مَبَاحِثُ العَامِّ

تعريف العام لغة واصطلاحاً

قال الإمام أحمد بن حنبل (رضي الله عنه): لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى وَرَدَ علينا الشافعي (رضي الله عنه).

وهو في **اللغة**: شمول أمر لمتعدد، سواء كان الأمر لفظاً أو غيره، ومنه: عمَّهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم، ولذلك/يقول المنطقيون: العام مالا يمنع تصوّر[1] ١٢٢/أ الشركة فيه كالإنسان. ويجعلون المطلق عاماً.

واصطلاحاً: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر، أي يصلح له اللفظ العام كـ «مَنْ» في العقلاء دون غيرهم، و «كلّ» بحسب ما يدخل عليه، لا أن عمومه في جميع الأفراد مطلقاً. وخرج بقيد «الاستغراق» النكرة، وبقوله: «من غير حصر»: أسماء العدد، فإنها متناولة لكلّ ما يصلح له لكن مع الحصر. ومنهم من زاد عليه: «بِوَضْع واحد»، ليحترز به عما يتناوله بوضعين فصاعداً كالمشترك.

وذكر ابن الحاجب أن العام يطلق أيضاً على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته، مثل: العشرة والمسلمين لمعهود، وضمائر الجمع، كما يطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض مسمياته، وإن لم يكن عاماً.

وقال أبو عَليّ الطَبَريّ: «مساواة بعض ما تناوله لبعض»، ونوقض بلفظ التثنية، فإن أحدهما مساو للآخر، وليس بعام.

وقال القَفّال الشاشي: أقل العموم شيئان، كما أن أقل الخصوص واحد. وكأنه

---

(١) الصواب: تصوره

نظر إلى المعنى اللغوي: وهو الشمول، والشمول حاصل في التثنية، وإلا فمن المعلوم أن التثنية لا تسمى عموماً، لا سيما إذا قلنا: أقل الجمع ثلاث، فإذا سلب عنها اسم الجمع فالعموم أولى، ثم إن القَفَّال يُجَوِّزُ تخصيص لفظ العموم إلى الثلاثة، ولا يُجَوِّزُ تخصيص اللفظ فيما دون الثلاث، وفي الجمع بين الكلامين تناف.

وقال المَازَرِيُّ: العموم عند أئمة الأصول: هو القول المشتمل على شيئين، فصاعداً. والتثنية عندهم عموم لما يتصور فيها من معنى الجمع، والشمول الذي لا يتصور للواحد، وحصل من هذا خلاف في التثنية: هل لها عموم؟ وهو غريب.

وقال الغزالي: اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً. واحترز بقوله: «فصاعداً» عن لفظ: «التثنية»، وأراد «بالواحد» مقابل المركب حتى يشمل الاثنين، واقتضى كلامه في «المستصفى» أن قوله: «واحد ومن جهة واحدة»، فصل واحد، واحترز به عن قولهم: ضرب زيد عمراً، فإنه دل على شيئين، ولكن بلفظين لا بلفظ واحد، ومن جهتين لا من جهة واحدة. وأراد بالجهتين: الفاعل والمفعول.

وقال الصَفِيُّ الهندي: اعترض عليه بأنه إن أراد دلالة: «ضرب» عليهما فباطل، لأنها التزامية، ودلالة العام على معناه بالمطابقة، وإن أراد به دلالتها على ذاتهما فكذلك، لخروجه عنه باللفظ الواحد.

وقال ابن الحاجب: يدخل فيه كل معهود ونكرة، وقد نلتزمه فنقول: إنهما عامان لدلالتهما على شيئين فصاعداً، وليس كما قال، أما أولاً: فلا نسلم دخوله، لأنه ليس بجهة واحدة. وأما ثانياً: فلأنه اختار في «المستصفى» أن الجمع المُنكَّر ليس بعام.

وقال ابن فُورَك، وإلْكِيا الهراسي: اشتهر من كلام الفقهاء أن العموم هو اللفظ المستغرق، وليس كذلك؛ لأن الاستغراق عموم، وما دونه عموم، وأقل العموم اثنان، ولما لم يصح أن يعم الشيء نفسه كان ما زاد عليه يستحق به اسم العموم، قلّ أم كثر، وكذلك قال المتكلمون من الواقفية: إنا نقول بالعموم، ولا نقول

بالاستيعاب، وهو الخصوص في عبارة أكثر الفقهاء، لأنهم يقولون لمن يحمل الخطاب على ثلاثة: إنهم أهل الخصوص، ولا يمتنع أن يكون الشيء عموماً أو خصوصاً من وجهين. وقد أخذ جماعة من الأصوليين في حد العام «الاستغراق»، ولم يأخذه آخرون، وقد تظهر فائدة ذلك في العام الذي خص به البعض، فمن اشترط في العموم الاستغراق لا يجوِّز التمسك به أو يضعفه، لأنه لم يبق عاماً. ومن لم يشترطه وإنما اشترط الدلالة على جمع جوّزه.

[الفرق بين العموم والعام]

وهنا أمور: **أحدها**: في الفرق بين العموم والعام، فالعام هو اللفظ المتناول، والعموم: تناول اللفظ لما صلح له، فالعموم مصدر، والعام: اسم فاعل مشتق من هذا المصدر، وهما متغايران، لأن المصدر الفعل، والفعل غير الفاعل.

ومن هذا يظهر الإنكار على عبد الجبار وابن برهان وغيرهما في قولهم: «العموم اللفظ المستغرق» فإن قيل: أرادوا بالمصدر اسم الفاعل، قلنا: استعماله فيه مجاز ولا ضرورة لارتكابه مع إمكان الحقيقة، وفرَّق القَرَافي بين الأعم والعام، بأن الأعم إنما يستعمل في المعنى، والعام في اللفظ، فإذا قيل: هذا أعم تبادر الذهن للمعنى، وإذا قيل: هذا عام تبادر الذهن للفظ.

[الفرق بين عموم الشمول وعموم الصلاحيَّة]

الثاني: العموم يقع على مسمى عموم الشمول، وهو المقصود هنا، وعموم الصلاحية، وهو المطلق، وتسميته عاماً باعتبار أن موارده غير منحصرة لا أنه في نفسه عام. ويقال له: عموم البدل أيضاً. والفرق بينهما: أن عموم الشمول كلي، ويحكم فيه على كل فرد، وعموم الصلاحية كلي، أي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة.

[تفاوُتَ صيغ الأعَمِّ]

الثالث: صيغ الأعم تتفاوت. قال سليم الرازي في «التقريب»: أعم الأسماء

قولنا: معلوم ومذكور، لتناوله الموجود والمعدوم، ثم شيء وموجود، لتناوله القديم والمحدث، ثم محدث لتناوله الجسم والعرض، ثم جسم ثم حيوان ثم إنسان ثم رجل ثم أنا وأنت.

مايدخله العموم ومالايدخله

والكلام في العموم في مواضع:

أحدها: هل يتصور في القول النفسي؟ المشهور من مذهب الأشعرية تصوره، كما قالوا في الأمر والنهي.

قال القاضي أبو بكر: اعلم أن العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام، ثم الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس، وهو الذي يعم ويخص، والصيغ والعبارات دالة عليه، ولا تسمى بالعموم والخصوص إلا تَجَوُّزاً، كما أن الأمر والنهي يرجعان إلى المعنى القائم بالنفس دون الصيغ.

وذهب جمهور الفقهاء إلى أن العموم والخصوص وصفان راجعان إلى العبارات والصيغ، كقولهم في الأمر والنهي. انتهى.

وأنكر إمام الحرمين ظهوره في ذلك، وأشار إلى أنه مخالف لجماعة الأشعرية فيما قالوه، وَصَرَفَ عموم النفسيِّ إلى علوم فيها تكون المعلومات على جهات دون جهات.

قال المازَرِيُّ: ويقال له: إن أنكرت وجود قول في النفس يتضمن معنى الاستيعاب بنفسه وحقيقته فمسلَّم، وأما إثبات قول في النفس هو خبر عن معنى العموم فليس هو المراد، والنزاع فيه.

الثاني: هل العموم[1] في العُمُوم؟ قال المازَرِيُّ: اختلفوا في نحو قولهم: هذا عطاء عام، هل ذِكْرُ العموم هنا حقيقة أو مجازٌ؟ قال الأكثرون من أئمة الكلام: إنه مجاز لكون ما يتناوله كل إنسان من العطاء مختصاً به، وهو غير ما يتناوله صاحبه، بخلاف قوله تعالى: ﴿المشركين﴾ [سورة التوبة / ٥] فإنَّ هذه اللفظة تتناول

(١) كذا في الأصل

كل مشرك تناولاً واحداً. وقيل: حقيقة، والخلاف في هذا لا طائل تحته.

الثالث: هل يتصور في الأحكام حتى يقال: حكم قطع السارق عام؟ أنكره القاضي، فإذا قيل: حكم الله عام في قطع السارق، فكل سارق يختص بما ورد فيه / من الحكم. وأثبته إمام الحرمين وابن القُشَيْرى. ١٢٢/ب

وهذا الذي ذكره القاضي إن أراد به أن القطع الذي يختص به هذا السارق لا يتعداه إلى غيره، فلعله تخريج على القول برجوع الأحكام إلى صفات النفس؛ فأما عندنا فالأحكام ترجع إلى قول الشارع.

وقال المازَرِيُّ: الحقُّ ابتناء هذه المسألة على أن الحكم يرجع إلى قول أو إلى وصف يرجع إلى الذات؛ فإن قلنا بالثاني، لم يتصور العموم لما تقدم في الأفعال، وإن قلنا: يرجع إلى قول الله، فقوله سبحانه: ﴿والسارق﴾ [سورة المائدة / ٣٨] يشمل كل سارق، فنفس القطع فِعْلٌ، والأفعال لا عموم لها حقيقة.

الرابع: هل يتصور في الأفعال؟ قال القاضي أبو عبد الله الصَيْمَرِي الحنفي في كتابه «مسائل الخلاف في أصول الفقه»: دعوى العموم في الأفعال لا يصح عند أصحابنا. وقال بعض أصحاب الشافعي: ودليلنا أن العموم ما اشتمل على أشياء متغايرة، والفعل لا يقع إلا على درجة واحدة.

واحتج الخصم بقوله: (حُكْمِي على الواحد حكمي على الجماعة)، دل على أن فعله في عين واحدة يقتضي تعدّيه في كل عين. والجواب: أن هذا لم يعرف موضع النزاع منه. انتهى.

وقال الشيخ أبو إسحاق: لا يصح العموم إلا في الألفاظ، وأما في الأفعال فلا يصح، لأنها تقع على صفة واحدة، فإن عُرِفَت اختص الحكم بها، وإلا صار مجملاً. فمما عُرِفت صفته قولُ الراوي: (جَمَعَ بين الصلاتين في السفر)، فهذا مقصور على السفر. ومن الثاني: قوله: (في السَّفر) فلا يدرى إن كان طويلاً أو قصيراً، فيجب التوقف فيه، ولا ندَّعي فيه العموم.

وقال ابن القشيرى: أطلق الأصوليون أن العموم والخصوص لا يتصور[1] إلّا في

(٢) الصواب: يتصوران.

الأقوال، ولا يدخل في الأفعال، أعني: في ذواتها، فأما في أسمائها فقد يتحقق، ولهذا لا يتحقق ادعاء العموم في أفعال النبي ﷺ [عند من] استدل على أن وقت العشاء يدخل بمغيب الشفق الأحمر، بما[1] روي (أنه صلى العشاء بعد مغيب الشفق) [فالعموم في الأقول][2] دون المعاني والأفعال.

وقال أصحاب مالك: يكون العموم في الأفعال كالأقوال، ولذلك استدلوا على أن كل فِطْر بمعصية يوجب الكفارة بما روي أنَّ رجلاً أفطر، فأمره النبي ﷺ بالكفارة.

وقال أصحابنا: إطلاق معنى العموم يصح في الألفاظ والمعاني، ودلائل الألفاظ من مفهوم أو دليل خطاب، وكذلك أحوال الفعل المَقْضيِّ فيه بحكمٍ من الأحكام، إذا تُرِك فيه التفصيل؛ كتخيير من أسلم على أختين بينهما، ومن أسلم على عشر باختيار أربع، ولم نسأله عن حقيقة عقودهن وقعن معاً أو مرتباً، وأمّا نفس الفعل الواقع فلا يصح دعوى العموم فيه، كما روي أن النبي ﷺ سها فسجد، لايجوز الاستدلال على أن كل سهو يوجب السجود.

الخامس: لا خلاف أن **العموم من عوارض صيغ الألفاظ حقيقة** بدليل أن الأصولي إذا أطلق لفظ العام لم يفهم منه إلا اللفظ. قال في «البديع»: بمعنى وقوعِ الشركة في المفهوم، لا بمعنى الشركة في اللفظ، يريد أن معنى كون اللفظ عاما حقيقة أنه يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون في معناه، وليس معنى كون اللفظ عاماً كونه مشتركاً بالاشتراك اللفظي، كالقرء بالنسبة إلى كونه حقيقة في الحيض والطهر، بل بالاشتراك المعنوي.

وقال الأَبْيارى: قول الغزالي: إن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ لا يظن به إنكار كلام النفس، وإنما الظن به أنه أراد به الصيغ للاحتياج إلى معرفة وضع اللغة فيها. انتهى.

---

(١) في الأصل: لما.

(٢) زيادة يقتضيها المقام.

وقال ابن برهان: الصحيح أنه من صفات الألفاظ؛ لأنا إذا قلنا: مسلمون أو المسلمون، عاد الاستغراق إلى الصيغة، فإن الصيغة المتحدة هي المتناولة للكل.
وقال قوم: يمكن دعوى العموم في المعاني، تقول العرب: عمّهم الخصب والرخاء وغير ذلك، وهذا لا يستقيم، فإن المعاني في هذه الصورة متعددة، فإن ما خص هذه البقعة غير ما خص الأخرى.

وقال إلْكِيا الهراسي في «تعليقه»: الصحيح أنه لا يقع حقيقة إلا على الألفاظ، لأن المعنى الواحد لا يشمل الكل، فإن اللذة التي حصلت لزيد غير التي حصلت لعمرو.

وقال القاضي عبد الوهاب في «الإفادة»: الجمهور على أنه لا يوصف بالعموم إلا القول فقط، وذهب قوم من أهل العراق إلى أنه يصح ادّعاؤه في المعاني والأحكام، ومرادهم بذلك حمل الكلام على عموم الخطاب، وإن لم تكن هناك صيغة تعمها كقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ [سورة المائدة / ٣] أي نفس الميتة وعينها، لمّا لم يصح تناول التحريم لها عمّ التحريم جميع التصرف من الأكل والبيع واللمس وسائر أنواع الانتفاع، وإن لم يكن للأحكام ذكر في التحريم بعموم ولا خصوص، وكذا قوله: (إنما الأعمال بالنيات) عام في الإجزاء والكمال، والذي يقوله أكثر الفقهاء والأصوليين اختصاصه بالقول، وإن وصفهم الجور والعدل بأنه عام مجاز.

وقال أبو زيد الدَّبُوسي في «التقويم»: العموم لا يدخل في المعاني على الصحيح؛ لأنه لا يتصور انتظامها تحت لفظ واحد، إلا إذا اختلفت في أنفسها، وإذا اختلفت تدافعت، وهذا كالمشترك فلا عموم له؛ بل هو بمنزلة المحل.

وقال: وذكر أبو بكر الجَصَّاص أن العموم ما ينتظم جمعاً من الأسامي والمعاني، وكأنه غلط منه في العبارة دون المذهب، فإنه ذكر من بعد أن المشترك لا عموم له، وإنما أراد بالمعاني معنى واحداً عاماً، كقولنا: خِصْبٌ عامٌّ ومطر عام.

وقال شمس الأئمة السَّرَخسي: ذكر أبو بكر الجَصَّاص أن العموم حقيقة في

المعاني والأحكام كما هو في الأسماء والألفاظ وهو غلط، فإنَّ المذهب عندنا أنه لا يدخل المعاني حقيقة، وإن كانت توصف به مجازاً، وهذا خلاف طريقة أبي بكر الرَّازي، فإنه حكى عن مذهبهم أنه حقيقة في المعاني أيضاً، واختاره ابن الحاجب، وعَمَّمَ الحقيقة في المعنى الذهني والخارجي، ولذلك مثّل بعموم المطر والخصب. ثم قال: وكذلك المعنى الكلي.

وقال الصفيُّ الهندي: الحق هو التفصيل بين المعاني الموجودة في الخارج، وبين المعاني الكلية الموجودة في الأذهان، فإن عنَوْا بقولهم المعاني غير موصوفة بالعموم، المعاني الموجودة في الخارج، فهو حق؛ لأنَّ كل ما له وجود في الخارج / فإنه لابد ١٢٣/أ
وأن يكون متخصصاً بمحل دون محل وحال مخصوص، ومتخصصاً بعوارض لا توجد في غيره، وعند ذلك يستحيل أن يكون شاملاً لأمور عديدة.

وإن عَنَوْا به مطلق المعاني ـ سواء كانت ذهنية أو خارجية ـ فهو باطل، فإن المعاني الكلية الذهنية عامة بمعنى أنها معنى واحد متناول لأمور كثيرة.

وأمَّا في المعاني ففيه وجهان لأصحابنا، حكاهما الشيخ أبو إسحاق وغيره، والأكثرون على أنه لا يسمى عاماً حقيقة، وإذا أضيف العموم إلى المعنى كقولنا: هذا حكم عام أو قضية أو حديث عامّ فهو من قبيل الإطلاق المجازي، أي لا يستحق المعنى بحق الأصل أن يوصف بالعموم، وإنما هو بحسب الاستعارة: إما من اللفظ، أو نظر إلى شمول مجموع أفراد المعنى المذكور لمجموع محالّه، وكذا إطلاق العموم في العلة والمفهوم ونحوهما، فمن أطلق عليها العموم لا يناقض اختياره هنا أن المعنى لا يسمّى عاماً؛ لأن ذلك إطلاق مجازي.

قال: ولا يجري هذا التفصيل في اللفظ، إذ اللفظ لا وجود له في الخارج، وأما تخصيص وجوده باللساني فلا يمنع من حمله ودلالته على كل مسمياته. انتهى.

وقال القاضي عضد الدين: إن كان الخلاف في الإطلاق اللغوي فأمره سهل، أي ويصير الخلاف لفظياً، وإن كان في واحد متعلق بمتعدد فذلك لا يتصور في الأعيان الخارجية، وإنما يتصور في المعاني الذهنية، والأصوليون ينكرون وجودها.

قلت: وصَرَّحَ الهندي في «الرسالة السيفية»: بأن الخلاف في اللغة، فقال: العموم من عوارض الألفاظ خاصة بحسب الاصطلاح إجماعاً، وكذا لغة على المختار، وقيل من عوارض المعاني أيضاً. انتهى.

وفصل ابن برهان بين المعاني الكلية مثل: حكمة الرَّدْع في نَصْب القتل سبباً، فهي مثل الحكم يجري فيها العموم، وبين الجزئية فلا يجري فيها العموم.

وقال الآمدي في «غاية الأمل»: لعل مَنْ منع عروض العموم للمعاني لم يكن إلا لنظره إلى مالا ينحصر منها، وغفلَتِه عن تحقيق معنى كليتها.

فتحصلنا على ثمانية مذاهب:

أحدها: أنه لا يعرضهما[1] مطلقاً.

والثاني: وهو قول الأكثرين أنه يعرضهما[1] مجازاً لا حقيقة.

والثالث: أنه يعرضهما[1] حقيقة بالاشتراك اللفظي.

الرابع: أنه يعرضهما[1] حقيقة بالتواطؤ، فتكون موضوعة للقدر المشترك بين اللفظ والمعنى، وهذا والذي قبله يخرجان من كلام القَرَافي في كتابه «العقد المنظوم».

والخامس: **أنه حقيقة في المعاني مجاز في الألفاظ**. قال الأصفهاني في «شرح المحصول»: نقله ابن الحاجب، وهو غريب.

السادس: التفصيل بين المعنى الذهني والخارجي.

السابع: التفصيل بين المعنى الكلي والجزئي.

والثامن: الوقف وهو قضية كلام الآمدي، فإنه أبطل أدلة القائلين بالحقيقة والقائلين بالمجاز، ولم يخْتر منها شيئاً، فدل على أنه متوقف.

ويخرّج على هذا الأصل مسائل: منها أنَّ المفهوم لا عموم له على رأي الغزالي؛ لأنه ليس بلفظ. ومنها: دلالة الاقتضاء هل هي عامة أم لا؟ ومن ثَمَّ ينبغي تأمُّل

---

(١) الصواب: يعرض لهما.

كلام ابن الحاجب في أن العموم من عوارض المعاني حقيقة، وأنَّ المقتضى لا عمومٍ له. ومنها: أن العقل(1) هل يختص؟ ومنها: سكوت النبي ﷺ، هل يكون دليلاً عاماً؟

تنبيهات

الأول: ظهر بما ذكرناه أن **المراد بالمعاني هنا المعاني المستقلة**، ولهذا مثلوه بالمفهوم والمقتضى، لا المعاني التابعة للألفاظ، فتلك لا خلاف في عمومها، لأن لفظها عام.

وقال القَرَافِي: «اعلم أنَّا كما نقول: لفظ عام، أي شامل لجمع أفراده، كذلك نقول للمعنى: إنه عام أيضاً، فنقول: الحيوان عام في الناطق والبهيمة، والعدد عام في الزوج والفرد، واللون عام في السواد والبياض، والمطر عام. وهذه كلها عمومات معنوية، لا لفظية، فإنا نحكم بالعموم في هذه الصور على هذه المعاني عند تصورنا لها، وإن جهلنا اللفظ الموضوع بإزائها: هل هو عربي أو عجمي؟ شامل أو غير شامل؟

وأما عموم اللفظ فلا نقول: هذا اللفظ عام حتى نتصور اللفظ نفسه، ونعلم من أي لغة هو، وهل وضعه أهل تلك اللغة عاماً شاملاً أو غير شامل؟ فلو وجدناه شاملاً سميناه عاماً، وإن لم نجده شاملاً لم نسمه عاماً عموم الشمول، وقد نسميه عاماً عموم الصلاحية، فقد ظهر حينئذ أنَّ لفظ العموم يصلح للمعنى واللفظ، وهل ذلك بطريق الاشتراك أو بطريق التواطؤ؟ فيه ما سبق.

الثاني: أن هذا الخلاف فرضوه في العام، ولم يُجْرُوه في الخصوص: هل هو حقيقة في المعاني أم لا؟ ولا شك في طرده. قال المُقْتَرِحُ: القائلون بأن العام والخاص من عوارض الألفاظ اختلفوا على مذهبين:

أحدهما: أن العام راجع إلى وصف متعلق العلم كالخبر فإنه متعلق بمخبرين، والعلم بمعلومين.

---

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: الفعل.

والثاني: أنهما صفتان زائدتان على المعاني وهما من أقسام الكلام.

الثالث: قال القَرَافي: اصطلحوا على أن المعنى يقال له: أعمّ وأخص، واللفظ يقال: له عام وخاص، ووجه المناسبة أنَّ «أعم» صيغة أفعل التفضيل والمعاني أفضل من الألفاظ، فخصت بصيغة أفعل التفضيل، وإطلاق ابن الحاجب وغيره يخالف هذا الاصطلاح.

الرابع: المعروف من إطلاقاتهم أن الأخص يندرج تحت الأعم، ووقع في عبارة صاحب المُقْتَرَحُ «الأعم مندرج تحت الأخص» قال بعض شارحيه: وجه الجمع أن العموم والخصوص إن كانا في الألفاظ، فالأخص منهما مندرج تحت الأعم، لأن لفظ «المشركين» مثلاً يتناول زيدا المشرك بخصوصه، وإن كانا في المعاني فالأعم منها مندرج تحت الأخص، لأن زيدا إذا وجد بخصوصه اندرج فيه عموم الجوهرية والجسمية والحيوانية والناطقية.

مسألة
في عموم المجاز

وهل يتعلق العموم بالمجاز؟ فيه وجهان لأصحابنا، حكاهما ابن السمعاني.

أحدهما: المنع، فلا يدخل العموم إلا في الحقائق.

والثاني: يدخل فيه المجاز كالحقيقة، لأن العرب تخاطب به كما تخاطب بالحقيقة.

قلت: والأول صار إليه بعض الحنفية. قال: فإنه على خلاف الأصل فيقصر على الضرورة كما قال أصحابنا: إن ما ثبت بالضرورة يقدّر بقدرها، وهي مسألة عموم المقتضى، وهذا ضعيف، وليس المجاز مختصاً بمحالّ الضرورات، بل هو عند قوم غالب على اللغات.

وعزى صاحب «اللباب» من الحنفية القول بأنه لاعموم للمجاز للشافعي.

وقال بعض متأخريهم: المجاز المقترن بشيء من أدلة العموم كالمعرّف باللام ونحوه لا خلاف في أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز، كالحلول والسببية والجزئية ونحوه. أما إذا استعمل باعتبار أحد الأنواع كلفظ الصاع[1] المستعمل فيما يَحُلُّهُ، فالصحيح أنَّه يعم جميع أفراد ذلك المعنى، لأن هذه الصيغ للعموم من غير فرق بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية أو المجازية.

ونقل عن بعض الشافعية أنه لا يعم، حتى إذا أريد المطعوم اتفاقاً لا يثبت غيره من المكيلات، لأن المجاز ضروري، والضرورة تندفع بإيراد بعض الأفراد، فلا يثبت الكل كالمقتضى.

وأجيب بأنه إن أريد بالضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال، بمعنى أنه لم يجد طريقاً لتأدية المعنى سواه فممنوع، لجواز أن يعدل إلى المجاز لأغراض مع القدرة على الحقيقة، وإن أريد من جهة الكلام والسامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة، لئلا يلزم إلغاء الكلام، فلا نسلم.

قال: واعلم أن القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده منقولاً في كتب الشافعية، ولا يتصور الخلاف في قولنا: جاءني الأسُودُ الرُّماة إلا زيدا / ، وتخصيصهم الصاع ١٢٣/ب
بالمطعوم مبني على قولهم: إن العلة الطعم، لا على عدم عموم المجاز.

وقال القاضي عبد الوهاب في «الملخص»: لا يصح دخول المجاز في الاسم العام، كقولنا: معلوم، ومذكور، ومخبر عنه.

---

(١) في الأصل: المضارع.

مسألة

القائلون ليس للعموم صيغة تخصه

اختلفوا في أصل صيغته على مذاهب:

أحدها: وهم الملقبون بأرباب الخصوص أنه ليس للعموم صيغة تخصه، وأن ما ذكروه من الصيغ موضوعٌ للخصوص، وهو أقل الجمع، إما اثنان أو ثلاثة، ولا يقتضي العموم إلا بقرينة. وبه قال ابن المُنْتاب من المالكية، ومحمد بن شجاع البَلْخي من الحنفية، وغيرهما.

وقال القاضي في «التقريب»، والإمام في «البرهان»: يزعمون أن الصيغ الموضوعة للجمع نصوصٌ في الجمع، محتملات فيما عداه إذا لم تثبت قرينة تقتضي تعديها عن أقل المراتب.

وقال أبو الحسين في «المعتمد»: يشبه أن يكونوا جعلوا لفظة «مَنْ» حقيقة في الواحد مجازاً في الكل، وجعلوا بقية ألفاظ العموم حقيقة في جمع غير مستغرق؛ لأنه يبعد أن يجعلوا ألفاظ الجمع المعرف باللام كالمسلمين حقيقة في الواحد مجازاً في الجمع، ولفظ «كل وجميع» أبعد.

الذين قالوا للعموم صيغة حقيقية تخصه

والثاني: أن له صيغة مخصوصة بالوضع حقيقة، وتستعمل مجازاً في الخصوص، لأن الحاجة ماسَّة إلى الألفاظ العامة لتعذر جمع الآحاد على المتكلم، فوجب أن يكون لها ألفاظ موضوعة كألفاظ الآحاد والخصوص؛ لأن الغرض من وضع اللغة

الإعلام والإفهام كما عكسوا في الترادف، فوضعوا للشيء الواحد أسماء مختلفة للتوسع، وهو مذهب الأئمة الأربعة وجمهور أصحابهم.

قال القاضي عبد الوهاب: مذهب مالك وكافة أصحابه أن للعموم صيغة، ومن يتتبع كلامه في «الموطأ» يجد من استدلاله بالعموم كثيراً. قال: وهو قول الفقهاء بأسرهم. وقال ابن حزم: وهو قول جميع أهل الظاهر وبه نأخذ.

تحقيق مذهب الشافعي

وقال الصَّيرَفي في كتاب «الدلائل والاعلام»: زعمت طائفة من أصحابنا أن مذهب الشافعي أن الآية إذا وردت ظاهرة في العموم لا يقضى عليها بعموم ولا خصوص إلا بدليل من خارج.

قال: وهذا الذي قالوه ضد قول الشافعي سواء، لأنه[1] الذي قد اشتهر به في كتبه، وعند خصومه أن الكلام على عمومه وظاهره، حتى يأتي دلالة تقوم على أنه خاصّ دون عام، وعلى أنه باطن دون ظاهر. وقد قال (رضي الله عنه) في «الرسالة»: الكلام على عمومه وظاهِرِه حتى تأتي دلالة تدل على خصوصه.

وقال أيضاً ما نصه: فكل خطاب في سنة رسول الله ﷺ، أو في كلام الناس - فهو على عمومه وظهوره إلا أن يأتي دلالة تدل على أنه خاص دون عام، وباطن دون ظاهر.

ثم قال: وإذا وجدت خبراً عن رسول الله - ﷺ - مجملاً، فهو على عمومه وظاهره، إلا أن يأتي عن رسول الله - ﷺ - خبر يدل على أنه خاص دون عام، وباطن دون ظاهر، فيستدل بذلك. ثم قسم القرآن والأخبار على ذلك.

---

(١) الصواب: لأنَّ

قال: فثبت من هذا أن مذهب الشافعي أن الكلام من كل مخاطب على ما اشتمل عليه الاسم مالم يمنع من إجراء الاسم عليه دليل. ومعنى قوله: «إلا أن يأتي دلالة» يُجَوِّز على نفسه استتار الدليل من خبر أو غيره، فإذا علم صار إليه، وعلم أن الكلام كان عاماً.

ثم ذكر الصَّيْرَفِيُّ نصوصاً للشافعي كثيرة صريحة في ذلك، بل قطعية فيه، قال: والدليل القطعي قائم عليه، وإنما يثبتُ هنا أن ذلك مذهب الشافعي، وأني لم أقلده فيه، لقيام البرهان عليه، ثم بَيّن وجه شبهة الناقلين عن الشافعي الوقف، ثم ردها.

ثم قال: ولا يقال: إن له في المسألة قولين، لأن هذا غير معروف؛ بل المعروف بينه وبين أصحابه ما وصفت لك، منهم: المُزَني، وأبو ثَوْر، والبُوَيْطِي، والحسين الكَرَابِيسي، والأشعري، وداود، وسائر الشافعيين. هذا كلام الصَّيْرَفِي، وعجيب نقله القول بالصيغة عن الأشعري.

وقال الشيخ أبو حامد الأسْفَرايني: قال الشافعي في «الرسالة»: كل كلام كان عاماً ظاهراً فهو على عمومه وظهوره، حتى يُعْلم حديث ثابت عن رسول الله ﷺ يدل على أنه إنما أراد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون بعض.

وقال في كتاب «أحكام القرآن»: قال لي قائل: تقول الحديث على عمومه وظهوره، وإن احتمل معنى غير العِام والظاهر، حتى يأتي دلالة على أنه خاص دون عام، وباطن دون ظاهر؟ قلت: فكذلك أقول.

وقال في كتاب «اختلاف الحديث»: القرآن عربي كما وصفت، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، وليس لأحد أن يحيل منها ظاهراً إلى باطن، ولا عاماً إلى خاص إلا بدلالة.

وقال الشيخ أبو حامد: وهذا صحيحٌ، العمومُ عندنا له صيغة إذا أوردت مجردة عن القرائن دلت على استغراق الجنس. هذا مذهبنا، وبه قال مالك وأصحابه، وأبو حنيفة وأصحابه، وداود وأهل الظاهر، وبه قال من المتكلمين الجُبَّائي وطائفة.

وذهبت طائفة إلى أن هذه الألفاظ إذا وردت فإنها تحمل على أقل الخصوص حتى يدل دليل على أن المراد بها زيادة على ذلك. ثم اختلفوا في قدر ما يحمل عليه، فمنهم من قال: يحمل على اثنين، ومنهم من قال على ثلاثة، ذهب إلى هذا جماعة من المعتزلة، منهم أبو هاشم وغيره، وذهبت الأشعرية إلى الوقف.

[الذين لا يثبتون للعموم صيغة لفظيّة]

والثالث: أن شيئاً من الصيغ لا يقتضي العموم ولا مع القرائن، بل إنما يكون العموم عند إرادة المتكلم، وهو قول جمهور المرجئة، ونُسِبَ إلى الأشعري.

قال في «البرهان»: نقل مصنفو المقالات عن أبي الحسن الأشعري والواقفية أنهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية، وهذا النقل على الإطلاق زللٌ، فإن أحداً لا ينكر إمكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ مشعرة به، كقول القائل: رأيت القوم واحداً واحداً لم يفتني منهم أحد، وإنما كرّر هذه الألفاظ قطعاً لتوهم من يحسبه خصوصاً، إلى غير ذلك. وإنما أنكر الواقفية لفظةً واحدة مشعرة بمعنى الجمع. انتهى.

وما ادّعى فيه الوفاق فهو محل خلاف، صرح به في كتاب «التلخيص من التقريب» للقاضي، وسيأتي. وليس مراده «بالجمع» القدر المخصوص من ثلاثة أو اثنين، إنما مراده الشمول بدليل المثال المذكور.

[القائلون بالوَقف]

والرابع: الوقف، ونقله القاضي في «مختصر التقريب» عن الشيخ أبي الحسن ومعظم المحققين، وذهب إليه. وحقيقة ذلك: أنّا سَبَرْنَا اللغة ووضعها، فلم نجد

في وضع اللغة صيغة دالة على العموم، سواء وردت مطلقة أو مقيدة بضروب من التأكيد.

وقال الإمام في «البرهان»: ومما زلّ فيه الناقلون عن أبي الحسن ومتابعيه أن الصيغة وإن تقيدت بالقرائن فإنها لا تشعر بالجمع، بل تبقى على التردد، وهذا إن صح / النقل فيه فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع، كقول ١/١٢٤ أ القائلين: رأيت القوم أجمعين، أكْتَعِين، أبْصَعِين، فأما ألفاظ صحيحة صريحة تفرض مقيدة، فلا يُظَنُّ بذي عقل أن يتوقف فيها. انتهى.

وقد أنكر عليه المازَرِي في إمكان النقل عن الواقفية وإن تقيدت بالقرائن. قال: وهذا منصوص عليه في كتب أئمتهم، ولو سُلِّم له ذلك فإنما يقتضي إنكار وجود لفظة تقتضي الاستيعاب على حسب ما ذكروه. وأشار إلى أن تلك الصور إنما استفيد العموم منها بإضافة قرائن استشعرت من المتكلم بهذه الألفاظ التابعة للصيغة[1].

وقال أبو الحسين ابن القَطَّان: شذت طائفة من أصحابنا، فنسبت هذا القول للشافعي لأشياء يتعلق بها كلامه؛ لأنه قال في مواضع من الآي: يحتمل الخصوص ويحتمل العموم، ولم يُرد الشافعي ماذهبوا إليه، وإنما احتمل عنده أن تَرِدَ دلالة تنقله عن ظاهره من العموم إلى الخصوص، لا أن حقه الاحتمال، وكذلك أبو بكر الصَيْرَفِيّ حكى قول الوقف عن الشافِعي. قال: ولا يقال له في المسألة قولان. واختاره أبو الحسين البصري في بعض كتبه، ونقله المَاوَرْدِيُّ والرُّوْيانيُّ في كتاب «الأقضية» عن الظاهرية، والذي نقله الصيرفى عن داود القول بالصيغة.

---

(١) في الأصل: للطبيعة.

[مَذاهبُ الواقفيَّة في محَل الوَقف]

واختلفت الواقفية في محل الوقف على ستة أقوال[1]، وفي صفته على قولين.

فأمَّا محله: فالمشهور من مذهب أئمتهم القول به على الإطلاق من غير تفصيل.

والثاني: أن التوقف في أخبار الوعد والوعيد دون الأمر والنهي، وحكاه أبو بكر الرازي عن الكَرْخِي. قال: وربما ظن أن ذلك مذهب أبي حنيفة، لأنه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر من المسلمين، ويجوّز أن يغفر الله لهم في الآخرة، وليس ذلك مَدْرَكه، بل لأن الأدلة الموجبة للوعيد بالتخليد في النار إنما انتهضت في حق الكفار بدلائل من خارج.

والثالث: عكسه، وهم جمهور المرجئة، فقالوا: بصيغ العموم في الوعد والوعيد، وتوقفوا فيما عدا ذلك.

والرابع: الوقف في الوعيد بالنسبة إلى عصاة هذه الأمة دون غيرها.

والخامس: الوقف في الوعيد دون الوعد. قال القاضي: وفرقوا بينهما بما يليق بالشطح والتُّرَّهات دون الحقائق.

والسادس: التفصيل بين أن لا يُسْمَع قبل اتصالها به شيء من أدلة السمع، وكانت وعداً أو وعيداً، فيُعلم أن المراد بها العموم، وإن كان قد سُمِع قبل اتصالها به أدلة الشرع، وعلم انقسامها إلى العموم والخصوص، فلا يعلم حينئذ العموم في الأخبار التي اتصلت به[2] حكاه القاضي في «مختصر التقريب».

السابع: الوقف في حق من لم يسمع خطاب الشارع منه ﷺ، فأمَّا مَن سمع منه، وعَرَف تصرفاته فيه ما بين عموم وخصوص، فإنه لا يقف، كذا حكاه

---

(١) في جميع الأصول: ستة. والصواب: تسعة أقوال، فقد عدها تسعة، لاستة.

(٢) هكذا في الأصول، وفي الكلام اضطراب.

المَازَرِيُّ، وهو عكس ما قبله.

الثامن: التفصيل بين أن يتقيد بضرب من التأكيد فيكون للعموم، دون ما إذا لم يتقيد، فلفظ الناس مثلاً، إذا قلنا: إنه لا يعم حالة الإطلاق سُلِّمَ أنه عام في مثل قولك: الناس أجمعون عن آخرهم، صغيرهم وكبيرهم، لا يَشِذّ منهم أحد، إلى غير ذلك، حكاه القاضي. قال: والمحققون من الواقفية يقولون: وإنْ قيدت بهذه القيود، فليست موضوعة للاستغراق في اللغة، ولكن قد يعرف عمومها بقرائن الأحوال المتقربة بالمقال، وهي مما ينحصر بالعبارة، كما يعرف بالقرائن وَجَلُ الوَجِل، وإن كانت القرائن لا توجب معرفتها، ولكن أجرى الله العادة بخلق العلم الضروري عندنا.

والتاسع: إن لفظة المؤمن والكافر حيثما وقعت في الشرع أفادت العموم دون غيرها، حكاه المازَري عن بعض المتأخرين. قال: ويمكن أن يكون هذا من أحكام الشرع في الأحكام اللغوية كأحكامه في الصلاة والحج والصوم.

[مَذاهبُ الواقفيَّة في صفَة الوَقف]

وأما صفة الوقف: فقد اختلف النقل فيه عن الشيخ وأصحابه، فنقل عنهم مذهبان:

أحدهما: أن اللفظ مشترك بين الواحد اقتصاراً عليه، وبين أقل الجمع فما فوقه اشتراكاً لفظياً، كالقرء والعين ونحوهما، أي أنه موضوع لهما وضعاً متساوياً، حكاه المَازَرِيُّ والأصْفَهَانيُّ، وهذا فيما يحمل من الصيغ على الواحد «كمن، وما، وأي»، ونحوها، وأما ألفاظ الجموع فهي مشتركة بين أقل الجمع وبين ما فوقه اشتراكاً لفظياً.

والثاني: نفي العلم بكيفية الوضع من أصله، ويقولون: هي مستعملة للعموم والخصوص، ولكن لا ندري هل ذلك على وجه الحقيقة أو المجاز.

وحكى ابن الحاجب هذين القولين على وجه آخر:

أحدها: أنا لا ندري هل وضعت هذه الصيغة للعموم أم لا؟

والثاني: أنا ندري أنها استعملت للعموم، ولكن لا ندري أذلك على وجه الحقيقة أم لا. ونقل قول الاشتراك في أصل المسألة مبايناً لقول الوقف.

واعلم أن الواقفية وإن قالوا: بأن اللفظ لم يوضع لخصوص ولا عموم، فقالوا: إنا نعلم أن أقل الجمع لابد منه ليجوز إطلاقه؛ وجعل إمام الحرمين الخلاف في غير الصيغ المؤكدة، أمّا هي فلا خلاف في اقتضائها العموم.

وحكى القاضي في «التقريب»، وتبعه هو في «التلخيص» الخلاف مع التأكيد أيضاً. نعم؛ قال بعضهم: ما يدل على العموم من الصيغ بحكم القرائن المنفصلة إمّا عرفاً أو عقلاً أو غير ذلك لا خلاف فيه، فإن المخالف في العموم لم ينكر أن في الكلام ما يدل على العموم، فإن العموم وقصدَ إفادته ضروري.

وأما المنكرون فأنكروا أن يكون للعموم صيغة خاصة موضوعة للدلالة عليه.

وجعل غيره منشأ الخلاف أمرين:

أحدهما: أن التأكيد بالجمع في لفظ الجمع هل إنما حسُن لمكان احتمال إرادة الخصوص، أو لكون اللفظ صالحاً للاستيعاب؟

والثاني: هو أن الاستثناء هل هو استخراج ما تتناوله الصيغة؟ أو ما يجب دخوله تحت الصيغة؟ أم هو استخراج ما اللفظ صالح لتناوله؟

ومأخذ قول الوقف من أصله أن الأشعري لما تكلم مع المعتزلة في عمومات الوعيد الواردة في الكتاب والسنة كقوله: ﴿وإنَّ الفجار لفي جحيم﴾ [سورة الانفطار / ١٤] وقوله: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها﴾ [سورة الجن / ٢٣] ونحوه، ومع المرجئة في عموم الوعد نفى أن تكون هذه الصيغ موضوعة للعموم، وتوقف فيها، وتبعه جمهور أصحابه.

وقال أبو نصر ابن القُشَيْرِي في كتابه في باب المفهوم: لم يصح عندنا عن الشيخ

إنكار الصيغ، بل الذي صح عنه أنه لا ينكرها، ولكن قال في معارضاته في أصحاب الوعيد بإنكار الصيغ. قال: سِرُّ مذهبه إلى إنكار التعلُّق بالظواهر فيما يطلب فيه القطع، وهذا هو الحق المبين، ولم يمنع من العمل بالظواهر في مظان الظنون، وقد سبق أن الصَّيْرَفِيَّ حكى عن الشيخ القول بالصيغ كالشافعي.

تنبيه

زعم الشريف المرتضى / في «الذريعة» أن الخلاف في هذه المسألة بالنسبة إلى ١٢٤/ب
وضع اللغة أنه هل يقتضي الاستغراق؟ ولا خلاف في أن الشرع يقتضيه.

مسألة

مدلول الصيغة العامة ليس أمراً كلياً، وإلا لما دل على جزئياته، لأن الدال على القدر المشترك لا يدل على شيء من جزئياته ألبتة، وليس كلا مجموعاً، وإلّا لحصل الامتثال بترك قتل مسلم واحد، إذا قيل: لا تقتلوا المسلمين، بل مدلولها كلية، أي محكوم فيه على كل فرد فرد مطابقة سلباً أو إيجاباً عند المحققين. منهم الشيخ الأصفهاني، خلافاً للسّهرَوَرْدِي والْقَرَافيِّ حيث أخرجاه من أقسام الدلالة.

ومنهم من قال: إنما هي كلية في غير جانب النهي والنفي عند تأخر «كل» ونحوها عن أدوات النهي أو النفي، نحو ما جاء كل الرجال، ولا يعرف كل الرجال، فإنها لنفي المجموع لا الأفراد.

قال الْقَرَافيُّ: دلالة العموم على الفرد الواحد كالمشركين على زيد لا يمكن أن يكون بالمطابقة، لأنه ليس تمام مسمى المشركين، ولا بالالتزام؛ لأنه ليس خارجاً؛ ولا بالتضمن؛ لأنه ليس جزء المسمى، إذ الجزء مقابل الكل، والعموم كلي لا كل كما عرفت، فإذن لا يدل لفظ «المشركين» على زيد، لانتفاء الدلالات الثلاث. وإذا لم يدل بذلك بطل أن يدل لفظ العموم مطلقاً، لانحصار الدلالة في الأقسام الثلاثة.

وأجاب عنه الأَصْفَهَانِيُّ برجوعه إلى المطابقة، وقال: نحن حيث قلنا: اللفظ إما أن يدل مطابقة أو تضمناً أو التزاماً، فذلك في لفظ متردد دال على معنى، ليس ذلك المعنى نسبة بين مفردين، وذلك لا يتأتى هنا، فلا ينبغي أن يطلب.

وإذا عرف هذا، فاعلم أن قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [سورة التوبة / ٥] في قوة جمل من القضايا، وذلك لأن مدلوله: اقتل هذا المشرك، وهذا، وهذا، إلى آخر الأفراد، وهذه الصيغ إذا اعتبرت بجملتها فهي لا تدل على زيد المشرك، ولكنها تتضمن ما يدل على مثله لا بخصوص كونه زيداً، بل بعموم كونه فرداً، ضرورة تضمنه: اقتل زيداً المشرك، فإنه من جملة هذه القضايا، وهي جزء من مجموع تلك القضايا، فتكون دلالة هذه الصيغة على وجهين: قتل زيد المشرك، لتضمنها ما يدل على ذلك الوجوب، والذي هو في ضمن ذلك المجموع هو دال على ذلك مطابقة، قال: فافهم ذلك، فإنه من دقيق الكلام.

ثم استشكل نحو قوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [سورة التوبة / ٥] فإن فيه عمومات: أحدها: في المشركين. والثاني: في المأمور بقتلهم، ودلالة العموم كلية، فيكون أمر كل فرد بقتل كل فرد فرد من المشركين، فيكون ذلك تكليفاً بالمستحيل، وهو غير واقع. وأجاب عنه بأنه وإن كان ظاهر اللفظ إلا أن العقل دل على خلافه، فيحمل على الممكن دون المستحيل؛ قال بعضهم: هذا السؤال لا يستحق جواباً؛ لأن الفرد الواحد من المسلمين يستحيل أن يقتل جميع المشركين.

مسألة

[دلالة العموم على الأفراد، هل هي قطعيّة؟]

إذا ثبت دلالة العموم على الأفراد، فاختلفوا: هل هي قطعية أو ظنية؟

والثاني هو المشهور عند أصحابنا. والأول قول جمهور الحنفية. قال صاحب «اللباب» منهم، وأبو زيد الدَّبُوسي في «التقويم»: دلالة العامّ على أفراده

قطعية توجب الحكم بعمومه قطعاً وإحاطته كالخاص إن كان النص مقطوعاً به. وقال الشافعي: «لا توجب العلم»، ولهذا قلنا: إن الخاص ينسخ العام، والعام الخاص، لاستوائهما رتبة، وعنده يجوز نسخ العام بالخاص، ويمتنع نسخ الخاص بالعام، ولهذا قال أصحابنا فيمن أوصى لزيد بخاتم، ثم لعمرو بفصِّه في كلام مفصول: بالحلقة للأول على الخصوص، والفص بينهما، لأن الأول استحق الفصّ بوصيّة عامة للفص والخاتم. والثاني استحق الفصّ بوصية خاصة، فزاحمه بالمشاركة معه. انتهى.

وأطلق الأستاذ أبو منصور النقل عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة، بأن دلالته على أفراده قطعية، وكذا نقله الغزالي في «المنخول» عن الشافعي أيضاً.

قال إمام الحرمين وابن القُشَيْري: الذي صح عندنا من مذهب الشافعي أن الصيغة إن تجردت عن القرائن فهي نص في الاستغراق، وإن لم يقطع بانتفاء القرائن، فالتردد باق. وجرى عليه الأبْيارى في «شرح البرهان»، وزاد حكايته عن المعتزلة.

قال: والمأخذ مختلف، فالمعتزلة تلقّوه من استحالة تأخير البيان عن الخطاب، فلو كان المراد به غير ما هو ظاهر، لكان تأخير البيان، وهو محال. والشافعي كأنه يرى أن التخصيص إنما يكون وارداً على كلام المتكلم لاقتران اللفظة المختصة به عند الإطلاق.

قال: وهذا بحث لغوي يفتقر إلى النقل، وقد رأيت من ينكر على الأبْيَارِي هذا النقل عن الشافعي ظناً منه تفرده بهذا. نعم، قد أنكره الإمام أبو الحسن الطبري المعروف بإلْكِيا، فقال في كتابه «التلويح»: نُقِلَ عن الشافعي أن الألفاظ إذا تعرّت عن القرائن المُخَصِّصةِ كانت نصاً في الاستغراق، لا يتطرق إليها احتمال، وهذا لم يصح عنه، وإن صح عنه فالحق غيره، فإن المسميات النادرة يجوز أن لا تراد بلفظ العام، ويجب[1] منه

(١) لعل الصواب يفهم منه.

أنّ التخصيص إذا ورد في موضع آخر كان نسخاً، وذلك خلاف رأي الشافعي. انتهى.

ولعل إمام الحرمين في نقله عن الشافعي كونها قطعية أخذه من قوله: إنها نص، وفيه نظر، فإن الشافعي يسمي الظواهر نصوصاً كما نقله الإمام في «البرهان» عنه في موضع آخر، وهذا هو الحق، وإليه يشير كلام ابن السَّمعاني في «القواطع» فإنه قال: وعن بعض الحنفية أن العموم نص فيما تناوله من المسميات، وقد سمى الشافعي الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه، والأولى أن [لا] يسمي العموم نصاً لأنه يحتمل الخصوص، ولأن العموم فيما يدخل فيه من المسميات ليس بأرفع وجوه البيان، ولكن العموم ظاهر في الاستيعاب، لأنه يبتدر إلى الفهم ذلك مع أنه يحتمل غيره، وهو الخصوص. انتهى.

وقال ابن برهان في الكلام على أن السبب لا يُخَصِّص: يجوز أن يكون العام نصاً في بعض المسميات دون بعض، ولهذا المعنى قال أصحابنا: يجوز أن يكون اللفظ الواحد نصاً في بعض المسميات، وهي الظاهرة التي يُقطع بكونها مقصودة صاحب الشرع، ولا يجوز تخصيصها واستخراجها عن مقتضى العام، ويكون ظاهراً في البعض، فيحتمل أن يكون مقصود الشرع، ويحتمل أن لا يقصده، فحينئذ تقول: شمله العام ويدخله التخصيص.

وفَرَّقَ إمام الحرمين بين أدوات الشرط وغيرها، فرأى أن أدوات الشرط تدل دلالة قطعية، وإنما نقل التخصيص بناء على القرائن، ورأى أن جمع الكثرة يدل ظاهراً لا قطعاً. واختار الغزالي في «المنخول» أنه نص في أقل الجمع ظاهر فيما وراءه؛ وخص المازِري الخلاف بما زاد على أقل الجمع، أما ما دونه فدلالته عليه قطعية.

والمختار الذي عليه أكثر أصحابنا أن دلالته عليه بطريق الظهور، وإلا لما جاز تأكيد الصيغ العامة إذ لا فائدة فيه، وقد قال تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ [سورة الحجر / ٣٠]

وَيبنى عَلى هَذا الأصل مسَائل

منها: وجوب اعتقاد عمومه قبل البحث عن المخصّص. ومنها: تخصيص العموم بالقياس وخبر الواحد / الظنيين ابتداء، والعام بالخاص، وأن الخاص لا ١٢٥/أ يصير منسوخاً بالعام، خلافاً لأبي حنيفة، ومن ثَم رجح الشافعي خبر العَرايا على خبر التمر كيْلا بكيْل.

تنبيه

قولهم العام ظني الدلالة، والخاص مقطوع الدلالة، لا يريدون به أن دلالة اللفظ فيه قطعية، بل إن العام يحتمل التخصيص، والخاص لا يحتمله.

فرع

لو قال في الإقرار: له عندي خاتم، ثم قال: ما أردت الفص، ففي قوله وجهان: أصحهما لا؛ لأن الفص متناوَلٌ لاسم الخاتم، فهو رجوع عن بعض ما أقر به فلا يقبل. وهذا يقتضي أن دلالة العام على أفراده قطعية عندنا، وقد قال اللغويون: الخاتم في اللغة: اسم للحلقة مع الفص، وإلا فهو حلقة. وقيل: فتخ.

مسألة

في أن العام في الأشخاص: هل هو عام في الأحوال والأزمنة؟ ويظن كثير من الناس أن البحث في هذه المسألة ممّا أثاره المتأخرون، وليس كذلك، بل وقع في كلام مَن قبلهم. والمشهور: نعم، وممن صرح به الإمام أبو المُظَفَّر في «القواطع» في الكلام على استصحاب الحال، فقال: لأن لفظ العموم دال على استغراق جميع ما يتناوله اللفظ في أصل الوضع في الأعيان وفي الأزمان، وفي أي عين وجد ثبت الحكم فيها بعموم اللفظ، هذا كلامه. وكذلك الإمام فخر الدين في «المحصول»

في كتاب القياس حيث قال جواباً عن سؤال: قلنا: لما كان أمراً بجميع الأقيسة كان متناولاً لا محالة لجميع الأوقات، وإلَّا قَدَحَ ذلك في كونه متناولاً لكل الأقيسة. انتهى.

وهو ظاهر كلام الغزالي في «فتاويه» فإنه قال فيما إذا قال لأمته الحامل: كلّ ولد تَلِدِينَه فهو حرٌّ، أنه كما يشمل الذكر والأنثى يشمل اختلاف الوقت، فينبغي أن يعم، ويتكرر. هذا لفظه.

وقد نص الشافعي فيما إذا قال: أنت طالق، ثم قال: أردت: إن دخلت الدار، إنه لا يُديَّن، وإذا نوى إلى شهرين يُديّن، ففرق بين الزمان والمكان.

وظاهر كلام مجلِّي في «الذخائر» والرافعي وغيرهما أنه لا فرق، فإنهما حكيا وجهين في التديين في «إن دخلت الدار»، وقال الإمام: وللفقيه نظر في هذا، فإن قول القائل: إن كلمت زيداً يتعلق بالأزمان ظاهراً على العموم، بخلاف إن دخلت الدار، فإن اللفظ لا يدل على التقييد، وتبعه الغزالي حيث قال: اللفظ عام في الأزمان، فإذا قال: أردت شهراً، فكأنه خصص العام؛ قال الرافعي: وقد تقابل هذه المسألة، فيقال: اللفظ عام في الأحوال، إلا أنه خصصه بحال دخول الدار. انتهى.

لكن الإمام قائل بأن اللفظ لا ينبىء عن الأحوال، وإنما يدل على الأزمان على أن هذا اللفظ لا عموم له ألبَتّة، وإنما هو مطلق، وزعم القَرَافي أن العام في الأشخاص مطلق في الأزمان والبقاع والأحوال والتعلقات. فلا تعم الصيغة في شيء من هذه الأربع من جهة ثبوت العموم في غيرها، حتى يوجد لفظ يقتضي فيها العموم؛ لأن العام في الأشخاص لا دلالة له على خصوص يوم معين ولا مكان معين ولا حالة مخصوصة، فإذا قال: اقتلوا المشركين، عم كل مشرك بحيث لا يبقى فرد، ولا يعم الأحوال، حتى لا يقتل في حال الهدنة والذمة، ولا خصوص المكان، حتى يدل على المشركين في أرض الهند مثلاً، ولا الأزمان حتى يدل على يوم السبت مثلاً، ويستعمل كذلك في دفع كثير من الاستدلالات بالألفاظ من الكتاب والسنة، فيؤدي إلى بعض الأحوال التي اتفق عليها الخصمان، فيقال: إن اللفظ

مطلق في الأحوال، وقد عملت به في الصورة الفلانية، والمطلق يكفي في العمل به مرة واحدة، فلا يلزم العمل به في صورة النزاع. وقد ارتضاه الأصفهاني «في شرح المحصول» وفي كلام الآمدى في مسألة الاحتجاج بقول الصحابي ما يشير إلى القول بهذه القاعدة.

وقد ردها جماعة، منهم الشيخ تقي الدين في «شرح العمدة» فقال: وهذا عندي باطل؛ بل الواجب أن ما دل عليه العموم في الذوات مثلاً يكون دالاً على ثبوت الحكم في كل ذات تناولها اللفظ، ولا تخرج عنها ذات إلا بدليل يخصه، فمن أخرج شيئاً من ذلك فقد خالف مقتضى العموم، نعم يكفي في العمل بالمطلق مرة كما قالوا، ونحن لا نقول بالعموم في هذه المواضع من حيث الإطلاق، وإنما قلنا به من حيث المحافظة على ما تقتضيه صيغة العموم في كل ذات، فإن كان المطلق لا يقتضي العمل به مرة مخالفة لمقتضى صيغة العموم، قلنا بالعموم، محافظة على مقتضى صيغته، لا من حيث أن المطلق يعمّ.

مثال ذلك إذا قال: من دخل داري فأعطه درهماً، فمقتضى الصيغة العموم في كل ذات صدق عليها أنها داخلة، فإذا قال قائل: هو مطلق في الأزمان، وقد عَملتُ به مرة، فلا يلزم أن أعمل به أخرى لعدم عموم المطلق. قلنا له: لما دلت الصيغة على العموم في كل ذات دخلت الدار، ومن جملتها الذوات الداخلة في آخر النهار، فإذا أخرجْتَ تلك الذوات، فقد أخرجت ما دلت الصيغة على دخوله، وهي كل ذات.

ثم استدل الشيخ على ذلك بحديث أبي أيوب، فإنه لما روى قوله عليه الصلاة والسلام: (لا تستقبلوا القبلة ببول ولا غائط...) الحديث، أتبعه بأن قال: «فقدِمنا الشام، فوجدنا مراحيض قد بنيت نحو الكعبة، فننحرف عنها، ونستغفر الله عز وجل»، قال: فإن أبا أيوب من أهل اللسان والشرع، وقد استعمل قوله: (ولا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها . . .) عاماً في الأماكن، وهو مطلق فيها، وعلى ما قاله هؤلاء لا يلزم منه العموم، وعلى ما قلناه يعم بمعنى، فيكون العام في الأشخاص عاماً في الأمكنة.

وقد رد بعضهم هذا الاستدلال من جهة أن في اللفظ هنا ما يدل على العموم، وهو وقوع الاستقبال نكرة في سياق النهي، فيعم جميع الأماكن في الشام وغيره، والنزاع إنما هو فيما إذا لم يكن هناك قرينة تدل على العموم، فالحديث حجة للقَرَافي؛ فإنه لو كان عموم الفعل في سياق النهي يقتضي العموم في المكان لما كان لتعريف المكان بالألف واللام فائدة.

وتمسك آخرون في رد هذه القاعدة بحديث أبي سعيد بن المُعلَّى حيث دعاه النبي ﷺ وهو في الصلاة فلم يجبه، فقال عليه السلام: (ألم يقل الله) الحديث. فقد جعله رسول الله ﷺ عاماً في الأحوال، لأنه احتج عليه بالآية وهو في الصلاة. ورد بأن ذلك جاء من صيغة «إذا» المقتضية للتكرار في جميع الأزمان والأحوال.

وقد خالف الشيخ تَقِيُّ الدين في «شرح العمدة» في موضع آخر هذه القاعدة، فقال في حديث بيع الخيار: إن الخيار عام، ومتعلقه وهو ما يكون فيه الخيار مطلق، فيحمل على خيار الفسخ، وهذا اعتراف بمقالة القَرَافيِّ، وربما أيده بعضهم بقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ [سورة التوبة / ٥] قال: فلو كان العام في المشركين لكان «وجدتموهم» تكراراً و «حيث» من صيغ العموم في المكان. / قاله القاضي عبد الوهاب. ١٢٥/ب

وقد توسط الشيخ علاء الدين البَاجِي بين هذين القولين: فقال ما معناه: إن معنى كون العام في الأشخاص مطلقاً في الأحوال والأزمان والبقاع ـ أنه إذا عُمل به في الأشخاص في زمان ما ومكان ما وحالةٍ ما لا يعمل به في تلك الأشخاص مرة أخرى في زمان آخر ونحوه، أما في أشخاص أخرى مما يتناوله ذلك اللفظ العام فيعمل به؛ لأنه لو لم يُعمل به لزم التخصيص في الأشخاص كما قال الشيخ تَقِيُّ الدين، فالتوفية بعموم الأشخاص أن لا يبقى شخص ما في أي زمان ومكان وحال إلا حكم عليه، والتوفية بالإطلاق أن لا يتكرر ذلك الحكم، فكل زانٍ مثلاً يجلد بعموم الآية، وإذا جلد مرة ولم يتكرر زناه بعد ذلك لا يجلد ثانية في زمان آخر ومكان آخر، فإن المحكوم عليه، وهو الزاني والمشرك وما أشبه ذلك، فيه أمران:

أحدهما الشخص، والثاني الصفة، كالزنى والشرك لما دخلت عليهما أداة العموم أفادت عموم الشخص لا عموم الصفة، والصفة باقية على إطلاقها، فهذا معنى قولهم: العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع، فبمطلق زنى حُدّ، وكل شخص حصل منه مطلق شرك قتل بشرطه، فرجع العموم والإطلاق إلى لفظة واحدة باعتبار مدلولها.

واعترض على هذا بأن عدم التكرار جاء من أن مطلق الأمر لا يقتضي التكرار، فلا حاجة إلى أخذ ذلك من الإطلاق. ورد بأن إطلاق الأمر أحد المقتضيات للإطلاق في الأزمان وغيرها، فلا تنافي بينهما.

قلت: وهذا مستمد ممّا ذكره الشيخ في «شرح الإلمام» حيث قال: إنا نقول: أمَّا كون اللفظ العام في الأشخاص مطلقاً في الأحوال وغيرها مما ذكر فصحيح؛ وأما الطريقة المذكورة في الاستدلال، فيلزم منها عود التخصيص إلى صيغة العموم، ويبقى العموم في تلك الأحوال لا من حيث إن المطلق عام باعتبار الاستغراق، بل من حيث إن المحافظة على صيغة العموم في الأشخاص واجب، فالعموم من حيث وجوب الوفاء بمقتضى الصيغة العامة لا من حيث إن المطلق عموم استغراق.

وأما قولهم: إن المطلق يكفي في العمل به مرة، فنقول: هل يكتفى فيه بالمرة فعلاً أو حملاً؟ فإن كان الأول، فمسلم، وإن كان الثاني فممنوع. وبيانه: أن المطلق إذا فُعِل مقتضاه مرة ووجدت الصورة الجزئية الداخلة تحت الكل كفى ذلك في العمل به، كما إذا قال: أعتق رقبة، ففعل ذلك مرّة لا يلزم إعتاقه رقبة أخرى، لحصول الوفاء بمقتضى الأمر من غير اقتضاء اللفظ العموم، وكذلك إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، فدخلت مرة وحنِثَ، لا يحنث بدخولها ثانية، لوجود مقتضى اللفظ فعلاً من غير اقتضاء العموم.

أما إذا عمل به مرة حملاً، أي في أي صورة من صور المطلق لا يلزم التقييد بها، ولا يكون وفاء بالإطلاق، لأن مقتضى تقييد الإطلاق بالصورة المعينة حملاً أن لا يحصل الاكتفاء بغيرها، وذلك يناقض الإطلاق، ومثاله إذا قال: أعتق رقبة، فإن مقتضى الإطلاق أن يحصل الإجزاء بكل ما يسمى رقبة، لوجود المطلق في كلِّ مَن

يعتقُ من الرقاب، وذلك يقتضي الإجزاء به، فإذا خصصنا الحكم بالرقبة المؤمنة منعنا إجزاء الكافرة، ومقتضى الإطلاق إجزاؤها إن وقع العتق بها، فالذي فعلناه خلاف مقتضاه.

قال: فتنبّه لهذه المواضع التي ترد عليك من ألفاظ الكتاب والسنة إذا كان الإطلاق في الأحوال وغيرها مما يقتضي الحمل على البعض فيه عود التخصيص إلى محل العموم، وهي الأشخاص أو مخالفة مقتضى الإطلاق عند الحمل، فالحكم بعدم التقييد، لوجود الوفاء بمقتضى الإطلاق أو العموم إلا بدليل منفصل، أما إذا كان الإطلاق في صورة لا تقتضي مخالفة صيغة العموم ولا ينافي مقتضى الإطلاق، فالكلام صحيح.

ويتعدى النظر بعد القول بالعموم بالنسبة إلى ما ذكرنا إلى أمر آخر، وهو أن ينظر إلى المعنى المقصود بالعموم، فإن اقتضى إخراج بعض الصور وعدم الجري على ظاهر العموم، وجب أن ينظر في قاعدة أخرى، وهي أن اللفظ إذا قصد به معين، فهل يحتجّ به فيما لم يقصد به أو لا؟ فإن قلنا بالأول، فلا حاجة بنا إلى هذا، وإلا احتجنا إلى النظر فيها بعد الانتهاء[1] بمقتضى الصيغة العموم، وأن الوفاء بمقتضاها واجب، فهذا ما عندي في هذا الموضع.

والذي يزيده وضوحاً أن اللفظ إذا كان مطلقاً في هذه الأحوال يلزم منه أن لا يصح التمسك بشيء من العمومات أو أكثرها، إذ ما من عام إلا وله أحوال متعددة بالنسبة إلى الذوات التي يتعلق بها العموم، فإذا اكتفينا في العمل بحالة من الحالات تعذر الاستدلال بغيره، وهذا خلاف ما درج عليه الناس.

مسألة

هل يجوز أن يبلغ المكلف اللفظ العام ولا يبلغه المخصص؟

إذا ثبت أن للعموم صيغة بالمعنى السابق، قال القاضي في «التقريب»: ذهب

(١) كذا في الأصل، والمعنى غير واضح.

الجمهور سيما القائلين بجواز تأخير البيان إلى أنه يجوز أن يسمع المكلف اللفظ العام، ولا يستمع المخصِّص إذا كان له مخصص في أدلة الشرع، وعليه البحث في ذلك بقدر ما يعلم أنه لو كان هناك مخصص لبَلَغَه، فإن وجده وإلا اعتقد عمومه.

وذهب بعض أهل العراق إلى أنه لا يجوز أن يُسمع الله واحداً من المكلفين العام المخصوص، ولا يُسمعه خصوصه؛ بل لابد أن يسمعه إياهما أو يصرفه عن سماع العموم إذا لم يُسمع الخصوص.

قلت: ونقله صاحب «المعتمد، والمحصول» عن الجُبَّائي وأبي الهُذَيْل، قال صاحب «الواضح»: وهو قول أبي علي الجُبَّائي، قال: وكذا كان يقول في الناسخ والمنسوخ.

قال القاضي: واتفق الكل على أنه إذا كان العموم مخصوصاً بدليل العقل جاز أن يسمعه من لم يتقدم نظره في الدليل على تخصيصه، وأنّ دليل العقل المخصص له مقدم عليه، لتقدم العقل على السمع، وهو من أوضح ما يستدل به، فإنه إذا جاز ذلك في الأدلة العقلية جاز في السمعية.

قال القاضي: ويجوز أن يَبْلغهُ المنسوخ، ولا يبلغه الناسخ، وحكى صاحب «الواضح» المعتزلي في المسألة ثلاثة مذاهب، ثالثها: التفصيل بين المخصص العقلي فيجوز، والسمعي فلا يجوز، وحكاه في «المعتمد» عن الجُبَّائي وأبي الهُذَيْل.

وممن تبع القاضي في ذكر هذه المسألة الإمام في «التلخيص»، والغزالي في «المستصفى» قال: ونحن نقول: يجب على الشارع أن يذكر دليل الخصوص، إما مقترناً أو متراخياً على ما ذكرنا من تأخير البيان، وليس من ضرورة كل محتمل[1] يبلغه العموم أن يبلغه الخصوص؛ بل يجوز أن يغفل عنه، ويكون حكم الله في حقه العمل بالعموم، وهو الذي بلغه، دون مالم يبلغه.

وقال في «البرهان»: لا يمتنع ورود اللفظ العام مع استئخار المخصص عنه إلى

---

(١) لعل الصواب: محتلم.

وقت الحاجة، وذهب جماهير المعتزلة إلى منع ذلك، وهي من فروع تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

مسألة

هل يجب العمل بالعام قبل البحث عن مخصص ؟

١/١٢٦ إذا جوَّزنا ورود العام مجرداً عن مُخَصِّصِه / فهل يجب اعتقاد عمومه عند سماعه والمبادرة إلى العمل بمقتضاه، أو يتوقف فيه إلى أن يُنظر دليل المخصّص؟ قال الشيخ أبو حامد الأسفرايني في كتابه: اختلف أصحابنا فيه، فقال القاضي أبوبكر الصَيْرَفِيّ: يجب اعتقاد عمومه في الحال عند سماعه والعمل بموجبه.

وقال عامة أصحابنا أبو العباس بن سُرَيْج وأبو إسحاق المَرْوَزِي وأبو سعيد الاصْطَخْرِي وأبو علي بن خيران وأبو بكر القَفَّال: يجب التوقف فيه، حتى ينظر في الأصول التي يتعرف فيها الأدلة، فإن دل الدليل على تخصيصه خص به، وإن لم يجد دليلاً يدل على التخصيص اعتقد عمومه، وعمل بموجبه.

قال الشيخ أبو حامد: وحكى القَفَّال أن الصَّيرفى سئل عن قوله تعالى: ﴿فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه﴾ [سورة الملك / ١٥] هل تقول إن مَن سمع هذا يأكل جميع ما يجده من رزقه؟ فقال: أقول: إنه يبلع الدنيا بلعاً.

قال الشيخ أبو حامد: وزعم الصَّيرفى أنه مذهب الشافعي، لقوله في «الرسالة»: والكلام إذا كان عاماً ظاهراً كان على ظاهره وعمومه، حتى تأتي دلالة تدل على خلاف ذلك.

وزعم آخرون أن مذهب الشافعي خلافه، لأنه قال: وعلى أهل العلم بالكتاب والسنة أن يتطلبوا دليلاً يفرقون به بين الحتم وغيره في الأمر والنهي. فأخبر أنه يجب طلب دليل يستدل به على موجب اللفظ. قلت: ومن هذه الطريقة يؤخذ حكاية قولين للشافعي في هذه المسألة. وهو غريب.

وما حكاه الشيخ أبو حامد من الخلاف في وجوب اعتقاد العموم جَرَى عليه العراقيون من أصحابنا، منهم القاضي ابن كُجّ في كتابه في «الأصول»، والقاضي أبو الطيب في «شرح الكفاية»، وصاحبه الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع»، وسليم الرازي في «التقريب»، وابن الصباغ في «العدة»، ونصروا قول ابن سُرَيْج.

وممن حكاه من المراوزة إمام الحرمين، وأبو نصر بن القُشَيْرِي في كتابه، والقاضي الحسين في تعليقه قبيل كتاب القاضي إلى القاضي، والإمام أبو عمر بن عبد البر، ونقل التمسك بالعموم إلى أن يظهر المخصص عن أهل الحجاز، والمنع منه عن أهل الكوفة.

وكذلك صوّر المسألة والنقلَ القاضي أبو بكر في «التقريب» والإمام في «التلخيص»، قال: وذهب ابن سُرَيج ومعظم العلماء إلى أنه لا يسوغ اعتقاد العموم إلا بعد النظر في الأدلة ثم إذا نظر فيها جرى على قضيتها.

قال: وارتضاه القاضي أبو بكر، وهو الصحيح.

وكذلك صوّرها إلْكِيا الهراسي في «المدارك»، ونقل موافقة ابن سُرَيْج عن القَفَّال وابن خَيْران وإلاصطخرى، وكذلك ابن برهان في «الأوسط» إلا أنه اختار قول الصَّيْرَفِي، وقال: إنه الصحيح.

وكذا اختاره ابن عَقِيل والمقدسي والقاضي أبو يعلى بن الفراء وأبو بكر الخلال من الحنابلة، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، واختاره أيضاً الإمام فخر الدين الرازي وأتباعه، وأبو العباس القرطبي من المالكية.

لكن الراجح عند أصحابنا أنه لا يجوز قبل البحث عن المخصص، ونقل فيه الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني اتفاق أصحابنا، واختاره الإمام في «البرهان» وزيف قول الصَّيرَفِي، وحكاه المَاوَرْدِيُّ عن ظاهر نص الشافعي.

وقال في كتاب «الأقضية»، وتبعه الرُّوْيَانِيُّ في «البحر»: إنه مذهب الشافعي. قلت: هو ظاهر نص الشافعي في «أحكام القرآن»، فإنه قال: وعلى أهل العلم

عند تلاوة القرآن والسنة طلب الدلائل ليفرقوا بين الحَتْمِ وغيره في الأمر والنهي. هذا لفظه. فنصّ على طلب الدلائل المُمَيِّزَةِ بين مواقع الكلام، ولم يَكلْهم إلى نفس الكلام، وظاهره قبل البحث عن القرائن.

لكنه نص في موضع آخر على ما يخالفه. فيصير له في المسألة قولان، فذكر في «الأم» حديث أبي أيوب بعموم النهي عن الاستقبال بالغائط والبول، وقال: (يعني أبا أيوب) بالحديث جملة كما سمعه جملة. قال الشافعي: وكذلك ينبغي لمن سمع الحديث أن يقول به على عمومه وجُملته، حتى يجد دلالة يفرق منها فيه، ثم مثل الدلالة المفرقة بحديث ابن عمر، ثم ذكر حديث النهي عن الأوقات المكروهة، ثم قال الشافعي: وهكذا غير هذا من حديث رسول الله ﷺ، هو على الظاهر من العموم، حتى تأتي الدلالة عنه من سنة رسول الله ﷺ أو إجماع الأئمة الذين لا يمكن أن يُجمعوا على خلاف سنته أنه باطن دون ظاهر، وخاصٌّ دون عام. انتهى. هذا لفظه، وذكر في «الرسالة» مثله، واحتج بحديث أبي أيوب في قضاء الحاجة، وأنه سمعه جملة، فقال به جملة. وقد سبق في مسألة صيغ العموم نقل الصَّيْرَفِيِّ مثل ذلك عن نصوص الشافعي الكثيرة.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني في كتابه: اتفق أصحابنا على أن العموم إذا ورد وسمعه المكلف وفهم ما يجب، وجب عليه عرْضه إذا أراد تنفيذه على ما يقدر من أدلة العقول وأصول الشرع، فإن كان فيه ما أوجب تخصيصه خصه به، وإلا أجراه على ظاهره فيما اقتضاه لفظه، وهذا وقف منه على مقدار الاجتهاد، وليس هو من جنس ما تقوله الواقفية. انتهى.

وقال القَفَّالُ الشَاشي في «أصوله»: إذا ورد الخطاب باللفظ العام نظر، إن وجد دليل يخص اللفظ كان مقصوراً عليه، وإلا أجرى على عمومه، لأن العام محتمل للتخصيص، فلا يجوز الهجوم على الحكم دون النظر في المراد به، فإن قيل: فما الذي يعتقده السامع قبل النظر؟ قلنا: قد يقترن بالخطاب من دلالة الحال ما يقف به السامع على مراد الخطاب، وقد يتقدم الخطاب ما يتعقَّل لتخصيص اللفظ وقرينته عليه، كما ورد أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿ولم يَلْبسوا إيمانهم بظلم﴾ [سورة

الأنعام / ٨٢] شق ذلك على الصحابة؛ فقال النبي عليه السلام: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ [سورة لقمان / ١٣] فإذا ورد الخطاب مجرداً من دلالة تقترن به، فالواجب على المخاطب قبل النظر أن يعتقد ما حصل عنده من ظاهر اللفظ، فإنه حق ولا يعتقد انصرافه إلى عموم ولا إلى خصوص؛ لأنه إنما يجوز اعتقاد الشيء على ما هوبه، وليس عنده قبل النظر في هذا أكثر من اللفظ العام، فالعام يرد عليه الحادثة تحتمل وجهين، فلا يعتقد في حكمها شيئاً بعينه إلى أن ينظر فيتبين له الحكم. انتهى.

وقد احتج بعضهم على العمل قبل البحث عن المخصص بما في الصّحيحين من حديث أبي عبيدة في العنْبر الذي ألقاه البحر، فإن أبا عبيدة حكم بتنجيس ميتة البحر تمسكاً بعموم القرآن، ثم إنه استباحها بحكم الاضطرار مع أن عموم القرآن في الميتة مخصَّص بقوله: (هو الطهور ماؤه، الحل ميتته) ولم يكن عنده ولا عند أحد من أصحابه[1] خبر من هذا المخصّص.

وحصل بما ذكرنا أن في هذه المسألة عندنا طريقين: إحداهما: حاكية لقولين أو وجهين. والثانية: القطع بوجوب البحث من غير خلاف على طريقة الأستاذ أبي إسحاق، والقولان الأولان مشهوران من غير مذهبنا. ولهم فيها أيضاً ثلاثة / ١٢٦ / ب أقوال غريبة:

أحدها: إن سَمِعَه من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم وجب اعتقاد عمومه في الحال، وإن سمِعه من غيره لزمه التثبت، ونُسِبَ لأبي عبد الله الجرجاني من الحنفية.

والثاني: وحكاه الشيخ أبو حامد، وسليم الرَّازِيّ في «التقريب» عن أهل العراق أنه إن ورد بياناً بأن يكون جوابا لسؤال أو أمراً أو نهياً وجب حمله على عمومه، وإن ورد ابتداء وجب التوقف فيه، وحكاه أبو بكر الرَّازِيّ في أصوله، واختاره، على غير هذا الوجه، وهو التفصيل بين أن يرد جواباً عن سؤال أو أمراً أو نهياً، فيجب حمله على عمومه، لأنه لو كان خاصاً لما تركه عليه السلام بلا بيان في

(١) في الأصل: «الصحابة» وما ذكرناه هو ما يقتضيه السياق.

الحال التي ألزم بتنفيذ الحكم مع جهل السائل.

وإن ورد ابتداء من غير تعلق بسؤال أو سمع آية من القرآن مبتدأة والسائل من أهل النظر والاجتهاد، قال الرازي: ففيه وجهان: **أحدهما**: لا يحكم بظاهره حتى يبحث عن المخصص، فإن لم يجده أمضاه على عمومه.

والثاني: إن كان مخاطباً بحكم اللفظ فليس يخليه الله تعالى عند سماع اللفظ من آية دلالة التخصيص عليه، حتى يكون كالاستثناء المتعقب للجملة، وأما من لم يكن مخاطباً بالحكم، فليس عليه أن يعتقد فيه عموماً ولا خصوصاً.

قال: وأما العامي فليس له أن يعتقد شيئاً من ذلك، ولكنه إذا سأل عن حكم حادثة مِمَّن يلزمه قبول قوله، فأجابه بجواب مطلق أمضاه على ما سمعه، ومنهم من اقتصر على العموم من غير تفصيل، وهو خطأ؛ لأن فيه إيجاب اعتقاد عموم مالا يعلم صحة عمومه، لا سيما إذا كان مخصّصاً في نفس الأمر. اهـ.

الثالث: وحكاه المَاوَرْدِيُّ والرُّوْيانيُّ في كتاب «الأقضية» التفصيل بين أن يدخله تخصيص أو لا، فقبل التخصيص يستعمل على عمومه من غير اجتهاد ولا نظر، وبعد التخصيص يحتمل. قالا: وهو قول أهل العراق، وكلام ابن كَج يقتضي تخصيص الخلاف بما إذا لم يكن هناك ما يخصصه، فإن وجدنا ما يخصصه وجب العمل بالعام بلا خلاف من غير توقف، وإن كان يجوز أن يكون هناك مخصص آخر، فإنه جعل هذا أصلاً قاس عليه موضع الخلاف.

وحكى ابن فُورَك مذهب الصَّيْرَفِيِّ ومقابله قولاً بالتفصيل بين الأوامر والأخبار، قال: ومنهم من جمع في الوقف بينهما، وهو الأفقه، ومنهم من حمله على ثلاثة، وتوقف في الزائد عليه. والمشهور حكاية هذا في تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ونقل بعضهم عن «الأصول» للأستاذ أبي إسحاق أن محل الخلاف في هذه المسألة فيما إذا ورد الخطاب العام بعد وفاته عليه السلام، فإن ورد في عَهْده، وجب المبادرة إلى الفعل على عمومه؛ لأن أصول الشريعة لم تكن مقررة.

[مذهب الصيرفي في العمل بالعام قبل البحث عن مخصص]

وفي ذلك نظر لما سبق من كلام الصَيْرَفِيّ في كتاب «الدلائل» الخلاف في ذلك، فقال: ذهب جماعة إلى أن ما سمع من النبي عليه السلام من القرآن والسنة من العام مخاطباً به، فلا يجوز أن يتركه حتى يبيّنه للمخاطبين، ليَصِلُوا إلى علم ما أُمِرُوا به، وأما الساعة فقد تكامل الدين، وثبوت[1] الناسخ والمنسوخ، فليس على مَن سمع آية من العام العمل بها حتى يسأل أهل العلم، فيعرف حكمها لما في ذلك من النسخ والتخصيص، وإن كان ممن يبحث وله أن يبحث فقد أتى بما يمكنه، فليس عليه إلا اعتقاد ما سمعه، إذ قد بلغ ما يمكنه في الجملة، وليس للعلم غاية ينتهى إليها، حتى لا يفوته منها شيء.

واختار قوم جواز تأخير البيان منه عليه السلام إلى وقت التقييد؛ وقال قوم: على من سمع شيئاً وحصل في يديه أمر من الله أو نهي ـ اعتقاد ما سمع حتى يعلم خلافه.

قال أبو بكر: والذي أقوله: إن كل آية أو سنة خاطب الله بها أو رسوله مواجهاً بها من يُخاطِب آمراً أو ناهياً، فلا يجوز أن يخاطبه به النبي ﷺ وحكمه في تلك مرفوع؛ لأنه يصير آمراً بشيء، حكمه أن ينهى عنه في تلك الحال؛ وهو محال في صفته[2] عليه الصلاة والسلام، ولا يجوز أيضاً أن يواجه رجلاً آمراً له بشيء أو ناهياً عنه باسم عام ووقت بيانه ممكن، ولا يتقدم ما يوجب له البيان فيصير ما يريد منه أن يعلم من خطابه أو يفعله بخلاف ما أظهر؛ لأنه في الظاهر آمر له بخلاف ما يريد منه، ولا سبيل له إلى علم من لفظه، لأن الله تعالى أمره أن يبين ما أنزل إليه، وهذا خطاب مَنَ كتم لا مَن بيّن، والرسول عليه السلام أعلم بالله من أن يفعل ذلك.

فإذا سمع المخاطبون ذلك منه عليه السلام، ثم فارقوه، واحتمل ورود النسخ عليه ـ فعليهم الإقامة عليه، حتى يعلموا أن الله أزاله أو رسوله؛ لأنه قد حصل في أيديهم اليقين، فلا يزولون عنه لإمكان ما يجوز أن يكون رافعاً ولا يتوقفون عنه؛ لأن في ذلك إسقاط ما علم صحته لما لا يعلم كونه.

(١) الصواب: وثبت. (٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب: في حقه.

وقد عُلِم أن الناس لا يمكنهم مراعاة النبي ﷺ في كل الأحوال لا يفارقونه؛ بل عليهم استعمال ما علموه حتى يعلموا خلافه مع احتمال زوال ما علموا أو وجب عليهم تبليغه، قال تعالى: ﴿لأنذركم به ومن بلغ﴾ [سورة الأنعام / ١٩] .

وعلى ذلك جرى أمر السلف كابن مسعود في الكلام في الصلاة، لم يَزَلْ عليه حتى قَدِم عليه السلام، فأخبره أنه لا يجوز. وكان معاذ ومن بَلّغه معاذ سواء في الاعتقاد وفي الفعل، حتى يعلم خلافه، وإلا فلا معنى لتوجيهه ليعلِّم الناسَ لإمْكَان نسخ ما بعث به.

ثم قال: باب الإبانة عما سمع من النبي ﷺ غير مواجه في الصّلاة وغيرها؛ قال قائلون: ليس على مَن سمع ذلك اعتقاد ما سمع ولا فعله حتى يسأل النبي ﷺ، فيبين له، لأنه لم يواجهه بالخطاب، وإنما سمع درساً، وقد يدرّس المنسوخ.

وقيل: لا يكلف إلا ما سمع حتى يعلم خلافه، وقال أبو بكر: والذي أقوله: أن كل آية سمعت من النبي ﷺ بأمر أو نهي وكان الكلام قد تم ولم يتعقبه ويقارنه بما يقتضي تخصيصه، فعلى السامع اعتقاد ما سمع حتى يعلم خلافه، ثم احتج على ذلك بأمور منها قوله تعالى: ﴿وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضي ولّوا إلى قومهم منذرين﴾ [سورة الأحقاف / ٢٩] ، قال: فلما سمعوا عند انقضائه أثنى عليهم عند التقضي بالانصراف، ولم يتوقفوا للسؤال ولا غيره، فلما آمنوا به لزمهم حكم ما سمعوا حتى يعلموا أن الله أزال حكمه وأبقى تلاوته.

وظاهر كلام الصَّيْرَفِيّ أن الشافعي يقول ذلك، فإن من جملة ما احتج به على هذا أن الشافعي احتج على خصوصه بقوله: ربما حضر الرجل من الصحابة قد سمع الجواب، ولم يسمع السؤال، والكلام يخرج على السبب، فيحكي ما سمع، وعلى كل إنسان أن يحكي ما سمع حتى يعلم خلافه، فإذا كان هذا من النبي ﷺ بحيث يكون الجواز ممكناً من النبي عليه السلام، والصحابة يسمعون ذلك، ويمكنهم سؤاله فيجيبهم، فهو في غيرهم أوْلى.

ثم قال: باب الإبانة عن العام يُسمَع مِن غير النبي ﷺ / في عصر النبي عليه ١/ ١٢٧

السلام وهلُمَّ جَرًا إلى وقتنا هذا. فنقول: كل آية أو سنة وردت علينا، فالواجب علينا اعتقاد ما سمعنا حتى نعلم خلافه من خصوص أو نسخ، وعلتنا فيه ما اعتللنا من أمر معاذ وغيره من عُمَّال النبي عليه السلام، ومن لم يلق النبي عليه السلام، بل اعتقدوا ما سمعوا منه وعملوا به، لأنه لو جاز التوقف لاحتمال الخصوص لجاز التوقف عما علمناه ثانياً، واحتمل في منعه، وهذا يؤول إلى ترك الفرائض.

فأما القائلون بأنّ علينا طلب ذلك بقدر الطاقة كطلب الماء بحسب ما يمكن، فإن وجده وإلا صار إلى التراب، وإذ قد يدرك الجلي منه ما [لا] يدرك الخفي فليس عليه إلا ما يقدر عليه، فإن وجده فيها وإلا عاد إلى القضاء بالعموم، قلنا له: تطلب دليل الخصوص في بعض القرآن والسنة أو في كل ذلك؟ فإن قال: أطلبه في البعض دون البعض، فقد عَمَد إلى أهل الخصوص. وإن قال: اطلُبُه في كل ذلك، قلنا: وقد علمت أنك لا تبلغ علم ذلك كله، فتوقفك خطأ من وجهين. فأما تشبيههم بالماء والتراب فخطأ، لأنهم أُمِرُوا أن يلتمسوا الماء إلى الطهور، كما يلتمسوا أهل الزقاق، ولم يكلّفوا غير ذلك. انتهى كلامه.

وهذا الباب الأخير يعلم منه ثبوت الخلاف في الصورة التي نقل عن الأستاذ الوفاق فيها، **وقد استفدنا من جملة كلامه أن للمسألة أحوالاً:**

أحدها: أن يُخاطِب النبي عليه السلام باللفظ العام فعلى المُخَاطَب العمل بمقتضاه حتى يعلم خلافه.

ثانيها: أن يقول ذلك لا على جهة الخطاب له فعلى السامع اعتقاد عمومه.

ثالثها: أن يسمع العام من غير النبي عليه السلام في عصره أو بعده، فالحكم فيه كذلك، والخلاف ثابت في الجميع، لكن الحالة الأولى فرّعها على مذهبه في منع تأخير البيان إلى وقت الحاجة، ثم إنه ذكر بعد ذلك تقييد ما سبق بما إذا لم يعلم أن فيه تخصيصاً أو ناسخاً، أما إذا علم فإنه يتوقف. فإنه قال بعد أوراق: باب القول في الأسماء التي قد علم أنه قد خص أو نسخ بعض حكمه ولا نعلم ناسخه أو البعض المنسوخ منه.

قال أبو بكر: كل خطاب خوطبتَ به، وعلمت أن فيه خصوصاً أو نسخاً ولم تعلمه، فلا تقدم فيه على شيء منه، لأنك لا تتوجه إلى وجه من وجوه الاستعمال إلا نَعَادَلَ في نفسك بضده، فليس البعض أولى من الآخر ،فلا تقدم عليه حتى تعلم المرفوع من الثابت.

ثم قال: وليس هذا مثل القرآن كله إذا علم أن فيه منسوخاً، لأني لا أدري هل ذلك في القرآن من النسخ واقع لهذا أو لغيره، فلا أترك ما ثبت أمره حتى أعلم خلافه. انتهى.

إختلاف الأصوليين في تحديد مذهب الصَيْرَفِيِّ

وإنما حكيت كلام الصَيْرَفِيِّ بنصه لعزة وجود هذا الكتاب، ولأنه قد وقع أغلاط لجماعة من الأكابر في النقل عنه، فأردت الاستظهار في ذلك، وبيانه بأمور:

أحدها: قالوا: إن قول الصَيْرَفِيِّ: يجوز التمسكِ بالعام ابتداء من غير طلب المخصص يحتمل معنيين؛ أحدهما: أنه يجب على المجتهد أن يظن عمومه إذ ذاك، إذ ليس من شرطه حكماً والتمسك بالدليل أن يكون قاطعاً بمقتضى الدليل الذي تمسك به. والثاني: أنه يجب عليه أن يقطع بعمومه إذ ذاك، لكن صرح إمام الحرمين وغيره بالاحتمال الثاني نقلاً عنه، فأغلظ القول عليه.

قلت: وكذلك القاضي أبو الطيب الطبري نصب خلاف الصَّيْرَفِيِّ في وجوب اعتقاد العموم، وكذلك ابن برهان في «الأوسط» وسليم الرَّازي في «التقريب» وابن السَّمْعاني في «القواطع»، ولم يذكروا وجوب العمل، وما سكتوا عنه، فقد صرح به غيرهم.

وقال المَازَرِيُّ: لم يرد الرجل هذا، وإنما أراد اعتقاد وجوب العمل به، قال المُقْتَرِح في تعليقه على «البرهان»: والظاهر أن الصَّيْرَفِيَّ إنما أراد الاحتمال الأول. انتهى.

وقد علمت أن الصَّيْرَفِيَّ فَرض للمسألة أحوالاً ثلاثة، وجعل بعضها من الاحتمال الأول، وبعضها من الأخير، ففي الحالة الأولى، وهي أن يخاطبه عليه السلام، باللفظ العام يجب عليه العمل بمقتضى العموم، ولم يحتر اعتقاد العموم بخلافه في الحالتين الأخيرتين، فتأمل كلامه.

وقال الأصفهاني: استفدنا منه أن العمل به مقطوع، أما مطلق اللفظ العام إن أراد به العموم فلا قطعَ فيه. قال: وهذا الذي اشتبه على من قال: إن الأحكام الثابتة بأخبار الآحاد ونحوها مما يفيد الظن أحكامٌ معلومة، ولم يعرف أن المقطوع به وجوب العمل لأن الحكم المظنون معلوم.

الأمر الثاني: أن إمام الحرمين صوّر محل الخلاف في صورة خاصة، فقال: إذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم، ولم يدخل وقت العمل بموجبها، فقد قال أبو بكر الصَّيْرَفِيُّ: يجب على المتعبدين اعتقاد عمومها على جزمٍ، ثم إن كان الأمر على ما اعتقدوه فذاك، وإن تبين الخصوص تغيّر العقد. انتهى.

والصواب في النقل عنه إطلاق العموم سواء قبل حضور وقت العمل به أو بعده؛ بل هو مصرح بالعمل به قبل البحث عن المخصِّص، ونقل ذلك أيضاً في كتابه «البيان في أصول الفقه» وكذلك نقله عنه الجمهور كما سبق التصريح به في كلامهم، ولم يقيد أحد منهم النقل عنه بهذه الحالة.

[تفريع]

الأمر الثالث: أن مما يتفرع على هذا الخلاف تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فمن ذهب إلى إجرائه على العموم قبل البحث عن المخصص كالصَّيْرَفِيّ، قال: لا يجوز أن يتأخر عنه بيان الخصوص، إن كان ثَمَّ مراد كما يمتنع تأخير الاستثناء، ومَنْ منع اقتضاء عمومه، أجاز تأخير البيان عن وقت الورود.

كذا ذكره ابن فُورَك في كتابه، فقال: من ذهب إلى الاقتضاء بنفس السماع، قال: لا يجوز أن يتأخر عنه بيان الخصوص إن كان ثَمَّ مراد، ومن أبى المبادرة إلى الإمضاء جوَّزه.

وكذا قال إلْكِيا الهراسي، وهذا موافق لأصل الصَّيْرَفِيّ، فإنه ممن يمنع تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما سبق التصريح به في صدر كلامه.

وهكذا نقله عنه الجمهور، ولكن إمام الحرمين نقل عنه هنا أنه يُجَوِّز تأخير البيان عن وقت الحاجة، واستدل عليه بأنه من الرادين عليهم في كتبه، فألزَمَه التناقض، فقال: القول بالإجراء على العموم إنما يليق بمذهب من يمنع تأخير البيان، أما من يجوزه فلا، فالقول بجواز ورود المخصص مع القول بوجوب العموم تناقض.

وقد علمت أن الصَّيْرَفِيّ صرح في صدر كلامه في هذه المسألة بمنع تأخير البيان عن وقت الحاجة، فالذي ذكره مستقيم، وكذا نقله عنه ابن الصَّبَّاغ في العدة وغيره. وقول الإمام: إنه من الرادين على مانعي تأخير البيان في تصانيفه صحيح، ولكن في غير مسألة تأخير البيان؛ نعم، سيأتي عن الأستاذ أبي إسحاق رجوع الصَّيْرَفِيّ عن هذا المذهب، ولم يقف جماعة على تحرير النقل عن الصَّيْرَفِيّ في مسألة
١٢٧/ب تأخير / البيان، وظنوا صحة ما نقله عنه الإمام فأخذوا في تأويل كلامه.

قال المَازَرِيُّ: قد أغلظ الإمام القول على الصَّيْرَفِيّ، ونسبه إلى الغباوة، وهو غير لائق، فإنه إمام جليل مع إمكان تأويل كلامه.

قال المُقْتَرِح: لا تناقض، لعدم تواردهما على محل واحد، فإن محل الاعتقاد إنما هو وجوب العمل بالعموم، والتجويز راجع إلى تبيين مراد اللفظ. انتهى.

وهذا بناء منه على أن الصَّيْرَفِيّ كلامه في وجوب العمل لا الاعتقاد، والإمام بنى اعتراضه على أن كلام الصَّيْرَفِيّ في الاعتقاد، وقد سبق تحريره.

وقال الصَّفِيُّ الهندي: لا نسلم أن الجزم باعتقاد العموم إنما يليق بمذهب المانع من تأخير البيان، بل التناقض المذكور لازم لهم أيضاً إلا مَن لم يجوز سماع المكلف العام دون الخاص، فإن التناقض المذكور إنما يندفع عنهم لا غير، وهذا لأنهم وإن أوجبوا اتصال المخصص بالعام في الورود، لكنهم لم يوجبوا وصوله إلى مَن يصل إليه العام، فيحتمل أن يظهر المُخَصِّص للمكلف بعد سماع العام، وإن كانا عند الورود مقترنين، ومع هذا الاحتمال والتجويز كيف يجب عليه القطع بالعموم؟

[الغزالي ينقل الاجماع على وجوب البحث قبل الحكم بالعام]

الأمر الرابع: قيل: إن الغزالي خالف طريقة الناس في هذه المسألة، فقال في «المستصفى»: لا خلاف أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة المخصصة، لأن العموم دليل بشرط انتفاء المخصص، والشرط بعد لم يظهر، وكذلك كل دليل يمكن فيه المعارضة، وذلك كإلحاق الفرع بالأصل في القياس، فالعلة دليل بشرط العلم بنفي الفارق.

وقد تبعه على ذلك الآمدى وابن الحاجب، فنقلا الإجماع على امتناع العمل بالعام قبل البحث عن كل ما يمكن أن يكون مخصصاً، وغلَّطهما الشيخ تَقِيُّ الدين في «شرح العنوان» متمسكاً بكلام الشيخ أبي إسحاق السابق، ومَنْ نقل الخلاف مقدَّمٌ على من نقل الإجماع لمزيد الاطلاع. انتهى.

قلت: وهذا لا ينافي نقل الخلاف، فقد بيّنّا أن ذلك طريقة في المذهب قاطعة بذلك، وطريقة حاكية للخلاف، على أن من الناس من عكس هذه الطريقة، فقال: المعروف ما ذكره الغزالي ومن تبعه، وخلاف الصَيْرَفِيّ إنما هو في اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به، وإذا ظهر مخصص يتغير الاعتقاد، هكذا نقله عنه إمام الحرمين والآمدى وغيرهما.

وعلى هذا فنصْبُ الخلاف على التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص كما نقله الإمام فخر الدين وأتباعُه ـ غلط؛ بل هما مسألتان: اعتقاد العموم وهي مسألة خلاف الصَيْرَفِيّ، وامتناعُ التمسك به قبل البحث عن المخصص، وهي مسألة إجماعٍ.

واستشكل آخرون الاتفاق على امتناع العمل مع إيجاب البعض اعتقاد عمومه، إذ لا يظهر لوجوب اعتقاد عمومه فائدة إلا العمل به فعلاً أو كفاً، فلو قيل: قاتلوا الكفار، أو اقتلوهم، واعتقدنا عمومه، وجب علينا العمل بموجبه في قتالهم، حتى يأتي المخصص، وإن لم يكن الأمر هكذا لم يكن لوجوب اعتقاد عمومه فائدة.

والصواب أن الخلاف ثابت في الحالين، وممن نصب الخلاف فيهما الشيخ

أبو إسحاق في «شرح اللمع» فقال: هل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها؟ قال الصَيْرَفِيّ: يجب الأخير، وقد سبق توهم إمام الحرمين تخصيص النقل عنه بذلك.

وقال بعض شراح «اللمع»: يجب اعتقاد عمومها في الأزمان والأعيان بلا خلاف، وهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها قبل البحث عن المخصص؟ فيه الوجهان، وأيضاً فالكل متفقون في النقل عن الصَيْرَفِيّ أنه يجب اعتقاد عمومه، ومع الجزم بالعموم يستحيل أن لا يجوز التمسك به، فكيف يستقيم نقل الإجماع في منع التمسك به ! ! وكيف تجعل مسألة اعتقاد العموم غير مسألة جواز التمسك به وهو لازمه ! ! وهذا مما لا يعقل، وأيضاً القول بجواز التمسك به أولى وأظهر من وجوب اعتقاد عمومه، ثم حين ظهور المخصص يتغير الاعتقاد، فإنه مذهب ضعيف أَغْلَظَ إمام الحرمين القول فيه بسببه، بخلاف العمل بالعام ابتداء فإن له وجهاً وجيهاً.

وقال الأصفهاني في «شرح المحصول»: هما مسألتان: إحداهما قبل مجيء وقت العمل، والحق فيها ما اختاره إمام الحرمين أن العموم ظاهر، والعمل مقطوع به. وثانيتهما: عند وقت العمل به، وهي مسألة الغزالي، والحق فيها ما اختاره.

والذي يتحصل من كلامهم أنه لا يجوز الهجوم على العمل بمقتضى العموم دون البحث عن المخصص. وأما الخلاف المحكي عن الصَيْرَفِيّ وابن سُرَيْج فهو حكم مقتضى العموم ابتداء، ويعتمد على ظهور التخصيص ابتداء، والخلاف في العام في إجرائه على عمومه، وفي الخاص في إجرائه على حقيقة واحدة، فمن أوجب الاستقصاء عن المخصص أوجب البحث عن المقتضى بحمل اللفظ على المجاز.

وهكذا جعل الهندى خلاف الصَيْرَفِيّ قبل حضور وقت العمل به. قال: فإن حضر وقته وجب العمل به إجماعاً لكن مع الجزم بعدم المخصص عند جمعٍ كالقاضي، ومع ظنه عند آخرين كإمام الحرمين وابن سُرَيْج والغزالي وهو الأوْلى. انتهى.

وقد سبق أن الصَيْرَفِيّ والجمهور أطلقوا النقل عنه من غير فرق بين حضور وقت العمل به أم لا، ونقله الإجماع في الحالة الثانية لا يستقيم لما سيأتي من كلام ابن

الصباغ. قال إمام الحرمين: إذا حضر وقت العمل بالعام، فقد يقطع المكلف بمقتضى العموم لقرائن تتوفر عنده، فيصير العام كالنص، وقد لا يقطع بذلك لعدم القرائن المفيدة للقطع؛ بل يغلب على ظنه العموم فيعمل بناء على غلبة الظن كما في خبر الواحد والقياس.

[المذاهب في المدة التي يجب فيها البحث عن مخصص]

الأمر الخامس: إذا أوجبنا البحث عن المخصص فاختلف في المدة التي يجب فيها البحث على أربعة مذاهب حكاها في «المستصفى».

أحدها: يكفيه أدنى نظر وبحث كالذي يبحث عن متاع في بيت ولا يجده، فيغلب على ظنه عدمه.

والثاني: يكفيه غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث.

والثالث: لابد من اعتقاد جازم بأنه لا دليل، ولا يكفي الظن.

ورابعها: لابد من القطع بانتفاء الأدلة، وإليه ذهب القاضي، والقطع به ممكن. ومنعَ غيره ذلك الإمكان، لأن غاية المجتهد بعد الاستقصاء الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود، ولا يلزم منه إلا الظن بعدم الوجود لا القطع بعدمه، لعدم انضباط الأدلة، واحتمال الشذوذ.

وقال القاضي: ولا يكفي عدم وجدان المخصص لمجتهد سابق، ولا قوله، ولو[1] كان الحكم خاصاً لنَصَب الله عليه دليلاً للمكلفين ولْيَكفِهم[2] ذلك.

واعلم أن هذا القول قريب من الذي قبله فإن المُعْتَقِدَ أيضاً لا يُجَوِّزُ النقيض وإلا لكان ظاناً، لكن يفترقان في أن المُعْتَقِدَ على الثالث يكون مصيباً في الحكم، وإن تبين له الغلط بعد ذلك، والقاضي يرى أن الاعتقاد من غير علم لا يكون مطلوباً في الشريعة، قاله الأبْيَارى.

والمختار وفاقاً لإمام الحرمين وابن سُرَيْج والغزالي والمحققين الأول، فقال:

(١) في الأصل «لو كان» بغير واو

(٢) كذا في الأصل، ولعل صوابه «وكلّفهم»

عليه تحصيل علم أو ظن باستقصاء البحث، أما الظن فبانتفاء الدليل في نفسه،[1]
١/١٢٨أ وأما / القطع فبانتفائه في حقه يتخير عن نفسه[1] عن الوصول إليه بعد بذل وسعه، وهذا الظن بالصحابة في مسألة المخابرة ونحوها، وكذلك الواجب في القياس والاستصحاب وكل ما هو مشروط بنفي دليل آخر.

ويجتمع من كلام الأصحاب في المسألة أقوال أخر، فقد قال المَاوَرْدِيُّ والرُّويَانِيُّ كلاهما في الأقضية: ليس لزمان الاجتهاد والنظر وقت مقدر، وإنما هو معتبر بما يؤدي الاجتهاد إليه من الرجاء والإياس.

وقال القَفَّال الشاشي في كتابه: ليس لمدة البحث زمن محدود، ولكنها معقولة، وهذا كما أن المجتهد إذا لم يجد نصاً في الحادثة، يجتهد حتى يجد ما يتعلق به، وليس له في ذلك زمن محدود، ومعلوم أن من سمع النبي ﷺ يتلو آية بلفظ عام، كان عليه أن يستوعبها سماعاً فلعله استثنى عقب الكلام. فإذا استوعبها، ولم يجد فيها استثناء ولا خصوصاً اعتقد عمومها، وعمل بما يوجبه لفظها.

وليس لمدة الاستماع وقت محدود، ولكن بانتهاء الكلام، فكذلك من سمع آية عامة نَظَرَ، ولا مدة لنظره أكثر من زمان يخطر بباله ما قد عَلِمَه من الأصول فيه، فإن لم يجد في ذلك ما يدل على خصوصها واحتاج إلى التقييد أجراها على العموم، وإن لم يحتج سأل من يعلم أن عنده علماً أو ازداد في التأمل بما عنده من الأصول، فلعله أن يتنبّه به على خصوص إن كان فيها كما سأل الصحابةُ عن قوله تعالى: ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [سورة الأنعام / ٨٢] وقالوا أينا لم يظلم؟ فأنزل الله تعالى: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ [سورة لقمان / ١٣] وسألوا النبي عليه السلام عن قوله: (من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاءه كره لقاءه) فقالوا أينا لا يكره الموت؟ فكشف لهم عن المعنى. وليس كل ما قدر حصره بمقدار تعلق الحكم به، كما تقول في التواتر: أن يكون عدداً يستحيل تواطؤهم على الكذب، قال: وفي ذلك إبطال قول من نَظَر إلى إبطال النظر في معنى العموم لجهل المدّة التي يقع فيها النظر.

---

(١) لعل في الكلام سقطاً وتحريفاً، صوابه: بأن يُحسَّ من نفسه العجز عن الوصول الخ.

وقال القاضي أبو الطيب في «شرح الكفاية»: ولا يوجب التوقف أبداً؛ بل هو كالحاكم يتوقف حتى يسأل عن عدالة الشهود، ويجوز أن يكون النظر الأول هو الواجب دون التكرار، كالمجتهد تنزل به الحادثة.

قال الشيخ في «شرح الإلمام»: الموجبون للبحث عن المخصص، إن أرادوا به أنه لابد للمجتهد من نظره فيما تأخر من النصوص، أو مايتيسر له مراجعته مما ستعرفه باحتمال التخصيص فذلك صحيح، وإن أرادوا به التوقف حتى يقع على ما لعله لم يبلغه من النصوص، ولا يشعر به مع قرب المراجعة فلا يصح، والدليل عليه أن علماء الأمصار ما برحوا يفتُون بما بلغهم من غير توقف على البحث في الأمصار والبلاد عما لعله أن يكون تخصيصاً.

وبهذا يجاب عن قول القائل بالوجوب إنه لو كان كذلك لكانت رتبة الاجتهاد ممكنة لكل أحد حصلت له أدنى أهلية، لأنا أولاً شرطنا أن يكون أهلاً للاجتهاد، وذلك يقتضي إطلاعه على جملة من النصوص زائدة لا يصل إليها من له أدنى أهلية. انتهى.

[منشأ الخلاف في المسألة]

الأمر السادس: أن مثار الخلاف في وجوب البحث أمران: أحدهما: التعارض بين الأصل والظاهر. والثاني: عدم المخصص، هل هو شرط في العموم أو التخصيص من باب المعارض؟ فيه قولان يؤخذان مما سبق، وكما في تخصيص العلة. والصَّيْرَفِيُّ يقول: إن التخصيص مانع [ف] يتمسك بالعموم مالم ينتهض المانع، لأن الأصل عدمه. وابن سُرَيْج يقول: عدمه شرط، فلابد من تحققه.

وحاصله أن ابن سُرَيْج يقول: صيغ العموم لا تدل على الاستيعاب، إلا عند انتفاء القرائن، وانتفاء القرائن شرط، فلابد من البحث، هكذا نقله ابن السمعاني وغيره. وقال القاضي أبو الطيب: إنما يدل على العموم صيغة مجردة، والتجرد لم يثبت، قال: وهذا كما تقول: إذا شهد عند الحاكم شاهدان لا يُعرف

---

(١) لعلها: يُشعِرُه

حالهما، فإنه يجب السؤال عن عدالتهما، ولا يجوز الحكم بها قبل السؤال، لأن البينة الشاهدان مع العدالة، لا الشاهدان فقط. انتهى.

هَل يؤول القَول بوجوب البحث في المخصص إلى القَول بالوقوف في صيَغ العموم ؟

الأمر السابع: يلزم على المصحَّح من قول ابن سُرَيْج والجمهور القول بالوقف في صيغ العموم فإنا لم نعتقد[1] أن اللفظ ظاهر في العموم، ولا يجرى عليه حتى يبحث عن المخصص، فقد ترك القول بالعموم، وصار إلى مذهب الواقفية.

وعلى هذا جرى ابن فُورَك في كتابه، وهو من الواقفية، فقال: غلط علينا بعض الفقهاء، وزعم أن المذهبين يفترقان، فإن أبا العباس يُمضي العموم إذا عُدم دليل الخصوص، ونحن نقول: بدلالة غير نفس الكلام، قال: وليس الأمر كذلك عندنا؛ بل نقول: اللفظ مشترك، ولا نهجم على أحدهما إلا بتبيّن وبحث، فإن وجدنا ما يخصه عملنا بعمومه، ورجعنا إلى نفس الكلام بالقرينة، ولهذا قال ابن برهان في «الأوسط» بناء الخلاف في هذه المسألة على حرف، وهو أن اعتقاد العموم عندنا يؤدي إلى القول بالاستغراق، والقول بالوقف، وعند المخالف لا يفضي إلى ذلك، ولهذا اختار هو قول الصَّيْرَفيّ.

والجواب: أن مذهب ابن سُرَيْج والواقفية قد اتفق على ترك الهجوم على إمضاء الكلام على العموم قبل البحث، إلا أن أبا العباس يمضيه على عمومه إذا عدم الدلائل الخاصة من نفسه من غير قرينة، والواقفية يقولون لابد من قرينة على خصوص حكم الاستيعاب.

قال إلْكِيا في «المدارك»: ظن الواقفية أن أبا العباس يوافقهم على مذهبهم، فإنه قال: الألفاظ تطلق والقصد منها المعاني التي تحتها، فيكون الكلام عاماً في اللفظ والمعنى جميعاً، وقد يكون عام اللفظ والمراد منه معنى دون معنى، فإذا ورد في

(١) كذا في الأصل، ولعل صوابه: فإن من لم يعتقد الخ.

الكلام نظرنا، فإن كان هناك دلائل تدل على أنه لمعنى دون معنى صِيرَ إلى ذلك، وإلا أُجري على عمومه.

قال: وذكر الشافعي في كتاب «أحكام القرآن» ما يومىء إليه، فإنه قال: وعلى أهل العلم عند تلاوة الكتاب والسنة طلب الدلائل ليفرقوا بين الحتم وغيره في الأمر والنهي. فنص على وجوب طلب الدلائل المميزة بين مواقع الكلام، ولم يكلهم إلى نفس الكلام.

قال: وهذا الظن غلط، لأن أبا الحسن يرى أن اللفظ ظاهر في العموم، والظاهر يفيد الظن، والظن إنما ينتفي بالبحث عن المخصصات، والواقفية لا يرون عامّاً لا ظاهراً ولا نصاً. انتهى.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإِسْفِرايني: القول بالتوقف على التخصيص ليس هو بقول الوقف، لأن القائلين بالعموم طلبوا ما يمنع إجراؤه على ظاهره، فإن لم يجدوا ما يوجبه عملوا بظاهر لفظه، وأصحاب الوقف طلبوا دليله الذي يبين مراده، فإن لم يجدوا لم يعملوا بشيء منه.

وقال أبو الطيب الطبري: ليس هذا بآيل إلى قول الوقف في الصيغ كما ظن بعضهم؛ لأن ابن سُرَيْج يقول: إذا لم يجد في الأصول ما يخصه حمله على العموم، والأشعري لا يقول ذلك، ويتوقف / فيه على الدليل، فافترقا. ١٢٨/ب

وقال سليم في «التقريب»: نحن نفارق الواقفية في الصيغ من وجهين: أحدهما: أنا إذا لم نجد في الأصول قرينة التخصيص أجري اللفظ على عمومه. والأشعري لا يقول ذلك، لكن يتوقف حتى يدل الدليل على أحد الأمرين. والثاني: أنا نطلب الدليل لإخراج ما ليس بمراد باللفظ، والأشعري يطلب الدليل لمعرفة ماهو مراد باللفظ، فهو لبيان المحال دون بيان العموم.

[تقسيم الصَّيْرَفِيِّ العام الى قسمين]

الأمر الثامن: أن الصَّيْرَفِيّ في الكتاب المذكور في موضع منه قسم العام إلى قسمين: أحدهما: ما يمكن استعماله في جميع أفراده، فحكمه العموم حتى يعلم ما

يخصه الدليل، ولا يترك شيء يقع عليه الاسم إلا لزم حكمه. والثاني: مالا يقدر المخاطب أن يأتي بعموم ما اشتمل عليه، فلا يلزم من ذلك إلا ما وقف عليه، لأنه ليس بعضه أولى من بعض، إذ الكل معجوز عنه كقولنا: لا تناموا، ولا تأكلوا، ولا تشربوا، فهذا مما لا يقدر على الامتناع فيه دائماً، فلا بد من التوقف للعجز عن دوام ذلك، وفيها قول آخر، وهو أنظرها، أنه ممتنع من الذي نهى عنه أبداً، حتى يغلب عليه. هذا كلامه.

[البحث عن مخصص عند ضيق الوقت]

الأمر التاسع: أطلقوا الخلاف ليشمل ما إذا ضاق الوقت؛ وقال أبو نصر ابن الصَبَّاغ في كتاب «عدة العالم» له في أصول الفقه: إن اللفظ العام إن اقتضى عملاً مؤقتاً وضاق الوقت عن طلب الخصوص، فهل يعمل به أو يتوقف؟ قال: فيه خلاف لأصحابنا. وهذا فيه رد على من حكى الإجماع في مثل هذه الحالة كما سبق، ونظيره أن المجتهد هل يقلد عند ضيق الوقت؟ جوزه ابن سُرَيْج، وقال: لا يجوز أن يفتى به. وقال الرافعي: وقياسه أنه لا يجوز له القضاء وأولى. ومنهم من طرد قول ابن سُرَيْج في القضاء. قال الرافعي: ومن قال به فقياسه طرده في الفتوى.

الأمر العاشر: أن هذا الخلاف لا يختص بالعموم، بل يجري في لفظ الأمر والنهي إذا وَرَدَا مطلقين، كما ذكره الشيخ أبو حامد الأسفرايني، وسليم الرَّازِي في «التقريب» وابن الصبَّاغ في «العدة» وكذلك الحقيقة إذا وردت: هل يطلب لها مجاز أم لا؟ وعممه الغزالي وابن الحاجب في كل دليل مع معارِضِهِ. قال الغزالي: وكذلك كل دليل يمكن أن يعارضه دليل، فهو دليل بشرط السلامة عن المعارض، وكذلك الجمع بين الأصل والفرع لعلةٍ تحيله بشرط أن لا ينقدح فرق، فعليه البحث عن الفوارق جهده، ونفيها، ثم يحكم بالقياس، وكذلك الاستصحاب، وكل ما هو مشروط بنفي دليل آخر. انتهى.

لكن نقل بعضهم هنا الإجماع على أنه لا يجب عند سماع الحقيقة طلب المجاز،

وإن وجب عند سماع العام البحث عن الخاص؛ لأن تطرق التخصيص إلى العمومات أكثر، وهو ظاهر استدلال البيضاوي في «المنهاج»، وسبق في بحث الحقيقة.

الحادي عشر: أن كلام القاضي الحسين يقتضي أن الخلاف في هذا الأصل إنما هو في التوقف لأجل طلب التخصيص خاصة، وأما الإمضاء فلا خلاف فيه، فإنه قال في تعليقه قبيل كتاب القاضي الى القاضي: إن القاضي يتوقف في أحوال الشهود، وهل يتوقف لطلب الجرْح أو لطلب العدالة؟ وجهان. وكذلك اختلف أصحابنا في العموم إذا ورد، قال بعضهم: ظاهره الاستغراق، إلا أن يقوم دليل التخصيص، ومنهم من قال: يتوقف فيه طلباً للتخصيص لا طلباً للإمضاء. انتهى. وبهذا التصوير يرتفع الإشكال في المسألة وإذا انضم إلى ما سبق خرج في المسألة طرق كثيرة.

مسألة

الصورة النادرة، هل تدخل تحت العموم؟

اختلفوا في الصور النادرة هل تدخل تحت العموم لصدق اللفظ عليها أو لا، لأنها لا تخطر بالبال غالباً؟ وبنى عليه أصحابنا في المسابقة على الفيل، فمن منع ذلك ادعى أنه لم يدخل تحت قوله: (لا سَبْقَ إلا في خفٍّ أو حافر).

وظاهر كلام الغزالي يقتضي ترجيح الدخول، فإنه قال في «البسيط» في باب الوصية: لو أوصى بعبد أو رأس من رقيقه جاز دفع الخنثى، وفي وجه لا يجزىء، لأنه نادر لا يخطر بالبال، وهو بعيد لأن العموم يتناوله. هذا لفظه. وظاهر كلام الشافعي عدم دخولها، فإنه قال الشاذّيجيء بالنص عليه، ولا يراد على الخصوص بالصيغة العامة. انتهى.

---

(١) كذا في الأصل، والصواب: المخصّص.

وقطع به إمام الحرمين في كتاب العموم، فقال: إن العموم إذا ورد وقلنا باستعماله، فإنما يتناول الغالب دون الشاذ النادر الذي لا يخطر ببال القائل، كذا حكاه عنه ابن العربي في كتاب الزنى من كتابه «القبس»، لكن حكى الرافعي في باب الوصية خلافاً فيما إذا أوصى لعبد مُبَعَّض، وبينه وبين سيده مهايأة، ينبني على أن الأكساب النادرة: هل تدخل في المهايأة؟ ثم قال: وتردد الإمام فيما إذا صرحا بإدراج الأكساب النادرة في المهايأة أنها تدخل لا محالة أو تكون على الخلاف؟ وفيما إذا عمت الهبات والوصايا في قُطْرٍ أنها تدخل لا محالة كالأكساب العامة، أو هي على الخلاف؟ لأن الغالب فيها الندور. انتهى.

ويجيء مثل هذا فيما لو عم بعض النادر في قطر، هل يدخل في العموم؟ وقل من تعرض لذكر الخلاف في هذه المسألة. وقيل: إن الشيخ أبا إسحق حكاه، ولم أره في كتبه. وإنما حكوا في باب التأويل الخلاف في تنزيل العام على الصورة النادرة بخصوصها، فنقل ابن برهان في «الأوسط» في الكلام على أن السبب لا يخصص أن الصورة النادرة بعيدة عن البال عند إطلاق المقال، ولا تتبادر إلى الفهم، فإن اللفظ العام لا يجوز تنزيله عليها، لأنا نقطع بكونها غير مقصودة لصاحب الشرع لعدم خطورها بالبال.

قال: وبنى على هذا أصحابنا كثيراً من المسائل. منها: أنهم أبطلوا حمل أبي حنيفة حديث: (لا نكاح إلا بولي) على المكاتبة، وقالوا المكاتبة نادرة من نادر، لأن الأصل في النساء الحرائر، والإماء نادرة بالنسبة إليهن، والمكاتبات نادرة بالنسبة إلى الإماء، فلا يجوز تنزيل العام عليها.

وذكر إلْكِيا الهراسي في هذه المسألة تفصيلاً، فقال: تخصيص العام بالصورة النادرة إن تقدم عهد يدل عليه لم يبعد، مثل أن يقول: أيما رجل دخل الدار أكرمه، ثم يقول: عنيت به من تقدم ذكرهم من خواصي. وإن لم يظهر سبق عهد، فاختلفوا فيه، فقيل: يجوز تخصيص اللفظ به اتكالاً على احتمال اللفظ للقرائن. وقيل: لا يجوز إزالة الظاهر بناء على تقدير حكايات وقرائن، فإن ذلك لا يَسْلَم عنه حديث؛ وبالجملة فيمكن أخذ الخلاف من هذه الصورة في مسألتنا،

لأن جواز التخصيص فرع شمول اللفظ.

وقد استشكل بعض المتأخرين إطلاق الخلاف في هذه المسألة، وقال: لا يتبين لي في كلام الله تعالى، فإنه لا يخفى عليه خافية، فكيف يقال: لا يخطر بالبال ؟ !
وأجيب بأن المراد عدم الخطور ببال العرب في مخاطباتها، فإذا كانت عوائدهم / ١/ ١٢٩
إطلاق العام الذي يشمل وضعاً صورة لا تخطر عند إطلاقهم غالباً ببالهم، فورد ذلك العام في كلام البارى تعالى، قلنا: إنه تعالى لم يرد تلك الصورة، لأنه أنزل كتابه على أسلوب [العرب][1] في محاوراتها وعاداتها في الخطاب.

تنبيهات

الأول: قال ابن الرفعة في المطلب في باب المسابقة: كلام الإمام والغزالي يدل على أنه إنما يدخل في العام ما خطر للافظ به حين النطق به، وهذا إنما يعتبر في قوله عليه السلام إذا قلنا: إن جميع ما يقوله عن وحي واجتهاد، أما إذا قلنا: إن جميع ما يقوله عن وحي، فلا يظهر اعتباره، لأن مُوحِيَهُ عالم بجميع الجزئيات. وجوابه ما تقدم.

الثاني: أطلقوا هذا الخلاف، وينبغي تقييده بأمرين: أحدهما: أن لا يدوم فإن دام دخل قطعاً، لأنَّ النادر الدائم يلحق بالغالب. ثانيهما: أن يكون فيما ظهر اندراجه في اللفظ، ولم يساعده المعنى، أما إذا ساعده فيحتمل القطع فيه بالدخول.

ويحتمل أن يجري فيه خلاف من الخلاف في بيع الأب مال ولده من نفسه، وبالعكس، هل يثبت فيه خيار المجلس؟ على وجهين: أحدهما: لا. فإن المعوَّل عليه الخبر، وهو إنما ورد في المتبايعين، والولي قد تولى الطرفين، وأصحهما لثبوت، فإنه بيع محقق، وغرض الشارع إثبات الخيار في البيع، وإنما خصص المتبايعين بالذكر إجراء للكلام على الغالب المعتاد، كذا وجهه الإمام في «النهاية».

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

مسألة

وهل يدخل في العموم ما يمنع دليل العقل من دخوله، كقوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [سورة الزمر / ٦٢] وكقول القائل: اضرب كل من في الدار؟ فيه خلاف حكاه ابن السَّمْعاني في «القواطع» من وجهين: أحدهما: أن مرجع اللفظ يتناوله، إلا أن الدليل يوجب إخراجه منه. والثاني: أنه خارج منه لسقوطه في نفسه، واللفظ لم يتناوله أصلاً، وستأتي المسألة في التخصيص بالعقل إن شاء الله.

مسألة

وهل يدخل في العموم الصور غير المقصودة؟ فيه قولان حكاهما القاضي عبد الوهاب في «الملخص». وقال: ذهب متقدمو أصحابنا إلى وجوب وقف العموم على ما قصد به، وأن لا يتعداه إلى غيره إلا بدليل، وإن كانت الصيغة تقتضيه. وبه قال أبو بكر القَفَّال وغيره من الشافعية.

وذهب أكثر متأخري أصحابنا إلى منع الوقف فيه، ووجوب إجرائه على موجبه لغة. قال: وصورة المسألة أن يستدل بقوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ إلى قوله: ﴿فالآن باشروهن﴾ [سورة البقرة / ١٨٧] على إباحة كل نوع مختلف في جواز أكله، أو شرب بعض ما يختلف في شربه، وقد علم أن المقصود من الأكل والجماع في ليلة الصيام لا يحرم بعد النوم نسخاً لما تقدم. وبقوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله﴾ الآية [سورة التوبة / ٣٤]، على وجوب الزكاة في نذر مختلف فيه أو نوع مختلف في تعلق الزكاة به، وكذلك التعلق بالخطاب الخارج على المدح والذم، نحو قوله تعالى: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون. إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ [سورة المؤمنون / ٥ - ٦] على جواز الجمع بين الأختين بملك اليمين ونحوه.

قلت: وستأتي ترجمة المسألة بـ «العام بمعنى المدح والذم هل هو عام أو لا؟» فهي فرد من أفراد هذه، فيعاب على من ذكرهما في كتابه من غير تنبيه إلى ما أشرنا إليه، وظهر من هذا أن الشافعي يرى وقفه على ما قصد به، وأنه غير عام، ولهذا منع الزكاة في الحلي. ومنع التمسك في الوجوب بقوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة﴾ [سورة التوبة / ٣٤] ، لأن العموم لم يقع مقصوداً، وإنما وقع هنا قرينة الذم، وقرينة الذم أخرجته عن العموم، والحنفية يميلون إليه، ويبنون عليه أصولاً في باب الوقف، واستنبط ابن الرِّفْعَة من كلام الغزالي في «الفتاوى» أن المقاصد تعتبر أعنى مقاصد الواقفين، فيتخصص بها العموم، ويعمّ بها الخصوص.

تنبيه

استشكل بعض المتأخرين هذه المسألة بأنها لا تتصور في كلام الله المنزه عن الغفلة، والقائل بعدم الدخول قال بعدم خطورها بالبال، وهو لا يتصور في حق الله، وإنما يتصور بالنسبة إلينا.

وجوابه: أن الله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب، ويتصور أن يأتي العربي بلفظ عام على قصد التعميم مع ذهوله عن بعض المسميات، فلما كان هذا معتاداً في لغة العرب، كذلك الكتاب والسنة يكونان على هذا الطريق، وإليه أشار سيبويه في كتابه حيث وقع في القرآن الرجا «بلعل، وعسى»، ونحو ذلك مما يستحيل في حق الله تعالى، إذ ذلك نزل مراعاة للغتهم.

قاعدة

ذكر إمام الحرمين في باب التأويل، وإلْكِيا الطبري تقسيماً نافعاً، وزاده وضوحاً الشيخ تقي الدين ابن دَقِيق العيد، وهو أن **اللفظ العام بوضع اللغة على ثلاث مراتب:**

إحداها: ما ظهر منه قصد التعميم بقرينة زائدة على اللفظ مقاليَّة أو حاليَّة بأن أورد مبتدأ لا على سبب، لقصد تأسيس القواعد، فلا إشكال في العمل بمقتضى

عمومه. قال إلْكِيا: والقرائن إما أن تنشأ عن غير اللفظ كالنكرة في سياق النفي والتعليل، فإنه أمارة الحكم على الإطلاق، وإما أن تنشأ من إتّساق الكلام ونظمه على وجه يظهر منه قصد العموم، كقوله: « لا يقتل مؤمن بكافر»بعد أن قسّم البابين قسمين.

الثانية: ما يعلم أن مقصود الشرع فيه التعرض لحكم آخر، وأنه بمعزل عن قصد العموم، فهل يتمسك بعمومه إذ لا تنافي بينه وبين إرادة اللفظ بغيره؟ أو يقال: لا، لأن الكلام فيه مجمل، فيتبين من الجهة الأخرى فيه ؟ قولان

قال إلْكِيا: والصحيح أنه لا يتعلق بعمومه، كقوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب﴾ [سورة التوبة / ٣٤] ، لأن العرب ما وضعت للوعيد لفظاً أحسن منه.

ومثّله الشيخ تقي الدين بقوله عليه السلام: (فيما سَقَتِ السماء العشر)، فإن اللفظ عام في القليل والكثير، لكن ظهر أن المقصود منه بيان قدر المُخْرَج، لا قدر المخرج منه، ويؤخذ ذلك من قوله: (ليس فيما دون خمسة أو سق صدقة)، فهذا لا عموم له في قصده، والحنفي يحتج به في وجوب الزكاة في الحرث، سواء القليل والكثير، والسياق لا يقتضيه.

قال الشيخ: والتحقيق عندي أن دلالته على مالم يقصد به أضعف من دلالته على ما قصد به، ومراتب الضعف متفاوتة، والدلالة على تخصيص اللفظ وتعين المقصود مأخوذة من قرائن، وتضعف تلك القرينة عن دلالة اللفظ على العموم، ومن فوائد هذا أن ما كان غير مقصودٍ يخرج عنه بذلك قرينة الحال، لا يكون في قرينة الذي يخرج به العموم عن المقصود، وهذه هي مسألة القاضي عبد الوهاب التي حكى فيها الخلاف في وقف العموم على المقصود وعدمه.

الثالثة: ما يحتمل الأمرين، ولم يظهر فيه قرينة زائدة تدل على التعميم ولا على عدمه، كقوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾ / [سورة النساء / ١٤١] فيحتج به على إبطال شراء الكافر للعبد المسلم، فإن الملك نفي السبيل[1] قطعاً، ويجوز أن لا يراد ذلك باللفظ. قال الطبري: وهو محتمل والمنع منه

١٢٩ / ب

(١) كذا في الأصل، وهو مشكل. ولعله تصحيف، والصواب: من السبيل.

ظاهر. وقال إمام الحرمين: الواجب في هذا القسم أنه إذا أُوِّل وَعُضِد بقياس اتباع الأرجح في الظن، فإن استويا وقف القاضي.

وقال الغزالي: هي للإجمال أقرب من العموم، ومثَّله بقوله تعالى: ﴿وافعلوا الخير﴾ [سورة الحج / ٧٧] في التمسك به على إيجاب الوتر، وبالآية السابقة على قتل المسلم بالذمي، وكذلك بقوله: ﴿لا يَستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾ [سورة الحشر / ٢٠] ، فإن إيجاب القصاص تسوية. قال: فلفظ الخير والسبيل والاستواء إلى الإجمال أقرب.

قال: وليس منه (فيما سقت السماء العشر)، خلافاً لقوم منعوا التمسك بعمومه، لأن المقصود ذكر الفصل بين العشر ونصفه، وهو فاسد لأن صيغته عامة، لأنها من أدوات الشرط بخلاف السبيل والخير والاستواء، نعم تردَّدَ الشافعي في قوله تعالى: ﴿وأحَلَّ الله البيْع﴾ [سورة البقرة / ٢٧٥] أنه عام أو مجمل؟ وسنذكره ذيل الكلام في تعميم اسم الجنس المفرد.

فصل
في تقسيم صيَغ العموم

الذي يفيد العموم إما أن يفيده من جهة اللغة أو العرْف أو العقل.

[القسم الأول: صيغ العموم التي تفيد العموم لغة]

والأول: على ضربين، لأنه إما أن يفيده بنفسه لكونه موضوعاً له أو بواسطة اقتران قرينة به.

والأول: أعني الذي يدل بنفسه نوعان: لأنه إما أن يكون شاملاً لجميع المفهومات كلفظ «كل، وجميع، وأي» في حالة الاستفهام والشرط؛ وإما أن لايكون شاملاً للكل، فإما أن يختص بأولي العلم كلفظ «مَنْ» شرطاً أو استفهاماً، فإنها تختص بالعقلاء، وقد تستعمل في غيرهم للتغليب أو غيره؛ وإما أن يختص بغير العالمين، فإما أن يعمهم أو يختص ببعضهم؛ والأول «ما» الاسمية، فإنها تفيد العموم إذا كانت معرفة، نحو هات ما رأيت، فتفيد العموم فيما عدا العالمين من الزمان والمكان والجماد والإنسان، وقيل: إنها تتناول العالِمين أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿والسماء وما بناها﴾ [سورة الشمس / ٥] ﴿ولا أنتم عابدون ما أعبد﴾ [سورة الكافرون / ٣] ونحوه. **والثاني**: أن يختص عموم بعضهم، فإما أن يختص بالأمكنة، نحو: أين تجلس أجلس، ومنه «حيث»، أو بالأزمنة نحو: متى تقم أقم.

الثاني: ما يفيد العموم لغة لا بالوضع، بل بواسطة قرينة، فهو إما في جانب الثبوت كلام التعريف التي ليست للعهد، ولام التعريف إنما تفيد الجنس إذا دخلت على الجموع أو على اسم الجنس المفرد، والجمع المضاف لهذين، نحو عبيدى أحرار وعبدى حرٌ[1]؛ وإما في جانب العدم، وهي النكرة في سياق النفي.

---

(١) في التمثيل بهذين المثالين للمسألة نظر.

القسم الثاني: الذي يفيد العموم عرفا كقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ [سورة النساء / ٢٣] فإنه يفيد في العرف تحريم وجوه الاستمتاعات التي تفعل بالزوجة والأمة، وليس ذلك مأخوذاً من مجرد اللغة.

القسم الثالث: الذي يفيده بطريق العقل وهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يكون اللفظ مفيداً للحكم ولعلته، إما بصراحته وإما بوجه من وجوه الإيماءات، فيقتضي ثبوت الحكم أينما ثبتت العلة.

وثانيها: ما يذكر جواباً عن سؤال السائل، كما إذا سُئِل عمن أفطر، فقيل: من أفطر فعليه الكفارة، فيعلم منه أن كل مفطر عليه مثلها.

ثالثها: مفهوم المخالفة عند القائلين به، كقوله عليه السلام: (مَطْل الغنى ظلم)، فإنه يدل بمفهومه على أن مطل غير الغنى ليس بظلم.

وهذا التقسيم ذكره الإمام فخر الدين الرازي وأتباعه، ولا يخلو بعضه عن نزاع، وليس شاملاً لجميع الصيغ كما سيأتي سردها إن شاء الله تعالى.

واعترض عليه القَرَافي بأن «من وما» لا يفيدان أيضاً العموم إلا باستضافة شيء آخر إليهما، إما الصلة إن كانتا موصولين، أو المستفهم عنهما إن كانتا استفهاميتين، أو الشرط والجزاء إن كانا للشرط، ولو نطق واحد «بمن، وما»وحدها لم يفد كلامه شيئاً، وكذلك «كل، وجميع» فلا بد من إضافة لفظ إليهما حتى يحصل العموم.

وهو اعتراض عجيب، لأنه لا يتوقف إفادة العموم عليهما، إنما يتوقف مطلق الإفادة في الجملة، وهذا لا يختص بصيغ العموم، بل بجميع التراكيب.

وذكر النَّقْشَواني في «ملخصه» أن المفيد للعموم لايخرج عن ثلاثة أقسام: إما أن يكون بصيغته «كجميع، وكل، ومتى، وما»، وإما بزيادة متصلة به كالمعرف بلام الجنس من الجموع وأسماء الأجناس، أو بزيادة منفصلة يعني عن الكلمة أو بلا[1] النافية وغيرها من أدوات النفي.

---

(١) في بعض النسخ: «أو كلا النافية» ولعل الصواب بحذف: «أو»، ويكون تمثيلاً للزيادة المنفصلة.

وقال بعضهم: هو قسمان: لأنه إما أن يفيد العموم بصيغته ومعناه بأن يكون اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً، سواء كان له مفرد من لفظه أو لا كالنساء، وإما عام بمعناه فقط، بأن يكون اللفظ مفرداً مستوعباً لكل ما يتناوله، ولا يتصور عام بصيغته فقط، إذ لابد من تعدد المعنى، وهذا العام معناه: إما أن يتناول مجموع الأفراد «كالقوم والرهط»، وإما أن يتناول كل واحد نحو «من، وما».

الصيغة الأولى: كل

ومدلولها الإحاطة بكل فرد من الجزئيات إن أضيفت إلى النكرة، أو الأجزاء إن أضيفت إلى معرفة، ومنه الإكليل لإحاطته بالرأس، والكلالة لإحاطتها بالوالد والولد، ومعناها التأكيد لمعنى العموم، ولهذا قال القاضي عبد الوهاب: ليس بعدها في كلام العرب كلمة أعم منها، ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعة، تقول: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، وجاءني القوم كلهم، فيفيد أن المؤكد به عام.

وهي تشمل العاقل وغيره، والمذكر والمؤنث، والمفرد والمثنى والمجموع، فلذلك كانت أقوى صيغ العموم، وتكون في الجميع[1] بلفظ واحد. تقول: كل الناس، وكل القوم، وكل رجل، وكل امرأة. قال سيبويه: معنى قولهم: كل رجل: كل رجال، فأقاموا رجلاً مقام رجال، لأن رجلاً شائع في الجنس. والرجال الجنس، ولا يؤكد بها المثنى استغناء عنه «بكلا، وكلتا»، ولا يؤكد بها إلا ذو أجزاء، فلا يقال: جاء زيد كله، قال ابن السَّرَاج: والضابط أنها إما أن تضاف لفظاً، أو تجرد عن الإضافة، وإذا أضيفت فإما إلى معرفة أو إلى نكرة، فهذه أقسام.

الأول: أن تضاف إلى النكرة، فيتعين اعتبار المعنى فيما أضيفت إليه، فيما لها من ضمير وخبر وغيره وإن كان المضاف إليها مفرداً فمفرداً ومثنى فمثنى، وكذلك الجمع والتذكير والتأنيث، قال تعالى: ﴿كل امرىء بما كسب رهين﴾ [سورة الطور / ٢١] ﴿وكل شي فعلوه في الزبر﴾ [سورة القمر / ٥٢] ﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه﴾ [سورة الإسراء / ١٣] ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ [سورة آل

(١) أى جميع ما تقدم من المفرد والمثنى والمجموع

عمران / ١٨٥] ﴿إن كل نفس لما عليها حافظ﴾ [سورة الطارق / ٤].

ومعنى العموم في هذا القسم كل فرد فرد لا المجموع، فإذا قيل: كل رجل، فمعناه كل فرد فرد من الرجال، وقد يكون الاستغراق للجزئيات بمعنى أن الحكم ثابت لكل فرد من جزئيات النكرة، وقد يكون مع ذلك الحكم على المجموع لازماً، كقوله: كل مشرك مقتول، وكل مسكر خمر، وقد لا يلزم، كقولنا: كل رجل / يشبعه رغيف. ١/١٣٠

وما ذكرناه من وجوب مراعاة ما أضيفت إليه مشروط بما إذا كان في جملتها، فإن كان في جملة أخرى جاز عود الضمير على لفظها أو على معناها، كقوله: ﴿ويل لكل أفاك أثيم. يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يُصِرُّ مستكبراً كأن لم يسمعها فبشره بعذاب أليم .وإذا علم من آياتنا شيئاً اتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين﴾ [سورة الجاثية / ٧ ـ ٩] ،فراعى المعنى في الجميع[1] لكونه في جملة أخرى،وعلى هذا فلا يرد اعتراض الشيخ أبي حيان على القاعدة ببيت عنترة:

جَادَتْ عَلَيْهِ كُلُّ عَيْنٍ ثَرَّةٍ
فَتَرَكْنَ كُلَّ حَدِيقَةٍ كَالدِّرْهِمِ

حيث قال: فتركن، وقياس ما قالوا: تركت، وجوابه ما سبق، ولأن الضمير يعود على العيون التي دل عليها كل عين، ولا يعود على كل عين ليفيد أن ترك كل حديقة كالدرهم ناشيء عن مجموع العيون، لا عن كل واحدة.

الثاني: أن يضاف إلى المعرفة، والأكثر مجيء خبرها مفرداً كقوله تعالى: ﴿وكلهم آتيه يوم القيام فرداً﴾ [سورة مريم / ٩٥]. وقوله عليه السلام حكاية عن ربه: (يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته، فاستطعموني أطعمكم، يا عبادي كلكم عار إلا مَن كسوته)، وقوله: (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) ويجوز الجمع حملاً على المعنى.

وكلام الأصوليين يقتضي أن الحكم في هذه الحالة كما في التي قبلها من دلالتها على كل فرد، وأن دلالتها فيه كلية، واقتضى كلام بعض الأصوليين وابن مالك أن

(١) صوابه: فراعى المعنى في «أولئك لهم».

مدلولها في هذه الحالة المجموع، فإنه جَوَّز فيها اعتبار اللفظ والمعنى؛ ولهذا جعل صاحب «البديع» من الحنفية «كل الرجال» كلا مجموعياً.

وقال ابن فُورَك: القائل: كل حبة من البر غير متقوّمة،صحيح، لأنه كلي عددي، بخلاف ما إذا قال: كل الحبات منه غير متقوم، فإنه غير صحيح؛ لأن المراد المجموع، وقد استضعف هذا منه، فإن «كل» إذا أضيفت إلى معرفةٍ جمعٍ كانت ظاهرة في كل فرد كما دل عليه الأمثلة السابقة.

وقد نقل ابن السّرّاج عن المُبَرِّد في قول القائل: أخذت العشرة كلها، أن إضافة «كل» إلى العشرة كإضافة بعضها إليها، وأن الكل ليس المعنى الجزئي، وإنما الكل اسم لأجزائه جميعاً المضافة إليه، واستحسن ابن السَّراج هذا الكلام من المُبَرِّد، وكأن مراد ابن الساعاتي إذا أريد بها المجموع، بدليل قوله أولا: قولنا كل شيء ليس معناه كل الشيء، فإن الأول كلي عددي، والثاني كلي مجموعي، فالخلل إنما جاء من تمثيله بعد ذلك بكل حبة من البُرِّ غير متقوّمة، وكل الحبات غير متقوم، وهذا جَمْعٌ مُعَرَّفٌ بخلاف كل الشيء فإنه مُفْرَدٌ مُعَرَّفٌ، والفرق بينهما ظاهر.

وقال بعض المتأخرين: الظاهر التفصيل بين أن يكون المعرفة مفرداً أو جمعاً، فإن كان مفرداً كانت لاستغراق أجزائه، ويلزم منه المجموع، ولذلك يصدق قولنا: كل رمان مأكول. ولا يصدُق: كل الرمان مأكول لدخول قشره، وإن كان جمعاً احتمل أن يراد المجموع، كما في قولنا: كلكم يكفيكم درهم، وأن يراد كل فرد كقوله عليه الصلاة والسلام: (كلكم راع)، ولذلك فصّله بعد، فقال: (السلطان راع، والرجل راع، والمرأة راعية) والاحتمال الثاني أكثر، فيحمل عليه عند الإمكان، ولا يعدل إلى الأول إلا بقرينة.

وإذا دخلت «كل» على ما فيه الألف واللام وأريد كل فرد لأن ذلك جمع أو اسم جمع كالقوم والرهط، فهل نقول الألف واللام هنا تفيد العموم على بابها، و«كل» تأكيد لها، أو أنها لبيان الحقيقة، حتى تكون «كل» تأسيساً للعموم؟ فيه نظر. والثاني أقرب من جهة أن «كل» إنما تكون تأكيداً إذا كانت تابعة، دونها إذا كانت مضافة.

وقد يقال: بأن الألف واللام تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه، و «كل» تفيد العموم في أجزاء «كل» من المراتب. فإذا قلت: كل الرجال، أفادت الألف واللام استغراق كل مرتبة من مراتب جمع الرجل، وأفادت «كل» استغراق الآحاد، فيصير لكل منهما معنى وهو أوْلى من التأكيد.

ومن هنا يظهر أنها لا تدخل في المفرد، والمعرف بالألف واللام إذا أريد بكل منهما العموم. وقد نصّ عليه ابن السَّراج في الأصول. قلت: ولهذا مَنَع دخول الألف واللام على «كل»، واعترض قول النحويين: بدل الكل من الكل، ولك أن تقول: لم لا يجوز الدخول على أن «كل» مؤكدة، كما هو أحد الاحتمالين عنده في المجموع المعرف.

قيل: ومِن دخولها على المفرد المعرفة قوله تعالى: ﴿كل الطعام كان حلاًّ لبني إسرائيل﴾ [سورة آل عمران / ٩٣] ، وقوله عليه السلام: (كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه) [رواه البخاري في صحيحه موقوفاً على ابن عباس][1] والظاهر أن هذا من قسم المعرف المجموع، لأن المقصود به الجنس، فهو جمع في المعنى، ومثله قوله عليه السلام: (كل الناس يغدو فبائع نفسه). نعم، إن أريد بالناس واحد صح تمثيله.

الثالث: أن تقطع عن الإضافة لفظاً فيجوز فيها الوجهان: الإفراد والجمع، قال الله تعالى: ﴿كلٌّ له أوّاب﴾ [سورة ص / ١٩] . ﴿كلٌّ آمن بالله﴾ [سورة البقرة / ٢٨٥] ﴿كُلّ لَه قانتون﴾ [سورة البقرة / ١١٦] .

وهذا كله إذا لم تَكُن في حيز النفي، فإن كانت في حيزه كان الكلام منفياً، واختلف حكمها بين أن يتقدم النفي عليها وبين أن تتقدم هي على النفي، فإذا تقدمت على حرف النفي نحو «كل» القوم لم يقم، أفادت التنصيص على انتفاء كل فرد فرد كما تقدم، وإن تقدم النفي عليها مثل: لم يقم كل القوم لم يدل إلا على نفي المجموع، وذلك يصدق بانتفاء القيام عن بعضهم، ويسمى الأول عموم السلب، والثاني سلب العموم من جهة أن الأول يحكم فيه بالسلب عن كل فرد، والثاني لم يفد العموم في حق كل أحد، بل إنما أفاد نفي الحكم عن بعضهم، قال

(١) بيضت جميع النسخ لمخرج الحديث وروايه والصواب ما أثبتناه.

القَرَافِيُّ: وهذا شيء اختصت به «كل» من بين سائر صيغ العموم.

وهذه القاعدة متفق عليها عند أرباب البيان، وأصلها قوله عليه السلام: (كل ذلك لم يكن)، لَمَّا قال له ذو اليدين: (أَقُصِرَت الصلاة أم نسيتَ؟ وقول ذي اليدين له: قد كان بعض ذلك)، ووجهه أن السؤال بِأَمْ عن أحد الأمرين لطلب التعيين عند ثبوت أحدهما عند المتكلم على وجه الإبهام، وإذا كان السؤال عن أحدهما فالجواب إما بتعيين أحدهما أو بنفي كل منهما، فكان قوله: (كل ذلك لم يكن)، لنفي كل واحد منهما، ولكن بالنسبة إلى ظنه ﷺ، فلو كان يفيد نفي المجموع، لا نفي كل واحد منهما، لكان قوله: (كل ذلك لم يكن) غير مطابق للسؤال، ولم يكن في قول ذي اليدين قد كان بعض ذلك جواب له، فإن السلب الكلي يناقضه الإيجاب الجزئي.

وقد ذكروا في سبب ذلك طرقاً منها: أن النفي مع تأخر «كل» متوجه إلى الشمول دون أصل الفعل، بخلاف ما إذا تقدمت فإن النفي حينئذ يتوجه إلى أصل الفعل. قال الجُرْجَاني: من حكم النفي إذا دخل على كلام، وكان في ذلك الكلام تقييد على وجه من الوجوه، أن يتوجه النفي إلى ذلك التقييد دون أصل الفعل، فإذا قيل: لم يأت القوم مجتمعين، كان النفي متوجهاً إلى الاجتماع الذي هو قيد في الإتيان دون أصل الإتيان، ولو قال قائل: لم يأت القوم مجتمعين، وكان لم يأته أحد منهم، لقيل له: لم يأتوك أصلاً، فما معنى قولك: مجتمعين، فهذا مما لا يشك فيه عاقل، والتأكيد ضرب من التقييد.

وههنا / تنبيهات

١٣٠/ب

الأول: أورد على قولهم: إن تقدم النفي على «كل» لسلب العموم، ولا يفيد الاستغراق ـ قوله تعالى: ﴿إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً﴾ [سورة مريم / ٩٣] فينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم ينتقض النفي، فإن انتقض فالاستغراق باق كالآية، ويكون لعموم السلب.

ومنه: ما كل رجل إلا قائم، وسببه أن النفي للمجهول، وما بعد «إلا» لا تسلط للنفي عليه؛ لأنه مثبت، وهو في المُفَرَّغ مستند لما قبلها، وهو كل فرد كما

كان قبل دخول النفي والاستثناء.

الثاني: أن حكم النهي فيما سبق حكم النفي، فإذا قلت: لا تضرب كل رجل أو كل الرجال، كان النهي عن المجموع لا عن كل واحد. ولو قلت: كل الرجال لا تضرب كان عموماً في السلب بالنسبة إلى كل فرد، ولذلك قال الفقهاء: لو قال: والله لا كلمت كل رجل، إنما يحنث بكلامهم كلهم، فلو كلم واحداً لم يحنث، وهذا وإن لم يكن نهْياً فهو في حكمه.

وقد رد بعضهم هذه القاعدة بقوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم﴾ [سورة الأنعام / ١٥١] ﴿ولا تقتلوا النفس﴾ [سورة الأنعام / ١٥١] ونظائره، فإنه لم يزل العلماء يستدلون به على ثبوت الحكم لكل فرد، وكذلك قال الفقهاء فيما لو قال: والله لا أطأ كل واحدة منكن يكون مُولياً من كل واحدة، ويتعلق بوطء كل واحدة الحنث، ولزوم الكفارة.

وهذا يدل على أنه لا فرق بين تقدم النفي وتأخره.

وهذا الاعتراض مبني على أن الحكم السابق لا يختص «بكل»، بل يتعدى إلى سائر صيغ العموم، كقولك: لا تضرب الرجال، وبه صرح بعضهم. قال: إلا أن يكون هناك قرينة تقتضي ثبوت النهي لكل فرد، وجعل هذا وارداً على قول الأصوليين: إن دلالة العموم كُلِّيَّة، ولم يفصلوا في النفي والنهي بين تقديمها وتأخيرها، وجَعَل مثْل قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم﴾ [سورة الأنعام / ١٥١] إنما ثبت العموم فيه لكل فرد بقرينة، أو بجعل الألف واللام والإضافة في مثل ذلك لمجرد الجنس لا العموم للقرينة ونحوه.

ذكره صاحب «التّبيان في علم البيان» في صيغة التثنية والجمع مع «كل» فقال: إذا قلت: لا تضرب الرجلين كليهما كان النهي ليس بشاملٍ، ومن ثَم قالوا: ولكن اضرب أحدهما، وكذلك لا تأخذهما جميعاً، ولكن خُذْ واحداً منهما.

لكن تقدم عن القَرَافِيِّ التصريح بأن هذا الفرق بين تقدم النفي وعدمه من خصائص «كل»، والظاهر أنه لا يختص، بل كل ما دل على متعدد أو مفرد ذي أجزاء كذلك، فإذا قلتَ: ما رأيت رجالاً، أو ما رأيت رجلينْ، أو ما أكلت

رغيفاً، أو ما رأيت رجلاً وعمرا، كل ذلك سلب المجموع، لا لكل واحد بخلاف مالو تقدم السلب.

الثالث: قولهم: إن السالبة الكلية تقتضي نفي الحكم عن كل فرد، وقد منعه بعضهم مدعياً أنها اقتضت نفي الحقيقة من حيث هي هي، والمستلزم ذلك نفي الحكم عن كل واحد، وعن الجملة، وقد صرح بذلك جماعة من الأصوليين، وحينئذ فلا يكون «كل» تأكيداً، بل دلّ على معنى آخر، وهو نفي الحقيقة المستلزم لنفي الأفراد، وهو مردود، لأن «كلا، وكلما، ولا شيئاً، ولا واحداً»، وسائر كلمات السُّور، إنما يستعمل باعتبار الأفراد لا باعتبار الحقيقة، لأن اعتبار الحقيقة إنما يتأتى في الطبيعية لا في المسوَّرة.

الرابع: هذا حكمها في النفي، وسكتوا عن **حكمها في الشرط**، والظاهر أن تقدمها عليه كتقدمها على النهي، فيكون الشرط عاماً لكل فرد، فإذا قلت: كل رجل إن قام فاضربه، وكل عبد لي إن حجّ فهو حر، فمن حجّ منهم عتق، فلو قدمت الشرط، فقلت: إن حج كل عبد من عبيدي فهم أحرار، لا يعتق أحد منهم حتى يحجّ جميعهم، ومن هذا قوله تعالى: ﴿وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها﴾ [سورة الأنعام / ٢٥].

الخامس: جميع ما تقدم في «كل» من إفادتها استيعاب جزئيات ما دخلت عليه إن كان نكرة أو جمعاً معرفاً، وأجزائه إن كان مفرداً معرفة، لا فرق فيه بينه وبين أن تكون مستقلة أو تابعة مؤكدة، مثل أخذت العشرة كلها، وجاء القوم كلهم ونحوه مما يدخل فيه التأكيد، لكن العموم فيها مستفاد من الصيغة المؤكدة، و«كلٌ» جاءت للتنصيص على الأفراد، وعدم احتمال التخصيص، وهل يفترق الحال إذا وقعت مؤكدة بين تقديمها على النفي أو تقديم النفي عليها، نحو لم أر القوم كلهم، والقوم كلهم لم أرهم، فيكون الأول لسلب العموم، والثاني لعموم لسلب كما إذا تقدم في المضافة ؟

قال القَرَافِيُّ: لم أر فيه نقلاً، ويحتمل طرد الحكم في البابين، ويحتمل أن التفرقة من حقائق المستقلة دون التابعة، ورجح هذا لأن وضع التأكيد تقرير السابق، فلو

تقدم النفي عليه لا يعم، فيبطل حكم العموم. قلت: لكن صرح ابن الزَمَلْكَانِي في «البرهان» بالاحتمال الأول، وهو التسوية.

اللفظ الثاني : جميع

وما يتصرف منها كأجمع وأجمعون، وهي مثل «كل» إذا أضيفت، ولا تضاف إلا إلى معرفة، وتكون لإحاطة الأجزاء؛ لكن يفترقان من جهة أن دلالة «كل» على كل فرد بطريق النصوصيّة، بخلاف «جميع».

وفرق الحنفية بينهما بأن «كلا» تعم الأشياء على سبيل الانفراد، و «جميعاً» تعمها على سبيل الإجتماع ،وذكر ابن العارض المعتزلي في كتابه «النكت» أن الزجاج حكاه عن المُبَرِّد. قلت: وإنما نقل عنه بالنسبة إلى أجمعين في نحو قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ [سورة ص / ٧٣] وكذا حكاه ابن الخَشَّاب، وابن إياز، ونقل ابن بابْشَاذ عنه خلافه.

والصحيح أن «أجمعين» لا يقتضي الاتحاد في الزمان، بدليل قوله تعالى: ﴿لأغوينهم أجمعين﴾ [سورة ص / ٨٢] ولذلك اختلفوا في أنه إذا جمع في التأكيد بين «كل» و «أجمع» في أن التأكيد حاصل بهما معاً، أو بكل واحد منهما على حدته، وحينئذ فما الذي أفاده الثاني وَرَفْع توهم المجاز حصل بالأول؟ وإن حصل بهما جميعاً، فكيف ذلك من الواحد إذا اقتصر عليه؟ والظاهر أن المقصود زيادة التأكيد وتقويته كما في التوابع الآتية بعد «أجمع» إنما تفيد تمكينه في النفس.

ومنع ابن مالك والسهيلي جواز تثنية «أجمع»، زاد السهيلي: وجَمْعَه، لأنه في معنى «كل»، وهي لا تثنى، ولا تجمع، لكن صرح ابن سيده والجوهري بأن «أجمعين» جمعُ «أجمع»، ومنع ذلك الزَّوْزَني في شرح «المفصل»، وقال: أجمعون ليس جمعاً لأجمع، وإلا لتنكر بالجمع، كما يتنكر الزيدون؛ بل هو مرتجل كذلك علم معناه.

واستشكل بعضهم إفادة العموم من «جميع»، لأنها لا تضاف إلا إلى معرفة، تقول: جميع القوم قومك، ولا تقول: جميع قوم، ومع التعريف بالألف واللام أو

الإضافة يكون العموم مستفاداً منهما لامن لفظة جميع، وقد يقال: إن العموم مستفاد من «جميع» والألف واللام لبيان الحقيقة، أو هو مستفاد من الألف واللام و«جميع» للتأكيد.

فائدة

يقال جاء القوم بأجمُعِهم بضم الميم، لأن: أجمع جمْع جمع، كعبد وأعبد، ولا يقال بفتح الميم؛ لئلا يوهم أنه «أجمع» الذي يؤكد به لإضافته إلى الضمير وإدخال
١٣١/ أ حرف / الجر عليه، و«أجمع» الموضوع للتأكيد لا يضاف، ولا يدخل حرف الجر عليه. قاله الحريري في «الدرة»، لكن حكى ابن السِّكِّيت الضم والفتح، والأول أقيس.

اللفظ الثالث : سائر

إن كانت من سور المدينة وهو المحيط بها كما جزم به الجوهرى، وقد عدّها القاضيان: أبو بكر في «مختصر التقريب» وعبد الوهاب في «الإفادة» كما نقله الأصفهاني في «شرح المحصول». قلت: والذي رأيته فيها حكاية ذلك، ثم تغليطه بأنها من «أسأر» أي أبقى، فإن كانت مأخوذة من «السؤر» بالهمز وهو البقية، فلا تعم، وذلك هو المشهور.

وحكى الأزهري فيه الاتفاق، وغلطوا الجوهري، وليس كذلك، فقد ذكره السِّيرافي في «شرح سيبويه»، وأبو منصور الجَواليقى في «شرح أدب الكاتب»، وابن بَرِّي وغيرهم، وأوردوا فيه شواهد كثيرة، فيكون فيها اللغتان.

وقد منع ابن ولّاد والفارسي من النحاة كونه من السؤر، لأن البقية تقال لما فضل من الشيء سواء قل أو كثر، والسؤر لا يقال [إلا] للقليل الفاضل، وسائر لا يقال إلا للأكثر، تقول: أخذت من الكتاب ورقة، وتركت سائره، ولا تقول: بقيته.[1]

قال: ولا يوجد شاهد يدل على أن سائر بمعنى الباقي، قل أو كثر؛ بل إنما يستعمل في الأكثر. والظاهر أنها للعموم، وإن كانت بمعنى الباقي خلافاً للقاضي

(١) الصواب : وتقول «بقيته»، وهو مقتضى ما تقدم من كلام المؤلف .

عبد الوهاب والقَرَافي، لأن وإما بها شمول ما دلت عليه، سواء كان بمعنى الجميع والباقي، تقول: اللهم اغفر لي ولسائر المسلمين، تريد تعميمهم.

الرابع والخامس والسادس والسابع: «معشر، ومعاشر، وعامة، وكافة، وقاطبة»:

قال تعالى: ﴿يا معشر الجن والإنس﴾ [سورة الرحمن / ٣٣] ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾ [سورة التوبة / ٣٦] وفي الحديث: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث)، وقالت عائشة: (لما مات عليه السلام ارتدت العرب قاطبة). قال ابن الأثير: «أي جميعهم»، لكن «معشر» لا يستعمل إلا مضافاً، و«قاطبة» لا يضاف، و«عامة» و«كافة» يستعملان مضافين وخاليين.

الثامن والتاسع: «من، وما» الشرطيتين أو الاستفهاميتين. كقوله تعالى: ﴿من عمل صالحاً فلنفسه﴾ [سورة فصلت / ٤٦] ﴿ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون﴾ [سورة الحجر / ٥٦] وقوله: ﴿ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها﴾ [سورة فاطر / ٢] ﴿وما تلك بيمينك يا موسى﴾ [سورة طه / ١٧] وهما من صيغ العموم، بل هما عند الإمام في أعلى صيغة.

قال صاحب المحكم: «من» اسم يغنى عن الكلام الكثير المتناهي في التضاد والطول، فإذا قلت: من يقم أقم معه، كان كافياً عن ذكر جميع الناس، ولولا «مَنْ» لاحتجت إلى ذكر الأفراد، ثم لا تجد إلى ذلك سبيلاً.

أما الشرطيتان فبالاتفاق، وأما الاستفهاميتان فكذلك عند الجمهور، منهم الشيخ أبو إسحاق الشِّيرَازي، وسليم الرَّازِي في «التقريب» وابن السَّمْعَاني وابن الصبَّاغ وغيرهم من أصحابنا، وأبو بكر الرَّازِي والبَزْدَوِي من الحنفية، والقرطبي والأبْياري من المالكية، واختاره الآمدي والإمام فخر الدين والهندي.

وظاهر كلام إمام الحرمين أنهما ليسا من العموم، فإنه قيد «مَن» بالشرطية، ذكره في مسألة عمومها للمذكر والمؤنث، ومقتضى كلام الجميع أنهما إذا كانتا موصولتين فليستا للعموم، وبه صرح الأستاذ أبو منصور البغدادي، فقال: وإن كانتا بمعنى «الذي والتي» فهما حينئذ معرفة، وليستا للجنس، ولكن ربما تناولا في

المعرفة واحداً وربما تناولا جمعاً، كقوله تعالى: ﴿ومنهم من يستمعون إليك﴾ [سورة يونس / ٤٢] وكذلك قال سليم الرَّازِي في «التقريب» فإن وردا معرفتين بمعنى الذي لم يدلا على العموم، هذا لفظه، وهو ظاهر كلام القاضي عبد الوهاب في «الملخص»، والقاضي أبي بكر في «التقريب»، فإنهما قيدا العموم بالشرطيتين والاستفهاميتين فقط.

لكن مثل الغزالي في «المستصفى» لعموم «مَن» بقوله عليه السلام: (على اليد ما أخذت حتى تؤديه)، وهو تصريح بعموم الموصولة، وهو لازم للجميع في مسألة تأخير البيان في قوله: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله﴾ [سورة الأنبياء / ٩٨] وسؤال ابن الزِّبَعْرَى، وعليه جرى القَرَافِي وابن الحاجب وابن السَّاعاتي والصفيُّ الهندي، ونقله القَرَافِي عن صاحب «التلخيص» يعني النَقْشَواني، وأنكر ذلك الأصفهاني، وقال: وجدت كتاب «التلخيص» مصرحاً بخلاف ذلكَ، وإنهما إذا كانتا موصولتين ليستا للعموم.

وقال بعض الحنفية: «مَنْ» تعم في الشرط والاستفهام عموم الأفراد، وفي الخبر بمعنى الموصولة عموم الشمول، فإذا قلت: من زارني فأعطه درهماً استحق كل من زاره العطية؛ وإذا قال: أعط من في هذه الدار درهماً، استحق الكل درهماً واحداً.

وقد استشكل قولنا: «من» للعموم بأمرين:

أحدهما: بقولنا: من في الدار؟ فإنه يحسن الجواب بزيد، وحينئذ فالعموم كيف ينطبق عليه زيد؟ وذلك يقتضي أن الصيغة ليست للعموم، وكذلك: ما عندك؟ فتقول: درهم.

وأجاب القَرَافِي بأن العموم إنما هو باعتبار حكم الاستفهام، لا باعتبار الكون في الدار، والاستفهام عمَّ جميع المراتب، وكأن المُسْتَفْهِم قال: سألتك عن كل أحد يتصور أن يكون في الدار لا أخصُّ سؤالي بنوع دون نوع، والواقع من ذلك قد يكون فرداً أو أكثر، فالعموم ليس باعتبار الوقوع؛ بل باعتبار الاستفهام.

الأمر الثاني: قول الفقهاء في كتاب الطلاق: إذا علق الحكم بلفظ «مَنْ» اقتضى مشروطه مرة، ولم يتكرر الحكم بتكرر الفعل، كما لو قال: من دخل داري فله

درهم، ودخلها مرة واحدة استحقّه، ولم يستحق شيئاً آخر بدخوله بعده، وكذا لو قال لنسائه: مَنْ دخلت منكن فهي طالق، فدخلت واحدة منهن مرة طلقت واحدة، ولم تطلق بِدُخُولٍ آخر.

والجواب: أن «مَنْ» وغيرها من أدوات الشرط إنما تقتضي عموم الأشخاص، لا عموم الأفعال، فلهذا لم يتعدد الطلاق لتعدد الدخول، فإنها تقتضي وجود الجزاء عند وجود الشرط،أما التكرار فلا تقتضيه، إلا أنه قد يتحقق التكرار في بعض المواضع بواسطة قياس، أو فَهْمِ أن الشرط علة، فإن الأصل ترتيب الحكم على علته، فلزم التكرار كقوله تعالى: ﴿من عمل صالحاً فلنفسه﴾ [سورة فصلت / ٤٦] ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ [سورة الزلزلة / ٧- أما الألفاظ الموضوعة لعموم الأفعال فهي: «كلما، ومتى، وما، ومهما»، فإذا علق بشيء منها اقتضى التكرار.

وقد قال الأصحاب: لو قتل المحرم صيداً بعد صيد وجب لكل منهما جزاء، وأورد عليه أن الله تعالى ذكر الجزاء في قتل الصيد، وعلقه بلفظ «مَنْ» بقوله: ﴿ومن قتله منكم متعمداً﴾ [سورة المائدة / ٩٥] والمعلق بلفظ «مَن» لا يتكرر فيه الجزاء بتكرر الشرط، نحو من دخل داري فله درهم، لا يتكرر الاستحقاق بتكرر الدخول.

وأجاب جماعة منهم المَاوَرْدِي، والمَحَامِلِي، والجُرْجَاني، في باب الحج من المعاياة، فقالوا: إنما لم يتكرر الحكم بتكرر الفعل إذا كان الفعل الثاني واقعاً في محل الفعل الأول، كالمثال السابق، فأما إذا كان الفعل الثاني في غير محل الفعل الأول فيتكرر، كما لو قال من دخل داري فله درهم، وله عدة دور، فدخل داراً له استحق درهماً، ثم لو دخل داراً أخرى استحق درهماً آخر لما كانت الدار الثانية غير الأولى، كذلك / ههنا، لما كان الصيد الثاني غير الأول تعلق به ما تعلق بالأول، ١٣١/ب يريد في قوله تعالى: ﴿ومَن قتله منكم متعمداً فجزاء مِثل ما قتل من النعم﴾ [سورة المائدة / ٩٥] ووقع في كلام المَحَامِلِي وبعض نسخ «الحاوي» تمثيل تعدد المحل بقوله: من دخل دوري، وهو أقرب، وفيما قالوه نظر؛ بل ينبغي في هذا أنه لا يستحق إلا

عند دخوله جميع الدور؛ لأن الجزاء تعلق بالجميع، وقال المَاوَرْدِي في «الحاوي»: إذا اشترك جَمْعٌ في قتل صيد، فعليهم جزاء واحد.

وقال مالك وأبو حنيفة على كلٍّ منهم جزاء، لقوله تعالى: ﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء﴾ [سورة المائدة / ٩٥] ولفظة «مَنْ» إذا علق عليها الجزاء استوى حال الجماعة والواحد في استحقاقه، كقوله: من دخل داري فله درهم، فدخلها واحد استحقه، أو جماعة استحق كل واحد منهم درهماً.

قال المَاوَرْدِي: وأما عندنا فالشرط إذا علق عليه الجزاء بلفظ «مَنْ» إذا كان موجوداً من كل واحد من الجماعة استحق كل واحد منهم جزاء كاملاً، نحو من دخل داري فله درهم، فلكل واحد منهم درهم، لأن الدخول موجود من كل واحد منهم. وإن كان الشرط موجوداً من جماعتهم، فالجزاء يستحق من جماعتهم دون كل واحد منهم، كقوله: من جاء بعبدي الآبق فله درهم، ومن شال الحجر فله درهم، فإذا اشترك جماعة في المجيء بالآبق وشَيْل الحجر، وجب أن يكون الجزاء مستحقاً بين جماعتهم دون كل واحد منهم.

واعلم أن «مَنْ» تصلح للمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع؛ لكن هل العموم في جميع هذه المراتب أو في الآحاد؟ فيه نظر لبعض المتأخرين، قال: ويظهر فيما إذا قال: مَنْ دخل داري من هؤلاء فأعطه درهماً، فإن قلنا بالأول أخذ كل واحد درهماً، وإن قلنا بالثاني أخذ كل واحد درهماً بدخوله وحده، ونصف درهم بدخوله مع الآخر، وإن دخل ثلاثة، فعلى الأول يعطيهم ثلاثة، لكل واحد درهمٌ، وعلى الثاني يعطيهم ثلاثة إلى الآحاد كل واحد درهم، ودرهم بدخول الثلاثة، لكل واحد ثلاثة، وثلاثة لأن[1] صفة الاثنينية ثلاث مرات، فيستحقون بها ثلاثة، لكلٍّ درهم، فمجموع ما يستحقونه سبعة، وعلى هذا القياس.

---

(١) صوابه: لكل واحدٍ ثُلُثُه، وثلاثة بصفة الاثنينية .. الخ.

تنبيه

أطلقوا أن «مَنْ» للعموم في العقلاء، وينبغي تقييده بشيئين:

أحدهما: أن يكون الفعل الذي دخلت عليه صالحاً لكل فرد، ليخرج ما لو قال الأمير: من غزا معي فله دينار، قال في «الكفاية» في باب السِّيَرَ: خرج منه أهل الفيء. قال المَاوَرْدِي: ويخرج النساء، بخلاف قوله: من قاتل معي فله دينار، لأنّ الغزْوَ حُكْمٌ لا فعل يتوجه لأهله، ويخرج الصبيان منها، لأن الجعالة عقد وهي لا تصح منهم، وكذا العبد بلا إذن السيد، لوجود الحَجْر.

الثاني: أن لا يكون الفعل المسند إليها لواحد، ليخرج مالو قال الموكل لوكيله: طلّق من نسائي من شئت. قال القاضي في تعليقه: لا يطلّق الوكيل إلا واحدة في أصح القولين، بخلاف ما إذا قال: طلّق من نسائي من شاءت، فله أنْ يطلق من شاءت الطلاق، وجرى عليه النووي في «زوائده» في كتاب الوكالة، والفرْق أن التخصيص بالمشيئة مضاف إلى واحد، فإذا اختار واحدة سقط اختياره، وفي الثانية الاختيار مضاف إلى جماعة، فكل من اختارت طلقت.

وقولهم: «مَنْ» للعموم في العقلاء، إن أرادوا أصل وضع اللغة فصحيح، وإلا فيجوز استعمال «مَنْ» لغير العقلاء، وحينئذ فالعموم مراد فيها، كقوله تعالى: ﴿ولله يسجد من في السموات والأرض﴾ [سورة الرعد / ١٥].

العاشر: أي

بشرط أن تكون شرطية أو استفهامية، كقوله تعالى: ﴿أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ [سورة الإسراء / ١١٠] وقوله: ﴿أيُّكم يأتيني بعرشها﴾ [سورة النمل / ٣٨] ولهذا أجابه الكل عن نفسه بأنه يأتيه، وقد ذكرها في صيغ العموم الأستاذ أبو منصور البغدادي، والشيخ أبو إسحق وإمام الحرمين في باب التأويلات من «البرهان» في قوله: (أيما امرأة أنكحت نفسها)، وابن الصبَّاغ وسليم الرَّازِي والقاضيان أبو بكر وعبد الوهاب والإمام الرَّازي والآمدى والهندي وغيرهم، قالوا: ويصلح للعاقل وغيره.

قال القاضي عبد الوهاب في «التلخيص»: إلا أنها تتناول على وجه الإفراد دون الاستغراق، ولهذا إذا قلت: أي الرجلين عندك؟ لم يُجَبْ إلا بذكر واحد.

وقال ابن السَّمْعاني في «القواطع»: وأما كلمة «أي» فقيل: كالنكرة، لأنها تصحبها لفظاً ومعنى، تقول: أي رجل فعل هذا، وأي دار؟ قال تعالى: ﴿أيّكم يأتيني بعرشها﴾ [سورة النمل / ٣٨] وهي في المعنى نكرة، لأن المراد بها واحد منهم. انتهى.

وحاصل كلامهم أنها للاستغراق البدلي لا الشمولي؛ لكن ظاهر كلام الشيخ أبي إسحاق أنها للعموم الشمولي، فإنه قال فيما إذا قال لأربع نسوة: أيتكن حاضت فصواحباتها طوالق، فقلن: حِضْن،وصدَّقهن، أنه تطلق كل واحدة منهن ثلاثاً، وذكره غيره من العراقيين.

وخرج لنا من هذا أنا إذا قلنا: إنها للعموم، فهل هو عموم شمول أم بدل؟ وجهان، وتوسع القَرَافِي فعدى عمومها إلى الموصولة والموصوفة في النداء.

ومنهم من لم يَعُدَّها في الصيغ كالغزالي وابن القُشَيْرِي، لأجل قول النحاة: إنها بمعنى «بعض» إن أضيفت إلى معرفة، وقول الفقهاء: أي وقت دخلت الدار فأنت طالق، لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول كما في «كلما». والحق أن عدم التكرار لا ينافي العموم، وكون مدلولها أحد الشيئين قدر مشترك بينها وبين بقية الصيغ في الاستفهام، وقد سبق أن «من، وما» الاستفهاميتين للعموم فلتكن «أي» كذلك.

وقال صاحب «اللباب» من الحنفية وأبو زيد في «التقويم»: كلمة «أي» نكرة، لاتقتضي العموم بنفسها إلا بقرينة، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿أيكم يأتيني بعرشها﴾ [سورة النمل / ٣٨] ولم يقل يأتوني، ولو قال لغيره: أيّ عبيدي ضربته فهو حر، فضربهم لا يعتق إلا واحد، فإن وصفها بصفة عامة كانت للعموم، كقوله: أيّ عبيدي ضربَكَ فهو حرّ، فضربوه جميعاً عتقوا، لعُموم فعل الضرب.

وصرح إلْكِيا الطبرى بأنها ليست من صيغ العموم، فقال: وأما «أي» فهو اسم فرد يتناول جزءاً من الجملة المضافة، قال تعالى: ﴿أيكم يأتيني بعرشها﴾ [سورة النمل / ٣٨] وإنما جاء به واحد، وقال: ﴿أيكم أحسن عملاً﴾ [سورة الملك / ٢]

والعرب تقول: أي الرجل أتاك؟ ولا تقول: أيّ الرجال أتاك؟[1] إذ لاعموم في الصيغة. انتهى.

وكذلك قال الغزالي في «فتاويه»: لو قال: أي عبيدي حج فهو حر، فحَجُّوا كلهم لا يعتق إلا واحد، وكذلك قال: أى رجل دخل المسجد فله درهم، فإنه يقصر على الواحد، وهذا بناه على أنها ليست للعموم.

وقال محمد بن الحسن: إذا قال أيّ عبيدي ضربك فهو حر، فضربوه كلهم عتقوا جميعاً، وإن قال: أي عبيدي ضربتَه فهو حر، فضرب جماعةً لا يعتق إلا واحد. وصرح به القاضي الحسين في «فتاويه»، وفي فتاوي الشَّاشي أنه لا فرق عندنا بين الصورتين، / وأنهم يعتقون جميعاً عملاً بعموم «أي»، وبذلك صرح ١٣٢ / ١
الأستاذ أبو منصور. فقال: «أيّ» أعم المبهمات، وزعم أصحاب الرأي أنه على الواحد غالباً، ولذلك قال أبو حنيفية: أي عبيدي ضربت فهو حر، أن ذلك يحمل على الواحد، وأي عبيدي ضربك فهو حر، أنه يحمل على الجميع، لأنه أضاف الفعل الذي علق به الحرية إلى الجماعة. قال الأستاذ: وقلنا بعموم هذا اللفظ في الموضعين. انتهى.

ووجَّه ابن يَعِيش وغيره من النحاة مسألتي محمد بن الحسن بأن الفعل في المسألة الأولى عام وفي الثانية خاص، فإنه في الأولى مسند إلى ضمير عبيدى، وهي كلمة عموم، وفي الثانية مسند إلى ضمير المخاطب وهو خاص، ثم قرروا أن الفعل يعم بعموم فاعله لا بعموم مفعوله من جهة أن الفاعل كالجزء من الفعل، وهو لا يستغنى عنه، ولا كذلك الفعل والمفعول، لأن المفعول قد يستغني عنه الفعل، فيلزم أن يسري عموم الفاعل إلى الفعل. ولا يلزم أن يسري عموم المفعول إلى الفعل.

وهذا هو الذي وجَّه به القاضي الحسين الفرق بينهما، فإنه قال: فرع إذا قال: طلّق من نسائي من شئت، لا يطلق الكل في أصح الوجهين، وإذا قال: طلّق من نسائي من شاءت، فله أن يطلق كل من اختارت الطلاق، والفرق أن التخصيص

(١) صوابه: والعرب تقول أى الرجال أتاك، ولا تقول: أى الرجال أتوك.

والمشيئة مضاف بمعنى في الأولى إلى واحد، فإذا اختار واحدة سقط اختياره، وفي الثانية الاختيار مضاف إلى جماعة، فكل من اختارت طلقت.

نظيره ما إذا قال: أيّ عبد من عبيدي ضربته فهو حر، فضرب عبداً ثم عبداً، لا يعتق الثاني، لأن حرف «أيّ» وإن كان حرف تعميم فالمضاف إليه الضرب واحد، وإذا قال: أي عبيدي ضربك فهو حر، فَضربه عبد ثم عبد عتقوا؛ لأن الضرب مضاف إلى جماعة. انتهى.

وقد اعترض الإمام جمال الدين بن عَمْرُون النحوي الحلبي وقال: لا فرق بين الصورتين والفعل عام فيهما، وضمير الفاعل والمفعول في ذلك على حد سواء، واستدل بقول العَبَّاس بن مِرْدَاس يخاطب النبي عليه السلام:

وما كنتُ دون امرىء منهما
ومَن تَخْفِضِ[1] اليومَ لا يُرْفَعِ

فإن «مَنْ» الشرطية عامة باتفاق، والمراد عموم الفعل مطلقاً، مع أن الاسم العام هنا إنما هو ضمير المفعول المحذوف، إذ التقدير: ومن تَخْفِضْهُ اليومَ وهو عائد على «مَنْ»، وهو الاسم العام، وأما ضمير الفاعل فخاص، وهو ضمير النبي عليه السلام، وهذا وِزان قوله: أي عبيدى ضربته التي ادّعى فيها عدم عموم الفعل.

واختار ابن الحاجب أيضاً التعميم فيهما، وقال: نسبة فعل الشرط إلى الفاعل وإلى المفعول في اقتضاء التعميم في المشروط عند حصول الشرط وعدمه سواء، وأن التعميم فيما وقع النزاع فيه ليس من قبيل إثبات المشروط بتكرير الشرط، وأنه لا فرق بين: أي عبيدي ضربته فهو حر، وأي عبيدي ضربك فهو حر، في أنه يعتق المضروبون للمخاطب كلهم، كما يعتق الضاربون للمخاطب كلهم، واستشهد على ذلك «بمن»، فإنه قد تساوى فيها الأمران، قال الله تعالى: ﴿من يهد الله فهو المهتدى، ومَن يضلل فأولئك هم الخاسرون﴾ [سورة الأعراف / ١٧٨] فإنه مساو في الدلالة على التعميم لنحو قوله تعالى: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ [سورة النساء / ٨٠] والأول: منسوبٌ في شرطه إلى عموم المفعول وهو المصدر منازعاً فيه.

(١) الذي في سيرة ابن هشام «ومن تَضِع».

والثاني: منسوب شرطه إلى عموم الفاعل، وهو المتفق عليه، وإذا ثبت في «مَن» فكذلك في «أيّ»؛ بل هي أقوى مِن «مَنْ» في الدلالة على التفصيل.

تنبيه

عدّى الحنفية هذا إلى: أي عبيدي ضُرِب مبنياً للمفعول، هكذا قاله ابن جني؛ لأن الفاعل وإن لم يذكر فهو في حكم المذكور، ويرده قوله ﷺ: (أيما إهاب دبغ فقد طهر)، وقد قالوا هم فيه بالعموم أكثر منا، لأنهم أدرجوا فيه جِلْدَ الكلب.

تنبيه

إذا اتصلت «أي» «بما» كانت تأكيداً لأداة الشرط، وزعم إمام الحرمين في «البرهان» في باب التأويل أن «ما» المتصلة بها للعموم في نحو:(أيما امرأة أنكحت نفسها)، فاعتقد أنها «ما» الشرطية، وهو وَهَمٌ، وقد قارب الغزالي في «المستصفى» هناك فجعلها مؤكدة للعموم، وهو أقرب مما قاله الإمام إلى الصواب، لكن الصواب أنها توكيد لأداة الشرط، وهو عند النحويين من التوكيد اللفظي كأنه كرر اللفظ.

الحادي عشر إلى آخر الخامس عشر: «متى، وأين، وحيث، وكيف، وإذا الشرطية».

أما «متى» فهي عامة في الأزمان المبهمة كلها كما قيده ابن الحاجب وغيره، ولم يقيده بعضهم بالمبهمة، والأول أقوى لأنها لا تستعمل إلا فيما لا يتحقق وقوعه، فلا يقولون: متى طلعت الشمس فأتني، بل إذا طلعت الشمس، فهي عكس إذا.

وقيل: «متى» تقتضي عموم الأزمنة، ولا تقتضي تكرار الفعل، بدليل استعمالها فيما لا تكرار فيه، كما إذا قيل: متى قتلت زيداً؟ والسابق إلى الفهم منها تكرار الفعل، ولا تقتضي تكراراً على التحقيق.

فإذا قال: متى دخلتِ الدار فأنت طالق، فالطلاق لا يتكرر بتكرر الدخُول،

وإنما يقع بالدخول الأول، وهذا بخلاف «كلما» فإنها تقتضي التكرار لاقتضائها عموم الأفعال، فإذا قال: كلما دخلت، فمعناه كل دخول يقع منك، لأن «كُلاً» إنما يضاف للأسماء. وينضم إليها «ما»، لتصلح للدخول على الأفعال، فهي كـ «رُبَّ».

وأما «أين، وحيث» فيعمان الأمكنة، وقد ذكرهما ابن السَّمعاني وغيره.

وأما «كيف، وإذا» فقد ذكرهما القَرَافي من الصيغ إذا كانت «كيف» استفهامية، أو اتصلت بها «ما» إذا جوزي بها، وهما داخلان في إطلاقهم عموم أسماء الشرط والاستفهام، وذكر إمام الحرمين في «البرهان» «حيثما، ومتى ما» من صيغ العموم، وقال الأستاذ أبو منصور: «متى» أعم من «إذا».

السادس عشر وما بعده إلى آخر العشرين: «مهما، وأنّى، وأيان، وإذ ما» على أحد القولين و «أي حين، وكم».

أما «مهما» فهي اسم بدليل عود الضمير إليها، ولا يعاد إلا إلى الأسماء، وهي من أدوات الجزم باتفاق، وتجيء للاستفهام قليلاً.

وأما «أنى» فأصلها الاستفهام إما بمعنى مِن أين، كقوله تعالى: ﴿أنى لك هذا﴾ [سورة آل عمران / ٣٧] وإما بمعنى كيف، كقوله: ﴿أنى يؤفكون﴾ [سورة المائدة / ٧٥].

وأما «أيان» فهي في الأزمان بمنزلة «متى» لكن «متى» أشهر منها، ولذلك تفسَّرُ «أيان» بمتى.

وأما «إذما» فهي من أدوات الشرط عند سيبويه، وكلها تدخل في إطلاقهم أن أسماء الشروط من صيغ العموم، ولِمَا فيها من الإبهام وعدم الاختصاص بوقت دون غيره.

وأما «أي حين» على طريقة من يصلها من أي المتقدمة.

وأما «كم» الإستفهامية لا الخبرية، فإنها عُدَّت من صيغ العموم؛ لأن الاستفهام بها سائغ في جميع مراتب الأعداد، لا يختص بعدَد معين، كما أن «متى» سائغة في جميع الأزمان، و«أين» في جميع الأماكن، و «مَن» في جميع الأجناس فإذا

قيل: كم مالك؟ حسن الجواب بأي عدد شئت.

الحادي والعشرون: الأسماء الموصولة سوى ما تقدم مِنْ «ما، ومن، وأي»، وهي / «الذي، والتي» وجموعهما من «الذين، واللاتي، وذو الطائية» وجمعها، وقد ١٣٢ / ب بلَغ بذلك القَرَافي نيّفا وثلاثين صيغة، وقد صرح بأن «الذي» من صيغ العموم القاضي عبد الوهاب في «الإفادة»، وقال ابن السَّمْعَاني: جميع الأسماء المبهمة تقتضي العموم، وقال إلْكِيا الطبري: «مَنْ، وما، وأي، ومتى» ونحوها من الأسماء المبهمة لا تَسْتَوْعِب بظاهرها، وإنما تَسْتَوْعِب بمعناها عند قوم من حيث إن الإبهام يقتضي ذلك. وقال أصحاب الأشعري: إنه يجرى في بابه مجرى اسم منكور، كقولنا: رجل، ويمكن أن يكون زيداً أو عمراً، فلا يصار إلى أحدهما إلا بدليل، والإبهام لا يقتضي الاستغراق، بل يحتاج إلى قرينة. انتهى.

واعلم أن القائل: بأن «مَنْ، وما» إذا كانتا موصولتين لا تعمان، يقول بأن «الذي والتي» وفروعهما ليست للعموم.

أما الحروف الموصولة فليست للعموم اتفاقاً.

وإنما يكون «الذي» للعموم إذا كانت جنسية، كقوله تعالى: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك﴾ [سورة البقرة / ٤] ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى﴾ [سورة الأنبياء / ١٠١] ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى﴾ [سورة النساء / ١٠]، ولا شك أن العموم في ذلك كلهَ مستفاد من الصيغة. أما العهدية فلا، كقوله تعالى: ﴿وقال الذي آمن ياقوْمِ﴾ [سورة المؤمن / ٣٨] ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها﴾ [سورة المجادلة / ١] أو نحوه.

وعدّ الحنفية من الصيغ **الألف واللام الموصولة الداخلة على اسم الفاعل والمفعول**، فلو قال لعبيده: الضارب منكم زيداً حر، ولنسائه: الداخلة منكن الدار طالق، عتق الجميع وطلق الكل؛ لأن الألف واللام بمعنى الذي، وهو ظاهر على القوْل الصحيح أنها اسم، ويحتمل أن يجعل لما في الصفة من الجنسية، وتكون مشعرة بذلك.

ومنع بعض مشايخنا عموم الألف واللام الموصولة، قال: لأنها حينئذ داخلة في

الموصولات، فله حكم العموم لجميع أحواله، وخرج من هذا أن استدلال الأصوليين في إثبات العموم من المشتقات المعرَّفة بالألف واللام، مثل: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [سورة التوبة/ ٥] ﴿الزانية والزاني﴾ [سورة النور / ٢] ﴿والسارق والسارقة﴾ [سورة المائدة / ٣٨] ، ليس من محل النزاع، وهذا الذي ذكره فيه نظر، لما قدمنا.

تنبيه

جعل الموصولات من صيغ العموم مشكل؛ لأن النحاة صرحوا بأن شرط الصلة أن تكون معهودة معلومة للمخاطب، ولهذا كانت مُعَرِّفة للموصول، والمعهود لا عموم فيه، كما صرح به ابن الحاجب وغيره.

الثاني والعشرون: الألف واللام:

فإن كانت اسماً فلا عموم فيها على ما سبق، وإنما الكلام في الحرفية، والذي تدخل عليه أقسام:

أحدها: الجمع سواء كان سالماً أو مكسَّراً للقلة أو الكثرة، وسواء كان له واحد من لفظه أم لا، كالزيدِين والعالِمِين والأرحُل والرجال والأبابيل ومدلول كل منهما الآحاد المجتمعة دالاً عليها دلالة تكرار الواحد. قاله بدر الدين بن مالك في أول «شرح الخلاصة»، ودلالة الجمع على كل واحد من أفراده مطابقة، ولهذا منعوا أن يقال: جاء رجل ورجل ورجل في القياس، إذ لا فائدة في التكرار، لإغْنَاء لفظ الجمع عنه، فلو كانت دلالته على رجل بالتضمن، لكان قولنا: رجل ورجل ورجل مشتملاً على فائدة جديدة.

الثاني: اسم الجمع سواء كان له واحد من لفظه أم لا، كركب وصحب وقوم ورهط. وما قيل: إن قوماً جَمْعُ قائمٍ، كصَوم وصائم وهَمٌ، قال ابن عصفور: وهذا النوع لا يدرك بالقياس؛ بل هو محفوظ.

وقال ابن مالك: هو موضوع لمجموع الآحاد، أي لا لكل واحد على الانفراد، وكذا قال بعض الحنفية. قال: وحيث تثبت الآحاد فلدخولها في المجموع، حتى لو قال: الرهط أوالقوم الذي يدخل الحصن فله كذا، فدخله جماعة كان النفل

لمجموعهم، ولو دخله واحد لم يستحق شيئاً. فإن قلت: إذا لم يتناول كل واحد، فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم إلا زيداً، والاستثناء يُخرج ما يجب اندراجه لولاه؟ قلت: من حيث إن مجيء المجموع لا يتصور بدون كل واحد، حتى لو كان الحكم متعلقاً بالمجموع من حيث هو مجموع من غير أن يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء. مثل: يطيق رفع هذا الحجر القوم إلا زيداً، وهذا كما يصح :عندي عشرة إلا واحداً، ولا يصح العشرة زوج إلا واحداً، إذ ليس الحكم على الآحاد، بل على المجموع.

الثالث: اسم الجنس الذي يفرق بينه وبين واحده بالتاء، وليس مصدراً ولا مشتقاً منه، كتمر وشجر، هذا هو المشهور أعني كونه اسم جنس، والغزالي يسميه جمعاً، وابن مالك يسميه اسم جمع، فإنه عدّه في أسماء الجموع لكن سماه في شرح الكافية اسم جنس، واختلف في مدلوله على أقوال:

أصحها: أنه يصلح للواحد والتثنية والجمع لأنه اسم جنس، والجنس موجود مع كل من الثلاثة، وحكى الكِسَائي عن العرب إطلاقه على الواحد، وقال به الكوفيون، سواء كان الواحد مذكراً أو مؤنثاً.

قال الرَّاغب في مفرداته: «النحل يطلق على الواحد والجمع».

والثاني: أنه لا يطلق على أقل من ثلاثة، قاله ابن جني، وتبعه ابن مالك.

والثالث: أنه لا يطلق إلا علىَ جمع الكثرة: ونقل ذلك عن الشلوبين وابن عُصْفُور، وهو مقتضى كلام ابن مالك في باب أمثلة الجمع. ولأجل ذلك أورده شراح سيبويه على قوله: بابُ عِلم ما الكَلِمُ من العربية، وقالوا: إنما هي اسم وفعل وحرف، ثم أجابوا بأن تحت كل نوع منها أنواعاً.

والرابع[1]:المثنى، نحو الزيدان والرجلان وما ألحق به، ودلالته على كل منهما كدلالة الجمع على أفراده.

الخامس: الدال على الحقيقة وأفراده متميزة، وليس له مؤنث بالتاء، كرجل وفرس. والقصْد به الجنس مع الوَحدة مالم تقترن بما يزيلها من تثنية أو جمع أو

(١) أي من أقسام المعرّف بالألف واللام.

عموم، وبه جزم الغزالي في «المستصفى»، والسَّكَّاكِي والقَرَافِي، ويشهد له تثنيته وجمعه، وصحة قولك: ما عندي رجل بل رجلان.

السادس: الاسم الدال على الحقيقة، وأفراده متميزة، وهو مؤنث، لإطباقهم على أن اسم الجنس ما يفرق بينه وبين واحده بالتاء.

السابع: الاسم الدال على الحقيقة من حيث هي هي، ولا يتميز بعضها عن بعض، وليس لها مؤنث، فلا إشكال أنه لا دلالة فيه على وَحدة ولا تعدد، كالماء والعسل في الأعيان، والضرب والنوم في المصادر.

الثامن: ما كان كذلك إلا أن فيه التاء لا من أصل الوضع، كضربة، فمدلوله الوَحْدة.

التاسع: ما كان عدداً كالثلاثة، فهو نص في مدلوله، وهو موضوع لمجموعها، ودلالته على أحدها بالتضمن.

[الجمع إذا دخلت عليه الألف واللام]

إذا علمت هذا، فإن دَخلت الألف واللام على الجمع أفادت الاستغراق، فإن تقدم عهدٌ ودلت قرينة على قصده حمل عليه بلا خلاف، وكان ذلك قرينة التخصيص، ومنه ما إذا سبقه تنكير، وظهر ترتب التعريف / عليه، لكن القاضي ١/١٣٣
عبد الوهاب في «الإفادة» قال: **اختلف في الألف واللام على ثلاثة مذاهب**:

أحدها: أنه يحمل على معهود إن كان، فإن لم يكن حُمل على الجنس، وهو قول أكثر الفقهاء.

والثاني: عسكه: أنها تحمل على الجنس إلا أن يقوم دليل على العهد.

الثالث: أنه يحمل عند فَقْد العهد على الجنس من غير تعميم. وفيه خلاف آخر، وهو أنه لابد من عَهْد، وإلا لم يصح دخولها. انتهى.

وإن لم يسبقه عَهْد، فهي للعموم عند معظم العلماء، قاله ابن برهان، وقال ابن

الصبَّاغ: إنه إجماع أصحابنا، وحكي عن الجُبَّائى أنها لا تقتضي الاستغراق، قال ابن السَّمْعاني: سواء جمع السلامة والتكسير، كاقتلوا المشركين، واعمروا مساجد الله، وقال سليم الرَّازِي في «التقريب»: سواء المشتق وغيره، كالمسلمين والرجال. وقال غيره: سواء كان للقلة كالمسلمين والمسلمات، أو للكثرة كالعباد والرجال، وحكاه أبو الحسين البصري في «المعتمد» عن أبي علي الجُبَّائِي وجماعة الفقهاء، وحكى عن أبي هاشم أنه يفيد الجنس لا الاستغراق، وحكاه صاحب «الميزان» عن أبي على الفارسي وأبي هاشم. قال: وحكي عنه أنه فرق بين المفرد والجمع، فقال: وفي المفرد يصرَف إلى مطلق الجنس من غير استغراق إلا بدليل.

وحكاه المازَري عن الشيخ أبي حامد الأسفرايني من أصحابنا، وهو غريب، قال: وقالوا في قوله تعالى: ﴿وإن الفجار لفي جحيم﴾ [سورة الانفطار / ١٤] إنه يستوعب من حيث دخول الألف واللام.

ثم أنكر إلْكِيا هذا وقال: الألف واللام معناها في لسان العرب تعريف العهد لا غير، هكذا قال سيبويه، وأن الألف الأصل لما كانت ساكنة، ولم يتوصل إلى النطق بها، وأن حرف التعريف هو اللام، فثبت أنه لا يصير عاماً ومستوعباً بدخول الألف واللام، وقد كان ولم يكن مستوعباً قبل دخولها، ولو كان اللام مفيداً للاستيعاب لما صح دخوله على الأسماء المفردة، لأن معناه لا يتغير بكون الاسم مفرداً أو مجموعاً، كما لا يتغير معنى سائر الحروف.

قال: ولذلك زعم المحققون أن عموم قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة﴾ [سورة المائدة / ٣٨] ﴿الزانية والزاني﴾ [سورة النور / ٢] في معناه، وهو ترتب الحكم على الوصف بفاء التعليل، وهو أقرب من ادعاء العموم من لفظه، ولعل إلْكِيا بنى هذا على قول أرباب الخصوص، فإنه قال بعد ذلك: الصحيح أن هذه الألفاظ للعموم.

ونبه أبو الحسين على فائدةٍ ترفع الخلاف، وهي أن أبا هاشم وإن لم يجعله مستغرقاً من جهة اللفظ، فهو عنده عام من جهة المعنى إن صلح له، كقوله تعالى: ﴿إن الفجار لفي جحيم﴾ [سورة الانفطار / ١٤] ، فإنه يفيد أنهم في الجحيم لأجل

فجورهم، فوجب أن يكون كل فاجر كذلك، لأنه خرج مخرج الزجر. انتهى. هذاكله إذا قام الدليل على أنه لم يرد العهد، فإن أشكل الحال واحتمل كونها للعهد أو الاستغراق أو الجنس، فلم يصرحوا فيها بنقل صريح.

ويخرج من كلامهم فيها ثلاثة مذاهب، وظاهر كلام بعضهم أنها تحمل على العهد، وبه صرح ابن مالك من النحويين، وظاهر كلام أكثر الأصوليين أنها تحمل على الاستغراق، لعموم فائدته ولدلالة اللفظ عليه، ونقله ابن القُشَيْري عن المعظم، وصاحب «الميزان» عن أبي بكر بن السَّرَّاج النحوي، فقال: إذا تعارضت جهتا العهد والجنس يُصرف إلى الجنس، وهو الذي أورده المَاوَرْدِي والرُّوْيَانِي في أول كتاب البيع. قالا: لأن الجنس يدخل تحته العهد، والعهد لا يدخل تحته الجنس.

والثالث: أنه مجمل، لأن عمومه ليس من صيغته؛ بل من قرينة نفي المعهود؛ فيتعين الجنس لأنه لا يخرج عنها، وهو قول إمام الحرمين، وتبعه ابن القُشَيْري في كتابه، وقال صاحبه إلْكيا الهراسي: إنه الصحيح، لأن الألف واللام للتعريف، وليست إحدى جهتي التعريف بأوْلى من الثانية، فيكتسب اللفظ جهة الإجمال لاستوائه بالنسبة إليهما. قلت: وما ذكره إمام الحرمين قد حكاه الأستاذ أبو إسحق في كتابه عن بعض أصحابنا، وقال قبله: إن المذهب أنه عام، ولا يصار إلى غير العموم إلا بدليل.

ويخرج من كلام ابن دَقِيق العيد مذهب رابع، فإنه قال في «شرح العنوان»: وعندنا أن هذا مختلف باختلاف السياق ومقصود الكلام، ويعرف ذلك بقرائن ودلائل منه.

وأصل الخلاف أن الألف واللام للعموم عند عدم العهد، وليست للعموم عند قرينة العهد، لكن هل الأصل فيها العموم حتى يقوم دليل على خلافه، أو الأصل أنها موضوعة للعهد، حتى يقوم دليل على عدم إرادته فيه؟

وكلام الأصوليين فيه مضطرب، ومن أخذ بظواهر عباراتهم حكى في ذلك قولين، وقد صرح بهما بعض متأخرى الحنفية، فقال: الأصل هو العهد الخارجي؛

لأنه حقيقة التعيين وكمال التمييز، ثم الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جداً، والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية، فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمعية، هذا ما عليه المحققون.

وقيل: العهد الذهني مقدم على الاستغراق بناء على أن البعض متيقن، وهذا معارض، فإن الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالاً في الشرع، وأحوط في أكثر الأحكام، أعني الإيجاب والندب والتحريم والكراهة، وأن البعض أحوط في الإباحة ومنقوض بثبوت الماهية، فإنه لا يوجد بدون الماهية، وقد جعلوه متأخراً عن الاستغراق بها على أنه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام.

ويظهر أثر هذا الخلاف فيما إذا لم تقم قرينة على إرادة عهد، في أن العهد مراداً أم لا، هل يحمل على العموم أم لا؟

وذكر المَاوَرْدِي في كتاب «الأيمان» من «الحاوي» عند الكلام فيما «إذا حلف لا يشرب ماء النهر» أن الألف واللام يستعملان تارة للجنس، وللعهد أخرى، وأنه حقيقة فيهما، فإن قيل: إذا كانت القرينة تَصْرِفُ إلى العهد، وتمنع من الحمل على العموم، فهلا جعلتم العام بالألف واللام مصروفاً إلى العهد بقرينة السبب الخاص، وقلتم: إن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ؟ أجيب بأن تقدّم السبب الخاص قرينة في أنه لا يراد، لا أن غيره ليس بمراد، فنحن نعمل بهذه القرينة، ونقول: دلالة هذا العام على محل السبب قطعية، وعلى غيره ظنية، إذ ليس في السبب ما يثبتها ولا ما ينفيها.

[ما يفيده جمع السلامة وجمع التكسير]

واعلم أن الأصوليين مصرحون بأن جمع السلامة للتكثير، كالمؤمنين والكافرين، وقسَّم سيبويه وغيره من النحويين الجمع إلى قسمين: جمع سلامة وهو للتقليل للعشرة فما دونها، وجمع تكسير، وهو نوعان: ما هو للقلة، وهي أربع

صيغ: أفعال وأفعُلٌ وأَفْعِلَة وفِعْلَة، والباقي للتكثير. إذا عرف هذا فقد استشكل كيف يجتمع العموم مع جمع القلة، والأول يستغرق الأفراد، والثاني لا يستغرق العشرة. وجمع بينهما بوجوه:

١٣٣/ب **أحدها**: / أن العموم يجمع مالا يتجاوز الواحد، فاجتماع العموم مع مالا يتجاوز العشرة أولى، فإذا قلت: أكرم الزيدِين، فمعناه أكرم كل واحد مجتمع مع تسعة، أو دونها إلى اثنين بخلاف أكرم الرجال، فمعناه أكرم كل واحد منهم منضم إلى عشرة فأكثر.

الثاني: أن العموم في نحو المؤمنين والمشركين من المنقولات الشرعية التي تصرّف الشارع فيها بالنقل، كما في الصلاة والحج والصوم ونحوها، فحيث جاء ذكر المؤمنين والكافرين ونحوه في الكتاب والسنة، كان المراد به العموم تصرُّفاً من الشارع فيه، وإن لم يكن ذلك مقتضى العموم لغة، ذكره الغزالي في «المنخول»، وحكاه المازَرِيُّ عن بعض من عاصره، ثم ضعّفه بأنه لا دليل يدل على هذا التصرف، ولا ضرورة تدعو إليه.

الثالث: ذكره الغزالي أيضاً أن يكون كما قاله سيبويه من أن كل اسم لا تستمر العرب فيه بصيغة التكثير، فصيغة التقليل فيه محمولة على التكثير أيضاً، لكثرة الفائدة، كقولهم: في جمع رجل أرجل، فهو للتكثير.

الرابع: قال إمام الحرمين: يحمل كلام سيبويه على ما إذا كان مُنَكَّراً، وكلام الأصوليين على ما إذا كان معرفاً بأل، ووجهه بأن الاسم العلم إذا ثني أو جمع ولم يعرّف باللام كان نكرة بالاتفاق، وزالت عنه العلمية، وإنما يفيد مَفَاد العلم إذا عُرِّف بالألف واللام كالزيدين والزيود، فموضوع الجمع إذا لم يعرَّف أنه لا يفيد الاستيعاب، كما في قوله تعالى: ﴿وقالوا مالنا لا نرى رجالاً كنا نعدهم﴾ [سورة ص / ٦٢] ، بخلاف حالة التعريف، ويشهد له قول الفارسي وابن مالك بأن جمعي التصحيح للقلة مالم يقترن بأل التي للاستغراق، أو يضاف إلى ما يدل على الكثرة، فإن اقترن صُرِف إلى الكثرة، كقوله تعالى: ﴿إن المسلمين والمسلمات﴾ [سورة الأحزاب / ٣٥] ، وقوله: ﴿وهم في الغرفات آمنون﴾ [سورة سبأ / ٣٧] ، وقد جمع بين

الألف واللام والإضافة حسان (رضي الله عنه) في قوله:

لنا الجَفَنَات الغُرُّ يلمعن في الضحى
وأسيافنا يقطرن من نَجدةٍ دما

واعترض المَازَرِي والأبْيَارِي على إمام الحرمين في نقله اتفاق الأصوليين على أن الجمع المعرف تعريفَ الجنس يفيد العموم، ونقلا الخلاف فيه عن الشيخ أبي حامد الأسفرايني، وهو غريب، والظاهر أنه لم يثبت عنه، وإنما نقل فيه عن أبي هاشم، وقد سبق في كلام أبي الحسين ما يقتضي رفع الخلاف، فكلام الإمام إذن مستقيم.

وقال بعض الجدليّين: قد قيل: إن جمع القلة لا يدل على الاستغراق، وهو ما يكون على وزان الأفعال كالأبواب، أو الفِعْلة كالصِّبية، قال: ولا يبعد أن يدل هذا على الاستغراق، ولكن دلالته دون جمع الكثرة، واعترض الأصفهاني شارح «المحصول» عليه بأنه يُوهم أن المنكر لا خلاف فيه، وليس كذلك.

الخامس: قاله الإمام أيضاً: إن جمع السلامة موضوع في العربية للقلة، وقد يستعمل في الكثرة، وكثر استعماله، فنظر الأصوليين إلى غلبة الاستعمال، ونظر النحويين إلى أصل الوضع، فلا خلاف بينهم.

وهذا الذي قاله الامام نقله ابن الصائغ في «شرح الجمل» عن سيبويه، فقال: مذهب سيبويه أن جمعي السلامة للتقليل، غير أن كثيراً من الأسماء لاسيما الصفات يقتصر منها على جمع السلامة، ولذلك تستعمل في الكثرة أكثر من غيره، كالمسلمات والمؤمنات.

وزعم ابن خروف أنهما موضوعان للقليل والكثير، فإنه مشترك بينهما؛ لأنه يستعمل فيهما، والأصل الحقيقة، وقال صاحب «البسيط» من النحويين: إنه الحق، وهذا أبلغ في تقوية مقالة الإمام، وقد حكاه ابن القُشَيْري في أصوله عن الزَّجَّاج أيضاً، فإنه قال في قوله تعالى: ﴿واذكروا الله في أيام معدودات﴾ [سورة البقرة / ٢٠٣] وإن كان جمعَ السلامة فلا يدل على القلة، لقوله تعالى: ﴿وهم في الغرفات آمنون﴾ [سورة سبأ / ٣٧] قال ابن إياز: واستضعف، لأن اللفظ إذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز أوْلى. قال: بل جمع السلامة مُذَكَّره ومُؤَنَّثه للقلة،

فإن استعمل في الكثرة فذلك اتساعٌ.

وههنا أمران: أحدهما: أن الجمع ينقسم إلى سالم وهو ما سلمت فيه بنية الواحد كالزيدين والهندات، وقد سبق الكلام فيه، وإلى مالا يسلم كرجال، وهو ضربان: جمع قلة، وهو أربعة: أفعِلة كأرغفة، وأفْعُل كأبحر، وفِعْلة كفِتية، وأَفْعَال كأحمال، ومدلوله من الثلاثة إلى العشرة، ووقع في «البرهان» لما دون العشرة، وتبعه ابن القُشَيْرى، فقال: والذي أراه أنه يحمل على ما دون العشرة وهو تسعة، لتصريحهم بأنه وضع لما دون العشرة، ولم يخصوه بثلاثة أو اثنين. والصواب الأول.

وقال صاحب «البسيط» من النحويين: قولهم: جمع القلة من الثلاثة إلى العشرة، اختلف في العشرة، فمنهم من جعلها من جمع القلة، وهو قولُ مَن أدخل ما بعد «إلى» فيما قبلها، ولذلك يقال: عشرة أفلُس، ومنهم من جعلها أول جمع الكثرة، والتسعة منتهى جمع القلة، وهو قول مَن لم يُدْخِل، وأما تمييزها بجمع القلة فلقربها من جمع القلة. قال تعالى: ﴿عليها تسعة عشر﴾ [سورة المدثر / ٣٠] فجمع في هذين العددين أكثر القليل وأقل الكثير، وما بعد العشرة كثير بالاتفاق. انتهى. وهذه فائدة.

[ما يدل عليه جمع الجمع]

ونبه بعد ذلك على فائدة أخرى، وهي أنه جاء الجمع في ألفاظ مسموعة نحو: نعم وأنعام وأناعيم، وهذا جمع الجمع. قال: وأقله سبعة وعشرون، لأن النعم اسم للجمع وأقله ثلاثة، وأنعام جمعه وأقله تسعة، وأناعيم جمعه وأقله ذلك، ولو قلت: في هذه المسألة أقاويل لكان أقلها تسعة، لأنها جمع أقوال، وأقلها ثلاثة، قال إمام الحرمين: ولم يوضع للاستغراق باتفاق، قال الأَبْيَارِى: إن أراد ظاهراً فنعم، وإن أراد أنه لا يحتمله قطعاً فباطل، وقد قال أئمة العربية: إن الجمع القليل يوضع موضع الكثير وعكسه.

واعلم أن الإمام مثَّل بعد ذلك بقوله: ﴿إن الأبرار لفي نعيم﴾ [سورة

الانفطار / ١٣] وظاهره إلحاق أبنية القلة من جمع التكسير بجمع السلامة في إفادة العموم، وبه صرح ابن قُدَامة في «الروضة»، فقال: إنها تفيد العموم إذا عرِّفت، ويكون العموم مستفاداً من الألف واللام المقتضية للجنس كما كان قبله في أسماء الأجناس المفردة. وهو اختيار الأصفهاني والقَرَافي. وقضية كلام الرَّازِي في «المحصول» وابن الحاجب: تخصيص ذلك بالجمع السالم، وأن جمع التكسير لمَّا كان للقلة لا يفيد الاستغراق، وإن عُرِّف تعريف جنس، وصرح به الإمام أبو نصر بن القُشَيْري في كتابه في الأصول، وجعل الاستغراق خاصاً بجمع السلامة إذا عُرِّف، قال: وإنما حمل قوله: ﴿إن الأبرار لفي نعيم﴾ [سورة الانفطار/ ١٣] على العموم لقرينة.

[فائدة «أل» اذا دخلت على الجمع]

الثاني: أن أداة العموم إذا دخلت على الجمع فهل تسلبه معنى / الجمع ويصير ١٣٤/أ
للجنس، ويحمل على أقله وهو الواحد؛ لئلا يجتمع على الكلمة عمومان أو معنى الجمع باق معها؟ مذهب الحنفية الأول، وقضية مذهبنا الثاني، ولهذا اشترطوا ثلاثة من كل صنف في الزكاة إلا العاملين، وقالوا لو حلف لا يتزوج النساء أو لا يشتري العبيد حنث عندهم بالواحد، وعندنا لا يحنث إلا بثلاثة، كما نقله الرافعي في كتاب الطلاق محافظة على الجمع، ولم ينظروا إلى كونه جمع كثرة حتى لا يحنث إلا بأحد عشر. نعم، ذكر المَاوَرْدِي في باب الأيمان من «الحاوى» أنه لو حلف لا يتصدق على المساكين حنث بالصدقة على الواحد، بخلاف مالو قال: لأتصدقن فلا يحنث إلا بثلاثة[1]، لأن نفي الجمع ممكن وإثبات الجمع غير ممكن: وقال السَّرُوجى في «الغاية»: ذكر ابن الصباغ في الشامل أن اللام إذا دخلت على الجموع تجعلها للجنس كقولنا، لكن اشتراطهم الثلاثة من كل صنف في الزكاة يخالف ما قاله ابن الصباغ.

---

(١) قال الشيخ معلقاً هنا فيما نقل عنه ناسخ الأزهرية: «لعله: فلا يبرأ إلا بثلاثة».

قلت: وعند أبي حنيفة لو حَلف لا يكلمه الأيام أو الشهور، وقع على العشرة، وعند صاحبيه يحمل على الأسبوع والسنة، لأنه أمكن العهد، ولا يحمل على الجنس، والراجح ما صار إليه أصحابنا؛ لأن فيه عملاً بالصيغتين، وهو بقاء معنى اللام، ومعنى الجمعية، لأنه المستعمل، قال تعالى: ﴿لا يحل لك النساء من بعد﴾ [سورة الأحزاب / ٥٢] وقولهم: فلان يركب الخيل.

ويلزم الحنفية أن لا يصح منه الاستثناء ولا تخصيصه، وكذلك في اسم الجنس المحلى بالألف واللام. وقد قال تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون. إلا إبليس﴾ [سورة ص / ٧٣ ـ ٧٤] وقال: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ [سورة التوبة / ٢٩] إلى قوله: ﴿حتى يعطوا الجزية﴾ [سورة التوبة/٢٩] ولا شك أن الباقي بعد تخصيص أهل الذمة لا يتناهى.

وقال تعالى: ﴿إن الانسان لفي خسر. إلا الذين آمنوا﴾ [سورة العصر / ٢، ٣] وقال تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ [سورة البقرة / ٢٧٥] والباقي بعد تخصيص الربا تحت البيع دائر بين الأقل والكل، وهو كثير، وأيضاً اتفق العقلاء على جواز: جاءني القوم إلا زيداً، ويلزم منه أن لا يطلق جنس من الأجناس إلا على الفرد الحقيقي أو على كل الجنس، وهو بعيد؛ لأن النحاة أطبقوا على أن المصدر يصلح للقليل والكثير بدون تقييدهم بالفرد الحقيقي أو الكل، بل أطلقوا ذلك، وكذلك قالوا: المصدر لا يثنى ولا يجمع لصلاحيته للقليل والكثير، فلا يُحتاج إلى تثنيته وجمعه.

وقال ابن المنير في تفسيره: اللام تفيد الاستيعاب، والجمعيّة تفيد التعدد، وما كل تعدد استيعاباً، فإن قلت: أليس يتداخل التعدد والاستيعاب، فينبغي أن يكتفى بالاستيعاب، فلا يحتاج مع اللام الجنسية إلى الجمع؟ قلت: احتيج إلى صيغة الجمع، لقطع احتمال التخصيص إلى الواحد، فالجنس العام المفرد يجوز أن يخصَّص إلى الواحد، ولا يجوز في الجمع العام الجنس أن يخصّص إلى الواحد؛ بل يقف جواز التخصيص عند أقل ذلك الجمع، ولك أن تقول: الرجل أفضل من المرأة تفضيل للجنس واحداً واحداً، والرجال أفضل من النساء تفضيل للجنس

جماعة جماعة، وكل واحد منهما لغرض يخصه، وهذا بالنسبة إلى الإثبات، وأما في النفي، فقالوا: إن قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [سورة الأنعام / ١٠٣] إنه للاستغراق دون الجنس، وأن المعنى لا يدركه كل بصر، وهو سلب العموم أعني نفي الشمول، فيكون سلباً جزئياً، وليس المعنى لا يدركه شيء من الأبصار، ليكون عموم السلب، أي شمول النفي لكل واحد، فيكون سلباً كلياً، كما أن الجمع المعرف باللام في الإثبات لإيجاب الحكم لكل فرد، فكذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد، كقوله تعالى: ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾ [سورة غافر / ٣١] ﴿فإن الله لا يحب الكافرين﴾ [سورة آل عمران / ٣٢] ﴿إن الله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ [سورة المنافقون / ٦] وأجاب بعضهم بجواز أن يكون ذلك باعتبار أنه للجنس، والجنس في النفي يعم، وبأن الآية الأولى تعم الأحوال والأوقات، وبأن الإدراك بالبصر أخص من الرؤية، فلا يلزم من نفيه نفيها.

[اسم الجمع إذا دخلته الألف واللام]

وأما اسم الجمع إذا دخلته الألف واللام فظاهر كلام أصحابنا أنه للجنس، ولهذا لو حلف لا يكلم الناس حنث بالواحد، كما لو قال: لا آكل الخُبز حنث ببعضه، بخلاف ما لو قال: لا أكلم ناساً يحمل على ثلاثة. نقله الرافعي في باب الأيمان عن ابن الصباغ وغيره.

لكن نص الشافعي فيمن حلف لا يقرأ القرآن أنه لا يحنث إلا بجميعه، وهو يدل على أن حكمه حكم الجمع في إفادة الاستغراق، وظاهر كلام أبي الحسين في «المعتمد» جريان خلاف أبي هاشم فيه، فإنه جعل من صور الخلاف لفظ الناس، وجعل إلْكِيا الهراسي الجمع مما يعم بصيغته ومعناه، وهذا مما يعم بمعناه لا بصيغته.

[أقل ما يدل عليه لفظ الطائفة]

واستثنى بعض الحنفية من هذا القسم لفظ الطائفة. قال: لأنه لا يدل إلا على قطعةٍ من شيء، واختلف في أقل ما يطلق عليه ذلك، هل هو ثلاثة أو أقل؟ فمن حيث كان مدلولها القطعة من الناس لم تكن عامة؛ لأن مدلول العموم شمول لغير متناه ولا محصور، قلت: ونص الشافعي في «المختصر» على أن أقل الطائفة ثلاثة، فقال في باب صلاة الخوف: والطائفة ثلاثة فأكثر، وأكره أن يُصلى بأقل من طائفة انتهى. هذا نصه، واتفق عليه الأصحاب.

وذكروا عن أبي بكر بن داود أنه قال: قول الشافعي: أقل الطائفة ثلاثة خطأ، لأن الطائفة في اللغة والشرع تطلق على واحد، أما في اللغة: فحكى ثعلب عن الفراء أنه قال: مسموع من العرب، أن الطائفة الواحد، وأما في الشرع فلأن الشافعي (رضي الله عنه) احتج في قبول خبر الواحد بقوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾ [سورة التوبة / ١٢٢] فحمل الطائفة على الواحد، وقال تعالى: ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ [سورة النور / ٢] والمراد واحد.

وأجيب بأجوبة أشهرها: تسليم أن الطائفة يجوز إطلاقها على الواحد فما فوقه، وحكاه الجوهري عن ابن عباس، وقاله ابن قُتَيْبَة وابن فارس في «فقه العربية»، وإنما أراد الشافعي أن الطائفة في صلاة الخوف يستحب أن لا تكون أقل من ثلاثة لقوله تعالى: ﴿وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم﴾ [سورة النساء / ١٠٢] وقال في الطائفة الأخرى: ﴿ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حِذرهم وأسلحتهم﴾ [سورة النساء / ١٠٢] فذكرهم بلفظ الجمع في كل المواضع، وأقل الجمع ثلاثة.

وثانيهما: أنها لا تطلق إلا على ثلاثة كما هو ظاهر النص، وبه صرح غير واحد من أهل اللغة، منهم الزمخشري، فقال: وأقلها ثلاثة أو أربعة، وإنما حمل الشافعي

الطائفة على الواحد في قوله: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾ [سورة التوبة / ١٢٢] بالقرينة، وهي حصول الإنذار بالواحد كما حمله في الأولى على الثلاثة بقرينة وهي ضمير الجمع.

وقال القَفَّال الشَاشي في كتابه في الأصول في الكلام على أقل الجمع: جاء أن الشافعي يذهب إلى أن / أقل الجمع ثلاثة، وقال: وذهب بعضهم إلى أنها تقع ١٣٤ / ب على الواحد كالقطعة، فيقال: هذه طائفة من هذا، أي قطعة منه. قال: وذهب أصحابنا إلى أن الطائفة إنما تطلق على القطعة من الشيء الواحد، فلا يكون حينئذ فيه دليل على الجمع، كقوله: هذه طائفة من الثوب ونحوه، فأما إذا أطلق اسمها على جنس كالناس والحيوان والفيل، فالمقصود بها الجماعة، كما يقال: «كان طائفة من الناس» أي جماعة، والجماعة أقلها ثلاثة. هذا كلامه.

وقد اختلف في دلالة بعض أفراد هذا النوع كالقوم، فإن بعضهم قال: يعم الذكور والإناث، والصحيح اختصاصه بالذكور بدليل قوله: ﴿لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء﴾ [سورة الحجرات / ١١] وكذلك الرهط. قال الجوهرى وغيره: إنه اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة. وقال ابن سِيدَه: الرهط جَمْعٌ من ثلاثة إلى عشرة، وكذلك النفر، وعلى هذا ففي عدِّ هذه الأسماء من صيغ العموم نظر.

إسم الجنس إذا ادخلت عليه الألف واللام

وأما اسم الجنس بأقسامه السابقة، فإذا دخلت عليه الألف واللام سواء الاسم كالذهب والفضة، أو الصفة المشتقة كالضارب والمضروب والقائم والسارق والسارقة، فإن كان للعهد فخاص، سواء الذِّكْرِى كقوله تعالى: ﴿كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً. فعصى فرعون الرسول﴾ [سورة المزمل / ١٥، ١٦] أو الذِّهْنى كقوله تعالى: ﴿ويوم يعض الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً﴾

[سورة الفرقان / ٢٧] ، فإن اللام في الرسول للعهد، وهو النبي ﷺ، وإن لم يَجْر له ذكر في اللفظ. **وإن لم يرد به معهود، فاختلفوا فيه على أقوال:**

أحدها: أنه يفيد استغراق الجنس، ونقل عن نص الشافعي في «الرسالة» و«البويطي»، ونقله أصحابه عنه في قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ [سورة البقرة / ٢٧٥] ، وهو كذلك في «الأم» من رواية الربيع، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ [سورة المنافقون / ٨] إنكاراً على قول عبد الله بن أُبيّ ﴿ليخرجَنّ الأعز منها الأذل﴾ [سورة المنافقين / ٨] فدل على أن اسم الجنس المعرّف يعم، ولولا ذلك لما تطابق، والفقهاء كالمجمعين عليه في استدلالهم بنحو ﴿والسارق والسارقة﴾ [سورة المائدة / ٣٨] ﴿الزانية والزاني﴾ [سورة النور / ٢] وهو الحق؛ لأن الجنس معلوم قبل دخول الألف واللام، فإذا دَخلتا ولا معهود، فلو لم يجعله للاستغراق لم يفد شيئاً جديداً.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني، وسليم الرَّازي في «التقريب»: «إنه المذهب»، ونقله الأستاذ أبو منصور عن القائلين بالصيغ. قال القاضي عبد الوهاب: وهو قول جمهور الأصوليين، وكافة الفقهاء. وقال به أبو عبد الله الجُرْجَاني، ونسبه لأصحابه الحنفية. وقال القرطبي: إنه مذهب مالك وغيره من الفقهاء. وقال الباجي: «إنه الصحيح»، وبه قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وابن برهان وابن السَّمْعاني والجُبَّائي، ونصره عبد الجبار وصححه إلْكِيا الطبري وابن الحاجب، ونقله الآمدي عن الشافعي والأكثرين، ونقله الإمام فخر الدين عن المُبَرِّد والفقهاء.

قلت: ونص عليه سيبويه، فإنه قال: قولك شربت ماء البحر محكوم بفساده، لعدم الإمكان، ولولا اقتضاؤه العموم لما جاء الفساد.

لكن اختلف أصحابنا في أن العموم فيه من حيث اللفظ أو المعنى على وجهين، حكاهما الشيخ أبو حامد وسليم الرازي في «التقريب»، وابن السَّمْعاني في «القواطع»، وصحح ابن السَّمْعاني أنه من حيث المعنى، وكأنه لما قال: ﴿والسارق والسارقة﴾ [سورة المائدة / ٣٨] فُهِم أن القطع من أجل السرقة.

وصحح سليم أنه من جهة اللفظ لأن اللام إما للعهد وهو مفقود، فبقي أن يكون لاستغراق الجنس، وذلك مأخوذ من اللفظ، وشرط بعضهم لإفادته العمومَ أن يصلح أن يخلف اللام فيه «كل» كقوله تعالى: ﴿إن الانسان لفي خسر﴾ [سورة العصر / ٢] ، ولهذا صح الاستثناء منه.

والثاني: أنه يفيد تعريف الجنس، ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل، وحكاه صاحب «المعتمد» عن أبي هاشم، وحكاه صاحب «الميزان» عن أبي علي الفارسي النحوي، واختاره الإمام فخر الدين وأتباعُهُ، وحكى بعض شراح «اللمع» عن الجُبَّائي أنه على العهد، ولا يقتضي الجنس، قال: وحقيقة هذا القول أنه إذا لم يعرف عين المعهود صار مجملاً، لأنه لا يعرف المراد إلا بتفسير، وهذا صفة المجمل.

والثالث: أنه مشترك يصْلح للواحد والجنس، ولبعض الجنس، ولا يصرف إلى الكل إلا بدليل، وحكاه الغزالي، وقال الأستاذ أبو إسحاق: ذهب بعض أصحابنا إلى أنه مجمل يحكم بظاهره، ويطلب دليل المراد به.

والرابع: التفصيل بين ما فيه الهاء، وبين مالا هاء فيه، فما ليس فيه الهاء للجنس عند فُقْدانِها، وفي القسم الآخر التوقف، ونقله الأبْيارى عن إمام الحرمين، وقال: إنه الصحيح، والذي في البرهان ونقله عنه المازري أنه إن تجرد عن عهد فللجنس، نحو الزانية والزاني[1]، وإن لاحَ عدمُ قصْدِ المتكلم للجنس فللاستغراق، نحو الدينار أشرف من الدرهم، وإن لم يعلم هل خرج على عهد أو إشعار بجنس فمجمل، وأنه حيث يعم لا يعم بصيغة اللفظ، وإنما ثبت عمومه، وتناوله الجنس بحالة مقترنة معه مشعرة بالجنس.

---

(١) أى من قوله تعالى في سورة النور (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة).

الخامس: التفصيل بين أن يتميز لفظ الواحد فيه عن الجنس بالتاء، كالتمر والتمرة، فإذا عري عن التاء اقتضى الاستغراق، كقوله عليه الصلاة والسلام: (لا تبيعوا البر بالبر، والتمر بالتمر)، قال في «المنخول»: وأنكره الفرَّاء مستدلاً بجواز جمعه على تمور، ورد بأنه جمع على اللفظ لا المعنى. وإن لم تدخل فيه التاء للتوحيد، فإن لم يتشخص مدلوله، ولم يتعدد «كالذهب» فهو لاستغراق الجنس، إذ لا يعبر عن أبعاضه بالذهب الواحد، وإن تشخص مدلوله وتعدد كالدينار والرجل، فيحتمل العموم، نحو لا يقتل المسلم بالكافر، ويحتمل تعريف الماهية، ولا يحمل على العموم إلا بدليل، وإنما يفهم الجنس في قولك: الدينار أفضل من الدرهم بقرينة التسعير.

وهذا التفصيل ذكره الغزالي في «المستصفى»، و«المنخول»، واختاره الشيخ تقي الدين بن دَقِيق العيدوالمَرِيسي، ونازعه بعض المغاربة فيما ذكره في الدينار والرجل. وقال: الحق ما حَقَّقَه هو في كتاب «معيار العلم» في الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام لتعريف الجنس، فإنه أطلق فيه اقتضاءه الاستغراق بمجرده، ولا يحتاج فيه إلى قرينة زائدة.

وقال في «المستصفى»: يحتمل كونها للعهد أو الجنس. وكأنه حقيقة فيهما، وهذا تناقض. قال: والعموم فيه غير عموم الحكم لكل واحد، فإن عموم الاسم المفرد إنما معناه أنه يدل على معنى يدخل تحته كثرة تشمله، ويصح أن يخبر به عن كل واحد منها، وهذا معنى كون المفرد كلياً، وأما العموم الآخر، وهو عموم الحكم لكل واحد، فلا يكون إلا في قول: كخبر، أو أمر، أو نهي، مثل: الإنسان في خسر، واقتلوا المشركين، والحكم في قولك: خسر، وكذلك القتلَ في الأمر. انتهى.

١٣٥/أ / وحكى الإمام وابن القُشَيْري عن بعض القائلين بصيغ العموم أن ما كان من أسماء الأجناس يجمع كالتمر والتمور، فإن ذلك لا يقتضي الاستغراق؛ لأن ذلك إنما يؤخذ منه حالة الجمع. قال الإمام: وهذا لا حاصل له، فإن الاستغراق ثابت في أسماء الأجناس، ويرد عليهم امتناع قول القائل: تمر واحد، وهو أظهر من متعلقهم في الجمع.

وقد قال سيبويه: الناقة تجمع على نُوق، ثم النوق تجمع على نياق، وهما من أبنية الكثرة، ثم يجمع النياق على أينق، وهو مقلوب آنق أو أنيق، والأَفْعُل من جمع القلة.

ثم قال الإمام: والحق أن التمر أقعد بالعموم من التمور، لاسترساله على الآحاد لا بصيغة لفظية، وأما التمور فإنه يردّ إلى تخيل الوَحَدات ثم يجيء الاستغراق بعده من صيغة الجمع. قال شارحوه: يريد أن مطلق لفظ التمر بإزاء المعنى المشتمل للآحاد، والتمر يُلتَفَتُ فيه إلى الواحد، فلا يحكم فيه على الحقيقة؛ بل على أفرادها.

وحاصله أنه إذا قال: تُمور، فقد تخيل ردّه إلى الواحد عند إرادة الجمع، وأراد دلالته على الجنس، وهي غير مختلف فيها، وصير دلالة الجنس إلى لفظ الجمع الذي فيه خلاف. وقوله: الجمع يرد إلى تخيل الوحدات، ينبغي أن يضاف إليه: «المقصودة»، وإلا فاسم الجنس يتخيل فيه الوحدات، لكن آحاده غير مقصودة بخلاف الجمع، وتمثيله بالتمر معرفاً يؤخذ منه أن التمر مفرد، وأن المفرد المعرف باللام يعم.

وقد اختلف في التمر: هل هو اسم جنس، لأنه تميز به، ولا تميز إلا بأسماء الأجناس، أو جمع تمرة يفرق بين واحده وجمعه بالتاء؟ والصواب: الأول، فإن التمر لا يدل على أفرادٍ مقصودة بالعدد، وإنما يجمع إذا قصدت أنواعه لا أفراده، فهو في أصل وضعه كماء.

وقد قرأ ابن عباس: ﴿كل آمن بالله وملائكته وكتابه﴾ [سورة البقرة / ٢٨٥] وقال: «كتابه أكثر من كتبه» يريد أن كتابه ينصرف إلى جنس كتب الله المنزلة، فدلالته أعم من كتبه، لأن كتبه جمع. قال الزمخشري: لأن الكتاب واحد نُحِيَ به نحو الجنس، فهو أبلغ في العموم من الجمع، فمعناه مفرداً أدل على الاستغراق منه جمعاً، وفي قوله: نُحي به نحو اسم الجنس، ما يحتمل أن يريد غير اسم الجنس، لأن ما نحي به نحو الشيء غير ذلك الشيء، فيجوز أن يكون يرى أن تمراً اسمُ

جمع لا جمع كرهط وقوم، وهو قولٌ، ففي تمر إذَنْ ثلاثة أقوال، وقال في قوله تعالى: ﴿والملَك على أرجائها﴾ [سورة الحاقة / ١٧] أن الملك أعم من الملائكة، وذكر هذا المعنى في مواضع.

واعلم أن هذا الخلاف نظير الخلاف السابق في الألف واللام الداخلة على الجمع، ويزيد ههنا مذاهب أخرى كما بيّنا.

وحاصله أن الألف واللام الداخلة على المفرد أوالجمع تفيد الاستغراق فيهما جميعاً عند معظم الأصوليين، إلا إذا كان معهوداً.

والثاني: أنه لمطلق الجنس فيهما لا الاستغراق، وهو أحد قولي أبي هاشم من المعتزلة.

والثالث: وهو قوله الآخر أنه في المفرد لمطلق الجنس، وفي الجمع لمطلق الجمع، لا للاستغراق إلا بدليل آخر.

وقال الزمخشري: إذا دخلت على المفرد كان صالحاً لأن يراد به الجنس إلى أن يحاط به، وأن يراد به بعضه إلى الواحد منه، وإذا دخلت على الجمع صح أن يراد به جميع الجنس، وأن يراد به بعضه لا إلى الواحد، وهذا منقوض بقوله تعالى: ﴿لا يحل لك النساء من بعد﴾ [سورة الأحزاب / ٥٢] فإن الحرمة غير متوقفة على الجمع، وقوله تعالى: ﴿فنادته الملائكة﴾ [سورة آل عمران / ٣٩] .

والصحيح ما ذهب إليه العامة بدليل قوله: ﴿إن الإنسان لفي خسر﴾ [سورة العصر / ٢] والمراد به كل الجنس بدليل استثناء المؤمنين منه، وكذلك قوله: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ [سورة التين / ٤] إلى قوله: ﴿إلا الذين آمنوا﴾ [سورة التين / ٦] وقوله: ﴿إن الإنسان خلق هلوعاً﴾ إلى قوله: ﴿إلا المصلين﴾ [سورة المعارج / ١٩ ـ ٢٢] ، واستثناء المصلين دال على الاستغراق، وكذلك قوله عليه السلام: (الحنطة بالحنطة) والمراد به كل جنس الحنطة، ولنا في الجمع قوله تعالى: ﴿يـأيها الناس﴾ [سورة البقرة / ٢١] والمراد به كل الجنس، وكذا قوله: ﴿والخيل والبغال والحمير﴾ [سورة النحل / ٨] والمراد به الكل، والمعقول في المسألة أن مطلق الجنس كان مستفاداً قبل دخول اللام، ولابد لدخولها من فائدة، وليس ذلك إلا

الاستغراق.

والحاصل أن الألف واللام الداخلة على اسم الجنس، إما أن يقصد بها العهد فلا إشكال في عدم عمومه، وإما أن يقصد بها تعريف اسم الجنس فلا إشكال في عمومه، وإما أن يشكل الحال فهل يحمل على العموم أو العهد؟ خلاف، والصحيح التعميم، وإما أن يقصد بها تعريف الماهية، أي حقيقة الجنس مع قطع النظر عن الأفراد، فهي لبيان الحقيقة.

ومنه قولك: الرجل أفضل من المرأة، قال ابن القشيرى في أصوله: هذا مما ترددوا فيه، فقيل: لاستغراق الجنس. وقيل: لا، واختار الإمام التفصيل بين أن يُعرّف هنا بناء على تنكير سابق، مثل أن يقول: اقتل رجلاً، ثم يقول: اقتل الرجل، فلا يقتضي العموم، فإن قاله ابتداءً فللجنس، وإن لم يدر هل خرج تعريفاً لنكرة سابقة أو إشعاراً بالجنس، فميل المعظم إلى أنه للجنس.

والحق عندنا أنه مجمل، فإنه من حيث يعم لا يعم بصيغة اللفظ، بل لاقتران حالة مشعرة بالجنس، فإذا لم توجد لم يتجه إلى التوقف، وإما أن يدخل للمح الصفة كالحسن والحسين، أو للغلبة كالنجم للثريا، فلا إشكال في عدم عمومها كغيرها من الأعلام.

تنبيهات

الأول: قال الشافعي في الأم: ﴿وأحل الله البيع﴾ [سورة البقرة / ٢٧٥] احتمالات[1]: عاماً ومجملاً بيّنته السنة، وترددا بينهما، ومن العام الذي أريد به الخاص، وعاماً في كل بيع إلا ما نهت عنه السنة.

وفيه سؤالان: أحدهما: أنه قد يشكل الفرق بين الاحتمال الأخير والأول. قال ابن التِّلِمِسَاني: ويمكن أن يقال في الفرق: إن الأول على تقدير أن للشارع عرفاً في الأسماء، وإذا كان للشارع عرف في البيع والصلاة والصوم فمتى ورد الاسم منه

صُرف إلى عرفه، فقوله: ﴿وأحل الله البيع﴾ [سورة البقرة / ٢٧٥] يتناول ذلك المسمى الشرعي. ويندرج فيه كل نوع من أنواعه الشرعية، ولا تخصيص فيه ولا استثناء، وأما الأخير فعلى قولنا: إن الشارع لم يغير الأسماء، وإنما استعملها في موضوعها اللغوي، فيكون ﴿وأحل الله البيع﴾ [سورة البقرة / ٢٧٥] أي كل ما يسمى بيعاً لغة إلا ما نهى عنه على لسان نبيه عليه السلام، أو كان في معناه فهو عام بطريق التخصيص إليه، ثم يترجح احتمال الاستغراق في الآية، فإنه لا يتوقف على توقفه، وأن الإجماع على خلاف الأصل.

الثاني: أن الشافعي اختلف قوله في آية البيع على أربعة أقوال، واختلف في قوله في آية الزكاة وهي قوله: ﴿وآتوا الزكاة﴾ [سورة النور / ٥٦] إلى قولين: أحدهما: أنها عامة خصّصتها السنة. والثاني مجملة بينتها / السنة، وهما من جهة اللفظ والتعريف بالألف واللام واحد، لأن كل واحد منهما مفرد مشتق معرف بالألف واللام، فإن عم من حيث اللفظ فليعم في الآيتين، وإن عمّ من حيث المعنى فليعم فيهما، وإن لم يعم من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى فليكن ذلك في الآيتين، مع أن الصحيح في آية البيع العموم، وفي آية الزكاة الإجمال. ١٣٥ / ب

والسر في ذلك أن حِلَّ البيع على وفق الأصل من حيث إن الأصل في المنافع الحل، وفي المضارّ الحرمة بأدلة شرعية، فمهما حُرِّم البيع فهو على خلاف الأصل، وأما الزكاة فهي على خلاف الأصل لتضمنها أخذ مال الغير بغير إرادته، فوجوبها على خلاف الأصل.

ثم الأخبار الواردة في البابين ناظرة إلى هذا المعنى، فلذلك اعتنى عليه السلام ببيان المبيعات الفاسدة، كالنهي عن بيع حبل الحبلة والمضامين والملامسة والمنابذة، ولم يعتن ببيان المبيعات الصحيحة، وأما في الزكاة فإنه عليه السلام اعتنى ببيان ما يجب فيه الزكاة، ولم يعتن ببيان مالا يجب فيه الزكاة، فمن ادعى الزكاة في شيء مختلف فيه كالرقيق والخيل فقد ادعى حكماً على خلاف الدليل، وأما تردد الشافعي في آية البيع: هل المُخصِّص أوالمبيِّن لها الكتاب والسنة دون الزكاة؟ فلأنه عَقَّب

حل البيع بقوله تعالى: ﴿وحرم الربا﴾ [سورة البقرة / ٢٧٥] والربا من أنواع البيع اللغوية، ولم يُعقب آية الزكاة بشيء.

الثالث: عن هذا الخلاف نشأ الخلاف في معنى الحمد، فقال عامة الفقهاء: جميع المحامد لله، لأنَّ اللام للاستغراق؛ وقال المعتزلة: ما يعرفه كل أحد من الحمد بحسبه فهو لله، لأن اللام لمطلق الجنس؛ ولهذا قال الزمخشرى: ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من الحمد ما هو، وما قيل من إن اللام في الحمد عند المعتزلة للعهد، فذلك كلام بلا أساس؛ لأنه لم يصح عنهم هذا النقل؛ بل قالوا: إن اللام فيه لمطلق الجنس، وبهذا ظهر تقرير قول الزمخشرى أن الاستغراق الذي قاله كثير من الناس وَهَمٌ منهم.

الرابع: حكى القَرَافى عن الشيخ عز الدين أنه استشكل على هذه القاعدة بقول القائل: «الطلاق يلزمني» فإنه لا يلزمه إلا طلقة واحدة بناء على أنه التزام أصل الطلاق، وعلى قياس القاعدة يلزمه الثلاث، وأجاب بأن هذا نقل عن مسماه اللغوي إلى العرف، فنَقَل العرفُ الألفَ واللام عن العموم إلى حقيقة الجنس في الطلاق خاصة لدليل، وبقي على عمومه في غير هذا الباب، وأجاب غيره: بأن الطلاق حقيقة واحدة لا أفراد له، ولكن له مراتب مشتركة في قطع عصمة النكاح، فحمل على أدنى المراتب.

الخامس: قال الزمخشري في تفسير سورة الحجرات: لام الجنس تخصِّصُ جنساً من سائر الأجناس كلام العهد تخصِّص واحداً من الآحاد، ولا يكون تخصيص مالم يكن عمومٌ أو تقديره، فتقول: إن زارك الصديق، أي مَن صفته الصداقة خاصة دون العدو، ومن ليس بصديق ولاعدو، فإن نكرّت زال هذا التخصيص وانقلب إلى معنى الشياع في كل صديق. قال: فقولنا: رجل فاسق هو بعض من شياعه، وليس فيه إفراز الفاسق من العدل، ولا قصد إلى ذلك، وإنما كان يقصد إليه لو دخلت اللام، فإنها التي تميز الجنس مما سواه، والصفة إنما تقتضي الشياع، والكَلام في التعريف والتنكير أدق من الدقيق.

وأما المثنى، فقال القَرَافِي: هو كالجمع في العموم، ثم قال: لا يفهم العموم من

إضافة التثنية في شيء من الصور سواء كان الفرد يعم أم لا، فإذا قال: عَبْدَايَ حران لم يتناول غيرهما، وكذلك مَالَايَ، فالفهم عن العموم في التثنية جدا[1] بخلاف الجمع والمفرد. انتهى. والإضافة والتعريف سواء، وكلامه الأول لا يجتمع مع الثاني، وسيأتي فيه مزيد في الإضافة.

تنبيهات

الأول: العموم مما ذكرنا مختلف، فالداخل على اسم الجنس يعم الأفراد، أعني كل فرد فرد، والداخل على الجمع يعم الجموع، لأن الألف واللام تعم أفراد ما دخلا عليه، وقد دخلا على جمع فتفطّن له. وفائدته أنه يَتعذَّر الاستدلال به في النفي والنهي على ثبوت الحكم لفرد، لأنه إنما حصل النفي والنهي عن كل فرد، ولا قرينة تنفي كل فرد، وهذا لا يعارِض ما تقدم من أن العموم من باب الكلية، لأن كلية الجمع هي أفراد المجموع لا كل فرد من أفراد كل جمع.

وينبغي على مساق هذا التقدير أن تختلف الجموع فتشمل جموع القلة ثلاثة ثلاثة، ولا تشمل جموع الكثرة إلّا أحد عشر أحد عشر، وهذا التقدير مشكل على استدلال العلماء بهذه الصيغ على كل فرد فرد.

وقد أجاب عنه القَرَافي بأن العرب وضعت التعريف الجنسي لاستغراق جميع أفراد ما دخل عليه، سواء كان مفرداً أو جمعاً في إثبات أو نفي، وهذا لا يجدي، لأن النزاع فيه، والخصم يقول: إنما يدل على أفراد الجموع لا على فرد فرد.

وقد يقال: إن قرينة العموم الاستغراقي هنا اقتضت أن يكون لكل فرد فرد من الآحاد لا من مراتب الجموع؛ لأن ذلك أقوى في دلالة العموم الكلية.

وذهب بعض أهل المعاني إلى أن استغراق اسم الجنس المفرد لِمَا يدخل تحته أقوى من استغراق الجمع بدليل أنه لا يصدق قول القائل: لا رجل في الدار إذا كان فيها واحد أواثنان، ويصدق حينئذ قوله: لا رجال في الدار، وهذا إنما جاء في جانب النفي، أمّا في حالة الإثبات مع التعريف الجنسي، فالشمول في كل واحد

(١) لعل هنا جذفا تقديره: بعيد جداً.

منهما، لكن طريقه مختَلف، كما سبق نقله عن إمام الحرمين، وصرح به الزمخشري في قوله تعالى: ﴿وكتبه﴾ [سورة البقرة / ٢٨٥] ، وقول ابن عباس: الكتاب أكثر من الكتب، وقرره ابن المنير، بأن المفرد يدل على أفراد جنسه كلها، لا بصيغة لفظية، بل بمعناه وموضوعِه، وأما في الجمع فإنه يردُّ أولاً إلى تخيل الوحدات، ثم يحصل الاستغراق بعد ذلك من صيغ الجمع، فكان الأول أقوى.

الثاني: أن الأصوليين على أن الألف واللام للعموم، وأطبق المنطقيون على أن نحو قولنا: الإنسان حيوان قضية مهملة في قوة الجزئية، وقد تكلم الغزالي في كتابه «معيار العلم» على وجه الجمع بينهما، فقال: اعلم أنه إن ثبت الاستغراق من لغة العرب، وجب طلب المهملة من لغة أخرى، وإن لم يثبت فهو مهمل، إذ يحتمل الكل، ويحتمل الجزء، ويكون قوة المهمل قوة الجزء؛ لأنه بالضرورة يشتمل عليه، وأما العموم فمشكوك فيه، وليس من ضرورة ما يصدق جزئياً أن لا يصدق كلياً. انتهى.

وحاصله أنه إن سُلم الاستغراق لزم أنه ليس في لغة العرب مهمل، وطلب ذلك من لغة أخرى، إذ ليس بحث المنطقيين قاصراً على لغة دون لغة، وإن منع الاستغراق بناء / على أنها كما تأتي في لغة العرب للعموم، تأتي للخصوص ١/١٣٦ كالعهد، فثبت أنه يراد بها العموم والخصوص باعتبارين، فلا يكون بمعنى «كل»، وتحقيقه أن لفظ الإهمال إذا أطلق فلا يفهم منه تعميم ولا تخصيص إلا بقرينة، ولو كان يدل على العموم، ويقابله التنوين للتنكير في الدلالة على الخصوص، لكان قولنا: «الانسان» لا يدل على الواحد البتة، وقولنا: «إنسان» لا يتناول الشياع، وكلاهما باطل، وأخذ الألف واللام بمعنى أنها سور هو المُغلِّط، فإن القضية إذا ذكرت بالألف واللام صدقت في بعضٍ مَّا، وإذا قرن به لفظ السور كذبت، والسور الكلي إنما يدل على كلية الحكم في الموضوع لا على كلية المحمول.

الثالث: أجمع النحاة بأن «أل» تأتي لتعريف الحقيقة والاستغراق، ويلزم عليه تعريف أسماء الأجناس، لأنهم إما أن يريدوا تعريف الحقيقة من حيث هي هي أي لا بقيد وجودها ذهناً أو خارجاً، فيلزم أن تكون أسماء الأجناس معارف كما قلنا،

واللازم باطل، أو تعريفها من حيث وجودها في الذهن أو في الخارج، فحينئذ هي للاستغراق فلا فرق، وإذ قد تعذر هذا فالأولى ما قاله بعض الأصوليين: إن «أل» لتعريف العهد خاصة حيثما وردَت، فحيث يقال: هذه للحقيقة قلنا للعهد بواسطة التهكم[1] أو غيره، وحيث قيل: للاستغراق، قلنا: للعهد، لكن الصحيح خلاف هذا القول لما سبق.

الثالث والعشرون[2]: الإضافة:

هي من مقتضيات العموم كالألف واللام. ولهذا عاقبتها، فإن دخلت على جمع أفادت العموم، سواء كان جمع تصحيح أو جمع تكسير، كذا قالوا، وفي تعميم أبنية جمع التكسير الأربعة التي للقلة نظر، كما لو قال: أعْبُدى أحرار، وله عبيد كثيرون أزيد من العشرة، وينبغي أن يأتي فيه ما سبق في الألف واللام من الخلاف، وأما اسم الجمع فكذلك، وأما اسم الجنس فكذلك، لقوله تعالى: ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ [سورة إبراهيم / ٣٤] وقوله: ﴿إنّا رسول رب العالمين﴾ [سورة الشعراء / ١٦] وقوله: ﴿فعصوا رسول ربهم﴾ [سورة الحاقة / ١٠] وقوله ﷺ: (منعت العراق درهمها ودينارها، ومنعت الشام قفيزها وصاعها)، ولهذا لو حلف ليشربن ماء هذا البئر، فإنه يحنث في الحال على الأصح؛ لأن لفظه يقتضي جميع مائه، وذلك محال، فكان كقوله: لأصعدنّ إلى السماء، وقيل لا يحنث؛ لأن العرف حمله على التبعيض، وهو مذهب الحنفية.

وفصّل القَرَافِي بين أن يصدق على القليل والكثير نحو مَالي صدقة فيعم، وبين أن يصدق على الجنس بقيد الوحدة فلا يعم، نحو عبدي حر، وامرأتي طالق.

قال الشيخ تقي الدين في «شرح الإلمام»: وقد أشار إليه أبو عَمْرو بن الحاجب إشارة لطيفة يعني في «مختصره الكبير»، حيث ذكر صيغ العموم، وذكر أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجموع المعرَّفة تعريف الجنس وما في معناها، واسم الجنس المعرف تعريف الجنس، والمضاف لما يصلح للبعض والجميع، فقوله: لما يصلح... إلخ يقتضي التقييد بما سبق، وهذا التفصيل لعل القَرَافِي

(١) لعل الصواب: التحكم.

(٢) أي من صيغ العموم.

أخذه من تفصيل الغزالي السابق في اسم الجنس إذا دخلته الألف واللام.

واعلم أن الإمام فخر الدين في أثناء الاستدلال على أن الأمر للوجوب صرح بأن المفرد المضاف يعم، مع اختياره بأن المعرف بأل لا يعم، والفرْق أن الإضافة أدل على العموم من الألف واللام كما ذكره في تفسيره.

ولم يقف الهندي على نقْلٍ في ذلك. فقال في «النهاية»: وكون المفرد المضاف للعموم، وإن لم يكن منصوصاً لهم، لكن قضية التسوية بين الإضافة ولام التعريف تقتضي العموم، والحق أن عموم الإضافة أقوى، ولهذا لو حلف لا يشرب الماء حَنِثَ بشرب القليل، لعدم تناهي أفراده، ولو حلف لا يشرب ماء البحر لا يحنث إلا بكله.

وههنا دقيقة، وهي أن العموم فيما ذكرنا مختلف، فالمفرد المضاف يعم مراتب الآحاد، وأما الجمع المضاف فهل يعم مراتب الجموع أو الآحاد؟ على قولين مبنيين على أنه يراد به الواحد أو الجنس، وأما المثنى المضاف كقوله تعالى: ﴿فأصلحوا بين أخويْكم﴾ [سورة الحجرات / ١٠] فإن قُدِّرت الإضافة داخلة على المثنى بعد التثنية، كان معناها التعميم في كل فرد من الإخوة، وإن قدرت التثنية داخلة بعد الإضافة كان معناها تثنية الجنسين المضافين، وإن كان الجنس لا يثنى والعام لا يثنى لاستغراقه، لكنه لما امتاز بنوع من الشقاق جاز ذلك، وقد سبق كلام القَرَافِي فيه.

فرع

كان له أربع زوجات، فقال: زوجتي طالق، وقع على واحدة، وعليه البيان، قاله الرُّوْيَانى في «البحر»، وعن ابن عباس وأحمد بن حنبل تطلق الأربع؛ لأن لفظ الواحد في الأيمان قد يعبر به عن الجنس، كقوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام﴾ [سورة البقرة / ١٨٧] وأراد ليالي الصيام، وأجاب بأنه مجاز، والكلام يحال على الحقيقة ما أمكن، وهو إنما أوقع الطلاق على واحدة، فلا يقع على الجماعة.

قلت: وهذا الفرع مخالف لتعميم المضاف، ويجاب عنه بما سبق، في الطلاق يلزمني، من أن الأصل فيه التعميم، وإنما خص هذه الصورة وأمثالها بنقل العرف لها عن موضوعها اللغوي، بدليل ما لو قال: مَالِي صدقة، فإنه يعم، ومن ثَمَّ

استدل على إباحة السمك الطافي من قوله ﷺ: (الحل ميتته).

تنبيه

البعض ونحوه من الجزء والنصف والثلث إذا أضيف لا يقتضي العموم، وإلا لكان قام بعض الرجال مثل قام كلهم، كذا قال بعض الأصوليين، وينبغي تخصيص هذا ببعض المَحَالِّ وهو إذا لم تدع إلى العموم ضرورة، كقوله تعالى: ﴿ولقد فضّلنا بعضَ النّبيينّ على بعض﴾ [سورة الإسراء / ٥٥] لأنه يستحيل أن يكون كل واحد أفضل من الآخر، فإن دعت كان للعموم، وهو حينئذ بالقرينة، لا بالإضافة، كقوله تعالى: ﴿ويوم القيامة يلعن بعضكم بعضاً﴾ [سورة العنكبوت / ٢٥] فإنه عام، وكذلك قوله تعالى: ﴿فاليوم لا يملك بعضكم لبعض نفعاً ولا ضراً﴾ [سورة سبأ / ٤٢]. وقوله تعالى: ﴿فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون﴾[سورة الصافات / ٥٠] ، فإن «يتساءَلون» يدل على أن كل واحد كذلك. وقوله تعالى: ﴿اهبطوا بعضكم لبعض عدو﴾ [سورة البقرة / ٣٦] فإن كل واحد عدو الآخر، ألا ترى أنك لو قلت: كلكم لكل عدو صح، وكذلك قوله تعالى: ﴿كدعاء بعضكم بعضاً﴾ [سورة النور / ٦٣] . وينبغي النظر في موضوع اللفظ، وفائدة هذا فيما يجوز فيه الأمران، كقوله تعالى: ﴿وجعلنا بعضكم لبعض﴾ [سورة الفرقان / ٢٠] .

الرابع والعشرون [النكرة في سياق النفي]

النكرة في سياق النفي «بما»، أو «لن»، أو «لم»، أو «ليس»، وسواء دخل حرف النفي على فعل نحو: ما رأيت رجلاً، أو على اسم نحو: لا رجل في الدار، وسواء باشرها النفي نحو ما أحد قائماً، أو عاملها نحو: ماقام أحد، ويدل له قوله تعالى: ﴿ولا يتخذ بعضنا بعضاً أربابا من دون الله﴾ [سورة آل عمران / ٦٤] وقال الآمدى في «أبكار الأفكار» إنما تعم النكرة المنفية، فأما التي ليست بمنفية لكنها / في سياقه، فلا تعم، ولنا قوله تعالى: ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾ [سورة الأنعام / ٩١] في جواب: ما أنزل الله على بشر من شيء، فلو لم يكن للعموم لم يلزم الرد عليه بالواحد، والمعنى في ذلك أن النكرة غير مختصة بمعين، كقولك: رأيت

رجلاً، والنفي لا اختصاص له، فإذا انضم النفي الذي لا اختصاص له، إلى التنكير الذي لا يختص بمعين، اقتضى ذلك العموم.

احتج الإمام فخر الدين بأنها لو لم تكن لنفي العموم لما كان «لا إله إلا الله» نفياً لدعوى من ادعى سوى الله، ثم إن كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء وموجود ومعلوم، أو ملازمة للنفي، نحو أحد، وما ألحق به مثل: غريب، وداع، ومجيب، أو واقعة بعد «لا» العاملة عمل إن، وهي «لا» التي لنفي الجنس، مثل: لا رجل في الدار، ببناء رجل على الفتح، أو داخلاً عليها من مثل: ما جاءني من رجل، فإن كونها للعموم من الواضحات، لكن هل استفيد العموم في قولك: ما جاءني من رجل، من لفظة «مِنْ»، أو كان مستفاداً من النفي قبل دخولها، ودخلت هي للتأكيد؟ فيه قولان للنحويين، والصحيح الثاني، وهو قول سيبويه.

والأول قول المبرد، حكاه في «الارتشاف» في الكلام على حروف الجر، واختاره القَرَافي، وزعم أنها لا تعم إلا إذا باشرتها «مِنْ»، وتمسك بقول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ما لكم من إله غيره﴾ [سورة الأعراف / ٥٩] إنما استفيد العموم من لفظة «مِنْ». ولو قال: مالكم إله لم يعم، مع أن لفظه إله نكرة، وقد حكم بأنه لم يعم.

وقَد ذكره الحريري والزمخشرى ونازعه الأصفهاني، وقالا: لا حجة في قول صاحب الكشاف مع نقل إمام الحرمين عن سيبويه: إن «ما جاءَني رجل» عام، والحق (أنه) إن أراد الزمخشرى بكلامه ظاهره، فهو شذوذ، ويحتمل أن يريد ما أراده غيره من أنه بعد دخول «مِنْ» في النفي يكون العموم نصاً، ودونها ظاهراً، والانتقال من الظهور إلى النص تأكيد تأسيس، فإنه تقوية مجردة، وكذلك ذهب جمهور النحاة إلى أن «لا» التي لنفي الجنس نص في العموم، دون «لا» التي هي أخت ليس، فإن معنى «مِنْ» متضمن مع الأولى، دون الثانية، وقال ابن الصائغ راداً على من قال: إن «لا رجل» بني لتضمنه معنى حرف الاستغراق، وهو «مِن» قال سيبويه: إنه لا يقتضي عموم النفي.

وقال الشيخ أبو حيان: مذهب سيبويه أن ما جاءني من أحد، وما جاءني من رَجل، «مِنْ» في الموضعين لتأكيد استغراق الجنس، وهذا هو الصحيح، وقال إمام

الحرمين في باب التأويل: هي للعموم ظاهراً عند تقدير «مِنْ»، فإن دخلت «مِنْ» كانت نصاً، وهذا هو الحق.

ونقله ابن الخباز في «شرح الإيضاح» عن النحويين، فقال: فرَّق النحويون بين قولنا: ما جاءني رجل، وما جاءني من رجل، أن الأول يحتمل نفي واحد من الجنس، فلو جاء اثنان أو ثلاثة كان صادقاً، والثاني لا يحتمل إلا نفي جميع الجنس قليله وكثيره، فلو قلت: بل رجلان كان كذباً، وكذا قال أبو البقاء إلا أنه فرق بين دخول «مِنْ» على أداة عموم كأحد فجعلها مؤكدة للعموم، وبين دخولها على غيره كرجل، فجعلها مقيدة له، وهذا هو الصواب.

وقال القاضي عبد الوهاب في «الإفادة»: قد فرق أهل اللغة بين النفي في قوله: ما جاءني أحد، وما جاءني من أحد، وبين دخوله على النكرة من أسماء الجنس، في ما جاءني رجل، وما جاءني من رجل، فرأَوْا تَسَاوي اللفظين في الأول. وأن «مِنْ» زائدة فيه، وافتراق المعنى في الثاني؛ لأن قوله: ما جاءني رجل، يصلح أن يراد به الكل، وأن يراد به رجل واحد، فإذا دخلَتْ «مِنْ» أخلصت النفي للاستغراق، وغيّرت الفائدة اهـ.

لنا: لو لم يُفَد العموم مع عدمها لم يفد في قوله تعالى: ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرة﴾ [سورة سبأ / ٣] ﴿لا تجزى نفس عن نفس شيئاً﴾ [سورة البقرة / ٤٨] ونحوها، مما لا شك في إفادته العموم، وليس هناك «مِنْ»، وأيضاً فإنها دالة على الماهية، فدخول النافي ينفي معناها بطريق الأصالة، وهو مطلق الماهية، ويلزم منه العموم، وتسميتهم «لا» لنفي الجنس، وهو بانتفاء كل فرد.

أما النكرة المرفوعة بعد «لا» العاملة عمل ليس، نحو لا رجل في الدار، فهي لنفي الوحدة قطعاً، لا للعموم، ولهذا يقال في توكيده: بل رجلان أو رجال، ولا يصح أن يقال: لا رجل بالفتح، بل رجلان، وذلك يدل على اقتضاء الثاني التعميم دون الأول، وأن المنفي في حالة الرفع الرجل المقيد بقيد الوحدة، وذلك لا يعارضه وجود الاثنين أو الجمع، بخلاف المنفي حالة الفتح، فإن المنفي فيه الحقيقة لا بقيد الوحدة، وذلك ينافيه ثبوت الفرد، لأنه متى ثبت فرد ثبتت الحقيقة

بالضرورة.

هكذا قاله القَرَافي، وحكاه عن سيبويه والمُبَرِّد والجُرْجَاني في أول «شرح الإيضاح»، وابن السيد في «شرح الجمل»، والزمخشرى، وغيرهم، وتبعه الأصفهاني في «شرح المحصول»، وحكاه الشيخ في «شرح العنوان» عن بعض المتأخرين، ولم ينكره، وصرح به العَلَمُ القرافى في «مختصر المحصول».

وحكاه الأبْيارى في «شرح البرهان»، والقرطبى في أصوله عن النحاة، قال: وظاهر كلام الأصوليين التسوية بينها وبين المبنية على الفتح، والصواب عدم اقتصارها على نفي الوحدة، بل يحتمل أن تكون لنفي الجنس، وأن تكون لنفي الوحدة، ويقال في توكيده على الأول: بل امرأة، وعلى الثاني بل رجلان أو رجال، وقد قال الشاعر:

تعزَّ فلا شيء على الأرض باقياً

وقد نقل الشيخ أبو حيان عن سيبويه أنها لتأكيد الاستغراق مع الإعراب في قولك ما جاء من أحد، وما قام من رجل. ونقله عنه من الأصوليين إمام الحرمين في كلامه على حروف المعاني، فقال: قال سيبويه: إذا قلت: ما جاءني رجل، فاللفظ عام، ولكن يحتمل أن يؤول بما جاءني رجل، بل رجلان، فإذا قلت: ما جاءني من رجل، اقتضى نفي جنس الرجال على العموم من غير تأويل.

وقد ذكر القَرَافي هذا النص، ولكنه قال: لم أجده في كتاب سيبويه، وسألت عنه من هو عالم بالكتاب، فقال: لا أعرفه، وهذا ضعيف، فإن المثبت مقدم على النافي، وقد صنف ابن خَرُوف في مواضع نقلها إمام الحرمين عن سيبويه، ولم يرها في كتابه، ولم يذكر هذا منها.

والذي ينبغي أن يقال: إن دلالة هذه الأقسام على العموم متفاوتة، وتجيء على مراتب: فأدناها ما جاءني رجل، لعدم دخول «مِنْ»، ولعدم اختصاص رجل بالنفي، وهي ظاهرة في العموم لا نص، وأعلاها ما جاءني من أحد، لانتفاء الأمرين، وهذا نص في العموم، والمرتبة المتوسطة ما جاءني من رجل، وما جاءني أحد، وهي تلحق بالقسم الثاني وتلحق به النكرة المبنية مع «لا» على الفتح، فأما

المرفوعة فليست نصاً، بل ظاهر، كالقسم الأول.

تتمات

الأولى: أن حكم المنهي في ذلك حكم المنفي، كقولك: لا تعظ ناساً، ولا تعظ رجالاً، كما قاله الأستاذ / أبو إسحق الأسفرايني. ١٣٧/أ

الثانية: زعم أبو الحسين في «المعتمد» **أن النكرة في النفي أفادت العموم بصيغتها لا بزيادة عليها**، وصرح الرَّازي بخلافه، وهو الحق؛ لأن لا رجل عمت بزيادة دخلت على رجل، وكذا قال إلْكِيا الطبري، إنما عمت النكرة لضرورة صحة الكلام، وتحقيق غرض المتكلم من الإفهام لا أنه يتناول الجمع بصيغته، فالعموم فيه من القرينة. هذا لفظه، وقطع به أبو زيد الدَّبُوسي في «التقويم»، فقال: النكرة عمت اقتضاء لا نصاً.

الثالثة: اختلفوا في أن النكرة في سياق النفي، هل عمت لذاتها أو لنفي المشترك فيها؟ فقال أصحابنا، بالأول، وهو أن اللفظ وضع لسلب كل فرد فرد من أفراد الكلية بطريق المطابقة، وأن سلب الكلي حصل بطريق اللزوم لنفي الكلية.

وقال الحنفية: إنما حصل العموم لأن النفي فيه لنفي الحقيقة الكلية التي هي مفهوم الرجل، ويلزم من نفيه نفي كل فرد، لأنه لو ثبت فرد لما كانت حقيقة الرجل منفية لاستلزام ذلك الفرد الحقيقة الكلية، فإن نفي المشترك الكلي يلزم منه نفي كل فرد فرد، ونفى الأعم يلزم منه نفي الأخص، فحصلت السالبة الكلية بطريق اللزوم، لا لأن اللفظ موضوع في اللغة للسالبة الكلية، وحينئذ فقولنا: النكرة في سياق النفي للعموم، لا بمعنى أن النفي رفع للأفراد؛ بل رفع الحقيقة، وحقيقته أن النكرة المنفية مستلزمة للعموم، والقول الأول أظهر، لأن المتكلم إنما يقصد بنفيه نفي كل رجل رجل، لا نفي المشترك.

فإن قيل: دلالة الالتزام لازمة على كلا القولين، فإنَّ نفي المشترك لازم لنفي كل فرد فرد، وهو عند الحنفية بطريق المطابقة، ونفي كل فرد فرد لازم له، قلنا: لكن نفي المشترك الكلي غير مقصود بالأصالة بخلاف نفي كل فرد فرد، فجعْله

مدلولاً بالمطابقة أولى من جعل ذلك للماهية الكلية، والمختار في هذه المسألة التفصيل بين النكرة المبنية على الفتح فباللزوم، وبين غيرها فبالوضع.

وزعم بعضهم أنه لا يترتب على هذا الخلاف فائدة، وليس كذلك؛ بل يتفرع على هذا الخلاف أعني نفي الكلية أو الكلي جواز التخصيص بالنية فيما إذا وقع الفعل المتعدي جواباً لِقَسَمٍ أو شرطاً، نحو والله لا أكلت، أو إن أكلت فعبدي حر، ونوى مأكولاً، فعندنا يقبل التخصيص، لأنه عام قطعاً، فتؤثر النية في بعض أفراده، وقال أبو حنيفة: لا يقبل؛ بل يحنث بأكل كل مأكول بناء على أنه نفي للكلي، وستأتي المسألة إن شاء الله تعالى.

وقال الصفي الهندي: المراد بقولنا: النكرة في سياق النفي تعم، أنها تفيد عموم النفي، لا نفي العموم الذي قد يكون بالثبوت في البعض، وقد يسلم لزومه من نفي النكرة، لكن غايته أن ذلك بواسطة نفي الماهية، وهو غير قادح في مقصودنا؛ لأن المفهوم الأول يحقق بطريقين: أحدهما: نفي ما ليس بعام، لكن يلزم منه عموم النفي كما هو في نفي الماهية. وثانيهما: بنفي كل واحد واحد من أفراد ما هو عام، ومتى تحقق الخاص تحقق العام.

الرابعة: استثني من كون النكرة في سياق النفي للعموم سلب الحكم عن العموم، كقولنا: ما كل عدد زوجاً، فإن هذا ليس من باب عموم السلب، أي ليس حكماً بالسلب عن كل فردٍ وإلا لم يكن في العدد زوج، وذلك باطل، بل المقصود به إبطال قول من قال: إن كل عدد زوج، فأبطل السامع ما ادعاه من العموم، وهكذا استثناه السهْرَوَرْدي في «التنقيحات»، والقَرَافِي وغيرهما.

الخامسة: قال أبو حيان في آخر جمع التكسير من «شرح التسهيل»: ما ذكره النحاة والأصوليون من أن النكرة في سياق النفي تعم، ليس عندي على إطلاقه، فإنَّا نفرق بين: ما قام كل رجل. وما قام رجل. والنفي عندي مبني على الإثبات، فإن كان الإثبات عاماً كان النفي عاماً، وإن كان الإثبات خاصاً بمطلق كان النفي لذلك المطلق، لكن يلزم من انتفاء الحكم عن المطلق انتفاؤه عن كل فرد فرد من أفراد المطلق، فإذا قلت: قام كل رجل، فهذا إثبات لقيام كل رجل، فإذا نفيت،

فقلت: ما قام كل رجل، انتفى القيام عن كل فرد فرد من الرجال. وإذا قلت: قام رجل، فيه إثبات القيام لمطلق رجل. فإذا قلت: ما قام رجل، نفيت القيام عن مطلق رجل، هذه دلالة هذا اللفظ، لكن يلزم من حيث نفي القيام عن مطلق رجل أن لا يوجد في صورة ما من صور المطلق، فمعنى العموم لازم له؛ لا أن اللفظ وضع للعموم، وهذا لفظه.

ونازعه الشيخ تاج الدين التبريزى رحمه الله وقال: ليس هذا الحكم على ما ذكر، فإن قوله: ما قام كل رجل، سلب القيام عن كل رجل، ولا يلزم السلب عن كل واحد واحد، إذ سالب الجزئي لا يستلزم الكلي[1]، نعم يكون سلب القيام عن كل واحد واحد.

[النكرة في سياق النفي إذا كانت جمعاً]

السادسة: هذا كله إذا كانت النكرة المنفية مفردة، فإن كانت جمعاً نحو ما رأيت رجالاً ففيه قولان، حكاهما الغزالي في «المنخول»، وإلْكِيا الطبري في «التلويح» فقال القاضي: هو للاستغراق، كنكرة الواحد، بل أولى.

وقال أبو هاشم لا يقتضيه، بدليل قوله تعالى: ﴿مالنا لا نرى رجالاً﴾ [سورة ص / ٦٢] ، وصححه إلْكِيا، وقال: لأن الإبهام في النكرة اقتضى الاستغراق، وإذا ثُنِّي أو جمع زال معنى الإبهام، ويحسن أن يقال: ما رأيت رجالاً، وإنما رأيت رجلاً أو رجلين، ولا يحسن أن يقال: ما رأيت رجلاً، وإنما رأيت رجالاً، سيما إذا قال: ما رأيت من أحد.

وظاهر كلام الغزالي ترجيحه أيضاً، فإنه قال: ووجهه ظاهر، فذكر ما ذكره إلْكِيا، وفيه نظر؛ لأن إمام الحرمين نقل عن سيبويه جواز أن يقال: ما رأيت رجلاً، ثم يقول: ما رأيت رجالاً.

وقال ابن حزم في «الإحكام»: الجمع بلفظ المعرفة والنكرة سواء في اقتضائه العموم، كقوله تعالى: ﴿وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون﴾ [سورة

(١) وردت العبارة في النسخة القاهرية بلفظ: «إذ السالبة الجزئية لاتستلزم نفي السالبة الكلية».

يونس / ١٠١] فهو عموم لكل قوم لا يؤمنون، وظن قوم أن الجمع إذا جاء بلفظ النكرة نحو: قال رجال، لا يوجب العموم، وهو فاسد، لا دليل عليه. انتهى. وإذا جاء هذا في الإثبات؛ فلأن يقول به في النفي من طريق الأولى.

السابعة: إن كانت النكرة مثبتة لم تعم، هذا هو المشهور وحكاه الأستاذ أبو منصور عن الأكثرين، وقال أصحابنا: ليس الاعتبار بالنفي، ولا الإثبات، ولكن كل نكرة لا تحتمل الاستثناء فهي غير عامة على الاستغراق، وإن صح عمومها على البدل، وكل نكرة تحتمل الاستثناء فهي عامة. اهـ.

وأما نحو ﴿علمت نفس ما أحضرت﴾ [سورة التكوير / ١٤] ، وحديث: (صلاة في مسجدي هذا)، فغير ما نحن فيه، لأن الحكم فيه على الماهية من حيث هي، فجاء العموم فيه بالعرض، وليس فيه عموم حقيقي، إذ لا أفراد تحت مطلق الماهية / حتى يعمها. ١٣٧ / ب

وقال القاضي عبد الوهاب في «الإفادة»: النكرة قبل دخول «أل» عليها تفيد العموم على الصلاح، وعليه حمل قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾ [سورة النساء / ٩٢] ﴿فتيمموا صعيداً طيباً﴾ [سورة النساء / ٤٣] ﴿ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً﴾ [سورة النحل / ٧٥] ، ولهذا قالوا: لو قال السيد لعبده: بالباب رجال، ائذن لرجل، صلح ذلك لكلهم على البدل، ولم يحتج إلى الاستفهام أيهم أراد. اهـ.

وعلى الأول فيستثنى صور تعمّ فيها مع الإثبات لقرينة على خلاف فيه:

منها: وقوعها في سياق الشرط، كقوله تعالى: ﴿إن امرؤ هلك﴾ [سورة النساء / ١٧٦] ﴿إن امرأة خافت﴾ [سورة النساء / ١٢٨] . ذكره القاضي أبو بكر وإمام الحرمين، وابن القُشَيْرِي، والغزالي في «المنخول»، ويدل له قوله تعالى: ﴿ولو أن مافي الأرض من شجرة أقلام﴾ [سورة لقمان / ٢٧] والسبب فيه أن الشرط لا اختصاص له، فأشبه النفي، وقرره المَازَرِي، وفي الحقيقة ليس هذا نقضاً، لأن الشرط في معنى الكلام المنفي؛ لأن المشترِط لم يُجر وقوع الشرط، حيث جعله شرطاً، وإنما مرادهم بالنكرة في سياق الثبوت المحض، كقولنا: في الدار رجل ونحوه، وأما النهي والشرط والاستفهام فهو عند النحاة كله كلام غير موجب، مع

أن الأَبْيارى في «شرح البرهان» رد عليه حيث مثل بقوله: من يأتيني بمال فأكرمه، وأنكر العموم، فقال: لو كانت لما استحق الإكرام من أتى بمال واحد، بل كان يفتقر إلى الإتيان بجميع الأموال، كما لو قال: من جاءني بكل مالٍ، وكأن هذا منه اعتراض على المثال، لا الاستثناء.

وقال غيره: النكرة هنا لم تقتض عموماً إذ المطلوب مال معين، وإنما العموم في سياق الشرط، لا في متعلق الشرط، ولا يلزم من عموم الشرط عموم ما وقع في مساقه، فإذا قلت: من يأتني بزيد فالعموم في الآتي لا في المأتي به.

والحق أن النكرة في سياق الشرط لا تتناول الآحاد عموماً، وإنما تتناولها على البدل، ولو كانت عامة في الشرط لعمت مع الأمر، إذا قال: ائتني بثوب، فلو أتاه بثوب واحد لكان ممتثلاً، ولو أتاه بعشرة كان حائداً عن المطلوب، فلو كان لفظ الثوب يتناول العشرة لما عد مخالفاً.

ومنها: الواقعة في حَيز الإنكار الاستفهامي، فإنها للعموم كالنفي، ذكره الغزالي والقرافي، كقوله تعالى: ﴿هل تعلم له سمياً﴾ [سورة مريم / ٦٥] ﴿فهل ترى لهم من باقيه﴾ [سورة الحاقة / ٨].

ومنها: الواقعة في سياق الامتنان ذكره القاضي أبو الطيب في تعليقه، وذكره ابن الزَّمَلْكاني في «البرهان» لكن أخذه من قول البيانيين: إن النكرة تأتي للتكثير ظناً منه أن التكثير هو التعميم أو مُلازمُه، وليس كذلك، وممن صرح بأنها للتكثير الزمخشري في قوله تعالى: ﴿فيها عين جارية﴾ [سورة الغاشية / ١٢].

ومنها: الواقعة في سياق الطلب كقوله تعالى: ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة﴾ [سورة البقرة / ٢٠١] فإن حسنة نكرة مراد بها التعميم، ولهذا كان من جوامع الأدعية.

ومنها: في الأمر للعموم، ونسبه في «المحصول» للأكثرين، نحو أعتق رقبة، وإلا لما خرج عن العهدة بأي اعتاق، واستشكله بعض المتأخرين، وقال: هذا الدليل بعينه يدل على أنها ليست للعموم، لأنها لو كانت للعموم لما خرج عن العهدة إلا بإعتاق رقاب الدنيا، كقوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ [سورة التوبة / ٥]

حيث يجب قتل جميع المشركين. والصواب أنها لا تعم، وبه صرح أبو الحسين بن القَطَّان في كتابه، فقال: إذا قال الحكيم: اقتل مشركاً لم يعقل منه إلا قتل مشرك ما، قال: وقيل: يجب الوقف حتى يقترن به البيان، لجواز أن يكون أراد به المشرك الذي صفته كذا، فلابد من دليل، وقيل: إذا حمل على الجنس خص، ووقف فيه، وهو قوْل أهل العراق. انتهى.

والظاهر أنه مطلق، ولو قام دليل على التقييد لم يكن **مخالفاً** ولا **مخصصاً**، والحق أن الخلاف في عموم النكرة في الإنشاء لفظي، لأن القائل بالعموم لا يريد شمول الحكم لكل فرد، حتى يجب في مثل: أن تذبحوا بقرة، ذبح كل بقرة. وفي مثل: فتحرير رقبة، تحرير كل رقبة؛ بل المراد ذبح أيّ بقرة كانت، وعتق أي رقبة كانت، فإن سُمِّي مثل هذا عاماً فباعتبار أن تصوره لا يمنع الشركة فيه؛ وإن جعل مستغرقاً فكل نكرة كذلك، وإلا فلا جهة للعموم.

ومنها: قالت الحنفية: قد تعرض النكرة للعموم، فيما إذا وصفت بصفة عامة، فإنها تصير معرفة، لأن الوصف من التعريف بمنزلة اللام في اسم الجنس، ومثلوه بقولهم: لا أكلم إلا رجلاً كوفياً، فإن له أن يكلم جميع الكوفيين، ولو قال: إلا رجلاً، فكلم رجلين حنث، فعلم أن العموم من إلحاق الوصف العام بهذا. وكقوله تعالى: ﴿ولعبد مؤمن خير من مشرك﴾ [سورة البقرة / ٢٢١] لأنه في معرض التعليل لقوله: ﴿ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا﴾ [سورة البقرة / ٢٢١] فلو لم تكن العلة عاماً لما صح التعليل، وكذا ﴿قول معروف﴾ [سورة البقرة / ٢٦٣] قالوا: والمراد بالوصف المعنوى، لا النعت النحوي، لأن الكلمة النكرة قد تكون خبراً أو صلة أو شرطاً، وقد صرحوا في قوله تعالى: ﴿لنبلوهم أيهم أحسن عملا﴾ [سورة الكهف / ٧] أنها نكرة وصفت بحُسن العمل، وهو عام فعمت لذلك، ولا خفاء في أنها مبتدأ، وأحسن عملاً خبره.

وقد رُدَّ عليهم بما نص عليه محمد بن الحسن في «الجامع الكبير» أنه لو قال: لأكلمنّ رجلاً كوفياً بَرَّ بواحد، ولو اقتضى الوصف العموم كما قالوه لما بر إلا بالجميع، ولأن الوصف المذكور ليس للتعميم؛ بل لبيان المراد بالنكرة، فإن النكرة

فيها أمران: النوع، والوحدة، فإن الرجل يذكر في مقابلة المرأة، فيراد به النوع، وفي مقابلة الرجلين فيفيد الوحدة مع النوع، وكل منهما أعم من الكوفي وغيره. فإذا قال: كوفياً، احتمل أن يكون مفيداً للوحدة، فلا يكلم إلا واحداً كوفياً، ويحتمل أن يكون مفيداً للنوع فلا يكلم إلا النوع الكوفيّ، فإن نوى أحدهما اتبعَ، وإن أطلق فالمتجه حمله على الوحدة، ويحنث بالاثنين.

وقد فرَّعوا على هذه القاعدة المسألة السابقة في أي عبيدي ضربك فهو حر، فضربوه جميعاً عتقوا، وأي عبيدي ضربتَه فهو حر، فضربهم جميعاً لا يعتق إلا واحد منهم، والفرق أنه وصف في الأول بالضرب، وهو عام، وفي الثاني قطع عن الوصف، لأن الضرب إنما أضيف إلى المخاطب لا إلى النكرة التي يتناولها أيّ، وهو عجيب، فإنه إن كان المراد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين، إذ النكرة صلة أو شرط، لأن أيّاً هنا موصولة أو شرطية باتفاق النحاة، وإن كان المراد الوصف المعنوي فأيٌّ موصوفة في الصورتين؛ لأنه كما وصف في الأولى بالضاربية للمخاطب، وصف في الثانية بالمضروبية له، فالقول بأن الأول وصف، والثاني قطع عن الوصف تحكّم، ألا ترى أن يوماً في قولك: لا أقربكما اليوم، أقربكما فيه[1] عام بعموم الوصف، مع أنه مسند إلى ضمير المتكلم.

وأجاب صاحب «الكشف» بأن الضرب قائم بالضارب، فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف / الواحد بشخصين، بخلاف الزمان فإن الفعل متصل به ١٣٨/أ
حقيقة، فيجوز أن يصير اليوم عاماً به، وأيضاً «المفعول به» فضلة ثبت ضرورة، فيقدر بقدر الضرورة، فلا يظهر أثره في التعميم بخلاف المفعول فيه، فإنه صرَّحَ به، وقصد وصفه بصفة عامة.

وفيه نظر، أما أوّلاً فلأن الضرب صفة إضافية لها تعلق بالفاعل، وبهذا الاعتبار هو وصف له، وتعلّق بالمفعول به، وبهذا الاعتبار هو وصف له، ولا امتناع في قيام الإضافات بالمضافين. وأما ثانياً فلأن الفعل المتعدي يحتاج إلى المفعول في التعقل والوجود جميعاً، وإلى المفعول فيه في الوجود فقط، فاتصاله بالأول أشد،

---

(١) لعل الصواب: لا أقربكما يوماً أقربكما فيه.

وأثر المفعول به ههنا إنما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم، وكونه ضرورياً لا ينافي الربط، ولو سلم فالفاعل أيضاً ضروري، فينبغي أن يظهر أثره في التعميم، وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها.

الثامنة: مما يتفرع على أن النكرة المنفية للعموم نفي المساواة بين الشيئين كقوله تعالى: ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾ [سورة الحشر / ٢٠] فهو عام عندنا؛ لأن نفي المساواة بين الشيئين يقتضي نفيها من كل وجه، حتى احتج به أصحابنا على امتناع القصاص من المسلم للكافر؛ لأنه يقتضي الاستواء، والله تعالى قد نفاه.

وخالفت الحنفية ومنعوا عمومه، وبه قالت المعتزلة، ووافقهم الغزالي، وصاحب «المعتمد» و «المحصول»، لأن نفي الاستواء المطلق لا يحتمل نفي الاستواء من كل وجه؛ لأن الأعم لايستلزم الأخص، وهو مردود، فإن ذلك في جانب الثبوت، أما في النفي فيدل؛ لأن نفي العام يدل على نفي الخاص، وهو نفي الحقيقة العامة، فتنتفي جزئياتها.

ومأخذ الخلاف أن المساواة في الإثبات، هل مدلولها لغة: المشاركة في كل الوجوه حتى يكون اللفظ شاملاً؟ أو مدلولها المساواة في بعض الوجوه حتى يصدق بأي وجه؟ فإن قلنا بالأول لم يكن النفي للعموم؛ لأن نقيض الكلي الموجب جزئي سالب، وإن قلنا بالثاني كان للعموم، لأن نقيض الجزئي الموجب كلي سالب، وحاصله أن صيغة «لا يستوي» عموم سلب التسوية أو سلب عموم التسوية، فعلى الأول يمتنع ثبوت شيء من أفرادها، وعلى الثاني لا يمتنع ثبوت البعض.

فإن قلت: فهذا يرجح مذهبهم، لأن حرف النفي سابق، وهو شرط لسلب العموم. قلت: الشرط أن يتقدم على لفظ عام تحته متعدد، فإذا سُلب عمومه نفي الحكم عن بعض الأفراد، نحو لم أضرب كل الرجال، بخلاف لا يستويان، فإن السلب دخل على ماهية الاستواء، والماهية من حيث هي هي لا تعدد فيها ولا اتحاد، فلم يبق بعد سلبها شيء يثبت له الحكم، فلهذا قلنا: إن هذه الصيغة من باب عموم السلب لا سلب العموم.

وأما ابن الحاجب فإنه لما رأى المباحث متقابلة من الجانبين عدل عن مدلول اللفظ وأحال العموم على النفي، فإن الفعل لما وقع في جانب النفي كان نفياً لمصدره كما سيأتي، فلذلك قال: والتحقيق أن العموم من النفي، وهو الذي عوّل عليه الآمدي.

وسلك إلْكِيا الطبري طريقة أخرى، فحكى عن قوم أنه من باب المجمل، لأن نفي الاستواء إذا أطلق فيما ثبت بالدليل أنه متماثل بالذات إنما يُعنى به في بعض أوصافه، وذلك غير بَيِّن من اللفظ، فهو مجمل؛ إذ قال: ومتى عقب هذا النوع بشيء فرق بينهما فيه، وجب حمل أوله عليه، والمراد بذلك أنهما لا يستويان في الفوز بالجنة، ولذا قال في آخره: ﴿أصحاب الجنة هم الفائزون﴾ [سورة الحشر / ٢٠] وعليه جرى الصّفي الهندي. فقال: الحق أن قوله: يستوي أو لا يستوي، من باب المجمل من المتواطىء، لا من باب العام، ونظيره: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾ [سورة النساء / ١٤١].

ونظير هذا الخلاف خلاف الأصوليين في قوله تعالى: ﴿وليس الذكر كالأنثى﴾ [سورة آل عمران / ٣٦] هل هو عام حتى يخص ما يخص من الأحكام بدليل، أو مجملٌ؛ لأنا نعلم ضرورة مساواتهما في الإنسانية وغير ذلك؟ وعلى الأول يحتج به على أن المرأة لا تكون قاضياً ولا إماماً، ولا يلزمها الجمعة وغير ذلك بخلاف الثاني.

تنبيه

هذا الخلاف في عموم المساواة يجري في كلمة مثل، بل هو أدل على المشابهة من لفظ المساواة، ولم يذكروه، قال ابن دقيق العيد: لفظ المثل دال على المساواة بين الشيئين إلا فيما لا يقع التعدد إلا به.

التاسعة: إذا وقع الفعل في سياق النفي أو الشرط فهو على قسمين.

أحدهما: أن يكون قاصراً، فهل يتضمن ذلك المصدر فيكون نفيه بمصدره، وهو نكرة في سياق النفي فيقتضي العموم، أم لا؟ حكى القَرَافِي عن الشافعية والمالكية أنه يعم، وأن القاضي عبد الوهاب في «الإفادة» نص على ذلك، وظاهر كلام إمام الحرمين والغزالي والآمدي والهندي، حيث قيدوا الخلاف الآتي بالفعل

المتعدي إذا نفي هل يعم مَفَاعِيلَه؟ يقتضي أن اللازم لا يعم نفيه ولا يكون نفيا للمصدر.

وقال الأصفهاني: لا فرق بينهما، والخلاف فيهما على السواء، لكن الغزالي حيث صور المسألة بما سبق، مَثَّل بما إذا قال: والله لا أضرب، أو إن ضربت فأنت طالق، ونوى الضرب بآلة بعينها، أو إن خرجتِ فأنت طالق، ونوى مكاناً بعينه وهو يخل بترجمة المسألة كما قاله الهندي، لأن الضرب والخروج غير متعد إلى الآلة والمكان. اللهم إلا أن يريد بقوله المتعدي إلى مفعول أعم من أن يكون متعدياً بنفسه أو بالحرف، سواء كان معه الحرف أو لم يكن، وحينئذ فيشمل الخلاف الأفعال كلها، ثم إنه أطلق الفعل ولابد من تقييده بالواقع في حيز النفي أو الشرط لا الإثبات فتفطن له، وذكر الهندي أن ذلك في قوة نفي المصدر، وقضيته أنه ليس مثله؛ بل أنْزَلُ منه درجة.

والصواب أنه يعم كما في نفي المصدر، مثل قوله تعالى: ﴿لا يموت فيها ولا يحيى﴾ [سورة طه / ٧٤] ﴿لا يقضي عليهم فيموتوا، ولا يخفف عنهم من عذابها﴾ [سورة فاطر / ٣٦] ﴿إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى﴾ [سورة طه / ١١٨] الآية، ولا ريب أن النفي في هذا وأمثاله للعموم، وأن المفهوم منه أنه نفي لمصدره، كما لو قال: لا حياة ولا موت، ولهذا لو حلف لا يبيع ولا يطلِّق حنث بأي بيْع كان، وأيّ طلاق كان، لأنه لم يفهم منه إلا نفي أفراد هذا الجنس من البيع أو الطلاق، والأصل في الاستعمال الحقيقة، فوجب أن يكون نفي الفعل حقيقة في عموم نفي جميع المصادر وهو المطلوب.

والثاني: أن يكون متعدياً ووقع في سياق النفي أو الشرط، ولم يصرح بمفعوله، ولم يكن له دلالة على مفعول، لا واحد، ولا أكثر، فهل يكون عاماً فيها أم لا؟ كما إذا قال: والله لا أكلت، أوْ لا آكل، أو إن أكلت فعليّ كذا، فذهب الشافعية والمالكية / وأبو يوسف وغيرهم إلى أنه عام فيه. ١٣٨ / ب

وقال أبو حنيفة: لا يعم، واختاره القرطبي من المالكية، والإمام الرازي منا، وجعله القرطبي من باب الأفعال اللازمة، نحو يُعطي ويمنع فلا يدل على مفعول لا

بالعموم ولا بالخصوص؛ لأن هذه الأفعال لما لم تقصد مفعولاتُها تبيّن أنه قصد بها ماهيات تلك الأفعال المجردة عن الوحدة والكثرة، بل وعن القيود المكانية والإضافية.

وحجة الأولين أن أصل وضع هذه الأفعال لتدل على ماهيات مقيدة بالمحالّ التي هي المفعولات كما وضعت لتدل على الفاعل ومع ذلك فقد يحذف الفاعل في بعض المواضع، ويصير كأنه لم يوضع له الفعل، كما فعلوا في باب إعمال المصدر، كقوله تعالى: ﴿أو إطعام في يوم ذي مسغبة. يتيماً﴾ [سورة البلد / ١٤ ـ ١٥] وتظهر فائدة الخلاف في التخصيص بالنية، فعند أصحابنا لو نوى به مأكولاً معيناً قُبِل، ولا يحنث بأكل غيره بناء على عموم لفظه، وقبول العام للتخصيص ببعض مدلولاته كسائر العمومات، فصح أن ينوي في هذه الأفعال ما كان أصلاً لها مع كونه محذوفاً لفظاً؛ لأنها صالحة له وضعاً، ولا يقبل عند الحنفية؛ لأن التخصيص فرع ثبوت العموم ولا عموم.

وقد قال الرافعي في كتاب «الأيمان»: لو حلف لا يساكن في الدنيا، ونوى البلد فهل يحمل عليه أو لا، إذ ليس بمساكنة، فلا تعمل النية المجردة؟ وجهان.

وذكر القرطبي أن القائلين بتعميمه قالوا: إنه لا يدل على جميع ما يمكن أن يكون مفعولاً له على جهةالجمع، بل على جهة البدل. قال: وهؤلاء أخذوا الماهية مقيدة، ولا ينبغي لأبي حنيفة أن ينازعه. قال: وإذا التفت إلى هذا ارتفع الخلاف.

وقال الإمام فخر الدين: نظر أبي حنيفة في هذه المسألة دقيق، لأن النية لو صحت لصحت إما في الملفوظ أو غيره، والأول باطل، لأن الملفوظ هو الأكل وهو ماهية واحدة لا تقبل التعدد فلا تقبل التخصيص، فإن أخذت مع قيود زائدة عليها تعددت، وحينئذ تصير محتملة للتخصيص، لكن تلك الزوائد غير ملفوظ بها فالمجموع الحاصل من الماهية غير ملفوظ، فيكون القابل لنية التخصيص شيئاً غير ملفوظ، وهذا هو القسم الثاني، وهو إن جاز عقلاً لكنه باطل شرعاً، لأن إضافة ماهية الأكل إلى الخبز تارة وإلى غيره أخرى إضافات تعرض لها بحسب اختلاف

المفعول فيه. وإضافتها إلى هذا اليوم وذاك وهذا الموضع وذاك ـ إضافات عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه، ثم أجْمعنا على أنه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح، فكذا التخصيص بالمفعول به، والجامع رعاية الاحتياط في تعظيم التمييز. هذا كلامه.

والنظر الدقيق إنما هو لأصحابنا، وما ذكره الإمام مدخول، وقوله: الأكل ماهية واحدة لا تقبل التعدد مُسَلَّم، ولكن مع قرينة دخول حرف النفي لا نُسلم أنه لا دلالة له على التعدد، سلمنا أن الملفوظ لا يقبل التخصيص، فغير الملفوظ يقبله.

وأجيب عما ذكره من القياس بوجهين:

أحدهما: بالمنع، فإنه يجوز تخصيص النية بالمكان والزمان، كما يجوز بالمأكول المعيّن بلا خلاف، وقد نص الشافعي على أنه إذا قال: إن كلمت زيداً فأنت طالق، ثم قال: أردت شهراً، أنه يصح ويُقبل منه، بلا فرق.

وثانيهما: أن قياس المفعول به على المفعول فيه ظاهر التعسف، لأن المفعول به من مُقوِّمات الفعل في الوجود، لأن أكلا بلا مأكول محال، وكذا في الذهن فَهْم ماهية الأكل دون المأكول مستحيل، فإلزام الأكل للمأكول واضح.

وأما الزمان والمكان فليسا من لوازم ماهية الفعل، ولا من مقوِّماته، بل هما من لوازم الفاعل، ولا شك أن دلالةالفعل على المفعول به أقوى من دلالته على المفعول فيه.

وقال محمد بن يحيى في تعليقه: الخلاف المفهوم من اللفظ منحصر في ثلاثة أقسام: ما وضع له اللفظ كاسم البيت للبيت، وما دل عليه اللفظ، وما تضمنه كدلالة اسم البيت على السقف والحائط، وما لزمه لضرورة الوجود، ككونه ذا ظل واقع عند طلوع الشمس.

فمثال الأول: دلالة لفظ الإيمان على معناه. ومثال الثاني: دلالة الطلاق على المطلِّق والمطلَّقة. ومثال الثالث: دلالته على زمان الطلاق ومكان المطلق.

أما الموضوع فيحتمل النية بالإجماع كلفظ العين والقُرْء إذا نوى به مسمياته،

وأما اللازم فلا يحتملها كما إذا نوى زمان الطلاق ومكانه، وأمّا المدلول فمحل الخلاف، ولهذا اختلف الأصوليون في أن من قال: والله لا آكل ونوى بعض المأكولات، هل يخص به يمينه، فإن المأكولات التي يتعلق بها الأكل كثيرة وغير ملفوظة وضعاً؟ وهل يقوم عموم المدلول مقام عموم اللفظ حتى يحتمل التخصيص بنيته؟ اختلفوا فيه مع اتفاقهم على أن تعيين زمان الأكل لغو في نيته، والصحيح إلحاق المدلول بالموضوع، فإنه مراد اللافظ بلفظه، فله أن يتصرف فيه بنيته بخلاف ما ذكروه من المقتضى؛ فإنما يضمر لضرورة لصحة الكلام أو صدق المتكلم، ولا دلالة للفظ عليه.

تنبيهات

الأول: ما حكيناه عن أبي حنيفة في هذه المسألة هو المشهور، ولهذا قالوا: لو قال: إن تزوجتُ أو أكلتُ أو شربتُ أو سكنتُ أو لبِسْتُ أو اغتسلتُ، ونوى شيئاً دون شيء لا يُصَدَّق؛ لأنه نوى التخصيص في الفعل، والفعل لا عموم له.

وقال السروجِي: قد قال أصحابنا في تخصيص الفعل أربع مسائل: إذا قال لها طلقي نفسك، ونوى الثلاث صحت نيته، وإذا قال: إن خرجت، ونوى السفر صدِّق، وإذا قال: إن ساكنتك في هذه الدار، ونوى أن يكون في بيت منها غير معين صدق. وإذا قال: إن اشتريت، ونوى الشراء لنفسه صدق.

قال: ووجه خروج هذه المسائل عن هذا الأصل أن في قوله: طلقي نفسك، المصدر فيه محذوف، أي افعلي فعل الطلاق، والمحذوف له عموم، لأنه من باب اللغة لا من باب الضرورة، والمعنى فيه أن الأمر طلب إدخال المصدر في الوجود، لأن الأمر طلب الفعل من الفاعل المخاطب، بخلاف حرف المضارعة، وهو فعل فيه طلب المصدر وإدخاله في الوجود، فكان أدلّ على المصدر من مجرد الفعل كالماضي والمضارع.

قال: وبالتخريج الثاني أجبْتُ قاضي القضاة تقي الدين ابن رَزِين الشافعي لما سألني عن الفرق بين طلقتك وَطلقي نفسك. وأما الجواب عن قوْله: إن خرَجْتِ أن بهذا الفعل شيوعاً يقال: خرج فلان إلى السفر، وخرج من بيته وداره من غير

سفر، فكان السفر يحتمل كلامه في خرجت، وأما مسألة المساكنة فالمفاعلة تقع من اثنين في الدار، وهي في بيت منها أكمل، فقد نوى النوع الكامل فيصدّق، وأما مسألة الشراء، فالشراء أصالة هو الأصل، فكان أقوى، فجاز تخصيصه من اشتريت، ونظيره عن محمد: لا يتزوج، ونوى عربية أو حبشية دُيِّن في الجنس، ولو نوى كوفية أو بصرية لا يقبل، لأن تخصيص المكان قَلَّما يعتبر.

الثاني: أن الغزالي حكى عن الحنفية أنهم ردوا هذه المسألة إلى أنها من قبيل المقتضى، والمقتضى لاعموم له في تقدير ما يصح به الكلام، فكذلك هذه، كما أن مثل قوله عليه السلام: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) / يستدعي مقدَّراً ليصح ١/١٣٩ به الكلام، ثم رد الغزالي هذا بالفرق بينهما من جهة أن المصدر في المقتضى إنما هو ليتم الكلام به ويكون مفيداً، ولا كذلك المفعول، فإن الفعل يدل عليه بصيغته ووَضْعِه، فالأكل يدل على المأكول.

وهذا صحيح أعني دلالة المصدر على المأكول مطلقاً، لكن من جهة مقتضاه لا من جهة صيغته، وقوله: إن الفعل المتعدي يدل على المفعول بصيغته ووضْعه ممنوع، فقد قال النحويون: الأفعال كلها المتعدية[1] تدل على المصدر والفاعل وظرف الزمان والمكان والحال والمفعول من أجله وغير ذلك، وتدل المتعدية على المفعول به؛ لكن دلالتها على هذه الأشياء تختلف، فدلالتها على المصدر وظرف الزمان المعين دلالةٌ بالوضع، لأنها تدل على المصدر بلفظها، وعلى ظرف الزمان المعين بصيغتها، ودلالتها على الباقي بالمقتضى لا بالوضع، ثم إن دلت على المصدر بالوضع، فإنها تدل عليه مطلقاً، كدلالة أكل ويأكل على الأكل، ولا تدل على أنواع الأكل كالخضم والقضم، ولا يدل على أشخاص أنواعه كخضْم زيد وقَضْم عمرو، فدلالتها على المصدر المطلق نصٌّ وعلى تفاصيله مجمل، ولذلك تدل بصيغتها على الزمان الماضي والمضارع مطلقاً، كدلالة أكل على الماضي، ولا يدل على أمس المعين وعامَ أولَ، ودلالة يأكل على المضارع، ولا يدل على اليوم وغداً، فدلالتها على الماضي المطلق أو المضارع المطلق نص، ودلالتها على أجزاء كل منها مجمل.

---

(١) صوابه: المتعدية وغيرها

وقد أورد على الحنفية موافقتهم على نية التخصيص فيما لو صرح بالمصدر، فقال: لا آكل أكلاً، فالفعل دال عليه فلا فرق بين التصريح به وعدمه، وأجابوا بأن المصدر الثابت لغة في قوله: لا آكل هو الدال على الماهية لا على الأفراد، بخلاف لا آكل أكلا، فإنه نكرة في موضع العموم، فيجوز تخصيصه بالنية، ويرد عليهم بأنهم حَتَّوه بكل أكل فيما إذا لم يصرح بالمصدر، ولو لم يكن عامّاً لما توجه ذلك، وغاية ما قالوا في توجيهه أن قوله: لا آكل معناه لا أُوجدُ ماهية الأكل، وهو ينتفي بانتفاء فرد من أفراده، وقد اعترض القَرَافي على فرْق الغزالي بأن مَنْع عموم المقتضى لأجل أن صحة الكلام يتم بتقدير واحد، فيُقتصَر عليه، ولا يُحتاج إلى غيره، فلا عموم، وهكذا يقال في هذه المفاعيل، وهذا لا يجيء على طريقة الحنفية، فإنهم يمنعون من دلالته على مفعول ألبتة، ثم هو بناء على أن المقتضى لا عموم له وهي مسألة خلاف.

فوائد

الكلام المطلق إذا نُويَ به مقيد، كالكلام في العام إذا نوي به الخاص، وقد رده القَرَافي في هذه المسألة إلى المطلق بناء على قاعدته أن العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمان والأمكنة. قال: فتكون المسألة مع الحنفية في أن تقييد المطلق هل يجوز في غير الملفوظ أي فيما دُلَّ عليه التزاماً أم لا؟ وقد سبق رَدُّ هذه القاعدة.

مسألة

[إفادة المصدر العموم]

قيل: إن مجرد المصدر يدل على استيعاب الأفراد، وحكاه في «المحصول» في الكلام على أن المجاز غالب في اللغات عن ابن جِنِّي، وهو بعيد؛ ولعله أراد أنه مستغرق باعتبار الصلاحية كما سيأتي نظيره في الجمع المنكر.

وزعم إمام الحرمين أن المصدر لا يشعر بعُموم ولا خصوص. قال: مَنْ قال:

إنه مشترك بين العموم والخصوص فقد زَلَّ، لأنه مشتق من الفعل على رأي، أو الفعل منه على آخر، ويستحيل تخيل العموم في الفعل، ولو اقترنت به قرينة عموم، فالعموم منها لا مِنه، كما لو اقترنت بالفعل، وأورد أنّ وصفه بالكثرة نحو ضرباً كثيراً يقتضي أنها أحد محمليه، وأجيب بأنه يقتضي أنها أجنبية، والموصوف لا يشعر بالصفة.

وقال المَازَرِي: أما كونه غير مشعر بالجمع فمتفق عليه، وأما كونه صالحاً للإشعار فمختلف فيه.

واختار الإمام أنه غير مشعر بواحد أو جمع، وتمسك باعتذار سيبويه عن قولهم: ضربته ضرباً كثيراً، نعتٌ للضرب من غير أن يكون في الضرب التعدُّد، والمنعوت لا يشعرُ بنعته، ألا ترى إلى قولهم: رأيت رجلاً عالماً، فإن لفظة «رجل» لا تشعر بعالم، وأنكر عليه ابن خَرُوف ذلك. وقال: هذا لم يقله سيبويه، ولا هو مذهبه.

قلت: وقال صاحب البيان من أصحابنا: إذا قلت: أنتِ طالق طلاقاً، أو أنت طالق الطلاق، فإنه لا يقع عليها إلا طلقة؛ لأن المصدر لا يزيد به الكلام، وإنما يدخل للتأكيد، كقوله: ضربت زيداً ضرباً، إلا أن ينوي به مازاد على واحدة، فيقع ما نواه، كما لو لم يأت بالمصدر. انتهى.

تنبيه

[إفادة الأفعال الواقعة صلةً لموصول حرفي العموم]

ما أطلقوه من أن الفعل لا يدل على استغراقه في حيز الإثبات مبني على أنه نكرة، وقد نقل الزجاجي في «الإيضاح» إجماع النحويين على أن الأفعال نكرات، ولهذا امتنع الإضافة إليها لانتفاء فائدة الإضافة. وليتفطن لفائدة حسنة، وهي إنما هذا في غير الأفعال الواقعة جملةَ[1] لموصول حَرْفي، أما المذكورات فإنها للعموم، لأنك إذا قلت أعجبني أن قام زيد، فمعناه قيامه، فهو اسم في المعنى فيجري عليه حكم اسم الجنس المضاف، وهذا يخرج من كلام النحويين والبيانيين.

(١) كذا في الأصول، والأكثر التعبير بقولهم: صلة لموصول الخ

فصل

في ذكر مراتب الصيغ

زعم إمام الحرمين وابن القُشَيْرِي أن أعلاها أسماء الشرط، والنكرة في النفي، وادَّعى القطع بوضع ذلك للعموم، وأن علمه بذلك تسمية خارجة مخصوصة رأساً. قال: وجمع الكثرة ظاهر فيه لا نص، وكلام «المحصول» وأتباعه مصرح بأن أعلاها أسماء الشرط والاستفهام، ثم النكرة المنفية، لدلالتها بالقرينة لا بالوضع، وعكس الهندي في باب التراجيح، فقدم النكرة المنفية على الكل، فحصل ثلاثة آراء.

وقال ابن السَمْعَاني: ألفاظ الجموع أبْيَنُ وُجوه العموم، ثم يليها اسم الجنس المعرف باللام، وظاهره أن الإضافة دون ذلك في الرتبة.

وعكس الإمام فخر الدين هذه المقالة في تفسيره، فزعم أن الإضافة أدل على العموم من الألف واللام، والنكرة المنفية أدل على العموم منها في سياق النفي، والتي بِمَنْ أدل من المجردة منها.

ويؤيد الأول قول أبي علي الفارسي إن مجيء أسماء الأجناس مُعَرَّفَة بالألف واللام أكثر من مجيئها مضافة.

وقال إلْكِيا الطبري في «التلويح»: ألفاظ العموم أربعة:

أحدها: عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء.

والثاني: عام بمعناه لا بصيغته كالرهط والإنس والجن وغيرها من أسماء الأجناس، وهذا لا خلاف فيه.

والثالث: ألفاظ مبهمة نحو «ما ومَن»، وهذا يعم كل واحد.

والرابع: النكرة في سياق النفي نحو لم أر رجلاً، وذلك يعم لضرورة صحة الكلام، وتحقيق غرض المتكلم من الإفهام، لا أنه يتناول الجمع بصيغته، فالعموم فيه من القرينة، فلهذا لم يختلفوا فيه. انتهى.

وقال إلْكِيا في موضع آخر: العام الذي لم يرد على سبب أقوى من الوارد، ولهذا اختلفوا في التمسك بعمومه دون الأول، وقال الشيخ في «شرح الإلمام»: بَحث / ١٣٩/ب
بعض المتأخرين الباحثين لا المصنفين في منْع تفاوت رتب العموم نظراً إلى أن دلالة اللفظ العام على أفراده وضعية، ولا تفاوت في الوضع وتناوله الأفراد.

وقد صرح في «المستصفى» بتفاوت مراتب العموم في تناولها لبعض الأفراد، لكن هذا التفاوت ليس من جهة الوضع وإنما هو لأمور خارجة عنه، والعموم يضعف بأن لا يظهر فيه قصد التعميم، وسر ذلك بأن يكثر المخرج منه، ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة، ومثَّله بأصل دلالة البيع، فإن دلالة قوله عليه السلام: (لا تبيعوا البر بالبر) على تحريم الأرز أظهر من دلالة هذا العموم على تحليله، ولهذا جوز عيسى بن أبان. . .[1] دون ما بقي على العموم، قال: ولا يبعد ذلك عندنا فيما بقي عاماً لأنا لا نشك في أن العمومات بالنسبة إلى بعض المسميات تختلف بالقوة لاختلاف ظهور إرادة قصد ذلك المسمى بها، فإذا تقابلا وجب تقديم أقوى العمومين، وكذا القياسان إذا تقابلا وجب تقديم أجْلاهما وأقواهما.

قال الشيخ: أما ظهور قصد التعميم فلا شك في اقتضائه القوة، لكن قد يقال: هل المعتبر في الضعف عدم قصد التعميم، أو قصد عدم التعميم؟ والظاهر الثاني، وظاهر كلام «المستصفى» الأول، ثم ذلك إنما يكون بقرائن خارجة عن مدلول اللفظ ونحوه.

ثم قسموا المراتب على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يظهر أن الرسول عليه السلام لم يقصد التعميم وإن كان اللفظ عاماً لغة، كقوله: (فيما سقت السماء العشر) فإن سياقه لبيان قدر الواجب لا غير، فهذا لا عموم له في قصده، وكذا قوله تعالى: ﴿وثيابك فطهِّر﴾ [سورة المدثر / ٤] لا

(١) هنا بياض في جميع النسخ

عموم في الآلة المطهرة، لأن المقصود الأمر بأصل التطهير.

الثاني: لفظ عام ظهر منه قصد التعميم بقرينة زائدة على اللفظ، فحكم إمام الحرمين بأنه لا يؤول بقياس، قال بعض المتأخرين: وفيه نظر، فإن كانت القرينة تفيد العلم بالتعميم صار نصاً، وإن لم يفده إلا قوة الظن، فما المانع من تأويله بقياس أجْلى منه في النظر! فلا وجه لهذا الإطلاق.

الثالث: لفظ عام لغة ولا قرينة معه في تعميم ولا تقتضيه، فالواجب إذا أوِّل وعُضد بقياس اتباعُ الأرجح في الظن، فإن استويا وُقف عند القاضي، وصوبه بعضهم، وقدّم الإمام الخبر لنصيته، وهو كقوله: (إنما الأعمال بالنيات). انتهى.

وإمام الحرمين يقول: إنه لو قدم ظَنِّي القياس على ظنِّي اللفظ لكان تقديماً لمرتبة القياس على مرتبة الخبر، وإذا آل الأمر إلى تقديم الأرجح في الظن فقياس الشبه ضعيف، فإن قيل به، فيقدم عليه العموم بالنظر إلى رتبته؛ ورتبته العموم، وأما النظر إلى الجزئيات فلا ينبغي أن يقدم القياس الشبهي إلا عند ضعف العموم ضعفاً شديداً، بحيث يكون قياس الشبه أغلب على الظن منه، فإنا رأيناهم يستدلون بعمومات ونصوص بعيدة التناول في القصد لمحل النزاع بظهور القصد.

وأما قياس العلة فهو أرفع من الشبه، وأما ما[1] فيه إلا مجرد مناسبة يُبديها النظر لا تقوى بالتعليل، فالأولى تقديم العموم والظاهر عليها، لاسيما إذا قَرُبَ أن يزاحم، وكان ترجيحها على ما يعامل به ليس بقويّ[2].

مسألة

الجمع المنكر كرجال فيه وجهان لأصحابنا حكاهما الشيخ أبو حامد الإسفرايني، والشيخ أبو إسحق في «اللمع»، وسليم في «التقريب»:

أحدهما: أنه عام، ونصره ابن حزم في كتاب «الإحكام»، وحكاه ابن برهان عن المعتزلة، لأنه يصح الاستثناء منه، قال صاحب «المعتمد»: حكاه القاضي عبد

(١) لعل صوابه: ما ليس فيه الخ

(٢) كذا في الأصل والمعنى غير واضح.

الجبار عن أبي علي الجبائي، وحكى عن أبي هاشم مخالفته، وهو قول جمهور الحنفية، واختاره البَزْدَوي وابن الساعاتي، وأصحهما كما قال الشيخ أبو حامد وسليم، أنه ظاهر المذهب، وعليه عامة أصحابنا، أنه ليس بعام؛ لأن أهل اللغة سموه نكرة، ولو تناول جميع الجنس لم يكن نكرة. قال: وعلى هذا فيما يحمل عليه وجهان:

أحدهما: على أقل الجمع وحكاه صاحب «المعتمد» عن أبي هاشم.

والثاني: يحمل على الجميع ولا يُقتَصر على أقله. قال سليم: والأول أشبه. قال صاحب «الميزان»: وأصل الخلاف أن النكرة في سياق الإثبات تعم عند المعتزلة على طريق البدل، كما قالوا في خصال الكفارة.

ومنهم من حكى في المسألة ثلاثة مذاهب، أصحها ليس بعام. والثاني: عام، وهو رأي المعتزلة والحنفية، حيث قالوا: العام ما انتظم جمعاً من المسميات. والثالث: أنه واسطة بينهما، وهو قول صدر الشريعة من الحنفية، وهو غريب.

تنبيهان

أحدهما: أطلقوا الخلاف. قال الصفي الهندي: والذي أظنه أن الخلاف في غيْر جمع القلة، وإلا فالخلاف فيه بعيد جداً إذ هو مخالف لنصهم، فإنهم نصوا على أنه للعشرة فما دونها بطريق الحقيقة، فالقول بأنه للعموم بطريق الحقيقة مخالف لقولهم. انتهى.

لكن حكاه الجمهور عن الجُبّائي، ومنهم القاضي أبو بكر في «مختصر التقريب» مصرحاً بأنه يجعل الجمع المنكر بمنزلة المعرَّف، وقضية ذلك عدم التفرقة بين جموع القلّة والكثرة، وهو قضية كلام البَزْدَوِي، أعني أن جموع القلة للعموم وإن كانت منكرة، وعلى هذا فيحمل على أقل الجمع الصّالح له، لكن فرق بعض الحنفية بينهما، فقال في جمع القلة المنكر: يحمل على المتيقن، وهو أقل الجمع، وجمع الكثرة يحمل على العموم وإن كان نكرة.

ويشهد لذلك أيضاً أنهم حكوا عن الجُبَّائي صحة الاستثناء من الجمع المنكر.

وهي مسألة خلاف بين النحويين، فمنهم من جوزه لأن النكرة مترددة بين محال غير متناهية، لأنها عامة على البدل، فحسُن الاستثناء من أجل عموم المحالّ، وعلى هذا فنقول: جاءني رجال إلا زيد، وقيل بالمنع، وهو الصحيح عند الجمهور، لأن النكرة لا تتناول أكثر من فرد بلفظها، فيكون الإخراج منها محالاً، ولهذا كانت في قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [سورة الأنبياء/ ٢٢] للوصف لا الاستثناء، ويقوّي الأول قوله تعالى: ﴿إن الإنسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا﴾ [سورة العصر / ٢، ٣] ، فإنهم نصّوا على أن أل الجنسية في المعنى كالنكرة لعدم التعيين.

الثاني: أن القائلين بأنه عام ينبغي أن يعلم أن مرادهم باعتبار صلاحيته لأفراد الجموع لا استغراق الأفراد.

مسألة

ضمير الجمع كقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [سورة البقرة / ٤٣] وقوله: أنتم للمخاطبين، وهم للغائبين، فإنه ضمير يرجع إلى المذكورين أولاً إن سبق ذكرهم، وإلا رجع إلى المدلول الذي يجوز صرف الضمير إليه، وإن كان في موضع الخطاب انصرف للمخاطبين.

فالحاصل أن عمومه وخصوصه يتقدر بقدر ما يرجع إليه، وفيه دقيقة لا تخفى، وهي أن لا يدخله التخصيص، لأنه موضوع للكناية عن المراد، فإن كان المراد عاماً كان حقيقة، وإن كان خاصاً كان حقيقة، فلا يثبت التخصيص /، لأنه عبارة عن خروج بعض ما يتناوله اللفظ، وهو لا يتناول إلا المراد، لأنه موضوع للكناية عن المراد، فلا يقبل التخصيص.

وممّن ذكر أن الكناية تابعة للمكني في العموم والخصوص الإمام في «المحصول»، والهندي في «النهاية»، وقال صاحب «الكبريت الأحمر»: أما إذا قال: افعلوا، فذكر القاضي عبد الجبار في الدرس عن الشيخ أبي عبد الله البصري أنه يحمل على الاستغراق، وقال أبو الحسين البصري: الأوْلى أن يُصرَف إلى المخاطبين، سواء كانوا ثلاثة أو أكثر، وأطلق سليم في «التقريب» أن المطلقات لا

عموم فيها؛ لقوله تعالى: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أوْلى ببعض﴾ [سورة الأنفال / ٧٥] ولم يبين فيه ما هم أولى به، وإنما يضمر فيه فلا يدَّعى فيه العموم ولا الخصوص، إنما يدعى في الألفاظ الظاهرة، وكذلك الأعلام كزيد وعمرو لا عموم فيها. انتهى.

مسألة

قد ذكرنا أن **الجمع المُنَكَّر عند الأكثرين محمول على أقل الجمع**، فيحتاج إلى تعريفه، والخلاف في أن أقل الجمع ماذا؟ لابد من تحريره، فنقول: ليس الخلاف في معنى لفظ الجمع المركب من «الجيم والميم والعين» كما قال إمام الحرمين، وإلْكِيا الهراسي، وسليم في «التقريب» فإنَّ «ج م ع» موضوعها يقتضي ضم شيء إلى شيء، وذلك حاصل في الاثنين والثلاثة وما زاد، بلا خلاف.

قال سليم: بل قد يقع على الواحد، كما يقال: جمعت الثوب بعضَه إلى بعض، وإليه يشير كلام الأستاذ أبي إسحاق الأسفرايني في كتاب «الترتيب»، وإن لفظ الجمع محل وفاق، فإنه قال: لفظ الجمع في اللغة له معنيان: الجمع من حيث الفعل المشتق منه الذي هو مصدر جمع يجمع جمعاً، والجمع الذي هو لقب، وهو اسم لعدد وضع فوق الاثنين للاستغراق وأقله ثلاثة، وهذا اللقب لهذا العدد كسائر الألقاب كزيد وحمار ونار.

وقال: وبعض من لم يهتد إلى هذا الفرق خَلَطَ الباب، فظن أن الجمع الذي هو بمعنى اللقب من جملة الجمع الذي بمعنى الفعل، فقال: إذا كان الجمع من الضم فالواحد إذا أضيف إلى الواحد فقد جمع بينهما، فوجب أن يكون جمعاً، وثبت أن الاثنين أقل الجمع. وخالف بهذا القول جميع أهل اللغة، وسائر من كان مثله من أهل العلم.

وقال: إن هذا المخالف هو أبو بكر القَفَّال، وفيه نظر، فإن الشيخ أبا محمد الجويني حكى عن القَفَّال الشاشي أنه قال في أصوله: أقل الجمع ثلاثة، وضَعَّف القول بأنه اثنان.

وليس من محل الخلاف أيضاً تعبير الاثنين عن أنفسهما بضمير الجمع، نحو نحن فعلنا، لأن العرب لم تضع للمتكلم ضمير التثنية كما وضعت للمخاطب والغائب، وليس للاثنين إذا عَبَّرا عن أنفسهما بمضمر إلا الإتيان بضمير الجمع. وذكر إمام الحرمين أيضاً أن الخلاف ليس في مدلول مثل قوله: ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ [سورة التحريم / ٤]، وقول القائل: ضربت رؤوس الرجلين، وقطعت بطونهما: بل الخلاف في الصيغ الموضوعة للجمع سواء كانت للسلامة أو التكسير كما قال إلْكِيا، نحو مسلمين ورجال.

وقال الأستاذ أبو منصور: الخلاف في أقل الجمع الذي تقتضيه صيغة الجمع بنفسها أو بعلامة الجمع، وهو ظاهر كلام الغزالي أيضاً، فإنه جعل من صور الخلاف لفظ الناس. وفيه مذاهب:

[المذاهب في أقل الجمع]

الأول: أن أقله اثنان، وهو المروي عن عُمَرَ وزَيْدِ بن ثابت، وحكاه عبد الوهاب عن الأشعرى وابن الماجِشُون، قال الباجي: وهو قول القاضي أبي بكر، وحكاه هو وابن خويزمَنْدَاد عن مالك، واختاره الباجي، وقال القاضي أبو الطيب: كان الأشعري يختاره وينصره في المجالس. ونقله صاحب «المصادر» عن القاضي أبي يوسف. قال: ولهذا ذهب إلى انعقاد صلاة الجمعة باثنين سوى الإمام، فجعل قوله: ﴿فاسْعَوْا إلى ذكر الله﴾ [سورة الجمعة / ٩] متناولاً اثنين، وأنكر ذلك السَّرَخْسي كما سيأتي.

وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر، وسليم عن الأشعرية، وبعض المحدثين، وقال ابن حزم: إنه قول جمهور أهل الظاهر، ثم أجاز خلافه.

وحكاه ابن الدَّهان النحوي في «الغرَّة» عن محمد بن داوُد وأبي يوسف والخليل ونِفْطَويهِ. قال: وسأل سيبويه الخليل عن ما أحسن[1] فقال: الاثنان جمع، وعن ثعلب أن التثنية جمع عند أهل اللغة، واختاره الغزالي، وقد يحتج لهذا بقوله تعالى: ﴿قالوا يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة﴾ [سورة الأعراف / ١٣٨] لأنهم طلبوا إلهاً

(١) كذا في الأصل.

مع الله، ثم قالوا: ﴿كما لهم آلهة﴾ [سورة الأعراف / ١٣٨] ، فدل على أنهم إذا صار لهم إلهان صاروا بمنزلة آلهة.

الثاني: أن أقله ثلاثة، وبه قال عثمان وابن عباس، وهو ظاهر نص الشافعي في الرسالة، ونقله الرُّوْيَاني في «البحر» في كتاب العِدَد عن نص الشافعي، قال: وهو مشهور مذهب أصحابنا، وقال إمام الحرمين: إنه ظاهر مذهب الشافعي، وقال إلْكِيا: هو مختار الشافعي، ونقله ابن حزم عن الشافعي، وبه يأخذ، ونقله القاضي أبو الطيب عن أكثر أصحابنا، وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني: إنه ظاهر المذهب، ورأيت من حكى عنه اختيار الأول، وهو سهو.

ونقله عبد الوهاب عن مالك، قال: وبه أجاب فيمن قال: «عليَّ عُهُودُ الله» أنها ثلاثة، وله عليَّ دراهم ونحوه.

ونقله أبو الخطاب من الحنابلة عن نص أحمد بن حنبل، وحكاه سليم في «التقريب» عن أهل العراق وعامة المعتزلة، وحكاه ابن الدَّهان عن جمهور النحاة.

وقال ابن خَرُوف في «شرح الكتاب»: إنه مذهب سيبويه قال: وإذا كانوا لا يوقعون الجمع الكثير موضع القليل، ولا القليل موضع الكثير إذا كان للاسم جمع قليل وكثير فأحْرَى أن لا يُوقِعوا على الاثنين لفظ الجمع، وقال الأستاذ أبو بكر بن طاهر الاثنان وإن كان جمعاً لا يعبر عنهما بذلك، لِلَّبسِ. انتهى.

وحكاه الأستاذ أبو منصور عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة، ونسبته على أن المراد أقل الجمع للعدد. قال: فأما الاثنان فجمعهما جَمْعُ اجتماع لا جمع عددٍ.

وقال القَفَّال الشاشي في أصوله: أقل الجمع ثلاثة، ولهذا جعل الشافعي أقل ما يعطى من الفقراء والمساكين ثلاثة، وقال في الوصية للفقراء: إن أقلهم ثلاثة، ولأن الأسماء دلائل على المسميات، وقد جعلوا للمفرد والمثنى صيغة، فلا بدَّ وأن يكون للجمع صيغة خلافهما.

وقال المَاوَرْدِي في «الحاوي»: إن أقل الجمع ثلاثة، أي أقل جمع، ومَن جعل أقل الجمع اثنين جعلهما أقلَّ العموم. قال شمس الأئمة السَّرَخْسي: ونص عليه محمد في «السير الكبير»، وظن بعض أصحابنا أن أبا يوسف يقول: إن أقله اثنان

على قياس مسألة الجمعة، وليس كذلك، فإن عنده الجمع الصحيح ثلاثة.

وإذا قلنا بهذا القول، فهل يصح إطلاقه على اثنين على جهة المجاز أم لا يصح أصلاً؟ فيه كلام، والمشهور الجواز. وحكى ابن الحاجب قولاً أنه لا يطلق على اثنين لا حقيقة ولا مجازاً، وفي ثبوته نظر نقلاً وتوجيهاً، ولم يصح مجازاً من مجاز التعبير بالكل عن البعض.

الثالث: **الوقف** حكاه الأصفهاني في «شرح المحصول» عن الآمدي، وفي ثبوته نظر، وإنما أشعر به كلام الآمدي، فإنه قال في آخر المسألة: وإذا عرف مأخذ الجمع من الجانبين / ، فعلى الناظر الاجتهاد في الترجيح، وإلا فالوقف لازمٌ، هذا ١٤٠/ب كلامه، ومجرد هذا لا يكفي في حكايته مذهباً.

الرابع: **أن أقله واحد**. هكذا حكاه بعضهم، وأخذه من قول إمام الحرمين: والذي أراه أن الرد إلى واحد ليس بدعاً، ولكنه أبعد من الرد إلى اثنين، كأن ترى امرأة تَبَرَّجَتْ لرجل فتقول: أتَتَبرجين للرجال؟ وفيه نظر، لأنه إن كان مراد الإمام حمل ذلك بطريق المجاز كما نقله إلْكِيا الطبري عنه، فهذا لا نزاع فيه، وليس الكلام فيه، وقد صرح به القفال الشاشي أيضاً في كتابه في الأصول، فقال بعد ذِكْرِ الأدلة: وقد يستوي حكم التثنية وما دونها بدليل كالمخاطب للواحد بلفظ الجمع في قوله تعالى: ﴿رب ارجعون﴾ [سورة المؤمنون / ٩٩] ﴿وإنا له لحافظون﴾ [سورة الحجر / ٩] وقد تقول العرب للواحد: افعلا، افعلوا. هذا كلامه. وهو ظاهر في أنه مجاز لاشتراطه القرينة فيه، وكذلك قاله إلْكِيا الطبرى، ومثَّله بقوله تعالى: ﴿فقَدَرْنَا فنِعْم القادرون﴾ [سورة المرسلات / ٢٣].

وذكر ابن فارس في كتاب «فقه العربية» صحة إطلاق الجمع وإرادة الواحد، ومثَّلَه بقوله تعالى: ﴿فناظرة بِمَ يرجع المرسلون﴾ [سورة النمل / ٣٥] ، وهو واحد بدليل قوله تعالى: ﴿فلما جاء سليمان﴾ [سورة النمل / ٣٦] ، وقال الزمخشرى في قوله تعالى: ﴿كذبت قوم نوح المرسلين﴾ [سورة الشعراء / ١٠٥] ، المرادُ بالمرسلين نوح نحو قولك: فلان يركب الدواب، ويلبس البُرُود: وظاهر كلام الغزالي أن ذلك مجاز بالاتفاق.

قال: وقوله لامرأته: أتكلمين الرجال ويريد رجلاً واحداً ففيه استعمال لفظ الجمع بدلاً عن لفظ الواحد لتعلّق غرض الزوج بجنس الرجال، لا أنه عنى بلفظ الرجال رجلاً واحداً. قلت: هذا صحيح، لأن الرجل لم يُطلق الرجال على واحد؛ بل على جمع، لظنه أنها ما تبرجت لواحد إلا وقد تبرجت لغيره، فتبرجها لواحد سبب للإطلاق، لا أن المراد برجال واحد.

وذكر المَازَرِي أن القاضي أبا بكر حكى الاتفاق على أنه مجاز. قال: لكن الإمام أبو حامد الأسفرايني خالف فيه، وذهب إلى أنه يبقى في تناوله للواحد على الحقيقة محتجاً بقوله تعالى: ﴿وإنا له لحافظون﴾ [سورة الحجر / ٩] ، وهو سبحانه وحده منزل الذكر، فإذا ثبتت العبارة بلفظ الجمع عن الواحد لم يستنكر حمل العموم المخصص على الواحد حقيقة.

قال المازَرِي: وهذا يجاب عنه بأن هذا نوع آخر من ألفاظ الجموع، والواحد العظيم يخبر عن نفسه بلفظ الجمع، وهذا منصوص لأهل اللسان في مقام التعظيم، فلا يجري هذا في جانب العموم. انتهى.

وقال الأبْيارى شارح «البرهان»: الذي عليه الأكثرون أنه لا يصح إلى واحد، لبطلان حقيقة الجمع، ولهذا صار المُعْظَم إلى أن ألفاظ العموم نصوص في أقل الجمع، وإن اختلفوا في أن أقلّ الجمع اثنان أو ثلاثة.

وما ذكره الإمام من أنه لا حجة فيه، وقد قال هو إنه ليس من مقتضى الجمع، وإنما صارت رؤية الواحد سبباً للتوبيخ على التبرج للجنس، ولهذا كانت صيغة الجمع هنا أحسن من الإفراد، وفرق بين إطلاق لفظ الجمع على الواحد، وبين كون الواحد سبباً لإطلاق لفظ الجمع على الحقيقة.

وأقول في تحرير مقالة الإمام: إن ههنا مقامين: أحدهما: بالنسبة إلى الاستعمال. والثاني بالنسبة إلى الحمل، كنظيره في مسألة المشترك في معنييه.

فالأول: أن يُطلق المتكلم لفظ الجمع ويريد به الواحد، وهذا لا منع منه بالاتفاق، لاسيما إذا كان معظماً نفسه.

والثاني: أن يورد لفظ الجمع هل يصح من السامع رده إلى الواحد؟ وهذا موضع كلام الإمام، فذهب الأكثرون كما قال الأَبْيَارِي في «شرح البرهان» إلى أنه لا يصح، لبطلان حقيقة الجمع، ولذلك صار المُعْظَم إلى أن ألفاظ العموم نص في أقل الجمع، وإن اختلفوا في أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة وذهب الإمام إلى أنه يصح، والحاصل أن صحة الاطلاق غير مسلمة الرد وأنه إن وجد هناك ثلاثة صح الرد إليها وفاقاً، وإن وجد اثنان انبنى على الخلاف في أنه أقل الجمع، وإن رُدَّ إلى الواحد بطل عند الجمهور، لأنه بانتهاء اللفظ إلى أن[1] بطل المخصص فيما وراء ذلك، لأن اللفظ نص في أقل الجمع، فحمله على ما دون ذلك خروج عن حقيقة اللفظ، وعلى هذا فلا يحسن حكاية قول في هذه المسألة بأن أقله واحد. لكن تابَعتُ ابن الحاجب على ما فيه.

وقد جعل الإمام المراتب في الرد ثلاثة، فإنه يرى أن اللفظ نص في الزيادة على الواحد، لا يتغير إلا بقرينة، وهو نص في الزيادة على الاثنين، لا ينقص عن ذلك إلا بقرينة، ويرى أنه ليس بنص في الزيادة على الثلاثة بحال؛ بل إنما يكون ظاهراً في الزيادة، فإذا دل الدليل على إرادة الظاهر ترك، ولم يقتصر على نوع مخصوص كسائر الظواهر.

وقال: إن الناظر في هذه المسألة في أول مرة لا يظهر له مقصوده، فلا ينبغي أن يكون ذلك سبباً لمنعه من التكميل، فإن المقصود منها يظهر على التدريج. انتهى.

وتحرير هذا من النفائس التي لم يُسبَق إليها. وقد حكى أصحابنا فيما لو وصى لأقاربه، وليس له إلا قريب واحد، وجهين: أحدهما: يصرف إليه الجميع، لأن القصد جهة القرابة. والثاني: اعتبار الجمع من ثلاثة أو اثنين.

[الخامس: التفريق بين جمع الكثرة وجمع القلة]

والخامس: ما حكاه الكيا الطبري عن إمام الحرمين من التفصيل بين جمع الكثرة، فهو ظاهر في الاستغراق؛ وبين جمع القلة فهو ظاهر فيما دون العشرة، ولا

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب: بانتهاء اللفظ إلى الأقل بطل الخ.

يمتنع رجوعه إلى الاثنين بقرينة، وكذلك إلى الواحد وهو مجاز، هذا كلامه.

وعن ابن عربي أنه ذكر في «الفتوحات المكية» أنه رأى سيدنا رسول الله ﷺ في المنام، فسأله عن أقل الجمع: اثنان أم ثلاثة؟ فقال عليه السلام: إن أردت أقل جمع الأزواج فاثنان، وإن أردت أقل جمع الإفراد فثلاثة.

تنبيهات

[محل الخلاف في مسألة أقل الجمع]

الأول: استشكل ابن الصائغ النحوي والقَرَافي محل الخلاف في هذه المسألة، فقال ابن الصائغ في «شرح الجمل»: الخلاف في هذه المسألة إن كان المراد به الأمر المعنوي، فلا شك في أن الاثنين جمع؛ لأنه ضم أمر إلى آخر، وإن كان المراد أنه إذا ورد لفظ الجمع، فهل ينبغي أن يحمل؟ فلا شك أن الأصل فيه، والأكثر إطلاق لفظ الجمع على الثلاثة فصاعداً، وهو قول أئمة اللغة[1]، ويكفي فيه قول ابن عباس لعثمان: ليس الإخوة أخوين بلغة قومك، وموافقة عثمان له، حيث استدل بغير اللغة.

ونص سيبويه على أنه يجوز أن يعبر عن الاثنين بلفظ الجمع، مع أن للتثنية لفظاً، وحمله عليه قوله تعالى: ﴿لا تخفْ خصمان﴾ [سورة ص / ٢٢]، لأن الخطاب وقع لداود عليه السلام من اثنين، وقوله تعالى: ﴿فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون﴾ [سورة الشعراء / ١٥] وقال ابن خروف يحتمل أن يكون ضمير معكم لهما ولفرعون، وبه جزم ابن الحاجب.

وقال السِّيرَافي في قوله في الآية الأخرى: ﴿إنني معكما﴾ [سورة طه / ٤٦] يدل على ما قاله سيبويه، وأيضاً فالمعنى وأنا معكم في النصرة والمعونة، فلا يصلح أن يشركهما فرعون في ذلك.

وأما القَرَافي فأطنب في إشكال هذه المسألة، وقال: إن له نحواً من عشرين سنة يورده، ولم يتحصَّل عنه جواب، وهو أن الخلاف في هذه المسألة غير منضبط، لأنه

(١) قال الشربيني في حاشية نسخته: وهو أقل الجمع عند أئمة اللغة. (هامش الأزهرية).

١٤١/أ إن فرض الخلاف في صيغة الجمع الذي هو «ج م ع» / امتنع إتيانه في غيرها؛ بل صرحوا بعدم مجيئه فيه، بل الخلاف في مدلوله، وحينئذ فمدلولها كل ما يسمى جمعاً، وصيغ الجموع شيئان: جمع قلة، وجمع كثرة، واتفق النحاة على أن جمع القلة موضوع للعشرة فما دونها إلى الاثنين والثلاثة على الخلاف، وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة.

قال الزمخشرى وغيره: وقد يستعمل أحدهما مكان الآخر، وتصريحهم بالاستعارة يقتضي أن كلاً منهما مستعمل في معنى الآخر مجازاً، فإن جمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة، فإذا استعمل فيما دونها كان مجازاً، وإن كان الخلاف في جمع الكثرة لم يستقم لأن أقل الجمع على هذا التقدير أحد عشر، وإطلاقه على الثلاثة حينئذ مجاز.

والبحث في هذه المسألة ليس في المجاز، فإن إطلاق لفظ الجمع على الاثنين لا خلاف فيه، إنما الخلاف في كونه حقيقة، بل لا خلاف في جواز إطلاق لفظ الجمع وإرادة الواحد مجازاً، فكيف الاثنان؟ وإن كان الخلاف في جمع القلة، وهو المتجه؛ لأنه موضوع للعشرة فما دونها، فيجوز أن يقال أقله اثنان، لكن لا يجوز أن يكون هذا مرادهم؛ لأنهم ذكروا تمثيلهم في جموع الكثرة، فدل على أن مرادهم الأعم من جمع القلة وغيره.

وقد حكى الأصفهاني عنه هذا الإشكال، ثم قال: والحق أن الخلاف يجوز مطلقاً سواء كان جمع قلة أو كثرة، ونقول: جمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة، وأما جمع القلة فإنه لا يصدق على ما فوق العشرة.

قال: وإن ساعد على ذلك منقول الأدباء فلا كلام، وإلا فمتى خالف فهو محجوج بالأدلة الأصولية الدالة على عموم الجمع على الإطلاق، ولا يمكن ادعاء إجماعهم على خلاف ذلك. اهـ. ويقدح في ذلك نقل القَرَافِي عن ابن الأعرابي والزمخشري وغيرهما أن جمع الكثرة لا يستعمل فيما دون العشرة إلا مستعارا.

ويشهد لما قاله القَرَافِي من تخصيص الخلاف بجمع القلة ما نقله إلْكِيا عن إمام الحرمين، وقد سبق، لكن كلام إلْكِيا يخالفه، وأيضاً فقد قال أصحابنا: لو قال له

علي دراهم قُبِلَ تفسيره بثلاثة مع أنه جمع كثرة.

الثاني: أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو حيث قامت قرينة على أنه لم يرد بالجمع الاستغراق، أما مطلق الكلام عند المعمِّمين فحقيقة في الاستغراق، قاله إلْكِيا الطبري، وهذا أخذه من شيخه إمام الحرمين، فإنه قال: هذه المسألة لا حاجة إليها، إلا إذا قامت المخصصات، وإلا فالألفاظ للعموم عند فقدانِ أدلة التخصيص.

ونازعه الأبْياري وقال: إنه غير صحيح لا على أصله، ولا على أصل غيره، أما أصله فإنه يرى أن الألفاظ عند التنكير لأقل الجمع، فإذا لم يعرف أقل الجمع كيف يحكم بأن الألفاظ مقتصرة عليه؟ وكذلك نقول في جمع القلة، وإن عرف أنه لأقل الجمع، فلابد إذَنْ من بيان أقل الجمع بالنسبة إلى جمع المذكر، وإلى جمع القلة وإن عرِّف؛ وأما على رأي الفقهاء فإنهم مفتقرون إلى ذلك فيما يتعلق بالإقرار والإنكار، والإلزام والالتزام والوصايا وغيرها.

وذكر بعض شراح «اللمع» أنه لا خلاف في جواز الكناية عن الاثنين بلفظ الجمع، ولكن الخلاف هل هو حقيقة في الاثنين أو مجاز، على الوجهين.

الثالث: استثنى النحويون المشترطون للثلاثة التعبير عن عضوين من جسدين بلفظ الجمع، نحو ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ [سورة التحريم / ٤] ، لقصد التخفيف، فإنه لو قيل قلباكما لثَقُل اجتماع ما يدل على التثنية فيما هو كالكلمة الواحدة مرتين، وشرطوا أن يكون ذلك الشيء متصلاً كالكبد والطحال، وقد سبق أصل هذا الاستثناء في كلام إمام الحرمين.

الرابع: قال القاضي المسألة عندي من مسائل الاجتهاد لا من مسائل القطع، فيكفي فيها الظنيات.

الخامس: قال الأستاذ أبو منصور: تظهر **فائدة الخلاف في هذه المسألة** في موضعين:

أحدهما: فيمن أوصى بشيء للفقراء أو لجيرانه، وكانوا غير محصورين، فهل

يُفرق على ثلاثة أو اثنين على هذا الخلاف؟

الثاني: أن مَن قال: إن أقله ثلاثة، أجاز تخصيص الجمع إلى أن ينتهي الباقي منه بعد التخصيص، وإن كان الباقي منه بعد التخصيص أقل من ثلاثة كان ذلك نسخاً ولم يكن تخصيصاً؛ ومن قال: أقله اثنان أجاز التخصيص فيه إلى أن يكون الباقي اثنين، ولا يكون ذلك نسخاً عنده. فإن بقي منه واحد فقد صار منسوخاً يعني على القولين.

وقد ذكر هاتين الفائدتين أيضاً الإمام في «التلخيص»، و «البرهان»، فقال في «التلخيص»: فائدة الخلاف تظهر فيما إذا أوصى بماله لأقل من يتناوله لفظ المساكين، هل يصرف لاثنين أو ثلاثة؟ وقال في «البرهان»: ذكر بعض الأصوليين من آثار هذا الخلاف أن الرجل إذا قال: لفلان عليّ دراهم أو أوصى بدراهم، فلفظ المُقِرّ والموصي محمول على الأقل؛ فإن قيل: أقل الجمع اثنان حمل عليهما، وإن قيل أقل الجمع ثلاثة لم يقبل التفسير بالاثنين، قال: ولا أرى الفقهاء يسمحون بهذا، ولا أرى للنزاع في أقل الجمع معنى إلا ما ذكرته. انتهى.

وحكى الأستاذ أبو إسحاق في أصوله الفائدة الثانية عن بعض أصحابنا، ثم قال: وهذه فائدة مُزَيَّفة، لأن أئمتنا مجمعون على جواز تخصيص الجمع والعموم بما هو دليل إلى أن يبقى تحته واحد؛ انتهى. ولعل هذه طريقة قاطعة تنفي الخلاف، وإلا فالأستاذ أبو منصور مصرح بالخلاف، وإنكار إمام الحرمين الفائدة الأولى لا وجه له، ثم اختار في المسألة بناءها على القول بالعموم، ورأى أن إفادة الجموع للتعميم ثابتة على حسب اختلاف طبقات العموم في قوة الاستيعاب، والخروج عن العموم إلى قصره على الاثنين أبعد في حكم الخطاب ودلالته من قصره على المحتملات، فاقتضى هذا عنده طلب قوة في المخرج له عن بابه، وتقديم ما هو الأرجح من غير منع من الرد إلى الاثنين.

السادس: وقع في عبارة الشيخ أبي إسحاق والمَاوَرْدِي وغيرهما من كتب الفقه أقل الجمع المطلق ثلاثة، وكأنهم يريدون بالمطلق نحو دَرَاهِمَ، ونحوه بخلاف الجمع المقيد نحو عشرة دراهم أو تسعة أو ثلاثة، فإنه جمع وليس بمطلق فلا يتناول إلا مقيده.

فوائد: ذكرها الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني في أصوله:

الأولى: اتفقوا على أن لفظ الواحد والاثنين لا يحمل على ما هو أكثر إلا بدليل، وإن كانت ظواهر وردت عليه في معناه.

الثانية: اختلفوا في مقابلة الجمع بالجمع، كقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم امهاتكم﴾ [سورة النساء / ٢٣] فقيل إن آحاده تقابل آحاده، وقيل بل الجمعُ الجمعَ، فعلى الأول يكون الظاهر موجباً تحريم كل من يقع عليه اسم الأمومة على كل واحد. والثاني يوجب تحريم كل أم على ابنها، ويطلب في تحريمه على غيره دليل يختص به، قال: والظاهر منه مقابلة الواحد بالواحد، كقولهم، وصل الناس دورهم، وحصدوا زروعهم، ثم يكون جمعه في الواحد بما عداه / من الأدلة. ١٤١/ب

الثالثة: اختلفوا في الطائفة، فقيل كالجمع مطلقه لثلاثة، وقيل للجزء وأقله واحد، ولم يرجح شيئاً، والمختار الأول لما سبق إيضاحه. نعم، جعلها الأصحاب في باب اللعان أربعة، فقالوا: يغلظ الحاكم بحضور جماعة أقلهم أربعة، لقوله تعالى: ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ [سورة النور / ٢] وفيه إشكال؛ لأن ذلك إن كان من مدلول اللفظ فممنوع، لأن طائفة تطلق على الواحد فأكثر، وإن كان لأجل أنه زنا فالإقرار به يكفي فيه رجلان على الصحيح.

الرابعة: الضمائر الراجعة إلى الظاهر تحمل على ما وضعت له في الأصل، وإن كان المتقدم عليها مخالفاً ثم تناول كل واحد منها بدليل على موافقة صاحبه، كقولهم: رجلان قالوا، ورجال قالا، يحمل قوله: قالوا على الجمع، ورجلان على التثنية في ظاهر الكلام، ثم يطلب الدليل الذي يبين المراد منهما، فإن قام على أن الاسم يحمل على الخبر حمل عليه، وإن قام على أن الخبر يحمل على المبتدأ صير إليه، وكذلك ضمائر الإناث، والهاء والميم كقوله: رجلان قتلهم، أو رجال قتلهما: يحتمل أن يكون الابتداء أصلاً والخبر مركب عليه، ويجوز أن يكون الخبر مراداً والابتداء محمول على ما يوافقه، ولا يُغَيَّر أحدهما عما وضع له لموافقة صاحبه إلا بدليل يوجبه.

فصل

في العموم المعنوي

ويشتمل على مسائل: الأولى: المفرد المحلى بالألف واللام إذا جعلناه للعموم، فالعموم فيه من حيث المعنى على أصح الوجهين عند ابن السَّمْعاني؛ لأن الألف واللام لابد أن تفيد التعريف، وليس التعريف إلا تعريف الجنس، وإذا قلنا: إن اللفظ يفيد واحداً خرج الألف واللام عن كونهما للجنس، ولم يبق لهما فائدة، وإذا ثبت أنهما للجنس ثبت الاستغراق، لأنه إذا قال: «الإنسان» أفاد دخول كل مَن كان مِن جنس الإنسان في اللفظ.

[المسألة الثانية]

الثانية: إذا علق الشارع حكماً في واقعة على علة تقتضي التعدي إلى غير تلك الواقعة، مثل حرّمت السكر لكونه حُلْواً، فإن قطع باستقلالها فالجمهور على التعدي قياساً وشذ من قال فيه يتعدى باللفظ، فإن لم يقطع بل كان ظاهراً فيه كما في المحرم الذي وَقَصَتْهُ ناقته، وقوله عليه السلام: (لا تخمروا رأسه، ولا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً) فإن الظاهر عدم الاختصاص بذلك المحرم، فاختلفوا في أنه يعم أم لا؟

فقال أبو حنيفة: لا يعم، لأنه يحتمل تخصيص ذلك بهذه العلة، لأنه وقصت به ناقته لا مجرد إحرامه، أو لأنه علم من نيته إخلاصه، وغيره لا يعلم منه ذلك، واختاره الغزالي، وحكاه عن القاضي أبي بكر، والصحيح أنه عام.

واختلف القائلون به: هل عم بالصيغة، أو بالقياس؟ على قولين محكيين عن الشافعي، والصحيح أنه عام بالقياس.

قلت: والذي رأيته في كتاب «التقريب» للقاضي خلاف مانقل ابن الحاجب عنه، إذا طردت العلة ولم يمكن احتمال اختصاص العلة بصاحب الواقعة، فإن أمكن أن تكون العلة خاصّة به لم يعم، كقوله: لا تخمِّروا رأسه فإنه يُبعث يوم القيامة مُلبِّياً، قال: يعمم بتعميم ذلك في كل محرم، وفي الحديث ما يقتضي تخصيصه بذلك المحرم. فإنه علل الحكم بأنه يبعث ملبياً، وهذا مما لا نعلمه في حق كل محرم، وكذا حكاه عنه في «المستصفى».

وقال أبو الحسين بن القَطَّان: يعم، لقوله عليه السلام: (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة) وهو يقتضي ترجيح الصيغة، ونقل ذلك عن الصَّيْرَفِي أيضاً.

والذي وجدته في كتاب «الأعلام» إطلاق ثبوت الحكم في كل من وجدت فيه تلك العلة، ومَثَّله بقوله عليه السلام لفاطمة بنت أبي حبيش، وقد سألته عن الاستحاضة: (دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها، ثم اغتسلي وصلي)، قال: فلا يقتضي تخصيصها بذلك الحكم؛ بل يقتضي ثبوته بذلك لذلك المعنى، وهو الاستحاضة حيث وجدت، إلا أن يصرح بالتخصيص.

وذهب حُذَّاقُ الحنابلة إلى أنه يعم باللفظ لا بالقياس، حتى إنهم حكموا بكون العلة المنصوصة ينسَخ بها كما ينسَخ بالنصوص والظواهر مع منعهم من النسخ بالقياس، ذكر هذا غير واحد، منهم القاضي أبو يَعْلَى وابن عَقِيل وأبو الخطاب وابن الزَّاغِواني وغيرهم.

تنبيه

[إذا علق غير الشارع حكماً في واقعة على علة]

هذا بالنسبة إلى كلام الشارع، وأما غيره لو قال وله عبيد: أعتقت هذا العبد، لأنه أبيض، فلا يعتق الباقون، قاله القاضي أبو الطيب في تعليقه في الكلام على وقوع الطلاق الثلاث، ففرق بين وقوع العلة في كلام الشارع حيث تعم، وبين

وقوعها في كلام غيره فلا تعم. قال: ولذلك إذا قال الشارع: لا تأكل الرؤوس، وجب أن لا يأكل ما وقع عليه اسم الرأس، ولو قال غيره: والله لا أكلت الرؤوس انصرف ذلك إلى المعهود. انتهى.

وهكذا رأيت الجزم به في كتاب «الدلائل» لأبي بكر الصَّيْرَفِي، وكذا الغزالي في «المستصفى» في باب القياس، فقال: الصحيح عندنا أنه لا يعتق إلا غانماً لقوله: أعتقت غانماً لسواده، وإن نوى عتق السودان، لأنه بقي في حق غير غانم مجرد السواد والإرادة، فلا تؤثر. انتهى.

وقضيَّة كلام الأصحاب في كتاب الأيمان فيمن حلف لا يشرب له ماء من عطش، أنه لا يحنث بأكل طعامه، ولبس ثيابه، وشرب الماء من غير عطش، وإن كان دلالة المفهوم تقتضيه، وقضيَّةُ كلام جماعة أنه لا فرق في العموم، وإليه صار جماعة من الحنابلة، فقال أبو الخَطَّاب: لو قال لوكيله أعتق عبدي لأنه أسود ساغ له أن يعتق كل عبد له أسود، وقال ابن عقيل في «الفنون»: بَديهَتي تقتضي تعدية العتق إلى كل أسود من عبيده، وستأتي المسألة إن شاء الله تعالى في باب القياس.

[المسألة] الثالثة

قال الشافعي رضي الله عنه: **ترك الاستفصال في وقائع الأحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال**، وعليه اعتمد في صحة أنكحة الكفار، وفي الإسلام على أكثر من أربع نسوة وغير ذلك، لقضيَّة غَيْلَان حيث لم يسأله عن كيفية ورود العقد عليهن في الجمع والترتيب، فكان إطلاق القول دالاً على أنه لا فرق بين أن تقع تلك العقود معاً أو على الترتيب، واستحسنه منه محمد بن الحسن.

وهذه المسألة فيها **أربعة مذاهب**:

أحدها: وعليه نص الشافعي أن اللفظ منزل منزلة العموم في جميع محامل الواقعة.

والثاني: أنه مجمل فيبقى على الوقف.

والثالث: أنه ليس من أقسام العموم، بل إنما يكفي الحكم فيه من حاله عليه السلام لا من دلالة الكلام، وهو قول إلْكِيا الهراسي.

والرابع: اختيار إمام الحرمين وابن القُشَيْرِي أنه يعم إذا لم يعلم عليه السلام تفاصيل الواقعة؛ أما إذا علم فلا يعم، وكأنه قيد المذهب الأول.

واعْتُرِض على ما قاله باحتمال أنه عليه السلام عرف حقيقة الحال في تلك الواقعة، ولأجل هذا حكى الشيخ في «شرح الإلمام» أن بعضهم زاد في هذه القاعدة، فقال: حكم الشارع المطلق في واقعة سئل عنها ولم تقع بعد عامٌّ / في ١/١٤٢ أحوالها، وكذلك إن وقعت ولم يعلم الرسول كيف وقعت، وإن علم فلا عموم، وإن التبس هل علِمَ أم لا؟ فالوقف.

وأجاب الشيخ عن الاعتراض الموجب للوقف بأن الأصل عدم الوقوع بالحالة المخصوصة، فيعود إلى الحالة التي لم تعلم حقيقة وقوعها، إلا أن يكون المراد القطع، وهذا الذي قلناه لا يفيد إلا الظن، فيتوجه السؤال، وتأَوَّل أبو حنيفة الحديث على وقوع العقد عليهن دفعة واحدة، فإن وقع مرتباً فإن الأربع الأُوَلَ تصح، ويبطل فيما عداه.

وأجاب الإمام أبو المظفر بن السَّمْعَاني بأن احتمال المعرفة بكيفية وقوع العقد من غَيْلان وهو رجل من ثقيف وفد على النبي ﷺ وزوجاته في نهاية البعد، ونحن إنما ندعي العموم في كل ما يظهر فيه استبهامِ الحال، ويظهر من الشارع إطلاق الجواب، فلابد أن يكون الجواب مسترسلاً على الأحوال كلها.

قلت: ولا سيما والحال حال بيان بحدوث عهد غيلان بالإسلام، على أنه قد ورد ما يدفع هذا التأويل، وهو ما رواه الشافعي بسنده عن عمرو بن الحارث عن نوفل بن معاوية قال: أسْلمتُ وتحتي خمس نسوة، فسألت رسول الله ﷺ، فقال: (فارق واحدة، وأمسك أربعاً)، قال: فعمدتُ إلى أقْدَمِهنّ عندي عاقر منذ ستين سنة، ففارقتها، فهذا تصريح بأنه وقع مرتباً، والجواب واحد.

وأجاب الهندي أيضاً بأنه ليس مراد الشافعي احتمال لفظ الحكاية لتلك الحالة، وإن فرض أن المسئول عالم بأن تلك الحالة غير مرادة للسائل، إما لعلمه

بأن القضية لم تقع على تلك الحالة أو لقرينة تدل على أن تلك الحالة غير مرادة له، بل المراد منه احتمال وقوع تلك القضية في تلك الحالة عند المسئول مع احتمال اللفظ إياها، وعند ذلك لا يخفى أنه يسقط ما ذكروه من الاحتمال.

قال الأستاذ أبو منصور: وقد وافَقَنَا أهلُ الرأي على هذا في غُرَّة جنين الحرة؛ لأنه عليه السلام أوْجب فيه غرةً عبداً أو أمة، ولم يسأل عنه: هل كان ذكراً أو أنثى؟ فلما ترك التفصيل فيه دل على التسوية فيهما. انتهى.

ولذلك استدلوا لاعتبار العادة في أيام الحيض للاستحاضة بحديث أم سلمة (لتنظر عدد الليالي والأيام التي كانت تحيضهن من الشهر، فلتترك الصلاة بقدرها) قالوا: فأطلق الجواب باعتبار العادة من غير استفصال عن أحوال الدم من سواد وحمرة وغيرهما، فدل هذا على اعتبار العادة مطلقاً وتقديمه على التمييز، وأصحابنا استدلوا بحديث فاطمة بنت أبي حبيش أن النبي ﷺ قال لها: (إن دم الحيض أسود يعرف، فإذا كان كذلك فأمسكي عن الصلاة) فأطلق اعتبار التمييز من غير استفصال لها، هل هي ذاكرة لعادتها أم لا؟ لكنه مخالف لهذه القاعدة.

وقد قسم الأبياري هذه إلى أقسام:

أحدها: إن تَبَيَّنَ اطلاع النبي ﷺ على خصوص الواقعة، فلا ريب في أنها لا يثبت فيها مقتضى العموم.

ثانيها: أن لا يثبت بطريق مَّا استفهام كيفية القضية عن النبي ﷺ، وهي تنقسم إلى أقسام، والحكم قد يختلف بحسبها، فينزل إطلاقه الجواب فيها منزلة اللفظ الذي يعم تلك الأقسام، لأنه لو كان الحكم يختلف باختلاف الأحوال حتى يثبت تارة ولا يثبت أخرى، لَما صح لمن التبس عليه الحال أن يطلق الحكم، لاحتمال أن تكون تلك الحالة واقعة على وجه لا يستقر معها الحكم، فلا بد من التعميم على هذا التقدير بالإضافة إلى جميع الأحوال، وفي كلامه ما يقتضي الاتفاق على هذه الصورة.

ثالثها: أن يُسأل عن الواقعة باعتبار دخولها الوجود لا باعتبار وقوعها، كما إذا سُئِلَ عمَّنْ جَامَعَ في نهار رمضان، فيقول: فيه كذا، فهذا يقتضي استرسال الحكم

على جميع الأحوال؛ لأنه لما سئل عنها على الإبهام، ولم يُفَصِّل الجواب، كان عمومه مسترسلاً على كل أحواله.

رابعها: أن تكون الواقعة المسئول عنها حاصلة في الوجود، ويطلق السؤال عنها فيجيب أيضاً كذلك، فإن الإلتفات إلى القيد الوجودي يمنع القضاء على الأحوال كلها، والالتفات إلى الإطلاق في السؤال يقتضي استواء الأحوال في غرض المجيب، فالتفت الشافعي إلى هذا الوجه. وهذا أقرب إلى مقصود الإرشاد وإزالة الإشكال وحصول تمام البيان، وأبو حنيفة نظر إلى احتمال خصوص الواقعة، لأنها لم تقع في الوجود إلا خاصة، فقال: احتمال علم الشارع بها يمنع التعميم.

تنبيهات

الأول: إن هذه القاعدة مقصورة بما إذا وجد اللفظ جواباً عن السؤال، فأما التقرير عند السؤال فهل ينزل منزلة اللفظ حتى يعم أحوال السؤال في الجواب وغيره؟ لم يتعرضوا له.

وقال ابن دقيق العيد: الأقرب تنزيله طرداً للقاعدة، ولإقامة الإقرار مقام الحكم عند الأصوليين؛ إذ لا يجوز تقريره لغيره على أمر باطل، فنزل منزلة القول المبيّن للحكم، فيقوم مقام اللفظ في العموم، فإن قيل: التقرير ليست دلالته لفظية، والعموم من عوارض الألفاظ، ولهذا قال الغزالي: لا عموم للمفهوم، لأن دلالته ليست لفظية.

فالجواب: أن قولنا منزل منزلة العموم بمعنى شمول الحكم للأحوال، فلا يجعله حقيقة في العموم، ومن أمثلته حديث: (هو الطهور ماؤه الحل ميتته)، فإن السائل قال للنبي ﷺ: (إنا نركب البحر، ومعنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا) الحديث، فاستدل به على أن إعْدَادَ الماء الكافي للطهارة بعد دخول الوقت مع القدرة عليه غير لازم، لأنهم أخبروا أنهم يحملون القليل من الماء، وهو كالعام في حالات حملهم بالنسبة إلى القدرةعليه والعجز عنه، لضيق مراكبهم وغير ذلك بالنسبة إلى ما قبله وما بعده أيضاً، وقد أقره النبي ﷺ ولم ينكر عليه، فيكون ذلك

دالاً على جوازه في هذه الأحوال كما يدل عليه اللفظ الوارد في الأمثلة المتقدمة مع ترك الاستفصال.

الثاني: أن ظاهر قوله مع قيام الاحتمال تعليق الحكم بالاحتمال كيف كان مرجوحاً وغيره، فيحصل التعميم فيه وفي غيره، والظاهر أن الاحتمال المرجوح لا يدخل، وحينئذ فيختص التصوير بالاحتمالات المتقاربة والمتساوية في الإطلاق. قاله الشيخ تقي الدين.

وقال جدُّه المُقْتَرح: لم يُرِد الشافعي بذلك مطلق الاحتمالات، حتى يندرج فيه التجويز العقلي، وإنما يريد احتمالاً يضاف إلى أمر وَاقع، لأنه لو اعتبر التجويز العقلي لأدى إلى رد معظم الوقائع التي حكم فيها الشارع، إذ ما من واقعة إلا ويحتمل أن يكون فيها تجويز عقلي.

١٤٢/ب ويشهد / للأول قوله في «الأم» في مناظرةٍ له: قلّ شيء إلا ويطرقه الاحتمال، ولكن الكلام على ظاهره حتى تقوم دلالة على أنه غير مرادٍ؛ فَأَبَانَ بذلك إلى أنه لا نظر إلى احتمالٍ يخالف ظاهر الكلام، وإذا ثبت أن ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم، فالعموم يتمسك به من غير نظر إلى احتمال التخصيص وإمكان إرادته كسائر صيغ العموم.

بقي أن احتمال علم النبي ﷺ في صورة الحال ما يقتضي خروج الجواب على ذلك، هل يكون قادحاً في التعميم؟ قال الإمام في «المحصول»: نعم، وكلام الشافعي والجمهور يخالفه، وهو الصواب، لما ذكرنا من أن التمسك بلفظه، ولفظه مع ترك الاستفصال بمنزلة التنصيص على العموم، فلا يعدل عنه بمجرد الاحتمال.

الثالث: أنه قد استشكل هذه القاعدة بما نقل عن الشافعي أيضاً أن قضايا الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال. قال القَرَافي: سألت بعضَ فضلاء الشافعية عن ذلك، فقال يحتمل أن يكون للشافعي قولانِ في المسألة، ثم جمع القَرَافي بينهما بطريقين:

أحدهما: أن مراده بالاحتمال المانع من الاستدلال الاحتمال المساوي أو

القريب منه، والمراد بالاحتمال الذي لا يقدح الاحتمال المرجوح، فإنه لا عبرة به، ولا يقدح في صحة الدلالة، فلا يصير اللفظ به مجملاً إجماعاً؛ لأن الظواهر كلها كذلك لا تخلو عن احتمال، لكنه لمّا كان مرجوحاً لم يقدح في دلالتها.

والثاني: أن الاحتمال تارة يكون في دليل الحكم، وتارة في محل الحكم، فالأول هو الذي يسقط به الاستدلال دون الثاني.

ومثّل الأول بقوله عليه السلام: (فيما سقت السماء العشر)، فيحتمل أن يكون سيق لوجوب الزكاة في كل شيء، حتى الخضراوات، كما يقول به أبو حنيفة، ويكون العموم مقصوداً له، لأنه أتى بلفظ دال عليه وهو ما يحتمل أنه لم يقصده؛ لأن القاعدة أنه إذا خرج اللفظ لبيان معنى لا يحتج به في غيره، وهذا إنما سيق لبيان القدر الواجب دون الواجب فيه، فلا يحتج به على العموم في الواجب فيه، وإذا تعارضت الاحتمالات سقط الاستدلال به على وجوب الزكاة في الخضراوات.

قال: ومثله المحرم الذي وقصته راحلته، فيحتمل التخصيص به، ويحتمل العموم في غيره، وليس في اللفظ ما يرجح أحدهما، فيسقط الاستدلال على التعميم في حق كل محرم. هذا كلامه.

وهذا الجمع يخالف طريقة الشافعي، فإن الشافعي يقول بالعموم في مثل هذه الحالة بالقياس كما سبق، وليس في هذين الطريقين ما يبين به الفرق بين المقامين، لأن غالب وقائع الأعيان ـ الشك واقع فيها في محل الحكم.

والصواب في الجمع بينهما ما ذكره الأصفهاني في «شرح المحصول»، والشيخ تقي الدين في «شرح الإلمام» وغيرهما، أن القاعدة الأولى في ترك استفصال الشارع الاستدلال فيها بقول الشارع وعمومه في الخطاب الوارد على السؤال عن الواقعة المختلفة الأحوال، والعبارة الثانية في الفعل المحتمل وقوعه على وجوه مختلفة، فهي في كون الواقعة نفسها لم يفصل، وهي تحتمل وجوهاً يختلف الحكم باختلافها فلا عموم له، كقوله: صلى في الكعبة أو فَعَل فعلاً، لتطرق الاحتمال إلى الأفعال، والواقعة نفسها ليست بحجة، وكلام الشارع حجة لا احتمال فيه.

الرابع: أن المراد بسقوط الاستدلال في وقائع الأعيان إنما هو بالنسبة إلى العموم إلى أفراد الواقعة لا سقوطه مطلقاً، فإن التمسك بها في صورةٍ ما ممّا يحتمل وقوعها عليه غير ممتنع، وهكذا الحديث أنه عليه السلام (جمع بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء بالمدينة، من غير مرض ولا سفر)، فإن هذا يحتمل أنه كان في مطر وأنه كان في مرض ولا عموم له في جميع الأحوال، فلهذا حملوه على البعض، وهو المطر، لمرجح للتعيين[1].

ويحتمل أن يُخرَّج للشافعي في هذه المسألة قولان من اختلاف قوله أن المعتادة المميزة هل يحكم لها بالتمييز، أو ترد إلى العادة كغيرها؟ وسببه قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبي حبيش: (دعي الصلاة قدر الأيّام التي كنت تحيضين فيها، ثم اغتسلي وصلي)، فردها إلى العادة، وَلَمْ يسألها: هل هي مميزة أم لا، فدل ذلك على أن الحكم للعادة مطلقاً كما هو أحد القولين، لكن أصحهما أنه يحكم بالتمييز، وقد تعاكس الشافعي وأبو حنيفة في هذه المسألة مع مسألة غَيْلَان، فإن أبا حنيفة حمل حديث غَيْلَان على التعاقب، والشافعي حمله على العموم، وأبو حنيفة حمل هذا الحديث على العموم، والشافعي حمله على أنها كانت مميزة بحديث ورد فيه سبق ذكره.

[المسألة] الرابعة

في أن المقتضى هل هو عام أم لا؟ ولابد من تحرير تصْويره قبل نصب الخلاف، فنقول: المقتضي بكسر الضاد هو اللفظ الطالب للإضمار، بمعنى أن اللفظ لا يستقيم إلا بإضمار شيء، وهناك مضمرات متعددة، فهل له عموم في جميعها أو لا يعم، بل يكتفى بواحد منها؟ وأما المقتضى بالفتح فهو ذلك المُضْمَر نفسه، هل نقدره عاماً، أم نكتفي بخاص منه؟

إذا عرفت هذا فظاهر كلام الشيخ أبي إسحاق في «اللمع» وشرحها وابن

(١) قوله «لمرجح للتعيين» هكذا في الأصل، ولم يتبين معناه.

السَّمْعَاني في «القواطع» أن الكلام إنما هو في القسم الثاني حيث قالا: الخطاب الذي يفتقر إلى الإضمار لا يجوز دعوى العموم في إضماره، كقوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ [سورة البقرة / ١٩٧] فإنه يفتقر إلى إضمار، فبعضهم يضمر «وقت إحرام الحج أشهر معلومات»، وبعضهم يضمر «وَقْتُ أفعال الحج»، والحمل على العموم لا يجوز، بل يحمل على ما يدل الدليل على أنه مراد به؛ لأن العموم من صفات النطق، فلا يجوز دعواه في المعاني.

قالا: وكذلك لا يجوز دعوى العموم في (لا صلاةٍ لجار المسجد إلا في المسجد)، و(لا نكاح إلا بولّي) في نفي الفضيلة، ومن الفقهاء من يحمله على العموم في كل ما يحتمله؛ لأنه أعم فائدة، ومنهم من يحمله على الحكم المختلف فيه، لأن ما سواه معلوم بالإجماع؛ قال الشيخ أبو إسحاق: وهذا كله خطأ؛ لأن الحمل على الجميع لا يجوز، وليس هناك لفظ يقتضي العموم ولا يحمل على موضع الخلاف، لأنه ترجيح بلا مرجح. انتهى.

وحاصله أن موضع النزاع إنما هو في المضمر، لا في المضمر له، فإن المضمر له منطوق، وبذلك صرح شمس الأئمة السَّرَخْسي، وأبو زيد الدَّبُوسي في «التقويم» وصاحب «اللباب» من الحنفية، فقالوا: المقتضى ما اقتضاه النص، وأوجبه شرطاً لتصحيح الكلام، والنص مقتض له، كقوله عليه الصلاة والسلام: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)، ولم يزد غير ذلك، لأنه غير مرفوعٍ، بل رافع، فعلم أن المراد بمقتضى الكلام: الحكم، أو الإثم، أو هما جميعاً، فالشافعي / أثبت ١/١٤٣ أ للمقتضى عموماً، وعندنا لا عموم له، لأن دلالته ضرورية للحاجة، فيقدر بقدر ما يصح المذكور به عندنا، وقال الشافعي: المقتضى كالمنصوص في احتمال العموم والخصوص.

ومنشأ الخلاف أن المقتضى عند الشافعي ثابت بالنص، فحكمه حكم النص، وعند الحنفية أنه غير مذكور، فكان معدوماً حقيقة، وإنما يجعل موجوداً بقدر الحاجة، وما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها، وقد أريد به رفع الإثم بالإجماع فلا يزاد عليه.

ثم فرَّع السَّرَخْسي على الخلاف المسألة السابقة، وهي مالو قال: إن أكلتُ فعبدي حرّ ونوى طعاماً، قال: فعند الشافعي يعمل بنيته؛ لأن الأكل يقتضي مأكولاً، وذلك كالمنصوص عليه، فكأنه قال: إن أكلت طعاماً، فلما كان للمقتضى عموم عنده عمل بنية التخصيص، وعندنا لا يعمل لأنه لا عموم للمقتضى، ونية التخصيص فيما لا عموم له لاغية. انتهى.

وجعل غيره الحديث من باب الحذف لا من باب الاقتضاء، فكان تقدير الحكم والإثم من باب الاشتراك، والمشترك لا عموم له، وكذا قوله: (إنما الأعمال بالنيات)، والفرْق بينهما أن في الحذف ينتقل الحكم من المنطوق إلى المحذوف، وفي المقتضى لا ينتقل من المقتضى شيء، بل يقدر قبله ما يصححه، قالوا: ونظيره الميتة أبيحت للضرورة، فيقتصر على سد الرمق، ولا يتناول ما وراءه من الشبَع، بخلاف المنصوص، فإنه عامل بنفسه، فيكون بمنزلة المذكى يعم سائر جهات الانتفاع.

واعلم أنه يخرج من كلام الشافعي في هذه المسألة قولان: فإنه قال في «الأم» في قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً، أو به أذى من رأسه﴾ الآية [سورة البقرة / ١٩٦]. تقدير الآية: فمن كان منكم مريضاً فتطيَّب، أو لبس، أو أخذ ظفره، لأجل مرضه، أو به أذى من رأسه فحلقه ففدية، فقدّر جميع المضمرات؟ وقال في «الإملاء» ليس هذا مضمراً في الآية، وإنما تضمنه حلق الرأس فقط، والباقي مقيس عليه، فقدّره خاصاً.

وقد حكى البصير المَاوَرْدِي في «الحاوي» و «الحاصل» أن في المسألة مذاهب:

أحدها: وحكاه الأصفهاني في «شرح المحصول» عن «شرح اللمع» للشيخ أبي إسحق أنه عام، وبه قال جماعة من الحنفيّة. ونقله القاضي عبد الوهاب عن أكثر الشافعيّة والمالكية، وصحّحَه النووي في «الروضة» في كتاب الطلاق؛ فقال: المختار أنه لا يقع طلاق الناسي؛ لأن دلالة الاقتضاء عامة، يعني من قوله: (رُفع عن أمتي) فإنه يحتمل أن يكون التقدير: حكم الخطأ أو إثمه أو كل منهما جميعاً، وقاعدة الشافعي تقتضي التعميم، ولهذا كان كلام الناسي عنده لا يُبطِل الصلاة،

وأبو حنيفة أبطلها به؛ لأنه يرى عدم عمومه.

والثاني: أنه لا عموم له في كل ما يصح التقدير به واختاره الشيخ أبو إسحاق والغزالي وابن السَّمْعَاني والإمام فخر الدين والآمدي وابن الحاجب وغيرهم، وقال الشيخ في «شرح الإلمام»: إنه المختار عند الأصوليين، لأن الضرورة هي المقتضية للإضمار، وهي المندفعة بإضمار واحد وتكثير الإضمار تكثير لمخالفة الدليل، ثم قال الإمام فخر الدين: للمخالف أن يقول: ليس إضمار أحد الحكمين أولى من الآخر، فإما أن لا يضمر حكم أصلاً، وهو غير جائز، لأنه تعطيل دلالة اللفظ، أو يضمر الكل وهو المطلوب.

وذكر الآمدى هذا، وأجاب عنه بأن قولهم: ليس إضمار البعض أولى من البعض، إنما يلزم أن لو قلنا بإضمار حكم معين، وليس كذلك؛ بل إضمار حكمٍ مَّا والتعيين إلى الشارع، ثم أورد عليه أنه يلزم منه الإجمال، فأجاب بأن إضمار الكل يلزم منه تكثير مخالفة الدليل، وكل منهما يعني من الإجمال وإضمار الكل خلاف الأصل.

وإذا قلنا: بأنه ليس بعام، فهل هو مجمل أم لا؟ قولان، وإذا قلنا: ليس بمجمل، فقيل: يصرف إطلاقه في كل عين إلى المقصود اللائق به، حكاه ابن برهان، وقيل: يضمر الموضع المختلف فيه؛ لأن المجمع عليه مستغن عن الدليل، حكاه الشيخ أبو إسحق.

وقال الأصفهاني في «شرح المحصول»: إن قلنا: المقتضى له عموم أضمر الكل، وإن قلنا: لا عموم له، فهل يضمر ما يفهم من اللفظ بعُرْف الاستعمال قبل الشرع، أو يضمر حكماً من غير تعيين وتعيينه إلى المجتهد؟ والأول اختيار الغزالي. والثاني اختيار الآمدى. والثالث التوقف. وهو ظاهر كلام الآمدى آخراً لتعارض المحذورين: كثرة الإضمار والإجمال إذا قيل بإضمار حكم؛ وأما ابن الحاجب، فإنه قال: التزام الإجمال أقرب من مخالفة الأصل بتكثير الإضمار، وهذا بعينه هو اختيار الكرخى في مثل قوله: ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ [سورة المائدة / ٣] أن تكون مجملة، وقد صرح ابن الحاجب هناك بمخالفته.

واختار الآمدي في باب المجمل بأن التزام محذور الإضمار الكثير أولى من التزام محذور الإجمال في اللفظ لثلاثة أوجه:

أحدها: أن الإضمار في اللغة أكثر استعمالا من اللفظ المجمل، ولولا أن المحظور في الإضمار أقل ما كان استعماله أكثر.

الثاني: أنه انعقد الإجماع على وجود الإضمار في اللغة والقرآن، واختلفوا في جواز الإجمال فيهما.

الثالث: أنه عليه السلام قال: (لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها) وذلك يدل على إضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم في التحريم، وإلّا لما لزمهم الذم ببيعها.

هذا كله إذا كانت المقدَّرات على حد واحد في الدلالة، أما إذا كان بعضها أعم من غيره فاختار القَرَافي أنه يتعين إضمار الأعم لما فيه من زيادة الفائدة وتكثيرها مع اندفاع المحذور الذي هو تكثير الإضمار.

وقرره الشيخ تقي الدين في «شرح الإلمام» فقال: وهنا وجه يمكن أن يحصل به مقصود من أراد التعميم، وهو أن يضمر شيئاً واحداً، مدلول ذلك مقتضٍ للعموم، فيحصل المقصود من العموم مع عدم تعدد المضمَر، مثل أن يضمر في قوله: رُفع عن أمتي الحكم، فيعم الأحكام مع غير تعدد في المضمر. انتهى.

وقدَّر فخر الدين في تفسيره في قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ [سورة المائدة / ٣] التصرف في الميتة ليعم تحريم الأكل والبيع والملابسة وغير ذلك.

تنبيهات

الأول: أن الصور في المقدرات ثلاث:

أحدها: أن تتساوى، ولا يظهر في واحد منها أنه أرجح. فهل هو عام أو مجمل؟ قولان: أرجحهما الثاني.

ثانيها: أن يترجح بعضها لا بدليل من خارج، بل لكونه أقرب إلى الحقيقة، مثل: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام)، (ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، فأصحابنا يقدرُون واحداً، ثم يرجحون تقدير ما كان أقرب إلى نفي الحقيقة، وهو الجواز مثلاً، سواء كان أعم من غيره أم لا، والخصم يقدِّر الكل، ثم إمام الحرمين يقول هنا: إن الخصم لا ينبغي له أن يقدِّر الكل إلا إذا لم يناف بعضها بعضاً، فإن تنافيا وارتكبَ تقديرَ الكل فقد أساء، مثل «لا صيام» فإن تقدير / الكمال ينافي تقدير ١٤٣/ب
الصحة، إذ نفي الكمال منهم إثبات للصحة، فلا يصح تقديره مع تقدير نفي الصحة معه.

ووافقه على ذلك ابن السمعاني، فقال: لا يجوز انتفاء الفضيلة مع انتفاء الجواز: لأنه لابد من وجود الجواز، فيتصور انتفاء الفضيلة، وجرى على ذلك ابن دقيق العيد، فإنه قال: والخلاف في هذا إنما يمكن فيما لا تنافي بين مضمونه.

وثالثها: أن يظهر واحد معين بدليل مستفاد من خارج، فلا ينبغي لأحد أن يخالف هنا كما قاله ابن الحاجب، بل يقدر ما ظهر، فإن كان عاماً فهو عام، وإلا فلا، فالعام كقوله: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ [سورة البقرة / ١٩٧] أي وقتُ الحج، والخاص كقوله: (لا هجرة بعد الفتح) أي لا تجب، فإن الإجماع منعقد على جوازها، وصرح القَرَافي بجريان الخلاف فيما إذا تعين أحدهما بدليل، وأنه يجوز أن يقال: إنه عام، كما يقول الشافعي في الجمع بين الحقيقة والمجاز مع أن الحقيقة قد تعينت.

الثاني[1]: **أن الأصوليين قالوا: إذا تعين للمقتضى أحد المضمرات، كان كظهوره في اللفظ**، وردوا ادعاء الكرخي الإجمال، فإن الذي يسبق إلى الفهم من تحريم الميتة تحريم أكلها، ومن تحريم الأمهات تحريم وطئهن، وإذا كان كذلك كان كالملفوظ به فلا إجمال.

وهذا لا يستقيم على قاعدة الشافعي، فإن تحريم الميتة عنده لا يختص بالأكل؛ بل يحرم ملابستها في الصلاة وبيعها وغير ذلك، إلا ما خرج بدليل كالجلد المدبوغ، ولم يعدِّه للشعر، لأن الدباغ لا يؤثر فيه، فنجاسته ثابتة عنده، وهذا

(١) أي التنبيه الثاني.

موافق لما أشار إليه الآمدى في قوله عليه السلام: (لعن الله اليهود) الحديث، إلا أن يقرر ذلك بطريق أخرى، وهو أن تحريم أكل الميتة ظاهر في نجاستها، وإذا تنجست بالموت لزم من النجاسة بطلان البيع وعدم صحة الصلاة في شيء منها إلا ما طهر بالدباغ، فهذه الأحكام ناشئة عن النجاسة المأخوذة من تحريم الأكل، وليس في اللفظ إجمال ولا تكثير إضمار، وهذا تقرير حسن.

ولم يسلك الإمام فخر الدين في تفسيره هذه الطريقة؛ بل قدَّر إنما حرم عليكم التصرف في الميتة، ليفيد عموم التصرف، كالأكل والبيع والملابسات كما هو مذهب الشافعي، وقال: إنه المتعارف من تحريم الميتة لا تحريم أكلها.

وفي هذا الكلام ضعف لا يخفى، وهو خلاف ما قرره في المحصول كما مر، وقولُه عليه السلام: (إنما حرم من الميتة أكلها) دليلُ انصراف تحريم الميتة إلى أكلها، ولا يلزم منه عدم تحريم الملابسة، لما مر أن تحريم الأكل ظاهر في النجاسة، وهو معنىً مناسب يصلح لترتب الحكم والنجاسة عليه للمنع بما ذكره.

والحاصل أن الكلام في هذه المسألة مفروض فيما إذا لم يقم على تعيين أحد المقدَّرين دليل، أما إذا اقترن باللفظ قرينة تعينه فإنه يكون كالملفوظ به، كما في قوله تعالى ﴿حرّمت عليكم الميتة﴾ [سورة المائدة / ٣] ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ [سورة النساء / ٢٣]، فإن العرف قاض بأن المراد من تحريم الميتة تحريم أكلها، ومن تحريم الأمهات تحريم وطئهن، بخلاف نحو (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)، فإنه لم يقم دليل يعين أن المراد بالمرفوع الحكم أو غيره.

[الفرق بين دلالة الاقتضاء ودلالة الإضمار]

الثالث: الكلام في هذه يستدعي فهم دلالة الاقتضاء، وهل هي مغايرة للإضمار؟ وقد اختلف في ذلك، فذهب جماعة من الحنفية، منهم أبو زيد الدَّبُوسي إلى عدم المغايرة؛ لأن كلاً منهما عبارة عن إسقاط شيء من الكلام، لا يتم الكلام بدونه نظراً إلى العقل أو الشرع أو إليهما، لا إلى اللفظ، إذ اللفظ صحيح منهما، وذهب الجمهور إلى الفرق، **ثم اختلفوا في وجه التغاير على أقوال**:

أحدها: وبه يشعر كلام الإمام فخر الدين أن الاقتضاء إثبات شرط يتوقف عليه وجود المذكور، ولا يتوقف عليه صحة اللفظ، نحو اصعد السطْح، فإنه يقتضي نصْبَ السُّلَّم، وهو أمر يتوقف عليه وجود الصعود، ولا تتوقف عليه صحة اللفظ، بخلاف الإضمار فإنه إثبات أمر تتوقف عليه صحة اللفظ، وهذا ضعيف، لأن قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ [سورة يوسف / ٨٢] من باب الإضمار، ولا يتوقف صحة اللفظ على إضمار الأهل، لأن العقل لا يحيل السؤال من القرية.

وثانيها: ذكره عبد العزيز في «الكشف شرح البزدوي» أن في صورة الإضمار تغيير إسناد اللفظ عند التصريح بالمضمر كالأهل في ﴿واسأل القرية﴾ [سورة يوسف / ٨٢]، بخلاف الاقتضاء، فإنه يبقي الإسناد على حاله، وَرُدَّ أيضاً باتفاق الأصوليين على أن قوله عليه السلام: (رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان) من باب الاقتضاء، مع أنه يتغير الإسناد بالمضمر.

وثالثها: أن المضمر كالمذكور لفظاً، ولهذا له عموم، ولهذا لو قال لامرأته: طلقي نفسك، ونوى ثلاثاً صحت نيته، إذ المصدر مضمر فيه، فكأنه قال طلقي نفسك طلاقاً، وأما المقتضى فليس هو كالمذكور لفظاً، ولهذا لا يعم، ورُدَّ بأنا لا نسلم إضمار المصدر في الأولى؛ لأنه على خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا لضرورة، ولا ضرورة فيه.

قال الصَّفِي الهندي: والصحيح الفرق بينهما من حيث المعنى واللفظ، أما من حيث المعنى فالمقتضى أعم من المضمر؛ لأن المقتضى قد يكون مشعوراً به للمتكلم، وقد لا يكون، بخلاف المضمر، فإنه لا يكون إلا مشعوراً به؛ لأنه اسم مفعول من أضمره المتكلم، فعلى هذا كل مضمر مقتضى، ولا عكس؛ وأما من حيث اللفظ، فمن وجهين: أحدهما: أن الإضمار إنما يستعمل حيث يعرفه كل أحد؛ لأنه عبارة عن إسقاط شيء يدل عليه الباقي، بخلاف الاقتضاء، فإنه قد يحتاج فيه إلى تأمل ونظر. وثانيهما: أن في صورة الإضمار تغيير إسناد اللفظ عند التصريح بالمضمر، وفي الاقتضاء قد يكون كذلك، كقوله: (رفع عن أمتي

الخطأ)، وقد لا يكون كما في اصعد السطح، وكذلك في اعتق عبدك عني، والحاصل أنهما يفترقان من جهة الغفلة عن الشيء وتغير الإسناد، وهما متحدان في أن المقصود بالكلام لا يتم إلا بهما.

وقال عبد العزيز في «شرح البزدوي»: و جعل الأصوليون منا ومن الشافعية والمعتزلة **ما يضمر في الكلام لتصحيحه على أقسام**: أحدها: ما أضمر لضرورة صدق المتكلم، كقوله: (رُفع عن أمتي). والثاني: ما أضمر لصحته عقلاً، كقوله: ﴿واسأل القرية﴾ [سورة يوسف / ٨٢]. والثالث: ما أضمر لصحته شرعاً، كقوله: اعتق عبدك عني، وشمول مقتضى[1]، ولذلك قالوا في حَدّه: هو جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق، ثم اختلفوا، فذهب الشافعي إلى القول بجواز العموم في الثلاثة، وبعضهم إلى المنع فيها، وهو أبو زيد، وذهب البَزْدَوي وشمس الأئمة السَّرَخْسي وصدر الإسلام إلى أن اسم المقتضى يطلق على الثالث فقط، وسموا الباقي محذوفاً ومضمراً، وقالوا بالعموم في المضمر دون المقتضى.

المسألة الخامسة

حذف المعمول نحو زيد يعطي ويمنع، يشعر بالتعميم، وقوله: ﴿والله يدعو
١/١٤٤ إلى دار السلام﴾ [سورة يونس / ٢٥] ، أي كل / أحد وهذا لم يتعرض له الأصوليون، وإنما ذكره أهل البيان، وفيه بحث، فإن ذلك إنما أخذ من القرائن، وحينئذ فإن دلت القرينة على أن المقدَّر يجب أن يكون عاماً فالتعميم من عموم المقدَّر سواء ذكر أو حذف، وإلا فلا دلالة على التعميم، فالظاهر أن العموم فيما ذكر إنما هو دلالة القرينة على أن المقدَّر عام، والحذف إنما هو لمجرد الاقتضاء لا التعميم.

---

(١) لعلّ الصواب «وسموّه مقتضى» أي هذا الثالث، كما يأتي.

[المسألة] السادسة

في أن المفهوم هل له عموم أم لا؟ وجهان لأصحابنا، وحكى الأستاذ أبو منصور أنه عام، فقال: قال أصحابنا: العموم يكون في الألفاظ والمعاني ودلائل الألفاظ من مفهوم أو دليل خطاب. اهـ.

وظاهر إيراد الأكثرين منهم الشيخ أبو إسحاق وغيره أنه ليس بعام، لأنهم جعلوا العموم من صفات النطق، وهو اختيار القاضي أبي بكر والغزالي ولهذا مَنَعَا تخصيصه؛ لأن التخصيص لا يكون إلا للعام، وهذا بناء منهم على أن دلالة المفهوم قياسية لا لفظية، وهو الصحيح كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فإن قلنا: إنها لفظية فلا ينبغي أن يقع الخلاف في عمومه، **والعجب أن الغزالي من القائلين بأنها لفظية، وهنا نَفَى العموم**، وأشار إلى بناء هذه المسألة على أن العموم من عوارض الألفاظ أو المعاني، فقال: من يقول بالمفهوم قد يظن أن له عموماً، ويتمسك به، ثم رده بأن العموم من عوارض الألفاظ، والمفهوم ليست دلالته لفظية، فإذا قال: في سائمة الغنم الزكاة، فنَفْي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم أو يخص، ورد ذلك صاحب «المحصول»، وقال: إن كنت لا تطلق عليه لفظ العام فلك ذلك، وإن عنيت به أنه لا يقتضي انتفاء الحكم في جملة صور انتفاء الصفة فذلك من تفاريع كون المفهوم حجة، ومتى جعلته حجة لزم انتفاء الحكم في جملة صور انتفاء الصفة وإلا لم يكن للتخصيص فائدة.

قال القَرَافي: والظاهر من حال الغزالي أنه إنما خالف في التسمية، لأن لفظ العموم إنما وضع للفظ لا للمعنى، وأما عموم النفي في المنطوق فهو من القائلين به، لأنه من القائلين بأنه حجة.

وقال ابن الحاجب: إنما أراد الغزالي أن العموم لم يثبت بالمنطوق به فقط؛ بل بواسطته، وهذا مما لا خلاف فيه، وقال الخلاف لا يتحقق في هذه المسألة.

وقال الشيخ في «شرح الإلمام»: لقائل أن يقول: إن الحال مختلف، فإن كان محل النطق إثباتاً، فالحكم منتف في جملة صور المخالفة، وإن كان نفياً لم يلزم أن يثبت الحكم، لأنه إذا تخلف النطق إثباتاً لزم نفي الحكم إذا انتفى عن كل أفراد المخالفة؛ لأنه إما أن يدل على تناول الحكم لكل فرد من أفراد المخالفة أولا، فإن دل فهو للأفراد، وإلا فهو دال حينئذ على نفي الحكم عن مسمى المخالف، ولزم انتفاؤه عن كل فرد ضرورة، وإن ما سلب عن الاسم مسلوب عن جملة أفراده، وهذا كتعليق الوجوب بسائمة الغنم، فإن كان محل النطق إثباتاً فيقتضي نفي وجوب الزكاة عن المعلوفة، وإن كان بصفة فذاك وإلا فهو سلب عن مسمى المعلوفة، فيلزم انتفاء الوجوب عن كل أفراد المعلوفة لما بيناه من أن المسلوب عن الأعم مسلوب عن كل أفراده.

وأما إن كان محل النطق نفياً كقوله: (لا يبولن أحدكم في الماء الدائم)، فإنه يقتضي انتفاء الحكم عن المخالف، وهو النفي، فيكون الثابت للمخالف إثباتاً، فإن مطلق الحكم في السوم لا يلزم منه العموم، كما أن العموم له صيَغ مخصوصة لا كل صيغة، فإذا كان بعض الألفاظ المنطوق بها لا يدل على العموم إذا كانت في جانب الإضافة، فما ظنك بما لا لفظ فيه أصلاً؟ ومن ادعى أن مقتضى المفهوم أن يدل على العموم في مثل هذا، احتاج إلى دليل.

وقول الإمام: ومتى جعلته حجة لزم انتفاء الحكم عن جملة صور انتفاء الصفة، وإلا لم يكن للتخصيص فائدة ـ ممنوع، لأنا إذا علقنا الحكم بالمسمى المطلق كانت فائدة المفهوم حاصلة في بعض الصور ضرورة، فلا يخلو المفهوم من فائدة، وفي مثل هذا يتوجه كلام الغزالي، قال: فهذه مباحثه ينظر فيها، ثم بعد ذلك تقول: فقد نأخذ عموم الأحكام في أفراد المخالف من أمر خارج عن دلالة المفهوم، مثل أن يكون الإجماع قائماً على عدم اقتران الأحكام، أو يكون الحكم في المخالف ثابتاً لمعنى مفهوم لا يختص ذلك المعنى ببعض الأفراد دون بعض.

وقال الأبْيَارى في «شرح البرهان»: القائل بأن للمفهوم عموماً مُسْتَنَدُه أنه إذا قال: في سائمة الغنم الزكاة، فقد تضمن ذلك قولاً آخر، وهو لا زكاة في

المعلوفة، وهو لو صرح بذلك لكان عاماً، والمقصود أنا إذا وجدنا صورة من صور المفهوم موافقة للمنطوق به، فهل نقول: بطل المفهوم بالكلية حتى لا يتمسك به في غير تلك الصورة؟ أو تقول: نتمسك به فيما وراء ذلك؟ هذا موضع نظر، قال: والأشبه بناء ذلك على أن مستند المفهوم ماذا؟ هل هو البحث عن فوائد التخصيص كما هو اختيار الشافعي، فلا يصح أن يكون له عموم؟ وإن قلنا: استناده إلى عرف لغوي فصحيح.

وخرج لنا من كلامه وكلام الشيخ أن الخلاف معنوي، وليس الخلاف لفظياً كما زعموا، وفائدة أخرى ذكرها الشيخ: وهي أن خلاف أصحابنا في الماء النجس إذا كُوثِرَ بماء، ولم يبلغ قلتين، هل يطهر؟ ينبنى على ذلك، فإن قلنا: له عموم، لم يطهر، وهو الصحيح، ووجه البناء أن قوله عليه السلام: (إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس) دل بمفهومه على أن ما دُونهما يتنجَّسُ بملاقاة النجاسة سواء تغير أم لا، كوثر ولم يبلغهما أم لم يُكاثَر، وإن قلنا: لا عموم للمفهوم لم يقتض الحديث النجاسة في هذه الصورة، وكذلك الماء القليل الجاري إذا وقعت فيه نجاسة، ولم يتغير، والجديد ينجس والقديم لا، فيبنى على ما ذكرنا.

تنبيه

[المفهوم يكون عاماً إذا كان المنطوق جزئياً]

ما ذكروه من عموم المفهوم حتى يعمل به فيما عدا المنطوق يجب تأويله على أن المراد ما إذا كان المنطوق جزئياً، وبيانه أن الإجماع على أن الثابت بالمفهوم إنما هو نقيض المنطوق، والإجماع على أن نقيض الكلي المثبت جزئي سالب، ونقيض الجزئي المثبت كلي سالب، ومن هاتين المقدمتين يعلم أن ما كان منطوقه كلياً سالباً كان مفهومه جزئياً سالباً، فيجب تأويل قولهم: إن المفهوم عام على ما إذا كان المنطوق به خاصاً، ليجتمع أطراف الكلام، وانظر إلى عبارة الإمام في «المحصول» في أول باب العموم، وقوله: في سائمة الغنم الزكاة أنه يدل على أنه لا زكاة في كل ما ليس بسائمة، فإن قوله: لا زكاة في كل ما ليس بسائمة من باب سلب العموم

المقتضى لسلب الحكم عن المجموع، وليس من باب عموم السلب المقتضى لسلب الحكم عن كل فرد فرد.

[المسألة] السابعة

المشترك إذا تجرد عن القرائن صار صائرون إلى أنه عام، إذا لم يقم دليل على التخصيص، إعمالاً للفظ فيما أمكن، ونقل ذلك عن /**الشافعي**، قال إمام الحرمين والغزالي: وهو عنده في حكم العام لا نفسه، لأن العام يحمل على جميع الأفراد بخلاف هذا، وإنما شَابَهَ العام من حيث شموله متعدِّداً، وأنه يحمل على النوعين. ١٤٤/ب

وقد بالغ إلْكِيا الهراسي في رد هذا القول، وقال: هذا غلط، فإنه لم يوضع وضع عموم، ولكن وضع لآحاد المحامل على البدل، فالتعميم فيه إخراجه عن موضوعه، وإلحاقه بقبيل آخر. قال: وهذا قاطع اهـ. ويشهد له أنهم نقلوا عن القاضي موافقة الشافعي مع أن القاضي لا يقول بصيغ العموم، إلا أن يقال: إنما أنكر وضع صيغ العموم، وهنا جوَّز الاستعمال؛ وقد سبقت المسألة مستوفاة في مباحث **المشترك**.

ومما يفترق فيه حمل اللفظ على معنييه وحمل اللفظ العام على أفراده، أن العام يسترسل على آحاده من غير توقف على الوجود حال اللفظ، ولهذا لو وقف على أولاده صرف إلى الموجودين حال الوقف، ولمن يحدث بعدهم لأن الصيغة عامة، ولو وقف على مواليه وله موال من أعلى وأسفل صرف إليهما، لا من يحدث من الموالي من الأسفل.

[المسألة] الثامنة

[مذاهب العلماء في عموم الفعل المثبت إذا كان له جهات]

الفعل المثبت إذا كان له جهات ليس بعام في أقسامه؛ لأنه يقع على صفة واحدة، فإن عرف تعين وإلا كان **مجملاً** يتوقف فيه حتى يعرف، نحو قول

الراوي: (صلى بعد غيبوبة الشفق)، فلا يحمل على الأحمر والأبيض، وكذلك (صلى في الكعبة)، لا يعم الفرض والنفل، وكذلك (قضى بالشفعة للجار) ونحوه لجواز قضائه لجار كان بصفة يختص بها؛ هكذا قاله القاضي أبو بكر، والقَفَّال الشَاشي، والأستاذ أبو منصور، والشيخ أبو إسحاق في «اللمع» وسليم الرَّازِي في «التقريب»، وابن السَّمْعَاني في «القواطع»، وإمام الحرمين، وابن القُشَيْرِي، والإمام فخر الدين.

قال القَفَّال: قول الراوي فعَل النبي عليه السلام كذا، وقضى بكذا وغيره، لا يجري على عموم ما يدخل تحت اللفظ إلا بدليل، لأنه إخبار عن فعل، ومعلوم أن الفاعل لم يشتمل[1] كل ما اشتمل عليه قسمة ذلك الفعل، ولعله مما لا يمكن استيعاب فعله، فلا معنى للعموم في ذلك، بل يطلب على ما وقع فيه أو به ذلك الفعل جميع ما اشتمل عليه المسمى، فيمْضى على عموم اللفظ إلا أن يمنع من ذلك دليل.

قال: فأما إذا روي عنه عليه السلام أنه قضى باليمين مع الشاهد، وأن رجلاً أفطر فأمره بكذا، فنقول: إن القضية وقعت في شيء بعينه، وإن الإفطار وقع لشيء منه يوجب طلب الدليل على ما وقع القضاء فيه، وكان الإفطار به، ثم ينظر في الحاق غيره بدليل آخر. انتهى.

قال الغزالي: وكما لا عموم له بالنسبة إلى أحوال الفعل، فلا عموم له بالنسبة إلى الأشخاص؛ بل يكون خاصاً في حقه، إلا أن يدل دليل من خارج، كقوله: (صلوا كما رأيتموني أصلي)، وقيل: ما ثبت في حقه فهو ثابت في حق غيره، إلا ما دل عليه دليل أنه خاص به، وهو فاسد.

قال ابن القُشَيْرِي: والحاصل أنا لو تحققنا أن القضاء فعل، فليس بعام، وإن كان لفظاً، فإن اختص بشخص معين في خصومة بعينها فكذلك، إلا أن يقوم دليل على العموم، فإن كان لفظاً عاماً في وضع اللغة تمسكنا بعمومه، وكذا الذي يقتضيه تصرف أصحابنا.

(١) كذا، ولعل صوابه: لم يعمل الخ

وقد قال المَاوَرْدِي وابن أبي هريرة في «تعليقه» وغيرهما: وقد ذكروا أنّ الجدة لا ترث مع ابنها، وأورد الخصم عليهم أن النبي عليه السلام وَرَّثَ جدة وابنها حي، فأجابوا بحمله على صورة خاصّة، أوككونـه قاتلاً، أو مملوكاً،أو كافراً، أو كان ابنها خالاً، قال ابن أبي هريرة وليس قوله: «ورّث» عموماً؛ لأن ذلك قضية، والقضية لا تصلح أن تكون في نوعين مختلفين، وإنما يقال: عموم في الألفاظ. انتهى.

هذا ما وجدته لقدماء أصحابنا، **وأما كلام الشافعي فيه**، فإنه يقتضي تخريج قولين له في هذه المسألة، فإنه قال في «الأم» مجيباً عن قوله عليه السلام: (لعن الله المحلِّلَ والمحلَّلَ له) فقال: ونكاح المحلل الذي روي أن رسول الله ﷺ لعنه عندنا ـ والله تعالى أعلَم ـ ضربٌ من نكاح المتعة، لأنه غير مطلق. اهـ. وهذا يقتضي أنه لا عموم له. انتهى.

وذكر في موضع آخر ما يقتضي أنه عام، فإنه احتج على تأجيل الدّية على العاقلة ثلاث سنين في الذكر والأنثى بحديث: (ضرب العقل على العاقلة في ثلاث سنين)، قال الإمام في «النهاية»: قال الشافعي في بعض مجاري كلامه: لم ينقل النَّقَلَةُ واقعة قضى رسول الله ﷺ بضرب العقل فيها على العاقلة إلا المرأتين، فأمكن من ذلك أن يضرب عقل المرأة على العاقلة في ثلاث سنين، ثم إذا قلت ذلك اطرد فيه أن بدل كل نفس مضروب في ثلاث سنين، يعني سواء كان الواجب فيه الدية كاملة كالرجل أو نصفها كالمرأة، قال الإمام: ويمكن أن يقال: قول الراوي: «قضى» تأسيس شرع منه، وليس تمهيداً في قضية، ولم ينقل على التخصيص والتفصيل في قضية الجاريتين، فيضرب العقل على المرأة في ثلاث سنين. انتهى.

وأطلق ابن الحاجب أن الفعل المثبت ليس بعام في أقسامه، ثم اختار في نحو قوله: (نهى عن بيع الغرر)، و(قضى بالشفعة للجار) أنه يعم الغرر والجار مطلقاً، وقد سبقه إلى هذا شيخه الأَبْيَارى، فإنه ذكره في «شرح البرهان» سؤالاً، والآمدى بحثاً، فارتضاه ابن الحاجب وأقامه مذهباً، وتبعه ابن الساعاتي في «البديع».

وقال ابن دَقِيق العيد في «شرح العنوان»: اختار بعض الفضلاء ـ وكأنه يريد

ابن الحاجب ـ عموم نحو (قضى بالشفعة للجار) بناء على عدالة الصحابي، ومعرفته باللغة، ومواقع اللفظ، مع وجوب أن تكون الرواية على وفق السماع من غير زيادة ولا نقصان. ومنهم من قال: لا يعم، لأن الحجة في المحكي، ولا عموم في المحكيّ. قلت: ونقله الآمدي عن الأكثرين، وسبق ما يؤيده، وصححه في «المحصول».

قال الشيخ تقي الدين: وهذا لابد فيه من تفصيل، وهو أن المحكي فعلاً لو شوهد لم يَجُزْ حمله على العموم، فلذلك وجه، وإن كان فعلاً لو حكي لكان دالاً على العموم، فعبارة الصحابي عنه يجب أن تكون مطابقة للمقول لما تقدم من معرفته وعدالته، ووجوب مطابقة الرواية للمعنى المسموع. اهـ.

وقد اختار القاضي في «التقريب» قريباً من هذا، فقال: والأقرب في هذا عندنا أن الصحابي العالم باللسان إذا قال: إن النبي عليه السلام عبّر عن إثبات معنى وحكم ليس له في اللسان ألفاظ محتملة ـ قبل ذلك بمثابة روايته اللفظ، وإن ذكر عنه معنى وهو مما له عبارة محتملة وجب مطالبته بحكاية اللفظ. اهـ.

ويشهد لهذا أن القَرَافي جعل هذه المسألة مبنية على جواز رواية الحديث / ١٤٥/أ بالمعنى، فإن منَعْنَاه امتنعت المسألة، لأن «قضى» ليس هو لفظ الشارع، وإن جوّزنا وهو الصحيح، فشرطه المساواة، فإذا روى العدل اللفظ بصيغة العموم «كالغرر»، وجب أن يكون المحكي عاماً، وإلا كان ذلك قدحاً في عدالته حيث روى بصيغة العموم ما ليس عاماً، فلا يتجه قولنا الحجة في المحكي لا في الحكاية؛ بل الحجة في الحكاية، لأجل قاعدة الرواية بالمعنى.

وفي المسألة مذهب رابع وهو التفصيل بين أن يتصل به الباء فلا عموم له، كقوله: (قضى بالشفعة للجار)، فلا يدل على ثبوتها لكل جَارٍ؛ بل يدل على أن الحكم في القضية دون القول، وبين أن يقترن بحرف «إن»، فيكون للعموم، كقوله: (قضى أن الخراج بالضمان)، لأنَّ الظاهر من ذلك حكاية لفظه عليه السلام، فلذلك صحَّ دعوى العموم فيها؛ حكاه القاضي في «التقريب والإرشاد»، والأستاذ أبو منصور والشيخ أبو إسحق في «شرح اللمع»، والقاضي عبد الوهاب

وصححه، وحكاه عن أبي بكر القَفَّال وأصحابنا. وفي نسبة ذلك للقَفَّال نظر لما سبق من كلامه.

وجعل بعض المتأخرين النزاع لفظياً من جهة أن المانع للعُموم ينفي عموم الصيغ المذكورة، نحو «أمَرَ، وقَضى»، والمثبت للعموم يثبته فيها من دليل خارج، وهو إجماع السلف على التمسك بها بقوله: (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)، والأقرب أن التعميم فيها حاصل بطريق القياس الشرعي كما قاله أبو زيد الدَّبُوسي، فإنا رأينا النبي ﷺ حكم بقضاء في واقعة معينة، ثم حدثت لنا أخرى مثلها ـ وجب إلحاقها بها، لأن حكم المثلين واحد. ويتحصل حينئذ في المسألة خمسة مذاهب.

[صيغ الفعل المُثبت الذي له أكثر من احتمال]

ثم الكلام على الصيغ:

إحداها: إذا قال الراوي: سمعتُه يقول: قضيت بالشفعة للجار، فقال القاضي: يحمل على العموم في كل جار، ويحتمل العهد، وبذلك جزم «صاحب المحصول» فقال: لا يعم لاحتمال كون «أل» للعهد، وهذا بناء منه على اختياره أن المفرد المحلى بأل لا يعم، فأما إذا كان منَوَّناً، كقوله: قضيت بالشفعة لجار، فجانب العموم أرجح. قاله صاحب الحاصل، وقال: الأشبه أنه يفيد العموم.

الثانية: قول الصحابي: (نهى عن بيع الغرر)، وعن «نكاح الشغار»، و «أمر بقتل الكلاب»، ظاهر كلامهم أنه ليس بعام أيضاً، وأنه مثل «قضى»، وصرح به الغزالي وغيره.

وهذا ليس بصحيح كما قاله القرطبي، لأن «أمر، ونهى» عبارة عن أنه وقع منه عليه السلام خطَابَا التكليف اللذان هما الأمر والنهي، فلما لم يذكر الصحابة مأموراً ولا منهياً مخصوصاً، علم أنّ المخاطب بذلك كل المكلفين كسائر خطابات التكليف، ثم إن صدر أمْرُه ونهيه لواحد بعينه، فهو يتوجه للجمع.

قلت: وقد احتج الشافعي على بطلان بيع اللحم بالحيوان مطلقاً من جنسه

وغيره بعموم قوله: (نهى عن بيع اللحم بالحيوان) وقد احتج أصحابه بالنهي عن بيع الغرر على كثير من المسائل، وكذلك (لعن الله الواصلة والمستوصلة).

وقال القاضي: استدلال الفقهاء بمثل هذه الصيغ - إن اقترن به ما يدل على العموم حمل عليه، وإلا امتنع التعلق به. وما رُوي أن الشافعي احتج بقضية عمر ابن عبد العزيز في ذلك، وأن عروة بن الزبير قال لعمر: إن رسول الله ﷺ قضى في مثل هذا أن الخراج بالضمان، فإنهما إنما احتجا بذلك لاعتقادهما أن حكمه على الواحد حكمه على الجميع، وأنه علق الخراج بالضمان، وذلك يوجب التعميم على أنه قد روي «الخراج بالضمان» بدون قضى، فيجب التعلق به حينئذ.

وفي «المستصفى» في «باب السنة» أن قول الصحابي: (أمر رسول الله ﷺ بكذا، أو نَهى عن كذا) قيل: إنه أمر لجميع الأمة، والصحيح أن مَن يقول بصيغة العموم ينبغي أن يتوقف في هذا، إذ يحتمل أن يكون ما سمعه أمراً للأمة، أو لطائفة، أو لشخص بعينه، فيتوقف فيه على الدليل، لكن يدل عليه أن أمرَه للواحد أمر للجماعة، إلا إذا كان لوصفٍ يخصه من سفر أو حيض، كقولنا: أمرنا إذا كنا مسافرين. نَعَم، إن عُلِمَ من عادة الصحابي أنه لا يطلقه إلا في أمر الأمة حمل عليه، وإلا احتمل أن يكون أمراً له وللأمة ولطائفة.

وقال شارحه العَبْدَرِي مَن قال: إنه عام فباطل، لأن الفعل لا يدل على المفعول بصيغته؛ بل بمقتضاه، والمقتضى لا عموم له.

الثالثة: أن يورد الفعل بصيغة «كان»، فهل هو عام أم لا؟ على وجهين حكاهما الشيخ أبو إسحق وابن برهان. وصحح الشيخ أنه لا يقتضي العموم، لأنه وإن اقتضى التكرار إلا أنه يجوز أن يكون التكرار على صيغة واحدة لا يشاركها فيها سائر الصفات، فأما إذا قيل: كان يفعل، كقوله: (كان يجمع بين الصلاتين)، فهذا يحتمل العموم، لخروج الكلام مخرج تكرار الأفعال، فيحتمل أن يكون يفعل ما يلزمه اسم الجمع في حَالتين مختلفتين، قال: وما هو بالبين أيضاً.

وفصل ابن برهان بين أن يكون ذلك في الأمور التي تشيع، ولا تبقى في طيِّ الكتمان، كقول عائشة: (كانت الأيدي لا تقطع في زمن النبي ﷺ في الشيء

التافه) فهو موضع الخلاف، وبين أن يكون مَبنياً على الستر والكتمان كالوطءِ، فلا يجوز دعوى العموم فيه قطعاً، ولا يكون حجة، كما نقل في قضية الاغتسال والأقوال كقول زيد بن ثابت: كانت عمومتي يفعلونه ولا يغتسلون.

وهذا يلتفت إلى خلاف آخر وهو أنه هل يقتضي التكرار أم لا؟ وفيه مذاهب:

أحدها: يعم، وبه جزم القاضي أبو بكر، فقال: قول الراوي: كان يفعل كذا، يفيد في عرف اللغة تكثير الفعل وتكريره، لأنهم لا يقولون: كان فلان يطعم الطعام، ويحمي الذمار إذا فعله مرة أو مرتين، بل يخصون به المداوم على ذلك، وقد قال تعالى: ﴿وكان يأمر أهله بالصلاة﴾ [سورة مريم / ٥٥] يريد المداومة على ذلك، وكذا قال القاضي أبو الطيب: هي تقتضي تكرير الفعل من طريق اللغة، لأنه لا يقال في اللغة: كان يفعل كذا إلا إذا تكرر منه، وتبعه ابن الحاجب في مُخْتَصَرَيْه.

والثاني: أنها لا تقتضي التكرار لا عرفاً ولا لغة، واختاره في «المحصول». وقال النووي في «شرح مسلم»: إنه المختار الذي عليه أكثر المحققين من الأصوليين، وإنما هي فعل ماض دلّ على وقوعه مرّة، وإن دل الدليل على التكرار عمل به، وإلا فلا يقتضيها بوضعها. وقال بعض النحاة: «كان» عبارة عن وجود الشيء في زمن ماض على سبيل الإبهام، وليس فيه دليل على عدم سابق، ولا انقطاع طار.

والثالث: أنها لا تقيده لغة وتقيده عرفاً، إذ لا يقال: كان / يتهجد إذا فعله مرة. ونقله أبو الحسين في «المعتمد» عن عبد الجبار بعد أن عدّها من صيغ العموم. وقال الصَفِي الهندى: إنه الأظهر. ١٤٥/ب

والتحقيق ما قاله ابن دَقِيق العيد: إنه يقال كان يفعل كذا، بمعنى أنه تكرر منه فعله، وكان عادته، كما يقال: كان فلان يقري الضيف (وكان رسول الله ﷺ أجود الناس بالخير)، وقد تستعمل لإفادة مجرد الفعل ووقوعه دون الدلالة على التكرار، والأول أكثر في الاستعمال، وعليه ينبغي حمل الحديث.

مسألة

[في عموم مثل قوله: (خذ من أموالهم صدقة)]

الجمهور أن مثل قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ [سورة التوبة / ١٠٣] قد يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال، فكان مخرج الآية عاماً على الأموال، وكان يحتمل أن يكون بعض الأموال دون بعض، فدلت السنة على أن الزكاة في بعض المال دون بعض.

وقال في موضع آخر: وهو الذي نص عليه الشافعي في كتاب «الرسالة» فقال عقب ذكر هذه الآية: إلا أن يختص بدلالة من السنة، ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء، وأن الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض. ونقل عن نصه أيضاً في «البُوَيْطِي» نحوه، ولهذا احتج بها أصحابنا على وجوب الزكاة في مال التجارة، وعلى أخذ الشاة الصغيرة من الصغار، واللئيمة من اللئام ونحوه. لكنه في موضع آخر جعلها من المجمل المبيَّن بالسنة، كقوله تعالى: ﴿وآتوا الزكاة﴾.

وذهب الكرخي من الحنفية إلى أنه يقتضي أخذ صدقة واحدة من نوع واحد، ورجحه ابن الحاجب، لأن «مِنْ» للبعض المطلق، والواحدة من الجميع يصدق عليها.

وتوقف الآمدي فقال في آخر المسألة: وبالجملة فالمسألة محتملة، ومأخذ الكَرْخِي دقيق. كذا نقله ابن بُرْهان وغيره عن الكَرْخِي، والذي رأيته في كتاب أبي بكر الرازي، عن شيخه أبي الحسن الكَرْخِي أنه ذهب إلى أنه يقتضي عموم

وجوب الحق في سائر أصناف الأموال، واختاره أبو بكر أيضاً، وهو الصواب في النقل عنه.

وحجة الجمهور أن الأموال جمعٌ مضاف، وهو من صيغ العُموم، والمعنى: خذ من كل نوع من أموالهم صدقة. واعترض المخالف بأن مثل هذه الصيغة لا تقتضي التعميم، لأجل «مِنْ» وأجاب القَرَافِي بأنه لابد من تعلقها بمحذوف صفة الصدقة، والتقدير: كائنة أو مأخوذة من أموالهم، بل من بعض أموالهم، وهو خصوص، مع أن اللفظ عام، لأنّ معنى كائنة من أموالهم أن لا يبقى نوعٌ من المال إلا ويؤخذ منه، وهذا هو بيان العموم. هذا هو الذي لحظه الشافعي.

وقال بعضهم: الجار والمجرور الذي هو «من أموالهم»، إن كان متعلقاً بقوله: «خذ»، فالمتجه قول الكَرْخِي، لأن التعلق مطلق، والصدقة نكرة في سياق الإثبات، فيحصل الامتثال بصدقة واحدة من نوع واحد، وإن كان متعلقاً بقوله: «صدقة»، فيقوى قول الجمهور، لأن الصدقة إنما تكون من أموالهم إذا كانت من كل نوع من أموالهم، وفيه نظر؛ لأنه إذا كان المعتبر دلالة العموم في أموالهم وأنها كلية، فالواجب حينئذ من كل نوع من أنواع الأمول عملاً بمقتضى العموم، ولا نظر إلى تنكير صدقة، لأنها مضافة إلى الأموال سواء قيل إنها متعلقة بخذ أو بصدقة، وإن اعتبر لفظ «صدقة» وأنه نكرة في سياق الإثبات فلا عموم له على الوجهين أيضاً.

تنبيهات

أحدها: يترتب على هذا الخلاف أن **كل صنف اختلف في وجوب الزكاة فيه فللقائل بالعموم الاحتجاج به**، وهو نظير الخلاف في قوله: ﴿وآتوا الزّكاة﴾ في أنّها عامة أو مجملة.

الثاني: **هل الزكاة اسم للعين أو الفعل؟** خلاف حكاه الجَاجَرْمِي: في رسالته في الأصول، فقيل اسم للعين، كقوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ [سورة

التوبة / ١٠٣] وقوله عليه الصلاة والسلام: (تؤخذ من أغنيائهم)، والمراد الزكاة. ومحل الأخذ هو العين لا الفعل، غير أن اسم الزكاة يُطلق على الفعل بطريق إطلاق اسم المحل على الحال، وقيل: اسم للفعل كقوله تعالى: ﴿والذين هم للزكاة فاعلونَ﴾ [سورة المؤمنون / ٤] والإنسان إنما يصير فاعل الفعل لا لمحل الفعل، ولأنه عليه السلام جعل الزكاة عبادة.

فصل

في اشتمال العموم على بعض من يشكل تناوله بالنسبة إلى النساء والعبيد والمخاطب وغيره، وفيه مسائل:

الأولى: الألفاظ الدالة على الجمع بالنسبة إلى دلالتها على المذكر والمؤنث على أقسام:

أحدها: ما يختص به أحدهما، ولا يطلق على الآخر بحال، كرجال للمذكر والنساء للمؤنث، فلا يدخل أحدهما في الآخر بالاتفاق إلا بدليل من خارج من قياس أو غيره، قاله الأستاذان أبو إسحاق وأبو منصور وغيرهما.

قيل: ومما يختص به الذكور: الهاء والميم والواو والنون، ومما يختص به الإناث: الألف والتاء ومنه الوقف على البنين لا تدخل البنات، أو البنات لا تدخل البنون، لكن سيأتي في الجموع بالواو والنون. ومنه «القوم» فإنه خاص بالذكور، قال تعالى: ﴿لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم، ولا نساء من نساء عسى أن يكنّ خيراً منهن﴾ [سورة الحجرات / ١١] ولهذا لا يدخلن في الوصية لهم على الأصح.

الثاني: ما يعم الفريقين بوضعه، وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل، كالناس والإنس والجن والأناس والبشر، فيدخل فيه كل منهما بالاتفاق أيضاً. وفي كلام الغزالي في «المنخول» إثبات خلاف، وهو بعيد.

الثالث: لفظ يشملهما من غير قرينة ظاهرة في أحدهما «كمَنْ»، وهذا من موضع الخلاف، فقيل: لا يدخل فيه النساء إلا بدليل. والصحيح أنه يتناولهما

بدليل قوله تعالى: ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى﴾ [سورة النساء / ١٢٤] فلولا اشتماله عليه لم يحسن التقسيم بعد ذلك.

وممن حكى الخلاف في هذه المسألة من الأصوليين أبو الحسين في «المعتمد» وإلْكِيَا الهراسي في «التلويح»، وحكاه غيرهما عن بعض الحنفية، وإنهم لذلك قالوا: إن المرتدة لا تقتل، لعدم دخولها في قوله: (من بَدَّلَ دينه فاقتلوه)؛ لكن الموجود في كتبهم أنها تعم الجميع، كقول الجمهور، وصرح به البَزْدَوِي وشراح كتابه، وابن الساعاتي وغيرهما.

ونقل في «المحصول» الإجماع على أنه لو قال: من دخل داري من أرقائي فهو حرّ دخل فيه الإماء، وكذلك لو علق بهذا اللفظ وصيَّة أو توكيلاً أو إذْناً في أمر لم يختص بالذكور، وكان بعض مشايخنا لهذا ينكر حكاية الخلاف على ابن الحاجب، وقد علمت مستنده؛ ثم إنّ إمام الحرمين خص الخلاف بما إذا كانت شرطية.

قال الهندي: والظاهر أنه لا فرق بينها وبين «مَنْ» الموصولة والاستفهامية، والخلاف جار في الجميع. وهو كما قال بناء على عمومهن، والإمام إنما فرض الخلاف في الشرطية، لأنه لم يذكر عموم غيرها، ثم ذكر إمام الحرمين أن مستند القائلين بأنها لا تتناول المؤنث قولهم في باب الحكاية: «من ومنه» يدل على أن اللفظ لا يتناول / المؤنث إلا بعلامة تأنيث. وأجاب، وتبعه ابن القشيرى، بأنها ١/١٤٦ا لغة شاذة وليست من الفصيح، وليس كذلك؛ بل هي الفصيحة في باب الحكاية، وظن الإمام أنها شرطية، وهو وَهَم؛ بل هي استفهامية، وَوَهَمَ أيضاً في قوله: إنه قد يعود الضمير مفرداً على اللفظ، وجمعا على المعنى كقوله تعالى: ﴿ومنهم من يستمعون إليك﴾ [سورة يونس / ٤٢] ﴿ومنهم من ينظر إليك﴾ [سورة يونس / ٤٣] وهذه ليست شرطية بل موصولة، وتبعه إلْكِيَا في الموضعين. وإنما الجواب ما ذكره ثانياً أن ذلك على وجه الحكاية بأن العرب لم تقصد حينئذ بها معناها الأصلي، وإنما تأتي به في حكاية النكرات خاصة، فيحصل الشبه بين كلام الحاكي والمخبر، فإذا قال: جاءتني امرأة. قال له المستفهم: «مَنْهْ»؟ للمحاكاة، لا لأنَّ اللفظ لا يتناول المؤنث إلا بعلامة التأنيث.

وذكر بعضهم أن «مَنْ» وإن لم يكن لها علامة تأنيث يفصل بها بالأصالة، لكن يعرف ذلك من تأنيث الفعل الواقع بعدَها وتذكيره، نحو من فعل كذا، ومن فعلت. وهذا ضعيف، لأنه يصح تذكير الفعل وتأنيثه مراعاة للفظها تارة، ولمعناها أخرى. قال تعالى: ﴿ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحاً﴾ [سورة الأحزاب / ٣١] فَذَكَّر الفعل أوّلاً، ثم أنثه، والخطاب فيهما للإناث.

فروع ينبغي بناؤها على هذا الأصل:

منها أن المرتدة هل تقتل بناء على أنها دخلت في قوله: (مَن بَدَّل دينه) أو لا تعم؟

ومنها إذا قَتَلَتْ هل لها السَّلَبُ؟ فيه وجهان، والأصح تعم، لعموم قوله: (من قتل قتيلاً فله سلبه).

ومنها إذا نظرت في بيت بغير إذن صاحبه فالأصح أنها تهدر كالرجل، لعموم قوله: (من اطلع على قوم بغير إذنهم). الحديث.

[عموم الجمع المؤنث الذكور، والجمع المذكر الإناث]

القسم الرابع: لفظ يستعمل فيهما بعلامة التأنيث في المؤنث، وبحذفها في المذكر، كجمع المذكر السالم نحو المسلمين، وكذلك ضمير الجمع، نحو: قالوا، كما قاله القَفَّال الشَاشي في كتابه، وهذا هو محل الخلاف، والذي ذهب إليه الشافعي وأصحابه والجمهور أنه لا يدخل النساء فيه إلا بدليل، كما لا يدخل الرجال في لفظ المؤنث إلا بدليل وممن نسبه للشافعي القَفَّال الشاشي، وأبو الحسين ابن القطان، وأبو حامد الأسفرايني، والمَاوَرْدِي في «الحاوي» في الأقضية، والرُّوْيَانى في «البحر» في «كتاب السير»، وابن القُشَيْرِي، وأخذوا ذلك من قوله: لا جهاد على النساء، لأن الله تعالى لما قال: ﴿جاهدوا﴾ [سورة التوبة / ٤١]، وقال: ﴿حَرِّض المؤمنين على القتال﴾ [سورة الأنفال / ٦٥] دل على أنه أراد بذلك الذّكُور دون الإناث، لأن الإناث المؤمنات.

قال القَفَّال: وأصل هذا أن الأسماء وضعت للدلالة على المسمى، فخُصَّ كل

نوع بما يميزه، فالألف والتاء جعلتا علَماً لجمع الإناث، والواو والياء والنون لجمع الذكور، فالمؤمنات غير المؤمنين، و «قاتِلوا» خلاف «قاتِلن» ثم قد تقوم قرائن تقتضي استواءهما فيعلم بذلك دخول الإناث في الذكور، وقد لا تقوم فيُلحقْنَ بالذكور بالاعتبار والدلائل، كما يلحق المسكوت عنه بالمذكور بدليل.

ومما يدل على هذا إجماع أهل اللغة على أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنث غلِّب المذكر، فلولا أنّ التسمية للمذكر لم يكن هو الغالب، ولم يكن حظه منها كحظ المؤنث، ولكن معناه أنهما إذا اجتمعا استقل أفراد كل منهما بوصف، فغلّب المذكر وجعل الحكم له، فدل على أن المقصود هم الرجال، والنساء توابع. انتهى.

وقال الأستاذ أبو منصور وسليم في «التقريب»: وهذا قول أصحابنا، واختاره القاضي أبو الطيب في «الكفاية»، وابن السَّمْعاني في «القواطع»، وإلْكِيَا الهراسي، ونصره ابن برهان في «الوجيز»، والشيخ أبو إسحق في «التبصرة»، ونقله في «الأوسط» عن معظم الفقهاء؛ ونقله ابن القُشَيْرِي عن معظم أهل اللغة.

وقال القاضي إنه الصحيح، قال: ولست أحفظ عن متقدمي أصحابنا شيئاً، غير أن ظاهر مذاهبهم الدخول.

وذهب الحنفية كما قاله سليم، وابن السمعاني، وابن الساعاتي، قلت: منهم شمس الأئمة السرخسي، وصاحب «اللباب»، وغيرهم، إلى أنه يتناول الذكور والإناث، وحكاه القاضي أبو الطيب عن أبي حنيفة، وحكاه البَاجِي عن ابن خويز مَنْدَاد، ونسب للحنابلة والظاهرية.

ويدل لهذا المذهب قوله عليه السلام: (سبق المفردون، هم الذاكرون الله كثيراً والذاكِرات) فلولا دخولها فيه لم يحسن التفسير بذلك.

ورأى إمام الحرمين اندراج النساء تحت لفظ المسلمين بقضية التغليب، لا بأصل الوضع، إذ اللفظ لم يوضع لهنّ، وهذا ما حكاه صاحب المصادر عن أهل العربية.

وقال الأنْبارى: لا خلاف بين الأصوليين والنحاة أن جمع المذكر لا يتناول المؤنث بحال، وإنما ذهب بعض الأصوليين إلى تناوله الجنسين، لأنه لما كثر اشتراك الذكور

والإناث في الأحكام لم تُقصَر الأحكام على الذكور. قال: وإذا حكمنا بتناول اللفظ لهما فهل تقول: اجتمع في اللفظ موجب الحقيقة والمجاز؟ أو يكون جميعاً مجازاً صِرْفاً؟ فيه خلاف، وقياس مذهب القاضي أن يكون مجازاً صرفاً، وقياس قول الإمام أنه اجتمع فيه موجب الحقيقة والمجاز. انتهى.

وحاصله الإجماع على عدم الدخول لغة حقيقةً، وإنما النزاع في ظهوره لاشتهاره عرفاً، وغيرُهُ أطلق الخلاف، وجعل القاضي عبد الوهاب محله ما إذا ورد الجمع مجرداً، أما لو ذُكِرْنَ مع الرجال مثل أن يقول: يا أيها الرجال والنساء مَن شهِدَ منكم الشهر فليصمه، فلا خلاف في دخولهنَ في الخطاب، وهو قضية كلام ابن الحاجب، فإنه وَافق على الدخول فيما إذا أوصى لرجال ونساءٍ بشيء، ثم قال: أوصيت لكم بكذا، فإنه يدخل النساء اتفاقاً بقرينة الإيصاء الأول.

قال الهندي: وكلام إمام الحرمين يشعر بتخصيص الخلاف بالخطابات الواردة من الشرع لقرينة عليه، وهي المشارَكات في الأحكام الشرعية، قال: واتفق الكل على أن المذكر لا يدخل تحته إن ورد مقترناً بعلامة التأنيث، ومن أقوى ما احتج به المعمِّمُون إجماع أهل اللغة على أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر، وعلى هذا وَرَدَ قوله تعالى: ﴿اهبطوا منها جميعاً﴾ [سورة البقرة / ٣٨] في خطاب آدم وحواء وإبليس.

قال المَاوَرْدِي: هذا منشأ الخلاف، وأجيب عنه بأنه لا يلزم من صحة إرادة الشيء من الشيء إرادته منه إذا ورد مطلقاً من غير قرينة، كيف والواقع من أئمة العربية إنما هو تغليب الخطاب للذكور والإناث إذا اجتمعوا، وأنه يغلب جانب التذكير، ولم يذكروا أن اللفظة عند إطلاقها موضوعة لتناول الجميع.

تنبيهات

الأول: موضع الخلاف في الخطاب غير الشفاهي وقيام القرينة على الدخول والخروج، أما الخطاب الشفاهي كقوله: أعطوا هؤلاء الكفار وهم رجال ونساء دخلن قطعاً، ولم يختلف / المفسرون في قوله تعالى: ﴿اهبطوا منها جميعاً﴾ [سورة البقرة / ٣٨] أنه يتناول حواء. وأما القرينة المخرجة، فكقوله تعالى: ﴿اقتلوا

المشركين﴾ [سورة التوبة / ٥] فقد خصه عليه السلام بغير النساء، لنهيه عن قتل النساء، وأما القرينة المدخلة، فكقوله: (أقيموا الحدود على ما ملكتْ أيمانكم)، فإن المعنى في استيفاء الحد المِلْكُ، وهو شامل للرجل والمرأة، ولهذا أقامت عائشة الحد على أمَةٍ لها.

ويخرج من هذا أن للمسألة أربعة أقسام: ما يدخلن قطعاً، ومالا يدخلن قطعاً، وما يدخلن على الأصح، ومالا يدخلن على الأصح.

الثاني[1]: **سكتوا عن الخناثى**، هل يدخلون في خطاب المذكر والمؤنث؟ والظاهر من تصرف الفقهاء دخولهم في خطاب النساء فيما فيه تغليظ، وخطاب الرجال فيما فيه تخفيف، وقد يجعلونه في مواضِع خارجاً عن القسمين.

[المسألة الثانية]: [في دخول العبيد والإماء تحت الخطاب باللفظ العام]

نحو ياأيها الناس، وياأيها الذين آمنوا، ثلاثة أوجه لأصحابنا حكاها المَاوَرْدِي في «الحاوي»:

أحدها: يدخلون فيه لتوجه التكليف إليهم.

والثاني: لا يدخلون إلا بدليل، لأنهم أتْباع الأحرار.

والثالث: إن تضمن الخطاب تعبداً توجه إليهم، وإن تضمن ملكاً أو عقْداً أوْ ولاية لم يدخلوا فيه. قيل: وأجمعوا على أنه غير مخاطب بالعبادات المالية كالغزو والخراج، لأنه لا مِلْكَ له وإن مُلِّكَ، وفيه نظر.

والذي عليه اتباع الأئمة الأربعة، وهو الصحيح من مذهب الشافعي، أنهم يدخلون إتباعاً لموجب الصيغة، ولا يخرجون إلا بدليل، كما قال الأستاذ أبو منصور، والقاضي أبو الطيب، وإلْكِيا الطبري، ونقله ابن بُرْهَان عن معظم الأصحاب، ونقله القاضي عبد الوهاب عن معظم أصحابهم.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني: قد جعل الشافعي بعض الظواهر بالترجيح للأحرار إذ كان أكثر الخطاب في الشرع مخصوصاً بهم، فتوهم

(١) أي التنبيه الثاني.

بعض أصحابنا أن للشافعي فيه قولين، وليس كذلك، وإنما جعله في الأحرار بالترجيح على حملة الشرع.

وفصّل أبو بكر الرَّازي من الحنفية بين أن يكون الخطاب لحق الله فيشملهم، وبين أن يكون لحق الآدميين فلا، ولهذا يمتنع شهادة العبيد، ولأن استغراقهم بحقوق السَّادة قرينة تدل على امتيازهم عن حكم العموم، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن بعض أصحابنا، وحكاه البَاجِي والمَازرِي عن ابن خُوَيْز مَنْدَاد منهم، وفي دخول المبعض كلامٌ سبق في بحث التكليف.

[المسألة] الثالثة

الأكثر كما قاله الأستاذ **دخول الكافر في الخطاب الصالح له وللمؤمنين** إذا ورد مطلقاً، كيا أيها الناس، يا أولى الألباب، فيعم ولا يخرج منها أحدٌ إلا بدليل، وذهب بعض أصحابنا إلى اختصاصه بالمؤمنين، وقيل يدخلون في حقوق الله دون حقوق الآدميين، وقد سبقت المسألة في باب التكليف.

قال الهندي: والقائلون بعدم دخول العبد والكافر إن زعموا أنه لا يتناولهما من حيث اللغة فهو مكابرة، وإن زعموا التناول لكن الرق والكفر في الشرع خصصهم فهو باطل للإجماع على أنهما مكلفان في الجملة.

[المسألة] الرابعة

الخطاب «بيأهل الكتاب» لا يشمل الأمّة إلا بدليل منفصل، لأن اللفظ قاصر عليهم، وقال أبو البركات ابن تيمية في «مسودته» الأصولية هو على وجهين:

أحدهما: خطاب على لسان محمد ﷺ، كقوله: ﴿يأهل الكتاب لا تغلوا في دينكم﴾ [سورة المائدة / ٧٧] ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي﴾ [سورة البقرة / ٤٠] فهذا حكم سائر الناس فيه حكم بني إسرائيل، وأهل الكتاب إن شاركوهم في المعنى دخلوا وإلا فلا، لأن بني إسرائيل وأهلَ الكتاب صِنف من المأمورين بالقرآن، نظير خطابه لواحد من الأمّة يثبت الحكم في حق مثله، ثم هل عمَّ عرفاً أو عقلاً؟

فيه الخلاف المشهور.

والثاني: خطابه لهم على لسان موسى وغيره من الأنبياء، فهي مسألة شرع من قبلنا، والحكم هنا لا يثبت بطريق العموم الخِطابي قطعاً، لكن يثبت بطريق الاعتبار العقلي عند الجمهور، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾ [سورة يوسف / ١١١] وقوله: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [سورة الحشر / ٢] ونحوه، **والحاصل أن العموم يكون تَارَةً للأشخاص، وتارة للأفعال، وفي كلا الموضعين يعم، وهل هو بالوضع اللغوي، أو بالعبارة العرفية، أو بالعِبرة العقلية؟**

[المسألة] الخامسة

الخطاب «بيأيها المؤمنون»

حكى ابن السَّمْعَاني في «الاصطلاح» عن بعض الحنفية أنه لا يشمل غيرهم من الكفار، لأنه صريح، ثم اختار التعميم لهم ولغيرهم، لعموم التكليف بهذه الأمور، وأن المؤمنين إنما خُصّوا بالذكر من باب خطاب التشريف لا خطاب التخصيص، بدليل قوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا﴾ [سورة البقرة / ٢٧٨] وقد ثبت تحريم الربا في حق أهل الذمة قلت: وفيه نظر، لأن الكلام في التناول بالصيغة لا بأمر خارج.

وقال بعضهم: لا يتناولهم لفظاً، وإن قلنا إنهم مخاطبون إلا بدليل منفصل، أو من عدم الفرق بينهم وبين غيرهم، وإلا كيف بعموم الشريعة لهم ولغيرهم! وأما حيث يظهر الفرق، أو يمكن معنى غير شامل لهم، فلا يقال بثبوت ذلك الحكم لهم، لأنه يكون إثبات حكم بغير دليل، والتعلق قدر زائد على الوجوب، فلا يثبت في حقهم بغير دليل ولا معنى.

مسألة

وقد يجيء الخطاب بيأيها الناس للمشركين خاصة في قوله: ﴿يأيها الناس

ضرب مثل فاستمعوا له﴾ [سورة الحج / ٧٣] بدليل قوله: ﴿إن الذين تدعون من دون الله﴾ الآية [سورة الأعراف / ١٩٤] نص عليه الشافعي في «الرسالة»، وقال: إنه من العموم الذي أريد به الخصوص.

[المسألة] السادسة

[خطاب المواجهة، هل يشمل المعدومين؟]

الخطاب الوارد شفاها في عصر النبي عليه السلام مثل: يأيها الناس، ويأيها الذين آمنوا، ويسمى خطاب المواجهة، لا خلاف في شموله لمن بعدهم من المعدومين حال صدوره، لكن هل هو باللفظ أو بدليل آخر من إجماع أو قياس؟

فذهب جماعة من الحنفية والحنابلة إلى أنه من اللفظ، وذهب الأكثرون إلى الثاني، وأن شمول الحكم لمن بعدهم [بالإجماع أو القياس][1]. والحق أنه مما عرف بالضرورة من دينه عليه السلام، أن كل حكم تعلق بأهل زمانه فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة.

قال أبو الحسين بن القَطَّان: هم مكلفون لا من الخطاب، ولكن لما كانت الرسالة راجعة إلى سائر القرون كانوا سواءً، قال تعالى: ﴿لأنذركم به ومَنْ بَلغ﴾ [سورة الأنعام / ١٩] وقوله: (بعثت إلى الناس كافة). قلت: وأصْرَحُ منهما قوله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأمِّيين رسولاً - إلى قوله - وآخرين منهم لَمّا يلحقوا بهم﴾ [سورة الجمعة / ٢ - ٣].

وقال الشيخ تقي الدين ابن دَقِيق العيد: مَن قال بخصوصه بالمخاطبين ينبغي أن يعتبر فيه أحوال المخاطبين، ولا يدخل في خطابهم من ليس بصفتهم إلا بدليل من خارج، وهذا غير الاختصاص بأعيانهم، وهو أَعْلَى مرتبة منه، لأن اعتبار الأعيان في الأحكام محمول غالباً غلبة كثيرة.

١٤٧/أ / ويحتمل أن يقال: لا تعتبر أحوالهم وصفاتهم إلا أن يحتمل اعتبارها لمناسبة أو

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

غيرها، والأليق بالتخصيص الأول.

وقال في «شرح العنوان»: الخلاف في أن خطاب المشافهة هل يشمل غير المخاطبين قليل الفائدة، ولا ينبغي أن يكون فيه خلاف عند التحقيق، لأنه إما أن ينظر إلى مدلول اللفظ لغة، ولاشك أنه لا يتناول غير المخاطب، وإما أن يقال: إن الحكم يقصر على غير المخاطب إلا أن يدل دليل على العموم في تلك المسألة بعينها، وهذا باطل لما علم قطعاً من الشريعة أن الأحكام عامة إلا حيث يرد التخصيص.

واعلم أنه عبّر جماعة عن هذه المسألة بأن الخطاب مع الموجودين في زمنه عليه السلام لا يتناول مَن بعدهم إلا بدليل منفصل، وذكرها بعضهم أخصّ من هذا، وفَرض المسألة في: يـأيها الناس، ويـأيها الذين آمنوا، كما ذكرنا.

وقال بعض المتأخرين: الألفاظ لها حالتان: تارة تكون محكوماً بها، نحو زيد قائم، أو مخاطبة بخطاب المواجهة نحو يا زيد، وتارة تكون متعلق الحكم، نحو اصحب العلماء، فالمسمَّيات في الحالة الأولى يجب أن تكون موجودة حال الحكم أو الخطاب، فإن القضاء بالحقيقة في الخارج فرع وجودها، وكذلك المتكلم معها، ومدارها في الحالة الثانية لا يجب أن تكون موجودة في الخارج، بل اللفظ حقيقة فيما وجد وسيوجد منها، كقول الوالد لولده: اصحب العلماء، لا فرق فيه بين مَنْ يكون عالماً حال الخطاب، وبين من سيصير عالماً بعد ذلك، وكذلك اقطعوا السارق، وحدُّوا الزناة، واقتلوا المشركين، لقيام الإجماع على نحو ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾ [سورة التوبة / ٢٩] وقوله: ﴿والسارق والسارقة﴾ [سورة المائدة / ٣٨] ﴿الزانية والزاني﴾ [سورة النور/ ٢] ، يتناول مشركي زماننا، وسُرَّاقَهُمْ، وزناتَهمْ، لا على وجه المجاز، لكن اتفقوا أيضاً على أن الاتصاف بالصفة المشتقة لمن لم تعم به بالنسبة إلى قيامها في المستقبل مجاز، كما في قوله تعالى: ﴿إنك ميت وإنهم ميتون﴾ [سورة الزمر / ٣٠] ولا طريق إلى الجمع بين هذين الاتفاقين إلا ما ذكرناه من كون الصفة محكوماً بها، وكونها متعلق الحكم.

وقد اعترض النَّقْشواني في «تلخيص المحصول» على هذه المسألة بقول

الأصوليين: إن المعدوم يكون مخاطباً بالخطاب السابق، ولم يفرقوا بين خطاب المشافهة وغيره، وهو غفلة منهم لأن تلك المسألة إنما هي في الكلام النفسي، والكلام النفسي له تعلق بمَنْ سيوجد على تقدير وجوده، وتعلق الكلام النفساني ليس من باب أوضاع اللغة في شيء بل هو أمر عقلي، ولذلك مثلوه بأنّ أحَدَنَا يجد في نفسه طلب الاشتغال بالعلم، والذي من ولد[1] سيوجد له على تقدير وجوده، بخلاف هذه المسألة، فإن معتمد القول بأن خطاب المشافهة لا يتناول المعدوم أنّ العرب لم تضع مثل: قومُوا، ولا عليكم أنفسكم خطاباً للمعدوم؛ بل ولا للموجود الغائب، بل الحاضر القريب. **والحاصل أن البحث في هذه المسألة لغوي، وتلك عقليّ، فلا تناقض بينهما.**

وممن أورد هذا السؤال أيضاً صاحب «البديع»، وأجاب عنه بأن الكلام ثَمَّ في تسميته أمراً، وهنا في تسميته خطاباً، ولا تلازُمَ بينهما، فإن معنى تعلق الأمر بالمعدوم التعلق العلْميّ لا التنجيزى، ولا يجوز أن يسمى خطاباً؛ لأنه عبارة عما قصد به إفهام مَن هو متهيء للفهم، وهو غير ممكن في المعدوم، وهذا إنما يتم إذا قلنا: إن كلام الله في الأزل لا يسمّى خطاباً. فإن قلنا يسمى فلا فرق بينهما، والظاهر أن الذي قال بتناول الخطاب للمعدوم زَمَن النبي عليه السلام أراد به التناول عند صيرورته أهلاً للخطاب كما في الأمر، لا أنه حالَ عدمه مخاطب بمعنى يفهمه في ذلك الوقت.

[المسألة] السابعة

[هل خطاب الله رسوله بلفظ يختص به يشمل أمته]

الخطاب المختص بالنبي عليه السلام بوضع اللسان، مثل: يأيها النبي، ويأيها الرسول، لا يدخل تحته الأمّة إلا بدليل منفصل من قياس وغيره، وحينئذ فيشملهم الحكم لا باللفظ.

وقيل يدخل في اللفظ فهو عام إلا بدليل يخرجه، ونقل عن أبي حنيفة وأحمد،

(١) لعل الصواب: ما ولد.

واختاره إمام الحرمين، وابن السَّمْعاني، وغيره من أصحابنا، وهو بعيد، إلا أن يحمل على التعبير بالكبير عن أتباعه فيكون مجازاً لا حقيقة.

وقال ابن القُشَيْرِي: قالت الحنفية: الأمة معه بشرع في الخطاب المختص، ولهذا قالوا: يصح لنا النكاح بلفظ الهبة، قال: والمختار أن يقال: أما اللفظ في وضعه فمختص به، وأما أنّ الصحابة هل كانوا يرون أنفسهم مثلاً له في الخطاب، فلسنا على ثبت في ذلك، والغالب على الظن أنهم ما كانوا يطلبون مشاركته فيما اختص به، فأما مالم تظهر خاصّته فهو محل نظر.

وفصّل إمام الحرمين، فقال: الصيغة إما أن ترد في محل التخصيص أوْ لاَ، فإن وردت فهو خاص، وإلا فهو عام، لأنا لم نجد دليلاً ناطقاً على التخصيص، ولا على التعميم، والظاهر أن الخلاف حيث لا يظهر اختصاص النبي ﷺ، فإن ظهر اختص بالإجماع فلا معنى لهذا التفصيل، فكأن الإمام يقول بالعموم في هذه المسألة، فلهذا نقلناه عنه أولاً.

ويجب أن يكون الخلاف مقيداً بأمرين[1]: أحدهما: فيما يمكن أن يكون هو المقصود به ﷺ، أمّا ما قامت قرينة على أن المقصود بالحكم غيره، وأتى بلفظه لجلالة وقوع المشافهة معه، كما في قوله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [سورة الزمر / ٦٥] فهذا لا مدخل له فيه ﷺ بلا خلاف، وعلى هذا فذكْر ابن الحاجب هذه الآية في صورة المسألة ليس بجيِّد، وكيف يحتج بمخاطبة الأنبياء بذلك وهم معصومون، بل ذلك على سبيل الفرض، والمحالُ يصح فرضه لغرض.

وحكى ابن عطية عن مَكي والمَهْدَويّ أَن الخطاب بقوله: ﴿فلا تكونَنَّ من الجاهلين﴾ [سورة الأنعام / ٣٥] للنبي عليه السلام، والمراد أمته. قال: وهذا ضعيف، ولا يقتضيه اللفظ، وارتكب شططاً في التأويل، قال: ويحتمل أن لا يعلم قول الله[2]: ﴿ولو شاء الله لجمعهم﴾ [سورة الأنعام / ٣٥] والتحقيق أن هذا

---

(١) ذكر أحد القيدين، ولم يذكر الثاني.

(٢) كتب ناسخ القاهرية هنا مانصه: «لعله ويحتمل أن يعم بدليل قوله الله: (ولو شاء لجمعهم) فليتأمل »

ونحوه من باب الخطاب العام من غير قصد شخص معين. والمعنى اتفاق جميع الشرائع على ذلك، ويستراح حينئذ من إيراد هذا السؤال من أصله.

أما فيما لم يظهر أن الأمة مقصودة به، فإن قامت قرينة لفظية على دخولهم فلا خلاف في عمومه، وتكون القرينة مبيِّنَة أنه عَبَّر بلفظه عنه، وعن غيره مجازاً، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿يأيّها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن﴾ الآية، [سورة الطلاق / ١] فإن ضمير الجمع في قوله: طلقتم، وطلقوهن، قرينة لفظية تدل على أن الأمة مقصودة معه بالحكم، وأنه خصَّ بالخطاب لكونه متبوعهم، ولولا فَهْمُ عمومها للأمة لما افتتح بها.

واعلم أن مثل هذا الخطاب نوعان: نوع مختص لفظه بالنبي ﷺ، ولكن يتناول / غيره بطريق الأولى، كقوله: ﴿يأيها النبي لم تحرِّم ما أحل الله لك تبتغي ١٤٧/ب
مرضاة أزواجك﴾، [سورة التحريم / ١] ثم قال: ﴿قد فرض الله لكم تحلّة أيمانكم﴾ [سورة التحريم / ٢] ، وقوله: ﴿يأيها النبي إذا طلقتم النساء﴾ [سورة الطلاق / ١] .

ونوع يكون الخطاب له وللأمة، وأَفْرَدَهُ بالخطاب، لكونه هو المُواجَهَ بالوحي، وهو الأصل فيه، والمُبَلِّغ للأمة والسفير بينهم وبين الله، وهذا معنى قول المفسرين: الخطاب له، والمراد غيره، ولم يريدوا بذلك أنه لم يُخَاطَب بذلك أصلاً، كما يقول السلطان لمقدم العساكر: اخرُجْ غَداً، أو انزل بمكان كذا، واحمل على العدوّ في وقت كذا ، ومنه قوله تعالى: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ [سورة النساء / ٧٩] ، بخلاف قوله: ﴿وأرسلناك للناس رسولا﴾ [سورة النساء / ٧٩].

[المسألة] الثامنة

الخطاب للأمة إن اختص بهم نحو: يأيها الأمة فلا يدخل الرسول تحته بلا خلاف، كما قال الصفي الهندي، وأشار إليه القاضي عبد الوهاب في كتاب «الإفادة»، ومثّله بقوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا

دعاكم﴾ [سورة الأنفال / ٢٤] ، فالأول: عام. والثاني: خاص فينا دونه، لأنه هو الذي أمرنا بالاستجابة له، ومثل قوله: ﴿قد أنزل الله إليكم ذكراً، رسولا﴾ [سورة الطلاق / ١٠ ـ ١١] ، تقديره: اطلبوا رسولا على الإغراء، وهذا أيضاً فينا دونه. اهـ.

وإن أمكن تناوله نحو: يأيها الناس، ويأيها المؤمنون، ويا عبادي، فاختلفوا فيه، فالأكثرون على أنه يشمله. وقيل: لا، لأجل الخصائص الثابتة له. والثالث: ونقل عن أبي بكر الصَّيْرَفي والحَلِيمي التفصيل بين أن يسبقه تبليغ: نحو قل، ونحوه، فلا يشمله، فإن الأمر بالتبليغ يؤثر في عموم الخطاب، وإن ورد مسترسلاً فالرسول فيه بمثابة غيره، واستنكره إمام الحرمين، لأن القول فيها جميعاً مستند إلى الله تعالى، والرسول مبلغ خطابه إلينا، فلا معنى للتفرقة.

وقال المُقْتَرح في تعليقه: الخطاب إما يكون من الكتاب، أو من السنة، فإن كان من الكتاب فهو مبلغ عن الله سبحانه وتعالى، والمبلغ يندرج تحت عموم الخطاب، وإن كان من السنة فإما أن يكون مجتهداً أولا، فإن قلنا: إنه مجتهد فيرجع إلى أن المُخَاطِب: هل يدخل تحت الخطاب أم لا؟ وإن لم يكن مجتهداً فهو مبلغ، والمبلغ إذَنْ داخل تحت الخطاب. ثمَّ قيل: لا فائدة للخلاف في هذه المسألة. وقيل: بل تظهر فائدتها فيما إذا ورد العموم وجاء فعلُ النبي ﷺ بخلافه، فإن قلنا: إنه داخل في خطابه كان فعله نسخاً، وإن قلنا: ليس بداخل لم يخص فعله العموم، وبقي على شموله في ذلك.

[المسألة] التاسعَة

[الخطاب الخاص لغة بواحد من الأمة هل يشمل غيره من الأمة]

الخطاب الخاص لغة بواحد من الأمة، إن خص فيه بالتخصيص، فلا شك فيه، لقوله: (ولن تجْزىَ عن أحد بعدك)، وإن صلح أن يتناول غيره، فلا يتناول غيره من الأمة إلا أن يقوم دليل على وجوب تعميمه عند الجمهور، ونص عليه الشافعي.

قال الإمام في باب الرضاع من «النهاية» في الكلام على إرضاع الكبير: وقد أشار الشافعي إلى تصرف في حديث سالم رمز إليه المُزَني، وهو أن خطاب رسول الله عليه الصلاة والسلام إذا اختص بشخص في حكاية حال، فحكم الصيغة اختصاص الحكم بالمخاطب؛ وإذا قضينا بأن الناس في الشرع واحد، فهو يتلقى من إجماع الصحابة لما يشاهدونه من قرائن الأحوال الدالة على الاختصاص. قلنا: اضطرب رأيهم في قضيّة سالم في التخصيص، واللفظ في نفسه مختصٍ بالمخاطب، فلم يجز تعميم الحكم، سيما إذا اعتقد خلافه مما يستقل دليلاً. انتهى.

وقال القاضي من الحنابلة وغيره: عامٌ بنفسه. وقال أبو الخطاب منهم: هذا إذا وقع جواباً لسؤال، كقول الأعرابي وَاقَعْتُ، فقال: (اعتق). فأما نحو قوله: (مُرُوا أبا بكر فليصل بالناس) فلا يدخل فيه كلُّ الصحابة، وكذا قوله للرجل: (قم فبارز)، فلا يجوز على غيره المبارزة. قال: وكذلكَ إذا حكم ﷺ في حادثة بين نفسين، كان واجباً على كل أحد أن يحكم عليه بمثل تلك الحادثة، وهذا لا أعْلم فيه خلافاً. انتهى.

واقتضى كلام القاضي منهم أنه عام بعرف الشرع لا بوضع اللغة للقطع باختصاصه به لغة، ومن ثمَّ قال بعضهم: ليس النزاع لفظياً.

وحكى أبو الحسين بن القَطَّان وجهين لأصحابنا في المسألة. وقال: الأكثرون على الأول. قال: والثاني أنه للعموم بدليل: حكمي على الواحد، وعلى هذا فقال الأستاذ أبو منصور: اختلف أصحابنا في كيفية الحكم بذلك في غير السائل، هل هو بالقياس أو بقوله: خطابي للواحد خطابي للجماعة؟ وجهان، الأول قول ابن سريج. انتهى.

ويخرج من كلام الإمام السابق رأي ثالث: أنه بالإجماع، ثم صوّر إمام الحرمين وابن السَّمْعَاني وغيرهما المسألة بخطابه عليه السلام، وصوّرها الشيخ أبو حامد في أعمّ من ذلك، وهي مخاطبة الشارع واحداً بلفظ مختص به، سواء كان المُخَاطِبُ الله تعالى لنبيه ﷺ، نحو ﴿يأيها النبيّ حرّض المؤمنين على القتال﴾ [سورة الأنفال / ٦٥] و﴿يأيها الرسول بلغ﴾ [سورة المائدة / ٦٧] أو المخاطِبُ النبي ﷺ واحداً من أمته.

وقال إمام الحرمين: لا ينبغي أن يكون في المسألة خلاف، فقال: لاشك أن الخطاب خاص لغة بذلك الواحد، ولا ينبغي فيه خلاف، وأنه عام بحسب العرف الشرعي، ولا ينبغي فيه خلاف، فلا معنى للخلاف في المسألة، قال المُقْتَرح: بل هو معنوي، وهو أنَّا نقول: الأصل ما هو؟ هل هو مورد الشرع، أو مقتضى العرف؟ وقال الصفي الهندي: لا نسلم أن الخطاب عام في العرف الشرعي؛ بل الذي نسلمه عموم مقتضى الخطاب غير عموم قطعاً[1]، والنزاع إنما هو في الثاني لا في الأول.

والحق أن التعميم منتف لغة ثابت شرعاً، والخلاف في أن العادة هل تقضي بالاشتراك بحيث يتبادر فهم أهل العرف إليها أو لا؟ فأصحابنا يقولون: لا قضاء للعادة في ذلك، كما لا قضاء للغة، والخصم يقول: إنها تقضي بذلك. وهذا نقل ابن السَّمْعَاني عنهم الاحتجاج بأن عادة أهل اللسان مخاطبة الواحد، وإرادة الجماعة.

تنبيه

[تطبيبه عليه السلام، هل يفيد التعميم؟]

هذا في الأحكام، وأما تطبيبه عليه السلام لأصحابه وأهل أرضه، فقال الحافظ شمس الدين الذهبي في «مختصر المستدرك»: هو خاص بطباعهم وأرضهم، إلا أن يدل دليل على التعميم، لأن تطبيبه من باب المباح، بخلاف أوامره الشرعية، ذكره في حديث: (أن امرأة أتت النبي ﷺ بصبيٍّ لها فقالت: أنقأ منه العُذْرَة. فقال: تحرقوا حلوق أولادكم! خذي قسطاً هندياً وورسا فأسعطيه إياه). وقال إسناده صحيح[2]. انتهى.

---

(١) كذا في الأصل، ويظهر أن فيه تحريفاً أو سقطاً.

(٢) الحديث الذى ساقه المصنف هنا غير واضحة ألفاظه. والحديث رواه البخاري ومسلم عن أم قيس بنت محيصن أنها أتت النبي ﷺ بصبي لها، وقد أعلقت عليه من العُذْرة. فقال: علام تَدْعَرْنَ أولادكن بهذا العِلاق؟ عليكنّ بهذا العود الهندي. والمراد بالعلاق: المعالجة من العذرة. والعذرة مرض يعرض للحلق.

وفيما قاله نظر، وظاهر تصرف العلماء سيما مَن صنف في الطب النبوي، إنما يفهم التعميم كالأوامر، ولهذا تكلفوا الجواب عن حديث: (أبردوا الحمى بالماء) مع أن كثيراً من الحميات لا يقتضي الطب تسويغ ذلك، وحملوه على ما يقتضي الحال اللائق بذلك من أنواع الحميات، وقوله إن التطبيب من باب المباح ممنوع.

[المسألة] العاشرة

[دخول المخاطِب في عموم خطابه]

اختلفوا في دخول المخاطب بكسر الطاء في عموم خطابه على وجهين لأصحابنا، حكاهما الأستاذ أبو منصور. أحدهما: قال: وبه قال أكثر المخالفين أنه يتناول، ولا يخرج من عمومه / إلا بدليل يوجب تخصيصه. والثاني: قال: وعليه ١/١٤٨
أكثر أصحابنا أنه لا يدخل إلا بدليل، وهو الصحيح من مذهب الشافعي.

قال: وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا وَرَدَ منه عليه السلام لفظ عام في إيجاب حكم أو حَظْره أو إباحته: هل يدل ذلك على دخوله فيه أم لا؟ وكذا قال القاضي أبو الطيب إذا أمر النبي عليه السلام أمته بأمر لم يدخل هو في الأوامر خلافاً لبعض أصحابنا، وكذا قال سليم في «التقريب»: إذا أمر عليه السلام بأمر لم يدخل في حكمه إلا أن يكون في اللفظ ما يقتضيه، كقوله: افعلوا كذا فإنكم مكلفون، وقيل يدخل مطلقاً، وكذا قال ابن برهان في «الأوسط»: ذهب معظم العلماء إلى أن الآمِرَ لا يدخل تحت الخطاب، ونقل عبد الجبار وغيره من المعتزلة دخوله، وكذا قال ابن السَّمْعاني في «القواطع»: المسألة مصورة فيه عليه السلام إذا كان آمِراً، وعامة الفقهاء على أنه لا يدخل، فأما الأمر الوارد من الله تعالى بذكر الناس، فقد اتفقوا على أن الرسول لا يدخل في ذلك. هكذا قال، وقد سبق الخلاف فيه.

والحاصل أن مذهبنا عدم الدخول، ولهذا قال النووي في «الروضة» في كتاب الطلاق: إنه الأصح عند أصحابنا. وقد رأيت مَن أنكر عليه ذلك بنقل «المحصول» عن الأكثرين الدخول، وقد عجبت من نَقْل هؤلاء الفحول، لأنهم إنما تعرضوا للأمر، لا للخبر، والفرق بينهما واضح، وقد سوّى صاحب

«المحصول» بينهما في النقل عن الأكثرين، وهو ظاهر كلام الغزالي في «المنخول» حيث قال بهما، ثم قال: والمختار الاندراج، وكذا قال ابن القُشَيْرِي في «أصوله».

قال: صاحب المحصول: ويشبه أن يكون كونه أمراً قرينة مخصصة، ففرق بينهما، وأدخله في الخبر لا الأمر. قال صاحب «الحاصل»: وهو الظاهر، وعلى هذا فلا منافاة بينه وبين نَقْل الجمهور.

وفصّل إمام الحرمين، فقال: اللفظ يتناوله نفسه، ولكنه خارج عنه عادة، وقال إلْكِيا الهراسي: القول الموجز فيه أن موجب الخلاف الاندراج، ولكن اشتهر عرف الاستعمال بخلافه، وذلك لا يوجب تأثيراً في موجب اللفظ إلا أن يكون عُرف الاستعمال راجعاً إلى غير اللفظ، لا إلى حال المخاطب. قال: وهذا دقيق قاطعٌ خَيال المخالف. وقال الصفي الهنديّ: هذه المسألة قد تعرض في الأمر، وقد سبقت في مباحثه، ومثله النهي، ومرت في الخبر، والجمهور على دخوله.

وقال بعض المتأخرين: إذا كان المراد بهذه المسألة أن ما وضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعاً؛ فليس كذلك، وإن كان المراد حكماً فمسلم، إذا دل عليه دليل، أو كان الوضع شاملاً له كألفاظ العموم.

تنبيه

[دخول جبريل في التكاليف التي ينزل بها]

وقع البحث في أن جبريل عليه السلام هل يدخل في التكليف بما يأتي به النبي ﷺ؟ والتحقيق أن كل تبليغ يتوقف على فعل، فهو مأمور بذلك الفعل، كما في إمامته بالنبي عليه السلام في اليومين. وأما مالا يتوقف على فعل فهو مأمور بتبليغ ما أمر بتبليغه فقط.

مسألة

[دخول المخاطَب في عموم أمر المخاطِب له]

أما المخاطَب بالفتح فقال القاضي أبو الطيب في تعليقه: لايدخل في عموم أمر

المخاطب له على المذهب الصحيح، ولهذا لو قال: وكلتك في إبْرَاء غرمائي، وكان هو منهم لم يدخل. قلت: وهذه المسألة هي مسألة أوامر الله العامة، هل يدخل فيها النبي عليه السلام؟ وقد سبقت، لكن الصحيح هناك الدخول.

فصل

في القرائن التي يُظن أنها صارفة للفظ عن العموم. وفيه مسائل:

[المسألة] الأولى

الخارج على جهة المدح أو الذم، نحو ﴿إن الأبرار لفي نعيم، وإن الفجار لفي جحيم﴾ [سورة الانفطار / ١٣] ، وقوله: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة﴾ [سورة التوبة / ٣٤] وقوله: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون﴾ [سورة المؤمنون / ٥] والمراد مدح قوم وذم آخرين، ويتعلق به ذكر الذهب والفضة، وذكر النساء، وملك اليمين، ونحو ذلك؛ ففي التعلق بعمومه وجهان لأصحابنا حكاهما أبو الحسين بن القَطّان، والأستاذ أبو منصور، وسليم الرَّازِي، وابن السَّمْعَانِي، وغيرهم:

أحدهما: أنه لا يقتضي العموم، ونسب للشافعي، ولهذا منع التمسك بآية الزكاة في وجوب زكاة الحلي، لأن اللفظ لم يقع مقصوداً له، وربما نقلوا عنه أنه قال: الكلام مفصل في مقصوده، ومجمل في غير مقصوده، ونقله أبو بكر الرَّازي عن القَاشَاني، ونقله ابن برهان عن الكَرْخِي وغيره.

وقال إلْكِيا الهراسي: إنه الصحيح. وبه جزم القَفَّال الشَاشي في كتابه، فقال: لا يحكم بالعموم بمجرد الخطاب العام، ولكن يكون المخصوص بالذكر على ما حكم فيه، ثم ينظر فيما عداه مما هو داخل تحته بدليل آخر لا بالعموم، وأطال في الاحتجاج بذلك.

قال: فلا يحتج بقوله: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة﴾ [سورة التوبة / ٣٤] على وجوب الزكاة في قليل الذهب والفضة وكثيرهما، بل مقصود الآية الوعيد لتارك الزكاة، وكذا لا يحتج بقوله: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ [سورة المؤمنون / ٥ ـ ٦] في بيان ما يحل منها ومالا

يحل، ولكن فيها بيان أن الفرج لا يجب حفظه عنهما، ثم إذا احتيج إلى تفصيل مالا يحل بالنكاح أو بملك اليمين صِيرَ فيه إلى ما قصد تفصيله، مثل: ﴿حرّمت عليكم أمهاتكم﴾ [سورة النساء / ٢٣] ونحوه.

قال: ومَن ضبط هذا الباب أفاده علْماً كثيراً، واستراح مَن لا يرتّب الخطاب على وجهه، ولا يضعه موضعه. انتهى.

وجزم به القاضي الحسين في «تعليقه» في باب ما يَحْرُم من النكاح، وعبارته: قلنا: الآية إذا سيقت لبيان مقصود، فإنما يوجب التعميم في محل المقصود، فأما في محل غير المقصود والغرض بالخطاب فلا يقصد بالخطاب، بل يعْرض عنه صفحاً، كقوله تعالى: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض﴾ الآية [سورة البقرة / ١٨٧] اهـ.

والثاني: وعليه الجمهور أنه عام، ولا تنافي بين قصد العموم والذم، قال الأستاذ أبو إسحق الأسفرايني: إنه الظاهر من المذهب. وقال الشيخ أبو حامد وسليم الرَّازي في «التقريب»: إنه المذهب، وكذا قال ابن برهان في «الأوسط»، وقال ابن السَّمْعَاني في «القواطع»: إنه المذهب الصحيح. قال: وكذا ذكره الشيخ أبو حامد وغيره من أئمتنا، وصرحوا بأن المذهب الشافعي الصحيح عنده صحة ادعاء العموم فيه حتى لا يعارضه.

وقال الأستاذ أبو منصور في كتاب «التحصيل»: عليه أصحاب الشافعي وأبي حنيفة وأكثر القائلين بالعموم، ونقله ابن القَطَّان عن أهل الظاهر، وجزم به الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع» وخطَّأ مُخَالِفَه، وقال الأستاذ أبو إسحاق: وقد جعله الشافعي في بعض المواضع طريق الترجيح، ولا يعرف أنه جعله وجه المنع من الاستدلال بالظاهر.

قلت: وللشافعي في القديم ما يدل عليه، فإنه ذهب فيه إلى أن النوم في الصلاة لا ينقض / الوضوء واحتج بقوله تعالى: ﴿والذين يبيتون لربهم سُجَّداً وقياماً﴾ ١٤٨/ب [سورة الفرقان / ٦٤] قال: فأخرجه مخرج المدح، وما خرج مخرج المدح ينفي عنه إبطال العبادة، واحتج في الجديد على أصحاب مالك في أن وقت المغرب يبقى إلى

مغيب الشفق من حديث أبو موسى الأشعري (أنه صلى المغرب في اليوم الأول عند غروب الشمس، وفي الثاني عند مغيب الشفق، ثم قال: ما بين هذين وقتُ المغرب) وهذا نصٌّ في مساواتها في الوقت بغيرها، فقال المعترض: يحمل على أنه أراد تعليم وقت الضرورة، فقيل له: لم يقصد ذلك، وإنما قصد تعليم أوائل أوقات الاختيار وآخرها، لكن نصَّ في موضع آخر على موافقة الوجه الأول، فإن الحنفية احتجوا على أن وقت الظهر أطول من وقت العصر بقول أهل الكتاب: نحن أكثر أعمالاً وأقلّ أجراً. قالوا: وهذا يدل على سَعة الوقت، فقال لهم: لم يقصد بالخبر ذلك، لأن كثرة العمل وقلته لاتدل على ما ذكرتم، فمنع التمسك بالعموم في غير مقصوده.

وكذا يمنع تمسك الحنفية بحديث: (فيما سقت السماء العشر) على وجوب الزكاة في الخضراوات. وقال: إن الكلام إنما سيق لبيان الجزء الواجب، لا لبيان الواجب فيه، لكن الصحيح الأول. وإنما لم يقل به الشافعي هنا لمعارض آخر، لا لمجرد كونه مسوقاً لغيره. هذا كله إذا لم يعارضه عموم آخر لم يقصد به المدح أو الذم، فإن عارضه فلا خلاف على المذهب أنه يترجح الذي لم يُسَقْ لذلك، فيجرى على عمومه، ويقصَر ما سيق للمدح أوالذم عليهما. هكذا قال الأستاذ أبو منصور في كتاب «التحصيل»، وأبو الحسين بن القطان في كتابه، والشيخ أبو حامد وسليم الرازي وابن السمعاني في «القواطع» لكن حكى أبو عبد الله السهيلي من أصحابنا وجهاً أنه يُوقف هذان العامان إلى أن يتبين الحال كالمتعارضين، وهو القياس.

ومثال المسألة قوله تعالى: ﴿حرّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾ [سورة النساء / ٢٣] فإنها سيقت لبيان أعيان المحرمات دون العدد مع قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورُباع﴾ [سورة النساء / ٣] فإنه سيق للعدد، وهو يعم الأخت وغيرها، فيقضى بتلك لأنها مسوقة لبيان المحرم، وكذا يقضى بها على ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ [سورة المؤمنون / ٦] وكذا قوله: ﴿وأن تجمعوا بين الأخْتين﴾ [سورة النساء / ٢٣] مع قوله: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ [سورة المؤمنون / ٦] فالأولى سيقت لبيان الحكم، فقدم على ما سياقها للمدح، وكذا قوله: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم﴾ [سورة المائدة / ٣] إذا قدَّرنا دخول الشَّعَر فيها قدم على

قوله: ﴿ومن أصوافها﴾ [سورة النحل / ٨٠].

واعلم أن المسألة ليست مخصوصة بما سيق للمدح أو الذم؛ بل هي عامة في كل ما سيق لغرض، كما سبق من نحو (فيما سقت السماء العشر) وغيره.

المسألة الثانية[1]
وروده على سبب خاص

فتقول: لا إشكال في صحة دعوى العموم فيما جاء من الشارع ابتداء كقوله: (مفتاح الصلاة الطهور)، فأما ما ذكره جواباً لسؤال، فأطلق جماعة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب بلا خلاف، ولابد في ذلك من تفصيل، وهو أن الخطاب إما أن يكون جواباً لسؤال سائل أم لا. فإن كان جواباً، فإما أن يستقل بنفسه أوْ لا، فإن لم يستقل بحيث لا يصح الابتداء به فلا خلاف في أنه تابع للسؤال في عمومه وخصوصه، حتى كأن السؤال مُعادٌ فيه، فإن كان السؤال عاماً فعام أو خاصاً فخاص.

مثال خصوص السؤال قوله تعالى: ﴿فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم﴾ [سورة الأعراف / ٤٤] وقوله في الحديث: (أينقُص الرطب إذا جَف؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذن) وكقول القائل: وطئت في نهار رمضان عامداً فيقول: عليك الكفارة، فيجب قصر الحكم على السائل، ولا يعم غيره إلا بدليل من خارج على أنه عام في المكلفين، أو في كل من كان بصفته.

ومثال عمومه مالو سئل عمَّن جامع امرأته في نهار رمضان، فقال: يعتق رقبة. فهذا عام في كل واطىء في رمضان. وقوله: «يعتق» وإن كان خاصاً بالواحد، لكنه لما كان جواباً عمَّن جامَع امرأته بلفظٍ يَعُمّ كل مَنْ جَامع كان الجواب كذلك، وصار السؤال مُعاداً في الجواب.

واختلف أصحابنا في المعنى الذي لأجله حمل هذا الحكم على العموم، فقيل: لأنه لّما لم يستفصل «بأي شيء أفطرت»؟ دل على أن الحكم باختلاف ما يقع به

(١) أي من المسائل التي يظن أنها صارفةٌ للفظ عن العموم.

الفطر، وضعف باحتمال علمه بالحال، فأجاب على ما علم.

وقيل: لما نقل السبب وهو الفطر، فحكم فيه بالعتق صار كأنه علل وجوب العتق بوجود الفطر، لأن السبب في الحكم تعليلٌ، وهذا موجود في غير السائل، وهذا أصح.

وقيل من قوله: (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)، قال الغزالي: وهذا يشترط فيه أن يكون حال غير المحكوم عليه كحاله، وكل وصف مؤثر للحكم.

وجعل القاضي في «التقريب» مِنْ هذا الضرب قوله: (أنتوضأ بماء البحر؟ فقال: هو الطهور ماؤه) فقال: لأن الضمير لابد له من تعلق بمذكور قبله، ولا يحسن أن يبتدأ به، وفيه نظر، لأن هذا ضمير الشأن، ومن شأنه صدر الكلام، وإن لم يتعلق بما قبله، وقد رجع القاضي في موضع آخر فجعله من القسم الثاني، وهو الصواب، وبه صرح ابن بُرْهَان وغيره.

وإن استقل الجواب بنفسه بحيث لو ورد مبتدأ لكان كلاماً تامّاً مفيداً للعموم **فهو على ثلاثة أقسام**: لأنه إما أن يكون أخص أو مساوياً أو أعم.

الأول: أن يكون مساوياً له لا يزيد عليه ولا ينقص، كما لو سئل عن ماء بضاعة وماء البحر، فقال: لا ينجسه شيء، فيجب حمله على ظاهره بلا خلاف. كما قاله ابن فُورَك، والأستاذ أبو إسحاق الأَسْفِرايني، وابن القُشَيْرِي وغيرهم. وكذا قال أبو الحسين في «المعتمد»: لاشك في كونه مقصوراً فيه، ولا يجوز خروج شيء من السؤال عن الجواب إلا بدليل.

ومثَّل القاضي أبو الطيب في «شرح الكفاية» هذا القسم بحديث المجامع في نهار رمضان. قال: والظاهر تعلق الحكم الذي هو الإعتاق بالوقوع المذكور تعلق الحكم بالعلة، لأن السبب هو الذي اقتضى الحكم وآثاره، فيعم كل من وجد فيه ذلك.

قال: ولهذا قلنا فيما روي أن أعرابياً جاء إلى النبي عليه السلام وعليه جبة، مضمخ بالخلوق، فقال: أحرمْتُ وعليّ هذه الجبة، فقال: (انزع الجبة، واغْسل

الصفرة)، ولم يأمره بالفدية، فدلَّ على أنّ الفدية غير واجبة، والسبب عَلَّق الحكم بمثله، وظاهر كلام الأستاذ أبي منصور جريان الخلاف إلا[1] في هذا القسم أيضاً.

وقال ابن الصباغ في «العدة»: ذكر القاضي أبو الطيب في شرح «الكفاية» أنَّ المخاطب بذلك يكون أصلاً، وكل من فعل فعلاً مثله يكون فرعاً له بعلة تعدت إليه، كما كان الأرز فرعاً للبر في إثبات الربا فيه. قال: وهذا فيه نظر، لأن خطابه ﷺ لواحد خطاب للجماعة بالإجماع، ولو كان غيره فرعاً له لكان هو / أيضاً فرعاً ١/١٤٩
لنفسه، وهو محال.

الثاني: أن يكون الجواب أخصّ من السؤال مثل أن يسأل عن أحكام المياه، فيقول: ماء البحر طهور، فيخص الجواب بالبعض، ولا يعم بعموم السؤال بلا خلاف. قاله الأستاذ أبو منصور وابن القُشَيْرِي وغيرهما. لكن كلام الأستاذ أبي إسحاق يقتضي جريان الخلاف فيه. قال ابن القُشَيْرِي: ولا يجوز أن يصدر مثل هذا من النبي ﷺ إلا إذا علم أن الحاجة إنما تمس إلى بيان ما خصصه بالذكر، أما إذا علم أن الحاجة عامة في بيان جملة المياه فتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

ولهذا قال المَازَرِي: إن قيل: هل يجوز أن لا يطابق النبي ﷺ السؤال بزيادة أو نقص؟ قلنا: أما الزيادة فنعم، كقوله: (الحل ميتته) وقد سئل عن الماء، وأما النقصان فإن مست الحاجة إلى بيان جميعه ولم يكن في المذكور تنبيه على المسكوت عنه لم يجز، وإن كان فيه تنبيه يعلم به السامع حكم المسكوت عنه قبل فوت الحادثة، فإن ذلك لا يسوغ[2]، فإن لم تمس الحاجة إليه فعلى الخلاف في تأخير البيان.

وقال القاضي أبو بكر وابن فُورَك وصاحب «المعتمد» وغيرهم: هذا لا يجوز إلا بثلاثة شروط: أن ينبه في الجواب على حكم غيره. وأن يكون السائل مجتهداً، وإلا لم يفد التنبيه ـ ولعلهم أرادوا بالمجتهد مَنْ له قوّة التَّنبُّهِ، وإن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ـ وأن يبقى من زمن العمل وقت متسع للاجتهاد، فيجيبه النبي ﷺ عن بعض ما سأله، وينبهه بذلك على جواز البعض الآخر بطريق من طرق العلة، كقوله لعمر حين سأله عن القُبلة للصائم: (أرأيت لو تمضمضت) وقوله للخثعمية: (أرأيتِ لو

(١) الصواب: حذف «إلا». (٢) صوابه بحذف لا

كان على أبيك دين فقضيتِه أينفعُه ذلك؟ قالت: نعم. قال: فدين الله أحق أن يُقضى)، قال: وحكمه حينئذ كحكم السؤال، لكن لا يسمى عاماً لدلالة التنبيه. ومتى انتفى شرط من الثلاثة لا يجوز أن يجيب المسئول فيها عن البعض للإخلال بما يجب بيانه.

ومثَّل القاضي في «شرح الكفاية» هذا القسم بما لو سئل عن قتل النساء الكوافر، فقال: اقتلوا المرتدات. قال: فيختص القتل بهن، ولا تقتل الحربيات لأجل دليل الخطاب. ولأن عدوله عن الجواب العام إلى الخاص دليلٌ على قصد المخالفة. قال: ولهذا قال أصحابنا في حديث: (جعلت لي الأرض مسجداً، وتربتها طهورا): علَّق على اسم الأرض كونها مسجداً، وعلق على ترتبها كونه طهورا، فدل على قصد المخالفة بين المسجد والطهورية، خلاف قول الحنفية: أن الأرض كلها مسجد وطهور.

ومنه احتجاج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿أسْكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم﴾ [سورة الطلاق / ٦] إلى قوله: ﴿حتى يضعن حملهن﴾ [سورة الطلاق / ٦] فأوجب السكنى مطلقاً والنفقة بشرط الحمل، فدل على قصد المخالفة بينهما، وأن المبتوتة الحائل لا نفقة لها.

ومثَّل الأستاذ أبو إسحاق هذا القسم بقول السائل: (هلكت وأهلكت، فقال: اعتق رقبة)، فأجاب بما يلزمه، ولم يتعرض لحكم الموطوءة، قال: فمن أسقط السبب، واعتبر اللفظ جعله ظاهراً فيها، وطلب دلالة في حكمها.

الثالث: أن يكون الجواب أعمّ من السؤال، فيتناول ما سئل عنه وعَن غيره، فهو قسمان:

أحدهما: أن يكون أعم منه في حكم آخر غير ما سئل عنه، كسؤالهم عن التوضي بماء البحر، وجوابه بقوله: (هو الطهور ماؤه الحل ميتته)، فلا خلاف أنه عام لا يختص بالسائل، ولا بمحل السؤال من ضرورتهم إلى الماء وعطشهم، بل يعم حال الضرورة والاختيار. قاله أبو بكر بن فُورَك وصاحب «المعتمد» و«المحصول»، لكن صرح القاضي أبو الطيب وابن برهان بجريان الخلاف الاتي في

هذا القسم، وجعل الأستاذ أبو إسحاق هذا الحديث من قسم المساوي، وفيه نظر.

الثاني: أن يكون أعم منه في ذلك الحكم الذي سأل عنه، كقوله: وقد سئل عن بئر بضاعة: (الماء طهور لا ينجسه شيء)، وعمّن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً (الخراج بالضمان)، **وفيه مذاهب**:

أحدها: وبه قال بعض أصحابنا ونسبه المتأخرون للشافعي، أنه يجب قصره على ما أخرج عليه السؤال، ونسبه الشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب وابن الصبَّاغ وسليم الرَّازِي وابن بُرْهَان وابن السَّمْعاني إلى المُزَني وأبي ثور والقَفَّال والدَّقَاق؛ وفي نسبة ذلك للقَفَّال نظر، وهو ظاهر كلام الخَفَّافِ في «الخصال»، فإنه جعل من المخصصات خروج الكلام على معهود متقدم.

ونسبه الأستاذ أبو منصور إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري، قال: وعليه يدور كلامه في كثير من الآيات، يقتصر بها على أسبابها التي ترتب فيها، ويجعلها تفسيراً لها، ودلالة على المراد باللفظ، ونسبه القاضي عبد الوهاب والبَاجِي لأبي الفرج من أصحابهم؛ ونسبه الإمام في «البرهان» لأبي حنيفة. وقال: إنه الذي صح عندنا من مذهب الشافعي، وكذا قال الغزالي في «المنخول» وتبعه في «المحصول» والذي في كتب الحنفية، وصح عن الشافعي خلافه كما سيأتي.

ونقله القاضي أبو الطيب والمَاوَرْدي وابن برهان وابن السَّمْعَاني عن مالك، قال الماوردي: ولهذا لو قذف زوجته ثم وطئها لم يلاعن عنده، ويجعل الوطء تكذيباً له، لأن آية اللعان وردت في العجلان[1] على سبب خاص، وهو قوله: رأيتُ بعيني، وسمعتُ بأذني وما قربتها منذ سَمِعْتُ. وقصَد بذلك أنه ترك إصابتها مدة طويلة واقتضى أن يكون تَرْكُ إصابتها شرطاً في جواز لعانها.

والثاني: أنه يجب حمله على العموم، لأن عدول المجيب عن الخاص المسئول عنه إلى العام دليل على إرادة العموم، ولأن الحجة في اللفظ، وهو مقتضى العموم. وورود على السبب لا يصلح معارضاً لجواز أن يكون المقصود عند ورود السبب:

(١) الصواب: العجلاني، فالملاعن هو عويمر العجلاني.

بيان القاعدة العامة لهذه الصورة وغيرها.

وهذا مذهب الشافعي كما قاله الشيخ أبو حامد، والقاضي أبو الطيب، والمَاوَرْدِي وابن برهان في «الأوسط» وذكر ابن السَّمْعاني في «القواطع» أن عامة الأصحاب يُسنده إلى الشافعي.

واختاره أبو بكر الصَيْرَفِي، وابن القطَّان، وقال الأستاذ أبو إسحاق وابن القُشَيْري وإلْكِيا الطبري والغزالي: إنه الصحيح.

وبه جزم القَفَّال الشَاشي في كتابه، فقال: والأصل أن العموم له حكم، إلا أن يخصه دليل، والدليل قد يختلف، فإن كان في الحال دلالة يعقل بها المخاطب أن جوابه العام يقتصر به على ما أجيب عنه أو على جنسه فذاك، وإلا فهو عام في جميع ما يقع عليه عمومه، ثم قال: والأصل في ذلك أن الأحكام لا يخلو أكثرها عن سبب وأمر يحدث، ولا ينظر إلى ذلك، وإنما النظر إلى الحكم كيف مورده، فإن ورد عاماً لم يخص إلا بدليل / ، وإن ورد مطلقاً لم يقيّد إلا بدليل، لأن الأسباب ١٤٩/ب
متقدمة، والأحكام بعدها فقد ينظمها مع تقدمها، كما أن الأحكام لا يخلو أكثرها من أن يقضى به على غير أولها أو فيها، وليس في ذلك ما يوجب الاقتصار بالخطاب على العين. هذا كلامه.

وقال القاضي ابن كج في كتابه في الأصول: ذهب عامة أصحابنا إلى أن الحكم للفظ. وبه قال أبو حنيفة، وهو مذهب الشافعي. قال نصاً: والأسباب لا تَصْنَعُ شيئاً، وإنما الحكم للألفاظ. وقال قوم من أصحابنا: إن الحكم للسبب، وادّعوا أن ذلك مذهب الشافعي، لأنه قال في قوله: (إنما الربا في النسيئة) إنه خرج عن سؤال السائل، لأنه سأل عن الربا في الجنس. انتهى.

وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أكثر أصحابنا والحنفية، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن الحنفية، وأكثر الشافعية والمالكية، وحكاه الباجي عن أكثر المالكية، والعراقيين: إسماعيل القاضي، والقاضي أبي بكر، وابن خُوَيْز مَنْدَاد، وغيرهم، وقال: إنه الصحيح عندي. انتهى.

وقال القاضي في «التقريب»: إنه الصحيح، لأن الحكم يتعلق بلفظ الرسول

دون ما وقع عليه السؤال، ولو قال ابتداء لوجب حمله على العموم، فكذلك إذا صدر جواباً.

وقال الباجي: روي عن مالك المذهبان؛ وقال القاضي أبو بكر: روي عن الشافعي المذهبان، لأنه جعل الخراج بالضمان عاماً، وحمله على جميع المبيعات، ولم يخصه بمال، وهو العبد، وقال في موضع آخر: إن قوله: (إنما الربا في النسيئة)، يحتمل أن يكون خارجاً عن سؤال سائل، فيجب قصره عليه. انتهى.

مذهب الشافعي في الجواب يكون أعم من السؤال:

والصحيح عنده القول بالعموم، وفروع مذهبه تدل عليه، وقد نص في «الأم» في كتاب الطلاق على أن العمل للألفاظ ولا تعمل الأسباب شيئاً، لأن السبب قد يكون، ويحدث الكلام على غير السبب، ولا يكون مبتدأ الكلام الذي حكم؛ وخدش بعضهم في هذا، فإن الشافعي إنما ذكر ذلك في معرض أن الغضَب وغيره من الأسباب التي يرد عليها الطلاق لا يدفع وقوع الطلاق، ونحن نقول: بل العبرة في كلام الشافعي بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وقوله: لاعمل للأسباب على عمومه، ولا يخصه سياقه.

وقال في «الأم» في باب بيع العَرَايا للأغنياء ما نصه: والذي أذْهَبُ إليه أنه لا بأس بذلك، لأن النبي ﷺ حين أحلها لم يذكر أنها تحل لأحد دون أحد، كما قال: تحل لك، ولمن كان مثلك، كما قال في التضحية بالجذعة: (تجزيك ولا تجزي عن أحد بعدك)، وكما حرم الله الميتة فلم يرخص فيها إلا للمضطر، وكثير من الفرائض نزل بأسباب قوم، وكان لهم وللناس عامّة إلا ما بيّن الله أنه أحل لغيره ضرورة أو حاجة. انتهى.

وقد نقل المَاوَردِي عنه عند الكلام في «أن قرينة الغضب لا تجعل الكناية صريحاً» أنه إذا كان لفظه عاماً لم أَعْتَبِر خصوص السبب، وإن كان خاصاً لم أعتبر عموم السبب.

وقال الرافعي في كتاب الأيمان: لو مَنَّ عليه بمالٍ، فقال: والله لا أشرب لك

ماءً من عطش، انعقدت اليمين على الماء وحده. وقال مالك: بكل ما ينتفع به من ماله. قال الشيخ أبو حامد: وسبب الخلاف أن الاعتبار عندنا باللفظ، وبه اعتبر عمومه وإن كان السبب خاصاً، وخصوصه وإن كان السبب عاماً. وعنده الاعتبار بالسبب دون اللفظ.

وقد أنكر الإمام فخر الدّين في مناقب الشافعي على مَنْ نَقل عنْه القول الأول، وقال: معاذَ الله أن يصح هذا النقل عنه، كيف وكثير من الآيات نزل في أسباب خاصّة؟ ثمَّ لمْ يقُل الشافعي بأنها مقصورة على تلك الأسباب. والسبب في وقوع هذا النقل الفاسد أنه يقول بأن دلالته على سببه أقوى؛ لأنه لما وقع السؤال عن تلك الصّورة لم يجز أن لا يكون اللّفظ جواباً عنه، ولا[1] تأخر البيان عن وقت الحاجة، وأبو حنيفة عكس ذلك، وقال: دلالته على سبب النزول أضعف، وحكم بأن الرجل لا يلحقه ولد أمته وإن وطئها، مالم يقر بالولد، مع أن قوله ﷺ: (الولد للفراش، وللعاهر الحجر) إنما ورد في أمة، والقصة مشهورة في عبد ابن زمعة، فبالغ الشافعي في الرد على من يجوِّز إخراج السبب، وأطنب في أن الدلالة عليه قطعية، كدلالة العام عليه بطريق العموم، وكونه وارداً لبيان حكمه، فتوهم المتوهم أنه يقول أن العبرة بخصوص السبب.

قلت: وأَما إمام الحرمين فاستدل على أن الشافعي يقول بخصوص السبب، بأنه لم يجعل قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إليَّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً﴾ الآية. [سورة الأنعام / ١٤٥] قاصراً للمحرمات في هذه الأشياء، قال: لورود الآية في الكفار الذين كانوا يُحلِّون الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، ويَتحرّجون عن كثير من مباحات الشرع، فكانت سجيتهم تخالف وضْع الشرع وتضادّه، وكان الغرض منه إبانة كونهم على مضادة الحق، فكأنه تعالى قال: لا حرام إلا ما حللتموه، والقصْد الرد عليهم فقط. قال: ولولا سَبْق الشافعي إلى ذلك ما كان يستجيز مخالفه تلك[2] في مصيره إلى حصر المحرمات فيما ذكره الله تعالى في هذه الآيات. انتهى. وتبعه ابن القُشَيْري.

(١) لعل الصواب: وإلا تأخر البيان.

(٢) لعل في الكلام حذفاً.

وذكر غيره مواضع في كلام الشافعي يؤخذ منها ذلك:

منها: أنه قال في قوله عليه السلام: (الماءُ لا ينجسه شيء)؛ خرج على سبب وهو بئر بضاعة، فقصره على سببه. وقال في اختلاف الحديث: أما حديث بئر بضاعة، فإن بئر بضاعة كثيرة الماء واسعة، كان يطرحُ فيها من الأنجاس مالا يغير لها لوناً ولا طعماً ولا ريحاً، فقيل: أنتوضأ منها ويطرح فيها كذا؟ فقال عليه السلام مجيباً: (الماء لا ينجسه شيء)، وكان جوابه محتملاً كل ماءٍ، وإن قلَّ. وبينا أن في الماء مثلها إذا كان مجيباً عليها، فلما روى أبو هريرة عن النبي عليه السلام أن يغْسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً دَل على أن جوابه في بئر بضاعة عليها، وكان العلم أنه على مِثْلها أو أكثر منها، ولا يدل حديث بئر بضاعة وحده على أن ما دونها من الماء لا ينجس، وكانت آنية الناس صغاراً، وكان في حديث الولوغ دليل على أن قدر ماء الإناء ينجس بمخالطة النجاسة له، وإن لم يغير. انتهى.

وقال في قوله: (إنما الربا في النسيئة): إنه خرج على سؤال سائل، فقصره.

ومنها قوله: إن جلد الكلب لا يطهر بالدباغ، وجعل قوله: (أيّما إهاب دبغ فقد طهر) خاصاً بالمأكول، فقد قصره على سببه.

ومنها / أنه خصص النهي عن قتل النساء والصبيان بالحربيات، لخروجه على سبب، وهو أنه ﷺ مر بامرأة مقتولة في بعض غزواته، فقال: (لم قتِلَتْ وهي لا تقاتِل؟) ونهى عن قتل النساء والولدان؛ فعلم أنه أراد الحربيات. وتخلص بذلك عن استدلال أبي حنيفة به على منع قتل المرتدة. فقد أَلْغَى الشافعيّ التعميم، وقصَره على السبب. ١/١٥٠

ومنها قال المَاوَرْدِي في «الحاوي»: لا يختلف أصحابنا أن الصوم في السفر أفضل من الفطر، لأن الفطر مضمون بالقضاء، وأما قوله عليه الصلاة والسلام: (ليس من البر الصيام في السفر)، فهذا وَرَدَ على سبب وهو أنه عليه الصلاة والسلام مرَّ برجل، وقد أَحْدَقَ به الناس، فسأل عنه، فقيل مسافر، قد أَجْهَدَهُ الصوم، فقال: (ليس من البر الصيام في السفر)، وعندنا أن من أجهده الصوم ففطره أولى. اهـ.

قلت: وهذا كله لا ينبغي السبق به إلى نسبة الشافعي إلى اعتبار خصوص

السبب، أما ما ذكره إمام الحرمين، فليس ذلك مصيراً إلى اعتبار السبب لوجهين:

أحدهما: أنه لم يأخذ التخصيص هنا من السبب، وإنما أخذه من التأويل في اللفظ، وله محامل تعضده، وقصد بذلك تطرق التأويل إلى الآية تَمَسَّكَ بها مالِك[1]، ولولا فَتْحُ هذا الباب لكانت الآية نصاً في الحصر، وهي من أواخر ما نزل منَ القرآن، ولا نسْخ فيها، ويدل على ذلك إجماع الصحابة على تحريم الحشرات والقاذورات والعذرات، ولم تنطو الآية عليها، وكيف تجري الآية مع هذا على العموم.

والثاني: أن النزاع في هذه المسألة حيث لا دليل يصرف إلى السبب، والشافعي إنما قصر الآية على سببها لما وردت السنة بمحرمات كثيرة كالحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، وذكر الآية الأخرى على جمع الخبائث، فجمَعَ الشافعي بين الأدلة كلها، بأن قصَرَ آية الإبهام على سببها، وقد أشار الشافعي إلى ذلك في «الرسالة» وهو أعلم بمراده.

وأما حديث (الماء لا ينجسه شيء) و (إنما الربا في النسيئة)، فإنما فعل ذلك كما قال أبو الحسين بن القَطَّان وغيره، لأنه رأى الأخبار تعارضت، فلم يمكن استعمالها على ظاهرها، فحملها على السّبب للتعارض.

وأما مسألة الدباغ فلم يقصر الحكم على السّبب، وإلا لقصره على خصوص الشاة؛ بل سائر جلد المأكول عنده سواء، وإنما أخرج جلد الكلب عن العام بدليل، وكذا مسألة القطع.

وأما ما قاله في النهي عن قتل النساء والصبيان، فإنه إنما قصره على سببه لمَّا عارضه قوله: (من بدل دينه فاقتلوه)، ولم يكن بُدٌّ من تخصيص أحدهما بالآخر، فوجب تخصيص الوارد على سببه، وحمل الآخر على عمومه، لأن السبب من أمارات التخصيص. ذكره المَاوَرْدِي في «الحاوي».

وأما ما قاله المَاوَرْدِي في حديث: (ليس من البرّ الصيام في السفر)، فإنما اعتبر

---

(١) الآية التي تمسك بها مالك ورأى أنها حاصرة للمحرمات هي قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلى محرماً...﴾ الآية.

السبب لقصْد الجمع بين الأحاديث كنظير ما سبق في بئر بضاعة، كيف وقد نصّ في كتاب اللعان على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب في إقامة الدليل عليه.

وأما حديث: (الخراج بالضّمان)، فقال القَفَّال الشاشي في «أصوله»: قصره أصحابنا على سببه، وهو فيه عبْد بِيعَ، فظهر فيه عيب، فجعل لمشتريه خراجَهُ لضمانه إياه لو تلف. قال: فجعل أصحابنا ذلك حكماً في البيوع دون الغصوب، وإن كانت الغُصُوب مضمُونة، وقد خالفهم في ذلك غيرهم. اهـ.

وقال القاضي الحسين في تعليقه: الغاصب يضمن منفعة المغصوب اسْتوفاها أم لا، خلافاً لأبي حنيفة، واحتج بحديث: (الخراج بالضمان)، وأجاب الشافعي بأن الخَبر ورد في خراج المِلْك، فإنه ورد في المشتري إذا استعمل المبيع، ثم اطلع على عيب، فأراد الرد. اهـ. وهَذا من القَفَّال والقاضي اعتبار للسبب.

واعترض بعضهم بأن الشافعي روى هذا الحديث بلفظ: (أن النبي ﷺ قضى أن الخراج بالضمان)، وحينئذ فليس مما نحن فيه، إذ لا عموم لمثل هذه الصّيغة على الأصح، كما في قضى بالشفعة.

قلت: لكن رواه أبو داود عن عائشة عن النبي ﷺ قال: (الخراج بالضمان). وهذه صيغة عامة، ثم رأيت الشافعي قال في «البويطي»: والحجة في أن على الغاصب غلة ما اغتصبه، وإن لم يسكن الدار، ولم يركب الدابة ـ حديث مجالد بن خَلاَّف حينَ قال له النبي ﷺ: (الخراج بالضمان)، وإنما ذلك في عبد، وليس بعينه، فقضى النبي عليه السلام بالغلة لمالك الرقبة، فذلك يقضي بالغلة لمالك الرقبة، وهو المغصوب منه، لأنه مالك الشيء. اهـ.

وهذا الاستدلال يرفع الاشكال، وقد قال ابن السَّمْعَاني في «القواطع»: قيل: إن الشافعي أشار إلى اعتبار خصوص السبب في بئر بضاعَة، وقال في قوله: (الماء لا ينجسه شيء)، مقصور على سببه. وقال في قوله: (لا قطع في ثمر ولا كثر) أنه خرج على عادة أهل المدينة في ثمارهم وأنها لم تكن في مواضع مُحُوطة. وسائر الأصحاب قالوا: إنما قال الشافعي هذا لِأدلَّةٍ دلت عليه، فأما إذا لم يكن هناك

دليل على التخصيص فمذهبه إجراء اللفظ على عمومه. اهـ.

وقال أبو بكر الصَّيْرفي في «أصوله»، وأبو الحسين بن القطان أيضاً: كل خطاب حصل عند حدوث معنى، فإن كان في الخطاب أوْ غيره دلالة على أنه أراد الحكم في المعنى فالنظر إلى المعنى ابتداء سواء كان أعم من الاسم أو أخصّ، لقيام الدليل على اعتبار المعنى، وإن لم تقم دلالة فالحكم للاسم حتى يقوم الدليل على خلافه. انتهى.

والحاصل أن مذهب الشافعي العمل بالعموم إلا أن يقوم دليل يقتضي القَصْر على السّبب، فحينئذ يرجع إليه كما فعل في الآية، وفي حديث الخراج بالضمان، وبئر بضاعة، وغيرها. وحكاه القَفَّال الشَاشي وأبو الحسين بن القطان عن أصحابنا. ولا يلزم من القصر على السبب لدليل العمل به مطلقاً، فمن ههنا مثار الغلط على الشافعي، فقد عملوا بحديث: (الولد للفراش) مطلقاً في الإماء والحرائر والأمة المملوكة والمنكوحة مع أنه ورد في التداعي في ولد المملوكة، وعملوا بحديث العرايا مطلقاً، للأغنياء والفقراء، مع أن الرخصة إنما وردت في الفقراء. وكذلك مشروعية الرمل ثبتت مطلقاً، وإن ورد على سبب خاص، وقد زال.

واتفق الشافعي والأصحاب على أن المحرم يحصره عدو أنه يتحلل، سواء كان المانع مُسْلماً أو كافراً لعموم الآية، وإن كانت قد وردت على سبب خاص، وهو صدّ المشركين رسول الله ﷺ عن البيت، أو يقال: إن العام الوارد على سبب إما أن يكون / ورد مقصوداً به حقيقة السبب، ومؤثراً في دفعه، وإما أن يرد لقصد ١٥٠/ب التشريع، والأول هو مراد الشافعي بالحمل على الخصوص. ولا ينبغي أن يجري فيه خلاف. والثاني هو المراد بعموم اللفظ.

ويشهد لهذا التقرير أنَّ إلْكِيا الهرَاسي لما جزم القول بالحكم بعموم اللفظ، قال: يعم العام الذي لم يرد على سبب أقوى، وهذا دونه، قال: ولا جرم قال الشافعي إن قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إليَّ محرماً﴾ الآية [سورة الأنعام / ١٤٥] لا نَرى دلالته على حصر المحرمات فيما رآه مالك، فإنه نزل على سبب، وهو عادة العرب في تناول الموقوذة والمتردية، فيحتمل أن يكون أراد لا مُحرّم

مما يأكلون إلا كذا وكذا يعم، قد بان الشرع بصيغة في تمهيد قاعدة، ثم يجعل محل السؤال كالفرع له، أو كالمثال، فذلك لا يوهن التعلق بعموم اللفظ، كقوله: (إنما الأعمال بالنيات) ثم قال: (فمن كانت هجرته) الحديث. ومحل السؤال الهجرة، ولكن اللفظ لا يتأثر ولا ينحط عن غيره على ما قاله الإمام وفيه بحث. اهـ.

ويجتمع مما سبق في المنسوب للشافعي في هذه المسألة خمسّة طرق:

أحدها: حكاية قولين له وهي طريقة القاضي أبي بكر. والثانية: تنزيلهما على حالين وهي الطريقة التي ذكرتها أخيراً. والثالثة: القطع باعتبار السبب وهي طريقة إمام الحرمين. والرابعة: القطع باعتبار اللفظ وهي المشهورة. والخامسة: القطع باعتباره فيما لم يقم دليل على القصر على السبب، وهي في الحقيقة منقحة للرابعة، والله أعلم.

[بقية المذاهب فيما إذا كان الجواب أعم من السؤال]:

والمذهب الثالث: الوقف فإنه يحتمل البعض ويحتمل الكل فيجب التوقف حكاه القاضي في «التقريب».

والرابع: التفصيل بين أن يكون السبب سؤال سائل فيختص به، وأن يكون وقوع حادثة فلا. حكاه عبد العزيز في «شرح البزدوي».

والخامس: إن عارضه عُموم خرج ابتداء بلا سبب قصر ذلك على سببه، وإن لم يعارضه فالعبرةُ بعمومه. قال الأستاذ أبو منصور: هذا هو الصحيح. قال: ولذلك قَصَرْنَا نهيَه عليه السّلام عن قتل النساء على الحربيَّات دون المرتدات، لمعارضته قولَه: (مَنْ بدل دينه فاقتلوه)، وقد يقال: هذا عين المذهب الثاني، لأن المعمِّمين شرطوا عدم المعارض.

[الخطاب الوارد على سبب لواقعة وقعت]:

هذا كله في الخطاب الخارج جواباً لسؤال، فأمّا إذا لم يكن كذلك ولكن ورد على سبب لواقعةٍ وقعت، **فقال الآمدي وغيره**: إنه يجري فيه الخلاف، كقوله: (أيما إهاب دبغ فقد طهر). **والتحقيق أن يقال**: إما أن يرد في اللفظ قرينة تشعر بالتعميم، كقوله: ﴿والسارق والسارقة﴾ [سورة المائدة / ٣٨] والسبب رجل سرق

رداء صفوان، فالإتيان بالسارقة معه قرينة تدل على عدم الاقتصار على المعهود، وكذلك عن الإفراد إلى الجمع، كما في قوله: ﴿إن الله يأمركم أن تُؤدُّوا الأمانات إلى أهلها﴾ [سورة النساء / ٥٨] فإنها نزلت في عثمان بن طلحة أخذ مفتاح الكعبة، وتغيَّب به، وأبى أن يدفعه إلى النبي ﷺ، وقيل: إن عليّاً أخذه منه، وأبى أن يدفعه إليه، فنزلت، فأعطاه النبي ﷺ أياه. وقال: (خذوها يا بني طلحة خالدة مخلدة فيكم أبدا، لا يَنْزعها منكم إلا ظالم) فقوله: «الأمانات» قرينة مشعرة بالتعميم.

وإن لم يكن ثَمَّ قرينة فلا يخلو إما أن يكون معرّفاً بالألف واللام أوْ لا، فإن كان فقضية كلامهم الحمل على المعهود، إلا أن يفهم من نفس الشارع قصدُ تأسيس قاعدة، فيكون دليلاً على العموم، وإن كان العموم لفظاً آخر غير الألف واللام، فيحسن أن يكون هو محل الخلاف، فتجري فيه الأقوال السابقة.

ويزيد هنا قول آخر، وهو التفصيل بين أن يكون الشارع ذكر السبب في كلامه فيقتصر عليه، ولا يشاركه غيره، إلا إذا وجد فيه ذلك المعنى، أو يلحق ببيان: (حُكمِي على الواحد حكمي على الجماعة)، كنهيه عن ادخار لحوم الأضاحي مع قوله: (إنما نهيتكم من أجل الدافة)؛ وبين أن يكون السبب من غيره، فالاعتبار بعموم اللفظ لا السبب، كقوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرّفثُ إلى نسائكم﴾ [سورة البقرة / ١٨٧] فإنه على سبب الاختيان، ثم يدخل فيه من اختان ومن لم يختن، حكاه القاضي في «التقريب» والأستاذ أبو منصور، وابن فُورَك، ونسبه أبو الحسين بن القطان لأبي علي بن أبي هريرة من أصحابنا، قال: ويلزمه أن يقول: إن سقوط قيام الليل مخصوص بالمرض، لأن الله تعالى قال عند تخفيفه: ﴿عَلِم أن سيكون منكم مرضى﴾[سورة المزمل / ٢٠].

قال أبو الحسين: وذكر كثير من الفقهاء أن الأسباب على ضربيْن:

أحدهما: أسباب تقتضي لأجلها الحكم في الابتداء، فيدخل المتعقب والابتداء.

والثاني: لأجلها كان الحكم، وما يرتفع السبب إلا ويرتفع الحكم، فيحتاج أن يتأمل الخطاب. فإن كان سبب الرخصة عاماً عممناه، ولم يراع السبب، وإن كانت الرخصة منوطة بالسبب علقناه به، ولا يجوز أن يتعدى السبب إلى غيره،

وعلى هذا تحمل الأسباب كلها.

تنبيهات

الأول: أن محل الخلاف أن لا تظهر قرينة توجب قصْره على السبب من العادة ونحوها، فإنْ ظهرت وجب قصره بالاتفاق. قاله القاضي في «التقريب»، وأبو الحسين في «المعتمد»، ونقله عن أبي عبد الله البصري، كقوله في جواب تغدّ عندي: والله لا تغدّيت، فالعادة تقتضي قصر الغداء عنده، وإن كان مستقلاً بنفسه، يعني: فلا يحنث إذا تغدى عند غيره. وكما لو قيل له: كَلِّمْ زيداً، أو كلْ هذا الطعام. فقال: والله لا أكلت، ولا كلمت، فإنه يعلم أن قصْده تخْصيص اليمين بهذه المواضع.

قال القاضي: وعند هذه القرينة لا خلاف في قصره على السبب، وإنما الخلاف حيث لم يعلم. قال: والطريق إلى هذه القرينة في كلام الله متعذر، لا يعلم إلا مِنْ جهة الرسول، أنه مقصور على ما خرج عليه، وكذا قال ابن القُشَيْرِي بعد أن صحح عموم اللفظ: هذا في المطلق الذي لا يتقدم خصوصه بدليل، فإن علم بقرينة حال إرادة الخصوص، مثل: أن يقول: كلم زيداً، فيقول: والله لا تَكلمتُ، فيفهم أنه يريد لا تكلمت معه، فلا يحمل في مثل هذا على التعميم. انتهى.

وفي قول القاضي: لا خلاف في قصره على السبب نظر، فقد سبق أنَّ مذهب مالك في: لا أشرب لك ماءً من عطش، أنه يحنث بأكل طعامه، ولُبْسِ ثيابه، وأنَّ مذهب الشافعي الاقتصار على مَوْرِد اليمين، وهو الماء خاصة.

وحكى الرافعي في كتاب الأيمان عن «المبتدي» للرُّوياني: أنه لو قيل: كَلِّم زيداً، فقال: والله لا كلمته، انعقدت اليمين على الأبد، إلا أن ينوي اليوم، فإن كان ذلك في طلاقٍ وقال أردت اليوم، لم يقبل في الحكم. وقال الأصحاب فيمن دخل عليه صديقه، فقال: تغدّ معي، فامتنع / فقال: إن لم تتغدّ معي فامرأتي ١/١٥١ طالق، فلم يفعل، لا يقع الطلاق لو تغدى بعد ذلك معه، وإن طال الزمان انحلت اليمين؛ فإن نوى الحالَ فلم يفعل وقع الطلاق، وهو يخالف قول

الأصوليين: إن الجواب المستقل بنفسه والعرف يقضي بعدم استقلاله في حكمه الذي لا يستقل بوضعه، فيكون على حسب السؤال.

ورأى البغوي حمل المطلق على الحال للعادة، وهو يوافق قول الأصوليين. ولو دُعِي إلى موضعٍ فيه منكر، فحلف أنه لا يحضر في ذلك الموضع، فإن اليمين تستمر. وإن رُفِعَ المنكر. كما قاله الرافعي.

وقال ابن دَقِيق العيد في «شرح الإلمام» و «العنوان»: محل الخلاف فيما إذا لم يقتض السياق التخصيص به، فإن كان السؤال والجواب منشؤهما يقتضي ذلك فهو مقتض للتخصيص بلا نزاع، لأن السياق مبيّن للمجملات، مرجح لبعض المحتملات، مؤكد للواضحات. قال: فليتنبه لهذا ولا يُغْلَطْ فيه، ويجب اعتبار ما دل عليه السياق والقرائن؛ لأن بذلك يتبين مقصود الكلام. وصَرَّح في «شرح العنوان» بأن ذلك بحث، وكلام القاضي السابق يشهد له.

الثاني: قال المازَرِي: لو خرجت المسألة على الخلاف في الألف واللام، هل تقتضي الصّيغ التي دخلت عليها العموم، أو تحمل على العْهد؟ لكان لائقاً، فمن يقصر اللفظ على سببه يجعلها للعهد، ومن يعممه لا يفعل ذلك، وفيه نظر؛ لأن ذلك الخلاف حيث لا قرينة تَصْرِفُهُ إلى العهد، والقائلون بالتعميم في هذه الحالة هم معظم الأصوليين، مع أن كثيراً منهم يقصرونه على السبب.

وعلى مقتضى ما قاله المَازَرِي **أورد بعض الأكابر سؤالاً**، وهو أنه كيف يمكن الجمع بين قول النحاة: إنه متى أمكن حملها على العهد لا تحمل على العموم، وقولِ الأصوليين: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصُوص السبب؟ وأجيب بأنه لا تنافي بينهما، لأن العموم لا ينحصر في الألف واللام؛ بل له صيغ كثيرة، فإن أوْرَدَ ما إذا كانت الصيغة الألف واللام، قلنا: إرادة العموم قرينة دلت على ذلك.

وقال بعضُهم: الصحيح أن العبرة بلفظه، فيعم إلا إذا كان في اللفظ ما يمنع العموم كالألف واللام العهدية، وهذا بناء على أن العهد هو الأصل فيها، وإنما يصار إلى العموم عند عدم العهد.

والحق أن السؤال غير لازم؛ لأن الأصوليين لم يجمعوا بين المقالتين، ولم يخالفوا

أصلهم، بل الأصل عندهم في الألف واللام العموم، حتى يقوم دليل على خلافه، فلهذا لم يقصروه على سببه. وعند النحاة الأصل العهد حتى يقوم دليل على خلافه، وقد سبق في الكلام على الصيغ أن معظم الأصوليين على أنها للعموم حيث لا قرينة تصرفها إلى العهد، وأن المخالف فيه ابن مالك، وأن إلْكِيا الطبري نقله عن سيبويه. لكن في نسبته لجميع النحاة نظر، فقد سَبَقَ عن أبي بكر بن السَّرَّاج النحوي موافقة الأصوليين.

وأوْرَدَ بعضهم السؤال لا على جهة الجمع، فقال: إذا كانت القرينة تَصْرِف إلى العهد، وتمنع من الحمل على العموم، فهلا جعلتم العام بالألف واللام مصروفاً إلى العهد بقرينة السبب الخاص، وقلتم: إن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ؟ وأجاب بأن تقدم السبب الخاص قرينة في أنه مراد لا أن غيره ليس بمراد، فنحن نعْمل بهذه القرينة، فنقول: دلالة هذا العام على محل السبب قطعية، ودلالته على غيره ظنية، إذ ليس في السبب ما يثبتها، ولا ما ينفيها.

والتحقيق: أن العدول عما يقتضيه السبب من الخصوص إلى العموم دليل على إرادة العموم. وقد أشار إلى هذا الزمخشري في تفسير سورة البقرة، قال: فإن قلت: فكيف قيل: مساجد الله، وإنما وقع المنع والتخريب على مسجد واحدٍ، وهو بَيْتُ المقدس، أو المسجد الحرام؟ قلت: لا بأس أن يجيء الحكم عاماً، وإن كان السبب خاصاً، كما تقول لمن آذى صالحاً واحداً: ومن أظلم ممَّن آذى الصالحين؟ وكما قال الله تعالى: ﴿ويل لكل همزة﴾ [سورة الهمزة / ١] والمَنْزول فيه الأخنس بْن شريق. قال: وينبغي أن يراد بـ ﴿من مَنَع﴾ [سورة البقرة/١١٤] العُموم كما أريد بمساجد الله، ولا يراد الذين منعوا بأعيانهم.

[إذا كان سبب الواقعة شرطاً فهل يعم الخطاب الوارد على تلك الواقعة]:

الثالث: حيث قلنا: إن العبرة بعموم اللفظ، فاستثنى الشيخ عز الدين بن عبد السلام (رحمه الله) من ذلك ما إذا كان السبب شرطاً، كقوله تعالى: ﴿إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوَّابِينَ غَفُوراً﴾ [سورة الإسراء / ٢٥] فالأوّابُون عام في كلّ أوّاب ماضياً كان أو حاضراً أو مستقبلاً. قال: فيجب في هذا العموم أن يُخَصَّصَ

بنَا، والعِدَةُ بالغفران لمن تقدم ذكره من المخاطبين في قوله تعالى: ﴿إن تكونوا﴾ [سورة الإسراء / ٢٥] ولا يعم هذا جميع الخلائق ولا جميع الأمم السالفة في ذلك، لأن التعاليق اللغوية أسباب، والجزاء المرتب عليها أسباب تلك التعاليق، وصلاح المخاطبين لا يكون سبباً لصلاح غيرهم من الأمم؛ لأن عمل كل واحد تختص فائدته به، لقوله تعالى: ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ [سورة النجم / ٣٩] وإذا لم يكن شرطاً فالحق العموم. حكاه الأصفهاني في «شرح المحصول» عن بعض المتأخرين. ثم قال: وهو تفصيل حسن، لا بأس به. قلت: وارتضاه ابن دقيق العيد والقَرَافِي.

[تحقيق مرادهم بالسبب]

الرابع: ليس المراد بالسبب هنا السبب الموجب للحكم، كزَنَى مَاعِز فَرُجِمَ؛ بل السبب في الجواب. قاله ابن السمعاني. وسبق منقول أبي الحسين بن القطان عن الفقهاء في ذلك.

وقال صاحب «المصادر»: ليس المراد بالسبب هنا ما يُوَلِّدُ الفعلَ؛ بل المراد به الداعي إلى الخطاب بذلك القول، والباعث عليه. فعلى هذا لابد في خطاب الحكم من أن يكون مقصوراً على سببه، أي داعيته، وكلام الشافعي في «اختلاف الحديث» كما سبق في بئر بضاعة يصرح بأنه ليس المراد بالسبب عين ما وقع الحكم بسببه؛ بل هو أو مثله، أو ما هو أولى بالحكم منه، حيث قال: وكان العلم أنه على مثلها أو أكثر منها. ومن هنا قال بعضهم: لا متمسك للمستدلين بآية السرقة، واللعان، والظهار، وغيرها، على التعميم، وعدم القصر على السبب. فإن القطع، وأحكام اللعان، والظهار ـ ثبتت فيمَنْ كان مثلَ مَنْ نزلت فيه، وذلك ليس من العموم، وذلك أن تقول: إلحاق مثله، أو ما هو أوْلى منه، إن كان بالقياس، فخُرُوجٌ عن موضوع المسألة، وإن كان من اللفظ، لزم اتحاد القول بالقصر على السبب. والقول بالعموم، ثم مِنْ أيِّ الدلالات هو؟ فليتأمل ذلك.

الخامس: قال القاضي: يجب أن تُتَرْجَمَ هذه المسألة باللفظ العام إذا ورد على سبب خاص. أو في سبب خاص، ولا يقال عند سبب خاص. قال: والفرق بينهما

أنك إذا قلت: عند سبب خاص، فليس للسبب تعلق به أصلاً، وفرقٌ بين
١٥١/ب قولك: ضربت العبد على قيامه، وضربته / عند قيامه. ففي الأول جعلت القيام سبباً للضرب بخلاف الثاني. قال ابن القشيري: وهي مناقشة لفظية[1].

السادس: هذا العام وإن كان حجة في موضع السبب أو السؤال وغيره، لكن دلالته على صورة السبب أقوى، فلهذا قال الأكثرون: إنها قطعيَّة الدخول، فهو نص في سببه، ظاهر فيما زاد عليه. وإنما جعلوها قطعية في السبب لاستحالة تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولا يصح منه عليه السلام أن يُسأل عن بيان ما يحتاج إلى بيانه فيُضْرِبُ عن بيانه ويُبَيِّن غيره مما لم يُسْأل عنه، وعلى هذا فيجوز تخصيص هذا العام بدليل كغيره من العمومات المبتدأة، لكن لا يجوز تخصيص صورة السبب بالاجتهاد، لأن العام يدل عليه بطريق العموم، وكونه وارداً لبيان حكمه.

وحكي عن أبي حنيفة أنه جوّز إخراج صورة السبب عن عموم اللفظ، إجراءً له مُجْرَى العام المبتدأ، فإنه يجوز تخصيص بعض آحاده مطلقاً، واستُنبط ذلك من مصيره إلى أن الحْاملَ لا تُلاعِنُ، مع أن الآية نزلت في امرأة العجلاني، وكانت حاملاً. ومن مصيره إلى أنَّ وَلد المشرقيّة يلحق بفراش المغربي مع عدم الاحتمال، تلقيّاً من قوله: (الولد للفراش)، وقد ورد في عبد بن زمعة إذ تداعى ولد وليدة أبيه، وكانت رقيقة، ولدته على فراش أبيه. وعنده أن الأمة إذا أتت بولد لا يلحق السيد إلا إن أقَرَّ به. فقال بالخبر فيما لم يرد فيه، وهو الحرة، فألحقه بصاحب فراشها، ولم يقل به فيما ورد فيه، وهو الأمة، فلم يُلحِق ولدَها بصاحب فراشها، فاستعمل عموم اللفظ في غير ما ورد فيه، وأخرج ما ورد فيه عن حكمه.

وأعْجَبُ من هذا أنه عمل بعموم الحديث مطلقاً، حيث ألحَقَ الولد بالفراش في الحرة، وإن تحقق نفيه كالمغربية مع المشرقي.

قال الأستاذ أبو منصور: وكذا خلافهم في تكبيرات العيدين، هي سنة فيهما عند الشافعي، وأسقطها أبو حنيفة في عيد الفطر، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿ولتكملوا العدّة ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ [سورة البقرة / ١٨٥] وقال الإمام

(١) ذكر ناسخ القاهرية أن الشيخ الشربيني علق هنا قائلاً: نعم، هي مناقشة لفظية، لكي ينبغي التنبيه لها، فإن عدم التنبيه يخرج البحث في المسائل عن موضوعها.

الغزالي في الأوليـــن: الظن أن ذلك لا يصح عن أبي حنيفة، وكذلك أنكره المُقْتَرح، وقال: لعله لم يبلغه الحديثان.

قلت: ولو صح نسبة ذلك إلى أبي حنيفة من هذا للزم نسبته إلى مالك أيضاً، فإن مالكاً قـال بالقيافة في ولد الأمة لا الحرة، مع أن حديث مُجَزِّز المدلجي إنما ورد في الحرة.

ونقل عنه أن المحرم بالعمرة لا يباح له التحلل، لأنه لا يخاف الفوت بخلاف الحج، مع أن آية الإحصار إنما نزلت والنبي ﷺ محرم بالعمرة، وتحلل بسبب الإحصار.

وقال بعض المتأخرين: قولهم: إن دخول السبب قطعي ينبغي أن يكون محله فيما إذا دلت قرائن حاليّة أو مقالية على ذلك، أو على أن اللفظ عام يشمله بطريق الوضع لا محالة، وإلا فقد ينازع الخصم في دخوله وضعاً بحسب اللفظ العام، ويَدَّعى أنه قصد المتكلم بالعـــام إخراج السبب وبيان أنه ليس داخلاً في الحكم، فإن للحنفية أن يقولوا في عَبْد بن زمعة: الولد للفراش، وإن كان وارداً في أمة، فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد، وبيان حكمه إما بالثبوت أو الانتفاء، فإذا ثَبَتَ أن الفراش هي الزوجة، لأنها هي التي يتخذ لها الفراش غالباً، وقال: الولد للفراش، كان فيه حصر أن الولد للحرة، ومقتضى ذلك لا يكون للأمة، فكان فيه بيان الحكمين جميعاً نفي السبب عن المسبب، وإثباته لغيره، ولا يليق دعوى القطع هنا، وذلك من جهة اللفظ.

وهذا في الحقيقة نزاع في أن اسم الفراش هل هو موضوع للحرة والأمة الموطوءة أو الحرة فقط؟ الحنفية يدَّعون الثاني، فلا عموم عندهم له في الأمة، فتخرج المسألة عن هذا البحث. نعم، قوله: (هو لكَ يا عبد بن زمعة، وللعاهر الحجر) يقتضي أنه ألحقه به على حكم السبب، فيلزم أن يكون من قوله الفراش.

قلت: ومن المسائل التي يعاكس فيها أبو حنيفة والشافعي أصلهما ذهاب الشافعي ومالك إلى أن التحلل في الحج مخصوص بحصر العدوّ ومَنَعَاهُ في المرض؛ لأن قوله تعالى: ﴿فإن أُحْصِرْتُمْ فما استيْسر من الهَدْى﴾ [سورة البقرة / ١٩٦] نزل في الحديبية، وكان الحصر بِعَدُوٍّ، فاعتَبَرا خصوص السبب، وخالفهما أبو حنيفة في

ذلك فاعتبر عموم اللفظ لأن الآية دالة على جواز خروجه من الحج بالأعذار، فإن الإحصار عند المعتبرين من أهل اللغة موضوع لإحصار الأعذار، والحصر موضوع لحصر العدو.

قال الشيخ عز الدين ولا يحسن أن يقال: إن محل السبب يقتضي حصر العدو[1]، لأن اللفظ إذا دل على حصر العدوّ، كانت دلالته على حصر الأعذار من طريق أوْلَى، فنزلت لتدلّ على إحصار العدو بمنطوقها، وعلى إحصار العذر بمفهومها، فتناولت الأمرين جميعاً.

فإن قيل: قد قرر بها ما يدل على أنها نزلت في حصر العدو، وهو قوله تعالى: ﴿فإذا أمنتم﴾ [سورة البقرة / ١٩٦] ، والأَمْنُ إنما يستعمل في زوال الخوف من الأعداء دون زوال المرض والأعذار، وأجاب أن الآية لما دلت على التحلل بالحصر رجع الأمر إلى ما دلت عليه بطريق الأولى لا بطريق اللفظ، وإن جعلنا حَصَرَ وأحْصَرَ لغتين دل أحصر على الأمرين، ورجع لفظ الأمن إلى أحدهما دون الآخر.

قال: والذي ذكره مالك والشافعي لا نظير له في الشريعة السمحة، فإن من انكسرت رجله وتعذر عليه العود إلى الحج أو العُمرة، يبقى في بقية عمره حاسِرَ الرأس مجرَّداً عن اللباس، مُحَرَّماً عليه كل ما يحرم على المُحْرِمِ ! ! بعيد شرعاً.

واعلم أن مذهب مالك أن الكلام لمصلحة الصلاة لا يبطلها، ورد عليه إمام الحرمين بحديث: (التسْبيحُ للرجال، والتصفيق للنساء). قال: ولو جاز الكلام في مصلحتها لما أمِرَ المأمور في ذلك إذا ناب الإمامَ شيء، ويلزم مالكاً إخراج محل السبب من العموم، فإن الحديث وَرَدَ على شيء ناب أبا بكر في صلاته، لمّا صلّى بهم وصفّقوا، فلما فرغ من الصّلاة قال ﷺ: (إنما التسبيح للرجال)، فلا يجوز إخراج السبب، ويعتبر اللفظ، حتى لو استأذن عليه شخص وهو في الصّلاة، أو رأى أعمى يقع في بئر فإنه يفهمه بالتسبيح.

السابع: أورد على قولهم: إن السبب داخل قطعاً أنه قبل نزول الآية، والحكم إنما يثبت من حين نزولها، فكيف ينعطف على ما مضى؟ وقد أجمعت الأمة على أن أوس بن الصامت شمله الظهار وأمثاله من الأسباب، وهذا الإشكال وارد على

(١) كأنه يريد لا يقتضي حصر العدو فحسب.

سبب. ويَخُصُّ آية الظهار واللعان إشكالٌ آخر وهو أن «الذين» في قوله تعالى: ﴿والذين يظاهرون من نسائهم﴾ [سورة المجادلة / ٣] مبتدأ / وخبره «فتحرير» أي ١/١٥٢ فكفارتهم تحرير، وحذف لدلالة الكلام عليه. وجاز دخول الفاء في الخبر لتضمن المبتدأ معنى الشرط، وتضمن الخبر معنى الجزاء. فإذا أريد التنصيص على أن الخبر مستحق بالصلة دخلت الفاء حتماً للدلالة على ذلك، وإذا لم تدخل احتمل أن يكون مستحقاً به أو بغيره. كما لو قيل: الذين يظاهرون عليهم تحرير رقبة، وإن كنّا نقول: إن ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعليّة، ولكن ليس بنص، ودخول الفاء نص.

إذا عرفت هذا فالآية لا تشمل إلّا مَنْ وُجِدَ منه الظهار بعد نزولها، لأن نفي الشرط[1] مستقبل فلا يدخل فيه الماضي، وقد أَوْجَبَ النبي عليه السلام الكفارة على أَوْس بن الصامت، وذلك لا شك فيه من جهة أنه السبب.

وأجيب عنه بأن إثبات أحكام هذه الآيات لمن وُجِدَ منه السبب قبل نزولها لأن هذه الأفعال كانت معلومة التحريم، كالسرقة والزنى، ووجوب الحدّ فيهما لا يتوقف على العلم، والفاعل لها قبل نزول الآية إذا كان هو السبب في نزولها من حكم المقارن لها، لأنها نزلت مُبيِّنَة لحكمه فلذلك ثبت حكمها فيه دون غيره ممن تقدم الماضي[2] والمستقبل، وسبب النزول حاضِرٌ أو في حكم الحاضر، وأما دلالة الفاء على الاختصاص بالمستقبل فقد يمنع.

الثامن: أن العموم الخارج مخرج التشريع أَوْلى من الخارج على سبب، كقوله عليه السلام: (إنما الربا في النسيئة)، مع قوله: (لا تبيعوا الذهب بالذهب)، فهذا خرج مخرج التشريع، والأول أمكن خروجه على سؤال سائل ترك الراوي ذكر سببه. قاله أبو الحسين بن القطان.

وقال الغزالي: يصير احتمال التخصيص للخارج على سبب أقرب ممّا لم يخرج على سبب، ويقنع فيه بدليل أخف وأضعف، وقد يصرف بقرينة اختصاصه بالواقعة. ويأتي فيها ما ذكر في باب التراجيح.

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «معنى الشرط»

(٢) كذا ولعله «الحاضر».

التاسع: لك أن تسأل عن الفرق بين هذه المسألة، وبين قولهم: إن الحكم إذا شرع لحكمة أو سبب، ثم زال ذلك السبب، هل يبقى الحكم تمسكاً بعموم اللفظ، أو لا يبقى نظراً للعلة؟ وجهان مذكوران في استحباب الذّهاب إلى العيد من طريق، والرجوع من أخرى. وترجيحهم الميلَ إلى تعميم الحكم كما في الرمل، والاضطباع في الطواف. وجعل الرافعي منه أن العرايا لا تختص بالمحاويج على الصحيح، وإن كان سبب الرخصة ورد في المحاويج تمسكاً بعموم الأحاديث.

العاشر: إذا اعتبرنا السبب فلا ينبغي جعله من العام المخصوص، بل من العام الذي أريد به الخصوص، وسيأتي الفرق بينهما.

فائدة

نزول الآية لمحل لا يقتضي تعلقها به، وقد يخرج فيها قولان للشافعي، فإنه ذهب في القديم إلى أن المتمتع له صيام أيام التشريق عن تمتعه، لقوله تعالى: ﴿فمن تمتع بالعمرة﴾ [سورة البقرة / ١٩٦] إلى قوله تعالى: ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج﴾ [سورة البقرة / ١٩٦] قال المَاوَرْدِي: ولا خلاف بين أهل العلم أن هذه الآية نزلت في يوم التروية، وهو الثامن من ذي الحجة، فعلم أنه أراد بها أيام التشريق.

المسألة الثالثة[1]

ذكر بعض أفراد العام الموافق له في الحكم لا يقتضي التخصيص عند الأكثرين؛ بل الأول باق على عمومه. قال القَفَّال: فصار الخاص كأنه ورد فيه خَبَرَان: خبر يشمله ويشمل غيره، وخبر يخصه، خلافاً لأبي ثور، فإنه خصّص الدباغ بالمأكول، لأجل قوله: (أيما إهاب دبغ فقد طهر)، مع إفراده ذكر الشاة في حديث ميمونة؛ وقوْله في قصة المجامع في رمضان، مع قوله: (من أفطر في رمضان فعليه ما على المُظاهر)، إن صح الخبر. ونقله عبد الوهاب في «الملخص» عن الأكثرين من فقهاء الشافعية؛ فأما مذهبنا فيحتمل أن يتخرج فيه الخلاف، إلا أن أجوبتهم تطرد على الأول.

(١) أى من المسائل الصارفة للفظ عن العموم.

قال: ومثاله قوله لخولة في دم الحيض: (اغسليه)، وفي حديث عمار: (إنما يغسل الثوب من المني والبول والدم)، وحديث أسماء: (حُتّيه، ثم اقرصيه، ثم اغسليه بالماء)، فذكر الماء وهو بعض ما دخل في اللفظ الأول. وقوله: (جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً)، وقال في خبر آخر: (وترابها طهورا)، والتراب بعض الأرض. وقوله: (الطعام مثلاً بمثل)، وقال في خبر آخر: (البر بالبر) فاختلفت أجوبة أصحابنا في هذه الأمثلة على المذهب جميعاً. انتهى.

وقال صاحب «المصادر»: إنما قال أبو ثور في قوله تعالى: ﴿وللمطلقات متاع﴾ [سورة البقرة / ٢٤١] وقوله: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن﴾ [سورة البقرة / ٢٣٦] فأثبت المتعة للمطلقة التي هذه سبيلها، فيجب أن يكون هذا هو المراد بالأول وأن لا يثبت لغير المطلقة التي لم تمس ولم يفرض لها، والصحيح خلافه، لأنه إنما يصار إلى التخصيص حيث التنافي. انتهى. وقد حكى أبو الحسين بن القطّان قولين للشافعي في هذه الآية، وسيأتي في التخصيص بالمفهوم، وقضيته جريان قول الشافعي كمذهب أبي ثور.

وقد احتج الجمهور في عدم التخصيص بأن المخصص مناف، وذِكْر الحكم في بعض الأفراد ليس بمناف، فذِكْر الحكم ليس بمخصص. واعْتُرِض بمنع المقدمة الثانية، وهي أن ذِكْر الحكم في بعض الأفراد ليس بمناف بناء على قاعدة المفهوم، وفَرْقٌ بَيْنَ منافاة الحكم وبين منافاة الذكر، فثبوت الحكم في بعض الأفراد ليس بمناف لثبوته في غيرها. وأما الذكر فلا نسلم عدم منافاته لأصل المفهوم الدال على نفي الحكم عما عداه.

وهذا الاعتراض إنما يتأتى في ذكر الحكم في بعض الأفراد، فتخصيصه بماله مفهوم مخالفة عند القائلين به كالصفة مثلاً ولا يجيء في ذكر الحكم في بعض الأفراد بذكر مالا مفهوم له كاللقب، والذين أوْرَدُوا هذه المسألة أوردوها عامة.

ومن الناس من أنكر الخلاف في هذه المسألة، وقال: لما كان أبو ثور مِمّن يقول بمفهوم اللقب ظُنَّ أنه يقول بالتخصيص، وليس كذلك. ولعل أبا ثور يقول: إن

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «على المذهبين».

هذه الصورة لا يجوز تخصيصها من العام، وتصير قطعية لمحل السبب على ما سبق، ولا ينبغي أن يقع فيه خلاف.

فإن قلْت: فعلى قول الجمهور ما فائدة هذا الخاص مع دخوله في العام؟ قلت: يجوز أن تكون فائدته عدم التخصيص، أو التفخيم والمزية على بقية الأفراد، أو اختصاصه بضرب من التأكيد، إن جدَّت واقعة بعد ورود العام. وقد يُرَجَّحُ مذهب أبي ثور من جهة أنه يجوز استعمال العام وإرادة الخاص، فيجوز أن يكون ذلك العام أريد به الخاص والقرينة فيه الإفراد، ولكنه خلاف الأصل.

وهنا تنبيهات

الأول: قال الشيخ تقي الدين ابن دَقِيق العيد: **لا ينبغي أن يكتفى في تقرير هذه الفائدة ونسبة هذا المذهب لأبي ثور بهذا الحال**، لأن استنتاج الكليات من الجزئيات يعتمد كونها. . .[1] الخصوصيات، ويوجد القدر المشترك. وأمَّا الفرد المعين فيحتمل أن يكون الحكم فيه لأمر يختصّه. بيانه أن يعتقد أبو ثور أن الأصل عدم طهارة الجلد بالدباغ، ويعتقد أن المأكول يختص بمعنى يناسب التطهير أو التخفيف /، فيجعل ذلك قرينة في تخصيص العموم، كما جعل أصحاب الشافعي ١٥٢/ب
عدم اعتبار دباغ جلد الكلب قرينة تخص هذا العموم؛ أو يمنع تطهير جلد مالا يؤكل لحمه بنهي النبي عليه السلام عن افتراش جلود السباع كما استدل به بعضهم لهذا المذهب.

والمقصود: أنه إنْ كان أبو ثور نصّ على القاعدة فذاك، وإن كان أُخِذ بطريق الاستنباط من مذهبه في هذه المسألة فلا يدل على ذلك.

قلت: وبذلك صرح أبو ثور في كتابه، فقد حكى عنه أبو عُمَر بن عبد البر في «التمهيد» أنه إنما صار إلى تخصيص الدباغ بالمأكول لأجل قوله عليه السلام في جلد الشاة: (هلا دَبغتموه). وقال في حديث آخر: (نهى عن جلود السباع). قال

(١) هنا بياض في جميع النسخ، وقدَّر بعض النساخ المبيض له كلمة: «منفي».

أبو ثور: فلما رُوى الخَبَرَانِ أخذنا بهما جميعاً، لأنه لا تناقض فيهما. انتهى.

ويقال له: هذان الخبران كل واحد منهما عام من وجه، خاص من وجه. فإن خبر السباع عام في جلود السباع قبل الدباغ وبعده، وخاص بالسباع. وحديث (أيما إهاب دبغ)، عام في كليهما، وخاص بالدباغ، ويتأكد في مثله الترجيح بأمر خارج.

الثاني: أن صورة المسألة أن يكون الخاص مفهومه موافقاً. فإن كان مفهوم مخالفة مثل: خبر القلتين، وسائمة الغنم، بالنسبة إلى قوله: (لا ينجسه شيء) وقوله: (في أربعين شاة شاة) ونحوه، فهذه مسألة تخصيص العموم بالمفهوم، وستأتي.

وبذلك صرح القاضي أبو الطيب الطبري. فقال: فأما إذا كان للخاص دليل خطاب، فإنه يخص به العموم، فيخرج منه ما يتناوله دليله، كقوله: (في أربعين شاة شاة) مع قوله: (في سائمة الغنم زكاة)، فتخرج المعلوفة من قوله: (في أربعين شاة شاة). فالمفهوم كالمنطوق في وجوب العمل به، واللفظ الخاص يُقضى به على العام، فكذلك ههنا. وكذلك قوله: (إذا بلغ الماء قلتين لا ينجسه شيء)، مع قوله: (الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غَيَّره).

وقال الشيخ في «شرح الإلمام»: ينبغي أن يقيد محل الخلاف بالتخصيص بما ليس له مفهوم، كاللقب، فأما ماله مفهوم كالصفات، فعلى القول بالمفهوم أجازوا تخصيص العموم به.

قلت: وبه صرح القفال الشاشي في كتابه، فقال بعد قوله: إن ذلك لا يخصص أما إذا كان إفراد المخصوص بالذكر على معنى نفي مشاركة غيره إياه كما روي: (في سائمة الغنم زكاة)، وروي في: (أربعين شاة شاة)، فذكر السَّوْم عند أصحابنا يدل على نفي الزكاة فيما ليست بسائمة، وكأنه قيل: لا زكاة إلا في السائمة، فإن لم يقم دليل على أن إفْرَادَهُ بالذكر على معنى مخالفة المسكوت عنه له في حكمه فإنه لا يجعل مخصصاً للعموم، لأن ذلك العموم يشتمل عليه وعلى غيره.

قال: ولولا قيام الدليل على أن قوله: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً) على أنه

تحديد لدخل في جملة قوله: (الماء طهور لا ينجسه شيء). انتهى.

وكذا قال القاضي عبد الوهاب في «الملخص»: الخلاف في هذه المسألة إنما يتصور إذا عري اللفظ الخاصّ من وجود الأدلة التي تقتضي المنافاة سوى خصوصه في ذلك المسمى، فإن كان معه ما يقتضي ذلك فلا خلاف في أنه يخص العموم إلا في المواضع التي يختلف فيها، مثل أن يكون الحكم فيها متعلقاً بصفة، فيدل على ما عداه بخلافه عند القائلين بدليل الخطاب، أو أن يكون فيه تعليل يوجد في بعض ما دخل تحت العموم، فإذا عري من ذلك ففيه الخلاف.

[ذكر بعض أفراد العام هل يخصص العام]

الثالث: أن الخلاف لا يقصر على ورود الخاص بالنص؛ بل إذا ورد العام، ثم ورد من النبي ﷺ قضاء أو فعل بما يوافق العموم، ولم يقم دليل على أن فعله بيان للعموم ومفسِّر له، فالحكم كذلك. قال القَفَّال الشاشي، ومَثّله بقطعه عليه السلام فيما قيمته ثلاثة دراهم أو عشرة، وليس فيه أن ذلك تفسير للآية. قال: وكذلك لم يجعل أصحابنا ثلاثة الدراهم حداً كما ذهب إليه مالك، ولا عشرة كما ذهب إليه أهل الرأي، لأن العموم قد ثبت بقطع السُّرَّاق أمراً، والتقييد إنما يقع على ما سرق من قليل وكثير، ولهذا لم يجعل الخبرين في قيمة المِجَنِّين متعارضين لأن قيمتهما قد تختلف.

الرابع: قيد ابن الرِّفْعَة في باب الأواني من «المطلب» هذه المسألة، فقال: محل قولنا إنَّ ذكر بعض أفراد العام لايخصّص ماإذا لم يعارض العموم عمومٌ آخر، فإن عارضه قدّم، ومَثّله بحديث عَليٍّ: (هذان حرام على ذكور أمتي، حل لإناثهم)، ورواية أبي موسى: (حَرُمَ لُبْسُ الحرير والذهب على ذكور أمّتي)، فاقتضى الثاني تخصيص الأول باللبس، وقد عارض عموم الأول حديث أم سلمة: (الذي يأكل أو يشرب في آنية الذهب والفضة فإنما يُجَرْجِرُ في جوفه نار جهنم)، فإنه يقتضي تحريم الأواني على الرجال والنساء. وفيما قاله نظر؛ لأن حديث الأواني غير حديث الاستعمال.

فائـدة

لا معنى لهذه المسألة إلا أنّا نقصر الحكم على تلك الواقعة، أو نقيس على تلك الواقعة ما هو في معناها من كلّ مأكول اللحم، كما في شاة ميمونة. قال الإمام: المراد بقولهم تخصيص المعنى الثاني.

مسـألة

إذا ذُكر العام، وعطف عليه بعض أفراده مما حق العموم أن يتناوله كقوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ [سورة البقرة / ٢٣٨]. ، فهل يدل فيه التخصيص على أنه غير مراد باللفظ العام؟ حكى الرُّوْيَاني في «البحر» عن والده في كتاب الوصية أنه حكى خلاف العلماء في هذه المسألة، فقال بعضهم: هذا المخصوص بالذكر لم يدخل تحت العام، لأنا لو جعلناه داخلاً تحته لم يكن للإفراد فائدة.

قلت: وعلى هذا جرى أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جِنِّي؛ وظاهر كلام الشافعي يدل عليه، فإنه قال في حديث عائشة في الصلاة الوسطى وصلاة العصر: إنه يدل على أن الصلاة الوسطى ليست العَصْر، لأن العطف يقتضي المغايرة.

ثم قال الرُّوْيَاني: وقال بعضهم: هذا المخصوص بالذكر هو داخل تحت العموم، وفائدته التأكيد، أي فكأنه ذُكِرَ مرتين: مرة بالعموم، ومرة بالخصوص.

وفرّع الرُّوْيَاني على هذا الخلاف مالو أوصى لزيد بدينار، وبثلث ماله للفقراء، وزيد فقير، فلا يجوز أن يُعْطَى غير الدينار؛ لأنه بالتقدير قطع اجتهاد القاضي، جزم به في «الحاوي»، وحكى الحناطي فيه وجهين: أحدهما هذا، وهو الأظهر. والثاني: أنه يجمع بين ما أوصى له به، وبشيء آخر من الثلث على ما أراد الموصي.

المسألة الرابعة[1]

أن المعطوف إذا كان خاصّاً لا يوجب التخصيص المذكور في المعطوف عليه عند أصحابنا، ويوجبه عند الحنفية، وقيل: بالوقف. لنا أن العطف لا يقتضي الاشتراك في هذه الأحكام. ومثال المسألة: / احتجاج أصحابنا على أن المسلم لا ١/١٥٣ يُقتل بالذمّي بقوله عليه الصلاة والسلام: (لا يقتل مؤمن بكافر)، وهو عام في الحربيّ والذميّ؛ لأنه نكرة في سياق النفي.

وقالت الحنفية: بل هو خاص، والمراد به الحربي، بقرينة عطف الخاص عليه، وهو قوله: (ولا ذو عهد في عهده)، لأنه عليه السلام عطف عليه قوله: (ولاذو عهد في عهده)، فيكون معناه ولاذو عهد في عهده بكافر، على حد قوله تعالى: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربّه والمؤمنون﴾ [سورة البقرة / ٢٨٥]، ثم إن الكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي فقط بالإجماع. لأن المعاهد يقتل بالمعاهد، فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم أيضاً هو الحربي، تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه. **وهذا التقدير ضعيف لوجوه:**

أحدها: أن العطف لا يقتضي الاشتراك بين المتعاطفين من كل وجه.

الثاني: أن قوله: (ولاذو عهد في عهده) كلام تام، فلا يحتاج إلى إضمار قوله: بكافر، لأن الإضمار خلاف الأصل، والمراد حينئذ أن العهد عاصم من القتل.

وقد ذهب أبو عُبيد في «غريب الحديث» إلى ذلك فقال: إن قوله: (ولاذو عهد في عهده) جملة مستأنفة، وإنما قيده بقوله: «في عهده»، لأنه لو اقتصر على قوله: «ولا ذو عهد»، لتوهم أن مَنْ وُجِدَ منه عهد، ثم خرج منه، لا يقتل؛ فلما قال: «في عهده» علمنا اختصاص النهي بحالة العهد.

فإن قيل: ما وجه الارتباط بين هاتين الجملتين على رأيكم؟ إذ لا يظهر مناسبة لقولنا: (ولاذو عهد في عهده) مطلقاً مع قولنا: (لا يقتل مسلم بكافر). أجاب

---

(١) أي من المسائل الصارفة للفظ عن العموم.

أبو إسحاق المَرْوزي: بأن عداوة الصحابة للكفار كانت شديدة جداً، فلما قال عليه السلام: (لا يقتل مسلم بكافر)، خشي أن يتجرد هذا الكلام، فتحملهم العداوة الشديدة بينهم على قتل كل كافر من معاهَد وغيره، فعقّبه بقوله ما معناه: ولاذو عهد في زمن عهده.

الثالث: أن حمل الكافر المذكور على الحربي لا يحسُن، لأن هَدْرَ دَمِهِ من المعلوم من الدين بالضرورة، فلا يتوهم أحد قتل مسلم به؛ ويُبْعِد هذا الجوابَ قليلاً أمران: أحدهما أن مدلول الحديث مستغنى عنه بما دل عليه قوله تعالى: ﴿فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم﴾ [سورة التوبة / ٤] فالحمل على فائدة جديدة أوْلى. وثانيهما: أن صدر الحديث نفى فيه القتل قصاصاً لا مطلق القتل، فقياس آخره أن يكون كذلك.

الرابع: سلمنا صحة التقدير، لكن لا نسلم لزوم تساوي الدليل والمدلول عليه، لأنهما كلمتان لو لفظ بهما ظاهرتين أمكن أن يراد بإحداهما غير ما أريد به بالأخرى، فكذلك منع ذكر إحداهما، وتقدير الأخرى، ويؤيده عموم: «والمطلقات» وخصوص «وبعولتهن» مع عود الضمير عليه.

إذا علمت هذا، فاعلم أنه قد اختلف طرق الأصوليين في ترجمة هذه المسألة، فمنهم من ترجمها كما ذكرنا، وادعى أنه الصواب كما سيأتي، ومنهم من ترجمها كالآمدي في «الأحكام» بأن العطف على العام: هل يقتضي العموم في المعطوف؟ وهذه تشمل مالا خلاف فيه، وهي مالو قال: لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده بحربي، فلا يقول أحد باقتضاء العطف على العام العمومَ، حتى لا يقتَل المعاهد بكافر، حربياً كان أو ذمياً.

ومنهم من ترجمها كالإمام فخر الدين والبيضاوي والهندي وغيرهم، بأن عطف الخاص لا يقتضي تخصيصه.

وناقشهم النَقْشَواني وغيره بأن هذه العبارة تشمل صورتين:

إحداهما: عام معطوف على عام، قام الدليل على أنه مخصوص، كقولك: لا تضرب رجلاً ولا امرأة، ثم تبين لنا أن المراد بالمرأة غير القاذفة أو شاربة الخمر،

وَوِزَانُه هنا أن يقال: لا يقتل مسلم بكافر، ثم يُخصَّصُ الكافر في المعطوف عليه بدليل.

والثانية: عطف خاص بلفظه على عام بلفظه، فهل يقتضي ذلك تخصيص الأول: كقولنا لا تضرب رجلاً ولا امرأة كهلة؟ فهل يخص الرجل بالكهل أيضاً؟ ووزانه هنا أن يقال: لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد بحربي. قالوا: ومثالهم إنما هو من القسم الأول. ولم يتعرضوا للثانية، والإمام ترجم للثانية. ومثاله إنما يطابق الأولى، وحينئذ فكان من حَقه أن يقول: إن تخصيص المعطوف، يقتضي تخصيص علته، ونازعه الأصفهاني شارح «المحصول» وقال: بل كَلَامُهُمْ يشمل الصورتين، فإنهم أطلقوا الخاص ومرادهم سواء كان خاصاً لفظاً أو دل الدليل على أنه مخصوص، وتبعه الشيخ شمس الدين الأصفهاني من المتأخرين في مصنفٍ مفرد في هذه المسألة قال: والحق أن ترجمة الإمام تَعُمّ المسألتين، فإن الخاص أعم من أن يكون خصوصه بدليل منفصل أو غيره.

لكن الحق أن المسألة وإن كانت عامة، تقع على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يكون الخاص مذكوراً في المعطوف من غير تقدير.

الثاني: أن يكون مقدّراً لكن لا يكون تقديره مستفاداً من المعطوف عليه.

والثالث: أن يكون تقديره من حيث العموم مستفاداً من المعطوف عليه، ومن حيث الخصوص مستفاداً من تخصيص بمنفصل، والحديث من الوجه الثالث والبيان في الجميع لا يتفاوت. انتهى.

والحق أن يقال: المقصود بالمسألة إنما هو أن إحدى الجملتين إذا عطفت على الأخرى، وكانت الثانية تقتضي إضماراً كقوله: (ولاذو عهد في عهده) على ما تدعيه الحنفية، فإنها لا تستقيم عندهم بدون إضمار، وإلّا يلزم قتل المعاهد مطلقاً[1]، فهل يضمر ما تقدم ذكره؟ ثم إن كان عاماً اقتضى العطف عليه تقدير العام، فكان العطف على العام يقتضي العموم لذلك، أو يضمر مقدار ما يستقل

---

(١) لعل في الكلام سقطاً والصواب «وإلا يلزم عدم قتل المعاهد مطلقاً»وانظره بعد صفحتين.

به الكلام فقط، لأن ما وراءه تقدير لا حاجة إليه، قالت الحنفية بالأول، وأصحابنا بالثاني.

وقد أجاد ابن السَّمْعاني في «القواطع» حيث افتتح المسألة بقوله: المعطوف لا يجب أن يضمر فيه جميع ما يمكن إضماره مما في المعطوف عليه؛ بل بقدر ما يفيد ويستقل به، وعند الحنفية جميع ما سبق مما يمكن إضماره. انتهى. وكذا ابن الصباغ في «العدة» حيث قال: هل يجب أن يضمر في المعطوف جميع ما يمكن إضماره مما في المعطوف عليه؟ وإذا وجب ذلك، وكان المضمر في المعطوف عليه مخصوصاً، فهل يجب أن يكون المضمر في المعطوف عليه مخصوصاً أم لا؟

والحاصل أن الخلاف في أنه هل يجب تقدير ما ذكر في الأولى، أو ما يستقل به الكلام فقط؟ فنحن لا نقدر إلا ما يستقل به الكلام فقط، والحنفية يجعلون المضمر في الثانية هو المضمر في الأولى. وقالوا: حرف العطف يجعل المعطوف والمعطوف عليه كالشيء الواحد، وذلك يقتضي التسوية بينهما في أصل الحكم وتفاصيله، وساعدهم جماعة من أصحابنا، حتى قال / ابن السَّمْعاني: كلامُهم ظاهر جداً. ١٥٣/ب
وقال ابن الحاجب: إنه الصحيح.

وفصّل بعض الحنابلة بين أن يقيّد المعطوف بقيد غير قيد المعطوف عليه، فلا يضمر فيه، وأن يطلق فيضمر فيه، ونقل بعض المتأخرين من أصحابهم أنهم إنما يقولون بتخصيص العام المعطوف عليه بخصوص الخاص المعطوف فيما هو مخصوص المادة كالحديث، ونحوه، وهو أن يكون المذكور في الموضعين. أما إذا لم يتعين، كما لو قال: ضربت زيداً وعمراً قائماً في الدار، فإن المعطوف هنا خاص، وهو أن ضربت في حال قيامه وحال كونه في الدار، والمعطوف عليه عام، فلا يقولون بتخصيص المعطوف عليه.

والضابط أن للجملتين المتعاطفتين أحوالاً:

أحدها: أن يتضح كون الثانية مستقيمة، وهذا لا خلاف فيه بين الفريقين. ومنه فرَّ من لم يترجم المسألة بالعطف على العام هل يقتضي العموم، فإذا عطفت جملة على أخرى، وكانت الثانية مستقلة بنفسها، وكانت المشاركة في أصل الحكم

لا في جميع صفاته، وقد لا يقتضي مشاركة أصلاً، وهي التي تسمى واو الاستئناف كقوله تعالى: ﴿فإن يشأ الله يختم على قلبك، ويمحو الله الباطل ويحق الحق﴾ [سورة الشورى / ٢٤] فإن قوله: ﴿ويمحو الله الباطل﴾ جملة مستأنفة لا تعلق لها بما قلبها، ولا هي داخلة في جواب الشرط.

الثانية: أن لا يتضح استقامتها إلاَّ بتقدير وإضمار، وهذا موضع الخلاف، فالحنفية يقدرون الأول، ثمَّ له حالتان، لأنه إما أن يكون عاماً فيكون المعطوف عاماً أيضاً، وإما أن يكون خاصّاً فيكون خاصّاً، وهذه الحالة عندهم تشارك الثانية الأولى في جميع ما هي عليه، ولهذا لو قال: هذه طالق ثلاثاً وهذه، طلقت الثانية ثلاثاً بخلاف ما إذا قال: هذه طالق ثلاثاً، وهذه طالق، فلا تطلق إلا واحدة لاستقلالها ووافقهم ابن الحاجب، والتزم في أثناء كلامٍ له في مختصره الأصولي أن قول القائل: ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً، يتقيد بيوم الجمعة أيضاً، وهذا يقتضي أن عطف الجملة الناقصة عنده على الكاملة يقتضي مشاركتهما في أصل الحكم وتفاصيله، وذكر بعض الفضلاء أنه اختيار ابن عُصْفُور من النحويين.

وأما أصحابنا الشافعية فقد اختلفوا في ذلك، فقالوا: إذا قال: إن دخلتِ الدار فأنت طالق وفلانة، فإن الثانية تتقيد أيضاً بالشرط، وكذا لو قدم الجزاء على الشرط، وهو ظاهر. وقالوا فيما إذا قال: لفلان عليّ ألف ودرهم ونحوه أنه لا يكون الدرهم مفسراً للألف، بل له تفسيرها بما شاء. وهو مذهب مالك. وقال الحنفية: إن كان المعطوف مَكيلاً أو موزوناً أو معدوداً فسِّرت الألف به، وإن كان متقوَّماً كالثوب والعبد بقي العدد الأول على إبهامه.

ولو قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، وأنتِ يا أم أولادي. قال العبادي: لا يقع عليه الطلاق، لأنه قبل النكاح لغو، وقد رتب طلاقها عليه فيلغو، حكاه عنه الرافعي، ولم ينكره، ثم قال: ويقرب من هذا ما ذكره غيره أنه لو قال لزوجته: نساء العالمين طوالِق، وأنت يا فاطمة، أنه لا يقع شيء، لأنه عطف طلاقها على طلاق نسوة لا يقع طلاقهن، وقضية هذه العلة أنه إذا عطف الطلاق على طلاق نَافذ يقع.

الثالثة: أن يشكل الحال، فذهب قوم إلى أنها محتاجة إلى الإضمار، وآخرون إلى أنها غير محتاجة كهذا الحديث، فإنه عندنا تام لا يحتاج إلى تقدير، وهم يقدرونه، قالوا: ولو لم نقدره لكان معناه لا يقتل ذو عهد في عهده، وحينئذ يلزم امتناع قتل المعاهد مطلقاً. قلنا: لا نسلم لزومه، وإنما يظهر امتناعه، وحينئذ يجوز تخصيصه بدليل منفصل، كما يجوز تخصيص قوله: «بكافر» على تقدير أن يكون هو مقدراً.

وقد ذكر القُدُوري في كتابه «التجريد» في الحديث تقديرين آخرين:

أحدهما: أنه لا حذف فيه. ولكنه على التقديم والتأخير، والأصل (لا يقتل مسلم، ولا ذو عهد في عهده بكافر)، ثم أُخِّرَ المعطوف عن الجار والمجرور، وإذا ثبت ذلك فالكافر الذي لا يقتل به المعاهد لا يصح أن يكون من لا عهد له، وهو الحربي، فكذلك الكافر الذي لا يقتل به المسلم. وفيه نظر، لأنّه فرٌّ من ضرورة تقدير الحربي إلى التقديم والتأخير، وهو خلاف الأصل أيضاً، وبأن فيه ما سبق.

الثاني: أن ذو عهد مبتدأ، وفي عهده خبره، والواو للحال، أي لا يقتل مسلم بكافر، والحال أنه ليس ذا عهد في عهده. ونحن لو فرضنا خلوّ الوقت عن عهد لجميع الكفّار لم يقتل مسلم بكافر. قال: ومثله في المعنى ما أنشد أبو زيد الأنصاري:

بأيدي رجال لم يشيموا سيوفهم
ولم تكثر القتلى بها حيث سُلت

وهذا فيه بُعْدٌ، لأن فيه إخراج الواو عن أصلها وهو العطف، ومخالفة لرواية من روى: «ولا ذي عهد» بالخفض، إما عطفاً على كافر كما يقول الجمهور، وإما على مسلم كما تقوله الحنفية، ولكنه خُفِضَ لمجاورته للمخفوض. وأيضاً فإن مفهومه حينئذ أن المسلم يقتل بالكافر مطلقاً، في حالة كون ذي العهد في عهده، وهذا لا يقوله أحد، فإنه لا يقتل بالحربي اتفاقاً.

مسألة

اختلفوا في **لفظ العام إذا كان معطوفاً على عموم قبله**، وأمكن استعمال كل واحد منهما في نفسه إذا أفردَ بالذكر من غير تعلّق الثاني بما قبله.

قال الأستاذ أبو منصور: فكل مَنْ اعتبر خصوص السبب زعم أن الثاني محمول على حكم العموم الذي يليه، ومن اعتبر عموم اللفظ أوْجَبَ اعتبار العموم الثاني بظاهره، إلا أن يقوم دليل على تعلقه بالمعطوف، ومثاله قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [سورة المائدة / ٣٨] إلى قوله: ﴿فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه﴾ [سورة المائدة / ٣٩]، «فمن تاب» كلام مستقل بنفسه مفرداً، فلا يصح تضمينه بما قبله من السرقة من سقوط القطع بالتوبة، بل هو عام في السرقة وغيرها إلا ما خصّه الدليل منه. وليس هذا كقوله في آية المحاربة: ﴿إلا الذين تابوا﴾ الآية [سورة المائدة / ٣٤] استثني لأنه غير مستقل.

قال الأستاذ وأصحاب الرأي: هذا المذهب الذي اخترناه أوْلى، لأنهم حملوا قوله تعالى: ﴿وأولات الأحْمَال أجلهنَّ أنْ يَضَعْنَ حملهنّ﴾ [سورة الطلاق / ٤] على المطلقة، وعلى المتوفى عنها زوجها، ولم يحملوها على المعطوف عليه في قوله: ﴿والمطلقات يتربَّصْنَ بأنفسهنّ ثلاثة قروء﴾[1] [سورة البقرة / ٢٢٨].

المسألة الخامسة[2]

إذا ورد اللفظ العام، ثم ورد عقيبه تقييدٌ بشرطٍ أو استثناءٍ أو صفة أو حكم، وكان ذلك لا يتأتى إلا في بعض ما / يتناوله العموم، فهل يجب أن يكون المراد بذلك العموم ذلك البعض أو لا؟ فيه قولان، والمذهب كما قاله ابن السَّمْعاني: أنه لا يجب أن يكون المراد بالعموم تلك الأشياء فقط، وبه جزم الشيخ أبو حامد ١/١٥٤

(١) لعل هذا سبق قلم من المؤلف، وإلا فالعطف على قوله ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾ من أول سورة الطلاق نفسها.

(٢) أي من المسائل الصارفة للفظ عن العموم.

الأسفرايني، فقال: بل يحمل الأول على عمومه، والآخر على أنه بيان لبعض حكم الأول. قال: وأبو حنيفة يوافقنا على هذه القاعدة، وإن خالفَنَا في مثل: (لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده). انتهى. وجزم به أبو بكر الصَّيْرفي في كتاب «الدلائل والأعلام»، والقَفَّال الشَاشي في كتابه، وابن القُشَيْرِي وإلْكِيا الطبري، والشيخ أبو إسحاق وسليم في «التقريب»، وابن الصباغ في «العدة»، وبه جزم أبو بكر الرازي من الحنفية، ونقله عن عيسى بن أبان وغيره.

وقالت الحنفية: إن ذلك يقتضي تخصيصه، وبه قال القاضي من الحنابلة، وقال: إنه ظاهر كلام أحمد. قال سليم: وإلى هذا ذهب أبو حنيفة، وإنما خالفه في اعتبار مسائل خَصَّ عموم أَوَّلَهَا بخصوص آخر، كقوله: (لا يقتل مسلم بكافر) الحديث. فحمل أول الحديث على الكافر الحربي والمستأمن، لأجل آخره. لنا أن العام إنما يخص بما ينافيه.

قلت: ونقل الرافعي في أول باب قاطع الطريق عن أكثر العلماء من أصحابنا وغيرهم أن الآية في المسلمين دون الكفار، وأنهم احتجوا على ذلك بقوله: ﴿إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم﴾ الآية [سورة المائدة / ٣٤] فدّل هذا الاستثناء على أنها في المسلمين. انتهى.

وذهب بعض الأصوليين إلى الوقف، واختاره أبو الحسين البصري في «المعتمد» كذا رأيته فيه، وكذا حكاه ابن برهان في «الأوسط»، وابن السَّمْعاني في «القواطع»، ونقل ابن الحاجب عنه أنه يخصص، وهو وَهَمٌ. قلت: ونص عليه الشافعي في «الأم»، ونقله عن ابن عباس.

واعلم أن للشافعي في المسألة نصاً صريحاً، لكن وقع في كلامه ما يقتضي الأمرين، فأما ما يدل على أنه تخصيص، فمواضع:

أحدها: أنه قال في «الأم» في قوله تعالى: ﴿كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده﴾ [سورة الأنعام / ١٤١] : إن الضمير عائد على بعض ما تقدم، وهو الزرع، لا النخل والزيتون، لأن الحصاد لا يكون إلا في الزرع، فلم يوجب الزكاة إلا في الزرع، وحمل الإيتاء العام عليه، لأجل الضمير المخصص.

الثاني: أنه قال في قوله تعالى: ﴿انفروا خفافاً وثقالاً﴾ [سورة التوبة / ٤١] : إن هذا وإن كان لفظه عاماً للحر والعبد، إلا أنه خاص بالحر لقوله بعده: ﴿وجاهدوا بأموالكم﴾ [سورة التوبة / ٤١] والعبد لا يملك.

الثالث: قوله في الاحتجاج على أن العبد لا يملك الطلاق الثلاث بقوله سبحانه ﴿الطلاق مرتان﴾ [سورة البقرة / ٢٢٩]. لأنه وإن كان عاماً لكنه خاص بالحر، لأجل قوله: ﴿ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيْتُموهُنَّ﴾ [سورة البقرة / ٢٢٩] والعبد لا يعطي شيئاً.

الرابع: أنه استدل على أن العبد لا تحل له أربَع زوجات بقوله: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورُباع﴾ [سورة النساء / ٣] وقال: هذا خاص بالحر، لقوله: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ [سورة النساء / ٣] فإن العبد لا يملك.

الخامس: آية المحاربة السابقة.

وأما المواضع التي تدل على أنه ليس بتخصيص، فمنها أن ظهار الذمي عنده صحيح مع أن قوله تعالى عقب قوله: ﴿والذين يظاهرون﴾ [سورة المجادلة / ٤] ﴿وإن الله لعفو غفور﴾ [سورة المجادلة / ٤] ، وهو لا يكون إلا للمؤمنين. فلم يجعل هذا مخصصاً لعموم «الذين يظاهرون».

ومنها: أن إيلاء الذمي عنده صحيح، مع أن قوله تعالى عقبه: ﴿للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاؤوا فإن الله غفور رحيم﴾ [سورة البقرة / ٢٢٦] فلم يجعله مخصصاً.

فخرج من هذا أن للشافعي في المسألة قولين: أصحهما أنه تخصيص كما دل عليه الأكثر من كلامه إلا أن يدل دليل على عدم المخصص، فيعمل به، كإيلاء الذمّي، وظهاره.

وقد مثلوا الاستثناء بقوله تعالى: ﴿إلا أن يعفون﴾ [سورة البقرة / ٢٣٧] بعد قوله: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء﴾ [سورة البقرة / ٢٣٦] ومعلوم أن العفو لا يكون إلا من البالغة الرشيدة، فهل يتخصص النساء بهن؟ قال صاحب المصادر:

وهذا ليس بوزان المسألة، لأنه إنما يصح لو لم يذكر بعده ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ [سورة البقرة / ٢٣٧] فقد ذكر حكم البالِغ، وحكم غيرهن.

ومثال الصفة قوله: ﴿لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً﴾ [سورة الطلاق / ١] ، بعد قوله: ﴿إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾ [سورة الطلاق / ١] ، ويعني بالأمر الرغبة في رجعتهن، ومعلوم أن ذلك لا يتأتى في البائنة، فكان الأول عاماً في المطلقات. قال القَفّال: ولهذا جعل أصحابنا قوله: ﴿إذا طلقتم النساء فطلقوهن﴾ [سورة الطلاق / ١] فيما يملك الزوج من عدد الطلاق، وإن كان قوله: ﴿لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً﴾ [سورة الطلاق / ١] يقتضي تخصيصه بالرّجعيّ.

ومثال رُجوع الضّمير قوله: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء﴾ [سورة البقرة / ٢٢٨] ، فهذا عام في الرجعية والبائن المدخول بها، ثم قوله: ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾ [سورة البقرة / ٢٢٨] ، وهذا لا يتأتى في البائن. وقوله تعالى: ﴿ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة﴾ [سورة الأنعام / ٩٤] ، وهذا عام في المسلمين والمشركين، ثم قال: ﴿لقد تقطع بينكم﴾ [سورة الأنعام / ٩٤] وهي خاصة بالمشركين.

وجعل بعض المتأخرين مدرك الخلاف أن التخصيص: هل يدخل على الأسماء المضمرة، كما يدخل على الأسماء المظْهرة، كما يدل عليه التخصيص المتصل في مثلٍ قوله تعالى: ﴿ما فعلوه إلا قليل منهم﴾ [سورة النساء / ٦٦] ﴿فشربوا منه إلا قليلاً منهم﴾ [سورة البقرة / ٢٤٩] فمنهم مَنْ قال: أكثر الناس على الدخول، وتوهم بعض المتأخرين أنه لا يدخل في الضمائر، لأن المضمر لا يدل بنفسه على جنس من الأجناس. وإنما يعود إلى المذكور أوالمعلوم، فيقل بقلته، ويكثر بكثرته، فلا حاجة إلى دخول التخصيص عليه. وهذا ليس بشيء، لأن موضوعه في اللغة أن يعود إلى ما قبله، فإذا عاد إلى بعض ما قبله فقد خص ببعض معناه. انتهى.

وجعل الصَّيْرفى من هذا القسم قوله تعالى: ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن﴾ إلى قوله ﴿إلا أن يعفون﴾ [سورة البقرة / ٢٣٧] فأطلق تعالى الاسم على

من طلقت بهذه الصفة. وأوجب لها نصف المهر من كل مطلّق، ثم قال: ﴿إلا أن يعفون﴾ [سورة البقرة / ٢٣٧] فلو كان الضمير راجعاً إلى الكل لجاز أن تعفو غير البالغة، لأنه لو كان نصف الصداق لا يكون إلا على الزوج الذي له العفو لامرأته، أو لامرأته عليه، لكان مَن لا يكون له العفو لا نصف له من الصداق. وإذا بطل هذا عُلم أن الخطاب بالعفو في بعض المذكورين في الابتداء، ثم قال: وكل ما يجوز أن يكون في الابتداء على الإطلاق، فالضمير راجع إلى هذا الوصف، والحكم ثابت على ما ثبت. وكل مالا يصح إلا على الترتيب، فالحكم له، وما جاز أن يقع على الجميع، فالضمير عن جميعه.

ومثّل أيضاً بقوله تعالى: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه حُسْناً﴾ [سورة العنكبوت / ٨] ثم قال: ﴿وإن جاهداك لتشرك بي﴾ [سورة العنكبوت / ٨] ،فهذا إنّمَا يكون في الكافر، والأول / على عمومه، وكذا قوله: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ الآية [سورة النساء / ١١] ثم قال: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾ [سورة النساء / ١١] ١٥٤/ب
وقال أبو الحسين بن القطان: الكناية إنما تكون على مذكور متقدم، فإن لم يكن لم يجز أن يحمل عليه. وقد خاطبنا الله بخطاب مواجهة لم يكن على ما تقدم كقوله تعالى: ﴿حتى إذا كنتم في الفلك وَجَرَيْنَ بهم بريح طيبة﴾ [سورة يونس / ٢٢] وإنما أراد بكم، ولو خلّينا والظاهر لقلنا فيه إن ذلك ليس بعطف، لكن لما تقدم ذكر المواجهة، علمنا عوده إليهم.

نظيره قوله تعالى: ﴿إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ [سورة البقرة / ٢٣٧] خرّجه الشافعي على قولين: أحدهما: أن المراد به الولى، لأنه لو أراد الزوج لوَاجَهَهُ، فلما عدل إلى الكناية علمنا أنه لم يُرِدْهُ. والثاني: أنه رد الكناية إلى المواجهة، وهو الزوج لأنه ذكر عفوها وعفو زوجها، فكنى كما كنّى في ﴿جَرَيْن بهم﴾ [سورة يونس / ٢٢] : قال: وهذا يجري في كل موضع إن قام الدليل صرنا إليه، وإلا حمل على الظاهر.

قال: وجعل بعض أصحابنا من هذا أن يعطف شيء فيكون حكم الثاني حكم الأول، كقوله: ﴿لا تقتلوا الصيْد وأنتم حُرُمٌ﴾ [سورة المائدة / ٩٥] ثم قال: ﴿ومن

قتله منكم متعمداً﴾ [سورة المائدة / ٩٥] فكان الصيد اسماً للفعل، فلما قال: ﴿لا تقتلوا﴾ استحال أن يكون إشارة إلى الفعل، فعلم أن الإشارة وقعت إلى عين المصيد، ثم عطف بقوله: ﴿وحرّم عليكم صيد البر﴾ [سورة المائدة / ٩٦] فكان المعطوف الثاني على العطف الأول، وذلك أن أهل اللغة قالوا: إن العطف على حكم المتقدم. قال: ولذلك قال: ﴿أحل لكم صيد البحر﴾ [سورة المائدة / ٩٦] ومن أصحابنا من قال هذا إذا جرين كان للفعل الثاني، لأن الأول لم يعهد أن يكون للفعل لقيام الدلالة عليه، وإذا لم نقدر على هذا رجعنا في ذلك إلى الحقيقة في الثاني، فكان للفعل.[1]

والأجود أن يقال في هذه الآية: إنه للفعل والمصيد نفسه، فقد حرَّم الأمرين جميعاً، لأنه قد يقع على المصيد، وإذا كان يقع عليه حمل على الأمرين. ومما يبين هذا وأن الآية واردة في القسم الأول أنه للفعل قوله: ﴿وحرم عليكم صيد البر﴾ [سورة المائدة / ٩٦] فلا يجوز أن يقال: فعل البَرِّ، وإنما أراد عين المصيد، ومثل ذلك قوله: ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾ [سورة الطلاق / ١]، ثم قال: ﴿لا تدري لعل الله يُحدث بعد ذلك أمراً﴾ [سورة الطلاق / ١] فكان الأول محمولاً على البائن والرجعية، والثاني محمول على الرجعية.

مسألة

وأما إذا كان أول الكلام خاصّاً، وآخره بصيغة العموم - فلا يكون خصوص أوله مانعاً من عموم آخره، كالعكس. ذكره القَفَّال، ومثّله بقوله: ﴿والسارق والسارقة﴾ [سورة المائدة / ٣٨] وقوله: ﴿فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح﴾ [سورة المائدة / ٣٩] فإن الأول في صنف من الظالمين، وهم السُّرَّاق، والتوبة بعد الظلم والإصلاح لجميع الظالمين. وقوله: ﴿واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن﴾ [سورة الطلاق / ٤] فكان هذا للمطلقات، ثم قال: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ [سورة الطلاق / ٤] وهو عام في المطلقات والمتوفى عنهن.

---

(١) يظهر أن في هذه الفقرة من كلامه سقطاً أو تحريفاً، فالمعنى غير واضح.

وذكره السُّهَيْلي النحوي، ومثله بقوله: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين﴾ [سورة النساء / ١١] كان أوله خاصاً بالأولاد، وآخره يشمل الأولاد والإخوة والأخوات إذا ورثوا، فإن للذكر مثل حظ الأنثيين، فلو قيل: للذكر مثل حظ الأنثيين كان مقصوراً على الأولاد، فلما لم يقل: منهم دل على إرادة العموم. قلت: وينبغي أن يجري فيها الخلاف في العكس، وقد سبق في قوله: (لا يقتل مسلم بكافر).

تنبيه

إذا تقدم المعنى المخصص، وتأخر اللفظ العام، فظاهر كلام أصحابنا التخصيص، ولهذا خصُّوا قوله عليه السلام: (إن الله أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث) بالوصية بقدر حصته، وقالوا: إذا أوصى بعين هي قدر حصته، يصح. فلم يعتبروا العموم، لأجل سبْق العلة المخصِّصة.

مسألة

وأما إذا ذكر العام ثم ذكر بعض أفراده بقيد أو شرط فهو يقتضي أن الأول مراد بما عدا الشرط، ويكون مخصصاً له. قاله الصَّيْرفي، ومثَّله بقوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله﴾ [سورة النساء / ٩٢] ثم قال: ﴿فإن كان من قوم عدوّ لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله﴾ [سورة النساء / ٩٢] فقد علم أنه لم يرْد مجموع الرقبتين على القاتل إن كان القتل من عدوّ لَنَا، لأنه ذكر المؤمن ذكراً عاماً؛ فكان الاسم يَنْظمُ مَن هو عدوّ لنا ومن هو من دارنا، فلما قال في الثانية: ﴿فإن كان من قوم عدوّ لكم﴾ [سورة النساء / ٩٢] دل على مخالفة الموضعين[1]، وأن الذِّكر الأول في

(١) في الباريسية: الوصفين.

بعض المؤمنين، وهذا الذي في غير دار الحرب. وبقوله: ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾ [سورة الطلاق / ١] ثم قال: ﴿وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن﴾ [سورة الطلاق / ٦] لأنَّ الحكم الثاني معلق بمعنى ليس في أول ما ابتدىء بذكره. اهـ.

وقال الأستاذ أبو إسحق: إذا ورد العموم مجرداً من صفة، ثم أعيد بصفة متأخرة عنه، كقوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [سورة التوبة / ٥] ، مع قوله قبله أو بعده: اقتلوا أهل الأوثان من المشركين، كان ذلك موجباً للتخصيص بالاتفاق، ويوجب المنع من قتل أهل الكتاب، ويُخصِّص ما يعدّ[1] من العموم. والله أعلم بالصواب.

---

(١) في القاهرية: بعده.