

فتح الوحي الناصر

بشركة

روضتنا الباطنية

تأليف

د. د. علي بن محمد صالح الأضويحي

عضو هيئة كبار العلماء سابقاً
استاذ أصول الفقه بكلية الشريعة بالاحساء

المجلد الثالث

دار ابن الجوزي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فتح الولي الناصر

بشرح

روضته الناطق

مَجْمَعُ الْحَقُوقِ مَحْفُوظَةٌ الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ

حقوق الطبع محفوظة © ١٤٣٠هـ، لا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه بأي شكل من الأشكال أو حفظه ونسخه في أي نظام ميكانيكي أو إلكتروني يمكن من استرجاع الكتاب أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي مسبق من الناشر.



دار ابن الجوزي
للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية: الدمام - طريق الملك فهد - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٩٣، ص ب: ٢٩٨٢ -
الرمز البريدي: ٣١٤٦١ - فاكس: ٨٤١٢١٠٠ - الرياض - تلفاكس: ٢١٠٧٢٢٨ - جوال: ٥٠٣٨٥٧٩٨٨
الإحساء - ت: ٥٨٨٣١٢٢ - جدة - ت: ٢٣٤١٩٧٣ - ٦٨١٣٧٠٦ - بيروت - هاتف: ٠٣/٨٦٩٦٠ -
فاكس: ٠١/٦٤١٨٠١ - القاهرة - ج.م.ع - محمول: ٠١٠٦٨٢٣٧٨٣ - تلفاكس: ٠٢٤٤٣٤٤٩٧٠
البريد الإلكتروني: aljawzi@hotmail.com - www.aljawzi.com

(فصل)

وَلَا يُعْتَدُ فِي الْإِجْمَاعِ بِقَوْلِ كَافِرٍ، سِوَاءَ كَانَ بِتَأْوِيلٍ أَوْ بِغَيْرِ
تَأْوِيلٍ .

قوله: (ولا يعتد في الإجماع بقول كافر): أي لا اعتبار بموافقة الكافر، أو مخالفته في الإجماع، فينعقد بدونه وكأنه لم يوجد.

وإنما لا يعتد في الإجماع بقول الكافر؛ لأنه لا يدخل في اسم المؤمنين الوارد في قول الله تعالى: ﴿وَيَتِمَّ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥].

ولا يدخل في لفظ الأمة الوارد في قول النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة).

ولأن الكافر غير مؤمن على دين الله تعالى، فلا يوثق بقوله فيه.

قوله: (سواء كان بتأويل أو بغير تأويل): أي لا يعتد بقول الكافر في الإجماع مطلقاً، سواء كان كفره بتأويل أو بغيره. والمراد بالتأويل هنا هو الشبهة.

والكافر بغير تأويل هو الكافر المعاند كاليهودي، والنصراني، والمرتد عن الإسلام رغبةً عنه وزهداً فيه، أو بإنكاره ما علم أنه من دين الإسلام ضرورةً.

والكافر بتأويل هو الكافر غير المعاند لشبهة استقرت في عقله، كالجهمي ونحوه من المبتدعة في الدين.

والظاهر من عبارة المؤلف رحمه الله تعالى التسوية بين الكافر المتأول وغير المتأول.

وتحقيق المقام في هذه المسألة: أن الكافر المعاند الذي لا يستند إلى شبهة، وهو الكافر الأصلي أو المرتد لا يعتد بقوله في الإجماع باتفاق، لخروجه عن دائرة المؤمنين ودائرة الأمة المسلمة، ولأن الاعتداد

فَأَمَّا الْفَاسِقُ بِاعْتِقَادٍ أَوْ فِعْلٍ فَقَالَ الْقَاضِي: لَا يُعْتَدُّ بِهِمْ،

بقوله بحيث لا ينعقد الإجماع بدونه تسليط له على المؤمنين، والله تعالى يقول: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

وأما الكافر المتأول المستند إلى شبهة فقد اختلف في الاعتداد بقوله في الإجماع على قولين:

القول الأول: لا يعتد بقوله مطلقاً، كما اختاره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا، وكما اختاره الباجي رحمه الله تعالى^(١).

القول الثاني: الاعتداد بقوله أو عدمه أمر نسبي، بحسب من يرى التكفير ومن لم يره، ومثال ذلك: أن «الخوارج» اختلف في تكفيرهم، فأهل الحديث يكفرونهم، والفقهاء لا يكفرونهم.

وبناءً على ذلك فلا يعتبر قول مجتهدي الخوارج فيما أجمع عليه المحدثون، ولكنه يعتبر قولهم فيما أجمع عليه الفقهاء.

وهذا القول اختاره بعض الأصوليين، ومنهم الطوفي رحمه الله تعالى، حيث صرح بقوله: «وهذا القول أقرب إلى العدل»^(٢).

قوله: (فأما الفاسق باعتقاد أو فعل): «الاعتقاد» هو ما استكن في القلب بجزم ويقين.

ومن أمثلة «فسق الاعتقاد»: مبتدعة المسلمين، كالمعتزلة وغيرهم.

وأما «الفعل» فهو ما تمارسه الجوارح.

ومن أمثلة «فسق الأفعال»: القتل للنفس المعصومة بغير وجه حق، وشرب الخمر، ونحو ذلك.

قوله: (فقال القاضي: لا يعتد بهم): المراد بالقاضي هنا هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

(١) انظر: إحكام الفصول ص ٤٦٤.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٤١/٣.

وَهُوَ قَوْلُ جَمَاعَةٍ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ أَي: عُدُولًا، وَهَذَا غَيْرُ عَدْلِ فَلَا تُقْبَلُ رِوَايَتُهُ، وَلَا شَهَادَتُهُ، وَلَا قَوْلُهُ فِي الْإِجْمَاعِ،

والضمير في «بهم» يعود إلى «الفساق»، فهؤلاء لا يعتد بأقوالهم في الإجماع عند القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى، فقد صرح بذلك في قوله: (ولا يعتبر في صحة انعقاد الإجماع بأهل الضلال والفسق، وإنما الإجماع إجماع أهل الحق الذين لم يثبت فسقهم وضلالهم)^(١).

قوله: (وهو قول جماعة): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «قول أبي يعلى بعدم الاعتداد بقول الفساق في انعقاد الإجماع».

والمراد بالجماعة هنا: علماء الأصول، حيث ذهب أكثرهم إلى القول بعدم اعتبار الفساق في مسائل الإجماع^(٢).

قوله: (لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾): هو استدلال بهذه الآية الكريمة على أن الفاسق لا يعتد بقوله في انعقاد الإجماع.

قوله: (أي: عدولاً، وهذا غير عدل فلا تقبل روايته، ولا شهادته، ولا قوله في الإجماع): هذا هو وجه الاستدلال من تلك الآية الكريمة.

وقوله: «عدولاً» هو تفسير لكلمة «الوسط» في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

واسم الإشارة في قوله: «وهذا» يعود إلى «الفساق»، وإليه كذلك عود الضمائر في «روايته»، وفي «شهادته»، وفي «قوله».

والمقصود من بيان وجه الاستدلال: أن الله تعالى وَصَفَ هذه الأمة

(١) العدة ٤/١١٣٩.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/٣١١؛ المستصفى ١/١٨٣؛ الإحكام ١/٢٢٩؛ المسودة ص ٣٢١.

وَلِأَنَّهُ لَا يُقْبَلُ قَوْلُهُ مُنْفَرِدًا فَكَذَلِكَ مَعَ غَيْرِهِ.

وَقَالَ أَبُو الْحَطَّابِ:

وَصَفَّ تَرْكِيَةً بِالْوَسْطِيَّةِ، وَالْوَسْطِيَّةُ هِيَ الْعَدَالَةُ، وَالْعَدَالَةُ تَوْجِبُ قَبُولَ قَوْلِ الْعَدْلِ وَالْأَخْذَ بِهِ، أَمَا مَنْ لَمْ يَكُنْ عَدْلًا كَالْفَاسِقِ فَلَيْسَ كَذَلِكَ، وَمَنْ انْتَفَتِ الْعَدَالَةُ فِي حَقِّهِ فَلَا يُقْبَلُ قَوْلُهُ فِي الْإِجْمَاعِ، كَمَا لَا يُقْبَلُ فِي رَوَايَةِ الْأَخْبَارِ، وَلَا فِي الشَّهَادَةِ عَلَى الْآخَرِينَ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول للقائلين بعدم الاعتداد بقول الفاسق في انعقاد الإجماع.

ومفاد هذا الدليل: أن العدالة شرطٌ للاعتداد بالقول في الإجماع، والفاسق ليس عدلاً فلا يُعتدُّ بقوله فيه.

قوله: (ولأنه لا يقبل قوله منفرداً، فكذلك مع غيره): الضمير في «أنه» يعود إلى «الفاسق»، وكذلك إليه عود الضميرين في «قوله»، وفي «غيره». ويراد بالغير هنا: أهل الإجماع.

و«الكاف» في قوله: «فكذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم قبول قول الفاسق المنفرد».

والمراد هنا: أن الفاسق لا يُقْبَلُ قَوْلُهُ فِي حَالِ الْإِنْفِرَادِ، فَكَذَلِكَ لَا يُقْبَلُ فِي حَالِ الْإِجْمَاعِ، إِذْ وَجُودُ الْجَمْعِ لَا يُسَوِّغُ الْقَبُولَ لِقَوْلِهِ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني للقائلين بعدم الاعتداد بقول الفاسق في انعقاد الإجماع.

ومفاد هذا الدليل: قياس الاجتماع على الانفراد في شأن الفاسق،

فكما يَرُدُّ قَوْلُهُ حَالِ انْفِرَادِهِ، فَكَذَلِكَ يَرُدُّ حَالِ اجْتِمَاعِهِ، إِذْ وَصَفَ الْفَسْقَ لَا يَنْفَكُ عَنْهُ فِي الْحَالِينَ مَعًا.

قوله: (وقال أبو الخطاب): معطوف بالواو على قوله: «فقال القاضي:

لا يعتد بهم».

يُعْتَدُ بِهِمْ، لِدُخُولِهِمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَيَتَّبِعْ عَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾،

و«أبو الخطاب» هو محفوظ بن أحمد الكلوذاني الحنبلي المتوفى سنة عشر وخمسمائة، وقد سبق التعريف به.

قوله: (يعتد بهم): هذا هو مقول القول لأبي الخطاب رحمه الله تعالى.

والضمير في «بهم» يعود إلى «الفساق».

وهذا هو القول الثاني في مسألة انعقاد الإجماع بقول الفاسق، ومقتضى هذا القول: أن الإجماع لا ينعقد بدون الفاسق، إذ كيف ينعقد الإجماع بدونه وقوله مُعْتَدٌ بِهِ فِيهِ؟.

وظاهر عبارة الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا تشعر بأن الفاسق معتد بقوله في الإجماع مطلقاً عند أبي الخطاب رحمه الله تعالى، إلا أن هذا النقل عنه غير مُحَرَّرٍ، بل الفاسق الذي يعتد بقوله في انعقاد الإجماع عنده إنما هو الفاسق الذي لم يُكْفَرْ بِفُسْقه، أما إن كُفِّرَ بِفُسْقه فلا يعتد بقوله فيه عنده، بل ينعقد بدونه، ونصُّ عبارته يدل على ذلك، حيث قال: «فصل: هل يعتد في الإجماع بأهل الضلال والفسق؟ قال شيخنا: لا يعتد بهم، وحكاه عن الرازي والجرجاني. وعن أبي سفيان السرخسي وجماعة من المتكلمين: أنه يعتد بهم. والصحيح عندي: أنه إذا كان من أهل الاجتهاد، وارتكب بدعة كُفِّرَ بِهَا لم يعتد بخلافه، وإن لم يكفر بها اعتد بخلافه»^(١).

قوله: (لدخولهم في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ عَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾): الضمير في «لدخولهم» يعود إلى «الفساق».

وهذه الآية الكريمة هي الدليل الأول للقائلين بالاعتداد بقول الفاسق في انعقاد الإجماع.

(١) التمهيد ٣/٢٥٢، ٢٥٣.

وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَأٍ).

ووجه الاستشهاد بها على المراد: أن اسم المؤمنين الوارد في هذه الآية الكريمة شامل للفاسق من المسلمين، فيكون داخلاً فيها غير خارج منها، وإذا كان كذلك فإنه من أهل انعقاد الإجماع، فلا ينعقد مع خلافه فيه.

قوله: (وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ»): معطوف بالواو على قوله: «لدخولهم في قوله تعالى...»، أي: «ولدخولهم في قوله عليه السلام...».

وهذا الحديث الشريف هو الدليل الثاني للقائلين بالاعتداد بقول الفاسق في انعقاد الإجماع.

ووجه الاستشهاد به على المراد: أن الفاسق لا يخرج بفسقه عن دائرة الأمة، فيكون فرداً من أفرادها المؤهلين للإجماع، فلا ينعقد إجماعها إلا به.

(مسألة)

إِجْمَاعُ أَهْلِ كُلِّ عَصْرِ حُجَّةٌ، كِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ، خِلَافاً لِذَاوُدَ،

قوله: (مسألة): هذه المسألة عقدها المؤلف رحمه الله تعالى لبيان أن الإجماع لا يختص بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط، بل هو مستمر في كل عصر من عصور الأمة المسلمة.

قوله: (إجماع أهل كل عصر حجة): المراد بأهل العصر هنا هم العلماء المجتهدون، فهؤلاء ينعقد إجماعهم فيما اتفقوا عليه في أي عصر كان، من غير اختصاصٍ لعصر دون آخر.

قوله: (كإجماع الصحابة): «الكاف» هنا حرف تشبيه؛ أي: أن عصور الأمة عبر تاريخها تشبه عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في صحة انعقاد الإجماع فيها.

والمعنى المراد من هذا التشبيه: أن الإجماع كما هو منعقد بالصحابة في عصرهم، فكذلك هو منعقد بإجماع علماء الأمة في كل عصر من عصورهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مذهب جمهور الأصوليين^(١).

قوله: (خلافاً لداود): هو العالم الظاهري أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني، المولود سنة ثنتين ومائتين، والمتوفى رحمه الله تعالى سنة سبعين ومائتين^(٢).

ومذهب داود رحمه الله تعالى في هذه المسألة: أن الإجماع مختص

(١) انظر: أصول السرخسي ٣١٣/١؛ منتهى الوصول والأمل ص ٥٥؛ المستصفي ١٨٩/١؛ العدة ١٠٩٠/٤.

(٢) انظر: وفيات الأعيان ٢٦/٢؛ ميزان الاعتدال ١٤/٢؛ شذرات الذهب ١٥٨/٢.

وَقَدْ أَوْمَأَ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللَّهُ إِلَى نَحْوِ مِنْ قَوْلِهِ .

وَوَجْهُهُ:

بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط، لكونهم حينذاك هم الموجودين زمن تنزل الوحي.

وعبارة المؤلف رحمه الله تعالى هنا مشعرة بأنه لم يخالف الجمهور في هذه المسألة من أهل الظاهر إلا داود فقط. والحق في ذلك أن داود لم ينفرد وحده بالمخالفة، بل تبعه كثير من أهل الظاهر، وهذا ما صرح به ابن حزم رحمه الله تعالى بقوله: «قال أبو سليمان وكثير من أصحابنا: لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم»^(١).

قوله: (وقد أومأ أحمد رحمه الله إلى نحو من قوله): الإيماء هنا بمعنى الإشارة.

والضمير في «قوله» يعود إلى «داود الظاهري» رحمه الله تعالى.

والمعنى: أن بمثل ما قاله داود الظاهري رحمه الله تعالى من اختصاص الإجماع بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط قاله الإمام أحمد رحمه الله تعالى بطريق الإيماء، كما يُفهم ذلك من نص عبارته.

وإنما أومأ الإمام أحمد رحمه الله تعالى إلى ذلك في رواية أبي داود، كما جاءت في كتابه «مسائل الإمام أحمد»، حيث قال الإمام: «الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه، وهو بعد في التابعين مُخَيَّرٌ»^(٢).

قوله: (ووجهه): الضمير في «وجهه» يعود إلى قول داود الظاهري رحمه الله تعالى القاضي باختصاص الإجماع بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط دون عصور من بعدهم.

(١) الإحكام لابن حزم ٥٥٣/٤.

(٢) مسائل الإمام أحمد لأبي داود ص ٢٧٦.

أَنَّ الْوَاجِبَ اتِّبَاعُ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ جَمِيعِهِمْ، وَالصَّحَابَةُ وَإِنْ مَاتُوا لَمْ يَخْرُجُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا مِنَ الْأُمَّةِ، وَلِذَلِكَ لَوْ أَجْمَعَ التَّابِعُونَ عَلَى أَحَدِ قَوْلِي الصَّحَابَةِ لَمْ يَصِرْ إِجْمَاعًا.

والمراد بالوجه هنا: الأدلة المحتج بها على صحة هذا القول.
قوله: (أن الواجب اتباع سبيل المؤمنين جميعهم): الضمير في «جميعهم» يعود إلى «المؤمنين».

والمراد بسبيل المؤمنين هنا هو السبيل المذكور في الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَتَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥].
 وذلك السبيل هو ما اتفقت عليه كلمتهم واتحد فيه رأيهم، وهو الإجماع.

ولفظ «المؤمنين» هنا عام، فيتناول جميع المؤمنين.

قوله: (والصحابه وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين ولا من الأمة): أي لم يخرجوا بموتهم من المؤمنين المأمور باتباع سبيلهم في الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَتَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾.
 وكذلك لم يخرجوا من الأمة الوارد ذكرها في قول النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على الخطأ).

والمعنى المراد هنا: أن بانقراض عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم تبطل حجية الإجماع، إذ الإجماع لا يكون حجة إلا إذا صدر من جميع المؤمنين ومن عموم الأمة، والإجماع الذي حدث بعد موت الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هو إجماع بعض الأمة وليس إجماع جميعهم، نظراً لعدم مشاركة الصحابة رضي الله تعالى عنهم فيه، فلا يكون حجة.

قوله: (ولذلك لو أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصر إجماعاً): اللام في قوله: «ولذلك» هي «لام الأجل»؛ أي: «ولأجل ذلك».

وَلَا يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ دُونَ الْغَائِبِ، فَكَذَلِكَ الْمَيِّتُ.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم حجية الإجماع بعد موت الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى المراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لو اختلفوا في مسألة على قولين، وانقرض عصرهم باستقرار هذا الخلاف، ثم جاء عصر التابعين فنظروا في هذين القولين، وأجمعوا على أحدهما لم تقم بهذا الإجماع حجة، لكونه لم يصدر من جميع الأمة وهم الصحابة والتابعون، بل صدر من بعضهم وهم التابعون فقط.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول لما ذهب إليه داود الظاهري رحمه الله تعالى باختصاص الإجماع بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم دون بقية العصور.

ومفاد هذا الدليل: أن الحجة في الإجماع بجميع المؤمنين وعموم الأمة، والعصر الذي يتحقق فيه ذلك هو عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط، وأما العصور التي بعدهم فلا تستوعب جميع الأمة بل بعضها، فلا يكون إجماعهم حجة.

قوله: (ولا ينعقد الإجماع دون الغائب): المراد بالغائب هنا هو العالم المجتهد، فهذا إن غاب عن مجلس أهل الإجماع فإن الإجماع لا ينعقد بدونه حتى يحضر ويدلي برأيه، فإن كان موافقاً لرأي الحاضرين انعقد الإجماع، وإلا فلا.

قوله: (فكذلك الميت): «الكاف» في «كذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم انعقاد الإجماع دون الغائب».

والمعنى المراد هنا: أن الميت المجتهد يشبه المجتهد الحي الغائب في عدم انعقاد الإجماع بدون حضوره، بجامع عدم المشاركة منهما في المسألة التي يُراد الإجماع عليها.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني لما ذهب إليه

وَمُقْتَضَىٰ هَذَا أَلَّا يَنْعَقِدَ الْإِجْمَاعُ أَيْضًا لِلصَّحَابَةِ، لَكِنْ لَوْ اُعْتَبَرْنَا
ذَلِكَ لَمْ يُنْتَفَعْ بِالْإِجْمَاعِ،

داود الظاهري رحمه الله تعالى من القول باختصاص الإجماع بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم دون عصور الأمة الأخرى.

ومفاد هذا الدليل: قياس الميت المجتهد على المجتهد الحي الغائب، فكما أن الإجماع لا ينعقد مع غياب المجتهد الحي، فكذلك لا ينعقد مع موت المجتهد، إذ بموت المجتهد لا يكون الإجماع حاصلًا من كل الأمة، بل هو حاصل من بعضها، وبالبعض لا تتحقق حجية الإجماع.

قوله: (ومقتضى هذا ألا ينعقد الإجماع أيضاً للصحابة): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «عدم انعقاد الإجماع بدون الغائب والميت».

ومعنى «الاقضاء» هنا في قوله: «ومقتضى هذا»: اللزوم؛ أي: يلزم من القول بأن الإجماع لا ينعقد بدون الغائب والميت ألا ينعقد الإجماع للصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أيضاً.

ووجه هذا الاقتضاء واللزوم: أن المعتبر في الإجماع هو حصوله من جميع الأمة، والصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ليسوا جميع الأمة، بل هم بعض الأمة، فلا يكون إجماعهم حجة.

قوله: (لكن لو اعتبرنا ذلك لم ينتفع بالإجماع): «لكن» حرف استدراك، وفائدة هذا الاستدراك نفي المراد من ذلك الاقتضاء واللزوم، وهو عدم انعقاد إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم انعقاد الإجماع في عصر الصحابة رضي الله تعالى عنهم».

والمراد بعدم الانتفاع بالإجماع في قوله: «لم ينتفع بالإجماع» هو عدم تحقق الثمرة المرجوة منه في حال الحياة الدنيا، فإن القول بأن الإجماع لا يكون حجة إلا بمشاركة جميع علماء مجتهدي الأمة من أول عصورها إلى قيام الساعة يفضي إلى حصول تلك الثمرة يوم القيامة،

فَاعْتَبِرْنَا قَوْلَ مَنْ دَخَلَ فِي الْوُجُودِ دُونَ مَنْ لَمْ يُوَجَدْ، أَوْ نَقُولُ: الْآيَةُ وَالْخَبْرُ تَنَاوَلَا الْمَوْجُودِينَ حِينَ نَزُولِ الْآيَةِ،

وحصولها حينذاك لا يجدي نفعاً لانقطاع زمن العمل بالأحكام بقاء الدنيا.
قوله: (فاعتبرنا قول من دخل في الوجود دون من لم يوجد): أي حيث اقتضى القول بعدم انعقاد الإجماع بدون الغائب والميت عدم انعقاد إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لكونهم بعض الأمة، وهذا الاقتضاء يفرضي إلى تعطيل العمل بالإجماع في الدنيا، ولا يخفى ما في هذا التعطيل من مخاطرة ومجازفة، اضطررنا إلى اعتباره ممن دخل في الوجود دون من لم يوجد.

والمراد بالوجود في قوله: «من دخل في الوجود» هو زمن تنزل الوحي.

والمراد بالداخلين في هذا الوجود هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين كان النبي ﷺ بين ظهرانيهم.
 والمراد بمن لم يوجد هم الذين كانوا في حال العدم زمن تنزل الوحي من سائر الأمة.

والمعنى: لا عبرة في الإجماع إلا بقول الموجودين زمن الوحي وهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم دون من كان معدوماً في ذلك الزمن.
قوله: (أو نقول: الآية والخبر تناولا الموجودين حين نزول الآية): الجملة معطوفة بأو على قوله: «فاعتبرنا قول من دخل في الوجود دون من لم يوجد».

والعبارة هنا تضمنت طياً بعد نشر، حيث دُكر في أولها الآية والخبر، واقتصر في آخرها على الآية فقط، ومقتضى النشر فيها أن تكون هكذا: «أو نقول: الآية والخبر تناولا الموجودين حين نزول الآية، وحين ورود الخبر».

والآية المرادة هنا هي قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا

إِذِ الْمَعْدُومُ لَا يُوصَفُ بِإِيْمَانٍ، وَلَا أَنَّهُ مِنَ الْأُمَّةِ.

وَلِأَنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ لِبَعْضِ الصَّحَابَةِ فِي هَذِهِ الْحَادِثَةِ قَوْلٌ لَمْ

نَبِّئَنَّ لَهُ الْهَدَىٰ وَبِتَّبِعَ عَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تَوَلَّاهُ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصِّلَهُ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾ [النساء: ١١٥].

والمراد بالخبر هنا هو قول النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة).
فهذه الآية الكريمة، وهذا الخبر الشريف كانا متناولين للموجودين
زمن الوحي، وهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فيختص الإجماع
بعضهم دون عصور من سواهم.

قوله: (إن المعدوم لا يوصف بإيمان، ولا أنه من الأمة): هذه الجملة
تعليل لاختصاص عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بانعقاد
الإجماع دون سائر العصور.

ومقتضى هذا التعليل: أن المعدوم في حال عدمه ليس بشيء يُذَكَّرُ،
ومن لم يكن شيئاً مذكوراً فلا يتجه إليه وَصْفُ بِإِيْمَانٍ، كما لا يتجه إليه
عَدُّهُ فَرْدًا من أفراد الأمة، ومن كان كذلك كيف يكون من أهل الإجماع
الذين لا ينعقد إلا بهم؟.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثالث لما ذهب
إليه داود الظاهري رحمه الله تعالى من القول باختصاص الإجماع بعصر
الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم دون سائر عصور الأمة.

ومفاد هذا الدليل: أن كلية الأمة لا تتحقق بالصحابة الكرام رضي الله
تعالى عنهم وحدهم، بل كلية الأمة مستمرة إلى قيام الساعة، وحيث يترتب
على هذه الكلية إبطال العمل بالإجماع في الدنيا، فلا مناص من القول
بانعقاد الإجماع في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم،
لاختصاصهم بزمن الوحي دون غيرهم.

قوله: (ولأنه يحتمل أن يكون لبعض الصحابة في هذه الحادثة قول لم

نَعَلَّمَهُ يُخَالِفُ مَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ التَّابِعُونَ، فَلَا يَنْعَقِدُ إِجْمَاعُهُمْ بِخِلَافِهِ.

نعلمه يخالف ما أجمع عليه التابعون، فلا ينعقد إجماعهم بخلافه): الضمير في «ولأنه» هو ضمير الشأن؛ أي: «ولأن الشأن يحتمل أن يكون لبعض الصحابة...».

و«الحادثة» المشار إليها في قوله: «في هذه الحادثة»، هي المسألة التي وقع عليها إجماع التابعين رحمهم الله تعالى بعد انقراض عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «لم نعلمه» يعود إلى «القول».

و«ما» في قوله: «ما أجمع» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «إجماعهم» يعود إلى «التابعين».

والضمير في «بخلافه» يعود إلى «قول المخالف من بعض الصحابة».

والمراد هنا: أن الاحتمال غير بعيد في وجود صحابي مخالف لما اتفقت عليه كلمة التابعين في المسألة التي حدثت في عصرهم، ومع احتمال وجود هذه المخالفة لا يمكن انعقاد الإجماع، لكونه لم يصدر من جميع الأمة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الرابع لما ذهب إليه داود الظاهري من القول باختصاص الإجماع بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط.

ومفاد هذا الدليل: أن إجماع التابعين رحمهم الله تعالى في عصرهم على حادثة من الحوادث لا يسلم من احتمال وجود مخالف فيها من لدن أصحاب النبي ﷺ، ومع هذا الاحتمال لا يُقَطَّعُ بثبوت الإجماع، فكيف تقوم الحجة به؟ وإذا انتفت الحجة في إجماع التابعين رحمهم الله تعالى، وهم الأقرب إلى عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فما سواهم من أهل العصور المتباعدة من باب أولى في عدم ثبوت الحجة بإجماعهم.

وَلَنَا: مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْأَدِلَّةِ عَلَى قَبُولِ الْإِجْمَاعِ

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معاشر الجمهور على أن الإجماع عام في كل عصر، ولا يختص بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط.

قوله: (ما ذكرناه من الأدلة على قبول الإجماع): «ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالأدلة المذكورة الدالة على قبول الإجماع هي ما يلي:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

الدليل الثاني: قول النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة).

الدليل الثالث: قول النبي ﷺ: (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح).

الدليل الرابع: قول النبي ﷺ: (من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربة الإسلام من عنقه).

الدليل الخامس: قول النبي ﷺ: (من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية).

الدليل السادس: قول النبي ﷺ: (عليكم بالسواد الأعظم).

الدليل السابع: قول النبي ﷺ: (ثلاث لا يغفل عليهن قلب المسلم: إخلاص العمل لله، والمناصحة لولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين).

الدليل الثامن: قول النبي ﷺ: (من شدَّ شدَّ في النار).

الدليل التاسع: قول النبي ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله).

الدليل العاشر: قول النبي ﷺ: (من أراد بُحْبوحَةَ الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد).

مِنْ غَيْرِ تَفْرِيقٍ بَيْنَ عَصْرِ وَعَصْرِ.

وَالتَّابِعُونَ إِذَا أَجْمَعُوا فَهُوَ إِجْمَاعٌ مِنَ الأُمَّةِ، وَمَنْ خَالَفَهُمْ سَالِكٌ
غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ.

قوله: (من غير تفريق بين عصر وعصر): هذا هو وجه الاستدلال من مجموع تلك الأدلة، حيث دلت على حجية إجماع الأمة مطلقاً، من غير تقييد بعصر معين، وإذا لم يقيد الشارع حجية الإجماع بعصر معين فإن التفريق بين عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم وغيرهم تفريق بما لم يقر عليه دليل، فيكون دعوى مردودة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول على كون الإجماع حجة في كل عصر من عصور الأمة.

ومفاد هذا الدليل: أن الأدلة الدالة على حجية الإجماع الواردة في الكتاب الكريم والسنة المطهرة أدلة عامة تشمل جميع عصور الأمة من غير دلالة فيها على تخصيص عصر دون آخر، فيكون تخصيص الحجية بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فقط تحكماً لا دليل عليه.

قوله: (والتابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من الأمة): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «إجماع التابعين».

والمعنى المراد هنا: أن عصر التابعين رحمهم الله تعالى عصر من عصور الأمة المسلمة، فينعقد فيه الإجماع، كما ينعقد في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (ومن خالفهم سالك غير سبيل المؤمنين): الضمير في «خالفهم» يعود إلى «التابعين».

والمعنى المراد هنا: أنه إذا تقرر أن إجماع التابعين هو إجماع من الأمة، فإن المخالف لإجماعهم تارك لاتباع سبيل المؤمنين ليسلك سبيلاً غير سبيلهم، وبذلك يصدق عليه الوعيد المذكور في الآية الكريمة، وهي

وَيَسْتَحِيلُ بِحُكْمِ الْعَادَةِ شُدُوزَ الْحَقِّ عَنْهُمْ مَعَ كَثْرَتِهِمْ كَمَا سَبَقَ.

قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١٥﴾﴾.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني للجمهور على أن الإجماع حجة في كل عصر من عصور الأمة.

ومفاد هذا الدليل: أن التابعين رحمهم الله تعالى يصدق عليهم في عصرهم اسم المؤمنين ووصف الأمة، فمن خالف إجماعهم فقد سلك غير سبيل الأمة والمؤمنين، فيكون مستحقاً للوعيد بالنار، ولو لم يكن إجماعهم حجة لما حُكِمَ عليه بذلك.

قوله: (ويستحيل بحكم العادة شذوذ الحق عنهم مع كثرتهم): الضمير في «عنهم» يعود إلى «التابعين»، وكذلك إليهم عود الضمير في «كثرتهم». ومعنى: «شذوذ الحق عنهم»: خروجه عن مجموع أقوالهم.

والمعنى المراد هنا: أن التابعين رحمهم الله تعالى في عصرهم كثيرون ومتفرقون في الأمصار، والعادة تحيل في مثل ذلك الاجتماع على باطل، وإذا كان الأمر كذلك فإن الحق لا يشذ عنهم، بل يكون حليفاً لهم، وقريناً لا يفارقهم.

قوله: (كما سبق): «الكاف» في «كما» حرف تشبيه، و«ما» المتصلة بها موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كالسابق»؛ أي: كالسابق ذكروه.

والمعنى: ما قررناه هنا من كون الكثرة تحيل شذوذ الحق عن المجمعين، هو شبيه بما قررناه سابقاً في معرض إقامة الأدلة على إثبات حجية الإجماع.

والمؤلف رحمه الله تعالى بهذا يشير إلى ما ذكره في معرض تقرير الأخبار التي استدلت بها على حجية الإجماع، حين قال: «ومن وجه آخر: هو أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها

وَلَأَنَّهُ إِجْمَاعُ أَهْلِ الْعَصْرِ، فَكَانَ حُجَّةً كإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ.

في إثبات الإجماع، ولا يظهر فيه أحد خلافاً إلى زمن النِّظام، ويستحيل في مَطْرَد العادة ومستقرها توافق الأمم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت المذاهب في الرد والقبول».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثالث للجُمهور على أن الإجماع حجة في كل عصر من عصور الأمة.

ومفاد هذا الدليل: أن التابعين كثيرون ومتفرقون في الأمصار، ومختلفون في المذاهب والطباع، فيستحيل عادةً مع ذلك كله أن يجمعوا على شيء باطل، وهذا يدل على أن إجماعهم حجة، وكذلك هو الحال في إجماع أهل كل عصر من عصور الأمة.

قوله: (ولأنه إجماع أهل العصر): الضمير في «لأنه» يعود إلى «إجماع التابعين» رحمهم الله تعالى، وهؤلاء التابعون هم أهل العصر في زمانهم، فيكون ما أجمعوا عليه حجة، لعدم تفريق النصوص الشرعية الواردة في حجة الإجماع بين عصر وآخر.

قوله: (فكان حجة كإجماع الصحابة): أي كما أن إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حجة؛ لأنهم أهل العصر في زمانهم، فكذلك هو الشأن في إجماع التابعين رحمهم الله تعالى، لكونهم أهل العصر في زمانهم، ولا فرق في ذلك.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الرابع للجُمهور على أن الإجماع حجة في كل عصر من العصور.

ومفاد هذا الدليل: قياس إجماع التابعين رحمهم الله تعالى على إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في الحجية، بجامع كون الكل هم أهل العصر، وإذا ثبت ذلك في حق الصحابة والتابعين، فإنه يثبت في حق أهل كل عصر من عصور الأمة، فيكون إجماعهم حجة.

وَمَا ذَكَرُوهُ بَاطِلٌ، إِذْ يَلْزَمُ عَلَى مَسَاقِهِ أَلَّا يَنْعَقِدَ الْإِجْمَاعُ بَعْدَ
مَوْتِ مَنْ مَاتَ مِنَ الصَّحَابَةِ فِي عَصْرِ النَّبِيِّ ﷺ وَبَعْدَهُ بَعْدَ نَزُولِ الْآيَةِ
كَشُهَدَاءِ أَحَدٍ وَالْيَمَامَةِ،

قوله: (وما ذكروه باطل): «ما» في قوله: «وما ذكروه» موصولة بمعنى
«الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالمذكور هنا: الأدلة التي استدلت بها داود الظاهري رحمه الله
تعالى على أن الإجماع مختص فقط بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى
عنهم دون عصور من سواهم.

فهذه الأدلة حَكَمَ عليها المؤلف رحمه الله تعالى بكونها باطلة؛ أي:
لا يصح الاستناد إليها، ولا التعويل عليها.

قوله: (إذ يلزم على مساقه): الضمير في «مساقه» يعود إلى «المذكور
الباطل».

والمراد بالمساق في قوله: «على مساقه» هو «المُقْتَضَى»؛ أي: «ويلزم
على مقتضاه».

قوله: (ألا ينعقد الإجماع بعد موت من مات من الصحابة في عصر
النبي ﷺ وبعده بعد نزول الآية، كشهداء أحد واليمامة): الضمير في «بعده»
يعود إلى «عصر النبي ﷺ».

والمراد بعصر النبي ﷺ: زمن حياته.

والآية المرادة في قوله: «بعد نزول الآية» هي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ
يُسَاقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُنِنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ عِرًّا سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ تُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ
وَتُضْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾.

و«الكاف» في قوله: «كشهداء أحد واليمامة» هي كاف التشبيه بمعنى
«مثل»؛ أي: مثل شهداء أحد واليمامة.

وَلَا خِلَافَ فِي أَنْ مَوْتَ وَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ لَا يَحْسِمُ بَابَ الْإِجْمَاعِ.

ومن الصحابة الذين استشهدوا في غزوة أحد: سعد بن الربيع، وحمزة بن عبد المطلب، وعبد الله بن جحش، وعبد الله بن عمرو بن حرام، وعمرو بن الجموح، ومصعب بن عمير، وشمّاس بن عثمان، وغيرهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

ومن الصحابة الذين استشهدوا في موقعة اليمامة: ثابت بن قيس بن شمّاس الأنصاري، وزيد بن الخطاب القرشي العدوي «أخو عمر بن الخطاب»، وحزن بن أبي وهب المخزومي، وأبو دجانة سماك بن خرشة، وشجاع بن وهب بن ربيعة الأسدي، والطفيل بن عمرو الدوسي، وغيرهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

قوله: (ولا خلاف في أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع): «لا» في قوله: «ولا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، والجار والمجرور في قوله: «في أن موت واحد من الصحابة» متعلقان بمحذوف خبرها، تقديره: «واقع»؛ أي: «ولا خلاف واقع في أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع».

والمراد بالحسم هنا: «الْقَطْعُ»، يقال: «حَسَمَ الْعِرْقَ» إذا قَطَعَهُ ثم كَوَّاهُ لثلاً يسيل دَمُهُ، ويقال: «حَسَمَ الدَّاءَ» إذا قطعه بالدواء^(١).

وعليه فمعنى «حَسَمَ بَابَ الْإِجْمَاعِ» هو قَطْعُهُ عن ثبوت الحجّة فيه.

والمراد هنا: أنه إذا حدثت واقعة في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فاتحد رأيهم على حكم واحد فيها، كان ذلك إجماعاً معتداً به بلا خلاف، ولا يؤثر موت من تقدم على وقوع تلك الحادثة في انعقاد هذا الإجماع، بل يكون إجماعاً منعقداً بالأحياء الموجودين منهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

(١) انظر: لسان العرب ١٢/١٣٤.

وَكَمَا بَطَلَ عَلَى الْقَطْعِ الْأَلْتِفَاتُ إِلَى اللَّاحِقِينَ بَطَلَ الْأَلْتِفَاتُ إِلَى الْمَاضِينَ، فَالْمَاضِي لَا يُعْتَبَرُ، وَالْمُسْتَقْبَلُ لَا يُنْتَظَرُ.

قوله: (وكما بطل على القطع الالتفات إلى اللاحقين بطل الالتفات إلى الماضين): «الكاف» في قوله: «كما» حرف تشبيه، و«ما» الداخلة عليها مصدرية، فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «وكإبطال الالتفات إلى اللاحقين على القطع يبطل الالتفات إلى الماضين».

والمقصود باللاحقين: المعدومون الذين لم يوجدوا بعد.

والمقصود بالماضين: الذين وجدوا ثم ماتوا.

والمراد بالقطع في قوله: «على القطع»: هو الجزم واليقين.

قوله: (فالماضي لا يعتبر): أي من مات من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين لا يعتبر قوله في الإجماع، لبطان قوله بموته.

قوله: (والمستقبل لا يُنتظر): أي المعدوم الذي سيوجد في المستقبل، فهذا لا يُؤخَّرُ انعقاد الإجماع من أجله انتظاراً لوقت وجوده، بل يُكْتَفَى بالموجودين من دونه.

والمعنى المراد هنا: أننا معشر الجمهور، وأنتم معشر من خالفنا من أهل الظاهر على القطع اليقيني بأن اللاحقين، وهم المعدومون لا ينتظرون حتى يوجدوا، بل ينعقد الإجماع بدونهم، فكذلك يجب أن نقطع جميعاً بأن الماضين الذين ماتوا لا اعتبار لهم في انعقاد الإجماع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به داود الظاهري رحمه الله تعالى في دليله الأول الذي قال فيه: «إن الواجب اتباع سبيل المؤمنين جميعهم، والصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين ولا من الأمة، ولذلك لو أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصير إجماعاً».

وخلاصة هذا الجواب: لا نسلم بأن الإجماع لا ينعقد بعد موت بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم، بل إنه ينعقد بعد موتهم، إذ ليس

وَأَنَّ وَصْفَ كُلِّيَّةِ الْأُمَّةِ حَاصِلٌ لِكُلِّ الْمَوْجُودِينَ فِي كُلِّ وَقْتٍ،
وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ الْغَائِبُ، لِأَنَّهُ ذُو مَذْهَبٍ تُمْكِنُ مُخَالَفَتُهُ وَمُوَافَقَتُهُ
بِالْقُوَّةِ،

للميت قول معتبر، كما أنه ليس للمعدوم قول يُنتَظَرُ، وحيث وافقتمونا على
أن المعدوم لا يُنتَظَرُ وهو جزء من الأمة حال وجوده، فكذلك يلزمكم أن
توافقونا على أن الميت لا يُعْتَبَرُ حيث بطل قوله بموته.

قوله: (وأن وصف كلية الأمة حاصل لكل الموجودين في كل وقت): هذا
إشارة من المؤلف رحمه الله تعالى إلى قول النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على
ضلالة).

فلفظ «الأمة» في هذا الحديث شامل لكل العلماء المجتهدين في كل
عصر من العصور، وبحكم هذا الشمول يكون إجماع أهل كل عصر حجة،
وليس ذلك خاصاً بعصر دون عصر.

قوله: (ويدخل في تلك الغائب): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كلية
الأمة».

والمراد بالغائب هنا: المجتهد الذي لم يتمكن من حضور مجلس
المجمعين نظراً لبعده عنه.

قوله: (لأنه ذو مذهب تمكن مخالفته وموافقته بالقوة): هذه الجملة
تعليل للقول بأن الغائب داخل في كلية الأمة.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الغائب»، وكذلك إليه عود الضميرين
في «مخالفته»، وفي «موافقته».

والمقصود بالمذهب هنا: النظرة الاستقلالية في فهم الأحكام التي
من خلالها يتمكن من إبداء الموافقة أو المخالفة لغيره من المجتهدين.

والمراد بالقوة هنا: تحقق ثبوت الحياة مع القدرة على الاجتهاد،
فلكون الغائب حياً وقادراً على الاجتهاد فإن بوسعه الإفصاح عن الموافقة

وَأَلْمِيتُ لَا يُتَّصَرُّ فِي حَقِّهِ وَفَاقٌ وَلَا خِلَافٌ لَا بِالْقُوَّةِ وَلَا بِالْفِعْلِ، بَلِ
الطُّفْلُ وَالْمَجْنُونُ لَا يُنْتَظَرُ.....

أو المخالفة، كما يمكن استطلاع رأيه حال غيابه عن مجلس الإجماع
بطريق المراسلة.

قوله: (والميت لا يتصور في حقه وفاق ولا خلاف لا بالقوة ولا
بالفعل): المراد بالتصور هنا: التصور العقلي، فالعقل دال على أن الميت
لا يستطيع إبداء رأيه لا بوافق ولا بخلاف.

والضمير في «حقه» يعود إلى «الميت».

والمراد بالقوة هنا: القدرة على الاجتهاد.

والمراد بالفعل هنا: ممارسة الاجتهاد في مسألة الإجماع.

والمعنى المقصود سَوْفُهُ هنا: أن قياس الميت على الغائب قياس مع
وجود الفارق المؤثر.

ووجه الفرق بينهما: أن الغائب حي، متمكن من إبداء الرأي
بالموافقة أو المخالفة لقدرته على الاجتهاد، ويمكن مع غيابه معرفة رأيه
بالمراسلة والمكاتبة.

أما الميت فهو فاقد للحياة، فلا يملك إبداء الرأي لا بالقوة القريبة
وهي القدرة على الاجتهاد، ولا بالفعل وهو ممارسة ذلك الاجتهاد ممارسة
واقعية، ولا يمكن كذلك مراسلته ومكاتبته لاستطلاع رأيه.

ومع تحقق هذا الفارق المؤثر يكون قياس الميت على الغائب قياساً
باطلاً، فلا يصح التحويل عليه.

قوله: (بل الطفل والمجنون لا ينتظر): أَفَرَدَ المؤلف رحمه الله تعالى
الفعل في قوله: «لا ينتظر»، والأصل أن يقول: «لا ينتظران» لأن الانتظار
فيه مُسْنَدٌ إلى مثنى وهو «الطفل» و«المجنون».

ولعلَّ سبب الإفراد هنا: النظرة الوحدوية لكلٍّ منهما، فكأنه قال:

«بل الطفل والمجنون كلُّ واحد منهما لا ينتظر».

لأنَّهُ بَطْلٌ مِنْهُ إِمْكَانُ الْوِفَاقِ وَالْخِلَافِ، فَالْمَيْتُ أَوْلَى.

والمراد بالانتظار في حق الطفل: هو انتظار سن البلوغ لديه.
والمراد بالانتظار في حق المجنون: هو انتظار عودة العقل إليه.
والمعنى: أن الطفل والمجنون معدودان من جملة الأمة، ومع ذلك
فالإجماع ينعقد بدونهما وهما في تلك الحال.

قوله: (لأنه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف): الضمير في «منه» يعود
إلى كلٍّ من «الطفل» و«المجنون».

وهذه الجملة تعليل للقول بعدم انتظار الطفل والمجنون في الإجماع.
والمعنى المراد هنا: أن الطفل لعدم إدراكه لا يمتلك نظرة مستقلة في
الأحكام، فضلاً عن أن يتمكن من إبداء وفاق أو خلاف، وكذلك الحال
بالنسبة للمجنون، لفقده العقل الذي لا رأي له بدونه.

وإذا كان شأنهما ما ذكر، فلا يعتبران في انعقاد الإجماع.

قوله: (فالميت أولى): أي هو أحق من الطفل والمجنون بعدم
انتظاره، وذلك لليأس من وجوده في الدنيا بعد تحقق موته.

وكأن المؤلف رحمه الله تعالى بعقده المقارنة هنا بين الميت، وبين
الطفل والمجنون يريد أن يصحح مسار القياس عند داود وأتباعه، فيقول:
الأولى ألا يقاس الميت على الغائب، لوجود الفارق الكبير بينهما، إذ
الميت لا قول له أصلاً، فضلاً عن أن يُعْتَبَرَ في الإجماع أو لا يعتبر،
بخلاف الغائب فإن له قولاً يمكن العلم به والاطلاع عليه، ويكون له تأثير
في انعقاد الإجماع.

بل الأولى أن يُقاس الميت على الطفل والمجنون، لوجود القاسم
المشترك بينهم، وهو عدم اعتبار الكل في الإجماع، فينعقد بدونهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به
داود الظاهري رحمه الله تعالى في دليله الثاني الذي قال فيه: «ولا ينعقد
الإجماع دون الغائب، فكذلك الميت، ومقتضى هذا ألا ينعقد الإجماع

وَمَا ذَكَرُوهُ مِنْ اِحْتِمَالٍ مُخَالَفَةٍ وَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ يَبْطُلُ بِالْمَيِّتِ
الْأَوَّلِ مِنَ الصَّحَابَةِ، فَإِنَّ إِمْكَانَ خِلَافِهِ لَا يَكُونُ كَحَقِيقَةِ مُخَالَفَتِهِ، ...

أيضاً للصحابة، لكن لو اعتبرنا ذلك لم ينتفع بالإجماع، فاعتبرنا قول من
دخل في الوجود دون من لم يوجد، أو نقول: الآية والخبر تناولا الموجودين
حين نزول الآية، إذ المعدوم لا يوصف بإيمان ولا أنه من الأمة». .
وخلاصة هذا الجواب تكمن في ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: لا نسلم صحة قياس الميت على الغائب في عدم
انعقاد الإجماع بدونه؛ لأنه قياس مع الفارق المؤثر، فالميت لا رأي له،
فكيف يكون له تأثير في انعقاد الإجماع؟، وأما الغائب فله رأي إذا أبداه
ظهر تأثيره في الإجماع من جهة الانعقاد وعدمه.

الوجه الثاني: لا نسلم أن كلية الأمة منحصرة في الصحابة الكرام
رضي الله تعالى عنهم وحدهم، بل تلك الكلية عامة في كل عصر ووجد فيه
أهل الاجتهاد من هذه الأمة، وحيثئذ يكون إجماع كل عصر حجة.

الوجه الثالث: أن الطفل والمجنون هما من جملة هذه الأمة،
والإجماع ينعقد بدونهما من غير انتظار لهما مع وجود الحياة فيهما،
فالميت الذي لا حياة فيه أولى بعدم دخوله في الإجماع.

قوله: (وما ذكروه من احتمال مخالفة واحد من الصحابة يبطل بالميت
الأول من الصحابة): «ما» في قوله: «وما ذكروه» موصولة بمعنى «الذي» .
والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالذاكرين هنا: هو داود الظاهري وأتباعه من الظاهرية.

قوله: (فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة مخالفته): الجملة هنا تعليل
للقول بأن سابقة موت أحد الصحابة لا تلغي اعتبارية انعقاد الإجماع بمن
بقي منهم.

والضمير في «خلافه» يعود إلى «الصحابي»، وكذلك إليه عود الضمير
في «مخالفته» .

وَهَذَا التَّحْقِيقُ، وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ فُتِحَ بَابُ الْأَحْتِمَالِ لَبَطَلَتِ الْحُجُجُ،

والمعنى: أن احتمال إمكان المخالفة لا يُنَزَّلُ منزلة الوقوع الفعلي للخلاف، فالإمكان شيء والوقوع الفعلي شيء آخر.

والمراد هنا: أن القول بأن إجماع التابعين لا ينعقد لاحتمال وجود مخالف من الصحابة هو في حقيقته قول يعود بالبطان أيضاً - للسبب ذاته - على إجماع الصحابة أنفسهم حين يجمعون بعد موت الواحد منهم، إذ يحتمل أن يكون لهذا الميت قول مخالف لم يعلمه المجمعون من بعده من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وحينئذ لا ينعقد إجماعهم مع وجود احتمال مخالفته، وحيث إنكم موافقون معنا على أن هذا اللازم باطل، خشية عدم انعقاد الإجماع البتة، فإنه يتعين عليكم أن تعتدوا بإجماع التابعين من غير اعتبار لاحتمالية وجود مخالفة لأحد من الصحابة، كما تعتدون بإجماع الصحابة وإن كان احتمال المخالفة من أحدهم قائماً، وذلك لأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كما أنهم أهل العصر، فكذلك التابعون في زمانهم هم أهل العصر، فيكون إجماعهم منقداً.

قوله: (وهذا التحقيق وهو أنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن احتمال إمكان الخلاف لا يكون كحقيقة المخالفة»، فهذا القول هو تحقيق المقام في مثل هذه المسألة.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو» يعود إلى «التحقيق».

والمراد بالتحقيق هنا: هو سَبْرُ الغور، والغوص في حقيقة المعنى.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «وهو أن الشأن لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج».

و«الحجج» جمع «حُجَّة»، وهي: الدليل والبرهان.

والمعنى: أنه ما من حجة من الحجج إلا ويمكن أن يتطرق إليها الاحتمال، فلو أُخِذَ هذا الاحتمال بعين الاعتبار لما بقيت حجة صالحة للعمل بمقتضاها.

إِذْ مَا مِنْ حُكْمٍ إِلَّا يُتَصَوَّرُ تَقْدِيرُ نَسْخِهِ وَلَمْ يُنْقَلْ، وَإِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ أَضْمَرَ الْمُخَالَفَةَ وَأَظْهَرَ الْمُوَافَقَةَ لِسَبَبٍ أَوْ رَجَعَ بَعْدَ أَنْ وَافَقَ، وَالْخَبِيرُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ كَذِبًا، فَلَا يُلْتَفَتُ إِلَى هَذَا،

قوله: (إذ ما من حكم إلا يتصور تقدير نسخه ولم ينقل): هذه الجملة تعليل للقول بأن فتح باب الاحتمال مبطل للحجج المنصوبة للاستدلال، وبناءً على هذا فكل حكم من أحكام الشريعة يمكن أن يقال فيه باحتمال النسخ وإن لم يُنقل ذلك في واقع الحال.

قوله: (وإجماع الصحابة يحتمل أن يكون واحد منهم أضمر المخالفة وأظهر الموافقة لسبب، أو رجع بعد أن وافق): هذه الجملة معطوفة بالواو على الجملة السابقة، وهي قوله: «إذ ما من حكم إلا يتصور تقدير نسخه». والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو نوع ثانٍ من أنواع الحجج التي يمكن تطرق الاحتمال إليها، وهو: «إجماع الصحابة»، فهذا الإجماع يمكن ادعاء الاحتمال فيه بأنه لم يقع من جميعهم، لإمكان أن يكون أحدهم وافق في الظاهر مع إضمار المخالفة في الباطن لسبب من الأسباب الخاصة به، أو لإمكان رجوعه عن الموافقة إلى المخالفة.

قوله: (والخبير يحتمل أن يكون كذباً): معطوف بالواو على وقوع الاحتمال في الأحكام وفي الإجماع، فكما أن الأحكام يتطرق إليها احتمال النسخ، والإجماع يتطرق إليه احتمال الخلاف، فكذلك الخبر يتطرق إليه احتمال الكذب، وهذا هو النوع الثالث من الحجج التي يمكن دعوى الاحتمال فيها.

قوله: (فلا يلتفت إلى هذا): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «مجرد الاحتمال»، فإن الاحتمال مجرد دعوى ينقصها الدليل المحقق، فتكون باطلة لا يصح الاستمسك بها، ولا الاعتماد عليها.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به داود الظاهري رحمه الله تعالى في دليله الثالث الذي قال فيه: «ولأنه يحتمل أن يكون لبعض الصحابة في هذه الحادثة قول لم نعلمه يخالف ما أجمع عليه التابعون، فلا ينعقد إجماعهم بخلافه».

ومفاد هذا الجواب: أن ما ذكر من إمكان وجود المخالفة مجرد احتمال لا دليل عليه، ولو فُتح باب الاحتمال لتعذر العمل بالحجج الشرعية كلها، وهذا لازم باطل لا يصح.

قوله: (والله أعلم): أي قررنا ما رأيناه في هذه المسألة من كون الإجماع حجة في كل عصر من عصور الأمة دون اختصاص ذلك بعصر معين، بناءً على الحق الذي ظهر لنا فيها، فإن كان صواباً فمن الله تعالى وحده، فهو سبحانه أعلم بالصواب، وإن كان خطأً فمن النفس وقصور الباع في الاجتهاد.

(فصل)

إِذَا اختلفَ الصَّحَابَةُ عَلَى قَوْلَيْنِ فَأَجْمَعَ التَّابِعُونَ عَلَى أَحَدِهِمَا،
فَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ وَالْحَنْفِيَّةُ: يَكُونُ إِجْمَاعًا،

قوله: (إذا اختلف الصحابة على قولين): أي في عصرهم، ثم انقراض عصرهم مع استقرار الخلاف بينهم على هذين القولين.

قوله: (فاجمع التابعون على أحدهما): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «قولي الصحابة المختلف فيهما بينهما».

والمراد هنا: أن التابعين رحمهم الله تعالى بعد انقراض عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لو نظروا في هذين القولين، فترجح لهم أحدهما فأجمعوا على العمل به دون الآخر، فهل يُعتدُّ بهذا الإجماع، أو لا يعتد به؟

قوله: (فقال أبو الخطاب والحنفية: يكون إجماعاً): أي يكون اتفاق التابعين رحمهم الله تعالى على اختيار أحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إجماعاً معتداً به.

وما نسبه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا لأبي الخطاب رحمه الله تعالى هو ما نص على اختياره في كتابه «التمهيد» حيث قال: «إذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في مسألة على قولين، ثم اتفق التابعون على أحد القولين، فهل يحرم الأخذ بالقول الآخر أم لا؟ قال شيخنا: لا يحرم ذلك، وهو قول الأشعري، وقال أصحاب أبي حنيفة والمعتزلة: يحرم الأخذ بالآخر، وعن الشافعية كالقولين. وجه الثانية، وهو الأقوى عندي...»^(١).

أي: أن الأقوى عنده هو القول بتحريم الأخذ بالقول الآخر؛ لأن الإجماع حَتَمَ العمل بأحدهما، فوجب المصير إليه دون ما يقابله.

(١) التمهيد ٣/٢٩٧، ٢٩٨.

لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ) وَغَيْرِهِ مِنْ
النُّصُوصِ.....

وما نسبة الموفق ابن قدامة هنا للحنفية رحمهم الله تعالى إنما يراد به
جمهورهم لا جميعهم^(١).

قوله: (لقوله عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق»): هذا
هو دليل أبي الخطاب والحنفية رحمهم الله تعالى جميعاً بأن اتفاق التابعين
على أحد قولي الصحابة رضي الله تعالى عنهم يكون إجماعاً.

ووجه الاستدلال من هذا الحديث الشريف: أن لفظ «الأمة» يصدق
على المجتهدين في كل عصر، ومن ذلك عصر التابعين رحمهم الله تعالى،
فيكون ما اتفقوا عليه من أحد قولي الصحابة رضي الله تعالى عنهم رافعاً
للخلاف لتحقق ثبوت الإجماع.

قوله: (وغيره من النصوص): الضمير في «غيره» يعود إلى «الحديث
المذكور»، وهو قوله ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق).

ومن تلك النصوص قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا
نُبِّئَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ قُلُوْبُهُمْ نَبَتٌ مُنْقَطِعَةٌ وَالَّذِينَ
كَفَرُوا لَنْ يَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾

وقوله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾
[البقرة: ١٤٣].

وقول النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة).
ونحو ذلك مما سبق الاستدلال به على إثبات حجية الإجماع.
والمذكور هنا هو الدليل الأول للقائلين بثبوت إجماع التابعين على
أحد قولي الصحابة.

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٣١٩، ٣٢٠؛ التقرير والتحبير ٣/٨٨؛ فواتح
الرحموت ٢/٢٢٦؛ بذل النظر ص ٥٥٣.

وَلِأَنَّهُ اتَّفَقَ مِنْ أَهْلِ عَصْرِ، فَهُوَ كَمَا لَوْ اخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ عَلَى قَوْلَيْنِ
ثُمَّ اتَّفَقُوا عَلَى أَحَدِهِمَا.

ومفاد هذا الدليل: أن النصوص الشرعية التي دلت على إثبات حجية الإجماع دلت بعمومها على أن إجماع أهل كل عصر حجة، واتفاق التابعين رحمهم الله تعالى على أحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هو اتفاق صادر من أهل العصر، فيكون إجماعاً معتداً به شرعاً.

قوله: (ولأنه اتفاق من أهل عصر): الضمير في «لأنه» يعود إلى «إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة».

والمراد هنا: أن التابعين رحمهم الله تعالى هم في زمانهم أهل العصر، فيكون ما اتفقوا عليه إجماعاً.

قوله: (فهو كما لو اختلف الصحابة على قولين ثم اتفقوا على أحدهما): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة رضي الله تعالى عنهم».

و«الكاف» في قوله: «كما» للتشبيه، و«ما» الداخلة عليها مصدرية، فيكون التقدير: «فهو كاختلاف الصحابة على قولين ثم اتفقهم على أحدهما».

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «القولين».

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لو اختلفوا فيما بينهم في مسألة على قولين، ثم اتفقوا على أحدهما بعد ذلك كان اتفقهم عليه إجماعاً يرفع الخلاف السابق، وكذلك الحال فيما اتفق عليه التابعون رحمهم الله تعالى من أحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يكون إجماعاً عليه دون الآخر.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني للقائلين بثبوت إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة.

ومفاد هذا الدليل: قياس اتفاق التابعين رحمهم الله تعالى على أحد

وَقَالَ الْقَاضِي، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: لَا يَكُونُ إِجْمَاعًا، لِأَنَّهُ فُتِيَا
بَعْضِ الْأُمَّةِ، لِأَنَّ الَّذِينَ مَاتُوا عَلَى الْقَوْلِ الْآخِرِ مِنَ الْأُمَّةِ لَا يَبْطُلُ
مَذْهَبُهُمْ بِمَوْتِهِمْ،

قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على اتفاق الصحابة على أحد
قولهم، فكما أن اتفاق الصحابة على أحد قولهم يرفع الخلاف ويكون
إجماعاً، فكذلك اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة يرفع الخلاف
ويكون إجماعاً، بجامع أن كلاً من الفريقين هم أهل العصر في زمانهم.

قوله: (وقال القاضي): أي القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله
تعالى، حيث قال: «إذا اختلف الصحابة على قولين، ثم أجمع التابعون
على أحد القولين لم يرتفع الخلاف، وجاز الرجوع إلى القول الآخر
والأخذ به»^(١).

قوله: (وبعض الشافعية): معطوف بالواو على قوله: «وقال
القاضي».

ومن هؤلاء البعض: الجويني^(٢)، والغزالي^(٣)، والآمدي^(٤)، وغيرهم
رحمهم الله تعالى.

قوله: (لا يكون إجماعاً): أي لا يكون اتفاق التابعين رحمهم الله
تعالى على أحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إجماعاً.
قوله: (لأنه فتيا بعض الأمة): تعليل للقول بعدم ثبوت الإجماع في
هذه المسألة.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «القول المختار».

قوله: (لأن الذين ماتوا على القول الآخر من الأمة لا يبطل مذهبهم
بموتهم): هذه الجملة تعليل للقول بأن القول المختار هو فتيا بعض الأمة.

(٢) انظر: البرهان ١/٧١٠.

(١) العدة ٤/١١٠٥.

(٤) انظر: الأحكام ١/٢٧٥.

(٣) انظر: المستصفي ١/٢٠٣.

وَلِذَلِكَ يُقَالُ: خَالَفَ أَحْمَدَ، أَوْ وَافَقَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ، فَأَشْبَهَ مَا إِذَا اخْتَلَفُوا عَلَى قَوْلَيْنِ فَانْقَرَضَ الْقَائِلُ بِأَحَدِهِمَا.

والمراد بالقول الآخر هنا: هو الذي لم يحصل عليه الاتفاق. والضمير في «مذهبهم» يعود إلى «الذين ماتوا على القول الآخر»، وإليهم كذلك عود الضمير في «بموتهم».

قوله: (ولذلك يقال: خالف أحمد أو وافقه بعد موته): اللام في قوله: «ولذلك» هي لام الأجل؛ أي: «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون المذهب لا يبطل بموت صاحبه». والفعل المضارع «يقال» لم يُسَمَّ فاعله، ويمكن حَمْلُ الفاعل فيه على «العلماء»، فيكون التقدير: «ولذلك يقول العلماء».

والضمير في: «وافقه» يعود إلى «الإمام أحمد»، وكذلك إليه عود الضمير في «موته».

والمقصود من هذه العبارة هو تأكيد القول بأن المذاهب لا تبطل بموت أصحابها.

والمعنى المراد هنا: أن عادة العلماء قد جرت على جعل أقوال الأحياء من أهل العلم موافقة أو مخالفة لأقوال الأموات منهم، فيقول أحدهم بعد موت الإمام أحمد رحمه الله تعالى: قول فلان موافق أو مخالف لقول الإمام أحمد.

ولو كان القول يبطل بموت صاحبه لما جرت تلك العادة بينهم، ولما صحت منهم.

قوله: (فأشبهه): المراد بالمشبه هنا: هو اتفاق التابعين رحمهم الله تعالى على أحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (ما إذا اختلفوا على قولين): المراد بالمختلفين هنا: هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (فانقرض القائل بأحدهما): المراد بالانقراض هنا هو الموت.

فَإِنْ قِيلَ:

وضمير التثنية في «بأحدهما» يعود إلى «القولين».

والمعنى المراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إذا اختلفوا في المسألة على فريقين، ثم مات أصحاب أحد هذين الفريقين دون أصحاب الفريق الآخر، فإن أقوال من ماتوا لا تبطل بموتهم، بل تبقى منازعة لأقوال الأحياء من أصحاب الفريق الآخر، ومع بقاء هذه المنازعة يمتنع تحقق الإجماع.

وإذا كان الأمر كذلك في حق الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بعضهم مع بعض، فكذلك هو الشأن في حق التابعين في حال اختيارهم لأحد قولي الصحابة، فإن هذا القول المختار لديهم مُنَازَعٌ بقول من مات من الصحابة، مما يمنع ثبوت الإجماع في ذلك الاختيار.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول للقائلين بأن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة لا يكون إجماعاً.

ومفاد هذا الدليل: أن القول الآخر الذي لم يتفق عليه التابعون رحمهم الله تعالى له أربابه الذين يُنسَبُ إليهم من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وهؤلاء لا يبطل قولهم بموتهم، بل يبقى قائماً وصالحاً للاختيار أيضاً، وحينئذ فإن القول المختار هو قول بعض الأمة لا قول جميعهم، فلا يصلح أن يكون إجماعاً، وذلك لسببين:

السبب الأول: عدم تحقق كلية الأمة فيه.

السبب الثاني: القياس على حال الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فإنهم إذا اختلفوا على قولين، فمات أصحاب القول الأول دون أصحاب القول الثاني، فإن القول الثاني لا يكون إجماعاً، لكونه مُنَازَعاً بالقول الأول الذي لم يبطل بموت أصحابه، فكذلك هاهنا، إذ مع وجود التنازع في الأقوال لا يثبت الإجماع.

قوله: (فإن قيل): الفعل الماضي «قيل» مبني للمجهول، والقائل هم

إِنْ ثَبَتَ نَعْتُ الْكُلِّيَّةِ لِلتَّابِعِينَ فَيَكُونُ خِلَافُ قَوْلِهِمْ حَرَامًا، وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا كُلَّ الْأُمَّةِ فَلَا يَكُونُ قَوْلُهُمْ إِجْمَاعًا، أَمَا أَنْ يَكُونُوا كُلَّ الْأُمَّةِ فِي شَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ فَهَذَا مُتَنَاقِضٌ.

أصحاب المذهب الأول الذين صرّحوا بأن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة يكون إجماعاً.

وهذا القول منهم اعتراض موجه إلى أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة لا يكون إجماعاً.

قوله: (إن ثبت نعت الكلية للتابعين فيكون خلاف قولهم حراماً): المراد بثبوت الكلية هنا: هو وَصْفُ العموم الوارد في لفظ «المؤمنين»، كما في قول الله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

وكذلك وَصْفُ العموم الوارد في لفظ «الأمة»، كما في قول النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة).

والضمير في «قولهم» يعود إلى «التابعين».

وإنما يكون خلاف قول التابعين حراماً حين يثبت لهم نعت الكلية؛ لأنهم حينئذ يكونون كل الأمة وجميع المؤمنين، فيكون القول الصادر منهم باتفاق إجماعاً، والإجماع يجب اتباعه وتحرم مخالفته.

قوله: (وإن لم يكونوا كل الأمة فلا يكون قولهم إجماعاً): أي إن لم يكن التابعون كل الأمة، فلا يكون القول المتفق عليه بينهم إجماعاً؛ لأنه إذا انتفى وَصْفُ الكل ثبت وصف البعض، والبعض جزء من الأمة وليس كل الأمة، والقول الصادر من البعض لا يكون إجماعاً، وحينئذ تجوز مخالفته.

قوله: (أما أن يكونوا كل الأمة في شيء دون شيء فهذا متناقض): أي أن ينقسم حال التابعين إلى قسمين، بحيث يكونون كل الأمة في شيء، ولا يكونون كل الأمة في شيء آخر.

قُلْنَا:

ومرادهم بالشيء الذي يكون فيه التابعون كل الأمة: هو النظر إلى كونهم هم أهل العصر، فيكونون حينئذ هم كل الأمة في زمانهم.

ومرادهم بالشيء الذي لا يكون فيه التابعون كل الأمة، بل بعضهم: هو النظر إلى أسبقية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في الوجود الزمني، وحينئذ لا تتحقق الكلية بالتابعين فقط، بل بمجموعهم وبمجموع الصحابة الذين وُجدوا قبلهم.

والمراد الأساس من إيجاد هذا الاعتراض هو إلزام أصحاب المذهب الأول لأصحاب المذهب الثاني بالإقرار بثبوت الإجماع في اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة.

وبيان ذلك: أنهم قالوا لهم: إن موقفنا معكم من التابعين فيما يتعلق بهذه المسألة لا يخلو من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن نتفق جميعاً نحن وأنتم على أن التابعين في عصرهم هم كل الأمة، وحينئذ فما صدر عنهم من اتفاق على أحد قولي الصحابة يكون إجماعاً ملزماً لنا ولكم، وهذا لا إشكال فيه.

الحالة الثانية: أن تخالفونا في ذلك، فتقولوا بأن التابعين ليسوا كل الأمة، بل هم بعض الأمة بالنسبة إلى الصحابة، فلا يكون اتفاقهم إجماعاً، وحينئذ نقول لكم: إنه لا يمكن أن يتحقق إجماع بعد عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، إذ جميع أهل العصور التالية هم بعض الأمة وليسوا كل الأمة، وهذا يفضي إلى إشكالية كبيرة وهي تعطيل العمل بالإجماع، وذلك باطل لا يصح.

الحالة الثالثة: أن تقولوا بأن التابعين كُُلُّ في حال، وبَعْضٌ في حال أخرى، وهذا وَصْفٌ تناقضي لا يستقيم عقلاً، كما لا يصح نقلاً.

قوله: (قلنا): أي معشر أصحاب القول الثاني في الجواب عن اعتراض أصحاب القول الأول.

الْكَلِيَّةُ تَثْبُتُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَسْأَلَةٍ حَدَّثَتْ فِي زَمَنِهِمْ، أَمَّا مَا أَفْتَى بِهِ الصَّحَابِيُّ فَقَوْلُهُ لَا يَسْقُطُ بِمَوْتِهِ، وَلَوْ مَاتَ الْقَائِلُ فَأَجْمَعَ الْبَاقُونَ عَلَى خِلَافِهِ لَا يَكُونُ إِجْمَاعًا،

قوله: (الكلية تثبت بالإضافة إلى مسألة حدثت في زمنهم): المراد بالكلية هنا: هو وَصَفُ التابعين بكونهم كل الأمة.

والضمير في «زمنهم» يعود إلى «التابعين».

والمقصود بالمسألة الحادثة في زمنهم: المسألة الجديدة التي اختصت بزمنهم دون أن يكون لها سَبْقُ وجود في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والمراد هنا: أن وَصَفَ التابعين رحمهم الله تعالى بأنهم كل الأمة لا يتحقق إلا في اتفاقهم على مسائل حادثة اختصت بزمنهم دون زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وحينئذ يكون اتفاقهم هذا إجماعاً، لعدم وجود ما ينازعه من أقوال سابقة مخالفة.

قوله: (أما ما أفتى به الصحابي فقوله لا يسقط بموته): «ما» في قوله: «ما أفتى» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «فقوله» يعود إلى «الصحابي»، وكذلك إليه عود الضمير في «بموته».

والمعنى المراد هنا: أن اتفاق التابعين رحمهم الله تعالى على أحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لا يكون إجماعاً، لوجود ما ينازعه وهو قول الصحابي المخالف الذي لم يسقط قوله بموته، ومع سَبْقِ وجود المخالف لا يكون التابعون كل الأمة بل بعضها، واتفاق البعض لا يكون إجماعاً.

قوله: (ولو مات القائل فأجمع الباقون على خلافه لا يكون إجماعاً): الضمير في «خلافه» يعود إلى «القائل الميت».

وَلَوْ حَدَّثْتُ مَسْأَلَةً بَعْدَ مَوْتِهِ فَأَجْمَعَ عَلَيْهَا الْبَاقُونَ عَلَى خِلَافِهِ كَانَ إِجْمَاعًا.

والمراد هنا: أنه لو حدثت مسألة في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فاتفق السواد الأعظم منهم على رأي فيها، وخالف واحد رأي ذلك السواد ثم مات هذا الواحد المخالف، لم يكن رأي المتفقين في حياته إجماعاً بعد تحقق مماته؛ لأن مخالفته لهم لم تزل قائمة ولم تمت بموته، فكذلك هي الحال بالنسبة لاتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لا يكون إجماعاً لبقاء خلاف من لم يَتَّفَقْ على قوله بينهم قائماً.

قوله: (ولو حدثت مسألة بعد موته فأجمع عليها الباقون على خلافه كان إجماعاً): الضمير في «موته» يعود إلى «الصحابي».

والضمير في «عليها» يعود إلى «المسألة الحادثة».

والضمير في «خلافه» يعود إلى «الصحابي الميت».

والمراد هنا: أن الصحابي المخالف إذا مات في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فلا يكون لخلافه تأثير على انعقاد الإجماع إلا في المسألة التي أدلى فيها برأيه حال حياته، إذ خلافه فيها لا يسقط بموته، أما المسألة التي جَدَّتْ بعد موته، وحصل عليها اتفاق الموجودين من الصحابة فإن هذا الاتفاق يكون إجماعاً، إذ ليس لذلك الصحابي الميت المخالف في تلك المسألة وجود حال حدوث هذه المسألة فضلاً عن أن يكون له رأي فيها، فكذلك تكون الحال فيما جَدَّ من مسائل في عصر التابعين، وحصل اتفاقهم عليها، فإن هذا الاتفاق يكون إجماعاً، إذ هم الذين أنشأوا الإجماع عليها دون مَنْ سبقهم.

تنبيه: لعل قائلاً أن يقول: إن العبارة التي أوردها المؤلف رحمه الله تعالى هنا، وهي قوله: «ولو حدثت مسألة بعد موته فأجمع عليها الباقون على خلافه كان إجماعاً».

وَمَنْ وَجِهٍ آخَرَ: أَنَّ اخْتِلَافَ الصَّحَابَةِ عَلَى قَوْلَيْنِ اتَّفَاقٌ مِنْهُمْ عَلَى تَسْوِيعِ الْأَخْذِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، فَلَا يَبْطُلُ إِجْمَاعُهُمْ بِقَوْلٍ مِّنْ سِوَاهُمْ.

فيها إشكال من جهة قوله: «على خلافه»، إذ إن تلك المسألة حدثت بعد موت الصحابي، وإذا كان الشأن كذلك فإن هذا الصحابي حين حدوثها لم يكن حياً، فضلاً عن أن يكون له رأي مخالف فيها.

ولعل الإشكال يزول بمعرفة أن المراد بخلافه هنا ليس هو الخلاف في عين المسألة التي حدثت بعد موته، بل المراد بأنه قد مات على خلافه في المسألة التي حدثت حال حياته، فهو بهذا لم يمت على وفاق فيها مع بقية الصحابة، بل مات على خلاف معهم فيها، فلا ينسحب تأثير خلافه في عدم انعقاد الإجماع على تلك المسألة التي حدثت في حياته إلى هذه المسألة التي جَدَّتْ بعد مماته.

قوله: (ومن وجه آخر): أي من وجوه استدلال أصحاب المذهب الثاني على ما ذهبوا إليه من القول بأن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة لا يكون إجماعاً.

قوله: (أن اختلاف الصحابة على قولين اتفاق منهم على تسوية الأخذ بكل واحد منهما): الضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة».

وضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «القولين المختلف فيهما بين الصحابة».

و«التسوية» هنا بمعنى: التجويز.

قوله: (فلا يبطل إجماعهم بقول من سواهم): هذه الجملة هي نتيجة القول بأن اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين هو إجماع منهم على تجويز الأخذ بكل واحد منهما.

والضمير في «إجماعهم» يعود إلى «الصحابة المختلفين».

والاسم الموصول «مَنْ» في قوله: «من سواهم» يُرادُ به: التابعون. والضمير في «سواهم» يعود إلى «الصحابة».

والمعنى المراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجازوا الخلاف فيما بينهم، حيث لم ينكر بعضهم على بعض، وتجويز الخلاف بينهم إجماع منهم على أنه يجوز للآخرين أن يأخذوا بأي قول شاءوا من هذين القولين، وهذا الإجماع حجة ملزمة لا يجوز إبطاله بتحتيم العمل بأحد القولين دون الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا يكون اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة إجماعاً، وإلا للزم منه إبطال الإجماع بالإجماع، وهو لازم باطل.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة لا يكون إجماعاً.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم سوّغوا الخلاف بينهم، وهذا التسويغ إجماع منهم على تجويز كل واحد من القولين في مسألة الخلاف، فلا يصح أن ينعقد إجماع آخر على إبطال هذا الإجماع.

(فصل)

إِذَا بَلَغَ التَّابِعِيُّ رُتْبَةَ الْأَجْتِهَادِ فِي عَصْرِ الصَّحَابَةِ اعْتُدَّ بِخِلَافِهِ فِي
الْإِجْمَاعِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ، وَاخْتَارَهُ أَبُو الْخَطَّابِ.

قوله: (إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة): «التابعي» هو الذي أدرك أحداً من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ولكنه لم يدرك النبي ﷺ، وبذلك يكون قد فاته شرف الصحبة.

قوله: (اعتد بخلافه في الإجماع): الضمير في «بخلافه» يعود إلى «التابعي».

والمراد بالإجماع هنا: هو إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والمعنى: أن التابعي إذا كان من أهل الاجتهاد في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فإن قوله معتد به في إجماعهم، بحيث لا ينعقد بمخالفته.

قوله: (عند الجمهور): أي جمهور أهل العلم من الفقهاء والأصوليين، فعندهم أن إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لا ينعقد إلا بموافقة التابعي المجتهد الذي وُجد في عصرهم^(١).

قوله: (واختاره أبو الخطاب): الضمير في «اختاره» يعود إلى «القول» بالاعتداد بخلاف التابعي المجتهد في إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

ومما يدل على اختيار أبي الخطاب رحمه الله تعالى لهذا القول ما نصّ عليه في كتابه «التمهيد»، حيث قال: «إذا حضر المجتهد من التابعين

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/٢٤١؛ أحكام الفصول ص ٤٦٤؛ المستصفى ١/١٨٥؛

وَقَالَ الْقَاضِي، وَبَعْضُ الشَّافِعِيِّ: لَا يُعْتَدُّ بِهِ.

وَقَدْ أَوْمَأَ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللَّهُ إِلَى الْقَوْلَيْنِ.

مع الصحابة في وقت الحادثة فخالفهم، لم ينقد الإجماع»^(١).

قوله: (وقال القاضي): معطوف بالواو على قوله: «اعتد بخلافه في الإجماع عند الجمهور، واختاره أبو الخطاب».

والمراد بالقاضي هنا: هو القاضي أبو يعلى الحنبلي.

قوله: (وبعض الشافعية): معطوف بالواو على قوله: «وقال القاضي».

قوله: (لا يعتد به): المراد بعدم الاعتداد هنا: هو عدم التأثير في انعقاد الإجماع.

والضمير في «به» يعود إلى «التابعي الموجود في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمراد هنا: أن التابعي المجتهد الموجود في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لا أثر لقوله في إجماعهم لا موافقة، ولا مخالفة، بحيث ينقد إجماعهم بدونه من غير التفات إليه.

وما نسبه المؤلف رحمه الله تعالى هنا للقاضي أبي يعلى قد نصَّ عليه في كتابه «العدة»، حيث قال: «مسألة في التابعي إذا أدرك عصر الصحابة، وهو من أهل الاجتهاد لم يعتد بخلافه»^(٢).

وما نسبه هنا لبعض الشافعية رحمهم الله تعالى، فقد ذكره أبو إسحاق الشيرازي الشافعي في كتابه «التبصرة»^(٣).

قوله: (وقد أومأ أحمد رحمه الله إلى القولين): أي قد أشار الإمام أحمد رحمه الله تعالى إلى ما يدل على الأخذ بالقولين المذكورين في هذه

(٢) العدة ٤/١١٥٢، ١١٥٣.

(١) التمهيد ٣/٢٦٧.

(٣) التبصرة ص ٣٨٤.

وَجْهٌ قَوْلِ الْقَاضِي رَحِمَهُ اللهُ:

المسألة، وهما قول القائلين بالاعتداد بخلاف التابعي المجتهد في إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وقول القائلين بعدم الاعتداد به. وبذلك يكون للإمام أحمد رحمه الله تعالى في هذه المسألة روايتان.

أما الرواية الأولى التي تدل على ذهابه إلى القول الأول، وهو الاعتداد بخلاف التابعي في إجماع الصحابة فهي رواية أبي الحسن بن هارون عنه أنه قال: «لا ينظر العبد إلى شعر مولاته»، واحتج لذلك بقول التابعي الجليل سعيد بن المسيب رحمه الله تعالى، ولم يحتج بقول الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما الذي قال: «لا بأس أن ينظر العبد إلى شعر مولاته»^(١).

وأما الرواية الثانية التي تدل على ذهابه إلى القول الثاني، وهو عدم الاعتداد بخلاف التابعي فهي رواية أبي الحارث، وقد سأله: إلى أي شيء ذَهَبَتْ في تَرْكِ الصلاة بين التراويح؟ فقال: «ضَرَبَ عليها عقبة بن عامر، ونهى عنها عبادة بن الصامت»، فقيل له: يُرَوَى عن سعيد والحسن أنهما كانا يريان الصلاة بين التراويح؟، فقال: «أقول لك أصحاب رسول الله، وتقول التابعين».

وسأله أيضاً عن عدد قتلوا رجلاً؟، فقال: «يُقَادُونَ به، يُرَوَى عن عمر وعلي»، فقيل له: يروى عن بعض التابعين أنه لا يقتل اثنان بواحد؟، فقال: «ما يُصْنَعُ بالتابعين؟»^(٢).

وقد حَكَمَ القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى بأن الرواية الثانية أصح من الرواية الأولى، حيث قال: «التابعي إذا أدرك عصر الصحابة، وهو من أهل الاجتهاد لم يعتد بخلافه في أصح الروايتين»^(٣).

قوله: (وجه قول القاضي رحمه الله): أي الأدلة التي استدلت بها

(١) انظر: العدة ٤/١١٥٧، ١١٥٨. (٢) انظر: العدة ٤/١١٥٣ - ١١٥٦.

(٣) العدة ٤/١١٥٢، ١١٥٣.

أَنَّ الصَّحَابَةَ شَاهَدُوا التَّنْزِيلَ، وَهُمْ أَعْلَمُ بِالتَّأْوِيلِ، وَأَعْرَفُ بِالمَقَاصِدِ، وَقَوْلُهُمْ حُجَّةٌ عَلَى مَنْ بَعْدَهُمْ،

القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى على ما ذهب إليه من عدم الاعتداد بخلاف التابعي المجتهد في إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (أن الصحابة شاهدوا التنزيل): المراد بالتنزيل هنا هو تنزيل القرآن الكريم من الله تعالى بوساطة أمين الوحي جبريل عليه السلام على قلب النبي ﷺ، كما قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ لَنزِلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥] أو يُراد بالتنزيل عموم الوحي.

والصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم قد شاهدوا نزول القرآن الكريم خصوصاً والوحي عموماً على النبي ﷺ، بخلاف التابعين رحمهم الله تعالى الذين جاءوا بعد انقضاء زمن الوحي.

قوله: (وهم أعلم بالتأويل): الضمير المنفصل «هم» يعود إلى «الصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمراد بالتأويل هنا: هو تفسير القرآن الكريم.

ولا شك أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم - بحكم مشاهدتهم للتنزيل - هم أعلم من التابعين رحمهم الله تعالى بمعرفة تأويل وتفسير كلام الله تعالى المنزل على نبيه ﷺ.

قوله: (وأعرف بالمقاصد): «المقاصد» هي ما رام الشارع من خلالها تحقيق مصالح العباد في المعاش وفي المعاد.

ولا شك أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم - بحكم مشاهدتهم التنزيل، وكونهم الأعلام بالتأويل - هم الأعراف بالمقاصد الشرعية من التابعين رحمهم الله تعالى.

قوله: (وقولهم حجة على من بعدهم): الضمير في «قولهم» يعود إلى «الصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم»، وكذلك إليهم عود الضمير في «بعدهم».

فَهُمْ مَعَ التَّابِعِينَ كَالْعُلَمَاءِ مَعَ الْعَامَّةِ، وَلِذَلِكَ قَدَّمْنَا تَفْسِيرَهُمْ.

وإنما كان قول الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حجة على من بعدهم؛ لأن الله تعالى قد انتدبهم لصحبة نبيه ﷺ، ولنقل دينه إلى الناس كافة، فكانوا بذلك أوعى من غيرهم لما تلقوه عن نبيهم عليه الصلاة والسلام، نتيجة معاشرتهم له، وقربهم منه، وفهمهم عنه.

قوله: (فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة): الضمير المنفصل «هم» في قوله: «فهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

وهذه العبارة يراد بها نتيجة القياس؛ أي: قياس الصحابة مع التابعين على العلماء مع العامة، فكما أن العامة لا يعتد بقولهم مع العلماء، فكذلك التابعون لا يعتد بقولهم مع الصحابة.

قوله: (ولذلك قدمنا تفسيرهم): اللام هنا «لام الأجل»؛ أي: «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى ما سبق ذكره من كون الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هم الذين شاهدوا التنزيل، وأنهم الأعم بالتأويل، والأعرف بمقاصد التشريع، وأن قولهم هو الحجة على قول من سواهم. والضمير في «تفسيرهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى أن التابعين رحمهم الله تعالى لو اختلف تفسيرهم عن تفسير الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في شيء من آي القرآن الكريم، فإن تفسير الصحابة لا يعارضه تفسير التابعين، لكون الصحابة مقدمين في الفهم على فهم غيرهم.

وإذا كان تفسير التابعين رحمهم الله تعالى لا يزاحم تفسير الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فكذلك هو الشأن بالنسبة لمن بلغ درجة الاجتهاد من التابعين في عصر الصحابة، لا يكون قوله مزاحماً لأقوال الصحابة في الإجماع.

وَأَنْكَرَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَلَى أَبِي سَلَمَةَ حِينَ خَالَفَ ابْنَ عَبَّاسٍ، قَالَتْ: «إِنَّمَا مَثَلُكَ مَثَلُ الْفُرُوجِ سَمِعَ الدِّيَكَةَ تَصِيحُ فَصَاحَ لِصِيَّاحِهَا».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول للقاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى ولمن وافقه على رأيه بعدم الاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

ومفاد هذا الدليل: أن منزلة الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في الفضل والفهم في الدين لا تساويها منزلة التابعين، ومع تفاوت ما بينهم من منزلة لا يصح أن يُجَعَلَ التابعون أنداداً للصحابة، لدرجة أن يكون لأقوالهم تأثير في عدم انعقاد إجماعهم.

قوله: (وأنكرت عائشة رضي الله عنها على أبي سلمة حين خالف ابن عباس): «عائشة» هي أم المؤمنين بنت أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنها وعن أبيها، وزوجة رسول الله ﷺ وأحب نسائه إليه.

و«أبو سلمة» هو التابعي الجليل الذي اشتهر بهذه الكنية مع اختلاف في اسمه فقييل: عبد الله، وقيل: إسماعيل، وأما اسم أبيه فهو عبد الرحمن بن عوف الزهري، وكان أبو سلمة من فقهاء التابعين. وقد توفي رحمه الله تعالى سنة أربع وتسعين من الهجرة^(١).

وإنما خالف أبو سلمة رحمه الله تعالى الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في مسألة «الحامل المتوفى عنها زوجها» حيث قال ابن عباس: «تعتد بأخر الأجلين»، فقال أبو سلمة: «بل عدتها أن تضع حملها».

قوله: (قالت: إنما مثلك مثل الفروج سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها): هذه هي المقولة التي أنكرت بها عائشة رضي الله تعالى عنها

(١) انظر: تهذيب التهذيب ١٢/١١٥؛ طبقات الفقهاء ص ٦١.

على أبي سلمة رحمه الله تعالى مخالفته لابن عباس رضي الله تعالى عنهما - كما أورد ذلك المؤلف - هنا .

ولعل هذا الموضوع حصل فيه تداخل على المؤلف رحمه الله تعالى، وذلك أن خلاف أبي سلمة مع ابن عباس في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها إنما كان الحَكَمَ فيه أم سلمة رضي الله تعالى عنها، وليست عائشة، وأم سلمة لم تنكر على أبي سلمة رأيها، بل أخبرت عن النبي ﷺ بما يؤيد ما ذهب إليه أبو سلمة، كما ثبت في الصحيحين عن سليمان بن يسار: «أن أبا سلمة بن عبد الرحمن وابن عباس اجتمعا عند أبي هريرة وهما يذكران المرأة تُنْفَسُ بعد وفاة زوجها بليالٍ، فقال ابن عباس: عدتها آخر الأجلين، وقال أبو سلمة: قد حَلَّتْ. فجعللا يتنازعا ذلك، فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي - يعني أبا سلمة -، فبعثوا كُرَيْباً مولى ابن عباس إلى أم سلمة يسألها عن ذلك، فجاءهم فأخبرهم أن أم سلمة قالت: إن سُبَيْعَةَ الأَسْلَمِيَّةُ نُفَسَتْ بعد وفاة زوجها بليالٍ، وإنها ذَكَرَتْ ذلك لرسول الله ﷺ فأمرها أن تتزوج»^(١).

وإنما الذي ورد فيه إنكار عائشة رضي الله تعالى عنها على أبي سلمة رحمه الله تعالى بالمقولة التي أوردها المؤلف هنا هو في مسألة: «وجوب الغسل عند التقاء الختانين»، فقد أخرج الإمام مالك رحمه الله تعالى في موطئه، قال: «عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال: سألتُ عائشة زوج النبي ﷺ: ما يوجب الغسل؟ فقالت: هل تدري ما مثلك يا أبا سلمة؟ مثل الفروج يسمع الديكة تَصْرُخُ فَيَصْرُخُ معها: إذا جاوز الختانُ

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «التفسير»، سورة الطلاق، باب «وأولتُ الأَحْمَالِ أَجْلَهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» (٦/٦٧، ٦٨)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الطلاق»، باب «انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل». (صحيح مسلم بشرح النووي ١٠/١١٠).

وَوَجْهُ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ إِذَا بَلَغَ رُتْبَةَ الْأَجْتِهَادِ فَهُوَ مِنَ الْأُمَّةِ،

الختانَ فقد وجب الغسل»^(١).

ولعلَّ سبب إنكارها عليه في هذه المسألة ما علمت من مخالفتها لرأيها ورأي عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله تعالى عنهم فيها، فقد أخرج الإمام مالك رحمه الله تعالى في موطنه أن عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعائشة كانوا يقولون: «إذا مس الختانُ الختانَ فقد وجب الغسل»^(٢).

وأياً كان الأمر فإن وجه الاستشهاد بقول عائشة رضي الله تعالى عنها هنا: هو أنها أنكرت على أبي سلمة رحمه الله تعالى مخالفتها للصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ولو كان قول التابعي المجتهد مُعتدّاً به مع أقوال الصحابة لما أنكرت عليه ذلك.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني للقاضي أبي يعلى ولمن وافقه على رأيه بعدم الاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وهو دليل ظاهر الوضوح.

قوله: (ووجه الأول): المراد بالوجه هنا: الدليل؛ أي: ودليل الأول. و«الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره «القول»؛ أي: «القول الأول».

والمراد: أدلة القول الأول الذي ذهب أصحابه إلى الاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (أنه إذا بلغ رتبة الاجتهاد فهو من الأمة): الضمير المتصل في «أنه» يعود إلى «التابعي»، وكذلك إليه عود الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو».

(١) انظر: الموطأ، كتاب «الطهارة»، باب «واجب الغسل إذا التقى الختانان» ص ٤١.

(٢) الموطأ، كتاب «الطهارة»، باب «واجب الغسل إذا التقى الختانان» ص ٤١.

فِإِجْمَاعٍ غَيْرِهِ لَا يَكُونُ إِجْمَاعٌ كُلُّ الْأُمَّةِ، وَالْحُجَّةُ إِجْمَاعُ الْكُلِّ.

نَعَمْ،

قوله: (فإجماع غيره لا يكون إجماع كل الأمة، والحجة إجماع الكل):
الضمير في «غيره» يعود إلى «التابعي».

والمراد بالغير هنا: هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين بلغ التابعي درجة الاجتهاد في عصرهم.

والذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول للجمهور القائلين بالاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة.

ومفاد هذا الدليل: أن التابعي المجتهد هو واحد ممن ينعقد بهم الإجماع، فيكون داخلاً في اسم المؤمنين وفي لفظ الأمة، فلا ينعقد الإجماع بدونه، إذ لو انعقد بدونه لكان إجماع البعض لا الكل، ولا حجة إلا في الإجماع الصادر من كل الأمة.

قوله: (نعم): يفيد التسليم بحالة واحدة من حالي التابعي المجتهد مع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وذلك أن للتابعي المجتهد معهم حالتين:

الحالة الأولى: أن يبلغ درجة الاجتهاد في عصرهم بعد حصول الإجماع منهم على المسألة.

الحالة الثانية: أن يبلغ درجة الاجتهاد في عصرهم قبل حصول الإجماع منهم عليها.

فإن بلغ درجة الاجتهاد بعد حصول إجماعهم فلا اعتداد بقوله في هذا الإجماع، لكونه مسبقاً إليه فلا يصح نقضه بقوله، وهذا أمر مُسَلَّمٌ لا جدال فيه.

أما إن بلغ درجة الاجتهاد قبل حصول الإجماع فلا نسلم بأن إجماعهم ينعقد بدونه؛ لأنه واحد من المجتهدين الذين لا يجوز إغفال رأيهم في الإجماع.

لَوْ بَلَغَ رُتْبَةَ الْأَجْتِهَادِ بَعْدَ إِجْمَاعِهِمْ فَهُوَ مَسْبُوقٌ بِالْإِجْمَاعِ، فَهُوَ كَمَنْ
أَسْلَمَ بَعْدَ تَمَامِ الْإِجْمَاعِ.

قوله: (لو بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم فهو مسبوق بالإجماع):
الضمير في «إجماعهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».
والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «التابعي».

والمراد بكونه مسبوقاً بالإجماع: أي أن التابعي وقت انعقاد إجماع
الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لم يكن من أهل الإجماع، نظراً لعدم
تحقق الشرط فيه وهو بلوغ درجة الاجتهاد، وحينئذ لا إشكال في انعقاد
الإجماع بدونه.

قوله: (فهو كمن أسلم بعد تمام الإجماع): الضمير المنفصل «هو» في
قوله: «فهو» يعود إلى «التابعي».

والمراد بالذي أسلم هنا: هو الكافر الذي يُعَدُّ عالماً في ملته،
كالعالم من أهل الكتاب، وليس المراد به العامي الذي لا علم عنده، فهذا
لا أثر له في الإجماع بعد دخوله في الإسلام.

والمراد هنا: قياس التابعي الذي سبق بإجماع الصحابة رضي الله
تعالى عنهم قبل بلوغه درجة الاجتهاد على الكافر الذي أسلم بعد حصول
الإجماع، فكما أن الكافر العالم الذي تأخر إسلامه إلى حصول الإجماع
لا يعتد بقوله فيه، فكذلك التابعي الذي تأخر بلوغه درجة الاجتهاد إلى
حين تمام الإجماع لا يكون له تأثير في صحة ثبوته وانعقاده.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني للجُمهور
القائلين بالاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة الكرام رضي الله
تعالى عنهم.

ومفاد هذا الدليل: أن عدم الاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع
الصحابة هو بمنزلة عدم الاعتداد بقوله في حالة عدم بلوغه درجة الاجتهاد،
وهذا يفضي إلى التسوية بين المتفرقين، وذلك لا يستقيم عقلاً كما لا يصح نقلاً.

وَلَا خِلَافَ أَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ سَوَّغُوا اجْتِهَادَ التَّابِعِينَ،
 وَلِهَذَا وَلَّى عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ شُرَيْحًا الْقَضَاءَ، وَكَتَبَ إِلَيْهِ: «مَا لَمْ تَجِدْ
 فِي السُّنَّةِ فَاجْتَهِدْ رَأْيَكَ».....

قوله: (ولا خلاف أن الصحابة رضي الله عنهم سَوَّغُوا اجتهاد التابعين): «لا» في قوله: «ولا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بجملة «أن الصحابة» التي هي في الأصل في محل جر بجارٍ محذوف، والتقدير: «ولا خلاف في أن الصحابة...»، وتقدير الخبر: «واقع»؛ أي: «ولا خلاف واقع في أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم سوغوا اجتهاد التابعين».

والمراد بالتسوية هنا: التجويز.

والمعنى المراد: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم - وهم أصحاب الشأن الأول في هذه المسألة - قد جَوَّزُوا للتابعين رحمهم الله تعالى الاجتهاد في عصرهم في بعض المسائل الشرعية، وتجويزهم للاجتهاد لهم دليل على اعتدادهم بأقوالهم، إذ لو لم تكن أقوالهم معتداً بها عندهم لما أجازوا لهم الاجتهاد في شيء من أحكام الشريعة مع وجودهم وتوافرهم.

قوله: (ولهذا ولَّى عمر رضي الله عنه شُرَيْحًا الْقَضَاءَ وَكَتَبَ إِلَيْهِ: «مَا لَمْ تَجِدْ فِي السُّنَّةِ فَاجْتَهِدْ رَأْيَكَ»): اللام في قوله: «ولهذا» هي لام الأجل؛ أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تجويز الصحابة للتابعين الاجتهاد في عصرهم».

والضمير في «إليه» في قوله: «وكتب إليه» يعود إلى «شريح». و«شريح» هو شُرَيْحُ بن الحارث بن قيس الكندي، وقد ولاه عمر رضي الله تعالى عنه قضاء الكوفة، وتوفي رحمه الله تعالى سنة ثمان

وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ كَثِيرًا مِنْ أَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ كَعَلْقَمَةَ وَالْأَسْوَدَ وَغَيْرِهِمَا،

وسبعين من الهجرة^(١).

والمذكور هنا هو مثال من الواقع يشهد بتحويل الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم للتابعين رحمهم الله تعالى بممارسة الاجتهاد في عصرهم، حيث أمر عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه شريحاً القاضي بأن يجتهد رأيه في كل ما لم تكن فيه سنة مأثورة عن رسول الله ﷺ.

قوله: (وقد علم أن كثيراً من أصحاب عبد الله): المراد بعبد الله هنا هو الصحابي الجليل أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي، أسلم قديماً وهاجر الهجرتين، وشهد بدرأ والمشاهد بعدها، ولازم النبي ﷺ وكان صاحب نعليه، وهو من فقهاء الصحابة والمقرئين. توفي رضي الله تعالى عنه سنة اثنتين وثلاثين من الهجرة^(٢).

قوله: (كعلقمة): هو التابعي الجليل علقمة بن قيس بن عبد الله النخعي، كان من أكابر أصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه بالكوفة. توفي رحمه الله تعالى سنة اثنتين وستين من الهجرة^(٣).

قوله: (والأسود): هو التابعي الجليل الأسود بن يزيد بن قيس النخعي، لازم الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه وأخذ عنه العلم. توفي رحمه الله تعالى سنة خمس وسبعين^(٤).

قوله: (وغيرهما): ضمير التثنية يعود إلى «علقمة» و«الأسود».

والمراد: وغيرهما من أصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه من التابعين، ومنهم: شريح، وعبيدة السلماني، والحارث الأعور^(٥).

(١) انظر: وفیات الأعيان ١٦٧/٢؛ شذرات الذهب ٨٥/١.

(٢) انظر: الإصابة ١٢٩/٤؛ طبقات الفقهاء ص ٤٣؛ تذكرة الحفاظ ١٣/١.

(٣) انظر: تذكرة الحفاظ ٤٨/١؛ طبقات الحفاظ ص ١٢.

(٤) انظر: تذكرة الحفاظ ٥٠/١؛ تهذيب التهذيب ٣٢١/١.

(٥) انظر: طبقات الفقهاء ص ٤٤.

وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَفُقَهَاءِ الْمَدِينَةِ قَدْ كَانُوا يُفْتُونَ فِي عَصْرِ
الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فَكَيْفَ لَا يُعْتَدُ بِخِلَافِهِمْ؟،

قوله: (وسعيد بن المسيب): هو التابعي الجليل أبو محمد سعيد بن
المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي، من أكابر فقهاء المدينة الذي
قال فيه عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما: «لو رأى رسول الله ﷺ
هذا لسره». توفي رحمه الله تعالى بالمدينة، واختلف في تاريخ وفاته فقيل:
سنة إحدى وتسعين، وقيل: سنة أربع وتسعين، وقيل: سنة خمس
وتسعين^(١).

قوله: (وفقهاء المدينة): أي وبقية فقهاء المدينة؛ لأن سعيد بن
المسيب واحد منهم، والستة البقية هم: عروة بن الزبير بن العوام،
والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن
الحارث بن هشام المخزومي، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود،
وخارجة بن زيد بن ثابت، وسليمان بن يسار.

وهؤلاء المذكورون بالإضافة إلى سعيد بن المسيب يُسَمَّوْنَ الفقهاء
السبعة.

قوله: (قد كانوا يفتون في عصر الصحابة رضي الله عنهم): أي
التابعون المذكورون، وهم: علقمة، والأسود، وفقهاء المدينة السبعة كانوا
يتصدون للفتوى في عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، من غير
أن ينكروا عليهم ذلك.

قوله: (فكيف لا يعتد بخلافهم؟): الاستفهام بكيف هنا استفهام تعجب
وإنكار.

والضمير في «بخلافهم» يعود إلى «التابعين» رحمهم الله تعالى.
وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من أن هؤلاء التابعين المذكورين

(١) انظر: طبقات الفقهاء ص ٥٧.

وَقَدْ رَوَى الْإِمَامُ أَحْمَدُ فِي الزُّهْدِ أَنَّ أَنَسًا سُئِلَ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَقَالَ: «سَلُوا
مَوْلَانَا الْحَسَنَ فَإِنَّهُ غَابَ وَحَضَرْنَا وَحَفِظَ وَنَسِينَا».

كانوا يفتنون في عهد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، والصحابة يقرؤونهم على ذلك من غير تكبير هو شاهد ثانٍ من الواقع على اعتداد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بأقوال التابعين.

قوله: (وقد روى الإمام أحمد في الزهد): أي في كتاب «الزهد».

قوله: (أن أنساً): هو الصحابي الجليل أنس بن مالك الأنصاري، خادم رسول الله ﷺ. توفي رضي الله تعالى عنه سنة إحدى وتسعين^(١).

قوله: (سئل عن مسألة فقال: سلوا مولانا الحسن، فإنه غاب وحضرنا وحفظ ونسينا): المراد بالحسن هنا: هو التابعي الجليل أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، أحد سادات التابعين وكبارهم، جمع بين العلم، والزهد، والورع، والعبادة، والفصاحة. توفي رحمه الله تعالى سنة عشر ومائة^(٢).

والضمير في «فإنه» يعود إلى «الحسن البصري» رحمه الله تعالى.

والمراد بقوله: «فإنه غاب وحضرنا، وحفظ ونسينا»: أي غاب عن مجلس النبي ﷺ حيث لم يدركه، ومع ذلك فقد كان أحفظ منا وأجدر بالفتوى.

والمقصود هنا: أن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه صحابي جليل من أصحاب النبي ﷺ، ولما سُئِلَ أحال السائل إلى التابعي الحسن البصري رحمه الله تعالى مشيداً بحفظه وعلمه، وهذا يدل على اعتداد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بأقوال التابعين، إذ لو لم يعتدوا بأقوالهم لما كانت هذه الإحالة.

(١) انظر: مشاهير علماء الأمصار ص ٣٧؛ الجمع بين رجال الصحيحين ٣٥/١.
(٢) انظر: وفيات الأعيان ٦٩/٢؛ ميزان الاعتدال ٤٨٣/١؛ تذكرة الحفاظ ٧١/١؛ طبقات الحفاظ للسيوطي ص ٣٥؛ مشاهير علماء الأمصار ص ٨٨؛ طبقات الفقهاء ص ٨٧.

وَإِنَّمَا يُفْضَلُ الصَّحَابِيُّ بِفَضِيلَةِ الصُّحْبَةِ، وَلَوْ كَانَتْ هَذِهِ الْفَضِيلَةُ
تُخَصَّصُ الْإِجْمَاعَ لَسَقَطَ قَوْلُ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنَ الصَّحَابَةِ بِقَوْلٍ مَن
تَقَدَّمَهُمْ،

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثالث للجمهور
على الاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة رضي الله تعالى
عنهم.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد
جوزوا للتابعين رحمهم الله تعالى الاجتهاد في عصرهم كما دلّت على ذلك
الوقائع والشواهد، وهذا إقرار منهم بالاعتداد بأقوال التابعين، إذ لو لم
تكن محلاً للاعتبار عندهم لما جوزوا لهم أن يجتهدوا في عصرهم، وإذا
كانت أقوالهم محلاً للاعتبار، فكيف لا يكون خلافهم محلاً للاعتداد؟.

قوله: (وإنما يفضل الصحابي بفضيلة الصحبة): أي نسلم بأن
الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أفضل منزلة من التابعين رحمهم الله
تعالى، إلا أن هذه الأفضلية إنما هي بسبب مصاحبتهم للنبي ﷺ، وليست
لكونهم أعلم من التابعين، إذ قد يوجد من التابعين من هو أعلم من
الصحابة، وليس من شرط صحة انعقاد الإجماع ثبوت الصحبة، بل ثبوت
بلوغ مرتبة الاجتهاد، وهؤلاء التابعون قد بلغوا مرتبة الاجتهاد، فلا ينعقد
إجماع الصحابة بدونهم.

قوله: (ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الإجماع لسقط قول المتأخرين
من الصحابة بقول من تقدمهم): المراد بالفضيلة المشار إليها في قوله: «ولو
كانت هذه الفضيلة» هي فضيلة الصحبة.

ومعنى «تخصص الإجماع»: أي تجعله قاصراً على الصحابة الكرام
رضي الله تعالى عنهم وحدهم دون من سواهم من التابعين وغيرهم.

والمراد هنا: لو كانت الفضيلة هي المعيار المعتمد به في الإجماع لما
اعتد بقول متأخري الصحابة مع أقوال المتقدمين منهم، نظراً لتفاوت ما بين

وَقَوْلُ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنْهُمْ بِقَوْلِ الْعَشْرَةِ، وَقَوْلُ الْعَشْرَةِ بِقَوْلِ الْخُلَفَاءِ،
وَقَوْلُهُمْ بِقَوْلِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

الفريقين من الفضيلة، إذ ليس فضل اللاحق المتأخر كفضل السابق المتقدم.
قوله: (وقول المتقدمين منهم بقول العشرة): أي «ولسقط قول
المتقدمين منهم بقول العشرة».

والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة» رضي الله تعالى عنهم.
والمراد بالعشرة هنا: العشرة المبشرون بالجنة، وهم: أبو بكر،
وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وسعد بن
أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة بن
الجراح رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد هنا: أن العشرة المبشرين بالجنة هم أفضل من متقدمي
الصحابة، ولو كانت العبرة بالأفضلية لما اعتُدَّ بقول المتقدمين مع أقوال
هؤلاء العشرة.

قوله: (وقول العشرة بقول الخلفاء): أي «ولسقط قول العشرة
المبشرين بالجنة بقول الخلفاء».

والمراد بالخلفاء هنا: الخلفاء الأربعة الراشدون، وهم: أبو بكر،
وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد هنا: أن الخلفاء الأربعة أفضل من بقية العشرة المبشرين
بالجنة، فلا تكون أقوال بقية العشرة مضادة لأقوال هؤلاء الأربعة لسقوطها
بها، نظراً لأفضلية المنزلة.

قوله: (وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما): أي «ولسقط
قولهم بقول أبي بكر وعمر».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «الخلفاء».
وضمير التثنية في «عنهما» يعود إلى «أبي بكر» و«عمر» رضي الله
تعالى عنهما.

وَأَنَّكَارُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَلَى أَبِي سَلَمَةَ مُخَالَفَةَ ابْنِ عَبَّاسٍ
قَدْ خَالَفَهَا أَبُو هُرَيْرَةَ فَقَالَ: «أَنَا مَعَ ابْنِ أُخِي»،

والمراد هنا: أن أبا بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما هما أفضل
الخلفاء الأربعة؛ لأن النبي ﷺ قد خصهما بمزيد تشريف وتكريم، كما في
قوله عليه الصلاة والسلام: (اقْتَدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ).

والمعنى المراد هنا: لو كانت العبرة بالأفضلية لضاقت دائرة من
ينعقد بهم الإجماع من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حتى تنحصر
في أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما دون بقية الصحابة الذين هم
دونهما في تلك الأفضلية.

وحيث إن دائرة الإجماع تسع جميع مجتهدي العصر، دل ذلك على
أن العبرة إنما هي بالعلم لا بتفاوت المنزلة في الفضل.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به
أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم الاعتداد بقول التابعي في إجماع
الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وذلك في دليلهم الأول الذي قالوا فيه:
«إن الصحابة شاهدوا التنزيل، وهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد،
وقولهم حجة على من بعدهم، فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة».

ومفاد هذا الجواب: ما ذكرتموه من أمور في هذا الدليل إنما يفيد
أفضلية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على من سواهم، وهذه
الأفضلية لا تجعل انعقاد الإجماع خاصاً بهم، بل يشاركهم في ذلك كل
من بلغ الاجتهاد في عصرهم من التابعين، إذ العبرة في انعقاد الإجماع
بالاجتهاد لا بتفاوت المنزلة في الفضل.

وبناءً على ذلك فلا نسلم لكم أن التابعين مع الصحابة بمنزلة العوام
مع العلماء، بل هم معهم بمنزلة العلماء مع العلماء.

قوله: (وإنكار عائشة رضي الله عنها على أبي سلمة مخالفة ابن
عباس قد خالفها أبو هريرة فقال: أنا مع ابن أخي): الضميران في «عنها»،

ثُمَّ هِيَ قَضِيَّةٌ فِي عَيْنٍ يُحْتَمَلُ أَنَّهَا لَمْ تَرَهُ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ، وَيُحْتَمَلُ أَنَّهَا أَنْكَرَتْ عَلَيْهِ تَرَكَ التَّأْدِبِ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

وفي «خالفها» يعودان إلى «عائشة» رضي الله تعالى عنها. وقد سبق بيان وجه مخالفة أبي سلمة رحمه الله تعالى لابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

والمراد هنا: أن إنكار عائشة رضي الله تعالى عنها مُعَارَضٌ بمثله، وهو إقرار أبي هريرة رضي الله تعالى عنه لأبي سلمة على مخالفته لابن عباس رضي الله تعالى عنهما، والدليل إذا لم يسلم من معارض لا تنهض به حجة.

قوله: (ثم هي قضية في عين): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «مسألة إنكار عائشة رضي الله تعالى عنها على أبي سلمة مخالفة ابن عباس».

والمراد هنا: أن هذا الإنكار وارد على قضية عين خاصة، فلا يطرد مدلوله في جميع التابعين، بل يبقى هذا الإنكار خاصاً بمحل وروده. **قوله:** (يحتمل أنها لم تره من المجتهدين): الضمير في «أنها» يعود إلى «عائشة» رضي الله تعالى عنها.

والضمير في «لم تره» يعود إلى «أبي سلمة» رحمه الله تعالى. والمعنى: إنكار عائشة رضي الله تعالى عنها على أبي سلمة رحمه الله تعالى ليس لكونه تابعياً قد خالف صحابياً، بل لكونه غير مجتهد خالف مجتهداً.

قوله: (ويحتمل أنها أنكرت عليه ترك التأديب مع ابن عباس): الضمير في «أنها» يعود إلى «عائشة» رضي الله تعالى عنها.

والضمير في «عليه» يعود إلى «أبي سلمة» رحمه الله تعالى. والمعنى: أن الإنكار هنا له سببه، وهو احتمال عدم تأديب أبي سلمة في إبداء المخالفة لابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم الاعتداد بقول التابعي في إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وذلك في دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «وأنكرت عائشة رضي الله عنها على أبي سلمة حين خالف ابن عباس...». ومفاد هذا الجواب من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن أبا هريرة رضي الله تعالى عنه قد خالف عائشة رضي الله تعالى عنها في إنكارها على أبي سلمة رحمه الله تعالى، وأعلن موافقته له على رأيه دونها، وهذا يدل على أن ذلك الإنكار ليس عرفاً شائعاً لدى الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حتى يُجْعَلَ قاعدة يُحْتَكَمُ إليها في عدم الاعتداد بقول التابعي في إجماع الصحابة.

الوجه الثاني: أن ذلك الإنكار قضية عين، فلا يمكن دعوى التعميم فيها حتى تشمل جميع التابعين، بل يكون ذلك الإنكار خاصاً بمورده لا يتعداه إلى غيره.

الوجه الثالث: أن إنكار عائشة على أبي سلمة يحتمل عدداً من الأمور، ومنها أنها أنكرت عليه لعدم بلوغه رتبة الاجتهاد. ومنها أنها أنكرت عليه تَرْكُ التَّأْدَبِ مع حَبْرِ الأُمَّة وتَرْجِمَانِ القرآن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وغير ذلك من الاحتمالات، وليس لكونه تابعياً قد خالف صحابياً.

ومع هذه الاحتمالات لا يستقيم هذا الدليل حجة للقول بعدم الاعتداد بقول التابعي في إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

ويمكن أن يضاف وجه رابع في الجواب، وهو: أن إنكار عائشة رضي الله تعالى عنها على أبي سلمة مُعَارَضٌ بما ثبت بالوقائع الدالة على تجويز الصحابة رضي الله تعالى عنهم للتابعين رحمهم الله تعالى بالاجتهاد في عصرهم.

وحيث لم يسلم هذا الدليل من معارض، فلا تنهض به حجة.

(فصل)

لَا يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ بِقَوْلِ الْأَكْثَرِينَ مِنْ أَهْلِ الْعَصْرِ فِي قَوْلِ الْجُمْهُورِ، وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ جَرِيرٍ، وَأَبُو بَكْرِ الرَّازِيُّ: يَنْعَقِدُ، وَقَدْ أَوْمَأَ إِلَيْهِ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللَّهُ.

قوله: (لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر): أي إذا اتفق أكثر علماء العصر المجتهدين على حكم مسألة دون بقية المجتهدين، فإن هذا الاتفاق لا يكون إجماعاً، لوجود القلة المخالفة.

قوله: (في قول الجمهور): أي عند جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء^(١)، فعندهم أن الاتفاق لا يكون إجماعاً إلا إذا صدر من جميع علماء الأمة، وليس من أكثرهم، وحينئذ فخلافاً لأقل معتبر ومؤثر في الإجماع.

قوله: (وقال محمد بن جرير): هو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، الإمام العَلَمُ، المجتهد، المفسر، المؤرخ. ولد سنة أربع وعشرين ومائتين، وتوفي رحمه الله تعالى سنة عشر وثلاثمائة^(٢).

قوله: (وأبو بكر الرازي): هو العالم الحنفي أحمد بن علي المشهور بالجصاص. ولد سنة خمس وثلاثمائة، وتوفي رحمه الله تعالى سنة سبعين وثلاثمائة^(٣).

قوله: (ينعقد): أي ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من علماء العصر المجتهدين عند محمد بن جرير الطبري، وأبي بكر الرازي الحنفي رحمهما الله تعالى.

قوله: (وقد أومأ إليه أحمد رحمه الله): أي أن الإمام أحمد بن حنبل

(١) انظر: أصول السرخسي ٣١٦/١؛ إحكام الفصول ص ٤٦١؛ المستصفي ١/

١٨٦؛ التمهيد ٣/٢٦٠.

(٢) انظر: وفيات الأعيان ١٩١/٤؛ ميزان الاعتدال ٤٩٨/٢.

(٣) انظر: الجواهر المضية ٨٤/١؛ الفوائد البهية ص ٢٧.

وَوَجْهُهُ: أَنَّ مُخَالَفَةَ الْوَاحِدِ شُدُودٌ عَنِ الْجَمَاعَةِ، وَهُوَ قَدْ نُهِيَ
عَنْهُ،

رحمه الله تعالى قد أشار إلى ما ذكره محمد بن جرير الطبري وأبي بكر
الرازي من القول بانعقاد الإجماع برأي أكثر علماء العصر المجتهدين.

وإنما أوما الإمام أحمد رحمه الله تعالى إلى ذلك القول في رواية ابن
القاسم في مسألة «طلاق المريض» فإنه لم يعتد بقول الزبير الذي يرى عدم
توريث الزوجة إذا طلقها زوجها حال مرضه؛ لأن قوله مخالف لقول أربعة
من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وهم: علي، وابن عباس،
وزيد، وابن عمر رضي الله تعالى عنهم أجمعين، حيث إنهم يرون توريث
الزوجة إذا طلقها زوجها في مرض موته^(١).

وكذلك في رواية الميموني، حيث قال في «فسخ الحج»: «أحد عشر
رجلاً من أصحاب النبي يروون ما يروون، أين يقع بلال بن الحارث
منهم؟»^(٢).

قال القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى معلّقاً على هاتين الروايتين:
«وظاهر هذا أنه لم يعتد بخلاف الزبير في مقابلة الجماعة، ولا مخالفة
بلال في مقابلة الجماعة»^(٣).

ومعنى كون الإجماع ينعقد بقول الأكثر: أن القلة المخالفة لا يُلتَمَقُ
إليها، ولا يُعَوَّلُ عليها، فلا يكون لخلافها أثر في صحة انعقاد الإجماع.

قوله: (ووجهه): المراد بالوجه هنا: الدليل.

والضمير في «وجهه» يعود إلى «القول الثاني» الذي ذهب أصحابه إلى
انعقاد الإجماع بقول الأكثر.

قوله: (أن مخالفة الواحد شنود عن الجماعة، وهو قد نُهي عنه): المراد

(١) انظر: العدة، وحاشية رقم (١) منه ١١١٨/٤.

(٢) انظر: المرجع السابق. (٣) انظر: المرجع السابق.

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ)، وَقَالَ: (الشَّيْطَانُ مَعَ الْوَاحِدِ، وَهُوَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ أَبْعَدُ).....

بالشذوذ هنا: الانفراد، والتدرُّع، والقِلَّةُ، والأفتراقُ. يقال: «شذَّ الرجل» إذا انفرد عن أصحابه، ويقال: «شذَّ الشيء»، إذا نَدَرَ عن جمهوره، ويقال: «جاء القوم شذَّاذًا» أي: قِلَالًا، ويُطلق لفظ: «شذَّان الإبل وشذَّانها» على ما افترق منها^(١).

والواو في قوله: «وهو قد نُهي عنه» واو الحال.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الشذوذ عن الجماعة».

والفعل الماضي: «نُهي» مبني للمجهول، والناهي عن الشذوذ هو النبي ﷺ، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: (عليكم بالجماعة، فإن يد الله مع الجماعة، ومن شذَّ شذَّ في النار).

والضمير في «عنه» يعود إلى «الشذوذ».

قوله: (قال عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم»): أي الزموا الكثرة الكاثرة من الأمة، ولا تنفردوا عنها.

قوله: (وقال: «الشیطان مع الواحد، وهو من الاثنین أبعد»): معطوف بالواو على قوله: «قال عليه السلام».

ومعنى قوله عليه الصلاة والسلام: (الشیطان مع الواحد): أي ينفرد به، ويستحوذ عليه؛ لأن الوحدة إقصاء عن الجماعة، فتكون سبباً في تسلط الشيطان، كما يتسلط الذئب على الشاة إذا أقصت نفسها عن مجموعة الأغنام، وفي ذلك يقول النبي ﷺ فيما رواه الإمام أحمد رحمه الله تعالى من حديث الصحابي الجليل معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه بإسناد صحيح: (إن الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم يأخذ الشاردة القاصية، فإياكم والشعاب وعليكم بالجماعة والعامّة والمسجد).

(١) انظر: لسان العرب ٣/٤٩٤، ٤٩٥.

وَلَنَا: أَنَّ الْعِصْمَةَ إِنَّمَا تَثْبُتُ لِلْأُمَّةِ بِكُلِّيَّتِهَا، وَلَيْسَ هَذَا إِجْمَاعَ الْجَمِيعِ،
بَلْ هُوَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ،

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو حجة أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الإجماع ينعقد بقول الأكثر، وهذه الحجة مكوّنة من دليلين:

الدليل الأول: أن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة، والشذوذ منهبي عنه شرعاً، والنهي يقتضي الفساد، فلا يكون للقول الشاذ أثر في صحة انعقاد الإجماع.

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ أمر بلزوم الجماعة، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: (عليكم بالسواد الأعظم)، وكما في قوله: (الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد).

والأمر بلزوم الجماعة متضمن النهي عن مفارقتها، فلا يكون للمفارق للجماعة أثر في انعقاد إجماعها.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر الجمهور على أن الإجماع لا ينعقد بقول الأكثرين من أهل العصر.

قوله: (أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها): المراد بالعصمة هنا: الوقاية من الوقوع في الضلال والخطأ، فتلك الوقاية لا تكون إلا للأمة كلها لا لبعضها، كما دل على ذلك قول النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة).

قوله: (وليس هذا إجماع الجميع): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إجماع الأكثرين من أهل العصر»، فهذا إجماع لم يصدر من جميع الأمة، بل من أكثرها، والأكثر ليس هو الكل.

قوله: (بل هو مختلف فيه): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «إجماع الأكثرين»، وكذلك إليه عود الضمير المتصل في «فيه».

والمراد هنا: أن اتفاق الأكثر لو كان إجماعاً لما نازعهم الأقل بمخالفتهم فيه.

وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ﴾، ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾.

فَإِنْ قِيلَ: قَدْ يُطْلَقُ اسْمُ الْكُلِّ عَلَى الْأَكْثَرِ.....

قوله: (وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ﴾، ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾): الواو في قوله: «وقد» واو الحال.

والمراد من سَوِّقِ هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ الْكَرِيمَتَيْنِ: بيان أن المجمع عليه بين الأمة لا يحتاج إلى رد حكمه إلى الله تعالى، لكون الإجماع المنعقد قاطعاً في بيان الحكم الشرعي.

وأما المختلف فيه فهو الذي يحتاج في بيان حكمه إلى الرد إلى الله تعالى.

وجود الخلاف مع اتفاق الأكثر دليل على أنه ليس بإجماع، إذ لو كان ذلك الاتفاق إجماعاً لما صاحبه شيء من الخلاف.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول القائلين بعدم انعقاد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر.

ومفاد هذا الدليل: أن عصمة الإجماع لا تثبت إلا بكل المؤمنين وجميع الأمة، وإجماع الأكثر ليس كذلك فلا تثبت به العصمة فيكون محتملاً للخطأ، وما كان كذلك فالخلاف فيه سائغ، ومع وجود الخلاف لا يتحقق الإجماع.

قوله: (فإن قيل: قد يطلق اسم الكل على الأكثر): هذه صيغة اعتراض موجهة من أصحاب المذهب الثاني القائلين بانعقاد الإجماع بقول الأكثرين إلى أصحاب المذهب الأول القائلين بعدم الانعقاد.

ومفاد هذا الاعتراض: أن الأكثر قد يتناوله لفظ «الكل»، وحينئذ يكون اسم «المؤمنين»، ولفظ «الأمة» منطبقين على الأكثرين، فيكون قولهم إجماعاً لا يُلْتَمَسُ إِلَى مَنْ خَالَفَهُ بِقَوْلٍ، أو نازعه برأي.

قُلْنَا: هَذَا مَجَازٌ، وَلَا يَجُوزُ التَّخْصِصُ بِالتَّحَكُّمِ، وَقَدْ وَرَدَتْ نُصُوصٌ
تَدُلُّ عَلَى قِلَّةِ أَهْلِ الْحَقِّ وَذَمِّ الْأَكْثَرِينَ،

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن ذلك الاعتراض.

قوله: (هذا مجاز): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إطلاق اسم الكل على الأكثر».

والمراد بالمجاز: التَّجَوُّزُ بالكلمة من معناها الذي وُضعت له أصالةً إلى غيره.

والمعنى: أن هناك فرقاً كبيراً بين لفظ «الكل» ولفظ «الأكثر»، فالكل يعني الشمول والاستغراق، والأكثر يعني النسبة العظمى.

وبناءً على ذلك فإطلاق اسم الكل على الأكثر إطلاق له على غير حقيقته وهي الشمول والاستغراق، فيكون إطلاقاً مجازياً لا حقيقياً، والعبرة هنا بالحقيقة لا بالمجاز.

قوله: (ولا يجوز التخصيص بالتحكم): المراد بالتحكم هنا: الادعاء بلا دليل ناهض.

والمقصود: أن حمل لفظ «المؤمنين» الوارد في قول الله تعالى: ﴿وَتَبِعَ خَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

وكذلك حمل لفظ «الأمة» الوارد في قول النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة).

على «الأكثر» تخصيص بلا مخصص شرعي، إذ لفظ «المؤمنين» ورد عاماً لم يخص منه شيء، ولفظ «الأمة» ورد كذلك عاماً لم يخص منه شيء، فيكون تخصيصهما بالأكثر تحكم هو إلى الادعاء أقرب منه إلى الحجة والبرهان.

قوله: (وقد وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق وذم الأكثرين): هذه العبارة متضمنة جواباً عن سؤال مقدر، فكأن المعترضين قالوا: ما الدليل على أن تخصيص الكل بالأكثر تحكم لا يجوز الاستناد إليه؟.

كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١) وَنَحْوَهَا، وَقَالَ: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾، وَ﴿كَمْ مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةَ كَثِيرَةٍ﴾، وَ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ﴾، وَقَالَ ﷺ: (بَدَأَ الدِّينُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ).

ومعنى قوله: «وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق»؛ أي تدل على مدحهم والثناء عليهم.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ونحوها... إلخ): هذه هي الأدلة التي ساقها المؤلف رحمه الله تعالى لبيان أن التخصيص بالأكثر لا يجوز هنا، لكون تلك الأدلة تضمنت ذم الكثرة ومدح القلة، وهذه الأدلة هي كما يلي:

أولاً: أدلة ذم الكثرة، من ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٣٧].

فهذه الآية الكريمة وَصَفُ بِالذَّمِّ لِلْأَكْثَرِينَ، حيث نَفَى تَعَالَى عَنْهُمْ الْعِلْمَ الَّذِي هُوَ دَلِيلُ الرُّشْدِ وَاسْتِبَانَةِ حَقَائِقِ الْأُمُورِ.

وكذلك ما جاء بنحو هذه الآية الكريمة مما ورد فيه ذم الكثرة، كما في قوله سبحانه: ﴿وَإِن تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْفٰئِقِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

وكما في قوله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤].

(١) الوارد في الأصل: (ولكن أكثرهم لا يعقلون)، والآية بهذا اللفظ لا وجود لها في كتاب الله تعالى.

ثانياً: أدلة مدح القلة، ومن ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص: ٢٤]. فإن هذه الآية الكريمة مَدْحٌ للمؤمنين الذين سَمَوْا بأنفسهم عن البغي وظلم الآخرين، كما قال سبحانه في أول هذه الآية الكريمة حكاية عن نبيه داود عليه السلام: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجِكَ إِلَيَّ نِعَاجَهُ وَإِنَّ كَيْبَرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص: ٢٤].

وقوله سبحانه: ﴿كَم مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَت فِئَةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٩].

حيث كتب الله تعالى نصره وتأييده لهذه الفئة رغم قلة، نظراً لإيمانها وتعلقها بربها جل شأنه وتضرعها بين يديه بالصبر والثبات والظهور على الأعداء، كما قال سبحانه بعد هذه الآية الكريمة: ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُودِهِمْ قَالُوا رَبِّنَا أَمْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَكَيْتَ أَقْدَامِنَا وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٥٠﴾ فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٥٠، ٢٥١].

وقوله سبحانه: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾ [سبأ: ١٣].

وهذا مَدْحٌ للقلة على قيامها بحق الشكر لربها تبارك وتعالى، إذ الأكثرون قد صدق الشيطان عليهم ظنه، حيث قال - كما أخبر الله تعالى عنه -: ﴿وَلَا تَحِدْ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧].

وكذلك قول النبي ﷺ: (بدأ الدين غريباً وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء)^(١).

و«الغرباء» هم المستمسكون بدينهم حال فساد الناس في آخر الزمان، وما وُصِفُوا بذلك إلا لقلة الأعوان وكثرة الأضداد.

وخلاصة جواب الاعتراض السابق تكمن في وجهين:

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب «الإيمان»، باب «بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً» رقم الحديث (٢٣٢).

دليلٌ ثانٍ: إجماعُ الصحابةِ على تجويزِ المُخالفةِ لِلأَحَادِ، فَأَنفَرَدَ
ابنُ عَبَّاسٍ بِخَمْسِ مَسَائِلَ فِي الْفَرَائِضِ،

الوجه الأول: لا نسلم صحة إطلاق الكل على الأكثر، فذاك مجاز
يفضي إلى تخصيص العام بلا مخصص صحيح.

الوجه الثاني: أن النصوص الشرعية وردت بزم الكثرة ومدح القلة،
وإذا كانت القلة المؤمنة محل مدح الشارع، فكيف لا يُعتدُّ بخلافها في
الإجماع؟.

قوله: (لدليل ثانٍ): أي للجمهور القائلين بأن الإجماع لا ينعقد بقول
الأكثرين من أهل العصر.

والتنوين في «ثانٍ» تنوين عوض عن الياء المحذوفة.

قوله: (إجماع الصحابة على تجويز المخالفة للأحاد): أي أن الصحابة
الكرام رضي الله تعالى عنهم تعارفوا فيما بينهم على تجويز الخلاف للأفراد
من غير نكير أحد منهم، فكان ذلك إجماعاً.

قوله: (فانفرد ابن عباس بخمس مسائل في الفرائض): هذا مثال توضيحي
لكون الخلاف للأفراد سائغاً عند الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والمسائل الخمس الفرضية التي انفرد بها ابن عباس رضي الله تعالى
عنهما قد نصَّ عليها الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى في كتابه «المغني»،
فقال: «حصل خلاف ابن عباس للصحابة في خمس مسائل اشتهر قوله
فيها، أحدها: زوج وأبوان، والثانية: امرأة وأبوان للأُم ثلث الباقي
عندهم، وجعل هو لها ثلث المال فيها، والثالثة: أنه لا يَحِجُّ الأُمَّ إلا
ثلاثة من الإخوة، والرابعة: لم يجعل الأخوات مع البنات عصبية،
والخامسة: أنه لم يُعَلِّ المسائل. فهذه الخمس صحت الرواية عنه فيها،
واشتهر عنه القول بها»^(١).

(١) المغني ٣٠/٩.

وَأَنْفَرَدَ ابْنُ مَسْعُودٍ بِمِثْلِهَا.

قوله: (وانفرد ابن مسعود بمثلها): معطوف بالواو على قوله: «فانفرد ابن عباس بخمس مسائل في الفرائض». والضمير في «بمثلها» يعود إلى «المسائل الخمس الفرضية التي انفرد بها ابن عباس رضي الله تعالى عنهما».

والمسائل الفرضية التي انفرد بها الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه نص عليها أيضاً الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى في كتابه «المغني»، فقال: «فحصل خلاف ابن مسعود في مسائل ست، هذه إحداهن - هي إذا وُجد في المسألة ابنا عم أحدهما أخ من أم، وبنث أو بنت ابن، فللبنت أو بنت الابن النصف والباقي بينهما نصفين، وتسقط الإخوة من الأم بالبنت، ولو كان الذي ليس بأخ ابن عم من أبوين أخذ الباقي كله كذلك، وعلى قول ابن مسعود الباقي للأخ في المسألتين -، والثانية: في بنت وبنات ابن وابن ابن، الباقي عنده للابن دون أخواته، الثالثة: في أخوات لأبوين وأخ وأخوات لأب، الباقي عنده للأخ دون أخواته، الرابعة: بنت وابن ابن وبنات ابن، عنده لبنات الابن الأضر بهن من السدس أو المقاسمة، الخامسة: أخت لأبوين وأخ وأخوات لأب، للأخوات عنده الأضر بهن من ذلك، السادسة: كان يَحْجُبُ الزوجين والأم بالكفار والعميد والقاتلين ولا يُورَثُهُمْ»^(١).

هذا هو الدليل الثاني الذي استدل به أصحاب المذهب الأول القائلون بعدم انعقاد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم مجمعون على أنه يجوز للأفراد مخالفة الأكثرين، وإذا كان إجماعهم منعقداً على تجويز المخالفة للأفراد فهو دليل على اعتبار تلك المخالفة، ومع اعتبارها كيف يمكن القول بانعقاد الإجماع بقول الأكثرين إذا كان خلاف القلة قائماً وموجوداً؟.

فَإِنْ قِيلَ: فَقَدْ أَنْكَرُوا عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ الْقَوْلَ بِالْمُتَعَةِ، وَ«إِنَّمَا الرَّبَا فِي النَّسِيئَةِ»،

قوله: (فإن قيل): هذه صيغة اعتراض، وهذا الاعتراض موجه من أصحاب المذهب الثاني القائلين بانعقاد الإجماع بقول الأكثرين إلى أصحاب المذهب الأول القائلين بعدم الانعقاد في دليلهم الثاني الذي استندوا فيه إلى إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على تجويز المخالفة للأفراد.

قوله: (فقد أنكروا على ابن عباس القول بالمتعة): المُنْكَرُ هنا هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.
والمراد بالقول بالمتعة: أي بحلها وجوازها.

ومما يدل على هذا الإنكار ما أخرجه الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه: أن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه قيل له: إن ابن عباس لا يرى بمتعة النساء بأساً، فقال: (إن رسول الله ﷺ نهى عنها يوم خيبر وعن لحوم الحمر الإنسية)^(١).

قوله: (و«إنما الربا في النسيئة»): معطوف بالواو على قوله: «فقد أنكروا على ابن عباس القول بالمتعة».

والمعنى: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أنكروا على ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قوله بجواز ربا الفضل محتجاً لذلك بقول النبي ﷺ: (إنما الربا في النسيئة)، حيث حصر عليه الصلاة والسلام الربا في النسيئة فقط، فيكون مفهوم هذا الحصر إباحة ربا الفضل.

ومما يدل على هذا الإنكار ما أخرجه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه أن أبا سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه لقي ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فقال له: رأيت قولك في الصرف شيئاً سمعته من

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الحيل»، باب «الحيلة في النكاح» ٦١/٨.

وَأَنْكَرَتْ عَائِشَةُ عَلَى زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ مَسْأَلَةَ الْعَيْنَةِ.

رسول الله ﷺ، أم شيئاً وجدته في كتاب الله عزَّ وجلَّ؟ فقال ابن عباس: كلا لا أقول، أما رسول الله ﷺ فأنتم أعلم به، وأما كتاب الله فلا أعلمه، ولكن حدثني أسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ قال: (ألا إنما الربا في النسبِة)^(١).

قوله: (وانكرت عائشة على زيد بن أرقم مسألة العينة): «زيد بن أرقم» هو الصحابي الجليل زيد بن أرقم بن زيد الأنصاري الخزرجي المتوفى سنة ست وستين من الهجرة، وقد شهد الخندق وما بعدها مع رسول الله ﷺ^(٢). و«مسألة العينة» هي أن يبيع شخص سلعة على شخص آخر بثمن مؤجل، ثم يشتريها منه حالاً بثمن أقل.

وإنما أنكرت عائشة رضي الله تعالى عنها على زيد بن أرقم رضي الله تعالى عنه مسألة العينة لأنها صورة من صور التحايل على الربا.

ومما يدل على هذا الإنكار ما رواه أبو إسحاق السبيعي عن امرأته أنها قالت: دخلتُ أنا وأم ولد زيد بن أرقم وامرأته على عائشة رضي الله عنها، فقالت أم ولد زيد بن أرقم: إني بعْتُ غلاماً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثم اشتريته منه بستمائة درهم، فقالت لها: «بئس ما شريت، وبئس ما اشتريت، أبلغني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب»^(٣).

ومفاد هذا الاعتراض: كيف تزعمون ادعاء إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على تجويز المخالفة للآحاد، وقد ورد عنهم ما يفيد إنكارهم لتلك المخالفة في وقائع نُقلت عنهم، ومن ذلك إنكارهم على ابن عباس

(١) راجع: صحيح الإمام مسلم، حديث رقم (١٥٦٩).

(٢) انظر: الإصابة ٢١/٣.

(٣) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب «اليوع»، باب «الرجل يبيع الشيء إلى أجل ثم يشتريه بأقل». (السنن الكبرى ٥/٣٣٠، ٣٣١).

قُلْنَا: إِنَّمَا أَنْكَرُوا عَلَيْهِمْ لِمُخَالَفَتِهِمُ السُّنَّةَ الْمَشْهُورَةَ وَالْأَدْلَةَ الظَّاهِرَةَ، ثُمَّ هَبَ أَنَّهُمْ أَنْكَرُوا عَلَيْهِمْ وَالْمُنْفَرِدُ مُنْكَرٌ عَلَيْهِمْ إِنْكَارَهُمْ،

رضي الله تعالى عنهما قوله بإباحة المتعة وقوله بإباحة ربا الفضل، وإنكار عائشة رضي الله تعالى عنها على زيد بن أرقم رضي الله تعالى عنه مسألة العينة؟

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (إنما أنكروا عليهم لمخالفتهم السنة المشهورة والأدلة الظاهرة): الضميران في «عليهم»، وفي «لمخالفتهم» يعودان إلى «الآحاد المخالفين»، والمنكر على هؤلاء هم بقية الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد بالسنة المشهورة هنا: هي السنة التي شاعت وذاعت بين الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والمراد بالأدلة الظاهرة هنا: هي الأدلة الواضحة التي لا لبس ولا غموض في دلالتها على الحكم المقصود.

وحاشا الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كابن عباس وزيد بن أرقم وغيرهما أن يخالفوا سنة مشهورة، أو أدلة ظاهرة علموا بها، وهم من هم في مقام التزكية من قبل الله تبارك وتعالى، ومن لدن رسول الله ﷺ، ولكن ما حصل من الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من القول بحل نكاح المتعة، والقول بإباحة ربا الفضل إنما هو نوع تأويل لا مخالفة.

وكذلك ما حصل من الصحابي الجليل زيد بن أرقم رضي الله تعالى عنه من التباعد بالعينة هو نوع تأويل لا مخالفة.

قوله: (ثم هب أنهم أنكروا عليهم والمنفرد منكر عليهم إنكارهم): الضمير في «أنهم» يعود إلى «الصحابة المنكرين».

والضمير في «عليهم» في قوله: «أنكروا عليهم» يعود إلى «الآحاد المخالفين لقول الأكثرين».

فَلَمْ يَنْعَقِدِ الْإِجْمَاعُ، فَلَا حُجَّةَ فِي إِنْكَارِهِمْ.
وَالشُّذُوذُ يَتَحَقَّقُ بِالمُخَالَفَةِ بَعْدَ الوِفاقِ، وَلَعَلَّهُ أَرَادَ بِهِ الشَّاذَّ مِنَ
الْجَمَاعَةِ الخَارِجِ عَلَى الإِمَامِ عَلَى وَجهِ يُثِيرُ الفِتْنَةَ

والضمير في «عليهم» في قوله: «والمنفرد منكر عليهم» يعود إلى
«الصحابة المنكرين»، وكذلك إليهم عود الضمير في «إنكارهم».
والمعنى هنا: أن الإنكار متبادل بين الفريقين الأكثرين والأقلين.

قوله: (فلم ينعقد الإجماع): وذلك لعدم ارتفاع الخلاف بين طرفي
الكثرة والقلّة من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (فلا حجة في إنكارهم): الضمير في «إنكارهم» يعود إلى
«الصحابة المنكرين على الأحاد مخالفتهم».

وإنما انتفت الحجة في إنكارهم؛ لأن الحجة لا تكون إلا بالإجماع،
ولا إجماع في هذا الإنكار لرده من قِبَل المُنْكَرِ عليهم.

وخلاصة الجواب عن هذا الاعتراض: أنكم لم تأتوا في اعتراضكم
بإجماع يناقض الإجماع الذي استندنا إليه، إذ ما ذكرتموه من إنكار ليس
منصباً على تسويغ الخلاف للأحاد، وإنما هو إنكار منصب على تأويل السنّة
المشهوره والأدلة الظاهرة بغير ما دلّت عليه، وهذا مغاير لما نحن فيه.

قوله: (والشذوذ يتحقق بالمخالفة بعد الوفاق): شرع المؤلف رحمه الله
تعالى هنا في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون
بانعقاد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر.

والمعنى المقصود من هذه العبارة: أن الشذوذ ليس معناه انفراد القلة بقول
مخالف للأكثرين، وإنما معناه المخالفة بعد ثبوت الاتفاق وحصول الإجماع.

قوله: (ولعله أراد به الشاذ من الجماعة الخارج على الإمام على وجه
يثير الفتنة): الضمير في «لعله» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «به» يعود إلى «الشذوذ».

والمعنى: أن الشذوذ الذي نهى عنه النبي ﷺ ليس هو الانفراد برأي

كَفَعَلَ الْخَوَارِجِ، وَهَذَا الْجَوَابُ عَنِ الْحَدِيثِ الْآخِرِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

مخالف للأكثرين، وإنما المراد به الخروج من دائرة الجماعة ونزْعُ يد الطاعة عن إمام المسلمين، مما يكون سبباً في إثارة الفتن.

قوله: (كفعل الخوارج): أي الذين يرون وجوب الخروج على الإمام إذا خالف السنّة. فهذا الخروج الذي تُشَقُّ به عصا الطاعة عن الإمام هو المراد بالشذوذ الموارِد في الحديث.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الدليل الأول الذي استدل به القائلون بانعقاد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر، وهو قولهم: «إن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة، وهو قد نُهي عنه».

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم أن الشذوذ الذي نهى عنه النبي ﷺ يراد به مخالفة الأحاد لأكثرية الأمة من أهل العصر، وإنما المراد به الخروج من الجماعة، والخروج على إمام المسلمين، وإذا كان الأمر كذلك فلا ينهض هذا الدليل حجة على مُدّعاكم.

قوله: (وهذا الجواب عن الحديث الآخر): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن المراد بالشذوذ هو الخروج من الجماعة وعلى إمام المسلمين».

والمراد بالحديث الآخر هنا هو الدليل الثاني الذي تمسك به القائلون بانعقاد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر، وهو قول النبي ﷺ: (عليكم بالسواد الأعظم)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد).

ومفاد هذا الجواب: أن المراد بهذين الحديثين هو الأمر بلزوم جماعة المسلمين وإمامهم من غير مفارقة لهم، وهذا الأمر لا ينافيه انفراد القلة برأي مخالف للأكثرين في المسائل القابلة للاجتهاد، إذ لا يترتب على ذلك الخروج من دائرة الجماعة، كما لا يترتب عليه رَفْعُ اليد عن طاعة الإمام.

(فصل)

وإِجْمَاعُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، وَقَالَ مَالِكٌ: هُوَ حُجَّةٌ،

قوله: (وإجماع أهل المدينة): أهل المدينة هم المقيمون بها والقاطنون بأرضها من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، والتابعين لهم بإحسان رحمهم الله تعالى.

و«المدينة» هي مُهَاجِرُ النَّبِيِّ ﷺ بعد إخراجه من مكة، وهي الأرض التي أقام عليها النبي ﷺ دولة الإسلام.

قوله: (ليس بحجة): أي أن ما اتفق عليه رأي أهل المدينة لا يصح أن يكون إجماعاً يحتج به على الإلزام بمقتضاه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المذهب عند جماهير أهل العلم من الأصوليين والفقهاء والمتكلمين^(١).

قوله: (وقال مالك): معطوف بالواو على قوله: «وإجماع أهل المدينة ليس بحجة».

و«مالك» هو إمام دار الهجرة، مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحي، قال عنه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: «إذا ذُكِرَ العلماء فمالك النجم». ولد سنة ثلاث وتسعين، وتوفي رحمه الله تعالى سنة تسع وسبعين ومائة^(٢).

قوله: (هو حجة): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «إجماع أهل المدينة».

ومعنى كون إجماع أهل المدينة حجة: أن ما اتفقت عليه كلمتهم في القرون الثلاثة المفضلة فهو ملزم للعمل بمقتضاه، فلا يجوز العدول عنه إلى ما سواه.

(١) انظر: أصول السرخسي ٣١٤/١؛ المستصفي ١٨٧/١؛ الإحكام للآمدي ١/

٢٤٣؛ العدة ١١٤٢/٤؛ الإحكام لابن حزم ٦٠٠/٤.

(٢) انظر: تذكرة الحفاظ ٢٠٧/١؛ الجرح والتعديل ٢٠٤/٨.

لِأَنَّهَا مَعْدِنُ الْعِلْمِ، وَمَنْزِلُ الْوَحْيِ، وَبِهَا أَوْلَادُ الصَّحَابَةِ، فَيَسْتَحِيلُ اتِّفَاقُهُمْ عَلَى خِلَافِ الْحَقِّ وَخُرُوجِهِ عَنْهُمْ.

وإنما ذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى إلى هذا القول؛ لأن الناس عنده تبع لأهل المدينة، كما جاء في رسالته التي بعثها إلى الإمام الليث بن سعد رحمه الله تعالى^(١).

قوله: (لأنها معدن العلم): الضمير في «لأنها» يعود إلى «المدينة».

ومعنى كون المدينة معدن العلم: أي هي مَرْكُزُهُ، وموطن وجوده.

قوله: (ومنزّل الوحي): أي أن المدينة هي محلّ تنزل الوحي على رسول الله ﷺ.

قوله: (وبها أولاد الصحابة): الضمير في «بها» يعود إلى «المدينة»، فهي التي احتضنت الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين عاصروا النبي ﷺ، وشاهدوا التنزيل، وعلموا التأويل، كما احتضنت أولادهم الذين ورثوا العلم عنهم.

قوله: (فيستحيل اتفاقهم على خلاف الحق): الضمير في «اتفاقهم» يعود إلى «أهل المدينة».

والمراد بخلاف الحق هو الضلال والخطأ، كما دلّ على ذلك قول النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (لا تجتمع أمتي على خطأ).

قوله: (وخروجه عنهم): معطوف بالواو على قوله: «فيستحيل اتفاقهم على خلاف الحق».

والضمير في «خروجه» يعود إلى «الحق».

والضمير في «عنهم» يعود إلى «أهل المدينة».

(١) انظر: ترتيب المدارك ١/٦٤؛ أحكام الفصول ص ٤٨٠؛ شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٦؛ منتهى الوصول والأمل ص ٥٧.

وَلَنَا: أَنَّ الْعِصْمَةَ تَثْبُتُ لِلْأُمَّةِ بِكُلِّيَّتِهَا، وَلَيْسَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ كُلُّ
الْأُمَّةِ،

والمعنى: «ويستحيل خروج الحق عن أهل المدينة».
والحكم بالاستحالة هنا إنما هو مرتب على الحيثيات السابقة، وهي:
كون المدينة معدن العلم، ومنزل الوحي، وبها أولاد الصحابة رضي الله
تعالى عنهم، وبذلك يكون هذا الحكم نتيجة لتلك المقدمات.
وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل الإمام مالك رحمه الله
تعالى على كون إجماع أهل المدينة حجة.
ومفاد هذا الدليل: أن الله تعالى قد ميّز القاطنين بأرض المدينة بأن
اصطفاهم للإقامة بمركز العلم ومنزل الوحي، وموطن الصحابة وأولادهم
رضي الله تعالى عنهم، حتى اجتمع لديهم من موروث النبي ﷺ ما لم
يجتمع لغيرهم، فيستحيل أن يغادر الحق أقوالهم فيما اتفقوا عليه وهم من
هم في هذه المكانة من العلم وفي هذه المنزلة من الفضل.
وإذا كان الحق لا يخرج عنهم فيما اتفقوا عليه كان إجماعهم حجة
على من سواهم من سائر الأمصار الإسلامية.
قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر الجمهور على أن إجماع أهل المدينة
وحدهم ليس بحجة.

قوله: (أن العصمة تثبت للأمة بكلّيتها، وليس أهل المدينة كل الأمة):
أي أن النصوص الدالة على عصمة الإجماع من الوقوع في الضلالة
والخطأ إنما دلت على ذلك إذا كان صادراً من كل الأمة، وهذه الكلية لا
تتحقق بأهل المدينة وحدهم، إذ هم بعض الأمة فلا يكون إجماعهم
حجة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول للجمهور على
أن إجماع أهل المدينة وحدهم ليس بحجة.
ومفاد هذا الدليل: أن أهل المدينة هم بعض الأمة، وعصمة الأمة لا

وَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْمَدِينَةِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنَ الْبَاقِينَ بِهَا كَعَلِيِّ، وَابْنِ مَسْعُودٍ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَمُعَاذٍ، وَأَبِي عُبَيْدَةَ، وَأَبِي مُوسَى،

تتحقق إلا بالكل لا بالبعض، فإذا أجمع البعض على شيء دون بقية الأمة فلا يكون ذلك الإجماع حجة على من سواهم.

قوله: (وقد خرج من المدينة من هو أعلم من الباقيين بها): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الخارجين من المدينة». والضمير في «بها» يعود إلى «المدينة».

قوله: (كعلي): الكاف حرف تشبيه، والمراد بهذا التشبيه هو ذُكْرُ نماذج ممن خرجوا من المدينة من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إلى غيرها من سائر الأقطار الإسلامية.

ومن هؤلاء الصحابي الجليل علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، حيث انتقل إلى الكوفة.

قوله: (وابن مسعود): حيث بعثه عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه إلى الكوفة ليعلم أهلها أمور دينهم، وأمّره عثمان رضي الله تعالى عنه عليها.

قوله: (وابن عباس): حيث انتقل إلى الطائف وتوفي بها سنة ثمان وستين.

قوله: (ومعاذ): وهو معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه الذي بعثه النبي ﷺ إلى اليمن قاضياً، وقدم منها في خلافة أبي بكر رضي الله تعالى عنه، ثم انتقل إلى الشام وتوفي بها سنة سبع عشرة.

قوله: (وأبي عبيدة): وهو أمين هذه الأمة عامر بن عبد الله بن الجراح، حيث انتقل إلى الشام، وتوفي في بيت المقدس سنة ثمان عشرة.

قوله: (وأبي موسى): وهو الصحابي الجليل عبد الله بن قيس بن سليم الأشعري، حيث سكن الكوفة وتفقه به أهلها.

وَعَيْرِهِمْ مِنَ الصَّحَابَةِ، فَلَا يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ بِدُونِهِمْ.

وَقَوْلُهُ: «يَسْتَحِيلُ خُرُوجُ الْحَقِّ عَنْهُمْ»

قوله: (وغيرهم من الصحابة): الضمير في «غيرهم» يعود إلى «الصحابة المذكورين»، وهم: علي، وابن مسعود، وابن عباس، ومعاذ، وأبي عبيدة، وأبي موسى رضي الله تعالى عنهم أجمعين. ومن أولئك الصحابة الكرام الذين خرجوا من المدينة غير هؤلاء المذكورين:

أبو الدرداء عويمر بن مالك الذي توفي بالشام سنة إحدى وثلاثين.
وعبد الله بن عمر الذي توفي بمكة سنة أربع وسبعين.
وعبد الله بن عمرو بن العاص الذي توفي بمصر سنة سبع وسبعين.
وعبد الله بن أبي أوفى الذي توفي بالكوفة سنة ست وثمانين.
وعبد الله بن بسر الذي توفي بالشام سنة ثمان وثمانين.
وأنس بن مالك الذي توفي بالبصرة سنة إحدى وتسعين، رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

قوله: (فلا ينعقد الإجماع بدونهم): الضمير في «بدونهم» يعود إلى «الصحابة الذين خرجوا من المدينة» رضي الله تعالى عنهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني للجمهور على أن إجماع أهل المدينة ليس بحجة.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لم يمكنوا جميعاً في المدينة، بل خرج كثير منهم عنها وتفرقوا في سائر الأمصار الإسلامية، ومن هؤلاء الخارجين من هو أعلم ممن بقي فيها، فكيف ينعقد إجماع المفصول مع غياب الفاضل؟.

قوله: (وقوله: يستحيل خروج الحق عنهم): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدلل به الإمام مالك رحمه الله تعالى على كون إجماع المدينة حجة.

تَحَكُّمٌ، إِذْ لَا يَسْتَحِيلُ أَنْ يَسْمَعَ رَجُلٌ حَدِيثًا مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ، أَوْ فِي الْمَدِينَةِ ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْهَا قَبْلَ نَقْلِهِ.

والضمير في «قوله» يعود إلى «الإمام مالك رحمه الله تعالى».

والضمير في «عنهم» يعود إلى «أهل المدينة».

قوله: (تحكم): خبر المبتدأ «قوله».

و«التحكم» هو القول بإلزام ما لم يلزم من غير دليل ناهض.

قوله: (إذ لا يستحيل): «إذ» هنا أداة تعليل.

والمراد بالاستحالة هنا: الامتناع؛ أي: لا يمتنع لا من الناحية

العقلية، ولا من الناحية الشرعية.

قوله: (أن يسمع رجل حديثاً من النبي ﷺ في سفر): المراد بالرجل

هنا أي واحد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

والمراد بالسفر هنا: سفر النبي ﷺ في غزوة، أو عمرة، أو حج.

قوله: (أو في المدينة ثم يخرج منها قبل نقله): أي «أو أن يسمع

الحديث من النبي ﷺ في المدينة حال إقامته فيها».

والضمير في «منها» يعود إلى «المدينة».

والضمير في «نقله» يعود إلى «الحديث المسموع من النبي ﷺ».

والمعنى المراد هنا: أنه لا يمتنع عقلاً ولا شرعاً أن يسمع أحد

الوافدين إلى المدينة حديثاً من النبي ﷺ ثم يغادرها قبل أن يبلغ ذلك

الحديث أهلها، أو أن يسمع ذلك الحديث من النبي ﷺ في سفرة من

أسفاره ثم يعود إلى بلده قبل أن يخبر أهل المدينة بذلك الحديث، وحينئذ

يكون قد ارتحل بما معه من حق قد خفي على أهل المدينة، وهذا يدل

على خروج بعض الحق عنهم، فكيف يقال باستحالة ذلك؟.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الأول من وجوه

الجواب عن دليل الإمام مالك رحمه الله تعالى.

وَفَضْلُ الْمَدِينَةِ لَا يُوجِبُ انْعِقَادَ الْإِجْمَاعِ بِأَهْلِهَا، فَإِنَّ مَكَّةَ أَفْضَلُ مِنْهَا وَلَا أَثَرَ لَهَا فِي الْإِجْمَاعِ. وَلِأَنَّ إِجْمَاعَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَوْ كَانَ حُجَّةً لَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً فِي جَمِيعِ الْأَزْمَنَةِ،

قوله: (وفضل المدينة لا يوجب انعقاد الإجماع بأهلها): هذا جواب عن قول الإمام مالك رحمه الله تعالى في دليله: «المدينة معدن العلم، ومنزل الوحي، وبها أولاد الصحابة».

والضمير في «بأهلها» يعود إلى «المدينة».

والمعنى المراد هنا: أننا جميعاً لا نختلف في فضل المدينة، إلا أن ذلك الفضل لا يجعل لأهلها ميزة على من سواهم، حتى ينعقد الإجماع بهم وحدهم.

قوله: (فإن مكة أفضل منها، ولا أثر لها في الإجماع): الجملة هنا تعليل قياسي لكون فضل المدينة لا يوجب انعقاد الإجماع بأهلها وحدهم.

والضمير في «منها» يعود إلى «المدينة».

والضمير في «لها» يعود إلى «مكة».

والمعنى المراد هنا: لو كان فضل البقاع يوجب انعقاد الإجماع بأهلها، لكان الأولى بذلك أهل مكة؛ لأنها أفضل من المدينة، وحيث ثبت أن أفضلية مكة لا أثر لها في انعقاد الإجماع بأهلها، ثبت أن المدينة كذلك من باب أولى.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الثاني من وجوه الجواب عما استدل به الإمام مالك رحمه الله تعالى على أن إجماع أهل المدينة وحدهم حجة.

قوله: (ولأن إجماع أهل المدينة لو كان حجة لوجب أن يكون حجة في جميع الأزمنة): أي: أن مقتضى القول بحجية إجماع أهل المدينة يوجب ثبوت تلك الحجية في كل عصر من عصور الأمة، بحيث لا يبقى قول لأحد مع قولهم.

وَلَا خِلَافَ فِي أَنَّ قَوْلَهُمْ لَا يُعْتَدُّ بِهِ فِي زَمَانِنَا فَضْلاً عَنْ أَنْ يَكُونَ
إِجْمَاعاً.

قوله: (ولا خلاف في أن قولهم لا يعتد به في زماننا فضلاً عن أن يكون
إجماعاً): «لا» في قوله: «ولا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني
على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور تقديره:
«حاصل»؛ أي: «ولا خلاف حاصل في أن قولهم لا يعتد به في زماننا».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «أهل المدينة».

والضمير في «به» يعود إلى «قول أهل المدينة».

والمعنى المراد هنا: أن القول بانعقاد الإجماع بقول أهل المدينة إنما
هو خاص بالعصور الثلاثة المفضلة فقط دون سائر عصور الأمة، بدليل أنه
لا خلاف في عدم الاعتداد بقولهم في الأزمنة المتأخرة عن ذلك، ولو كان
إجماع أهل المدينة حجة لوجب أن تكون تلك الحجية عامة في جميع
عصور الأمة إلى قيام الساعة، لا أن تكون محصورة فقط في عصور معينة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الثالث من وجوه

الجواب عما استدل به الإمام مالك رحمه الله تعالى من كون إجماع أهل
المدينة حجة.

(فصل)

وَاتَّفَاقُ الْأَئِمَّةِ الْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ لَيْسَ بِإِجْمَاعٍ، وَقَدْ نُقِلَ عَنْ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللَّهُ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَخْرُجُ عَنْ قَوْلِهِمْ إِلَى قَوْلِ غَيْرِهِمْ.

قوله: (واتفاق الأئمة الخلفاء الأربعة): المراد بالأئمة الخلفاء الأربعة هم الخلفاء الراشدون المهديون: أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

قوله: (ليس بإجماع): أي لا يعد اتفاق الخلفاء الأربعة الراشدين رضي الله تعالى عنهم على رأي واحد في مسألة إجماعاً، إذ الإجماع لا يكون إلا من جميع الأمة وهم بعض الأمة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مذهب الجمهور من الأصوليين والفقهاء^(١).

قوله: (وقد نقل عن أحمد رحمه الله ما يدل على أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم): الفعل الماضي «نُقِلَ» مبني للمجهول، والناقل هنا هم بعض الأصحاب.

و«ما» في قوله: «ما يدل» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الدال»؛ أي: «قد نقل عن أحمد رحمه الله تعالى الدال على أنه لا يخرج عن قولهم».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الإمام أحمد رحمه الله تعالى». والضمير في «قولهم» يعود إلى «الخلفاء الأربعة»، وكذلك إليهم عود الضمير في «غيرهم».

والرواية المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى في ذلك هي ما ذكرها القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى في كتابه «العدة» حيث قال: «وفيه

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/٢٤٢؛ منتهى الوصول والأمل ص ٥٨؛ المستصفي ١/

وَالصَّحِيحُ أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِإِجْمَاعٍ، لِمَا ذَكَرْنَاهُ، وَكَلَامُ أَحْمَدَ فِي
إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ عَنْهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُمْ حُجَّةٌ،

رواية أخرى: يُعْتَدُّ به - أي بإجماع الخلفاء الأربعة - وهو ظاهر كلام
أحمد رحمه الله في رواية إسماعيل بن سعيد، وقد سأل أحمد رضي الله عنه
عَمَّنْ زَعَمَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُخْرَجَ مِنْ قَوْلِ الْخَلْفَاءِ إِلَى مَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ
الصَّحَابَةِ؛ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخَلْفَاءِ
الرَّاشِدِينَ). قَالَ: فَنَاظِرُنِي فِي بَعْضِ مَا قَالَهُ الصَّحَابَةُ، ثُمَّ رَأَيْتَهُ قَدْ قَنَعَ بِهَذَا
الْقَوْلِ، وَقَالَ: «مَا أُبْعَدُ هَذَا الْقَوْلُ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ»^(١).

ومعنى قول المؤلف رحمه الله تعالى: «لا يخرج عن قولهم إلى قول
غيرهم» أي: لا يعدل بقولهم قول سواهم.

قوله: (والصحيح أن ذلك ليس بإجماع): المراد بالصحيح هنا هو
القول المعتمد به الذي لا يُصَارُّ إلى سواه في هذه المسألة.
واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اتفاق الخلفاء الأربعة رضي الله
تعالى عنهم».

فهذا الاتفاق لا يكون إجماعاً مع وجود المخالف.

قوله: (لما ذكرناه): «ما» في قوله: «لما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالمذكور هنا: ما استدل به سابقاً في المسائل التي خلت،
وهو أن الإجماع لا يكون حجة إلا إذا صدر من كل الأمة لا من بعضها،
ولا شك أن الخلفاء الأربعة رضي الله تعالى عنهم هم بعض الأمة، فلا
يكون ما اتفقوا عليه إجماعاً لعدم تحقق كلية الأمة.

قوله: (وكلام أحمد في إحدى الروايتين عنه يدل على أن قولهم حجة):

الضمير في «عنه» يعود إلى «الإمام أحمد رحمه الله تعالى».

وَلَا يَلْزَمُ مِنْ كُلِّ مَا هُوَ حُجَّةٌ أَنْ يَكُونَ إِجْمَاعًا.

والضمير في «قولهم» يعود إلى «الخلفاء الأربعة رضي الله تعالى عنهم».

ومقصود المؤلف هنا: أن ما نُقِلَ عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى أنه لا يخرج عن قول الخلفاء الأربعة إلى قول غيرهم، ليس محمولاً على أن ما صدر منهم يكون إجماعاً، بل هو محمول على أن ما صدر منهم يكون حجة عنده.

ومعنى كونه حجة: أنه أرجح وأوثق من غيره في العمل والاعتبار.
قوله: (ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً): أي لا تلازم بين الحجية والإجماع، إذ بينهما عموم وخصوص، فكل إجماع حجة، وليس كل حجة إجماعاً.

وبهذا يظهر الفرق بينهما، فالإجماع إذا تم وانعقد لا تجوز مخالفته.
 وأما ما كان حجة من الأقوال، فللمجتهد اعتمادها من غير تكبير على من خالفه فيها.

(مسألة)

ظَاهِرُ كَلَامِ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ انْقِرَاضَ الْعَصْرِ شَرْطٌ فِي صِحَّةِ
الإِجْمَاعِ،

قوله: (ظاهر كلام أحمد رحمه الله أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع): «الانقراض» في اللغة هو «الانقطاع»^(١).

وعليه يكون معنى «انقراض العصر» هو انقطاعه بموت من كانوا فيه. وأما في اصطلاح الأصوليين فيراد به: بقاء الإجماع قائماً إلى موت آخر فرد من أفراد المجمعين من أهل العصر من غير خلاف يُذكَر. وإنما اشترط «انقراض العصر» في صحة الإجماع؛ لأنه بانقراض العصر يحصل الجزم يقيناً بانتفاء وجود المخالف، وقبل ذلك لا يمكن الجزم، إذ يحتمل أن توجد مخالفة من بعض المجمعين فرداً كان أو أكثر.

ورواية الإمام أحمد رحمه الله تعالى التي يُفهم من ظاهرها أنه يَشْتَرِطُ انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع، هي ما نقلها القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى في كتابه «العدة»، حيث قال: «انقراض العصر معتبر في صحة الإجماع واستقراره،... وهذا ظاهر كلام أحمد رحمه الله في رواية عبد الله، فقال: «الحجة على من زعم أنه إذا كان أمراً مجتمعاً عليه، ثم اختلفوا ما نقف على ما أجمعوا عليه حتى يكون إجماعاً: إن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع، ثم أعتقهن عمر، وخالفه علي بعد موته ورأى أن تُسَرَّقَ، فكان الإجماع في الأصل أنها أمة. وحَدَّ الخمر ضَرَبَ أبو بكر أربعين، ثم ضرب عمر ثمانين، وضرب علي في خلافة عثمان أربعين، فقال: ضرب أبو بكر أربعين وكملها عمر ثمانين، وكلُّ سنة. والحجة عليه

(١) انظر: لسان العرب ٧/٢١٦.

وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الشَّافِعِيِّ.

وَقَدْ أَوْمَأَ إِلَى أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِشَرْطٍ، بَلْ لَوْ اتَّفَقَتْ كَلِمَةُ الْأُمَّةِ وَلَوْ فِي لَحْظَةٍ وَاحِدَةٍ اُنْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ،

في الإجماع في الضرب أربعين، ثم عمر خالفه فزاد أربعين، ثم ضرب علي أربعين». وظاهر هذا: أنه اعتبر انقراض العصر؛ لأنه اعتد بخلاف علي بعد عمر في أم الولد، وكذلك اعتد بخلاف عمر بعد أبي بكر في الخمر^(١).

قوله: (وهو قول بعض الشافعية): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «اشتراط انقراض العصر في صحة الإجماع».

وإلى هذا الاشتراط ذهب قلة من الشافعية، وعلى رأسهم أبو بكر بن فورك رحمه الله تعالى، كما عزاه إليه الآمدي^(٢)، وابن السبكي^(٣).

وكذلك سليم الرازي رحمه الله تعالى، كما عزاه إليه ابن السبكي^(٤).

قوله: (وقد أومأ إلى أن ذلك ليس بشرط): أي «وقد أومأ الإمام أحمد رحمه الله تعالى».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «انقراض العصر».

وعدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع هي الرواية الثانية عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

قوله: (بل لو اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة واحدة انعقد الإجماع): «بل» حرف إضراب، والمُضْرَبُ عنه هو كون الإجماع لا ينعقد إلا بانقراض العصر.

والمراد بكلمة الأمة هنا: هو رأيها في المسألة المجمع عليها.

والمراد باللحظة الواحدة هنا: هي فَوْزُ اتحاد الكلمة على رأي لا

(١) العدة ٤/١٠٩٥، ١٠٩٦. (٢) انظر: الإحكام ١/٢٣١.
(٣) انظر: جمع الجوامع ٢/١٨٢. (٤) انظر: جمع الجوامع ٢/١٨٢.

وَهُوَ قَوْلُ الْجُمْهُورِ، وَاخْتَارَهُ أَبُو الْخَطَّابِ.

وَأَدْلَةٌ ذَلِكَ أَرْبَعَةٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ دَلِيلَ الْإِجْمَاعِ الْآيَةُ وَالْخَبْرُ،

خلاف فيه، فبمجرد اتحاد هذه الكلمة يصبح الإجماع منعقداً.

قوله: (وهو قول الجمهور): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «عدم اشتراط انقراض العصر في صحة الإجماع».

فهذا القول بعدم الاشتراط هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء والمتكلمين^(١).

قوله: (واختاره أبو الخطاب): الضمير في «اختاره» يعود إلى «القول بعدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع».

ومما يدل على اختيار أبي الخطاب رحمه الله تعالى لهذا القول انتصاره له بإقامة الأدلة على تأييده في كتابه «التمهيد»^(٢).

قوله: (وأدلة ذلك أربعة): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «عدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع».

فهذا القول مؤيد بأربعة أدلة، وهي ما سيأتي ذكرها.

قوله: (أحدها: أن دليل الإجماع الآية والخبر): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأدلة الأربعة».

والمراد بدليل الإجماع هنا: هو دليل ثبوت حجيته من الكتاب والسنة.

والآية المرادة هنا: هي قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

(١) انظر: أصول السرخسي ٣٠٨/١؛ إحكام الفصول ص ٤٦٧؛ المستصفى ١/

١٩٢؛ الإحكام لابن حزم ٥٥٨/١ - ٥٦٠؛ المعتمد ٤١/٢.

(٢) انظر: التمهيد ٣٤٨/٣.

وَدَلِّكَ لَا يُوجِبُ اعْتِبَارَ الْعَصْرِ.

الثَّانِي: أَنَّ حَقِيقَةَ الْإِجْمَاعِ الْإِتِّفَاقُ وَقَدْ وُجِدَ، وَدَوَامُ ذَلِكَ
اسْتِدَامَةٌ لَهُ،

والمراد بالخبر هنا: هو قول النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة).

قوله: (وذلك لا يوجب اعتبار العصر): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «دليل الإجماع من الآية والخبر».

ومعنى: «لا يوجب اعتبار العصر»، أي: ليس فيه ما يدل على وجوب اشتراط انقراض العصر، بل دلّ على إثبات حجية الإجماع دلالة مطلقة يستوي فيها انقراض العصر وعدمه.

ومفاد هذا الدليل: لو كان انقراض العصر شرطاً في صحة انعقاد الإجماع لما أغفلته الآية والخبر، وحيث لم يرد له ذِكْرٌ فيهما دلّ ذلك على عدم اشتراطه.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، أي: «الدليل الثاني» من أدلة عدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع.

قوله: (أن حقيقة الإجماع الاتفاق وقد وجد): المراد بهذه الحقيقة هي الحقيقة اللغوية والشرعية، فتلك الحقيقتان دالتان على أن معنى الإجماع هو «الاتفاق»، وهذا الاتفاق قد وُجد حقيقة في الواقع حين اتحد رأي علماء العصر على حكم المسألة.

قوله: (ودوام ذلك استدامة له): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاتفاق».

والضمير في «له» يعود إلى «الإجماع».

والمعنى المراد هنا: أن دوام الاتفاق هو استدامة للإجماع، وذلك لا يكون إلا بالقول بعدم اشتراط انقراض العصر، فإن عدم اشتراط انقراض

وَالْحُجَّةُ فِي اتِّفَاقِهِمْ لَا فِي مَوْتِهِمْ.

الثالث: أَنَّ التَّابِعِينَ كَانُوا يَحْتَجُونَ بِالْإِجْمَاعِ فِي زَمَنِ أَوَّخِرِ الصَّحَابَةِ كَأَنَسٍ

العصر هو الضمان لدوام استمرار الإجماع، لعدم تأثير المخالفة الطارئة بعد ذلك على الاتفاق الذي تم ابتداءً، بعكس اشتراط الانقراض فإنه قاطع لدوام الإجماع بحدوث أي خلاف لاحق؛ لأن هذا الخلاف سيرفع الاتفاق السابق، ويرفعه يرتفع الإجماع.

قوله: (والحجة في اتفاقهم لا في موتهم): الضميران في «اتفاقهم»، وفي «موتهم» يعودان إلى «أهل العصر المجمعين».

والمعنى: أن حجية الإجماع إنما تثبت باتفاق المجمعين وقت حدوث المسألة، وحيث حصل هذا الاتفاق فقد تم الإجماع وانعقد بأولئك المتفقين، سواء انقراض العصر بموتهم، أو لم ينقرض.

ومفاد هذا الدليل: أن المعتد به في إثبات حجية الإجماع هو الاتفاق الحاصل من المجمعين، وليس انقراض عصرهم بموتهم، وحيث تم الاتفاق الذي هو حقيقة الإجماع فلا عبرة بالخلاف الطارئ عليه.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل»؛ أي: الدليل الثالث من أدلة عدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع.

قوله: (أن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة): المراد بالإجماع هنا هو إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على المسائل التي حدثت في عصرهم.

والمراد بأواخر الصحابة: هم الذين تأخر موتهم إلى عصر التابعين رحمهم الله تعالى.

قوله: (كانس): الكاف حرف تشبيه، والمراد بهذا التشبيه: ذكر بعض

وغيره، ولو اشترط انقراض العصر لم يجز ذلك.

النماذج من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين تأخر موتهم، وذلك كالصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه الذي توفي سنة إحدى وتسعين.

قوله: (وغيره): الضمير في «غيره» يعود إلى الصحابي الجليل «أنس بن مالك» رضي الله تعالى عنه.

والمراد: وغير أنس ممن تأخر موتهم من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وذلك كالصحابي الجليل عبد الله بن أبي أوفى رضي الله تعالى عنه الذي تأخر موته إلى سنة ست وثمانين.

والصحابي الجليل عبد الله بن بسر رضي الله تعالى عنه الذي تأخر موته إلى سنة ثمان وثمانين.

قوله: (ولو اشترط انقراض العصر لم يجز ذلك): الفعل الماضي «اشترط» مبني للمجهول، والمراد بالمشترط هنا هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، إذ المعنى: لو علم التابعون رحمهم الله تعالى أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد اشترطوا لصحة انعقاد إجماعهم انقراض عصرهم، لما جاز لهم أن يعولوا على شيء من إجماعات الصحابة إلا بعد تحقق موت آخر فرد منهم.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «لم يجز ذلك» يعود إلى «احتجاج التابعين بالإجماع في زمن أواخر الصحابة».

ومفاد هذا الدليل: أن التابعين رحمهم الله تعالى كانوا يحتاجون بإجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم قبل انقراض عصرهم، بدليل أنهم كانوا يعملون به في حياة أنس بن مالك وغيره من الصحابة الذين تأخر موتهم، ولو علموا بأن الإجماع لا يكون حجة إلا بعد انقراض العصر لما فعلوا ذلك، فدل على أن انقراض العصر ليس شرطاً في صحة انعقاد الإجماع.

الرَّابِعُ: أَنَّ هَذَا يُؤَدِّي إِلَى تَعَذُّرِ الْإِجْمَاعِ، فَإِنَّهُ إِنْ بَقِيَ وَاحِدٌ مِّنَ الصَّحَابَةِ جَازَ لِلتَّابِعِيِّ الْمُخَالَفَةَ إِذْ لَمْ يَتَمَّ الْإِجْمَاعُ، وَمَا دَامَ وَاحِدٌ مِّنَ التَّابِعِينَ لَا يَسْتَقِرُّ الْإِجْمَاعُ مِنْهُمْ،

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الرابع»؛ أي من أدلة عدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع.
قوله: (أن هذا يؤدي إلى تعذر الإجماع): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع».

والمراد بتعذر الإجماع هنا: عدم حصوله واستقراره.

قوله: (فإنه إن بقي واحد من الصحابة جاز للتابعي المخالفة): هذا تعليل للقول بأن اشتراط انقراض العصر يؤدي إلى تعذر الإجماع.
والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن؛ أي: «فإن الشأن إن بقي واحد من الصحابة جاز للتابعي المخالفة».

وإنما يجوز للتابعي مخالفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم فيما أجمعوا عليه إذا بقي واحد منهم؛ لأن عصرهم لم ينقرض بعد، إذ لا يتحقق الانقراض إلا بثبوت موت الجميع.

قوله: (إذ لم يتم الإجماع): الجملة هنا تعليل للقول بجواز مخالفة التابعي إجماع الصحابة إذا بقي واحد منهم.

والمراد بعدم تمام الإجماع هنا: عدم استقراره وثبوته.

وسبب عدم تمام هذا الإجماع عدم انقراض العصر، إذ لو كان منقرضاً لما بقي واحد من المجمعين على قيد الحياة.

قوله: (وما دام واحد من التابعين لا يستقر الإجماع منهم): المراد باستقرار الإجماع هنا: انعقاده، ولزوم العمل به.

والضمير في «منهم» يعود إلى «التابعين».

والمعنى: أن الإجماع في عصر التابعين لا ينعقد إلا بموت آخر

فَلتَابِعِي التَّابِعِينَ مُخَالَفَتُهُمْ، وَهَذَا خَبْطٌ. وَوَجْهُ الأَوَّلِ أَمْرَانِ:

واحد منهم، فإن بقي أحدهم فلا ينعقد إجماعهم لعدم انقراض عصرهم.
قوله: (فلتابعي التابعين مخالفتهم): الضمير في «مخالفتهم» يعود إلى «التابعين».

والمراد هنا: حيث إن إجماع التابعين لم ينعقد لوجود واحد منهم على قيد الحياة، فإنه يجوز لتابعي التابعين مخالفة ذلك الإجماع، إذ إن شرط وجوب اتباعه وتحريم مخالفته لم يتحقق وهو انقراض العصر.
قوله: (وهذا خبط): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تعذر انعقاد الإجماع نتيجة القول باشتراط انقراض العصر».

و«الخبط» في اللغة هو: «السَّيْرُ عَلَى غير هُدًى»^(١).

وإنما كان القول باشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع خبطاً؛ لأنه يفضي إلى نتيجة خطيرة، وهي إلغاء الإجماع من منظومة أدلة التشريع الإسلامي، إذ لا يبقى له مع هذا الشرط وجود يُذَكَّرُ إلى أن تقوم الساعة، نظراً لأن عصور الأمة بعضها مرتبط بالبعض الآخر، بحيث لا يبدأ عصر جديد إلا وفيه بقية باقية من العصر الذي قبله، وهكذا إلى نهاية الدنيا، مما يجعل تحقق هذا الشرط ممتنعاً، وبامتناع تحققه يمتنع تحقق المشروط وهو الإجماع.

قوله: (ووجه الأول أمران): «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القول»؛ أي: «القول الأول».

والمراد بالوجه هنا: الحجة والمستند.

و«أمران» خبر المبتدأ «وجه» في قوله: «وجه الأول».

والمعنى: دليل القول الأول الذي ذهب أصحابه إلى اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع أمران.

(١) انظر: لسان العرب ٧/٢٨٢.

أَحَدُهُمَا: ذَكَرَهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ، وَهُوَ: أَنَّ أُمَّ الْوَلَدِ كَانَ حُكْمُهَا
حُكْمَ الْأُمَّةِ بِإِجْمَاعٍ، ثُمَّ أَعْتَقَهُنَّ عُمَرُ، وَخَالَفَهُ عَلِيٌّ بَعْدَ مَوْتِهِ،

قوله: (أحدهما): ضمير التثنية هنا يعود إلى «الأميرين».

قوله: (ذكره الإمام أحمد): الضمير في «ذكره» يعود إلى «أحد الأميرين»
في قوله: «أحدهما».

وهذا الوجه إنما ذكره الإمام أحمد رحمه الله تعالى في الرواية
المنقولة عنه، وهي رواية عبد الله التي سبق ذكرها.

قوله: (وهو): أي ما ذكره الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

قوله: (أن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع): أم الولد هي التي
حملت من تسري سيدها بها فولدت له.

ولفظه «حُكْمٌ» منصوبة بالفتح على نزع الخافض وهو كاف التشبيه، إذ
التقدير: «حكمها كحكم الأمة».

والمراد بهذا الحكم المجمع عليه هو حل البيع، فكما يجوز بيع
الأمة، فكذلك يجوز بيع أم الولد؛ لأنها أمة في الأصل.

وقد كان إجماع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على ذلك في
عهد أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه.

قوله: (ثم أعتقهن عمر): أي أن الخليفة الراشد الثاني عمر بن
الخطاب رضي الله تعالى عنه خالف ما أجمع عليه الصحابة الكرام رضي الله
تعالى عنهم في عهد أبي بكر رضي الله تعالى عنه، فأمر بإعتاق أمهات
الأولاد، وبناء على ذلك حرّم بيعهن.

قوله: (وخالفه علي بعد موته): الضمير في «خالفه» يعود إلى
«عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه»، وكذلك إليه عود الضمير في
«موته».

والمعنى: أن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه كان ممن
اجتمع رأيهم مع رأي عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه على عدم جواز

وَحَدَّ الْخَمْرِ ضَرَبَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ، ثُمَّ ضَرَبَ عُمَرُ ثَمَانِينَ، ثُمَّ ضَرَبَ عَلِيٌّ أَرْبَعِينَ، وَلَوْ لَمْ يُشْتَرَطْ انْقِرَاضُ الْعَصْرِ لَمْ يَجْزُ ذَلِكَ.

بيع أمهات الأولاد، ثم أظهر علي رضي الله تعالى عنه مخالفته لهذا الإجماع بعد موت عمر رضي الله تعالى عنه.

قوله: (وحد الخمر): أي الحد الشرعي على شارب الخمر، وهو الجلد.

قوله: (ضرب أبو بكر أربعين): أي ضرب أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في عهده شارب الخمر أربعين جلدة، كما كانت عليه الحال في عهد النبي ﷺ، وقد وافقه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على ذلك من غير خلاف.

قوله: (ثم ضرب عمر ثمانين): أي خالف عمر رضي الله تعالى عنه ما اجتمع عليه العمل في عهد أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وهو الجلد أربعين، فضرب ثمانين، وذلك حين رأى تساهل الناس في شرب الخمر، فأراد مضاعفة العقوبة عليهم تعزيراً لهم ليرتدعوا وينزجروا.

قوله: (ثم ضرب علي أربعين): أي أن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه خالف ما اجتمع عليه الناس في عهد عمر رضي الله تعالى عنه، وأعاد حد الخمر إلى ما كان معمولاً به في عهد النبي ﷺ وعهد أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، وهو الجلد أربعين.

قوله: (ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك): الفعل المضارع «يشترط» لم يُسَمَّ فاعله، وفاعله هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم؛ أي: «ولو لم يشترط الصحابة انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع لما جاز ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى ما ذكر من مخالفة عمر رضي الله تعالى عنه للإجماع بتحريمه بيع أمهات الأولاد، ومخالفة علي رضي الله تعالى عنه له بعد موته حين رأى جواز بيعهن، ومخالفة عمر رضي الله

الثاني: أَنَّ الصَّحَابَةَ لَوْ اِخْتَلَفُوا عَلَى قَوْلَيْنِ فَهُوَ اتِّفَاقٌ مِنْهُمْ عَلَى تَسْوِيعِ الْخِلَافِ وَالْأَخْذِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَوْلَيْنِ،

تعالى عنه لما اجتمع عليه رأي الصحابة رضي الله تعالى عنهم في عهد أبي بكر رضي الله تعالى عنه من جلد شارب الخمر أربعين إلى الجلد ثمانين، ومخالفة علي رضي الله تعالى عنه لعمر رضي الله تعالى عنه بعد ذلك بالجلد أربعين.

والمعنى المراد هنا: لو لم يكن انقراض العصر شرطاً في صحة انعقاد الإجماع لما جَوَّزَ هؤلاء الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لأنفسهم مخالفة إجماع من سبقهم.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثاني»، والمراد: الدليل الثاني للقائلين بأن انقراض العصر شرط في صحة انعقاد الإجماع.

قوله: (أن الصحابة لو اختلفوا على قولين): أي اختلفت وجهة نظرهم في المسألة، فانقسموا فيها على رأيين متباينين.

قوله: (فهو اتفاق منهم على تسوية الخلاف): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «اختلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في المسألة على قولين».

والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة المختلفين».

و«التسوية» كما سبق هو: التجوية.

قوله: (والأخذ بكل واحد من القولين): معطوف بالواو على قوله: «فهو اتفاق منهم على تسوية الخلاف»؛ أي: «وهو اتفاق منهم على تسوية الأخذ بكل واحد من القولين».

والمعنى المراد هنا: أن اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في مسألة على قولين هو إجماع منهم على تجوية الخلاف فيها، والإجماع على تجوية الخلاف فيها هو إجماع على تجوية الأخذ بكل واحد

فَلَوْ رَجَعُوا إِلَى قَوْلٍ وَاحِدٍ صَارَتِ الْمَسْأَلَةُ إِجْمَاعاً، وَلَوْ لَمْ يُشْتَرَطِ انْقِرَاضُ الْعَصْرِ لَمْ يَجُزْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ يُفْضَى إِلَى خَطَأِ أَحَدِ الْإِجْمَاعَيْنِ.

من القولين المختلفين، ودليل هذا الإجماع هو عدم إنكار أحد الفريقين المختلفين على الفريق الآخر.

قوله: (فلو رجعوا إلى قول واحد صارت المسألة إجماعاً): أي إذا رجع الصحابة المختلفين في المسألة على قولين إلى قول واحد فيها، أصبح القول المتفق عليه بينهم مجمعاً عليه، وحينئذ يرتفع الخلاف في المسألة لانعقاد الإجماع فيها على قول واحد.

قوله: (ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «رجوع الصحابة عن الإجماع على تجويز الخلاف في مسألة على قولين إلى الإجماع على قول واحد فيها».

والمعنى: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم حين اختلفوا في المسألة على قولين كان هذا إجماعاً منهم على تجويز الخلاف، فلما اتفقوا على أحد القولين فيها بعد ذلك صار هذا الاتفاق إجماعاً جديداً، وتعيّن حينئذ المصير إلى الإجماع الثاني القاضى بالاتفاق، دون الإجماع الأول القاضى بتجويز الخلاف.

وحيث إن هذين الإجماعين قد حصلوا قبل انقراض العصر، دلّ على أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يشترطون ذلك الانقراض في صحة انعقاد الإجماع، إذ لو لم يشترطوا ذلك لما أقدموا على إبطال إجماعهم الأول بالثاني مع بقاء العصر.

وحيث إن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد اشترطوا انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع، فإنه يسعنا ما وسعهم؛ لأنهم أعلم منا بما يلزم وما لا يلزم في قضايا التشريع.

قوله: (لأنه يفضى إلى خطأ أحد الإجماعين): الجملة تعليلية لعدم

فَإِنْ قِيلَ: لَا نُسَلِّمُ تَصَوُّرَ وَقُوعِ هَذَا، لِأَنَّهُ يُفْضِي إِلَى خَطَأِ أَحَدِ
الإِجْمَاعَيْنِ.

جواز نقض الإجماع الأول بالإجماع الثاني في العصر الواحد على القول
بعدم اشتراط انقراض العصر.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «رجوع الصحابة الكرام رضي الله تعالى
عنهم عن الإجماع على تجويز الخلاف في المسألة إلى الإجماع على قول
واحد فيها».

والمعنى المراد هنا: أن الخلاف في المسألة على قولين هو إجماع
من الصحابة رضي الله تعالى عنهم على تجويز ذلك الخلاف، ورجوعهم
عن هذا الخلاف إلى الإجماع على قول واحد فيها، هو عدول عن
الإجماع الأول، فيترتب على ذلك وقوع الخطأ في أحد هذين الإجماعين
إما الأول وإما الثاني، وحيث إن الأمة معصومة عن الوقوع في الخطأ فيما
أجمعت عليه، لقوله عليه الصلاة والسلام: (لا تجتمع أمتي على خطأ)، دلّ
على أن هذين الإجماعين صحيحان، لحدوثهما معاً قبل انقراض العصر.

وهذا الفعل من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم - الذين هم
أعلم الناس بقضايا التشريع - خير دليل على اشتراط انقراض العصر في
صحة انعقاد الإجماع.

قوله: (فإن قيل): هذا اعتراض من أصحاب المذهب الثاني القائلين
بعدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع، موجه للدليل الثاني
الذي استدل به أصحاب المذهب الأول القائلون باشتراط انقراض العصر
في صحة انعقاد الإجماع.

قوله: (لا نسلم تصور وقوع هذا؛ لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين):
اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «رجوع الصحابة رضي الله تعالى عنهم عن
الإجماع على تجويز الخلاف في مسألة على قولين إلى الإجماع على قول
واحد فيها»، وإليه أيضاً عود الضمير في «لأنه».

ثُمَّ إِنْ سَلَّمْنَا تَصَوُّرَهُ فَلَا نُسَلِّمُ أَنْ اخْتِلَافَهُمْ إِجْمَاعٌ عَلَى تَسْوِيعِ
الْخِلَافِ، بَلْ كُلُّ طَائِفَةٍ تَقُولُ: الْحَقُّ مَعَنَا وَالْأُخْرَى مُخْطِئَةٌ،

وإنما قالوا بعدم تصور وقوع رجوع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم عن الإجماع على تجويز الخلاف في مسألة على قولين إلى الإجماع على قول واحد فيها، وعللوا ذلك بالإفضاء إلى خطأ أحد الإجماعين، استناداً منهم إلى عصمة الأمة من الوقوع في الخطأ فيما أجمعت عليه، بناءً على قول النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على خطأ).

فلو وقع منهم ذلك لتصادم هذا الواقع مع هذا الخبر الصادر ممن لا ينطق عن الهوى، وهذا مما لا يتصور حدوثه.

وهذا هو الوجه الأول من الاعتراض، ومفاده: أن القول بإمكان رجوع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم عن الإجماع على تسويع الخلاف في المسألة إلى الإجماع على القول الواحد فيها يفضي إلى وقوع الخطأ في أحد الإجماعين، وذلك محال لتصادمه مع خبر المعصوم، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (لا تجتمع أمتي على خطأ).

قوله: (ثم إن سلمنا تصوره فلا نسلم أن اختلافهم إجماع على تسويع الخلاف): الضمير في «تصوره» يعود إلى «رجوع الصحابة رضي الله تعالى عنهم عن الإجماع على تسويع الخلاف في مسألة على قولين إلى الإجماع على قول واحد فيها».

والضمير في «اختلافهم» يعود إلى «الصحابة رضي الله تعالى عنهم». والمراد بعدم التسليم: الممانعة من جعل تجويزهم للخلاف دليلاً على أن ذلك إجماع منهم على تسويع الخلاف في المسائل.

قوله: (بل كل طائفة تقول: الحق معنا والأخرى مخطئة): الجملة هنا مُضَرَّبٌ بها عن القول بأن اختلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في المسائل إجماع منهم على تجويز الخلاف.

وبرهان ذلك: أن هذا الاختلاف لو كان إجماعاً منهم على تسويع

وإنما سوَّغت للعامِّي أن يستفتي كُلَّ أَحَدٍ حَتَّى لَا يُحْرَجَ، فَإِذَا اتَّفَقُوا
زَالَ الْقَوْلُ الْآخِرُ لِعَدَمِ مَنْ يُفْتَى بِهِ.

الثَّالِثُ:

الخلاف في المسائل لما اعتقدت كل طائفة من الفريقين أنها مصيبة
والأخرى مخطئة، ثم كيف تجمع إحدى الطائفتين على تجويز العمل بما
اعتقدت خطأه في الطائفة الأخرى؟

قوله: (وإنما سوَّغت للعامي أن يستفتي كل أحد حتى لا يحرج): أي
جَوَّزَت الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم للعامي الاستفتاء من أي فرد
من الطائفتين شاء، من أجل ألا يقع في الحيرة والحرَج، لكونه لا يستطيع
الموازنة بين الأقوال حتى يختار أرجحها وأقربها إلى الدليل.

وإذا كان تجويزهم للعامي سؤال من شاء لأجل رفع الحرَج عنه، فلا
يصلح أن يكون ذلك دليلاً لإثبات انعقاد إجماعهم على تسويغ الخلاف.

قوله: (فإذا اتفقوا زال القول الآخر لعدم من يفتي به): أي إذا اتفق
الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قول واحد من القولين المختلف
فيهما بطل القول الآخر، ولم يجز الإفتاء بمقتضاه، لصيرورة المسألة إلى
إجماع بعد أن كانت محل اختلاف محض.

وهذا هو الوجه الثاني من الاعتراض، ومفاده: لا نسلم بأن اختلاف
الصحابة رضي الله تعالى عنهم إجماع منهم على تجويز الخلاف، بل الواقع
يخالف هذا الادعاء، إذ كل فريق يعتقد إصابة قوله وخطأ قول الآخر، ولا
يمكن أن يحصل إجماعهم على تجويز ما اعتقدوا خطأه، وأما تجويزهم
للعامي سؤال مَنْ شاء فليس هو دليلاً على إجماعهم على تسويغ الخلاف،
بل لأمر آخر وهو عدم إخراج العامي بالزامه باختيار ما لا قدرة له على
اختياره، لفقده آلة الاختيار.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الاعتراض»؛
أي: «الاعتراض الثالث».

لَا نُسَلِّمُ أَنَّ إِجْمَاعَهُمْ بَعْدَ الْأَخْتِلَافِ إِجْمَاعٌ صَحِيحٌ. قُلْنَا: هَذَا مُتَّصِرٌ
عَقْلًا، إِذْ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَتَّعَبَّرَ اجْتِهَادُ الْمُجْتَهِدِ، وَلَا نَحْجُرُ عَلَيْهِ أَنْ يُوَافِقَ
مُخَالَفَهُ،

قوله: (لا نسلم أن إجماعهم بعد الاختلاف إجماع صحيح): الضمير في
«إجماعهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم». وهذا هو الوجه الثالث من الاعتراض، ومفاده: مَنَعُ صحة انعقاد
الإجماع الثاني على أحد القولين؛ لأنه عائد بالبطان على الإجماع الأول
القاضي بتجويز الخلاف.
وحيث إن الإجماع لا ينقض بالإجماع، كان الإجماع الثاني غير
صحيح.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الأوجه الثلاثة المذكورة في
الاعتراض السابق.

قوله: (هذا متصور عقلاً): شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في
الجواب عن الوجه الأول الذي قالوا فيه: «لا نسلم تصور وقوع هذا؛ لأنه
يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «رجوع الصحابة الكرام رضي الله
تعالى عنهم عن الإجماع على تجويز الخلاف إلى الإجماع على قول واحد
في المسألة المختلف فيها».

فهذا الرجوع لا استحالة فيه ولا تَعَدُّرٌ في وقوعه، إذ هو داخل تحت
التصور العقلي، وما كان مُتَّصِرًا عقلاً فهو ممكن الوقوع.

والناصب للفظ «عقلاً» هنا هو نزاع الخافض، وهو حرف الجر
«في»، إذ الأصل: «هذا متصور في العقل».

قوله: (إذ لا يمتنع أن يتغير اجتهاد المجتهد، ولا نحجر عليه أن يوافق
مخالفه): هذه الجملة تعليل للقول بالتصور العقلي، فإن عدم امتناع حدوث

فَمَنْ ذَهَبَ إِلَى تَصْحِيحِ النِّكَاحِ بِغَيْرِ وَلِيِّ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُوَافِقَ مَنْ أَبْطَلَهُ إِذَا ظَهَرَ لَهُ دَلِيلٌ بَطْلَانِهِ؟، وَإِذَا انْفَرَدَ الْوَاحِدُ عَنِ الصَّحَابَةِ

الوفاق بعد الخلاف في الواقع الفعلي هو دليل التصور العقلي بالإمكان وعدم الاستحالة.

والضمير في «عليه» يعود إلى «المجتهد الذي تغيّر اجتهاده»، وإليه كذلك عود الضمير في «مخالفه».

والمقصود هنا: أنه لا حرج على المجتهد إذا بان له الحق بدليله أن يرجع عن اجتهاده إلى اجتهاد من خالفه في رأيه، وهذا هو الأصل في باب الاجتهاد، إذ المجتهد يدور في فلك الحق، لا في فلك التعصب للرأي.

قوله: (فمن ذهب إلى تصحيح النكاح بغير ولي لِمَ لا يجوز أن يوافق من أبطله إذا ظهر له دليل بطلانه؟): الداهيون إلى تصحيح النكاح بغير ولي هم الحنفية رحمهم الله تعالى.

فالحنفية رحمهم الله تعالى لا مانع شرعاً ولا عقلاً من أن يوافقوا الجمهور على بطلان النكاح بلا ولي متى صح عندهم دليل البطلان. والاستفهام في قوله: «لِمَ لا يجوز» استفهام تعجب، دال على الإنكار.

والضمير في «أبطله» يعود إلى «النكاح بلا ولي». والمقصود بمن أبطل النكاح بلا ولي هم جمهور الفقهاء رحمهم الله تعالى.

والضمير في «له» يعود إلى «المصحح للنكاح بلا ولي».

والضمير في «بطلانه» يعود إلى «النكاح بغير ولي».

قوله: (وإذا انفرد الواحد عن الصحابة): أي استقل عنهم برأي قد خالف فيه جمهورهم.

كَانْفِرَادِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي مَسْأَلَةِ الْعَوْلِ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَرْجَعَ إِلَى قَوْلِهِمْ؟،

قوله: (كانفرد ابن عباس في مسألة العول لِمَ لا يجوز أن يرجع إلى قولهم؟): هذا مثال توضيحي من واقع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، لتقريب صورة المسألة إلى الذهن.

و«مسألة العول» التي خالف فيها الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قول بقية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هي ما أخرجه البيهقي رحمه الله تعالى في «سننه الكبرى» بسنده عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال: «دخلت أنا وزفر بن أوس بن الحدثان على ابن عباس بعدما ذهب بصره، فتذاكرنا فرائض الميراث، فقال: ترون الذي أحصى رمل عالج عدداً لم يُحصِ في مال نصفاً ونصفاً وثلاثاً، إذا ذهب نصف ونصف فأين موضع الثلث؟، فقال له زفر: يا ابن عباس من أول من أعال الفرائض؟، قال: عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: ولم؟ قال: لما تدافعت عليه وركب بعضها بعضاً قال: والله ما أدري كيف أصنع بكم، والله ما أدري أيكم قدّم الله ولا أيكم آخر، قال: وما أجد في هذا المال شيئاً أحسن من أن أقسمه عليكم بالحصص، ثم قال ابن عباس: وأيم الله لو قدّم من قدّم الله، وأخر من أخر الله ما عالت فريضة، فقال له زفر: وأيهم قدم وأيهم آخر؟ فقال: كل فريضة لا تزول إلا إلى فريضة، فتلك التي قدم الله، وتلك فريضة الزوج له النصف، فإن زال فإلى الربع لا ينقص منه، والمرأة لها الربع، فإن زالت عنه صارت إلى الثمن لا تنقص منه، والأخوات لهن الثلثان والواحدة لها النصف، فإن دخل عليهن البنات كان لهن ما بقي، فهؤلاء الذين أخر الله، فلو أعطى من قدم الله فريضة كاملة ثم قسم ما يبقى بين من أخر الله بالحصص ما عالت فريضة، فقال له زفر: فما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر؟ فقال: هبته والله»^(١).

(١) السنن الكبرى، كتاب «الفرائض»، باب «العول في الفرائض» ٢٥٣/٦.

وَقَدْ أَجْمَعَ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عَلَى قِتَالِ مَا نَعِيَ الزَّكَاةَ بَعْدَ
الْخِلَافِ،

والاستفهام في قوله: «لِمَ لا يجوز أن يرجع إلى قولهم» هو كسابقه
استفهام تعجب دال على الإنكار.

والضمير في «قولهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم
الذين خالف قولهم قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في مسألة
العول».

والمعنى: أن رجوع ابن عباس رضي الله تعالى عنهما إلى قول بقية
الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في مسألة العول لا مانع منه عقلاً
ولا شرعاً، لإمكانه وعدم استحالة وقوعه.

قوله: (وقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على قتال مانعي الزكاة بعد
الخلافة): هذا مثال توضيحي ثانٍ من واقع الصحابة الكرام رضي الله تعالى
عنهم، وهو إجماعهم على «قتال مانعي الزكاة» في عهد الخليفة الراشد
الأول أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، وذلك أن بعض الناس بعد
موت النبي ﷺ امتنعوا عن دفع الزكاة إلى أبي بكر رضي الله تعالى عنه،
فعقد العزم على قتالهم، وخالفه عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه في
ذلك محتجاً بأن أولئك يشهدون ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فما
زال أبو بكر رضي الله تعالى عنه مصراً على رأيه حتى وافقه عمر رضي الله
تعالى عنه عليه، واتفق على رأيي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم
عنهم، وقد أخرج ذلك الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه من
حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: «لما توفي
رسول الله ﷺ واستُخْلِيفَ أبو بكر بعده، وكفر من كفر من العرب، قال
عمر بن الخطاب لأبي بكر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ:
(أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله
فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله)؟ فقال أبو بكر: والله

وَعَلَى أَنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ، وَعَلَى إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بَعْدَ الْخِلَافِ.

وَلَا خِلَافَ فِي تَجْوِيزِ ذَلِكَ فِي الْقَطْعِيَّاتِ، فَمَا الْمَانِعُ مِنْهُ فِي الظَّنِّيَّاتِ؟

لأقاتلنَّ من فَرَّقَ بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه. فقال عمر بن الخطاب: فوالله ما هو إلا أن رأيتُ الله عزَّ وجلَّ قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفتُ أنه الحق»^(١).

قوله: (وعلى أن الأئمة من قريش): هذا مثال توضيحي ثالث من واقع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وذلك أن بعض الأنصار بعد موت رسول الله ﷺ رأوا أن يُسْتَخْلَفَ رجل منهم، وكذلك فعل المهاجرون، وتوسط بعضهم في حل هذا النزاع بأن يكون أمير من الأنصار وأمير من المهاجرين، فذكر لهم أبو بكر رضي الله تعالى عنه أنه النبي ﷺ أخبر بأن الخلافة لا تكون إلا في قريش، فرجعوا إلى قوله وأجمعوا على أن تكون الخلافة في قريش^(٢).

قوله: (وعلى إمامة أبي بكر رضي الله عنه بعد الخلاف): هذا مثال توضيحي رابع من واقع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم اختلفوا فيمن يكون خليفة للمسلمين بعد موت رسول الله ﷺ، ثم اتفقوا على اختيار أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، فكان اتفاقهم على اختياره إجماعاً رافعاً للخلاف السابق الذي جرى بينهم.

قوله: (ولا خلاف في تجويز ذلك في القطعيّات، فما المانع منه في الظنّيّات؟): «لا» في قوله: «ولا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب «الإيمان»، باب «الأمر بقتال الناس» رقم (٣٢).

(٢) راجع: السيرة النبوية لابن كثير ٤/٤٨٥.

وَمَنْعُ ذَلِكَ بِنَاءٍ عَلَى تَعَارُضِ الْإِجْمَاعَيْنِ يَنْبَنِي عَلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ تَمَّ فِي بَعْضِ الْعَصْرِ، وَهُوَ مَحَلُّ النَّزَاعِ فَكَيْفَ يُجْعَلُ دَلِيلًا؟

مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «واقع»؛ أي: «ولا خلاف واقع في تجويز ذلك في القطعيات».
واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإجماع بعد الخلاف»، وإليه كذلك عود الضمير في «منه».

و«ما» في قوله: «فما المانع منه في الظنيات؟» استفهامية، والاستفهام فيها إما إنكاري، وإما تقريري لتأكيد أنه لا فرق في وقوع الإجماع بعد الخلاف بين ما هو قطعي وما هو ظني.

والمعنى المراد هنا: قياس تجويز الإجماع بعد الخلاف في الظنيات على تجويزه في القطعيات، فكما يجوز ذلك في القطعيات يكون جوازه في الظنيات من باب أولى.

قوله: (ومنع ذلك بناء على تعارض الإجماعين ينبني على أن الإجماع تم في بعض العصر وهو محل النزاع، فكيف يجعل دليلاً؟): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإجماع بعد الخلاف».

والمراد بتعارض الإجماعين هنا: تقابلهما وتدافعهما، بحيث أفاد الإجماع الثاني خلاف ما أفاده الإجماع الأول، وذلك أن الإجماع على تجويز الخلاف دلّ على جواز الأخذ بكل واحد من القولين، والإجماع على أحد القولين دلّ على تحريم الأخذ بالقول الآخر، وهذا هو عين التعارض.

والضمير المنفصل في قوله: «وهو» يعود إلى «حصول الإجماع في بعض العصر».

والاستفهام بكيف في قوله: «فكيف يجعل دليلاً؟» للاستنكار.

والمعنى المراد هنا: أن مستند المانعين من تجويز الإجماع على أحد قولي المسألة بعد الإجماع على تسوية الخلاف فيها، هو أن ذلك التجويز

وَالثَّانِي

مفضٍ إلى تعارض هذين الإجماعين، وهو غير جائز لما يترتب عليه من إبطال أحدهما بالآخر.

وهذا الاستناد مبني على أن هذين الإجماعين قد حصلوا في عصر واحد قبل الانقراض، والحديث عن اشتراط الانقراض وعدمه هو محل النزاع في هذه المسألة، فكيف يصح أن يُجْعَلَ محل النزاع دليلاً على صحة ما ذهبتم إليه من القول بأنه لا يجوز إحداث إجماع آخر؟

وخلاصة الجواب عن هذا الوجه من الاعتراض تكمن في ثلاثة أمور:

الأمر الأول: لا نسلم لكم عدم تصور وقوع إجماعين في عصر واحد، بل إن ذلك متصور عقلاً، لإمكانه وعدم استحالته، وقد قام دليله شرعاً من واقع الصحابة أنفسهم رضي الله تعالى عنهم، كإجماعهم على قتال مانعي الزكاة بعد الخلاف، وكإجماعهم على خلافة أبي بكر رضي الله تعالى عنه بعد خلافهم في ذلك.

الأمر الثاني: أنه يجوز الإجماع بعد الخلاف في القطعيات، فكذلك يجوز في الظنيات من باب أولى.

الأمر الثالث: أن القول بتعارض الإجماعين، وهما الإجماع على تسويغ الخلاف، والإجماع على إسقاط القول الآخر مبني على حصول الإجماع في بعض العصر، وهذا هو محل النزاع، فلا يصلح أن يكون دليلاً.

قوله: (والثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه»؛ أي: «والوجه الثاني من الاعتراض»، وهو قولهم: «لا نسلم أن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف، بل كل طائفة تقول: الحق معنا والأخرى مخطئة، وإنما سوّغت للعامي أن يستفتي كل أحد حتى لا يحرّج، فإذا اتفقوا زال القول الآخر لعدم من يفتي به».

غَيْرُ صَحِيحٍ، فَإِنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِي أَنْ فَرَضَ الْمُجْتَهِدُ فِي الْمَسَائِلِ الْمُجْتَهِدِ فِيهَا مَا يُؤَدِّيهِ إِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ، وَفَرَضَ الْمُقَلِّدُ تَقْلِيدُ أَيِّ الْمُجْتَهِدِينَ شَاءَ.

قوله: (غير صحيح): أي «القول بأن اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في المسألة على قولين ليس إجماعاً منهم على تسويغ الخلاف» قول غير صحيح، فلا يُعْتَدُّ به ولا يُعَوَّلُ عليه.

قوله: (فإنه لا اختلاف في أن فرض المجتهد في المسائل المجتهد فيها ما يؤديه إليه اجتهاده): هذه الجملة تعليل للقول بأن الوجه الثاني من الاعتراض غير صحيح.

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن؛ أي: «فإن الشأن عدم الاختلاف في أن فرض المجتهد ما يؤديه إليه اجتهاده».

و«لا» في قوله: «لا اختلاف» نافية للجنس، و«اختلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «واقع»؛ أي: «لا اختلاف واقع في أن فرض المجتهد في المسائل المجتهد فيها ما يؤديه إليه اجتهاده».

و«ما» في قوله: «ما يؤديه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «يؤديه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «إليه» يعود إلى «المجتهد»، وكذلك إليه عود الضمير في «اجتهاده».

والمعنى: أن المجتهد إذا اجتهد في المسألة وتوصل فيها إلى حكم، فإن فرضه المتعين عليه هو أن يعمل بمقتضى هذا الحكم الذي توصل إليه باجتهاده، وهذا مما لا خلاف فيه.

قوله: (وفرض المقلد تقليد أي المجتهدين شاء): معطوف بالواو على قوله: «لا اختلاف في أن فرض المجتهد في المسائل المجتهد فيها ما يؤديه إليه اجتهاده».

وَأَمَّا الثَّالِثُ فَدَلِيلُهُ: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ بَعْدَ
الْإِخْتِلَافِ، فَدَلَّ عَلَى صِحَّتِهِ.

وعليه يكون المعنى: ولا اختلاف في أن فرض المقلد تقليد أي
المجتهدين شاء.

والمقصود: أن العامي لا يُلْزَمُ بتقليد مجتهد بعينه، بل يجوز له تقليد
من شاء، فإذا قلده أدى فرضه وبرئت ذمته بذلك، وهذا أيضاً مما لا
خلاف فيه.

ومفاد هذا الجواب: لا يصح القول بأن اختلاف الصحابة الكرام
رضي الله تعالى عنهم ليس إجماعاً على تسويغ الخلاف، بل هو إجماع
منهم على تسويغ الخلاف في المسائل الاجتهادية، نظراً لما اتفقوا عليه بأن
كل مجتهد يجب عليه أن يعمل بمقتضى اجتهاده، وبناءً على ذلك فقد
أجازوا للعوام سؤال من شاءوا من أهل الاجتهاد من غير إلزامهم بمجتهد
معين، تيسيراً عليهم ودفعاً للخرج عنهم، لكونهم لا يحسنون الاختيار
الانتقائي، لفقدهم آلة القدرة على الترجيح بين الأقوال المختلفة.

قوله: (وأما الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوجه»؛
أي: «وأما الوجه الثالث» من وجوه الاعتراض السابق، وهو قولهم: «لا
نسلم أن إجماعهم بعد الاختلاف إجماع صحيح».

قوله: (فدليله): الضمير يعود إلى «الوجه الثالث».

قوله: (إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد الاختلاف): وهو إجماع
عملي مُسْتَقَى من واقع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فإنهم بعد
موت رسول الله ﷺ اختلفوا فيمن يُرْسَخُ للخلافة من بعده، حتى استقر بهم
الرأي على خلافة أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، فكان ذلك إجماعاً
منهم عليه رفعوا به ما حدث بينهم من خلاف في شأنه.

قوله: (فدل على صحته): هذا استنتاج من الواقع العملي الذي تحقق
به الإجماع على خلافة أبي بكر رضي الله تعالى عنه في عهد الصحابة

الكرام رضي الله تعالى عنهم بعد موت نبيهم عليه الصلاة والسلام.
والضمير في «صحته» يعود إلى «الإجماع بعد الاختلاف».
والمعنى المراد هنا: لو لم يكن الإجماع بعد الخلاف صحيحاً لما
صحت خلافة أبي بكر رضي الله تعالى عنه للمسلمين، وحيث انعقد
الإجماع على صحة تلك الخلافة كان ذلك دليلاً على صحة الإجماع بعد
حدوث الاختلاف.

ويبطل هذا الوجه الثالث من أوجه اعتراض أصحاب المذهب الثاني
القائلين بعدم اشتراط انقراض العصر في صحة انعقاد الإجماع على الدليل
الثاني لأصحاب المذهب الأول القائلين باشتراط انقراض العصر في صحة
انعقاد الإجماع، يبطل الاعتراض بجملته، ويبقى الدليل الثاني الذي استدل
به أصحاب المذهب الأول سالماً من المعارض المقاوم في نظر الموفق ابن
قدامة رحمه الله تعالى.

(فصل)

إِذَا اِخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ عَلَى قَوْلَيْنِ لَمْ يَجْزُ إِحْدَاثُ قَوْلٍ ثَالِثٍ فِي قَوْلِ الْجُمْهُورِ.

قوله: (إذا اختلف الصحابة على قولين): أي في مسألة واحدة من مسائل الاجتهاد. والمراد بذلك: أن يستقر خلافهم على هذين القولين فيها إلى انقراض عصرهم، دون أن يرتفع هذا الخلاف بإجماع منهم على أحدهما، فإنه إن تم الإجماع على أحدهما كان هذا الإجماع ملزماً يجب اتباعه وتحرم مخالفته، فلا يجوز إحداث قول يناقضه.

قوله: (لم يجز إحداث قول ثالث): أي لا يجوز لمن جاء بعدهم أن يحدث قولاً ثالثاً في المسألة التي استقر خلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فيها على قولين.

قوله: (في قول الجمهور): أي أن المنع من إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين هو قول جمهور أهل العلم من الفقهاء والأصوليين^(١)، وهو القول الأول في هذه المسألة.

ومثال إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين: اختلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في «جواز قراءة القرآن الكريم للجنب»، حيث قال بعضهم: لا يجوز للجنب أن يقرأ شيئاً من القرآن ولو كان حرفاً واحداً، وقال بعضهم: يجوز للجنب أن يقرأ ما شاء.

فذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى إلى قول ثالث، فقال: «يجوز للجنب أن يقرأ بعض آية»^(٢).

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٣١٠؛ أحكام الفصول ص ٤٩٦؛ الوصول إلى الأصول ٢/١٠٨؛ العدة ٤/١١١٣.

(٢) انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٣/٣١١.

وَقَالَ بَعْضُ الْحَنَفِيَِّّةِ، وَبَعْضُ أَهْلِ الظَّاهِرِ: يَجُوزُ، لِأُمُورٍ ثَلَاثَةٍ:
أَحَدُهَا: أَنَّ الصَّحَابَةَ خَاضُوا خَوْضَ مُجْتَهِدِينَ، وَلَمْ يُصَرِّحُوا
بِتَحْرِيمِ قَوْلٍ ثَالِثٍ.

فقول الإمام أحمد رحمه الله تعالى في هذه المسألة مخالف لقول الفريق الأول من الصحابة رضي الله تعالى عنهم الذين منعوا من جواز القراءة مطلقاً، ومخالف لقول الفريق الثاني منهم؛ لأنهم لم يقيدوا الجواز بقدر معين، بينما قيده الإمام أحمد ببعض آية فقط.

قوله: (وقال بعض الحنفية وبعض أهل الظاهر: يجوز): معطوف بالواو على قول الجمهور بعدم الجواز.

والمراد هنا: أن بعض الحنفية رحمهم الله تعالى ذهب إلى القول بجواز إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين من المسائل الاجتهادية^(١).

وكذلك ذهب بعض أهل الظاهر رحمهم الله تعالى إلى جواز ذلك الإحداث^(٢).

قوله: (لأمور ثلاثة): أي لأدلة ثلاثة تدل على جواز إحداث قول ثالث.

قوله: (أحدها: أن الصحابة خاضوا خوض مجتهدين ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأمور الثلاثة».

والمراد بهذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إنما اختلفوا فيما اختلفوا فيه على قولين من المسائل بناءً على ما أداهم إليه اجتهادهم فيها، وحيث لم يصرحوا بتحريم إحداث قول ثالث في المسائل

(١) انظر: بذل النظر ص ٥٥٦؛ فواتح الرحموت ٢/٢٣٥؛ أصول السرخسي ١/٣١٠.

(٢) انظر: المستصفى ١/٩٩؛ الإحكام ١/٢٦٨.

الثاني: أَنَّهُ لَوْ اسْتَدَلَّ الصَّحَابَةُ بِدَلِيلٍ وَعَلَّلُوا بِعِلَّةٍ جَازَ اسْتِدْلَالُ
وَالْتَعْلِيلُ بِغَيْرِهِمَا، لِأَنَّهُمْ لَمْ يُصَرِّحُوا بِبُطْلَانِهِ، كَذَا هَهُنَا.

التي اختلفوا فيها على قولين، فلغيرهم حق النظر الاجتهادي في تلك
المسائل، كما كان لهم حق النظر الاجتهادي فيها، وحينئذ لا مانع من أن
يؤدبهم اجتهادهم فيها إلى قول ثالث، إذ من طبيعة الاجتهاد اختلاف
وجهات النظر.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثاني»؛
أي: من الأمور المستدل بها على جواز إحداث قول ثالث.

**قوله: (أنه لو استدل الصحابة بدليل وعللوا بعلة جاز الاستدلال
والتعليل بغيرهما):** الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، والتقدير: «أن
الشأن لو استدل الصحابة بدليل وعللوا بعلة جاز الاستدلال والتعليل
بغيرهما».

وضمير الثانية في «بغيرهما» يعود إلى «الاستدلال»، وإلى «التعليل».

قوله: (لأنهم لم يصرحوا ببطلانه): الجملة تعليل للقول بجواز التدليل
والتعليل بغير ما استدل به الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وبغير ما
عللوا به.

والضمير في «لأنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «ببطلانه» يعود إلى «الاستدلال والتعليل».

وإنما أفرد الضمير هنا ولم يقل: «ببطلانهما» لأنه نظر إلى الوحدة في
كل منهما، فكأنه قال: «لأنهم لم يصرحوا ببطلان كل واحد منهما».

قوله: (كذا ههنا): الكاف حرف تشبيه، واسم الإشارة «ذا» يعود إلى
«جواز الاستدلال والتعليل بغير ما استدل وعلل به الصحابة الكرام رضي الله
تعالى عنهم».

واسم الإشارة «ههنا» يعود إلى «جواز إحداث قول ثالث فيما اختلف
فيه الصحابة رضي الله تعالى عنهم على قولين».

الثَّالِثُ: أَنَّهُمْ لَوْ اِخْتَلَفُوا فِي مَسْأَلَتَيْنِ، فَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى الْجَوَازِ فِيهِمَا، وَذَهَبَ الْآخَرُونَ إِلَى التَّحْرِيمِ فِيهِمَا،

ومفاد هذا الدليل: قياس جواز إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم من المسائل على قولين فيما لم يصرحوا فيه بتحريم ذلك الإحداث على جواز التذليل والتعليل بغير ما دلت وعلل به الصحابة رضي الله تعالى عنهم فيما لم يصرحوا فيه ببطلان ذلك، فكما يجوز إحداث تدليل وتعليل مغايرين لاستدلال وتعليل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، فكذلك يجوز إحداث قول ثالث مغاير لقولهم في المسائل التي اختلفوا فيها على قولين، بجامع عدم تصريحهم بتحريم الإحداث في كلِّ.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثالث»؛ أي: من الأمور المستدل بها على جواز إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين.

قوله: (أنهم لو اختلفوا في مسألتين): الضمير في «أنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى: لو اختلف اجتهادهم فيهما على قولين متباينين.

قوله: (فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما): الضمير في «بعضهم» يعود إلى: «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمراد بهذا البعض: أحد فريقي الاختلاف في تلك المسألتين.

وضمير التثنية في «فيهما» يعود إلى «المسألتين المختلف فيهما».

قوله: (وذهب الآخرون إلى التحريم فيهما): المراد بالآخرين هنا هم الفريق الثاني الذين خالفوا الفريق الأول بالرأي في تلك المسألتين.

وضمير التثنية في «فيهما» يعود إلى «المسألتين المختلف فيهما».

فَذَهَابُ التَّابِعِيِّ إِلَى التَّجْوِيزِ فِي إِحْدَاهُمَا وَالتَّحْرِيمِ فِي الأُخْرَى كَانَ جَائِزاً، وَهُوَ قَوْلُ ثَالِثٍ.

قوله: (فذهاب التابعي إلى التجويز في إحداها والتحريم في الأخرى كان جائزاً، وهو قول ثالث): ضمير الثنية في «إحداها» يعود إلى «المسألين المختلف فيهما بين الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم». و«الأخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المسألة الأخرى».

واسم «كان» في قوله: «كان جائزاً» هو «الذهاب إلى الجواز في الأولى والتحريم في الثانية»، وعليه يكون المعنى: «كان ذهابُ التابعي إلى التجويز في إحداها والتحريم في الأخرى جائزاً». والضمير المنفصل في قوله: «وهو» يعود إلى «تجويز التابعي للمسألة الأولى وتحريم المسألة الثانية».

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إذا تعدد رأيهم في مسألتين على قولين مختلفين في كلٍ منهما، فذهب بعضهم إلى القول بتجويزهما معاً، وذهب بعضهم إلى تحريمهما معاً، ثم جاء التابعي وفرّق بين تلك المسألتين في الحكم كان ذلك إحدائاً لقول ثالث.

مثال ذلك: أن يختلف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم - على سبيل الفرض - في مسألتين بيع العينة والتورق، فيذهب بعضهم إلى تجويزهما معاً، ويذهب بعضهم إلى تحريمهما معاً.

فيأتي التابعي فيقول: يباح التورق، وتحرم العينة.

فهذا قول ثالث يخالف القولين السابقين، فإن مقتضى القولين السابقين هو التسوية في الحكم بين المسألتين جوازاً أو تحريماً.

وأما مقتضى القول الثالث فهو التفريق بينهما في الحكم، بحيث جعل الإباحة من نصيب مسألة التورق، والحرمة من نصيب مسألة العينة.

وهذا القول الثالث لا مانع من إحدائه عقلاً، ولا نقلاً.

وَلَنَا: أَنَّ ذَلِكَ يُوجِبُ نِسْبَةَ الْأُمَّةِ إِلَى تَضْيِيعِ الْحَقِّ وَالْغَفْلَةِ عَنْهُ، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ الْحَقُّ فِي الْقَوْلِ الثَّالِثِ كَانَتْ الْأُمَّةُ قَدْ ضَيَّعَتْهُ وَغَفَلَتْ عَنْهُ، وَخَلَا الْعَصْرُ عَنْ قَائِمِ اللَّهِ بِحُجَّتِهِ، وَلَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ أَحَدٌ عَلَى الْحَقِّ،

قوله: (ولنا): أي دليلنا معشر الجمهور على أنه لا يجوز إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين.

قوله: (أن ذلك يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق والغفلة عنه): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «القول بجواز إحداث قول ثالث». والضمير في «عنه» يعود إلى «الحق».

وسبب إضاعة الحق هنا هو حَضْرُ الخِلافِ في قولين فقط، وذلك على سبيل الفرض بأن المسألة تحتمل قولاً ثالثاً.

قوله: (فإنه لو كان الحق في القول الثالث كانت الأمة قد ضيعته وغفلت عنه): الجملة تعليل لكون القول بجواز إحداث قول ثالث يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق والغفلة عنه.

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لو كان الحق في القول الثالث كانت الأمة قد ضيعته وغفلت عنه».

والضمير في «ضييعته» يعود إلى «الحق»، وكذلك إليه عود الضمير في «عنه».

والدليل على تضييع الأمة للحق وغفلتها عنه في زمن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هو استدراك التابعي له بعد انقراض عصرهم، حيث تفتن باجتهاده إلى أن المسألة التي اختلفوا فيها على قولين تحتمل قولاً ثالثاً، هو مُتَعَلِّقُ الحق الذي غاب رأيهم عنه.

قوله: (وخلا العصر عن قائم الله بحجته ولم يبق منهم أحد على الحق): الضمير في «حجته» يعود إلى «الله» جل جلاله.

والمراد بحجة الله تعالى هنا: هو بيان الحق في كل مسألة من

وَذَلِكَ مُحَالٌ.

قَوْلُهُمْ: «إِنَّهُمْ لَمْ يُصَرِّحُوا بِتَحْرِيمِ قَوْلِ ثَالِثٍ».....

المسائل، وهذه المسائل لا تخلو: إما أن ينعقد الإجماع على بيان حكمها، وحينئذٍ فحكم الإجماع حق لأنه معصوم عن الخطأ والباطل، وإما أن تكون اجتهادية، والحق لا يعدو هذا الاجتهاد بحال، فإن أخطأه أحد المجتهدين أصابه الآخر، ضرورة أن الحق لا يخرج عن هذه الأمة في أي عصر من عصورها.

والضمير في «منهم» يعود إلى «الصحابة المختلفين في المسألة على قولين».

قوله: (وذلك محال): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تضييع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم للحق وغفلتهم عنه، وخلو عصرهم عن قائم الله تعالى بالحجة». فهذا الأمر - بلا شك - محال في حقهم رضي الله تعالى عنهم، ووجه استحالته: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين أبر الناس قلوباً، وأصدقهم حديثاً، وأعمقهم فهماً، وأتقاهم الله تعالى ديناً، وأعلمهم بمقاصد الشرع وأحكام الملة، وأبعدهم عن المحرمات والشبهات، وأشدهم تحريماً لإصابة الحق والبحث عنه، فكيف والحالة هذه تُنسب إليهم الغفلة عن الحق، أو يُتَّهَمُونَ بتضييعه والتفريط فيه؟.

وخلاصة هذا الدليل: أن القول بجواز إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين يفضي إلى اتهام الصحابة الكرام بالغفلة عن الحق وتضييعه، كما يفضي إلى خلو عصرهم عن قائم الله تعالى بالحجة، وكل ذلك محال، واستحالته تدل على بطلان القول بالإحداث.

قوله: (قولهم: إنهم لم يصرحوا بتحريم قول ثالث): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بجواز إحداث قول ثالث».

قُلْنَا: وَلَوْ اتَّفَقُوا عَلَى قَوْلٍ وَاحِدٍ فَهُوَ كَذَلِكَ، وَلَمْ يُجَوِّزُوا خِلَافَهُمْ.

والضمير في «إنهم» يعود إلى «الصحابة المختلفين في المسألة على قولين».

والمراد بالتصريح بتحريم قول ثالث: أن يقولوا - مثلاً -: «ها نحن قد اختلفنا في هذه المسألة على قولين، ونحرم على من جاء بعدنا أن يحدث فيها قولاً ثالثاً». وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الدليل الأول للقائلين بجواز إحداث قول ثالث، الذي قالوا فيه: «إن الصحابة خاضوا خوض مجتهدين، ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الدليل.

قوله: (ولو اتفقوا على قول واحد فهو كذلك، ولم يجوزوا خلافهم):

المراد بالمتفقين هنا: هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «الاتفاق على القول الواحد في المسألة».

والكاف في قوله: «كذلك» حرف تشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاختلاف على قولين».

والضمير في «خلافهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم كما لم يصرحوا فيما اختلفوا فيه من مسائل على قولين بتحريم إحداث قول ثالث فيها، فكذلك لم يصرحوا فيما اتفقوا فيه من مسائل على رأي واحد بتحريم المخالفة بإحداث قول ثانٍ فيها.

وحيث لم يجرز إحداث قول ثانٍ فيما اتفقوا عليه وإن لم يصرحوا بتحريم الإحداث، فكذلك لا يجوز إحداث قول ثالث فيما اختلفوا فيه على قولين وإن لم يصرحوا بتحريم الإحداث أيضاً.

ودليل عدم جواز ذلك كله: أن اتفاقهم على قول واحد في المسألة

فَأَمَّا إِذَا عَلَّلُوا بِعِلَّةٍ فَيَجُوزُ بِسِوَاهَا، لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ فَرَضِ دِينِهِمْ
الْإِطْلَاعُ عَلَى جَمِيعِ الْأَدْلَةِ،

إجماع منهم على اتحاد الحكم الشرعي فيها، وهذا الإجماع حجة ملزمة
تمنع من إحداث حكم جديد فيها بقول مخالف.

وكذلك اختلافهم على قولين في مسألة من المسائل هو إجماع منهم
على حصر الخلاف فيها في هذين القولين، فإحداث قول ثالث فيها هو
خَرْقٌ لهذا الإجماع، وذلك أمر باطل لا يصح، سواء صرَّحوا بالمنع من
إحداث قول ثالث، أو لم يصرَّحوا.

قوله: (فأما إذا عللوا بعللة فيجوز بسواها): المعللون هنا هم «الصحابة
الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «بسواها» يعود إلى «العللة التي علل بها الصحابة الكرام
رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى: أنه لا مانع للآخرين من تعليل الحكم بعللة أخرى إضافة
إلى العلة التي علل بها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (لأنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة): هذه
الجملة تعليل للقول بأنه لا مانع من الإتيان بعللة أخرى سوى العلة التي
علل بها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن ليس
من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة».

والضمير في «دينهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى
عنهم».

والمعنى: أن الله تعالى لم يفرض على مجتهدي الصحابة رضي الله
تعالى عنهم أن يحصروا جميع الأدلة والعلل التي لها علاقة بمسألة
الاجتهاد، وإذا كان الأمر كذلك فلا مانع من أن يستند غيرهم في المسألة
التي اجتهدوا فيها إلى دليل جديد أو علة جديدة.

بَلْ يَكْفِيهِمْ مَعْرِفَةُ الْحَقِّ بِدَلِيلٍ وَاحِدٍ، وَلَيْسَ فِي الْأَطْلَاعِ عَلَى عِلَّةٍ أُخْرَى نِسْبَةً إِلَى تَضْيِيعِ الْحَقِّ، بِخِلَافِ مَسْأَلَتِنَا.

قوله: (بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد): الجملة هنا مُضَرَّبٌ بها عن كون الصحابة رضي الله تعالى عنهم مطالبين بالاطلاع على جميع العلل والأدلة.

والضمير في «يكفيهم» يعود إلى «الصحابة رضي الله تعالى عنهم». والمعنى: أن معرفة الحق في المسألة المجتهد فيها لا تتوقف على الإحاطة بجميع الأدلة، بل يكفي في معرفة الحق الاطلاع على دليل واحد، إذ الحق قد تأسس بهذا الدليل، وما سَيُظْفَرُ به من أدلة إضافية بعد ذلك يكون مؤكداً له.

قوله: (وليس في الاطلاع على علة أخرى نسبة إلى تضييع الحق): أي أن اطلاع المجتهدين من غير الصحابة على علة لم يطلع عليها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في الحكم الذي اجتهدوا فيه وبنَّوْهُ على علة سوى تلك العلة ليس فيه ما يقتضي نسبة هؤلاء الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إلى تضييع الحق، إذ الحق قد تأدى بالعلة التي ظفروا بها واعتمدوا عليها، والعلة الأخرى مساندة معاضدة.

قوله: (بخلاف مسألتنا): وهي مسألة «إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة رضي الله تعالى عنهم على قولين».

والمعنى المراد هنا: أن الظفر بدليل آخر، أو الاطلاع على علة أخرى سوى ما ظفر به الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم واطلعوا عليه لا يفضي إلى نسبة الصحابة رضي الله تعالى عنهم إلى تضييع الحق والغفلة عنه، إذ الحق يكفي في معرفته دليل واحد أو علة واحدة ولم يَفْتَهُمْ ذلك الدليل أو تلك العلة، وحينئذٍ فإن ما اطلع عليه الآخرون من دليل إضافي أو علة إضافية لا ينافي الحكم الذي توصل إليه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم باجتهداهم، بل إنه يؤكد ويقيه.

أما إحداه قول ثالث يكون في حقيقته خارجاً عمّا حصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الخلاف فيه، فإنه يفضي إلى المخالفة الصريحة لهم، ويعود على قولهم في المسألة بالمناقضة، وذلك مُشعر بخروج الحق عنهم، مما يكون سبباً في اتهامهم بإضاعة الحق والغفلة عنه. وبذلك اتضح الفارق الكبير بين هذه المسألة، وهي «إحداه قول ثالث»، وبين «إحداه دليل جديد، أو علة جديدة» فاختلفا في الجواز، بحيث يجوز إحداه دليل أو علة إضافةً إلى ما دلت وعلل به الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ولكنه لا يجوز إحداه قول ثالث على ما اختلفوا فيه على قولين، وإذا اتضح الفارق الكبير بينهما فإن قياس أحدهما على الآخر قياس باطل، لوجود الفارق المؤثر.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدلت به القائلون بجواز إحداه قول ثالث في دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «إنه لو استدلت الصحابة بدليل وعللوا بعله جاز الاستدلال والتعليل بغيرهما؛ لأنهم لم يصرحوا ببطلانه، كذا ههنا».

وخلاصة هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن الله تعالى لم يكلف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الاطلاع على جميع الأدلة والعلل، فيكفيهم في معرفة الحق دليل واحد أو علة واحدة، وحينئذٍ لا مانع من اطلاع غيرهم على دليل جديد أو علة جديدة، وهذا من شأنه تقوية اجتهاد الصحابة وتوكيده.

الوجه الثاني: لا يصح قياس إحداه قول ثالث على إحداه دليل جديد أو علة جديدة، لوجود الفارق المؤثر بين الإحداهين، إذ لا يترتب على إحداه دليل إضافي أو علة إضافية مخالفة اجتهاد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، أما إحداه قول جديد فإنه يعود بالمخالفة على قوليهما في المسألة، مما يشعر بتضييعهم للحق وخلو عصرهم عن قائم لله

وَأَمَّا إِذَا اِخْتَلَفُوا فِي مَسْأَلَتَيْنِ فَإِنَّهُمْ إِنْ صَرَّحُوا بِالتَّسْوِيَةِ بَيْنَ الْمَسْأَلَتَيْنِ فَهُوَ كَمَسْأَلَتِنَا لَا يَجُوزُ التَّفْرِيقُ، وَإِنْ لَمْ يُصَرِّحُوا بِهِ جَازَ التَّفْرِيقُ، لِأَنَّ قَوْلَهُ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ مُوَافِقٌ مَذْهَبَ طَائِفَةٍ.

تعالى بالحجة، وحيث ثبت الفارق المؤثر فالقياس باطل لا يصح.

قوله: (وأما إذا اختلفوا في مسألتين): المختلفون هنا هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم. والمراد بالمسألتين هنا هو كما سبق التمثيل به في مسألتني «العينة»، و«التورق».

قوله: (فإنهم إن صرحوا بالتسوية بين المسألتين فهو كمسألتنا لا يجوز التفريق): الضمير في «فإنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «التصريح». و«الكاف» في قوله: «كمسألتنا» حرف تشبيه، والمراد بالمسألة هنا هي مسألة «إحداث قول ثالث».

قوله: (وإن لم يصرحوا به جاز التفريق؛ لأن قوله في كل مسألة موافق مذهب طائفة): الضمير في «به» يعود إلى «التسوية بين المسألتين المختلف فيهما».

والضمير في «قوله» يعود إلى «المجتهد الذي أحدث قولاً ثالثاً في المسألتين».

والمراد من قول المؤلف رحمه الله تعالى: «إن صرحوا بالتسوية بين المسألتين فهو كمسألتنا لا يجوز التفريق، وإن لم يصرحوا به جاز التفريق، لأن قوله في كل مسألة موافق مذهب طائفة»: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إذا اختلفوا في مسألتين، فإن اختلفاهم فيها لا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يصرح كل فريق منهم بالتسوية بين المسألتين في الحكم جِلاً، أو حرمة، وذلك كما في مسألتي «العينة» و«التورق»، فيقول الفريق الأول: يحرم التعامل بالعينة، ويحرم التعامل بالتورق.

ويقول الفريق الثاني: يباح التعامل بالعينة، ويباح التعامل بالتورق. ففي هذه الحالة لا يجوز التفريق بين المسألتين بإحداث قول ثالث مركب منهما، كأن يقول مجتهد التابعين: «يباح التعامل بالتورق، ويحرم التعامل بالعينة».

لأن إحداهما هذا القول الثالث خروج عن إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم؛ لأنهم باختلافهم في تلك المسألتين على حكمين هو إجماع منهم على التسوية بينهما في هذين الحكمين فقط، وهما الحل في كل منهما، أو الحرمة في كل منهما، دون التفريق بينهما بجعل الحل في إحداهما والحرمة في الأخرى، والخروج عن هذا الإجماع لا يجوز؛ لأنه خروج عن الحق إلى الباطل، بناءً على ما تقرر من أن الأمة معصومة عن الوقوع في الباطل فيما أجمعت عليه.

الحالة الثانية: أن يصرحوا بالتفاوت بين المسألتين في الحكم، بحيث يكون الحكم بالحل والحرمة مشتركاً بين الفريقين في كل واحدة من المسألتين، كأن يقول الفريق الأول: «تحرم العينة، ويباح التورق». ويقول الفريق الثاني: «تباح العينة، ويحرم التورق».

ففي هذه الحالة يجوز لمجتهد التابعين أن يفرق بين المسألتين بإحداث قول ثالث، وهو القول بالتحريم فيهما، بحيث يقول: «يحرم التعامل بالعينة والتورق معاً».

ووجه هذا الجواز: أنه بإحداثه قولاً ثالثاً في تلك المسألتين قد وافق كلاً من الفريقين في بعض ما حكم به في كلا المسألتين، فهو هنا حين قال بتحريم التعامل بالعينة والتورق معاً، يكون قد وافق الفريق الأول الذي قال

وَدَعَوَى الْمُخَالَفَةَ هَهُنَا جَهْلٌ بِمَعْنَى الْمُخَالَفَةِ، إِذِ الْمُخَالَفَةُ نَفْيٌ
مَا أُثْبِتُوهُ أَوْ إِبْطَاتٌ مَا نَفَوْهُ.

وَلَمْ يَتَّفِقْ أَهْلُ الْعَصْرِ عَلَى إِبْطَاتٍ أَوْ نَفْيٍ فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ لِيَكُونَ

بتحريم: «العينة»، ووافق الفريق الثاني الذي قال بتحريم: «التورق».

قوله: (ودعوى المخالفة ههنا جهل بمعنى المخالفة): اسم الإشارة «ههنا» يعود إلى «الحالة التي لم يصرح فيها الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالتسوية بين المسألتين اللتين اختلفوا فيهما».

إذ في تلك الحالة لا مانع من إحداث قول ثالث؛ لأنه لا يترتب عليه مخالفة الإجماع، لكون القائل بهذا القول موافقاً لكل واحد من الفريقين في بعض ما ذهب إليه في تلك المسألتين، وبذلك فإن هذا الإحداث لا يفضي إلى مخالفة الإجماع، وإذا كان الأمر كذلك فادعاء المخالفة في هذه الحالة هو جهل بمعنى المخالفة، إذ المخالفة هنا تعني الخروج عن مجموع القولين، ولم يحصل بإحداث القول الثالث خروج عنهما، بل دوران في فلكهما.

قوله: (إذ المخالفة نفي ما أثبتوه، أو إثبات ما نفوه): «إذ» هنا تفسيرية، لبيان معنى المخالفة.

و«ما» في قوله: «ما أثبتوه»، وفي قوله: «ما نفوه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «أثبتوه»، وفي «نفوه» هو عائد جملة الصلة.

والمعنى المراد هنا: أن حقيقة المخالفة أن يأتي المخالف بعكس ما تقرر لدى غيره من إثبات أو نفي، كأن يرى المتقدمون إثبات الحل في مسألة فيذهب هو إلى تحريمها، أو يروا إثبات تحريمها فينفي هذا التحريم بالقول بالإباحة فيها.

قوله: (ولم يتفق أهل العصر على إثبات أو نفي في حكم واحد ليكون

الْقَوْلُ بِالنَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ مُخَالَفًا، وَلَا يَلْتَمِمْ الْحُكْمُ مِنَ الْمَسْأَلَتَيْنِ، بَلْ نَقُولُ: لَا يَخْلُو إِنْسَانٌ مِنْ خَطَأٍ وَمَعْصِيَةٍ، فَالْمَعْصِيَةُ وَالْخَطَأُ مَوْجُودٌ مِنْ جَمِيعِ الْأُمَّةِ وَلَيْسَ ذَلِكَ مُحَالًا، إِنَّمَا الْمُحَالُ الْخَطَأُ بِحَيْثُ يَضِيعُ الْحَقُّ

القول بالنفي والإثبات مخالفاً): المراد بأهل العصر هنا: الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين اختلفوا في مسألتين على قولين.

والمقصود هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لم يجمعوا في تلك المسألتين على حكم واحد فيما يتعلق بالإثبات أو النفي، بل اختلفوا فيهما على قولين بحكمين مختلفين، أحدهما مقتضاه النفي، والآخر مقتضاه الإثبات، فإذا جاء مجتهد بحكم ثالث مركب من النفي والإثبات فإنه بذلك لا يكون مخالفاً للإجماع، إذ هذا الإجماع وهمي لا وجود له.

قوله: (ولا يلتئم الحكم من المسألتين): «الإلتئام» هنا بمعنى التوافق.

والمعنى المراد: أنه لا توافق بين المسألتين من جهة الحكم عند الفريقين، لكون أحدهما قال فيهما بالتحريم، والآخر قال فيهما بالتجوز، فهما حكمان متضادان ولا توافق بين المتضادين، وإذا ثبت التضاد في الحكم من المسألتين ثبت أن أحدهما صواب لا بعينه، والآخر خطأ لا بعينه، وحينئذ فإن الحق لم يخرج عن مجموع هذين القولين معاً، بل هو في أحدهما دون الآخر، وبذلك تقوم حجة الله تعالى على أهل ذلك العصر، وإذا جاء مجتهد بعد عصر أصحاب هذين القولين فأفتى بالجواز في إحدى تلك المسألتين وبالتحريم في المسألة الأخرى، فإنه لم يخرج بذلك عن أن يكون فيما ذهب إليه نسبة من الصواب والخطأ، بحكم أن قوله مركب من القولين الثابتين في اجتهاد من سبقه، وبهذا يتضح أن الحق لم يغادر العصرين معاً، والذي يؤيد ذلك أمران:

الأمر الأول: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله الآتي:

قوله: (بل نقول: لا يخلو إنسان من خطأ ومعصية، فالمعصية والخطأ موجود من جميع الأمة وليس ذلك محالاً، إنما المحال الخطأ بحيث يضيع الحق

حَتَّى لَا تَقُومَ بِهِ طَائِفَةٌ، وَلِهَذَا يَجُوزُ أَنْ تَنْقَسِمَ الْأُمَّةُ فِي مَسْأَلَتَيْنِ إِلَى فِرْقَتَيْنِ فَتُخْطِئَ فِرْقَةٌ فِي مَسْأَلَةٍ وَتُصِيبَ فِيهَا الْأُخْرَى، وَتُخْطِئَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُخْرَى وَتُصِيبَ فِيهَا الْمُخْطِئَةُ الْأُولَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

حتى لا تقوم به طائفة):

اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «وجود المعصية والخطأ من الأمة». والضمير في «به» يعود إلى «الحق».

والمعنى المراد في هذه العبارة: أن وقوع الخطأ والمعصية من كل فرد من أفراد الأمة ليس محالاً، إنما المحال أن تقع الأمة جميعها في الخطأ بحيث لا تتبين الحق ولا تهتدي إليه، فينقرض العصر من غير أن تقوم به طائفة منهم.

ووجه الاستحالة هنا: أن الأمة جميعها لو وقعت في الخطأ الصاد لها عن معرفة الحق لتصادم ذلك مع قول النبي ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين).

الأمر الثاني: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله الآتي:

قوله: (ولهذا يجوز أن تنقسم الأمة في مسألتين إلى فرقتين فتخطئ فرقة في مسألة وتصيب فيها الأخرى، وتخطئ في المسألة الأخرى وتصيب فيها المخطئة الأولى): اللام في قوله: «ولهذا» هي لام الأجل؛ أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «جواز وجود الخطأ من الأمة». والضمير في «فيها» يعود إلى «المسألة».

والمراد من هذه العبارة: أن مما يدل على تصور وقوع الخطأ من جميع الأمة أن تحدث مسألتان في واقع الناس، فينقسم المجتهدون حيالها إلى فريقين، فيقول الفريق الأول: المسألة الأولى جائزة، والمسألة الثانية محرمة، ويقول الفريق الثاني: المسألة الأولى محرمة، والمسألة الثانية جائزة.

فيكون الاحتمال قائماً بأن الفريق الأول قد أخطأ في المسألة الأولى وأصاب فيها الفريق الثاني، كما أن الاحتمال قائم بأن الفريق الثاني قد أخطأ في المسألة الثانية وأصاب فيها الفريق الأول.

وبذلك يتضح أن كلاً من الفريقين قد وقع في الخطأ، إلا أن هذا الخطأ ليس كلياً، بل هو خطأ جزئي، وهذا لا استحالة فيه؛ لأنه لا يخرج الأمة عن الحق جملةً وتفصيلاً، وإنما الاستحالة في الخطأ الكلي لأنه مُخرج لها عن دائرة الحق، وهو ما دلت الأخبار على نفيه عن هذه الأمة، وما تقرر نفيه شرعاً فلا مجال لإثباته.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الدليل الثالث الذي استدل به القائلون بجواز إحداث قول ثالث فيما اختلف فيه الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين، والذي قالوا فيه: «إنهم لو اختلفوا في مسألتين فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما، وذهب الآخرون إلى التحريم فيهما، فذهب التابعي إلى التجويز في إحداهما والتحريم في الأخرى كان جائزاً، وهو قول ثالث».

وخلاصة هذا الجواب من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في مسألتين على قولين لا يخلو من أمرين، أحدهما: أن يسوي كل فريق منهما بين المسألتين في الحكم، وثانيهما: أن يفرقوا بينهما في الحكم.

فإن سَوَّوا بينهما في الحكم فلا يجوز التفريق؛ لأن التسوية تقتضي الإجماع على حصر المسألتين في قولين فقط، والحكم بالتفريق قول ثالث، فيكون مخالفاً للإجماع.

وإن فرَّقوا بينهما في الحكم جاز التفريق، إذ لا يترتب عليه مخالفة القولين، وحيثُذ يكون القول الثالث ليس مستقلاً بذاته، بل هو متردد بين القولين السابقين.

(فصل)

إِذَا قَالَ بَعْضُ الصَّحَابَةِ قَوْلًا فَاَنْتَشَرَ فِي بَقِيَّةِ الصَّحَابَةِ فَسَكَتُوا،
فَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَوْلًا فِي تَكْلِيفٍ فَلَيْسَ بِإِجْمَاعٍ،

الوجه الثاني: أن القول بأن إحداه قول ثالث فيما لم يصرح الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم بالتسوية فيه مخالف للإجماع ادعاء يدحضه معنى المخالفة، إذ المخالفة تعني نفي ما أُجمِعَ على إثباته، أو إثبات ما أجمع على نفيه، وهنا لا إجماع على واحد من النفي أو الإثبات حتى يُدعى القول بخلافه.

الوجه الثالث: أن وقوع الخطأ من جميع الأمة وارد لا استحالة فيه، ولكنه خطأ جزئي لا يترتب عليه خروج الحق بجملته عن الأمة، إذ ما أخطأت فيه من جانب أصابت فيه من جانب آخر.

قوله: (إذا قال بعض الصحابة قولاً فانتشر في بقية الصحابة فسكتوا): المراد بانتشار القول هنا: هو الذبوع والاشتهار، بحيث يشتهر ذلك القول عند جميع الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ويظهر في محيطهم بلا خفاء.

والمراد بالسكوت هنا: عدم الإفصاح بالإنكار لذلك القول ممن بلغهم، سواء كان ذلك الإنكار من فرد، أو من مجموعة أفراد.

قوله: (فإن لم يكن قولاً في تكليف فليس بإجماع): أي إن لم يكن ذلك القول الصادر من البعض متعلقاً بتكليف شرعي يتضمن تعبيد الأمة بفعل أو ترك، فإن سكوت البقية عن إنكاره لا يُعدُّ إجماعاً.

وذلك أن ما ليس بتكليف لا حاجة لهم إلى إقراره أو إنكاره، كما لو قال مثلاً: «حذيفة أفضل من عمار»؛ لأنه مجرد خبر منه لا يتعلق به تكليف^(١).

(١) انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٣/٣٢٣.

وَإِنْ كَانَ فِي تَكْلِيفٍ فَعَنْ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللَّهُ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ إِجْمَاعٌ، وَبِهِ قَالَ أَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ.

قوله: (وإن كان في تكليف فعن أحمد رحمه الله ما يدل على أنه إجماع): «ما» في قوله: «ما يدل» موصولة بمعنى «الذي». والضمير في «أنه» يعود إلى «القول المنتشر».

والمراد هنا: أن القول إذا تعلق به تكليف، وانتشر في بقية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم وسكتوا، فإن سكوتهم فيه دليل على رضاهم به، إذ يمتنع في حقهم رضي الله تعالى عنهم أن يتواطؤوا على السكوت عن إنكاره وقد علموا كونه خطأً أو باطلاً، فيكون سكوتهم - والحالة هذه - دليلاً على إجماعهم عليه. والقول بأن ذلك يكون إجماعاً قد ورد عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى ما يدل عليه، حيث قال في رواية الحسن بن ثواب: «أذهب في التكبير غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق». فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ قال: «بالإجماع: عمر، وعلي، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس»^(١).

قال القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى معلقاً على هذه الرواية: «وظاهر هذا أنه جعله إجماعاً، لانتشاره عنهم ولم يظهر خلافه»^(٢).

قوله: (وبه قال أكثر الشافعية): الضمير في «به» يعود إلى «ما دل عليه قول الإمام أحمد رحمه الله تعالى من جعل السكوت على القول المنتشر إجماعاً».

فهذا القول ذهب إليه أكثر الشافعية رحمهم الله تعالى^(٣).

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو القول الأول في هذه المسألة.

(٢) انظر: العدة ٤/١١٧٠.

(١) انظر: العدة ٤/١١٧٠.

(٣) انظر: التبصرة ص ٣٩١.

وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يَكُونُ حُجَّةً، وَلَا يَكُونُ إِجْمَاعًا.
وَقَالَ جَمَاعَةٌ آخَرُونَ: لَا يَكُونُ حُجَّةً وَلَا إِجْمَاعًا، وَلَا نَنْسِبُ
إِلَى سَاكِتٍ قَوْلًا

قوله: (وقال بعضهم): الضمير في «بعضهم» يعود إلى «الشافعية»
رحمهم الله تعالى.

قوله: (يكون حجة، ولا يكون إجماعاً): أي أن القول المنتشر إذا صاحبه
السكوت من بقية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فإنه يكون حجة في
العمل بمقتضاه، ولكنه لا يكون إجماعاً، وذلك لعدم التصريح بالموافقة.
وهذا القول نسبه الشيرازي رحمه الله تعالى إلى بعض الشافعية من
غير أن يسمي أحداً منهم^(١).

وقد نسبه الآمدي والرازي رحمهما الله تعالى إلى أبي هاشم
المعتزلي^(٢).

وهذا هو القول الثاني في هذه المسألة.

قوله: (وقال جماعة آخرون): أي من الأصوليين.

قوله: (لا يكون حجة ولا إجماعاً): أي أن القول المنتشر من غير نكير
لا تنهض به حجة، ولا يثبت كونه إجماعاً.

وهذا القول منسوب إلى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى^(٣).

وإليه ذهب داود الظاهري، وأبو بكر الباقلاني، وأبو الحسن
الأشعري، وأبو عبد الله البصري المعتزلي^(٤).

قوله: (ولا ننسب إلى ساكت قولاً): هذا هو مستند القائلين بعدم

(١) انظر: التبصرة ص ٣٩٢.

(٢) انظر: الإحكام ١/٣٢٨؛ المحصول ٢/١٠٥.

(٣) انظر: جمع الجوامع ٢/١٨٩.

(٤) انظر: المستصفى ١/١٩٠؛ الإحكام للآمدي ١/٢٥٢.

إِلَّا أَنْ تَدُلَّ قَرَأَيْنُ الْأَحْوَالِ عَلَى أَنَّهُمْ سَكَتُوا مُضْمِرِينَ لِلرِّضَا وَتَجْوِيزِ الْأَخْذِ بِهِ.

وَقَدْ يَسْكُتُ مِنْ غَيْرِ إِضْمَارِ الرِّضَا لِسَبْعَةِ أَسْبَابٍ،

الاعتداد بالقول المنتشر من غير نكير، لا من جهة كونه حجة، ولا من جهة كونه إجماعاً.

والمراد بذلك: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين بلغهم هذا القول لم يصرحوا بالموافقة عليه، بل التزموا الصمت حياله، والصمت لا يكون بالضرورة دليلاً على الرضا، بل قد يكون دليلاً على السخط، فكيف يُعَوَّلُ على دليل محتمل في إشغال الذم بتكليف الأصل فيه براءة الذمة من إشغالها به؟.

قوله: (إلا أن تدل قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمرين للرضا وتجويز الأخذ به): الضمير في «أنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم الذين انتشر فيهم القول».

والضمير في «به» يعود إلى «القول المنتشر».

والمعنى المراد هنا: أن القرائن الحالية تقوم مقام النطق في الدلالة على الرضا، كأن تُرَى علامات البشر والسرور على أوجه الساكتين حين سماعهم بذلك القول.

فإذا صاحبَ السكوتَ قرائنٌ تدل على رضا الساكتين كان ذلك القول حجة وإجماعاً، لدلالة تلك القرائن على تجويز الساكتين للأخذ به وقبوله، فإن خلا من مصاحبة تلك القرائن فلا حجة فيه، فضلاً عن أن يكون إجماعاً.

قوله: (وقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب): أي «يسكت مَنْ سَكَتَ مِنَ الصَّحَابَةِ عَنْ إِبْدَاءِ الْمَخَالَفَةِ وَالْإِنْكَارِ».

والمراد بالإضمار هنا: هو إخفاء الكره.

أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ لِمَانِعٍ فِي بَاطِنِهِ لَا يُطَّلَعُ عَلَيْهِ. الثَّانِي: أَنْ يَعْتَقِدَ أَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ. الثَّلَاثُ: أَلَّا يَرَى الْإِنْكَارَ فِي الْمُجْتَهِدَاتِ، وَيَرَى ذَلِكَ الْقَوْلَ سَائِغًا لِمَنْ أَدَّاهُ اجْتِهَادُهُ إِلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ مُوَافِقًا.

والمعنى: أنه التزم السكوت مستعيضاً به عن الإفصاح بعدم الرضا الذي انعقد قلبه عليه لأسباب تعود إليه، وتلك الأسباب في مجملها سبعة.

قوله: (أحدها: أن يكون لمانع في باطنه لا يطلع عليه): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأسباب السبعة لإضمار عدم الرضا».

والضمير في «باطنه» يعود إلى «الساكت من غير رضا».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المانع».

والمعنى المراد هنا: أن يكون سبب التزامه بالسكوت بدلاً عن إشهار الإنكار وإظهار المخالفة هو مانع خفي خاص به، قد لا يطلع عليه غيره.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «السبب»؛ أي: السبب الثاني من أسباب السكوت مع إضمار عدم الرضا.

قوله: (أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب): وحيثُذِّ فإنه يرى - بحسب هذا الاعتقاد - أن مُخَالَفَهُ مصيب فيما ذهب إليه، فيكون سكوته إقراراً منه له على قوله، إذ كيف ينكر قولاً يعتقد تحقق الإصابة فيه وإن لم يكن مرضياً عنده؟

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «السبب»؛ أي: السبب الثالث من أسباب السكوت مع إضمار عدم الرضا.

قوله: (الأي يرى الإنكار في المجتهدات): أي أن مذهبه عدم الإنكار على أي مجتهد فيما أعمل فيه رأيه، وحيثُذِّ فلا يرى به حاجة إلى الإنكار عليه، لاعتقاده أن هذا المجتهد قد أدى فرضه الذي كُلفَ به من خلال ما أداه إليه اجتهاده.

قوله: (ويرى ذلك القول سائغاً لمن أداه اجتهاده إليه وإن لم يكن هو موافقاً): القول المشار إليه في قوله: «ويرى ذلك القول» هو القول الذي انتشر بين بقية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

الرَّابِعُ: أَلَا يَرَى الْبِدَارَ فِي الْإِنْكَارِ مَصْلَحَةً، لِعَارِضٍ مِنَ الْعَوَارِضِ
يَنْتَظِرُ زَوَالَهُ فَيَمُوتُ قَبْلَ زَوَالِهِ، أَوْ يَشْتَغِلُ عَنْهُ.

ومعنى «سائغ»؛ أي: جائز.

والضمير في «أداه» هو عائد جملة الصلة.

والضمير في «اجتهاده» يعود إلى الاسم الموصول «مَنْ».

والضمير في «إليه» يعود إلى «القول المجتهد فيه».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الساکت».

والمعنى المراد هنا: أن الساكت يرى أن الاجتهاد محتمل لهذا القول، كما أنه محتمل للقول الذي يرى هو صوابه، وحينئذ لم ير مناسبة إنكار ما يراه جائزاً في باب الاجتهاد وإن كان هو يرى خلافه.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «السبب»؛ أي: السبب الرابع من أسباب السكوت عن الإنكار مع إضمار عدم الرضا.

قوله: (ألا يرى البدار في الإنكار مصلحة): المراد بالبدار هنا: المسارعة إلى الإنكار من غير تمهل وتريث.

والمعنى: أن يرى الساكت أن المسارعة إلى الإنكار لا تحقق مصلحة، فأثر السكوت على إبداء المخالفة.

قوله: (لعارض من العوارض ينتظر زواله): العارض هو الأمر الطارئ الذي يعرض ثم يزول.

والضمير في «زواله» يعود إلى «العارض».

والمعنى: أن المانع من الإنكار هو وجود عارض طارئ، فأخّر إنكاره إلى حين زواله، إذ لو أنكر مع وجوده لكان الإنكار غير مناسب، وربما أدى إلى مفسدة بدلاً من أن يحقق مصلحة.

قوله: (فيموت قبل زواله أو يشتغل عنه): الضمير في «زواله» يعود إلى «العارض».

الْحَامِسُ: أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ لَوْ أَنْكَرَ لَمْ يُلْتَفِتْ إِلَيْهِ، وَنَالَهُ ذَلِكَ وَهَوَانٌ،
كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ - حِينَ سَكَتَ عَنِ الْقَوْلِ بِالْعَوْلِ فِي زَمَنِ
عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -:

والضمير في «عنه» يعود إلى «الإنكار»؛ أي: يشتغل عن الإنكار بأي
شاغل كان بعد زوال العارض.

والمراد هنا: أن الانتظار لم يمهلته، بل باغته الموت قبل زوال
العارض الذي منعه من الإنكار، أو يزول ذلك العارض فعلاً ولكن يأتيه
شاغل يليه عن إبداء المخالفة لاستحواذ ذلك الشاغل على ذهنه.

قوله: (الخامس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «السبب»؛
أي: السبب الخامس من أسباب السكوت عن الإنكار مع إضمار عدم
الرضا.

قوله: (أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه وناله ذل وهوان): الضمائر
في «أنه»، وفي «إليه»، وفي «ناله» تعود إلى «الساكت».

والفعل المضارع «يلتفت» لم يُسَمَّ فاعله، والفاعل هو مَنْ تكلم
بالقول المنتشر، أو هو وبقية من وافقه على رأيه.

والمعنى: أن يكون لدى الساكت علم مسبق بأن إنكاره لن يُسْمَعَ،
وقد يُسَفَّهُ رأيه فيشعر بالذل والهوان.

قوله: (كما قال ابن عباس): الكاف حرف تشبيه، و«ما» المتصلة بها
مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كقول ابن عباس»
رضي الله تعالى عنهما.

قوله: (حين سكت عن القول بالعدل في زمن عمر رضي الله عنه): هذه
جملة اعتراضية بين القول ومقول القول.

وكان عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أول من قال بالعدل في
الفرائض، وقد قال ذلك في مشهد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى
عنهم أجمعين ومنهم حبر الأمة ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وهو لا

«كَانَ رَجُلًا مَهِيْبًا فَهَيْبَتُهُ». السَّادِسُ: أَنْ يَسْكُتَ لِأَنَّهُ مُتَوَقِّفٌ فِي الْمَسْأَلَةِ، لِكُونِهِ فِي مُهْلَةِ النَّظْرِ. السَّابِعُ:

يرى العول، ولكنه لم يظهر خلافه لعمر رضي الله تعالى عنه، بل سكت حتى مات عمر فأعلن مخالفته لرأيه.

قوله: (كان رجلاً مهيباً فهيبته): هذه هي مقولة ابن عباس رضي الله تعالى عنهما التي علل بها سبب سكوته عن الإنكار على عمر رضي الله تعالى عنه في قوله بالعول.

والمعنى: أنه لم يتجرأ على الإنكار خشيةً من عمر رضي الله تعالى عنه، لكونه ذا هيبة وشدة فيما يرى أنه الحق.

قوله: (السادس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «السبب»؛ أي: السبب السادس من أسباب السكوت عن الإنكار مع إضمار عدم الرضا.

قوله: (أن يسكت لأنه متوقف في المسألة، لكونه في مهلة النظر): الضميران في «لأنه»، وفي «لكونه» يعودان إلى «الساكت».

والمراد بالتوقف هنا: هو عدم الوصول إلى رأي في المسألة التي انتشر فيها قول القائل.

والمراد بالمهلة في قوله: «مهلة الانتظار»: زمن البحث والتنقيب عن الحكم.

والمراد بالنظر هنا: هو الاجتهاد.

والمعنى: أن عدم الإنكار لذلك القول المنتشر ليس لكونه مرضياً عنده، بل لأنه لم يصل بعد إلى حكم في المسألة التي ورد فيها ذلك القول حتى يتبين له أنه مخالف أو موافق، فالتزم السكوت انتظاراً لما سيُسفر عنه اجتهاده.

قوله: (السابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «السبب»؛ أي: السبب السابع من أسباب السكوت عن الإنكار مع إضمار عدم الرضا.

أَنْ يَسْكُتَ لِظَنِّهِ أَنَّ غَيْرَهُ قَدْ كَفَّاهُ الْإِنْكَارَ وَأَغْنَاهُ عَنِ الْإِظْهَارِ، لِأَنَّهُ فَرَضُ كِفَايَةٍ، وَيَكُونُ قَدْ غَلَطَ فِيهِ وَأَخْطَأَ فِي وَهْمِهِ.

قوله: (أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار وأغناه عن الإظهار): الضمائر في «لظنه»، وفي «غيره»، وفي «كفاه»، وفي «أغناه» تعود كلها إلى «الساكت».

والمعنى: أن يكون سبب سكوته ما غلب على ظنه أنه قد كُفِيَ مؤونة الإنكار بقيام غيره به، فاستغنى بذلك عن إظهار إنكاره بنفسه.

قوله: (لأنه فرض كفاية): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الإنكار». و«فرض الكفاية» هو الفرض الذي إذا قام به البعض سقطت عهدة المطالبة به عن الباقيين، ولذلك سُمِّيَ فرض كفاية لأنه يُكْتَفَى فيه بمن فَعَلَ عمن لم يفعل.

والمعنى: أنه تَرَكَ الإنكار تعويلاً على حصوله من غيره، لعلمه بأن الإنكار ليس فرض عين، بل هو فرض كفاية.

قوله: (ويكون قد غلط فيه وأخطأ في وهمه): أي «ويكون الساكت...».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الظن بحصول الإنكار من الغير». والضمير في «وهمه» يعود إلى «الساكت». والمعنى: أن ظنه بأن غيره قد أدى واجب الإنكار لم يصادف محله المناسب، إذ لم يَقم أحد بذلك، فكان غلطاً ووهماً لعدم تحققه في الواقع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل القائلين بأن القول المنتشر مع سكوت الباقيين عن إبداء الإنكار ليس حجة ولا إجماعاً.

ومفاد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلم أن السكوت طريق من طرق إثبات الرضا، بل إن الطريق إلى ذلك هو الإفصاح بالموافقة.

وَلَنَا: أَنَّ حَالَ السَّاكِتِ لَا يَخْلُو مِنْ سِتَّةِ أَقْسَامٍ، أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ لَمْ يَنْظُرْ فِي الْمَسْأَلَةِ. الثَّانِي: أَنْ يَنْظُرَ فِيهَا فَلَا يَتَبَيَّنُ لَهُ الْحُكْمُ،

الوجه الثاني: سلّمنا أن السكوت طريق من طرق إثبات الرضا، ولكنه لا يكون كذلك إلا إذا احتفت به قرائن تدل على أنه سكوت رضا لا سكوت سخط، إذ السكوت المجرد كما يحتمل إضمار الرضا يحتمل إضمار ما يضاذه، ومع قيام هذا الاحتمال لا ينهض حجة للاستدلال.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر القائلين بأن القول المنتشر مع سكوت البقية إجماع منهم عليه.

قوله: (أن حال الساكت لا يخلو من ستة أقسام): المراد بالأقسام هنا: الاحتمالات التي تَرِدُ على حال الساكت، أو الأسباب التي دفعته إلى السكوت، وهذه الاحتمالات، أو الأسباب لا تعدو ستة.

قوله: (أحدها: أن يكون لم ينظر في المسألة): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأقسام الستة».

والمعنى: أن الساكت إنما سكت، ولم يفصح عن رأيه بالموافقة أو الإنكار لكونه لم ينظر بَعْدُ نظر تأمل واجتهاد في المسألة حتى يتبين حكمها.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسم»؛ أي: القسم الثاني من أقسام حال الساكت.

قوله: (أن ينظر فيها فلا يتبين له الحكم): الضمير في «فيها» يعود إلى «المسألة».

والضمير في «له» يعود إلى «الساكت».

والمعنى: أنه قد نظر في تلك المسألة نظرة تأمل وتدقيق وتمحيص، فلم يؤده اجتهاده فيها إلى حكم معين، ولذلك لم يستطع البوح برأي موافق أو مخالف؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

وَكِلَاهُمَا خِلَافُ الظَّاهِرِ، لِأَنَّ الدَّوَاعِيَّ مُتَوَفِّرَةً وَالْأَدِلَّةَ ظَاهِرَةً، وَتَرَكَ النَّظْرَ خِلَافَ عَادَةِ الْعُلَمَاءِ عِنْدَ النَّازِلَةِ، ثُمَّ يُفْضِي ذَلِكَ إِلَى خُلُوعِ الْعَصْرِ عَنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّتِهِ.

قوله: (وكلاهما خلاف الظاهر): ضمير التثنية في قوله: «وكلاهما» يعود إلى «القسمين الأول والثاني».

والمراد بخلاف الظاهر هنا: أي الظاهر من حال المجتهد، فإن الأصل في المجتهد النظر الاجتهادي في المسائل الواقعة، وفي الغالب سيؤديه هذا الاجتهاد للوصول إلى حكم فيها.

قوله: (لأن الدواعي متوفرة والأدلة ظاهرة): «الدواعي» جمع «داع»، وهو الباعث على فعل الشيء.

والمراد بالأدلة الظاهرة هنا: هي أدلة الاجتهاد بقسميها المتفق عليها والمختلف فيها، أو الدلائل والأمارات التي نصبها الشارع لتكون مناراً يهتدي به المجتهد للوصول إلى حكم المسألة.

والمعنى: أن الظاهر من حال المجتهد أن تتجه همته إلى البحث والنظر في حكم المسألة الاجتهادية، موظفاً في ذلك كل ما لديه من أدلة وأمارات تعينه على تبين الحكم المناسب فيها.

قوله: (وترك النظر خلاف عادة العلماء عند النازلة): أي أن العادة المعهودة في العلماء المبادرة إلى النظر الاجتهادي في كل مسألة نازلة من أجل أن يتبينوا الحكم الشرعي فيها، لا أن يتركوا النظر فيها تباطؤاً وتكاسلاً، فإن ذلك على خلاف تلك العادة، وهو أمر مذموم لأنه يدل على نوع تساهل وتفريط.

قوله: (ثم يفضي ذلك إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ترك النظر في المسألة».

والمعنى المراد هنا: أن العلماء إذا فرطوا في الوصول إلى حكم

الثَّالِثُ: أَنْ يَسْكُتُوا تَقِيَّةً، فَلَا بُدَّ أَنْ يُظْهَرَ سَبَبُهَا، ثُمَّ يُظْهَرَ قَوْلُهُ عِنْدَ ثِقَاتِهِ وَخَاصَّتِهِ، فَلَا يَلْبِثُ الْقَوْلُ أَنْ يَنْتَشِرَ.

المسألة بترك الاجتهاد فيها، واستمر بهم السكوت لعدم قدرتهم على إبداء رأي لم يتبينوه بعد، وكان صاحب القول المنتشر لم يحالفه الصواب فيه، أدى ذلك إلى خلو العصر عن قائم لله تعالى بالحجة، وهذا ممتنع لقيام الدليل على الإخبار بخلافه، وهو قول النبي ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق).

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسم»؛ أي: القسم الثالث من أقسام حال الساكت.

قوله: (أن يسكتوا تقيّة): أي اتقاء ما يخشون وقوعه من ضرر عليهم في حالة الإفصاح عن رأيهم.

قوله: (فلا بد أن يظهر سببها): الضمير في «سببها» يعود إلى «التقيّة». والمراد بإظهار السبب هنا: بيانه والإفصاح عنه، كأن يقول: «امتنعتُ عن التصريح برأيي مخافة فلان، أو خشية إثارة فتنة بين الناس» ونحو ذلك.

قوله: (ثم يظهر قوله عند ثقاته وخاصته): الضمائر في «قوله»، وفي «ثقاته»، وفي «خاصته» تعود إلى «الساكت».

والمراد بقوله: «ثقاته»؛ أي: الأشخاص الذين يثق بهم، ويطمئن إلى عدم وشايتهم به عند مَنْ يكره أن يطلع على رأيه في تلك المسألة التي سكت فيها تقيّة منهم.

والمراد بقوله: «خاصته»؛ أي: أصحابه المقربون إليه، والمُقدّمون على غيرهم لديه.

قوله: (فلا يلبث القول أن ينتشر): أي يظهر في الملاء، ويشتهر في بقية الناس، فيكون معلوماً عندهم بعد أن كان مجهولاً لديهم.

الرَّابِعُ: أَنْ يَكُونَ سُكُوتُهُمْ لِعَارِضٍ لَمْ يَظْهَرَ، وَهُوَ خِلَافُ الظَّاهِرِ، ثُمَّ يُفْضِي إِلَى خُلُوعِ الْعَصْرِ عَنِ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّتِهِ. الْخَامِسُ: أَنْ يَعْتَقِدَ أَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ،

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسم»؛ أي: القسم الرابع من أقسام حال الساكت.

قوله: (أن يكون سكوتهم لعارض لم يظهر): الضمير في «سكوتهم» يعود إلى «من انتشر القول فيهم».

والمراد بذلك: أن يكون سبب السكوت عن إبداء الرأي في المسألة طارئاً عَرَضَ للساكت، وهو عرض باطني لم يُطْلَع عليه.

قوله: (وهو خلاف الظاهر): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «السكوت لعارض لم يظهر».

وإنما كان السكوت بسبب هذا العارض مخالفاً للظاهر؛ لأن الأصل في العالم المجتهد أن يكون جريئاً في إبداء الحق لكونه مؤتمناً عليه.

قوله: (ثم يفضي إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته): أي يفضي السكوت من أجل هذا العارض إلى خلو العصر عن قائم لله تعالى بالحجة. وبيان ذلك: كما سبق، وهو أن الساكت إذا لم يصرح برأيه في المسألة، وكان المفصح عن رأيه وهو من انتشر قوله فيها لم يحالفه الصواب في اجتهاده، أدى ذلك إلى خروج الحق عن أهل ذلك العصر، وهو ممتنع لورود الخبر بخلافه، وهو قول النبي ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين).

قوله: (الخامس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسم الخامس»؛ أي: من أقسام حال الساكت.

قوله: (أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب): أي أن يكون سبب سكوت الساكت اعتقاده بإصابة كل مجتهد، وحينئذٍ فلا يرى حاجة إلى الإنكار، فيلزم الصمت ويكف عن إبداء الرأي المخالف.

فَلَيْسَ ذَلِكَ قَوْلًا لِأَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ، وَلِهَذَا عَابَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ،
وَأَنْكَرُوا عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَظِيمٍ مَسَائِلَ انْتَحَلُوهَا، ثُمَّ مِنَ الْعَادَةِ أَنَّ مَنْ
يَنْتَحِلُ مَذْهَبًا يُنَاطِرُ عَلَيْهِ وَيَدْعُو إِلَيْهِ كَمَا نَشَاهِدُ فِي زَمَانِنَا

قوله: (فليس نلك قولاً لأحد من الصحابة): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اعتقاد أن كل مجتهد مصيب».

فهذا الاعتقاد لم يقل به أحد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، بل كانوا يعتقدون أن الحق واحد لا تعدد فيه، فمن وافقه أصاب ومن خالفه أخطأ، وذلك استناداً منهم إلى خبر المعصوم عليه الصلاة والسلام الذي دل على احتمال الصواب والخطأ في الاجتهاد، وهو قوله ﷺ: (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر).

قوله: (ولهذا عاب بعضهم على بعض، وأنكروا على ابن عباس وغيره مسائل انتحلوها): اللام في قوله: «ولهذا» هي لام الأجل؛ أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى أن القول بأن كل مجتهد مصيب ليس قولاً لأحد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والدليل على أن القول بإصابة كل مجتهد ليس قولاً لأحد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هو ما استفاض عنهم من إنكار بعضهم على بعض في مسائل اجتهادية، كإنكارهم على ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في ربا الفضل، وفي نكاح المتعة، حيث كان يذهب إلى الجواز فيهما.

وكما أنكرت عائشة رضي الله تعالى عنها على زيد بن أرقم رضي الله تعالى عنه ما أقدم عليه من التبایع بالعينة، ونحو ذلك.

قوله: (ثم من العادة أن من ينتحل مذهباً يناظر عليه ويدعو إليه كما نشاهد في زماننا): «الانتحال» في اللغة هو: «الانتساب»، يقال: «فلان

السَّادِسُ: أَلَا يَرَى الْإِنْكَارَ فِي الْمُجْتَهِدَاتِ، وَهُوَ بَعِيدٌ لِمَا ذَكَرْنَاهُ،

يَتَّجِلُ مَذْهَبُ فُلَانٍ إِذَا انْتَسَبَ إِلَيْهِ ^(١).

والمناظرة على المذهب: هي المناقشة والمحاورة والمجادلة بالحجج والبراهين لإثبات صحته وسلامته وجهته.

والضمير في «عليه» يعود إلى «المذهب المنتحل»، وكذلك إليه عود الضمير في «إليه».

والكاف في قوله: «كما نشاهد» حرف تشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كالمشاهد في زماننا».

والمراد هنا: بيان الدليل على أنه ليس كل مجتهد مصيباً، إذ لو كان الأمر كذلك لكان ما جرت به العادة من عقد المناظرات العلمية بين العلماء عبثاً محضاً، لا فائدة فيه إلا إضاعة الوقت.

قوله: (السادس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسم»؛ أي: القسم السادس من أقسام حال الساكت.

قوله: (ألا يرى الإنكار في المجتهدات): أي ألا يرى الساكت الإنكار في المجتهدات.

بمعنى: أن يعتقد أن المسائل الاجتهادية لا يسوغ فيها الإنكار، ولذلك رأى أنه لا حاجة إلى إبداء الرأي فجنح إلى السكوت.

قوله: (وهو بعيد لما ذكرناه): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «عدم الإنكار في المجتهدات».

و«ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بالمذكور هنا هو إنكار الصحابة رضي الله تعالى عنهم

فَثَبَتَ أَنَّ سُكُوتَهُ كَانَ لِمُؤَافَقَتِهِ.

..... وَمِنْ وَجْهِ آخَرَ:

بعضهم على بعض، وكذلك جريان عادة العلماء على عقد المناظرات، إذ لو كان الإنكار في مسائل الاجتهاد ليس سائغاً لما حصل ذلك الإنكار ولما جرت تلك العادة بعقد المناظرات بين العلماء.

وحيث جرت العادة بالإنكار وبعقد المناظرات كان هذا القسم بعيداً، لمنافاته للواقع العملي المشاهد.

قوله: (فثبت أن سكوته كان لموافقته): الضمير في «سكوته» يعود إلى «مَنْ لم يُبَيِّنْ رأيه في القول المنتشر»، وإليه كذلك عود الضمير في «لموافقته». وهذه العبارة استنتاج مما سبق في الأقسام الستة المذكورة، فكلها تدور حول محورين هما: البُعْدُ، ومخالفة الظاهر.

أي: يبعد أن يكون السكوت عن الإنكار ناشئاً عن أي سبب من الأسباب السابقة؛ لأن ذلك على خلاف الظاهر، إذ الأصل في العالم الصَّدْعُ بالحق والجهر به، وإذا كان الأمر كذلك دل على أن السكوت ليس للإنكار، بل للموافقة والإقرار. وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول للقائلين بأن القول إذا انتشر في بقية الصحابة رضي الله تعالى عنهم، فسكتوا كان إجماعاً منهم عليه.

ومفاد هذا الدليل: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم هم أهل النظر والاجتهاد، وقد أتوا أدلته وأحاطوا بأماراته، فيبعد في حقهم تركه في المسائل الاجتهادية، كما يبعد في حقهم السكوت عن الحق تقيّةً لأنفسهم وهم الأمناء على دين الله تعالى وشرعه، كما يبعد في حقهم أن يتركوا إبداء الرأي لاعتقاد إصابة كل مجتهد، أو أنه لا يسوغ الخلاف في مسائل الاجتهاد، وإذا كان الشأن فيهم كذلك ثبت أن سكوتهم إنما هو من أجل الموافقة، لا من أجل إضمار المخالفة.

قوله: (ومن وجه آخر): أي الدليل الثاني من أدلة أصحاب المذهب

أَنَّ التَّابِعِينَ كَانُوا إِذَا أَشْكَلَ عَلَيْهِمْ مَسْأَلَةٌ، فَنُقِلَ إِلَيْهِمْ قَوْلَ صَحَابِيٍّ مُتَشَبِّهٍ وَسُكُوتُ الْبَاقِينَ كَانُوا لَا يُجَوِّزُونَ الْعُدُولَ عَنْهُ، فَهُوَ إِجْمَاعٌ مِنْهُمْ عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً.

الأول القائلين بأن القول المنتشر مع سكوت الباقيين إجماع.

قوله: (أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة): «الإشكال» في اللغة هو: «اللُّبْسُ»، يقال: «أَشْكَلَ عَلَيْهِ الأَمْرُ» إذا: التَّبَسَّ (١).

وعليه فأشكال المسألة هو: لبسها وغموضها.

والضمير في «عليهم» يعود إلى «التابعين».

قوله: (فنقل إليهم قول صحابي منتشر وسكوت الباقيين كانوا لا يجوزون العدول عنه): الضمير في «إليهم» يعود إلى «التابعين».

والضمير في «عنه» يعود إلى «القول المنتشر».

ومعنى «العدول» هو: الميل؛ أي: لا يميلون عنه إلى غيره.

قوله: (فهو إجماع منهم على كونه حجة): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «عدم تجويز التابعين العدول عن قول الصحابي المنتشر إذا سكت عنه الباقيون».

والضمير في «منهم» يعود إلى «التابعين».

والضمير في «كونه» يعود إلى «القول المنتشر».

ومفاد هذا الدليل: أن التابعين رحمهم الله تعالى - وهم القرن الثاني من القرون الثلاثة المفضلة - كانوا وقَّافين عند حدِّ القول المنتشر الذي صدر من الصحابي وسكت عنه بقية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فيعملون بمقتضاه في المسائل المشكلة لديهم، ولا يجوزون الخروج عنه إلى غيره، وهذا دليل على إجماعهم على حجية ذلك القول، وإجماعهم ملزم لمن جاء بعدهم.

وَمِنْ وَجْهِ آخَرَ: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ هَذَا إِجْمَاعًا لَتَعَدَّرَ وُجُودُ
الإِجْمَاعِ، إِذْ لَمْ يُنْقَلْ إِلَيْنَا فِي مَسْأَلَةٍ وَاحِدَةٍ قَوْلُ كُلِّ عَالِمٍ فِي الْعَصْرِ
مُصْرَحًا بِهِ.

قوله: (ومن وجه آخر): أي الدليل الثالث لأصحاب المذهب الأول
القائلين بأن القول المنتشر مع سكوت الباقيين إجماع.

قوله: (أنه لو لم يكن هذا إجماعاً لتعذر وجود الإجماع): الضمير في
«أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لو لم يكن هذا إجماعاً
لتعذر وجود الإجماع».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول المنتشر مع سكوت الباقيين
عنه».

والمراد بالتعذر هنا في قوله: «لتعذر وجود الإجماع»: عدم إمكان
حصوله.

قوله: (إذ لم ينقل إلينا في مسألة واحدة قول كل عالم في العصر
مصرحاً به): الجملة تعليل للقول بتعذر وجود الإجماع في حالة عدم اعتبار
القول المنتشر إجماعاً إذا سكت الباقيون عن إظهار المخالفة له.

والفعل المضارع «ينقل» مبني للمجهول، والناقل هم «الرواة»؛ أي:
لم ينقل إلينا الرواة.

والضمير في «به» يعود إلى «قول كل عالم».

ومفاد هذا الدليل: لو لم يُعَدَّ القول المنتشر المسكوت عن مخالفته
إجماعاً لكان مقتضاه الاعتداد - فقط - بالإجماع الذي بُني على القول
الصريح من كل فرد من أفراد العلماء المجتهدين في العصر بالموافقة على
حكم المسألة، وهذا يفضي إلى عدم إمكان حصول الإجماع في شيء من
المسائل الشرعية، إذ يتعذر سماع القول صراحةً من كل فرد بعينه من أفراد
مجتهدي العصر مع كثرتهم واختلاف أماكن وجودهم.

وَقَوْلُ مَنْ قَالَ: «هُوَ حُجَّةٌ وَلَيْسَ بِإِجْمَاعٍ» غَيْرُ صَحِيحٍ، فَإِنَّا إِن قَدَرْنَا رَضَى الْبَاقِينَ كَانَ إِجْمَاعًا، وَإِلَّا فَيَكُونُ قَوْلَ بَعْضِ أَهْلِ الْعَصْرِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قوله: (وقول من قال: «هو حجة وليس بإجماع» غير صحيح): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول المنتشر مع سكوت الباقيين». والقائلون بأن هذا القول حجة وليس بإجماع هم أصحاب المذهب الثاني.

وهذا القول قد حَكَمَ عليه المؤلف رحمه الله تعالى بعدم الصحة، فيكون قولاً فاسداً عنده.

قوله: (فإننا إن قدرنا رضي الباقيين كان إجماعاً): المراد بالتقدير في قوله: «إن قدرنا»: الافتراض؛ أي: «فإننا إن افترضنا رضي الباقيين كان إجماعاً».

والمراد بالباقيين هنا: هم الذين انتشر فيهم هذا القول من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فالتزموا الصمت حياله. والمعنى: إن افترضنا أن سكوت الباقيين كان عن رضي به واطمئناناً إليه، كان ذلك دليلاً على إجماعهم عليه.

قوله: (وإلا فيكون قول بعض أهل العصر): «إلا» هنا مكونة من «إن» الشرطية، و«لا» النافية. والمعنى: «وإن كان هذا التقدير لا وجود له»؛ أي: وإن قدرنا أن سكوتهم ليس عن رضي، فحينئذ يكون ذلك القول المنتشر قول بعض أهل العصر، وقول البعض لا حجة فيه على البعض الآخر. فتصبح المسألة خلافية، وكل مجتهد يعمل فيها بمقتضى ما أداه إليه اجتهاده.

(مسألة)

يَجُوزُ أَنْ يَنْعَقِدَ الْإِجْمَاعُ عَنِ اجْتِهَادِ وَقِيَّاسٍ، وَيَكُونُ حُجَّةً.
وَقَالَ قَوْمٌ: لَا يُتَصَوَّرُ ذَلِكَ، إِذْ كَيْفَ يُتَصَوَّرُ اتِّفَاقُ أُمَّةٍ مَعَ اخْتِلَافِ
طِبَائِعِهَا وَتَفَاوُتِ أَفْهَامِهَا

قوله: (يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس): أي يجوز للعلماء أن يجمعوا على مسألة بنوا حكمها على قياس قد اجتهدوا في تحقق ثبوت مناطه فيها، وحينئذ يكون مستندهم في الإجماع على هذه المسألة هو هذا القياس.

قوله: (ويكون حجة): أي يكون ذلك الإجماع حجة في وجوب العمل بمقتضاه.

وما ذهب إليه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا من كون الإجماع المنعقد عن اجتهاد وقياس، حجة، هو مذهب جمهور الأصوليين والفقهاء والمتكلمين^(١).

قوله: (وقال قوم): المراد بهم هنا: أهل الظاهر، وابن جرير الطبري، والشيعه^(٢).

قوله: (لا يتصور ذلك): المراد بنفي التصور هنا: الامتناع العقلي.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس».

فهذا عندهم لا يتصوره العقل، لتعذر إمكان حصوله في الواقع.

قوله: (إذ كيف يتصور اتفاق أمة مع اختلاف طبائعها وتفاوت أفهامها

(١) انظر: أصول السرخسي ٢٠١/١؛ إحكام الفصول ص ٤٧٤؛ المستصفي ١/

١٩٦؛ العدة ٤/١١٢٥؛ المعتمد ٣٦/٢.

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم ٥٣٨/١، ٥٣٩؛ البرهان ١/٧٢١؛ التبصرة ص ٣٧٢؛

الإحكام للآمدي ١/٢٦٤.

عَلَى مَظْنُونٍ؟، أَمْ كَيْفَ تَجْتَمِعُ عَلَى قِيَاسٍ مَعَ اخْتِلَافِهِمْ فِي الْقِيَاسِ؟
وَقَالَ آخَرُونَ:

على مَظْنُونٍ؟): هذه الجملة تعليل للقول بعدم تصور انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس.

والضميران في «طبائعها»، وفي «أفهامها» يعودان إلى «الأمة»..
والمراد بالمَظْنُون هنا: هو الاجتهاد والقياس.
وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول لأصحاب هذا القول.

ومفاد هذا الدليل: أن القياس دليل ضعيف لإفادته الظن، فكيف يُعْقَلُ أن تتفق الأمة على اعتماده دليلاً للمسألة مع تفاوت ما بينهم في الطبائع والأفهام؟، نعم لو كان القياس دليلاً قاطعاً لَسَلِمَ ذلك، إذ القاطع تتجه الهمم إلى تحصيله والتعويل عليه.

قوله: (أم كيف تجتمع على قياس مع اختلافهم في القياس): الضمير في «اختلافهم» يعود إلى «الأمة».
والاستفهام بكيف هنا للاستبعاد.

والمراد بالاختلاف في القياس: الاختلاف في ثبوت حجيته.
وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني لأصحاب هذا القول.

ومفاد هذا الدليل: أن الاتفاق على القياس متعذر الإمكان، لوجود الخلاف بين علماء الأمة في إثبات كونه حجة، فكيف يَتَّخِذُ من الخلاف المترسِّخ دليلاً على انعقاد الإجماع؟

وما أورده الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا من عدم تصور انعقاد الإجماع على الاجتهاد والقياس هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (وقال آخرون): «آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قوم»؛ أي: «وقال قوم آخرون»، والمراد بهم هنا: بعض الأصوليين.

هُوَ مُتَّصِرٌ وَلَيْسَ بِحُجَّةٍ، لِأَنَّ الْقَوْلَ بِالْاجْتِهَادِ يَفْتَحُ بَابَ الْاجْتِهَادِ وَلَا يَجِبُ.

وَلَنَا: أَنَّ هَذَا إِنَّمَا يُسْتَنْكَرُ فِيمَا يَتَسَاوَى فِيهِ الْأَحْتِمَالُ،

قوله: (هو متصور): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس».

والمعنى: أن هذا الانعقاد لا يحيله العقل، ولا يمنع حصوله، إذ ما كان مُتَّصِرًا عقلاً فهو ممكن.

قوله: (وليس بحجة): أي ليس كل ما كان متصور الوقوع يكون حجة في ذاته، فالتصور شيء، والحجية شيء آخر.

قوله: (لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يجب): هذا هو دليل هؤلاء القوم على أن الإجماع المنعقد عن اجتهاد وقياس لا يكون حجة.

ومفاد هذا الدليل: أن الحكم المبني على اجتهاد لا يجب العمل بمقتضاه، لجواز مخالفته باجتهاد آخر، إذ الاجتهاد الأول فتح باب الاجتهاد الثاني، وهذا في حقيقته يتنافى مع الإجماع، فإنه يجب العمل به وتحرم مخالفته، وإذا كان الاجتهاد الذي هو أصل الإجماع هنا لكونه منعقداً عليه ليس حجة لجواز مخالفته، فكيف يكون الإجماع وهو المنفرد عنه حجة، والفروع ما هي إلا تابعة لأصولها؟، وإذا تقرر ذلك فإنه يثبت في الفرع وهو الإجماع ما ثبت في الأصل وهو الاجتهاد، فلا يكون الإجماع حجة إلحاقاً للفرع بالأصل.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر الجمهور على جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس، ويكون حجة.

قوله: (أن هذا إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس».

أَمَّا الظَّنُّ الْأَغْلَبُ فَيَمِيلُ إِلَيْهِ كُلُّ أَحَدٍ، فَأَيُّ بُعْدٍ فِي أَنْ يَتَّفِقُوا عَلَى أَنَّ النَّبِيذَ فِي مَعْنَى الْخَمْرِ فِي التَّحْرِيمِ؟ لِكَوْنِهِ فِي مَعْنَاهُ فِي الْإِسْكَارِ.

والفعل المضارع «يستنكر» مبني للمجهول، والمُسْتَنْكَرُ هنا هم العقلاء. و«ما» في قوله: «فيما» موصولة بمعنى «الذي».

والمراد بما تساوى فيه الاحتمال: هو الظن المجرد، فإنه يتساوى حينئذٍ مع الشك.

قوله: (أما الظن الأغلب فيميل إليه كل أحد): الضمير في «إليه» يعود إلى «الظن الأغلب».

والمراد بالميل هنا: الثقة والاطمئنان، فالنفس تسكن إلى الظن الأغلب، لأنها تحسم به مادة التأرجح.

قوله: (فأي بُعد في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر في التحريم لكونه في معناه في الإسكار؟): «أي» هنا أداة استفهام، وهو استفهام تعجبي.

والمراد بالمتفقين هنا: هم أهل الإجماع.

والضمير في «لكونه» يعود إلى «النبيذ».

والضمير في «معناه» يعود إلى «الخمر».

والمعنى: ليس بعيداً لا عقلاً ولا شرعاً أن يتفق أهل الإجماع على أن النبيذ في معنى الخمر، لما غلب على ظنهم أنه مسكر، فيلحقونه بالخمر في التحريم، لوجود العلة الجامعة وهي الإسكار في كل.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول للقائلين بجواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس، وأنه حجة.

ومفاد هذا الدليل: أن الاجتهاد والقياس وإن كان مبناهما على الظن، إلا أن هذا الظن لا يراد به الظن المساوي للشك، بل هو الظن الأغلب الذي يطمئن إليه القلب، وتسكن إليه النفس، وما كان كذلك فإن العقلاء يميلون إليه ولا ينفرون منه، ودليل ذلك أنهم لا يمانعون من إلحاق

وَأَكْثَرُ الْإِجْمَاعَاتِ مُسْتَنَدَةٌ إِلَى عُمُومَاتٍ وَظَوَاهِرَ وَأَخْبَارِ آحَادٍ،
مَعَ تَطَرُّقِ الْأَحْتِمَالِ.....

النيبذ بالخمير في التحريم لوجود الإسكار فيهما، فثبت بذلك أن الإجماع المنعقد عن الاجتهاد والقياس حجة.

وهذا الدليل يصلح أن يكون جواباً عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس في دليلهم الذي قالوا فيه: «إذ كيف يتصور اتفاق أمة مع اختلاف طبائعها وتفاوت أفهامها على مضمون؟».

قوله: (وأكثر الإجماعات مستندة إلى عمومات وظواهر وأخبار آحاد، مع تطرق الاحتمال): أي أن الغالب في الإجماعات أن تكون مستندة إلى ظنيات وليس إلى قطعيات، ومن تلك الظنيات العمومات التي لا تسلم من تطرق الاحتمال إليها، إذ ما من عموم إلا ويحتمل أن يكون مخصوصاً. ومن تلك الظنيات ظواهر النصوص، وهي كذلك لا تسلم من تطرق الاحتمال إليها، لكون الظاهر متردداً بين معنيين هو في أحدهما أرجح من الآخر. ومن تلك الظنيات أخبار الآحاد، فإنها لا تفيد القطع بذاتها.

وإذا كان الإجماع ينعقد عن هذه المظنونات، فما المانع من انعقاده عن الاجتهاد والقياس، وهما مظنونان كذلك؟.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني للقائلين بجواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة.

ومفاد هذا الدليل: قياس انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس على انعقاده عن عمومات وظواهر وأخبار آحاد، فكما يجوز انعقاده عن تلك الأدلة وهي مظنونات لتطرق الاحتمال إليها، فكذلك يجوز انعقاده عن اجتهاد وقياس، بجامع الظنية في كل.

وهذا الدليل يصلح أيضاً أن يكون جواباً ثانياً عما استدل به أصحاب

وَإِذَا جَازَ اتِّفَاقُ أَكْثَرِ الْأُمَّمِ عَلَى بَاطِلٍ، مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُمْ دَلِيلٌ قَطْعِيٌّ
وَلَا ظَنِّيٌّ، لِمَ لَا يَجُوزُ الْإِتِّفَاقُ عَلَى دَلِيلٍ ظَاهِرٍ وَظَنٍّ غَالِبٍ؟

المذهب الثاني القائلون بعدم جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس، بحجة أنهما ظنيان لا قطعيان.

قوله: (وإذا جاز اتفاق أكثر الأمم على باطل، مع أنه ليس لهم دليل قطعي ولا ظني): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «مع أن الشأن ليس لهم دليل قطعي ولا ظني».

والضمير في «لهم» يعود إلى «أكثر الأمم».

والمراد هنا: أن أهل الباطل قد يتفقون على باطلهم من غير أن يكون لهم في ذلك دليل لا قطعي ولا ظني، كاتفاق اليهود على أن عُزَيْراً ابن الله، واتفاق النصارى على أن المسيح ابن الله - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - وليس لهم مستند في ذلك إلا الإفك، كما قال عنهم الحق سبحانه: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَنَلَهُمُ اللَّهُ أَن يُبُورُوا﴾ [التوبة: ٣٠].

قوله: (لم لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب؟): الاستفهام هنا استفهام إنكاري، يراد به الإفحام بطريق الإلزام؛ أي: الإلزام بحكم الأولى، فإذا جاز لأهل الباطل أن يجمعوا على باطل لا يستند على دليل لا قطعي ولا ظني بل على مجرد أوهام وخيالات، فإنه يجوز لأهل الحق أن يجمعوا على دليل ظاهر وظن غالب من باب أولى.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثالث للقائلين بجواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة.

ومفاد هذا الدليل: قياس أمة الحق على أمم الباطل، فكما أن أهل الباطل يتفقون على باطلهم من غير دليل لا قطعي ولا ظني، فكذلك يجوز لأهل الحق الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب من باب أولى وأحرى.

وَأَمَّا مَنْعُ تَصَوُّرِهِ بِنَاءٍ عَلَى الْأَخْتِلَافِ فِي الْقِيَاسِ، فَإِنَّمَا نَفَرَضُ ذَلِكَ فِي الصَّحَابَةِ وَهُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَيْهِ، وَالْخِلَافُ حَدَثَ بَعْدَهُمْ، وَإِنْ فُرِضَ بَعْدَ حُدُوثِ الْخِلَافِ

وهذا الدليل يصلح أن يكون جواباً ثالثاً عن دليل القائلين بعدم جواز انعقاد الإجماع عن قياس واجتهاد.

قوله: (وأما منع تصوره ببناء على الاختلاف في القياس): الضمير في «تصوره» يعود إلى «انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس». والمانعون لهذا التصور هم أصحاب المذهب الثاني.

قوله: (فإنما نفرض نلك في الصحابة وهم متفقون عليه): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «انعقاد الإجماع عن قياس».

والضمير المنفصل «هم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والضمير في «عليه» يعود إلى «القياس».

والمعنى: أن هذه المسألة، وهي مسألة «انعقاد الإجماع عن قياس» مفروضة في حق الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ولا إشكال عندهم في ذلك لكونهم متفقين فيما بينهم على العمل بالقياس الصحيح. وسيأتي ذكر بعض الشواهد الدالة على اتفاقهم على العمل بالقياس عند الحديث على إثبات كون القياس حجة بمشيئة الله تعالى.

قوله: (والخلاف حدث بعدهم): الضمير في «بعدهم» يعود إلى «الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم».

والمعنى المراد هنا: أن الخلاف في حجية القياس إنما حدث بعد انقراض عصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، فلا تأثير لذلك على هذه المسألة المفروضة في أقوام لم يحصل بينهم خلاف في العمل بالقياس.

قوله: (وإن فرض بعد حدوث الخلاف): الفعل «فُرِضَ» مبني للمجهول،

فَيْسْتَنْدُ أَهْلُ الْقِيَاسِ إِلَيْهِ، وَالْآخَرُونَ إِلَى اجْتِهَادِ يَظُنُّونَهُ لَيْسَ بِقِيَاسٍ
وَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ قِيَاسٌ.
وَكَمَا يَجُوزُ أَنْ يَعْتَقَدَ غَيْرَ الْقِيَاسِ قِيَاساً كَذَلِكَ فِي الْعَكْسِ،

والفراض هنا هم أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم تصور انعقاد الإجماع عن قياس.

والمعنى: وإن فرض القائلون بعدم تصور انعقاد الإجماع عن قياس بأن هذه المسألة لا تختص بعصر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم وخدمهم، بل هي عامة في كل عصر، فإن هذه المسألة تكون حينئذ قد وُجدت في عصر الخلاف كما وجدت في عصر الاتفاق.

قوله: (فيستند أهل القياس إليه): المراد بأهل القياس هنا هم القائلون بثبوت حجيته في بناء الأحكام الشرعية، فهؤلاء يستندون إلى القياس لكونه مشروعاً لا ممنوعاً عندهم.

قوله: (والآخرون إلى اجتهاد يظنونونه ليس بقياس وهو في الحقيقة قياس): أي: «ويستند الآخرون إلى اجتهاد».

والضمير في «يظنونونه» يعود إلى «الاجتهاد»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل في قوله: «وهو».

والمراد بالآخرين هنا: هم الذين لا يرون حجية القياس.

قوله: (وكما يجوز أن يعتقد غير القياس قياساً كذلك في العكس): الكاف في «كما» حرف تشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «وكجواز أن يعتقد غير القياس قياساً كذلك في العكس».

وعكس اعتقاد غير القياس قياساً هو اعتقاد ما هو قياس في الواقع غير قياس.

والمعنى المراد هنا: أن الذين لا يرون إثبات حجية القياس، فإنهم

وَإِذَا ثَبَتَ تَصَوُّرُهُ فَيَكُونُ حُجَّةً، لِمَا سَبَقَ مِنَ الْأَدِلَّةِ عَلَى الْإِجْمَاعِ.

يستندون في قولهم إلى ما يظنونه ليس بقياس من طرق الاجتهاد وإن كان في حقيقته قياساً، وحينئذٍ يلتزم من قولي الفريقين رأي متحد في المسألة فيكون إجماعاً.

قوله: (وإذا ثبت تصوره فيكون حجة لما سبق من الأدلة على الإجماع):
الضمير في «تصوره» يعود إلى «انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس».
و«ما» في قوله: «لما» موصولة بمعنى «الذي».

والمعنى المراد هنا: حيث ثبت بالدليل أن انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس متصور عقلاً، فإنه يكون حجة شرعاً، إذ تنطبق عليه الأدلة الشرعية الواردة في إثبات حجية الإجماع في الكتاب والسنة، كما سبق ذكرها في تقرير حجية الإجماع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم تصور انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس في دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «كيف تجتمع الأمة على قياس مع اختلافهم في القياس».

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن مسألة «انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس» مفروضة في حق الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وهم متفقون على أن القياس حجة، فلا مانع من أن يكون مستند الإجماع ما اتفقوا على حجيته بينهم.

الوجه الثاني: لو سلمنا بأن هذه المسألة مفروضة في زمن حدوث الخلاف، فلا يمنع ذلك من انعقاد الإجماع، إذ مَنْ يحتجُّ بالقياس يستند في قوله إليه، ومن لا يحتجُّ به يستند في قوله إلى ما لا يظنه قياساً وإن كان في حقيقته قياساً، وحينئذٍ يكون حصول الإجماع في هذه المسألة متصوراً، فيكون حجة.

(فصل)

الإجماعُ يَنْقَسِمُ إِلَى مَقْطُوعٍ وَمَظْنُونٍ، فَالْمَقْطُوعُ مَا وُجِدَ فِيهِ
الِاتِّفَاقُ مَعَ الشُّرُوطِ الَّتِي لَا تَخْتَلِفُ فِيهِ مَعَ وُجُودِهَا،

قوله: (الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون): أي من حيث القوة
والضعف، فهو بهذا الاعتبار ينقسم إلى قطعي وظني.

قوله: (فالمقطوع ما وجد فيه الاتفاق): «المقطوع» هنا صفة لموصوف
محذوف، تقديره: «الإجماع»؛ أي: الإجماع المقطوع.

و«ما» في قوله: «ما وجد» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بالاتفاق هنا: الاتفاق الصريح، بحيث يصرح كل واحد من
المجتهدين نطقاً بالحكم في المسألة.

قوله: (مع الشروط التي لا تختلف فيه مع وجودها): الضمير في «فيه»
يعود إلى «الإجماع القطعي».

والعبارة هنا فيها نوع إغلاق، وإزالة هذا الإغلاق فلا بدّ من سلوك
أحد مسلكين:

المسلك الأول: أن يُجْعَلَ الفعل «تختلف» بالياء بدل التاء، وحينئذٍ
تكون صياغة العبارة هكذا: «مع الشروط التي لا يُخْتَلَفُ فِيهِ مَعَ وُجُودِهَا».

وعليه يكون المعنى: أن تلك الشروط إذا وُجِدَتْ فِي الإجماع منع
تواجدها حصول الخلاف فيه.

المسلك الثاني: أن يُضْمَرَ فِي العبارة محذوف، تقديره: «الآراء»،
وحينئذٍ يكون سببُ العبارة هكذا: «مع الشروط التي لا تُخْتَلَفُ فِيهِ الآراءُ
مَعَ وُجُودِهَا».

ومن الشروط التي لا يُخْتَلَفُ فِي الإجماع مع وجودها مجتمعة:

١ - أن يكون الإجماع بعد موت النبي ﷺ.

وَنَقَلَهُ أَهْلُ التَّوَاتُرِ.

وَالْمُظَنُّونَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ أَحَدُ الْقَيِّدِينَ،

- ٢ - أن يكون من العلماء المجتهدين.
- ٣ - أن يكون أولئك العلماء المجتهدون من هذه الأمة.
- ٤ - أن يكون من جميع أهل العصر.
- ٥ - أن تكون المسألة المجمع عليها مسألة دينية.
- ٦ - أن يكون مُصَرِّحاً بالنطق بحكم المسألة فيه.
- ٧ - أن ينقرض العصر باستقرار الإجماع من غير مخالف.

قوله: (ونقله أهل التواتر): الضمير في «نقله» يعود إلى «الإجماع

المقطوع».

والمراد بأهل التواتر: مَنْ بلغ عددهم حدّاً تحيل العادة تواطؤ مثله على الكذب.

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «فالمقطوع ما وجد فيه الاتفاق مع الشروط التي لا تختلف فيه مع وجودها، ونقله أهل التواتر»: أن الإجماع لا يكون قطعياً - بحيث يحصل الاتفاق على قبوله بلا خلاف فيه من أحد - إلا إذا توافر فيه قيدان أساسيان:

القيد الأول: وجود جميع الشروط التي تحسم مادة الاختلاف فيه.

القيد الثاني: نَقْلُهُ بطريق التواتر.

قوله: (والمظنون ما اختلف فيه أحد القيدين): «المظنون» هنا صفة

لموصوف محذوف، تقديره: «الإجماع»؛ أي: «والإجماع المظنون».

و«ما» في قوله: «ما اختلف» موصولة بمعنى «الذي».

والمراد بالاختلال هنا: هو التخلف؛ أي: ما تخلف فيه أحد

القيدين.

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولة.

بأن تُوجَدَ مَعَ الْأَخْتِلَافِ فِيهِ، كَالاتِّفَاقِ فِي بَعْضِ الْعَصْرِ، وَإِجْمَاعِ التَّابِعِينَ عَلَى أَحَدِ قَوْلِي الصَّحَابَةِ،

والمراد بالقيدين هنا: ما سبق بيانهما في الإجماع القطعي، وهما: توافر جميع الشروط التي لا يُخْتَلَفُ في الإجماع مع وجودها، والنقل له بطريق التواتر.

فإذا اختلف واحد من هذين القيدتين فتخلف وجوده في الإجماع، كان ظنياً لا قطعياً .

قوله: (بأن توجد مع الاختلاف فيه): هذه الجملة بيان لما اختلف فيه أحد القيدتين .

والضمير في «فيه» يعود إلى «الإجماع المظنون» .

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «بأن توجد» يوحى بتوافر جميع الشروط، إلا أن ذلك ليس هو المعنى المقصود، وإنما مقصوده أن يوجد بعض الشروط ويتخلف بعضها الآخر، والأمثلة التي سيذكرها فيما يأتي دليل على ذلك .

قوله: (كالإتفاق في بعض العصر): الكاف حرف تشبيه، وهو مثال توضيحي لتقريب المسألة إلى الذهن .

والمراد بالاتفاق في بعض العصر: أن يجمع أهل العصر على حكم مسألة من غير أن يصرح أحد منهم بخلاف فيها، فيكون هذا الإجماع محل خلاف في انعقاده وعدم انعقاده، بسبب حصوله في بعض العصر ولم ينقض بعد .

قوله: (وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة): هذا مثال توضيحي ثانٍ لبيان الإجماع الظني .

والدليل على كون هذا الإجماع ظنياً ثبوت الخلاف فيه: هل يُعَدُّ إجماعاً، أو لا يعد، وقد سبق بيان هذه المسألة .

أَوْ يُوجَدَ الْقَوْلُ مِنَ الْبَعْضِ وَالسُّكُوتُ مِنَ الْبَاقِينَ، أَوْ تُوجَدَ شُرُوطُهُ لَكِنْ يَنْقُلُهُ أَحَادٌ.

وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ لَا يَثْبُتُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ؛

قوله: (أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقيين): أي أن ينقسم أهل الإجماع إلى قسمين: قسم صرح بالقول في حكم المسألة، وقسم أثر السكوت على التصريح، وحينئذ يكون الإجماع ظنياً، لاحتمال أن يكون الساكت قد سكت مع إضمار السخبط لا الرضى، كما سبق بيان ذلك.

وهذه الأمثلة كلها تدل على أن الإجماع فيها كان ظنياً، بسبب تخلف أحد القيدتين وهو هنا عدم توافر جميع الشروط التي تمنع من الاختلاف في حجية الإجماع.

قوله: (أو توجد شروطه، لكن ينقله آحاد): الضمير في «شروطه» يعود إلى «الإجماع المظنون»، وإليه كذلك عود الضمير في «ينقله». والمراد بالآحاد هنا: أفراد النَّقْلَةِ.

والمعنى المقصود هنا: أن الإجماع إذا توافرت فيه شروط الاتفاق عليه، ولكن ثبت نَقْلُهُ بطريق الآحاد، فإنه لا يكون قطعياً، لتخلف أحد قيدي القطعية وهو «التواتر».

قوله: (وذهب قوم إلى أن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد): المراد بالقوم هنا بعض الحنفية^(١)، وبعض الشافعية ومنهم الغزالي^(٢)، وبعض المعتزلة ومنهم أبو عبد الله البصري^(٣)، وبعض المالكية ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني كما نسبه إليه الشوكاني^(٤).

فهؤلاء جميعاً يرون بأن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد.

(١) انظر: تيسير التحرير ٢٦١/٣؛ فواتح الرحموت ٢٤٢/٢.

(٢) انظر: المستصفى ٢١٥/١.

(٣) انظر: شرح العمدة لأبي الحسين البصري ٢٧٣/١.

(٤) انظر: إرشاد الفحول ص ٧٩.

لَأَنَّ الإِجْمَاعَ دَلِيلٌ قَاطِعٌ يُحْكَمُ بِهِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَخَبَرُ الْوَاحِدِ لَا يُقْطَعُ بِهِ، فَكَيْفَ يَثْبُتُ بِهِ الْمَقْطُوعُ؟ وَلَيْسَ ذَلِكَ بِصَحِيحٍ، فَإِنَّ الظَّنَّ مُتَّبَعٌ فِي الشَّرْعِيَّاتِ،

قوله: (لأن الإجماع دليل قاطع يُحْكَمُ بِهِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ): الضمير في «به» يعود إلى «الإجماع».

ومعنى كون الإجماع حاكماً على الكتاب والسنة: أي أنه متى ثبت انعقاده واستقراره كان مقدماً على الكتاب والسنة في الاستدلال به؛ لأنه لا يتطرق إليه نسخ ولا تأويل.

قوله: (وخبر الواحد لا يقطع به): أي أن خبر الواحد لا يفيد القطع، بل يفيد الظن، ومن ثمّ فلا يصلح أن يُحْكَمَ بِهِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ.

قوله: (فكيف يثبت به المقطوع): استفهام إنكار، يفيد المنع من إثبات الإجماع بخبر الواحد.

والضمير في «به» يعود إلى «خبر الواحد».

والمراد بالمقطوع هنا: هو الإجماع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل القائلين بعدم جواز إثبات الإجماع بخبر الواحد.

ومفاد هذا الدليل: أن الإجماع أصل مقطوع به، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن، ولا يجوز إثبات القطعي بالظني.

قوله: (وليس ذلك بصحيح): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى ما استدل به القائلون بعدم جواز إثبات الإجماع بخبر الواحد، من كون الإجماع قطعياً وخبر الواحد ظنياً، ولا يجوز إثبات القطعي بالظني.

فهذا الدليل لا يصح، فلا تنهض به حجة على إثبات المدعى.

قوله: (فإن الظن متبع في الشرعيات): المراد بالظن هنا هو «الظن

الغالب».

وَالْإِجْمَاعُ الْمُنْقُولُ بِطَرِيقِ الْآحَادِ يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ، فَيَكُونُ ذَلِكَ دَلِيلًا كَالنَّصِّ الْمُنْقُولِ بِطَرِيقِ الْآحَادِ.

وَقَوْلُهُمْ: «هُوَ دَلِيلٌ قَاطِعٌ».....

والمراد بقوله: «متبع في الشرعيات»؛ أي: أن الظن الغالب معمول به في الأحكام الشرعية، إذ جُلُّ الأحكام الشرعية إنما ثبت بغلبة الظن، نظراً لندرة القواطع وقتها.

قوله: (والإجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على الظن): أي يغلب على الظن ثبوته، وقيام الحجة به.

قوله: (فيكون ذلك دليلاً كالنص المنقول بطريق الآحاد): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإجماع المنقول بطريق الآحاد»، فهذا الإجماع المنقول بهذه الطريق دليل شرعي تنهض به الحجة، فيثبت به العمل.

والمراد بالنص هنا: الخبر المنقول عن النبي ﷺ، ولا يدخل في ذلك القرآن الكريم، لكونه جميعه منقولاً بطريق التواتر.

والمعنى: كما أن الخبر المنقول عن النبي ﷺ دليل شرعي لغلبة الظن بصحته وثبوته، فكذلك تكون الحال بالنسبة للإجماع المنقول بطريق الآحاد يكون دليلاً شرعياً، لغلبة الظن بثبوت صحة انعقاده.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في هذا الجواب يدل على أنه يرى جواز إثبات الإجماع بخبر الواحد، وما رآه هنا هو مذهب أكثر الأصوليين، وهو المذهب الثاني في المسألة^(١).

قوله: (وقولهم: هو دليل قاطع): الضمير في «قولهم» يعود إلى «القائلين بأن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد».

(١) انظر: إحكام الفصول ص ٥٠٣؛ جمع الجوامع بحاشية البناني ١٧٩/٢؛ شرح الكوكب المنير ٢/٢٢٤؛ مسلم الثبوت ٢/٢٤٢؛ المعتمد ٢/٦٧؛ الإحكام للآمدي ١/٢٨١.

قُلْنَا: قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ دَلِيلٌ قَاطِعٌ أَيْضاً فِي حَقِّ مَنْ يُشَافِهُهُ أَوْ يَبْلُغُهُ بِالتَّوَاتُرِ، فَهُوَ كَالِإِجْمَاعِ.

وَقَدْ قِيلَ: الْإِجْمَاعُ أَقْوَى مِنَ النَّصِّ، لِتَطَرُّقِ النَّسْخِ إِلَى النَّصِّ

وهذا القول هو ما ذكروه في دليلهم، حين قالوا: «لأن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الإجماع».

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن ذلك.

قوله: (قول النبي ﷺ دليل قاطع أيضاً في حق من يشافهه أو يبلغه بالتواتر): الضميران في «يشافهه»، وفي «يبلغه» يعودان إلى «من» الموصولة.

والمعنى: أن خبر النبي ﷺ يكون قاطعاً في حالتين:

الحالة الأولى:

أن يسمعه المُخْبِرُ به مشافهةً من النبي ﷺ، فإن من سمع الخبر مشافهة منه عليه الصلاة والسلام حصل عنده اليقين بثبوته.

الحالة الثانية: أن يَبْلُغَهُ بواسطة النقل المتواتر، فيكون إبلاغه إياه بهذا الطريق قاطعاً في حقه.

فإن لم يكن الخبر كذلك كان ظنياً، والظن موجب للعمل إذا كان نَقْلُهُ الخبر ثقات عدولاً.

قوله: (فهو كالإجماع): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «قول النبي ﷺ».

والمراد هنا: أن الخبر كما يثبت ثبوتاً قطعياً بالمشافهة والتبليغ المتواتر، ويثبت ثبوتاً ظنياً بطريق الأحاد، ويكون حجة في الطريقين معاً، فكذلك الإجماع يكون حجة كيفما كان طريقه قطعاً أو ظناً.

قوله: (وقد قيل: الإجماع أقوى من النص، لتطرق النسخ إلى النص

وَسَلَامَةٌ الْإِجْمَاعِ مِنْهُ، فَإِنَّ النَّسْخَ إِنَّمَا يَكُونُ بِنَصٍّ، وَالْإِجْمَاعُ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ انْقِرَاضِ زَمَنِ النَّصِّ.

وسلامة الإجماع منه): الضمير في «منه» يعود إلى «النسخ».
 والمعنى: أن النص محتمل للنسخ، بخلاف الإجماع فإنه لا يتطرق إليه هذا الاحتمال، والدليل السالم من الاحتمال أقوى مما يكون عرضة له.
قوله: (فإن النسخ إنما يكون بنص، والإجماع لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص): هذا تعليل لكون الإجماع أقوى من النص.
 والمعنى: أن الإجماع إنما وُجد بعد انقطاع الوحي بانقراض زمنه، فلا سبيل إلى نسخه بحال، بخلاف النص فإنه موجود زمن الوحي فلا استبعاد لاحتمال نسخه بنص آخر، فما وُجد السبيل إلى نسخه أضعف مما لا سبيل إلى نسخه.

(فصل)

الْأَخْذُ بِأَقْلٍ مَا قِيلَ لَيْسَ تَمَسُّكَ بِالْإِجْمَاعِ، نَحْوَ اخْتِلَافِ النَّاسِ فِي دِيَةِ الْكِتَابِيِّ فَقِيلَ: دِيَةُ الْمُسْلِمِ، وَقِيلَ: النُّصْفُ،

قوله: (الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع): أي أن يختلف العلماء في مسألة اجتهادية في القدر الذي يبرئ الذمة فيها بأقذار متفاوتة، فتشتمل على الحد الأدنى، والحد الأوسط، والحد الأعلى. فمن تمسك بالحد الأدنى فيها لا يصدق عليه بأنه متمسك بالإجماع.

وإنما جعل الحد الأدنى محلاً للإجماع؛ لأن جميع الأقوال قد تضافرت على إثباته، فالقائلون به مثبتون له، والقائلون بالحد الأوسط لم يخرجوه من حد مقدارهم، بل هو داخل ضمن ذلك المقدار لكونه أحد مكوناته، وكذلك هو الشأن بالنسبة للقائلين بالحد الأعلى.

قوله: (نحو اختلاف الناس في دية الكتابي): هذا مثال توضيحي لتقريب المسألة إلى الذهن.

والمراد بالناس هنا: هم الفقهاء.

والمراد بالكتابي: الواحد من اليهود، أو النصارى.

والمقصود هنا: أن الفقهاء رحمهم الله تعالى قد اختلفوا في دية الكتابي على أقوال متفاوتة.

قوله: (ف قيل: دية المسلم): أي دية الكتابي مثل دية المسلم، وهذا القول هو مذهب الحنفية رحمهم الله تعالى^(١).

قوله: (وقيل: النصف): أي دية الكتابي نصف دية المسلم، وهذا القول هو ظاهر المذهب عند الحنابلة رحمهم الله تعالى^(٢). وهو مذهب المالكية رحمهم الله تعالى^(٣).

(١) انظر: المسوط للسرخسي ٨٤/٢٦.

(٢) انظر: المغني ٧/٧٩٣. (٣) انظر: الشرح الصغير ٦/٧٣.

وَقِيلَ: الثُّلُثُ.

فَالْقَائِلُ إِنَّهَا الثُّلُثُ لَيْسَ مُتَمَسِّكاً بِالْإِجْمَاعِ،

قوله: (وقيل: الثلث): أي دية الكتابي ثلث دية المسلم، وهذا القول هو مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، حيث نص على ذلك في كتابه «الأم»^(١).

قوله: (فالقائل: إنها الثلث ليس متمسكاً بالإجماع): الضمير في «إنها» يعود إلى «دية الكتابي».

والقائل بالثلث فيها هو الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، وتمسكه بالثلث هنا ليس من باب التمسك بالإجماع، إذ كيف يُعَدُّ ذلك إجماعاً وقد حَكَى الخلاف في المسألة، حيث قال في كتابه «الأم» ما نصه: «فقضى عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما في دية اليهودي والنصراني بثلث دية المسلم...، ولم نعلم أحداً قال في دياتهم أقل من هذا، وقد قيل: إن دياتهم أكثر من هذا، فألزمنا قاتل كل واحد من هؤلاء الأقل مما اجتمع عليه، فمن قتل يهودياً أو نصرانياً خطأ، وللمقتول ذمة بأمان إلى مدة، أو ذمة بإعطاء جزية، أو أمان ساعة فقتله في وقت أمانه من المسلمين فعليه ثلث دية المسلم»^(٢).

وَفَرَّقَ بَيْنَ التَّمَسُّكِ بِالْأَقْلِ، وَبَيْنَ أَنْ يُعَدَّ ذَلِكَ إِجْمَاعاً، فَإِنَّ التَّمَسُّكِ بِالْأَقْلِ لَيْسَ مِنْ بَابِ الْإِجْمَاعِ، بَلْ هُوَ مِنْ بَابِ الْيَقِينِ الَّذِي لَا تَبْرَأُ الذِّمَّةُ بِأَدْنَى مِنْهُ، وَمَنْ خَلَطَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ فَقَدْ أَسَاءَ الْفَهْمَ عَنِ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، وَهَذَا مَا صَرَّحَ بِهِ الْغَزَالِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى حِينَ قَالَ: «الْأَخْذُ بِأَقْلٍ مَا قِيلَ لَيْسَ تَمَسُّكاً بِالْإِجْمَاعِ، خِلَافاً لِبَعْضِ الْفُقَهَاءِ، وَمِثَالُهُ: أَنْ النَّاسَ اخْتَلَفُوا فِي دِيَةِ الْيَهُودِيِّ، فَقِيلَ: إِنَّهَا مِثْلُ دِيَةِ الْمُسْلِمِ، وَقِيلَ: إِنَّهَا مِثْلُ نَصْفِهَا، وَقِيلَ: إِنَّهَا ثَلَاثُهَا، فَأَخَذَ الشَّافِعِيُّ بِالْثُلُثِ الَّذِي هُوَ الْأَقْلُ،

(١) انظر: الأم ١١٣/٦.

(٢) الأم ١١٣/٦.

لأنَّ وُجُوبَ الثُّلُثِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي سُقُوطِ الزِّيَادَةِ وَهُوَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ، فَكَيْفَ يَكُونُ إِجْمَاعًا؟

وظن ظانُّون أنه تمسك بالإجماع، وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله^(١).
قوله: (لأن وجوب الثلث متفق عليه): هذه الجملة تعليل للقول بأن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع.
 والضمير في «عليه» يعود إلى «وجوب الثلث».

ومعنى أن «الثلث متفق عليه»: أي أنه داخل في جميع الأقوال الثلاثة التي قيلت في مسألة دية الكتابي، وحينئذ يكون الأخذ به من باب العمل باليقين، لا من باب العمل بالإجماع.

قوله: (وإنما الخلاف في سقوط الزيادة، وهو مختلف فيه، فكيف يكون إجماعاً؟): المراد بالزيادة هنا: ما زاد على الثلث، وهو تمام دية المسلم، ونصفها، فهذا القدر الزائد مختلف فيه بين الإثبات والإسقاط، فالقائلون بالثلث مسقطون له، والقائلون بتمام الدية ونصفها مثبتون له.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو مختلف فيه» يعود إلى «سقوط الزيادة»، وكذلك إليه عود الضمير المتصل في «فيه».

والاستفهام بكيف في قوله: «فكيف يكون إجماعاً؟» استفهام تعجبي يدل على الإنكار. وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول للقائلين بأن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع.

ومفاد هذا الدليل: أن الثلث قدر مشترك بين جميع الأقوال، لدخوله ضرورةً فيما زاد عليه، وليس النظر في هذا القدر المشترك، وإنما النظر في الزيادة المضافة إليه، وهذه الزيادة ليست محل إجماع، إذ لو كانت كذلك لما حولف فيها من قبيل القائلين بالأقل والأكثر، فوجود الخلاف دليل عدم الإجماع.

وَلَوْ كَانَ إِجْمَاعًا لَكَانَ مُخَالَفُهُ خَارِقًا لِلْإِجْمَاعِ، وَهَذَا ظَاهِرُ الْفَسَادِ،
وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ.

قوله: (ولو كان إجماعاً لكان مخالفه خارقاً للإجماع، وهذا ظاهر الفساد): اسم «كان» في قوله: «ولو كان إجماعاً» مضمّر تقديره: «الأخذ بأقل ما قيل»؛ أي: «ولو كان الأخذ بأقل ما قيل إجماعاً...». ومعنى «خرق الإجماع» الخروج عن الالتزام به إلى ما يخالف مقتضاه. واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا ظاهر الفساد» يعود إلى «اللازم» الذي تضمنه قوله: «ولو كان إجماعاً لكان مخالفه خارقاً للإجماع»، إذ هو بمعنى: «ولو كان إجماعاً للزم أن يكون مخالفه خارقاً للإجماع». ووجه كون هذا اللازم ظاهر الفساد: أنه لم يؤثر عن أحد ممن يُعْتَدُّ بقوله من أهل العلم أنه نسب أحد هؤلاء المختلفين في مقدار «دية الكتابي» إلى خرق الإجماع.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني للقائلين بأن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع.

ومفاد هذا الدليل: أن الأخذ بأقل ما قيل تجوز مخالفته بالزيادة على ذلك، ولو كان الأخذ بالأقل من الأقوال إجماعاً لما جازت تلك المخالفة، ولعدّ المخالف خارقاً لإجماع الأمة، وحيث جازت المخالفة، ولم يُعدّ المخالف خارقاً للإجماع دل ذلك على أن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع، بل هو عمل بالمتيقن قطعاً.

وما احتج به القائلون بأن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع في دليلهم الأول والثاني يصلح أن يكون جواباً عن القائلين بأن الأخذ بأقل ما قيل تمسك بالإجماع، وهو المذهب الثاني في هذه المسألة، وقد نسبه الغزالي رحمه الله تعالى إلى بعض الفقهاء، حين قال: «الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع، خلافاً لبعض الفقهاء»^(١).

الأصل الرابع (استصحاب الحال ودليل العقل)

اعْلَمْ أَنَّ الْأَحْكَامَ السَّمْعِيَّةَ لَا تُدْرِكُ بِالْعَقْلِ، لَكِنْ دَلَّ الْعَقْلُ عَلَى
بَرَاءَةِ الذَّمِّ مِنَ الْوَاجِبَاتِ،

قوله: (الأصل الرابع): أي من الأصول المتفق عليها، والتي نصَّ عليها المؤلف رحمه الله تعالى في أول كلامه عن أدلة الأحكام، حين قال: «الأصول أربعة: كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، والإجماع، ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي».

قوله: (استصحاب الحال ودليل العقل): الاستصحاب في اللغة: استفعال من الصُّحْبَةِ، إذ كل ما لازم شيئاً فقد استصحبه^(١). وفي الاصطلاح: هو استدامة إثبات ما كان ثابتاً، واستدامة نفي ما كان منفيّاً^(٢).

والمراد باستصحاب الحال ودليل العقل هنا: هو استصحاب العدم الأصلي حتى ورود الدليل الناقل عنه، وهو ما يُعَبَّرُ عنه بالبراءة الأصلية والإباحة العقلية، وهذا هو النوع الأول من أنواع الاستصحاب.

قوله: (اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل): المراد بالأحكام السمعية: الأحكام الشرعية.

ومعنى قوله: «لا تدرك بالعقل»: أي: لا تثبت به، وذلك أن الأحكام الشرعية موقوفة على الشارع، فمنه تصدر، وعنه تُتَلَقَّى، ولا دخل للعقل في إثبات شيء منها.

قوله: (لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات): لكن حرف

(١) انظر: تاج العروس ١/٣٣٢؛ معجم متن اللغة ٣/٤٢١، ٤٢٢.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ١/٣٣٩.

وَسُقُوطِ الْحَرَجِ عَنِ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكِّنَاتِ قَبْلَ بَعْثَةِ الرُّسُلِ.

فَالنَّظَرُ فِي الْأَحْكَامِ إِمَّا فِي إِبْطَاتِهَا، وَإِمَّا فِي نَفْيِهَا.

استدراك، والمُستدركُ هنا هو دَفْعُ توهم أن يُفهمَ من نَفْيِ الإدراك العقلي للأحكام السمعية النفي المطلق، فلا يراد به النفي المطلق، بل النفي الجزئي المتعلق بإثبات التعبد وإشغال الذمم به، دون نفيه وإبراء الذمم منه. فالعقل لا دخل له في إثبات التعبد بشيء من الأحكام الشرعية، بل ذلك خاص بالشارع وحده.

أما نفي التعبد بما لم يَقم دليل شرعي على التكليف به، فذاك مُدْرَكٌ بالعقل، إذ العقل دال عليه بطريق البراءة الأصلية.

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات» أي بعد ورود الشرع، فما ورد الشرع بالتكليف به انشغلت الذمة بعهدته المطالبة به حتى تؤديه، وما لم يرد الشرع بالتكليف به فالعقل يقضي بأن الذمة خالية من الانشغال بعهدته، استصحاباً للأصل وهو البراءة.

قوله: (وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل): معطوف بالواو على قوله: «لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات». وعليه يكون المعنى: «ودل العقل على سقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل».

والمراد بالحركات والسكنات هنا: ما كان يمارسه الإنسان من أفعال، وما كان يتجنبه من تروك قبل بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام، إذ لا حرج عليه فيما فعل أو ترك والحالة هذه، لدلالة العقل القاضي بالبراءة من المؤاخذة على شيء من ذلك، لعدم ورود الشرع بتكليف يضبط تلك الحركات والسكنات وجوباً أو حرمة.

قوله: (فالنظر في الأحكام إما في إثباتها، وإما في نفيها): الضميران في «إثباتها»، وفي «نفيها» يعودان إلى «الأحكام».

أَمَّا الْإِثْبَاتُ فَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنْهُ، وَأَمَّا النَّفْيُ فَالْعَقْلُ قَدْ دَلَّ عَلَيْهِ إِلَى أَنْ يَرِدَ دَلِيلُ السَّمْعِ النَّاقِلُ عَنْهُ، فَانْتَهَضَ الْعَقْلُ دَلِيلًا عَلَى أَحَدِ الشَّطْرَيْنِ.

والمراد بالأحكام هنا: الأحكام الشرعية، وهذه الأحكام لها متعلقان من جهة الحقيقة هما الإثبات والنفي؛ لأن حقيقة الحكم هي: ثبوت شيء لشيء، أو نفيه عنه.

قوله: (أما الإثبات فالعقل قاصر عنه): الضمير في «عنه» يعود إلى «الإثبات».

والمراد بقصور العقل هنا: هو العجز عن الإدراك. وإنما كان العقل قاصراً عن إدراك الإثبات؛ لأن الإثبات - كما سبق - وَقَفَّ عَلَى الشَّارِعِ وَحْدَهُ، فَلَا مَجَالَ لِلْعَقْلِ فِي إِثْبَاتِ شَيْءٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.

قوله: (وأما النفي فالعقل قد دل عليه): الضمير في «عليه» يعود إلى «النفي».

والمراد بالنفي هنا: هو نفي التكليف بما لم يرد الشرع به. وإنما دل العقل على النفي بطريق استصحاب الحال، وهو «البراءة الأصلية».

قوله: (إلى أن يرد دليل السمع الناقل عنه): الضمير في «عنه» يعود إلى «النفي».

والمعنى: أن ما لم يرد فيه تكليف شرعي، فالشأن فيه استصحاب حال الأصل، وهو براءة الذمة إلى أن يرد الدليل الناقل عن هذا الأصل، وحيثئذٍ يُنْتَقَلُ مِنَ الْإِحْلَاءِ إِلَى الْإِشْغَالِ.

قوله: (فانتهدض العقل دليلاً على أحد الشطرين): الشطران هنا هما: الإثبات، والنفي.

وَمِثَالُهُ: لَمَّا دَلَّ السَّمْعُ عَلَى خَمْسِ صَلَوَاتٍ بَقِيَتِ السَّادِسَةُ غَيْرَ

وَاجِبَةٍ،

و«الشَّطْرُ» في اللغة هو: «نِصْفُ الشَّيْءِ»^(١).

وإنما كان الإثبات والنفي شطرين في الأحكام الشرعية؛ لأن واقعها دال على ذلك، فهي إما مطالبة بتكليف، أو إبراء منه.

والمراد بانتهاض الدليل: قيام الحجة به.

والمقصود هنا: انتهاض العقل حجةً على صحة النفي، دون

الإثبات.

قوله: (ومثاله): الضمير يعود إلى «انتهاض العقل دليلاً على النفي».

والمراد بضرب المثال هنا: تقريب صورة المسألة إلى الذهن.

قوله: (لما دل السمع على خمس صلوات بقيت السادسة غير واجبة):

المراد بالصلوات الخمس: الصلوات المفروضة في اليوم واللييلة، وهي: صلاة الفجر، وصلاة الظهر، وصلاة العصر، وصلاة المغرب، وصلاة العشاء.

والدليل السمعي الوارد بإيجاب هذه الصلوات الخمس هو ما أخرجه الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال مخبراً عن فرضية الصلاة ليلة عُرَجَ به: (ففرض الله على أمتي خمسين صلاة، فرجعت بذلك حتى مررت على موسى فقال: ما فرض الله على أمتك؟ قلت: فرض خمسين صلاة، قال: فارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك، فراجعني فوضع شطرها، فرجعت إلى موسى قلت: وضع شطرها، فقال: راجع ربك فإن أمتك لا تطيق، فراجعته فوضع شطرها، فرجعت إليه فقال: ارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك، فراجعته، فقال: هي خمس، وهي خمسون، لا

(١) انظر: لسان العرب ٤/٤٠٦.

لَا لِتَصْرِيحِ السَّمْعِ بِنَفْيِهَا؛ لِأَنَّ لَفْظَهُ قَاصِرٌ عَلَى إِجَابِ الْخَمْسَةِ، لَكِنْ كَانَ وَجُوبُهَا مُنْتَفِياً، وَلَا مُثَبَّتٌ لِلْوَجُوبِ فَيَبْقَى عَلَى النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ. وَإِذَا أُوجِبَ عِبَادَةٌ عَلَى قَادِرٍ بَقِيَ الْعَاجِزُ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ،

يبدل القول لدي^(١).

أي: هي خمس في العدد، وخمسون في الأجر؛ لأن الحسنه بعشر أمثالها.

وحيث قصر هذا الدليل الوجوب في هذه الخمس الصلوات فقط، دل هذا القصر بمفهومه على عدم إيجاب صلاة سادسة، وهذا المفهوم ثابت بدلالة العقل.

قوله: (لا لتصريح السمع بنفيها؛ لأن لفظه قاصر على إيجاب الخمسة):
الضمير في «بنفيها» يعود إلى «الصلاة السادسة».
والضمير في «لفظه» يعود إلى «السمع».

والمعنى: أن نفي وجوب صلاة سادسة لم يرد الشرع بالتصريح به، وإنما ورد بإيجاب الخمس فقط، فكان قاصراً على الإيجاب دون التعرض بذكر لنفي الزيادة.

قوله: (لكن كان وجوبها منتفياً، ولا مثبت للوجوب فيبقى على النفي الأصلي):
الضمير في «وجوبها» يعود إلى «الصلاة السادسة».

والمراد هنا: أن الدليل الشرعي حين قصر الوجوب على الصلوات الخمس فقط، دل هذا القصر بمفهومه العقلي على انتفاء الزائد عليها، ولم يرد دليل شرعي آخر على ثبوت زيادة صلاة سادسة، فيصار إلى حكم العقل بالبراءة من تلك الصلاة الزائدة، استصحاباً للنفي الأصلي.

قوله: (وإذا أوجب عبادة على قادر بقي العاجز على ما كان عليه):

(١) صحيح الإمام البخاري، كتاب «الصلاة»، باب «كيف فرضت الصلاة في الإسراء» ١/٩٢، ٩٣.

وَلَوْ أَوْجَبَهَا فِي وَقْتٍ بَقِيَتْ فِي غَيْرِهِ عَلَى الْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ.
فَإِنْ قِيلَ: إِذَا كَانَ الْعَقْلُ إِنَّمَا يَكُونُ دَلِيلًا بِشَرَطِ الْأَيَّامِ سَمْعٌ،

الموجب في قوله: «وإذا أوجب عبادة» هو الشارع الحكيم.

و«ما» في قوله: «ما كان» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال ثانٍ توضيحي لهذه المسألة، وهي «استصحاب حال الأصل».

والمراد بهذا المثال: أن المكلف إذا عجز عن فعل ما كُلف به شرعاً سقط عنه التكليف، فيعود إلى ما كان عليه قبل التكليف من براءة الذمة، استصحاباً لحال الأصل.

قوله: (ولو أوجبها في وقت بقيت في غيره على البراءة الأصلية):
الضمير في «أوجبها» يعود إلى «العبادة»، والموجب لها هو الشارع الحكيم.

والضمير في «غيره» يعود إلى «الوقت».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي ثالث لهذه المسألة.

والمعنى المراد هنا: أن العبادة المؤقتة بوقت لا يتعلق وجوبها في الذمة إلا إذا دخل وقتها، وفي غير وقتها تكون الذمة في حلٍّ منها استصحاباً للبراءة الأصلية، وذلك كالصوم الواجب فإن الذمة لا تُشغلُّ به إلا إذا دخل شهر رمضان، وأما قبل ذلك فإنها خالية من عهده.

قوله: (فإن قيل): القائل هنا: هم المنكرون لحجية الاستصحاب العقلي.

قوله: (إذا كان العقل إنما يكون دليلاً بشرط ألا يرد سماع): المراد بكون العقل دليلاً هنا إنما هو في النفي، لا في الإثبات كما سبق.

فَبَعْدَ وَضْعِ الشَّرْعِ لَا يُعْلَمُ نَفْيُ السَّمْعِ، وَمُنْتَهَاكُمْ عَدَمُ الْعِلْمِ بِوُرُودِهِ،
وَعَدَمُ الْعِلْمِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، وَلَوْ جَازَ ذَلِكَ لَجَازَ لِلْعَامِيِّ النَّفْيُ مُسْتِنْدًا إِلَى
أَنَّهُ لَمْ يَبْلُغَهُ دَلِيلٌ.

وَشَرَطُ اعْتِبَارِهِ دَلِيلًا أَلَّا يَرِدَ سَمْعٌ بِالْمَطَالِبَةِ بِفِعْلِ مَا دَلَّ الْعَقْلُ عَلَى
نَفْيِهِ.

قوله: (فبعد وضع الشرع لا يعلم نفي السمع): أي إنما يكون العقل
دليلاً على النفي قبل ورود الشرع، أما بعد ورود الشرع فلا يكون العقل
دليلاً على ذلك، إذ نفي العقل مبني على عدم العلم، والعدم لا يستدل به
على نفي الوجود.

قوله: (ومنتهاكم عدم العلم بوروده، وعدم العلم ليس بحجة): الخطاب
في «منتهاكم» موجه من المعترضين على حجية الاستصحاب العقلي إلى
القائلين بحجيته.

ومعنى «منتهاكم»: أي غاية ما لديكم من حجة على كون العقل دليلاً
في النفي.

والضمير في «وروده» يعود إلى «السمع».

ومعنى «عدم العلم ليس بحجة»؛ أي: عدم العلم بورود السمع ليس
بحجة على النفي الذي دل عليه العقل، إذ الحجة في العلم بعدم الدليل،
لا في عدم العلم بالدليل.

قوله: (ولو جاز ذلك لجاز للعامي النفي مستنداً إلى أنه لم يبلغه دليل):
اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاحتجاج بعدم العلم».
والضمير في «أنه» يعود إلى «العامي» وكذلك إليه عود الضمير في
«يبلغه».

ومفاد هذا الاعتراض أمران:

الأمر الأول: أن العقل إنما يكون دليلاً على النفي قبل ورود السمع،

قُلْنَا: انْتِفَاءُ الدَّلِيلِ قَدْ يُعْلَمُ وَقَدْ يُظَنُّ، فَإِنَّا نَعْلَمُ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى
وُجُوبِ صَوْمِ شَوَالٍ، وَلَا صَلَاةٍ سَادِسَةٍ، إِذْ لَوْ كَانَ لِنَقْلِ وَانْتِشَرِ وَلَمْ
يَخْفَ عَلَى جَمِيعِ الْأُمَّةِ،

أما بعد وروده فلا، إذ مستنده في النفي هو عدم العلم، والعدم ليس حجة
على نفي الوجود.

الأمر الثاني: لو جاز الاحتجاج بعدم العلم على النفي لجاز للعامي
أن ينفي التكليف عن نفسه بحجة أنه لم يبلغه الدليل المكلف، وحيث إن
اللازم باطل فإن الملزوم كذلك.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (انتفاء الدليل قد يعلم وقد يظن): أي أن انتفاء الدليل المكلف
قد يُدْرِكُ بعلم قاطع، وقد يدرك بظن غالب.

قوله: (فإننا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا صلاة
سادسة): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان ما أُدْرِكُ انتفاء
الدليل فيه بعلم أو ظن عن طريق ضرب المثل التوضيحي.
والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن؛ أي: «فإننا نعلم أن الشأن لا
دليل على وجوب صوم شوال ولا صلاة سادسة».

وذلك أن الشرع إنما ورد بإيجاب صوم رمضان فقط بقول الله تعالى:
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، إلى قوله سبحانه:
﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى
وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وكذلك فإن الشرع إنما ورد بإيجاب الصلوات الخمس فقط، كما
سبق ذلك في حديث الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه.
ولم يرد دليل بالزيادة على أصل الصوم وأصل الصلاة، فتكون تلك
الزيادة مما يقطع العقل بانتفائها، استصحاباً لحال الأصل وهو براءة الذمة.
قوله: (إذ لو كان لنقل وانتشر ولم يخف على جميع الأمة): هذه

وَهَذَا عِلْمٌ بَعْدَ الدَّلِيلِ لَا عَدَمُ عِلْمٍ بِالدَّلِيلِ، وَأَمَّا الظَّنُّ فَإِنَّ الْمُجْتَهِدَ إِذَا بَحَثَ عَنِ مَدَارِكِ الأَدِلَّةِ فَلَمْ يَظْهَرْ لَهُ مَعَ أَهْلِيَّتِهِ وَأَطْلَاعِهِ عَلَى مَدَارِكِ الأَدِلَّةِ وَقُدْرَتِهِ عَلَى

الجملة تعليل للعلم بانتفاء الدليل الموجب لصوم شوال أو لصلاة سادسة. واسم «كان» وخبرها محذوفان في قوله: «إذ لو كان»، وتقديرهما: «إذ لو كان دليلٌ إيجاب صوم شوال وإيجاب صلاة سادسة وارداً من الشارع لنقل وانتشر».

والمراد بالنقل هنا: النقل المتواتر، وذلك لأن الدواعي متوافرة على نقل هذه الزيادة.

والمراد بالانتشار: الاستفاضة والاشتهار.

والمقصود هنا: أن الأمة لم تطلع على دليل شرعي موجب لصوم غير رمضان، أو لصلاة سادسة إضافة إلى الخمس، وعدم اطلاعها على ذلك دليل على نفي تلك الزيادة، إذ لو كانت ثابتة لَنُقِلَ دليل ثبوتها بتواتر، أو استفاضة حتى يظهر للأمة بجلاء دون خفاء.

قوله: (وهذا علم بعدم الدليل لا عدم علم بالدليل): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الاحتجاج على نفي إيجاب صوم شوال، وإيجاب صلاة سادسة بانتفاء النقل المتواتر أو المستفيض لذلك الإيجاب».

فهذا النفي للزيادة على أصل الواجب في الصلاة والصيام إنما كان بالعلم بعدم الدليل، لا بعدم العلم بالدليل، والفرق بينهما ظاهر، فإن عدم العلم بالدليل ليس حجة، والعلم بعدم الدليل حجة.

قوله: (وأما الظن فإن المجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة): المراد بالبحث عن مدارك الأدلة: البحث عن الأدلة في مظانها، والأدلة إنما تُدْرَكُ بالنظر في واقع الكتاب، والسنة، وما انعقد عليه إجماع الأمة.

قوله: (فلم يظهر له مع أهليته واطلاعه على مدارك الأدلة وقدرته على

الْأَسْتِقْصَاءِ وَشِدَّةِ بَحْثِهِ وَعِنَايَتِهِ، غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ انْتِفَاءُ الدَّلِيلِ، فَنُزِّلَ ذَلِكَ مَنْزِلَةَ الْعِلْمِ فِي وُجُوبِ الْعَمَلِ؛ لِأَنَّهُ ظَنَّ اسْتِنْدًا إِلَى بَحْثٍ وَاجْتِهَادٍ، وَهَذَا غَايَةُ الْوَاجِبِ عَلَى الْمُجْتَهِدِ.

الاستقصاء وشدة بحثه وعنايته): الضمائر في «له»، وفي «أهليته»، وفي «اطلاعه»، وفي «قدرته»، وفي «بحثه»، وفي «عنايته» تعود إلى «المجتهد».

والمراد بما يظهر له في قوله: «فلم يظهر له» هو الدليل؛ أي: «فلم يظهر الدليل للمجتهد».

والمراد بالأهلية في قوله: «مع أهليته»: الجدارة؛ أي: مع جدارته بالبحث والنظر.

والمراد بالاستقصاء: التتبع والاستقراء.

قوله: (غلب على ظنه انتفاء الدليل): الضمير في «ظنه» يعود إلى «المجتهد».

والمراد بالدليل المنتفي بغلبة الظن هنا: هو الدليل الموجب للزيادة على أصل وجوب الصلاة والصيام.

قوله: (فنزل ذلك منزلة العلم في وجوب العمل): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تغليب الظن بانتفاء الدليل بعد البحث والاستقصاء».

وإنما نُزِّلَ تغليب الظن هنا منزلة العلم في وجوب العمل عند المجتهد نظراً لأن شدة بحثه واستقصائه جعلته يشعر ببرد الطمأنينة بانتفاء دليل الإيجاب.

والمقصود بوجوب العمل هنا: ليس العمل بالزيادة المنفية، لعدم ثبوت الدليل عليها، وإنما المقصود العمل بما أثبتته الدليل الموجب، بحيث يُكْتَفَى به دون زيادة عليه.

قوله: (لأنه ظن استند إلى بحث واجتهاد، وهذا غاية الواجب على المجتهد): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الظن الغالب المنزل منزلة العلم».

وَأَمَّا الْعَامِيُّ فَلَا قُدْرَةَ لَهُ، فَإِنَّ الَّذِي يَقْدِرُ عَلَى التَّرَدُّدِ فِي بَيْتِهِ
لِطَلْبِ مَتَاعٍ إِذَا فَتَشَ وَبَالَغَ أَمْكَنَهُ الْقَطْعُ بِنَفْيِ الْمَتَاعِ، وَالْأَعْمَى الَّذِي لَا
يَعْرِفُ الْبَيْتَ وَلَا يَدْرِي مَا فِيهِ لَا يُمَكِّنُهُ ادِّعَاءُ.....

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «البحث والاجتهاد». والمراد بالغاية هنا في قوله: «وهذا غاية الواجب على المجتهد»: النهاية؛ أي: نهاية الواجب في حق المجتهد هي أن يبذل قصارى ما لديه من وسع في البحث والاجتهاد للوصول إلى المطلوب الشرعي.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الوجه الأول من الاعتراض السابق الذي قال فيه المعترضون: «إذا كان العقل إنما يكون دليلاً بشرط ألا يرد سمع، فبعد وضع الشرع لا يعلم نفي السمع، ومتهاكم عدم العلم بوروده، وعدم العلم ليس بحجة».

ومفاد هذا الجواب: أن انتفاء الدليل قد يُدْرِكُ بعلم، أو بغلبة ظن، والعلم بالنفي سبيله هنا عدم نقل الإثبات لا بالتواتر ولا بالاستفاضة، إذ لو كان دليل الإثبات قائماً لشاع نقله بتواتر أو استفاضة، وسبيل الظن الغالب بالنفي هنا هو عدم الظفر بالدليل المثبت بعد استفراغ الوسع في البحث والاستقصاء، وذلك الظن مُنَزَّلٌ في وجوب العمل منزلة العلم.

قوله: (وأما العامي فلا قدرة له): أي لا قدرة له على النظر والبحث والاستقصاء، لكونه فاقداً لآلة الاجتهاد التي تمكنه من ذلك.

قوله: (فإن الذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع إذا فتش وبالعالم أمكنه القطع بنفي المتاع): الضميران في «بيته»، وفي «أمكنه» يعودان إلى الاسم الموصول «الذي».

والمعنى: أن الرجل البصير إذا فقد شيئاً من بيته، فبحث عنه وفتش في جميع جوانب البيت، وبالعالم في البحث والتفتيش، فلم يعثر عليه، استطاع أن يجزم بيقين بأن المتاع المفقود لا يوجد في البيت.

قوله: (والأعمى الذي لا يعرف البيت ولا يدري ما فيه لا يمكنه ادعاء

نَفِي الْمَتَاعِ .

فَإِنْ قِيلَ :

نفي المتاع): «ما» في قوله: «ما فيه» موصولية بمعنى «الذي» .

والضمير في «فيه» يعود إلى «البيت» .

والضمير في «لا يمكنه» يعود إلى «الأعمى» .

والمعنى: أن الأعمى الذي لا يرى محتويات البيت إذا فقد شيئاً من بيته لا يستطيع أن يقول: إنني بحثت عنه فلم أجده، لكونه فاقد آلة الوجدان وهي الإبصار.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جواب عن الوجه الثاني من الاعتراض السابق الذي قال فيه المعترضون: «ولو جاز ذلك لجاز للعامي النفي مستنداً إلى أنه لم يبلغه دليل» .

وهذا الجواب يعتمد على ضَرْبِ المثل بتشبيه المجتهد بالبصير، والعامي بالأعمى، فكما أن البصير إذا فقد شيئاً من متاع بيته، فبالغ في البحث عنه فلم يعثر عليه أمكنه أن يجزم بأن المتاع لا وجود له في البيت، فكذلك هو الشأن بالنسبة للمجتهد إذا نظر في مدارك الأدلة وبذل في ذلك غاية ما لديه من وسع وطاقة فلم يطلع على دليل موجب استطاع أن يجزم بنفي ذلك الدليل .

وبالمقابل فكما أن الأعمى إذا فقد شيئاً من متاع بيته، فإنه لا يمكنه ادعاء نفي ذلك المتاع، إذ قد يكون موجوداً ولكنه لم يهتد إليه لكونه فاقداً لوسيلته التي تهدي إليه وهي البصر، فكذلك هو الشأن بالنسبة للعامي فإنه لا يمكنه ادعاء نفي الدليل الموجب، إذ الحكم بالنفي فرع الاجتهاد وهو لا قدرة له عليه . وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن إلحاق العامي بالمجتهد في هذه المسألة إلحاق باطل، لأنه قياس مع الفارق المؤثر .

قوله: (فإن قيل): اعتراض من منكري حجية استصحاب الحال ودليل العقل على تشبيه المجتهد في قطعه بانتفاء الدليل بعد المبالغة في النظر

لَيْسَ لِالِاسْتِقْصَاءِ غَايَةً مَحْدُودَةً، بَلْ لِلْمُجْتَهِدِ بَدَايَةٌ وَوَسْطٌ وَنَهَايَةٌ، فَمَتَى يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَنْفِي الدَّلِيلَ السَّمْعِيَّ؟ وَالْبَيْتُ مَحْضُورٌ وَطَلَبُ الْيَقِينِ فِيهِ مُمَكِّنٌ، وَمَدَارِكُ الشَّرْعِ غَيْرُ مَحْضُورَةٍ،

والاستقصاء بالبصير في قطعه بنفي وجود المتاع في بيته بعد المبالغة في البحث والتفتيش عنه.

قوله: (ليس للاستقصاء غاية محدودة، بل للمجتهد بداية ووسط ونهاية): المراد هنا: أن المجتهد يعرف من نفسه بداية اجتهاده ووسطه ونهايته، والنهاية عنده في الاجتهاد أن يشعر بالعجز عن بذل المزيد في الطلب، ولكن الاستقصاء لا تُعْرَفُ له نهاية محدودة حتى يمكن أن يقال: إن المجتهد إذا بلغها استطاع أن يجزم بوجود الدليل أو انتفائه.

قوله: (فمتى يحل له أن ينفي الدليل السمعي؟): الاستفهام بمتى هنا مُشعر باستبعاد أن يكون استقصاء المجتهد طريقاً إلى معرفة القطع بانتفاء الدليل.

والضمير في «له» يعود إلى «المجتهد».

والمعنى: متى يحل للمجتهد أن يقطع بنفي الدليل السمعي من خلال الاستقصاء إذا كان الاستقصاء لا غاية له؟.

قوله: (والبيت محصور وطلب اليقين فيه ممكن، ومدارك الشرع غير محصورة): الضمير «فيه» يعود إلى «البيت».

والمراد هنا: أن قياس المجتهد المُجِد في طلب الدليل بالبحث والاستقصاء على صاحب البيت البصير المُجِد في طلبه للمتاع المفقود من بيته قياس لا يصح، لأنه قياس مع قيام الفارق المؤثر، ووجه الفرق بينهما: أن البيت محصور المساحة محدود الزوايا، فلا يتمتع القطع بنفي وجود المتاع المفقود فيه بعد المبالغة في البحث والتفتيش، بخلاف مدارك الشرع فإنها ليست محصورة محدودة في زاوية معينة، نظراً لتشعبها وتعدد مسالكها.

فَإِنَّ الْأَخْبَارَ كَثِيرَةً، وَرُبَّمَا غَابَ رَاوِي الْحَدِيثِ. قُلْنَا: مَهْمَا عَلِمَ
الْإِنْسَانُ أَنَّهُ قَدْ بَدَلَ وَسَعَهُ فَلَمْ يَجِدْ، فَلَهُ الرَّجُوعُ إِلَى دَلِيلِ الْعَقْلِ، فَإِنَّ
الْأَخْبَارَ قَدْ دُونَتْ، وَالصَّحَاحَ قَدْ صُنِّفَتْ، فَمَا دَخَلَ فِيهَا مَحْضُورٌ،

قوله: (فإن الأخبار كثيرة، وربما غاب راوي الحديث): هذه الجملة
تعليل لكون مدارك الشرع غير محصورة.

والمقصود بغياب راوي الحديث في قوله: «وربما غاب راوي
الحديث»: إما أن يكون بسبب جهالة حاله، وإما أن يكون بسبب سفره
الطويل والبعيد.

والمراد هنا: أن الأحاديث المنقولة عن النبي ﷺ كثيرة جداً، وهي
متناثرة في دواوين السنة المتعددة، فيصعب حصرها ويعسر الاطلاع على
جميعها، وقد يكون الدليل موجوداً في أحدها فلا يُظْفَرُ به بسبب هذه
الكثرة الكاثرة، أو ربما يكون الحديث مع راوٍ غائب في سفر بعيد، أو كان
مجهول الحال فلا يُدْرَى هل هو ممن يُؤَخَذُ بحديثه أو يُرَدُّ؟.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (مهما علم الإنسان أنه قد بدل وسعه فلم يجد فله الرجوع إلى
دليل العقل): المراد بالإنسان هنا: هو العالم المجتهد.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الإنسان»، وكذلك إليه عود الضميرين
في «وسعه»، وفي «فله».

والمعنى المراد هنا: أن المجتهد لم يُكَلِّفْ في باب الاجتهاد إلا ببذل
غاية ما لديه من طاقة ووسع، فإذا استفرغ ذلك الوسع واستنفد تلك الطاقة
ولم يظفر بشيء جاز له التمسك بدليل العقل المبقي على النفي الأصلي.

قوله: (فإن الأخبار قد نونت والصحاح قد صنفت، فما دخل فيها
محضور): الضمير في «فيها» يعود إلى «دواوين السنة والصحاح».

والمراد هنا: أن أحاديث النبي ﷺ قد عُني العلماء بتدوينها في كتب

وَقَدِ انْتَهَى ذَلِكَ إِلَى الْمُجْتَهِدِينَ، وَأُورِدُوهَا فِي مَسَائِلِ الْخِلَافِ.

فَإِنْ قِيلَ: فَلِمَ لَا يَكُونُ وَاجِبًا لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ؟

السنة، كما عُنيوا بتمييز الصحيح منها من الضعيف، وأُلْفَتْ كتب الصحاح كصحيحي الإمامين البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى، وما حوته تلك الدواوين والصحاح محصور رغم كثرته، وإذا كان محصوراً كان الاستقصاء من خلاله ممكناً، وحينئذ فإن أُوصل هذا الاستقصاء المجتهد إلى الظفر بالدليل أثبتته ووجب عليه العمل بمقتضاه، وإن لم يوصله إلى دليل قطع بالنفي ورجع إلى الدليل العقلي.

قوله: (وقد انتهى ذلك إلى المجتهدين وأوردوها في مسائل الخلاف):
هذه الجملة تأكيد لإمكان الاستقصاء وعدم تعذره.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ما دُوِّنَ من الأحاديث في كتب السنة».

والضمير في «أوردوها» يعود إلى «الأحاديث المدونة».

والمراد هنا: أن الأحاديث المثبتة في الدواوين والصحاح قد اطلع عليها المجتهدون من علماء الأمة، بدليل أنهم كانوا يذكرونها في معرض الاحتجاج في المسائل الخلافية التي جرت بينهم، وتداول تناقلها من جاء بعدهم، فهي أقرب إلى أن تكون مشهورة منها إلى أن تكون مغمورة.

قوله: (فإن قيل): اعتراض على القول بنفي الحكم عند انتفاء الدليل.

قوله: (فلم لا يكون واجباً لا دليل عليه؟): الاستفهام هنا في قولهم:

«فَلِمَ استفهام تعجب.

واسم «يكون» في قولهم: «فلم لا يكون» مضمراً، تقديره: «فلم لا

يكون المنفي بدلالة العقل واجباً لا دليل عليه؟».

والضمير في «عليه» يعود إلى اسم «يكون» المضممر الذي سبق

تقديره، وهو «المنفي بدلالة العقل».

أَوْ لَهُ دَلِيلٌ لَمْ يَبْلُغْنَا؟. قُلْنَا: أَمَّا إِيْجَابُ مَا لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ فَمَحَالٌ؛
لَأَنَّهُ تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ، وَلِذَلِكَ نَفَيْْنَا الْأَحْكَامَ قَبْلَ وُرُودِ السَّمْعِ،

والمراد هنا: لا نسلم بأن ما لم يثبت فيه دليل شرعي بالإيجاب يُرْجَعُ فيه إلى حكم العقل وهو البراءة الأصلية، بل يُرْجَعُ فيه إلى الشرع بأن يكون واجباً لا دليل عليه شرعاً.

قوله: (أو له دليل لم يبلغنا): الضمير في «له» يعود إلى «المنفي بدلالة العقل».

والمعنى: لا نسلم بأن المنفي بدلالة العقل لا دليل عليه شرعاً، بل عليه دليل شرعي، ولكنه لم يبلغنا لسبب من الأسباب.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (أما إيجاب ما لا دليل عليه فمحال، لأنه تكليف ما لا يطاق): «ما» في قوله: «ما لا» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «ما لا دليل عليه».

والمراد هنا: أن الإيجاب لا يكون إلا بدليل من الشارع، وما لم يرد إيجابه بدليل من الشارع فالتكليف به تكليف ما لا يطاق، وهو محال فيكون باطلاً.

ووجه كون إيجاب ما لا دليل عليه تكليفاً بما لا يطاق: أن الطريق لمعرفة الإيجاب هو الدليل الشرعي، فإذا ورد ذلك الدليل علم المكلف بتعلق الإيجاب في ذمته، وحينئذ يكون مطالباً بفعل ما وجب عليه شرعاً.

أما إذا لم يرد دليل بذلك الإيجاب فإن المكلف لا علم له به، وحينئذ تكون مؤاخذه الشارع له بعهدته ذلك الواجب الذي لم يُحِطْ به علماً هي من قبيل التكليف بما لا عِلْمَ للمكلف به، وذلك ضرب من ضروب التكليف بما لا يطاق.

قوله: (ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود السمع): اسم الإشارة «ذلك» في

وَالْبَحْثُ يَدُلُّنَا عَلَى عَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى مَا ذَكَرْنَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.
فَأَمَّا اسْتِصْحَابُ دَلِيلِ الشَّرْعِ فَكَاسْتِصْحَابِ الْعُمُومِ إِلَى أَنْ يَرِدَ
تَخْصِيصٌ، وَاسْتِصْحَابِ النَّصِّ إِلَى أَنْ يَرِدَ نَسْخٌ،

قوله: «ولذلك» يعود إلى «أن إيجاب ما لا دليل عليه محال».

والمعنى: حيث إن الإيجاب لا يثبت إلا بدليل شرعي، فقد نفينا أن يكون للأفعال حكم قبل ورود الشرع، لا بإيجاب ولا حرمة.

قوله: (والبحث يدلنا على عدم الدليل على ما ذكرنا): المراد بالبحث هنا هو بحث المجتهد الذي استقصى فيه النظر في مدارك الأدلة.

و«ما» في قوله: «على ما ذكرنا» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «على المذكور»؛ أي: سابقاً.

والمراد بما ذكره هنا هو: أن المجتهد إذا استقصى مغان الأدلة، فلم يعثر على دليل غلب على ظنه انتفاء الدليل.

قوله: (فأما استصحاب دليل الشرع): هذا هو النوع الثاني من أنواع الاستصحاب، وهو الاستصحاب الشرعي.

قوله: (فكاستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص): الكاف حرف تشبيه، قُصِدَ بِهَا ضَرْبُ الْمَثَلِ لِلتَّوْضِيحِ وَالتَّقْرِيْبِ.

والمعنى المراد هنا: أن النص الشرعي إذا ورد عاماً في مقتضاه، فالأصل أن يُسْتَصْحَبَ هذا العموم إلى أن يرد الناقل عنه وهو التخصيص، وحينئذ يُعْمَلُ بِالْخَاصِّ فِي مَحَلِّهِ، وَبِالْعَامِّ فِي بَقِيَّةِ صَوْرِهِ.

قوله: (واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ): أي إذا ورد النص الشرعي فالأصل أن يُسْتَصْحَبَ ثبوت بقائه إلى أن يرد الدليل القطعي بنسخه.

وَاسْتِصْحَابِ حُكْمِ دَلِّ الشَّرْعِ عَلَى ثُبُوتِهِ فِي دَوَامِهِ كَالْمَلِكِ الثَّابِتِ،
وَشَغْلِ الذِّمَّةِ بِالْإِتْلَافِ أَوْ الْإِلْتِزَامِ، وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ بِتَكَرُّرِ اللَّزُومِ إِذَا
تَكَرَّرَتِ الْأَسْبَابُ، كَتَكَرُّرِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَأَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ،

قوله: (واستصحاب حكم دل الشرع على ثبوته في دوامه، كالمملك الثابت): الضمير في «ثبوته» يعود إلى «الحكم»، وكذلك إليه عود الضمير في «دوامه».

والمعنى: أن ما دل الشرع على ثبوت دوامه، فالأصل فيه استصحاب ثبوت الدوام حتى ينتفي بناقل، وذلك كالمملك الثابت، فإن الإنسان إذا اشترى سلعة ملكها بالشراء، فتستمر ملكيته لها إلى أن تنتقل إلى شخص آخر ببيع تلك السلعة عليه.

وقوله: (وشغل الذمة بالإتلاف أو الالتزام): وذلك أن الإنسان إذا أتلف مال إنسان آخر، فإنه يجب عليه الضمان، وحينئذ تكون ذمته مشغولة بذلك الضمان، ولا بد للمتلف من أن يستصحب هذا الانشغال إلى أن يؤدي الضمان لصاحبه.

وكذلك إذا التزم الإنسان لآخر بأي نوع من أنواع الالتزام، كالعهد والوعد، فإن ذمته تكون مشغولة بالوفاء بذلك العهد أو الوعد، وعلى الملتزم أن يستصحب حال هذا الالتزام حتى يفي به لصاحبه.

قوله: (وكذلك الحكم بتكرار اللزوم إذا تكررت الأسباب، كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وكذلك» يعود إلى «ما سبق ذكره من استصحاب العموم حتى يرد التخصيص، واستصحاب النص حتى يرد النسخ... إلخ».

والمعنى المراد هنا: أن الشارع إذا أوجب عبادة من العبادات وربطها بسبب معين، فإنه يجب على المكلف أن يستصحب تلك العبادة كلما وُجد سببها، وذلك كشهر رمضان بحيث يتعين على المسلم أن يستصحب وجوب صومه كل عام حين يرى الهلال، وكذلك هو الشأن في الصلوات الخمس

فَالأَسْتِصْحَابُ إِذَا عِبَارَةٌ عَنِ التَّمَسُّكِ بِدَلِيلٍ عَقْلِيٍّ أَوْ شَرْعِيٍّ، وَلَيْسَ رَاجِعاً إِلَى عَدَمِ الدَّلِيلِ، بَلْ إِلَى دَلِيلٍ ظَنَّ مَعَ انْتِفَاءِ الْمُغَيَّرِ أَوْ الْعِلْمِ بِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

بحيث يجب عليه أن يستصحب وجوب كل صلاة منها بوجود سببه وهو دخول الوقت.

قوله: (فالاستصحاب إذا عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي):
التعبير بقوله: «إذا» مشعر بالاستنتاج فكأنه قال: «ونتيجة لما سبق ذكره من الأمثلة فالاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي».
وإنما يكون الاستصحاب تمسكاً بدليل عقلي إذا خلت المسألة من دليل نقلي، ويكون تمسكاً بدليل شرعي إذا ثبت دليل المسألة في الشرع المطهر.

قوله: (وليس راجعاً إلى عدم الدليل، بل إلى دليل ظن مع انتفاء المغير أو العلم به): أي: «وليس الاستصحاب راجعاً...».
والضمير في «به» يعود إلى «المغير».
والعبارة المذكورة أوردها المؤلف رحمه الله تعالى كما هي مرسومة هنا بإضافة الدليل إلى الظن في قوله: «إلى دليل ظن».
وصواب العبارة هو أن تُرْسَمَ هكذا: «وليس راجعاً إلى عدم الدليل، بل إلى دليل مع ظن انتفاء المغير أو العلم به».

وبرهان ذلك ما جاء في المستصفي: «فإذاً الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير، أو مع ظن انتفاء المغير»^(١).
والمراد هنا: أن الاستصحاب في حقيقته راجع إلى دليل إما عقلياً، وإما شرعياً، والمستصحب يعمل بمقتضى هذا الدليل إذا علم، أو غلب

فَأَمَّا اسْتِصْحَابُ حَالِ الْإِجْمَاعِ فِي مَحَلِّ الْخِلَافِ فَلَيْسَ بِحُجَّةٍ
فِي قَوْلِ الْأَكْثَرِينَ .

وَقَالَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ: هُوَ دَلِيلٌ،

على ظنه انتفاء المغير الناقل عنه، وإذا ثبت أن الاستصحاب مستند إلى دليل فهو حجة.

قوله: (فأما استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف فليس بحجة في قول الأكثرين): هذا هو النوع الثالث من أنواع الاستصحاب، وهو «استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف».

ومعنى «استصحاب الإجماع في محل الخلاف»: هو أن تجمع الأمة على حكم، ثم تتغير صفة المجمع عليه، فيختلف المجمعون فيه بناءً على حدوث هذا التغير، وحينئذ هل يكون استصحاب الإجماع والحالة هذه حجة، أو لا يكون حجة؟^(١).

والمؤلف رحمه الله تعالى هنا نسب القول بعدم الحجية إلى الأكثرين، وهم جمهور الأصوليين، وهو المذهب الأول في هذه المسألة^(٢).

قوله: (وقال بعض الفقهاء: هو دليل): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف».

وهؤلاء الفقهاء ذهبوا إلى أن استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف حجة يُسْتَدَلُّ بها.

وممن ذهب إلى ذلك منهم: داود الظاهري، والقاضي أبو بكر

(١) انظر: العدة ٤/١٢٦٥.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٤/١٧٧؛ إحكام الفصول ص ٦٩٤؛ المستصفى ١/٢٢٣؛ العدة ٤/١٢٦٥.

وَاخْتَارَهُ أَبُو إِسْحَاقَ بْنَ شَاقِلَةَ . مِثَالُهُ : أَنْ تَقُولَ فِي الْمُتِمِّمِ إِذَا رَأَى الْمَاءَ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ : الإِجْمَاعُ مُنْعَقِدٌ عَلَى صِحَّةِ صَلَاتِهِ وَدَوَامِهَا ، فَنَحْنُ نَسْتَصْحِبُ ذَلِكَ حَتَّى يَأْتِيَ دَلِيلٌ يُزِيلُنَا عَنْهُ .

الصيرفي الشافعي، وأبو ثور، والمزني^(١).

قوله: (واختاره أبو إسحاق بن شاقلا): الضمير في «اختاره» يعود إلى قول بعض الفقهاء بأن «استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف حجة يستدل بها».

و«أبو إسحاق بن شاقلا» هو شيخ الحنابلة في وقته إبراهيم بن أحمد بن حمدان بن شاقلاً البغدادي، له اشتغال بالأصول والفروع، وتصدر للفتيا بجامع المنصور. توفي رحمه الله تعالى سنة تسع وستين وثلاثمائة^(٢).

قوله: (مثاله: أن تقول في المتيمم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة: الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها، فنحن نستصحب ذلك حتى يأتي دليل يزيلنا عنه): الضمير في «مثاله» يعود إلى «استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف».

والضمير في «صلاته» يعود إلى «المتيمم».

والضمير في «دوامها» يعود إلى «صلاة المتيمم».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «صحة صلاة المتيمم ودوامها»، وإليه عود الضمير أيضاً في «عنه».

وهذا المثال هو دليل الفقهاء على ما ذهبوا إليه من «الاحتجاج باستصحاب حال الإجماع في محل الخلاف».

(١) انظر: التبصرة ص ٥٢٦؛ العدة ٤/١٢٦٥؛ المستصفى ١/٢٢٣؛ التمهيد ٤/٢٥٥.

(٢) انظر: شذرات الذهب ٣/٦٨؛ طبقات الحنابلة ص ١٢٨.

وَهَذَا فَاسِدٌ، لِأَنَّ الإِجْمَاعَ إِنَّمَا دَلَّ عَلَى دَوَامِهَا حَالَ الْعَدَمِ،
وَأَمَّا فِي حَالِ الْوُجُودِ فَهُوَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ، وَلَا إِجْمَاعَ مَعَ الْخِلَافِ،

ومفاد هذا الدليل: أن الإجماع منعقد على صحة صلاة المتيمم ودوامها، فإذا رأى المتيمم الماء في أثناء الصلاة فليستمر فيها، ولا يقطعها، وحينئذ تكون صلاته صحيحة استحباباً لذلك الإجماع الذي نستمسك به حتى يثبت دليل على خلافه. وما ذهب إليه بعض الفقهاء هنا من الاحتجاج باستصحاب حال الإجماع في محل الخلاف هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (وهذا فاسد): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ما استدل به أصحاب المذهب الثاني».

ولفظ «فاسد» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «استدلال»؛ أي: «وهذا استدلال فاسد».

والاستدلال الفاسد: هو الذي لا تنهض به حجة على المراد.

قوله: (لأن الإجماع إنما دل على دوامها حال العدم، وأما في حال الوجود فهو مختلف فيه): الضمير في «دوامها» يعود إلى «الصلاة».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «دوام الصلاة»، وكذلك إليه عود الضمير في «فيه».

والمراد هنا: أن الإجماع المذكور إنما دل على دوام صلاة المتيمم وصحتها في حال انعدام الماء، وأما إذا رأى الماء في أثناء الصلاة فإن دوام الصحة في هذه الحال محل خلاف بين الفقهاء، فمنهم من صحح الصلاة اكتفاءً بالتيمم واعتباراً لآخر الصلاة بأولها فإنها بدأت صحيحة، ومنهم من لم يصححها إبطالاً للفرع بالأصل، إذ الأصل هو الماء وقد وُجد فيبطل بوجوده ما كان بدلاً عنه.

قوله: (ولا إجماع مع الخلاف): وذلك لأنهما متضادان فلا يجتمعان، فإذا وُجد أحدهما انتفى الآخر.

وَاسْتِصْحَابُ الْإِجْمَاعِ عِنْدَ انْتِفَاءِ الْإِجْمَاعِ مُحَالٌ.
 وَهَذَا كَمَا أَنَّ الْعَقْلَ دَلٌّ عَلَى الْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ بِشَرْطِ عَدَمِ دَلِيلِ السَّمْعِ،
 فَلَا يَبْقَى لَهُ دَلَالَةٌ مَعَ وُجُودِ دَلِيلِ السَّمْعِ، وَهَذَا لِأَنَّ كُلَّ دَلِيلٍ يُضَادُّهُ نَفْسُ
 الْخِلَافِ لَا يُمَكِّنُ اسْتِصْحَابَهُ مَعَهُ، وَالْإِجْمَاعُ يُضَادُّهُ نَفْسُ الْاِخْتِلَافِ.

قوله: (واستصحاب الإجماع عند انتفاء الإجماع محال): وجه الاستحالة
 هنا: أن انتفاء الإجماع دليل عدمه، والمعدوم لا وجود له حتى
 يُسْتَصْحَبَ.

قوله: (وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل
 السمع، فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع): اسم الإشارة «هذا» يعود
 إلى «عدم وجود الإجماع مع وجود الخلاف».
 والضمير في «له» يعود إلى «دليل العقل».

والمراد هنا: قياس الإجماع مع وجود الخلاف على دليل العقل مع
 وجود دليل السمع، فكما أن دليل العقل لا بقاء له مع وجود دليل السمع،
 فكذلك الإجماع لا بقاء له مع وجود الخلاف.

قوله: (وهذا لأن كل دليل يضاده نفس الخلاف لا يمكن استصحابه
 معه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «عدم بقاء الإجماع مع وجود
 الخلاف، كما لا يبقى دليل العقل مع وجود دليل السمع».
 والضمير في «يضاده» يعود إلى «الدليل»، وإليه كذلك عود الضمير في
 «استصحابه».

والضمير في «معه» يعود إلى «الخلاف».
 والمراد هنا: أن الدليل إذا وُجد خلاف يضاده فلا يصح استصحابه
 في محل النزاع، وإلا لكان في استصحابه مصادرة للآخرين في أدلتهم
 وآرائهم.

قوله: (والإجماع يضاده نفس الاختلاف): المراد بالإجماع هنا

وَالْعُمُومُ وَالنَّصُّ وَدَلِيلُ الْعَقْلِ لَا يُضَادُّهُ نَفْسُ الْأَخْتِلَافِ، فَلِذَلِكَ
صَحَّ اسْتِصْحَابُهُ مَعَهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

هو الإجماع على دوام صحة الصلاة في حق المتييم.

فهذا الإجماع إنما انعقد على صورة واحدة فقط، وهي ما إذا استمر به فقدان الماء إلى الانتهاء من الصلاة، أما الصورة الثانية وهي ما إذا رأى الماء في أثناء الصلاة فهي محل خلاف، والخلاف مضاد للإجماع، وحيثئذ فلا يمكن ادعاء الإجماع حتى يقال باستصحابه في هذه الصورة، لكونها متنازعاً فيها.

قوله: (والعموم والنص ودليل العقل لا يضاده نفس الاختلاف، فلذلك صح استصحابه معه): الضمير في «لا يضاده» يعود إلى «العموم والنص ودليل العقل». والأصل أن يقول: «لا يضادها»، ولكنه أفرد الضمير فقال: «لا يضاده» باعتبار النظر إلى الوحدة في كلٍّ منها، فكأنه قال: «والعموم والنص ودليل العقل كل واحد منها لا يضاده نفس الاختلاف».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فلذلك» يعود إلى «عدم المضادة بين الاختلاف وبين العموم والنص ودليل العقل».

والضمير في «استصحابه» يعود إلى «كل واحد من العموم، والنص، ودليل العقل».

والضمير في «معه» يعود إلى «الخلاف».

والمراد هنا: أن العموم والنص ودليل العقل لا ينافيها الاختلاف في الحكم، فيصح التمسك بها مع وجود الاختلاف، لأنها أدلة يستند المحتج إليها في تأييد رأيه على ما ذهب إليه في المسألة المختلف فيها.

والمؤلف رحمه الله تعالى إنما أورد العموم والنص ودليل العقل هنا في مقابل ذكر الإجماع لدفع اعتراض محتمل من قبل المعترضين السابقين،

ومفاده: أن كلاً من العموم والنص ودليل العقل يجوز استصحابه في محل النزاع، فلماذا لا يجوز استصحاب حال الإجماع في محل النزاع؟، فأجاب المؤلف رحمه الله تعالى هنا ببيان الفارق الكبير بين الإجماع وتلك الأدلة، فتلك الأدلة لا ينافيها الخلاف فكان استصحابها في محله جائزاً. أما الإجماع فلا يجوز استصحابه في محل الخلاف، لأن الخلاف يضاذه وينافيه، فلا يصح التمسك به معه.

(فصل)

وَالنَّافِي لِلْحُكْمِ يُلْزِمُهُ الدَّلِيلُ . وَقَالَ قَوْمٌ : فِي الشَّرْعِيَّاتِ كَقَوْلِنَا ،
وَفِي الْعَقْلِيَّاتِ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ .

قوله: (والنافي للحكم يلزمه الدليل) : الضمير في «يلزمه» يعود إلى
«النافي للحكم» .

والمراد بنفي الحكم : هو أن يقول المستدل في مقام المناظرة
والمجادلة : «ليس الأمر كذا» .

فإذا نَفَى حكماً من الأحكام ، فهل يكفي مجرد النفي ويكون مقبولاً
منه ، أو لا بد من أن يقيم دليلاً على ما ادعى نفيه؟

ومثال النفي في الشرعيات أن يقول : لا تُشْتَرَطُ النية في الغسل .

ومثال النفي في العقليات أن يقول : ليس العالم بقديم^(١) .

وقول المؤلف رحمه الله تعالى : «والنافي للحكم يلزمه الدليل» ؛ أي
يلزمه إقامة الدليل على النفي مطلقاً ، سواء أكان ما نفاه شرعياً أم عقلياً .

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون النافي للحكم يلزمه
الدليل هو مذهب جمهور الأصوليين والمتكلمين ، وهو المذهب الأول في
هذه المسألة^(٢) .

قوله: (وقال قوم: في الشرعيات كقولنا، وفي العقليات لا دليل عليه) :
القوم هنا لا وجود لهم ، فإن هذا القول لم يُنسَبْ لأحد من الأصوليين ،
وإنما المنسوب إليهم هو عكس هذا القول ، كما ورد في جميع كتب
الأصول ، وهو ما ترجمه الغزالي رحمه الله تعالى بقوله : «اختلفوا في أن
النافي هل عليه دليل؟ فقال قوم: لا دليل عليه ، وقال قوم: لا بد من

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ١٦١/٣ .

(٢) انظر: أصول السرخسي ١١٧/٢ ؛ إحكام الفصول ص ٧٠٠ ؛ الإحكام ٢١٩/٤ ؛
العدة ١٢٧٠/٤ ؛ المنهاج في ترتيب الحجج ص ٣٢ .

وَقَالَ قَوْمٌ: لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ مُطْلَقًا لِأَمْرَيْنِ،

الدليل، وفرّق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات فأوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات^(١).

ولعل ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا سهو منه.

وقوله: «في الشرعيات كقولنا» أي يلزم من نفي حكماً شرعياً إقامة الدليل على هذا النفي.

والضمير في «عليه» في قوله: «وفي العقليات لا دليل عليه» يعود إلى «النافي للحكم»؛ أي: أن من نفي حكماً عقلياً فلا يُلزم بإقامة الدليل على النفي.

والقول المصحح هنا، وهو أن النافي يلزمه الدليل في العقليات دون الشرعيات قد نسبه الشوكاني رحمه الله تعالى إلى القاضي أبي بكر الباقلائي، وإلى ابن فورك^(٢).

وهذا القول هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (وقال قوم: لا دليل عليه مطلقاً): المراد بالقوم هنا هم بعض الشافعية، وداود الظاهري، كما نسب ذلك إليهم الباجي^(٣)، والشيرازي^(٤). والضمير في «عليه» يعود إلى «النافي للحكم».

والمراد بالإطلاق في قوله: «مطلقاً» أي سواء كان الحكم المنفي شرعياً أو عقلياً.

والمعنى: أن من نفي حكماً من الأحكام شرعية كانت أو عقلية، فلا يُطالب بإقامة الدليل على ما نفاه.

وهذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: (لأمرين): أي لدليلين.

(١) المستصفى ١/٢٣٢، ٢٣٣. (٢) انظر: إرشاد الفحول ص ٢٤٥.

(٣) انظر: إحكام الفصول ص ٧٠٠. (٤) انظر: التبصرة ص ٥٣٠.

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ الدَّيْنُ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ، وَالثَّانِي: أَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى النَّفْيِ مُتَعَدِّرٌ، فَكَيْفَ يُكَلَّفُ مَا لَا يُمَكِّنُ؟ كإِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى بَرَاءَةِ الذُّمَّةِ.

قوله: (أحدهما: أن المدعى عليه الدين لا دليل عليه): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الأميرين».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المدعى عليه الدين».

وهذا هو الدليل الأول لهذا القول، ومفاد هذا الدليل: لو أن شخصاً ادعى على شخص آخر بأن له ديناً عليه، فنفى المدعى عليه هذا الدين، فإنه لا يُطالَبُ بإقامة الدليل على هذا النفي، بل المُطالَبُ هو المدعى بإقامة الدليل على مُدَّعَاهُ.

قوله: (والثاني: أن الدليل على النفي متعذر، فكيف يكلف ما لا يمكن؟ كإقامة الدليل على براءة الذمة): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثاني».

ووجه تعذر الدليل على النفي هنا: هو أن الأصل نَفْيُ شَغْلِ ذِمَّةِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ بهذا الدين مما ادَّعِيَ به عليه، وإذا كان الأصل هنا هو النفي، فتكون حيثئذ المطالبة بإقامة الدليل على النفي من قبيل المطالبة بنفي المنفي، ونَفْيُ المنفي تحصيل حاصل، وتحصيل الحاصل متعذر لأنه مطالبة بغير الممكن، فيكون ذلك بمنزلة إقامة الدليل على براءة الذمة في التعذر، لأن براءة الذمة ثابتة بالأصل، فإقامة الدليل عليها هو من قبيل المطالبة بإثبات الثابت.

وهذا هو الدليل الثاني لأصحاب هذا القول، ومفاد هذا الدليل: أن الأصل فيمن ادَّعِيَ عليه الدين براءة ذمته منه، وبراءة ذمته منه تعني نَفْيُ وجود ذلك الدين في عهده، فالمطالبة بنفي ذلك الوجود مطالبة بنفي المنفي، والمطالبة بنفي المنفي كالمطالبة بإثبات الثابت في التعذر، لعدم إمكان تحصيل الحاصل.

وَلَنَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾﴾،
وَمَنْ الْمَعْنَى أَنْ يُقَالَ لِلنَّافِي: مَا ادَّعَيْتَ نَفِيَهُ عَلِمْتَهُ أَمْ أَنْتَ شَاكٌ فِيهِ؟
.....

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر الجمهور على أن النافي للحكم يلزمه الدليل.

قوله: (قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ [البقرة: ١١١]:
هذا هو الدليل الأول على أن النافي للحكم يلزمه الدليل.

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة: أن اليهود والنصارى زعموا دعوى نافية، وهي قولهم كما أخبر الله تعالى عنهم: ﴿لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا﴾. فأمر الله تعالى نبيه محمداً ﷺ أن يطالبهم بدليل دعواهم النافية بقوله سبحانه: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾؛ أي: أقيموا الدليل على أنه لن يدخل الجنة إلا من كان يهودياً أو نصرانياً، وهذا إلزام بالدليل على دعوى النفي، وهو المطلوب^(١).

قوله: (ومن المعنى): أي الدليل الثاني على أن النافي للحكم يلزمه الدليل، وهو دليل معنوي مستند إلى العقل.

قوله: (أن يقال للنافي: ما ادعيت نفيه علمته أم أنت شاك فيه؟): الفعل المضارع «يقال» مبني للمجهول، والقائل هم الجمهور.

والمراد بالنافي هنا هو النافي للحكم عقلياً كان أو شرعياً.
والضمير في «نفيه» يعود إلى «الحكم».

وجملة: «علمته أم أنت شاك فيه؟» جملة استفهامية حُذِفَ حرف الاستفهام منها، ويُقَدَّرُ بالألف: «أعلمته».

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ١٦٣/٣.

فَإِنْ أَقَرَّ بِالشَّكِّ فَهُوَ مُعْتَرِفٌ بِالْجَهْلِ، وَإِنْ ادَّعَى الْعِلْمَ فَإِمَّا أَنْ يَعْلَمَهُ
بِنَظَرٍ أَوْ تَقْلِيدٍ، فَإِنْ ادَّعَى الْعِلْمَ بِتَقْلِيدٍ فَهُوَ أَيْضاً مُعْتَرِفٌ بِعَمَى نَفْسِهِ،
وَإِنَّمَا يَدَّعِي الْبَصِيرَةَ لِغَيْرِهِ، وَإِنْ كَانَ عَنْ نَظَرٍ فَيَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِهِ.

والضمير في «علمته» يعود إلى «ادعاء النفي»، وإليه أيضاً عود الضمير
في «فيه».

قوله: (فإن أقر بالشك فهو معترف بالجهل): أي «فإن أقر مدعي النفي
بالشك».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «مدعي النفي».
وإنما كان المقر بالشك معترفاً على نفسه بالجهل، لأن الشك تردد،
والتردد منافٍ للعلم، وإذا انتفى العلم ثبت ضده وهو الجهل.

قوله: (وإن ادعى العلم فإما أن يعلمه بنظر أو تقليد): المراد بالنظر
هنا هو الاجتهاد، وإنما سمي الاجتهاد نظراً لأن المجتهد لا يصل إلى
الحكم في المسألة إلا بعد النظر في مظان مداركها، وهي الأدلة الشرعية.
وأما التقليد فهو اتباع الآخرين في آرائهم.

قوله: (فإن ادعى العلم بتقليد فهو أيضاً معترف بعَمَى نفسه، وإنما
يدعي البصيرة لغيره): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى
«النافي»، وإليه كذلك عود الضميرين في «نفسه»، وفي «لغيره».

وإنما كان المقر بالتقليد معترفاً بعَمَى نفسه، لأن التقليد سببه عدم
العلم، إذ العالم لا يقلد غيره، وإذا كان صاحب العلم بصيراً لأنه يهتدي
إلى المطلوب بنفسه - بعد توفيق الله تعالى له - فإن صاحب التقليد أعمى
لأنه يهتدي بغيره.

قوله: (وإن كان عن نظر فيحتاج إلى بيانه): أي «وإن كان ادعاؤه
العلم عن نظر».

وَلَأَنَّهُ لَوْ سَقَطَ الدَّلِيلُ عَنِ النَّافِي لَمْ يَعْجَزِ الْمُثَبِّتُ عَنِ التَّعْبِيرِ عَنِ مَقْصُودِ إِثْبَاتِهِ بِالنَّفْيِ، فَيَقُولُ بَدَلَ قَوْلِهِ: «مُحَدَّثٌ»: «لَيْسَ بِقَدِيمٍ»، وَبَدَلَ قَوْلِهِ: «قَادِرٌ»: «لَيْسَ بِعَاجِزٍ».

والضمير في «بيانه» يعود إلى «النظر»، والنظر - كما سبق - هو الاجتهاد.

والمراد ببيان النظر هنا: بيان الدليل الذي استند إليه اجتهاده في القول بنفي الحكم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني للجمهور على أن النافي للحكم يلزمه الدليل.

ومفاد هذا الدليل: أن النافي للحكم لا يخلو: إما أن يكون نفاه عن علم أو عن شك، فإن نفاه عن شك فذاك جهل لا حجة فيه، وإن نفاه عن علم فلا يخلو: إما أن يكون قد حَصَلَ ذلك العلم عن اجتهاد أو تقليد، فالمقلد إنما قلد لعدم علمه فلا يُعْتَدُّ بقوله، والمجتهد يحتاج إلى إقامة الدليل على ما نفاه باجتهاده. وإذا كان الأمر كذلك فلا بد للنافي من إقامة الدليل على ما ادعى النفي فيه.

قوله: (ولأنه لو سقط الدليل عن النافي لم يعجز المثبت عن التعبير عن مقصود إثباته بالنفي، فيقول بدل قوله: «محدث»: «ليس بقديم»، وبدل قوله: «قادر»: «ليس بعاجز»): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن؛ أي: «ولأن الشأن لو سقط الدليل عن النافي...».

والضمير في «إثباته» يعود إلى «المثبت»، وإليه أيضاً عود الضمير في «قوله».

والمقصود من إسقاط الدليل عن النافي في قوله: «ولأنه لو سقط الدليل عن النافي»: هو إسقاط مطالبته بالدليل عما ادعى النفي فيه.

والمقصود بالمثبت في قوله: «لم يعجز المثبت» هو المثبت للحكم.

وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ الدَّيْنُ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ» عَنْهُ أَجُوبَةٌ:

أَحَدُهَا: الْمُنْعُ،

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثالث للجمهور على أن النافي للحكم يلزمه الدليل.

ومفاد هذا الدليل: أن نافي الحكم لو لم يلزمه الدليل لضاع الحق بين المتنازعين، لأن كلاً منهما يمكنه أن يعبر عن دعواه بعبارة نافية، فيقول المدعي لحدوث العالم: «ليس بقديم»، ويقول المدعي لقدمه: «ليس بحادث»، وحينئذ يسقط الدليل عنهما، لأن كل واحد منهما نافي للحكم، وإذا سقط الدليل عنهما ضاع الحق بينهما، فلا يُعْلَمُ في أي طرف هو، إذ لا يظهر الحق إلا بدليل، فيفضي ذلك إلى أن تعم الجهالة، ويقع الخبط في الأحكام.

وحيث إن ضياع الحق باطل فالمفضي إليه باطل، فدل على أن النافي للحكم يلزمه الدليل^(١).

قوله: (وقولهم: إن المدعى عليه الدين لا دليل عليه): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثالث القائلين بأن النافي للحكم لا يلزمه الدليل مطلقاً».

وهؤلاء إنما قالوا ذلك في دليلهم الأول الذي سبق بيانه مفصلاً.

قوله: (عنه أجوبة): الضمير في «عنه» يعود إلى «الدليل المذكور».

والمعنى: أن هذا الدليل سيناقش بعدد من الأجوبة.

قوله: (أحدها): الضمير يعود إلى «الأجوبة».

قوله: (المنع): وهو عدم التسليم.

والمعنى: لا نسلم بأن المدعى عليه الدين لا دليل عليه، بل عليه

الدليل.

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ٣/١٦٤.

فَإِنَّ الْيَمِينَ دَلِيلٌ، لَكِنَّهَا قَصُرَتْ عَنِ الشَّهَادَةِ فَشُرِعَتْ عِنْدَ عَدَمِهَا،
وَاخْتَصَّتْ بِالْمُنْكَرِ لِرُجْحَانِ جَانِبِهِ بِالْيَدِ الَّتِي هِيَ دَلِيلُ الْمَلِكِ،

قوله: (فإن اليمين دليل): أي أن النافي للدين عن ذمته يُقبل قوله بيمينه، فإذا أقام اليمين على النفي كانت تلك اليمين دليلاً له على ما نفاه.

قوله: (لكنها قصرت عن الشهادة): الضمير في «لكنها» يعود إلى «اليمين».

ووجه قصور اليمين عن الشهادة: أن الشهادة لا تكون إلا من طرفين وهما شاهدا العدل، كما في قول الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

وقوله سبحانه: ﴿وَأَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢].
وأما اليمين فإنها تكون من طرف واحد، وهو المدعي عليه.

قوله: (فشرعت عند عدمها): الضمير في «عدمها» يعود إلى «الشهادة».

وعليه يكون المعنى: فَشُرِعَتْ اليمين عند عدم الشهادة.

قوله: (واختصت بالمنكر لرجحان جانبه باليد التي هي دليل الملك): أي «اختصت اليمين بالمنكر».

والضمير في «جانبه» يعود إلى «المنكر».

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «اليد».

ومعنى «رجحان جانبه باليد التي هي دليل الملك»: أي لو أن زيدا ادعى على بكر بأن الساعة التي في يد بكر هي ساعته، وأنكر بكر هذا الادعاء، فإن قول بكر يقبل في هذا الإنكار مع يمينه، لأن وجود تلك الساعة في يده دليل على ملكيته لها، وهذا يجعل جانبه أقوى من جانب المدعي وهو زيد.

وَاحْتِمَالُ الْكُذِبِ فِيهَا لَا يَمْنَعُ كَوْنَهَا دَلِيلًا، كَاحْتِمَالِ الْكُذِبِ فِي الشَّهَادَةِ.

الثاني: إِنَّمَا لَمْ يَحْتَجِ الْمُنْكَرُ إِلَى دَلِيلٍ لَوْجُودِ الْيَدِ الَّتِي هِيَ دَلِيلُ الْمَلِكِ، إِذِ الظَّاهِرُ أَنَّ مَا فِي يَدِ الْإِنْسَانِ مَلِكُهُ.

قوله: (واحتمال الكذب فيها لا يمنع كونها دليلاً، كاحتمال الكذب في الشهادة): الضمير في «فيها» يعود إلى «اليمين»، وإليها عود الضمير في «كونها».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا مشعر بإيراد اعتراض على جعل اليمين دليلاً، مفاده: كيف تكون اليمين دليلاً وهي محتملة للكذب؟. فأجاب رحمه الله تعالى عن هذا الاعتراض: بأن احتمال الكذب في اليمين لا يمنع كونها دليلاً، قياساً على الشهادة فإنها محتملة للكذب أيضاً، ولم يمنع هذا الاحتمال من جعلها دليلاً على محاجة الخصم وإلزامه بالحق.

وهذا هو الجواب الأول عن الدليل الأول للقائلين بأن النافي لا يلزمه الحكم مطلقاً.

وخلاصة هذا الجواب: لا نسلم بأن المدعى عليه الدّين لا دليل عليه، بل عليه الدليل وهو مطالبته باليمين، وهي مقبولة وإن احتملت الكذب، كقبول الشهادة مع احتمالها له.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الجواب الثاني».

قوله: (إنما لم يحتج المنكر إلى دليل لوجود اليد التي هي دليل الملك، إذ الظاهر أن ما في يد الإنسان ملكه): المراد بالمنكر هنا هو منكر الدّين.

و«ما» في قوله: «ما في» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ملكه» يعود إلى «الإنسان».

ومفاد هذا الجواب: أن المنكر هنا لم يحتج إلى إقامة الدليل على ما

الثَّالِثُ: إِنَّمَا لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ الدَّلِيلُ لِلْعَجْزِ عَنْهُ، إِذْ لَا سَبِيلَ إِلَى إِقَامَةِ دَلِيلٍ عَلَى النَّفْيِ، فَإِنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يُعْرَفُ بِأَنْ يُلَازِمَهُ الشَّاهِدُ مِنْ أَوَّلِ وُجُودِهِ إِلَى وَقْتِ الدَّعْوَى فَيَعْلَمَ انْتِفَاءَ سَبَبِ اللُّزُومِ قَوْلًا وَفِعْلًا بِمُرَاقَبَةِ الْخِطَابِ، وَهُوَ مُحَالٌ.

نفاه، لأن الدليل معه وهو وجود يده على المدعى، ووجود يد الإنسان على الشيء دليل ملكه له.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الجواب الثالث».

قوله: (إنما لم يجب عليه الدليل للعجز عنه): الضمير في «عليه» يعود إلى «المنكر».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الدليل».

وإنما سقط عنه وجوب الدليل للعجز عنه، لأن الوجوب تكليف، ومن شروط التكليف «القدرة»، والعاجز لا قدرة له.

قوله: (إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي): المراد بدليل النفي هنا هو «الشهادة»، بحيث يشهد شاهدان أن المدعى عليه بريء مما يطالبه به المدعى.

وهذه الجملة تعليل للقول بعدم وجوب الدليل على المدعى عليه الدين لعجزه عنه؛ أي: لعجزه عن إقامة الدليل.

قوله: (فإن ذلك إنما يُعرف بأن يلزمه الشاهد من أول وجوده إلى وقت الدعوى، فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولاً وفعلاً بمراقبة الخطاب وهو محال): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «دليل النفي».

والضمير في «يلزمه» يعود إلى «المدعى عليه»، وكذلك إليه عود الضمير في «وجوده».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو محال» يعود إلى «ملازمة الشاهد للمدعى عليه».

وَشَغْلُ الذِّمَّةِ أَيْضاً لَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ، فَإِنَّ الشَّاهِدَ لَا يُحْصَلُ إِلَّا الظَّنَّ بِجَرَيَانِ سَبَبِ اللُّزُومِ مِنْ إِتْلَافٍ أَوْ غَيْرِهِ وَذَلِكَ فِي الْمَاضِي،

والمراد بسبب اللزوم في قوله: «فيعلم انتفاء سبب اللزوم» هو ثبوت الدين في ذمة المدعى عليه، فإنه إذا ثبت الدين في ذمة المدعى عليه لزمه سداه، فلزوم السداد هنا مُسَبَّبٌ عن ثبوت الدين، فإن ثبت الدين أُلْزِمَ المدين بالسداد، وإلا فلا.

والمراد هنا: أن المدعى عليه الدين لم يسقط عنه الدليل لكونه نافياً، بل لأمر آخر وهو عجزه عن إقامته، فإن إقامة دليل على النفي يقتضي أن يكون للمدعى عليه صاحب يلزمه كظله لا يفارقه أبداً في كل لحظة من لحظات حياته، ويكون مراقباً له في أقواله وأفعاله كلها حتى يعلم علم اليقين بجميع ما يرد إليه ويصدر عنه منذ وجوده على قيد الحياة إلى حين إقامة الدعوى، وحينئذ يستطيع أن يشهد له أن ذمته بريئة من ذلك الدين الذي ادَّعِيَ به عليه، لأنه لم يره قد استدان مالاً من المدعي، ولم يسمع أنه طلب منه ذلك بأي خطاب من مشافهة أو مكاتبة.

ولا شك أن ملازمة هذا الشاهد له على هذا النحو ضَرْبٌ من المحال، والمحال لا طَمَعٌ في وجوده، فكيف يكون دليلاً مقدوراً على إقامته؟.

قوله: (وشغل الذمة أيضاً لا سبيل إلى معرفته، فإن الشاهد لا يحصل إلا الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو غيره وذلك في الماضي): الضمير في «معرفته» يعود إلى «شغل الذمة».

والضمير في «غيره» يعود إلى «الإتلاف».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الظن بجريان سبب اللزوم».

والمراد هنا: أن شغل الذمة بحقوق الآخرين من دين، أو قيمة مُتْلَفٍ أمرٌ غيبي لا سبيل للعباد إلى معرفته إلا بشيء ظاهر، كأن يرى شخص شخصاً آخر قد استدان مالاً من فلان فيما مضى، أو يراه قد أتلف شيئاً من

أَمَّا فِي الْحَالِ فَإِنَّهُ يَجُوزُ بَرَاءَتُهَا بِأَدَاءٍ أَوْ إِبْرَاءٍ، فَاکْتَفَى بِالشَّهَادَةِ عَلَى سَبَبِ اللُّزُومِ، وَاکْتَفَى هَهُنَا بِالْيَمِينِ بِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (البَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ).....

ممتلكاته، فيشهد بما رآه إذا طُلِبَتْ منه الشهادة بما يقضي بثبوت الدين في ذمة المدين، أو بقيمة المُتْلَفِ في ذمة المُتْلِفِ.

وإذا كان شغل الذمة بالحقوق لا سبيل إلى إقامة الدليل عليه إلا بالاطلاع على سبب اللزوم، دل ذلك على أن ما لم يُطْلَعْ فيه على سبب فالأصل البراءة منه، ويوَكَّلُ فيه أمرُ النافي إلى علام الغيوب تبارك وتعالى إن لم يكن للمدَّعي بينة تثبت حقه في المدَّعي، وهذا يدل على أن المدَّعي عليه إنما سقط عنه الدليل لا لكونه نافياً، بل لتعذر إقامة الدليل في حقه.

قوله: (أما في الحال فإنه يجوز براءتها بأداء أو إبراء): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن يجوز براءتها». والضمير «في براءتها» يعود إلى «الذمة».

والمراد بالأداء: تسليم الحق لصاحبه، كتسليم المدين المال إلى الدائن.

والمراد بالإبراء: الإعفاء، وهو تنازل الشخص عن الحق الذي وجب له على الآخر.

قوله: (فاكتفى بالشهادة على سبب اللزوم): أي ما ظهر سبب لزومه فالشهادة دليل كافٍ في إثباته.

قوله: (واكتفى ها هنا باليمين بقول النبي ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»): اسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى «مسألة المدَّعي عليه الدين».

والمراد هنا: أن المدَّعي عليه لا يُطَالَبُ بإقامة الدليل، بل يطالب بعقد اليمين، فإذا عقدها حُكِمَ له ببراءة ذمته عملاً بهذا الحديث الشريف

أَمَّا فِي مَسْأَلَتِنَا فَيُمْكِنُ إِقَامَةُ الدَّلِيلِ إِنْ كَانَ النِّزَاعُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ، فَقَدْ يُصَادِفُ الدَّلِيلَ عَلَيْهِ مِنَ الإِجْمَاعِ، كَنَفْيِ وَجُوبِ صَلَاةِ الضَّحَى وَصَوْمِ شَوَّالٍ، أَوْ بِنَصِّ كَقَوْلِهِ: «لَا زَكَاةَ فِي الْحَلِيِّ»، وَ: «لَا زَكَاةَ فِي الْمَعْلُوفَةِ»،

الذي دل على ذلك، وهو قول النبي ﷺ: (البينة على المدعي واليمين على من أنكر)^(١).

قوله: (أما في مسألتنا): وهي مسألة: «هل النافي للحكم يلزمه الدليل؟».

وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثالث القائلين بأن النافي لا يلزمه الدليل مطلقاً، وذلك الدليل هو ما صرحوا فيه بقولهم: «إن الدليل على النفي متعذر، فكيف يكلف ما لا يمكن؟».

قوله: (فيمكن إقامة الدليل إن كان النزاع في الشرعيات): أي إذا كان الخلاف في مسألة شرعية فيمكن إقامة الدليل عليها بالنفي.

قوله: (فقد يصادف الدليل عليه من الإجماع، كنفْيِ وجوب صلاة الضحَى وصوم شوال): الضمير في «عليه» يعود إلى «النفي».

والمراد هنا: أن المجتهد قد يصادف على النفي دليلاً من الإجماع، وذلك كإجماع الأمة على نفي وجوب صلاة الضحَى، وإجماعهم على نفي وجوب صوم شوال.

قوله: (أو بنص كقوله: «لا زكاة في الحلِّي»، و: «لا زكاة في المعلوفة»):

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ: «إن النبي ﷺ قضى أن اليمين على المدعى عليه»، كتاب «الرهن»، باب «إذا اختلف الراهن والمرتهن» رقم (٢٥١٤)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه «كتاب الأفضية»، باب «اليمين على المدعى عليه» رقم الحديث (١٧١١)، وكلاهما أخرجاه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

أَوْ بِمَفْهُومٍ، أَوْ بِقِيَاسِ كَقِيَاسِ الْخَضْرَاوَاتِ عَلَى الرُّمَّانِ فِي نَفْيِ وُجُوبِ الزَّكَاةِ.

وَإِنْ عُدِمَ الْأَدِلَّةُ فَيَتَمَسَّكُ بِاسْتِصْحَابِ النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ الثَّابِتِ بِدَلِيلِ

الجار والمجرور في قوله: «أو بنص» متعلقان بمحذوف، تقديره: «أن يكون دليل النفي ثابتاً بنص».

وذلك كقوله: (لا زكاة في الحلي)^(١).

وكقوله: (لا زكاة في المعلوفة)^(٢).

فإذا تنازع مجتهدان في «زكاة الحلي»، فقال أحدهما: تجب، وقال الآخر: لا تجب، ثم طالب القائل بالوجوب النافي له بالدليل، فليستدل بهذا الحديث. وكذلك الشأن إذا اختلفا في «المعلوفة»، فقال أحدهما: تجب فيها الزكاة، وقال الآخر: لا تجب، فإذا طولب النافي بالدليل على عدم الوجوب فليستدل بهذا الحديث.

قوله: (أو بمفهوم): أي «أو أن يكون دليل النفي ثابتاً بمفهوم».

ومثال ذلك: قول النبي ﷺ: (في سائمة الغنم الزكاة).

فمفهوم هذا الحديث يدل على أن غير السائمة لا زكاة فيها، وهي المعلوفة.

قوله: (أو بقياس كقياس الخضراوات على الرمان في نفي وجوب الزكاة): أي «أو أن يكون دليل النفي ثابتاً بقياس».

وذلك كقياس الخضراوات على الرمان في نفي وجوب الزكاة، فكما أن الزكاة لا تجب في الرمان، فكذلك لا تجب في سائر الخضراوات.

قوله: (وإن عدم الأدلة فيتمسك باستصحاب النفي الأصلي الثابت بدليل

(١) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب «الزكاة»، باب «من قال: لا زكاة في الحلي» موقوفاً على ابن عمر رضي الله تعالى عنهما. (السنن الكبرى ٤/١٣٨).

(٢) هذا مفهوم من قوله ﷺ: (في سائمة الغنم الزكاة)، وقد سبق تخريجه.

الْعَقْلِ . وَأَمَّا الْعَقْلِيَّاتُ فَيُمْكِنُ نَفْيُهَا بِأَنَّ إِثْبَاتَهَا يُفْضِي إِلَى مُحَالٍ ، وَمَا أَفْضَى إِلَى الْمُحَالِ مُحَالٌ ، وَيُمْكِنُ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ بِدَلِيلِ التَّلَازُمِ ، فَإِنَّ انْتِفَاءَ أَحَدِ الْمُتَلَازِمِينَ دَلِيلٌ عَلَى انْتِفَاءِ الْآخَرِ ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾

العقل): المراد بالتمسك هنا في قوله: «فيتمسك باستصحاب النفي الأصلي» هو المستدل على المسألة بالنفي.

والمعنى: أن النافي للحكم إذا أعوزه الدليل من الإجماع، والنص، والقياس فإنه يتمسك باستصحاب النفي الأصلي، كأن يقول: هذه المسألة ليست واجبة، لعدم ثبوت وجوبها شرعاً لا بإجماع، ولا بنص، ولا قياس، والأصل براءة الذمة، فلنستصحب هذا الأصل حتى ينهض الموجب شرعاً.

قوله: (وأما العقليات فيمكن نفيها بأن إثباتها يفضي إلى محال، وما أفضى إلى المحال محال): الضميران في «نفيها»، وفي «إثباتها» يعودان إلى «العقليات».

والمراد هنا: أن يقول المستدل في معرض نفيه للمسألة العقلية: هذه المسألة لا تثبت، إذ يلزم من ثبوتها الإفضاء إلى محال، وما أفضى إلى المحال فهو محال.

قوله: (ويمكن الدليل عليه بدليل التلازم): الضمير في «عليه» يعود إلى «نفي العقليات».

والمراد بدليل التلازم: هو الدليل الذي يربط بين شيئين، بحيث يلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر.

قوله: (فإن انتفاء أحد المتلازمين دليل على انتفاء الآخر): هذا هو تفسير معنى التلازم بين الشيئين.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾): أورد المؤلف

فَانْتِفَاءُ الْفَسَادِ دَلِيلٌ عَلَى انْتِفَاءِ إِلَهٍ ثَانٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

رحمه الله تعالى هذه الآية الكريمة مثلاً توضيحياً لمعنى التلازم الذي إذا انتفى فيه أحد المتلازمين انتفى الآخر.

قوله: (فانتفاء الفساد دليل على انتفاء إله ثانٍ): هذا هو وجه الاستشهاد بتلك الآية الكريمة على النفي العقلي بدليل التلازم، حيث ترتب على نفي الفساد عن السموات والأرض نفي وجود إله آخر مع الله تبارك وتعالى، فتقرر أنه الإله الحق الذي لا شريك له في خلقه وتديره.

وخلاصة هذا الجواب: لا نسلم بأن الدليل على النفي متعذر، بل هو ممكن، وذلك أن المنفي لا يخلو: إما أن يكون شرعياً، وإما أن يكون عقلياً.

فالشرعي يمكن نفيه بالإجماع، أو النص، أو القياس. والعقلي يمكن نفيه بالقول بأن إثباته يفضي إلى محال، فيكون باطلاً.

(بيان أصول مختلف فيها)

وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَيْضًا، الْأَوَّلُ: شَرَعُ مَنْ قَبْلَنَا إِذَا لَمْ يُصْرِحْ شَرَعْنَا
بِنَسْخِهِ، هَلْ هُوَ شَرَعٌ لَنَا؟

قوله: (بيان أصول مختلف فيها): المراد بالاختلاف في تلك
الأصول: الاختلاف في ثبوت حجيتها عند الأصوليين.

قوله: (وهي أربعة أيضاً): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الأصول
المختلف فيها».

وقوله: «أيضاً» إيماءً منه إلى ما سبق ذكره من الأدلة المتفق عليها،
وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل المبقي على البراءة
الأصلية، فكأنه قال: «وكما أن الأدلة المتفق عليها أربعة، فكذلك الأدلة
المختلف فيها هي أربعة أيضاً».

قوله: (الأول): أي من تلك الأصول المختلف فيها، وهو صفة
لموصوف محذوف، تقديره: «الأصل الأول».

قوله: (شرع من قبلنا إذا لم يصرح شرعنا بنسخه هل هو شرع لنا؟):
المراد بشرع من قبلنا: هو جميع الشرائع السابقة التي أرسل الله تبارك
وتعالى بها رسله عليهم الصلاة والسلام ليبلغوها أممهم، كشرية إبراهيم،
وموسى، وعيسى، وغيرهم.

والضمير المتصل في «بنسخه» يعود إلى «شرع من قبلنا»، وإليه كذلك
عود الضمير المنفصل «هو».

والمراد هنا: أن شرع من قبلنا إنما يكون محلاً للخلاف من حيث
الاحتجاج إذا لم يصرح شرعنا المطهر بنسخه، فإن صرح بنسخه فالإجماع
منعقد على أنه ليس شرعاً لنا.

ومثال ذلك: جواز التحية بالسجود، فقد كانت التحية بالسجود جائزة

في شريعة النبيين الكريمين يعقوب ويوسف عليهما السلام، بدليل قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ ءَاوَىٰ إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ ﴿١٩﴾ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا ﴿٢٠﴾﴾ [يوسف: ٩٩، ١٠٠].

ثم جاء الإسلام بالنهي عن ذلك مطلقاً لا بقصد العبادة، ولا بقصد التحية، ففي سنن ابن ماجه رحمه الله تعالى بإسناد صحيح عن الصحابي الجليل عبد الله بن أبي أوفى رضي الله تعالى عنه قال: «لما قدم معاذ من الشام سجد للنبي ﷺ، قال: (ما هذا يا معاذ؟) قال: أتيت الشام فوافقتهم يسجدون لأسأفتهم وبطارقتهم، فوددت في نفسي أن نفعل ذلك بك، فقال رسول الله ﷺ: (فلا تفعلوا، فإني لو كنت أمراً أحداً أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها)»^(١).

وكذلك ما صرح النبي ﷺ بأنه شرع لنا من تلك الشرائع فالإجماع منعقد على أنه شرع لنا.

مثال ذلك: أن النبي الكريم داود عليه السلام كان يصوم يوماً ويفطر يوماً، وقد حث نبينا محمد ﷺ على الاقتداء به في ذلك، ففي الصحيحين من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال له: (فصم صوم داود عليه السلام كان يصوم يوماً ويفطر يوماً)^(٢).

فتلك صورتان محل إجماع بين العلماء من جهة التعبد وعدمه، وبقية الصورة الثالثة محل خلاف، وهي ما لم يصرح شرعنا بنسخه، وسكت عن الأمر به والنهي عنه.

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب «النكاح»، باب «حق الزوج على المرأة» رقم الحديث (١٨٥٣).

(٢) البخاري، كتاب «الصوم»، باب «صوم داود عليه السلام» رقم (١٩٧٩)؛ ومسلم، كتاب «الصيام»، باب «النهي عن صوم الدهر» رقم (١١٥٩).

وَهَلْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ مُتَعَبِّدًا بَعْدَ الْبِعْثَةِ بِاتِّبَاعِ شَرِيعَةٍ مِّنْ قَبْلِهِ؟ فِيهِ
رَوَايَتَانِ،

ومثال ذلك: ما أخرجه الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: (قال رجل: لأتصدقن بصدقة، فخرج بصدقته فوضعها في يد سارق، فأصبحوا يتحدثون تُصَدِّقُ على سارق، فقال: اللهم لك الحمد، لأتصدقن بصدقة، فخرج بصدقته فوضعها في يد زانية، فأصبحوا يتحدثون تُصَدِّقُ الليلة على زانية، فقال: اللهم لك الحمد، على زانية، لأتصدقن بصدقة، فخرج بصدقته فوضعها في يَدَيَّ غني، فأصبحوا يتحدثون تُصَدِّقُ على غني، فَأَتَيْتُ فقيل له: أما صدقتك على سارق فلعله أن يستعف عن سرقة، وأما الزانية فلعلها أن تستعف عن زناها، وأما الغني فلعله أن يعتبر فينفق مما أعطاه الله^(١)).

فهذا الحديث الشريف دل على أجزاء تلك الصدقة عن هذا الرجل الذي دفعها لمن يظن أنه مستحق لها، فبان أنه غير مستحق.
إلا أن هذا الحديث ليس فيه دلالة لا على الإجزاء ولا عدمه فيما يتعلق بزكاة الفرض، ولهذا وقع الخلاف بين العلماء في ذلك^(٢).

قوله: (وهل كان النبي ﷺ متعبداً بعد البعثة باتباع شريعة من قبله؟):
هذه المسألة، وهي كونه عليه الصلاة والسلام متعبداً بعد البعثة باتباع شريعة من قبله، أو ليس متعبداً بها متفرعة عن الاختلاف في شرع من قبلنا، فمن رأى أنه شرع لنا أثبت تعبه ﷺ به، ومن لا فلا.

قوله: (فيه روايتان): الضمير في «فيه» يعود إلى «شرع من قبلنا».
وقوله: «روايتان» أي: منقولتان عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

(١) صحيح البخاري، كتاب «الزكاة»، باب «إذا تصدق على غني وهو لا يعلم» رقم الحديث (١٤٢١).

(٢) انظر: الشرائع السابقة لفضيلة الدكتور عبد الرحمن الدرويش ص ٣٧٢، ٣٧٣.

إِحْدَاهُمَا: أَنَّهُ شَرَعٌ لَنَا، اخْتَارَهَا التَّمِيمِيُّ،

قوله: (إحدهما: أنه شرع لنا): (ضمير الثانية في «إحدهما») يعود إلى «الروایتين».

والضمير في «أنه» يعود إلى «شرع من قبلنا».

وهذه الرواية التي تدل على أن الإمام أحمد رحمه الله تعالى ذهب إلى أن شرع من قبلنا شرع لنا أوردها القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى في كتابه «العدة» حيث قال: «وقد أوماً أحمد رحمه الله إلى هذا فقال في رواية أبي طالب فيمن حلفت بنحر ولدها: عليها كبش تذبحه وتتصدق بلحمه، قال الله تعالى: ﴿وَقَدَيْتَهُ بِذَنبِ عَظِيمٍ﴾ [الصفات: ١٠٧]، فقد أوجب أحمد رحمه الله كبشاً في ذلك، واحتج بالآية عليه، وهي شريعة إبراهيم».

وقال في رواية أبي الحارث والأثرم وحنبل والفضل بن زياد وعبد الصمد، وقد سُئِلَ عن القرعة، فقال: «في كتاب الله في موضعين: قال الله تعالى: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ [الصفات: ١٤١]، وقال: ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ﴾ [آل عمران: ٤٤]، فقد احتج بالآيتين في إثبات القرعة، وهما في شريعة يونس ومريم»^(١).

قوله: (اختارها التميمي): الضمير في «اختارها» يعود إلى «الرواية الأولى» عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى في الاحتجاج بشرع من قبلنا».

فهذه الرواية اختارها «التميمي»، والمراد به: أبو الحسن عبد العزيز بن الحارث بن أسد البغدادي الحنبلي، المولود سنة سبع عشرة وثلاثمائة، والمتوفى رحمه الله تعالى سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة^(٢).

وقد اختار التميمي رحمه الله تعالى هذه الرواية ضمن مسائل خرجها في الأصول، كما ذكر ذلك القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى^(٣).

(١) العدة ٣/٧٥٣، ٧٥٤.

(٢) انظر: طبقات الحنابلة ٢/١٣٩؛ ميزان الاعتدال ٢/٦٢٤؛ النجوم الزاهرة ٤/١٤٠.

(٣) انظر: العدة ٣/٧٥٦.

وَهُوَ قَوْلُ الْحَنْفِيَّةِ . وَالثَّانِيَّةُ : لَيْسَ بِشَرَعٍ لَنَا ، وَعَنِ الشَّافِعِيَّةِ كَالْمَذْهَبَيْنِ .

قوله: (وهو قول الحنفية): الضمير «هو» يعود إلى أن «شرع من قبلنا شرع لنا» .

ومما يدل على أن هذا القول هو قول الحنفية رحمهم الله تعالى ما صرح به السرخسي رحمه الله تعالى بقوله: «وأصح الأقاويل عندنا أن ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قبلنا، أو ببيان من رسول الله ﷺ فإن علينا العمل به على أنه شريعة لنبينا عليه السلام ما لم يظهر ناسخه»^(١) .

قوله: (والثانية): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والرواية الثانية»؛ أي: المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى .

قوله: (ليس بشرع لنا): أي شرع من قبلنا ليس بشرع لنا .

وهذه الرواية عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى أوردها القاضي أبو يعلى في كتابه «العدة»، حيث قال: «وفيه رواية أخرى أنه لم يكن متعبداً بشيء من الشرائع إلا ما دل الدليل على ثبوته في شرعه، فيكون شرعاً له مبتدأً، أو ما إليه رحمه الله في رواية أبي طالب في موضع آخر، فقال: «النفوس بالنفس» كتبت على اليهود، وقال: «وكتبنا عليهم فيها»؛ أي: في التوراة، ولنا: «كُنِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ كَثْرًا بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى»^(٢) .

قوله: (وعن الشافعية كالمذهبيين): أي أن الشافعية رحمهم الله تعالى انقسموا فريقين، فمنهم من ذهب إلى أن شرع من قبلنا شرع لنا، ومنهم من ذهب إلى أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا^(٣) .

والمراد بالمذهبيين هنا: مذهب الحنفية مع الحنابلة في الرواية الأولى، وهو اعتبار شرع من قبلنا شرعاً لنا، ومذهب الحنابلة في الرواية الثانية، وهو عدم اعتبار شرع من قبلنا شرعاً لنا .

(١) أصول السرخسي ٩٩/٢ . (٢) العدة ٧٥٦/٣ .

(٣) انظر: البرهان ٥٠٤/١؛ الإحكام ١٤٠/٤؛ شرح اللمع ٥٢٨/١ .

وَجْهٌ أَنَّهُ لَيْسَ بِشَرَعٍ لَنَا: سَبْعَةٌ أَدَلَّةٌ، الْأَوَّلُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ كُلَّ نَبِيِّ اخْتَصَّ بِشَرِيعَةٍ لَمْ يُشَارِكْ فِيهَا غَيْرُهُ. الثَّانِي: قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ، وَكُلُّ نَبِيِّ بُعِثَ إِلَى قَوْمِهِ)، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ كُلَّ نَبِيِّ يَخْتَصُّ شَرْعُهُ قَوْمَهُ، وَمُشَارَكَتُنَا لَهُمْ تَمْنَعُ الْأَخْتِصَاصَ.

قوله: (وجه أنه ليس بشرع لنا: سبعة أدلة): المراد بالوجه هنا هو الدليل، وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، وهي أدلة من الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول، وتلك الأدلة سبعة.

والضمير في «أنه» يعود إلى «شرع من قبلنا».

قوله: (الأول: قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، فدل على أن كل نبي اختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره): الضمير في «يشاركه» يعود إلى «النبي».

والضمير في «فيها» يعود إلى «الشريعة».

والضمير في «غيره» يعود إلى «النبي».

ومعنى هذا الاستدلال: أن لفظ الآية الكريمة، وهي قوله تعالى:

﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

يدل على الاختصاص، فيكون كل نبي مختصاً بشريعته لأتمته وحدهم دون من سواهم.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثاني»؛

أي: من أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

قوله: (قوله عليه السلام: «بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ، وَكُلُّ نَبِيِّ بُعِثَ

إِلَى قَوْمِهِ»، فدل على أن كل نبي يختص شرعه قومه، ومشاركتنا لهم تمنع الاختصاص): الضميران في «شرعه»، وفي «قومه» يعودان إلى «النبي».

الثالث: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى يَوْمًا بِيَدِ عُمَرَ قِطْعَةً مِنَ التَّوْرَةِ فَعَضِبَ، فَقَالَ: (مَا هَذَا؟ أَلَمْ آتِ بِهَا بَيْضَاءَ نَقِيَّةً؟ لَوْ أَدْرَكْنِي مُوسَى حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي). الرَّابِعُ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: (بِمَ تَحْكُمُ؟) فَذَكَرَ الْكِتَابَ، وَالسُّنَّةَ، وَالْأَجْتِهَادَ، وَلَمْ يَذْكُرْ شَرِيعَةً مِنْ قَبْلُنَا، وَصَوَّبَهُ

والضمير في «لهم» يعود إلى «القوم».

ومعنى هذا الاستدلال: أن قوله عليه الصلاة والسلام: (وكل نبي بعث إلى قومه)^(١) صريح في اختصاص كل نبي بقومه فقط، فتكون شريعته خاصة بهم وحدهم دون غيرهم، إذ لو شاركهم غيرهم في ذلك الشرع لامتنع الاختصاص في حقهم.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثالث»؛

أي: من أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

قوله: (أن النبي ﷺ رأى يوماً بيد عمر قطعة من التوراة فغضب، فقال:

«ما هذا؟ ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو أدركني موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي»^(٢)): وجه الاستدلال من هذا الحديث: لو كنا متعبدين بشرع من قبلنا لما غضب النبي ﷺ من وجود قطعة من التوراة في يد عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، إذ مقتضى ذلك الغضب الإنكار، والإنكار لا يكون في شيء مُتَعَبَّدٍ به.

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الرابع»؛

أي: من أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

قوله: (أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: «بم تحكم»؟

فذكر الكتاب والسنة والاجتهاد، ولم يذكر شريعة من قبلنا، وصوّبه

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «المساجد ومواضع الصلاة». (مسلم بشرح النووي ٣/٥).

(٢) أخرجه الإمام أحمد بإسناد حسن من حديث عبد الله بن ثابت الأنصاري. (المسند ٣/٤٧٠).

النَّبِيُّ ﷺ، وَلَوْ كَانَتْ مِنْ مَدَارِكِ الْأَحْكَامِ لَمْ يَجْزِ الْعُدُولُ إِلَى
الْاجْتِهَادِ إِلَّا بَعْدَ الْعَجْزِ عَنْهَا.

فَإِنْ قِيلَ: انْدَرَجَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ تَحْتَ الْكِتَابِ، فَإِنَّهُ اسْمٌ
جِنْسٍ يُعْمُ كُلَّ كِتَابٍ.

النبي ﷺ، ولو كانت من مدارك الأحكام لم يجز العدول إلى الاجتهاد إلا
بعد العجز عنها): الضمير في «صوبه» يعود إلى «معاذ» رضي الله تعالى
عنه. قوله: «ولو كانت من مدارك الأحكام»: أي «ولو كانت شرائع
من قبلنا من مدارك الأحكام»؛ أي: لو كانت من الأدلة التي تُدْرِكُ بها
الأحكام وتُبنى عليها الفروع في شريعتنا.

و«العدول» في قوله: «لم يجز العدول» هو: الميل.

والضمير في «عنها» يعود إلى «شرائع من قبلنا».

ومعنى هذا الاستدلال: أن النبي ﷺ أقر معاذ بن جبل رضي الله
تعالى عنه على الحكم بالكتاب والسنة والاجتهاد، ولم ينكر عليه إغفال
ذكر شرائع السابقين، ولو كنا متعبدين بتلك الشرائع لما أقره على ذلك
الإغفال، إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، بل ليُبين عليه الصلاة
والسلام لمعاذ رضي الله تعالى عنه بأن الحكم بشرائع الأنبياء السابقين
عليهم الصلاة والسلام أجمعين واجب إلا في حال عجزه عن وجود ما
يحكم به فيها، فحينئذٍ يجوز له بأن يحكم بمقتضى ما أداه اجتهاده إليه.

قوله: (فإن قيل: اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب، فإنه اسم جنس
يعم كل كتاب): المعترض هنا هم أصحاب المذهب الأول القائلون بأن
شرع من قبلنا شرع لنا.

والضمير في «فإنه» يعود إلى «الكتاب».

ومعنى هذا الاعتراض: أن معاذاً رضي الله تعالى عنه في جوابه
للنبي ﷺ أطلق لفظ «الكتاب» حين قال: «أقضي بكتاب الله»، وكتاب الله

قُلْنَا: إِطْلَاقُ اسْمِ الْكِتَابِ لَا يَفْهَمُ مِنْهُ الْمُسْلِمُونَ غَيْرَ الْقُرْآنِ، كَيْفَ
وَلَمْ يُعْهَدَ مِنْ مُعَاذٍ تَعَلَّمَ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الْكُتُبِ، وَلَا الرَّجُوعُ إِلَيْهَا؟

تعالى كما يصدق على القرآن يصدق على التوراة والإنجيل، فيكونان
داخِلين في اسم الكتاب بحكم عموم اللفظ، وحيثُ يجب التعبد بهما، كما
يجب التعبد بالقرآن الكريم، إذ الكل من عند الله تبارك وتعالى.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض المذكور.

قوله: (إطلاق اسم الكتاب لا يفهم منه المسلمون غير القرآن، كيف ولم
يعهد من معاذ تعلم شيء من هذه الكتب، ولا الرجوع إليها؟): الضمير في
«منه» يعود إلى «إطلاق اسم الكتاب».

والاستفهام بكيف هنا: استفهام تقريرى، لتأكيد أن المراد بالكتاب
هو القرآن الكريم فقط دون ما سواه.

والكتب المشار إليها بقوله: «تعلم شيء من هذه الكتب»، هي كتب
الأنبياء السابقين، كالتوراة والإنجيل.

والضمير في «إليها» يعود إلى «الكتب السابقة».

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن لفظ «الكتاب» إذا أُطلق فلا يتبادر إلى أذهان
المسلمين من هذا الإطلاق إلا القرآن الكريم.

الوجه الثاني: أنه لم يُنقل عن معاذ رضي الله تعالى عنه أنه تعلم شيئاً
من كتب السابقين، لا التوراة، ولا الإنجيل، ولا غيرهما، ولو علم أنه
مُتَعَبِّدٌ بها لأقبل على تعلمها، ولو فعل ذلك لُنُقِلَ إلينا بطريق التواتر أو
الاستفاضة؛ لأنه قاضٍ، والدواعي متوافرة على نقل أخبار القضاة، وحيث
لم يحصل شيء من ذلك دل على أنه لم يتعلمها، وإعراضه عن تعلمها دليل
على عدم التعبد بها، إذ الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أعلم الناس
بمقاصد الشارع.

الخامس: لَوْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ مُتَعَبِّدًا بِهَا لَلَزِمَهُ مُرَاجَعَتُهَا وَالْبَحْثُ عَنْهَا، وَلَكَانَ لَا يَنْتَظِرُ الْوَحْيَ، وَلَا يَتَوَقَّفُ فِي الظَّهَارِ وَالْمَوَارِيثِ وَنَحْوِهَا، وَلَمْ يُعْهَدْ ذَلِكَ إِلَّا فِي آيَةِ الرَّجْمِ، لِتَعْرِيفِهِمْ أَنَّهُ لَيْسَ بِمُخَالَفٍ لِدِينِهِمْ.

قوله: (الخامس): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الدليل الخامس»؛ أي: من أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

قوله: (لو كان النبي ﷺ متعبداً بها للزمه مراجعتها والبحث عنها، وكان لا ينتظر الوحي، ولا يتوقف في الظهار والمواريث ونحوها، ولم يعهد ذلك إلا في آية الرجم، لتعريفهم أنه ليس بمخالف لدينهم): الضمير في «بها» يعود إلى «شرائع من قبلنا».

والضمير في «للزمه» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «مراجعتها» يعود إلى «شرائع من قبلنا»، وكذلك إليها عود الضمير في «عنها».

والضمير في «نحوها» يعود إلى «الظهار، والمواريث».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «مراجعة النبي ﷺ لشريعة من قبلنا والبحث عنها».

والضمير في «لتعريفهم» يعود إلى «اليهود الذين أنكروا الرجم في حق الزانين».

والضمير في «أنه» يعود إلى «حكم النبي ﷺ على اليهوديين الزانين بالرجم بعد أن رُفِعَا إليه».

والضمير في «لدينهم» يعود إلى «اليهود».

ومفاد هذا الدليل من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: لو كان النبي ﷺ مُتَعَبِّدًا بِشَرَايِعِ السَّابِقِينَ لَوَجِبَ عَلَيْهِ الْبَحْثُ عَنْهَا وَمَدَاوِمَةُ مُرَاجَعَتِهَا لِتَعْرِيفِهَا عَلَى أَحْكَامِ اللَّهِ تَعَالَى فِيهَا، وَحَيْثُ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ دَلَّ عَلَى عَدَمِ تَعَبُّدِهِ بِهَا.

الوجه الثاني: أن النبي ﷺ كان يتوقف في بعض الوقائع انتظاراً للوحي، كما توقف في مسألة الظهر حين شكت إليه خولة بنت ثعلبة رضي الله تعالى عنها ظهر زوجها أوس بن الصامت رضي الله تعالى عنه منها، فسكت النبي ﷺ حتى أنزل الله تعالى قوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١]، إلى آخر الآيات الكريمة التي بين الله سبحانه فيها حكم الظهر^(١).

وكما توقف عليه الصلاة والسلام في المواريث، كمسألة ميراث «الكلالة» حين سأله عنها الصحابي الجليل جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنه، ففي الصحيحين عنه قال: «دخل عليّ رسول الله ﷺ وأنا مريض لا أعقل، فتوضأ ثم صب عليّ، أو قال: (صبوا عليه)، فقلت: إنه لا يرثني إلا كلالة، فكيف الميراث؟ فأنزل الله آية الفرائض»^(٢).

الوجه الثالث: أن رجوع النبي ﷺ لشريعة السابقين لم يُعهد إلا في مسألة واحدة فقط، وهي الرجوع إلى التوراة لإفحام اليهود الجاحدين للرجم بأن الرجم مقرر في توراتهم، كما ثبت ذلك في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما: «أن اليهود جاءوا إلى النبي ﷺ برجل منهم وامرأة قد زنيا، فقال لهم: كيف تفعلون بمن زنى منكم؟ قالوا: نُحَمِّمُهُمَا ونضربهما، فقال: لا تجدون في التوراة الرجم؟»، فقالوا: لا نجد فيها شيئاً، فقال لهم عبد الله بن سلام: كذبتهم، فَأَتَوْهُم بِالتوراة فاتلوا إن كنتم صادقين، فوضع مِدْرَأُسَهَا الذي

(١) المجادلة من الآية: (٢ - ٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الفرائض»، باب «ميراث الأخوات والإخوة» رقم (٦٧٤٣)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب «الفرائض»، باب «ميراث الكلالة» رقم (١٦١٦).

السَّادِسُ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَدْرَكَاً لَكَانَ تَعَلُّمُهَا وَحِفْظُهَا وَنَقْلُهَا فَرَضَ كِفَايَةً، وَلَوْ جَبَّ عَلَى الصَّحَابَةِ مُرَاجَعَتُهَا فِي تَعْرِفِ الْأَحْكَامِ، وَلَمْ يَفْعَلُوا.

يُدْرَسُهَا مِنْهُمْ كَفَهُ عَلَى آيَةِ الرِّجْمِ فَطَفِقَ يَقْرَأُ مَا دُونَ يَدِهِ وَمَا وَرَاءَهَا وَلَا يَقْرَأُ آيَةَ الرِّجْمِ، فَزَنَعَ يَدَهُ عَنِ آيَةِ الرِّجْمِ فَقَالَ: مَا هَذِهِ؟ فَلَمَّا رَأَوْا ذَلِكَ قَالُوا: هِيَ آيَةُ الرِّجْمِ، فَأَمَرَ بِهِمَا فَرُجِمَا قَرِيباً مِنْ حَيْثُ مَوْضِعِ الْجَنَائِزِ عِنْدَ الْمَسْجِدِ، قَالَ: فَرَأَيْتُمْ صَاحِبَهَا يَجُنُّ عَلَيْهَا يَقِيهَا الْحِجَارَةَ»^(١).

ولا تنهض هذه الواقعة الوحيدة في الرجوع دليلاً على أن النبي ﷺ مُتَعَبِّدٌ بِشَرِيعَةٍ مِنْ قَبْلِهِ.

قوله: (السادس): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل السادس»؛ أي: من أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

قوله: (أنه لو كان مدركاً لكان تعلمها وحفظها ونقلها فرض كفاية، ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الأحكام، ولم يفعلوا): الضمير في «أنه» يعود إلى «التشريع السابق». والضمائر في «تعلمها»، وفي «حفظها»، وفي «نقلها»، وفي «مراجعتها» تعود إلى (شرائع من قبلنا).

ومفاد هذا الدليل: لو كان شرعُ الأنبياء السابقين عليهم الصلاة والسلام أجمعين مدركاً من مدارك الأحكام في شريعة الإسلام لوجب على الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أن يتعلموا الكتب التي نزل بها ذلك الشرع، ليتعرفوا على أحكام الله تعالى فيها، وحيث لم يُنقل عنهم أنهم حفظوها وتعلموها، ولم ينقل عنهم القول بأن تَعَلُّمَهَا فَرَضَ كِفَايَةً عَلَى الْأُمَّةِ دَلٌّ عَلَى أَنَّ شَرْعَ مَنْ قَبْلُنَا مِنَ الْأُمَّمِ السَّابِقَةِ لَيْسَ مَدْرَكَاً لِأَحْكَامِ دِينِنَا.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «التفسير»، باب ﴿فَاتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا﴾ رقم (٤٥٥٦)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب «الحدود»، باب «رجم اليهود» رقم (١٦٩٩).

السَّابِعُ: إِطْبَاقُ الْأُمَّةِ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الشَّرِيعَةَ شَرِيعَةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِجُمْلَتِهَا، وَلَوْ تُعْبَدُ بِشَرَعٍ غَيْرِهِ كَانَ مُخْبِرًا لَا شَارِعًا.

وَوَجْهُ الرِّوَايَةِ الْأُولَى: خَمْسُ آيَاتٍ وَثَلَاثَةُ أَحَادِيثٍ، أَمَّا الْآيَاتُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْهُمُ آفَاقَهُ﴾، وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾، وَقَوْلُهُ: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾، وَقَوْلُهُ: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾، وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾.

قوله: (السابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل السابع»؛ أي: من أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

قوله: (إطباق الأمة على أن هذه الشريعة شريعة رسول الله ﷺ بجملتها، ولو تُعبد بشرع غيره كان مخبراً لا شارِعاً): المراد بالإطباق هنا هو الإجماع. والشريعة المشار إليها في قوله: «هذه الشريعة»: هي شريعة الإسلام.

والضمير في «بجملتها» يعود إلى «الشريعة الإسلامية».

والضمير في «غيره» يعود إلى «النبي ﷺ».

ومفاد هذا الدليل: أن الأمة المسلمة مجمعة قاطبة على أن الشريعة الإسلامية بجملتها هي شريعة نبيينا محمد ﷺ، ولو كان عليه الصلاة والسلام متعبداً بشرع من قبله لكان ناقلاً عنها، والناقل مخبر لا مشرع، وذلك منافٍ للإجماع.

قوله: (وجه الرواية الأولى): وهي القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا إذا لم يصرح شرعنا بنسخه.

وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في ذكر أدلة هذا القول.

قوله: (خمس آيات وثلاثة أحاديث): أي يدل على تلك الرواية خمس

آيات من كتاب الله تبارك وتعالى، وثلاثة أحاديث من سنة النبي ﷺ. والمؤلف رحمه الله تعالى سرد الآيات الخمس الكريمة، ولم يبين وجه الاستدلال منها على سبيل الإجمال، ولا على سبيل التفصيل.

ووجه الاستدلال الإجمالي من تلك الآيات الكريمة: أن الله تعالى أمر نبيه محمداً ﷺ بالاهتداء والافتداء بالأنبياء قبله عليهم جميعاً الصلاة والسلام، كما أمره باتباعهم، والأمر بالاهتداء والافتداء والاتباع أمر بالحكم بشرائعهم، ولو لم تكن تلك الشرائع متعبداً بها لما أمره الله تعالى بذلك.

وأما وجه الاستدلال التفصيلي فهو يخص كل آية على حدة، وبناءً على ذلك فوجه الاستدلال من الآية الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْيِهِمُ اقْتَدَى﴾ [الأنعام: ٩٠].

أن الله تعالى أمر نبيه محمداً ﷺ أمراً صريحاً بالافتداء بهدي من سبقه من الأنبياء المشار إليهم في هذه الآية الكريمة، وهم: إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب، ونوح، وداود، وسليمان، وأيوب، ويوسف، وموسى، وهارون، وزكريا، ويحيى، وعيسى، وإلياس، وإسماعيل، واليسع، ويونس، ولوط عليهم جميعاً الصلاة والسلام. والافتداء بهديهم هو اتباع ما هم عليه.

ووجه الاستدلال من الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾ [المائدة: ٤٤].

فإن الله تعالى أخبر بأن النبيين الذين أسلموا يحكمون بالتوراة، ونبينا محمد ﷺ هو رسول الإسلام، فهو أولى من يدخل في عموم هذه الآية الكريمة، والحكم بالتوراة هو العمل بما فيها.

وأما الآية الثالثة، وهي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [النحل: ١٢٣].

فَإِنْ قِيلَ: أَمَّا الْآيَاتُ الثَّلَاثُ فَالْمُرَادُ بِهَا التَّوْحِيدُ،

فإن الأمر فيها صريح للنبي ﷺ باتباع ملة إبراهيم عليه السلام،
واتباع ملته يقتضي العمل بشريعته.
وأما الآية الرابعة، وهي قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ
نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣].

فإن الله سبحانه أخبر بأنه شرع لهذه الأمة من الدين ما وصى به نبيه
نوحاً عليه السلام، وذلك يقتضي العمل بشريعته.
وأما الآية الخامسة، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ
فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

فإن المراد بما أنزله هنا هو التوراة، وقد أوجب سبحانه الحكم بمقتضاها
وحذر من مخالفتها، والآية الكريمة مقتضاها العموم فتشمل الأمة المسلمة.
قوله: (فإن قيل): اعتراض موجه من القائلين بعدم التعبد بشرع من
قبلنا إلى القائلين به.

قوله: (أما الآيات الثلاث): وهي قول الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ
فِيهِدْتُهُمْ أَقْتَدَةٌ﴾.

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ
الَّذِينَ اسْلَمُوا﴾.

وقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾.

قوله: (فالمراد بها التوحيد): الضمير في «بها» يعود إلى «الآيات
الثلاث الكريمات المذكورات».

فهذه الآيات الثلاث إنما يراد بها الاهتداء والافتداء والاتباع في
التوحيد خاصة، وهذا لا خلاف فيه، إذ جميع الشرائع السماوية متفقة على
هذا الأصل، وإنما الخلاف في التعبد بفروع الشرائع، ولا دلالة في تلك
الآيات على ذلك.

بِدَلِيلٍ أَنَّهُ أَمْرُهُ بِاتِّبَاعِ هُدَى جَمِيعِهِمْ، وَمَا أَوْصَى بِهِ جُمْلَتَهُمْ،
وَشَرَائِعُهُمْ مُخْتَلِفَةٌ، وَنَاسِخَةٌ وَمَنْسُوخَةٌ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ الْهُدَى
الْمُشْتَرَكَ،

قوله: (بدليل أنه أمره باتباع هدى جميعهم وما أوصى به جملتهم): أي
الدليل على أن المراد بتلك الآيات الثلاث هو التوحيد خاصة.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الله تعالى».

والضمير في «أمره» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «جميعهم» يعود إلى «الأنبياء السابقين» عليهم جميعاً
الصلاة والسلام.

و«ما» في قوله: «وما أوصى» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «جملتهم» يعود إلى «الأنبياء السابقين» عليهم جميعاً
الصلاة والسلام.

قوله: (وشرائعهم مختلفة، وناسخة ومنسوخة، فدل على أنه أراد الهدى
المشترك): الواو في «وشرائعهم» حالية؛ أي: «أمره باتباع هدى جميعهم
وما أوصى به جملتهم والحال أن شرائعهم مختلفة».

والضمير في «شرائعهم» يعود إلى «الأنبياء السابقين عليهم السلام».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الله تبارك وتعالى».

والمراد بالهدى المشترك: هو التوحيد الذي اشتركت فيه كل الشرائع
بالاتفاق عليه.

والمعنى المقصود هنا: أن أمر الله تبارك وتعالى لنبيه محمد ﷺ
بالاقتداء والاتباع لا يستقيم حمله على فروع الشرائع، إذ إن تلك الشرائع
مختلفة باختلاف الناس والأزمان، وبعضها ناسخ للبعض الآخر، فدل على

وَالْمِلَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ أَصْلِ الدِّينِ، بِدَلِيلِ أَنَّهُ قَالَ: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾، وَلَا يَجُوزُ تَسْفِيهِ الْأَنْبِيَاءِ الْمُخَالَفِينَ لَهُ، وَالْهُدَى وَالنُّورُ أَصْلُ الدِّينِ وَالتَّوْحِيدِ.

قُلْنَا:

أن استقامة الأمر هنا هي حمله على الهدى المشترك، وهو التوحيد الذي لم تختلف حاله من شريعة لأخرى.

قوله: (والملة عبارة عن أصل الدين): هذا إشارة إلى قوله تعالى لنبية محمد ﷺ: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾.

والمراد بالملة هنا أصل الدين، وهو التوحيد وليس فروع الشريعة.

قوله: (بدليل أنه قال: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾):

أي: الدليل الذي يدل على أن المراد بالملة هو أصل الدين.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الله تبارك وتعالى».

والمراد هنا: أن الله تعالى وَصَفَ مَنْ يَعْدِلُ عَنْ مِلَّةِ نَبِيِّهِ

إبراهيم عليه السلام بِالسَّفَهَةِ، وهو الطيش وخفة العقل.

قوله: (ولا يجوز تسفيه الأنبياء المخالفين له): الضمير في «له» يعود

إلى «إبراهيم عليه السلام».

والمعنى: أن هناك أنبياء خالفوا إبراهيم عليه وعليهم السلام في فروع

الشريعة، ولو كان المراد بالملة هنا هو فروع الدين للزم منه وَصَفُ هَؤُلَاءِ

الأنبياء المخالفين لإبراهيم بالسفه، وهذا لا يجوز باتفاق، فدل على أن

المراد بالملة هو أصل الدين وليس فرعه.

قوله: (والهدى والنور أصل الدين والتوحيد): أي أن حقيقة الهدى

والنور هي أصل الدين والتوحيد، فحملهما على الفروع حمل لهما على

غير حقيقتيهما، وذلك لا يصح.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

الشَّرِيعَةَ مِنْ جُمْلَةِ الْهُدَى فَتَدْخُلُ فِي عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فِيهِدَهُمْ
 أَقْدَامَهُمْ﴾، وَهِيَ مِنْ جُمْلَةِ مَا أَوْصَى اللَّهُ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.
 وَقَوْلُهُمْ: «إِنَّ فِي شَرَائِعِهِمُ النَّاسِخَ وَالْمَنْسُوخَ». قُلْنَا: إِنَّمَا يَتَّبِعُ النَّاسِخَ
 دُونَ الْمَنْسُوخِ كَمَا فِي الشَّرِيعَةِ الْوَاحِدَةِ.

قوله: (الشريعة من جملة الهدى فتدخل في عموم قوله تعالى: ﴿فِيهِدَهُمْ أَقْدَامَهُمْ﴾): أي لا نسلم بأن المراد بالهدى التوحيد فقط، فإن هذا تخصيص بلا مخصص فلا يصح، بل إن الهدى عام في لفظه فكما يشمل التوحيد يشمل الشريعة، إذ لا قائل بأن الشريعة ليست من جملة الهدى، وكما أن الشريعة من جملة الهدى فهي كذلك من جملة ما أوصى الله تعالى به أنبياءه عليهم السلام، فدل ذلك على صحة ما قلناه من كوننا متعبدين بشرع من قبلنا.

قوله: (وقولهم: إن في شرائعهم الناسخ والمنسوخ): الضمير في «قولهم» يعود إلى «المعترضين على الاستدلال بتلك الآيات»، وذلك حين قالوا: «وشرائعهم مختلفة، وناسخة ومنسوخة».

والضمير في «شرائعهم» يعود إلى «الأنبياء السابقين عليهم الصلاة والسلام».

والمعنى: كيف يسوغ الأمر باتباع شرائعهم وهي ليست على وتيرة واحدة لما فيها من ناسخ ومنسوخ.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا القول.

قوله: (إنما يتبع الناسخ دون المنسوخ كما في الشريعة الواحدة): أي لا نمانع من وجود الناسخ والمنسوخ في تلك الشرائع، إلا أن الأمور باتباعه منها هو الناسخ دون المنسوخ، وذلك قياساً على واقع الحال في الشريعة الواحدة، إذ يتعين فيها ترك المنسوخ بالناسخ.

وَأَمَّا الْأَحَادِيثُ فَمِنْهَا: أَنَّهُ قَضَى بِالْقِصَاصِ فِي السَّنِّ، وَقَالَ: (كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ)، وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ قِصَاصٌ فِي السَّنِّ إِلَّا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾. الثَّانِي:

قوله: (وأما الأحاديث): أي الأحاديث من السنة الدالة على أننا متعبدون بشرع من قبلنا.

قوله: (فمنها أنه قضى بالقصاص في السن، وقال: «كتاب الله القصاص»): الضمير في «فمنها» يعود إلى «الأحاديث». والضمير في «أنه» يعود إلى «النبي ﷺ».

وقضاء النبي ﷺ بالقصاص في السن مُخَرَّجٌ فِي الصَّحِيحِينَ مِنْ حَدِيثِ الصَّحَابِيِّ الْجَلِيلِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَنَّ أختَ الرَّبِيعِ جَرَحَتْ إِنْسَانًا فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (الْقِصَاصُ الْقِصَاصُ)، فَقَالَتْ أُمُّ الرَّبِيعِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ يَقْتَصُّ مِنْ فَلَانَةٍ؟ وَاللَّهُ لَا يَقْتَصُّ مِنْهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (سَبْحَانَ اللَّهِ يَا أُمَّ الرَّبِيعِ، الْقِصَاصُ كِتَابُ اللَّهِ)، قَالَتْ: لَا وَاللَّهِ لَا يَقْتَصُّ مِنْهَا أَبَدًا. قَالَ: فَمَا زَالَتْ حَتَّى قَبِلُوا الدِّيَةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (إِنْ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ مِنْ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لِأَبْرِهِ) ^(١).

قوله: (وليس في القرآن قصاص في السن إلا في قوله تعالى: ﴿وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾): أي ليس في القرآن الكريم خطاب خاص بالمسلمين في قصاص السن، وإنما الوارد فيه هذه الآية الكريمة: ﴿وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥]، وهي مما كتبه الله تعالى في التوراة على اليهود، وقد استشهد بها النبي ﷺ في تطبيق حكم القصاص بين المسلمين، فدل ذلك على أننا متعبدون بشرع من قبلنا.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثاني»؛ أي: من أدلة السنة للقائلين بالتعبد بشرع من قبلنا.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الديات»، باب «القصاص بين الرجال والنساء» (٤٠/٨)؛ ومسلم في صحيحه كتاب «القسامة»، باب «إثبات القصاص في الأسنان» رقم (١٦٧٥).

مَرَّاجَعْتُهُ التَّوْرَةَ فِي رَجْمِ الزَّانِئِينَ. الثَّلَاثُ: قَوْلُهُ: (مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا، أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي)، وَهَذَا خِطَابٌ مَعَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

قوله: (مراجعتة التوراة في رجم الزانئين): الضمير في «مراجعتة» يعود إلى «النبي ﷺ».

وذلك حين أنكر اليهود وجود الرجم في توراتهم، وكذبهم عبد الله بن سلام رضي الله تعالى عنه، حتى ذهبوا فأتوا بالتوراة فأخفاها القارئ بيده فرفع عبد الله بن سلام يده عنها، فإذا بها آية الرجم صريحة، وحينئذ أمر رسول الله ﷺ بـرجم اليهوديين الزانئين، وقد تقدم ذكر الرواية في ذلك، وهذا يدل على العمل بشرع من قبلنا.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثالث»؛ أي: من أدلة السنة للقاتلين بالتعبد بشرع من قبلنا.

قوله: (قوله: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، أقم الصلاة لذكري»)، وهذا خطاب مع موسى عليه السلام): الضمير في «قوله» يعود إلى «النبي ﷺ». واسم الإشارة «هذا» يعود إلى قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤].

والشاهد من هذا الحديث: أن النبي ﷺ حين بيّن الواجب في حق النائم عن الصلاة والناسي لها بقوله عليه الصلاة والسلام: (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)^(١)، قرأ عقيب ذلك قول الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾، وهذه الآية الكريمة خاطب الله تعالى بها نبيه موسى عليه السلام، وهذا يدل على أن شرع من قبلنا شرع لنا، إذ لو لم يكن شرعاً لنا لما استشهد عليه الصلاة والسلام بتلك الآية الكريمة في هذا الموضع.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «المواقيت»، باب «من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها» (١/١٤٨)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب «المساجد»، باب «قضاء الصلاة الفاتئة». (صحيح مسلم بشرح النووي ٥/١٩٣).

وَقَدْ أُجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ بِأَنَّهُ دَخَلَ فِي عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ
 أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾. وَعَنِ الثَّانِي بِأَنَّهُ رَاجِعَ
 التَّوْرَةَ لِيُبَيِّنَ كَذِبَهُمْ، وَأَنَّهُ لَيْسَ بِمُخَالَفٍ لِشَرِيعَتِهِمْ.

قوله: (وقد أجيب عن الأول): أي: «عن الدليل الأول من السنة»،
 وهو قضاء النبي ﷺ في السن بالقصاص، وقال: (كتاب الله القصاص).

قوله: (بأنه دخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ
 بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾): الضمير في «بأنه» يعود إلى «القصاص في السن».

والمراد هنا: لا نسلم بأن مقصود النبي ﷺ من قوله: (كتاب الله
 القصاص) هو آية: ﴿وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ﴾ المكتوبة على اليهود في التوراة، بل
 مقصوده عليه الصلاة والسلام عموم قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ
 فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

ولا شك أن قصاص السن بالسن مما تضمنته هذه الآية الكريمة
 الواردة في شرعنا، لدخوله في عمومها.

وإذا ثبت أن قضاء النبي ﷺ في السن بالقصاص إنما هو بعموم هذه
 الآية الكريمة، انتفى أن يكون قضاؤه عليه الصلاة والسلام في السن
 بالقصاص إنما كان اعتماداً على آية ﴿وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ﴾، وحينئذٍ فلا دلالة
 لكم في هذا الحديث.

قوله: (وعن الثاني): أي وقد أجيب عن الثاني.

و«الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «الدليل الثاني»؛
 أي: من أدلة السنة، وهو مراجعة النبي ﷺ للتوراة في رجم الزانيين من
 اليهود.

قوله: (بأنه راجع التوراة ليبين كذبهم، وأنه ليس بمخالف لشريعتهم):
 الضمير في «بأنه» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «كذبهم» يعود إلى «اليهود».

وَمِنَ الْمَعْنَى: أَنَّ شَرْعَ اللَّهِ تَعَالَى الْحُكْمَ فِي حَقِّ أُمَّةٍ يَدُلُّ عَلَى
تَعَلُّقِ الْمَصْلَحَةِ بِهِ،

والضمير في «أنه» يعود إلى «الرجم».

والضمير في «لشريعتهم» يعود إلى «اليهود».

والمراد هنا: المنع من أن يكون رجوع النبي ﷺ للتوراة في هذه القضية من أجل أنه مأمور بالعمل بها، بل من أجل أن يظهر كذب اليهود، وليبين لهم بأن الرجم ليس مخالفاً لشريعتهم، بل هو ثابت في توراتهم المنزل عليهم، وإذا كان الأمر كذلك فإن الاستدلال بهذا الرجوع لا ينتهض حجة على المراد.

ويُلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى لم يُجِبْ عن دليلهم الثالث، وهو استشهاد النبي ﷺ بقول الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ في حق من نام عن صلاة أو نسيها.

ويمكن أن يجاب عن ذلك: بأن قضاء الصلاة في حق النائم عنها والناسي لها إنما هو ثابت في شرعنا، كما هو ثابت في شرع موسى عليه السلام، واستشهاد النبي ﷺ بقوله تعالى في خطابه لنبيه موسى عليه السلام: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾، هو من باب التوكيد، وليس من باب التأسيس، ولا مانع من تأكيد ما ثبت في شرعنا بالثابت في شريعة من سبقنا من الأمم، فإن ذلك من قبيل تضافر الأدلة على المسألة الواحدة.
قوله: (ومن المعنى): أي الدليل من المعقول على أننا متعبدون بشرع من قبلنا.

قوله: (أن شرع الله تعالى الحكم في حق أمة يدل على تعلق المصلحة به): الضمير في «به» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن تعبيد الله تعالى لأمة من عباده بحكم من الأحكام يدل على تعلق المصلحة بذلك الحكم، ولا مانع من استمرار تلك المصلحة في غيرها من الأمم.

فَإِنَّهُ حَكِيمٌ لَا يَخْلُو حُكْمُهُ مِنَ الْمَصْلَحَةِ، وَيَدُلُّ عَلَى اعْتِبَارِ الشَّارِعِ لَهُ،
فَلَا يَجُوزُ الْعُدُولُ عَنْهُ حَتَّى يَقُومَ عَلَى نَسْخِهِ دَلِيلٌ كَمَا فِي الشَّرِيعَةِ
الْوَّاحِدَةِ.

قوله: (فإنه حكيم لا يخلو حكمه من المصلحة): الجملة هنا تعليل
لتعلق المصالح بالأحكام التي شرعها الله تبارك وتعالى لعباده.

والضمير في «فإنه» يعود إلى «الله تبارك وتعالى»، وكذلك إليه عود
الضمير في «حكمه».

والمراد هنا: أن جميع أحكام الله تعالى لا تخلو من مصلحة للعباد،
سواء كانت تلك المصلحة ظاهرة لهم أو خفية عنهم، وهذا هو مقتضى
كونه سبحانه حكيماً.

قوله: (وبدل على اعتبار الشارع له): الضمير في «له» يعود إلى
«الحكم الذي شرعه الله تعالى لعباده».

والمقصود: أن هذا الحكم له اعتباره عند مَنْ شرعه وهو الله
سبحانه، ولا بدّ من أن يكون معتبراً عند العباد بتعبدهم لله تعالى به.

قوله: (فلا يجوز العدول عنه حتى يقوم على نسخه دليل كما في
الشريعة الواحدة): الضمير في «عنه» يعود إلى «الحكم»، وكذلك إليه عود
الضمير في «نسخه».

والمراد هنا: إذا ثبت أن حكم الله تعالى لأي أمة من الأمم لا يخلو
من مصلحة، وأنه معتبر لدى الشارع، فلا يجوز ترك العمل به بالعدول عنه
إلى غيره، بل يجب التمسك به حتى يثبت دليل نسخه، قياساً على الحكم
الوارد في الشريعة الواحدة، فكما أن الحكم الوارد في الشريعة الواحدة لا
يجوز العدول عنه بعد ثبوت التعبد به ما لم يُنسخ، فكذلك الحال فيما نحن
فيه.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، فَإِنَّ الْمُشَارَكَةَ فِي بَعْضِ الشَّرِيعَةِ لَا تَمْنَعُ نِسْبَتَهَا بِكَمَالِهَا إِلَى الْمَبْعُوثِ بِهَا نَظْرًا إِلَى الْأَكْثَرِ، وَبَقِيَّةُ الْأَدْلَةِ تَنْدَفِعُ بِكَوْنِ الشَّرِيعَةِ الْأُولَى لَمْ تُثَبِّتْ بِطَرِيقٍ مَوْثُوقٍ بِهِ،

قوله: (وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عما استدل به أصحاب القول الثاني القائلون بمنع التعبد بشرع من قبلنا.

والجواب هنا إنما هو عن وجه استدلالهم بهذه الآية الكريمة، حين قالوا بعد إيرادهم لها: «فدل على أن كل نبي اختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره».

قوله: (فإن المشاركة في بعض الشريعة لا تمنع نسبتها بكاملها إلى المبعوث بها نظراً إلى الأكثر): الضمائر في «نسبتها»، وفي «بكاملها»، وفي «بها» تعود إلى «الشريعة».

والمراد هنا: لا نسلم بأن تعييننا بشرع من قبلنا يفضي إلى منع اختصاص النبي بشريعته، وذلك لأن التعيين هنا إنما هو في بعض تلك الشريعة وليس في جميعها، والمشاركة البعضية في التعيين لا تمنع نسبة الشريعة بكاملها إلى النبي المبعوث بها، إذ المشاركة هي الأقل لا الأكثر، والمعتبر في النسبة هو الأكثر لا الأقل.

قوله: (وبقية الأدلة تندفع بكون الشريعة الأولى لم تثبت بطريق موثوق به): أي بقية الأدلة التي استدل بها أصحاب القول الثاني المانعون من التعبد بشرع من قبلنا، وهي الأدلة الستة، فهذه الأدلة كلها يجاب عنها بجواب إجمالي، مفاده: أن الشرائع السابقة طراً عليها التحريف والتبديل، فاختلط فيها الحق بالباطل، ولذلك تمنع التعبد بها؛ لا لأنها شرائع أخرى، بل لأنها أصبحت غير موثوق بها.

بَلْ قَدْ أَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى بِتَحْرِيفِ أَهْلِهَا وَتَبْدِيلِهِمْ، فَلِذَلِكَ أَنْكَرَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى عُمَرَ كِتَابَ التَّوْرَةِ، وَصَوَّبَ مُعَاذًا فِي إِعْرَاضِهِ عَنْ كُتُبِهِمْ، وَلَمْ يُلْزِمَهُ وَلَا الصَّحَابَةَ الرَّجُوعَ إِلَيْهَا وَلَا الْبَحْثَ عَنْهَا،

قوله: (بل قد أخبر الله تعالى بتحريف أهلها وتبديلهم): الضمير في «أهلها» يعود إلى «الشرائع السابقة».

والضمير في «تبديلهم» يعود إلى «أهل تلك الشرائع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا تأكيد لقوله بأن تلك الشرائع لم تثبت بطريق موثوق به.

ومن إخبار الله تعالى عن أهل تلك الشرائع بتبديل شرائعهم قوله سبحانه عن اليهود: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا وَتَسَوُّوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهَا﴾ [المائدة: ١٣].

وقوله سبحانه في شأنهم: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُونُ آيَاتِنَا بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكِبْرُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٨].

قوله: (فلذلك أنكر النبي ﷺ على عمر كتاب التوراة): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فلذلك» يعود إلى «ما حصل في تلك الشرائع من تحريف وتبديل». والمراد هنا: أن إنكار النبي ﷺ على عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه نسخة التوراة التي كانت في يده إنما هو من أجل ما حصل في التوراة من تحريف وتبديل بعد موسى عليه السلام، وليس من أجل النهي عن التعبد بشرع من قبلنا لو كان صحيحاً سليماً.

قوله: (وصوب معاذاً في إعراضه عن كتبهم، ولم يلزمه ولا الصحابة الرجوع إليها ولا البحث عنها): الضمير في «إعراضه» يعود إلى «معاذ رضي الله تعالى عنه». والضمير في «كتبهم» يعود إلى «أهل تلك الشرائع». والضمير في «يلزمه» يعود إلى «معاذ» رضي الله تعالى عنه.

وَأَنَّمَا الْوَاجِبُ الرَّجُوعُ إِلَى مَا ثَبَتَ مِنْهَا بِشَرْعِنَا، كَأَيَّةِ الْقِصَاصِ وَالرَّجْمِ وَنَحْوِهِمَا، وَهُوَ مِمَّا تَضَمَّنَهُ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَيَكُونُ مِنْهُمَا، فَلَا يَجُوزُ الْعُدُولُ عَنْهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

والضميران في «إليها»، وفي «عنها» يعودان إلى «كتب الشرائع السابقة».

والمراد هنا: أن معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه حين ذكر أصول الاحتكام في القضاء، وهي: الكتاب، والسنة، والاجتهاد صَوَّبَهُ النَّبِيُّ ﷺ وأقره، ولم يستدرك عليه بإرشاده إلى اتباع شرائع السابقين، نظراً لكونها محرفة مبدلة، لا لأنها شرائع غيرنا.

قوله: (وإنما الواجب الرجوع إلى ما ثبت منها بشرعنا، كآية القصاص والرجم ونحوهما): الضمير في «منها» يعود إلى «الشرائع السابقة».

وآية القصاص هي قوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ أَنْفَسَ بِالْقَيْسِ وَالْعَيْنِ بِالْأَنْفِ وَالْأَنْفِ بِالْأُذُنِ وَالْأُذُنُ بِاللِّسَانِ وَاللِّسَانُ بِالْجُرُوحِ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

وأما الرجم فهو ما ثبت في السنة، كما في المتفق عليه من قصة إخفاء اليهود لآية الرجم تليسياً على النبي ﷺ، وقد سبق إيراد الحديث في ذلك. والضمير في «نحوهما» يعود إلى «آية القصاص»، وإلى «الرجم».

ومما ورد نحوهما ما سبق من استشهاد النبي ﷺ حين قال: (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾.

قوله: (وهو مما تضمنه الكتاب والسنة فيكون منهما فلا يجوز العدول عنه): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الثابت من تلك الشرائع بشرعنا».

و«ما» في قوله: «مما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «تضمنه» يعود إلى «ما» الموصولة.

وضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «الكتاب والسنة» .
والضمير في «عنه» يعود إلى «الثابت من تلك الشرائع بشرعنا» .
والمراد هنا: أن ما تضمنه الكتاب الكريم بين دفتيه، وما حوته السنة
المطهرة في صحيح مدوناتها من تلك الشرائع السابقة فهو واجب العمل به
لا يجوز صَرْفُ النظر عنه، لكونه أصبح جزءاً من شريعتنا، فكما لا يجوز
ترك العمل بما جاء ابتداءً في شرعنا، فكذلك لا يجوز ترك العمل بما
تضمنته شريعتنا من تلك الشرائع، وذلك للوثوق بثبوتها والجزم بصحتها .

الثاني من الأصول المختلف فيها (قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف)

فَرَوِيَ أَنَّهُ حُجَّةٌ يُقَدَّمُ عَلَى الْقِيَاسِ، وَيُخَصُّ بِهِ الْعُمُومُ،

قوله: (الثاني من الأصول المختلف فيها قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف): المراد هنا: أن يقول أحد الصحابة قولاً اجتهادياً في مسألة من المسائل، ولم ينتشر هذا القول بين الصحابة الآخرين رضي الله تعالى عنهم أجمعين، ولم يُنْقَلْ عن أحد منهم خلاف ذلك القول، فهذا اختلف فيه من جهتين:

الجهة الأولى: ثبوت الإجماع فيه.

الجهة الثانية: قيام الحجة به.

أما ثبوت الإجماع فيه، فهو محل خلاف على قولين، أحدهما: أن يكون إجماعاً يجب العمل به، وثانيهما: لا يكون إجماعاً^(١).

والصواب: أنه لا يكون إجماعاً، إذ كيف يكون إجماعاً وهو لم ينتشر في بقية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، حتى يُعْلَمَ أنه بلغهم وسكتوا عنه سكوت رضا به وتسليم له؟

وأما قيام الحجة به فهو أيضاً محل خلاف على ما سيذكره المؤلف رحمه الله تعالى في هذا البحث.

أما إذا قال الصحابي قولاً فخالفه صحابي آخر، فإن قول أحدهما ليس حجة على الآخر.

قوله: (فروي أنه حجة يقدم على القياس، ويخص به العموم): الفعل الماضي «روي» مبني للمجهول، والراوي هم بعض الأصحاب.

(١) انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٣/٣٣٠، ٣٣١.

وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ، وَالشَّافِعِيِّ فِي الْقَدِيمِ، وَبَعْضِ الْحَنْفِيَّةِ.

والضمير في «أنه» يعود إلى «قول الصحابي الذي لم يظهر له مخالف»، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

فهذا القول يكون حجة يُحَكَّمُ به على القياس بحيث لا يُعْمَلُ بمقتضاه مع وجوده، ويُخَصَّصُ به العموم فلا يكون متناولاً لأفراده الذين دل ذلك القول على إخراجهم منه.

وإلى هذا ذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى في إحدى الروايتين عنه، وهذه الرواية نقلها القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى في كتابه «العدة»، فقال: «وقد أوماً أحمد رحمه الله إلى هذا في مواضع من مسائله، فقال في رواية أبي طالب في «أموال المسلمين»: إذا أخذها الكفار ثم ظهر عليه المسلمون فأدرکه صاحبه فهو أحق به، وإن أدرکه وقد قُسمَ فلا حق له، كذا قال عمر، ولو كان القياس كان له، ولكن كذا قال عمر.

وكذلك نقل أبو طالب عنه في رجل يصوم شهرين من كفارة، فتسحر بعد طلوع الفجر وهو لا يعلم ثم علم: «يقضي يوماً مكانه، وإن أكل ناسياً بالنهار فليس عليه شيء»، فقيل: فإذا لم يعلم فهو كالناسي؟ فقال: «كذا في القياس، ولكن عمر أكل في آخر النهار يظن أنه ليل، فقال: أقضي يوماً مكانه».

وكذلك نقل أبو طالب عنه: «لا يجوز هبة المرأة حتى يأتي عليها في بيت زوجها سنة أو تلد، مثل قول عمر»^(١).

قوله: (وهو قول مالك، والشافعي في القديم، وبعض الحنفية): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بحجية قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف».

وَرَوِيَ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ،

فهذا القول ذهب إليه الإمام مالك رحمه الله تعالى في المشهور عنه^(١).

كما ذهب إليه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في القديم من قوله^(٢).

كما ذهب إليه بعض الحنفية رحمهم الله تعالى، ومنهم: أبو سعيد البردعي، وأبو بكر الرازي، والجرجاني، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن^(٣).

وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وروي ما يدل على أنه ليس بحجة): الفعل الماضي «روي» مبني للمجهول، والراوي هنا بعض الأصحاب، كأبي داود، والمروزي، والميموني، وغيرهم.

والمعنى: «رَوَى بعض الأصحاب عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى». و«ما» في قوله: «ما يدل» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، تقديره: «الدال»؛ أي: «وروي الدال على أنه ليس بحجة».

والضمير في «أنه» يعود إلى «قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف». ومقتضى هذه الرواية: أن قول الصحابي الذي لم يظهر له مخالف لا يكون حجة، فلا يُخَصُّ به العموم، ولا يُتْرَكُ القياس من أجله، بل الحجة في العموم والقياس دونه.

ومما يؤيد هذه الرواية المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى ما

(١) انظر: مختصر ابن الحاجب ٢/٢٨٧؛ شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٥.

(٢) انظر: التبصرة ص ٣٩٥؛ شرح اللمع ٢/٧٤٩.

(٣) انظر: أصول السرخسي ٢/١٠٥؛ تيسير التحرير ٣/١٣٢؛ العدة ٤/١١٨٥؛

التمهيد ٣/٣٣٤.

وَبِهِ قَالَ عَامَّةُ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَالشَّافِعِيُّ فِي الْجَدِيدِ، وَاخْتَارَهُ أَبُو
الْحَطَّابِ.

ذكره القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى في كتابه «العدة»، حيث قال: «أوماً
إليه أحمد رحمه الله في مواضع من مسائله، فقال في رواية أبي داود:
«ليس أحد إلا أخذ برأيه وأترك ما خلا النبي».

وكذلك نقل المروزي عنه: «ابن عمر يقول: «على قاذف أم الولد
الحد»، وأنا لا أجتري على ذلك، إنما هي أمة أحكامها أحكام الإمام».
وكذلك نقل الميموني عنه وقد سأله: «يُسمح على القلنسوة؟ فقال:
ليس فيه عن النبي شيء، وهو قول أبي موسى، وأنا أتوقاه»^(١).

قوله: (وبه قال عامة المتكلمين، والشافعي في الجديد، واختاره أبو
الخطاب): الضمير في «به» يعود إلى «القول بأن قول الصحابي إذا لم يظهر
له مخالف ليس بحجة».

فهذا القول ذهب إليه عامة المتكلمين^(٢).

كما ذهب إليه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في الجديد من
قوله^(٣).

واختاره أبو الخطاب رحمه الله تعالى، ومما يدل على اختياره لهذا
القول ثلاثة أمور:

الأمر الأول: تقديمه رواية عدم الحجية على رواية الحجية.

الأمر الثاني: قوله: «وَيَتَصَوَّرُ الخِلافَ إِذَا كانَ مع قول الصحابي
قياس ضعيف وعارضه قياس جلي، فأما إذا كان قول الصحابي لا يشهد له
نوع قياس أصلاً فإننا لا ندعي أنه توقيف عن النبي ﷺ».

(١) العدة ٤/١١٨٣، ١١٨٤.

(٢) انظر: البرهان ٢/١٣٥٩؛ المستصفي ١/٢٦١؛ الإحكام ٤/١٤٩؛ منتهى
الوصول والأمل ص ٥٩.

(٣) انظر: البرهان ٢/١٣٦٢؛ التبصرة ص ٣٩٥.

لَأَنَّ الصَّحَابِيَّ يَجُوزُ عَلَيْهِ الْغَلَطُ وَالْخَطَأُ وَالسَّهْوُ، وَلَمْ تَثْبُتْ عِصْمَتُهُ، وَكَيْفَ تَتَصَوَّرُ عِصْمَةَ مَنْ يَجُوزُ عَلَيْهِمُ الْأَخْتِلَافُ؟ وَقَدْ جَوَّزَ الصَّحَابَةُ مُخَالَفَتَهُمْ، فَلَمْ يُنْكِرْ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ عَلَى مَنْ خَالَفَهُمَا،

الأمر الثالث: انتصاره لأدلة القائلين بعدم الحجية، وإبطاله لأدلة القول الآخر^(١).

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأن الصحابي يجوز عليه الغلط والخطأ والسهو، ولم تثبت عصمته): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شروع في الاستدلال لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف ليس بحجة.

والضميران في «عليه»، وفي «عصمته» يعودان إلى «الصحابي».

وهذا هو الدليل الأول، ومفاده: أن الصحابي لم تثبت عصمته بدليل شرعي لا بنص ولا بإجماع، ومن لم تثبت عصمته بالدليل الشرعي فإنه يجوز عليه الغلط والخطأ والسهو، ومن يجوز في حقه ذلك لا يكون قوله حجة.

قوله: (وكيف تتصور عصمة من يجوز عليهم الاختلاف؟): الاستفهام بكيف هنا يدل على التعذر والاستبعاد.

والضمير في «عليهم» يعود إلى «مَنْ» الموصولية، المعبر بها عن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

وهذا هو الدليل الثاني، ومفاده: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد وقع الخلاف بينهم في مسائل كثيرة من مسائل الاجتهاد، ولو كانت أقوالهم حجة لما وقع بينهم هذا الاختلاف.

قوله: (وقد جَوَّزَ الصحابة مخالفتهم فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما): الضمير في «مخالفتهم» يعود إلى «الصحابة» رضي الله تعالى عنهم.

فَانْتَفَاءُ الدَّلِيلِ عَلَى الْعِصْمَةِ، وَوُقُوعُ الْخِلَافِ بَيْنَهُمْ، وَتَجْوِيزُهُمْ مُخَالَفَتَهُمْ ثَلَاثَةٌ أَدَلَّةٌ.

وَقَالَ قَوْمٌ: الْحُجَّةُ قَوْلُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ).....

وضمير التثنية في «خالفهما» يعود إلى «أبي بكر وعمر» رضي الله تعالى عنهما.

وهذا هو الدليل الثالث، ومفاده: أن الصحابي لو كان قوله حجة لما جَوَّزَ الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أن يخالف بعضهم بعضاً، وحيث جَوَّزُوا هذا الخلاف بدليل عدم إنكار أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما على من خالفهما - وهما اللذان أمر النبي ﷺ بالاعتداء بهما من بعده - كان ذلك برهاناً على عدم حجية قول الواحد منهم.

قوله: (فانتفاء الدليل على العصمة، ووقوع الخلاف بينهم، وتجويزهم مخالفتهم ثلاثة أدلة): الضمائر في «بينهم»، وفي «تجويزهم»، وفي «مخالفتهم» تعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم. والمراد هنا: أن هذه الأمور الثلاثة هي في حقيقتها ثلاثة أدلة تقضي بأن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف ليس بحجة.

قوله: (وقال قوم): أي من الأصوليين.

قوله: (الحجة قول الخلفاء الراشدين): أي لا يُحْتَجُّ من أقوال الصحابة الكرام إلا بأقوال الخلفاء الراشدين الأربعة فقط، وهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله تعالى عنهم وعن بقية الصحابة أجمعين، وحينئذ يكون قول كل واحد من هؤلاء الخلفاء الراشدين حجة.

قوله: (لقوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»): هذا هو دليل أولئك القوم على ما ذهبوا إليه من قَصْرِ الحجة في قول الخلفاء الراشدين فقط دون غيرهم من سائر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

وَذَهَبَ آخَرُونَ إِلَى أَنَّ الْحُجَّةَ قَوْلُ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا،
لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكرٍ وعمر).
وَوَجْهُ الرُّوَايَةِ الْأُولَى:

ووجه الاستدلال بهذا الحديث: أن النبي ﷺ أمر أمته بالتزام سنة
الخلفاء الراشدين، ولو لم تكن أقوالهم حجة لما أمر أمته بالتزام سنتهم.
وهذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: (وذهب آخرون إلى أن الحجة قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما):
«آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، والتقدير: «وذهب قوم آخرون»،
والمراد بهم بعض الأصوليين.

وقد ذهب هؤلاء القوم إلى أن الحجة فقط هي قول أبي بكر وعمر
رضي الله تعالى عنهما، فإذا قال كل واحد منهما قولاً بانفراده كان ذلك
القول محلاً للاعتبار والاحتجاج.

قوله: (لقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»):
هذا هو دليل أولئك القوم على ما ذهبوا إليه من قصر الحجية في قول أبي
بكر وعمر فقط دون أقوال سائر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم
أجمعين.

ووجه الاستدلال بهذا الحديث: أن النبي ﷺ قصر الاقتداء من بعده
في هذين الخليفين الراشدين فقط، فلو ثبتت الحجية في قول من سواهما
لما كان لهذا القصر من فائدة.

وهذا هو المذهب الرابع في هذه المسألة.

قوله: (ووجه الرواية الأولى): الوجه هنا بمعنى «الدليل»؛ أي:
دليل الرواية الأولى، وهي أن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف
حجة.

قَوْلُهُ ﷺ: (أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بَأْيِهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ).
فَإِنْ قِيلَ: هَذَا خِطَابٌ لِعَوَامِّ عَصْرِهِ، بِدَلِيلِ أَنَّ الصَّحَابِيَّ غَيْرُ
دَاخِلٍ فِيهِ.

قوله: (قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»): هذا هو
الدليل الأول للرواية الأولى.

ووجه الاستشهاد من هذا الحديث: أن قوله: (أصحابي كالنجوم
بأيهم اقتديتم اهتديتم)^(١)، يفيد بأن الاقتداء بأي واحد من الصحابة الكرام
رضي الله تعالى عنهم يحصل به الاهتداء، ولو لم يكن قول كل واحد منهم
حجة لما كان كذلك.

قوله: (فإن قيل: هذا خطاب لعوام عصره، بدليل أن الصحابي غير داخل
فيه): هذا اعتراض من أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن قول الصحابي
إذا لم يظهر له مخالف ليس بحجة.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الحديث المذكور»، وهو: (أصحابي
كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم).

والضمير في «عصره»، يعود إلى «النبى ﷺ».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الخطاب الوارد في الحديث المذكور».

ومفاد هذا الاعتراض: أن غاية ما في هذا الحديث إرشاد عوام
الناس الموجودين في عصر النبى ﷺ إلى سؤال من شاءوا من الصحابة
الكرام رضي الله تعالى عنهم، وهذا هو الشأن في العامي ألا يُلْزَمَ بسؤال
واحد بعينه، والدليل على أن هذا الحديث للعوام فقط عدم دخول الصحابة
الكرام رضي الله تعالى عنهم في عموم خطابه.

(١) قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى عن هذا الحديث: «إسناده وإه».
(التلخيص الحبير ٤/١٩٠).

وقال الذهبي رحمه الله تعالى: «باطل». (انظر: ميزان الاعتدال ٢/٦٠٥).

قُلْنَا: اللَّفْظُ عَامٌّ، لَكِنْ خَرَجَ مِنْهُ الصَّحَابِيُّ بِقَرِينَةٍ أَنَّهُمْ الَّذِينَ أَمَرَ بِتَقْلِيدِهِمْ وَجَعَلَ الْأَمْرَ لِعَیْرِهِمْ.
وَمِنْ وَجْهِ آخَرَ هُوَ: أَنَّ الصَّحَابَةَ أَقْرَبُ إِلَى الصَّوَابِ، وَأَبْعَدُ مِنَ
الْخَطَأِ،

وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا الحديث لا يصلح للاحتجاج به على ما ادعيتموه.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (اللفظ عام، لكن خرج منه الصحابي بقريئة أنهم الذين أمر بتقليدهم وجعل الأمر لغيرهم): عموم اللفظ في قوله: «اللفظ عام» مستفاد من صيغة العموم، وهي «بأيهم» الواردة في الحديث. والضمير في «منه» يعود إلى «اللفظ العام».

والضمير في «أنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم، وكذلك إليهم عود الضميرين في «بتقليدهم»، وفي «لغيرهم».

ومفاد هذا الجواب: نسلم بأن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم خارجون من عموم الحديث، ولكن خروجهم ليس لأن اللفظ خاص بغيرهم دونهم، بل إن خروجهم لقريئة اقتضت ذلك، وهي كونهم المأمور بتقليدهم والافتداء بهم، فاتجه الأمر إلى غيرهم ممن طُلب منهم الاقتداء بهديهم.

وإذا كان الأمر كذلك فاعتراضكم غير متجه إلى ما قررناه من كون قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف حجة.

قوله: (ومن وجه آخر): أي الدليل الثاني للقائلين بأن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف حجة.

قوله: (هو أن الصحابة أقرب إلى الصواب وأبعد من الخطأ): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الوجه الآخر».

والمراد هنا: أنه يلزم من كون الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم

لَأَنَّهُمْ حَضَرُوا التَّنْزِيلَ، وَسَمِعُوا كَلَامَ الرَّسُولِ مِنْهُ، فَهُمْ أَعْلَمُ
بِالتَّأْوِيلِ، وَأَعْرَفُ بِالمَقَاصِدِ، فَيَكُونُ قَوْلُهُمْ أَوْلَى كَالْعُلَمَاءِ مَعَ العَامَّةِ.
وَمَا ذَكَرُوهُ مِنْ عَدَمِ العِصْمَةِ فَلَا يُلْزَمُ،

أقرب إلى الصواب وأبعد من الخطأ أن تكون أقوالهم أوثق من غيرهم،
فتكون محل الاعتبار بالاحتجاج بها.

قوله: (لأنهم حضروا التنزيل، وسمعوا كلام الرسول منه، فهم أعلم
بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، فيكون قولهم أولى كالعلماء مع العامة): الضمير
في «لأنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.
والضمير في «منه» يعود إلى «الرسول» ﷺ.

والضمير المنفصل «هم» في قوله: «فَهُمْ» يعود إلى «الصحابة الكرام»
رضي الله تعالى عنهم، وإليهم كذلك عود الضمير في «قولهم».

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد اجتمع لهم
ما لم يجتمع لغيرهم، من فضل الصحبة، وحضور الوحي، والسماع
المباشر من الرسول ﷺ، حتى أحاطوا علماً بالتأويل، وكانوا أعرف
بمقاصد الشرع، فكانوا بذلك كله بمنزلة العلماء مع العامة، فكما أن قول
العلماء حجة على العوام، فكذلك قول الصحابة الكرام رضي الله تعالى
عنهم حجة على غيرهم.

قوله: (وما ذكروه من عدم العصمة فلا يلزم): المراد بالذاكرين هنا هم
أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف
ليس بحجة.

وهم إنما ذكروا ذلك في دليلهم الأول الذي قالوا فيه: «لأن
الصحابي يجوز عليه الغلط والخطأ والسهو، ولم تثبت عصمته».

و«ما» في قوله: «وما ذكروه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

فَإِنَّ الْمُجْتَهِدَ غَيْرُ مَعْصُومٍ وَيَلْزَمُ الْعَامِّيَّ تَقْلِيدُهُ. وَقَوْلُ مَنْ خَصَّ الْأُئِمَّةَ بِالْاِحْتِجَاجِ بِقَوْلِهِمْ لَا يَصِحُّ لِمَا ذَكَرْنَا مِنْ عُمومِ الدَّلِيلِ فِي غَيْرِهِمْ.

والمراد هنا: أنه لا تُشترطُ العصمة في ثبوت حجية قول الصحابي، وإذا كان الأمر كذلك فلا يلزم من انتفاء العصمة عنه انتفاء حجية قوله، بل يكون قوله حجة وإن لم يكن معصوماً في نفسه.

قوله: (فإن المجتهد غير معصوم ويلزم العامي تقليده): الضمير في «تقليده» يعود إلى «المجتهد».

والجملة هنا تعليل للقول بعدم التلازم بين انتفاء العصمة وانتفاء حجية القول في حق الصحابي، والدليل على عدم التلازم بينهما في حق الصحابي: أن المجتهد غير معصوم في ذاته، ومع ذلك فإن العامي مُلزمٌ باتباع قوله، وإذا كان هذا هو شأن المجتهد في الإلزام بقوله للعوام، فكذلك هو الشأن في الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فإن أقوالهم حجة على مَنْ سواهم.

قوله: (وقول من خص الأئمة بالاحتجاج بقولهم لا يصح لما ذكرنا من عموم الدليل في غيرهم): المراد بالأئمة هنا هم الخلفاء الراشدون الأربعة رضي الله تعالى عنهم، كما ذهب إلى ذلك أصحاب المذهب الثالث، أو الخليفتان الراشدان أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما، كما ذهب إلى ذلك أصحاب القول الرابع.

والضمير في «بقولهم» يعود إلى «الأئمة».

فالقول بتخصيص الأئمة الأربعة رضي الله تعالى عنهم فقط بالاحتجاج بأقوالهم، أو تخصيص الاثنين الأوائل منهم وهما أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما فقط بالاحتجاج بقوليهما قول لا يصح، بل هو مردود فلا يُعَوَّلُ عليه.

و«ما» في قوله: «لما ذكرنا» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «للمذكور من عموم الدليل في غيرهم».

وَتَخْصِيصُهُمْ بِالْأَمْرِ بِالْأَقْتِدَاءِ بِهِمْ يَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ الْأَقْتِدَاءَ بِهِمْ فِي سِيرَتِهِمْ وَعَدْلِهِمْ، وَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ ذَكَرَهُمْ لِكُونِهِمْ مِنْ جُمْلَةِ مَنْ يَجِبُ الْأَقْتِدَاءُ بِهِمْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

والمراد بما ذكره من عموم الدليل لغيرهم هنا هو حديث: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم).

والضمير في «غيرهم» يعود إلى «الأئمة».

والمقصود هنا: أن حديث: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) ليس خاصاً بالخلفاء الراشدين الأربعة فقط، بل هو شامل لهم ولسائر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وبناء على هذا العموم يكون جميع الصحابة أهلاً للاحتجاج بأقوالهم.

قوله: (وتخصيصهم بالأمر بالاقتداء بهم): الضمير في «تخصيصهم» يعود إلى «الأئمة»، وإليهم كذلك عود الضمير في «بهم».

قوله: (يحتمل أنه أراد الاقتداء بهم في سيرتهم وعدلهم، ويحتمل أنه نكرهم لكونهم من جملة من يجب الاقتداء بهم): الضمير في «أنه» يعود إلى «النبي ﷺ» والضمائر في «سيرتهم»، وفي «عدلهم»، وفي «ذكرهم»، وفي «لكونهم»، وفي «بهم» تعود كلها إلى «الأئمة الأربعة» رضي الله تعالى عنهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به أصحاب المذهبين الثالث والرابع الذين قصرُوا الاحتجاج في أقوال الخلفاء الأربعة، أو في الشيخين فقط أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا التخصيص منافٍ للعموم الوارد في حديث: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم).

الوجه الثاني: أن ما أوردموه من قول النبي ﷺ: (عليكم بسنتي

وسنة الخلفاء الراشدين)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (اقتدوا باللذنين من بعدي أبي بكر وعمر) لا يعارض العموم السابق، لأن الأمر بالاعتداء هنا محمول على أحد أمرين:

أولهما: أن النبي ﷺ أراد الاعتداء بهم في سيرتهم وعدلهم.

وثانيهما: أنه عليه الصلاة والسلام لم يرد بتخصيص ذكرهم هنا الاعتداء بهم وحدهم، بل لأنهم في مقدمة من يجب الاعتداء بهم. وإذا كان الأمر كذلك، فلا يلزم من تخصيصهم بالأمر بالاعتداء بهم قَصْرُ الحجية في أقوالهم فقط دون غيرهم من سائر الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

(فصل)

وَإِذَا اِخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ عَلَى قَوْلَيْنِ لَمْ يَجْزُ لِلْمُجْتَهِدِ الْأَخْذُ بِقَوْلِ بَعْضِهِمْ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ، خِلَافاً لِبَعْضِ الْحَنْفِيَّةِ وَبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنَّهُ يَجُوزُ ذَلِكَ مَا لَمْ يُنْكَرْ عَلَى الْقَائِلِ قَوْلُهُ،

قوله: (وإذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم من غير دليل): الضمير في «بعضهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والمراد هنا: أن المجتهد ليس بالخيار في أن يأخذ أي القولين شاء فيما اختلف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم فيه على قولين، بل يجب عليه أن يوازن بينهما، فيجعل الحجة منهما ما كان أقرب إلى الدليل. وهذا القول الذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا واعتمده هو الذي ذهب إليه أكثر الأصوليين، وهذا هو المذهب الأول في هذه المسألة^(١).

قوله: (خلافاً لبعض الحنفية وبعض المتكلمين أنه يجوز ذلك ما لم ينكر على القائل قوله): «خلافاً» هنا منصوب بعامل محذوف، والتقدير: «نذهب إلى هذا القول خلافاً لبعض الحنفية وبعض المتكلمين». والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن يجوز ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأخذ بأحد القولين من غير دليل». والفعل المضارع «ينكر» مبني للمجهول، والمُنْكَرُ هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والمراد هنا: أن بعض الحنفية رحمهم الله تعالى أجازوا للمجتهد أن

(١) انظر: شرح الملل ٢/٧٥٠؛ العدة ٤/١٢٠٨؛ المسودة ص ٣٤٢.

لِأَنَّ اخْتِلَافَهُمْ إِجْمَاعٌ عَلَى تَسْوِيعِ الْخِلَافِ وَالْأَخْذِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَوْلَيْنِ، وَلِهَذَا رَجَعَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى قَوْلِ مُعَاذٍ فِي تَرْكِ رَجْمِ الْمَرْأَةِ.

يأخذ بقول من شاء منهما من غير دليل، إلا إذا أُتِّكَرَ على أحدهما قوله فإن الحجة في قول من لم يُنكَرْ عليه^(١).

وكذلك هو المذهب عند بعض المتكلمين^(٢).

وهو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأن اختلافهم إجماع على تسوية الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين): الضمير في «اختلافهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأنه يجوز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم من غير دليل.

ومفاد هذا الدليل: أن القولين إذا اشتهدا بين الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، ولم ينكروا أي واحد منهما كان ذلك إجماعاً منهم على تجويز الأخذ بكل واحد من هذين القولين، وحينئذ يكون الأخذ هنا ليس عن غير دليل، بل عن دليل وهو الإجماع.

قوله: (ولهذا رجع عمر رضي الله عنه إلى قول معاذ في ترك رجم المرأة): اللام في «ولهذا» هي لام الأجل؛ أي: «ولأجل هذا».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «جواز الأخذ بكل واحد من القولين». ورجوع عمر إلى قول معاذ رضي الله تعالى عنهما في ترك رجم المرأة، أخرجها الحافظ ابن أبي شيبه في مصنفه: «أن امرأة غاب عنها

(١) انظر: أصول السرخسي ١١٢/٢.

(٢) انظر: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٢٢٧/٥.

وَهَذَا قَوْلٌ فَاسِدٌ، فَإِنَّ قَوْلَ الصَّحَابِيِّ لَا يَزِيدُ عَلَى الْكِتَابِ
وَالسُّنَّةِ، وَلَوْ تَعَارَضَ دَلِيلَانِ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ لَمْ يَجْزِ الْأَخْذُ بِوَاحِدٍ
مِنْهُمَا بِدُونِ التَّرْجِيحِ،

زوجها، ثم جاء وهي حامل فرفعها إلى عمر فأمر برجمها، فقال معاذ: إن
يكن لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها، فقال عمر: احبسوها
حتى تضع، فوضعت غلاماً له ثنيتان، فلما رآه أبوه قال: ابني، فبلغ ذلك
عمر فقال: عجزت النساء أن يلدن مثل معاذ، لولا معاذ لهلك عمر^(١).

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني لأصحاب
المذهب الثاني القائلين بجواز الأخذ بقول البعض من غير دليل.

قوله: (وهذا قول فاسد): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قول أصحاب
المذهب الثاني بأنه يجوز للمجتهد أن يأخذ بأي القولين شاء من غير
دليل».

فهذا القول وصفه المؤلف رحمه الله تعالى بأنه فاسد، فلا يكون له
حظ من الاعتبار.

قوله: (فإن قول الصحابي لا يزيد على الكتاب والسنة، ولو تعارض
دليلاً من كتاب أو سنة لم يجز الأخذ بواحد منهما بدون الترجيح): هذه
الجملة تعليل للحكم على قول أصحاب المذهب الثاني بالفساد.

وهو أيضاً الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول القائلين بأنه لا
يجوز للمجتهد الأخذ بأحد قولي الصحابة رضي الله تعالى عنهم من غير
دليل.

ومفاد هذا الدليل: قياس تعارض القولين على تعارض الدليلين من
الكتاب أو السنة، فكما أن الدليلين إذا تعارضا لا يجوز الأخذ بأحدهما

(١) انظر: مصنف ابن أبي شيبة، كتاب «الحدود»، باب «من قال: إذا فجرت وهي

وَلَا نُنَّا نَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَ الْقَوْلَيْنِ صَوَابٌ وَالْآخَرَ خَطَأٌ، وَلَا نَعْلَمُ ذَلِكَ إِلَّا بِالذَّلِيلِ. وَإِنَّمَا يَدُلُّ اخْتِلَافُهُمْ عَلَى تَسْوِيعِ الْأَجْتِهَادِ فِي كِلَا الْقَوْلَيْنِ، أَمَّا عَلَى الْأَخْذِ بِهِ فَكَلًّا،

من غير دليل مرجح، فكذلك إذا اختلف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم على قولين لا يجوز الأخذ بأحدهما بلا دليل مرجح من باب أولى. **قوله:** (ولأننا نعلم أن أحد القولين صواب والآخر خطأ، ولا نعلم ذلك إلا بالدليل): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الصواب والخطأ في أحد القولين».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول القائلين بأنه لا يجوز للمجتهد الأخذ بأحد قولي الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم من غير دليل.

ومفاد هذا الدليل: أن القولين صادران عن اجتهاد، ولكونهما متضادين فأحدهما صواب والآخر خطأ، إذ الحق واحد لا تعدد فيه، ولا يمكن معرفة الخطأ من الصواب إلا بالدليل المرجح.

قوله: (وإنما يدل اختلافهم على تسوية الاجتهاد في كلا القولين، أما على الأخذ به فكلا): الضمير في «اختلافهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «به» يعود إلى «أحد القولين المختلف فيهما».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بأنه يجوز للمجتهد الأخذ بأحد قولي الصحابة رضي الله تعالى عنهم من غير دليل، وذلك في دليلهم الأول الذي قالوا فيه: «لأن اختلافهم إجماع على تسوية الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين».

ومفاد هذا الجواب: نسلم بأن اختلاف الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في المسألة على قولين يدل على تسوية الخلاف فيهما، ولكن

وَأَمَّا رُجُوعُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى مُعَاذٍ فَلِأَنَّهُ بَانَ لَهُ الْحَقُّ بِدَلِيلِهِ
فَرَجَعَ إِلَيْهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

لا نسلم بأنه يدل على جواز الأخذ بأحدهما دون الآخر من غير دليل.
قوله: (وأما رجوع عمر رضي الله عنه إلى معاذ فلأنه بان له الحق
بدليله فرجع إليه): الضمائر في «عنه»، وفي «فلأنه»، وفي «له» تعود إلى
«عمر» رضي الله تعالى عنه.

والضميران في «بدليله»، وفي «إليه» يعودان إلى «الحق».
وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو جواب عن الدليل الثاني
لأصحاب المذهب الثاني الذي قالوا فيه: «ولهذا رجع عمر رضي الله عنه
إلى قول معاذ في ترك رجم المرأة».

ومفاد هذا الجواب: أنه لا دلالة لكم في قصة رجوع عمر رضي الله
تعالى عنه إلى قول معاذ رضي الله تعالى عنه، فإن هذا الرجوع ليس من
باب الأخذ بأحد القولين بلا مرجح، بل إنه من باب رجوع المجتهد إلى
الحق إذا بان له بالدليل.

الثالث (الاستحسان)

وَلَا بُدَّ أَوْلَىٰ مِنْ فَهْمِهِ، وَلَهُ ثَلَاثَةٌ مَعَانٍ، أَحَدُهَا: أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ
الْعُدُولُ بِحُكْمِ الْمَسْأَلَةِ عَنْ نَظَائِرِهَا لِذَلِيلٍ خَاصٍّ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ.

قوله: (الثالث الاستحسان): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف،
تقديره: «الأصل الثالث»؛ أي: من الأصول المختلف فيها.

قوله: (ولا بد أولاً من فهمه): الضمير في «فهمه» يعود إلى
«الاستحسان».

والمراد: فهم حقيقته من الناحية الاصطلاحية.

والمؤلف رحمه الله تعالى اقتصر في بيان حقيقة الاستحسان على
المعنى الاصطلاحي فقط، وأغفل المعنى اللغوي.

والاستحسان في اللغة هو «عَدُّ الشَّيْءِ حَسَنًا»^(١).

قوله: (وله ثلاثة معانٍ، أحدها: أن المراد به العُدول بحكم المسألة عن
نظائرها لذليل خاص من كتاب أو سنة): الضمير في «له» يعود إلى
«الاستحسان».

والضمير في «أحدها» يعود إلى «المعاني الثلاثة».

والضمير في «نظائرها» يعود إلى «المسألة».

والضمير في «به» يعود إلى «الاستحسان».

والمراد بالمسألة هنا: المسألة الاجتهادية.

والمراد بنظائرها: أشباهها ومثيلاتها.

والمقصود بهذا التعريف هو أن حقيقة الاستحسان هي الخروج

(١) انظر: لسان العرب ١٣/١١٤؛ القاموس المحيط ٤/٢١٤.

بالمسألة عن دائرة القياس للدليل خاص دل عليها من كتاب الله تعالى أو سنة نبيه ﷺ، وهو ما يُعرفُ باستحسان النص، أو الاستحسان النصي.
ومثال ذلك «الوصية» فقد عُدلَ بحكمها عن القياس إلى الدليل الخاص من الكتاب والسنة.

ووجه العدول بها عن القياس: أن القياس يقضي بعدم جوازها، لأنها تملك مضاف إلى ما بعد الموت، والموت مزيل للملك، فتقع الإضافة في زمن زوال الملك، وهذا لا يُتصوَّرُ وقوعه تملكاً.

إلا أن النص في كتاب الله تعالى جاء ببيان جوازها، كما في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَنتَ بِنَاصِيَةٍ أَوْ ءَخْرَايَ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَبْتَكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ [المائدة: ١٠٦].

حيث ندب سبحانه وتعالى إلى الإشهاد على الوصية، فدل ذلك على جوازها.

وكذلك دل على جوازها النص في سنة رسول الله ﷺ، ومن ذلك ما ثبت في الصحيحين عن الصحابي الجليل سعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه أنه مرض فعاده رسول الله ﷺ، فقال: «يا رسول الله أوصي بجميع مالي؟»، فقال: (لا)، فقال: «بثلثي مالي؟»، قال: (لا)، قال: «ببنصف مالي؟»، قال: (لا)، قال: «بثلث مالي؟»، فقال: (الثلث، والثلث كثير)^(١).

حيث جَوَّزَ عليه الصلاة والسلام الوصية بالثلث، فدل ذلك على مشروعية الوصية.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الوصايا»، باب «أن يترك ورثة أغنياء...» (١٨٦/٣)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الوصية». (انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ٧٦/١١، ٧٧).

قَالَ الْقَاضِي يَعْقُوبُ: «الْقَوْلُ بِالِاسْتِحْسَانِ مَذْهَبُ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللهُ، وَهُوَ: أَنْ تَتْرَكَ حُكْمًا إِلَى حُكْمٍ هُوَ أَوْلَى مِنْهُ»، وَهَذَا مِمَّا لَا يُنْكَرُ وَإِنْ اخْتَلَفَ فِي تَسْمِيَّتِهِ، فَلَا فَايِدَةَ فِي الْاِخْتِلَافِ

قوله: (قال القاضي يعقوب): هو يعقوب بن إبراهيم بن سطور الحنبلي، المولود سنة تسع وأربعمائة، والمتوفى رحمه الله تعالى سنة ست وثمانين وأربعمائة^(١).

قوله: (القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمه الله، وهو أن تترك حكماً إلى حكم هو أولى منه): الضمير المنفصل في قوله: «وهو» يعود إلى «الاستحسان».

والضمير في «منه» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أن الاستحسان الذي معناه: «أَنْ يُتْرَكَ حُكْمٌ إِلَى حُكْمٍ هُوَ أَوْلَى مِنْهُ» قد قال به الإمام أحمد رحمه الله تعالى في مسائل عدة، ومن ذلك ما ذكره القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، حيث قال: «قد أطلق أحمد رحمه الله القول بالاستحسان في مسائل، فقال في رواية صالح في المضارب إذا خالف فاشترى غير ما أمره به صاحب المال: «فالريح لصاحب المال، ولهذا أجرة مثله، إلا أن يكون الريح يحيط بأجرة مثله فيذهب، وكنت أذهب إلى أن الريح لصاحب المال ثم استحسنْتُ».

وقال في رواية الميموني: «أستحسن أن يتيمم لكل صلاة، ولكن القياس أنه بمنزلة الماء حتى يُحْدِثَ أو يجد الماء».

وقال في رواية البروزي: «يجوز شُرْيُ أرض السواد، ولا يجوز بيعها»، فقيل له: كيف يُشْتَرَى ممن لا يملك؟، فقال: «القياس كما تقول، ولكن هو استحسان»^(٢).

قوله: (وهذا مما لا ينكر وإن اختلف في تسميته، فلا فائدة في الاختلاف

(١) انظر: طبقات الحنابلة ٢/٢٤٥. (٢) العدة ٥/١٦٠٤.

فِي الْأَصْطِلَاحَاتِ مَعَ الْأَتْفَاقِ فِي الْمَعْنَى

في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى تفسير الاستحسان بأنه «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة».

أو بأنه: «تَرَكُ حَكْمٍ إِلَى حَكْمٍ هُوَ أَوْلَى مِنْهُ».

و«ما» في قوله: «مما لا ينكر» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «تسميته» يعود إلى «الاستحسان».

و«لا» في قوله: «فلا فائدة في الاختلاف» نافية للجنس، و«فائدة» اسهما مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «حاصلة»؛ أي: «فلا فائدة حاصلة في الاختلاف».

والمعنى المراد هنا: أن الاستحسان بهذا التفسير حجة عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى، ولذلك أطلق القول به في مسائل عدة كما سبق ذكُرُ بعض منها^(١).

وكذلك هو حجة عند الأئمة الثلاثة أبي حنيفة رحمه الله تعالى^(٢).

والإمام مالك رحمه الله تعالى^(٣).

والإمام الشافعي رحمه الله تعالى، حيث صرح به في بعض المسائل في كتابه «الأم»^(٤).

وإذا كان الاستحسان بهذا المعنى مما لا يُنكَرُ، فلا يضر حينئذ

(١) انظر: العدة ٥/١٦٠٤؛ التمهيد ٤/٨٧.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/١٩٩؛ كشف الأسرار ٤/٥؛ بذل النظر ص ٦٤٧؛ تيسير التحرير ٤/٧٨.

(٣) انظر: الاعتصام للشاطبي ٢/٦٤١؛ شرح تنقيح الفصول ص ٤٥٢؛ إحكام الفصول ص ٦٨٧.

(٤) انظر: الأم ١/٥٤، ١٠٥، ١٠٧، ١٣٦، ١٦١، وكذلك ٧/٢٢٦، ٢٧٨، ٤٣٥.

وَالثَّانِي: أَنَّهُ مَا يَسْتَحْسِنُهُ الْمُجْتَهِدُ بِعَقْلِهِ. وَقَدْ حُكِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ: هُوَ حُجَّةٌ، تَمْسُكًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾^(١)،

الاختلاف في مجرد الاسم، إذ الاختلاف في ذلك صوري لا تنهض به فائدة عملية.

قوله: (والثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والمعنى الثاني»؛ أي: من معاني الاستحسان في الاصطلاح.

قوله: (انه ما يستحسنه المجتهد بعقله): الضمير في «أنه» يعود إلى «الاستحسان».

و«ما» في قوله: «ما يستحسنه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «يستحسنه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «بعقله» يعود إلى «المجتهد».

والمراد هنا: أن هذا التعريف جعل العقل هو الميزان المُحْتَكَمَ إليه في تمييز المستحسن عن غيره، فما دل العقل على استحسانه عُدَّ حَسَنًا، فيكون مستحسنًا شرعاً، وما لا فلا.

قوله: (وقد حكى عن أبي حنيفة أنه قال: هو حجة): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاستحسان بهذا المعنى، وهو ما يستحسنه المجتهد بعقله».

فالاستحسان بهذا المعنى نُسِبَ إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه يرى حجته^(١).

قوله: (تمسكاً بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾): المراد بالتمسك هنا هو الاحتجاج.

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/٢٠٠؛ كشف الأسرار ٤/٨؛ تيسير التحرير ٤/٧٨؛ فواتح الرحموت ٢/٣٢.

و: ﴿وَأَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾. وَبِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ)، وَلِأَنَّ الْمُسْلِمِينَ اسْتَحْسَنُوا دُخُولَ الْحَمَّامِ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيرِ أُجْرَةٍ،

وهذه الآية الكريمة، وهي قوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٨]، هي الدليل الأول للحنفية رحمهم الله تعالى على أن الاستحسان بالمعنى الثاني حجة شرعية، فإن اتباع أحسن المسموع من القول إنما يكون نتيجة الموازنة العقلية بين المسموعين، فيميل العقل بتلك الموازنة إلى أحسنهما عنده.

قوله: ﴿وَأَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾: أي «وتمسكاً بقوله تعالى: ﴿وَأَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥].»

وهذه الآية الكريمة هي الدليل الثاني للحنفية رحمهم الله تعالى على أن الاستحسان بالمعنى الثاني حجة شرعية، فإن «أحسن» صيغة تفضيل، وللعقل دخل كبير في المفاضلة بين الأشياء، ولا شك أن العقل إذا جردَ النظر في سائر ما أنزله الله تبارك وتعالى من الكتب السماوية فإنه سيصل إلى قناعة تامة بأن القرآن الكريم هو أحسن تلك الكتب المنزلة على الإطلاق.

قوله: (ويقول النبي ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»): أي: «وتمسكاً بقول النبي ﷺ».

وهذا الحديث الموقوف على الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه هو الدليل الثالث للحنفية رحمهم الله تعالى على أن الاستحسان بالمعنى الثاني حجة شرعية، حيث أُسْنِدَ فيه الاستحسان إلى الرأي، والرأي نظر عقلي، وقد كان مستحسناً عند الله تعالى.

قوله: (ولأن المسلمين استحسنوا دخول الحمام من غير تقدير أجره): أي أن الأمة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير لكمية الماء المصبوب، ولا لمدة المقام فيه، ولا للأجرة المستحقة عن ذلك، ومنبع هذا الاستحسان إنما هو النظر العقلي.

وَكَذَلِكَ نَظَائِرُهُ، لِأَنَّ التَّقْدِيرَ فِي مِثْلِ هَذَا قَبِيحٌ فَاسْتَحْسَنُوا تَرْكَهُ.
 وَلَنَا عَلَى إِفْسَادِهِ مَسْلَكَانِ، الْأَوَّلُ: أَنَّ هَذَا لَا يُعْرَفُ مِنْ ضَرُورَةِ
 الْعَقْلِ وَنَظَرِهِ،

قوله: (وكنلك نظائره): الكاف حرف تشبيه، واسم الإشارة «ذلك»
 يعود إلى المشبه به وهو «دخول الحمام من غير تقدير أجرة»، وإليه أيضاً
 عود الضمير في «نظائره». و«النظائر» جمع «نظير» وهو «المثيل»، ومثل
 دخول الحمام من غير تقدير أجرة «شُرْبُ الماء من أيدي السقائين من غير
 تقدير عوض»^(١).

قوله: (لأن التقدير في مثل هذا قبيح فاستحسنوا تركه): الجملة هنا
 تعليل للاستحسان بترك تقدير العوض فيما ذكر.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «دخول الحمام وأمثاله».
 وَالْمُسْتَحْسِنُ فِي قَوْلِهِ: «فَاسْتَحْسَنُوا تَرْكَهُ» هُمُ الْمَسْلُومُونَ.
 والضمير في «تركه» يعود إلى «تقدير العوض في دخول الحمام ونظائره».
 وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الرابع للحنفية
 رحمهم الله تعالى على حجية الاستحسان بمعناه الثاني.

ومفاد هذا الدليل: أن ترك تقدير العوض في دخول الحمام ونظائره
 استحسان عقلي واقع من الأمة، فيدل على حجية هذا الاستحسان، إذ لو
 لم يكن حجة لما استندوا إليه في هذه الأمور.

قوله: (ولنا على إفساده مسلكان): الضمير في «إفساده» يعود إلى
 «المعنى الثاني للاستحسان، وهو: ما يستحسنه المجتهد بعقله».

فهذا المعنى فاسد، وسيتضح فساده بمسلكين؛ أي: بطريقتين.

قوله: (الأول): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المسلك الأول».

قوله: (أن هذا لا يعرف من ضرورة العقل ونظره): اسم الإشارة «هذا»

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/١٩٥.

وَلَمْ يَرِدْ فِيهِ سَمْعٌ مُتَوَاتِرٌ، وَلَا نَقْلُ أَحَادٍ، وَمَهْمَا انْتَفَى الدَّلِيلُ وَجَبَ النَّفْيُ.
الثَّانِي: أَنَا نَعْلَمُ بِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ قَبْلَهُمْ أَنَّ الْعَالَمَ لَيْسَ لَهُ الْحُكْمُ بِمُجَرَّدِ هَوَاهُ

يعود إلى «تفسير الاستحسان بأنه: ما يستحسنه المجتهد بعقله».

والفعل المضارع «يُعْرِفُ» مبني للمجهول، والعارف هم العقلاء.

والضمير في «نظره» يعود إلى «العقل».

والمراد بذلك: أن هذا المعنى للاستحسان لا يُعْرِفُ من جهة العقل، إذ لو كان عقلياً لكان إما ضرورياً وإما نظرياً، لكنه ليس ضرورياً لأن الضروريات مشتركة بين العقلاء ولا اشتراك فيما ذكروه، وليس نظرياً لأن النظر فيه ليس قاطعاً وإلا لكان مشتركاً، وليس مظنوناً إذ لا دليل عليه في النظر^(١).

قوله: (ولم يرد فيه سمع متواتر ولا نقل آحاد، ومهما انتفى الدليل وجب النفي): الضمير في «فيه» يعود إلى «المعنى الثاني للاستحسان، وهو ما يستحسنه المجتهد بعقله».

والمراد بذلك: أن هذا المعنى للاستحسان ليس معلوماً من جهة السمع، لا بدليل متواتر ولا آحاد، وحيث إن الدليل السمعي منحصر في هذين القسمين المتواتر والآحاد، فما لا يدل عليه واحد منهما يكون الدليل فيه منتفياً أصلاً، وما لا دليل عليه أصلاً يجب نفيه لأنه باطل^(٢).

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المسلك الثاني»؛ أي: من مسلكي بيان فساد الاستحسان بالمعنى الثاني، وهو: «ما يستحسنه المجتهد بعقله».

قوله: (أنا نعلم بإجماع الأمة قبلهم أن العالم ليس له الحكم بمجرد هواه

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/١٩٤.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/١٩٥.

وَشَهْوَتِهِ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ فِي الْأَدَلَّةِ، وَالْأَسْتِحْسَانَ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ حُكْمٌ
بِالْهَوَى الْمُجَرَّدِ، فَهُوَ كَأَسْتِحْسَانِ الْعَامِيِّ، وَأَيُّ فَرْقٍ بَيْنَ الْعَامِيِّ
وَالْعَالِمِ فِي غَيْرِ مَعْرِفَةِ الْأَدَلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَتَمْيِيزِ صَحِيحِهَا عَنْ فَاسِدِهَا؟،

وشهوته من غير نظر في الأدلة): الضمير في «قبلهم» يعود إلى «الحنفية»
رحمهم الله تعالى.

والضمائر في «له»، وفي «هواه»، وفي «شهوته» تعود إلى «العالم».

ومعنى «النظر في الأدلة»: الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية
منها. والمراد هنا: أن إجماع الأمة منعقد قبل وجود الحنفية على أنه لا
يجوز للعالم أن يحكم في شيء من مسائل الشرع بالهوى والتشهي، بل
يجب عليه أن يكون صادراً في أحكام المسائل الشرعية كلها من أدلة الشرع
بطريق النظر والاجتهاد.

قوله: (والاستحسان من غير نظر حكم بالهوى المجرد): أي أن
الاستحسان إذا قُطِعَ النظر فيه عن الأدلة الشرعية كان حكماً بلا دليل،
والحكم بلا دليل ليس له مستند إلا الهوى المجرد.

قوله: (فهو كاستحسان العامي): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى
«الاستحسان من غير نظر في الأدلة».

فهذا الاستحسان شبيه باستحسان العامي، وكما أن العامي يستحسن
بلا دليل لكونه لا يحسن النظر في الأدلة، فكذلك استحسان العالم إذا لم
يكن عن نظر في الدليل.

وكما أن استحسان العامي في مسائل الشرع باطل، فكذلك استحسان
العالم إذا لم يستند إلى دليل شرعي يكون باطلاً.

قوله: (وأي فرق بين العامي والعالم في غير معرفة الأدلة الشرعية
وتميين صحيحها عن فاسدها؟): الاستفهام بأي هنا استفهام تقييدي، لتأكيد
أن الاستحسان بغير دليل هو كاستحسان العامي في عدم الاعتداد به.

وَلَعَلَّ مُسْتَنَدَ اسْتِحْسَانِهِ وَهُمْ وَخَيَالٌ إِذَا عُرِضَ عَلَى الْأَدِلَّةِ لَمْ يَحْضُلْ مِنْهُ طَائِلٌ.

قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «مَنْ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ»، وَلَمْ يَقُلْ مُعَاذَ حِينَ بُعِثَ إِلَى الْيَمَنِ: «إِنِّي أَسْتَحْسِنُ»، بَلْ ذَكَرَ الْكِتَابَ وَالسَّنَةَ وَالْاجْتِهَادَ فَقَطَّ.

والضميران في «صحيحها» وفي «فاسدها» يعودان إلى «الأدلة الشرعية».

والمراد هنا: أنه لا فرق يذكر بين العامي والعالم سوى معرفة الأدلة الشرعية، وتمييز ما يصح منها عما لا يصح، فإذا افتقد العالم هذه الصفة استوى هو والعامي في جميع الأمور.

قوله: (ولعل مستند استحسانه وهم وخيال إذا عُرض على الأدلة لم يحصل منه طائل): الضمير في «استحسانه» يعود إلى «العالم الذي يستحسن بعقله».

والضمير في «منه» يعود إلى «مستند الاستحسان العقلي».

و«الطائل» هنا بمعنى «الفائدة».

والمراد هنا: أن العالم إذا استند في الاستحسان إلى عقله، فربما يستند إلى ما لم تنهض به حجة حين مقارنته بأدلة الكتاب والسنة، لكونه أقرب إلى الوهم والخيال منه إلى الحقيقة وواقع الحال.

قوله: (قال الشافعي رحمه الله: من استحسن فقد شرع): هذا استشهاد من المؤلف رحمه الله تعالى بقول الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، لتأكيد ما ذكره من أن الاستحسان بالمعنى المذكور ضرب من الوهم والخيال، وأنه منازعة للشرع بالهوى.

قوله: (ولم يقل معاذ حين بعث إلى اليمن: «إني أستحسن» بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط): وهذا استدلال من المؤلف رحمه الله تعالى

وَأَمَّا اتِّبَاعُ أَحْسَنِ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا مِنْ رَبِّنَا فَوَاجِبٌ، فَلْيُبَيِّنُوا أَنَّ هَذَا مِمَّا
أُنزِلَ إِلَيْنَا رَبِّنَا فَضْلاً عَنْ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَحْسَنِهِ.

على فساد الاستحسان بالمعنى الثاني لتأييد ما ذكره من أن هذا الاستحسان لا دليل على حجيته من الشرع، حيث إن معاذاً رضي الله تعالى عنه حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن وسأله عن كيفية القضاء أجاب بأنه سيقضي بالكتاب والسنة ثم بالاجتهاد فيما لا نص فيه منهما، ولم يذكر الاستحسان، ولم ينكر عليه النبي ﷺ إغفاله له، ولو كان دليلاً من أدلة الشرع لبيته له النبي ﷺ، إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

قوله: (وأما اتباع أحسن ما أنزل إلينا من ربنا فواجب): ووجه الوجوب في ذلك صيغة الأمر في قوله سبحانه: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾، إذ الأمر يدل على الوجوب.

قوله: (فليبينوا أن هذا مما أنزل إلينا ربنا فضلاً عن أن يكون من أحسنه): المراد بالمطلوب منهم البيان هم الحنفية رحمهم الله تعالى.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الاستحسان العقلي».

و«ما» في قوله: «مما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «أحسنه» يعود إلى «المُنزَل من الله تعالى».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به الحنفية رحمهم الله تعالى في دليلهم الأول، وهو قول الله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾، وفي دليلهم الثاني، وهو قوله جل شأنه: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾.

ومفاد هذا الجواب: أن هناك فرقاً كبيراً بين أحسن التنزيل، والاستحسان بلا دليل، فأحسن التنزيل يجب اتباعه لأمر الله تعالى لنا بذلك، وأما الاستحسان بلا دليل فلم ينزل به وحي يدل على اتباعه، فكيف يكون من أحسن المُنزَل، أو من أحسن الأدلة؟.

وَالْخَبْرُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ حُجَّةٌ وَلَا اخْتِلَافَ فِيهِ، ثُمَّ يَلْزَمُ عَلَى مَا ذَكَرُوهُ اسْتِحْسَانُ الْعَوَامِّ وَالصَّبِيَّانِ، فَإِنْ فَرَّقُوا بِأَنَّهُمْ لَيْسُوا أَهْلًا لِلنَّظَرِ، قُلْنَا: إِذَا كَانَ لَا يَنْظُرُ فِي الْأَدْلَةِ فَأَيُّ فَائِدَةٍ فِي أَهْلِيَةِ النَّظَرِ؟

قوله: (والخبر دليل على أن الإجماع حجة ولا اختلاف فيه): المراد بالخبر هنا هو: (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)، فهذا الخبر قد استدل به في غير موضعه، فإنه وارد في إثبات حجية الإجماع الذي لا نختلف نحن وأنتم فيه، وليس وارداً في حجية الاستحسان العقلي الذي ننازعكم في إثبات حجيته.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الإجماع».

قوله: (ثم يلزم على ما ذكروه استحسان العوام والصبيان): «ما» في قوله: «ما ذكروه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والذاكرون هنا هم الحنفية رحمهم الله تعالى، والمذكور هو الخبر المشار إليه، فإن لفظ «المسلمين» عام فيشمل العوام والصبيان، وبذلك يكون استحسانهم معتداً به، لأنهم من جملة المسلمين.

قوله: (فإن فرقوا بأنهم ليسوا أهلاً للنظر): المُفَرَّقُ هنا هم الحنفية رحمهم الله تعالى، وموضع التفريق هنا هو بين العلماء، وبين العوام والصبيان.

والمراد: إن اعتراضوا فقالوا: العوام والصبيان لا دخل لهم في باب الاستحسان، لأنهم ليسوا من أهل النظر والاجتهاد.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (إذا كان لا ينظر في الأدلة، فأى فائدة في أهلية النظر؟): الاستفهام بأي هنا للتعجب والإنكار.

والمراد هنا: إذا كان المَعْنَى بالاستحسان إنما هم العلماء المؤهلون

وَمَا اسْتَشْهَدُوا بِهِ مِنَ الْمَسَائِلِ

للنظر والاجتهاد دون العوام والصبيان، فأبي فائدة تُرجى من هذه الأهلية إذا كان هؤلاء العلماء قد عطلوا النظر في الأدلة واعتمدوا على العقل المجرد؟.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما استدل به الحنفية رحمهم الله تعالى في دليلهم الثالث، وهو: (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن).

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلم بأن هذا الخبر وارد في بيان حجية الاستحسان العقلي، بل هو وارد في بيان حجية الإجماع، وحجية الإجماع ليست محل خلاف، وحيث يكون هذا الدليل خارجاً عن محل النزاع.

الوجه الثاني: أن الاحتجاج بهذا الخبر على إثبات حجية الاستحسان العقلي يلزم منه أن تدخلوا في عمومه العوام والصبيان، فيكون استحسانهم معتداً به لأنهم من جملة المسلمين، وهذا ظاهر الفساد، لأن العوام والصبيان ليسوا من أهل النظر والاجتهاد.

فإن قلت: إنهم غير داخلين لعدم أهليتهم للنظر، قلنا: وأي فائدة في أهلية النظر إذا استندتم في الاستحسان إلى العقل، وألغيتم النظر في أدلة النقل؟.

قوله: (وما استشهدوا به من المسائل): «ما» هنا موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمستشهد هنا هم الحنفية رحمهم الله تعالى.

والمراد بالمسائل التي استشهدوا بها: ما ذكره من دخول الحمام بغير تقدير أجرة، ونظائر ذلك.

لَعَلَّ مُسْتَنَدَ ذَلِكَ جَرَيَانُهُ فِي عَصْرِ النَّبِيِّ ﷺ وَتَقْرِيرُهُ عَلَيْهِ مَعَ مَعْرِفَتِهِ بِهِ،
لِأَجْلِ الْمَشَقَّةِ فِي تَقْدِيرِ الْمَاءِ الْمَصْبُوبِ فِي الْحَمَّامِ وَمُدَّةِ الْمَقَامِ،
وَالْمَشَقَّةِ سَبَبُ الرُّخْصَةِ.

وَيُحْتَمَلُ أَنْ يُقَالَ: دُخُولُ الْحَمَّامِ مُسْتَبَاحٌ بِالْقَرِينَةِ، وَالْمَاءُ مُتَلَفٌ
بِشَرْطِ الْعَوْضِ بِقَرِينَةِ حَالِ الْحَمَّامِيِّ،

قوله: (لعل مستند ذلك جريانه في عصر النبي ﷺ وتقريره عليه مع معرفته به): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المسائل التي استشهد بها الحنفية رحمهم الله تعالى».

والضمير في «جريانه» يعود إلى «ما اعتاده الناس في زمن النبي ﷺ من ترك تقدير الأجرة في تلك المسائل».

والضمير في «تقريره» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الجاري في عصر النبي ﷺ من المسائل المذكورة».

والضمير في «معرفته» يعود إلى «النبي ﷺ».

والضمير في «به» يعود إلى «الجاري في عصره ﷺ من المسائل المذكورة».

قوله: (لأجل المشقة في تقدير الماء المصبوب في الحمام ومدة المقام، والمشقة سبب الرخصة): المراد بمدّة المقام: زمن المكث في الحمام.

والمقصود هنا: لا نسلم بأن مستند المسائل التي استشهد بها الحنفية كدخول الحمام بغير تقدير أجرة هو الاستحسان العقلي، بل إن مستند ذلك هو تقرير النبي ﷺ لذلك، حيث كان عمل الناس به جارياً في عصره ولم ينكره عليهم، دفعاً للمشقة عنهم.

قوله: (ويحتمل أن يقال: دخول الحمام مستباح بالقرينة، والماء متلف بشرط العوض بقريئة حال الحمامي): الْمُحْتَمَلُ هنا هو ما ذكره من المسائل.

ثُمَّ مَا يَبْدُلُهُ لَهُ إِنْ ارْتَضَاهُ الْحَمَامِيُّ وَاکْتَفَى بِهِ عَوْضاً، وَإِلَّا طَالِبُهُ بِالْمَزِيدِ إِنْ شَاءَ، فَهَذَا أَمْرٌ مَقَاسٌ، وَالْقِيَاسُ حُجَّةٌ.

ومعنى قوله: «دخول الحمام مستباح بالقرينة»: أي كون الحمامي يفتح الحمام، ويستقبل الناس القاصدين الاستحمام من غير أن ينكر عليهم الدخول، قرينة دالة على أنه أباح لهم استخدام هذا الحمام.

ومعنى قوله: «والماء متلف بشرط العوض بقرينة حال الحمامي»: أي أن الماء المصبوب بغرض استعماله للاستحمام هو ماء متلف بذلك الاستعمال في مقابل العوض المالي الذي دل عليه حال الحمامي، فإنه لم يفتح حمامه لاستحمام الناس فيه إلا من أجل أن يأخذ منهم العوض ثمناً لذلك الماء الذي جلبه لاستحمامهم به.

قوله: (ثم ما يبذله له إن ارتضاه الحمامي واكتفى به عوضاً، وإلا طالبه بالمزيد إن شاء، فهذا أمر مقاس، والقياس حجة): «ما» في قوله: «ما يبذله» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «يبذله» يعود إلى «ما» الموصولة، والبادل هو «المستحم».

والضمير في «له» يعود إلى «الحمامي».

والضمير في «ارتضاه» يعود إلى «المبذول» وهو العوض، وإليه كذلك عود الضمير في «به».

والضمير في «طالبه» يعود إلى «المستحم»، والمطالب هو «الحمامي».

وجملة «إن ارتضاه الحمامي واكتفى به عوضاً» جملة شرطية لم يُذكر جوابها، وتقدير الجواب: «أخذه»؛ أي: «ما يبذله له إن ارتضاه الحمامي واكتفى به عوضاً أخذه».

ولفظة: «وإلا» مكونة من «إن» الشرطية، و«لا» النافية، والتقدير: «وإن كان المبذول لا يرضيه طالبه بالمزيد».

الثالث: قَوْلُهُمْ: الْمُرَادُ بِهِ دَلِيلٌ يَنْقَدِحُ فِي نَفْسِ الْمُجْتَهِدِ لَا يَقْدِرُ

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا أمر مقاس» يعود إلى «بذل المستحم العوض للحمامي فيقبله إن رضي به وإلا طالبه بالزيادة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الدليل الذي استدل به الحنفية رحمهم الله تعالى الذي قالوا فيه: «ولأن المسلمين استحسنا دخول الحمام من غير تقدير أجرة، وكذلك نظائره، لأن التقدير في مثل هذا قبيح فاستحسنا تركه».

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن ما ذكرتموه من تلك المسائل لم يثبت بالاستحسان العقلي، بل ثبت بالسنة التقريرية من النبي ﷺ.

الوجه الثاني: وإن سلمنا بأن ذلك لم يثبت بالسنة التقريرية، فلا يخلو من أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون ثبوت ذلك بدليل العرف لا بدليل الاستحسان العقلي، حيث علم الحمامي بأن الماء سيتلف، وعلم المستحم بأن عليه عوض ذلك الإتلاف، فاكتفيا بهذا العرف عن تقدير كمية الماء، وعن تحديد مقدار العوض، إذ المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.

الاحتمال الثاني: أن يكون ثبوت ذلك بدليل القياس لا بدليل الاستحسان العقلي، فإن الحمامي إذا لم يرض بالعوض المبذول له فله مطالبة المستحم بالمزيد، قياساً على البائع والمشتري، فإن المشتري إذا عرض على البائع ثمن السلعة فلم يرض به فله أن يطالبه بالمزيد.

وإذا كانت المسألة هنا قياسية والقياس حجة معتبرة، فلا وجه لما ذكرتموه من كونها استحساناً عقلياً.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المعنى الثالث»؛

أي: من معاني الاستحسان في الاصطلاح.

قوله: (قولهم): المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر

عَلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ. وَهَذَا هَوَسٌ، فَإِنَّ مَا لَا يُعْبَرُ عَنْهُ لَا يُدْرَى أَهْوٍ وَهُمْ
أَمْ تَحْقِيقٌ؟

على التعبير عنه): الضمير في «قولهم» يعود إلى «الحنفية» رحمهم الله تعالى، والمراد بعضهم.

والضمير في «به» يعود إلى «الاستحسان».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الدليل المنقذ في نفس المجتهد».

ومعنى «ينقذ في نفس المجتهد» أي: يلوح في ذهنه، ويجول بخاطره.

ومعنى «لا يقدر على التعبير عنه»: أي لا يستطيع الإفصاح عنه بعبارة تظهر ماهيته، وتجلي حقيقته.

قوله: (وهذا هوس): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تعريف الاستحسان بالمعنى الثالث، وهو أنه: دليل ينقذ في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه».

و«الهُوسُ» في اللغة هو «طَرَفٌ مِنَ الْجُنُونِ»^(١).

والمراد هنا: أنه كلام لا يستقيم على جادة، بل هو خَبِطٌ واضطراب.

قوله: (فإن ما لا يعبر عنه لا يدري أهو وهم أم تحقيق؟): هذه الجملة تعليل لكون تعريف الاستحسان بالمعنى الثالث ضرباً من ضروب الهوس.

و«ما» في قوله: «ما لا» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «عنه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والهمزة في قوله: «أهو» للاستفهام.

والمقصود هنا: أن ما لم تفصح عنه العبارات لا وجود له في الواقع، لأنه حبيس النفس، وما لا وجود له في الواقع لا يمكن الحكم

(١) انظر: لسان العرب ٦/٢٥٢.

فَلَا بُدَّ مِنْ إِظْهَارِهِ لِيُعْتَبَرَ بِأَدِلَّةِ الشَّرِيعَةِ فَلْتَصَحِّحْهُ أَوْ تَزَيِّفْهُ.

عليه بشيء لا بتوهيم ولا بتحقيق، وما لا يمكن الحكم عليه بشيء كيف يُعْتَدُّ به ويُعْتَمَدُ عليه؟.

قوله: (فلا بد من إظهاره): الضمير في «إظهاره» يعود إلى «الدليل المنقذ في نفس المجتهد».

والمراد بالإظهار هنا: هو الإبراز والإفصاح.

والمعنى: أن ما انقذ في نفس المجتهد من معنى للاستحسان يجب إبرازه والإفصاح عنه حتى يحاط به علماً.

قوله: (ليعتبر بأدلة الشريعة): الاعتبار مشتق من «العبور»، وهو في اللغة: «قَطْعُ الطريق من جانب إلى آخر»^(١).

والمراد بالاعتبار بأدلة الشريعة هنا: العرض عليها، والمقارنة بها.

قوله: (فلتصححه أو تزيفه): الضمير في «فلتصححه» يعود إلى «الدليل المنقذ في ذهن المجتهد»، وكذلك إليه عود الضمير في «تزيفه».

و«التزيف» من «الزَيْفِ»، وهو في اللغة: «الرَدَاءَةُ»، يقال: «درهم زَائِفٌ» أي: رديء^(٢).

والمعنى المراد هنا: أن تعريف «الاستحسان» بكونه دليلاً ينقذ في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه، تعريف لا يصح ولا يستقيم، بل هو نوع من الخبط والاضطراب، إذ ليس في الشريعة المطهرة دليل لا يمكن التعبير عنه، فإذا وُجد دليل لا يمكن صاحبه أن يعبر عنه فليس منها بحال، لأنه مجهول الذات فلا تُعْرَفُ ماهيته هل هي وهم أو حقيقة، فيحتاج ذلك المجهول لاستبانة حقيقته إلى عرض على أدلة الشريعة، فإن وافقها كان صحيحاً مقبولاً لكونه داخلاً في منظومتها، وإن خالفها وعارضها كان باطلاً مردوداً لغرابته فيها وشذوذه عنها.

(١) انظر: لسان العرب ٥٣٠/٤. (٢) انظر: لسان العرب ١٤٣/٩.

وما نسبة المؤلف رحمه الله تعالى هنا إلى الحنفية رحمهم الله تعالى من أنهم يعتمدون على الاستحسان العقلي المجرد بلا دليل شرعي، فيه نظر، وذلك أن الحنفية رحمهم الله تعالى من جهاذة العلماء، ومن أكابر الفقهاء، وقد كانوا تبعاً لإمامهم المجل أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى رحمة واسعة لا يعدلون بالسنة إذا ثبتت لديهم سواها حتى قدموها على القياس في مسائل كثيرة، فكيف يُظنُّ بهم أنهم يتركون الدليل الشرعي عملاً بالاستحسان العقلي المجرد؟.

بل إنهم يعملون بالاستحسان المؤيد بالدليل الشرعي، شأنهم في ذلك شأن سائر فقهاء الإسلام من المذاهب الأخرى، وهذا لأن حقيقة مذهبهم في الاستحسان إنما هي العمل بأقوى الدليلين، وذلك ليس من الهوى والتشهي، بل هو عمل بالراجح الذي دل عليه النظر الصحيح.

قال السرخسي رحمه الله تعالى مقررأ هذا المعنى: «استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء»^(١).
وما يُنسبُ لفرد منهم قد شد برأيه عنهم لا يجوز أن يتَّخذَ سبباً لجميع علماء مذهبهم، فإنَّ كل مذهب لا يخلو من وجود من يشد برأيه عن جمهور أصحابه.

الرابع من الأصول المختلف فيها (الاستصلاح)

وَهُوَ اتِّبَاعُ الْمَصْلَحَةِ الْمُرْسَلَةِ، وَالْمَصْلَحَةُ هِيَ: جَلْبُ الْمَنْفَعَةِ،
أَوْ دَفْعُ الْمَضْرَةِ.

قوله: (الرابع من الأصول المختلف فيها الاستصلاح): «الرابع» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأصل الرابع». والضمير في «فيها» يعود إلى «الأصول». والمراد هنا: أن «الاستصلاح» واحد من الأصول الأربعة التي وقع الخلاف بين الأصوليين في إثبات حجيتها. **قوله:** (وهو اتباع المصلحة المرسلة): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاستصلاح».

و«المصلحة» في اللغة: ضد المفسدة، وهي الصلاح والمنفعة^(١). و«الإرسال» هو الإطلاق من القيد. وإنما وُصِفَتِ المصلحة بكونها مُرْسَلَةً لأنها لم يَرِدْ بخصوصها دليل معين يدل على اعتبارها، أو إلغائها.

قوله: (والمصلحة هي جلب المنفعة، أو دفع المضرة): هذا هو تعريف المصلحة في الاصطلاح، والتعريف الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تعريف الغزالي رحمه الله تعالى^(٢).

وبناءً على ذلك فالمصلحة تدور حول محورين أساسيين، وهما: جلب المنفعة، ودفع المضرة، وبهذين المحورين الأساسيين تستقيم حياة الناس في العاجلة والآجلة.

(١) انظر: المعجم الوسيط ١/٥٢٢؛ القاموس المحيط ١/٢٣٥.

(٢) انظر: المستصفى ١/٢٨٦.

وَهِيَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: قِسْمٌ شَهِدَ الشَّرْعُ بِإِعْتِبَارِهَا، فَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ وَهُوَ اقْتِبَاسُ الْحُكْمِ مِنْ مَعْقُولِ النَّصِّ أَوْ الْإِجْمَاعِ.

قوله: (وهي على ثلاثة أقسام): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «المصلحة».

فهذه المصلحة تقع على ثلاثة أقسام.

قوله: (قسم شهد الشرع باعتبارها): الضمير في «باعتبارها» يعود إلى «المصلحة».

ومعنى: «شهد الشرع باعتبارها»: أي قام دليله على إثبات كونها حجة.

قوله: (فهذا هو القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص أو الإجماع): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «القسم الذي شهد له الشارع بالاعتبار من المصالح المرسلة».

ومعنى «اقتباس الحكم» أي: «طَلَبُ الحكم»، يقال: «اقتَبَسَ فلانٌ من فلان علماً»: إذا طَلَبَهُ منه^(١).

والمراد بمعقول النص والإجماع: ما أدرك فيه علة الحكم منهما. ومثال حكم النص: تحريم الخمر، لكونه شراباً مسكراً، الثابت بقول النبي ﷺ: (كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام)^(٢). وقد اقتُبِسَ من معقول هذا النص تحريمُ «النبيد المشتد»، لكونه مشاركاً للخمر في علة الإسكار.

ومثال حكم الإجماع: إجماع العلماء على أن علة منع القاضي من القضاء وهو غضبان، كما ثبت في قوله عليه الصلاة والسلام: (لا يقضي

(١) انظر: لسان العرب ٦/١٦٧.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الأشربة»، باب «بيان أن كل مسكر خمر». (صحيح مسلم بشرح النووي ١٣/١٧٢).

القِسْمُ الثَّانِي: مَا شَهِدَ بِبُطْلَانِهِ، كإِجَابِ الصَّوْمِ بِالْوَقَاعِ فِي رَمَضَانَ عَلَى الْمَلِكِ، لِأَنَّنا لَوْ أَوْجَبْنَا عَلَيْهِ الْعِتْقَ لَسَهَّلَ عَلَيْهِ فَلَا يَنْزَجِرُ وَالْكَفَّارَةُ وُضِعَتْ لِلزَّجْرِ،

القاضي بين اثنين وهو غضبان^(١) هي اشتغال قلبه عن الفكر.

وقد أُقْتِسِرَ من معقول هذا الإجماع كل ما ترتب عليه تشويش الفكر من خوف، أو مرض، أو جوع شديد، ونحو ذلك.

وهذا هو القسم الأول من المصالح، وهو محل اتفاق من حيث الحجية والاعتبار، بناءً على ثبوت حجية القياس.

قوله: (القسم الثاني): أي من أقسام المصلحة.

قوله: (ما شهد ببطلانه): أي «ما شهد الشرع ببطلانه».

«وما» في قوله: «ما شهد» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «بطلانه» يعود إلى «ما» الموصولة.

قوله: (كإيجاب الصوم بالوقاع في رمضان على الملك): هذا مثال

توضيحي على ما شهد الشرع ببطلانه من المصالح.

والمراد بالوقاع في رمضان: أي الجماع في نهار رمضان.

قوله: (لأننا لو أوجبنا عليه العتق لسهل عليه فلا ينزجر والكفارة

وضعت للزجر): الضمير في «عليه» يعود إلى «الملك».

والفعل الماضي «وُضِعَتْ» مبني للمجهول، والواضع هو الشارع.

والمراد هنا: أن الملك قادر على العتق بلا مشقة، فلو أُفْتِيَ بإيجابه

عليه مقابل وقاعه في شهر رمضان لما كان هذا الإيجاب زاجراً له، لعدم

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الأحكام»، باب «هل يقضي القاضي أو

يفتي وهو غضبان» رقم الحديث (٧١٥٨).

وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الأقضية»، باب «كراهة قضاء القاضي وهو

غضبان» رقم (١٧١٧).

فَهَذَا لَا خِلَافَ فِي بَطْلَانِهِ لِمُخَالَفَتِهِ النَّصِّ، وَفَتْحُ هَذَا يُؤَدِّي إِلَى تَغْيِيرِ حُدُودِ الشَّرْعِ.

شعوره بالعتن من ذلك، وحينئذ تفوت الحكمة من مشروعية الكفارة وهي الزجر والردع، بخلاف ما لو أُفتِيَ بصيام شهرين متتابعين، فإن هذا سيشق عليه قطعاً فيكون سبباً في زجره عن معاودة هذا الفعل في نهار رمضان مرة أخرى، تحقيقاً لمصلحته الشرعية بحسب ما رآه هذا المفتي باجتهاده.

ولعل المؤلف رحمه الله تعالى إنما أراد بهذا المثال التوضيحي الإلماح إلى ما حصل من الشيخ يحيى بن يحيى الليثي المالكي الذي أفتى الملك عبد الرحمن بن الحكم حين جامع جاريته في نهار رمضان بأن عليه صيام ستين يوماً^(١).

قوله: (فهذا لا خلاف في بطلانه لمخالفته النص): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «إيجاب الصوم بالوقوع في نهار رمضان على الملك»، وإليه كذلك عود الضميرين في «بطلانه»، وفي «لمخالفته».

والمراد بالنص هنا هو ما ثبت في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال: هلكتُ يا رسول الله، فقال له النبي ﷺ: (ما صنعت؟)، قال: وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ، قال: (أَعْتَقَ رَقَبَةً)^(٢).

فلما كانت هذه المصلحة التي رآها المفتي باجتهاده مخالفة لهذا النص اتفق العلماء على بطلانها.

قوله: (وفتح هذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ما خالف النص من مصالح».

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي ٩٧/٣.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الصوم»، باب «إذا جامع في رمضان» رقم (١٩٣٦)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصيام»، باب «تغليظ الجماع في نهار رمضان» رقم (١١١١).

الثالث: مَا لَمْ يَشْهَدْ لَهُ بِإِبْطَالٍ وَلَا اعْتِبَارٍ مُعَيَّنٍ، وَهَذَا عَلَى ثَلَاثَةِ ضُرُوبٍ، أَحَدُهَا: مَا يَقَعُ فِي مَرْتَبَةِ الْحَاجَاتِ،

والمراد هنا: أن المصالح المخالفة للشرع لو فُتِحَ لها الباب، وأُطْلِقَ للمفتين فيها العنان لأدى ذلك إلى تغيير الحدود الشرعية التي وضعها الشارع، بحسب ما يراه المجتهد أو المفتي أنه هو المناسب للأشخاص، أو الأماكن، أو الأزمان، وهذا باطل لا يصح، إذ النص الشرعي الوارد بتلك الحدود والكفارات حاكم وليس محكوماً عليه باجتهاد مخالف.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسم الثالث»؛ أي: من أقسام المصلحة.

قوله: (ما لم يشهد له بإبطال ولا اعتبار معين): أي: «ما لم يشهد له الشرع بإبطال ولا اعتبار معين».

و«ما» في قوله: «ما لم» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن هذا القسم من المصالح لا يوجد ما يشهد عليه بإهدار، أو ما يدل له باعتبار من النصوص الشرعية، وهذا هو المسمى بالمصلحة المرسلة.

قوله: (وهذا على ثلاثة ضروب): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ما لم يشهد له الشرع بإبطال ولا اعتبار معين من المصالح».

والجار والمجرور في قوله: «على ثلاثة ضروب» متعلق بمحذوف، تقديره: «يقع على ثلاثة ضروب».

و«الضروب» جمع «ضَرْبٍ»، والمراد به هنا: النوع.

قوله: (أحدها: ما يقع في مرتبة الحاجات): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الضروب الثلاثة».

و«ما» في قوله: «ما يقع» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الواقع في مرتبة الحاجات».

كَتْسَلِيطِ الْوَلِيِّ عَلَى تَزْوِيجِ الصَّغِيرَةِ، فَذَلِكَ لَا ضَرُورَةَ إِلَيْهِ، لِكِنَّهُ مُحْتَاجٌ إِلَيْهِ لِتَحْصِيلِ الْكُفُوِّ خِيفَةً مِنَ الْفَوَاتِ وَاسْتِقْبَالاً لِلصَّلَاحِ الْمُنتَظَرِ فِي الْمَالِ

و«الحاجات» جمع «حاجة»، والمراد بالحاجي هنا هو ما كان وسطاً بين الضروري والتحسيني، فلا هو أمر لا تستقيم الحياة إلا به كالضروري، ولا هو إذا فات لم يقع الناس في حرج كالتحسيني، ولكنه أمر تشتد حاجة الناس إليه من غير ضرورة ملجئة.

قوله: (كتسليط الولي على تزويج الصغيرة): هذا مثال توضيحي لما وقع من المصالح المرسلة في مرتبة الحاجيات. فالولي قد سلطه الشارع على تزويج الصغيرة، لأنه أدرى منها بما يحقق مصلحتها.

قوله: (فذلك لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه لتحصيل الكفو خيفة من الفوات واستقبالاً للصالح المنتظر في المال): اسم الإشارة «ذلك» في قوله: «فذلك» يعود إلى «تسليط الولي على تزويج الصغيرة»، وإليه كذلك عود الضمير في «إليه». والمراد بتحصيل الكفو: الظفر به.

ومعنى «خيفة من الفوات»: أي خشية من فوات الكفو، فإن الكفو إذا لم يُعْتَنَمَ فقد يذهب إلى غير عودة، وحينئذ يحصل الندم وقت لا يجدي شيئاً.

ومعنى: «واستقبالاً للصالح المنتظر في المال»: أي تفاعلاً بمستقبل حسن يؤول إليه حال الصغيرة بتزويجها بالكفو، وذلك بإنجاب الذرية الصالحة التي بها تُعَمَّرُ الأرض، وبوجودها يكثر سواد الأمة.

والمراد هنا: أن تسليط الولي على تزويج الصغيرة ليس من الضروريات التي يترتب على فواتها فوات الحياة ولكنه من الحاجيات الأساسية، إذ الصغيرة بحاجة ماسة إلى الكفو الذي يرعى مصالحها ويقوم بشؤونها، وهي لا تعرف الكفو من الرجال فأناط الشارع الحكيم

الصَّرْبُ الثَّانِي: مَا يَقَعُ مَوْقِعَ التَّحْسِينِ وَالتَّزْيِينِ وَرِعَايَةِ حُسْنِ الْمَنَاهِجِ فِي الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ، كَاغْتِبَارِ الْوَلِيِّ فِي النِّكَاحِ صِيَانَةً لِلْمَرْأَةِ عَنْ مُبَاشَرَةِ الْعَقْدِ،

ذلك إلى وليها، فهو الأقدر على معرفة الكفو الذي يناسبها، والذي يُؤمَلُ فيه أن تكون حياتها معه حياة الأبرار السعداء في أول الحال ومستقبله.

قوله: (الضرب الثاني): أي من ضروب المصالح التي لم يشهد لها الشرع بإبطال ولا باعتبار معين.

قوله: (ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية حسن المناهج في العبادات والمعاملات): «ما» في قوله: «ما يقع» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الواقع موقع التحسين والتزيين».

و«التحسيني» من المصالح هو الذي لا يترتب على فواته فوات الحياة، ولا يفضي عدم وجوده إلى وقوع الأمة في الحرج، وإنما هو أمر كمال لا أساسي.

والمراد برعاية حسن المناهج في العبادات والمعاملات: أي مراعاة سلوك أفضل الطرق وأقوم السبل في ذلك كله، حتى يتناسق جمال الظاهر مع سلامة الباطن.

قوله: (كاغتيار الولي في النكاح صيانة للمرأة عن مباشرة العقد): هذا مثال توضيحي للمصالح المرسله التي تقع موقع التحسين، فإن الشارع الحكيم اعتبر الولي في نكاح المرأة، كما في قول النبي ﷺ: (لا نكاح إلا بولي)^(١). وذلك من أجل صيانة المرأة عن مباشرة العقد بنفسها، حتى لا تكون عرضة للغمز والهمز، وهذا صورة من صور تكريم الإسلام للمرأة.

(١) ذكره البخاري في صحيحه ترجمة لأحد أبواب كتاب «النكاح»، فقال: «باب من قال: لا نكاح إلا بولي». (صحيح البخاري ٦/١٣٢).

لِكَوْنِهِ مُشْعِراً بِتَوْقَانِ نَفْسِهَا إِلَى الرَّجَالِ وَلَا يَلِيْقُ ذَلِكَ بِالْمُرُوءَةِ، فَفَوَّضَ ذَلِكَ إِلَى الْوَلِيِّ حَمَلاً لِلْخَلْقِ عَلَى أَحْسَنِ الْمَنَاهِجِ. وَلَوْ أُمْكِنَ تَعْلِيلُ ذَلِكَ بِقُصُورِ رَأْيِ الْمَرْأَةِ فِي انْتِقَاءِ الْأَزْوَاجِ وَسُرْعَةِ الْأَغْتِرَارِ بِالظَّاهِرِ لَكَانَ مِنَ الضَّرْبِ الْأَوَّلِ،

قوله: (لكونه مشعراً بتوقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة): الضمير في «لكونه» يعود إلى «مباشرة المرأة عقد نكاحها بنفسها».

و«التوقان» هو التلهف على الشيء، والشَّغْفُ به.

والضمير في «نفسها» يعود إلى «المرأة».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإشعار بتوقان نفس المرأة إلى الرجال».

و«المروءة» هي الهيئة التي تدل على اتصاف الإنسان بالفضائل والمكارم، وابتعاده عن النقائص والمعائب.

قوله: (ففوض ذلك إلى الولي حملاً للخلق على أحسن المناهج): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «مباشرة عقد النكاح».

والمعنى المراد هنا: لما كانت مباشرة المرأة عقد نكاحها بنفسها مدعاةً إلى الغمز بها والطمع فيها، كالقول بأنها متلهفة على الرجال، شغوفة بهم ونحو ذلك، حفظ الإسلام للمرأة كرامتها بأن أناط ولاية نكاحها إلى من له حق الولاية عليها من أقاربها، حملاً لها على أحسن الأحوال، وحمايةً لها عما ينقص قدرها بالقليل والقال، وهذا أمر تحسيني لأنه يتعلق بكمال المروءة ومكارم الآداب.

قوله: (ولو أمكن تعليل ذلك بقصور رأي المرأة في انتقاء الأزواج وسرعة الاغترار بالظاهر لكان من الضرب الأول): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اعتبار الولي في النكاح».

وَلَكِنْ لَا يَصِحُّ ذَلِكَ فِي سَلْبِ عِبَارَتِهَا . فَهَذَانِ الضَّرْبَانِ لَا نَعْلَمُ خِلَافًا فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِمَا مِنْ غَيْرِ أَصْلِ ،

والمراد بالضرب الأول هنا: هو ما يقع في مرتبة الحاجيات .

قوله: (ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اعتبار الولي في النكاح» .

والضمير في «عبارتها» يعود إلى «المرأة» .

والمقصود بسلب العبارة: عدم اعتبار رأيها قبولاً أو رفضاً، بل لا بد من اعتبار ذلك ومراعاته .

والمراد هنا: أن اعتبار الولي في النكاح قد يكون أمراً تحسينياً بالنظر إلى صيانة المرأة عن أن يقال فيها ما لا يليق بها، وقد يكون أمراً حاجياً بالنظر إلى حمايتها من أن تنخدع بمن ليس أهلاً لأن يكون زوجاً لها، فأسند ذلك إلى الولي لأنه أعلم بالمناسب لحالها بناءً على خبرته بالرجال .

وكون الإسلام أناط بالولي نكاح موليته فلا يعني ذلك أن يصادر رأيها، ويصادم رغبتها من غير مسوغ شرعي، فذلك لا يصح لأنه خيانة لأمانة الولاية، بل يجب عليه أن يقيم وزناً لعبارتها، فلا يسلبها حق التعبير عن رأيها فيمن اختاره زوجاً لها بإبداء رضاها عنه، أو إظهار سخطها له .

قوله: (فهذان الضربان لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل): الضربان المشار إليهما هنا هما: ما يقع في مرتبة الحاجيات، وما يقع في مرتبة التحسينيات من المصالح المرسلة .

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لا نعلم خلافاً في أن الشأن عدم جواز التمسك بهما من غير أصل» .

وضمير التثنية في «بهما» يعود إلى «الضربين المذكورين»، وهما الحاجيات والتحسينيات .

والمراد بالأصل هنا: هو الدليل الشرعي .

والمقصود: أن ما كان من المصالح المرسلة من قبيل الحاجي أو

فَإِنَّهُ لَوْ جَازَ ذَلِكَ كَانَ وَضْعاً لِلشَّرْعِ بِالرَّأْيِ، وَلَمَّا احْتَجْنَا إِلَى بَعْثَةِ الرُّسُلِ، وَلَكَانَ الْعَامِّيُّ يُسَاوِي الْعَالِمَ فِي ذَلِكَ، فَإِنَّ كُلَّ أَحَدٍ يَعْرِفُ مَصْلَحَةَ نَفْسِهِ.

التحسيني، فإنه لا يجوز التمسك به إلا بدليل شرعي معتبر.

قوله: (فإنه لو جاز ذلك كان وضعاً للشرع بالرأي): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن لو جاز ذلك لكان وضعاً للشرع بالرأي».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التمسك بالمصلحة الحاجي أو التحسيني بلا أصل».

والمعنى: أن المصلحة المرسله بقسميها الحاجي والتحسيني إذا لم تكن مستندة في واقعها إلى أصل شرعي، فإنها حينئذ تكون صادرة عن رأي مجرد، وذلك من قبيل وضع الشرع بالرأي، فيكون مذموماً بقول الله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنُ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١].

وهذا هو المسوغ الأول لعدم جواز التمسك بالمصلحة المرسله الحاجية أو التحسينية إذا لم تكن مستندة إلى أصل شرعي.

قوله: (ولما احتجنا إلى بعثة الرسل): وذلك لاستغناء الإنسان برأيه في تشريع ما يشاء من مصالح بحسب ما ينسجم مع رغباته حاجية كانت أو تحسينية.

وهذا هو المسوغ الثاني لعدم جواز التمسك بالمصلحة المرسله بقسميها الحاجي والتحسيني إذا لم تكن مستندة إلى أصل شرعي.

قوله: (ولكان العامي يساوي العالم في ذلك، فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «التمسك بالمصلحة المرسله الحاجية والتحسينية بلا أصل شرعي».

الضَرْبُ الثَّلَاثُ: مَا يَقَعُ فِي رُتْبَةِ الضَّرُورِيَّاتِ، وَهُوَ مَا عُرِفَ مِنَ الشَّارِعِ الْاَلْتِفَاتُ إِلَيْهَا،

ووجه المساواة هنا: انعدام الفارق بين العالم والعامي، فإن الفارق بينهما هو النظر في الدليل المؤصل لتلك المصالح تصحيحاً أو تزييفاً، وذلك شأن العالم وحده، فإذا قطع العالم نفسه عن النظر، وتمسك بالمصلحة المرسله الحاجية والتحسينية من غير دليل، بل بحسب مزاجه وهواه أصبح هو والعامي سواء، إذ كل منهما لا يختلف عن الآخر في معرفة ما يناسبه من مصالح.

وهذا هو المسوغ الثالث للقول بعدم جواز التمسك بالمصالح المرسله في مجالي الحاجي والتحسيني إذا لم تكن مستنده إلى أصل شرعي.
قوله: (الضرب الثالث): أي من ضروب المصلحة التي لم يشهد لها الشرع بإبطال، ولا باعتبار معين.

قوله: (ما يقع في رتبة الضروريات): «ما» هنا موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الواقع في رتبة الضروريات».

و«الضروريات» جمع «ضروري»، والضروري من المصالح المرسله هو ما لو فُقد لترتب على ذلك تعطيل الحياة، أو ضياع الدين، أو انتشار الفساد.

قوله: (وهو ما عرف من الشارع الالتفات إليها): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الواقع في رتبة الضروريات».

و«ما» في قوله: «ما عرف» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «وهو المعروف من الشارع الالتفات إليها».

والفعل الماضي «عُرِفَ» مبني للمجهول، والعارف هنا هم العلماء، ويشاركونهم في ذلك جميع العقلاء.

وَهِيَ خَمْسَةٌ: أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمُ دِينَهُمْ، وَأَنْفُسَهُمْ، وَعَقْلَهُمْ، وَنَسَبَهُمْ، وَمَالَهُمْ.

وَمِثَالُهُ: قَضَاءُ الشَّارِعِ بِقَتْلِ الْكَافِرِ الْمُضِلِّ، وَعُقُوبَةُ الْمُبْتَدِعِ الدَّاعِي إِلَى الْبِدْعِ صِيَانَةً لِدِينِهِمْ،

والمراد بالالتفات هنا: الرعاية، والعناية، والاعتبار.

والضمير في «إليها» يعود إلى «الضروريات».

قوله: (وهي خمسة): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «ما يقع في رتبة الضروريات من المصالح المرسلة».

فهذا الواقع ينقسم إلى خمسة أقسام.

قوله: (أن يحفظ عليهم دينهم، وأنفسهم، وعقلهم، ونسبهم، ومالهم): أي: «أن يحفظ الشارع».

والضمائر في «عليهم»، وفي «دينهم»، وفي «أنفسهم»، وفي «عقلهم»، وفي «نسبهم»، وفي «مالهم» كلها تعود إلى «الناس».

وهذه هي الضرورات الخمس التي اتفقت عليها جميع الشرائع السماوية، لأن بها قوام الدين والدنيا.

وحِفظ تلك الضرورات الخمس على الناس إنما يكون بما وضعه الشارع الحكيم من تشريعات في الكتاب الكريم والسنة المطهرة تضمن سلامتها، وتكفل وقايتها من أي ضرب من ضروب الاعتداء، وبذلك يُحفظ الدين ويُحَمَى جناب التوحيد، وتُصَانُ النفوس من أن تُسْفَكَ دماؤها بغير وجه حق، ويُرَبَّأُ بالعقول من أن تُزَالَ بمخدر أو مفر أو مسكر، ويُتَسَامَى بالأنساب من أن تُلَوَّثَ الأعراس بالزنا، وتُحَاطَ الأموال بسياج منيع من أن يُتَطَاوَلَ عليها بأي لون من ألوان الإتلاف سرقةً، أو غضباً، أو إقطاعاً بغير طريق مشروع.

قوله: (ومثاله: قضاء الشارع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدع صيانة لدينهم): الضمير في «مثاله» يعود إلى «حفظ الضرورات الخمس».

وَقَضَاؤُهُ بِالْقِصَاصِ إِذْ بِهِ حِفْظُ النُّفُوسِ، وَإِجَابَةُ حَدِّ الشُّرْبِ إِذْ بِهِ
حِفْظُ الْعُقُولِ،

وفي هذا المثال ذكر المؤلف رحمه الله تعالى نموذجين من المصلحة
الضرورية المتعلقة بحفظ الدين:

النموذج الأول: «قتل الكافر المضل»، لأن الكافر المضل يفتن
المسلمين في دينهم، كما قال تعالى: ﴿وَدَّتْ طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ
يُسَلِّطُوا لَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦٩].

والدليل على قضاء الشارع بقتل الكافر المضل قول الله تعالى في
سورة «البقرة»: ﴿وَنَبِّئُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الَّذِينَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٣].
وقوله سبحانه في سورة «الأنفال»: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ
وَيَكُونَ الَّذِينَ كَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٩].

النموذج الثاني: «عقوبة المبتدع الداعي إلى البدع»، لأن المبتدع
الداعي إلى بدعته يشوش على المسلمين صفاء عقيدتهم ويعكر عليهم نقاء
فطرتهم، فكان جزاؤه إيقاع العقوبة التعزيرية في حقه حتى يرتدع هو وينزجر
من كان على شاكلته.

قوله: (وقضاؤه بالقصاص إذ به حفظ النفوس): الضمير في:
«وقضاؤه» يعود إلى «الشارع».

والضمير في «به» يعود إلى «القصاص».

والدليل على قضاء الشارع بالقصاص من أجل حفظ النفوس قول الله
تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ وَالْحَرْبُ بِالْعَبْدِ
وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨].

قوله: (وإيجابه حد الشرب إذ به حفظ العقول): الضمير في «إيجابه»
يعود إلى «الشارع».

والضمير في «به» يعود إلى «حد الشرب».

والدليل على إيجاب حد الشرب لحفظ العقول: ما أخرجه الإمام

وَإِيجَابُهُ حَدَّ الزُّنَا حِفْظًا لِلنَّسْلِ وَالْأَنْسَابِ، وَإِيجَابُهُ زَجْرَ السَّارِقِ حِفْظًا لِلْأَمْوَالِ. وَتَفْوِيتُ هَذِهِ الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ وَالزَّجْرُ عَنْهَا يَسْتَحِيلُ.

البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه: «أن النبي ﷺ ضرب في الخمر بالجريد والنعال»^(١).

قوله: (وإيجابه حد الزنا حفظاً للنسل والأنساب): الضمير في «إيجابه» يعود إلى «الشارع».

والدليل على إيجاب الشارع حد الزنا لحفظ النسل والأنساب قول الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

والجلد مائة إنما يكون للزاني غير المحصن، أما المحصن فحده الرجم، لما أخرج الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله تعالى عنه: «أن رجلاً من أسلم أتى رسول الله ﷺ فحدثه أنه قد زنى، فشهد على نفسه أربع شهادات، فأمر به رسول الله ﷺ فَرُجِمَ، وكان قد أُحْصِنَ»^(٢).

قوله: (وإيجابه زجر السارق حفظاً للأموال): الضمير في «إيجابه» يعود إلى «الشارع».

والدليل على إيجاب الشارع زجر السارق حفظاً للأموال: أن الله تعالى أمر بقطع يد السارق في قوله سبحانه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكْلَافًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

قوله: (وتفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل): الضمير في «عنها» يعود إلى «الأصول الخمسة».

(١) صحيح البخاري، كتاب «الحدود»، باب «ما جاء في ضرب شارب الخمر» رقم الحديث (٦٧٧٣).

(٢) صحيح البخاري، كتاب «الحدود»، باب «رجم المحصن» رقم الحديث (٦٨١٤).

فَذَهَبَ مَالِكٌ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيِّ إِلَى أَنَّ هَذِهِ الْمَصْلَحَةَ حُجَّةٌ.
لِأَنَّ قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ ذَلِكَ مِنْ مَقَاصِدِ الشَّرْعِ،

والمراد بالأصول الخمسة هنا هي: الدين، والنفس، والعقل،
والنسب، والمال.

والمراد بتفويت هذه الأصول الخمسة: عدم مراعاتها، وترك الاهتمام
بها.

والمراد بتفويت الزجر عنها: إغفالها من غير تشريع حدود مناسبة
لكل واحد منها.

وإنما كان تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها مستحيلاً، لأن
بدون مراعاتها ينهدم الدين، وتضيع القيم، وتشيع الفاحشة، وينتشر
الفساد، وبذلك تفقد الإنسانية حرمتها وكرامتها.

قوله: (فذهب مالك وبعض الشافعية إلى أن هذه المصلحة حجة):
المصلحة المشار إليها هنا هي «المصلحة الضرورية».

والإمام مالك رحمه الله تعالى يرى أن المصلحة الضرورية المتعلقة
بحفظ الضرورات الخمس حجة^(١).

وقد ذهب إلى كونها حجة بعض الشافعية رحمهم الله تعالى^(٢).

قوله: (لأننا قد علمنا أن ذلك من مقاصد الشرع): اسم الإشارة «ذلك»
يعود إلى «حفظ الضرورات الخمس».

فحفظ هذه الضرورات كلها مقصد عظيم من مقاصد الشريعة، فيكون
كل ما أدى إلى صيانتها مأموراً به، وكل ما أدى إلى الإخلال بها منهيّاً
عنه.

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٦؛ مختصر ابن الحاجب ٢/٢٨٩.

(٢) انظر: البرهان ٢/١١١٣؛ المستصفي ١/٢٨٤؛ نهاية السؤل ٣/١٣٦؛
المحصول ٢/٣/٢١٨.

وَكَوْنُ هَذِهِ الْمَعَانِي مَقْصُودَةٌ عُرِفَ بِأَدِلَّةٍ كَثِيرَةٍ لَا حَصْرَ لَهَا مِنْ الْكِتَابِ، وَالسُّنَّةِ، وَقَرَائِنِ الْأَحْوَالِ، وَتَفَارِيقِ الْأَمَارَاتِ.

قوله: (وكون هذه المعاني مقصودة عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة): المراد بالمعاني هنا: «الضرورات الخمس».

وإنما كانت هذه الضرورات الخمس معاني، لأن كل واحدة منها تعني أمراً معيناً، فحفظ الدين يعني: العصمة من الكفر، والضلال، والبدع.

وحفظ النفس يعني: مراعاة حرمة الدم حتى لا يُسْفَكَ ظلماً وعدواناً. وحفظ العقل يعني: وقايته من كل ما يكون سبباً في تعطيله وإزالته. وحفظ النسب يعني: صيانتته من كل ما يُدْنَسُ العرض ويلوِّث الشرف.

وحفظ المال يعني: جَعَلَهُ في منأى من أن تصل إليه الأيدي المتلصصة.

ومعنى قوله: «مقصودة» أي: أن الشرع اتجه إلى صيانتها وحمايتها، وذلك برعايتها والعناية بها.

والفعل الماضي «عُرِفَ» مبني للمجهول، والعارف هنا هم علماء الشريعة.

وعلماء الشريعة إنما بنّوا معرفتهم بأن تلك الضرورات الخمس مقصودة للشارع بالأدلة الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة، كما سبق ذكر طرف منها فيما يتعلق بالحدود الزواجر.

قوله: (وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات): معطوف بالواو على الكتاب والسنة.

و«قرائن» جمع «قرينة»، و«الأحوال» جمع «حال»، و«قرينة الحال»: ما يصاحبها مما يدل على سرور، أو نكد.

فَيُسَمَّى ذَلِكَ مَصْلَحَةً مُرْسَلَةً، وَلَا نُسَمِّيهِ قِيَاساً لِأَنَّ الْقِيَاسَ يَرْجَعُ إِلَى أَصْلِ مُعَيَّنٍ.
وَالصَّحِيحُ أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ،

و«تفاريق» جمع «تفريق»، و«الأمارات» جمع «أمانة»، و«تفاريق الأمارات»: هو تناثرها في مواضع شتى من مواضع الشرع المطهر. والمعنى المراد هنا: ما يظهر على حال النبي ﷺ من تقطيب الجبين، وتَمَعُّرِ الوجه إثر تصرف رآه أو سمعه يفضي إلى الإخلال بواحدة من هذه الضرورات الخمس، فتكون تلك الحال أمانة على إنكاره عليه الصلاة والسلام لذلك التصرف صيانةً منه لحمى هذه الضرورات من أن يُهَانَ أو يُسْتَبَاحَ.

قوله: (فيسمى ذلك مصلحة مرسله، ولا نسميه قياساً لأن القياس يرجع إلى أصل معين): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ما يقع في رتبة الضروريات من المصالح التي عُرفَ كونها مقصوداً شرعياً بالأدلة والقرائن والأمارات»، وإليه كذلك عود الضمير في «لا نسميه».

والمراد هنا: ما عُرفَ كونه مقصوداً شرعياً مما يقع في رتبة الضروريات من المصالح يُسَمَّى مصلحة مرسله، لعدم ورود دليل معين بخصوصه يُتَقَيَّدُ به في الرجوع إليه، لكونه مشمولاً بجملة الأدلة الشرعية والقرائن والأمارات، وهي أدلة عامة.

ولا يسمى ذلك قياساً، لأن القياس له دليل معين بخصوصه يَرْجَعُ إليه وهو «المقيس عليه».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المذهب الأول في هذه المسألة، وهو أن المصلحة المرسله حجة.

قوله: (والصحيح أن تلك ليس بحجة): «الصحيح» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والقول الصحيح»، أو «والمذهب الصحيح».

لأنَّهُ مَا عُرِفَ مِنَ الشَّارِعِ الْمُحَافَظَةُ عَلَى الدِّمَاءِ بِكُلِّ طَرِيقٍ، وَلِذَلِكَ لَمْ تُشْرَعَ الْمُثَلَّةُ وَإِنْ كَانَتْ أُبْلَغَ فِي الرَّدْعِ وَالزَّجْرِ،

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المصلحة المرسلة».

فهذه المصلحة حكم المؤلف رحمه الله تعالى بعدم حجيتها، كما ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة، والبعض الآخر من الشافعية رحمهم الله تعالى جميعاً^(١).

قوله: (لأنه ما عرف من الشارع المحافظة على الدماء بكل طريق، ولذلك لم تشرع المثلة وإن كانت أبلغ في الردع والزجر): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن ما عرف من الشارع المحافظة على الدماء بكل طريق».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ولذلك» يعود إلى «كون الشارع لم يعرف عنه المحافظة على الدماء بكل طريق».

و«المثلة» هي «التَّنْكِيلُ»^(٢).

والمراد هنا: أن الشارع حين أراد المحافظة على الدماء شرع لذلك القصاص، وجعل الطريق لذلك خاصاً وهو «القتل» كما قال سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٧٨]، ولم يجعل الطريق إليه متعدداً، ولذلك نهى عن المثلة رغم أنها أبلغ في الزجر والردع، فقد أخرج الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث سليمان بن بُرَيْدَةَ عن أبيه أن النبي ﷺ قال: (اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا)^(٣).

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٤٣٣؛ البرهان ٢/١١١٣؛ المستصفى ١/٢٨٤؛ الإحكام ٤/١٦٠.

(٢) انظر: لسان العرب ١١/٦١٤.

(٣) صحيح مسلم، كتاب «الجهاد والسير»، باب «تأمير الأمراء على البعث ووصيته إياهم» رقم الحديث (١٧٣١).

وَلَمْ يُشْرَعِ الْقَتْلُ فِي السَّرِقَةِ وَشُرِبِ الْخَمْرِ، فَإِذَا أُثْبِتَ حُكْمًا لِمَصْلَحَةٍ مِنْ هَذِهِ الْمَصَالِحِ لَمْ يُعْلَمَ أَنَّ الشَّرْعَ حَافِظٌ عَلَى تِلْكَ الْمَصْلَحَةِ بِإِثْبَاتِ ذَلِكَ الْحُكْمِ كَانَ وَضِعًا لِلشَّرْعِ بِالرَّأْيِ وَحُكْمًا بِالْعَقْلِ الْمُجَرَّدِ، كَمَا حَكِيَ أَنَّ مَالِكًا قَالَ: «يَجُوزُ قَتْلُ الثُّلُثِ مِنَ الْخَلْقِ لِاسْتِصْلَاحِ الثُّلُثَيْنِ».

قوله: (ولم يشرع القتل في السرقة وشرب الخمر): أي أن الشارع قد جعل للسرقة حداً واحداً وهو «قطع اليد»، وجعل للخمر حداً واحداً وهو «الجلد»، ولم يزد على ذلك ما هو أبلغ منهما في الردع والزجر وهو القتل فيهما. وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول لعدم حجية المصلحة المرسله.

ومفاد هذا الدليل: أن الشارع الحكيم شرع الحدود الكفيلة بحفظ الدماء والأموال والعقول، واكتفى في ذلك بما قضاه فيها من قتل، أو قطع، أو جلد من غير أن يزيد عليها ما هو أبلغ منها في الزجر عنها، ولو كانت المصلحة المرسله حجة لما حافظ الشرع على طريق واحد في كل منها، بل لحافظ على تحصيلها بأبلغ الطرق.

قوله: (فإذا أثبت حكماً لمصلحة من هذه المصالح لم يُعلم أن الشرع حافظ على تلك المصلحة بإثبات ذلك الحكم كان وضِعاً للشرع بالرأي وحكماً بالعقل المجرد): المُثَبِّتُ هنا هو المجتهد.

والمصالح المشار إليها في قوله: «لمصلحة من هذه المصالح» هي «الضرورات الخمس».

والمراد هنا: أن المجتهد إذا أفتى بحكم في أية مصلحة من المصالح المتعلقة بالضرورات الخمس لا مستند له فيه من الشرع كان ذلك الحكم حكماً عقلياً مجرداً، فلا تنهض به حجة.

قوله: (كما حكى أن مالكا قال: يجوز قتل الثلث من الخلق لاستصلاح الثلثين): الكاف في «كما» حرف تشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية،

وَلَا نَعْلَمُ أَنَّ الشَّرْعَ حَافِظٌ عَلَى مَصْلَحَتِهِمْ بِهَذَا الطَّرِيقِ، فَلَا يُشْرَعُ مِثْلَهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كالمحكي أن مالكا...». والمراد بالتشبيه هنا: ضَرْبُ مثل توضيحي للقول بالمصلحة المرسلة بحكم لم يُعْرَفَ عن الشارع أنه حافظ على تلك المصلحة بمثله. والتعبير هنا بلفظ الحكاية في تلك المقولة المنسوبة إلى الإمام مالك رحمه الله تعالى دليل على عدم التحقق من صحة نسبتها إليه، إذ في ثبوتها عنه نظر.

قوله: (ولا نعلم أن الشرع حافظ على مصلحتهم بهذا الطريق، فلا يشرع مثله): الضمير في «مصلحتهم» يعود إلى «الخلق». والمراد بالطريق المشار إليه في قوله: «بهذا الطريق» هو «قتل الثلث لاستصلاح الثلثين».

والضمير في «مثله» يعود إلى «الطريق». وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني لعدم حجية المصلحة المرسلة.

ومفاد هذا الدليل: أن المصلحة المرسلة لا تكون حجة إلا إذا استند المجتهد فيها إلى دليل شرعي من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو قياس، فإذا لم يستند فيها إلى شيء من تلك الأدلة فإنها تكون دليلاً عقلياً مجرداً، والأحكام الشرعية لا تثبت بالعقل المجرد، فلا تكون حجة.

باب

في (تقاسيم الكلام والأسماء)

اخْتُلِفَ فِي مَبْدَأِ اللُّغَاتِ،

قوله: (تقاسيم الكلام): «التقاسيم» جمع «تقسيم»، و«التقسيم» في اللغة هو «تَجْزِئَةُ الشَّيْءِ وَتَفْرِيقُهُ»^(١).

وإنما قال المؤلف رحمه الله تعالى: «تقاسيم الكلام»؛ ولم يقل: «أقسام الكلام» بناءً على تعدد اعتبارات التقسيم في هذا الباب، فكأن كل اعتبار من هذه الاعتبارات أصبح مجموعة مستقلة يندرج تحتها عدد من الأقسام، فَجَمَعَ هذه الأقسام على «تقاسيم»، وذلك أن الكلام باعتبار الطلب ينقسم إلى أمر ونهي، وباعتبار القطعية والظنية ينقسم إلى نص وظاهر، ومجمل ومبين، وباعتبار الشمول والشيوع ينقسم إلى عام وخاص، ومطلق ومقيد، وباعتبار صريح اللفظ ولحنه ينقسم إلى منطوق ومفهوم، ... وهكذا.

قوله: (والأسماء): معطوف على «تقاسيم الكلام»، أي: «وتقاسيم الأسماء»، لأن الأسماء كذلك تنقسم إلى عدد من الاعتبارات، فهي باعتبار الوضع اللغوي تنقسم إلى حقيقة ومجاز، وباعتبار الاستعمال اللفظي تنقسم إلى شرعية وعرفية، وباعتبار الخصوص والعموم تنقسم إلى ما دل على واحد كأسماء الأشخاص، وإلى ما دل على كثيرين كأسماء الأجناس، ... وهكذا.

قوله: (اختلف في مبدأ اللغات): الفعل الماضي «اختلف» مبني للمجهول، والمُخْتَلَفُ هنا هم العلماء من أصوليين وفقهاء.

(١) انظر: لسان العرب ٤٧٨/١٢ - ٤٨٠.

فَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّهَا تَوْقِيفِيَّةٌ، لِأَنَّ الْأَصْطِلَاحَ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِخِطَابٍ
وَمُنَادَاةٍ وَدَاعٍ إِلَى الْوَضْعِ،

والمراد بمبدأ اللغات: بداية نشأتها.

و«اللغات» جمع «لُغَةٍ» وهي: «الكلام»، يقال: «لَعَى فلان» إذا تكلم بشيء^(١).

قوله: (فذهب قوم إلى أنها توقيفية): المراد بالقوم هنا أبو الحسن الأشعري، ومن اختار قوله كابن الحاجب، وابن فورك رحمهم الله تعالى^(٢).

والضمير في «أنها» يعود إلى «اللغات».

والمراد بكون اللغات توقيفية: أنها متلقاة من الله تبارك وتعالى، وليست من وَضَعِ الْبَشَرِ.

وهذا هو القول الأول في هذه المسألة.

قوله: (لأن الاصطلاح لا يتم إلا بخطاب ومناداة وداع إلى الوضع): المراد بالاصطلاح هنا: التفاهم على وضع أساليب لفظية يتداولها الناس للتخاطب فيما بينهم. وهذا التفاهم على وضع تلك الأساليب اللفظية لا يكون إلا في مكان يجتمعون فيه، والاجتماع في هذا المكان لتحقيق ذلك الغرض لا يتأتى إلا بأمرين:

الأمر الأول: مخاطبة بعضهم بعضاً للتنادي إلى حضور الاجتماع في مكان الاصطلاح.

الأمر الثاني: ظهور الحاجة الداعية إلى عقد هذا الاجتماع من قبل المتنادين إليه.

(١) انظر: لسان العرب ٢٥٠/١٥.

(٢) انظر: المستصفى ٣١٨/١؛ الإحكام ٧٤/١؛ مختصر ابن الحاجب ١٩٤/١.

وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا عَنْ لَفْظٍ مَعْلُومٍ قَبْلَ الْأَجْتِمَاعِ لِلِاصْطِلَاحِ .
 وَقَالَ آخَرُونَ: هِيَ اصْطِلَاحِيَّةٌ، إِذْ لَا يُفْهَمُ التَّوْقِيفُ مَا لَمْ يَكُنْ
 لَفْظٌ صَاحِبِ التَّوْقِيفِ مَعْرُوفًا

قوله: (ولا يكون ذلك إلا عن لفظ معلوم قبل الاجتماع للاصطلاح): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الخطاب والمناداة والداعي إلى الوضع». فهذا كله لا يمكن أن يتحقق إلا بلفظ، وهذا اللفظ تقتضي الضرورة أن يكون العلم به متقدماً على المخاطبة والمناداة، وإلا فكيف تتم المخاطبة والمناداة بغير لفظ معلوم؟، وهذا يدل على سَبْقِ اللفظ التخاطبي، وسبقه دليل على كون اللغة توقيفاً لا وضعاً اصطلاحياً. وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الذي احتج به أصحاب المذهب الأول القائلون بأن اللغات توقيفية. ومفاد هذا الدليل: لا يتم الاصطلاح على وضع لغة للتخاطب إلا بلفظ سابق على الاصطلاح، وسبق ذلك اللفظ دليل على ثبوت كونه توقيفياً لا اصطلاحياً.

قوله: (وقال آخرون: هي اصطلاحية): «آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قوم»؛ أي: «وقال قوم آخرون». والمراد بالقوم الآخرين هنا: هو أبو هاشم المعتزلي، كما نسب هذا القول إليه البيضاوي^(١)، وابن الحاجب^(٢)، والزرکشي^(٣). والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «اللغات». والمراد بكون اللغات اصطلاحية: أنها من وضع البشر، وليست متلقاة من الله تعالى. وهذا القول هو المذهب الثاني في هذه المسألة. **قوله:** (إذ لا يفهم التوقيف ما لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً

(١) انظر: المنهاج بشرح الأصفهاني ١/١٦٨.

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب ١/٢٨٣.

(٣) انظر: البحر المحيط ٢/١٤.

لِلْمُخَاطَبِ بِاصْطِلَاحِ سَابِقٍ.

وَقَالَ الْقَاضِي: يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ تَوْقِيفِيَّةً وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ
اصْطِلَاحِيَّةً، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَعْضُهَا تَوْقِيفِيَّةً وَبَعْضُهَا اصْطِلَاحِيَّةً،

لِلْمُخَاطَبِ بِاصْطِلَاحِ سَابِقٍ): «إذ» هنا أداة تعليل.

والفعل المضارع «يُقَهَّمُ» مبني للمجهول، والفاهم هنا هم «الناس»،
إذ التقدير: «لا يُقَهَّمُ النَّاسُ التَّوْقِيفَ مَا لَمْ يَكُنْ لَفْظُ صَاحِبِ التَّوْقِيفِ
مَعْرُوفًا».

والمراد بصاحب التوقيف: هو الله تبارك وتعالى.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الذي احتج به
أصحاب المذهب الثاني القائلون بأن اللغات اصطلاحية.

ومفاد هذا الدليل: لو كانت اللغات توقيفية من الله تعالى لما فهم
المخاطب منها شيئاً لعدم سَبْقِ اصطلاح يفسر المراد بألفاظها، وحيث
كانت تلك الألفاظ مفهومة لدى المخاطبين بها دل ذلك على سَبْقِ
الاصطلاح فيها، فيكون هو أصل الوضع دون التوقيف.

قوله: (وقال القاضي): هو القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى، حيث
ذكر ما يدل على ذلك في كتابه «العدة»^(١).

قوله: (يجوز أن تكون توقيفية): أي «يجوز أن تكون اللغات كلها
توقيفية».

قوله: (ويجوز أن تكون اصطلاحية): أي كلها ناشئة ابتداءً عن
اصطلاح.

قوله: (ويجوز أن يكون بعضها توقيفية وبعضها اصطلاحية): أي أن
تكون اللغات مبعضة، ليست على وتيرة واحدة، فمنها ما هو توقيفي،
ومنها ما هو اصطلاحية.

وَأَنْ يَكُونَ بَعْضُهَا ثَبَتَ قِيَاسًا، فَإِنَّ جَمِيعَ ذَلِكَ مُتَّصِرٌ فِي الْعَقْلِ.
 أَمَّا التَّوْقِيفُ فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ لِخَلْقِهِ الْعِلْمَ بِأَنَّ
 هَذِهِ الْأَسْمَاءَ قُصِدَتْ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْمُسَمَّيَاتِ، وَأَمَّا الْأَصْطِلَاحُ فَبِأَنَّ
 تُجْمَعُ دَوَاعِي الْعُقَلَاءِ لِلِاسْتِغْثَالِ بِمَا هُوَ مُهِمُّهُمْ وَحَاجَتُهُمْ مِنْ تَعْرِيفِ
 الْأُمُورِ الْغَائِبَةِ، فَيَبْتَدِئُ وَاحِدٌ وَيَتَّبَعُهُ آخَرٌ حَتَّى يَتِمَّ الْأَصْطِلَاحُ.

قوله: (وإن يكون بعضها ثبت قياساً): أي «ويجوز أن يكون بعضها ثبت قياساً». والضمير في «بعضها» يعود إلى «اللغات».

قوله: (فإن جميع ذلك متصور في العقل): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى ما سبق ذكره من جواز أن تكون اللغات كلها توقيفاً، أو كلها اصطلاحاً، أو أن يكون بعضها توقيفاً وبعضها اصطلاحياً، أو أن يكون بعضها قياسياً.

فكل ذلك لا يحيله العقل ولا يمنع، بل يجيزه لكونه متصوراً لديه، والتصور دليل الإمكان لا التعذر.

قوله: (أما التوقيف فإن الله سبحانه قادر على أن يخلق لخلقه العلم بأن هذه الأسماء قصدت للدلالة على المسميات): الضمير في «لخلقه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والمراد بالمسميات هنا: الذوات؛ أي ذوات الأشياء المسماة بتلك الأسماء.

والمعنى: أنه لا يستحيل في مقدور الله تعالى أن يلهم عباده العلم بوضع كل اسم على ذاته المناسبة له، وحينئذ فلا حاجة إلى وجود اصطلاح سابق.

قوله: (وأما الاصطلاح فبأن تُجمع دواعي العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعريف الأمور الغائبة، فيبتدئ واحد ويتبعه آخر حتى يتم الاصطلاح): معنى «تجمع دواعي العقلاء»: أي تتجه همهم وعزائمهم.

أَمَّا الْوَاقِعُ مِنْهَا فَلَا مَطْمَعٍ فِي مَعْرِفَتِهِ يَقِينًا، إِذْ لَمْ يَرِدْ بِهِ نَصٌّ،
وَلَا مَجَالَ لِلْعَقْلِ وَالْبُرْهَانِ فِي مَعْرِفَتِهِ،

و«ما» في قوله: «بما هو» موصولة بمعنى «الذي».
والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ما» الموصولة.
والضمير المتصل في «مهمهم» يعود إلى «العقلاء»، وكذلك إليه عود
الضمير في «حاجتهم».

والمراد بالأمور الغائبة هنا: الأشياء المجهولة التي لا تُعْرَفُ لها
أسماء معينة.

والضمير في «يتبعه» يعود إلى «الواحد المبتدئ بوضع الاصطلاح».
والمعنى المقصود: أن الناس بحكم احتياجهم إلى وضع لغة
يتخاطبون من خلالها، ويميزون بها بين أسماء الأشياء الموجودة لديهم،
فسوف تتجه همهم وعزائمهم إلى التنادي فيما بينهم للاصطلاح على ألفاظ
تلك اللغة، فيضع أحدهم لفظاً ثم يتبعه الآخرون فيضع كل واحد منهم
لفظاً، ويكون مجموع تلك الألفاظ هو اللغة المقصودة للتخاطب بينهم
والتمييز بين الأشياء الموجودة عندهم.

قوله: (أما الواقع منها فلا مطمع في معرفته يقيناً): الضمير في «منها»
يعود إلى «الاحتمالات المذكورة».

والمراد بالواقع من تلك الاحتمالات: أصل نشأة اللغات، بمعنى:
هل اللغات نشأت ابتداءً بالتوقيف، أو بالاصطلاح، أو منهما معاً، أو ثبت
بعضها بأحدهما والبعض الآخر بالقياس؟

والضمير في «معرفته» يعود إلى «الواقع».
والمقصود هنا: أن القطع واليقين بواحد من تلك الاحتمالات
المذكورة متعذر، ولا سبيل إلى ذلك إلا الظن فقط.

قوله: (إذ لم يرد به نص، ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته):
الجملة تعليل للقول بتعذر القطع بواحد من الاحتمالات المذكورة.

ثُمَّ هَذَا أَمْرٌ لَا يَرْتَبِطُ بِهِ تَعَبُدٌ عَمَلِيٌّ وَلَا يُرْهَقُ إِلَى اعْتِقَادِهِ، فَالْخَوْضُ فِيهِ فُضُولٌ، فَلَا حَاجَةَ إِلَى التَّطْوِيلِ فِيهِ.

والضمير في «به» يعود إلى «الواقع الذي كانت عليه نشأة اللغات ابتداءً»، وإليه كذلك عود الضمير في «معرفته».

والمعنى المراد هنا: أن سبيل القطع واليقين إلى القول بواحد من تلك الاحتمالات في نشأة اللغات ابتداءً إنما هو فرع ورود النص الشرعي ببيان ذلك، ولم يرد نص بهذا الخصوص، وتلك القضية مما لا مجال لإقامة البرهان عليها من جهة العقل إذ ثبوتها ليس من جهته، وحينئذ فالقطع في ذلك منتفٍ نقلاً وعقلاً.

قوله: (ثم هذا أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا يرهق إلى اعتقاده، فالخوض فيه فضول فلا حاجة إلى التطويل فيه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «معرفة القطع بواحد من الاحتمالات المذكورة في ابتداء نشأة اللغات».

والضمير في «به» يعود إلى «الأمر»، وإليه كذلك عود الضميرين في «اعتقاده»، وفي «فيه».

ومعنى: «ولا يُرْهَقُ إِلَى اعْتِقَادِهِ»: «الرَّهْقُ» في اللغة يطلق على عدد من المعاني، منها: الكذب، والخفة، والسَّفَهُ، والجهل، والفساد، والسرعة، واحتمال ما لا يطاق^(١).

والمعنى المناسب هنا هو الأخير منها، وهو «احتمال ما لا يطاق»، وعليه يكون المقصود من قوله: «ولا يُرْهَقُ إِلَى اعْتِقَادِهِ» هو أن «معرفة القطع بواحد من الاحتمالات المذكورة في ابتداء نشأة اللغات أمرٌ لا يُحْمَلُ النَّاسُ إِلَى اعْتِقَادِهِ مَا لَا يَطِيقُونَهُ، إِذْ مَا لَا سَبِيلَ إِلَى ثُبُوتِهِ شَرْعاً وَلَا عَقْلاً فَالتَّكْلِيفُ بِهِ مُحَالٌ، وَالتَّكْلِيفُ بِالْمُحَالِ تَكْلِيفٌ بِمَا لَا يَطِيقُ».

(١) انظر: القاموس المحيط ٣/٢٣٩؛ لسان العرب ١٠/١٢٨.

وَالْأَشْبَهُ أَنَّهَا تَوْقِيفِيَّةٌ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾.

و«الفضول» في قوله: «فالحوض فيه فضول»: هو البحث فيما لا يعني، وفيما لا طائل تحته.

والمراد هنا: نَفْيُ تحقق الثمرة من الحوض في هذه المسألة، بحيث لا يترتب عليها تعبد عملي ولا اعتقادي، وبذلك تكون الإطالة في بحثها من الفضول الذي لا حاجة إليه في علم الأصول.

وبهذا يتضح مذهب القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى في هذه المسألة، وهو جواز التصور العقلي لجميع الاحتمالات المذكورة، والتوقف الشرعي في الواقع الفعلي منها، فالعقل لا يمنع من أن يكون منشأ اللغات إما توقيفياً كله، وإما اصطلاحياً كله، وإما مبعضاً دائراً بينهما، أو بين أحدهما والقياس.

وأما الواقع الشرعي من ذلك فلا يمكن الجزم بشيء، والتوقف هو الأسلم، لأن الجزم لا يكون إلا بدليل، ولا دليل هنا لا تواتراً ولا آحاداً، والعقل لا يدل على ذلك إذ لا مدخل له فيه.

وما ذكره القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى هنا هو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: (والأشبه أنها توقيفية): المراد بالأشبه هنا «الأرجح»؛ أي: أرجح الأقوال الثلاثة السابقة.

والضمير في «أنها» يعود إلى «اللغات».

والمراد هنا: أن القول الأرجح هو القول الأول الذي ذهب أصحابه إلى أن اللغات توقيفية.

قوله: (لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾) [البقرة: ٣١]: هذا هو دليل رجحان القول بأن اللغات توقيفية.

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة: أن الله تبارك وتعالى أخبر بأنه علم آدم عليه السلام الأسماء كلها، ومقتضى هذا الإخبار أن ذريته توارثوا

فَإِنْ قِيلَ: يُحْتَمَلُ أَنَّهُ أَلْهَمَهُ وَضَعَ ذَلِكَ ثُمَّ نَسَبَهُ إِلَى تَعْلِيمِهِ؛ لِأَنَّهُ
الْهَادِي إِلَيْهِ، وَيُحْتَمَلُ أَنَّهُ كَانَ مَوْضُوعاً قَبْلَ آدَمَ بِوَضْعِ خَلْقِ آخَرِينَ،
فَعَلَّمَهُ مَا تَوَاضَعَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ.

عنه تلك الأسماء جيلاً بعد جيل، وكلُّ يعبر عنها بلغته، وهذا يدل على أن اللغات إنما نشأت ابتداءً بتوقيف لا باصطلاح.

قوله: (فإن قيل: يحتمل أنه ألهمه وضع ذلك ثم نسبه إلى تعليمه، لأنه الهادي إليه): هذه صيغة اعتراض من القائلين بأن اللغات اصطلاحية.

والضمير في «أنه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير في «ألهمه» يعود إلى «آدم» عليه السلام.

و«الإلهام» هو ما يلقيه الله تعالى في رُوع الإنسان.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الأسماء».

والضمير في «نسبه» يعود إلى «الوضع».

والضمير في «تعليمه» يعود إلى «الله» جل شأنه، وإليه كذلك عود

الضمير في «لأنه».

والضمير في «إليه» يعود إلى «وضع الأسماء».

والمراد هنا: أن الواضع لتلك الأسماء هو آدم عليه السلام بالإلهام من الله تعالى، وإنما نسب الله تعالى ذلك إليه بلفظ التعليم لأنه سبحانه هو الهادي إلى ذلك الوضع بالإلهام، وإذا كان الأمر كذلك فإن تلك الأسماء اصطلاحية وليست توقيفية.

قوله: (ويحتمل أنه كان موضوعاً قبل آدم بوضع خلق آخرين، فعلمه ما

تواضع عليه غيره): الضمير في «أنه» يعود إلى «تعليم الأسماء».

والضمير في «فعلمه» يعود إلى «آدم عليه السلام».

و«ما» في قوله: «ما تواضع» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولة.

وَيُحْتَمَلُ أَنَّهُ أَرَادَ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ، وَمَا فِي الْجَنَّةِ وَالنَّارِ دُونَ الْأَسْمِي
الَّتِي حَدَّثَتْ مُسَمِّيَاتُهَا.

قُلْنَا: هَذَا نَوْعٌ تَأْوِيلٌ يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

والضمير في «غيره» يعود إلى «آدم» عليه السلام.

والمراد هنا: أن ما علمه الله تعالى آدم عليه السلام هو لغة قوم آخرين اصطَلَحُوا على وضعها، وكان أولئك القوم سابقين على آدم عليه السلام في الوجود، وبناءً على ذلك فهي لغة اصطلاحية، لا توقيفية.

قوله: (ويحتمل أنه أراد السماء والأرض، وما في الجنة والنار، دون الأسماء التي حدثت مسمياتها): الضمير في «أنه» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

و«ما» في قوله: «وما في» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «مسمياتها» يعود إلى «الأسماء».

والمراد هنا: أن المقصود بالأسماء التي علمها الله تعالى نبيه آدم عليه السلام هي أسماء المسميات المتقدمة في الخلق على آدم، كالسما والأرض، وأسماء ما هو موجود في الجنة والنار، دون أسماء المسميات التي حدثت بعده، فهذه قد اصطَلَحَتْ عليها ذريته ولم يورثها لهم بتوقيف من الله تعالى.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق باحتمالاته الثلاثة.

قوله: (هذا نوع تأويل يحتاج إلى دليل): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الاحتمالات الثلاثة المذكورة».

فهذه الاحتمالات تأويل لا دليل عليه، وما لا ينهض الدليل على ثبوته لا يصح التمسك به.

ومن ثم يسلم الاستدلال بالآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ من معارض مقاوم، وحينئذ تكون هذه الآية الكريمة دليلاً على رجحان القول المستند إليها، وهو القول الأول الذي ذهب أصحابه إلى أن اللغات توقيفية.

(فصل)

قَالَ الْقَاضِي يَعْقُوبُ: يَجُوزُ أَنْ تُثَبَّتَ الْأَسْمَاءُ قِيَاسًا، كَتَسْمِيَةِ النَّبِيذِ خَمْرًا، لِعِلْمِنَا أَنَّ مُسْكَرَ الْعِنَبِ إِنَّمَا سُمِّيَ خَمْرًا لِأَنَّهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ؛ أَي: يُعْطِيهِ، وَقَدْ وُجِدَ هَذَا الْمَعْنَى فِي النَّبِيذِ فَيُسَمَّى بِهِ، حَتَّى يَدْخُلَ فِي عُمُومِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (حُرِّمَتِ الْخَمْرَةُ لِعَيْنِهَا).

قوله: (قال القاضي يعقوب: يجوز أن تثبت الأسماء قياساً): أي أن يقاس بعضها على بعض، إذا وجد الوصف الجامع بين المقيس والمقيس عليه.

قوله: (كتسمية النبيذ خمرًا): الكاف حرف تشبيه، وهذا مثال توضيحي لتقريب المسألة إلى الذهن.

و«النبيذ» لا يسمّى خمرًا إلا إذا اشتد وقذف بالزبد.

قوله: (لعلمنا أن مسكر العنب إنما سمي خمرًا لأنه يخامر العقل، أي: يغطيه): الضمير في «لأنه» يعود إلى «مسكر العنب».

والضمير في «يغطيه» يعود إلى «العقل».

ومعنى «مسكر العنب»: أي الخمر المتخذ من عصير العنب.

قوله: (وقد وجد هذا المعنى في النبيذ فيسمى به): الواو هنا حالية.

والمعنى المشار إليه في قوله: «هذا المعنى» هو «مخامرة العقل».

والضمير في «به» يعود إلى «الخمر».

والمراد هنا: أن النبيذ قيس على الخمر لمشاركته له في نفس

المعنى، وهو مخامرة العقل، فُسِّمِيَ بِاسْمِهِ.

قوله: (حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام: «حُرِّمَتِ الْخَمْرُ

لِعَيْنِهَا»): أي يدخل النبيذ المسكر في عموم قول النبي ﷺ: (حُرِّمَتِ الْخَمْرُ لِعَيْنِهَا)^(١).

(١) أخرجه النسائي في سننه، كتاب «الأشربة»، باب «ذكر الأخبار التي اعتل بها من =

وَبِهِ قَالَ بَعْضُ الشَّافِعِيِّ، وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ وَبَعْضُ الْحَنْفِيَّةِ
وَبَعْضُ الشَّافِعِيِّ: لَيْسَ هَذَا بِمُرْضٍ،

وذلك لوجود معنى الخمر في النبيذ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل القائلين بجواز إثبات
الأسماء بالقياس، وهو المذهب الأول في هذه المسألة.

ومفاد هذا الدليل: إذا شابه أحد الاسمين الآخر في عليية التسمية
جاز أن يُسَمَّى به قياساً عليه، كتسمية النبيذ خمراً لوجود المخامرة في كلِّ
وهي تغطية العقل.

قوله: (وبه قال بعض الشافعية): الضمير في «به» يعود إلى «إثبات
الأسماء بالقياس».

فهؤلاء البعض من الشافعية رحمهم الله تعالى، ومنهم ابن سريج
وغيره قد ذهبوا إلى ما ذهب إليه القاضي يعقوب الحنبلي من القول بإثبات
الأسماء بالقياس^(١).

قوله: (وقال أبو الخطاب وبعض الحنفية وبعض الشافعية: ليس هذا
بِمُرْضٍ): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بجواز إثبات الأسماء
بالقياس».

فهذا القول ليس مرضياً عند أبي الخطاب، حيث اختار القول بعدم
جواز إثبات الأسماء بالقياس، فقال رحمه الله تعالى: (تثبت الأسماء
اللغوية قياساً، وبه قال أكثر الشافعية،... وقال الحنفية وأكثر المتكلمين:
لا تثبت قياساً، وهو الأقوى عندي)^(٢).

= أباح شراب السكر». (سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي ٨/٣٢١)
من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

(١) انظر: المستصفى ١/٣٣١؛ الإحكام ١/٥٣؛ المحصول ٢/٢/٤٥٧؛ التبصرة
ص ٤٤٤.

(٢) انظر: التمهيد ٣/٤٥٥.

فَإِنَّا إِن عَرَفْنَا أَنَّ أَهْلَ اللَّغَةِ خَصُّوا مُسْكِرَ عَصِيرِ الْعِنَبِ بِاسْمِ الْخَمْرِ،
فَوَضَعُوهُ لِغَيْرِهِ اخْتِرَاعٌ مِنْ عِنْدِنَا، فَلَا يَكُونُ مِنْ لُغَتِهِمْ، وَإِن عَلِمْنَا أَنَّهُمْ
وَضَعُوهُ لِكُلِّ مُسْكِرٍ فَاسْمُ الْخَمْرِ ثَابِتٌ لِلنَّبِيذِ تَوْقِيفاً مِنْ جِهَتِهِمْ لَا
بِقِيَاسِنَا،

وكذلك لم يرتض بعض الحنفية رحمهم الله تعالى جواز إثبات
الأسماء بالقياس كالسرخسي، وغيره^(١).
وكذلك لم يرتض هذا القول بعض الشافعية رحمهم الله تعالى
كالجويني والغزالي والآمدني^(٢).
وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

قوله: (فإننا إن عرفنا أن أهل اللغة خصوا مسكر عصير العنب باسم
الخمير، فوضعه لغيره اختراع من عندنا، فلا يكون من لغتهم): الضميران في
«فوضعه»، وفي «لغيره» يعودان إلى «مسكر عصير العنب».
والضمير في «لغتهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والمراد هنا: أن تخصيص العرب مسكر عصير العنب باسم الخمر
يمنع مشاركة غيره له فيه، فوضعه لغيره كالنبيذ خروج عن لغتهم، ولا يجوز
أن يقاس ما ليس في لغتهم على ما كان في لغتهم.

قوله: (وإن علمنا أنهم وضعوه لكل مسكر فاسم الخمر ثابت للنبيذ
توقيفاً من جهتهم لا بقياسنا): الضمير في «أنهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والضمير في «وضعوه» يعود إلى «اسم الخمر».

والضمير في «جهتهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والمراد هنا: أن العرب إن أطلقوا اسم الخمر على كل شراب
مسكر، فالنبيذ يسمى خمراً بالوضع اللغوي لا بالقياس.

(١) انظر: أصول السرخسي ١٥٦/٢؛ فواتح الرحموت ١٨٥/١؛ تيسير التحرير ٥٦/١.

(٢) انظر: البرهان ١٧٢/١؛ المنخول ص ٢٧١؛ الإحكام ٥٣/١.

وَأِنْ أَحْتَمَلَ الْأَمْرَيْنِ فَلِمَ نَتَحَكَّمُ عَلَيْهِمْ وَنَقُولُ: لُعْتَكُمْ هَذِهِ؟

قوله: (وإن احتمل الأمرين فلم نتحکم عليهم ونقول: لغتكم هذه؟): المراد بالمُحْتَمَلِ هنا هو «اسم الخمر»؛ أي: «وإن احتمل اسم الخمر الأمرين».

والمراد بالأمرين هنا: هما الوضع الخاص المتعلقة بمسکر عصير العنب فقط، والوضع العام المتعلقة بكل شراب مسکر.

والاستفهام في قوله: «فَلِمَ نتحکم عليهم ونقول: لغتكم هذه؟» استفهام تعجب وإنكار.

و«التحکم» هو الدعوى بلا دليل، كما سبق.

والضمير في «عليهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والمشار إليه في قوله: «لغتكم هذه» هو أحد الأمرين، إما الوضع الخاص، وإما الوضع العام، كأن يقول: لغتكم - يا أهل اللغة - تقتضي تخصيص اسم الخمر بمسکر عصير العنب فقط.

أو يقول: لغتكم تقتضي إطلاق اسم الخمر على كل مسکر.

والمراد هنا: أن تخصيص هذا الاحتمال بأحد الأمرين دون الآخر تخصيص بلا مخصص، والتخصيص بلا مخصص دعوى بلا دليل، وهذا هو التحکم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول للمانعين من إثبات الأسماء بالقياس.

ومفاد هذا الدليل: أن اسم الخمر في لغة العرب لا يخلو من ثلاث

حالات:

الحالة الأولى: أن يُخَصَّصَ به مسکر عصير العنب فقط.

الحالة الثانية: أن يُطَلَّقَ على كل شراب مسکر.

الحالة الثالثة: أن يحتمل الأمرين معاً، أي: الإطلاق الخاص،

والإطلاق العام.

وَقَدْ رَأَيْنَاهُمْ يَضْعُونَ الْأَسْمَ لِمَعَانٍ وَيُخَصِّصُونَهَا بِالْمَحَلِّ، كَمَا يُسَمُّونَ الْفَرَسَ أَذْهَمَ لِسَوَادِهِ، وَكُمَيْتًا لِحُمْرَتِهِ، وَالْقَارُورَةَ مِنَ الزُّجَاجِ لِأَنَّهُ يَقْرُ فِيهَا الْمَائِعَاتُ، وَلَا يَتَجَاوَزُونَ بِهِذِهِ الْأَسْمَاءِ مَحَلَّهَا وَإِنْ كَانَ الْمَعْنَى عَامًّا فِي غَيْرِهِ.

فإن حُصِّ به مسكر عصير العنب فقط، فما عدا ذلك فليس من لغة العرب، فلا يصح قياسه على الثابت في اللغة. وإن أُطْلِقَ على كل مسكر كان النبيذ المشتد خمراً بأصل الوضع اللغوي، وليس ذلك قياساً. وإن احتمل الأمرين معاً، فلا يصح التحكم بإرادة أحدهما دون الآخر، لأنه تخصيص بلا مخصص.

قوله: (وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعانٍ ويخصصونها بالمحل): الضمير في «رأيناهم» يعود إلى «أهل اللغة». والضمير في «يخصصونها» يعود إلى «المعاني». والمراد بالمحل هنا: جهة إيراد اللفظ.

قوله: (كما يسمون الفرس أدهم لسواده وكُميتاً لحمرته، والقارورة من الزجاج لأنه يقر فيها المائعات): المُسَمِّي هنا هم «أهل اللغة». والضمير في «لسواده» يعود إلى «الفرس»، وكذلك إليه عود الضمير في «لحمرته».

والضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن يقر فيها المائعات». والضمير في «فيها» يعود إلى «القارورة».

والمراد بالمائعات: السوائل كالماء، والعصير، والحليب، ونحوها.

قوله: (ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها وإن كان المعنى عاماً في غيره): المتجاوز هنا: هم «أهل اللغة».

فَإِذَا مَا لَيْسَ عَلَى قِيَاسِ التَّصْرِيفِ الَّذِي عُرِفَ مِنْهُمْ لَا سَبِيلَ إِلَى
إِثْبَاتِهِ وَوَضْعِهِ.

والمراد بالأسماء المشار إليها بقوله: «بهذه الأسماء» ما ذُكر من
تسمية الفرس أدهم لسواده وكميتاً لحمرة، وتسمية الزجاجة قارورة.

والضمير في «محلها» يعود إلى «الأسماء».

والضمير في «غيره» يعود إلى «المحل».

والمراد هنا: أن تخصيص أهل اللغة لأسماء المعاني بمحالتها دون
تعدية لغيرها دليل على عدم جواز إثبات الأسماء بالقياس.

قوله: (فإذا ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم لا سبيل إلى
إثباته ووضعه): هذه الجملة استتاج مما سبق.

والمعنى: «إذا كان أهل اللغة قد قصرُوا أسماء المعاني على محالتها
من غير أن يتجاوزوا إلى غيرها، دل ذلك على أن ما ليس على قياس
التصريف الذي عرف منهم لا سبيل إلى إثباته ووضعه».

و«ما» في قوله: «ما ليس» موصولة بمعنى «الذي».

والمراد بقياس التصريف: هو ما اقتضى فيه الوضع اللغوي جواز
الاشتقاق من أصل الكلمة، كما اشتقوا من «الضَرْبِ»: ضَرْبَ وَسَمَّوْهُ
فِعْلاً، و«الضارب» وسموه اسم فاعل، و«المضروب» وسموه اسم مفعول.

والضمير في «منهم» يعود إلى «أهل اللغة».

و«لا» في قوله: «لا سبيل» نافية للجنس، و«سبيل» اسمها مبني على
الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «ممكن»،
أي: «لا سبيل ممكن إلى إثباته ووضعه».

والضميران في «إثباته»، وفي «وضعه» يعودان إلى «ما ليس على قياس
التصريف».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني لأصحاب
المذهب الثاني القائلين بعدم جواز إثبات الأسماء بالقياس.

قُلْنَا: مَتَى تَحَقَّقْنَا أَنَّهُمْ وَضَعُوا الْأَسْمَ لِمَعْنَى اسْتَدْلَلْنَا عَلَى أَنَّهُمْ وَضَعُوهُ بِإِزَاءِ كُلِّ مَا فِيهِ الْمَعْنَى، كَمَا أَنَّهُ إِذَا نَصَّ عَلَى حُكْمٍ فِي صُورَةٍ لِمَعْنَى عَلِمْنَا أَنَّهُ قَصَدَ إِثْبَاتَ الْحُكْمِ فِي كُلِّ مَا وُجِدَ فِيهِ الْمَعْنَى،

ومفاد هذا الدليل: أن أهل اللغة خصوا الفرس الأسود باسم الأدهم، والأحمر باسم الكميت، ولم يقيسوا عليه غيره من سائر الدواب الأخرى كالحمار والبعير.

وكذلك خصوا الزجاجة باسم القارورة، ولم يقيسوا غيرها عليها وإن كان يشاركها في المعنى كالحوض الذي يقر فيه الماء، والصندوق الذي تقر فيه الأشياء، والمنزل الذي تقر فيه الممتلكات، ولو كان إثبات الأسماء بالقياس جائزاً لما قصروا أسماء المعاني على محالها فقط.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم جواز إثبات الأسماء بالقياس.

قوله: (متى تحققنا أنهم وضعوا الاسم لمعنى استدللنا على أنهم وضعوه بإزاء كل ما فيه المعنى): الضمير في «أنهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والضمير في «وضعوه» يعود إلى «الاسم».

و«ما» في قوله: «ما فيه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمراد هنا: أن العرب إذا وضعوا الاسم لمعنى معقول، دل ذلك على أنهم لم يريدوا به خصوص ذلك الاسم بل عموم كل ما وُجد فيه معناه، فإذا سماوا الزجاجة قارورة نظراً لما يقر فيها من المائعات صح تسمية كل ما يكون مقراً للأشياء قارورة كالمزمل، والحوض ونحوهما.

قوله: (كما أنه إذا نص على حكم في صورة لمعنى علمنا أنه قصد إثبات الحكم في كل ما وجد فيه المعنى): الضمير في «أنه» يعود إلى «الشارع».

فَالْقِيَاسُ تَوْسِيعُ مَجْرَى الْحُكْمِ، وَإِذَا جَازَ قِيَاسُ التَّصْرِيفِ فَسَمَّوْا فَاعِلَ الضَّرْبِ ضَارِبًا، وَمَفْعُولَهُ مَضْرُوبًا، فَلِمَ لَا يَجُوزُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ؟.

والمقصود بالمعنى هنا: هو «العلة»، إذ العلة في القياس الشرعي ذات معنى معقول.

و«ما» في قوله: «ما وجد» موصولة بمعنى «الذي». والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمراد هنا: أن الشارع إذا نص على حكم قد عَقَلَتْ عِلْتَهُ، كان مقتضى ذلك تعديّة هذا الحكم إلى كل مسألة تحقق فيها ثبوت معناه.

قوله: (فالقِيَاسُ تَوْسِيعُ مَجْرَى الْحُكْمِ): أي أن القياس سبب في تشريك الأصل بكل فرع وُجِدَتْ فِيهِ عِلْتُهُ الْجَامِعَةُ، وهذا من شأنه ألا يجعل حكم الأصل قاصراً على محله، بل متعدياً إلى غيره، فتتسع بذلك دائرة مجرى الحكم.

قوله: (وَإِذَا جَازَ قِيَاسُ التَّصْرِيفِ، فَسَمَّوْا فَاعِلَ الضَّرْبِ ضَارِبًا، وَمَفْعُولَهُ مَضْرُوبًا، فَلِمَ لَا يَجُوزُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ؟): الْمَسْمُومُ هُنَا فِي قَوْلِهِ: «فَسَمَّوْا» هُمْ أَهْلُ اللُّغَةِ.

والضمير في «مفعوله» يعود إلى «الضرب».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمراد بما نحن فيه: هو مسألة الخلاف، وهي: «إثبات الأسماء بالقياس».

والاستفهام في قوله: «فلم لا يجوز فيما نحن فيه؟» هو استفهام تعجب.

والمراد هنا: أن إثبات الأسماء بالقياس ليس بدعاً في لغة العرب، بل هو جارٍ وَفَقَ سننهم، فإنهم أجازوا قياس التصريف، حيث سموا فاعل

وَفَيْمًا اسْتَشْهَدُوا بِهِ مِنَ الْأَسْمَاءِ وَضِعَ الْأَسْمُ لِشَيْئَيْنِ: الْجِنْسِ
وَالصِّفَةِ،

الضرب ضارباً، وسموا مفعوله مضروباً، فلا مانع من تسمية النبيذ خمراً
لاشتراكه مع عصير العنب في تخمير العقل بالإسكار، فإن ذلك نوع
تصريف بتعدية الاسم من محله إلى محل آخر مشابه له، وبناءً على ذلك
فليس في هذه التعدية تَحَكُّمٌ عليهم، ولا تجاوز لقواعد لغتهم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الدليل الأول
الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني المانعون من إثبات الأسماء
بالقياس، والذي قالوا فيه: «فإننا إن عرفنا أن أهل اللغة خصوا مسكر عصير
العنب باسم الخمر، فوضعه لغيره اختراع من عندنا، فلا يكون من لغتهم،
وإن علمنا أنهم وضعوه لكل مسكر فاسم الخمر ثابت للنبيذ توقيفاً من جهتهم
لا بقياسنا، وإن احتمل الأمرين فلم نتحكم عليهم ونقول: لغتكم هذه؟».

ومفاد هذا الجواب من وجهين:

الوجه الأول: قياس إثبات الأسماء بالقياس اللغوي على إثبات
الأحكام بالقياس الشرعي، فكما أن الشارع إذا نص على حكم معقول
المعنى كان دليلاً على تعدية ذلك الحكم إلى كل ما وُجد فيه معناه،
فكذلك إذا وضع العرب الاسم لمعنى كان دليلاً على وضعه في كل ما
وُجد فيه هذا المعنى.

الوجه الثاني: أن إثبات الأسماء بالقياس ليس مخالفاً لسنن العرب
في لغتهم، بل هو جارٍ وفاق سننهم فيه، بدليل إجازتهم قياس التصريف،
كتسميتهم فاعل الضرب ضارباً ومفعوله مضروباً، وإذا جاز التصريف في
ذلك جاز في مسألتنا هذه، فَيَسْمَى النبيذ خمراً للمعنى الجامع بينهما، وهو
تخمير العقل في كلٍّ منهما.

قوله: (وفيمًا استشهدوا به من الأسماء وضع الاسم لشئئين: الجنس
والصفة): «ما» في قوله: «وفيمًا» موصولة بمعنى «الذي».

وَمَتَى كَانَتِ الْعِلَّةُ ذَاتَ وَصْفَيْنِ لَمْ يَثْبُتِ الْحُكْمُ بِدُونِهِمَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بالاسم في قوله: «وضع الاسم لشيئين»: هو الأدهم، والكميت.

والمراد بالجنس هنا: جنس الفرس.

والمراد بالصفة هنا: السواد، والحمرة.

قوله: (ومتى كانت العلة ذات وصفين لم يثبت الحكم بدونهما): ضمير

الثنية في «بدونهما» يعود إلى «الوصفين».

والمراد هنا: أن العلة القياسية إذا كانت مركبة من وصفين، فلا بد

من وجودهما معاً وإلا لم يجز إثبات الحكم.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الدليل الثاني

الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم جواز إثبات الأسماء

بالقياس، والذي قالوا فيه: «وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعانٍ

ويخصصونها بالمحل، كما يسمون الفرس أدهم لسواده، وكميتاً لحمرته،

والقارورة من الزجاج لأنه يقر فيه المائعات، ولا يتجاوزون بهذه الأسماء

محلها وإن كان المعنى عاماً في غيره».

ومفاد هذا الجواب: أن عدم إجراء أهل اللغة القياس فيما ذكرتموه

من أمثلة ليس لأنهم لا يجوزون إثبات الأسماء بالقياس، وإنما لأمر آخر

وهو تخلف أحد وصفي العلة القياسية، وذلك أن ما ذكرتموه من أمثلة

أطلق فيه العرب الاسم على شيئين وهما الجنس والصفة، كما هو الشأن

بالنسبة للأدهم، فإن هذا الاسم يراد به جنس الفرس، كما يراد به وَصْفُ

السواد فيه، ولا يمكن اجتماع هذين الشيتين في حيوان آخر، بل لا بد من

أن يتخلف أحدهما، فإذا وَجِدَتِ الصفة انعدم الجنس، كما لو وَجِدَ بعير

أسود، فالصفة هنا متحققة ولكنها ليست في محلها المطلوب وهو الفرس.

وإذا كان الأمر كذلك فلا تنهض لكم بهذا الاستدلال حجة على المُدَّعَى،

وهو عدم جواز إثبات الأسماء بالقياس.

(فصل) في (تقاسيم الأسماء)

وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَقْسَامٍ: وَضَعِيَّةٌ، وَعُرْفِيَّةٌ، وَشَرْعِيَّةٌ، وَمَجَازٌ مُطْلَقٌ.

قوله: (وهي أربعة أقسام): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الأسماء».

فهذه الأسماء تقع على أربعة أقسام.

قوله: (وضعية): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «أسماء وضعية».

والأسماء الوضعية: هي التي وضعها أهل اللغة للدلالة على مسمياتها، وذلك كما وضعوا اسم «رَجُل» للدلالة على الإنسان الذكر.

قوله: (وعرفية): أي وأسماء عرفية.

والأسماء العرفية: هي التي تواضع عليها أهل اللغة فيما بينهم من جهة الاستعمال، وقد يخصّصون به ما كان عاماً بحكم الأصل، كتخصيصهم «الدابة» بذوات الأربع دون سائر ما يدب على الأرض.

قوله: (وشرعية): أي وأسماء شرعية.

والأسماء الشرعية: هي التي ورد الشارع بالتعبد بمضامينها، كالصلاة والزكاة، والصيام، والحج، ونحو ذلك.

قوله: (ومجاز مطلق): أي وأسماء مجازية مطلقة.

وإنما وَصَفَ المجاز بالإطلاق في قوله: «مجاز مطلق»: لخروجه عن التقيد بحد الحقيقة، فإن الحقيقة متقيدة بأصل الوضع الأول الذي أراده أهل اللغة ابتداءً.

وأما المجاز فلم يتقيد بأصل ذلك الوضع، وإنما أطلق نفسه من ذلك القيد، فكان اللفظ فيه مستعملاً في غير موضوعه الأصلي، كتسمية الرجل الكريم بحراً.

أَمَّا الْوَضْعِيَّةُ فَهِيَ الْحَقِيقَةُ، وَهُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي مَوْضُوعِهِ الْأَصْلِيِّ.

وَأَمَّا الْعُرْفِيَّةُ فَإِنَّ الْأَسْمَ يَصِيرُ عُرْفِيًّا بِاعْتِبَارَيْنِ،

وهذه الأقسام الأربعة التي ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى هنا ذكراً إجمالياً، سيفصل الحديث عن كل واحد منها على حدة فيما يلي.
قوله: (أما الوضعية): أي أما القسم الأول، وهو الأسماء الوضعية.
قوله: (فهي الحقيقة): الضمير المنفصل «هي» في قوله: «فهي» يعود إلى «الوضعية».

و«الحقيقة» مشتقة من «الحق»، وهو الثابت والمستقر.
 وإنما جعل المؤلف رحمه الله تعالى «الوضعية» هي الحقيقة، لأنها ثابتة مستقرة، لكونها هي الأصل في الاستعمال.
قوله: (وهو اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الحقيقة».

والضمير في «موضوعه» يعود إلى «اللفظ».
 والمراد بموضوع اللفظ الأصلي: ما جاءت اللغة بالدلالة عليه وحده دون غيره، وذلك كلفظ «الأسد»، فإن اللغة جاءت أصالةً بالدلالة على المسمى به وحده، وهو الحيوان المعروف بهذا الاسم، دون إرادة إنسان أو حيوان آخر.

قوله: (وأما العرفية): أي: وأما القسم الثاني، وهو الأسماء العرفية.
قوله: (فإن الاسم يصير عرفياً باعتبارين): المراد بالعرف هنا هو العرف اللغوي، وليس العرف العام الذي جرت به عوائد الناس في أقوالهم وأفعالهم.

وقوله: «باعتبارين»؛ أي بشيئين لهما اعتبارهما في اللغة العربية.

أَحَدُهُمَا: أَنْ يُخَصَّصَ عُرْفُ الْأَسْتِعْمَالِ مِنْ أَهْلِ اللَّغَةِ الْأَسْمَ بِيَعْضِ مُسَمِّيَاتِهِ الْوَضْعِيَّةِ، كَتَخْصِيصِ اسْمِ الدَّابَّةِ بِذَوَاتِ الْأَرْبَعِ، مَعَ أَنَّ الْوَضْعَ لِكُلِّ مَا يَدُبُّ.

قوله: (أحدهما: أن يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة الاسم ببعض مسمياته الوضعية): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الاعتبارين». والضمير في «مسمياته» يعود إلى «الاسم».

والمعنى المراد هنا: أن يكون الاسم ذا دلالة عامة صادقة على جميع أفرادها، فيأتي الاستعمال العرفي اللغوي فيخصص عموم هذا الاسم ببعض أفرادها فقط دون بقية الأفراد.

قوله: (كتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع، مع أن الوضع لكل ما يدب): الكاف في «كتخصيص» حرف تشبيه، والغرض من هذا التشبيه: صَرْبُ المثل التوضيحي لتقريب المسألة إلى الذهن.

والمراد بذوات الأربع: الحيوانات التي تمشي على أربع قوائم، كالحصان، والحمار، والبعير، وغيرها.

والمراد بالوضع هنا: الوضع اللغوي.

و«ما» في قوله: «ما يدب» موصولة بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن اسم «الدابة» موضوع لإرادة العموم، بحيث يشمل كل ما يدب على وجه الأرض من المخلوقات، وقد دل على هذا العموم قول الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النور: ٤٥].

فهذه الأصناف الثلاثة كلها يطلق عليها اسم الدابة، لكونها تدب - أي: تتحرك - على ظهر الأرض، إلا أن الاستعمال العرفي جعل هذا العموم خاصاً بذوات الأربع فقط، فإذا قيل: «دابة» فلا يراد بهذا الإطلاق

الأَعْتَبَارُ الثَّانِي: أَنْ يَصِيرَ الْأِسْمُ شَائِعاً فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ
أَوَّلًا، بَلْ هُوَ مَجَازٌ فِيهِ، كَالْغَائِطِ، وَالْعَذْرَةَ، وَالرَّائِيَةَ. وَحَقِيقَةُ الْغَائِطِ
الْمُطْمَئِنُّ مِنَ الْأَرْضِ،

من يمشي على بطنه كالزواحف، ولا من يمشي على رجلين كالإنسان
والطائر، بل يراد به من يمشي على أربع قوائم كالبغال والحمير ونحوها.
قوله: (الاعتبار الثاني): أي لصيرورة الاسم عرفياً.

قوله: (أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً): المراد
بالشيوخ هنا: الشهرة.

و«ما» في قوله: «ما وضع» موصولة بمعنى «الذي».
والفعل الماضي: «وُضِعَ» مبني للمجهول، والواضع هنا: هم أهل
اللغة.

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولة.
والمراد بالوضع الأولي في قوله: «في غير ما وضع له أولاً» هو
الوضع اللغوي الأصلي الحقيقي.

قوله: (بل هو مجاز فيه): «بل» حرف إضراب، والمُضْرَبُ عنه هنا
هو كون ذلك الاستعمال استعمالاً أصلياً حقيقياً.
والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاسم الشائع في غير ما وُضِعَ له
أولاً».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الشيوخ في غير الموضوع الأصلي».
فهذا الشيوخ ليس من باب الحقيقة، بل هو من باب المجاز، لكونه
ليس هو المعنى الأصلي الذي وُضِعَتْ له اللغة ابتداءً.

قوله: (كالغائط، والعذرة، والراوية): هذه أمثلة توضيحية للأسماء التي
شاعت عرفاً في غير ما وُضِعَتْ له لغةً.

قوله: (وحقيقة الغائط المطمئن من الأرض): أي أن «الغائط» وُضِعَ في

وَالْعَذْرَةَ فِنَاءَ الدَّارِ، وَالرَّأْيِيَّةَ الْجَمْلُ الَّذِي يُسْتَقَى عَلَيْهِ.

فَصَارَ أَضْلُ الْوَضْعِ مَنْسِيًّا، وَالْمَجَازُ مَعْرُوفًا سَابِقًا إِلَى الْفَهْمِ،

اللغة أصالةً للمطمئن - أي: المنخفض - من الأرض، فهو إذاً حقيقة في هذا المعنى دون غيره.

قوله: (والعذرة فناء الدار): أي «وحقيقة العذرة فناء الدار».

والمعنى: أن «العذرة» اسم وُضِعَ في اللغة أصالةً لفناء الدار، فهو حقيقة فيه دون غيره.

قوله: (والراوية الجمل الذي يستقى عليه): أي «وحقيقة الراوية الجمل الذي يستقى عليه».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الجمل».

والمعنى: أن «الراوية» اسم وُضِعَ في اللغة أصالةً للجمل الذي يُسْتَقَى عليه، فهو حقيقة فيه دون غيره.

قوله: (فصار أصل الوضع منسياً، والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم): المراد بأصل الوضع: الاستعمال الحقيقي الذي هو المراد ابتداءً. والمراد بكون أصل الوضع منسياً: أي أصبح استعمالاً مهجوراً مُعْرَضاً عنه.

والمراد بكون المجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم: أي أصبح شائعاً مشهوراً منتشراً، بحيث لا يتبادر للذهن عند الإطلاق إلا هو، فإذا قيل: «غائط» فلا يتبادر إلى الذهن منه إلا الخارج من الإنسان، دون المطمئن من الأرض. وإذا قيل: «عذرة» فلا يتبادر إلى الذهن منها إلا براز الإنسان، دون فناء الدار.

وإذا قيل: «راوية» فلا يتبادر إلى الذهن منها إلا المزايدة التي تحمل الماء، دون الجمل الذي يستقى عليه.

وبذلك جعل العرفُ المجازَ طاغياً على الحقيقة في هذا الاستعمال.

إِلَّا أَنَّهُ ثَبَّتَ بِعُرْفِ الْأَسْتِعْمَالِ لَا بِالْوَضْعِ الْأَوَّلِ.
وَأَمَّا الشَّرْعِيَّةُ فَهِيَ الْأَسْمَاءُ الْمَنْقُولَةُ مِنَ اللُّغَةِ إِلَى الشَّرْعِ،
كَالصَّلَاةِ، وَالصِّيَامِ، وَالزَّكَاةِ، وَالْحَجِّ.

قوله: (إلا أنه ثبت بعرف الاستعمال لا بالوضع الأول): الضمير في «أنه» يعود إلى «شروع الاسم في المجاز».

والمراد بالوضع الأول: ما سبق له اللفظ أصالةً.

والمقصود هنا: أن استعمال تلك الأسماء فيما شاعت وذاعت فيه إنما هو بطريق العرف الاستعمالي، لا بطريق الوضع اللغوي.

قوله: (وأما الشرعية): أي وأما القسم الثالث، وهو الأسماء الشرعية.

قوله: (فهي الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع): الضمير المنفصل «هي» في قوله: «فهي» يعود إلى «الأسماء الشرعية».

ومعنى كونها منقولة من اللغة إلى الشرع: أن أصل تلك الأسماء لغوي، ولها دلالاتها اللغوية المعروفة عند العرب، فنقل الشارع تلك الأسماء من محلها اللغوي إلى محلها الشرعي، فأصبحت بذلك ذات دلالات شرعية.

قوله: (كالصلاة، والصيام، والزكاة، والحج): هذه أمثلة توضيحية للأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع.

والمراد هنا: أن أصل «الصلاة» لفظ لغوي، وُضِعَ للدلالة لغوية معينة وهي «الدعاء»، فنقلها الشارع إلى العرف الشرعي الخاص، فأصبحت ذات دلالة شرعية تعني «الأقوال والأفعال المفتوحة بالتكبير، والمختمة بالتسليم»، وأصبح ما نُقِلَتْ إليه هو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق دون ما نُقِلَتْ منه، فإذا سمع المخاطب قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] فلا ينصرف إلى ذهنه المعنى اللغوي وهو «الدعاء»، بل المعنى الشرعي، وهو التبعّد لله تعالى بأداء كيفية تلك الصلاة.

وكذلك الشأن في «الزكاة» فإن أصلها لفظ لغوي وُضِعَ لدلالة لغوية معينة وهي «النماء والتطهير»، فنقلها الشارع إلى العرف الشرعي الخاص، فأصبحت تحمل دلالة معينة أخرى، وهي دَفْعُ الْمُسْتَحَقِّ من مال الغني إلى الفقير، وأصبح اسم الزكاة بهذه الدلالة الشرعية هو المتبادر إلى الذهن، فإذا سمع المخاطب قول الله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] فلا ينصرف إلى ذهنه المعنى اللغوي، بل المعنى الشرعي.

وكذلك الشأن في «الصيام»، فإن أصل وضعه اللغوي هو «الكف والإمساك عن الكلام»، فنقله الشارع إلى العرف الشرعي الخاص، فأصبح يحمل دلالة معينة، وهي التعبد لله تبارك وتعالى بالابتعاد عن شهوتي البطن والفرج من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وأصبح اسم الصيام بهذه الدلالة الشرعية هو المتبادر إلى الذهن، فإذا سمع المخاطب قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣] فلا ينصرف إلى ذهنه المعنى اللغوي وهو الإمساك عن الكلام، بل المعنى الشرعي وهو الإمساك عن الجماع والشراب والطعام في المدة المحددة شرعاً.

وكذلك الشأن في «الحج»، فإن أصل وضعه اللغوي هو القصد، فنقله الشارع إلى العرف الشرعي الخاص، فأصبح يحمل دلالة معينة، وهي زيارة المسجد الحرام في زمن مخصوص لأداء مناسك تعبدية مخصوصة، وأصبح اسم الحج بتلك الدلالة الشرعية هو المتبادر إلى الذهن، فإذا سمع المخاطب قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] فلا ينصرف إلى ذهنه المعنى اللغوي، بل المعنى الشرعي.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من كون تلك الأسماء الشرعية كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج منقولة من اللغة إلى الشرع هو مذهب

وَقَالَ قَوْمٌ: لَمْ يُنْقَلْ شَيْءٌ، بَلِ الْأَسْمُ بَاقٍ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي
اللُّغَةِ، لَكِنْ اشْتَرَطَ لِلصَّحَّةِ شُرُوطٌ، فَالرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ شَرْطٌ لِلصَّلَاةِ لَا
مِنْ نَفْسِ الصَّلَاةِ،

جمهور الأصوليين، وهو المذهب الأول في هذه المسألة^(١).

قوله: (وقال قوم: لم ينقل شيء، بل الاسم باقٍ على ما هو عليه في
اللغة): هؤلاء القوم نسبهم أبو الحسين البصري إلى بعض «المرجئة»،
حيث قال: «ذهب شيوخنا والفقهاء إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله
الشرع إلى معنى آخر، ونفى قوم من المرجئة ذلك»^(٢).
فعند هؤلاء القوم أن الأسماء اللغوية لم تنقل من اللغة إلى الشرع،
بل هي باقية على أصل وضعها اللغوي.

وهذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

والتنوين في «باقٍ» تنوين عوض عن محذوف وهو «الياء»، إذ
الأصل: «باقي»، فحذفت الياء تخفيفاً وعوضاً عنها بالتنوين.

و«ما» في قوله: «على ما هو عليه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الاسم».

والضمير المتصل في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمراد هنا: أن الاسم اللغوي لم يزل باقياً على أصل وضعه في
اللغة، ولم يتصرف فيه الشرع بنقله إلى عرفه الخاص.

قوله: (لكن اشترط للصحة شروط، فالركوع والسجود شرط للصلاة لا
من نفس الصلاة): الفعل الماضي «اشترط» مبني للمجهول، والمشترط هو
الشارع.

والمراد بالصحة هنا: صحة الصلاة الشرعية.

(١) انظر: المحصول ١/١/٤١٥؛ نهاية السؤل ١/٢٥٢؛ المعتمد ١/١٨.

(٢) المعتمد ١/١٨.

بِدَلِيلِ أَمْرَيْنِ، أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْقُرْآنَ عَرَبِيٌّ، وَالنَّبِيُّ ﷺ مَبْعُوثٌ بِلِسَانِ قَوْمِهِ، وَلَوْ قَالَ: «أَكْرِمُوا الْعُلَمَاءَ» وَأَرَادَ الْفُقَرَاءَ لَمْ يَكُنْ هَذَا بِلِسَانِهِمْ

والمعنى المقصود هنا: أن المعنى اللغوي للصلاة هو «الدعاء»، وهذا المعنى لم يُنقل عن أصل وضعه، بل هو باقٍ على ذلك الأصل، وإنما أضاف الشارع إليه ما لا تصح الصلاة بالمعنى الشرعي إلا به كالركوع والسجود، وبناءً على ذلك فالركوع والسجود ليسا من الصلاة بالمعنى اللغوي، إذ ليسا هما مرادين لأهل اللغة في الوضع الأول لمدلول لفظ «الصلاة».

قوله: (بدليل أمرين): أي الذي يدل على أن الركوع والسجود ليسا من نفس الصلاة أمران.

قوله: (أحدهما: أن القرآن عربي والنبي ﷺ مبعوث بلسان قومه): ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الأمرين».

وكون القرآن الكريم عربياً قد أكده الله تعالى في مواضع متعددة من كتابه العظيم، كما في قوله سبحانه: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٥٠﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥].
وكما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف: ٢].

وكما في قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَءَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴿٤٤﴾﴾ [فصلت: ٤٤].

والمراد باللسان في قوله: «بلسان قومه»: اللغة؛ أي بلغة قومه، وإنما سُميت اللغة لساناً لأن اللسان هو وسيلة التعبير عنها والنطق بها. والضمير في «قومه» يعود إلى «النبي ﷺ».

والدليل على أنه عليه الصلاة والسلام مبعوث بلسان قومه عموم قول الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴿٤﴾﴾ [إبراهيم: ٤].

قوله: (ولو قال: «أكرموا العلماء» وأراد الفقراء لم يكن هذا بلسانهم،

وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ الْمَنْقُولُ إِلَيْهِ عَرَبِيًّا .

وَالثَّانِي: أَنَّهُ لَوْ فَعَلَ ذَلِكَ لَلَزِمَهُ تَعْرِيفُ الْأُمَّةِ ذَلِكَ بِالتَّوْقِيفِ .

وإن كان اللفظ المنقول إليه عربياً): القائل هنا في قوله: «ولو قال» هو الله تعالى في كتابه، أو رسوله ﷺ في سنته .

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى قوله: «ولو قال: أكرموا العلماء، وأراد الفقراء» .

والضمير في «بلسانهم» يعود إلى «أهل اللغة» .

والضمير في «إليه» يعود إلى «اللفظ» .

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأسماء لم تُنقل من اللغة إلى الشرع .

ومفاد هذا الدليل: أن القرآن الكريم عربي، والنبي ﷺ مبعوث بلسان العرب، ولو ورد الخطاب في القرآن الكريم، أو على لسان النبي ﷺ بما لم يضعه العرب أصالةً على المعنى المراد لم يكن ذلك من لسانهم، كما لو قال: «أكرموا العلماء» وأراد الفقراء، فكذلك هو الشأن لو خاطبهم بقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، وأراد الركوع والسجود، فإن هذا ليس من لسانهم .

وإذا كان الأمر كذلك دل على أن الأسماء اللغوية باقية على أصل وضعها اللغوي من غير نقل إلى الشرع، حتى يكون الخطاب الشرعي جارياً على ما تعارفه أهل اللغة في لغتهم .

قوله: (والثاني: أنه لو فعل ذلك للزمه تعريف الأمة ذلك بالتوقيف):

«الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثاني» .

والضمير في «أنه» يعود إلى «الشارع» .

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الخطاب بما لم تجر عادة العرب بالمخاطبة به في أصل وضعهم الأول» وهو المعبر عنه بالنقل .

والضمير في «للممه» يعود إلى «الشارع» .

وَهَذَا لَيْسَ بِصَحِيحٍ، فَإِنَّ مَا تَصَوَّرَهُ الشَّرْعُ مِنَ الْعِبَادَاتِ

والمراد بالتوقيف: الدليل الشرعي بطريق التواتر، أو الأحاد. وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني على المنع من نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع. ومفاد هذا الدليل: لو كان النقل جائزاً في الأسماء من اللغة إلى الشرع لاقضى هذا أن يُعرَّفَ الشارع المخاطبين بذلك عن طريق الدليل التواتري أو الأحادي، بحيث يقول: «إذا خاطبتمك بالصلاة فليس المراد بها المعنى اللغوي، بل المعنى الشرعي، وهو الركوع والسجود، والقيام والقعود»، وكذلك الشأن في الزكاة، والصيام، والحج.

وحيث لم يرد دليل توقيفي من الشارع بذلك لا تواتراً ولا آحاداً، دل على عدم جواز النقل، إذ لو كان جائزاً ولم يرد عن الشارع بيان مسبق بتعريف المخاطب بحقيقة المعنى الشرعي، لكان من قبيل الخطاب بغير المفهوم لغةً، وهذا ضَرْبٌ من التكليف بالمحال، وهو لا يصح.

قوله: (وهذا ليس بصحيح): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما ذكره أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم نقل شيء من الأسماء من اللغة إلى الشرع.

فهذا القول حَكَمَ عليه المؤلف رحمه الله تعالى بعدم الصحة.

قوله: (فإن ما تصوره الشرع من العبادات): الجملة هنا تعليل لعدم صحة ذلك القول.

و«ما» في قوله: «ما تصوره» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «تصوره» هو عائد جملة الصلة.

ولو استبدل المؤلف رحمه الله تعالى لفظة «ما تصوره الشرع»، بلفظة «ما كَلَّفَ به الشرع» لكان أليق، فإنه ليس من اللائق أن يقال: «تصور الشارع كذا»، وبناء على ذلك فسلامة العبارة أن يقول: «فإن ما كلف به الشرع من العبادات».

يُنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لَهَا أَسْمَاءٌ مَعْرُوفَةٌ لَا يُوجَدُ ذَلِكَ فِي اللُّغَةِ إِلَّا بِنَوْعٍ تَصْرُفٍ إِمَّا النَّقْلُ، وَإِمَّا التَّخْصِصُ.

قوله: (ينبغي أن يكون لها أسماء معروفة): الضمير في «لها» يعود إلى «العبادات الشرعية».

والتنوين في «أسماء» تنوين عوض عن الياء المحذوفة، إذ الأصل «أسامي» بإثبات الياء، فحذفت تخفيفاً واستعيض عنها بالتنوين.

والمراد هنا: أن العبادات الشرعية التي كلف الله تعالى بها عباده ينبغي أن تكون لها أسماء شرعية معروفة بهيئات وكيفيات مخصوصة، وذلك كتسمية العبادة ذات الركوع والسجود والقيام والقعود باسم «الصلاة».

وتسمية العبادة التي تقوم على دفع جزء من مال الغني إلى الفقير باسم «الزكاة».

وتسمية العبادة التي تقتضي كَفَّ النفس عن ممارسة الشهوات المباحة أثناء النهار باسم «الصيام».

وتسمية العبادة التي تستدعي إنشاء سفر إلى الأماكن المقدسة لأداء مناسك معينة باسم «الحج»، وهكذا.

قوله: (لا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف إما النقل وإما التخصيص): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «ما علمه الشرع من حقيقة تلك العبادات المسماة بأسماء لغوية».

فتلك الحقيقة الشرعية ليست موجودة في اللغة، لأن الشرع قد تصرف في الاسم اللغوي فنقله من حقيقته اللغوية إلى حقيقته الشرعية، حتى طغى خصوص الحقيقة الشرعية على الحقيقة اللغوية من حيث المبادرة الذهنية.

وكما أن للشارع حق التصرف في النقل، فكذلك أيضاً له حق التصرف في التخصيص، كما خصص اسم «الحج» من كونه يدل على «القصد» بصفة عامة حسب الوضع اللغوي، إلى كونه خاصاً في الشرع بالقصد إلى أماكن محدودة لأداء مناسك الحج.

وإنكارُ أَنَّ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ وَالْقِيَامَ وَالْقُعُودَ الَّذِي هُوَ رُكْنُ
الصَّلَاةِ مِنْهَا بَعِيدٌ جِدًّا، وَتَسْلِيمٌ أَنَّ الشَّرْعَ يَتَصَرَّفُ فِي أَلْفَاظِ اللُّغَةِ
بِالنَّقْلِ تَارَةً وَالتَّخْصِيصِ أُخْرَى عَلَى مِثَالِ تَصَرُّفِ أَهْلِ الْعُرْفِ أَسْهَلُ
وَأَوْلَى مِمَّا ذَكَرُوهُ،

قوله: (وإنكار أن الركوع والسجود والقيام والقعود الذي هو ركن الصلاة
منها بعيد جداً): هذا جواب عما ذكره أصحاب المذهب الثاني في قولهم:
«فالركوع والسجود شرط للصلاة لا من نفس الصلاة».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى كل واحد من الركوع، والسجود،
والقيام، والقعود.

والضمير في «منها» يعود إلى «الصلاة».

والمراد هنا: كيف يُنكَرُ أن يكون الركوع والسجود من الصلاة وهما
ركنان من أركانها لا تصح إلا بهما؟، وإذا كان ركن الشيء هو جانبه
الأقوى، فإن إنكار أن يكون منه بعيد جداً من الناحيتين العقلية والنقلية.

قوله: (وتسليم أن الشرع يتصرف في ألفاظ اللغة بالنقل تارة
والتخصيص أخرى على مثال تصرف أهل العرف أسهل وأولى مما ذكروه):
«أخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «تارة أخرى».

والمراد بأهل العرف هنا: أهل العرف اللغوي.

والمراد بتصرف أهل العرف اللغوي هنا: هو تخصيصهم اسم الدابة
بذوات الأربع فقط، مع أن الوضع عام لكل ما يدب.

و«ما» في قوله: «مما ذكروه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكروه» هو عائد جملة الصلة.

والذاكرون هنا: هم أصحاب المذهب الثاني، والذي ذكروه هو بقاء

الاسم على أصله اللغوي من غير نقل.

ووجه كون تصرف الشرع في ألفاظ اللغة بالنقل تارة والتخصيص تارة

إِذْ لِلشَّرْعِ عُرْفٌ فِي الاسْتِعْمَالِ كَمَا لِلْعَرَبِ.

وَقَدْ سَمَى اللهُ تَعَالَى الصَّلَاةَ إِيمَانًا بِقَوْلِهِ: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾، وَهَذَا لَا يُخْرِجُ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ عَنِ أَنْ تَكُونَ عَرَبِيَّةً،

أخرى أسهل وأولى من إبقاء اللفظ على أصل وضعه اللغوي أمران:

الأمر الأول: أن النقل الشرعي يجعل الذهن على وجهة واحدة لا تردد فيها، وهي أن هذه اللفظة لا يراد بها إلا الحقيقة الشرعية فقط.

بخلاف عدم النقل، فإن الذهن سيكون متردداً بين إرادة المعنيين اللغوي والشرعي، وهذا من شأنه أن يوجد عنده نوعاً من التحير.

الأمر الثاني: أن التخصيص الشرعي تحديد لما أشاعه اللفظ اللغوي العام، فهو في الوضوح بمنزلة الانتقال من المبهم إلى المعين، وذاك له أهميته الكبرى في استجماع القوى وتوحيد الجهود.

بخلاف التعميم الذي لا يتحدد في جهة معينة، فهو إلى الإبهام أقرب منه إلى الإفهام.

قوله: (إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب): أي كما أن للعرب عرفاً استعمالياً يسوّغون به تخصيص اللفظ العام، فكذلك الشرع له عرفه الاستعمالي فيما يتعلق بالألفاظ اللغوية نقلاً أو تخصيصاً.

قوله: (وقد سمي الله تعالى الصلاة إيماناً بقوله: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾، وهذا لا يخرج هذه الأسماء عن أن تكون عربية): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عما أورده أصحاب المذهب الثاني في قولهم: «إن القرآن عربي، والنبي ﷺ مبعوث بلسان قومه، ولو قال: أكرموا العلماء، وأراد الفقراء لم يكن هذا بلسانهم وإن كان اللفظ المنقول إليه عربياً».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تسمية الصلاة إيماناً».

والأسماء المشار إليها في قوله: «وهذا لا يخرج هذه الأسماء»:

هي الصلاة، والإيمان.

كَمَا قُلْنَا فِي تَصْرُفِ أَهْلِ اللُّغَةِ، وَلَا تَسْلُبُ الْأَسْمَ الْعَرَبِيَّ عَنِ الْقُرْآنِ،
كَمَا لَوْ اشْتَمَلَ عَلَى مِثْلِهَا مِنْ الْكَلِمَاتِ الْأَعْجَمِيَّةِ عَلَى مَا مَضَى.

والمقصود هنا: لا نسلم بأن استعمال اللفظ في غير مدلوله اللغوي يفضي إلى إخراجها من لسان العرب، فإن الشارع قد تصرف في لفظ «الإيمان» فأطلقه على «الصلاة»، وذلك في قول الله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وليس الإيمان في اللغة بمعنى الصلاة، بل هو بمعنى «التصديق»، وبما أن هذا التصرف لم يخرج هذين اللفظين من قاموس اللغة العربية، فكذلك تصرف الشرع بنقل اللفظة من المفهوم اللغوي إلى المفهوم الشرعي لا يقدر في كون القرآن عربياً، ولا في كون النبي ﷺ مبعوثاً بلسان العرب.

قوله: (كما قلنا في تصرف أهل اللغة): الكاف حرف تشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية، فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كقولنا في تصرف أهل اللغة».

والمراد بتصرف أهل اللغة هنا: هو تخصيصهم لفظ «الدابة» بذوات الأربع فقط، فكما أن هذا التخصيص لا يخرج الخاص والعام من قاموس اللغة العربية، فكذلك النقل الشرعي لا يخرج المنقول منه والمنقول إليه من كونهما عربيين.

قوله: (ولا تسلب الاسم العربي عن القرآن، كما لو اشتمل على مثلها من الكلمات الأعجمية على ما مضى): أي «ولا تسلب هذه الأسماء من القرآن».

والضمير في «مثلها» يعود إلى «الأسماء».

و«ما» في قوله: «على ما مضى» موصولة بمعنى «الذي».

والمراد بما مضى: ما سبق ذكره في مسألة: «هل في القرآن ألفاظ

بغير العربية؟».

وَقَوْلُهُ: «كَانَ يَجِبُ التَّوْقِيفُ عَلَى تَصْرُفِهِ»، فَهَذَا إِنَّمَا يَجِبُ إِذَا لَمْ يُعْلَمَ مَقْصُودُهُ بِالْقَرَائِنِ وَالتَّكْرِيرِ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى،

والمقصود هنا: أن هذا النقل الذي اسْتُعْمِلَتْ فيه الألفاظ اللغوية في غير مدلولها اللغوي لا يخرج القرآن الكريم عن كونه عربياً، إذ لو كان الأمر كذلك لكان الأولى بذلك الكلمات الأعجمية التي اشتمل عليها القرآن العظيم، وحيث إن تلك الكلمات الأعجمية لم تسلب القرآن المجيد عربيته، إذ العبرة بالكثرة الكاثرة من الألفاظ العربية المحضة التي اشتمل عليها، فكذلك هو الشأن في اشتماله على ألفاظ عربية لا يعرف العرب مدلولها الشرعي في لسانهم لا يخرج عنه كونه عربياً من باب أولى، نظراً إلى أن كلاً من المنقول والمنقول إليه عربي محض لا وجه للعجمة فيه.

قوله: (وقوله: كان يجب التوقيف على تصرفه): الضمير في «قوله» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني المانعين من نقل الأسماء اللغوية إلى الشرع»، وذلك فيما ذكروه في دليلهم، حيث قالوا: «والثاني: أنه لو فعل ذلك للزمه تعريف الأمة ذلك بالتوقيف».

والمراد بالتوقيف هنا: إقامة الدليل الشرعي.

والضمير في «تصرفه» يعود إلى «الشرع».

قوله: (فهذا إنما يجب إذا لم يعلم مقصوده بالقرائن والتكرير مرة بعد أخرى): اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «وجوب التوقيف على تصرفه».

والضمير في «مقصوده» يعود إلى «الشرع».

والمراد بالقرائن والتكرير هنا: القرائن الفعلية التي بَيَّنَّ بها النبي ﷺ لأُمَّته كيفية أداء تلك المسميات بحسب هيأتها الشرعية، وقد تكرر منه عليه الصلاة والسلام ذلك البيان بتكرر فعله للصلاة، وبذلك عُلِمَ المقصود الشرعي من تلك الألفاظ اللغوية المنقولة إلى الشرع.

فَإِذَا فَهِمَ حَصَلَ الْغَرَضُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قوله: (فإذا فهم حصل الغرض): الفعل الماضي «فهم» مبني للمجهول، والمراد بالفاهم هنا هو المخاطب بتلك الأسماء الشرعية. والمراد بالغرض هنا: هو المراد الشرعي من المخاطبة بتلك الأسماء المنقولة من اللغة.

والمقصود: أن نَقَلَ الأسماء من مدلولها اللغوي إلى مدلولها الشرعي لم يحتاج إلى توقيف لحصول البيان القولي والفعلية من النبي ﷺ للمراد الشرعي من تلك الأسماء التي تعبد الله تعالى بها العباد. وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من هذه الأجوبة يمكن استخلاص أدلة المذهب الأول القائلين بإثبات نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع، وهي كالآتي:

الدليل الأول: أن حكمة الشرع تقتضي أن يكون للأسماء اللغوية التي نقلها إليه حقائق مستقلة عن اللغة بدلاً من أن تكون تبعاً لها في ذلك، إذ الاستقلال أشرف من التبعية.

الدليل الثاني: أن تخصيص الشرع للأسماء اللغوية التي نقلها إليه بحقائق مستقلة هو أَيْبُنُ للمكلفين وأجدد بزوال الاشتباه عنهم، بحيث يتبادر الفهم إلى المعنى الشرعي فقط قاطعاً بأنه المراد دون المعنى اللغوي.

الدليل الثالث: أن نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع أسهل من الإبقاء اللغوي مع الزيادة الشرعية، وذلك من جهتين: من جهة الفعل، ومن جهة الفهم.

أما من جهة الفعل: فإن النقل فعل واحد، والإبقاء مع الزيادة فعلاً، ولا شك أن الفعل الواحد أسهل من الفعلين بالضرورة.

وأما من جهة الفهم: فهو ما سبق تقريره من أن الشارع لو أبقى الاسم اللغوي من غير نقل لوقع التردد عند إطلاق الاسم بين المراد اللغوي والمراد الشرعي، فيحصل اللبس والإبهام، بخلاف النقل مع

وَعِنْدَ إِطْلَاقِ هَذِهِ الْأَلْفَافِ فِي لِسَانِ الشَّرْعِ وَكَلَامِ الْفُقَهَاءِ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ دُونَ اللَّغْوِيَّةِ، وَلَا يَكُونُ مُجْمَلًا،

الإعراض عن المعنى اللغوي فإنه يكون قاطعاً لذلك التردد، وحينئذ يحصل التبيين والإفهام^(١).

قوله: (وعند إطلاق هذه الألفاظ في لسان الشرع وكلام الفقهاء يجب حمله على الحقيقة الشرعية دون اللغوية): الألفاظ المشار إليها في قوله: «وعند إطلاق هذه الألفاظ» هي الألفاظ اللغوية التي نقلها الشارع إلى المراد الشرعي.

والضمير في «حمله» يعود إلى «إطلاق الألفاظ اللغوية».

والمعنى: إذا وردت تلك الألفاظ مطلقاً في كتاب الله تعالى، أو في سنة رسوله ﷺ، أو وردت على لسان الفقهاء فإنه يجب حملها على المعنى الشرعي الذي نُقِلَتْ إليه دون المعنى اللغوي الذي وُضِعَتْ له أصالةً.

تنبيه: لو استبدل المؤلف رحمه الله تعالى عبارة «لسان الشرع» بعبارة «خطاب الشرع» لكان أولى، لأن الشرع إما أن يكون صادراً من الله تعالى، أو من رسوله ﷺ، ولا إشكال في إطلاق اللسان على الرسول ﷺ لكونه صاحب لسان شأنه في ذلك شأن سائر البشر، ولكن الإشكال في إطلاق اللسان على الله تبارك وتعالى، ولم يرد نص شرعي بإثبات اللسان له سبحانه، والأصل في ذلك الوقوف على ما ورد به الشرع دون ما لم يرد به.

قوله: (ولا يكون مجملاً): أي «ولا يكون إطلاق الألفاظ اللغوية في خطاب الشارع وكلام الفقهاء مجملاً».

و«المجمل» - كما سيعرفه المؤلف رحمه الله تعالى في موضعه - هو: ما لا يُفْهَمُ منه عند الإطلاق معنى معين.

(١) راجع: شرح مختصر الروضة ١/٤٩٢ - ٤٩٥.

لِأَنَّ غَالِبَ عَادَةِ الشَّارِعِ اسْتِعْمَالُ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ عَلَى عُرْفِ الشَّرْعِ لِبَيَانِ
الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.

وَحِكْيِي عَنِ الْقَاضِي: أَنَّهُ يَكُونُ مُجْمَلًا.

قوله: (لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسماء على عرف الشرع
لبيان الأحكام الشرعية): هذه الجملة تعليل للقول بعدم الإجمال في إطلاق
الألفاظ اللغوية في خطاب الشارع، وفي كلام الفقهاء.

والمراد هنا: أن من شرط تحقق الإجمال في اللفظ عدم وجود قرينة
تدل على المقصود، فإذا وجدت القرينة التي يتعين بها المقصود من اللفظ
المجمل زال الإجمال بحصول البيان.

وهنا دلت القرينة على أن تلك الألفاظ مراد بها الحقيقة الشرعية لا
الحقيقة اللغوية، وتلك القرينة هي «غالب عادة الشرع»، فإن الغالب في
عاداته أنه لا يورد هذه الأسماء إلا لإرادة الحقيقة الشرعية، من أجل بيان
الأحكام التبعية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من عدم وجود إجمال في
إطلاق الأسماء اللغوية في خطاب الشارع وكلام الفقهاء هو مذهب
الجمهور^(١).

قوله: (وحكي عن القاضي): هو القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله
تعالى.

قوله: (أنه يكون مجملاً): الضمير في «أنه» يعود إلى «ورود الأسماء
اللغوية مطلقاً في خطاب الشارع وكلام الفقهاء».

وسبب الإجمال هنا: هو تردد تلك الأسماء بين الحقيقتين اللغوية
والشرعية، فَتَنَازَعُ تلك الحقيقتين لها أوجد الإجمال فيها.

(١) انظر: فواتح الرحموت ٤١/٢؛ شرح تنقيح الفصول ص ١١٢؛ المستصفي ١/

وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ الشَّافِعِيِّ. وَالْأَوْلَى: مَا قُلْنَاهُ.

ومما يدل على أن القاضي أبا يعلى رحمه الله تعالى يرى الإجمال هنا ما ذكره من أمثلة في كتابه «العدة»، حيث قال: «فأما قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ فإن ذلك مجمل، لأن الصلاة في اللغة دعاء، فكان كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً﴾، وفي الشريعة هي التكبير، والقيام، والقراءة، والركوع، والسجود، والتشهد، والسلام، ولا يقع على شيء من ذلك اسم الصلاة، وكذلك الزكاة في اللغة النماء والزيادة، من قولهم: «زكا الزرع» إذا زاد ونما، والمراد في الشريعة بالزكاة غير ذلك، واللفظ لا يدل عليه، ولا ينبئ عنه... وأما قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ فهو مجمل أيضاً، ولا يدل على أنه الحج الشرعي، كما ذكرنا في الصلاة والزكاة»^(١).

ونسبته الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى القول بالإجمال إلى القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى بلفظ الحكاية التي تدل على التضعيف - مع ثبوت هذا القول عنه لتصريحه به في كتابه - لعل سببه عدم اطلاع الموفق على هذا النص في كتاب القاضي.

قوله: (وهو قول بعض الشافعية): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القول بالإجمال».

فهذا القول ذهب إليه بعض الشافعية رحمهم الله تعالى، إلا أنهم يفرقون في هذا الباب بين الإثبات والأمر، وبين النفي والنهي، فيجعلون الإجمال دائراً مع النفي والنهي دون الإثبات والأمر، وممن ذهب إلى ذلك الغزالي رحمه الله تعالى، حيث قال: «والمختار عندنا أن ما ورد في الإثبات والأمر فهو للمعنى الشرعي، وما ورد في النفي كقوله: (دعي الصلاة) فهو مجمل»^(٢).

قوله: (والأولى: ما قلناه): «ما» في قوله: «ما قلناه» موصولة بمعنى «الذي».

(٢) المستصفى ٣٥٩/١.

(١) العدة ١٤٣/١، ١٤٤.

والضمير في «قلناه» هو عائد جملة الصلة.
والمراد بما قاله هنا: هو ما ذكره بقوله: «وعند إطلاق هذه الألفاظ
في لسان الشرع وكلام الفقهاء يجب حمله على الحقيقة الشرعية دون
اللغوية، ولا يكون مجملاً».

والتعبير بالأولى هنا دليل على ترجيح المؤلف رحمه الله تعالى
لمذهب القائلين بنفي الإجمال في هذه المسألة على مذهب القائلين بإثبات
الإجمال فيها.

(فصل)

وَأَمَّا الْمَجَازُ: فَهُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ عَلَى وَجْهِ
يَصِحُّ، ثُمَّ إِنَّهُ إِنَّمَا يَصِحُّ بِأُمُورٍ، أَحَدُهَا: اشْتِرَاكُهُمَا فِي الْمَعْنَى
الْمَشْهُورِ فِي مَحَلِّ الْحَقِيقَةِ،

قوله: (وأما المجاز): هذا هو القسم الرابع للأسماء.

قوله: (فهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه): الضمير المنفصل
«هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «المجاز».

والضمير في «موضوعه» يعود إلى «اللفظ».

والمراد هنا: أن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي
الذي سبقت له اللغة ابتداءً، وذلك كلفظ: «البحر» فإن أهل اللغة وضعوه أصالةً
على مجمع الماء البالغ الكثرة، فيكون حقيقةً فيه لمجيئه موافقاً للوضع الأول.
فإذا أُطْلِقَ لفظ البحر على إنسان نظراً لسعة جوده وكرمه، كان ذلك
الإطلاق استعمالاً في غير المحل الأصلي، فيكون مجازاً لعدم موافقة
الوضع الأول.

قوله: (على وجه يصح): أي أن يكون ذلك الاستعمال على وجه
يصح، وهو وجود المسوِّغ لهذا التجوُّز الذي صودرت الحقيقة من أجله،
وذلك المسوِّغ هو وجود القاسم المشترك الأعظم بين المعنى الحقيقي
والمعنى المتجوِّز إليه، كما سيبينه المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

قوله: (ثم إنه إنما يصح بأمر): الضمير في «إنه» يعود إلى «استعمال
اللفظ في غير موضوعه».

فهذا الاستعمال لكونه على خلاف الحقيقة، فلا بد من أن يتوافر عدد
من الأمور على تصحيحه.

قوله: (أحدها: اشتراكهما في المعنى المشهور في محل الحقيقة):
الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأمور المصححة».

كاستِعَارَةَ لَفْظِ «الْأَسَدِ» فِي الرَّجُلِ الشُّجَاعِ، لِاشْتِهَارِ الشُّجَاعَةِ فِي الْأَسَدِ الْحَقِيقِيِّ، وَلَا تَصِحُّ اسْتِعَارَةُ الْأَسَدِ فِي الرَّجُلِ الْأَبْخَرِ وَإِنْ كَانَ الْبَخْرُ مَوْجُوداً فِي مَحَلِّ الْحَقِيقَةِ، لِكَوْنِهِ غَيْرَ مَشْهُورٍ بِهِ.

وضمير التثنية في «اشتراكهما» يعود إلى «المشبه والمشبه به»، فالتشبيه بينهما لا بد من أن يكون في المعنى المشهور في محل الحقيقة دون المعنى المغمور، إذ المعنى المشهور هو المتبادر إلى الذهن دون المعنى الآخر. والمراد بحمل الحقيقة هنا: هو المشبه به كما في اصطلاح البلاغيين، والمقيس عليه كما في اصطلاح الأصوليين.

قوله: (كاستعارة لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع، لاشتهار الشجاعة في الأسد الحقيقي): هذا مثال توضيحي لتقريب المسألة إلى الذهن.

فإن لفظ «الأسد» حقيقة في الحيوان المفترس المعروف، فإذا أُطلق ذلك اللفظ على الإنسان كان مجازاً لا حقيقة، وهو إطلاق صحيح لوجود الاشتراك بينهما في المعنى المشهور في محل الحقيقة، وهو «الشجاعة»، إذ الأسد قد اشتهر بها، فإذا قيل: «محمد أسد» لم يتبادر إلى الذهن من هذا الإطلاق إلا الشجاعة.

قوله: (ولا تصح استعارة الأسد في الرجل الأبخر وإن كان البخر موجوداً في محل الحقيقة، لكونه غير مشهور به): «الرجل الأبخر» هو مَنْ بضمه «بَخْرٌ» وهو الرائحة المتنتنة^(١).

والضمير في «لكونه» يعود إلى «الأسد».

والضمير في «به» يعود إلى «البخر».

والمقصود هنا: أن صفة «البخر» موجودة في الأسد، إلا أن هذه الصفة ليست هي الغالبة عليه، بل الصفة الغالبة في حقه هي «الشجاعة»، وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح أن تجعل العلاقة بين الأسد وبين مَنْ شُبِّهَ

الثاني: سَبَبِ الْمُجَاوِرَةِ غَالِبًا، كَتَسْمِيَةِ الْمَزَادَةِ رَاوِيَةً بِاسْمِ الْجَمَلِ الْحَامِلِ لَهَا لِتَجَاوُرِهِمَا فِي الْأَعْمِ الْأَغْلَبِ، وَتَسْمِيَةِ الْمَرْأَةِ ظَعِينَةً بِاسْمِ الْجَمَلِ الَّذِي تَظَعُنُ عَلَيْهِ لِلزُّومِهَا إِيَّاهُ،

به مرتبطة بالوصف المغمور وهو «البحر» دون الوصف المشهور وهو «الشجاعة»، وإلا لَفُهِمَ من هذا التشبيه غير المراد منه بحسب ما يقتضيه التبادر الذهني، فيكون ذلك من قبيل التدليس والتليس.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثاني»، أي: من مصححات المجاز.

قوله: (بسبب المجاورة غالباً): أي أن يكون المشبهُ مجاوراً في الغالب للمشبه به، فيُسمَى باسمه نظراً لهذه المجاورة.

قوله: (كتسمية المزايدة راوية باسم الجمل الحامل لها لتجاورهما في الأعم الأغلب): هذا مثال توضيحي لمجاورة المعنى الحقيقي إلى المجازي بسبب المجاورة.

فالمزايدة المصنوعة من الجلد، والتي يُحْمَلُ فيها الماء تُسَمَّى عند العرب بالراوية، و«الراوية» اسم للجمل، وسبب تسمية المزايدة باسم الجمل لأنها تُحْمَلُ عليه في الغالب، فنشأ عن هذا الحمل التجاور بينهما، وكان هذا التجاور سبب تلك التسمية.

والضمير في «لها» يعود إلى «المزايدة».

وضمير التثنية في «لتجاورهما» يعود إلى «المزايدة، والجمل».

قوله: (وتسمية المرأة ظعينة باسم الجمل الذي تظعن عليه للزومها إياه): هذا مثال توضيحي ثانٍ لمجاورة المعنى الحقيقي إلى المجازي بسبب المجاورة.

فالمرأة تُسَمَّى ظعينةً، و«الظعينة» في الأصل اسم للجمل، ولما كانت المرأة تسافر على الجمل سُمِّيتْ به لمجاورتها له.

وَكَذَلِكَ تَسْمِيَةُ الْفَضْلَةِ الْمُسْتَقْدَرَةِ غَائِطًا وَعَذِرَةً.

الثَّالِثُ: إِطْلَاقُهُمْ اسْمَ الشَّيْءِ عَلَى مَا يَتَّصِلُ بِهِ، كَقَوْلِهِمْ:
«الْخَمْرَةُ مُحَرَّمَةٌ» وَالْمُحَرَّمُ شُرْبُهَا،

والضمير في «عليه» يعود إلى «الجمل».

والضمير في «للزومها» يعود إلى «المرأة».

والضمير في «إياه» يعود إلى «الجمل».

قوله: (وكذلك تسمية الفضلة المستقدرة غائطاً وعذرة): هذا مثال توضيحي ثالث لمجاورة المعنى الحقيقي إلى المجازي بسبب المجاورة.

و«الكاف» في «كذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المذكور في المثالين السابقين من تسمية المزادة راوية، وتسمية المرأة طعينة».

والمراد بالفضلة المستقدرة هنا هي «البراز»، وهذه الفضلة المستقدرة تُسَمَّى «غائطاً»، والغائط في الأصل هو المطمئن من الأرض، ولكنه استُعير للخارج القدر بسبب المجاورة، لأن الإنسان يقضي حاجته غالباً في المطمئن من الأرض، وكذلك تُسَمَّى «عذرة»، والعذرة في الأصل هي فناء الدار، وسبب هذه التسمية هو المجاورة، لأنهم كانوا يجمعون تلك القاذورات بأفنية الدور غالباً.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثالث»، أي: من مصححات المجاز.

قوله: (إطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به): الضمير في «إطلاقهم» يعود إلى «العرب».

و«ما» في قوله: «ما يتصل به» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «الشيء».

قوله: (كقولهم: «الخمرة محرمة» والمحرّم شربها): هذا مثال توضيحي

وَالزَّوْجَةُ مُحَلَّلَةٌ وَالْمُحَلَّلُ وَطُؤُهَا، وَكَإِطْلَاقِ السَّبَبِ عَلَى الْمُسَبَّبِ،
وَبِالْعَكْسِ.

لمجاوزة المعنى الحقيقي إلى المجازي بسبب الاتصال.

والضمير في «كقولهم» يعود إلى «الفقهاء».

والضمير في «شربها» يعود إلى «الخمرة».

والمقصود هنا: أن الفقهاء يطلقون القول بأن الخمرة محرمة أخذاً من إطلاق العرب اسم الشيء على ما يتصل به، والأصل أن المحرّم في الخمرة إنما هو الشرب، فلما كان الشرب متصلاً بالخمرة لأنه هو المقصود من اتخاذها واقتنائها، وكان الشرب محرماً أطلقوا التحريم على الخمرة نظراً إلى هذا الاتصال.

قوله: («الزوجة محللة» والمحلل وطؤها): أي «وكقولهم: الزوجة محللة».

والضمير في قوله: «وطؤها» يعود إلى «الزوجة».

والمعنى: أن «الوطء» متصل بالزوجة، وهو المقصود بالتحليل،

فَأُطْلِقَ هَذَا الْحُكْمَ عَلَى الزَّوْجَةِ نَظْرًا إِلَى هَذَا الْإِتِّصَالِ.

قوله: («وكإطلاق السبب على المسبب»): وذلك كقولهم: «سال

الوادي»، والأصل: «سال الماء في الوادي»، ولكن لما كان الوادي سبباً قابلاً لسيلان الماء فيه صار الماء من حيث القابلية كالمسبب له، فوضع لفظ الوادي موضعه^(١).

قوله: («وبالعكس»): أي «وكإطلاق المسبب على السبب»، وذلك

كإطلاق الموت على المرض المستعصي على العلاج، فإن هذا النوع من المرض يفضي في الغالب إلى الموت بإذن الله تعالى، ولما كان كذلك أُطْلِقَ عَلَيْهِ اسْمَ الْمَوْتِ لِأَنَّهُ مُسَبَّبٌ عَنْهُ.

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٥٠٧/١.

الرَّابِعُ: حَذْفُهُمُ الْمُضَافَ وَإِقَامَةَ الْمُضَافِ إِلَيْهِ مَقَامَهُ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾، ﴿وَأَشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ أَي: حُبُّ الْعِجْلِ.

وَكُلُّ مَجَازٍ فَلَهُ حَقِيقَةٌ فِي شَيْءٍ آخَرَ،

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الرابع»، أي: من مصححات المجاز.

قوله: (حذفهم المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه): الضمير في «حذفهم» يعود إلى «العرب».

والضمير في «مقامه» يعود إلى «المضاف».

وقد جرت عادة العرب بذلك في كلامهم، فإنهم أحياناً يحذفون المضاف ويستغنون بالمضاف إليه عوضاً عنه، وَيَعْدُونَ ذلك من محسنات اللفظ عندهم.

قوله: (قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾): هذا مثال توضيحي لما حُذِفَ فيه المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، إذ التقدير في قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]: «واسأل أهل القرية».

قوله: (﴿وَأَشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾): أي «وكقوله تعالى: ﴿وَأَشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]، وهذا مثال آخر لما حُذِفَ فيه المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه.

قوله: (أي: حب العجل): بيان من المؤلف رحمه الله تعالى للمضاف المحذوف.

وهذا النوع هو الذي يُطَلَقُ عليه «المجاز بالحذف».

قوله: (وكل مجاز فله حقيقة في شيء آخر): المراد بالشيء الآخر هنا هو الموضوع الأصلي الذي من أجله سيق اللفظ ابتداءً.

وذلك كإطلاق لفظ «الأسد» على الإنسان، فهو إطلاق مجازي،

إِذْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمُسْتَعْمَلِ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ مَوْضُوعٌ، وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ حَقِيقَةٍ مَجَازٌ، إِذْ كَوْنُ الشَّيْءِ لَهُ مَوْضُوعٌ لَا يَلْزَمُ أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِيمَا عَدَاهُ.

وهذا المجاز له حقيقته في شيء آخر، وهو الحيوان المفترس الذي سُمِّيَ بذلك الاسم ابتداءً عند الوضع الأول.

قوله: (إذ هو عبارة عن المستعمل في غير موضوعه، فلا بد أن يكون له موضوع): هذه الجملة تعليل للقاعدة التي ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى، وهي: «كل مجاز له حقيقة في شيء آخر».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المجاز».

و«المستعمل» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «اللفظ المستعمل».

والضمير في «موضوعه» يعود إلى «الموصوف المحذوف»، وهو اللفظ».

والضمير في «له» يعود إلى «المجاز».

والمقصود هنا: أن اللفظ إنما سُمِّيَ مجازاً لكونه مستعملاً في غير موضوعه الأصلي، وهذا يدل على أن له أصلاً قد خرج عنه، فلا بد من عودته إليه وهو الحقيقة، إذ لولا هذه الحقيقة لما عُرفَ المجاز.

قوله: (ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز): وذلك لأن الحقيقة هي الأصل، والأصل مستغنٍ بنفسه عن التعلق بغيره.

قوله: (إذ كون الشيء له موضوع لا يلزم أن يستعمل فيما عداه): «ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «عداه» يعود إلى «الموضوع».

وهذه الجملة تعليل للقول بأنه لا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز.

والمقصود هنا: أن كون المجاز له موضوع وهو الحقيقة، فلا يلزم من ذلك أن تُسْتَعْمَلَ تلك الحقيقة فيما عداها، إذ بحكم كونها هي الأصل المقصود ابتداءً بالوضع فهي قائمة بذاتها مستقلة عن غيرها.

(فصل)

مَتَى دَارَ اللَّفْظُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فَهُوَ لِلْحَقِيقَةِ، وَلَا يَكُونُ مُجْمَلًا، إِلَّا أَنْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ أُرِيدَ بِهِ الْمَجَازُ.
إِذْ لَوْ جَعَلْنَا كُلَّ لَفْظٍ أَمَكَّنَ التَّجَوُّزَ فِيهِ مُجْمَلًا لَتَعَذَّرَتِ الْأَسْتِفَادَةُ

قوله: (متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «اللفظ». وإنما كان اللفظ الدائر بين الحقيقة والمجاز للحقيقة فقط، لأنها هي المقصود أصالةً بالوضع اللغوي الأول.

قوله: (ولا يكون مجملًا): أي لا إجمال في اللفظ الدائر بين الحقيقة والمجاز، وذلك أن الإجمال يكون بالاشتراك في أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، وهنا التمايز موجود بين الحقيقة والمجاز من جهة كون الحقيقة أقوى إذ الأصل معها دون المجاز.

قوله: (إلا أن يدل دليل على أنه أريد به المجاز): الجملة هنا استثناء من الجملة السابقة، وهي قوله: «متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة».

والضمير في «أنه» يعود إلى «اللفظ»، وكذلك إليه عود الضمير في «به».

والمقصود هنا: أن اللفظ إذا كان دائراً بين الحقيقة والمجاز، فالأصل أن يُحْمَلَ على الحقيقة، إلا إذا قام الدليل على إرادة المجاز فإن اللفظ يُحْمَلُ عليه، كما لو قال قائل: «رأيت أسداً يقاتل في سبيل الله»، فإن لفظة «يقاتل في سبيل الله» قرينة تدل على صرف لفظ «الأسد» عن حقيقته إلى مجازه، فيكون المقصود بالأسد هنا الرجل المقاتل الشجاع المقدم الذي لا يهاب مقارعة الأعداء.

قوله: (إذ لو جعلنا كل لفظ أمكن التجوز فيه مجملًا لتعذرت الاستفادة

فِي أَكْثَرِ الْأَلْفَاظِ، وَاخْتَلَّ مَقْصُودُ الْوَضْعِ وَهُوَ التَّفَاهُْمُ، وَلِأَنَّ وَاضِعَ
الْأَسْمِ لَمَعْنَى إِنَّمَا وَضَعَهُ لِيَكْتَفِي بِهِ فِيهِ، فَكَأَنَّهُ قَالَ: «مَتَى سَمِعْتُمْ هَذِهِ
اللَّفْظَةَ فَافْهَمُوا ذَلِكَ الْمَعْنَى» فَيَجِبُ حَمْلُهُ عَلَيْهِ.

في أكثر الألفاظ): هذه الجملة تعليل للقول بأن اللفظ إذا دار بين الحقيقة
والمجاز فإنه يُحْمَلُ على الحقيقة، ولا يكون مجملاً.

والضمير في «فيه» يعود إلى «اللفظ».

والمقصود هنا: أن اللفظ المحتمل للحقيقة والمجاز لو لم يُحْمَلْ
على الحقيقة، وتُرِكَ دائراً بينهما من غير تعيين لأفضى ذلك إلى أن يكون
اللفظ مجملاً، وحينئذ تتعذر الاستفادة في أكثر الألفاظ، لأن المجمل هو
الذي لا يُفْهَمُ منه عند الإطلاق معنى معين.

قوله: (واختل مقصود الوضع وهو التفاهم): الضمير المنفصل «هو»
يعود إلى «مقصود الوضع».

والمراد هنا: أن اللغة إنما وُضِعَتْ للإفهام لا للإبهام، ولو عُدَّ كل
لفظ دائر بين الحقيقة والمجاز مجملاً لاختل مقصود الوضع، وأصبحت
اللغة غير صالحة للتفاهم.

قوله: (ولأن واضع الاسم لمعنى إنما وضعه ليكتفي به فيه): الواضع
هنا هم أهل اللغة.

والضمير في «وضعه» يعود إلى «الاسم»، وكذلك إليه عود الضمير في «به».
والضمير في «فيه» يعود إلى «المعنى».

والمقصود هنا: أن أهل اللغة إنما وضعوا ما وضعوه من أسماء لتدل
على معانيها، فإذا أُطْلِقَ الاسم فلا ينصرف إلا إلى ذلك المعنى الذي وُضِعَ
هذا الاسم من أجله، وهذا من شأنه أن يدفع الإجمال عن الألفاظ.

قوله: (فكأنه قال: «متى سمعتم هذه اللفظة فافهموا ذلك المعنى» فيجب
حملة عليه): الضمير في «فكأنه» يعود إلى «الواضع» من أهل اللغة.

إِلَّا أَنْ يَغْلِبَ الْمَجَازُ بِالْعُرْفِ، كَالْأَسْمَاءِ الْعُرْفِيَّةِ، فَتَصِيرُ حِينئِذٍ الْحَقِيقَةُ كَالْمَتْرُوكَةِ، فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ: «رَأَيْتُ غَائِطًا، أَوْ رَاوِيَةً» لَمْ نَفْهَمْ مِنْهُ الْحَقِيقَةَ، فَيَصِيرُ الْحُكْمُ لِلْعُرْفِ لَا يُصْرَفُ إِلَى الْحَقِيقَةِ إِلَّا بِدَلِيلٍ.

والضمير في «حملة» يعود إلى «اللفظ».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المعنى».

والمقصود هنا: أننا لو ترجمنا حال الواضع اللغوي للألفاظ في دلالتها على المعاني المقصودة منها بلسان المقال، لكان نص مقاله تلك العبارة المذكورة، وهذا النص دليل قاطع على عدم احتمالية تلك الألفاظ، لكونها موضوعة لدلالات معينة.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يجب حمل اللفظ على مقتضى وضعه اللغوي الأول وهو الحقيقة دون المجاز، وبذلك يزول الإجمال وينحل الإشكال.

قوله: (إلا أن يغلب المجاز بالعرف): هذه الجملة استثناء مما ذكره أولاً وهو أن الأصل في الكلام الدائر بين الحقيقة والمجاز أن يُحْمَلَ على الحقيقة.

قوله: (كالأسماء العرفية): أي التي تعارف عليها الناس في ألفاظهم المتداولة بينهم.

قوله: (فتصير حينئذ الحقيقة كالمتروكة، فإنه لو قال: «رأيت غائطاً، أو راوية» لم نفهم منه الحقيقة): الضمير في «فإنه» يعود إلى «المتكلم بالأسماء العرفية».

والضمير في «منه» يعود إلى «القول المفيد رؤية الغائط أو الراوية».

قوله: (فيصير الحكم للعرف لا يصرف إلى الحقيقة إلا بدليل): أي يتعين حمل اللفظ اللغوي على مقتضى العرف الاستعمالي، فيكون كأنه هو الأصل الذي لا يُعَدَّلُ عنه إلى غيره إلا بدليل صارف.

(فصل)

وَيُسْتَدَلُّ عَلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ مِنَ الْمَجَازِ بِشَيْئَيْنِ، أَحَدُهُمَا: أَنْ
يَكُونَ أَحَدُ الْمَعْنِيَيْنِ يَسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ مِنْ غَيْرِ قَرِينَةٍ،

والمقصود هنا: أن اللفظ اللغوي إذا تجرد عن عرف استعماله
غالب، فإنه يبقى على أصل وضعه الأول إذا دار بين الحقيقة والمجاز.
أما إذا لم يتجرد عنه، فإن العرف الاستعمالي الغالب يُحْتَمُّ المصير
إليه دون المعنى اللغوي، بحيث تكون الحقيقة اللغوية مهجورة، ودليل
هجرانها عدم تبادلها إلى الذهن عند الإطلاق، فإذا سمع الإنسان لفظة
«غائط» فإنه لا يتبادر إلى ذهنه المعنى اللغوي وهو «المطمئن من الأرض»،
وإنما يتبادر إلى ذهنه المعنى المتعارف عليه في الاستعمال وهو الخارج
المستقدر.

وكذلك إذا سمع لفظة «راوية» فإنه لا يتبادر إلى ذهنه المعنى اللغوي
وهو «الجميل»، وإنما يتبادر إلى ذهنه المعنى المتعارف عليه في الاستعمال
وهو المزادة.

ونظراً لتمكن العرف الاستعمالي في هذه الألفاظ وأمثالها، فإنه لا
يُعَدَّلُ عنها إلى المعاني اللغوية الأصلية إلا بدليل صارف إليها.

قوله: (ويستدل على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين): الفعل
المضارع «يُسْتَدَلُّ» مبني للمجهول، والمستدل هنا: هم العقلاء.
والمراد بالمعرفة هنا: «التمييز»، فكأنه قال: وَيُسْتَدَلُّ على تمييز
الحقيقة من المجاز بشيئين.

قوله: (أحدهما: أن يكون أحد المعنيين يسبق إلى الفهم من غير قرينة):
ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الشيئين».

والفعل المضارع «يسبق» يجوز فيه الوجهان: ضم الباء وكسرها.
ومعنى قوله: «أن يكون أحد المعنيين يسبق إلى الفهم من غير قرينة»:

وَالْآخِرُ لَا يُفْهَمُ إِلَّا بِقَرِينَةٍ، فَيَكُونُ حَقِيقَةً فِيمَا يُفْهَمُ مِنْهُ مُطْلَقًا.
أَوْ يَكُونُ أَحَدُ الْمَعْنَيْنِ يُسْتَعْمَلُ فِيهِ اللَّفْظُ مُطْلَقًا،

أي يتبادر إلى الذهن المراد منه بمجرد سماعه، من غير أن يتوقف ذلك على وجود قرينة، كما لو سمع الإنسان لفظ «أسد» فإنه لا يتبادر إلى ذهنه عند إطلاق هذه اللفظة إلا الحيوان المفترس المسمى بهذا الاسم.

قوله: (والآخر لا يفهم إلا بقرينة): «الآخر» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والمعنى الآخر».

والمراد هنا: أن المعنى الآخر لا يتبادر المقصود منه إلى الذهن بمجرد إطلاق تلك اللفظة، بل إن هذا التبادر متوقف على واسطة وهي وجود القرينة، ولولا وجود هذه القرينة لفهم منه السامع خلاف مراد المتكلم، وذلك كما لو قال: «رأيت بحراً يتصدق» فلولا قرينة «الصدقة» هنا لما تبادر إلى الذهن أن المراد بالبحر هو الرجل الكريم، بل لتبادر إلى الذهن البحر المعروف الذي وُضِعَ له هذا الاسم أصالةً.

قوله: (فيكون حقيقة فيما يفهم منه مطلقاً): اسم «يكون» مضمّر، تقديره: «المعنى»، أي: «فيكون المعنى حقيقة فيما يفهم منه مطلقاً».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «منه» يعود إلى «ما» الموصولة.

و«مطلقاً» هنا صفة لموصوف محذوف دل عليه المذكور، وهو الفعل المضارع «يفهم»، فيكون التقدير: «فيكون حقيقة فيما يفهم منه فهماً مطلقاً».

والمقصود بالمفهوم المطلق هنا: هو الذي لا يتوقف فهمه على وجود القرينة. والمراد هنا: أن اللفظ إذا تردد بين معنيين أحدهما يتبادر إلى الذهن بلا قرينة، والآخر لا يتبادر إليه إلا بها، كان حقيقة فيما سبق معناه إلى الذهن مطلقاً بلا قرينة.

قوله: (أو يكون أحد المعنيين يستعمل فيه اللفظ مطلقاً): الضمير في «فيه» يعود إلى «أحد».

وَالْمَعْنَى الْآخَرُ لَا يُقْتَصَرُ فِيهِ عَلَى مُجَرَّدِ لَفْظِهِ، فَيَكُونُ حَقِيقَةً فِيمَا يُقْتَصَرُونَ فِيهِ عَلَى مُجَرَّدِ اللَّفْظِ.

الثاني:

والمراد: أن يكون اللفظ المتكلم به دالاً على المعنى بمجرد إطلاقه، بحيث لا يفهم منه السامع سوى هذا المعنى، ولا ينصرف ذهنه إلى غيره، وذلك كلفظ «رَجُلٌ»، فإن السامع لا يفهم من إطلاق هذه اللفظة إلا الإنسان الذكر من بني آدم، وهذا المفهوم يتبادر إلى الذهن مباشرة من غير توقف على واسطة وهي القرينة.

قوله: (والمعنى الآخر لا يقتصر فيه على مجرد لفظه): الضميران في «فيه»، وفي «لفظه» يعودان إلى «المعنى الآخر».

والمقصود: أن هذا اللفظ لا يصل معناه إلى الذهن بمجرد إطلاقه، بل يفتقر إلى قرينة تساعده على إدراك المعنى المراد منه، وذلك كأن يقول: «هَوَى نَجْمٌ زَاخِرٌ بِالْعِلْمِ»، فلو اقتصر على قوله: «هوى نجم» لما تبادر إلى الذهن إلا النجم الحقيقي المعروف الذي يضيء في السماء، فلما قيده بقوله: «زاخِرٌ بِالْعِلْمِ» عَلِمَ حينئذ أنه لم يرد النجم الحقيقي، بل أراد عالماً قد مات.

قوله: (فيكون حقيقة فيما يقتصرون فيه على مجرد اللفظ): أي «فيكون المعنى حقيقة فيما يقتصرون فيه على مجرد اللفظ».

و«ما» في قوله: «فيما» موصولة بمعنى «الذي».

والمراد بالمقتصر في قوله: «يقتصرون» هم العرب.

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمقصود هنا: أن ما اقتصر فيه على مجرد لفظه في فهم المعنى كان هو الحقيقة، وما لم يقتصر فيه على مجرد لفظه، بل يحتاج إلى قرينة لفهم معناه كان هو المجاز.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشيء الثاني»، أي: مما يُسْتَدَلُّ به على معرفة الحقيقة من المجاز.

أَنْ يَصِحَّ الْأَشْتِقَاقُ مِنْ أَحَدِ اللَّفْظَيْنِ، كَالْأَمْرِ فِي الْكَلَامِ حَقِيقَةً، لِأَنَّهُ يَصِحُّ مِنْهُ: «أَمْرٌ، يَأْمُرُ، أَمْرًا»، وَلَيْسَ بِحَقِيقَةٍ فِي الشَّانِ، نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾، لِأَنَّهُ لَا يُقَالُ مِنْهُ: «أَمْرٌ يَأْمُرُ». وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قوله: (أن يصح الاشتقاق من أحد اللفظين): المراد بالاشتقاق هنا هو «تصريف الكلمة»، وذلك نحو «الضرب» الذي يُعَدُّ واحداً من المصادر اللغوية، فإن هذا المصدر قابل للتصريف فيُشْتَقُّ منه الفعل «ضرب»، واسم الفاعل «ضارب»، واسم المفعول «مضروب».

فيكون ما تصرف من الكلمة كأنه اشتقَّ منها، أي: اُقْتِطِعَ.

قوله: (كالأمر في الكلام حقيقة، لأنه يصح منه أمر يأمر أمراً): هذا مثال توضيحي للصالح للاشتقاق.

والضميران في «لأنه»، وفي «منه» يعودان إلى «الأمر».

والمراد هنا: أن الأمر الذي يُعَدُّ أحد المصادر اللغوية هو حقيقة في الكلام، لأنه صالح للاشتقاق، فيصح أن يُشْتَقَّ منه الفعل الماضي «أمر» والفعل المضارع «يأمر»، وفعل الأمر «مر»، واسم الفاعل «أمر» واسم المفعول «مأمور»، والحدُّث المطلوب إيجاده وهو «المأمور به».

قوله: (وليس بحقيقة في الشأن): أي «وليس الأمر بحقيقة في الشأن».

والمراد: أن «الأمر» إذا كان بمعنى «الشأن»، كما يقال: «أمر فلان مستقيم» بمعنى «شأنه وحاله»، فإنه بهذا المعنى لا يكون حقيقة في الكلام لعدم صلاحيته للاشتقاق.

قوله: (نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾، لأنه لا يقال منه: أمر يأمر): هذا مثال توضيحي للأمر الذي لا يصلح للاشتقاق، لأن الأمر في هذه الآية الكريمة، وهي قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧].

(فصل)

الْكَلَامُ هُوَ الْأَصْوَاتُ الْمَسْمُوعَةُ وَالْحُرُوفُ الْمُؤَلَّفَةُ،

ليس المراد به الأمر الطلبي، بل المراد به الحال والشأن، إذ المعنى: «وما شأن فرعون برشيد»، فالأمر بهذا المعنى لا يصلح أن يُسْتَقَّ منه «أمر، يأمر، أمراً».

والضميران في «لأنه»، وفي «منه» يعودان إلى «الأمر بمعنى الشأن». ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى هنا: أن ما كان صالحاً للاشتقاق فهو الحقيقة، وما لم يكن صالحاً للاشتقاق فهو المجاز.

ويلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى اقتصر على فارقين فقط بين الحقيقة والمجاز، وهناك فارق ثالث مهم لم يتطرق إليه، وهو «صحبة النفي»، فالمجاز يصح نفيه، والحقيقة لا يصح نفيها، وذلك أن المجاز على خلاف الحقيقة، ولا مانع عقلاً ولا نقلاً، من نفي ما كان مخالفاً للحقيقة، بخلاف نفي الحقيقة نفسها فإنه لا يصح، إذ يترتب على نفيها مصادمة الواقع ومضادته.

فلو قال أحد المتكلمين: «هذا أسد»، وهو يعني زيدا من الناس، صح أن يقال: «ليس بأسد، بل هو زيد»، ولا يستهجن العقلاء هذا النفي، بل يستحسنونه ولا يقبحونه.

ولكنه لو أشار إلى الأسد الحيوان المعروف، فقال: «هذا أسد»، فقال قائل: «ليس بأسد» لعد ذلك النفي مكابرةً منه يُعَابُ عليه، بسبب إنكاره للحقيقة.

قوله: (الكلام هو الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة): أي أن الكلام لا بد من أن يكون لفظاً منطوقاً به، فإنه إن لم يكن كذلك فلا يكون مسموعاً. ولذلك فإن حديث النفس لا يسمّى كلاماً، لعدم سماعه بسبب عدم النطق به.

وَهُوَ مُنْقَسِمٌ إِلَى مُفِيدٍ وَغَيْرِ مُفِيدٍ، وَأَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ يَخْصُونَ الْكَلَامَ بِمَا كَانَ مُفِيداً، وَهُوَ الْجُمْلَةُ الْمُرَكَّبَةُ مِنْ مُبْتَدَأٍ وَخَبَرٍ، أَوْ فِعْلٍ وَفَاعِلٍ، أَوْ حَرْفِ نِدَاءٍ وَاسْمٍ، وَمَا عَدَاهُ إِنْ كَانَ لَفْظَةً وَاحِدَةً فَهِيَ كَلِمَةٌ وَقَوْلٌ.....

قوله: (وهو منقسم إلى مفيد وغير مفيد): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الكلام».

والمراد هنا: أن الكلام في جملته ينقسم إلى قسمين:
القسم الأول: الكلام المفيد، وهو ما انتهى إلى ما يحسن السكوت عليه.
القسم الثاني: الكلام غير المفيد، وهو ما انتهى إلى ما لا يحسن السكوت عليه.

قوله: (وأهل العربية يخصون الكلام بما كان مفيداً): «ما» في قوله: «بما» موصولة بمعنى «الذي».

والمراد هنا: أن أهل اللغة لا يطلقون على المسموع من الألفاظ كلاماً إلا إذا كان ذلك المسموع مفيداً، فإن لم يكن مفيداً فإنهم لا يطلقون عليه اسم الكلام.

قوله: (وهو الجملة المركبة من مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، أو حرف نداء واسم): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الكلام المفيد».

فهذا الكلام المفيد لا يكون إلا بجملة مركبة، والجملة المركبة لها ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المبتدأ والخبر، نحو: «زيدٌ عالمٌ».
القسم الثاني: الفعل والفاعل، نحو: «صامَ محمدٌ».
القسم الثالث: حرف النداء والاسم، نحو: «يا الله».
قوله: (وما عداه إن كان لفظاً واحداً فهي كلمة وقول): الضمير في «عداه» يعود إلى «الكلام المفيد المركب مما ذكر».

وَأَنَّ كَثْرَ فَهُوَ كَلِمٌ وَقَوْلٌ. وَالْعُرْفُ مَا قُلْنَا، مَعَ أَنَّهُ لَا مُشَاحَّةَ فِي الْأَصْطِلَاحِ.

والمراد باللفظة الواحدة هنا: ما يشمل أقسام الكلام الثلاثة، وهي: الاسم، والفعل، والحرف.

فلاسم نحو «محمد»، والفعل نحو «قام»، والحرف نحو: «عَنْ». فكل لفظة من هذه الألفاظ الثلاثة تسمى «كلمة»، أو «قولاً».

قوله: (وإن كثر فهو كلم وقول): أي إن زاد على لفظتين فهو كلم وقول، سواء أكان مفيداً أم غير مفيد.

فالمفيد نحو: «إن حضر زيد أكرمه».

وغير المفيد نحو: «إن جاء الضيف».

قوله: (والعرف ما قلناه، مع أنه لا مشاححة في الاصطلاح): المراد بالعرف هنا هو عرف أهل اللغة.

و«ما» في قوله: «ما قلناه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «قلناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما قاله هنا: هو تخصيص أهل العربية الكلام بما كان مفيداً.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «مع أن الشأن عدم المشاححة في الاصطلاح».

و«لا» في قوله: «لا مشاححة» نافية للجنس، و«مشاححة اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور، تقديره: «حاصلة»، أي: «لا مشاححة حاصلة في الاصطلاح».

والمقصود هنا: أن المتعارف عليه عند أهل العربية أن الكلام خاص بالمفيد فقط، وإن أُطلق الكلام على غيره واضطُرح عليه، فلا مشاححة في الاصطلاح، إذ الكل مشمول بحد الكلام وهو الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة.

وَالكَلَامُ الْمُفِيدُ يَنْقَسِمُ ثَلَاثَةً أَقْسَامٍ: نَصٌّ، وَظَاهِرٌ، وَمُجْمَلٌ.

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى من قوله: «والعرف ما قلناه»: أن الذي يعنينا في هذا المقام هو الكلام المفيد دون غيره.

قوله: (والكلام المفيد ينقسم ثلاثة أقسام: نص، وظاهر، ومجمل):

المؤلف رحمه الله تعالى ذكر هذه الأقسام الثلاثة للكلام المفيد هنا ذكراً إجمالياً، وسيفصل الحديث عن كل قسم منها على حدة في الفصول الآتية.

ووجه حصر الكلام المفيد في هذه الأقسام الثلاثة فقط قد أفصح عنه

الطوفي رحمه الله تعالى بقوله: «ووجه انحصار الكلام في النص والظاهر والمجمل هو: أن اللفظ إما أن يحتمل معنى واحداً فقط، أو يحتمل أكثر من معنى واحد.

والأول النص، والثاني: إما أن يترجح في أحد معنيه أو معانيه وهو

الظاهر، أو لا يترجح وهو المجمل»^(١).

(فصل)

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: النَّصُّ، وَهُوَ مَا يُفِيدُ بِنَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ،
كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾، وَقِيلَ: هُوَ الصَّرِيحُ فِي مَعْنَاهُ.

قوله: (القسم الأول): أي من أقسام الكلام المفيد.

قوله: (النص)، وهو ما يفيد بنفسه من غير احتمال): هذا هو التعريف
الراجح للنص عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، حيث لم يصدره
بصيغة التمريض «قيل».

و«ما» في قوله: «ما يفيد» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «بنفسه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد هنا: أن ما أفاد من الألفاظ بنفسه معنى معيناً من غير أن
يحتمل معنى آخر يزاحمه، كان هو النص.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾): هذا مثال قرآني توضيحي
للفظ الذي دل على معنى واحد من غير احتمال فكان نصاً فيه، وذلك أن
لفظ «العشرة» هنا المؤكّد بلفظ «كاملة» في قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ مَنَ
تَمَعَّ بِالْعَمْرَةِ إِلَى الْهَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا
رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: 19٦].

دال على هذا العدد المعين من غير زيادة عليه أو نقصان منه، فكان
نصاً فيه، لكونه قاطعاً لاحتمال أي عدد آخر.

قوله: (وقيل: هو الصريح في معناه): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى
«النص».

و«الصريح» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «اللفظ الصريح».

والضمير في «معناه» يعود إلى المقدّر المحذوف، وهو «اللفظ».

والمراد هنا: أن اللفظ إذا كان صريحاً في معناه كان نصاً في إرادة
ذلك المعنى.

وتصدير الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى لهذا التعريف بصيغة

التمريض «قيل» دليل على مرجوحته عنده.

وَحُكْمُهُ: أَنْ يُصَارَ إِلَيْهِ، وَلَا يُعَدَّلُ عَنْهُ إِلَّا بِنَسْخٍ.
وَقَدْ يُطْلَقُ اسْمُ النَّصِّ عَلَى الظَّاهِرِ، وَلَا مَانِعَ مِنْهُ،

والسبب في كون هذا التعريف مرجوحاً عنده: أن كون اللفظ صريحاً في الدلالة على معنى من المعاني لا يمنع من أن يكون اللفظ محتملاً لغيره، وذلك كصيغ الجموع، فإنها صريحة في الدلالة على «أقل الجمع»، ولكن تلك الصراحة لا تقطع احتمال تلك الصيغ للاستغراق.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تعريف «النص» بالمعنى الاصطلاحي، وسيأتي تعريفه له بالمعنى اللغوي.

قوله: (وحكمه): الضمير هنا يعود إلى «النص».

والمراد بحكم النص: الموقف الذي يجب أن يتخذه المكلف حياله عند وروده في الخطاب الشرعي.

قوله: (أن يصار إليه): الضمير في «إليه» يعود إلى «النص».

والمراد هنا: إذا كان اللفظ نصاً في دلالاته على معناه من غير احتمال معنى آخر، فإنه يجب المصير إليه، ويتعين العمل بمقتضاه.

قوله: (ولا يعدل عنه إلا بنسخ): «العدول» هو الميل، وذلك بالانصراف وترك العمل بالمقتضى.

والضمير في «عنه» يعود إلى «النص».

والمراد هنا: أنه يجب العمل بمقتضى النص، ولا يجوز ترك العمل بمقتضاه إلا إذا ورد ناسخ ينقل عنه إلى غيره، فحينئذ يتحتم المصير إلى الناسخ، إذ بثبوت بطل العمل بمقتضى ذلك النص المنسوخ.

قوله: (وقد يطلق اسم النص على الظاهر، ولا مانع منه): دخول «قد» على الفعل المضارع «يطلق» يفيد التقليل.

والضمير في «منه» يعود إلى «إطلاق اسم النص على الظاهر».

والمراد هنا: أن النص يُطْلَقُ على الظاهر في القليل من الاستعمال دون الكثير منه، وليس هناك ما يمنع من هذا الإطلاق شرعاً، كما لا مانع منه لغةً.

فَإِنَّ النَّصَّ فِي اللَّغَةِ بِمَعْنَى الظُّهُورِ، كَقَوْلِهِمْ: «نَصَّتِ الظَّيْبَةُ رَأْسَهَا» إِذَا رَفَعَتْهُ وَأَظْهَرَتْهُ، قَالَ امْرُؤُ الْقَيْسِ:

وَجِيْدٌ كَجِيْدِ الرِّيمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ إِذَا هِيَ نَصَّتْهُ وَلَا بِمُعْطَلٍ
وَمِنْهُ سُمِّيَتْ مَنْصَةُ العُرُوسِ لِلْكَرْسِيِّ الَّذِي تَجْلِسُ عَلَيْهِ لِظُهُورِهَا عَلَيْهِ.

قوله: (فإن النص في اللغة بمعنى الظهور): الجملة هنا تعليل لعدم المنع من إطلاق اسم النص على الظاهر.

والمراد هنا: أن من معاني النص في اللغة «الظهور»^(١).

وإذا كان كذلك، فإن هذا المعنى منسجم مع المعنى الاصطلاحي للنص، إذ «ما يفيد بنفسه من غير احتمال» هو ظاهر الدلالة على معناه، بحيث يقطع هذا الظهور مادة التردد والتشكك من إرادة معنى آخر.

قوله: (كقولهم: «نصت الظبية رأسها» إذا رفعته وأظهرته): الضمير في «كقولهم» يعود إلى «العرب».

والضمائر في «رأسها»، وفي «رفعته»، وفي «أظهرته» تعود إلى «الظبية».

وقوله: «إذا رفعته وأظهرته» هو تفسير لكلمة «نصت».

وهذا استشهاد من المؤلف رحمه الله تعالى بكلام العرب على أن

«النص» يأتي في اللغة بمعنى «الظهور».

قوله: (قال امرؤ القيس): هو الشاعر الجاهلي امرؤ القيس بن حُجر بن

عمرو الكندي^(٢).

والبيت الذي استشهاد به المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو أحد أبيات

معلقات المشهورة، والشاهد منه قوله: «إذا هي نصته» بمعنى: رفعته وأظهرته.

قوله: (ومنه سميت منصة العروس للكرسي الذي تجلس عليه لظهورها

عليه): الضمير في «منه» يعود إلى «إطلاق اسم النص على الظاهر».

و«المنصة» هنا بكسر الميم.

(١) انظر: القاموس المحيط ٢/٣٢٠؛ لسان العرب ٧/٩٧.

(٢) انظر: طبقات الشعراء ص ٤٣؛ الشعر والشعراء ١/٥٢.

إِلَّا أَنَّ الْأَقْرَبَ تَحْدِيدُ النَّصِّ بِمَا ذَكَرْنَاهُ أَوَّلًا، دَفْعًا لِلتَّرَادُفِ
وَالِاشْتِرَاكِ عَنِ الْأَلْفَاظِ، فَإِنَّهُ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ.....

والضمير في «عليه» في قوله: «تجلس عليه» يعود إلى «الكرسي».

والضمير في «لظهورها» يعود إلى «العروس».

والضمير في «عليه» في قوله: «لظهورها عليه» يعود إلى «الكرسي».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو شاهد لغوي ثالث على إطلاق اسم النص على الظاهر، فإن منصة العروس هي الكرسي الذي تجلس عليه فتبدو ظاهرة بارزة.

والمراد هنا: أنه إذا جاز لغة إطلاق اسم النص على الظاهر، فإنه لا مانع من ذلك شرعاً، لأن العبرة بالمسمى لا بالاسم.

قوله: (إلا أن الأقرب تحديد النص بما ذكرناه أولاً): المراد بالأقرب هنا الأقرب إلى حقيقة النص.

و«ما» في قوله: «بما» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما ذكره أولاً: هو تعريفه النص بأنه: ما يفيد بنفسه من غير احتمال.

قوله: (دفعاً للترادف والاشتراك عن الألفاظ): ما ذكره المؤلف رحمه الله

تعالى هنا هو تعليل لكون التعريف الأول هو الأقرب لحقيقة النص، وذلك أنه لو أُطلق اسم النص على الظاهر لأفضى ذلك إلى شيئين، أحدهما: الترادف المعنوي، وثانيهما: الاشتراك اللفظي.

أما الترادف المعنوي فهو «الوضوح» في كلِّ، إلا أن الوضوح في «النص» ذاتي لعدم الاحتمال فيه، والوضوح في «الظاهر» خارجي بسبب الدليل المرجح لأحد معنييه على الآخر.

وأما الاشتراك اللفظي بينهما فهو من جهة إطلاق أحدهما على الآخر.

قوله: (فإنه على خلاف الأصل): الضمير في «فإنه» يعود إلى «الترادف

والاشتراك».

والأصل أن يقول: «فإنهما»، ولكنه أفرد الضمير بقصد الوحدة

وَقَدْ يُطْلَقُ النَّصُّ عَلَى مَا لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ اِحْتِمَالٌ يَعْضُدُهُ دَلِيلٌ.
فَإِنْ تَطَرَّقَ إِلَيْهِ اِحْتِمَالٌ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ، فَلَا يُخْرِجُهُ عَنْ كَوْنِهِ نَصًّا.

في كلٍّ منهما، فكأنه قال: «دفعاً للترادف والاشتراك عن الألفاظ، فإن كل واحد منهما على خلاف الأصل».

والمراد هنا: إنما قلنا بأن الأقرب هو تحديد النص بأنه «ما يفيد بنفسه من غير احتمال» دفعاً للترادف والاشتراك عن الألفاظ، إذ إن كلاً منهما على خلاف أصل الوضع، فإن اللغة لم توضع أصالةً للترادف والاشتراك، وإنما وُضعت للدلالة المحددة المعينة، حسماً للتردد وقطعاً للإيهام، وذلك حتى يحسن التخاطب بها.

قوله: (وقد يطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل):
«ما» في قوله: «ما لا» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «إليه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «يعضده» يعود إلى «الاحتمال».

والمراد هنا: أن «النص» قد يُعرَّفُ بأنه: اللفظ الذي لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل.

وذلك أن اللفظ إذا تطرق إليه احتمال يعضده دليل، فإنه حينئذ لا يكون نصًّا، بل يكون ظاهراً، إذ الظاهر هو ما احتمل معنيين هو في أحدهما أرجح من الآخر، والرجحان لا يكون إلا بدليل، فإذا اقترن أحد الاحتمالين به كان هو الأرجح دون الاحتمال المجرد عنه.

قوله: (فإن تطرق إليه احتمال لا دليل عليه فلا يخرج عن كونه نصًّا):
الضمير في «إليه» يعود إلى «النص».

والضمير في «عليه» يعود إلى «الاحتمال».

والضميران في «فلا يخرج» وفي «كونه» يعودان إلى «النص».

والمراد هنا: أن النص إذا تطرق إليه احتمال لا يعضده دليل، فإن هذا الاحتمال لا يُعتدُّ به لخلوه عن الدليل، وإذا كان غير معتد به فإنه لا يسلب اللفظ نصيته، بل يبقى نصًّا رغم هذا الاحتمال الذي وجوده كعدمه.

(فصل)

القِسْمُ الثَّانِي: الظَّاهِرُ، وَهُوَ مَا يَسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ مِنْهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ مَعْنَى مَعَ تَجْوِيزِ غَيْرِهِ. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: مَا احْتَمَلَ مَعْنَيْنِ هُوَ فِي أَحَدِهِمَا أَظْهَرَ.

قوله: (القسم الثاني): أي من أقسام الكلام المفيد.

قوله: (الظاهر)، وهو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره): «ما» في قوله: «ما يسبق» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «منه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «غيره» يعود إلى «المعنى».

ومعنى: «ما يسبق إلى الفهم» أي: ما يتبادر إلى الذهن.

قوله: (وإن شئت قلت: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر): «ما» في قوله: «ما احتمل» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «المحتمل معنيين».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المحتمل معنيين» وهو الظاهر.

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «المعنيين».

ولو استبدل المؤلف رحمه الله تعالى كلمة «أظهر» بكلمة «أرجح» لكان أولى، حتى لا يلزم الدور في التعريف.

والمراد من هذين التعريفين اللذين مؤداهما واحد: أن الظاهر متردد بين معنيين أحدهما أرجح من الآخر، والذي يميز الراجح منهما هو السبق إلى الفهم، فما كان أسبق إلى الفهم وأكثر تبادراً إلى الذهن فهو الأرجح من غيره. وبناءً على ذلك فإن هذين التعريفين يخرجان «النص»، إذ دلالة على نفسه بمعنى واحد لا تعدد فيه.

فَحُكْمُهُ: أَنْ يُصَارَ إِلَى مَعْنَاهُ الظَّاهِرِ، وَلَا يَجُوزُ تَرْكُهُ إِلَّا بِتَأْوِيلٍ، وَالتَّأْوِيلُ: صَرْفُ اللَّفْظِ عَنِ الاحْتِمَالِ الظَّاهِرِ إِلَى احْتِمَالٍ مَرْجُوحٍ بِهِ لِاعْتِضَادِهِ بِدَلِيلٍ يَصِيرُ بِهِ أَغْلَبَ عَلَى الظَّنِّ مِنَ الْمَعْنَى الَّتِي دَلَّ عَلَيْهَا الظَّاهِرُ.

ويخرجان كذلك «المجمل»، إذ لا يُفْهَمُ منه عند الإطلاق معنى معين.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو التعريف الاصطلاحي للظاهر، وأما في اللغة فالظاهر ضد الباطن، وإذا كان من معاني الباطن الغموض والخفاء، فإن من معاني الظاهر الوضوح والجلء، فهو إذاً الجلي الواضح^(١).

قوله: (فحكّمه أن يصار إلى معناه الظاهر، ولا يجوز تركه إلا بتأويل): الضميران في «فحكّمه»، وفي «معناه» يعودان إلى «الظاهر».

والضمير في «تركه» يعود إلى «المعنى الظاهر».

والمراد هنا: أن الظاهر يجب العمل بالراجح من معنييه، ولا يجوز ترك العمل به إلا بتأويل صحيح.

قوله: (والتأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر): ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تعريف «التأويل» الذي يجوز ترك العمل بمقتضى الظاهر الراجح من أجله.

والضمير في «به» في قوله: «مرجوح به» يعود إلى «الظاهر».

والضمير في «لاعتضاده» يعود إلى «الاحتمال المرجوح».

والضمير في «عليه» يعود إلى «المعنى».

والمراد هنا: أن المعنى المرجوح الذي احتمله الظاهر إذا دل الدليل

إِلَّا أَنَّ الْأَحْتِمَالَ يَقْرُبُ تَارَةً وَيَبْعُدُ أُخْرَى، فَقَدْ يَكُونُ الْأَحْتِمَالُ
بَعِيداً جِداً فَيَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ فِي غَايَةِ الْقُوَّةِ،

الناهض عليه حتى غلب على الظن أنه هو المراد آل العمل إليه دون المعنى
الراجح الذي دل عليه الظاهر، وهذا هو المقصود بالتأويل.
ومثال ذلك: قول النبي ﷺ: (لا ربا إلا في النسيئة)، فظاهر هذا
الحصر يفيد عدم جريان الربا في غير النسيئة، فيجوز البيع بالتفاضل في
الجنس الواحد.

إلا أن هذا الظاهر قد يرد عليه احتمال مرجوح، وهو أن الحصر هنا
غير مراد، لكونه خرج مخرج الغالب، إذ الغالب في استعمال العرب هو
ربا النسيئة.

وقد تقوّى هذا الاحتمال بقول النبي ﷺ - كما في حديث الصحابي
الجليل أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه -: (الذهب بالذهب،
والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح
بالمح، مثلاً بمثل، يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربا، الآخذ والمعطي
فيه سواء)^(١).

فآل العمل إلى هذا الاحتمال الذي ترجح بالدليل، وحينئذ يحصل
القطع بتحريم ربا الفضل، كما حصل القطع بتحريم ربا النسيئة.

قوله: (إلا أن الاحتمال يقرب تارة ويبعد أخرى): هذا شروع من
المؤلف رحمه الله تعالى في بيان مراتب الاحتمال.

ولفظ «أخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «تارة أخرى».
والقرب والبعد هنا إنما هما بالنسبة إلى الفهم العقلي والتبادر
الذهني.

قوله: (فقد يكون الاحتمال بعيداً جداً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة):

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «المساقاة»، باب «الصرف»، رقم الحديث

وَقَدْ يَكُونُ قَرِيباً فَيَكْفِيهِ أَدْنَى دَلِيلٍ،

هذه هي المرتبة الأولى من مراتب الاحتمال، وهي الاحتمال البعيد الذي يحتاج في حمل اللفظ عليه إلى دليل قوي يوصل إلى القناعة به.

ومثال ذلك: قول النبي ﷺ: (الجار أحق بصقبة)^(١).

فهذا الحديث ظاهر في ثبوت الشفعة للجار الملاصق والمقابل أيضاً، مع احتمال أن المراد بالجار هو الشريك المخالط، إلا أن هذا الاحتمال ضعيف بالنسبة إلى الظاهر، فلما نظرنا إلى قوله عليه الصلاة والسلام: (إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة)^(٢).

صار هذا الحديث مقوياً لذلك الاحتمال الضعيف، فترجح هذا الاحتمال على الظاهر الذي دل عليه الحديث السابق وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (الجار أحق بصقبة)، وحيث أن المراد: لا شفعة إلا للشريك المقاسم^(٣).

قوله: (وقد يكون قريباً فيكفيه أدنى دليل): أي «وقد يكون الاحتمال قريباً».

والضمير في «فيكفيه» يعود إلى «الاحتمال القريب».

وهذه هي المرتبة الثانية من مراتب الاحتمال.

ومثال ذلك: أن يقول فقيه: الأضحية واجبة، لقول النبي ﷺ: (من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا)^(٤).

وظاهر النهي التحريم، ولو لم تكن الأضحية واجبة لما صدر هذا النهي.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الشفعة»، رقم الحديث (٢٢٥٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الشفعة» رقم الحديث (٢٢٥٧).

(٣) راجع: شرح مختصر الروضة ١/٥٦٢.

(٤) أخرجه ابن ماجه، كتاب «الأضاحي»، باب «الأضاحي واجبة هي أم لا؟» ٢/١٠٤٤.

وَقَدْ يَتَوَسَّطُ بَيْنَ الدَّرَجَتَيْنِ فَيَحْتَاجُ دَلِيلًا مُتَوَسِّطًا.

فيقول آخر: النهي هنا ليس على ظاهره في التحريم، وإنما المراد به شدة الترغيب في الأضحية فلا يدل على الوجوب، ومما يدل على ذلك ما أخرجه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث أم سلمة رضي الله تعالى عنها أن النبي ﷺ قال: (إذا دخلت العشر وأراد أحدكم أن يضحي فلا يمسَّ من شعره وبشره شيئاً)^(١).

حيث علّق النبي ﷺ التضحية بالإرادة، والواجب لا يُعلّق عليها.

قوله: (وقد يتوسط بين الدرجتين فيحتاج لدليلاً متوسطاً): أي «وقد يتوسط الاحتمال بين الدرجتين».

والمقصود بالدرجتين هنا: المرتبة البعيدة، والمرتبة القريبة.

مثال ذلك: ما ثبت في حديث الصحابي الجليل البراء بن عازب رضي الله تعالى عنه قال: «أمرنا رسول الله ﷺ بسبع»، وذكر من ذلك: «رد السلام»، و«تشميت العاطس»^(٢).

فهذا الحديث بظاهره دل على وجوب رد السلام وتشميت العاطس، لأن أمر النبي ﷺ يقتضي الوجوب، مع احتمال أن ذلك الوجوب عام فيما عدا وقت الاستماع لخطبة الجمعة، فلا يجب ذلك بل يحرم، إلا أن هذا الاحتمال ضعيف بالنسبة إلى ظاهر الحديث الذي لم يستثن وقتاً دون آخر، ولكن إذا نظرنا إلى حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: (من تكلم يوم الجمعة والإمام يخطب فهو كمثل الحمار يحمل أسفاراً، والذي يقول له: أنصت، ليست له جمعة)^(٣).

تَقَوَّى ذلك الظاهر الضعيف بهذا لحديث، وبناءً على ذلك يكون رد السلام

(١) صحيح مسلم، كتاب «الأضاحي»، رقم الحديث (١٩٧٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الجنائز»، باب «الامر باتباع الجنائز». (صحيح البخاري ٧٠/٢).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٢٣٠/١).

وَالدَّلِيلُ يَكُونُ قَرِينَةً، أَوْ ظَاهِرًا آخَرَ،

وتشميت العاطس واجبين على كل مسلم في كل وقت ما عدا وقت استماع الخطبة يوم الجمعة.

قوله: (والدليل يكون قرينة): المراد بالدليل هنا هو الدليل الذي يُتَأَوَّلُ به الظاهر لصفه عن معناه الراجع، فهذا الدليل قد يكون قرينة.

مثال ذلك: قول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى بتحريم «الرجوع في الهبة»، محتجاً في ذلك بقول النبي ﷺ: (العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود في قبته)^(١).

فعارضه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى - وهو يرى جواز رجوع الواهب في هبته - بأن ظاهر هذا الحديث لا يفيد التحريم، بل يدل على الجواز، إذ لا يحرم على الكلب أن يعود في قبته، والأصل استواء المشبه والمشبه به في الحكم. فأجابه الإمام أحمد بأن النبي ﷺ قال في صدر هذا الحديث: (ليس لنا مَثَلُ السَّوِّءِ)، فيكون الرجوع في الهبة مَثَلُ سَوْءٍ وقد نفاه الشارع، وما نفاه الشارع يحرم إثباته، فيكون الرجوع في الهبة محرماً. ولا شك أن القرينة التي استدل بها الإمام أحمد رحمه الله تعالى لتقوية الاحتمال الذي ذهب إليه قوية جداً^(٢).

قوله: (أو ظاهراً آخر): أي «أو يكون الدليل الذي يُتَأَوَّلُ به الظاهر لصفه عن معناه الراجع ظاهراً آخر».

مثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّيْتَةٌ﴾ [المائدة: ٣].

وهذا ظاهر في تحريم جلد الميئة دُبْعٍ أو لم يُدْبَعْ، إذ الآية الكريمة عامة في مدلولها، ويحتمل أن «الجلد» غير مراد بالعموم، إلا أن هذا

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الهبة»، باب «لا يحل لأحد أن يرجع في هبته» رقم (٢٦٢١)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب «الهبات»، باب «تحريم الرجوع في الصدقة والهبة». (مسلم بشرح النووي ٦٤/١١).

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ٥٦٤/١.

أَوْ قِيَاساً رَاجِحاً.

الاحتمال متردد، إذ بالنظر إلى كون التحريم مضافاً إلى الميتة يقتضي تحريم الأكل، والجلد غير مأكول فلا يتناوله التحريم، وبالنظر إلى أن عموم اللفظ قوي يقتضي التحريم تناول جميع أجزاء الميتة بما في ذلك الجلد، ولكن إذا نظرنا إلى قول النبي ﷺ: (أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهَرَ)^(١).

علمنا أنه بظاهر عمومته تناول إهاب الميتة، وحيثذ يكون هذا الظاهر مقوباً لاحتمال عدم إرادة جلد الميتة بالتحريم في الآية الكريمة المذكورة^(٢).

قوله: (أو قياساً راجحاً): أي «أو يكون الدليل الذي يُتَأَوَّلُ به الظاهر لصرفه عن معناه الراجح قياساً راجحاً».

وإنما اشترط المؤلف رحمه الله تعالى أن يكون القياس راجحاً، لأن المعنى السابق إلى الذهن في الظاهر معنى راجح، فلا يجوز العدول عن هذا المعنى الراجح بقياس مرجوح.

مثال ذلك: أن الله تعالى أوجب الكفارة في «قتل الخطأ»، ولم ينص فيها على «الإطعام»، فدل بظاهره على أن الإطعام ليس بواجب، إذ لو كان واجباً لنص عليه كما نص على «التحرير» و«الصيام»، إلا أن الإطعام يحتمل أن يكون واجباً مسكوتاً عنه، ولكن هذا الاحتمال ضعيف، فلما ثبت النص على الإطعام في «كفارة الظهار»، وفي «كفارة اليمين» تَقَوَّى جانب الاحتمال الضعيف بجعله واجباً في كفارة القتل الخطأ قياساً على كفارتي الظهار واليمين، لأن الكفارات حقوق لله تعالى، وثبوت الإطعام في كفارتي الظهار واليمين تنبيه على ثبوته في كفارة القتل الخطأ^(٣).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الحيض»، باب «طهارة جلود الميتة بالدباغ» رقم الحديث (٣٦٦).

(٢) راجع: شرح مختصر الروضة ١/٥٦٦.

(٣) راجع: المرجع السابق.

وَمَهْمَا تَسَاوَى الْأَحْتِمَالَانِ وَجَبَ الْمَصِيرُ إِلَى التَّرْجِيحِ . وَكُلُّ
مُتَأَوَّلٍ يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِ احْتِمَالِ اللَّفْظِ لِمَا حَمَلَهُ عَلَيْهِ، ثُمَّ إِلَى دَلِيلِ
صَارِفٍ لَهُ .

قوله: (ومهما تساوى الاحتمالان وجب المصير إلى الترجيح): أي إذا
تساوى في اللفظ الظاهر معناه، فلا بد من البحث عن أي وجه من أوجه
الترجيح المعتمد بها، حتى لا يُعْطَلَ العمل به .

قوله: (وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه):
المتأول هنا هو الذي صرف الظاهر عن معناه الراجع إلى معناه المرجوح .
و«ما» في قوله: «لما» موصولية بمعنى «الذي» .

والضمير في «حملة» يعود إلى «اللفظ»، والحامل هو «المتأول» .
والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولية .

قوله: (ثم إلى دليل صارف له): الضمير في «له» يعود إلى «اللفظ
المصرف عن معناه الظاهر» .

والمراد هنا: أن من زعم بأن هذا الظاهر لا يراد به معناه الراجع،
فَصَرَفَهُ عنه إلى المعنى المرجوح، فإنه يحتاج إلى بيان أمرين:

الأمر الأول: أن يبين وجه احتمال اللفظ للمعنى الذي أورده .

الأمر الثاني: أن يبين الدليل الناهض على ذلك المعنى الذي جعله
سبباً للصرف .

فإن اختل هذان الأمران معاً، أو اختل أحدهما لم يُقْبَلِ التأويل .

أما إذا اختلا معاً فتكون دعوى الصرف لا وجود لها في اللفظ، وما
لا وجود له لا يُحْتَجُّ على إثباته .

وأما إذا اختل أحدهما فلا يخلو: إما أن يكون الاختلال ناتجاً من
عدم مقدرة المتأول على بيان وجه الاحتمال في اللفظ، وحيثئذ يكون اللفظ
خالياً من المُدْعَى، وإما أن يكون الاختلال ناتجاً من عدم إقامة الدليل على

وَقَدْ يَكُونُ فِي الظَّاهِرِ قَرَائِنٌ تَدْفَعُ الاحْتِمَالَ بِمَجْمُوعِهَا وَآحَادَهَا لَا تَدْفَعُهُ، مِثَالُهُ: تَأْوِيلُ الحَنْفِيَّةِ قَوْلَ النَّبِيِّ ﷺ لِغَيْلَانَ بْنِ سَلَمَةَ حَيْثُ أَسْلَمَ عَلَى عَشْرِ نِسْوَةٍ: (أَمْسِكْ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا وَفَارِقْ مَنْ سِوَاهُنَّ) بِالْإِنْقِطَاعِ عَنْهُنَّ وَتَرْكِ نِكَاحِهِنَّ، وَعَضُدُهُ بِالْقِيَاسِ.

ما ادعاه من تأويل، وحينئذ يكون تأويله دعوى بلا دليل، والدعوى بلا دليل باطلة.

قوله: (وقد يكون في الظاهر قرائن تدفع الاحتمال بمجموعها وآحادها لا تدفعه): «الظاهر» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «اللفظ الظاهر». والضميران في «بمجموعها»، وفي «آحادها» يعودان إلى «القرائن». والضمير في «لا تدفعه» يعود إلى «الاحتمال». والمراد هنا: أن اللفظ الظاهر إذا كان مصحوباً بعدد من القرائن، فإن تلك القرائن مجتمعة تدفع الاحتمال الذي يُورَدُ عليه، بحيث تجعله احتمالاً ضعيفاً لا يقوى على صرف ذلك الظاهر عن معناه المتبادر منه. ولكن تلك القرائن لو كانت آحاداً وأفراداً، فإنها قد لا تقوى على دفع ذلك الاحتمال، نظراً لقوته ووجاهته.

قوله: (مثاله: تأويل الحنفية قول النبي ﷺ لغيلان بن سلمة حيث أسلم على عشر نسوة: «أمسك منهن أربعاً وفارق من سواهن» بالانقطاع عنهن وترك نكاحهن، وعضدوه بالقياس): الضمير في «مثاله» يعود إلى «الظاهر المشتمل على قرائن تدفع عنه الاحتمال بمجموعها». و«غيلان بن سلمة» هو: غيلان بن سلمة الثقفي، أسلم عام الفتح، وتوفي رضي الله تعالى عنه في آخر خلافة عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه^(١).

والضمير في «عضدوه» يعود إلى «تأويل الحنفية رحمهم الله تعالى». والمراد هنا: أن قول النبي ﷺ لغيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه:

(١) انظر: الإصابة ٣/١٨٩؛ البداية والنهاية ٧/١٤٣.

إِلَّا أَنْ فِي الْحَدِيثِ قَرَأْنَ عَضَدَتِ الظَّاهِرَ وَجَعَلَتْهُ أَقْوَى مِنْ
الْأَحْتِمَالِ،

(أمسك منهن أربعاً وفارق من سواهن)^(١).

يدل بظاهره على أن الكافر إذا أسلم وتحتته أكثر من أربع نسوة
أسلمن في عدتهن، أو كن كتابيات فإنه يختار أربعاً ممن شاء منهن ويفارق
سائرهن، سواء تزوجهن في عقد واحد أو في عقود، وسواء اختار الأوائل
أو الأواخر.

إلا أن الحنفية رحمهم الله تعالى تأولوا أمر النبي ﷺ لغيلان بن سلمة
رضي الله تعالى عنه بإمساك الأربع ومفارقة البواقي تألوه بأنه إن كان
تزوجهن في عقد واحد انفسخ نكاح جميعهن، وإن كان تزوجهن في عقود
فنكاح الأوائل منهن صحيح، ونكاح ما زاد على الأربع منهن باطل.

وعضدوا هذا التأويل بالقياس، وهو قياس عقد الكافر إذا تناول أكثر
من أربع على تزوج الكافرة بزوجين في عقد واحد، بجامع عدم الخيار في
كل من العقدين بعد الإسلام، حيث قالوا: «إن العقد إذا تناول أكثر من
أربع فتحريمه من طريق الجمع، فلا يكون فيه مُخَيَّرًا بعد الإسلام، كما لو
تزوجت المرأة زوجين في حال الكفر ثم أسلموا»^(٢).

وإذا انتفى التخيير، فإن الأمر بالإمساك في الحديث يُرَادُ به ابتداء
النكاح.

قوله: (إلا أن في الحديث قرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى من
الاحتمال): المراد بالحديث هنا هو حديث غيلان بن سلمة رضي الله تعالى
عنه.

والمراد بالظاهر هنا: ظاهر أمر النبي ﷺ لغيلان بن سلمة رضي الله

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب «النكاح»، باب «ما جاء في الرجل يسلم وعنده
عشر نسوة». (سنن الترمذي ٢/٢٩٨).

(٢) انظر: المغني ٦/٦٢٠.

أَحَدَهَا: أَنَّهُ لَمْ يَسْبِقْ إِلَى أَفْهَامِ الصَّحَابَةِ إِلَّا الْأَسْتِدَامَةَ، فَإِنَّهُمْ لَوْ فَهَمُّهُ لَكَانَ هُوَ السَّابِقَ إِلَى أَفْهَامِنَا. وَالثَّانِي:

تعالى عنه بإمساك الأربع ومفارقة البواقي، فإن هذا الظاهر يدل على تخييره بإمساك أربع ممن شاء من هؤلاء النسوة العشر.

والضمير في «جعلته» يعود إلى «الظاهر».

والمراد بالاحتمال هنا: هو ما أورده الحنفية رحمهم الله تعالى من تأويلهم السابق لظاهر هذا الحديث.

قوله: (أحدها: أنه لم يسبق إلى أفهام الصحابة إلا الاستدامة): الضمير في «أحدها» يعود إلى «القرائن التي عضدت الظاهر».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لم يسبق إلى أفهام الصحابة إلا الاستدامة».

والمراد بالاستدامة هنا: استدامة عقد النكاح، أي: بقاؤه واستمراره.

قوله: (فإنهم لو فهموه لكان هو السابق إلى أفهامنا): الضمير في «فإنهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «فهموه» يعود إلى «ابتداء النكاح»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو».

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لم يتبادر إلى أذهانهم من أمر النبي ﷺ لغيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه بإمساك الأربع من نسائه ومفارقة البواقي منهن إلا تخييره في هؤلاء الأربع من بين النسوة العشر، وهذا يقتضي استدامة نكاحهن وليس انقطاعه وابتداء عقد جديد، ولو فهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم من هذا التخيير ابتداء النكاح لتبادر ذلك إلى أفهامنا أيضاً، وحيث إنه لم يتبادر إلى أفهامنا، كما لم يتبادر إلى أفهام الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم من قبلنا كان ذلك دليلاً على أن المراد استمرار النكاح وليس ابتداءه.

قوله: (والثاني): أي من القرائن التي عضدت الظاهر.

أَنَّهُ فَوَّضَ الْإِمْسَاكَ وَالْمُفَارَقَةَ إِلَى اخْتِيَارِهِ، وَابْتِدَاءَ النِّكَاحِ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِرِضَاءِ الْمَرْأَةِ.

قوله: (انه فوض الإمساك والمفارقة إلى اختياره): الضمير في «أنه» يعود إلى «النبي ﷺ».

والفعل الماضي «فَوَّضَ» مشتق من «التفويض»، وهو في اللغة بمعنى «الردُّ، والتَّصْيِيرِ»، يقال: «فَوَّضَ إليه الأمر»، إذا: صَيَّرَهُ وَرَدَّهُ إليه^(١).

والمراد بالإمساك والمفارقة: إمساك الأربع، ومفارقة البواقي من النسوة العشر اللاتي تزوج بهن غيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه. والضمير في «اختياره» يعود إلى «غيلان بن سلمة» رضي الله تعالى عنه.

قوله: (وابتداء النكاح لا يصح إلا برضاء المرأة): أي المرأة التي يراد نكاحها، سواء أكانت بكرًا أم ثيبًا، لما ثبت في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: (لا تنكح الأيم حتى تُسْتَأْمَرَ، ولا تنكح البكر حتى تُسْتَأْذَنَ)^(٢).

والمراد هنا: أن النبي ﷺ جعل أمر الإمساك والمفارقة موكولاً إلى اختيار غيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه، وهذا يدل على استمرار النكاح، إذ لو كان يدل على انقطاعه وابتدائه من جديد لما جعل النبي ﷺ أمر الاختيار موكولاً إليه، لكون العقد الجديد على المرأة لا يصح إلا برضاها.

(١) انظر: لسان العرب ٧/٢١٠.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «النكاح»، باب «لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها» رقم الحديث (٥١٣٦).

وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «النكاح»، باب «استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت» رقم الحديث (١٤١٩).

وَالثَّالِثُ: أَنَّهُ لَوْ أَرَادَ ابْتِدَاءَ النِّكَاحِ لَذَكَرَ شَرَايِطَهُ لِئَلَّا يُؤَخَّرَ الْبَيَانَ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ، وَمَا أَحْوَجَ حَدِيثَ الْعَهْدِ بِالْإِسْلَامِ إِلَى مَعْرِفَةِ شَرَايِطِ النِّكَاحِ.

الرَّابِعُ: أَنَّ ابْتِدَاءَ النِّكَاحِ لَا يَخْتَصُّ بِهِنَّ، فَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ: «انكِحْ أَرْبَعًا مِمَّنْ شِئْتَ».

قوله: (والثالث): أي من القرائن التي عضدت الظاهر.

قوله: (أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرايطه لئلا يؤخر البيان عن وقت الحاجة): الضمير في «أنه» يعود إلى «النبي ﷺ». والضمير في «شرايطه» يعود إلى «النكاح». واللام في «لئلا» هي لام التعليل.

قوله: (وما أحوج حديث العهد بالإسلام إلى معرفة شرائط النكاح): وذلك أن حديث العهد بالإسلام يجهل الكثير من أحكام الشرع، فيحتاج إلى تعليم وتوجيه حتى يكون فعله مطابقاً للواقع الشرعي.

والمراد هنا: أن النبي ﷺ لو أراد من أمره لغيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه بإمساك الأربع ومفارقة البواقي من نسائه العشر ابتداء النكاح، لبين لغيلان الشروط التي لا يصح النكاح إلا بها، لأنه يجهلها لكونه حديث عهد بالإسلام، وحيث لم يبين ﷺ له شروط النكاح، والوقت وقت بيان ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة دل ذلك على أنه عليه الصلاة والسلام إنما أراد بذلك التخيير استمرار النكاح، وليس ابتداءه.

قوله: (الرابع): أي من القرائن التي عضدت الظاهر.

قوله: (أن ابتداء النكاح لا يختص بهن، فكان ينبغي أن يقول: «انكِحْ أَرْبَعًا مِمَّنْ شِئْتَ»): الضمير في «بهن» يعود إلى «الأربع النسوة اللاتي خيّر غيلان في إمساكن».

والمراد هنا: لو كان مراد النبي ﷺ هو ابتداء النكاح لما جعل

وَمِثَالُ التَّأْوِيلِ فِي الْعُمُومِ الْقَوِيِّ قَوْلُ الْحَنْفِيَّةِ فِي قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ:
 (أَيُّمَا امْرَأَةً نَكَحْتَ نَفْسَهَا بغيرِ إِذْنٍ وَلِيَّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ)، قَالُوا: هَذَا
 مَحْمُولٌ عَلَى الْأُمَّةِ،

التخيير لغيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه مختصاً بالأربع من نساءه العشر، بل لجعل ذلك التخيير عاماً فيمن شاء من النساء، كأن يقول: «انكح أربعاً ممن شئت»، بدلاً من قوله: (أمسك منهن أربعاً)، فتخصيصه عليه الصلاة والسلام الأربع من سائر النسوة العشر بالإمساك دليل على إرادته استمرار النكاح لا ابتداء عقده من جديد.

قوله: (ومثال التأويل في العموم القوي): المراد بالتأويل هنا التأويل الضعيف الذي لا يقوى على صرف اللفظ الظاهر عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح.

قوله: (قول الحنفية في قول النبي ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»): موضع العموم في هذا الحديث الشريف هو: (أيما امرأة)، لأن «أي» إحدى صيغ العموم، فيكون هذا العموم متناولاً كل امرأة من غير تفريق بين حرة وأمة.

قوله: (قالوا: هذا محمول على الأمة): أي «قال الحنفية رحمهم الله تعالى في تأويل لفظ العموم بإرادة الخصوص».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى العموم في قوله عليه الصلاة والسلام: (أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل)^(١).

والمقصود هنا: أن الحنفية رحمهم الله تعالى حملوا المراد بالمرأة في الحديث الشريف على المرأة الأمة دون الحرة، وبذلك تأولوا العموم بإرادة الخصوص.

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «النكاح»، باب «في الولي» (٥٦٦/٢)؛ وأخرجه الترمذي في سننه، في «أبواب النكاح»، باب «ما جاء لا نكاح إلا بولي» (٢٨٠/٢).

فَثَنَاهُمْ عَنْ قَوْلِهِمْ: (فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا)، فَإِنَّ مَهْرَ الْأُمَّةِ لِلْسَيِّدِ، فَعَدَلُوا إِلَى الْمُكَاتَبَةِ، وَهَذَا تَعَسَّفٌ ظَاهِرٌ،

قوله: (فثناهم عن قولهم: «فلها المهر بما استحل من فرجها» فإن مهر الأمة للسيد): الضمير في «فثناهم» يعود إلى «الحنفية رحمهم الله تعالى»، وكذلك إليهم عود الضمير في «قولهم». والفعل «ثناهم» مشتق من «الثني» وهو في اللغة: «الصَّرْفُ عن الحاجة»^(١).

وعليه يكون المراد بالثني هنا «الصَّرْفُ» أي: صَرَفَهُمْ عن قولهم. والمراد بقولهم هنا: هو حملهم العموم على المرأة الأمة. والثاني لهم عن هذا القول هو قول النبي ﷺ في تنمة الحديث السابق: (فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها). وذلك لأن هذه التنمة جعلت المهر ملكاً للمدخل بها، والأمة لا تملك المال، بل مال مهرها يكون لسيدها.

قوله: (فعدلوا إلى المكاتبية): أي حين عكرت تلك التنمة للحديث تأويل الحنفية رحمهم الله تعالى السابق، وهو حَمَلُ المرأة على الأمة، عَدَلُوا عن الأمة إلى المكاتبية، لأن المكاتبية تستحق امتلاك المال لتفي بما عليها من التزام مالي لسيدها نظير فك رقبتها من الرق.

قوله: (وهذا تعسف ظاهر): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «حمل عموم المرأة على خصوص المكاتبية».

فهذا الحمل التأويلي لعموم الحديث تعسف ظاهر.

وأصل «العُسْفِ» في اللغة: «السَّيْرُ بغير هداية»^(٢).

والمراد به هنا: تطويع الظاهر لتأويل لا يحتمله لفظه.

(١) انظر: لسان العرب ١٤/١١٥. (٢) انظر: لسان العرب ٩/٢٤٥.

لَأَنَّ الْعُمُومَ قَوِيٌّ وَالْمُكَاتَبَةُ نَادِرَةٌ بِالإِضَافَةِ إِلَى النِّسَاءِ، وَلَيْسَ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ إِرَادَةُ الشَّاذِّ النَّادِرِ بِاللَّفْظِ الَّذِي ظَهَرَ مِنْهُ قَصْدُ الْعُمُومِ إِلَّا بِقَرِينَةٍ تَقْتَرِنُ بِاللَّفْظِ، وَلَيْسَ قِيَاسُ النِّكَاحِ عَلَى الْمَالِ وَالْإِنَاثِ عَلَى الذُّكُورِ قَرِينَةٌ مُقْتَرَنَةٌ بِاللَّفْظِ تَصْلُحُ لِتَنْزِيلِهِ عَلَى صُورَةٍ نَادِرَةٍ.

قوله: (لأن العموم قوي والمكاتبة نادرة بالإضافة إلى النساء): هذه الجملة تعليل للقول بأن حمل عموم المرأة على خصوص المكاتبة تعسف ظاهر. ووجه قوة العموم في الحديث المذكور ثلاثة أمور أساسية، سيذكرها المؤلف رحمه الله تعالى فيما بعد.

ووجه كون «المكاتبة» نادرة بالإضافة إلى النساء: هو أن النسبة العظمى من النساء حرائر، وبالنظر إلى هذه النسبة العظمى تكون المكاتبة نادرة بالإضافة إليها، والحكم لا يعلق على النادر دون الأعم الأغلب.

قوله: (وليس من كلام العرب إرادة الشاذ النادر باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم إلا بقريئة تقترن باللفظ): الضمير في «منه» يعود إلى «اللفظ».

والمراد هنا: أن عادة العرب في تخاطبهم وكلامهم أنهم لا يحملون العموم على إرادة الشاذ والنادر، بل يحملونه على مقتضى الظاهر منه وهو قصد الشمول، إلا إذا اقترن باللفظ ما يدل على إرادة النادر، وهنا لا قريئة تدل على ذلك، بل كل القرائن تدل على إرادة العموم.

وبناءً على ذلك فإن كلام الشارع يُنَزَّلُ على ما جرت به عادة العرب في أسلوب كلامهم.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن التأويل المذكور بعيد عن عرف أهل اللسان، كما أنه بعيد عن عرف الشارع.

قوله: (وليس قياس النكاح على المال والإناث على الذكور قريئة مقترنة باللفظ تصلح لتنزيله على صورة نادرة): الضمير في «لتنزيله» يعود إلى «اللفظ».

والمراد باللفظ هنا: لفظ العموم في الحديث السابق، وهو قوله ﷺ:
(أيما امرأة).

والمراد بالصورة النادرة هنا: المكاتبه.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في هذه العبارة هو جواب عن سؤال مُقَدَّر من أصحاب التأويل، مفاده: أن المرأة الحرة لها الحق في تملك المال بنفسها دون سلطة أحد من الرجال عليها، فلماذا لا يكون لها الحق في مباشرة تزويج نفسها من غير ولي؟. وأيضاً فإن الذَّكَرَ يتولى مباشرة العقد لنفسه، فلماذا لا تكون المرأة الحرة كذلك؟.

وحينئذ يكون هذا القياس قرينة اقترنت بلفظ عموم الحديث، فتقوى على تخصيصه، فتكون المرأة الحرة خارجة عن عمومه، فيجوز لها مباشرة عقد نكاحها بنفسها، وإذا خرجت الحرة عن عمومه بقي خاصاً بالأمة، إلا أن قرينة: «فلها المهر بما استحل من فرجها» تُخْرِجُ الأمة، فيبقى الحديث دالاً فقط على المكاتبه.

وبناءً على ذلك فلا يُشْتَرَطُ الولي للنكاح إلا في المرأة المكاتبه دون الحرة والأمة.

فأجاب المؤلف رحمه الله تعالى عن هذا السؤال المقدر بعدم صلاحية ذلك القياس لأن يكون قرينة ناهضة لصرف الحديث السابق عن ظاهر العموم إلى الخصوص بصورة نادرة.

والمراد هنا: أن هذا القياس قياس باطل لوجود الفارق، وبيان الفارق فيه من وجهين:

الوجه الأول: أن قياس النكاح على المال لا يصح، وذلك أن للمرأة أن تمتلك ما تشاء من المال، لأن هذا التملك حق محض لها، بخلاف عقد النكاح فليس حقاً محضاً لها، بل ولوليها حق في ذلك، بناءً على ما

وَدَلِيلُ ظُهُورِ قَصْدِ التَّعْمِيمِ أُمُورٌ، الْأَوَّلُ: أَنَّهُ صُدِّرَ بِأَيٍّ، وَهِيَ مِنْ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ، وَلَمْ يَتَوَقَّفْ فِي عُمُومِ أَدْوَاتِ الشَّرْطِ جَمَاعَةً مِمَّنْ خَالَفَ فِي صِبْغِ الْعُمُومِ.

سينشأ عن هذا العقد من نواحٍ إيجابية أو سلبية على الأسرة والعشيرة. الوجه الثاني: أن قياس الأنثى على الذكر في مباشرة عقد النكاح لا يصح أيضاً، فإن الذكر رجل يتولى أمر نفسه بنفسه، ولديه خبرة عملية بواقع الحياة تجعله لا يقدم في النكاح إلا عن بينة وبصيرة، بخلاف الأنثى فإنها بعاطفتها قد تغتر بالمظاهر وتنخدع بها، وحيث أن الإسلام الولي لعقد نكاحها صيانةً لنفسها، وحمايةً لحقها.

وإذا كان هذا القياس باطلاً لوجود الفارق المؤثر فيه بين المقيس والمقيس عليه، فالباطل لَا يُعَوَّلُ عليه في شيء، فكيف يصلح أن يكون مخصصاً لعموم الحديث؟.

قوله: (ودليل ظهور قصد التعميم أمور): المراد بظهور قصد التعميم: قوة العموم الذي أفاده ظاهر الحديث السابق، فهذه القوة أبرزها ودل عليها عدد من الأمور، كما تضمنها لفظ الحديث.

قوله: (الأول): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الأول».

قوله: (أنه صُدِّرَ بِأَيٍّ): الضمير في «أنه» يعود إلى «قصد التعميم». والفعل الماضي «صُدِّرَ» مبني للمجهول، والمصدر له هو النبي ﷺ، حيث قال: (أيما امرأة).

قوله: (وهي من كلمات الشرط): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى لفظة «أي».

ومعنى «من كلمات الشرط»: أي أن «أي» أداة من أدوات الشرط.

قوله: (ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن خالف في صبغ العموم): المراد هنا: أن أدوات الشرط متفق على إفادتها العموم عند جميع

الثَّانِي: أَنَّهُ أُكِّدَ بِ«مَا»، وَهِيَ مِنْ مُؤَكِّدَاتِ الْعُمُومِ. الثَّالِثُ: أَنَّهُ رَتَّبَ بَطْلَانَ النِّكَاحِ عَلَى الشَّرْطِ فِي مَعْرِضِ الْجَزَاءِ.

الأصوليين، و«أي» واحدة من تلك الأدوات، وحينئذ يكون إخراجها عن مقتضى ظاهرها وهو إفادة العموم إلى الخصوص مخالفة صريحة لهذا الاتفاق.

قوله: (الثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثاني»، أي من الأمور الدالة على ظهور قصد التعميم.

قوله: (أنه أكد بـ«ما»)، وهي من مؤكّدات العموم: الضمير في «أنه» يعود إلى «قصد التعميم».

والفعل الماضي «أَكَّدَ» مبني للمجهول، والمؤكّد هو النبي ﷺ. والمراد بـ«ما» هنا: هي الداخلة على «أي» في قوله عليه الصلاة والسلام: (أيما امرأة).

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «ما» الداخلة على «أي». و«مؤكّدات» جمع «مؤكّد»، و«التَّوَكُّيدُ» في اللغة هو «الشَّدُّ، والتَّوَثُّيقُ»^(١).

والمراد هنا: أن «أي» الدالة على العموم قد اتصل بها ما يؤكد دلالتها على العموم، وهو «ما»، وحينئذ يصبح العموم بهذا التوكيد قوياً جداً، فصرفه عن هذا الظاهر القوي تأويل ضعيف جداً.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر الثالث»، أي من الأمور الدالة على ظهور قصد التعميم.

قوله: (أنه رتب بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء): الضمير في «أنه» يعود إلى «النبي ﷺ».

والمراد هنا: أن هذا الحديث، وهو قول النبي ﷺ: (أيما امرأة

وَلَوْ اقْتَرَحَ عَلَى الْعَرَبِيِّ الْفَصِيحِ أَنْ يَأْتِيَ بِصَيْغَةٍ دَالَّةٍ عَلَى الْعُمُومِ
مَعَ الْفَصَاحَةِ وَالْجَزَالَةِ لَمْ تَسْمَحْ قَرِيحَتُهُ بِأَبْلَغَ مِنْ هَذِهِ الصَّيْغَةِ.

نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل) مكون من جملة شرطية اشتملت على أداة الشرط وهي «أي» المؤكدة بـ«ما»، وعلى فعل الشرط وهو «نكحت نفسها بغير إذن وليها»، وعلى جواب الشرط وهو «فنكاحها باطل».

وبناءً على ذلك فإن «بطلان النكاح» هنا قد رُتّبَ على الشرط في معرض الجزاء، وهذا الترتيب من شأنه اقتضاء العموم، فلا يصح استثناء أحد من النساء من عمومها لا حرة، ولا أمة، ولا مكاتبه.

قوله: (ولو اقترح على العربي الفصيح أن يأتي بصيغة دالة على العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة): الفعل الماضي «اقترح» مبني للمجهول، والمُقترَحُ هنا هو أي إنسان من البشر.

و«الجزالة» في اللغة هي «القُوَّةُ» و«الجَوْدَةُ»^(١).

و«القريحة» في اللغة هي: «الطَّبِيعَةُ»، يقال: «قريحة الإنسان كذا»؛ أي: طبيعته التي جُبلَ عليها^(٢).

والضمير في «قريحته» يعود إلى «العربي الفصيح».

والصيغة المشار إليها في قوله: «بأبلغ من هذه الصيغة» هي قول النبي ﷺ: (أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل).

والمراد هنا: أن العربي الفصيح الذي تجري الفصاحة وقوة البيان وجودة الأسلوب في دمه وعروقه بحسب الطبيعة والسليقة لو طُلبَ منه أن يأتي بصيغة قوية جيدة للدلالة على العموم لم تسعفه طبيعته اللغوية بأبلغ من الصيغة التي جاء بها هذا الحديث الشريف.

(١) انظر: لسان العرب ١١/١٠٩. (٢) انظر: لسان العرب ٢/٥٥٨.

وَنَعْلَمُ أَنَّ الصَّحَابَةَ لَمْ يَفْهَمُوا مِنْ هَذِهِ الصِّيغَةِ الْمُكَاتِبَةَ، وَلَوْ سَمِعْنَا نَحْنُ هَذِهِ الصِّيغَةَ لَمْ نَفْهَمْ مِنْهَا الْمُكَاتِبَةَ، وَلَوْ قَالَ الْقَائِلُ: «أَرَدْتُ الْمُكَاتِبَةَ» لُنُسِبَ إِلَى الْإِلْغَازِ،

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يُخَصَّصُ هذا العموم القوي البليغ، ويُضَرَفُ عن ظاهره بصورة نادرة شاذة؟.

قوله: (ونعلم أن الصحابة لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبة): الصيغة المشار إليها بقوله: «لم يفهموا من هذه الصيغة» هي قول النبي ﷺ: (أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل).

والمراد هنا: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم - وهم عرب خُلِّصَ، وقد علموا التنزيل وفهموا حقيقة الكلام وما يؤول إليه - لم يفهموا من عموم هذا الحديث إرادة الخصوص بالمكاتبة فقط، ولو كان الحديث مسوقاً لإرادة هذا الخصوص لكان أول من يتبادر إلى ذهنه فهُمُ ذلك هم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم.

قوله: (ولو سمعنا نحن هذه الصيغة لم نفهم منها المكاتبة): الضمير في «منها» يعود إلى «صيغة الحديث».

والمراد هنا: وكما أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم لم يتبادر إلى أذهانهم فهم إرادة الخصوص من عموم الحديث، فكذلك نحن لم يتبادر إلى أذهاننا هذا الفهم، وحينئذ يكون حَمْلُ عموم المرأة على خصوص «المكاتبة» فقط تأويلاً في غاية البعد عن الأفهام والأذهان.

قوله: (ولو قال القائل: «أردت المكاتبة» لُنُسِبَ إلى الإلغاز): «الإلغاز» في اللغة هو «تَعْمِيَةُ المراد، والتَّلْبِيسُ في الكلام» بحيث يضمه على خلاف ما يظهره^(١).

وإنما كانت إرادة «المكاتبة» في هذا الحديث ضرباً من الإلغاز لِيُبْعَدَ

وَلَوْ أُخْرِجَ الْمُكَاتِبَةُ وَقَالَ: «مَا خَطَرْتُ بِبَالِي» لَمْ يُسْتَنَّكَرْ، فَمَا لَا يَخْطُرُ
عَلَى الْبَالِ إِلَّا بِالْإِخْطَارِ كَيْفَ يَجُوزُ قَصْرُ الْعُمُومِ عَلَيْهِ؟

تبادرها إلى الذهن والفهم، نظراً لقوة العموم في ظاهره.

قوله: (ولو أخرج المكاتبه وقال: «ما خطرت ببالي» لم يستنكر): الفعل الماضي «خَطَرَ» مشتق من «الْخُطُور» وهو «الوقوع»، و«الْخَاطِرُ» هو «الْهَاجِسُ»^(١).

والمراد هنا: أن المتكلم يمثل هذا العموم لو قال: «ما وقع في خاطري، ولا ورد على بالي المكاتبه»، لم يستنكر عليه العقلاء من أهل اللغة هذا النفي ولم يستهجنوه منه، وما ذلك إلا أن قوة العموم تمنع طريان هاجس الخصوص في مثل هذا الكلام.

قوله: (فما لا يخطر على البال إلا بالإخطار كيف يجوز قصر العموم عليه؟): «ما» في قوله: «فما» موصولة بمعنى «الذي».

والمراد بالإخطار هنا: التنبيه والتذكير.

والاستفهام بكيف هنا يفيد التعجب والاستنكار.

والضمير في «عليه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمراد هنا: أن ما لا يخطر على البال هو بعيد كل البعد عن هاجس الإنسان، ولا يتنبه إليه إلا إذا دُكِّرَ به، وحينئذ يكون جوابه بالنفي وهو عدم إرادته لما نُبِّهَ إليه، وإذا كان الشأن كذلك فكيف يسوغ أن يُجْعَلَ ذلك البعيد عن الخاطر والذي لم يقصده المتكلم في لفظه العام سبباً في تخصيص العام به حتى يُعَدَّ هو المراد الأساس؟.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «ولو اقترح على العربي...» إلى قوله: «فما لا يخطر على البال إلا بالإخطار كيف يجوز قصر العموم عليه؟» هو البرهان على أن الأمور الثلاثة المذكورة في

(١) انظر: لسان العرب ٤/٢٤٩.

وَقَدْ قِيلَ فِي تَأْوِيلِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ) نَحْمَلُهُ عَلَى الْقَضَاءِ:

الحديث، وهي: «التصدير بأي، والتأكيد بما، وترتيب بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء» دالة على قوة ظهور قصد التعميم في الحديث الشريف، وهو قوله ﷺ: (أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل).

قوله: (وقد قيل في تأويل قوله عليه السلام: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»: «نحمله على القضاء): الضمير في «نحمله» يعود إلى «الصيام المنفي» في قوله عليه الصلاة والسلام: (لا صيام).

فهذا الصيام المنفي محمول عند الحنفية رحمهم الله تعالى على بعض أنواع الصيام، وذلك أن لفظة «لا صيام» نكرة في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم، فتعم جميع أنواع الصيام الخمسة، وهي:

- ١ - صوم رمضان.
- ٢ - صوم قضاء رمضان.
- ٣ - صوم النذر المطلق.
- ٤ - صوم الكفارات، وهي: كفارة القتل الخطأ، وكفارة الظهار، وكفارة الجماع عمداً في نهار رمضان.
- ٥ - صوم التطوع.

وصيام رمضان عند الحنفية رحمهم الله تعالى لا تُشترط له النية، لأنه مُتَعَيَّنٌ بوقته المُضَيَّقِ الذي لا يتسع لفعل غيره، فتكون النية فيه حاصلة بحكم الضرورة، وبذلك يكون صوم رمضان خارجاً عن عموم هذا الحديث.

وكذلك يخرج من عموم صيام التطوع بدليل آخر، وهو ما ثبت في صحيح الإمام مسلم رحمه الله تعالى من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ ذات يوم: (يا عائشة هل عندكم

إِنَّهُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ،

شيء؟)، قالت: فقلت: يا رسول الله ما عندنا شيء، قال: (فإني صائم)^(١).

فهذا يدل على أنه عليه الصلاة والسلام شرع في صيام التطوع في أثناء النهار، من غير أن يبيت نية من الليل.

وإذا خرج صيام رمضان، وصيام التطوع من عموم الصيام الوارد في الحديث السابق، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)^(٢). بقي داخلاً في عموم صوم قضاء رمضان، وصوم النذر المطلق، وصوم الكفارات، فيشترط لهذه الأنواع الثلاثة من الصيام تبيت النية^(٣).

قوله: (إنه من هذا القبيل): هذا هو مقول القول في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «وقد قيل...»، والقائل هنا: بعض الأصوليين.

والضمير في «إنه» يعود إلى «حمل الصيام الوارد في الحديث على القضاء».

و«القبيل» هنا بمعنى «النظير».

والمراد بذلك: أن تأويل الحنفية رحمهم الله تعالى لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) بإرادة الخصوص، وهي قصر الصيام على صيام القضاء والنذر المطلق والكفارات هو نظير تأويلهم العموم في قوله عليه الصلاة والسلام: (أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل) بإرادة الخصوص، وهي قصر المرأة على «المكاتبه».

(١) صحيح مسلم، كتاب «الصيام»، باب «جواز صوم النافلة بنية من النهار» رقم الحديث (١١٥٤).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب «الصوم»، باب «ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل». (سنن الترمذي ١١٦/٢).

(٣) انظر: تيسير التحرير ١/١٤٨.

لِأَنَّ التَّطَوُّعَ غَيْرُ مُرَادٍ، فَلَا يَبْقَى إِلَّا الْفَرَضُ الَّذِي هُوَ رُكْنُ الدِّينِ وَهُوَ صَوْمُ رَمَضَانَ، وَالْقَضَاءُ وَالنَّذْرُ يَجِبُ بِأَسْبَابٍ عَارِضَةٍ، فَهُوَ كَالْمَكَاتِبَةِ فِي مَسْأَلَةِ النِّكَاحِ.

وإذا كان قصر عموم المرأة على المكاتبه فقط في غاية البعد والندرة، فكذلك قصر الصيام على القضاء والنذر والكفارات فقط.

قوله: (لأن التطوع غير مراد): المراد بالتطوع هنا «صيام التطوع»، فهذا الصيام غير مراد في لفظ عموم الصيام الوارد في الحديث، فلا يشترط له تبييت النية من الليل، لما ثبت في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها السابق.

قوله: (فلا يبقى إلا الفرض الذي هو ركن الدين، وهو صوم رمضان): أي إذا خرج صوم التطوع من أن يكون مراداً بلفظ عموم الصيام بدليل مخصص، فإن صوم رمضان يبقى داخلاً في إرادة ذلك العموم، لكونه فرضاً من فرائض الدين وركناً من أركان الإسلام، فتكون النية المبيته من الليل شرطاً في صحته.

قوله: (والقضاء والنذر يجب بأسباب عارضة فهو كالمكاتبه في مسألة النكاح): الأصل في الفعل المضارع «يجب» التثنية «يجبان» لتعلقه بالقضاء والنذر، وكذلك الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» الأصل فيه التثنية «فهما» لعودته إلى القضاء والنذر أيضاً.

إلا أن المؤلف رحمه الله تعالى عدل هنا عن التثنية إلى الأفراد لإرادة الوحدة في كلٍّ من القضاء والنذر، فكأنه قال: «والقضاء والنذر كل واحد منهما يجب بأسباب عارضة، فهو كالمكاتبه في مسألة النكاح».

والمراد هنا: أن القضاء يجب بسبب عارض وهو السفر، أو المرض، أو الحيض بالنسبة للمرأة، وهذا العارض طارئ من الطوارئ قد يحدث وقد لا يحدث. وكذلك الحال بالنسبة للنذر فإنه يجب بسبب عارض يحمل الإنسان على أن يلزم نفسه بالصيام إذا سلم من تبعاته، وهذا

وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَيْسَ نُدْرَةٌ هَذَا كُنْدَرَةُ الْمُكَاتِبَةِ،

العارض طارئ من الطوارئ أيضاً، فهو ممكن الحدوث وعدمه. وإذا ثبت أن كلاً من القضاء والنذر يجب بأسباب عارضة، فإن صوم رمضان وجب بإيجاب الشارع، وذلك الإيجاب باقٍ مستمر كلما وُجد سببه وهو دخول الشهر، وبذلك يكون إيجابه أصيلاً لا طارئاً، وإذا كان الأمر كذلك فهل من المناسب أن يكون النبي ﷺ قد أراد بالصيام في قوله: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) الطارئ دون الأصيل؟ لا شك أن هذا بعيد جداً، وهو في هذا البعد التأويلي كبُعْدِ حمل عموم المرأة في قوله عليه الصلاة والسلام: (أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل) على المكاتبه خاصة، كما سبق بيان ذلك في موضعه.

قوله: (والصحيح أنه ليس ندره هذا كندرة المكاتبه): هذا جواب عما ذهب إليه القائلون بأن تأويل الحنفية رحمهم الله تعالى لحديث: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) في حمله على صيام القضاء هو في البعد والندرة كتأويلهم حديث: (أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل) في حمله على المرأة المكاتبه.

و«الصحيح» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والقول الصحيح».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن ليس ندره هذا كندرة المكاتبه».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «تأويل الحنفية رحمهم الله تعالى للصيام الوارد في الحديث بصيام القضاء».

والمراد هنا: لا نسلم بأن حمل عموم الصيام على القضاء دون صيام رمضان مساوٍ في ندرته لحمل عموم المرأة على المكاتبه، وإذا انتفت المساواة بينهما تحقق الفرق، ووجه الفرق بينهما يكمن في عدد من الأمور:

وَإِنْ كَانَ الْفَرَضُ أَسْبَقَ إِلَى الْفَهْمِ، فَيَحْتَاجُ هَذَا التَّخْصِصُ إِلَى دَلِيلٍ قَوِيٍّ،

الأمر الأول: أن العموم في قوله ﷺ: (أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل) أقوى من العموم في قوله عليه الصلاة والسلام: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل).

إذ العموم في حديث النكاح مؤكد بـ«ما» بخلاف العموم في حديث الصيام حيث خلا من أي مؤكد.

الأمر الثاني: أن العموم في حديث النكاح مستفاد من «أي» الشرطية، ولم يختلف أحد في إفادتها العموم، أما العموم في حديث الصيام فهو مستفاد من النكرة في سياق النفي، وهذه الصيغة محل خلاف من حيث إفادتها العموم.

الأمر الثالث: أن صيغة «لا صيام» تحتمل نفي كمال الصوم، وتحتمل نفي صحته. بينما صيغة «أي» الشرطية لا تحتمل إلا العموم.

الأمر الرابع: أن أصناف الصوم خمسة، وقد قصر الحنفية رحمهم الله تعالى الصوم على ثلاثة منها، وهي: صوم القضاء، وصوم النذر، وصوم الكفارات.

ولم يبق إلا التطوع وصوم رمضان، وليس نسبة ثلاثة إلى خمسة كنسبة نوع المكاتبه إلى جنس النساء^(١).

وحيث تبين الفارق الكبير في العموم بين الحديثين، فلا يصح قياس تأويل حديث الصيام على تأويل حديث النكاح، لأنه قياس مع الفارق، والقياس مع الفارق باطل لا يصح.

قوله: (وإن كان الفرض أسبق إلى الفهم، فيحتاج هذا التخصيص إلى دليل قوي): المراد بالفرض هنا: هو صيام رمضان.

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٥٧٨/١.

وَلَيْسَ يَظْهَرُ بَطْلَانُهُ كَظُهُورِ بَطْلَانِ التَّخْصِيصِ بِالمُكَاتَبَةِ.

وَعِنْدَ هَذَا يُعْلَمُ أَنَّ إِخْرَاجَ النَّادِرِ قَرِيبٌ،

والتخصيص المشار إليه في قوله: «فيحتاج هذا التخصيص» هو تخصيص الحنفية رحمهم الله تعالى عموم الصيام في قوله عليه الصلاة والسلام: (لا صيام) بصيام القضاء.

والمراد هنا: أن المتبادر إلى الذهن من إطلاق الصيام في قوله عليه الصلاة والسلام: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) هو صيام الفرض، لأنه هو الصيام الثابت وجوبه بأصل الشرع، فيكون هو الأسبق إلى الذهن، لأنه أقوى أنواع الصيام وأكدها.

وإذا كان صوم الفرض كذلك، فأخراجه من تناول العموم له من قبيل إخراج الأصيل بالطارئ، وهذا بعيد لأنه على خلاف الأصل، فيحتاج إلى دليل قوي يساند دعوى الإخراج بالتخصيص.

قوله: (وليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبة):
الضمير في «بطلانه» يعود إلى «تخصيص الصيام بالقضاء».

والمراد هنا: أن تخصيص حديث النكاح بالمكاتبة دون بقية النساء باطل، لأن المكاتبة صورة نادرة جداً بالإضافة إلى النساء، فيكون الحمل عليها في غاية البعد والشذوذ، بخلاف تخصيص حديث الصيام بالقضاء دون صيام الفرض، فإن الفرض متعين بدخول وقته المضيق، فتتجه النية تلقائياً إلى صيامه بمجرد ثبوت رؤية الهلال، وليس كذلك في صيام القضاء إذ وقته موسع، وقد لا تتجه النية من الليل إلى صيامه، فاحتاج إلى تخصيص بالذكر لِيُهْتَمَّ بأمر تبييت النية فيه، وهذا أمر متجه وإن كان بعيداً.

قوله: (وعند هذا يعلم أن إخراج النادر قريب): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما سبق ذكره من تأويل الحنفية رحمهم الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام لغيلان بن سلمة رضي الله تعالى عنه حين أسلم على عشر نسوة: (أمسك منهن أربعاً وفارق من سواهن) بابتداء النكاح.

وَالْقَصْرَ عَلَى النَّادِرِ مُمْتَنِعٌ، وَبَيْنَهُمَا دَرَجَاتٌ تَتَفَاوَتْ فِي الْبُعْدِ وَالْقُرْبِ،
وَلِكُلِّ مَسْأَلَةٍ ذَوْقٌ يَجِبُ أَنْ تُفْرَدَ بِنَظَرٍ خَاصٍّ، وَيَلِيْقُ ذَلِكَ بِالْفُرُوعِ.
وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

وتأويلهم لقوله عليه الصلاة والسلام: (أيما امرأة نكحت نفسها بغير
إذن وليها فنكاحها باطل) بالحمل على المكاتبه دون بقية النساء.

وتأويلهم لقوله عليه الصلاة والسلام: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام
من الليل) بحمل الصيام على القضاء.

والفعل المضارع «يُعَلِّمُ» مبني للمجهول، والمراد: يعلم الناظر في
هذه التأويلات الثلاثة.

ومثال إخراج النادر من العام: إخراج المكاتبه من عموم حديث
النكاح، فهذا الإخراج قريب، لأن المكاتبه صورة نادرة فلا يتجه الفهم
إليها.

قوله: (والقصر على النادر ممتنع): أي قصر العموم على النادر
ممتنع، وذلك لأن العرب لم تَجْرِ عاداتهم في التخاطب أن يتكلموا بلفظ
عام وهم يريدون به الصورة النادرة.

ومثال القصر على النادر: قصر حديث النكاح بلا ولي على
«المكاتبه» فقط.

قوله: (وبينهما درجات تتفاوت في البعد والقرب): ضمير التثنية في
«بينهما» يعود إلى القسمين المذكورين، وهما: «إخراج النادر» و«التخصيص
بالنادر». فبين هذين القسمين درجات متفاوتة في البعد والقرب من جهة
الاحتمال، وذلك كقصر حديث الصيام على القضاء فإنه دون إخراج النادر
من العام في القرب، ودون قصر حديث النكاح على المكاتبه في البعد^(١).

قوله: (ولكل مسألة نوق يجب أن تفرد بنظر خاص، ويليق ذلك بالفروع):

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٥٧٩/١.

المراد بالمسألة هنا: المسألة التي ظاهر لفظها يحتمل معنيين أحدهما أسبق إلى الفهم من الآخر.

والمراد بالذوق هنا: حُسْنُ إدراك الفقيه المجتهد حين ينظر في احتمالية المسألة. واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إفراد المسائل بنظر خاص».

والمقصود بالفروع: كتب الفقه.

والمراد هنا: أن لذوق الفقيه المتمرس أثره الذي لا يُنكَرُ في تمييز الاحتمال القريب من البعيد، ومن ثم الحكم على التأويل بأنه صحيح أو باطل، وهذا إنما يكون بالنظر إلى جزئيات المسائل التي محل بحثها علم الفروع.

(فصل)

القِسْمُ الثَّالِثُ: الْمُجْمَلُ، وَهُوَ مَا لَا يُفْهَمُ مِنْهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ
مَعْنَى،

قوله: (القسم الثالث): أي من أقسام الكلام المفيد.

قوله: (المجمل): أي اللفظ المجمل، والمجمل يقع في المرتبة الثالثة بعد النص، والظاهر. وإنما أُخِّرَ عنهما لوجود التعمية فيه، بخلاف النص الذي يدل دلالة قاطعة، وبخلاف الظاهر الذي يدل دلالة راجحة. و«المجمل» في اللغة من قولهم: «أَجْمَلَ الشَّيْءَ» إِذَا جَمَعَهُ عَن تَفْرِيقَةٍ^(١).

والمجمل كذلك فإنه يجمع مشمولاته جمعاً متساوياً، بحيث لا يكون لأحدها ميزة على البقية.

قوله: (وهو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المجمل».

و«ما» في قوله: «ما لا» موصولية بمعنى «الذي».

والفعل المضارع «يُفْهَمُ» مبني للمجهول، وفاعله الذي لم يُسَمَّ هو السامع، أي: «ما لا يُفْهَمُ السامعُ منه عند الإطلاق معنى».

والضمير في «منه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بالإطلاق هنا: ما خلا عن قرينة، إذ لو صُحِبَ اللفظ بقرينة لكانت دالة على المراد، وذلك كلفظ: «العين» فإنه مجمل، لكن لو قال المتكلم: «رأيت عيناً حادة الإبصار» لفهم السامع بقرينة حدة الإبصار أن المراد بتلك العين عين إنسان وليس ما عداها.

والمعنى المنفي هنا في قوله: «ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى» لا يُراد به النفي المطلق لكل واحد من مكونات المجمل، بل كل واحد من

(١) انظر: لسان العرب ١١/١٢٨.

وَقِيلَ: مَا اِحْتَمَلَ اَمْرَيْنِ لَا مَزِيَّةَ لِاَحَدِهِمَا عَلَيِ الْاٰخَرَ.

تلك المكونات له معنى يخصه، فالسامع للفظ «القرء» مثلاً يفهم منه أنه متردد بين الطهر والحيض، ويعلم مدلول الطهر لوحده، كما يعلم مدلول الحيض لوحده.

ولكن المعنى المنفي هنا هو المعنى المحدد المعين، إذ المجمل يُطْلَقُ على جميع معانيه المحتملة من غير تعيين واحد منها. وعليه يكون التعريف هكذا: «ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين».

وهذا التعريف هو الراجح عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، حيث لم يصدره بصيغة التمريض «قيل».

وهذا التعريف بقيد «عدم فهم معناه عند الإطلاق» يخرج «النص»، إذ معناه واضح جلي، لكونه قاطعاً في الدلالة عليه. ويخرج «الظاهر»، لأن أحد معنييه وهو الراجح متبادر إلى الذهن وسابق إلى الفهم عند إطلاق اللفظ.

قوله: (وقيل: ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر): الفعل الماضي «قيل» مبني للمجهول، والقائل هنا بعض الأصوليين، ومنهم الآمدي رحمه الله تعالى، حيث قال: «والحق في ذلك أن يقال: المجمل هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه»^(١).

والمراد بالمزية هنا: الأفضلية، أي: «لا يفضل أحد المعنيين الآخر بأي وجه من وجوه المفاضلة»، وذلك لأنهما على حد سواء في الدرجة والرتبة.

وهذا التعريف غير مرضي عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، بدليل تصديره له بصيغة التمريض «قيل».

وَذَلِكَ مِثْلُ الْأَلْفَاظِ الْمُشْتَرَكَةِ، كَلَفِظَ «الْعَيْنِ» الْمُشْتَرَكَةَ بَيْنَ
الذَّهَبِ، وَالْعَيْنِ النَّازِرَةِ وَعَیْرِهِمَا. وَ«الْقُرءِ» لِلْحَيْضِ وَالطَّهْرِ.
وَ«الشَّقَقِ» لِلْبَيَاضِ وَالْحُمْرَةِ.

وسبب عدم ارتضائه لهذا التعريف هو: أنه حَصَرَ المجمل في معنيين فقط، بينما المجمل قد يكون دالاً على معنيين أو أكثر، وبذلك يكون هذا التعريف غير جامع، ففقد شرطاً أساسياً من شروط الصحة.

قوله: (ونك مثل الألفاظ المشتركة): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإجمال بسبب احتمال اللفظ لمعنيين فأكثر».

و«اللفظ المشترك» هو اللفظ الواحد الذي يُطَلَّقُ على معانٍ متعددة، فيكون هذا الاشتراك سبباً من أسباب وقوع الإجمال في الكلام.

قوله: (كلفظ العين المشتركة بين الذهب والعين الناظرة): هذا مثال توضيحي للاشتراك اللفظي الذي يكون سبباً للإجمال في الكلام، كلفظ «العين» فهو لفظ واحد، ولكنه يطلق على عدد من المعاني، إذ يطلق على الذهب لأنه يسمَّى عيناً، ويطلق على العين الناظرة التي يبصر بها الإنسان.

قوله: (وغيرهما): ضمير التثنية يعود إلى «الذهب»، وإلى «العين الناظرة».

والمعنى: أن لفظ «العين» كما يطلق على الذهب، وعلى العين الناظرة، فكذلك يطلق على غيرهما كالجاسوس والشمس، والعين التجارية بالماء.

قوله: (والقرء للحيض والטהر): وهذا مثال ثانٍ توضيحي للاشتراك اللفظي الذي يكون سبباً في وقوع الإجمال في الكلام، وذلك أن «القرء» لفظ واحد، ولكن يطلق على الحيض والטהر.

قوله: (والشفق للبياض والحمرة): وهذا مثال توضيحي ثالث للاشتراك اللفظي الذي يكون سبباً في وقوع الإجمال في الكلام، وذلك أن

وَقَدْ يَكُونُ الْإِجْمَالُ فِي لَفْظِ مُرَكَّبٍ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوْ يَعْمُؤًا
الَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ الزَّوْجِ وَالْوَالِيِّ. وَقَدْ يَكُونُ بِحَسَبِ
التَّصْرِيفِ كَالْمُخْتَارِ يَصْلُحُ لِلْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ.

«الشفق» لفظ واحد، ولكنه يطلق على البياض والحمرة.

والمراد هنا: أن هذه الألفاظ إذا أُطْلِقَتْ تبادر إلى الذهن جميع
محاملها على حد سواء دون تمييز واحد منها على الآخر، وهذا هو معنى
الإجمال في الكلام.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو السبب الأول من أسباب
الإجمال في الكلام، وهو «الاشتراك اللفظي».

قوله: (وقد يكون الإجمال في لفظ مركب، كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْمُؤًا الَّذِي
يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾): فالذي بيده عقدة النكاح في قوله سبحانه: ﴿أَوْ يَعْمُؤًا
الَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

لفظ مركب من الاسم الموصول «الذي»، والضمير في «بيده».

قوله: (متعدد بين الزوج والولي): متردد بين الزوج لكونه هو الذي
يملك دوام عقد النكاح وفسخه، وبين الولي لكونه هو الذي يملك إبرام
عقد النكاح بين موليته وخاطبها.

فهذا التردد الذي أحدثه اللفظ المركب كان سبباً في إجمال الكلام،
وهذا هو السبب الثاني من أسباب الإجمال.

قوله: (وقد يكون بحسب التصريف، كالمختار يصلح للفاعل والمفعول):
المراد بالتصريف هنا ما تتصرف إليه الكلمة من حيث الاشتقاق.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «كالمختار» هو مثال
توضيحي للتصريف، وذلك أن لفظ «المختار» يطلق على الفاعل وعلى
المفعول، أي: يطلق على مَنْ وقع منه الاختيار، وعلى مَنْ وقع عليه
الاختيار، وبذلك حصل الإجمال في هذا اللفظ.

وَقَدْ يَكُونُ لِأَجْلِ حَرْفٍ مُّحْتَمَلٍ، كَالْوَاوِ تَصْلُحُ عَاطِفَةً وَمُبْتَدَأَةً،
و«مِنْ» تَصْلُحُ لِلتَّبْعِيضِ، وَابْتِدَاءِ الْغَايَةِ، وَالْجِنْسِ،

وهذا هو السبب الثالث من أسباب الإجمال في الكلام.

قوله: (وقد يكون لأجل حرف محتمل، كالواو تصلح عاطفة ومبتدأة):

أي: «وقد يكون الإجمال بسبب حرف محتمل».

ومثال الاحتمال في «الواو» قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَكْمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧].

فالواو في قوله سبحانه: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ يحتمل أن تكون عاطفة، وحينئذ يكون «المتشابه» معلوم المعنى عند الراسخين في العلم.

ويحتمل أن تكون مبتدأة - أي: استئنافية ابتدئ بها كلام جديد -، وحينئذ يكون «المتشابه» مما اختص الله تعالى بعلم معناه، فلا يحيط بعلمه أحد من الخلق.

قوله: (و«مِنْ» تصلح للتبعيض، وابتداء الغاية، والجنس): هذا مثال

آخر من أمثلة وقوع الإجمال في اللفظ بسبب احتمالية الحرف.

ومثال «مِنْ» التبعيضية والجنسية قول الله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

فإن «مِنْ» في قوله سبحانه: ﴿مِنْكُمْ﴾ قيل بأنها للتبعيض، وحينئذ يكون القيام بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضاً كفايياً، إذا تصدى له البعض سقط عن الباقيين.

وقيل بأنها للجنس، وحينئذ يكون القيام بذلك فرضاً عينياً على كل مسلم بحسب ما لديه من علم وقدرة.

ومثال «مِنْ» المراد بها ابتداء الغاية قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ [المائدة: ٦].

أي: ابتدئوا المسح من الصعيد الطيب.

وهذا هو السبب الرابع من أسباب الإجمال في الكلام.

وَأَمْثَالِ ذَلِكَ.

فَحُكْمُ هَذَا: التَّوَقُّفُ فِيهِ حَتَّى يَتَبَيَّنَ الْمُرَادُ مِنْهُ.

فَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿حَرَمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْيَتَهُ﴾ وَنَحْوَهَا فَلَيْسَ بِمُجْمَلٍ،
لِظُهُورِهِ مِنْ جِهَةِ الْعُرْفِ فِي تَحْرِيمِ الْأَكْلِ،

قوله: (وأمثال ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «أسباب الإجمال الأربعة المذكورة».

والمراد: وغير ذلك من الأسباب التي تفضي إلى وقوع الإجمال في الكلام، كاللام النافية للجنس، نحو قوله ﷺ: (لا عمل إلا بنية)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)^(١).

قوله: (فحكم هذا: التوقف فيه حتى يتبين المراد منه): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «اللفظ المجمل لأي سبب كان من الأسباب المذكورة وغيرها»، وكذلك إليه عود الضميرين في «فيه»، وفي «منه».

ومعنى «التوقف» هنا: عدم الجزم بشيء من الاحتمالات إلا بعد ورود الدليل المُعَيَّن.

وذلك أن جميع هذه الاحتمالات على درجة واحدة من التساوي، فحمل اللفظ على واحد منها تعيين بلا مُعَيَّن، والتعيين بلا معين دعوى بلا دليل فتكون باطلة.

قوله: (فأما قوله تعالى: ﴿حَرَمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْيَتَهُ﴾ وَنَحْوَهَا فَلَيْسَ بِمُجْمَلٍ، لظهوره من جهة العرف في تحريم الأكل): «الفاء» في قوله: «فأما» هي فاء الفصيحة التي أفصحت عن شرط مُقَدَّر، إذ المعنى: «إذا علمت بأن الإجمال يقع بسبب الأمور الأربعة المذكورة سابقاً، فاعلم بأن قوله تعالى: ﴿حَرَمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْيَتَهُ﴾ [المائدة: ٣] فليس بمجمل، لظهوره من جهة العرف في تحريم الأكل».

(١) انظر: المستصفي ١/٣٦٠؛ الإحكام للآمدي ٣/٩؛ شرح الكوكب المنير ٣/

وَالْعُرْفُ كَالْوَضْعِ، وَلِذَلِكَ قَسَمْنَا الْأَسْمَاءَ إِلَى عُرْفِيَّةٍ وَوَضْعِيَّةٍ، وَمَنْ
أَنْسَ بَتَعَارُفِ أَهْلِ اللُّغَةِ عَلِمَ أَنَّهُمْ يُرِيدُونَ بِقَوْلِهِ: «حَرَّمْتُ عَلَيْكَ
الطَّعَامَ» الْأَكْلَ دُونَ اللَّمْسِ وَالنَّظْرِ،

والضمير في «نحوها» يعود إلى «الآية الكريمة المذكورة».

والضمير في «لظهوره» يعود إلى «لفظ التحريم».

والمراد بالعرف هنا: العرف الاستعمالي اللغوي.

والمعنى: أن هذه الآية الكريمة ليست من قبيل المجمل، إذ
«التحريم» فيها - وإن كان متردداً بين الأكل، واللمس، والنظر - إلا أنه
ظاهر في «الأكل» دون بقية المحامل الأخرى بقريته العرف اللغوي، وإذا
كان كذلك فإن هذه الآية الكريمة هي من قبيل الظاهر، وليست من قبيل
المجمل.

قوله: (والعرف كالوضع): أي أن العرف الاستعمالي كالوضع اللفظي
في تحديد المراد، فكما أن العرب لو وضعوا اسماً لمعنى كان ذلك الاسم
مفيداً له دون غيره، فكذلك إذا تعارفوا على اسم لمعنى كان ذلك الاسم
العرفي مفيداً له ودالاً عليه دون ما سواه، وحيث تعارفوا على أن التحريم
المضاف إلى العين لا ينصرف إلا إلى الأكل حُمِلَ عليه دون غيره من
الاحتمالات الأخرى.

قوله: (ولذلك قسمنا الأسماء إلى عرفية ووضعية): اللام في «لذلك»
هي لام الأجل، أي: «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قوله: «العرف كالوضع».

وقد ذكر المؤلف رحمه الله تعالى تقسيم الأسماء إلى عرفية ووضعية
في الفصل الذي تحدث فيه عن «تقاسيم الأسماء»، حين قال: «وهي أربعة
أقسام: وضعية، وعرفية، وشرعية، ومجاز مطلق».

قوله: (ومن أنس بتعارف أهل اللغة علم أنهم يريدون بقوله: «حرمت
عليك الطعام» الأكل دون اللمس والنظر): الفعل الماضي «أنس» مشتق من

و«حَرَمْتُ عَلَيْكَ الْجَارِيَةَ» الْوَطْءَ. يَذْهَبُونَ فِي تَحْرِيمِ كُلِّ عَيْنٍ إِلَى تَحْرِيمِ مَا هِيَ مُعَدَّةٌ لَهُ،

«الأنس»، وهو في اللغة: «خِلَافُ الْوَحْشَةِ»^(١).

والأنس هنا مشعر بالتبع والاستقراء.

والضمير في «أنهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والضمير في «بقوله» يعود إلى «المتكلم بذلك اللفظ».

والمراد هنا: أن مَنْ تَتَبَعَ العرف الاستعمالي لأهل اللغة علم بيقين أنهم يحملون التحريم المضاف إلى الأعيان، كما في قول القائل: «حَرَمْتُ عَلَيْكَ الطَّعَامَ» على الأكل فقط دون الاحتمالات الأخرى كاللمس والنظر.

قوله: (و«حَرَمْتُ عَلَيْكَ الْجَارِيَةَ» الْوَطْءَ): أي: وَعَلِمَ أَنَّهُمْ يَرِيدُونَ بقوله: «حَرَمْتُ عَلَيْكَ الْجَارِيَةَ» الْوَطْءَ.

والمعنى: أن أهل اللغة يحملون التحريم المضاف إلى الجارية على «الوطء» فقط دون الاحتمالات الأخرى.

قوله: (يَذْهَبُونَ فِي تَحْرِيمِ كُلِّ عَيْنٍ إِلَى تَحْرِيمِ مَا هِيَ مُعَدَّةٌ لَهُ): المراد بالعين هنا: الذات التي يُوجَّهُ لَفْظُ التَّحْرِيمِ إِلَيْهَا.

و«ما» في قوله: «ما هي معدة له» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «العين».

والضمير في «له» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمراد هنا: أن أهل اللغة جَرَوْا فِي عَرْفِهِمُ الاستعمالي في تحريم أي عين على تحريم الشيء الذي أُعِدَّتْ تِلْكَ العَيْنُ مِنْ أَجْلِهِ أَكْلًا، أَوْ شَرْبًا، أَوْ وَطْأً، أَوْ لِبَاسًا، أَوْ رُكُوبًا، أَوْ دُخُولًا.

فإذا قال: «حَرَمْتُ عَلَيْكَ الطَّعَامَ» فالمراد: أَكْلُهُ.

وإذا قال: «حَرَمْتُ عَلَيْكَ اللَّبَنَ» فالمراد: شُرْبُهُ.

(١) انظر: لسان العرب ١٢/٦.

وَهَذَا اخْتِيَارُ أَبِي الْخَطَّابِ وَبَعْضِ الشَّافِعِيِّ.

وَحِكْيٍ عَنِ الْقَاضِي: أَنَّهُ مُجْمَلٌ،

وإذا قال: «حرمت عليك الجارية» فالمراد: وَطُؤُهَا.

وإذا قال: «حرمت عليك الثوب» فالمراد: لِبْسُهُ.

وإذا قال: «حرمت عليك السيارة» فالمراد: رُكُوبُهَا.

وإذا قال: «حرمت عليك الدار» فالمراد: دُخُولُهَا.

وهذا كله يعني أن ما كان كذلك فهو من قبيل الظاهر، وليس من

قبيل المجمل.

قوله: (وهذا اختيار أبي الخطاب): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «أن

لفظ التحريم المضاف إلى العين لا إجمال فيه، بل هو ظاهر فيما أُعِدَّتْ

تلك العين له».

فهذا القول اختاره أبو الخطاب رحمه الله تعالى، ويدل على هذا

الاختيار ما نص عليه في كتابه «التمهيد» بقوله: «والذي يقوى عندي أن

ذلك ليس بمجمل، بل هو ظاهر من جهة العرف في تحريم الاستمتاع في

الأمهات، والأكل في الميتة»^(١).

قوله: (وبعض الشافعية): أي «واختيار بعض الشافعية»، فعند هؤلاء

أن لفظ التحريم المضاف إلى العين لا إجمال فيه، بل هو ظاهر فيما أُعدت

تلك العين له، وممن اختار هذا القول من الشافعية الآمدي رحمه الله

تعالى^(٢).

قوله: (وحكي عن القاضي: أنه مجمل): المراد بالقاضي هنا هو

القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى.

والضمير في «أنه» يعود إلى «التحريم المضاف إلى الأعيان».

فهذا التحريم مجمل عند القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى، ومما

لِأَنَّ الْأَعْيَانَ لَا تَتَّصِفُ بِالتَّحْرِيمِ حَقِيقَةً، وَإِنَّمَا يَحْرُمُ فِعْلٌ يَتَعَلَّقُ بِهَا، فَلَا يُدْرَى مَا ذَلِكَ الْفِعْلُ فِي الْمَيْتَةِ: أَكْلُهَا؟ أَمْ بَيْعُهَا؟ أَمْ النَّظَرُ إِلَيْهَا؟ أَمْ لَمْسُهَا؟، وَهَذَا قَوْلُ جَمَاعَةٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ.

يدل على ذلك ما نص عليه في كتابه «العدة» حيث قال: «وأما قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ﴾، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ فهذا أيضاً من المجمل، لأن تحريم الأعيان لا يصح، وإنما يحرم أفعالنا في العين، وليس لأفعالنا ذكر في اللفظ»^(١).

قوله: (لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم حقيقة): أي أن الذوات كالميتة، والجارية لا يتجه التحريم إلى أعيانها، فتلك الأعيان لا توصف بحل ولا حرمة.
قوله: (وإنما يحرم فعل يتعلق بها): الضمير في «بها» يعود إلى «الأعيان».

والمراد هنا: أن التحريم في الأعيان متجه إلى فعل من الأفعال المتعلقة بها، وليس متجهاً إلى خصوص ذواتها.

قوله: (فلا يُدْرَى ما ذلك الفعل في الميتة: أكلها، أم بيعها، أم النظر إليها، أم لمسها؟): المراد بالفعل هنا: الفعل الذي توجه التحريم إلى العين بسببه. والمقصود: أن التحريم في تلك العين متجه إلى فعل متعلق بها، وذلك الفعل متردد بين عدة محامل، كما هي الحال بالنسبة للميتة، فيحتمل أن يكون المقصود بالتحريم فيها هو الأكل، ويحتمل البيع، ويحتمل النظر، ويحتمل اللمس، ودلالة اللفظ على كل واحد منها دلالة متساوية دون تمايز بينها، وهذا هو معنى الإجمال.

قوله: (وهذا قول جماعة من المتكلمين): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما ذهب إليه القاضي أبو يعلى رحمه الله تعالى من القول بالإجمال في هذه المسألة.

وَقَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ هَذَا ظَاهِرٌ مِنْ جِهَةِ الْعُرْفِ فِي الْأَكْلِ.
وَالْتَّضَرِيحُ يَكُونُ بِالْوَضْعِ تَارَةً وَبِالْعُرْفِ أُخْرَى. وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى:
﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لَيْسَ بِمُجْمَلٍ، وَإِنَّمَا هُوَ لَفْظٌ عَامٌّ فَيُحْمَلُ عَلَى
عُمُومِهِ.

فهذا القول الذي ذهب إليه القاضي هو قول جماعة من المتكلمين،
وعلى رأسهم أبو عبد الله البصري المعتزلي، وأبو الحسن الكرخي الحنفي^(١).
قوله: (وقد ذكرنا أن هذا ظاهر من جهة العرف في الأكل): اسم
الإشارة «هذا» يعود إلى «تحريم الميتة».

والمذكور هنا هو ما صرح به في قوله: «فأما قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ
الْمَيْتَةُ﴾ ونحوها فليس بمجمل، لظهوره من جهة العرف في تحريم الأكل».

قوله: (والتصريح يكون بالوضع تارة وبالعرف أخرى): المراد
بالتصريح هنا ما نصَّ عليه أهل اللغة بأن هذا الاسم خاص بهذا المعنى،
وهذا التنصيص الصريح له طريقان، أحدهما: الوضع اللغوي، وثانيهما:
العرف الاستعمالي.

وحينئذ يكون العرف الاستعمالي كالوضع اللغوي في الدلالة على
المعنى المراد، وإذا كان المعنى المراد قد اتضح بالوضع أو العرف فلا
إجمال في اللفظ.

وبناءً على ذلك فإذا قال الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ فلا يتبادر
إلى الذهن، ولا يسبق إلى الفهم إلا تحريم الأكل، فَيُحْمَلُ لَفْظُ «التحريم»
عليه، إذ هو الظاهر فيه دون سائر الاحتمالات.

قوله: (وقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ليس بمجمل، وإنما هو لفظ
عام فيحمل على عمومته): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «حل البيع»،
وإليه كذلك عود الضمير المتصل في «عمومه».

(١) انظر: المعتمد ٣٠٧/١؛ تيسير التحرير ١٦٦/١.

وَقَالَ الْقَاضِي: هُوَ مُجْمَلٌ.

وإنما كان «البيع» له مدخل في باب «الإجمال»، لكونه لا يختص بنوع معين من البيوع، بل هو متردد بين بيوعات كثيرة. إلا أن هذا التردد ليس من باب الإجمال عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، بل هو من باب العموم، وكما أن العام يُحْمَلُ على جميع أفرادهِ من غير توقف في فرد منها، فكذلك «البيع» في هذه الآية الكريمة يُحْمَلُ على كل ما يصدق عليه اسم البيع إلا ما استثناه الشارع لسبب من الأسباب.

وما ذهب إليه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى هنا هو مذهب جماهير أهل العلم من فقهاء وأصوليين ومتكلمين.

قوله: (وقال القاضي: هو مجمل): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فلفظ «البيع» في هذه الآية الكريمة مجمل عند القاضي أبي يعلى رحمه الله تعالى، والذي يدل على ذلك ما نص عليه في كتابه «العدة» بقوله: «وأما قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فهذا أيضاً من المجمل، لأن الله تعالى حكى عنهم وهم أهل اللسان أنهم قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾، وإذا كان كذلك افتقر إلى قرينة تفسره، وتميز بينه وبين الربا»^(١).

(فصل)

وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: (لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ) لَيْسَ بِمُجْمَلٍ. وَقَالَ الْحَنْفِيَّةُ: هُوَ مُجْمَلٌ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ نَفْيُ حُكْمِهِ، إِذْ لَا يُمَكِّنُ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى نَفْيِ صُورَةِ الْفِعْلِ فَيَكُونُ خُلْفَاءً، وَلَيْسَ حُكْمٌ أَوْلَى مِنْ حُكْمٍ.

قوله: (وقول النبي ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» ليس بمجمل): وذلك لأنه ظاهر في نفي الصحة، وإذا كان ظاهراً في نفيها لم يكن هذا الحديث الشريف مجملاً، لأن المجمل ما لم يظهر منه معنى راجح على ما سواه. وحيث أن يكون معنى هذا الحديث: من صلى بغير طهارة فصلاته باطلة غير صحيحة.

وما ذهب إليه المؤلف رحمه الله تعالى من عدم الإجمال في هذا الحديث هو مذهب الجمهور^(١).

قوله: (وقال الحنفية: هو مجمل): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى قول النبي ﷺ: (لا صلاة إلا بطهور)^(٢).

فهذا الحديث مجمل عند الحنفية رحمهم الله تعالى^(٣).

قوله: (لأن المراد به نفي حكمه): الضمير في «به» يعود إلى «الحديث السابق». وإليه كذلك عود الضمير في «حكمه».

قوله: (إذ لا يمكن حمل اللفظ على نفي صورة الفعل فيكون خلفاً، وليس حكم أولى من حكم): هذه الجملة تعليل لكون المراد هو نفي الحكم.

والمراد باللفظ هنا: هو لفظ النفي الوارد في الحديث: (لا صلاة).

(١) انظر: المستصفى ١/٣٥١؛ إحكام الفصول ص ٢٨٩؛ المعتمد ١/٣٠٩.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب «الطهارة»، باب «وجوب الطهارة للصلاة» رقم الحديث (٢٢٤).

(٣) انظر: فواتح الرحموت ٢/٣٨.

قُلْنَا: إِذَا حَمَلْنَاهُ عَلَى نَفْيِ الصَّلَاةِ الشَّرْعِيَّةِ لَمْ يَحْتَجْ إِلَى إِضْمَارِ
الْحُكْمِ،

والمراد بصورة الفعل: إيقاع الصلاة بلا طهور.
و«الْحُكْمُ» هو الكذب، والمراد به هنا: عدم مطابقة الواقع.
وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل الحنفية رحمهم الله تعالى
على أن هذا الحديث، وهو قول النبي ﷺ: (لا صلاة إلا بطهور) مجمل.
ومفاد هذا الدليل: أن نَفْيَ الصلاة لا يخلو إما أن يكون متوجهاً إلى
ذاتها، وإما أن يكون متوجهاً إلى حكمها، ويمتنع أن يكون متوجهاً إلى
ذاتها، إذ لو كان متوجهاً إلى ذاتها لكان ذلك مناقضاً للواقع، حيث يوجد
في الواقع من يصلي وهو مُحَدِّثٌ نسياناً ظناً منه بأنه على طهارة، وحيث إن
الشارع لا يناقض حَبْرَهُ الواقع، دل على أن المراد بنفي الصلاة نَفْيُ
حكمها، وهذا الحكم متردد بين نفي الصحة، ونفي الكمال، وليس نَفْيُ
أحد هذين الحكمين بأولى من الآخر، وحيث كانا على درجة واحدة تحقق
الإجمال في لفظ الحديث المذكور.

قوله: (قلنا): أي معشر الجمهور في الجواب عن دليل الحنفية
رحمهم الله تعالى.

قوله: (إذا حملناه على نفي الصلاة الشرعية لم يحتج إلى إضمار
الحكم): الضمير في «حملناه» يعود إلى قوله ﷺ: (لا صلاة).

والمراد هنا: أن النفي الوارد في الحديث محمول على نفي الصلاة
الشرعية، وذلك لكون تلك الصلاة قد فقدت شرطاً أساسياً من شروطها
وهو «الطهارة»، والمشروط لا يتحقق بغير تحقق شرطه، وحينئذ تكون تلك
الصلاة المؤداة بغير طهارة وجودها كعدمها.

وإذا ثبت أن النفي إنما هو لذات الصلاة أغنى ذلك عن الإضمار
بتقدير أن النفي هنا محمول على نفي الحكم، إذ الأصل في الكلام
الاستقلال لا الإضمار.

وَأِنَّمَا يُصَارُ إِلَى الْإِضْمَارِ إِذَا لَمْ يُمَكِّنْ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ
اللَّفْظُ.

فَإِنْ قِيلَ: فَالْفَاسِدَةُ تُسَمَّى صَلَاةً: قُلْنَا: ذَلِكَ مَجَازٌ، لِكَوْنِهَا عَلَى
صُورَةِ الصَّلَاةِ، وَالْكَلَامُ يُحْمَلُ عَلَى حَقِيقَتِهِ.

قوله: (وإنما يصر إلى الإضمار إذا لم يمكن حمل اللفظ على ما أضيف
إليه اللفظ): «ما» في قوله: «ما أضيف» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «إليه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمراد: أن الإضمار لا يُحتاج إليه إلا إذا تعذر حمل اللفظ على ما
أضيف إليه، وهنا لا تَعُدُّرُ في إضافة النفي إلى الصلاة الشرعية، وحينئذ
ينتفي الإجمال باتضح المقصود من ذلك اللفظ.

قوله: (فإن قيل): اعتراض من القائلين بالإجمال في هذه المسألة.

قوله: (فالفاسدة تسمى صلاة): «الفاسدة» هنا صفة لموصوف
محذوف، تقديره: «فالصلاة الفاسدة».

ومعنى هذا الاعتراض: لو كان المقصود من النفي الوارد في الحديث
هو نفي الصلاة الشرعية لما صح تسمية الصلاة الفاسدة صلاة.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (نلك مجاز، لكونها على صورة الصلاة، والكلام يحتمل على
حقيقته): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تسمية الصلاة الفاسدة صلاة».

والضمير في «لكونها» يعود إلى الصلاة الفاسدة.

والضمير في «حقيقته» يعود إلى «الكلام».

والمراد هنا: نسلم بأن الصلاة الفاسدة تُسَمَّى صلاة، إلا أن هذه
التسمية بالنظر إلى الصورة، وليس بالنظر إلى الحقيقة، إذ حقيقة الصلاة هنا
متتفية لعدم تحقق شرطها وهو الطهارة.

وإذا انتفت الحقيقة من تلك الصلاة الصورية، فإن تسميتها صلاة

وَالصَّحِيحُ أَنْ يُحْمَلَ ذَلِكَ عَلَى نَفِي الصَّحَّةِ، وَوَجْهُهُ: أَنَّهُ قَدْ
اشْتَهَرَ فِي الْعُرْفِ نَفْيُ الشَّيْءِ لِنَفْيِ فَائِدَتِهِ، كَقَوْلِهِمْ: «لَا عِلْمَ إِلَّا مَا
نَفَعَ»، وَ«لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ»، وَ«لَا بَلَدَةَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ»

تكون من قبيل المجاز، وكلام النبي ﷺ لا يُحْمَلُ على المجاز، بل يحمل
على الحقيقة.

قوله: (والصحيح أن يحمل ذلك على نفي الصحة): «الصحيح» هنا
صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والقول الصحيح».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قول النبي ﷺ: (لا صلاة إلا
بطهور).

والمراد هنا: أن القول الصحيح في هذه المسألة هو حَمْلُ النفي
الوارد في الحديث على نفي الصحة، وبناءً على ذلك يكون معنى قوله عليه
الصلاة والسلام: (لا صلاة؛ أي: «لا صلاة صحيحة».

قوله: (ووجهه: أنه قد اشتهر في العرف نفي الشيء لنفي فائدته):
الضمير في «وجهه» يعود إلى «حمل النفي على نفي الصحة».

والمراد بالوجه هنا: الدليل، أي: الدليل على أن المراد بالنفي هو
نفي الصحة.

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن قد اشتهر
في العرف نفي الشيء لنفي فائدته».

والمراد بالعرف هنا: العرف الاستعمالي اللغوي.

والضمير في «فائدته» يعود إلى «الشيء».

والمراد هنا: أن أهل اللغة جَرَى عرف مخاطبهم الاستعمالي بإطلاق
النفي على الشيء إذا كان عديم الفائدة.

قوله: (كقولهم: لا علم إلا ما نفع، ولا عمل إلا بنية، ولا بلدة إلا
بسُلطان): الضمير في «كقولهم» يعود إلى «أهل اللغة».

يُرَادُ بِهِ نَفْيُ الْفَائِدَةِ وَالْجَدْوَى، وَلَوْ قَضَيْنَا بِالصَّحَّةِ لَمْ تَنْتَفِ الْفَائِدَةُ،
فَيَكُونُ عَلَى خِلَافِ الْعُرْفِ.

والمذكور هنا أمثلة توضيحية لما جَرَى عليه عرف أهل اللغة في نفي الشيء لانتفاء فائدته وجدواه.

فقولهم: «لا علم إلا ما نفع» لا يعني عدم وجود العلم غير النافع، بل هو موجود، ولكنه حين فُقدت الثمرة المرجوة منه وهي النفع أصبح وجوده كعدمه، بل إن وجوده حجة على صاحبه.

وقولهم: «لا عمل إلا بنية» لا يعني عدم وجود عمل بلا نية، بل هو موجود، ولكن حين قُطِعَ عن النية أصبح عديم الفائدة لصاحبه.

وقولهم: «لا بلدة إلا بسُلطان» لا يعني عدم وجود البلدة حين تخلو من سلطان، بل يعني أن وجودها بلا سلطان عديم الفائدة، إذ بدونها لا استقرار لها، ولا أمان فيها.

قوله: (يراد به نفي الفائدة والجدوى): الفعل المضارع «يُرَادُ» مبني للمجهول، والمريد هنا هم أهم اللغة.

والضمير في «به» يعود إلى «النفي» في الأمثلة المذكورة.
و«الجدوى» في اللغة هي «الْعَطِيَّةُ»^(١).

والمراد هنا: أن العرب إنما أطلقوا النفي في تلك الأمثلة للدلالة على انتفاء الفائدة منها، لخلوها من إعطاء ثمرة نافعة.

قوله: (ولو قضينا بالصحة لم تنتف الفائدة فيكون على خلاف العرف): اسم «يكون» هنا مضمّر دل عليه المذكور، وهو «القضاء بالصحة»؛ أي: «فيكون القضاء بالصحة على خلاف العرف».

والمراد هنا: أن هذا العرف اللغوي الاستعمالي يدل على أن المراد بالنفي في قوله عليه الصلاة والسلام: (لا صلاة إلا بطهور) نَفْيُ الصحة، إذ

(١) انظر: لسان العرب ١٤/١٣٤.

وَلَا يَصِحُّ حَمْلُهُ عَلَى نَفْيِ الصَّلَاةِ الشَّرْعِيَّةِ، فَإِنَّهُ إِنْ أُريدَ بِالصَّلَاةِ الشَّرْعِيَّةِ الصُّورَةُ لَمْ يُمْكِنْ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَيْهِ لِكَوْنِهِ خُلْفًا، وَإِنْ فُسِّرَتْ بِالْفِعْلِ مَعَ الْحُكْمِ لَمْ يَصِحَّ؛ لِأَنَّ الصَّلَاةَ يُؤْمَرُ بِهَا وَيُنْهَى عَنْهَا،

كلام الشارع ينزل على مقتضى عرف اللغة، ولو لم نحمل النفي في الحديث على نفي الصحة لأثبتنا أن لتلك الصلاة فائدة، وهذا في حقيقته مخالف لذلك العرف، وهو أمر لا يستقيم.

قوله: (ولا يصح حمله على نفي الصلاة الشرعية): الضمير في «حملة» يعود إلى قول النبي ﷺ: (لا صلاة إلا بطهور).

فهذا النفي لا يصح حمله على نفي الصلاة الشرعية، وذلك لوجهين كما سيذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى.

قوله: (فإنه إن أريد بالصلاة الشرعية الصورة لم يمكن حمل اللفظ عليه لكونه خلفاً): الضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «فإن الشأن إن أريد بالصلاة الشرعية...».

والفعل الماضي «أريد» مبني للمجهول، والمريد هنا هو النبي ﷺ. والضمير في «عليه» يعود إلى «المراد» وهو الصورة، وإليه كذلك عود الضمير في «لكونه».

والمقصود هنا: أن نَفْيَ الصلاة في قوله عليه الصلاة والسلام: (لا صلاة إلا بطهور) لا يمكن حمله على الصورة، لوجود من يصلي مُخَدِّثًا ظاناً أنه متطهر، وإذا كانت صورة الصلاة موجودة لا محالة، كان حَمْلُ النفي عليها خُلْفًا لعدم مطابقته للواقع، وذلك غير ممكن لأن الشارع لا يخبر بخلاف الواقع.

قوله: (وإن فسرت بالفعل مع الحكم لم يصح؛ لأن الصلاة يؤمر بها وينهى عنها): المراد بالحكم هنا: هو نَفْيُ الكمال.

والمراد بالتفسير بالفعل مع الحكم: أن يقال: إن المقصود بالنفي في

وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ إِنَّمَا يَتَعَلَّقُ بِالْفِعْلِ الَّذِي يُمَكِّنُ الْإِتْيَانَ بِهِ وَتَرْكُهُ.

الحديث هو نفي الصلاة الكاملة، فيكون التقدير: «لا صلاة كاملة إلا بطهور». فحمل النفي هنا على أنه المراد به نفي الصلاة الكاملة لا يصح من جهة الواقع الشرعي، وذلك أن الحكم بنفي الكمال يقتضي أن الصلاة بدون طهارة تقع صحيحة مع كونها ناقصة، والحكم بتصحيح الصلاة بلا طهارة مخالف لما نص عليه الشارع من اشتراط الطهارة للصلاة، كما في قول الحق سبحانه: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦].

ومعلوم أن المشروط لا يصح إلا بتحقيق شرطه، وبناءً على ذلك فإن الصلاة بلا طهارة ليست مأموراً بها بل هي منهي عنها، فكيف تقع صحيحة؟

قوله: (والأمر والنهي إنما يتعلق بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه): الضميران في «به»، وفي «تركه» يعودان إلى «الفعل».

والأصل في الفعل المضارع «يتعلق» أن يكون «مثنى» لكونه مسنداً إلى الأمر والنهي، فتكون العبارة هكذا: «والأمر والنهي إنما يتعلقان بالفعل». إلا أن المؤلف رحمه الله تعالى أفرد الفعل بقصد إرادة الوحدة، فكأنه قال: «والأمر والنهي إنما يتعلق كل واحد منهما بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه».

وهذه الجملة تأكيد للجملة السابقة، وهي قوله: «لأن الصلاة يؤمر بها وينهى عنها».

وذلك لأن الصلاة فعل يمكن الإتيان به ويمكن تركه، فكانت بذلك محلاً لأن يتعلق بها الأمر والنهي، فهي مأمور بها مع استكمال شروطها، ومنهي عنها مع الإخلال بأي شرط من تلك الشروط.

وإذا كانت الصلاة مُتَعَلِّقاً للأمر والنهي، فلا يصح حينئذٍ أن يُفَسَّرَ

النفي في قوله ﷺ: (لا صلاة إلا بطهور) بنفي الكمال، إذ تفسيرها بذلك يقتضي تصحيحها مع عدم وجود الطهارة، والصلاة بلا طهارة منهي عنها لا مأمور بها، والنهي يقتضي الفساد ولا يقتضي الصحة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «ولا يصح حمله على نفي الصلاة الشرعية»، إلى قوله: «والأمر والنهي إنما يتعلق بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه» هو تأكيد لما اختاره من أن النفي في الحديث السابق محمول على نفي الصحة، فكأنه قال: «وإذا انتفى أن يكون المراد من النفي هو نفي الصورة، أو نفي الكمال، ثبت أن المراد بالنفي هو نفي الصحة، وحينئذ يكون التقدير: لا صلاة صحيحة إلا بطهور».

(فصل)

وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: (لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ) يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْإِجْزَاءِ وَعَدَمِهِ، لِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْعُرْفِ، فَلَيْسَ هَذَا مِنَ الْمُجْمَلَاتِ، بَلْ هُوَ مِنَ الْمَأْلُوفِ فِي الْعُرْفِ، وَكُلُّ هَذَا نَفْيٌ لِمَا لَا يَنْتَفِي،

قوله: (وقول النبي ﷺ: «لا عمل إلا بنية» يدل على نفي الإجزاء وعدمه): أي يدل على نفي الصحة، إذ لو كان صحيحاً لوقع موقع الإجزاء الشرعي. والضمير في «عدمه» يعود إلى «الإجزاء».

قوله: (لما ذكرنا من العرف): «ما» في قوله: «لما» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «للمذكور من العرف». والعرف الذي ذكره هو ما نص عليه بقوله: «إنه قد اشتهر في العرف نفي الشيء لنفي فائدته، كقولهم: لا علم إلا ما نفع، ولا عمل إلا بنية، ولا بلدة إلا بسطان. يراد به نفي الفائدة والجدوى».

قوله: (فليس هذا من المجملات، بل هو من المألوف في العرف): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى الحديث المذكور، وهو: (لا عمل إلا بنية)^(١)، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو».

والمراد هنا: أن هذا الحديث لا إجمال فيه، لكونه مُبَيَّنًا بدليل العرف الاستعمالي المألوف عند العرب، حيث جَرَتْ عَادَتُهُمْ بحمل مثل هذا اللفظ على نفي الإجزاء والصحة، وحينئذٍ يكون التقدير: «لا عمل صحيح ومجزئ إلا بنية».

قوله: (وكل هذا نفي لما لا ينتفي): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «نفي العمل».

(١) الرواية المشهورة لهذا الحديث هي: (إنما الأعمال بالنيات). أخرجها البخاري في صحيحه، كتاب «بدء الوحي»، باب «كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ» رقم الحديث (١). وأخرجها مسلم في صحيحه، كتاب «الإمارة»، باب «قوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنية)» رقم الحديث (١٩٠٧).

وَهُوَ صِدْقٌ، لِأَنَّ الْمُرَادَ نَفْيِ مَقَاصِدِهِ لَا نَفْيِ ذَاتِهِ.

و«ما» في قوله: «لما» موصولة بمعنى «الذي».
 والمراد: أن النفي في الحديث المذكور ليس متوجهاً إلى الذات وهو
 «العمل»، إذ يوجد في الواقع عمل بلا نية، فلا يمكن نفيه.
قوله: (وهو صدق؛ لأن المراد نفي مقاصده لا نفي ذاته): الضمير
 المنفصل «هو» يعود إلى «نفي ما لا ينتفي».
 والضميران في «مقاصده»، وفي «ذاته» يعودان إلى «ما لا ينتفي».
 والمراد هنا: أن العمل المذكور في الحديث وإن كانت صورته
 موجودة في الواقع حيث يوجد عمل بلا نية، إلا أن هذه الصورة لا حقيقة
 لها لعدم تحقق المقصد منها وهو الجدوى والفائدة، ولذلك صح تسليط
 النفي على العمل باعتبار مقصده لا باعتبار ذاته، وهذا صدق لا خُلف فيه.

(فصل)

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (رَفَعَ عَن أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ) الْمُرَادُ بِهِ رَفَعُ حُكْمِهِ، فَإِنَّا عَلِمْنَا أَنَّهُ لَمْ يُرِدْ رَفَعَ صُورَتِهِ، لِأَنَّ كَلَامَهُ يُجَلُّ عَنِ الْخُلْفِ.

قوله: (وقوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» المراد به رفع حكمه): الضمير في «به» يعود إلى «الرفع».

والضمير في «حكمه» يعود إلى كل من الخطأ والنسيان. والمراد بالحكم المرفوع هنا: هو الحكم بجميع متعلقاته من الإثم، والضمان، والقضاء.

قوله: (فإننا علمنا أنه لم يرد رفع صورته؛ لأن كلامه يجل عن الخلف): الضمير في «أنه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «صورته» يعود إلى كل من الخطأ والنسيان. والضمير في «كلامه» يعود إلى «النبي» ﷺ. والفعل المضارع «يُجَلُّ» مبني للمجهول، والمُجَلُّ لكلام النبي ﷺ عن الخُلف هم عموم المسلمين.

و«يُجَلُّ» مشتق من «الْإِجْلَالُ» وهو في اللغة: «التَّعْظِيمُ»^(١). والمعنى: أن كلام النبي ﷺ يُنَزَّهُ عَنِ الْخُلْفِ، وَيُعَظَّمُ عَنِ الْوُقُوعِ فِيهِ؛ لِأَنَّ الْخُلْفَ هُوَ الْكُذْبُ وَمُخَالَفَةُ الْوَاقِعِ.

والمراد هنا: أن إخبار النبي ﷺ برفع الخطأ والنسيان عن أمته بقوله: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)^(٢).

(١) انظر: لسان العرب ١١/١١٦.

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب «الطلاق»، باب «طلاق المكره والناسي»، من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بلفظ: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان). رقم الحديث (٢٠٤٥).

وَقِيلَ: الْمُرَادُ بِهِ رَفْعُ حُكْمِهِ الَّذِي هُوَ الْمُؤَاخَذَةُ، لَا نَفْيُ الضَّمَانِ
وَلِزُومِ الْقَضَاءِ؛

لا يريد به رفع صورتها، إذ الخطأ والنسيان يحصلان من الأمة في
الواقع، فلو كان المراد بالرفع رفع الصورة لكان هذا الإخبار خلفاً في
الكلام لمناقضته لذلك الواقع، وهو أمر يُتَزَّه كلام النبي ﷺ عنه.

وإذا كان الأمر كذلك دل على أن المراد بالرفع هو رفع الحكم
بجميع متعلقاته من الإثم والضمان والقضاء، وذلك لأن «أل» في الخطأ
والنسيان للاستغراق فتعم جميع أجزاء الحكم.

ومما يدل على رفع حكم الخطأ والنسيان عن المخطئ والناسي
قول الله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ، وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ
قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥].

وقوله سبحانه: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].
وحيث ثبت أن المراد برفع الخطأ والنسيان هو رفع حكمهما انتهى
الإجمال في هذا الحديث.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من أن هذا الحديث ليس من
قبيل المجمل هو مذهب الجمهور من الأصوليين والفقهاء والمتكلمين^(١).

قوله: (وقيل: المراد به رفع حكمه الذي هو المؤاخذة، لا نفي الضمان
ولزوم القضاء): الفعل الماضي «قيل» مبني للمجهول، والقائل هنا بعض
الأصوليين، ومنهم الغزالي رحمه الله تعالى^(٢).

والضمير في «به» يعود إلى «رفع الخطأ والنسيان».

والضمير في «حكمه» يعود إلى كل من الخطأ والنسيان.

(١) انظر: أصول السرخسي ٢٥١/١؛ الإحكام للآمدي ١٥/٢؛ التمهيد لأبي
الخطاب ٢٣٥/٢؛ المعتمد ٣١٠/١.

(٢) انظر: المستصفى ٣٤٧/١، ٣٤٨.

لِأَنَّهُ لَيْسَ بِصِيغَةٍ عُمُومٍ فَيُجْعَلُ عَامًّا فِي كُلِّ حُكْمٍ، كَمَا لَمْ يُجْعَلْ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ عَامًّا فِي كُلِّ حُكْمٍ، بَلْ لَا بَدَّ مِنْ إِضْمَارِ فِعْلِ يُضَافُ النَّفْيُ إِلَيْهِ،

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الحكم».

والمراد بالمؤاخذه هنا: العقاب.

والمراد هنا: أن الرفع المراد في الحديث هو رفع الحكم، وهذا الحكم المرفوع خاص بالمؤاخذه فقط دون بقية الأحكام الأخرى كالضمان والقضاء.

قوله: (لأنه ليس بصيغة عموم فيجعل عاماً في كل حكم): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الرفع الموجه إلى الخطأ والنسيان في الحديث المذكور». فعندهم أن هذا الرفع لا عموم فيه، فلا يصح أن يُجْعَلَ عاماً في الأحكام كلها.

قوله: (كما لم يجعل قوله تعالى: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ عاماً في كل حكم): وذلك أن تحريم الميتة قد يراد به تحريم الأكل، وقد يراد به تحريم البيع، وقد يراد به تحريم النظر، وقد يراد به تحريم اللمس.

إلا أنه لم يردّ به جميع هذه الأحكام، بل أريد به حكم واحد فقط.

قوله: (بل لا بدّ من إضمار فعل يضاف النفي إليه): الضمير في «إليه» يعود إلى «الفعل».

والمراد بالنفي هنا: نفي الجواز في «الميتة» الذي دل عليه لفظ التحريم.

والمقصود: حيث إن تحريم الميتة لا يراد به جميع الأفعال من أكل، وبيع، ونظر، ولمس، وإنما يراد به فعلٌ واحد فقط، فلا بدّ حينئذٍ من إضمار ذلك الفعل حتى يحسن إضافة النفي إليه، والفعل هنا هو «الأكل» فقط.

فَهَا هُنَا لَا بُدَّ مِنْ إِضْمَارِ حُكْمٍ يُضَافُ الرَّفْعُ إِلَيْهِ، ثُمَّ يُنَزَّلُ عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ عُرْفُ الْأَسْتِعْمَالِ قَبْلَ الشَّرْعِ، وَقَدْ كَانَ يُفْهَمُ مِنْ قَوْلِهِمْ: «رَفَعْتُ عَنْكَ الْخَطَأَ» الْمُوَاخَذَةَ بِهِ وَالْعِقَابُ.

قوله: (فها هنا لا بد من إضمار حكم يضاف الرفع إليه): اسم الإشارة «ها هنا» يعود إلى «الحديث المذكور»، وهو قول النبي ﷺ: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان).

والضمير في «إليه» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: قياس قول النبي ﷺ: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) على قول الله تعالى: ﴿حَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾.

فكما أن «التحريم» في الآية الكريمة لا يراد به عموم الأفعال من أكل، وبيع، ونظر، ولمس، وإنما يراد به فعل واحد فقط.

فكذلك «الرفع» في الحديث لا يراد به عموم الأحكام من إثم، ومواخذة، وقضاء، وضمنان، وإنما يراد به حكم واحد فقط.

قوله: (ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع، وقد كان يفهم من قولهم: «رفعت عنك الخطأ» المواخذة به والعقاب): أي: «ثم ينزل الحكم المراد بالرفع على ما يقتضيه عرف الاستعمال».

و«ما» في قوله: «ما يقتضيه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «يقتضيه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والفعل المضارع «يُفْهَمُ» مبني للمجهول، والفاهم هنا: هو السامع للخطاب.

والضمير في «قولهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والضمير في «به» يعود إلى «الخطأ».

والمراد هنا: أن لفظ «التحريم» في الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿حَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ قد حُمِلَ على تحريم «الأكل» خاصة، تنزيلاً على ما

وَالضَّمَانُ لَا يَجِبُ لِلْعِقَابِ خَاصَّةً، بَلْ قَدْ يَجِبُ امْتِحَانًا لِيُثَابَ عَلَيْهِ،

اقتضاه عرف أهل اللغة في ذلك، فإنهم إذا قالوا: «حرمتُ عليك الطعام» أرادوا بهذا التحريم الأكل فقط دون غيره.

فكذلك لفظ «الرفع» في الحديث، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) يُحْمَلُ على رفع «المؤاخظة» خاصة، تنزيلاً على ما اقتضاه عرف أهل اللغة في مثل هذا، فإنهم إذا قالوا: «رفعتُ عنك الخطأ» أرادوا بهذا الرفع رفع المؤاخظة به والعقاب عليه دون ما سوى ذلك.

قوله: (والضمان لا يجب للعقاب خاصة): ذكر المؤلف رحمه الله تعالى هذا جواباً عن اعتراض مُقَدَّرٍ أورده الغزالي رحمه الله تعالى في «المستصفي»، حيث قال: «فإن قيل: فالضمان أيضاً عقاب فليرتفع»^(١). وهذا الاعتراض موجه للقائلين بأن الرفع في الحديث السابق إنما هو خاص بالمؤاخظة.

ومفاد هذا الاعتراض: أن الضمان الواجب في المتلفات نوع من أنواع المؤاخظة، فلتقولوا برفعه كما قلتم برفع المؤاخظة، إذا حَدَثَ ذلك الإتلاف بطريق الخطأ. ومعنى قول المؤلف رحمه الله تعالى: «والضمان لا يجب للعقاب خاصة»؛ أي: ليس بالضرورة أن يكون الضمان من أجل العقوبة فقط.

قوله: (بل قد يجب امتحاناً ليُثَابَ عليه): الجملة هنا مُضَرَّبٌ بها عن الجملة السابقة، وهي قوله: «والضمان لا يجب للعقاب خاصة». والضمير في «عليه» يعود إلى «وجوب الضمان».

والفعل المضارع «يُثَابُ» في قوله: «ليُثَابَ عليه» مبني للمجهول،

وَلِهَذَا يَجِبُ عَلَى الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ وَعَلَى الْعَاقِلَةِ، وَيَجِبُ عَلَى
الْمُضْطَرِّ مَعَ وُجُوبِ الْإِتْلَافِ،

وَالْمُثَابُّ هُوَ «العبد»، والمثيب هو «الله» تبارك وتعالى.
والمراد هنا: أن الضمان على المتلفات قد يكون من أجل العقاب،
وقد يكون من أجل تعريض العبد للشواب.
وإذا كان الأمر كذلك فتخصيص الضمان بالعقاب فقط تخصيص بلا
مخصص، وهو ضرب من ضروب الدعوى بلا دليل.

قوله: (ولهذا يجب على الصبي والمجنون وعلى العاقلة، ويجب على
المضطر مع وجوب الإتلاف): اللام في «لهذا» هي لام الأجل؛ أي:
«ولأجل هذا». واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون الضمان لا يجب
للعقاب خاصة، بل قد يجب امتحاناً ليثاب عليه».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو أمثلة من الواقع الشرعي،
للبرهنة على أن الضمان لا يتمحض للعقاب فقط، بل ويكون للشواب
أيضاً.

المثال الأول: (الصبي والمجنون)، فهما إذا أتلفا شيئاً وجب على
وليهما الضمان امتحاناً له هل يستجيب لأمر الشارع أو لا يستجيب؟ فإن
استجاب لأمر الشارع ودفع الضمان المُسْتَحَقَّ أُثِيبَ عَلَى ذَلِكَ بِحَسَنِ الْجَزَاءِ
مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى.

المثال الثاني: (العاقلة)، وهي القرابة التي تتحمل عن القاتل خطأً
دية القتل، مع أنها لم تتسبب في ذلك القتل، وإنما وجبت عليها الدية
امتحاناً لثاب إن هي استجابت لتكليف الشارع لها بذلك.

المثال الثالث: (المضطر)، وهو المُلْجَأُ إِلَى الْأَكْلِ مِنَ أَجْلِ حِمَايَةِ
نَفْسِهِ، فَيَجِبُ عَلَيْهِ حَيْثُ نَزِدَ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ مَالِ الْغَيْرِ اسْتِبْقَاءً لِنَفْسِهِ مِنَ الْهَلَاكِ،
لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].
ولقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

وَيَجِبُ عُقُوبَةٌ عَلَى قَاتِلِ الصَّيْدِ، فَأَكْثَرُ مَا يُقَالُ: إِنَّهُ يَنْتَفِي الضَّمَانُ الَّذِي يَجِبُ عُقُوبَةٌ.

قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: وَهَذَا لَا يَصِحُّ،

وحيث إن الأكل من مال الغير إتلاف له فقد وجب عليه ضمان ذلك المُتْلَفِ، ووجوب الضمان هنا ليس عقوبة، إذ كيف يكون عقوبة وقد أوجب عليه الشارع هذا الإتلاف لوقاية نفسه وصيانتها؟، وإنما وجب الضمان هنا حمايةً لحقوق الآخرين.

قوله: (ويجب عقوبة على قاتل الصيد): أي: «ويجب الضمان عقوبة على قاتل الصيد». والمراد بقاتل الصيد هنا هو «المُحْرِمُ»، فالمحرم إذا قتل صيداً وجب عليه الضمان عقوبة له على انتهاكه لحرمة إحرامه، ودليل كون هذا الضمان عقوبة قول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَنْزَةً طَعَامًا مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَنَّا سَلَفٌ وَمَنْ عَادَ فَيَنْقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ﴿٩٥﴾ [المائدة: ٩٥].

قوله: (فاكثر ما يقال: إنه ينتفي الضمان الذي يجب عقوبة): الضمير في «إنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «إن الشأن انتفاء الضمان الذي يجب عقوبة».

والمراد هنا: أن الضمان ينقسم قسمين: ضمان ثواب، وضمن عقاب. وإذا سلمنا لكم أن الرفع في الحديث خاص بالمؤاخذه، فإن الضمان المرفوع من هذين القسمين هو ضمان العقاب، إذ هو الذي يدخل في المؤاخذه، دون ضمان الثواب فإنه خارج عنها لمضادته لها.

قوله: (قال أبو الخطاب): هو محفوظ بن أحمد الكلوذاني الحنبلي.

قوله: (وهذا لا يصح): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن الرفع في الحديث خاص بالمؤاخذه فقط»، فهذا القول غير صحيح عند أبي الخطاب رحمه الله تعالى.

لِأَنَّهُ لَوْ أَرَادَ نَفْيَ الْإِثْمِ لَمْ يَكُنْ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ فِيهِ مَزِيَّةٌ، فَإِنَّ النَّاسِيَ لَا يُكَلِّفُ فِي كُلِّ شَرِيعَةٍ.

قوله: (لأنه لو أراد نفي الإثم لم يكن لهذه الأمة فيه مزية، فإن الناسي لا يكلف في كل شريعة): هذه هي مقولة أبي الخطاب رحمه الله تعالى، وقد نص عليها في كتابه «التمهيد» حيث قال في معرض كلامه عن قوله عليه الصلاة والسلام: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان): «يقضي نفي ما يجب بذلك الفعل لو كان عمداً، فإن قيل: يحتمل أنه يريد نفي الإثم. قلنا: الإثم داخل في ذلك؛ لأنه بعض الأحكام الواجبة بذلك الفعل لو كان عمداً، ولأن الإثم لا مزية لأتمته فيه على سائر الأمم، لأن الناسي غير مكلف»^(١). وإنما ذكر المؤلف رحمه الله تعالى كلام أبي الخطاب هنا ليؤيد به أصحاب المذهب الأول الذين ذهبوا إلى أن الرفع في الحديث عام لجميع أجزاء الحكم.

والضمير في «لأنه» في قوله: «لأنه لو أراد نفي الإثم» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «فيه» في قوله: «لم يكن لهذه الأمة فيه مزية» يعود إلى «نفي الإثم».

والمراد بالمزية هنا: الاختصاص.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى عن أبي الخطاب في هذه المقولة هو الدليل الأول للقول بتعميم الرفع في جميع أجزاء الحكم.

ومفاد هذا الدليل: أن الرفع المذكور في الحديث لو كان مختصاً بالإثم فقط دون القضاء والضمان لما كان للأمة المسلمة ميزة في ذلك عن سائر الأمم، إذ إن الناسي غير مؤاخذ في جميع الشرائع.

وحيث إن النبي ﷺ أخبرنا في هذا الحديث عن امتنان الله تعالى على

وَلِأَنَّهُ لَمَّا أَضَافَ الرَّفْعَ إِلَى مَا لَا تَرْتَفِعُ ذَاتُهُ اقْتَضَى رَفْعَ مَا
يَتَعَلَّقُ بِهِ لِيَكُونَ وُجُودُهُ وَعَدَمُهُ وَاحِدًا. كَمَا أَنَّهُ لَمَّا أَضَافَ النَّفْيَ إِلَى مَا
لَا تَنْتَفِي ذَاتُهُ انْتَفَى حُكْمُهُ لِيَكُونَ وُجُودُهُ وَعَدَمُهُ وَاحِدًا. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

هذه الأمة برفع الخطأ والنسيان عنها، فإن هذه المنة لا تكون بشيء تشارك
فيه سائر الأمم، بل بشيء تنفرد به دونها وتتميز به عن غيرها، وهو رفع
حكم الخطأ والنسيان مطلقاً فيما يتعلق بالإثم، والمؤاخذه، والقضاء،
والضمان.

قوله: (ولأنه لما أضاف الرفع إلى ما لا ترتفع ذاته اقتضى رفع ما يتعلق
به ليكون وجوده وعدمه واحداً): الضمير في «ولأنه» يعود إلى «النبي ﷺ»
و«ما» في قوله: «ما لا» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذاته» يعود إلى «ما» الموصولة.

و«ما» في قوله: «ما يتعلق به» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «به» يعود إلى «ما لا ترتفع ذاته».

والضميران في «وجوده»، وفي «عدمه» يعودان إلى «المتعلق بما لا
ترتفع ذاته».

والمراد هنا: أن الرفع المذكور في الحديث لا يراد به ذات الخطأ
وذاوات النسيان، فإن تلك الذاتين تحدثان في الواقع بكثرة، فلو كان المراد
رفعهما لوقع الخُلف في خبر المعصوم، وهذا محال.

وحيث انتفى رفع الذات ثبت أن المراد رفع متعلقها، وهو هنا الإثم،
والمؤاخذه، والقضاء، والضمان، فوجود أي واحد من هذه المتعلقات
كعدمه في انتفاء التأثير.

قوله: (كما أنه لما أضاف النفي إلى ما لا تنتفي ذاته انتفى حكمه
ليكون وجوده وعدمه واحداً): الضمير في «أنه» يعود إلى «الله» تبارك
وتعالى.

والمراد بالنفي هنا نَفْيُ «الْحِلِّ» بلفظ «التحريم» في قوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيَّةُ﴾.

و«ما» في قوله: «ما لا» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذاته» يعود إلى «ما» الموصولة، وإليها كذلك عود الضمائر في «حكمه»، وفي «وجوده»، وفي «عدمه».

والمراد هنا: أن التحريم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيَّةُ﴾ ليس متوجهاً إلى ذات الميئة، فلا يكون نَفْيُ الحل عائداً إليها، وإلا لكان خُلُفاً في الكلام لأن الميئة لا يمكن نفي ذاتها لوجودها بكثرة في الواقع، وإنما هو متوجه إلى «الأكل» فهو المقصود بانتفاء حكم الحل عنه، وبانتفاء حِلِّ الأكل تكون الميئة وجودها كعدمها، إذ لا قيمة لوجودها مع تحريم أكلها.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «ولأنه لما أضاف الرفع إلى ما لا ترتفع ذاته اقتضى رفع ما يتعلق به» إلى قوله: «كما أنه لما أضاف النفي إلى ما لا تنتفي ذاته انتفى حكمه ليكون وجوده وعدمه واحداً» هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول القائلين بتعميم الرفع في جميع أجزاء الحكم.

ومفاد هذا الدليل: قياس ما لا ترتفع ذاته على ما لا تنتفي ذاته، فكما أن ما لا تنتفي ذاته لا يراد بالنفي فيه تلك الذات بعينها، وإنما يراد متعلقها وهو الحكم، فكذلك ما لا ترتفع ذاته لا يراد بالرفع فيه تلك الذات بعينها، وإنما يراد متعلقها وهو الحكم، بحيث تكون الذمة بريئة من جميع تبعاته لا إثماً، ولا قضاءً، ولا ضماناً.

وحيث انتهى هذا المبحث، فهنا ملحوظتان مهمتان في تصوري:

الملحوظة الأولى: أن القول الأول الذي اختاره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، والقول الثاني الذي لم يختره وصَدَّره بصيغة التمريض «قيل» متفقان على أن الرفع في الحديث المذكور ليس متوجهاً إلى ذات الخطأ وذات النسيان، وإنما إلى الحكم فيهما، إلا أنهما اختلفا في هذا

الحكم من جهة التعميم والتخصيص، فأصحاب القول الأول ذهبوا إلى التعميم بحيث جعلوا الرفع شاملاً لجميع الأحكام المتعلقة بالخطأ والنسيان، وهي: الإثم، والقضاء، والضمان.

وأصحاب القول الثاني ذهبوا إلى التخصيص، بحيث جعلوا الرفع مقصوراً على الإثم فقط دون الضمان والقضاء. وكونهما يحملان الرفع على العموم أو الخصوص هو اتفاق منهما على أن الحديث المذكور ليس من قبيل المجمل، وإنما هو من قبيل الظاهر، إما بالحمل على جميع الأحكام، وإما بالحمل على حكم واحد فقط وهو الإثم.

الملحوظة الثانية: الذين عَمَّمُوا الرفع ليشمل جميع متعلقات الحكم من إثم، وقضاء، وضمان لا يقولون بإسقاط القضاء عما وجب فيه القضاء، كمن نسي صلاة ثم ذكرها، ولا يقولون بإسقاط الضمان عما وجب فيه الضمان، كمن قتل خطأً، وإنما يوجبون القضاء والضمان لا بأصل هذا الحديث، فهو دال على إسقاطهما كما دل على إسقاط الإثم، ولكن بأدلة أخرى اقتضت وجوب القضاء والضمان، كما في قول النبي ﷺ في شأن قضاء الصلاة: (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها).

وكما في قول الله تعالى في ضمان قتل الخطأ: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ [النساء: ٩٢].

(فصل في البيان)

وَالْمَبِينُ فِي مَقَابَلَةِ الْمُجْمَلِ . وَاخْتَلَفَ فِي الْبَيَانِ ،

قوله: (والمبين في مقابلة المجمعل): أي أن «المبين» يقابل «المجمعل» من جهة الضدية.

والمعنى: أن ما ثبت للمجمعل من تعريف يثبت عكسه للمبين.

والمقصود هنا: المقابلة التعريفية من جهة الاصطلاح، وقد سبق أن المؤلف رحمه الله تعالى أورد للمجمعل تعريفين اصطلاحيين، أحدهما: ما لا يُفْهَمُ منه عند الإطلاق معنى.

فيكون «المبين» بحكم المقابلة: هو ما يُفْهَمُ منه عند الإطلاق معنى معين.

ثانيهما: ما احتمال أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر.

فيكون «المبين» بحكم المقابلة: هو المُخْرَجُ عن الإبهام إلى التجلي^(١).

وأما «المبين» في اللغة فهو «مَوْضَحُ المعنى، مُظَهَّرُ المراد منه»^(٢).

وبهذا يكون الترابط وثيقاً بين المعنى اللغوي والمعنيين الاصطلاحيين للمبين، فإن ما يُفْهَمُ منه عند الإطلاق معنى معين، وما أُخْرِجَ عن الإبهام إلى التجلي يصدق عليه بأنه متضح المعنى ظاهر المراد.

قوله: (واختلف في البيان): الفعل الماضي «اختلف» مبني للمجهول، والمُخْتَلَفُ هنا هم الأصوليون.

والمراد بالاختلاف في البيان هنا: هو الاختلاف في تعريفه الاصطلاحي.

(١) انظر: المصقول في علم الأصول ص ٦١.

(٢) انظر: لسان العرب ٦٧/١٣.

فَقِيلَ: هُوَ الدَّلِيلُ، وَهُوَ مَا يُتَوَصَّلُ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى عِلْمٍ أَوْ ظَنٍّ.

و«البيان» في اللغة هو: «ما يُبَيِّنُ به الشيء من الدلالة وغيرها»^(١).

قوله: (فقيل: هو الدليل): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «البيان». وتعريف البيان بالدليل نسبه إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى إلى القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله تعالى، حيث قال: «والقول المرضي في البيان ما ذكره القاضي أبو بكر حيث قال: البيان هو الدليل»^(٢).

قوله: (وهو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الدليل».

و«ما» في قوله: «ما يتوصل» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولة.

وقوله: «ما يتوصل بصحيح النظر» أي: بالنظر الصحيح، فهو من باب إضافة الصفة إلى الموصوف^(٣).

ومعنى: «ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن»: أي أن المجتهد إذا جَرَّدَ النظر في الدليل باحثاً عن الحق أرشده نظره هذا إلى المطلوب علماً كان أو ظناً.

ومثال النظر في الدليل الموصل إلى العلم: أن يقول: «الكون حادث، وكل حادث مخلوق، فالكون مخلوق».

ومثال النظر في الدليل الموصل إلى الظن: معظم المسائل الفقهية في علم الفروع التي مبناها على الاستنباط الاجتهادي.

وتعريف الدليل بما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هو الذي عليه جمهور الأصوليين^(٤). وبعض الأصوليين يخصون الدليل بما أوصل إلى

(١) انظر: المرجع السابق. (٢) البرهان ١/١٦٠.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ١/٥٢.

(٤) انظر: الإحكام ١/٩٩؛ جمع الجوامع ١/١٢٤؛ المسودة ص ٥٧٢؛ شرح الكوكب المنير ١/٥٢؛ المختصر في أصول الفقه ص ٣٣.

وَقِيلَ: هُوَ إِخْرَاجُ الشَّيْءِ مِنَ الْإِشْكَالِ إِلَى الْوُضُوحِ. وَقِيلَ: هُوَ مَا دَلَّ عَلَى الْمُرَادِ مِمَّا لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ.

العلم فقط، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة، حيث قالوا: «الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير»^(١). وكما ذهب إلى ذلك الرازي رحمه الله تعالى، حيث قال: «وأما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم»^(٢).

ومقصودهم من ذلك هو التمييز بين «الدليل» و«الأمانة»، فالدليل لا يُسَمَّى دليلاً إلا إذا أفاد العلم، أما إذا لم يُفِدِ العلم فلا يسمى دليلاً، بل يسمى أمانة لكونها لا تفيد إلا ظناً.

قوله: (وقيل: هو إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح): اسم الإشارة «هو» يعود إلى «البيان».

و«الإشكال» في اللغة هو «الْأَلْتِيَّاسُ»^(٣).

فالذي يُخْرِجُ الشيء من التباسه وغموضه إلى وضوحه وظهوره يُسَمَّى بياناً، وهذا التعريف نسبة الأمدي رحمه الله تعالى إلى القاضي أبي بكر الصيرفي الشافعي رحمه الله تعالى، حيث قال: «فقال أبو بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي وغيره: إن البيان هو التعريف، وعبر عنه بأنه: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلي»^(٤).

قوله: (وقيل: هو ما دل على المراد مما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «البيان».

و«ما» في قوله: «ما دل» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الدال على المراد».

و«ما» في قوله: «مما لا يستقل بنفسه» موصولة بمعنى «الذي».

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٨٨.

(٢) المحصول ١/١/١٠٦. (٣) انظر: لسان العرب ١١/٣٥٧.

(٤) الأحكام ٣/٢٥.

وَقَدْ قِيلَ: هَذَانِ الْحَدَّانِ يَخْتَصَّانِ بِالْمُجْمَلِ.

والضمير في «بنفسه» يعود إلى «ما» الموصولة.

ومعنى هذا التعريف: أن اللفظ في نفسه لا يدل على المراد، فيأتي لفظ آخر فيدل على المراد منه، فيكون هذا الدال هو البيان؛ لأنه أزال الغموض عن اللفظ الأول.

وهذا التعريف منسوب إلى جمهور الفقهاء، كما نقله عنهم الماوردي رحمه الله تعالى، حيث قال: «جمهور الفقهاء قالوا: البيان إظهار المراد بالكلام الذي لا يفهم منه المراد إلا به»^(١).

وهذا التعريف أشاد به ابن السمعاني رحمه الله تعالى، فقال: «وهذا أحسن من جميع الحدود»^(٢).

قوله: (وقد قيل: هذان الحدان يختصان بالمجمل): الحدان المشار إليهما هنا هما الحد الثاني، وهو المعرف للبيان بأنه: إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح. والحد الثالث، وهو المعرف للبيان بأنه: ما دل على المراد مما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد.

فهذان الحدان قد اعترض عليهما بأنهما خاصان بالمجمل فقط، وذلك أن التعريف الثاني متعلق بالإشكال، واللفظ المشكل هو المجمل، فما أزال الإشكال عنه سُمِّيَ بياناً.

والتعريف الثالث متعلق بما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد، وتلك الحقيقة منطبقة على المجمل، نظراً لتساوي معانيه حتى لا يُدْرَى على أيها يُحْمَلُ، فالْمُعَيَّنُ للمعنى المراد منها يسمَّى بياناً.

وقصُرُ البيان على المجمل فقط قصر له على بعض صورته دون بقية الصور التي يستوعبها ويشتمل عليها.

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٤٤٠.

(٢) انظر: المرجع السابق.

وَقَدْ يُقَالُ لِمَنْ دَلَّ عَلَى شَيْءٍ: «بَيَّنَّهُ»، وَ«هَذَا بَيَانٌ حَسَنٌ» وَإِنْ لَمْ
يَكُنْ مُجْمَلًا، وَالنُّصُوصُ الْمُعْرَبَةُ عَنِ الْأَحْكَامِ ابْتِدَاءً بَيَانٌ وَلَيْسَ ثَمَّةَ
إِشْكَالٍ،

وحينئذ يكون هذان التعريفان غير جامعين لأفراد المعرف، وبذلك
يتحقق فسادهما لاختلال شرط أساس من شروط صحة التعريف.

قوله: (وقد يقال لمن دل على شيء: «بيئنه»، و«هذا بيان حسن» وإن لم
يكن مجملًا): أي أن الإنسان إذا دل آخر على شيء ما صح أن يقال: «بيئنه
له»، وصح أن يقال: «هذا بيان حسن» دون أن يرتبط ذلك بسابق إجمال.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الاعتراض
الموجه إلى التعريفين الثاني والثالث للبيان.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم ما ذكره المعترضون من كون التعريف
الثاني والثالث قاصرين فقط على بيان المجمل، وذلك أن مَنْ دَلَّ عَلَى
شَيْءٍ صَحَّ أَنْ يُقَالَ فِي حَقِّهِ: إِنَّهُ قَدْ بَيَّنَّهُ، وَهُوَ بَيَانٌ حَسَنٌ مِنْهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ
هناك إجمال سابق في الكلام.

قوله: (والنصوص المعربة عن الأحكام ابتداءً بيان وليس ثمة إشكال):
المراد بالمعربة هنا: الْمُفْصِحَةُ.

والأحكام المُبْتَدَأَةُ: هي الأحكام المستجدة.

والمقصود: أن النصوص الشرعية في الكتاب الكريم أو السنّة المطهرة
التي وردت بإثبات أحكام جديدة تُسَمَّى بياناً، وليس هناك إشكال سابق.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الأول للجواب عن
تعريف البيان بأنه: إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح.

ومفاد هذا الجواب: أن ابتداء التكليف بالأحكام الثابت بنصوص
الشرع بيان من الشارع للمكلف بأن ذمته أصبحت مشغولة بمقتضى ذلك
التكليف، وليس هناك إشكال سابق على هذا البيان.

وَلَا يُشْتَرَطُ أَيْضاً حُصُولُ الْعِلْمِ لِلْمُخَاطَبِ، فَإِنَّهُ يُقَالُ: بَيَّنَّ لَهُ غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَتَبَيَّنْ.

ثُمَّ الْبَيَانُ يَحْضُلُ بِالْكَلامِ،

قوله: (ولا يشترط أيضاً حصول العلم للمخاطب، فإنه يقال: بين له غير أنه لم يتبين): الضمير في «له» يعود إلى «المخاطب»، وإليه كذلك عود الضمير في «أنه».

والمراد هنا: أنه ليس من شرط البيان حصول العلم للمخاطب، بل متى تم البيان ثبت حصوله، سواء علم المخاطب أو لم يعلم، ولذلك صح عرفاً أن يقال: «بَيَّنَّ لَهُ غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَتَبَيَّنْ»، ولو كان من شرط البيان حصول العلم للمخاطب لما صح ذلك.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الثاني للجواب عن تعريف البيان بأنه: إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح.

ومفاد هذا الجواب: أن مَنْ استشكل شيئاً ثم بَيَّنَّ لَهُ ولكنه لم يَتَبَيَّنْ، فإن الإشكال لا يزال قائماً عنده، ومع ذلك يصح عرفاً إطلاق البيان في حق ذلك المستشكل وإن لم يَزُلْ إشكاله، ولو كان من شرط البيان إزالة الإشكال لما صح ذلك الإطلاق.

قوله: (ثم البيان يحصل بالكلام): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في سرد الأمور التي يحصل بها البيان من الشارع.

والأمر الأول من تلك الأمور «الكلام»، وهو القول المُسَاقُ لبيان ما أُجْمِلَ وَأُبْهِمَ.

مثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿الْفَارِعَةُ﴾ ① مَا الْفَارِعَةُ ② وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْفَارِعَةُ ③ [الفارعة: ١ - ٣].

فهذا إجمال، ثم بينه سبحانه بقوله: ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ

وَبِالْكِتَابَةِ، كَكِتَابَةِ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى عَمَالِهِ فِي الصَّدَقَاتِ، وَبِالإِشَارَةِ كَقَوْلِهِ: (الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا) وَأَشَارَ بِأَصَابِعِهِ، وَبِالْفِعْلِ كَتَبِيْنِهِ الصَّلَاةَ وَالْحَجَّ بِفِعْلِهِ.

الْبَثْوِثُ ﴿٤﴾ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْمَهْنِ الْمَنْفُوشِ ﴿٥﴾ ﴿١﴾ [الفارعة: ٤، ٥].
قوله: (وبالكتابة، ككتابة النبي ﷺ إلى عماله في الصدقات): هذا هو الأمر الثاني من الأمور التي يحصل بها البيان من الشارع، وهو «الكتابة». مثال ذلك: كتابة النبي ﷺ إلى عماله في الصدقات، حيث بيّن عليه الصلاة والسلام في هذا الكتاب مقادير الصدقة في بهيمة الأنعام، وفي الزروع، وفي النقيدين.

قوله: (وبالإشارة كقوله: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا» وأشار بأصابعه): هذا هو الأمر الثالث من الأمور التي يحصل بها البيان من الشارع، وهو «الإشارة». والضمير في «كقوله» يعود إلى «النبي ﷺ»، وكذلك إليه عود الضمير في «بأصابعه».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تمثيل توضيحي لحصول البيان الشرعي بطريق الإشارة، فقد ثبت في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما «أن النبي ﷺ قال: (الشهر هكذا وهكذا وهكذا) وقبض إبهامه في الثالثة»^(٢).

قوله: (وبالفعل كتبيينه الصلاة والحج بفعله): هذا هو الأمر الرابع من الأمور التي يحصل بها البيان من الشارع، وهو «الفعل». والضمير في «كتبيينه» يعود إلى «النبي ﷺ»، وإليه كذلك عود الضمير في «بفعله».

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٦٧٨/٢.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الصيام»، باب «قول النبي ﷺ: (لا نكتب ولا نحسب)» (٢/٢٣٠)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب «الصيام»، باب «وجوب صيام رمضان بروية الهلال». (مسلم بشرح النووي ١٩١/٧).

مثال ذلك: تبين النبي ﷺ كيفية الصلاة لأصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم، وللأمة من بعدهم.

ومن بيانه عليه الصلاة والسلام لكيفية الصلاة: رَفَعَهُ يديه حذو منكبيه عند افتتاح الصلاة وعند الركوع والرفع منه، كما أخبر بذلك الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما: (أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة، وإذا كبر للركوع، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك أيضاً)^(١).

ومن بيانه عليه الصلاة والسلام لكيفية الصلاة: وَضَعُ اليد اليمنى على اليسرى في الصلاة على الصدر، كما أخبر بذلك الصحابي الجليل وائل بن حجر رضي الله تعالى عنه قال: (صليت مع رسول الله ﷺ فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره)^(٢).

وكذلك تبينه عليه الصلاة والسلام أعمال الحج للصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، وللأمة من بعدهم.

ومن بيانه ﷺ لأعمال الحج: أنه رَمَلَ من الحجر إلى الحجر ثلاثاً ومشى أربعاً، كما أخبر بذلك الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما فقال: (سعى النبي ﷺ ثلاثة أشواط ومشى أربعة في الحج والعمرة)^(٣).

ومن بيانه عليه الصلاة والسلام لأفعال الحج: أنه ابتداء السعي من

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الأذان»، باب «رفع اليدين في التكبير الأولى مع الافتتاح سواء» (١/١٧٩)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب «الصلاة»، باب «استجاب رفع اليدين حذو المنكبين». (مسلم بشرح النووي ١/٣٤٦).

(٢) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب «الصلاة»، باب «وضع اليمين على الشمال في الصلاة». (صحيح ابن خزيمة ١/٢٤٣).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الحج»، باب «الرمل في الحج والعمرة» (١٦١/٢).

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّمَا حَصَلَ الْبَيَانُ بِقَوْلِهِ: (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي)، وَ: (خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ).

الصفاء، كما أخبر بذلك الصحابي الجليل جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنه، قال: «خرج رسول الله ﷺ إلى الصفا، وقال: (نبدأ بما بدأ الله به)، ثم قرأ: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾»^(١).

قوله: (فإن قيل: إنما حصل البيان بقوله: «صلُّوا كما رأيتموني أصلي» وخذوا عني مناسككم): هذا اعتراض من المانعين لحصول البيان بالفعل، وهؤلاء المانعون من حصول البيان بالفعل وَصَفَهُمُ الْأَمَدِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِأَنَّهُمْ طَائِفَةٌ شَاذَةٌ، حَيْثُ قَالَ: «مَذْهَبُ الْأَكْثَرِينَ أَنَّ الْفِعْلَ يَكُونُ بَيَانًا، خِلَافًا لَطَائِفَةِ شَاذَةٍ»^(٢).

ووصفهم الفتوحي رحمه الله تعالى بأنهم شرذمة قليلون، حيث قال: «البيان يحصل بالفعل على الصحيح، وعليه معظم العلماء، والمراد فعل النبي ﷺ، وخالف في ذلك شرذمة قليلون»^(٣).

ومفاد اعتراضهم هنا: لا نسلم بأن بيان الصلاة والحج إنما حصل بالفعل، بل حصل بالقول، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (صلُّوا كما رأيتموني أصلي)^(٤).

وقوله ﷺ: (خذوا عني مناسككم)^(٥).

(١) أخرجه النسائي في سننه، كتاب «مناسك الحج»، باب «ذكر الصفا والمروة» (٥/٢٣٩).

(٢) الإحكام ٢٧/٣. (٣) شرح الكوكب المنير ٤٤٢/٣.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الأذان»، باب «الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة» (١٥٥/١).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الحج»، باب «استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر». (مسلم بشرح النووي ٤٤/٩).

قُلْنَا: هَذَا اللَّفْظُ لَا تُعَلِّمُ مِنْهُ الصَّلَاةَ وَالْمَنَاسِكَ، وَإِنَّمَا بَانَ وَعَلِمَ بِفِعْلِهِ، وَالْبَيَانُ بِالْفِعْلِ أَدْلُّ عَلَى الصِّفَةِ وَأَوْقَعُ فِي الْفَهْمِ مِنَ الصِّفَةِ

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض المذكور.

قوله: (هذا اللفظ لا تعلم منه الصلاة والمناسك، وإنما بان وعلم بفعله): اللفظ المشار إليه في قوله: «هذا اللفظ» هو قول النبي ﷺ في الصلاة: (صلوا كما رأيتموني أصلي)، وقوله عليه الصلاة والسلام في الحج: (خذوا عني مناسككم).

والضمير في «منه» يعود إلى «اللفظ».

وقوله: «وإنما بان وعلم» أي: «وإنما بان اللفظ وعلم».

والضمير في «بفعله» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن لفظ الحديثين المذكورين مجمل، حيث لم يُبَيَّنْ فيه كيفية أداء الصلاة، ولا كيفية أداء الحج، ولو تُرِكَ المسلمون مع مجرد لفظ الحديثين لما علموا كيفية المطلوبة لأداء الصلاة، ولا كيفية المطلوبة لأداء مناسك الحج، ولهذا فإن النبي ﷺ لم يقتصر على هذين القولين، بل إنه أعقب ذلك بالقيام بالفعل، وبهذا الفعل عُلِمَتْ كيفية الصلاة والحج.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الأول من وجوه الجواب عن الاعتراض السابق.

ويمكن أن يضاف إلى هذا الجواب: أن الحديثين المذكورين، وهما: (صلوا كما رأيتموني أصلي)، و(خذوا عني مناسككم) يدلان دلالة صريحة على أن الفعل بيان، إذ مقتضاهما: اقتدوا بفعلني في الصلاة، واقتدوا بفعلني في الحج^(١).

قوله: (والبيان بالفعل أدل على الصفة وأوقع في الفهم من الصفة

(١) انظر: منتهى الوصول والأمل ص ١٤٠.

بِالْقَوْلِ، لِمَا فِي الْمُشَاهَدَةِ مِنَ الْمَزِيدِ عَنِ الْإِخْبَارِ.

وَقَدْ يَتَبَيَّنُ جَوَازُ الْفِعْلِ بِالسُّكُوتِ عَنْهُ،

بالقول، لما في المشاهدة من المزيد عن الإخبار): المراد بالصفة هنا: كيفية أداء عبادتي الصلاة والحج.

والمراد بالمشاهدة هنا: رؤية الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم للنبي ﷺ وهو يفعل أمامهم تلك العبادتين العظيمتين.

والمقصود هنا: أن الصفة كما تحصل بالقول تحصل أيضاً بالفعل، إلا أن الصفة بالفعل أبلغ في الدلالة على المطلوب من الصفة بالقول، وذلك لأن الفعل يُرى ويُشاهد، ولا شك أن للمشاهدة أثرها الذي لا يُنكرُ في ترسيخ كيفية العمل في الأذهان والأفهام.

قوله: (وقد يتبين جواز الفعل بالسكوت عنه): المراد بالسكوت هنا هو سكوت النبي ﷺ.

والضمير في «عنه» يعود إلى «الفعل».

وسكوت النبي ﷺ عن الفعل يُسمَّى «تقريراً»، وهو قسم من أقسام السُّنة، إذ السنة قول، وفعل، وتقرير.

والبيان بالسكوت هو الأمر الخامس من الأمور التي يحصل بها البيان من الشارع، وذلك كأن يرى النبي ﷺ أحداً من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم يفعل فعلاً، فيسكت عليه الصلاة والسلام عن إنكاره. مثال ذلك: ما روي «أن النبي ﷺ رأى رجلاً يصلي بعد الصبح ركعتين، فقال رسول الله ﷺ: (صلاة الصبح ركعتان)، فقال الرجل: إني لم أكن صليت الركعتين اللتين قبلهما فصليتهما الآن. فسكت رسول الله ﷺ»^(١).

(١) أخرجه أبو داود واللفظ له، كتاب «الصلاة»، باب «من فاتته ركعتان قبل الفجر متى يقضيها؟». (سنن أبي داود ٥٢/٢).

وأخرجه الترمذي في «أبواب الصلاة»، باب «ما جاء فيمن تفوته الركعتان قبل =

فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَا يُقْرَأُ عَلَى الْخَطَا.
 فَكُلُّ مُقَيَّدٍ مِنَ الشَّارِعِ بَيَانٌ. وَيَجُوزُ تَبْيِينُ الشَّيْءِ بِأَضْعَفِ مِنْهُ،
 كَتَبْيِينِ آيِ الْكِتَابِ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ.

فدل سكوته عليه الصلاة والسلام على بيان جواز فعل كل صلاة لها سبب في وقت النهي^(١).

قوله: (فإن النبي ﷺ لا يقر على الخطأ): هذا هو الدليل على أن سكوت النبي ﷺ بيان لجواز الفعل.

ومفاد هذا الدليل: أن سكوت النبي ﷺ على مباشرة فعل من الأفعال بيان منه بالإقرار على جواز ذلك الفعل، إذ لو لم يكن جائزاً لاستحال منه عليه الصلاة والسلام أن يسكت عن النكير عليه؛ لأنه لا يسكت على باطل، ولا يحل له الإقرار على الخطأ وهو المأمور بتبليغ الدين كما أنزله الله سبحانه.

وإذا كان السكوت دليل الجواز صح أن يكون طريقاً من طرق حصول البيان.

قوله: (فكل مقيد من الشارع بيان): أي أن اللفظ إذا ورد مطلقاً، ثم ورد تقييد له في لفظ آخر، فإن مقتضى ذلك حصول البيان بحمل المطلق على المقيد. وسيأتي في مبحث المطلق والمقيد الحالات التي يُحْمَلُ فيها المطلق على المقيد، وسيكون الحديث عنها مفصلاً بمشيئة الله تبارك وتعالى.

قوله: (ويجوز تبين الشيء بأضعف منه، كتبيين أي الكتاب بأخبار الآحاد): الضمير في «منه» يعود إلى «الشيء».

= الفجر يصليهما بعد صلاة الصبح». (سنن الترمذي ١/٢٦٥)، وقد حكم على هذا الحديث بالإرسال.

(١) انظر: الإحكام ٢/٣٣١؛ شرح اللمع ١/٣٨١؛ البحر المحيط ٣/٣٨٩؛ شرح الكوكب المنير ٣/٣٧٤.

والكاف في «كتبيين» للتشبيه، والمثال الذي ضربه المؤلف رحمه الله تعالى هنا، وهو «تبيين أي الكتاب بأخبار الآحاد» مثال توضيحي لتقريب المسألة. وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من جواز تبيين الشيء بأضعف منه هو رأيه ورأي بعض الأصوليين كأبي الحسين البصري^(١).

وبعضهم يشترط في البيان أن يكون المبيّن والمبيّن في درجة متساوية، كما ذهب إلى ذلك جمهور الحنفية رحمهم الله تعالى^(٢).

ومنهم من فصّل في ذلك كالأمدي رحمه الله تعالى، حيث قال: «والمختار في ذلك أن يقال: أما المساواة في القوة فالواجب أن يقال: إن كان المبيّن مجملاً كفى في تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح، وإن كان عاماً أو مطلقاً فلا بدّ وأن يكون المخصص والمقيد في دلالته أقوى من دلالة العام على صورة التخصيص، ودلالة المطلق على صورة التقييد، وإلا فلو كان مساوياً لزم الوقف، ولو كان مرجوحاً لزم منه إلغاء الراجح بالمرجوح وهو ممتنع. وأما المساواة بينهما في الحكم فغير واجب، وذلك لأنه لو كان ما دل عليه البيان من الحكم هو ما دل عليه المبيّن لم يكن أحدهما بياناً للآخر، وإنما يكون أحد الأمرين بياناً للآخر إذا كان دالاً على صفة مدلول الآخر، لا على مدلوله، ومع ذلك فلا اتحاد في الحكم»^(٣).

والراجح هنا هو ما ذكره الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى من القول بجواز تبيين الدليل بأضعف منه، كتبيين آيات القرآن الكريم بأخبار الآحاد، وذلك أن خبر الواحد إذا صح عن رسول الله ﷺ فإنه يستمد قوته من ثبوت صحته.

(١) انظر: المعتمد ١/٣١٣، ٣١٤.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٣/١٧٣، فواتح الرحموت ٢/٤٨.

(٣) الإحكام ٣/٣١.

ولهذا فقد ذهب الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم إلى تخصيص عموم القرآن الكريم بأخبار الأحاد في مواضع عدة، والتخصيص نوع من أنواع البيان، وذلك كتخصيصهم عموم قوله سبحانه: ﴿وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤]، بقول النبي ﷺ: (لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها)^(١).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «النكاح»، باب «لا تنكح المرأة على عمتها» (١٢٨/٦)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «النكاح»، باب «تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح». (مسلم بشرح النووي ٩/١٩١).

(فصل)

لَا خِلَافَ فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَأْخِيرُ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ .

قوله: (لا خلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة): «لا» في قوله: «لا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق الجار والمجرور تقديره: «واقع»؛ أي: «لا خلاف واقع في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة».

والمراد بالبيان هنا: إخبار المكلف بكيفية أداء العبادة.

والمراد بوقت الحاجة: دخول الوقت المعين لأداء العبادة التي كلف الشارع بها.

وصورة ذلك: أن يقول الشارع للمكلفين: «صلوا غداً»، ثم يأتي الغد ولا يُبَيِّنُ لهم كيفية تلك الصلاة.

أو يقول لهم: «آتوا الزكاة عند رأس الحول»، ثم يأتي رأس الحول ولا يبين لهم المقدار الواجب إخراجه، ولا الأصناف الذين يدفع إليهم ذلك المقدار.

وإنما لم يَجْزُ تأخير البيان عن وقت الحاجة: لأن التكليف بالعبادة من غير بيان كيفية أدائها تكليف بما يتعذر إيقاعه، والتكليف بما يتعذر على المكلف إيقاعه ضرب من ضروب التكليف بما لا يطاق، وهو غير واقع في شريعة أحكم الحاكمين تبارك وتعالى^(١).

والقول بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة هو محل اتفاق جميع الأصوليين، إلا على قول من يرى جواز تكليف المحال^(٢).

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٦٨٨.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٣/١٧٤؛ منتهى الوصول والأمل ص ١٤١؛ البرهان ١/

١٦٦؛ العدة ٣/٧٢٤؛ الإحكام لابن حزم ١/٨٣؛ المعتمد ١/٣١٦.

وَاخْتَلَفَ فِي تَأْخِيرِهِ عَنْ وَقْتِ الْخِطَابِ إِلَى وَقْتِ الْحَاجَةِ، فَقَالَ
ابْنُ حَامِدٍ وَالْقَاضِي: يَجُوزُ، وَبِهِ قَالَ أَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ وَبَعْضُ الْحَنْفِيَّةِ.

قوله: (واختلف في تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة):
الفعل الماضي «اختلف» مبني للمجهول، والمختلفون هنا: هم علماء
الأصول.

والضمير في «تأخيره» يعود إلى «البيان».

والمراد بوقت الخطاب: ساعة نزوله ووروده.

والمراد بوقت الحاجة: وقت العمل.

فهذا التأخير محل خلاف بين الأصوليين بين مجوز ومانع.

قوله: (فقال ابن حامد والقاضي: يجوز): أي يجوز تأخير البيان عن
وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

و«ابن حامد» هو أبو عبد الله الحسن بن حامد بن علي البغدادي
الحنبلي المتوفى رحمه الله تعالى سنة ثلاث وأربعمائة من الهجرة، وقد
سبق التعريف به. والمراد بالقاضي هنا هو القاضي أبو يعلى الحنبلي
رحمه الله تعالى.

فعندهما أنه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت
الحاجة، فذلك جائز ولا إشكال فيه^(١).

قوله: (وبه قال أكثر الشافعية وبعض الحنفية): الضمير في «به» يعود
إلى «جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة».

فهذا الجواز قال به أكثر الشافعية رحمهم الله تعالى^(٢).

كما قال به بعض الحنفية رحمهم الله تعالى^(٣).

(١) انظر: العدة ٣/٧٢٥.

(٢) انظر: البرهان ١/١٦٦؛ المستصفى ١/٣٦٨.

(٣) انظر: تيسير التحرير ٣/١٧٤؛ فواتح الرحموت ٢/٩؛ كشف الأسرار ٣/٢١٨.

وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ عَبْدُ الْعَزِيزِ، وَأَبُو الْحَسَنِ التَّمِيمِيُّ: لَا يَجُوزُ ذَلِكَ، وَهُوَ قَوْلُ أَهْلِ الظَّاهِرِ وَالْمُعْتَزِلَةِ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقال أبو بكر عبد العزيز): هو أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداد، المشهور بـغلام الخلال، وهو من علماء الحنابلة في الفقه والأصول. توفي رحمه الله تعالى سنة ثلاث وستين وثلاثمائة من الهجرة^(١).

قوله: (وأبو الحسن التميمي): هو عبد العزيز بن الحارث بن أسد الحنبلي، وقد سبق التعريف به.

قوله: (لا يجوز ذلك): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة».

فهذا التأخير لا يجوز عند أبي بكر عبد العزيز، وعند أبي الحسن التميمي رحمهما الله تعالى.

قوله: (وهو قول أهل الظاهر والمعتزلة): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة».

والمراد هنا: أن ما ذهب إليه أبو بكر عبد العزيز وأبو الحسن التميمي من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة قد ذهب إليه أهل الظاهر^(٢).

كما ذهب إليه أيضاً المعتزلة^(٣).

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من القول بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

(١) انظر: طبقات الحنابلة ٢/١١٩؛ المنهج الأحمد ٢/٥٦.

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم ١/٨٣.

(٣) انظر: المعتمد ١/٣١٥.

وَوَجْهُهُ ثَلَاثَةٌ أُمُورٍ، أَحَدُهَا: أَنَّ الْخِطَابَ يُرَادُ لِفَائِدَةٍ، وَمَا لَا فَائِدَةَ فِيهِ وَجُودُهُ كَعَدَمِهِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «أَبْجَدُ هَوَزٌ» يُرَادُ بِهِ وَجُوبُ الصَّلَاةِ ثُمَّ يَبِينُهُ فِيمَا بَعْدُ.

قوله: (ووجهه ثلاثة أمور): الضمير في «وجهه» يعود إلى القول الثاني، وهو «عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة». والمراد بالوجه هنا: الدليل؛ أي: ودليل القول الثاني ثلاثة أمور.

قوله: (أحدها: أن الخطاب يراد لفائدة، وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه): الضمير في «أحدها» يعود إلى «الأمور الثلاثة».

و«ما» في قوله: «وما لا فائدة فيه» موصولة بمعنى «الذي». والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولة، وإليها كذلك عود الضميرين في «وجوده»، وفي «كعدمه».

والمراد هنا: أن الخطاب الشرعي إذا ورد مبهماً أصبح عديم الفائدة، إذ فائدته لا تتحقق إلا بمعرفة المراد منه، وبدون ذلك يكون وجوده وعدمه سواء.

قوله: (ولا يجوز أن يقال: «أبجد هوز» يراد به وجوب الصلاة ثم يبينه فيما بعد): الضمير في «به» يعود إلى «أبجد هوز»، وإليه كذلك عود الضمير في «يبينه».

والمراد هنا: أن الشارع لو خاطب المكلفين بقوله: «أبجد هوز»، وهو يريد به إيجاب الصلاة في حقهم، ولم يبينه لهم وقت ورود الخطاب، لكان ذلك خطاباً لهم بما لا يعقلون معناه ولا يدركون مغزاه، وهذا ضرب من ضروب الإلغاز والتعمية.

ومفاد ما ذكروه في الأمر الأول من دليلهم: أن الخطاب الشرعي إذا لم يكن بيئاً ساعة وروده انتفت فائدة المخاطبة به، فيكون بمنزلة ما لو خاطبهم بقوله: «أبجد هوز» في عدم فهم المراد منه.

وَالثَّانِي: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ مُخَاطَبَةُ الْعَرَبِيِّ بِالْعَجْمِيَّةِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَفْهَمُ مَعْنَاهُ، وَلَا يَسْمَعُ إِلَّا لَفْظَهُ. وَالثَّلَاثُ: أَنَّهُ لَا خِلَافَ أَنَّهُ لَوْ قَالَ: «فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ» يُرِيدُ بِهِ «فِي خَمْسٍ مِنَ الْبَقَرِ» لَمْ يَجُزْ؛

قوله: (والثاني): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والأمر الثاني»؛ أي: مما يدل على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة عند أصحاب القول الثاني.

قوله: (أنه لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية».

قوله: (لأنه لا يفهم معناه، ولا يسمع إلا لفظه): الضمير في «لأنه» يعود إلى «العربي».

والضمير في «معناه» يعود إلى «الخطاب بالعجمية»، وكذلك إليه عود الضمير في «لفظه».

ومفاد هذا الأمر الثاني من دليلهم: قياس تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة على مخاطبة العربي باللفظ الأعجمي، فكما أن العربي لو خوطب باللفظ الأعجمي فإنه سيتوقف عند حدود سماع ذلك اللفظ دون أن يتعداه إلى فهم معناه، فكذلك لو سمع الخطاب مبهماً ساعة وروده من غير بيان، فإنه لا يفهم منه شيئاً، وذلك لا يجوز لأنه تعمية في خطاب الشارع.

قوله: (والثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والأمر الثالث»؛ أي: مما استدل به القائلون بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

قوله: (أنه لا خلاف أنه لو قال: «في خمس من الإبل شاة» يريد به «في خمس من البقر» لم يجز): الضمير في «أنه» في قوله: «أنه لا خلاف» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا خلاف...».

لأنه تجهيلٌ في الحالِ وإيهامٌ لخلافِ المرادِ، وكذا قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ يُوهمُ قَتَلَ كُلِّ مُشْرِكٍ، فَإِذَا لَمْ يُبَيِّنِ التَّخْصِصَ فَهُوَ تَجْهِيلٌ فِي الْحَالِ،

و«لا» في قوله: «لا خلاف» نافية للجنس، و«خلاف» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار المحذوف، إذ أصل الكلام: «لا خلاف في أنه لو قال...»، وتقديره «واقع»؛ أي: «لا خلاف واقع».

والضمير في «أنه» في قوله: «أنه لو قال» يعود إلى «النبى ﷺ». والضمير في «به» يعود إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «في خمس من الإبل شاة».

قوله: (لأنه تجهيل في الحال وإيهام لخلاف المراد): هذه الجملة تعليل للقول بعدم جواز أن يخاطب النبي ﷺ أمته بقوله: «في خمس من الإبل شاة» وهو يريد بذلك «في خمس من البقر».

والمقصود هنا: أن الشارع لو خاطب المكلفين بخلاف ما فهموا معناه لكان ذلك تجهيلاً لهم، كما لو أراد بلفظ الإبل البقر، فكذلك إذا خاطبهم بما لا يعقلون مغزاه يكون إيهاماً لهم وتليساً عليهم.

قوله: (وكذا قوله: «فاقتلوا المشركين» يُوهم قتل كل مشرك، فإذا لم يبين التخصيص فهو تجهيل في الحال): الكاف في «كذا» للتشبيه، واسم الإشارة «ذا» يعود إلى قول النبي ﷺ: (في خمس من الإبل شاة) وهو يريد «في خمس من البقر».

والضمير في «قوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

والمراد هنا: أن المفهوم من لفظ «المشركين» في الآية الكريمة هو

وَلَوْ أَرَادَ بِالْعَشْرَةِ سَبْعَةً لَمْ يَجُزْ إِلَّا بِقَرِينَةِ الْإِسْتِثْنَاءِ، كَذَلِكَ الْعَامُّ لَا يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْخُصُوصُ إِلَّا بِقَرِينَةٍ مُتَّصِلَةٍ مُبَيِّنَةٍ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَرِينَةً فَهُوَ تَغْيِيرٌ لِلْوَضْعِ.

العموم، فإذا كان الشارع يريد قتل البعض دون الكافة ولم يبين ذلك ساعة نزول تلك الآية الكريمة أوقع المكلفين في الجهالة، حيث فهموا عموم ما لا عموم فيه.

قوله: (ولو أراد بالعشرة سبعة لم يجز إلا بقريضة الاستثناء): أي أن الشارع لو قال - مثلاً -: «صوموا عشرة أيام»، وهو يريد بلفظ العشرة سبعة لم يجز ذلك؛ لأنه إخبار بخلاف المفهوم من لفظ العشرة، إلا إذا كان سياق الخطاب بالعشرة مصحوباً بقريضة الاستثناء، كأن يقول: «صوموا عشرة أيام إلا ثلاثة» فحينئذ يجوز ذلك لفهم المراد وهو التكليف بصوم سبعة أيام من غير تعمية ولا إيهام.

قوله: (كذلك العام لا يجوز أن يراد به الخصوص إلا بقريضة متصلة مبينة، فإن لم يكن قريضة فهو تغيير للوضع): الكاف في «كذلك» للتشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى ما سبق في قول الله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الشُّرُكِينَ﴾، وفي «المخاطبة بالعشرة حالة إرادته سبعة».

والضمير في «به» يعود إلى «العام».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «مخاطبة الشارع بلفظ عام يريد به الخصوص من غير قريضة تدل على ذلك».

والمراد بالوضع في قوله: «تغيير للوضع»: الوضع اللغوي الأصلي، فإن أهل اللغة وضعوا اللفظ العام للشمول والاستغراق.

والمقصود هنا: إذا خاطب الشارع المكلفين بلفظ عام يريد به الخصوص، ولم يدل على تلك الإرادة بقريضة لفظية متصلة بالخطاب، كان ذلك تجهيلاً للمكلف بتوريثه في فهم خاطئ وهو إرادة العموم لا

وَقَالَ آخَرُونَ: يَجُوزُ تَأْخِيرُ بَيَانِ الْمُجْمَلِ، وَلَا يَجُوزُ تَأْخِيرُ بَيَانِ
التَّخْصِيصِ فِي الْعُمومِ

الخصوص، وكان ذلك تليسياً عليه بمخاطبته بما هو على خلاف المفهوم
المعهود من لغة العرب.

وإذا كان التلبيس على المكلف في الخطاب لا يجوز في جميع
الصور المذكورة، فكذلك لا يجوز التلبيس على المكلف فيما نحن بصدده
وهو مخاطبته بما لا يُحسِنُ فهمه ابتداءً.

ويلحظ هنا أن الأدلة التي أوردها الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى
للقول الثاني المانع من جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت
الحاجة هي أقرب إلى نَفْسِ المعتزلة منها إلى أهل الظاهر، لكون تلك
الأدلة مبنية على قاعدة «التحسين والتقيح العقلين».

وقد أوضح الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى استدلال أهل مذهبه على
المنع من ذلك بقوله: «وإنما منعنا من تأخير النبي ﷺ البيان عن ساعة
وروده عليه عليه السلام لقول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ
رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾، فلو أخر عليه السلام البيان عن ساعة
وروده عليه لكان عليه السلام في تلك المدة وإن قَلَّتْ مستحقاً لاسم أنه لم
يبلغ، ولو أنه لم يبلغ لكان عاصياً، ولا يَنْسَبُ هذا إلى النبي ﷺ إلا
جاهل»^(١).

قوله: (وقال آخرون: يجوز تأخير بيان المجمل ولا يجوز تأخير بيان
التخصيص في العموم): «آخرون» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قوم»؛
أي: «وقال قوم آخرون».

والمراد بالقوم الآخرين هنا: أبو الحسن الكرخي ومن وافقه من
الحنفية، وجماعة من الفقهاء^(٢).

(١) الإحكام لابن حزم ٨٣/١.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٣/١٧٤؛ فواتح الرحموت ٩/٢؛ الإحكام للآمدي ٣/٣٢.

فَإِنَّهُ يُوْهِمُ الْعُمُومَ، فَمَتَى أُرِيدَ بِهِ الْخُصُوصُ وَلَمْ يُبَيَّنْ مُرَادُهُ أَوْ هَمَّ ثُبُوتُ الْحُكْمِ فِي صُورَةٍ غَيْرِ مُرَادَةٍ، وَالْمُجْمَلُ بِخِلَافِ هَذَا فَإِنَّهُ لَا يُفْهَمُ مِنْهُ شَيْءٌ.

فمذهب هؤلاء القوم: التفريق بين اللفظ المجمل واللفظ العام، فيجوز عندهم تأخير بيان اللفظ المجمل، وأما اللفظ العام الذي أريد به الخصوص فلا يجوز تأخير بيان تخصيصه عن مورد الخطاب. وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: (فإنه يوهم العموم): الجملة تعليل للقول بعدم جواز تأخير بيان التخصيص في العموم.

والضمير في «فإنه» يعود إلى «اللفظ العام المراد به الخصوص».

قوله: (فمتى أريد به الخصوص ولم يبين مراده أوهم ثبوت الحكم في صورة غير مرادة): الضمير في «به» يعود إلى «اللفظ العام». والضمير في «مراده» يعود إلى «الشارع».

والمقصود بالصورة غير المرادة هنا: هي صورة الخصوص، فتلك الصورة لا يُراد دخولها في لفظ العام، وحينئذٍ فلا يصدق حكم العام عليها.

والمراد هنا: أن اللفظ العام إذا لم يبين الشارع تخصيصه ساعة ورود الخطاب به سُحِبَ حكمه إلى الأفراد المخصوصين، وحينئذٍ يكون ذلك الحكم قد وُضِعَ في غير موضعه.

قوله: (والمجمل بخلاف هذا، فإنه لا يفهم منه شيء): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «العام المراد به الخصوص من غير بيان سابق». والضمير في «فإنه» يعود إلى «المجمل»، وكذلك إليه عود الضمير في «منه».

والمراد هنا: أن اللفظ المجمل ليس ظاهراً في شيء من معانيه حتى يُحْمَلَ عليه دون بقية المعاني، ومن ثمَّ فليس فيه حكم يخشى أن يوضع في

وَلَنَا: الْأَسْتِدْلَالُ بِوُقُوعِهِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ. قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ:
 ﴿فَأَنبِئْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٦﴾﴾، ﴿الرَّ كُنْتُ أَحْكَمْتُ عَيْنَهُ ثُمَّ فَصَلْتُ﴾،
 و«ثُمَّ» لِلتَّرَاخِي.

غير محله، بخلاف اللفظ العام فإن ظاهره الاستغراق، فإذا لم يبين الشارع
 إرادة تخصيصه حُمِلَ على ذلك الظاهر المتبادر منه.

ومفاد هذا الدليل: أن هناك فرقاً كبيراً بين اللفظ العام واللفظ
 المجمل، فاللفظ العام يتبادر إلى الذهن منه إرادة الاستغراق والشمول،
 فَيُحْمَلُ الحكم فيه بحسب هذا الفهم على جميع أفراد العموم إذا لم يبين
 الشارع إرادة تخصيصه ساعة وروده، وحينئذ يُثَبِّتُ الحكم في صورة
 الخصوص كما هو مثبت في صورة العموم، وهذا خلاف ما أراده الشارع.
 أما اللفظ المجمل فلا يتأتى فيه ذلك، لكونه لا يتبادر إلى الذهن منه
 معنى معين.

ولهذا جاز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة
 لعدم اللبس والإيهام، ولم يَجْزُ تأخير بيان تخصيص العام عن وقت
 الخطاب إلى وقت الحاجة، لكونه موهماً إثبات الحكم في صورة
 الخصوص.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر أصحاب المذهب الأول على جواز
 تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

قوله: (الاستدلال بوقوعه في الكتاب والسنة): الضمير في «وقوعه»
 يعود إلى «تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة»، فهذا التأخير
 قد دل على وقوعه الكتاب، كما دلت على وقوعه السنة.

قوله: (قال الله سبحانه: ﴿فَأَنبِئْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٦﴾﴾، ﴿الرَّ كُنْتُ
 أَحْكَمْتُ عَيْنَهُ ثُمَّ فَصَلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ ﴿١٧﴾﴾، و«ثُمَّ» لِلتَّرَاخِي): هذا هو الدليل
 الأول على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

وَقَالَ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾، وَلَمْ يُفْصَلْ إِلَّا بَعْدَ

السُّؤَالِ.

ووجه الاستدلال من هاتين الآيتين الكريمتين هو قول المؤلف رحمه الله تعالى: «وَتَمَّ لِلتَّرَاخِيِّ».

والمراد هنا: أن الله تعالى في الآية الكريمة الأولى، وهي قوله سبحانه: ﴿لَإِذَا قرَأْتَهُ فَأتبعْ قرآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: ١٨، ١٩].

أمر نبيه محمداً ﷺ أن ينصت لجبريل عليه السلام وهو يتلو عليه آيات القرآن الكريم، ووعده سبحانه بأن يُبين له معنى ما استمع إليه بعد أن يقرأه ويحفظه، وهذا يدل على أن الخطاب القرآني الكريم نزل أولاً، وتأخر بيانه عن وقت نزوله، بدليل «تَمَّ» التي تفيد التراخي لا الفور.

وفي الآية الكريمة الثانية، وهي قوله سبحانه: ﴿الرَّ كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا نُزِّلَ عَلَيْكُم مِّنْ مَّوَدَّةٍ مِّنَ السَّمَاءِ مِثْلُ مَاءٍ أَوْ سَحَابٍ مِّنْ غَدِيقٍ أَلَّا تَذُوقُوا هُوَ أَلْحَبُّ مِمَّا كُنتُمْ تَذُوقُونَ﴾ [الأنعام: ١١٠].

أخبر الله تعالى بأن القرآن الكريم أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ أولاً، ثم فَصَّلَتْ أحكام تلك الآيات الكريمات ثانياً، فجاء البيان متأخراً عن مورد نزول الآيات بدلالة «تَمَّ» التي تفيد التراخي.

قوله: (وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾، ولم يفصل إلا بعد السؤال): هذا هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

ووجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «ولم يفصل إلا بعد السؤال».

والمراد هنا: أن الله تبارك وتعالى أمر بني إسرائيل بذبح بقرة، فقال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ [البقرة: ٦٧].

وجعل تلك البقرة مجملة من حيث تعيين الأوصاف المطلوبة فيها، ولم يُبين تلك الأوصاف إلا بعد أن طلب بنو إسرائيل معرفتها، فأخبرهم سبحانه بتفصيل تلك الأوصاف، فجاء البيان متأخراً عن مورد الخطاب.

وَقَالَ فِي خُمْسِ الْغَنِيمَةِ: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾، وَأَرَادَ بَنِي هَاشِمٍ وَبَنِي الْمُطَّلِبِ، وَلَمْ يُبَيِّنْهُمْ، فَلَمَّا مَنَعَ بَنِي نُوْفَلٍ وَبَنِي عَبْدِ شَمْسٍ سُئِلَ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ: (إِنَّا وَبَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لَمْ نَفْتَرِقْ فِي جَاهِلِيَّةٍ وَلَا إِسْلَامٍ).

قوله: (وقال في خمس الغنيمة: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾، وأراد بني هاشم وبني المطلب، ولم يبينهم، فلما منع بني نوفل وبني عبد شمس سئل عن ذلك فقال: «إننا وبني عبد المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام»): هذا هو الدليل الثالث لأصحاب المذهب الأول على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة. والضمير في «يبينهم» يعود إلى «بني هاشم وبني المطلب».

والمانع في قوله: «فلما منع بني نوفل وبني عبد شمس» هو النبي ﷺ. واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «منع بني نوفل وبني عبد شمس من إعطائهم من خمس الغنيمة».

والمراد هنا: أن النبي ﷺ حين أنزل الله تعالى عليه قوله: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُمْ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١].

أمراً له أن يجعل خمس الغنيمة في ذوي قرابته، لم يبين عليه الصلاة والسلام المراد بهم ساعة نزول تلك الآية الكريمة، وإنما أخرج ذلك إلى وقت الإعطاء حيث خصَّ به بني هاشم وبني المطلب دون مَنْ سواهم من بني نوفل وبني عبد شمس، وقد أوضح سبب هذا التخصيص - حين سُئِلَ عن ذلك - وهو أن بني هاشم وبني المطلب شيء واحد، حيث قال عليه الصلاة والسلام: (إِنَّا وَبَنِي الْمُطَّلِبِ لَمْ نَفْتَرِقْ فِي جَاهِلِيَّةٍ وَلَا إِسْلَامٍ، وَإِنَّمَا نَحْنُ وَهُمْ شَيْءٌ وَاحِدٌ)^(١).

(١) أخرجه أبو داود في سننه، رقم الحديث (٢٩٨٠).

وَقَالَ لِنُوحٍ: ﴿أَحْمَلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾، فَتَوَهَّم نُوحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ ابْنَهُ مِنْ أَهْلِهِ، حَتَّى بَيَّنَّ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ.

قوله: (وقال لنوح: «احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول»، فتوهم نوح عليه السلام أن ابنه من أهله، حتى بيّن الله تعالى له): هذا هو الدليل الرابع لأصحاب المذهب الأول القائلين بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «فتوهم نوح عليه السلام أن ابنه من أهله حتى بيّن الله تعالى له».

والضمائر في «ابنه»، وفي «أهله»، وفي «له» كلها تعود إلى «نوح عليه السلام».

والمراد هنا: أن الله تبارك وتعالى حين أمر نبيه نوحاً عليه السلام بأن يحمل في السفينة التي صنعها بأمر ربه جل شأنه مَنْ أمره بحملهم فيها ومنهم أهله بقوله سبحانه: ﴿أَحْمَلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠].

ظن أن ابنه الكافر مِنْ جملة أهله بحكم اللفظ العام، كما قال تعالى عنه: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ [هود: ٤٥].

فبيّن الله تعالى له بعد هذا النداء أنه ليس من أهله، كما قال سبحانه: ﴿قَالَ يَنْتَحِبُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ [هود: ٤٦].

فجاء البيان التخصيصي متأخراً عن الخطاب الأول إلى وقت النداء وهو وقت الحاجة.

وَقَالَ: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، وَبَيَّنَ الْمُرَادَ بِصَلَاةِ جِبْرِيلَ بِالنَّبِيِّ ﷺ فِي الْيَوْمَيْنِ. وَبَانَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ بِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً)، وَ: (لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ).

قوله: (وقال: «واقيموا الصلاة»)، وبيّن المراد بصلاة جبريل بالنبي ﷺ (في اليومين): هذا هو الدليل الخامس لأصحاب المذهب الأول على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «وبيّن المراد بصلاة جبريل بالنبي ﷺ في اليومين».

والمراد هنا: أن الله تعالى حين أمر بإقامة الصلاة في قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. أمر بها أمراً مجملاً من غير تحديد لأوقاتها، ثم جاء بيان ذلك حين أمّ جبريل عليه السلام النبي ﷺ عند البيت مرتين في يومين، حيث أمّه في اليوم الأول في أول الوقت، وفي اليوم الثاني في آخره، وقال له: (الوقت ما بين هذين الوقتين)^(١).

قوله: (وبان المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ بقول النبي ﷺ: «في أربعين شاة شاة»، و: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»): هذا هو الدليل السادس لأصحاب المذهب الأول القائلين بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «وبان المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] بقول النبي ﷺ: (في أربعين شاة شاة)^(٢)، و: (ليس فيما دون خمسة أوسق

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده حديث رقم (٣٠٨١)؛ وأبو داود في سننه حديث رقم (٣٩٣)؛ والترمذي في سننه حديث رقم (١٤٩)، وهذا الحديث صححه الحاكم. (المستدرک ١/١٩٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الزكاة»، باب «زكاة الغنم» رقم الحديث (١٤٥٤).

وَبَانَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ بِفِعْلِهِ، لِقَوْلِهِ:
(خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ).

وَالنِّكَاحُ وَالْإِرْثُ أَصْلُهُمَا فِي الْكِتَابِ، وَبَيْنَهُمَا النَّبِيُّ ﷺ مَقْرَأِيًّا
بِالتَّدْرِيجِ مَنْ يَرِثُ وَمَنْ لَا يَرِثُ، وَمَنْ يَحِلُّ نِكَاحُهُ وَمَنْ يَحْرُمُ.

صدقة^(١). والمراد هنا: أن الله تعالى أمر بإيتاء الزكاة أمراً مجملاً من غير تحديد لمقاديرها وأنصبتها، فجاءت السنة بعد ذلك ببيان تلك المقادير والأنصبة، كما في الحديثين المذكورين.

قوله: (وبان المراد بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ بفعله، لقوله: «خذوا عني مناسككم»): هذا هو الدليل السابع لأصحاب المذهب الأول القائلين بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من حصول بيان الآية بفعل النبي ﷺ.

والضمير في «بقوله» يعود إلى «الله» تبارك وتعالى.

والضميران في «بفعله»، وفي «لقوله» يعودان إلى «النبي» ﷺ.

والمراد هنا: أن الله تعالى أوجب الحج على المستطيع من عباده بقوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

ولم يبيّن كيفية أدائه ساعة نزول هذا الخطاب، وإنما حصل البيان بفعل النبي عليه الصلاة والسلام الذي حج بالمسلمين حجة الوداع، وأمرهم بأن يقتدوا به في كيفية أداء المناسك بقوله: (خذوا عني مناسككم).

قوله: (والنكاح والإرث أصلهما في الكتاب، وبينهما النبي ﷺ مقراخياً بالتدريج من يرث ومن لا يرث، ومن يحل نكاحه ومن يحرم): هذا هو الدليل

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الزكاة»، باب «ليس فيما دون خمس ذود صدقة» رقم (١٤٥٩)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب «الزكاة» رقم الحديث (٩٧٩).

وَقَوْلُهُ: (وَجَاهِدُوا) عَامًّا، ثُمَّ قَالَ: ﴿لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾.

وَكُلُّ عَامٍّ أَتَى فِي الشَّرْعِ وَرَدَّ خُصُوصُهُ بَعْدَهُ، وَهَذَا لَا سَبِيلَ إِلَى

الثامن لأصحاب المذهب الأول القائلين بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

والمراد هنا: أن أصل مشروعية النكاح ثابت في القرآن الكريم، كما في قول الله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنًا وَثُلَاثًا وَرَبْعًا﴾ [النساء: ٣]. إلا أن بيان متعلقات هذا النكاح ورد متراخياً في سنة النبي ﷺ من جهة من يحل نكاحه ومن يحرم، كتحریم نكاح المرأة على عمته وخالتها، ونحو ذلك.

وكذلك الإرث أصله ثابت في القرآن الكريم، كما في قول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ﴾ [النساء: ١١]. إلا أن بيان متعلقات هذا الإرث من جهة من يستحقه ومن لا يستحقه جاء متراخياً في السنة، كحرمان القاتل من الميراث، ونحو ذلك.

قوله: (وقوله: (وجاهدوا) عام، ثم قال: ﴿لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾): هذا هو الدليل التاسع لأصحاب المذهب الأول القائلين بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

والمراد بهذا الدليل: أن الله تعالى أمر عباده المؤمنين بالجهاد في سبيله، فقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٣٥].

وهذا الأمر عام يشمل جميع المؤمنين من غير استثناء، ثم جاء البيان المخصّص بعد ذلك في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَحْدُونَ مَا يُفْقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩١].

قوله: (وكل عام أتى في الشرع ورد خصوصه بعده، وهذا لا سبيل إلى

إِنْكَارِهِ. وَإِنْ تَطَرَّقَ الْاِحْتِمَالُ إِلَى بَعْضِ هَذِهِ الْأَسْتِشْهَادَاتِ، فَلَا يَتَطَرَّقُ إِلَى الْجَمِيعِ.

إنكاره): هذا هو الدليل العاشر لأصحاب المذهب الأول على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

والضميران في «خصوصه»، وفي «بعده» يعودان إلى «العام».

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «ورود الخصوص بعد العموم»، وإليه كذلك عود الضمير في «إنكاره».

والمراد هنا: أنه قد ثبت بالتتابع والاستقراء أن كل لفظ عام ورد في الخطاب الشرعي - وهو مراد به الخصوص - جاء تخصيصه بعده، ولا ينكر هذا الواقع إلا مكابر، أو جاهل.

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «وكل عام أتى في الشرع ورد خصوصه بعده»: ما جاء عاماً وهو مراد به الخصوص، ولم يتصل به ما يدل على تخصيصه، وإنما جاء المخصّص منفصلاً متراخياً عنه، دون ما اتصل به ما يدل على التخصيص، فإنه في هذه الحال قد سُمِعَ لفظ العام والخاص في وقت واحد، كما في قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: 97]، فلفظ الناس عام في المستطيع وغيره، فلما ذكر قيد الاستطاعة خَصَّ غير المستطيع من ذلك الإيجاب، وهذا التخصيص متصل لا منفصل، فهو من قبيل البيان الفوري الذي لا خلاف فيه. وبناءً على ما تقدم فإنه إذا ثبت وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة دل ذلك على جواز التأخير، لأن الوقوع خير دليل على الجواز.

قوله: (وإن تطرق الاحتمال إلى بعض هذه الاستشهادات، فلا يتطرق إلى الجميع): الاستشهادات المشار إليها في قوله: «هذه الاستشهادات» هي الآيات والأحاديث التي أقامها المؤلف رحمه الله تعالى أدلةً على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

الْمَسْلُكُ الثَّانِي: أَنَّهُ يَجُوزُ تَأْخِيرُ النَّسْخِ بَلْ يَجِبُ، وَالنَّسْخُ بَيَانٌ لِلْوَقْتِ، فَيَجُوزُ أَنْ يَرِدَ لَفْظُ يَدُلُّ عَلَى تَكَرُّرِ الْفِعْلِ عَلَى الدَّوَامِ، ثُمَّ يُنْسَخُ

وهذه العبارة تشعر باعتراض موجه من أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

ومفاد هذا الاعتراض: أن هذه الأدلة يحتمل أن يكون بيانها متراخياً، ويحتمل أن يكون بيانها مقارناً، ومع وجود هذا الاحتمال فلا تنتهض حجة على إثبات المُدَّعى.

وقد أجاب المؤلف رحمه الله تعالى عن هذا الاعتراض: بأننا لا ننكر أن يتطرق الاحتمال إلى بعضها، أما جميعها فلا.

وإذا سلم بعض تلك الأدلة من تطرق هذا الاحتمال انتهض حجة على المُدَّعى، وهو المطلوب هنا.

قوله: (المسلك الثاني): أي من الاستدلال على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

وهذا المسلك يعتمد على إثبات الجواز بطريق القياس، بينما المسلك الأول وهو السابق اعتمد على إثبات الجواز بطريق الوقوع في الكتاب والسنة.

قوله: (أنه يجوز تأخير النسخ بل يجب، والنسخ بيان للوقت): الضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن جواز تأخير النسخ، بل وجوبه».

وإنما يجب تأخير النسخ، حتى يكون الواقع مطابقاً لعلم الله تبارك وتعالى، وذلك أن الله جل شأنه إذا شاء لعبادة من العبادات أن تكون محددة بمدة زمنية جعل التكليف بها مستمراً إلى نهاية مدتها ثم يقطعه عنهم بالنسخ، ليكون ذلك النسخ بياناً لهم بأن وقت تلك العبادة قد انتهى، فكان وجوب تأخير النسخ من أجل أن يوافق المعلوم العلم الأزلي.

قوله: (فيجوز أن يرد لفظ يدل على تكرار الفعل على الدوام، ثم ينسخ

بَعْدَ اعْتِقَادِ اللَّزُومِ وَالذَّوَامِ.

أَمَّا قَوْلُهُمْ: «لَا فَائِدَةَ فِي الْخِطَابِ بِمُجْمَلٍ» فَغَيْرُ صَحِيحٍ،
فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ يُعَرَّفُ وَجُوبَ
الْإِيتَاءِ

بعد اعتقاد اللزوم والدوام): وذلك بأن يخاطب الله تعالى عباده بتكليف مطلق عن التوقيت بمدة زمنية، فيعتقد المكلفون لزوم هذا التكليف في حقهم على الدوام، ثم يأتي الشارع بخطاب آخر يدل على نسخ ذلك التكليف عنهم بعد مدة زمنية متراخية، فيكون ذلك بياناً بانتهاء زمن التكليف الوارد في الخطاب الأول.

ومفاد هذا الدليل: قياس تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة على تأخير النسخ إلى انتهاء وقت العمل بالمنسوخ، فكما يجوز تأخير النسخ إلى انتهاء وقت العمل بالمنسوخ، فكذلك يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، إذ إن كلاً منهما بيان، فالبيان في النسخ متعلق بالخروج من عهدة التكليف، والبيان في مسألتنا إما أن يكون متعلقاً بتخصيص عام، أو تقييد مطلق، أو تفسير مجمل.

قوله: (أما قولهم: «لا فائدة في الخطاب بمجمل» فغير صحيح): الضمير في «قولهم» يعود إلى «أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة».

وهذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن أدلتهم. والقول المذكور هنا هو ما نصوا عليه في دليلهم الأول، حيث قالوا: «إن الخطاب يراد لفائدة، وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه».

فهذا القول لا يصح، إذ معنى «عدم الفائدة» خلو الخطاب الشرعي من حِكْمٍ ومصالح، والخطاب هنا لم يَحُلْ منها.

قوله: (فإن قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ يُعَرَّفُ وَجُوبَ الْإِيتَاءِ

وَوَقْتَهُ وَأَنَّهُ حَقُّ الْمَالِ، وَيُمْكِنُ الْعَزْمُ عَلَى الْأَمْتِثَالِ وَالْأَسْتِعْدَادُ لَهُ، وَلَوْ عَزَمَ عَلَى تَرْكِهِ عَصَى.
 وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَوْ يَعْفُوا أَلَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ يُعْرَفُ إِمْكَانُ سُقُوطِ الْمَهْرِ بَيْنَ الزَّوْجِ وَالْوَالِيِّ.

ووقته وأنه حق المال): الضميران في «وقته»، وفي «أنه» يعودان إلى «وجوب الإيتاء».

والمراد هنا: أن الفائدة متحققة في هذا الخطاب، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١].

حيث عَرَّفَ المكلفين بأن ما يخرج الزرع من الحبوب والثمار واجب الزكاة، وأن لذلك الواجب وقتاً محدداً وهو يوم الحصاد.

قوله: (ويمكن العزم على الامتثال والاستعداد له، ولو عزم على تركه عصى): الضميران في «له» وفي «تركه» يعودان إلى «الامتثال».

والمراد هنا: وأيضاً فهذا الخطاب لم يَحُلْ من حكمة ومصلحة بالإضافة إلى التعريف بالواجب المستحق ووقته، أما الحكمة فهي أن يعزم المكلفون على امتثال مقتضى الخطاب وأخذ الأهبة بالاستعداد لفعله.
 وأما المصلحة فتكمن في ناحيتين:

الناحية الأولى: الانشغال بالاستعداد للطاعة عن الانصراف إلى المعصية، وذلك حفظ للوقت من إضاعته في اللهو والفساد.

الناحية الثانية: الإثابة من الله تبارك وتعالى على نية العزم على الامتثال، بدليل أنه لو عزم على الترك لكان عاصياً، والعاصي يستحق العقوبة، فكذا يكون العازم على الفعل طائعاً، والطائع يستحق المثوبة.

قوله: (وقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا أَلَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ يعرف إمكان سقوط المهر بين الزوج والولي): أي أن لفظ ﴿أَلَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ في قوله سبحانه: ﴿أَوْ يَعْفُوا أَلَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

فَهُوَ كَالْأَمْرِ إِذَا لَمْ يُتَبَيَّنْ أَنَّهُ لِلْإِجَابِ أَمْ لِلنَّدْبِ، وَأَنَّهُ عَلَى الْفُورِ أَمْ عَلَى التَّرَاخِيِّ، فَقَدْ أَفَادَ اعْتِقَادَ الْأَصْلِ وَإِنْ خَلَا عَنْ كَمَالِ الْفَائِدَةِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ مُسْتَنْكَرًا، بَلْ وَقَعَ فِي الشَّرِيعَةِ وَالْعَادَةِ، بِخِلَافِ «أَبْجَدُ هَوَزٌ» فَإِنَّهُ لَا فَائِدَةَ فِيهِ أَصْلًا.

مجمل، لكونه متردداً بين الزوج والولي.

ومع كونه مجملاً فإنه لم يَحُلْ من فائدة ظاهرة، وهي تعريف المخاطبين بإمكان سقوط المهر بين الزوج والولي.

قوله: (فهو كالأمر إذا لم يتبين أنه للإيجاب أم للنذب، وأنه على الفور أم على التراخي، فقد أفاد اعتقاد الأصل وإن خلا عن كمال الفائدة): الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «الخطاب بالمجمل».

والضميران في «أنه» الأولى والثانية يعودان إلى «الأمر».

ومعنى «اعتقاد الأصل»: اعتقاد كون ما اقتضاه ذلك الأمر المطلق مأموراً به شرعاً.

ومعنى قوله: «خلا عن كمال الفائدة»: أي أن الأمر المطلق الذي لا يُذَرَى هل هو للإيجاب أو للنذب، وهل هو للفور أو للتراخي ليس في كمال الأمر المقترن بما يدل على شيء من ذلك لزوال الإجمال عنه، إلا أن هذا الأمر المطلق رغم ما فيه من إجمال لم يَحُلْ من فائدة، وهي العلم بأن ما اقتضاه من فعل مأمور به شرعاً.

قوله: (وليس نلك مستنكراً، بل واقع في الشريعة والعادة): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الخطاب بلفظ مجمل».

فالخطاب بلفظ مجمل ليس مستنكراً شرعاً، لوقوعه في نصوص الشارع، وليس مستنكراً عادةً، لوروده في العرف الاستعمالي.

قوله: (بخلاف «أبجد هوز» فإنه لا فائدة فيه أصلاً): الضمير في «فإنه» يعود إلى «الخطاب بقوله: أبجد هوز».

والتَّسْوِيَةُ بَيْنَهُ أَيْضاً وَبَيَّنَ الْخُطَابَ بِالْفَارِسِيَّةِ لِمَنْ لَا يَفْهَمُهَا غَيْرُ
صَحِيحٍ لِمَا ذَكَرْنَا،

و«لا» في قوله: «لا فائدة» نافية للجنس، و«فائدة» اسمها مبني على
الفتح في محل نصب، وخبرها متعلق بالجار والمجرور «فيه»، تقديره:
«حاصلة»، أي: «لا فائدة حاصلة فيه».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الخطاب بقوله: أبجد هوز».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن الشق الثاني
من الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني الذي قالوا فيه: «ولا يجوز أن
يقال: أبجد هوز، يراد به وجوب الصلاة، ثم يبينه فيما بعد».

والمراد هنا: أن الخطاب بالمجمل لا يخلو من فائدة، ولذلك لم
يُسْتَنْكَرْ شرعاً ولا عرفاً، وأما لفظه «أبجد هوز» فلا فائدة فيها تُذَكَّرُ،
ولذلك كَانَ التَّخاطَبُ بها ضرباً من ضروب العبث والهديان.

وخلاصة الجواب عن الدليل الأول: لا نسلم بأن الخطاب بالمجمل
لا فائدة فيه، بل الفائدة فيه متحققة، فإن كان وارداً بالإيجاب فذلك له
ثلاث فوائد:

الفائدة الأولى: تعريف العباد بإيجاب الفعل عليهم.

الفائدة الثانية: تهيئة المكلفين بالاستعداد للفعل متى حُدِّدَ وقته،
وَبَيِّنَتْ كَيْفِيَّتَهُ.

الفائدة الثالثة: إثابة من يعقد العزم على الفعل، ومعاقبة من يعقد
العزم على الترك. وإن كان وارداً بأمر مطلق فالفائدة فيه اعتقاد الأصل،
وهو أن مقتضاه مأمور به شرعاً. وإذا ثبت كونه مفيداً جاز تأخير بيانه عن
وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

قوله: (والتسوية بينه أيضاً وبين الخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها غير
صحيح لما ذكرنا): هذا جواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني
القائلين بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة الذي

ثُمَّ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يُخَاطَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَمِيعَ أَهْلِ الْأَرْضِ بِالْقُرْآنِ
وَيُنذِرَ بِهِ مَنْ بَلَغَهُ مِنَ الزُّنْجِ وَغَيْرِهِمْ، وَيُشْعِرُهُمْ اِشْتِمَالَهُ عَلَى أَوْامِرَ
يُعَرِّفُهُمُ الْمُتَرَجِّمُ إِيَّاهَا.

قالوا فيه: «لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية؛ لأنه لا يفهم معناه ولا
يسمع إلا لفظه».

والضمير في «بينه» يعود إلى «الخطاب المجمل».

والضمير في «لا يفهمها» يعود إلى «الفارسية».

و«ما» في قوله: «لما ذكرنا» موصولة بمعنى «الذي».

والمراد بما ذكره هنا: هو ما قرره من أن الخطاب بالمجمل لا يخلو
من فائدة.

والمقصود هنا: أن إلحاق الخطاب بالمجمل بالخطاب بالفارسية لمن
لا يفهمها هو من قبيل إلحاق الشيء بغير نظيره، وذلك لا يصح، إذ
الخطاب بالمجمل مفيد، والخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها غير مفيد.

قوله: (ثم لا يمتنع أن يخاطب رسول الله ﷺ جميع أهل الأرض بالقرآن
وينذر به من بلغه من الزنج وغيرهم، ويشعرهم اشتماله على أوامر يعرفهم
المترجم إياها): الامتناع هنا بمعنى الاستحالة؛ أي: لا يستحيل ذلك لا
نقلاً ولا عقلاً.

والضمير في «به» يعود إلى «القرآن الكريم».

والضمير في «بلغه» يعود إلى «مَنْ» الموصولة.

والضمائر في «غيرهم»، وفي «يشعرهم»، وفي «يعرفهم» تعود إلى
«الزنج».

و«الزُّنْجُ» هم جيل من السودان، واحدهم «زِنْجِيٌّ»^(١).

والضمير في «اشتماله» يعود إلى «القرآن الكريم».

وَكَيْفَ يَبْعُدُ هَذَا وَنَحْنُ نُجَوِّزُ كَوْنَ الْمَعْدُومِ مَأْمُوراً عَلَى تَقْدِيرِ
الْوُجُودِ؟ فَأَمْرُ الْأَعْجَمِيِّ عَلَى تَقْدِيرِ الْبَيَانِ أَقْرَبُ، وَهَاهُنَا يُسَمَّى خِطَاباً
لِحُصُولِ أَصْلِ الْفَائِدَةِ.

والضمير المنفصل «إياها» يعود إلى «الأوامر».

والمراد هنا: أنه لا يستحيل عقلاً كما لا يستحيل نقلاً أن يخاطب
النبي ﷺ بالقرآن الكريم مَنْ لا يحسن العربية، ويبلغهم ما فيه من أوامر
ونواهٍ عن طريق من يترجم لهم ذلك بلسانهم، فكَذَلِكَ لا يستحيل أن
يخاطب الشارع المكلفين بالخطاب المجمل، ثم يوضح لهم معناه عن
طريق البيان اللاحق.

قوله: (وكيف يبعد هذا ونحن نجوّز كون المعدوم مأموراً على تقدير
الوجود؟): الاستفهام بكيف هنا للتعجب والإنكار.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الخطاب بالمجمل».

والمراد هنا: كما يصح تسمية المعدوم مأموراً على تقدير الوجود،
فكَذَلِكَ يصح مخاطبة الأعجمي بالقرآن الكريم على تقدير البيان بالترجمة.

قوله: (فأمر الأعجمي على تقدير البيان أقرب، وههنا يسمى خطاباً
لحصول أصل الفائدة): اسم الإشارة «ههنا» يعود إلى «الخطاب بالمجمل».

والمراد هنا: أنه إذا كان «المعدوم» يُسَمَّى مأموراً على تقدير وجوده
مستكماً لشرائط التكليف، فَإِنَّ أَمْرَ الْأَعْجَمِيِّ عَلَى تَقْدِيرِ الْبَيَانِ أَوْلَى وَأَقْرَبُ
لكونه موجوداً وليس معدوماً.

وإذا صحت مخاطبة المعدوم بالأوامر على تقدير الوجود، وصحت
مخاطبة الأعجمي بالقرآن الكريم على تقدير البيان، فإنه يصح أن يُسَمَّى
الخطاب بالمجمل خطاباً من باب أولى وأحرى؛ لأن فائدته كامنة في
نفسه، والبيان الذي سيلحق به إنما هو فائدة أخرى تضاف إلى ما فيه من
فائدة.

وَأَمَّا الثَّالِثُ: فَإِنَّمَا يَلْزَمُ أَنْ لَوْ كَانَ الْعَامُ نَصًّا فِي الْأَسْتِغْرَاقِ، وَلَا كَذَلِكَ بَلْ هُوَ ظَاهِرٌ،

وخلاصة الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني، من وجهين:

الوجه الأولي: أن قياسكم الخطاب بالمجمل على الخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها قياس لا يصح؛ لأنه قياس مع الفارق.
ووجه الفرق بينهما: أن الخطاب بالفارسية لا فائدة فيه لمن لا يحسن التكلم بها، وأما الخطاب بالمجمل فالفائدة فيه متحققة وثابتة كما سبق بيان ذلك.

الوجه الثاني: أن هذا القياس مُعَارَضٌ بقياسين آخرين:

القياس الأول: أن النبي ﷺ مأمور بأن يبلغ القرآن الكريم لجميع أهل الأرض، بدليل قول الله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩].

ولا شك أن من المبلغين بالقرآن الكريم مَنْ لا يفهم العربية، ومع ذلك فالتبليغ لهم واجب على تقدير البيان عن طريق الترجمة. فكذلك يجوز الخطاب بالمجمل على تقدير الإيضاح عن طريق البيان الذي سَيَرِدُ لاحقاً.
القياس الثاني: أن المعدوم يُسَمَّى مخاطباً ومأموراً وهو في حال العدم على تقدير وجوده مع انتفاء موانع التكليف عنه، فكذلك يجوز مخاطبة الموجودين باللفظ المجمل من باب أولى على تقدير حصول البيان مستقبلاً.

وإذا ثبتت هذه المعارضة بطل ما ادعيتموه في قياسكم.

قوله: (وأما الثالث): «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثالث» أو «الأمر الثالث» الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني.

قوله: (فإنما يلزم أن لو كان العام نصاً في الاستغراق ولا كذلك، بل هو ظاهر): هذا الجواب خاص بقولهم: «وكذا قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ يومهم

وإِرَادَةُ الْخُصُوصِ بِهِ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ، فَمَنْ اعْتَقَدَ الْعُمُومَ قَطْعاً فَذَلِكَ لِجَهْلِهِ، بَلْ يُعْتَقَدُ أَنَّهُ مُحْتَمِلٌ لِلْخُصُوصِ،

قتل كل مشرك، فإذا لم يبين التخصيص فهو تجهيل في الحال».
والكاف في قوله: «ولا كذلك» للتشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاستغراق».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «العام».

والمراد هنا: أن الخطاب بلفظ عام إذا لم يبين الشارع تخصيصه إنما يكون تجهيلاً في الحال للمخاطب لو كان العام نصاً في الاستغراق، ولكنه ليس نصاً فيه، بل هو يدل عليه ظاهراً، وإذا كانت دلالة العام على الاستغراق من باب الظاهر لا من باب النص، فإنه يكون محتملاً للاستغراق ولعدمه، وحيثئذٍ فلا وجه للتجهيل.

قوله: (وإِرَادَةُ الْخُصُوصِ بِهِ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ): الضمير في «به» يعود إلى «العام».

والمراد هنا: أن المتتبع لكلام العرب يجدهم يتكلمون باللفظ العام ويريدون به الخصوص، وَيُفْهَمُ ذَلِكَ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُتَّهَمُوا بِتَجْهِيلِ مَنْ يَخَاطَبُونَهُ بِذَلِكَ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ تَجْهِيلاً فِي خِطَابِ الْعَرَبِ، فَكَيْفَ يَكُونُ تَجْهِيلاً فِي خِطَابِ الشَّارِعِ؟.

قوله: (فَمَنْ اعْتَقَدَ الْعُمُومَ قَطْعاً فَذَلِكَ لِجَهْلِهِ، بَلْ يُعْتَقَدُ أَنَّهُ مُحْتَمِلٌ لِلْخُصُوصِ): اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اعتقاد قطعية العموم».

والضمير في «لجهله» يعود إلى «مَنْ» الموصولية.

والضمير في «أنه» يعود إلى «اللفظ العام».

والمراد هنا: أن من اعتقد بأن العام يفيد قطعية الاستغراق فإن ذلك دليل على جهله بلغة العرب وأساليب كلامهم، بل عليه أن يعتقد أنه ظاهر في الاستغراق ومحتمل للخصوص.

وَعَلَيْهِ الْحُكْمُ بِالْعُمُومِ إِنَّ خُلِّيَ وَالظَّاهِرَ، وَيَنْتَظِرُ أَنْ يُنَبَّهَ عَلَى الْخُصُوصِ. أَمَّا إِزَادَةُ السَّبْعَةِ بِالْعَشْرَةِ، وَالْبَقْرِ بِالْإِبِلِ فَلَيْسَ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ، بِخِلَافِ مَا ذَكَرْنَاهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قوله: (وعليه الحكم بالعموم إن خُلي والظاهر، وينتظر أن ينبه على الخصوص): الضمير في «عليه» يعود إلى «معتقد قطعية العموم». والواو في قوله: «إن خُلي والظاهر» هي واو «المعية»؛ أي: «إن خلي مع الظاهر».

والمراد هنا: أن المخاطب إذا خوطب بلفظ عام، وخلا من قرينة تدل على التخصيص، وجب عليه أن يستصحب حكم العموم حتى يردَّ المخصَّص الناهض، وحينئذٍ يجري حكم العام على ما عدا صورة الخصوص.

قوله: (أما إزادة السبعة بالعشرة، والبقر بالإبل فليس من كلام العرب، بخلاف ما ذكرناه): هذا الجواب خاص بقول أصحاب المذهب الثاني فيما ذكروه في دليلهم الثالث بقولهم: «ولو أراد بالعشرة سبعة لم يجز إلا بقرينة الاستثناء»، وكذلك خاص بقولهم فيه: «لا خلاف أنه لو قال: «في خمس من الإبل شاة» يريد به: «في خمس من البقر» لم يجز؛ لأنه تجهيل في الحال وإيهام لخلاف المراد».

و«ما» في قوله: «بخلاف ما ذكرناه» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما ذكره هنا هو «مخاطبة العرب باللفظ العام مع إرادتهم الخصوص». ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو أن يقول لأصحاب المذهب الثاني فيما ذكروه في هذا الشق من دليلهم الثالث: إن ما ذكروتموه من أنه لا يجوز للشارع أن يخاطب بالعشرة وهو يريد سبعة، ولا أن ينص على الإبل وهو يريد البقر، ليس له رصيد من كلام العرب، بل هو إلى الوهم أقرب منه إلى الحقيقة والواقع، ولذلك فهو مُسْتَهْجَنٌ مُسْتَنْكَرٌ.

أما المخاطبة بالعام مع إزادة الخصوص فهو جارٍ وَفَقَّ أساليب كلامهم وعرف استعمالهم، وليس ذلك تغييراً لأصل الوضع عندهم.

وخلاصة الجواب عما ذكره أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الثالث: أن ما ذكرتموه في دليلكم هذا لا ينتهض حجةً على المنع من تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أنه لا يُتَصَوَّرُ أن يخاطب الشارع العباد بما يخالف ما هو المعهود في لغة العرب، كأن يخاطبهم بلفظ «الإبل» وهو يريد «البقر»، أو يخاطبهم بلفظ «العشرة» وهو يريد «السبعة»، وإلا كان ذلك تعمية في الخطاب والغازاً.

الوجه الثاني: أن إرادة الخصوص من لفظ العموم لا تجهيل فيه للمخاطب، إذ ليس العموم قطعي الدلالة على الاستغراق، بل هو ظني في ذلك لاحتماله الخصوص، وبناءً على هذا فمن حمله على الاستغراق حيث لا تخصيص كان عاملاً بمقتضى الظاهر، وهذا هو الأصل الذي يجب استصحابه حتى يردَّ المخصَّص الناهض.

ويلحظ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى لم يتعرض لأصحاب المذهب الثالث القائلين بالتفصيل في هذه المسألة بجواب مستقل، وذلك أن مذهبه ذو جانبين، أحدهما يتعلق بجواز تأخير بيان المجمل، وهذا الجانب لا يحتاج إلى جواب، لأنهم موافقون فيه لأصحاب المذهب الأول.

وأما الجانب الثاني فهو متعلق بعدم جواز تأخير بيان التخصيص في العموم، بحجة أن الخطاب باللفظ العام المراد به الخصوص يوهم العموم. وهذا الجانب قد أجاب عنه المؤلف رحمه الله تعالى في معرض الرد على أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الثالث، وخلاصة جوابه: أن الخطاب باللفظ العام المراد به الخصوص لاحقاً ليس فيه تجهيل على المكلف بإيهام العموم، وذلك أن المكلف مأمور بأن يعمل بالعام على مقتضى ظاهره في العموم إلى أن يأتي البيان من الشارع بتخصيصه.

(باب الأمر)

الأمرُ استِدْعَاءُ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ عَلَى وَجْهِ الاسْتِعْلَاءِ.

قوله: (باب الأمر): لفظ «باب» هنا خبر لمبتدأ محذوف، تقديره «هذا»، أي: «هذا بابُ الأمر».

و«الأمر» في اللغة: «ضِدُّ النَّهْيِ»^(١).

وإذا كان النهي هو طلب الكف، فإن الأمر هو طلب الفعل.

قوله: (الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء): هذا تعريف الأمر بالمعنى الاصطلاحي، وهو التعريف الراجح عند الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، حيث لم يصدره بصيغة التمرير «قيل».

وأصل هذا التعريف لأبي الخطاب الكلوزاني رحمه الله تعالى^(٢).

و«استدعاء الفعل» يخرج «النهي»؛ لأنه استدعاء ترك.

ويخرج بقيد «القول»: استدعاء الفعل بطريق «الإشارة»، فإن الإشارة لا تُسَمَّى قولاً.

ويخرج بقوله: «على وجه الاستعلاء» شيان:

الأول: يخرج الأمر الصادر من الأمر إلى من يساويه في الرتبة، فإن هذا لا يسمى أمراً على الحقيقة، وإنما يسمى «التماساً».

الثاني: يخرج الأمر الصادر من الأدنى إلى الأعلى، فهذا لا يسمى أمراً على الحقيقة، وإنما يسمى دعاءً^(٣)، كما في تَوَجُّه موسى عليه السلام إلى ربه تبارك وتعالى بقوله: ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴿١٥﴾ وَبَسِّرْ لِي أَمْرِي ﴿١٦﴾﴾ [طه: ٢٥، ٢٦]. فإن موسى عليه السلام لا يأمر ربه تبارك وتعالى، بل يدعوه ويرجوه.

(١) انظر: القاموس المحيط ١/٣٦٥؛ تاج العروس ٣/١٧.

(٢) انظر: التمهيد ١/١٢٤. (٣) انظر: الإحكام ٢/١٤٠.

وَقِيلَ: «هُوَ الْقَوْلُ الْمُقْتَضِي طَاعَةَ الْمَأْمُورِ بِفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ». وَهُوَ فَاسِدٌ، إِذْ تَتَوَقَّفُ مَعْرِفَةُ الْمَأْمُورِ عَلَى مَعْرِفَةِ الْأَمْرِ، وَالْحَدُّ يَنْبَغِي أَنْ يُعَرَّفَ الْمَحْدُودَ،

قوله: (وقيل: هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به):
الفعل الماضي «قيل» مبني للمجهول، والقائل هنا هو القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله تعالى^(١).

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الأمر».

والمراد بالمأمور هنا: المكلف.

والمراد بالمأمور به: هو الفعل المكلف به.

ومعنى هذا التعريف: أن الأمر هو القول الموجّه من الأمر إلى المأمور، بقصد أن يفعل المأمور به، فإن فعله كان طائعاً.

قوله: (وهو فاسد): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «التعريف المذكور». و«فاسد» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «تعريف»؛ أي: «وهو تعريف فاسد».

ومعنى كونه «فاسداً» أنه لا يصح اعتماده تعريفاً مناسباً للأمر.

قوله: (إذ تتوقف معرفة المأمور على معرفة الأمر): الجملة هنا تعليل للقول بفساد التعريف السابق.

والمراد هنا: أن كلاً من المأمور والمأمور به من مشتقات الأمر، والمشتق لا يتضح معناه إلا بعد معرفة حقيقة المشتق منه، والمشتق منه هنا وهو «الأمر» لم تُعَرَّفْ حَقِيقَتُهُ بَعْدُ، إِذْ لَمْ يَسْبِقْ لَهُ فِي هَذَا التَّعْرِيفِ تَحْدِيدٌ يَكْشِفُ عَنْ مَاهِيَتِهِ، وَحِينَئِذٍ يَكُونُ تَعْرِيفُ الْأَمْرِ بِيَعْنِ مَشْمُولَاتِهِ كَالْمَأْمُورِ وَالْمَأْمُورِ بِهِ مِنْ قَبِيلِ إِحَالَةِ الْمَجْهُولِ إِلَى الْمَجْهُولِ.

قوله: (والحد ينبغي أن يعرف المحدود): أي أن الأصل في الحد أن

(١) انظر: البرهان ٢٠٣/١؛ المستصفى ٤١١/١؛ المحصول ١٩/٢/١.

فَيُفْضِي إِلَى الدَّوْرِ.

وَلِلْأَمْرِ صِيغَةٌ مُبَيَّنَةٌ تَدُلُّ بِمُجَرَّدِهَا عَلَى كَوْنِهَا أَمْرًا إِذَا تَعَرَّتْ عَنِ
الْقَرَائِنِ،

يكون مبيناً لحقيقة المحدود بإيضاحها وإزالة اللبس والغموض عنها.

قوله: (فيفضي إلى الدور): أي أن كلاً من المأمور والمأمور به يدور في فلك الأمر، فلا يتضح معناهما إلا بعد اتضاح معناه. وحيث إن الأمر لم يتضح معناه، لعدم تحديد ماهيته كان ذلك الدوران إبهاماً لا إفهاماً.

قوله: (وللأمر صيغة مبينة تدل بمجردها على كونها أمراً إذا تعرت عن القرائن): الضميران في «بمجردها»، وفي «كونها» يعودان إلى «الصيغة». و«الصيغة» في اللغة تطلق على عدد من المعاني، والمهم منها في هذا الموضع أربعة:

- ١ - السِّبَاكَةُ، يقال: «صَاعَ الشَّيْءُ يَصُوعُهُ صَوْعًا وَصِيَاغَةً» بمعنى سَبَّكَهُ.
- ٢ - الوَضْعُ والترْتِيبُ، يقال: «صَاعَ شِعْرًا وَكَلَامًا»، أي: وَضَعَهُ وَرَتَّبَهُ.
- ٣ - الهَيْئَةُ، يقال: «صِيغَةُ الأَمْرِ كَذَا وَكَذَا»، أي: هَيْئَتُهُ الَّتِي بُنِيَ عَلَيْهَا.
- ٤ - الأَصْلُ، يقال: «فَلَانٌ مِنْ صِيغَةٍ كَرِيمَةٍ»، أي: مِنْ أَصْلٍ كَرِيمٍ^(١).

وبناءً على هذه المعاني اللغوية، فالصيغة هي: الهيئة التي سببها العرب ووضعوها أصالةً للدلالة على الأمر تمييزاً له عن غيره مما يجري به التخاطب على الألسنة، كالنهي، والخبر، والاستخبار.

والمراد بالتجرد في قوله: «بمجردها» أي بذاتها، من غير أن يقترن بها لفظ الأمر صراحةً، كأن يقول - مثلاً - «اكتب، فإني أمرك بالكتابة»، فإن صيغة «اكتب» كافية بمجردها في الدلالة على الأمر.

و«التعري» في قوله: «إذا تعرت عن القرائن» هو في اللغة: «التَّجَرُّدُ

(١) انظر: لسان العرب ٤٤٢/٨، ٤٤٣؛ القاموس المحيط ٣/١١٠.

وَهِيَ «أَفْعَلٌ» لِلْحَاضِرِ، وَ«لِيَفْعَلٌ» لِلْغَائِبِ،

من اللباس والثياب»^(١).

وعليه يكون قوله: «إذا تعرت عن القرائن» هو تأكيد لقوله: «وللأمر صيغة مبينة تدل بمجردهما على كونها أمراً»، إذ التجرد هنا هو التعري عن القرائن.

و«القرائن» جمع «قرينة»، وهي ما يصاحب صيغة الأمر مما يدل على صَرَفِهِ عن ظاهره وهو الوجوب إلى غيره مما تُسْتَعْمَلُ فيه تلك الصيغة.

وهذه القرائن في مجملها تنقسم إلى قسمين: قرائن لفظية وقرائن حالية. والقرائن اللفظية هي: أن يَرَدَ في سياق الخطاب الشرعي لفظ عقب الأمر يدل على أن المقصود منه الطلب التخيري لا التنجيزي.

والقرائن الحالية هي: التي تُدْرِكُ عن طريق الإمام بمعرفة الملابس والحالات التي صدر فيها الأمر الشرعي.

ولكل من القسمين صورته الخاصة به، وقد استوعبت الكلام عنها في كتابي: «دراسات وتحقيقات في أصول الفقه»^(٢).

قوله: (وهي «أفعل» للحاضر، و«ليفعل» للغائب): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «صيغة الأمر».

وقد اقتصر المؤلف رحمه الله تعالى هنا على صيغتين فقط، وهما:
الصيغة الأولى: «أفعل»، كما في قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

وقوله سبحانه: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [المائدة: ٩٢]

وهذه الصيغة، وهي صيغة «أفعل» يُخَاطَبُ بها الحاضر.

الصيغة الثانية: «وليفعل»، وهو الفعل المضارع المقرون بلام الأمر،

(١) انظر: لسان العرب ٤٦/١.

(٢) انظر كتاب: دراسات وتحقيقات في أصول الفقه ص ٢٤٥ - ٢٩٥.

هَذَا قَوْلُ الْجُمْهُورِ،

وذلك كما في قول الله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وقوله سبحانه: ﴿وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]. وهذه الصيغة يخاطب بها الغائب.

وهناك صيغتان لم يذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى، وهما:

الصيغة الثالثة: اسم فِعْلُ الأَمْرِ، كما في قول الله تعالى: ﴿وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾ [يوسف: ٢٣].

أي: هَلُمَّ وَأَقْبِلْ.

الصيغة الرابعة: المصدر المجعول جزاء الشرط بحرف الفاء، كما في قول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣].

أي: فَحَرِّرُوا رَقَبَةً.

وكما في قوله سبحانه: ﴿فَضْرِبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤].

أي: فَاضْرِبُوا الرِّقَابَ^(١).

قوله: (هذا قول الجمهور): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إثبات صيغة للأمر». فإثبات أن للأمر صيغة تخصه تدل بمجردنا عليه إذا تعرت عن القرائن هو قول جمهور الأصوليين والفقهاء ممن يرون أن الكلام لفظي، واختار هذا القول الباجي المالكي رحمه الله تعالى، ونسبه إلى عامة أصحابه وأصحاب الإمام أبي حنيفة وأصحاب الإمام الشافعي رحمهم الله تعالى جميعاً^(٢).

كما اختاره أبو الخطاب الكلوذاني رحمه الله تعالى^(٣).

ونسبه ابن قاضي الجبل الحنبلي رحمه الله تعالى إلى الأئمة الأربعة والأوزاعي وغيرهم، فقال: «هو قول الأئمة الأربعة والأوزاعي وجماعة من

(١) انظر: إحكام الفصول ص ١٩٠؛ العدة ١/٢١٤؛ شرح اللع ١/١٩٩؛ التمهيد للإسنوي ص ٢٦٦؛ البحر المحيط ٢/٣٥٦.

(٢) انظر: إحكام الفصول ص ١٩٠. (٣) انظر: التمهيد ١/١٣٣.

وَزَعَمَتْ فِرْقَةٌ مِنَ الْمُبْتَدِعَةِ أَنَّهُ لَا صِيغَةَ لِلْأَمْرِ، بِنَاءً عَلَى خَيَالِهِمْ أَنَّ
الْكَلَامَ مَعْنَى قَائِمٍ فِي النَّفْسِ.

أهل العلم^(١).

قوله: (وزعمت فرقة من المبتدعة أنه لا صيغة للأمر): الضمير في
«أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن لا صيغة للأمر».
والمراد: لا صيغة له ملفوظة مسموعة.

والذين أنكروا أن يكون للأمر صيغة هم جمهور الأشاعرة.

قوله: (بناءً على خيالهم أن الكلام معنى قائم في النفس): الضمير في
«خيالهم» يعود إلى «القائلين بأن الأمر لا صيغة له».
والمراد بالخيال هنا: هو الوهم.

والمقصود هنا: أن هؤلاء إنما أنكروا أن يكون للأمر صيغة تخصه
بناءً على أصلهم العقدي، وهو أن الكلام ليس مكوناً من حرف وصوت،
بل هو عندهم معنى قائم بالنفس، وهذا ما أفصح عنه الجويني بقوله:
«فالكلام الحق عندنا قائم بالنفس، ليس حرفاً ولا صوتاً، وهو مدلول
العبارات والرقوم والكتابة، وما عداها من العلامات»^(٢).

وكذلك هو ما أفصح عنه ابن برهان بقوله: «إن الكلام صفة من
صفات النفس على مذهب أهل الحق يزيد على العلوم والقدر والإرادات،
وأما مَنْ عدا أهل الحق فإنهم أنكروا كلام النفس، وقالوا: الكلام هو
المركب من الحروف المتقطعة والأصوات المنتظمة»^(٣).

وكذلك هو ما أفصح عنه ابن القشيري، كما نقل ذلك عنه الزركشي،
حيث قال: «وقال ابن القشيري: الصيغة العبارة المصوغة للمعنى القائم
بالنفس»^(٤).

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/١٣.

(٢) البرهان ١/١٩٩.

(٣) الوصول إلى الأصول ١/١٢٨.

(٤) البحر المحيط ٢/٣٥٢.

فَخَالَفُوا الْكِتَابَ، وَالسُّنَّةَ، وَأَهْلَ اللُّغَةِ، وَالْعُرْفَ.

أَمَّا الْكِتَابُ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِرُكْرِيَا: ﴿ءَايَاتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ تِلْكَ لَيْسَالِ سَوِيًّا ۝﴾ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۝﴾، فَلَمْ يُسَمِّ إِشَارَتَهُ إِلَيْهِمْ كَلَامًا، وَقَالَ لِمَرْيَمَ: ﴿فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ فَالْحُجَّةُ فِيهِ مِثْلُ الْحُجَّةِ فِي الْأَوَّلِ.

قوله: (فخالفوا الكتاب، والسنة، وأهل اللغة، والعرف): أي أن المنكرين أن يكون للأمر صيغة تخصه مخالفة في إنكارهم هذا كتاب الله تبارك وتعالى وسنة رسوله ﷺ، كما أنهم مخالفة لأهل اللغة في أصل الوضع الأول، حيث وضعوا للأمر صيغة جعلوها خاصة به دالة عليه دون غيره.

وكذلك فهم في إنكارهم أن يكون للأمر صيغة تخصه مخالفة للعرف اللغوي الاستعمالي الذي جرى عليه العرب في كلامهم وتخطبهم، فإنهم إذا أرادوا أن يأمرُوا أحداً بشيء أفصحوا عن تلك الإرادة باللفظ الدال على الأمر، فإن كان الأمر حاضرًا قالوا: «افْعَلْ»، وإن كان الأمر غائبًا قالوا: «وَلْيَفْعَلْ».

قوله: (أما الكتاب... إلخ): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في إقامة الحجة من كتاب الله تعالى الدالة على شيئين، أحدهما: صحة مذهب القائلين بإثبات الصيغة للأمر، وثانيهما: بطلان مذهب القائلين بإنكارها. وهذه الحجة ثبتت في الكتاب الكريم بدليلين:

الدليل الأول: أن الله تعالى قال لنبية زكريا عليه السلام: ﴿ءَايَاتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ تِلْكَ لَيْسَالِ سَوِيًّا ۝﴾ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۝﴾ [مريم: ١٠، ١١].

وجه الاستدلال من هاتين الآيتين الكريمتين هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «فلم يسم إشارة إليهم كلاماً».

والضمير في «إشارته» يعود إلى النبي الكريم «زكريا» عليه السلام.
والضمير في «إليهم» يعود إلى «القوم»؛ أي: قوم نبي الله
زكريا عليه السلام.

والمراد هنا: أن الله تعالى في هاتين الآيتين الكريمتين نفى عن نبيه
زكريا عليه السلام الكلام وأثبت له «الإيحاء» وهو الإشارة، وهذا دليل على
التفريق بينهما يُبَيِّنُ بوضوح أن ما لم يشتمل على حرف وصوت فإنه لا
يسمى كلاماً، بل يسمى إشارة أو حديث نفس.

الدليل الثاني: أن الله تعالى قال لمريم عليها السلام: ﴿فَإِمَّا تَرَيَنَّ مِنَ
الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦].
وجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله
تعالى بقوله: «فالحجة فيه مثل الحجة في الأول».

الضمير في «فيه» يعود إلى «الاستدلال بقول الله تعالى
لمريم عليها السلام».

و«الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «في الاستدلال
الأول». والحجة في الأول هي قوله: «فلم يسم إشارته كلاماً».

فكذلك هنا في هذه الآية الكريمة، فإن الله تعالى أمر
مريم عليها السلام بأن تخبر عن نذرها بالتزام الصمت عن الكلام، وذلك
إذا كلمها أحد من قومها عن ولادتها لابنها عيسى عليه السلام، فلما سُئِلَتْ
أخبرت بأنها صائمة عن الكلام فلا تستطيع أن تحيطهم علماً بنبأ
عيسى عليه السلام، واكتفت بإشارتها إليه ليخبرهم هو الخبر اليقين، كما
قال سبحانه: ﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا ﴿٢٧﴾﴾،
إلى قوله سبحانه: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ
صَبِيًّا ﴿٢٨﴾﴾ [مريم: ٢٧، ٢٩] حيث لم يُسَمَّ سبحانه إشارتها إلى
عيسى عليه السلام كلاماً.

وَأَمَّا السُّنَّةُ فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (إِنَّ اللَّهَ عَفَا لِأُمَّتِي عَمَّا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ أَوْ تَعْمَلْ بِهِ)، وَقَالَ لِمُعَاذٍ: (أَمْسِكْ عَلَيْكَ لِسَانَكَ)، قَالَ: «وَأَنَا لَمُؤَاخِذُونَ بِمَا نَقُولُ؟»، قَالَ: (ثِكَلْتَنكَ أُمَّكَ وَهَلْ يَكُوبُ النَّاسَ عَلَى مَنَاخِرِهِمْ إِلَّا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ؟)، وَقَالَ: (إِذَا قَالَ الْإِمَامُ: وَلَا الضَّالِّينَ فَقُولُوا: آمِينَ).

قوله: (وأما السنة... إلخ): أي وأما الأدلة من السنة التي تدل على صحة مذهب القائلين بإثبات صيغة الأمر، وبطلان مذهب القائلين بنفيها. وهذه الأدلة كما يلي:

١ - الدليل الأول: قول النبي ﷺ: (إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به)^(١).

وجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي ﷺ فرَّقَ بين حديث النفس وبين الكلام، فدل على أن حقيقة الكلام تخالف حقيقة حديث النفس، فحديث النفس هو ما لم يُفصَحَ عنه بحرف وصوت، والكلام هو ما أُفصِحَ عنه بذلك، وإلا لما كان لهذا التفريق وجه صحيح.

الدليل الثاني: قول النبي ﷺ لمعاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه: (أمسك عليك لسانك)، قال: «وَأَنَا لَمُؤَاخِذُونَ بِمَا نَقُولُ؟»، قال: (ثِكَلْتَنكَ أُمَّكَ وَهَلْ يَكُوبُ النَّاسَ عَلَى مَنَاخِرِهِمْ إِلَّا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ؟)^(٢).

وجه الاستدلال من هذا الحديث: أن معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه سأل النبي ﷺ أن يخبره عن جوامع أبواب الخير، فأخبره عليه الصلاة

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الطلاق»، باب «الطلاق في الإغلاق» رقم الحديث (٥٢٦٩)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الإيمان»، باب «تجاوز الله عن حديث النفس» رقم الحديث (١٢٧).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب «الإيمان»، باب «ما جاء في حرمة الصلاة» رقم الحديث (٢٦١٩)، وقال: (حديث حسن صحيح).

وَلَمْ يُرِدْ بِذَلِكَ مَا فِي النَّفْسِ .

والسلام بذلك، ثم قال له: (أفلا أدلك على ملاك ذلك كله؟)، قال معاذ: «بلى يا رسول الله»، فأخذ النبي ﷺ بلسان نفسه فقال: (كُفَّ عَلَيْكَ هَذَا)، وحينئذ قال معاذ رضي الله تعالى عنه للنبي ﷺ: «وإنَّا لمؤاخذون بما نقول؟» فقال له النبي ﷺ: (ثكلتك أمك يا معاذ، وهل يكب الناس على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم؟).

حيث جعل النبي ﷺ القول متعلقاً باللسان، فما لم يتلفظ به اللسان لا يُسَمَّى قولاً ولا كلاماً.

الدليل الثالث: قول النبي ﷺ: (إِذَا قَالَ الْإِمَامُ: ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾، فقولوا: آمين)^(١).

وجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي ﷺ أمر المأمومين بأن يُؤمِّنُوا فور انتهاء الإمام من قول: «ولا الضالين»، وهذا التأمين مرتبط بالسمع، فلو كانت تلك اللفظة غير مسموعة فعلى أي شيء يكون التأمين؟

ثم إن النبي ﷺ أمر المأمومين بأن يقولوا: «آمين»، والمراد بالقول هنا هو الجهر بالتأمين، والجهر لا يكون إلا بصوت مسموع ملفوظ.

قوله: (ولم يرد بذلك ما في النفس): المريد هنا: هو النبي ﷺ.

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «بذلك» يعود إلى «الكلام» في الحديث الأول، وإلى «اللسان» في الحديث الثاني، وإلى «القول» في الحديث الثالث.

و«ما» في قوله: «ما في النفس» موصولة بمعنى «الذي».

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الأذان»، باب «جهر المأموم بالتأمين» رقم الحديث (٧٨٢).

وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصلاة»، باب «النهي عن مبادرة الإمام بالتكبير وغيره» رقم (٤١٥).

وَأَمَّا أَهْلُ اللِّسَانِ فَإِنَّهُمْ اتَّفَقُوا عَنْ آخِرِهِمْ عَلَى أَنَّ الْكَلَامَ اسْمٌ،
وَفِعْلٌ، وَحَرْفٌ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو وجه الاستدلال الإجمالي من الأحاديث الثلاثة التي ساقها.

والمراد هنا: لو كان الكلام عبارة عما اسْتَكَنَّ في النفس واستقر في القلب لما فَرَّقَ النبي ﷺ بين الملفوظ وغير الملفوظ.

قوله: (وأما أهل اللسان): المراد بأهل اللسان هم أهل اللغة العربية، وإنما سُمِّيَتِ اللغة باللسان؛ لأن اللسان هو وسيلة التخاطب بتلك اللغة.

قوله: (فإنهم اتفقوا عن آخرهم على أن الكلام اسم، وفعل، وحرف): الضمير في «فإنهم» يعود إلى «أهل اللسان»، وكذلك إليهم عود الضمير في «آخرهم».

والمراد هنا: أن مما يدل على صحة مذهب القائلين بإثبات صيغة الأمر، ويدل على بطلان مذهب منكريها: أن أهل اللغة قاطبة من أولهم إلى آخرهم مجمعون على تقسيم الكلام إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الاسم، نحو: محمد، صالح، علي.

القسم الثاني: الفعل، نحو: صَلَّى، صام، حَجَّ.

القسم الثالث: الحرف، نحو: مِنْ، فِي، إِلَى.

والاستدلال بإجماع أهل اللغة على هذا التقسيم يكمن في ناحيتين: الناحية الأولى: أن هذه الأقسام الثلاثة كلها لا يُطَلَقُ عليها اسم الكلام إلا إذا كانت مسموعة ملفوظة.

الناحية الثانية: أن أهل اللغة حصروا تلك القسمات في هذه المذكورات الثلاثة فقط، ولم يضيفوا إليها «حديث النفس»، ولو كان حديث النفس يُسَمَّى كلاماً لما أهملوه وأغفلوه، إذ الواضع متمكن من معرفة أساليب لغته.

وَأَتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ بِأَجْمَعِهِمْ عَلَى أَنَّ مَنْ حَلَفَ لَا يَتَكَلَّمُ فَحَدَّثَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ
دُونَ أَنْ يَنْطِقَ بِلِسَانِهِ لَمْ يَحْنُثْ، وَلَوْ نَطَقَ حَيْثُ .
وَأَهْلُ الْعُرْفِ كُلُّهُمْ يُسَمُّونَ النَّاطِقَ مُتَكَلِّمًا، وَمَنْ عَدَاهُ سَاكِتًا أَوْ
أُخْرَسَ

قوله: (واتفق الفقهاء بأجمعهم على أن من حلف لا يتكلم فحدث نفسه
بشيء دون أن ينطق بلسانه لم يحنث، ولو نطق حنث): أي «ومما يدل على
صحة مذهب القائلين بإثبات صيغة الأمر، وبطلان مذهب القائلين بنفيها:
إجماع فقهاء الأمة».

وذلك أن إجماعهم منعقد على أن مَنْ حَلَفَ، فقال: «والله لا
أتكلم»، فإنه لا يكون حائثاً عندهم إلا إذا نطق بلسانه، أما إذا حَدَّثَ نفسه
بشيء فإنه لا يُعَدُّ حائثاً.

ولو كان حديث النفس يُسَمَّى كلاماً لحنث الحالف عن الكلام به.

قوله: (وأهل العرف كلهم يسمون الناطق متكلماً، ومن عداه ساكتاً أو
أخرس): المراد بأهل العرف هنا: مطلق أهل العرف، سواء كانوا من أهل
اللغة أو من غيرهم من سائر الناس.

والضمير في «عداه» يعود إلى «الناطق».

و«الأخرس» هو العاجز عن الكلام.

والمراد هنا: أن جميع الناس قد تعارفوا فيما بينهم على تسمية
الناطق متكلماً، وعلى تسمية الصامت ساكتاً أو أخرس.

والتمييز في التسمية دليل على أن الكلام لا يُسَمَّى كلاماً إلا إذا كان
مسموعاً ملفوظاً.

وإذا كان الشأن كذلك، فإن الأمر لا يُعْرَفُ بالمعنى القائم في
النفس، بل يُعْرَفُ بالإفصاح عنه بصيغته الدالة عليه.

وَمَنْ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى، وَسُنَّةَ رَسُولِهِ ﷺ، وَإِجْمَاعَ النَّاسِ كُلِّهِمْ عَلَى اخْتِلَافِ طَبَقَاتِهِمْ فَلَا يُعْتَدُ بِخِلَافِهِ.

وَأَمَّا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ هَذِهِ صِيغَةُ الأَمْرِ: فَاتَّفَاقُ أَهْلِ اللِّسَانِ عَلَى تَسْمِيَةِ هَذِهِ الصِّيغَةِ أَمْرًا.

قوله: (ومن خالف كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، وإجماع الناس كلهم على اختلاف طبقاتهم فلا يعتد بخلافه): هذه الجملة هي النتيجة المطلوبة من عرض جميع تلك الأدلة السابقة.

والضميران في «كلهم»، وفي «طبقاتهم» يعودان إلى «الناس». والضمير في «بخلافه» يعود إلى «مَنْ» الموصولة.

والمراد هنا: أن القرآن الكريم دل دلالة صريحة على التفريق بين الكلام والإشارة، والسنة النبوية الشريفة دلت على التفريق بين الكلام وحديث النفس، وقد عاضد ذلك كله إجماعُ الناس كافةً من أهل اللسان، وأهل الفقه، وأهل العرف على أن مَنْ لم يُفْصَحْ بشيء من الألفاظ فإنه لا يُسَمَّى ناطقاً ولا متكلماً.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن المخالف في هذه المسألة لا يستند في مخالفته تلك إلى حجة ناهضة لا من الكتاب، ولا من السنة، ولا من الإجماع اللغوي، أو الفقهي، أو العرفي، وحينئذٍ لا يُعْتَدُ بخلافه، إذ هو دعوى بلا دليل، والدعوى بلا دليل باطلة.

قوله: (وأما الدليل على أن هذه صيغة الأمر): المراد بالصيغة المشار إليها هنا هي «أفعل»، إذا وردت متجردة عن القرائن.

قوله: (فاتفاق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمراً): هذا هو الدليل الأول على أن صيغة «أفعل» هي صيغة الأمر.

ومفاد هذا الدليل: أن أهل اللغة مجمعون على أن صيغة «أفعل» وُضِعَتْ أصالةً للدلالة على الأمر، وأهل اللغة هم الحجة في هذا الباب، إذ المسألة لغوية.

وَلَوْ قَالَ رَجُلٌ لِعَبْدِهِ: «اسْقِنِي مَاءً» عُدَّ آمِراً، وَعُدَّ الْعَبْدُ مُطِيعاً بِالْأَمْتِثَالِ وَعَاصِياً بِالْتَّرْكِ، مُسْتَحِقّاً لِلْأَدَبِ وَالْعُقُوبَةِ.

فَإِنْ قِيلَ: هَذِهِ الصِّيغَةُ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْإِيجَابِ كَقَوْلِهِ: ﴿أَفِرْ الصَّلَاةَ﴾، وَالنَّدْبِ كَقَوْلِهِ: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾، وَالْإِبَاحَةِ كَقَوْلِهِ: ﴿فَأَصْطَادُوا﴾،

قوله: (ولو قال رجل لعبده: «اسقني ماءً» عُدَّ آمِراً): الفعل الماضي «عُدَّ» مبني للمجهول، وفاعله «العقلاء»؛ أي: «عُدَّ العقلاء آمراً»، وذلك بمجرد سماع صيغة «أفعل»، ولو لم تكن هذه الصيغة هي صيغة الأمر لما فَهِمَ منها العقلاء الأمر، فضلاً عن أن يُعْدُوا مَنْ تَلْفِظَ بِهَا آمِراً.

قوله: (وعُدَّ العبد مطيعاً بالامتثال وعاصياً بالترك، مستحقاً للأدب والعقوبة): أي: أن العبد إذا امتثل أمر سيده فَسَقَاهُ مَاءً، عُدَّه العقلاء مطيعاً، وإذا ترك هذا الامتثال عَدُّوه عَاصِياً، وحينئذٍ لو عاقبه سيده على ترك امتثال أمره لاستحسن العقلاء منه ذلك من غير نكير ولا استهجان، وما ذلك إلا لأن الصيغة التي خاطب بها، وهي «أفعل» هي صيغة الأمر.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «ولو قال رجل لعبده: اسقني ماءً، عُدَّ آمِراً، وعُدَّ العبد مطيعاً بالامتثال وعاصياً بالترك، مستحقاً للأدب والعقوبة» هو الدليل الثاني على أن صيغة «أفعل» هي صيغة الأمر.

ومفاد هذا الدليل: أن العقلاء لو سمعوا السيد يخاطب عبده بقوله: «اسقني ماءً»، لفهموا من هذا الخطاب أنه للأمر، وحينئذٍ يستحسنون من السيد إثابة عبده على الامتثال لكونه دليل الطاعة، ويستحسنون منه معاقبته على الترك لكونه دليل العصيان، ولو لم تكن صيغة «أفعل» موضوعة للأمر لما فهموا منها دلالتها عليه، ولما وصفوا الممثل بالطاعة، وغير الممثل بالمعصية.

قوله: (فإن قيل: هذه الصيغة مشتركة... إلخ): هذه صيغة اعتراض

وَالْإِكْرَامَ كَقَوْلِهِ: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾، وَالْإِهَانَةَ كَقَوْلِهِ: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (٤٩)، وَالتَّهْدِيدَ كَقَوْلِهِ: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾، وَالتَّعْجِيزَ كَقَوْلِهِ: ﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾، وَالتَّسْخِيرَ كَقَوْلِهِ: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾، وَالتَّسْوِيَةَ كَقَوْلِهِ: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾، وَالدُّعَاءَ كَقَوْلِهِ: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي»، وَالْحَبْرَ كَقَوْلِهِ: (أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ)، وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (إِذَا لَمْ تَسْتَجِبْ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ)، وَالتَّمَنِّيَ كَقَوْلِ الشَّاعِرِ:

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي

فَالْتَّعِينُ يَكُونُ تَحَكُّمًا

موجهة من أصحاب المذهب الثاني القائلين بإنكار أن يكون للأمر صيغة تخصه، وهو في نفس الوقت دليلهم على إنكار تلك الصيغة.

ومفاد هذا الاعتراض: أن صيغة «افعل» وردت مشتركة بين عدد من

المعاني، وهذه المعاني هي:

- ١ - الإيجاب، كقول الله تعالى: ﴿أَقْرِ الصَّلَاةَ﴾ [الإسراء: ٧٨].
- ٢ - الندب، كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣].
- ٣ - الإباحة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢].
- ٤ - الإكرام، كقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَامِنِينَ﴾ (٤٩) [الحجر: ٤٦].
- ٥ - الإهانة، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (٤٩) [الدخان: ٤٩].

٦ - التهديد، كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

٧ - التعجيز، كقوله تعالى: ﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٥٠].

٨ - التسخير، كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥].

٩ - التسوية، كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦].

قُلْنَا: هَذَا لَا يَصِحُّ

- ١٠ - الدعاء، كقول القائل: «اللهم اغفر لي».
 ١١ - الخبر، كقوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ يَوْمَ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨].
 وإنما كانت هذه الصيغة صيغة إخبار؛ لأن الله تعالى يخبر عن الكفار أنهم يوم القيامة يكونون أسمع شيء وأبصره^(١).

وكذلك قول النبي ﷺ: (إذا لم تستحي فاصنع ما شئت)^(٢).
 فهذه الصيغة صيغة إخبار، إذ النبي ﷺ يخبر بأن الذي لا حياء عنده فلا مانع لديه من ممارسة صنْع ما شاء من الأفعال القبيحة الذميمة، وما ذلك إلا لأن الحياء خير كله، فإذا فُقدَ الخير في الإنسان حل الشر محله.

١٢ - التمني، كقول الشاعر، وهو امرؤ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل
 فإن الشاعر هنا لا يأمر الليل، بل يتمنى أن يذهب سريعاً حتى يأتي الصبح. وإذا كانت صيغة «أفعل» واردة بهذه المعاني كلها، فهذا يدل على أنها مشتركة بين الأمر وغيره مما ليس بأمر، والاشتراك دليل العموم، وحينئذ يكون تخصيص تلك الصيغة بالأمر فقط تخصيص بلا مخصص، وهذا تحكّم لا يصح لأنه دعوى بلا دليل.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: (هذا لا يصح): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بأن صيغة أفعل لفظ مشترك بين الأمر وغيره».

فهذا القول غير صحيح، فهو باطل مردود.

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١٠٧/٣.
 (٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الأدب»، باب «إذا لم تستحي فاصنع ما شئت» رقم (٥٧٦٩).

لِوَجْهَيْنِ، أَحَدُهُمَا: مُخَالَفَةُ أَهْلِ اللِّسَانِ، فَإِنَّهُمْ جَعَلُوا هَذِهِ الصِّيغَةَ
أَمْرًا، وَفَرَّقُوا بَيْنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، فَقَالُوا: بَابُ الْأَمْرِ «أَفْعَلُ»، وَبَابُ
النَّهْيِ «لَا تَفْعَلُ»، كَمَا مَيَّزُوا بَيْنَ الْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلِ،

قوله: (لوجهين، أحدهما: مخالفة أهل اللسان، فإنهم جعلوا هذه الصيغة
أمرًا): الضمير في «أحدهما» يعود إلى «الوجهين»:
والضمير في «فإنهم» يعود إلى «أهل اللسان».

والمراد بالصيغة المشار إليها في قوله: «هذه الصيغة» هي صيغة
«أفعل».

والمقصود هنا: أن أهل اللغة إنما وضعوا صيغة «أفعل» للأمر
خاصة، فَجَعَلُهَا لَفْظًا مَشْتَرَكًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ مُخَالَفَةً صَرِيحَةً لَهُمْ، وَتَجَاوَزَ
لأصل الوضع عندهم، وذلك لا يصح.

قوله: (وفرَّقوا بين الأمر والنهي، فقالوا: باب الأمر «أفعل»، وباب النهي
«لا تفعل»): أي أن أهل اللغة كما جعلوا للنهي صيغة خاصة به وهي «لا
تفعل»، فكذلك جعلوا للأمر صيغة خاصة به وهي «أفعل»، وحيث إن صيغة
النهي لا تقبل المشاركة، فإن صيغة الأمر أيضاً لا تقبل المشاركة، وإلا لما
كان للخصوصية من معنى.

قوله: (كما ميزوا بين الماضي والمستقبل): أي «كما ميز أهل اللسان
بين الماضي والمستقبل».

وهذا التمييز هو من حيث وَضَعُ الْأَفْعَالِ الدَّالَّةِ عَلَى الْأَحْدَاثِ،
فَجَعَلُوا لِلْمَاضِي فِعْلًا يَخْصُهُ وَسَمَّوْهُ «فِعْلًا مَاضِيًا» نحو: «قَامَ، فَرِحَ،
أَخْرَجَ»، وَجَعَلُوا لِلْحَاضِرِ فِعْلًا يَخْصُهُ وَسَمَّوهُ «فِعْلًا مُضَارِعًا» نحو:
«يَكْتُبُ، يُجَاهِدُ، يُسْرِعُ»، وَجَعَلُوا لِلْمُسْتَقْبَلِ فِعْلًا يَخْصُهُ وَسَمَّوهُ «فِعْلًا أَمْرِيًا»،
وصيغته «أفعل» نحو: «اكْتُبْ، اقرَأْ، اسْمَعْ».

وَهَذَا أَمْرٌ نَعَلَّمُهُ بِالضَّرُورَةِ مِنْ كُلِّ لِسَانٍ مِنَ الْعَرَبِيَّةِ وَالْعَجَمِيَّةِ وَالتُّرْكِيَّةِ
وَسَائِرِ اللُّغَاتِ، لَا يُشَكُّنَا فِيهِ إِطْلَاقٌ مَعَ قَرِينَةِ التَّهْدِيدِ وَنَحْوِهِ فِي
نَوَادِرِ الْأَحْوَالِ. الثَّانِي: أَنَّ هَذَا يُفْضِي إِلَى سَلْبِ فَائِدَةٍ كَبِيرَةٍ مِنَ
الْكَلَامِ وَإِخْلَاءِ الْوَضْعِ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الْفَائِدَةِ،

وحينئذ تكون صيغة «أفعل» موضوعة للأمر أصالةً.

قوله: (وهذا أمر نعلمه بالضرورة من كل لسان من العربية والعجمية
والتركية وسائر اللغات): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «التمييز بين الصيغ
والتفريق بينها».

والمراد هنا: أن التمييز والتفريق بين صيغ الألفاظ لمنع تداخلها
واشتباه بعضها ببعض أمر معهود بالضرورة في كل لغة من اللغات عربية
كانت أو أعجمية، وذلك ليحسن التخاطب والتفاهم بكل لغة من تلك
اللغات من غير لبس أو إبهام.

قوله: (لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ونحوه في نواذر
الأحوال): الضمير في «فيه» يعود إلى «التمييز بين الصيغة بألفاظ خاصة،
ومن ذلك كون صيغة أفعل خاصة بالأمر».

والضمير في «نحوه» يعود إلى «التهديد».

والمراد هنا: أن الأصل في صيغة «أفعل» أنها للأمر، وحمْلُهَا على
غيره كالتهديد ونحوه من الإهانة، والتعجيز، والتسخير، وبقية المعاني
الأخرى لا يكون إلا بقرينة دالة على ذلك، وهذا الحمل لا يفضي إلى
التشكيك في كون صيغة «أفعل» إنما وُضِعَتْ أصالةً للأمر، إذ حملها على تلك
المعاني بدلالة القرينة قليل جداً، والعبرة بالأغلب الأعم لا بالنادر الأقل.

قوله: (الثاني: أن هذا يفضي إلى سلب فائدة كبيرة من الكلام وإخلاء
الوضع عن كثير من الفائدة): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره:
«الوجه»، أي: «الوجه الثاني» من وجهي عدم صحة القول بأن صيغة
«أفعل» لفظ مشترك بين الأمر وغيره.

وَفِي الْجُمْلَةِ فَالْإِشْتِرَاكُ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ؛ لِأَنَّهُ يُخِلُّ بِفَائِدَةِ الْوَضْعِ وَهُوَ الْفَهْمُ. فَالصَّحِيحُ أَنَّ هَذِهِ صِيغَةُ الْأَمْرِ، ثُمَّ تُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِهِ مَجَازاً مَعَ الْقَرِينَةِ، كَاسْتِعْمَالِ أَلْفَاظِ الْحَقِيقَةِ بِأَسْرِهَا فِي مَجَازِهَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «القول بالاشتراك في صيغة الأمر».

والمراد بالوضع هنا: الوضع اللغوي الأصلي للفظ.

والمقصود بهذا: أن القول بالاشتراك في صيغة «أفعل»، بحيث تكون دائرة بين الأمر وغيره قول يخالف أصل الوضع اللغوي، إذ الأصل في الوضع أفراد كل صيغة بما يخصها أمراً كان، أو نهياً، خبراً كان، أو استخباراً، ولو لم يكن أصل اللغة كذلك لأصبحت مسلوبة الفائدة، فلا يحسن التخاطب بها إلا على سبيل التشكك والتردد والتحير، فتكون اللغة بذلك أقرب إلى التعمية منها إلى التجلية والإيضاح.

قوله: (وفي الجملة فالاشتراك على خلاف الأصل؛ لأنه يخل بفائدة

الوضع وهو الفهم): الضمير في «لأنه» يعود إلى «الاشتراك».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «فائدة الوضع»، وكان الأولى

تأنيث الضمير فيقول: «وهي» لكونه عائداً إلى «الفائدة».

وسبب كون الاشتراك على خلاف الأصل: هو أن أهل اللغة إنما

وضعوا اللفظ للدلالة على معنى واحد، ليتجه الذهن إلى فهم المراد منه

عند إطلاقه دون أدنى تردد.

بينما الاشتراك يجعل اللفظ الواحد محتملاً لمعانٍ متعددة، مما يفضي

إلى تشويش الذهن نتيجة عدم فهم مُرَادٍ مُعَيَّنٍ من خطاب المتكلم، وهذا

تميع للغة وتضييع للفائدة منها.

قوله: (فالصحيح أن هذه صيغة الأمر، ثم تستعمل في غيره مجازاً مع

القرينة، كاستعمال ألفاظ الحقيقة بأسرها في مجازها): «الصحيح» هنا صفة

لموصوف محذوف، تقديره: «القول»؛ أي: «فالقول الصحيح». والصيغة المشار إليها في قوله: «هذه الصيغة» هي صيغة «أفعل». والضمير في «غيره» يعود إلى «الأمر». والضميران في «بأسرها»، وفي «مجازها» يعودان إلى «ألفاظ الحقيقة».

والمراد هنا: أن استعمال صيغة «أفعل» في غير الأمر من المعاني الأخرى ليس من قبيل المشترك، بل هو من قبيل المجاز، وبناءً على ذلك فالصحيح أن يقال: إن صيغة «أفعل» حقيقة في الأمر، وتُسْتَعْمَلُ في غيره مجازاً بحسب ما دلت عليه القرينة الصارفة من ندب، أو إباحة، أو إرشاد، أو نحوها، فيكون ذلك من قبيل استعمال الحقيقة في مجازها، وليس ذلك من المشترك في شيء.

(فصل)

وَلَا يُشْتَرَطُ فِي كَوْنِ الْأَمْرِ أَمْراً إِرَادَةُ الْأَمْرِ فِي قَوْلِ الْأَكْثَرِينَ،
وَقَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ: إِنَّمَا يَكُونُ أَمْراً بِالإِرَادَةِ،

قوله: (ولا يشترط في كون الأمر أمراً إرادة الأمر في قول الأكثرين):
المراد هنا: أن «الأمر» إنما يكون أمراً بمجرد الصيغة الدالة عليه، فتلك
الصيغة كافية في إثباته من غير اشتراط إرادة الأمر امتثال المأمور بفعل
المأمور به. وإلى هذا القول ذهب جمهور العلماء من الأصوليين
والفقهاء^(١).

قوله: (وقالت المعتزلة: إنما يكون أمراً بالإرادة): أي أنه يُشْتَرَطُ للأمر
إرادة الأمر امتثال المأمور للمأمور به.

قال أبو علي الجبائي المعتزلي: «الأمر يفتقر إلى ثلاث إرادات،
إحداها: إرادة إحداثه، والثانية: إرادة إحداثه أمراً لمن هو أمر له،
والثالثة: إرادة المأمور به»^(٢).

وقال أبو هاشم المعتزلي: «إن لفظه أَفْعَلٌ تقتضي الإرادة، فإذا قال
القائل لغيره: أَفْعَلْ، أفاد ذلك أنه يريد منه الفعل»^(٣).

وقال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «إن الأمر إنما يكون أمراً
لإرادة، وأنه لا بدّ من ذلك في كونه أمراً، ولا بدّ أيضاً من أن يريد الأمر
إحداث الأمر خطاباً للمأمور»^(٤).

وقال أبو الحسين البصري المعتزلي: «والفعل الواقع على وجه دون
وجه يحتاج عند أصحابنا إلى إرادة»^(٥).

(١) انظر: الوصول إلى الأصول ١/١٣١؛ المنهاج بشرحه نهاية السؤل ٢/٢٤٠؛

العدة ١/٢١٦؛ شرح تنقيح الفصول ص ١٣٨؛ تيسير التحرير ١/٣٤١.

(٢) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/٢٢.

(٣) انظر: المعتمد ١/٥١. (٤) انظر: المغني ١٧/٢٠، ١٠٧.

(٥) انظر: المعتمد ١/١٦٥.

وَحَدَّهُ بَعْضُهُمْ بِأَنَّهُ: إِرَادَةُ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ عَلَى وَجْهِ الْاِسْتِعْلَاءِ. قَالُوا:
لِأَنَّ الصَّيْغَةَ مُتَرَدِّدَةً بَيْنَ أَشْيَاءَ، فَلَا يَنْفَصِلُ الْأَمْرُ مِنْهَا مِمَّا لَيْسَ بِأَمْرٍ إِلَّا
بِالْإِرَادَةِ

قوله: (وحدّه بعضهم بأنه: إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء):
الضمير في «حدّه» يعود إلى «الأمر».

والضمير في «بعضهم» يعود إلى «المعتزلة».

والضمير في «بأنه» يعود إلى «الأمر».

والمراد هنا: أن بعض المعتزلة بدلاً من أن يُعرّف الأمر بمجرد
الطلب، فيقول: هو «طلب الفعل بالقول على وجه الاستعلاء»، عرفه
بالإرادة، فقال: «هو إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء»^(١).

ولذلك فإن أبا الحسين البصري المعتزلي حين عرّف الأمر اشترط فيه
الإرادة بالإضافة إلى الرتبة، فقال: «الأمر هو قول القائل: أفعل، مع
الإرادة والرتبة»^(٢).

قوله: (قالوا): أي «المعتزلة»، وهذا شروع من المؤلف رحمه الله
تعالى في بيان أدلتهم على أن الأمر مشروط بإرادة الأمر امتثال المأمور
للمأمور به.

قوله: (لأن الصيغة مترددة بين أشياء، فلا ينفصل الأمر منها مما ليس
بأمر إلا بالإرادة): المراد بالأشياء هنا: المعاني التي تُستعملُ فيها صيغة
الأمر «أفعل»، والتي سبق ذكرها.

والضمير في «منها» يعود إلى «الأشياء».

و«ما» في قوله: «مما» موصولة بمعنى «الذي».

وهذا هو الدليل الأول للمعتزلة على اشتراط الإرادة للأمر، وقد نص

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ٢٠/١٧، ٢٢؛ المعتمد ٥١/١، ٧٠، ١٦٥.

(٢) المعتمد ٥٥/١.

وَلَأَنَّ الصِّيغَةَ إِنْ كَانَتْ أَمْرًا لِدَاتِهَا فَهِيَ بَاطِلٌ بِلَفْظِ التَّهْدِيدِ، أَوْ لِتَجْرُدِهَا
عَنِ الْقَرَائِنِ فَيَبْطُلُ بِكَلَامِ النَّائِمِ وَالسَّاهِي.

على هذا الدليل القاضي عبد الجبار المعتزلي، فقال مبيِّناً مستند أصحاب مذهبه في هذا الاشتراط: «يُبَيِّنُ ذلك أنهم قد بينوا أن أَفْعَلُ يكون أمراً لمن دونك، وسؤالاً وطلباً لمن هو مثلك أو فوقك، وفَصَلُوا بين ذلك بالرتبة لا بالصيغة، ولا بالفائدة، وإذا ثبت في السؤال أنه إنما يفيد الإرادة، فكذلك القول في الأمر»^(١).

كما نص عليه أبو الحسين البصري المعتزلي، بقوله: «إن صيغة الأمر يجوز استعمالها في التهديد والإباحة، وإنما يتميز منهما بالإرادة، فهي كافية في ثبوت حقيقة الأمر»^(٢).

ومفاد هذا الدليل: أن صيغة الأمر «أَفْعَلُ» مستعملة في عدد من المعاني، فلا نستطيع تمييز الأمر من غيره إلا بإرادة الأمر فعل المأمور للمأمور به.

قوله: (ولأن الصيغة إن كانت أمراً لذاتها فهو باطل بلفظ التهديد، أو لتجردها عن القرائن فيبطل بكلام النائم والساهي): المراد بالصيغة هنا: صيغة الأمر «أَفْعَلُ».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «كون الأمر أمراً لذات الصيغة».

والضمير في «لتجردها» يعود إلى «الصيغة».

والمراد هنا: أن صيغة الأمر «أَفْعَلُ» لا تخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون دالة على الأمر لذاتها.

الحالة الثانية: أن تكون دالة على الأمر لتجردها عن القرائن.

(١) المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/١٠٨.

(٢) المعتمد ١/٧٠.

فَثَبَتَ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ بِهَذِهِ الصِّيغَةِ عَلَى غَيْرِ وَجْهِ السَّهْوِ غَرَضُهُ إِيقَاعُ
الْمَأْمُورِ بِهِ وَهُوَ نَفْسُ الْإِرَادَةِ.

وفي كلا الحالتين لا تدل على إثبات الأمر، ففي الحالة الأولى تبطل
الصيغة بلفظ «التهديد»، كما في قول الله تعالى: ﴿أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾
[فصلت: ٤٠].

فهذه صيغة «أَفْعَلْ»، ومع ذلك فليست دالة على الأمر، بل هي دالة
على التهديد، ولو كانت صيغة «أَفْعَلْ» تدل على الأمر لذاتها، لما صح
حَمْلُهَا هنا على التهديد.

وفي الحالة الثانية تبطل الصيغة بكلام النائم والساهي، فإن النائم قد
يتكلم في نومه بخطاب مقتضاه الأمر المجرد عن القرائن، وكذلك الشأن
في الساهي فقد يأمر بأمر مجرد عن القرائن وهو في حالة سهوه وذهوله،
والاتفاق قائم على أن ذلك لا يُسَمَّى أمراً.

قوله: (فثبت أن المتكلم بهذه الصيغة على غير وجه السهو غرضه إيقاع
المأمور به وهو نفس الإرادة): الصيغة المشار إليها في قوله: «بهذه الصيغة»
هي صيغة الأمر «أَفْعَلْ»
والضمير في «غرضه» يعود إلى «المتكلم».

و«المأمور به»: هو الفعل الذي يُرَادُ إيجاده في الواقع.
والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو نفس الإرادة» يعود إلى
«الغرض».

والمراد هنا: إذا انتفى أن تكون صيغة «أَفْعَلْ» دالة على الأمر لذاتها،
أو لتجردها عن القرائن ثبت أنها إنما تدل على الأمر بالإرادة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني للمعتزلة على
اشتراط الإرادة للأمر، وقد صرح بهذا الدليل أبو الحسين البصري
المعتزلي، فقال: «قوله: أَفْعَلْ يفيد أن يفعل لا محالة، ويفيد الإرادة من
حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثاً على الفعل، ولا يجوز أن يبعث إلا

وَلَنَا: أَنَّ اللَّهَ أَمَرَ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِذَبْحِ وَلَدِهِ وَلَمْ يُرِدْهُ مِنْهُ.

على فِعْلٍ ما له فيه غرض، ولو عزلنا هذا عن أنفسنا لم نعلم أنه مرید للفعْل^(١).

ومفاد هذا الدليل: أن صيغة «أَفْعَلْ» لا يصح أن تكون دالة على الأمر لا لذاتها ولا لتجردها عن القرائن، فإنها باعتبار الذات مشترك بين معانٍ متعددة كالتهديد، والتعجيز، والتسخير، والتحقيق، فكلها يُعَبَّرُ عنها بتلك الصيغة وهي ليست أمراً باتفاق.

وباعتبار التجرد عن القرائن قد تكون ضرباً من الهذيان، كما هو الشأن في كلام النائم والساهي، والهذيان لا يكون أمراً باتفاق العقلاء. فثبت أنها لا تكون أمراً إلا بإرادة الأمر فعل المأمور للمأمور به، لكون تلك الإرادة هي الدالة على الغرض، فصح أن يتعلق الأمر بها، وأن تكون شرطاً في ثبوت تحققه.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر الجمهور على أن الأمر ليس مشروطاً بالإرادة.

قوله: (أن الله أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ولم يرده منه): الضمير في «ولده» يعود إلى «إبراهيم عليه السلام».

والمراد بالولد هنا: هو إسماعيل عليه السلام، كما سبق تقرير ذلك. والضمير في «لم يرده» يعود إلى «الذبح».

والضمير في «منه» يعود إلى «إبراهيم عليه السلام».

وأمر الله تعالى لنبية إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه إسماعيل عليه السلام قد دل عليه قوله سبحانه: ﴿فَبَشِّرْنَاهُ بِعَلِيِّ حَلِيمٍ﴾ ﴿١٦﴾ فَأَمَّا بَلَّغَ مَعَهُ السَّعَىٰ قَالَ يَبْنَئِي إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَأَنْظِرْ مَاذَا فَرَىٰ قَالَ يَتَّبِعُ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿١٧﴾ [الصافات: ١٠١، ١٠٢].

وَأَمَرَ إِبْلِيسَ بِالسُّجُودِ وَلَمْ يُرِدْهُ مِنْهُ، إِذْ لَوْ أَرَادَهُ لَوَقَعَ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ.

ومما يدل على أن الله تعالى لم يُرِدْ ذَنْبَ إِسْمَاعِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِدَاءَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ لَهُ بِالذَّبْحِ الْعَظِيمِ، كَمَا قَالَ جَلَّ شَأْنُهُ: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿١٢٦﴾ وَتَدَبَّرْتَهُ أَنْ يَتَابَرَهُمْ ﴿١٢٧﴾ قَدْ صَدَقَتِ الرَّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٢٥﴾ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْبَاطِنُ ﴿١٢٦﴾ وَفَدَيْتَهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٢٧﴾﴾ [الصافات: ١٠٣ - ١٠٧].

قوله: (وأمر إبليس بالسجود ولم يرده منه): الضمير في «يرده» يعود إلى «السجود».

والضمير في «منه» يعود إلى «إبليس».

والدليل على أن الله تعالى أمر إبليس بالسجود لآدم عليه السلام: إخباره سبحانه بأنه أمره بذلك ضمن أمره للملائكة الكرام عليهم السلام، حين قال جل وعز: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾ [البقرة: ٣٤].

والدليل على أن الله تعالى لم يُرِدْ السجود من إبليس: امتناعه عن السجود لآدم عليه السلام، كما قال سبحانه: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف: ١١].

قوله: (إذ لو أراد لوقع، فإن الله تعالى فعال لما يريد): الضمير في «أراد» يعود إلى كل واحد من «الذبح» و«السجود».

فلو كان الله تعالى مريداً إيقاع الذبح على إسماعيل عليه السلام لحصل ذلك فعلاً. وكذلك لو أراد سبحانه إيقاع السجود من إبليس لحصل ذلك فعلاً، فإن إرادة الله جل شأنه نافذة ماضية.

ومفاد هذا الدليل: لو كان الأمر مشروطاً بالإرادة لما أمر الله تعالى نبيه إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه عليه السلام وهو لم يُرِدْهُ مِنْهُ، وَلَمَّا أَمَرَ إِبْلِيسَ بِالسُّجُودِ لآدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ لَمْ يُرِدْهُ مِنْهُ، إِذْ دَلِيلُ عَدَمِ الْإِرَادَةِ عَدَمُ الْوُقُوعِ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ، فَإِذَا أَرَادَ شَيْئاً تَحَقَّقَ كَوْنُهُ فِي الْوَاقِعِ، لِقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿٨٦﴾ [يس: ٨٢].

دَلِيلٌ ثَانٍ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بِأَدَاءِ الْأَمَانَاتِ بِقَوْلِهِ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾، ثُمَّ لَوْ ثَبَتَ أَنَّهُ لَوْ قَالَ: «وَاللَّهِ لَأَوْدِينَ أَمَانَتَكَ إِلَيْكَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ» فَلَمْ يَفْعَلْ لَمْ يَحْنَثْ، وَلَوْ كَانَ مُرَادًا لِلَّهِ لَوَجِبَ أَنْ يَحْنَثَ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ شَاءَ مَا أَمَرَهُ بِهِ مِنْ أَدَاءِ أَمَانَتِهِ.

قوله: (دليل ثانٍ): أي على عدم اشتراط الإرادة للأمر عند الجمهور. والتنوين في «ثاني» هو تنوين العوض عن الياء المحذوفة تخفيفاً، إذ الأصل «ثاني» بإثبات الياء.

قوله: (أن الله تعالى أمر بأداء الأمانات بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾) [النساء: ٥٨]: هذا أمر صريح بأداء تلك الأمانات لمن هي في ذمته لأهلها من غير ماطلة ولا تسويق.

قوله: (ثم لو ثبت أنه لو قال: «والله لأؤدين أمانتك إليك غداً إن شاء الله» فلم يفعل لم يحنث): الضمير في «أنه» يعود إلى «المؤتمن». وسبب عدم الحنث هنا: هو تعليق اليمين على المشيئة.

قوله: (ولو كان مراداً لله لوجب أن يحنث، فإن الله تعالى قد شاء ما أمره به من أداء أمانته): اسم «كان» هنا مضمرة، تقديره: «أداء الأمانة في الغد»، أي: «ولو كان أداء الأمانة في الغد مراداً لله تعالى لوجب أن يحنث».

و«ما» في قوله: «ما أمره به» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «أمره» يعود إلى «الحالف بأداء الأمانة في الغد».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير في «أمانته» يعود إلى «الحالف» وهو المؤتمن.

ومفاد هذا الدليل: أن الشخص لو كان في ذمته أمانة لأحد من الناس، ثم جاء طالباً أداءها إليه، فحلف أن يؤديها إليه غداً وعلّق ذلك

دَلِيلٌ آخَرُ: أَنَّ دَلِيلَ الْأَمْرِ مَا ذَكَرْنَا عَنْ أَهْلِ اللِّسَانِ، وَهُمْ لَا يَشْتَرِطُونَ الْإِرَادَةَ.

الحلف على مشيئة الله تعالى، ثم لم يفعل في الغد فإنه لا يحنث في يمينه، مع أن الله تعالى قد أمره بأداء تلك الأمانة، وذلك لأن الله تعالى لم يُرِدْ أداء تلك الأمانة في الوقت الذي عَيَّنَهُ الحالف، ولو كان الأمر مشروطاً بالإرادة لكان هذا الحالف حائثاً في يمينه.

قوله: (لدليل آخر): أي الدليل الثالث للجمهور على عدم اشتراط الإرادة للأمر.

قوله: (أن دليل الأمر ما ذكرنا عن أهل اللسان، وهم لا يشترطون الإرادة): «ما» في قوله: «ما ذكرنا» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «المذكور عن أهل اللسان».

والضمير المنفصل «هم» يعود إلى «أهل اللسان».

والذي ذكره المؤلف رحمه الله تعالى عن أهل اللسان هو قوله: «وأما الدليل على أن هذه صيغة الأمر فاتفق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمراً».

وكذلك قوله: «وأما أهل اللسان فإنهم اتفقوا عن آخرهم على أن الكلام اسم، وفعل، وحرف».

والمراد: أن أهل اللغة قد اتفقوا فيما بينهم على تسمية صيغة «افعل» أمراً، ولم يشترطوا لثبوت هذه التسمية وجود إرادة الأمر.

وكذلك فإنهم اتفقوا على حصر الكلام في أقسام ثلاثة، وهي: الاسم، والفعل، والحرف، ولم يضيفوا إلى ذلك «اشتراط الإرادة»، ولو كانت الإرادة شرطاً لما جاز لهم إهمال ذكرها، إذ لا يصح للواضع أن يهمل ما لا يتحقق المشروط إلا به.

وَدَلِيلٌ آخَرُ: أَنَا نَجِدُ الْأَمْرَ مُتَمَيِّزاً عَنِ الْإِرَادَةِ، فَإِنَّ السُّلْطَانَ لَوْ عَاتَبَ رُجُلًا عَلَى ضَرْبِ عَبْدِهِ، فَمَهَّدَ عُذْرَهُ بِمُخَالَفَتِهِ أَوْامِرَهُ، فَقَالَ لَهُ بَيْنَ يَدَيَّ الْمَلِكِ: «أَسْرَجِ الدَّابَّةَ» وَهُوَ لَا يُرِيدُ أَنْ يُسْرِجَ لِمَا فِيهِ مِنْ خَطَرِ الْهَلَاكِ لِلسَّيِّدِ،

قوله: (ودليل آخر): أي الدليل الرابع للجمهور على عدم اشتراط الإرادة للأمر.

قوله: (أنا نجد الأمر متميزاً عن الإرادة): المراد بالتمييز هنا: الاستقلال؛ أي: الأمر مستقل عن الإرادة، فهو منقطع منفصل عنها، فلا تلازم بينهما.

قوله: (فإن السلطان لو عاتب رجلاً على ضرب عبده، فمهّد عذره بمخالفته أوامره، فقال له بين يدي الملك: أسرج الدابة): الضمير في «عبده» يعود إلى «الرجل»، وكذلك إليه عود الضمير في «عذره».

والمراد بتمهيد العذر هنا: إظهار الحجة على أنه معذور في إيقاع ذلك الضرب على العبد.

والضمير في «بمخالفته» يعود إلى «العبد».

والضمير في «أوامره» يعود إلى «الرجل» وهو السيد.

والضمير في «له» يعود إلى «العبد».

ومعنى «إسراج الدابة»: وَضَعُ السَّرَجِ عَلَيْهَا. و«السَّرَجُ» هو «رَحْلُ الدابة»^(١).

قوله: (وهو لا يريد أن يسرج لما فيه من خطر الهلاك للسيد): الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الرجل» وهو السيد؛ أي: لا يريد السيد من عبده أن يسرج له الدابة، بل يريد عدم إسراجها، لعلمه بأن العبد لو امتثل أمره لكان ذلك دليل كذبه فيما ادعاه على عبده من مخالفته لأوامره، وذلك سيعرضه لعقوبة السلطان وبأسه.

(١) انظر: لسان العرب ٢/٢٩٧.

وَلِأَنَّهُ قَصَدَ تَمْهِيدَ عُدْرِهِ، وَلَا يَتَمَهَّدُ إِلَّا بِمُخَالَفَتِهِ وَتَرْكِهِ امْتِثَالَ أَمْرِهِ، وَهُوَ أَمْرٌ لَوْلَاهُ لَمَا تَمَهَّدَ الْعُدْرُ، وَكَيْفَ لَا يَكُونُ أَمْرًا وَقَدْ فَهِمَ الْعَبْدُ وَالْمَلِكُ وَالْحَاضِرُونَ مِنْهُ الْأَمْرَ؟

قوله: (ولأنه قصد تمهيد عنده، ولا يتمهد إلا بمخالفته وتركه امتثال أمره، وهو أمر لولاه لما تمهد العذر): الضمير في «لأنه» يعود إلى «السيد»، وكذلك إليه عود الضمير في «عذره».

والضميران في «بمخالفته»، وفي «تركه» يعودان إلى «العبد».

والضمير في «أمره» يعود إلى «السيد».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المخالفة وترك الامتثال».

والضمير في «لولاه» يعود إلى «الأمر».

والمراد هنا: أن السيد بأمره لعبده بأن يسرح الدابة بين يدي السلطان لم يُرَدَّ من العبد امتثال أمره، من أجل أن يتمهد عذره أمام السلطان، إذ لو امتثل العبد فأسرج الدابة لم يتمهد عذره، وحينئذ تقوم الحجة على السيد لصالح العبد.

قوله: (وكيف لا يكون أمراً وقد فهم العبد والملك والحاضرون منه الأمر؟): الاستفهام بكيف هنا إما أن يكون تقريرياً، لتأكيد أن تلك الصيغة الصادرة من العبد للسيد بحضرة السلطان صيغة أمر حقيقية.

وإما أن يكون إنكارياً، وسببه اعتراض مُقَدَّر من القائلين باشتراط الإرادة للأمر، ومفاد هذا الاعتراض: كيف يكون قول السيد لعبده أمام السلطان: «أسرج الدابة» أمراً والسيد لم يكن مريداً للأمر أصلاً؟

واسم «يكون» في قوله: «وكيف لا يكون أمراً» مضمّر، تقديره: «قول السيد لعبده»؛ أي: وكيف لا يكون قول السيد لعبده: «أسرج الدابة» أمراً.

و«الواو» في قوله: «وقد فهم» حالية.

فَأَمَّا الْأَشْتِرَاكُ فِي الصَّيغَةِ فَقَدْ أَجَبْنَا عَنْهُ.

والضمير في «منه» يعود إلى قول السيد لعبده: «أسرج الدابة».

والمراد هنا: أن هذا القول الموجّه من السيد لعبده لو لم يكن أمراً على الحقيقة لما فهم العبد والملك والحاضرون منه الأمر، فكونهم قد فهموا منه الأمر وهو غير مقترن بالإرادة، دل على أن الأمر يكون أمراً على الحقيقة من غير أن تُشترط فيه إرادة الأمر فعل المأمور به.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر لا تتوقف حقيقته على اشتراط الإرادة، بدليل أن السيد لو شكّي إلى السلطان بدعوى ظلمه لعبده بالضرب، فاستدعاه السلطان وسأله عن سبب ضربه إياه، فأجاب بأنه لا يمثل أوامره، ثم قال للسلطان: وبرهاني على ذلك أنني سأمره أمامك فانظر هل يمثل أو لا؟، فَأَمْرُهُ بقوله: «أسرج الدابة»، فإن السيد في هذا المقام لا يريد من عبده الامتثال، وإلا لكانت حجته داحضة، ومع كون هذا الأمر لم يقترن بإرادة فعل المأمور به فقد فهم منه الأمر من غير ارتياب، فدل ذلك على أن القول الطالب للفعل يُسمى أمراً على الحقيقة من غير أن يكون مقروناً بإرادة.

قوله: (فأما الاشتراك في الصيغة فقد أجبنا عنه): المراد بالصيغة هنا:

صيغة «إفعل».

والضمير في «عنه» يعود إلى «الاشتراك».

والجواب المذكور هنا: هو قول المؤلف رحمه الله تعالى فيما سبق: «وفي الجملة فالاشتراك على خلاف الأصل؛ لأنه يخل بفائدة الوضع، وهو الفهم».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن دليل المعتزلة الأول الذي قالوا فيه: «لأن الصيغة مترددة بين أشياء، فلا ينفصل الأمر منها مما ليس بأمر إلا بالإرادة».

وَلَا نُنَّا قَدْ حَدَدْنَا الْأَمْرَ بِأَنَّهُ اسْتِدْعَاءُ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ، وَمَعَ التَّهْدِيدِ لَا يَكُونُ اسْتِدْعَاءً، وَهَذَا الْجَوَابُ عَنِ الْكَلَامِ الثَّانِي، فَإِنَّا نَقُولُ: هِيَ أَمْرٌ لِكَوْنِهَا اسْتِدْعَاءٌ عَلَى وَجْهِ الاسْتِعْلَاءِ، وَيَخْرُجُ مِنْ هَذَا النَّائِمُ وَالسَّاهِي، فَإِنَّهُ لَا يُوجَدُ عَلَى وَجْهِ الاسْتِعْلَاءِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قوله: (ولأننا قد حددنا الأمر بأنه استدعاء الفعل بالقول، ومع التهديد لا يكون استدعاءً): هذا جواب عن الوجه الأول من الدليل الثاني للمعتزلة الذي قالوا فيه: «ولأن الصيغة إن كانت أمراً لذاتها فهو باطل بلفظ التهديد».

ومفاد هذا الجواب: أن الأمر لا يُسَمَّى أمراً على الحقيقة إلا إذا كان استدعاءً يتضمن فعل المأمور به، و«التهديد» لا استدعاء فيه، فلا يُسَمَّى أمراً على الحقيقة.

قوله: (وهذا الجواب عن الكلام الثاني): الجواب المشار إليه بقوله: «وهذا الجواب» هو تحديد الأمر بكونه استدعاءً.

والمراد بالكلام الثاني هنا: هو ما ذكره المعتزلة في الوجه الثاني من دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «أو لتجردها عن القرائن، فيبطل بكلام النائم والساهي».

قوله: (فإننا نقول: هي أمر لكونها استدعاء على وجه الاستعلاء): الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «صيغة أفعل المجردة عن القرائن»، وكذلك إليها عود الضمير المتصل في «لكونها».

فهذه الصيغة إذا وردت بهذه الحال فهي صيغة أمر، لدلالاتها على الطلب بطريق الاستعلاء.

قوله: (ويخرج من هذا النائم والساهي، فإنه لا يوجد على وجه الاستعلاء): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «المخاطبة بصيغة أفعل المجردة عن القرائن».

والضمير في «فإنه» يعود إلى مُقَدَّر لم يفصح عنه المؤلف رحمه الله تعالى، وهو «الأمر»؛ أي: «ويخرج من هذا أمرُ النَّائمِ والساهي، فإنه لا يوجد على وجه الاستعلاء».

والمراد هنا: أن الأمر الصادر من «النائم» في حال نومه، وكذلك الأمر الصادر من «الساهي» حال سهوه لا يُسَمَّى أمراً، إذ إن حَدَّ الأمر لا ينطبق عليه، وهو: «طلب الفعل بالقول على وجه الاستعلاء»، فإن «الاستعلاء» هنا لا وجود له في كلِّ منهما.

وإذا كان الأمر الصادر من النَّائمِ والساهي لا ينطبق عليه حَدُّ الأمر أصلاً، فكيف يصح أن يُجْعَلَ مبطلاً لصيغة «أفْعَلُ» المجردة عن القرائن في كونها دالَّةً على الأمر حقيقةً؟، إذ المراد بصيغة «أفْعَلُ» المجردة عن القرائن الصيغة الصادرة على وجه الاستعلاء، وهو صفة يفتقدها النَّائمِ والساهي، فكيف يكون قولهما الطالب للفعل أمراً؟

(مسألة)

إِذَا وَرَدَ الْأَمْرُ مُتَجَرِّدًا عَنِ الْقَرَائِنِ اقْتَضَى الْوُجُوبَ فِي قَوْلِ
الْفُقَهَاءِ وَبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يَقْتَضِي الْإِبَاحَةَ، لِأَنَّهَا أَدْنَى
الدرجاتِ فِيهَا مُسْتَيَقِّنَةٌ، فَيَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْيَقِينِ.

قوله: (إذا ورد الأمر متجرداً عن القرائن اقتضى الوجوب في قول الفقهاء
وبعض المتكلمين): أي إذا ورد الأمر مطلقاً عن أية قرينة تدل على المراد
منه، فإنه حينئذ يُحْمَلُ على الوجوب، لكونه ظاهراً فيه.
وهذا القول ذهب إليه الجمهور من الفقهاء والأصوليين وبعض
المتكلمين^(١).

وهو القول الأول في هذه المسألة.

قوله: (وقال بعضهم: يقتضي الإباحة): الضمير في «بعضهم» يعود إلى
«الفقهاء».

والمراد هنا: أن الأمر المطلق المجرد عن القرائن يُحْمَلُ على
الإباحة عند بعض الفقهاء، وقد نُسِبَ هذا القول إلى بعض المالكية
رحمهم الله تعالى^(٢).

وهذا هو القول الثاني في هذه المسألة.

قوله: (لأنها أدنى الدرجات فهي مستيقنة، فيجب حمله على اليقين):
الضمير في «لأنها» يعود إلى «الإباحة».

(١) انظر: أصول الشاشي ص ١٢٠؛ حاشية نسمات الأسحار ص ٢٧؛ إحكام
الفصول ص ١٩٥؛ البرهان ١/٢١٦؛ المستصفى ١/٤١٩؛ الإحكام ٢/١٤٤؛
المحصول ١/٢٦٦؛ نهاية الوصول ٣/٨٥٤؛ البحر المحيط ٢/٣٦٥؛ العدة
١/٢٢٤؛ شرح الكوكب المنير ٣/٣٩.

(٢) انظر: حاشية نسمات الأسحار ص ٢٨.

وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ: يَفْتَضِي النَّدْبُ؛ لِأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ تَنْزِيلِ الْأَمْرِ عَلَى أَقَلِّ مَا يَشْتَرِكُ فِيهِ الْوُجُوبُ وَالنَّدْبُ، وَهُوَ طَلْبُ الْفِعْلِ وَاقْتِضَاؤُهُ، وَأَنَّ فِعْلَهُ خَيْرٌ مِنْ تَرْكِهِ، وَهَذَا مَعْلُومٌ،

والمراد بالدرجات هنا: درجات الأمر الثلاثة، وهي: الإيجاب، والندب، والإباحة.

والضمير المنفصل «هي» في قوله: «فهي مستيقنة» يعود إلى «الإباحة».

والضمير في «حملة» يعود إلى «الأمر».

ومفاد هذا الدليل: أن الإباحة هي أقل درجات الأمر، فَحَمَلُهُ عَلَيْهَا دون غيرها من الإيجاب والندب حَمْلٌ له على اليقين الذي يجب المصير إليه. **قوله:** (وقال بعض المعتزلة: يقتضي الندب): أي أن الأمر المتجرد عن القرائن يقتضي الندب.

والى هذا القول ذهب بعض المعتزلة، وعلى رأسهم أبو هاشم المعتزلي^(١).

وهذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة.

قوله: (لأنه لا بد من تنزيل الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب، وهو طلب الفعل واقتضاؤه، وأن فعله خير من تركه، وهذا معلوم): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن لا بد من تنزيل الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب».

و«ما» في قوله: «ما يشترك» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «فيه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والضمير المنفصل في قوله: «وهو» يعود إلى «أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب».

أَمَّا لَزُومُ الْعِقَابِ بِتَرْكِهِ فَغَيْرُ مَعْلُومٍ فَيَتَوَقَّفُ فِيهِ،

والضمير في قوله: «واقترضاؤه» يعود إلى «الفعل». والضميران في «فعله»، وفي «تركه» يعودان إلى «أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا معلوم» يعود إلى «تنزيل الأمر على الطلب والاقترضاء، وأن فعل المأمور به خير من تركه».

والمراد هنا: أن الأمر من حيث الطلب دائر في فلك الوجوب والندب، ومقتضى الطلب الدلالة على أن الفعل خير من الترك.

وإذا كان الأمر دائراً من حيث الطلب بين الوجوب والندب، فحملة على الندب أولى لأنه هو الأقل فيكون مُتَيَقِّناً، وَحَمَلُهُ عَلَى النَّدْبِ حَمْلٌ لَهُ عَلَى تَرْجِيحِ جَانِبِ الْفِعْلِ فِيهِ عَلَى جَانِبِ التَّرْكِ، وَفِي ذَلِكَ ضَمَانٌ لِفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ.

قوله: (أما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيتوقف فيه): الضمير في «بتركه» يعود إلى «الأمر».

والضمير في «فيه» يعود إلى «لزوم العقاب». والمراد هنا: أن العقل يدرك أن ما أمر به الشارع يكون فعله خيراً من تركه، إذ لو لم يكن كذلك لما تعلق به الأمر الشرعي، فهذا معلوم لدى العقلاء ولا يختلفون فيه، أما لزوم العقاب بترك مقتضى الأمر فلا سبيل للعقل إلى معرفته، إذ مرَّ ذلك إلى الله تعالى وحده، وربما يعاقب سبحانه بعدله، وربما يعفو برحمته التي سبقت غضبه.

وإذا كان عِلْمُ ذَلِكَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَحْدَهُ، فَالشَّأْنُ فِيهِ التَّوَقُّفُ، وَلِذَلِكَ صَحَّ حَمَلُهُ عَلَى النَّدْبِ دُونَ الْإِيجَابِ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الأول للمعتزلة على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الندب.

ومفاد هذا الدليل: أن الأمر يقتضي الطلب، والطلب يصدق على

وَلِأَنَّ الْأَمْرَ طَلَبٌ، وَالطَّلَبُ يَدُلُّ عَلَى حُسْنِ الْمَطْلُوبِ لَا غَيْرُ،
وَالْمَنْدُوبُ حَسَنٌ فَيَصِحُّ طَلَبُهُ، وَمَا زَادَ عَلَى ذَلِكَ دَرَجَةٌ لَا يَدُلُّ عَلَيْهَا
مُطْلَقُ الْأَمْرِ وَلَا يُلْزَمُ مِنْهُ.

الواجب وعلى المندوب، وكلاهما دال على أن فعله خير من تركه، وحيث
إن ذلك معلوم بالعقل دون ترتب العقاب على الترك الذي لا يعلمه إلا الله
تعالى وحده، فإن الحمل على المعلوم وهو كون فعل المأمور به خيراً من
تركه أولى من الحمل على المجهول وهو لزوم العقاب بالترك.

قوله: (ولأن الأمر طلب، والطلب يدل على حسن المطلوب لا غير،
والمندوب حسن فيصح طلبه): معنى كون الأمر طلباً: أي أنه يَطْلُبُ إحداه
مقتضاه في الواقع.

وإنما دلّ الطلب على حُسن المطلوب: لأن الشارع هو الذي طلب
إيجاده، والشارع لا يطلب إيجاد القبيح من الأفعال، فدل ذلك على أن
مُتَعَلِّقُ الطَّلَبِ حَسَنٌ لا وجه للقبح فيه.

والمراد بنفي الغير في قوله: «لا غير»: حَصْرُ الطَّلَبِ فِي الْحَسَنِ فَقَطْ
دون دلالاته على الإلزام بإيجاب المطلوب.

والضمير في «طلبه» يعود إلى «المندوب».

والمراد هنا: أن المندوب تنطبق في حقه صفة الحُسن، فيكون مطلوباً
شرعياً صحيحاً؛ لأن الشارع يطلب فعل الحسن، إلا أن الطلب فيه ليس طلباً
تنجيزياً حتماً، بل هو طلب تخيري مع ترجيح الفعل على الترك.

قوله: (وما زاد على ذلك درجة لا يدل عليها مطلق الأمر ولا يلزم منه):
«ما» في قوله: «وما زاد على ذلك» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية
فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «والزائد على ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «حُسن المطلوب».

والضمير في «عليها» يعود إلى «الدرجة».

وَلَأَنَّ الشَّارِعَ يَأْمُرُ بِالْمَنْدُوبَاتِ وَالْوَاجِبَاتِ مَعًا، فَعِنْدَ وُرُودِهِ
يَحْتَمِلُ الْأَمْرَيْنِ مَعًا، فَيُحْمَلُ عَلَى الْيَقِينِ.
وَقَالَتِ الْوَاقِفِيَّةُ: هُوَ عَلَى الْوَقْفِ حَتَّى يَرِدَ الدَّلِيلُ بَيَانِهِ.

والضمير في «منه» يعود إلى «مطلق الأمر».
والمراد بالزائد على حُسن المطلوب هنا: هو الإيجاب والإلزام.
وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثاني للمعتزلة على
أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الندب.
ومفاد هذا الدليل: أن الأمر معناه الطلب، وحيث إن هذا الطلب من
الشارع فإن الشارع لا يطلب إلا ما هو حَسَنٌ، فيدل ذلك على حُسن
المطلوب فقط، وأما الزائد على هذا كالإيجاب فلا دلالة لمطلق الأمر
عليه، وليس ذلك لازماً من لوازمه.

قوله: (ولأن الشارع يأمر بالمندوبات والواجبات معاً، فعند وروده يحتمل
الأمريين معاً، فيحمل على اليقين): الضمير في «وروده» يعود إلى «الأمر
المطلق عن القرائن».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الدليل الثالث للمعتزلة
على أن الأمر المجرد عن القرائن يُحْمَلُ على الندب.

ومفاد هذا الدليل: أن المعهود من الشارع الأمر بالواجبات
والمندوبات على حد سواء، فإذا ورد الأمر بمطلوب شرعي احتمل أن
يكون المراد به الندب، واحتمل أن يكون المراد به الإيجاب، ولا سبيل
إلى قطع هذا الاحتمال إلا بالحمل على اليقين، وهو هنا الندب لكونه أقل
درجة من الواجب.

قوله: (وقالت الواقفية: هو على الوقف حتى يرد الدليل ببيانه): المراد
بالواقفية هم الذين غلب عليهم التوقف في كثير من المسائل دون أن يبدو
فيها رأياً.

لَأَنَّ كَوْنَهُ مَوْضُوعاً لِأَحَدِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ إِمَّا أَنْ يُعْلَمَ بِنَقْلِ أَوْ عَقْلِ، وَلَمْ يُوجَدْ أَحَدُهُمَا، فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ فِيهِ.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الأمر المجرد عن القرائن»، وإليه كذلك عود الضمير المتصل في «بيانه».

والمراد هنا: أن الواقفية يرون أن الأمر المجرد عن القرائن لا يُحْمَلُ على شيء من محامله لا إيجاباً، ولا ندباً، ولا إباحةً، بل يجب التوقف فيه إلى أن يدل الدليل على تعيين المراد منه.

وهذا المذهب منسوب إلى أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني، وهو الذي رجَّحه الجويني والغزالي، وصحَّحه الأمدى رحمهم الله تعالى جميعاً^(١)، وهذا هو المذهب الرابع في هذه المسألة.

قوله: (لأن كونه موضوعاً لأحد هذه الأقسام إما أن يعلم بنقل أو عقل، ولم يوجد أحدهما، فيجب التوقف فيه): الضمير في «كونه» يعود إلى «الأمر».

والأقسام المشار إليها في قوله: «هذه الأقسام» هي: الإيجاب، والندب، والإباحة.

وضمير الثنية في «أحدهما» يعود إلى «النقل، والعقل».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الأمر».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو دليل الواقفية على عدم حَمْلِ الأمر على شيء من أقسامه الثلاثة.

ومفاد هذا الدليل: أن حمل الأمر على واحد من أقسامه الثلاثة وهي: الإيجاب، والندب، والإباحة، لا يصح إلا بدليل يدل على ذلك الحمل، والدليل لا يخلو: إما أن يكون نقلياً، وإما أن يكون عقلياً، والعقل لا مدخل له في إثبات شيء من ذلك، إذ المسألة شرعية لغوية،

(١) انظر: البرهان ٢٢/١؛ المستصفى ٤٣٢/١؛ الإحكام ١٤٥/٢.

وَلَنَا: ظَوَاهِرُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَالْإِجْمَاعِ، وَقَوْلُ أَهْلِ اللِّسَانِ.
 أَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، حَذَرَ الْفِتْنَةَ وَالْعَذَابَ الْأَلِيمَ فِي مُخَالَفَةِ الْأَمْرِ، فَلَوْلَا أَنَّهُ مُقْتَضٍ لِلْوُجُوبِ لَمَا لَحِقَهُ ذَلِكَ. وَأَيْضاً قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا الْمُؤْمِنَاتِ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ (٤٨)، ذَمَّهُمْ عَلَى تَرْكِ امْتِثَالِ الْأَمْرِ، وَالْوَاجِبُ مَا يُذَمُّ بِتَرْكِهِ.

والعقل لا مدخل له في إثبات الأحكام الشرعية، واللغة لا تثبت بالعقل. والنقل إما أن يكون متواتراً، وإما أن يكون آحاداً، ولا وجود لواحد منهما.

وحيث خَلَّتِ المسألة عن دليل، فلا سبيل إلى القول فيها بشيء، فوجب التوقف إلى قيام المبيّن.

قوله: (ولنا): أي أدلتنا معشر الجمهور على أن الأمر المجرد عن القرائن يُحْمَلُ على الوجوب.

قوله: (ظواهر الكتاب والسنة، والإجماع، وقول أهل اللسان): إنما عبّر المؤلف رحمه الله تعالى هنا بلفظ: «ظواهر الكتاب والسنة»: لأن الكتاب والسنة دليلان على أن الأمر المطلق يفيد الإيجاب، إلا أن تلك الدلالة من قبيل الظاهر، لا من قبيل النص.

وكما دلّ الكتاب والسنة على أن مقتضى الأمر المطلق الإيجاب، فقد دلّ على ذلك أيضاً الإجماع، وقول أهل اللغة.

قوله: (أما الكتاب... إلخ): أي الأدلة من كتاب الله تعالى الدالة على أن الأمر المجرد عن القرائن يفيد الوجوب.

وهذه الأدلة من كتاب الله تعالى ثلاثة، وهي - كما أوردها المؤلف رحمه الله تعالى - على النحو الآتي:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

وجه الدلالة من هذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، فلولا أنه مقتضى للوجوب لما لحقه ذلك».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الأمر المطلق».

والضمير في «لحقه» يعود إلى «مخالف الأمر».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الإصابة بالفتنة والعذاب الأليم».

والمراد هنا: أن الله تعالى توعد في هذه الآية الكريمة مَنْ يخالف

الأمر بالفتنة والعذاب الأليم، والوعيد لا يكون إلا على ترك واجب.

وحيث إن الأمر في الآية الكريمة ورد مطلقاً عن التقييد، حيث قال

سبحانه: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾، ولم يقل: «عن أمره الواجب»، دل ذلك على أن

مقتضى الأمر المطلق الإيجاب، ولو لم يكن مقتضاه ذلك لما حصل هذا

الوعيد.

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ

وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وجه الدلالة من هذه الآية الكريمة: أن الله تعالى نفى الخيرة عن

المؤمنين والمؤمنات في الأمر المطلق الذي قضاه سبحانه وقضاه

رسوله ﷺ، والأمر الذي لا خيرة فيه هو الواجب، فدل ذلك على أن

الأمر المطلق يقتضي الإيجاب.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

[المرسلات: ٤٨].

وجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى

وَمِنَ السُّنَّةِ: مَا رَوَى الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ أَصْحَابَهُ
بِفَسْخِ الْحَجِّ إِلَى الْعُمْرَةِ فَرَدُّوا عَلَيْهِ الْقَوْلَ فَعَضِبَ، ثُمَّ انْطَلَقَ حَتَّى دَخَلَ
عَلَى عَائِشَةَ غَضِبَانَ، فَقَالَتْ: مَنْ أَعْضَبَكَ أَعْضَبَهُ اللَّهُ؟ قَالَ: (وَمَا لِي
لَا أَعْضِبُ وَأَنَا أَمْرٌ بِالْأَمْرِ فَلَا أُتَّبَعُ).

بقوله: «ذمهم على ترك امتثال الأمر، والواجب ما يذم بتركه».

والضمير في «ذمهم» يعود إلى المذمومين وهم «المشركون».

و«ما» في قوله: «ما يذم» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «بتركه» يعود إلى «ما» الموصولة.

والمراد هنا: أن الله تعالى أمر المشركين بأمر مطلق، وهو قوله:

﴿أَرْكَبُوا﴾، وقد ذمهم على ترك الامتثال له، وهذا يدل على أن الأمر
المطلق يفيد الوجوب، إذ لو لم يكن كذلك لما حصل الذم.

قوله: (ومن السنة): أي الأدلة من السنة الدالة على أن الأمر المجرد

عن القرائن يفيد الوجوب.

قوله: (ما روى البراء بن عازب أن النبي ﷺ أمر أصحابه بفسخ الحج

إلى العمرة فردوا عليه القول فغضب، ثم انطلق حتى دخل على عائشة

غضبان، فقالت: من أعضبك أعضبه الله؟ قال: «وما لي لا أعضب وأنا أمر بالأمر

فلا أتبع»^(١): هذا هو الدليل الأول من السنة على أن الأمر المطلق عن

القرائن يفيد الوجوب.

ووجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي ﷺ غضب من عدم امتثال

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب «الحج»، باب «بيان وجوه الإحرام» عن

ذكوان مولى عائشة عن عائشة رضي الله تعالى عنها بلفظ: «قدم رسول الله ﷺ

لأربع مضيئين من ذي الحجة أو خمس، فدخل عليّ وهو غضبان فقلت: من

أغضبك يا رسول الله أدخله الله النار؟ قال: «أوما شعرتُ أنني أمرتُ الناس بأمر

فإذا هم يترددون»، رقم الحديث (١٢١١/١٣٠).

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا فِي أَمْرٍ اقْتَرَنَ بِهِ مَا دَلَّ عَلَى الْوُجُوبِ. قُلْنَا: النَّبِيُّ ﷺ إِنَّمَا عَلَّلَ غَضَبَهُ بِتَرْكِهِمْ اتِّبَاعَ أَمْرِهِ، وَلَوْلَا أَنَّ أَمْرَهُ لِلْوُجُوبِ لَمَا غَضِبَ مِنْ تَرْكِهِ.

أصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم ما أمرهم به، وهو فسُخُ الحج إلى العمرة، وهذا يدل على أن الأمر المطلق يقتضي الإيجاب، إذ لو لم يكن كذلك لما غضب عليه الصلاة والسلام من عدم امتثاله.

قوله: (فإن قيل: هذا في أمر اقترن به ما دل على الوجوب): هذا اعتراض موجه من القائلين بعدم اقتضاء الأمر المطلق الإيجاب. واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «الاستدلال بهذا الدليل»، وهو الحديث المذكور.

والضمير في «به» يعود إلى «الأمر».

و«ما» في قوله: «ما دل» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الدال على الوجوب».

ومعنى هذا الاعتراض: أن هذا الدليل الذي استدلتتم به لا حجة فيه على المطلوب وهو أن الأمر المجرد عن القرائن يحمل على الوجوب، إذ إن الأمر هنا مقترن بقريئة دلّت على الوجوب، وهي غضبه عليه الصلاة والسلام من عدم الامتثال، فيكون خارجاً عن محل النزاع، فإن النزاع في الأمر المجرد عن قريئة.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: (النبي ﷺ) إنما علل غضبه بتركهم اتباع أمره، ولولا أن أمره للوجوب لما غضب من تركه): الضمير في «غضبه» يعود إلى «النبي» ﷺ.

والضمير في «بتركهم» يعود إلى «الصحابه الكرام» رضي الله تعالى عنهم.

والضمير في «أمره» في قوله: «بتركهم اتباع أمره»، وفي قوله: «ولولا أن أمره للوجوب» يعود إلى «النبي» ﷺ.

وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: (لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَيَّ أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ)، وَالنَّدْبُ غَيْرُ شَاقٍّ، فَدَلَّ عَلَيَّ أَنَّ أَمْرَهُ اقْتَضَى الْوُجُوبَ.

والضمير في «تركه» يعود إلى «أمر النبي ﷺ».

والمراد هنا: أن النبي ﷺ قبل غضبه أمر أصحابه الكرام رضي الله تعالى عنهم بأمر مطلق، وهو أن يفسخوا الحج إلى العمرة، فلما رأى عدم امتثالهم له غضب لذلك، وهذا يدل على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الوجوب، إذ لو لم يكن كذلك لما غضب عليه الصلاة والسلام من عدم امتثاله.

قوله: (وقول النبي ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»^(١)): هذا هو الدليل الثاني من السنة على أن الأمر المجرد عن القرائن يفيد الوجوب.

قوله: (والندب غير شاق، فدل على أن أمره اقتضى الوجوب): هذا هو وجه الاستدلال من الحديث المذكور.

والضمير في «أمره» يعود إلى «النبي ﷺ».

وإنما كان الندب غير شاق: لأن الأمر فيه ليس حتماً إلزامياً، بل هو تخيري، فإن شاء فعله وإن شاء تركه ولا حرج.

والمراد هنا: إن إطلاق النبي ﷺ للفظ الأمر في قوله: «لأمرتهم» دال على الوجوب، بدليل خوفه من حصول المشقة على أمته بسببه، ولذلك تركه إلى الندب الذي لا مشقة فيه.

وحيث إن النبي ﷺ حَمَلَ الأمر المطلق هنا على الوجوب، دل ذلك على صحة ما قلناه، وهو أن الأمر إذا ورد متجرداً عن القرائن كان مقتضاه الإيجاب.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الصوم»، باب «السواك الرطب واليابس للصلوات» ٢/٢٣٤؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الصلاة»، باب «السواك». (صحيح مسلم بشرح النووي ٣/١٤٣).

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَرِيرَةَ: (لَوْلَا رَاجَعْتِيهِ)، فَقَالَتْ: «أَتَأْمُرُنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟»، فَقَالَ: (إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ)، فَقَالَتْ: «لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ»، وَإِجَابَةُ شَفَاعَةِ النَّبِيِّ ﷺ مَنْدُوبٌ إِلَيْهَا، فَذَلَّلْنَا ذَلِكَ عَلَى أَنَّ أَمْرَهُ لِلْإِجَابِ.

الثَّالِثُ:

قوله: (وقوله عليه السلام لبريرة: «لولا راجعتيه»، فقالت: «أتأمرني يا رسول الله؟»، فقال: «إنما أنا شافع»، فقالت: «لا حاجة لي فيه»^(١)): هذا هو الدليل الثالث من السنة على أن الأمر المتجرد عن القرائن يفيد الوجوب.

قوله: (وإجابة شفاعته النبي ﷺ مندوب إليها، فدللنا ذلك على أن أمره للإيجاب): هذا هو وجه الدلالة من الحديث المذكور.

والضمير في «إليها» يعود إلى «إجابة شفاعته النبي ﷺ».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون إجابة شفاعته النبي ﷺ مندوباً إليها».

والضمير في «أمره» يعود إلى «النبي ﷺ».

والمراد هنا: أن النبي ﷺ أجاب بريرة رضي الله تعالى عنها بنفي أمره إليها، وأخبرها بأنه شافع وليس بأمر، ففرَّقَ عليه الصلاة والسلام بين الأمر والشفاعة، وبناءً على ذلك لم تستجب بريرة لرغبة النبي ﷺ في مراجعتها لزوجها، لعلمها بأن إجابة شفاعته عليه الصلاة والسلام مندوبة وليست واجبة، ولم يُعْتَفَ عليها النبي ﷺ، ولم يغضب من عدم استجابتها لشفاعته، فدل ذلك على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب.

قوله: (الثالث): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الثالث»؛ أي: من الأدلة على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الوجوب.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الطلاق»، باب «شفاعة النبي ﷺ في زوج بريرة» من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، رقم الحديث (٥٢٨٣).

إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فَإِنَّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَىٰ وَجُوبِ طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَىٰ وَامْتِنَالِ أَوْامِرِهِ مِنْ غَيْرِ سُؤَالِ النَّبِيِّ ﷺ عَمَّا عَنَىٰ بِأَوْامِرِهِ. وَأَوْجَبُوا أَخْذَ الْجِزْيَةِ مِنَ الْمَجُوسِ بِقَوْلِهِ: (سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ). وَغَسَلَ الْإِنَاءَ مِنَ الْوُلُوغِ بِقَوْلِهِ: (فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا). وَالصَّلَاةَ عِنْدَ ذِكْرِهَا بِقَوْلِهِ: (فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا). وَاسْتَدَلَّ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَىٰ إِجْبَابِ الزَّكَاةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾.

قوله: (إجماع الصحابة رضي الله عنهم... إلخ): أي أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم مجمعون على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الوجوب.

ومما يدل على هذا الإجماع الشواهد التي ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى، وهي على النحو الآتي:

الشاهد الأول: إجماعهم رضي الله تعالى عنهم على وجوب طاعة الله تعالى والمبادرة إلى امتثال أوامره، استناداً إلى مطلق الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ [النساء: ٥٩].

وكما في قوله سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ [الأنفال: ٢٤]. حيث فهموا الوجوب من مطلق الأمر بالطاعة والاستجابة من غير أن يرجعوا إلى النبي ﷺ ليسألوه عما عَنَىٰ - أي: أراد - تعالى بهذه الأوامر: هل أراد بها الإيجاب، أو الندب، أو الإباحة؟

وحيث لم يستفصلوا عن المراد بها، بل بادروا إلى امتثالها معتقدين وجوبها، دل ذلك على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الإيجاب.

الشاهد الثاني: إيجابهم رضي الله تعالى عنهم أخذ الجزية من المجوس، استناداً إلى مطلق الأمر في قول النبي ﷺ: (سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ)^(١).

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب «الزكاة»، باب «جزية أهل الكتاب والمجوس». (الموطأ ص ١٨٧ - ١٨٨).

وَنَظَائِرُ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَخْفَى يَدُلُّ عَلَى إِجْمَاعِهِمْ عَلَى اعْتِقَادِ
الْوُجُوبِ.

الشاهد الثالث: إيجابهم رضي الله تعالى عنهم غسل الإناء سبعا من
ولوغ الكلب، استناداً إلى الأمر المطلق في قوله عليه الصلاة والسلام: (إذا
شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا)^(١).

الشاهد الرابع: إيجابهم رضي الله تعالى عنهم وجوب الصلاة عند
ذكرها، استناداً إلى مطلق الأمر في قوله ﷺ: (من نام عن صلاة أو نسيها
فليصلها إذا ذكرها)^(٢).

الشاهد الخامس: استدلال أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه على
إيجاب الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٣].

حيث استند رضي الله تعالى عنه على مطلق هذا الأمر.

قوله: (ونظائر ذلك مما لا يخفى يدل على إجماعهم على اعتقاد
الوجوب): «النظائر» جمع «نظير»، والمراد به «المثيل»؛ أي: وأمثال ذلك
كثير.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الشواهد المذكورة».

و«ما» في قوله: «مما لا يخفى» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «إجماعهم» يعود إلى «الصحابة الكرام» رضي الله تعالى
عنهم.

والمراد هنا: أن هذه الشواهد كلها وأمثالها كثير مما هو معروف
ومشهور يدل دلالة واضحة على أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم
مجمعون على أن الأمر المجرد عن القرائن يجب حمله على الإيجاب.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الوضوء»، باب «إذا شرب الكلب في إناء
أحدكم فليغسله سبعا»، رقم الحديث (٣٧)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب
«الطهارة»، باب «حكم ولوغ الكلب»، رقم الحديث (٩٠).

(٢) سبق تخريجه.

الرَّابِعُ: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ عَقَلُوا مِنْ إِطْلَاقِ الأَمْرِ الوُجُوبَ، فَإِنَّ السَّيِّدَ لَوْ أَمَرَ عَبْدَهُ فَخَالَفَهُ حَسَنَ عِنْدَهُمْ لَوْمُهُ وَتَوْبِيخُهُ، وَحَسَنَ العُذْرُ فِي عُقُوبَتِهِ لِمُخَالَفَتِهِ الأَمْرَ،

قوله: (الرابع): صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الدليل الرابع»؛ أي: من أدلة الجمهور على أن الأمر المجرد عن القرائن يُحْمَلُ على الوجوب. **قوله:** (أن أهل اللغة عقلوا من إطلاق الأمر الوجوب): العقل هنا بمعنى «الإدراك».

والمراد: أن أهل اللغة - وهم الذين وضعوا صيغة «أفعل» للأمر - أدركوا أن الأمر إذا ورد مطلقاً عن قرينة فإنما يُرَادُ به الوجوب. وهذا يدل على أنهم إنما وضعوا هذه الصيغة للدلالة على الإيجاب دون غيره، فلا يُضَرَفُ عنه إلا بصارف ناهض.

قوله: (فإن السيد لو أمر عبده فخالفه حسن عندهم لومه وتوبيخه): الضمير في «عبده» يعود إلى «السيد»، وكذلك إليه عود الضمير في «فخالفه».

والضمير في «عندهم» يعود إلى «أهل اللغة».

والضميران في «لومه»، وفي «توبيخه» يعودان إلى «العبد».

والمراد هنا: أن العبد لو خالف أمر سيده، فَلَا مَهُ السيد أو عاقبه على تلك المخالفة، فإن أهل اللغة لا ينكرون على السيد هذا اللوم أو تلك العقوبة، بل إنهم يستحسنون منه ذلك ويقرونه عليه، ولو لم يكن الأمر المطلق دالاً على الوجوب لما استحسناه منه، بل لاستبجوه واستهجنوه.

قوله: (وحسن العذر في عقوبته لمخالفته الأمر): الضميران في «عقوبته»، وفي «لمخالفته» يعودان إلى «العبد».

والمراد هنا: لو أن السيد رُفِعَ إلى السلطان بشأن معاقبته لعبده، فسأله السلطان عن سبب معاقبته له، فأجاب بأنه مخالف لأوامره،

وَالْوَاجِبُ مَا يُعَاقَبُ بِتَرْكِهِ، أَوْ يُذَمُّ بِتَرْكِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّمَا لَزِمَتِ الْعُقُوبَةُ لِأَنَّ الشَّرِيعَةَ أَوْجَبَتْ ذَلِكَ. قُلْنَا:

لاستحسن أهل اللغة أن تكون هذه الإجابة عذراً للسيد في إيقاع تلك العقوبة على العبد، ولو لم يكن الأمر المطلق دالاً على الإيجاب لما استحسنا أن تكون تلك الإجابة عذراً.

قوله: (والواجب ما يعاقب بتركه، أو يذم بتركه): «ما» في قوله: «ما يعاقب» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «بتركه» يعود إلى «ما» الموصولة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو وجه الاستدلال من استحسان أهل اللسان لمعاقبة السيد عبده المخالف لأمره، واستحسانهم جعل تلك المخالفة عذراً له في إيقاع العقوبة به، فإنهم لم يستحسنوا ذلك إلا لإدراكهم بأن الأمر المطلق دال على الإيجاب.

قوله: (فإن قيل: إنما لزمّت العقوبة لأن الشريعة أوجبت ذلك): هذا اعتراض موجه من القائلين بأن الأمر المجرد عن القرائن لا يقتضي الإيجاب.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «طاعة العبد لسيد»، فتلك الطاعة قد أوجبه الشرع عليه.

ومفاد هذا الاعتراض: أن أهل اللغة إنما استحسنا من السيد معاقبة عبده المخالف لأمره، بناءً على أن الشارع هو الذي أوجب على العبد طاعة سيده، وحيث يكون هذا الإيجاب الشرعي قرينة لحمل الأمر المطلق من السيد على الوجوب.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا الدليل خارج عن محل النزاع، إذ النزاع في الأمر المطلق عن قرينة، وليس في الأمر المصحوب بها.

قوله: (قلنا): أي في الجواب عن هذا الاعتراض.

إِنَّمَا أُوجِبَتْ طَاعَتُهُ إِذَا أَتَى السَّيِّدُ بِمَا يَقْتَضِي الإِجَابَ، وَلَوْ أذِنَ لَهُ فِي
الْفِعْلِ أَوْ حَرَّمَهُ عَلَيْهِ لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ.

قوله: (إنما أوجبت طاعته إذا أتى السيد بما يقتضي الإيجاب، ولو أذن له
في الفعل أو حرمه عليه لم يجب عليه): الضمير في «طاعته» يعود إلى
«السيد».

و«ما» في قوله: «بما يقتضي» موصولة بمعنى «الذي»، أو مصدرية
فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «بالمقتضي الإيجاب».
والضمير في «له» يعود إلى «العبد».
والضمير في «حرمه» يعود إلى «الفعل».
والضمير في «عليه» في قوله: «حرمه عليه»، وفي قوله: «لم يجب
عليه» يعود إلى «العبد».

ومفاد هذا الجواب: أن الشريعة إنما أوجبت على العبد طاعة سيده إذا
أمره بما يقتضي الإيجاب، والأمر المجرد عن القرائن يقتضيه، فيجب عليه
امتثاله، كما لو أمره سيده بقوله: «اسقني ماءً»، أما إذا أمره بما لا يقتضي
الإيجاب بحسب دلالة القرينة الظاهرة، فإنه لا يجب عليه ذلك، كأن يقول
لعبده: «قلم الشجرة إن شئت»، فإن الأمر مع التفويض إلى مشيئة المأمور لا
يقتضي الإلزام والإيجاب، بل يقتضي الإذن له بكونه مخيراً بين الفعل وتركه.
وكذلك إذا أمره سيده بأمر ثم حرم عليه فعله، فإن العبد حينئذ لا
يجب عليه فعل ذلك المأمور به بعد إخبار سيده له بتحريمه، كأن يقول له
- مثلاً -: «أسرج دابة فلان»، ثم بعد ذلك يقول له: «لا تُسرج دابته بعد
الآن»، فإن ذلك الإسراج واجباً على العبد حال تعلق الأمر به، فإذا انفك
الأمر عنه بالنهي فإنه لا يكون واجباً، بل يصبح بعد ثبوت توجه النهي إليه
عن مباشرته محرماً عليه فعله.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الأول من الدليل
اللغوي عند أهل اللسان العربي.

وَلِأَنَّ مُخَالَفَةَ الْأَمْرِ مَعْصِيَةً، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾، وَقَالَ: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾، وَيُقَالُ: «أَمَرْتُكَ فَعَصَيْتَنِي»، وَقَالَ الشَّاعِرُ: أَمَرْتُكَ أَمْرًا حَازِمًا فَعَصَيْتَنِي.

وخلاصة هذا الوجه: أن أمر السيد لعبده لا يكون واجب الطاعة شرعاً إلا إذا كان مقتضاه الإيجاب، والأمر لا يقتضي الإيجاب إلا إذا كان وارداً بصيغة «افعل» متجردة عن أية قرينة من قرائن الصرف.

قوله: (ولأن مخالفة الأمر معصية): أي أن من يخالف الأمر يوصف بكونه عاصياً، بدليل النقل واللغة.

قوله: (قال الله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾): هذا دليل من النقل يدل على أن مخالفة الأمر معصية، حيث إن الله تعالى امتدح ملائكته الكرام عليهم السلام بعدم عصيان ما يأمرهم به، فقال سبحانه: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦].

قوله: (وقال: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾): وهذا دليل نقلي آخر يدل على أن مخالفة الأمر معصية، حيث ذكر الله سبحانه في هذه الآية الكريمة عتاب نبيه موسى لأخيه هارون عليهما السلام حين رجع من لقاء ربه تبارك وتعالى، فوجد قومه عاكفين على عبادة العجل، فقال له ما ذكره الله تعالى في كتابه: ﴿قَالَ يَهْرُونُ مَا مَنَّكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴿٩٣﴾﴾ [طه: ٩٢ - ٩٣].

قوله: (ويقال: «أمرتك فعصيتني»): الفعل المضارع «يقال» مبني للمجهول، والقائل هنا هو الواحد من أهل اللسان، حيث أطلقوا على مخالفة الأمر اسم المعصية.

قوله: (وقال الشاعر: أمرتك أمراً حازماً فعصيتني): المراد بالشاعر هنا هو الحصين بن المنذر الرقاشي، وقد أشار على أمير خراسان يزيد بن المهلب حين استدعاه الحجاج للمثول بين يديه ألا يستجيب لدعوته، ولكنه

وَالْمَعْصِيَةَ مُوجِبَةً لِلْعُقُوبَةِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾.

لم يلتفت إلى تلك المشورة، فذهب إلى الحجاج فعزله عن الإمارة، وحين بلغ الشاعر نبأ العزل أنشد قائلاً:

أمرتك أمراً حازماً فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً
فما أنا بالباكي عليك صباباً وما أنا بالداعي لترجع سالماً
والشاهد في هذا البيت: أن الشاعر العربي أطلق المعصية على مخالفة الأمر، حيث قال: «أمرتك أمراً حازماً فعصيتني».

قوله: (والمعصية موجبة للعقوبة، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾): المراد هنا: أن الأمر المطلق عن القرائن لو لم يكن دالاً على الإيجاب لما وُصِفَ مخالفه بالمعصية التي توجب عقوبة الله تبارك وتعالى.

ومما يدل على أن معصية الأمر موجبة للعقوبة قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وهذه الآية الكريمة التي أوردها المؤلف رحمه الله تعالى ليست صريحة في التهديد بالعقوبة، وإنما هي صريحة بوصف العاصي لله تعالى ولرسوله ﷺ بالضلال المبين، والوصف بالضلال المبين متضمن الإشارة باستحقاق العقوبة.

وأما الآية المصرحة بالتهديد بالعقوبة على معصية الله تعالى ومعصية رسوله ﷺ بترك امتثال الأوامر، وترك اجتناب النواهي فهي قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [النساء: ١٤].

والعقوبة لا تكون إلا على مخالفة أمر واجب.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الثاني من الدليل اللغوي على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الإيجاب عند أهل اللسان.

وَأَمَّا قَوْلُ مَنْ قَالَ: «نَحْمِلُهُ عَلَى الْإِبَاحَةِ لِأَنَّهُ الْيَقِينُ»، فَهُوَ بَاطِلٌ؛ فَإِنَّ الْأَمْرَ اسْتِدْعَاءٌ وَطَلْبٌ، وَالْإِبَاحَةُ لَيْسَتْ طَلْبًا وَلَا اسْتِدْعَاءً، بَلْ إِذْنٌ لَهُ وَإِطْلَاقٌ.

قوله: (وأما قول من قال: «نحمله على الإباحة لأنه اليقين» فهو باطل): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن المخالفين لحمل الأمر المجرد عن القرائن على الإيجاب. والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «القول بأن حمل الأمر المطلق على الإباحة هو اليقين». و«باطل» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قول باطل».

قوله: (فإن الأمر استدعاء وطلب، والإباحة ليست طلباً ولا استدعاءً، بل إذن له وإطلاق): هذا تعليل للقول ببطلان حمل الأمر المجرد عن القرائن على الإباحة.

والضمير في «له» يعود إلى «المخاطب»، فالمخاطب مأذون له في هذا الفعل الذي تضمنه الأمر المبيح إذناً مطلقاً من غير ترتيب ثواب ولا عقاب.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الوجه الأول من الجواب عن أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأمر المجرد عن القرائن يُحْمَلُ على الإباحة.

ومفاد هذا الجواب: أن القول بحمل الأمر المجرد عن القرائن على الإباحة قول باطل، إذ الإباحة لا تُسَمَّى أمراً على الحقيقة، لعدم وجود الطلب والاستدعاء فيها، وإنما هي مطلق الإذن في الفعل وعدمه على حد سواء من غير ترتيب ثواب على الفعل أو عقاب على الترك، وذلك مخالف لحقيقة الأمر الطلبي الاستدعائي الذي يتضمن ترتيب الثواب على الفعل في الحالين ندباً وإيجاباً، وترتيب العقاب على الترك في حالة واحدة وهي إذا كان الطلب إيجاباً.

وَقَدْ أَبْعَدَ مَنْ جَعَلَ قَوْلُهُ: «أَفْعَلٌ» مُشْتَرَكاً بَيْنَ الْإِبَاحَةِ وَالتَّهْدِيدِ
الَّذِي هُوَ الْمَنْعُ وَالْإِقْتِضَاءُ، فَإِنَّا نُنْذِرُكَ فِي وَضْعِ اللُّغَاتِ كُلِّهَا تَفْرِقَةً بَيْنَ
قَوْلِهِمْ: «أَفْعَلٌ» وَ«لَا تَفْعَلُ»، وَ«إِنْ شِئْتَ فَافْعَلُ»، وَ«إِنْ شِئْتَ فَلَا تَفْعَلُ»،

وإذا كان الأمر كذلك، كان حَمْلُ الأمر على الإباحة حملاً له بما لا تقتضيه صيغته المطلقة، وذلك باطل لا يصح.

قوله: (وقد أبعد من جعل قوله: «افعل» مشتركاً بين الإباحة والتهديد الذي هو المنع والاقضاء): الضمير في «قوله» يعود إلى «واضع هذه الصيغة» والواضع لها هم أهل اللسان.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «التهديد».

والمراد هنا: أن جَعَلَ «أَفْعَلٌ» لفظاً مشتركاً بين «الإباحة» و«التهديد» بعيد غاية البعد، وذلك لأن «التهديد» متضمن الاقضاء، وهو طلب المنع والكف عن الإقدام على فِعْلِ المُهَدِّدِ عليه، بينما «الإباحة» لا وجه للطلب فيها، بل هي إذن مطلق في الفعل وعدمه.

قوله: (فإننا نندرك في وضع اللغات كلها تفرقة بين قولهم: «افعل» و«لا تفعل»، و«إن شئت فافعل» و«إن شئت فلا تفعل»): الضمير في «قولهم» يعود إلى «واضعي اللغات».

والمراد هنا: أن أهل كل لغة قد أحكموا لغتهم، بحيث ميّزوا بين الأمر والنهي، والتخيير، فجعلوا لكل واحد منها صيغة تخصه وتدل عليه، منعاً من الاشتراك الذي يفضي إلى الغموض والالتباس، وبخاصة أهل اللسان العربي، حيث وضعوا للأمر صيغة تخصه هي «أَفْعَلٌ»، ووضعوا للنهي صيغة تخصه هي «لَا تَفْعَلُ»، ووضعوا للتخيير صيغة تخصه وهي «إِنْ شِئْتَ فَافْعَلُ»، و«إِنْ شِئْتَ فَلَا تَفْعَلُ».

وحيث إن «التخيير» دال على الإذن في الفعل وعدمه على حد سواء، فإن ما لا تخيير فيه سبيله واحد في العزم والحتم إما فعلاً كالأمر، أو تركاً

حَتَّى لَوْ قَدَّرْنَا انْتِفَاءَ الْقَرَائِنِ كُلِّهَا يَسْبِقُ إِلَى الْأَفْهَامِ اخْتِلَافُ مَعَانِي هَذِهِ الصِّيغِ، وَنَعْلَمُ قَطْعاً أَنَّهَا لَيْسَتْ أَسَامِي مُتْرَادِفَةً عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ، كَمَا نُدْرِكُ التَّفْرِقَةَ بَيْنَ قَوْلِهِمْ: «قَامَ» وَ«يَقُومُ» فِي أَنَّ هَذَا مَاضٍ وَذَلِكَ مُسْتَقْبَلٌ،

كالنهي، وإذا كان الشأن كذلك فلا دخل للإباحة في الأمر، إذ الإباحة سييلها التخيير، والأمر لا تخيير فيه.

قوله: (حتى لو قدرنا انتفاء القرائن كلها يسبق إلى الأفهام اختلاف معاني هذه الصيغ): الصيغ المشار إليها في قوله: «هذه الصيغ» هي الصيغ الثلاث السابقة، وهي صيغة الأمر، وصيغة النهي، وصيغة التخيير، فهذه الصيغ الثلاث كلها يدرك المخاطب الفارق الكبير بينها، بحيث لا يحصل لديه اشتباه في مدلول كل واحدة منها حتى مع انعدام القرائن، فإن التبادر الذهني كافٍ في ذلك، فهو إذا سمع صيغة «أَفْعَلْ» تبادر إلى فهمه طلب الفعل، وإذا سمع صيغة «لَا تَفْعَلْ» تبادر إلى فهمه طلب الترك، وإذا سمع صيغة «افعل إن شئت، وإن شئت فلا تفعل» تبادر إلى فهمه التسوية بين الفعل والترك، فيعلم من ذلك أنه مخير بينهما.

قوله: (ونعلم قطعاً أنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد): الضمير في «أنها» يعود إلى «الصيغ المذكورة»؛ أي: أن تلك الصيغ الثلاث، وهي صيغة الأمر، وصيغة النهي، وصيغة التخيير، ليست أسماء مترادفة تدل على معنى واحد، بل هي أسماء مختلفة لمعانٍ متفاوتة، فصيغة الأمر تدل على الفعل الجازم، وصيغة النهي تدل على الترك الجازم، وصيغة التخيير تدل على مطلق الإذن في الفعل والترك من غير إلزام لواحد منهما.

قوله: (كما ندرك التفرقة بين قولهم: «قام» و«يقوم» في أن هذا ماضٍ وذاك مستقبل): الكاف في «كما» للتشبيه، و«ما» المتصلة بها مصدرية، فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «كإدراكنا التفرقة...».

والضمير في «قولهم» يعود إلى «أهل اللغة».

وَهَذَا أَمْرٌ يُعْلَمُ ضَرُورَةً، وَلَا يُشَكُّنَا فِيهِ إِطْلَاقٌ مَعَ قَرِينَةِ التَّهْدِيدِ،
وَبِالطَّرِيقِ الَّذِي نَعْرِفُ أَنَّهُ لَمْ يُوضَعِ لِلتَّهْدِيدِ يُعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يُوضَعِ لِلتَّخْيِيرِ.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى الفعل «قام».

واسم الإشارة «ذاك» يعود إلى الفعل «يقوم».

والمراد هنا: أننا كما ندرك الفارق بين قول العرب: «قام» و«يقوم» بأن الأول للمضي والثاني للاستقبال، فكذلك ندرك الفارق بين ما هو أمر، وما هو نهي، وما هو تخيير، حين يَرِدُنَا خطاب منهم بذلك بحسب الصيغ التي وضعوها للدلالة على تلك المعاني.

قوله: (وهذا أمر يعلم ضرورة، ولا يشكنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد): اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «التفريق بين معاني الصيغ المذكورة»، فهذا التفريق معلوم بالضرورة من جهة الوضع، ومن جهة تبادر الفهم.

والضمير في «فيه» يعود إلى «اختلاف معاني الصيغ»، فهذا الاختلاف المعلوم بالضرورة لا تشكك فيه صيغة «أفعل» المقرونة بلفظ «التهديد»، فإن هذه القرينة تدل على أن المراد بتلك الصيغة التهديد الذي مقتضاه الترك لا الأمر الذي مقتضاه الفعل.

قوله: (وبالطريق الذي نعرف أنه لم يوضع للتهديد يعلم أنه لم يوضع للتخيير): الضمير في «أنه» في قوله: «أنه لم يوضع للتهديد»، وفي قوله: «أنه لم يوضع للتخيير» يعود إلى «الأمر».

والمراد بالطريق هنا: الوضع اللغوي الأصلي لصيغة «أفعل».

والمقصود: أننا نعلم بأن أهل اللغة قد وضعوا صيغة «أفعل» أصالةً للأمر الطالب للفعل، وبهذا الطريق وهو الوضع الأصلي لصيغة «أفعل» لغةً نعلم بأنها لم توضع للتهديد، إذ ليس فيه طلب فعل، وبنفس الطريق نعلم كذلك أنها لم توضع للتخيير، إذ ليس فيه طلب أصلاً.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا من قوله: «وقد أبعد من جعل

وَقَوْلُ مَنْ قَالَ: «هُوَ لِلنَّدْبِ لِأَنَّهُ الْيَقِينُ» لَا يَصِحُّ لِوَجْهَيْنِ، أَحَدُهُمَا: أَنَا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ مُقْتَضَى الصِّيغَةِ الْوُجُوبُ بِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْأَدْلَةِ.

قوله: «أفعل» مشتركاً بين الإباحة والتهديد» إلى قوله: «وبالطريق الذي نعرف أنه لم يوضع للتهديد يعلم أنه لم يوضع للتخيير» هو الوجه الثاني من الجواب عن أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأمر المجرد عن القرائن يُحْمَلُ على الإباحة.

ومفاد هذا الوجه من الجواب: أن صيغة «أفعل» إنما وُضِعَتْ أصالةً للدلالة على الأمر، ولم توضع مشتركة بينه وبين غيره من المعاني كالإباحة والتهديد، إذ الإباحة لا طلب فيها، والتهديد يقتضي المنع والقرينة دالة على ذلك، وحتى لو لم توجد قرينة فإنه يسبق إلى الذهن ويتبادر إلى الفهم عدم الأمر في كلٍّ من الإباحة والتهديد، لعلنا ضرورةً بأن أهل اللغة قد أحكموا وضع لغتهم، فلم يجعلوا صيغها مترادفة على معنى واحد، بل جعلوا كل صيغة دالة على معنى معين، وذلك لمنع حدوث اللبس والتشكك.

وإذا عَلِمَ لُغَةً بأن الأمر لم يوضع أصالةً للاشتراك، بل وُضِعَ للطلب الجزم وهو الإيجاب، عَلِمَ بهذا الطريق أنه لم يوضع أصالةً للتهديد، وبفس هذا الطريق يُعْلَمُ أنه لم يوضع للإباحة، وهو المطلوب.

قوله: (وقول من قال: هو للنذب لأنه اليقين): هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في الجواب عن أصحاب المذهب الثالث القائلين بأن الأمر المجرد عن القرائن يُحْمَلُ على النذب.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الأمر المطلق».

والضمير في «لأنه» يعود إلى «النذب».

قوله: (لا يصح لوجهين، أحدهما: أننا قد بينا أن مقتضى الصيغة الوجوب بما ذكرنا من الأدلة): حَكَمَ المؤلف رحمه الله تعالى على ما ذهب إليه أصحاب هذا القول بأنه قول لا يصح، فهو باطل لا يُعَوَّلُ عليه، ولا يُسْتَدُّ إليه.

وَالثَّانِي: أَنَّ هَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ أَنْ لَوْ كَانَ الْوُجُوبُ نَدْبًا وَزِيَادَةً، وَلَا كَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَدْخُلُ فِي حَدِّ النَّدْبِ جَوَازُ التَّرْكِ، وَلَيْسَ بِمَوْجُودٍ فِي الْوُجُوبِ.

و«ما» في قوله: «بما ذكرنا» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «بالمذكور من الأدلة». والأدلة التي ذكرها هي ما سبق بيانه بالكتاب، والسنة، والإجماع، وقول أهل اللسان، والتي تضافرت جميعاً على أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الوجوب.

قوله: (والثاني: أن هذا إنما يصح أن لو كان الوجوب ندباً وزيادة، ولا كذلك): «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «والوجه الثاني». واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «قولهم بأن حمل الأمر المطلق على الندب هو اليقين».

والكاف في «كذلك» للتشبيه، واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى قوله: «لو كان الوجوب ندباً وزيادة».

والمراد: نسلم لكم صحة التعليل، وهو «أن الأمر المطلق عن القرائن يُحْمَلُ على الندب؛ لأنه اليقين» لو كان الوجوب ندباً وزيادة، ولكن الوجوب ليس كذلك، فيكون تعليلكم هذا تعليلاً باطلاً.

قوله: (لأنه يدخل في حد الندب جواز الترك، وليس بموجود في الوجوب): الضمير في «لأنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «لأن الشأن جواز دخول الترك في حد الندب».

وهذه الجملة تعليل للقول بأن الوجوب ليس ندباً وزيادة.

وهذا جواب من المؤلف رحمه الله تعالى ببيان الفرق بين حقيقة المندوب وحقيقة الواجب.

ومفاد هذا الجواب: لا نسلم بأن حَمَلَ الأمر المطلق على الندب هو

وَأَمَّا أَهْلُ الْوَقْفِ فَعَايَةُ مَا مَعَهُمُ الْمُطَالَبَةُ بِالْأَدْلَةِ وَقَدْ ذَكَرْنَاهَا، ثُمَّ قَدْ سَلَّمُوا أَنَّ الْأَمْرَ اقْتَضَى تَرْجِيحَ الْفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ، فَيَلْزِمُهُمْ أَنْ يَقُولُوا بِالنَّدْبِ وَيَتَوَقَّفُوا فِيمَا زَادَ كَقَوْلِ أَصْحَابِ النَّدْبِ،

اليقين، إذ التسليم بذلك فرع التسليم بكون الوجوب ندباً وزيادة، ونحن نمنع ذلك، بل نقول: إن حقيقة المندوب تخالف حقيقة الواجب، إذ المندوب ما يجوز فيه الترك لكون الطلب فيه غير جازم، وأما الواجب فلا يجوز فيه الترك لكون الطلب فيه جازماً، ومع اختلاف الحقيقة في كل منهما فلا يجوز حَمْلُ الواجب على المندوب؛ لأنه من قبيل حَمْلِ الشَّيْءِ عَلَى غَيْرِ نَظِيرِهِ، وذلك باطل لا يصح.

قوله: (وأما أهل الوقف فعاية ما معهم المطالبة بالأدلة وقد ذكرناها): أهل الوقف هنا هم أصحاب القول الرابع في هذه المسألة.

و«ما» في قوله: «ما معهم» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «معهم» يعود إلى «أهل الوقف».

والواو في قوله: «وقد ذكرناها» حالية.

والضمير في «ذكرناها» يعود إلى «الأدلة».

والمراد بالأدلة المذكورة هنا: هي أدلة الكتاب، والسنة، والإجماع، وقول أهل اللسان على أن الأمر المجرد عن القرائن يُحْمَلُ عَلَى الْإِيجَابِ.

والمراد هنا: أن أهل الوقف إنما توقفوا عن إبداء الرأي في هذه المسألة انتظاراً لورود الدليل المبيِّن، وحيث قد أقمنا لهم الدليل المبيِّن للمراد من صيغة «أَفْعَلْ» المجردة عن القرائن، فلا مُسَوِّغَ لاستمرار توقفهم، بل يلزمهم أن يوافقونا على أن الأمر المجرد يُحْمَلُ عَلَى الْإِيجَابِ.

قوله: (ثم قد سلموا أن الأمر اقتضى ترجيح الفعل على الترك، فيلزمهم أن يقولوا بالنذب ويتوقفوا فيما زاد كقول أصحاب النذب): الضمير في «فلزمهم» يعود إلى «أهل الوقف».

أَمَّا الْقَوْلُ بِأَنَّ الصَّيْغَةَ لَا تُفِيدُ شَيْئاً فَتَسْفِيهِ لَوَاضِعِ اللُّغَةِ، وَإِخْلَاءِ الْوَضْعِ عَنِ الْفَائِدَةِ بِمَجْرَدِهِ. وَإِنْ تَوَقَّفُوا لِمُطْلَقِ الْأَحْتِمَالِ لَزِمَهُمُ التَّوَقُّفُ فِي الظَّوَاهِرِ كُلِّهَا، وَتَرَكَ الْعَمَلِ بِمَا لَا يُفِيدُ الْقَطْعَ،

و«ما» في قوله: «فيما» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «في الزائد».

والمراد هنا: أن أهل الوقف قد اتفقوا معنا معشر القائلين بالوجوب، ومع القائلين بالندب على أن الأمر يقتضي ترجيح الفعل على الترك، فيكون مقتضى هذا الاتفاق أن يسلموا بأن الأمر المطلق للندب، وإن كان ولا بد من التوقف فليتوقفوا فيما زاد على درجة الندبية، وحيثئذ يوافقون أصحاب المذهب الثالث القائلين بالندب، وأما قولهم بالتوقف عن الجزم بشيء بعد تسليمهم بأن الفعل في الأمر أولى من الترك فإنه قول متناقض.

قوله: (أما القول بأن الصيغة لا تفيد شيئاً فتسفيه لواضع اللغة، وإخلاء الوضع عن الفائدة بمجردة): «التسفيه» معناه: اتهام واضع اللغة وهم أهل اللسان بخفة العقل وطيشه، وهذا أمر لا يصح نقلاً كما لا يصح عقلاً، إذ لو كان الواضع للغة بهذه الصفة لما نزل القرآن الكريم بتلك اللغة. والضمير في «بمجردة» يعود إلى «الأمر المطلق».

والمراد هنا: عدم التسليم بأن صيغة الأمر المجردة عن القرائن لا تفيد شيئاً، فإن نفي الفائدة منها اتهام لأهل اللغة بالسفه، وذلك لا يصح، إذ إن أهل اللغة عقلاء حكماء، والعاقل الحكيم لا ينشئ صيغة لا فائدة فيها ولا طائل منها.

قوله: (وإن توقفوا لمطلق الاحتمال): أي إن كان سبب توقف أهل الوقف هو احتمال صيغة الأمر المجرد عن القرائن للإيجاب، والندب، والإباحة، بحيث لا يُدرى على أي شيء يُحْمَلُ من هذه الدرجات الثلاث، وحيثئذ لا مناص من التوقف حتى البيان.

قوله: (لزمهم التوقف في الظواهر كلها، وترك العمل بما لا يفيد القطع،

وَاطْرَاحَ أَكْثَرَ الشَّرِيعَةِ، فَإِنَّ أَكْثَرَهَا إِنَّمَا ثَبَتَ بِالظُّنُونِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

واطراح أكثر الشريعة، فإن أكثرها إنما ثبت بالظنون): الضمير في «لزمهم» يعود إلى «أهل الوقف».

والمراد بالظواهر هنا: ما يحتمل معنيين كالعام الذي يحتمل الاستغراق، ويحتمل التخصيص.

والمطلق الذي يحتمل الشيوخ في الجنس الواحد، ويحتمل التقييد.

وخبر الواحد الذي يحتمل الصدق، ويحتمل الكذب.

والقياس الذي يحتمل السلامة من القوادح، ويحتمل الطعن والقدح.

و«ما» في قوله: «بما لا يفيد» موصولة بمعنى «الذي».

والضمير في «أكثرها» يعود إلى «الشريعة».

ومعنى «اطراح الشريعة»: ترك العمل بها.

والمراد هنا: أن باب الاحتمال لو فُتِحَ لَأَتَى عَلَى جَمِيعِ مَا لَمْ يَكُنْ

قطعيًا من أدلة الشريعة، فيلزم من ذلك تَرُكُ الْعَمَلِ بِالْعَامِ لِاحْتِمَالِ تَطْرُقِ

التخصيص إليه، وترك العمل بالمطلق لاحتمال تطرق التقييد إليه، وترك

العمل بخبر الواحد لاحتمال تطرق الكذب إلى راويه، وترك العمل بالقياس

لاحتمال تطرق القدح إليه، وهذا يفضي إلى تعطيل جُلِّ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ

ضرورة أن أكثر تلك الأحكام إنما ثبت بأدلة ظنية، وذلك لقلّة القواطع

وندرتها، وهذا اللازم باطل، فما أدى إليه يكون باطلاً.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
فصل: لا يعتد في الإجماع بقول كافر	٥
الكافر لا يدخل في اسم المؤمنين ولا في لفظ الأمة	٥
الكفر إما أن يكون بتأويل، أو بغير تأويل	٥
الكافر بتأويل هو الكافر غير المعاند	٥
الكافر بغير تأويل هو الكافر المعاند	٥
الكافر المعاند لا يعتد بقوله في الإجماع باتفاق	٥
الكافر غير المعاند مختلف في الاعتداد بقوله في الإجماع	٦
الفاسق باعتقاد أو فعل لا يعتد بقوله في الإجماع عند القاضي	٦
الاعتقاد هو ما استكن في القلب بجزم ويقين	٦
أمثلة فسق الاعتقاد	٦
أمثلة فسق الأفعال	٦
أدلة عدم الاعتداد بقول الفاسق في الإجماع	٧
الفساق يعتد بقولهم في الإجماع عند أبي الخطاب	٨
أدلة الاعتداد بقول الفاسق في الإجماع	٩
المراد بالفاسق الذي يعتد بقوله في الإجماع عند أبي الخطاب	٩
مسألة: إجماع أهل كل عصر حجة	١١
مذهب داود الظاهري أن الإجماع مختص بعصر الصحابة فقط	١١
ما ذهب إليه داود قد أوماً إليه الإمام أحمد	١٢
أدلة داود الظاهري على اختصاص الإجماع بعصر الصحابة	١٣
الصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين ولا من الأمة	١٣
التابعون لو أجمعوا على أحد قولي الصحابة لم يصر إجماعاً	١٣

- ١٤ لا ینعقد الإجماع دون الغائب فكذلك المیت
- ١٦ المعبر من قول الصحابة قول من دخل في الوجود دون من لم يوجد
- ١٧ المعدوم لا یوصف بإیمان، ولا أنه من الأمة
- ١٧ احتمال أن یكون لبعض الصحابة قول مخالف یمنع انعقاد إجماع التابعین ..
- ١٩ أدلة الجمهور على أن الإجماع حجة في كل عصر
- ١٩ الدلیل الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾
- ١٩ الدلیل الثاني: قوله ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)
- ١٩ الدلیل الثالث: (ما رآه المسلمون حسناً)
- ١٩ الدلیل الرابع: (من فارق الجماعة شبراً)
- ١٩ الدلیل الخامس: (من فارق الجماعة مات میتة جاهلية)
- ١٩ الدلیل السادس: (عليكم بالسواد الأعظم)
- ١٩ الدلیل السابع: (ثلاث لا یغل علیهن قلب المسلم)
- ١٩ الدلیل الثامن: (من شدَّ شدَّ في النار)
- ١٩ الدلیل التاسع: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق)
- ٢٠ الدلیل العاشر: (من أراد بحبوبة الجنة فليزلم الجماعة)
- ٢٠ التابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من الأمة
- ٢١ يستحيل بحكم العادة شذوذ الحق عن التابعین مع كثرتهم
- ٢١ من خالف التابعین في إجماعهم فهو سالك غير سبیل المؤمنین
- ٢٢ إجماع التابعین هو إجماع أهل العصر فكان حجة كإجماع الصحابة
- ٢٣ الجواب عن أدلة داود الظاهري باختصاص الإجماع بعصر الصحابة
- ٢٣ یلزم من قول داود عدم انعقاد الإجماع أيضاً في عصر الصحابة
- ٢٤ لا خلاف في أن موت واحد من الصحابة لا یحسم باب الإجماع
- ٢٤ تعريف الحسم في اللغة
- كما بطل الالتفات في الإجماع إلى اللاحقین بطل الالتفات فيه إلى
- ٢٥ الماضین

- ٢٦ وَصَفُ كلية الأمة حاصل لكل الموجودين في كل وقت
- ٢٦ الغائب من المجتهدين يدخل في كلية الأمة
- ٢٧ الميت لا يتصور في حقه وفاق ولا خلاف لا بالقوة ولا بالفعل
- ٢٧ الطفل والمجنون لا ينتظران في الإجماع
- ٢٨ الميت أولى بعدم الانتظار في الإجماع من الطفل والمجنون
- ٢٨ تصحيح المؤلف مسار القياس عند داود الظاهري
- ما ذكره داود من احتمال مخالفة الواحد من الصحابة يبطل بالميت الأول
- ٢٩ منهم
- ٢٩ إمكان خلاف الصحابي لا يكون كحقيقة مخالفته
- ٣٠ لو فُتح باب الاحتمال لبطلت الحجج
- ٣٣ فصل: إذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما
- مذهب أبي الخطاب والحنفية: إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة
- ٣٣ يكون إجماعاً
- ٣٤ أدلة أبي الخطاب والحنفية في هذه المسألة
- ٣٤ الدليل الأول: قوله ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق)
- الدليل الثاني: أنه اتفاق من أهل عصر، فهو كاتفاق الصحابة على أحد
- ٣٥ قولهم
- مذهب القاضي وبعض الشافعية: لا يكون اتفاق التابعين على أحد قولي
- ٣٦ الصحابة إجماعاً
- ٣٦ أدلة القاضي ومن وافقه من الشافعية في هذه المسألة
- ٣٦ الدليل الأول: أنه فتيا بعض الأمة
- فإن قيل: إن ثبت نعتُ الكلية للتابعين فيكون خلاف قولهم
- ٣٩، ٣٨ حراماً... إلخ
- ٤٠ الجواب عن هذا الاعتراض

- الدليل الثاني: أن اختلاف الصحابة على قولين اتفاق منهم على تسويغ
 ٤٣ الأخذ بكل واحد منهما
- فصل: إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة اعتد بخلافه في
 ٤٥ الإجماع عند الجمهور
- ٤٥ اختار أبو الخطاب الاعتراف بخلاف التابعي في إجماع الصحابة
- ذهب القاضي وبعض الشافعية إلى عدم الاعتراف بخلاف التابعي في إجماع
 ٤٦ الصحابة
- الإمام أحمد له روايتان في الاعتراف بخلاف التابعي في إجماع الصحابة
 ٤٦ أدلة القاضي على عدم الاعتراف بخلاف التابعي في إجماع الصحابة
- ٤٧ الدليل الأول: أن التابعين مع الصحابة كالعامّة مع العلماء ٤٨، ٤٩
- الدليل الثاني: إنكار عائشة على أبي سلمة مخالفته لابن عباس
 ٥٠ أدلة الجمهور على الاعتراف بقول التابعي في إجماع الصحابة
- ٥٢ الدليل الأول: أن التابعي المجتهد من الأمة فلا ينعقد الإجماع بدونه ...
 ٥٢ الدليل الثاني: أن حالة بلوغ التابعي الاجتهاد تخالف حالته قبل بلوغه،
 وإذا كان قبل البلوغ لا يعتد بخلافه، فإن خلافه معتد به بعد بلوغ رتبة
 الاجتهاد
 ٥٤ الدليل الثالث: أن الصحابة سوغوا اجتهاد التابعين
- ٥٥ الجواب عما استدل به القائلون بعدم الاعتراف بخلاف التابعي
- ٥٩ الصحابي يفضل التابعي بالصحبة فقط لا بالعلم
- ٥٩ إنكار عائشة على أبي سلمة قد خالفها فيه أبو هريرة
- ٦١ إنكار عائشة على أبي سلمة قضية عين
- ٦٢ فصل: لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر عند الجمهور
- ٦٤ ذهب محمد بن جرير وأبو بكر الرازي إلى انعقاد الإجماع بقول الأكثرين ...
 ٦٤ الإمام أحمد قد أوماً إلى انعقاد الإجماع بقول الأكثرين
- ٦٤ أدلة القائلين بانعقاد الإجماع بقول الأكثرين
- ٦٥

- الدليل الأول: أن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة وهو منهي عنه
٦٦ تعريف الشذوذ في اللغة
- ٦٦ الدليل الثاني: أمرُ النبي ﷺ بلزوم الجماعة
- ٦٧ أدلة الجمهور على عدم انعقاد الإجماع بقول الأكثر
- ٦٧ الدليل الأول: أن العصمة إنما ثبتت للأمة بكليتها
- ٦٩ النصوص الدالة على ذم الكثرة ومدح القلة
- ٧٢ الدليل الثاني: إجماع الصحابة على تجويز المخالفة للآحاد
- ٧٤ الاعتراض على هذا الدليل
- ٧٦ الجواب عن هذا الاعتراض
- ٧٧ مناقشة أدلة القائلين بانعقاد الإجماع بقول الأكثر
- ٧٩ فصل: إجماع أهل المدينة ليس بحجة عند الجمهور
- ٧٩ إجماع أهل المدينة حجة عند الإمام مالك
- ٨٠ دليل الإمام مالك على حجية إجماع أهل المدينة
- ٨١ أدلة الجمهور على عدم حجية إجماع أهل المدينة
- ٨١ الدليل الأول: أن أهل المدينة بعض الأمة وليسوا كل الأمة
- ٨٢ الدليل الثاني: أنه قد خرج من المدينة من هو أعلم من الباقيين بها
- ٨٣ الجواب عما استدل به الإمام مالك
- ٨٥ فضل المدينة لا يوجب انعقاد الإجماع بأهلها
- ٨٥ إجماع المدينة لو كان حجة لوجب أن يكون حجة في جميع الأزمنة
- ٨٧ فصل: اتفاق الأئمة الأربعة من الخلفاء ليس بإجماع
- ٨٧ المنقول عن أحمد عدم الخروج عن قولهم إلى قول غيرهم
- ٨٨ الصحيح أن ذلك ليس بإجماع
- ٨٨ المروي عن أحمد في إحدى الروايتين أن قولهم حجة
- ٨٩ لا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً
- ٩٠ مسألة: ظاهر كلام أحمد أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع

- المذهب الأول: انقراض العصر شرط في صحة الإجماع عند بعض الشافعية ٩١
- المذهب الثاني: انقراض العصر ليس شرطاً في صحة الإجماع عند الجمهور ٩٢
- أدلة الجمهور على عدم اشتراط انقراض العصر ٩٢
- الدليل الأول: أن دليل الإجماع الآية والخبر وليس فيهما اعتبار العصر ٩٢
- الدليل الثاني: أن حقيقة الإجماع الاتفاق وقد وُجد ٩٣
- الدليل الثالث: أن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة ٩٤
- الدليل الرابع: أن هذا يؤدي إلى تعذر الإجماع ٩٦
- أدلة القائلين باشتراط انقراض العصر ٩٧
- الدليل الأول: أن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع ٩٨
- الدليل الثاني: اختلاف الصحابة على قولين اتفاق منهم على تجويز الخلاف ١٠٠
- اعتراض على هذا الدليل ١٠٢
- الجواب عن هذا الاعتراض ١٠٥
- فصل: إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث ١١٥
- ذهب بعض الحنفية وبعض الظاهرية إلى جواز إحداث قول ثالث ١١٦
- أدلة القائلين بجواز إحداث قول ثالث ١١٦
- الدليل الأول: أن الصحابة خاضوا خوض مجتهدين ١١٦
- الدليل الثاني: لو استدل الصحابة بدليل جاز الاستدلال بغيره ١١٧
- الدليل الثالث: أنهم لو اختلفوا في مسألتين... إلخ ١١٨
- دليل القائلين بعدم جواز إحداث قول ثالث ١٢٠
- جواز إحداث قول ثالث يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق ١٢٠
- مناقشة أدلة القائلين بجواز إحداث قول ثالث ١٢١

الموضوع	الصفحة
فصل: إذا قال بعض الصحابة قولاً فانتشر في بقية الصحابة فسكتوا	١٣٢
إذا كان القول المنتشر ليس قولاً في تكليف فلا يكون إجماعاً	١٣٢
إذا كان القول المنتشر في تكليف فعن أحمد أنه إجماع	١٣٣
قال بعض الأصوليين: القول المنتشر في تكليف حجة وليس بإجماع	١٣٤
قال جماعة من الأصوليين: القول المنتشر في تكليف ليس حجة ولا إجماعاً	١٣٤
أسباب السكوت من غير إضمار الرضا	١٣٥
السبب الأول: أن يسكت لمانع في باطنه	١٣٦
السبب الثاني: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب	١٣٦
السبب الثالث: ألا يرى الإنكار في المجتهدين	١٣٦
السبب الرابع: ألا يرى البدار في الإنكار	١٣٧
السبب الخامس: أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه	١٣٨
السبب السادس: أن يسكت لأنه متوقف في المسألة	١٣٩
السبب السابع: أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار	١٤٠ ، ١٣٩
أدلة القائلين بأن القول المنتشر مع سكوت البقية إجماع منهم عليه	١٤١
الدليل الأول: أن حال الساكت لا يخلو من ستة أقسام	١٤١
الدليل الثاني: أن التابعين كانوا يعتمدون على قول الصحابي المنتشر	١٤٨ ، ١٤٧
الدليل الثالث: لو لم يكن القول المنتشر مع سكوت الباقيين إجماعاً لتعذر وجود الإجماع	١٤٩
مناقشة القائلين بأن القول المنتشر حجة وليس بإجماع	١٥٠
مسألة: يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس	١٥١
قال قوم: لا يتصور انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس	١٥١
أدلة القائلين بعدم تصور ذلك	١٥١
قال آخرون: هو متصور وليس بحجة	١٥٣ ، ١٥٢

- ١٥٣ دليل القائلين بالتصور مع عدم الحجية
- ١٥٣ أدلة القائلين بجواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس
- ١٥٣ الدليل الأول: أن هذا إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال
- ١٥٥ الدليل الثاني: أكثر الإجماعات مستندة إلى عمومات
- ١٥٦ الدليل الثالث: إذا جاز اتفاق أكثر الأمم على باطل
- ١٥٧ مناقشة المانعين من تصور انعقاد الإجماع عن القياس
- ١٦٠ فصل: الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون
- ١٦٠ الإجماع المقطوع ما وجد فيه الاتفاق مع الشروط التي لا تختلف فيه
- ١٦١ الإجماع المظنون ما اختلف فيه أحد القيدين
- ١٦٣ ذهب قوم إلى أن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد
- ١٦٤ دليل القائلين بعدم ثبوت الإجماع بخبر الواحد
- الجواب عما استدل به القائلون بعدم ثبوت الإجماع المنقول بطريق
الآحاد ١٦٥ ، ١٦٦
- ١٦٦ الإجماع أقوى من النص
- ١٦٨ فصل: الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع
- ١٧٢ الأصل الرابع: استصحاب الحال ودليل العقل
- ١٧٢ الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل
- ١٧٣ النظر في الأحكام إما في إثباتها وإما في نفيها
- ١٧٤ الإثبات يقصر العقل عنه
- ١٧٤ النفي يدل العقل عليه
- ١٧٥ مثال ما دل العقل عليه بالنفي
- ١٧٦ إذا أوجب الشارع عبادة على قادر بقي العاجز على ما كان عليه
- ١٧٧ اعتراض من القائلين بعدم حجية الاستصحاب العقلي
- ١٧٩ الجواب عن هذا الاعتراض
- ١٨٠ المراد بالبحث عن مدارك الأدلة
- ١٨٢ العامي لا قدرة له على النظر

- ١٨٤ ، ١٨٣ اعتراض من منكري حجية استصحاب الحال
- ١٨٥ الجواب عن هذا الاعتراض
- ١٨٦ اعتراض على القول بنفي الحكم عند انتفاء الدليل
- ١٨٧ الجواب عن هذا الاعتراض
- ١٨٨ استصحاب دليل الشرع
- ١٩١ استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف ليس حجة عند الأكثرين
- ١٩١ قال بعض الفقهاء: استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف دليل
- ١٩٣ مناقشة دليل الفقهاء
- ١٩٤ لا تبقى للعقل دلالة مع وجود دلالة السمع
- ١٩٤ الإجماع يضاده نفس الاختلاف
- ١٩٥ العموم والنص ودليل العقل لا يضاده نفس الاختلاف
- ١٩٧ فصل: النافي للحكم يلزمه الدليل
- ١٩٧ قال قوم: في الشرعيات يلزمه الدليل وفي العقليات لا دليل عليه
- ١٩٨ قال قوم: لا دليل عليه مطلقاً
- ٢٠٠ أدلة القائلين بأن النافي للحكم يلزمه الدليل
- الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ
- ٢٠٠ نَصْرِيًّا﴾
- ٢٠٠ الدليل الثاني: أن يقال للنافي: ما ادعيت نفيه علمته أم أنت شاك فيه؟
- ٢٠٢ الدليل الثالث: لو سقط الدليل عن النافي لم يعجز المثبت عن النفي
- ٢٠٣ مناقشة القائلين بأن النافي للحكم لا يلزمه الدليل مطلقاً
- ٢١٣ بيان أصول مختلف فيها
- ٢١٣ الأصل الأول: شرع من قبلنا
- ٢١٥ للإمام أحمد روايتان في شرع من قبلنا
- ٢١٦ الرواية الأولى: أنه شرع لنا
- ٢١٧ الرواية الثانية: ليس بشرع لنا

- ٢١٧ مذهب الحنفية: أن شرع من قبلنا شرع لنا
- ٢١٧ الشافعية في شرع من قبلنا فريقان
- ٢١٨ أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا
- ٢١٨ الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾
- ٢١٨ الدليل الثاني: قوله ﷺ: (بعثت إلى الأحمر والأسود)
- ٢١٩ الدليل الثالث: إنكار النبي ﷺ قطعة التوراة بيد عمر
- ٢١٩ الدليل الرابع: تصويب النبي ﷺ معاذاً في عدم ذكر شرع من قبلنا
- ٢٢٠ اعتراض على الدليل الرابع
- ٢٢٢ الدليل الخامس: لو كان النبي ﷺ متعبداً بها للزمه مراجعتها
- ٢٢٤ الدليل السادس: أنه لو كان مدركاً لكان تعلمه فرض كفاية
- ٢٢٥ الدليل السابع: إطباق الأمة على أن هذه الشريعة شريعة محمد ﷺ
- ٢٢٥ أدلة القائلين بأن شرع من قبلنا شرع لنا
- ٢٢٥ الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿فِيهِدْتُهُمْ أَقْتَدَةٌ﴾
- ٢٢٥ الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾
- ٢٢٥ الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾
- ٢٢٥ الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾
- ٢٢٥ الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾
- ٢٢٧ اعتراض على الآيات الثلاث الأولى
- ٢٣٠، ٢٢٩ الجواب عن هذا الاعتراض
- ٢٣١ الدليل السادس: قول النبي ﷺ: (كتاب الله القصاص)
- ٢٣٢ الدليل السابع: مراجعة النبي ﷺ التوراة في رجم الزانيين
- ٢٣٢ الدليل الثامن: قوله ﷺ: (من نام عن صلاة أو نسيها...)
- ٢٣٣ الجواب عن الاستدلال بالحديث الأول والثاني
- ٢٣٤ الدليل التاسع: أن شرع الله تعالى الحكم يدل على تعلق المصلحة به

- ٢٣٦ الجواب عما استدل به القائلون بمنع التعبد بشرع من قبلنا
- ٢٤٠ الأصل الثاني: قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف
- ٢٤١ مذهب مالك والشافعي في القديم وبعض الحنفية أن قول الصحابي حجة ...
مذهب عامة المتكلمين والشافعي في الجديد واختاره أبو الخطاب: أنه
- ٢٤٣ ، ٢٤٢ ليس بحجة
- ٢٤٤ أدلة القائلين بعدم حجية قول الصحابي
- ٢٤٥ قال قوم: الحجة قول الخلفاء الراشدين
- ٢٤٦ أدلة القائلين بأن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف حجة
- ٢٤٧ الدليل الأول: (أصحابي كالنجوم)
- ٢٤٧ الاعتراض على هذا الدليل
- ٢٤٨ الجواب عن هذا الاعتراض
- ٢٤٨ الدليل الثاني: أن الصحابة أقرب إلى الصواب
- مناقشة القائلين بأن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف ليس
- ٢٥٠ ، ٢٤٩ بحجة
- فصل: إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز الأخذ بقول بعضهم من
- ٢٥٣ غير دليل
- ذهب بعض الحنفية وبعض المتكلمين إلى جواز الأخذ بقول بعضهم من
- ٢٥٣ غير دليل
- ٢٥٤ دليل الحنفية والمتكلمين على ما ذهبوا إليه
- ٢٥٥ مناقشة الحنفية والمتكلمين فيما استدلوا به
- ٢٥٨ الأصل الثالث: الاستحسان
- ٢٥٨ للاستحسان ثلاثة معانٍ
- ٢٥٨ المعنى الأول: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص
- ٢٦٠ قال القاضي يعقوب: القول بالاستحسان مذهب أحمد
- ٢٦٢ المعنى الثاني: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله

- ٢٦٢ حكي عن الإمام أبي حنيفة أن هذا الاستحسان حجة
- ٢٦٣ ، ٢٦٢ الأدلة على حجية هذا النوع من الاستحسان
- ٢٦٤ هذا الاستحسان فاسد عند ابن قدامة بمسلكين
- ٢٦٤ المسلك الأول: أن هذا لا يعرف من ضرورة العقل ولا نظره
- المسلك الثاني: الأمة مجمعة على أنه ليس للعالم أن يحكم
- ٢٦٥ بهواه
- ٢٦٦ لا فرق بين العامي والعالم في غير معرفة الأدلة الشرعية
- ٢٦٧ قال الشافعي: من استحسن فقد شرع
- ٢٦٧ لم يقل معاذ حين بُعث إلى اليمن: إني أستحسن
- المعنى الثالث: أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على
- ٢٧٣ التعبير عنه
- ٢٧٤ هذا المعنى للاستحسان هَوَسٌ في رأي الموفق ابن قدامة
- ٢٧٤ ما لا يُعَبَّرُ عنه لا يُدرى أهو وهم أم حقيقة؟
- ٢٧٥ لا بد من إظهار المعنى ليعتبر بأدلة الشريعة
- ٢٧٧ الأصل الرابع: الاستصلاح
- ٢٧٧ تعريف الاستصلاح
- ٢٧٧ تعريف المصلحة
- ٢٧٨ أقسام المصلحة
- ٢٧٨ القسم الأول: قسم شهد الشرع باعتبارها
- ٢٧٨ ما شهد الشارع باعتباره من المصالح فهو القياس
- ٢٧٩ القسم الثاني: قسم شهد الشرع بطلانها
- ٢٧٩ مثال ما شهد الشارع بطلانها من المصلحة
- ٢٨١ القسم الثالث: ما لم يشهد له الشرع بإبطال ولا باعتبار معين
- ٢٨١ أضرب القسم الثالث من المصلحة
- ٢٨١ الضرب الأول: ما يقع في مرتبة الحاجات

- ٢٨٢ المثال التوضيحي لهذا الضرب
- ٢٨٣ الضرب الثاني: ما يقع موقع التحسين والتزيين
- ٢٨٣ مثال هذا الضرب
- ٢٨٥ هذان الضربان لا خلاف في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل
- ٢٨٧ الضرب الثالث: ما يقع في رتبة الضروريات
- ٢٨٧ الضروريات عُرف من الشارع الالتفات إليها
- ٢٨٨ الضروريات خمسة أقسام
- ٢٨٨ القسم الأول: حفظ الدين
- ٢٨٨ القسم الثاني: حفظ النفس
- ٢٨٨ القسم الثالث: حفظ العقل
- ٢٨٨ القسم الرابع: حفظ النسب
- ٢٨٨ القسم الخامس: حفظ المال
- ٢٨٨ مثال حفظ الضرورات الخمس
- ٢٩١ الواقع موقع الضروريات من المصالح حجة عند مالك وبعض الشافعية
- ٢٩١ أدلة كون هذه المصلحة حجة
- ٢٩٣ ما يقع في رتبة الضروريات من المصالح هو مصلحة مرسله وليس بقياس
- ٢٩٣ المذهب الثاني: أن المصلحة المرسله ليست بحجة
- ٢٩٤ الدليل على عدم حجية المصلحة المرسله
- ما نُقل عن الإمام مالك بجواز قتل الثلث لاستصلاح الثلثين حكاية فيها
- ٢٩٦ نظر
- ٢٩٧ باب: في تقاسيم الكلام والأسماء
- ٢٩٧ اختلف في مبدأ اللغات
- ٢٩٨ تعريف اللغة
- ٢٩٨ ذهب قوم إلى أن اللغات توقيفية
- ٢٩٨ الدليل على أن اللغات توقيفية

- ٢٩٩ ذهب قوم إلى أن اللغات اصطلاحية
- ٢٩٩ الدليل على أن اللغات اصطلاحية
- ٣٠٠ مذهب القاضي أبي يعلى في مبدأ اللغات
- ٣٠٤ الأشبه عند ابن قدامة أن اللغات توقيفية
- ٣٠٤ الدليل على هذا الأشبه
- ٣٠٥ الاعتراض على وجه الاستدلال بهذا الدليل
- ٣٠٦ الجواب عن هذا الاعتراض
- ٣٠٨ فصل: قال القاضي يعقوب: يجوز أن تثبت الأسماء قياساً
- ٣٠٩ ذهب بعض الشافعية إلى جواز إثبات الأسماء بالقياس
- ٣٠٩ ذهب بعض الحنفية إلى عدم جواز إثبات الأسماء بالقياس
- ٣٠٩ المختار عند أبي الخطاب عدم جواز إثبات الأسماء بالقياس
- ٣١٠ الدليل على عدم جواز إثبات الأسماء بالقياس
- ٣١٤ الجواب عما استدل به القائلون بعدم جواز إثبات الأسماء بالقياس
- ٣١٨ فصل: في تقاسيم الأسماء
- ٣١٨ الأسماء أربعة أقسام
- ٣١٨ القسم الأول: أسماء وضعية
- ٣١٨ القسم الثاني: أسماء عرفية
- ٣١٨ القسم الثالث: أسماء شرعية
- ٣١٨ القسم الرابع: أسماء مجازية مطلقة
- ٣١٩ الأسماء الوضعية هي الحقيقة
- ٣١٩ ما يصير به الاسم عرفياً
- ٣٢٣ الأسماء الشرعية هي المنقولة من اللغة إلى الشرع
- ٣٢٥ قال قوم: لم ينقل شيء بل الاسم باق على ما هو عليه في اللغة
- ٣٢٦ الدليل على عدم النقل
- ٣٢٨ مناقشة القائلين بعدم النقل

الموضوع	الصفحة
أدلة القائلين بإثبات نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع	٣٣٤
عند إطلاق الأسماء اللغوية في كلام الشارع يجب حمله على الحقيقة الشرعية	٣٣٥
إطلاق الألفاظ اللغوية في خطاب الشارع لا يكون مجملاً	٣٣٥
حكى عن القاضي أن إطلاق الألفاظ اللغوية في خطاب الشارع يكون مجملاً	٣٣٦
ذهب بعض الشافعية إلى ما رآه القاضي من دعوى الإجمال	٣٣٧
الأولى عند ابن قدامة عدم الإجمال في إطلاق الألفاظ اللغوية في كلام الشارع	٣٣٧
فصل: وأما المجاز فهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه	٣٣٩
الأمر التي يصح بها المجاز	٣٣٩
الأمر الأول: الاشتراك في المعنى المشهور	٣٣٩
الأمر الثاني: بسبب المجاورة غالباً	٣٤١
الأمر الثالث: إطلاق اسم الشيء على ما يتصل به	٣٤٢
الأمر الرابع: حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه	٣٤٤
كل مجاز له حقيقة في شيء آخر	٣٤٤
لا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز	٣٤٥
فصل: متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة ولا يكون مجملاً ..	٣٤٦
يحمل اللفظ على المجاز دون الحقيقة إذا غلب المجاز بالعرف	٣٤٨
فصل: ما يستدل به على معرفة الحقيقة من المجاز	٣٤٩
الدليل الأول: أن يكون أحد المعنيين أسبق إلى الفهم من غير قرينة	٣٤٩
الدليل الثاني: أن يصح الاشتقاق من أحد اللفظين	٣٥١
الدليل الثالث: صحة النفي	٣٥٣
فصل: الكلام هو الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة	٣٥٣
الكلام ينقسم إلى مفيد وغير مفيد	٣٥٤

- ٣٥٤ أهل العربية يخصون الكلام بما كان مفيداً
- ٣٥٤ الكلام المفيد هو الجملة المركبة
- ٣٥٤ الجملة المركبة لها ثلاثة أقسام
- ٣٥٤ القسم الأول: المبتدأ والخبر
- ٣٥٤ القسم الثاني: الفعل والفاعل
- ٣٥٤ القسم الثالث: حرف النداء والاسم
- ٣٥٦ الكلام المفيد يتقسم ثلاثة أقسام
- ٣٥٦ القسم الأول: النص
- ٣٥٦ القسم الثاني: الظاهر
- ٣٥٦ القسم الثالث: المجرى
- ٣٥٦ وجه حصر الكلام المفيد في هذه الأقسام الثلاثة
- ٣٥٦ فصل: القسم الأول (النص)
- ٣٥٦ تعريف النص في الاصطلاح
- ٣٥٧ حكم النص
- ٣٥٨ إطلاق اسم النص على الظاهر
- ٣٥٨ تعريف النص في اللغة
- ٣٦٠ الأقرب تحديد النص بأنه ما يفيد بنفسه من غير احتمال
- ٣٦١ قد يطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل
- ٣٦١ إذا تطرق إلى النص احتمال لا دليل عليه فلا يخرج عن كونه نصاً
- ٣٦٢ فصل: القسم الثاني (الظاهر)
- ٣٦٢ تعريف الظاهر
- ٣٦٣ حكم الظاهر
- ٣٦٣ تعريف التأويل
- ٣٦٤ الاحتمال يقرب تارة ويبعد أخرى
- ٣٦٤ الاحتمال البعيد يحتاج إلى دليل في غاية القوة

- ٣٦٥ الاحتمال القريب يكفي فيه أدنى دليل
- ٣٦٦ الاحتمال الوسط يحتاج إلى دليل متوسط
- ٣٦٧ الدليل يكون قرينة
- ٣٦٧ الدليل يكون ظاهراً آخر
- ٣٦٨ الدليل يكون قياساً راجحاً
- ٣٦٩ مهما تساوى الاحتمالان وجب المصير إلى الترجيح
- كل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حملة عليه ثم إلى دليل صارف له
- ٣٦٩
- ٣٧٠ قد يكون في الظاهر قرائن تدفع الاحتمال بمجموعها لا بأحاديها
- ٣٧٠ مثال القرائن التي تدفع الاحتمال بمجموعها
- ٣٧٥ مثال التأويل في العموم القوي
- ٣٧٧ ليس من كلام العرب إرادة الشاذ من لفظ العموم
- ٣٧٩ دليل ظهور قصد التعميم في قوله ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا»
- ما قيل في تأويل قوله عليه السلام: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»
- ٣٨٤
- ٣٨٩ إخراج النادر قريب والقصر على النادر ممتنع
- ٣٩٢ فصل: القسم الثالث (المجمل)
- ٣٩٢ تعريف المجمل
- ٣٩٤ الأمور التي تكون سبباً في الإجمال
- ٣٩٤ الأمر الأول: الألفاظ المشتركة
- ٣٩٥ الأمر الثاني: اللفظ المركب
- ٣٩٥ الأمر الثالث: التصريف
- ٣٩٦ الأمر الرابع: الحرف المحتمل
- ٣٩٧ حكم المجمل
- ٣٩٧ لا إجمال في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْبَانَةُ﴾

- ٤٠٠ عدم الإجمال في هذه الآية هو اختيار أبي الخطاب وبعض الشافعية
- ٤٠٠ حكي عن القاضي أن الآية الكريمة مجملة
- ٤٠١ دليل القاضي على وجود الإجمال في الآية الكريمة
- ٤٠١ ما ذهب إليه القاضي من الإجمال في الآية هو قول جماعة من المتكلمين ..
- ٤٠٢ لا إجمال في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾
- ٤٠٣ ذهب القاضي إلى أن هذه الآية الكريمة مجملة
- ٤٠٤ فصل: قول النبي عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» ليس بمجمل
- ٤٠٤ ذهبت الحنفية إلى أن هذا الحديث مجمل
- ٤٠٤ دليل الحنفية على وجود الإجمال في هذا الحديث
- ٤٠٥ الجواب عن دليل الحنفية
- ٤٠٦ اعتراض من القائلين بالإجمال
- ٤٠٦ الجواب عن هذا الاعتراض
- ٤٠٧ الصحيح حمل النفي في الحديث على نفي الصحة
- ٤٠٧ الدليل على أن المراد هو نفي الصحة
- ٤٠٩ لا يصح حمل الحديث على نفي الصلاة الشرعية
- ٤٠٩ الدليل على عدم صحة حمل الحديث على نفي الصلاة الشرعية
- ٤١٢ فصل: قول النبي عليه السلام: «لا عمل إلا بنية» يدل على نفي الأجزاء
- ٤١٢ الدليل على أن الحديث المذكور ليس بمجمل
- فصل: قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» المراد به رفع حكمه
- ٤١٤ دليل على أن المراد بالرفع في الحديث رفع الحكم
- ٤١٥ قيل المراد بالرفع في الحديث رفع المؤاخذة لا نفي الضمان ولزوم القضاء
- ٤١٦ الدليل على أن المراد هو رفع المؤاخذة
- ٤٢٠ جواب أبي الخطاب عن القائلين بأن المراد نفي المؤاخذة
- ٤٢٥ فصل في البيان

الموضوع	الصفحة
المبين في مقابلة المجمل	٤٢٥
تعريف البيان والاختلاف فيه	٤٢٦
التعريف الأول	٤٢٦
التعريف الثاني	٤٢٧
التعريف الثالث	٤٢٧
الاعتراض على التعريفين الثاني والثالث	٤٢٨
الجواب عن هذا الاعتراض	٤٢٩
الأمر التي يحصل بها البيان من الشارع	٤٣٠
الأمر الأول: حصول البيان بالكلام	٤٣٠
الأمر الثاني: حصول البيان بالكتابة	٤٣١
الأمر الثالث: حصول البيان بالإشارة	٤٣١
الأمر الرابع: حصول البيان بالفعل	٤٣١
الاعتراض على أن بيان الصلاة والحج لم يحصل بالفعل بل بالقول	٤٣٣
الجواب عن هذا الاعتراض	٤٣٤
قد يتبين جواز الفعل بالسكوت عنه	٤٣٥
كل مقيد من الشارع بيان	٤٣٦
يجوز تبين الشيء بأضعف منه	٤٣٦
فصل: لا خلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة	٤٣٩
اختلف في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب	٤٤٠
ذهب ابن حامد والقاضي وأكثر الشافعية وبعض الحنفية إلى الجواز	٤٤٠
ذهب أبو بكر عبد العزيز والتميمي وأهل الظاهر والمعتزلة إلى عدم الجواز	٤٤١
أدلة القائلين بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب	٤٤٢
ذهب آخرون إلى جواز تأخير بيان المجمل ولا يجوز تأخير بيان	
التخصيص	٤٤٦
دليل القائلين بالتفصيل	٤٤٧

- ٤٤٨ أدلة القائلين بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب
- ٤٤٨ الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ ﴿١٦﴾
- ٤٤٩ الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾
- ٤٥٠ الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾
- ٤٥١ الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾ ..
- ٤٥٢ الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾
- ٤٥٢ الدليل السادس: قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾
- ٤٥٣ الدليل السابع: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾
- الدليل الثامن: النكاح والإرث أصلهما في الكتاب وحصل بيانهما
٤٥٣ بالسنة
- ٤٥٤ الدليل التاسع: قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا﴾
- ٤٥٤ الدليل العاشر: كل عام أتى في الشرع ورد خصومه بعده
- ٤٥٦ المسلك الثاني من الاستدلال على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ...
- ٤٥٧ الجواب عن أدلة القائلين بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب
- ٤٦٧ باب الأمر
- ٤٦٧ تعريف الأمر
- ٤٦٧ التعريف الأول
- ٤٦٨ التعريف الثاني
- ٤٦٨ باب فساد التعريف الثاني
- ٤٦٩ للأمر صيغة مبنية
- ٤٦٩ تعريف الصيغة
- ٤٧٠ صيغة الأمر افعال للحاضر وليفعل للغائب
- ٤٧١ القول بأن للأمر صيغة تخصه هو قول الجمهور
- ٤٧٢ زعمت فرقة من المبتدعة أنه لا صيغة للأمر
- ٤٧٣ أدلة الجمهور على أن للأمر صيغة تخصه

- الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ءَايَاتِكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ ٤٧٣
- الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾ ٤٧٣
- الدليل الثالث: قوله عليه السلام: «إن الله عفا لأمتي...» ٤٧٥
- الدليل الرابع: قوله عليه السلام: «أمسك عليك لسانك» ٤٧٥
- الدليل الخامس: قوله عليه السلام: «إذ قال الإمام ولا الضالين...» ٤٧٥
- الدليل السادس: اتفاق أهل اللسان على أن الكلام اسم وفعل وحرف ... ٤٧٧
- الدليل السابع: اتفاق الفقهاء على أن الحالف عن الكلام لا يحنث بحديث النفس ٤٧٨
- الدليل الثامن: اتفاق أهل العرف على تسمية الناطق متكلماً ومن عداه أخرس ٤٧٨
- الدليل على أن صيغة «افعل» هي صيغة الأمر ٤٧٩
- اعتراض على أن صيغة الأمر مشتركة ٤٨٠
- الجواب عن هذا الاعتراض ٤٨٢
- الاشتراك على خلاف الأصل ٤٨٥
- صيغة «افعل» حقيقة في الأمر وتستعمل في غيره مجازاً ٤٨٥
- فصل: لا يشترط في الأمر إرادة الأمر في قول الأكثرين ٤٨٧
- عند المعتزلة يشترط في الأمر الإرادة ٤٨٧
- تعريف بعض المعتزلة للأمر ٤٨٨
- أدلة المعتزلة على اشتراط الإرادة للأمر ٤٨٨
- أدلة الجمهور على أن الأمر ليس مشروطاً بالإرادة ٤٩١
- الدليل الأول: أمر الله تعالى إبراهيم بذبح ولده ولم يرده منه ٤٩١
- الدليل الثاني: أمر الله تعالى لإبليس بالسجود لآدم ولم يرده منه ٤٩٢
- الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ ... ٤٩٣

- ٤٩٤ الدليل الرابع: عدم اشتراط أهل اللسان الإرادة في الأمر
- ٤٩٥ الدليل الخامس: تميز الأمر عن الإرادة
- ٤٩٧ الجواب عن أدلة المعتزلة في اشتراط الإرادة للأمر
- ٥٠٠ مسألة: إذا ورد الأمر متجرداً عن القرائن اقتضى الوجوب
- ٥٠٠ قال بعض الفقهاء: الأمر المتجرد يقتضي الإباحة
- ٥٠٠ دليل القائلين بأن الأمر المتجرد يقتضي الإباحة
- ٥٠١ الأمر المتجرد يقتضي الندب عند بعض المعتزلة
- ٥٠١ أدلة مَنْ ذهب من المعتزلة إلى أن الأمر المجرد للندب
- ٥٠٤ مذهب الواقفية في الأمر المتجرد عن القرائن
- ٥٠٥ دليل الواقفية على مذهبهم في التوقف
- ٥٠٦ أدلة الجمهور على أن الأمر المتجرد يقتضي الوجوب
- ٥٠٦ أدلتهم على ذلك من الكتاب
- ٥٠٨ أدلتهم على ذلك من السنة
- ٥١٢ دليلهم على ذلك من الإجماع
- ٥١٤ دليلهم على ذلك من اللغة
- ٥١٩ الجواب عن القائلين بأن الأمر المجرد للإباحة
- ٥٢٠ القول بالاشتراك في صيغة «افعل» قول بعيد
- ٥٢٣ الجواب عن القائلين بأن الأمر المجرد للندب
- ٥٢٤ ليس الوجوب ندباً وزيادة
- ٥٢٥ الجواب عن الواقفية في صيغة الأمر
- ٥٢٦ القول بأن صيغة الأمر لا تفيد شيئاً تسفيه لواضع اللغة
- ٥٢٨ فهرس الموضوعات

دارين الجوزي 8428146



140805