ - سبق : انه وان لم يعمهم خطابه بأصل وضع اللغة فإنه يعمهم عرفاً او لقربنة اخرى الى آخر ما تقدم تعليقا - والقصد اثبات ان الاصل العموم في خطابه التشريعي وان كان ذلك عن طريق خطابه بعنوان النبوة او الرسالة او بطريق النصوص الدالة على طلب الاتساء به واتباعه

٢ - لأحاجه الى القياس مع ما يشعر به وصف الرسالة من القصد الى عموم الخطاب =

وما ذكروه من الآيات الدالة على خصوصية النبي ﷺ بما ذكروه لا يدل على أن مطلق الخطاب له عام لامته ؛ بل انما كان ذلك لقطع الحاق غيره به في تلك الاحكام بطريق القياس ؛ ولولم يرد التخصيص لاممكن الالحاق بطريق القياس (١).

المسألة السابعة عشرة

اختلفوا في خطاب النبي ﷺ لاحد من امته : هل هو خطاب للباقيين ام لا ؟ فنفاه اصحابنا ، واثبتته الحنابلة وجماعة من الناس . ودليلنا ما سبق في المسألة التي قبلها (٢) .

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بالنص ، والاجماع ، والمعنى .

اما النص فقوله تعالى « وما ارسلناك إلا كافة للناس » .

وقوله ﷺ « بعثت إلى الناس كافة ، وبعثت إلى الاحمر والاسود » .

وقوله « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » .

وأما الاجماع : فاتفق الصحابة على رجوعهم في أحكام الحوادث إلى ما حكم

به النبي عليه السلام . على آحاد الأمة .

فن ذلك رجوعهم في حد الزنا إلى ما حكم به على (ماعز) .

ورجوعهم في المفوضة إلى قصة (بروع بنت واشق) .

ورجوعهم في ضرب الجزية على المجوس إلى ضربه ، عليه السلام ، الجزية

على مجوس هجر ، ولولا ان حكمه على الواحد حكم على الجماعة ، لما كان كذلك

وأما المعنى فهو ان النبي ﷺ خصص بعض الصحابة بأحكام دون هيره ،

فن ذلك قوله ﷺ لابي بردة في التضحية بعناق « تجزئك ولا تجزيء أحداً بعدك » .

وقوله لابي بكر لما دخل الصف راعماً « زادك الله حرصاً ولا تعد » .

وقوله لاعرابي زوجه بما معه من القرآن « هذا لك وليس لاحد بعدك » .

= والاشترائك في التشريع ، ومع النصوص الدالة على وجوب اتباعه ، وعلى ذلك فعموم

خطابه لامته متعين من غير تكلف قياس

١ - تقدم ان ادلة ارادة العموم لامته تبعاً له بخطابه تعالى اياه تغني عن القياس

٢ - سبق ايضاً ما فيه تعليقا .

وتخصيصه لخزيمه بقبول شهادته وحده .

وتخصيصه لعبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير . ولو أن الحكم باطلاقة علي الواحد يحكم على الأمة لما احتاج الى التنصيص بالتخصيص .
والجواب على الآية وعن قوله « بعثت الى الناس كافة والى الأحمر والأسود » أنه وان كان مبعوثاً الى الناس كافة ؛ فبمعنى أنه يعرف كل واحد ما يخص به من الأحكام ؛ كأحكام المريض ، والصحيح ، والمقيم ؛ والمسافر ، والحر ، والعبد ، والحائض والظاهر ، وغير ذلك ؛ ولا يلزم من ذلك اشتراك الكل فيما أثبت للبعض منهم . (١)
وعن قوله « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » انه يجب تأويله على أن المراد به أنه حكم على الجماعة من جهة المعنى والقهاس لا من جهة اللفظ (٢) لثلاثة أوجه .

الأول أن الحكم هو الخطاب ، وقد بينا في المسألة المتقدمة أن خطاب الواحد ليس هو بعينه خطاباً للباقيين (٣) .
الثاني أنه لو كان بعينه خطاباً للباقيين ، لزم منه التخصيص باخراج من لم يكن موافقاً لذلك للواحد في السبب الموجب للحكم عليه .

١ - للنصوص نعم تعريفه صلى الله عليه وسلم كل فرد بعينه ما يخص به ، كما في قصة خزيمه في قبول شهادته وحده ، وقصة ابي بردة في اجزاء العناق عنه في الاضحية ، وتعريفه كل نوع من الامه ما يخصه من الاحكام كأحكام المرضى ، والاصحاء الى امثال ما ذكره الآمدي فيعم حكمه في النوع كل فرد من افراد ذلك النوع ، ولعريفه ما يعم الأمة كلها فاذا لم يوجد ما يدل على ارادة خصوص الفرد او النوع ، وجب حمل تعريفه على العموم لادلة عموم الرسالة التشريعية المذكورة قبل وغيرها .

٢ - تقدم بيان انه لا حاجة الى القياس للادلة التي دلت على ان الاصل عموم التشريع حتى يثبت تخصيص الحكم بفرد او نوع من الامه

٣ - اقول وان لم يكن خطاب الواحد بعينه خطاباً للباقيين في اصل وضع اللغة لكن اريد شموله الباقيين لما سبق من الادلة ، وقد كثر في لغة العرب اطلاق الخاص وارادة العام ، وبذلك يلتزم جواز التخصيص باخراج من لم يكن موافقاً لذلك الواحد في موجب الحكم انظر الرسالة للشافعي

الثالث أنه لو كان خطابه المطلق للواحد خطأها للجماعة . لما احتج الى قوله
و حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ، أو كانت فائدته التأكيد ، والاصل في
في الدلالات اللفظية انما هو التأسيس . ثم وان كان حكمه على الواحد حكما على
الجماعة ، فلا يلزم اطراده في حكمه للواحد أن يكون حكما للجماعة ، فانه فرق
بين حكمه للواحد وحكمه عليه ، والخلاف واقع في الكل (١) .

وأما ما ذكره من رجوع الصحابة في أحكام الوقائع الى حكمه على الآحاد
فلا يخاو ، إما أن يقال بذلك مع معرفتهم بالتساوي في السبب الموجب ، أو لا مع
معرفتهم بذلك : الثاني خلاف الاجماع ، وان كان الاول ، فستند التشريك في
الحكم انما كان الاشتراك في السبب لا في الخطاب (٢) .
وأما المعنى ، فقد سبق الجواب عنه في المسألة المتقدمة .

المسألة الثامنة عشرة

اتفق العلماء على أن كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع الخاص
بالآخر ، كالرجال والنساء ، وعلى دخولهما في الجمع الذي لم يظهر فيه علامة تذكير
ولا تأنيث ، كالناس . وانما وقع الخلاف بينهم في الجمع الذي ظهرت فيه علامة
التذكير ، كالمسلمين والمؤمنين ، هل هو ظاهر في دخول الاناث فيه او لا ؟ .
فذهبت الشافعية والأشاعرة والجمع الكثير من الحنفية والمعتزلة الى نفيه .
وذهبت الحنابلة وابن داود (٣) وشذوذ من الناس الى إثباته .

١ - لا مانع من تتابع الأدلة على حكم واحد وهو كثير في الشريعة ، وما ذكره
من عدم الاطراد فانما كان لاختلاف المناط فاختلف الحكم في تطبيقه على الافراد
ربعا لاختلاف المناط فيها .

٢ - نختر الاول ونقول مستند التشريك في الحكم الاشتراك في السبب ، وادلة
عموم الشريعة للأمة فانها توجب ارادة العموم من الخطاب الخاص

٣ - ابن داود - هو موسى بن داود الضبي ابو عهد الله الخلقاني مات ٢١٧ هـ
انظر ترجمته في الميزان للذهبي وفي تهذيب التهذيب لابن حجر .

احتج النافون بالكتاب ، والسنة ، والمعقول :

اما الكتاب فقوله تعالى « إن المسلمين والمسلمات ، والمؤمنين والمؤمنات » عطف جمع التأنيث على جمع المسلمين والمؤمنين ؛ ولو كان داخلاً فيه لما حسن عطفه عليه لعدم فائدته .

واما السنة فما روى عن ام سلمة انها قالت « يا رسول الله ، ان النساء قلن : ما نرى الله ذكر الا الرجال فأنزله الله : « ان المسلمين والمسلمات » الآية (١) ولو كن قد دخلن في جمع التذكير ، لكن المذكورات ، وامتنعت صحة السؤال والتقرير عليه . وايضاً ما روى عن النبي ﷺ انه قال « ويل للذين يمسون فروجهم ، ثم يصلون ولا يتوضئون » فقالت عائشة « هذا للرجال فالنساء ؟ » (٢) ولولا خروجهن من جمع الذكور ، لما صح السؤال ولا التقرير من النبي ﷺ .

واما المعقول ؛ فهو ان الجمع تضعيف الواحد ، فقولنا « قام » لا يتناول المؤنث بالاجماع . فالجمع الذي هو تضعيفه ، كقولنا « قامو » لا يكون متناولاً . فان قيل : اما الآية فالعطف فيها لا يدل على عدم دخول الاناث في جمع التذكير قولاكم لا فائدة فيه ، ليس كذلك اذ المقصود منه انها هو الاثنيان بلفظ يخصهن تأكيداً ، فلا يكون عربياً عن الفائدة .

واما سؤال ام سلمة وعائشة فلم يكن لعدم دخول النساء في جمع الذكور ، بل لعدم تخصيصهن بلفظ صريح فيهن ، كما ورد في المذكر .

واما قولكم ان الجمع تضعيف الواحد فسلم ؛ ولكن لم قلتم بامتناع دخول المؤنث فيه مع انه محل النزاع .

والذي يدل على دخول المؤنث في جمع التذكير ثلاثة امور :

١ - رواه احمد في مسنده والنسائي في سننه وابن جرير في تفسيره من طريق ام سلمة بالفاظ مختلفة ، كما روى من غير طريقها فانظر تلك المراجع لتقف على نصوص الروايات وتعرف درجتها وما بينها من اختلاف

٢ - الحديث ذكره ابن حجر في باب الأحداث من تلخيص الحبير ونسبه الى الدارقطني وذكر عنه وعن ابن حبان ان كلا منهما ضعفه بعبد الرحمن بن عبد الله العمري

الاول : ان المألوف من عادة العرب انه اذا اجتمع التذكير والتأنيث غلبوا جانب التذكير . ولهذا فانه يقال للنساء اذا تمحصن : ادخلن ، وان كان معهن رجل ، قيل : ادخلو . قال الله تعالى لآدم وحواء وإبليس « قلنا امبطوا منها جميعاً » كما الف منهم تغليب جمع من يعقل اذا كان معه من لا يعقل .

ومنه قوله تعالى (والله خلق كل دابة من ماء ، فمنهم من يمشي على بطنه) بل أبلغ من ذلك انهم اذا وصفوا مالا يعقل بصفة من يعقل غلبوا فيه من يعقل . ومنه قوله تعالى (احد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين) جمعهم جمع من يعقل لوصفهم بالسجود الذي هو صفة من يعقل . وكتغليبهم الكثرة على القلة حتى انهم يصفون بالكرم والبخل جمعاً اكثرهم متصف بالكرم او البخل وكتغليبهم في التثنية احد الأسمين على الآخر ، كقولهم (الأسودان) للتمر والماء و « العمران » لأبي بكر وعمر ، و (القمران) للشمس والقمر .

الثاني : انه يستهجن من العربي ان يقول لأهل حلة او قرية (انتم آمنون ، ونساؤكم آمنات) لحصول الأمن للنساء بقوله (انتم آمنون) ولولا دخولهن في قوله (انتم آمنون) لما كان كذلك . وكذلك لا يحسن منه ان يقول لجماعة فيهم رجال ونساء (قوموا وقمن) بل لو قال (قوموا) كان ذلك كافياً في الأمر للنساء بالقيام . ولولا دخولهن في جمع التذكير ، لما كان كذلك .

الثالث ان اكثر اوامر الشرع بخطاب المذكر مع انعقاد الاجماع على ان النساء يشاركن الرجال في احكام تلك الأوامر . ولو لم يدخلن في ذلك الخطاب ، لما كان كذلك .

والجواب : قولهم في الآية : فائدة التخصيص باللفظ يخصهن التأكيد .

قلنا : لو اعتقدنا عدم دخولهن في جمع التذكير ، كانت فائدة تخصيصهن بالذكر التأسيس . ولا يخفى أن فائدة التأسيس أولى في كلام الشارع .

قولهم : سؤال أم سلمة وعائشة انما كان لعدم تخصيص النساء بالفظ يخصهن ؛ لا لعدم دخول النساء في جمع التذكير ، ليس كذلك : أما سؤال أم سلمة فهو صريح في عدم الذكر مطلقاً ، لا في عدم ذكر ما يخصهن ؛ بحيث قالت (ما نرى الله ذكر الا الرجال) ولو ذكر النساء ، ولو بطريق الضمن ، لما صح هذا الاخبار

على اطلاقه . وأما حديث عائشة ، فلانها قالت (هذا للرجال) ولو كان الحكم عاماً ، لما صح منها تخصيص ذلك بالرجال .

قولهم : المؤلف من عادة العرب تغليب جانب التذكير ؛ مسلم ، ونحن لاننازع في ان العربي إذا أراد ان يعبر عن جمع . فيهم ذكور واثاث . أنه يغلب جانب التذكير . ويعبر بلفظ التذكير . ويكون ذلك من باب التجوز . وإنما النزاع في أن جمع التذكير اذا أطلق . هل يكون ظاهراً في دخول المؤنث ومستلزمه أولاً ؟ وليس فيما قيل ما يدل على ذلك . وهذا كما أنه يصح التجوز بلفظ الأسد عن الانسان . ولا يلزم أن يكون ظاهراً فيه مهما أطلق .

فان قيل : اذا صح دخول المؤنث في جمع المذكر . فالأصل ان يكون مشعراً به حقيقة لا تجوزاً .

قلنا : ولو كان جمع التذكير حقيقة للذكور والاثاث . مع انعقاد الاجماع على انه حقيقة في تمحض الذكور . كان اللفظ مشتركاً . وهو خلاف الأصل .

فان قيل : ولو كان مجازاً لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد لدخول المسمى الحقيقي فيه ، وهم الذكور . وهو ممنوع .

قلنا ليس كذلك . فانه لا يكون حقيقة في الذكور . الامع الاقتصار . واما اذا كان جزءاً من الذكور لامع الاقتصار فلا .

كيف : وانا لا نسلم امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز . كما سبق تقريره .

واما الوجه الثاني . فانما استهجن من العربي ان يقول (اتم آمنون . ونساؤكم آمنات) لان تأمين الرجال يستلزم الأمن من جميع المخاوف المتعلقة بأنفسهم واموالهم ونسائهم . فلو لم تكن النساء آمنات . لما حصل امن الرجال مطلقاً . وهو تناقض . اما ان ذلك يدل على ظهور دخول النساء في الخطاب فلا ، وبه يظهر لزوم امن النساء من الاقتصار على قوله للرجال (اتم آمنون) .

واما الوجه الثالث فغير لازم . وذلك ان النساء وان شاركن الرجال في كثير من أحكام التذكير ، فيفارقن للرجال في كثير من الاحكام الثابتة بخصاب التذكير ، كأحكام الجهاد في قوله تعالى (وجاهد في الله حق جهاده) وأحكام الجمعة في قوله تعالى

(إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله، وذروا البيع) إلى غير ذلك من الأحكام . ولو كان جمع التذكير مقتضياً لدخول الاناث فيه، لكان خروجهن عن هذه الاوامر على خلاف الدليل، وهو ممتنع . فحيث وقع الاشتراك تارة، الأفتراق تارة علم أن ذلك إنما هو مستند الى دليل خارج؛ لا إلى نفس اقتضاء اللفظ لذلك

المسألة التاسعة عشرة

اذاورد لفظ عام لم تظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث سوى لفظ الجمع مثل (من) في الشرط والجزاء ، هل يعم المذكر والمؤنث ؟
 اختلفو فيه : فأثبتته الأكثرون ، ونفاه الأقلون .
 والمختار تفریباً على القول بالعموم دخول المؤنث فيه .
 ودليله أنه لو قال القائل لعبدہ (من دخل داري فأكرمه) فان العبد يلام باخراج الداخلة من المؤنثات عن الأكرام ، ويلام السيد بلام العبد باكرامهن . وكذلك الحكم في النذر والوصية . والاصل في كل ما فهم من اللفظ أن يكون حقيقة فيه لا مجازاً .

فان قيل : التعميم فيما ذكرتموه انما فهم من قرينة الحال ، وهي ما جرت به العادة من مقابلة الداخلة الى دار الأنسان والحلول في منزله بالاكرام ، فكان ذلك من باب المجاز ؛ لا أنه من مقتضيات اللفظ حقيقة .

قلنا : هذا باطل بما لو قال (من دخل داري فأهنه) فانه يفهم منه العموم ، وان كان خلاف القرينة المذكورة . وكذا لو قال له (من قال لك (ألف) ، فقل له (ب)) فانه لا قرينة أصلاً ، والعموم مفهوم منه، فدل على كونه حقيقة فيه . (١)

١ - انما قال : تفریباً على القول بالعموم « لأنه اختار في المسألة الثانية من مسائل العموم صحة الاحتجاج بصيغ العموم في الخصوص والتوقف فيما زاد على ذلك . ولا أدري كيف يبني اختياره هنا على مارده في المسألة الثانية ، وكيف يحتج لاختياره العموم هنا بما رده في تلك المسألة على من احتج به لعموم من الشرطية أرى مصدر ذلك الحيرة والولع بالجدل والتأليف للتأليف لاعتقاده عقيدة أو اقتناع =

المسألة العشرون

اختلفوا: في دخول العبد تحت خطاب التكليف بالالفاظ العامة المطلقة، كلفظ الناس، والمؤمنين، فأثبتته الأكترون، ونفاه الاقلون؛ الا بقربنة ودليل يخصه .
ومنهم من قال بدخوله في العمومات المثبتة لحقوق الله دون حقوق الآدميين، وهو منسوب الى أبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة .

والمختار انما هو الدخول، وذلك لان الخطاب اذا كان بلفظ الناس أو المؤمنين فهو خطاب لكل من هو من الناس والمؤمنين، والعبد من الناس والمؤمنين حقيقة فكان داخلا في عمومات الخطاب بوضعه لغة، الا أن يدل دليل على اخراجه منه . (١)
فان قيل : العبد، من حيث هو عبد مال لسيده، ولذلك يتمكن من التصرف فيه حسب تصرفه في سائر الاموال . واذا كان مالا كان بمنزلة البهائم، فلا يكون داخلا تحت عموم خطاب الشارع .

سلمنا أنه ليس كالبهائم ، الا أن افعاله التي يتعلق بها التكليف ؛ ويحصل بها الامتثال ، مملوكة لسيده؛ ويجب صرفها الى منفعه بخطاب الشرع . فلا يكون الخطاب متعلقا بصرفها الى غير منافع السيد ، لما فيه من التناقض .

سلمنا عدم التناقض، غير ان الاجماع منعقد على اخراج العبد عن مطلق الخطاب العام بالجهاد والحج والعمرة والجمعة والعمومات الواردة بصحة التبرع والاقرار بالحقوق البدنية والمالية، ولو كان داخلا تحت عموم الخطاب بمطلقه لكان خروجه عنها في هذه الصور على خلاف الدليل .

= ولا لإثبات حق أو إقناع - قارن بين استدلاله ومناقشته الأدلة في هذه المسألة وفي المسألة الثانية من مسائل العموم ليتبين لك منهجه العلمي .

١ - اختياره هنا دخول العبد في عموم الخطاب بمقتضى الوضع لغة يتفق مع مذهب من قال ان للعموم صبغاً تدل عليه حقيقة ، ويتناقض مع قوله بالوقوف في المسألة الثانية وأن تلك الصبغ صالحة لان يراد بها العموم ، وليست موضوعة في لغة العرب لافادته حقيقة؛ فاللهم جنبنا العثرة وأماننا من الحيرة ولا تجعلنا ممن انسيتهم أنفسهم

سلمنا امكان دخوله تحت مطلق الخطاب لغة . الا أن الرق مقتض لاخرجه
عن عمومات الخطاب بطريق التخصيص .

وبيانه أنه صالح لذلك من حيث انه مكلف بشغل جميع أوقاته بخدمة سيده
بخطاب الشرع . وحق السيد مقدم على حق الله تعالى لوجهين .

الاول : ان السيد متمكن من منع العبد من التطوع بالنوافل ، مع أنها حق لله
تعالى ، ولولا أن حق السيد مرجح ؛ لما كان كذلك .

الثاني : أن احق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة ، لانه لا يتضرر بفوات
حقوقه ، ولا ينتفع بحصولها ، وحق الادمي مبني على الشح والمضايقة ، لانه ينتفع
بحصوله ويتضرر بفواته .

والجواب عن السؤال الاول : ان كون العبد مالا مملوكا لا يخرج عن جنس
المكلفين ، الى جنس البهائم والا لما توجه نحو التكليف بالخطاب الخاص بالصلاة
والصوم ونحوه ، وهو خلاف الاجماع .

وعن السؤال الثاني : لانسلم أن السيد مالك لصرف منافع العبد اليه في جميع
الاقوات ، حتى في وقت تضايق وقت العبادة المأمور بها ، بل في غيره . وعلى
هذا ؛ فلا تناقض .

وعن الثالث : أن ذلك لا يدل على اخراج العبد عن كون العمومات متساولة
لغة ، لما بيناه ، بل غاية انه خص بدليل . والتخصيص غير مانع من العموم لغة
ولا يخفى ان القول بالتخصيص ، اولى من القول برفع العموم لغة ، مع تحققه ، وصار
كما في تخصيص المريض والحائض والمسافر عن العمومات الواردة بالصوم والصلاة
والجمعة والجهاد .

وعن الرابع بمنع تعلق حق السيد بمنافعه المصروفة الى العبادات المأمور بها عند
ضيق اوقاتها ، كما سبق ، والرق ، وان اقتضى ذلك لمناسبته واعتباره ؛ فلا يقع في
مقابلة الدلالة النصية على العبادة في ذلك الوقت ، لقوة دلالة النصوص على دلالة
ما الحجة به مستندة اليها : والنصوص وان كانت متناولة للعبد بعمومها ، الا أنها
متناولة للعبادة في وقتها المعين بخصوصها . والرق وان كان مقتضياً لحق السيد

بخصوصه ، الا أن اقتضاه لذلك الحق في وقت العبادة بعمومه ؛ فيتقابلان ؛
ويسلم الترجيح بالتنصيص ، كما سبق ، قولهم : حق الآدمي مرجح على حق الله تعالى
لانسلم ذلك مطلقاً . ولهذا فان حق الله تعالى مرجح على حق السيد فيما وجب علي
العبد بالخطاب الخاص به اجماعاً ، وبه يندفع ما ذكره من الترجيح الاول .

قولهم في الترجيح الثاني : ان السيد يتمكن من منع العبد من التنفل
قلنا : وان أوجب ذلك ترجح جانب حق السيد على حقوق الله تعالى في
النوافل ، فغير موجب لترجيحه عليه في القرائض (١) .

المسألة الحادية والعشرون

ورود الخطاب على لسان الرسول ﷺ بقوله (يا أيها الذين آمنوا) (يا أيها الناس)
(يا هبادي) يدخل الرسول في عمومه عندنا ، وعند أكثر العلماء ، خلافاً لطائفة من
الفقهاء والمنكلمين .

ومنهم من قال : كل خطاب ورد مطلقاً ، ولم يكن للرسول مأموراً في اونه
بأمر الأمة به ؛ وكهذه الآيات ، فهو داخل فيه وان كان مأموراً في صدر الخطاب
بالأمر كقوله تعالى (قل يا أيها الناس) فهو غير داخل فيه واليه ذهب ابو بكر الصيرفي
والحليمي من أصحاب الشافعي (٢) .

حجة من قال : يدخل في العموم ، وهو المختار ، حجتان .

الأولى ان هذه الصيغ عامة لكل انسان ، كل مؤمن ، وكل عبد . والنبي ﷺ
سيد الناس والمؤمنين والعباد ، والنبوة غير مخرجة له عن اطلاق هذه الاسماء عليه ،
فلا تكون مخرجة له عن هذه العمومات .

١ - قارن بين استدلاله ونقاشه الادلة في هذه المسألة وفي المسألة الثانية من مسائل العموم .

٢ - أبو بكر الصيرفي هو محمد بن عبدالله الصيرفي الشافعي مات سنة ٣٣٠ هـ والحليمي
هو أبو عبدالله الحسين بن الحسن بن محمد بن خليم الشافعي المعروف بالحليمي نسبة
إلى جده ولد بجزان سنة ٣٣٨ هـ وتفقه على أبي بكر الففال ومات ٤٠٣ هـ

الحجة الثانية ، انه صلى الله عليه وسلم كان اذا امر الصحابة بأمر ، وتخلف عنه ولم يفعله فانهم كانوا يسألونه (ما بالك لم يفعله ؟) ولو لم يعقلوا دخوله فيما امرهم به ، لما سألوه عن ذلك . وذلك ، كما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة ، ولم يفسخ ؛ فقالوا له (امرتنا بالفسخ ، ولم تفسخ) ولم ينك عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الامر ، بل عدل الى الاعتذار ، وهو قوله (اني قلدت هديا) وروي عنه انه قال (لو استقبلت من امري ما استدبرت ، لما سقت الهدى ولجعلتها عمرة) (١) .

فان قيل : يمنع ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم داخلا تحت عموم هذه الاوامر الثلاثة ووجه : الاول : انه اذا كان النبي صلى الله عليه وسلم أمراً لامته بهذه الاوامر ، فلو كان مأموراً بها ، لزم من ذلك ان يكون بخطاب واحد أمراً ومأموراً . وهو ممتنع . ولانه يلزم ان يكون أمراً لنفسه . وامر الانسان لنفسه ممتنع لوجهين .
الاول : ان الامر طلب الأعلى من الأدنى ، والواحد لا يكون اعلى من نفسه وادنى منها .

الثاني : انه واعم الاتفاق على ان امر الانسان لنفسه على الخصوص ممتنع ، فكذلك امره لنفسه على العموم .

الثاني : من الوجوه الثلاثة انه يلزم من ذلك ان يكون بخطاب واحد مبلغاً ومبلغاً اليه وهو محال .

الثالث : ان النبي صلى الله عليه وسلم قد اخص بأحكام لم تشاركه فيها الأمة كوجوب ركعتي الفجر ، والضحي ، والاضحي ، وتحريم الزكاة عليه ، واييح له النكاح بغير ولي ولا مهر ولا شهود ، والصفى من المغنم ونحوه من الخصائص ؛ وذلك يدل على مزيته وانفراده عن الأمة في الأحكام التكليفية ، فلا يكون داخلا تحت الخطاب المتناول لهم .

١ - قارن بين اختياره العموم هنا واستدلاله عليه واختياره الوقف واستدلاله عليه ونقاشه ادلة خصومه في المسألة الثانية من مسائل العموم .

قلنا : جواب الاول ان ما ذكروه مبني على كون الرسول آمراً ، وليس كذلك بل هو مبلغ لأمر الله تعالى ، وفرق بين الأمر والمبلغ للأمر . ولهذا اعادة صيغ الاوامر له بالتبليغ ، كقوله « قل اوحى الي » ، و « اتل ما أوحى اليك » ونحوه .
 جواب الثاني : انه مبلغ للامة بما ورد على لسانه ، وليس مبلغاً لنفسه بذلك الخطاب ، بل بما سمعه من جبريل . عليه السلام .

وجواب الثالث : ان اختصاصه ببعض الاحكام غير موجب لخروجه عن عمومات الخطاب . ولهذا فان الحائض والمريض والمسافر والمرأة ، كل واحد قد اختص بأحكام لا يشاركه غيره فيها ولم يخرج بذلك عن الدخول في عمومات الخطاب (١) والله اعلم بالصواب .

المسألة الثانية والعشرون (٢)

الخطاب الوارد شفاهاً في زمن النبي ﷺ والواو امر العامة . كقوله تعالى (يا ايها الناس) . و (يا ايها الذين آمنوا) ونحوه . هل يخص الموجودين في زمنه . او هو عام لهم . ولن بعدهم ؟ .

اختلفوا فيه : فذهب اكثر اصحابنا واصحاب ابي حنيفة والمعتزلة الى اختصاصه بالموجودين في زمن رسول الله ﷺ ، ولا يثبت حكمه في حق من بعدهم الا بدليل آخر . وذهبت الحنابلة وطائفة من السالفين والفقهاء الى تناول ذلك لمن وجد بعد عصر النبي ﷺ . حجة النافين من وجهين :

الاول ان المخاطبة شفاهاً بقوله تعالى : (يا ايها الناس) و (يا ايها الذين آمنوا) تستدعي كون المخاطب موجوداً اهلاً للخطاب انساناً مؤمناً ، ومن لم يكن موجوداً وقت الخطاب لم يكن متصفاً بشيء من هذه الصفات ، فلا يكون الخطاب متناولاً له (٣) .

١ - انظر جوابه عن الدليل الثالث مع ما سبق له في المسألة السادسة عشرة من استدلاله بالتفاوت بينه وبين امته في الأحوال على المنع من دخول امته معه في الخطاب الخاص به .
 ٢ - انظر الخلاف في جواز تكليف المعدوم في المسألة الثانية من مسائل الأصل .
 الرابع في المحكوم عليه .

٣ - إنما تستدعي المخاطبة شفاهاً بمثل قوله تعالى «يا ايها الناس» وقوله «يا ايها» =

الثاني ان خطاب الصبي والمجنون الذي لا يميز ممنوع، حتى ان من شافهه بالخطاب استهجن كلامه ، وسفه في رايه، مع ان حالها لوجودها واتصافها بصفة الانسانية واصل الفهم، وقبولها للتأديب بالضرب وغيره، اقرب الى الخطاب لها من لا وجود له (١) احتج الخصوم بالكتاب والسنة ؛ واجماع الأمة ؛ والمعقول .

اما الكتاب فقوله تعالى (وما ارسلناك الا كافة للناس) .

واما السنة فقوله ﷺ « بعثت الى الاحمر والاسود (٢) » ولو لم يكن خطابه متناولا لمن بعده ؛ لم يكن رسولا اليه ؛ ولا مبلغا اليه شرع الله تعالى، وهو خلاف الاجماع .
وأيضاً قوله ﷺ « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » (٣) ولفظ (الجماعة) يستغرق كل من بعده . فلو لم يكن حكمه على من في زمانه حكما على غيرهم ، كان على خلاف الظاهر .

= الذين آمنوا » كون المخاطب موجودا مؤهلا وقت الخطاب إذا اريد وصفه بأنه مخاطب شفاها ؛ اما اذا اريد مجرد تناول الخطاب والحكم التكليفي له وإن لم يكن مشافها بالخطاب فذلك لا يتوقف على وجوده وقت الخطاب فضلا عن اهليته له بل يكفي في تناوله له وتكليفه به أن ينطبق عليه اللقب الذي زودى به عند وجوده وأهليته للخطاب في زمن ما ولو بعد صدور الخطاب بالآف السنين وعند ذلك يكون مكلفاً بما تضمنه ذلك الخطاب دون حاجة الى دليل خارج .

١ - هذا صحيح اذا اريد مشافهتها بالخطاب حالة عدم التمييز ؛ أما اذا اريد تناول الخطاب لها عند أهليتها للتكليف بما تضمنه من الأحكام فغير صحيح بل تتناولها الاحكام عند تحقق أهليتها للتكليف .

٢ - بعثت الى الاحمر والاسود . لم اقف عليه بهذا اللفظ ولكن صح معناه في أحاديث منها حديث اعطيت خمسا لم يعطيهن احد قبلي ومنه وكان النبي يبعث في قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة .

٣ - حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وفي لفظ كحكمي على الجماعة ، قال العراقي في تخريج احاديث البيضاوي ليس له اصل بهذا اللفظ وسئل عنه المزي والذهبي فانكراه - انظر ما ذكره ابن كثير في تفسيره سورة الممتحنة عن هذا الحديث وما ذكره العجلوني في كشف الخفا .

وأما الاجماع : فهو ان الصحابة، ومن بعدهم من التابعين ، والى زماننا هذا ، ما زالوا يحتجون في المسائل الشرعية على من وجد بعد النبي ﷺ ، بالآيات والايخبار الواردة على لسان النبي ﷺ ، ولولا عموم تلك الدلائل اللفظية لمن وجد بعد ذلك ، لما كان التمسك بها صحيحاً؛ وكان الاسترواح اليها خطأ؛ وهو بعيد عن اهل الاجماع .

واما المعقول : فهو ان النبي ﷺ ، كان اذا اراد التخصيص ببعض الامة نص عليه ، كما ذكرناه في مسألة خطاب النبي ﷺ للواحد هل هو خطاب للباقيين ؟ ولولا ان الخطاب المطلق العام يكون خطاباً لكل لما احتاج الى التخصيص .

والجواب عن النصوص الدالة على كون النبي ﷺ ، مبعوثاً الى الناس كافة ، انها انما تلزم ان لو توقف مفهوم الرسالة والبعثة الى كل الناس ، على المخاطبة لكل بالاحكام الشرعية شفاهاً ، وليس كذلك ، بل ذلك يتحقق بتعريف البعض بالمشافهة ، وتعريف البعض بنصب الدلائل والامارات ، وقياس بعض الوقائع على بعض (١) . ويدل على ذلك أن اكثر الاحكام الشرعية لم يثبت بالخطاب شفاهاً لقلّة النصوص وندرتها ، وكثرة الوقائع (٢) وما لزم من ذلك أن لا يكون النبي ﷺ ، رسولا ولا مبلغاً بالنسبة الى الاحكام التي لم يثبت بالخطاب شفاهاً . فان قيل : والدلائل التي يمكن الاحتجاج بها في الاحكام الشرعية على من وجد بعد للنبي ﷺ غير الخطاب ؛ فيما ذكرتموه . انما يعلم كونها حجة بالدلائل الخطابية فاذا كان الخطاب الموجود في زمن النبي ﷺ لا يتناول من بعده ؛ فقد تعذر الاحتجاج به عليه .

١ - لم يدع المستدل ان المعدوم مشافه بالخطاب انما ادعى ان الخطاب متناول له عند أهليته للتكليف وانطباق اللقب المنادى به عليه، واستدل على ذلك بما هو واضح في اثباته فلم يكن ما اجيب به ملاقياً للدليل

٢ - النصوص وان كانت محصورة لكنها قواعد كلية بنفسها تارة ، وبالقرائن والأدلة الخارجية تارة أخرى فلا يبعد أن يحكم بها فيما لا يخص من اعيان الوقائع والقضايا الجزئية وقت الخطاب وبذلك عمّت الشريعة الموجود والمعدوم، وان لم يكن المعدوم مشافهاً بها منه ﷺ .

قلنا : أمكن معرفة كونها حجة بالنقل عن النبي ﷺ . أنه حكم بكونها حجة على من بعده . أو بالاجماع المنقول عن الصحابة على ذلك (١) .

وأما قوله ﷺ «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» فالكلام في اختصاصه بالموجودين في زمنه . كالكلام في الأول .

وأما انعقاد الاجماع على صحة الاستدلال بالآيات والايخبار الواردة على لسانه ﷺ على من وجد بعده . وهو أشبه - دجج الخصوم .

فجوابه أنا بينا امتناع المخاطبة لمن ليس بوجود بما لامراء فيه (٢) وعند ذلك فيجب اعتقاد استناد أهل الاجماع الى النصوص من جهة معقولها . لا من جهة الفاظها . جمعا بين الأدلة .

واما ما ذكره من المعنى . فقد سبق جوابه في مسألة خطاب النبي ﷺ للواحد من الامة (٣) .



- ١ وكذلك يمكن معرفة تناولها المعدوم بالأدلة المتقدمة فتتصافر الأدلة على أنه مكلف بها .
- ٢ - أما استدلال بما يشبه أن المعدوم وقت الخطاب لا يوصف بأنه مشافه به منه ﷺ ، أما أن خطابه وشرائعه لم تتناولها فلم تتعرض له أدلته بنفي ولا اثبات وعند ذلك لا تتعارض الأدلة فلا يحتاج إلى الجمع بينها بما ذكر .
- ٣ - سبق أيضا ما فيه تعليقا هناك .

المسألة الثالثة والعشرون (١)

اختلفوا في المخاطب : هل يمكن دخوله في عموم خطابه لغة . او لا ؟
 والمختار دخوله . وعليه اعتماد الاكثرين . وسواء كان خطابه العام . امراً . او نهياً . او خبراً .
 اما الخبر : فكما في قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) فان اللفظ بعمومه يقتضى
 كون كل شيء معلوماً لله تعالى . وذاته وصفاته اشياء ، فكانت داخلة تحت عموم الخطاب
 والامر : فكما لو قال السيد لعبده « من احسن اليك فأكرمه » فان خطابه لغة
 يقتضى اكرام كل من احسن الى العبد ، فاذا احسن السيد اليه ، صدق عليه انه من
 جملة المحسنين الى العبد ، فكان اكرامه على العبد لازماً ، بمقتضى عموم خطاب السيد .
 وكذلك في النهي : كما اذا قال له « من احسن اليك فلا تسيء اليه » وهذا في
 الوضوح غير محتاج الى الاطناب فيه .

فان قيل : ما ذكرتموه يمتنع العمل به للنص ، والمعنى :
 اما النص ، فقوله تعالى « الله خالق كل شيء » وذاته وصفاته اشياء ، وهو
 غير خالق لها . ولو كان داخلياً في عموم خبره . لكان خالقاً لها ، وهو محال .
 واما المعنى ، فان السيد اذا قال لعبده « من دخل دارى . فتصدق عليه بدرهم »
 ولو دخل السيد ، فانه يصدق عليه انه من الداخلين الى الدار ؛ ومع ذلك لا يحسن
 ان يتصدق عليه العبد بدرهم . ولو كان داخلياً تحت عموم امره ، لكان ذلك حسناً .
 قلنا : اما الآية . فانها بالنظر الى عموم اللفظ تقتضى كون الرب تعالى
 خالقاً لذاته وصفاته ، غير أنه لما كان ممتنعاً في نفس الامر عقلاً ، كان مخصصاً
 لعموم الآية ، ولا منافاة بين دخوله في العموم بمقتضى اللفظ ؛ وخروجه عنه
 بالتخصيص (٢) وكذلك الحكم فيما ذكرناه من المثال . فانه بعمومه مقتضى للتصدق
 على السيد عند دخوله . غير انه بالنظر الى القرينة الحالية ، والدليل المخصص ،
 امتنع ثبوت حكم العموم في حقه . ولا منافاة كما سبق .

- ١ - ما اختاره في هذه المسألة واستدل عليه يؤيد مذهب خصمه في أن للعموم صيغاً
 وينقض ما اختاره من التوقف في صيغ العموم ويقضي على ادلته ومناقشته هناك .
- ٢ - وأيضاً فاخباره تعالى عن نفسه في الآية بانه خالق يمنع من دخوله في عموم =

المسألة الرابعة والعشرون

اختلف العلماء في قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة) هل يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع مال كل مالك ، أو أخذ صدقة واحدة من نوع واحد ؟
والاول مذهب الاكثرين ، والثاني مذهب الكرخي (١) .

احتج القائلون بتعميم كل نوع ، بأنه تعالى أضاف الصدقة الى جميع الاموال بقوله من (أموالهم) واجمع المضاف من ألفاظ العموم ، على ما عرف من مذهب أربابه ، فنزل ذلك منزلة قوله « خذ من كل نوع من أموالهم صدقة » فكانت الصدقة متعددة بتعدد أنواع الاموال .

وللثاني ان يقول : المأمور به صدقة منكورة مضافة الى جملة الاموال ، فهما أخذ من نوع واحد منها من المالك صدقة ؛ صدق قول القائل (أخذ من أمواله صدقة) لان المال الواحد جزء من الاموال . فاذا أخذت الصدقة من جزء المال ، صدق أخذها من المال .

ولهذا ، وقع الاجماع على أن كل درهم ودينار من دراهم المالك ودنانيره ، موصوف بأنه من ماله . ومع ذلك فانه لا يجب اخذ الصدقة من خصوص كل درهم ودينار له .

والاصل ان يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ عليه ، لا للمعارض
وبالجملة فالمسألة محتملة (٢) وماخذ الكرخي دقيق .

قوله كل شيء ؛ وإلا كان مخلوقا لنفسه وذلك محال لما يلزمه من كونه سابقا على نفسه لكونه خالقا متأخرا عنها لكونه مخلوقا لها وسبق الشيء نفسه وتأخيرها عنها في الوجود محال ، فالآية أيضا دالة على تخصيص عموم المفعول .

١ - الكرخي . هو ابو الحسين عبيد الله بن دلهم .

٢ - انتهى الآمدى من هذه المسألة بحيرة وصرح بانها محتملة ، فكيف يقال مسائل الأصول كلها قطعية بل كيف يقال كلها ظنية وفيها المشكوك في حكمه .

المسألة الخامسة والعشرون (١)

اللفظ العام اذا قصد به المخاطب الذم او المدح، كقوله تعالى « ان الابرار لفي نعيم ، وان الفجار لفي جحيم » وكقوله (والذين يكتزون الذهب والفضة ؛ ولا ينفقونها في سبيل الله ، فبشرهم بعذاب اليم) .

نقل الشافعي ؛ رضي الله عنه انه منع من عمومه حتى انه منع من التمسك به في وجوب زكاة الحلئ ، مصيراً منه الى ان العموم لم يقع . مقصوداً في الكلام ، وانما سبق لقصد الذم والمدح مبالغة في الحث على الفعل او الزجر عنه .

وخالفه الاكثرون ؛ وهو الحق من حيث ان قصد الذم أو المدح ، وان كان مطلوباً للتكلم ، فلا يمنع ذلك من قصد العموم معه ، اذ لا منافاة بين الامرين . وقد اتى بالصيغة الدالة على العموم ، فكان الجمع بين المقصودين اولى ، من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر ، والله اعلم .



الصنف الرابع في تخصيص العموم

ويشتمل على مقدمة ومسألتين .

اما المقدمة؛ ففي بيان معنى التخصيص، وما يجوز تخصيصه، وما لا يجوز. اما التخصيص، فقد قال ابو الحسين البصري : هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه، وذلك مما لا يمكن حمله على ظاهره على كل مذهب .

أما على مذهب ارباب الخصوص، فلان الخطاب عندهم منزل على اقل ما يحتمله اللفظ، فلا يتصور اخراج شيء منه .

واما على مذهب ارباب الاشتراك، فمن جهة ان العمل باللفظ المشترك في بعض محامله لا يكون إخراجاً لبعض ما تناوله الخطاب عنه، بل غاية استعمال اللفظ في بعض محامله دون البعض .

واما على مذهب ارباب الوقف فظاهر، اذ اللفظ عندهم موقوف لا يعلم كونه للخصوص او للعموم، وهو صالح لاستعماله في كل واحد منها . فان قام الدليل على انه اريد به العموم، وجب حمله عليه وامتنع اخراج شيء منه . وان قام الدليل على انه للخصوص؛ لم يكن اللفظ اذ ذاك دليل على العموم . ولا متناول له فلا يتحقق بالحمل على الخاص . اخراج بعض ما تناوله اللفظ على بعض محامله الصالح لها .

واما على مذهب ارباب العموم . فغاياته ان اللفظ عندهم حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص . وعلى هذا . فان لم يقم الدليل على مخالفة الحقيقة . وجب اجراء اللفظ على جميع محامله من غير اخراج شيء منها . وان قام الدليل على مخالفة الحقيقة وامتناع العمل باللفظ في الاستغراق وجب صرفه الى عمله المجازي، وهو الخصوص . وعند حمل اللفظ على المجاز لا يكون اللفظ متناولاً للحقيقة . وهي الاستغراق، فلا يتحقق لاجراء بعض ما تناوله الخطاب عنه؛ اذ هو حالة كونه مستعملاً في المجاز لا يكون مستعملاً في الحقيقة، وعلى هذا، فاطلاق القول بتخصيص العام . وان هذا عام مخصص . لا يكون حقيقة .

وإذا عرف ذلك ؛ فال تخصيص على ما يناسب مذهب ارباب العموم ، هو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة . انما هو الخصوص . وعلى ما يناسب مذهب ارباب الاشتراك ، تعريف ان المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص ، انما هو الخصوص . والمعرف لذلك بأي طريق كان . يسمى مخصصاً . واللفظ المصروف عن جهة العموم الى الخصوص ، مخصصاً (١) .

وإذا عرف معنى تخصيص العموم . فاعلم ان كل خطاب لا يتصور فيه معنى الشمول . كقوله . ﷺ . لا يي برده (تجزئك ولا تحزيء احدأ بعدك) فلا يتصور تخصيصه لان التخصيص على ما عرف . صرف اللفظ عن جهة العموم الى جهة لخصوص . وما لا عموم له ، لا يتصور فيه هذا الصرف واما ما يتصور فيه الشمول والعموم ، فيتصور فيه التخصيص ، وسواء كان خطاباً او لم يكن خطاباً ، كالعلة الشاملة ، لا مكان صرفه عن جهة عمومه الى جهة خصوصه ، هذا انما المقدمة . واما المسائل ، فمسألان .

المسألة الأولى

اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه على اي حال كان ، من الاخبار ، والامر وغيره ؛ بخلافاً لشذوذ لا يؤبه لهم في تخصيصه الخبر . ويدل على جواز ذلك الشرع والمعقول .

اما الشرع . ففوق ذلك في كتاب الله تعالى . كقوله تعالى (الله خالق كل شيء) . و(هو على كل شيء قدير) وليس خالقاً لذاته . ولا قادراً عليها . وهي شيء وقوله تعالى (ما تذر من شيء أنت عليه الاجعلته كالرميم) .

وقد اتت على الارض والجبال . ولم تجعلها رمياً . وقوله تعالى (تدمر كل شيء) (وأتيت من كل شيء) الى غير ذلك من الآيات الخبرية المخصصة . حتى انه قد قيل لم يرد عام الا وهو مخصص . الا في قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) ولو لم يكن ذلك جائزاً . لما وقع في الكتاب .

١ - مخصصاً - فيه تحريف والصواب أن يقال مخصص بالرفع لكونه خبراً عن قوله واللفظ المصروف ؛ أو أن يقدر قبله ناصب فيقال « يسمى مخصصاً » .

وأما المعقول: فهو انه لا معنى لتخصص العموم سوى صرف اللفظ عن جهة العموم الذي هو حقيقة فيه . الى جهة الخصوص بطريق المجاز . كما سبق تقريره . والتجوز غير ممتنع في ذاته . ولهذا . لو قدرنا وقوعه ، لم يلزم المحال عنه لذاته ، ولا بالنظر الى وضع اللغة . ولهذا يصح من اللغوي أن يقول « جاءني كل اهل البلد » وان تخلف عنه بعضهم ؛ ولا بالنظر الى الداعي الى ذلك والأصل عدم كل مانع سوى ذلك ويدل على جواز تخصيص الاوامر العامة . وان لم نعرف فيها خلافا ، قوله تعالى « اقتلو المشركين » مع خروج اهل الذمة عنه ، وقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » و« الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » مع أنه ليس كل سارق يقطع ، ولا كل زان يجلد . وقوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين » مع خروج الكافر والرقيق والقاتل عنه .

فان قيل : القول بجواز تخصيص الخبر مما يوجب الكذب في الخبر ، لما فيه مخالفة الخبر للخبر ، وهو غير جائز على الشارع ، كما في نسخ الخبر .

قلنا : لانسلم لزوم الكذب ، ولا وهم الكذب ، بتقدير إرادة جهة المجاز ، وقيام الدليل على ذلك وإلا كان القائل اذا قال « رأيت أسدا » وأراد به الانسان أن يكون كاذباً ، اذا تبينا أنه لم يرد الاسد الحقيقي ، وليس كذلك بالاجماع . وعلى هذا ، فلا نسلم امتناع نسخ الخبر ، كما سيأتي تقريره (١) .

المسألة الثانية

اختلف القائلون بالعموم وتخصيصه ، في الغاية التي يقع انتهاء التخصص إليها : فمنهم من قال بجواز انتهاء التخصص في جميع ألفاظ العموم الى الواحد . ومنهم من اجاز ذلك في (من) خاصة دون ما عداها من أسماء الجوع ، كالرجال والمسلمين وجعل نهاية التخصص فيها أن يبقى تحتها ثلاثة . وهذا هو مذهب الفقهاء من اصحاب الشافعي .

ومنهم من جعل نهاية التخصص في جميع الالفاظ العامة ، جمعا كثيراً يعرف

١ - سيأتي أيضا في التعليق هناك بيان ما هو الحق من ذلك إن شاء الله .

من مدلول اللفظ، وان لم يكن محمداً ؛ وهو مذهب ابي الحسين البصري ؛ واليه ميل لإمام الحرمين وأكثر اصحابنا (١) .

احتج من جوز الانتهاء في التخصيص الى الواحد؛ بالنص، والاطلاق، والمعنى ؛ أما النص فقوله تعالى « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » و اراد به نفسه وحده .

وأما الاطلاق فقول عمر بن الخطاب ؛ (رضي الله عنه) لسعد بن أبي وقاص وقد أنفذ اليه القعقاع مع الف فارس « قد أنفذت اليك النبي رجل » أطلق اسم الالف الأخرى ، و اراد بها القعقاع (٢) .
واما المعنى فمن وجهين :

الاول: انه لو امتنع الانتهاء في التخصيص الى الواحد، فاما ان يكون لان الخطاب صار مجازاً ، اولانه إذا استعمل اللفظ فيه ، لم يكن مستعملاً فيما هو حقيقة فيه من الاستغراق ، وكل واحد من الأمرين لو قيل بكونه مانعاً ، لزم امتناع تخصيص العام مطلقاً ، ولا بعدد ما ؛ لانه يكون مجازاً في ذلك العدد وغير مستعمل فيما هو حقيقة فيه؛ وذلك خلاف الاجماع .

الثاني أن استعمال اللفظ في الواحد من حيث انه بعض من الكل ، يكون مجازاً كما في استعماله في الكثرة ، فاذا جاز التجوز باللفظ العام، عن الكثرة فكذا في الواحد . ولقائل ان يقول: أما الآية فهي محمولة على تعظيم المتكلم وهو معزل عن التخصيص بالواحد .
واما الاطلاق العمري فمحمول على قصد بيان ان ذلك الواحد قائم مقام الالف وهو غير معنى التخصيص .

١ - سبق تعليقا ترجمة ابي بكر القفال وأبي الحسين البصري وامام الحرمين .
٢ سعد - هو ابن مالك القرشي الزهري ابو اسحاق ابن أبي وقاص صحابي مشهور هو أحد العشرة المبشرين بالجنة . والقعقاع هو ابن عمرو بن معبد التميمي كان من الفرسان انظر ترجمتها وما قيل فيهما من الثناء، في كتاب الاصابة لأبن حجر .

وأما المعنى الاول ، فلا نسلم الحصر فيما قيل من القسمين ، بل المنع من ذلك
إنما كان لعدم استعماله لغة . وأما المعنى الثاني فبني على جواز اطلاق اللفظ
العام ، واردة الواحد مجازاً ، وهو محل النزاع .

وأما حجة ابي الحسين البصري فانه قال ، لو قال القائل « قتلت كل من في
البلد ، وأكلت كل رمانة في الدار » وكان فيه تقدير ألف رمانة ، وكان قد قتل
شخصاً واحداً او ثلاثة ، وأكل رمانة واحدة او ثلاث رمانات ، فان كلامه
يعد مستقبلاً مستهجناً عند أهل اللغة . وكذلك اذا قال لعبده « من دخل داري
فأكرمه » او قال لغيره « من عندك » وقال : اردت به زيداً وحده او ثلاثة اشخاص
معينة ، او غير معينة ، كان قبيحاً مستهجناً ، ولا كذلك فيما إذا حمل على الكثرة
القريبة من مدلول اللفظ ، فانه يعد موافقاً مطابقاً لوضع أهل اللغة .

وهذه الحجة وان كانت قريبة من السداد ، وقد قلده فيها جماعاً كثيرة ، الا
ان لقائل ان يقول : متى يكون ذلك مستهجناً منه ، اذا كان مريداً للواحد من
جنس ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ ، وقد اقترن به قرينة ، او اذا لم يكن ؟
الاول ممنوع ، والثاني مسلم . وبيان ذلك ، النص وصحة الاطلاق .

أما النص : فقوله تعالى « للذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » وأراد
بالناس القائلين ، نعم بن مسعود الأشجعي (١) بعينه من جملة الناس ، ولم يعد ذلك
مستهجناً لاقترائه بالدليل .

وأما الاطلاق فصحة قول القائل « اكلت الخبز واللحم وشربت الماء » والمراد
به واحد من جنس مدلولات اللفظ العام ولم يكن ذلك مستقبلاً لاقترائه بالدليل
نعم اذا أطلق اللفظ العام ، وكان الظاهر منه ارادة الكل ، او ما يقار به في الكثرة ، وهو مريد
للوحد البعيد من ظاهر اللفظ . من غير اقتران دليل به يدل عليه فانه يكون مستهجناً .
واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبيين ، فعليك بالاجتهاد في الترجيح (٢) .

١ - نعم بن مسعود - يكنى أبا سلمة الأشجعي صحابي مشهور أسلم ليالي الخندق
وقتل في خلافة عثمان ، وقيل أول خلافة علي في واقعة الجمل .

٢ - اعترف المؤلف بان المسألة اجتهادية وترك الترجيح للناظر فيها . والذي =

الصَّنْفُ الخَامِسُ

في أدلة تخصيص العموم وهي قسمان : متصلة ومنفصلة

القسم الأول في الأدلة المتصلة

وهي أربعة أنواع : الاستثناء ، والشرط ، والصفة ، والغاية

النوع الأول - الاستثناء

وفيه مقدمة ومسائل ؛ اما المقدمة ؛ ففي معنى الاستثناء ، وصيغته ؛ واقسامه .
اما الاستثناء ، فقال الغزالي : هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على
ان المذكور به لم يرد بالقول الاول . وهو باطل من وجهين :

الاول : انه ينتقض بأحد الاستثناءات ، كقولنا « جاء القوم إلا زيدا » فانه
استثناء حقيقة ، وليس بذي صيغ ، بل صيغة واحدة ، وهي الا زيدا .
الثاني : انه يبطل بالقول الموجبة لتخصيص العموم ، الخارجة عن الاستثناء ، فانها
صيغ مخصوصة ، وهي محصورة لاستحالة القول بعدم النهاية في الألفاظ الدالة ،
وهي دالة على أن المذكور بها لم يرد بالقول الاول ؛ وليست من الاستثناء في شيء
وذلك كما لو قال القائل « رأيت أهل البلد ، ولم أر زيدا ، واقتلوا المشركين ،
ولا تقتلوا أهل الذمة . ومن دخل داري فأكرمه ، والفاسق منهم أهنة ؛ وأهل البلد
كلهم علماء ، وزيد جاهل » الى غير ذلك .

وقال : بعض المتبحرين من النحاة : الاستثناء اخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ
(إلا) أو ما يقوم مقامه وهو منتقض بقول القائل « رأيت أهل البلد ، ولم أر زيدا »
فانه قائم مقام قوله : الا زيدا ، في اخراج بعض من الجملة عن الجملة ، وليس باستثناء .

= يظهر لي ان نهاية التخصيص في الفاظ العموم تختلف باختلاف التراكيب وقرائن
الأحوال (انظر المنهاج لليضاوي وما كتب عليه)

وقيل : انه عبارة عما لا يدخل في الكلام ؛ إلا لخراج بعضه بلفظ (إلا) ،
ولا يستقل بنفسه ، وهو أيضاً مدخول من وجهين :

الاول : ان الاستثناء لا لخراج بعض الكلام ، وانما يكون اخراجاً لبعض ما دل
عليه الكلام الاول ، وفرق بين الأمرين .

الثاني : انه لو قال القائل « جاء القوم غير زيد » فانه استثناء مع ان لفظة (غير) قد
وجد فيها جميع ما ذكره من القيود ، سوى قوله : لا يدخل في الكلام إلا لأخراج
بعضه فان غيراً قد يدخل في الكلام لغرض النعتية ، اذا لم يجز في موضعها (الا)
كقولك « عندي درهم غير جيد » فانه لا يحسن ان تقول في موضعها « عندي درهم
الاجيداً » فلا جرم كانت نعتاً للدراهم ، وتابعة له في اعرابه . ولهذا بخلاف ما اذ
قلت « عندي درهم غير قيراط » فان غير تكون استثنائية منصوبة لامكان دخول
الاي في موضعها ، ويمكن ان يقال ههنا ان النعتية ليست استثنائية ؛ فلا ترد على الحد .
والخثار في ذلك ان يقال :

الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال بحرف (ال) أو اخواتها
على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به . ليس بشرط ، ولا صفة ، ولا غاية .
فقولنا (لفظ) احتراز عن الدلالات العقلية والحسية الموجبة للتخصيص .
وقولنا (متصل بجملة) احتراز عن الدلائل المنفصلة .

وقولنا (لا يستقل بنفسه) احتراز عن مثل قولنا « قام القوم ، وزيد لم يقم »
وقولنا . (دال) احتراز عن الصيغ المهملة .

وقولنا (على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به) احتراز عن الاسماء المؤكدة والنعتية .
كقول القائل جاءني القوم العلماء كلهم ، وقولنا (بحرف الأ أو اخواتها) احتراز
عن قولنا قام القوم دون زيد . وفيه احتراز عن اكثر الازمات السابق ذكرها .
وقولنا (ليس بشرط) احتراز عن قول القائل لعبده (من دخل داري فاكرمه
ان كان مسلماً) .

وقولنا (ليس بصفة) احتراز من قول القائل (جاءني بنوا تميم الطوال) .

وقولنا (ليس بغاية) احتراز عن قول القائل لعبده (اكرم بني تميم ابدأ الى ان يدخلوا الدار) وهذا الحد مطرد منعكس لا غبار عليه

واذا عرف معنى الاستثناء فصيغته كثيرة ، وهي : الا ، وغير ، وسوى ، وخلا وحاشا ، وعدا ، وما عدا ، وما خلا ، وليس ، ولا يكون ، ونحوه . وام الباب في هذه الصيغ (الا) لكونها حرفاً مطلقاً ؛ ولوقوعها في جميع ابواب الاستثناء لا غير ، ولها احكام مختلفة في الاعراب مستقصاة في كتب اهل الادب ، لامناسبة لذكرها فيما نحن فيه ، كما قد فعله من غلب عليه حب العربية .

وهو منقسم الى الاستثناء من الجنس ، ومن غير الجنس ؛ كما يأتي تحقيقه عن قريب انشاء الله تعالى ، ويجوز ان يكون متأخراً عن المستثنى منه كما ذكرناه من الامثلة ؛ وان يكون متقدماً عليه مع الاتصال ، كقولك (خرج الا زيدا القوم) ومنه قول الكميت .

فالي إلا آل أحمد شيعة * ومالي إلا مذهب الحق مذهب (١)

ويجوز الاستثناء من الاستثناء من غير خلاف ، كقول القائل « له على عشرة دراهم الا اربعة ، الا اثنين ، ويدل عليه قوله تعالى « انا ارسلنا الى قوم مجرمين » . الى قوله : « الا آل لوط ، انا لمنجوهم اجمعين ، الا امرأته » استثنى آل لوط من أهل القرية ، واستثنى المرأة من الآل المنجيين من الهلاك . وهذا ما أردنا ذكره من المقدمة .

وأما المسائل فخمس .

(١) ويروى . ومالي إلا مشعب الحق مشعب .

البيت للكميت بن زيد الأسدي من قصيدة يمدح بها آل البيت مطلعها :
طربت وما شوقا الى البيض أطرب ولا لعباً مني وذو الشيب يلعب
ولم يلهنى دار ولا رسم منزل ولم يتطربني بنان مخضب

المسألة الأولى

شرط صحة الاستثناء عند اصحابنا ، وعند الاكثرين أن يكون متصلاً بالمستثنى منه حقيقة ، من غير تخلل فاصل بينهما ، أو في حكم المتصل ، وهو ما لا يعد المتكلم به آتياً به بعد فراغه من كلامه الاول عرفاً ، وإن تخلل بينهما فاصل بانقطاع النفس أو سعال مانع من الاتصال حقيقة .

ونقل عن ابن عباس أنه كان يقول بصحة الاستثناء المنفصل ، وإن طال الزمان شهراً . وذهب بعض اصحاب مالك الى جواز تأخير الاستثناء لفظاً لكن مع اضممار الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه ، ويكون المتكلم به مديناً فيما بينه وبين الله تعالى . ولعله مذهب ابن عباس .

وذهب بعض الفقهاء الى صحة الاستثناء المنفصل في كتاب الله تعالى دون غيره حجة القائلين بالاتصال من ثلاثة أوجه .

الاول ماروي عن النبي ﷺ أنه قال « من خلف على شيء فرأى غيره خيراً منه ، فليأت الذي هو خير ، وليكفر عن يمينه » وروي « فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير (١) » ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحاً لأرشد النبي ﷺ اليه لكونه طريقاً مخلصاً للحالف عند تأمل الخير ؛ في البر وعدم الحنث ، لان النبي ﷺ إنما يقصد التيسير والتسهيل ؛ ولا يخفى ان الاستثناء أيسر وأسهل من التكفير ، فحيث لم يرشد اليه دل على عدم صحته .

الثاني أن أهل اللغة لا يعدون ذلك كلاماً منتظماً ، ولا معدوداً من كلام العرب ولهذا فانه لو قال « لئلا ن على عشرة دراهم » ثم قال بعد شهر أو سنة « الا درهما » وقال « رأيت بني تميم » ثم قال بعد شهر « إلا زيداً » فانه لا يعد استثناء ولا كلاماً صحيحاً ، كما لو قال « رأيت زيداً » ثم قال بعد شهر « قائماً » فانهم لا يعدونه بذلك مخبراً عن زيد بشيء ؛ وكذلك لو قال السيد لعبد « اكرم زيداً » ثم قال بعد شهر « إن دخل داري » فانهم لا يعدون ذلك شرطاً .

١ - الحديث في صحيح مسلم من طريق عدى بن حاتم ، وقد روى بمعناه احاديث كثيرة من طرق متعددة .

الثالث: أنه لو قيل بصحة الاستثناء المنفصل ، لما علم صدق صادق، ولا كذب كاذب ، ولا حصل وثوق يمين ، ولا وعد ولا وعيد، ولا حصل الجزم بصحة عقد نكاح ، وبيع ، واجارة ؛ ولا لزوم معاملة أصلاً ، لا مكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين، ولا ينفى مافي ذلك من التلاعب وابطال التصرفات الشرعية ، وهو محال
احتج الخصوم بأربعة أمور :

الاول ماروي عن النبي ﷺ أنه قال « والله لا غزون قريشاً . ثم سكت، وقال بعده ان شاء الله ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت ، لما فعله ، لكونه مقتدي به وايضاً ماروي عنه ﷺ أنه سأله اليهود عن عدة اهل الكهف وعن مدة لبثهم فيه ، فقال « غداً اجيبكم » ولم يقل « ان شاء الله » فتأخر عنه الوحي مدة بضعة عشر يوماً، ثم نزل عليه . (ما يعلمهم الا قليل فلا تمار فيهم الا مراء ظاهراً)، الى قوله (ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله ، واذكر ربك اذا نسيت) .
فقال : ان شاء الله بطريق الا لحاق بخبره الاول (١) . ولو لم يكن ذلك صحيحاً ، لما فعله .

الثاني : ان ابن عباس ترجمان القرآن ؛ ومن افصح فصحاء العرب ، وقد قال بصحة الاستثناء المنفصل . وذلك يدل على صحته .

الثالث : أن الاستثناء بيان وتخصيص للكلام الاول فجاز تأخيره ، كالنسخ والادلة المنفصلة المخصصة للعموم .

الرابع : أن الاستثناء رافع لحكم اليمين فجاز تأخيره ؛ كالكفارة .

١ - انظر تفسير ابن جرير أول سورة الكهف (فانه ذكر القصة مفصلة من طريق محمد بن اسحاق عن شيخ من أهل مصر) ليتبين لك ان الأثر من هذا الطريق غير صحيح لعننة محمد بن اسحاق، وهو مدلس ولجهالة شيخه؛ ولتبيين لك تصرف الأمدى في النقل فإنه ذكر أن اليهود هم الذين سألوا النبي ﷺ والذي ذكره ابن جرير أن السائل هم المشركون لكن بما اشار به عليهم اليهود، و زاد الأمدى ان النبي ﷺ قال : ان شاء الله بعد نزول الآية وليس ذلك فيما ذكره ابن جرير .

والجواب عن الخبر الاول: أن سكوته قبل الاستثناء يحتمل أنه من السكوت الذي لا يخل بالاتصال الحكمي، كما أسلفناه، ويجب الحمل عليه موافقة لما ذكرناه من الأدلة .
 وعن الخبر الثاني: أن قوله، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أن شاء الله، ليس عائداً الى خبر الاول؛ بل الى ذكر ربه، اذا نسي، تقديره أذكر ربي اذا نسيت ان شاء الله . وذلك كما اذا قال القائل لغيره « افعَل كذا » فقال : ان شاء الله، أي أفعَل ان شاء الله .
 وعن المنقول عن ابن عباس : ان صح ذلك (١) فلعله كان يعتقد صحة إضمار الاستثناء، ويدين المكلف بذلك فيما بينه وبين الله تعالى، وان تأخر الاستثناء لفظاً؛ وهو غير ما نحن فيه، وان لم يكن كذلك فهو أيضاً مخصوص بما ذكرناه من الأدلة واتفاق أهل اللغة على ابطاله ممن سواه .

وعن الوجه الثالث: انه قياس في اللغة، فلا يصح لما سبق . ثم هو منقوض بالخبر والشرط، كما سبق . كيف والفرق بين التخصيص والاستثناء واقع من جهة الجملة من حيث ان التخصيص قد يكون بدليل العقل والحس . ولا كذلك الاستثناء وبينه وبين النسخ، ان النسخ مما يمتنع اتصاله بالمنسوخ، بخلاف الاستثناء .
 وعن الوجه الرابع بالفرق، وهو أن الكفارة رافعة لاثم الحنث، لا لنفس الحنث، والاستثناء مانع من الحنث، فما التقيا في الحكم حتى يصح قياس أحدهما على الآخر . كيف وان الخلاف انما وقع في صحة الاستثناء المنفصل من جهة اللغة لا من جهة الشرع، ولا قياس في اللغة على ما سبق .

المسألة الثانية

اختلف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس: فجوزه أصحاب أبي حنيفة ومالك، والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة ومنع منه الاكثرون .
 واما اصحابنا، فمنهم من قال بالنفي، ومنهم من قال بالاثبات .

١ - هذا الأثر ذكره ابن جرير وابن كثير من طريق سليمان الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس والأعمش مدلس وقد عنعن ولما سئل عن سماعه الأثر من مجاهد قال: حدثني به ليث بن أبي سليم . وليث ضعيف .

احتج من قال بالبطلان بعضه بأن الاستثناء استفعال مأخوذ من الثنى، ومنه نقول
ثنت الشيء إذا عطف بعضه على بعض، وثنت فلاناً عن رأيه. وثنت عنان الفرس .
وحقيقته انه استخراج بعض ما تناوله اللفظ، وذلك غير متحقق في مثل
قول القائل (رايت الناس الا الحمر) لأن الحمر المستثناة غير داخله في مدلول المستثنى
منه، حتى يقال باخراجها وثنيها عنه؛ بل الجملة الاولى باقية بحالها، لم تتغير،
ولا تعلق للثاني بالأول اصلاً. ومع ذلك فلا تحقق للاستثناء من اللفظ، ولا يمكن
ان يقال بصحة الاستثناء بناء على ما وقع به الاشتراك من المعنى، بين المستثنى
والمستثنى منه، والا اصح استثناء كل شيء من كل شيء، ضرورة انه ما من شيتين
الا وهما مشتركان في معنى عام لهما. وليس كذلك. كيف وانه لو قال القائل:
(جاء العلماء إلا الكلاب، وقدم الحاج الا الحمير) كان مستهجناً لغة وعقلاً،
وما هذا شأنه لا يكون وضعه مضافاً الى اهل اللغة.

ولقائل ان يقول: لانسلم ان الاستثناء مأخوذ من الثنى، بل من التثنية، وكان
الكلام كان واحداً فثنى، وليس احد الأمرين اولى من الآخر.
فان قيل: لو كان الاستثناء مأخوذاً من التثنية، لكان كل ما وجد فيه معنى
التثنية من الكلام استثناء، وليس كذلك.

قلنا: ولو كان مأخوذاً من الثنى، لكان كل ما وجد فيه الثنى والعطف استثناء،
وليس كذلك، ولهذا لا يقال لمن عطف الثوب بعضه على بعض، او عطف عنان
الفرس إنه استثناء.

قولكم ان الاستثناء استخراج بعض ما تناوله اللفظ دعوى في محل النزاع،
وكيف يدعى ذلك مع قول الخصم بصحة الاستثناء من غير الجنس، ولا دخول
للمستثنى تحت المستثنى منه. وما ذكرتموه من الاستقباح لا يدل على امتناع صحته
في اللغة. ولهذا فانه لو قال القائل في دعائه « يارب الكلاب والحمير وخالفهم،
ارزقني واعطني » كان مستهجناً. وان كان صحيحاً من جهة اللغة والمعنى.

ثم وان سلمنا امتناع صحة الاستثناء من نفس المفظوظه مطابقة، فما المانع من
صحته، نظراً الى ما وقع به الاشتراك بين المستثنى والمستثنى منه في المعنى اللازم

المدلول للفظ مطابقة؛ كما قال الشافعي انه لو قال القائل «فلان على مائة درهم الأثوباً» فانه يصح ويكون معناه الاقيمة ثوب ، لا اشتراكهما في ثبوت صفة القيمة لهما ، وكما قاله ابو حنيفة في استثناء المكيل من الموزن؛ وبالعكس، لا اشتراكهما في علة الربا قولكم . لو صح ذلك لصح استثناء كل شيء من كل شيء ، ليس كذلك . وما المانع ان تكون صحة الاستثناء مشروطة بمناسبة بين المستثنى والمستثنى منه ، كما اذا قال القائل «ليس لي نخل الا شجر، ولا ابل الا بقر ، ولا بنت الا ذكر» ولا كذلك فيما اذا قال « ليس لفلان بنت الا انه باع داره » .
واما القائلون بالصحة ، فقد احتجوا بالمنقول والمعقول :

اما المنقول ؛ فمن جهة القرآن . والشعر . والنثر .

اما القرآن . فقوله تعالى « واذ قلنا للملائكة : اسجدوا لآدم . فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين » وابليس لم يكن من جنس الملائكة ؛ لقوله تعالى في آية اخرى « الا ابليس كان من الجن ، ففسق عن امر ربه » والجن ليسوا من جنس الملائكة ، ولانه كان مخلوقاً من نار علي ما قال (خلقتني من نار) والملائكة من نور ؛ ولان ابليس له ذرية علي ما قال تعالى (افتخذونه وذريته اولياء) ولا ذرية للملائكة ، فلا يكون من جنسهم ؛ وهو مستثنى منهم . وقوله تعالى (افرايم ما كنتم تعبدون ، اتم وآبائكم الافدمون ، فانهم عدو لي ؛ الا رب العالمين) استثنى الباري تعالى من جملة ما كانوا يعبدون من الاصنام وغيرها ، والباري تعالى ليس من جنس شيء من المخلوقات . وقوله تعالى (مالهم به من علم الا اتباع الظن) استثنى الظن من العلم ، وليس من جنسه . وقوله تعالى (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيماً ، الا قيلاً سلاماً سلاماً) استثنى السلام من اللغو ، وليس من جنسه . وقوله تعالى « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، الا ان تكون تجارة عن تراض منكم » والتجارة ليست من جنس الباطل ؛ وقد استثناه عنها . وقوله تعالى : « فلا صريخ لهم ولا هم ينقدون ، الا رحمة منا » استثنى الرحمة من نفي الصريخ والانقاذ، وليست من جنسه . وقوله تعالى « لا اعاصم اليوم من امر الله الا من رحم » ومن رحم ليس بعاصم ، بل معصوم ، وليس المعصوم من جنس العاصم

وقوله تعالى « وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمناً ، الا خطأ » استثنى الخطأ من القتل ، وليس من جنسه .

واما الشعر : فمن ذلك قول القائل منهم :

وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس (١)

والعيس ليست من جنس الانيس .

وقال النابغة الذبياني :

وقفت فيها اصيلا لا أسائلها عيت جوابا وما بالربع من أحد

الا أوارى لأيا ما أيدنها والنؤي كالحوض بالملومة الجلد

والأ واري ليست من جنس الأحد

وقال :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب (٢)

وليس فلول السيوف عيباً لأربابها ، بل فخرا لهم ؛ وقد استثناهما من العيوب

وليست من جنسها .

وأما النثر : فقول العرب : ما زاد الا مانقص ، وما بالدار احد الا الوتد ؛

وما جاءني زيد الا عمرو . استثنوا النقص من الزيادة ، والوتد من احد ، وعمراً من

زيد ، وليس من جنسه .

١ - قائل البيت هو عامر بن الحارث النمري المعروف بجران العود (بفتح العين) لقب

بذلك لقوله يخاطب امرأته :

خذنا حذراً يا جارتي فاني رأيت جران العود قد كاد يصلح

يعنى أنه كان اتخذ من جلد العود سوطاً يضرب به نساء . واليعافير : أولاد الهقر

الوحشية والعيس : إبل بيض يخالط بياضها شقرة .

٢ - أي النابغة الذبياني واسمه زياد بن معاوية أبو أمامة الغطفاني المضري . والبيت

من قصيدة يمدح بها عمرو بن الحارث : مطلعها .

كليني لهم يا أميمة ناصب وليل أقاسيه بطيء الكواكب

تطاول حتى قلت ليس بمنقص وليس الذي يرعى النجوم بأيب

وأما المعقول: فهو أن الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه ، فصح ، كاستثناء الدراهم من الدينار ، وبالعكس .

ولقائل أن يقول : أما الآية الأولى ، فلا نسلم أن ابليس لم يكن من جنس الملائكة . قولكم انه كان من الجن ، قلنا : لا منافاة بين الأمرين : فانه قد قال ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن لانهم كانوا خزان الجنان ، وكان ابليس رئيسهم ، وتسميته جنيا لنسبته الى الجنة كما يقال بغداددي ومكي . ويحتمل أنه سمي بذلك لاجتنانه واختفائه ؛ ويدل على كونه من الملائكة أمران : الاول أن الله تعالى استثناء من الملائكة ، والأصل أن يكون من جنسهم للاتفاق على صحة الاستثناء من الجنس ووقوع الخلاف في غيره الثاني أن الامر بالسجود لآدم إنما كان للملائكة بدليل قوله تعالى « واذ قلنر للملائكة : اسجدوا لآدم » ولو لم يكن ، ابليس من الملائكة ، لما كان عاصياً للامر المتوجه الى الملائكة ، لكونه ليس منهم ؛ اذ الاصل عدم أمر وراء ذلك الامر . ودليل عصيانه قوله تعالى « الا ابليس أبى واستكبر ، وكان من الكافرين » .

قولكم ان ابليس له ذرية ، ليس في ذلك ما ينافي كونه من جنس الملائكة . فلئن قلتم بأن التوالد لا يكون الا من ذكر وأنثى ، والملائكة لا إناث فيهم ، بدليل قوله تعالى « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » ذكر ذلك في معرض الإنكار والتوعد على قول ذلك .

قلنا انما يلزم من ذلك الاناث في الملائكة أن لو امتنع حصول الذرية الا من جنسين ، وهو غير مسلم .

قولكم : ان ابليس مخلوق من نار ، والملائكة من نور ، لا منافاة أيضاً بين ذلك وبين كونه من الملائكة .

وأما الآية الثانية : فاستثناء الرب تعالى فيها من المعبودين ، وذلك قوله : « ما كنتم تعبدون ، وهم كانوا ممن يعبد الله مع الاصنام ، لانهم كانوا مشركين ، لا جاحدين لله تعالى ، فلا يكون الاستثناء من غير الجنس .

وأما الآية الثالثة ، فجوابها من وجهين :

الاول أن قوله تعالى « ما لهم به من علم الا اتباع الظن ؛ عام في كل ما يسمى علماً ، والظن يسمى علماً ، ودليله قوله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات » وأراد « إن ظننتموهن » لاستحالة اليقين بذلك ؛ وذلك ان كان من الاسماء المتواطئة ، فلا يكون الاستثناء من غير الجنس ، وان كان من الاسماء المشتركة أو المجازية ، فهو من جملة الاسماء العامة كما سبق .

الثاني أن (إلا) فيها ليست للاستثناء ، بل هي بمعنى (لكن) وكذلك الحكم فيما بعدها من الآيات .

وأما استثناء (اليعافير والعييس) من (الانيس) ، فليس استثناء من غير الجنس لانها مما يؤنس بها ، فهي من جنس الانيس ، وان لم تكن من جنس الانس ، بل وقد يحصل الانس بالاثار والابنية والاشجار ، فضلاً عن الحيوان .

وأما استثناء (الاواري) من (أحد) فانما كان لانه كما يطلق الاحد على الآدمي ، فقد يطلق على غيره من الحيوانات والجمادات ولذلك يقال : رأيت أحد الحمارين ، وركبت أحد الفرسين ؛ ورميت أحد الحجرين وأحد السهمين ، فلم يكن الاستثناء من غير الجنس من حيث إن الاواري مما يصدق عليها لفظة (أحد) وبتقدير أن لا يكون من الجنس ، فالأستثناء حقيقة ، بل بمعنى (لكن) كما سبق .

وأما (فلول السيوف) فهو عيب في السيوف ، وان كان يسبب فلولها فخرأ ومدحة لاربابها ، فهو في الجملة استثناء من الجنس .

وقول العرب (ما زاد الا ما نقص) تقديره : ما زاد شيء الا الذي نقص اي ينقص ، وهو استثناء من الجنس .

وقولهم (ما في الدار احد الا الولد) فجوابه كما سبق في (الاواري) من احد (وقوله) (ما جاءني زيد إلا عمرو) فالأستثناء (لكن)

رما ذكروه من المعقول ، قولهم : ان الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه ، فشيء لا اشعار له بصحة الاستثناء من غير الجنس .

واما استثناء (الدراهم) من (الدنانير) وبالعكس ، فهو ايضاً محل النزاع عند القائلين بعدم صحة الاستثناء من غير الجنس ، وان تكلف بيان صحة الاستثناء من جهة اشتراكهما في النقدية وجوهرية الثمنية فأيل الى الاستثناء من الجنس .

المسألة الثالثة

اتفقوا على امتناع الاستثناء المستغرق كقوله « له على عشرة الا عشرة » (١) وانما اختلفوا في استثناء النصف والاكثر .

فذهب اصحابنا واكثر الفقهاء والمتكلمين الى صحة استثناء الاكثر حتى انه لو قال « له على عشرة الا تسعة » لم يلزمه سوى درهم واحد .

القاضي ابو بكر في آخر اقواله ، والحنابلة وابن درستويه النحوي الى المنع من ذلك . وزاد القاضي ابو بكر والحنابلة القول بالمنع من استثناء المساوي .

وقد نقل عن بعض اهل اللغة استباح استثناء عقد صحيح ، فلا يقول « له على مائة الا عشرة ، بل خمسة » او غير ذلك .

احتج من قال بصحة استثناء الاكثر والمساوي بالمنقول والمعقول ، والحكم . اما المنقول ، فمن جهة القرآن ، والشعر .

اما القرآن فقوله تعالى « ان عبادي ليس لك عليهم سلطان ، الا من اتبعك من الغاوين » وقال « لاغوينهم اجمعين ، الا عبادك منهم المخلصين » فان استوا فقد استثنى المساوي ، وان تفاوتوا ، فايهما كان اكثر فقد استثناه .

كيف وان الغاوين اكثر ، بدليل قواه تعالى « وقليل من عبادي الشكور » وقوله تعالى « ولا تجد اكثرهم شاكرين » وقوله تعالى « وما اكثر الناس ، ولو حرصت بمؤمنين » و « لكن اكثرهم لا يعقلون » ، و « لا يؤمنون » .

واما الشعر فقوله :

ادوا الى نقصت تسعين من مائة . ثم ابعثوا حكماً بالحق قوالاً

١ - ذكر القرافي عن ابن طلحة المالكي في كتابه المدخل : لو قال رجل لامرأته انت طالق ثلاثاً الا ثلاثاً لم تطلق . وذلك يدل على صحة استثناء الكل .

واما المعقول: فهو (ان الاستثناء لفظ يخرج من الجملة ما لولاه لدخل فيها)، فجاز
اخراج الاكثر به ، كما يتخصيص بالدليل المنفصل ، وكاستثناء الاقل .
هذا ما يخص الأكثر .

واما المساوي: فدليله قوله تعالى « يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا نصفه » استثنى
النصف ، وليس بأقل (١) .

واما الحكم فعام للاكثر والمساوي ، وهو انه لو قال « له على عشرة » واستثنى
منها خمسة ، او تسعة ، فانه يلزمه في الأول خمسة ، والثاني درهم ، باتفاق الفقهاء .
ولولا صحة الاستثناء لما كان كذلك .

وفي هذه الحجج ضعف ، اذ لقائل ان يقول : اما الآية فالغاوون فيها ، وان
كانوا اكثر من العباد المخلصين ، بدليل النصوص المذكورة ، فلانسلم ان (إلا) في
قوله (الا من اتبعك من الغاوين) للاستثناء ، بل هي بمعنى (لكن) . وان سلنا
انها للاستثناء، ولكن نحن انما نمنع من استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى
منه مصرحا به، كما اذا قال « له على مائة الا تسعة وتسعين درهما » واما اذا لم يكن
العدد مصرحا به كما اذا قال له (خذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزیوف منها)
فانه يصح ، وان كانت الزيوف في نفس الأمر اكثر في العدد ، وكما اذا قال
« جاءني بنو تميم سوى الأوباش منهم » فانه يصح من غير استباح، وان كان عدد
الأوباش منهم أكثر .

واما للشعر : فلا استثناء فيه ، بل معناه : ادوا المائة التي سقط منها تسعون ،
ولا يلزم ان يكون سقوطها بطريق الاستثناء .

وما ذكروه من المعقول: فحاصله يرجع الى القياس في اللغة ، وهو فاسد كما سبق
كيف والفرق بين الاصل والفرع واقع من جهة الاجمال .

هذا الاستدلال مبني على ان (نصفه) بدل من (قليلا) فيكون في حكم المستثنى
من الليل ، والتقدير قم الليل الا نصفه . والجواب عنه فيما بعد مبني على ان (نصفه)
بدل من (الليل) والتقدير قم نصف الليل الا قليلا ، وكل من الا عرابين قال به
جماعة من العلماء .

واما التخصيص فن جهة انه قد يكون بدليل منفصل، وبغير دليل لفظي، كما يأتي
واما استثناء الاقل، فلكونه غير مستقيح، كما اذا قال (له على عشرة الدرهما)
ولا كذلك قوله (له على مائة الا تسعة وتسعين) .

واما قوله تعالى (يا ايها المزمل) فلا دلالة فيه على جواز استثناء النصف ، اذ
النصف غير مستثنى وانما هو ظرف للقيام فيه ، وتقديره: قم الليل نصفه الا قليلا .
واما الحكم فدعوى الاتفاق عليه خطأ ، فان من لا يرى صحة استثناء الأكثر
والمساوي ، فهو عنده بمنزلة الاستثناء المستغرق . ولو قال (له على عشرة الا عشرة) لزمه
العشرة ، وانما ذهب الى ذلك الفقهاء القائلون بصحة استثناء الاكثر والمساوي .
واما من قال بامتناع صحة استثناء الاكثر والمساوي، فقد احتج بأن الاستثناء
على خلاف الاصل ، لكونه انكاراً بعد اقرار ، وجمدا بعد اعتراف . غير اننا خلفناه
في استثناء الاقل لمعنى لم يوجد في المساوي والأكثر ، فوجب ان لا يقال بصحته فيه .
وبيان ذلك من وجهين :

الاول: أن المقرر بما أقرب مال، وقد وفي بعضه غير انه نسيه لقلته ، وعند اقراره ربما تذكره
فاستثناءه . فلم لم يصح استثناءه لتضرر ، ولا كذلك في الاكثر والنصف ، لانه
قلما يتفق الذهول عنه .

والثاني أنه اذا قال (له على مائة إلا درهما) لم يكن مستقبحاً وإذا قال (له على
مائة إلا تسعة وتسعين) كان مستقبحاً والمستقبح في لغة العرب لا يكون من لغتهم .
وهذه الحجة ضعيفة أيضاً ، اذ لقائل أن يقول : لانسلم ان الاستثناء على خلاف
الاصل ، والقول بأنه انكار بعد اقرار انما يصح ذلك ان لو لم يكن المستثنى والمستثنى
منه جملة واحدة والا فلا . وان سلمنا عدم الاتحاد ، ولكن لا نسلم مخالفة ذلك
الاصل ، بل الأصل قبوله لا مكان صدق المتكلم به ، ودفعاً للضرر عنه ، ويجب
اعتقاد ذلك حتى لا يكون قبول ذلك في استثناء الاقل على خلاف الاصل . والقول
بأن ذلك مستقبح ركيك في لغة العرب ليس فيه ما يمنع مع ذلك من استعماله .
ولهذا ، فانه لو قال (له على عشرة الا درهما) كان مستحسناً ولو قال (له على
عشرة الا دانقا ودانقاً ...) الى تمام عشرين مرة ، كان في غاية الاستقباح ، وما
منع ذلك من صحته واستعماله لغة .

المسألة الرابعة

اجل المتعاقبة بالواو ، اذا تعقبها الاستثناء رجع الى جميعها عند اصحاب الشافعي رضي الله عنه ، والى الجملة الاخيرة عند اصحاب ابي حنيفة .
وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة : ان كان الشروع في الجملة الثانية اضراباً عن الاولى ، ولا يضم فيها شيء مما في الأولى ، فالاستثناء مختص بالجملة الأخيرة ، لأن الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة الأولى ، مع استقلالها بنفسها الى غيرها ، الا وقد تم مقصوده منها .
وذلك على اقسام اربعة :

الاول : ان تختلف الجملتان نوعاً ؛ كما لو قال (أكرم بني تميم ؛ والنحاة البصريون) (١)
الا (البغادة) اذ الجملة الاولى أمر ، والثانية خبر .

القسم الثاني : أن تتحدوا نوعاً وتختلفا اسماً وحكماً ؛ كما لو قال (اكرم بني تميم واضرب ربيعة الا الطوال) اذ هما أمران .

الثالث : أن تتحدوا نوعاً ، وتشارك احكاماً ، لا اسماً كما لو قال (سلم على بني تميم وسلم على بني ربيعة الا الطوال) .

الرابع : ان تتحدوا نوعاً ؛ وتشارك احكاماً ، ولا يشترك الحكمان في غرض من الاغراض ، كما لو قال « سلم على بني تميم واستأجر بني تميم الا الطوال » .
وأقوى هذه الاقسام في اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة القسم الاول ثم الثاني ، ثم الثالث والرابع .

وأما ان لم تكن الجملة الاخيرة مضرية عن الاولى ، بل لها بها نوع ؛ فالاستثناء راجع الى الكل ؛ وذلك اربعة اقسام .

القسم الاول : ان تتحدوا الجملتان نوعاً واسماً ، لاحكاماً غير أن الحكمين قد اشتركا في غرض واحد كما لو قال (أكرم بني تميم وسلم على بني تميم الا الطوال) لاشتراكهما في غرض الاعظام .

١ - « والنحاة البصريون » مبتدا وخبر اي والنحاة هم البصريون . الخ

الثاني: ان تتحد الجملتان نوعا ، ونختلفا حكما ، واسم الاولى مضمرة في الثانية كما لو قال (أكرم بني تميم ، واستأجرهم (الاطوال) .
القسم الثالث: بالعكس من الذي قبله ، كما لو قال (اكرم بني تميم وريبعة الاطوال).
القسم الرابع: أن يختلف نوع الجمل المتعاقبة؛ الا انه قد أضمر في الجملة الأخيرة ما تقدم ، أو كان غرض الاحكام المختلفة فيها واحدا كما في آية القذف ، فان جملها مختلفة النوع من حيث ان قوله تعالى « فاجلدوهم ثمانين جلده » امر ، وقوله «ولا تقبلو لهم شهادة ابدأ » نهي ، وقوله « وأولئك هم الفاسقون » خبر . غير انها داخلية تحت القسم الاول من هذه الاقسام الأربعة لاشتراك أحكام هذه الجمل في غرض الانتقام والاهانة وداخلية تحت القسم الثاني ، من جهة إضمار الاسم المنقدم فيها وذهب المرتضى من الشيعة الى القول بالاشتراك ، وذهب القاضي أبو بكر والغزالي وجماعة من الأصحاب الى الوقف .

والخيار ، انه مهما ظهر كون (الواو) للابتداء فالاستثناء يكون مختصا بالجملة الاخيرة ، كما في القسم الاول من الاقسام الثانية المذكورة لعدم تعلق احدي الجملتين بالأخرى ؛ وهو ظاهر . وحيث امكن ان تكون (الواو) للعطف او الابتداء ؛ كما في باقي الأقسام السبعة فالواجب إنما هو الوقف .

وتحقيق ذلك متوقف على ذكر حجج المخالفين وابطالها . ولنبدأ من ذلك بحجج القائلين بالعود الى الجميع :

الحجة الاولى : ان الجمل المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة ، ولهذا فانه لا فرق في اللغة بين قوله « اضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة ، الا من تاب » وبين قوله « اضرب من قتل وسرق وزنا ، الا من تاب » فوجب اشتراكهما في عود الاستثناء الى الجميع .

وهي غير صحيحة . وذلك لأنه إن قيل انه لا فارق بين الجملة والجملتين في امر ما ، لزم ان يكون المتكثر واحداً ، والواحد متكثرا ، وهو محال . وان قيل بالفرق فلا بد من جامع موجب للاشتراك في الحكم ؛ ومع ذلك فحاصله يرجع الى القياس في اللغة ، ولا سبيل اليه ؛ لما تقدم

الحجة الثانية ان الاجماع منعقد على انه لو قال « والله لا أكلت الطعام، ولا دخلت الدار، ولا كملت زيدا » واستثنى بقوله : « ان شاء الله » انه يعود الى الجميع .

وهذه الحجة أيضاً باطلة ، فان العلماء ؛ وان اطلقوا لفظ الاستثناء على التعليق على المشيئة فجاز ، وليس باستثناء حقيقة ، بل ذلك شرط ، كما في قوله « إن دخلت الدار » ويدل على كونه شرطاً لا استثناء أنه يجوز دخوله على الواحد ، مع ان الواحد لا يدخله الاستثناء ؛ وذلك كقوله « أنت طالق ان شاء الله » ولو قال « أنت طالق طلقة إلا طلقة » لم يصح ، ووقع به طلقة . وكذلك اذا قال « له على درهم إلا درهما » واذا كان شرطاً ، فلا يلزم من عوده الى الجمع عود الاستثناء ، إلا بطريق القياس ، ولا بد من جامع مؤثر . ومع ذلك ، يكون قياساً في اللغة ، وهو باطل بما سبق . وبهذا يبطل الحاقهم الاستثناء بالشرط ، وهو قولهم : الاستثناء غير مستقل بنفسه ، فكان عائداً الى الكل ، كالشرط ، وهو ما اذا قال « اكرم بني تميم ، وبني ربيعة ان دخلوا الدار » كيف والفرق ظاهر فان الشرط وان كان متأخراً في اللفظ فهو متقدم في المعنى لوجوب تقدم الشرط على الجزاء فقوله : اكرم بني تميم وبني ربيعة ان دخلوا الدار في معنى قوله : ان دخل بنو تميم وبنو ربيعة الدار فاكرمهم ولو صرح بذلك كان صحيحاً ، ولا كذلك في الاستثناء . ولهذا فانه لو قال « الا ان يتوبوا ، اضرب بني تميم وبني ربيعة » لا يكون صحيحاً .

الحجة الثالثة أن الحاجة قد تدعو الى الاستثناء من جميع الجمل ؛ وأهل اللغة مطبقون على أن تكرار الاستثناء في كل جملة مستقبح ركيك مستثقل ، وذلك كما لو قال « ان دخل زيد الدار فاضربه ، الا أن يتوب ، وان زنا فاضربه الا ان يتوب » فلم يبق سوي تعقب الاستثناء للجملة الأخيرة .

ولقائل أن يقول : وان كان ذلك مطولاً ، غير أنه يعرف شمول الاستثناء لكل ييقين ، فلا يكون مستقبحاً ، وان كان مستقبحاً فانما يمتنع ان لو كان وضع اللغة مشروطاً بالمستحسن وهو غير مسلم . ودليله أنه لو وقع الاستثناء كذلك ؛ فانه يصح لغة ويثبت حكمه ، ولولا أنه من وضع اللغة لما كان كذلك .

الحجة الرابعة ان الاستثناء صالح أن يعود الى كل واحدة من الجمل ، وليس البعض أولى من البعض ، فوجب العود الى الجميع ، كالعام .

ولقائل ان يقول : كونه صالحا للعود الى الجميع غير موجب لذلك ، ولهذا فان اللفظ اذا كان حقيقة في شيء ومجازا في شيء ؛ فهو صالح للحمل على المجاز ، ولا يجب حمله على المجاز .

وما ذكروه من الالحاق بالعموم فغير صحيح ؛ لما علم مراراً .

الحجة الخامسة أنه لو قال « على خمسة وخمسة الاستة » فانه يصح . ولو كان مختصا بالجملة الاخيرة لما صح ؛ لكونه مستغرقا لها .

قلنا : لا نسلم صحة الاستثناء (على رأي لنا) . وان سلمنا ؛ فانما عاد الى الجميع ، لقيام الدليل عليه ؛ وذلك لانه لا بد من إعمال لفظه مع الامكان ، وقد تعذر استثناء الستة من الجملة الاخيرة لكونه مستغرقا لها وهو صالح للعود الى الجميع فحمل عليه . ومع قيام الدليل على ذلك ، فلا نزاع . وانما النزاع فيما اذا ورد الاستثناء مقارنا للجملة الاخيرة من غير دليل يوجب عوده الى ما تقدم .

الحجة السادسة انه لو قال القائل (بنو تميم وربيعه أكرمهم الا الطوال) فان الاستثناء يعود الى الجميع . فكذلك اذا تقدم الأمر بالأكرام ، ضرورة اتحاد المعنى .

ولقائل أن يقول : حاصل ما ذكروه يرجع الي القياس في اللغة ، وهو باطل لما علم ، كيف والفرق ظاهر ؛ لأنه اذا تأخر الأمر عن الجمل ، فقد اقترن باسم الجميع . وهو قوله (اكرمهم) بخلاف الأمر المتقدم فانه لم يتصل باسم الفريقين بل باسم الفريق الاول

الحجة السابعة أنه اذا قال القائل (اضربوا بني تميم وبني ربيعة الا من دخل الدار) فعناه من دخل من الفريقين . ولقائل ان يقول : ليس تقدير هذا المعنى اولى من تقدير (الا من دخل من ربيعة) .

واما حجج القائلين بعود الاستثناء الى الجملة الاخيرة . فن جهة النص والمعقول .

اما النص: فقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات . ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة . ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا . وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا) فإنه راجع الى قوله (وأولئك هم الفاسقون) ولم يرجع الى الجلد بالاتفاق . وايضا قوله تعالى (فتحرير رقبة مؤمنة . ودية مسلمة الى اهله) وقوله (الا ان يصدقوا) راجع الى الدية دون الاعتاق باتفاق .

قلنا اما الآية الاولى . فلا نسلم اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة منها بل هو عائد الى جميع الجمل عدا الجلد . لدليل دل عليه . وهو المحافظة على حق الآدمي . أما الآية الاخرى ؛ فإنما امتنع عود الاستثناء الى الاعتاق ، لانه حق الله تعالى وتصدق الولي لا يكون مسقطا لحق الله تعالى .

وأما من جهة المعقول فحجج :

الحجة الاولى أن الاستثناء من الجملة اذا تعقبه استثناء كان الاستثناء الثاني عائداً الى الجملة الاستثنائية لا الى الجملة الاولى ؛ فدل على اختصاص الاستثناء بالجملة المقارنة دون المتقدمة ، والا كان عدم عوده الى المتقدمة على خلاف الاصل ؛ وذلك كما لو قال (له على عشرة الا أربعة الا اثنين) فان الاستثناء الثاني يختص بالاربعة دون العشرة .

ولقائل أن يقول : الاستثناء الثاني: اما ان يكون بحرف عطف أو لا بحرف عطف . فان كان الاول ، فهو راجع الى الجملة المستثنى منها كقوله « له على عشرة الا ثلاثة ؛ والا اثنين » فيكون المقربه خمسة . وان كان الثاني ، كقوله « له على عشرة الا أربعة الا اثنين » فانما امتنع عوده الى الجملة المستثنى منها لدليل لا لعدم اقتضائه لذلك لغة ، وذلك ان الاستثناء الثاني لو عاد الى الجملة المستثنى منها فاما أن يعود اليها لا غير ، أو اليها والى الاستثناء : الأول ممتنع ، لأن الاجماع منعقد على دخول الاستثناء الأول تحت الاستثناء الثاني ، فقطعه عنه ورده الى الجملة المستثنى منها لا غير يكون على خلاف الاجماع ، وان كان عائداً الى الاستثناء والمستثنى والمستثنى منه فالمستثنى منه اثبات ، فالاستثناء منه يكون نفياً لأن الاستثناء من الاثبات نفياً والاستثناء من الاستثناء يكون اثباتاً لأن الاستثناء من النفى اثبات

على ما يأتي تقريره عن قريب وذلك ممتنع لوجهين :

الأول : أنه يلزم منه ان يكون قد اثبت لعوده (٣) الى احدهما مثل مانفاه من الآخر، ويكون جابراً للنفي بالاثبات ، ويبقى ما كان متحققاً قبل الاستثناء الثاني بحاله ، وفيه الغاء الاستثناء الثاني وخروجه عن التأثير، وهو خلاف الاجماع .

الوجه الثاني : انه يلزم منه أن يكون بعوده الى الجملة الاولى قد نفى عنها مثل ما اثبت لها بعوده الى الاستثناء الثاني ؛ فيكون الاستثناء الواحد مقتضياً لنفي شيء واثباته بالنسبة الى شيء واحد ؛ وهو محال .

الحجة الثانية : أن الجملة الاخيرة حافلة بين الاستثناء والجملة الأولى، فكان ذلك مانعا من العود اليها كالسكوت .

ولقائل ان يقول : انها يصح ذلك ان لو لم يكون الكلام بمنزلة جملة واحدة .
واما اذا كان كالجمله الواحدة ، فلا .

الحجة الثالثة انه استثناء تعقب جملتين ؛ فلا يكون بظاهره عائداً اليها ، كما لو قال « انس طالق ثلاثاً وثلاثاً الا أربعة » فانه لا يعود الى الجميع والا لوقع به طلقتان لا ثلاث طلاقات .

قلنا : لا نسلم امتناع عوده الى الجميع، بل هو عائداً الى الجميع ، والواقع طلقتان على رأى لنا ، وان سلمنا امتناع عوده الى الجميع فلأن المعتبر من قوله « ثلاثاً وثلاثاً » انها هو الجملة الأولى دون الثانية. فلو عاد الاستثناء اليها لكان مستغرقاً وهو باطل .
الحجة الرابعة: ان دخول الجملة الأولى تحت لفظه معلوم، ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه . والشك لا يرفع اليقين .

قلنا لا نسلم تيقن دخوله مع اتصال الاستثناء بالكلام ، ثم وان كان ذلك مما يمنع من عود الاستثناء الى الجمل المتقدمة ، فهو مانع من اختصاصه بالجملة الاخيرة لجواز عوده بالدليل الى الجملة المتقدمة دون المتأخرة ؛ ثم يلزم منه ان لا يعود الشرط والصفة على باقي الجمل لما ذكره ، وهو عائد عند اكثر القائلين باختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة .

٣ - لعوده - لعله بعوده .

الحجة الخامسة : انه لما كان الاستثناء مما تدعو الحاجة اليه . ولا يستقل بنفسه
ت الحاجة الى عرده الى غيره ، وهذه الحاجة والضرورة مندفة بعوده الى ما يليه ،
فلا حاجة الى عوده الى غيره ، اذ هو خارج عن محل الحاجة .
وانما وجب اختصاصه بما يليه دون غيره لوجهين .
الاول : انه اذا ثبت اختصاصه بجملة واحدة وجب عوده الى ما يليه لامتناع
عوده الى غيره بالاجماع .

الثاني : انه قريب منه والقرب مرجح ، ولهذا وجب عود الضمير في قولهم
« جاء زيد وعمرو ابوه منطلق » الى عمرو ، لكونه اقرب المذكور ، (١) فكان ما يلي
الفعل من الاسمين اللذين لا يظهر فيهما الاعراب بالفاعلية أولى : كقولهم « ضربت
سلمي سعدى » .

وهذه الحجة أيضا مدخولة ؛ إذ لقائل أن يقول ما ذكرتموه إنما يصح ان لو
لم تكن الحاجة ماسة الى عود الاستثناء الى كل ما تقدم . وذلك غير مسلم ، واذا
كانت الحاجة ماسة الى عوده الى كل ما تقدم ، فلا تكون الحاجة مندفة بعوده
الى ما يليه فقط .

ثم ما ذكرتموه منتقض بالشرط والصفة . وان سلمنا انه لا ضرورة ، ولكن
لم قلتم بامتناع عوده الى ما تقدم وان لم تكن ثم ضرورة ، ولهذا فانه لو قام دليل
على ارادة عوده الى الجميع فانه يكون عائداً اليه اجماعاً . وانما الخلاف في كونه
حقيقة في الكلام أم لا .

الحجة السادسة : ذكرها القلانسي ، وهي ان قال : نصب ما بعد الاستثناء في
الاثبات انما كان بالفعل المتقدم باعانة (الا) على ما هو مذهب اكار البصريين ،
فلو قيل ان الاستثناء يرجع الى جميع الجمل لكان ما بعد (الا) منتصباً بالافعال المقدرة
في كل جملة ، ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد ، وذلك لا يجوز ، لأنه
بتقدير مضادة احد العاملين في عمله للعامل الآخر يلزم منه ان يكون المعمول الواحد
مرفوعاً منصوباً معاً ، وذلك كما لو قلت « ما زيد بذهاب ، ولا قام عمرو » وهو
١ - فكان - فيه تحريف والصواب كما أن .

محال ، ولانه اما ان يكون كل واحد مستقلاً بالاعمال او لا كل واحد منها مستقل او المستقل البعض دون البعض فان كان الاول ، لزم من ذلك عدم استقلال كل واحد ، ضرورة انه لا معنى لكون كل واحد مستقلاً الا ان الحكم ثبت به دون غيره . وان كان الثاني ؛ فهو خلاف الفرض ، وان كان الثالث ؛ فليس البعض اولى من البعض . ولقائل ان يقول : لا نسلم انه اذا قال « قام القوم الا زيدا » ان زيدا منصوب بقام ، وان سلمنا انه منصوب بقام ، لكن بالفعل المحقق او المقدر في كل جملة . الاول مسلم ؛ والثاني ممنوع . والفعل المحقق غير زائد على واحد . واما حجج القائلين بالاشترك فثلاثة .

الحجة الأولى : انه يحسن الاستفهام من المتكلم عن ارادة عود الاستثناء الى ما يليه او الى الكل ، ولو كان حقيقة في احد هذه المحامل دون غيره ، لما حسن ذلك . وذلك يدل على الاشتراك .

وهذه الحجة مدخولة ، لجواز ان يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي اصلاً ، كما تقوله الواقفية ، او لانه حقيقة في البعض ؛ مجازي في البعض ، والاستفهام للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد كما بيناه فيا تقدم . الحجة الثانية : انه يصح اطلاق الاستثناء ، واردة عوده الى ما يليه ، الى الجمل كلها ، الى بعض الجمل المتقدمة دون البعض ، باجماع اهل اللغة ، والاصل في الاطلاق الحقيقة ، والمعاني مختلفة فكان مشتركاً .

ولقائل أن يقول : متى يكون الاصل في الاطلاق الحقيقة اذا افضى الى الاشتراك المخل بمقصود اهل الوضع من وضعهم او اذا لم يفض الى ذلك . الاول ممنوع . والثاني مسلم . ثم وان كان ذلك هو الاصل مطلقاً غير انه امر ظني . ولم قلت بامكان التمسك به فيا نحن فيه ، على ما هو معلوم من قاعدة الواقفية . الحجة الثالثة : أن الاستثناء فضلة لا تستقل بنفسها ! فكان احتمال عوده الى ما يليه الى جميع الجمل مساوياً ، كالحال ، وظرف الزمان ، والمكان ، في قوله « ضربت زيدا وعمراً قائماً في الدار يوم الجمعة »

ولقائل ان يقول : لا نسلم صحة ما ذكره في الحال والظرف بل هو عائد الى الكل أو ما يليه على اختلاف المذهبيين ، وان سلم ذلك غير أنه آيل الى القياس في اللغة ؛ وهو باطل كما سبق .

المسألة الخامسة

مذهب أصحابنا أن الاستثناء من الاثبات نفي ، ومن النفي اثبات ، خلافاً لابي حنيفة .

ودليلنا في ذلك ان القائل اذا قال « لا اله الا الله » كان موحداً مثبتاً للالوهية لله (سبحانه) وتعالى ، وناقياً لها عما سواه . ولو كان ناقياً للالوهية عما سوى الرب تعالى غير مثبت لها بالنسبة الى الرب تعالى ، لما كان ذلك توحيداً لله تعالى : لعدم اشعار لفظه باثبات الالوهية لله تعالى ، وذلك خلاف الاجماع .

وايضاً فانه اذا قال القائل : لا عالم في البلد الا زيد كان ذلك من أدل الألفاظ على علم زيد وفضيلته ، وكان ذلك متبادراً الى فهم كل سامع لغوى ، ولو كان ناقياً للعلم عما سوى زيد ، غير مثبت للعلم لزيد لما كان كذلك . وعلى هذا النحو في كل ما هو من هذا القبيل .

فان قيل : لو كان الاستثناء من النفي اثباتاً ، لكان قوله صلى الله عليه وسلم (لا صلاة الا بطهور ، ولا نكاح الا بولي ؛ ولا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء) مقتضياً تحقق الصلاة عند وجود الطهور والنكاح عند وجود الولي ؛ والبيع عند المساواة ولما لم يكن كذلك ، علم ان المراد بالاستثناء اخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه وانه غير متعرض لنفيه ولا إثباته .

قلنا . الطهور ، والولي ، والمساواة ، لا يصدق عليه اسم ما استثنى منه ، فكان استثناء من غير الجنس ؛ وهو باطل بما تقدم ، وانما سبق ذلك لبيان اشتراط الطهور في الصلاة ، والولي في النكاح ، والمساواة في صحة بيع البر بالبر . والشرط وان لزم من فواته فوات المشروط ، فلا يلزم من وجوده وجود المشروط لجواز انتفاء المقتضي أو فوات شرط آخر ، أو وجود مانع ، والله أعلم .

النوع الثاني - التخصيص بالشرط

والنظر في حده وأقسامه وصيغ الشرط اللغوي وأحكامه
أما حده ، قال الغزالي : هو ما لم يوجد المشروط دونه ، ولا يلزم أن يوجد
عند وجوده . وهو فاسد من وجهين :

الاول : ان فيه تعريف الشرط بالمشروط ، والمشروط مشتق من الشرط ، فكان
أخفى من الشرط وتعريف الشيء بما هو أخفى منه ممتنع .
الثاني : أنه يلزم عليه جزء السبب اذا اتحد ، فانه لا يوجد الحكم دونه ، ولا
يلزم من وجود الحكم عند وجوده . وليس بشرط (١) .
وقال بعض اصحابنا الشرط هو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر في تأثيره ،
لا في ذاته (٢) .

وهو فاسد أيضاً فان الحياة القديمة شرط في وجود علم الباري تعالى وكونه
عالماً . ولا تأثير ولا مؤثر .

والحق في ذلك أن يقال . الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي أمر ماعلى وجه لا
يكون سبباً لوجوده ولا داخلاً في السبب .

ويدخل في هذا الحد شرط الحكم ، وهو ظاهر وشرط السبب ، من حيث إنه
يلزم من نفي شرط السبب انتفاء السبب وليس هو سبب السبب ، ولا جزءه ،
وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لانتهاء مداركه ، وعن انتفاء المدرك المعين وجزئته .

وهو منقسم الى شرط عقلي . كالحياة للعلم والإرادة .
والى شرعي كالطهارة للصلاة والاحصان للرجم .

والى لغوي . وصيغة كثيرة . وهي : ان الخفيفة . واذا . ومن وماومها . وحيثا .
وأينما . واذاً .

- ١ - أي ان التعريف غير مطرد حيث وجد التعريف ولم يوجد المعرف .
- ٢ - كان فيه تحريفاً ولعل الصواب ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته ،
وفي معناه ما قال غيره ما يتوقف تأثير المؤثر عليه .

وأم هذه الصيغ (إن) الشرطية ؛ لأنها حرف . وما عداها من أدوات الشرط
اسماء . والأصل في افادة المعاني للأسماء انما هو الحروف (١) ولأنها تسعمل في جميع
صور الشرط . بخلاف اخواتها ، فان كل واحدة (منها) تختص بمعنى لاتجري في
غيره : (فمن) لمن يعقل ، و (ما) لما لا يعقل . و(اذا) لما لا بد من وقوعه كقولك
اذا احمر البسر فأتنا ونحو ذلك .

واما أحكامه : فمنها أنه يخرج من الكلام ما لواه لدخل فيه ؛ وذلك ضربان
الاول : أن يخرج منه ما علمنا خروجه بدليل آخر . كقوله (أكرم بني تميم أهلاً
ان استطعت) فإنه يخرج من الكلام حالة عدم الاستطاعة . وان كان ذلك معلوما .
دون قوله : فيكون قوله مؤكدا .

الثاني : انه يخرج منه ما لا يعلم خروجه دونه . كقوله (اكرم بني تميم ان دخلوا
الدار) فانه يخرج منه حالة عدم دخول الدار : ولولا الشرط لعلم الاكرام جميع
الاحوال (٢) ولم يكن العلم بعدم الاكرام حالة عدم دخول الدار حاصلنا .
فكان مخصصاً للعموم .

وعلى كل تقدير . لا يخلوا اما ان يتحد الشرط والمشروط : او بتعدد المشروط
أو بالعكس . او بتعددان معاً (٣) .
فان اتحد الشرط والمشروط فتثاله ماسبق .

واما ان اتحد الشرط وتعدد المشروط . فاما ان تكون المشروطات على الجمع .
وعلى البدل ، فان كانت على الجمع ، كقوله (ان دخل زيد الدار فاعطه دينار او درهما)
وان كانت على البدل كقوله (ان دخل زيد الدار فاعطه دينار او درهما) فالحكم
كما لو اتحد المشروط .

١ — والأصل في افادة المعاني للأسماء انما هو الحروف — فيه تحريف والصواب
والأصل في افادة المعاني انما هو الحروف لا الأسماء .

٢ — فيه اعتراف بأن للعموم صيغا وضعت في لغة العرب لإفادته .

٣ — أو بتعددان معاً — فيه تحريف والصواب أو بتعددان معاً ، لأنه معطوف على
المنصوب بأن .

واما ان تعدد الشرط، واتحد المشروط : فاما ان تكون الشروط على الجمع او البديل .
فان كان الاول ، فكقوله (اكرم بني تميم ابدا ان ادخلو الدار والسوق)
فقتضى ذلك توقف الاكرام على اجتماع الشرطين واختلاله باختلال احدهما .
وان كان على البديل كقوله (اكرم بني تميم ان دخلو السوق او الدار) فقتضى ذلك
توقف الاكرام على تحقق احد الشرطين ، واختلاله عند اختلالهما جميعاً .
واما ان تعدد الشرط والمشروط ، فاما أن يكون الشرط والمشروط على الجمع
او البديل ، أو الشرط على الجمع ، والمشروطات على البديل ، أو بالعكس .
فان كان القسم الاول: كقوله (ان دخل زيد الدار والسوق فأعطه درهماً وديناراً)
فالأعطاء متوقف على اجتماع الشرطين ، ومختل باختلالهما ، او باختلال احدهما .
وان كان القسم الثاني: فكقوله (ان دخل زيد الدار او السوق فأعطه درهماً و
ديناراً) فأعطاء احد الامرين متوقف على تحقق احد الشرطين ، واختلاله بمجموع
الامرین .

وان كان القسم الثالث كقوله « ان دخل زيد الدار والسوق فأعطه درهماً او
ديناراً » فأعطاء احد الامرين متوقف على اجتماع الشرطين ، واختلاله باختلال احدهما .
وان كان الرابع : كقوله « ان دخل زيد الدار او السوق ، فأعطه درهماً وديناراً »
فأعطاء الامرین متوقف على احد الشرطين ومختل باختلالهما معاً ، وسواء كان
حصول الشرط دفعة ، او اولا دفعة ؛ بل شيئاً فشيئاً .

ومن احكامه : انه لا بد من اتصاله بالمشروط لما تقدم في الاستثناء ، وانه يجوز
تقديمه على المشروط وتأخيره ، وان كان الوضع الطبيعي له انما هو صدر الكلام
والتقدم على المشروط لفظاً ، لكونه متقدماً عليه في الوجود طبعاً . ولو تعقب
الشرط للجمل المتعاقبة ؛ فقد اتفق الشافعي وايو حنيفة على عوده الى جميعها ، خلافاً
ليعض النحاة في اعتقاده اختصاصه بالجملة التي تليه كانت متقدمة او متأخرة .
والكلام في الطرفين فعلى ما سبق في الاستثناء .

والمختار كالمختار ، ولا يخفى وجهه .

النوع الثالث - تخصيص العام بالصفة

وهي لا تخلو اما ان تكون مذكورة عقب جملة واحدة او جملة :
فان كان الأول : كقوله « اكرم بني تميم الطوال » فانه يقتضي اختصاص الاكرام
بالطوال منهم ، ولولا ذلك لعم الطوال والقصار ، فكانت الصفة مخرجة لبعض
ما كان داخلا تحت اللفظ لولا الصفة (١) .
وان كان الثاني : كقوله « اكرم بني تميم وبني ربيعة الطوال » فالكلام في عود
الصفة الى ما يليها ؛ او الى الجميع كالكلام في الاستثناء .



١ - ابي الله إلا أن يتكرر من الأمدي الاعتراف بأن للعموم صيغا وضعت له
في لغة العرب .

النوع الرابع - التخصيصُ بالغاية

وصيغها الى، وحتى، ولا بد وان يكون حكم ما بعدها مخالفا لما قبلها، والا كانت الغاية وسطا، وخرجت عن كونها غاية، ولزم من ذلك الغاء دلالة الى، وحتى، وهي لا تخلو ايضا؛ اما ان تكون مذكورة عقب جملة واحدة او جمل متعددة . فان كان الاول، فاما ان تكون الغاية واحدة، او متعددة .

فان كانت واحدة كقوله « اكرم بني تميم ابدأ الى ان يدخلوا الدار » فان دخول الدار يقتضي اختصاص الاكرام بما قبل الدخول واخراج ما بعد الدخول عن عموم اللفظ ولو ذلك لعم الاكرام حالة ما بعد الدخول

وان كانت متعددة فلا يخلو اما ان تكون على الجمع، او على البدل . فالاول : كقوله « اكرم بني تميم ابدأ الى ان يدخلوا الدار، ويأكلوا الطعام » فقتضى ذلك استمرار الاكرام الى تمام الغائتين، دون ما بعدهما .

والثاني : كقوله « اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار او السوق » فقتضى ذلك استمرار الاكرام الى انتهاء احدي الغائتين، ايها كانت، دون ما بعدها . واما ان كانت الغاية مذكورة عقب جمل متعددة، فالكلام في اختصاصها بما يلبيها . وفي عودها الى جميع الجمل كالكلام في الاستثناء؛ وسواء كانت الغاية واحدة او متعددة، على الجمع او البدل . ولا تخفى امثلتها . ووجه الكلام فيها . وسواء كانت الغاية معلومة الوقوع في وقتها . كقوله « الى ان تطلع الشمس » او غير معلومة الوقت . كقوله « الى دخول الدار » .

القسم الثاني

في التخصيص بالأدلة المنفصلة

وفيه أربع عشرة مسألة

المسألة الأولى

مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي . خلافا لطائفة شاذة من المتكلمين .

ودليل ذلك ان قوله تعالى «الله خالق كل شيء» وقوله «وهو على كل شيء قدير» متناول بعموم لفظه لغة ، كل شيء مع ان ذاته وصفاته اشياء حقيقة ، وليس خلقا لها ، ولا هي مقدورة له ، لاستحالة خلق القديم (١) الواجب لذاته واستحالة كونه مقدورا بضرورة العقل ، فقد خرجت ذاته وصفاته بدلالة ضرورة العقل عن عموم اللفظ ، ، وذلك مما لاخلاف فيه بين العقلاء ؛ ولا نغني بالتخصيص سوى ذلك ، فن خالف في كون دليل العقل مخصصاً مع ذلك ، فهو موافق على معنى التخصيص ، ومخالف في التسمية

وكذلك قوله تعالى «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا» فان الصبي والمجنون من الناس حقيقة، وهما غير مرادين من العموم، بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم، ولا معنى للتخصيص سوى ذلك .

فان قيل : نحن لاننكر ان ذات الباري تعالى وصفاته وان الصبي والمجنون مما لم يرد باللفظ . وانما ننكر كون دليل العقل مخصصاً لثلاثة اوجه .

١ - اسماء الله وصفاته توقيفية، ولم يرد في كتابه سبحانه ولا في سنة رسوله ﷺ تسميته بالقديم ولا اضافة القدم اليه أو الي صفة من صفاته سبحانه ؛ فيجب أن لا يسمى سبحانه بذلك وألا يضاف اليه، وخاصة أن القدم يطلق على ما يندم كالبلي وطول الزمن؛ وامتداده في الماضي، وان كان لمن اتصف به ابتداء في الوجود

انظر ص ١٢ ج ١

الأول: ان التخصيص اخرج بعض ما تناوله اللفظ عنه وهو غير متصور فيما ذكرتموه .
وبيانه : أن دلالات لفاظ على المعاني لذواتها . وإلا كانت دالة عليها قبل
الموضعة ؛ وانما دلالاتها تابعة لقصد المتكلم وإرادته ، ونحن نعلم بالضرورة ان المتكلم
لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل فلا يكون لفظه دالا عليه لغة ؛
ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة لا يكون تخصيصاً .

الثاني : ان التخصيص بيان ، والمخصص مبين . والبيان انها يكون بعد سابقة
الاشكال ، فيجب ان يكون البيان متأخراً عن المبين ، ودليل العقل سابق فلا يكون
مبيناً ولا مخصصاً كالاستثناء المتقدم .

الثالث : ان التخصيص بيان . فلا يجوز بالعقل كالنسخ . ثم وان سلمنا دلالة
اللفظ لغة على ما ذكرتموه وجواز كون المخصص متقدماً ، ولكن ما المانع ان تكون
صحة الاحتجاج بالدليل العقلي مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب له ، وبتقدير
الاشتراط لذلك لا يكون حجة في التمسك به على الكتاب . وان سلمنا صحة التخصيص
في الآيتين المذكورتين او لا ، ولكن لا نسلم صحة تخصيص الصبي والمجنون عن
عموم آية الحج ؛ فان ما كرمتموه مبني على امتناع خطاهما ، وكيف يمكن دعوى
ذلك مع دخولهما تحت الخطاب بأروش الجنائيات وقيم المتلفات واجماع الفقهاء على
صحة صلاة الصبي ، واختلافهم في صحة اسلامه ولولا امكان دخوله تحت
الخطاب ، لما كان كذلك .

والجواب عن الأول . قولهم ان دلالات الألفاظ ليست لذواتها مسلم ،
وانه لا بد (١) في دلالاتها من قصد الواضع لها دالة على المعنى .

قولهم : العاقل لا يقصد بلفظه (٢) الدلالة على ما هو ممتنع بصريح العقل .
قلنا . ذلك ممتنع بالنظر الى ما وضع اللفظ عليه لغة ، أو بالنظر الى ارادته من
اللفظ ؟ الاول ممنوع ، والثاني مسلم . وعند ذلك ، فلا منافاة بين كون اللفظ دالا
على المعنى لغة ؛ وبين كونه غير مراد من اللفظ .

١ - وانه لا بد - فيه تحريف والصواب ولكن لا بد .

٢ - بلفظة - فيه تحريف والصواب بلفظه .

قولهم ان حق المخصص أن يكون متأخراً عما خصصه ؛ قلنا يجب أن يكون متأخر بالنظر الى ذاته ، او بالنظر الى صفته وهو كونه مبيناً ومخصصاً ، الاول ممنوع ، والثاني مسلم . وذلك لان دليل العقل وان كان متقدماً في ذاته على الخطاب المفروض ؛ غير أنه لا يوصف قبل ذلك بكونه مخصصاً . لما لم يوجد ؛ وإنما يصير مخصصاً ومبيناً بعد وجود الخطاب . وأما الاستثناء فانها لم يجز تقديمه ، لان المتكلم به لا يعد متكلماً بكلام أهل اللغة ، كما اذا قال « الازيد » ثم قال بعد ذلك « قام القوم » وهذا بخلاف التخصيص ، فانه اذا قال « الله خالق كل شيء » وقام الدليل العقلي على أنه لم يرد بكلامه ذات (١) الباري تعالى ، فانه لا يخرج بذلك الكلام عن كونه متكلماً بكلام العرب .

وأما امتناع النسخ بالعقل ، فانما كان من جهة أن النسخ معرف لبيان مدة الحكم المقصودة في نظر الشارع ، وذلك مما لا سبيل الى الاطلاع عليه بمجرد العقل بخلاف معرفة استحالة كون ذات الرب تعالى مخلوقة مقدورة .

قولهم : ما مانع أن يكون التمسك بدليل العقل مشروطاً بعدم معارضة الكتاب له . قلنا : اذا وقع التعارض بينهما ، وأحدهما مقتض للاثبات ، والآخر للنفي ، فلا سبيل الى الجمع بين موجبهما ، لما فيه من التناقض ؛ ولا الى نفيهما ، لما فيه من وجود واسطة بين النفي والأثبات ، فلم يبق الا العمل بأحدهما ؛ والعمل بعموم اللفظ مما يبطل دلالة صريح العقل بالكلية ، وهو محال ، والعمل بدليل العقل لا يبطل عموم الكتاب بالكلية ، بل غايته اخراج بعض ما تناوله اللفظ من جهة اللغة عن كونه مراداً للمتكلم ، وهو غير ممتنع ؛ فكان العمل بدليل العقل متعيناً .

١ — جرى علماء الكلام والاصول على اطلاق كلمة « ذات » على نفس الشيء ، وعينه ، وحقيقته ، وان يدخلوا عليها الالف واللام ؛ وهذا لا يصح في اللغة العربية فان كلمة « ذات » مؤنث كلمة « ذو » وكلتاها لا يدخل عليها الالف واللام ولا تطلق على نفس الشيء وحقيقته انما تنسب اليه نسبة الصفة الى الموصوف ، وتضاف الي ما لها به نوع ملابسة واتصال . ومن اراد تفصيل القول في ذلك فليرجع الى ما ذكره ابن القيم في ص ٦ - ٧ - ٨ من الجزء الثاني من بدائع الفوائد طبعة منير ، وما نقله عن السهيلي في ذلك الموضوع .

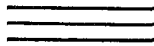
قولهم ان الصبي والمجنون داخلان تحت الخطاب بأروش الجنائيات وقيم المتلفات ليس كذلك . فانا ان نظرنا الى تعلق الحق بهما ، فهو ثابت بخطاب الوضع والأخبار ، وهو غير متعلق بالصبي والمجنون ، وان نظرنا الى وجوب الاداء الثابت بخطاب التكليف ، فهو متعلق بفعل وليهما ، لا بفعلهما .

وأما صحة صلاة الصبي واختلاف الناس في صحة اسلامه ؛ فلا يدل ذلك على كونه داخلا تحت خطاب التكليف بالصلاة والاسلام .

أما صحة الصلاة ، فعنها انعقادها سبباً لثوابه ، وسقوط الخطاب عنه بها اذا صلى في اول الوقت ، وبلغ في آخره ، لا بمعنى أنه امثل أمر الشارع ، حتى يكون داخلا تحت خطاب التكليف من الشارع ، بل ان كان ولا بد ، فهو داخل تحت خطاب الولي لفهمه بخطابه ، دون خطاب الشرع . وعلى هذا ، يكون الجواب عن صحة اسلامه عند من يقول بذلك ، وبتقدير امتناع تخصيص الصبي بدليل العقل مع تسليم جواز التخصيص به في الجملة ، كما تقدم بيانه ، فغير مضر ولا قادح (١) فانه ايسر المقصود تحقيق ذلك في آحاد الصور .

وكما ان دليل العقل (قد) يكون مخصصاً للعموم ، فكذلك دليل الحس . وذلك كما تقدم في قوله تعالى «تدمر كل شيء» مع خروج السموات والارض عن ذلك حساً .

وكذلك قوله تعالى « ما نذر من شيء أنت عليه الا جعلته كالريم » وقد أتت على الارض والجبال ، ولم تجعلها رمياً ، بدلالة الحس ؛ فكان الحس هو الدال على أن ما خرج عن عموم اللفظ لم يكن مراداً للمتكلم ؛ فكان مخصصاً .



١ - فغير - خبر لمبتدأ محذوف ، والتقدير فذلك غير مضر ولا قادح بتقدير الخ .

المسألة الثانية

اتفق العلماء على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ، خلافاً لبعض الطوائف .
ودليله المنقول ، والمعقول .

أما المنقول : فهو ان قوله « واولات الأحمال اجلهن أن يضعن حملهن » ورد مخصصاً لقوله تعالى « والذين يتوفون منكم ، ويلدرون ازواجاً ، يترصدن بأنفسهن اربعة اشهر وعشراً » وقوله تعالى « اولحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ورد مخصصاً لقوله تعالى « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » والوقوع دليل الجواز .
واما المعقول : فهو انه اذا اجتمع نصان من الكتاب ، احدهما عام ، والآخر خاص ، وتعدل الجمع بين حكميهما ، فاما ان يعمل بالعام او الخاص : فان عمل بالعام لزم منه ابطال الدليل الخاص مطلقاً ، ولو عمل بالخاص لا يلزم منه ابطال العام مطلقاً ، لامكان العمل به فيما خرج عنه ، كما سبق ، فكان العمل بالخاص اولي ، ولان الخاص اقوى في دلالة ، واغلب على الظن لبعده عن احتمال التخصيص بخلاف العام ، فكان اولي بالعمل .

وعند ذلك ، فاما ان يكون الدليل الخاص المعمول به ناسخاً لحكم العام في الصورة الخارجة عنه ، او مخصصاً له والتخصيص اولي من النسخ لثلاثة اوجه :
الأول : ان النسخ يستدعي ثبوت اصل الحكم في الصورة الخاصة ورفع بعد ثبوته ، والتخصيص ليس فيه سوى دلالة على عدم ارادة المتكلم للصورة المفروضة بلفظ العام ، فكان ما يتوقف عليه النسخ اكثر مما يتوقف عليه التخصيص ، فكان التخصيص اولي .

الثاني ان النسخ رفع بعد الاثبات ، والتخصيص منع من الاثبات ، والدفع اسهل من الرفع .

الثالث ان وقوع التخصيص في الشرع اغلب من النسخ ، فكان الحمل على التخصيص اولي ادراجاله تحت الأغلب ، وسواء جهل التاريخ او علم ، وسواء كان الخاص متقدماً او متأخراً .

فان قيل : لو كان الكتاب مبيناً للكتاب ، لخرج النبي ﷺ عن كونه مبيناً للكتاب وهو خلاف قوله تعالى « لعين للناس ما نزل اليهم » وهو ممتنع .

قلنا : إضافة البيان الى النبي ﷺ ليس فيه ما يمنع من كونه مبيناً للكتاب بالكتاب اذ الكل وايد على لسانه ، فذكره الآية المخصصة يكون بياناً منه ، ويجب حمل وصفه بكونه مبيناً على ان البيان وارد على لسانه ، كان الوارد على لسانه الكتاب او السنة لما فيه من موافقة عموم قوله تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » فان مقتضاه ان يكون الكتاب مبيناً لكل ما هو من الكتاب ؛ لكونه شيئاً ، غير أنا خالفناه في البعض ، فيجب بالبعض الآخر تقليلاً لمخالفة الدليل العام .

فان قيل : ما ذكرتموه ، وان صح فيما اذا كان الخاص متأخراً فلا يصح فيما اما جهل التاريخ ، وذلك لأنه يحتمل ان يكون الخاص مقدماً ، فيكون العام بعده ناسخاً له ؛ ويحتمل ان يكون العام متقدماً فيكون الخاص مخصصاً له ولم يترجح احدهما على الآخر ، فوجب التعاون (١) والتساقط ، والرجوع الى دليل آخر ، كما ذهب اليه ابو حنيفة والقاضي ابو بكر والامام ابو المعالي .

وان سلمنا كون الخاص مخصصاً مع الجهل بالتاريخ ؛ فلا يصح فيما اذا كان العام متأخراً عن الخاص ، فانه يتعين ان يكون ناسخاً للدول الخاص . لا ان يكون الخاص مخصصاً للعام ، على ما ذهب اليه اصحاب ابى حنيفة وبعض المعتزلة .
وبيانه من أربعة اوجه :

الأول : أنه اذا قال « اقتلوا المشركين » فهو جار مجرى قوله « اقتلوا زيدا المشرك وعمرأ المشرك ومخالدا » وهلم جرا فاذا الخاص كقوله « اقتلوا زيدا المشرك » إذا ورد العام بعده بنفى القتل عن الجميع فهو ناص على زيد . ولو قال : « اقتلوا زيدا ولا تقتلوا زيدا » كان ناسخاً له .

الثاني أن الخاص المتقدم مما يمكن نسخه والعام الوارد بعده مما يمكن ان يكون ناسخاً ، فكان ناسخاً .

١ - التعاون - فيه تحريف والصواب التعادل .

الثالث : هو ان الخاص المتقدم متردد بين كونه منسوخاً ومخصصاً لما بعده ،
وذلك مما يمنع من كونه مخصصاً لان البيان لا يكون ملتبساً .

الرابع : قول ابن عباس « كنا نأخذ بالاحداث فالاحداث » والعام المتأخر
أحدث . فوجب الاخذ به .

قلنا : أما الجواب عن التعارض عند الجهل بالتاريخ فيما ذكرناه من الأدلة
السابقة على الترجيح .

وأما الجواب عن حجج أصحاب أبي حنيفة : أما عن الأول فيمتنع كون
العام في تناوله لما تحته من الاشخاص جار مجري الالفاظ الخاصة اذ الالفاظ الخاصة
بكل واحد واحد . غير قابلة للتخصص بخلاف اللفظ العام .

وعن الثاني : أنه لا يلزم من امكان نسخه للخاص الوقوع ، ولولزم من الامكان
الوقوع ، للزم ان يكون الخاص مخصصاً للعام لامكان كونه مخصصاً له ، ويلزم
من ذلك أن يكون الخاص منسوخاً ومخصصاً لناسخه وهو محال .

وهن الثالث : أنهم ان ارادوا بتردد الخاص بين كونه منسوخاً ومخصصاً ، أن
احتمال التخصيص مساو لاحتمال النسخ ؛ فهو ممنوع لما تقدم ؛ . وان ارادوا بذلك
تطرق الاحتمالين اليه في الجملة ، فذلك لا ممنوع من كونه مخصصاً . ولو منع ذلك
من كونه مخصصاً ؛ لمنع تطرق احتمال كون العام مخصصاً بالخاص اليه ؛ من كونه ناسخاً .
وهن الرابع أنه قول واحد من الصحابة ، فيجب حمله على ما اذا كان الاحداث
هو الخاص ، جمعاً بين الادلة .

المسألة الثالثة

تخصيص السنة بالسنة جائز عند الاكثرين ، ودليله المعقول والمنقول .
أما المعقول ، فذا ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب .
وأما المنقول : فهو أن قوله ، ﷺ « لا زكاة فيما دون خمسة أوسق » ورد مخصصاً
لعموم قوله ﷺ « فيما سقت السماء العشر » فانه عام في النصاب وما دونه .
وقوله تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم » مما لا يمنع من كونه مبيناً لما ورد على لسانه
من السنة بسنة أخرى ، كما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب .

المسألة الرابعة

يجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن عندنا ، وعند أكثر الفقهاء
والمتكلمين . ومنهم من منع ذلك . ودليله النقل ، والعقل .
أما النقل : فقوله تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » وسنة رسول
الله ﷺ من الاشياء فكانت داخلة تحت العموم ، الا انه قد خص في البعض .
فيلزم العمل به في الباقي .

وأما المعقول : فما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب .
فان قيل : الآية معارضة بقوله تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم »
ووجه الاحتجاج به انه جعل النبي ﷺ ، مبيناً للكتاب المنزل ، وذلك انما يكون
بسنته . فلو كان الكتاب مبيناً للسنة لكان المبين بالسنة مبيناً لها ، وهو ممنوع .
وأيضاً فان المبين أصل ، والبيان تبع له ومقصود من أجله ؛ فلو كان القرآن
مبيناً للسنة لكانت السنة أصلاً ، والقرآن تبعاً ، وهو محال .

وجواب الآية ؛ انه لا يلزم من وصف النبي ﷺ . بكونه مبيناً لما انزل الله من
كونه مبيناً للسنة بما يرد على لسانه من القرآن ، اذ السنة ايضاً منزلة على ما قال تعالى
« وما ينطق عن الهوى ؛ ان هو الا وحي يوحى » غير ان الوحي ، منه ما يتلى
فيسمى كتاباً . ومنه ما لا يتلى فيسمى سنة ؛ وبيان احد المتزلين بالآخر غير ممنوع .

وما ذكروه من المعنى فغير صحيح ، فان القرآن لا بد وان يكون مبينا لشيء ضرورة قوله تعالى « تبيانا لكل شيء » وأي شيء قدر كون القرآن مبينا له ، فليس القرآن تبعاً له ، ولا ذلك الشيء متبوعاً .
وأيضاً فان الدليل القطعي قديمين به مراد الدليل الظني ، وليس منحطاً عن رتبة الظني .

المسألة الخامسة

يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة .
اما اذا كانت السنة متواترة . فلم اعرف فيه خلافاً . ويدل على جواز ذلك ، امر من الدليل العقلي .

وأما اذا كانت السنة من أخبار الآحاد . فذهب الأئمة الاربعة جوازه .
ومن الناس من منع ذلك مطلقاً . ومنهم من فصل . وهؤلاء اختلفوا :
فذهب عيسى بن ابان الى انه ان كان قد خص بدليل مقطوع به . جاز تخصيصه بخبر الواحد . والا فلا .

وذهب الكرخي الى انه ان كان قد خص بدليل منفصل لا متصل جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا :

وذهب القاضي ابو بكر الى الوقف .

والمختار مذهب الأئمة ؛ ودليله العقل والنقل .

اما النقل : فهو أن الصحابة خصوا قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذابكم »
بما رواه ابو هريرة ، عن النبي ﷺ (من قوله) « لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها » (١)

وخصوا قوله تعالى (يوصيكم الله في اولادكم) الآية ، بقوله ﷺ (لا يرث القاتل (٢) ولا يرث الكافر من المسلم ، ولا المسلم من الكافر (٣)

١ - رواه الجماعة من طريق أبي هريرة ؛ ورواه أحمد والبخاري والترمذي بهذا اللفظ من طريق جابر .

٢ - رواه أبو داود من طريق عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده بلفظ لا يرث القاتل شيئاً .

٣ - حديث الحرمان من الارث لاختلاف الدين رواه الجماعة من طريق أسامة =

وبما رواه أبو بكر من قوله ﷺ «نحن معاشر الأنبياء لانورث ما تركناه صدقة» (١)
وخصوا قوله تعالى (كن نساء فوق اثنتين؛ فلهن ثلثا ما ترك) بما روى عن النبي

ﷺ انه جعل للجدة السدس (٢)

وخصوا قوله تعالى «وأحل الله البيع» بما روى عنه ، ﷺ انه نهى عن بيع
الدرهم بالدرهمين . (٣) .

وخصوا قوله تعالى (والسارق والسارقة) وأخرجوا منه مادون النصاب بقوله
ﷺ (لا قطع إلا في ربع دينار فصاعداً) . (٤)

وخصوا قوله تعالى «اقتلوا المشركين» باخراج المجوس منه بما روي عنه ؛
عليه السلام أنه قال (سنوا بهم سنة أهل الكتاب) الى غير ذلك من الصور المتعددة،
ولم يوجد لما فعلوه نكير ، فكان ذلك اجماعاً . والوقوع دليل الجواز وزيادة .

وأما المعقول : فما ذكرناه فيما تقدم في تخصيص الكتاب بالكتاب .

فان قيل : ما ذكرتموه من التخصيص في الصور المذكورة لانسلم أن تخصيصها
كان بنجر الواحد، ويدل عليه قوله ﷺ (اذا روي عني حديث ، فاعرضوه علي
ككتاب الله ؛ فما وافقه فاقبلوه ؛ وما خالفه فردوه) والخبر فيما نحن فيه مخالف
للكتاب ، فكان مردوداً . (٥)

= ابن زيد بلفظ لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم . وبذلك تعرف ادخال
الآمدي أحد الحديثين في الآخر وتصرفه في منتهما .

١ - الحديث رواه البخاري ومسلم من طريق أبي بكر وعمر وعائشة بلفظ لانورث
ما تركناه صدقة . ٢ - حديث اعطاء النبي ﷺ السدس للجدة رواه

احمد وأبو داود وابن ماجه والترمذي وصححه

٣ - جزء من حديث رواه ابن ماجه من طريق أبي سعيد الخدري بلفظ لا يصلح
صاع بصاعين ولا درهم بدرهمين - الخ وهو ايضا في مسند أبي داود الطيالسي .

٤ - ورى الجماعة الى ابن ماجه عن عائشة ان رسول الله ﷺ كان يقطع يد
السارق في ربع دينار فصاعدا . ورواه احمد ومسلم والنسائي وابن ماجه من طريقها
ايضاً بلفظ لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً .

٥ - رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده من طريق أبي هريرة بلفظ انه سيأتيكم =

قولهم : ان الصحابة أجمعوا على ذلك ، ان لم يصح ، فليس بحجة ، وان صح
فالتخصيص باجماعهم عليه ؛ لا بخبر الواحد . كيف وانه لا اجماع على ذلك ،

= عني أحاديث مختلفة فما أتاكم عني موافقاً لكتاب الله وسنتي فهو مني ، وما أتاكم
مخالفاً لكتاب الله وسنتي فليس مني ، وفي سنده مقال . ورواه البيهقي في المدخل
من طريق الشافعي من طريق منقطعة . انظر الاباح في شرح المنهاج لتاج الدين السبكي .

وفي مجمع الزوائد أحاديث بهذا المعنى ، منها عن ثوبان أن رسول الله ﷺ
قال ألا إن رحي الاسلام دائرة ، قال كيف نصنع يا رسول الله ، قال : اعرضوا
حديثي على الكتاب فما وافقه فهو مني وأنا قلته . رواه الطبراني في الكبير وفيه يزيد
بن ربيعة وهو متروك منكر الحديث . وعن عبدالله بن عمر عن النبي ﷺ قال :

سألت اليهود عن موسى فأكثروا فيه وزادوا ونقصوا حتي كفروا وسألت النصارى
عن عيسى فأكثروا فيه وزادوا ونقصوا حتي كفروا به . وإنه سيفشوا عني احاديث
فما أتاكم مني من حديثي فاقرءوا كتاب الله فاعتبروه فما وافق كتاب الله فأنأ قلته
وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله . رواه الطبراني في الكبير . وفيه أبو حاضر عبد

الملك بن عبد ربه وهو منكر الحديث . وعن عائشة رضي الله عنها قالت قال
رسول الله ﷺ لا تمسكوا عني شيئاً فأني لأحل الا ما أحل الله في كتابه ولا أحرم
الا ما حرم الله في كتابه . رواه الطبراني في الاوسط ؛ وقال لم يروه عن يحيى بن سعيد

إلا علي بن عاصم . تفرد به صالح بن الحسن ابن محمد الزعفراني . « في هامش
النسخة على بن عاصم هو الواسطي ضعفه ابن معين وغيره » ؛ وغني عن البيان أن مثل
هذه الأحاديث لا يصح الاحتجاج بها لما فيها من المقال ، وعلى تقدير صحتها فيجب

حملها على ما خالف كتاب الله خلاف مناقضة ، فإذا امكن الجمع وجب المصير اليه
كما في التعارض بين سائر النصوص كتاباً وسنة . ومع ذلك فالآيات والأحاديث
ترد ذلك ؛ فمن الآيات قوله تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتي يحكموك فيما شجر
بينهم » الآية وقوله تعالى « وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا »
وقوله « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » الى امثالها من الآيات التي دلت
بعمومها على قبول ما صح نقله اليان من الوحي كتاباً وسنة دون فرق في الاحتجاج به . =

ويدل عليه ماروي عن عمر بن الخطاب انه كذب فاطمة بنت قيس فيما روته عن النبي ﷺ انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ؛ لما كان ذلك مخصصاً للعموم قوله تعالى (اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم) وقال (كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة (١) .

وان سلمنا الاجماع على ان التخصيص كان بخبر الواحد ، لكن ليس في ذلك ما يدل على ان قول الواحد بمجرد مخصص ، بل ربما قامت الحجة عندهم على صدقه ، وصحة قوله بقرائن وادلة اقترنت بقوله ، فلا يكون مجرد اخباره حجة .

وأما ما ذكرتموه من المعقول ، فنقول : خبر الواحد ، وان كان نصاً في مدلوله نظراً الى متنه ، غير أن سنده مظنون محتمل للكذب ، بخلاف القرآن المتواتر فانه قطعي السند ، وقطعي في دلالة على كل واحد من الآحاد الداخلة فيه لما بيناه في المسألة المتقدمة ، فلا يكون خبر الواحد واقعاً في معارضتهم ؛ كما في النسخ .

وان سلمنا أن العموم ظني الدلالة بالنسبة الى آحاده ، لكن متى اذا خص بدليل مقطوع ، على ما قاله عيسى بن أبان ، او بدليل منفصل ، على ما قاله الكرخي ، أو قبل التخصيص ؟ الاول مسلم لكونه صار مجازاً ظنياً ، والثاني ممنوع ، لبقائه على حقيقته ، وعند ذلك ، فيمتنع التخصيص بخبر الواحد مطلقاً لترجيح العام عليه قبل التخصيص ، بكونه قاطعاً في متنه وسنده .

= ومن الاحاديث مارواه الشافعي في الرسالة وأبو داود وابن ماجه من طريق عبيد الله بن أبي رافع عن ابيه ان رسول الله ﷺ قال : لا الفين احدكم متكئا على اريكته يأتيه الأمر مما امرت به او نهيت عنه فيقول ما ادرى ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه ؛ ومنه مارووه من طريق المقدم بن معد يكرب قال يوشك الرجل متكئا على اريكته يحدث بحديث من حديثي فيقول بيننا وبينكم كتاب الله عز وجل فما وجدنا فيه من حلال اسجلناه وما وجدنا فيه من حرام حرمانه . الاوان ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله .

١ - انظر التعليق ص ٧٩ ج ٢

وان سلمنا أن دلالة العام بالنظر الى متنه ظنية مطلقاً ، غير انه قطعي السند ؛
والخبر وان كان قاطعاً في متنه ، فظني في سنده ؛ فقد تقابلا وتعارضاً ، ووجب
التوقف على دليل خارج لعدم أولوية أحدهما كما قاله القاضي أبو بكر .

والجواب : قد بينا أن الصحابة أجمعوا على تخصيص العمومات باخبار الآحاد
حيث انهم أضافوا للتخصيص اليها من غير نكير فكان اجماعاً .

وما ذكروه من الخبر ، فانما يمنع من تخصيص عموم القرآن بالخبر ، أن لو كان
الخبر المخصص مخالفاً للقرآن ، وهو غير مسلم بل هو مبين للمراد منه ، فكان مقررأ
لاخالفاً ، ويجب اعتقاد ذلك ، حتى لا يفضي الى تخصيص (١) ما ذكروه من
الخبر ، بالخبر المتواتر من السنة ، فانه مخصص للقرآن من غير خلاف .

قولهم إن صح إجماع الصحابة ، فالتخصيص باجماعهم ، لا بالخبر ، ليس كذلك
فان اجماعهم لم يكن على تخصيص تلك العمومات مطلقاً ، بل على تخصيصها
باخبار الآحاد ؛ ومهما كان التخصيص باخبار الآحاد مجمعا عليه ؛ فهو المطلوب .

وأما ما ذكروه من تكذيب عمر لفاطمة بنت قيس فلم يكن ذلك لان خبر
الواحد في تخصيص العموم مردود عنده ، بل لتردده في صدقها ، ولهذا قال :
كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت « ولو
كان خبر الواحد في ذلك مردوداً مطلقاً ، لما احتاج الى هذا التعليل .

قولهم : لم يكن إجماعهم على ذلك لمجرد خبر الواحد .

قلنا : ونحن لا نقول بان مجرد خبر الواحد يكون مقبولاً ، بل إنما يقبل إذا كان
مغلباً على الظن صدقة ، ومع ذلك فالاصل عدم اعتبار ما سواه في القبول .

قولهم : ان سند الخبر ظني ، مسلم ، ولكن ؛ لا نسلم أن دلالة العموم على
الآحاد الداخلة فيه قطعية ، لاحتماله للتخصيص بالنسبة إلى أي واحد منها قدر ،
وسواء كان قد خص ؛ أو لم يكن ؛ على ما سبق بيانه .

١ - لا يفضي إلى تخصيص - فيه سقط والتقدير لا يفضي الى منع تخصيص

وأما النسخ ، فلا نسلم امتناعه بخبر الواحد ، وبتقدير التسليم فلأن النسخ رفع الحكم بعد اثباته ، بخلاف التخصيص ؛ لأنه بيان لارفع ، فلا يلزم مع ذلك من امتناع النسخ به امتناع التخصيص .

وما ذكره من السؤال الأخير في جهة التعارض ، فجوابه ان احتمال الضعف في خبر الواحد من جهة كذبه ، وفي العام من جهة جواز تخصيصه ، ولا يخفى أن احتمال الكذب في حق من ظهرت عدالته أبعد من احتمال التخصيص للعام . ولهذا كانت أكثر العمومات مخصصة ؛ وليس أكثر أخبار العدول كاذبة ، فكان العمل بالخبر أولى ، ولأنه لو عمل بعموم العام ، لزم إبطال العمل بالخبر مطلقاً ، ولو عمل بالخبر لم يلزم منه إبطال العمل بالعام مطلقاً ؛ لا يمكن العمل به فيما سوى صورة التخصيص ، والجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى من تعطيل أحدهما ؛ ولأن العمل بالعام إبطال للخاص ، والعمل بالخاص بيان للعام ، لا إبطال له . ولا يخفى ان البيان أولى من الإبطال .

المسألة السادسة

لا اعرف خلافا في تخصيص القرآن والسنة بالاجماع ودليله المنقول، والمعقول ، اما المنقول: فهو ان اجماع الامة مخصص آية القذف بتفسير الجلد في حق العبد كالامة . واما المعقول: فهو ان اجماع دليل قاطع ، والعام غير قاطع في آحاد مسمياته كما سبق تعريفه ؛ فاذا رأينا اهل الاجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور علمنا انهم ما قضوا به الا وقد اطلعوا على دليل مخصص له ، نفياً للخطأ عنهم . وعلى هذا فمعنى اطلاقنا ان الاجماع مخصص للنص انه معرف للدليل المخصص لا انه في نفسه هو المخصص . وبالنظر الى هذا المعنى ايضاً ، نقول: انا اذا رأينا عمل الصحابة ، واهل الاجماع بما يخالف النص الخاص ، لا يكون ذلك الا لاطلاعهم على ناسخ للنص ، فيكون الاجماع معرفاً للناسخ ، لا انه ناسخ .

وانما قلنا : ان الاجماع نفسه لا يكون ناسخاً لأن النسخ لا يكون بغير خطاب الشارع ، والاجماع ليس خطاباً للشرع . وان كان دليلاً على الخطاب الناسخ .

المسألة السابعة

لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم. والمفهوم انه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم . وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة. او من قبيل مفهوم المخالفة . حتى انه لو قال السيد لعبدہ « كل من دخل داري فاضربه » ثم قال (إن دخل زيد داري . فلا تقل له : اف) فان ذلك يدل على تحريم ضرب زيد وإخراجه عن العموم ، نظر الى مفهوم الموافقة . وما سيق له الكلام من كف الاذى عن زيد . وسواء قيل ان تحريم الضرب مستفاد من دلالة اللفظ . او من القياس الجلي على اختلاف المذاهب في ذلك . كما يأتي .

وكذا . لو ورد نص عام يدل على وجوب الزكاة في الانعام كلها . ثم ورد قوله صلى الله عليه وآله (في الغنم السائمة زكاة) فانه يكون مخصصا للعموم باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكاة بمفهومه .

وانما كان كذلك . لان كل واحد من المفهومين دليل شرعي . وهو خاص في مورده، فوجب ان يكون مخصصا للعموم . لترجح دلالة الخاص على دلالة العام . كما سبق تقريره .

فان قيل : المفهوم . وان كان خاصا واقوى في الدلالة من العموم . الا ان العام منطوق به . والمنطوق اقوى في دلالة من المفهوم . لافتقار المفهوم في دلالة الى المنطوق . وعدم افتقار المنطوق في دلالة الى المفهوم .

قلنا : الا ان العمل بالمفهوم لا يلزم منه ابطال العمل بالعموم مطلقا . ولا كذلك بالعكس . ولا يخفى ان الجمع بين الدليلين ولو من وجه . اولى من العمل بظاهر احدهما . وإبطال اصل الآخر .

المسألة الثامنة

في تخصيص العموم بفعل الرسول ﷺ .
وقد اختلف القائلون بكون فعل الرسول حجة على غيره، هل يجوز تخصيصه للعموم ام لا .

فأئمة الاكثرون . كالشافعية . والحنفية والحنابلة . ونفاه الاقلون . كالكرخي .
وتحقيق الحق من ذلك يتوقف على التفصيل . وهو ا نقول : العام الوارد .
إما ان يكون عاما للامة والرسول . كما لو قال . ﷺ (الوصال او استقبال
القبلة في قضاء الحاجة . او كشف الفخذ . حرام على كل مسلم) .
وإما ان يكون عاما للامة دون الرسول . كما لو قال ﷺ : نهيتكم عن الوصال ،
أو استقبال القبلة في قضاء الحاجة او كشف الفخذ فان كان الاول فاذا رأيناه قد
واصل ، أو استقبال القبلة في قضاء الحاجة ، أو كشف فخذ . فلا خلاف في ان فعله
يدل على اباحة ذلك الفعل في حقه . ويكون مخرجا له عن العموم ومخصصا .
واما بالنسبة الى غيره . فاما ان نقول بان اتباعه في فعله والتأسي به واجب
على كل من سواه . او لا نقول ذلك .

فان قيل بالاول . فيلزم منه رفع حكم العموم مطلقاً في حقه بفعله . وفي حق
غيره بوجوب التأسي به . فلا يكون ذلك تخصيصاً . بل نسخاً لحكم العموم مطلقاً
بالنسبة اليه والى غيره .

وان قيل بالثاني ، كان تخصيصاً له عن العموم ؛ دون أمته .

وأما ان كان عاما للامة دون الرسول ، ففعله لا يكسون مخصصاً لنفسه عن
العموم ، لعدم دخوله فيه . وأما بالنسبة الى الامة ، فان قيل أيضاً بوجوب اتباع
الامة له في فعله ، كان ذلك أيضاً نسخاً عنهم لا تخصيصاً كما سبق ؛ وإن لم يكن
ذلك واجباً عليهم فلا يكون فعله مخصصاً للعموم أصلاً ، لا بالنسبة اليه ، لعدم
دخوله في العموم ، ولا بالنسبة الى الامة . وعلى هذا التفصيل ، فلا أرى للخلاف
على هذا التخصيص (١) بفعل النبي وجها .

١ - للخلاف على هذا التخصيص - فيه تحريف والصواب للخلاف في التخصيص .

أما إذا كان هو المخصص عن العموم وحده ، فلعدم الخلاف فيه .
وأما في باقي الأقسام فلعدم تحقق التخصيص . بل ان وقع الخلاف في باقي الأقسام ،
هل فعله يكون ناسخاً لحكم العموم فيها ، فخرج عن الخوض في باب التخصيص .
والا ظهر في ذلك إنما هو الوقف ، من جهة أن دليل وجوب التأسى ، واتباع
النبي ﷺ ، إنما هو بدليل عام للأمة ، وهو مساو للعموم الآخر في عمومته ، وليس
العمل باحدهما ، وابطال الآخر ، أولى من العكس . (١)

فان قيل : بل العمل بالفعل أولى لأنه خاص ؛ والنخاص مقدم على العام ،
قلنا : الفعل لم يكن دليلاً على لزوم الحكم في حق باقي الأمة بنفسه ، بل الأدلة
عامة موجبة على الأمة لزوم الاتباع .

١ - تقدم تعليقا أن الخطاب التشريعي من الله لنبية ﷺ يعم أمته الا للدليل يدل
على الخصوصية ، وتقدم ايضا ان المختار دخوله ﷺ في عموم الخطاب بمثل « يا أيها
الذين آمنوا » و « يا أيها الناس » ودخوله في عموم خطابه لأُمَّته ، وقد دل ارساله
مشرعاً للأمة الحث على اتباعه والاتباء به على أن كل فعل من أفعاله التشريعية
شرع لنا إلا ما دل الدليل على اختصاصه به ، وأدلة للمشرع لا تتناقض فوجب الجمع
بينها ، إما بحمل فعله على الخصوصية بدليل ، كما في وصاله في الصوم مع نهى أمته
عنه ، وإما بصرف الأمر عن الوجوب الى الندب كما في الأمر بالوضوء مما مست
النار مع تركه الوضوء من ذلك ، ان لم نقل بالنسخ ، وصرف النهى عن التحريم
الى التنزيه كما في شربه قائماً ، وبوله قائماً مع نهيه عن كل منهما ؛ وإما بالحمل على
حالة طارئة اقتضت وقوع الفعل على خلاف العام دفعا للحرج ؛ ويمكن ان يمثل
لذلك بالأخيرين ، فان لم يمكن الجمع وجب نسخ المتقدم بالمأخر ان عرف التاريخ
والا وجب الترجيح ان امكن ، والا التخيير أو الوقف والمعتبر في فعله تاريخ
حصوله منه لا تاريخ أدلة الأقتداء به ، فانها مشتركة بين النصوص والأفعال ولا
نسخ فيها ولا تعارض بينها فليرجع إلى تاريخ جزئيات النصوص والأفعال المتعارضة .

فان قيل : الا ان للفعل الخاص مع العمومات الموجبة للناسي أخص من اللفظ العام مطلقا ، ولانه متأخر عن العام ، والمتأخر أولى بالعمل .

قلنا : أما الفعل ، فلا نسلم أن له دلالة على وجوب تأسي الامة بالنبي بوجه من الوجوه ، بل الموجب شيء آخر ، وهو مساو للعام الآخر في عمومه ، وسواء كان الفعل خاصا أو عاما . وذلك الموجب للناسي غير متأخر عن العام ، بل محتمل للتقدم والتأخر من غير ترجيح ، حتى انه لو علم التاريخ وجب العمل بالمفاخر منها . (١)

كيف : وان القول بوجوب الناسي متوقف على وجود الفعلي ، وعلى الدليل الدال على الناسي ، ولا كذلك للعام الآخر ، وما يتوقف العمل به على أمرين يكون أبعد مما لا يتوقف العمل به الا على شيء واحد . (٢)

المسألة التاسعة

تقرير النبي ﷺ ، لما يفعله الواحد من أمته بين يديه مخالفا للعموم ، وعدم انكاره عليه ، مع علمه به ، وعدم الغفلة والذهول عنه ، مخصص لذلك العام عند الاكثرين ، خلافا لطائفة شاذة .

ودليل ذلك أن تقريره له عليه ، دليل على جواز ذلك الفعل له ، والا كان فعله منكرا ، ولو كان كذلك ، لاستحال من النبي ﷺ ، السكوت عنه وعدم

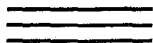
١ - تقدم أن المعتبر في التعارض بين جزئيات النصوص والافعال إنما هو تاريخ المتعارضين لا تاريخ الأدلة العامة التي ثبت بها وجوب قبول الشريعة قولا وفعلا . فانها لا تتعارض ولا يدخلها نسخ .

٢ - كل من القول والفعل متوقف وجوب العمل به على الأدلة العامة التي أوجبت قبول الشريعة قولا وفعلا كقوله تعالى «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم» وقوله (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقوله (قل ان كنتم تحبون الله فانبعوني بحببكم الله) وككونه رسولا مشرعا للامة بأقواله وأفعاله .

الكبير عليه . وإذا كان التقرير دليل الجواز ، وان أمكن نسخ ذلك الحكم مطلقاً او نسخه عن ذلك الواحد بعينه ، لكنه بعيد ، واحتمال تخصيصه من العموم اولى وأقرب ، لما قررناه فيما تقدم . وعند ذلك ، فان امكن تعقل معنى اوجب جواز مخالفة ذلك الواحد للعموم فكل من كان مشاركاً له في ذلك المعنى ، فهو مشارك في تخصيصه عن ذلك العام بالقياس عليه . عند من يرى جواز تخصيص العام بالقياس على محل التخصيص . واما ان لم يظهر المعنى الجامع فلا .

فان قيل : التقرير لاصيغة له . فلا يقع في مقابلة ما له صيغة . فلا يكون مخصصاً للعموم . وبتقدير ان يكون مخصصاً فلا بد وان يكون غير ذلك الواحد مشاركاً له في حكمه ، وإلا فلولا لم يكن غير ذلك الواحد مشاركاً له في حكمه . اصرح النبي ﷺ بتخصيصه بذلك الحكم . دون غيره دفعا لمخذور التلبيس على الامة . باعتقادهم المشاركة لذلك الواحد في حكمه . لقوله ﷺ « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » . (١) قلنا : وان كان التقرير لاصيغة له ، غير انه حجة قاطعة في جواز الفعل ، نفيًا للخطأ عن النبي ، ﷺ بخلاف العام . فانه ظني محتمل للتخصيص ، فكان موجباً لتخصيصه . وما ذكرناه من وجوب المشاركة فبعيد ، وذلك لأن حكم ذلك الواحد لا يخلو : اما ان يكون له او عليه . فان كان له ، فقوله وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا يكون مرتبطاً به ، وان كان عليه فقوله « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » إنما يكون حجة موهمة لمشاركة الجماعة لذلك الواحد ، ان لو كان قوله (حكمي) عاماً في كل حكم ، وهو غير مسلم .

وإذا لم يكن ذلك حجة عامة ، فلا تدليس ولا تلبيس . وبتقدير مشاركة الامة لذلك الواحد في ذلك الحكم ، يكون نسخاً ، ولا يكون تخصيصاً ، كما ظن بعضهم .



المسألة العاشرة

مذهب الشافعي في القول الجديد، ومذهب أكثر الفقهاء والاصوليين ، ان مذهب الصحابي اذا كان على خلاف ظاهر العموم ، وسواء كان هو الراوي ، او لم يكن لا يكون مخصصا للعموم . خلافا لاصحاب ابي حنيفة ؛ والحنابلة ، وعيسى ابن ابان ، وجماعة من الفقهاء .

ودليله ان ظاهر العموم حجة شرعية يجب العمل بها باتفاق القائلين بالعموم ومذهب الصحابي ليس بحجة على ماسئبته (١) . فلا يجوز ترك العموم به .

فان قيل : اذا خالف مذهب الصحابي العموم ، فلا يخلو .

اما ان يكون ذلك للدليل ، لا جائز ان يكون لا للدليل والا وجب تفسيره . والحكم بخروجه عن العدالة . وهو خلاف الاجماع .

وان كان ذلك للدليل . وجب تخصيص العموم به جميعا بين الدليلين ، اذ هو أولى من تعطيل احدهما . كما علم غير مرة .

قلنا . مخالفة الصحابي للعموم إنما كانت للدليل عن له في نظره . وسواء كان في نفس الامر مخطئا فيه او مصيبا . فلذلك لم نقض بتفسيره . لكونه مأخوذا باتباع اجتهاده وما اوجبه ظنه . ومع ذلك . فلا يكون ما عن له في نظره حجة متبعة بالنسبة الى غيره . بدليل جواز مخالفة صحابي آخر له من غير تفسير . ولا تبديع ، واذا لم يكن ما صار اليه حجة واجبه الاتباع بالنسبة الى الغير . فلا يكون مخصصا لظاهر العموم المتفق على صحة الاحتجاج به مطلقا .



١ - سيأتي ذلك في النوع الثاني من انواع ما يظن أنه حجة وليس بحجة .

المسألة الحادية عشرة

إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص . فورد خطاب عام بتحريم الطعام . كقوله (حرمت عليكم الطعام) فقد اتفق الجمهور من العلماء على عمومه في تحريم كل طعام . على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره . وإن العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم المعتاد دون غيره خلافاً لابي حنيفة . وذلك لان الحججة إنما هي في اللفظ الوارد . وهو مستغرق لكل مطعموم بلفظه . ولا ارتباط له بالعوائد ، وهو حاكم على العوائد فلا تكون العوائد حاكمة عليه .

فان قيل : اذا منعت من تجوز تخصيص العموم بالعادة وتنزيل لفظ الطعام على ما هو المعتاد المتعارف عند المخاطبين . فما الفرق بينه وبين تخصيص اللفظ ببعض مسمياته في اللغة بالعادة . وذلك كتخصيص اسم الدابة بذوات الاربع . وان كان لفظ الدابة عاماً في كل ما يدب . وكتخصيص اسم الثمن في البيع بالنقد الغالب في البلد . حتى انه لا يفهم من اطلاق لفظ الدابة والثمن غير ذوات الاربع والنقد الغالب في البلد .

قلنا : الفرق بين الامرين أن العادة في محل النزاع إنما هي مطردة في اعتياد أكل ذلك الطعام المخصوص ؛ لا في تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام الخاص ، فلا يكون ذلك قاضياً على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام مع بقائه على الوضع الاصلى وهذا بخلاف لفظ الدابة . فانه صار بعرف الاستعمال ظاهراً في ذوات الاربع وضماً حتى انه لا يفهم من اطلاق الدابة غير ذوات الأربع فكان قاضياً على الاستعمال الاصلى ، حتى انه لو كانت العادة في الطعام المعتاداً كله قد خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام لكان لفظ الطعام منزلاً عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب ، على ما هو المفهوم لهم من لغتهم ؛ وفيه دقة مع وضوحه .

المسألة الثانية عشرة

اتفق الجمهور : على انه اذا ورد لفظ عام ولفظ خاص يدل على بعض ما يدل عليه العام ، لا يكون الخاص مخصصاً للعام بجنس مدلول الخاص ومخرجا عنه ما سواه ، خلافا لابي ثور من اصحاب الشافعي وذلك كقوله ﷺ (ايه ا إهاب دبع فقد طهر) فانه عام في كل إهاب ، وقوله ﷺ في شاة ميمونة (دباغها طهورها) وانما لم يكن مخصصاً له ، لانه لا تنافي بين العمل باحدهما واجراء العام على عمومه ومع امكان اجراء كل واحد على ظاهره لاحاجته الى العمل باحدهما ومخالفة الآخر فان قيل : فقد اخترتم أن المفهوم يكون مخصصاً للعموم عند القائل به ، وتخصيص (جلد الشاة بالذكر) يدل بمفهومه على نفي الحكم عما سوى الشاة من جلود باقي الحيوانات فكان مخصصاً للعموم الوارد بتطهيرها .

قلنا أما من نفي كون المفهوم حجة ، وأبطل دلالة كما ياتي تحققة ، فلا أثر لا لزامه به ههنا .

ومن قال بالمفهوم المخصص للعموم إنما قال به في مفهوم الموافقة ومفهوم الصفة المشتقة ، كما سبق في المسألة المتقدمة ، لا في مفهوم اللقب ، وتخصيص جلد الشاة بالذكر لا يدل على نفي الطهارة بالدباغ عن باقي جلود الحيوانات ، كالأبل والبقر وغيرها ، الا بطريق مفهوم اللقب ، وليس بحجة ، على ما يأتي تحقيقه .
ولهذا ، فانه لو قال : (عيسى رسول الله) فانه لا يدل على أن محمداً آيس برسول الله . وكذلك اذا قال (الحادث موجود) لا يدل على ان القديم ليس بموجود ، والا كان ذلك كفرا .

المسألة الثالثة عشرة

اللفظ العام اذا عقب بما فيه ضمير عائد الى بعض العام المتقدم لالي كله. هل يكون خصوص المتأخر مخصصاً للعام المتقدم بما الضمير عائد اليه أولاً؟ اختلفوا فيه: فذهب بعض اصحابنا وبعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وغيره الى امتناع التخصيص بذلك، ومنهم من جوزه.

ومنهم من توقف؛ كما امام الحرمين وأبي الحسين البصري.

وذلك كما في قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء) فانه عام في كل الحرائر المطلقات بوازن كن او رجعت. ثم قال: (وبعولتهن أحق بردهن) فان الضمير فيه انما يرجع الى الرجعت دون البوازن وعلى هذا النحو.

والمختار بقاء اللفظ الاول على عمومه، وامتناع تخصيصه بما تعقبه. وذلك، لان مقتضى اللفظ اجراؤه على ظاهره من العموم، ومقتضى اللفظ الثاني عود الضمير الى جميع ما دل عليه اللفظ المتقدم، اذ لا أو لوية لاختصاص بعض المذكور السابق به دون البعض؛ فاذا قام الدليل على تخصيص بعض الضمير ببعض المذكور السابق وخولف ظاهره، لم يلزم منه مخالفة الظاهر الآخر بل يجب اجراؤه على ظاهره، الى ان يقوم الدليل على تخصيصه (١).

فان قيل: انما يلزم مخالفة ظاهر ما اقتضاه الضمير من العود الى كل المذكور السابق، اذا أجرينا اللفظ السابق على عمومه، وليس القول باجرائه على عمومه؛ ومخالفة ظاهر الضمير أولى من اجراء ظاهر الضمير على مقتضاه، وتخصيص المذكور السابق، واذا لم يترجح احدهما وجب الوقف.

قلنا: هل لاجراء اللفظ المتقدم على عمومه، وتخصيص المتأخر أولى من العكس لان دلالة الاول ظاهرة؛ ودلالة الثاني غير ظاهرة؛ ولا يخفى أن دلالة المظهر، أقوى من دلالة المضمّر، فكان راجحاً.

١ - اختياره بقاء اللفظ الأول على عمومه واستدلالة عليه ينقض مذهبه في المسألة الثانية من مسائل العموم من أنه ليس للعموم صيغة موضوعة لافادته في لغة العرب.

المسألة الرابعة عشرة

القائلون بكون العموم والقياس حجة، اختلفوا في جواز تخصيص العموم بالقياس :
فذهب الأئمة الأربعة والاشعري وجماعة من المعتزلة ، كأبي هاشم وأبي
الحسين البصري الى جوازه مطلقاً .

وذهب الجبائي وجماعة من المعتزلة الى تقديم العام على القياس .
وذهب ابن سريج وغيره من اصحاب الشافعي الى جواز التخصيص بجلى
القياس دون خفيه .

وذهب عيسى بن ابان والكرخي الى جواز التخصيص بالقياس للعام المخصص دون غيره .
غير ان الكرخي اشترط ان يكون العام مخصصاً بدليل منفصل وأطلق عيسى بن ابان .
ومنهم من جـوز التخصيص بالقياس ، اذا كان اصل القياس من الصور التي
خصت عن العموم دون غيره .

وذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين الى الوقف .
والختار : انه اذا كانت العلة الجامعة في القياس ثابتة بالتأثير ، اي بنص او إجماع
جاز تخصيص العموم به والا فلا .

اما اذا كانت العلة مؤثرة فلانها نازلة منزلة النص الخاص ، فكانت مخصصة
للعوم كتخصيصه بالنص ، كما سبق تعريفه .
واما اذا كانت العلة مستنبطة غير مؤثرة ، فانما قلنا بامتناع التخصيص بها
للاجمال والتفصيل :

اما الاجمال : فهو ان العام في محل التخصيص : إما ان يكون راجحاً على القياس
المخالف له ، او مرجوحاً ، او مساوياً :

فان كان راجحاً ، امتنع تخصيصه بالمرجوح .
وان كان مساوياً ، فليس العمل بأحدهما اولى من الآخر . وانما يمكن التخصيص
بتقدير ان يكون القياس في محل المعارضة راجحاً . ولا يخفى ان وقوع احتمالين
اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه .

واما التفصيل، فهو ان العموم ظاهر في كل صورة من آحاد الصور الداخلة تحته ،
وجهة ضعفه غير خارجة عن احتمال تخصيصه او كذب الراوي ، ان كان العام
من اخبار الآحاد .

واما احتمالات ضعف القياس فكثيرة جداً .
وذلك ، لانه وان كان متاولا لمحل المعارضة بخصوصه
الا انه يحتمل ان يكون دليل حكم الاصل من اخبار الآحاد التي يتطرق اليها الكذب .
وبتقدير ان يكون طريق إثباته قطعياً ، فيحتمل ان يكون المستنبط القياس
ليس اهل له .

وبتقدير ان يكون اهلاً ، فيحتمل ان لا يكون الحكم في نفس الامر معللاً
بعلة ظاهرة .

وبتقدير ان يكون معللاً بعلة ظاهرة، فلعلها غير ما ظنه القائس علة، ولم يظهر
عليها؛ او انه اخطأ في طريق اثبات العلة، فأثبتها بما لا يصح للاثبات .

وبتقدير ان تكون موجودة فيه ، يحتمل ان يكون قد وجد في الفرع مانع السبب
او مانع الحكم ، او فات شرط السبب فيه ، او شرط الحكم ، فكان العموم لذلك راجحاً .
كيف وان العموم من جنس النصوص ، والنص غير مفتقر في العمل به في جنسه
الى القياس ؛ والقياس متوقف في العمل به على النص ، لأنه ان ثبت كونه حجة
بالنص فظاهر ، وان كان بالاجماع ، فالاجماع متوقف على النص ، فكان القياس
متوقفاً على النص لذلك راجحاً .

ولذلك وقع القياس مؤخرأ في حديث معاذ في العمل به عن العمل بالكتاب
والسنة حيث قال له النبي ﷺ حين بعثه الى اليمن قاضياً « بم تحكم ؟ » - قال :
بكتاب الله - قال : فان لم تجد ؟ - قال : بسنة رسول الله - قال : فان لم تجد ؟
- قال اجتهد رأيي - فقال ﷺ : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يجه
الله ورسوله .

او مقتضى ذلك ان لا تتقدم السنة على الكتاب غير انا خالفناه في تقديم خاص
السنة على عام الكتاب فوجب العمل به فيما عداه .

وهذه الاحتمالات كلها ان لم توجب الترجيح ، فلا اقل من المساواة .

وعلى كلا التقديرين ، فيمتنع تخصيص العام بالقياس . (١)

فان قيل : القول بالوقف خلاف الاجماع قبل وجود الواقفة ، إذ الأمة مجمعة على تقديم احدهما . وان اختلفوا في التعيين . ولأن القول بالوقف مما يفضي الى تعطيل الدليلين عن العمل بهما . والمحذور في العمل باحدهما . فالعمل بالقياس أولى ، لا نالو عملنا بالعموم لزم منه ابطال العمل بالقياس مطلقاً . ولو عملنا بالقياس ، لم يلزم منه ابطال العموم مطلقاً ، لا مكان العمل به في اعدا صورة التخصيص . ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين ، ولو من وجه ، أولى من العمل باحدهما وتعطيل الآخر . قلنا : نحن لا نقول بالوقف لما بيناه من ترجيح العمل بالعموم على العمل بالقياس . وبتقدير القول بالوقف ، لا نسلم إجماعهم على ابطال الوقف ، الا أن يوجد منهم التصريح بذلك ؛ وهو غير مسلم . ولهذا فان كل واحد من المجتهدين لا يقطع بابطال مذهب مخالفه مع مصيره الى نفي ما أثبتته ، أو إثبات ما انفاه . فلأن لا يكون قاطعاً بابطاله عند توقفه في نفي ما أثبتته ، أو إثبات ما انفاه ، أولى .

قولهم ان العمل بالقياس غير مبطل للعمل بالعموم .

قلنا في محل المعارضة أو في غيرها ؟ الاول ممنوع ؛ والثاني مسلم . والزاع إنما وقع في الترجيح في محل المعارضة دون غيره .

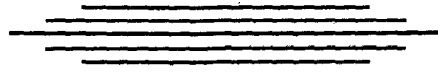
وبالجملة ، فلا يمتنع على المجتهد في هذه المسألة الحكم بالوقف أو الترجيح ، على حسب ما يظهر في نظره في آحاد الوقائع من القرائن والترجيحات الموجبه التفاوت أو التساوي من غير تخطيطه اذ الادلة فيها نفي وإثباتاً ، ظنية ، غير قطعية فكانت ملحقة بالمسائل الاجتهادية دون القطعية ، خلافاً للقاضي أبي بكر (٢) .

١ - أنظر المسألة التاسعة من مسائل ما اختلف في رد خبر الواحد به ص ١١٨ ج ٢

٢ - انظر التعليق ص ٣١٢ ج ٢ .

ويجب ان نختم الكلام في أدلة التخصيص بالفرق بين التخصيص والاستثناء .
أما على رأي من يزعم ان الاستثناء والمستثنى منه كالكلمة الواحدة كما سبق
فلا خفاء بأن الاستثناء لا يكون تخصيصاً بل هو مباين له

وأما من يرى أن الاستثناء تخصيص ، فهو نوع من التخصيص عنده ، فكل
استثناء تخصيص وليس كل تخصيص استثناء ، وذلك لان الاستثناء لا بد وان
يكون متصلاً بالمستثنى منه ؛ على ما تقدم تقريره ، وانه لا يثبت بقرائن الاحوال
بمخلاف غيره من انواع التخصيص . وعلى هذا ، يكون الحكم في التخصيص بذكر
الشرط والغاية أيضاً .



تم الجزء الثاني بتاريخ ١٠/١/١٣٨٩ هـ
صدر كتاب الأحكام للآدمي وبلية - الجزء الثالث
وأول الصنف السادس في المطلق والغير
نرجو من الله العفو والسرور

تنبیه هام

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله ومن اهتدى بهداه

وبعد : فنحب تنبيه القارىء الكريم لما يلي :

اور :- كل منا يعلم ان جودة الطبع وحسن التنسيق وتحقيق الاصول والدقة في التصحيح مما يساعد القارىء على الفهم بسرعة دون عناء وزيادة تفكير وهذا ما قصدناه في طبعنا لهذا الكتاب الذي تتلقفه الايدي من طبقات القراء من الطلاب والشيوخ والمحامين . وغيرهم من رواد العلم .

ثانيا :- انت تعلم ان ما ذكرناه يتوقف على احضار الاصول . وقد حاولنا فيسرافنا لنا مخطوطة تاريخها بعد فراغ المؤلف منه بسنة . وكنا نود ان نطلعك على صور منها لانه لم يكن فيه سهولة علينا ؛ ولعل الله ان ييسر ذلك : هذه المخطوطة تحصلنا فيها على بغيتنا . ووجودها بمنزلة الغيث من السماء على الارض العطشى .

ذلك اننا قابلنا عليها النسخ المطبوعة فوجدنا في جميع الطبقات سقطا وتحريفا فوق ما تتصوره : وكنا نظن ان طبعة دار الكتب خيرة الطبقات وخالية من السقط والتحريف ، فبتين ان فيها كغيرها أو اقل ، فجعلنا اعتمادنا على المخطوطة ، ورأينا ان ثبت في الاصل الصحيح مما اختلفت فيه النسخ كما رأينا اثبات السقط في طبعنا دون تنبيه عليه تحصيلا للقصد واختصارا في العمل ؛ ولأن الذي صادفنا من السقط والتحريف شيء كثير . والتنبيه عليه يكون مشغلا للقارىء وصار فإله عن تفهم هدفه من المعاني .

ثالثاً : - وجنا هذه الطبعة بالتعليقات القيمة التي قام بها شيخنا (عبد الرزاق عفيفي)

من مناقشة المؤلف في بعض أرائه . ومن تخريج لبعض الأحاديث التي أوردها . والأبيات الشعرية التي استشهد بها ، ومن تصحيح للمعاني التي استعصت على المؤلف أو التوت عبارته فيها . ومن تصحيح لما لم تف النسخ كلها بصحته . وغير ذلك مما ستقف عليه .

وقد ديمنا قيل : (اعط القوس باريها) .

ونحن بحسب استطاعتنا حاولنا الدقة في التصحيح وحسن التنسيق والتحقيق ، الا اننا وان لم نصل الى كمال رغبتك نرجو ان نصل اليها انشاء الله بتشجيعك وتوجيهك .

فما وجدت من حسن فباركه . وما وجدت بخلافه فأغضض عينك واعتقد انه فوت لم نتمكن من ادراكه . والصفح الجميل من شيم الكرام مثلك ؛ وجل من لا عيب فيه :

بهذه المحاولة : نقدم لك هذا المورد العذب المصفى دون أن يخطر على بالك مكدر من خوف سقط أو غيره .

ولما ذكرنا فاعتبر طبعتنا هي المرجع لهذا الكتاب لما فيها من الميزات الحسنة في الحس والمعنى

وليس أمامنا الا ان نشكر الله على تيسيره وفضله ومنه وعونه . ثم نشكر لكل الاخوان الذين ساندونا في مهمتنا التي قصدناها في الرياض والمدينة وغيرها :

وخاصة شيخنا (عبد الرزاق عفيفي) فله شكرنا على جهده وتحامله على نفسه في ظروفه المععبة : وحميا الله كل عامل مخلص لدينه وامته ، والله المستعان ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

الناشر
علي محمد الصبالي

فهرس بحجز الثاني

- ٣ ما يشترك فيه الكتاب والسنة ولا جماع النظر في السند
- ٤١ اذاروى واحد خبروا واجمعت الامة على العمل بمقتضاه الخ
- ١٠ الخبر ينقسم الى صادق وكاذب
- ١٢ « ما يعلم صدقه الخ »
- ١٤ المتواتر .
- ٤٥ مذهب الاكثرين جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا
- ٥١ بيان معنى التواتر والمتواتر لغة واصطلاحا
- ١٥ افادة المتواتر العلم
- ١٨ هل العلم الحاصل بالتواتر ضروري او نظري
- ٢٣ خبر التواتر لا يولد العلم
- ٢٥ شروط المتواتر
- ٢٩ كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة
- ٨٦ شخص يفيد العلم بغيرها لغيره
- ٣٠ اذا اشتركت اخبار من بلغها واحد
- ٩٠ التواتر في معنى واختلفت في الفصيل الخ
- ٩٢ اخبار الاحاد - حقيقة خبر الواحد
- ٣٢ خبر الواحد العدل هل يفيد العلم
- ٣٨ اذا اخبر واحد بين يدي رسول الله ﷺ بخبر ولم ينكر عليه هل يعلم كونه صادقا فيه .
- ٩٧ اذا اخبروا واحد عن امر محسوس بين يدي جماعة وسكتوا عن تكذيبه
- ٤١ اذا انفرد واحد برواية شيء وقع في مشهد عظيم الخ
- ٤٥ مذهب الاكثرين جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا
- ٥١ الخلاف بين من قالوا بجواز التعبد بخبر الواحد في وجوب العمل به عقلا ونقل
- ٧١ شروط العمل بخبر الواحد تفصيلا
- ٧٨ مجهول الحال غير مقبول الرواية
- ٨٣ بحث الفاسق الذي لا يعلم فسق نفسه
- ٨٥ هل يثبت الجرح والتعديل بقول واحد
- ٨٦ الجرح والتعديل دون ذكر سببها
- ٨٧ اذا تعارض الجرح والتعديل
- ٩٠ الجمهور متفقون على عدالة الصحابة
- ٩٢ الخلاف في مسمى الصحابي
- ٩٥ كيفية الرواية من الصحابي وغيره
- ٩٦ قول الصحابي قال رسول الله كذا
- ٩٦ قول الصحابي سمعت رسول الله ﷺ يأمر بكذا وينهى عن كذا
- ٩٧ قول الصحابي أمرنا بكذا او نهينا عن كذا

- ٩٨ قول الصحابي من السنة كذا
٩٩ « » كذا تفعل كذا الخ
١٠٣ انخلاف فيما يرد به خبر الواحد
ونقل الحديث بالمعنى
١٠٦ اذا انكر الشيخ رواية الفرع عنه
١٠٨ اذا روى جماعة من الثقات حديثاً
وانقرده واحد منهم يزيادة
١١١ اذا سمع الراوي خبراً وحذف بعضه
١١٢ خبر الواحد اذا ورد موجباً للعمل
فيا تعم به البلوى
١١٥ اذا روى الصحابي خبراً فلا يخلوا
اما ان يكون مجملاً الخ
١١٦ خبر الواحد اذا ثبت عمل النبي بخلافه
١١٧ « » فيما يوجب الحد
١١٨ « » اذا خالف القياس
١٢٣ انخلاف في قبول الخبر المرسل
١٣٠ ما يتعلق بالنظر في المتن
ما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع
دلالة المنظوم - الأمر
ما يطلق عليه الأمر حقيقة - حد الأمر
١٤١ الصيغة الدالة على الأمر
١٤٢ مقتضى صيغة الأمر
١٤٤ ما صيغة الأمر حقيقة فيه
١٤٦ شبه القائلين بالوجوب الخ
١٥٥ الأمر العري عن القرائن
١٦١ « » المعلق بشرط
- ١٦٥ الأمر المطلق هل يقتضي تعجيل
فعل المأمور
١٧٠ الأمر بالشيء على التعمين هل نهى
عن اضداده
١٧٥ الايتان بالمأمور به يدل على الاجزاء
١٧٨ ورود صيغة (افعل) بعد الخطر
١٧٩ اذا ورد الأمر بعبادة في وقت فلم
تفعل فيه الخ
١٨٢ الأمر المتعلق بأمر المكلف لغيره
بفعل الخ
١٨٣ اذا امر بفعل غير مقيد في اللفظ
بمقيد خاص الخ
١٨٤ الامران المتعاقدان
١٨٧ النهي
١٨٨ النهي عن التصرفات والعقود
المفيدة لأحكامها هل يقتضى
فسادها ام لا .
١٩٢ النهي عن الفعل لا يدل على صحته
١٩٤ « » « » « » يقتضى النهي
عنه دائماً
١٩٥ العام - والخاص
« » بيان معنى العام والخاص وصيغ
العموم
١٩٨ العموم من عوارض الألفاظ
٢٠٠ معنى للعموم - وهل له في اللغة
صيغة ام لا .

٢٦٣ خطاب النبي لأحد من امته هل

هو خطاب للباقيين ام لا

٢٦٥ كل واحد من المذكر والمؤنث

لا يدخل في الخاص بالآخر

٢٦٩ العام لم تظهر فيه علامة تذكير

ولا تأنيث

٢٧٠ اختلفوا في دخول العبيد تحت

خطاب التكليف بالألفاظ العامة

المطلقة

٢٧٢ ورود الخطاب على لسان الرسول

يدخل الرسول في عمومه

٢٧٤ الخطاب الوارد شفاها في زمن

النبي هل يخص الموجودين في زمنه

٢٧٨ المخاطب هل يدخل في عموم

خطابه لغة

٢٧٩ خلاف العلماء في قوله تعالى (خذ

من اموالهم صدقة) الاية

٢٨٠ اللفظ العام اذا قصد به المخاطب

الذم والمدح

٢٨١ تخصيص العموم

» بيان معنى التخصيص

٢٨٢ اتفق القائلون بالعموم على جواز

تخصيصه

٢٨٣ الغاية التي يقع انتهاء التخصيص اليها

٢٨٦ ادلة تخصيص العموم

٢٢٢ اقل الجمع

٢٢٧ العام بعد التخصيص

٢٣٢ صحة الاحتجاج به بعد التخصيص

فيا بقي

٢٣٧ اذا ورد خطاب جوابا بالسؤال

سائل النخ

٤٢١ اللفظ الواحد من متكلم واحد في

وقت واحد اذا كان مشتركا .

٢٤٧ نفي المساواة بين الشيثين يقتضي

نفي الاستواء في جميع الامور

٢٩٤ المقتضي لا عموم له

٢٥١ الفعل المتعدى الى مفعول هل يجري

بجري العموم بالنسبة الى مفعولاته ام لا :

٢٥٢ الفعل ون انقسم الى اقسام فالواقع

منه لا يقع الاعلى واحد منها

٢٥٥ قول الصحابي نهى رسول الله ﷺ

عن بيع الفرر هل يعم كل عزر

٢٥٦ اذا حكم النبي بحكم في واقعة

خاصة وذكر علتها فانه يعم من

وجدت في حقه

٢٥٧ اختلفوا في دلالة المفهوم

٢٥٨ » في العطف على العام هل

يوجب العموم في المعطوف

٢٦٠ اذا ورد خطاب خاص بالنبي فلا

يعم الآية

٣٢٢ جواز تخصيص عموم القرآن بالسنة

٣٢٧ لا خلاف في تخصيص القرآن

والسنة بالأجماع

٣٢٨ جواز تخصيص العموم بالمفهوم

٣٢٩ تخصيص العموم بفعل الرسول

٣٣١ تقرير النبي لما يفعله الواحد الخ .

٣٣٣ مذهب الصحابي اذا كان مخالفا

لظاهر العموم لا يكون مخصصاً

٣٣٤ اذا كان من عادة المخاطبين تناول

طعام خاص فورد خطاب عام

بتحريم الطعام

٣٣٥ اذا ورد لفظ عام ولفظ خاص

يدل على بعض ما دل عليه العام

لا يكون الخاص مخصصاً له

٣٣٦ اللفظ العام اذا عقب بما فيه ضمير

هائلا الى بعضه هل يكون خصوص

المتأخر مخصصاً

٣٣٧ اختلفوا في جواز تخصيص العموم

بالقياس

٢٨٦ الأدلة المتصلة

» الاستثناء

معنى الاستثناء وصيغه واقسامه

٢٩٨ شروط صحة الاستثناء

٢٩١ اختلفوا في صحة الاستثناء من

غير الجنس

٢٩٧ اتفقوا على امتناع الاستثناء المستغرق

٣٠٠ الجمل المتعاقبة بالواو اذا تعقبها

الاستثناء

٣٠٨ الاستثناء من الاثبات نفي ومن

النفي اثبات

٣٠٩ تخصيص بالشرط

» بالصفة ٣١٢

» بالغاية ٣١٣

» بالادلة المنفصلة ٣١٤

جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي

» » ٣٨١ الكتاب بالكتاب

٣٢١ تخصيص السنة بالسنة جائز عند

الاكثرين

٣٢١ جواز تخصيص عموم السنة

بخصوص القرآن

تم الفهرس

تصويب الجزء الثاني

صواب	خطأ	س	ص
اسماء	اسامة	٢٣	٦٥
وجدكم	وحدكم	٢٥	٧٩
قد ورد	قدرد	٢٣	٨٠
عن موطن	عن من موطن	٢٤	٨٤
تلبيسا	تدليسا	١٢	٨٧
تسعة	سبعة	١٣	١٢٠
مبني	بنى	٢٤	١٣٧
وقد	قد	٢٠	١٤١
عجزه وما	عجزه وما	٢٣	١٤٢
السدس	الدرس	٢٣	٢٢٣
مناقشته	مناقشيه	٢٥	د
اصحاب	صحاب	١٥	٢٧٢
الحليمي	الحلمي	٢١	د
الفوائد	الفوئد	٢٥	٣١٦
الجماعة الا	ورى الجماعة الى وروى الجماعة الا	٢٣	٣٢٣
للأمة والحث	للأمة الحث	١٣	٣٣٠