ما يفهمه وقلته وأيضا فقد يقول الإنسان ضربت الناس الذين في الدار أجمع فلو كانت إحدى اللفظتين لا تقع على سبيل الحقيقة إلا على أكثر مما تقع عليه الأخرى لما جاز تأكيد الأكثر بالأقل إن قيل الأمر وإن كان كما ذكرتم في لفظة كل ولفظة أجمعين إذا كانا مفردين فانهما إذا اجتمعا فقال القائل رأيت الناس كلهم أجمعين علمنا أنه رأى أكثر مما رآه لو قال رأيت الناس أجمعين أو قال رأيت الناس كلهم قيل إذا كانت كل واحدة من اللفظتين لا تفيد هذه الكثرة دون ما نقص عنها فيجب مثله عند الاجتماع لأن المركب من الكلام إنما يفيد تركيب معان مفردة فقط ولا يفيد فائدة زائدة

دليل متقرر أن أهل اللغة يلجأون في الإخبار عن الاستغراق إلى لفظة كل وجميع ولا يلجأون إلى لفظ الجمع نحو مسلمين وإن كان ذلك مشتركا في كل جمع فان قالوا إنما يلجأون إلى لفظ كل لما يقترن بها من شاهد الحال قيل فهلا اقترن بلفظ الجمع ذلك مع أنه مشترك كلفظة كل

دليل آخر الإنسان إذا سمع غيره يقول ضربت كل من في الدار وعلم أن في الدار عشرة ولم يعرف سوى هذا اللفظ أعني أنه لم يعرف أن في الدار أباه وغيره ممن يغلب على الظن أنه لا يضربه بل جوز أن يضربهم كلهم فان الأسبق إلى فهمه الاستغراق ولو كانت اللفظة مجازا في الاستغراق لسبق إلى الفهم البعض دون الاستغراق ولو كانت اللفظة مشتركة بين الاستغراق وما دونه لتردد في الفهم أنه أراد الكل أو البعض على سواء كما تترد معاني الأسماء المشتركة فلا تترجح في النفس ومن أنصف من نفسه علم أن الأمر كما قلناه

دليل قول القائل ضربت كل من في الدار يناقضه وينافيه قول لم أضرب كل من في الدار لأن الإنسان إذا أراد أن يناقض من قال ضربت

كل من في الدار قال له في الحال لم تضرب كل من في الدار فلو كانت لفظة كل مشتركة بين البعض والكل لم تكن مناقضة لقوله لم أضرب كل من في الدار لأن هذا القول يصدق إذا ضرب البعض دون البعض ولو كانت لفظة كل مجازا في الاستغراق لكان ما ذكرناه من نفي المناقضة أظهر وأبين ومعلوم أيضا أن لفظة كل مقابلة للفظة جزء وعلى كل حال وذلك يمنع من أن يكون قولنا كل مفيدا للجزء على الحقيقة

دليل قول القائل اضرب رجلا يفيد ضرب رجل غير معين وقولنا لا تضرب رجلا كالسلب له ولا يكون كالسلب له إلا بأن يفيد نفي ضرب كل الرجال لأنه لو نفي ضرب بعضهم لاجتمع مع ضرب رجل وفي ذلك إبطال تنافيهما وكذلك قول القائل ضربت رجلا وقوله لم أضرب رجلا
دليل اعلم أن لفظة من عامة إذا كانت نكرة في المجازاة والاستفهام وإذا كانت معرفة خصت هكذا ذكره شيوخنا ونحن نقول إن لفظة من لا يستفهم بها إلا أن يقرن بها صفة فاذا قرن بها صفة عمت كل عاقل له تلك الصفة سواء كانت معرفة أو نكرة يقول في الاستفهام من في الدار فيكون استفهاما عن كل عاقل في الدار ويقول في المجازاة من دخل داري ضربته فيعم كل عاقل دخل داره ويقول في المعرفة ضربت من ضربت يا زيد فيعم كل عاقل ضربه زيد فهي كالنكرة في هذا المعنى وإنما تفارق النكرة في أنها إذا كانت معرفة دخلت على من قد عرفة المخاطب والمخاطب وليس كذلك إذا كانت نكرة نحو قوله من دخل داري ضربته والدليل على أن لفظة من تعم في الاستفهام أنه لا شبهة في أنها حقيقة في العقلاء لأنه لا وجه يقتضي كونها حقيقة في غيرهم إلا وما هو أقوى منه يقتضي كونها حقيقة فيهم فلا يخلو إما أن تكون حقيقة في جميعهم فقط أو حقيقة في بعضهم فقط أو حقيقة في الكل وفي البعض فلو كانت حقيقة في البعض حتى يكون استفهاما عن صفة بعض العقلاء سواء كان معينا أو غير معين

لوجب إذا كان عند الإنسان بنو تميم كلهم فقال له قائل من عندك من بني تميم فذكرهم له واحدا واحدا أن يكون قد أجابه عما سأله وعما لم يسأله وذلك في القبح جار مجرى أن يجيبه بذكر العقلاء وبذكر الحمير ولو كانت حقيقة في بعض معين لوجب إذا كان عند المسؤول غير ذلك البعض من العقلاء أن لا تكون من استفهاما عنهم فكان لا يحسن أن يذكرهم في الجواب كما لو كان عنده البهائم إذ السؤال ما تناولهم وأيضا فالمسؤول لا يعرف البعض الذي يكون لفظة من سؤالا عنه لأنه ليس له ذكر في لفظة من وفي ذلك كون المسؤول غير عارف بما سئل عنه ولا يقصد السائل بسؤاله بعضا دون بعض ولا عددا دون عدد وأيضا فليس بأن تتناول لفظة من بعضا من العقلاء بأعيانهم بأولى من أن تتناول بعضا آخر ولو كانت لفظة من مشتركة بين الكل والبعض لكان العبد إذا قال له سيده من عندك وعنده جماعة من الناس له أن لا

يجيب بذكر جميعهم ومعلوم أن العقلاء يلومونه عى ذلك ويقولون له قد قال لك من عندك فلم أجبته بذكر البعض ولكان له أن يقول ما أدري ما الذي تعنيه بكلامك إذ كلامك مشترك بين البعض وبين الكل ولكان له أن يقول أعن خمسة تسألني أو عن ستة أو عن سبعة ولكان له أن يقول عن العرب تسألني أم عن العجم فاذ قال له عن العرب قال أعن مضر أم عن ربيعة فاذا قال عن مضر قال أعن بني سعد أم عن بني زيد ثم يتصل الاستفهام من المسؤول هكذا لأنه لا وجه يقتضي كون لفظة من مشتركة بين الكل والبعض الاوهو قائم في قولنا العرب وفي قولنا بني تميم ومن مذهب المخالف أيضا أن هذه الألفاظ كلها مشتركة ومعلوم قبح هذا الاستفهام بل لا يتفق ذلك من العقلاء ولا ما هو أقل منه فان قالوا إنما لم يحسن إيصال هذا الاستفهام لأن المسؤول يضطر الى قصد السائل عن بعض هذه الاستفهامات قيل فكيف يضطر إلى قصده ابدا مع أن جميع ما يأتيه من الألفاظ مشترك وهل هذا إلا كالقول بأن الإنسان إذا سمع غيره يقول

رأيت شفقا علم على طريقة واحدة أن المتكلم قد أراد الحمرة في أن ذلك محال وإنما يتفق ذلك في بعض الحالات أن يضطر إلى أنه أراد أحد المعنيين وإلا فالأصل أن يلتبس عليه ولو جاز أن يضطر إلى قصده أبدا لكان الاسم المشترك أظهر من الاسم الذي حقيقته معنى واحد لأن هذا الاسم لا يضطر السامع إلى معناه على طريقة واحدة وإنما يظن أنه قصد ذلك المعنى أو يعلم علم استدلال إذا كان المتكلم به حكيما
فان قالوا إنما يضطر السامع إلى قصد المتكلم لما يقترن بكلامه من الإشارات قيل إنه لفظة من ليس يقترن بها إشارة ولو أقترن بها إشارة في بعض الحالات لجاز أن لا يقترن بها في حالة أخرى وكان ينبغي أن يحسن هذا الاستفهام الذي ذكرناه إذا لم تقترن الإشارة بكلامه وأيضا فليس بواجب حصول العلم عند الإشارة على كل حال فكان ينبغي أن يحسن هذا الاستفهام في حال دون حال إن قيل أليس قد يقول المتكلم لمن قاله من عندك أعن العرب تسألني أم عن العجم فبطل قولكم إن ذلك لا يحسن الجواب أنه متى لم يعرف إلا مجرد اللفظة لم يحسن منه هذا الإستفهام وإنما يحسن منه ذلك إذا علم من ضمير السائل أن غرضه أن يسأله عن أحد القبيلتين إما العرب وإما العجم ولا يعرف أن غرضه أحدهما بعينه فيقول له أعن العرب تسألني أم عن العجم ولو كان الأصل حسن سؤاله عن أحد القبيلتين لكان ينبغي

أن يكون حسن هذا الاستفهام هو الأكثر وقبحه هو القل والأمر بخلاف ذلك ويحسن أن يتصل الاستفهام على ما ذكرناه فعلمنا أنه إن حسن أن يقول المسؤول للسائل أعن العرب تسألني فلما ذكرناه وقد يكون عند المسؤول عالم من الناس يعجز عن ذكر آحادهم فيقول عندي عالم من الناس لا أستطيع ذكر آحادهم فيعتذر بذلك ويدل اعتذاره على أن المفهوم من لفظة من السؤال عن كل عاقل عنده إن قيل إنما يجيبه بذكر كل عاقل عنده لأنه إذا أجابه بذلك فقد صار إلى غرض السائل لأنه إن كان غرضه السؤال عن الكل فقد أجابه وإن كان غرضه السؤال عن البعض

فقد دخل تحت جوابه عن الكل قيل يقتضي حسن جوابه عن الكل ولا يوجبه وفي ذلك حسن استفهام المسؤول عن الحد الذي ذكرناه وأيضا فان كانت اللفظة مشتركة فليس في جواب المسؤول بذكر الكل وصول إلى غرض السائل على كل حال لأنه قد يجوز أن يكون غرضه السؤال عن البعض وهو أحد محتملي السؤال وأن لا يفحص عن الباقي ولا يعرفه فان قالوا لو كان هذا غرضه لما أتى بلفظ مشترك قيل ولو كان غرضه الكل لما أتى بلفظ مشترك بين الكل وبين البعض وعلى أن هذا يقتضي أن يكون غرض المستفهم بلفظة من السؤال عن الكل أبدا وهذا يقتضي السامع ذلك من غرضه وذلك يزيل كونها مشتركة فان قالوا إنا غير مشتركة من جهة العرف قيل إذا ثبت لنا أنها غير مشتركة في اللغة في هذا الوقت فقد تم غرضنا ولا ضرر علينا في أن لا نعرف لماذا وضعت من قبل على أنه لا طريق إلى أن نعلم أن اللفظة موضوعة في أصل اللغة للشيء إلا أن نعلم أنها حقيقة فيه في هذا الوقت ولا يدل دليل على أنها منقولة فلو جوزنا في لفظة من أن تكون منقولة لم يجوز ذلك في كل لفظة
دليل القائل إذا قال من دخل داري ضربته حسن أن يستثنى منه كل عاقل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فاذا لولا الاستثناء لوجب دخول كل عاقل تحت لفظة من فلو كانت لفظة من حقيقة في الخصوص مجازا في العموم أو كانت حقيقة في الاستغراق وفيما دونه من الجموع لما وجب دخول كل عاقل تحت الكلام على كل حال إن قال أصحاب الاشتراك ما أنكرتم أن يكون الاستثناء إنما يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته فجاز أن يستثنى الإنسان من لفظة من أي عاقل شاء لصحه دخول كل عاقل تحتها قيل لو جاز ما ذكرت لجاز أن يقول القائل لغيره اضرب رجالا إلا زيدا وهذا الكلام في الحسن والإستقامة يجري

مجرى قول قائل من دخل داري ضربته إلا زيدا لأن أي رجل أشرت إليه يجوز أن يدخل تحت قوله اضرب رجلا على سبيل الجمع

والشمول ومعلوم أن أهل اللغة لا يتناولون قول القائل من دخل داري ضربته إلا زيدا بل يجعلون ذلك استثناء حقيقة ويتأولون قوله اضرب رجالا إلا زيدا ويقولون إن إلا ها هنا بمنزلة ليس كأنه قال اضرب رجالا ليس زيد منهم
وقد استدل أصحابنا على أن الاستثناء لا يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته بأشياء
منها قولهم لو حسن ذلك لحسن أن يقول القائل ضربت رجلا إلا زيدا ورأيت رجلا إلا زيدا لأن كل رجل يصح دخوله تحت قوله أضرب رجلا ولقائل أن يقول أما قول القائل اضرب رجلا إلا زيدا فحسنه لازم لكم لأن قوله اضرب رجلا يتناول كل رجل على البدل على سبيل الوجوب لا على سبيل الصحة فكان ينبغي أن يحسن أن يستثنى منه زيدا ليخرج من وجوب تناول الخطاب له على البدل فان قلتم إنما لم يحسن ذلك لأن قوله اضرب رجلا لا يتناول كل رجل على جهة الشمول والاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته على جهة الشمول الجمع قبل لكم ما أنكرتم أن يكون الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته على جهة الشمول أيضا وأما قوله رأيت رجلا إلا زيدا فانه لا يستعمل لأن قوله رأيت رجلا وإن لم يفد رجلا بعينه فاذا نعلم أن رؤيته ما تناولت إلا شخصا معينا وإن لم يكن معينا لنا والشيء الواحد المعين لا يجوز أن يستثنى منه لأنه لم يدخل معه غيره لا على جهة الشمول ولا على جهة البدل
ومنها قولهم إن الاستثناء يدخل على ألفاظ العدد كقول القائل له على عشرة إلا واحدا وإنما حسن دخوله على العشرة لأنه قد أخرج منها ما لولاه لدخل فيها ألا ترى لا يحسن استثناؤها كلها ولا استثناء ما لم يدخل تحتها ولقائل أن يقول إنما حسن استثناء الواحد من العشرة لأنه لولا الاستثناء لصح

دخوله في الخطاب لا لوجوب دخوله فيه لأن وجوب دخول الواحد في جملة العشرة لا يمنع من كون دخوله صحيحا إن قيل كيف يكون دخوله صحيحا وواجبا قيل إن صحة دخوله تحت لفظ العشرة نعني به أن اسم العشرة يتناوله مع غيره على سبيل الحقيقة ووجوب دخوله تحته نعني به أنه لا يكون الخطاب حقيقة إلا إذا

دخل تحته ومعلوم أن القسم الأول داخل تحت القسم الثاني ويبين ذلك أن كلما وجب له حكم من الأحكام فذلك الحكم صحيح عليه غير مستحيل وأيضا فلو كان يج دخوله تحت الخطاب مباينا لما يصح دخوله تحته لم يصح الأستدلال بدخول الاستثناء على لفظ العدد لأن ذلك يدل على أن الاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحت الخطاب وذلك لا يمنع من إخراجه ما يصح دخوله تحته لأن حسن أحدهما لا يمنع من حسن الآخر
ومنها قولهم إن أهل اللغة قالوا إن الاستثناء هو إخراج جزء من كل والجزء يجب كونه جزء لكله ولقائل أن يقول إن الشيء قد يكون جزء للشيء على طريق الصحة وعلى طريق الوجوب أما الذي هو جزء على طريق الوجوب فالواحد من العشرة وأما الذي هو جزء على طريق الصحة فانه يجوز أن يكون جزءه ويجوز أن لا يكون جزءه نحو قول القائل اضرب رجالا فانه يجوز أن يكون زيد جزء منهم ويجوز أن لا يكون منهم فاذا كان كذلك فليس في قول أهل اللغة إن الاستثناء يخرج جزء من كل ما يدل على أنه يخرج ما يجب أن يكون جزء من الكل والمعتمد في الجواب على الأول إن قيل لو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته يحسن أن يستثني الإنسان من قوله من دخل داري ضربته الملائكة والجن لأنه يجب دخولهم تحت لفظة من قيل ولو كان يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته لحسن استثناء الملائكة والجن من قول القائل من دخل داري ضربته لأن تناول الخطاب لم يصح وأيضا فإنا إنما قلنا إن الاستثناء لا يخرج من الكلام إلا ما يجب دخوله تحته وهذا يقتضي أن يكون كل ما هذه سبيله فيجب

دخول الاستثناء عليه وأيضا فالاستثناء إنما يخرج من الكلام ما لولاه لتناوله الكلام ولم يمنع مانع من دخوله تحته لولا الاستثناء لأنه والحال هذه يجب دخول المستثنى منه تحت الخطاب
والملائكة والجن قد منع مانع من دخولهم تحت الخطاب وعلمنا أن المتكلم ما أرادهم قبل الاستثناء فلم يكن في الاستثناء فائدة ولما لم يمتنع أن يدخلوا تحت خطاب الله سبحانه حسن أن يتناولهم الاستثناء لأنه لو قال من عصاني عاقبته حسن أن يستثني الملائكة والجن
دليل وقد استدل في المسألة بأن أهل اللغة فصلوا بين العموم وبين الخصوص وجعلوا أحدهما في مقابلة الآخر فقالوا مخرج هذا اللفظ العموم ومخرج هذا الخصوص كما فصلوا بين الأمر وبين النهي فكما وجب أن يكون لكل واحد منهما لفظ يخصه فكذلك

العموم والخصوص وهذه الدلالة إنما تفسد القول بأن لفظ العموم يفيد ما يفيده لفظ الخصوص فقط وانه يستفاد منه العموم بالقصد لأن القائل بهذا القول لا يجعل أحدهما منفصلا من الآخر وذلك يمنع من أن يكون أحدهما في مقابلة الآخر لأن الشيء لا يكون في مقابلة نفسه غير أنه يبعد أن يذهب إلى هذا القول أحد فأما قول الخصم بأن العموم مشترك بين أول المجموع وبين الاستغراق وما بينهما من الجموع ولا يفيد ما نقص عن أقل الجمع على سبيل الحقيقة والخصوص يفيد عينا واحدة فان هذا الدليل لا يفسده وكذلك لو قال إن لفظ العموم يفيد أقل الجمع دون ما فوقه على سبيل الحقيقة والخصوص لا يفيده على سبيل الحقيقة إلا عينا واحدة لأنه بهذا القول قد خالف بينهما في الفائدة
وذكر قاضي القضاة في الشرح أن الذي يفسد قول الذاهبين إلى أن لفظ العموم مشترك بين الإستغراق وبين ما دونه أن أهل اللغة فصلوا بين لفظ العموم وبين النكرة في الإثبات نحو رجل وما أشبه ذلك ولن يتم ذلك إلا مع القول بأن في العموم ضرب من الاستغراق ولقائل أن يقول إن ذلك يتم من دون ما ذكره لأني أجعل النكرة في الإثبات تتناول واحدا غير معين ولفظ العموم يفيد الجمع المستغرق وغير المستغرق على البدل

دليل ومما استدل به في المسألة هو أن أهل اللغة خالفوا بين تأكيد العموم وبين تأكيد الخصوص فجعلوا تأكيد أحدهما مفارقا لتأكيد الآخر ألا ترى أنهم قالوا رأيت زيدا نفسه ولم يقولوا رأيت زيدا أجمعين وقالوا رأيت القوم أجمعين ولم يقولوا رأيت القوم نفسه قالوا فكما أن تأكيديهما مختلفان لا بالقصد فكذلك هما يجب أن يختلفا لا بالقصد لأن من حق التأكيد أن يطابق المؤكد ولا يلزم على ذلك الإشارة لأنها تورد للاستعانة بها والاستراحة إليها لا للتأكيد ومع ذلك فان الاشارة إلى جماعة من الناس مخالفة للإشارة إلى شخص واحد ولهذا إذا قال الإنسان جاءني هؤلاء القوم اشار إلى جماعتهم وحرك إصبعه في جهتهم وإذا قال جاءني زيد وحده أشار إليه وحده وكذلك إذا أشار وهم عنه غيب فقال جاءني القوم كلهم وقال جاءني زيد وحده وهذه الدلالة إنما يبطل بها قول من قال إن لفظ العموم لا يفيد إلا ما يفيده الخصوص لأن القول بذلك يلزم عليه أن يكون تأكيد العموم كتأكيد الخصوص فأما إذا قال إن لفظ الخصوص يتناول الواحد ولفظ العموم يفيد الجمع وهو مشترك بين كل الجموع ولا يقع على الواحد إلا مجازا فانه قد خالف بين فائدتيهما فلم يلزمه أن يوافق بين تأكيديهما

شبهة لهم
قالوا لو كان لفظ العموم مستغرقا لكان ذلك معلوما إما بالبديهة أو باخبار الواضعين لذلك لنا مشافهة أو بنقل عنه إما بالتواتر أو بالآحاد وأن يكون طريق ذلك الشرع قالوا ليس خلافنا معكم في أن ذلك معلوم بالشرع لأنكم تدعون العلم بالاستغراق من جهة اللغة قبل الشرع ومعلوم أن العلم بذلك ليس من البديهة وما شاهدنا الواضعين فيشافهونا بذلك فلو تواتر النقل عنهم باستغراق ألفاظ العموم لعلمنا من ذلك ما علمتم وأخبار الآحاد ليست طريقا إلى العلم ولو كان الخبر عن استغراق العموم خبر واحد لم

ينفعكم فبان أنه لا طريق إلى العلم باستغراق ألفاظ العموم
والجواب يقال لهم أتجعلون هذه الشبهة دلالة على أن لفظ العموم ما وضع للاستغراق أو تجعلونها دلالة على أنه وضع للاستغراق ولما دونه فان قالوا بالأول قيل لهم نحن نعلم ضرورة بالنقل عنه وعند استعمالهم الكلام أن لفظة كل وجميع إذا استعملت في الإستغراق لم تكن مجازا ولو لم نعلم ذلك ضرورة لجاز أن نعلم بدليل وهو أن ينقل عنهم بالتواتر أنهم أضافوا إلى هذه الألفاظ أحكاما لا تصح إلا إذا كانت الألفاظ عامة نحو الاستثناء والاستفهام وغير ذلك وعلى أن ما ذكروه يقتضي أنه لا طريق لهم إلى العلم بأن لفظ العموم وضع للاستغراق وهذا يقتضي أن يجوزوا كونه موضوعا له وهم يقطعون على أنه غير موضوع له ولا يشكون فان قالوا مذهبنا أن لفظ العموم موضوع للاستغراق ولما دونه قيل لهم فالشبهة عليكم لا لكم لأنكم قد سلمتم أن لفظ العموم موضوع للاستغراق وهو حقيقة فيه فكأنكم إنما استدللتم على أنه موضوع لما دونه ونحن ننفي ذلك فلنا أن نقول لو كان موضوعا لما دونه لكان ذلك معلوما بالبديهه أو بمشافهة الواضعين أو بالتواتر عنهم أو بالآحاد ولا تواتر في ذلك ولا آحاد لأنه ليس أحد من أهل اللغة قال إن لفظة كل حقيقة في البعض ولا نقل ذلك ناقل واحد فالكلام لازم لأنه لو وضع لما دون الاستغراق لما جاز أن يضرب أهل النقل بأجمعهم عن نقله
شبهة قالوا لو كان العموم موضوعا للاستغراق لفهم السامع له الاستغراق عند إدراكه بأول وهلة كما علم الخصوص عند إدراكه الخصوص الجواب يقال لهم لم زعمتم أنه كان يجب ذلك وأيضا فليس كل معلوم يعلم عند الإدراك بأول وهلة بل كثير من المعلومات يعلم بتأمل ونظر ولا يمتنع أن العموم يعلم بالأدلة التي ذكرناها وعلى أن كثيرا من ألفاظ العموم نحو كل و جميع

إذا تجردت علم من خالط أهل العربية من قصدهم استغراقها حتى إذا

سمعها متجردة عن قرينة سبق إلى فهمه الاستغراق نحو أن يقول القائل ضربت كل من في الدار فهي كألفاظ الخصوص وإن جاز أن يكون العلم بفائدة لفظ الخصوص أظهر ويقال لهم ولو كان لفظ العموم موضوعا للاستغراق أو ولما دونه فقط لعرف ذلك من سمع العموم بأول وهلة
شبهة قالوا لفظ العموم يستعمل في الاستغراق وفيما دونه على سواء فكما وجب أن يكون حقيقة في الاستغراق وجب كونه حقيقة فيما دونه الجواب يقال لهم لو تعنون بقولكم إنها مستعملة في الاستغراق وفيما دونه على حد سواء أنها مستعملة فيهما على حد الحقيقة فهو موضوع الخلاف وفي ذلك استدلالكم بالشيء على نفسه وإن أردتم أنها تستعمل في كل واحد منها من غير قرينة بل يكتفي بها في الدلالة على الاستغراق وعلى ما دونه لم نسلم لكم ذلك ولم يمكنكم أن تقولوه مع القول بالاشتراك فان أردتم أنها لا تستعمل في الاستغراق ولا فيما دونه إلا مع قرينة وأنها لا تدل على واحد منها إلا بقرينة لم نسلمه لكم ولا يمكنكم أن تعلموا أنها لا تدل على الاستغراق بنفسها إلا بعد أن تصححوا كونها مشتركة ويلزمون أن يكون قولنا حمار حقيقة البليد
فان قالوا ليس مستعمل فيه كاستعماله في البهيمة قلنا لهم وليس استعمال لفظ العموم وفيما دون الاستغراق كاستعماله في الاستغراق وأي وجه فصلوا به بين استعمال اسم الحمار في البهيمة وفي البليد أمكننا ذكره في مسألتنا
واستدلوا بالاستعمال على وجه آخر فقالوا إن لفظ العموم يستعمل في الاستغراق وفيما دونه والظاهر من استعمال الاسم في الشيء أن يكون حقيقة فيه إلا أن يمنع مانع من كونه حقيقة فيه نحو أن يعلم باضطرار من قصد أهل اللغة أنهم يتجوزون بالاسم فيما استعملوه فيه والجواب يقال لهم لم زعمتم أن الظاهر من استعمال الاسم في الشيء أنه حقيقة فيه وما أنكرتم أن استعماله فيه يدل على

أنه مستعمل فيه في اللغة فأما أنه حقيقة فيه أو مجاز فيحتاج فيه إلى نظر آخر

فان قالوا لو لم يكن الاستعمال طريقا إلى كونه الاسم حقيقة لم يكن لنا في الفصل بين كون الاسم حقيقة أو مجازا طريق قيل هذا دعوى ونحن قد بينا وجوها يفصل بها بين الحقيقة والمجاز إلا هذا ولو لم يكن هذا فصلا صحيحا فقد لزمنا وإياكم أن لا يكون لنا طريق للفصل بينهما وليس يصير الشيء دليلا على الشيء لأنه قد فسد أن يكون غيره دليلا وليس يجوز أن يكون ما ذكروه دليلا على الحقيقة لأن غيره لا يكون دليلا عليها ويقال لهم إنما يجب أن يكون اللفظ حقيقة في الشيء إذا لم يمنع مانع من كونه حقيقة فيه إذا كان ظاهر استعماله فيه يقتضي أن يكون حقيقه فيه حتى إذا لم يمنع مانع مما يقتضيه حكم الظاهر حكم به فما معنى قولكم إن ظاهر استعمال الاسم في الشيء يقتضي كونه حقيقة فيه فان قالوا معنى ذلك أنه لا يستعمل الاسم في الشيء إلا وهو حقيقة فيه انتقض عليهم بأسماء المجاز كلها وقيل لهم أيضا قولكم إلا أن يمنع من ذلك مانع يوجب أنه قد يكون الاسم مجازا فيما استعمل فيه إذا منع مانع من كونه حقيقة فيه فان قالوا معنى ذلك أن الاسم إذا استعمل في الشيء فالأكثر والأغلب أنه حقيقة فيه قيل لهم بل الأكثر استعمال المجاز ولو صح ما ذكرتموه لكان ذلك يفيد غالب الظن فان الاسم إذا استعمل في الشيء كان حقيقة فيه فان قالوا معنى قولكم إن ظاهر العموم الاستغراق قيل معنى ذلك أنه موضوع له وحقيقة فيه وأن المتكلم يجب أن يعني به موضوعه إذا جرده عن دلالة ولا يمكنكم ذكر ذلك في الاستعمال لأن الاستعمال ليس بلفظ فيكون موضوعا للشيء فيقال له إنه ظاهره والأسبق إلى الأفهام فلم يكن له معنى إلا الوجهين اللذين ذكرناهما
يلزمون أن يكون اسم الأسد حقيقة في الشجاع لأنه مستعمل فيه فان قالوا قد منع من ذلك مانع وهو علمنا باضطرار من قصد أهل اللغة أنه ليس

بحقيقة فيه قيل لهم فكذلك نحن نعلم باضطرار من قصد أهل اللغة أن قول القائل ضربت كل من في الدار إذا استعمل في ثلاثة وفيها عشرة أنه مجاز فان قالوا كيف نعلم ذلك باضطرار ونحن نخالفكم فيه قيل وكيف علمتم باضطرار أن اسم الأسد واقع على الشجاع مجازا والنافون للمجاز في اللغة يمنعون من كون هذا الاسم للشجاع مجازا ويقال لهم أليس قولنا أمر مستعمل في الشأن والفعل وليس بحقيقة فيهما وليس يمكنكم القول بأنكم تعلمون باضطرار كون ذلك مجازا فيهما لوجدنا خلقا من الناس

يقولون إن ذلك حقيقة فيهما وكذلك وقوع اسم الشفاعة على طلب المنافع مجاز عند المرجئة وليس بمعلوم كونه مجازا باضطرار لأنا نذهب إلى أنه حقيقة فيه
وأيضا فليس يجوز أن يقتصر في كون اللفظ مجازا على أنا نعلم باضطرار من قصد أهل اللغة أنه مجاز لأنه ليس كل ما لم نعلم باضطرار وجب نفيه لأن الحكم قد يعلم بدليل وقد يعلم باضطرار فأن قالوا إن الظاهر من استعمال اللفظ في الشيء أن يكون حقيقة فيه إلا أن يعلم باضطرار أو بدليل أنه مجاز فيه ولفظ العموم مستعمل فيما دون الاستغراق ولا يعلم أنه مجاز فيه فوجب كونه حقيقة فيه ولا يلزم على ذلك استعمال اسم الأسد في الشجاع واسم الشفاعة في طلب المنافع لأنا قد علمنا أن اسم الأسد مجاز في الشجاع وعلمنا بالدليل أن اسم الشفاعة مجاز في طلب المنافع قيل قد بينا أنه لا معنى لقولكم إن ظاهر استعمال اللفظ في الشيء أن يكون حقيقة فيه وبينا أن استعمال الاسم في الشيء إنما يدل على أنه يقيده في اللغة فلا يخلو أنه إذا لم نعلم أنه مجاز فيه إما أن لا نعلم ذلك مع الفحص عن أدلة المجاز مع علمنا بانتفائها ذلك عن اللفظ أو مع انتفاء الفحص عن أدلة المجاز فان كنا لم نفحص عن أدلة المجاز فنعلم انتفائها فلا معتبر بفقد علمنا بأنه مجاز نحو أن يكون في اللغة ما يدل على أنه مجاز وإن كنا لم نعلم أنه مجاز مع علمنا بانتفاء أدلة المجاز عن اللفظ فقد صار الدليل على أن اللفظة حقيقة هو أنا لما رأيناها مستعملة في الشيء علمنا أنها من اللغة ثم قلنا إما أن تكون حقيقة فيه أو مجازا وليست

مجازا لأن للمجاز أدلة محصورة كلها منتفية عنه فصح كونها حقيقة وإذا كان كذلك لم تصح هذه الدلالة إلا بأن يحضر أدلة المجاز وتبين زوالها عن اللفظ إذا استعمل فيما دون الاستغراق فيجب أن تبينوا ذلك حتى يصح دليلكم فان قالوا فما الفرق بين هذا الاستدلال وبين استدلالكم بظاهر العموم وقولكم إنه على الاستغراق إلا أن يدل دليل على تخصيصه قبل إن لفظ العموم عندنا موضع للاستغراق فصح أن نقول إنه يفيده إلا أن يمنع منه مانع وقد بينا بطلان القول بأن ظاهر الاستعمال يفيد الحقيقة ومع ذلك فليس يصح أن يعلم استغراق العموم إلا بأن يعلم أنه موضوع للاستغراق ويعلم انتفاء ما يخصه كما لا يعلم أن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه إلا بعد أن يعلم انتفاء أدلة المجاز فهما سيان من هذه الجهة غير أنه يجوز للمستدل بظاهر العموم أن يعول عليه ويكون على

المناظر له أن يورد عليه ما يخص العموم ولا يتكلف المستدل بيان فقد ما يخص العموم لأنه قد ذكره ما يدل على الاستغراق إذا لم يكن في معارضة ما يخصه فهو معول على دلالة المشروط فلو كلفناه تصحيح الشرط لطال ولم يتسع له الزمان وليس كذلك من قال إن ظاهر الاستعمال الحقيقة إلا أن يمنع مانع لأنا قد بينا أن محصول كلامه أن اللغة تجوز استعمال الاسم فيما دون الاستغراق وإنما نعلم أنه حقيقة فيه لفقد دلالة المجاز فقوله إنني قد فقدت أدلة المجاز اقتصار على دعوى فقط فان أمكن تصحيحها وإلا فهو مقتصر على دعوى

شبهة

قالوا لو كان لفظ العموم مستغرقا لكان الاستثناء منه نقضا ورجوعا ويقال لهم ما معنى كونه نقصا فان قالوا معنى ذلك أنه يدلنا على أن لفظ العموم قد أراد به المتكلم بعض ظاهره واستعمله فيه فقط قيل فهذا مذهبنا فان سميتموه نقضا فلا يضرنا ثم يقال لهم أتريدون أن ظاهر العموم عندنا الاستغراق إذا تجرد عن اشتاء وما يجري مجراه أو وإن لم يتجرد فان قالوا إذا تجرد قيل لهم فما تجرد في مسئلتنا وإن قالوا وإن لم يتجرد قيل لهم لا

يسلم ذلك خصوصهم على أن لفظ العموم إنما يستغرق ما دخل عليه وإذا كان معه استثناء فهو داخل على ما عدا المستثني وهو مستغرق له فلم يكن الاستثناء نقضا من ذلك لفظة كل تقتضي استغراق ما دخلت عليه لأنك إذا قلت ضربت كل من في الدار استغرقت لفظة كل جميع من في الدار لا غيرهم وإذا قلت ضربت كل رجل طويل كان ذلك مستغرقا لكل طويل لا غير فكذلك قولك كل رجل في الدار إلا بني تميم معناه كل من عدا بني تميم فلفظة كل دخلت على من عداهم فاستغرقتهم فاذا استعملت لفظة كل في هذا الموضع في غير ظاهرها فيكون الاستثناء نقضا لها وعلى أنه لو كان ظاهر العموم الاستغراق على كل حال والاستثناء قد صيرها مجازا لم يلزم أن يكون نقضا لأن ما دل على أن الكلمة مجاز لا يكون نقضا لها كالقرينة الدالة على أن قولنا أسد مستعمل في الرجل الشجاع فان قيل لو لم يكن قول القائل ضربت كل من في الدار إلا بني تميم نقضا وقبيحا لكان قوله ضربت كل من في الدار لم أضرب كل من في الدار غير مناقضة ولا قبيحا قيل هذا لكم ألزم لأنكم تذهبون إلى أن لفظة كل حقيقة في الاستغراق وفي البعض أيضا ويحسن عندكم الاستثناء منها لأنه يدل على أن لفظ العموم مستعمل في إحدى حقيقتيه فيلزم أن يحسن أن

يقول الإنسان ضربت كل من في الدار لم أضرب كل من في الدار ليدل بذلك على أنه استعمل لفظة كل في إحدى حقيقتيها وهي البعض والفرق عندنا بين الموضعين أن الاستثناء لما لم يستقل بنفسه وجب تعليقه بما تقدم وذلك يدل على أن المتكلم بالمستثنى منه ما استوفى غرضه منه لأنه ما عدل عنه ألا ترى أنه قد قيده بما لا يستقل إلا معه وإذا لم يكن عادلا عن الكلام بالاستثناء صار الاستثناء جزء من الجملة وصار مجموع المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة ودل مجموعها على استغراق ما عدا المستثنى وليس كذلك قول القائل ضربت كل من في الدار لم أضرب كل من في الدار لأن كل واحدة من الجملتين مستقلة بنفسها لا يجب أن تعلق الثانية بالأولى فعدول المتكلم من

الجملة الأولى إلى جملة مستقلة بنفسها لا يجب تعليقها بالأولى يدل على أنه قد استوفى غرضه من الاولى فلما أقر بالثانية كان قد نقض الاولى لأنها تنافيها بعد استيفاء الغرض من الاولى وأيضا فان لفظ العموم إنما دخل على ما عدا المستثنى على ما بيناه فهو مستغرق له دون غيره كما أن العموم المشروط والمقيد بالصفة إنما دخل على ما عدا الشرط والصفة وليس يجب أن يقبح العموم المشروط ولا العموم المقيد بالصفة كما يقبح قول القائل ضربت كل الناس لم أضرب كل الناس لأن كل واحدة من اللفظتين قد دخلت على الناس يبين ما ذكرناه أن الإنسان إذا قال ضربت كل من في الدار عم جميعهم وإذا قال لعبيده أكرم كل الناس عم الجميع وإذا قال لعبيده أكرم كل الناس إن كانوا مؤمنين عم المؤمنين دون غيرهم واقتضى ذلك التخصيص ولم يجز قياسا على ذلك أن يقول ضربت كل من في الدار لم أضرب كل من في الدار فكذلك القول في العموم المستثنى منه فهذا كلام في قولهم إن الاستثناء نقض
ثم يقال لهم ما معنى قولكم إن الاستثناء رجوع فان قالوا رجوع عن ظاهر الكلام لأن ظاهر العموم الاستغراق عندكم والاستثناء قد منع منه فقد تقدم الكلام على ذلك وقلنا إن العموم اقتضى استغراق ما دخل عليه وهو ما عدا المستثنى وقلنا إنه لو اقتضى استغراق الكل والاستثناء يمنع من ذلك لكان قد دل على أنه مجاز وذلك غير مستحيل وإن قالوا اردنا أنه رجوع عن الإرادة لأن المتكلم أراد بلفظ العموم الاستغراق ثم عدل عن هذه الإرادة إلى إرادة البعض فقط عند الاستثناء قيل لهم ولم زعمتم أنه أراد عند أول كلامه استغراق الجميع وما أنكرتم أنه أراد استغراق ما دخل

عليه لفظ كل وهو ما عدا المستثنى فلا يكون قد أراد شيئا ثم عدل عنه فان قالوا لو كان المتكلم قد أراد البعض بلفظ العموم لكان قد استثنى مما لم يرد وذلك محال قيل إنه أراد الكل بلفظ العموم لكنه أراد كل ما دخل عليه اللفظ وهو ما عدا المستثنى فلا نقول إنه أراد البعض ثم استثنى كما نقول لو أنه إذا

قال اضرب كل الرجال الطوال دون القصار على انه يلزمهم مثل ما ألزمونا لأنا لا نقول لهم إذا كان لفظ العموم مشتركا بين الاستغراق وبين ما دونه فأخبرونا هل أراد المتكلم الاستغراق ثم استثنى منه أو أراد البعض ثم استثنى منه زيدا فان قالوا بالأول قيل لهم فقد رجع وإن قالوا بالثاني قيل لهم أفهل استثنى منه زيدا من البعض الذى أردناه أو من البعض الذى لم نرده فان قالوا بالأول قيل لهم هذا رجوع وإن قالوا بالثاني قيل لهم فقد أخرج بالاستثناء ما لم يرده وهذا الذي أتيتموه
وربما تعلقوا بالاستثناء من وجه آخر فقالوا لو كان لفظ العموم مستغرقا لجرى الاستثناء منه مجرى أن يعدد الإنسان أشخاص الجنس ثم يستثنى منه شخصا نحو أن يقول رأيت زيدا رأيت عمرا رأيت خالدا هكذا إلى آخر الناس ثم يقول إلا زيدا فلما قبح هذا قبح ذاك وفي حسن الاستثناء دليل على ان لفظ العموم غير شامل يقال لهم لم زعمتم أنه إذا قبح أحدهما قبح الآخر وما أنكرتم أن الفرق بينهما أن الاستثناء إخراج جزء من كل فيدل على أن المتكلم استعمل لفظ الكل في جميع ما عدا الاستثناء فاذا قال الإنسان رأيت زيدا رأيت عمرا إلا زيدا لم يخل قوله إلا زيدا إما أن يكون راجعا إلى زيد او إلى عمرو فان رجع إلى زيد كان ذلك رجوعا ونقضا وإخراجا لجزء من كل واستعمالا للفظ كل فيما عدا المستثنى وإن رجع إلى عمرو ولم يكن قد أخرج زيدا من شيء هو كله لأن عمرا ليس بكل زيد وليس يجوز أن يرجع الاستثناء إلى زيد وإلى عمرو معا لأن كل واحد منهما مستقل بنفسه وليس يشملهما لفظ واحد هو كل لهما فيكون الاستثناء دالا على أن لفظ الكل مستعمل فيما عداه وليس كذلك قول القائل ضربت كل من في الدار إلا زيدا لأن قولنا كل لفظ يشمل الأشخاص فصح أن يخرج الاستثناء بعضها بأن يدل على أن لفظة كل مستعملة فيما عدا المستثنى ويجري ذلك مجرى تعديد الأشخاص كلهم إلا زيدا ثم يقال لهم أنتم تقولون إن لفظ العموم حقيقة للاستغراق كما أنه حقيقة للبعض فقد لزمكم

أن يكون العموم مع الاستثناء يجري مجرى أن يعدد المتكلم أشخاص الجنس ثم يستثني واحدا منها فان قالوا لا يلزمنا ذلك لأنه إذا استثنى منها واحدا علمنا أنه لفظ العموم فيما عداه واستعماله فيما عداه هو حقيقة عندنا قيل لهم استعماله فيما عدا المستثنى حقيقة عندنا لأنه دخل عليه لا غير على ما بيناه ولو كان استعماله فيه مجازا لكان الاستثناء قد دل على أن لفظ العموم مستعمل على وجه المجاز وليس استعمال اللفظ فيما هو مجاز فيه يجري مجرى أن يقول الانسان رأيت زيدا وعمرا إلا زيدا
وربما تعلقوا بالاستثناء على وجه آخر فقالوا لو كان لفظ العموم مستغرقا لما جاز تخصيصه بدلالة متصلة ولا منفصلة كما لا يجوز تخصيص العلة بل العموم أولى بذلك لأنه دلالة قاطعة والعلة الشرعية أمارة والجواب يقال لهم أما التخصيص بالأدلة المتصلة بالشروط والاستثناء والتقييد بالصفة فقد قلنا إن العموم يكون داخلا فيما عداه وأما الدلالة المنفصلة فانما جاز أن تخصص العموم لأنه لفظ والألفاظ يجوز استعمالها في حقيقتها وفي مجازها ويجوز أن تدل الدلالة على استعمالها في المجاز وهذه الطريقة مفقودة في العلل فكان محصول هذه الشبهة أن قالوا لو كان حقيقة العموم الاستغراق لما جاز استعماله في المجاز وهذا ينتقض بجميع الألفاظ وجميع هذه الشبهة تنتقض بالاستثناء من ألفاظ العدد
شبهة
قالوا لو كان لفظ العموم مستغرقا لما حسن أن يستفهم المتكلم به لأن الاستفهام هو طلب الفهم وطلبا فهم ما قد فهم بالخطاب عبث ومعلوم أن الإنسان إذا سمع غيره يقول ضربت كل من في الدار فانه يحسن منه أن يقول أضربتهم أجمعين وأن يقول ضربت زيدا فيهم والجواب يقال لهم إن الاستفهام قد يكون طليا لمطلق الفهم وإزالة الإلباس وقد يكون طلبا لزيادة الفهم وزيادة الفهم فهم وذلك أن الفهم للخطاب قد يكون علما

بمراد المتكلم وقد يكون ظنا فان كان ظنا فالظن تتزايد قوته إذا تزايدت أماراته فالمستفهم يطلب أن تكثر الأمارات الدالة على قصد المتكلم ليقوي ظنه فان كان الفهم علما فالعلم قد يكون ضروريا وقد يكون مكتسبا والضروري أجل من المكتسب
فالمستفهم قد يطلب أن يتكرر القول من المتكلم أو أن يؤكد كلامه فربما اضطر إلى قصده وطلب ذلك غير عبث لأنه ليس

بحاصل قبل الاستفهام واما الاستفهام الذي هو طلب لإزالة الإلباس إذا اقترن بالعموم ما يقتضي اللبس فيستفهم السامع إزالة ذلك اللبس
ونحن نذكر الوجوه التي يحسن لها الاستفهام في كلا القسمين فنقول إن
منها ما يظن السامع أن المتكلم غير متحفظ في خطابه أو هو كالساهي فيستفهمه ويستثبته حتى إن كان ساهيا أزال سهوة فأخبره عن تيقظ وإن لم يكن ساهيا علم ذلك من حاله ولذلك يستفهم الإنسان بتكرار العموم ويجيبه المتكلم بتكراره نحو أن يقول ضربت كل من في الدار فيقول السامع أضربتهم كلهم فيقول نعم ضربتهم كلهم ولو كان يطلب زيادة الفهم لأجابه بلفظ آخر فعلم أنه إنما يستثبته وكذلك قد يقول الإنسان جاءني زيد فيقول نعم
ومنها أن يظن السامع لأمارة أن المتكلم قد أخبر كلامه العام عن جماعة وأنه ليس يتحقق دخول بعضهم فيما أخبر به ويكون السامع شديد العناية بذلك فتدعوه شدة عنايته إلى الاستفهام عنه لكي يعلم المتكلم اهتمام السامع فلأنه خص في الأخبار ولهذا قد يقول القائل رأيت كل من في الدار فاذا قيل أرأيت زيدا فيهم فقال نعم زالت الظنة لأن اللفظ الخاص أقل احتمالا وربما لم يتحقق رؤيته له فيدعوه ما رآه من اهتمام المستفهم إلى أن يقول لست أتحقق رؤيته
ومنها أن تدعوه شدة الاهتمام إلى الاستفهام طمعا في أن يضطر إلى قصد المتكلم

ومنها أن يقترن بكلام المتكلم من الأمارات ما يقتضي تخصيص كلامه نحو أن يقول القائل ضربت كل من في الدار ويكون فيها من يعظمه كأخيه فيغلب على الظن أنه لم يضربه ويكون كلامه أمارة تدل على ضربه فتتعارض الأمارتان فيستفهمه ليقع الجواب عنه بلفظ خاص لا يحتمل التخصيص
فلهذه الوجوه وما اشبهها يحسن الاستفهام لأن فيها عدول عن الفاظ يقل احتمالها ومتى انتفت وما أشبهها لم يحسن الاستفهام فاما قول القائل رأيت نخلة فانه لا يكاد يستعمل إلا في النخلة فلذلك لم يستفهم عن ذلك إلا على طريق الاستثبات لإزالة السهو ومتى استعمل ذلك في رؤية الرجل الطويل حسن الاستفهام

فأما خطاب الله سبحانه وأنه لا يحسن ورود الاستفهام عليه إلا أن يأذن تعالى في ذلك ليرد منه عز وجل خطاب يكون أقل احتمالا فيكون العمل بمراده أجلى
ثم يعارضون بدخول الاستفهام على ألفاظ الخصوص ثم يلزمون من العتب مثل ما ألزمونا فنقول لهم أليس إذا قال القائل ضربت كل من في الدار كان ذلك مشتركا بين الاستغراق وبين ما دونه وكذلك إذا قال أجمعين فالمستفهم إذا قال أضربنهم أجمعين فقد طلب أن يفهمه ما لم يفهمه بما هو كالأول في أن الفهم لا يقع به فان قالوا إنما يستفهم طمعا في حصول العلم الضروري أو في قوة الظن أجبناهم بمثله
شبهة
قالوا لو كان لفظ العموم مستغرقا وكذلك تأكيده لكان تاكيده عبثا لأنه يفيد ما أفاد المؤكد والجواب يقال لهم ولم إذا أفاد ما يفيده المؤكد من الاستغراق كان عبثا وما أنكرتم من حصول فوائد في التأكيد لا تحصل مع فقده ثم يقال لهم ولو أفاد كل واحد منهما من الاشتراك ما يفيده الآخر لكان ذكر التاكيد عقيب المؤكد عبثا لا فائدة فيه

وينقض شبهتهم بتأكيد الخصوص كقول القائل جاءني زيد نفسه وبتأكيد ألفاظ العدد كقول الله تعالى تلك عشرة كاملة وكقول القائل ألف تامة لأن قوله ألف قد انبأ عن تمامها وجب أن يكون قوله تامة عبثا وقولنا جاءني زيد يفيد مجيء نفسه فوجب كون تأكيده عبثا والنقض بتأكيد العدد إنما يلزم من قال إن قولنا عشرة ليس بحقيقة في التسعة فما دونها فاما من ارتكب كونه حقيقة في ذلك فالنقض لا يلزمه وإن كان بطلان قوله معلوما من اللغة باضطرار وكان يلزم إذا قلنا عشرة تامة أن يكون قولنا تامة بيانا لا تأكيدا بل بيانا وقد رأيت من التزم القول بأن قول القائل جاءني زيد نفسه إنما حسن لأن قوله جاءني زيد حقيقة في مجيء غلامه وجوابنا عن هذا القول السكوت
ونحن ذاكرون وجه الفائدة في التأكيد فنقول إن كان المتكلم بالعموم حكيما استدل على إرادته بخطابه فأنه إذا أكلا خطابهه كان قد زاد بالأدلة على دلالة فيقوى بذلك علمنا ويزداد جلاء وبيانا أو يكون في ذلك مصلحة وإن لم نعلمها بعينها ولهذا كثرت الأدلة على المدلول والواحد وإن كان المتكلم غير حكيم يجوز أن يعمي مراده وإنما يعلم إرادته ضرورة أو يظن إرادته استدلالا بخطابه فانه قد يؤكد خطابه لأنه يجوز أن يضطر السامع عند التاكيد إلى

إرادته أو لأنه قد يجوز السامع من ابتداء الكلام كان ساهيا فيدله المتكلم بإيصال كلامه إن كان ساهيا وقد يورد التأكيد ليزيد الأمارات الدالة على الإرادة فيقوى الظن لها وقد يقول لإنسان ضربت من في الدار ويكون فيهم من يغلب على الظن أنه لا يضربه لوكيد صداقة بينهما أو لقرابة فيكون ذلك أمارة معارضة لظاهر العموم فيؤكد كلامه بذكر الكل و الجميع ليصف موقع هذه الأمارة وأيضا فلا يمتنع أن يكون بعض ألفاظ العموم أقل استعمالا فيما دون الاستغراق من بعض والعلم بأنه تقتضي

الاستغراق أجلى وأبين فيؤكد اللفظة التي هي أكثر استعمالا في المجاز فاذا اجتمع كعها تأكيدها تأكد العلم بقصد المتكلم أو الظن وحصل بهما من القوة ما لا تحصل بأحدهما لأن الأمارة القوية معما هو دونها في القوة القوة تكون منها لو انفردت فان قيل هلا أكدوا اللفظ بتكراره إن كان الأمر على ما زعمتم حتى يقولوا جاءني القوم جاءني القوم قيل هذا لا يلزم على الجواب الأخير وإنما يتوجه على الأجوبة المتقدمة والجواب عن ذلك أن العرب لم تقعل ذلك فنفعله فان قالوا فكان يجب أن يفعلوه وليس يجب إذا كان للإنسان عذر في شيء أن يفعل كلما ساواه في العذر ألا ترى أنهم إنما سموا الشيء الواحد بأسماء كثيرة ايتسع نقلتهم فيتمكنون مع ذلك من النظم والنثر لأنه قد يمتنع وزن البيت وقافيته مع بعض اسماء الشيء دون بعض وليس يجب لذلك أن يسموا كل شيء بأسماء كثيرة على أنه لا يمتنع أن يكونوا لم يؤكدوا اللفظ بتكراره استثقالا لتكرار اللفظ فعدلوا إلى لفظة أخرة لينقلوا غرضهم من التأكيد من دون استثقال
فان قالوا لو حسن التأكيد لما فيه من ترادف الأمارات والأدلة وجواز حصول العلم الضروري بقصد المتكلم لحسن أن يقول الإنسان استندت إلى الحائط المبني من الآجر والطين لينفي أن يكون استند إلى إنسان بليد لأن اسم الحائط قد يتجوز به إلى البليد ويتجوز باسم الحمار فيه أيضا فكان ينبغي أن يحسن أن يقول ضربت الحمار النهاق والجواب أنه إنما حسن التأكيد اتباعا لفعل العرب وحسن ذلك منهم للأغراض التي ذكرناها وقد ثبت أن تلك الأغراض لا توجب أن يؤكدوا كل شيء فاذا كان كذلك لم يلزمنا أن نؤكد نحن ما ذكره السائل لأن العرب لم يؤكدوا به ولا يلزم العرب ذلك لما ذكرناه وأيضا فانما يجوز التأكيد لإزالة مجاز واحتمال مستعمل وليس أحد يقول استندت إلى الحائط فيخطر ببال السامع أنه استند إلى إنسان بليد وكذلك إذا قال ضربت

الحمار وإنما يستعمل اسم الحائط أو الحمار في البليد عند وصفه بالبلادة فان كان جماعة في وصف رجل

فقالوا هو حائط وهو حمار ثم قال واحد منهم ضربت الحمار واستندت إلى الحائط وجوز أن يتوهم على السامع أنه يعني بذلك البليد جاز أن يفيد بكلامه ما ذكروه فأما إن لم تكن الحال هذه فانه لا يخطر ببال السامع أنه استند إلى بليد فلم يكن لتقييده بما ذكروه معنى وليس كذلك استعمال لفظ العموم فيما دون الاستغراق لأن ذلك كثير مستعمل

شبهة

لو كانت لفظة من عامة في الاستفهام لكان قول القائل لغيره من عندك سؤالا عن كل العقلاء وكانت تجري مجرى قوله أكل الناس عندك وذلك يقتضي أن يكون جوابها لا أو نعم أجاب قاضي القضاة عن ذلك بأن لفظة من هي للعامة وهي من كلام السائل دون المسئول لأن السائل ليس يعلم من عند المسئول فلهذا أدخل اللفظة العامة في خطابه وأما المسئول فهو عالم بمن عنده فلم يجب أن يكون جوابه عاما ولقائل أن يقول إن لفظة من وإن كانت في كلام السائل فهي عندكم موضوعة للعموم فيجب كونها استفهاما عن العموم وذلك يقتضي مطابقة جوابها لها إما بلا أو بنعم ونحن لم نلزمكم أن يكون جواب المسئول أبدا عاما وإنما ألزمناكم أن يجيب العموم إما بأن يثبته أو ينفيه بقوله لا أو نعم وقال أيضا إن لفظة من ليست بالكل أخص منها بالبعض ولا بالبعض أخص منها بالكل فاذ كانت كذلك وجب حملها على الاستغراق

ولقائل أن يقول إن كانت ليست كذلك فيجب كونها مشتركة بين الكل وبين الاستغراق إذا كانت ليست بأحدهما أخص من الآخر وإذا كانت مشتركة بطل قولكم إنها حقيقة في أحدهما فقط وبطل قولكم بوجوب حملها على الاستغراق لأنه ليس الاستغراق أولى بها من البعض وأيضا فلو كانت ليست بأحد الأمرين أولى منها بالآخر وكانت مع ذلك محمولة على الشمول عن الكل لوجب أن يكون جوابها مطابقا لها بلا أو بنعم فالشبهة متوجهة نحوكم

والجواب عن الشبهة أن قول القائل لغيره من عندك هو استفهام عن صفة كل عاقل عنده فهو جار مجرى قوله أخبرني عن صفة كل عاقل عندك ولا تبق عاقلا عندك إلا ذكرت لي صفته ولو قال

ذلك لم يكن جوابه لا أو نعم وإنما يكون جوابه بذكر نعوت من عنده من العقلاء وصفاتهم وكذلك إذا قال له من عندك ثم يقال للمخالف أتزعم أن لفظة من حقيقة في البعض أو مشتركة بين البعض وبين الاستغراق فان قال بالأول قيل فينبغي أن يكون جواب السؤال بلا أو نعم كما قال له أبعض الناس عندك وإن قال إنها مشتركة بين الكل وبين البعض قيل فيجب أن يكون جوابها بلا أو بنعم أيضا لأنه إن علم المسئول من قصد السائل أنه استفهمه بها عن الكل فيجب أن يكون جوابها بلا أو بنعم وكذلك إن علم من قصده أنه استفهمه بها عن البعض

شبهة

لو كانت لفظة من مستغرقة لاستحال جمعها لأن الجمع يفيد أكثر مما يفيده المجموع وليس يعد لاستغراق كثرة فيفيدها الجمع قال الشاعر

... أتوا ناري فقلت منون أنتم ... فقالوا الجن قلت عموا ظلاما ...

الجواب إن قولهم منون وإن كانت صباحا لفظه لفظ الجمع وليس بجمع على الحقيقة لأنه يستفاد منه ما استفاد من قولهم من عندنا وعند المخالف ألا ترى أنه لو قال الشاعر من أنتم لكان استفهاما عن جماعتهم كما أن قوله منون استفهاما عن جماعتهم وعند المخالف أن ألفاظ العموم كلها مشتركة وليس في اللغة لفظ يختص بالاستغراق فلفظة منون مشتركة بين الاستغراق وبين البعض كلفظة من فلم يفد أكثر مما أفادته لفظة من

وأما من قال إن لفظ العموم مستغرق في الأمر والنهي ولا يقطع على

استغراقه في الخبر فلا يخلو إما أن يقول ذلك من جهة اللغة أو من جهة أخرى والأول باطل لأنا قد بينا أن لفظ العموم مستغرق وإذا كان مستغرقا لم يختلف بحسب اختلاف الجمل التي يدخل عليها وإن قال بالثاني فهو أن يقول لو لم يستغرق لفظ العموم في الأمر والنهي لم يكن المكلف مزاح العلة وليس كذلك الوعيد لأن الغرض بهما الزجر عن القبيح والزجر يكون بالخوف والخوف يحصل بغالب الظن الجواب أن لفظ العموم إن لم يكن مستغرقا لم يجب حمله على الاستغراق لا في الأمر ولا في الوعيد ويجب إذا أراد الحكيم أن يزيح علة المكلف أن لا يدله على استغراق الأمر بلفظ عموم لأنه لا يدل على الاستغراق بل يجب أن يدله بدليل آخر وإن كان لفظ العموم مستغرقا وجب أن يستغرق في الخبر لأن الخبر خطاب لنا والقصد به إفهامنا فلا يجوز أن يقصد به إفهامنا

وله ظاهر إلا وقد أريد ظاهره وإلا كان المتكلم به قصد أن يفهم بخطابه ما لا يدل خطابه عليه باب في الألف واللام إذا دخلا على اسم الجمع
اختلف الناس في اسم الجمع المشتق وغير المشتق إذا دخله الألف واللام نحو قولك المشركون والناس فقال الشيخ أبو هاشم رحمه الله إن ذلك يفيد النجس ولا يفيد الاستغراق وقال الشيخ أبو علي رحمه الله وجماعة من الفقهاء إنه موضوع لاستغراق الجنس والحجة لذلك وجوه
منها أنه لو كان قولنا الناس لا يفيد الاستغراق لا محالة لكن قد يعبر به عنه ويعبر به عن البعض حقيقة لكان قوله كلهم بيانا لأحد المحتملين لا تأكيدا ألا ترى أن اسم الشفق لما كان مشتركا على سبيل الحقيقة بين الحمرة والبياض كان الإنسان إذا قال رايت الشفق ثم قال الذي هو

الحمرة كان قوله الذي هو الحمرة بيانا لا تأكيدا لأن المؤكد يبقي المؤكد على حاله ويزيد قوة وليست هذه حال البيان لأن البيان يكشف عن أحد المحتملين فان قيل ما تنكرون من أن يكون وصف أهل اللغة بأن قولنا كل تأكيد لقولنا الناس مذهبا لهم بنوه على قولهم إن قولنا الناس مستغرق قيل إن كان كذلك فقولهم إن ذلك مستغرق حجة لأنهم يقولون ذلك نقلا بحسب ما فهموه عن العرب فان قيل فاستدلوا بقولهم إن لام الجنس تقتضي الاستغراق واطرحوا دليل التأكيد قيل لو علمنا ذلك ابتداء من اعتقاد جميعهم لاستدللنا ولكن لما علمنا ذلك بوصفهم لفظة كل بأنها تأكيد جعلنا وصفهم لذلك بأنه تأكيد دليلا على اعتقادهم الاستغراق اسم الناس إن قيل فمن أين إن وصف ذلك بأنه تأكيد قول لجميعهم قيل لأنه لو وصفه بعضهم بأنه بيان ومنع من وصفه بأنه تأكيد لنقل ذلك وعرف إن قيل قول القائل الناس يصلح للاستغراق ويصلح لما دونه فاذا أكده المتكلم فقال رأيت الناس كلهم علمنا أنه استعمل قوله الناس في الاستغراق وأنه أكد استعماله فيه بقوله كلهم فقد صح وصف ذلك بأنه تأكيد على قولنا قيل هذا يقتضي أن يكون ما دل على أن المراد بالاسم المشترك أحد معنييه تأكيدا له بأن يقال إن المتكلم بالاسم أراد به أحد معنييه وأكده بأن دل عليه ويلزم أن يكون من دل على الشيء فقد أكده
ومنها أنه يحسن أن يستثنى من قولك رأيت الناس أي إنسان أشرت إليه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه

فإذن أي إنسان أشرت إليه فهو داخل في قولك رأيت الناس وقد استوفينا الأدلة على ذلك في الباب المتقدم
ومنها أن قول القائل رايت ناسا يفيد أنه رأى من هذا الجنس ولا يفيد الاستغراق فلا بد من أن يفيد دخول الألف واللام فائدة ولا يجوز أن تكون تلك الفائدة هي الجنس لأن ذلك قد كان حاصلا من دونهما فعلمنا أنهما أفادا الاستغراق

ومنها ما استدل به من أن اللام إذا كانت تعريفا للعهد عمت فكذلك إذا كانت تعريفا للجنس ألا ترى أن الإنسان إذا كان مع غيره في ذكر رجال ثم قال جاءني الرجال عقل منه جميعهم لأن الذى جرى ذكره هو الجميع كذلك ايضا الجنس هو المتعارف إذا لم يكن عهد فلم يكن انصراف الاسم إلى البعض أولى من البعض
واحتج الذاهبون إلى قول ابي هاشم بأشياء
منها أن الإنسان إذا قال جمع الأمير الصاغة لم يعقل منه أنه جمع صاغة الدنيا وإنما يعقل منه أنه جمع هذا الجنس والجواب عنه أن المعقول منه أنه جمع صاغة بلده ومن عداهم فانما يعلم أنه لم يجمعهم لتعذر جمعهم ويلزمهم أن يجوزوا كونه جامعا لصاغة الدنيا لأن الاسم يحتمله فان قالوا نعلم أنه لم يجمعهم وإن احتمله اللفظ لقرينة وهي تعذر جمعهم قلنا نحن إن اللفظ لا يصلح إلا للاستغراق وإنما علمنا أنه لم يرد المتكلم الاستغراق لتعذره
ومنها قولهم لو كانت لام الجنس تقتضي الاستغراق لوجب إذا استعمل في العهد أن يكون مجازا لأنه قد أريد به بعض الجنس والجواب أن لام الجنس تقتضي التعريف فوجب انصراف الاسم إلى ما الإنسان به أعرف فإن كان هناك عهد انصرف إليه لأن السامع به أعرف ولم يكن هناك مجازا إذا انصرف وإن لم يكن بين المتكلم والسامع عهد انصرف إلى الجنس لأنها به أعرف فلم تختلف فائدتها في الحالين وجرت مجرى قولك من عندك في أنه استفهام عن كل عاقل عنده فان كانوا قلة فهي استفهام عنهم وإن كانوا كثرة فهي استفهام عنهم ولا يكون مجازا إذا كانوا قلة ولو قيل إن حمل الاسم المعرف على العهد يحتاج فيه إلى قرينة وهي تقدم العهد وأن ذلك يجعل الاسم مجازا لأنه عام مخصوص لم يكن بعيدا
ومنها أن يقولوا إن قولنا رجال يقتضي جمعا من الرجال غير مستغرق واللام أفادت التعريف فمن أين جاء الاستغراق والجواب إن

إفادتها للتعريف لا تمنع من إفادتها الاستغراق سيما وقد بينا أنهما متى حملا على بعض غير معين نقض ذلك التعريف لأن البعض الذي ليس بمعين مجهول وأفاد الجنس قد كان حاصلا قبل دخول اللام
ومما يمكن أن يحتجوا به هو أن يقولوا لو كان قولنا فلان يلبس الثياب حقيقة في أنه يلبس جميعها يجري مجرى قولهم فلان يلبس كل الثياب فكان يجب أن يكون قولنا فلان لا يلبس الثياب يفيد ما يفيده قولنا فلان لا يلبس كل الثياب وكان يحسن إطلاقه على كل أحد لا يلبس كل الثياب ومعلوم أن أهل اللغة لا يستحسنون إطلاق ذلك إلا على من لا يلبس شيئا من الثياب فعلمنا أن قولنا فلان يلبس الثياب يفيد الجنس فنفيه نفي الجنس أصلا فلذلك عم
وكذلك ينبغي أن يوصف كل أحد بأنه لا يباشر النساء ولا يأكل الطعام لأنه لا يباشر جميع النساء ولا يأكل جميع الطعام الجواب أن ذلك باطل بلفظة من في المجازاة لأن الانسان إذا قال من دخل داري أكرمته جرى مجرى قوله كل عاقل دخل داري أكرمته ولو قال لا أكرم من دخل داري لم يجر مجرى قوله لا أكرم كل عاقل دخل داري لأنه لو قال ذلك لم يلزم أن لا يكرم كل أحد منهم بل يجوز أن يكرم البعض دون البعض ولو قال لا أكرم من دخل داري فهم منه أنه لا يكرم واحدا منهم وإن كان قوله من دخل داري أكرمته عاما وكذلك لا يمتنع أن يكون قولنا الثياب وسيلة عامين ولا يجري سلبه مجرى كل سلب فإن قالوا إنما وجب ذلك في لفظة من لأنها ليست موضوعة للجميع وإنما تفيد العقلاء فاذا علق عليها الجزاء لم يكن بأن يتناول بعضهم بأولى من بعض فانصرف إلى الجميع ولهذه العلة وجب في نفي الجزاء ان ينصرف إلى الجميع قيل لهم ولام الجنس أيضا ما وضعت للجمع كلفظة كل وإنما تفيد تعريف الجنس فلما لم يكن بعض الجنس بأن يعرفه أولى من بعض انصرف إلى جميعه وهذه العلة قائمة إذا استعمل لام الجنس في النفي لأنه ليس بأن ينصرف إلى بعض الجنس أولى من بعض

فاذ ثبت أن اسم الجمع إذا دخله لام الجنس استغرق فالواجب أن ننظر هل هناك عهد أم لا فإن كان انصرف إليه وإلا انصرف إلى الجنس لأن انصرافه إلى العهد تخصيص وليس أن تحمل اللفظة على الاستغراق إلا بعد أن يفحص فتفيد ما يدل على أن المراد بها الخصوص

وأما الشيخ أبو هاشم فانه إذا لم يجعل الاسم مستغرقا حمله على الاستغراق لوجه آخر وهو ما ذكروه في الوعيد من أن قوله وإن الفجار لفي جحيم يفيد أنهم في الجحيم لأجل فجورهم لأنه خرج مخرج الزجر عن الفجور فوجب أن يكون كل من وجد فيه الفجور في الجحيم وجرى مجرى قوله من فجر فهو في الجحيم
فأما لفظة الجمع المضاف مثل قولنا عبيد زيد فانه يستغرق لحسن توكيده بلفظة كل وحسن استثناء أي عبد شئت ويمكن أن يذكر فيه من الشبه أكثر ما تقدم في لام الجنس والجواب عنها نحو ما تقدم باب في الألف واللام إذا دخلا على الاسم المفرد المشتق وغيرالمشتق
ذهب الشيخ أبو علي رحمه الله إلى أن قول الله تعالى والسارق والسارقة يستغرق جميع السراق وقال الشيخ أبو هاشم رحمه الله إن ذلك يفيد الجنس دون استغراقه والحجة لذلك أنه لو استغرق الجنس لجاز مع أنه لفظ واحد أن يؤكد بكل وجميع كلفظة من نحو قولك كل من دخل داري أكرمته وليس يجوز أن يؤكد بذلك لأنه يقبح أن يقول جاءني الرجل أجمعون ورأيت الإنسان كلهم وأيضا يقبح أن يستثنى من ذلك فيقول رأيت الإنسان إلا المؤمنين ولو كان عاما لحسن ذلك

وهذا يدلنا على أن قول الله سبحانه والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا مجاز يجري مجرى الاستثناء من غير الجنس لأنه غير مطرد ولو كان حقيقة لاطرد ويحتمل أيضا أن تكون الخسارة لما لزمت جميع الناس إلا المؤمنين جاز هذا الاستثناء فان قيل فقد قالوا أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض فعنوا كل واحد منها بالجمع فعلم أنهما يفيدان الاستغراق قيل هذا شاذ ولو كان حقيقة لاطرد حتى يقال جاءني الرجل القصار والرجل المؤمنون على أنه ليس المراد بذلك أن جميع الدنانير أهلك الناس وإنما المراد به هذا الجنس ولما كان الهلاك بالدينار لأمر موجود في كل واحد من الدنانير جاز أن ينعتوه بالجمع لأن المعنى يقتضي الجميع فان قالوا لو لم يستغرق قولنا الإنسان لأفاد واحدا غير معين وفي ذلك إخراجه من كونه معرفا فإن قلتم إن اللام تقتضي تعريف الجنس لا تعريف الآحاد قيل لكم هذا كان مستفادا من الاسم قيل دخول اللام عليه لأنك لو قلت رأيت إنسانا أفاد أنك رأيت واحدا من هذا الجنس كما لو قلت رايت الإنسان والجواب أن قول القائل رأيت الإنسان لا يطلق إلا على إنسان قد عرفه المتكلم والسامع وتقدم ذكره لهما فيفيد ذلك الشخص بعينه وقد تعلق على لفظ

الإنسان حكم يعلم شياعه في جميع الناس إما لأجل لفظ تعليل أو لأجل الزجر أو غير ذلك فلا يستعمل في شخص بعينه ولكن يراد به الجنس واستغراقه لأجل ما اقترن به مما يقتضي الاستغراق
فان قيل إنكم قد خالفتم الإجماع بفرقكم بين الاسم إذا دخله الألف واللام وبين الاسم المفرد لأن الناس على قولين منهم من جعلهما مستغرقين ومنهم من جعلهما غير مستغرقين قيل لسنا نعلم هذا الإجماع وإنما نعلم ما ذكرته من قول الشيخين رحمهما الله ومن تبعهما فقط على أنه إنما لا يجوز الفرق بين المسألتين إذا جمعهما طريق واحد وقد بينا أنه ليس يجمعهما طريق واحد

باب في لفظ الجمع العاري عن الألف واللام
حكى قاضي القضاة رحمه الله في الشرح عن الشيخ أبي علي رحمه الله ان قول القائل رأيت رجالا يحمل على الاستغراق من جهة الحكمة وعند الشيخ أبي هاشم رحمه الله أنه لا يحمل على الاستغراق بل يحمل إذا تجرد على ثلاثة فصاعدا وحجة ذلك أن قولنا رجال يفيد جمعا من الرجال لأنك ترتقي من التثنية إليه فتقول رجلان وثلاثة رجال وأربعة رجال ولأنك تنعته بأي نعت شئت فتقول رجال ثلاثة وأربعة وخمسة رجال وإذا كان يفيد جمعا من الرجال وكان معنى الجمع قائما في الثلاثة فما زاد فمن قيل له اضرب رجالا فضرب ثلاثة رجال كان قد فعل ما يوصف بأنه ضرب رجال فسقط عنه الغرض كما أنه لوقيل له ادخل الدار فدخل أولها ولحقه اسم الداخل سقط عنه الأمر وقد احتج لذلك بأنه لو حمل ذلك على الاستغراق لم يستقر لأنه لا عدد من الرجال إلا ويمكن أن يوجد أكثر منه ولقائل أن يقول يحمل على الاستغراق لمن هو موجود من الرجال كلفظة من تحمل على أنها استفهام عن كل عاقل في الدار دون من لم يوجد وهذا يوجب أن لا يكون في اللغة لفظ يستغرق الرجال
وحجة أبي علي على وجوه
منها أن حمل هذه اللفظة على الاستغراق حمل لها على جميع حقائقها فكان أولى من حملها على البعض ويفارق ذلك الاسم المشترك في أنه لا يحمل على كلا معنييه لأنه ليس بحقيقة في مجموعهما وقولنا ناس ورجال يفيد كل جمع على سبيل الحقيقة والجواب أنه إن أراد أن قولنا رجال حقيقة في الثلاثة وفي الأربعة وفي كل عدد ابتداء فذلك غير مسلم لأنه لم يوضع للاعداد ابتداء وإن أراد أنه حقيقة في الجمع والجمع موجود في الثلاثة فصاعدا

فصحيح وذلك يمنعه أن يقول إذا حملته على الاستغراق كنت قد حملته على جميع حقائقه لأن الحقيقة واحدة وهي الجمع ثم يقال له ولم زعمت أنه ينبغي أن يحمل هذا الاسم على كل ما وجدت فيه حقيقة وما أنكرت أنه يحمل على أقل ما يوجد فيه معنى الجمع لأنه متحقق
ومنها قوله لو اراد المتكلم بلفظ الجمع المنكور البعض لبينه وإذا بطل حمله على البعض ثبت الاستغراق والجواب يقال له ولو أراد الكل لبينه على أن ما ذكرناه من وجوب حمله على الثلاثة وسقوط الأمر به بيانا بأن يكون البعض مرادا ويقال له إنما يجب أن يبين ذلك لو يدل عليه مطلق الكلام فبين أنه لا يدل على ذلك وقد تمت لك المسألة
ومنها قوله لو حمل على البعض لم يتميز البعض الذي يحمله عليه الجواب أنا إذا قصرنا الحكم على الثلاثة فقد حملناه على أمر متميز وإن كانت الثلاثة غير متعينة فان قال أفتجوزون لمن أمر بضرب رجال أن يضرب أكثر من ثلاثة قيل نعم ولا يجب عليه أما سقوط الوجوب فلانه بضرب ثلاثة يوصف بأنه قد ضرب رجالا وأما جواز الزيادة فلقيام معنى الجمع فيهم وهذا كمن قيل له ادخل الدار في أنه إن دخل أولها سقط عنه الأمر وإن أمعن في الدخول لم يلزمه فهذا هو الكلام في أسماء الجمع المنكر
فأما قول القائل افعلوا فذكر قاضي القضاة في الدرس أن أبا علي حمل ذلك على الاستغراق قال ولم يحمله قوله رايت رجالا على الاستغراق وذكر في الشرح ما حكيناه والأولى أن يقال إن قول القائل افعلوا لا بد من أن يتقدمه اسم فان كان الاسم مستغرقا نحو قوله يأيها الناس انصرف قوله افعلوا إلى الاستغراق وإن لم يكن مستغرقا نحو جمع منكر لم ينصرف ذلك إلى الاستغراق لأن الإنسان لو قال قلت لرجل افعلوا كذا وكذا لم يستغرق جميع الرجال

باب في أقل الجمع ما هو
اعلم أن هذا الباب يشتمل على مسألتين إحداهما أن يقال قولنا جمع ما الذي يفيده والثاني أن يقال الألفاظ الموضوعة بأنها جمع هل تفيد الاثنين حقيقة أم لا نحو قولنا جماعة ورجال
أما قولنا جمع فانه يفيد من جهة الاشتقاق ضم الشيء إلى الشيء ويفيد في عرف أهل اللغة الفاظا مخصوصة نحو قولهم هذا اللفظ جمع وهذا اللفظ تثنية وأما قولنا جماعة وقولنا رجال فانه يفيد ثلاثة

فصاعدا ولا يفيد الاثنين فقط لأنه لا ينعت ذلك بالاثنين وينعت بالثلاثة لأنه يقال رأيت رجالا ثلاثة وجماعة رجال ولا يقال رأيت رجالا اثنين وجماعة رجلين
وذهب قوم إلى أنه يفيد الاثنين حقيقة واحتجوا بأشياء
منها قوله تعالى وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إلى قوله وكنا لحكمهم شاهدين والجواب أن ما ذكرناه من الدلالة يقتضي أن ذلك مجازا لا حقيقة
ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقها جماعة والجواب أنه أراد أن حكمهما حكم الجماعة في انعقاد صلاة الجماعة بهما لما ذكرنا من الدلالة لأن كلام النبي صلى الله عليه وسلم يحمل على تعليم الحكم دون الاسم اللغوي وليس لأحد أن يقول إن الاثنين تفيدهما ألفاظ الجمع من جهة الشرع فيقال إن النبي صلى الله عليه وسلم عرفنا ذلك شرعا

ومنها أن اسم الجمع يفيد ضم الشيء إلى الشيء وهذا يصح في الإثنين كصحته في الثلاثة وإذا كان معنى الجمع قائما في الاثنين صح أن يفيدهما ألفاظ الجمع والجواب أن قولنا اسم الرجال موضوع للجمع ليس يقتضي أنه يفيد جمع شيء إلى شيء فيلزم أن يقع ما حصل فيه هذا المعنى وإنما يفيد أنه موضوع للاجتماع ثلاثة فصاعدا فلا يلزم أن يفيد اجتماع اثنين باب في نفي مساواة الشيء للشيء هل يفيد نفي اشتراكهما في كل صفاتهما أم لا
اعلم أن من الشافعية من استدل بقول الله تعالى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون على المنع من قتل المسلم بالذمي لأنه لو قتل به كما يقتل الذمي بالمسلم وكما يقتل المسلم بالمسلم كنا قد سوينا بين المسلم والذمي مع أن أحدهما من اصحاب النار والآخر من أصحاب الجنة والآية تمنع من استوائهما في كل الصفات وهذا لا يصح لأن استواء أهل النار وأهل الجنة هو أن يشتركا في جميع الصفات كما أن تساوي الجنسين هو أن يشتركا في جميع المقدار فنفي استوائهما هو نفي اشتراكهما في جميع الصفات ومتى افترقا في بعضهما صدق القول عليهما بأنهما لم يستويا ونحن نوقع بين الذمي والمسلم افترقا في كثير من الصفات سوى القصاص فبان أن قوله لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة لا يعم جميع الصفات إن قيل هلا كان المراد بذلك لا يستويان في صفة من الصفات قيل إن نفي الاستواء علق بأصحاب الجنة وأصحاب النار ولم يعلق

بصفاتهم فلا يلزم ما قلته وإذا علق بالفريقين كفى في افتراقهما أن يتنافيا في بعض الصفات

وقد أجاب قاضي القضاة عن الاحتجاج بالآية بأنا قد علمنا استواءهم في صفات الذات فعلمنا أنه أراد لا يستويان في بعض الصفات فاذا لم يذكر ذلك البعض صارت الآية مجملة وقد ذكرنا في الآية الافتراق في الفوز فيجب حمل الآية عليه ولقائل أن يقول إن سلم لهم أن الآية تفيد نفي اشتراكهم في كل الصفات أجمع لم يضرهم اشتراكهم في كثير من الصفات لأن العموم إذا خرج بعضه لم يمنع من التعلق بباقيه باب في خطاب المذكر هل يعم المذكر والمؤنث أم يختص بالمذكر فقط
اعلم أن الخطاب الشامل ضروب أحدهما يختص بالمذكر فقط نحو قولنا رجال والآخر يختص بالمؤنث فقط كقولنا نساء والآخر يستعمل فيهما وهو ضربان أحدهما لا يبين فيه تذكير ولا تأنيث كقولك من وذلك يدخل فيه الرجال والنساء إلا لدلالة والآخر يبين فيه التذكير كقولك قاموا واختلف الناس في ذلك فقال بعضهم لا يدخل النساء فيه إلا بدليل لأن المذكر جمعا ينفصل به من جمع المؤنث ولأن الجمع هو تضعيف الواحد ومعلوم أن قولنا قام يفيد المذكر فقولنا قاموا يفيد تضعيف هذه الفائدة وهو المذكر وقال قوم ظاهر ذلك يفيد الرجال والنساء لأن أهل اللغة قالوا التذكير والتأنيث إذا اجتمعا غلب التذكير والجواب أن مرادهم بذلك أن الإنسان إذا أراد أن يعبر عن المؤنث والمذكر بلفظ وجب أن يعبر عنه بلفظ مذكر لا مؤنث وليس في هذا ما يدل على أن اللفظ يفيد ظاهره المؤنث وإذا قد أتينا على أبواب العموم فلنذكر ابواب الخصوص باب في معنى وصفنا للكلام بأنه خاص وخصوص وبانه مخصوص ووصف المتكلم بأنه مخصص للخطاب والفصل بين التخصيص والنسخ
أما وصف الكلام بأنه خاص وبأنه خصوص فمعناه أنه وضع

لشيء واحد نحو قولنا البصرة وبغداد
وأما الخطاب المخصوص فهو ما عرض المتكلم به بعض ما وضع له اللفظ فقط وذلك أن المفهوم من قولنا إن الكلام مخصوص هو أنه قد قصر على بعض فائدته وإنما يكون مقصورا عليها بأن يكون المتكلم قد عني ذلك البعض فقط بكلامه وليس قولنا خصوص من قولنا مخصوص بسبيل لأن ما وضع لعين واحدة لا يوصف بأنه

خطاب مخصوص وإنما يوصف بأنه خاص وبأنه مخصوص ويقل استعمال قولهم خصوص في العموم المخصوص وأما قولنا خاص فانه يستعمل فيما وضع لعين واحدة وفي العموم المخصوص وأما قولنا قد خص فلان العموم فقد يستعمل على الحقيقة ويراد به أنه جعله خاصا وإنما يجعله خاصا إذا استعمله في بعض ما تناوله ويستعمل على المجاز ويراد به أنه دل على تخصيصه أو نبه على الدلالة عليه أو اعتقد تخصيصه
فأما التخصيص فقد يستعمل على موجب اللغة وعلى موجب العرف واستعماله على موجب اللغة يفيد إخراج بعض ما تناوله الخطاب فعلا كان المخرج أو فاعلا أو زمانا على ما سيجيء بيانه وعلى هذا يكون النسخ داخلا تحت التخصيص لأن النسخ هو إخراج لبعض ما تناوله الخطاب ايضا وأما التخصيص في العرف فانه لا يفارق على موجب مذهب أصحابنا إلا بالمقارنة والتراخي لأن الله عز وجل لو قال لنا صلوا كل يوم جمعة ثلاث صلوات وقال عقيب ذلك باستثناء أو بغيره لا يصل زيد شيئا من هذه الصلوات كان ذلك مخصصا ولم يكن نسخا وكذلك لو قال لا تصلوا يوم الجمعة الفلانية أو لو قال لا تصلوا الصلاة الثالثة في الجمعة فلو قال هذه الأقاويل متراخيا عن قوله صلوا كل يوم جمعة لكان نسخا فبان أنه ليس يقع الفرق بينهما فإن أحدهما يخرج الوقت أو الشخص أو الفعل بل إنما يفترقان بالمقارنة والتراخي فاذا ثبت ذلك فالتخصيص على هذا هو إخراج

بعض ما تناوله الخطاب مع كونه مقارنا له ويدخل في ذلك إخراج واحد من النكرات والنسخ هو إخراج بعض ما تناوله دليل شرعي بنفسه أو بقرينة بدليل سمعي متراخ باب فيما يجوز تخصيصه وفيما لا يجوز
اعلم أن الكلام في ذلك يقع في موضعين أحدهما فيما يتصور تخصيصه ويمكن والآخر فيما يجوز قيام الدلالة على تخصيصه أما الأول فهو أن الأدلة ضربان أحدهما فيه معنى الشمول والآخر ليس فيه ذلك فالأخير لا يتصور دخول التخصيص فيه لأن تخصيص الشيء هو إخراج جزئه فما لا جزء له لا يتصور فيه ذلك ولا يمكن وذلك نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بردة بن نيار يجزئك ولا يجزيء أحدا بعدك لأنه لا يمكن أن يخرج من هذه الأجزاء شيء وأما ما فيه معنى الشمول فضربان أحدهما لفظ عموم والآخر ليس بلفظ عموم نحو قضية في عين دل الدليل على أنها تتعدى عنها أو فحوى القول أو دليل خطاب أو علة شاملة وكل

ذلك يتصور دخول التخصيص فيه إذ كل واحد من ذلك له جزء يتصور إخراجه
فأما ما يجوز قيام الدلالة على تخصيصه فنقول فيه إن ما لا يتصور تخصيصه لا يجوز قيام الدلالة على تخصيصه وما يتصور تخصيصه وكان لفظ عموم فجائز قيام الدلالة على تخصيصه وما عدا الألفاظ فضربان علة وغير علة وما ليس بعلة فهو دليل خطاب على قول من جعله حجة والدلالة على تخصيصه يجوز أن ترد وأما العلة فضربان أحدهما تعليل بطريق الأولى وهو فحوى القول والآخر لا بطريق الأولى فالأول لا يجوز إخراج بعض الفحوى مع بقاء اللفظ فإن قول الله عز وجل فلا تقل لهما أف لو خص

منه الضرب فأبيح مع إيمانهما وحظر التأفيف كان قد أبيح ما يشارك المحظور في علة الحظر وزاد عليه فأما العلة التي لا يثبت فيها معنى الأولى فضربان منصوصة ومستنبطة وفي تحصيص كل واحدة منهما اختلاف
وإذ وقد ذكرنا ما لا يجوز تخصيصه وما يجوز تخصيصه فلنذكر الغاية التي اليها ينتهي تخصيص ما يجوز تخصيصه باب في الغاية التي يجوز أن ينتهي التخصيص إليها
حكي عن أبي بكر القفال أنه أجاز تخصيص لفظة من إلى أن يبقى تحتها واحد فقط ولم يجز ذلك في ألفاظ الجمع العامة وجعل نهاية تخصيصها أن يبقى تحتها ثلاثة كقولك الناس والرجال وأجاز غيره تخصيص جميع الفاظ العموم على اختلافها إلى أن يبقى تحتها واحد والأولى المنع من ذلك في جميع ألفاظ العموم وإيجاب أن يراد بها كثرة وإن لم يعلم قدرها إلا أن تستعمل في الواحد على سبيل التعظيم والإبانة بأن ذلك الواحد يجري مجرى الكبير فأما على غير ذلك فليس بمستعمل يبين ذلك أن رجلا لو قال أكلت كل ما في الدار من الرمان وكان قد أكل رمانة واحدة وفي الدار ألف رمانة عابه أهل اللغة وكذلك لو أكل ثلاثة فانما يزول اللوم عنه إذا كان قد أكل جميعها أو كثيرا منها وإن لم يحد ذلك بحد كذلك لو قال أكلت الرمان الذي في الدار وقد أكل ثلاثة وكذلك لو قال أكلت الرمان إلا أن يريد بقوله أكلت الرمان الجنس دون الاستغراق لأن المريض لو قال قد أكلت اللحم حسن ذلك وإن كان أكل اليسير منه لما كان مقصده أنه قد شرع في هذا الجنس ولو قال قائل من دخل داري ضربته أو قال لغيره من عندك وقال أردت زيدا وحده بالاستفهام والمجازاة عابه أهل اللغة

وحجة من أجاز أن ينتهي التخصيص إلى أن يبقى من العموم واحد هي أنه لو لم يجز ذلك لكان إما أن لا يجوز لأنه يصير به الخطاب مجازا أو لأنه إذا استعمل في الواحد لم يكن مستعملا في الجمع فلا يكون قد استعمل الخطاب في موضعه أصلا والأول يمنع من دخول التخصيص فيه على كل حال والثاني يمنع أيضا من ذلك لأن الاستغراق هو موضوع اللفظ العام لا غير والجمع تبع له وإن لم يجز أن يستعمل اللفظ في غير موضوعه لم يجز استعماله فيما دون الاستغراق والجواب أن الذي يمنع من ذلك أنه غير مستعمل في اللغة من الوجه الذي بيناه واحتجوا بقول الله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ومنزل الذكر هو الله الواحد عز وجل وبقول الشاعر
إنا وما أعني سواي
ويقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقد أنفذ إلى سعد بن أبي وقاص القعقاع مع ألف فارس إني قد أنفذت إليك ألفي رجل وصفه بأنه ألف فاذا جاز ذلك في ألفاظ العدد فجوازه في ألفاظ العموم أولى والجواب أن ذلك خرج على طريق التعظيم أو الإخبار بقيام الواحد مقام الجماعة وذلك سائغ باب في جواز استعمال الله سبحانه الكلام العام في الخصوص أمرا كان أو خبرا
حكي أن قوما منعوا من ذلك في الخبر دون الأمر والدليل على جواز ذلك فيهما أن القرآن قد ورد بخطاب عام والمراد به الخصوص كقوله سبحانه اقتلوا المشركين وقوله سبحانه وأوتيت من كل شيء

وجاءت السنة بذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يدخل بيتا فيه تصاوير وقال إن الملائكة لا تدخل بيتا فيه تصاوير ثم دخل بيتا فيه تصاوير بوطاء فكان ذلك تخصيصا ولأن المانع من ذلك إما أن يكون من جهة الإمكان أو من جهة اللغة أو من جهة الدواعي والحكمة ومعلوم أن ذلك ممكن من كل متكلم واللغة لا تمنع من ذلك لأنهم يتكلمون بالعموم ويريددون به الخصوص والحكمة أيضا لا تمنع من ذلك لأن أكثر ما فيه أنه يصير العموم باستعماله في الخصوص مجازا والحكمة لا تمنع من التكلم بالمجاز
إن قيل إن جاز ذلك لتكلم أهل اللغة به ليجوزن أن يامر الله سبحانه بشرط لأن أهل اللغة يأمرون بشروط قيل إنا لم نمنع من ذلك لأجل اللغة لكن لأن الأمر بالشرط موقوف على فقد العلم بحصول الشرط أو زواله إن قيل فالحكمة تمنع من أن يراد بالخبر

العام بعضه لأنه يوهم الكذب قيل ليس يوهم ذلك إذا اقترن به بيان التخصيص ويلزم عليه المنع من دخول التخصيص في الأمر لأنه يوهم البداء فإن قالوا الخبر لا يجوز نسخه فلم يجز تخصيصه والجواب أنه يجوز نسخه على ما سنبينه باب فيما يصير به العام خاصا

اعلم أنه يفهم من ذلك ما به يصير خاصا عندنا ويفهم منه ما به يصير خاصا في نفسه فاذا أريد الوجه الأول فالجواب أنه يصير خاصا عندنا بالأدلة لأنا بها اعتقدنا أن العام مخصوص وإذا أريد الوجه الثاني وهو الحقيقة لأن المفهوم من ذلك أنه صار مخصوصا به في نفسه فالجواب أنه صار مخصوصا بأغراض المتكلم وإرادته لا بالأدلة لأن معنى قولنا إن العموم مخصوص هو أن المتكلم به استعمله في بعض ما تناوله ولا معنى لذلك إلا أنه قصد به بعض ما تناوله أو ما يجري مجرى القصد ولأنه إذا جاز أن يرد

الخطاب خاصا وجاز أن يرد عاما لم يكن بأحدهما أولى من الآخر إلا لما يرجع إلى أغراض المتكلم كما يذكره أصحابنا في الأمر والخبر ولهذا كان لفظ العموم مستعملا في الاستغراق بارادة المتكلم وأغراضه ولأن الدلالة على تخصيص العموم الذي تكلم به الواحد منا قد يكون متأخرا والمؤثر في الشيء لا يتأخر عنه ولأنه قد يتكلم الواحد منا بالعموم ويدل غيره على تخصيصه والمخصص للعموم هو المتكلم دون غيره وانصرف ذلك إلى أقوال المتكلم دون الدليل باب فيما يعلم به تخصيص العام

اعلم أنه يعلم تخصيص العم بما يتصل به وبما ينفصل عنه والمتصل به شرط وصفة وغاية واستثناء والمنفصل ضربان عقلي وسمعي والسمعي ضربان دلالة وأمارة فالدلالة هي الكتاب والسنة المقطوع بها والإجماع المقطوع به والأمارة خبر واحد وقياس باب تخصيص الكلام بالصفة والغاية

أما تخصيصه بالصفة فكقولك أكرم الناس الطوال فلو لم تقل الطوال لزوم إكرامهم أجمع فلما قلت الطوال لزم إكرام الطوال فقط ولم يلزم بهذا الكلام إكرام من عداهم فان تضمن الكلام شيئين عطف أحدهما على الآخر وقيد الثاني منهما بصفة فانه يتقيد الأول بالصفة في حال ولا يتقيد في حال على ما سنذكره في الاستثناء إذا تعقب جملا من الكلام

وأما تخصيصه بالغاية فكقولك أكرم بني تميم أبدا إلى أن يدخلوا الدار فلو لم تقل إلى أن يدخلوا الدار جاز أن يكرمهم بالأمر دخلوا

الدار أو لم يدخلوا فلما ذكرت الغاية تخصص الوجوب بما قبلها لأنه لو لزم الإكرام بعد الدخول خرج الدخول من كونه غاية ونهاية ودخل في أن يكون وسطا وذلك ينقض فائدة قوله إلى لأن هذه اللفظة تفيد الغاية وقد يدخل على الحكم الواحد غايتان إما على البدل وإنما على الجمع مثال الأول قولك اضرب زيدا أبدا تى يدخل الدار أو حتى تسلم على زيد فأيهما فعل سقط وجوب الضرب والغاية الثانية قد زادت في التخصيص لأنك لو اقتصرت على الغاية الأولى ما ارتفع الضرب إلا مع دخول الدار فلما ذكرت الثانية ارتفع وجوب الضرب مع فقد دخول الدار إذا وجد التسليم على زيد ومثال الثاني قولك اضرب بني تميم أبدا حتى يدخلوا الدار وحتى يسلموا على زيد فيصير فعل الثاني منهما هو الغاية في التحقيق والغاية الثانية قد رفعت بعض التخصيص لأنها لو لم تذكر سقط وجوب الضرب بدخول الدار فقط فلما ذكرت لم يسقط وجوب الضرب إلا بوجود السلام مع دخول الدار باب التخصيص بالشرط اعلم أن الشرط يخص الكلام وهو ضربان أحدهما يخرج من الكلام ما علمنا خروجه منه بدليل آخر عقلي أو سمعي فيكون مؤكدا نحو قولك أكرم القوم أبدا إن أستطعت والضرب الآخلار يخرج من الكلام ما لا نعلم خروجه منه لولاه كقولك أكرم القوم ابدا إن دخلوا الدار فلو لم تذكر الشرط لزم إكرامهم وإن لم يدخلوا الدار ومع ذكرك للشرط سقط وجوب الإكرام إن لم يدخلوا الدار لأن لفظة إن للشرط والشرط يقف عليه المشروط وعلى بدله وإلا انتقض كونه شرطا على ما تقدم بيانه
وقد يشترط الحكم الواحد بشروط كثيرة على البدل وعلى الجمع فالأول كقولك أكرم القوم أبدا إن دخلوا الدار أو إن دخلوا السوق فأيهما

حصل استحق الإكرام والشرط الثاني قد رفع بعض التخصيص لأنك لما قلت إن دخلوا الدار أسقطت الإكرام بفقد الدخول وأخرجت ذلك من الكلام فلما قلت أو إن دخلوا السوق أوجبت إكرامهم بدخول السوق وإن لم يدخلوا الدار على حد ما اقتضاه مطلق الكلام ومثال الثاني قولك أكرم القوم أبدا إن دخلوا الدار ودخلوا السوق فلا يستحق الإكرام إلا بهما والشرط الثاني قد زاد في التخصيص لأنك لو اقتصرت على الشرط الأول ما كان يخرج من الإكرام من دخل الدار ولما ذكرت الشرط الثاني خرج من الإكرام من دخل الدار متى لم يدخل السوق

وقد يشرط للأحكام الكثيرة شرط واحد على البدل وعلى الجمع مثال الأول قولك أعط زيدا درهما أو دينار إن دخل الدار ومثال الثاني قولك أعط زيدا درهما واخلع عليه إن دخل الدار والشرط له صدر الكلام سواء تقدم أو تأخر لأن من حقه أن يتقدم الجزاء فاذا قلت أعط زيدا درهما أن دخل الدار معناه إن دخل الدار فأعطه درهما والشرط كالمشروط إن كان المشروط قد نقض فشرطه قد نقض ولا يكون الشرط مستقبلا ألا ترى أن دخول زيد الدار إذا تقدم وكان شرطه دخول عمرو فيجب أن يكون دخول عمرو قد تقدم وإن كان المشروط حاضرا فشرطه حاضر وإن كان مستقبلا فشرطه مستقبل والأصل في ذلك أن الشرط عليه يقف الحكم فلا يجوز أن يفارقه ولهذا إذا كان دخول زيد الدار شرطا في استحقاقه درهما وجب أن يقارن استحقاق الدرهم لأول فعل سمي دخولا

إن قيل أليس لو علم الله سبحانه أن زيدا إن دخل الدار يوم الخميس دخلها يوم الجمعة فيقول لنا زيد قد دخل الدار يوم الخميس إن دخلها يوم الجمعة فيكون الشرط متأخرا والمشروط متقدما قيل إنه إذا كان كذلك لم يكن دخوله يوم الجمعة شرطا في دخوله يوم الخميس وإنما يكون الدخول يوم الجمعة أو علمنا بذلك شرطا في علمنا بدخوله يوم الخميس فان قيل

فلو كانت الحال هذه ثم قال عز وجل قبل مجيء يوم الجمعة زيد سيدخل الدار يوم الجمعة ألسنا نعلم قبل مجيء يوم الجمعة أنه كان دخلها يوم الخميس قيل إنه إذا كان كذلك علمنا قبل يوم الجمعة أن زيدا سيدخل الدار يوم الجمعة وكان هذا العلم كالشرط في علمنا أنه قد دخلها يوم الخميس والشرط في هذين العلمين لم يتأخر عن المشروط منهما باب في تخصيص الكلام بالاستثناء اعلم أن الاستثناء المتصل بالكلام يخصه إذ قد بينا أنه يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته وذلك نحو قول القائل لزيد عندي عشرة دراهم إلا درهما وأكرم الناس إلا الفاسقين ومن حقه أن يكون متصلا بما يخصه أو في حكم المتصل به أما اتصاله بالكلام فنحو قولك له علي عشرة إلا درهما وكقولك أكرم العرب الطوال البيض إلا الفاسقين لأن هذا الاستثناء يخرج الفاسقين من العرب البيض الطوال فلم يتأخر عن المستثنى منه على الحقيقة وأما الذي هو حكم المتصل فبأن يكون انفصاله وتأخره على وجه لا يدل على أن المتكلم قد استوفى غرضه من الكلام نحو أن يسكت قبل الاستثناء

لانقطاع نفس أو بلع ريق وحكي عن ابن عباس أنه قال إن الاستثناء المنفصل يخص الكلام ويكون استثناء
واعلم أن القول بأنه يكون استثناء مع انفصاله إما أن يراد به أنه يكون على صورة الاستثناء ومعلوم أنه يكون كذلك أو يراد به أنه يمكن أن يقصد به المتكلم إخراج بعض المستثنى وهذا ايضا ممكن أو يراد به أن ذلك مستعمل في عادة العرب ومعلوم أن ذلك غير مستعمل لأن الإنسان لا يقول رايت الناس ويقول بعد شهر رأيت زيدا ولذلك استقرت العقود والإيقاعات كالعتاق والطلاق وغير ذلك وإما أن يراد به أن السامع لهذا

الاستثناء يعلم رجوعه إلى الكلام المتقدم منذ شهر ومعلوم أن السامع لا يعرف ذلك لأن الاستثناء غير مستقل بنفسه فهو كالخبر مع المبتدأ فكما أن الخبر إذا تأخر عن المبتدأ شهرا لم يستفد به السامع شيئا فكذلك الاستثناء المتأخر أو يراد بذلك أنه متعلق به حكم شرعي حتى إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا ثم قال بع شهر إلا أن تدخلي الدار فإنها لا تطلق إن دخلت الدار ومعلوم أنه كان يجوز ورود الشريعة بذلك لجواز تعلق المصلحة به غير أنها لم ترد به وإنما وردت بتعلق هذه الأحكام على المتعارف من خطاب العرب ولو تعلقت هذه الأحكام بغير ما تعارفوه من الكلام لبينته الشريعة فاذا ثبت ذلك لم يحسن الاستثناء المنفصل لأنه إن تجرد لم يفد والغرض بالكلام الإفادة فما لم يحصل به هذا الغرض قبح وإن اقترن به بيان نحو أن يستثني المتكلم من كلامه بعد شهر ثم يقول هذا راجع إلى كلامي الفلاني فانه يقبح لأنه استعمل ما لا يستعمله أهل اللغة فلم يجز مع أنه متكلم بكلامهم كما لا يحسن أن يأتي بالخبر بعد المبتدأ بشهر ويبين أنه خبر لذلك المبتدأ باب في الاستثناء من غير الجنس
أما استعمال ذلك فظاهر قال الله سبحانه وتعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس فاستثنى منهم إبليس وليس منهم وقال الشاعر
وما بالربع من أحد إلا أواري
ولا يقال للأواري أحد إلا أن ذلك مجاز لأن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام شيئا تناوله واسم الملائكة لم يتناوله إبليس فيكون قوله

إلا إبليس أخرجه من الكلام وكل استثناء من غير الجنس فإنه يخرج من معنى الكلام ولا بد من إضمار إما فيه أو في المستثنى منه أما الإضمار في الاستثناء فنحو قول القائل لزيد على عشرة أثواب إلا دينارا أي ما قيمته قيمة دينار فالاستثناء قد دخل على معنى المستثنى منه وهو القيمة ووقع الإضمار في الاستثناء وأما ما يقع الإضمار في المستثنى منه فنحو قول الله سبحانه فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس أي فسجد الملائكة ومن أمر بالسجود إلا إبليس فلما وقعت الشركة بين الملائكة وبين إبليس في أنهم مأمورون بالسجود صح الاستثناء ومنه قول الله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا لما دل هذا الكلام على لحوق الإثم من قتل مؤمنا صار ذلك كالمضمر وكان قوله إلا خطأ استثناء منه باب في استثناء الأكثر من الأقل
أجازه قوم ومنع منه قوم آخرون وليس يخلو المانعون منه إما أن يمنعوا منه لأنه لا يفهم منه المراد أو لأنه غير مستعمل في اللغة أو لأن الحكمة تمنع من ذلك ومعلوم أن الإنسان إذا قال لزيد علي عشرة دراهم إلا تسعة فهم السامع في الحال أنه أقر بدرهم واحد وكيف لا يفهم بهذا الكلام ومفرده هو من لغة العرب وقد اتصل الاستثناء بالكلام ولم ينفرد عنه فبطل المنع من ذلك لأنه لا يفهم به المراد ولا يجوز أن يقال إنه ليس بمستعمل في كلامهم لأن ذلك دعوى بل لا يمتنع أن يكون لم يكثر في كلامهم لأن الحاجة لا تكاد تدعو إليه إلا في النادر فلهذا ندر في كلامهم فلم ينقل أو نقل نادرا

وأما القول بأن الحكمة تمنع من ذلك فبأن يقال إن الاستثناء إنما يفعل للاستدراك أو للاختصار فالاستدراك نحو أن يظن الإنسان أن لزيد عليه عشرة دراهم فيقر بذلك ويذكر في الحال أن له عليه تسعة فيستثني درهما وأما الاختصار فنحو أن يستطيل الإنسان أن يقر بتسعة دراهم وخمسة دوانيق فيقر بعشرة دراهم إلا دانقا وليس من الاختصار أن يقول الإنسان لزيد علي ألف درهم إلا تسع مائة وتسعة وتسعون ولم تجر العادة أن يكون على الإنسان درهم فيظن عليه ألف درهم ثم يذكر في الحال أن عليه درهما فيستدرك ذلك بالاستثناء والجواب أن الأكثر ما ذكرتم وقد يتفق خلافه فنحو أن يكون على الإنسان ألف درهم وقد قضي منها تسع مائة وتسعة وتسعين وينسى أنه قضي ذلك فيقر بالألف ويذكر في الحال القضاء ويستدرك بالاستثناء وقد يجوز أن يكون لزيد على عمرو درهم ولخالد على عمرو ألف درهم فيروم عمرو أن يقر لخالد بالألف فيسبق لسانه بالإقرار بالألف لزيد فلا يجد سبيلا إلى دفع

ذلك عن نفسه إلا بالاستدراك وإذا جاز ما ذكرناه لم تمنع منه الحكمة ولهذا لو صرح المستثنى للاكثر بما ذكرناه لم يلمه العقلاء وإذا لم يمنع من هذا الاستثناء مانع صح حسنه ولا يجوز أن يستدل على جوازه بأن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك قائم في استثناء الأكثر من الأقل لأن لقائل أن يقول من أين لكم أنه ليس حقه إلا ما ذكرتم فاذا ثبت جواز هذا الاستثناء صح أن يتعلق به حكم وأن يتعلق به الإقرار باب في الاستثناء الوارد عقيب كلامين هل يرجع إليهما أو إلى الثاني منهما قال أصحاب الشافعي يرجع إليهما وقال أصحاب أبي حنيفة يرجع إلى الثاني منهما وقالوا في الاستثناء بمشيئة الله وفي الشرط إنهما يرجعان إلى كلا الكلامين وحكى الحوري عن أهل الظاهر مثل مذهب أبي حنيفة وسوى بين

المشيئة والشرط والاستثناء وذكر أنه مذهبهم وقال قاضي القضاة إذا لم يكن الثاني منهما إضرابا عن الأول وخروجا عنه إلى قصة أخرى وصح رجوع الاستثناء إليهما وجب رجوعه إليهما وإن كان إضرابا عن الأول وخروجا عنه إلى قصة أخرى فانه يرجع إلى ما يليه

ويمكن أن نعتبر أيضا اعتبارا آخر وهو أن يضمر في الكلام الثاني شيء مما في الأول أو لا يضمر فيه شيء مما في الأول ويدخل فيما يكون الثاني من الكلام إضرابا عن الأول مسائل

منها أن يكون الكلام الثاني نوعا غير نوع الكلام الأول مع أنه خروج إلى قصة أخرى كقولك اضرب بني تميم والفقهاء هم أصحاب أبي حنيفة إلا أهل البلد الفلاني فالاستثناء يرجع إلى ما يليه لأن المتكلم لما عدل عن قصة وعن كلام مستقل بنفسه إلى قصة أخرى وإلى كلام مستقل بنفسه علم أنه قد استوفى غرضه من الأول لأنه لا شيء أدل على استيفاء الغرض بالكلام من العدول عنه إلى قصة أخرى ونوع آخر وفي رجوع الاستثناء إليه نقض للقول بأن المتكلم قد استوفى غرضه منه

ومنها أن يكون الكلام الثاني من نوع الكلام الأول غير أنه يباينه في الاسم والحكم كقولك اضرب بني تميم وأكرم ربيعة إلا الطوال الاستثناء في ذلك يرجع إلى ما يليه لاستقلال كل واحد من الكلامين بنفسه ومباينته له وعدول المتكلم عن الكلام الأول إلى الثاني

ومنها أن يشترك الكلامان في حكم ظاهر فيهما فقط أو في اسم ظاهر فيهما فقط ولا يكون قد أضمر في أحدهما شيء ما ليس في

الآخر مثال الأول قولك سلم على بني تميم وسلم على ربيعة إلا الطوال الأشبه رجوع الاستثناء إلى ما يليه وإن لم يكن في الظهور كالذي تقدم وإنما رجع إلى ما يليه لعدول المتكلم عن الكلام الأول ودلالته على استيفاء غرضه منه

وأما إذا اشتركا في اسم ظاهر فقط فضربان أحدهما أن لا يشترك الحكمان في غرض من الأغراض والآخر أن يشتركا فر غرض مثال الأول قولك سلم على بني تميم واستأجر بني تميم إلا الطوال الأشبه أيضا رجوع الاستثناء إلى ما يليه لما ذكرناه
فأما إذا اشتركا في غرض من الأغراض فانه يدخل في القسم الذي سنذكره الآن وهو أن لا يكون الكلام الثاني إضرابا عن الأول وذلك ضربان أحدهما أن لا يكون إضرابا عن الأول من حيث اشترك الكلامان في حكمين يجمعهما غرض واحد فيصير كالحكم الواحد فيرجع الاستثناء إليهما كقولك سلم على ربيعة وأكرم ربيعة إلا الطوال لأن الحكمين قد اشتركا في الإعظام والثاني أن يكون قد أضمر في الكلام الثاني شيئا مما في الأول إما الاسم أو الحكم مثال الأول قولك أكرم ربيعة واستأجرهم إلا من قام ومثال الثاني قولك أكرم بني تميم وربيعة إلا من قام الاستثناء يرجع إليهما فأما قول الله عز وجل والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا فانه داخل في هذا القسم من حيث أضمر فيه ما تقدم فلم يكن الكلام الثاني عدولا عن الأول لأن القصة واحدة وهو داخل أيضا في القسم الذي قبل هذا القسم من حيث كان رد الشهادة مع الجلد والحكم بالفسق يجمعهما أمر واحد وهو الانتقام والذم
واعلم أنه ليس في هذا الكلام نص من المتكلم يقتضي رجوع الاستثناء إلى كلا الكلامين أو إلى الثاني منهما وإنما الذي يجب أن يدل عليه وجهان إما وجه منفصل كآيات في القرآن وعمل الصحابة وإما وجه متعلق بالاستثناء وراجع إليه وذلك ضروب منها اعتبار غرض المتكلم ومنها اعتبار حرف

العطف ومنها اعتبار فقد استقلال الاستثناء بنفسه ومنها قياس الاستثناء على غيره أما اعتبار الغرض واعتبار حرف العطف فيحتج به من قال إن الاستثناء يرجع إلى جميع ما تقدم وأما اعتبار فقد الاستقلال فيحتج به من قال إنه يرجع إلى ما يليه وإما قياسه على

غيره فضربان أحدهما يحتج به من قال إنه يرجع إلى ما يليه والآخر يحتج به من قال إنه يرجع إلى الكلامين ونحن نورد ذلك على نسق إن شاء الله فالدلالة على رجوع الاستثناء إلى جميع ما تقدم إذا لم يكن بعضه إضرابا عن البعض أن القائل إذا قال لغيره سلم على بني تميم واستأجرهم علمنا أن غرضه من الكلام الأول لم يتم وأنه لم يضرب عنه لأنه قد أعلمه في الكلام الثاني ألا ترى أنه قد أضاف إلى الاسم حكما آخر وكذلك إذا قال سلم على بني تميم وربيعة لأنه قد عدى ذلك الحكم إلى اسم آخر فيصير الكلامان مع حرف العطف كالجملة الواحدة فرجع الاستثناء إليهما كرجوعه إلى الجملة الواحدة ويفارق ذلك إذا تميز كل واحد من الكلامين من الآخر

فصل الاستثناء كالشرط وكالاستثناء بمشيئة الله تعالى في أنه لا يستقل بنفسه فكما وجب رجوع الشرط والاستثناء بمشيئة الله إلى جميع ما تقدم فكذلك لفظ الاستثناء ولا وجه لأجله يقال بوجوب رجوع لفظ الاستثناء إلى ما يليه إلا وهو قائم في الشرط إن قيل إنما رجع الشرط الى جميع ما تقدم لأنه وإن تأخر فهو في معنى المتقدم لوجوب تقدم الشرط على الجزاء فالإنسان إذا قال اضربوا بني تميم وربيعة إن قاموا معناه إن قام بنو تميم وربيعة فاضربوهم وليس كذلك الاستثناء لأنه لا يجب تقدمه والاستثناء بمشيئة الله فلفظة لفظ الشرط ولقائل أن يقول هلا علقتم الشرط بما يليه وقدرتموه تقدير المتقدم عليه حتى يكون تقدير الكلام اضربوا بني تميم وإن دخل ربيعة الدار فاضربوهم

دليل الكلامان يجريان مع حرف العطف مجرى الجملة الواحدة لأن واو

العطف في الأسماء المختلفة تقوم مقام واو الجمع في الاسماء المتماثلة ولو قال الانسان أكرم العرب إلا بني تميم وربيعة رجع ذلك إلى بني تميم وربيعة وكذلك إذا قال أكرم بني تميم وربيعة إلا الطوال ولقائل أن يقول إن واو العطف تجري مجرى واو الجمع في اشتراك الاسمين في الحكم ولا تجريان مجرى واحد في رجوع الاستثناء إليهما يبين ذلك أن الكلامين وإن عطف أحدهما على الآخر فليس يخرجان من أن يكونا جملتين وينتقض ذلك بالجملتين المتباينتين نحو قولك أكرم ربيعة واضرب بني تميم فالوجه أن يذكر واو العطف مع أن المتكلم لم يعدل عن الكلام الأول ويحتج بمجموعهما

دليل وهو أن القائل لو قال بنو تميم وربيعة أكرموهم إلا الطوال رجع الاستثناء إليهما فكذلك إذا قال أكرموا بني تميم وربيعة إلا الطوال لأنه لا فرق بين تقديم الأمر وتأخيره ولقائل أن يقول إن في قولهم أكرموهم اسم للفريقين ينصرف إليهما معا والاستثناء متصل به فوجب أن يخرج الطوال من الاسم الذي هو اسم لهما كما لو قال أكرم العرب إلا الطوال وليس كذلك إذا قال أكرم بني تميم وربيعة إلا الطوال لأنه لم يصل الاستثناء باسم يشملهما
دليل وهو قوله إلا من قام معناه إلا من قام منهما فلا تضربوه ولقائل أن يقول ليس ذلك في لفظ الاستثناء فلستم بهذا التقدير أولى من أن نقدر قوله إلا من قام من ربيعة فلا تضربوه
دليل لو رجع الاستثناء إلى ما يليه فقط لكان الإنسان إذا قال لزيد علي خمسة دراهم وخمسة وخمسة إلا سبعة إن بلغوا لأن السبعة ليست بجزء الخمسة ولقائل أن يقول الاستثناء يرجع إلى ما يليه إلا أن يمنع منه مانع كما تقولون يرجع إلى جميع ما تقدم ما لم يمنع منه مانع والمانع من رجوع استثناء السبعة إلى ما يليها أن الاستثناء يخرج جزء من كل والسبعة ليست بجزء الخمسة

واحتج من لم يرد الاستثناء إلى جميع ما تقدم بأشياء
منها أن الاستثناء لما لم يستقل بنفسه وجب تعليقه بغيره ليستقل ولو استقل بنفسه لم يجب تعليقه بغيره ولا شبهة في وجوب تعليقه بما يليه وبهذا القدر يستقل ويفيد فتعليقه بما زاد على ذلك يجري مجرى تعليق الكلام المستقل بغيره لا من ضرورة والجواب أن هذا الكلام يمنع من رجوع الاستثناء إلى الكلام المتقدم لكي يستقل بنفسه ولا يمنع من رجوعه إليه لسبب آخر وليس يمتنع أن يكون للحكم الواحد أسباب فلا يمتنع أن يكون لرجوع الاستثناء إلى ما تقدم سبب آخر غير ما ذكر وينتقض ما ذكروه بالشرط والاستثناء بمشيئة الله لأن ذلك غير مستقل بنفسه ويدخل في الإفادة إذا علق بما يليه ومع ذلك فقد تعلق بجميع ما تقدم وقول بعضهم إن الشرط وإن تأخر فهو في الحكم متقدم ولا يخرجه من أن يكون نقضا لما ذكروه من العلة وقول بعضهم إن الاستثناء بمشيئة الله يقتضي إيقاف الكلام ولا يخرج البعض دون البعض لا يمنع من أن تنتقض به هذه الشبهة من حيث كان غير المستقل بنفسه وقد رجع إلى جميع ما تقدم ويقال لهم هلا رجع إلى ما يليه فأوقفه ولم يرجع إلى جميع ما تقدم
ومنها قولهم إن الاستثناء من الجمل في أنه يستقل بنفسه كالاستثناء من الاستثناء وإذا كان الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى

ما يليه ولا يفتقر في استقلاله إلى أكثر من ذلك فكذلك الاستثناء من الجمل والجواب أن الإنسان إذا قال لزيد علي عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهما كان الدرهم مستثنى من الثلاثة فقط لأنه لو رجع إلى الثلاثة وإلى العشرة لكان استثنى درهمين درهما من الثلاثة ودرهما من العشرة وأيضا فالعشرة إثبات والاستثناء منها نفي والثلاثة نفي والاستثناء منها إثبات فلو رجع استثناء الدرهم إليهما لكان نفيا وإثباتا ولهذه العلة قلنا إنه لو قال له علي عشرة دراهم إلا ثلاثة درهمين أن الدرهمين يرجعان إلى الثلاثة ولا يرجع درهم إليهما ودرهم إلى العشرة فان قيل فلم رجع الاستثناء الثاني إلى الاستثناء الأول

دون العشرة بأولى من أن يرجع إلى العشرة فقط مع أنه في الحالين لا يكون الاستثناء نفيا وإثباتا معا قيل لأنه لو رجع إلى العشرة فقط كان الاستثناء الأول في رجوعه إلى العشرة وفي ذلك عطفه عليه حتى يقول له علي عشرة إلا ثلاثة درهما وأيضا فان الاستثناء الثاني متصل بالاستثناء الأول ولم يحصل الاستثناء الأول مع ما تقدم كجملة واحدة بحرف عطف أو غيره وليس كذلك إذا قال القائل أكرم بني تميم وربيعة إلا الطوال
ومنها قول بعضهم إن الكلام الأول عام فعلى من ادعى تحصيصه بالاستثناء إقامة الدلالة دون من لم يدع تخصيصه والجواب أن القائل بأن الاستثناء يرجع إلى ما تقدم فيخصه والقائل بأنه لا يرجع إليه ولا يخصه مدعيان إذ كل واحد منهما يدعي للاستثناء دعوى لا يوافقه عليها خصمه فكان على كل واحد منهما إقامة الدلالة
ومنها تعلقهم بآيات رجع الاستثناء فيها إلى ما يليه ومخالفهم يقول إن ذلك إنما علم بدليل لا بالظاهر
ومنها تعلقهم بأن الصحابة لم تخص الكلام المتقدم بما بعده لأنها قالت في قول الله تعالى وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن إن ذلك راجع إلى الربيبة دون أمهات النساء وقالت في أمهات النساء أبهموا ما أبهم الله فلم تشترط تحريم أمهات النساء بالدخول بالنساء والجواب أن ذلك ليس باستثناء فلم يجب في الاستثناء ما يجب فيه لأنهم لم يجمعوا بينهما بعلة وعلى أن قوله اللاتي في حجوركم من نسائكم نعت للربائب دون أمهات النساء لأن أمهات نسائنا لسن في حجورنا ولا هن من نسائنا وقوله اللاتي دخلتم بهن وإن رجع إلى

النساء فهو من تمام نعت الربائب فصح أن الكلام صريح في تقييد الربائب لا ما تقدم فكان أمهات النساء على الإبهام الذي ابهمه الله عز وجل باب في تخصيص العموم بالأدلة المنفصلة
اعلم أن الأدلة المنفصلة هي أدلة العقل وكتاب الله سبحانه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم والإجماع
فالعقل يخص به عموم الكتاب والسنة وذلك أنا نخرج بالعقل الصبي والمجنون من أن يكونا مرادين بخطاب الله سبحانه بالعبادات في الحال ولا نخرجهما من أن يكونا مرادين بالخطاب إذا كملت عقولهما لأجماع المسلمين على أن الصبي إذا بلغ فالصلاة واجبة عليه لقول الله سبحانه أقيموا الصلاة ولإجماعهم على وجوب الصلاة عليه ولا دليل يدل على تجدد أمر له ولأنه لو لزمته الصلاة لأمر مجدد لوجب أن يسمعه ويعلمه أو يعلمه العلماء فأما أنه خارج من الخطاب في الحال لمكان دليل العقل فقد امتنع قوم من القول بأن أدلة العقل تخص الكتاب وقالوا إن العموم مرتب عليها وقم أطلقوا المنع من ذلك إطلاقا فيقال لهؤلاء أتعلمون بالعقل أن الله سبحانه لم يرد بقوله يأيها الناس اعبدوا ربكم المجانين والأطفال أم لا فان قالوا نعلم ذلك لكنا لا نسميه تخصيصا خالفوا في الاسم ووافقوا في المعنى وقيل لهم ليس للتخصيص معنى إلا أن يخرج من الخطاب بعض ما تناوله من الأشخاص وإن قالوا بالثاني فهو فاسد لأن الصبي والمجنون لا يمكنهما فهم المراد لا على جملة ولا على تفصيل فارادة الفهم مما لا يتمكن منه تكليف لما لا يطاق ويتعالى الله عن ذلك فان قالوا دليل العقل متقدم والمخصص لا

يتقدم قيل بل يجوز أن يتقدم إن قيل فلم كنتم بالتمسك بدليل العقل أولى من التمسك بعموم الكتاب وهلا شرطتم في دليل العقل أن لا يعارضه عموم الكتاب قيل إن دليل العقل دل على قبح إرادة الفهم ممن لا يتمكن منه دلالة مطلقة ولم يدل على قبحها في حال دون حال ألا ترى انا نعلم قبحها تناولهم لفظ كتاب أو لم يتناولهم إذ العلة في قبحها كونهم غير متمكنين فوجب التمسك به على الإطلاق وعموم الكتاب لما كان محتملا للتخصيص وكنا لا نعلم معه حسن إرادة ما لا يطاق ثبت أنه لا يدل على حسنها فوجب تخصيصه
إن قيل إذا كان من لا يتمكن من فهم المراد بالخطاب على جملة أو تفصيل ليس بمخاطب بالعبادات في الحال فما مراد الفقهاء بقولهم إن النائم في جميع وقت الصلاة مخاطب بالصلاة قيل ليس

هذا مرادهم بذلك أنه قد أريد منه أن يصلي وهو نائم أو أن يزيل النوم عن نفسه لأنه لا يمكنه كلا الأمرين ولو فصل لهم ذلك أبوه فعلمنا ان مرادهم غير ذلك
وقد ذكر قاضي القضاة أن مرادهم بقولهم إن الإنسان مخاطب وجوه
منها أنه مكلف لما تضمنه الخطاب
ومنها أن سبب الوجوب حاصل فيه كالنائم لأنه قد اختص بسبب وجوب قضاء الصلاة بخلاف المجنون ولهذا يقولون إن الحائض مخاطبة بالصيام دون الصلاة
ومنها أن يكون المكلف إذا فعل ما تضمنه الخطاب صح منه وإن لم يكلف فعله كقولهم إن الفقير مخاطب بالحج دون الصبي
ومنها أن لا يكون بينه وبين أن يكون مخاطبا بالفعل إلا أن يزول عنه شيء قد عرض كالفقير متى زال عنه اسم الفقر صار مخاطبا بالحج

ومنها أن يلزمه حكم الخطاب نحو قولهم إن السكران مخاطب بأحكام الطلاق ومعنى ذلك انه يلزمه الفرقة إن قيل أليس الصبي قد دخل تحت الخطاب في أروش الجنايات قيل إنه لم يدخل في الخطاب باخراج الأرش وإنما الداخل تحت الخطاب وليه بأن يخرج الأرش من مال الصبي
وذكر قاضي القضاة أن الحقوق الثابتة في المال إن تبعت عبادة كالنفقة في الحج لم تجب في مال الصبي وإن لم تتبع عبادة ولم تفتقر إلى نية كأرش الجنايات وجب من ماله وإن احتاجت إلى نية كالزكاة فقد اختلف الفقهاء في وجوب ذلك في ماله
فان قيل وإذا لم يدخل الصبي في العبادات فلم فصل بين صلاته بلا طهارة وبطهارة وحكموا بصحتها بطهارة قيل مرادهم بذلك أنها إذا كانت بطهارة فهي على الصفة التي تسقط فرض البالغ وليس كذلك إذا كانت بلا طهارة أو لأنها إذا كانت بطهارة فقد وقعت الموقع الذي أمرنا أن نأخذه بها وليس كذلك إذا كانت بلا طهارة وليس مرادهم بذلك أنها إذا كانت على طهارة أسقطت الفرض عنه لإجماعهم على أنه لا فرض عليه إن قيل أفليس قد اختلفوا في صحة إسلامه وكيف لا يكون عندهم أهل التكليف قيل إن من يصحح إسلامه إنما يصححه إذا كان يعقل الإسلام وعنده أنه إذا كان كذلك كان مكلفا للإسلام لصحة الاستدلال منه وأيضا فلو لم يكن مكلفا في تلك الحال لم يمتنع ورود الشريعة بأنه إذ أظهر الإسلام

في هذه الحالة أخذناه إذا بلغ كما نأخذه به إذا وقد أسلم أبواه قبل بلوغه باب في تخصيص الكتاب والسنة بالكتاب والسنة
وأما تخصيص الكتاب بالكتاب فانه إذا جاز أن يبين الله سبحانه بخطابه العام بعض ما تناوله فقط جاز أن يدلنا على ذلك بالكتاب كما جاز أن يدلنا

بالكتاب على غير ذلك من الأحكام وقد خص الله سبحانه قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا بقوله وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن وخص قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن بقوله والمحصنات من الذين أوتو الكتاب من قبلكم وليس يمتنع قول الله سبحانه لنبيه صلى الله عليه وسلم لتبين للناس ما نزل إليهم من أن يبين عز وجل بكلامه ما أنزله إلينا مع أن الله قد وصف كتابه بان فيه تبيانا لكل شيء فجاز كون بعضه بيانا لبعض
وأما تخصيص الكتاب بالسنة فجائز كما يجوز أن تدلنا السنة على غير ذلك من الأحكام وقد خص النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لا يرث القاتل ولا يتوارث أهل ملتين قول الله سبحانه للذكر مثل حظ الأنثيين
وأما تخصيص السنة بالسنة فأكثر من أن يحصى وقد أبى قوم ذلك لأنه نصب صلى الله عليه وسلم مبينا فلم يجز أن تحتاج سنته إلى بيان والجواب أن كونه مبينا لا يمنع من أن يبين سنته
والكلام في تخصيص العام بالخاص يختلف بحسب المقارنة والتراخي فاذا بينا جواز وقوع تخصيص الكتاب والسنة بهما على الجملة فلنبين متى يقع التخصيص بهما ونذكر في ذلك قسمة يدخل فيها بناء الخاص على العام ويجوز تخصيص قول الله سبحانه بفعل النبي صلى الله عليه وسلم لأنه كقوله في الدلالة ولهذا خصصنا قول الله سبحانه الزانية والزاني يرجم النبي صلى الله عليه وسلم ماعزا

ويجوز تخصيص الكتاب بالإجماع لأنه إذا ثبت كونه حجة جاز أن يدل على كون الكتاب مخصوصا وقد خص إجماعهم على أن العبد كالأمة في تنصيف الحد لآية الجلد باب في بناء العام على الخاص
اعلم أنه إذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم خبران خاص وعام وهما كالمتنافيين فلا يخلو إما أن نعلم بينهما التأريخ أو لا نعلم فان علمنا ذلك فإما أن نعلم اقتران أحدهما بالآخر وإما أن نعلم

تراخي أحدهما عن الآخر إما الخاص وإما العام فان علمنا اقترانهما نحو أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم أقتلوا الكفار ويقول عقيب ذلك لا تقتلوا اليهود أو يقول في الخيل زكاة ويقول عقيبه ليس في الذكور من الخيل زكاة فالواجب أن يكون الخاص مخصصا للعام لأن الخاص أقل احتمالا فيما يتناوله من العام واشد تصريحا به من العام ولهذا لو قال الرجل لعبده اشتر لي كل ما في السوق من اللحم ثم قال بعد ذلك لا تشتر لحم البقر فهم منه إخراج لحم البقر من كلامه الأول إما على سبيل البداء وإما أنه لم يرده بالعموم ولأن إجراء العام على عمومه يلغي الخاص واستعمال الخاص وإخراج ما تناوله من العام لا يلغي واحدا منهما فكان هذا أولى

وإن قيل هلا حملتم قوله في الخيل زكاة على التطوع وحملتم قوله لا زكاة في الذكور من الخيل على نفي الزكاة وهذا وإن كان استعمالا للعام على المجاز فان تخصيصه أيضا استعمال له على المجاز فلستم بأحد الاستعمالين بأولى من الآخر والجواب إن قوله في الخيل زكاة يقتضي وجوبها في الإناث كما يقتضيه خبر لو اختص بالإناث فلو حملناه على التطوع لكنا قد عدلنا باللفظ عن ظاهره في الإ ناث لدليل لا يتناوله الإناث وهو قوله لا زكاة في الذكور وليس كذلك إذا أخرجنا الذكور عن قوله في الخيل زكاة

لأنا نكون قد أخرجنا من العام شيئا لدليل قد تناوله واقتضى إخراجه منه وأيضا فما ذكره الخصم لا يتأتى في كل خبر لأن النبي صلى الله عليه وسلم لو قال اقتلوا الكفار وقال ليس ذلك باباحة ولا إطلاق وقال أيضا عقيبه لا تقتلوا اليهود فحملنا ذلك على نهي التحريم أو التنزيه لوجب على كل حال تخصيص قوله اقتلوا الكفار لأن هذا القول لو حمل على الوجوب أو على الندب لكان النهي عن قتلهم وجوبا أو تنزيها مخصصا له

فأما إن علمنا تراخي الخاص عن العام فانه إن كان ورد الخاص قبل ما يحضر وقت العمل بالعام فانه يكون بيانا للتخصيص ويجوز ذلك عند من يجيز تأخير بيان العام ولا يجوز عند المانعين من تأخير بيان العام وإن ورد الخاص بعد ما حضر وقت العمل بالعام فانه يكون نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة وأما إن كان العام هو المتراخي عن الخاص فعند أصحاب الشافعي أن العام يبني على الخاص فيكون المراد بالعام ما لم يتناوله الخاص

ويمكن أن يحتجوا لذلك بأن الخبر الخاص نحو قول القائل لا تقتلوا اليهود يمنع من قتلهم أبدا وقوله من بعد أقتلوا الكفار يفيد قتلهم في حالة من الحالات والخبر الخاص يمنع من قتلهم في تلك الحالة وإذا تمانعا والخاص أخص باليهود وأقل احتمالا وجب القضاء به ولو قال اقتلوا اليهود ثم قال لا تقتلوا الكفار وقد بقيت بقية من اليهود لم يقتلوا فالأمر يقتضي قتلهم في حال من الحالات والنهي يمنع من ذلك فإذا تمانعا في تلك الحال قضي بالخاص وقد احتجوا لمذهبهم بأن الخاص معلوم دخول ما تناوله تحته ودخول ذلك تحت العام مشكوك فيه والعام لا يترك للشك وهذا لا يصح لأنهم إن أرادوا أن العام لو انفرد لم يعلم دخول ما تناوله تحته فذلك غير مسلم وإن ارادوا أنه لا يعلم ذلك لأجل الخبر الخاص ففي ذلك ينازعزن وهو ترك قولهم أيضا لأنهم يقطعون على خروج ذلك من العلوم ولا يشكون فيه وقالوا

أيضا تقدم الخاص على العام كالعهد بين المتكلم والمخاطب فانصرف الخطاب العام إليه والجواب أنه لا معنى لقولهم إنه كالعهد إلا أن المتكلم قد دل بالخاص المتقدم على أن مراده بالعام ما دون الخاص ولأنه لا يفهم السامع إلا ذلك وفي ذلك ينازعون وذهب أصحاب أبي حنيفة وقاضي القضاة إلى أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم واحتجوا بأشياء
منها أن اللفظ العام في تناوله لآحاد ما وجد تحته يجري مجرى ألفاظ خاصة كل واحد منها يتناول واحدا فقط من تلك الآحاد لأن قوله اقتلوا المشركين يجري مجرى قوله اقتلوا زيدا المشرك أقتلوا عمرا أقتلوا خالدا ولو قال ذلك بعد ما قال لا تقتلوا زيدا لكان الثاني ناسخا فكذلك ما ذكرناه والجواب أن اللفظ العام يجري مجرى ألفاظ خاصة بآحاد ما تناوله في كونه متناولا لها فقط ولا يجري مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه لأن اللفظ الخاص لشيء واحد لم يدخل تحته اشياء فيخرج بعضها والعام قد تناول أشياء يمكن أن يراد به بعضها فصح قيام الدلالة على ذلك ولهذا كان الخاص المقارن للعام مخصصا له وما ذكروه يمنع من تخصيصه له
ومنها أن الخاص المتقدم يتأتى نسخة والعام يمكن أن يرفعه فكان ناسخا له والجواب يقال لهم ولم إذا أمكن أن يرفعه وجب ذلك فيه وأيضا فكما يمكن أن يتصور فيه كونه رافعا للخاص المتقدم فيمكن أن يتصور فيه كونه مخصوصا بالخاص المتقدم فان قالوا كونه متأخرا يقتضي كونه ناسخا قيل لهم وهل نوزعتم إلا في ذلك

وأيضا فإنما يمكن أن ينسخ المتقدم إذا لم يثبت كونه مخصوصا بالمتقدم فبينوا ذلك وقد تمت لكم المسألة
ومنها أن يقال تردد الخاص المتقدم بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لأن البيان لا يكون ملبسا والجواب أن الخصم يقول ليس

يتردد عندي بين هذين بل قد صح كونه مخصصا وعلى أنه إن منع هذا التردد من كونه بيانا للتخصيص ليمنعن التردد بين كون العام ناسخا للخاص ومبنيا عليه من كونه بيانا للنسخ فصح أن العام يبني على الخاص المتقدم لما ذكرناه من الدلالة الأولى
فأما إذا لم يعرف التأريخ بينهما فعند أصحاب الشافعي أن الخاص منهما يخص العام وهذا سديد على أصولهم لأنه ليس للخاص مع العام إلا أن يقارنه أو يتأخر عنه أو يتقدمه وقد بان وجوب خروج ما تناوله الخاص من العام في الأحوال الثلاثة وأيضا فان فقهاء الأمصار في هذه الأعصار يخصون أعم الخبرين بأخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ وليس يعترض ذلك بأن ابن عمر رضي الله عنه لا يخص قول الله سبحانه وأمهاتكم اللآتي أرضعنكم يقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان لأنا إنما ادعينا إجماع أهل هذه الأعصار ويحتمل أن يكون ابن عمر امتنع من ذلك لدليل
وقد احتجوا للمسألة بأشياء لا تدل
منها قولهم إذا لم يعرف التأريخ بين الخبرين وجب حملهما على أنهما وردا معا كالغريقين اللذين لا يعرف اقتران غرقهما ولا يقدم أحدهما على الآخر فحمل أمرهما على أنهما غرقا معا والجواب أن الأمة لم تجمع على ذلك بل قد ورث بعض الصحابة رضي الله عنهم كل واحد منهما من الآخر ومنهم من جعل كل واحد منهما كأنه لم يخلق أبدا ولم يورث أحدهما من الآخر وهذا يمكن أن يحتج به مخالفهم لأنه لما اشتبه حالهما لم يورث أحدهما من الاخر فكذلك إذا اشتبه حال الخبرين يجب أن لا يعترض بأحدهما على الآخر وأن يرجع إلى أمر آخر
ومنها قولهم وإذا وجب تخصيص العموم بالاستثناء فكذلك بالخبر

الخاص والجواب أن هذا قياس بغير علة والفرق بينهما أن الاستثناء لما لم يستقل بنفسه علم أنه مقارن للعموم غير متقدم عليه ولا متراخ عنه فلم يمكن فيه أن يكون منسوخا وليس كذلك الخاص

المستقل بنفسه لأنه يمكن أن يكون متقدما ونظير الاستثناء أن يقطع على مقارنة اللفظ الخاص فإن قالوا اللفظ الخاص إذا تقدم لم يكون منسوخا بل يكون مخصصا للعام المتأخر رجعوا الى ما ذكرناه أولا من بناء المسألة على ذلك
ومنها قولهم إن القياس يعترض به على العام فالخبر الخاص أولى بذلك والجواب أن أصل القياس إن كان متقدما على الخبر العام وكان منافيا له فانه لا يجوز القياس عليه عند الخصم لأنه منسوخ بالعام مثاله أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا البر ثم يقول بعد مدة أحللت لكم جميع البياعات فان المخالف ينسخ تحريم البر ولا يجيز قياس الأرز عليه في التحريم وإن اشتبه تقدمه لم يجز القياس عليه أيضا وإن كان اصل القياس غير متقدم للعام على وجه ينافيه صح القياس عليه وخص به العام مثاله إن نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع البر ثم قال بعد مدة أبحت لكم بيع ما سوى البر فان ذلك لا ينسخ النهي عن بيع البر فيجوز أن يقاس على البر المكيلات ويخص من جملة هذا العموم ولا يشبه هذا مسألتنا لأن في مسألتنا يمكن أن يكون المتقدم منسوخا بالعام
ومنها أنه لو لم يخص العام بالخاص كنا قد ألغيناه والجواب أن للخصم أن يقول إن أردتم بالغاء الخاص أن لا يستعمل أصلا فالحكمة تمنع منه ونحن لا نقول به وإن أردتم أنا لا نستعمله الآن وإن كان مستعملا في وقت فذلك جائز عندنا وهذه حالة المنسوخ
ومنها أنا لو لم نخص العام منهما بالخاص لوجب إما نسخ الخاص بالعام أو إلغاؤهما والنسخ لا يجوز مع فقد التأريخ وكلام الحكيم لا يجوز إلغاءه والجواب أن الخصم يحوج التخصيص أيضا إلى تأريخ لأنه لا يخص العام بخبر متقدم وأما إلغاؤهما فغن أريد به الرجوع إلى غيرهما أو إلى ترجيح وترك

استعمالهما بأنفسهما فذلك لا يأباه الخصم ويقول إنما لا يجوز ذلك إذا أمكن استعمال الكلامين فأما مع فقد الإمكان فلا يمتنع وقد علمنا أنه ليس حمل الحال فيهما على التخصيص أولى من النسخ ولا حمل الحال فيهما على النسخ أولى من التخصيص
فأما أصحاب أبي حنيفة فإنهم يقولون إنه إذا لم يعرف التأريخ بين الخبرين العام والخاص توقف فيهما ورجع إلى غيرهما أو إلى ما يرجح به أحدهما على الاخر وهذا سديد على أصولهم لأن عندهم أن الخبر العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم ويخص بالخاص المقارن له والمتأخر وإذا لم يعرفوا التأريخ جوزوا أن يكون الخاص

متقدما فيكون منسوخا وجوزوا أن لا يكون متقدما فيخرج من العام ما تناوله فوجب التوقف فيها إذ ليس الحكم بأحد الأمرين أولى من الآخر فكذلك يلزم لو قيل بالوقف إذا علم تأخير الخبر العام لأنا إذا لم نعرف التأريخ لم نأمن أن يكون الخاص متقدما فنكون مترددين بين أن يكون مخصوصا وبين أن يكون منسوخا وقد احتجوا بأشياء لا تدل
منها أن العام يجري تناوله للآحاد مجرى ألفاظ خاصة بالأعداد وهذه لا يعترضها الخاص فكذلك العام وقد تقدم الجواب عن ذلك
ومنها أنه لو خص أحد الخبرين أعمهما يخص أحد العلتين أعمهما والجواب أن ذلك قياس بغير علة ويلزم أن لا يخص العام بالخاص المقارن له وعلى أن تخصيص العلة لا يجوز أصلا وليس كذلك تخصيص العام فجاز أن يخصه الخاص وإذا لم نعرف بينهما التاريخ قالوا فاذا وجب التوقف في هذين الخبرين فالواجب الرجوع إلى الترجيح
وقد ذكر عيسى بن أبان وجوها من الترجيح منها أن يكون أحدهما متفقا على استعماله كخبر الأوساق ومنها أن يعمل معظم الأمة بأحدهما ويعيب على

من لم يعمل به كعيبهم على ابن عباس تركه العمل بخبر أبي سعيد في الربا ومنها أن تكون الرواية لأحدهما أشهر
وزاد الشيخ أبو عبد الله أن يتضمن أحدهما حكما شرعيا وأن يكون أحدهما بيانا للآخر باتفاق كاتفاقهم على أن قول النبي صلى الله عليه وسلم لا قطع إلا في ثمن المجن بيان لآية السرقة فوجب لذلك بناؤها عليه
وهذه الأمور أمارة لتأخر أحد الخبرين لأنه لو كان الخبر متقدما منسوخا ما اتفقت الأمة على استعماله ولا عابوا من ترك
استعماله ولما كان النقل له أشهر ولما أجمعوا على أنه بيان له قد نسخه وكون الحكم غير شرعي يقتضي كون الخبر الذي يضمنه مصاحبا للعقل وأن الخبر المتضمن الحكم الشرعي متأخر وهذا الوجه يضعف باب في العموم إذا خص هل يصير مجازا أم لا
ذهبر قوم إلى أنه لا يصير مجازا بالتخصيص متصلا كان المخصص أو منفصلا لفظا كان أو غير لفظ وقال آخرون يصير مجازا في كل هذه الحالات وقال آخرون يصير مجازا في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال بعضهم إن خص بدليل لفظي لم يصر مجازا متصلا كان الدليل أو منفصلا وإن خص بدليل غير لفظي كان مجازا وقال آخرون يكون مجازا إلا أن يخص بلفظ متصل وقال

آخرون يكون مجازا إلا أن يكون مخصصه شرطا أو استثناء وقاضي القضاة يقول يكون مجازا إلا أن يكون مخصصه شرطا أو تقييدا بصفة وجعله مجازا بالاستثناء
واعلم أن القرينة المخصصة إما أن تستقل بنفسها في الدلالة أو لا تستقل

بنفسها فإن استقلت بنفسها فهي ضربان عقلية ولفظية أما العقلية فنحو الدلالة الدالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات وأما اللفظية فنحو أن يقول المتكلم بالعام أردت به البعض الفلاني فقط وفي هذين القسمين يكون العموم مجازا لأن القرينة دلت على أن المتكلم استعمل العام لا فيما وضع له وهذا معنى المجاز إن قيل هلا قلتم إن المتكلم أراد البعض فقط باللفظ العام وبالقرينة معا فلا يكون اللفظ العام مجازا قيل مجازا قيل أن القرينة قد تكون سابقة للفظ العام نحو خلق العلم فينا بأن العاجز لا يكلف أو نصب الدلالة على ذلك وهذا أسبق من العموم فلا يجوز أن يريد بهما البعض وقد تكون القرينة إشارة من المتكلم منا متأخرة عن كلامه بزمان يسير فلا يجوز أن يريد البعض بها والكلام العام وقد تكون القرينة من فعل غير المتكلم نحو أن يتكلم النبي صلى الله عليه وسلم بالعام فيخصه الله سبحانه ويلزم أن يكون اللفظ العام المقترن به القرينة لا حقيقة ولا مجازا لأنه ما أريد به ما وضع له ولا غير ما وضع له وإن جعلوا الحقيقة مجموع اللفظ والقرينة لزم كون المعاني من جملة الحقائق ويلزم أن لا يكون في الكلام مجازا بل يكون الكلام قد قصد به مع قرينته وجه المجاز فان قيل هلا قلتم وضعوا العموم للاستغراق مع فقد القرينة ووضعوا لما تقتضيه القرينة من التخصيص مع وجودها قيل إن القرائن كثيرة لا تحصى فلا يمكن أن تحصروها حتى تضعوا العموم مع كل واحدة منها لما تقتضيه وأيضا فيمكن أن يقال إن الألفاظ كلها وضعت مع وجود القرائن لما يدل عليه القرائن وفي ذلك رفع المجاز من الكلام وأيضا فان القرينة تدل على أن المتكلم استعمل لفظ العموم في البعض فان كانت إذا دلت ذلك فقد دلت على أن المتكلم استعمل لفظ العموم في البعض فان كانت إذا دلت على ذلك فقد دلت على أن المتكلم قد استعمله فيما وضع له فذلك رجوع إلى قول أصحاب الوقف وكان يجب لو أراد المتكلم باللفظ العموم مع أن العقل يدل على تخصيصه أن يكون متجوزا وغير مستعمل له على حقيقته

فان قالوا هلا قلتم إن القرينة كالعهد في وجوب انصراف العموم إلى ما يقتضيه ولا يكون مجازا كما لو انصرف إلى العهد والجواب إن لام التعريف وضعت لتقييد ما السامع به أعرف فان كان بينه وبين المتكلم عهد فهو به أعرف فانصرف أليه الكلام وإن لم يكن بينهما عهد فليس يعرف إلا الجنس فانصرف إليه وليس كذلك ما يدل عليه الأدلة العقلية لأنه إنما يعرف انصراف العموم إليه إذا علم بدليل عقلي أن بعض العموم لا يجوز أن يراد وعلم أن المتكلم حكيم وربما غمض الدليل على أنه لا يجوز أن يراد فجرى مجرى سائر الأدلة المخصصة سيما وما يفيده اللفظ في المواضعة لا يقف على حكمة المتكلم وأيضا فاذا ثبت أن الألف واللام تفيد الاستغراق فالأولى أن يقال إنهما ينصرفان إلى العهد بقرينة وهو معرفة السامع بقصد المتكلم ويجري ذلك مجرى جميع ألفاظ العموم التي تعلم من قصد المتكلم أنه استعملها في الخصوص ويكون مجازا

فأما إن كانت القرينة لا تستقل بنفسها نحو الاستثناء والشروط والتقييد بالصفة كقول القائل جاءني بنو تميم الطوال فقد ذهب قاضي القضاة إلى أن الاستثناء يجعل العموم مجازا ولم يقل ذلك في الشروط والصفة وعند الشيخ أبي الحسن الكرخي رحمه الله أن العموم لا يصير مجازا بهذه الأمور الثلاثة ولعله عني ما نذكره الآن وهو أن هذه الأمور الثلاثة تجعل لفظ العموم من جملة كلام ولا يكون لفظ العموم بانفراده حقيقة ولا مجازا ويكون العموم مع الاستثناء بمجموعها حقيقة وكذلك هو مع الشرط ومع الصفة والدليل على ذلك أن القائل إذا قال اضرب بني تميم الطوال أو قال إن كانوا طوالا أو قال إلا من دخل الدار فانه يرد بعضهم بلفظ العموم وحده لأنه لو كان كذلك ما كان قد أراد بالاستثناء أو الشرط أو الصفة شيئا لأن هذه الأشياء توضع لشيء يستقل في دلالتها عليه فيقال إن المتكلم قد أراد بها ذلك الشيء وأراد بالعموم وحده البعض ولأنه إذا أراد البعض بلفظ العموم لم يبق شيء يريده بالاستثناء والشرط والصفة فثبت أنه إنما

عنى البعض لمجموع الأمرين يبين ذلك أن النافين للعموم لما قالوا لو كان لفظ العموم مستغرقا لكان استعماله في البعض نقضا قلنا لهم إن المتكلم قد عنى البعض لمجموع العموم والاستثناء فاذا ثبت أن المتكلم لم يعن بلفظ العموم وحده الاستغراق ولا البعض ثبت أنه إذا كان مع هذه الأمور لم يكن بانفراده حقيقة ولا مجازا أو

إذا ثبت أنه قد عني البعض بمجموع الأمرين وهما لا يفيدان إلا ذلك البعض ثبت أن مجموعهما حقيقة فيه
وقد فصل قاضي القضاة في الشرح بين التخصيص بالاستثناء وبالشرط فقال إن الشرط لا يخرج شيأ من آحاد العموم فلم يجعله مجازا وإنما يخرج حالا مم الحالات لأنك إذا قلت أكرم بني تميم إن كانوا دخلوا الدار لم يتعرض ذلك للاعيان وليس كذلك إذا استثنيت الآحاد والجواب أن يقال ولم كان ما تناول الآحاد يجعل العموم مجازا وما تناول الأحوال لا يجعله مجازا على أن الشرط إذا أخرج بعض الحالات فقد أخرج بعض الأعيان لأنك إذا قلت أكرم بني تميم إن كانوا دخلوا الدار فقد أخرجت الأعيان الذين لم يدخلوا الدار وقد يتناول الشرط الأعيان لأنك إذا قلت أكرم بني تميم إن كانوا من بني سعد فقد أخرج غيرهم من الأشخاص باب في صحة الاستدلال بالعموم المخصوص
اختلف الناس في العموم المخصوص هل يصح الاستدلال به فيما عدا المخصوص أم لا فلم يجز عيسى بن أبان وأبو ثور الاستدلال به على ذلك على كل حال وأجاز ذلك آخرون على كل حال وأجاز ذلك قوم في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال الشيخ أبو الحسن إن خص العموم بشرط أو استثناء صح التعلق به فيما عدا المخصوص وإن خص بدليل منفصل لم يصح ذلك وقال الشيخ أبو عبد الله إن كان المخصص والشرط قد منعا من تعلق الحكم بالاسم العام وأوجبا تعلقه بشرط لا ينبىء عنه

الظاهر لم يجز التعلق به عنه وإن لم يمنعا من تعلقه بالاسم العام فانه يصح التعلق به ومثل القسم الأول بقول الله سبحانه والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وذلك لأن قيام الدلالة على اعتبار الحرز مقدار المسروق يمنع من تعلق القطع بالسرقة ويقتضي وقوعه على الحرز الذي لا ينبىء اللفظ عنه فلم يجز التعلق به ومثل للقسم الثاني بقول الله سبحانه فاقتلوا المشركين لأن قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية لا يمنع من تعلق القتل بالشرط فلم يمتنع التعلق به من قتل من لم يعط الجزية وقال قاضي القضاة إن كان العموم المخصوص والمشروط لو تركنا وظاهره من دون الشرط والتخصيص كنا نمتثل ما أريد منا ونضم إليه ما لم يرد منا احتجنا إلى بيان ما لم يرد منا ولم نحتج إلى بيان ما أريد إذ كنا نصير إليه من دون البيان ويصح التعليق بالظاهر فيه وإن كنا لو تركنا والظاهر من دون الشرط لم يمكننا امتثال ما أريد

احتجنا إلى بيان ما أريد منا إذ لسنا نكتفي بالظاهر فيه وهذا الذي ذكره عقد مذهب ودلالة
وينبغي أن يزاد في القسم الأول أن لا يكون العموم قد خصص تخصيصا مجملا وذلك لأن الله سبحانه لو قال اقتلوا المشركين ثم قال لنا لم أرد بعضهم لكنا لو تركنا وقوله اقتلوا المشركين أمكننا أن نفعل ما اريد منا وما لم يرد منا ومع ذلك فانه لا يصح التعلق به فيما أريد منا وإن ما قلنا إنه يجوز أن يستدل بالعموم فيما عدا المخصوص هو أن معنى ذلك أنه يمكن التوصل بالعموم إلى العلم بحكم ما عدا المخصوص والدلالة على ذلك هو أن قول الله سبحانه فاقتلو المشركين إذا دل الدليل على أنه لا يقتل من أعطي الجزية من أهل الكتاب فاللفظ يتناول ما عدا هؤلاء في أصل

الوضع مفصلا ولم يرد عليه تخصيص مجهول فكل ما هذه حالة فإن المتكلم به إذا كان حكيما فلا بد من أن يعني ما تناوله اللفظ إلا أن يدلنا على أنه ما عناه وإنما قلنا إن اللفظ يتناول ما عدا المخصوص في أصل الوضع لأن اسم العموم يستغرق كل المشركين وليس كلهم سواء آحادهم فهو إذا عبارة عن كل واحد منهم ولهذا لو تركنا وظاهرة أمكننا قتل من أريد منا قتله وإنما قلنا إنه لم يرد عليه تخصيص مجهول لأن التخصيص المجهول هو إخراج بعض غير مفصل ونحن إنما نتكلم في عموم قد خص تخصيصا مفصلا وإنما قلنا إن كل لفظ يتناول أشياء في أصل الوضع ولم يخصص تخصيصا مجملا فلا بد من أن يريدها المتكلم الحكيم إلا أن يدل على أنه ما أراد بعضها لأن الحكيم إذا خاطب قوما بلغتهم فلا بد من أن يعني بخطابه ما عنوه وإلا كان ملتبسا عليهم وغير متكلم بلغتهم ولهذا وجب أن يعني بالعموم ظاهرة إذا لم يرد عليه تخصيص وإنما قلنا إنه لم يدلنا على أنه ما عناهم لأنه لو كان هناك دلالة لوجدها من استقصى الطلب ولأن المخالف يمنع من التعلق بالعموم المخصوص لكونه مخصوصا لا لأنه يجوز أن يكون في الأدلة ما يخصه تخصيصا ثانيا
يبين ما قلناه أن لفظ العموم متناول لما عدا المخصوص فلم لم يعلم أنه قد عني بالعموم لم يخل إما أن لا يعلم ذلك بمخصص مفصل أو مجمل وذلك مفقود فجرى مجرى سائر الألفاظ المتناولة من أهل الوضع لمعانيها إذا لم تدل دلالة على أنها لم ترد بها فقد صح الاستدلال بالعموم المخصوص بدليل منفصل أو متصل سواء سمي العموم مجملا أو غير مجمل أو سمي مجازا أو غير مجاز

ويدل عليه أيضا إجماع الصحابة لأن عليا رضي الله عنه تعلق في معنى الجمع بين الأختين بقوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم وبقوله وأن

تجمعوا بين الأختين وقال أحلتهما آية وحرمتهما آية
وكذلك قال عثمان رضي الله عنه ومعلوم أن قوله أو ما ملكت أيمانكم مخصوص منه البنت والأخت واحتج ابن عباس بقوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وقال قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير وإن كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط
واحتج عيسى بن أبان بأن العموم المخصوص قد صار مجازا بالتخصيص فخرج أن يكون له ظاهر فلم يجز التعلق بظاهره ولأن العموم المخصوص يجري مجرى أن يقول الله سبحانه اقتلوا المشركين ثم يقول لا تقتلوا بعض المشركين فكما يمنع ذلك من التعلق بالظاهر فكذلك غيره من التخصيص والجواب عن الأول أنه إن أراد العموم صار مجازا من حيث لم يرد به بعض ما تناوله فذلك صحيح ولا يمنع من التعلق به فيما عدا المخصوص لأنه متناول له على وجه الحقيقة وإن أراد به أنه مجاز فيما عدا المخصوص فليس بصحيح لأنه متناول لذلك في أصل الوضع على أنا قد بينا أنه يصح التعلق به سمي مجازا أو لم يسم مجازا والجواب عن الثاني هو أنهم جمعوا بين التخصيص المفصل والتخصيص المجمل بغير علة والفرق بينهما هو أن الله إذا قال أقتلوا المشركين ثم قال لا تقتلوا بعضهم أو قال لم أرد بعضهم ولم يبين ذلك البعض كان من يريد قتله من المشركين يتناوله قوله اقتلوا المشركين فلم يأن يدخل تحت أحد الظاهرين أولى من أن يدخل تحت الآخر ولو قال لا تقتلوا اليهود أمكننا أن نقتل بالآية من أريد منا لأن كل مشرك إن علمنا يهوديا أدخلناه تحت المخصص وإن علمناه غير يهودي علمناه خروجه من التخصيص وأنه مراد بالآية

والأصل في ذلك أن الأشياء المعلومة إذا أخرج منها أشياء معلومة كنا عالمين بما عداها وإذا خرج منها أشياء مجهولة بقي الباقي مجهولا لا ينفصل مما عداها فلا ندري ما الذي خرج مما لم يخرج ألا ترى أن العشرة معلومة فاذا علمنا أنه قد خرج منها ثلاثة علمنا أنه قد بقي سبعة وإذا علمنا أنه قد خرج منها عدد لا نعلمه لم ندر ما بقي منها

ونحن من بعد ذاكرون أعيان الأدلة فنقول أما قول الله عز وجل فاقتلوا المشركين فقد مضى الكلام فيه حين جعلناه مثالا للجملة المتقدمة وأما قوله أقيموا الصلاة فانه لا يصح التعلق به في وجوب الصلاة الشرعية لأن اسم الصلاة في اللغة لا يتناول هذه الصلاة ولهذا لو خلينا وهذه الآية لم نعرف وجوبها ولا أمكننا فعلها بعينها إن قيل هلا يصح التعلق بقوله أقيموا الصلاة في وجوب الدعاء لأن اسم الصلاة يتناوله في اللغة فاذا دلت الدلالة على وجوب أشياء مع الدعاء وسقوط وجوب الدعاء مع فقد تلك الأشياء كان تخصيصا قيل هذا يقتضي أن يكون المراد بقوله اقيموا الصلاة الدعاء وهذا باطل لأنا قد بينا أن اسم الصلاة يتناول في الشريعة جملة هذه الأفعال الشرعية وليس بأن يقال إنه يتناول الدعاء وما عداه شرط في وقوع النص عليه بأولى من أن يقال إنه يتناول في الشريعة ما عدا الدعاء والدعاء شرط في وقوع الاسم عليه وعلى أن غرضنا أنه لا يصح الاستدلال بهذه الآية على وجوب جملة هذه الأفعال والسائل لم ينازع في ذلك
وأما قول الله عز وجل والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فأنه عام في كل سارق سرق قليلا أو كثيرا من حرز أو من غير حرز فقيام

الدلالة على اشتراط الحرز وقدر مخصوص لا يمنعنا من العلم بوجوب قطع من سرق من حرز قدرا مخصوصا فان منع المخالف من التعلق بهذه الآية أصلا بعد قيام الدلالة على هذين الشرطين فقد أفسدناه وإن منع من أن يعلم بهذه الآية قطع أحد إلا بعد أن يعلم أنه سارق قدرا مخصوصا من حرز فذلك صحيح وسنتكلم فيه من بعد وإن أراد إن قطع من اختص بهذين الشرطين فقد احتجنا فيه إلى أن تقوم الدلالة على اشتراط هذين الشرطين فباطل لأنه لو لم يدل الدلالة على ذلك لعلمنا قطع من اختص بهذين الشرطين وإنما نفتقر إلى هذه الدلالة في أن لا يقطع من لم يختص بهما ونستطيع القول في هذه الأقسام عند ذكر أسألتهم إن قيل أليس بعد قيام الدلالة على اشتراط الحرز ومقدار المسروق لا يمكن أن يستدل بالآية على قطع من اختص بهذين الشرطين إلا بعد أن يضم إليهما ما دل على اشتراطهما فقد صح أنه يجوز التعلق بظاهر الآية قيل ليس كذلك لأنه يمكننا أن نستدل على قطع من علمناه مختصا بالشرطين بأن نقول إنه سارق فتناولته آية السرقة من غير أن يمنع مانع من كونه مرادا بها وهذا كاف في الدلالة على قطعة ألا ترى أنا لو لم نعلم هذين الشرطين لعلمنا

مما ذكرناه وجوب قطع من اختص بهما وإن كنا نقطع من لم يختص بهما فبان أنا نحتاج إلى بيان الشرطين حتى لا نقطع بعض السراق لا لنقطع من يجب قطعه إلا أن البيان لذلك قد يرد بلفظ النفي بأن يقال لا تقطعوا من سرق من غير حرز وقد يرد بالإثبات بأن يقال الحرز شرط في القطع وكلا القولين إنما ينفي القطع من غير حرز لأن إثباته مع الحرز معلوم بتناول الآية له إن قيل أليس بعد قيام الدلالة على اشتراط المقدار والحرز لا يجوز لكم أن تقطعوا سارقا معينا وأنتم لا تعلمون أنه سارق من حرز مقدارا مخصوصا وإذا علمتم ذلك علمتم وجوب قطعة فقد بان أنه لا يكتفي بظاهر الآية قيل هذا صحيح غير أنه لا يمنع من الاكتفاء بالآية في قطع سارق اختص بكلا الشرطين من حيث تناولته الآية من غير مانع لأنا إنما نحتج بالآية في قطعة لا بما دل على أنه لا يقطع من

سرق من غير حرز وذلك لأن الآية تتناول هذا السارق ولا يتناوله ما دل على المنع من قطع السارق من غير حرز وإنما وجب أن نعلم أنه سارق قدرا مخصوصا من حرز لنعلم أنه لم يدخل تحت الدليل المخصص لا لنعلم أن الآية تناولته
والقول في ذلك كالقول في عموم مخصوص ولا وجه لتخصيص ذلك بأنه السرقة لأن الله عز وجل لما قال فاقتلوا المشركين ثم دل الدليل على المنع من قتل معطي الجزية فانا لا نقدم على قتل شخص مشرك إلا إذا علمنا أنه غير معط للجزية ولو قالوا لا تقتلوا زيدا المشرك لم يجز أن نقتل مشركا إلا إذا علمنا أنه غير زيد ومتى شككنا في ذلك لم يجز قتله وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر لا يمنع تخصيصه بأرض الخراج من التعلق به
إن قيل إن آية السرقة قد شرط فيها شرط لا ينبيء لفظه عنه فجرى مجرى أن يكون القطع المذكور غير المعروف وليس كذلك قول الله تعالى فاقتلوا المشركين لأن ما أخرج بعضهم هو دليل مخصص الجواب أن ذلك لو ثبت لم يمنع من الاستدلال بأن السرقة على قطع من اختص بكلا الشرطين من الوجه الذي ذكرناه على أنه لا فرق بين الاثنين لأن اشتراط الحرز والمقدار قد أخرج من الآية من لم يختص بهما وهذا تأثيره دون قطع من اختص بكلا الشرطين لأن ذلك مستفاد من الآية على ما بيناه كما أن ما دل على المنع من قتل معطي الجزية تاثيره المنع من قتله لا إيجاب قتل من لم يعط الجزية لأن من لم يعط الجزية إنما قتلناه

بالآية من حيث اقتضت قتل كل مشرك ولا فرق بين أن يكون المخصص للآية واردا بلفظ الإثبات أو بلفظ النفي في أنه يفيد إخراج بعض ما اقتضته الآية على ما بيناه على أن ما

خص به آية السرقة قد ورد بلفظ النفي كقول النبي صلى الله عليه وسلم لا قطع إلا في ثمن المجن وقوله لا قطع في ثمر ولو كثر وقولهم إن هذه الأعيان لا تخرج أعيان السراق وليس كذلك ما خص آية المشركين لأنه يخرج الأعيان لا يمنع من الاستدلال على كل واحد منهما من الوجه الذي ذكرناه وأيضا فإن ما دل على اشتراط الحرز والمقدار قد أخرج الأعيان لأنه قد دل على أن من لم يختص بالشرطين لا يجوز قطعه وقولهم إن حد السرقة يدل على أن القطع يستحق لأجل السرقة وشتراط الحرز يمنع من استحقاق القطع بمجرد السرقة فكان مجملا لا يوجب الفصل بين الآيتين لأن قوله فاقتلوا المشركين بفيد استحقاق القتل لأجل الشرك فقط فاشتراط الامتناع من إعطاء الجزية يمنع من استحقاقه بالشرك وعلى أنهما لو انفصلا من هذا الوجه لم يمنع أن يتفقا في صحة الاستدلال بهما من الوجه الذي ذكرناه فإن فصلوا بينهما بأن أحد الدليلين إثبات والآخر نفي فهو فصل غير مؤثر وقد تكلمنا فيه وقد فصل الشيخ أبو عبد الله بين قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر وبين آية السرقة بأن ما دل على أنه لا عشر في أرض الخراج هو بيان لصفة الخارج لا لصفة العشر المأخوذ وهذا لا يمنع من انتقاض علته وهي أنه قد أخذ العشر بشرط لا ينبيء عنه الخبر ولا يمنع ذلك من التعلق باللفظ وعلى أن اشتراط الحرز والمقدار ليس هو بيان لصفة القطع وإنما هو بيان لمقدار المسروق وموضعه فلا فرق بينهما وقال أيضا إنما صح التعلق بخبر الأوساق لأن الأمة قد تعلقت به فيقال له إجماع الأمة على ذلك يدلنا على بطلان القول بأنه مجمل لا ينبيء عن المراد لأن الأمة لا تجمع على الاستدلال بما ليس بدليل

إذا ؤقد ذكرنا التخصص وما به يقع وأحكام العموم فلنذكر ما عدة قوم مخصصا وليس بمخصص باب في دخول الكافر في الخطاب في الشرعيات

ذهبت طائفة من الفقهاء إلى أنه غير مراد به وعند الشيخين رحمهما الله وأصحابهما وطائفة من الفقهاء أنه مراد به ومعنى ذلك أنه يلزمه الإقرار بالتوحيد والنبوات وأن يفعل بعد ذلك

الشرعيات ومتى فعلها كانت مصلحة له ومتى لم يوحد الله سبحانه ويصدق الأنبياء عليهم السلام وأخل بالشرعيات كان إخلاله بها تفويتا لتلك المصلحة فاستحق العقاب على إخلاله بالتوحيد وبتصديق الأنبياء وبالشرعيات والخلاف إنما يظهر في استحقاق العقاب وفي ثبوته في العقليات مع كفره لأجل إخلاله بالشرعيات أم لا والناس متفقون على أنه لا يلزمه أن يفعل الشرعيات في حال كفره على أن يكون مضامة لكفره ومتفقون على أنه لا يلزمه القضاء إذا أسلم ودليلنا على لزوم الشرعيات له هو أن قول الله سبحانه ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا يتناول الكافر والمسلم إذ كل واحد منهما من الناس ولا مانع من دليل سمعي أو عقلي من دخوله تحته فكان مرادا به أما الدليل السمعي فإنه لو كان لظفرنا به عند الطلب وأما العقلي فهو فقد التمكن والكافر يتمكن من الحج بأن يقدم عليه قبله الإسلام وكان من تمكن من الفعل على بعض الوجوه فهو له مستطيع كما أن المحدث يتمكن من أداء الصلاة على الوجه الشرعي بأن يقدم قبلها الوضوء والعراقي يتمكن من الحج بأن يقدم قبله المشي ومما يدل على المسألة أن الأمة مجمعة على أن الكافر يحد على زناه على وجه النكال فلو لم يكن مكلفا بترك الزنا لم يكن الزنا معصية منه ولو لم

يكن معصية منه لم يعاقب على فعله فإن قيل إنما حد لأنه قد التزم أحكامنا قيل فمن أحكامنا أن لا يحد على المباح فلو كان الزنا منه مباحا لما حد عليه إن قيل قد كلف الكافر بترك الزنا لأنه مع كفره يمكنه تركه وليس كذلك الصلاة والصيام لأنه لا يمكنه مع كفره فعلهما فلم يخاطب بفعلهما قيل إنه لا يكلف بترك الزنا إلا وقد كلف أن يعلم قبحه ولا سبيل إلى العلم بقبحه إلا بشريعة الإسلام لأن ما عداها من الشرائع قد منع المكلفون من الرجوع إليه ولا يمكنه مع جحد الإسلام أن يعلم قبح شيء كما لا يمكنه فعل الصلاة في هذه الحال فلا فرق بينهما قيل لكم مثله في الصلاة والحج
دليل قول الله عز وجل وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة ذم لهم على كفرهم واختلالهم بالزكاة كما أن قول القائل ويل للسراق الذين لا يصلون ذم على السرقة وترك الصلاة
دليل قول الله سبحانه فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذم على كل ذلك

دليل قول الله سبحانه والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة فإذا ضوعف عليه العذاب لمجموع ذلك وقد دخل فيه الزنا فيثبت كونه محظورا عليه
دليل قول الله سبحانه قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين فذمهم على ذلك وإطعام الطعام يتعلق الذم بتركه هو الزكاة
إن قيل قوله لم نك من المصلين معناه لم نك من جملة المصلين يعني

المؤمنين والجواب أن ذلك لا يتأتى في قوله لم نك نطعم المسكين لأنه علق الذم على كونهم غير مطعمين على أن قوله لم نك من المصلين يفيد تعليق الذم عليهم لأنهم لم يصلوا كما أن قول القائل إنما عاقبني فلان لأنني لم أك من المطيعين يفيد أنه عاقبه لأنه لم يطعه إن قيل قوله لم نك من المصلين يجوز أن يكون إخبارا عن قوم كانوا ارتدوا بعد إسلامهم ولم يكونوا قد صلوا في حال إسلامهم لأن قوله تعالى لم نك من المصلين ليس يفيد أنهم لم يصلوا في جميع الزمان الماضي ألا ترى أن من صلى مرة واحدة يقال إنه قد صلى فيما مضى ولا يقال إنه ما صلى فيما مضى والجواب أن قوله سبحانه لم نك من المصلين هو جواب المجرمين المذكورين في قوله عز وجل يتساءلون عن المجرمين وذلك عام في المجرمين المرتدين وغير المرتدين على أن قوله قالوا لم نك من المصلين إما أن يفيد أنهم لم يصلوا في جميع الزمان الماضي أو في زمان غير معين ولا يفيد زمانا معينا كما أن قولنا فلان عوقب لأنه لم يحج إنما يدل على وجوب الحج في زمان غير معين ومن يحمل الآية على المرتد يحملها على وجوب الصلاة في زمان معين
دليل لو لم يلزم الكافر الشريعة لم يلزمه النظر في معجزة النبي صلى الله عليه وسلم لأنه إنما يلزمه ذلك خوفا من أن يكون شرعه مصلحة له تفوته إن لم ينظر في معجزته ولو كان الشرط في كون شرعه مصلحة له أن يعلم صدقه لما لزمه بالعقل أن يجعل هذا الشرط ليلزمه شرعه إذ كان جميع ما يفعله المسلم من الواجبات العقلية ويتركه من المقبحات العقلية لأجل فعله للشرعيات يفعله الكافر ويتركه وإن لم يفعل الشرعيات فإن قالوا إن الكافر قد يترك

الواجبات العقلية التي يفعلها المسلم ولو أسلم وفعل الشرعيات فعل تلك الواجبات قيل لهم قد سلمتم المسألة وقد وجب استحقاقه العقاب لأنه قد فوت نفسه مصلحة يمكنه التوصل إليها وهذا الدليل إنا يصح على قول من قال لا يجوز أن يكون علم المكلف بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بانفراده مصلحة في العقليات فأما من جوز ذلك فلا يمتنع ان يقول يلزمه ذلك لهذا الوجه فإذا علم نبوته لزمته شريعته ويدل عليه قوله سبحانه وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين الآية وهذا في الكافر
واحتج المخالف بأشياء
ومنها أنه لو كان الكافر مكلفا للشرعيات لكلف ما لا يطيقه لأنه يستحيل أن يفعل الشرعيات عبادة وقربة مع كفره والجواب أن المستحيل هو أن يضم الشرعيات إلى كفره ولم يكلف ذلك وإنما كلف الصلاة بأن يقدم الإسلام فإن قالوا كذلك نقول قيل أنتم تجعلون الشرط في كونها مرادة منه تقديم إسلامه وإذا لم يسلم لا يستحق العقاب على إخلاله بالصلاة ونحن نلحق به العقاب ونقول إن الله سبحانه قد اراد منه الصلاة بأن يقدم الإسلام عليها فإن وافقتم في العقاب فقد زال الخلاف في المسألة لأنه ليس للمسألة فائدة إلا في الاستحقاق للعقاب وفوات المصلحة ونظير ذلك تكليف المحدث للصلاة بأن يزيل الحدث فإن لم يفعل استحق العقاب على الإخلال بالوضوء والصلاة ويفارق تكليف الحائض الصلاة بأن تزيل الحيض لأن ذلك غير ممكن لها وإزالة الحدث مقدورة ويمكن أن يحتجوا ويقولوا لو كلف الكافر الشرعيات لم يخل إما أن يكلف إيقاعها مضامة للكفر وذلك غير ممكن أو يكلف فعلها بشرط أن لا يكفر فيجب أن يكون الله سبحانه قد كلف الشرعيات من يعلم أنه لا يؤمن بشرط يعلم أنه لا يحصل وذلك مستحيل عندكم

والجواب يقال لهم إنا لا نقول إنه كلف بشرط بل نقول إنه كلف الشرعيات والإيمان بالأنبياء معا والإيمان بهم وصلة إلى الشرعيات وله سبيل إلى كلا الأمرين فحمله هذا التكليف غير موقوف على شرط يعلم المكلف أنه لا يحصل وإنما ننكر أن يكلف العالم بالغيب من يعلم أنه لا يتمكن من الفعل ولا سبيل له إليه بوجه بشرط أن يتمكن وهذا غير قائم في مسألتنا
ومنها أنه لو كلف فعلهما ولم يحمل على أدائهما

ومنها قولهم لو كلف الشرعيات لوجب إذا أسلم أن يلزمه القضاء وهذا باطل لأن القضاء فرض ثان فهو موقوف على الدلالة ألا ترى أن الجمعة واجبة ولا يجب قضاؤها بعينها وصوم الحائض غير واجب ويجب قضاؤه
ومنها لو كلف الكافر أداء الزكاة لوجب إذا أسلم قبل حلول الحول بيوم أن تلزمه الزكاة لأنه قد كان مكلفا بفعلها وقد حصل عند وجوب الأداء بصفة يصح معها الأداء والجواب إنا لا نقول إنه إذا كان كافرا في ابتداء الحول فإنه خوطب بأن يزكي إذا أسلم قبل حلول الحول وإنما نقول إنه قيل له قبل ابتداء الحول أسلم واستمر إسلامك وإذا استمررت إلى آخره فزك فإن لم يفعل ذلك استحق العقاب على ترك الإسلام وعلى ترك الزكاة ومخالفنا يقول يستحق العقوبة على ترك الإسلام فقط فإن أسلم في تضاعيف الحول سقط ذمه المستحق على استدامة كفره بهذه التوبة ولما كان باستدامة كفره إلى تضاعيف الحول فقد فوت على نفسه بالزكاة يستحق الذم على ذلك إما في الحال وإما عند حضور وقت الأداء وجب إذا سقط ذم الكفر بالتوبة أن يسقط ذم ما تبعه من تفويته المصلحة لأنه ليس تفويته المصلحة بأكثر من أن لا يفعلها إذا حضر وقتها والتوبة تحبط ذم تركها إذا حضر وقتها فكذلك الندم على الكفر يحبط الذم المستحق على تفويت المصلحة

باستدامة الكفر إلى بعض الحول كما يقوله في التقدم على السبب قبل حدوث المسبب باب في أن العبد لا يخرج من الخطاب بالعبادات
إعلم أن الخطاب المشتمل على الحر والعبد يجب كونهما معنيين به إلا لمنع عقلي أو سمعي فمن الموانع أن تكون العبادة تترتب على ملك المال لأن ذلك لا يصح في العبد على قول بعض الفقهاء فأما ما عدا ذلك فليس مانع يمنع من كون العبد معنيا بالخطاب إن قيل هلا كان المانع من كون العبد معنيا بالخطاب هو ما ثبت من وجوب خدمته لسيده في الأوقات إذا استخدمه فيها وذلك يمنعه من العبادات في هذه الأوقات قيل إنه يلزمه خدمة سيده إذا فرغ من العبادات إن قيل لم كان الدليل الدال على وجوب خدمة سيده مخصوصا بما دل على وجوب خدمة سيده قيل لأن ما دل على وجوب خدمة سيده في حكم العام وما دل على وجوب العبادات في حكم الخاص لأن كل عبادة يتناولها لفظ مخصوص كآية الصلاة وآية الصيام وغير ذلك والخاص من حقه أن يعترض به على العام
باب في تخصيص العموم بالعادات

اعلم أن العادة التي هي بخلاف العموم ضربان أحدهما عادة في الفعل والآخر عادة في استعمال العموم أما الأول فبأن يعتاد الناس شرب بعض الدماء ثم يحرم الله سبحانه الدماء بكلام يعمها فلا يجوز تخصيص هذا العموم بل يجب تحريم ما جرت به العادة لأن العموم دلالة فلا يجوز تخصيصه إلا لدلالة فلو خصصناه عند هذه العادة لم يخل إما أن يخص بالعادة أو لأن

الأصل إباحة شرب الدماء والعادة ليست بحجة لأن الناس يعتادون الحسن كما يعتادون القبيح والعقل في الأصل وإن اقتضى إباحة شرب الدماء فانه يقتضيها ما لم ينقلنا عنه شرع والعموم دليل شرعي فيجب أن ينتقل به وأما العادة في استعمال العموم فيجوز أن يكون العموم مستغرقا في اللغة ويتعارف الناس استعماله في بعض تلك الأشياء فقط نحو اسم الدابة فانه في اللغة لكل ما يدب وقد تعورف استعماله في الخيل فقط فمتى أمرنا الله سبحانه في الدابة بشيء حملناه على الخيل دون ما يدب من نحو الإبل والبقر لما بيناه من أن الاسم بالعرف أحق وليس ذلك بتخصيص على الحقيقة لأن اسم الدابة لا يصير مستعملا في العرف إلا في الخيل فيصير كأنه ما استعمل إلا فيه باب في أن قصد المتكلم بخطابه إلى الذم والمدح لا يمنع من كونه عاما
اعلم أن بعض الشافعية يمنع من عموم قول الله سبحانه والذين يكنزون الذهب والفضة وأحالوا التعلق به في ثبوت الزكاة في الحلي قالوا لأن المقصد بذلك إلحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم والجواب أن الذم إنما كان مقصودا بالآية لأنه مذكور فيها وهذه العلة قائمة في العموم لأن اللفظ عام فوجب كونه مقصودا وليس يمنع القصد إلى ذم من كنز الذهب والفضة من القصد إلى عموم ذم كل من كنزهما باب في الخطاب الوارد على سبب
ينبغي أن نذكر ما السبب الذي يرد عليه الخطاب ونذكر قسمة الخطاب

الوارد على سبب ونقيم الدلالة على كل قسم من ذلك
فسبب الخطاب هو ما يدعو إلى الخطاب وهو ضربان أحدهما سؤال سائل وهو مرادنا في هذا الموضع والآخر دنو وقت العبادة فأما قسمة الخطاب الوارد على سؤال فهي أن الخطاب الذي هذا سبيله ضربان أحدهما إحالة على بيان ما تضمنه السؤال صريح أو

غير صريح نحو ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الكلالة فقال يكفيك آية الصيف والآخر هو نفسه بيان لما تضمنه السؤال من غير إحالة إلى بيان وذلك ضربان أحدهما لا يستقل بنفسه والآخر مستقل بنفسه أما الذي لا يستقل بنفسه فهو الذي لا يفهم به شيء إذا انفرد على كل حال نحو ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال صلى الله عليه وسلم أينقص الرطب إذا يبس قالوا نعم قال فلا إذا ونحو أن يقول الإنسان لغيره تغد عندي فيقول لا والله
وأما الخطاب المستقل بنفسه فضربان أحدهما مساو للسؤال والآخر غير مساو له أما المساوي له فلا سبهة في كونه مقصورا عليه نحو أن يسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن المجامع في شهر رمضان فيقول علىالمجامع في شهر رمضان الكفارة فلا يجوز خروج شيء من السؤال عن الجواب إلا أن تدل دلالة مقارنة أو متقدمة على خروج بعضه من الجواب وأما الجواب الذي لا يساوي السؤال فضربان أحدهما أعم من السؤال والآخر أخص منه أما الأخص فيجوز من الحكيم في حال دون حال أما الحالة التي يجوز فيها فبأن يكون السائل من أهل الاجتهاد وقد بقي إلى زمان العبادة وقت يتسع للاجتهاد فيجيبه النبي صلى الله عليه وسلم عن بعض ما سأله وينبهه بذلك على جواب

البعض الآخر أو يدله بدلالة أخرى مبتدأة على بيان البعض الآخر لأنه قد يكون من المصلحة أن يعلم بعض الأشياء بالصريح في الحال وفي بعضها أن يعلمه بالتنبيه أو بالإشارة إلى دليل آخر وأما الحالة التي لا يجوز أن يجيب المسؤول فيها عن البعض فهو أن لا يكون السائل من أهل الاجتهاد أو يكون من أهله غير أن الحاجة قد حضرت حضورا لا يتمكن من الإجتهاد لأنه لو اقتصر على الجواب عن بعض السؤال والحال هذه لكان قد أخل بما يجب بيانه
وأما إن كان الخطاب أعم من السؤال فهو ضربان أحدهما أن يكون أعم منه في ذلك الحكم والآخر أن يكون أعم منه في حكم آخر مثال الأول أن يسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل اشترى عبدا فيقول النبي صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان فيكون ذلك عاما في كل عبد هذه سبيله ومثال الثاني سؤال النبي صلى الله عليه وسلم عن التوضىء بماء البحر وجوابه بقوله هو الطهور ماؤه الحل ميتته

والجواب المستقل بنفسه لا يجب قصره على سببه إلا لوجه يقتضي ذلك وأحد الوجوه العادات نحو أن يقول الرجل لغيره تغد عندي فيقول والله لا تغديت وذكر الشيخ أبو عبد الله أن العادة تقتضي قصره على الغداء عنده وإن كان الكلام في نفسه عاما ومستقلا
وأما الدلالة على قصر الخطاب الذي لا يستقل بنفسه على سببه فهي أن النبي صلى الله عليه وسلم لو سئل أيجوز بيع الرطب بالتمر فقال لا لكان قوله لا نفي لأمر مذكور ولم يجز في كلام النبي صلى الله عليه وسلم وكلام السائل إلا جواز بيع الرطب بالتمر فيجب كونه نفيا له إن قيل هلا كان قوله في الخبر المشهور فلا إذا معناه فلا يجوز بيع ما ينقص إذا جف بما قد جف قيل إن أردت أن ذلك معقول من جهة القياس فلا نأبى ذلك وإن أردت أن قول النبي صلى الله عليه وسلم فلا إذا نفي له فلا يصح لأن السائل لم يذكر بيع ما ينقص إذا

جف ببيع ما قد جف ولا جرت هذه الألفاظ بعينها في كلام النبي صلى الله عليه وسلم فينصرف النفي إليه
وأما الدلالة على أن الجواب المستقل بنفسه وهو أعم من السبب يجري على عمومه فهو أن اللفظ العام الصادر عن حكيم يجب إجراؤه على عمومه إلا لمانع ولا مانع إلا ما يحتج به المخالف وكلها باطلة
منها أن العادة تقتضي قصر على سببه كما ذكرناه وهذا باطل لأن العادة لا تقتضي في قول النبي صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان أن المراد به ذلك العبد الذي وقع السؤال عنه فعليهم أن يبينوا أن المفهوم من جواب النبي صلى الله عليه وسلم ما ذكرناه فاذا ادعى ذلك فهو موضع الخلاف
ومنها أن يقال ثبوت الحكم فيما وقع السؤال عنه يمنع من ثبوته فيما عداه إما لأنه ينافيه أو من جهة دليل الخطاب وهذان باطلان أما الأول فلأنه لا تنافي بين ثبوت الحكم في شيء وبين ثبوته في شيء آخر وأما الثاني فمبني على دليل الخطاب وليس بحجة عندنا على أن هذا ليس من دليل الخطاب في شيء لأن دليل الخطاب هو أن يعلق الحكم على صفة الشيء فيدل على نفيه عما عداها وليس في لفظ هذا الجواب تعليق الحكم على السبب فقط فيدل على نفيه عما عداه ولو كان كذلك لكان في حيز تعليق الحكم على الإسم على أن من قصر الجواب على السبب فإنما يقصره عليه لأجل السبب لا لدليل الخطاب لأن دليل الخطاب لو كان عاما لكان

جوابا وابتداء وقصد الجواب ينافي قصد الابتداء والجواب إن أرادوا بقولهم جواب وابتداء أنه جواب عما وقع السؤال عنه وبيان لحكم ما لم يسأل عنه فصحيح والقصد إليه لا يتنافى
ومنها أن يقال لو تعدى الحكم إلى غير ما سئل عنه النبي صلى الله عليه وسلم لما أخر بيانه إلى تلك الحال والجواب أنه لا يمتنع أن يكون من المصلحة أن يبين حكمه الآن كما كان ذلك فيما سئل عنه وفيما تعدى الجواب إليه مما ليس من

جنس السؤال نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته على أنه لا يمتنع أن يكون قد بين حكم ما زاد على السؤال قبل ذلك وبينه الآن أيضا ودل عليه
ومنها قولهم من حق الجواب أن يكون مطابقا للسؤال وذلك إنما يكون بالمساواة قيل إن أردتم بالمطابقة مساواة الجواب للسؤال فغير مسلم أنه من شرط الجواب وإن أردتم بالمطابقة انتظام الجواب بجميع السؤال فذلك يحصل بالمساواة وحدها وبالمساواة مع المجاورة ويلزم أن لا يجوز مجاورة الخطاب لما وقع السؤال عنه إلى حكم آخر باب في العموم إذا تعقبه تقييد بشرط أو استثناء أو صفة أو حكم وكان ذلك لا يتأتى إلا في بعض ما تناوله العموم هل يجب أن يكون المراد بذلك العموم ذلك البعض فقط أم لا
أعلم أن مذهب قاضي القضاة وكثير من الناس أنه لا يجب أن يكون المراد بالعموم تلك الأشياء فقط والأولى عندنا التوقف في ذلك مثال الاستثناء قول الله سبحانه لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون فاستثنى العفو وعلقه بكناية راجعة إلى النساء ومعلوم أن العفو لا يصح إلا في المالكات لأمورهن دون الصغيرة والمجنونة ولا يوجب ذلك عنده إلا أن لا يكون المراد بالنساء في أول الكلام الصغيرة والمجنونة

ومثال التقيد بالصفة قول الله سبحانه يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم أن ذلك يتأتى في البائنة

ومثال التقييد بحكم آخر قول الله عز وجل والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن أحق بردهن وهذا أيضا لا يتأتى في البائن
واحتج قاضي القضاة لمذهبه بأن اللفظ العام يجب إجراؤه على عمومه إلا أن يضطر ناشيء إلى تخصيصه وكون آخر الكلام مخصوصا لا يضطر إلى تخصيص أوله والجواب أن هذا التخصيص يقتضي تخصيص أول الكلام لأن الكناية رجعت إلى جميع ما تقدم لأن قول الله تعالى إلا أن يعفون معناه إلا أن يعفو النساء اللواتي طلقتموهن ولو أن الله سبحانه صرح بذلك لدل ذلك على أن النساء المذكورات في أول الكلام هن اللواتي يصح منهن العفو والذي يبين أن الظاهر يفيد رجوع ذلك إلى جميع النساء هو أن العفو معلق بكناية والكناية يجب رجوعها إلى المذكور المتقدم والمذكور المتقدم هن المطلقات لا بعضهن فقط يبين ذلك أن الإنسان إذا قال من دخل الدار من عبيدي ضربته إلا أن يتوبوا انصرف ذلك إلى جميع العبيد وجرى مجرى أن يقول إلا أن يتوب عبيدي الداخلون الدار
وأما الدلالة على التوقف فهو أن ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق وظاهر الكناية يقتضي الرجوع إلى كل ما تقدم وليس التمسك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر الكناية بأولى من التمسك بظاهر الكناية والعدول عن ظاهر العموم وإذا لم يكن أحدهما أولى من الآخر وجب التوقف فان قيل التمسك

بالعموم أولى لأنه اسم ظاهر قيل ليس هذا القول بأولى ممن قال بل التمسك بالكناية أولى لأنها كناية باب في المعطوف هل يجب أن يضمر فيه جميع ما يمكن إضماره فيما في المعطوف عليه أم لا وهل إذا وجب ذلك وكان المضمر في المعطوف عليه مخصوصا وجب أن يكون المعطوف عليه مخصوصا أم لا
اختلف الناس في ذلك فقال العراقيون بذلك كله ولم يقل به الشافعيون ومثاله استدلال الشافعية بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر على أن المسلم لا يقتل بالذمي فقال العراقيون إن النبي صلى الله عليه وسلم عطف على ذلك قوله ولا ذو عهد في عهده وحكم المعطوف حكم المعطوف عليه فوجب أن يكون معناه ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر ومعلوم أن ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالكافر الحربي فكان قوله لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي لأن المضمر في المعطوف هو المظهر في المعطوف عليه فأضمروا في المعطوف ما هو

مظهر في المعطوف عليه من القتل والكافر ولما رأوا أن ذلك إن أضمر في المعطوف كان مخصوصا في الحربي وأوجبوا تخصيص المعطوف عليه أيضا بالحربي وقد أجيبوا عن ذلك بأن المعطوف قيد بصفة لم يجب أن يضمر فيه من المعطوف عليه إلا ما يصير به مستقلا ألا ترى أن الإنسان لو قال لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى في الأشهر الحرم لم يجب أن يضمر فيه إلا القتل حتى يكون معناه ولا تقتلوا النصارى في الأشهر الحرم ولا يكون معناه ولا تقتلوا النصارى بالحديد في الأشهر الحرم وإنما لم يجب ذلك لأنه لما قيد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه علمنا أنه أراد أن يخالف بينهما في كيفية القتل وأن يشرك بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه

فان قال العراقيون قوله في عهده كالتأكيد لقوله ولا ذو عهد وليس يفيد حكما آخر يبين ذلك أنه لو لم يقل في عهده لعلمنا بقوله ولا ذو عهد أنه لا ينبغي أن يقتل في عهده لأن زوال العهد يخرجه من أن يكون ذا عهد وإذا أفادت هذه الزيادة فائدة قوله ولا ذو عهد في عهده وكان هذا يفيد ولا ذو عهد بكافر فكذلك قوله ولا ذو عهد في عهده وليس لكم أن تقولوا إن قوله في عهده يفيد فائدة متجددة وهي أن المانع من قتله هو العهد لأن ذلك لو استقل من قوله في عهده لاستفيد من قوله ولا ذو عهد والجواب أن هذا السؤال يقتضي أنه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده لم يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لأنه يكون قوله في عهده قد استفيد منه فائدة متجددة فيجب أن يكون قوله ولا عهد يمنع من أن يضمر فيه بكافر لأنه ينزل منزلة قوله ولا رجل بكافر في إفادة صفة قد منع من القتل معها فاذا كان قوله في عهده كالتأكيد لم يضمر في المنع من هذا الإضمار فاذا أمتنا اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم وقد أجاب قاضي القضاة عن اعتراض الحنفية على هذا الخبر بجوابين
أحدهما أن المعطوف إنما يضمر فيه من المعطوف عليه ما يصير به مستقلا لأن فقد استقلاله هو الذي أوجب الإضمار ومعلوم أن قوله ولا ذو عهد في عهده يصير مستقلا باضمار القتل لأنه لو قال ولا يقتل ذو عهد في عهده لكان مستقلا ولقائل أن يقول ليس يقف الإضمار على ما يستقل به الكلام لأن الإنسان لو قال لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى لكان معناه ولا تقتل النصارى بالحديد ولا يقتصر فيه على إضمار القتل فقط ولو قال الرجل لغيره لا

يشترى اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز لأفاد ولا يشترى الخبز بالدراهم الصحاح وإنما وجب ذلك لأن العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكم المعطوف عليه وحكم المعطوف عليه ها

هنا هو الشرى بالدراهم الصحاح دون المنع من الشرى بالدراهم على الإطلاق لأن المنع من الشرى بالدراهم على الإطلاق ليس بمذكور وإذا كان كذلك فلو قلنا إن قوله لا يشترى اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز معناه ولا يشترى الخبز أصلا لم يكن قد اشتركا بينهما في الحكم المذكور
وأما الجواب الثاني فهو أنا لو أضمرنا الكافر في قوله ولا ذو عهد حتى يكون معناه ولا يقتل ذو عهد بكافر ثم وجب أن يكون ذلك مخصوصا في الحربي لم يجب أن يكون قوله لا يقتل مؤمن بكافر مخصوصا في الكافر الحربي ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم لو قال ولا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم علمنا بدلالة أن ذلك مخصوص في الحربى لم يجب أن يكون أول الكلام كذلك
ولقائل أن يقول إن العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكمه وحكمه هو الذي عناه المتكلم وأراده دون ما لم يعنه فلو جعلنا الكافر المذكور في المعطوف عليه عاما وجعلناه في المعطوف خاصا لم نجعل العطف مفيدا لاشتراكهما فيما قصده المتكلم لأنه قصد بأول الكلام العموم وبآخره الخصوص ولوجب أن يكون الكلام الثاني معطوفا على بعض الأول وظاهر العطف يمنع من ذلك وليس لقائل أن يقول العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في لفظ الكافر وذلك لأن اللفظ ليس بموجود في المعطوف وإنما حكم المعطوف عليه يوجد فيه يبين ذلك أن المتكلم يقصد بالعطف اشتراكهما في معنى قصده دون اللفظ فصح أن ظاهر العطف يقتضي أن لا يفترق المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اشتركا فيه وعمومه بل يجب إذا كان الكافر المضمر في المعطوف مخصوصا أن يكون الكافر المذكور في أول الكلام مخصوصا ولقائل أن يقول إن وجب إضمار الكافر في المعطوف فالأولى القول بالوقف لأنه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم أول الكلام وحمله على الخصوص بأولى من التمسك بظاهر العموم

وترك ظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اتفقا فيه باب في أن ذكربعض ما شمله العموم لا يخص به العموم
اعلم أن العموم إذا علق حكما على أشياء وورد لفظ يفيد تعليق ذلك الحكم على بعضها فانه لا يجب انتفاء الحكم عما عدا ذلك البعض وحكى أن أبا ثور أوجب ذلك لأنه قال إن قول النبي صلى الله عليه وسلم في شاة ميمونة دباغها طهورها يخص قول النبي صلى الله عليه وسلم أيما إهاب دبغ فقد طهر والذي يبطل ذلك أن التخصيص موقوف على التنافي فلو خص قوله دباغها طهورها قوله أيما إهاب دبغ فقد طهر لكان إنما يخصه من حيث كان تعليق الطهارة على تلك الشاة يدل على نفيه عما سواها من جهة دليل الخطاب وهذا باطل لأنا قد بينا أن تعليق الحكم بالاسم وبالصفة لا يدل على انتفائه عما عداهما ولو دل على ذلك لكان صريح العموم أولى منه لأن الصريح أولى من دليل الصريح وقوله صلى الله عليه وسلم دباغها طهورها من حيز دليل الاسم وتعليق الحكم على الاسم أضعف في الدلالة على نفيه عما عداه من تعليقه بالصفة
باب في المطلق والمقيد
اعلم أن الكلامين إذا قيد الثاني منهما بصفة فاما أن يكون أحدهما متعلقا بالآخر أو لا يكون متعلقا به فان كان متعلقا به كان الكلام الأول مقيدا بتلك الصفة على حسب ما ذكرناه في رجوع الاستثناء إلى جميع الكلام وإن لم يكن أحد الكلامين متعلقا بالآخر سواء كان منه قريبا أو بعيدا فانه لا يخلو حكماهما إما أن يكونا مختلفين أو غير مختلفين فان كانا مختلفين فمثاله أن نؤمر بالصلوات مطلقا ونؤمر بالصيام متتابعا فلا شبهة في أنه لا يجب لذلك

تقييد الصلوات بالتتابع وإن كان الحكمان غير مختلفين نحو أن يكون الحكم عتقا أو صياما فلا يخلو إما أن يكون سبباهما مختلفين أو غير مختلفين فان كانا غير مختلفين فمثاله العتق في كفارة اليمين ولا يخلو التعبد بهما إما أن يكونا أمرين أو نهيين فان كانا أمرين فمثاله أن يقال إذا حنثتم فاعتقوا رقبة ويقال في موضع آخر إذا حنثتم فاعتقوا رقبة مؤمنة فمتى تركنا وظاهر الأمرين وجب على الحانث عتق رقبتين إن كان الأمر المتكرر يفيد تكرار المأمور به وإن علمنا ان العتق في الموضعين واحد غير متكرر وجب تقييده بالإيمان أن العتق واحد والأمر المقيد بالإيمان قد اقتضى اشتراطه إن قيل لم قيدتم المطلق لأجل المقيد ولم تحملوا الأمر بعتق المؤمنة على الندب لأجل المطلق قيل لأن الأمر المقيد

تصريح الإيمان وهو أشد اختصاصا به فكان الاعتراض به على المطلق أولى لأن الخاص أولى من العام على أن هذا السؤال لا يمكن إذا ورد التعبد بالمقيد بلفظ الإيجاب وإن كانا نهيين مثل أن يقول إذا حنثتم فلا تكفروا بالعتق ويقال في موضع آخر إذا حنثتم للا تكفروا بعتق كافره فمتى تركنا وهذين النهيين وجب إجراء المطلق على إطلاقه في المنع من العتق أصلا على التأبيد لأن النهي يفيد التأبيد فلا يخصه النهي المقيد بالإيمان لأنه بعض ما دخل تحته والعموم لا يصير مخصوصا بذكر بعض ما دخل تحته وإن علمنا أن المنهي عنه بأحد النهيين هو المنهي عنه بالآخر لا افتراق بينهما في خصوص ولا عموم وجب أن يقيد بالكفر فيصير المكلف منهيا في الموضعين من الكفارة بالكافرة
وإن كان سببا التكفير مختلفين فمثاله إطلاق العبد في كفارة الظهار وتقييده بالإيمان في كفارة القتل وقد ذهب قوم من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يقيد المطلق منهما بالإيمان أصلا وقال جل أصحاب الشافعي بل يقيد المطلق منهما واختلف الأولون في سبب المنع من تقييد المطلق بالمقيد من جهة القياس فقال قوم سبب ذلك أن تقييده بالإيمان زيادة على النص والزيادة على النص نسخ والنسخ لا يجوز بالقياس ومنهم من قال تقييده بالإيمان زيادة على حكم

قد قصد استيفاؤه ومنهم من قال تقييده بالإيمان هو تخصيص لحكم قد قصد استيفاؤه
واختلف من قال إن المطلق يقيد بالمقيد فقال قوم يقيد المطلق لأجل تقييد المقيد وقال قوم بل إنما يقيد بالقياس عليه واختلفوا في الحكم المطلق في موضع إذا قيد مثله في موضعين بتقييدين متنافيين نحو تقييد صوم الظهار بالتتابع وتقييد صوم التمتع بالتفريق وإطلاق قضاء صوم رمضان فمن لا يرى تقييد المطلق بالمقيد أصلا فإنه لا يقيد هذا المطلق بأحد التقييدين فلا يجعل من شرط قضاء شهر رمضان التتابع ولا التفريق ومن يرى تقييد المطلق بالمقيد لأجل التقييد لا يرى ذلك أيضا ها هنا لأنه ليس بأن يقيد بأحد التقييدين أولى من أن يقيد بالآخر وأما من يرى تقييده بالقياس فانه يقيد المطلق بأحد التقييدين إذا كان القياس عليه أولى من القياس على الآخر
والدليل على أن المطلق لا يقيد لأجل تقييد المقيد أن ظاهر المطلق يقتضي أن يجري الحكم على إطلاقه فلو خص بالمقيد لوجب أن يكون بينهما وصلة وإلا لم يكن بأن يقيد به أولى من أن لا

يقيد به والوصلة إما أن ترجع إلى اللفظ أو إلى الحكم أما اللفظ فبأن يكون بين الكلامين تعلق بحرف عطف إو إضمار كما ذكرناه في صدر الباب وهذا غير حاصل في مسألتنا وأما الراجع إلى الحكم فضربان أحدهما أن يتفق الحكمان في علة التقييد بالصفة وهذا تقييد في كفارة وغير مقيد بهما في كفارة أخرى وليس هذا بممتنع كما يجوز أن تكون المصلحة فيهما التقييد يجوز أن تكون المصلحة فيهما أن يختلفا في التقييد فاذا ثبت ذلك فلو جاز مع فقد الوصلة أن يقيد أحدهما بما يقيد به الآخر جاز أن نثبت لأحدهما بدلا لأن للآخر بدلا أو نخص أحد

العمومين لأن الآخر مخصوص وقولهم إن الشهادة لما قيدت بالعدالة في موضع قيد بها الشهادة المطلقة في موضع آخر فالجواب عنه أنا لم نستفد تقييد المطلقة لأن الشهادة الأخرى قيدت في موضع آخر بل استفيد ذلك بشيء آخر وقوله إن القرآن كله كالكلمة الواحدة فيجب أن يقيد بعضه لما قيد به البعض الآخر ولهذا كان قول الله عز وجل والذاكرين الله كثيرا والذاكرات معناه والذاكرات الله والجواب أنهم إن أرادوا بقولهم إن القرآن كالكمة الواحدة في وجوب تقييده بما قيد به البعض الآخر فلا نسلمه ولهذا لا يقيد بعضه بما يقيد بعض له في الحكم فإن أرادوا أنه كالكلمة الواحدة في أنه لا تناقض فيه فصحيح ويقال لهم وإذا لم يكن فيه تناقض وكان كله صحيحا قيد بعضه بما قيد به البعض الآخر وأما قوله عز وجل والذاكرين الله كثيرا والذاكرات فانما كان المراد والذاكرات الله لأن الكلام خرج مخرج المدح لهن والحث لهن على ذكر الله بما ذكره من قوله أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما فلم يجز والحال هذه انصرافه إلى جميع أنواع الذكر وانصرف إلى ذكر الله لأنه مذكور فيما تقدم والكلام الثاني معطوف عليه وليس هذا حال مسئلتنا
فأما من أبى تقييد المطلق بالقياس فأما أن أبى ذلك لأن المطلق لا يتأتى فيه التخصيص كما لا يتأتى في العين الواحدة وهذا باطل لأن المطلق يشتمل على جميع صفات الشيء وأحواله أو لأن القياس غير دليل أو هو دليل لكنه لا يخص به العام وإفساد ذلك في القياس وإما لأن تقييد المطلق زيادة في النص وهو نسخ وسنبين في الناسخ والمنسوخ القول في ذلك وإما لأن الله عز وجل استوفى حكم المطلق والخصم مخالف في ذلك ويقول قيام الدلالة على صحة علة القياس يدلني على أن الله لم يستوف حكم المطلق بهذا الكلام كما نقوله في العموم

الكلام في المجمل والمبين باب في ذكر فصول المجمل والمبين
اعلم أن الكلام في المجمل والمبين يقع في موضعين أحدهما العبارة والآخر المعنى أما العبارة فبأن نذكر ما معنى قولنا مجمل وبيان ومبين ومفسر وظاهر ونص وأما المعنى فمنه ما يرجع إلى المجمل ومنه ما يرجع إلى البيان أما الراجع إلى المجمل فيدخل فيه ذكر ما يحتاج إلى بيان وما لا يحتاج إليه ويدخل في ذلك الوجود التي يحتاج فيها إلى بيان ويدخل فيه ما يحتاج من الأفعال إلى بيان ويدخل فيه ما أخرج من المجمل وهو داخل فيه كالاسم المشترك وما أدخل فيه وهو خارج عنه وأما الكلام في البيان فضربان أحدهما مختص بالبيان والآخر يتعلق بالمبين له أما الأول فيدخل فيه ابواب منها الأمور التي يقع بها البيان ويدخل في ذلك البيان بالأفعال ومنها ترجيح القول على الفعل في وقوع البيان ومنها هل يجب أن يكون البيان كالمجمل في القوة أم لا وأما ما يتعلق بالمبين له فوجوه منها تأخير التبليغ ومنها تأخير البيان عن وقت الحاجة ومنها تأخيره عن وقت الخطاب ومنها من الذي يجب أن يبين له الخطاب ومنها هل يجوز أن يسمع المكلف لفهم الخطاب العام قبل أن يسمع بيانه أم لا وأما دليل الخطاب فليس بداخل في أبواب المجمل والمبين لأن الناس لم يختلفوا فيه هل هو دليل مجمل أو مبين وإنما اختلفوا فيه هل هو دليل أم لا

باب في ذكر ألفاظ تستعمل في الكلام في المجمل والبيان
فمن ذلك المجمل والبيان والمبين والمفسر والمفصل والنص والظاهر
أما قولنا مجمل فقد يراد به ما أفاد جملة من الأشياء ومن ذلك قولهم أجملت الحساب وعلى هذا يوصف العموم بأنه مجمل بمعنى أن المسميات قد أجملت تحته وقد يراد به ما لا يمكن معرفة المراد به ويمكن أن يقال المجمل هو ما أفاد شيئا من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه ولا يلزم عليه قولك اضرب رجلا لأن هذا اللفظ أفاد ضرب رجل وليس هو بمتعين في نفسه بل أي رجل ضربته جاز وليس كذلك اسم القرء لأنه يفيد إما الطهر وحده أو الحيض وحده واللفظ لا يعينه وقول الله سبحانه أقيموا الصلوة يفيد وجوب فعل يتعين في نفسه غير شائع
وأما البيان فانه يكون عاما ويكون خاصا أما العام فهو الدلالة تقول بين لي فلان كذا وكذا بيانا حسنا وبيانا واضحا فتوصف دلالته

وكشفه بأنه بيان ويقال دللت فلانا على الطريق وبينته له فلما اطرد ذلك كان حقيقة
وأما الخاص فهو ما يتعارفه الفقهاء وهو كلام أو فعل دال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد ويدخل في ذلك بيان العموم والمحكي عن شيخينا أبي على وأبي هاشم رحمهما الله أن البيان هو الدلالة وأرادا بذلك البيان العام وقال الشيخ أبو عبد الله إن البيان هو العلم الحادث

لأن البيان هو ما به يتبين الشيء والذي به يتبين هو العلم الحادث كما أن ما به يتحرك الشيء هو الحركة ولهذا لا يوصف الله سبحانه متبين لما كان عالما لذاته لا بعلم حادث والصحيح هو الأول لأن البيان العام هو الكشف والإيضاح ألا ترى أنه يقال بين لي فلان كذا وكذا إذا دل عليه فهذا هو أظهر في العرف من العلم لأنه لا يوصف العلم بأنه بيان وإنما يوصف بأنه تبين وقال الشافعي البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع وأقل ما فيه أنه بيان لمن نزل القرآن بلسانه وهذا ليس بحد وإنما هو وصف للبيان بأنه يجمعه أمر جامع وهو أنه يتبينه أهل اللغة وأنه يتشعب إلى أقسام كثيرة فإن حده بأنه بيان لمن نزل القرآن بلغته كان قد حد البيان بأنه بيان وذلك حد الشيء بنفسه وإن كان قد حد البيان العام فانه يخرج منه الأدلة العقلية وإن حد البيان الخاص الذي يتعارفه الفقهاء فانه يدخل فيه الكلام المبتدأ إذا عرف به المراد كالعموم والخصوص وغيرهما وهذا ليس هو العام والخاص وقال قوم البيان هو الكلام والخط والإشارة وهذا ليس بحد وإنما هو تعديد وليس هو بمستوف لجميع أعداده لأنه يخرج منه الأدلة العقلية وقال الصيرفي البيان هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح وهذا قريب إذا كان حد للبيان العام وإن كان حدا لما تعارفه الفقهاء فليس بصحيح لأنه يدخل فيه الأدلة العقلية والأدلة السمعية المبتداة على أن إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي هو حد للتبيين لا حد للبيان
فأما المبين فقد يراد به ما احتاج إلى بيان وقد ورد عليه بيانه وقد يراد به الخطاب المبتدأ المستغني عن بيان
وقولنا مفسر قد يراد به ما احتاج إلى تفسير وقد ورد تفسيره ويراد به الخطاب المبتدأ المستغني عن تفسير لوضوحه في نفسه
وأما النص فقد حده الشافعي بأنه خطاب يعلم ما أريد به من الحكم

سواء كان مستقلا بنفسه أو علم المراد به بغيره وكان يسمي المجمل نصا وبهذا حده الشيخ أبو الحسن وذكر قاضي القضاة أن النص هو خطاب يمكن أن يعرف المراد به واعلم أن النص يجب أن يشتمل على ثلاث شرائط أحدها أن يكون كلاما والآخر أن لا يتناول إلا ما هو نص فيه وإن كان نصا في عين واحدة وجب أن لا يتناول سواها وإن كان نصا في أشياء كثيرة وجب أن لا يتناول سواها والآخر أن تكون إفادته لما يفيده ظاهرا غير مجمل وأما اشتراط كون النص عبارة فلأن أدلة العقول والأفعال لا تسمي نصوصا وأما اشتراط ظهور دلالته فلأن المفهوم من قولنا إن العبارة نص في هذا الحكم أنها تفيده على جهة الظهور ولأن النص في اللغة مأخوذ من الظهور ومن ذلك قولهم منصة العروس لما ظهرت وارتفعت وأما اشتراط إفادة ما هو نص فيه فقط فلأن الإنسان إذا قال لغيره اضرب عبيدي لم يقل أحد إنه قد نص على ضرب زيد من عبيده لما أفاده وأفاد غيره ويقال إن كلامه نص في ضرب جملة عبيده لما لم يفد سواهم فاذا ثبت أن هذا هو المعقول من النص وجب بأن يحد بأنه كلام تظهر إفادته لمعناه لا يتناول أكثر مما قيل إنه نص فيه فإن قيل أليس يقال إن الله قد نص على وجوب الصلاة وإن كان قوله أقيموا الصلاة مجملا قيل إنه ليس بمجمل في إفادة الوجوب وإنما هو مجمل في إفادة الصلاة ولا يجوز أن يسمى مع البيان نصا في إفادة الصلاة لأن قولنا نص عبارة عن خطاب واحد دون ما يقترن به ولأن البيان قد يكون غير لفظ وقولنا نص عبارة عن الأقوال

وأما الظاهر فهو ما لا يفتقر في إفادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره وهو مفارق للنص من هذه الجهة ويشاركه في وجوب كونه كلاما وفي اختصاصه بالكشف ونفي العموم وقال قوم إن الظاهر هو ما ظهر المراد به وظهر فيه غير المراد إلا أن المراد أظهر والأول أصح لأن الكلام متى وضح المراد به فقد ظهر سواء كان محتملا لغيره أن لم يكن محتملا لغيره

باب فيما يحتاج فيه إلى بيان وما لا يحتاج فيه إلى بيان

قد ذكرنا أن البيان منه عام وهو الدلالة المطلقة ومنه خاص وهو الدلالة الشرعية على المراد بأدلة الشرع فان كان في الأول فالذي نحتاج في العلم به إلى الدلالة وهو ما صح العلم به ولم نعلمه باضطرار لأن ما لا يعلم باضطرار لا سبيل إلى العلم به إلا

بالدليل وما علمناه باضطرار فقد استغنينا عن العلم به لأن الإنسان مستغن عن تحصيل ما هو حاصل له
وإن كان الكلام في النوع الثاني من البيان فانا نقول فيه إن الدلالة الشرعية فيه ضربان مستنبطة وغير مستنبطة أما المستنبطة كالقياس فلا إجمال فيها فيقال إنه يحتاج إلى بيان وأما الدلالة غير المستنبطة فهي أقوال وأفعال والأفعال كلها لا تنبيء عن الوجوه التي وقعت عليها إلا أن منها ما يقترن به دلالة تدل على الوجه الذي وقعت عليه فلا تحتاج مع ذلك إلى بيان آخر ومنها ما لم يقترن به دليل فيحتاج إلى بيان أما الأول فنحو صلاة النبي صلى الله عليه وسلم بأذان وإقامة فان ذلك قد تقرر في الشرع أنه أمارة لوجوب الصلاة ويجوز أن يتعمد أفعالا كثيرة في الصلاة فيركع ركوعين قبل السجدة فنعلم أن ذلك من أفعال الصلاة لأنه لا يجوز أن يتعمد في الصلاة أفعالا كثيرة ليست منها فأما الثاني فنحو أن يقوم النبي صلى الله عليه وسلم في الركعة الثانية ولا يجلس قدر التشهد فإنه يجوز أن يكون قدسها في ذلك ويجوز أن يكون قد تعمد ذلك ليدل على جواز ترك هذه الجلسة
وأما الأقوال فضربان أحدهما يكفي نفسه وصريحه في معرفة المراد به فلا يحتاج إلى بيان لأنه لو احتاج إلى بيان لنقض قولنا إنه يكفي نفسه في معرفة المراد وذلك نحو قول الله سبحانه وكان الله بكل شيء

عليما والآخر لا يكفي نفسه وصريحه في معرفة المراد وهو ضربان أحدهما لا يختل بيانه على السامع والثاني قد يختل بيانه على السامع فالأول ضربان أحدهما أن يكون بيانه بالتعليل والآخر لا بالتعليل أما التعليل فضربان أحدهما بطريق الأولى والآخر لا بطريق الأولى أما الأول من هذين فقول الله عز وجل فلا تقل لهما أف في دلالته على المنع من ضربهما لأن كل عاقل يعلم أن ذلك يخرج مخرج التعظيم والإكرام فعلم أن المنع من التأفيف إنما كان لأنه أذى والضرب قد شارك التأفيف في الأذى وزاد عليه ومقرر في العقل أن من منع من شيء لغرض فإنه يمنع مما سواه وزاد عليه في معنى ذلك الغرض وهذه الأمور في النفس لا تختل على عاقل والكلام يدل معها على المنع من الضرب وإن كان الكلام ما وضع له وأما الثاني وهو التعليل لا بطريق الأولى فقول النبي صلى الله عليه وسلم في الهرة إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات نعلم بذلك أنه علة في طهارتها ونعلم أن كل ما هذه سبيله فظاهر لأن العلة يتبعها حكمها

وأما البيان الذي لا يختل وليس هو بتعليل فضربان أحدهما أن يكون الخطاب أمرا بشيء فيعلم وجوب ما لا يتم إلا به لما تقرر في العقل أن وجوب الشيء يتبعه وجوب ما لا يتم إلا به وإلا كان إيجابا لما لا يطاق ولهذا يعلم كل عاقل أن أمر السيد غلامه بشري اللحم من السوق يدل على وجوب مشيه إلى السوق والآخر أن يظهر في العقل كون ظاهر الخطاب غير مراد ويعلم بالعادة أنه مستعمل في وجه من وجوه المجاز فيعلم أنه مراد المتكلم نحو قول الله سبحانه وسئل القرية ولو قيل إن ذلك حقيقة عرفية لجاز فأما الخطاب الذي يحتاج إلى بيان وقد يختل بيانه على السامع فضربان أحدهما يحتاج إلى بيان لوضع اللغة والآخر لا لوضع اللغة والأول ضربان

أحدهما أن يكون الكلام مفيدا لشيء ما لا تفيد صفته نحو قول الله سبحانه وءاتوا حقه يوم حصاده فإن اسم الحق يفيد شيئا ما له صفة ولا يفيد تلك الصفة بعينها فاحتجنا إلي بيانها والآخر أن يكون الكلام موضوعا لشيء على صفة ولشيء آخر على صفة أخرى وليس بموضوع لهما معا بل يفيد كل واحد منهما بانفراده وهو الاسم المشترك كاسم القرء وذلك أنه موضوع للطهر ويفيد فيه صفة وهو كونه طهرا وهو موضوع للحيض ويفيد فيه أنه حيض فقد أفاد كل واحدة من الصفتين غير أنه يفيدها على البدل فاحتجنا فيه إلى بيان ولو كان موضوعا لهما معا ووجب إذا انفرد أن يحمل عليهما يجري مجرى العموم ولما احتجنا فيه إلى بيان فأما الذي يحتاج إلى بيان لا لوضع اللغة فهو ما كان غير مجمل إلا أنه قد استعمل لا لما وضع له وهو ضربان أحدهما أن يكون قد استعمل في بعض ما وضع له والآخر أن يكون قد استعمل في غير ما وضع له أصلا أما الأول فكالعام المخصوص والمطلق المنسوخ والعام المخصوص ضربان أحدهما أن يكون قد علمنا ما خص منه بعينه والآخر أن لا نعلم ذلك بعينه فما علمناه بعينه فإنا قبل العلم به نحتاج إلى بيان ما لم يرد منا دون ما أريد وإذا علمنا ما لم يرد منا بعينه استغنينا عن البيان فأما ما لم نعلم ما خص بعينه فانا قبل بيان تخصيصه نحتاج إلى بيان ما لم يرد منا فاذا خص هذا النوع من التخصيص احتجنا إلى بيان ما أريد منا وما لم يرد أيضا وذلك إنما يكون باجمال المخصص وهو ضربان أحدهما أن يكون المخصص متصلا بالخطاب والتقييد بالصفة المجهولة فالتقييد بالصفة المجهولة كقول الله سبحانه وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا

بأموالكم لو اقتصر على ذلك لم يحتج فيه إلى بيان فلما قيده بقوله محصنين ولم يدر ما الإحصان لم ندر ما أبيح

لنا فأما الاستثناء المجهول فقول الله سبحانه أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم لما كان الاستثناء مجهولا كان المستثنى منه كذلك فاحتجنا فيه إلى بيان وأما ما كان تخصيصه منفصلا فنحو أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم إن قول الله سبحانه اقتلوا المشركين مخصوص ليس المراد به بعض المشركين ولا نعلم ما المراد به لأنه لا مشرك إلا وقد تناوله قوله اقتلوا المشركين وتناوله قول النبي صلى الله عليه وسلم ليس المراد بالآية بعض المشركين فليس بأن يدخل تحت أحدهما بأولى من أن يدخل تحت الآخر فافتقرنا فيه إلى بيان
وأما الخطاب المستعمل في غير ما وضع له أصلا فضربان أحدهما أن يكون الشرع قد ورد باستعماله في ذلك الشيء والآخر لم يرد الشرع بذلك أما الأول فالأسماء الشرعية كقولنا صلاة فمتى أمرنا بالصلاة ونحن لا نعلم بالشرع انتقال هذا الاسم إلى هذه الأفعال احتجنا فيه إلى بيان وأما الثاني فالأسماء المستعملة في مجازها وبيانها غير ظاهر نحو كثير من الآيات التي ظاهرها التشبيه والجبر وصيغة الأمر المستعملة في التهديد إلى غير ذلك
وقد ذكر قاضي القضاة في العمد والشرح قسمة غير هذه القسمة وقد ذكرناها في شرحنا لكتاب العمد
وقد دخل في هذه الجملة أنه لا يجوز أن يراد بالاسم المشترك كلا معنييه وأنه مجمل يحتاج إلى بيان فيجب ذكر ذلك إذ كان من يقول إنه يجوز أن ينفرد فيراد به كلا المعنيين قد أخرجه عن المجمل ودخل فيها أن فحوى القول قياس والكلام في ذلك يأتي في باب القياس إن شاء الله

باب فيما أخرج من المجمل وهو منه كإرادة المعنيين المختلفين بالاسم المشترك
اعلم أن الاسم الواحد إذا كان اسما لأشياء فإما أن يفيد فيها فائدة واحدة أو أكثر من فائدة واحدة فالأول لا خلاف في جوازها كلها في حالة واحدة بالاسم واختلف الناس في الثاني فقال الشيوخ أبو هاشم وابو الحسن وأبو عبد الله رحمهم الله بالمنع من ذلك سواء أفادت العبارة تلك الأشياء كلها على الحقيقة أو أفادت بعضها على الحقيقة وبعضها على المجاز كالنكاح المفيد للوطىء حقيقة

وللعقد مجازا وكناية وشرط الشيخ أبو عبد الله في المنع من ذلك شروطا أربعة أحدها أن يكون المتكلم واحدا والآخر أن تكون العبارة واحدة والآخر أن يكون الوقت واحدا والآخر أن يكون أراد المعنيين المختلفين لا تنظمهما فائدة واحدة فمتى انخرم شرط من هذه الشروط جاز أن يراد ولأجل اشتراط كون المتكلم واحدا نحو أن يتكلم الإنسان بالقرء ويريد به الحيض ويتكلم به آخر ويريد به الطهر ولأجل اشتراط الفائدتين جاز أن يريد الله عز وجل بقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا الماء القراح والنبيذ لأنه يحمعهما فائدة واحدة عنده وهي المائية ولهذا الوجه لم يسم ماء ولأجل اشتراط الوقت جوز أن يتكلم الله سبحانه بالقرء فيريد به الطهر ويتكلم به في وقت آخر فيريد به الحيض ولأجل اشتراط كون ما يريده بالمعنيين المختلفين عبارة واحدة جوز أن يريد النبي صلى الله عليه وسلم الفخذ وبعض الركبة عند قوله الفخذ عورة لأنه إنما أراد الفخذ بهذه الكلمة وأراد بعض الركبة لما تعذر عند العقل من أن ستر الفخذ لا يمكن إلا بستر بعض الركبة وأن الشيء يجب إذا لم يتم الواجب إلا به وقال إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكره تحريم الأشياء المقيسة على الستة بنصه على الستة بل أراد الستة بالنص وأراد ما يقاس عليها

بدليل القياس وقال الشيخ أبو علي وقاضي القضاة إن اللفظة الواحدة إذا كانت موضوعة لكل واحد من شيئين حقيقة أو لأحدهما حقيقة وللآخر مجازا ولم تفد فيهما فائدة واحدة فانه يجوز أن يريدهما المتكلم بها في حالة واحدة إلا أن يتنافى ذلك نحو استعمال لفظة افعل في الأمر بالشيء والتهديد عنه وذلك أن استعمالها في التهديد لا يكون إلا بكراهة ذلك الفعل واستعمالها في الأمر به لا يكون إلا بارادته وإرادة الشيء وكراهته تتضادان وكذلك لا يجوز استعمال اللفظة الواحدة في الاقتصار على الشيء ومجازته إلى غيره نحو استعمال قوله وايديكم إلى المرافق من الاقتصار على المرافق ومجاوزتها لأن ذلك إما أن يفيد إرادة مجاوزتها أو يفيد إرادة مجاوزتها وكراهته ونحو الخبر عن وجوب الشيء وكونه ندبا لأن الخبر عن وجوبه يفيد كراهة تركه والخبر عن كونه ندبا يفيد ترك هذه الكراهة من البارىء عز وجل وكذلك الخبر عن إباحته وعن كونه ندبا يدل أحدهما على إرادة الله سبحانه ويدل الآخر على نفي هذه الإرادة
وعندنا أن الاسم المشترك بين شيئين حقيقتين أو مجازين أو أحدهما حقيقة والآخر مجازا يجوز في الإمكان أن يراد به ولا يجوز

في اللغة والدليل على إمكان ذلك أنه ليس بين إرادة اعتداد المرأة بالحيض وبين إرادة اعتدادها بالطهر ما يمنه من اجتماعهما لو لم يكن المريد بذلك متكلما باسم القرء فيجب أن لا يكون فيهما ما يمنع من اجتماعهما إذا تكلم المتكلم بهذا الاسم لأن الكلام لا يجعل ما ليس بممتنع ممتنعا إذا كان لا يكسب الإرادات وغيرها تنافيا ولا ما يجري مجراه وكذلك القول في استعمال لفظ النكاح في الوطء والعقد
واحتج الشيخ أبو عبد الله بأن الإنسان يجد من نفسه تعذر استعمال اللفظة في مجازها وحقيقتها معا قال وجرى ذلك مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به في حالة واحدة والجواب أن ما ذكره من تعذر ذلك دعوى بل المعلوم من

أنفسنا صحة ذلك وإجراؤه ذلك مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به دعوى أيضا على أن تعظيم زيد والاستخفاف به مفارقان لما نحن بسبيله لأنه يجيز أن يريد المتكلم الحقيقة والمجاز بخطابين في وقت واحد ولا يجيز أن يعظم عمرا ويستخف به بفعلين في وقت واحد وعلى أن الفرق بين الموضعين أن الاستخفاف ينبىء عن إيضاع حال الغير والتعظيم ينبىء عن ارتفاع حاله ومحال أن يكون الإنسان في حالة واحدة مرتفع الحال متضع الحال فيمتنع أن يحصل الداعي إليهما في حالة واحدة مع العلم بتنافيهما وليس كذلك إرادة الاعتداد بالأطهار وإرادة الاعتداد بالحيض
واحتج أيضا بأن المتكلم لو استعمل الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها لكان قد أراد استعمالها فيما وضعت له وأراد العدول بها عما وضعت له وذلك يتنافى كما يستحيل إرادة الاقتصار على الشيء والمجاوزة عنه إلى غيره والجواب أن المتكلم إذا استعمل اسم النكاح في العقد وفي الوطىء فانه يكون قد أراد به الوطىء وأراد به العقد فان عنى بقوله إنه قد أراد المتكلم العدول بالكلمة عما وضعت له أنه أراد استعمالها في غير ما وضعت له كما أراد استعمالها فيما وضعت له فذلك صحيح وإن أراد بذلك أنه قد أراد أن لا يستعملها فيما وضعت له وهو المفهوم من كلامه فذلك لا نقول به فان قال يلزمكم أن تقولوا به قيل ومن اين يلزمنا إذا قلنا قد اراد معنى الحقيقة وأراد معنى المجاز أن يكون قد أراد أن يستعملها في الحقيقة وهل هذا إلا أنك ألزمتنا على قولنا قد أراد شيئين أنه لم يرد أحدهما
واحتجوا بأن المستعمل للكلمة فيما هي مجاز فيه لا بد أن يضمر فيها كاف التشبيه والمستعمل لها فيما هي حقيقة فيه فلا يضمر

كاف التشبيه فيها ومحال أن يضمر الشيء ولا يضمره والجواب أن الإنسان إذا قال رأيت السباع وأراد به أنه رأى أسدا ورجالا شجعانا فانه لا يمتنع أن يضمر كاف التشبيه في بعضهم دون بعض لأن معنى إضمار كاف التشبيه هو أن يقصد بإسم

الأسد إلى ما هو كالأسد فأما الكلام في أنه لا يجوز من جهة اللغة أن يريد بالاسم الواحد المعنيين المختلفين فهو أن الاسم إما أن يكون مفردا أو مجموعا فان كان مفردا فالدلالة على أن اللغة يحظر أن يراد به كلا معنييه أن أهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وحدها ويجوزنه في البليد وحده ولم يستعملوه فيها معا ألا ترى أن الإنسان إذا قال رأيت حمارا لم يفهم منه أنه رأى البهيمة والبليد معا ولو قال رايت حمارين لم يعقل منه أنه رأى أربعة أشخاص بهيمتين وبليدين وكذلك قولنا قرء وضعوه للحيض وحده وللطهر وحده ولم يضعوه لهما لأنهم لو وضعوه لهما معا لكان المستعمل له في أحدهما متجوزا لأنه لم يستعمله على ما وضع له على التحقيق وكان يجب أن نفهم من قول القائل قرءان أربعة طهرين وحيضين ومن ثلاثة أقراء ستة والأمر بخلاف ذلك فصح أن المتكلم إذا قال للمرأة اعتدي بقرء لا يكون مريدا منها أن تعتد بالطهر والحيض معا وإنه إنما أراد أحدهما فلا يخلو إما أن يكون أراد منها أن تعتد إما بالطهر أو بالحيض بحسب اختيارها وإما أن يكون أراد الحيض فقط أو أراد الطهر فقط ويجري مجرى أن يقول لها قد أردت منك الاعتداد بالطهر وأردت منك الاعتداد بالحيض والأول باطل ثم لأن لفظه القرء لم توضع للطهر والحيض وإنما وضعت للطهر وحده وللحيض وحده ويفارق ذلك قول القائل لغيره اضرب رجلا لأنه إذا قال ذلك كان مريدا منه أن يضرب أي رجل شاء إما هذا وإما هذا لأن قولنا رجل لم يوضع لهذا الشخص وحده ولهذا وحده وإنما وضع لما اختص بمعنى الرجولية وهو معنى واحد شائع في كل شخص من أشخاص الرجال فكأنه قال اضرب شخصا ممن اختص بمعنى الرجولية ولو قال ذلك لدل على أنه قد أراد منه ضرب الرجال على البدل وليس كذلك اسم القرء لأنه ليس يفيد في الطهر والحيض فائدة واحدة فيكون دالا على أن المتكلم به قد أراد ما اختص بتلك الفائدة من الطهر والحيض فان قيل أيجوز أن يقول الرجل لغيره اضرب

رجلا وهو يريد ضرب رجل معين قيل لا يجوز ذلك إلا أن يدل عليه دليل ويكون قد عدل باللفظ إلى غير موضوعه في الأصل لأن قولنا رجل لم يوضع لرجل مخصوص دون غيره فإن قيل أليس يجوز أن يقول الرجل لغيره رأيت رجلا وإن كان قد اراد رجلا بعينه فكيف قلتم إن هذا الإسم لا يفيد شخصا معينا قيل هذا دليلنا على أنه لا يفيد شخصا معينا ألا ترى أنه إذا قال ذلك لم يفهم منه الرجل الذي رآه بعينه وإنما ساغ أن يقول رأيت رجلا وإن كان قد رأى رجلا بعينه لأن اسم الرجل يفيد ما يختص بالمعنى الذي يتميز به الرجل مما ليس برجل ومن رأى رجلا بعينه فقد رأى ما اختص بمعنى الرجولية وزيادة فصح أن يخبر عن ذلك المعنى بقوله رايت رجلا ولا يخبر عن الزيادة التي اختص بها ذلك الرجل بعينه فأما إذا قال المتكلم للمرأة لا تعتدي بقرء فانه يفيد أنه أراد أن لا تعتد بواحد معين إما أن يكون أراد الطهر وإما أن يكون أراد الحيض لأنه لو أراد مجموعهما كان قد أراد ما لم يوضع له اللفظ وإن أراد أن لا تعتد بما يقع عليه اسم قرء بما فيه معنى من معاني القرء فان ذلك ليس في ظاهر الكلام لأنه إنما علق الحكم بالقرء لا بما سمي قرء ولا بما فيه معنى من معاني القرء

فأما الاسم المشترك المجموع نحو قولنا أقراء فاما أن يكون قد علق عليه إثبات أو نفي فالإثبات نحو قول القائل للمرأة اعتدي بالأقراء وذلك يفيد أنه قد اراد منها إما ثلاث حيض أو ثلاثة أطهار أو أراد منها أن تعتد بثلاثة بعضها أطهار وبعضها حيض والدليل على ذلك أن جمع الاسم يفيد جمع مقتضاه وإذا كان قولنا قرء موضوعا للحيض وحده وللطهر وحده ويدل على أن المتكلم به إما أن يكون قد اراد الحيض أو أراد الطهر فيجب أن يكون قولنا أقراء يفيد أنه قد أراد إما جمعا من الحيض أو جمعا من الطهر أو جمعا منهما ويجري مجرى أن يقول اعتدى بقرء وبقرء وبقرء في أنه يجوز أن يكون أراد بالكل الحيض أو أراد بالكل الطهر أو أراد ببعضها الطهر وببعضها الحيض

ويفارق ذلك قول القائل لغيره اضرب رجالا في أنه يفيد ضرب أي ثلاثة من الرجال شاء من العرب أو من العجم أو منهما ولا يكون مريدا لثلاثة من العجم فقط أو ثلاثة من العرب فقط لأن قولنا رجال يفيد جمع فائدة قولنا رجل وقد قلنا إن قولنا اضرب رجلا يفيد أن المتكلم به أراد ضرب ما اختص بمعنى الرجولية أي رجل كان فيجب أن يكون جمعه يفيد جمعا من الأشخاص يختص كل واحد منها بمعنى الرجولية أي جمع من ذلك كان وليس كذلك

الاقراء لما بيناه من قبل فان قيل أليس لو قال الرجل للمرأة اعتدي بما يسمى أقراء جاز أن تعتد بالحيض وجاز أن تعتد بالطهر قيل أجل ويفارق مسألتنا لأنه قد علق الاعتداد بما يسمى أقراء والطهر والحيض متفقان في فائدة وصفنا لهما بأنهما يسميان أقراء وغير مختلفين في ذلك فجرى مجرى قوله اضرب رجلا في أنه أمر بضرب ما اختص بمعنى الرجولية وليس كذلك قولنا اعتدى بالأقراء لأن معنى الأقراء في الطهر والحيض مختلف وكذلك لو أمكنت الإشارة إلى الطهر والحيض فقال للمرأة اعتدي من هذا بثلاثة لأن قوله من هذا واقع عليهما لا على سبيل الاشتراك ألا ترى أنه لا يفيد فيهما فائدتين مختلفتين وليس كذلك اسم القرء فأما إذا علق على الاسم المشترك المجموع حكما منفيا نحو أن يقول القائل للمرأة لا تعتدي بالأقراء فانه يفيد أنه كره أن تعتد بجمع من الأقراء إما حيض كله وإما طهر كله أو بعضه طهر وبعضه حيض لأن ذلك يجري مجرى أن يقول لها لا تعتدي بقرء ولا بقرء ولا بقرء فكما أنه يجوز أن يعني بها أجمع الحيض ويجوز أن يعنى بها أجمع الطهر ويجوز أن يعنى ببعضه الحيض وببعضه الطهر على ما بيناه فكذلك جمعه في هذا القسم بعض الاشتباه وكذلك إذا قال لها لا تعتدي بقرء لأنه يجوز أن يقال إن ذلك يفيد نفي الاعتداد بالحيض والطهر معا والأول أشبه
واحتج المخالف بأشياء

منها أن سيبويه قال إن قول القائل لغيره الويل لك خبر ودعاء فجعله مفيدا لكلا الأمرين والجواب أنه ليس في وضع اللغة ذلك في كلا الأمرين ما يدل على أن اسم القرء موضوع للطهر والحيض معا وأيضا فليس ذلك دلالة على أنه مستعمل في كلا الأمرين معا بل لا يمتنع أن يكون هذا الكلام موضوعا للخبر مستعملا على سبيل المجاز في الدعاء ولم يقل سيبويه أن يجوز أن يستعمل فيهما
ومنها قولهم إن عمر رضي الله عنه قال إن قبلة الرجل امرأته تنقض الطهر وقال إن الجنب يلزمه التيمم وهذا يدل على أنه عقل من قول الله عز وجل أو لامستم النساء الوطىء والمباشرة باليد والجواب أن هذا لا يمتنع أن يكون علم وجوب التيمم على الجنب من السنة لا من الآية
ومنها أن قول الله عز وجل والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء قد أريد به الحيض والطهر لأن للمرأة تقليد من يرى الاعتداد بالأطهار وتقليد من يرى الاعتداد بالحيض وأي ذلك فعلت فقد أراده الله منها فإذن قد أرادهما الله سبحانه على البدل بشرط أن

تختار أي المجتهدين شاءت وكذلك قد أراد منها الاعتداد بكل واحد منهما إذا كانت من أهل الاجتهاد بشرط أن يؤديها اجتهادها إلى هذا وإلى هذا والجواب أن الشيخ أبا هاشم رحمه الله يقول إن الله عز وجل تكلم بالآية مرتين فأراد مرة الطهر ممن يؤديه اجتهاده إلى ذلك أو تقليد من يرى ذلك واراد في الأخرى الاعتداد بالحيض ممن يؤديه اجتهاده إلى ذلك أو يختار تقليد من يرى ذلك وكره في كل واحد من الدفعتين ترك الاعتداد بكل واحد منهما وليس يجب إذا تكلم بها مرتين أن تثبت في المصحف مرتين على أنه لا يمتنع أن يريد كلا المعنيين في وقت واحد بعبارتين مثلين يفعلهما في مكانين على أنه لا يمتنع أن

يكون الله قد أراد به كلا الاثنين في دفعة واحدة ويكون قيام الدلالة على ذلك دلالة على الشريعة قد جاءت بنقل هذا الاسم إلى مجموع الأمرين كما ينقل الشرع الأسماء الشرعية إلى معان غير معانيها في اللغة فاذا صح أن الاسم المشترك لم يوضع لكلا معنييه لم يجب أن يريدهما المتكلم بذلك الاسم واحتاج إلى بيان إذ كان لا يدل على المراد ولا يجوز أن يقال تجرده عن دلالة يدل على أنه قد أريد به كلا المعنيين على البدل أو على الجمع لأن اللفظ إذا لم يكن موضوعا للجمع ولا للتخيير لم يجز تجرده عن قرينة وإنما يتجرد عن قرينة إذا كان موضوعا لأمر يكفي ظاهره في الدلالة عليه باب فيما الحق بالمجمل وليس منه
من ذلك التحليل والتحريم المتعلقين بالأعيان كقول الله سبحانه حرمت عليكم أمهاتكم ذكر الشيخ ابو الحسن رحمه الله وأبو عبد الله رحمه الله أن ذلك مجمل لا يصح التعلق بظاهره لأن التحريم متعلق بنفس الأمهات وليس ذلك في مقدورنا لو كان معدوما فكيف وهو موجود فلم يجز أن تحرم علينا ووجب أن يكون المراد به فعل من أفعالنا يتعلق بالأمهات وإذا لم يكن ذلك الفعل مذكورا في الآية لم يمكن أن يستدل بها على تحريم فعل دون فعل ولأن الآية لو اقتضت تحريم فعل معين لكان المراد بتعليق التحريم بالأعيان تحريم ذلك الفعل بعينه ولا يختلف ذلك الفعل بحسب اختلاف الأعيان وليس الأمر كذلك لأن المراد بقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم تحريم الاستمتاع والمراد بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة تحريم الأكل فأحد الفعلين مخالف للآخر
وقال أبو علي وابو هاشم وقاضي القضاة رحمهم الله إن ذلك ليس

بمجمل بل هو ظاهر من جهة العرف في تحريم الاستمتاع بالأمهات وتحريم أكل الميتة لأن قوله حرمت عليكم أمهاتكم وإن كان التحريم فيه متعلقا بنفس الأمهات فانه يفيد بالعرف تحريم الاستمتاع لأنا عند سماع هذه اللفظة نفهم تحريم الاستمتاع وعند سماع قول القائل حرمت عليك طعامي وحرمت الميتة نفهم أكلها وهذه أمارة كون الاسم منتقلا بالعرف ألا ترى أنا لما فهمنا الخيل عند سماعنا اسم الدواب قلنا إنه يفيدها وحدها من جهة العرف وليس يمتنع أن يكون العرف قد نقل التحريم المتعلق بالأعيان فجعله حقيقة في تحريم أفعال مختلفة بحسب اختلاف الأسماء فيفهم بالعرف من قول القائل حرمت عليك فلانة الاستمتاع بها ويفهم من قوله حرمت عليك طعامي أكله
ومن ذلك قول العراقيين إن قول الله سبحانه فامسحوا برؤوسكم مجمل لأنه يحتمل مسح جميع الرأس ويحتمل مسح بعضه فاذا احتمل مسح كل واحد منهما بدلا من الآخر افتقر إلى بيان فاذا روي أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته كان ذلك بيانا للآية ووجب مسح ذلك المقدار من الرأس وذكر قاضي القضاة أن ظاهر الباء في اللغة للإلصاق وقوله وامسحوا برؤوسكم يفيد من جهة اللغة مسح جميع الرأس لأن الباء المفيدة للإلصاق دخلت على المسح وقرنته بالرأس والذي يسمى رأسا هو الجميع لا البعض لأنه لا توصف الناصية رأسا فكانت الآية إيجابا لمسح جميع الرأس من جهة اللغة قال والعرف قال مسحت يدي بالمنديل عقل منه أنه ألصق المسح بالمنديل ويجوز السامع أنه مسحه بجميعه ويجوز أنه مسحه ببعضه وكذلك إذا قال الإنسان الغيره امسح يدك بالمنديل فانه يعقل منه أنه قد أوجب عليه إلصاق يده بالمنديل إن شاء بجميعه وإن شاء

ببعضه وأيهما فعل سقط عنه الأمر وإذا أفادت هذه اللفظة في العرف ما ذكرناه حملت الآية عليه
ومن ذلك حرف النفي إذا دخل على الفعل متى لم يكن الفعل على صفة من الصفات وذلك ضربان أحدهما يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة والآخر لا يمكن انتفاء ذلك الفعل فمثال الأول قول النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فحرف النفي دخل على الصلاة الشرعية لأن كلام النبي صلى الله عليه وسلم يحمل على معانيه الشرعية فظاهره إذا يقتضي نفي الصلاة الشرعية مع انتفاء الفاتحة وذلك ممكن فوجب حمل الكلام عليه وذلك يقتضي كون قراءة الفاتحة شرطا ويقتضي أن يكون

قولنا صلاة فاسدة مجازا أعني وصفنا لها بأنها صلاة ويكون المراد أنها على صورة الصلاة وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وقوله لا نكاح إلا بولي وكان الشيخ أبو عبد الله يجعل هذه الألفاظ مجملة قال لأن المنفي موجود مع انتفاء الشرط فعلمنا أنه أراد نفي أحكامه وليس بعض الأحكام بأن يكون هو المنفي أولى من حكم آخر إذ اللفظ لا يتناول الأحكام على جهة العموم ولا على جهة الخصوص ولأنه يتناقض حمل ذلك على نفي الكمال ونفي الإجزاء لأن في ضمن نفي الكمال إثبات الإجزاء والذي ذكره إنما يصح لو لم يصح أن يكون المنفي هو الذي دخل عليه حرف النفي وقد بينا ذلك وأما مثال القسم الثاني فقول النبي صلى الله عليه وسلم الأعمال بالنيات أعظم متأول هذا الكلام أن يجري مجرى قوله لا عمل إلا بالنية ومعلوم أنه ليس يخرج العمل من كونه عملا إذا فقدت النية فعلمنا أن المراد به أحكام العمل من الإجزاء أو الكمال وليس بأن يحمل على أحدهما أولى من الآخر وليس لأحد أن يقول إن قوله الأعمال بالنيات يفيد في العرف نفي كونه عملا مجزئا إذا لم يكن نية لأنا لا نعقل ذلك من جهة العرف ألا ترى أنا قد حملنا كثيرا من هذا النفي على نفي الفضل والكمال وليس لأحد أن يقول المعقول في العرف من قول القائل لا عمل إلا بنية هو لا عمل مجزىء ولا كامل إلا بنية لأنه إذا لم يجزء لم

يكمل وذلك لأنه يكون قد عقل منه نفي الكمال تبعا لنفي الإجزاء فقد عاد الكلام إلى الأول وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان لأن الخطأ واقع منهم فاذا المرفوع هو أحكام الخطأ فاحتاج إلى بيان ذلك الحكم وقد علمنا أنه لم يرد الإثم لأنه لا مزية لأمته في ذلك على سائر الأمم
ومن ذلك قول بعضهم إن قول الله سبحانه فاقطعوا أيديهما مجمل لأنه يحتمل اليد من المنكب إذ جملتها تسمى يدا ويحتمل قطعها من الكوع لأنه يسمى هذا القدر يدا ويحتمل قطعها من المرفق لأن هذا يسمى يدا ويمكن أن يحتجوا لذلك ايضا بأنه قد يقال قطعت يد فلان ويراد بها إبانتها وقد يراد إيصال قطع بها وإن لم تنفصل من البدن كما يقال برى فلان القلم فقطع يده وإنما يعلم إبانة العضو إذا قيد القطع بالجملة فقيل قطعت يد فلان من جملته كما يقال قطعت الغصن من الشجرة
والجواب عن الأول أن اسم اليد يتناول الجملة إلى المنكب فيجب حمل اليد عليه لولا قيام الدلالة على خلافه فقبل قيام الدلالة على

ذلك تكون الآية مجملة إذ قد أريد بها غير ظاهرها لأن اسم اليد لا يتناول الكف وحده حقيقة لأنه لا يقال قطعت يد فلان كلها وجميعها إذا قطع الكف فلو كان اسم الكف يتناول هذا المقدار وحده حقيقة لصح أن يقال ذلك لأن الكف كل وجميع ولو تناول الكف حقيقة وجميع اليد حقيقة لحمل على أقل ما يقع عليه الاسم كما أن قول القائل لغيره اضرب رجلا يفيد ضرب ما يقع عليه اسم رجل ولمفرق أن يفرق بينهما بأن معنى الرجولية قائم في كل شخص من الرجال فالاسم قد تناول جميعهم على البدل وليس كذلك قولنا يد لأنه لو تناول الكف وتناول من أطراف الأصابع إلى المفرق لكان قد أفاد في ذلك فوائد مختلفة ولكان اسما مشتركا

والجواب عن الثاني أن القطع هو الإبانة فاذا علق باليد أفاد إبانة ما يسمى يدا والشق إذاحصل في الجلد لم يكن المسماة يدا قد أبينت فلم يدخل تحت الظاهر وهذا يدلنا على أن قول القائل بريت القلم فقطعت يدي مجاز ويكون اقتران ذلك ببري القلم قرينة تدل على المجاز لأن العادة ما جريت بابانة عند بري القلم باب فيما تكون للاحكام الشرعية
اعلم أن بيانها يكون بكل ما يقع التبيين به وهو ضربان أحدهما يكون دلالة بالمواضعة والآخر لا بالمواضعة أما الأول فالكلام والعقد والكناية والبيان بالكلام فأكثر من أن يحصى وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم بأن كتب إلى عماله في الصدقات وبين الله تعالى لملائكته بما كتبه في اللوح المحفوظ وأما الضرب الآخر فضربان أحدهما تتبعه المواضعة والآخر يتبع المواضعة فالأول هو الإشارة لأن المواضعة على الكلام إنما تكون بالإشارة وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم بالإشارة حين قال الشهر هكذا وهكذا وأشار بيديه والثاني ضربان أحدهما أمارة القياس والآخر الأفعال وأما أمارة القياس فهي كيفية ثبوت الحكم من نحو ثبوته عند صفة ونفيه عن نفيها وهذا إنما يثبت بالخطاب وأما الأفعال فانها تتعلق بما هي بيان له بالقول نحو أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم هذا الفعل بيان لهذه الآية ويقول صلوا كما رأيتموني أصلي
وقال بعض الناس إن الأفعال لا تكون بيانا وليس يخلو إما أن يريد أنه لا يصح وقوع البيان بها أو أنه لا يحسن أن يبين بها المجمل من جهة الحكمة والأول ضربان أحدهما أن يقال إن الفعل لا يؤثر في وقوع الشيء أصلا والآخر أن يقال إنه لا يؤثر في ذلك إلا مع غيره نحو أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم هذا بيان لهذا الكلام أما إذا قيل لا يحسن أن يقع البيان بالأفعال فبأن

يقال إنه لا يقع عقيب الكلام المجمل فان وقع عقيبه فانه يطول وفي كلا الحالتين يتأخر البيان فان قالوا بالأول فقد أبطلوا لأن فعل النبي صلى الله عليه وسلم للصلاة وللحج أدل على صفتها من وصفه لها لما في المشاهدة للشيء من المزية على الخبر عن الشيء ولهذا بين النبي صلى الله عليه وسلم الحج بفعله وقال خذوا عني مناسككم وقال صلوا كما رأيتموني أصلي وبين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الوضوء بفعلهم وإن أرادوا أنه لا يقع به البيان إلا مع غيره نحو أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم إن هذا بيان للآية أو يضطر من قصده إلى ذلك أو يتلو كلاما مجملا ثم يفعل فعلا يجوز أن يكون بيانا له ولا تجد بيانا غيره فذلك مما لا خلاف فيه إلا أن البيان هو الفعل لأنه المتضمن لصفة الفعل دون القول المعلق للفعل بالمبين وإن أرادوا الوجه الثالث من أن ذلك يؤدي إلى تأخير البيان فباطل لأنه يمكن أن يتعقب الفعل القول كما يتعقبه القول والفعل وإن طال فالقول قد يكون طويلا أيضا فصح وقوع البيان بكل واحد منهما وأما المخالف فأنه يحتج بهذه الأقسام التي ذكرناها باب في تقديم القول على الفعل في البيان اعلم أن هذا الباب يتضمن مسألتين إحداهما أن يقال إذا كان القول بيانا والفعل بيانا فأيهما أكشف والجواب أن الفعل أكشف لأنه ينبىء عن صفة المبين مشاهدة والقول إخبار عن صفته وليس الخبر كالعيان والأخرى أن يرد بعد الآية المجملة فعل وقول يحتمل أن يكون كل واحد منهما بيانا لها فيقال أيهما قصد به البيان والجواب أنه ليس يخلو إما أن يتنافى حكم البيانين أو لا يتنافى فان لم يتنافى فضربان أحدهما علم تقدم أحدهما على الآخر فيكون المتقدم هو الذي قصد به البيان المبتدأ لأن البيان لا يتأخر ويكون المتأخر تأكيدا للبيان والآخر لا يعلم تقدم أحدهما على الآخر

فيجوز في كل واحد منهما أن يكون هو المتقدم وهو الذي قصد به البيان ابتداء وإن يتنافى حكمهما فمثاله آية الحج وقوله صلى الله عليه وسلم من قرن حجا إلى عمرته فليطف لهما طوافا واحدا وسعيا واحدا وروي أنه صلى الله عليه وسلم قرن فطاف طوافين وسعى سعيين فإن كان قوله هو البيان فالطواف الثاني غير واجب وإن كان فعله هو البيان فالطواف الثاني واجب فمتى علمنا تقدم أحدهما كان هو البيان لأن الخطاب المجمل إذا تعقبه ما يجوز أن يكون بيانا له كان بيان له فان لم يجز تأخير البيان فالأمر في كون

ذلك بيانا أكشف وأظهر وإن لم نعلم تقدم أحدهما على الآخر جعلنا القول هو البيان لأنا لو جعلنا الفعل هو البيان لأوجبنا إثبات ما تعلقه بالمبين من قول النبي صلى الله عليه وسلم إن هذا بيان لهذا وإن لم يعلم ذلك باضطرار من قصده ولا يجوز إثبات ذلك إلا عن ضرورة ولا ضرورة إلى ذلك مع إثبات قول يمكن أن يكون بيانا وليس لأحد أن يقول جوزوا أن يكون الفعل هو الذي قصد به البيان وإن لم تقطعوا عليه لأنا لا نجوز ذلك إلا لضرورة ولا ضرورة وليس الغرض بما ذكرناه من المثال إلا التمثيل دون تصحيح مسألة الطوافين لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد قال خذوا عني مناسككم فقد علق بهذا القول فعله على الآية باب في أن البيان كالمبين

هذا الباب يشتمل على شيئين أحدهما هل البيان كالمبين في القوة والآخر هل كالمبين في حكمه أم لا أما الأول فقال الشيخ أبو الحسن إن المبين إذا كان لفظا معلوما وجب كون بيانه مثله وإلا لم يقبل ولهذا لم يقبل خبر الأوساق مع قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر والصحيح أنه يجوز أن يكون البيان والمبين دليلين معلومين ويجوز أن يكونا أمارتين ويجوز أن يكون

المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد لأنه لا يمتنع تعلق المصلحة بذلك وأما الآخر وهو هل إذا كان المبين واجبا كان بيانه كذلك وقد قال قوم بذلك فإن أرادوا بذلك أنه إذا كان المبين واجبا فبيانه بيان لصفة شيء واجب فصحيح وإن أرادوا أنه يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح لأن البيان إنما يتضمن صفة المبين وليس يتضمن لفظا يفيد الوجوب وإن أرادوا به أنه إذا كان المبين واجبا كان بيانه واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم فإذا لم يكن الفعل المبين واجبا لم يكن بيانه واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم فباطل لأن بيان المجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا أو غير واجب باب في جواز تأخير التبليغ

اعلم أنه يجوز أن يؤخر النبي صلى الله عليه وسلم أداء العبادة إلى الوقت الذي يحتاج المكلف أن يعرفها فيه ولا يجب تقديم أدائها عليه وأوجب ذلك قوم وليس يخلو أن يوجبوا ذلك بالعقل أو بالسمع ولو وجب بالعقل لكان له وجه وجوب يرجع إلى التكليف إما لأنه تمكين أو لأنه لطف فإن كان تمكينا لم يخل إما أن يكون تمكينا من الفعل أو من فهم المراد بالخطاب ومعلوم أنه لم يتقدم خطاب مجمل يكون هذا بيانه وليس يقف إمكان فعل العبادة على

تقديم أدائها على الوقت الذي إذا بلغت بالعبادة فيه أمكن المكلف أن يستدل بالخطاب على وجوبها فيفعلها في وقتها وأما كون تقديمهم التبليغ لفظا فليس في العقل طريق إليه كما أنه ليس في العقل طريق إلى كون تقديم تعريف الله إيانا العبادة التي يريد أن يعبدنا بها بعد سنة لطفا ولهذا لم يعرف الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم جميع ما يريد أن يتعبد به الأمة في حالة واحدة فان قالوا إنا نعلم وجوب ذلك بالسمع فليس في السمع ما يجوز أن

يدل على ذلك إلا قول الله تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته وأن الأمر على الفور وقد أجاب قاضي القضاة عن ذلك بأن هذا الأمر إنما يفيد وجوب تبليغه على الحد الذي أمر أن يبلغ عليه من تقديم أو تأخير ولقائل أن يقول الوجه الذي أمر أن يبلغ عليه هو التعجيل بدلالة هذا الأمر وأجاب أيضا بأن المراد بذلك هوالقرآن لأنه هو الذي يطلق عليه الوصف بأنه منزل من الله تعالى باب في تأخير البيان عن وقت الحاجة
اعلم أنه لا يجوز تأخير بيان الخطاب عن الوقت الذي إن أخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة بما تضمنه الخطاب ولا يتمكن من فعل ما تضمنه في الوقت الذي كلف فعله فيه لأن في تأخير البيان عن هذا الوقت تكليف ما لا يطاق إذ لا سبيل له والحال هذه إلى فعل ما كلف في الحال التي كلف أن يفعل فيها باب في تأخير البيان عن وقت الخطاب
ذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية إلى جواز تأخير بيان المجمل والعموم عن وقت الخطاب ومن الفقهاء من اختار بيان المجمل دون بيان العموم وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن رحمه الله ومنهم من اختار تأخير بيان الأمر دون الخبر ومنع شيخانا أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة من تأخير بيان المجمل والعموم عن وقت الخطاب أمرا كان أو خبرا وأجازوا تأخير بيان النسخ

واعلم أن تأخير البيان ينقسم أقساما تختلف الأدلة عليها والشبه الواردة فيها بحسب اختلاف أقسامه فوجب أن نقسم ونتكلم على كل قسم على انفراده فنقول إن الخطاب الذي يحتاج إلى بيان ضربان أحدهما أنه ظاهر قد استعمل في خلافه والثاني لا ظاهر له كالأسماء المشتركة والأول ينقسم أقساما منها تأخير بيان

التخصيص ومنها تأخير بيان النسخ ومنها تأخير بيان الأسماء المنقولة إلى الشرع ومنها اسم النكرة إذا أريد به شيء معين وكل هذه الأقسام لا يجوز تأخير بيانها بل لا بد من أن يبين الخطاب الوارد فيها إما بيانا مفصلا أو مجملا وأما ما لا ظاهر له فيجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب والكلام يقع في ثلاثة مواضع أحدها تأخير بيان ما له ظاهر وقد استعمل في خلافه والآخر في جواز كون بيان ذلك مجملا والآخر في جواز تأخير بيان ما لا ظاهر له
والدلالة على المنع من تأخير بيان ما له ظاهر إذا استعمل في غيره أن العموم خطاب لنا في الحال بالإجماع ولا يخلو المخاطب به إما أن يقصد إفهاما في الحال أو لا يقصد ذلك به فان لم يقصد إفهامنا انتقض كونه مخاطبا لنا لأن المعقول من قولنا أنه مخاطب لنا أنه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا ولأنه لو لم يقصد إفهامنا في الحال مع أن ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان قد أغرانا بأن نعتقد أنه قد قصد إفهامنا في الحال فيكون قد قصد أن نجهل لأن من خاطب قوما بلغتهم فقد أغراهم بأن يعتقدوا فيه أنه قد عنى به ما عنوه به ولأنه لو لم يقصد إفهامنا لكان عبثا لأن الفائدة في الخطاب إفهام المخاطب ولأنه لو جاز أن لا يقصد إفهامنا بالخطاب جاز مخاطبة العرب بالزنجية وهو لا يحسنها إذ كان غير واجب إفهام المخاطب بل ذلك أولى بالجواز لأن الزنجية ليس لها عند العربي ظاهر يدعوه إلى اعتقاد معناه ولو جازت مخاطبة العربي بالزنجية ويبين له بعد مدة جازت مخاطبة النائم ويبين له بعد مدة وأن يقصد الإنسان بالتصويت والتصفيق شيئا يبينه بعد مدة فان قيل خطاب الزنج لا يفهم منه العربي شيئا

فلم يجز أن يخاطبوا به وليس كذلك خطاب العرب بالمجمل لأن العربي يفهم به شيئا ما لأن قول الله سبحانه أقيموا الصلاة قد فهم به الأمر بشيء وإن لم يعرف ما هو قيل إن جاز أن يكون اسم الصلاة واقعا على الدعاء ويريد الله سبحانه غيره ولا يبين لنا جاز أن يكون ظاهره قوله أقيموا لأمر ولا يستعمله في الأمر ولا يبين لنا ذلك وفي ذلك مساو إياه لخطاب الزنج لأنا لا نفهم به شيئا أصلا وإن كان قد أراد إفهامنا في الحال فلا يخلو إما أن يريد أن نفهم أن مراده ظاهره أو غير ظاهره فإن أراد الأول فقد أراد منا الجهل وإن أراد الثاني فقد أراد ما لا سبيل لنا إليه وهذه الدلالة تتناول العام المستعمل في الخصوص والمطلق المفيد للتكرار المنسوخ والأسماء المنقولة إلى الشريعة والنكرة إذا أريد بها شيء معين

لأن ذلك مستعمل في خلاف ظاهره ولا يلزمنا إذا أشعرهم بالنسخ أو بالتخصيص أو بتعيين النكرة لأن الخطاب مع هذا الإشعار يصير مفيدا للشيء على طريق الجملة فلا يعزى ذلك بفعل الجهل ولا يكون تكليفا لما لا سبيل إليه بل إنما يفيد أنه قصد المتكلم إفهامه للجملة إن قيل أليس مع أن العموم خطاب لنا في الحال لا يجوز الإقدام على اعتقاد استغراقه عند سماعه بل لا بد من أن نقيس الأدلة السمعية والعقلية فننظر هل فيها ما يخصه أم لا فان لم يوجد فلم نجده قضينا باستغراق العموم وليس فقد الدليل هو لفظ فيقال لنا جوزوا أن يكون المراد غير ظاهره وإن وجدنا دليلا على التخصيص وكان عقليا فهذا يمتنع فيه ايضا وإن كان سمعيا فاما أن لا نجد في الأصول ما يعدل بنا عن ظاهره أو ننتهي إلى دليل سمعي لا يكون في الأصول ما يعدل بنا عن ظاهره فلم يلزمنا ما ألزمناهم من التوقف وقتا بعد وقت إلى غير غاية فهذا هو القول في المسألة الأولى
فأما إذا أراد بالخطاب غير ظاهره وأشعر بذلك بأن يقول المتكلم بالعموم اعلموا أنه مخصوص ولا يبين ما الخارج منه أو يقول جوزوا

خصوصه حتى أبينه والدلالة على جواز ذلك أن العموم مع هذا الإشعار يصير كلفظ موضوع للجملة والتردد بين الاستغراق وغيره واللفظ الموضوع للجملة يحسن أن يورد ويقصد به الجملة فقط على ما سنبينه في الاسم المشترك ولا يلزمنا على ذلك أن نتوقف في العبادة في وقت الفعل فيجوز أن يكون المراد بها غير ظاهرها نحو أن يقول صلوا غدا فيريد به بعد غد ويتأخر بيانه مفصلا لأنا إنما نجيز تأخير بيان العموم مع الأشعار ونظير ذلك أن يتأخر بيان الوقت مع الإشعار وكذلك نقول وما لا إشعار معه نقطع على ظاهره ويدل على ذلك أن الله عز وجل لما قال أقيموا الصلاة لم يعلم الناس في ذلك الوقت من هو معني بالخطاب لتجويز كل واحد من المكلفين أنه يموت قبل وقت الصلاة وعلمهم أن الله لا يأمر بشرط فهذا خطاب يعم كل مكلف وليس علم المخاطبون أنه قد عنى به جميعهم ولأنه لم يعن به جميعهم بل يجوزون كلا الأمرين هذه صورة مسألتنا فان قالوا إنما لم يقطعوا على عمومه لما أودع الله سبحانه في عقولهم من قبح تكليف ما لا يطاق وأن في علمهم بحياة كلهم إغراء بالمعاصي فلذلك توقفوا قيل وكذلك إذا أشعروا في التخصيص فقد علموا أنه إن كان العموم مخصوصا فلا يجوز أن يراد بالعموم من تناوله التخصيص ففي الموضعين

يجوز للمكلف التخصيص ويجوز خلافه وكما لم يبين لهم أنهم يحيون أو يحيى بعضهم دون بعض لما في ذلك من الإغراء فكذلك يجوز أن يشعروا بالتخصيص ولا يبين لهم تفصيله لجواز أن تكون مصلحتهم أن يتفقوا على الجملة فقط في تلك الحال وهكذا القول في الخطاب المفيد للتكرار إذا أشعرنا بنسخة والخطاب المنقول إلى معنى شرعي إذا أشعرنا بذلك من حاله إن قيل إن جاز ما ذكرتم فهلا جازت مخاطبة العربي بالزنجية ويقال له اعلم أننا أردنا بهذا الكلام شيئا ما قيل إن الزنجي إذا كان حكيما فمعلوم أنه قد أراد بخطابه شيئا ما فلا معنى

لقوله قد أردت بخطابي شيئا ما وإن لم يكن حكيما فان السامح يظن أنه قد اراد بخطابه شيئا ما فان قالوا جوزوا أن يخاطبه بالزنجية ولا يقول إنه قد أردت بخطابي شيئا قيل سنتكلم على ذلك فيما بعد وعلى أن كلا الإلزامين متوجه إلى المخالف لأنه يقول إن خطاب الله العام لا يقطع على عمومه خبر يرد ولا على خصوصه لتجويزنا موت من توجه إليه الخطاب فأما الخطاب المتكرر إذا عنى به واحدا معينا وأشعرنا به فانه يجوز أن يقول لغيره اضرب رجلا ويقول أردت رجلا بعينه وسأبينه لكم والدليل على جوازه أن كلا الكلامين يجريان مجرى كلام مشترك بين ضرب زيد وعمرو وغيرهما في أنه يفيد الجملة دون التفصيل وسنبين ذلك في الاسم المشترك إن قيل فإن كان غرضه أن يعرفنا أنه أراد ضرب رجل بعينه فهلا قال ذلك ولم يقل قبله اضربوا رجلا قيل وإذا كان غرضه أن يعرفنا في الحال أن الرجل الذي يريد ضربه هو زيد فهلا قال ذلك ولم يقدم عليه قوله اضربوا رجلا فان قلتم لعل في ذلك مصلحة قلنا نحن مثله
فأما الخطاب الذي لا ظاهر له وهو الاسم المشترك كالقرء المشترك بين الطهر وبين الحيض فان له ظاهرا من وجه دون وجه أما الوجه الذي يكون ظاهرا فيه فهو أنه يفيد أن المتكلم به لم يرد شيئا غير الطهر وغير الحيض وأنه أراد إما هذا وإما هذا فمن هذا الوجه لا يحتاج إلى بيان ومتى أراد المتكلم بالقرء شيئا سوى الطهر وسوى الحيض فقد أراد به غير ظاهره فلا بد من بيان إما مجمل وإما مفصل على ما تقدم وأما الوجه الذي يكون فيه غير ظاهر وهو أنه لا يفيد أي الأمرين أراده المتكلم الطهر أم الحيض ولا يجب أن يقترن به بيان في الحال والدليل على جواز ذلك أن اللفظ ما وضع لواحد منهما بعينه دون الآخر وإنه وضع لكل واحد منهما بانفراده فهو يفيد الإجمال فلو لزم المتكلم أن يبين التفصيل

قبل وقت الفعل لكان إما أن يلزمه ذلك لأنه لا يجوز أن يبين الحكيم مراده لغيره على جهة سبيل الإجمال أو يجوز ذلك من الحكيم إلا أن الاسم المشترك لا يفيد الإجمال ولذلك وجب أن يبين

مراده وهذا الثاني باطل لأنا قد بينا أن الاسم المشترك يفيد الإجمال والقسم الأول باطل أيضا لأن الحكيم قد يجوز أن يفيد غير مراده على الجملة كما يجوز أن يفيده إياه على التفصيل ألا ترى أم زيدا قد يعلم أن في الدار عمرو بعينه فيكون له غرض في أن يعلم خالد أن في الدار عمرو وقد يكون له غرض في أن يعرفه أن في الدار رجل ولا يستقبح ذلك منه أحد ويحسن ذلك حسن أن يكون في اللغة الأسماء المشتركة ليتوصل بها المتكلم إلى غرضه في إفادة الجملة دون التفصيل كما يحسن أن يكون فيها أسماء غير مشتركة ليتوصل بها المتكلم إلى غرضه في إفادة التفصيل إن قيل الغرض بالتعبد هو الفعل والعلم والاعتقاد تابعان فيجب مراعاته دونهما وأنتم راعيتموها في هذا الموضع الجواب أن الغرض قبل الوقت هو العلم ولهذا أوجبتم التمكن منه مفصلا وأوجبناه نحن إما مفصلا وإما مجملا
واحتج من أبى تأخير بيان المجمل بأن الله تعالى لما قال والمطلقات يتربصن بأنفسهم ثلاثة قروء إما أن يكون أراد منها الاعتداد بالطهر إن شاءت أو بالحيض إن شاءت أو أراد منها الاعتداد بواحد منهما بعينه وأي الأمرين أراده فقد أراد منها ما لا سبيل للمجتهد إلى فهمه لأن اللفظ لا ينبيء عن التخيير عندكم ولا ينبيء عن واحد منهما بعينه الجواب أنه أراد منها واحدة بعينه ولم يرد من المجتهدين أن يفهموه في الحال لأنه لم يدلهم عليه في الحال بلفظ يخصه فيريد منهم فهمه وإنما دلهم على الجملة فهو يريد منهم فيهم الجملة كما لو قال اعتدي بواحدة من أحد شيئين بعينه إما الطهر وإما الحيض وسأبينه لك وكما لو قال القائل لغيره اضرب رجلا واعلم أنه رجل معين وسأبينه لك في أنه لم يرد منه أن يعرفه بعينه في الحال إما أراد أن يفهم وكما لو علم أن زيدا في الدار وأراد إعلام عمرو أن في الدار رجل ولم يرد إعلامه أن زيد فقال في الدار رجل فانه قد عنى به زيدا ولم يرد

أن يعرفه أنه زيد
شبهة

لو حسنت المخاطبة بالاسم المشترك من غير بيان في الحال لحسنت مخاطبة العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية ولا يبين له في الحال والعلة الجامعة بينهما أن السماع لا يعرف مراد المتكلم بهما على حقيقة فان قلتم إنه لم يحسن مخاطبته بالزنجية لأن العرب لا تعرف بكلام الزنج شيئا وتعرف بالكلام المجمل شيئا ما وهو أن المتكلم أراد أحد معنيي الاسم المشترك قيل لكم ليس يخلوا إما أن تعتبروا في حسن الخطاب المعرفة بكمال المراد أو تعتبروا المعرفة ببعض المراد فان اعتبرتم الأول لزمكم أن لا يجوز تأخير بيان المجمل لأنه لا يمكن مع فقده معرفة كمال المراد وإن اعتبرتم الثاني لزمكم حسن مخاطبة العربي بالزنجية لأن العربي إذا عرف حكمه الزنجي المخاطب له علم أنه قد اراد بخطابه شيئا ما إما الأمر وإما النهي وإما غيرهما والجواب أن المعتبر في حسن الخطاب أن يتمكن السامع من أن يعرف به ما أفاده الخطاب وهو يتمكن من معرفة ما وضع له الاسم المشترك لأنه إنما وضع لكل واحد من معنييه على انفراده فالسامع له قد علم أن مراد المتكلم به إما هذا وإما هذا وهذا هو التردد الذي تقتضيه اللفظة كما لو قال القائل للمرأة أريد منك أن تعتدي بشيء معين من شيئين إما الطهر وإما الحيض أنها قد فهمت ما يفيد هذا الخطاب من التردد بين الطهر والحيض ولو قال الرجل لغيره في الدار رجل فهم منه السامع ما يقتضيه الخطاب من أن شخصا فيه معنى الرجولية في الدار وإن علم أنه شخص معين وأما العربي فانه لا يتمكن من أن يعرف ما وضع له خطاب الزنج فلم يحسن أن يخاطب به منفردا عن بيان لأن ذلك الخطاب إما أن يكون أمرا أو نهيا أو خبرا أو استخبارا أو غير ذلك والسامع له من العرب لا يتمكن من معرفة ذلك فان قيل فلو كان في كلام الزنج ما هو مشترك بين الأمر والنهي وجميع أقسام

الكلام لكان يحسن من الزنجي أن يخاطب به العربي معتقد العربي أنه قد أراد المتكلم واحدا من ذلك قيل لا يحسن ذلك لأنه كما يجوز أن يكون في كلام الزنج ما هو مشترك من ذلك فانه يجوز خلافه فلا يكون معتقدا في ذلك الكلام ما يفيده من التردد من هذه الأقسام فلو اعتقد ذلك لاعتقده بغير الكلام وإنما اعتقده لاعتقاده حكمة المتكلم أو ظنه حكمته وإن الحكيم لا بد من أن يريد بخطابه شيئا ما
واحتج من أجاز تأخير البيان من غير أن فصل التفصيل الذي ذكرناه بأشياء عقلية واشياء سمعية والسمعية منها آيات تدل على جواز

ذلك ومنها آيات وأخبار تدل على أن البيان قد تأخر من الله سبحانه ومن رسوله صلى الله عليه وسلم والصدر الأول
فأما الأشياء العقلية فأمور
منها أن البيان إنما يجب ليتمكن المكلف من أداء ما كلف والتمكين من ذلك غير محتاج إليه عند الخطاب فانما يحتاج إليه قبل الفعل بلا فصل فلم يجب تقديمه عند الخطاب كما لم يجب تقديم القدرة عند الخطاب الجواب أن مخالفهم يقول يحتاج إلى البيان لما ذكروه وليخرج الخطاب من كونه عبثا أو معزيا بالجهل وكان من حق المشتغل بذكر الدليل أن يذكر ذلك ويفسده يبين ذلك أنه لو لم يفتقر إليه إلا للتمكن من الأداء لجاز أن يخاطبنا الله بما لا نفهم به شيئا أصلا كخطاب الزنج والمستدل يأبى ذلك ويقول لا بد من أن يعرف السامع بالخطاب شيئا ما فإن قالوا ليس في تأخير البيان إيجاب كون الخطاب عبثا لأنه وإن لم يفهم جهة المراد في الخطاب فإنه يفيد وجوب العزم والاعتقاد قيل فيجب أن يجوز خطاب العربي بالزنجية لأنه يفيد العزم والاعتقاد إذا كان المتكلم سيدا لسامع أو علم السامع أو ظن حكمته وعلى أنه إنما يجب العزم والاعتقاد لو علم أن ما خاطبه به أمر ومن يجيز تأخير بيان العموم وكل ما له ظاهر لا يأمن أن تكون صيغة الآمر لم تستعمل في الأمر

وأنه يبين له ذلك فيما بعد
ومنها قولهم ليس في تأخير بيان المجمل إغراء بالجهل ففارق تأخير بيان العموم ولمخالفهم أن يقول إنه وإن فارقه من هذه الجهة فإنه لا يمتنع أن يختص بكونه عبثا إذا تأخر بيانه على حسب ما يذكرونه
ومنها قولهم لو قبح تأخير البيان لقبح تأخير الزمان القصير وإن عطف جملة من الكلام على جملة أخرى ويبين الأولى عقيب الثانية ولقبح البيان بالكلام الطويل ولمخالفهم أن يقول إنما يحسن تأخير مدة لا يخرج الكلام معها من أن يكون مترقبا يرجو فيه السامع زيادة شرط وتقييد بصفة وهذا غير حاصل في الزمان القصير ولهذا جاز أن يتكلم الإنسان بما لا يفهم ثم يبينه بعد زمان قصير ولا يجوز قياسا على ذلك أن يبينه بعد زمان طويل والكلام وإذا عطف بعضه على بعض جرى مجرى الجملة الواحدة فبيان الجملة الأولى عند آخر الكلام يجري مجرى بيانها عقبيها وأما الفعل الطويل والكلام الطويل فانما يجوز وقوع البيان بهما مع إمكان البيان بالكلام القصير إذا كان في ذلك زيادة مصلحة ومعلوم

أنه يحسن بيان ما لا يفهم به شيء أصلا بمثل ذلك ولا يجوز قياسا عليه تأخير بيانه الزمان الطويل
ومنها قولهم لو قبح تأخير البيان لكان وجه قبحه فقد تبين المكلف وذلك يقتضي قبح الخطاب إذا لم يتبينه المكلف وإن بين له وسواء أتى في ذلك من قبيل نفسه أو من قبيل غيره ألا ترى أن الإنسان يسقط تكليفه إذا مات سواء أماته الله أو قتل نفسه ولمخالفهم أن يقول إنما قبح تأخير البيان لأن فيه فقد التمكين من التبين لا فقد التبين وهذا غير قائم إذا بين له فلم يتبين لتقصير منه في النظر وأما الميت فإنما سقط عنه التكليف لفقد تمكنه من الفعل سواء قتل نفسه أو أبطل الله سبحانه حياته وعلى أن ذلك منتقض بدنو حال الفعل لأنه لا يجوز أن لا يبين له وإن كان لو بين له فلم يتبين لم يوجب ذلك قبح التكليف ولا قبح البيان
ومنها قولهم لو قبح تأخير بيان المجمل لكان وجه قبحه أنه لا يمكن

السامع له أن يعرف به كمال المراد ولو قبح لذلك لقبح تأخير بيان النسخ وبيان كون المكلف غير مراد بالخطاب إذا كان المعلوم أنه يعجز أو يموت وهذه الدلالة صحيحة وقد أجاب قاضي القضاة عنها بأن تأخير النسخ وبيان كون المكلف غير مراد بالخطاب لا يخل بالمعرفة بصفة ما كلفناه فلا يخل بالتمكن من الفعل في وقته وليس كذلك تأخير بيان صفة العبادة لأن الجهل بصفتها لا يمكن معه أداؤها في وقتها ولقائل أن يقول وكذلك تأخير بيان صفة العبادة عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة لا يخل بأداء العبادة في وقتها
ومنها قولهم لو قبح تأخير بيان العموم لقبح تأخير بيان النسخ وتأخير بيان المكلف للعبادة أو تأخير بيان التخصيص يخل العلم باستغراق العموم الأشخاص كما أن تأخير بيان النسخ يخل بالعلم باستغراق الخطاب والأوقات والجواب أنه لا يجوز بيان ذلك كله إلا مع الإشعار بالنسخ وتجويز كون المكلف ممن يموت والإشعار بالتخصيص وقد تقدم بيان ذلك وقد فصل قاضي القضاة بين تأخير بيان النسخ وبين بيان التخصيص بأن الخطاب المطلق معلوم أن حكمه مرتفع لعلمنا بانقطاع التكليف وليس كذلك التخصيص ولقائل أن يقول إن الله عز وجل لو قال صلوا كل يوم جمعة لكن ظاهره يقتضي الدوام ولوجب أن يخرج منه ما بعد الموت لدلالة ويبقى الباقي على ظاهره فان جاز أن يكون حكم الخطاب مرتفعا مع الحياة والتمكن ولا يدل الله سبحانه على ذلك وإن كان ظاهر الخطاب يتناوله جاز مثله في العموم إن قيل إنما جاز تأخير بيان

النسخ لأنه بيان ما لم يرد بالخطاب قيل ولم إذا كان كذلك جاز تأخيره وعلى أن تأخير التخصيص هو تأخير بيان ما لم يرف بالعموم فلا فرق بينهما فإن قيل إن التخصيص وإن كان بيان ما لم يرده المتكلم بالعبادة فان تأخيره يقدح في العلم بمن أراده المتكلم بالخطاب لأنا إذا جوزنا أن يكون قد أريد بالعموم بعض لم يبين لنا لم نأمن في كل شخص أن يكون ما أريد بالخطاب وفي ذلك شكنا في الأشخاص الذين أرادهم المتكلم قيل هذا قائم في النسخ لأن الخطاب إذا أفاد ظاهره إيجاب الصلاة في كل يوم جمعة وجوز تأخير بيان النسخ قطعا على أن الصلاة في الجمعة الأولى مراده

لأن النسخ لا يجوز أن يتناولها ويجوز فيما بعدها أن يكون غير مراده في ذلك شكنا فيما أريد منا من الصلاة في الجمع المستانفة وعلى أنا نجوز أن يأمر الله سبحانه المكلفين بالأفعال مع أن كل واحد منهم يجوز أن يموت قبل وقت الفعل فلا يكون مراده بالخطاب وفي ذلك شكنا فيمن أريد بالخطاب وهذا هو تخصيص لم يتقدمه بيان
وأما ما استدلوا به من جهة الكتاب جواز تأخير البيان فأشياء منها قوله عز وجل إن علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه ومعنى قرأناه أنزلناه عليك لأنه قال فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ولا يمكن أن يعقب الإتباع إلا لإنزال القرآن وقال بعد ذلك ثم إن علينا بيانه وثم للتراخي دل على أن البيان إنما يجب متراخيا عن الإنزال والجواب أن قوله سبحانه ثم إن علينا بيانه يرجع إلى جميع المذكور وهو القرآن وجميعه لا يحتاج إلى بيان ويجب صرف البيان ها هنا إلى غير ما اختلفنا فيه فليس هم بأن يحملوا البيان ها هنا على بيان المجمل والعموم لأن الظاهر من إطلاق اسم البيان بأولى من أن نتمسك بالظاهر من رجوع الكناية إلى جميع القرآن ويكون البيان ها هنا إظهاره بالتنزيل أو نحمله على البيان المفصل لأنا نجيز تأخيره على ما بيناه ويجوز أن يكون قوله ثم أن علينا بيانه يتراخى عن فائدة قوله إن علينا جمعه وقرآنه فكأنه يجمعه في اللوح المحفوظ ثم ينزله ويبينه وذلك متراخ عن الجميع
ومنها قوله عز وجل ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه والجواب أن ظاهر ذلك يمنع من تعجيل نفس القرآن لا بيانه ومعنى ذلك لا تعجل بأداء القرآن عقيب سماعه حتى لا يختلط عليه سماعه بأدائه

فأما ما استدلوا به على أن البيان قد تأخر لأشياء

منها أن الله سبحانه لما أنزل قوله إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون قال ابن الزبعري فقد عبدت الملائكةوعبد المسيح أفهؤلاء حصب جهنم فتأخر بيان ذلك حتى أنزل قوله إن الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية الجواب أن البيان قد كان حاضرا ولكن القوم لم يتبينوا لعنادهم لأن الله سبحانه قال إنكم وما تعبدون وما لما لا يعقل فلم يدخل فيه المسيح والملائكة
ومنها أن الله سبحانه لما أمر بني إسرائيل بذبح بقرة أراد بقرة موصوفة غير منكورة ولم يبينها لهم حتى سألوا سؤالا بعد سؤال والدلالة على أنه لم يرد بقرة مذكورة أن قولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي و ما لونها وقول الله تعالى إنه يقول إنها بقرة لا فارض و إنها بقرة صفراء و إنها بقرة لا ذلول ينصرف إلى ما أمروا من قبل وهذا يمنع من كون هذه الأقاويل تكاليف ممدودة قالوا وليس لكم أن تقولوا إن قوله إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة يفيد سقوط الفرض بذبح أي بقرة شاؤوا وذلك يقتضي أن يكون إيجاب كونها صفراء إيجابا مجردا وكان ذلك مصلحة بشرط تقدم الأمر بالمذكور وعصيانهم فيها لأن الظاهر وإن كان ما ذكرتم فالظاهر من هذه الكنايات رجوعها إلى ما أمروا من قبل بذبحه والتمسك بظواهر هذه الكنايات مع كثرتها وترك ظاهر واحد وتأويله أولى من التمسك بظاهر واحد وترك عدة ظواهر والجواب أن سؤالهم عنها يدل على أن موسى كان قد أشعرهم بأن البقرة غير منكورة ولولا ذلك ما خفى عليهم أنها مطلقة ولمخالفهم أيضا أن يقول لا يمتنع أن يكون البيان قد كان تقدم فلم يتبينوا وأيضا فيمكن أن يقال إن خروج هذا الكلام مخرج الذم

لهم وقول ابن عباس رضي الله عنه بنو إسرائيل شددوا فشدد الله عليهم يدل على أن البقرة التي أمروا ابتداء بذبحها كانت مذكورة وأنهم كلفوا بعد ذلك تكليفا مجردا ذبح بقرة صفراء
ومنها أن الله سبحانه قال واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى وبين النبي صلى الله عليه وسلم أن السلب للقاتل و أن بني أمية لم يدخلوا في ذوي القربى
فالجواب أنه لا يمتنع أن يكون البيان المجمل أو المفصل قد كان تقدم

ومنها أن الملائكة قالت لإبراهيم عليه السلام إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين ولم يبينوا أنهم لم يريدوا لوطا والمؤمنين حتى سألهم فقالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه وأهله والجواب أنهم قد بينوا ذلك بقولهم إن أهلها كانوا ظالمين لأن ذلك لا يدخل فيه من لم يظلم ولو لم يكن ذلك بيانا لم يمنع أن يكونوا أرادوا في الحال بيان ذلك فبادرهم بالسؤال
ومنها ما روي أن جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وسلم اقرأ قال وما أقرأ يقولها ثلاث مرات ثم قال اقرأ باسم ربك الذي خلق قالوا فأخر بيان ما أمره به والجواب أن هذه الرواية من أخبار الآحاد فلم يصح التعلق بها ها هنا وأيضا فإن الأمر إن كان على الفور فقد اقتضى الفعل في الثاني وفي ذلك تأخير البيان عن وقت الفعل وإن لم يكن الأمر على الفور فإنه يفيد جواز الفعل في الثاني وتأخير البيان عنه تأخير له عن وقت الحاجة فلا بد لنا ولهم من ترك الظاهر

ومنها قولهم إن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الصلاة لم يبينها في الحال وانتظر مجيء الوقت حتى يبينها بالفعل ولم يبين آية الحج إلا حين حج وقال خذوا عني مناسككم والجواب أنه لا يمتنع أن يكون قد أشعر بأن المراد بالصلاة ليس هو الدعاء بل هو شيء آخر قد انتقل اسم الصلاة إليه ولولا هذا الإشعار لما سأل السائل عن الصلاة بل كان يحمل الصلاة على الدعاء ولا يمتنع أن يكون قد بينها من قبل بالقول وأخر بيانها بالفعل إلى وقتها ليتأكد البيان وأما الحج فقد بينه قولا قبل أن يحج ولهذا حج أبو بكر رضي الله عنه بالناس
ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المزابنة فلما شكت الأنصار إليه أرخص لهم في العرايا ضرب من المزاينة وهذا تأخير بيان والجواب أنه يجوز أن يكون بين لهم ذلك بيانا مجملا أو مفصلا فلم يتبينوه على أن قوله أرخص لهم في العرايا استثناء وشرع في إباحة العرايا وفي ذلك كون هذه الإباحة نسخا متقدما فمنى أجاز تأخير بيان النسخ لم يلزمه هذا الكلام ومن لم يجز ذلك إلا بالإشعار يقول قد كان أشعرهم بأنه سيعرض للحظر نسخ
ومنها أن عمر رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الكلالة فقال يكفيك آية الصيف فكان عمر يقول اللهم مهما شئت فان عمر لم يتبين والجواب أنه لا يمتنع أن يكون البيان لم يتأخر ولكنه لم يتبين ولا بد للمستدل من أن يقول ذلك لأن الحاجة قد كانت حضرت

ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أنفذ معاذا إلى اليمن ليعلمهم الزكاة وغيرها فسألوه عن الوقص فقال ما سمعت فيه شيئا من رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أرجع إليه فأسأله فعلم أن بيان ذلك لم يكن تقدم والجواب أنه يجوز أن يكون البيان قد كان تقدم ولم يتبينه معاذ على أن بيان ذلك هو بالبقاء على حكم

العقل في أن لا زكاة في الوقص ولا في غيره إلا ما استثناه الشرع وقول معاذ حتى أسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج على سبيل الإظهار لأن الإنسان قد يستظهر في السؤال عما يعمله سيما وقد كان يجوز معاذ أن يكون قد تجدد في ذلك شرع لم يعلمه على أنه لو لم يكن الجواب في ذلك ما ذكرناه لدل على أن البيان قد تأخر عن وقت الحاجة لأن معاذا بعث إلى اليمن ليأخذ منهم الزكاة وليعلمهم ما يجب عليهم وكان يجب عليهم أن يعلموا منه فالحاجة قد كانت حضرت
ومنها قولهم قد وردت أخبار مستفيضة في بيان آيات من القرآن وإنما تستفيض بعد مدة وفي ذلك تأخير بيانها عنا إلى أن يستفيض الخبر والجواب أن بيان القرآن منه ما لا يجوز نقله إلا مستفيضا وهو ما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن وليس يمتنع أن يستفيض ذلك في حالة استفاضة نقل القرآن وإن كان نقل القرآن امتد استفاضة ومنه ما يجوز نقل بيانه بالآحاد وهو ما للظن فيه مدخل وليس يجب أن يستفيض ذلك فيقال إنما يستفيض في مدة فيتأخر فيها البيان
ومنها أن الصحابة رضوان الله عليهم نقلت أخبارا عند نزول الحاجة إليها وهي مخصصة للعموم كالخبر في أخذ الجزية من المجوس وغير ذلك فلو لم يجز تأخير البيان لما نقلت ذلك
والجواب أن من منع من تأخيرالبيان من يجوز أن لا يستمع المكلف بالخبر الخاص ويقول يلزمه البحث والطلب إذا حوفه الخاطر يجوز أن يكون في الأدلة ما يخصص العموم فلا سؤال عليه باب فيمن يجب أن يبين له المراد بالخطاب وفيمن لا يجب أن يبين له
أعلم أن ظاهر الأمر إذا تناول أفعالا من جماعة فإنه يجوز أن يريد المتكلم جميعهم ويجوز أن يريد بعضهم ويجوز أن يريد جميع تلك الأفعال ويجوز أن يريد بعضها دون بعض فاذا صدر من الله سبحانه ما ظاهره الأمر بأفعال ولم

يدل الأمر على مراده من تلك الأفعال كان ذلك صربان أحدهما أن يكون الاسم المتناول الأفعال مجملا كقوله تعالى أقيموا الصلوة والآخر يكون الاسم ينبىء عن صفتها لكنه عام أريد بعضه كقوله تعالى فاقتلوا المشركين وهو لا يريد بعضهم ويجب في كلا الضربين أن يبين الله تعالى مراده لمن أراد أن يفهم الخطاب دون من لم يرد أن يفهمه أما من أراد أن يفهمه فانه لو لم يبين له المراد مع أنه لا سبيل له إلى ما كلف من الفهم إلا بالبيان كان قد كلف ما لا سبيل له إليه وأما من لم يرد أن يفهم الخطاب فانما لم يجب أن يبين له المراد لأنه لا وجه لوجوب بيان المراد إلا كونه تمكينا مما أريد من فهم المراد وهذا غير قائم لمن يرد الله سبحانه أن يفهم مراده بالخطاب وما ليس له وجه وجوب فليس بواجب ولهذا لما لم يكن للأقدار وجه وجوب إلا كونه تمكينا من الفعل لم يلزم أن يقدر الله سبحانه على الفعل من لم يكلفه فعله ولهذا لم يجب في حكمة الله أن يبين لنا مراده بالكتب السالفة
فأذا ثبت ذلك فالذين أراد الله سبحانه منهم فهم خطابه ضربان أحدهما أراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب إن كان ما تضمنه الكتاب فعلا والآخر لم يرد منهم فعل ما تضمنه والأولون هم العلماء وقد أراد الله سبحانه أن يفهموا مراده بآية الصلاة وأن يفعلوها والآخرون هم العلماء في أحكام الحيض قد أريد منهم الخطاب ولم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب
والذين لم يرد الله سبحانه أن يفهموا مراده ولم يوجب ذلك عليهم ذلك ضربان أحدهما لم يرد منهم أن يفعلوا ما تضمنه الخطاب والآخر أراد منهم الفعل فالأولون هم أمتنا مع الكتب السالفة لأن الله سبحانه ما أراد أن يفهموا مراده بها ولا أن يفعلوا مقتضاها والآخرون هم النساء في أحكام

الحيض لأن الله سبحانه أراد منهن التزام أحكام الحيض بشرط أن يفتيهن المفتي وجعل لهن سبيلا إلى ذلك بما علمنه من دين النبي صلى الله عليه وسلم من وجوب الرجوع إلى العلماء أو لم يرد منهن على سبيل الإيجاب فهم المراد بالخطاب لأنه لم يوجب عليهن سماع أخبار الحيض فضلا عن الفحص عن بيان مجملها وتخصيص عامها باب جواز إسماع المكلف العام دون الخاص
منع أبو الهذيل وأبو علي رحمهما الله من ان يسمع الحكيم خطابه العام المكلف من دون أن يسمعه ما يدل من جهة السمع على تخصيصه وما لا يشغله عن سماع العام حتى يسمع الخاص معه وأجازا أن يسمعه العام المخصوص بأدلة العقل وإن لم يعلم

السامع أن في أداة العقل ما يدل على تخصيصه وأجاز أبو إسحق النظام وأبو هاشم رحمهما الله أن يسمعه العام من دون أن يعرف الخاص سواء كان ما يدل على تخصيصه دليلا عقليا أو سمعيا وهو ظاهر مذهب الفقهاء والدليل على ذلك أن العموم المخصوص يمكن المكلف اعتقاد تخصيصه إذا سمع بالدليل المخصص كما يمكنه ذلك إذا لم يسمع به فجاز غسماعه العام وإن تكلف اعتقاد تخصيصه في الحالين لأنه فيهما متمكن مما كلف إن قبل ولم زعمتم أنه يمكنه اعتقاد التخصيص إذا لم يسمع المخصص قيل لأن الله سبحانه يخطر بباله جواز كون المخصص في الشرع فيشعره بذلك فيجوزه فاذا جوزه وجب عليه طلبه كما يلزمه المعرفة عندما يخاف بالخاطر وإذا قلب المخصص ظفر به فاذا نظر فيه اعتقد التخصيص وبمثل هذه الطريقة يعلم التخصيص إذا كان المخصص دليلا عقليا إن قيل دلالة العقل حاضرة عند السامع للعموم فأمكنه العلم بالتخصيص وليس كذلك المخصص السمعي إذا لم يسمعه قيل لا فرق بينهما لأن كثيرا من المذاهب لا يشعر الإنسان بأن عليها دليلا عقليا بل ربما استبعد أن يكون عليها دليلا عقليا كما لا يعلم أن

على كثير من المذاهب دلالة شرعية فكما جاز أن يكلف طلب أحدهما بالخاطر جاز مثه في الآخر
واحتج الأولون بأشياء
منها أنه لو أسمع الحكيم غيره العام دون الخاص لكان قد أغراه بالجهل وهو اعتقاد استغراقه وإباحة ذلك وهذا قبيح والجواب أنه يلزم عليه أن يكون قد أغراه بالجهل إذا كان المخصص عقليا وعلى أن لا يكون مغريا له بالجهل إذا أشعره بالمخصص وأخطر ذلك بباله وخوفه من ترك طلبه
ومنها أنه لو اسمعه من دون الخاص لجرى مجرى خطاب العربي بالزنجية والجواب أن ذلك دعوى والفرق بينهما أن العربي لا يفهم الزنجية ولا يتمكن من فهمها إذا لم يكن من يفسرها له وليس كذلك من خوطب بالعام ويجوز كون المخصص في الشرع وما قالوه يلزمهم مثله إذا كان المخصص عقليا
ومنها أنه لو جاز أن يسمعه العام دون الخاص لجاز أن يسمعه المنسوخ دون الناسخ والمجمل دون البيان والجواب أنه يجوز ذلك إذا أشعره بالناسخ والبيان وكان أبو على ربما سوى بين إسماع العموم من دون المخصص وبين إسماع المنسوخ من دون الناسخ

وربما لم يجز ذلك في العموم وأجازه في الناسخ والأولى التسوية بينهما في المنع والجواز
ومنها انه لو اسمعه العام دون الخاص للزم المكلف الوقف حتى يفحص عن المخصص وفي ذلك دخول في قول أصحاب الوقف والجواب أنه يلزم مثله في المخصص العقلي وأيضا فليس في ذلك دخول في قول أصحاب الوقف لأن أصحاب الوقف يقفون في العموم مع علمهم بتجرده عن القرائن ونحن لا نقف فيه والحال هذه
ومنها قولهم إن الإنسان يلزمه العمل بما يعلمه من الأدلة الشرعية ولا يلزمه طلبها ألا ترى أنه يلزمه أن يعمل على ما في عقله ولا يلزمه أن يتوقف

ويجوب البلاد ليعلم هل بعث نبي ينقله عما في عقله أم لا فكذلك ينبغي إذا سمع أن يعتقد استغراقه ولا يلزمه طلب ما يخصصه صيغة العموم فلو جاز أن يسمع العام دون الخاص لكان مباحا له أن يعتقد استغراقه وفي ذلك إباحة الجهل والجواب أنه يلزمهم مثله في العموم إذا كان المخصص عقليا وأيضا فان هذا يدل على جواز أن يسمع الله تعالى المكلف العام ولا يسمعه الخاص ويجوز له أن يعمل على ذلك من غير أن طلب الخاص كما يجوز أن لا يعرفه الله سبحانه أنه قد بعث نبيا فلا يلزمه طلبه بل يعمل على ما في عقله فشبهتهم قد دلت على ما نتفق نحن وهم على فساده وهو جواز ألا يسمع الخاص ولا يلزمه الطلب له وأيضا فان الذي ذكروه هو أنه لا يجب على الإنسان أن يطوف البلاد ويسأل هل بعث نبي أم لا بل يفعل بحسب ما في عقله ونظير هذا إذا سمع المكلف العام أن لا يلزمه أن يطوف البلاد بطلب المخصص وكذلك نقول فإنا نوجب عليه العمل على العام فإن كان مخصوصا فإنما يلزمه تخصيصه بشرط أن يبلغه المخصص فأما إذا سمع بنبي في بلد فإنه يلزمه أن يسأل عنه كما يلزمه أن يسأل عما يخصص العموم في بلده فإن قيل فإن كان العموم ناقلا عما في العقل وكان العمل به قد حضر وضاق الوقت عن طلب المخصص ما الذي يلزمه قيل الأشبه أن يلزمه العمل على العموم لأنه لو لم يجز ذلك لم يسمعه الله سبحانه قبل تمكينه من المعرفة بالمخصص فيجب عليه العمل على العموم ثم يطلب المخصص فيما بعد ويحتمل أن يقال يعمل على ما في عقله لأن من شرط العمل على العموم أن يعلم فقد المخصص وهذا غير حاصل ويجوز أن يكون له مصلحة في سماع العموم في ذلك الوقت

الكلام في الأفعال باب في ذكر فصول الأفعال
اعلم أن الغرض بالكلام في أفعال النبي صلى الله عليه وسلم أن ننظر هل تدل على حكم من الأحكام وإن دلت فعلى أي حكم تدل وذلك يقتضي أن نقسم الأفعال في الجملة بحسب أحكامها من الحسن والقبح وما يتفرع عليها ثم ننظر هل يشترك القادرون في إيقاع تلك الأقسام أم لا ثم ننظر هل يدل الفعل أو السمع على وجوب أفال مثل أفعال النبي صلى الله عليه وسلم علينا وهل إن دل السمع على ذلك فعلى أي وجه يدل ولما افتقرنا في ذلك إلى معرفة الناس والاتباع وغير ذلك وجب ذكر ذلك قبل النظر في الطريق إلى أن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم على الوجوب وبعد ذلك كله نقسم الوجوه التي تقع عليها أفعاله صلى الله عليه وسلم ونذكر الطريق إليها ثم نذكر ما يدل عليه افعاله صلى الله عليه وسلم المتعلقة بغيره ثم نتكلم في أفعاله صلى الله عليه وسلم إذا تعارضت أو عارضت خطاب الله سبحانه أو خطابه ما حكمهما وهل يقع بينهما تخصيص ونسخ أم لا وعند ذلك يأتي على غرضنا في دلالة أفعاله صلى الله عليه وسلم على ما يدل عليه وعلى توابع هذا الغرض باب في قسمة افعال المكلف إلى أحكامها اعلم أنا نقسم الأفعال ها هنا ضروبا من القسمة أحدها تقسيمها بحسب

أحكامها في الحسن والقبح والآخر بحسب تعلق أحكامها على فاعليها وغير فاعليها والآخر بحسب كونها شرعية وعقلية وكونها أسبابا في أحكام أفعال أخر
أما الأول فهو أن الإنسان إما أن يصدر عنه فعله وليس هو على حالة تكليف وإما أن يكون على حالة تكليف فالأول نحو فعل الساهي والنائم والمجنون والطفل وهذه الأفعال لا يتوجه نحو فاعليها ذم ولا مدح وإن كان قد تعلق بها وجوب ضمان وأرش جنايه في مالهم ويجب إخراجه على وليهم والثاني ضربان أحدهما أن يكون مما ليس للقادر عليه المتمكن من العلم به أن يفعله وإذا فعله كان فعله له مؤثرا في استحقاق الذم فيكون قبيحا والضرب الآخر أن يكون لمن هذه حاله فعله وإذا فعله لم يكن له تاثير في استحقاق الذم وهو الحسن والقبيح ضربان أحدهما صغير والآخر كبير والصغير هو الذي لا يزيد عقابه وذمه على ثواب فاعله ومدحه والكبير هو ما لا يكون لفاعله ثواب أكثر من عقابه ولا مساو له

والكبير ضربان أحدهما يستحق عليه عقاب عظيم وهو الكفر والآخر يستحق عليه دون ذلك القدر من العقاب وهو الفسق وذكر الشيخ أبو عبد الله أن أهل العراق يقسمون القبيح إلى المحرم والمكروه وإلى ما الأولى أن لا يفعل وإلى ما لا بأس بفعله فالأول كأكل الميتة وشرب الدم وكل ما لم يكن طريق قبحه مجتهدا فيه والمكروه نحو كثير من سؤر السباع وكل ما كان طريق قبحه مجتهدا فيه وأما ما الأولى ألا يفعل فهو استعمال سؤر الهر عند أبي حنيفة وأما الذي لا بأس به فهو ما فيه أدنى شبهة كاستعمال أسآر كثير مما يؤكل لحمه فأما ما لا شبهة فيه كالماء فانه لا يقال لا بأس به وأما الشافعي فانه يصف الشيء بأنه مكروه إذا كان طريق قبحه مقطوعا به وأما الحسن فضربان أحدهما إما أن لا يكون له صفة زائدة على حسنه تؤثر في استحقاق المدح والثواب فيكون في معنى المباح وإما أن يكون له صفة زائدة على حسنه لها مدخل في استحقاق المدح وهذا القسم إما أن لا يكون للإخلال به مدخل في استحقاق الذم وإما

أن يكون له مدخل في استحقاق الذم والأول في معنى الندب الذي ليس بواجب وهو ضربان أحدهما أن يكون نفعا موصلا إلى الغير على طريق الإحسان إليه فيوصف بأنه فضل والآخر لا يكون نفعا موصلا إلى الغير على طريق الإحسان بل يكون مقصورا على فاعله فيوصف بأنه مندوب إليه ومرغب فيه ولا يوصف بأنه إحسان إلى الغير وأما الذي للإخلال به مدخل في استحقاق الذم فضربان أحدهما الإخلال به بعينه مؤثر في استحقاق الذم وهو الواجب على التخيير كالكفارات والقسم الأول ضربان أحدهما لا يراعى في استحقاق ذم المخل به ظنه لإخلال الغير به والآخر يراعي ذلك فالأول هو الواجب على الأعيان والثاني الواجبات على الكفاية كالجهاد وغيره ويقسم غير أصحابنا الواجب إلى الموسع والمضيق فالموسع هو الواجب الجائز تأخيره عن الوقت إلى وقت كالصلاة في أول وقتها والمضيق هو الذي لا يجوز تأخيره عن الوقت الذي هو مضيق فيه كالصلاة في آخر وقتها
وكل قسم من هذه الأقسام يختص بحدود وأوصاف نحن نذكرها أما القبيح فهو ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله ومعنى قولنا ليس له أن يفعله معقول لا يحتاج إلى التفسير ويتبع ذلك أن يستحق الذم بفعله ويحد أيضا بأنه الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم وإنما لم نحد القبيح بأنه الذي يستحق من فعله الذم لأن القبيح لو وقع ممن قد استحق فيما تقدم من المدح أكثر

مما يستحق على ذلك القبيح من الذم لكان ما يستحقه من المدح مانعا من استحقاق الذم على ذلك القبيح والبهيمة أيضا قد يفعل القبيح عند أصحابنا ولا يستحق الذم والقبيح قد يوصف بأوصاف كثيرة
منها قولنا معصية وإطلاق ذلك في العرف يفيد أنه فعل يكرهه الله سبحانه ويفيد في أصل اللغة فعل يكرهه كاره ومن أصحابنا من شرط فيه كون الكاره أعلى رتبة من العاصي

ومنها وصفه بأنه محظور والحظر يفيد المنع ويفيد في العرف أن الله قد منع منه بالنهي والوعيد والزجر
ومنها وصفه بأنه محرم وذلك يفيد في العرف قبحه وأن الله منع منه بالوعيد والنهي
ومنها وصفه بأنه ذنب ومعناه أن قبيح يتوقع المؤاخذة عليه والعقوبة ولذلك لا توصف أفعال البهيمة والطفل بذلك وربما وصف فعل المراهق بذلك لما لحقه الأدب على فعله
ومنها وصفه بأنه مكروه ويفيد في العرف أن الله سبحانه هو الكاره له
ومنها وصفه بأنه مزجور عنه ومتوعد عليه ويفيد في العرف أن الله سبحانه هو المتوعد عليه والزاجر عنه
وأما الحسن فهو ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله وأيضا ما لم يكن على صفة يؤثر في استحقاق فاعله الذم أو ما ليس له مدخل في استحقاق فاعله الذم وإذا لم يكن للحسن صفة زائدة على حسنه وصف بأنه مباح ويفيد أن مبيحا اباحه ومعنى الإباحة هو إزالة الحظر والمنع بالزجر والوعد وغيرهما ممن يتوقع منه المنع وإطلاق قولنا مباح يفيد أن الله تعالى أباحه بأن أعلمنا أو دلنا على حسنه ولم يمنع منه ويوصف بأنه حلال وطلق ويفيد ما يفيد وصفنا بأنه مباح ولذلك لم يوصف أفعال الله الحسنة بأنها مباحة وإن كانت حسنة نحو تعذيب من استحق العقاب ومن حق المباح أن لا يستحق على فعله ثواب لأنه لو استحق عليه ثواب كان فعله أولى من تركه ولكان على صفة يترجح بها فعله على تركه ولرغب الله تعالى في فعله وما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا بالرجل يثاب على وطيء أهله أرأيت لو وضعته في حرام فانما يدل على أنه استحق الثواب لعدوله

عن الحرام وقصره نفسه على الحلال وأما استحقاق الإنسان الثواب على إحسانه إلى ولده فلأن ذلك قد يختص بضرب من الكلفة باخراج بعض ماله ولو أنه أحسن إليه ليسر نفسه فقط لم يستحق الثواب إن قيل أليس قد نهى النبي عليه السلام عن صوم الوصال وذلك يقتضي استحقاق الثواب على الأكل مع أنه مباح الجواب أن الأكل والشرب في وقت الإفطار واجبان على من رغب نفسه في الوصال وشق عليه أن لا يفعله فان قيل كيف يكون واجبا وهو يدفع بالأكل مضرة الجوع قيل لأن دفع المضار إذا قابله صوارف دخل في التكليف والوجوب فأما النكاح فإنما صح أن يدخل تحت التكليف مع أنه وصلة إلى الله سبحانه لأنه يختص بالانصراف عن المحظور فكأن الإنسان ندب إلى التزويج ليكون هذا غرضه وليس هذا الغرض لذة بل تقترن بذلك مضرة من حيث يصرف نفسه عن الاسترسال في الحرام والنكاح أيضا وصلة إلى مضرة هي ثلم المال بالإنفاق والزيادة في الكد والانتقال عن خلو القلب إلى شغل القلب وكل هذه مشاق فجاز دخولها تحت التعبد وأما إذا اختص الحسن بصفة زائدة على حسنه استحق لمكانها المدح فلا يستحق بالإخلال به الذم فإنه إذا فعله المكلف وصف بأنه مندوب إليه بمعنى أنه قد بعث عليه وهذا المعنى حاصل في الواجب أيضا إلا أن قولنا مندوب إليه في العرف أنه قد بعث عليه من غير إيجاب وقولنا مرغب فيه أنه قد بعث المكلف على فعله بالثواب ويفيد في العرف ما هذه سبيله مما ليس بواجب ويوصف أنه مستحب ومعناه في العرف أن الله سبحانه قد أحبه وليس بواجب وقولنا نفل يفيد أنه طاعة غير واجبة وأن للإنسان فعله من غير لزوم وحتم وكذلك وصفنا له بأنه تطوع يفيد أن المكلف انقاد إليه مع قربة من غير لزوم وحتم ويوصف بأنه سنة ويفيد في العرف أنه طاعة غير واجبة ولذلك نجعل ذلك في مقابلة الواجب لو قال أهذا الفعل سنة أو واجب وذكر قاضي القضاة أن قولنا سنة لا يختص بالمندوب إليه دون الواجب وإنما يتناول كل ما علم وجوبه أو كونه ندبا بأمر النبي صلى الله عليه وسلم

وبإدامة فعله لأن السنة مأخوذة من الإدامة ولذلك يقال إن الختان من السنة ولا يراد أنه غير واجب وحكي عن بعض الفقهاء أن قولنا سنة يختص بالنفل دون الواجب وهذا أشبهه من جهة العرف ويوصف بأنه إحسان إذا كان نفعا موصلا إلى الغير قصدا إلى نفعه ويوصف بأنه مأمور به لأن أمر الله تعالى قد تناوله فهذه هي الأوصاف التي تختص الندب ومن حق الندب أن يستحق الثواب

والمدح بفعله ولا يستحق الذم بالإخلال به ولا العقاب لأنهما لو استحقا على الإخلال بالمندوب إليه لكان واجبا وإنما ذم الفقهاء من عدل عن جميع النوافل لاستدلالهم بذلك على استهانته بالخبر وزهده فيه والنفوس تستنقص من هذه سبيله وأما الواجب فهو ما ليس لمن قيل له واجب عليه الإخلال به على كل حال ودخل في ذلك الواجب المعين والمخير فيه لأنه ليس لنا الإخلال بالواجب حتى نخل به وبجميع ما يقوم مقامه ويحد أيضا بأنه الذي للإخلال به مدخل في استحقاق الذم أو أنه فعل على صفة تؤثر في استحقاق الذم على الإخلال به أو أنه الذي يستحق الذم بالإخلال به ما لم يمنع من ذمه مانع وإنما لم نحده بأنه الذي يستحق من لم يفعله الذم لأن الفعل قد يكون واجبا فيخل به الإنسان فلا يستحق ذما إذا فعل بدله أو إذا كان مستحقا من المدح أكثر مما يستحق على الإخلال بذلك الواجب من الذم أنه لما كان للإخلال بهذا الواجب مدخلا في استحقاق الذم وكان مؤثرا في استحقاقه دخل في الحدود التي ذكرناها ألا ترى أنه لو لم يكن للمخل بالواجب ثواب زائد أو أنه أخل به وبكل ما يقوم مقامه استحق الذم إن قيل أليس لو كان عقاب الإخلال بالإطعام في كفارة اليمين أزيد من عقاب العتق والكسوة لأنه أقل مشقة منهما لكان لا يستحق من أخل بجميعها مع التمكن عقاب ترك الإطعام وإنما يستحق عقاب أقلها عقابا ولو فعل واحدا منهما

لم يستحق عقابا أصلا فقد صار ذم ترك الإطعام لا يستحق أصلا مع أن الإطعام واجب قيل له وإن لم يستحق الذم على الإخلال بالطهام فإن للإخلال به مدخل في استحقاق الذم وهو على صفة مؤثرة فيه لأن هذا القول يقتضي أنه يجوز على بعض الوجوه أن يؤثر الإخلال به في استحقاق الذم وهذه صفة ما ذكرت لأنه لو زاد ذم الإخلال بالعتق أو بالكسوة على ذم الإخلال بالإطعام لا يستحق ذم الإخلال بالإطعام وأيضا فقد بينا فيما تقدم أن ذم أقل الكفارات ذما إذا استحقه المخل بجميعها فإنه يستحقه على إخلاله بجميعها لأنه مخل بجميعها وكلها متساوية في الوجوب وليس يجوز أن يلام على إخلاله ببعضها مع أنه لو أخل به وفعل غيره لم يستحق ذم فأما الواجب المعين فهو الذي للإخلال به بعينه مدخل في استحقاق الذم كره الوديعة وما أشبهها وأما الواجب المخير فيه فهو الذي للإخلال به وبما يقوم مقامه مدخل في استحقاق الذم أو الذي ليس لمن قيل انه واجب عليه أن يخل به وبما يقوم مقامه أو الذي الإخلال به وبما يقوم مقامه مؤثر في استحقاق الذم

كالكفارات الثلاث وأما الواجب على الأعيان فهو الذي لا يقف استحقاق الذم على الإخلال به على ظن لإخلال الغير به وأما الواجب على الكفاية فهو ما وقف استحقاق الذم على الإخلال به على ظن إخلال الغير به وذلك أن من يتمكن من الجهاد إن أخل به وهو يظن أن غيره يقوم به لم يستحق الذم وإن ظن أن غيره لا يقوم به استحق الذم فأما الواجب الموسع والمضيق فقد تقدم ذكرهما ويوصف الواجب بأنه فرض ومعناه أنه قد فرض وجوبه وقدر بأن أعلم وجوبه أو دل عليه ولذلك لا توصف الواجبات من أفعال الله تعالى بأنها فرض وحكى الشيخ أبو عبد الله عن أهل العراق أن الفرض هو الواجب الذي طريق وجوبه مقطوع به وأن الواجب الذي ليس بفرض هو ما كان طريق وجوبه يدخله الأمارات والظنون ولما تقدم من معنى الواجب والنفل لم يجز أن يكون الشيء الواحد واجبا على زيد نفلا منه لأنه يمتنع أن يستحق

الذم على الإخلال به ولا يستحق والوقت واحد وإنما وصف الفقهاء الحجة بأنها نفل ويجب المضي فيها لأنهم عنوا أن ابتدائها نفل والمضي فيها واجب وذلك غير ممتنع
وقد ينفي الفقهاء الوجوب عن بعض أفعال العباد ويعنون بذلك كونه شرطا في العبادة ولذلك قال بعض أصحاب أبي حنيفة إن الطمأنينة في الرطوع والسجود غير واجبة في الصلاة يعنون أنها غير شرط وإلا فهي واجبة عندهم ولذلك يذمون تاركها وقالوا من ترك قراءة فاتحة الكتاب مسيء دون من ترك قراءة سورة غيرها وقد يقول بعض الشافعية إن الحلق في الحج مباح ويعنون أنه ليس بشرط في التحليل ولا يعنون أنه غير مندوب إليه
فأما القسمة الثانية فهي أن الأفعال منها ما لا حكم له كالمباحات ومنها ما له حكم وهو ضربان أحدهما يتعلق ذلك الحكم على فاعله كجناية المكلف على مال غيره والآخر يتعلق ذلك الحكم على غير فاعله وهو ضربان أحدهما يتعلق على غير الفاعل في ماله نحو لزوم الدية على العاقلة والآخر يتعلق على غير الفاعل في مال الفاعل نحو أن يلزم ولي اليتيم إخراج أرش جناية اليتيم من مال اليتيم
وأما القسمة الثالثة فهي أن الأفعال ضربان عقلية وسمعية فالعقلية هي المعروفة أحكامها بالعقل وأما الشرعية فهي التي للشرع فيها مدخل وهو ضربان أحدهما يكون الشرع وحده قد أثبت صورة ذلك الفعل وأثبت التعبد به كالصلاة والآخر أن يكون قد غير شرطا من شرائطه إما بزيادة أو نقصان كالبيع الذي هو معلوم

حكمه بالعقل غير أن الشرع لما أثبت فيه شروطا نسبت جمله إلى أنه عمل شرعي والأسباب الشرعية ضربان أحدهما يكون ثبوته وكونه سببا بالشرع نحو فساد الصلاة فانه ثبت بالشرع ويكون سببا في وجوب القضاء بالشرع والآخر يكون ثبوته معلوما بالعقل وكونه سببا لذلك الحكم معلوم بالشرع نحو حؤول الحول

باب في ذكر القادرين الذين يجوز منهم الأفعال الحسنة والقبيحة
اعلم أن كل قادر بما يعلمه العاقل أنه قادر مميز فانه يقدر على إيجاد الأفعال على كل وجه من قبح وحسن ووجوب وغير ذلك وكل قادر فإنا نجوز منه فعل الحسن إلا من أخبر الله ورسوله بأنه لا يفعله فأما القبيح فان الله تعالى لا يفعله لحكمته ولا تفعله ملائكته لأنها معصومة منه وقد أخبر الله تعالى ذلك بقوله لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وجماعة الأمة أيضا لا يجوز عليها الخطأ وأما الأنبياء صلوات الله عليهم فانه لا يجوز عليهم ما يؤثر في الأداء ولا ما يؤثر في التعليم ولا في القبول وهو التنفير ويدخل في الأول أن لا يجوز عليهم الكذب فيما يؤدونه ولا الكتمان ولا السهو في حال الأداء لأن تلك الحال حال تلقى الفروض فوقوع السهو فيها يغري باعتقاد كون العبادة على ما أوردها ويجوز أن يسهو فيما تقدم بيانه ولا بد من إزالة ذلك السهو في الحال ولهذا لما سهى النبي صلى الله عليه وسلم في صلاته لم يعتقد أصحابه رضي الله عنهم أن الصلاة تغيرت بل شكوا في ذلك حتى سأله ذو اليدين ويدخل في الثاني أن يعرف من أمر الدين ما إذا سئل عنه كان عنده جوابه ويجوز أن لا يعرف ما غمض من الشبه ولكن يجب أن يكون ممن إذا سئل عن شبهة أمكنه حلها ويدخل في الثالث أن لا يجوز عليه الكابئر ولا الصغائر المسخفة قبل النبوة وبعدها والكذب في عير ما يؤديه فهو إما كبيرة وإما صغيرة وكلاهما ينفران ويدخل في ذلك أن لا يجوز عليه الفظاظة والغلظة وكثير من المباحات القادحة في التعظيم الصارفة عن القبول ويدخل فيه قول الشعر والكتابة إذ كان معجزة الفصاحة والإخبار عن الغيوب

باب في معنى التأسي والاتباع والموافقة والمخالفة
اعلم أنه لما تعبد بالتأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم وباتباعه وكانت الموافقة والمخالفة تذكران في الاحتجاج في هذه المسائل التي نحن بسبيلها وجب ذكر معاني هذه الألفاظ لنعقلها

أما التأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم فقد يكون في فعله وفي تركه أما التأسي به في الفعل فهو أن نفعل صورة ما فعل على الوجه الذي فعل لأجل أنه فعل والتأسي به في الترك وهو أن نترك مثل ما ترك على الوجه الذي ترك لأجل أنه ترك وإنما شرطنا أن تكون صورة الفعل واحدة لأنه صلى الله عليه وسلم لو صام وصلينا لم نكن متأسين به وأما الوجه الذي وقع عليه الفعل فهو الأغراض والنيات فكل ما عرفناه أن غرض في الفعل اعتبرناه ويدخل في ذلك نية الوجوب والنفل ألا ترى أنه لو صام واجبا فتطوعنا بالصوم لم نكن متأسين به وكذلك لو تطوع بالصوم فافترضنا به وإذا لم يكن له في الفعل غرض مخصوص لم يجب اعتباره لأنه لوأزال النجاسة لا لأجل الصلاة لم يجب إذا تأسينا بها في إزالتها أن ننوي به ذلك وقد يدخل المكان في مثل الزمان في الأغراض وقد لا يدخلان فيه فمتى علمنا كونهما غرضين اعتبرناهما وإلا لم نعتبر أمثال ذلك الوقوف بعرفة وصوم شهر رمضان وصلاة الجمعة والزمان والمكان غرضان في هذا الأفعال فاعتبرناهما في التأسي ومثال الثاني أن يتفق من النبي صلى الله عليه وسلم أن يتصدق بيمناه في زمان مخصوص ومكان مخصوص فإنا نكون متأسين به إذا تصدقنا في غير ذلك المكان والزمان وباليد اليسرى وإنما شرطنا أن نفعل الفعل لأنه صلى الله عليه وسلم لو صلى فصلى مثل صلاته رجلان من أمته لأجل أنه صلى لوصف كل واحد منهما بأنه متأس به صلى الله عليه وسلم ولا يوصف كل واحد منهما بأنه متأس بالآخر وإنما قلنا إن التأسي يكون في الترك لأن النبي صلى الله عليه وسلم لو

ترك الصلاة عند طلوع الشمس فتركناها في هذا الوقت لأجل تركه كنا متأسين به وليس من شرط التأسي أن يستفيد المتأسي صورة الفعل ووجهه ممن يتأسى به لأنا موصوفون بأنا نتأسى بالنبي صلى الله عليه وسلم في الصبر على الشدائد والشكر على النعم إذا فعلنا ذلك لأجل فعله وإن لم نستفد صورة ذلك منه ولا وجهه وليس يمتنع أن نفعل ذلك لأجل أنه صلى الله عليه وسلم فعله ولعلمنا بوجوبه أو حسنه من جهة العقل وذكر أبو علي بن خلاد رحمه الله أن الفعل الذي وقع التأسي فيه يجوز كونه حسنا من الثاني قبيحا من الأول لأن نصرانيا لو مشى إلى البيعة ليفعل فيها ما يفعله النصراني فتبعه مسلم ليرد وديعة كانت عنده في البيعة كان متأسيا به والمشي حسن من المسلم قبيح من النصراني وهذا لا يصح لأنه لا يكون متأسيا به مع اختلاف الغرضين

وذكر الشيخ أبو عبد الله رحمه الله أنه ينبغي أن يعتبر المكان الذي وقع الفعل فيه إلا أن يدل دلالة على أنه لا اعتبار به وذكر قاضي القضاة أن اعتبار الزمان والمكان يمنع من التاسي لفوات الزمان ولأنه لا يمكن اجتماع شخصين في مكان واحد في زمان واحد وهذا إنما يمنع من اعتبار زمان معين ولا يمنع من اعتبار مثل الزمان كما ذكرناه في وقت صلاة الجمعة ولا يمنع من اعتبار ذلك المكان في زمان آخر ولا يمنع من اعتباره إذا كان المكان متسعا كعرفة والواجب اعتبار الزمان والمكان بحسب الإمكان إذا علم دخولهما في الأغراض
وذكر قاضي القضاة أنه لا اعتبار بطول الفعل وقصره لأن ذلك لا يمكن ضبطه ولقائل أن يقول يجب اعتبار ذلك بحسب الإمكان إذا علم دخول ذلك في الأغراض
فأما اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فقد يكون في القول وقد يكون في الفعل وقد يكون في الترك فالاتباع في القول هو المصير إلى مقتضاه من وجوب أو ندب أو حظر لأجله والاتباع في الفعل أو في الترك هو إيقاع مثله في صورته على وجهه لأجل أنه أوقعه ويمكن أن يقال اتباع النبي صلى الله عليه وسلم هو المصير إلى ما

تعبدنا به على الوجه الذي تعبدنا به لأنه تعبدنا به ويدخل في ذلك القول والفعل والترك وإنما شرطنا في الاتباع ما شرطنا في التأسي لأنه صلى الله عليه وسلم لو صام فصلينا أو صام واجبا فتنفلنا بالصوم أو صمنا لا لأنه صام لو نكن متبعين له في هذه الأحوال كلها
فأما الموافقة فقد تكون في المذهب وقد تكون في الفعل فالموافقة في المذهب هي المشاركة فيما قيل إن الموافقة حصلت فيه فاذا قيل قد وافق فلان فلانا في أن الله يرى جاز أن يكون أحدهما قائلا إن الله يرى بهذه الحاسة والآخر قائلا إنه يرى بحاسة سادسة وإذا قيل وافقه في أن الله يرى بهذه الحاسة أفاد اشتراكهما في القول بالرؤية على هذا الحد وليس من شرط الموافقة في المذهب أن يعتقده أحدهما لاعتقاد الآخر له لأنه قد يقال وافق زيد عمرا في القول بالعدل وإن كان إنما قال بذلك لأجل الدلالة فقط لا لأنه قال به عمرو فأما الموافقة في الفعل فهي المشاركة في صورته ووجهه لأن من صلى لا يكون موافقا لمن صام ومن تنفل بالصلاة لا يكون موافقا لمن افترض بها فأما إذا قيدت الموافقة فقيل قد وافق زيد عمرا في صورة الفعل فانه

لا يفيد إيقاعهما على الوجه وليس من شرط الموافقة في الفعل أن يفعل الثاني لأن الأول فعله لأن الموافقة هي المصادفة والمشاركة وقد يكون ذلك إذا فعل الفاعل الفعل لأن الأول فعله وإذا لم يفعله لذلك فانه قد يقال وافقه في الفعل وإن كان إنما فعله للدليل لا لأنه فعله

فأما المخالفة فقد تكون في القول وقد تكون في الفعل فالمخالفة في القول هي العدول عما اقتضاه القوم من إقدام أو إحجام فأما مخالفة الفعل فهي العدول عن امتثال مثله إذا وجب امتثال مثله وإذا لم يجب ذلك لا يقال لمن لم يفعله مثله قد خالفه ولهذا لم يكن إخلال بالصلاة مخالفة إن قيل فيجب أن يكون ترك ذلك الفعل مخالفة للدليل الدال على وجوب المشاركة له

في الفعل ولا يكون مخالفة في الفعل قيل لا يجب ذلك لأن الدليل إذا دل على وجوب مشاركة النبي صلى الله عليه وسلم في فعله فأي فعل فعله كان دليلا على وجوب مثله علينا فصح أن يوصف من لم يفعله بأنه مخالف له

فأما الائتمام فهو الاتباع فاذا أطلق فقيل قد ائتم فلان بفلان في الصلاة أفاد اتباعه فيها على الوجه الذي أوقعها عليه من وجوب أو نفل أو غير ذلك فان اختلف النيتان فنوى أحدهما النفل والآخر الفرض على قول من أجاز ذلك كان الائتمام واقعا في صورة الصلاة لا في الوجوب باب في أنه لا يعلم بالعقل وجوب مثل ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم علينا

إعلم أنه لو علم بالعقل ذلك لعلم بالعقل وجه وجوبه لأنه لا يجوز أن يجب ما لا يختص بوجه وجوب ولا يجوز أن يعلم بالعقل وجوب شيء دون شيء إلا وقد علم بالعقل افتراقهما فيما اقتضي وجوب أحدهما وليس يعقل وجه وجوب اتباعه في أفعاله إلا أن يقال إن ما يجب على النبي صلى الله عليه وسلم لا بد من كونه واجبا علينا ويقال إذا لم يتبعه في أفعاله نفر ذلك عنه والأول باطل لأنه إنما تعبد بالفعل لأنه مصلحة له ولسنا نعلم وجه كونه مصلحة فنعلم شياعه في جميع الناس ويفارق ذلك اشتراك المكلفين في وجوب المعرفة بالله لأن وجه وجة وبها يشترك فيه المكلفون لأن كل مكلف يكون مع المعرفة باستحقاق العقاب على الفعل أبعد من مواقعته وأيضا فانه ليس يجب اشتراك المكلفين في المصالح كلها ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أبيح له ما لم يبح لنا وأوجب عليه ما لم يوجب علينا والقسم الثاني باطل لأنه إما أن يقال إن التنفير هو مفارقتنا له عليه السلام في جميع أفعاله أو في

بعضهما دون بعض والأول يحصل إذا فارقناه فيه من المناكح ووجوب صلاة الليل وغير ذلك والثاني لا يصح أيضا لأنه عليه السلام لو قال لنا اعلموا أني متعبد بما في

العقل إذا ما أؤديه إليكم وما عدا ذلك هو مصلحة لكم دوني لم يكن في ذلك تنفير فكذلك ما ذكرناه وعلى أنه لو ثبت ذلك لم يحصل منه كوننا متعبدين بمثل ما فعله من جهة العقل لأن الذي يقبح هو مفارقته له في جميع أفعاله لا في بعضها دون بعض فلا بد من دليل غير العقل يميز لنا بين ما تعبدنا بعض أفعاله مما لم نتعبد به إن قيل لو لم يلزم الرجوع إلى أفعاله من جهة العقل لم يلزم الرجوع إلى أقواله قيل قد بينا أنا لو كنا متعبدين بالرجوع إلى أفعاله لكان الوجه في ذلك لا يخلو من الوجهين اللذين قد أفسدناهما وليس كذلك أقواله لأن الأقوال موضوعة في اللغة لمعان فالأمر موضوع للوجوب أو للإرادة والنهي يفيد تحريم المنهى عنه والخبر موضوع لما هو خبر عنه والحكمة تقتضي أن من خاطب قوما بلغتهم يعني بالخطاب ما عنوه وهذه الطريقة غير حاصلة في الأفعال فان قالوا لو لم نتبعه في أفعاله كنا قد خالفناه ولا يجوز مخالفته صلى الله عليه وسلم قيل إن مخالفته هي أن لا نفعل ما يجب علينا فعله أو نفعل ما يحرم علينا فعله فعليهم أن يدلوا على أن أفعاله على الوجوب حتى نكون مخالفين له إذا لم نفعلها ألا ترى أنا لا نوصف بمخالفة النبي صلى الله عليه وسلم مما خص به من العبادات والمناكح لما لم يجب علينا اتباعه فيها باب في أن السمع على الإطلاق لا يقتضي وجوب مثل ما فعل النبي صلى الله عليه وسلم علينا
لا خلاف بين الأمة غي الاستدلال بأفعال النبي صلى الله عليه وسلم على الأحكام واختلفوا فقال قوم هي أدلة بمجردها وقال قوم هي أدلة إذا عرف الوجه الذي وقعت عليه واختلف الأولون فقال بعضهم هي أدلة بمجردها على الوجوب وقال آخرون بل على الندب وقال آخرون بل على الإباحة فأما من قال إنها أدلة باعتبار الوجه فانه إن علم الطريقة التي اتبعها النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك

الفعل عقلية كانت أو سمعية فهو يرجع إليها في الاستدلال وإن لم يعرف الطريقة فضربان أحدهما أن يكون فعله بيانا لمجمل والآخر لا يكون بيانا لمجمل فان كان بيانا لمجمل فذلك المجمل هو دال

على الوجوب أو الندب أو الإباحة وإن لم يكن بيانا لمجمل فانه لا يدل على شيء حتى يعرف الوجه الذي أوقعه عليه فان أوقعه على الوجوب دل على وجوب مثله علينا وإن أوقعه على الندب دل على أن مثله ندب منا فان أوقعه مستبيحا له كان منا مباحا
والذاهبون إلى أن أفعاله دالة بمجردها على الوجوب يحتجون لذلك بالعقل والسمع أما حجاجهم العقلي فأشياء
منها قولهم إن كونه نبيا يقتضي ذلك وإلا نفر عنه والجواب أنا قد بينا من قبل أنه لا تنفير في نفي مشاركتنا له في الفعل ولو ثبت في ذلك تنفير لكان إنما يحصل التنفير إذا لم يجب علينا مثل ما وجب عليه وإذا لم نعلم أن ما فعله واجب عليه فلا تنفير في كونه غير واجب علينا
ومنها قولهم إن الفعل آكد في الدلالة من القول ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يحقق أمره بفعله كما يفعله في الحج والصلاة فاذا أفاد الأمر الوجوب كان الفعل أولى بذلك والجواب أن الفعل آكد في الإبانة عن صفة الفعل من القول للمشاهدة من المزية على الوصف والفعل كالمشاهدة وليس الفعل وصفا للوجوب حتى يكون أدل عليه من الأمر
ومنها قولهم إن الوجوب أعلى مراتب الفعل فوجب حمل فعله عليه والجواب يقال لهم لم إذا كان الوجوب أعلى مراتب الفعل وجب حمله عليه فان قالوا لأنه الاحتياط قيل بل الاحتياط أن يحمل الفعل على الوجوب إذا دلت الدلالة عليه لا غير وإذا لم تدل الدلالة على وجوبه فنحن من ضرر تركه آمنون والخطر حاصل في اعتقاد وجوبه لأنا لا نأمن أن يكون غير واجب فنكون معتقدين اعتقادا لا نأمن كونه جهلا

فأما الاحتجاج السمعي فأشياء
منها احتجاجهم بقول الله عز وجل فليحذر الذين يخالفون عن أمره والتحذير يقتضي وجوب ترك المخالفة لأمره والأمر اسم الفعل والقول فكان عاما فيهما والجواب أنا قد بينا أن قولنا امر لا يقع على الفعل إلا مجازا ولو وقع عليه حقيقة لما تناوله ها هنا لتقدم ذكر الدعاء ولذكر المخالفة ألا ترى أن الإنسان إذا قال لعبده لا تجعل دعائي كدعاء غيري واحذر مخالفة أمري فهم منه أنه أراد بالأمر القول وأيضا مخالفة الأمر هو العدول عن مقتضاه فيجب أن تثبت أن الفعل يسمى أمرا وأن تدلوا على أن الفعل يقتضي الوجوب حتى يحرم تجنبه ويلزم فعله وأيضا فالمخالفة ضد الموافقة وموافقة الفعل إيقاع مثله على الوجه الذي أوقع عليه

ويجب أن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم أوقع الفعل على وجه الوجوب حتى يلزم موافقته فيه وقد قيل إن قوله سبحانه فليحذر الذين يخالفون عن أمره قد أريد به الأمر الذي هو القول فلا يجوز أن يراد به الفعل لأن اللفظة الواحدة لا يراد بها معنيان مختلفان وقد قيل إن الهاء في قوله عن أمره عائدة إلى الله تعالى وذلك لأنه أقرب المذكورين فيمتنع أن يدخل تحت الفعل لأنه لا يفعل مثل ما نفعله من العبادات ولقائل أن يقول إن القصد هو الحث على اتباع النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا فقوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره هو من تمام الفرض فيجب صرفه إلى أمر النبي صلى الله عليه وسلم
ومنا قول الله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر قالوا وقوله لمن كان يرجو الله واليوم

الآخر تهديد يدل على وجوب التأسيس به في فعله الجواب أن ذلك ليس بتهديد لأن الإنسان قد يرجو المنافع كما يرجو دفع المضار ولو كان ذلك تهديدا لدل على وجوب التأسي وقد بينا أن التأسي في الفعل هو إيقاعه على الوجه الذي أوقعه عليه فالآية إذن تدل على ما نقوله وقد قيل إن قوله لكم ليس من الفاظ الوجوب ولو دل على الوجوب لقال عليكم والجواب أنه لا يصح الاستدلال بذلك على نفي الوجوب لأن معنى قولنا لنا أن نفعل كذلك هو أنه لا حظر علينا في فعله والواجب ليس بمحظور فعله
ومنها قول الله سبحانه أطيعوا الله وأطيعوا الرسول قالوا فدخل فيه طاعته في قوله وفعله والجواب أن طاعة الرسول هو فعل ما أراده وأمر به فيجب أن تدلوا على أنه قد أراد بفعله أن نفعل مثله في الصورة وإن لم نعلم الوجه الذي دخل تحت الظاهر
ومنها قول الله عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله ما آتاكم يدخل فيه الفعل والجواب يقال لهم ما معنى قوله ما آتاكم فان قالوا معناه ما أعطاكم أي ما تعدى إليكم بالأمر والإلزام قيل لهم فالفعل ليس بأمر فان قلتم هو إلزام لنا أن نفعل مثله قيل دلوا على ذلك وهو موضع الخلاف على أن قوله عز وجل وما نهاكم عنه فانتهوا يدل على أنه عنى بقوله ما آتاكم ما أمركم على أن الإتيان إنما يتأتى في القول لأنا نحفظه وامتثاله يصير كأننا أخذناه وكأنما عز وجل أعطاناه

ومنها ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خلع نعله في الصلاة خلع من كان خلفه نعله وهذا لا يدل لأنه لا يعلم أنهم فعلوا ذلك واجبا ولا يمتنع أن يكونوا لما رأوه قد خلع نعله مع امره بأخذ الزينة بالصلاة علموا أن خلعها متعبد به غير مباح لأنه لو كان مباحا ما ترك به المسنون في الصلاة على أنه صلى الله عليه وسلم قد قال لهم لم خلعتم نعالكم فقالوا لآنك خلعت نعلك فقال إن جبريل أخبرني أن فيها أذى فدل بذلك على أنه ينبغي أن يعرفوا الوجه الذي أوقع عليه فعله ثم يتبعوه وهذا هو قولنا

واحتج القائلون بأن أفعاله ليست على الوجوب بأشياء

منها أنه لو وجب علينا مثل ما فعله لكان على وجوبه دليل وقد بينا أنه لا دليل على ذلك عقلي أو سمعي فلم تكن واجبة علينا

ومنها أن ما دل على اتباعنا لأفعاله هو قول الله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وقوله فاتبعوه وقد بينا أن التأسي هو إيقاع ما أوقعه على الوجه الذي أوقعه عليه وكذلك اتباعه فيه فما دل على اتباعه دل على اعتبار الوجه ولقائل أن يقول إن دليل التأسي والاتباع قد اقتضى إيقاع ما أوقعه على الوجه الذي أوقعه فمن اين أن ما لا يعلم الوجه فيه لا يجب علينا فعله فان قلتم إنه لا دليل على الاتباع والتأسي إلا هاتين الآيتين قيل فإذن الدال على أنه لا يجب فعله علينا من غير اعتبار الوجه هو فقد الدليل وهذا هو رجوع إلى الدليل الأول

ومنها أنه لا يخلو إما أن يجب مثل فعله علينا باعتبار الوجه الذي أوقعه عليه أو من غير اعتبار الوجه فان وجب باعتبار الوجه فهو قولنا وإن وجب

من غير اعتبار الوجه لزم أن يجب علينا وإن علمنا أنه أوقع الفعل على وجه الندب والإجماع وما وجب على التأسي به يمنعان من ذلك ولقائل أن يقول ما تنكرون أن يكون مصلحتنا أن نفعل لا محالة مثل ما فعله إذا لم نعلم الوجه الذي أوقوع الفعل عليه وإذا عرفنا أنه أوقعه لا على وجه الوجوب كان فعلنا له واجبا مفسدة ألا ترى أن التصريح بالتعبد لو ورد بذلك لشاع وليس لأحد أن يقول إذا كنا قد عرفنا أنه تنفل بالفعل كان فعلنا لمثله على وجه الوجوب مفسدة فيجب إذا أوقعناه على وجه الوجوب ونحن لا نعلم الوجه الذي أوقعه عليه أن نكون مقدمين على ما نأمن من كونه مفسدة لتجويزنا كون النبي صلى الله عليه وسلم متنفلا به لأن للمخالف أن يقول إيقاعنا الفعل على الوجوب إذا لم نعلم الوجه الذي أوقع

النبي صلى الله عليه وسلم الفعل هو المصلحة وإن أوقعه على وجه الندب وإذا علمنا ذلك من حاله فإيقاعنا له على وجه الوجوب مفسدة
ومنها أنه لودل فعله على وجوب مثله علينا لدل ذلك مطلقا من غير اعتبار وقت لأنه لا يمكن أن يدل على وجوب مثله في ذلك الوقت بعينه لتعذر فعل مثله علينا في ذلك الوقت ولا يمكن أن يدل على وجوب مثله في مثل ذلك الوقت لأنه ليس بأن يدل على ذلك أولى من أن يدل على وجوب مثله في أقرب الأوقات إليه فصح أن لو دل على وجوب مثله لدل عليه مطلقا فوجب إذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم فعلا ثم تركه وفعل ضده أن يدل فعله وفعل ضده على وجوب الفعل وضده علينا في حالة واحدة وذلك يستحيل ولا يلزم على ذلك أن يجب علينا الفعل وضده إذا أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم به وأمسك عن الأمر به لأن إمساكه عن الأمر به ليس بمشارك للأمر به في صيغته الموضوعة للوجوب وضد الفعل قد شارك الفعل في كونه فعلا وقد شاركه في دلالته على الوجوب ولقائل أن يقول إن فعله إما أن يدل على وجوب مثله في مثل وقته فيلزم أن لا يجب علينا أن نفعل مثل ما فعل في وقته ونفعل ضده في مثل وقت فعل ضده وليس يستحيل وجوب الفعل وضده علينا

في وقتين فأما أن يدل على وجوب مثله لا في وقت معين فيلزم إذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم الشيء وضده أن يلزمنا الفعل وضده في وقتين غير معينين حتى نفعل كل واحد منهما في وقت أي وقت شئنا وذلك غير مستحيل ولقائل أن يقول ايضا إنه لزم المستدل بهذه الدلالة ما ألزم خصومه إذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم فعلا وقال إنه واجب ثم فعل ضده وقال إنه واجب لأنه يلزم على موضوع الدلالة أن يكون الفعل وضده واجبين عى الإطلاق
ومنها أنه لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على وجوب مثله عليه صلى الله عليه وسلم ولخصم أن يقول هذه دعوى عارية عن دلالة وله أن يقول الدلالة قد دلت عندي على مشاركتنا للنبي صلى الله عليه وسلم في صورة الفعل ولم تدل على وجوب تكرار الفعل علينا ولا على وجوب تكرار الفعل من النبي صلى الله عليه وسلم وتكرار الفعل منه نظيره تكرار الوجوب علينا ونحن لا نوجب ذلك ويلزم المستدل أن يدل فعل النبي صلى الله عليه وسلم على وجوب مثله على النبي صلى الله عليه وسلم إذا فعله إنه واجب

ومنها أنه لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على أنه كان واجبا عليه فأولى أن لا يدل على أنه يجب علينا مثله ولقائل أن يقول إنما يجب أن تكون دلالته على وجوب مثله علينا موقوفة على دلالته على أنه كان واجبا عليه لو ثبت أنه لا يجوز أن يجب علينا مثل فعله إلا إذا كان قد أوقعه على وجه الوجوب وهذا موضع الخلاف فلا يجوز أن يبتني عليه الدلالة فإن قلتم إنما كان وجوبه علينا موقوفا على وجوبه عليه لأن قوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة يدل على ذلك كان رجوعا إلى دلالة أخرى باب في التأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم في أفعاله
اعلم أنا إذا علمنا أن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فعلا على وجه الوجوب فقد تعبدنا

أن نفعله على وجه الوجوب وإن علمنا أنه تنفل به كنا متعبدين بالتنفل به فان علمنا أن فعله على وجه الإباحة كنا متعبدين باعتقاد إباحته لنا وجاز لنا أن نفعله وقال أبو علي بن خلاد إنا متعبدون بالتأسي به في أفعاله العبادات دون غيرها كالمناكح وما أشبهها والدليل على ما ذكرناه أولا قول الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة والتأسي بالغير في أفعاله هو أن نفعل على الوجه الذي فعلها ذلك الغير ولم يفرق الله عز وجل بين أفعال النبي صلى الله عليه وسلم المباحة وغيرها إن قيل الآية تفيد التأسي به مرة واحدة كما أن قول القائل لغيره لك في الدار ثوب حسن يفيد ثوبا واحدا الجواب أن ذلك إن ثبت تم غرضنا من التعبد بالتأسيس به صلى الله عليه وسلم في الجملة وأيضا فالآية تفيد إطلاق كون النبي صلى الله عليه وسلم أسوة لنا ولا يطلق وصف الإنسان بأنه أسوة لزيد إذا كان إنما ينبغي لزيد أن يتبعه في فعل واحد وإنما يطلق ذلك إذا كان ذلك الإنسان قدوة لزيد يهتدي في به أموره كلها إلا ما خصه الدليل
دليل قوله سبحانه فاتبعوه يتناول أفعال النبي صلى الله عليه وسلم لأن الاتباع يقع في الفعل ويتناول القول فكان على إطلاقه فإن قيل الاتباع يكون في القول وفي الفعل وليس في قوله فاتبعوه لفظ عموم فيتناول القول والفعل فما الأمان أن يكون المراد اتباعه في القول فقط الجواب أن إطلاق قوله فاتبعوه وإن لم يفد العموم فانه يفيد أن لنا اتباعه في أفعاله لأن ذلك اتباع له والخطاب مطلق

دليل أجمعت الأمة على الرجوع إلى أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ألا ترى أن السلف رضي الله عنه رجعوا إلى أزواجه في قبلة الصائم وفي أن من اصبح

جنبا لم يفسد صومه وفي تزويج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونه وهو حلال أو حرام وغير ذلك فاذا ثبت ذلك فأفعاله صلى الله عليه وسلم لا بد من أن يتمثل فيها طريقة فإما أن تكون معروفة لنا أو غير معروفة فان لم تكن معروفة لنا فانا نكون متبعين له في أفعاله ومتاسين به فيها لا شبهة في ذلك وإن امتثل فيها طريقة معروفة لنا إما عقلية وإما سمعية فإن ذلك لا يمنع من كون فعله دلالة لنا أيضا على أنا متعبدون بمثله ولا يمتنع من كوننا فاعلين لمثله لأجل أنه صلى الله عليه وسلم فعله ولأجل الدلالة العقلية أو السمعية على حد لو انفرد كل واحد منهما لفعلنا الفعل لأجله وذلك لا يمنع من وقوع التأسي به فيه باب في قسمة أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وذكر الطريق إليها
اعلم أن ما يسند إليه مما يتعلق به التكليف وليس بقول ضربان أحدهما فعل والآخر ترك والفعل ضربان أحدهما يختصه كاصلاة والصيام والآخر يتعلق بغيره كعقوبة الغير والترك ضربان أحدهما ترك يختصه كتركه الجلسة في الركعة الثانية والآخر القضاء عليه والنكير عليه ولا يخلوا كل ذلك من أن يكون مباحا أو ندبا أو واجبا وكل واحد من ذلك إما أن يكون قد امتثل فيه طريقة معروفة لنا أو غير معروفة لنا فإن كانت معروفة لنا فإما أن تكون عقلية أو سمعية وما امتثل فيه طريقة غير معروفة لنا فإما أن تكون مبتدأة لا تتعلق بشيء من الأدلة أو تتعلق بشيء منها وهذا الأخير إما أن يتعلق بها على طريق الموافقة وهو بيان صفة المجمل أو يتعلق بها لا على طريق الموافقة وهو ضربان أحدهما بيان التخصيص والآخر بيان النسخ وبيان التخصيص إما أن يكون بيانا لتخصيص قول أو لتخصيص فعل وبيان النسخ أيضا إما أن يكون بيانا لنسخ قول أو نسخ فعل وأما الفصل بين الفعل والترك فظاهر وقد ذكرنا في تضاعيف الكلام الفصل بين الفعل والترك اللذين يختصانه وبينهما إذا تعلقا بغيره

فأما الطريق إلى أن ما فعله مباح فأشياء
منها أن يقول إنه مباح ومنها أن نضطر من قصده إلى أنه مباح ومنها أن يدل دلة حسنة على حسنه ولا يدل دلالة على أن له صفة

زائدة على حسنه ومنها أن يكون امتثالا لدلالة تدل على الإباحة ومنها أن يكون بيانا لخطاب يدل على الإباحة
فأما الطريق إلى أن فعله مندوب إليه فأشياء
منها أن يقول إنه مندوب إليه ومنها أن يدل دلالة من قول وغيره على أن له صفة زائدة على حسنه ولا تدل دلالة على وجوبه ومنها أن يكون بيانا لخطاب يقتضي كون ذلك الفعل مندوبا إليه في الجملة
ومنها أن يكون امتثالا لدلالة تدل على كون الفعل مندوبا إليه
فأما الطريق إلى أن ما فعله مباح فأشياء منها أن يقول إنه مباح ومنها أن نضطر من قصده إلى أنه مباح ومنها أن يدل دلالة على حسنه ولا يدل دلالة على أن له صفة زائدة على حسنه ومنها أن يكون امتثالا لدلالة تدل على الإباحة ومنها أن يكون بيانا لخطاب يدل على الإباحة
فأما الطريق إلى أن فعله مندوب إليه فأشياء منها أن يقول إنه مندوب إليه ومنها أن يدل دلالة من قول وغيره على أن له صفة زائدة على حسنه ولا تدل دلالة على وجوبه ومنها أن يكون بيانا لخطاب يقتضي كون ذلك الفعل مندوبا إليه في االجملة ومنها أن يكون امتثالا لدلالة تدل على كون الفعل مندوبا إليه
وأما الطريق إلى معرفة كون فعله واجبا فأشياء منها أن يقول هذا الفعل واجب ومنها أن يكون امتثالا لدلالة تدل على وجوب ذلك الفعل ومنها أن يكون بيانا لأمر يدل على الوجوب ومنها أن يضطر إلى قصده أنه أوقعه

واجبا ومنها أن يكون الفعل قبيحا لو لم يكن واجبا نحو أن يركع ركوعين في ركعة واحدة لأنه قد تقرر في الشريعة قبح ذلك إلا أن يكون واجبا
فأما ما به يعلم أن فعله أو تركه امتثال لدلالة نعرفها فهو أن يكون مطابقا لبعض الأدلة العقلية أو الشرعية التي نعرفها
وأما ما به يعلم أن فعله بيان فشيئان أحدهما أن يقول هذا بيان لهذا والآخر أن يرد عن الله سبحانه وعن رسوله صلى الله عليه وسلم خطاب مجمل ويفعل صلى الله عليه وسلم فعلا يحتمل أن يكون بيانا له ولا يوجد بيان غيره وتكون الحاجة إلى البيان حاضرة فعلم أنه بيان له لأنه لو لم يكن بيانا لكان البيان قد تأخر عن وقت الحاجة وقد يكون تركه بيانا نحو أن يترك الجلسة في الركعة الثانية فينسخ به ولا يرجع فنعلم أنها غير ركن في الصلاة

فأما ما به يعلم أن فعله أو تركه بيان لنسخ القول فهو أن يصدر منه صلى الله عليه وسلم قول يقتضي تكرار الفعل منه ومن غيره ويدخل هو صلى الله عليه وسلم عليه في الخطاب ويفعل موجبه ثم يفعل ضده أو يتركه فنعلم أن حكمه منسوخ عنه صلى الله عليه وسلم
فأما ما به يعلم أن فعله أو تركه مخصص لقوله فهو أن يصدر منه قول يدل ظاهره على وجوب فعل عليه وعلى غيره ثم يفعل ضده في الحال أو يتركه فنعلم أنه مخصوص من ذلك الدليل ونعلم أن فعله أو تركه مخصص لفعله بأن يفعل فعلا يقتضي الدليل إدامته عليه وعلى غيره لولا دليل مخصص ثم يفعل ضده في الحال أو يتركه فنعلم انه مخصوص والأشبه أن يكون هذا الفعل مخصصا لما دل على وجوب فعله في المستقبل عليه وعلى غيره والله أعلم
باب فيما يدل عليه أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وتروكه المتعلقة بغيره
أما أفعاله المتعلقة بغيره فهي الحدود والتعزيز والقضاء على الغير فاقامة

الحد والتعزيز على وجه النكال تدل على أن ذلك الغير قد اقدم على كبيرة وإقامتها عليه على سبيل الامتحان لا تدل على أنه الآن مقيم على كبيرة وقضاؤه على غيره وإن كان من قبيل ألأقوال فانه يقتضي لزوم ما قضى به لأن القضاء هو الإلزام
وذكر قاضي القضاء أن الناس اختلفوا في حكمه صلى الله عليه وسلم بأن زيدا فاضل أو أنه أفضل من غيره هل هو على الظاهر أو على سبيل القطع فمنهم من قال بالأول ومنهم من قال بالثاني وكذلك اختلفوا في نسبته صلى الله عليه وسلم زيدا إلى عمرو هل هو على سبيل القطع أو على الظاهر وذكر أنهم لم يختلفوا في أنه إذا حكم على غيره بالدين لا يقطع به على الباطن في ذلك بل يكون حكما بالظاهر قال فاما إذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لغيره هذا الحق عليك فانه يكون على الخلاف المتقدم وقال إنه إذا ملك غيره شيئا فانه يملكه في الحقيقة لأن التمليك يقتضي إباحة تصرف مخصوص وقال إذا أباح الإنسان النبي صلى الله عليه وسلم أكل طعامه فاستباح النبي صلى الله عليه وسلم أكله فانه لا يدل على أنه ملكه لا محالة لأنه يكتفى في استباحة الأكل بظاهر اليد والتصرف
فأما تركه النكير على الفعل فضربان أحدهما أن يكون صلى الله عليه وسلم قد دل من قبل على قبحه وأقر فاعله عليه كاختلاف

أهل الكتاب إلى كنائسهم ومتى كان كذلك فانه لا يدل ترك النكير عليهم على حسنه ورضاه به والآخر أن لا يكون قد علم من دينه الإقرار على ذلك الفعل وذلك يلزم إنكاره سواء تقدمت الدلالة على قبحه أو لم تتقدم لأنه لم تتقدم الدلالة على ذلك فترك إنكاره يقتضي حسنه إذ لو كان منكرا لبين قبحه وإن تقدمت الدلالة على ذلك فترك إنكاره أيضا يقتضي حسنه لأنه لا يمكن أن يقال إنه قبيح وإنما لم ينكره لأنه غلب على ظنه أن إنكاره غير مؤثر لأن إنكار النبي صلى الله عليه وسلم لا بد من أن يؤثر لأنه ليس كانكار غيره هكذا ذكر قاضي القضاة وهذا صحيح إذا كان فاعل القبيح يعتقد نبوته فأما من ينطوي على تكذيبه

وإطراح أمره صلى الله عليه وسلم فلا يمكن أن يقال إن إنكاره عليه لا بد من أن يؤثر على كل حال باب في أفعاله صلى الله عليه وسلم إذا تعارضت
اعلم أن الأفعال المتعارضة يستحيل وجودها لأن التعارض والتمانع إنما يتم مع التنافي والأفعال إنما تتنافى إذا كانت متضادة وكان محلها واحدا ووقتها واحدا ويستحيل أن يوجد الفعل وضده في وقت واحد في محل واحد فاذا يستحيل وجود أفعال متعارضة فأما الفعلان الضدان في وقتين فليسا متعارضين بأنفسهما لأنه لا يتنافى وجودهما ولا يمتنع الاقتداء بهما فنكون متعبدين بالفعل في وقت وبضده في وقت آخر وقد يكونا متعارضين بغيرهما نحو أن يفعل النبي صلى الله عليه وسلم فعلا ونعلم بالدليل أن غيره متعبد به ثم نراه عقيب ذلك قد أقر بعض الناس على فعل ضده فنعلم أنه خارج منه وكذلك إذا علمنا أن ذلك الفعل يلزم أمثاله النبي صلى الله عليه وسلم في مثل تلك الأوقات ما لم يرد دليل ناسخ ثم يفعل عليه السلام ضده في مثل ذلك الوقت فنعلم أنه قد نسخ عنه غير أن النسخ والتخصيص إنما لحقا ما علمنا به أن ذلك الفعل يلزم النبي صلى الله عليه وسلم في مستقبل الأوقات وأنه يلزم غيره وإنما يقال إن ذلك الفعل قد لحقه النسخ على معنى أنه قد زال التعبد بمثله وأن التخصيص قد لحقه على معنى أن بعض المكلفين لا يلزمه مثله باب في أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله إذا تعارضت
اعلم أن فعله وقوله إذا تعارضا لم يخل إما أن يتعارضا من كل وجه او من وجه دون وجه فان تعارضا من كل وجه لم يخل إما أن نعلم تقدم أحدهما على

الآخر أو لا نعلم ذلك فان علمناه لم يخل إما أن نعلم تقدم الفعل أو تقدم القول
فإن علمنا تقدم الفعل نحو أن يصلي النبي صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس ونعلم أن حكم غيره حكمه في ذلك ما لم يمنع مانع ويقول بعد ذلك الصلاة إلى بيت المقدس غير جائزة فإن ورد القول عقيب الفعل كان هو صلى الله عليه وسلم مخصوصا من ذلك القول ويجب أن يكون متناوله لغيره وإلا لم يكن للقول فائدة ولا يجوز أن يكون قوله متناولا له صلى الله عليه وسلم ويكون نسخا للفعل عنه لأنه إنما يكون نسخا للفعل إذا دل على وجوب استمرار مثله في المستقبل عليه ولو كان كذلك لم يجز أن يدلنا عقيبه على أنه منسوخ عنه لأن ذلك نسخ الشيء قبل وقت فعله وإن كان القول متراخيا بعد ما حضر وقت الفعل مرة أخرى فإنه إن كان القول يتناولنا وإياه كان ناسخا للفعل عنا وعنه وإن كان يتناوله وحده كان نسخا عنه وحده وإن كان يتناولنا فقد كان نسخا عنا فقط
وإن كان قوله متقدما على فعله فان كان الفعل عقيب القول وكان القول يتناولنا وإياه كان فعله مخصصا له وحده دوننا لأنا لو خرجنا أيضا من الخطاب بطلت فائدته وإن كان الفعل متراخيا عن الول كان ناسخا للقول عنه فقط إن كان القول يتعلق به فقط وإن كان القول يتعلق بنا فقط كان فعله ناسخا عنا فقط إذا علمنا أن حكمنا في الفعل حكمه وإن كان القول يتعلق بنا وبه كان الفعل ناسخا للقول عنا وعنه إذا علمنا أن حكمنا فيه حكمه
فأما إن لم نعلم تقدم أحدهما على الآخر فالتعلق بالقول أولى لأنه يتعدى إلينا بنفسه والفعل لا يتعدى إلينا ولا يتناولنا بنفسه ولأنا إذا جوزنا أن يكون الفعل قد تقدم جوزنا أن لا يكون قد تعدى إلينا بنفسه ولا بغيره لأن القول حينئذ يكون ناسخا له فنحن نشك إذا في تناوله لنا ونقطع على تناول القول لنا من جهة صيغته فكان أولى

فأما إذا تعارض قوله وفعله من وجه دون وجه فمثاله نهيه صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس وذلك يحتمل أن يكون مباحا في البيوت لكل أحد ويحتمل أن تكون إباحته خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل أن يكون نهيه صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة واستدبارها عاما لأمته في

البيوت والصحارى ويحتمل أن يكون خاصا في الصحارى وقد اختلف الناس في ذلك من غير تفصيل فعند الشافعي أنه مخصوص بفعله وعند الشيخ أبي الحسن أنه ينبغي أن يجرى نهيه على إطلاقه ويخص فعله به صلى الله عليه وسلم وقاضي القضاة يتوقف في المسألة واعلم أن قوله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وقوله فاتبعوه مع استقباله بيت المقدس في البيوت معارض لنهيه عن استقبال القبلة لغائط أو بول فلا ينبغي أن يعترض بأحدهما على الآخر إلا لوجه يترجح به أحدهما على الآخر وليس يجوز أن يترجح نهيه على فعله من حيث كان قوله يتعدى إلينا بنفسه وفعله لا يتعدى إلينا بنفسه لأن إن اعترض بنهيه عن استقبال القبلة وجب أن يخص به قول الله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وهذا قول فيتعدى إلينا بنفسه والأولى أن يقال إن نهيه أخص من قول الله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة فكان وقوع التخصيص به أولى فان قيل فعله أخص من هذا النهي لأن نهيه عام في البيوت والصحارى وفعله يختص بالبيوت فكان الاعتراض به أحق قيل فعله لا يتعدى إلينا فهو وإن كان أخص بالبيوت فليس يتعدى إلينا فان قيل فعله مع قول الله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة أخص من هذا النهي فوجب

تخصيص النهي به والجواب أنا إذا جعلنا النهي هو المخصص كنا قد خصصنا به وحده قول الله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وإن كان المخصوص هو هذه الآية وهي أعم من النهي كان تخصيصها أولى ولهم أن يقولوا ونحن إذا خصصنا هذا النهي فإنا نخصه بفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع ما ثبت من التأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم ومجموع هذين أخص من النهي فيجب أن يكون ذلك أولى أو يتعادل القولان فيلزم فيهما الوقف والرجوع إلى دليل آخر

الكلام في الناسخ والمنسوخ باب في فصول الناسخ والمنسوخ إعلم أن الكلام في ذلك يقع في الاسم وفي المعنى أما في الاسم فبأن نتكلم في فائدة اسم النسخ في اللغة وفي الشرع ويتبع ذلك الكلام في حده فأما في المعنى فمن وجوه منها الفصل بين النسخ وبين البداء ومنها ذكر شروطه والفصل بينهما وبين ما ليس من شروطه ومنها الدلالة على حسنه ولما كان النسخ لا يتم إلا بشيئين

ناسخ ومنسوخ وجب أن نذكرهما فنذكر ما يجوز نسخه وما لا يجوز وما يجوز وقوع النسخ به وما لا يجوز ومما يدخل في أبواب النسخ ذكر ما أخرج من النسخ وهو منه وما أدخل فيه وليس منه وذكر الطريق إلى معرفة كون الشيء ناسخا أو منسوخا أما الكلام في فائدة الاسم فيجب تقديمها وتقديم الحد ليصح أن نتكلم في شروطه وأحكامه ويتبع ذكر حده الكلام في المفصل بينه وبين غيره ثم الكلام في شروطه وما ليس من شروطه ثم الدلالة على حسن النسخ إذا اختص بشروطه ثم الدلالة على ما اشترطناه كنسخ الشيء بعد وقت فعله ثم ذكر ما قلناه أنه ليس بشرط كنسخ عبادة لم يقيد الأمر بها بالتأبيد وكنسخ العبادة لا إلى بدل أو إلى بدل أخف ثم نذكر ما يجوز نسخه ويدخل فيه نسخ التلاوة ونسخ الحكم ونسخ الأخبار ثم نذكر ما يقع النسخ به وما لا يقع وذلك فصول منها نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومنها نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة وذكرنا نسخة بأخبار الآحاد ولم نؤخره إلى الكلام في الأخبار لأنا لا نمنع من نسخه

بأخبار الآحاد وليس يقف المنع من ذلك على قيام الدلالة على قبول خبر الواحد وليس كذلك وقوع التخصيص بها لأن ذلك مرتب على كون أخبار الآحاد طريقة يحتج بها فلذلك أخرنا القول في وقوع التخصيص بها إلى أبواب الأخبار ثم نذكر ما لا يجوز نسخه ولا وقوع النسخ به كالإجماع والقياس وفحوى القول ثم نذكر ما ألحق بالنسخ أو أخرج منه كالزيادة في النص والنقصان منه ثم نذكر الطريق إلى كون الناسخ ناسخا ولما كان النسخ موقوفا على التنافي وعلى ذكر التاريخ وكانت الأحكام تتنافى على الشخص الواحد وعلى الأشخاص الكثيرة دخل في ذلك العمومان إذا تعارضا فوجب ذكر ذلك أجمع على الترتيب ونحن نأتي على ذلك أجمع إن شاء الله باب في فائدة اسم النسخ في اللغة وفي الشرع
اعلم أنه لما كان اسم النسخ مستعملا في أصول الفقه وجب ذكر فائدته لنفهمها عند إطلاقه ولما كان مستعملا في اللغة وفي الشريعة نظرنا هل فائدته فيهما واحدة أو مختلفة
فاسم النسخ مستعمل في اللغة في الإزالة وفي النقل أما في الإزالة فقولهم نسخت الشمس الظل لأنه قد لا يحصل الظل في مكان آخر فيظن أنه انتقل إليه وقولهم نسخت الريح آثارهم وأما في النقل فقولهم نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه إلى كتاب آخر والأشبه أن يكون مجازا في ذلك لأن ما في الكتاب لم ينتقل على الحقيقة وإذا كان مجازا فيه كان حقيقة في الإزالة لأنه غير

مستعمل في سواهما فاذا بطل كونه حقيقة في أحدهما كان حقيقة في الآخر وإلا بطل أن يكون الاسم حقيقة في اللغة إن قيل إذا كان ما في الكتاب لم ينتقل على الحقيقة علمنا أنهم إنما وصفوه بأنه منسوخ لتسبهها بالمنقولة من حيث حصل مثله في كتاب آخر فجرى حصول

مثله في مكان آخر مجرى حصوله وذلك يدلنا على أن اسم النسخ موضوع للنقل فلهذا تجوزوا به فيما يشبه النقل ولو كان حقيقة للإزالة لم يسموا الكتاب منسوخا لأنه غير مزال ولا شبه المزال والجواب أنه لا يمتنع أن يكون حقيقة للإزالة فاستعمل في النقل من حيث كان النقل مزيلا للمنقول عن مكانه وإن حصل في مكان آخر ثم استعمل في نسخ الكتاب من حيث شكل المنقول من الوجه الذي ذكر السائل فيكون استعمال ذلك في الكتاب تشبيها بوجه المجاز واستعماله في المجاز تشبيها بالحقيقة وهو المزال فان قيل وصفهم الريح بأنها ناسخة للآثار والشمس بأنها ناسخة للظل مجاز أيضا لأن الناسخ للآثار والظل هو الله سبحانه فاعل الشمس والريح قيل لا يمتنع أن يكون الله سبحانه هو الناسخ لذلك من حيث فعل سبب الإزالة وتكون الشمس والريح موصوفان على الحقيقة بأنهما ناسخان من حيث اختصاصهما بسبب الإزالة على أن أهل اللغة لو كانوا اعتقدوا أن الشمس هي الفاعلة للإزالة ثم اضافوا النسخ إليها لوجب اتباعهم في تسمية هذه الإزالة نسخا ولا نتبعهم في اعتقادهم أن الشمس والريح فاعلان على أنه لا يمتنع أن يكون وصف الشمس بأنها ناسخة مجازا وكون هذا الوصف مجازا لا يوجب كون وصفهم الإزالة نسخا مجازا
فأما استعمال اسم النسخ في الشرع فعند الشيخ أبي عبد الله أنه منقول إلى معنى في الشرع ولا ييجري عليه على سبيل التشبيه بالمعنى اللغوي لأنه يفيد في الشرع معنى مميزا فجرى مجرى اسم الصلاة وعند الشيخ أبي هاشم أنه يفيد معنى في الشرع على طريق التشبيه باللغة وذلك أنه يفيد إزالة مثل الحكم المتقدم كما يفيد في اللغة الإزالة إلا أن الشرع قصره على إزالة مثل الحكم الثابت بطريقة شرعية على وجه مخصوص فجرى مجرى قولنا دابة في أنه غير منقول لكنه مخصوص ببعض ما يدب

باب في حقيقة الناسخ والمنسوخ والنسخ

اعلم أن غرضنا أن نحد الطريق الناسخ ولما كان قولنا ناسخ يقع على الطريق وعلى غيره وجب أن نذكر ما يقع عليه هذا الاسم ثم نعمد إلى الطريق الناسخ فنحده فنقول
إن الناصب للدلالة الناسخة يوصف بأنه ناسخ فيقال إن الله عز وجل نسخ التوجه إلى بيت المقدس فهو ناسخ ويوصف الحكم بأنه ناسخ فيقال إن وجوب صوم شهر رمضان ناسخ صوم عاشوراء ويوصف المعتقد لنسخ الحكم أنه ناسخ فيقال فلان ينسخ الكتاب بالسنة يعتقد ذلك ويوصف الطريق بأنه ناسخ فيقال إن القرآن ناسخ للسنة وقد حد قاضي القضاة الطريق الناسخ بأنه ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وغرضه بهذا الحد أن يتناول كل ما كان طريقا إلى النسخ سواء كان خبرا متواترا أو غير متواتر وهذا الحد يخرج منه خبر الواحد إذا نسخ الحكم لأنه لا يوصف بأنه دليل على الحقيقة ويخرج منه ما دل على نسخ الحكم الثابت بالعقل لأن النبي صلى الله عليه وسلم لو فعل فعلا وعلمنا من قصده أن وجوبه يتعدى إلينا لولا دليل ناسخ فإن ما دل على إزالته يوصف بأنه ناسخ وإن لم يرفع ما ثبت بنص ويلزم أن يكون العجز ناسخا لأنه يدل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت ويلزم أن تكون الأمةإذا اختلفت على قولين وسوغت للعامي تقليد كل واحد من الطائفتين ثم أجمعت على أحد القولين أن يكون ذذلك نسخا لأنها كانت نصت على إباحة تقليد الطائفة الأخرى وينبغي أن نحد الطريق الناسخ بأنه قول صادر عن الله عز وجل أو منقول عن رسول الله أو فعل منقول عن رسوله يفيد إزالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله أو بنص أو فعل منقولين عن رسوله مع تراخيه عنه على

وجه لولاه لكان ثابتا وقد تضمن هذا الحد أخبار الآحاد لأنها وإن كانت أمارات فانها موصوفة بأنها تفيد إزالة مثل الحكم الثابت وأنها منقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يلزم عليه اتفاق الأمة على أحد القولين لأن قولها غير صادر عن الله وعن رسوله ولا يلزم عليه أن يكون الشرع ناسخا لحك العقل لأن العقل ليس بقول ولا فعل منقول عن الرسول ولهذا لا يلزم عليه العجز المزيل للحكم ولا أيضا تقييد الحكم بغاية أو شرط أو استثناء لأن ذلك غير متراخ ولا يلزم عليه البداء لأ البداء هو إزالة نفس الحكم الثابت بالنص ولا يلزم إذا أمرنا الله سبحانه بفعل واحد ثم نهانا عن

مثله أن يكون ذلك نسخا وإن كان مزيلا لمثل حكم الأمر لأنه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الأمر ثابتا
فأما المنسوخ فهو الحكم المزال إذا اختص بالشرائط التي ذكرناها وقد دخل في ذلك نسخ خطاب القرآن لأن نسخه هو نسخ كون تلاوته قربة وعبادة وذلك نسخ للحكم
وأما النسخ فهو إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله أو فعل منقول عن رسوله وتكون الإزالة بقول منقول عن الله أو عن رسوله أو بفعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وقد حد قوم النسخ بأنه إزالة حكم بعد استقراره وهذا لا يصح لأن استقرار الحكم هو كونه مرادا فازالته بعينه بداء وحد أيضا بأنه إزالة مثل الحكم بعد استقراره وهذا يلزم عليه أن يكون متى زال الحكم بالعجز أن يكون زواله نسخا وحد أيضا بأنه نقل الحكم إلى خلافه وهذا يلزم عليه أن يكون نقل الحكم إلى خلافه بالشرط والغاية أو بالعجز نسخا وحد أيضا بأنه بيان مدة الحكم الذي في التقدير والتوهم جواز بقائه وهذا يلزم عليه أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم لو أخبر زيدا أنه يعجز عن الفعل وقت كذا أن يكون ذلك نسخا

باب الفصل بين البداء والنسخ
اعلم أن البداء هو الظهور يقال بدا لنا سور المدينة إذا ظهر وإنما يكون الشيء ظاهرا للإنسان إذا تجلى له وصار معه على وجه يعلمه أو يظنه فأما الأمر والنهي فليسا من البداء بسبيل لكنهما قد يدلان عليه نحو أن ينهي الآمر المأمور الواحد أن يفعل ما أمره بفعله في الوقت الذي أمره بفعله فيه على الوجه الذي أمره أن يوقعه عليه نحو أن يقول زيد لعمرو صل ركعتين عند زوال الشمس من هذا اليوم عبادة لله عز وجل لا تصلهما في هذا الوقت من هذا اليوم عبادة لله عز وجل فالنهي تعلق بما تعلق الأمر به على الحد الذي تعلق الأمر به من غير تغايربين متعلقيهما فيصح أن تثبت المصلحة مع أحدهما دون الآخر وذلك يدل إما على أن الآمر قد خفى عنه من الصلاح ما كان ظاهرا أو ظهر له من الفساد ما كان خافيا وهو البداء فلذلك نهى عما كان أمر به على الحد الذي أمر به وإما أن يكون ما خفى عنه شيء ولا ظهر له شيء لكنه قصد أن يأمر بالقبيح أو ينهي عن الحسن وكل ذلك لا يجوز على الله عز وجل فأما إذا لم يتكامل الشرائط التي ذكرناها فانه لا يجب أن يدل على البداء ولا على تعبد قبيح لأنه إن نهى عن صورة الفعل غير ذلك المأمور أو نهى المأمور عن غير ما أمر به نحو أن

يأمر بالصلاة وينهي عن الزنا أو ينهي عما أمر به على وجه آخر نحو أن يأمر بالصلاة على طهارة وينهي عنها على غير طهارة فهناك تغاير بين أمرين يمكن أن تحصل المصلحة في أحدهما والمفسدة في الآخر وكذلك لو نهاه عن صورة الفعل في وقت آخر والنسخ من هذا القبيل وذلك لأنه لا يمتنع أن يعلم الله عز وجل فيما لم يزل أن الفعل من زيد مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر فيأمره بالمصلحة في وقتها وينهاه عن المفسدة في وقتها فلا يكون قد ظهر له ما لم يكن ظاهرا أو لا خفي عنه ما كان ظاهرا ولا أمر بقبيح ولا نهى عن حسن وإنما أمكن

ذلك لأنه قد حصل بين المأمور به والمنهى عنه تغاير وانفصال فصح أن تثبت المصلحة مع أحدهما دون الآخر وإذا أمكن هذا القسم الذي ذكرناه بطل القول بأنه لا بد من أن يدل إما على البداء وإما على تعبد قبيح والله أعلم باب في شرائط النسخ اعلم أن لوصف النسخ نسخا ولصحته وحسنه شروط وقد ألحق بها ما ليس منها أما شروط الوصف فأن يكون الحكمان الناسخ والمنسوخ شرعيين لأن العجز يزيل التعبد الشرعي ولا توصف إزالته بأنها نسخ والشرع يزيل حكم العقل ولا توصف إزالته بأنها نسخ ومن شروطه أن يكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ إما في الجملة أو في التفصيل وذلك أن المتصل بالمنسوخ ضربان غاية وغير غاية فما ليس بغاية هو أن يقول الله عز وجل صلوا أيام الجمعة لا تصلوا الجمعة الفلانية والغاية ضربان أحدهما غاية مجملة والآخر مفصلة فاسم النسخ لا يثبت معها كقول الله عز وجل ثم أتموا الصيام إلى الليل وأما المجملة فاسم النسخ يثبت معها إذا فصلت نحو قول الله سبحانه فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموتالآية فلما دل الدليل على تفصيل هذا السبيل ثبت اسم النسخ وليس من شرط اسم النسخ أن يكون الكلام المنسوخ متناولا بلفظة للمنسوخ ألا ترى أن الأمر لا يفيد بلفظه التكرار فلو أمر الله عز وجل بالفعل ثم دل الدليل على أن المراد به التكرار ودل الدليل على رفع بعض المرات كان رفعه نسخا
وأما شرط صحة النسخ فهو أن يكون إزالة لحكم الفعل دون نفس الفعل

وصورته لأن صورة الصلاة إلى بيت المقدس لا تصح إزالتها بالأدلة الشرعية وإنما الأدلة الشرعية دلت على زوال وجوبها وليس من

شرط الصحة أن يكون المنسوخ شائعا في جملة المكلفين بل يصح أن يكون الحكم المنسوخ لم يتوجه جنسه إلا إلى مكلف واحد وأما حسن النسخ فهو أن لا يكون إزالة لنفس ما تناوله التعبد على الحد الذي تناوله بل لا بد من أن يزيل التعبد مثله في وقت آخر أو على وجه آخر ولذلك لم يحسن نسخ الشيء قبل وقته ولا نسخ ما لا يجوز أن يتغير وجهه نحو نسخ وجوب المعرفة بالله عز وجل لأن كون ذلك لطفا لا يتغير ولا نسخ قبح الجهل لأن قبحه لا يتغير ويحسن نسخ قبح بعض الآلام أو حسن بعض المنافع لأنه يجوز مع كون الألم ألما أن يحسن ومع كون النفع نفعا أن يقبح ومن شرائطه أن يكون ما تناوله الناسخ متميزا للمكلف من المنسوخ وأن يكون مقدورا
فأما نسخ الحكم إلى بدل هو أخف منه أو مساو له أو نسخه إذا لم يقيد الأمر به بالتأبيد فليس بشرط في وقوع الاسم ولا في الصحة ولا في الحسن باب في الدلالة على حسن نسخ الشرائع
اتفق المسلمون على حسن نسخ الشرائع إلا حكاية شاذة عن بعض المسلمين أنه لا يحسن ذلك واليهود على فرق ثلاث ففرقة منعت من ذلك عقلا وفرقة منعت منه سمعا وإجازته عقلا وفرقة أجازته عقلا وسمعا
والدليل على حسنه من جهة العقل أن مثل ما تعبد الله سبحانه به يجوز أن يقبح في المستقبل فاذا قبح حسن النهي عنه إذ النهي عن القبيح حسن وإنما قلنا يجوز أن يكون مثل ما تعبدنا الله عز وجل به قبيحا في المستقبل لأنه

لو يجز ذلك لم يحسن أن يقول الله عز وجل تمسكوا بالسبت ما عشتم إلا السبت الفلاني وأيضا فانه كما يجوز العقل أن يكون التمسك بالسبت مصلحة فانه يجوز كونه مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر كما يجوز كون الرفق بالصبي مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر وكما يجوز كونه مصلحة لزيد دون عمرو في وقت واحد يجوز أن يكون مصلحة لزيد في وقت دون وقت وكما يجوز كون الصحة والمرض والغنى والفقر مصلحة في وقت دون وقت يجوز كون التمسك بالسبت مصلحة في وقت دون وقت لا فرق في العقل بين هذه الأقسام
وللمخالف أن يحتج بوجهين أحدهما لا ببينة على الأمور المقيد بالتأبيد بل ببينة على النهي عن مثل ما تعبدنا به وهذا أشبه بأن يكون وجها عقليا والآخر ببينة على أمر قيد بالتأبيد حتى يكون السمع قد منع من النسخ

أما الأول فهو أن يقال لو نهى الله عز وجل عن صورة ما تعبد به لكان إما قد خفي عليه صلاح ما أمر به ما كان ظاهرا أو ظهر له من فساد ما كان خافيا فيه وهو البداء أو يكون عالما بما كان عالما به إلا أنه قصد الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن والجواب أنه إنما يلزم ذلك لو لم يجز كون مثل الواجب قبيحا في وقت آخر فأما إذا جاز ذلك فقد أمكن قسم آخر سوى ما ذكر وهو أن يعلم الله سبحانه فيما لم يزل وجوب ما أمر به في الوقت الذي أمر به وقبحه في الوقت الذي نهى عنه ولو كان مثل الفعل حكمه في جميع الحالات لكان حكم نكاح الأخوات والختان في جميع الحالات حكما واحدا ومعلوم أن نكاح الأخوات قد كان غير محظور من قبل ومحظور في شرع موسى عليه السلام
أما الوجه الثاني فتحريره أن يقال إن الأمر بالفعل أبدا يفيد وجوب فعله في جميع الأوقات بشرط الإمكان فلو أمر الله سبحانه بالعبادة أبدا لم يخل إما أن يكون قد أراد بالأمر فعل العبادة أبدا ما بقي الإمكان أو لم يرد

فعلها أبدا فان لم يرده أبدا مع اقتضاء الظاهر له كان ملبسا لأنه لم يدل في الحال على خلاف الظاهر ولو جاز تأخير بيان ذلك جاز تأخير بيان المجمل والعموم ولما كان في الإمكان تعريفنا تأبيد شريعة من الشرائع وأن كان قد أراد فعلها أبدا اقتضى ذلك وجوب فعلها أبدا ووجوب العزم على أدائها أبدا ووجوب اعتقاد وجوبها أبدا واستحقاق الثواب على فعلها أبدا فلو نهى الله سبحانه عنها في المستقبل لدل نهيه على أنه قد خفي عليه ما كان ظاهرا من وجوبها أو ظهر له ما كان خافيا من قبحها أو لأنه قصد النهي عما يعلمه حسنا والأمر بما يعلمه قبيحا وكل هذه الأقسام فاسدة والجواب أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار وإنما المقيد بالتأبيد إذا أفاد التأبيد بشرط الإمكان لا يجوز نسخه إلا أن يكون المكلف قد أشعر بالنسخ عند أمره وقيام الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم يقتضي أن يكون قد اقترن بالأمر بالسبت الإشعار بالنسخ نحو أن يخبرهم لمجيء نبي إلى غير ذلك من وجوه الإشعار فاذا أشعر بالنسخ لم يكن قد أوهمنا الباطل لأنا مع الإشعار لا نقدم على اعتقاد التأبيد ولا تمتنع القدرة على تعريفنا بتأبيد الشريعة لأن طريق إعلامنا ذلك أن يخلى أمره المؤبد من بيان النسخ مفصلا ومن الإشعار به وقولنا في بيان المجمل الذي لا يعرف المراد به أصلا وفي بيان التخصيص كقولنا في بيان النسخ وقد تقدم شرح هذه الجملة عند الكلام في تأخير البيان فاذا أراد بالأمر المؤبد

بعض ما تناوله ونهانا عما لم يرده لم يكن قد أمر بقبيح ولا نهى عن حسن ولا ظهر له ما كان خافيا ولا خفي عنه ما كان ظاهرا بل كان عالما فيما لم يزل بوجوب ما أمر به في وقته وقبح مثله في وقت آخر ولا يلزم استحقاق العقاب على ما استحق به الثواب وإنما يلزم استحقاق العقاب على مثل ما استحق به الثواب
وأجاب قاضي القضاة عن قولهم إن الأمر بالفعل أبدا يقتضي الدوام فقال إنه لا يفيد الدوام لعلمنا أن التكليف ينقطع ولذلك لا يفهم من قول القائل لغيره لازم فلانا أبدا أو احبسه أبدا الدوام ولقائل أن يقول

إن التأبيد يفيد الدوام في الأوقات كلها وإنما يخرج ما بعد الوقت والعجز من الخطاب لدلالة وما عداهما باق على الظاهر كما لو قال له افعل في كل وقت إلا أن تعجز أو تموت حسب ما نقوله في ألفاظ العموم كلها وكذلك قول القائل احبس فلانا أبدا حتى يعطى الحق ولازمه أبدا إلا أنا نعلم من قصد المتكلم أنه يريد حبسه حتى يخرج من الحق ما دام حيا لعلمنا أنه لا غرض له في حبس الموتى فان قيل فالأمر المقيد بالتأبيد يفيد دوام الفعل ما دام مصلحة فالنهي يفيد زوال المصلحة قيل إنا بالأمر نعلم أنه مصلحة فاذا كان مقيدا بالتأبيد أفاد كونه مصلحة أبدا كما لو قال هو مصلحة أبدا وأجاب عن قولهم بأن ذلك يمنع من القدرة على تعريفنا دوام الشريعة بأن ذلك لا يمنع من ذلك لأنه يجوز أن يضطر الأمة من قصد نبيها إلى أن شريعته لا تنسخ ويجوز أن يعلموا ذلك بأن يقول لهم شريعتي مصلحة ما بقي التكليف وبأن ينقطع الوحي ولقائل أن يقول إنه وإن جاز أن تعلم الأمة ذلك من قصد نبيها فالنبي صلى الله عليه وسلم لا بد من أن يعرف أن شريعته لا تنسخ بخطاب أو تنتهي إلى خطاب فإن جاز أن يعترض الأمر المؤبد النسخ جاز مثله في ذلك الخطاب الذي عرف به النبي صلى الله عليه وسلم أو جبريل أن الشريعة لا تنسخ وإنما نعلم أن الوحي منقطع إذا قال النبي صلى الله عليه وسلم إن شريعتي دائمة أو لا نبي بعدي فان جاز تأخير بيان النسخ مع تناول الأمر لجميع الأوقات جاز أن يكون مراده لا نبي بعدي إلا فلان أو فلان ويتأخر بيان هذا التخصيص وقوله شريعتي مصلحة ما بقي التكليف يفيد ظاهره دوام المصلحة لشرعه كما يفيده الأمر بها أبدا لأن أمر الحكيم بالفعل يدل على كونه مصلحة كما أن خبره عن كونه مصلحة يدل على ذلك فإن جاز تأخير بيان نسخ أحدهما جاز مثله في الآخر وأجاب عن قوله إن في تأخير بيان النسخ إلباس بأن

الإلباس إنما يثبت إذا لم يبين الحكيم ما يجب بيانه مما يحتاج المكلف إليه فأما ما لا يحتاج إليه فلا يجب بيانه ولا إلباس في فقد بيانه وليس يحتاج المكلف في حال الخطاب إلى معرفة وقت ارتفاع العبادة ولقائل أن يقول وليس يحتاج

أيضا في حال ورود العموم والخصوص والخطاب المجمل إلى تعرف صفة المجمل ومن لم يدخل تحت العموم وإنما يحتاج إلى ذلك عند الفعل فان قال يحتاج في تلك الحال إلى بيان صفة العبادة وتخصيص العام ليعلم أن من دخل تحت العام ممن لم يدخل تحته ليعلم صفة ما كلف فعدم بيان ذلك مخل بعلمه قيل وكذلك تأخير بيان النسخ يخل بعلمه أن العبادة دائمة
وأجاب بأن العبادة تنقطع بالعجز ولا يعلم متى يطرأ ولم يكن في ذلك إلباس فكذلك في النسخ فان قال قائل إن الأمر بالفعل هو كونه مشروطا بالتمكن قيل والأمر بالعبادة مشروط بكونها مصلحة فان قال إنما نعلم كونها مصلحة بالأمر فاذا كان الأمر مؤبدا كانت المصلحة مؤبدة قيل إنما علمنا كون الفعل مصلحة من حيث علمنا أن الحكيم لا يأمر بما ليس بمصلحة وكما علمنا ذلك فقد علمنا أنه لا يأمر عما لا يقدر عليه فان دل الأمر المؤبد على دوام المصلحة ليدلن أيضا على دوام التمكين ولقائل أن يقول إن الله عز وجل إذا أمرنا بفعل فقد أشعرنا فيه بجواز انقطاع التعبد به بالموت لأنا قد علمنا انقطاع التكليف فيه بالموت والعجز وجوزنا من جهة العادة وجود العجز ولو علمنا بالأمر ارتفاع الموت عنا كنا مغرين بالمعاصي فاذا جوزنا ذلك فقد حصل الإشعار بارتفاع العبادة في كل وقت ولو لزم على ذلك جواز تأخير بيان النسخ للزم جواز تأخير بيان العموم لأن الله سبحانه لو أمر جماعة بصلاة الظهر جاز أن يعجز بعضهم قبل الظهر فيعلم بذلك أنه سبحانه ما عناه بالخطاب وأنه عنى بعض من تناوله الخطاب ولم يدلنا على ذلك عند الخطاب ولم يلزم من ذلك أن يخاطب بالعام والفعل مصلحة لبعض من تناوله الخطاب دون بعض ولا يتبين ذلك عند الخطاب
وأجاب أيضا بأن بيان تأخير بيان النسخ هو تأخير بيان ما لم يرد بالخطاب مما لا يؤثر في تمكن المكلف من الأداء وليس كذلك تأخير بيان صفة العبادة وقد تقدم القوم منا في ذلك

وأجاب أيضا بأن الشاهد قد فرق بينهما لأن من أمر عبده بأخذ وظيفة له في كل يوم لا يلزمه أن يبين له في الحال متى انقطاع ذلك ولا يجوز أن لا يبين له في الحال صفة الوظيفة ولقائل أن يقول لا نسلم حسن ذلك إذا كان يعلم وقت انقطاع أخذ الوظيفة بل لا بد من بيان ذلك إما على جملة أو على تفصيل وأيضا فان الإنسان قد يقول لوكيله خذ لي وظيفة وسأبين لك غدا صفتها فالعقلاء لا يستحسنون ذلك فالوجه في ذلك عن الشبهة ما قدمنا من الإشعار

فأما من يمنع من أهل ملتنا من وقوع النسخ في شريعتنا فانه إن منع من حسن ذلك على الإطلاق فما ذكرنا على اليهود وما وجدناه من النسخ يبطل قوله وإن منع من النسخ إلا مع تقدم الإشعار ولم يسم ما تقدم من الإشعار بنسخة منسوخا فهو قولنا إلا أنه مخالف في الاسم وإن منع من وجود النسخ في شريعتنا أريناه ذلك نحو نسخ ثبات الواحد للعشرة ونسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة مع أن التوجه إلى بيت المقدس كان معلوما بشرع النبي صلى الله عليه وسلم لأنه صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا بشرع من تقدم ونسخ صوم عاشوراء برمضان فان أقر بذلك وقال لا أسميه نسخا لزمه أن لا يسمي رفع شريعتنا لشرع من تقدم نسخا باب في نسخ الشيء قبل فعله

اعلم أن نسخ الشيء قبل فعله ضربان أحدهما نسخ له بعد أن يقضى وقته والآخر نسخ له قبل أن يقضى وقته

أما القسم الأول فجائز لأن مثل الفعل يجوز أن يصير في مستقبل الأوقات

مفسدة ولا فرق في جواز ذلك في العقل بين أن يعصى المكلف أو يطيع فالقول بأنه إذا عصى لا يجوز أن لا يصير مثل ما عصى فيه مفسدة فيما بعد كالقول بأنه إذا أطاع لا يجوز أن يصير مثله مفسدة فاذا جاز أن يصير مفسدة فيما بعد جاز النهي عنه وان يبين لنا أن الأمر لم يتناوله

وأما نسخ الشيء قبل وقته فغير جائز عند شيوخنا المتكلمين وبعض أصحاب أبي حنيفة رحمه الله وبعض أصحاب الشافعي رحمه الله وذهب بعض الفقهاء إلى جواز ذلك ودليلنا أن الله عز وجل لو قال لنا في صبيحة يومنا صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة ثم قال عند الظهر لا تصلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة لكان الأمر والنهي قد تناولا فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد صدرا من مكلف واحد إلى مكلف واحد وفي تناول

النهي لما تناوله الأمر على الحد الذي تناوله من غير انفصال دليل إما على البداء وإما على القصد إلى الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن إن قيل لم زعمتم أن هذا الأمر والنهي تعلقا بفعل واحد على حد واحد قيل لأنهما لو لم يتناولا فعلا واحدا لم يخل إما أن يكون الأمر تناول الفعل المذكور والنهي لم يتناوله أو تناول النهي والفعل المذكور والأمر ما تناوله أو لم يتناوله واحد منهما فان لم يتناوله الأمر لم يخل إما أن يكون قد عني بالأمر شيء أو لم يعن به شيء فان لم يعن به شيء فهو عبث وإن عني به شيء انقسم إلى أن يكون قد عني به فعل واحد مثل الفعل الذي تناوله النهي أو مضاد له أو مخالف له ولا يجوز أن يتناول مثله لأن المكلف لا يميز بين فعليه المثلين في وقت واحد فتكليفه فعل أحدهما بعينه وتجنب الآخر المنهى عنه بعينه مع أنهما لا يتميزان له تكليف لما لا يطاق ولو تميزا له امتنع أن يكون أحدهما مصلحة والآخر مفسدة وأيضا لو انصرف الأمر إلى شيء والنهي إلى غيره لوجب على المكلف فعل المأمور به بعد وجود النهي وليس هذا هو المسألة المفروضة التي وقع فيها

الخلاف وكذلك لو قيل إن الأمر تعلق بضد ما تعلق به النهي على أن المسألة مفروضة في نهي تعلق بالصلاة لا بنهي تعلق بضد الصلاة لأن النهي لو تعلق بضد الصلاة لما كان ناسخا للصلاة ولا منافيا للتعبيد بها وإن كان الأمر تناول فعلا مخالفا لما تناوله النهي نحو أن يقال إنه أمر بالعزم على الصلاة أو باعتقاد وجوب الصلاة وكونها مأمورا بها أو أن المكلف سيفعلها لا محالة كان الله سبحانه قد استعمل قوله صلوا مكان قوله اعزموا واعتقدوا وليس ذلك بعبارة عن هذا النهي لا في اللغة ولا في الشرع لا حقيقة ولا مجازا ولو صار ذلك عبارة عنه في الشرع لما تأخر بيانه عن وقت الخطاب وذلك يخرج عن مسألة النسخ إلى مسألة تأخير البيان وأيضا فانه لا بد من أن يكون في الأمر بالعزم والاعتقاد فائدة ولا فائدة في ذلك إذا كان المعزوم عليه غير واجب فان قالوا الفائدة في ذلك أن يختبر المكلف قيل حقيقة الاختبار إنما تجوز على من لا يعرف العاقبة دون من يعرف العاقبة
وأيضا فايجاب العزم والاعتقاد على الإطلاق لا يحسن والمعزوم عليه غير واجب لأنه لا يحسن اعتقاد وجوب ما ليس بواجب فان قالوا إنما أمر المكلف بالعزم على الفعل بشرط كونه واجبا قيل قد كان يمكنكم أن تقولوا إنه أمر بالفعل بشرط كونه واجبا ولا

تضمروا في الأمر العزم الذي ليس بمذكور فان قالوا ذلك فسنتكلم عليه من بعد
وأيضا فليسوا بأن يقولوا إنه إنما أمر بالعزم على الصلاة بشرط كونها واجبة ويتوصلوا إلى ذلك بظاهر النهي أولى من أن يقولوا إنه إنما نهى عن إرادة الفعل المأمور به بشرط كونه قبيحا لا يتجدد به أمر آخر ويجوزوا ورود أمر آخر به ويتوصلوا إلى ذلك بظاهر الأمر ومما يفسد القول بأن الأمر دليل على وجوب اعتقاد فعل المأمور به أن إيجاب ذلك يقتضي القطع على بقاء المكلف وفي ذلك إغراء بالمعاصي

فأما القول بأن الأمر تناول الفعل المذكور وهو الصلاة وأن النهي تناول غير ما تناوله الأمر إما مثله أو ضده أو مخالفا له فيبطل بما ذكرناه الآن ويبطل أيضا أن يكون النهي تناول العزم على أداء الصلاة أو الاعتقاد لوجوبها لأنه لا يجوز أن يقبح منا اعتقاد وجوب الصلاة والعزم عليها إلا وقد ارتفع وجوبها وفي ذلك تناول النهي لما تناوله الأمر وهو الذي أردنا بيانه فاذا فسد أن يكون الأمر وحده تناول الفعل أو النهي وحده ووجب أن يكونا قد تناولاه فأحرى أن يفسد القول بأن كل واحد منهما لم يتناوله فان قالوا هذا الأمر وهذا النهي وإن تناولاه فعلا فإنما تناولاه على وجهين قيل إن المسألة مفروضة في أن يأمر الله سبحانه بالصلاة بطهارة ثم ينهى عنها بطهارة على الوجه الذي أمر به فالوجه واحد فان قالوا بل الوجه مختلف لأنه أمرنا بالفعل بشرط ألا ينهى عنه قيل البارىء سبحانه عالم بأن هذا الشرط لا يحصل والأمر بالشرط إنما يحصل ممن لا يعرف العواقب وأيضا فان النهي ليس بوجه يقع عليه الفعل وأيضا فليس بأن يقولوا أمرنا بالفعل بشرط أن لا ينهى عنه أو بشرط كونه مصلحة أو يكون الغرض به توطين النفس على فعله بأولى من أن يقولوا بل نهانا عنه بشرط أن لا يتجدد أمر آخر قبل فعله ويكون الغرض كراهة فعله إن لم يتجدد أمر آخر به ويمكن أن تقرر الدلالة فيقال النهي عن الشيء قبل وقت فعله هو نهي عما تناوله الأمر على الحد الذي تناوله في الوقت والمكان والوجه على حسب ما مثلناه وهذا يؤدي إلى الفساد المتقدم ذكره فإن قيل إن النهي لم يتناول ما تناوله الأمر قيل إن المسألة مفروضة في أن يأمرنا الله سبحانه بالصلاة عند غروب الشمس بطهارة ثم ينهى عنها في ذلك الوقت بعينه بطهارة فمتعلقهما واحد فان قالوا الأمر إنما تناول العزم على الصلاة أو اعتقاد وجوبها والنهي تناول نفس الصلاة أجبنا عنه بما تقدم

واحتج المخالف بأشياء

منها قول الله عز وجل يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب فدل على أنه يمحو كل ما شاء محوه وفي ذلك جواز محو العبادة قبل وقتها والجواب أن حقيقة المحو هو محو على كل وجه الكتابة وقد قيل المراد به ما يكتبه الملكان من المباحات ويبقيه ما يشاء من الطاعات والمعاصي وقيل المراد به محو النكبات والبلايا بالصدقة على معنى أنه لولاها لنزل ذلك وعلى أن الآية تدل على أنه يمحو ما يشاء وليس في الآية أنه شاء محو العبادات قبل أوقاتها
ومنها أن إبراهيم قال لإسماعيل عليهما السلام إني أرى في المنام أني أذبحك فقال له افعل ما تؤمر فأضجعه وأخذ المدية ليذبحه وذلك لا يكون إلا وقد أمر بالذبح ثم إن الله عز وجل نهاه عن ذبحه قبل وقت الذبح وفداه بذبحه والجواب أنه لم يفعل ما فعله إلا وقد أمر بشيء ومعناه أنه أمر بالذبح ولا رؤية الذبح في المنام أمر له بالذبح فيحتمل أن يكون أمر بالذبح ويحتمل أن يكون أمر بما فعله وامتثله ولهذا قال الله عز وجل قد صدقت الرؤيا ولو كان قد فعل بعض ما أمر به لكان قد صدق بعض الرؤيا وقول إسماعيل افعل ما تؤمر إنما يفيد الأمر في المستقبل وقوله إن هذا لهو البلؤا المبين لا يمنع مما ذكرناه لأن إضجاع ابنه وأخذ المدية مع غلبة الظن بأنه يؤمر بالقبح بلاء عظيم وإنما فدى بالذبح ما كان يتوقعه من الأمر بالذبح وقد قيل إنه أمر بصورة الذبح وهو القطع وأنه كان كلما قطع موضعا من الحق وتعداه إلى غيره وصل الله سبحانه ما تقدم قطعه فإن قيل حقيقة الذبح هو قطع مكان مخصوص تبطل معه الحياة

قيل ليس كذلك لأن الإنسان يقال إنه مذبوح قبل بطلان الحياة ولهذا يقال قد ذبح هذا ولم يمت بعد ولو كان حقيقة الذبح ما ذكروه لم يمتنع حمل الآية على المجاز بدليلنا المتقدم وقيل إنه أمره بالذبح والله سبحانه جعل على عنقه صفيحة من حديد فكان إذا أمر إبراهيم السكين لم يقطع شيئا من الحلق وهذا تأويل سائغ إذا قلنا إنه أمر بما يجرى مجرى الذبح من إمرار السكين فأما إذا قيل إنه أمر بالذبح على الحقيقة فانه لا يسوغ لأنه تكليف ما لا يقال

ومنها أن الله عز وجل نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول قبل أن فعل ذلك والجواب أنه نسخ ذلك إلا بعد أن حضر وقت الفعل ولهذا ناجى علي رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن قدم الصدقة فعلمنا أن وقت الفعل قد كان حضر سواء ناجاه غيره أو لم يناجه
ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم صالح قريشا يوم الحديبية على رد من هاجر إليه ثم نسخ الله سبحانه ذلك قبل الرد بقوله عز وجل فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار والجواب أنه لا يمتنع أن تكون الآية نزلت بعد مضي وقت كان يجوز أن يهاجرن إليه فيردهن فيكون النسخ واقعا بعد وقت الفعل وروى الواقدي أن أبا بصير لما رده النبي صلى الله عليه وسلم إلى قريش انحاز مع جماعة ممن أسلم من قريش فكان يمنع من قدوم الميرة على أهل مكة فأرسلت قريش إلى النبي صلى الله عليه وسلم تقسم عليه بأرحامها إلا رد أبا بصير والنفر الذين معه إليه وأن لا يرد عليهم أحداها هاجر إليه فاذا كان العهد وقع على رد المهاجرين إليهم لأنهم آثروا ذلك وشرطوه فمتى كرهوه زال الشرط فلم يجب ردهم لم يكن ذلك نسخا
ومنها قولهم إن النبي صلى الله عليه وسلم لما عرج به إلى السماء فرض الله عز وجل عليه

وعلى امته خمسين صلاة فأشار عليه موسى عليه السلام بالرجوع وأن يشفع في النقصان وأنه قبل ما أشار عليه فردت الصلاة إلى خمس بعد رجعات وذلك نسخ قبل الوقت والجواب أن ذلك خبر واحد لا يجب قبوله فيما يجب أن نعلم وأيضا فان الخبر يتضمن من أنواع التشبيه ما يدل على أن أكثره موضوع وأيضا فان ذلك يقتضي نسخ الشيء قبل وقته وقبل تمكن المكلف من العلم وعلل المخالف تقتضي المنع من ذلك لأنهم يجوزون هذا النسخ على ان يكون الغرض في التعبد بالمنسوخ العزم على أدائه والاعتقاد لوجوبه وهذا لا يتم إلا مع علم المكلف بالتعبد بالمنسوخ
ومنها قولهم لو أمرنا الله سبحانه بمواصلة الفعل سنة جاز أن ينسخه عنا بعد أشهر وذلك نسخ قبل أوقاته التي هي بقية السنة والجواب أن نسخه له يدلنا على أنه لم يعن بالسنة جمعها وأنه لم يكن أراد إلا الفعل في بعض السنة فيكون النسخ بيانا للمراد بالخطاب على وجه يكون الأمر تناول غير ما تناوله النهي وليس كذلك إذا ورد النسخ قبل حضور كل شيء من أوقات الفعل لأنه

يكون قد نسخ جميع ما تناوله الأمر فيكون النهي قد تناول نفس ما تناوله الأمر
ومنها أنه إذا جاز أن يأمر الله تعالى زيدا أن يفعل غدا فعلا ثم يمنعه منه قبل مجيء غد فيكون مأمورا بالفعل بشرط زوال المنع جاز أن ينهاه عنه قبل الغد فيكون مأمورا به بشرط زوال النهي والجواب أنه لا يجوز أن يأمر زيدا أن يفعل في غد ويمنعه منه في غد لأنه أمره بالفعل مطلقا وأراده منه ثم منعه كان قد كلفه ما لا يطيقه وإن أمره بشرط زوال المنع فالأمر بشرط لا يجوز وقوعه من العالم بالعواقب فاذا أمر جماعة أن يفعلوا الفعل في غد فانه يجوز أن يمنع بعضهم من الفعل ويدلنا المنع على أن الله عز وجل ما عنى بخطابه من علم أنه يمنع ولا يجوز أن يمنع جميعهم بشيء أو أمر به جماعة ثم نهى عنه جميعهم فقد تعلق الأمر بما تعلق النهي به على خد واحد وذلك يؤدي إلى ما

ذكرناه من الفساد وليس ذلك بموجود في منع بعض من أمر بالفعل
ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في مكة أحلت لي ساعة من نهار ومع ذلك منع من القتال فيها وهذا نسخ قبل وقت الفعل والجواب أن إباحة القتال في تلك الساعة لا تقتضي وقوع القتال فيها لأن المباح لا يجب وقوعه لا محالة فلا يمتنع أن يكون نهي عن القتال بعد تلك الساعة وعلى أن إباحة القتال فيها يفيد حسن اختياره له وحسن كفه عنه ومنعه منه فلا يمتنع أن يحتاج المنع منه ولا يمتنع أن يكون أبيح أن يقتل فيها قوما معينين مثل ابن خطل وغيره ولم يبح له القتال باب في أنه يحسن نسخ العبادة وإن كان الأمر بها مقيدا بلفظ التأبيد
ذهب بعض الناس إلى أن الله عز وجل لو قال لنا افعلوا هذا الفعل أبدا لم يجز نسخه والذي يفسد قولهم هو أن النسخ إنما يرد على عبادة قد أمرنا بها بلفظ يفيد الاستمرار أو يدل الدليل على أن المراد به الاستمرار فلفظ التأبيد كغيره من الأدلة والألفاظ المفيدة للاستمرار فكما جاز دخول النسخ على هذه الألفاظ إما بمقارنة إشعار النسخ لها أو من غير مقارنة ذلك جاز دخوله على لفظ التأبيد فلا معنى للفرقة بينهما وأيضا فقد قال شيوخنا إن العادة في لفظ التأبيد المستعمل في الأمر المبالغة لا الدوام ألا تراه هو المفهوم من قول القائل لغيره لازم فلانا أبدا أو احبسه أبدا أو امض إلى السوق أبدا
واحتج المخالف بأشياء

منها أن لفظ التأبيد يفيد استمرار وجوب الفعل في كل أوقات الإمكان فجرى مجرى أن ينص الله سبحانه على وجوب عبادة في كل وقت من تلك الأوقات فكما لا يجوز ورود النسخ على هذا فكذلك ذاك والجواب أن

اللفظ إذا تناول جملة أشياء جاز إخراج بعضها منه وإذا تناول شيئا واحدا لم يجز إخراج شيء منه ولهذا كان العموم في تناوله أشخاص الجنس يجري مجرى ألفاظ تتناول كل واحد من تلك الألفاظ في امتناع دخول التخصيص فيه على أن ذلك يمنع من النسخ كله لأن المنسوخ لا بد من كونه لفظا يفيد الاستدامة إما بنفسه وإما بدلالة على أن عند أصحابنا أن لفظ التأبيد في التعبد ليس يفيد من جهة العرف كل وقت من أوقات المستقبل
ومنها قولهم إنا لو أمرنا بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار لجاز دخول النسخ عليه فلو جاز ذلك مع التقيد بالتأبيد لم يكن في التقييد به فائدة والجواب أن التقييد بذلك يفيد تأكيد الاستمرار أو تأكيد المبالغة في الاستمرار فاذا ورد النسخ عليه علمنا أن لفظ التأبيد كان الغرض به تأكيد المبالغة ولو منع ذلك من النسخ لمنع تأكيد العموم من التخصيص
ومنها قولهم لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التأبيد لم يكن لنا طريق إلى العلم بدوام العبادة في أزمان التكليف والجواب أن لنا طرقا إلى ذلك بأن لا يقترن بالأمر بالعبادة ما يدل على ان المراد به بعض الأزمان إما دلالة مفصلة أو مجملة وعند أصحابنا أن طريقنا إلى ذلك أن يقول الله عز وجل هذا العبادة واجبة عليكم إلى آخر أوقات التكليف
ومنها قولهم إن لفظ التأبيد يفيد الدوام إذا وقع في الخبر فيجب في الأمر مثله والجواب أن إفادة الدوام فيهما لا يمنع من قيام الدلالة على أن المراد به غير ظاهر كما نقوله في جميع ألفاظ العموم ثم ننظر متى يجب أن يقوم الدلالة على ذلك فان حسن أن يتأخر الدلالة على ذلك من غير إشعار جوزناه وإن لم يحسن باشعار مقارن شرطناه وأصحابنا يمنعون من إفادة لفظ التأبيد الدوام إذا وقع في التعبد

باب في أن إثبات بدل في العبادة ليس بشرط في نسخها
اعلم أنه يحسن نسخ العبادة إلى بدل ولا إلى بدل والبدل ضربان أحدهما ينافي المبدل نحو نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه

إلى الكعبة فالجمع بينهما مستحيل في صلاة واحدة والآخر لا ينافي المبدل مثل نسخ صوم عاشوراء برمضان وذهب بعض الناس إلى المنع من نسخ الشيء لا إلى بدل وليس يخلو إما أن يكونوا منعوا من تسمية دفعة لا إلى بدل نسخا أو يكونوا منعوا من حسن ذلك أو من وقوعه في الشريعة أو قالوا إن الشرع ورد بأن ذلك لم يقع أما اشتراطه في الاسم فباطل لأن النسخ هو الإزالة في الأصل ولم يدل دلالة على اشتراط البدل في الاسم فلم نشرطه فيه كما لم نشرط غيره فيه لأن الأمة سمت رفع تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم لا إلى بدل نسخا
وأما حسن ذلك فلانه يجوز في العقل أن يكون مثل المصلحة مفسدة في وقت آخر من غير أن يقوم مقامها فعل آخر كما يجوز ذلك وإن قام مقامها فعل آخر لا فرق في العقل بينهما فجاز نسخها إلى بدل ولا إلى بدل
وأما الدلالة على وقوع ذلك في الشريعة فهي أن تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول قد نسخ لا إلى بدل والاعتداد بالحول قد زال إلى أربعة أشهر وعشرا فما زاد على هذه المدة قد ارتفع لا إلى بدل وهذا أيضا يدل على أن الشريعة لم ترد بأن ذلك لم يقع وأيضا فلسنا نجد في الشريعة ما يدل على أن ذلك لم يقع فان قالوا قول الله عز وجل ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها يدل على ذلك لأنه أخبر أنه لا ينسخ إلا ويأتي

بخير ما نسخ أو مثله والجواب أن نسخ الآية يفيد نسخ لفظها ولهذا قال نأت بخير منها فليس لنسخ الحكم ذكر في الآية ولو تناولت الآية الحكم لجاز أن يقال إن نفي الحكم وإسقاط التعبد به خبر منه في الوقت الذي تصير العبادة فيه مفسدة باب في أن رفع العبادة إلى ما هو أخف منها ليس بشرط في نسخها
ذهب قوم من أهل الظاهر إلى المنع من نسخ عبادة إلى بدل هو أشق منها فان كانوا منعوا من وقوع اسم النسخ إذا كانت العبادة الناسخة أشق فالذي يفسده أن النسخ هو الإزالة ولا دليل على اشتراط ما ذكروه وقد سمى المسلمون إزالة التخيير بين الصوم والفدية بنفس الصوم نسخا وهو أشق وكذلك إزالة الحبس في اليوت إلى الجلد والرجم وقولهم إن نسخ العبادة إلى ما هو أخف منها أذهب في الإزالة يقتضي إزالة نسخها لا إلى بدل ليكون أذهب في الإزالة على أن العبادة المنسوخة زائل وجوبها سواء كان بدلها أشق أو أخف وليس يعقل في زوال الوجوب تزايد وإن منعوا من حسن نسخ العبادة إلى بدل هو أشق فالذي يفسده هو أن مثل

العبادة إذا صار مفسدة جاز أن يكون المصلحة ما هو أشق منها وجاز أن يكون ما هو أخف منها هو الصلاح لا فرق في العقل بينهما وإن كانوا منعوا من وقوع ذلك في الشريعة فالذي يبطله نسخ إمساك الزانية في البيوت إلى الجلد والرجم

ونسخ التخيير بين الصوم والفدية إلى نفس الصوم وهو أشق وإن قالوا قد جاءت الشريعة بأن ذلك لم يقع فما ذكرناه الآن يبطله مع أنا لم نجد في ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها وقالوا خير منها ما كان أخف منها ومثلها ما جرى في السهولة مجراها قيل إن ظاهر الآية يتناول نسخ التلاوة على أن خيرا من العبادة هو ما كان أنفع منها وأصلح في الدين وإن كان أشق وإن احتجوا بقول الله عز وجل يريد الله بكم اليسير ولا يريد بكم العسر وقالوا إرادة ما هو أشق إرادة العسر قيل لهم هذا يمنع من التعبد بالمشاق وأيضا فإن إرادة ما هو أشق مما هو أصلح وأبلغ في التحذر من المضار وأكثر ثوابا إرادة لليسر لا للعسر وإن احتجوا بقول الله عز وجل يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا قيل ليس في ذلك لفظ عموم حتى يقتضي أن يريد التخفيف في كل شيء ومن كل وجه وعلى أن إرادة الأشق الذي يكون معه أبعد من المضار وأصلح في الدين إرادة للتخفيف لأنه يؤول إلى التحفيف باب جواز نسخ التلاوة دون الحكم ونسخ الحكم دون التلاوة
يدل على جواز ذلك أن التلاوة والحكم عبادتان وكل عبادتين فانه يجوز أن يصير مثلاهما مفسدتين فيجب النهي عنهما ويجوز أن يصير كل واحدة منهما بانفرادها مفسدة دون الأخرى فيلزم النهي عنها دون الأخرى وقد نسخ الله سبحانه الحكم دون التلاوة في قوله تعالى متاعا إلى الحول غير إخراج بقوله سبحانه يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا

ونسخت التلاوة دون الحكم فيما روي أنه كان مما أنزل الله عز وجل والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ويحتمل أن يكون ذلك مما أنزل وحيا ولم يكن ثابتا في المصحف وقد روي عن عمر أنه قال لولا أن يقال زاد عمر في المصحف لأثبت في حاشيته الشيخ والشيخة وقد نسخت التلاوة والحكم جميعا فيما روي عن عائشة أنها قالت كان مما أنزل الله سبحانه عشر رضعات يحرمن فنسخن بخمس وليس يجب إذا ارتفعت التلاوة أن يرتفع الحكم لأن الدليل إذا دل على شيء في أوقات

جاز عدمه والحكم ثابت فان النبي صلى الله عليه وسلم لو قال زيد يعيش مائة سنة لم يجز بطلان حياة زيد عند عدم هذا القول من النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا جاز أن تتقدم الدلالة على مدلولها وليس يجب إذا ارتفع الحكم أن ترتفع التلاوة من حيث كانت التلاوة دلالة على الحكم ويستحيل بقاء الدلالة مع عدم مدلولها وذلك لأن التلاوة دلت على الحكم في عموم الأوقات بشرط أن لا يعارضها ما يمنع من مدلولها كما نقوله في دلالة العموم على الاستغراق وهذا الشرط غير قائم مع وجود النسخ إن قيل لو بقيت الدلالة مع عدم حكمها لكان الغرض بالآية التعبد بالتلاوة فقط وأنتم تأبون ذلك قيل إنما نأبى التعبد بتلاوة ما لا يفهم فأما ما كان له حكم ثم زال وهو مفهوم في نفسه أو لم يتضمن حكما أصلا كالأخبار عن الأمم السالفة فلا يمنع من التعبد بتلاوته فقط باب جواز نسخ الأخبار

منع أكثر الناس من نسخ الأخبار وأجازه الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة والكلام في ذلك يكون في الأخبار وفي فوائدها وفي توابع فوائدها

أما فوائد الأخبار فضربان أحدهما لا يجوز تغييره والآخر يجوز تغييره فالأول كالأخبار عن قبح الظلم وكالأخبار عن صفات الله الذاتية ونسخ هذه

الفوائد لا يصح لأن الأخبار عن زوالها كذب وأما الفوائد التي يجوز تغييرها فضربان احدهما أحكام والآخر غير أحكام والثاني ضربان أحدهما فوائد مستقبلة والآخر ماضية كلاهما يدخلها معنى النسخ وإن لم يسم نسخا أما المستقبلة فنحو أن يخبرنا الله سبحانه أن يعذب العصاة أبدا فانه يجوز أن يدلنا في المستقبل بأنه أراد بالتأبيد ألف سنة وذلك إنما يجوز بأن يشعرنا بهذا البيان عند الخطاب وقد منع شيوخنا رحمهم الله من دخول النسخ في الوعد والوعيد والذي ذكرناه غير ممتنع وأما الماضي فيجوز أن يخبر الله عز وجل أنه عمر زيدا ألف سنة ويشعرنا أنه أراد البعض ويدلنا في المستقبل أنه عمره ألفا إلا خمسين وأما الفوائد التي هي الأحكام ويجوز تغيرها فكالأخبار عن وجوب الحج ابدا كان يجوز نسخه في المستقبل لأن ما أجاز نسخه لو تعلق به أمر هو جواز انتقال كون ذلك مصلحة إلى أن يكون مفسدة وجواز أن يدلنا على أن المراد بالخطاب المفيد لاتصال العبادة انقطاعها وهذا قائم في الخبر والقول بأن من شرط حسن النسخ كون المنسوخ أمرا أو نهيا مع أنه لا تأثير لذلك كالقول بأن من شرطه كون المنسوخ خبرا

فان قيل لاشتراطنا كونه أمرا أو نهيا تأثير لأن دخول النسخ على الخبر يؤذن بكونه كذبا قيل ودخوله على الأمر يؤذن بالبداء فان قالوا لا يؤذن بالبداء لأن النهي إنما دل على أن الأمر ما تناول ما تناوله النهي قيل والدليل الناسخ دل على أن الخبر المنسو ما تناول ما تناوله الدليل الناسخ وإذا تغاير متعلقهما ارتفع الكذب كما يرتفع البداء في الأمر والنهي فإن قيل إنما يجوز دخول النسخ على الخبر المتناول للأحكام لأنه في معنى الأمر بالفعل قيل هذا إقرار بدخول معنى النسخ فيه وهو ما أردناه وقولكم إنما دخل النسخ على الخبر لأنه ليس في معنى الأمر كقول من قال إنما دخل على الأمر لأنه في معنى الخبر عن وجوب الفعل على أنهم إن أرادوا بقولهم الخبر في معنى الأمر أنه على صيغته كان الحس يشهد بخلافه وإن أرادوا أنه يفيد فائدة الأمر من الوجوب فلسنا نأبى ذلك

واحتج الشيخان أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله للمنع من نسخ الخبر بأن القائل لو قال أهلك الله عادا ثم قال ما أهلكهم كان كذبا والجواب إن إملاكهم غير متكرر لأنهم لا يهلكون مرة بعد مرة بل إنما يهلك كل واحد منهم مرة فاذا قال ما أهلكهم رفع تلك المرة وهذا كذب وإن أراد بقوله ما أهلكهم ما أهلك بعضهم كان تخصيصا وليس بنسخ وذلك يجوز مع اقتران البيان وليس كذلك الخبر عن تكرار الفعل وتواليه في الأزمان لأن قيام الدلالة على أنه ما أريد تكرارها في بعض الزمان وهو النسخ الذي أجزناه في الأمر والنهي فهذا هو الكلام في نسخ فوائد الأخبار
فأما ما يتبع فوائدها فهو الاستدلال بالخبر عن فوائدها ونسخ ذلك جائز سواء بقيت الفوائد أو نسخت أما إذا نسخت فلا شبهة في ارتفاع الاستدلال لأنه لا يجوز الاستدلال على إثبات ما ليس بثابت وأما إذا لم تنسخ فوائدها فانه يجوز أن يكون الاستدلال بالخبر مفسدة كالاستدلال بأخبار التوراة على أحكام هي الأن ثابتة
وأما نسخ الأخبار أنفسها فضربان أحدهما أن تنسخ عنا تلاوة الخبر والآخر أن ينسخ عنا الابتداء بالخبر أما نسخ تلاوة الخبر فجائز كنسخ تلاوة أخبار التوراة وغيرها وأما نسخ الابتداء بالخبر فنحو أن يأمر الله سبحانه أن نخبر عن شيء فيجوز أن ينسخ عنا وجوب الإخبار عنه وكونه ندبا ويدلنا على قبحه سواء كان فائدة الخبر مما يجوز أن تتغير ومما لا يجوز أن تتغير كالأخبار عن صفات الله سبحانه لأنه لا يمتنع أن يكون في الإخبار عن ذلك مفسدة كما كان في تلاوة الجنب والحائض للقرآن مفسدة ولا يجوز أن نؤمر بنقيض ما كنا نخبر به إن كان ذلك مما لا يجوز تغيره نحو الأمر بالإخبار

بأن الله سبحانه عالم ثم الأمر بالإخبار بأنه غير عالم لأن ذلك كذب لا يحسن الأمر به ويجوز أن نؤمر بالإخبار بنفي ما أمرنا أن نخبر به إن جاز تغيره نحو أن نؤمر بالإخبار عن كفر زيد ثم نؤمر بالإخبار عن إيمانه فيما بعد وقد ذكر قاضي القضاة في الشرح أنه يبعد أن يبقى وجوب الفعل ويحرم العزم على أدائه قال إلا أن يجوز كون العزم عليه مفسدة ويستحيل أن يحرم علينا إرادته المقارنة له لأن لا يكون الفعل واقعا على ما أمرنا أن نوقعه عليه إلا مع مقارنتها
باب نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
أما الكتاب فمتساو في وقوع العلم به ووجوب العمل وكذلك السنن المقطوع بها واما السنن المنقولة بالآحاد فهي متساوية في كونها أمارات يلزم العمل بكل واحد منها فلو لم يجز مع تساوي الناسخ والمنسوخ في القوة ووقوع النسخ فيهما بطل ما علمناه من جواز النسخ فإذا ثبت ذلك ووجدنا أحد الخبرين أو الآيتين متأخرا عن الآخر وحكمهما متناف لم يمكن فيهما إلا النسخ وقد نسخ الله الاعتداد بالحول باعتداد أربعة أشهر ونسخ الله سبحانه الصدقة بين يدي مناجاة الرسول بقوله تعالى أأشفقتم الآية ونسخ ثبات الواحد للعشرة بقوله الآن خفف الله عنكم الآية وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن زيارة القبور ثم قال كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها وقال في شارب الخمر فان شربها الرابعة

فاقتلوه فحمل إليه من شربها الرابعة فلم يقتله
فأما نسخ الخبر المتواتر بأخبار الآحاد فجائز في العقل والشرع قد منع منه باب نسخ السنة بالكتاب
ذهب أكثر الناس إلى حسن ذلك ووقوعه ومنع الشافعي منه ودليلنا أنه لو امتنع ذلك لم يخل إما أن يكون امتناعه من حيث القدرة والصحة أو من حيث الحكمة أما من حيث القدرة والصحة فبأن يقال إن الله عز وجل لا يوصف بالقدرة على كلام ناسخ لسنة نبيه أو لو أتى بكلام هذه سبيله لم يكن دالا على النسخ والأول والثاني باطلان لأنه الله سبحانه قادر على جميع أقسام الكلام ولا يجوز خروج كلامه من أن يكون دليلا على ما هو موضوع وأما الحكمة فبأن يقال لو نسخ الله سبحانه كلام نبيه لنفر ذلك عنه وأوهم أنه لم يرض بما سنه وهذا باطل لأن النسخ إنما يرفع الحكم بعد استقرار مثله وذلك يمنع من هذا التوهم لأنه لو لم يرض بما

سنه لم يقر عليه أصلا على أنه لو نفر عنه لنفر عنه أن ينسخ سنته بسنة أخرى لأن السنة الناسخة إنما صدرت عنه لأجل الوحي فجرى مجرى كلام ينزله الله عز وجل إن قيل إن الله عز وجل إذا أنزل آية ناسخة أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسن سنة تكون هي الناسخة قيل لا وجه لوجوب ما ذكرتم فلم قطعتم به ولأنه لو كان كذلك لم تكن السنة بأن تكون ناسخة أولى من الآية
واحتج المخالف بأشياء
منها قول الله عز وجل لتبين للناس ما نزل إليهم فدل على أن كلامه بيان ولو نسخ لارتفع كونه بيانا وذلك لا يجوز قيل إنه ليس في

قوله لتبين للناس ما نزل إليهم دليل على أنه لا يتكلم إلا بالبيان كما أنك إذا قلت دخلت الدار لأسلم على زيد ليس فيه أنك لا تفعل فعلا آخر على أنه ليس في كون كلامه كله بيانا ما يمنع من نسخه بالكتاب كما لا يمنع من نسخة بالسنة وكما لا يمنع كون بعض الكتاب بيانا من نسخه بالكتاب
ومنها قولهم من شرط الناسخ أن يكون من جنس المنسوخ ولهذا لم ينسخ الكتاب العقل والجواب أنه يجوز نسخ حكم العقل بالكتاب وإنما لا يسمى ذلك نسخا فليس كلامنا في الأسماء وإيجابهم كون الناسخ من قبيل المنسوخ دعوى لا دليل عليها
وأما الدلالة على أنه نسخت السنة بالقرآن فهي أنه كان يجب في الابتداء التوجه إلى بيت المقدس بالسنة لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا بشريعة من قبله ثم نسخ ذلك بقول الله عز وجل وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ولم يكن وجوب التوجه إلى بيت المقدس معلوما بقول الله عز وجل فأينما تولوا فثم وجه الله لأن هذا يقتضي التخيير بين الجهات وهذا دليل على أن الآية وردت بعد إيجاب التوجه إلى الكعبة في المسافر إذا صلى باجتهاد إلى بعض الجهات ثم بان له أن تلك الجهة ليست بجهة القبلة باب نسخ القرآن بالسنة
السنة ضربان أحدهما متواتر والآخر آحاد أما المتواتر فقد منع الشافعي

وطائفة منع بالعقل من نسخ القرآن به وأجازه المتكلمون وأصحاب أبي حنيفة من جهة العقل واختلف هؤلاء فمنهم من قال قد وقع ومنهم من قال لم يقع ولم يرد المنع منه

والدليل على جوازه في العقل أنه لو لم يجز لكان إما أن لا يجوز في القدرة والصحة أو في الحكمة ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم يقدر على أنواع الكلام ولو أتى بكلام موضوع لرفع حكم من الأحكام لدل على ما هو موضوع له ولو امتنع ذلك في الحكمة لكان وجه امتناعه أن يكون منفرا عنه صلى الله عليه وسلم وموهما أن النبي صلى الله عليه وسلم يأتي بالأحكام من قبل نفسه فهذا لو نفر عنه لنفر عنه من حيث أزال الحكم وادعى أنه أوحي إليه بازالته وهذا قائم في نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة وكان يجب لو لم يكن القرآن معجزا أن يكون نسخ بعضه ببعض منفرا وأن يكون نسخ الآية بما لا يظهر الإعجاز فيه منفرا فإن قالوا إنما جاز نسخ القرآن بالقرآن لأن اللقرآن معجز قيل إنا لا نفتقر في دليلنا إلى تشبيه السنة الناسخة بالقرآن فتفرقوا بينهما بما ذكرتم على أن النسخ هو رفع الحكم وإزالته وذلك هو موقوف على أن يدل دليل على رفعه وليس من شرط الدليل أن يكون معجزا فان قيل إذا لم يكن كلام النبي صلى الله عليه وسلم معجزا لم يتكلم بالنسخ قيل إنما لا يجوز أن يتكلم به لو كانت دلالته موقوفة على كونه معجزا ومعلوم أن القرآن ينسخ القرآن وإن لم يظهر في الناسخ الإعجاز وتنسخ السنة بالسنة ولا لإعجاز فيها فان قيل إذا نسخت السنة القرآن كان الله قد أنزل آية تكون هي الناسخة قيل إنما يجب ذلك لو كان لذلك وجه وجوب ولم تكف السنة في النسخ وقد بينا أنه لا وجه لوجوب ذلك إذ السنة ممكنة وكافية في النسخ من غير تنفير على أنه إذا وردت السنة وجب أن يضاف النسخ إلى كل واحد منهما لأنه ليس إحداهما أولى بذلك من الأخرى إن قيل إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لا ينسخ الآية عندكم إلا بوحي فيجب إضافة النسخ إلى الوحي وإن لم يظهر لنا كما أنه إذا

أجمعت الأمة على نسخ الآية لم يضف النسخ إليها ولكن إلى ما دلها إلى النسخ وإن لم يظهر لنا والجواب أن في ذلك تسليم لما نريده من المعنى وهو نسخ آية بسنة من غير أن يظهر لنا الوحي وإنما نازعتم في وصف السنة بأنها ناسخة وليس يمتنع أن يفارق السنة الإجماع لأن الأمة إذا أجمعت على حكم لم نقل إنه شرعها ولذلك لا يقال إنها نسخت الكتاب بقولها والشرع يضاف إلى النبي صلى الله عليه وسلم فجاز أن يضاف النسخ إليه
واحتج المخالف بأشياء

منها قوله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم فوصفه بأنه يبين ونسخ العبادة هو رفعها ورفعها ضد بيانها والجواب أن نسخها هو بيان ارتفاعها وذلك بيان للمراد بالخطاب كالتخصيص هو بيان للعموم وإن أخرج بعض ما تناوله ولو لم يكن النسخ بيانا لم يكن في وصف الله عز وجل نبيه بأنه مبين ما يمنع من كونه على صفة أخرى غير البيان وهو كونه ناسخا والشيخ أبو هاشم رحمه الله يحمل قوله تعالى لتبين للناس لتظهر لهم ذلك وتؤديه وإذا حملها على ذلك استوعب جميع ما أنزل إلينا وإذا حمل على بيان المجمل لم يستوعبه فكان هذا التأويل أولى لمطابقته العموم
ومنها قوله عز وجل وإذا بدلنا اية مكان آية قالوا فأخبر أنه إنما يبدل الآية بالآية والجواب أنه أخبر بأنه إذا بدل آية مكان آية قال قائلون كيت وكيت وليس في ذلك دليل على أنه لا يبدل الآية إلا بآية كما أنك إذا قلت إذا قصدت زيدا راكبا تكلم فينا الأعداء لا يدل على أنك لا تقصده إلا راكبا على أن ظاهر قوله عز وجل وإذا بدلنا آية مكان آية يتناول تبديل نص الآية لا حكمها

ومنها أن الله عز وجل حكى عن المشركين أنهم قالوا عند تبديل الاية بالآية إنما أنت مفتر وأنهم وهموا عند ذلك وأنه أزال هذا الإيهام بقوله قل نزله روح القدس من ربك بالحق والجواب أن ذلك لا يمنع من نسخ القرآن بالسنة لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا ينسخ القرآن إلا إذا أوحي إليه بذلك فقد نزله روح القدس
ومنها قوله عز وجل قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي والجواب أن النبي صلى الله عليه وسلم لا ينسخ أحكام القرآن إلا متبعا ما أوحي إليه من ذلك على أن قولهم ائت بقرآن غير هذا أو بدله ينصرف إلى ألفاظ القرآن دون أحكامها
ومنها قول الله عز وجل ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها
واحتجوا بالآية من وجوه
منها أنه أخبر أن ما ينسخه من الآي يأت بخير منه وذلك يفيد أنه يأتي من جنسه وجنس القرآن قرآن ألا ترى أن الإنسان إذ قال ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه يفيد أنه يأتيه بثوب خير منه والجواب أن ذلك لا يفيد ما قالوه ألا ترى أن الإنسان إذا قال ما آخذ منك من ثوب آتيك بما هو خير منه احتمل أن يأتيه ببستان واحتمل غيره فلا يمتنع أن يكون المراد بذلك نأت بخير منها أي

أنفع منها أو مثلها في النفع من جنسها أو من غير جنسها إن قيل إذا قال الإنسان لغيره ما آخذ منك من ثوب آتيك

بما هو خير منه إنما يفيد ما ذكرتم لأنه قد ذكر لفظه ما وهذه اللفظة تقع على الثوب وعلى غيره مما لا يعقل وليس كذلك الآية لأن الله لم يقل نأت بما هو خير منها وإنما قال نأت بخير منها فنظيره قول القائل ما آخذ منك من ثوب آتيك خيرا منه في أنه يفيد ثوبا خيرا منه وذلك يقتضي أن يضمر في الكلام اسم الثوب قيل لا نسلم أنه إذا قال آتيك بخير منه كان المراد ثوبا خيرا منه بل يجوز أن يأتيه بشيء ليس بثوب يبين ذلك أنه لا بد في ذلك من إضمار فليس بأن يضمر آتيك بثوب خير بأولى من أن يضمر آتيك بشيء هو خير منه وليس يجب إضمار الثوب لأنه قد تقدم ذكره ولا يجب إذا رجع لام العهد إلى معهود قد تقدم ذكره أن يجب مثله في الإضمار لأنهما متباينان
ومنها أن قول الله عز وجل نأت بخير منها يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بخير من الآية وذلك لا يكون إلا والناسخ قرآن والجواب أن السنة إذا دلت على نسخ القرآن فالذي أتى بما هو أنفع مما كان هو الله عز وجل ألا ترى أنه عز وجل هو الناسخ والموحي إلى نبيه بالنسخ
ومنها قولهم نأت بخير منها يفيد أن الذي يأتي به خير من الآية على الإطلاق والسنة لا تكون خيرا من القرآن على الإطلاق لأجل اختصاص القرآن بالإعجاز والجواب أن ما تضمنه السنه الناسخة خير وأنفع من المنسوخ وليس يجب أن يكون خيرا من الآية من جميع الوجوه لأنه ليس في قوله نأت بخير منها لفظ يعم جميع وجوه الخير
ومنها أن الله عز وجل قال ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير فدل على أن الذي يأتي به هو المختص بالقدرة عليه وهذا هو القرآن دون غيره من الكلام والجواب أن المتمكن من إزالة الحكم إلى ما هو خير منه

وأنفع هو الله عز وجل وحده لأنه المختص بالعلم بالمصالح وحده وقد منع الشيخ أبو هاشم رحمه الله من التعلق بالاية بما هو جواب عن الوجوه التي ذكروها وهو أن قوله نأت بخير منها أو مثلها ليس فيه أنه يأتي بخير منها ناسخا بل لا يمتنع أن يكون الذي يأتي به مما هو خير منها أنه في حكم آخر بعد نسخ الآية ويكون الناسخ غير

الآية إن قيل كل من أوجب عند نسخ الآية الإتيان بآية أخرى قال إنها هي الناسخة وفي ذلك ما قلنا قيل إنا لا نوجب ذلك من جهة الحكمة وإنما نحكم بذلك لأجل إخبار الله سبحانه في هذه الآية ولم يجر هذا القول على هذا التفصيل بين الأمة قبل أبي هاشم فيدعى إجماعها فيه وقد منع من التعلق بالآية بأن ظاهر قوله عز وجل وما ننسخ من آية نسخ التلاوة دون الحكم فقط إلا أنه لا يطلق فيما نسخ حكمه وبقيت تلاوته أنه قد نسخ ألا ترى أنه يقال ما نسخت الآية وإنما نسخ حكمها ولهم أن يقولوا بل قد يطلق ذلك لأن الناس يقولون إن قول الله سبحانه إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة منسوخ وإن كانت التلاوة باقية وقد قالوا أيضا أنتم تجيزون نسخ تلاوة الآية بسنة بأن ينهي النبي صلى الله عليه وسلم عن تلاوتها فإن ثبت أنه لا يجوز نسخ تلاوتها بسنة وجب مثله في حكمها لأن أحدا لم يفرق بينهما فان قلنا لا يمتنع أن لا تنسخ التلاوة إلا وتأتي آية أخرى وإن لم تكن ناسخة ويكون الدليل على ذلك هذه الآية كان ذلك رجوعا إلى الوجه المتقدم
فأما الدلالة على أن نسخ القرآن بالسنة قد وقع فهي أنه كان الواجب على الزانية الحبس في البيوت بقول الله عز وجل فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا ثم نسخ الله عز وجل ذلك بقوله

الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وليس وإن كان الحبس موقوفا على غاية وكان قوله الزانية والزاني بيانا لتلك الغاية ما يمنع أن يكون ذلك نسخا لأن بيان الغاية المجملة يسمى نسخا وهذا كلام في الأسماء ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم نسخ ذلك بالرجم فان قيل بل نسخ ذلك بما كان قرآنا وهو قوله الشيخ والشيخة إذا زنيا قيل إن ذلك لم يكن قرآنا يدل على ذلك أن عمر رضي الله عنه قال لولا أن يقول الناس زاد عمر في المصحف لأثبت في حاشيته الشيخ والشيخة إذا زنيا فلو كان ذلك قرآنا في الحال أو كان قد نسخ لم يكن ليقول ذلك فعلمنا أن ذلك سنة من النبي صلى الله عليه وسلم وأراد عمر أن يخبر بتأكيده فأما نسخ القرآن والأخبار المتواترة بأخبار الآحاد فجائز في العقول وقال بعض الناس بورود التعبد بالمنع منه وذكر عن بعض أهل الظاهر أن ذلك غير ممنوع منه ودليلنا أن الصحابة رضي الله عنها كانت تترك أخبار الآحاد إذا رفعت حكم الكتاب قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت أم كذبت

واحتج المخالف بأشياء
منها أن الحكم بأخبار الآحاد معلوم بدليل قاطع والحكم به كالحكم بالآية فجاز نسخ الآية به كما جاز نسخ آية بآية والجواب أن ما ثبت من الإجماع يمنع من كون الحكم بها معلوما إذا كانت رافعة لحكم الكتاب على أن الدليل القاطع الدال على قبول الأخبار لم يتناول أخبار الآحاد إذا كانت ناسخة لدليل الكتاب فلا يمكن أن يقال إن الحكم بها والحال هذه معلوم
ومنها أنه إذا جاز تخصيص القرآن بأخبار الآحاد مع أن التخصيص يفيد

أن ما تناوله ما كان أريد بالعام فبأن يجوز النسخ بها أولى إذ كان النسخ إنما يرفع مثل الحكم بعد كون الحكم مرادا بالآية والجواب أن ما ذكروه يدل على جواز النسخ به من جهة العقول ولا يدل على أنه ما منع منه في الشريعة وقد بينا أن الإجماع قد منع منه
ومنها قولهم إن نسخ الكتاب قد وقع بأخبار الآحاد من وجوه منها ان قوله قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه الآية منسوخ بما روي بالآحاد أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع والجواب أن قوله قل لآ أجد فيما أوحى إلي إنما يتناول ما اوحي إليه إلى تلك الغاية ولا يتناول ما بعد ذلك فلم يكن النهي الوارد بعد ذلك نسخا وأيضا فإن الآية تمنع من تحريم كل ما عدا الميتة من الدم ولحم الخنزير فنهى النبي صلى الله عليه وسلم من أكل كل ذي ناب من السباع ولا يمتنع أن يكون مقارنا للآية فيكون مخصصا لا ناسخا
ومنها أن قول الله عز وجل وأحل لكم ما وراء ذلكم إن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين منسوخ بما روي بالآحاد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تنكح امرأة على عمتها ولا على خالتها والجواب أن ذلك مما تلقى بالقبول فهو لذلك معلوم يجري مجرى التواتر في جواز وقوع النسخ به ولا يمتنع أن يكون هذا ومثله مقارنا للآية فيكون مخصصا
ومنها أن قول الله عز وجل كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين منسوخ بما روي بالآحاد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا وصية لوارث والجواب أن هذا متلقى بالقبول فجرى مجرى التواتر وقد روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما انهما نسخا