مَبَاحِثُ الخَاصِّ وَالخُصُوصِ وَالتخصِيصِ

[تعريف الخاص والخصوص والفرق بينهما]

الخاص: اللفظ الدال على مسمى واحد وما دل على كثرة مخصوصة، ولهذا قدمه بعض الحنفية على البحث في العام تقديماً للمفرد على المركب.

والخصوص: كون اللفظ متناولاً لبعض ما يصلح له لا لجميعه، وقد يقال: خصوصٌ في كون اللفظ متناولاً للواحد المعين الذي لا يصلح إلا له، كتناول كل اسم من أسماء الله تعالى المختصة به له تبارك وتعالى. وذكر القسم الثاني الزَجَّاج في كتاب له في أصول الفقه، نقله عنه ابن الصلاح في فوائد رحلته، أن الشافعي (رضي الله عنه) عبّر عن المخرج مرة بالخاص، وعن المبقّى مرة بالخاص، والخصوص من عوارض الألفاظ حقيقة، وفي المعاني الخلاف السابق في العموم، ولم يتعرضوا لذلك.

وفرق العسكري بين الخاص والخُصوص، فقال: الخاص يكون فيما يراد به بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع، والخصوص ما اختص بالوضع لا بإرادة. وقيل: الخاص ما يتناول أمراً واحداً بنفس الوضع، والخصوص أن يتناول شيئاً دون غيره، وكان يصح أن يتناوله ذلك الغير.

[تعريف المخصص]

وأمّا المُخصِّصُ فيطلق على معانٍ مختلفة، يوصف المتكلم بكونه مخصِّصاً للعام بمعنى أنه أراد به بعض ما يتناوله، ويوصف الناصب لدلالة التخصيص بأنه

مخصص، ويوصف الدليل بأنه مخصص، يقال السنة تخصِّص الكتاب. ويوصف المعتقِد لذلك بأنه مخصص، كما قال الشافعي: يخص الكتاب بالخبر، وغيره لا يخص.

[تعريف التخصيص]

وأما التخصيص: وهو المقصود بالذكر، فهو لغة: الإفراد، ومنه الخاصة.
١/١٥٥ واصطلاحاً / قال ابن السَّمْعاني: تمييز بعض الجملة بالحكم، وتخصيصُ العام بيانُ مالم يُرَدْ بلفظ العام. وقال ابن الحاجب: قصر العام على بعض مسمياته، وردَّ بأن لفظ القصر يحتمل القصر في التناول أو الدلالة أو الحمل أو الاستعمال. وذكر ابن الحاجب أن التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته، وإن لم يكن عاماً، كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته، كالعشرة والمسلمين لمعهودين، وضمائر الجمع.

وقيل: إخراج ما يتناوله الخطاب. وهو أحسن، لأن الصيغة العامة شاملة لجميع الأفراد، مع قطع النظر عن المعارض. ومقتضى الإرادة شمول الحكم لجميع الأفراد، فيخصّص بعض الأفراد بالحكم دون بعض. فهي داخلة في جملة مقتضيات اللفظ ظاهراً مُخْرَجَة عنه بالتخصيص، وحينئذ فالإخراج عن الدلالة أو التناول غير ممكن، والممكن إخراج بعض المتناول.

وقال القَفَّال الشَاشي: إذا ثبت تخصيص العام ببعض ما اشتمل عليه، عُلم أنه غير مقصود بالخطاب، وأن المراد ما عداه، ولا نقول: إنه كان داخلاً في الخطاب، فخرج عنه بدليل، وإلا لكان نسخاً، ولم يكن تخصيصاً، فإن الفارق بينهما أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته، والتخصيص بيان ما قصد له باللفظ العام.

وكذا قال إلْكِيا الطبري، والقاضي عبد الوهاب: معنى قولنا: أن العموم مخصوص، أن المتكلم به قد أراد بعض ما وضع له دون بعض، وذلك مجاز لأنه شبيه بالمخصوص الذي يوضع في الأصل للخصوص، وإرادة البعض لا تصيّره موضوعاً في الأصل لذلك، ولو كان حقيقة لكان العام خاصاً، وهو متناف، وإنما يصير خاصاً بالقصد كالأمر يصير أمراً بالطلب والاستدعاء. انتهى.

وكذا قال القاضي والغزالي: لا يجوز أن يقال: هذا عام مخصوص، أو قد خص، لأن القائلين بالعموم يقولون: هو للاستغراق، فإن أريد البعض فقد تجوِّزَ به عن حقيقته ووضعه، فلم يتصرف في الوضع، ولم يغيّر حتى يقال ذلك؛ وإلا فإذَنْ[1] هذا اللفظ مؤول، ومعناه أن وضْعَه للعموم، واستعمل في غير وضعه مجازاً فهو عام من جهة اللفظ بالوضع، وخاص بالإرادة أو التجوز، إذ قصد به بعض مدلوله، وإلا فالعام والخاص بالوضع لا ينقلب عن وضعه بالإرادة، قالا: وهذا التأويل متعين؛ لأن تخصيص العام محال؛ بل هو علامة أنه أريد باللفظ العامِّ بالوضع، أو الصالح لإرادة العموم، الخُصُوصُ. فيقال على سبيل التوسع لمن عرف ذلك: أنه خصص العموم، أي أريد به الخصوص.

قال القاضي: وأما عندنا يعني الواقفية المنكرين للصيغ لا يوصف بأنه تخصيص للعام، ولكنه بيان مشترك، ويحتمل من اللفظ.

وقال ابن دَقِيق العيد في «شرح الإلمام»: لما كان التخصيص إخراج بعض أفراد العام عن الإرادة منه وجب قطعاً أن يكون شرطه قصد الإخراج عن الإرادة، وأما العام فيتناول الأفراد بوضعه، فيدخل تحته بما لا يمكن أن يخص من الأفراد، وليس من شرطه إرادة الفرد المعين اتفاقاً، لأنَّه إذا لم يخرج منه بعض الأفراد كفت الإرادة العامة لتناول الحكم لجملة أفراده حصول الحكم في الفرد المعين، وإن لم يخطر بالبال ذلك الفرد بخصوصه. قال: وهذا مما لا خلاف فيه، أعني أنه ليس من شرط العام إرادة كل فرد من أفراده بخصوصه. انتهى.

وقال العَبَّادِي في «زياداته»: العبارات أمارات الإرادات، فإذا خصت العبارة خصت الإرادة، وإذا عمّت عمت، وهو جار على أحد القولين السابقين. وهل يجب مقارنة المخصِّص المَخَصَّص أم لا؟ فيه قولان. قالت الأشعرية بالثاني، والمعتزلة بالأول. وهما القولان في تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وقال أبو الحسين في «المعتمد»: مذهب أصحابنا يعني المعتزلة أنه يشترط في التخصيص مقارنة اللفظ العام، والعقلي محل وفاق في اشتراط المقارنة.

---

(١) لعل الصواب: فإن، أو إن «وإلّا» من زيادة النساخ.

(1) ببعض

واعلم أنه سيأتي في باب الحج حكاية خلاف في أنه لا يجوز إلا بعد أن يقترن بالتكليف ما يدل على النسخ، ولم يذكروه هنا لأنه أخف.

[الفرق بين التخصيص والنسخ]

واعلم أنَّ التخصيص شديد الشبه بالنسخ لاشتراكهما في اختصاص الحكم بنقْض[1] ما يتناوله اللفظ، وقد فرقوا بينهما من وجوه:

أحدها: أن التخصيص ترك بعض الأعيان، والنسخ ترك بعض الأزمان، قاله الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني.

الثاني: أن التخصيص يتناول الأزمان والأعيان والأحوال بخلاف النسخ، فإنه لا يتناول إلا الأزمان. قال الغزالي: وهذا ليس بصحيح، فإن الأعيان والأزمان ليسا من أفعال المكلفين، والنسخ يرد على الفعل في بعض الأزمان، والتخصيص يرد على الفعل في بعض الأحوال.

الثالث: التخصيص لا يكون إلا لبعض الأفراد بخلاف النسخ، فإنه يكون لكل الأفراد. وعلى هذا فالنسخ أعم، قاله البيضاوي. لكن اختارَ إمامُه خلافَه، فإنه قال: النسخ لا معنى له إلا تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص، فيكون الفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص. وقد سبقه إلى ذلك الأستاذ فيما نقله عن إمام الحرمين في كتاب «النسخ» فقال: صرح الأستاذ بأن النسخ تخصيصٌ في الزمان، واعترض عليه.

الرابع: وحكاه القاضي أبو الطيب عن بعض أصحابنا أن التخصيص تقليل، والنسخ تبديل. وقال: هذا لفظ جميل، ولكن ريعه قليل، ومعناه مستحيل، لأن الردة تبديل، وليست بنسخ، قال تعالى: ﴿فمن بدله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه﴾ [سورة البقرة / ١٨١].

الخامس: أن النسخ يتطرق إلى كل حكم، سواءً كان ثابتاً في حق شخص واحد، أو أشخاص كثيرة، والتخصيص لا يتطرق إلى الأول، ومنهم من عبر عنه بأن التخصيص لا يدخل في الأمر بمأمور واحد، والنسخ يدخل فيه.

السادس: أن التخصيص يبقي دلالة اللفظ على ما بقى تحته حقيقة كان أو

مجازاً على الخلاف، والنسخ يبطل دلالة حقيقة المنسوخ في مستقبل الزمان بالكلية.

السابع: أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ، وأما التخصيص فلا يجوز تأخيره عن وقت العمل بالمخصوص وفاقاً.

الثامن: أنه يجوز نسخ شريعة بشريعة أخرى، ولا يجوز التخصيص. قال القَرَافِي: وهذا الإطلاق وقع في كتب العلماء كثيراً، والمراد أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة، أما كلها فلا، لأن قواعد العقائد لم تنسخ، وكذلك حفظ الكليات الخمس، فحينئذ النسخ إنما يقع في بعض الأحكام الفروعية، وإن جاز نسخ شريعة بشريعة أخرى عقلاً.

التاسع /: أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته، بخلاف التخصيص فإنه بيان المراد باللفظ العام، ذكره القَفَّال الشَاشي، والعَبَّادِي في زياداته، وهذا على رأي القاضي، وأما على رأي غيره، فينبغي أن نقول: انتهاء حكم بخلاف التخصيص. ١٥٥/ب

العاشر: أن التخصيص بيان ما أريد بالعموم، والنسخ بيان مالم يرد بالمنسوخ، ذكره المَاوَرْدِي.

الحادي عشر: أن التخصيص يجوز أن يكون مقترناً بالعام، ومقدماً عليه، ومتأخراً عنه، ولا يجوز أن يكون الناسخ متقدماً على المنسوخ، ولا مقترناً به، بل يجب أن يتأخر عنه.

الثاني عشر: أن النسخ لا يكون إلا بقول وخطاب، والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع، ويقع التخصيص بالإجماع، والنسخ لا يقع به.

الثالث عشر: يجوز التخصيص في الأخبار والأحكام، والنسخ يختص بأحكام الشرع.

الرابع عشر: التخصيص على الفور، والنسخ على التراخي، ذكره المَاوَرْدي، وفي هذا نظر.

الخامس عشر: أن تخصيص المقطوع بالمظنون واقع، ونسخه لا يقع به.

السادس عشر: أن التخصيص لا يدخل في غير العام، بخلاف النسخ؛ فإنه يرفع حكم العام والخاص.

السابع عشر: أنه يجوز نسخ الأمر بخلاف التخصيص على خلاف فيه.

الثامن عشر: أن التخصيص يؤذن بأن المراد بالعموم عند الخطاب ما عداه، والنسخ يحقق أن كل ما يتناوله اللفظ مراد في حال الحال، وإن كان غير مراد فيما بعده، وكان اللفظ المطلق لا يدل على الزمان أصلاً، وإنما يدل على الفعل ثمَّ الزمان ظرف.

واعلم أن هذه الفروق أكثرها أحكام أو لوازم ثابتة لأحدهما دون الآخر.

مسألة

الحكم إذا علق بعده[1] هل يكون تعليقه بما دونه نسخاً أو تخصيصاً، فيه وجهان لأصحابنا، حكاهما الرُّوْياني في كتاب الطلاق من «البحر»، وفرع عليها ما لو قال: أنت طالق ثلاثاً، ونوى بقلبه إلا واحدة. قال في «الإفصاح»: ففيه جوابان: أحدهما لا يصح الاستثناء في الظاهر والباطن. والثاني: يصح في الباطن دون الظاهر.

وإن قلنا: تخصيص صحت نيته في الباطن دون الظاهر، وكأنه يشير بهذا إلى الفرق الحادي عشر.

مسألة

قال الشافعي رحمه الله: **الخطاب في العموم والخصوص على أربعة أوجه**:

أحدها: **خطاب عامّ اللفظ والمعنى**، كقوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾

---

(١) كذا في الأصل.

[سورة الزمر / ٦٢] قال الشافعي (رحمه الله) في «الرسالة»: فهذا عام لا خاص.

واعترض ابن داود عليه فقال: كيف عَدَّ هذه الآية في العمومات التي لم يدخلها التخصيص، والله تعالى شيء بدليل قوْله تعالى: ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله﴾ [سورة الأنعام / ١٩].

ورد ابن سُرَيْج عليه، وقال: أما عَلِمتَ أن المخاطِبَ لا يدخل تحت الخطاب؟ وقال في كتاب «الإعذار والإنذار» لابن داود: وأمّا ما عرّض به من قوله: ﴿قل أي شيء أكبر شهادة﴾ [سورة الأنعام / ١٩] وأي ضرورة دعته إلى هذا؟ وكيف يحتمل العموم ما أوْمأَ إليه؟ وقد بدأ الله بنفسه، فأخبر بقوله: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [سورة الزمر / ٦٢] وهل تحتمل الأوهام في المخاطبة ما أومأ إليه؟ ولولا أن القلوب لا تطيق الكلام، لكان عليه فيه كلام كثير. ويقول: إن الآية تخرج عامة في مذاهب جميع الناس، لأنه لما كان ما عرّض به في الله محالاً خارجاً عن الوهم، عُلِم أن الخطاب إنّما يخرج على ما يعقل ويتوهم دون مالا يعقل ولا يتوهم، فإذا لم يخرج على مالا يتوهم لم يدخل في ذلك عموم ولا خصوصٌ.

ثم قال بعد شيء مما ذكره في دفع ما أورده ابنَ داود مما يستحيل اندراجه في الصفات: قد أومينا إلى جُمَلٍ وكَرِهنا التفسير، لأن الشافعي وأصحابه بعده يكرهون الخوض في هذا. انتهى.

وقال الصَّيْرفي في «شرح الرسالة»: اعترض ابن داود ويحيى بن أكثم على الشافعي في قوله في قول الله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [سورة الزمر / ٦٢] إنه عام، وجهلوا الصواب، وذهبوا عن اللغة، وذلك لو أن رجلاً من كبار أهل بغداد قال: أطعمْتُ أهلَ بغداد جميعاً لم يكن داخلاً فيهم، ولم تقُل له: خرجت أنت بخصوص، وإنما العموم في المطعَمين سواه لأنه هو المطعِم لهم. قال: وفي الآية دليلان: أحدهما: أنه لا خالق سواه. وثانيهما: أن ما سواه مخلوق، وينبغي أن يعلم أن الخطاب عام فيما سواه.

قال: ولا شك أن لفْظة «شيء» لا تطلق على الله، وإن شملت الموجودات لغة واصطلاحاً، وسنَدُ المنع كون الأسماء توقيفية، ولأن لفظة شيء مأخوذة من شاء.

والشاء من المحدَث الذي ليس بقديم، والله تعالى قديم فلا يصدق فيه ذلك.

الثاني: خطابٌ خاصُّ اللفظِ والمعنى كقوله: ﴿يأيها النبي قل لأزواجك﴾ الآية [سورة الأحزاب / ٥٩] فهذا مختص به عليه السلام، لأنه لا يجب على أحد التخيير.

الثالث: خطابٌ خاصُّ اللفظ عامُّ المعنى، كقوله تعالى: ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم﴾ الآية [سورة الأنعام / ٦٨] الخطاب معه، والمراد به الأمة، بدليل قوله: ﴿وقد نزل عليكم في الكتاب﴾ [سورة النساء / ١٤٠] ولم ينزل في الكتاب إلا هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [سورة الزمر / ٦٥] وقوله: ﴿ولا تكن للخائنين خصيماً﴾ [سورة النساء / ١٠٥] قال الأستاذ: أبو إسحق: ولا يصار إلى ذلك إلا بدليل غير الخطاب، وأنكر ابنُ حزم في «الإحكام» وجود هذا القسم، وقال ليس موجوداً في اللغة، وهو محجوج بما ذكرنا.

الرابع: خطابٌ عامُّ اللفظ، والمراد به الخصوص، وهذا اختلف فيه، والأكثرون على جوازه، كقوله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم﴾ [سورة آل عمران / ١٧٣] فإن المراد بالناس الأول: نعيم بن مسعود، أو أربعة نفر كما قال الشافعي في «الرسالة». قال الكرخي: وهو مجاز لا حقيقة، وإذا خاطب بذلك فلابد أن يدلنا على مراده به. وهل يجب مقارنة الدليل الخطاب، أو يجوز تأخيره عنه؟ فيه القولان.

وذهب بعض الأصوليين إلى إنكار هذا القسم، لأن الموجب للخصوص بمنزلة الاستثناء المتصل بالجملة، ولا يجوز في قوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلاَّ خمسين عاماً﴾ [سورة العنكبوت / ١٤] أن هذه الصيغة مراد بها ألف سنة كاملة.

واعلم أن جماعة أطلقوا الخلاف في هذه المسألة: منهم صاحب المحصول، وخصّهُ الشيْخ أبو حامد، والشيخ أبو إسحاق، وسليم الرازي في «التقريب»، وابن السَّمْعَاني في «القواطع»، والقاضي عبد الوهاب، وصاحب المعتمد في «الأحكام» وغيرهم ـ بالخبر ولم ينقلوا الخلاف في الأمر والنهي؛ بل جعلوه محل وفاق، كالنسخ، وهو الظاهر، فإن المانع هنا في الخبر قياس التخصيص على النسخ، كما قاله القاضي عبد الوهاب، والظاهر أن المخالف يمنع تسميته عاماً

مخصوصاً، ويقول: إنه عام أريد به الخصوص، وحينئذ فلا ينتهض الاستدلال عليه بما ذكروه من الآيات المخصصة، وهو قويٌّ. ومن هنا قال بعضهم: يشترط
١/١٥٦ أ في التخصيص وروده في الإنشاءات / لا في الأخبار، فإنه لا يكون فيها عام مخصوص؛ بل عام أريد به الخصوص.

فائـدة

عمومات القرآن مخصوصة في الأكثر، حتى قال الشيخ علم الدين العراقي: ليس في القرآن عام غير مخصوص إلا أربعة مواضع[1].

أحَدها: قوله: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ [سورة النساء / ٢٣] فكل من سُمِّيَتْ أُمّاً من نسب أو رضاع، أو أمَّ أمٍّ وإن علت، فهي حرام.

ثانيها: قوله: ﴿كل من عليها فان﴾ [سورة الرحمن / ٢٦] ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ [سورة الأنبياء / ٣٥] .

ثالثها: قوله: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ [سورة البقرة / ٢٨٢].

رابعها: ﴿وأنه على كل شيء قدير﴾ [سورة الحج / ٦] .

خامسها: ﴿وما من دابة في الأرض إلا عَلَى الله رزقُها﴾ [سورة هود / ٦]. وغلط من جعل منه قوله تعالى: ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [سورة آل عمران / ٢٩] إذ القدرة لا تتعلق بالمستحيلات، لأن الممكن المعدوم لا يطلق عليه شيء عندنا حقيقة فما ظنك بالمستحيل.

وأما قول ابن جِنِّي في «الخصائص» في قوله تعالى: ﴿له ما في السمٰوات وما في الأرض﴾ [سورة البقرة / ٢٥٥] عموم أريد به الخصوص، لأنّ الأفعال الصادرة من مخلوقاته ليست له، فبناه على مذهبه الفاسد في الاعتزال.

---

(١) عدها خمسة لا أربعة.

فصل

في الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص

اعلم أن الأصوليين لم يتعرضوا للفرق بينهما، وظن بعضهم أن الكلام فيه مما أثاره المتأخرون، وليس كذلك. فقد وقعت التفرقة بينهما في كلام الشافعي وجماعة من أصحابنا، فاختلف قوله في قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ [سورة البقرة / ٢٧٥]: هل هو عام مخصوص أو عام أريد به الخصوص؟

قال الشيخ أبو حامد في تعليقه في كتاب البيع: والفرق بينهما أن الذي أريد به الخصوص ما كان المراد به أقل، وما ليس بمراد هو الأكثر. قال أبو علي بن أبي هريرة: وليس كذلك العام المخصوص، لأن المراد به هو الأكثر، ومالیس بمراد هو الأقل. قال: ويفترقان في الحكم من جهة أن الأول لا يصح الاحتجاج بظاهره، وهذا يمكن التعلق بظاهره اعتباراً بالأكثر.

وفرق المَاوَرْدِي في «الحاوي» بينهما من وجهين: أحدهما: أن العام المخصوص ما يكون المراد باللفظ أكثر، ومالیس بمراد باللفظ أقل، والعام الذي أريد به الخصوص ما يكون المراد باللفظ أقل، وما ليس بمراد باللفظ أكثر. والثاني: أن المراد فيما أريد به الخصوص متقدم على اللفظ، وفيما أريد به العموم متأخر عن اللفظ أو يقترن به.

وممن تعرض للفرق بينهما من المتأخرين الإمام تقي الدين ابن دقيق العيد، فقال في «شرح الإلمام»: يجب أن يُتَنَبَّه للفرق بين قولنا: هذا عام أريد به الخصوص،

وبين قولنا: هذا عام مخصوص، فإن الثاني أعم من الأول. ألا ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أولاً ما دل عليه ظاهر العموم، ثم أخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ كان عاماً مخصوصاً، ولم يكن عاماً أريد به الخصوص. ثم يقال: إنه منسوخ بالنسبة إلى البعض الذي أخرج، وهذا متوجه إذا قصد العموم، وفرقٌ بينه و.ن أن لا يقصد الخصوص بخلاف ما إذا نطق باللفظ العام مريداً به بعض ما يتنا ه في هذا.

وفَرَقَ الحنابلة من المتأخرين بينهما بوجهين آخرين:

أحدهما: أن المتكلم إذا أطلق اللفظ العام، فإن أراد به بعضاً معيناً فهو العام الذي أريد به الخصوص. وإن أراد سلب الحكم عن بعض منه فهو العام المخصوص، مثاله قوله: قام الناس، فإذا أردْت إثبات القيام لزيد مثلاً لا غير فهو عام أريد به الخصوص. وإن أردت سلب القيام عن زيد فهو عام مخصوص.

والثاني: أن العام الذي أريد به الخصوص إنما يحتاج لدليل معنوي يمنع إرادة الجميع، فيتعين له البعض. والعام المخصوص يحتاج إلى تخصيص اللفظ غالباً كالشرط والاستثناء، والغاية والمتصل، نحو: قام القوم، ثم يقول: ما قام زيد.

وفرَّق بعض المتأخرين: بأن العام الذي أريد به الخصوص هو أن يطلق العام ويراد به بعض ما يتناوله. وهو مجاز قطعاً، لأنه استعمال اللفظ في بعض مدلوله، وبعض الشيء غيره. قال: وشرط الإرادة في هذا أن تكون مقارنة لأول اللفظ، ولا يكفي طروها في أثنائه، لأن المقصود منها نقل اللفظ عن معناه إلى غيره، واستعماله في غير موضوعه، وليست الإرادة فيه إخراجاً لبعض المدلول، بل إرادة استعمال اللفظ في شيء آخر غير موضوعه، كما يراد باللفظ مجازه.

وأما العام المخصوص فهو العام الذي أريد به معناه مخْرَجاً منه بعض أفراده بالإرادة، إرادة للإخراج لا إرادة للاستعمال. فهي تشبه الاستثناء، فلا يشترط مقارنتها لأول اللفظ، ولا تأخيرها عنه؛ بل يكفي كونها في أثنائه، كالمشيئة في الطلاق.

وهذا هو موضوع خلافهم في أن العام المخصوص مجاز أو حقيقة، ومنشأ التردد

أن إرادة إخراج بعض المدلول هل تُصَيِّر اللفظ مراداً به الباقي، أوْ لا؟ وهو يقوّي كونه حقيقة لكن الجمهور على المجاز، والنية فيه مؤثرة في نقل اللفظ عن معناه إلى غيره.

ومن هنا يعرف أن عدَّ ابن الحاجب البدل في المخصِّصات ليس بجيد، لأن الأوْلى في قولنا: أكلت الرغيف ثلثه أنه من العام المراد به الخصوص، لا العام المخصوص. وقال علي بن عيسى النحوي في كتاب «العرض والآلة»: إذا أتى بصورة العموم والمراد به الخصوص، فهو مجاز إلا في بعض المواضع إذا صار الأظهر الخصوص، كقولهم: غسلت ثيابي، وصرمت نخلي، وجاءت بنو تميم، وجاءت الأزد. انتهى.

فصل
فيما يجوز تخصيصه

من حق التخصيص أن لا يكون إلا فيما يتناوله اللفظ، فاللفظ الذي لا يتناول إلا الواحد لا يجوز تخصيصه، بمعنى إخراج بعض الجزئيات منه، لأنه إخراج البعض مع بقاء البعض، والواحد لا بعض له، فاستحال تخصيصه. ولهذا قال ابن الحاجب: لا يجوز تخصيصٌ إلا في ذى أجْزاء يصح افتراقها، ليمكن صرفه إلى بعض يصح القصر عليه.

واعترض القَرَافِي بأن الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص، وهو يصح إخراج بعض أجزائه، لصحة قولك: رأيت زيداً وتريد بعضه، وإن تعذر إخراج بعض الجزئيات، فينبغي التفصيل.

وأما الذي يتناول أكثر من واحد، فإما أن يكون عمومه من جهة اللفظ أو المعنى، أي الاستنباط. فالأول يتطرق إليه التخصيص أمراً أو خبراً، نحو ﴿اقتلوا المشركين﴾ [سورة التوبة / ٥]، ثم خص الذمي ومَن في معناه. **والثاني على ثلاثة أقسام:**

أحدها: العلة، وقد اختلف في تخصيصها على مذاهب كثيرة، والمنقول عن الشافعي والجمهور المنع / وستأتي المسألة في باب القياس إن شاء الله تعالى، وهي ١٥٦/ب
المسألة المسماة هناك بالنقض، كالنهي عن بيع الرطب بالتمر، لأجل النقصان عند الجفاف، ووجدنا هذه العلة في العَرَايا، مع أن الشارع جوزه فيها.

الثاني: **مفهوم الموافقة** كدلالة التأفيف على حرمة الضرب، فالتخصيص فيه جائز بشرط بقاء الملفوظ، وهو التأفيف في مثالنا هذا. ومنع القاضي أبو بكر والشيخ أبو إسحاق وسليم في «التقريب» من جواز تخصيص مفهوم الموافقة لمعنيين: أحدهما: أن التخصيص إنما يكون في العموم ولا عموم إلا في الألفاظ. الثاني: أنه لما قال: ﴿فلا تقل لهما أفٍّ﴾ [سورة الإسراء / ٢٣] وكان المنع من أجل الأذى، لم يَجُزْ أن يدل دليل على إجازة الضرب مع أن فيه أذى، لأنه يناقض الأول، قالوا: وهكذا القياس لا يدخله تخصيص.

ويحتمل أن هاتين العلتين تَنْبَنِيَانِ على الوجهين في المعلوم من جهة الفحوى: هل هو من جهة اللغة، أو من جهة القياس؟ وفيه وجهان، وشرط الهندي في الجواز أن لا يعود نقضاً على الملفوظ كإباحة ضرب الأم إذا فجرت. أما إذا عاد نقضاً على الملفوظ كما إذا قال: ﴿فلا تقل لهما أفٍّ﴾ [سورة الإسراء / ٢٣] لكن أباح له نوعاً من أنواع الأذى مطلقاً، فلا يجوز هذا كله مع بقاء مدلول اللفظ، أما لو ورد دليل يدل على إخراج الملفوظ وهو «التأفيف» مثلاً، فإنه لا يكون تخصيصاً؛ بل نسخاً له، وللمفهوم أيضاً؛ لأن رفع الأصل يستلزم رفع الفرع.

الثالث: **مفهوم المخالفة** كسائمة الغنم، فإن مفهومه نفي الإيجاب عن معلوفة الغنم، فيجوز أن يقوم الدليل على ثبوت مثل حكم المذكور لبعض المسكوت عنه، الذي ثبت فيه بالمفهوم خلافُ ما ثبت للمنطوق، ويعمل بذلك جمعاً بين الدليلين، فتخص المعلوفة المُعَدَّة للتجارة من هذا العموم.

وشرط البَيْضاوي وصاحب «الحاصل» للجواز أن يكون المخصص راجحاً، ولم يذكره الإمام، والظاهر عدم اشتراطه، إذ لا يشترط في المخصص الرجحان.

ومنهم من منع من تخصيصه، كما حكاه ابن برهان في «الوجيز» وهو احتمالٌ للشيخ أبي إسحاق الشيرازي.

وحكى ابن برهان عن القاضي أبي بكر أنه منع تخصيص مفهوم الموافقة، لأنه يوجب نقض اللفظ، واختار تخصيص مفهوم المخالفة، لأنه لا يوجبه، والذي رأيته في كتاب «التقريب» للقاضي المنع فيهما مطلقاً. نعم هذا اختيار سليم الرازي

في كتاب «التقريب»، فإنه منع دخول التخصيص لمفهوم الموافقة، ثم قال: وأما مفهوم المخالفة فحكمه حكم اللفظ، إن تَناوَل واحداً لم يدخله تخصيصٌ، وإن تناول أشياء دخله التخصيص.

وقال «شارح اللمع» تخصيص دليل الخطاب قبل استقرار حكمه ينبني على الوجهين فيه: هل هو كالنطق أو كالقياس؟ فإن قلنا: كالقياس لم يجز تخصيصه، وإن قلنا: كالنطق ففي تخصيصه وجهان، ذكرهما الشيخ أبو إسحاق، مبنيان على المعنى في فحوى الخطاب. قال: فأما إذا استقر كان ما يَرِدُ مناقِضاً له من باب النسخ.

مسألة

العموم المؤكد (بكل) ونحوها، هل يدخله التخصيص؟ فيه قولان للعلماء، حكاهما المَاوَرْدِي والرُّوْيَاني في باب القضاء. أحدهما: لا، ونقله أبو بكر الرازي عن بعضهم، وجزم به المَازَرِي، ولهذا قالوا: إن التأكيد ينفي التجوز بأن يكون المراد به البعض. ويشهد له قوله تعالى: ﴿يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله﴾ [سورة آل عمران / ١٥٤] في قراءة النصب، لأنه لو لم يعينه للعموم لَما قال: ﴿هل لنا من الأمر من شيء﴾ [سورة آل عمران / ١٥٤] وهذا يدخل في المجاز لا في التخصيص. وَ أصحهما[1]: نعم، بدليل ما جاء في الحديث: (فأحرموا كلهم إلا أبا قتادة لم يحرم)، فدخله التخصيص مع تأكيده. وكذلك قوله تعَالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون، إلا إبليس﴾ [سورة الحجر / ٣٠ ـ ٣١] إن جعلنا الاستثناء متصلاً، فإن قيل: التأكيد هنا مقدر حصوله بعد الإخراج فالمؤكد هنا إنما هو غير المخْرَج. قلنا: كيف يُفْعل بقوله: ﴿ولقد أريناه آياتنا كلها﴾ [سورة طه / ٥٦]، والاستغراق فيه متعذر، لأن آيات الله لا تتناهى؟

قال الإمام في «البرهان»: ومما زل فيه الناقلون عن الأشعري ومتبعيه أن صيغة

(١) هذا هو القول الثاني.

العموم مع القرائن تبقى مترددة، وهذا إن صح يحمل على موانع العموم، كالصيغ المؤكدة. انتهى.

وقد صرح بأن التأكيد لا يرفع احتمال التخصيص، وممن صرح بذلك القَفَّال الشَاشي أيضاً، فقال في كتابه: يجوز التخصيص المؤكد، ومثّله بالآية ﴿فسجد الملائكة﴾ [سورة الحجر / ٣٠] قال: والتأكيد لا يزيل احتمال اللفظ، وإلا لم يدخله استثناء، وبالجواز أيضاً صرح المَاوَرْدي والرُّوْياني في باب القضاء من كتابيهما.

ثم قال: وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجوز تخصيص المؤكد، وهذا غلط لوجود الاحتمال بعد التأكيد كوجوده من قبل. اهـ. وهذا نظير الوجهين اللذين حكاهما المَاوَرْدِي والرُّوْياني أيضاً في جواز نسخ الحكم المقيد بالأبدية، وظاهر كلام الهندي في باب النسخ أنه إجماع. وليس كذلك.

تنبيه

إذا عُطف الخاص على العام المتناول له، وقلنا: إنه داخل تحت العموم، وكأنه ذكر مرتين مرة بالخصوص، ومرة بالعموم - يجيء في تخصيصه هذا الخلاف.

مسألة

في الغاية التي ينتهي اليها التخصيص

اختلف في المقدار الذي لابد من بقائه بعد التخصيص على مذاهب:

أحدها: أنه لابد من بقاء جمع كثير، ونقله الرازي والآمدي عن أبي الحسين البصري، وصححه الرازي. وقال الآمدي: وبه قال أكثر أصحابنا، وإليه مال إمام الحرمين، ونقله ابن برهان عن المعتزلة.

قلت: وعبارة أبي الحسين في «المعتمد»: الأولى المنع من ذلك في جميع أفراد العموم، وإيجاب أن يراد بها كثرة وإن لم يُعلم قدرها، إلا أن يستعمل في الواحد

على سبيل التعظيم والإبانة، فإن ذلك يجرى مجرى الكثير، وإما غير ذلك فلا. انتهى.

وقال الأصفهاني: ما نسبه الآمدى إلى الجمهور ليس بجيد، نعم اختاره الغزالي والرازي. واختلف في ذلك الكثير. فقال أكثرهم: لابد أن يعرف من مدلول اللفظ العام قبل التخصيص. وقال البيضاوي: لابد أن يكون غير محصور. وقال ابن برهان في «الأوسط»: لم يَحُدُّوا الكثرة هنا؛ بل قالوا: تعرف بالقرائن، وأغْرَب بعضهم، فادّعى أنه ليس المراد بالكثير هنا الكثير عدداً؛ بل الكثير وقوعاً، والغالب وجوداً بحيث يقرب أنه مما خطر بالبال عند ذكر اعتبار لفظ العام.

وقال آخرون: شرطه أن يكون الباقي معظم الأمر إما في الكثرة وإما في الاعتبار؛ أما في الكثرة فكما إذا قلت: كل إنسان مصاب، وكل مُحسن مشكور، فإنه وإن كان في الناس من لم يصب بمصيبة إلا أنه يحدث قائل ذلك، ويحسن أن لا يقدح في كلامه[1]. وأما في الاعتبار فكما إذا قلت: خرج الناس كلهم للقاء الملك، فإن المراد مَنْ له اعتبار، وإن كان أكثر الناس لم يخرجوا.

/ والثاني: أن العام إن كان ظاهراً مفرداً «كمَنْ» و «الألف واللام» نحو: اقتل من في الدار، واقطع السارق، جاز التخصيص إلى أقل المراتب: وهو واحد، لأن الاسم يصلح لهما جميعاً. وإن كان بلفظ الجمع كالمسلمين جاز إلى أقل الجمع، وذلك إما ثلاثة أو اثنان على الخلاف. قاله القَفّال الشَاشي. كذا رأيته في كتابه في نسخة قديمة، واعتمده ابن الصَّبَّاغ في «العدة» أيضاً، فاضبط ذلك، فقد زل الناقلون عنه في هذه المسألة. فنقل ابن برهان في «الأوسط» عنه جواز الرد إلى الواحد مطلقاً، ونقل القاضي أبو الطيب في «شرح الكفاية» وابن السَّمْعاني في «القواطع» عنه جواز الرد إلى ثلاثة، ولا يجوز إلى ما دونها إلا بما يجوز به النسخ، لكن ظاهر كلام القاضي أن «من، وما» محل وفاق. فإنه قال: لنا أن كل ما جاز تخصيصه إلى ثلاثة، جاز تخصيصه إلى ما دونها «كمن، وما» انتهى. وبذلك صرح الشيخ أبو إسحق الإسفرايني، فقال: لا خلاف في جواز التخصيص إلى واحد فيما

١/١٥٧

(١) في الأصل هنا خفاء.

إذا لم تكن الصيغة جمعاً، «كمن، وما، والمفرد المحلى بالألف واللام».

وحكى القاضي عبد الوهاب عنه أنه أَلْحَق أسماء الأجناس: كالسارق والسارقة، بالجمع المعرف في امتناع رده إلى الواحد كذلك؛ والفرق بين الصيغتين أن ألفاظ الجموع موضوعة للجميع، ففي التخصيص إلى الواحد إخراج عن الموضوع، ولا كذلك «من، وما، والمفرد المحلى بالألف واللام»، لتناولهما الواحد والاثنين.

قال الأصفهاني: وينبغي أن يُلْحق «أيٌّ» «بمن، وما» قلت: وهو كذلك، لوجود العلة، وبه صرح إلْكِيا الطبرى. وقال بعض المتأخرين: ما أظن القَفَّال يقول به في كل تخصيص، فإنه لا يخالف في صحة استثناء الأكثر إلى الواحد، بل الظاهر قصر قوله على ما عدا الاستثناء من المخصِّصات، بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل: عليَّ عشرة إلا تسعة، ويحتمل أن يعم الخلاف إلا أن الظاهر خلافه من المنقول عنه.

ثم قلت: وحكى أبو الحسين بن القطان الخلاف في الاستثناء، فقال: وذهب بعض أصحابنا إلى أنه لا يجوز أن يستثنى إلا أن يبقى أقل الجمع، وهو ثلاثة، وأنه يمتنع إذا بقي منه واحد أو اثنان. وذهب بعضهم إلى جوازه وأنه يحل التخصيص محل الاستثناء، وقد اتفقنا على جواز استثناء الأقل من الأكثر وعكسه. انتهى.

قال صاحب «المصادر»: والذي ذهب إليه القَفَّال عجيب، لأنه إن كان البلوغ في لفظ «مَنْ» إلى الواحد أو الاثنين يجعله مجازاً عنده، فهلا جاز مثل ذلك في ألفاظ الجمع!

والثالث: التفصيل بين أن يكون التخصيص بالاستثناء والبدل فيجوز إلى الواحد، وإلا فلا. حكاه ابن المطهر.

والرابع: أنه لا يجوز رده إلى أقل الجمع مطلقاً على حسب اختلافهم في أقل الجمع. حكاه ابن برهان وغيره.

والخامس: أنه يجوز في جميع ألفاظ العموم ما بقي في قضية اللفظ واحد،

وحكاه إمام الحرمين في «التلخيص» عن معظم أصحاب الشافعي. قال: وهو الذي اختاره الشافعي، ونقله ابن السَّمْعاني في «القواطع» عن سائر أصحابنا ما عدا القَفَّال، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في أصوله عن إجماع أئمتنا، وحكاه ابن الصباغ في «العدة» عن أكثر أصحابنا، وصححه القاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق؛ وقال ابن برهان في «الأوسط»: إنه ظاهر المذهب؛ ونسبه القاضي عبد الوهاب في «الإفادة» إلى الجمهور، وقال صاحب المصادر: إنه الصحيح. قال: إلا أن ألفاظ الجمع كالرجال والناس، متى بلغ التخصيص منها إلى أقل من ثلاث صار اللفظ مجازاً، بخلاف لفظ «من وما»، فإنه لا يصير مجازاً، وما أظن أصحابنا يوافقون على صحة ذلك؛ وقد قالوا في كتاب الطلاق: لو قال نسائي طوالق إلا فُلانة وفلانة وفلانة يقبل.

وقال القاضي الحسين: يجب أن لا يقبل، لأن النساء لفظ الجمع، فينبغي أن يبقى من عدد النساء ما يكون اللفظ مطابقاً له، لأن أقل الجمع ثلاثة. انتهى. وكلام القاضي موافق لمذهب القَفَّال.

والسادس: الذي اختاره ابن الحاجب. قال الأصفهاني في «شرح المحصول»: ولا نعرفه لغيره، أن التخصيص إن كان متصلاً، فإن كان بالاستثناء أوالبدل جاز إلى الواحد، نحو أكرم الناس إلا الجهال، وأكرم الناس تميماً، فيجوز وإن لم يكن العالِم إلا واحداً. وإن كان بالصفة والشرط، فيجوز إلى اثنين، نحو أكرم القوم الفضلاء، أو إذا كانوا فضلاء. وإن كان التخصيص بمنفصل، وكان في العام المحصور القليل، كقولك: قتلت كل زنديق، وكانوا ثلاثة، ولم يبق سوى اثنين، جاز إلى اثنين. وإن كان غير محصور أو محصوراً جاز بشرط كون الباقي قريباً من مدلول العام.

وحاصل مذهبنا على ما ذكره الشيخ أبو حامد وسليم في «التقريب» أن العام إن كان واحداً مُعَرَّفاً باللام، كالسارق ونحوه جاز تخصيصه إلى أن يبقى واحد بلا خلاف، وكذلك الألفاظ المبهمة «كمن، وما» لا خلاف فيه، وفي معناه الطائفة، وإن كان جمعاً كالمسلمين أو ما في معناه كالرهط والقوم جاز تخصيصه إلى أن يبقى

أقل الجمع، وفي جواز تخصيصه إلى أن يبقى أقل من ذلك وجهان: أحدهما: يجوز، وهو قول العراقيين والمعتزلة كما قاله سليم. الثاني: لا يجوز وهو قول القَفَّال. انتهى.

وقال الشيخ أبو حامد: والصحيح عندي أنه يجوز التخصيص إلى أقل من ثلاثة، وإن كان اللفظ موضوعاً للثلاثة في اللغة حقيقة، إلا أنه يجوز أن يعدل به إلى المجاز، واحتج له بقوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [سورة الحجر / ٩] وقال إلْكِيا الهراسي: هذه المسألة تستدعي تقديم أصل، وهو القول في أقل الجمع، قلت: وعلى ما اختاره الجمهور من الجواز إلى الواحد لا يبقى للبناء على ذلك وجه. وقد سبق في مسألة: «أقل الجمع» كلام يتعلق بهذا.

مسألة

اختلفوا في العام إذا خص هل يكون حقيقة في الباقي على مذاهب:

أحدها: أنه مجاز مطلقاً على أي وجه خص، سواء كان التخصيص متصلاً أو منفصلاً أو غيره. ونقله الإمام الرازي عن جمهور أصحابنا والمعتزلة، كأبي علي وابنه. واختاره البَيْضَاوي وابن الحَاجِب والهندي.

قال ابن برهان في «الأوسط»: وهو المذهب الصحيح، ونسبه إلْكِيا الطبري إلى المحققين. ونقله في «المنخول» عن القاضي أبي بكر، وحكاه الشيخ أبو حامد الأسفرايني في تعليقه في الأصول، وسليم في «التقريب» عن المعتزلة بأسرها وأكثر الحنفية. منهم عيسى بن أبان وغيره.

قلت: وبه جزم الدَّبُّوسي، والسَّرخسي، والبَزْدَوي. وحكوه عن اختيار العراقيين من / الحنفية. وقال الشيخ أبو حامد: وحكاه بعض أصحابنا عن ١٥٧/ب
الأشعري أيضاً، ووجهه أنه وضع للمجموع، فإذا أريد به غير ما وضع له بالقرينة صار مجازاً، ولأنه حقيقة في الاستغراق، فلو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك والمجاز خير منه.

والثاني: أنه حقيقة فيما بقي مطلقاً، سواء خص بدليل متصل كالاستثناء. أو منفصل كدليل العقل والقياس وغير ذلك. قال الشيخ أبو حامد الأسفرايني: وهذا مذهب الشافعي وأصحابه، وهو قول مالك وجماعة من أصحاب أبي حنيفة. انتهى.

وقد وافق أبا حامد على ذلك أئمةُ أصحابنا كالقاضي أبي الطيب الطبري، والشيخ أبي إسحق في «اللمع»، وابن الصَّبَّاغ في كتاب «العدة»، وسليم في «التقريب»، فجزموا على أنه حقيقة، وحكوا الخلاف فيه بالمجاز عن المعتزلة.

ونقله ابن برهان في «الوجيز» عن أكثر علمائنا. وقال إمام الحرمين في «التلخيص» وابن القُشَيْرِي: هو مذهب جماهير الفقهاء. ونقله الغزالي في «المنخول» عن الشافعي، وقال القاضي عبد الوهاب في «الملخص»: هو قول الكل والأكثر من أصحاب الشافعي وبعض الحنفية والمالكية، إذا كان الباقي أقل الجمع فصاعداً، وقال صاحب المصادر: إنه قول أكثر أصحاب الشافعي.

والثالث: إنه إن خص بمتصل لفظي كالاستثناء فحقيقة، أو بمنفصل فمجاز. وحكاه الشيخ أبو حامد وسليم وابن برهان وعبد الوهاب عن الكَرْخِي وغيره من الحنفية، زاد عبد الوهاب: إنه قول أكثرهم، قاله ابن برهان، وإليه مال القاضي، ونقله عن الشيخ أبي إسحاق في «اللمع» أيضاً. قلت: هو الذي صرح في «التقريب» فقال: ما نصه: ولو قررنا القول بالعموم، فالصحيح عندنا من هذه المذاهب أن نقول: إذا قُدِّر التخصيص باستثناء متصل فاللفظ حقيقة في بقية المسميات، وإن قدر بدليل منفصل فاللفظ مجاز لا يستدل به في بقية المسميات، وقال: كنا قد نصرنا القول بأنه مجاز مطلقاً. انتهى.

قال المُقْتَرح: ذهب القاضي في أحد مصنفاته إلى أنه مجاز مطلقاً، ثم رجع عنه إلى الفرق بين التخصيص المقارن والمنفصل، فقال: إن التخصيص المقارن لا يصير اللفظ مجازاً، بل هو باق حقيقة، ونرى أنه كلام واحد، والتخصيص المتأخر نقول فيه: إنه يبقى مجازاً في البقية، ويحتمل أن القاضي ما أراد بأنه مجاز إلا في الاقتصار، وفيما عدا المبقى، أما في دلالة اللفظ وضعا فهو حقيقة، والقاضي إنما

قال: هذا تفريعاً على رأي المُعَمِّمِين، لأن مذهبه في صيغ العموم الوقف.

والرابع: عكسه، كذا حكاه ابن برهان في «الأوسط» عن عبد الجبار.

والخامس: إن خص بدليل لفظي لم يصر مجازاً، متصلاً كان الدليل أو منفصلاً، وإن خص بدليل غير لفظي كان مجازاً، كذا حكاه الآمدي.

والسادس: إن خص بالشرط والتقييد بالصفة فهو حقيقه، وإلا فهو مجاز معنى في الاستثناء. حكاه أبو الحسين في «المعتمد» عن عبد الجبار.

السابع: إن كان المخصص مستقلاً فهو مجاز، سواء كان عقلياً أو لفظياً، كقول المتكلم بالعام: أردت به البعض المعيَّن. وإن لم يكن مستقلاً فهو حقيقة كالاستثناء والشرط والصفة. قاله أبو الحسين البصري، واختاره الإمام فخر الدين الرازي، ولم يذكروا التقييد بالغاية على هذا المذهب. قال الهندي: وحكمه حكم أخواته من المتصلات ظاهراً، إذ لا يظهر فرق بينهما.

والثامن: أنه مجاز فيما أخرج عنه، فأما استعماله في بقية المسميات فحقيقة، لأنه إذا قال: تجب الصلاة على المسلمين، ثم أخرجنا من الوجوب: المجانين، والحيَّض، وأصحاب الأعذار ـ فإطلاق لفظ المسلمين على البقية حقيقة، وهو اختيار إمام الحرمين. وذكر المُقْتَرح في «تعليقه على البرهان» أنه معنى كلام القاضي.

قلت: وكذا ذكره أبو نصر بن القشيري، وهذا الذي قاله الإمام قد أورده القاضي سؤالاً على نفسه، فقال: إن قال قائل: إذا خُص بعض المسميات، فاستعمال اللفظ في الباقي ليس بمجاز؛ بل التجوز في نفي الشمول فلا مجاز إذن في بقية المسميات. فالجواب: أن هذا ساقط، لأن معنى المجاز أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له لغة. فترك الاستعمال في المخصص عن المسميات لا يحقق التجوز فيه، فإنه عند من استعمل اللفظ الذي وضع فيه. فيجب أن يكون في استعماله مجازاً إلا فيما ترك استعماله فيه.

ولفظ الحمار إذا أطلق على البليد لم يكن مجازاً لعدم استعماله في الهيئة

المخصوصة، وإن كان مجازاً لاستعماله في غير ما وضع له، وكذا ما نحن فيه، وإذا بطل طرف وجه التجوز إلى العدم وجب أن يكون مجازاً في بقية الأسماء، ثم أوضح القاضي هذا فقال: لو لم يبق من المسميات إلا واحد، فلفظ الجمع مجاز فيه وفاقاً، ولم يُقَدِّر فيه خلافاً، وإن كان يتناوله اللفظ مع غيره، إن قدر عاماً، فصرف الجمع إلى الواحد كصرف الجمع إلى غير الشمول.

قال ابن القُشَيْرِي: وهذا الذي ذكره القاضي حق من وجهٍ، وكذا الذي ذكره إمام الحرمين حق من وجه، وذلك أن انطلاق لفظ «المسلمين» على جميعهم حقيقة في وضع اللفظ. فإذا أخرج الحُيَّض والمجانين تناول لفظ المسلمين البقية بعد هذا الإخراج والتخصيص، كتناوله لهم قبل التخصيص لم يتغير منه شيء، فمن حيث إن اللفظ يتناولهم، فاللفظ حقيقة فيهم، ومن حيث إن اللفظ لم يجر على التعميم، وإنما وَضْعُ التعميم لِلَّفظ مجازٌ، ولا بُعْدَ أن يكون اللفظ حقيقةً من وجه ومجازاً من وجه، وإنما المحال كونه حقيقة ومجازاً من وجه واحد، فتأمله. انتهى.

وحاصله أن كونه مجازاً من حيث إنه لم يُرد به المتكلم بعض مقتضاه لا ينافي أن استعماله في الباقي بجهة الحقيقة. وقال الصفي الهندي: إنه أجود المذاهب بعد الأول، وجزم به في «المنخول»، وفيه نظر؛ إذ ليس للفظ بقضية الوضع جهتان، وقال في «المستصفى»: هذا ضعيف، فإنه لو رُدّ إلى الواحد كان مجازاً مطلقاً، لأنه تغيير عن موضوعه في الدلالة.

والتاسع: إن بقي بعد التخصيص جمع فهو حقيقة فيه، وإلا فهو مجاز، وحكاه الآمدي عن أبي بكر الرازي، واختاره الباجي من المالكية، وجعل القاضي والغزالي محل الخلاف فيما إذا كان الباقي أقل الجمع، فأما إذا بقي واحد أو اثنان كما لو قال: لا تكلم الناس، ثم قال: أردت زيداً خاصة، فإنه يصير مجازاً بلا خلاف. وإن كان حاصلاً فيه، لأنه اسم جمع، والواحد والاثنان ليسا بجمع.

قلت: لكن القاضي حكى في أواخر كلامه عن بعض أصحابنا أنه حقيقة فيما بقي، وإن كان أقل الجمع، ثم استبعده، فكأنه لم يعبأ بهذا الخلاف. لكن الخلاف فيه ثابت استدركه ابن القشيري في أصوله على القاضي، فقال: وذكر

القاضي أبو الطيب / في أصوله عن بعض أصحابنا أن اللفظ حقيقة فيما بقي، وإن ١/١٥٨
كان أقل الجمع. اهـ.

وحكاه المَاوَرْدِي عن أبي حامد الأسفرايني، فقال: إذا لم يبق إلا واحد، فالمشهور أن اللفظ يتناوله على المجاز إذا كان العام بصيغة الجمع في أصل اللغة لا يعبر به عن الواحد.

قال: وحكى القاضي أبو بكر فيه الاتفاق، لكن أبا حامد الأسفرايني خالف، وذهب إلى أنه يبقى في تناوله للواحد على الحقيقة، احتجاجاً منه بقوله تعالى: ﴿فقدَرْنا فنعم القادرون﴾ [سورة المرسلات / ٢٣] فأخبر سبحانه عن نفسه بلفظ الجمع، وهو سبحانه واحد، فإذا ثبت حمل الجمع على الواحد، فلا يستنكر حمل العموم المخصوص على الواحد حقيقة.

قال المازَرِي: والمشهور أن موضع الخلاف إنما هو فيما إذا بقي أقل الجمع. قلت: وحكى الباجي عن أبي تمام من شيوخهم أنه يبقى حقيقة، وإن انتهى التخصيص إلى الواحد.

تنبيهات

الأول: حكى الشيخ أبو حامد عن بعض أصحابنا أنه حكى عن الأشعري القول بأنه مجاز، ثم قال: وهذا لا يجيء على قوله من وجهين: أحدهما: أن اللفظ المشترك عنده بين العموم والخصوص إذا دل الدليل على العموم كان حقيقة. فكيف يصح على قوله أنه حقيقة فيما بقي بعد التخصيص؟ والثاني: أن نقول: إن اللفظ المستعمل فيما بقي يحتج به مجرداً من غير دلالة، وهذا معنى قولنا: إنه حقيقة في الباقي. فإذا سلم هذا لم يبق تحت قولنا: إنه مجاز فيما بقي معنى.

وقال بعض المتأخرين: هذا القول ـ أعني كونه مجازاً ـ ضعيف، أما على قاعدة أصحابنا في إثبات كلام النفس فإن المتكلم بقوله: مَنْ دخل داري من العلماء فله درهم، لم يَبْنِ أول كلامه على قصد غير العلماء أصلاً، فكلام النفس لم يتناول غير العلماء لا حقيقة ولا مجازاً، لا قبل التخصيص ولا بعده. وهي في كلامه سبحانه بمعنى الأول، لعلمه بمراده قطعاً، بل تعبيره بصيغة العموم إنما كان توطئة للإتيان

بالخصوص، كالجنس مثلاً في عموم معناه عندما تورده في تحديد النوع، فإنك تأتي به عاماً ثم تخصصه باقتران الفصل به، فلا يكون العموم من أول القصد أصلاً مراداً، فكذلك في تخصيص اللفظ العام، إذ العموم حقيقة واحدة معقولة في عموم اللفظي كالمعنوي.

وهذا الذي قاله هذا القائل خارج عن المذاهب السابقة. قال: وأما على قاعدة المعتزلة في إنكارهم النفسي فهو الحد، إذا تصور اللفظ في الذهن للتلفظ به، فيكون الخصوص إذن من أول اللفظ. وأما عِلْمُ السامع بالعموم فلا يعتبر إذ ليس له أمر في كلام غيره.

الثاني: أن هذا الخلاف إنما هو في العام المخصوص، وهو الذي أريد به معناه مخرجاً منه بعض أفراده، فإرادة إخراج بعض المدلول: هل تعيِّن اللفظ مراداً به الباقي أم لا؟ فإن قلنا بالمنع كان حقيقة، وإلا فلا.

أما العام الذي أريد به الخصوص، فالظاهر أنه مجاز قطعاً، ولا يطرقه هذا الخلاف لأنه مستعمل في بعض مدلوله، إلا إذا قلنا: إن دلالة العام على كل فرد من أفراده دلالة مطابقة، فيحتمل أن يكون حقيقة في كل فرد فيطرقه الخلاف وهو بعيد.

وقال ابن دَقِيق العيد في «شرح العنوان»: القول بأنه مجاز صحيح في العموم الذي أريد به بعض ما تناوله عند الإطلاق، أما ما وقع التخصيص فيه بعد إرادة العموم به إن صح أنه تخصيص لا نسخ ـ فلا يقوى هذا فيه.

الثالث: إطلاقهم الكلام في هذه المسألة يشمل ما لو كان التخصيص بدليلٍ العقل، ونقل بعض الحنفية عن القائلين بأن من المخصصات العقل أنه لا يُصَيِّر العام ظنياً مثل هذا التخصيص، وإنما يصير ذلك فيما يقبل التعليل والتفسير دون مالا يقبله، ألا ترى أن الاستثناء وهو من أدلة التخصيص عندهم كدليل العقل لا يخرج العام من القطع إلى الظن لأنه لا يقبل التعليل. فكذا هنا.

الرابع: قد يدعىٰ في القولين الأولين أعني أنه حقيقة أو مجاز، أنه لم يتوارد

الخلاف فيهما على محل واحد. فإن القائل بأنه مجاز أراد بالنسبة إلى اللغة، والقائل بأنه حقيقة أراد أنها حقيقة شرعية. فإن الإجماع على العمل به بعد التخصيص بَيّن أن وضع الشرع في العام إذا خص يكون متناولاً للباقي، فهو إذن حقيقة شرعية أنبأ عن وضعها الإجماع، فصار حقيقة شرعية مجازاً لغوياً.

الخامس: ذكر الشيخ أبو حامد الأسفرايني في تعليقه الأصولي، وسليم في كتاب «التقريب» أن فائدة الخلاف في هذه المسألة أن مَن يقول: إن ذلك حقيقة في الباقي، يحتج بلفظ العموم فيما لم يخص منه مجرداً من غير دليل يدل عليه؛ ومَن يقول: إنه يكون مجازاً لا يمكنه الاحتجاج بالعموم المخصوص فيما بقي إلا بدليل يدل عليه، أي على أن حكمه ثابت في الباقي، وظهر بهذا أن الخلاف في كون العام المخصوص حجة فَرْعُ الكلام في هذا؛ فلهذا أخرنا ذكرها، وبه يتضح تقرير مذهبنا في كونه حقيقة. لكن إلْكِيا الطبري عكس ذلك فقرر كونه حجة، ثم قال: وإذا تقرر أنه ليس بمجمل فاختلفوا هل هو مجاز أم حقيقة؟ والطريقة الأولى أقعد وأحسن.

السادس: قال الشيخ أبو حامد: القائلون بأنه مجاز احتجوا بنكتة واحدة، وهي أن لفظ العموم موضوع للاستغراق، فإذا دل الدليل على تخصيصه، فإنه يعدل به عن موضوعه بالقرينة، فيكون مجازاً.

قال: ودليلنا أن لفظ العموم إذا ورد مطلقاً فإنه يقتضي استغراق الجنس. فإذا ورد التخصيص فإن ذلك يبين ما ليس بمراد باللفظ، فيخرجه عنه، فلم يؤثر فيما بقي، بل يكون ما بقي ثابتاً فيه باللفظ فحسبُ؛ والذي يدل على هذا أن دليل التخصيص مناف لحكم ما بقي من اللفظ ومضاد له. فلا يجوز أن يؤثر فيه، ويثبت الحكم مع مضادته ومنافاته.

قال ويصير لأهل الحرب عندنا اسمان، كل منهما حقيقة: أحدهما: حقيقة فيهم بمجرده، وهو أن يقول: اقتلوا أهل الحرب، والآخر حقيقة فيهم بعد وجود قرينة، وهو أن يقول: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة، ولا يمتنع قبل هذا، ألا ترى أنه إذا قال: أعطوا فلاناً ثوباً أبيض أو أصفر، كان ذلك حقيقة في الثوب الأصفر بهذا

اللفظ. وإذا قال: أعطوا ثوباً ولا تعطوه غير الأصفر، كان حقيقة فيه عند وجود القرينة، فكذلك هذا.

ويخالف هذا استعمال اسم الحمار في الرجل البليد، واسم الأسد في الشجاع، لأن ذلك اللفظ يحمل عليه بالقرينة الدالة عليه، لا بمجرد اللفظ؛ فإن القرينة تدل على المراد باللفظ، وهي مماثلة له في الحكم، فهي دالة على ما أريد به، فكان اللفظ مستعملاً فيه بالقرينة، فكان مجازاً، وليس كذلك استعمال لفظ العموم في / الخصوص، فإن القرينة ما بيَّنت المراد باللفظ، وإنما بيَّنت ما ليس بمراد، فكان استعمال اللفظ في المراد بنفسه لا بالقرينة، فإنه لا يجوز أن يكون مستعملاً بالقرينة، والقرينة مضادة له، فكان ذلك حقيقة فيما استعمل فيه لا مجازاً. ١٥٨/ب

قال: ودلالة ثانية على من سَوَّى بين القرينة المتصلة والمنفصلة، يعني يجعل الجميع مجازاً، لأنه لافرق عند أهل اللغة بين أن يقول القائل: لفلان عليّ خمسة دراهم، وبين قوله عشرة إلا خمسة، في أن كلاً منهما إقرار بخمسة.

وأما من فرق بين الدليل المنفصل والمتصل، فإنه فَصَل بينهما بأن الكلام إذا اتصل بعضه ببعض بنى بعضه على بعض، فكان ذلك حقيقة فيما بقي. وإذا انفصل بعضه عن بعض لم يبن، فكان مجازاً فيه، وهذا غلط، لأنه لا فرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة في أن اللفظ بني عليها، ودالة على ما ليس بمراد منه، وما بقي يكون ثابتاً فيها باللفظ لا بالقرينة، فيختار أن لايفترق حالهما بوجه. انتهى.

مسألة

العام إذا خص، فإما أن يخص بمبهم أو معين، فإن خص بمبهم كما لو قال: اقتلوا المشركين إلا بعضهم فلا يحتج به على شيء من الأفراد، إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج، ولأن إخراج المجهول من المعلوم يصيِّره مجهولاً، ولهذا لو قال: بعتك هذه الصُّبرة إلا صاعاً منها لا يصح، ومثله في «المنخول» بما لو تمسك في مسألة الوتر بقوله: افعلوا الخير، لأن المستثنى من عموم هذا الأمر غير معلوم، فيكون مجملاً.

وهذا قد ادعى فيه جماعة الاتفاق، منهم القاضي أبو بكر وابن السمعاني في «القواطع»، والأصفهاني في «شرح المحصول». وقال: لم يذهب أحد إلى أنه حجة إذا كان المخصص مجملاً.

قال القاضي: ولا يجوز استعماله إلا في أمر واجب على التراخي عند من أجاز تأخير بيان العام. ولا يجوز عند مَن مَنَع ذلك في أمرٍ على الفور.

قلت: ومَا ذكروه من الاتفاق ليس بصحيح، فقد حكى ابن برهان في «الوجيز» الخلاف في هذه الحالة، وبالغ في تصحيح العمل به مع الإبهام، واعتل بأنا إذا نظرنا إلى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج، والأصل عدمه، فيبقى على الأصل، ويعمل به إلى أن يعلم بالقرينة أن الدليل المخصص معارض للفظ العام، وإنما يكون معارضاً عند العلم به. انتهى. وهو صريح في الإضراب عن المخصص والعمل بالعام في جميع أفراده، وهو بعيد.

وقدْ رَدَّ الهندي هذا البحث بأن المسألة مفروضة في الاحتجاج به في الكل المخصوص وغيره، ولا قائل به. انتهى.

وليس كما قال، فقد حكى الخلاف فيه صاحب «اللباب» من الحنفية. وعبارته: وقيل: إن كان المخصوص مجهولاً لم يثبت به الخصوص أصلاً؛ بل يبقى النص عاماً كما كان. كذا حكاه أبو زيد في «التقويم».

وممن حكى الخلاف أبو الحسين بن القَطَّان. فقال في كتابه: الخطابُ إذا عُلِمَ خصوصه، ولم يعلم مما يخصه كيف يعمل به؟ ذهب بعض أصحابنا إلى إحالة هذا. وقال: إن البيان لا يتأخر، وهذا يؤدي إلى تأخيره إن أجزناه.

وقال بعضهم: يجوز ذلك، ويعتقد فيه العموم إلا موضعاً خص منه غير أنه إذا جاء ما يشتمل عليه العموم أمضاه، لأنه لو كان فيه خصوص لخصّه الله تعالى، وبيّنه، لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة.

ومنهم من قال: أقف في هذا، لأني قد علمت أنه مخصوص. ولعل الحكم الذي حكم من حيز الخصوص كما لو علم في الآية نسخاً، فلا يجوز أن يجريه على

الأصل، لجواز النسخ. فكذلك التخصيص. انتهى.

وكذلك حكاه الحنفية في كتبهم، منهم أبو زيد الدَّبُّوسي وشمس الأئمة السَرخسي، وغيرهما، فقالوا: إذا خص وجب الوقف فيه إلى البيان، سواء خص بمجهول أو معلوم، لأنه عند التخصيص يصير مجازاً في البعض، وذلك البعض مجهول، فلم يبق حجة. ونقل عن بعضهم أنه إن خص بمجهول لم يثبت التخصيص، ثم قال: والذي ثبت عندي من مذهب المتقدمين أنه باق على عمومه بعد التخصيص، سواء خص بمجهول أو معلوم، لكن دلالته على أفراده تبقى ظنية، وعليه جمهور العلماء.

وقال صاحب «اللباب»: ذهب عامة أصحابنا، وأصحاب الشافعي إلى أنه يبقى عاماً فيما وراء التخصيص، ويصح التعلق به، سواء كان المخصص معلوماً أو مجهولاً، ولكنه موجب للعمل لا للعلم، بخلاف ما قبل التخصيص عندنا، فإنه قطعي.

وقيل: إن كان المخصص معلوماً صح التعلق به، وإلا فلا. وقال الكَرْخِي وأبو عبد الله الجرجاني: لا يبقى للباقي عموم، ولا يصح التعلق به، ولكن إذا كان معلوماً يبقى موجباً للعلم والعمل، أو مجهولاً لا يوجبهما؛ بل يوقف على دليل آخر. وقيل: إن كان المخصّص مجهولاً لم يثبت به الخصوص أصلاً؛ بل يبقى النص عاماً كما كان. انتهى.

وإن خص بمعيّن كما لو قيل: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة أو المستأمن، فهل يجوز التعلق به بعد التخصيص؟ اختلفوا فيه على مذاهب:

أحدها: أنه حجة في الباقي مطلقاً، وهو قول معظم الفقهاء، واختاره الآمدي والرازي وابن الحاجب، وقال أبو الحسين بن القَطَّان: إنه الأصح. وقال ابن الصباغ في «العدة»: إنه قول أصحابنا.

وقال القَفَّال: لا فرق بين الاستثناء وغيره، ولا بين المتصل بالخطاب والمنفصل عنه. قال إلْكِيا الطبري: ولكنه دونه مالم يتطرق التخصيص إليه، فيكسبه ضرباً من التجوز، ولو رجح نهيه عليه السلام عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخلب

من الطير على عموم قوله: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلى محرماً﴾ الآية [سورة الأنعام / ١٤٥] بأن التخصيص يتطرق إليها لكان الخمر والقاذورات المحرمة خارجة عنها.

وقال أبو زيد في «التقويم»: إنه الذي صح عنده من مذهب السلف. قال: لكنه غير موجب للعلم قطعاً، بخلاف ما قبل التخصيص. وكذا قال السَّرخسي. قال أبو حنيفة: خص هذا العام بالقياس فعرفنا أنه حجة للعمل، وإن لم يوجب العلم، ونقله عبد الوهاب في «الملخص» عن أصحابهم والشافعي.

والثاني: أنه ليس بحجة، ونقل عن عيسى بن أبان وأبي ثور، وحكاه القَفَّال الشاشي عن أهل العراق، والغزالي عن القدرية، قال: ثم منهم مَن يقول: يبقى أقل الجمع، لأنه المتيقن. قال: وكلام الواقفية في العموم المخصوص أظهر لا محالة، ومرادهم أنه يصير مجملاً، وينزل منزلة ما إذا كان المخصص مجهولاً، هكذا نقله الشيخ أبو إسحاق، وإلْكِيا، قال: وحجتهم أن اللفظ موضوع للاستغراق، وإنما يخرج عنه بقرينة، ومقدار التأثير للقرينة في اللفظ مجهول، فلا يدل عليه فيصير مجهولاً.

قال: وهو متجه جداً، وغاية ما يرد عليه بأمرين:

أحدهما: أن الصحابة والتابعين عملوا بما تطرق إليه التخصيص من العموم. وله أن يجيب بأنهم نقلوه من القرائن التي شاهدوها / وألفُوها، وكانوا بمَرْأى من ١/١٥٩
الرسول، ومسمعٍ من الوحي.

الثاني: أن صيغة العموم ليست نصاً في الاستغراق لاحتمال إرادة الخصوص وإجراء اللفظ على غالب المسميات من غير قرينة تخطر بالبال. نعم، إن كان مضمون التخصيص استثناء ما لا يشذ عن الذهن عند إطلاق اللفظ، فيتجه ما قاله عيسى بن أبان، ثم قضيته أنه لا يجوز التخصيص إلا بما يجوز النسخ به بأنه إسقاط أمر اللفظ العام والممكن في الجواب عنه أن القدر الذي ظهر من القرينة أُمِرْنا باتباعه ولا يقدر وراءه قرينة هي غائبة عنا، فإن ذلك يلزم مثله في العموم الذي لم يتناوله تخصيص إجماعاً لإمكان أنه بناه على سؤال، وقرينة حال. اهـ.

وقال الصيرفي: القائل بهذا، إن كان ممن ينكر العموم، فقد أثبتناه، وإن كان ممن يثبته فمن نفس قوله يسقط قولُه هذا، لأنه توقف عما بقي لأن البعض خص، ومالم يخص داخل، ولم يمتنع فيما جاء عامّاً لإمكان خصوصه، فلا يحكم به، حتى يعلم أنه لم يخص.

وقال إمام الحرمين، وابن القُشَيْري: ذهب كثير من الفقهاء الشافعية والمالكية والحنفية والجبائي وابنه إلى أن الصيغة الموضوعة إذا خصت صارت مجملة، ولا يجوز الاستدلال بها في بقية المسميات إلا بدليل كسائر المجازات، وإليه مال عيسى ابن أبان.

وقال المُقْتَرِحُ: هذا المذهب يعتبر على وجهين: أحدهما: أن اللفظ موضوع للكل بما هو كل، ويندرج تحته كل واحد، فإذا تبين بالتخصيص أن الكل ليس مراداً بقي اللفظ مجملاً، لا أن يراد به البعض دون البعض وليس بعضه أولى من بعض، فكان مجملاً.

والثاني: أنه متناول لكل واحد بصفة الظهور، فإذا ورد التخصيص، تبين أن الشمول ليس مراداً، فيبقى اللفظ مجملاً، فيكتسب الإجمال.

والثالث: إن خص بمتصل كالشرط والاستثناء والصفة فهو حجة فيما بقي، وإن خص بمنفصل فلا؛ بل يصير مجملاً. وحكاه الأستاذ أبو منصور عن الكَرْخِي ومحمد بن شجاع البَلْخِي، وكذا حكاه صاحب «المعتمد» عن الكَرْخِي.

وقال أبو بكر الرازي في أصوله: كان شيخنا أبو الحسن الكَرْخِي يقول في العام: إذا ثبت خصوصه سقط الاستدلال باللفظ، وصار حكمه موقوفاً على دلالة أخرى من غيره، فيكون بمنزلة اللفظ، وكان يفرق بين الاستثناء المتصل باللفظ وبين الدلالة من غير اللفظ، فيقول: إن الاستثناء غير مانع من بقاء اللفظ فيما عدا المستثنى، لأن الاستثناء لا يجعل اللفظ مجازاً فكان يقول: هذا بديهي ولا أقدر أعزيه إلى أصحابنا، وإليه ذهب محمد بن شُجَاع.

والرابع: أن التخصيص إن لم يمنع استفادة الحكم بالاسم وتعليقه بظاهره، جاز التعلق به كما في قوله: ﴿اقتلوا المشركين﴾ [سورة المائدة / ٥]، لأن قيام الدلالة

على المنع من قتل أهل الذمة، لا يمنع من تعلق الحكم وهو القتل باسم المشركين، وإن كان يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام، ويوجب تعلقه بشرط لا ينبىء عنه الظاهر لم يجز التعلق به كما في قوله: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [سورة المائدة / ٣٨] لأن قيام الدلالة على اعتبار النصاب والحرز، وكون المسروق لا شبهة فيه للسارق يمنع من تعلق الحكم، وهو القطع بعموم اسم السارق، ويوجب تعلقه بشرط لا ينبىء عنه ظاهر اللفظ، وهو قول أبي عبد الله تلميذ الكَرْخِي.

والخامس: إن كان لا يتوقف على البيان كالمشركين فهو حجة، وإلا فلا؛ كأقيموا الصلاة، فيتوقف العمل على بيان التخصيص، وهو إخراج الحائض، وهذا قول عبد الجبار.

والسادس: أنه يجوز التمسك به في أقل الجمع، لأنه المتعين، ولا يجوز فيما زاد عليه. حكاه القاضي والغزالي وابن القُشَيْرِي، وقال: إنه تحكم. وقال الصفي الهندي: لعله قول من لا يُجَوِّز التخصيص إليه، وحكي في «المنخول» عن أبي هاشم أنه يتمسك به في واحد، ولا يتمسك به جمعاً.

والسابع: الوقف، فلا نقول: خاص أو عام إلا بدليل. حكاه أبو الحسين بن القَطَّان، وجعله مغايراً لقول عيسى بن أبان، ونقل عنه أن الباقي على الخصوص.

تنبيهات

الأول: محل قولنا يجوز التمسك به إنما هو في العام المخصوص، أما الذي أريد به الخصوص فلا يصح الاحتجاج بظاهره. قاله الشيخ أبو حامد الأسفرايني في كتاب البيع من «تعليقه»، وفيه ما يدل على أنّ أبا علي بن أبي هريرة قاله أيضاً.

الثاني: حيث قلنا: إنه مجمل، قال الشيخ أبو حامد: واختلف أصحابنا: هل هو مجمل من حيث اللفظ والمعنى، لأنه لا يعقل المراد من ظاهره إلا بقرينة، أو مجمل من حيث المعنى دون اللفظ؟ وَجهان. قال: والأكثرون على الثاني، لأن افتقار المجمل إلى القرينة من جهة التعريف بما هو مراد به كقوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾، [سورة الأنعام / ١٤١] وافتقار العام الذي أريد به الخصوص إلى

القرينة من جهة أن يعرف بها ما ليس بمراد به.

الثالث: أن الخلاف هنا مبني على التي قبلها، فمن قال: إنه مجاز، لا يجوّز التعلق به. ومن قال: إنه حقيقة جوزه، وأما من قال: إنه مجاز، ثم أجاز التعلق به يعني كالقاضي صار الخلاف معه لفظياً. كذا أشار إليه الشيخ أبو حامد وغيره.

وذكر صاحب الميزان من الحنفية أن هذه المسألة مُفَرَّعة على أن دلالة العام على أفراده قطعية أو ظنية؟ فمن قال: قطعية جعل الذي خص كالذي لم يخص، وإلا فلا. وفيه نظر.

وقال غيره: ينبني على أن اللفظ العام إذا ورد: هل يتناول الجنس أو لا، وتندرج الآحاد تحته ضرورة اشتماله عليه، أو يتناول الآحاد واحداً واحداً، حتى يستغرق الجنس؟ فالمعتزلة قالوا بالأول، وهو عند الإطلاق يظهر عمومه. فإذا تخصص تبين أنه لم يرد العموم، وعند إرادة عدم العموم ليس بعض أولى من بعض، فيكون مجملاً.

فصل
في المُخَصِّص

تعريفه:

قد اختلف فيه على قولين، حكاهما القاضي عبد الوهاب في «الملخص»، وابن برهان في «الوجيز» أحدهما: أنه إرادة المتكلم تعريف بعض ما يتناوله الخطاب، والدليل حظّهُ أن يكشف عن أن العموم مخصوص، لأن التخصيص وقع به. وهذا ما صححه ابن برهان، وفخر الدين الرازي وغيرهما. والثاني: أنه الدليل على الإرادة.

وقال في «المحصول»: المخصص في الحقيقة هو إرادة المتكلم؛ لأنها المؤثرة، وتطلق على الدال على الإرادة مجازاً، وقال أبو الحسين في «المعتمد»: العام يصير عندنا خاصاًبالأدلة، ويصير خاصاً في نفس الأمر بإرادة المتكلم.

والحق أن المخصِّص حقيقة هو المتكلم، لكن لما كان المتكلم يخصِّص بالإرادة أسند التخصيص إلى إرادته، فجعلت الإرادة مخصِّصة، ثمّ جعل ما دلَّ على إرادته وهو الدليل اللفظي أو غيره مُخَصِّصاً في الاصطلاح، والمراد هنا إنما هو الدليل، فنقول: المخصص / للعام إما أن يستقل بنفسه فهو المنفصل، وإما أن لا يستقل؛ ١٥٩/ب
بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله، فالمتصل.

أقسامه:

وقسّمه الجمهور إلى أربعة: الاستثناء، والشرط والصفة، والغاية. وزاد ابن الحاجب والقَرَافِي: بدل البعض من الكل، ونازع الأصفهاني فيه، لأنه في نية طرح ما قبله.

وقال القَرَافِي وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر: هذه الخمسة، وسبعة أخرى،

وهي: الحال، وظرف الزمان، وظرف المكان، والمجرور، والتمييز، والمفعول معه، والمفعول لأجله. فهذه اثنا عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه، ومتى اتصل بما يستقل بنفسه عموماً كان أو غيره، صار غير مستقل بنفسه.

ويشهد لما قال في الحال حكاية سيبويه عن الخليل: أنك إذا قلت: مررت بالقوم خمستَهم بالنصب كان المعنى حصر الممرور في خمسة منهم، فلا يجوز أن يكون الممرور به ستة، وإذا رفعت الخمسة، جاز أن يكون الممرور به أكثر.

الأوّل : الإسْتِثْناء

وهو لغة: بمعنى العطف والعود، كقولهم: ثنيت الحبل إذا عطفت بعضه على بعض. وقيل: بمعنى الصرف والصّدّ من قولهم: ثنيت فلاناً عن رأيه، وقال ابن فارس: لأنه قد ثنى ذكره مرة في الجملة، ومرة في التفصيل.

واصطلاحاً: الإخراج بإلاَّ أو إحْدى أخواتها من متكلم واحد، ليخرج مالو قال الله سبحانه: اقتلوا المشركين، فقال عليه السلام: إلا زيداً، فإنه لا يسمّى استثناء كما قاله القاضي، وسيأتي.

والأولى أن يقال: الحكم بإخراج الثاني من الحكم الأول بواسطةٍ موضوعةٍ لذلك، فقولنا: الحكم جنس، لأن الاستثناء حكم من أحكام اللفظ، فيشمل المتصل والمنقطع، وخرج بالوسائط الموضوعة له نحو: قام القوم، وأسْتَثْني زيداً، وخرجوا ولم يخرج زيد.

تنبيه

الإخراج إنما يأتي على قول من يجعله عاملاً بطريق المعارضة، إذ الإخراج لا يتحقق إلا بعد الدخول، وأما على قول من يجعله مبنياً فلا إخراج عنه، كما سنبيّنه.

وحدّه ابن عَمْرون من النحاة بأن ينفي عن الثاني ما يثبت لغيره بإلا أو كلمة تقوم مقامها، فيشمل أنواع الاستثناء: من متصل، ومنقطع، ومفرد، وجملة، وتام، ومفرغ، وخرج الوصف بإلا أو غيرها، وذكر ابن الحاجب أن المتصل والمنقطع لا يمكن تحديده بحد واحد على القول بالاشتراك والمجاز، لتغاير

حقيقتهما، إذ الأول حقيقة، والثاني مجاز. وجمعهما ابن مالك في حد واحد، فقال: تحقيقاً أو تقديراً. وقد يقال: هو في قوة حدّين.

وذكر إمام الحرمين في باب الإقرار من «النهاية» أن الفقهاء يسمون تعليق الألفاظ بمشيئة الله استثناء في مثل قول القائل: أنت طالق، وأنت حر إن شاء الله. وفي «المحيط» للحنفية يسمى الاستثناء بإلا وأخواتها استثناءَ التحصيل، وبمشيئة الله استثناء التعطيل.

قال الخفاف: الاستثناء ضد التوكيد، يُثبت المجاز ويحققه، وصرح النحاة بأن اللفظ قبل الاستثناء يحتمل المجاز، فإذا جاء الاستثناء رفع المجاز وقرّره، فاللفظ قبل الاستثناء ظني، وبعده قطعي، وهذا معاكس لقول الحنفية، فإنهم عَدُّوا الاستثناء من المخصصات، وعندهم أن العام قبل التخصيص قطعي، وبعده ظني.

قيل: ولا منافاة بينهما، لأن احتمال التجوز قبل التخصيص ثابت، وبعد التخصيص كذلك، إلا أن الاستثناء يقرر المجاز في إخراج شيء، ويحقق أن المراد ما بقي تحقيقاً ظاهراً لا يخالف مالم تأت قرينة، كما قبل الاستثناء، إلا أن القرينة قبله يشترط فيها القوة.

وهل الإخراج من الاسم أو الحكم أو منهما؟ أقوال، أصحها الثالث، وهو مذهب سيبويه. وهل هو إخراج من اللفظ ما لولاه لوجب دخوله أو لجاز؟ فيه قولان، رجح سليم في «التقريب» الأول. قال: وإلا لم يفترق الحال بين الاستثناء من الجنس وغيره، فلما فرق بينهما، وجعل من الجنس حقيقة ومن غيره مجازاً، ثبت ما قلناه.

مسألة

الاستثناء لا يصح إلا من مستثنى منه عام أو من عدد شائع، فالأول نحو قام القوم إلا زيداً، وقوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون، إلا إبليس﴾ [سورة الحجر / ٣٠ - ٣١] . والثاني كقوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾

[سورة العنكبوت / ١٤] ، ولهذا صح: عَلَيَّ عشرة إلا درهماً، لشيوع الخمسين في مطلق الألف، والألف غير معينة بزمن مخصوص، وشيوع العشرة في مطلق العدد. ومثله: أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة، فإن ثلاثاً نكرة شائعة تقع على الطلاق المحرم والمكروه والمباح. قاله المُوَفَّق حمزة الحموي، وسَنُعِيدُ الخلاف في العَدَدِ.

مسألة

يجوز الاستثناء من الجنس بلا خلاف كقام القوم إلا زيداً، وهو المتصل، ومن غير الجنس على الأصح وهو المنقطع، ويعبّر عنه بالمنفصل، نحو إلا حماراً، وأفسدَ تعريف المتصل بقولنا: ما جاءني أحد إلا زيد لمن يعلم أن زيداً لم يدخل تحت أحد، فهو منقطع، وإن كان من جنس الأول؛ فالأحسن أن يقال: المتصل ما كان اللفظ الأول منه يتناول الثاني، نحو جاء القوم إلا زيداً، والمنقطع مالا يتناول اللفظ الأول فيه الثاني، أو نقول: المتصل ما كان المستثنى جزءاً من المستثنى منه، والمنقطع مالا يكون.

قال ابن السَّرَّاج: ولابد في المنقطع أن يكون الكلام الذي قبل «إلاَّ» قد دل على ما يستثنى مما قبله بأنه معرفة، وأوضحه ابن مالك، فقال: لابد فيه من تقدير الدخول في الأول، كقولك: قام القوم إلاَّ حماراً، فإنه بذكر القوم يتبادر الذهن لأتباعهم المألوفات، فذكر إلا حِماراً لذلك، فهو مستثنى تقديراً، وكذا قال أبو بكر الصَّيْرَفي: يجوز الاستثناء من غير الجنس، ولكن بشرط، وهو أن يتوهم دخوله في المستثنى منه بوجهٍ ما، وإلا لم يجز، كقوله:

وبلدة ليس بها أنيس
إلا اليعافير وإلا العيس

فاليعافير قد تؤانسُ، فكأنه قال: ليس بها من يؤنس به إلا هذا النوع.

والحاصل: أن المنقطع يكون مستثنى من مُقَدَّر، أو من مفهوم لفظ لا من منطوقه. وإنما يجوز الاستثناء من غير الجنس غالباً إذا تشارك الجنسان في معنى أعم، كما في السلام واللغو المتشاركين في أصل القول في قوله تعالى: ﴿لا يسمعون

فيها لغواً ولا تأثيما، إلا قيلا سلاما﴾ [سورة الواقعة / ٢٥ ـ ٢٦] ، وقوله: ﴿مالهم به من علم إلا اتباع الظن﴾ [سورة النساء / ١٥٧] لاشتراكهما في الرجحان.

ثم الكلام فيه في مواطن:

الأول: في أنه هل وقع في اللغة؟ فمنهم من أنكره، وتأوله تأولاً رده به إلى الجنس، وحينئذ فلا خلاف في المعنى.

الثاني: أنكر بعضهم وقوعه في القرآن، والصواب وقوعه. قال ابن عطية: لا يُنْكرُ وقوعه في القرآن إلا أعجميّ.

الثالث: اختلف في صحته في المخاطبات في العادات، وقد اختلفت طرق أصحابنا فيه، فقال القاضي أبو القاسم بن كُج في كتابه في الأصول: الاستثناء من غير الجنس، ذهب بعض أصحابنا إلى جوازه[1] / ، وأبَى ذلك عامة أصحابنا، فأمّا ١/١٦٠ظ
مَن جوَّزه فقد استدل بأن الشافعي قال: لو قال: له على ألف إلا عبداً قُبِلَ منه، وأيضاً فإنه وَرَدَ به القرآن: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون، إلا إبليس﴾ [سورة الحجر / ٣٠ ـ ٣١] ودليلنا: أن الاستثناء شرطه أن يُخرِجَ مَن دخل تحت الاسم، وغير الجنس لم يدخل فيه. والجواب عن الآية بأن إبليس[2] دخل تحت الأمر، فرجع الاستثناء إليه، لأنه قد كان أضمر فيه. وتأول قوم قول الشافعي فإنما قبل ثمة لأنه يرجع إلى بيانه[3]، لأنه اقتضى الإطلاق، والمعنى إلا ثمن عبد. انتهى.

وكذا قال أبو الحسين بن القَطَّان في كتابه قال: وتمسك المجوز بقول الشافعي في كتاب «الإقرار»: لو قال: له على ألف درهم إلا عبداً، فقد استثنى العبد من الدراهم، وليس العبد من جنسها. قال: وهذا ليس بشيء، لأن معناه إلا قيمة العبد، وهو كذا وكذا درهماً، فدلَّ على أنه أجراه مجرى الاستثناء من الجنس. قال: وأما قوله: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون، إلا إبليس﴾ [سورة الحجر / ٣٠ ـ ٣١] ، مع أنه ليس من الملائكة، فالمراد في قوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا﴾ [سورة البقرة / ٣٤] أي الملائكة وإبليس، فحذف، فالاستثناء

---

(١) هذه هي الطريقة الأولى.

(٢) في الباريسية: «وأما الجواب عن الآية فإن إبليس..

(٣) كذا الأصل وفيه اضطراب.

راجع إلى المضمر، لأنه لا يجوز أن يدخل في الأمر من لم يذكر فيه.

قال: وذهب بعض أصحابنا إلى جواز الاستثناء من غير الجنس بدليل، فأما عند الإطلاق فلا. وممن اختار المنع من أصحابنا إلْكِيا الطبري، وابن برهان في الأوسط، ونقله الأستاذ أبو منصور وابن القُشَيْرِي عن الحنفية، والأستاذ ابن داود، وحكاه الباجي عن ابن خُوَيز مَنْدَاد.

الطريقة الثانية: القطع بصحته في الإقرار، والخلاف فيما عداه، وهي طريقة المَاوَرْدِي. قال: لا يختلف أصحابنا في صحته في الإقرار، واختلفوا في غير الإقرار على وجهين.

والثالثة: وهي طريقة الأستاذ أبي إسحاق الأسفرايني، نقل الاتفاق على صحة الاستثناء من غير الجنس. قال: ويعتبر فيه القيمة دون العدد في الصحة والفساد، فإذا قال: له على عشرة دراهم إلا ألف جوَّزه نظراً إلى قيمة المستثنى، فإن كانت عشرة فما زاد بطل الاستثناء، وإن كانت دونها صح، وأُلزِم ما بقي، ولهذا أنكر إلْكِيا الطبرى الخلاف فيه، وقال: لم يستعمله اللغويون، وإنما الخلاف في كونه حقيقة أو مجازاً.

وكذا قال ابن القُشَيْرِي، قال: وحقيقة المسألة أن الاستثناء إذا انطوى على التعرض بما ينبىء عنه المستثنى منه جنساً، فهو الاستثناء الحقيقي، كقولك: رأيت الناس إلا زيداً. قال: وقد ترد صيغة الاستثناء مع اختلاف الجنس بلا خلاف، كقوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون، إلا إبليس﴾ [سورة الحجر / ٣٠ - ٣١] والأصح أنه لم يكن من الملائكة. وقد قال تعالى: ﴿فإنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾ [سورة الشعراء / ٧٧] ، ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ﴾ [سورة النساء / ٩٢] والخطأ لا يندرج تحت التكليف. قال: وهذا لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في أنه هل يسمى هذا الجنس استثناء عَلى الحقيقة أو لا، والأظهر المنع.

وأما قول الشافعي يجوز أن يقول: له على ألف درهم إلا ثوباً، فهو على التحقيق استثناء الشيء من جنسه، لأن المعنى إلا قيمة ثوب. وأبو حنيفة وإن أنكر هذا فقد جوّز استثناء المكيل من المكيل مع اختلاف الجنس، واستثناء الموزون

من المكيل. اهـ.

وهذا كله يدل على أنه جائز اتفاقاً، وإنما الخلاف في أنه هل يسمى استثناء حقيقة أو مجازاً، وعبارة بعضهم تقتضي أن الخلاف في الجواز، ومنهم الآمدي في الإحكام، فقال: ذهبت الحنفية والمالكية وغيرهم إلى صحة الاستثناء من غير الجنس، ومنعه الأكثرون، واختار التوقف، وظاهره أن المانع لا يسمي ما ورد من ذلك استثناء، بل يجعل «إلا» بمعنى لكن، وسيأتي في كلام المَاوَرْدي ما يقتضيه.

وحكى المَازَرِي في «التعليقة» ثلاثة مذاهب:

أحدها: صحته، والاعتداد به مطلقاً، وعزاه للشافعي ومالك.

والثاني: عدم الاعتداد به، وعزاه لمحمد بن الحسن.

والثالث: إن قدر بفرد نحو قوله: له علي مائة درهم إلا مائة معينة اعتد به، ويسقط مقداره من الجملة الأولى، وكذلك إذا قدر بوزن أو كيل، فإن كان لا يقدر بشيء من ذلك لم يعتد به ولزمت الجملة الأولى. قال: وهو قول أبي حنيفة حكاه عنه محمد بن الحكم. انتهى.

وقال ابن الحاج في «تعليقه على المستصفى»: الاستثناء المنقطع منعه قوم من جهة الغرض بالاستثناء، وأجازه الأكثرون من جهة وجوده في كلام العرب، والمجوزون لم يَقْدِرُوا أن يدفعوا وجوده في كلام العرب، والمانعون لم يقطعوا الجهة التي يصح بها المنقطع على وضع الاستثناء.

قال: وقد حل هذا الشك القاضي أبو الوليد بن رشد، فقال: إن من عادة العرب إبدال الجزئي مكان الكلي، كما يبدل الكلي مكان الجزئي اتكالاً على القرائن والعرف، مثلاً إذا قال: ما في الدار رجل أمكن أن يكون هناك قرينة تفهم ما سواه، فلذلك يَستثني، ويقول: إلا امرأة، وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء كله متصلاً، إلا أن الاتصال منه في اللفظ والمعنى، ومنه في المعنى خاصة. قال: وإذا تصُفّح الاستثناء المنقطع وجد على ما قاله، وقد انفرد بحل هذا الشك.

وقال ابن الخَشَّاب النحوي في كتاب «العوني»: أنكر بعضهم الاستثناء من غير

الجنس، وتأولوه تأولاً رجعوا به إلى الذي من الجنس، وحينئذ فلا خلاف. قال: لكن النحاة قدَّروه «بلكن»، وهو غير مشابه لما اختلف فيه الفقهاء؛ بل الذي أجازه الفقهاء ينبغي القطع بامتناعه، فإنهم مثلوه بنحو: له عشرة إلا ثوباً، وهذا فاسد من جهة اللفظ والمعنى. أما اللفظ: فإن اللغة لا تستعمل هذا الضرب من الاستثناء في المثبت إنما تستعمله في المنفي، وأما المعنى فمستحيل، لأن الاستثناء في الأصل إنما جيء به مقابلاً للتأكيد. فإذا قلت: جاء القوم كلهم إلا زيداً، حققت بالاستثناء الإشكال في عموم المجيء لهم، وأنه لم يتخلف منهم من لم يجيء، فإذا قلت: جاء القوم إلا زيداً حققت بالاستثناء البعض لهم. ولهذا لا يصح تصوره في: له على عشرة إلا ثوباً، فإن قال: المعنى إلا ثوباً وأكثر لزمه العشرة، فأين الاستثناء من غير الجنس.

قلت: وقوله: في الأول: لا يجوز في الإثبات ممنوع؛ بل جمهور النحويين سَوَّغُوه فيه.

الرابع: القائلون بالجواز اختلفوا في تسميته استثناء على مذاهب ثلاثة:

أحدها: أنه يسمى استثناء حقيقة، واختاره القاضي أبو بكر، ونقله ابن الخَبَّاز عن ابن جِني، وقال الإمام: هو ظاهر من كلام النحويين، وعلى هذا فإطلاق الاستثناء على المتصل والمنقطع هل هو بالاشتراك اللفظي أو المعنوي؟ قولان.

والثاني: أنه مجاز، وعليه الأكثرون، منهم القاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق، وابن الصباغ في «العدة»، وابن الأنباري في «شرح البرهان»، وسليم في «التقريب»، وإمام الحرمين، والغزالي / وابن القُشَيْرِي؛ لأنه ليس فيه معنى ١٦٠/ب
الاستثناء، وليس في اللغة ما يدل على تسميته، واختاره الرُّمَّاني من النحويين في «شرح الموجز».

وقال ابن أبي الربيع في «شرح الإيضاح»: ذهب أكثر الناس إلى أن الاستثناء المتصل هو الأصل، والمنقطع اتساع، ومنهم من قال: كلاهما أصل. انتهى.

والثالث: أنه لا يسمى استثناء لا حقيقة ولا مجازاً، حكاه القاضي في

«التقريب»، والمازَرِي، وحكى القاضي قولاً آخر أنه بمعنى كلام مبدأ مستأنف. وقال: قول من قال: منقطع حقيقة، ومن قال: كلام مبتدأ ـ واحد في المعنى، وإنما اختلفت العبارة، ثم قال القاضي والمَازَرِي: الخلاف لفظي. قلت: بل هو معنوي، فإن من جعله حقيقة جوز التخصيص به، وإلاَّ فلا، وأيضاً هو مبني على أن الاستثناء ما لولاه لوجب دخوله، أو لجاز دخوله.

واحتج في «المحصول» على أنه ليس بحقيقة، بأنه لا يصح من اللفظ إذ لم يتناوله اللفظ، فلا حاجة به إلى صارف عنه، ولا من المعنى وإلا لصح استثناء كلّ شيء من كل شيء، لوجوب اشتراك كل شيئين في معنى لو حمل اللفظ عليه جاز الاستثناء منه.

وحكى ابن السَّمْعَاني في «القواطع» الخلاف على نمط آخر، فقال: اختلفوا في الاستثناء من غير الجنس على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنه ممنوع من طريق اللفظ والمعنى، وهو قول كثير من أصحاب الشافعي، وجعلوه لغواً.

والثاني: يجوز لفظاً ومعنى.

والثالث: يصح من طريق المعنى دون اللفظ. قال: وهو الأولى بمذهب الشافعي، وهو قول المحققين من الأصحاب، ولهذا لو قال: لفلان على ألف درهم إلا ديناراً أو مائة دينار إلا ثوباً، يكون مثبتاً للدينار والثوب بالتقدير.

قال: وأما إذا استثنى من زيد وجهه. أو من الدار بابها، فاختلف الأصحاب في أنه استثناء الشيء من جنسه، أو من غير جنسه، والصحيح أنه من جنسه، لأن وجه زيد جزء منه. انتهى.

قيل: وهذا الخلاف غريب، وقد جزم الأصحاب بدخول باب الدار في بيعها، ولم يحكوا خلافاً. قلت: يؤخذ من «المستصفى» الخلاف، فإنه جزم بأنه من غير الجنس، وشرط هو قبل ذلك كونه من الجنس. قال: لأن اسم الدار لا ينطلق على الباب، ولا اسم زيد على وجهه، بخلاف قوله: مائة ثوب إلا ثوباً. قال: وعلى

هذا قال قوم: ليس من شرط الاستثناء أن يكون من الجنس، وشرط هو قبل ذلك كونه من الجنس، فجاء الخلاف المذكور، ويجيء على الثاني قوله: عشرة إلا درهماً، فمنهم من ألحقه بقولك: رأيت زيداً إلا يده، ومنهم من ألحقه باسم الجملة، وهو قوله: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة، أو إلا زيداً، وهو الأشبه فيه.

وأما الخلاف الأول، فذكره المَاوَرْدِي في «الحاوي»، إذ قال: فإن عاد إلى غير جنسه صح عند الشافعي في المعنى دون اللفظ، وأجازه قوم في اللفظ والمعنى، وأبطله قوم فيهما.

وقال الطبري في «العُدة» في باب الإقرار: إذا جاز[1] الاستثناء من غير الجنس فاختلف أصحابنا: هل هو استثناء من المعنى، أو من اللفظ، على وجهين: أحدهما: من المعنى، فإذا قال له عليّ مائة دينار إلا مائة درهم، فكأنه استثنى من قيمة الدنانير مائة درهم. والثاني من اللفظ، وظاهر القرآن يشهد لهذا. انتهى.

تنبيهات

الأول: قال ابن فُورَك في كتابه في «الأصول»: **ليس المراد بالجنس هنا ما اصطلح عليه المتكلمون**، فإن الجواهر كلها عندهم متجانسة؛ بل المراد أن يكون اللفظ موضوعاً لجنس يستثنى منه بلفظ لم يوضع لذلك الجنس، نحو مالي ابن إلا بنت، فإن لفظ الابن جنس غير جنس لفظ البنت.

وقال السهْرَوَردي: لا نعني بالجنس هنا المنطقي، فإن الثور مجانس للإنسان ومشارك له في الجنس الأقرب، بل نعني به غير المشارك في الدخول تحت المحكوم عليه.

وقال بعض الحنفية: الأصل كونه من جنسه، ومعنى المجانسة أن لا يقصر المستثنى منه عن المستثنى في الفعل الذي ورد عليه الاستثناء سواء كان راجحاً عليه أو لا، وكذلك قال محمد في «الجامع الكبير»: لو قال: إن كان في الدار إلا رجل فعبدي حر، فكان في الدار شاة لا يحنث، لقصور الشاة عن الآدمي في الكينونة في

(١) في القاهرية: جاء.

الدار، لأن كينونة الآدمي في الدار بطريق الأصالة والاختيار، وكينونة الشاة بطريق القصْر والتبعية. ولو قال: إن كان في الدار إلا شاة فعبده حر، فكان فيها آدمي حنث، لقصور الشاة عن الآدمي في الكينونة.

الثاني: ما ذكرناه من كون الاستثناء مخصصاً يشمل المتصل والمنقطع. وقال بعضهم: الاستثناء من غير الجنس لا تخصيص فيه ولا بيان، لأنه لا يخرج من المستثنى شيئاً، وإنما هو جملة مستأنفة، فإن زعم الخصم أنه يخصص به، وأنه مع المستثنى جملة واحدة، فذلك اعتراف منه بأنه من الجنس لا من غيره، وهو المطلوب.

وقال ابن عطية: في تفسير الاستثناء المنقطع يخصص تخصيصاً ما، وليس كالمتصل، لأن المتصل يخصص من الجنس أو الجملة، والمنقطع يخصص أجنبياً من ذلك.

قلت: والتحقيق أن المتصل يخصص المنطوق لأنه مستثنى منه. وأما المنقطع فيخصص المفهوم، لأنه مستثنى منه، فإذا قيل: قام القوم إلا حماراً، فقبْل: ورود الاستثناء كان يفهم أنه لم يقم غيرهم، فالاستثناء حينئذ من المفهوم المقدر، وحينئذ فإنما يصح جعله مخصصاً إذا جعلنا للمفهوم عموماً.

مسألة: يشترط لصحة الإستثناء شروط

أحدها: الاتصال بالمستثنى منه لفظاً، بأن يُعد الكلام واحداً غير منقطع، نحو له على عشرة إلا درهماً، أو حكماً بأن يكون انفصاله وتأخره على وجه لايدل على أن المتكلم قد استوفى غرضه من الكلام كالسكوت، لانقطاع نَفَسٍ أو بَلْعِ ريقٍ، فإن انفصل لا على هذا الوجه لغا.

ونقل عن ابن عباس أنه جوّز الاستثناء المنفصل على نحو ما جوّزه من تأخير التخصيص عن العموم والبيان عن المجمل، ثم اختلف عنه، فقيل: إلى شهر، وقيل: إلى سنة، وقيل: أبداً.

ثم منهم من ردّه، وقال: لم يصح عنه، كإمام الحرمين والغزالي، لِمَا يلزم منه من ارتفاع الثقة بالعهود والمواثيق، لإمكان تراخي الاستثناء، ويلزم منه أن لا يصح يمين قط. ومنهم من أوّله، كالقاضي أبي بكر بما إذا نوى الاستثناء متصلاً بالكلام، ثم أظهر نيته بعده، فإنه يُدَيَّنُ، ومن مذهبه أنّ ما يُدَيَّنُ فيه العبد يقبل ظاهراً. وقيل: يجوز بشرط أن يقول عند قوله إلا زيداً: أُرِيدُ الاستثناء، حكاه الغزالي. وقيل: أراد به استثناءات القرآن، فيجوز في كلام الله خاصة.

وقد / قال بعض الفقهاء: إن التأخير فيه غير قادح. قال إمام الحرمين: وإنما ١/١٦١ حملهم خَيَالٌ تخيلوه من قول المتكلمين الصائرين إلى أن الكلام الأزلي واحد، وإنما التركيب في جهات الوصول إلى المخاطبين، لا في كلام رب العالمين.

وقال المُقْتَرِحُ: هو باطل لأنهم إن أرادوا المعنى القائم بالنفس، فلا يدخله الاستثناء، وكذلك المُثْبَت في اللوح المحفوظ، لأنه إنما نزل بلغة العرب، والعرب لا تجوِّز الاستثناء المنفصل.

وقال القَرَافِي: المنقول عن ابن عباس إنما هو في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة، كمَنْ حلف[1]، وقال: إن شاء الله، وليس هو في الإخراج بإلاَّ وأخواتها. قال: ونقل العلماء أن مُدركه في ذلك ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً، إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت﴾ [سورة الكهف / ٢٣ ـ ٢٤] قالوا: المعنى إذا نسيت قولَ إن شاء الله، فقل بعد ذلك. ولم يخصص.

قلت: وفي مستدرك الحاكم عن ابن عباس قال: إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثني إلى سنة، وإنما نزلت هذه الآية ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ [سورة الكهف / ٢٤] قال: إذا ذكر استثنى، وقال صحيح على شرط الشيخين، لكن قال الحافظ أبو موسى المديني: لو صح هذا عنده، لاحتمل رجوعه إذ علم أن ذلك خاص برسول الله ﷺ، ثم أسند ذلك من جهة ابن عباس، وقد ذكرتُ طُرُقَه عن ابن عباس في «المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر».

وحكى ابن النجار في «تاريخ بغداد» أن أبا إسحاق الشيرازي أراد الخروج مرة

(١) في القاهرية: كمن حلف إن ساكنته.

من بغداد، فاجتاز في بعض الطرق، وإذا برجُل على رأسه سلة فيها بقلٌ، وهو يحمله على ثيابه، وهو يقول لآخر معه: مذهب ابن عباس في الاستثناء غير صحيح، إذ لو كان صحيحاً لما قال تعالى لأيوب عليه الصلاة والسلام: ﴿وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث﴾ [سورة ص / ٤٤] بل كان يقول له: استثنِ، ولا حاجة إلى هذا التحيّل في البِرِّ. قال: فقال أبو إسحاق: بلدة فيها رجل يحمل البقل، وهو يردّ على ابن عباس،لا تستحق أن تَخْرُج منها.

ومثله احتجاج بعضهم بقوله تعالى: ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته﴾ الآية [سورة المائدة / ٨٩] فلو جاز الاستثناء من غير شرط الاتصال لم يكن لشرع الكفارة وإيجابها معنى، لأنه كان يستثني.

وقد حكي أن الرشيد استدعى أبا يوسف القاضي وقال له: كيف مذهب ابن عباسٍ في الاستثناء، فقال له أبو يوسف: إن الاستثناء المنفصل يُلحق بالخطاب ويغيّر حكمه، ولو بعد زمانٍ. فقال: عزمت عليك أن تفتي به، ولا تخالفه. وكان أبو يوسف لطيفاً فيما يورده، متأنيّاً فيما يريده؛ فقال له: رأي ابن عباس يفسد عليك بَيْعتك؛ لأن من حلف لك، وبايَعَك رجع إلى منزله، واستثنى. فانتبه الرشيد، وقال: إياك أن تعرّف الناس مذهب ابن عباس، فاكتمه.

وقال ابن ظَفَر في «الينْبوع»: إذا حققت هذه المسألة ضعف أمر الخلاف فيها. وتحقيقها أنه لا يخلو الحالف التارك للاستثناء من أحد ثلاثة أمور: إما أن يكون نوى الجزم، وترْكَ الاستثناء، فما أظن الخلاف يقع في مثل هذا. أو يكون نوى أن يستثني، ولم ينطق بالاستثناء، ثم ذكَر فتلفظ به، فلا يحسن أن يعد استثناؤه لغواً. وإما أن يكون ذاهلاً عن الأمرين معاً، فهذه الصورة صالحة للاختلاف، ولا يظهر فيها قول من صحح الاستثناء، لأن الآية لا تشهد له من حيث أن النبي ﷺ لم يحلف، ولا تضمنت الآية ذكر يمين. انتهى.

واعلم أن سبب الخلاف في هذه المسألة: أن الاستثناء هل هو حالّ لليمين بعد انعقادها، أو مانعٍ من الانعقاد لا حالّ؟ فمن قال: مانع شرط الاتصال. واختلف القائلون بأنه حالٌّ، فقيل: بالقرب، وقيل: مطلقاً من غير تأقيت بالقرب. وفي

الباب قوله عليه السلام: (إلا الإذخر). وحديث سليمان عليه السلام لما قال: لأطوفن الحديث، وقوله عليه السلام في صلح الحديبية: (إلا سهل بن بيضاء).

الشرط الثاني: عدم الاستغراق، وإلا لتناقض، فالاستثناء المستغرق باطل، ويبقى أصل الكلام على حاله، حكوا فيه الإجماع، وفي هذا الإطلاق والنقل نزاع في المذاهب. أما المالكية فقد رأيت في كتاب «المدخل» لابن طلحة من المالكية حكاية قولين عندهم في: أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً، وقد حكاه القَرَافي أيضاً عنه، ونقل اللَّخمي من المالكية عن بعضهم في أنت طالق واحدة إلا واحدة لا يلزمه طلاق، لأن الندم منتف بإمكان الرجعة، بخلاف أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً، لظهور الندم.

• وأما الحنفية فقيدوا البطلان بما إذا كان الاستثناء بعين ذلك اللفظ، نحو نسائي طوالق إلا نسائي، أو أوصيتُ بثلث مالي إلا ثلث مالي، فإن كان بغيره صح، وإن كان مستغرقاً في الواقع نحو نسائي طوالق إلا هؤلاء، وأشار إليهن، وأوصيت له بثلث مالي، إلا ألف درهم، وهو ثلث ماله. كذا ذكره صاحب «الهداية» في الباب الأول من الزيادات، ووجهوه بأن الاستثناء تصرّف لفظي مبني على صحة اللفظ لا على صحة الحكم، ألا ترى أنه لو قال: أنت طالق عشر طلقات، إلا ثماني طلقات، تقع طلقتان، ويصح الاستثناء، وإن كانت العشرة لا صحة لها من حيث الحكم، ومع هذا لا يجعل كأنه قال: أنت طالق ثلاثاً، ويُلغى ما بعده من الاستثناء، لما ذكرنا أن صحة الاستثناء تتبع صحة اللفظ دون الحكم.

وتحقيقه أن الاستثناء متى وقع بغير اللفظ الأول فهو يصلح لإخراج ما تناوله صدر الكلام، وإنما امتنع لعدم ملكه، لا لأمر يرجع إلى ذات اللفظ، ومتصوّرٌ أن يدخل في ملكه أكثر من هذه النسوة بخلاف ما إذا وقع الاستثناء بعين ذلك اللفظ، فإنه لا يصلح لإخراج بعض ما تناوله، فلم يصح اللفظ،فلم يصح الاستثناء.

وأما عندنا أي الشافعية فهذا مالم يعقبه باستثناء آخر، فلو عقبه باستثناء آخر، نحو: له على عشرة، إلا عشرة، إلا ثلاثة، فقيل: يلزمه عشرة، لأن الاستثناء

الأول لم يصح، فلا يجوز الاستثناء منه؛ وقيل: يلزمه ثلاثة، وقيل سبعة، والأول لا يصح، وسقط من البَيْن. وأما إذا كان زائداً على المستثنى منه، فالمنع منه أولى. وعن الفراء جوازه في المُنْقَطِع؛ نحو له على ألف إلا ألفين، لأنه مستثنى من المفهوم.

وفي كتب الحنفية إنما لا يصح استثناء الكل من الكل لفظاً كما لو قال: أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً، أما حالاً وحكماً فيصح كقوله: نسائي طوالق إلا فلانة وفلانة وفلانة، وليس له امرأة سواهن، فيصح الاستثناء ولا تطلق واحدة منهن. ولو قال: أنت طالق أربعاً إلا ثلاثة، صح الاستثناء، وتقع واحدة،

ثم إما أن يستثني/الأقل أو﴿الأكثر أو المساوى: ١٦١/ب

أما استثناء القليل من الكثير فجائز، وحكى بعضهم فيه الإجماع، وقال المازَري في «شرح البرهان» إن كان ليس بواحد فلا خلاف في جوازه، نحو له على عشرة إلا حبة، أو إلا سدساً. وإن كان جزءاً صحيحاً كالواحد، والثلث فالمشهور جوازه. ومنهم من استهجنه، وقال: الأحسن في الخطاب أن يقول: له عندي تسعة، ولا يقول عشرة، إلا واحداً.

وقال في «شرح التلقين»: عن قوم: إنهم شذوا، فقالوا: لايجوز إلا لضرورة إليه، كاستثناء الكسور، كقوله: له عندي مائة درهم إلا ربع درهم، أو إلا نصف درهم، وقالوا: قولك: مائة درهم إلا عشرة، يعني له عندي تسعون، فنقض عليهم بقوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾ [سورة العنكبوت / ١٤] وفي هذا استثناء الأقل من الأكثر من غير أن يكون كسْراً في العدد، فأجابوا بأنه في معنى الكسر، لأن التجزئة المقترحة من النصف إلى العُشر، وهذا كالكسر لأن الخمسين من الألف كنصف العُشر، فصار في معنى استثناء الكسر. وهذا مردود عند العلماء، وتكلف فيه لا حاجة إليه.

وأما استثناء الأكثر ففيه قولان للنحاة:

أحدهما: يمتنع، وعليه الزَجَّاج، وقال: لم ترد به اللغة، ولأن الشيء إذا نقص يسيراً لم يَزُل عنه اسم ذلك الشيء، فلو استثني أكثر لزال الاسم.

وقال ابن جِنِّي: لو قال: له عندي مائة إلا سبعة وتسعين، ما كان متكلماً بالعربية، وكان عبثاً من القول.

وقال ابن قتيبَة في كتاب «المسائل»: لا يجرى في اللغة، لأن تأسيس الاستثناء على تَدارُك قليل من كثير أغْفَلْتَهُ أو نَسِيتَهُ لقلّته، ثم تَدَارَكْتَهُ بالاستثناء، ولأن الشيء قد ينقص نقصاناً يسيراً، فلا يزول عنه اسم الشيء، وأما مع الكثرة فيزول.

وقال الشيخ أبو حامد: إنه مذهب البصريين من النحاة، وأجازه أكثر أهل الكوفة منهم، وأجازه أكثر الأصوليين، نحو: له عندي عشرة إلا تسعة. فيلزمه درهم. وهو قول السِّيرافي وأبو عبيد من النحاة محتجين بقوله تعالى: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾ [سورة الحجر / ٤٢] والمتبعون له هم الأكثر، بدليل: ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾ [سورة سبأ / ١٣].

وأجيب بوجهين: أحدهما: أن الاستثناء منقطع، والعباد المضافون إلى الله تعالى هم المؤمنون، لأن الإضافة لتشريف المضاف، لكنه يدخل الغاوون تحت المستثنى منه لولا الاستثناء.

والثاني: أنه متصل، وقوله: ﴿إلا من اتبعك من الغاوين﴾ [سورة الحجر / ٤٢] أقل من المستثنى منه. لأن قوله يتناول المَلَك والإنس والجن، وكل الغاوين أقل من الملائكة. وفي الحديث: (الملائكة يطوفون بالمحشر سبعة أدوار) وذلك أعظم مَنْ في المحشر. وقال الشيخ أبو إسحاق: القاطع في هذه المسألة أن الله تعالى استثنى الغاوين من المخلصين في هذه الآية، واستثنى المخلصين من الغاوين في قوله حكاية عن إبليس: ﴿لأغوينهم أجمعين، إلا عبادك منهم المخلصين﴾ [سورة ص / ٨٢ - ٨٣]، فلو كان المستثنى أقل من المستثنى منه، لزم أن يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين أقل من الآخر. وفيه نظر. لأن الضمير في قوله: «منهم» عائد لبني آدم، والمخلص منهم قليل، وانفصل بعضهم عنه، فقال: «المخلصون» هنا هم الأنبياء، والملائكة وسكّان السموات، وهم أكثر من الغاوين فيكون من باب استثناء الأقل من الأكثر.

وذكر المَازَرِي وجهاً آخر: وهو أنه إذا لم يعلم السامع الأقل من الأكثر جاز ذلك، وإنما يقبح إذا استثنى ما يعلم السامع أنه أكثر مما أبقاه. ونقل ابن السَّمْعاني عن بعض أهل اللغة منع استثناء الأكثر، ثم قال: واختاره الأشعرى، وهو قول أحمد بن حنبل، ونقله المَازَري في «شرح التلقين» عن ابن دُرُسْتُوَيْه، قال: وذكر أنه نَاظَرَ في ذلك أبا علي بن أبي هريرة، وذكر في «شرح البرهان» أن للشافعي فيه قولين، وكذا قال عبد الوهاب في «الإفادة»، وهو غريب.

ومن شُبَهِ المجوِّزين القياسُ على المخصّص، فإنه يجوز وإن كان ما خصَّصَ أكثر مما بقي في العموم، فكذلك الاستثناء، وهذا إنما يصح الاحتجاج به إذا قلنا إن اللغة تثبت قياساً، فإن مَنَعْناهُ لم يتم، وكثيراً ما يتحد المعنى، وتختلف أحكام إعرابه عند العرب، فلا يبعد أن يكون عندهم يحسن إخراج أكثر العموم بغير حرف الاستثناء، ويصح به، ثم المانعون للأكثر اختلفوا في حد القليل الذي يستثنى، فقال ابن مغيث من المالكية: هو الثلث فما دونه، هذا مذهب مالك وأصحابه.

وأما المساوي، فمن جوّز الأكثر فهو هنا أجوز، ومَن منعه اختلفوا على قولين. وطرد ابن دُرُسْتَوَيه فألحقه بالأكثر في المنع، والجمهور على الجواز، واحتج على استثناء النصف بقوله تعالى: ﴿قم الليل إلا قليلاً. نصفه﴾ [سورة المزمل / ٢ - ٣] فالضمير في نصفه عائد على الليل قطعاً، ونصفه بدل، فإما من الليل بعد الاستثناء، فيكون إلا قليلاً نصفاً، وإما من قليل، فتبين أنه إنما أراد بالليل نصف الليل، وربما تمسك به القائلون بالأكثر من جهة قوله: أو زِدْ عليه.

وأجيب بأن نصفه مفعول بفعل مضمر، أي: قم نصفه، لا بدل، لأن النصف لا يقال فيه: قليل. ورد بأنه يلزم على هذا أن يكون أمرَه أولاً بقيام الليل إلا قليلاً، فيكون أمراً بقيام الأكثر، فقوله بعده: نصفه مخالف له، فيلزم أن يكون ناسخاً، وليس كذلك، لأنه متصل، وشرط الناسخ أن يكون متراخياً. وقال ابن عصفور: بل ضمير نصفه يعود على القليل، وهو بدل منه، بدل البعض من

الكل، وجاز وإن كان القليل مبهماً، لأنه قد تعيّن بالعادة، أي ما يسمى قليلاً في العادة.

ونقل الإمام في «المحصول» مَنْع استثناء الأكثر. قال: وله في المساوى وجهان، ونقل المَازَرِي والباجي عن القاضي قولين في الأكثر. ونقل القاضي أبو الطيب والشيخ أبو إسحاق والمَازَرِي والآمدي عن الحنابلة أنه لا يصح الأكثر والمساوي. وشرطوا أن ينقص عن النصف، وحكاه الآمدي في «شرح الجزولية» عن البصريين.

والذي في «التقريب» للقاضي: يمتنع استثناء الأكثر في الأشبه عندنا، وإن كنا قد نصرْنا في غير هذا الموضع جوازه، ولهذا قال المَازَرِي: آخر قولي القاضي المنع، ولم يتعرض القاضي للمساوي. وقال إلْكِيَا الطبري: كان القاضي أولاً يجوّز استثناء الأكثر، ثم رجع عنه آخراً في «التقريب والإرشاد» وقال: لا يجوز ذلك، وهو مخالف لإجماع الفقهاء، فإنهم قالوا: لو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثاً إلا اثنتين صح، والذي في كتب الحنابلة تخصيص ذلك بالعقود، قالوا: ولا خلاف في جوازه إذا كانت الكثرة من دليل خارج لا من اللفظ، وعلى هذا فلا يحسن الاحتجاج عليهم بالآية السابقة، لأنه / ليس فيها عدد محصور، وفرقوا بورود اللغة في هذا ١/١٦٢
دون ذلك، ولأن حَمل الجنس على العموم إنما هو من طريق الاحتمال لا من جهة القطع على جميع الجنس، بخلاف الأعْداد فإن جميعها منطوق بها فصار صريحاً.

وقد صرحوا بحكاية هذا مذهباً آخر، وهو التفصيل بين أن يكون العدد صريحاً، فلا يجوز استثناء الأكثر نحو عشرة إلا تسعة، وبين غيره فيجوز نحو: خذ الدراهم إلا ما في الكيس الفلاني، وكان ما في الكيس أكثر من الباقي.

وحكى ابن العارض المعتزلي في كتاب «النكت» له قولاً رابعاً عن بعض النحويين من أهل عصره، وهو التفْصيل بين أن يكون المستثنى جملة فيمتنع، نحو جاء إخوتك العشرة إلا تسعة، وبين أن يكون مفصّلاً ومعدَّداً فيجوز، نحو إلا

زيداً وبكراً وخالداً إلى أن يأتي إلى التسعة.

ويخرَّج من كلام المَازَري السابق خامسٌ، وهو التفصيل بين أن يعلم السامع الأكثر من الأقل فيمتنع، وإلا جاز.

ويخرَّج أيضاً من كلام الحنابلة قول آخَرُ وهو جوازه في المنقطع دون المتصل، فحصل ستة مذاهب، ثم يضاف إليها القول الآتي: أنه يصح ولكن لم ترد به اللغة.

وقال ابن قتيبة: القليل الذي يجوز استثناؤه الثلث فما دونه.

وههنا فوائد:

إحداها: أشار المازَري إلى أن الخلاف لفظي، وأن بعضهم اعتذر عن المانع في الأكثر بأنه لم يخالف في الحكم، وإنما خالف في استعمال العرَب في ذلك، فرأى أنها لم تَسْتَعْمِل استثناء الأكثر من الأقل، وما تمسك به الخصوم قابل للتأويل، فلا يثبت به حكم لغة العرب، لكن العرب وإن لم تستعمله فلا يسقط حكم الاستثناء في الإقرار وغيره. وبذلك صرح إلْكِيا الهراسي، فقال: يصح ذلك، ولكن لم يقع في اللغة، وكذا قال ابْن الخشاب من أئمة النحاة: أجاز قوم استثناء أكثر الجملة، ومنع آخرون فلم يجيزوا أن يستثنى إلا ما كان دون النصف منها، ولهذا القول يشهد قياس العربية[1]، وبه جاء السماع، وقد وقع الاتفاق عليه، والأول ليس بمستحيل في المعقول، ولكن الآخر يمنعه، ومن ادعى فيه سماعاً أو استنبط منه فقد أخطأ، وادعى مالا أصل له.

الثانية: قال ابن فارس في كتاب «فقه العربية»: الصحيح في العبارة أن يقال: يستثنى القليل من الكثير، ويستثنى الكثير مما هو أكثر منه، فأما قول من قال يستثنى الكثير من القليل، فليس بجيد، فيقال: عشرة إلا خمسة حتى يبلغ تسعة.

الثالثة: أن الكلام في الاستثناء من العدد مبني على صحته، وللنحاة فيه مذاهب:

أحدها: وهو المشهور الجواز، وعليه بنى الفقهاء مذاهبهم في الأقارير وغيرها.

(١) في النسخة القاهرية: يشهد قياس المعربين.

والثاني: المنع واختاره ابن عصفور محتجاً بأنها نصوص، فالإخراج منها يخرجها عن النصيَّة، ألا ترى أنك إذا قلت: ثلاثة إلا واحداً كنت قد أوقعت الثلاثة على الاثنين وذلك لا يجوز، بخلاف قولك: جاء القوم إلا عشرة. وأجاب عن قوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين﴾ [سورة العنكبوت / ١٤] بأن الألف لما كان يستعمل للتكثير. كقولك: اقعد ألف سنة، تريد بها زمناً طويلاً، دخل الاحتمال فجاز أن يُبَيّن بالاستثناء أنه لم يستعمل للتكثير، قال أبو حيان: وهذا هو الصحيح.

والثالث: أنه يمنع استثناء العِقْد نحو عشرون إلا عشرة، ويجوز استثناء ما دونه نحو عشرة إلا ثلاثة.

الشرط الثالث:[1]: **أن يقترن قصده بأول الكلام**، فلو بَدَا له عقب الفراغ؛ فالأصح في كتاب الطلاق ـ وادعى أبو بكر الفارسي الإجماع عليه ـ المنعُ لإنشائه بعد الوقوع. وإن بدا له في الأثناء فوجهان: أصحهما ـ وهو نص البويطي ـ صحته.

الشرط الرابع: أن يلي الكلام بلا عاطف، فلو ولي الجملة بحرف العطف كان لغواً باتفاق، قاله الأستاذ أبو إسحاق. ومثّله: بنحو له عندي عشرة دراهم، وإلا درهماً أو فإلاّ درهماً.

وشرط إمام الحرمين في «النهاية» أن يكون مسترسلاً، فإن كان في معين لم يصح استثناؤه، كما لو أشار إلى عشرة دراهم، فقال: هذه الدراهم لفلان إلا هذا وهذا، فلا يصح استثناؤه على الأصح، لأنه إذا أضاف الإقرار إلى معين اقتضى الإقرار الملك المطلق فيها. فإذا أراد الاستثناء في البعض كان راجحاً، لكن المُرَجَّح عند الأصحاب الصحة.

وشرط المَاوَرْدِي وغيره كون الاستثناء من جنس الأصل ليصح خروج بعضه، فإن عاد إلى غير جنسه صح عند الشافعي في المعنى دون اللفظ، وقد سبق الخلاف فيه.

---

(١) أي من شروط صحة الاستثناء.

وشرط أيضاً أن يعلق على الاستثناء ضد حكم الأصل، فإن كان الأصل إثباتاً جاء الاستثناء نفياً، وإن كان الأصل نفياً جاز الاستثناء إثباتاً، وسيأتي.

مسألة
[وجود الاستثناء في لغة العرب]

قيل: الاستثناء في لغة العرب متعذر، لأنه إذا قيل: قام القوم إلا زيداً، فلا يخلو إما أن يكون داخلاً في العموم أو غير داخل. والقسمان بَاطِلاَنِ، أما الأول: فلأن الفعل لما نُسب إليه مع القوم امتنع إخراجه من النسبة، وإلا لزم توارد الإثبات والنفي على موضوع واحد، وهو محال، ولهذا قال بعض الحنابلة: إن الاستثناء في الطلاق لا يصح، لأن الطلاق إذا وقع لا يرتفع. وأما الثاني: فلأن مالا يدخل لا يصح إخراجه.

وأجيب بأنه إنما يلزم توارد النفي والإثبات على محل واحد لو لم يكن الحكم بالنسبة بعد الإخراج، وهو ممنوع، لأنه إذا قيل: قام القوم إلا زيداً فهِمَ منه القيام بمفرده، والقوم بمفرده، وأن منهم زيداً، وفُهِمَ إخراج زيْد من القوم بقوله: إلا زيداً، ثم حكم بنسبة القيام بعد إخراج زيد.

وعلى هذا يندفع الإشكال الذي يُورَد على قوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾ [سورة العنكبوت / ١٤] لأن العالِمَ بلغة العرب لا يحكم على كلام المتكلم بالإسناد إلا بعد تمامه.

[المذاهب في تقدير دلالة الاستثناء]

ولقوة هذاالإشكال اختلف الأصوليون في تقدير الدلالة في الاستثناء، وهل هو إخراج قبل الحكم؟ **على ثلاثة مذاهب:**

أحدها: ونسبه ابن الحاجب للأكثرين، أن المراد بقوله: عشرة، في قوله: عليّ عشرة إلا ثلاثة: سبعة. وقوله إلا ثلاثة قرينة مبينة، لأن الكل استعمل وأريد به الجزء مجازاً، كالتخصيص بغير الاستثناء. ورده ابن الحاجب بالإجماع على أن

الاستثناء المتصل إخراج، ولأن العشرة نصٌّ في مدلولها، والنص لا يتطرق إليه تخصيص. وإنما التخصيص في الظاهر. وما قاله من الإجماع مردود، فإن الكوفيين على أن الاستثناء لا يُخْرِج شيئاً. فإذا قلت: قام القوم إلا زيداً، فإنك أخبرت بالقيام عن القوم الذين ليس فيهم زيد، وزيد مسكوت عنه لم يحكم عليه بقيام ولا بنفيه. وما قاله من أن العشرة نص فسيأتي في كلام المَاوَرْدِي الخلاف فيه.

وقد / قال بعض الأئمة لا يستقيم غير هذا المذهب لأن الله تعالى قال: ١٦٢/ب
﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾ [سورة العنكبوت / ١٤] فلو أراد الألف من لفظ الألف لما تخلَّف مراده عن إرادته، فعلم أنه ما أراد إلا تسعمائة وخمسين من الألف، كما أن المتكلم بالعشرة مع استثناء الواحد لم يرد منها إلا التسعة.

والثاني: وهو قول القاضي أبي بكر، أن عشرة إلا ثلاثة بمنزلة سبعة من غير إخراج، كاسمين وُضِعَا لمسمى واحد، أحدهما: مفرد والآخر مركب، وجرى عليه في «المحصول»، واختاره إمام الحرمين. واستنكر قول الأولين، وقال: إنه محال، لا يعتقده لبيبٌ. قال ابن الحاجب: وهذا المذهب خارج عن قانون اللغة إذ لم يُعْهَد فيها لفظ مركب من ثلاثة ألفاظ وضع لمعنى واحد، ولأنا نقطع بدلالة الاستثناء بطريق الإخراج.

وقال في «شرح المقدمة»: إنه غير مستقيم أيضاً، لأنا قاطعون بأن المتكلم بالعشرة يعبر بها عن مدلولها، وهو خمستان، وبإلّا عن معنى الإخراج، وبالواحد أنه مخرج، ولو كان كما قالوا، لم يستقم فهم هذه المعاني منها، كما لا يستقيم أن يُفهم من بعض حروف التسعة عند إطلاقها على مدلولها معنى آخر.

وهذا الذي قاله مصادرة، ولا نسلم أنه يفهم من العشرة خمستان مع استثناء الدرهم منها، بل المفهوم من ذلك تسعة لا غير، ولا «بإلا» معنى الإخراج، لأن الاستثناء لُغَةً: الصرف والرد. وقوله: كما لا يستقيم ليس بنظير ما نحن فيه، إذ عدم فهْم ما ذكر لعدم الوضع والاستعمال في غيرها، والاستثناء مستعمل فيما ذكر لغة وعرفاً.

واعلم أن قصد الباجي بهذا القول أن يفرق بين التخصيص بدليل متصل أو

منفصل، فإن كان بدليل متصل فإن الباقي حقيقة، أو منفصل فإن الباقي مجاز، ولذلك قال في الاستثناء: إن الكلام بجملته يَصير عبارة عن أمر آخر.

والثالث: وهو الصحيح عند ابن الحاجب، أن المستثنى منه مراد بتمامه، ثم أخرج المستثنى، ثم حكم بالإسناد بعْده تقديراً، وإن كان قبله ذكراً. فالمراد بقولك: عشرة إلا ثلاثة، عشرة باعتبار الأفراد ثم أخرجت ثلاثة، ثم أسند إلى الباقي تقديراً، فالمراد بالإسناد ما يبقى بعد الإخراج، ورجحه الهندي وغيره. ولذلك لا يحكم عالم بلغة العرب بالإسناد قبل تمامه لِتَوَقع التغيير قبله بالاستثناء أو غيره، وبه يندفع ما أورد على حقيقة الاستثناء من كونه إنكاراً بعد الإقرار وتناقضاً. والفرق بين هذا المذهب والأول، أن الأفراد بكمالها غير مرادة في المستثنى منه في الأول لدلالة الاستثناء عليه، وفي الثالث مرادة، والاستثناء إنما هو لتغيُّر النسبة، لا للدلالة على عدم المراد.

ويتفرع على المذاهب أنه هل هو تخصيص أم لا؟ فعلى قول القاضي ليس تخصيصاً، وعلى الأول تخصيص قطعاً، وعلى الثالث يحتمل. والظاهر أنه تخصيص خاص لعدِّهم إيّاهُ من التخصيص المتصل، وتطرقه إلى النصوص. وقيل: ليس بتخصيص لأن التخصيص شرطه الإرادة والمقارنة، وهي منتفية إلا في قصد الاستثناء.

وقال الهندي في «الرسالة السيفية»: الجمع بين احتمال كون الاستثناء تخصيصاً على هذا الرأي مع أن الأفراد مرادة بكمالها فيه مشكل، فإنهم أطبقوا على أن المخصوص غير مراد من الذي خُص عنه مع وجود التناول، فإن قلت: يخص قولهم ذلك بالاستثناء من غير النصوص.

قلت: الذي قال بالمذهب الثالث لافرق عنده بين أن يكون الاستثناء من ألفاظ العدد أو غيرها، فإن الكلام في تقدير دلالة الاستثناء مطلق، وحينئذ يلزم أن يكون هذا المذهب مخالفاً لإجماعهم على أن الفرد المخصوص من العام ليس مراداً مِنْه.

وقال المَازَرِي: أصل هذا الخلاف في الاستثناء من العدد، هل يكون الاستثناء

كقرينة غيّرت وضع الصيغة، أو لم تغيره، وإنما كشفت عن المراد بها؟ فمن رأى أن أسماء العدد كالنصوص التي لا تحتمل سوى ما يفهم منها قال بالأول، وينزل المستثنى والمستثنى منه كالكلمة الواحدة الدالة على عددٍ ما، ويكون المستثنى كجزء من أجزاء هذه الكلمة لمجموع هو الدال على العدد المبقى.

ومن رأى أن أسماء العدد ليست نصاً فإن العشرة ربما استعملت في عشرة ناقصة، رأى أن الاستثناء قرينة لفظية دلت على المراد بالمستثنى منه، كما دل قوله: لا تقتلوا الرهبَان على المراد بقوله: اقتلوا المشركين. قال: وهذا ظاهر على القول بأن دلالة العام على أفراده ظاهرة. فإن قلنا نص فلا يستقيم، ثم ذكر من الفرق بين التخصيص والاستثناء أن الاستثناء يدخل على النصوص والتخصيص لا يدخل عليها.

والحاصل أن مذهب الأكثرين أنك إذا استعملت العشرة في سبعة مجازاً دل عليه قولك إلا ثلاثة، والقاضي وإمام الحرمين عندهما[1] أن المجموع يستعمل في السبعة، وابن الحاجب عنده أنك تصورت ماهية العشرة، ثم حذفت منها ثلاثة، ثم حكمتَ بالسبعة، فكأنه قال: له عليّ الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة، أو عشرة إلا ثلاثة له عندي. وكل من أراد أن يحكم على شيء بدأ باستحضاره في ذهنه، فهذا القائل بدأ باستحضار العشرة في ذهنه، ثم أخرج الثلاثة، ثم حكم، كما أنك تخرج عشرة دراهم من الكيس، ثم ترد منها إليه ثلاثة، ثم تَهَبَ الباقي وهو السبعة.

هذا تقرير مذهب ابن الحاجب، لكن تصريحه بأن الإسناد بعد الإخراج مخالف لمذهب سيبويه أن «إلا» أداة أخرجت من الاسم والحكم، وهذا إنما يأتي على القول المرجوح أن الإخراج من الاسم فقط.

ويرد عليه أيضاً أن المفرد لا يستثنى منه، ولو استثني منه لم ينتظم أن يقال: العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه، كما هو مذهب كثير من النحاة. والتحقيق أن المراد بالإسناد ما يبقى بعد الإخراج، لأن الإسناد للجملة إنما يتبين

(١) في القاهرية: وغيرهما.

معناه بآخر الكلام، فإن عطف عليها «بأو» كان ثابتاً لأحد الأمرين، وإن عطف عليها بالواو كان ثابتاً للمجموع. وإن استثنى منه كان ثابتاً لبعض مدلولها وليس الاستثناء مبيناً للمراد بالأول؛ بل يحصِّل الإخراج.

والحاصل قبله قصْدُ أن يستثنى لا بقصد المعنى، حتى لو قال: أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة، ووقع الاستثناء بعد موتها، طلقت ثلاثاً، ولو كان / مبيناً لزمه ثنتان وعلى هذا لا يسمى تخصيصاً.

مسألة

[هل يعمل الاستثناء بطريق المعارضة أو البيان]

تتفرع على ما سبق وتتأصل على الخلاف الآتي في أن الاستثناء من الإثبات نفي، وبالعكس؛ وهي أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة أو بطريق البيان، فقال الحنفية بالثاني، وهو عندهم بيان معنوي، أي إن المستثنى لم يكن مراداً للمتكلم من الأصل، لأنه مَنَع دخوله تحت المستثنى منه، وأما بالنظر إلى صورة اللفظ فهو استخراج صوري. ونسبوا لأصحابنا الأول، وهو أنه يمنع الحكم بطريق المعارضة، مثل دليل الخصوص. والمراد بالمعارضة أن يثبت حكماً مخالفاً لحكم صدر الكلام، فإن صدر الكلام يدل على إرادة المجموع، وآخره يدل على إرادة إخراج البعض عن الإرادة، فتعارضا في ذلك البعض، فتعين خروجه عن المراد دفعاً للتعارض، كتخصيص العام، وعلى مذهب الآخرين هو متكلم بالباقي في صدر الكلام بعد المستثنى. قلت: هو نظير الخلاف في أن النسخ رفعٌ أو بيان، وقال صاحب «المحيط»: الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثُّنْيا، أى تكلم بالمستثنى منه بعد صرف الكلام عن المستثنى.

وقال شمس الأئمة: لو قال: عبيدي أحرار إلا سالماً أو غانماً، لا يعتق واحد منهما؛ وإن كان المستثنى أحدهما، لأنه فيه[1]، فثبت حكم الشك فيهما، ويصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق أنه لا بعض[2]. ويصح الاستثناء وإن كان

(١) كذا في الأصل ولعل في الكلام سقطاً تقديره «لأنه مشكوك فيه»

(٢) كذا بالأصل.

المستثنى مجهولاً، لأن الكلام لم يتناول المستثنى أصلاً، فلا أثر للجهالة فيه. وفي «المغنى» لابن قدامة: الاستثناء إنما هو مبين أن المستثنى غير مراد بالكلام، وهو أن يمنع أن يدخل فيه ما لولاه لدخل، وقوله تعالى: ﴿إلا خمسين عاماً﴾ [سورة العنكبوت / ١٤] عبارة عن تِسعمائة وخمسين سنة، فخرج الخمسين المستثنى، وقوله تعالى: ﴿إنني براءٌ مما تعبدون، إلا الذي فطرني﴾ [سورة الزخرف / ٢٦ ـ ٢٧] فقد تبرأ من غير الله لا أنه تبرأ منه أولاً ثم رجع عنه.

وفصّل جماعة من الحنفية بين الاستثناء العددي وغيره، وقالوا في غير العددي: إنه إخراج قبل الحكم، ثم حكمه على الباقي، وقالوا في العددى: لا إخراج، حتى قالوا في إن كان لي إلا مائة وكذا، ولم[1] يملك إلا خمسين لا يحنث.

قلت: وما نسبوه لأصحابنا ممنوع، وقد قال النووي في «الروضة»: المختار أن الاستثناء بيان مالم يُرَدْ بأول الكلام، لا أنه إبطال ما ثبت، ولهذا لو قال: له على عشرة إلا خمسة أو ستة، يلزمه أربعة، لأن الدرهم الزائد مشكوك فيه، فصار كقوله: عليَّ خمسة أوستة، فإنه يلزمه خمسة. واحتمل الرافعي أنه يلزمه خمسة، لأنه أثبت العشرة، والشك في المنفي. قلت: ويؤيده قول أصحابنا أنه يشترط في الاستثناء أن ينويه من أول الكلام، فكيف يكون مراداً بالكلام الأول وهو يريد أن لا يكون؟

وكذا قال صاحب الميزان من الحنفية: لو لم يكن الاستثناء بياناً لأدى إلى النسخ في كلام واحد، فيؤدي إلى التناقض في كلام الله تعالى. قال: ومسائل الشافعي كلها تخرج على البيان، ولا يمكن حمله على التعارض، لأن التعارض إنما يكون بين المثلين، ولا مماثلة بين المستثنى منه والمستثنى، لأن المستثنى منه مستقل، والمستثنى ناقص، ولهذا لا يبتدأ به.

ويدل على بطلان دعوى الإخراج قوله تعالى في حق نوح: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾ [سورة العنكبوت / ١٤] إذ لا يتصور أن يكون لبث فيهم ألف سنة، ثم يخرج الخمسين من الألف بعد الإخبار بلبثه الألف بكماله، فلم يبق إلا أنه لولا الاستثناء لكان صالحاً لدخول الخمسين تحت الألف، وإنما أخرجه من

(١) نص العبارة في القاهرية: إن كان لي مائة وكان لم يملك إلا خمسين والنص مضطرب.

الصلاحية الاستثناء، ولا يجوز أن يقال: إنه مريد للألف، ثم أخرجه، لأن الله علم أنه مالبث الخمسين، فكيف يريدها؟

ومثله قول القاضي عبد الوهاب: وضع الاستثناء أن يخرج ما لولاه لانتظمه، وذكر الإخراج باعتبار الصلاحية في اللفظ، وبهذا كله تبطل دعوى القرافي أن الاستثناء لا إخراج فيه أصلاً، لأن الإخراج حقيقة فيمن اتصف بالدخول، ولا يقال: خرج زيد من الدار إذا لم يكن دخلها إلا مجازاً، وقد بينا المراد بالإخراج من الصلاحية للدخول، لولا الاستثناء، وهو كالتخصيص بالمقارن يوجب الحكم فيما وراء الخصوص من الأصل، ولا يتناول المخصوص. وصار كما لو قال: اقتلوا المشركين المحاربين، فلم يكن غير المحاربين مراداً من المشركين من الابتداء.

ونظير هذا الخلاف في الاستثناء خلاف أصحابنا فيما لو قال: أنت طالق ثلاثاً، هل يقع الثلاث عند الفراغ من قوله ثلاثاً، أو نقول: إذا فرغ من قوله ثلاثاً تبيَّنا وقوع الثلاث بقوله: أنتِ طالق؟ والمذهب الأول. وفائدته: إذا قال: أنت طالق فماتت، ثم قال: ثلاثاً، فعلى الأول لا يقع شيء.

تنبيه

جَعْل الاستثناء من المخصصات المتصلة واضح في الكلام الواحد، أما لو قال الله: اقتلوا المشركين، فقال عليه السلام على الاتصال: لا الحربيّين، فاختلفوا فيه. فقال قوم: ينزل منزلة الاستثناء في كلام الله. وقال القاضي: الذي أرتضيه أنه إن أبدى من تلقاء نفسه كلاماً، ولم يُضِفْه إلى الله تعالى التحق بالتخصيص بالمنفصل، ولم يجعل استثناء حقيقياً؛ بل هو تخصيص، سواء قدر متصلاً أو منفصلاً. كذا حكاه عنه ابن القُشَيْري في أصوله، وأطلق الهندي ترجيح كونه منفصلاً.

ومن فروعه لو قال: لي عليك ألف فقال المدعى عليه. إلا عشرة، فهل يكون مقرّاً بباقي الألف؟ قال في «التتمة»: المذهب المنع، لأنه لا يوجد منه إلا نفي ما ناله خصمه، ونفي الشيء لا يدل على ثبوت غيره.

مسألة

الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات على الأصح. وقال الحنفية: لا يقتضي ذلك، وجعلوا بين الحكم بالإثبات والحكم بالنفي واسطة، وهي عدم الحكم، ونقل في «المعالم» الاتفاق على الأول، والخلاف في الثاني. واختار مذهب الحنفية في «المعالم»، وفي «تفسيره الكبير» في سورة النساء، ووافق الجمهور في «المحصول».

وليس كما ادعى من الوفاق، فإن الخلاف عندهم موجود كما ذكر القَرَافي. قال الهندي: وبه صرح بعضهم، وهو الحق، لأن المأخذ الذي ذكروه موجود فيهما، وهو أن بين الحكم بالنفي، وبين الحكم بالإثبات واسطة، وهو عدم الحكم، وتركه على ما كان عليه قبل الاستثناء بلا فرق بين الاستثناء من النفي والإثبات، إذ الواسطة حاصلة.

نعم، يلزم النفي المستثنى من الإثبات عنده، بناء على أنه الأصل قبل الحكم بالإثبات لا أن الاستثناء اقتضى ذلك، فإن قيل: له علي عشرة إلا درهماً كان معناه عنده أن الدرهم غير محكوم عليه باللزوم، لا أنه محكوم عليه بعدم اللزوم، وحينئذ فعدم اللزوم لازم له بناء على العدم الأصلي.

ولعل الإمام لهذا السبب خصص الخلاف بالاستثناء من النفي إذ لا يَظْهر للخلاف في الإثبات فائدة، فإن النفي ثابت فيه بالاتفاق، لكن المأخذ مختلف، فعندنا بسبب الاستثناء، وعنده بسبب البقاء على الحكم الأصلي. فمن هنا ظُنّ عدم خلافه / فيها، ولهذا قيل: إن أبا حنيفة لا يفرق بين النفي والإثبات من جهة ١٦٣/ب
الدلالة الوضعية، وإنما يفرق بينهما من جهة الحكم، وذلك أن السكوت عن إثبات الحكم، يستلزم نفي الحكم بالبراءة الأصلية، بخلاف السكوت عن النفي إذ لا مقتضى معه للإثبات، فهو يَحْمل كلام أهل العربية على نفي الحكم النفسي، وكلمة التوحيد على عرف الشارع.

قلت: والحنفية موافقون لنحاة الكوفة، إذ ذهبوا إلى أن قولك: قام القوم إلا زيداً، معناه الإخبار بالقيام عن القوم الذين فيهم زيد، وزيد مسكوت عنه لم يحكم عليه بقيام ولا بنفيه. وأبو حنيفة كوفي، فلهذا كان مذْهبه كذلك، ومذهب سيبويه أن الأداة أخرجت الاسم الثاني من الأول، وحُكْمُهُ من حكمه.

وهذا الخلاف في الاستثناء المتصل، وبه يظهر أن الخلاف في المتصل، لا في الأعم من المتصل والمنقطع؛ بل حكى القَرَافيّ في «العقد المنظوم» عن الحنفية أنهم أجْرَوا ذلك في التام والمفرَّغ، نحو ما قام إلَا زيد، قالوا: زيد غير محكوم عليه بالإثبات، والمعنى ما قام أحد إلا زيد. قال: ويلزمهم أن يُعْرِبُوه بدلاً لا فاعلاً، ويكون الفاعل مضمراً، تقديره ما قام أحد، فلا يكون زيد فاعلاً. والنحاة لا يجيزون حذف الفاعل، ونحن نقول: زيد فاعل بالفعل المنفي السابق قبل إلا، وهو الذي نسب إليه عدم القيام، فهو غير قائم.

واحتج الجمهور بالإجماع عَلَى الاكتفاء بلا إله إلا الله في كلمة التوحيد، كما قال ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلّا الله).

ومما يحتج به على أن الاستثناء من النفي إثبات قوله تعالى: ﴿فلن نزيدكم إلا عذاباً﴾ [سورة النبأ / ٣٠]. واحتج الخصم بوجهين:

أحدهما: أن الاستثناء مأخوذ من قولك ثنيت الشيء عن جهته، إذا صرفتَه عنها فإذا قلت: لا عالم إلا زيد، فهنا أمران: أحدهما: هذا الحكم. والثاني: نفس العدم. فقولك إلا زيد يحتمل أن يكون عائداً إلى الأول، وحينئذ لا يلزم تحقق الثبوت، إذ الاستثناء إنما يزيل الحكم بالعدم، فيبقى المستثنى مسكوتاً عنه غير محكوم عليه بنفي ولا إثبات. ويحتمل أن يكون عائداً إلى الثاني، وحينئذ يلزم تحقق الثبوت، لأن ارْتفاع العدم يحصِّل الوجود لا محالة، لكن عود الاستثناء إلى الأول أولى، إذ الألفاظ وضعت دالة على الأحكام الذهنية، لا على الأعيان الخارجية، فثبت أن عود الاستثناء إلى الأول أولى.

الثاني: ما جاء من وضع هذا الاستثناء من غير أن يكون للإثبات كقوله عليه الصلاة والسلام: (لا نكاح إلا بولي)، (ولا صلاة إلا بطهور) والمراد في الكل مجرد

الاشتراط. قال: والصور التي دل فيها على الإثبات، يجوز أن لا يكون مستفاداً من اللفظ، بل بدليل منفصل، وأجاب عن الدليل السابق بأن هذه الكلمة، وإن كانت لا تفيد الإثبات بالوضع اللغوي، لكنها تفيده بالوضع الشرعي؛ فإن المقصود نفي الشريك. وأما إثبات الإلهية فمتفق عليه.

قال الشيخ تقي الدين في «شرح الإلمام»: وكل هذا عندي تشغيبٌ، ومراوَغات جَدَلية، والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة، وأمرهم بها لإثبات مقصود التوحيد، وحصل الفهم لذلك منهم، والقبول له منهم من غير زيادة ولا احتياج إلى أمر آخر، ولو كان وضع اللفظ لا يقتضي التوحيد، لكان أهم المهمات تعليم اللفظ الذي يقتضيه، لأنه المقصود الأعظم، والاكتفاء الذي ذكرناه عندنا في محل القطع بالظن، لكن هل هو لمدلول اللفظ، أو لقرائن اختصت به لا تبلغ إلى القطع؟

واعلم أن أكثر ما يستدل به الحنفية راجع إلى الشرط، وقد استعظم القَرَافِي شبهتهم من (لا صلاة إلا بطهور) وليس كما زعم، وذلك لأن الخلاف في غير الشرط، فإن الاستثناء يقع في الأحكام والموانع والشروط.

مسألة

الاستثناء من التحريم إباحة، ولم يتعرض لها الأصوليون، وذكرها صاحب «الذخائر» من الفقهاء في باب العِدَد في قوله ﷺ: (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث، إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً). واستشكل الاستدلال بالحديث على وجوب الإحداد على المتوفى عنها زوجها. وقال القاضي الحسين في تعليقه: هذا استثناء للواجب من المحرم، لأن الإحداد على غير الزوج فوق الثلاث حرام، وعلى الزوج واجب. وإنما الصحيح أنه يستثنى الواجب من الجائز، والحرام من المباح، ويمكن الاحتجاج بالحديث على جواز الاستثناء من غير الجنس.

مسألة

[الاستثناء من الاستثناء]

يصح الاستثناء من الاستثناء، وحكى ابن العربي في «المحصول» عن بعضهم مَنْعَهُ. وقال صاحب «الذخائر» في باب الإقرار: حكى بعض الفقهاء عن بعض أهل العربية منْعَه، لأن العامل في الاستثناء الفعل الأول بتقدير حرف الاستثناء، ولا يعمل عامل في أحد المعمولين.

ولنا قوله تعالى: ﴿إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين، إلا امرأته﴾ [سورة الحجر / ٥٩ - ٦٠] قال أبو عبيد وغيره: استثنى الآل من القوم، ثم استثنى امرأته.

قال القاضي مُجَلِّي في «الذخائر» في كتاب الطلاق: وذهب الأكثرون إلى أن الأول استثناء منقطع، ولم يحك الزَّجَّاجي سواه. ووجهه أن الله تعالى قال: ﴿إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين﴾ [سورة الحجر / ٥٨] أي لإهلاكهم، فلا يصح استثناء آل لوط منهم؛ لأنهم ليسوا من المجرمين؛ بل هو كلام مستأنف، معناه: لكن آل لوط، فإنهم منجون. ثم قال: إلا امرأته استثناها من المنجين، وجعلت من الهالكين، فتكون مستثناة. قال: وهذا قَدْحٌ في الاستدلال بالآية، لكن الدليل على الجواب لسان العرب.

وقد ترجم عليه سيبويه: باب تثنية المستثنى إذا ثبت ذلك، فتقول: الاستثناءات المتعددة إن كان البعض معطوفاً على البعض كان الكل عائداً إلى الأول المستثنى منه، وأسقط المجموع من العدد، ويلزم الباقي نحو له عَلَيّ عشرة إلا أربعة، وإلا ثلاثة، وإلا اثنين، فيلزمه واحد. هكذا أطلقه الأستاذ أبو إسحق وأبو منصور.

وقال القاضي أبو الطيِّب في تعليقه: هذا إذا كان المجموع ناقصاً عن المستثنى منه، فإن كان مساوياً أو أزيد بعضها أو مجموعها، فإن حصلت المساواة بالاستثناء

(١) كذا في الأصل.

الأول فلا شك في فساده، وإن حصلت بالأول والثاني مثلاً، وكان الثاني مساوياً للأول، وقد تعذر رجوعه مع الأول إلى المستثنى منه، وتعذر رجوعه إلى الثاني بالعطف والمساواة فيفسد لا محالة. وهل يفسد معه الأول أيضاً حتى لا يسقط من المستثنى منه شيء، أم يخص الثاني بالفساد، لأنه نشأ منه؟ فيه احتمالات. قال الهندي: والظاهر الثاني، وإن كان الثاني أنقص من الأول، تعارضا.

أما إذا لم يكن البعض معطوفاً على البعض، فنقل الأستاذ أبو/ إسحاق ١/١٦٤
وأبو منصور إجماع أصحابنا على رجوع الاستثناء الثاني إلى الأول، ويوجب ذلك الزيادة في الأصل كقوله: له علي عشرة إلا درهمين إلا درهماً، فأسقط من الدرهمين اللذين استثناهما من العشرة درهماً، فيبقى درهم، فيلزمه تسعة.

وكذا قال سليم في «التقريب»: يرجع كل واحد إلى الذي يليه، فإذا قال: له عليّ عشرة إلا أربعة، إلا ثلاثة، إلا اثنين إلا واحداً، لزمه ثمانية.

وكذا قال القاضي أبو الطيب في تعليقه: يرجع كل واحد منها إلى الذي يليه، فإن كان الأول إثباتاً كان هو نفياً، وإن كان نفياً كان هو إثباتاً؛ فإذا قال: أنت طالق خمساً إلا أربعاً إلا اثنين إلا واحدة طلقت طلقتين، لأن قوله: خمساً إثبات. وإذا قال: إلا أربعاً كان نفياً، تبقى واحدة. فإذا قال: إلا اثنتين فيقع عليها ثلاث. فإذا قال: إلا واحدة كان نفياً فيبقى طلقتان. اهـ.

قلت: لكن لا إجماع، فقد حكى الرافعي عن الحَنَّاطِي احتمالاً فيما لو قال: أنت طالق ثلاثاً إلا اثنتين إلا واحدة، فإنه يحتمل عود الاستثناء الثاني إلى أول اللفظ، أعني المستثنى منه. قلت: وهو قويّ، فإن الأول ليس له مأخذ غير القرب، وهو لا يوجب ذلك، إنما يقتضي الرجحان.

وقال الإمام فخر الدين: هذا إذا كان أقل من الأول. يعني كما دل عليه أمثلتهم. فإن كان الثاني أكثر من الاستثناء الأول أو مساوياً له عاد الكل إلى المتقدم، وهو المستثنى منه، نحو عليّ عشرة إلا اثنتين إلا ثلاثة إلا أربعة، ويلزمه واحد، وتبعه في «المنهاج».

وقال صاحب «الذخائر»: هذا إذا كان الاستثناء الثاني مما يمكن إخراجه من

الأول، فإن لم يمكن فإن الثاني لغو. ويعمل الأول. فإذا قال: أنت طالق ثلاثاً إلا طلقة إلا طلقة لغا الثاني، وصار كقوله ثلاثاً إلا طلقة، فتطلق طلقتين. وكذلك إذا كان الثاني أكثر من الأول، كقوله: ثلاثاً إلا طلقة إلا طلقتين يلغى قوله إلا طلقتين. قال: هذا مقتضى المذهب.

وقد حكى السِّيرافي عن أهل اللسان في هذا المحل قولين: أحدهما: إعمال الاستثنائين لجعلهما بمثابة استثناء واحد، حتى لو قال: علي عشرة إلا درهماً إلا درهماً يسقطان من العشرة، ويصير مقراً بثمانية.

وحكى عن سيبويه أنه إذا قال: ما أتاني إلا زيد إلا عمرو يكونان جميعاً أتياهُ. فعلى هذا إذا قال: أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة إلا واحدة، تطلق طلقة. وإذا قال: ثلاثاً إلا طلقة إلا طلقتين. تطلق ثلاثاً. كقوله ثلاثاً إلا ثلاثاً.

وحكى عن الفراء أنه إذا كان الثاني أكثر من الأول كقوله: عليّ عشرة إلا ثلاثة إلا أربعة أن الثاني يكون منفياً[1]، كأنه قال: عليّ عشرة إلا ثلاثة، بقيت سبعة. ثم قال: إلا أربعة، فيضاف إلى السبعة. فيصير أحد عشر، فعلى هذا ومثله الطلاق مع الثلاث، لأنا إذا أضفنا الاثنين في الاستثناء الثاني إلى ما بقي من الثلاث بعد الاستثناء الأول صار أربعاً، ثم بقيت الثلاث. انتهى.

وما نقله عن الفراء، حكاه غيره، وأنه إذا قال له: عليّ عشرة إلا ثلاثة إلا أربعة، تكون الثلاثة مستثناه من العشرة، فيبقى سبعة. ويزال منها أربعة، فيكون المقَرُّ به ثلاثة[2]. وذكر الرافعي في كتاب الإقرار فيما إذا قال: له عليّ عشرة إلا خمسة إلا خمسة. لزوم عشرة، لأن الثاني مستغرق للأول فيُلْغيه. وذكر فيه أيضاً فيما إذا قال: له علي عشرة إلا ثلاثة إلا ثلاثة أن الثاني يكون توكيداً، وحكى فيه في كتاب الطلاق وجهين من غير ترجيح: أحدهما هذا. والثاني: يلزمه عشرة، لأن الاستثناء من النفي إثبات.

أما إذا كان الاستثناء الأول مستغرقاً للمستثنى منه دون الثاني لأنه من باطل،

---

(١) سياق الكلام يقتضي «يكون مثبتاً».

(٢) كذا ومقتضى السياق «أحد عشر».

يلزمه أربعة، ويصح الاستثناءان، لأن الكلام إنما يتم بآخره. قال ابن الصباغ وهذا أقيس. والثالث: يلزمه ستة لأن الأول باطل. والثاني: يرجع إلى أول الكلام. قلت: والثاني هو نظير ما صححوه من الطلاق في أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً إلا اثنتين أنه يقع اثنتان.

مسألة

الاستثناء الوارد بعد جُمَل متعاطفة يمكن عوده لجميعها ولبعضها. ومثّله ابن كُج في كتابه بقوله: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ [سورة الفرقان / ٦٨] إلى قوله: ﴿إلا من تاب﴾ [سورة الفرقان / ٧٠] **فيه مذاهب:**

أحدها: وهو قول الشافعي كما قاله المَاوَرْدِي والرُّوياني أنه يعود إلى جميعها مالم يخصه دليل كقوله: ﴿إنما جزاء الذي يحاربون الله ورسوله﴾ الآية [سورة المائدة / ٣٤] ونقله البيهقي في «سننه» في باب شهادة القاذف عن نص الشافعي، فقال: قال الشافعي: والثنيا في سياق الكلام على أول الكلام وآخره في جميع ما يذهب إليه أهل اللغة لا يفرق بين ذلك أحد. انتهى.

وقال في «الأم» في باب الخلاف في إجازة شهادة القاذف: قال الشافعي لمن يناظره: أرأيت رجلاً لو قال: لا أكلمك أبداً، ولا أدخل لك بيتاً، ولا آكل لك طعاماً، ولا أخرج معك سفراً، وإنك لغير حميد عندي، ولا أكسوك إن شاء الله، أيكون الاستثناء واقعاًعلى ما بعد غير حميد عندي، أم على الكلام كله؟ قال: بل على الكلام كله. انتهى.

وقال القَفَّال الشاشي: إنه الذي جرى عليه الشافعي. وقال القاضي أبو الطيب: إنه المحكي عن الشافعي وأصحابه، قال: وما وجدت من كلامه ما يدل عليه إلا أنه قال في كتاب «الشاهد واليمين»: إذا تاب، قبلت شهادتهم، ذلك بيّنٌ في كتاب الله تعالى، وهذا يدل على أن الاستثناء رده إلى الفسق ورد الشهادة.

وقد استدل أبو إسحاق المَرْوزي وغيره من أصحابنا على قبول شهادته بعموم الاستثناء، وأنه راجع إلى الجميع. انتهى.

وقال المَازَرِي: نسبه ابن القصّار لمالك، وهو الظاهر من مذاهب أصحابه، وحكاه صاحب «المصادر» عن القاضي عبد الجبار. وقال ابن القُشَيْرى: قال القاضي: لو قلنا بالعموم فأوْضَحُ المذاهب صَرْفه إلى الجميع، وهذا الراجح عند الحنابلة ونقلوه عن نص أحمد، فإنه قال: في قوله ﷺ: (لا يؤمَّن الرجل في سلطانه، ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه) قال: أرجو أن يكون الاستثناء على كله.

والثاني: أنه يعود إلى الأخيرة خاصة، إلا أن يقوم الدليل على التعميم. وهو قول أبي حنيفة وأكثر أصحابه. واختاره الإمام فخر الدين في «المعالم». وقال الأصفهاني في «القواعد»: إنه الأشبه، ونقله صاحب «المعتمد» عن الظاهرية، وحكاه صاحب. . .[1] عن أبي عبد الله البصري، وأبي الحسن الكرخي، وإليه ذهب أبو علي الفارسي، وحكاه إلْكِيا الطبري وابن برهان عن الفارسي، واختاره المَهَابَاذي من النحويين في «شرح اللمع».

وقد يظن أن ذلك مذهب الشافعي، فإن الشيخ أبا إسحق قال: وإن قال أنتِ طالق / طلقة وطلقة إلا طلقة ففيه وجهان: أحدهما: تطلق طلقة. والثاني: وهو ١٦٤/ب
المنصوص أنها تطلق طلقتين. لأن الاستثناء يرجع إلى ما يليه، وهو الطلقة واستثناء طلقة من طلقة باطل، فيسقط، وتبقى الطلقتان. انتهى.

وقال ابن الصباغ في كتاب الطلاق: قال في «البويطي»: إذا قال: أنت طالق ثلاثاً وثلاثاً إلا أربعاً، وقعت ثلاثاً. وهذا إنما هو لأنه أوقع جملتين، واستثنى إحداهما بجملتها، فلم يقع لأن الاستثناء يرجع إلى الأخير من الجملتين. اهـ. أي ولو عاد إلى الجميع لوقع طلقتان، وكأنه قال: ستاً إلا أربعاً.

والجواب أنه ليس المأخذ ما ظنوه، وإنما قاله الشافعي مفرعاً على أن المفرَّق لا يُجمع، وهو الأصح. فإن قلنا: يجمع وقع طلقتان، وكأنه قال: ستاً إلا أربعاً، تفريعاً على أن الاستثناء يرجع إلى الملفوظ، فإن عاد إلى المنوي وقع الثلاث. ثم إن

(١) بياض في الأصل.

هذا لبس، ويدل لهذا قول القاضي أبي الطيب في باب الإقرار من «تعليقه»: لو قال: عليَّ درهم ودرهم إلا درهماً، فالذي نص عليه الشافعي أنه يلزمه درهمان، لأنه ذكر جملتين، ثم عقبهما بالاستثناء، والاستثناء يرجع لما يليه، وهو يستغرقه، فلا يبقى شيء فيبطل. كما لو قال: عليّ درهم إلا درهماً لا يصح الاستثناء، فكذلك هنا. وكذا لو قال: أنت طالق طلقة وطلقة إلا طلقة يقع طلقتان. ونص الشافعي على هذه المسألة في كتاب إباحة الطلاق.

قال القاضي: ومن أصحابنا من خرّج فيها وجهاً أنه يصح الاستثناء، ويلزمه درهم واحد، وطلقة واحدة، واحتج بأن الجملتين إذا كان بينهما حرف العطف كانتا بمنزلة الجملة الواحدة، فهو بمنزلة أن يقول: على درهمان إلا درهماً، وأنت طالق طلقتين إلا طلقة. وهذا خلاف النص، وإن كان له وجه. انتهى.

وتمسك القائلون بهذا بأن الموجِب لتعليق الاستثناء بالمتقدم كونه لا يفيد بنفسه، فإذا تعلق بالأخيرة صار مفيداً. فلا حاجة إلى صرفه إلى غيره. ولنا أن الجمل إذا تعاطَفَتْ صارت كالجملة الواحدة بدليل الشرط والاستثناء بالمشيئة، فإنهما يرجعان إلى ما تقدم إجماعاً، فإن فَرَقَ بأن الشرط قد يتقدم كما يتأخر، فيجوز أن يوقف ما قبل الآخر على الاتصال بالشرط، ولا كذلك الاستثناء. قلنا: هذا لا يؤثر في الجمع إذ تعليقه على ما يليه لا يمنع من تعليقه على ما تقدم، والذي يليه والمتقدم والمتأخر في هذا الفرق سِواء.

قال القرطبي: وقد خالف أبو حنيفة أصله، فإنه يلزمه أن لا يقبل التوبة قبل الحد ولا بعده، كما ذهب إليه شريح، لكنه قال بقبولها قبله لا بعده، فخالف أصله.

تنبيه

قياس مذهب الحنفية أن الاستثناء إذا تقدم اختص بالجملة الأولى، لأنها التي تليه، ويحتمل خلافه.

والثالث: الوقف بين الأمرين، فيجوز أن يصرف إلى الأول وإلى المتوسط وإلى

الأخير؛ ولكن في الحال توقف، والمتَّبع الدليل، فإن قام دليل على انصرافه لأحدهما صرنا إليه.

قال أبو الحسين بن فارس في كتاب «فقه العربية»: فإن دل الدليل على عوده إلى الجميع عاد، كآية المحاربة؛ وإن دل على منعه امتنع، كآيةالقذف. قال سليم في «التقريب»: وهو مذهب الأشعرية. وحكاه ابن برهان عن القاضي واختاره الغزالي، والإمام فخر الدين في «المنتخب»، وصرح به في «المحصول» في الكلام على التخصيص، وحكاه إلْكِيَا الطبري عن اختيار إمام الحرمين. قال: فقيل له: فقد قال الشافعي: إذا قال الواقف: وقفت داري على [بني] فلان، وحَبَّسْتُ أرضي على بني فلان، وذكر نوعاً آخر، ثم قال: إلا الفُسّاق، فيصرف الاستثناء إلى الكل. فأجاب بأن ذلك ليس لظهور الاستثناء في الأنواع، ولكن للتعارض بين الأمرين. وهما احتمال عوده إلى الجميع، أو إلى ما يليه، والتوقف فيه، ولا صَرْف مع التوقف.

قال إلْكِيا: وهذا المأخذ غير مرْضيّ. فإن التوقف في المستثنى، يوجب التوقف في المستثنى منه، حتى لا ينصرف إلى العُدُول أيضاً. ونحن نصرف كل المال إلى العدول، والتوقف يقتضي التوقف في حق الكل، فإنا لا ندري أنهم يستحقون أم لا، وهو كالتوقف في الميراث للحمل.

ونقل ابن القُشَيْري والمازَري عن إمام الحرمين مسلك التفصيل في التوقف، فرأى أن الجمل إن كانت متناسبة، والغرض منها متحد، فاللفظ متردد، ولا قرينة؛ وإن كانت مختلفة الجهات متباينة المأخذ، فالظاهر الاختصاص بالجملة الأخيرة لانقطاع ما بين الجمل في المعنى والغرض؛ وإن أمكن انعطافه على جميعها. وهذا ما اختاره إلْكِيا الطبري، فقال: نعم، لو تباينت الجمل في الأحكام بأن يَذْكرَ حكماً، ثم يأخذ في حكم آخر. فالأول: منقطع والاستثناء لا يعمل فيه، وإن صرح به، والواو هنا لا تعد مشرِّكةً ناسقة للنظم، كقولك: ضرب الأمير زيداً، وخرج إلى السفر، وخلع على فلان. قال: وهذا حسن جداً، وبه تَهَذَّب مذهب الشافعي، ويغني عما عداه.

واعلم أنهم حكوا قول الوقف عن الشريف المُرْتَضَى، وأنه يغاير مذهب القاضي من جهة أن القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله لغة، والمُرْتَضَى توقف لكونه عنده مشتركاً بين عوده إلى الكل وعوده إلى الأخيرة فقط، وهو من باب الاشتراك في المركبات لا في المفردات.

قلت: والذي حكاه صاحب «المصادر» عن الشريف المُرْتَضَى أنه يقطع بعوده إلى الجملة الأخيرة، وتوقف في رجوعه إلى غيرها لما تقدم، فجوَّز صرفه إلى الجميع، وقصْرَه على الأخيرة، كمذهبه في الأمر. هذا لفظه، وهو أثْبَتُ منقولٍ عنه، لأنه على مذهبه الشيعي.

والرابع: إن كانت الجمل كلها سِيقَتْ لمقصود واحد انصرف إلى الجميع، وإن سيقت لأغراض مختلفة اختص بالأخيرة. حكاه ابن برهان في «الأوسط» عن عبد الجبار.

والخامس: إن ظهر أن الواو للابتداء كقوله: أكرم بني تميم والنحاة البصريين إلا البَغَادَّة، اختص بالأخيرة؛ وإن ترددت بين العطف والابتداء فالوقف.

والسادس: إن كانت الجملة الثانية إعْراضاً وإضراباً عن الأولى اختص بالأخيرة، وإلا انصرف إلى الجميع. حكاه ابن برهان عن أبي الحسين البصري. والذي وجدته في «المعتمد» حكاية هذا عن عبد الجبار، وسكت عليه أبو الحسين، وقرر دليله.

وحكى في «المحصول» عن أبي الحسين أنه إن كان بينهما تعلق عاد إلى الجميع، وإلا اختص بالأخيرة. وقال: إنه داخل في التحقيق، وإنه حق، ثم قال ابن برهان: والحق في ذلك قول أبي الحسين البصري وهو المعتمد، وهو مذهب الشافعي. قال: ولم يُنْقَل عن الشافعي نص في هذه المسألة بخصوصها، وإنما أخذ من مذهبه في مسألة المحدود بالقذف، ونحن نبين أن الشافعي إنما صار إلى ذلك لأن ذكر الجمل هناك لم يكن إضراباً عن الجملة المتقدمة، لأن الآيات / سيقت ١/١٦٥ لغرض واحد، وهو الجزاء على تلك الجريمة. انتهى.

وقد اختاره ابن السَّمْعاني في «القواطع» أيضاً، فقال: إذا لم يكن خروجاً من

قضية إلى قضية أخرى لا يليق بها عاد إلى الكل وإلا اختص بالأخيرة، ونظيره: اضرب بني تميم والأشراف هم قريش، إلا أهل البلد الفلاني. وهذا لأنه لما عدل عن الأول إلى مثل هذا، وأحدهما لا يليق بالآخر، أو إحداهما قضية والأخرى قضية أخرى، دل على أنه استوفى غرضه من الأول، لأنه لا شي أدل على استيفاء الغرض بالكلام من العدول عنه إلى نوع آخر من الكلام. وعلى هذا إذا قال: من استقامت طريقته فأكرمه، ومن عصاك فاضربه إلا أن يتوب، فالاستثناء ينصرف إلى ما يليه أيضاً. انتهى.

وحاصله أنه إن صلُحَ العود إلى الكل عاد إليه، وإلا فلا، وهذا تحرير لمذهب الشافعي في الحقيقة كما سيأتي، فلا ينبغي أن يعُدّ مذهباً آخر.

وقال المُقْتَرِحُ: لا خلاف في صلاحية اللفظ لعوده إلى الجميع أو البعض، وإنما النزاع في أنه هل هو ظاهر في الجميع، ولا يحمل على الأخيرة إلا بدليل أو بالعكس؟ فأبو حنيفة يقول بالثاني، والشافعي بالأول.

وقال صاحب «المصادر»: الخلاف في هذه المسألة إنما نشأ من اختلافهم في الفروع من المحدود في القذف، هل تقبل شهادته بعد التوبة أم لا؟ على معنى أنهم اختلفوا في هذه المسألة التي هي فرع، حداهم هذا الاختلاف الذي هو أصل لذلك الفرع، لا أنهم ذهبوا فيما هو فرْعُ هذا الأصل إلى مذاهب، ثم رتبوا عليه هذا الأصل، لأن هذا عكس الواجب من حيث إن الفرْع يترتب على أصله، ويستوي عليه لا أن يترتب الأصل على فرعه ويستوي عليه، فإن ذلك بمنزلة تسوية الصنجة على مقدار المبتاع في أنه غير صحيح ولا مستقيم، إذ الصحيح المستقيم أن يستوي مقدار المبتـاع الموزون على الصنجة المعتدلة. انتهى.

واعلم أن للقول بعوده إلى الجميع عندنا شروط:

الأول: أن تكون الجمل متعاطفة، فإن لم يكن عطف، فلا يعود إلى الجميع قطعاً، بل يختص بالأخيرة إذ لا ارتباط بين الجملتين. وممن صرح بهذا الشرط القاضيان: أبو بكر في «التقريب»، وأبو الطيب الطبري، والشيخ أبو إسحاق،

(١) كذا بالأصل واللفظ مضطرب ومعناه واضح.

وابن السَّمْعاني، وابن القُشَيري، والآمدي، وابن الساعاتي، والهندي، وغيرهم. وأما مَنْ أطلق ذلك فأمره محمول على أنه سكت عن ذلك لوضوحه. وأمثلتهم وكلامهم يرشد إلى أن المسألة مصورة بحالة العطف. ويدل لذلك قول أصحابنا في كتاب الطلاق: لو قال: يا طالق أنت طالق ثلاثاً إن شاء الله، أن الاستثناء منصرف إلى الثلاثة، ووقعت واحدة بقوله: يا طالق، ولوكان العطف لا يشترط، لكان الاستثناء عائداً إلى الجميع.

وأما ما فهمه القَرَافي من جريان الخلاف، وإن لم يعطف، فغرّه إطلاق الرازي وغيره، فإنه إذا لم يكن عطف فلا ارتباط بينهما. نعم، ذكر البيانيون أن ترك العطف قد يكون لكمال الارتباط بين الجملتين، كقوله تعالى: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾ [سورة البقرة / ٢] فإذا كان مثل ذلك فلا يبعد مجيء الخلاف، ويحتمل أن يقال: إنهما كالجملة الواحدة، لأن الثانية كالمؤكدة للأولى، فيعود للجميع قطعاً.

وقد حكى الرافعي في باب الاستثناء في الطلاق أنه لو قال: أنت طالق، أنت طالق، إن شاء الله، وقصد التأكيد أنه يعود للجميع. ولم يحك فيه خلافاً. وكذا لو قال: أنت طالق واحدة ثلاثاً إن شاء الله من غير واحد، فلا يقع شيء، لأن الواحدة المتقدمة عائدة إلى الثلاث، والاستثناء راجع إلى جميع الكلام. نعم، قال القَرَافي في «كتاب الأيمان» فيما لو قال: إن شاء الله أنت طالق، عبدي حر، أنها لا تطلق، ولا يعتق. قال: وليكن هذا فيما إذا نوى صرف الاستثناء إليهما جميعاً. فإن أطلق فيشبه أن يجيء فيه خلاف في أنه يختص بالجملة الأولى، أم يعمّهما؟ قال في «الروضة»: قلت: الصحيح التعميم. واستفدنا من هذا فائدتين: إحداهما: أن الخلاف جار مع عدم العطف. والثانية: أن المسألة لا تختص بما إذا تأخر الاستثناء، بل تكون في حالة تأخره، وحاله تقدمه، وهو خلاف قول الأصوليين في الاستثناء إذا تعقب جملاً. وهي مسألة حسنة.

الشرط الثاني: أن يكون العطف بالواو، فإن كان بثم اختص بالجملة الأخيرة. ذكره إمام الحرمين في تدريسه، حكاه عنه الرافعي في باب الوقف، بعد أن صرح أن أصحابنا أطلقوا العطف. وعليه جرى الآمدي، وابن الحاجب،

وابن الساعاتي، والعجب أن الأصفهاني في «شرح المحصول» حكاه عن الآمدي، وقال: لم أر من تقدمه به؛ لكن ذكر الإمام في «النهاية» من صور الخلاف التمثيل: بثمَّ، وصرح بأن مذهبنا عوده إلى الجميع، والظاهر أن «ثم، والفاء، وحتى» مثل «الواو» في ذلك. وقد صرح القاضي أبو بكر في «التقريب» «بالفاء» وغيرها، فقال: وهذه سبيل جُمل عُطف بعضها على بعض بأيّ حروف العطف عطفت، من «فاءٍ وواو» وغيرها. انتهى.

وأطلق ابن القُشَيْرِي والشيخ أبو إسحاق أن صورة المسألة أن يجمع بين الجمل بحرف من حروف العطف جامع في مقتضى الوضع، ويوافقه ما ذكره ابن الصباغ في كتاب «العدة» فإنه قال: ومن أصحابنا من احتج بأن واو العطف يشترك[1] بين الجملتين فتجعلان كالجملة الواحدة، وهذا يخالف ما نص عليه الشافعي، فإنه قال: إذا قال أنت طالق، وطالق، فطالق، إلا واحدة لم يصح الاستثناء، ولو كان الإيقاع جملة واحدة صح الاستثناء. هذا لفظه، وهو صريح في أنه لا فرق بين الواو والفاء. وإن كانت للترتيب.

وأما بقية حروف العطف فلا يتأتى فيها ذلك، لأن «بل، ولا، ولكن» لأحد الشيئين بعينه، فلا يصح عوده إليهما، وكذلك «أوْ، وَأَمْ، وأمّا» لأحد الشيئين لا بعينه. لكن المَاوَرْدِي وغيره مثلوا المسألة بآية المحاربة، مع أن العطف فيها بـ «أو» وحكى الرافعي الخلاف في «بل» قبيل الطلاق بالحساب، فقال: لو قال: أنت طالق واحدة، بل ثلاثاً، إن دخلتِ الدار، فوجهان: أصحهما ـ وبه قال ابن الحَدَّاد ـ تقع واحدة، بقوله: أنت طالق، وثنتان بدخول الدار. رداً للشرط إلى ما يليه خاصة. والثاني: يرجع الشرط إليهما جميعاً، إلا أن يقول: أردت تخصيص الشرط بقولي: بل ثلاثاً.

الثالث: أن لا يتخلل بين الجملتين كلام طويل، فإن تخلل اختص بالأخيرة، كما لو قال: وقفت على أولادي، فمن مات منهم وأعقب كان نصيبه لأولاده للذكر مثل حظ الأنثيين، وإلا فنصيبه لمن في درجته، فإذا انقرضوا صرف إلى إخوتي فلان وفلان الفقراء إلا أن يفسقوا. حكاه / الرافعي عن إمام الحرمين. والمعنى أن طول ١٦٥/ب

(١) لعل الصواب: تُشرِّك.

الفصل يشعر بقطع الأولى عن الثانية.

الرابع: أن تكون الجمل منقطعة، بأن تنبىء كل واحدة عما لا تنبىء عنه أخواتها. ذكره أبو نصر بن القُشَيْري. قال: فإن توالت عبارات كلها تنبىء عن معنى واحد، ثم عقبها باستثناء، كقولك: اضرب العصاة، والجُناة، والطغاة، والبغاة إلا من تاب، رجع الاستثناء إلى الجميع قطعاً. ويوافقه مالو قال: أنت طالق أربع مرات بنية التكرار، وقال في الرابعة: إن شاء الله، ففي فتاوي الغزالي: أنه راجع إلى الجميع. قال: لأن الكلام مادام متصلاً برابطة التأكيد كان كالجملة الواحدة.

الخامس: أن يكون بين الجمل تناسب. فإن لم يكن بينها تناسب لا يصح العطف. فضلاً عن إرادة البعض أو الكل. وهذا الشرط اعتبره البيانيون في صحة عطف الجمل، فمنعوا عطف الإنشاء على الخبر، وعكسه. ووافقهم ابن مالك، لكن أكثر النحويين على الجواز مطلقاً.

وعلى الأول فلا يحسن التمثيل بآية القذف، لأن قوله: ﴿أولئك هم الفاسقون﴾ [سورة النور / ٤] جملة خبرية. عطفت على إنشائية؛ لكن يقال: وإن كانت خبرية لفظاً. لكنها إنشائية معنى. نعم، مَن اشترط في عطف الجمل اتفاقها في الاسمية أو الفعلية، حتى لو اختلفتا امتنع، لم يحسن أن تكون الآية منه، فإن قوله: ﴿وأولئك هم﴾ [سورة النور / ٤] جملة اسمية، وقوله: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾ [سورة النور / ٤] جملة فعلية، بل «الواو» هنا للاستئناف أو الابتداء، وإذا كان كلاماً مبتدأ منقطعاً عما قبله لم ينصرف الاستثناء إليه.

السادس: أن يمكن عوده إلى كل واحدة على انفرادها، فإن تعذر عاد إلى ما أمكن، أو اختص بالأخيرة. قاله القَفَّال الشاشي، وابن فُورَك، والقاضي أبو الطيب في «شرح الكفاية»، وإلْكِيا الطبري في «التلويح».

قال القَفَّال: وهذا كآية الجلد، فلا يمكن عود الاستثناء فيها إلى الأول، لأنه تعلق به حق آدمي، ولهذا لا يسقط عنه الجلد بالتوبة، وإن قبلت شهادته، وزالت

عنه سِمَة الفسق، لأنه من حقوق الآدميين، فالتوبة لا ترفعه إنما ترفع حق الله تعالى.

وحكى الرافعي في باب «قاطع الطريق» عن ابن كج أنه حكى قولاً عن الشافعي في القديم بسقوط الجلد بالتوبة. وبه قال الزهري، وحكاه النَّحَّاس في «معاني القرآن» عن الشافعي أيضاً. فعلى هذا يخرج له في هذه المسألة الأصولية قولان. ثم أكثرهم يمثلون الآية بهذا الأصل، ومنهم من قال: على تقدير نظم الاختصاص بالأخيرة: إن الأخيرة هي عدم قبول الشهادة، فإنه المحكوم به، وأمّا سِمَة الفسق فهي علة هذا الحكم، فالاستثناء إذا تعقب حكماً وتعليلاً؛ فإما أن يرجع إلى الكل، أو إلى الحكم دون التعليل؛ لأنه المقصود. ولا سبيل إلى رجوعه إلى التعليل فقط.

قال القَفَّال: وكذا قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة ودية مُسَلَّمة إلى أهله إلا أن يصدقوا﴾ [سورة النساء / ٩٢] فالاستثناء يرجع إلى الأخيرة، لأن الدية حق آدمي، فيسقط بالعفو، والرقبة حق الله، فلا يَسْقط بالعفو من الآدمي. وكذا قال المَاوَرْدِي وغيره. وقال ابن أبي هريرة في تعليقه: إن الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إلا عابري سبيل﴾ [سورة النساء / ٤٣] يعود على الذي يليه، وهو الجنب، لا السكران؛ فإن السكران ممنوع من دخول المسجد، لما لا يؤمن من تلويثه إياه.

وخرج من هذا الشرط مالو قال: أنت طالق طلقة وطلقة إلا طلقة، فإن المنصُوص للشافعي كما حكاه القاضي أبو الطيب، والشيخ في «المهذب»، وابن الصبَّاغ، وعليه جمهور الأصحاب: أنها تطلق طلقتين، لأنه لا يمكن عود الاستثناء إلى ما يليه للاستغراق، فيسقط ويبقى الطلقتان. ولا يُظَنَّ أن هذا مخالف للقاعدة الأصولية، لأن شرط الرجوع إلى الكل ما ذكرناه، وهو مفقود ههنا. ولو قال: له علي درهمان ودرهم إلا درهماً، لزم ثلاثة على الأصح المنصوص، لأنه استثنى درهماً من درهم. قاله الرافعي في باب الإقرار. وقد استشكل ذلك صاحب «الوافي» في «شرح المهذب»، فقال: هذا مذهب الشافعي في الفروع، ومذهبه في الأصول أن الاستثناء يعود إلى الجميع، ولا أعلم الفرق إلا أن يقال: إنه ههنا احتاط في وقوع الطلاق، وليس بشيء. انتهى. وقد علمت جوابه.

السابع: أن يكون المعمول واحداً كقوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات﴾ الآية [سورة النور / ٤] فإن كان العامل واحداً والمعمول متعدداً، فلا خلاف في عوده إلى الجميع، كقوله: اهجر بني فلان وبني فلان إلا من صَلُحَ. فالاستثناء من الجميع، إذ لا موجب للاختصاص، ولو ثبت موجب فعل بمقتضاه، نحو لا تحدث النساء ولا الرجال إلا زيداً. وقد تضمنت الأمرين آية المائدة ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ الآية [سورة المائدة / ٣] فاشتملت على ما فيه مانع، وهو ما أهلّ به لغير الله، وما قبله، وهو ﴿إلا ما أكل السبع﴾ [سورة المائدة / ٣] و﴿إلا ما ذكيتم﴾ [سورة المائدة / ٣] فهو مستثنى من الخمسة، إذ كانت تذكيته سبب موته.

قال ابن مالك: اتفق العلماء على تعلق الشرط بالجميع في نحو: لا تصحب زيداً، ولا تَزُرْ، ولا تكلّم، إلا تائباً من الظلم[1]. ومذهب أبي حنيفة والشافعي تساوي الاستثناء والشرط في التعلق بالجميع، وهو صحيح للإجماع على سَدّ كل واحد مسد الآخر، نحو اقتل الكافر إن لم يسلم، واقتله إلا أن يسلم. انتهى.

الثامن: أن يتّحد العامل، فإن اختلف خص بالأخيرة. ذكره ابن مالك، نحو اكسوا الفقراء، وأطعموا أبناء السبيل، إلا مَنْ كان مبتدعاً. وصرح إلْكِيا الطبري بأن الشرط اتحاد العامل والمعمول. قال: فإن اخْتلفا اختص بما يليه، نحو ضرب الأمير زيداً وخرج إلى السفر، وخلع على فلان. قال: وهو حسن جداً. وبه يتهذب مذهب الشافعي. اهـ.

والظاهر أن المراد اتحاده لفظاً أو معنى، فإن إمام الحرمين جعل من الأمثلة: وقفت، وحبَّست، وتصدقت. ومن أمثلته في الصفة إذ لا فرق بينها وبين الاستثناء قوله تعالى: ﴿وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾ [سورة النساء / ٢٣] فإن الشافعي يجعل هذا الوصف وهو قوله: ﴿اللاتي دخلتم بهنّ﴾ مختصاً بالأخيرة، وهي قوله: ﴿وربائبكم﴾ لأن الربيبة عنده لا تحرم إلا بالدخول، وأم الزوجة تحرم بالعقد، وإن لم يدخل. قال المُبَرِّد والزَّجّاجي: وإنما كان كذلك لاختلاف العامل، إذ العامل في قوله: ﴿وأمهات نسائكم﴾ الإضافة، وفي ﴿ربائبكم﴾ حرف الجر الذي هو قوله: ﴿من نسائكم﴾

(١) كذا في الأصل وفيه ما فيه، ولعل في الكلام سقطاً.

فلما اختلف العامل أشعر بانقطاع الأولى عن الثانية. ولك أن تقول: إذا جعلنا العامل في الإضافة حرف الجر المقدَّر اتحد العامل على كل تقدير، وهذا الشرط أيضاً مخرج مما نقله ابن الحاجب عن أبي الحسين البصري.

التاسع: أن يكون في الجمل، فإن كان في المفردات عاد للجميع اتفاقاً/، ونقله ابن القشيري عن اختيار إمام الحرمين، ومثَّله بقولك: أكرم زيداً وعمراً وبكراً إلا من فَسَق منهم. ويؤخذ من كلام إمام الحرمين في «البرهان» وابن الحاجب في جواب شبهة الخصم: أن ذلك محل وفاق، وحينئذ فتعبير أصحابنا بالجمل ليس للتقييد، وإنما جَرْيٌ على الغالب. نعم نص الشافعي على أنه إذا قال: أنت طالقة طلقة وطلقة إلا طلقة، أنها تطلق ثنتين، فجعل الاستثناء لما يليه في المفردات. ١/١٦٦

ومن المهم معرفة المراد بالجملة في هذا الموضع، فالمشهور أنها المركبة من الفعل والفاعل، أو المبتدأ والخبر. وخالف في ذلك ابن تيمية، وقال: إنما المراد بها اللفظ الذي فيه شمول، ويصح إخراج بعضه، ولهذا ذكروا من صورها الأعداد واحتج بآية المحاربة ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ [سورة المائدة / ٣٣] إلى قوله: ﴿إلا الذين تابوا﴾ قال: وإنما هي من الجملة بالمعنى الذي فسرناه، وبما روي عن الصحابة، أن قوله: ﴿إلا الذين تابوا﴾ [سورة المائدة / ٣٤] في آية القذف عائد إلى الجملتين. وقوله عليه السلام: (لا يَؤُمَّن الرجلُ الرجلَ في سلطانه إلا بإذنه).

العاشر: أن يكون الاستثناء متأخراً على ظاهر عباراتهم بالتعقيب، لكن الصواب أن ذلك ليس بشرط، والخلاف جار في الجميع كما صرح به الرافعي في كتاب «الأيمان»، وقد سبق التنبيه عليه في الشرط الأول.

وقد صرح القَفَّال في «فتاويه» بعوْد الصفة السابقة إلى الجميع، فقال فيما إذا وقف على محاويج حتى يستحقوا، لأنه معطوف على محاويج أقاربه: والمحاويج هم الذين يكون لهم حاجة بحيث يجوز لهم أخذ الصدقة. انتهى.

[الاستثناء المتوسط]

أما المتوسط فإن تخلل بين جملتين، إحداهما معطوفة على الأخرى فقَلَّ من تعرض له، وقد ذكره الأستاذانِ أبو إسحاق وأبو منصور نحو: أعط بني زيد إلا مَنْ عصَاك وأعط بني عمْرو. قالا: فاختلف فيه أصحابنا على وجهين: أحدهما: أنه يرجع إليهما. والثاني: أنه يرجع إلى ما قبله دون ما بعده. قالا: وسواء كان في الأمر أو الخبر. قال الأستاذ أبو منصور: فإن لم يكن لفظ [الأمر] أو الخبر مذكوراً في الثانية رجع إليهما جميعاً، كقوله: أعط بني زيد إلا من عصاك وبني عمرو الثمن. وقال الأستاذ أبو إسحاق: فإن كان معطوفاً عليه يصير الأمر والخبر كالمتقدم عليه. نحو أعط أو أعطيت بني زيد إلا من أطاعني منهم، وبني عمرو، فإنها صارت في حكم الجملة الأولى بالعطف على موضع الفائدة.

وههنا تنبيهات:

الأول: أن قولنا يعود الاستثناء إلى الجميع هل معناه العود إلى كل واحد منها بمفردها أو العود إلى المجموع ويتوزع عليها؟ فيه خلاف، حكاه المَاوَرْدِي في كتاب «الإقرار» فيما لو قال: له عليّ ألف درهم ومائة دينار إلا خمسين، وأراد بالخمسين المستثناة جنساً غير الدراهم أو الدنانير قبِلَ منه. وكذا إن أراد عوده إلى الجنسين معاً أو إلى أحدهما، فإن مات قبل البيان فعند أبي حنيفة يعود إلى ما يليه، وعندنا يعود إلى المثالين المذكورين من الدراهم أو الدنانير. ثم هو على وجهين: أحدهما: يعود إلى كل منهما جميعُ الاستثناء، فيستثْنى من ألف درهم خمسون، ومن مائة دينار خمسون. والثاني: يعود إليهما نصفين، فيستثنى من الدراهم خمسة وعشرون، ومن الدنانير خمسة وعشرون.

ولم يصحح المَاوَرْدِي شيئاً، وذكرها الرُّوْياني في «البحر» وصحح الأول، وقال في باب العتق: قال القاضي أبو حامد إذا قال: سالم وغانم وزياد أحرار - يعني وليس له مالٌ سواهم - أقرع بينهم. وإن قال: أردت حرية الأخير وحْده قبل منه، وأعتق من غير إقراع. وإن قال: أردت حرية الأول أو الثاني لا يقبل، لأن الناس في الكناية عن الاستثناء على قولين، منهم من يَرُدُّه إلى الجميع، ومنهم من يَرُدُّه إلى

الأول، وهذا بخلاف القولين. انتهى.

وهذا يخرج منه خلاف آخر، وهو أن العود إلى واحد إنما هو الأخير. قلت: ويظهر أثر الخلاف الذي حكاه المَاوَرْدِي فيما إذا قلت: أكرم بني تميم وبني بكر، أو أكرم بني تميم أو بني بكر إلا ثلاثة، هل معناه إلا ثلاثة من كل طائفة أو من مجموعهما ينبني على الخلاف. ويشبه أيضاً تخريجه على الخلاف فيما إذا عطف بعض المستثنيات أو المستثنى منه على بعض، هل يجمع بينهما حتى يكونا كالكلام الواحد، أم لا؟ فإن قلنا: إن الواو للجمع فالقياس جعل الاستثناء عائداً إلى المجموع، ويقع فيما لو قال: أنت طالق ثنتين وواحدة إلا واحدة، تقع ثنتان لأن الاستثناء يعود إلى جميع ما سبق، وإن قلنا: لا يجمع فالاستثناء يرجع بجملته إلى كل واحدة، وحينئذ فيقع ثنتان أيضاً، لأن الاستثناء يكون من واحدة وهو باطل لاستغراقه، فوقعت الواحدة المعطوفة، ويكون من ثنتين، وهو صحيح؛ فيقع منهما واحدة، فحينئذ يقع طلقتان على التقديرين معاً.

الثاني: أن الرافعي وجماعة من الأصحاب مَثَّلُوا المسألة في كتاب الوقف بما لو قال: وقفت على أولادي وأحفادي وإخوتي المحتاجين إلا أن يفسق بعضهم، وهو من عطف المفردات لا الجمل، إلا أن يقال: العامل في المعطوف فعل محذوف مقدر بعد حرف العطف. والمطابق تمثيل الإمام في «البرهان» بقوله: وقفت على بني فلان دَارِي، وحبّست على أقاربي ضَيْعَتي، وسبّلت على خَدَمتي بيتي إلا أن يفسق منهم فاسق.

الثالث: أن هذه المسألة قلّ من تعرض لها من النحويين، وقد سبق أن ابن فارس ذكرها في كتاب «فقه العربية» واختار توقف الأمر على الدليل من خارج، وذكرها المَهَابَاذي في «شرح اللمع» واختار رجوعه إلى ما يليه كالحنفية، قال: وحَمْلُه على أن يستثنى من جميع الكلام خطأ ظاهر؛ لأنه لا يجوز أن يكون معمولاً لعاملين مختلفين، ويستحيل ذلك. انتهى.

وكذلك قال ابن عَمْرون في «شرح المفصّل» في قولنا: لا حول ولا قوة إلا بالله: الاستثناء من الثانية ولا يجوز أن يكون من الجملتين، لأنه يلزم أن يكون

معمولاً لعاملين، وحسَّنَهُ هنا أن معنى الثانية قريب من معنى الأولى. فإذا استَثْنَى من أحدها فكأنه يستثني منهما، ولا يجوز أن يكون الاستثناء من الجملة الواحدة سادّاً مسدّ الاستثناء من جُمَل مختلفة معانيها، وإن ظَنَّه بعض الفقهاء في قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات﴾ [سورة النور / ٤] الآية، وقاسوها على الشرط، لأنه متى تعقب عاد إلى الكل.

والفرق ظاهر لأنه لا يلزم من الشرط اجتماع عاملين على معمول واحد بخلاف الاستثناء، والذي / يقتضيه اللفظ أنه مستثنى من «لهم»[1]، وهو في موضع جرّ ١٦٦/ب
على البدل من الهاء والميم في «لهم»، أو ينصب على أصل الاستثناء، وهو أولى من جعله مستثنى من ﴿أولئك هم الفاسقون﴾ [سورة النور / ٤] لأنه أكثر فائدة، ولهذا قال عمر (رضي الله عنه) للمحدود في القذف: تُبْ أَقْبَلْ. لأنه يلزم من قبول الشهادة عدم الفسق، بخلاف ما إذا استثنى من الفاسقين، فلا يلزم من عدم الفسق قبول الشهادة، ولا يضر الفصل لتعلقه به، وليس بأجنبيّ، ولا يجوز أن يكون مستثنى من ﴿فاجلدوهم﴾ [سورة النور / ٤] لأن حق الآدمي لا يسقط بالرجوع بعد التوبة. وهذا منهم بناء على أن العامل في المستثنى ما قبل إلاّ؛ فإن قلنا: إن العامل «إلا» كما صححه ابن مالك وغيره، لم يكن مستحيلاً.

والحاصل أن القائلين بعوده إلى الجميع، إن قالوا بأن العامل «إلا» فلا كلام، وإن قالوا: ما قبلها، فعليه هذا الإشكال. وقال إلْكِيا الطبري: قد نقل عن أبي علي الفارسي مُقَدَّم أئمة النحو ومتبوعهم عوْد الاستثناء إلى الأخيرة، كمذهب أبي حنيفة. وهذا بناه أبو على على مذهبه أن العامل في الاستثناء ـ الفعل الذي قبل «إلا»، وقد قام الدليل اللغوي والقياس النحويّ على أنه يجوز أن يعمل عاملان في معمول واحد، وهذا مقطوع به في المعمول أيضاً.

قال شيخنا أبو الحسن: لا يجوز أن يجتمع سَوَادَانِ في محل واحد، لأنهما لو اجتمعا لجاز أن يرتفع أَحَدُهما بضده، وإذا جاز ذلك عقلاً فلو قدرنا رَفْعَ أحد السوادين ببياض لأدّى إلى اجتماع السواد والبياض في محل واحد، وذلك ممتنع

(١) يريد من «لهم» في قوله: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾.

عقلاً، فكذلك لا يجوز أن يعمل عاملان في معمول واحد، لأنه يجوز أن يرتفع أحد العاملين بضده، فيكونُ أحدُهما مثلاً يوجب الرفع، والآخر يوجب النصب، فيؤدي إلى أن يكون اللفظ الواحد مرفوعاً ومنصوباً، وذلك باطل.

الرابع: أن الاستثناء في القرآن الكريم عقيب الجملِ مختلِف، فمنه ما يعود إلى الكل كقوله تعالى في آل عمران: ﴿كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم﴾ [سورة آل عمران / ٨٦] إلى قوله: ﴿إلا الذين تابوا﴾ [سورة آل عمران / ٨٩] وفي المائدة ﴿حرمت عليكم الميتة والدم﴾ [سورة المائدة / ٣] إلى قوله: ﴿إلا ما ذكيتم﴾ قيل: الاستثناء متصل، وقيل منقطع، يعود على المنخنقة وما بعدها. أي ما أدركتم ذكاته من المذكورات. وقوله: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ [سورة المائدة / ٣٣] الآية فإن الإجماع قائم كما حكاه ابن السمعاني على أن قوله: ﴿إلا الذين تابوا﴾ [سورة المائدة / ٣٤] عائد إلى الجميع.

ومنه ما يعود على جملة واحدة، كقوله: ﴿فأسر بأهلك بقطعٍ من الليل﴾ [سورة هود / ٨١] إلى قوله: ﴿إلا امرأتك﴾ [سورة هود / ٨١] قرىء بالنصب على الاستثناء من الجملة الأولى، لأنها موجَبَةٌ، وبالرفع على الاستثناء من الثانية لأنها منفية. وقد تكون خرجت معهم، ثم رجعت، فهلكت. قاله المفسرون.

ومنه ما يتضمن عوده إلى الأخيرة فقط، كقوله تعالى: ﴿فإن كان من قوم عدوٍّ لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة إلا أن يصدقوا﴾ [سورة النساء / ٩٢]، فهذا راجع إلى أقرب مذكور، وهو الدية لا الكفارة.

وجعل منه بعضُهم آية القذف، فإن الله تعالى ذكر ثلاث جُمَل، وعقبها بالاستثناء، فلا يمكن عوده إلى الأولى بالاتفاق؛ أما عند أبي حنيفة فلبُعده عن آخر مذكور، وأما عندنا فلخروجه بدليل، وهو أنه حق آدمي، فلا يسقط بالتوبة؛ ولا إلى الثانية لتقييدها بالتأبيد. وبه يقوى مذهب الحنفية على اختصاصه بالأخيرة.

وقال الرُّوْياني في «البحر»: بل هو راجع إلى الشهادة فقط، لأن التفسيق خرج

مخرج الخبر، والتعليل لرد الشهادة، وردُّ الشهادة هو الحكم المذكور، فالاستثناء به أوْلى.

ومنه ما يتعين عوده إلى الأول كقوله تعالى: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين﴾ [سورة آل عمران / ٢٨] إلى قوله: ﴿إلا أن تتقوا منهم تقاة﴾ [سورة آل عمران / ٢٨] فهو عائد إلى النهي الأول دون الخبر الثاني. وقوله: ﴿فمن شرب منه فليس مني ومن لم يَطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده﴾ [سورة البقرة / ٢٤٩]، فهذا مختص بالأول، ولا يجوز عوده إلى الأخير، وإلا يلزم أن يكون من اغترف غرفةً ليس منه، وليس المعنى عليه، فإن المقصود من لم يطعم مطلقاً، ومن اغترف منه غرفة على حدّ سواء.

ونظيره قوله تعالى: ﴿لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما ملكت يمينك﴾ [سورة الأحزاب / ٥٢] فإنه عائدٌ إلى الأول، ولا يجوز عوده إلى الأخيرة، وإلا يلزم أن يكون قد استثنى «الإماء» من أزواج. وكقوله عليه السلام: (ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة إلا صدقة الفطر) فإنه عائد إلى الأول فقط.

وقال المفسرون في قوله تعالى: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً﴾ [سورة النساء / ٨٣] إنه استثناء من قوله: ﴿واذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [سورة النساء / ٨٣] فهذا موضع الاستثناء بقوله إلا قليلاً، وكقوله: ﴿إلا من خَطِف الخطفة﴾ [سورة الصافات / ١٠] بعد الجمل المذكورة، وهو الأول.

وجعل ابن جِنِّي في «الخاطريات» منه قوله تعالى: ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم في كل وادٍ يهيمون. وأنهم يقولون مالا يفعلون. إلا الذين آمنوا﴾ [سورة الشعراء / ٢٢٤ - ٢٢٧] فيكون استثناء من الضمير المرفوع في يفعلون، ولو كان ما يدعون أنهم يفعلونه لا يفعله إلا الذين آمنوا لكان مَدْحَاً لهم وثناء عليهم، وهذا ضد المعنى هنا. فإن قيل: هلا كان الكلام محمولاً على المعنى؟ أي أنهم يكذبون

إلا الذين آمنوا. قيل: فيه شيئان: أحدهما: أنه ترك للظاهر. والثاني: أن المقصود ذم الشعراء على الإطلاق صدقوا أم كذبوا، فالمراد أن الشعراء هذه حالتهم إلا الذين آمنوا. قال: وحينئذ ففيه جواز الاستثناء من الأول الأبْعَدَ دون الآخر الأقْرَب، وهو حجة للشافعي. وهو في الظاهر إلى الآن على[1] أصحابنا. انتهى.

ومنه ما يلتبس كقوله تعالى: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر﴾ [سورة الفرقان / ٦٨] إلى قوله: ﴿إلا من تاب وآمن﴾ فقد يتخيل أنه من الجمل، وإنما هو من لفظ «مَنْ»، وهو مفرد.

الخامس: أنهم أطلقوا النقل عن الحنفية، والموجود في كتبهم تخصيص هذا الاستثناء «بإلّا»، فأما الاستثناء بالمشيئة نحو إن شاء الله، فلا خلاف عندهم في عوده إلى الجميع. ذكر ذلك أبو علي البخاري في كتاب «معاني الأدوات»، فقال: الاستثناء بلفظ المشيئة يسمى التعطيل، لأنه لا يبقى بعد الاستثناء شيء، والاستثناء بإلّا يسمى التحصيل، لأنه يبقى بعده شيء، وكذا وقع في كلام القاضي، والإمام فخر الدين، والآمدي وأتباعهم أن الاستثناء بالمشيئة محل وفاق بيننا وبين الحنفية.

وفي «البرهان» لإمام الحرمين: وادعى بعض أصحاب الشافعي أن بعض أصحاب أبي حنيفة يقولون: إن الرجل إذا قال: نسوتي طوالق، وعبيدي أحرار، ودوري محبَّسة إنْ شاء الله، فهذا استثناء راجع إلى ما تقدم، وما أراهم يسلمون ذلك إن عقلوا، فإن سلموه / فطالب القطع لا يغني فيها التعلق بهفوات الخصوم ومناقضاتِهم. فليبعد طالب التحقيق عن مثل هذا. انتهى. ١/١٦٧

فائدة

اختلف في «إن شاء الله» هل هو استثناء؟ فظاهر كلام طائفة دخوله في الاستثناء، ومنهم من منعه، واحتج بأنه لو قال: أنت طالق ثلاثاً إن شاء الله، لم يقع خلافاً لمالك. ولو قال: أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثاً، وقع الثلاث، فدل على أنه ليس باستثناء.

(١) لعل الصواب: عند أصحابنا. ومع ذلك فمعناه غير واضح.

وقال الرُّوْياني في «البحر»: اختلف أصحابنا في قوله: «إن شاء الله» هل هو استثناء يمنع من انعقاد اليمين، أو يكون شرطاً يعلّق به، فلم يثبت حكمه لعدمه؟ على وجهين، وظاهر المذهب أنه استثناء. قلت: وبه جزم الرافعي في كتاب الطلاق، ثم قال: وقال الإمام: لا يبعد عن اللغة تسمية كل تعليق استثناء. وإذا قلنا بأنه استثناء، فهل هو حقيقة أو مجاز؟ صرح الإمام بالثاني فقال: سماه أئمتنا استثناء تَجَوُّزا، لأنه ثنى بموجب اللفظ عن الوقوع، كقوله: طالق ثلاثاً إلا اثنتين، فإنه ثنى اللفظ عن إيقاع الثلاث، لكن سماه النبي عليه السلام استثناء في قوله: (من اعتق أو طلق، ثم استثنى فله ثنياه)، وهو عام في قوله: «إن شاء الله» وغيره.

مسألة

إذا تعددت الجُمل، وجاء بعدها ضمير جمع فهو راجع إلى جميعها كما قلنا في الاستثناء نحو: ادخل على بني هاشم، ثم بني المطلب، ثم سائر قريش، وجالِسْهُم، والْزَمهم. قال بعضهم: ولا يجيء فيه خلاف الاستثناء، لأن مأخذ المخالف ثَمَّ أن الاستثناء يرفع بعض ما دخل في اللفظ.

وقال من قصره على الجملة الأخيرة: إن المقتضي للدخول في الجمل السابقة قائم، والمُخْرِج مشكوك فيه، فلا يُزَالُ المقتضى بالشك. وهذا المعنى غير موجود في الضمير، فإن الضمير اسم موضوع لما تقدم ذكره، وهو صالح للعموم على سبيل الجمع، ولا مقتضى للتخصيص، فيجب حمله على العموم. وهذا إذا كان الضمير جمعاً؛ فإن كان مفرداً اختص بالأخيرة، لأنه أقرب مذكور، فلو قلت: أتاني زيد وعمرو وخالد فقتلته، لرجع الضمير إلى خالد بالاتفاق، ولا يرجع إلى ما قبله إلا بدليل، كقوله تعالى: ﴿أو لحم خنزير فإنه رجس﴾ [سورة الأنعام / ١٤٥] فإن الضمير راجع إلى اللحم، لأنه المُحَدَّث عنه، خلافاً للمَاوَرْدِي وابن حزم حيث أعاداه إلى الخنزير، لأن اللحم دخل في عموم الميتة هروباً من التكرار، وعملاً برجوع الضمير إلى الأقرب، وهو مردود بما ذكرنا.

قال ابن حزْم في «الاحكام»: والإشارة تخالف الضمير في عودها إلى أبعد مذكور. هذا حكمها في اللغة إذا كانت الإشارة: بذلك، أو تلك، أو أولئك، أو هو، أو هم، أو هن، أو هما؛ فإن كانت بهذا أو هذه، فهي راجعة إلى حاضر قريب ضرورة.

قال: وهذا لا خلاف فيه بين اللغويين، ولذلك أوجَبْنا أن يكون القرء من حكم العدة، وهو الطهر خاصة دون الحيض، وإن كان القرء في اللغة واقعاً عليهما سواء. ولكن لما قال: (مُرْهُ فليراجعها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء)، كأن قوله: «تلك» إشارة تقتضي بعيداً. وأبْعَدُ مذكور في الحديث قوله: «تطهر» فلما تصح بهذا الحديث أن الطهر هو العدة المأمور أن يطلق لها النساء صح أنه هو العدة المأمور بحفظها لإكمال العدة.

مسألة

إذا وقع بعد المستثنى منه والمستثنى جملة تصلح أن تكون صفة لكل واحد منهما، فظاهر مذهبنا رجوعها إلى المستثنى منه، وعند أبي حنيفة إلى المستثنى. ويتخرجُ على هذا مالو قال: له عليّ ألف درهم إلا مائة قَضَيْتُهُ إياه. قال الرُّوْياني في «البحر»: يكون استثناء صحيحاً يرجع إلى المقضيِّ دون القضاء، ويصير مقِرّاً بتسعمائة، قد ادعى قضاءها. وقال أبو حنيفة: يكون مقراً بألف مدعياً لقضاء مائة، فيلزمه الألف، ولا يقبل منه دعوى القضاء، فجعل الاستثناء متوجهاً إلى القضاء دون المقضيّ.

[المخصّص] الثاني
الشـــــرط

قالوا: **وهو لغة**: العلامَة، والذي في الصحاح وغيره من كتب اللغة ذلك في الشَرَط بالتحريك، وجمعه أشراط، ومنه أشراط الساعة، أي علاماتها: وأما الشَرْط بالتسكين، فجمعه شروط في الكثرة، وأَشرط في القلة كفلوس وأفلسُ.

وأما في **الاصطلاح**: فذكر فيه حدُودٌ، أَوْلاها: ما ذكره القَرَافِي، وهو أن الشرط ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته؛ فاحترز بالقيد الأول من المانع، فإنه لا يلزم من عدمه شيء. وبالثاني من السبب، فإنه يلزم من وجوده الوجود. وبالثالث من مقارنة الشرط وجـودَ السبب فيلزم الوجود، أو وجودَ المانع فيلزم العدم، ولكن ليس ذلك لذاته، بل لوجود السبب والمانع. قال ابن القُشَيْرِي: والشرط لا يتخصص بالوجود؛ بل يجوز أن يكون عدماً، لأنا كما نشترط في قيام السواد بمحله وجود محله، يشترط عدم ضده، ويشترط عدم القدرة على استعمال الماء في صحة التيمم.

[هَل للشَرط دَلالة في جَانب الإثبَات ؟]

وقع في باب القياس من «البرهان» أن للشرط دلالتين: إحداهما مصرح بها، وهي إثبات المشروط عند ثبوت الشرط، والأخرى ضمنية، وهي الانتفاء. والذي ذكره غيره من الأصوليين أن الشرط لا دلالة له في جانب الإثبات بحالٍ، وإنما يدل في جانب الانتفاء خاصة، ولو صح ما قاله لم يظهر فرق بين العلة والشرط. وأما تمسُّك الإمام بقول القائل: إن جئتني أكرمتك، فنحن لا ننكر أنه إذا جاء استحق الإكرام؛ ولكن هل ذلك لوجود الشرط أو لأجل الإكرام الموقوف على

الشرط؟ وكذلك لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، فإنها إذا دخلت الدار تطلق، لا لاقتضاء الشرط ذلك؛ بل للالتزام والإيقاع من جهة المُطلِّق، هذا بالنظر إلى وضع اللغة. وأما بالنظر إلى الفقه فدخول الدار ليس هو سبب الطلاق، إذ لا يناسب ذلك، وإنما السبب تطليق الزوج الموقوف على الدخول.

وقد طوّل الأبْيَاري معه الكلام في ذلك، ورد عليه أبو العباس بن المنير، وقال: قال الإمام: إن الشرط يدل في جانب الإثبات صريحاً، وفي جانب النفي ضمناً، وما حَمَلَه على ذلك إلا رؤيته العلل تستعمل بصيغة الشرط كثيراً، فاعتقد أن الشرط اللغوي علة. قال: وهو عندي أعْذَر ممن ردّ عليه، فإن الذي ردّ عليه زعم أن قول القائل: إن دخلت الدار فأنت طالق شرطٌ حقيقةً قال: والعلة الموجبة لوقوع الطلاق إنما هي إيقاع الزوج عند الشرط، وإلا فالدخول ليس علة للطلاق شرعاً.

وهذا الرد وَهَمٌ من جهة أن الدخول، وإن كان ليس علة للطلاق شرعاً ابتداء؛ لكنه يجوز أن يكون علة له بوضع المطلِّق وغرضِه، لأنه قد فوّض الشرعُ إليه في إيقاع الطلاق بلا سبب / ، فيلزم أن يفوض إليه في وضع الأشياء أسباباً[1]، ولهذا ١٦٧/ب
لا يعلق الطلاق غالباً إلا على وصف مشتمل على حكمة عنده، مثل أن تكون تلك الدار عورة، أو فيها ما ينافي غرضه، فإذا ارتكبت الزوجة ذلك ناسب الفراق في غرضه وقصده، وكما أن الطلاق غير مشروط شرعاً بدخول الدار، وقد صار عند هذا القائل مشروطاً بوضع المعلِّق، فلا مانع من أن يكون غير معلل شرعاً، ويصير معلّلاً بوضع المطلّق فعلاً يقتضيه. ولهذا لو قال: أنت طالق أن دخلت الدار بفتح الهمزة، وقصد ذلك، وكان فصيحاً طلقت في الحال. وكان الدخول علة للطلاق لا شرطاً.

وَفيه مسائل

الأولى: أنه ينقسم إلى أربعة أقسام: شرعي كالطهارة للصلاة. فيلزم من وجود الصلاة وجود الطهارة. ولا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة. وعقلي كالحياة

(١) في الأصل «في وضع الأسباب أشياء»

للعلم، فيلزم من وجود العلم وجود الحياة، ولا يلزم من وجود الحياة وجود العلم. وعادي كالسُّلَّم مع صعود السطح، فيلزم من صعود السطح وجود نصْب السلم، ولا يلزم من نصب السلم صعود السطح. ولغوي مثل التعليقات نحو إن قمتَ قمتُ، ونحو أنت طالق إن دخلت الدار، والمخصِّص المتصل الذي الكلام فيه إنما هو اللغوي.

والشروط اللغوية أسباب وفاقاً للغزالي والقَرَافي وابن الحاجب بخلاف غيرها من الشروط، ولهذا تقول النحاة في الشرط والجزاء بسببيَّة الأول ومسبَّبية الثاني، ويظهر الفرق بينها بتبيين حقيقة السبب والشرط والمانع.

[الفرق بين الشرط والسبب والمانع]

فالسبب: هو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته.

والمانع: هو الذي يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، وحينئذ فالمعتبر في المانع وجوده، وفي الشرط عدمه، وفي السبب وجوده وعدمه. ومثاله الزكاة، فالسبب النصاب، والحول شرط، والدَّيْنُ مانع عند من يراه مانعاً.

وإذ وضحت الحقيقة ظهر أن الشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط العقلية والشرعية والعادية؛ فإنه يلزم من عدمها العدم في المشروط، ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم، فقد توجد الشروط عند وجودها. كموجب الزكاة عند الحول الذي هو شرط، وقد يقارن الدَّين فيمتنع الوجوب.

وأما الشروط اللغوية التي هي التعاليق نحو إن دخلت الدار فأنت طالق يلزم من الدخول الطلاق، ومن عدمه عدمه إلا أن يخلفه سبب آخر. وحينئذ فإطلاق لفظ الشرط على الجميع إما بالاشتراك أو الحقيقة في واحد والمجاز في البواقي أو بالتواطؤ إذ بينهما قدر مشترك، وهو مجرد توقف الوجود على الوجود، ويفترقان فيما عدا ذلك.

ثم الشرط اللغوي يمتاز بثلاثة أشياء: إمكان التعويض عنه، والإخلاف، والبدل، كما إذا قال لها: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً، ثم يقول لها: أنت طالق ثلاثاً، فيقع الثلاث بالإنشاء بدلاً عن المعلقة. وكما إذا قال: إن رددتَ عبدي فلَك هذا الدرهم، ثم يعطيه إياه قبل رد العبد هِبَةً، فتخلُف الهبة استحقاقه إياه بالرد. ويمكن إبطال شرطيته كما إذا نَجَّزَ الطلاق، أو اتفقا على فسخ الجعالة.

والشروط الشرعية لا يقتضي وجودها وجوداً، ولا تقبل البَدَل ولا الإخلاف، ويمكن قبولها الإبطال، فإن الشرع قد يُبْطِل شرطية الطهارة للعذر.

[المسألة] الثانية: في صيغته وهي «إنْ» وهي أمُّ الأدوات، لأنها لا تخرج عن الشرط، بخلاف غيرها. وهي للتوقع، كقوله: أنت طالق إن دخلت الدار. و«إذا» وهي للمحقَّق كقوله: أنت حر إذا احْمرَّ البُسْرُ، وقد يستعمل في التوقع «كإن» مجازاً. ومما يجيء شرطاً من الأسماء «مَنْ، ومَا، وأيّ، ومهما»، ومن الظروف «أين، وأنّى، ومتى، وحيثما، وأينما، ومتى، وما، وكيف» يجازى بها معنى لا عملاً خلافاً للكوفيين.

[المسألة] الثالثة: من حق الشرط أن لا يدخل إلا على المُنْتَظر، لأن ما انقضى لا يصح الشرط فيه؛ ولهذا كانت الأفعال الواقعة بعد أدوات الشرط مستقبلة أبداً، سواء كان لفظها ماضياً أو مضارعاً إلا أن تدخل الفاء، فإن الفعل يكون على حسب ماهو، نحو إن يقم زيد فقد أكرمته. فإن لم يكن فاء، فالأمر على ما قلناه؛ إلا في «كان» وحدها، فإن المبرد نُقِل عنه أنها تبقى على مُضيّها، فتقول: إن كان زيد قائماً قمت، و «كان» ماضية، واحتج بقوله تعالى: ﴿إن كنت قلته فقد علمته﴾ [سورة المائدة / ١١٦] لأن قوله: ﴿وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس﴾ [سورة المائدة / ١١٦] قد كان.

ومن جهة المعنى إنها مستغرقة للزمان، ألا ترى أنها لا تخص زماناً دون غيره، وزعم ابن السَّرَّاج أن المُبَرِّد احتج بالآية، قال: وفيها نظر، فلم يَجْزِم، ولم يجعل الآية قطعية في المقصود. والصحيح عدم خروجها عن سائر الأفعال، ونزّل الآية

على أن «إنْ» دخلت على فعل محذوف مستقبل، إما على إضمار: «يكن» أي إن يكن قلته. وإما على إضمار القول، أي: إن أكن فيما أستقبل كنتُ قلته، أي موصوفاً بهذا، أو إن أقل كنت قلته.

والصحيح عند ابن مالك وغيره أن الشرط لا يكون غير مستقبل المعنى بلفظ «كان» وغيرها إلا مؤوّلاً. لكن ما قاله مستدرك «بلو، ولمّا» الشرطيتين. فإن الفعل بعدها لا يكون إلا ماضياً.

وقال أبو نصر بن القُشَيْرِي: المشروط ينبغي أن يكون مشروطاً في الاستقبال، تقول: لا أضرب زيداً حتى يقوم عمرو، ولا يحسن لا أضرب زيداً بالأمس حتى يقوم عمرو. فأما الشرط، فقالوا: يجب أن يكون مَرْقُوباً في الاستقبال. قال القاضي: وفيه نظر، إذ قد يقع الشرط كائناً في الحال غير مستقبل، فيحسن أن تقول: إن كان زيد اليوم راكباً يركب غداً، فيوافق وجود الشرط لفعلك، ويتقدم على المشروط.

قال ابن القُشَيْرِي: وهذا نزاع لفظي، لأن هذا القول لا يحسن إذ مخاطبك يعرف أن زيداً اليوم راكب، وكذلك إن لم يعرف، وإنما يحسن عند الجهل، فكأنك قلت: إن كان أوْضح لنا أن زيداً راكب قمت غداً، فهذا الشرط إذن على الحقيقة مرقوب.

[المسألة] الرابعة: من أحكامه إخراج مالولاه[1] علم إخراجه، كأكرم زيداً إن استطعت، أولا[2] كأكرمه إن قام. ثم قد يوجد دفعة كالتعليق على وقوع الطلاق، فالحكم عند أول وجوده. وقد يوجد على التعاقب كالحركة والكلام؛ فعند آخر جزء، إذ العرف يقضي بوجوده حينئذ، وقد يمكن أن يقع على الوجهين، كالطهارة لمن نوى وهو منغمس في الماء، ولمن توضأ ناوياً، وقلنا بتفريق الارتفاع، فالحكم عند وجوده دفعة إذْ يمكن أن يعد وجوده حقيقة، ولا تحقق لوجوده إلا كذلك بخلاف القسم الثاني.

(١) لعل الصواب: ما لولاه ما علم إخراجه.
(٢) لعل الصواب حذف «لا».

[المسألة] الخامسة: **الشرط والمشروط / قد يتحدان**، نحو إن دخلت الدار فأنت طالق. وقد يتعدد الشرط، ويتحد المشروط، بأن يكون للمشروط الواحد شرطان، فإن كانا على الجمع لم يحصل المشروط إلا بحصولهما معاً، كقوله: إن دخلتِ الدار، وكلمتِ زيداً فأنت طالق. وإن كان على البدل حصل المشروط بحصول أحدهما، كقوله: إن دخلت الدار، أو كلمت [زيداً] فأنت طالق. ١/١٦٨أ

قال إلْكِيا الطبري: ومتَى زِيدَ في شرطه زِيدَ في تخصيصه لا محالة، فإنه يَحُطُّهُ في كل دفعة عن رتبة الإطلاق. قال: وينشأ من جواز مشروط لمشروط أن لا يُشعِر انتفاء الشرط بانعكاس حكم المشروط إلا في العموم(١) وقد يتعدد المشروط، ويتحد الشرط بأن يكون للشرط الواحد مشروطات، فإما على الجمع كقوله: إن زنيْت جلدتك، وعزّرتك، فإذا حصل الزنى حصل استحقاق الأمرين. وإما على البدل، كقوله: جلدتك أو عزّرتك، والمحقق أحدهما.

[المسألة] السادسة: **لا يشترط في الشرط أن يكون متأخراً عن المشروط في اللفظ**، حتى يكون كالاستثناء؛ بل الأصل تقديمه، لأنه متقدم في الوجود، ولأنه قسم من الكلام، فكان له الصدر كالاستفهام والتمني. ويجوز تأخره لفظاً، كقوله: أنت طالق إن دخلت الدار.

قال في «المحصول»: ولا نزاع في جواز تقديمه، وتأخيره، وإنما النزاع في الأولى، ويشبه أن يكون الأحرى هو التقديم، خلافاً للفراء.

قلت: قوله لا نزاع في تقديمه وتأخيره مردود، فمذهب البصريين أن الشرط له صدر الكلام كالاستفهام، فلا يتقدم عليه الجواب. فإن تقدم عليه شُبِّهَ بالجواب، وليس بجواب. وجوزه الكوفيون، فنحو أنت طالق إن دخلت الدار، تقديره عند البصريين: أنت طالق إن دخلت الدار فأنت طالق، ولا تقدير عند الكوفيين؛ بل هو جواب مُقدَّم من تأخير، ورد بأنه لو كان كذلك لما افترق المعنيان، وهما مفترقان. ففي التقديم مبْنَى الكلام على الجزْم، ثم طرأ التوقف، وفي التأخير مبْنَى

(١) كذا في الأصل وفيه خفاء ولعل الكلام تصحيفاً.

الكلام من أوله على الشرط. وبهذا يظهر قول الإمام: إن الأوْلى تقديم الشرط. وما حكاه عن الفراء غريب. وقال الصَّفِي: في صحة النقل نظر. وإن صح النقل فضعْفُه بيِّنٌ.

وقال «شارح اللمع»: يجوز أن يتقدم الشرط في اللفظ، كما يجوز تأخره، قياساً على الاستثناء على الأصح، لأنه لا فرق بين قوله: أنت طالق إن دخلت الدار، وبين قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق.

قال: ومن شرطه أن يقصد إلى الشرط. فإن جاء به على جهة العادة لم يصح على المشهور. وفي الوقت الذي يعتبر فيه القصد وجهان كالاستثناء. قلت: لو قال لزوجته: طلقي نفسك ثلاثاً إن شئت، فطلَّقَتْ واحدة يقع. ولو قال: إن شئت طلقي نفسَك ثلاثاً فطلقت واحدة. قال ابن القاصّ: لا يقع شيء. ووافقه الأصحاب؛ وكان ينبغي أن يقع واحدة لجواز تقدم الشرط وتأخره.

[المسألة] السابعة: قد يرد الكلام عُرْياً عن الشرط مع كونه مراداً فيه، ويُبَيَّنُ في موضع آخر كقوله تعالى: ﴿أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ [سورة البقرة / ١٨٦] فإنه مقيد بقوله: ﴿فيكشف ما تدعون إليه إنْ شاء﴾ [سورة الأنعام / ٤١].

[الشرط مخصص للأحوال لا للأعيان]

[المسألة] الثامنة: نقل صاحب «المصادر» عن الشريف المُرْتَضَى مَنْعَ كون الشرط يدل على التخصيص، وقال: الشرط لا يؤثر في زيادة ولا نقصان، ولا يجري مجرى الاستثناء والصفة. وجزم به صاحب «المصادر»، فقال: لا يجرى مجرى الاستثناء في التخصيص، لأن الاستثناء تقليل في العدد قطعاً بخلاف الشرط؛ لأن قولك: أعط القوم إن دخلوا الدار لا يقطع بأن بعضهم خارجٌ من العطية؛ بل يجوز أن يدخل الكل فيستحقوا العطية، فإذنْ الشرط غير مخصص للأشخاص والأعيان كالاستثناء. وإنما هو مخصص للأحوال من حيث إن الأمر بالعطية لو كان مطلقاً لا يستحقونها على كل حال. فإذا شرط بدخول الدار يخصص بتلك الحالة التي هي دخول الدار.

قال: وذكر القاضي عبد الجبار أن الشرط «إن» يخصص ما دخله، إلا أن يَدخل للتأكيد فلا، كقوله: إن تطهرتَ فَصَلِّ، لأنه ليس بشرط في التحقيق. انتهى.

والمشهور أن الشرط من المخصصات مطلقاً، لأن الجزاء والشرط جملتان صيرهما حرف الشرط كلاماً واحداً، فيتقيد إحداهما بقيد الأخرى وتخصيصها بالاستثناء كذلك، وبذلك أشبَه الشرطُ الاستثناء. فإذا قلت: أكرم بني فلان إن كانوا علماء، صار كقولك أكرم بني فلان إلا أن يكونوا جُهَّالاً. وكذا إذا قال: من جاءك من الناس فأكرمه، ومن دخل الكعبة فهو آمنٌ. غير أن الاستثناء لابد فيه من إخراج كما تقدم، والشرط يُقَيِّد فلا يشترط فيه الإخراج إلا على ما سبق ذكره.

وقال ابن العارض في «النكت»: الاستثناء يُخْرِجُ الأعيان، والشرط يخرج الأحوال. وقال إلْكِيا الطبري: من حق الشرط أن يخص المشروط، وليس من حقه أن يختص به. وقال المَاوَرْدِي والرُّوياني: إنما يكون الشرط للتخصيص إذا لم يقم دليل على خلافه، وإلا فلا اعتبار به، ويُصْرف بالدليل عما وضع له من الحقيقة إلى المجاز، كقوله تعالى: ﴿واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن﴾ [سورة الطلاق / ٤] وحكمها في العدة مع وجود الرِّيبَة وعدمها سواء. وقال ابن السَّمْعاني: يكون تخصيصاً إلا أن يقع موقع التأكيد، أو غالب الحال يصرف بالدليل عن حكم الشرط، كقوله: ﴿إن خفتم﴾ [سورة النساء / ١٠١] فإن الخوف تأكيد لا شرط، وقوله: ﴿اللاتي دخلتم بهن [فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم]﴾ [سورة النساء / ٢٣].

[المسألة] التاسعة: **لا خلاف في وجوب اتصال الشرط في الكلام**، وإن اختُلِفَ في الاستثناء، ولا خلاف في أنه يجوز تقييد الكلام بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي، ولا يأتي فيه الخلاف في الاستثناء، قاله الإمام. قال الهندي: وهذا يجب تنزيله على ما علم أنه كذلك، وأما ما يجهل فيه الحال فيجوز أن يقيَّد، ولو بشرط لا يبقى من مدلولاته شيء، كقولك: أكرم من يدخل الدار إن أكرمك، وإن اتفق أن أحداً منهم لم يكرمه.

[المسألة] العاشرة: اختلفوا في الجمل المتعاطفة إذا تعقبها شرط، هل يرجع إلى الجميع أو يختص بالأخيرة؟ على طريقين:

أحدهما: على قولين، وممن حكاها الصيرفي في كتابه الدلائل، فقال: اختلف أهل اللغة في ذلك، فقال قوم: يرجع إلى ما يليه حتى يقوم دليل على إرادة الكل. وقال قوم: بل يرجع إلى الكل حتى يقوم دليل على إرادة البعض. ثم اختار الصَّيْرفيّ رجوعه إلى الكل، لأن الشرط وقع في آخر الكلام، فَلَمْ يكن آخر المعطوفات أوْلى به من غيره، فأُمضي على عمومه.

وحكى الغزالي عن الأشعرية عدم عوده إلى الجميع. وقال ابن العارض المعتزلي في «النكت»: الذي في كتب علمائنا كثيراً رجوعه إلى الجميع. ويفرقون بينه وبين الاستثناء. ومنهم من سَوَّى بينهما في ردّه إلى الجميع /، قال: ووجدت بعض ١٦٨/ب
الأدباء يسوِّي بينهما في الرجوع إلى ما يليهما.

والطريقة الثانية: القطع بعوده إلى الجميع، والفرق أن الشرط منزلته التقدم على المشروط، فإذا أخر لفظاً كان كالمُصَدَّر في الكلام، ولو صُدِّرَ لتعلق بالجميع، فكذا المتأخر. وعلى هذا جرى ابن مالك في باب الاستثناء من «شرح التسهيل»، فقال: واتفق العلماء على تعلق الشرط بالجميع في نحو: لا تصحب زيداً ولا تَزُرْهُ ولا تكلمه إن ظلمني، واختلفوا في الاستثناء. انتهى. وهو ما أورده القَفَّال والمَاوَرْدِي قالا: إلا أن يخصّه دليل.

ونقل الأستاذ أبو إسحاق فيه اتفاق أصحابنا. لكن في كتب الفروع عن ابن الحَدَّاد إذا قال: أنت طالق واحدة وثلاثاً إن دخلت الدار، أنّ الشرط يتعلق بالأخيرة.

ونقل أصحاب «المعتمد» و «المصادر» و «المحصول» وفِاقَ أبي حنيفة لنا على ذلك، لكن القاضي ابن كُج والمَاوَرْدِي حكيا عن أبي حنيفة اختصاصه بالأخيرة على قاعدته في الاستثناء. قال المَاوَرْدِي: وهو غلط لقوله تعالى: ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين﴾ [سورة المائدة / ٨٩] إلى قوله: ﴿فمن لم يجد﴾ [سورة المائدة / ٨٩] فهو عائد إلى جميع ما تقدم لا إلى الرقبة.

ومثَّلَ القَفَّال والصَّيْرفي لتخصيصه ببعض المعطوفات بقوله تعالى: ﴿وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم﴾ [سورة النساء / ٢٣] فإن الشافعي قصر الشرط على الربائب دون أمهات النساء، لدليل قام عنده في ذلك لا يصلح رده إلى الأمهات، لأن الشرط لو اقترن به لم يستقم. ألا ترى أنه لو قيل: وأمهات نسائكم اللاتي دخلتم بهن لم يكن للكلام معنى! لأن أمهات نسائنا أمهات أزواجنا، وهي نساؤكم اللاتي دخلتم بهن من أزواجكم فكيف ترون أمهات أزواجنا من أزواجنا اللاتي دخلتم بهن[1]؟وفي هذا بيان أنّ قوله: ﴿من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾ [سورة النساء / ٢٣] وصف للربيبة. ألا ترى أنه يصلح أن يقال: هذه ربيبة لامرأة لي، قد دخلت بها، ولا يصلح أن يقال: هذه أم امرأتي من امرأة لم أدخل بها، ولهذا بطل رجوعه إلى الأولى. وإنما يرجع الاستثناء والشرط إلى جميع ما سبق إذا صلح أن يذكر مقروناً بكل واحد منهما كما سبق. انتهى كلام القَفَّال.

وشرط ابن القُشَيْرِي للعَود إلى الجميع ما سبق في الاستثناء، فقال: إذا كان الخطاب على جمل كل منها مستقل، ولو نيطت واحدة منها بشرط لم يقتض تعلقه بالكل، وكذا إذا توالت ألفاظ عامة يثبت المخصص في بعضها لم يوجب التخصيص فيما عداه، كقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [سورة البقرة / ٢٢٨] الآية. واختار الرازي التوقف هنا، ولا بُعْدَ في توقف القاضي فيه على ما تقدم في الاستثناء، وتكلف الفرق بينهما ضعيف.

تنبيهات

[حكم الشرط إذا تقدم على المعطوفات]

الأول: هذا إذا تأخر الشرط. فإن تقدم قال الصَّفِيّ الهندي: اختص بما يليه عند من خصه بجملة. قلت: وصرح الصَّيْرفي بأن الحكم في تقدم الشرط على

(١) كذا في الأصل والكلام مضطرب وفي الرّد تكلّف.

المعطوفات كحكمه إذا تأخر في العود إلى الكل. وبذلك جزم القاضي أبو الطيب فيما لو قال: إن شاء الله امرأتي طالق وعبدي حر، ومالي صدقة، وقصد الشرط أنه يرجع إلى الجميع. وصرح إلْكِيا الطبرى بأنه إذا قدِّر للعموم شرط متقدم أو متأخر اقتضى تخصيص المشروط.

وقال أبو الحسن السُّهَيْلي من أصحابنا في كتاب «أدب الجدل»: مذهب الشافعي وكثير من أهل اللغة عود الشرط إلى الجميع، سواء تقدم الشرط الجمل أو تأخر عنها. وقال أبو حنيفة وأصحابه وكثير من أهل اللغة: إن كان الشرط في أول كلامه رجع إلى جميع ما يذكر عقبه، وإن كان في آخره رجع إلى أقرب مذكور إلا أن يقوم دليل على رجوعه إلى الجميع أو إلى أبعد مذكور. انتهى. وهذا التفصيل غريب.

وجعل شارح «اللمع» الخلاف فيما إذا لم يقم دليل على رجوعه إلى الجميع أو البعض، فإن قام دليل على الجميع تعين قطعاً، كقوله تعالى: ﴿فكفارته﴾ الآية [سورة المائدة / ٨٩]. فإن هذا الشرط يرجع إلى جميع الجمل بلا خلاف. وإن قام دليل على رجوعه إلى جملة منها رجع إليها كقوله: أنت طالق يا زانية إن شاء الله، فالاستثناء راجع إلى الطلاق لا إلى الزنا، لأنه صفة، فلا يصح تعليقه.

[إذا لم يكن الشرط منطوقاً به فهل يعود الى جميع الجمل]

الثاني: هذا إذا كان الشرط منطوقاً به، فلو لم ينطق به؛ ولكن دل عليه دليل من خارج في بعض المذكورات، فهل يكون كالمنطوق حتى يرجع إلى جميع الجمل؟ فيه وجهان. وهذه المسألة غريبة لم أرها إلا في تعليق ابن أبي هريرة. قال في باب قسم الفيء: إنَّ سَهْمَ ذوي القربى يستحقونه مع الغِنى، بخلاف اليتامى فإنه شُرِط فيهم الحاجة، فإن قيل: إن الشرط عندكم إذا نيط بآخر الكلام نصاً أو دلالة رَجَعَ إلى أوله، وقد قام الدليل عندكم في اليتامى أنهم يُعْطَوْن مع الحاجة، فوجب عود هذا الشرط إلى ذوي القربى. قيل له: هذا قولٌ قاله بعض أصحابنا، وهو خطأ، ونحن نفرق بين المنطوق به والمدْلول عليه. هذا لفظه.

[الفرق بين الشرط والاستثناء]

[المسألة] الحادية عشرة: فيما يفارق فيه الشرط الاستثناء. قال الماوَرْدِي والرُّوْياني: الشرط يتعلق به إثبات ونفي، فيجرى مجرى الاستثناء من جهة إثباتهما حكماً ونفيهما آخر، ويفترقان من وجوه:

منها: أن الاستثناء يخرج الأعيان، والشرط يخْرج الأحوال. قاله ابن العارض في «النكت».

ومنها: أن الشرط يُثبت الحكم في حال وجوده وينفيه في حال عدمه؛ والاستثناء يجمع بين النفي والإثبات في حالة واحدة، وربما يتقدم الحكم شرطٌ يقوم الدليل على ثبوت الحكم مع وجوده وعدمه، فلا يتعلق بالشرط إثباتٌ ولا نفي، ويُصْرَف بالدليل عما وضع له من الحقيقة كآية العدة.

ومنها: أن الشرط لا يجوز تأخير النطق به في الزمان عن المشروط قطعاً، ويجوز ذلك في الاستثناء على قول.

ومنها: أن الاستثناء لا يجوز أن يرفع جميع المنطوق به ويبطل حكمه بالإجماع، ويجوز أن يدخل الشرط في كلام يبطل جميعه بالإجماع، كقوله: أنتن طوالق إن دخلتن الدار، فلا تدخل واحدة منهن، ويبطل وقوع الطلاق. انتهى.

ومنها: أنه يجوز في الشرط أن يكون الخارج به أكثر من الباقي بلا نزاع، بخلاف الاستثناء على قول.

[المسألة] الثانية عشرة: يصح دخول الشرط على الشرط، فيكون الثاني شرطاً في الأول. ويسميه النحويون اعتراض الشرط على الشرط، كقوله تعالى: ﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم﴾ [سورة هود / ٣٤] ومعناه إن كان الله يريد أن يغويكم فلا ينفعكم نصحي، إن أردت أن أنصح لكم. وشرط ابن مالك في توالي الشرطين عدم العطف. قال: فلو عُطِفا فالجواب لهما معاً، كقوله تعالى: ﴿وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم

أموالكم، إن يسألكموها فيحفكم تبخلوا﴾ [سورة محمد / ٣٦ ـ ٣٧] وقد يقال / : ١٦٩/أ
هذا من توالي فِعْلَيْ شرط لا من توالي شرطين، واختار الإمام في «النهاية» أن حكمه بالعطف كحكمه مع عدمه.

[المسألة] الثالثة عشرة: المشروط، هل يجب أن يحصل آخر جزء من الشرط أو عقبه؟ قال صاحب «النكت»: ذكر أبو هاشم في «البغداديات» أنه يقع مع آخر جزء منه. قال: والمحكي عن فقهاء العراق وأكثر الشافعية أنه يقع بعد الشرط. قال: وكذلك الخلاف في الإيقاع. ومنهم من فرق بين الشرط والإيقاع. قال: وفائدة الخلاف تظهر في قولهم: إن تزوجتك فأنت طالق، ثم تزوجها، فإنه يصح العقد عند أبي هاشم، ويلغو الشرط، وذلك أنه إذا وجب حصول المشروط مع حصول الشرط والشرط هو العقد، والمشروط حَلّه، والعقد وحَلُّه لا يجتمعان في وقت واحد. وجب أن يلغو الشرط ويصح العقد، وعلى قول مخالفيه أن المشروط يقع بعد الشرط، فيصح العقد في الأول، وينحل في الثاني.

وقال الأصفهاني «شارح المحصول»: العلة العقلية تتقدم على معلولها بالذات لا بالزمان على ما تقرر في علم المعقول. والشرط مع المشروط يجب أن يكون حكمه حكم العلة العقلية، لأن الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر، فإذا وجد وجد المؤثر التام، والمؤثر التام يقارنه وجود الأثر من غير ترتب، فإن المؤثر الشرعي حكمه حكم المؤثر العقلي، وذلك لمطابقة الشريعة الحقيقة، ومنهم من نقل الخلاف في أنهما معاً، ولابد من ترتبه.

واعلم أن الخلاف وجهان لأصحابنا حكاهما الرافعي في باب تعليق الطلاق وأصحهما أنه عقبه، ولهذا لو قال لغَير المدخول بها: إن طلقتك فأنت طالق، ثم طلقها لم يقع المعلق على الأصح.

[المسألة] الرابعة عشرة: لا يلزم في الشرط وجوابه أن يكون اللزوم بينهما ضرورياً بالعقل، بل تكفي الملازمة بالوضع، فإذا قلت: إن جاء زيد أكرمته، فهذا لازم بالوضع، أي وضع المتكلم، وليس بالضرورة الإكرام لازماً للمجيء،

وكلام ابن خروف من النحويين يقتضي اللزوم العقلي؛ فإنه قدّر في قوله تعالى: ﴿وأدخل يدك في جيبك تخرج بيضاء﴾ [سورة النمل / ١٢] أن المعنى: وأخْرِجْها، تخرج وإنما قدّره كذلك، لأنه لا يلزم من إدخالها خروجها، و«تخرجْ» مجزوم على الجواب، فاحتاج أن يقدر جواباً لازماً وشرطاً ملزوماً حذفا، لأنهما نظيرا ما أثبت. لكن وقع في تقدير مالا يفيد، لأنه يلزم أنه إن أدخَلها تدخل. والصواب ـ وبه قال ابن الصائغ من النحويين ـ أنه لاحاجة إلى ذلك، فإنَّ الادخال سبب في خروجها بيضاء بقدرة الله تعالى. ألا ترى أنه لا يلزم أيضاً من إخراجها أن تخرج بيضاء لزوماً ضرورياً إلا بضرورة صدق الوعد؟

[المسألة] الخامسة عشرة: عند أهل العربية أن الحكم هو الجزاء وحده، والشرط قيد بمنزلة الظرف والحال، حتى إن الجزاء إن كان خبراً فالشرطية خبرية. وإن كان إنشاء فإنشائية، وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد، دل على ربط شيء بشيء، وثبوته له على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، وكل من الشرط والجزاء بمنزلة المبتدأ والخبر. وعلى الأول يتفرع مذهبنا في مفهوم الشرط، وعلى الثاني يتفرع قول الحنفية في إنكاره، وسنبينه هناك إن شاء الله تعالى.

[الثالث]

التخصيص بالصفة

والمراد بها المعنوية لا النعت بخصوصه، نحو أكرم العلماء الزهاد، فإن التقييد بالزهاد يُخرج غيرهم. قال إمام الحرمين في باب القضاء من «النهاية»: الوصف عند أهل اللغة معناه التخصيص، فإذا قلت: رجل، شاع هذا في ذكر الرجال، فإذا قلت: طويل، اقتضى ذاك تخصيصاً، فلا تزال تزيد وصفاً، فيزداد الموصوف اختصاصاً، وكلما كثر الوصف قل الموصوف. اهـ.

وهي كالاستثناء في وجوب الاتصال وعودها إلى الجمل. قال المازَري: ولا خلاف في اتصال التوابع وهي النعت، والتوكيد، والعطف، والبدل؛ وإنما الخلاف في الاستثناء. وقال بعضهم: الخلاف في الصفة النحوية، وهي التابع لما قبله في إعرابه، أما الصفة الشرطية فلا خلاف فيها.

وقال أبو البركات بن تيمية: فأما الصفات وعطف البيان والتوكيد والبدل ونحوها من المخصصات فينبغي أن تكون بمنزلة الاستثناء. وقال الإمام فخر الدين: إذا تعقبت الصفة شيئين، فإما أن تتعلق إحداهما بالأخرى، نحو أكرم العرب والعجم المؤمنين عادت إليهما، وإما أن لا يكون كذلك نحو أكرم العلماء، وجالس الفقهاء الزهاد، فههنا الصفة عائدة إلى الجملة الأخيرة. وللبحث فيه مجال كما في الاستثناء. وقال الصَفِي الهندي: إن كانت الصفات كثيرة، وذكرت على الجمع عقب جملة تقيدت بها أو على البدل فلواحدة غير مُعينة منها، وإن ذكرت عقب جمل ففي العود إلى كلها أو إلى الأخيرة الخلاف.

مسألة

[توسط الوصف بين الجمل]

فأما إذا توسط الوصف بين الجمل، ففي عوده إلى الأخيرة خلاف حكاه ابن داود، من أصحابنا في «شرح مختصر المزني». قال: وبنى عليهما القولان في إيجاب المتعة للمطلقة بعد الدخول استنباطاً من قوله تعالى: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن﴾ [سورة البقرة / ٢٣٦]

قال: ووجه البناء أن الحكم المقصود إنما هو رفع الجناح عن المطلِّقين قبل المسيس والفرْض، ثم إنه عطف عليه بقوله: ﴿ومتعوهن﴾ فإن أعدنا الصفة إليه أيضاً لم تجب المتعة لغير هؤلاء، وكأنه قيل: ومتعوا المذكورات، فإن لم نعده وجبت، وكأنه قيل: ومتعوا النساء. وقضيّته عدم ترجيح عوده إليهما.

مسألة

[فائدة الصفة]

الوصف إما أن يكون لمعرفة أو نكرة، فإن كان لنكرة ففائدته التخصيص، نحو مررت برجل فاضل. ومنه ﴿آيات محكمات﴾ [سورة آل عمران / ٧] وإن كان لمعرفة ففائدته التوضيح ليتميز به عن غيره، نحو زيد العالم، ومنه الصلاة الوسطى. ويسميه البيانيون الصفة المفارقة[1].

وخالفهم ابن الزَّمَلْكَاني تلميذ ابن الحاجب في كتاب «البرهان»، فقال: إذا دخلت الصفة على اسم الجنس المعرَّف بالألف واللام كانت للتخصيص لا للتوضيح، لأن

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: الفارقة.

الحقيقة الكلية لو أريدت باسم الجنس من حيث هي هي كان الوصف لها نسخاً، فتعين أن يكون مَعْنِيا بها الخاص، ثم الصفة تأتي مبينة لمراد المتكلم.

ويتفرع على هذا ما لو قال له: والله لا أشرب الماء البارد، فشرب الحارّ لم يحنث، بخلاف مالو قال: والله لا كلمت زيدا الراكب فكلمه وهو جالس، فإنه يحنث، إذ لم تفد الصفة فيه تقييداً و هو حسن. وقد يقال: إنه لا يخالف كلامهم، لأن اسم الجنس عندهم في المعنى كالنكرة.

وظاهر تصرف أصحابنا أن الصفة إذا وقعت للنكرة فهي للتوضيح، خلافاً لأبي حنيفة فإنها للتخصيص، ولهذا / كانت العارية عندنا على الضمان وعنده على ١٦٩/ب
الأمانة. ومنشأ الخلاف أن قوله عليه السلام: (عارية مضمونة)، هل مضمونة للتخصيص أو للتوضيح؟ فعندنا للتوضيح وعنده للتخصيص. وكذلك العبد لا يملك عندنا، وعنده يملِكُ، ومدركه قوله تعالى: ﴿ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء﴾ [سورة النحل / ٧٥]. هل هذا الوصف للتوضيح أو للتخصيص؟ فعندنا للتوضيح إذ العبد لا يخرج حاله عن هذا، وعنده للتخصيص على سبيل الشرط.

تنبيه:

اتفقوا على القول بتخصيص العام بالصفة، واختلفوا في مفهوم الصفة، نحو (في سائمة الغنم الزكاة). فلم اختلفوا فيه، واتفقوا هنا؟ والجواب أن الصفة تأتي لرفع احتمال في أحد محتملين على السّواء، لأن الرقبة تتناول المؤمنة والكافرة، فإذا قيّدت زال الاحتمال.

[الرابع]

[التخصيص بالغاية]

وهي نهاية الشيء ومُنْقَطعه، وهي حد لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها. ولها لفظان: «حتى، وإلى» كقوله تعالى: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم﴾ [سورة البقرة / ١٨٧] وقوله: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ [سورة المائدة / ٦] ونحو أكرم بني تميم، حتى يدخلوا أو إلى أن يدخلوا، فيقتضي تخصيصه بما قبل الدخول.

والمقصود بالغاية ثبوت الحكم لما قبلها، والمعنى يرتفع بهذه الغاية، لأنه لو بقي فيما وراء الغاية لم تكن الغاية منقطعاً، فلم تكن الغاية غاية؛ لكن هل يرتفع الحكم من غير ثبوت ضد المحكوم عليه أم تدل على ثبوت المحكوم عليه فقط؟ هو موضوع الخلاف كما في الاستثناء، والمختار الأول.

وأما ما جُعل غاية في نفسه فهل يندرج في حكم المعنى أم لا؟ فيه الخلاف الآتي في المفهوم. فإذا قلت: اشتريت من كذا إلى كذا، أو من كذا حتى كذا، فلا خلاف فيما قبْل الغاية أنه غير داخل، وأنّ ما بين مبتدأ الغاية ومنتهاها داخل، وإنما الخلاف فيما بعد الغاية، ومنهم من فرق بين «حتى» فتدخل، و «إلى» فلا تدخل.

قال المَاوَرْدِي والرُّوْياني: ويتعلق بالغاية إثبات ونفي كالاستثناء والشرط، إذ الشرط موجب لثبوت الحكم بعده، ولا يبقى به[1] قبله؛ والغاية موجبة لثبوت الحكم قبلها لا بعدها. فإن تعلق بالغاية شرط تعلق الإثبات بهما والنفي بأحدهما، كقوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ [سورة البقرة / ٢٢٢] وهذا غاية. ثم قال: ﴿فإذا تطهرن فأتوهن﴾ [سورة البقرة / ٢٢٢] وهذا شرط، فلا يستباح وطؤها إلا بالغسل بعد انقطاع الدم، وتنتفي الاستباحة بعدمهما، أو عدم أحدهما من غاية أو

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب: وينتفي

شرط. وكذا جعل ابن السَّمْعاني الآية من تعليق الحكم بغايةٍ وشرطٍ، والغسل شرط، فكانا معتبرين في إباحة الإصابة.

وقال الأصوليون: يجوز أن يجعل للحكم غايتان كهذه الآية. وقال في «المحصول»: الغاية هي الأخيرة، لأنها الذي يترتب عليه الحكم، وسميت الأولى غاية مجازاً لقربها من الغاية واتصالها بها، ونوزع بأن هاتين غايتان لشيئين، فما اجتمع غايتان، لأن التحريم الناشيء عن دم الحيض غايته انقطاع الدم، فإذا انقطع حَدَثَ تحريمٌ آخر ناشيء عن عدم الغسل، فالغاية الثانية غاية هذا التحريم الثاني. وقال غيره: ليس هنا غايتان، لأنهم قالوا: لها حَرْفَانِ «حتى، وإلى» وليس هنا غير «حتى»، فلو كان الحرفان هنا لأمكن ما قالوا، وإنما هو نظير قولك لا تكرم زيداً حتى يدخل الدار، فإذا دخل فأكرمه. وأيضاً فإن كان على قراءة التشديد في ﴿يطَّهرن﴾ [سورة البقرة / ٢٢٢] فالغاية واحدة، وهي تأكيد للمعنى الأول على قراءة التخفيف، أي ينقطع حيضهن، فبعده ﴿فإذا تطهرن﴾ [سورة البقرة / ٢٢٢] أي اغتسلن، وهو شرط، فيتعارض مفهُوم الغاية ومفهُوم الشرط، فأيّهما يقدم؟ الظاهر تقديم مفهوم الشرط، وحَمْل القرآن على تكثير الفوائد أوْلى من حمله على التأكيد.

وحكى التَّبْريزي في «اختصار المحصول» فيما إذا كانت الغاية لها جزءان أو أجزاء خلافاً في أن الغاية هي الأولى أم الأخيرة؟ قال القَرَافي: ولم أره إلا فيه، وغيره يحكي الاندراج مطلقاً، ولم يتعرض للأجزاء.

قلت: وهو قريب من الخلاف الفقهي في أن الحدث هل يرتفع عن كل عضو بمجرد غَسْله أم يتوقف على تمام الأعضاء؟ والأصح الأول. فقوله ﷺ: (لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ) فالحدث مُغَيًّا بالوضوء، والوضوء ذو أجزاء فهل يرتفع عن العضو بمجرده، أم لا يرتفع شيء منه حتى توجد الغاية بتمامها؟ وكذلك قوله: «إذا تطهر فَلَبِسَ خُفَّيْهِ» هل المراد تطهر طُهراً كاملاً، أوْ طُهراً ما حتى لو غسل رِجْلاً، وأدخلها، ثم أخرى وأدخلها جازَ؟ وفيه خلاف، هذا مأخذه.

وحكى غيره مذهباً ثالثاً بالتفصيل، فقال: إن كانت منفصلة عن ذي الغاية

كقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ [سورة البقرة / ١٨٧] فالغاية أول جزء منه، وإن لم تكن منفصلة كقوله: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ [سورة المائدة / ٦] فالغاية آخر جزء من أجزائها.

واعلم أن الأصوليين أطلقوا كون الغاية من المخصِّصات، قال بعض المتأخرين: وهذا الكلام مقيَّدٌ بغايةٍ تَقَدَّمَهَا لفظ يشملها، لو لم يؤتَ بها، كقوله تعالى: ﴿حتى يُعطوا الجزية﴾ [سورة التوبة / ٢٩] فإن هذه الغاية لو لم يؤت بها لقاتلنا المشركين، أَعْطَوا الجزية أو لم يُعْطُوها. ووراءه صورتان:

إحداهما: غايةٌ لم يشملها العموم ولا صَدَقَ عليها اسمه، فلا يؤتى بها إلا لعكس ما يؤتى بالغاية في القسم قبله، فإن تلك يؤتى بها لتخصيص العموم أو تقييد المطلق؛ وهذه يؤتى بها لتحقيق العموم وتأكده وإعلام أنه لا خصوص فيه، وأن الغاية فيه ذاكرة بحال قصد منه أن يتعقب الحال الأولى بحيث لا يتخللها شيء.

ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام: (رفع القلم عن ثلاث، عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق). فحالة البلوغ والاستيقاظ والإفاقة تضاد حالات الصبا والنوم والجنون، وقصد بالغاية هنا استيعاب رفع القلم لتلك الأزمنة بحيث لم يَدَع ولا آخر الأزمنة الملاصقة للبلوغ والاستيقاظ والإفاقة، وهذا تحقيق للعموم.

ومنه قوله تعالى: ﴿حتى مطلع الفجر﴾ [سورة القدر / ٥] قُصِدَ به تحقيق أن الحالة الملاصقة لطلوع الفجر مما شمله «سلام» بما قبلها بطريق الأَوْلى. وكذلك قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ [سورة البقرة / ٢٢٢] فإن حالة الطهر لا يشملها اسم الحيض.

والصورة الثانية: غاية شملها العموم، أتت أو لم تأت. فهذه أيضاً لا يؤتى بها إلا لتحقيق العموم، كقولك: قرأت القرآن من فاتحته إلى خاتمته. والمراد تحقيق قراءتك للقرآن كله، بحيث لم تَدَع منه شيئاً، وكذلك قَطَعتُ أصابعه من الخِنْصر

إلى البنصر[1]، المراد تحقيق العموم واستغراقه لا تخصيصه. انتهى.

وحاصله أن ما يشمله العموم لو لم يأت هو مراد الأصوليين، ووراءه صورتان: ما لم يشمله ألبتة، وما يشمله / وإن أتت. وهاتان لا تكون الغاية فيهما للتخصيص. ١/١٧٠

هذا كله في حكم ما بعد الغاية نفسها، **هل يدخل في المغيّا**، كقولك: أكلت حتى قمت؟ هل يكون القيام محلاً للأكل؟ فيه مذاهب:

أحدها: أنه داخل فيما قبله.

والثاني: لا يدخل، وهو مذهب الشافعي والجمهور، كما قاله الإمام في «البرهان».

والثالث: أنه لا يدل على شيء، واختاره الآمدي. وهو ظاهر كلام الرافعي في باب الوضوء.

والرابع: إن كان من جنسه دخل وإلا فلا، نحو بعتُك التفاح إلى هذه الشجرة، فينظر في تلك الشجرة أهي من التفاح فتدخل أم لا، فلا تدخل؟ قاله الرُّوْياني في «البحر» في باب الوضوء، وحكاه أبو إسحاق المَرْوَزِي عن المُبَرِّد.

والخامس: قال في المحصول: وهو الأولى إن تميَّز عما قبله بالحسّ، نحو ﴿أتموا الصيام إلى الليل﴾ [سورة البقرة / ١٨٧] فإن حكم ما بعدها خلاف ما قبلها، وإن لم يُميَّز حساً استمر ذلك الحكم على ما بعدها، مثل: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ [سورة المائدة / ٦] فإن المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس. قال القَرَافي: وقول الإمام: يكون ما بعدها مخالفاً لما قبلها مدخول من جهة أنا لا نعلم خلافاً فيما بعد الغاية. وهذا يقتضي ثبوت الخلاف فيه، والخلاف ليس إلا في الغاية نفسها.

والسادس: إن اقترن «بمِنْ» لم يدخل، نحو بعتك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة، فلا يدخل في البَيع؛ وإن لم يقترن جاز أن يكون تحديداً، وأن يكون بمعنى «مع».

---

(١) كذا في الأصل ولعل صوابه «من الخنصر إلى الخنصر» وإلا لم يتحقق العموم.

قال إمام الحرمين في «البرهان»: إنه مذهب سيبويه. وأنكره عليه ابن خروف. وقال: لم يذكر سيبويه منه حرفاً، ولا هو مذهبه؛ والذي قاله في كتابه: إن «إلى» منتهى الابتداء. تقول: من مكان كذا إلى كذا، وكذلك «حتى» قال: ولها في الفعل حالٌ ليس «لإلى». تقول: قمت إليه، فتجعله منتهاك من مكانك، ولا تكون «حتى» هنا. فهذا أثر «إلى»، وأصلها، وإن اتسعت فهي أعم في الكلام من «حتى». تقول: قمت إليه، فتجعله منتهاك من مكانك. ولا تقول: «حتاه». هذا لفظ سيبويه. ولم يذكر في كتابه غير ذلك.

وهذا كله في غاية الانتهاء، أما غاية الابتداء ففيها قولان فقط. قاله القَرَافي.

وطرد الأصفهاني الخلاف فيها، فقال: وفيها مذاهب: يدخلان. لا يدخلان، ثالثها: تدخل غاية الابتداء دون الانتهاء. رابعها: إن قرب[1] حسا خرجت، وإلاّ دخلت. خامسها: إن اختلف الجنس خرجت. ثم قال القَرَافي: وهذا الخلاف مخصوص «بإلى» ولا يجرى في «حتى» لقول النحاة: إن المعطوف بحتى شرطه أن يكون من جنس ما قبلها، وداخلاً في حكمه، وآخر جزء منه أو متصلاً به، أو فيه معنى التعظيم أو التحقير، فقطعوا باندراج ما بعدها في الحكم، وخالفه الأصفهاني. وقال: بل يجرى فيها، وهي إذا جاءت عاطفة ليست بمعنى «إلى» فلا منافاة بين قول النحويين والأصوليين.

وههنا أمور:

أحدها: أن هذا الخلاف محله في غايةٍ يتقدمها لفظ يشملها على ما سبق تقريره.

الثاني: أن من شَرْط المُغَيَّا أن يثبت قبل الغاية، ويتكرر حتى يصل إليها، كقولك: سرت من البصرة إلى الكوفة؛ فإن السير الذي هو المغيَّا ثابت قبل الكوفة، ويتكرر في طريقها. وعلى هذا يمنع أن يكون قوله تعالى: ﴿إلى المرافق﴾ [سورة المائدة / ٦] غاية لغسل اليد، لأن غسل اليد إنما يحصل بعد الوصول إلى الإبط. فليس ثابتاً قبل المرفق الذي هو غاية، فلا ينتظم غاية له، وإنما ينتظم أن

(١) كذا في الأصل، وما تقدم يقتضي «إن تُميِّزت حسًا . . الخ».

لو قيل: اغسلوا إلى المرافق لأن مطلوب الغسل ثابت إلى المرفق ومتكرر.

قال بعض الحنفية: فتعين أن يكون المغيا غير الغَسْل، ويكون التقدير: اتركوا من آباطكم إلى المرافق فيكون مطلق الترك ثابتاً قبل المرفق، ويتكرر إليه، ويكون الغسل نفسه لم يُغَيَّ، وفي هذا يتعارض المجاز والإضمار، فإنه إما أن يتجوز بلفظ اليد إلى جزئها حتى يثبت قبل الغاية، ولا يضمر. وإما أن يضمر كما يقول: هذا الحنفي، ومن هذا قوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ [سورة البقرة / ١٨٧] يقتضي ثبوت الصيام بوصف التمام قبل غروب الشمس، ويتكرر إلى غروبها، وليس كذلك. ويشكل كون الليل غاية للصوم التام، وإنما ينتظم، لو قيل: صوموا إلى الليل.

قال القَرَافي: أورده الشيخ عز الدين، وأجاب عنه بأن المراد أتموا كل جزء من أجزاء الصوم بسننه وفضائله. وكرروا ذلك إلى الليل، والكمال في الصوم قد يحصل في جزء من أجزاء الصوم دون جزء، من جهة اجتناب الكذب والغيبة والنميمة وغير ذلك مما يأباه الصومُ، وكذلك آدابه الخاصة: كترك السواك، والتفكر في أمور النساء، وغير ذلك. فأمرنا بتكرير هذا إلى غروب الشمس.

الثالث: أن أصحابنا في الفروع صححوا عدم دخولها فيها فيما إذا قال: بعتك من هذا الجدار إلى هذا الجدار، لم يدخل الجدَارَانِ في البيع. وصححوا دخول غاية الابتداء دون الانتهاء فيما لو قال: له على من درهم إلى عشرة، أو ضمنت مالك عليه من درهم إلى عشرة. فالصحيح لزوم تسعة، ولو شرط في البيع الخيار إلى الليل انقطع الخيار بغروب الشمس خلافاً لأبي حنيفة، فإنه أثبته إلى طلوع الفجر، وكذا إذا باعه بثمن إلى شهر لم يدخل الشهر الثاني في الأجل. ولو وكله في بيع عينْ بعشرة مؤجلة إلى يوم الخميس، لم يدخل يوم الخميس في الأجل. قاله في «البحر» ولو حلف ليقضينَ حقه إلى رأس الشهر، لم يدخل رأس الشهر في اليمين؛ بل يجب تقديم القضاء عليه. ولو قال: أردت «بإلى» معنى «عند» ففي قبوله وجهان، حكاهما الغزالي في «البسيط» ورجح القبول.

التخصيص بالبدل

أعني بدل البعض من الكل، نحو أكلت الرغيف ثلثه، ومنه قوله تعالى: ﴿ثم عموا وصموا كثير منهم﴾ [سورة المائدة / ٧١] ذكره ابن الحاجب في مختصره. وأنكره الصفي الهندي، قال: لأن المبدل كالمطروح، فلم يتحقق فيه معنى الإخراج، والتخصيص لابد فيه من الإخراج، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ [سورة آل عمران / ٩٧] ، أن تقديره ولله حج البيت على من استطاع، وكذا أنكره الأصفهاني شارح «المحصول». وهذا أحد المذاهب فيه، والأكثرون على أنه ليس في نية الطرح.

قال السِّيرافي: زعم النحويون أنه في حكم تنحية الأول، وهو المبدل منه، ولا يريدون بذلك إلغاءه، وإنما مرادهم أن البدل قائم بنفسه، وليس تبيينا للأول كتبيين النعت الذي هو تمام المنعوت، وهو معه كالشيء الواحد، ومنهم من قال: لا يحسن عَدّ البدل، لأن الأول في قولنا: أكلت الرغيف ثلثه، يشبه العام المراد به الخصوص، لا العام المخصوص.

تنبيهان

الأول: إذا جعلناه من المخصصات فلا يجيء فيه خلاف الاستثناء في اشتراط بقاء الأكثر؛ بل سواء قلّ ذلك البعض أو سَاوَاه أو زاد عليه، كأكلت الرغيف ثلثه أو نصفه أو ثلثيه.

الثاني: يلتحق ببدل البعض/ في ذلك بَدَلُ الاشتمال، لأن في كليهما بيانا وتخصيصا للمبدل منه. ١٧٠/ب

التخصيص بالحال

هو في المعنى كالصفة ، وظاهر كلام البيضاوي أنه إذا تعقب جملا عاد إلى الجميع بالاتفاق، نحو أكرم ربيعة، وأعط مُضَر، نازلين بك. لكن صرح في «المحصول» بأنا نخصه بالأخيرة على قاعدة أبي حنيفة رحمه الله تعالى .

التخصيص بالظرفين والجار والمجرور

نحو أكرم زيدا اليوم، أو في مكان كذا، ولو تعقب جملا، فظاهر كلام البيضاوي الاتفاق على رجوعه إلى الجميع. وصرح في «المحصول» في الجار والمجرور بأنا نخصه بالأخيرة، أما لو توسط فذكر ابن الحاجب في مسألة: «لا يقتل مسلم بكافر» أن قولنا: ضربت زيدا يوم الجمعة وعمراً ما يقتضي أن الحنفية يقيدون به الثاني أيضاً .

وقال أبو البركات بن تيمية: فأما الجار والمجرور مثل أن نذكر جملا، ثم تقول: على أنه أو بشرط أنه، ينبغي أن يتعلق بالجميع قولا واحدا، لتعلقه بالكلام لا بالاسم، فهو بمنزلة الشرط اللفظي.

التمييز

نحو له عندي ملء هذا ذهبا. وإن تعقب جملا، فظاهر كلام البيضاوي عوده إلى الجميع بالاتفاق. وينبغي أن يأتي فيه ما سبق في الحال، ويشهد للخلاف عندنا ما لو قال: له عندي كذا وكذا درهما، فيلزمه درهمان على المذهب. وفي قول درهم وشيء. والأول: ظاهر في العود إلى الجميع. والثاني: ظاهر في اختصاصه بالأخيرة. وما لو قال: له على خمسة وعشرون درهما، هل قوله: درهما، تفسير لما يليه من الجملتين، أو هو تفسير للجملتين؟ فيه وجهان، حكاهما الشَّاشي في «الحلية». ونسب الأول للإِصْطَخْرِي وابن خَيْرَان. والثاني: للجمهور. وبنى عليهما ما لو قال: بعتك هذا بخمسة وعشرين درهما. فعلى الأول لا يصح، وعلى الثاني يصح.

مسألة

المميِّز إذا ورد على شيئين، وأمكن أن يكون مميزاً لكل واحد منهما، وأن يكون مميزا للمجموع، فيه خلاف، يتخرج عليه مسألة: لو قال: إن حضتما حيضة، فأنتما طالقان، وجهان: أحدهما: أنه لكل منهما. والثاني: للمجموع، وهو محال فيكون تعليقا بمستحيل، ومِثْلُهُ: إن دخلتما هاتين الدارين.

المفعول معه وله

كل منهما مقيِّد للفعل، ويفترقان من جهة أن المفعول له هو الغرض الحامل على الفعل، فهو لازم للفعل في المعنى، بخلاف المفعول معه. قال بعض النحويين: وفي المفعول معه الفاعل مصاحب له، لا أنه مشترك مع صاحب الفعل في الفعل.

مسألة

قال الأستاذ أبو إسحق الأسفرايني في كتابه: اختلفوا في الجملتين المتصلتين إذا أمكن إفراد كل واحدة بلفظها وحكمها، وقام الدليل على تخصيص إحداهما من غير استثناء أو وصف متصل بهما، فقال الأكثرون: إنه لا يؤثر فيما اتصل به، ولا يحمل على حكمه إلا بمثل دليله. وقال آخرون: إنه يوجب التسوية بينهما، وإذا لم يمكن إفراد كل واحدة منهما بالحكم واللفظ كانتا كالجملة الواحدة، والاستثناء عامل فيهما معا، وإن اختصت الدلالة بإحداهما.

مسألة

قال: وكذلك الحكم في الضمير، إذا اتصل بأحد الأجناس مع العطف فإنه يعود إلى الجميع، كقولهم: أعطيت بني زيد، وأكرمت بني عمرو، وأكرموني وأعطوني. وكقولهم: جاءني بنو فلان، وهم أكلوا، فالهاء والميم والواو والألف في الجمع راجع إلى جميع ما تقدم، لا يخص منه شيء إلا بدليل. فإن جمع بين الذكور والإناث، فإن وُصِلَ الكلام بسمة الجمع الموضوعة للإناث كانت للجنس المختص بها في أصل الوضع، كقولك: جاءني مسلمون ومؤمنات، فأكلن. ويجوز حمله على الجميع بدليل نحو فأكلن، وأكلوا على الاختصار. وإن وصِل بالسمة الموضوعة لجمع الذكور. فالظاهر رجوعها إلى الذكور، ولا يحمل على الجميع إلا بدليل.

قال: ولا فرق في ذلك بين تقديمهم ما تعود الكناية إليه على غير جنسه، أو تقديم جنسه عليه في أن الظاهر رد الضمير.

مسألة

إذا ذكر حكم، وعقب بشرط ثم ذكر بعده إشارة، هل تعود للشرط أو للأصل؟ فيه خلاف بيننا وبين الحنفية، أصله أنه لا يكره للمكّي التمتع والقِران، ولا يلزمه الدم عندنا وعنده يكره، ويلزمه الدم. ومنشأ الخلاف من قوله تعالى: ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام﴾ [سورة البقرة/١٩٦] إلى أن قال: ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ [سورة البقرة/١٩٦] فعندنا ذلك يرجع إلى الدم وعنده إلى أصل التمتع.

التخصيص بالأدلة المنفصلة

والمراد منه ما يستقل بنفسه، ولا يحتاج في ثبوته إلى ذكر لفظ العام معه . وقد ذكروها ثلاثة : الحس ، والعقل ، والدليل السمعي. قال القَرَافي: والحصر غير ثابت، فقد بقي التخصيص بالعوائد، كقولك: رأيت الناس فما رأيت أفضل من زيد، والعادة تقضي بأنك لم تَرَ كلَّ الناس. وكذا التخصيص بقرائن الأحوال كقولك لغلامك : ائتني بمن يحدّثني، فإن ذلك لمن يصلح لحديثه في مثل حاله. والتخصيص بالقياس إلا أن يدعي دخوله في السمعي.

قلت: وقد ذكر الرافعي في باب الوكالة أن القرائن قد تَقْوَى فيترك لها إطلاق اللفظ. قال: ألا ترى أنه إذا أمره في الصيف بشراء شيء[1] لا يشتريه في الشتاء. قال: وقد يتعادل اللفظ والقرينة، وينشأ من تعادلهما خلاف في المسألة ، ثم نقل بعد أوراق عن الإمام في الكلام على أن الوكيل هل يُوَكِّل؟ أن الخلاف ناظر إلى اللفظ والقرينة، وفي القرينة تردد في التعميم والتخصيص، وفي هذا فائدة أخرى، وهي أن القرائن [قد] يثبت فيها العموم .

الأول: (التخصيص بدليل) العقل

يجوز التخصيص بدليل العقل ضروريا كان أو نظريا؛ فالأول : كتخصيص قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [سورة الزمر/٦٢] فإنا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقا لنفسه. والثاني: كتخصيص قوله تعالى: ﴿ولله على الناس﴾ الآية [سورة آل عمران/٩٧] فإنا نخصص الطفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب. قال الشيخ أبو حامد الأسفرايني: ولا خلاف بين أهل العلم في ذلك .

(١) بيض في الأصل هنا لكلمة لعلها «ثلج» أو نحو ذلك.

قال القاضي أبو بكر: وصورة المسألة أن الصيغة العامة إذا وردت واقتضى العقل امتناع تعميمها، فيعلم من جهة العقل أن المراد بها خصوص ما لا يحيله العقل، وليس المراد به أن العقل صلة للصيغة نازلة له منزلة الاستثناء المتصل بالكلام؛ ولكن المراد به ما قدمناه، أنا نعلم بالعقل أن مطلق الصيغة لم يُرَدْ تعميمها.

وقد منع بعضهم التخصيص بالعقل، وهو ظاهر نص الشافعي في «الرسالة»، فإنه قال في باب: ما نزل من الكتاب عاما يراد به العام ويدخله الخصوص، ثم قال الشافعي/: قال الله عز وجل: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [سورة الزمر/ ٦٢] ١/١٧١ا
وذكر قوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها﴾ [سورة هود/٦] فهذا عام لا خصوص فيه، فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك، فالله خالقه، وكل دابة فعلى الله رزقها، ويعلم مستقرها ومستودعها. انتهى.

وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أصحاب الشافعي، لأن التخصيص من العموم لِمَا يصح دخوله فيه، لولا دليل التخصيص، فأما الذي يستحيل دخوله في عموم الخطاب فليس خروجه عنه تخصيصا.

وقال في كتاب «التحصيل»: إن الشافعي نص عليه، قال في قوله تعالى ﴿الله خالق كل شيء﴾ [سورة الزمر/ ٦٢]: إنه عام لا خصوص فيه. واعترض ابن داود عليه بتخصيص كلامه، وصَرْفِهِ عن ظاهره. وأجاب ابن سُريج والصَّيْرفي عنه بأن التخصيص معناه أن يَخْرُجَ عن عموم اللفظ بالدليل ما كان يجوز دخوله فيه من طريق العقل؛ فأما الذي يستحيل دخوله في عموم اللفظ، فإن خروجه عن الخطاب لا يكون تخصيصا. انتهى.

وفصَّل الشيخ أبو إسحق في «اللمع» بين ما يجوز ورود الشرع بخلافه، وهو ما يقتضيه العقل من براءة الذمة، فيمتنع التخصيص به، لأن ذلك إنما يستدل به لعدم الشرع، فإذا ورد الشرع سقط الاستدلال به وصار الحكم للشرع، فأما ما لا يجوز ورود الشرع بخلافه كالذي دل العقل على نفيه، فيجوز نحو: ﴿الله خالق

كل شيء﴾ [سورة الزمر/٦٢] فإن المراد ما خلا الصفات لدلالة العقل على ذلك. انتهى. وهذا يحسن أن يكون تقييداً لكلام مَنْ أطلق، لا مذهباً آخر.

ثم قال القاضي وإمام الحرمين وابن القشيري والغزالي وإلْكِيا الطبري وغيرهم: النزاع لفظي، إذ مقتضى العقل ثابت دون اللفظ إجماعا؛ لكن الخلاف في تسميته تخصيصا، فالخصم لا يسميه، لأن المخصص هو المؤثر في التخصيص، وهو الإرادة لا العقل، ولأن دليل العقل سابق، فلا يعمل في اللفظ؛ بل يكون مرتبا عليه. ومعنى قولنا: إنه مخصِّص أن الدليل دل على أن المراد به الخصوص، ولذلك العقل هذا الحظ[1]، والدليل لا يخص؛ ولكنه يعلم أنه القصد، فلا فرق إذَن بين دليل العقل والسمع في ذلك.

وكذا قال الأستاذ أبو منصور: أجمعوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم العموم، واختلفوا في تسميته تخصيصا، ومنهم من قال: إنه معنوي، ثم اختلفوا، فقيل: وجهه عند من لا يقول به، أن اللفظ غير موضوع له، لأنه لا يوضع لغير المعقول، فيكون انتفاء الحكم لعدم المقتضى، وهو حجة، وحقيقة عنده قطعا. ومن قال: إنه مخصص كان مجازا على الخلاف في العام إذا خُصَّ، فيجري فيه الخلاف على هذا، ولا يجري على الأول.

وقيل: بل الخلاف راجع إلى التحسين والتقبيح العقليين، وهو قول أبي الخطاب من الحنابلة. قال: المنع بناء على أن العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح، وأن الشرع يَرِد بما لا يقتضيه العقل. وأنكره الأصفهاني.

وقال النَّقْشَواني: الكلام ليس في مطلق العموم؛ بل في العمومات الدالة على الأحكام الشرعية. فإن الفقيه لا ينظر في غير أدلة الشرع، وكذا الأصولي. وحينئذ فالعقل لا مجال له في تحصيل هذه العمومات إلا بالنظر في دليل آخر شرعي؛ فإذا فرضنا نصا يقتضي إباحة القتل، فالعقل إنما يخصصه لو أدرك المصلحة، وكيف يدركها؟ فلا يخصصها. انتهى. وهذا الذي قاله مردود بما سبق عن القاضي وغيره في تصوير المسألة.

---

(١) المعنى غير بَيِّن. ولعل في العبارة حذفا أو تحريفاً.

وقال الأستاذ أبو إسحق: اختلفوا هل يدخل في العموم ما يمنع العقل إجراء الحكم فيه؟ على قولين: أحدهما: أنه لا يتناوله، فيخرجه به دليله. والثاني: أنه يتناوله كغيره إلا أن الدليل أوجب إخراجه عنه.

قال: **وفائدة الخلاف** هنا: أن اللفظ إذا ورد عنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ في إسقاط أو إيجاب أو حظر أو إباحة، فهل يستدل به على وجوب تلك الأحكام عليه أو لا؟ هذا كلامه، وهو أثبت معقول في هذه المسألة.

تنبيهان

الأول: من أمثلتهم ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [سورة البقرة/٢٨٤] وينبغي أن يعلم أن الشيء مصدر شاء يشاء، فهو من أسماء الأفعال، فإطلاقه على الذوات من باب إطلاق المصدر على المفعول، كقوله تعالى: ﴿هذا خلق الله﴾ [سورة لقمان/١١] أي مخلوق الله، ونحو درهم ضَرْب الأمير، أي مضروب الأمير. فقولنا: هذا شيء في الذوات، أي مُشَاءٌ[1] فحقه أن يكون ما تتعلق به المشيئة، إما بالفعل كالموجودات أو بالقوة كالمعدوم الممكن. فقوله: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [سورة البقرة/٢٠] ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ [سورة الأنفال/٧٥] وما شاكله على عمومه، لأن إلهاً ثانياً ونحوه من المحالات، فلا تتعلق به المشيئة لا بالفعل، ولا بالقوة، فلا يسمى شيئا، فلا يدخل في قوله: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [سورة البقرة/٢٠] فلا يقال: إنه عام مخصوص، فإنه لم يدخل فيه المحال لذاته.

والشيء عند أهل السنة يخص الموجود لا المعدوم، خلافا للمعتزلة، فإنهم يقولون في المعدوم الذي يصح وجوده: شيء. وأما المستحيل فلا خلاف عند المتكلمين في أنه لا شيء.

وغلط الزمخشري على المعتزلة، فأدخل المستحيل في اسم الشيء، وإنما هذا مذهب النحاة، فإن سيبويه وقع له أن الشيء عام متناول. قال: هو كما تقول:

(١) حقه أن يقول: «مَشيء» وأصله مَشْيُوء، لأنه اسم مفعول من الثلاثي.

معلوم، ولا خفاء في أن المعلوم يدخل فيه المستحيل، على أن أبا هاشم يقول: العلم بالمستحيل علم لا معلوم له.

ومما يحقق أن الشيء مختص بالموجودات أنه مصدر من شاء يشاء إذا قصد، فكأن الشيء هو المقصود إليه، وإنما يقصد الموجود، لا المعدوم والمستحيل. وأيضا فإطلاق الشيء على الذات الكريمة فيه خلاف، ولئن سُلم فهو من باب المشكل؛ لأنه شيء قديم واجب الوجود لذاته، لا يشاكله شيء من المخلوقات. وقيل: بل يسمى شيئا بمعنى الشائي ، والمخلوقات تسمى شيئا بمعنى المشاء، فالمعنى مختلف. فيكون مشتركا.

الثاني: من حكم الدليل العقلي أن لا يخصِّص إلا بالقضايا العقلية، ومن حكم الدليل السمعي أن لا يخصص إلا بالقضايا السمعية. والدليل العقلي لا يتصور فيه إخراج أمر خاص من خطاب عام، وإنما يتصور ذلك في الدليل السمعي، والدليل العقلي لا يكون إلا متقدما، بخلاف السمعي. ذكره العبدري في «شرح المستصفى».

الثاني :

[دليل] الحس

كقوله: ﴿وأوتيت من كل شيء﴾ [سورة النمل/٢٣] مع أنها لم تُؤت ما كان في يد سليمان، وكذلك قوله تعالى: ﴿تدمر كل شيء﴾ [سورة الأحقاف/٢٥] وقوله ﴿يُجْبَى إليه ثمرات كل شيء﴾ [سورة القصص/٥٧] وفي عدّ هذا نظر، لأنه من العام الذي أريد به الخصوص، وهو خصوص ما أوتِيَتْه هذه، ودمرته الريح، لا من العام المخصوص. ولم يحكوا هنا الخلاف السابق في التخصيص بالعقل، وينبغي طرده. ونازع الغزالي في تفريقهم بين دليل الحس ودليل العقل، لأن أصل العلوم كلها الحس كما ذكره في مقدمة «المستصفى».

الثالث: الدليل السمعي

وفيه مباحث: الأول في تخصيص المقطوع بالمقطوع

وفيه مسائل: الأولى: يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب

في قول جمهور/ الأمة، خلافا لبعض الظاهرية المتمسكين بأن المخصِّص بيان ١٧١/ب للمراد باللفظ، فيمتنع أن يكون بيانه إلا من السنة، لقوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [سورة النحل/٤٤] ولنا أنه وقع، لأن الله تعالى قال: ﴿والمطلقات يتربصن﴾ الآية [سورة البقرة/٢٢٨]، وهي عامة في الحوامل وغيرهن، فخص أولات الحمل بقوله: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ [سورة الطلاق/٤] وخص به أيضا المطلقة قبل الدخول بقوله: ﴿فما لكم عليهن من عدة تعتدونها﴾ [سورة الأحزاب/٤٩].

وما قالوه مُعارض بقوله: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾ [سورة النحل/٨٩] والجمع بين الآيتين أن البيان تحصَّل من الرسول عليه السلام، وذلك أعم أن يكون منه أو على لسانه.

وقال الشريف الْمُرْتَضَى في «الذريعة»: الخلاف يرجع إلى اللفظ، والمخالف يسمى التخصيص بيانا[1].

الثانية: يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها، والخلاف فيه أيضا، وحكى الشيخ أبو حامد عن داود أنهما يتعارضان، لا ينبىء أحدهما عن الآخر. وقال القاضي عبد الوهاب: منع قوم تخصيص السنة بالسنة. لأن الله تعالى جعله مبيِّنا، فلو احتاجت إلى بيان لم يكن للرد إليه معنى.

(١) لعل الصواب «لا يسمى الخ»

الثالثة: يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة، قولا واحدا بالإجماع، كما حكاه الأستاذ ابو منصور. وقال الآمدي: لا أعرف فيه خلافا، لكن حكى بعضهم في الفعلية خلافا. وقال الشيخ أبو حامد الأسفرايني: لا خلاف في ذلك، إلا ما يحكى عن داود في إحدى الروايتين. وقال ابن كُج: لا شك في الجواز، لأن الخبر المتواتر يوجب العلم كما أن ظاهر الكتاب يوجبه.

وألحَقَ الأستاذ أبو منصور بالمتواتر الأخبار التي يقطع بصحتها. كتخصيص آية المواريث بحديث: (لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم) وهو مثال للقولية. ومثلوا للفعلية بأن قوله: ﴿الزانية والزاني﴾ [سورة النور / ٢] مخصوص بما تواتر عندهم من رجم المحصن.

تنبيه

كلام الشافعي في «الرسالة» يقتضي أن السنة لا تخص القرآن إلا إذا كان فيه احتمال التخصيص، فإنه قال فيها: ولا يقال خاص حتى تكون الآية تحتمل أن يكون أريد بها الخاص، فأما إن لم تكن محتملة له فلا يقال فيها بما لا تحتمل الآية، وهو الثابت في الحديث، أنه يؤخذ من كل حالم دينار[1]، وهو نظير قوله في نسخ السنة القرآن.

الرابعة: يجوز تخصيص السنة المتواترة بالكتاب عند الجمهور، وعن بعض فقهاء أصحابنا المنع، وعن أحمد روايتان. قال ابن برهان: وهو قول بعض المتكلمين. وقال مكحول، ويحيى بن أبي كثير: السنة تَقْضي على الكتاب، والكتاب لا يقضي على السنة.

---

(١) كذا في الأصل ولا يظهر وجه ارتباطه بما قبله. ولعل قلم الناسخ نقله خطأ مما يأتي من كلام ابن حزم بعد صفحة، بعد قوله «اراد جزية معلومة».

تنبيه

سيأتي في باب النسخ من كلام الشافعي أن السنة لا ينسخها القرآن إلا إذا كان معها سنة تبين أنها منسوخة، وإلا خرجت السنن عن أيدينا، فيحتمل أن لنا هنا اشتراطه، ويحتمل خلافه، والفرق أن النسخ رفع فهو أقوى من التخصيص.

الخامسة: يجوز تخصيص عموم الكتاب، وكذا السنة المتواترة بالإجماع لأنه لا يمكن الخطأ فيه، والعام يتطرق إليه الاحتمال. قال الآمدي: لا أعرف فيه خلافا، وكذا حكى الإجماع عليه الأستاذ أبو منصور. قال: ومعناه أن يعلم بالإجماع أن المراد باللفظ العام بعض ما يقتضيه ظاهره، وفي الحقيقة يكون التخصيص بدليل الإجماع، لا بنفس الإجماع، لكن حكى الإمام ابن القشيري الخلاف ههنا، فقال: يجوز التخصيص بالإجماع على معنى أنه إذا ورد لفظ عام، واتفقت الأمة على أنه لا يجري على عمومه، فالإجماع مخصص له كما قلنا في دليل العقل. والمخالف في تلك المسألة يخالف في هذه، وقد بيّنا أن الخلاف لفظي.

وقال أبو الوليد الباجي: يجوز التخصيص بالإجماع، فإذا أجمعوا على أن ما رفع عن العام خارج منه، وجب القطع بخروجه، وجوّزنا أن يكون تخصيصا، وأن يكون نسخا. انتهى.

وفيما ذكره من احتمال النسخ نظر.

وقال القَرَافي: الإجماع أقوى من النص الخاص، لأن النص يُحتمل نسخه، والإجماع لا ينسخ لأنه إنما ينعقد بعد انقطاع الوحي. وجعل الصَّيْرفي من أمثلته قوله تعالى: ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا﴾ [سورة الجمعة/٩] قال: وأجمعوا على أنه لا جمعة على عبد ولا امرأة. ومثّله ابن حزم بقوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [سورة التوبة/٢٩] واتفقت الأمة على أنهم إن بذلوا فلسا أو فاسين لم يجز بذلك حقن دمائهم، كما[1] قال: «الجزية» بالألف واللام علمنا أنه أراد جزية معلومة[2].

---

(١) لعل الصواب: فلما.

(٢) لعل كماله «وهو الثابت في الحديث أنه يؤخذ من كل حالم دينار»

البحث الثاني

في تخصيص المَقطوع بالمظنون

وفيه مسائل : الأولى : يجوز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد عند الجمهور[1]، وهو المنقول عن الأئمة الأربعة، فإن الخبر يتسلط على فحواه، وفحواه غير مقطوع به. قال إمام الحرمين: ومَن شك أن الصِّديق لو روى خبرا عن المصطفى عليه السلام في تخصيص عموم الكتاب لابتَدَرَهُ الصحابة قاطبة بالقبول، فليس على دراية في قاعدة الأخبار[2].

واحتج ابن السَّمْعاني في باب الأخبار على الجواز بإجماع الصحابة، فإنهم خصوا قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ [سورة النساء/١١] بقوله عليه السلام: (إنا معشر الأنبياء لا نُورث) فإن قالوا: إن فاطمة (رضي الله عنها) طلبت الميراث؟ قلنا: إنما طلبت النحلى[3] لا الميراث. وخصّ الميراث بالمسلمين عملا بقوله عليه الصلاة والسلام: (لا يرث المسلم الكافر). وخصوا قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ [سورة البقرة/ ٢٧٥] [بما ورد] عن أبي سعيد في بيع الدرهم بالدرهمين. وخصوا قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ [سورة التوبة/٥] بخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس: «سنوا [بهم سنة] أهل الكتاب» والمجوس مشركون.

---

(١) ذكر في جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد ستة أقوال، هذا أولها.

(٢) العبارة في الأصل هكذا: فليس على دراية من قاعدة على الأخبار. والتصويب من البرهان للجويني.

(٣) النُحْلَى على وزن فُعْلَى العطية كما في اللسان، وقد صحف الكلمة ناسخ الباريسية فكتبها «المتجلى» وفي القاهرية «المنحل».

وأما قول عمر (رضي الله عنه): لا ندع كتاب الله ولا سنة نبينا لقول امرأة. فيحتمل أن يكون معناه لا ندع كتاب نبينا نسخا، فإنه لا يقال لمن خص آية من القرآن: إنه ترك القرآن، وإنما يقال ذلك لمن ادعى النسخ. انتهى.

والقول الثاني: المنع مطلقا، وبه قال بعض الحنابلة، كما حكاه أبو الخطاب. ونقله الغزالي في «المنخول» عن المعتزلة، لأن الخبر لا يقطع بأصله بخلاف القرآن، ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء. ونقله أبو الحسين بن القَطَّان عن طائفة من أهل العراق، وأنهم لأجله منعوا الحكم بالقرعة، وبالشاهد واليمين. ولنا أن الله تعالى أمرنا باتباع نبيه، ولا فرق بين أن يكون مخصصا للظاهر أو مبتدئاً، ولا معنى لإمكان التخصيص مع القول بحجيَّة خبر الواحد.

قال أهل العراق [به] في الجملة وخالفونا في التفصيل، فقالوا: وقوله تعالى: ﴿وأحلّ لكم ما وَراء ذلكم﴾ [سورة النساء /٢٤] إنه مخصوص بقوله عليه الصلاة والسلام: (لا تنكح المرأة على عمتها). وهو خبر واحد، وكذا قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما/ أوحي إليَّ محرما﴾ الآية. [سورة الأنعام/ ١٤٥] فقالوا: بتحريم أكل كل ١/١٧٢ ذي ناب من السباع.

الثالث: التفصيل بين ما دخله التخصيص، وما لم يدخله، فإن لم يدخله يبقى على حقيقته، وما دخله بقي مجازا، وضعفت دلالته، ونقلوه عن عيسى بن أبان. وهو مشكل بما سبق عنه من أن العام المخصوص ليس بحجة، لأنه إذا كان حجة لم يبق للقول بتخصيصه فائدة، إذ فائدة التخصيص بيان أن الصورة المخصوصة لا يتناولها حكم العموم، والتقدير: لم يبق له حكم، أو له حكم مجمل غير معلوم، فيحتاج إلى البيان، فكيف يجتمع القول بكونه لا يبقى حجة، مع قوله بجواز تخصيصه بخبر الواحد!!

وقد حكى إمام الحرمين في «التلخيص من كتاب التقريب» عنه أنه إن خص بقطعي جاز تخصيص باقيه بخبر الواحد، وإلا فلا يجوز افتتاح تخصيصه به. ثم قال: وهذا مبنيّ على أصلٍ له قدمناه، وهو أن العموم إذا خص بعضه صار مجملا في بقية المسميات لا يسوغ الاستدلال به فيها. فجعل الخبر على التحقيق مُثْبِتاً

حكما ابتداء، وليس سبيله سبيل التخصيص إذا حقّقته، فإنه لا يجوز الاستدلال باللفظ المجمل في عموم ولا خصوص قبل ورود الخبر وبعده. انتهى.

ولم أر ذلك في «التقريب» للقاضي، وإنما حكي عنه تجويز تخصيص العام الذي أُجمع على تخصيصه، أو قام الدليل على تخصيصه بكل وجه، لأنه يصير بالتخصيص حينئذ مجملا ومجازاً، فيجوز لذلك إعمال خبر الواحد في تخصيص أشياء أخر منه.

ونحوه قول الشيخ أبي حامد عن أبي حنيفة: إن كانت الآية العامة دخلها التخصيص جاز تخصيصها بخبر الواحد، لأنها تصير بالتخصيص كالمجملة، فيكون ذلك كالبيان، وبيان المجمل بخبر الواحد يجوز.

وقال في «المحصول»: فأما قول عيسى بن أَبان والكَرْخي فيبنيان على حرف واحد، وهو أن العام المخصوص عند عيسى مجاز، والمخصوص بالدليل المنفصل عند الكَرْخي مجاز، وإذا صار مجازا صارت دلالته مظنونة، ومَتْنُه مقطوع، وخبر الواحد متنه مظنون ودلالته مقطوعة، فيحصل التعادل. فأما قبل ذلك فإنه حقيقة في العموم، فيكون قاطعا في متنه ودلالته، فلا يرجّح عليه المظنون.

وهذا المأخذ الذي ذكروه تردَّدَ فيه أبو بكر الرازي في أصوله، فقال: إن لم يثبت خصوصه بالاتفاق، لم يجز تخصيصه، وإلا فإن ثبت واحتمل اللفظ معاني واختلف السلف فيها، وكان اللفظ يفتقر إلى البيان جاز تخصيصه، وتبيينه بخبر الواحد.

قال: وهذا عندي مذهب أصحابنا، وعليه تدل أصولهم ومسائلهم، واحتج بكلام عيسى بن أبان، وذكره. قال: فنص عيسى على أن ظاهر القرآن الذي لم يثبت خصوصه بالاتفاق لا يخص بخبر الواحد، ثم قال: ويحتمل أن يكون قال ذلك لأنه كان من مذهبه أن العام إذا خص سقط الاستدلال به فيما عدا المخصوص على ما كان يذهب إليه الكَرْخي؛ ويحتمل أن يكون مذهبه القول بعموم اللفظ فيما عدا المخصوص، لأنه أجاز تخصيص الباقي مع ذلك بخبر الواحد؛ لأن ما ثبت خصوصه بالاتفاق مما سوَّغ الاجتهاد في ترك حكم اللفظ لأنه

صار مجازا، أما إذا كان اللفظ محتملا لمعان فيقبل خبر الواحد في إثبات المراد به. انتهى.

ونقل الأستاذ أبو منصور عن عيسى أنه لا يجوز أن يخص عموم القرآن بخبر الواحد إلا أن يكون قد خص بالإجماع فيُزادُ في تخصيصه بخبر الواحد. قال: وقال: وإن كانت الآية مجملة، واختلف السلف في تأويلها، قُبلَ خبر الواحد في تفسيرها وتخصيصها.

وقال بعض المحققين من الحنفية: لا خلاف بين أصحابنا في أن العام إذا خص منه شيء بدليل مقارن جاز تخصيصه بعد ذلك متراخيا، وأما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه ابتداء بدليل يتأخر عنه عند الشيخ أبي الحسن الكرخي، وعامة المتأخرين من أصحابنا، وعند بعض أصحابنا وأكثر الشافعية يجوز تخصيصه متراخيا ابتداء، كما يجوز متصلا.

قال: والمراد بعدم جواز التخصيص بالمتأخر أن المتأخر لا يكون بيانا، فإن المراد من العام بعضه ابتداء كما هو شأن التخصيص؛ بل يكون ناسخا لبعض أفراد العام بإخراجه عن حكم العام؛ بل بعد ثبوت الحكم فيه مقتصرا على الحال.

الرابع : إن كان التخصيص بدليل منفصل جاز، وإن كان بمتصل فلا، قاله الكَرْخي، لأن تخصيصه بمنفصل يصيّره مجازا على مذهبه، فتضعف دلالته، وهذا المذهب وما قاله مبني على أن دلالة العام على أفراده قطعية، فإن قلنا: ظنية جاز التخصيص به، ولهذا قال ابن السمعاني: ما قاله ابن أبان مبني على أصل له لا نوافقه عليه.

الخامس : يجوز التعبّد بوروده، ويجوز أن يَرِد، لكنه لم يقع، حكاه القاضي في «التقريب» وحكى قولا آخر أنه لم يَرِدْ؛ بل ورد المنع منه.

السادس : الوقف. ثم قيل : بمعنى لا أدري. وقيل: بمعنى أنه يقع التعارض في ذلك القدر الذي دل العموم على إثباته والخصوص على نفيه، ويجري اللفظ العام

من الكتاب في بقية مسمياته، لأن الكتاب أصله قطعي، وفحواه مظنون، وخبر الواحد عكسه، فيتعارضان، فلا رجحان، فيجب الوقف.

وهذا قول القاضي أبي بكر في «التقريب»، وحكاه عنه إمام الحرمين في «التلخيص» وإلْكِيا الطبري. وقال: هو متجه جدا، ولكن الصحيح الجواز، لإجماع الصحابة عليه في مسائل، كنفي ميراث القاتل بقوله: (لا يرث القاتل)، مع قوله: ﴿يوصيكم الله﴾ [سورة النساء/١١] والنهي عن الجمع بين [المرأة وعمتها] مع قوله ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ [سورة النساء/٢٤] إلى غير ذلك. وغاية المخالف أن يقول: لعل الخبر كان متواترا عندهم، ثم استغنى عنه فصار آحادا، فقيل لهم: قد روى الصديق؛ (إنا معشر الأنبياء لا نورث) وطَرَحوا به ميراث فاطمة (رضي الله عنها)، فقالوا: كانوا عَلِمُوا ذلك، وإنما ذكَّرهم الصديق. قلنا: لو كان متواترا لم يَخْفَ على فاطمة. اهـ.

تنبيهان

الأول: يجب على أصل القاضي أن يجزم بالتخصيص، لأن القياس عنده مساو لعموم الكتاب لوقوفه في تخصيصه له كما سيأتي، فكيف يساوي هو ما دونه؟.

الثاني: ذكر ابن السمعاني أن الخلاف في أخبار الآحاد التي [لا] تجمع الأمة على العمل بها، أما ما أجمعوا عليه، كقوله: (لا ميراث لقاتل، ولا وصية لوارث) وكنهيه عن الجمع، فيجوز تخصيص العموم به قطعا، ويصير ذلك كالتخصيص بالمتواتر لانعقاد الإجماع على حكمها، ولا يضير عدم انعقاده على روايتها. وقد سبق في كلام الأستاذ أبي منصور ذلك أيضا، فإنه ألحق هذا القسم بالمتواتر. وقال

ابن كُج في كتابه: خبر الواحد يخص به ظاهر الكتاب عندنا، إذا كان لم يُجْمَعْ تخصيصه كآية الرضاع، فإن أجمع على تخصيصه جاز أن يقضي عليه بخبر الواحد فيما عدا ما أجمعوا عليه. كآية السرقة. وذهب قوم إلى أنه لا يجوز.

الثانية[1]: **يجوز تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد/**، ويجرى فيه الخلاف السابق، كما صرح به القاضي في «التقريب» وإمام الحرمين في «البرهان» وغيرهما، فإنكار مَن أنكر على البيضاوي ذلك غلط. ١٧٢/ب

فرع:

هل يجوز **تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقراءة الشاذة**؟ لم أر فيه نصا، وينبغي تخريجه على الخلاف في حجيّتها، فإن قلنا: ليست بحجة امتنع، أو حجة فكخبر الواحد. ثم رأيت في كتاب أبي بكر الرازي تجويزه إذا اشتهرت واستفاضت. قال: ولهذا أخذنا بقراءة ابن مسعود متتابعات، ومنَعْنَا به إطلاق ما في باقي الآية. فإن لم يكن كذلك لم يجز كالخبر سواء.

الثالثة: **يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس** عند الأئمة الأربعة. وقال ابن داود في «شرح المختصر»: إن كلام الشافعي يصرح بالجواز. وحكى القاضي من الحنابلة عن أحمد روايتين. وبه قال أبو الحسين البصري، وأبو هاشم آخرا. وحكاه الشيخ أبو حامد، وسليم عن ابن سُرَيْج أنه يجوز من طريق العموم لا القياس، بناء على رأيه في جواز القياس في اللغة. وبهذا كله يعلم أن ما نقله المتأخرون عن ابن سُرَيْج ليس بصحيح.

وكذلك حكوا القول بالجواز مطلقا عن الأشعري، وأنكره بعضهم، وليس كذلك. فإن إمام الحرمين في «مختصر التقريب» حكاه هكذا عن الأشعري، وحكى القاضي في «التقريب» عن الأشعري قولين في المسألة.

وقال سليم الرازي: لا يتصور التخصيص على مذهب الأشعرية، لأن اللفظ غير موضوع للعموم، وإنما هو مشترك كما تقرر، فإذا دل الدليل على أنه أريد به

(١) أي المسألة الثانية من مسائل تخصيص المقطوع بالمظنون.

أحد الأمرين لم يكن تخصيصا، وإنما هو بيان ما أريد به اللفظ. انتهى.

وكذا نقله القاضي في «التقريب» عن القائلين بإنكار الصيغ، واختاره الإمام فخر الدين في «المحصول»، ولذلك استدل على ترجيحه حيث قال: لنا أن العموم والقياس... الخ، لكنه اختار في «المعالم» المنعَ، وأطنب في نصرته، وهذا الكتاب موضوع لاختياراته، بخلاف «المحصول» فإنه موضوع لنقل المذاهب، وتحرير الأدلة؛ ثم إنه صرح في «المحصول» في أثناء المسألة بأن الحق ما قاله الغزالي فيما سيأتي في السادس.

والثالث[1]: **المنع مطلقا**. قاله أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم ثم رجع ابنه ووافق الجمهور. ونقله الشيخ أبو حامد وسليم عن أحمد بن حنبل، وإنما هي رواية عنه، قال بها طائفة من أصحابه؛ ونقله القاضي عن طائفة من المتكلمين، قال إمام الحرمين في «التلخيص»: منهم ابن مجاهد من أصحابنا. ونقله القاضي في «التقريب» عن الشيخ أبي الحسن أيضا، ونقله الشيخ أبو إسحق في «اللمع» عن اختيار القاضي أبي بكر الأشعري، وليس كذلك لما سيأتي.

وقال بعض المتأخرين: إنه ظاهر نص الشافعي في «الأم». وقال الشيخ أبو حامد: زعموا أن الشافعي نص عليه في «أحكام القرآن»؛ فإنه قال: إنما القياس الجائز أن يشبِّه ما لم يأت فيه حديث بحديث لازم، فأما أن يعمد إلى حديث عام فيحمل على القياس، فأين القياس في هذا الموضع؟ إن كان الحديث قياسا فأين المسمى؟

قال: فقد ذكر الشافعي أن القياس لا يعمل في الحديث العام، وإنما يعمل في أنه يبتدأ به الحكم في موضع لا يكون فيه حديث، أو قياس على موضع فيه حديث. فدل على أن مذهبه منع التخصيص بالقياس.

ورده الشيخ أبو حامد، وقال: قد ذكر الشافعي في «الأمّ» قول الله تعالى:

---

(١) الصواب أن هذا هو الثاني لا الثالث. فالمذهب الأول هو الجواز مطلقا، والثاني هو هذا، وهو المنع مطلقا.

﴿فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ [سورة الطلاق/٢] واحتمل أمره تعالى في الإشهاد أن يكون على سبيل الوجوب، كقوله عليه الصلاة والسلام: (لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل) واحتمل أن يكون على الندب، كقوله تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾. [سورة البقرة/٢٨٢]. وقال الشافعي: لما جمع الله بين الطلاق وبين الرجعة، وأمر بالإشهاد فيهما، ثم كان الإشهاد على الطلاق غير واجب، كذلك الإشهاد على الرجعة.

قال الشيخ أبو حامد: قد قاس الشافعي الإشهاد على الرجعة على الإشهاد على الطلاق، وخص به ظاهر الأمر بالإشهاد إذ ظاهر الأمر الوجوب.

قال: وأما الكلام الذي تعلق به ذلك القائل، فلم يقصد الشافعي منع التخصيص بالقياس، وإنما قصد أنه لا يجوز ترك الظاهر بالقياس. وذلك أنه ذكر هذا في مسألة النكاح بلا وليّ، فَرَوَى حديث: (أيّما امرأة نكحت)، ثم حكى عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا: العلة في طلب الولي أنه يطلب الحظ للمنكوحة، ويضعها في كفء، فإذا تولت هي ذلك لم يُحتَج إلى الولي. فقال الشافعي: هذا القياس غير جائز، لأنه يعمد إلى ظاهر الحديث فيسقطه، فإن ما ذكروه يُفضي إلى سقوط اعتبار الوليّ. وذلك يسقط نص الخبر، واستعمال القياس هنا لا يجوز، وإنما يجوز حيث يخص العموم. انتهى.

وحاصله أن استنباط معنى من النص يعود عليه بالإبطال لا يجوز، وهو ما ذكره الشافعي، وليس مراده تخصيص العموم بالقياس، فإن ذلك لا يبطل العموم.

المذهب الثالث: إن تطرق إليه التخصيص بدليل قطعي خص به وإلا فلا. وحكاه القاضي في «التقريب» عن عيسى بن أبان، وكذا الشيخ أبو إسحق في «اللمع»، وحكى الإمام عنه إن تطرق إليه التخصيص بغير القياس جاز، وإلا فلا، وكذا حكاه الشيخ في «اللمع» عن بعض العراقيين.

الرابع: إن تطرق إليه التخصيص بمنفصل جاز، وإلا فلا، قاله الكرخي. وقال أبو بكر الرازي: كل ما لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد، لا يجوز تخصيصه بالقياس لأن خبر الواحد مقدم على القياس، فما لا يخصه أولى أن لا يُخَصَّ بالقياس. وقال:

هذا مذهب أصحابنا، ونقله عن محمد بن الحسن، لأن كل ما ثبت بوجه قطعي لا يرتفع إلا بمثله.

وقال أبو زيد في «التقويم» : لا يجوز عندنا تخصيص العام ابتداء بالقياس، وإنما يجوز إذا ثبت خصوصه بدليل يجوِّز رفع الكل لها من خبر تأيد بالإجماع أو الاستفاضة، لم يقع الإشكال في صارفه أنها من جنس دخل تحت الخصوص، أو من جنس ما بقي تحت العموم، فيتعرَّف ذلك بالقياس.

الخامس: **إن كان القياس جليًا جاز التخصيص به**، وإن كان قياس شبَهٍ أو علّة فلا، نقله الشيخ أبو حامد وسليم في «التقريب» عن الإصْطَخْرِي، زاد الشيخ أبو حامد: وإسماعيل بن مروان من أصحابنا. وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الأنماطي، ومبارك بن أبان وابن علي الطبري.

وقال الشيخ أبو حامد الأسفرايني القياس إن كان جليا مثل: ﴿فلا تقل لهما أفٍّ﴾ [سورة الإسراء/٢٣] جاز التخصيص به بالإجماع. وإن كان واضحا، وهو المشتمل على جميع معنى الأصل، كقياس الربا، فالتخصيص به جائز في قول/ ١/١٧٣ عامة أصحابنا، إلا طائفة شذت لا يعتد بقولهم. وإن كان خفيًا وهو قياس علة الشبه فأكثر أصحابنا أنه لا يجوز التخصيص به. ومنهم من شذ فجوّزه.

وقال ابن كج: قياس الأصل وقياس العلة لا يختلف المذهب أن التخصيص بهما سائغ جائز، وعليه عامة الفقهاء، ومنعه داود؛ وأما قياس الشبه فاختلف فيه أصحابنا على وجهين، ثم نبّه على أن المراد بالتخصيص بالقياس أنّ ما دخل تحت العموم في اللفظ بيّن القياس أن ذلك لم يكن داخلا في اللفظ، لا أنه دخل في المراد، ثم أخرجه القياس؛ لأن ذلك يكون نسخا، ولا يجوز نسخ القرآن بالقياس.

وقال الأستاذ أبو إسحاق وأبو منصور: أجمع أصحابنا على جواز التخصيص بالقياس الجلي، واختلفوا في الخفي على وجهين؛ والصحيح الذي عليه الأكثرون جوازه أيضا. وكذا قال أبو الحسين بن القطان والماوَرْدي والرُّوْياني في باب القضاء. وذكر الشيخ أبو إسحق أن الشافعي نص على جواز التخصيص بالخفي

في مواضع، ثم اختلفوا في الجلي وهو الذي قضى القاضي بخلافه. وقيل: هو قياس المعنى، والخفي قياس الشبه. وقيل: ما تتبادَرُ علّتـه إلى الفهم مثل: (لا يقضي القاضي وهو غضبان).

السادس: إن تفاوت القياس والعام في غلبة الظن رجح الأقوى، فيرجح العام بظهور قصد التعميم فيه، ويكون القياس المعارض له قياس شبه، ويرجح القياس بالعكس من ذلك. فإن تعادَلا فالوقف، وهو مذهب الغزالي، واختاره المُطَرِّزِي في «العنوان»، واعترف الإمام الرازي في أثناء المسألة بأنه حق، وكذا قال الشيخ الأصفهاني شارح «المحصول»، وابن الأَنْباري، وابن التِّلِمِسَاني، واستحسنه القَرَافي والقرطبي، وقال: لقد أَحْسَنَ في هذا الاختيار أبو حامد، فكم له عليه من شاكر وحامد.

وقال الشيخ في «شرح العنوان»: إنه مذهب جيّد، فإن العموم قد تضعُفُ دلالته لبعد قرينته، فيكون الظن المستفاد من القياس الجلي راجحا على الظن المستفاد من العموم الذي وصفناه، وقد يكون الأمر بالعكس، بأن يكون العموم قوي الرتبة، ويكون القياس قياس شبه، والقاعدة الشرعية: أن العمل بأرجح الظنين واجب.

واعلم أن هذا الذي قاله الغزالي ليس مذهبا، ولم يقله الرجل على أنه مذهب مستقل، فتأمل «المستصفى» تجد ذلك. ولا يقول أحد: إن الظن المستفاد من العموم أقوى، ثم يقول: القياس تخصيص أو بالعكس، ولا خلاف بين العقلاء أن أرجح الظنين عند التعارض معتبر، والوقوف عند المُسْتوي ضروري، إنما الشأن في بيان الأرجح ما هو؟ ففريق قالوا: إن الأرجح العموم، فلا يخص بالقياس، وهو الإمام في «المعالم»، وقوم قالوا: الأرجح القياس، فيخص العموم. والقولان عن الأشعري، كما حكاه القاضي في التقريب.

السابع: الوقف في القدر الذي تعارضا فيه، والرجوع إلى دليل آخر سواها، وهو مذهب الغزالي، واختاره إمام الحرمين، والغزالي في «المنخول»، وإلْكِيا الطبري. قال: ولا يظهر فيه دعوى القطع من الصحابة بخلافه في خبر الواحد. وهذا

المذهب شارَك القول بالتخصيص من وجه، وباينه من وجه، أما المشاركة فلأن المطلوب من تخصيص العام بالقياس إسقاط الاحتجاج، والواقف يقول به؛ وأما المباينة، فهي أن القائل بالتخصيص يحكم بمقتضى القياس، والواقف لا يحكم به.

الثامن: إن كانت العلة منصوصة ومجمعا عليها جاز التخصيص به وإلا فلا، قاله الآمدي.

التاسع: إن كان الأصل المقيس عليه مخرجا من عام، جاز التخصيص به، وإلا فلا.

العاشر: إن كان الأصل المقيس عليه مخرجا من غير ذلك العموم جاز التخصيص به. وإلا فلا. وهذا يخرج من كلام إمام الحرمين، فإنه قال في «النهاية» في باب بيع اللحم بالحيوان: لا يمتنع التصرف في ظاهر القرآن بالأقيسة الجلية، إذا كان التأويل مساغا لا ينبو نظر المنتصب عنه، والشرط في ذلك أن يكون القياس صَدَر عن غير الأصل الذي فيه ورد الظاهر، فإن لم يتجه قياس من غير مورد الظاهر لم يجز إزالة الظاهر بمعنى يستنبط منه، يتضمن تخصيصه وقصره على بعض المسميات، كما في جواز الأبدال في الزكوات. قلت: وهو معنى قولهم لا يستنبط من النص معنى يخصصه، وهذا يصلح تقييدا للجواز، لا مذهبا آخر.

وعبارة الماوَرْدي والرُّوياني في المسألة أن القياس الجلي، وهو ما يعرف من ظاهر النص بغير استدلال، كقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [سورة الإسراء/٢٣] يدل على تحريم الضرب قياسا على الأصح، فيجوز تخصيص العموم به قطعا، والقياس الظاهر كالمعروف بالاستدلال كقياس الأمة على العبد في السِّراية وفي العتق، فيجوز التخصيص به عند أكثر أصحابنا، ومنعه بعضهم، لخروجه عن الخلاف بالإشكال.

وقال شارح «اللمع»: الجلي يجوز التخصيص به قطعا، وأما الخفي فإن كان مستنبطا من الأصل لم يجز تخصيصه به قطعا، كعلة الحنفية في الربا أنه الكيل، فإنهم استنبطوها من حديث عُبَادَةَ، وهو عام في القليل والكثير، والعلة التي استنبطوها توجب التخصيص فيما لا يمكن كيله، فلا يجوز، لأنه يعترض الفرع

على أصله، وهو لا يصح، وإن كان غير مستنبط من الأصل جاز.

تنبيهات

الأول: أطلق أكثر الأصوليين ترجمة المسألة، لكن محل الخلاف ليس القياس المعارض للنص العام مطلقا، فإن بعض أنواع القياس يجب تقديمه على عموم النص، وهو ما إذا كان حكم الأصل الذي يستند إليه حكم الفرع مقطوعا به، وعلته منصوصة أو مجمعا عليها مع تصادقهما في الشرع من غير صارف قطعا، فهذا النوع من القياس لا يتصور الخلاف فيه في أنه يُخَصِّصُ به عموم النص، فيجب استثناء هذه الصورة من ترجمة المسألة، وقد أشار إلى ذلك الأَبْياري شارح «البرهان» وغيره.

وجعل الغزالي محل الخلاف في قياس النص الخاص، وقضيته أنه لو كان قياس نص عام لم يُخَصَّ به، بل يتعارضان، كالعمومين، ويشكل عليه المذهب الثاني.

وقال الصفي الهندي: هذا كله في القياس المستنبط من الكتاب، أو من السنة المتواترة بالنسبة إلى عموم الكتاب، أو عموم السنة المتواترة، أو عموم خبر الواحد؛ فأما القياس المستنبط من خبر الواحد بالنسبة إلى عموم خبر الواحد فعلى الخلاف السابق أيضا، وأما بالنسبة إلى عموم الكتاب، فيترتب على جواز تخصيصه بخبر الواحد، فمن لا يجوِّز ذلك لا يُجَوِّز تخصيصه بالقياس/ المستنبط منه بطريق ١٧٣/ب
الأولى؛ وأما من يُجَوِّز ذلك، فيحتمل أن لا يُجَوِّز ذلك لزيادة الضَّعْف، ويحتمل أن يُجَوِّز ذلك أيضا كما في القياس المستنبط من الكتاب، إذ قد يكون قياسه أقوى من عموم الكتاب، بأن يكون قد تطرق إليه تخصيصات كثيرة، ويحتمل أن يتوقف فيه لتعادلهما، إذ قد يظهر له ذلك.

الثاني: مَثَّل القَفَّال الشاشي للتخصيص بالقياس بقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجْلِدُوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾[سورة النور/ ٢]، وقوله في الإماء: ﴿فإذا أُحْصِنَّ فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ [سورة

النساء/٢٥] فدلت هذه الآية على أن الأَمَةَ لم تدخل في عموم من أمر بجلدها مائةً من النساء، ثم قيس العبد على الأَمَة، فجعل حَدَّهُ خمسين جلدة. فكانت الأمة مخصوصة، والعبد مخصوص من جملة قوله: ﴿والزاني﴾ بالقياس على الأمة.

قال: وكذلك قوله تعالى: ﴿والبُدْنَ جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير﴾ [سورة الحج/٣٦] إلى قوله: ﴿فكلوا منها﴾ [سورة الحج / ٣٦] فاحتملت إباحة الأكل في جميع الهَدْى، واحتمل في البعض، وأجمعوا على أن هدْىَ جزاءِ الصيد لا يجوز الأكل منه؛ فكان هذا مخصوصا بالإجماع، واختلفوا في هَدى المتعة، فذهب أصحابنا إلى تحريم الأكل، وخالفهم غيرهم، فكأن الوجه عندنا في ذلك أنه واجب، كوجوب جزاء الصيد، ووجوب ما ينذر المرء إخراجه من ماله، فقيس المختلف فيه من ذلك على المجمع عليه، لاجتماعهما في المعنى، وهو الوجوب، وكان جزاء الصيد خارجا من العموم بالإجماع، وهَدى المتعة والقِرَان مخصوص بالقياس على ذلك، وتبعه ابن السَّمعْاني في ذلك.

ومثَّله القاضي أبو الطيب الطبري بأن الصبي الذي لا يجامع مِثْلُهُ إذا مات، والمرأة حامل لا تعتد منه، لأنه حَمْل لا يمكن أن يكون من زوجها، ومنفي عنه قطعا، فلا تعتد منه، قياسا على الحمل الحادث بعد وفاته، فيخصص بهذا القياس عموم: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾[سورة الطلاق/٤] .

الثالث: أن الخلاف في أصل هذه المسألة اختلفوا فيه، هل هو من جنس الخلاف في القطعيات، أو من المجتهدات؟ قال الغزالي: يدل كلام القاضي على أن القول في تقديم خبر الواحد على عموم الكتاب، وفي تقديم القياس على العموم مما يجب القطع فيه بخطأ المخالف، لأنه من مسائل الأصول. قال: وعندي أن إلحاق هذا بالمجتهدات أولى، فإن الأدلة فيه من الجوانب متفاوتة، غير بالغة مبلغ القطع. انتهى. وحينئذ فتوقف القاضي إنما هو عن القطع، ولا ينكر أن الأرجح التخصيص، ولكن عنده أن الأرجحية لا تكفي في هذه المسألة، لأن مسائل هذا الفن عنده قطعية لا ظنية، وحينئذ فنحن نوافقه على انتفاء القطع، وإنما ندّعي أن الظن كاف في العمل، فلا نتوقف؛ وهو لا يكتفي بالظن، فيتوقف.

الرابع: أن هذه المسألة غير مسألة تخصيص العموم بالمعنى، فإن تلك للشافعي فيها قولان، ولهذا تردد في نقض الوضوء بالمحارم، لأجل عموم: ﴿أو لامستم النساء﴾ [سورة النساء/٤٣] والتخصيص بالمعنى، وهو الشهوة منتفية فيهم، وكذا في القاتل بحق مع حديث: (القاتل لا يرث). وقوله: (أيما إهاب دبغ فقد طهر) استنبطوا منه ما خصص جلد الكلب والخنزير.

وقد نقح إمام الحرمين في «النهاية» الفارق بين المسائل، فقال بعد تجويزه التخصيص بالقياس: هذا فيما يتطرق إليه المعنى، وأما ما لا يتطرق إليه معنى مستمر جائز على السير، فالأصل فيه التعلق بالظاهر، وتنزيله منزلة النص، ولكن قد يلوح مع هذا مقصود الشارع بجهة من الجهات، فيتعين النظر إليه.

وهذا له أمثلة: منها أن الله تعالى ذكر الملامسة في قوله: ﴿أو لامستم النساء﴾[سورة النساء/٤٣]، فحملها الشافعي على الجسّ باليد، ثم تردّد نصُّه في لمس المحارم من جهة أن التعليل لا جريان له في الأحداث الناقضة، وما لا يجرى القياس في إثباته، فلا يكاد يجرى في نفيه. فَمَالَ الشافعي في ذلك إلى اتباع اسم النساء، وأصح قوليه: أن الطهارة لا تنتقضُ بمسهن، لأن ذكر الملامسة المضافة إلى أن يقع شيء من الأحداث يشعر بلمس اللاتي يُقصَدْنَ باللمس.

قال: فإن لم يتجه معنى صحيح دلت القرينة على التخصيص، كقوله عليه السلام: (ليس للقاتل من الميراث شيء)، فالحرمان لا ينسد فيه تعليل، فإذا انسد مسلك التعليل اقتضى الحال التعلّق بلفظ الشارع: تردد الشافعي في أن القتل قصاصا أو حدًّا إذا صدر من الوارث فهل يقتضي حرمانه؟ فوَجهُ تعلق الحرمان بكل قتل، التعلق بالظاهر مع حسم التعليل، ووجه إثبات الإرث التطلع إلى مقصود الشارع، وليس بخفيٍّ أن قصده مضادة غرض المستعجل، وهذا لا يتحقق في القتل الحق؛ وكذلك النهي عن بيع اللحم بالحيوان، فمن عمم تعلق بالظاهر، ومن فصَّل بين الربوي وغيره تشوَّف إلى دَرك مقصوده. وهو أن في الحيوان كما نبيع الشاة به نبيع الشاة بلحمه.

واعلم أنه **يجوز أن يستنبط من النص معنى يعممّه قطعا**، كاستنباط ما يُشوش

الفكر من قوله عليه السلام: (لا يَقْضي القاضي وهو غضبان)، وكاستنباط الاستنجاء بالجامد الطاهر القالع من الأمر بالأحجار، وهو غالب الأقيسة.

ولا يجوز أن يستنبط منه معنى يعود عليه بالبطلان، ولهذا ضعف قول الحنفية في قوله: (في أربعين شاة شاة)، أي قيمة شاة، لأن القصد دفع الحاجة بالشاة أو القيمة، ويلزم منه أن لا تجب الشاة أصلا، لأنه إذ أوجبت القيمة لم تجب الشاة، فلا تكون مجزئة، وهي مجزئة بالاتفاق، فقد عاد الاستنباط على أصله بالبطلان، واعتراض بعضهم بأن هذا كالذي قبله، لأن الحنفي كما يجوّز القيمة يجوز الشاة ـ مردود بما سأذكره في كتاب القياس.

وهل **يجوز أن يستنبط منه معنى يخصصه**؟ فيه قولان. تردد فيهما الترجيح. وقال إلْكِيا في «المدارك»: المنقول عن الشافعي أنه لا يجوز تخصيص العموم بالمعنى، لأن العموم ينبغي أن يفهم، ثم يبحث عن دليله، فإنّ فهْمَ معنى اللفظ سابق على فهم معناه المستنبط، وإذا فهم عمومه، فكيف يتجه بناء علة على خلاف ما فهم منه؟

قال: ويتجه للمخالف أن يقول: المعنى الذي يفهم من العموم في النظر الثاني ربما نراه أوفق لموضوع اللفظ ومنهاج الشرع، وذلك تنبيه إما بفحوى الخطاب ومخرج الكلام، وإما بأمارة أخرى تفصل بالكلام، وذلك راجح على ما ظهر من اللفظ، وهذا المعنى لا يُقَدَّر مخالفا للفظ، ولكن يقدَّر بيانا له، فالذي فهمناه أولا العموم، ثم النظر الثاني يُبيِّن أن المراد به الخصوص، فغلّب معهود الشرع على معنى ظاهر اللفظ.

فـرع ولَّدْتُهُ[1]:

هل يجوز أن يستنبط من المقيد معنى/ يعود عليه بالإطلاق؟ فيه نظر، وقد جوَّز ١/١٧٤ جمهور أصحابنا الاستنجاء بحجر واحد له ثلاثة أحرف نظراً للمعنى، وهو الإزالة بطاهر، وفيه رفعُ قيد العدد في قوله عليه السلام: (فليستنج بثلاثة أحجار).

---

(١) لعل مراده: ولده هو، أي المصنف، من المسألة السابقة.

البحث الثالث : في تخصيص المظنون بالمقطوع

يجوز تخصيص خبر الواحد بالقرآن، وفي كلام بعضهم مجيء الخلاف فيما إذا كان الخبر متواترا ههنا، وأمثلته عزيزة، ومن أمثلته قوله عليه السلام: (ما أبِينَ من حي فهو ميت) فإنه خص منه الصوف والشعر والوبر بقوله تعالى: ﴿ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها﴾[سورة النحل/٨٠]. قلت: هذا إن جعلنا العبرة بعموم اللفظ، فإن الحديث ورد على سبب، وهو: «حبب إليه الغنم والإبل»، فإن اعتبرنا خصوص السبب فليس الحديث عاما، وكذا قوله: (أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله) فإنه خص منه أهل الذمة بقوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يَدٍ﴾ [سورة التوبة/٢٩] وكذا قوله ﷺ: (إن الله تجاوَز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل) فإنه خص من الكلام سبْق اللسان باليمين بقوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم﴾ [سورة البقرة/ ٢٢٥] وكذا قوله ﷺ: (البكر بالبكر جلدُ مائة وتغريب عام) مخصص بقوله تعالى: ﴿فإذا أحصِنّ فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾[سورة النساء/٢٥].

مسألة

يجوز تخصيص عموم خبر الواحد بالقياس، وفي هذا الخلاف أيضا، كما قاله الإمام في «البرهان» وابن القُشَيْري. قالا: ولكن المختار هنا التوقف.

مسألة

منَعَ بعض الحنابلة تخصيص الإجماع بخبر الواحد، وهو يشبه الخلاف في تخصيص السنة بالكتاب، فإن جوزناه كما هو المشهور فكذا هنا.

مسألة

هل يترك العموم لأجل السياق؟ يخرج من كلام الشافعي في هذه المسألة قولان، فإنه تردد قوله في الأمَة الحامل إذا طلقها بائنا: هل تجب لها النفقة أم لا؟ على قولين: أحدهما: نعم، لعموم قوله تعالى: ﴿وإن كن أولات حمل﴾ [سورة الطلاق/٦]. والثاني: لا، لأن سياق الآية يشعر بإرادة الحرائر، لقوله: ﴿فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن﴾ [سورة الطلاق/٦] فضرب أجلا تعُودُ المرأةُ بعد مضيِّه إلى الاستقلال بنفسها، والأمة لا تستقل.

وأطلق الصير في جواز التخصيص بالسياق، ومثَّله بقوله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم﴾ [سورة آل عمران/ ١٧٣] وكلام الشافعي في «الرسالة» يقتضيه، بل بَوَّبَ على ذلك باباً، فقال: باب الذي يبين سياقه معناه، وذكر قوله تعالى: ﴿واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر﴾ [سورة الأعراف / ١٦٣] فإن السياق أرشَدَ إلى أن المراد أهلها، وهو قوله: ﴿إذ يعدون في السبت﴾ [سورة الأعراف/ ١٦٣].

وقال الشيخ تقي الدين في «شرح الإلمام»: نص بعض أكابر الأصوليين على أن **العموم يُخَصُّ بالقرائن**. قال: ويشهد له مخاطبات الناس بعضهم بعضا، حيث يقطعون في بعض المخاطبات بعدم العموم بناء على القرينة، والشرع يخاطب الناس بحسب تعارفهم.

[الفرق بين التخصيص بالقرائن والتخصيص بالسبب]

قال: ولا يشتبه عليك التخصيص بالقرائن بالتخصيص بالسبب، كما اشتبه على كثير من الناس، فإن التخصيص بالسبب غير مختار، فإن السبب وإن كان خاصا فلا يمتنع أن يورد لفظ عام يتناوله وغيره، كما في قوله: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [سورة المائدة/ ٣٨] ولا ينتهض السبب بمجرده قرينة لرفع هذا، بخلاف السياق فإن به يقع التبيين والتعيين، أما التبيين ففي المجملات، وأما

التعيين ففي المحتملات، وعليك باعتبار هذا في ألفاظ الكتاب والسنة والمحاورات تجد منه ما لا يمكنك حصره قبل اعتباره. انتهى.

مسألة

يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، سواء مفهوم الموافقة والمخالفة. ونقله أبو الحسين بن القَطَّان في كتابه عن نص الشافعي بالنسبة إلى مفهوم المخالفة، فقال: نص الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ على القول بمفهوم الصفة، وعلى أنه يخص به العموم. فإن قيل: لم قلتَ: إنه يخص به العموم، وقد يَرد من التخصيص عليه ما يرد على العموم؟ قيل: لأن دليل الخلاف يجرى مجرى القياس في باب القوة، فلهذا جاز التخصيص به. قال: وسواء كان الدليل مستخرجا من ذلك الخطاب أو من غيره، فإنه يخصه. انتهى.

وقال بعض شراح «اللمع»: يجوز تخصيص العموم بمفهوم الموافقة، سواء قلنا: إنه من باب القياس أو من اللفظ، لأن كلا منهما يخص به العموم. فيخص عموم القرآن والسنة بفحوى أدلة الكتاب تواتراً كانت السنة أو آحاداً، ويخص عموم القرآن وآحاد السنة بفحوى أدلة المتواتر من السنة، وأما تخصيص عموم القرآن ومتواتر السنة بفحوى آحاد السنة، فالقياس يقتضيه، وفيه احتمال. انتهى.

وقال الآمدي: لا أعرف خلافا في تخصيص العموم بالمفهوم بين القائلين بالعموم والمفهوم، وحينئذ فلا يحسن الاعتراض عليه كما حكاه الشيخ أبو إسحاق عن ابن سريج والحنفية مِنْ مَنْعِهم ذلك، لأنهم بنوه على مذهبهم في إنكار المفهوم، لكن أطلق الإمام في «المنتخب» أنه لا يجوز. وقال: دلالته ـ إن قلنا بكونه حجة ـ أضعف من النطق، فلا تخصيص به، وتوقف في «المحصول» فلم يختر شيئا.

وقال الشيخ تقي الدين في «شرح الإلمام»: قد رأيت في بعض مصنفات المتأخرين ما يقتضي تقديم العموم، وفي كلام صفي الدين الهندي أن الخلاف في مفهوم المخالفة، أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على التخصيص به.

قلت: وبه صرح الماوَرْدي في كتاب القضاء من «الحاوي»، فقال: ما عُرف معناه من ظاهر النص كقوله: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [سورة الإسراء/ ٢٣] يدل على تحريم الضرب قياسا على الأصح، وهذا يجوز تخصيص العموم به بلا خلاف، وفي جواز النسخ وجهان. اهـ.

وهذا فيه نظر، أعني قطعه بجواز التخصيص به مع ترجيحه كونه قياسا. وكان يتجه على الخلاف في التخصيص بالقياس، لكنه هنا أولى بالجواز لما فيه من أن دلالته لفظية، وربما أيِّد ذلك بدعوى الآمدي والإمام الاتفاق على جواز النسخ بمفهوم الموافقة.

والحق أن الخلاف ثابت فيهما، أما مفهوم المخالفة كما إذا ورد عام في إيجاب الزكاة في الغنم، كقوله: (في أربعين شاة شاة)، ثم قال في سائمة الغنم الزكاة. فإن المعلوفة خرجت بالمفهوم، فيخصص به عموم الأول.

وذكر أبو الحسين بن القطان أنه لا خلاف في جواز التخصيص به، ومثَّل بما ذكرنا، وكذا قال الأستاذ أبو إسحق الأسفرايني: إذا ورد العموم مجردا من صفة، ثم أعيد بصفة متأخرة عنه كقوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ [سورة التوبة/ ٥] مع قوله قبله أو بعده: اقتلوا أهل الأوثان من المشركين، كان ذلك موجبا للتخصيص بالاتفاق، / ويوجب المنع من قتل أهل الكتاب، ويخصص ما بعده من العموم. اهـ. ١٧٤/ب

وليس كما قالا، ففي «شرح اللمع» إن قلنا: إن المفهوم ليس بحجة، امتنع التخصيص به، وإن قلنا: حجة، ابتنى على الخلاف في أنه كالنطق أو كالقياس؛ فإن قلنا: كالنطق، جاز التخصيص به، وإن قلنا: قياس، احتمل أن يكون في التخصيص به الخلاف المذكور في جواز التخصيص بالقياس الخفي. اهـ.

وقد صرح ابن كج بالخلاف، فقال: عندنا دليل الخطاب يخص العموم، مثل قوله: (في أربعين شاة شاة)، ثم قال: (في سائمة الغنم الزكاة)، فدل على أن المعلوفة لا زكاة فيها، فخصصناه بدليل قوله: (في أربعين شاة شاة)[1] وينقل الأوامر

(١) صوابه: فخصصناه بدليل قوله (في سائمة الغنم الزكاة)

من الوجوب إلى الندب .

وقال مالك: إن دليل الخطاب لا يخص العموم، بل يكون العموم مقدما، واستدل بأن العموم نطق، ودليل الخطاب مفهوم من النطق، فكان النطق أولى، ولنا إجماعنا نحن وأصحاب مالك على القول بدليل الخطاب، فجاز التخصيص به كغيره من الأدلة. انتهى .

قلت: قضية كلام ابن السَّمْعاني في «القواطع» أن للشافعي في التخصيص بمفهوم المخالفة قولين، وأظهرهما: الجواز، لأنه مستفاد من النص، فصار بمنزلة النص، ومثَّلهُ بقوله تعالى: ﴿وللمطلقات متاع بالمعروف﴾ [سورة البقرة/٢٤١] فكان عاما في كل مطلقة، ثم قال: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة، ومتعوهن﴾ [سورة البقرة/٢٣٦] فكان مفهومه أن لا متعة لمدخولٍ بها، فخُص بها في ـ أظهر قوليه ـ عموم المطلقات، وامتنع من التخصيص [على القول] الآخر.

قلت: وذكر أبو الحسين ابن القَطَّان هذه الآية، وجعلها من قبيل مفهوم الموافقة، من باب ذكر بعض أفراد العام. قال: فاختلف فيه قول الشافعي، فكان مرة يذهب إلى أن لكل مطلقة متعة التي فرض لها، أو طلقت قبل الدخول، ويقول: إن قوله: ﴿وللمطلقات متاع﴾ [سورة البقرة/ ٢٤١] عام، وقوله: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء﴾ [سورة البقرة/ ٢٣٦] بعض ما اشتمل عليه العموم، لأنهما لا يتنافيان .

والقول الثاني: أنه يقضي بهذه الآية على قوله: ﴿وللمطلقات متاع﴾ [سورة البقرة/ ٢٤١] لأنها أخص .

قال: وقد قيل إن آية التخصيص لم ترد في تعريف حكم المتعة، وإنما وردت في الفرق بين الموسر والمعسر، وإنما يخص العام إذا كان في الأخص مراد التخصيص، فأما إذا لم يكن في التخصيص إرادة لم يجز أن يخص به، كقوله تعالى: ﴿إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾[سورة المؤمنون/٦] . فليس هو حجة في إباحة كل ملك يمين، لأنه لم يقصد بها تعريف الإباحة وإنما قصد بها المدح. اهـ . ثم قال

بعد ذلك: ومن المُخَصِّص أن يأتي بدليل الخطاب، وهو ما كان له وصفان، فَتَعَلُّق الحكم بأحد وصفيه دل على أن ما عداه بخلافه، فهذا يخص به العموم قولا واحدا. اهـ.

وقال الصَّيْرفي في كتاب «الدلائل»: العام إن لم يمكن استعماله في جميع أفراده يتوقف على البيان، كقوله تعالى: ﴿وآتوا الزكاة﴾ [سورة البقرة/٤٣] فإذا ذكر بعض الأفراد علم أنه المراد بالزكاة المذكورة، كقوله: (ليس فيما دون خمس أواق صدقة)، وإن احتمل أن يكون المذكور إنما هو بعض الجنس، فالحكم للعموم. كقوله تعالى: ﴿وللمطلقات متاع﴾ [سورة البقرة/ ٢٤١] فهذا عام، ثم قال بعده: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء﴾ الآية. [سورة البقرة/ ٢٣٦] فلما احتمل الأول أن يكون خاصا بمَن لم يُمَسَّ، واحتمل أن يكون إنما هو ذكر لبعض الجنس الذي أريد بالمتعة، ولم ينف ـ مع الجمع بينهما ـ أحدهما صاحبه في لفظ ولا دليل اقتضى الحكم على كل مطلقة.

فإن قيل: فقل هذا في قوله عليه الصلاة والسلام: (الماء لا ينجسه شيء) مع حديث القلتين. وقل: سائمة الغنم والعاملة كاملين هنا. قيل: لما كان مفهوم قوله في سائمة الغنم كذا. دليل على أن العاملة لا شيء فيها، وكما لو رفعنا دلالة ما ورد في القلتين بقوله: (الماء لا ينجسه شيء) أسقطنا أحد الخبرين بالآخر، صلح أن يكون مرتبا عليه.

ثم قال: والحاصل أنك تضم أحدهما إلى الآخر، فما أوجبه حكمهما فالحكم له، وحق الكلام ما يقيد به، حتى يعلم التوكيد، فإن كان إذا ثبت العموم سقط دلالة الشرط، فالحكم لما فيه الشرط، وإن كنت إذا أثبته لم تَنفِ دلالة العموم أجريته عاما إلى أن تقوم دلالة تدل على الجمع بين السائمة والعاملة من غير جهة المفهوم المحتمل، لكن ثبت، فيكون الحكم له.

قال: وقد يحتمل أيضا أن يكون على جواب الشافعي في المجمل والمفسَّر أن يكون قوله: ﴿ومتعوهن﴾ [سورة البقرة/ ٢٣٦] مرتبا على قوله: ﴿لا جناح عليكم﴾ [سورة البقرة/ ٢٣٦] ما لم تقم دلالة، وقد قامت الدلالة بقوله تعالى: ﴿فتعالين

أمتعكن وأسرحكن﴾ [سورة الأحزاب/ ٢٨] وقد علم أنهن مدخول بهن، فتثبت المتعة للممسوسة وغيرها بهذا الدليل. اهـ.

وقال إلْكِيا الطبري: دلالة المفهوم أقوى من دلالة العموم المنطوق، فإذا قال: أعط زيدا درهما، ثم قال: إن دخل الدار فأعطه درهما، كان الثاني أقوى. والدليلان إذا تعارضا قُضي بأقواهما، وهذا عكس قول الرازي في دعواه ضعف دلالة المفهوم.

وقال سليم في «التقريب» يجوز التخصيص بدليل الخطاب، يعني بمفهوم المخالفة في قول من يثبته، لأنه دليل مستفاد من الآية فأشبه القياس.

تنبيهات

الأول: إذا قلنا: **بجواز التخصيص بمفهوم المخالفة، فهل هو بمنزلة اللفظ أو القياس؟** فيه وجهان، حكاهما سليم. **أحدهما**: أنه بمنزلة اللفظ، لأنه مستفاد من تخصيص الوصف بالحكم. قال: وهذا أصح. والثاني: بمنزلة القياس لأن اللفظ لم يدل عليه، فثبت أنه مستفاد من معناه. وينبني عليهما ما اذا عارضه لفظ آية أو خبر. فعلى الأول هو بمنزلة آيتين أو خبرين متعارضين، وعلى الثاني يقدم النطق المحتمل عليه سواء كان أعم منه أو أخص.

الثاني: ذكر الشيخ أبو حامد وسليم أن هذا كله إذا عارضه غير النطق الذي هو أصله، فأما إذا عارض نطقَه وأصلَه، فإما أن يسقطه ويبطله، أو يخصه فقط. فإن اعترض بالإسقاط والإبطال سقط المفهوم، وذلك مثل حديث: (أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل). نص على البطلان بغير «إذن»، ومفهومه يقتضي جوازه بالإذن، إلا أنه إذا أثبت سقط النطق، لأن الأمَّة أجمعت على التسوية بين أن تنكح المرأة بغير إذن وليّها، وبين أن تُنكِح نفسها بإذنه، فعندنا يبطل النكاح فيهما، وعند الخصم يصح فيهما، فإذا ثبت بالدليل جواز ذلك بإذنه ثبت بالإجماع جوازه بغير إذنه، وإذا ثبت جوازه بغير إذنه سقط النطق، فيكون هذا المفهوم

مسقطاً لأصله، ويثبت، فيسقط النطق.

وإن كان المفهوم معترضا على أصله بالتخصيص كمفهوم قوله: (إن الله حرم الكلب، وحرَّم ثمنه). فقوله: إن الله حرم الكلب، يقتضي تحريم جهات الانتفاع به من البيع والإجارة والهبة وغيرها. وقوله: حرم ثمنه يقتضي أن غير الثمن ليس بمحرم، فهذا يخص عموم ذلك النطق المحرم. / فالمذهب أن المفهوم ١/١٧٥ سقط، ولا يخصص عموم أصله، وحكي عن أبي الحسين بن القَطَّان أنه جوّز تخصيص أصله به، وليس بشيء. لأنه فرع الأصل فلا يجوز أن يعترض عليه، ويُسقط شيئا من حكمه. وأصحاب أبي حنيفة يجيزون مثل هذا في القياس إذا خص أصله، ولا نُجيزُه نحن، وقد تكلمنا نحن في مسألة الربا، فأما دليل الخطاب فهم لا يقولون به حتى نتكلم معهم في التخصيص به. اهـ. وقد سبقت المسألة في دليل التخصيص بالقياس.

الثالث: قال القاضي أبو الطيب: تخصيص العام بدليل الخطاب واجب إلا أن يمنع منه دليل أقوى من المفهوم، فيسقط حينئذ المفهوم، ويبقى العام على عمومه. مثاله: نهيه عن بيع ما لم يقبض، مع قوله: (من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه)، فإنا لم نقل بالمفهوم، وخصصنا به العام، كما فعل مالك، حيث قصر العموم على الطعام، لأن معَنَا دليلا أقوى من المفهوم، وهو التنبيه، لأن الطعام إذا لم يجز بيعه قبل القبض مع حاجة الناس إليه، فَلَأَنَ لا يجوز غيره أولى؛ ولأن القياس يقدم على المفهوم، والقياس يدل على أن غير الطعام بمنزلته؛ لأنه إنما لم يجز بيع الطعام لأنه لم يحصل فيه القبض المستحقُّ بالعقد، وهذا المعنى موجود في غير الطعام.

على أن بعضهم أجاب عن هذا بأنه من باب مفهوم اللقب؛ لأن الطعام اسم، وتعلق الحكم بالاسم لا يخصص ما عداه. قال القاضي: وهذا غلط، لأن ذلك في الاسم اللقب؛ أما الاسم المشتق، فإنه يجري مجرى الصفة، كالفاسق والنائم.

واعترض أصحاب أبي حنيفة على هذا، وقالوا: ترك الشافعي أصله في قوله ﷺ: (إذا اختلف المتبايعان، والسلعة قائمة، فالقول قول البائع، والمبتاعُ بالخيار)

وكان يجب أن يقضي بمفهومه على عموم قوله: (إذا اختلف المتبايعان، فالقول قول البائع).

والجواب ما ذكرناه، وهو أن التنبيه مقدم على المفهوم، لأنه متفق عليه. ووجه التنبيه أنه إذا أمر بالتحالف، وهناك سلعة قائمة يمكن أن يستدل بها على صدق أحدهما، فإذا كانت تالفة لا يمكن أن يستدل بها، فهذه أولى بذلك، ولأن القياس يوجب ترك دليل الخطاب للأمر بالتحالف، وكل منهما مدع، ومدعى عليه. وهذا المعنى موجود مع التلف، والقياس يترك له المفهوم، لأنه يجري مجرى التخصيص، لأنه إسقاط بعض حكم اللفظ، فإن اللفظ يوجب إثباتا ونفيا، فإسقاط أحدهما بالقياس يمكن له التخصيص به.

مسألة

[التخصيص بفعل الرسول ﷺ على القول بأنه شرع لأمته]

إذا قلنا بأن فعل الرسول ﷺ شرع لأمته، فذهب الأكثرون من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم إلى التخصيص به. قال الشيخ أبو حامد هذا إذا قلنا: إنها على الوجوب أو الندب. فإن قلنا: بالتوقف، فلا يتصور التخصيص، لأنها غير دالة على شيء. انتهى.

ونفاه الأقلون منهم الكَرْخي، واختاره ابن برهان، وحكاه الشيخ في «اللمع» عن بعض أصحابنا، ونقل صاحب «الكبريت الأحمر» عن الكَرْخي وغيره من الحنفية المنع إذا فعله مرة، لاحتمال أنه من خصائصه. ثم قال: أما إذا تكرر الفعل، فإنه يخص به العام بالإجماع.

والثالث[1]: وحكاه القاضي عبد الوهاب في «الملخص» التفصيل بين الفعل الظاهر فيخص به العموم، وبين الفعل المستتر فلا يخص به.

(١) الأول والثاني مفهومان من كلامه وهما: الجواز والمنع.

والرابع: التفصيل بين أن لا يظهر كون الفعل من خصائصه، فيخص به العموم، فإن اشتهر كونه من خصائصه فلا يخص به العموم، وجزم به سليم في «التقريب». وقال إلْكِيا الطبري: إنه الأصح. قال. ولهذا حمل الشافعي تزويج ميمونة، وهو مُحْرم على أنه كان من خصائصه.

والخامس: الوقف ونقل عن عبد الجبار.

وشرط أبو الحسين بن القَطَّان في كتابه لجواز التخصيص به كونه منافيا للظاهر. قال: فأما الفعل الموافق للظاهر فإنه لا يجوز التخصيص به، كقوله: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾ [سورة المائدة/٣٨] فلو أتي النبي ﷺ بسارق مِجَنّ أو رداء فقطعه، لم يدل على تخصيص القطع بذلك المسروق، لأنه بعض ما اشتملت عليه الآية. قلت: وينبغي لأبي ثور أن يخالف في هذا كما سبق.

وقال الغزالي: إنما يَخُصُّ الفعلُ إذا عُرف من قوله أنه قصد به بيان الأحكام، كقوله: (صلوا كما رأيتموني أصلي)، و(خذوا عني مناسككم)، فإن لم يبين أنه أراد به البيان فلا يرتفع أصل الحكم بفعله المخالف، ولكنه قد يدل على التخصيص، كنهيه عن الوصال، ثم واصل. وقال: (إني لست كأحدكم). فبين أنه لم يرد بفعله بيان الحكم. وكذلك نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها، ثم رآه ابن عمر مستدبرا للكعبة، فيحتمل أنه تخصيص، لأنه كان عل...[1] والنهي مطلقا، ويحتمل أنه كان مخصوصا به.

وفصّل الآمدي بين أن يكون العام شاملا له، كما لو قال: تَرْك الوصال واجب على كل مسلم، ثم رأيناه قد واصل، فلا خلاف أن فعله يدل على إباحته في حقه، ويكون مخصصا له؛ وأما بالنسبة إلى غيره، فإن قلنا: التأسي به واجب ارتفع العموم، وصار نسخا؛ وإن قلنا: ليس بواجب بقي العموم في حق الأمة، وإن كان عاما للأمة دونه ففعله لا يكون تخصيصا، لعدم دخوله فيه، وإن قيل أيضا بوجوب المتابعة على الأمة كان نسخا في حق الأمة لا تخصيصا، ثم قال: وهذا

(١) بياض في جميع النسخ، وكتب ناسخ القاهرية على الهامش: هنا بياض في الأصل، وفي نسخة: لأنه كان بيانا للحكم والنهي.

[هو] التفصيل، ولا أرى للخلاف في التخصيص بفعله وجها. قال: فإن كان المراد تخصيصه وحده فلا يتأتى فيه خلاف، أو تخصيص غيره فلا تخصيص؛ بل نسخ، مع أنهم فرضوا المسألة في التخصيص.

ثم قال: والأظهر عندي الوقف، لأن دليل التأسي عام، فليس مراعاة أحد العمومين أولى من مراعاة الآخر، وذكر الهندي في «النهاية» هذا التفصيل. وحكى فيما إذا كان عاما للأمة دونه، فالفعل لا يكون مُخَصِّصا له، لعدم دخوله. وهل يكون تخصيصا أو نسخا في حق الأمة، فيه التفصيل.

وقد احتج أصحابنا بأن الصحابة خصت قوله عليه السلام في الجمع بين الجَلد والرجم بفعله في رَجم ماعز والغامدية. قال ابن السَّمْعاني: وعندي أن هذا بالنسخ أشبه، وهو كما قال. ومثَّله القفال الشاشي برجمه، ثم قال: فهو يدل على تخصيص آية الجلد بالأبكار.

مسألة

تقرير النبي ﷺ واحدا من المكلفين على خلاف مقتضى العام، هل يكون مخصصا إذا وجدت شرائط التقرير بعد الإنكار في حق ذلك الفاعل؟ قاطع في تخصيص العام في حقه إذ لا يقر على باطل، فإن كان بعد وقت العمل به كان نسخا في حقه. وأما في حق غيره، فإن ثبتت مساواته له بقوله: (حكمي على الواحد) ونحوه ارتفع حكم العام عن الباقي أيضا، وعلى هذا يكون نسخا لا تخصيصا، إن خالف ذلك جميع ما دل عليه العام، ويكون تخصيصا/ إن خالف في ١٧٥/ب
فرد، كما لو قال: لا تقتلوا المسلمين، وقد رأينا أن شخصا قَتَلَ مسلما، وأقره عليه السلام على ذلك. فيعلم أن ذلك المقتول كان يجوز لكل أحد قتله.

ومثَّله الأستاذ أبو منصور بأن قوله: (فيما سقَتِ السماء العُشر) مخصوص بتركه أخذ الزكاة من الخضروات. قال ابن القطان: وكذا تركه أخذ الزكاة في النواضح، وإقراره ترك الوضوء من النوم قاعدا. وإذا قلنا بالتخصيص بالتقرير، فهل نقول: وقع التخصيص بنفس التقرير، أم يستدل بذلك على أنه قد خص بقول سابق؟

فيه وجهان، حكاهما ابن القَطَّان وابن فُورَك وإلْكِيا، أحدهما: أنه يستدل بذلك على أنه عليه السلام قال لهم، إذ لا يجوز عليهم أن يتركوا ذلك إلا بأمر. والثاني: أن التقرير وقع به التخصيص.

قال ابن فُورَك والطبري: وهو الظاهر من الحال، وظاهر كلام ابن القَطَّان يقتضي ترجيحه. قالا: وعلى هذا يكون ما قاله الشافعي في صلاة النبي عليه السلام قاعدا مع صلاة الصحابة خلفه قياما، دليل على أنه كان نسخ قوله: (إذا صلى الإمام قاعدا فصلوا قعودا) على أنهم لم يكونوا ليفعلوا ذلك، وينتقلوا عن الحالة الأولى إلا لشيء متقدم، وليس ذلك نقلا عن الحال إنما هو بناء على ما كانوا عليه، ويتوصل بالحال إلى العلم به.

مسألة

الخطاب إذا علم خصوصه، ولم يُدْرَ ما خصه كيف يعمل به؟ قال ابن فُورَك من أصحابنا: مَن يقول: البيان لا يتأخر، فيُحيل هذا، لأنه يؤدي إلى تأخير البيان. ومن أصحابنا مَن يقول: يجوز هذا، ويعتبر فيه العموم إلا موضعا خص، غير أنه إذا جاء بأمر يشتمل على العموم أمضيناه فيه، لأنه لو كان فيه خصوص لخصه، ومن أصحابنا من يقف في هذا.

فصل
فيما ظُنّ أنه من مخصصات العموم

[التخصيص بالعادة]

وفيه مسائل : **الأولى** : أطلق جمع من أئمتنا، كالشيخ أبي إسحق الشيرازي وابن السَّمعاني وغيرهما بأن العادة لا تخصص، ونقله في «القواطع» عن الأصحاب، وحكوا الخلاف فيه عن الحنفية. وقال الصفي الهندي: هذا يحتمل وجهين :

أحدهما : أن يكون النبي عليه السلام أوجب شيئا أو أخبر به بلفظ عام، ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها، فهل تؤثر تلك العادة في تخصيص العام، حتى يقال: المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي جرت العادة بتركه أو بفعله أم لا تؤثر في ذلك، بل هو باق على عمومه متناول لذلك الفعل ولغيره؟ انتهى.

وهذه الحالة هي التي تكلم فيها صاحب «المحصول» وأتباعه، واختار فيها التفصيل، وهو إنه إن عُلم جريان العادة في زمن النبي عليه السلام، مع عدم منعه عنها، فيخص، والمخصص في الحقيقة تقريره عليه السلام. وإن علم عدم جريانها لم يخص إلا أن يُجمَع على فعلها، فيكون تخصيصا بالإجماع الفعلي، وإن جهل فاحتمالات.

الثاني: أن تكون العادة جارية بفعل معين، كأكل طعام معين مثلا، ثم إنه عليه السلام نهاهم عن تناوله بلفظ متناول له ولغيره، كما لو قال: نهيتكم عن أكل الطعام، فهل يكون النهي مقتصراً على ذلك الطعام بخصوصه أم لا، بل يجري

على عمومه، ولا تؤثر عاداتهم؟ قال الصفي: والحق أنها لا تخصص، لأن الحجة في لفظ الشارع، وهو عام، والعادة ليست بحجة، حتى تكون معارضة له. انتهى.

وهذه الحالة هي التي تكلم فيها الآمدي وابن الحاجب، وهما مسألتان لا تعلق لإحداهما بالأخرى، فتفطن لذلك، فان بعض من لا خبرة له حاول الجمع بين كلام الإمام والآمدي ظناً منه أنهما تواردا على محل واحد، وليس كذلك.

وممن ذكر أنهما حالتان القَرَافي في «شرح التنقيح» وفرق بأن العادة السابقة على العموم يجعلها مخصصة، والطارئة بعد العموم لا يقضي بها على العموم، قال: ونظيره أن العَقْد إذا وقع في البيع فإن الثمن يحمل على العادة الحاضرة في النقد، لا على ما يطرأ بعد ذلك من العوائد في النقود، وإنما يعتبر من العوائد ما كان مقارنا لها، وكذا نصوص الشارع لا يؤثر في تخصيصها إلا المقارن.

وممن اقتصر على إيراد هذه الحالة من كبار أصحابنا الشيخ أبو حامد في تعليقه في الأصول، وسليم في «التقريب» وأبو بكر الصَّيْرفي وابن القُشَيْري، وقال: العادة لا تخص العام من الشارع، فلو عم في الناس طعام وشراب وكانوا لا يعتادون تناول غيرهما، فإذا ورد نهي مطلق عن الطعام لم يختص بالمعتاد دون غيره. وقال أبو حنيفة: العرف من المخصصات، وحمل الطعام على البُر، لأنه في عرف أهل الحجاز كذلك.

وقال الشيخ أبو حامد: لا يجوز التخصيص به. قال: وذلك مثل أن يَرِدَ عن النبي عليه السلام خبر في بيع أو غيره، وعادة الناس تخالفه، فيجب الأخذ بالخبر، واطِّراح تلك العادة. قال: وليس في هذا خلاف.

قال: فإن قيل: أليس قد خصصتم عموم لفظ اليمين بالعادة، فقلتم: إذا حلف لا يأكل بيضا، أوْ لا يأكل الرؤوس فلا يحنث إلا بما يعتاد أكله من الرؤوس والبيض؟ فهلا قلتم في ألفاظ الشارع مثل ذلك؟

قيل: نحن لا نخص اليمين بعرف العادة، وإنما نخصه بعرف الشرع، مثل: لا يصلي أو لا يصوم، فيحنث بالشرعيّ، أو بعُرف قائم بالاسم مثل: لا يأكل

البيض أو الرؤوس الذي يقصد بالأكل،فيخص اليمين بعرف قائم في الاسم[1] . فأما بعُرف العادة فلا يخص، فإنه لو حلف لا يأكل خبزا ببلد لا يؤكل فيه إلا خبز الأرز، حنِث به، وإن كان لا يعتاد أكله.

وقال أبو بكر الصَّيْرفي: الاعتبار بعموم اللسان، ولا اعتبار بعموم ذلك الاسم على ما اعتادوه، لأن الخطاب إنما يقع بلسان العرب على حقيقة لغتها، فلو خصصناه بالعادة للزم تناوله بعض ما وضع له، وحق الكلام العموم، ولسنا ندري: هل أراد الله ذلك أم لا؟ فالحكم للاسم، حتى يأتي دليل يدل على التخصيص. قال: وهذا كله بالنسبة إلى خطاب الله وخطاب رسوله، فأما خطاب الناس فيما بينهم في المعاملات وغيرها، فينزل على موضوعاتهم كنقد البلد في الشراء والبيع، وغيره، إذا أرادوه، وإلا عمل بالعام. ولا يحال اللفظ عن حقه إلا بدليل. انتهى .

وقال سليم: لا يجوز التخصيص بالعادة، مثل أن يرد خبر عن النبي عليه السلام في بيع أو غيره، وعادة الناس تخالفه، فيجب الأخذ بالخبر، واطِّراح تلك العادة ، لأن الخبر إنما يرد لنقل الناس عن عادتهم، فلا يُترك بها. انتهى .

وقال إمام الحرمين في باب الزكاة من «النهاية» : يجب في خَمْسٍ شاة، أنه يتخير بين غنم غالب البلد وغيره. لأنه ﷺ قال: (في خمس شاة)، واسم الشاة يقع عليهما جميعا، ولفظ الشارع لا يتخصص بالعرف عند/ المحققين من أهل ١/١٧٦ الأصول.

ثم هنا أمران:

أحدهما: أن العادة التي تخصص إنما هي السابقة لوقت اللفظ المستقر، وقارنته حتى تجعل كالملفوظ بها، فإن العادة الطارئة بعد العام لا أثر لها، ولا ينزل اللفظ السابق عليها قطعا؛ وأغربَ بعض المتأخرين فحكى خلافا في أن العرف الطارىء، هل يخصص الألفاظ المتقدمة؟

---

(١) كذا في الأصل، وفي النص تكرار ولعل فيه سقطاً.

الثاني: أطلق كثيرون التخصيص بالعادة، وخصها المحققون بالقولية دون الفعلية.

قال أبو الحسين في «المعتمد»: **العادة التي تخالف العموم ضربان**: أحدهما: عادة في الفعل والآخر عادة في استعمال العموم؛ أما الأول فبأن يعتاد الناس شرب بعض الدماء، فيحرم الله سبحانه وتعالى الدماء بكلام يعمها، فلا يجوز تخصيص هذا العموم. بل يجب تحريم ما جرت به العادة وغيره.

وأما الثاني: فيجوز أن يكون العموم مستغرقا في اللغة، ويتعارف الناس الاستعمال في بعض تلك الاشياء فقط، كاسم الدابة، فإنه في اللغة لكل ما دبَّ وقد تعورف استعماله في الخيل فقط؛ فمتى أمرنا الله بالدابة لشيء حمل على العرف، لأنه به أحق، وليس ذلك بتخصيص على الحقيقة، وإنما هو تخصيص بالنسبة الى اللغة، وفرق بين أن لا يعتاد الفعل أو لا يعتاد إطلاق الاسم على المسمى. وذكر الغزالي مثله.

قال المازَري: إن كانت العادة فعلية لم تخص العموم، كغَسل الإناء من ولوغ الكَلب، هل يحمل على إناء فيه ماء، لأنه لم تجر عادتهم إلا به، أو يعم الماء والطعام وغيره؟ وفيه خلاف في مذهب مالك. وإن كانت قولية، كأن يعتاد المخاطبون إطلاق لحم بهيمة الأنعام على الضأن دون ما سواه، فهذا موضع الخلاف. فالشافعي لا يخصص بهذه العادة، وأبو حنيفة يخصص بها.

قال: وهذا فيما إذا كان التعارف بين غير أهل اللغة، فأما تعارف أهل اللغة على تسمية، فإنه يُرجع إليه إذا وجب التمسك بلغتهم، وإنما الخلاف في تعارف مَن سواهم على قصر مسمياتهم على بعض ما وضعت له، هل يُقدّم العرفي أو اللغوي؟

وقال القاضي عبد الوهاب: العادة إن كانت فعلية لم يخص بها، مثل أن يقول: حَرَّمت عليكم أكل اللحوم، وعادتهم أكل لحوم الغنم، فيجري العام على عمومه، وإن كانت عادة في التخاطب خص بها العموم، مثل أن يقول: لا تركبوا

دابة، فيخص بها الخيل دون غيرها من الإبل والحمير، لأن ذلك هو المفهوم في عادة التخاطب.

وقال القرطبي: اختلف أصحابنا في تخصيص العموم بالعادة الغالبة، كقوله تعالى: ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾ [سورة النساء/٤٣] فإنه كناية عن الخارج من المَخْرَجين، وهو عام غير أن أكثر أصحابنا خصوه بالأحداث المعتادة، فلو خرج ما لا يعتاد كالحصى والدود لم يكن ناقضا، وإنما صار إلى ذلك لأن اللفظ إذا أطلق لم يتبادر الذهن إلى غير المعتاد نصّا، وكان غيره غير مراد.

قال: وعلى هذا الخلاف في الأصل ابتنى الخلاف في مسائل الأيمان، فإذا حلف بلفظ له عرفٌ فعليّ، ووضع لغوي، فهل يحمل على الوضعي أو اللغوي؟[1] قولان. وقال القَرَافي: شذ الآمدي بحكاية الخلاف في العادة الفعلية، ووقع في كلام المازَري حكاية خلاف في ذلك عن المالكية. ولعله مما التبس عليه القولية بالفعلية. وأظن أني سمعت الشيخ عز الدين بن عبد السلام يحكي الإجماع على أنها لا تخصص، أعني الفعلية.

وقال العَالمي من الحنفية: العادة الفعلية لا تكون مخصصة إلا أن تُجْمِعَ الأمة على استحسانها، ثم قال: ولقائل أن يقول: هذا تخصيص بالإجماع لا بالعادة. انتهى.

وقال إلْكِيا: الخلاف في تخصيص العموم بالعادة لا يُعنَى بها الفعلية، فإن الواجب على المخاطبين أن يتحولوا عن تلك العادة، وإنما المعنيُّ بها استعمال العرف في بعض ما يتناوله، وذلك على وجهين: أحدهما: أن يعلم موافقة الرسول عليه السلام لهم في محاوراتهم، فيبتني عليها. والثاني: أن لا يظهر ذلك، ويحتمل، فيتبع موضوع اللغة.

وقال الشيخ تقي الدين في «شرح العنوان»: هذه المسألة تحتاج إلى تحرير، لأنه قد أطلق القول بالخلاف فيها، وترجيح القول بالعموم فيها. والصواب أن يفصّل بين عادة ترجع إلى الفعل، وعادة ترجع إلى القول؛ فما يرجع إلى الفعل يمكن أن

(١) كذا في الأصل وصوابه «هل يحمل على العرفي أو اللغوي؟»

يرجح فيه العموم على العادة، مثل أن يحرِّم بيع الطعام بالطعام، ويكون العادة بيع البُرِّ منه، فلا يخصص عموم اللفظ بهذه العادة الفعلية.

وأما ما يرجع إلى القول مثل أن يكون أهل العرف اعتادوا تخصيص اللفظ ببعض موارده اعتبارا بما سبق الذهن بسببه إلى ذلك الخاص، فإذا أطلق اللفظ العام فيقوى تنزيله على الخاص المعتاد، لأن الظاهر أنه إنما يدل باللفظ على ما شاع استعماله فيه، لأنه المتبادر إلى الذهن. اهـ.

وقال صاحب «الواضح» المعتزلي: أطلق المصنفون في الأصول أن العموم يُخص بالعادات، والصحيح أن اللفظ العام يخص بالعرف في الأقوال، ولا يخص به في الأفعال، فإذا قال لغيره: اشتر دابة، فاشترى كلبا، كان مخالفا، لأن اللفظ وإن كان عاما في كل مادَبَّ إلا أن العرف قد قيده بالخيل، ولو قال اشتر لحما، فاشترى لحم كلب لم يكن مخالفا، لأن الاسم عام في كل لحم، والعرف في الفعل خاص في بعض اللحمان، فلم يخص العام بالعرف في الفعل.

وقال الأبْياري: للمسألة أحوال:

أحدها: أن يكون العرف عرف أهل اللسان كالدابة والغائط، فهذا لا يخص به العموم قطعا، إن قلنا: إن الشرع لم يتصرف في اللغة. وإن قلنا: إنه يتصرف ينزل منزلة عرفه، ووجب التخصيص به.

الثاني: أن يكون العرف لغير أهل اللغة، ولم يكن الشرع يعرف غير عرفهم في الاختصاص، فهذا يجب أن تنزل ألفاظ الشارع على مقتضاها، إما في اللغة أو في عرف السامع، وهذا لا يتجه فيه خلاف، إذ كيف يتصور أن يكون قَصَد خطابهم على حسب عرفهم، وهو لا يعرفه؟

الثالث: أن يكون المخاطبون ليسوا أهل لغة، والشارع يعرف عرفهم، ولكن لم يظهر منه خطابُهم على مقتضى عرفهم، ولا يظهر منه الإضراب عن ذلك، فهذا موضع الخلاف في أنه ينزل على مقتضى عرفهم أم لا؟

الرابع: أن المخاطبين اعتادوا بعض ما يدل عليه العموم، كما لو نهى عن أكل

اللحم مثلا، وكانت عادتهم أكل لحم مخصوص، فهل يكون النهي مقصورا على ما اعتادوا أكله أم لا؟ هذا موضع الخلاف عند الأصوليين والفقهاء، وعليه يخرج تخصيص الأيمانِ بالعرف الفعلي.

تنبيهان

الأول/ : ادعى بعضهم أن مذهب الشافعي تخصيص العموم بالعادة الفعلية. ١٧٦/ب خلافا لما سبق عن الأصوليين، فإنه لما حمل الأمر في قوله ﷺ في الرقيق: (وأطعمُوهم مما تأكلون، وألبسُوهم مما تلبسون) الحديث، على الاستحباب، دون الوجوب، حمل الحديث على أن الخطاب للعرب الذين كانت مطاعمهم وملابسهم متفاوتة، وكان عيشهم ضيّقا؛ فأما من لم يكن حاله كذلك، وخالف معاشه معاش السلف والعرب في أكل رقيق الطعام، ولبس جيد الثياب، فلو واسى رقيقه كان أكرم وأحسن، وإن لم يفعل، فله ما قال النبي ﷺ: (نفقته وكسوته بالمعروف)، وهو عندنا ما عُرف لمثله في بلده الذي يكون فيه، هذا لفظ الشافعي رحمه الله. قال: فأنت تراه كيف خصص عموم لفظ النبي ﷺ بما كانت عادتهم فعله في تلك الأزمان. قلت: إنما خصصه بقوله: نفقته وكسوته بالمعروف، وفسر المعروف بالعرف، وجَمَعَ بين الحديثين بذلك، وساعَدَه في حمل الأول عادة المخاطبين، وكلامنا في التخصيص بمجرد العادة لا بدليل خارجي، فليس في نص الشافعي ما ذكر.

الثاني: التحقيق أن المخصص هو تقرير الرسول ﷺ، والعادة كاشفة عنه، وكذلك لو لم تكن العادة موجودة في عهده أو كانت، ولم يعلمها، أو علم بها ولكن لم يخص بها بالإجماع، لأن المثال السائر لا يكون دليلا من الشرع إلا مع الإجماع، وحينئذ يكون الإجماع هو المخصص لا العادة، ولا يعكر على هذا إفرادُها بمسألة التخصص بتقريره ﷺ عنها.

[التخصيص بقول الصحابي]

المسألة الثانية: أن يكون الخبر عاما فيخصه الصحابي بأحد أفراده، فإما أن يكون هو الراوي له أولا.

الضرب الأول: أن لا يكون هو راويه، كحديث أبي هريرة: (ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة). وحديث علي: (قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق) وقد روي عن ابن عباس تخصيص الخيل بما يُغزى عليها في سبيل الله، فأما غيرها ففيها الزكاة، وعن عثمان تخصيصه بالسائمة، وأَخَذ من المعلوفة الزكاة، وعن عمر نحوه.

فقال الأستاذ أبو منصور، والشيخ أبو حامد الأسفرايني، وسليم، والشيخ في «اللمع»: يجوز التخصيص به إذا انتشر، ولم يعرف له مخالف، وانقرض العصر عليه، لأن ذلك إما إجماع أو حجة مقطوع به على الخلاف.

وأما إذا لم ينتشر في الباقين، فإن خالفه غيره فليس بحجة قطعا، وإن لم يعرف له مخالف فعلى قوله في الجديد، ليس بحجة، فلا يخص به، وعلى قوله القديم: هو حجة، تُقَدَّمُ على القياس، وهل يخص به العموم؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يخص به، لأنه على هذا القول أقوى من القياس، وقد ثبت جواز التخصيص بالقياس، فكان بما هو أقوى منه أولى. والثاني: لا يخص، لأن الصحابة كانت تترك أقوالها لظاهر السنة. قال الشيخ أبو إسحق: والمذهب أنه لا يجوز التخصيص به.

وما ذكروه من حكاية الوجهين تفريعا على القول بحجيته، حكاه القَفَّال الشاشي في كتابه أيضا، والقاضي أبو الطيب في «شرح الكفاية»، ونقلهما عن

أبي علي الطبري في «الإيضاح» .

وما ذكروه من تخريج القول بكونه تخصيصا على القديم فهو مبني على المشهور من مذهب الشافعي في الجديد: أن قول الصحابي ليس بحجة، لكن سيأتي - إن شاء الله تعالى - أنه منصوص للشافعي في الجديد أيضا، ولذلك اعتَقَد مذهب معمر بن نضلة في تخصيصه الاحتكار بالطعام حالة الضيق على الناس، ولم يعتقد قول ابن عباس في تخصيص المرتد بالرجل دون المرأة، ولا قول من خص نفي الزكاة عن الخيل ببعض أصنافها . اما على القول المشهور في الجديد من أن قول الصحابي ليس بحجة أو لأن غيرهم من الصحابة قد خالفوهم، فقد روي عن علي أنه قتل المرتدة، وعن عمر أنه امتنع من أخذ الزكاة عن الخيل، لما سأله أربابها ذلك، وإذا اختلفت الصحابة تعارضت أقوالهم، فبقى العام على عمومه، وما جزموا به من التخصيص إذا لم يعلم مخالف فليس كذلك، فقد ذكر القَفَّال الشاشي في هذه الحالة خلافا مَبْنِيا على الخلاف في وجوب تقليده، وفيه نظر، لأن هذه محل وفاق كما سيأتي .

وقال أبو الحسين بن القَطَّان: ذهب عامة أصحابنا إلى أن تخصيص الظاهر بقول الصحابي لا يقع. وقال بعضهم: يجب أن يخص الظاهِر به إذا قلنا بوجوب قبول قوله إذا انتشر، وإن لم يصادمْه قياس، لأنا نقدمه على القياس، فإذا خص بالقياس كان بأن يخص بقوله الذي هو مقدم على القياس أولى، ثم قال الشيخ أبو حامد: فأما إذا كان الخبر غير محتمل أو عارضه قول صحابي فإنه يعمل بالخبر، ويُترك قول الصحابي. وقال أبو حنيفة: إن كان الصحابي ممن يخفى عليه الخبر عمل بالخبر، وإن كان ممن لا يخفى عليه فالعمل بقول الصحابي، ولهذا يقولون: من شرط صحة خبر الواحد أن لا يعترض عليه بعض السلف .

[تخصيص الحديث بمذهب راويه من الصحابة]

الضرب الثاني: أن يكون هو الراوي، كحديث ابن عباس: (من بدل دينه فاقتلوه) فإن لفظة : «مَنْ» عامة في المذكر والمؤنث، وقد روي عن ابن عباس أن

المرأة إذا ارتدت تحبَس ولا تقتل، فخص الحديث بالرجال، فإن قلنا: قول الصحابي حجة، خص على المختار.

وقال القاضي في «مختصر التقريب»: وقد نُسِبَ ذلك إلى الشافعي في قوله الذي يقلد الصحابي فيه، ونقل عنه أنه لا يخصَّصُ به، إلا إذا انتشر في هذا العصر، ولم ينكره، وجعل ذلك نازلا منزلة الإجماع.

وإن قلنا: قوله: غير حجة فهو موضع الخلاف.

والصحيح: أنه لا يخص به، خلافا للحنفية والحنابلة. وشبهتهم أن الصحابي العدل لا يترك ما سمعه من النبي ﷺ، ويعمل بخلافه إلا لنسخٍ ثبت عنده، ولنا أن الحجة في اللفظ وهو عام. وتخصيص الراوي لا يصلح أن يكون معارضا، لأنه يجوز أن يكون خصه بدليل لا يوافق عليه لو ظهر، فلا يترك الدلالة اللفظية المحققة لمُحتمل.

قال ابن دقيق العيد: وقد يخالف في هذا ويقول: إن القرائن تخصص العموم، والراوي يشاهد من القرائن ما لا يشاهده غيره، وعدالته وتيقظه مع علمه بأن العموم مما لا يخص إلا بموجب مما يمنعه أن يحكم بالتخصيص إلا بمستند، وجهالته دلالة ما ظنه مخصصا على التخصيص يمنع منه معرفته باللسان، وتيقظه. اهـ.

وجزم الأستاذ أبو منصور، والشيخ في «شرح اللمع» في هذا الضرب بأن مذهبه لا يخصص عموم الحديث. وقال سليم: لا يخصه على القول الجديد، وكلام من
١/١٧٧ جزم محمول على التفريع على هذا القول، فإن تخريج المسألة/ على أن قول الصحابي حجة أم لا؟ لا فرق فيه بين أن يكون هو الراوي له أم لا، لأن تخصيصه يدل على أنه اطلع من النبي عليه السلام على قرائن حالية تقتضي التخصيص؛ فهو أقوى من التخصيص بمذهب صحابي آخر لم يَرْوِ الخبر، ولعله لم يبلغه، ولو بلغه لم يخالفه بإخراج بعضه.

وإلى هذه الأولوية يرشد كلام ابن الحاجب في «المختصر» بقوله: مذهب الصحابي لا يخصص، ولو كان الراوي، خلافا للحنفية والحنابلة. واختاره الآمدي والرازي، وفَصَّل بعضهم، فقال: إن وجد ما يقتضي تخصيصه به، لم

يخص بمذهب الراوي؛ بل به، إن اقتضى نَظَر الناظر فيه ذلك، وإلا خُصّ بمذهب الراوي؛ وهو مذهب القاضي عبد الجبار.

ومَثَّل الشيخ في «شرح اللمع» هذا القسم بحديث: (ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة). قال: وحمله الحنفية على فرس الغازي لقول زيد بن ثابت، وهذا فيه نظر. فإن الحديث لا يعرف من طريق زيد. وقال ابن القُشَيْري: إذا روى الصحابي خبرا، وعمل بخلافه، فالذي نقله إمام الحرمين أن الاعتبار بروايته لا بفعله. ونقل القاضي عن الشافعي أن مجرد مذهب الراوي لا يبطل الحديث ولا يدفعه؛ ولكن إن صدر ذلك المذهب منه مصدر التأويل والتخصيص فيقبل، وتخصيصه أولى. وعند الحنفية لا يجوز الاحتجاج بما رواه إذا كان عمله مخالفا.

وحكى القاضي عن عيسى بن أبان أن الصحابي إذا كان من الأئمة وعمل بخلاف ما روى كان دليلا على نسخ الخبر. قال: والاختيار ما ذكره إمام الحرمين، وهو أنّا إن تحققنا نسيانه للخبر الذي رواه، أو فرضنا مخالفته لخبر لم يروه، وجوزنا أنه لم يبلغه، فالعمل بالخبر. وإن روى خبرا مقتضاه رفع الحرج والحجر فيما سبق فيه تحريم وحظر، ثم رأيناه يتحرَّج فالاستمساك بالخبر، وعمله محمول على الورع. وإن ناقض عمله روايته، ولم نجد محملا في الجمع امتنع التعلق بروايته، فإنه لا يظن بمن هو من أهل الرواية أن يعمد إلى مخالفة ما رواه إلا عن سبب يوجب المخالفة.

والحاصل: أنه إن فعل ما له فِعله فلا احتجاج بما رواه، وإن فعل ما ليس له فعله أخرجه ذلك عن رتبة الفقه. قال ابن القشيري: وعلى هذا فلا يقطع بأن الحديث منسوخ، كما صار إليه ابن أبان، ولعله علم شيئا يقتضي ترك العمل بذلك الخبر. ويتجه ههنا أن يقال: لو كان ثَمَّ سبب يوجب ردَّ الخبر لوجب على هذا الراوي أن يثبته، إذ لا يجوز ترك ذكر ما عليه مدار الأمر، والمحل محلّ التباس، ثم قال الإمام: وإذا روى الراوي خبرا، وكان الظاهر أنه لم يُحط بمعناه فمخالفته للخبر لا تقدح في الخبر، وإن لم يدر أنه ناس للخبر أو ذاكر لما عمل بخلافه فالتعلق بالخبر، لأنه من أصول الشريعة، ونحن على تردّدٍ فيما يدفع التعلق به، فلا يدفع

الأصل بهذا التردد، بل إن غلب على الظن أنه خالف الحديث قصداً ولم نحققه، فهذا يعضد التأويل ويؤيده، ويحط مرتبة الظاهر، ويخص الأمر في الدليل الذي عضده التأويل .

وقال إلْكِيا وابن فُوْرَك: المختار أنا إن علمنا من حال الراوي أنه إنما حمل على ذلك بما علم من قصد النبي ﷺ ، وجب اتباعه لئلا يفضي إلى مخالفة النبي عليه السلام، وإن حمله على وجه استدلالا أو تخصيصا بخبر آخر فلا يجب اتباعه. قلت: وسكتا عن حالة ثالثة، وهي إذا لم يعلم الحال. وكأنها موضع الخلاف، وإليه يشير كلام القاضي عبد الوهاب في «الإفادة» .

فالأحوال إذن ثلاثة: أحدها: أن يعلم من قصد النبي عليه السلام ومخرج كلامه أن المراد الخصُوص فيجب اتباع الراوي فيه. الثاني: أن يعلم أنه خص الخبر بدليل آخر، أو ضرب من الاستدلال فيجب استعمال الخبر قطعا. الثالث: أن لا يعلم ما لأجله خص الخبر، وأمكن أن يكون بدليل، فهذا موضع الخلاف .

والراجح تقديم الخبر.

وقال الشيخ أبو حامد: إنما يقبل قول الراوي للخبر إذا كان الخبر محتملا لمعنيين. قال: وأجمع المسلمون على أنه إذا أريد به أحدهما، فإذا فسره بأحد محتمليه أخذنا به كما في حديث: (المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا) حيث فسره بالتفرق بالأبدان. فأما ما في غير ذلك فلا يقبل، هذا مذهبنا، وبه قال الكَرْخي .

وذهب أبو حنيفة وأصحابه خلافا للكَرْخي إلى أنه يَخُص عمومَ الخبر، وترك ظاهره بقول الراوي وبمذهبه، ولا يقبل قوله في تفسير الخبر بأحد محتمليه، فالمكان الذي نقْبَلُ قوله فيه لا يقبلونه، والمكان الذي يقبلونه لا نقبله .

تنبيهات

[هل يخص الحديث بقول راويه من غير الصحابة]

الأول: زعم القَرَافي أن صورة المسألة فيما إذا كان الراوي صحابيا، لأنه يحتمل أنه شاهد من النبي عليه السلام خلاف ما رواه، فحمله على ذلك. أما غير الصحابي فلا يتأتى فيه خلاف في أن فعله لا يكون حجة على روايته. اهـ. وغرّه في ذلك بناؤهم هذه المسألة على الخلاف في أن قوله حجة أم لا؟ وهذا إنما يكون في الصحابي؛ لكن الخلاف في التخصيص بقول الراوي لا يختص بالصحابي؛ بل ولا بصورة التخصيص؛ بل الراوي مطلقا من الصحابي ومَن بعده، إذا خالف الخبر بتخصيص أو بغيره، حتى إذا تركه بالكلية كان مذهبه عند الحنفية مقدما على الخبر؛ ولذلك لم يقيد الإمام في «المحصول» بالراوي الصحابي؛ بل أطلق. ولكن قيد المخالفة بحالة التخصيص، ولا تتقيد بذلك عندهم.

وصرح إمام الحرمين في «البرهان» بما ذكرناه، فقال: وكل ما ذكرناه يعني في هذه المسألة غير مختص بالصحابي، فلو روى بعض الأئمة حديثا، وعمل بخلافه فالأمر على ما فصلناه؛ ولكن قد اعترض الأئمة أمور أسقطت آثار أفعالهم المخالفة لروايتهم، وهذا كرواية أبي حنيفة خيار المجلس مع مصيره إلى مخالفته، فهذه المخالفة غير قادحة في الرواية، لأنه ثبت من أصله تقديم الرأي على الخبر، فمخالفته محمولة على بنائه على هذا الأصل الفاسد؛ ولهذا قال: أرأيت لو كانا في سفينة؟ وكرواية مالك لهذا الحديث مع مصيره إلى نفي خيار المجلس، وهذه المخالفة أيضا لا تقدح في الرواية، لأن الذي حمله على هذا فيما أظن تقديمه عمل أهل المدينة على الأخبار الصحيحة، وقد حكاه عنه ابن القشيري في كتابه هكذا.

ثم قال: ولا ينبغي تخصيص المسألة بالراوي يروي، ثم يخالف؛ بل يجري فيمن بلغه خبر عن النبي ﷺ، ثم يخالفه، وإن لم يكن/ هو الراوي لذلك الخبر، حتى إذا وجدنا محملاً، وقلنا: إنما خالف لأنه اتهم الراوي، فلا يقدح هذا ١٧٧/ب

في الخبر. وإن لم يتجه وجه لمخالفته هذا الحديث إلا المصير إلى استخفافه بالخبر فحينئذ يتعين أن يقال: هذا قدح في الخبر، وعلم بضعفه. اهـ.

واعلم أن عبارات الحنفية في تقديم قول الراوي مطلقة، فلم يفرقوا بين الصحابي وغيره من التابعين، وتعقب بعض المتأخرين منهم، فقال: ينبغي أن يعلم أولا أن مذهب الصحابي هل تقدَّمَ على سماعه من رسول الله ﷺ ؟ فإن كان قوله قبل سماعه من رسول الله ﷺ، فلا يتأتى هذا الحديث، والحق مع الشافعية. وإن كان رأيه بعد روايته اتجه ما قاله الحنفية. اهـ. والخلاف إنما هو في القسم الأخير، وما ذكروه من الدليل ممنوع، لأنه يتوقف على معرفة التاريخ، وهي مفقودة. وهذا البحث يقتضي تخصيص المسألة بالصحابي.

ومثال تخصيص الراوي غير الصحابي حديث سعيد بن المسيب، عن معمر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال: (لا يحتكر إلا خاطىء) أخرجه مسلم. وفيه: وكان سعيد بن المسيب يحتكر، فقيل له، [فقال]: كان معمر يحتكر. قال ابن عبد البر: كانا يحتكران الزيت، وحملا الحديث على احتكار القوت عند الحاجة إليه، والغلاء، وعليه جرى الشافعي، لكنه خصص بقول الصحابي، لا بقول سعيد. نعم، قال الرافعي في «الشهادات»: إنما اختص القضاء بالشاهِد واليمينِ بالأموال، لأن عمرو بن دينار روى الخبر عن ابن عباس، ولما رواه قال: وذلك في الأموال. وقول الراوي متبع في تفسير ما يرويه وتخصيصه. انتهى.

الثاني: ما ذكرنا من التفصيل بين أن يكون هو الراوي أو غيره، وأنه إذا كان غيره وانتشر، ولم يخالف، خص به هو الصواب. وهذه الصورة واردة على من أطلق الكلام في هذه المسألة كالآمدي وغيره، فإنه صرح بأنه لا تخصيص، سواء كان هو الراوي أو غيره خلافا للحنفية والحنابلة، وتبعه ابن الحاجب.

الثالث: إن عَمَل الراوي بخلاف الحديث، ينقسم إلى أقسام أخرى سيأتي في باب الأخبار بيانها إن شاء الله تعالى.

مسألة

في تخصيص العموم بالسبب أقوال : ثالثها: الفرق بين المستقل فيخص، وغيره فلا، حكاه ابن العربي في «المحصول»، وقد سبقت.

مسألة

يجوز تخصيص العموم بقضايا الأعيان

كإذنه في الحرير للحكة، وفيه قولان عند الحنابلة، وذكر أبو الخطاب منهم أنه لا يجوز تخصيص العموم بالبقاء على حكم الأصل الذي هو الاستصحاب بلا خلاف. قال القاضي عبد الوهاب في «الإفادة»: ذهب بعض ضعفاء المتأخرين إلى أن العموم يخص باستصحاب الحال. قال: لأنه دليل يلزم المصير إليه ما لم ينقل عنه ناقل. فجاز التخصيص به كسائر الأدلة. وهذا في غاية التناقض، لأن الاستصحاب من حقه أن يسقط بالعموم ، فكيف يصح تخصيصه به، إذ معناه التمسك بالحكم لعدم دليل ينقل عنه، والعموم دليل ناقل .

مسألة

منع بعضهم من تخصيص بعض الأفراد إذا كان هو الأعظم الأشرف، وبنى عليه منع إطلاق الشيء على الله تعالى، إذ لو جاز للزم دخول التخصيص في قوله تعالى : ﴿الله خالق كل شيء﴾ [سورة الزمر / ٦٢] بالنسبة إلى الله تعالى، وهو ممتنع لما ذكرنا. حكاه الإمام الرازي في «المطالب العالية» في مسألة خلق الأفعال .

خاتمة

ليس من المخصصات عطف العام على الخاص، خلافا للحنفية، ولا رجوع الضمير إلى البعض خلافا لقوم، ولا ذكر بعض أفراد العام خلافا لأبي ثور، ولا وروده على سبب خاص خلافا للمُزَني ، وأبي ثور . وقد سبقت هذه المسائل في العمـوم.

القول في بناء العام على الخاص[1]

والمراد بالبناء: تخصيصه وتفسيره له. إذا وجد نصان: أحدهما عام، والآخر خاص، وهما متنافيان في النفي والإثبات، فإما أن يكونا من الكتاب، أو أحدهما منه، والآخر من السنة. إمّا متواترا أو غيره، وإما أن يكونا من السنة؛ إما متواترين أو غير متواترين، أو أحدهما متواتر والآخر غير متواتر. والحكم في الكل واحد، إلا فيما يتعلق بالنسخ عندما يكون المتأخر ظنيا، والمقدم قطعيا،عند من منعه. وحيث أمكن استعمالهما صرنا إليه، ونقل سليم الرازي عن داود أنه يستعمل النصان من الكتاب، ويسقط الخبران، وعنه في الآية والخبر روايتان: هل يستعملان أو يتساقطان.

ثم فيه أقسام: أحدها: أن يرادا معا، كأن تنزل آية عامة، ثم قبل أن يستقر حكمها بيّن النبي ﷺ دليل التخصيص، كقوله: زكوا البقر، ولا تزكوا العوامل، فالخاص هنا مقدم على العام بالإجماع، كما نقله الشيخ أبو حامد الأسفرايني، والقاضي عبد الوهاب في الملخص، وأبو بكر الرازي في أصوله، لأن الخاص مبين للعام ومخصص له؛ لكن في «المحصول» أن بعضهم ذهب إلى أن ذلك القدر من العام يصير معارضاً للخاص.

وقال: أبو بكر الرازي: المخصص مع العام بمنزلة الاستثناء مع الجملة بلا خلاف، كقوله: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾ [سورة المائدة/٣] ثم قال في سياق الآية: ﴿فمن اضطر في مخمصة﴾ [سورة المائدة/٣] فخَصَّ حال الاضطرار قبل استقرار حكمها. فصار عموم اللفظ مبنيا على الخصوص المعطوف عليه. انتهى.

---

(١) من هنا يبدأ الجزء الثالث من البحر المحيط حسب تقسيم النسخة القاهرية.

ولا فرق بين أن يكون الخاص مقارنا للعام، كما مثلنا، أو يكون العام مقارنا للخاص، كأن يقول: لا زكاة فيما دون خمسة أوسق ، ثم يقول عقبه: فيما سقت السماء العشر، وإن جوزنا نسخ الخاص بالعام، فلا يمكن هنا، لأن الناسخ شرطه التراخي، وهو ههنا مقارن، فتعين بناء العام على الخاص .

الثاني : أن يُعلم تاريخهما، فالمتأخر إما الخاص وإما العام، وعلى التقديرين، فإما أن يتأخر عن وقت العمل أو عن وقت الخطاب، **فهذه أربعة أقسام**:

أحدها : أن يتأخر الخاص عن وقت العمل بالعام، فههنا يكون الخاص ناسخا لذلك القدر الذي تناوله العام وفاقا، ولا يكون تخصيصا، لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعا، فيعمل بالعام في بقية الأفراد في المستقبل .

وثانيها : أن يتأخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به، فهذه مبنية على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، فمن جَوَّزه جعل الخاص بيانا للعام، وقضى به عليه، ومن منعه، حكم بنسخ العام في القدر الذي/ عارضه الآخر. ١/١٧٨ أ
هكذا قال الشيخ أبو حامد الإسفرايني، وسليم، قال: ولا يتصور في هذه المسألة خلاف يختص بها، وإنما يعود الكلام فيها إلى جواز تأخير البيان. اهـ . وذكر الشيخ في «اللمع» نحوه .

وقال ابن الصَّبَّاغ في «العدة» : إذا تأخر الخاص، فإن ورد قبل وقت الفعل الذي تناوله العام كان تخصيصا، أو بعد دخول وقته كان نسخا، لأنه لا يجوز تأخير بيان العموم عن وقت الحاجة .

وقال الصفي الهندي: من لم يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب، ولم يجوز نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به،كالمعتزلة،أحال المسألة. ومن جوزهما، فاختلفوا فيه، فالذي عليه الأكثرون من أصحابنا وغيرهم أن الخاص مخصص للعام، لأنه وإن جاز أن يكون ناسخا لذلك القدر من العام لكن التخصيص أقل مفسدة من النسخ، وقد أمكن حمله عليه، فيتعين. ونقل عن معظم الحنفية أن الخاص إذا تأخر عن العام، وتخلل بينهما ما يمكن المكلف فيه من العمل أو الاعتقاد بمقتضى العام كان الخاص ناسخا لذلك القدر الذي تناوله من

العام، لأنهما دليلان وبين حكميهما تناف، فيجعل المتأخر ناسخا للمتقدم عند الإمكان دفعا للتناقض، وهو ضعيف لما تقدم.

وثالثها: أن يتأخر العام عن وقت العمل بالخاص، فههنا يبنى العام على الخاص عندنا، لأن ما تناوله الخاص متيقن، وما تناوله العام ظاهر مظنون، والمتيقن أولى. قال إلْكِيا: وهذا أحسن ما علل به. اهـ.

وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه، والقاضي عبد الجبار إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم. وتوقف فيه ابن العارض من المعتزلة. وقال أبو بكر الرازي: إذا تأخر العام كان نسخا لما تضمنه الخاص، ما لم تقم دلالة من غيره على أن العموم مرتب على الخصوص. قال: وكان يحكي شيخنا أن مذهب أصحابنا ومسائلهم تدل عليه، وقد جعل أبو حنيفة قوله تعالى: ﴿فإما منّا بعد وإمّا فداءً﴾ [سورة محمد/٤] منسوخا بقوله: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ [سورة التوبة/ ٥]لأنه نزل بعد.

ثم قال: وقد ناقض الشافعي أصله في هذه المسألة في مسائل:

منها: أنه جعل قوله عليه الصلاة والسلام لُأنَيْس: (واغد ياأُنَيْس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها) قاضيا على قضية ماعز في اعتبار تكرار الإقرار أربع مرات، مع أن قضية ماعز خاصة مفسرة، وقضية أنيس عامة.

ومنها: انه قال: الوضوء مما مست النار منسوخ بأكل النبي ﷺ لحما وخبزا، ولم يتوضأ، فنسخ العام بالخاص، لأن الوضوء مما مست النار عام في الخبز واللحم وغيرهما، وتركه الوضوء منها خاص بهما، ثم ينسخ العام بالخاص مع امتناع وقوع النسخ في مثله بغير اللفظ، كيف منع من إيجاب نسخ الخاص بالعام المشتمل عليه وعلى غيره؟ قال: وإنما تركنا الوضوء مما مست النار للقاعدة الأخرى، وهي أن خبر الواحد لا يقبل فيما تعم به البلوى، وحملنا الحديث على غسل اليد.

ومنها: أنه زعم أن قتل شارب الخمر في الرابعة منسوخ بقوله عليه السلام: (لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث) فجعل العام ناسخا للخاص.

وزاد بعض المتاخرين من الحنفية أنه في حديث عائشة في غسل الجنابة: (توضأ وضوءَه للصلاة)، وفي حديث ميمونة النص على تأخير غسل الرجلين، والحديثان ثابتان، ولم يحمل الشافعي (رحمه الله) المطلق على المقيد في تأخير غسل الرجلين، مع أن الحادثة واحدة، ومن مذهبه حمل المطلق على المقيد في حادثتين فكيف في واحدة؟ والجواب...[1]

ورابعها: أن يتأخر العام عن وقت الخطاب بالخاص، لكنه قبل وقت العمل به، فحكمه حكم الذي قبله في البناء والنسخ، إلا على رأي من لم يجوز منهم نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به كالقاضي عبد الجبار، فإنه لا يمكنه الحمل على النسخ، فتعين عليه البناء أو التعارض فيما تنافيا فيه، وجعل إلْكِيا الطبري الخلاف في هذه الحالة مبنيا على تأخير البيان. قال: فمن لم يجوز تأخيره عن مورد اللفظ، جعله نسخا للخاص.

القسم الثالث: أن لا يعلم تاريخهما، فعند الشافعي وأصحابه أن الخاص منهما يخص العام، وهو قول الحنابلة، ونقله القاضي عبد الوهاب والباجي عن عامة أصحابهم، وبه قال القاضي عبد الجبار، وبعض الحنفية.

وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى التوقف إلى ظهور التاريخ، وإلى ما يرجح أحدهما على الآخر أو يرجع إلى غيرهما. وحكي عن القاضي أبي بكر والدَّقاق أيضا.

وكل من الإمامين ذهب إلى ما يقتضيه أصله، أما الشافعي فلأنه بنى العام على الخاص مطلقا متقدما ومتأخرا ومقارنا إذا علم التاريخ، لكن في بعض الصور يكون البناء على وجه النسخ، وفي بعضها على وجه التخصيص، وحالة الجهل لا تخلو عن هذه الأحوال الثلاثة، فوجب أن يبني العام على الخاص، والجهل بكون البناء على وجه النسخ أو التخصيص لا محذور فيه، لا في حق العمل، ولا في حق الاعتقاد.

وأما أبو حنيفة فلأنه ينسخ الخاص بالعام إذا كان متقدما عليه، ويخصص العام

---

(١) كتب ناسخ القاهرية في الهامش قائلا: بياض بقدر أربعة أسطر في جميع النسخ التي بأيدينا. أقول: وكذا هو في النسخ التي بأيدينا.

أو ينسخه به إذا كان متأخرا عنه، وعند الجهل بالتاريخ دار الأمر في الخاص بين أن يكون منسوخا أو مخصصا أو ناسخا، فعند التردد في هذه الأقسام يجب التوقف .

واعلم أن أبا حنيفة وأصحابه لما اعتقدوا في هذه الحالة التوقف إلى ظهور المرجح، ذكروا في الترجيح في استعمالها أو استعمال أحدهما وجوها، فنقل أبو بكر الرازي والقاضي عبد الوهاب عن عيسى بن أبان أنه قسمه إلى أربعة أقسام، لأنه إما أن يعمل الناس بهما جميعاً، فيستعملان ، ويرتب العام على الخاص، كالنهي عن بيع ما ليس عندك، وترخيصه في السلم، وإما أن يتفقوا على العمل بموجب أحدهما، ويسقطوا الآخر، فيجب حمل ما أسقطوا على أنه منسوخ بما عملوا به. ويختلفون في ذلك، فيعمل بعضهم بأحدهما، وعامة أهل العلم يخالفه، فالعمل على قول العامة .

قال أبو بكر: وحاصله أن الخاص والعام إذا وردا، وتجردا عن دلالة النسخ، يستعملان جميعا على الترتيب، وأنه إن اختلف السلف فيهما دل على أن أحدهما/ ١٧٨/ب ناسخ للآخر.

قال: وكان أبو الحسن الكَرْخي يحكي عن أبي حنيفة في الخاص والعام متى اتفق العلماء على استعمال أحدهما، واختلفوا في الآخر،كان المتفق عليه قاضيا على المختلف فيه، كقوله: (فيما سقت السماء العشر) فإنه متفق على استعماله في خمسة الأوسق، وحديث: (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) مختلف في استعماله، فكان خبر إيجاب العشر مطلقا، قاضيا عليه بإيجابه. قال أبو بكر: وهذا أصل صحيح، تستمر عليه المسائل .

ونقل غيره عن الكَرْخي وغيره من وجوه الترجيح: ترجيح الخاص فيهما على النسخ، والمفيد للحكم الشرعي على الحكم العقلي، وزاد أبو عبد الله البصري: كون أحد الجزأين بيانا للآخر بالاتفاق، كاتفاقهم على نصاب السرقة، وعدم العمل بعموم الآية، وغير ذلك من طرق الترجيحات .

تنبيهان

الأول : قال إلْكِيا الطبري: خلاف الحنفية في هذه المسألة مبني على أن العام الذي لم يدخله التخصيص نص في الاستغراق حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس ، وحينئذ فإذا قضى الخاص على العام في جزء تناوله الخاص، والعام يقضي على الخاص في خبر تناوله العموم، فيتعارضان من هذه الجهة .

الثاني: قال ابن دقيق العيد: إن شرط البناء في هذه المسألة التنافي في الكل أو في موضع الخاص، أما إذا لم يحصل التنافي فلا. وكذا القول في حمل المطلق على المقيد. وعلى هذا فإذا ورد عام وخاص في طرفي النهي والنفي فلا يبنى العام على الخاص، ولا يقيد المطلق، كما في نهيه عن مس الذكر باليمين في الاستنجاء. والنهي عن مسه باليمين مطلقا ، فبقي دالا على عمومه لدلالته على النهي في محل لا يدل ذلك الآخر عليه، هذا إذا ثبت لنا أن الحديثين متعددان، ليسا بحديث واحد اختلف في لفظه .

مسألة

تعارض المفسر والمجمل ، كالخاص والعام، فيقدم المفسر على المجمل مطلقا، قاله الأستاذ أبو منصور .