الجُمهوريَّة الجزائريَّة الدِّيمقراطيَّة الشَّعبيَّة

وزارة التَّعليم العالي والبحث العلميِّ

جامعة الشَّهيد حمَّه لخضر– الوادي

معهد العلوم الإسلاميَّة — مديريَّة ما بعد التَّدرُّج والبحث

قسم الشَّريعة — العلميِّ والعلاقات الخارجيَّة

النّقود والرُّدود في حاشية المطيعيِّ "سُلّم الوصول" على شرح الإمام الإسنويِّ "نهاية السُّول" جمعًا ودراسةً -قسم الكتاب-

أُطرُوحة مقدَّمةٌ لنيل شهادة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلاميَّة - تخصُّص: الفقه وأصوله -

إعداد الطَّالب: — **إشراف الأستاذ الدُّكتور:**

حمزة العيدلي — **نور الدِّين صغيري**

أعضاء لجنة المناقشة :

الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة الأصلية	الصفة
إبراهيم رحماني	أستاذ	جامعة الوادي	رئيسا
نور الدِّين صغيري	أستاذ	جامعة تبوك – السُّعوديَّة	مشرفا ومقررا
محمد رشيد بوغزالة	أستاذ	جامعة الوادي	ممتحنا
عماد جراية	أستاذ محاضر أ	جامعة الوادي	ممتحنا
مسعود فلوسي	أستاذ	جامعة باتنة 1	ممتحنا
عبد القادر بن حرز الله	أستاذ	جامعة باتنة 1	ممتحنا

السَّنة الجامعيَّة: 1441-1442هـ / 2020-2021م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــــــــــــداء

إلى أمّي الحنون رحمها الله تعالى.....لقد فارقتني بجسدك، ولكنّ روحك لا تزال ترفرف في سماء حياتي إلى يوم يبعثون.

إلى والدي الحبيب رحمه الله .....الذي افتقدت إليه بكلّ جوارحي، وكان مثلي الأعلى في الحياة، ومن تعلّمت منه كيف أحيتي بكرامة وشموخ.

إلى زوجتي الكريمة .....أسمى رموز الإخلاص والوفاء، رفيقة الدّرب، وشريكة الحياة.

إلى أبنائي ريتاج.....فلذات الأكباد، وقرّة العين والفؤاد.

أهدي هذا العمل المتواضع

شكر وامتنان

الحمد والشُّكر في البدء والختام، لله تعالى على جميل الفضل والإنعام، بما يسَّر من إكمال هذا البحث على وجه التَّمام.

وأتقدَّم بخالص الشُّكر ووافر الامتنان إلى أستاذي المشرف: أ.د نور الدِّين صغيري حفظه الله بجميل حفظه، على متابعته وتوجيهاته العلميَّة طيلة مسار هذا البحث.

كما أتقدَّم بأسمى عبارات الشُّكر وأرقى مشاعر الامتنان إلى معهد العلوم الإسلاميَّة بجامعة التَّمبير ممَّة لخضر بولاية الوادي حرسها الله تعالى، والتي أتاحت لنا هذه الفرصة الطَّيبة للتسجيل في مرحلة الدُّكتوراه.

والشُّكر موصول إلى أعضاء اللجنة الموقَّرين، الذين يبذلون عصارة اجتهادهم، وزبدة خبراتهم لإصلاح ما في هذا البحث من نقص، وتقويم ما فيه من أَوَد.

إشـــراقـــــــــات

"إنِّي رأيت أنَّه لا يكتب أحدٌ كتابا في يومه إلَّا قال في غده: لو غُيِّر هذا لكان أحسن، ولو زيد في هذا لكان يُستحسن، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل، ولو تُرك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النَّقص على جملة البشر".

العماد الأصفهاني.

"فيا أيُّها القارئ له والنَّاظر فيه، هذه بضاعة صاحبه المزجاة مسوقةٌ إليك، وهذا فهمه وعقله معروض عليك، لك غُنمه، وعلى مؤلِّفه غُرمه، ولك ثمرته، وعليه عائدته، فإن عدم منك حمدا وشُكرا، فلا يعدم منك مغفرة وعذرا، وإن أبيت إلا الملام فبابه مفتوح، وقد:

استأثر الله بالثَّناء وبالـ ـحمد وولَّى الملامة الرَّجلا

والله المسؤول أن يجعله لوجهه خالصا، وأن ينفع به مؤلِّفه وقارئه وكاتبه في الدُّنيا والآخرة، إنَّه سميع الدُّعاء، وأهل الرَّجاء، وهو حسبنا ونعم الوكيل".

ابن قيِّم الجوزيَّة.

المُـــقدِّمـــــــة

الحمد لله ربِّ العالمين، والعاقبة لعباده المتَّقين، ولا عدوان إلا على الظَّالمين، وأشهد ألَّا إله إلا الله وحده لا شريك له وليُّ الصَّالحين، وأشهد أنَّ نبيِّنا محمدا عبده ورسوله، وصفيُّه من خلقه وخليله، إمام المتَّقين، وقائد الغرِّ المحجَّلين، صاحبُ المقام المحمود، والحوض المورود، واللِّواء المعقود، صلَّى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أمَّا بعد:

فإنَّ من أعظم العلوم وأجلِّ الفنون التي عُني بها علماء الإسلام عبر التاريخ الإسلامي : علمَ أصول الفقه، هذا العلم الذي ظهرت بواكيره في مرحلة متقدِّمة من تاريخ الإسلام، حيث تضرب جذور هذا العلم الشَّريف إلى عصر النُّبوَّة، وكان لهذا العلم الشَّريف اليد الطُّولى في التَّقعيد والتَّقنين لعمليَّة استنباط الأحكام الشَّرعيَّة من نصوص الوحيين التَّفصيليَّة، ولهذا كانت عناية علماء الإسلام به عناية منقطعة النَّظير، وكانت جهودهم تترى في سبيل تأصيل قواعده، وبيان معالمه، وإحكام فصوله وشوارده، فانبثق عن هذه الجهود المضنية من علماء الأُمَّة المحمديَّة –على مرِّ وامتداد حِقَبٍ مترامية– علمٌ مستقلٌّ قائم بذاته يدعى: "علم أصول الفقه"، أو كما قيل: (فلسفة التَّشريع ومنطق الأخبار).

وكما هو معلوم ومقرَّر لدى الجميع : أنَّ قيمة أيَّ علم من العلوم تظهر وتتجلَّى من خلال كثرة وتنوُّع المؤلَّفات والمصنَّفات في ذلك الفَنِّ، فهذا الأمر –يعني كثرة التَّأليف– يعكس بوضوح الكمَّ الهائل للمادَّة العلميَّة التي يزخر بها أيُّ علم من العلوم، كما يوضِّح أيضا الزَّخم الفكريَّ الذي يعجُّ به أيُّ فنٍّ من الفنون، وهكذا الأمر بالنِّسبة لعلم أصول الفقه، فهو علم كثُرت التَّواليف فيه، وامتلأت مكتبات العالم الإسلاميِّ بما صنف فيه، ولا يزال علماء الإسلام المخلصون –وإلى الآن– يؤلِّفون ويُصدرون الكتب والمؤلفات في هذا الباب العظيم من العلم.

والكتب التي أُلِّفت في علم أصول الفقه لا تختلف عن قريناتها من الكتب المؤلَّفة في سائر العلوم الأخرى، فلكُلِّ فنٍّ من الفنون كتبٌ تعدُّ أُمَّاتٍ لها، وما يأتي بعدها من كتب أخرى فهي منبثقة عنها

ومُقتبَسَة من مشكاتها، كذا الأمر بالنِّسبة لعلم الأصول ، فهناك كتبٌ تُعدُّ أصولا في هذا العلم الشَّريف، وكلُّ الكتب التي جاءت بعدها ما هي إلا موضِّحة لها، أو شارحةٌ لما أبهم منها، أو مختصرة لها، إلى غير ذلك من الأعمال المتنوِّعة على هذه الكتب الأصول.

ألا وإنَّ من الكتب العظام التي تعدُّ بحق العمدة في هذا الفنِّ: كتابَ **(منهاج الأصول)** للقاضي ناصر الدِّين **(عبد الله بن عمر البيضاويِّ)** المتوفى سنة: (685) للهجرة النَّبويَّة، فهو من أهمِّ الكتب في علم الأصول، ولهذا عُنيَ به علماء المسلمين منذ القديم، فكثرت الشُّروح والأعمال عليه، حتى ذكر صاحب كشف الظُّنون -كما سيأتي- ما يربو على الأربعين كتابا أُلِّفت كلُّها حول كتاب المنهاج، ما بين شرح له، وتخريج لأحاديثه، ونظم له، واستدراك وزيادات عليه، وهذا يدلُّ على القيمة العلميَّة التي يحظى بها هذا السَّفر العظيم.

ومن بين الشُّروحات البارزة التي دُوِّنت على هذا الكتاب : شرح العلَّامة جمال الدِّين **(عبد الرَّحيم بن الحسن الإسنوي)** المتوفى سنة : (772هـ) الموسوم بـ: **(نهاية السُّول في شرح منهاج الأصول)**، فهو من أعظم الشُّروح على متن المنهاج، وكما هو معلوم أنَّ العلماء الكبار القدامى كانوا يتمتَّعون بترف علميٍّ، وزخم فكريٍّ، ولذا نجدُهم لا يكتفون بوجود شرح معيَّن على كتاب ما، بل نجدهم يضعون الحواشيَ والنُّكت على تلك الشُّروح، ومن هنا ظهر مصطلح (الحاشية) في السَّاحة العلميَّة إلى جانب مصطلح (المتن) ومصطلح (الشرح)، ومن أسفٍ أنَّ كثيرا من الدَّارسين والمشتغلين بالعلم الشَّرعي يغفلون عن القيمة العلميَّة التي تحويها هذه الحواشي، والبعض يظنُّها حشوا لا طائل منه، وتسويدا للصَّحائف لا فائدة من ورائه، وهذا -لعمري- رأيٌ غير سديد، وظنٌّ عن وجه الصَّواب بعيد، بل إنَّ من الحواشي ما حوى علما خلت عنه المتون والأصول، ولا يستغني عنها الأئمَّة والفحول، والحاشية عبارة عن زبدة أفكار تَعِزُّ لصاحبها، وصيدٌ لخواطرَ تجول في خلد كاتبها، تحوي كنوزا خفية لا تظهر إلا باستثارة كوامنها، والنَّبش عن دوافنها، وقديما قيل: **(من لم يقرأ الحواشي ما حوى شي)**.

ألا وإنَّ من الحواشي العظام التي تزيَّنت بها الكتب : حاشية الإمام العلامة: **(محمد بخيت المطيعي)** مفتي الدِّيار المصريَّة سابقا، حيث وضع -رحمة الله عليه- حاشية نفيسة على شرح الإمام الإسنوي على كتاب المنهاج، وقد وسمها باسم: **(سُلَّم الوصول لشرح نهاية السُّول)** ، والإمام المطيعي -رحمه الله- شخصيَّة علميَّة بارزة، وكلُّ كتاباته تدلُّ على عقليَّة علميَّة فذَّة، وقد كنت أزمعت أمري منذ سنوات في طرق هذا الموضوع، وقد وفّقني الله تبارك وتعالى في ذلك الأمر، حيثُ أخذت جزءا من هذا الموضوع في رسالة الماجستير، حيثُ تناولتُ بالدّراسة قسم الأحكام الشّرعيّة فقط، وبما أنّني ذكرت في التّوصيات المذكورة في آخر البحث أنّ هذه الحاشية -أعني: سُلّم الوصول- حاشيةٌ نفيسة ينبغي على طلبة العلم عموما، والمشتغلين بعلم الأصول خصوصا أن يهتمُّوا بها؛ فلهذا ارتأيتُ أن أُكمل مشواريَ العلميَّ مع هذه الحاشية المباركة، ولهذا استخرتُ من وجبت عليَّ استخارته، وشاورتُ من حسُن بي قبول مشورته، في أن يكون موضوع رسالتي، ومرقاة وصولي إلى شهادة الدّكتوراه هو إكمال هذا الموضوع، ولهذا قرَّرت إكمال الجزء المتعلِّق بقسم الكتاب، وقد سجّلت هذا البحث بعنوان: **"النّقود والرّدود في حاشية المطيعي (سُلّم الوصول) على شرح الإمام الإسنوي (نهاية السّول) جمعا ودراسة -قسم الكتاب-"**.

إشكالية البحث:

لقد اكتسب علم المناظرة ومنهج النَّقد مكانة مرموقة بين مختلف العلوم والمعارف، فهو المنهج الذي يُنقِّح الفهوم، ويُكسب صاحبه والمتمكِّن منه قدرة على حسن الكلام، ومهارة في التَّخاطب والحِجاج، وقدرة على الإقناع بالأدلَّة والبراهين، وقد اشتهر هذا الأسلوب -يعني النَّقد والمناظرة- في ميادين علميَّة وأدبيَّة كثيرة، ومن بين هذه العلوم التي تعجُّ بالمناظرات والحجاج، والنُّقود والرُّدود: علم أصول الفقه، كما يبدو ذلك جليًّا في ردود الأصوليِّين على بعضهم البعض، وخاصة إذا كان النَّقد بين أقطاب مدرستي الأصول: مدرسة الجمهور، ومدرسة الحنفيَّة، وهذا ما نلاحظه جليًّا في حاشية الإمام المطيعيِّ على شرح الإمام الإسنويّ، وعليه فإنَّ الإشكال الرَّئيس الذي يدور عليه هذا البحث:

هو الوقوف على أهمِّ الانتقادات التي توجَّه بها المطيعيُّ رحمه الله إلى الإمام الإسنويِّ، مع دراستها وتحليلها والحكم عليها بالصَّواب أو عدمه، ويتفرَّع عن هذا الإشكال الرَّئيس عدَّة أسئلة هي كالآتي:

- ما هي المسائل الأصولية التي انتقدها الإمام المطيعي على الإمام الإسنوي في شرحه على المنهاج؟
- ثمَّ ما الذي جاء به الإمام المطيعي كحلٍّ وتصويب لتلك المسائل؟
- وهل الانتقادات التي وجَّهها المطيعي للإسنوي كلُّها في محلِّها، أم هي مجرَّد انتقادات شكليَّة؟
- وهل هنالك من انتقادات على المطيعي فيما انتقده على الإمام الإسنوي؟
- وهل الإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى أصيلٌ في انتقاداته هذه، أم هو مجرّد تابع لغيره فيها فقط؟
- ما هي معالم النَّقد الأصولي في اعتراضات المطيعيِّ على الإسنوي؟

فهذا البحث وفق الخطَّة العلمية المقترحة من شأنه أن يجيب على هذه التساؤلات.

عنوان البحث:

بناء على ما سبق بيانه وتفصيله، فقد جاء اختياري للبحث حول حاشية من الحواشي المفيدة في علم أصول الفقه لعَلَمٍ من الأعلام البارزين في هذا الفنِّ الشَّريف ، محاولا الوقوف على الاعتراضات التي تحويها هذه الحاشية النَّفيسة ودراستها وفق بحث بعنوان : **"النُّقود والرُّدود في حاشية المطيعي (سُلّم الوصول) على شرح الإمام الإسنوي (نهاية السُّول) جمعا ودراسة –قسم الكتاب–"**.

أهداف البحث وفرضياته:

يمكن أن تتجلَّى الأهداف المنشودة من هذا البحث في ما يلي:

1) إبراز المكانة العلميَّة التي يحظى بها الإمام المطيعي من خلال حاشيته هذه.

2) يرجى من هذا البحث أن يُسهم في بيان العلاقة العلميَّة الأصوليَّة بين مدرستي أصول الفقه : أعني مدرسة الجمهور (أو الشافعية) ويمثلها الإمام الإسنوي، ومدرسة الحنفية (الفقهاء) مُمثَّلة في شخصيَّة الإمام المطيعي.

3) الوقوف على معالم النَّقد الأصولي عند المدرسة الحنفيَّة، من خلال أحد أعلامها المعاصرين.

4) هذا البحث يُظهر علاقة علم الأصول بالعلوم الأخرى، كعلم العقيدة، و علم اللُّغة وغيرها، ومدى اعتمادها كمواد في النَّقد الأصولي.

5) وأخيرا يمكن لهذا البحث أن يوضح بعض الآراء الأصوليَّة لعالم من علماء الإسلام جليل.

أسباب اختيار الموضوع ودوافعه:

يمكن أن أرجع اختياري لهذا الموضوع إلى أسباب ودوافع ذاتيَّة، وأخرى موضوعيَّة، وذلك كالتَّالي:

1) الأسباب الذَّاتيَّة:

- محبَّتي لعلم أصول الفقه تدفعني إلى البحث في أيِّ موضوع يحتوي على مادَّة علميَّة أصوليَّة، ولعلَّ هذا الموضوع يلبِّي لي هذه الرَّغبة الجامحة.
- كون هذه الحاشية للإمام المطيعي حاشيةً غير معروفة وغير متداولة لدى الكثيرين المشتغلين بهذا الفنِّ الشَّريف، وبحسب طبيعتي التي جبلت عليها ، فإنَّني توّاقٌ لخوض غمار كُلِّ أمر غير معروف لدى الكثير.
- المكانة العلميَّة الرَّفيعة التي يتبوَّؤها الإمام المطيعيُّ -رحمه الله تعالى- دفعتني لأن أقف على ما في جُعبة الرَّجل من العلم عن طريق حاشيته هذه.

2) الأسباب الموضوعيَّة:

- الرّغبة في إثراء منهج النَّقد الأصوليّ، فكما هو معلومٌ أنَّ كُلَّ علم من العلوم للنَّقد فيه نصيب، فكما أنّه يوجد منهج نقد في الأدب، وفي الشِّعر، وفي الفنِّ، وفي أيّ مجال آخر من مجالات العلم والمعرفة ، فأحببت من خلال هذا البحث أن أكرّس هذا النَّمط من المعرفة -

أعني: فنّ النّقد- في علم أصول الفقه عن طريق هذا البحث الذي أشبه ما يكون بالمحاكمة بين طرفين.

- الوقوف على المنهج النَّقدي بين مدرستي الأصول المعروفتين.
- عدم وجود دراسة حول هذه الحاشية -حسب اطِّلاعي - على الرَّغم من غزارة المادَّة العلميَّة المبثوثة فيها.

فلهذه الأسباب وغيرها ، استخرت من وجبت عليَّ استخارته، واستشرت من حسُنَ بي قبول مشورته في أن أجعل موضوع رسالتي، ومرقاة الوصول إلى شهادة الدّكتوراه هو هذا الموضوع.

أهمية البحث ومكانته:

إنَّ أيَّ بحث من البحوث المطروقة في شتَّى الميادين العلميَّة لا يخلو من فائدة يستفيدها الدَّارسون والمشتغلون بذلك الفنِّ، ولو لم تكن من فائدة تذكر سوى أن تكون بين يدي الباحث والدَّارس مادّةٌ علميَّة مجموعة بين دفتي كتاب ، ممَّا يوفِّر ذلك عنه عناء البحث والتَّنقيب لكف ى بها فائدة، وهذا البحث كغيره من البحوث الأخرى لا يخلو من فوائد، ويمكن أن نبرز أهميَّته في النقاط التالية:

1) عدم وجود بحث -كما أسلفت- خاصٍّ في هذه الحاشية النَّفيسة، وبالتَّحديد في موضوع الاعتراضات المبثوثة فيها.
2) كون شرح الإمام الإسنوي يُعدُّ من أهمِّ المراجع المعتمدة في علم أصول الفقه، وبالتالي فكل ما يتعلق بهذا الشرح فله أهميته، خاصة وأن هذا البحث يوقفك على أهم الانتقادات التي وجهت للإمام الإسنوي فيما قرره في شرحه.
3) كون هذا البحث يعتبر كالمناظرة بين المدرستين المشهورتين في أصول الفقه، حيث أن الإمام المطيعي حنفي القواعد والأصول، وقد وضع حاشيته هذه على شرح الإمام الإسنوي وهو شافعي المذهب، فهذه الدراسة كفيلة بإبراز أهم نقاط الاختلاف بين المدرستين.

4) إلقاء نظرة ولو صغيرة على الموروث العلمي الأصولي لدى عالم من علماء الأصول المعاصرين.

5) هذا البحث يعتبر من البحوث التي تكرّس منهج النقد الأصولي، فالبحوث التي تتطرق لمناهج النقد سواء في الحديث أو في الأدب كثيرة جدًّا، وقلّما نجد -في حدود علمي- بحوثا تتطرق للنقد الأصولي، وأرجو أن أكون قد وُفقت من خلال هذا البحث في طرق هذا الباب.

الدراسات السابقة:

بحسب اطلاعي فإنني -وبعد البحث- لم أقف على بحث في هذا الموضوع.

أهمُّ المصطلحات الموجودة في البحث:

بما أنّني تناولت في مرحلة الماجستير ما تعلّق بباب الأحكام الشّرعيّة؛ كان لذلك البحث مصطلحاته الخاصّة به، وفي هذه المرحلة فإنّني أتناول بإذن الله تعالى ما له علاقة بباب الكتاب، وعلى هذا فمن البداهة بمكان أن تكون أهمّ المصطلحات البارزة في هذا البحث هي المصطلحات الأصوليَّة الخاصة بذلك الباب، والتي يمكن حصرها فيما يلي:

(**الكتاب، اللغات، الوضع، الاشتقاق، التّرادف، الاشتراك، الحقيقة ، المجاز، الأمر، النّهي، العموم، الخصوص، المخصِّص، المجمل، المبيِّن، المُبيَّن، النّسخ، النَّاسخ، المنسوخ**).

وإلى جانب الاصطلاحات الأصولية نجد هناك بعض الاصطلاحات المنطقية، ذلك أن الإمام المطيعي كانت له دراية فائقة بعلم المنطق، ومن أهم هذه المصطلحات: (**المفهوم، الماصدق، التصور، التصديق، الجنس، النّوع... الخ**).

حدود الدِّراسة في البحث:

تناولت هذه الدِّراسة النُّقود والرُّدود في حاشية المطيعيِّ على شرح الإمام الإسنويِّ، واقتصرت على قسم كتاب الله تعالى، دون التَّطرُّق لبقية الأقسام الأخرى المتعلِّقة بالسُّنَّة، والإجماع، والقياس، والأدلَّة المختلف فيها.

المنهج المُتَّبع في البحث:

لقد استخدمت في هذا البحث عدَّة مناهج لتحقيق الأهداف المرسومة السَّابق ذكرها، وهي:

1) **المنهج الاستقرائي**: حيث إنَّ هذا البحث قائم على تتبُّع جزئيات معيَّنة خالف فيها العلاّمة المطيعي الإمام الإسنوي؛ فإنَّ طبيعة هذا البحث تقتضي أن يكون المنهج المتَّبع في دراسته هو منهج الاستقراء والتَّتبُّع لأفراد وجزئيات تلك النُّقود والرُّدود.
2) **المنهج التَّحليلي**: ويظهر ذلك جليًّا في تحليل وجهة نظر الإمام الإسنوي التي ارتآها، وكذا تحليل وجه انتقاد الإمام المطيعي له.
3) **المنهج النَّقدي**: وهذا يظهر جليًّا في عمل الباحث في الفرع المتعلِّق بمناقشة وجهة نظر الطَّرفين، مع الحكم لأحدهما بالصَّواب من عدمه.

منهجيَّة الدِّراسة:

لقد سلكت في بحثي هذا وراعيتُ المنهجيَّة التَّالية:

1) الاكتفاء بدراسة قسم (الكتاب) فقط دون التّطرُّق لسائر الأقسام الأخرى من الأدلّة الشّرعيّة، وغيرها من المباحث الأصوليّة.

2) الالتزام بذكر الاعتراضات والنّقود التي وجّهها الإمام المطيعيُّ مهما كان نوع هذه الاعتراضات؛ أصوليّة كانت أم فقهيّة، أم حديثيَّة، بل وحتّى لُغويَّة، مع الإشارة إلى أنّ غالب المسائل التي هي محلُّ انتقاد المطيعيِّ للإمام الإسنويِّ كانت أصوليّة المضمون.

3) لقد راعيتُ في هذا البحث في وضع الخطة التي سرت عليها كما سيأتي الترتيب المذكور في كتاب المنهاج بشرح الإمام الإسنويّ في قسم الكتاب ، فتطرّقت للانتقادات الموجودة في الفصل المتعلِّق باللغات، ثمّ تطرّقت إلى الانتقادات المذكورة في فصل الأوامر والنَّواهي، ثمّ إلى فصل العموم والخصوص ، ثم إلى الفصل المتعلِّق بالمجمل والمبيَّن، وختمت بفصل النَّاسخ والمنسوخ، وبهذا التّرتيب أكون قد حافظتُ على ترتيب الأفكار وتسلسُلها وفق ما ذكرها أصحابها.

4) قُمتُ بتقسيم البحث إلى محورين اثنين: المحور الأوّل يتمثّل في ال باب التَّمهيديِّ الدِّراسيِّ، جعلت فيه كالتّوطئة والمدخل العامِّ للبحث، والمحور الثّاني هو الباب الذي يتمثّلُ في الفصول الخمسة الأخرى التي ذكرت فيها انتقادات المطيعيِّ مرتّبة ومُبوَّبة على الطّريقة المذكورة آنفا.

5) لقد اتّبعتُ في ذكر النّقود والرّدود التي ذكرها المطيعيُّ منهجيّةً كالآتي:

ذكرتُ الانتقادات على شكل مطالب، فكُلُّ مبحث من المباحث قسّمته إلى مطالب، وذكرت تحت كُلِّ مطلب منها اعتراضا من الاعتراضات، كما قسّمتُ المطلب إلى ثلاثة فروع:

- ففي الفرع الأوّل ذكرت رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره، حيثُ أذكر عبارة الإمام الإسنويِّ كما هي في نهاية السّول، ثمّ بعد ذلك أقوم بالتّوضيح والبيان لما أراد الإسنويُّ ذكره.
- وفي الفرع الثّاني ذكرت فيه رد الإمام المطيعيِّ وانتقاده على الإسنويِّ، مع ذكر شيء من التّعليق على كلامه والبيان له.
- والفرع الثّالث خصّصته للمناقشة، حيثُ قمت بمناقشة الرّأيين، مع ذكر الموافق للحقّ والصّواب من الطّرفين بحسب ما رأيته صوابا.

6) قمت بعزو النّصوص المذكورة من قبل الإمام الإسنويّ أو المطيعيّ إلى مصادرها الأصليّة، مع الإشارة إلى الحذف أو الاختصار الواقعين فيهما، وفيما إذا ذكَر أحدُهما عبارةً عن واحد من أهل العلم بالمعنى؛ فإنّني أشير إلى ذلك مع ذكر النّصّ الأصليّ في الهامش.

7) حرصت على كتابة النّصوص المقتبسة، وكذا الأحاديث النّبويّة بخط غليظ، وذلك حرصا على تمييز الكلام المنقول عن الغير، وتسهيلا للقارئ الكريم حتّى لا يتشتّت ذهنه.

8) حافظتُ قدر الإمكان على ذكر النّص المنقول عن أهل العلم كما هو، وإن اضطُررت إلى حذف يسير في النّص فإنّني أشير إليه بثلاث نقاط متتالية هكذا (...)، وإن أردت توضيحا لكلمة أو معنى في صُلب النّص؛ فإنّي أذكر ذلك البيان بين معقوفتين كذا [ ].

9) لقد قمت بعزو الآيات القرآنيّة إلى سورها، وذلك بذكر السّورة ورقم الآية، ولقد قمت في كتابة الآية الكريمة بالحفاظ على الرّسم العثمانيّ كما في طبعة المصحف الشّريف، وذلك بالاستعانة ببرنامج مصحف المدينة للنّشر الحاسوبيّ.

10) كما قمت بتخريج الأحاديث الواردة في البحث وعزوها إلى مظانّها من دواوين السّنّة النبويّة، وقد اتّبعتُ في سبيل ذلك منهجا كالآتي:

- إذا كان الحديث في البخاري ومسلم أو في أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما فقط قطعا بصحّتهما، ولغرض عدم إثقال الهوامش.
- ذكر الرّاوي الذي روى الحديث، وإذا كان الحديث بلفظ واحد لكنّه برواية صحابيّين مختلفين فإنّني أشير إلى ذلك.
- إذا كان الحديث خارج الصّحيحين فإنّني أعزوه إلى مظانّه مع الحكم عليه صحّة وضعفا مستعينا بأهل الشّأن في ذلك.

11) إضافة الأبيات الشّعريّة الموجودة في المتن إلى أصحابها إن أمكن، مع ذكر البحر العروضيّ الذي ينتمي إليه البيت أو القصيدة.

12) ذكرت في التَّعريف بالأئمَّة الثلاثة –وهم البيضاويُّ والإسنويُّ والمطيعيُّ– قائمة ببليوغرافيَّة تتضمَّن مؤلَّفاتهم، وقد حرصت –جهدي– على بيان المطبوع منها من عدمه، وإذا كان الكتاب مطبوعا ذكرت الخدمة المتعلِّقة بالكتاب من ذكر محقِّقه، ودار الطَّبع، وسنة الطَّبع، وكل ذلك تسهيلا للباحثين على الوقوف على هذه المصادر.

13) قمتُ بالتّعريف بالبلدان والأماكن المذكورة في صلب المتن ، واستعنت على ذلك بالمصادر والمراجع المتعلِّقة بهذا الشَّأن، كمعجم البلدان لياقوت الحموي، ومراصد الاطِّلاع للبغدادي، وإذا كانت البقاع والمدن لا تزال بالاسم ذاته إلى الآن فإنني أستعين في تعريفها وضبط مواقعها بالمواقع الإلكترونيَّة الحديثة، وذلك سعيا لإدخال التِّقنية المعاصرة في البحث.

14) كما قمت بتخصيص ترجمةٍ موجزة للأعلام الوارد ذكرهم في المتن، مع الإشارة إلى أنّني لم أتعرّض للمشاهير من الأعلام كالصّحابة رضوان الله عليهم، والأئمّة الأربعة، ولقد اتّبعت في سبيل ذلك منهجيّة كالآتي:

- ذكرت في ترجمة العلم: اسمه، ولقبه، وكنيته، ومولده، ومذهبه، وبعضا من شيوخه وتلاميذه، وسنة وفاته، وبعضا من مؤلّفاته، وهذا في الغالب.
- إذا تكرّر العلم مرّة أخرى فإنّني لا أعيد التّرجمة ولا أشير إليها اكتفاء بذكرها أول الأمر.
- بالنّسبة إلى ذكر مصادر التّرجمة؛ فيختلف ذلك بحسب طبيعة العَلَم المترجم له، فإذا كان الرَّجل محدِّثا ترجمت له من كتب التّراجم الخاصَّة بالحفَّاظ والمحدِّثين، وإن كان الرَّجل لُغويًّا أو أديبا ترجَمْتُه من كتب الأدب : كطبقات الأدباء لياقوت الحموي، أمّا إن كان الرّجل أصوليًّا فقيها فبحسب المذهب، فإن كان حنفيًّا فمن مصادر الحنفيّة كالجواهر المضيّة ، وتاج التّراجم وغيرها، وإن كان مالكيًّا فمن ترتيب المدارك، والدِّيباج المذهَّب، وشجرة النّور الزّكيّة، وإن كان شافعيًّا فمن طبقات الشّافعيّة لكلٍّ من السّبكيّ، والإسنويّ، وابن قاضي شهبة، وإن كان حنبليّا فمن طبقات الحنابلة وغيرها.

هذا مع عدم إهمال كتب التّراجم الأخرى التي لها نمطٌ آخر في التّرجمة، كالكتب التي عُنيت بذكر التّراجم عن طريق ترتيبها بحسب الوفيات، كشذرات الذّهب لابن العماد، أو بحسب التّرتيب الأبجديّ كالوافي بالوفيات للصّفديّ وغير ذلك.

15) الاكتفاء في ذكر المصادر بذكر اسم الكتاب أوّلا، ثمّ اسم المؤلّف ثانيا، ثمّ التّثليث بذكر رقم المجلّد والصّفحة، وأمّا بقيّة المعلومات الأخرى من اسم المحقّق، ودار النّشر وغيرها؛ فلم أذكرها إرجاءً لها إلى ثبت المصادر والمراجع.

16) إذا تكرّر النقل من مصدر ما؛ فإنّني أكتفي بذكر اسم الكتاب مع رقم المجلّد والصّفحة، وإذا كان النَّقل من المصدر الواحد مُكرّرًا على التّوالي فإنّني أقول في الثّاني: (المصدر نفسه).

17) إعداد فهارس فنّيّة علميّة عامّة للبحث تسهيلا للرّجوع إليه وهي تتضمّن:

- فهرس الآيات القرآنيّة.
- فهرس الأحاديث النّبويّة.
- فهرس الآثار
- فهرس الأعلام المترجم لهم.
- فهرس الأبيات الشّعريّة.
- فهرس الأماكن والبلدان.
- فهرس المصادر والمراجع، وقد رتّبتُ الكتب على الشّكل التّالي:
  - كتب التّفسير.
  - كتب الحديث وعلومه.
  - كتب أصول الفقه.
  - كتب الفقه.
  - كتب اللغة والمعاجم اللُّغويّة.
  - كتب العقيدة والفرق.

- كتب الأنساب والبلدان.
- كتب التّاريخ والتّراجم.
- كتبٌ أخرى متنوّعةٌ.

- فهرس الموضوعات.

الصّعوبات التي واجهتني في البحث.

إنّ أيّ عملٍ من الأعمال مهما كانت طبيعته ومضمونه لا بُدّ من أن تعتريه بعض الصّعوبات والمعوِّقات التي تع ترض سير الباحث فيه، وهذا البحث كغيره من البحوث الأخرى لم يخلُ من صعوبات واجهتها أثناء عمليّة البحث، وتكمن الصّعوبات التي واجهتني في هذا البحث فيما يلي:

1) كثرة النُّقود التي وجّهها الإمام المطيعيُّ للإمام الإسنويِّ، ممّا أدى إلى قراءةٍ متأنّية لكلِّ قسم الكتاب حتّى يتسنّى الوقوف على هذه النّقود.
2) دقّة وتركيز المادّة العلميّة المبثوثة في هذه الرّدود والنّقود، وهذا هو العائق الأكبر الذي واجهته في هذا البحث، حيثُ أنّني أمكث أحيانا الأوقات الطّويلة أعيد قراءة الفقرة المعيّنة مرارا وتكرارا حتّى يتسنّى لي فهم مضمون الكلام، وخاصة في كلام الإمام المطيعيِّ رحمه الله تعالى.
3) كثرة الأعلام المبثوثة في المتن، خاصّةً وأنّني ألزمت نفسي بوضع ترجمة لكُلِّ علم من الأعلام ما أمكنني ذلك، وهذا قد استغرق منّي وقتا كثيرا، وجُهدا مُضنيا، وخاصّة في الفصل التّمهيديِّ حيثُ أكثرت من ذكر الأعلام.
4) والخلاصة في هذا الباب: أنّ هذا البحث تكمن الصّعوبة فيه في أنّه يُعتبر كالمحاكمة بين خصمين، وكالمرافعة بين مُدَّعِيَيْن، كلُّ واحد منهما ينتمي لمدرسة عريقة في هذا العلم، وكلٌّ منهما ألحنُ بالحُجّة من أخيه، ففي لحظة من اللحظات؛ أحسست أنّني نصّبت نفسي كالقاضي بين متخاصمين في أمر ما، وأنّه ينبغي عليّ لزاما دراسةُ قضيّتهما، ثمّ الحكم بالحقِّ

لصاحب الصّواب منهما، فتُهتُ في هذه المخاصمة، التي أقلام أطرافها بالعلم سائلة، وعقولهم لأسراره جامعة.

ولكنّني رغم هذه الصّعوبات والعوائق التي واجهتني في بحثي هذا؛ لا أكتم سرًّا إذا قلت أنّني كنت مسرورا طيلة انشغالي بإعداد هذا البحث، وذلك لكثرة الفوائد التي استفدتُها من خلاله، ولعمق التّحقيقات التي ذُكرت في طيّاته، حيثُ جعلني هذا الأمر أعيد النّظر في كثير من المعلومات القديمة لديَّ، وهذه أعظم نعمة يجنيها الباحث من وراء بحثه.

وصف عام للبحث:

يرتكز هذا البحث على بابين رئيسيَّين، وفي كل باب منهما فصول، وهي كالآتي:

1) الباب الأوّل: باب دراسي –دراسة لمتن (المنهاج)، وشرحه (نهاية السُّول)، وحاشية الشَّرح (سُلَّم الوصول)–.

- **الفصل الأوَّل:** حول كتاب المنهاج، ومُؤلِّفه، وشروحه.
- **الفصل الثَّاني:** في التَّعريف بالإمامين: (الإسنويِّ والمطيعيّ).
- **الفصل الثَّالث:** التَّعريف بحاشية المطيعي: (سُلَّم الوصول).

2) الباب الثَّاني: انتقادات المطيعي في حاشيته على شرح الإسنويِّ –قسم الكتاب–

- **الفصل الأوَّل:** في الكلام على اللغات.
- **الفصل الثَّاني:** في الأوامر والنَّواهي.
- **الفصل الثَّالث:** في العموم والخصوص.
- **الفصل الرَّابع:** في المجمل والمبيَّن.
- **الفصل الخامس:** في النَّاسخ والمنسوخ.

الخاتمة: وفيها حصر أهمِّ نتائج البحث، مع ذكر بعض التَّوصيات.

العرض المفصل للخطة:

مقدمة: في التعريف بالبحث، ودوافعه، وأهدافه...الخ

الباب الأوَّل: **باب دراسي –دراسة لمتن (المنهاج)، وشرحه (نهاية السُّول)، وحاشية الشَّرح (سُلَّم الوصول)–.**

1) **الفصل الأوَّل: حول كتاب المنهاج، ومؤلِّفه، وشروحه.**

- **المبحث الأول**: إضاءات على كتاب المنهاج.

- المطلب الأوَّل: التَّعريف بكتاب المنهاج.
- المطلب الثَّاني: استمداد كتاب المنهاج.
- المطلب الثَّالث: كلام العلماء في المنهاج وثناؤهم عليه.

- **المبحث الثَّاني**: ترجمة صاحب المنهاج.

- المطلب الأوَّل: اسمه ونسبه.
- المطلب الثَّاني: نشأته ونبوغه.
- المطلب الثَّالث: شيوخه وتلاميذه.
- المطلب الرَّابع: وفاته.
- المطلب الخامس: مؤلفاته.
- المطلب السَّادس: ثناء العلماء عليه.

- **المبحث الثَّالث**: أهمُّ الأعمال والشُّروح على المنهاج.

- المطلب الأوَّل: شروحاته.
- المطلب الثاني: تخريج أحاديثه.
- المطلب الثَّالث: نظمه.
- المطلب الرَّابع: زوائده، وتراجم رجاله، واختصاره.

2) الفصل الثَّاني: في التَّعريف بالإمامين: (الإسنوي والمطيعي).

- **المبحث الأوَّل**: ترجمة الإمام الإسنوي.

- المطلب الأوَّل: اسمه ونسبه وكنيته.
- المطلب الثَّاني: مولده ونشأته.
- المطلب الثَّالث: شيوخه
- المطلب الرَّابع: تلاميذه.
- المطلب الخامس: مصنفاته.
- المطلب السَّادس: مكانته العلمية وثناء العلماء عليه.
- المطلب السَّابع: وفاته.

- **المبحث الثاني**: ترجمة الإمام المطيعي.

- المطلب الأول: الاسم والمولد والنَّشأة العلميَّة.
- المطلب الثَّاني: شيوخه.
- المطلب الثَّالث: تلاميذه.
- المطلب الرابع: مكانته العلمية ووظائفه.
- المطلب الخامس: مصنفاته.
- المطلب السادس: وفاته.
- المطلب السابع: علاقته وصلته بعلماء الجزائر.

3) الفصل الثالث: التعريف بحاشية المطيعي (سلم الوصول).

- **المبحث الأول**: في سبب وضع هذه الحاشية.
- **المبحث الثاني**: الكتب التي اعتمد عليها المطيعي في هذه الحاشية.

- **المبحث الثالث**: الجديد الذي أضافه المطيعي –من خلال حاشيته– في المجال الأصولي وأثر ذلك في الدراسات الأصولية المعاصرة.
- **المبحث الرَّابع**: معالم النَّقد الأصولي في حاشية الإمام المطيعي.

الباب الثَّاني: انتقادات المطيعي في حاشيته على شرح الإسنويِّ –قسم الكتاب–

1) الفصل الأوّل: في اللُّغات.

- **المبحث الأوّل**: في الوضع: وفيه مطلبان، في كلّ مطلب اعتراض من الاعتراضات.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في كون اللفظ أعمَّ من الكتابة أم لا؟
- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في الغرض من وضع اللَّفظ المفرد هل هو إفادة معناه المفرد أم هو إفادة المعاني المركّبة؟

- **المبحث الثّاني**: في تقسيم الألفاظ: وفيه مطالب.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في دلالتي التّضمُّن والالتزام هل هما وضعيّتان أم عقليّتان؟
- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في ضرورة وضع قيود في تعريف المفرد والمركّب.
- المطلب الثَّالث: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في تعريف اللفظ الكلِّيِّ.

- **المبحث الثّالث**: في الاشتقاق والتَّرادف، وفيه مطلبان.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في حدّ الاشتقاق وتعريفه.
- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في حدّ التّرادف وتعريفه.

- **المبحث الرّابع**: في الاشتراك، وفيه مطالب.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في كون الكلام مشتركا بين الكلمات النّفسيّة والكلمات اللفظية من عدمه.

- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في كون لفظ (القُرء) له حقيقةٌ مشتركة بين معنييه أم لا؟
- المطلب الثَّالث: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في صحّة تقييد معاني المشترك بغير المتضادّة عند إعماله في جميع معانيه.

- **المبحث الخامس**: الحقيقة والمجاز، وفيه مطلبان.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في دخول المجاز المركّب في حَدِّ المجاز.
- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في تحرير مسألة تقابل الحقيقة مع المجاز.

- **المبحث السّادس**: في كيفية الاستدلال بالألفاظ، وفيه مطالب.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في الفرق بين كلام الأصوليّين وكلام الفقهاء حول تقديم العُرف على اللغة أو العكس في دلالة المنطوق على الحُكم.
- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في مفهوم الموافقة هل هو من قبيل القياس أم لا؟
- المطلب الثَّالث: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في حُجِّيّة مفهوم الصِّفة في الُّلغة.

2) الفصل الثّاني: في الأوامر والنّواهي. وفيه مباحث:

- **المبحث الأوّل**: في لفظ الأمر، وفيه مطالب.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في حقيقة الأمر هل هو الكلام اللسانيُّ أم الكلام النّفسيُّ؟
- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في صحّة اشتراط الاستعلاء في حدِّ الأمر.

- **المبحث الثّاني**: في صيغة الأمر: وفيه مطالب.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في صحّة الاستدلال بحديث سراقة على حُسن الاستفسار في الأمر من عدمه.

- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في تحقيق مذهب الحنفيّة في اقتضاء الأمر الفور أم لا.
- المطلب الثَّالث: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في كون الأمر بالأمر بالشّيء أمرا بذلك الشّيء أم لا؟

- **المبحث الثّالث**: في النّهي، وفيه مطلبان.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في بيان مقتضى النَّهي.
- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في الفرق بين المسألة السّابقة وبين مسألة: النَّهيُّ عن الشَّيء أمرٌ بضدِّه.

3) الفصل الثّالث: في العموم والخصوص، وفيه مباحث:

- **المبحث الأوّل**: في العموم، وفيه مطالب.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في الخطاب الخاصِّ بالنَّبيِّ ﷺ هل هو عامٌّ له ولأمَّته أم لا؟
- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: حكاية الصَّحابيِّ للحادثة بلفظٍ عامٍّ هل تُفيد العموم أم لا؟
- المطلب الثَّالث: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في مدى احتجاج الحنفيَّة بقاعدة: (ترك الاستفصال في حكاية الحال، مع قيام الاحتمال يُنزَّلُ منزلة العموم من المقال).

- **المبحث الثّاني**: في الخصوص، وفيه مطالبان.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في اشتراط الرُّجحان في الدَّليل المخصِّص للمفهوم.
- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في جواز العمل بالعامِّ قبل البحث عن المخصِّص.

- **المبحث الثّالث**: في المخصّص، وفيه مطالب.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في حكم الاستثناء المثبت والمنفي عند الحنفيَّة.

- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في الاستثناء الواقع عقب جُملٍ متعدِّدة، ومدى صحَّة اشتراط أن يكون العطف بين الجمل بالواو خاصَّة.
- المطلب الثَّالث: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في عطف الخاصِّ على العامِّ هل يُخصِّصُ العامَّ أم لا؟

4) **الفصل الرّابع: في المجمل والمُبيّن. وفيه مباحث:**

- **المبحث الأوّل**: في المجمل، وفيه مطالب.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في لفظة: (بقرة) المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ هل هي من قبيل المجمل أم لا؟
- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في حديث رفع الخطأ والنِّسيان، وكذا آية تحريم الميتة هل هما من قبيل المجمل أم لا؟
- المطلب الثَّالث: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في مدى صحَّة نسبة القول بالإجمال في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ للسَّادة الحنفيَّة.

- **المبحث الثّاني**: في المبيّن، وفيه مطالب.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في حديثي: (صلُّوا كما رأيتموني أصليِّ)، و(خذوا عني مناسككم) هل هما من البيان بالفعل أم لا؟
- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في ورود القول والفعل بعد اللفظ المجمل، مع صلوح كليهما للبيان، ومع اختلافهما في الحكم، فبأيٍّ منهما يحصل البيان؟
- المطلب الثَّالث: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في جواز تأخير كلِّ أنواع البيان إلى وقت الحاجة، ومدى صحَّة الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ﴾ على ذلك.
- المطلب الرَّابع: الاعتراض الرَّابع ومناقشته: في تحرير مسألة مساواة البيان للمُبيَّن في القُوَّة.

5) **الفصل الخامس: في النّاسخ والمنسوخ. وفيه مبحثان:**

- **المبحث الأوّل**: في النّسخ، وفيه مطالب.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في ضرورة زيادة قيد (بطريق شرعيٍّ) في تعريف النّسخ.
- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في مسألة جواز النَّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل من عدمه.
- المطلب الثَّالث: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في اعتراض الحنفيَّة على استدلال الجمهور بآية الذَّبح على جواز النَّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل.

- **المبحث الثّاني**: في النّاسخ والمنسوخ، وفيه مطلبان.

- المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في جواز كون القياس ناسخا ومنسوخا.
- المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في مدى اعتبار قول الصَّحابي: (هذا ناسخ) أو (هذا منسوخ) في تحديد النَّاسخ والمنسوخ.

الخاتمة: حصر أهمِّ نتائج البحث، مع ذكر بعض الاقتراحات والتَّوصيات المتعلِّقة بالموضوع.

وفي الختام فإنِّي أسأل الله تعالى أن يتقبَّل منِّي هذا العمل، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم، وأن يجعله من قبيل العلم النَّافع، والعمل الصَّالح، الذي يُنسأُ ذكره، ويبقى ذُخره، ويعظم أجره يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

كما أنَّه وانطلاقا من واجب الشُّكر للغير المأمور به شرعا؛ فإنِّي أتوجَّه بخالص الشُّكر لصاحب الفضل عليَّ -بعد الله ﷻ- وهو شيخي وأستاذي والمشرف على رسالتي: الأستاذ الدُّكتور نور الدِّين صغيري حفظه الله بأسرار حفظه، حيث أكرمني الله تعالى بإشرافه علي منذ مرحلة الماجستير، فلولاه -بعد الله ﷻ- ما رُحت ولا غدوت، فقد سررت بإشرافه عليَّ طيلة هذه المسيرة العلميَّة المباركة، كما

أنَّني استفدت من علمه وأدبه وتواضعه الجمّ، فما كنت أعتبره إلا بمنزلة الوالد الحنون، فجزاه الله عنِّي خير ما يُجزى به شيخ عن تلميذه، وأستاذ عن طالبه، وأمدَّ في عمره وأصلح من عمله.

كما لا يفوتني أيضا أن أتوجَّه بالشُّكر العطر للقائمين على معهد الشَّريعة الإسلاميَّة بجامعة الشَّهيد حمَّة لخضر بولاية الوادي، على إتاحة الفرصة للتَّسجيل في مرحلة الدُّكتوراه، وأخص بالذِّكر مدير المعهد: الأستاذ الدّكتور إبراهيم رحماني على تعاونه وطيب أخلاقه ولين جانبه، وكذا الأستاذ الدُّكتور رشيد أبو غزالة على حسن استقباله ونصائحه وتسهيلاته، فيشهد الله تعالى أنَّهما فتحا لنا الأبواب المغلقة بطيبة قلب ورحابة صدر، وشدَّا على أيدينا، وقدَّما كُلَّ التَّسهيلات طيلة مسار الدِّراسة في مرحلة الدُّكتوراه، فلهما منِّي خالص الدُّعاء، سائلا المولى تعالى أن يحفظهما بحفظه، ويكلأهما بكلاءته ورعايته، إنَّه جواد كريم، وصلّى الله وسلَّم وبارك على نبيِّنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدِّين.

وكتب طالب العلم وخادمه:

حمزة العيدلي

الباب الأوَّل

باب دراسي –دراسة لمتن (المنهاج)، وشرحه (نهاية السُّول)

وحاشية الشَّرح (سُلَّم الوصول)–

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: حول كتاب المنهاج ومؤلِّفه وشروحه.

الفصل الثّاني: في التَّعريف بالإمامين الإسنوي والمطيعي.

الفصل الثّالث: التَّعريف بحاشية المطيعي (سُلَّم الوصول).

الفصل الأوّل:

حول كتاب المنهاج ومؤلِّفه وشروحه

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: إضاءات على كتاب المنهاج.

المبحث الثّاني: ترجمة صاحب المنهاج.

المبحث الثّالث: أهمُّ الأعمال والشُّروح على المنهاج.

المبحث الأوّل:

إضاءات على كتاب المنهاج

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: التَّعريف بكتاب المنهاج.

المطلب الثّاني: استمداد كتاب المنهاج.

المطلب الثّالث: كلام العلماء في المنهاج وثناؤهم عليه.

المطلب الأول:

التَّعريف بكتاب المنهاج

بعد أن انقضى عصر الرّعيل الأوّل من الصّحابة وتابعيهم، وبعد أن اتّسعت رُقعة البلاد الإسلامية باتِّساع الفتوحات؛ احتكّ المسلمون العرب بغيرهم من الأجناس الأخرى، واختلطوا بغيرهم من الأعاجم، فأدّى ذلك إلى ضعْف مَلَكتهم، وتلاشي سليقتهم، ودبَّ فيهم العجز عن إدراك أسرار التَّشريع، وقصُرت أفهامهم وقرائحهم عن عمليَّة استنباط الأحكام الشَّرعية من نصوص الوحيين، فكان لزامًا أن تُدوَّن قواعدُ، وأن تُؤصَّل أصول تضبط تلك العمليَّة.

فمن هذا المنطلق انبرى علماء الإسلام إلى التَّأليف في علم أصول الفقه، وكان للإمام الشّافعي- رحمه الله تعالى- قصب السَّبق في هذا الباب؛ إذ يُعدُّ- بحقٍّ- أوَّل من ألَّف كتابا في هذا الفنِّ الشّريف، حيث ألّف **"الرّسالة"** المشهورة، بعد أن كتب له الإمام عبد الرحمن بن مهدي [1] أن يضع له كتابا فيه معاني القرآن، وشروط قبول الأخبار، وحُجّة الإجماع والقياس وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسُّنّة[2]، فكانت هذه الرِّسالة من الإمام الشَّافعيِّ رحمة الله عليه لبنة أولى في صرح علم

---

[1] هو الإمام عبد الرحمن بن مهديّ بن حسّان بن عبد الرّحمن العنبريّ – وقيل: الأزديّ – مولاهم، أبو سعيد البصري اللّؤلؤيّ، الإمام الحافظ الكبير، والمحدّث الناقد الشّهير. مولده سنة: (135هـ)، سمع الحديث من: أيمن بن نابل، وهشام الدّستوائيّ، ومعاوية ابن صالح، وسفيان الثّوريّ وخلق، وحدّث عنه: ابن المبارك، وأحمد، وإسحاق، وابن المديني، وبُندار، ومحمد بن يحي وغيرهم.
قال أحمد بن حنبل: هو أفقه من يحي القطّان، وهو أثبت من وكيع؛ لأنه أقرب عهدا بالكتاب، اختلفا في نحو خمسين حديثا للثوري، فنظرنا فإذا عامَّة الصّواب مع عبد الرحمن، وقال ابن المديني: لو حُلِّفتُ بين الرّكن والمقام؛ لحلفتُ أنّي لم أر مثل عبد الرحمن، مات في جمادى الآخرة سنة (198هـ) وورثه بنوه، وأبوه مهديٌّ وكان عاميًّا.
ترجمته في: طبقات ابن سعد: (299/9)، التّاريخ الصّغير للبخاري: (259/2)، الجرح والتّعديل لابن أبي حاتم: (251/1-262)، تهذيب الكمال للمزّي: (430/17-443)، تهذيب التّهذيب لابن حجر: (556/2-557). تذكرة الحفّاظ للذّهبيّ: (329/1-332).

[2] قال الإمام الخطيب البغداديُّ في تاريخ بغداد: (404/2): " **أَخْبَرَنَا محمد بن أحمد بن رزق، قَالَ: حدثنا دعلج بن أحمد، قَالَ: سمعت جعفر بن أحمد الشاماتي، يقول: سمعت جعفر ابن أخي أبي ثور، يقول: سمعت عمي يقول:** =

الأصول العظيم، ثم بعد ذلك حَمِيَ التّأليف في هذا العلم الشّريف وتواتر ، حيث شهد هذا العلم حركة في التّأليف منقطعة النّظير.

إلّا أنَّ النّاظر في مناهج العلماء في التّأليف وطرقهم في التصنيف ، يجدهم قد اختلفوا ولم يأتلفوا، وافترقوا ولم يتّفقوا، وذلك بسبب تباين أقطارهم، واختلاف مناهجهم، فتمخّض عن ذلك الاخ لاف -ولا نقول: الخلاف- نشوءُ مدرستين عظيمتين في التّأليف في علم أصول الفقه، ولكلا المدرستين منهج وطريق مختلف عن الآخر، ألا وهما:

الأولى: مدرسة الحنفية أو الفقهاء

الثّانية: مدرسة المتكلِّمين.

يقول العلاّمة ابن خلدون[1]: " **وكان أوَّلَ من كتب فيه** [أي أصول الفقه] **الشّافعيُّ رضي الله عنه، أملى فيه رسالته المشهورة، تكلَّم فيها في الأوامر والنّواهي ، والبيان والخبر ، والنَّسخ ، وحكم العلَّة المنصوصة من القياس، ثُمَّ كتب فقهاء الحنفيّة فيه، وحقّقوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلِّمون أيضا كذلك، إلَّا أنَّ كتابة الفقهاء فيها أمسُّ بالفقه وألْيق بالفروع**

= **كتب عبد الرحمن بن مهدي إلى الشَّافعي وهو شابٌّ أن يضع له كتابا فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، فوضع له كتاب الرسالة. قَالَ: عبد الرحمن بن مهدي: ما أصلِّي صلاة إلا وأنا أدعو للشافعي فيها**". وقال الإمام البيهقيُّ في معرفة السُّنن والآثار: (144/1): "**وهذا هو الذي أشار إليه عبد الرحمن بن مهدي، وهو أحد أئمَّة هذا الشَّأن، ولأجله صنَّف الشَّافعيُّ كتاب "الرِّسالة"، وإليه أرسله**".

[1] هو الإمام العلاّمة وليّ الدّين أبو زيد عبد الرّحمن بن محمد بن محمد بن الحسين بن محمد بن جابر بن إبراهيم الحضرميّ الاشبيلي المالكيّ، المعروف بابن خلدون. وُلد سنة (732هـ) بتونس، ونشأ وتعلّم بها، وسمع من الوادي آشي وغيره، وقرأ القرآن على عبد الله بن سعد بن نزّال، وأخذ العربيّة عن أبيه.

كان بارعا في العلوم، متقدّما في الفنون، ماهرا في الأدب والكتابة. توفي يوم الأربعاء لأربع بقين من رمضان سنة (808هـ). من مؤلّفاته: تاريخه المسمّى بالعبر، وله شرح على البردة، وله كتاب في الحساب.

ترجمته في: شجرة النّور الزّكيّة لمخلوف: (227/1-228)، شذرات الذّهب لابن العماد: (114/9-115)، درر العقود الفريدة للمقريزيّ: (383/2-411)، الضّوء اللّامع للسّخاويّ: (145/4-149)، البدر الطّالع للشّوكانيّ: (235/1-236).

لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل فيها على النُّكت الفقهية. والمتكلِّمون يجرِّدون صُوَر تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقليّ ما أمكن؛ لأنّه غالب فنونهم، ومقتضى طريقتهم، فكان لفقهاء الحنفيّة فيها اليد الطُّولى من الغوص على النّكت الفقهية والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن" [1]، وقد أُلِّفت عدّةُ كُتبٍ على الطّريقتين فمن أهمّ الكتب التي أُلّفت على طريقة المتكلّمين ما يلي:

1) **"العُمَدُ"** للقاضي عبد الجبّار[2] المعتزلي المتوفى سنة 415 هـ .
2) **"المعتمد"** لأبي الحسين البصري[3] المتوفى سنة 436هـ.
3) **"البرهان"** لإمام الحرمين الجويني[4] المتوفى سنة 478هـ.
4) "المستصفى" للإمام الغزالي[5] المتوفى سنة 505هـ.

---

[1] مقدمّة ابن خلدون: (ص:576).

[2] هو عبد الجبّار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، وهو الذي تلقّبه المعتزلة بقاضي القضاة، سمع من أبي الحسن القطّان، وعبد الرّحمن الجلاّب وغيرهما. توفّي سنة (415هـ).
ترجمته في: طبقات الشّافعيّة الكبرى لابن السّبكي: (97/5-98)، طبقات الشّافعيّة لابن قاضي شُهبة: (176/1-177)، تاريخ بغداد الخطيب البغدادي: (414/12-415).

[3] هو محمد بن علي بن الطّيّب، أبو الحسين البصري شيخ المعتزلة. كان من أذكياء زمانه، وكان يُقرئ الاعتزال ببغداد. كان جيّد الكلام، مليح العبارة، غزير المادّة. توفي سنة (436هـ). من مصنّفاته: المعتمد، تصفّح الأدلّة، غرر الأدلّة، شرح الأصول الخمسة، كتاب الإمامة.
ترجمته في: تاريخ بغداد: (168/4-169). وفيات الأعيان: (271/4). شذرات الذّهب: (172/5).

[4] هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد، إمام الحرمين، ضياء الدّين أبو المعالي، وشيخ الشّافعية بنيسابور. ولد في المحرّم سنة (419هـ)، وتفقّه على أبيه أبي محمد، وأخذ الفقه وأصول الدّين على أبي القاسم الإسفراييني الإسكافي، وسمع الحديث من ابن عُليك، وله إجازة من أبي نُعيم صاحب الحلية. جاور بمكة أربع سنين، وبالمدينة أيضا ينشر العلم؛ ولهذا السبب لُقّب بإمام الحرمين. توفي في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة (487هـ). من مصنفاته: نهاية المطلب في دراية المذهب، الشامل، البرهان، الإرشاد، غياث الأمم.
ترجمته في: طبقات الشَّافعيَّة لابن السّبكي: (165/5-222)، طبقات الشَّفعيّة لابن قاضي شهبة: (275/1-277)، وفيات الأعيان لابن خلّكان: (167/3-170)، شذرات الذّهب لابن العماد: (338/5-442).

[5] هو الإمام محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، زين الدّين أبو حامد الغزالي الطّوسيّ الفقيه الشّافعيّ حجّة الإسلام. ولد بطوس سنة (450هـ)، وكان والده يغزل الصّوف ويبيعه في حانوته، ولهذا نسب إليه، وقيل: لأنّه ولد في قرية تسمّى (الغزالة)، =

وهذه الكتب الأربعة تُعدّ قواعدَ هذا الفنّ وأركانَه[1].

ثمَّ جاء بعد ذلك فحلان عظيمان من فحول أهل العلم، فقام كلٌّ منهما بعمليَّة تلخيص لهذه الكتب الأربعة في كتاب واحد:

- **الأول**: الإمام فخر الدّين ابن الخطيب الرّازي [2] المتوفى سنة (606هـ) حيث ألّف كتابه : "**المحصول**".
- **الثاني**: الإمام سيف الدّين أبو الحسن عليّ بن أبي عليّ الآمدي [3] المتوفى سنة (631هـ) في كتابه: "**الإحكام في أصول الأحكام**".

= طلب العلم في بداية أمره على أحمد الرّادكاني، ثمّ قدم نيسابور وأخذ العلم عن إمام الحرمين الجويني، ولازمه حتى وفاته. كان رحمه الله إماما في المعقول والمنقول، ضُربت به الأمثال، وشُدّت إليه الرّحال، توفي بطوس رابع عشر جمادى الآخر سنة (505هـ). من مؤلّفاته: إحياء علوم الدّين، البسيط، الوسيط، الوجيز، المستصفى، إلجام العوام وغيرها من الكتب العظام.

ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى (6/161-389). طبقات الشّافعيّة للإسنوي (2/111-113). طبقات ابن قاضي شهبة (1/326-328). وفيات الأعيان لابن خلّكان (4/216-219). الوافي بالوفيات للصّفديّ (1/211-213).

[1] مقدّمة ابن خلدون ص (576).

[2] هو الإمام العلاّمة أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين القرشيّ الطّبرستاني الأصل، فخر الدّين الرّازيّ الشّافعيّ المفسّر الفقيه المتكلّم المعروف بابن خطيب الرّيّ. ولد سنة (544هـ) وطلب العلم على والده، ثم على الكمال السّمناني، والمجد الجيلي، كان رحمه الله فريد عصره ومتكلّم زمانه، وكان له إلمام بعلوم شتّى من الفقه والأصول والكلام والتّفسير والطّبّ وغيرها، توفّي بهراة سنة (606هـ)، من مصنّفاته: تفسيره الذي أسماه (مفاتيح الغيب)، المحصول، المنتخب، نهاية العقول، تأسيس التّقديس، شرح سقط الزّند للمعرّي.

ترجمته في: طبقات ابن السّبكي (8/81-96). طبقات الإسنوي (2/123-124). وفيات الأعيان (4/248-252).

[3] هو عليّ بن أبي عليّ بن محمد بن سالم التّغلبيّ الشّافعي، سيف الدّين الآمدي، شيخ المتكلّمين في زمانه. ولد بآمِد – قرية صغيرة بديار بكر شمال العراق – بعد (550هـ) بيسير، ورحل إلى بغداد وحلب وغيرهما من الأمصار، كان في بداية أمره حنبليّا ثم انتقل إلى المذهب الشّافعيّ، أخذ العلم عن: أبي الفتح بن المنّي، وأبي الفتح بن شاتيل، وأبي القاسم بن فضلان. كان متفنّنا في علم الكلام والنّظر والحكمة وسائر العقليات؛ حتى قال عنه العزّ بن عبد السّلام: ما علمنا قواعد البحث إلاّ من السّيف الآمدي. حصلت له فتنة ومحنة وابتلاء، ومات خاملا في بيته في شهر صفر سنة (631هـ). من مؤلّفاته: الإحكام في أصول الأحكام، أبكار الأفكار، دقائق الحقائق.

ترجمته في: طبقات ابن السّبكي (8/306-307). طبقات الإسنوي (1/73-74). طبقات ابن شهبة (2/99-101). وفيات الأعيان (3/293-294). الوافي بالوفيات (21/225-230).

والأوَّلُ "**أمْيَلُ إلى الاستكثار من الأدلّة والاحتجاج، والآمديّ مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل**"[1]، ثمّ بعد ذلك قام جماعة من العلماء باختصار هذين الكتابين:

- فأمّا المحصول فقد اختصره تلميذُ الرّازيِّ، وهو تاج الدّين الأرمويّ[2] في كتاب: (**الحاصل من المحصول**)، واختصره أيضا الإمام سراج الدّين الأرمويّ [3] في كتاب أسماه : (**التّحصيل من المحصول**).

ثمّ جاء الإمام الشِّهاب القرافي [4] واقتطف من هذين الكتابين -الحاصل والتَّحصيل- مقدِّمات وقواعد في كتابه : "**تنقيح الفصول**"، وكذلك فعل الإمام البيضاويُّ [5] حيث ألّف كتابه المنهاج من هذين الكتابين[6].

---

[1] مقدّمة ابن خلدون: (ص:576).

[2] هو محمد بن الحسين بن عبد الله، العلاّمة أبو الفضائل تاج الدّين الأرموي، كان من كبار تلامذة الفخر الرّازي، بارعا في العقليات، وكانت له حشمة وثروة ووجاهة وفيه تواضع، استوطن بغداد ودرّس بها، توفي سنة (653هـ) وقد عاش قريبا من الثّمانين. من مؤلّفاته: الحاصل من المحصول

ترجمته في: طبقات الإسنوي: (216/1)، طبقات ابن قاضي شهبة: (152/2).

[3] هو محمود بن أبي بكر بن حامد بن أحمد، القاضي أبو الثّناء سراج الدّين الأرموي، ولد سنة (594هـ)، وأخذ العلم بالموصل على الكمال بن يونس، وليَ القضاء بقونية، وتوفي بها وهو على قضائها سنة (682هـ). من تصانيفه: التّحصيل، اللّباب وهو مختصر الأربعين في أصول الدّين، البيان والمطلع وهما في المنطق.

ترجمته في: طبقات ابن السّبكي: (97/8)، طبقات الإسنوي: (80/1)، طبقات ابن قاضي شهبة: (261/2).

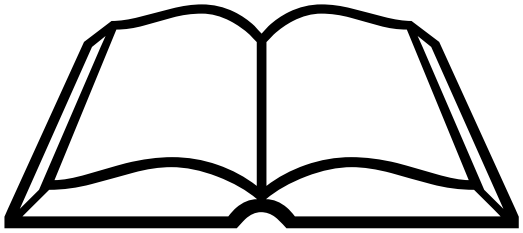
[4] هو أحمد بن إدريس بن عبد الرّحمن بن عبد الله الصّنهاجي الأصل البهنسي، شهاب الدّين أبو العبّاس المعروف بالقرافي، الفقيه الأصولي المفسّر العلاّمة. أخذ العلم عن جمال الدّين بن الحاجب، والعزّ بن عبد السّلام، وشرف الدّين الفاكهاني، توفي بمصر في جمادى الآخرة سنة (684هـ). من مؤلّفاته: تنقيح الفصول، الذّخيرة، الفروق، العقد المنظوم في الخصوص والعموم.

ترجمته في: الديباج المذهّب لابن فرحون: (236/1-239)، شجرة النّور الزّكيّة لمخلوف: (188/1-189)، الوافي بالوفيات للصَّفدي: (146/6-147).

[5] ستأتي ترجمته.

[6] يُنظر: مقدّمة ابن خلدون: (ص:577).

- وأمّا كتاب الإحكام للآمدي فقد اختصره الإمام ابن الحاجب المالكي [1] في كتابه الذي أسماه: (**مُنتهى السُّول والأمل في عِلْمَيْ الأصول والجدل**) ، ثمَّ اختصره في كتاب آخر سمّاه: (**مُختصر المنتهى**)، وهو المختصر الأصليُّ المتداول لدى النَّاس شرقا وغربا[2].



[1] هو عثمان بن عمرو بن أبي بكر بن يونس،جمال الدّين أبو عمرو الكردي الأسنائي المعروف بابن الحاجب، الفقيه الأصولي اللّغوي المالكي. وُلد في أواخر سنة (570هـ)، وكان أبوه حاجبا للأمير عزّ الدّين بن موسك الصّلاحي، أخذ العلم عن: أبي الحسن الأبياري، وأبي الحسين بن جُبير، وقرأ القراءات على الإمام الشّاطبي، من تلاميذه: الشّهاب القرافي، وناصر الدّين بن المنيِّر، والمنذري صاحب التّرغيب والتّرهيب، وأبو عليّ الزّواوي. كان بارعا في الأصول والفقه والقراءات، وغلب عليه علم العربيّة، توفّي بالإسكندريّة سنة (646هـ).

ترجمته في: الدّيباج المذهّب: (2/86-89)، شجرة النّور الزّكية: (1/167-168)، بُغية الوُعاة في طبقات النّحاة للسيوطي: (2/134-135)، وفيات الأعيان: (3/248-250)، شذرات الذّهب: (7/405-407).

[2] مقدّمة ابن خلدون: (ص:577هـ).

المطلب الثَّاني:

استمداد كتاب المنهاج.

من خلال العرض السَّابق ذكرُه وبيانُه يتّضح لنا جليًّا أصلُ كتاب المنهاج ، وأنّه سليل كتب تُعدُّ أركانَ هذا الفنِّ وقواعده، فالبيضاوي رحمه الله تعالى أخذ كتابه المنهاج واستمدّه من كتابين عظيمين وهما: (الحاصل) و (التَّحصيل) للإمامين الأرمَويَّيْنِ ، اللّذين أخذا كتابَيْهما من (المحصول) للرازيّ ، والذي استمدّ بدوره كتابه من كتابين لا يكاد يخرج عنهما في غالب الأحيان:

- **الأول**: المستصفى للإمام أبي حامد الغزّالي.
- **الثَّاني**: المعتمد للإمام أبي الحسين البصري.

والقول بأنَّ استمداد المنهاج من الحاصل والتَّحصيل هو ما ذهب إليه العلَّامة ابن خلدون في مقدِّمته العظيمة، حيث قال رحمه الله: "**وأمَّا كتاب المحصول فاختصره تلميذُ الإمامِ سراجُ الدّين الأرمويُّ في كتاب التَّحصيل، وتاج الدِّين الأرموي في كتاب الحاصل ، واقتطف شهابُ الدّين القرافيُّ منهما** [يعني: الحاصل والتحصيل] **مقدّماتٍ وقواعدَ في كتاب صغير سمّاه: التّنقيحاتِ، وكذلك فعل البيضاويُّ في كتاب المنهاج**"[1].

---

[1] المصدر السَّابق: (ص:576-577).

ملاحظة: لقد جعل العلامةُ ابن خلدون في كلامه السَّابق السّراج الأرمويَّ تلميذا للرّازيّ، وهذا -الذي يظهر- خلاف الصّواب، بل التّاج الأرمويّ هو تلميذ الرّازيّ وليس السّراج، ولم أقف على أحد ممّن ترجم للسّراج الأرموي، أو الفخر الرّازي أنّه عدّه من تلاميذه، وممّا يؤيّد ذلك: أنّ السّراج الأرمويّ من مواليد سنة (594هـ)، وسنة وفاة الرّازي كانت (606هـ)، ممَّا يعني أنّ السّراج كانت سِنُّه يوم وفاة الرّازي اثنتي عشرة سنة، وهي سنّ يبعد في الغالب الطّلب فيها، خاصّة وأنّ الرّازيّ توفّي بهراة، والسّراج من مواليد الموصل، فيبعد أن يتتلمذ عليه والله أعلم.

فهذه العبارة من ابن خلدون تدلُّ على رأيه في استمداد كتاب المنهاج من هذين الكتابين؛ إذ معناها: أنَّ الإمام البيضاويَّ اعتمد على الكتابين واقتطف منهما في بناء مُؤَلَّفِه وكتابه، مثلما فعل الشِّهاب القرافيُّ في التّنقيح.

ويرى الإمام الإسنوي [1] –وهو من أبرز شُرّاح المنهاج– أنَّ الإمام البيضاويَّ أخذ كتابه من الحاصل فقط، ولم يضُمَّ إليه التّحصيل كما فعل ابنُ خلدون في مقدّمته ، حيث يقول الإسنوي رحمه الله في مطلع شرحه على المنهاج: "**واعلم أنَّ المصنِّف رحمه الله أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدِّين الأرموي، والحاصل أخذه مصنِّفه من المحصول للإمام فخر الدِّين، والمحصول استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما ، أحدهما: المستصفى لحُجّة الإسلام الغزالي. والثَّاني: المعتمد لأبي الحسين البصري، حتَّى رأيته ينقل منهما الصَّفحة أو قريبا منها بلفظها وسببه على ما قيل أنه كان يحفظهما ...**"[2].

وهذان القولان وإن كانا مختلفين ظاهرًا ، إلَّا أنَّه يُمكن الجمع بينهما، ففي تقديري أنَّ وجه الجمع بينهما أن يقال: إنَّ الإمام البيضاوي اعتمد على الكتابين معًا، إلّا أنَّ اعتماده الأكبر كان على كتاب الحاصل للتّاج الأرمويِّ، وبهذا يحصل الوفاق بين القولين والله أعلم.

---

[1] ستأتي ترجمته.

[2] نهاية السّول في شرح منهاج الأصول،مع حاشية المطيعي: (4/1).

المطلب الثَّالث:

كلام العلماء في المنهاج وثناؤهم عليه.

لقد تبوّأ كتاب المنهاج للقاضي البيضاوي لدى العلماء مكانةً عاليةً، ورتبة مُنيفةً، يظهر ذلك جليًّا من خلال انتشاره في الآفاق، وإقبال النّاس عليه ، فلقد ذاع صيتُه في الأقطار، وانتشر انتشارَ ضوءِ الشّمس في رابعة النّهار، ولهذا كَثُرَ ثناءُ العلماءِ عليه، وتعدَّد مدحُهم لمصَنِّفِه، كلُّ ذلك لرفيع المكانة التي تبوّأها هذا المؤَلَّفُ القيِّمُ، وفيما يلي كلامٌ لبعض العلماء فيه:

قال الإمام البيضاوي نفسه مُعرِّفا بكتابه المنهاج: **"وإنّ كتابَنا هذا : (منهاجَ الوصول إلى علم الأصول) الجامعَ بين المعقول والمشروع، والمتوسِّطَ بين الأصول والفروع، وهو وإن صَغُرَ حجمه كبُرَ علمه، وكثرت فوائدُه، وجلت عوائدُه"**[1].

وقد وصفه الإمام الإسنوي بأنّهُ صغيرُ الحجم، كثيرُ العلم، مُسْتَعْذَبُ اللّفظ[2].

وقال فيه شيخ الإسلام تقيّ الدّين السبكيُّ [3]: **"ومن أحسن مختصراته** [يعني علم الأصول] **كتاب: (المنهاج في الوصول إلى علم الأصول) الذي صنّفه القاضي الفاضل ناصر الدِّين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي رحمه الله ، فلقد أحسن فيه المعاقد، وقد قُرئ عليَّ مرّات كثيرة من جماعات حتى سئمت إقرَاءَه من كثرة الوارد والشَّارد، وانتشرت طلبته فكم انتفع به من واحد"**[4].

---

[1] المنهاج للبيضاوي: (ص:50).
[2] نهاية السّول: (2/1).
[3] ستأتي ترجمته.
[4] الإبهاج: (10/2).

وأمّا الإمام البَدَخْشيُّ[1] صاحبُ: (**منهاج العقول**) فقد أطنب في مدحه وبالغ، حيث قال رحمه الله: "**فغير خافٍ على ذوي البصائر السّليمة، وأولي العقول الحكيمة، أنّ كتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول للمولى الوالي، والصّدر العالي ... عليّ بن عمر البيضاوي ... مع صِغَر حجمه، ووَجَازة نظمه؛ كتابٌ حاوٍ لمُنْتَخَبِ كلّ مَديدٍ وبسيط، جامعٌ لخلاصة كلّ وجيز ووسيط، وافٍ بتمهيد أركان الأصول الشّرعية، كافٍ في تشييد مباني القواعد الفرعية، مشتملٌ على زُبدةِ مطالِبَ هي نتائجُ أنظار المتقدّمين، محتويًا** [كذا] **على نُخبِ مباحثِ دررِ أبكارِ أفكارِ المتأخّرين، فهو بحر محيط يُفرزُ الدّقائق، وكنزٌ مُغْنٍ أُودعَ فيه نقودُ الحقائق، ألفاظه معادنُ جواهرِ المطالبِ الشّريفة، وحروفه أكمامُ أزاهيرِ النّكاتِ اللّطيفة، ففي كلّ لفظ منه روضٌ من المُنى، وفي كلّ سطر منه عِقدٌ من الدُّرر، فلولا تقوى الله لنُظِم في سلك المعجزات، ولقيل منه آياتٌ محكماتٌ وأُخرُ متشابهاتٌ ...**"[2].

وقال الإمام الجَزَرِيُّ[3] فيه: "**...وبعد: فإنني وقفتُ على مختصر في أصول الفقه للإمام العالم ناصر الدين أبي محمد الشِّيرازي رحمه الله أسماه المنهاج ، أحسن فيه التّصنيف، وأجاد فيه التّرتيبَ والتّأليف**"[4].

---

[1] هو محمد البدخشيُّ، ويُقال: البلخشيُّ الحنفيُّ، لم تتوفّر مصادر كافية في ترجمته مع المقارنة بمكانته ومستواه العلمي والثّقافي كما يبدو ظاهرا في مؤلفه: (منهاج العقول)، ذكروا أنّه صحب الشيخ ابن المولى الأنزاريّ، وذكروا أيضا أنّه كان من العُبّاد الصّالحين العارفين بالله تعالى، وأنّه ترك الدُّنيا وتجرَّد من علائقها، وأنّه توطّن مدينة دمشق إلى أن توُفِّي بها أواخر سنة (922هـ) أو في أوائل سنة (923هـ)، من مؤلفاته: منهاج العقول شرح منهاج الوصول للبيضاويّ.
ترجمته في: الكواكب السّائرة بأعيان المائة العاشرة، لنجم الدّين محمد بن محمد الغزّيُّ: (1/89-90)، الشّقائق النعمانيّة في علماء الدّولة العثمانيّة، لطاش كبري زادة: (ص:214-215).

[2] منهاج العقول شرح منهاج الأصول لمحمد بن الحسن البدخشي، مطبوع مع شرح الإسنوي: (1/3-4).

[3] ستأتي ترجمته.

[4] معراج المنهاج شرح المنهاج للإمام الجزري (1/32).

المبحث الثَّاني:

ترجمة صاحب المنهاج

وفيه ستَّ مطالب:

المطلب الأوّل اسمه ونسبه.

المطلب الثّاني ولادته ونشأته ونبوغه.

المطلب الثّالث شيوخه وتلاميذه.

المطلب الرّابع وفاته.

المطلب الخامس مؤلَّفاته.

المطلب السَّادس ثناء العلماء عليه.

المطلب الأوَّل:

اسمه ونسبه

هو الإمام العلاّمة الفقيه ، الأصوليُّ، المفسِّرُ، النّظّار، اللُّغويّ، النَّحويُّ، المتكلِّم، المؤرِّخ، قاضي القضاة بشيرازَ: عبد الله بن قاضي القضاة أبي القاسم عمر بن قاضي القضاة فخر الدِّين محمد بن الإمام الماضي صدر الدِّين أبي الحسن عليّ [1]، البيضاويُّ في المولد، الشِّيرازيّ في المنشأ والمرتع، التِّبريزيُّ في الوفاة، الشَّافعيُّ في المذهب، والأشعريُّ في العقيدة والمشرب، يُلقَّب بناصر الدِّين، ويُكنى بأبي الخير، ويقال: (أبو سعيد)، ويُقال: (أبو محمد) أيضا، وكان معروفا بالقاضي، والبيضاويُّ نسبة إلى مدينة: (البيضاء) [2] من أشهر مدن بلاد فارس، وقد نُسب إليها جماعة من الأفاضل من الفقهاء والعلماء والأدباء وغيرهم[3].

---

[1] لقد ذكر البيضاويُّ نفسُه نسَبَه هذا في مقدِّمة كتابه الغاية القصوى في دراية الفتوى: (220/1).

[2] نسبة إلى (البيضاء) وهي مدينة مشهورة بفارس، وسمّيت بذلك لأنّ لها -في ذاك الزَّمان- قلعة يرى بياضها عن بُعدٍ، وهي مدينة تامّة العمارة، خِصبة الأرض، ويُنسب إليها جماعة من الأعلام، كالإمام سيبويه، والحسين بن منصور الحلَّاج وغيرهم. يُنظر: معجم البلدان لياقوت الحموي (529/1). الأنساب للسّمعانيّ (431/1).

وهي الآن تابعة لبلاد (إيران)، وتقع في الشّمال الغربي من محافظة (**فارس**)، في مقاطعة (**سبيدان**)، وتبعد عن عاصمة البلاد (طهران) بحوالي (864كلم) ولا زالت إلى الآن تعرف بهذا الاسم (Beyza) كما في الموقع الإلكتروني التَّالي: https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A8%D9%8A%D8%B6%D8%A7_(%D8%A5%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%86) تاريخ الاطلاع عليه: 2020/10/02.

[3] **يُنظر ترجمة الإمام البيضاوي في**: طبقات الشّافعيّة الكبرى لابن السُّبكيّ: (157/8-158)، طبقات الشَّافعيَّة لابن قاضي شهبة: (220/2-222)، طبقات الشَّافعيَّة للإسنوي: (136/1)، طبقات المفسِّرين للدَّاودي: (248/1-249)، طبقات المفسّرين لأحمد بن محمد الأدنه وي: (ص: 254-255)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنُّحاة للسيوطي: (50/2-51)، الوافي بالوفيات لخليل بن أيبك الصّفديّ: (206/17)، روضات الجنات في أحوال العلماء والسَّادات للخوانساري: (134/5-137)، شذرات الذّهب لابن العماد: (685/7-686)، البداية والنهاية لابن كثير: (606/17). مرآة الجِنان لليافعيّ: (165/4).

المطلب الثَّاني:

مولده ونشأته ونبوغه

لم تذكر لنا المصادر التي بين أيدينا تفاصيل كافية عن ولادة الإمام البيضاوي، وقد أرجع بعض الباحثين السَّبب في ذلك إلى ما أصاب النَّاس من الحروب التي اجتاحت تلك المنطقة في النِّصف الأوَّل من القرن السَّابع الهجريِّ، وذلك بسبب حروب التَّتار التي عصفت ببلاد الإسلام وأقاليمها آنذاك، ولكن يُرجَّح أن تكون ولادته في مطلع القرن السَّابع الهجري (الثَّالث عشر ميلادي) أو قبل ذلك بيسير[1]، والشّيء الذي أجمع عليه مُتَرْجِموه أنَّه ولد في بلدة (البيضاء) التي اشتهر بها ونسب إليها، ثُمَّ رحل به أبوه إلى مدينة (شيراز) [2] والتي كانت آنذاك عاصمة بلاد فارس، وكانت تنعم بالأمن والاستقرار بسبب مهادنة ملوكها للتَّتار، فلهذا كانت هذه البلدة ملجأً للعلماء الفارِّين من وحشية المغول، ولقد حظي والده بالمكانة الرَّفيعة عند أتابك شيراز آنذاك، حيثُ عيَّنه قاضيا للقضاة بها[3]، كما تذكر المصادر أيضا أنَّ إمامنا البيضاويَّ عمل قاضيا بشيراز أيضا، كما أنَّه رحل إلى

---

[1] يُنظر: مقدِّمة تحقيق كتاب الإبهاج للسُّبكيِّ، لشيخنا وأستاذنا الدكتور نور الدِّين صغيري: (26/1)، والبيضاوي ومنهجه في التَّفسير، للدكتور: يوسف أحمد علي: (ص:10)، ومقدِّمة تحقيق كتاب (الغاية القصوى في دراية الفتوى) للدكتور علي محي الدين علي القره داغي: (65/1).

[2] بلد عظيم مشهور وسط بلاد فارس، بل هي قصبة -أي وسط- تلك البلاد، وهي ممّا استُجدّ عمارتها واختطاطها في الإسلام، بينها وبين نيسابور مائتان وعشرون فرسخا. يُنظر: معجم البلدان (380/3-381).

وهي الآن مقاطعة كبيرة في دولة (إيران) تابعة لمحافظة (**فارس**)، في مقاطعة (**شيراز**)، وهي تقع جنوب عاصمة البلاد (طهران) على بعد (919كلم). يُنظر الموقع الإلكتروني التَّالي:

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B4%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D8%B2#cit

تاريخ الاطِّلاع عليه: 2020/10/01.

[3] يُنظر: مقدِّمة تحقيق كتاب الإبهاج للسُّبكيِّ، لشيخنا وأستاذنا الدكتور نور الدِّين صغيري: (26/1).

(تِبْرِيزَ)[1] طالبا للقضاء بها، وقد ذكر الإمام ابنُ السُّبكيّ في طبقاته قصّة دخوله لتبريز، وكيف اشتهر أمره، وذاع صيته، فقال رحمه الله: "...**ودخل تبريز وناظر بها، وصادف دخولُه إليها مجلسَ درسٍ قد عُقد بها لبعض الفضلاء، فجلس القاضي ناصر الدين في أُخريات القوم ، بحيث لم يعلم به أحد، فذكر المدرِّسُ نُكتةً زعم أنّ أحدًا من الحاضرين لا يقدرُ على جوابها، وطلب من القوم حلّها والجواب عنها، فإن لم يقدروا فالحلّ فقط، فإن لم يقدروا فإعادتها، فلمّا انتهى من ذكرها؛ شرع القاضي ناصر الدّين في الجواب ، فقال له: لا أسمع حتىّ أعلم أنّك فهمتها. فخيّره بين إعادتها بلفظها أو معناها، فبُهِتَ المدرِّسُ وقال: أعدها بلفظها، فأعادها، ثم حلّها وبيّن أنّ في تركيبه إيّاها خللاً، ثم أجاب عنها، وقابلها في الحال بمثلها، ودعا المدرّس إلى حلّها، فتعذّر عليه ذلك. فأقامه الوزيرُ من مجلسه، وأدناه إلى جانبه، وسأله: من أنت؟ فأخبره أنّه البيضاويُّ، وأنّه جاء في طلب القضاء بشيراز، فأكرمَه، وخلع عليه في يومه، وردّه وقد قضى حاجته.**"[2]

---

[1] هي أشهر مدن أذربيجان، وهي مدينة حسناء ذات أسوار محكمة، وفي وسطها عدّة أنهار جارية، والبساتين محيطة بها هذا كما وصفت في عصر المؤلِّف رحمه الله. ينظر: معجم البلدان (63/2).

وهي الآن تابعة لدولة (إيران)، وهي ثالث أكبر المدن الإيرانيَّة بعد عاصمة البلاد (طهران) و(مشهد)، وهي عاصمة محافظة (أذربيجان الشَّرقيَّة)، وتبعد عن عاصمة البلاد بـ(633كلم) شمالا كما في الموقع الإلكتروني التَّالي:

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AA%D8%A8%D8%B1%D9%8A%D8%B2

تاريخ الاطلاع عليه: 2020/10/02.

[2] طبقات الشّافعيّة الكبرى لابن السُّبكيِّ: (158/8).

المطلب الثَّالث:

شيوخه وتلاميذه

لقد نهل الإمام البيضاويُّ رحمه الله عن جمع من العلماء والأدباء في عصره، خاصَّة وأنَّ شيراز – منشأ إمامنا البيضاويِّ– كانت عاصمة ثقافيَّة كبيرة في بلاد فارس، إذ كانت آنذاك محلَّة لإقامة جمع غفير من الفقهاء، والأدباء، والقرَّاء، والمتكلِّمين وغيرهم، فلا غرو أن ينهل عنهم البيضاويُّ رحمه الله، وفيما يلي ذكر مشيخته بحسب ما وقفنا عليه:

1) والده (أبو القاسم عمر بن محمد بن عليٍّ البيضاوي [1]): وتتلمُذ البيضاويِّ على والده ممَّا لا شكَّ فيه[2].
2) محمد بن محمد الكتحتائي الصُّوفي [3]، وصُحبة الإمام البيضاويِّ للشَّيخ وأخذه عنه ممَّا قُطع به أيضا[4].
3) شرف الدِّين عمر الزَّكيّ البوشكاني[5].

---

[1] هو عمر بن محمد بن علي، قاضي القضاة أبو القاسم إمام الدين البيضاوي، الإمام المتبحر الجامع بين العلم والتقوى، أخذ العلم عن جمع من العلماء والمشايخ منهم: عبد الرَّحيم السّروستاني، وتتلمذ على يديه خلق منهم: صدر الدِّين المظفَّر، ونور الدِّين عبد القادر، وولده الإمام البيضاوي صاحب المنهاج، توفي سنة: (675هـ)، ومن مؤلَّفاته: كتاب ذكر فيه شيوخه ومقروآته. ترجمته في: شدُّ الآزار في حطِّ الأوزار عن زوَّار المزار، لأبي القاسم جنيد الشّيرازي: (ص:294-295).

[2] لقد ذكر البيضاوي رحمه الله في مطلع كتابه الغاية القصوى: (220/1) سنده وإجازته العلميَّة عن والده حيث قال: "**إذا عرفت ذلك فاعلم أنِّي أخذت الفقه عن والدي مولى الموالي، الصَّدر العالي، وليِّ الله الوالي، قدوة الخلف وبقيَّة السَّلف، إمام الملَّة والدِّين: أبي القاسم عمر –قدَّس الله روحه–، وهو عن والده قاضي القضاة السَّعيد فخر الدِّين: محمد بن الإمام الماضي صدر الدِّين: أبي الحسن علي البيضاويّ قدَّس الله أرواحهم**"، ثُمَّ ذكر إسنادهم في العلم إلى رسول الله ﷺ.

[3] لا تعرف له ترجمة.

[4] فقد ذكر الخوانساريُّ في روضات الجنَّات: (135/5) أنَّ إمامنا البيضاويَّ استشفع بالشَّيخ الكتحتائي ليكون قاضيَ شيراز، وأنَّه صحب الشَّيخ وسلك طريقه.

[5] له ترجمة في شدّ الآزار للشيرازي: (ص:297-299).

وتتلمُذُ الإمام البيضاويِّ عنه ذكره صاحب (شدِّ الآزار) حيث قال: **"والقاضي ناصر الدِّين عبد الله بن عمر البيضاوي قد تأدَّب به وتخرَّج لديه، وكان عين تلامذته، ويُقال: إنَّ أصول تصانيف القاضي كُلِّها كانت في أجزاء مسوَّداته، قد تصرَّف فيها القاضي ونقلها إلى البياض"**[1]، وهذا بطبيعة الحال منقول بصيغة التَّمريض (قيل) ممَّا يدلُّ على ضعفها، وقد انفرد بهذه الرِّواية صاحب (شدِّ الآزار) دون غيره، كما أنَّ فيها اتِّهاما للإمام البيضاويِّ.

فهؤلاء الثَّلاثة هم اللذين يُمكن القطع والجزم بأخذ الإمام البيضاويِّ رحمه الله تعالى عنهم، وأنَّه صحبهم وأخذ عنهم، وقد ذُكر غيرهم أنَّه من شيوخ البيضاويِّ، إلَّا أنَّ ذلك بعيد نوعا ما [2]، وأمَّا عن تلاميذه: فقد أخذ العلم عنه جماعة منهم:

1) جمال الدِّين محمد الكسائي[3].
2) أحمد بن الحسن فخر الدِّين الجاربرديّ[4].
3) تاج الدِّين الهنكي[5].

---

[1] شدُّ الآزار: (ص:298).

[2] ممَّن ذُكر أنَّه من مشايخ البيضاويِّ:

– **نُصير الدِّين الطُّوسيُّ**: فقد ذكر ذلك الخوانساري في روضات الجنَّات: (136/5)، وقد ضعَّف الأستاذ الدكتور علي محي الدِّين القره داغي ذلك في مقدِّمة تحقيق الغاية القصوى: (78/1) بناءً على أنَّ الطُّوسيَّ قد صحب هولاكو سنة (656هـ)، ثُمَّ بقي في بغداد إلى سنة وفاته سنة (672هـ)، وإمامنا البيضاويُّ لم يُغادر شيراز قبل رحيل الطُّوسيِّ إلى بغداد، فأنَّى تثبت صحبته؟!

– **شهاب الدِّين السَّهروردي**: وهذا أيضا ذكره الخوانساري في روضات الجنَّات: (136/5)، وقد ضعَّفه الدُّكتور القره داغي في مقدِّمة تحقيق الغاية القصوى: (78/1) بناءً على أنَّ السَّهروردِيَّ ولد سنة (539هـ) بسهرورد، ولما شبَّ سافر إلى بغداد ومات سنة (632هـ)، ولم يثبت أنَّه رحل إلى شيراز مكان إقامة البيضاويِّ، فيبعد جدًّا أن يأخذ عنه.

[3] هو محمد بن أبي بكر بن محمد، جمال الدِّين المقرئ الكسائيُّ، وهذه النِّسبة لكونه يُقرئ القرآن على رواية الكسائي رحمه الله، كان من علماء المشايخ بشيراز، وقد تتلمذ على القاضي البيضاويِّ رحمه الله، لا يُعرف تاريخ ولادته ولا وفاته، وذكر أنَّه كان يعظ النَّاس ويدعوهم إلى الله تعالى، من مصنَّفاته: نور الهدى في شرح مصابيح الدُّجى، النَّجم في الأصول، سبر القرائح في الأحاجي. ترجمته في: شدّ الآزار: (ص:117).

[4] ستأتي ترجمته، وفيها أنَّه تتلمذ على الإمام البيضاويّ.

[5] لا تُعرف له ترجمة، ولكن ذكر الإمام ابن السُّبكيّ في طبقاته: (46/10)، وكذا الحافظ ابن حجر في الدُّرر الكامنة: (322/2) عند ترجمة العضد الإيجي أنَّه تتلمذ على الهنكيِّ تلميذ الإمام البيضاويِّ.

4) عمر بن إلياس بن يونس، كمال الدِّين المراغي[1].

5) عبد الرَّحمن بن أحمد الأصفهاني[2].

6) محمد بن إبراهيم بن إسماعيل الزّنجانيُّ[3].

وممَّا يُلاحظ هنا هو قلَّة تلاميذ الإمام البيضاويِّ بالمقارنة مع تعميره في الدُّنيا، مع شهرته وذيوع صيته كما يشد له بذلك مصنَّفاته، وكثرة المشتغلين عليها شرحا واختصارا وغيرها، فيبعد أن يكون هؤلاء فقط هم من تتلمذوا عن الإمام وأخذوا عنه، ولعلَّ السَّبب في ذلك هو أنَّ شهرة الإمام البيضاويِّ العلميَّة شغلت المؤرِّخين عن النَّظر إلى تلاميذه وشيوخه [3]، فسلَّطوا الضّوء على شخصيَّة الشَّيخ رحمه الله دون التوسُّع في ذكر تلاميذه وشيوخه.

---

[1] هو عمر بن إلياس بن يونس المراغي، كمال الدّين أبو القاسم الصُّوفي، ولد بأذربيجان سنة (643هـ)، ورحل إلى مصر وأقام بها مدّة، ثمَّ رحل إلى بيت المقدس وجاور به ثلاثين سنة، ثم رحل بعدها إلى دمشق وهو في الثَّمانين كن عمره، وكان شيخا حسنا صالحا خيِّرا، سمع (صحيح البخاري) على العزِّ الحرَّاني، و(سنن الترمذي) على محمد بن ترجم، وسمع على القاضي البيضاويِّ: المنهاج، والغاية القصوى، والطَّوالع.

ترجمته في: الدُّرر الكامنة في أعيان المائة الثَّامنة للحافظ ابن حجر: (3/156-157).

[2] لا توجد له ترجمة، وهو والد الإمام المحقِّق شمس الدِّين محمود الأصفهاني شارح المنهاج، وستأتي ترجمته.

وقد ذكر الدكتور علي محي الدّين القره داغي في مقدِّمة تحقيق الغاية القصوى: (1/81) ما يُثبت تتلمُذ الأصفهاني على الإمام البيضاويّ.

[3] ستأتي ترجمته في المطلب المتعلِّق بشروحات المنهاج برقم: (20)، وقد ذكر إسماعيل باشا البغدادي في كتابه هدية العارفين: (2/144) أنَّه من تلامذة الإمام البيضوي.

[4] يُنظر: البيضاويُّ ومنهجه في التَّفسير: (ص:21).

المطلب الرَّابع:

ذكر وفـــاتــه

لقد وقع خلافٌ بين المؤرّخين والمترجِمينَ للإمام البيضاويّ حول سنة وفاته ، وهذا بعد اتِّفاقهم على مكان وفاته، حيث ذكروا أنَّه توفِّي بتبريز في منطقة يُقال لها: (خرنداب)، وأمَّا تاريخ وفاته فمحلُّ خلاف بين العلماء، وسنقوم في هذا المطلب بإذن الله تعالى بذكر ما وقفنا عليه من التَّواريخ التي ذكرها المؤرِّخون والمترجمون للإمام البيضاويِّ، مع ذكر ما نراه راجحا في ذلك، وجملة ما ذكر في تاريخ وفاته رحمه الله ما يلي:

- **القول الأوَّل**: أنّه توفِّي سنة (685هـ)، وهذا القول ذكره جمهور المؤرِّخين والمترجمين للبيضاوي رحمه الله كما سيأتي.
- **القول الثَّاني**: أنَّه سنة (691هـ)، وعليه كلا الإمامين: الإسنوي، وابن السّبكيّ في الطّبقات الوسطى[1].
- **القول الثَّالث**: إنّ سنة وفاته كانت سنة (692هـ)[2].
- **القول الرَّابع**: وفاته سنة (698هـ)[3].
- **القول الخامس**: ما اعتمده المولى الشّهاب الخفّاجي [4] في حاشيته على تفسير البيضاويّ ، وهو أنَّه توفي في جمادى الأولى سنة (719هـ)، وفي هذا يقول رحمه الله في مطلع حاشيته

---

[1] يُنظر: طبقات الشّافعية الكبرى (157/8) الحاشية رقم (2).

[2] ذكر ذلك اليافعيُّ في مرآة الجنان: (165/4)، ونقله الخوانساري في الرَّوضات: (136/5) عن شيخه البهائي.

[3] ذكر ذلك محمد بن الحسن الحجوي في كتابه الفكر السَّامي في تاريخ الفقه الإسلامي: (171/4).

[4] هو أحمد بن محمد بن عمر الخفّاجي المصري الحنفي، شهاب الدّين أبو العبّاس، لغوي أديب مشارك، ولد بمصر سنة (979هـ)، وتوفي بها سنة (1069هـ)، من مؤلفاته: شرح الشّفا للقاضي عياض، طراز المجالس، حاشية على تفسير البيضاوي. ترجمته في: معجم المؤلفين لكحالة (286/1). هدية العارفين للبغدادي (160/1-161).

على تفسير البيضاوي: **"والذي أعتمِدُه –وصحَّحه المؤرِّخون في التَّواريخ الفارسيَّة–: أنَّه توفي في شهر جمادى الأولى سنة (تسع عشرة وسبعمائة) تقريبا، ويشهد له ما آخر تاريخه (نظام التَّواريخ) وهو المعتمد"**[1].

فهذه هي الأقوال التي وقفت عليها في ذكر وفاة القاضي البيضاويِّ نوَّر الله ضريحه، والذي يبدو منها أنَّه الأقرب إلى الصَّواب هو القول الأوَّل، وهو أنَّ وفاته كانت سنة (685هـ) الموافق لسنة (1286) ميلاديَّة، وذلك لكثرة من قال بهذا القول من المؤرِّخين والمترجمين، وما ذكر من التَّواريخ الأخرى فهي مجرَّد آراء فرديَّة تفتقرُ إلى الدَّليل القاطع والبرهان النَّاصع، يقول الدكتور علي محي الدّين القره داغي: **"لكن الذين قالوا إن وفاته كانت في سنة (685هـ) أكثر من عشرين مؤرِّخا ومترجما...وهذا هو الرَّاجح حيث عليه هذا الجمع الكثير، كما أنَّه رواية الحافظ نجم الدِّين سعيد الذُّهليِّ الذي كان معاصرا له، واعتمدها الصَّفديُّ ولم يُشر إلى غيرها"**[2].

---

[1] حاشية الشِّهاب الخفَّجي المسمَّاة بـ(عناية القاضي وكفاية الرَّاضي على تفسير البيضاوي): (4/1).

[2] مقدِّمة تحقيق الغاية القصوى: (81/1)

المطلب الخامس:

مُؤلّفاته

لقد خلّف الإمام البيضاويُّ وورّثَ للخزانة الإسلامية إرثًا علميًا كبيرًا، ورصيدًا ثقافيا واسعًا ، يدلُّ على مدى اتّساع دائرة معارِفه، وعُلُوِّ كعبه في ميدان العلوم والمعارف الإسلاميَّة ، فإنَّه من المقرر لدى الجميع أنّ كثرة التّواليف وتنوُّعَهَا تعكسُ -بوضوحٍ- سعةَ اطّلاع صاحبها، وتضلُّعَه في ذلك ، وفيما يلي بعض مؤلّفات الإمام البيضاويِّ رحمه الله مُرتّبةً على حروف المعجم:

1) "**أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل**" في التفسير، وهو من أجلّ كتبه، وهو كتاب مطبوع متداول.
2) "**الإيضاح**" في أصول الدّين، والظّاهر أنَّه غير مطبوع.
3) "**تحفة الأبرار**" وهو شرح لمصابيح السّنّة للإمام البغويّ[1]، وهو كتاب متداول وقد طُبع عدَّة طبعات.
4) "**تهذيب الأخلاق**" في التّصوُّف.
5) "**شرح الكافية**" في النّحو لابن الحاجب المالكي.
6) "**شرح المحصول**" للإمام الفخر الرّازي.
7) "**شرح المطالع**" في المنطق.
8) "**شرح المنتخب**" في أصول الفقه للإمام الفخر الرّازي.

---

[1] هو الحسين بن مسعود بن محمد الفرّاء البغوي، أبو محمد محي السّنة الإمام الحافظ الفقيه الشّافعيّ، وُلد ببغشور سنة (436هـ)، وتفقّه على القاضي حسين وحدّث عنه، وعن أبي عبد الواحد المليحي، ويعقوب بن أحمد الصّيرفي وغيرهم، وروى عنه: أبو منصور العطاردي، وأبو الفتوح الطّائي، كان من العلماء الرّبّانيين، ذا تعبّد ونسك وقناعة، توفي سنة (616هـ) بمدينة مرو الرّوذ. من مؤلفاته: معالم التنزيل، شرح السنة، مصابيح السنة، التهذيب في فقه الشّافعي
ترجمته في: تذكرة الحفاظ: (1257/4-1259)، طبقات الشافعية الكبرى: (75/7-77)، طبقات الإسنوي: (101/1).
وفيات الأعيان: (136/2-137)، الوافي بالوفيات: (41/13).

9) "**شرح التنبيه**" لأبي إسحاق الشّيرازيّ[1] في الفقه الشافعيّ.

10) "**شرح منهاج الوصول**" للمؤلِّف نفسِه.

11) "**طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**" في الفلسفة والمنطق، وهو كتاب مطبوع متداول.

12) "**الغاية القصوى في دراية الفتوى**" اختصار لكتاب "**الوسيط**" للإمام الغزاليّ، وهو كتاب مطبوع، وأحسن طبعاته هي التي بتحقيق الأستاذ الدكتور: علي محي الدِّين القره داغي.

13) "**لبُّ اللُّباب في علم الإعراب**" اختصر فيه كافية ابن الحاجب في النّحو ، وقد شرحه محمد بن بير علي البركوي[2] في كتاب أسماه: (**امتحان الأذكياء**).

14) مختصر في الهيئة.

15) "**مرصاد الأفهام إلى مبادئ الأحكام**" شرح فيه المختصر الأصولي لابن الحاجب[3].

16) "**مصباح الأرواح في أصول الدِّين**" اختصر فيه كتابه (الطّوالع)، وهو كتاب مطبوع.

17) "**منهاج الوصول إلى علم الأصول**" وهو كتابنا قيد التعريف.

18) "**نظام التّواريخ**" في تاريخ الدول الفارسيّة، كتبه باللّغة الفارسيّة.

19) رسالة في موضوعات العلوم وتعاريفها.

---

[1] هو إبراهيم بن علي بن يوسف، جمال الدّين أبو إسحاق الفيروزآبادي الشِّيرازي الإمام الفقيه، ولد بفيروزآباد سنة (393هـ)، أخذ العلم عن: محمد بن عبد الله البيضاوي، وابن رامين، وأبي الطّيّب الطّبري، وأبي بكر البرقاني، ومن تلامذته: أبو العبّاس الجرجاني، وأبو القاسم الخرقي، فخر الإسلام الشّاشي، توفي في جمادى الآخرة سنة (476هـ)، من مؤلفاته: المهذّب في الفقه، التنبيه، التبصرة، اللمع، وشرحه، الجدل.

ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى: (215/4-256). طبقات الإسنوي (7/2-9). طبقات ابن قاضي شهبة (251/1-254). وفيات الأعيان (29/1-31). الوافي بالوفيات (42/6-44). شذرات الذّهب (223/5-226).

[2] هو محمد بن بير علي بن إسكندر، تقي الدِّين الرُّومي الحنفي البركلي، أو: البركوي، أو: البيركلي، ولد بأليكسير في الشَّمال الغربي من تركيا سنة (929هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: والده، والمولى عبد الرحمن بن علي الأماسي، والمولى شمس الدين أحمد، توفي سنة: (981هـ)، وقد ألَّف عددا كبيرا من المؤلَّفات والمصنَّفات منها: إظهار الأسرار في النَّحو، امتحان الأذكياء، تحفة المسترشدين في بيان مذاهب فرق المسلمين، وغيرها من المصنفات.

ترجمته في: هدية العارفين: (252/2)، الأعلام للزركلي: (61/6)، معجم المؤلفين: (176/3).

[3] وقد تم تحقيق هذا الكتاب في رسالة ماجستير من قبل: حسن بن عبد الرحمن الحسين، بكلية الشَّريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود، وطبع بدار الضياء بدولة الكويت.

المطلب السَّادس:

ثناء العلماء عليه

لقد أثنى غيرُ واحد من العلماء الأعلام على الإمام البيضاويّ، وكلّ من ترجم له وصفه بصفات تدلُّ على إمامته في الدّين، وعُلُوِّ كعبه في العلم والنّظر، ولم يقتصر ذلك المدحُ على قُوّته العلميّة فقط؛ بل تعدّى كذلك إلى زهده، وورعه، وإقباله على الله ربّ العالمين. وفيما يلي نقلٌ لكلام بعض من ترجم له، وما أثنى عليه به:

- يقول الإمام ابن السّبكيّ: "**كان إمامًا، مُبرَّزا، نظّارا، صالحا، متعبّدًا، زاهدًا**"[1].
- وقال الإمام الإسنوي: "**كان المذكور عالما بعلوم كثيرة، صالحا خيِّرًا**"[2].
- ووصفه ابنُ قاضي شُهبة [3] بأنّه: "**صاحب التّصانيف، وعالم أذربيجان، وشيخ تلك النّاحية**"[4].
- وقد وصفه العلاّمة المؤرّخ ابنُ كثيرٍ[5] في تاريخه بأنّه: "**قاضي شيرازَ، وعالمُها، وعالم**

---

[1] طبقات الشَّافعيَّة الكبرى: (157/8).

[2] طبقات الشَّافعيَّة: (136/1).

[3] هو تقيّ الدّين أبو بكر بن شهاب الدّين أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة الشّافعيّ. ولد سنة (779هـ) بدمشق، وأخذ العلم عن جماعة منهم: السّراج البُلقينيّ، والشّهاب بن حجّي، والشّهاب الزّهري وغيرهم، اشتُهر بالفقه والتّأريخ، وكان صاحب ذكاء وفصاحة وشهامة وديانة وحسن خُلُق، توفي بدمشق فجأة سنة (851هـ). من مؤلّفاته: شرح المنهاج الفرعي ولم يكمله، لباب التهذيب، الذّيل على تاريخ ابن كثير، طبقات الشّافعيّة.
ترجمته في: شذرات الذّهب (392/9-393). الضّوء اللاّمع (21/11-24). البدر الطّالع (111/1-112).

[4] طبقات الشَّافعيَّة: (220/2).

[5] هو إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير بن ذُرع القرشي البُصروي ثمّ الدّمشقي الشّافعي، أبو الفداء عماد الدّين، ولد سنة (700هـ) أو بعدها بقليل، ونشأ في دمشق، وقد قدم إليها وهو ابن سبع سنين، أخذ العلم عن: عيسى بن المطعّم، وأحمد بن الشّحنة، والقاسم بن عساكر، والحافظ المزّي وقد تزوّج ابنته، وشيخ الإسلام ابن تيمية وغيرهم، وتتلمذ عليه: الشّهاب ابن الحجّي، وأبو المحاسن الحسيني، والمقريزي صاحب الدّرر وغيرهم، توفي في شعبان سنة (774هـ)، وقد أضرّ في آخر عمره. =

أذربيجانَ وتلك النّواحي"[1].

- وقال السّيوطيّ[2] مُثنيًا عليه: **"كان إمامًا علاّمةً، عارفا بالفقه، والتّفسير، والأصلين** [يعني: أصول الدّين وأصول الفقه] **والعربيّة، والمنطق، نظّارًا، صالحا، متعبّدًا، شافعيًا"**[3].
- وقال الخليل بن أيبك الصَّفديُّ[4]: **"البيضاويُّ عبد الله بن عمر: الشَّيخ الإمام العالم العلَّامة المحقِّقُ المُدقِق، ناصر الدِّين الشيرازي البيضاوي، صاحب التَّصانيف البديعة المشهورة"**[5].

= من مؤلفاته: البداية والنهاية، تفسير القرآن العظيم، طبقات الشافعية، الفصول في سيرة الرّسول وغيرهم.
ترجمته في: طبقات ابن قاضي شهبة: (113/3-115)، طبقات المفسّرين للدّاودي: (111/1-113)، درر العقود الفريدة للمقريزي: (400/1-401)، شذرات الذّهب (397/8-399).

[1] البداية والنِّهاية: (606/17).

[2] هو الحافظ جلال الدّين أبو الفضائل عبد الرّحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدّين أبي بكر عثمان بن محمد بن الخضر بن أيوب بن محمد بن الشّيخ همام الدّين الخضيري السيوطي الشّافعي المسند المحقّق المدقّق، وُلد في مستهلّ رجب سنة (849هـ)، وقد توفي والده وله من العمر خمس سنوات، فحفظ القرآن في صباه، وحفظ عمدة الأحكام، والمنهاج الأصلي والفرعي، وألفية ابن مالك، اخذ العلم عن جماعة منهم: الجلال المحلي، والزّين العقبي، والشّرف المناوي وغيرهم، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: الدّاوودي صاحب طبقات المفسرين. كان أعلم زمانه بعلم الحديث وفنونه؛ رجالا، وغريبا، وسندا، ومتنا، واستنباطا للأحكام، توفي في ليلة الجمعة تاسع عشر جمادى الأولى سنة (911هـ). من مؤلفاته: الدّرّ المنثور، الإتقان في علوم القرآن، بغية الوعاة، التّوشيح شرح الجامع الصّحيح، الدّيباج شرح صحيح مسلم بن الحجّاج.
ترجمته في: الكواكب السّائرة بأعيان المائة العاشرة لنجم الدّين الغزّي: (227/1-232)، شذرات الذّهب: (74/10-79)، الضّوء اللاّمع: (65/4-70)، البدر الطّالع: (229/1-233).

[3] بغية الوعاة: (50/2)، وبمثل ذلك وصفه الدَّاوديُّ في طبقات المفسِّرين: (248/1) .

[4] هو خليل بن أيبك بن عبد الله، أبو الصَّفا، صلاح الدِّين الصَّفديّ الشَّافعيُّ، ولد بصفد بفلسطين سنة (696هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: بدر الدِّين بن جماعة، وأبو الفتح بن سيد النَّاس، والتَّقيِّ السُّبكي، والحافظ المزِّي، والحافظ الذّهبي، وأبي حيَّان وغيرهم، كان عالما أديبا شاعرا، حسن المعاشرة جميل المروءة، إليه المنتهى في مكارم الأخلاق ومحاسن الشِّيم، توفي سنة (764هـ)، وله من المصنَّفات الشَّيء الكثير، قيل إنَّها بلغت مائتي مجلدا منها: الوافي بالوفيات، شرح لامية العجم، جرُّ الذَّيل في وصف الخيل، ألحان السَّواجع بين المبادئ والمراجع.
ترجمته في: طبقات الشَّافعيَّة الكبرى: (5/10-32)، طبقات الشَّافعية لابن قاضي شهبة: (119/3-121)، الدُّرر الكامنة: (87/2-88)، البدر الطَّالع بمحاسن من بعد القرن السَّابع، لمحمد بن علي الشَّوكاني: (166/1-167)، شذرات الذّهب: (343/8-344).

[5] الوافي بالوفيات: (206/17).

- وقال ابن حبيب [1] رحمه الله : **"عالم نمى زرع فضله ونَجَم ، وحاكم عظمت بوجوده بلاد العجم، برع في الفقه والأصول ، وجمع بين المعقول والمنقول ، تكلَّم كلٌّ من الأئمة بالثَّناء على مصنَّفاته وفَا هَـ،ولو لم يكن له غير (المنهاج) الوجيز لفظه المحرَّر لكفاه، ولي أمر القضاة بشيراز ، وقابل الأحكام الشَّرعيَّة بالاحترام والاحتراز"**[2].

---

[1] هو الحسن بن عمر بن الحسن بن عمر بن حبيب بن عمر بن شريح –ويقال: سريج– بن عمر الدمشقي، بدر الدِّين أبو محمد المعروف بابن حبيب، الأديب المسند المؤرِّخ، ولد سنة (710هـ) وقيل: (712هـ)، أخذ العلم عن جماعة منهم: ابن نباتة، ومحمد بن معضاد، ومحمد بن غالي، وأخذ عنه: ابن ظهيرة، وسبط ابن العجمي، ومحب الدين ابن الشِّحنة، اشتهر بالأدب والنَّظم والنَّثر، كان دمث الأخلاق، حسن المحاضرة، حميد المذاكرة، مات ضحى يوم الجمعة سنة (779هـ)، من مصنَّفاته: درَّة الأسلاك في دولة الأتراك، نسيم الصِّبا، وتذكرة النَّبيه في أيام المنصور وبنيه.

ترجمته في: طبقات الشَّافعيَّة لابن قاضي شُهبة: (3/117-118)، الدرر الكامنة: (2/29-30)، البدر الطَّالع: (1/142-143)، شذرات الذّهب: (8/451-452).

[2] يُنظر: طبقات الشَّافعيّة لابن قاضي شهبة: (2/220).

المبحث الثَّالث:

أهمُّ الأعمال والشُّروح على المنهاج.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأوّل: شروحاته.

المطلب الثّاني: تخريج أحاديثه.

المطلب الثّالث: نظمه.

المطلب الرّابع: زوائده، وتراجم رجاله، واختصاره.

المطلب الأوَّل:

شروحاته

لقد عُني العلماء من فقهاء وأُصوليّين ومحدّثين وغيرهم عناية فائقة بكتاب المنهاج للعلاّمة البيضاويّ، كما أنّ أعمالهم عليه قد اختلفت، وبصماتِهم العلميّةَ حوله قد تنوّعت ، فمنهم من شرحه، ومنهم من خرّج أحاديثه، ومنهم من نظمه، ومنهم من زاد عليه ما لم يُذكر فيه من مسائل الأصول، إلى غير ذلك من الأعمال الّتي تُبرِزُ رفيع المكانة، ومُنِيفَ الرُّتبة الّتي تبوّأها هذا السّفر العظيم، وفيما يلي قائمة ببليوغرافيّة تضمُّ جمعا من تلك الأعمال الّتي وقفنا عليها، وجمعنا شتاتَها من كُتبٍ شتّى، ككتاب **"كشف الظّنون"**، وكتاب **"جامع الشّروح والحواشي"** وغيرهما، وقد أوصلتها إلى الستّين عملا عليه، ونبتدئ بذكر شروحاته أوّلا وهي كالآتي:

1) شرح المصنِّف نفسِه، حيث شرح كتابه، وقد عزاه إليه السّيوطيّ في البُغية[1].

2) شرح العلاّمة مجدِ الدّين الأيكي [2]، الذي سمّاه (معراج الوصول في شرح منهاج الأصول)، وهو مختصر بالقول أوّلُه: **"سبحانك اللهم يا واجب الوجود"**.

---

[1] يُنظر: بغية الوعاة للسيوطي: (50/2).

[2] هو أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد الفارسي الشافعي العلاّمة، كان فقيها، صوفيا، إماما في الأصلين، ورد دمشق ودرّس بها، ثم سافر إلى مصر وولي مشيخة الشيوخ بها، ثم عاد إلى دمشق وتوفي بها سنة (697هـ). من مؤلفاته: شرح منطق مختصر ابن الحاجب، شرح المنهاج.

ترجمته في: طبقات ابن السبكي: (114/8)، طبقات الإسنوي: (81/1-82)، طبقات ابن قاضي شهبة: (246/2-247)، شذرات الذهب: (767/7)، مرآة الجنان (171/4)، حسن المحاضرة: (543/1).

قلت: لقد ذكره ابن السّبكيّ في الموضع المشار إليه ولم يذكر له ترجمة، وقد ذكر المحقق أنّه قد وردت ترجمته مبتورة في أصول الطبقات الكبرى، وذكر أنّ له ترجمة في الطبقات الوسطى ثم ساقها. يُنظر: الحاشية رقم (1).

3) شرح الإمام شمسُ الدّين محمدُ بن يُوسفَ الجزريُّ الشّافعيُّ [1]، الذي أسماه: (معراج المنهاج)، وهو كتاب مطبوع بتحقيق الدّكتور شعبان محمد إسماعيل، أوّله: **"الحمد لله تعالى موضح الأدلّة، ومزيح العلّة..."**.

4) شرح الإمام زين الدّين الخِنجيّ [2]، الموسوم بـ: (إيضاح الأسرار) وأوّله: **"أُسبِّحُكَ بكمال جلالك..."**[3]، وقد عزاه إليه صاحب كشف الظّنون [4]، وكذلك صاحب جامع الشّروح والحواشي[5].

5) شرح العلاّمة بدر الدّين التُّسْتَري[6].

---

[1] هو محمد بن يوسف بن عبد الله الجزريّ، شمس الدّين الخطيب. ولد في حدود سنة (630هـ)، وقدم الدّيار المصريّة مجرّدًا، فسكن في قوص، وقرأ على الشيخ شمس الدّين الأصبهانيّ، ثم قدم القاهرة ودرّس بها، وولي خطابة جامع طولون. كان حسن الصّورة، مليح الشّكل، حُلو العبارة، عالما بالفقه والأصول والنّحو والمنطق والرياضيات. توفي سنة (711هـ). من مصنّفاته: شرح التّحصيل، شرح ألفية ابن مالك، المعراج شرح المنهاج، وله ديوان خطب وشعر.
ترجمته في: طبقات ابن السّبكيّ (9/275-276). طبقات الإسنوي (1/185-186). طبقات ابن قاضي شهبة (2/307-309). بغية الوعاة (1/278). الدّرر الكامنة لابن حجر (4/299-300). شذرات الذّهب (8/76-77) وقد ذكره من وفيات سنة (716هـ) وقد انفرد بذلك. الوافي بالوفيات (5/173). النّجوم الزّاهرة لابن تغري بردي (9/156). حسن المحاضرة (1/544).

[2] هو عليّ بن روزبهان بن محمد الخنجيّ زين الدّين، عالم جمع بين المشروع والمعقول، وليَ القضاء، وتوفّي في صفر سنة (707هـ). من مؤلّفاته: المعتبر في شرح المختصر لابن الحاجب، النّهاية في شرح الغاية، شرح المنهاج، الشّكوك على الكافية في النّحو.
ترجمته في: معجم المؤلّفين لرضا كحّالة (2/443).

[3] وقد قام بدراسة هذا الكتاب وتحقيقه الباحث: محمد بن إبراهيم بن عبد الله الكلثم، في رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض سنة (1438هـ/2017م).

[4] يُنظر: كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة (2/1880).

[5] يُنظر: جامع الشروح والحواشي لعبد الله الحبشي (3/1933).

[6] هو محمد بن أسعد، بدر الدّين الهمداني التّستري، أحد شيوخ الإمام الإسنوي، كان إماما في الأصلين والمنطق والحكمة، محققا مدققا، وكان أعجوبة في معرفة مصنفات متعدّدة بخصوصها، مطّلعا على أسرارها، وقد وضع على كثير منها تعاليق متضمنة لنكت غريبة، أقام بقزوين يدرس نحو عشرين سنة، ثم سافر إلى أمصار عدة توفي بهمدان سنة (732هـ). من مصنفاته: شرح مختصر ابن الحاجب، شرح المنهاج والطوالع والمطالع للبيضاوي، وشرح كتب ابن سينا.
ترجمته في: طبقات الإسنوي (1/154). طبقات ابن قاضي شهبة (2/274-275). الدرر الكامنة (3/383-384). شذرات الذهب (8/179-180).

6) شرح السّيِّد برهان الدّين الفرغانيِّ العبريّ [1]، وهو من أحسن الشّروح وأنفعها، أوّله: **"الحمد لله الذي أعلى معالم الإسلام...الخ"** [2]، وهو من أحسن الشّروح وأنفعها، وعليه حاشية للقاضي محمد بن أبي بكر بن جماعة[3].

7) شرح القاضي عبد الله بن محمد العبيدلي التبريزيّ [4] الحنفيّ المتوفّى سنة (743هـ) عزاه إليه صاحب كشف الظّنون[5].

8) شرح الإمام فخر الدّين أبي المكارم أحمد بن حسن التّبريزيّ الجارَبَرْدِيُّ [6]، وقد أسماه: (السّراج الوهّاج)، وأوّله: **"الحمد لله الذي خلق الأرض والسّماوات... الخ"**.

---

[1] هو عبيد الله بن محمد بن الشريف، برهان الدّين الحسيني الفرغاني المعروف بالعبري، كان جامعا لعلوم شتى من الأصلين والمعقولات، وكان مشهورا في الآفاق، مطاعا عند السّلاطين، كثير التواضع، توفي سنة (743هـ)، من مؤلفاته: شرح كتب البيضاوي كالمنهاج والطوالع والغاية القصوى والمصباح.
ترجمته في : طبقات الإسنوي: (108/2). طبقات ابن قاضي شهبة: (39/3-40). الدرر الكامنة: (433/2-434). شذرات الذهب: (241/8-242). مرآة الجنان: (240/4).

[2] يُنظر: كشف الظّنون (1880/2).

[3] هو عز الدّين محمد بن شرف الدّين أبي بكر بن عزّ الدّين بن بدر الدّين محمد بن برهان الدّين إبراهيم بن سعد الله بن جمّاعة الشافعي، ولد سنة (749هـ) بمدينة ينبع، حفظ القرآن في شهر واحد، وأخذ العلم عن جماعة منهم: السراج الهندي، والسراج البلقيني، وابن خلدون، والتّاج السّبكي وغيرهم، وأخذ عنه جماعة منهم: الكمال ابن الهمام، وابن قزيل، والمحبّ الأقصرائي، وابن حجر وغيرهم، كان يعرف علوما كثيرة منها: الفقه، والتفسير، والحديث، والأصلين، والجدل، والخلاف، والنحو والصّرف، والمعاني والبديع والبيان، والمنطق، والحكمة والطّبّ، والفروسية، والنّشاب، والرّمح، وصناعة النّفط، والكيمياء وفنون أخر، حتى أثر عنه أنّه قال: أعرف ثلاثين علما لا يعرف أهل عصري أسماءها. توفي في ربيع الآخر سنة (819هـ). من مؤلفاته: شرح جمع الجوامع، ثلاث نكت على مختصر ابن الحاجب، عدّة حواش على شروح المنهاج للبيضاوي، حاشية على المغني، إعانة الإنسان على أحكام اللّسان وغيرها.
ترجمته في: طبقات ابن قاضي شهبة (60/4-63). بغية الوعاة (63/1-66). شذرات الذّهب (204/9-207). البدر الطّالع (147/2-149). الضّوء اللاّمع (171/7-174). حسن المحاضرة (548/1).

[4] لم أقف على ترجمته.

[5] (1879/2).

[6] هو أحمد بن الحسن بن يوسف، أبو المكارم فخر الدّين الجاربردي، نزيل تبريز، الإمام العلامة، أحد شيوخ العلم المشهورين، ولد سنة (664هـ)، كان إماما فاضلا ديّنا خيّرًا وقورا مواظبا على الاشتغال بالعلم وإفادة الطلبة، أخذ العلم عن: الإمام البيضاوي، وعمر بن نجم الدين، ونظام الدين الطوسي، وتتلمذ عليه: فرج بن محمد الأردبيلي، والعضد الإيجي، وبدر الدين العمري الميلاني =

وهو شرح بالقول[1]، وعليه أيضا حاشية للقاضي محمد بن أبي بكر بن جماعة[2].

9) شرح ظهير الدّين عبد الصّمد بن محمود الفاروقي الفارابي المتوفى سنة (707هـ)[3]، وقد فرغ منه سنة (703هـ)، وقد عزاه إليه إسماعيل باشا في: إيضاح المكنون[4].

10) شرح الإمام أبي الثّناء محمود بن عبد الرّحمن الأصفهاني[5]، وهو كتاب مطبوع متداول.

11) شرح الشّيخ نور الدّين فرج بن محمد بن أبي الفرج الأردبيلي [6]، وقد اختلف في تسميته ، فذكر صاحب كشف الظّنون أن تسميته: **(نهاية السّول في شرح منهاج الأصول)** ، وأمّا

= توفي سنة (746هـ)، من تصانيفه: شرح المنهاج الأصلي، شرح الهداية للمرغيناني، شرح شافية ابن الحاجب في الصَّرف.
ترجمته في: طبقات ابن السبكي: (9/8-17)، طبقات الإسنوي: (189/1)، طبقات ابن قاضي شهبة: (3/9-10)، بغية الوعاة: (303/1)، الدرر الكامنة: (123/1-124)، شذرات الذّهب: (256/8)، البدر الطالع: (35/1)، مرآة الجنان: (231/4)، النجوم الزاهرة: (17/10).

[1] وقد تم دراسة الكتاب وتحقيقه في رسالة دكتوراه بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة من إعداد: أكرم بن محمد بن حسين أوزيقان، وهو مطبوع متداول.

[2] يُنظر: كشف الظنون: (1879/1-1880).

[3] لم أقف على ترجمته.

[4] (590/2).

[5] هو شمس الدّين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن علي الأصفهاني الشّافعيّ. ولد في شعبان سنة (674هـ) وطلب العلم ببلاده، ثم قدم القاهرة ودرّس بها، تتلمذ على جمع منهم: نصير الدِّين الفاروقي، قطب الدين الشيرازي، وعلي بن محمد البندنيجي وغيرهم، مهر وتقدّم في الفنون، وظهرت فضائله، حتى سمع كلامه ابن تيمية فبالغ في تعظيمه، كان بارعا في العقليات، صحيح الاعتقاد، مُحبّا لأهل الصّلاح، طارحا للتكلّف، مات في ذي القعدة بالطّاعون سنة (749هـ) ودفن بالقرافة. من مؤلفاته: تفسير القرآن، شرح الكافية والمختصر الأصلي لابن الحاجب، شرح المنهاج والطوالع للبيضاوي وغيرها من الكتب.
ترجمته في: طبقات ابن السبكي (383/10-384). طبقات الإسنوي (86/1-87). طبقات ابن قاضي شهبة (94/3-96). بغية الوعاة (278/2). الدرر الكامنة (327/4-328). البدر الطالع (298/2). مرآة الجنان (247/4-248). حسن المحاضرة (545/1).

[6] هو فرج بن محمد بن أحمد بن أبي الفرج، نور الدّين أبو محمد الأردبيلي الإمام العلامة الفقيه الأصولي، قرأ المعقولات بتبريز، ثم قدم دمشق واشتغل بالفقه، وهو أحد تلامذة الفخر الجاربردي، كان فاضلا، ديِّنا، خيِّرا، مجموعا على نفسه، ملازما للعلم، بشوش الوجه، توفي شهيدا سنة (749هـ). من مؤلفاته: شرح المنهاج الأصلي،شرح المنهاج الفرعي ولم يكمله.
ترجمته في: طبقات ابن السبكي (380/10-381). طبقات الإسنوي (87/1). طبقات ابن قاضي شهبة (59/3-60). الدرر الكامنة (230/3-231).

صاحب جامع الشّروح والحواشي فقد ذكر أنّ اسمه: **(حقائق الأصول بشرح منهاج الأصول)**[1].

12) شرح شيخ الإسلام تقيّ الدّين عليّ بن عبد الكافي بن تمّام السُّبكيّ [2] المسمّى: بالإبهاج، أوّله: **"الحمد لله الذي أسّس بنيان دينه على أثبت قواعد..."** ، ولم يكمله مؤلّفه، بل وصل فيه إلى مسألة مقدّمة الواجب ثمّ تركه، فأكملَهُ ولدُه التّاجُ السّبكيّ.

قلت: وهو شرح موجود متداولٌ، وله طبعات كثيرة، وأحسن طبعة فيما وقفت عليه هي طبعة دار البحوث للدراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث بدولة الإمارات العربيّة المتّحدّة، بتحقيق أستاذنا وشيخنا الأستاذ الدّكتور: نور الدّين صغيري مناصفة مع الدّكتور: أحمد الزّمزميّ.

13) شرح الإمام جمال الدّين عبد الرّحيم الإسنوي [3]، وهو شرحنا قيد الدراسة والبحث ، والذي وسمه باسم: (نهاية السّول في شرح منهاج الأصول)، أوله: **"الحمد لله الذي مهّد أصول شريعته بكتابه القديم الأزليّ..."** ، وقد قام عدّة علماء محقّقين بوضع حواشٍ على هذا الشّرح نذكر من ذلك:

- حاشيةً للإمام القاضي محمد بن أبي بكر بن جماعة الذي مرّت ترجمته قبلُ.

---

[1] يُنظر: كشف الظّنون: (1879/2)، جامع الشّروح والحواشي: (1934/3).

[2] هو الإمام تقي الدّين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام بن حامد بن يحيى بن عمر بن عثمان بن علي بن مسور بن سليم السّبكي الشّافعي، شيخ الإسلام وأوحد المجتهدين، ولد في صفر سنة (683هـ)، وأخذ العلم عن: العلم العراقي، وابن الرفعة، والعلاء الباجي، وأبي حيان وغيرهم، وتتلمذ عليه جماعة منهم: الإسنوي، وابن النقيب، وأولادُه وغيرهم، ولي قضاء الشّام، ودرّس بعدّة مدارس بها، كان محققا، مدققا، نظارا، توفي بمصر سنة (756هـ). من مؤلفاته: تفسير القرآن، شرح المنهاج الفقهي ولم يكمله، تكملة شرح المهذّب، السّيف المسلول على من سب الرّسول، شفاء السّقام وغيرها.

ترجمته في: طبقات ابن السبكي (139/10-339). طبقات الإسنوي (350/1). طبقات ابن قاضي شهبة (47/3-53). بغية الوعاة (176/2-178). الدرر الكامنة (63/3-71). الوافي بالوفيات (166/21-175).

[3] ستأتي ترجمته.

- تعليقاتٍ للإمام شمس الدّين ابن العماد[1].
- حاشية لأبي السّعادات محمد بن محمد بن عبد الرّحمن البُلقينيّ[2].
- حاشية للإمام الكبير الشّيخ محمد بخيت المطيعي [3]، والتي أسماها: (سلم الوصول إلى نهاية السّول)، وهي التي اخترناها موضوعا لبحثنا.

14) شرح الإمام أبي المكارم غياث الدّين الواسطيّ[4].

---

[1] هو محمد بن أحمد بن عماد بن يوسف بن عبد النّبيّ، أبو الفتح شمس الدّين بن الشّهاب أبي العبّاس الأقفهسي القاهري الشافعي المعروف كأبيه بابن العماد، ولد في رمضان سنة (780هـ) بالقاهرة، أخذ العلم عن جماعة منهم: السراج البلقيني، والسّراج الكومي، والتنوخي، والحلاوي وغيرهم، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: الإمام السخاوي، والمجد بن ظهيرة وغيرهما، مات فجأة يوم السبت في ربيع الأول سنة (867هـ). من مؤلفاته: تنوير الدّياجير بمعرفة أحكام المحاجير، الإعلام بما يتعلق بالتقاء الختانين من الأحكام وغيرهما.
ترجمته في: الضّوء اللّامع للإمام السخاوي (7/24-25).

[2] هو محمد بن محمد بن عبد الرّحمن بن عمر بن رسلان بن نصر بدر الدّين أبو السعادات ابن التاج أبي سلمة بن الجلال أبي الفضل بن السراج أبي حفص، البلقيني الأصل، ثم القاهري، ولد في رابع عشر ذي الحجة سنة (821هـ)، وأخذ العلم عن: البدر بن الأمانة، والشهاب المحلي، والشرف السبكي، والعلاء القلقشندي وغيرهم، كان أعجوبة في الطلب والتحصيل، لم يزل مشتغلا بالعلوم، مستبصرا في المنطوق منها والمفهوم، وشهد له الجمع الغفير من العلماء بالبراعة في الفقه والأصول والفرائض، توفي سنة (890هـ)، من مؤلفاته: شرح مقدمة في النحو، حواش على شرح الإسنوي للمنهاج، حواش على خبايا الزّوايا للزركشي وغيرها.
ترجمته في: الضّوء اللاّمع (9/95-100). شذرات الذّهب (9/524).

[3] ستأتي ترجمته.

[4] هو غياث الدّين أبو المكارم محمد بن صدر الدّين محمد بن محيي الدّين عبد الله بن أبي الفضل محمد بن علي بن حماد بن ثابت الواسطي ثم البغدادي الشافعي المعروف بابن العاقولي، ولد في رجب سنة (733هـ) ببغداد، وأخذ العلم عن: والده، وابن أميلة، والسراج القزويني، وأجاز له: عيسى الحجّي والميدومي وغيرهم، درّس بمدارس عديدة ببغداد، وانتهت إليه رئاسة مشيخة العلم والتدريس بها، كان بارعا في الحديث والأصول واللغة، وكان جيّد الفهم، مبالغا في الكرم حتى نسب إلى الإسراف، توفي في صفر سنة (797هـ). من مصنفاته: شرح مصابيح البغوي، شرح المنهاج والغاية القصوى للبيضاوي، مجلد في الرد على الرافضة.
ترجمته في: طبقات ابن قاضي شهبة (3/241-243). بغية الوعاة (1/225-226). درر العقود الفريدة (3/391). شذرات الذهب (8/599-600). الدرر الكامنة (4/194). إنباء الغمر لابن حجر (1/504-506).
ملاحظة: لقد جعل صاحب كشف الظنون (2/1879) الغياث الواسطي من وفيات سنة (718هـ) وتبعه في ذلك القسم العلمي بدار الكتب المصرية في طبعها لنهاية السّول مع حاشية المطيعي ص: (يا)، وهذا خطأ، والصواب ما أثبتناه، ولا وجود لغياث واسطي آخر يمكن أن يكون من وفيات سنة (718هـ)، وإنما الواسطي غياث الدين شارح المنهاج هو الذي ذكرناه من وفيات سنة (797هـ) وقال السيوطي سنة (798هـ)، وقد صرّح السيوطي وابن حجر في الإنباء بأنه شرح المنهاج للبيضاوي.

15) شرح الإمام سراج الدّين ابن المَلَقّن[1]، الذي أسماه: (كافي المحتاج إلى شرح المنهاج)، أوله: **"ربّنا هب لنا من لدُنكَ رحمة وهيِّئ لنا من أمرنا رشداً..."**.

قلت: ويوجد لديّ نسخة مصوّرة عن أصل مخطوط من هذا الشّرح ، مأخوذة من مركز : (**جمعة الماجد**) بدولة الإمارات العربية المتّحدة، أفادنا بها أستاذنا وشيخنا الكريم: الأستاذ الدّكتور نور الدّين صغيري، حفظه الله ورعاه.

16) شرح الإمام يوسف بن الحسن السّرائيّ ثمّ التّبريزيّ الحلوائيّ[2].

17) شرح الإمام شهاب الدّين أحمد بن عبد الله الغزّيّ[3] الشّافعيّ.

---

[1] هو الإمام سراج الدّين أبو حفص عمر بن أبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن عبد الله الأنصاري الأندلسي الوادي آشي ثم المصري المعروف بابن الملقّن، ولد بالقاهرة يوم السبت رابع عشري ربيع الأول، توفي والده وهو صغير، وأوصى به إلى الشيخ شرف الدين عيسى المغربي الملقّن لكتاب الله في بالجامع الطولوني، فرباه وتزوج أمه فلهذا نسب إليه، أخذ العلم عن جماعة منهم:الإمام الإسنوي، وابن عبد الدائم، ومغلطاي، وأجاز له الحافظ المزي وغيره، تصدى للإفتاء والتدريس دهرا طويلا، وناب في الحكم، وتغير حاله في آخر عمره بسبب احتراق كتبه حتى حجبه أولاده، توفي بالقاهرة سنة (804هـ). من مؤلفاته: شرح المنهاج للبيضاوي، شرح الحاوي، شرح التنبيه، شرح صحيح البخاري وغيرها.

ترجمته في: طبقات ابن قاضي شهبة (4/53-58). شذرات الذهب (9/71-73). البدر الطالع (1/346-348). الضّوء اللاّمع (6/100-105). إنباء الغمر (2/216-219). حسن المحاضرة (1/438).

[2] هو عزّ الدّين يوسف بن الحسن السّرائي ثم التبريزي المعروف بالحلوائي، ولد سنة (730هـ)، وتفقه على الجلال الفرديسي، والبهاء الخونجي، والكرماني وغيرهم، كان زاهدا عابدا معرضا عن أمور الدّنيا، مقبلا على العلم، اختلف في سنة وفاته؛ فقيل: سنة (802هـ)، وقيل: سنة (804هـ). من مصنفاته: شرح المنهاج للبيضاوي، حواش على الكشاف، شرح الأربعين النووية، شرح الأسماء الحسنى.

ترجمته في: طبقات ابن قاضي شهبة (4/89-90). بغية الوعاة (2/356). شذرات الذهب (9/37).

[3] هو أحمد بن عبد الله بن بدر بن مفرّج بن بدر بن عثمان بن كامل بن ثعلب، شهاب الدّين العامريّ الغزّيّ ثم الدّمشقيّ الشّافعيّ. ولد في ربيع الأول سنة (770هـ) بغزّة ونشأ بها، أخذ العلم عن قاضي غزّة العلاء عليّ بن خلف، وابن الشّريشيّ، والتّقيّ القلقشندي، وبرهان الدّين الصّنهاجيّ المالكيّ وغيرهم. كان بارعا في الفقه والأصول، مشاركا في غيرهما، مع مذاكرة حسنة في الحديث، وقد تصدّر للإقراء والإفتاء، واشتهر برئاسة الفتوى بدمشق. حجّ من دمشق غير مرّة، وجاور بمكّة ثلاث سنين، إلى أن توفّي بها مبطونا في شوال سنة (822هـ). وله تصانيف منها: شرح الحاوي الصّغير، شرح جمع الجوامع، شرح قطعة من عمدة الأحكام، شرح المنهاج الأصلي، تلخيص الوفيات لابن خلّكان وغيرها.

ترجمته في: طبقات ابن قاضي شهبة (4/100-102). شذرات الذّهب (9/224-225). إنباء الغمر (3/203-204). الضّوء اللاّمع (1/356-358). البدر الطّالع (1/53).

18) شرح -أو نكت- الإمام وليّ الدّين أبي زُرعة أحمد بن عبد الرّحيم العراقيّ [1] المسمّى بـ: (**التّحرير لما في كتاب المنهاج من المعقول والمنقول**) ، وقد طبع هذا الكتاب بتحقيق الدّكتور: أسامة محمد عبد العظيم حمزة في أطروحة للدكتوراه من كلية الشّريعة عام (1981م)[2]. وهذا الشّرح عبارة عن نكت فقط، وليس هو بالشّرح الموسّع، بل يرى البعضُ أنّ إطلاق لفظ (الشّرح) على التّحرير فيه نوع مساهلة، ولهذا قال محقّقه: "**إنّ كتاب شيخنا الوليّ ليس شرحا لمنهاج الوصول، لكنّه ضبط لمنقوله، وتقويم لمعقوله**"[3].

19) شرح آخر للوليِّ العراقيِّ، وهو شرح مختصر جدًّا اقتصر فيه على حلِّ اللّفظ فقط [4]، والإمام الوليُّ العراقيُّ تعدّدت أعماله على منهاج البيضاوي وتنوّعت، وقد وقفت من خلال البحث على أربعة أعمال مختلفة تدلّ على مدى اهتمام الوليّ العراقيّ بالمنهاج، وهي كالآتي:

- شرحه أو نُكتُه عليه التي سمّاها: التحرير.
- الشّرح المختصر الذي ذكرناه آنفا.
- شرح نظم والده الزّين العراقي على المنهاج كما سيأتي.
- جزء فيه أفراد تراجم رجال المنهاج المذكورين فيه.

---

[1] هو أحمد بن عبد الرّحيم بن الحسين بن عبد الرّحمن العراقيّ، الإمام الحافظ شيخ الإسلام أبو زرعة، ولد في ذي الحجة سنة (726هـ)، ثم دخل به أبوه الشّام سنة (765هـ)، أخذ العلم عن: الجمال الإسنوي، والشّهاب ابن النّقيب، والقاضي عزّ الدّين بن جماعة وغيرهم. كان بارعا في علوم الحديث، مشتغلا بالفقه والعربية والمعاني والبيان، ودرّس بمدارس عديدة، وولي القضاء الأكبر، وقد كان من خير أهل عصره بشاشة وصلابة في الحكم وقياما بالحقّ، مع طلاقة وجه، وحسن خلق، وطيب عشرة. مات يوم سبع وعشرين من رمضان سنة (826هـ). من مؤلفاته: النّكت على المختصرات الثّلاثة، شرح بهجة ابن الورديّ، شرح جمع الجوامع، نكت على المنهاج الأصلي وغيرها من المؤلّفات.
ترجمته في: طبقات ابن قاضي شهبة (4/103-106). شذرات الذّهب (9/251-252). درر العقود الفريدة (1/309-310). الضّوء اللاّمع (1/336-344). البدر الطّالع (1/51-53). حسن المحاضرة (1/363). النّجوم الزّاهرة (14/295). إنباء الغمر (3/311-312).

[2] يُنظر القسم الدّراسيّ لكتاب: تيسير الوصول لابن إمام الكامليَّة: (1/113) حاشية رقم (3).

[3] المرجع نفسه، الحاشية رقم (4).

[4] يُنظر: الضَّوء اللامع لأهل القرن التَّاسع، لمحمد بن عبد الرحمن السَّخاوي: (1/343).

وقد ذكر هذه الأربعةَ وعزاهم إليه الإمامُ السّخاويُّ[1] في كتابه الضّوء اللاّمع[2].

20) شرح محمد بن إبراهيم بن إسماعيل الزّنجانيُّ[3].

21) شرح شمس الدّين أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي بكر بن هبة الله الجزريُّ[4]، وهو غير الجزريّ صاحب المعراج، وهو شرح لم يكمله صاحبه.

22) شرح العلاّمة محمد بن عبد القادر السّنجاريُّ المقرئ المعروف بالسّكاكينيّ[5].

---

[1] هو الحافظ شمس الدّين أبو الخير محمد بن عبد الرّحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد، السّخاويُّ الأصل، القاهريُّ المولد، الشّافعيُّ المذهب، نزيل الحرمين الشّريفين. وُلد سنة (831هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: الحافظ بن حجر، والبرهان الزّمزميّ، والتّقيّ بن فهد، وأبي السّعادات بن ظهيرة وغيرهم. وقد رحل إلى الآفاق، وجاب البلاد، وكان بينه وبين النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم عشرة أنفس. كان بارعا في الفقه، والأصول، والعربية، والقراءات، والحديث، والتّاريخ، والتّفسير، وانتهى إليه علم الجرح والتّعديل، وكان بينه وبين البرهان البقاعي والجلال السيوطي ما بين الأقران. توفي بالمدينة المنورة ثامن والعشرين شعبان سنة (902هـ). من مؤلّفاته: الجواهر والدّرر في ترجمة ابن حجر، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، الضّوء اللاّمع لأهل القرن التّاسع، المقاصد الحسنة، الإعلان بالتّوبيخ على من ذمّ علم التّوريخ وغيرها

ترجمته في: شذرات الذّهب (10/23-25). الضّوء اللاّمع (8/2-32). الكواكب السّائرة لنجم الدّين الغزّيّ (1/53-54). البدر الطّالع (2/184-187).

[2] (1/343).

[3] هو محمد بن إبراهيم بن إسماعيل الزنجاني الشافعي القاضي بشيراز، من تلامذة البيضاوي، توفي سنة (721هـ). من مؤلفاته: تفسير القرآن، شرح الطوالع، والغاية القصوى، والمصباح، والمنهاج وكلها للبيضاوي، مختصر المحرر للقزويني في الفروع.

ترجمته في: هدية العارفين (2/144). معجم المؤلفين (3/25).

[4] هو شمس الدّين أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي بكر بن هبة الله الجزري ثم المصري الشافعي الذي يعرف بابن المحوجِب، وفي بلاده بابن القوّام، ولد سنة (636هـ) وقرأ القراءات السبع، وأخذ عن جماعة منهم: شرف الدّين بن المقدسي، والأصفهاني، وابن دقيق العيد، والقرافي وغيرهم، توفي سنة (711هـ) على خلاف في ذلك، وقد شرع في شرح المنهاج الأصلي ولكنه توفي قبل إكماله.

ترجمته في: طبقات الإسنوي (1/185). طبقات ابن قاضي شهبة (2/309-310). شذرات الذّهب (8/77). الدرر الكامنة (4/315).

[5] هو محمد بن عبد القادر بن عمر، نجم الدين السنجاري الشيرازي الأصل الواسطي المولد الشافعي المقرئ نزيل الحرمين المعروف بالسكاكيني، ولد قبل (760هـ) بواسط، وأخذ العلم ببغداد وغيرها على جماعة منهم: الفريد بن زنكي الإسفراييني، والشّهاب المسعودي التونسي المالكي، وخِضر بن العجمي وغيرهم، وأخذ عنه جماعة منهم: أبو الفرج الحراني، والمحبّ الطّبري، والتقي بن فهد وغيرهم، توفي بمكة سنة (838هـ). من مؤلفاته: شرح المنهاج، تنفيس الشدّة وبلوغ المراد في تخميس البردة وبانت سعاد، وله قصيدة دون الأربعين بيتا.

ترجمته في: الضّوء اللاّمع (8/67-69). إنباء الغمر (3/561). هدية العارفين (2/189-190).

23) شرح الإمام شهاب الدّين أحمدَ بنُ حُسين الرَّمليُّ الشّافعيُّ المعروف بابن رسلان [1]. واسم شرحه: (نهاية السّول شرح منهاج الوصول)، وأوّله: **"الحمد لله الذي أوضح منهاج أصول دينه القويم...الخ"**[2].

24) شرح عليٍّ بن عثمان الصّيرفيّ [3]، واسمه: (نتائج الفكر في ترتيب مسائل المنهاج على المختصر)، عزاه إليه الحبشيُّ في جامع الشّروح والحواشي[4]، وكذلك السّخاويّ في الضّوء.

25) شرح الإمام محمد بن عبد الواحد، الكمال بن الهمام [5] صاحب فتح القدير، عزاه إليه الحبشي في جامع الشّروح والحواشي.

---

[1] هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن حسين بن أرسلان المقدسي الشافعي الصوفي الشيخ الإمام العالم الصالح القدوة المعروف بابن رسلان، ولد برملة فلسطين سنة (773هـ)، ثم رحل إلى أخذ العلوم فأخذ عن جماعة منهم: العلاء القلقشندي، وابن الهائم، والشمس العيزري الغزي، وأبي هريرة ابن الذهبي وغيرهم، كان بارعا في الفقه والأصول، وتصدى للإقراء، ولزم الإفتاء والتدريس، وكان صوّامًا قوّامًا قلّما يضطجع بالليل، توفي بالقدس في شهر رمضان سنة (844هـ)، وارتجّت الدّنيا لموته، ولم يخلّف بعده بتلك الدّيار مثله. من مؤلفاته: شرح صحيح البخاري، شرح سنن أبي داود، شرح مختصر ابن الحاجب، شرح المنهاج الأصلي وغيرها.
ترجمته في: شذرات الذّهب (9/362-363). الضّوء اللّامع (1/282-288). البدر الطالع (1/36-38).

[2] جامع الشروح والحواشي: (3/1838).

[3] هو علي بن عثمان بن عمر بن صالح، العلاء أبو الحسين الدّمشقي، ويعرف بابن الصّيرفي، ولد سنة (778هـ) بدمشق، وأخذ العلم: الشهاب الملكاوي، والشرف الغزّي، ثم رحل إلى القاهرة فأخذ عن: السراج البلقيني، والعراقي، والعزّ بن جماعة وغيرهم، وأخذ عنه: الرّضيّ الغزّي، والزّين الشّاوي وغيرهما، كان بارعا في الفقه والأصول والحديث والعربية، وكان إماما علامة متواضعا في ملبسه، توفي في رمضان سنة (844هـ)، وله تواليف منها: الوصول إلى ما وقع في الرّافعي من الأصول، ، نتائج الفكر، زاد السّائرين في فقه الصالحين، كتاب في الوعظ، وديوان خطب.
ترجمته في: الضّوء اللّامع: (5/259-260)، شذرات الذّهب: (9/366).

[4] (3/1938).

[5] هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثم الإسكندري المعروف بابن الهمام الحنفي الإمام العلامة، ولد سنة (790هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: المحبّ بن الشّحنة، والجمال الحميدي، والسنباطي، وابن ظهيرة وغيرهم، كان متقدّما على أقرانه، بارعا في العلوم، متصدّيا لنشر العلم، وكان علاّمة في الفقه، والأصول، والنّحو والتّصريف، والمعاني، والبيان، محقّقا، نظّارا، جدليا، وكان حسن اللقاء والسّمت والبشر، مع الوقار والهيبة والتواضع المفرط، توفي يوم الجمعة سابع رمضان سنة (861هـ). من مؤلفاته: فتح القدير للعاجز الفقير وصل فيه إلى الوكالة، التحرير في أصول الفقه، المسايرة في أصول الدّين، إعراب: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم.
ترجمته في: بغية الوعاة (1/166-169). درر العقود الفريدة (3/413). شذرات الذّهب (9/437-439). الضّوء اللامع (8/127-132).

26) شرح الشّيخ العلاّمة أحمد بن إسحاق الشّيرازيُّ [1]، الذي أسماه: (الإبهاج شرح المنهاج للبيضاويّ).

27) شرح العلاّمة شهاب الدّين أحمد بن إسماعيل بن أبي بكر الإبشيطي[2].

28) الشّرح الكبير للإمام كمال الدّين محمد بن محمد بن عبد الرّحمن المعروف بابن إمام الكامليّة[3] الشّافعيُّ، واسمه: (تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول).

قلت: وهذا الشّرح المطوّلُ لعلّه مفقود، وقد عزاه المؤلّف إلى نفسه في مقدّمة شرحه المختصر على المنهاج الآتي ذكره حيث قال: "...**وبعدُ فقد يسّر الله الكريم، الرؤوف الرّحيم بإتمام (تيسير الوصول إلى منهاج الأصول)، فجاء بحمد الله كنزا مدفونا يُنفق من تِبْرِه، وبحرا مشحونا يُستغنى بفرائد دُرِّه، لكنّه مبسوط لكثرة تحقيقاته، وإيضاح منهاجه، وحلّ**

---

[1] له ترجمة مختصرة في: هدية العارفين (132/1). إيضاح المكنون (590/2). معجم المؤلفين (102/1). وكلّهم عزا إليه شرحه للمنهاج، ويُنظر في ذلك أيضا: جامع الشروح (1939/3).

[2] هو أحمد بن إسماعيل بن بُريد، ويُقال: خُلد، الشهاب الإبشيطي ثم القاهري الأزهري الشافعي نزيل طيبة وأحد السّادات، ولد سنة (802هـ) بإبشيط؛ وهي قرية من قرى المحلّة بمصر، أخذ العلم عن جماعة منهم: البدر بن الصوّاف، والبرهان البيجوري، والشّمس البرماوي، والولي العراقي، والعزّ بن عبد السلام وغيرهم، وأخذ عنه جماعة منهم: ابن أسد، والشرف يحيى البكري، والجوجري وغيرهم. كان بارعا في الفقه والأصول، والعربية، والفرائض، والحساب، والعروض، والمنطق وغيرها، وكان معروفا بالزّهد والتقشف والإيثار، وقد جاور بالمدينة أكثر من عشرين سنة، توفي سنة (883هـ). من مؤلفاته: ناسخ القرآن ومنسوخه، شرح الرحبية في الفرائض، شرح المنهاج الأصلي، منظومة في المنطق.
ترجمته في: شذرات الذّهب (504/9-505). الضّوء اللامع (235/1-237).
تنبيه: يوجد هناك شهاب إبشيطي آخر، واسمه: أحمد بن إسماعيل، يشترك مع مُتَرجَمنا في اسمه، واسم أبيه، واسم جدّه، ولقبه، وكنيته، وليس هو المقصود؛ لأنه واعظ مؤدّب، وله لهج بالسيرة وليس أصوليا، وهو من وفيات سنة (835هـ).

[3] هو محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن علي بن يوسف بن منصور، كمال الدّين القاهري الشافعي، إمام الكاملية، وابن إمامها، ويعرف: بابن إمام الكاملية. ولد سنة (808هـ) بالقاهرة، وأخذ العلم عن جماعة منهم: الشّمس البوصيري، والبرماوي، والشّرف السّبكي، والوليّ العراقي، والحافظ ابن حجر وغيرهم، وأخذ عنه جماعة منهم: الحافظ السّخاوي، وشمس الدّين أبو الجود وغيرهما. كان رحمه الله إماما علاّمة، حسَن التّصوّر والإدراك، توفي سنة (874هـ). من مؤلفاته: شرحان لمنهاج البيضاوي مطوّل ومختصر، شرح مختصر ابن الحاجب الأصلي، شرح الورقات، شرح الأربعين النووية وغيرها.
ترجمته في: الضّوء اللامع: (93/9-95)، البدر الطالع: (244/2)، وينظر: القسم الدّراسي لكتاب: تيسير الوصول لمُتَرجَمنا (51/1-95).

مشكلاته، فأردت اختصاره على طريقة متوسّطة، حاويةٍ لنفائسه المستنبطة..." [1].

ومن هنا نستفيد أنّ ابن إمام الكامليّة صنّف على المنهاج شرحا مُطوّلاً أسماه: (تيسر الوصول)، ثمّ اختصره في شرح آخر بالاسم نفسه، وهو الشّرح الآتي ذكره.

29) الشّرح المختصر لابن إمام الكامليّة، وهو الشّرح المختصر من الأصل المطوّل. قلت: وهذا الشّرح المختصر موجود مطبوع بحمد الله تعالى في ستّة مجلّدات ، دراسة وتحقيق: الدّكتور عبد الفتّاح أحمد قطب الدّخميسي ، في أطروحة مُقدّمة لنيل درجة الدّكتوراه، وأوّله: **"الحمد لله الذي فتح بتيسير الوصول إلى أصول الشّريعة الغرّاء، وشرح الصّدور بنور الاهتداء إلى مَحَجَّتِها الزّهراء..."**[2].

30) شرح محمد بن خليل بن يوسف البلبيسي الرّمليّ [3]، واسم هذا الشَّرح: **(نهاية المحتاج إلى شرح المحتاج)**.

31) شرح العلاّمة عبد الوهاب بن محمد بن يحيى، الشّهير: بابن زُهرةَ الطّرابلسيُّ [4]، واسم شرحه: **(بهجة الوصول في شرح منهاج الأصول)**، وهو في خمسة مجلّدات.

---

[1] تيسير الوصول (المختصر) لابن إمام الكاملية: (194/1-195).

[2] المصدر نفسه: (193/1-194).

[3] هو محمد بن خليل بن يوسف بن عليّ بن أحمد بن عبد الله، محبّ الدّين أبو حامد الرّمليّ المقدسيّ الشّافعيّ، نزيل القاهرة، وهو بكنيته أشهر، وربّما قيل له: ابن الموقّت؛ لأنّ أباه كان مُوقّتا. ولد في آخر رمضان سنة (819هـ) أو (817هـ) على خلاف في ذلك، وأخذ العلم عن جماعة منهم: الشّهاب بن رسلان، والنّويري، والحافظ بن حجر، والزّركشيّ، وحجّ فأخذ عن مشايخ المدينة ومكّة، ودرّس بمدارس عدّة، وناب في القضاء عن جماعة. توفّي سنة (888هـ). من مؤلّفاته: شرح المنهاج الأصلي، شرح جمع الجوامع وغيرهما.

ترجمته في: الضّوء اللاّمع: (234/7-237)، البدر الطّالع: (169/2-170)، معجم المؤلّفين: (282/3).

[4] هو عبد الوهّاب بن محمد بن يحيى بن أحمد بن دغرة بن زهرة، تاج الدّين أبو الفضل بن الشمس بن الشّرف الحبراضي الأصل الطّرابلسيّ الشّافعيّ المعروف بابن زهرة. ولد سنة (806هـ) بطرابلس، وأخذ العلم عن: محمد الأعزازي، والعلاء المقدسي، والشّمس بن الشّمّاع وغيرهم، وحجّ ودخل الشّام صحبة والده، ثم أقام ببلده مُتصدّيا للتّدريس والإفتاء. توفي سنة (895هـ) وقد شاخ. من تآليفه: شرح المنهاج الأصلي والفرعي، شرح التّنبيه لأبي إسحاق الشّيرازي، شرح مختصر التّبريزيّ وغيرها.

ترجمته في: الضّوء اللاّمع (113/5-114). معجم المؤلّفين (346/2).

32) شرح السّيّد عبيد الله بن محمد بن محمد الحُسيْنِيُّ الإيجي الشّافعيّ[1]، والظّاهر أنّه لم يكمله فإنّ السّخاويّ في الضّوء اللّامع لما ترجم له ذكر في ترجمته أنّه كتب شيئا على المنهاج.

33) شرح العلاّمة ركن الدّين محمد بن أحمد بن محمد الأردبيلي [2] الشّافعيُّ، واسمه: **(نهاية الوصول في شرح منهاج الأصول)**.

34) شرح الإمام بهاء الدّين أبو محمد طاهر بن أحمد بن محمد القزويني [3]، المسمّى: (سراج العقول إلى منهاج الأصول) عزاه إليه صاحب كشف الظّنون، وكذلك الحبشي في الجامع[4].

35) شرح الشّيخ عبد الغنيّ الأردبيلي[5]، عزاه إليه في الكشف، وكذلك في الهدية.

---

[1] هو عبيد الله بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله السّيّد نور الدّين أبو حامد بن العلاء بن العفيف أبي بكر الحسيني الشّافعيّ. ولد سنة (842هـ) بشيراز، وأخذ العلم عن جماعة منهم: أبو الفتح المراغي، والمحبّ المطريّ، وعبد المحسن الشّرواني، والبقاعي وغيرهم، ورحل إلى أمصار عديدة كمكّة والمدينة وحلب وبيت المقدس والقاهرة وغيرها، واشتغل بالإقراء والإفتاء في بلاده. كان فاضلا، بحّاثا، غاية في الذّكاء، وكان كثير العبادة والاعتناء بفروع الفقه، ولم تذكر المصادر سنة وفاته، إلاّ أنّ الإمام السّخاويّ ذكر أنّه فارقه بمكّة آخر مرّة رآه فيها سنة (894هـ). من مؤلّفاته: شرح على منهاج البيضاوي، وكتاب طويل اسمه: مجمع البحار.

ترجمته في: الضّوء اللاّمع (119/5-120). معجم المؤلّفين (354/2).

[2] هو محمد بن أحمد بن محمد بن هلال، ركن الدّين أبو يزيد الأردُبيليُّ ثمّ القاهريّ الشّافعيّ، وهو بكنيته أشهر. ولد سنة (801هـ) تقريبا بالجبلة، وأخذ العلم على مشايخ عدّة منهم: مولى محمود المرزباني الشّافعيّ، وأفضل الدّين الأزنكي الحنفي، والحافظ بن حجر وغيرهم، تولّى التّدريس في مدارس عدّة، وناب في القضاء، ولم تذكر مصادر ترجمته سنة وفاته، بل ذكر السّخاوي أنّه سافر إلى الهند وانقطع خبره رحمه الله تعالى. من مؤلّفاته: نهاية الوصول في شرح منهاج الأصول، تحرير الفتاوي في شرح الحاوي، مرشد العباد في الأوقات والأوراد.

ترجمته في: الضّوء اللاّمع (98/7-99). معجم المؤلّفين (108/3).

[3] لعلّه بهاء الدّين أبو محمد طاهر بن أحمد بن محمد القزوينيُّ، أديب، نحويٌّ، صرفيٌّ، مشارك في عدّة علوم. توفّي سنة (756هـ)، من آثاره: سراج العقول في علم الكلام، غاية التّصريف، لبُّ الألباب في مراسم الإعراب.

ترجمته في: معجم المؤلّفين لكحّالة (9/2). إيضاح المكنون (7/2).

[4] يُنظر: كشف الظّنون (1880/2). جامع الشّروح والحواشي (1934/3).

قلت: الذي يظهر أنّ سراج العقول هذا الذي ألّفه القزوينيُّ؛ إنّما هو في علم الكلام وليس في علم الأصول، وكلُّ من ترجم للإمام بهاء الدّين ذكر أنّ كتابه هذا في علم الكلام وليس في الأصول، ولم أقف -بعد البحث- على بهاءٍ قزوينيٍّ آخر يمكن أن يكون ألّف كتابا آخر بالعنوان نفسه، فلعلّ هناك اشتباها وقع لصاحب كشف الظّنون، وتابعه عليه الحبشيّ في الجامع والله أعلم.

[5] له ترجمة موجزة في هدية العارفين: (590/1).

36) شرح الإمام عبد الرّحمن بن عطاء الله المشتهر بالشّيخ الأردبيلي [1]، عزاه إليه صاحب كشف الظّنون، وأوّله: "**الحمد لله الذي أضاء الماهيات بضوء الوجود...**"[2].

37) شرح الإمام محمد بن الحسن البُدخشيُّ الحنفيّ[3] الذي أسماه: (منهاج العقول)، وهو شرح متوفّرٌ مطبوع بهامش شرح الإمام الإسنوي على المنهاج، وأوّله: "**الحمد لله الذي أفاضت أنوار هدايته، وأنار منار دلالته...**" [4] وهو من مطبوعات مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر.

38) شرح عماد الدّين محمد الإسنوي [5] أخو عبد الرّحيم الإسنوي، وقد شرع في تأليفه ولم يكمله، ثمّ أكمله أخوه، وأكمله الزركشي كما سيأتي.

39) شرح سراج الدّين أبو حفص عمر بن موسى بن حسن بن محمد القرشيّ المخزوميّ الحمصيّ الشّافعيّ[6]، واسمه: (**توضيح المبهم والمجهول في شرح منهاج الأصول**).

---

[1] لم أقف على ترجمته.

[2] يُنظر: كشف الظّنون: (1880/2).

[3] سبقت ترجمته

[4] منهاج العقول لمحمد البُدخشي: (3/1).

[5] هو عماد الدّين محمد بن الحسن بن علي بن عمر القرشي الأموي الأسنائي المصري الشافعي، ولد في حدود سنة (695هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: والده، والقاضي شرف الدّين البارزي، وابن دقيق العيد وغيرهم، كان فقيها، إماما في علم الأصلين والخلاف والجدل والتصوّف، نظّارا، بحّاثا، فصيحا، ديّنا خيّرا، كثير البرّ والصّدقة، توفي في شهر رجب سنة (764هـ). من مؤلفاته: المعتبر في علم النظر ثم شرحه، حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب، شرع في شرح المنهاج ولم يكمله، كتاب في الردّ على النصارى.

ترجمته في: طبقات الإسنوي: (90/1-91)، طبقات ابن قاضي شهبة، (161/3-163)، الدّرر الكامنة: (421/3-422)، شذرات الذّهب: (346/8)، الأعلام للزركلي: (87/6).

[6] هو عمر بن موسى بن الحسن بن محمد، سراج الدّين القرشي المخزومي الحمصي ثم القاهري الشافعي المعروف بابن الحمصي، ولد بحمص سنة (777هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: العلاء الرديني الضّرير، والشّهاب البرمي، والشّهاب أحمد بن الشيخ حسين، والسراج البلقيني، والشهاب بن حجّي وغيرهم، وأخذ عنه: الجمال محمد المزجاجي، والكمال أبو بكر السّيوطي وغيرهم، وقد رحل إلى أمصار عديدة، وتولى مناصب عدّة، وناب في القضاء، وتولى التّدريس بمدارس مختلفة، وكان مفوها جريئا، مشاركا في الفضائل، توفي في صفر سنة (861هـ). من مؤلفاته: شرح المنهاج الأصلي، روضات النّاظرين، سطور الأعلام في مباني الإيمان والإسلام، صفوة الأصفياء في خلاصة الأولياء. =

40) شرح جلال الدّين محمد بن أسعد الدّواني[1]، عزاه إليه الحبشي في الجامع[2].

41) شرح عيسى بن محمد الصّفويّ[3] (ت 953هـ) عزاه إليه الحبشي[4].

42) شرح يعقوب بن أحمد بن محمود [5] (ت بعد 1034هـ) المسمى: **(تحرير الفرائد في شرح منهاج الأصول)**[6].

43) شرح عبد الرّحمن الحسيني الخالدي [7] (ت بعد 1300هـ)، واسمه: **(بداية السّول شرح منهاج الأصول)**، وأوّله: **"شكرا لمن أنعم علينا بمحامده..."**[8].

= ترجمته في: الضّوء اللاّمع (139/6-142). هدية العارفين (793/1). معجم المؤلفين (580/2-581).

[1] هو محمد بن أسعد، الملقّب بجلال الدّين الدّواني الشافعي، عالم العجم بأرض فارس، وإمام المعقولات وصاحب المصنّفات، أخذ العلم عن: المحيوي اللاّري، وحسن بن البقّال، فاق في جميع العلوم لاسيّما العقلية منها، وله شهرة وصيت عظيم، وقد ولاّه السلطان قضاء تلك الدّيار، وكان ذا فصاحة زائدة وبلاغة وتواضع، توفي سنة (918هـ). من مصنفاته: شرح التّجريد للطّوسي، شرح التّهذيب وغيرهما.

ترجمته في: شذرات الذّهب: (221/10). الضّوء اللامع: (133/7). البدر الطالع: (130/2). معجم المؤلفين: (126/3-127).

[2] (1939/3).

[3] هو السيد قطب الدّين أبو الخير عيسى بن محمد بن عبيد الله بن محمد، الشّريف العلاّمة المحقق المدقق الحسَني الحُسيني الإيجي الشافعي الصّوفي المعروف بالصّفوي؛ نسبة إلى جدّه لأُمّه: صفي الدّين. ولد سنة (900هـ)، وأخذ العلم عن والده، وأبي الفضل الكازواني، وأبي الفضل الأستراباذي، وأجاز له الجلال الدّواني، سافر إلى أمصار عديدة، وحجّ وجاور بمكة سنين، وسافر إلى بلاد الروم مرّتين، ثم دخل مصر واستوطنها إلى أن مات فيها سنة (959هـ). من مؤلفاته: شرحٌ مختصرٌ على الكافية، شرح الغرّة في المنطق، شرح الفوائد الضّيائية في المعاني والبيان، ومختصر النّهاية لابن الأثير.

ترجمته في: شذرات الذّهب (427/10-428). الكواكب السائرة (230/2-232). معجم المؤلفين (598/2).

[4] (1940/3).

[5] لم أقف على ترجمته.

[6] جامع الشروح والحواشي (1940/3).

[7] له ترجمة مختصرة في معجم المؤلفين (88/2).

[8] يُنظر: جامع الشّروح والحواشي (1940/3). إيضاح المكنون (168/1).

44) شرح عبد الرّحمن بن محمد القرّه داغي [1]، الشّهير بابن الخيّاط الكردي (ت 1335هـ)، واسم الشّرح: (**منهج الوصول إلى منهاج الأصول**) ، أوّله: "**الحمد لله الذي هدانا إلى المنهاج القويم**..." فرغ منه سنة (1296هـ)[2].

45) شرح فضيلة الشّيخ يس سويلم طه، من علماء الأزهر الشريف، وعضو لجنة الفتوى، سماه: (صفوة البيان)، وقد وضع فضيلتُه مختصرًا لهذا الشرح سمّاه: (مختصر صفوة البيان) مطبوع بمكتبة الكليات الأزهرية[3].

---

[1] هو عبد الرحمن بن محمد القَرَه داغي، عالم مشارك في أنواع العلوم، ولد في بلدة (قره داغ) من أعمال السّليمانية بالعراق، ونشأ بها وتوفي ببغداد سنة (1335هـ). من مؤلفاته: دقائق الحقائق في النحو، مواهب الرحمن في علم البيان، تحفة اللبيب في المنطق، شرح المنهاج وغيرها.

ترجمته في: الأعلام للزركلي (334/3). معجم المؤلفين (118/2).

[2] يُنظر: جامع الشّروح والحواشي (1940/3).

[3] عزاه إليه الحبشي في الجامع (1940/3). وكذلك الدكتور شعبان محمد إسماعيل في مقدمة تحقيقه لكتاب (معراج المنهاج) للجزري (18/1-19).

المطلب الثَّاني:

تخريج أحاديثه

لقد قام بتخريج أحاديث المنهاج الأصليِّ للإمام البيضاويِّ جماعة من أهل العلم المحقِّقين، وفي ما يلي ذكر لمن وقفنا عليهم من الأئمَّة الذين نظموا المنهاج وهم كالآتي:

46) تخريج الإمام محمد بن عبد الله بن بهادر الزّركشي [1]، وقد ضمّ إليه أحاديث المختصر الأصلي لابن الحاجب، وقد سماه: "**المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر**"، وهو كتاب مطبوع بتحقيق: حمدي عبد المجيد السَّلفي.

47) تخريج الحافظ عبد الرّحيم بن الحسين العراقي[2]، عزاه إليه صاحب كشف الظّنون[3]، وقد تم تحقيق هذا الكتاب من قبل: صبحي البدري السَّامرَّائي.

---

[1] هو محمد بن بهادر بن عبد الله، – ويقال: بن عبد الله بن بهادر– التّركي الأصل، المصري، الشيخ بدر الدّين الزّركشي. ولد سنة (745هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: جمال الدّين الإسنوي، وسراج الدّين البلقيني، وابن كثير، والأذرعي وغيرهم، عُنِيَ رحمه الله تعالى بالفقه، والأصول، والحديث وغيرها، وكان منقطعا في بيته لا يتردد على أحد إلاّ إلى سوق الكتب. توفي بالقاهرة في رجب سنة (794هـ). من مؤلفاته: البحر المحيط، إكمال شرح المنهاج الأصلي، شرح علوم الحديث لابن الصّلاح، شرح جمع الجوامع شرع في شرح البخاري ولم يكمله.

ترجمته في: طبقات ابن قاضي شهبة (3/227-229). الدرر الكامنة (3/397-398). شذرات الذّهب (8/572-573). إنباء الغمر (1/446-447). النجوم الزاهرة (12/103).

[2] هو الحافظ زين الدّين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرّحمن بن أبي بكر بن إبراهيم المهراني المولد، العراقي الأصل، الكردي العراقي الشّافعي حافظ العصر. ولد في جمادى الأولى سنة (725هـ)، اشتغل في بداية أمره بالقراءات، ثم تشاغل بالتخريج، وأخذ العلم عن جمع منهم: عبد الرحيم بن شاهد الجيش، وابن عبد الهادي، وعلاء الدّين التّركماني، وأبي عبّاس المرداوي وغيرهم، وأخذ عنه جماعة منهم: الحافظ نور الدّين الهيثمي، والحافظ بن حجر وغيرهما، رحل إلى أمصار عديدة كدمشق وحلب والحجاز وغيرها. توفي في ثاني شعبان سنة (806هـ). من مؤلفاته: تخريج أحاديث الإحياء، نظم علوم الحديث لابن الصّلاح وغيرهما.

ترجمته في: طبقات ابن قاضي شهبة (4/33-38). شذرات الذّهب (9/87-88). الضوء اللامع (4/171-178). البدر الطالع (1/246-247). إنباء الغمر (2/275-279). حسن المحاضرة (1/360-362).

[3] (2/1880).

48) تخريج الإمام سراج الدّين بن المُلَقِّن ، واسم هذا الشّرح: **(تذكرة المحتاج في تخريج أحاديث منهاج الأصول)**، عزاه إليه الحبشي في الجامع [1]، وقد تم طباعة الكتاب لأول مرَّة سنة (1994م) بتحقيق: حمدي عبد المجيد السَّلفي.

49) تخريج الإمام وليّ الدّين العراقي[2].

50) تخريج عبد الله بن محمد الصدّيق الغماري [3]، واسمه: **(الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج)**، طبع في بيروت سنة: (1405هـ/1985م)[4].

---

[1] (1937/3).

[2] عزاه إليه الحبشي في الجامع (1938/3).

[3] هو عبد الله بن محمد الصدّيق الغماري الحسيني الإدريسي، عالم علاّمة، محدّث، حافظ، فقيه أصولي، محقق، متكلم، متفنن، ولد بطنجة، ودرس في فاس على شيوخها، ثم دخل القرويين، ودرّس بالزاوية الصّدّيقية، نال العالمية من الأزهر، وتردّد على شيوخ مصر، وعظُم شأنه، امتُحن وسجن بمصر إحدى عشرة سنة، وحجّ مرارا، توفي سنة (1413هـ)، من مؤلفاته: إتحاف الأذكياء بجواز التّوسل بسيد الأنبياء، مصباح الزّجاجة في صلاة الحاجة، سمير الصّالحين، الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج وغيرها.
ترجمته في: تكملة معجم المؤلفين لمحمد خير رمضان يوسف: (ص:349-353).

[4] يُنظر: جامع الشّروح والحواشي: (1940/3).

المطلب الثَّالث:

نظم المنهاج

من الأعمال العلميَّة أيضا التي طالت وشملت المنهاج الأصليَّ للإمام البيضاوي: هو نظم متنه في أبيات، وقد وقفت على بعض من المحقِّقين الذين قاموا بهذا العمل، ومرهم:

51) الحافظ عبد الرّحيم العراقي، عزاه إليه صاحب الكشف، وكذلك السّخاوي في ترجمة ولده ولي الدّين[1]، واسم هذا النّظم: (**النّجم الوهّاج بنظم المنهاج**) وأوّله:

يقول راجي الله خيرِ من رُجي عبدُ الرّحيم بن الحسين الملتجي.

وهو أرجوزة في ألف بيت وثلاثمائة وسبعة وثلاثين[2]، وقد شرح هذا النّظمَ ولدُه الوليّ العراقي في شرح أوّله: "**الحمد لله حقّ حمده، وصلاته وسلامه على سيّدنا محمد رسوله وعبده...**"[3]، وقد تمَّ طبع هذا الكتاب لأوَّل مرة سنة: (1435هـ/2014م) بتحقيق: عبد الله رمضان موسى.

52) العلاّمة محمد بن عثمان بن فرمود الزّرعيّ[4]، عزاه إليه صاحب الكشف[5].

53) شهاب الدّين أحمد بن محمد بن عبد الرّحمن الطّوخي الشّافعي المعروف بابن رجب[6].

---

(1) يُنظر: كشف الظّنون: (1880/2)، الضّوء اللامع: (343/1).

(2) جامع الشروح والحواشي (1941/3). ويُنظر: المجمع المؤسس للمعجم المفهرس للحافظ ابن حجر (183/2).

(3) جامع الشروح والحواشي (1941/3).

(4) هو محمد بن عثمان بن فرمود – ويقال: قرمون – الزرعي، القاضي شمس الدّين، اشتغل وتميّز وولي قضاء بُصرى، ثم بلد الخليل، وتصدّر بالقدس للتعليم والتّدريس إلى أن مات سنة (769هـ)، وقيل: (779هـ). من مؤلفاته: نظم المنهاج للبيضاوي. ترجمته في: الدرر الكامنة (46/4)، معجم المؤلفين (482/3).

(5) (1880/2).

(6) هو أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن رجب، الشّهاب الطّوخي ثم القاهري الشافعي، المعروف بابن رجب، وفي القاهرة بالطوخي، ولد سنة (847هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: الشّمُنِّي، والأقصرائي، والجلال البكري، والأبناسي، =

54) شهاب الدّين أحمد بن يوسف بن عبد الله الكردي الكوراني الشافعي[1].

55) أبو الفضل محبُّ الدّين أحمد بن نصر الله البغدادي المصري[2].

56) يوسف بن أحمد بن داود العيني الشّافعي[3].

= والعلاء الحصني وغيرهم، كان مدمنا للإشتغال بالفقه، والحديث، والأصلين، والعربية، والصّرف، والمنطق، والبيان، والفرائض، والحساب وغيرها، وبرع وأشير إليه بالفضيلة التّامّة، وعرض عليه القضاء فامتنع عنه، واقتصر على التّكسُّب بالشهادة، وحجّ مرارا، توفي ربيع الثاني سنة (893هـ)، وكانت جنازته مشهودة. من مؤلفاته: نظم جمع الجوامع، وكذا الورقات، والنخبة، والمنهاج الأصلي وغيرها.

ترجمته في: الضّوء اللاّمع (121/2-122).

[1] هو أحمد بن يوسف بن عبد الله بن عمر بن علي بن خضر، الشّهاب بن الجمال الكردي الكوراني الأصل، القرافي الشافعي، ويعرف بابن الشيخ يوسف العجمي، تسلّك بأبيه، واشتغل وفضُل، ومات سنة (810هـ) بالحرارية ودفن هناك، من مؤلفاته: نظم المنهاج الأصلي.

ترجمته في: الضّوء اللاّمع (247/2-248). معجم المؤلفين (329/1).

[2] هو محبّ الدّين أبو الفضل أحمد بن نصر الله بن أحمد بن محمد بن عمر البغدادي ثم المصري الحنبلي، المعروف بابن نصر الله، شيخ المذهب ومفتي الدّيار المصرية. ولد سنة (765هـ) ببغداد، وأخذ العلم عن: والده، ونجم الدّين أبي بكر بن قاسم، والسراج البلقيني، والزّين العراقي، وابن الملقّن، وابن رجب وغيرهم، ولي التّدريس بمدارس عدّة، وناب في الحكم، وناظر وأفتى، وانتفع به النّاس، وكان متضلّعا بالعلوم الشّرعية، من تفسير، وحديث، وفقه، وأصول. كان لا ينظر بإحدى عينيه، مع حسن شكله ومظهره، واستقل بقضاء مصر مُددًا. توفي بالقاهرة في جمادى الآخرة سنة (844هـ). من مؤلفاته: شرح على صحيح مسلم لم يكمله، وحواش مفيدة على كل من الفروع لابن مفلح، والتنقيح للزركشي، والوجيز والمحرر وغيرها.

ترجمته في: شذرات الذّهب (364/9-365). درر العقود الفريدة (264/1-267). الضّوء اللامع (233/2-239). وقد عزا نظمَ المنهاج إليه: الحبشي في الجامع (1941/3).

[3] هو يوسف بن أحمد بن داود العيني ثم الشّغري الشّافعي نزيل حلب، فقيه، صرفي، ناظم، توفي سنة (885هـ). من مؤلفاته: شرح تصريف العزّي للزنجاني، وكذا نظم التّصريف وشرح النّظم، نظم المنهاج الأصلي، وقطعة من المنهاج الفرعي، شرح بهجة الحاوي لابن الوردي في الفقه الشافعي في ثمان مجلّدات.

ترجمته في: الضّوء اللامع (293/10). معجم المؤلفين (142/4).

المطلب الرَّابع:

زوائده، وتراجم رجاله، واختصاره

لم يقتصر الأمر من العلماء المهتمِّين بمنهاج البيضاوي على الشَّرح والنَّظم والتَّخريج أحاديثه فقط، بل تعدَّى الأمر إلى أعمال أخرى عليه، وسنذكر في هذا المطلب ما يتعلَّق بذكر زوائده على بقيَّة كتب الأصول الأخرى، وكذا ذكر اختصاراته، وتراجم رجاله، وذلك في الفروع الآتية:

الفرع الأوَّل: جمع زوائده.

لقد قام بجمع زوائد المنهاج:

57) الإمام عبد الرّحيم الإسنوي، حيث جمع زوائد محصول الرَّازي، وإحكام الآمدي، والمختصر الحاجبي على منهاج البيضاوي، وقد عزاه إليه الإمام السّيوطي في بغية الوعاة [1]، وكذلك الحبشي في الجامع[2]، وقد شرح هذه الزّوائد:

- الإمام برهان الدّين الأبناسي الشّافعيّ [3]، واسم هذا الشّرح: (**الفوائد شرح الزّوائد**)، وأوّله: "**الحمد لله الذي أسّس شريعة نبيّه أحسن أساس...**"، عزاه إليه الحبشي في الجامع[4].
- الإمام أحمد بن عماد الدّين الأقفهسي [5]، وسمّاه: (**الفوائد شرح الزّوائد**)، عزاه إليه الحبشي أيضا[6].

---

(1) بغية الوعاة: (93/2)، وعزاه إليه أيضا في كتابه حسن المحاضرة: (430/1).

(2) (1935/3).

(3) ستأتي ترجمته.

(4) (1935/3-1936).

(5) ستأتي ترجمته.

(6) (1936/3).

الفرع الثَّاني: اختصاره.

58) اختصره علاء الدين البلبيسي[1]، واسم المختصر (**مدارك الأصول**)[2].

59) اختصره سعد الدّين العفيفي العماوي في: (**تلخيص منهاج الأصول**)[3].

الفرع الثَّالث: تراجم الرّجال المذكورين فيه.

60) جزء في تراجم رجال المنهاج المذكورين فيه، للإمام أبي زرعة وليّ الدّين العراقي[4].

هذا ما تيسَّر لي جمعه واستقصاؤه فيما يتعلَّقُ بالأعمال على منهاج البيضاويِّ، وقد بلغت كما موثَّق ستِّين (60) عملا عليه، وهذا يعكس مدى اهتمام العلماء بهذا الكتاب، ومدى المكانة العلميَّة الرَّفيعة التي يحتلُّها، ممَّا يجعل المرء يقطع بأنَّ الله تعالى قد طرح القبول لهذا الكتاب العظيم.

---

[1] هو علي بن ناصر بن محمد بن أحمد، النّور أبو الحسن علاء الدّين البلبيسي ثم المكي المعروف بابن الحجازي، ويعرف أيضا بابن ناصر، ولد سنة (841هـ) بمكة، وأخذ العم عن جماعة منهم: التقي بن فهد، والعبادي، والجوجري،والبرهان بن ظهيرة، والسّراج البلقيني وغيرهم، ولم تذكر المصادر سنة وفاته، وذكروا أنه كان حيا سنة (916هـ). من مؤلفاته: النور الطالع من أفق الطوالع، مدارك الأصول، إدراك الورقات، وله تأليف في التفسير والحديث.

ترجمته في: شذرات الذّهب (102/10-103). الضوء اللامع (45/6-47). الكواكب السائرة (276/1). هدية العارفين (741/1). معجم المؤلفين (538/2).

[2] لقد نسب إليه اختصار المنهاج كلٌّ من: ابن العماد الحنبلي، والسخاوي، والنجم الغزي، وذكر عنوانه (المدارك) رضا كحالةفي معجم المؤلِّفين، والبغدادي في الهدية، وكذلك الحبشي في الجامع (1939/3).

[3] عزاه إليه الحبشي في الجامع (1941/3).

[4] عزاه إليه السّخاوي في الضّوء اللاّمع (343/1).

الفصل الثَّاني:

في التَّعريف بالإمامين: (الإسنوي والمطيعي).

وفيه مبحثان:

المبحث الأوّل: ترجمة الإمام الإسنوي.

المبحث الثّاني: ترجمة الإمام المطيعي.

المبحث الأوَّل

التّعريف بالإمام الإسنوي.

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأوّل: اسمه ونسبه وكنيته.

المطلب الثّاني مولده ونشأته.

المطلب الثّلث شيوخه

المطلب الرّابع تلاميذه.

المطلب الخامس مُصنَّفاته.

المطلب السَّادس مكانته العلميَّة وثناء العلماء عليه.

المطلب السَّابع وفاته.

المطلب الأوّل:

اسمه ونسبه وكنيته[1]

هو الشّيخ الإمام العلاّمة جمال الدّين أبو محمّد عبد الرّحيم بن الحسن بن عليّ بن عمر بن علي بن إبراهيم الأموي القرشي الشّافعي الإسنوي -ويُقال: الإسنائيّ أيضا- نزيل القاهرة، الفقيه الأصولي النّحوي العروضي المنطقي.

ولقد أجمعت مصادر ترجمته على أنَّ اسمه: (عبد الرَّحيم)، وأنَّ لقبه: (جمال الدِّين)، وقد سُمِّي بعمٍّ له توفِّي قبل ولادته بقليل ولُقِّب بلقبه، وقد ذكر ذلك هو نفسُه في طبقات الشَّافعيَّة له في ترجمة عمِّه المذكور فقال: "**جمال الدِّين عبد الرَّحيم...توفِّي قبل ولادتي بأشهر قلائل، فسمَّاني الوالد باسمه، ولقَّبني بلقبه**" [2]، ولهذا رُبَّما قد يخلط البعض بين الإسنويِّ صاحب (نهاية السُّول) وبين عمِّه، وذلك لاشتراكهما في الاسم واللقب، ويُمكن التَّفريق بينهما بتاريخ الوفاة، حيثُ إنَّ تاريخ وفاة العمِّ هي سنة (704هـ) والتي هي نفسها سنة ولادة ابن الأخ صاحب نهاية السُّول كما سيأتي.

---

[1] يُنظر في ترجمته: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: (132/3-135)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنّحاة: (92/2-93)، شذرات الذّهب: (383/8-384)، درر العقود الفريدة للمقريزي: (230/2-234)، الدّرر الكامنة: (354/2-356)، حسن المحاضرة: (429/1-434)، البدر الطالع: (246/1)، هدية العارفين: (561/1)، معجم المؤلفين لكحَّالة: (129/2-130).

[2] طبقات الشَّافعيَّة للإسنوي: (92/1).

المطلب الثَّاني:

مولده ونشأته

ولد الإمام الإسنوي رحمه الله تعالى ببلدة (إسنا) من صعيد مصر [1] في العُشر الأخير من شهر ذي الحَجَّة -وقيل: شهر رجب [2]- سنة (704هـ)، وقد نشأ رحمه الله بمسقط رأسه بإسنا، حيث بدأ بالاشتغالِ وطلبِ العلمِ بها في سنٍّ مبكِّرة ، فحفظ كتاب التّنبيه في فقه الإمام الشّافعي للإمام الشّيرازي، وقيل: إنّه حفظه في ستّة أشهر، والمطالع لحياته يجد أنَّه تربى في أسرة علميَّة يكتنفها العلم من كل جانب [3]، وهذا من أكبر العوامل التي رسمت معالم نبوغه رحمه الله، ثم بعد ذلك سافر إلى القاهرة سنة (721هـ) وله من العمر حوالي سبع عشرة سنة للأخذ من كبار علمائها وخيار فضلائها، فكانت أوّلَ رحلة له في مسيرته في طلب العلم.

---

[1] (إسْنَا) بكسر الألف وتسكين النُّون: مدينة بأقصى صعيد مصر على شاطئ النّيل من الجانب الغربي، وهي مدينة عامرة طيِّبة كثيرة النخل والبساتين والتجارة.

يُنظر: معجم البلدان لياقوت الحموي: (189/1)، ومراصد الاطِّلاع على أسماء الأمكنة والبقاع للبغدادي: (76/1-77).

قلت: وهي الآن مدينة بهذا الاسم تقع جنوب محافظة (**الأقصر**) على بعد (55كلم)، يحدُّها من الشَّمال: محافظة (**قنا**)، ومن الجنوب: محافظة (**أسوان**)، ومن الشَّرق: محافظة (**البحر الأحمر**)، ومن الغرب: محافظة (**الوادي الجديد**)، كما في الموقع التَّالي:

http://www.luxor.gov.eg/kayanat/mraks/esna/DispInfo.aspx

تاريخ الاطِّلاع عليه: 2020/10/16م.

[2] وهو قول ابن قاضي شهبة، والذي يظهر أنَّ هذا القول ضعيف والصَّواب هو الأوَّل، وذلك لأنَّ الإسنويَّ صرح في ترجمة عمِّه السَّابق ذكره أنَّ ولادته كانت في آخر سنة (704هـ)، فقال: "**وكانت ولادتي في آخر سنة أربع وسبعمائة**" كما في طبقات الشَّافعيّة له: (92/1)، ولا شكَّ أن القول بولادته في شهر ذي الحَجَّة -آخر شهور العام- يتناسب مع هذا القول أكثر من شهر رجب والله أعلم.

[3] حيثُ إنَّ والده بدر الدين (ت718هـ) كان من علماء البلد، وكذا عمُّه الذي سُمِّي به كان من المشتغلين بالفقه، وقد أجازه الشَّيخ بهاء الدِّين القفطي بالإفتاء، وأخوه عماد الدّين محمد بن الحسن قد مرّ ذكره فيمن شرح المنهاج، وله أخ آخر اسمه علي بن الحسن نور الدِّين (ت775هـ)، له مصنَّفات كثيرة، وله ابن عمٍّ اسمه محمد بن أحمد بن علي الإسنوي (ت763هـ)، كان عالما بارعا، وخاله محي الدين سليمان بن جعفر الإسنوي (ت756هـ) كان ماهرا في علوم شتَّى.

المطلب الثَّالث:

شيوخه

من المعلوم أنّ كثرة المشايخ وتنوُّعَهم له تأثيره الشّديدُ، وانعكاسه الواضح في تكوين الشّخصية العلمية لكلِّ منتسب للعلم بصلة، وهكذا كان الأمر بالنّسبة لإمامنا الإسنوي ، حيث إنَّه أخذ حظَّه الوفير من تنوُّع المشايخ وكثرتهم، فقد أخذ علوما شتَّى من علماء مختلفين، وهذا إن دلّ على شيء – كما يقال– فإنّما يدلُّ على مدى حرصه رحمه الله على الطّلب والتّلقي لشتى صنوف العلوم، ولمختلف أنواع المعارف، وفيما يلي عرض موجز لأهمّ شيوخه وأساتيذه الذين أخذ عنهم في الحديث، والفقه، والأصلين، وعلوم اللغة، وذلك في الفروع الآتية:

الفرع الأوَّل: شيوخه في الحديث:

1) يونس بن إبراهيم العسقلاني الدّبابيسي[1].
2) أبو الفضل عبد المحسن الصّابوني[2].
3) شمس الدّين أبو المعالي بن القمّاح[3].

---

[1] هو يونس بن إبراهيم بن عبد القوي بن قاسم بن داود الكناني العسقلاني، فتح الدّين أبو النّون الدّبابيسي مسند مصر. ولد سنة (635هـ)، وأخذ العلم عن جامعة منهم: أبو الحسن بن المقيّر. وسمع الحديث عنه جماعة منهم: المزّي والبرزالي، وابن نباتة، وأبو الفتح اليعمري وغيرهم. كان ديّنا، صبورا على السّماع، حسن السّمت. توفي سنة (729هـ).
ترجمته في: الدّرر الكامنة: (4/484-485)، الوافي بالوفيات: (29/173-174)، شذرات الذّهب: (8/161).

[2] هو عبد المحسن بن أحمد بن محمد بن علي بن الصّابوني، أمين الدّين أبو الفضل. ولد سنة (657هـ)، وسمع عن جماعة منهم: ابن عزّون، والمعين الدّمشقي، وابن علاق، عاش إلى أن ضَعُفَ بصرُه وارتعش خطُّه ومات في جمادى الأولى سنة(736هـ).
ترجمته في: الدّرر الكامنة: (2/411)، الوافي بالوفيات: (19/100).

[3] هو محمد بن أحمد بن إبراهيم بن حيدرة بن علي بن عقيل، شمس الدّين أبو المعالي بن القماح القرشي المصري الإمام الفقيه العالم، ولد سنة (656هـ)، وأخذ العلم عن: الظّهير الترمذي، وإسماعيل بن عبد القوي بن عزّون، وابن خطيب المزّة وغيرهم =

4) شمس الدّين أبو الحسن بن النّقيب[1].

الفرع الثّاني: شيوخه في الأصلَيْن:

لقد أخذ الإمام الإسنويُّ رحمه الله الأصلين – يعني: أصول الدّين وأصول الفقه – وبقية العلوم العقليَّة الأخرى عن كوكبة من العلماء المبرّزين وهم:

5) علاء الدّين علي بن إسماعيل القونوي[2].

6) بدر الدّين محمد بن أسعد التّستري[3].

7) قطب الدّين أبي عبد الله محمد بن عبد الصّمد السّنباطي[4].

= وأخذ عنه جمع: كابن السّبكي، والإسنوي وغيرهما. تولى الإفتاء والتّدريس بمدارس عديدة، وناب في الحكم، كان حسن الخلق، حلو المحاضرة، سريع الحفظ، حافظا لتواريخ المصريين. توفي سنة (741هـ).

ترجمته في: طبقات ابن السبكي (92/9-93). طبقات الإسنوي (173/2). طبقات ابن قاضي شهبة (66/3-67). شذرات الذّهب (230/8). الوافي بالوفيات (105/2-106).

[1] هو محمد بن أبي بكر بن إبراهيم بن عبد الرّحمن بن نجدة بن حمدان، الدّمشقي القاضي شمس الدّين ابن النّقيب. ولد سنة (661هـ) أو (662هـ)، وأخذ العلم عن جمع منهم: الفخر بن البخاري، وأحمد بن شيبان، وزينب بنت مكّي، والإمام النّووي وغيرهم، وسمع منه الإسنوي والبرزالي وبرهان الدّين البعلي وغيرهم، ولي القضاء ببلاد الشّام، وكان شيخا عالما ديّنا، وكان من قضاة العدل. توفي يوم الجمعة سنة (745هـ).

ترجمته في: طبقات ابن السّبكي (307/9-309). طبقات الإسنوي (287/2). طباقت ابن قاضي شهبة (64/3-66). الدرر الكامنة (398/3-399). شذرات الذّهب (249/8-250).

[2] هو علاء الدّين علي بن إسماعيل بن يوسف القونوي الشّافعي، ولد سنة (668هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: ابن دقيق العيد، وشرف الدّين الدّمياطي وغيرهما، وتتلمذ عليه جمع منهم الإمام الإسنوي، درّس وأفتى، وأعاد وأفاد، وبرع في عدّة علوم، مع الوقار والورع، وحسن السّمت، وجميل الأخلاق. توفي بدمشق سنة (729هـ) وقيل (727هـ). من مؤلفاته: شرح الحاوي الصّغير، الابتهاج في تلخيص المنهاج للحليمي، اختصار المعالم في الأصول، كتاب في حياة الأنبياء في قبورهم.

ترجمته في: طبقات ابن السّبكي (132/10-136). طبقات الإسنوي (170/2-172). طبقات ابن قاضي شهبة (356/2-359). بغية الوعاة (149/2-150). الدّرر الكامنة (24/3-28). البدر الطّالع (301/1-302). مرآة الجنان (211/4). النّجوم الزاهرة (202/9).

[3] سبقت ترجمته.

[4] هو قطب الدّين أبو عبد الله محمد بن عبد الصّمد بن عبد القادر السّنباطي المصري الشّافعي. ولد سنة (653هـ)، وأخذ العلم عن: ابن رزين، وأبي المعالي الأبرهوقي، وعلي بن نصر الله الصّواف، وأخذ عنه الإسنوي وغيره، درّس بمدارس عدّة وناب في =

8) مجد الدّين أبي بكر الزّنكلوني[1].

9) جلال الدّين محمد بن عبد الرحمن القزويني[2].

10) تقي الدّين علي بن عبد الكافي بن تمام السّبكي[3].

11) جمال الدّين أحمد بن محمد بن سليمان الوجيزي[4].

= الحكم، وكان إماما حافظا للمذهب، عارفا بالأصول، ديّنا خيّرا، توفي بالقاهرة سنة (722هـ). من مؤلفاته: تصحيح التّعجيز، أحكام المبعّض، استدراكات على التنبيه للنووي، واختصر قطعة من الرّوضة.

ترجمته في: طبقات ابن السّبكي (164/9-165). طبقات الإسنوي (349/1). طبقات ابن قاضي شهبة (379/2-380). الدّرر الكامنة (16/4). شذرات الذّهب (103/8-104). مرآة الجنان (213/4-214) وقد ذكره في وفيات سنة (732هـ). النجوم الزّاهرة (184/9). حسن المحاضرة (423/1).

[1] هو مجد الدّين أبو بكر بن إسماعيل بن عبد العزيز الزّنكلوني المصري الشّافعي، ولد سنة (679هـ) وقيل (677هـ)، وتفقه على مشايخ عصره كالشيخ عزّ الدّين الشّامي وغيره، وتتلمذ عليه الإسنوي وغيره، كان إماما في الفقه، أصوليا، محدّثا، نحويا، ذكيا، حسن التّعبير، قانتا لله تعالى، وكان حسن المعاشرة، كثير المروءة، توفي سنة (740هـ). من تصانيفه: شرح التّنبيه، والمنتخب مختصر الكافية، وشرح المنهاج الفقهي، وشرح التّعجيز وغيرها.

ترجمته في: طبقات الإسنوي (313/1-314). طبقات ابن قاضي شهبة (322/2-324). الدرر الكامنة (441/1). شذرات الذّهب (220/8-221). مرآة الجنان (228/4). النّجوم الزاهرة (239/9).

[2] هو محمد بن عبد الرحمن بن عمر، جلال الدّين أبو عبد الله القزويني الشّافعي، ولد بالموصل سنة (666هـ)، وسكن بلاد الرّوم، وأخذ العلم عن جماعة من العلماء منهم: شمس الدّين الأيكي، والشيخ عزّ الدّين الفاروثي وغيرهما، وسمع عنه جمع من الفضلاء منهم: البرزالي، وإمامنا الإسنوي وغيرهما. ولي القضاء بالشام وبمصر، وولي الخطابة بالجامع الأموي، كان لطيفا، حسن المحاضرة، كريم النّفس ذا عصبية ومروءة، توفي سنة (739هـ). من مؤلفاته: تلخيص المفتاح وشرحه الإيضاح وهو في الأدب، الشذر المرجاني من شعر الأرجاني.

ترجمته في: طبقات ابن السّبكي (158/9-161). طبقات الإسنوي (167/2). طبقات ابن قاضي شهبة (377/2-379). بغية الوعاة (156/1-157). الشذّرات (216/8-217). الدرر الكامنة (3/4-6). البدر الطالع (183/2-184). مرآة الجنان (225/4-226). النجوم الزاهرة (234/9).

[3] سبقت ترجمته.

[4] هو أحمد بن محمد بن سليمان، جمال الدّين الواسطي الأصل، المعروف بالوجيزي لكونه يحفظ (الوجيز) للغزالي، ولد بمصر سنة (643هـ)، تفقّه بالقاهرة إلى أن برع وناب في الحكم، كان إماما حافظا للفقه، مداوما على الاشتغال بالعلم إلى أن توفي سنة (727هـ)، وقيل (729هـ).

ترجمته في: طبقات الإسنوي (313/2-314). طبقات ابن قاضي شهبة (328/2-329). الدرر الكامنة (243/1). النجوم الزاهرة (199/9).

الفرع الثَّالث: شيوخه في علوم اللغة:

بالإضافة إلى اشتغال إمامنا الإسنويِّ رحمه الله بعلوم الحديث والفقه وأصوله وعلم الكلام وغيرها؛ فإنَّه أيضا كان لُغويًّا بارعا، ولا أدلَّ على ذلك من تتلمُذه على كبار النُّحاة في عصره ومنهم:

12) أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الأنصاري النّحوي[1].

13) ومحمد بن يوسف الغرناطي أثير الدّين أبو حيان الأندلسي[2].

إلى غير ذلك من المشايخ والمدرسين الذين أخذ عنهم، وكان لهم بالغ الأثر في طبع شخصيته العلمية، فإذا تأمَّلنا في كثرة شيوخ الإسنويِّ وتنوُّعهم؛ غرفنا سرَّ المكانة العلميَّة التي احتلَّها هذا الرَّجل، حيث إنَّ تلك الكثرة والتنوُّع ساهما في توسيع الملكة العلميَّة والثَّقافيَّة للرَّجل.

---

[1] هو علي بن أحمد بن عبد الله الأنصاري ثم المصري، نور الدّين أبو الحسن، والد الشّيخ سراج الدّين بن الملقّن، كان عالما بالنّحو، وأصله من الأندلس، ورحل منها إلى التّكرور، وأقرأ أهلها القرآن، فحصل له مال، ثم قدم القاهرة، وأخذ عنه جماعة منهم الإسنوي، مات سنة (724هـ).

ترجمته في: بغية الوعاة في طبقات النّحاة (2/144-145).

[2] هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الغرناطي، أثير الدّين أبو حيان الأندلسي، الإمام الكبير في العربية والتّفسير. ولد سنة (654هـ)، وقرأ على جمع من العلماء بأمصار عديدة منهم: ابن النّحّاس، والوجيه بن الدّهّان، والقطب القسطلاني وابن الأنماطي وغيرهم، وأخذ عنه جماعة صاروا هم أئمة زمانهم: كالتّقي السّبكي وولديه، والإسنوي، وابن قاسم، وابن عقيل وغيرهم، كان إماما في اللغة والعربية والتفسير والحديث وتراجم النّاس وغيرها من الفنون، توفي بالقاهرة ثامن عشر صفر سنة (745هـ). من مؤلفاته: شرح التّسهيل، شرح التّذكرة، غاية الإحسان بالنّكت الحسان، الشذى في مسألة كذا، نهاية الإعراب، خلاصة التبيان وغيرها.

ترجمته في: بغية الوعاة (1/280-285). طبقات ابن السّبكي (9/276-307). طبقات الإسنوي (1/218-219). طبقات ابن قاضي شهبة (3/88-92). الدّرر الكامنة (4/302-310). شذرات الذّهب (8/251-254). الوافي بالوفيات (5/175-186). فوات الوفيات (4/71-79). البدر الطّالع (2/288-292).

المطلب الرَّابع:

تلامذته.

لقد أخذ عن الإمام الإسنوي وتخرّج به جمع من الطّلبة الذين صاروا فيما بعدُ هم علماءَ زمانهم، وفقهاء عصرهم، ولا يستغرب المرء من كثرة التَّلامذة الذين حازوا شرف الأخذ عن الإمام رحمه الله، فعالم في مثل مقامه ممَّن تُشدُّ لهم الرِّحال، وتُضرب لهم أكباد الإبل، وفيما يلي ذكر لأهمِّ تلاميذه ممَّن وقفنا عليهم وهم:

1) سراج الدّين أبي حفص عمر بن رسلان البُلقيني[1].
2) الإمام بدر الدّين محمد بن عبد الله بن بهادر الزّركشي[2].
3) زين الدّين أبي الفضل عبد الرّحيم بن الحسين العراقي[3].
4) الحافظ نور الدّين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي[4].

---

[1] هو عمر بن رسلان بن نصير بن صالح بن شهاب بن عبد الخالق بن عبد الحقّ، السّراج البلقيني ثم القاهري الشّافعي. ولد سنة (724هـ)، وقدم به أبوه على مصر وهو ابن اثنتي عشرة سنة، وأخذ العلم عن جماعة منهم: التّقي السّبكي، والجلال القزويني، والعزّ بن جماعة، وابن عدلان وغيرهم، وتخرّج به جماعة منهم: الحافظ بن حجر، والبرهان الحلبي وغيرهما، كان بارعا في جميع العلوم، بهر النّاس بحفظه وحسن عبارته وجودة معرفته؛ حتى قال له ابن كثير: أذكرتنا ابن تيمية. وقال له ابن قاضي الجبل: ما رأيت بعد ابن تيمية أحفظ منك. ولم يزل متفرّدا في جميع الأنواع العلمية حفظا وسردا لها حتى توفاه الله تعالى يوم الجمعة سنة (805هـ). من مؤلفاته: محاسن الاصطلاح، تصحيح المنهاج، الكشاف على الكاشف، فيض الباري على البخاري، ترتيب الأم على الأبواب، العَرفُ الشّذي على جامع التّرمذي وغيرها.
ترجمته في: طبقات الشّافعية لابن قاضي شهبة: (4/42-52). إنباء الغمر: (2/245-247). الضّوء اللامع: (6/85-90). شذرات الذّهب: (9/80-81). حسن المحاضرة: (1/329-335). النّجوم الزّاهرة: (12/280-281). البدر الطّالع: (1/344-345).

[2] سبقت ترجمته.

[3] سبقت ترجمته.

[4] هو نور الدّين أبو الحسن علي بن أبي بكر بن سليمان بن أبي بكر، الهيثمي الشّافعي الإمام الحافظ، ولد سنة (735هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: الحافظ العراقي، وأبي الفتح الميدومي، وابن الخبّاز، والإسنويّ، وتتلمذ عليه جمع منهم: =

5) الحافظ جمال الدّين أبي الفرج ابن رجب الحنبلي[1].

6) برهان الدّين إبراهيم بن موسى بن أيّوب الأبناسي[2].

7) برهان الدّين إبراهيم بن أحمد البيجوري[3].

8) سراج الدّين ابن الملقّن[4].

9) زين الدين أبي بكر بن الحسين المراغي[5].

= الحافظ ابن حجر. كان مصاحبا للزين العراقي، لم يكن يفارقه حضرا ولا سفرا، وتزوج ابنته، وكتب عنه جميع مجالس إملائه، وكان هيّنا ليّنا محبّا لأهل الخير، توفي بالقاهرة تاسع عشر رمضان سنة (807هـ). من مؤلفاته: مجمع الزوائد، جمع وترتيب ثقات ابن حبان على حروف المعجم، وكذلك ثقات العجلي، والحلية لأبي نُعيم وغيرها.

ترجمته في: درر العقود الفريدة (2/478-479). شذرات الذّهب (9/105-106). إنباء الغمر (2/309-310). الضّوء اللامع (5/200-203).

[1] هو زين الدّين وجمال الدّين أبو الفرج بن عبد الرحمن بن الشّيخ الإمام المقرئ المحدث شهاب الدّين أحمد بن الشيخ الإمام أبي أحمد رجب عبد الرحمن، البغدادي ثم الدّمشقي الحنبلي الشّهير بابن رجب لقب جدّه عبد الرحمن، الشيخ العالم العلامة الحنبلي المذهب. ولد سنة (736هـ)، وقدم إلى دمشق مع والده سنة (744هـ)، وأخذ العلم عن: ابن النقيب، ومحمد بن الخبّاز، وأبي الفتح الميدومي وغيرهم، وأخذ عنه: ابن اللحام، وابن الرّسام، وأبو الفضل أحمد بن نصر الله البغدادي وغيرهم. توفي سنة (795هـ). من مؤلفاته: جامع العلوم والحكم، فتح الباري شرح البخاري وصل فيه إلى الجنائز، شرح علل التّرمذي، القواعد.

ترجمته في: الدّرر الكامنة (2/321-322). إنباء الغمر (1/460-461). شذرات الذّهب (8/578-580).

[2] هو العلاّمة برهان الدّين أبو محمد بن موسى بن أيّوب الأبناسي. ولد سنة (725هـ) تقريبا، وقدم القاهرة وله بضع وعشرون سنة، أخذ العلم عن جماعة منهم: الجمال الإسنوي، والولي المنفلوطي، ومُغلطاي وغيرهم. وأخذ عنه جمع منهم: الولي العراقي، وابن ظهيرة، وابن الجزري، وابن حجر وغيرهم. كان ماهرا في الفقه، والأصول، والعربية، وحجّ وجاور مرات عديدة، وتوفي راجعا من الحجّ سنة (801هـ) وقيل: سنة (802هـ). من مؤلفاته: الشذى الفيّاح في مختصر ابن الصّلاح، شرح لألفية ابن مالك.

ترجمته في: طبقات ابن قاضي شهبة (4/1-4). درر العقود الفريدة (1/79-80). إنباء الغمر (2/112). الضّوء اللامع (1/172-175). شذرات الذّهب (9/12-13).

[3] هو إبراهيم بن أحمد البيجوري المصري برهان الدّين، الشيخ الفقيه. ولد قبل سنة (750هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: الإسنوي، والشّهاب الأذرعي، والسّراج البلقيني، وأخذ عنه جمع منهم: البرهان بن خضر، والزّين السّندبيسي، والجلال المحلّي، والعبادي وغيرهم. كان ماهرا في الفقه، حافظا لفروعه، وكان ديّنا، خيِّرا، متواضعا، توفي في رجب سنة (825هـ). من مؤلفاته: حاشية على روضة الطّالبين.

ترجمته في: طبقات ابن قاضي شهبة (4/91-92). الضّوء اللامع (1/17-20). شذرات الذّهب (9/245-246).

[4] سبقت ترجمته.

[5] هو أبو بكر بن حسين بن عمر بن عبد الرّحمن بن أبي الفخر بن نجم بن طولو العثماني المراغي، زين الدّين الشافعي. ولد سنة (728هـ)، وأخذ العلم عن: صالح بن مختار، وعبد القادر بن الملوك، والتقي السّبكي، والإسنوي وغيرهم، وأخذ عنه جماعة =

10) كمال الدّين محمد بن موسى الدّميري[1].

11) جمال الدّين بن عبد الله المعروف بابن ظهيرة الشّافعي[2].

وغير هؤلاء التّلامذة كثير، ولو لم يكن للإسنويِّ من المناقب سوى أن تخرّج على يديه هؤلاء الأئمّة الأعلام لكفاه ذلك فخرا وسُؤْدُدًا.

= منهم: الحافظ بن حجر، والمحبّ المطري، وأبو بكر بن فهد وغيرهم. توفي سنة (816هـ). من مصنفاته: شرح على المنهاج، تحقيق النّصرة بتلخيص معالم دار الهجرة.

ترجمته في: طبقات ابن قاضي شهبة (4/4-6). إنباء الغمر (23/3). الضّوء اللامع (28/11-31). النّجوم الزّاهرة (269/13).

[1] هو محمد بن موسى بن عيسى بن علي، الكمال أبو البقاء الدّميري الأصل الشافعي. ولد سنة (742هـ) ونشأ بالقاهرة فتكسّب بالخياطة، ثمّ أقبل على العلم فأخذ عن جمع منهم: التقي السّبكي، وأبي الفضل النّويري، والجمال الإسنوي، والبلقيني، وابن الملقن،كان بارعا في الفقه، والأصول، والتفسير، والحديث وغيرها، وتصدى للإقراء والإفتاء، توفي سنة (808هـ)، من مؤلفاته: الدّيباجة شرح سنن ابن ماجة، شرح المنهاج الفقهي، حياة الحيوان.

ترجمته في: طبقات ابن قاضي شهبة (77/4-79). درر العقود الفريدة (436/3-437). إنباء الغمر (348/2). الضوء اللامع (59/10-62). البدر الطالع (272/2). حسن المحاضرة (439/1). شذرات الذهب (118/9-119).

[2] هو الحافظ جمال الدّين أبو حامد محمد بن عبد الله بن ظهيرة بن أحمد بن عبد الله بن عطية بن ظهيرة بن مرزوق بن محمد بن سليمان المخزومي المكي الشافعي. ولد سنة (750هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: ابن أميلة، والبهاء السبكي، والأذرعي، والبلقيني، والعراقي وغيرهم، وأخذ عنه جماعة منهم: التقي الفاسي، والحافظ بن حجر وغيرهما. توفي قاضيا بمكة في رمضان سنة (817هـ). من مؤلفاته: شرح قطعة من الحاوي، جزء فيما يتعلّق بزمزم، نظم قواعد الإعراب لابن هشام.

ترجمته في: طبقات ابن قاضي شهبة (67/4-71). إنباء الغمر (45/3-46). الضوء اللامع (92/8-95). شذرات الذّهب (185/9-186).

المطلب الخامس:

مصنفاته

لقد خلّف الإمامُ الإسنويُّ –رحمةُ الله عليه– كمًّا هائلا من الكتب والمؤلَّفات التي ازدانت بها المكتبة الإسلامية، وذلك في شتَّى أنواع العلوم الشّرعية وصنوفها: من فقه، وأصول، وعربية، وتأريخ وتراجم وغيرها، وهذا التّنويع في التَّأليف والإبداع لأَوضحُ دلالةٍ على رسوخ قدم هذا العَلَمِ في العِلم الشّرعي، ولأبرزُ برهانٍ على مدى اتّساع أُفُقِه الثّقافي والمعرفي، وفيما يلي من الفروع عرض لبعض العناوين التي ألّفها الإمام الإسنوي حسب فنونها ومواضيعها مرتّبة على حروف المعجم:

الفرع الأوَّل: مصنَّفاته في الفقه:

1) "**الأشباه والنّظائر**" ولم يبيِّضه، وقد عزاه إليه الحافظ في الدّرر، والسُّيوطي في البغية.
2) "**إيضاح المشكل من أحكام الخنثى المشكل**" ، وقد تمَّ تحقيق الكتاب في عدَّة رسائل جامعيَّة.
3) "**البحر المحيط**" ولم يكمله، موجود بخط المؤلّف بدار الكتب المصرية[1].
4) "**البدور الطّوالع في الفروق والجوامع**" ولم يبيّضه، عزاه إليه الحافظ في الدّرر.
5) "**تذكرة النَّبيه في تصحيح التّنبيه**" وهو مطبوع بذيل كتاب: (تصحيح التَّنبيه) للإمام النَّووي بتحقيق الدكتور: محمد العقلة الإبراهيم، طبعة مؤسسة الرِّسالة.
6) "**تلخيص الرّافعي الصّغير**" وصل فيه إلى البيوع، ذكره الحافظ في الدّرر.
7) "**التّمهيد في تخريج الفروع على الأصول**" وهو الكتاب المشهور المتداول.
8) "**التّنقيح فيما يرد على التّصحيح**" أي: تصحيح التّنبيه.

---

[1] ينظر: مقدمة نهاية السّول ص (ط).

9) "**جواهر البحرين في تناقض الحَبْرَيْن**" أي: الإمام الرّافعي و الإمام النووي[1].

10) "**شرح التّنبيه**" لأبي إسحاق الشيرازي، عزاه إليه ابن قاضي شهبة.

11) "**طراز المحافل في ألغاز المسائل**"، وقد طبع الكتاب بتحقيق الدّكتور: عبد الحكيم بن إبراهيم المطرودي.

12) "**الفتاوى الحموية**".

13) "**كافي المحتاج إلى شرح المنهاج**" للإمام النووي، وقد وصل فيه إلى باب المساقاة ولم يكمله[2].

14) "**الكواكب الدُّريّة في تنزيل الفروع الفقهية على القواعد النّحوية**" ، وقد تمَّ تحقيق الكتاب في أطروحة لنيل شهادة الدّكتوراه، بكليَّة الآداب بالجامعة الأردنيَّة، من إعداد: محمد حسن عوَّاد.

15) "**اللوامع والبوارق في الجوامع والفوارق**".

16) "**مختصر الشّرح الصّغير**" كتب قطعة منه ولم يكمله.

17) "**المهمات**" شرح فيه مواطن من الشَّرح الكبير للرَّافعي، والرَّوضة للنَّووي ، وقد تمَّ تحقيق الكتاب في عشرة مجلَّدات من طرف أحمد بن علي أبي الفضل الدمياطي، طبعة دار ابن حزم.

18) "**الهداية في أوهام الكفاية**" ، والكفاية هو شرح تنبيه الشيرازي لابن الرّفعة [3]، وهو مطبوع بذيل كتاب (**كفاية النَّبيه في شرح التَّنبيه**) لابن الرِّفعة.

---

[1] وقد تمَّ تحقيق الكتاب في رسالة ماجستير بكلية الشَّريعة بجامعة أم القرى، من إعداد الباحث: حمد بن عطية بن عبد الله المالكي، وقد تمَّ اختصار كتاب (جواهر البحرين) من قبل الإمام علي بن أبي بكر الأزرق (ت809هـ)، وقد طبع الكتاب من قبل وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة بدولة قطر.

[2] وقد تمَّ تحقيق الكتاب في أطروحات مقدَّمة لنيل شهادة الماجستير، من إعداد جماعة من الباحثين.

[3] هو أحمد بن محمد بن علي بن مرتفع بن حازم بن إبراهيم بن العباس، الأنصاري البخاري الشيخ العالم، نجم الدّين أبو العباس بن الرّفعة المصري، ولد بمصر سنة (645هـ)، وأخذ العلم عن: أبي الحسن بن الصواف، وعبد الرحيم بن الدميري، وابن رزين، والظهير التّزمنتي وغيرهم، وأخذ عنه: التّقي السّبكي وغيره، ولي حسبة مصر ودرّس بها، وناب في القضاء، كان أعجوبة في =

الفرع الثَّاني: مُصنَّفاته في أصول الفقه:

19) "**زوائد الأصول**" وهو جمع لزوائد المحصول للرازي، وإحكام الآمدي، ومختصر ابن الحاجب الأصولي على منهاج البيضاوي، وقد مرّ الكلام عليه.

20) "**نهاية السّول في شرح منهاج الوصول**" وهو كتابنا قيد الدّراسة.

الفرع الثَّالث: مصنَّفاته في النّحو:

21) "**شرح ألفية ابن مالك**" ولم يكمله.

22) "**شرح التّسهيل**" لابن مالك ولم يكمله أيضا.

الفرع الرَّابع: مصنَّفاته في العروض:

23) "**نهاية الرَّاغب في شرح عروض ابن الحاجب**"، وهو شرح للامية ابن الحاجب في علم العروض، وهو كتاب مطبوع في عدَّة طبعات.

الفرع الخامس: مصنَّفاته في التّأريخ والتَّراجم:

24) "**طبقات الشّافعية**" وهو كتاب مطبوع متداول.

= استحضار نصوص الشافعي وكلام أصحابه، توفي بمصر سنة (710هـ) من تصانيفه: الكفاية في شرح التّنبيه، المطلب في شرح الوسيط، والنّفائس في هدم الكنائس.

ترجمته في: طبقات ابن السّبكي (9/24-27)، طبقات ابن قاضي شهبة (2/273-276). طبقات الإسنوي (1/296-297). الدرر الكامنة (1/284-287). شذرات الذهب (8/41-43).

المطلب السَّادس:

مكانته العلمية وثناء العلماء عليه

لقد احتلّ الإمام الإسنويُّ مكانة رفيعة، واعتلى مرتبة منيفة، وكان له مقامه البارز بين العلماء والفقهاء، فهو ضليع في الفقه الشّافعي، واسع المعارف، مُلِمٌّ بشتّى أنواع العلوم وصنوفه، وقد أجمع العلماء والفقهاء والمحدِّثون على حبّه والثّناء عليه، وفيما يلي عرض لأقوال بعض العلماء في مدحه و الثّناء عليه رحمه الله:

- ذكر الحافظ في الدّرر أنّ الإسنوي لما قرأ كتاب التّسهيل وهو في سنّ العشرين على الإمام أبي حيّان كتب له أبو حيّان: "**بحَثَ عليّ الشّيخ فلان –وسمّاه باسمه– كتاب التّسهيل**" ثم قال له: "**لم أُشيِّخ أحدا في سنّك**"[1].
- وقال الحافظ ابن حجر في الثّناء عليه: "**وكان فقيها ماهرا، ومعلما ناصحا، ومفيدا صالحا، مع البر والدّين، والتودّد والتّواضع، وكان يقرِّب الضّعيف المستهان، ويحرص على إيصال الفائدة للبليد، وكان ربّما ذكر المُبتدئُ الفائدة المطروقة فيُصغي إليه كأنّه لم يسمعها، جبرا لخاطره، وكان مثابرا على إيصال البرّ والخير لكلّ محتاج، هذا مع فصاحة العبارة، وحلاوة المحاضرة، والمروءة البالغة**"[2].
- كما نقل الحافظ ابن حجر أيضا عن ابن حبيب أنه قال فيه: " **إمامٌ يمُّ عِلمه عَجَاجٌ، وماء فضله ثجّاجٌ، ولسان قلمه عن المشكلات فرّاجٌ، كان بحرا في الفروع والأصول، محقِّقا لما يقول من النّقول، تخرّج به الفضلاء، وانتفع به العلماء**"[3].

---

[1] يُنظر: الدّرر الكامنة: (354/2).
[2] المصدر نفسه: (355/2).
[3] المصدر نفسه: (355/2).

- وقال عنه الإمام ابن قاضي شهبة: " **وتصدّى للإشغال والتّصنيف، وصار أحد مشايخ القاهرة المشار إليهم**"، ونقل عن السّراج ابن الملقّن أنه قال فيه: "**شيخ الشّافعية ومفتيهم، ومصنّفهم ومدرّسهم، ذو الفنون: الأصول والفقه والعربية وغير ذلك**"[1].
- ونقل الحافظ ابن حجر عن شيخه زين الدِّين العراقي أنه قال فيه: "**اشتغل في العلوم حتى صار أوحد أهل زمانه، وشيخ الشّافعية في أوانه، وصنّف التّصانيف النّافعة السّائرة، وتخرّج به طلبة الدّيار المصريَّة، وكان حسن الشّكل والتّصنيف، ليِّن الجانب، كثير الإحسان**"[2].
- وقال المقريزي[3] في درر العقود: "**وصار في الفقه أوحد زمانه، وفي الفقه والأصول والنّحو مشارا إليه، واشتُهر بالتّحقيق في مباحثته، وطار اسمه في الآفاق، وسار علمه في الأمصار، وضرب به المثل في الفضائل، وتنوعت معارفه من الأدب والمناظرة والنّحو والعروض والتّاريخ والحديث والتّفسير، مع التّصوُّن والعفاف والنُّسك ومكارم الأخلاق، والدُّؤوب على الاشتغال والإشغال، والتّواضع مع أهل العلم وطلبته، والاعتناء بأمرهم، وسلامة الباطن**"[4].

---

[1] طبقات الشافعية (134/3).

[2] الدرر الكامنة (355/2-356).

[3] هو تقي الدّين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن تميم بن عبد الصّمد، المقريزي الحنفي البعلي الأصل المصري المولد، الإمام العالم البارع. ولد سنة (760هـ) ونشأ بالقاهرة، وتفقه على مذهب أبي حنيفة، ثم تحول شافعيا، أخذ العلم عن: البرهان الآمدي، والسّراج البلقيني، والزين العراقي، والجمال الإسنوي، كان علما من الأعمال، ضابطا مؤرخا، مفنّنا، محدّثا، معظما في الدّولة، توفي في شهر رمضان سنة (845هـ) وقيل (848هـ) من مصنفاته: الخبر عن البشر، السّلوك في معرفة دول الملوك، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، درر العقود الفريدة في ترجم الأعيان المفيدة.
ترجمته في: الضّوء اللامع (21/2-25). حسن المحاضرة (557/1). شذرات الذّهب (370/9-371). البدر الطالع (56/1-57).

[4] درر العقود الفريدة (232/2).

- وقال فيه ابن تغري بردي [1]: " **وكان إماما عالما، مصنّفا بارعا** "، ووصفه بأنه: "**شيخ الشّافعية بالدّيار المصرية**"[2].
- وقال فيه الجلال السُّيوطيُّ: "**وبرع في الفقه والأصلين ، والعربيَّة، وانتهت إليه رئاسة الشَّافعيَّة، وصار المُشار إليه بالدِّيار المصريَّة ، ودرَّس وأفتى، وازدحمت عليه الطَّلبة، وانتفعوا بِهِ، وكَثُرت تلامذته، وكانت أوقاتُه محفُوظةً مُستوعَبَةً للأشغال والتَّصنيف ، وكان ناصحا في التَّعليم، مع البرِّ ، والدِّين، والتَّواضع ، والتَّودُّد، يُقرِّب الضَّعِيف المستهان، ويحرص على إِيصال الفائدة للبليد، ويَذكُرُ عنده المُبتدئُ الفائدة المطروقة، فيُصغي إليه كأنَّهُ لم يسْمعها ؛ جبرا لخاطره ، مع فصاحة العبارة، وحلاوة المحاضرة ، والمروءة البالغة**"[3].

---

[1] هو جمال الدّين أبو المحاسن يوسف بن الأمير الكبير سيف الدّين تغري بردي، الحنفي العلاّمة. ولد بالقاهرة سنة (813هـ)، ورباه زوج أخته ابن العديم الحنفي حتى مات، ثم تزوج أخته الجلال البلقيني فتولى تربيته، أخذ العلم عن جمع منهم: التقي الشّمُنّي، والعلاء الرومي، والحافظ ابن حجر، والمقريزي وغيرهم، كان جيّد الذّهن، حسن التّصوّر، صحيح الفهم. توفي في ذي الحجة سنة (874هـ). من مصنفاته: المنهل الصّافي والمستوفي بعد الوافي، مورد اللّطافة في ذكر من ولي السلطنة والخلافة، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.

ترجمته في: الضّوء اللامع (305/10-308). البدر الطّالع (351/2-352). شذرات الذّهب (472/9-473).

[2] النجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة (91/11).

[3] بغية الوعاة: (92/2).

المطلب السَّابع:

وفاته

لقد توفي الإمام الإسنوي –رحمةُ الله تعالى عليه، وقدّس الله سرّه وطيّب ثراه– فجأة ليلة الأحد الثامن عشر من جمادى الأولى سنة (772هـ) وله من العمر سبع وستّون سنة ونصف السّنة، وقد صُلّي عليه ثلاث مرات لكثرة المشيّعين لجنازته ، أُولاهُنَّ بجامع الحاكم، والأخيرة عند قبره، وقد دفن بقبره الذي أعدّه لنفسه ، قال الحافظ في الدّرر: " **رأيت بخط الشّيخ بدر الدّين الزّركشي: كانت جنازته مشهودة تنطق له بالولاية** "[1]، وقد رثاه غير واحد من الأفاضل بمرثيات منهم البرهان القيراطي[2] في قصيدة طويلة بلغت اثنين وتسعين بيتا قال في مطلعها: [الطويل]

نعم قُبضت روح العلا والفضائل بموت جمال الدّين صدر الأفاضل

تعطّل من عبد الرّحيم مكانُـــه وغُيّب عنه فاضل أيُّ فاضـــل

ثم قال في آخرها: وما نحن إلاّ ركب موت إلى البلى تُسيِّـرنا أيّـامنا كالـرّواحـــل

قطعنا إلى نحو القبـور مراحـــلا ومـا بقيت إلاّ أقلّ المـراحـل

وهذا سبيل العالميـــن جميعِهم فما النّاس إلاّ راحل بعد راحل[3]

---

[1] الدرر الكامنة (356/2).

[2] هو برهان الدّين بن شرف الدّين عبد الله بن محمد بن عسكر بن مظفر بن بحر بن سادن بن هلال الطائي القيراطي، الشّاعر المشهور. ولد سنة (726هـ) وأخذ العلم عن جماعة منهم: السّديد الإربلي، وابن شاهد الجيش، وابن نباتة وغيرهم، وأخذ عنه جمع منهم: أبو الفضل العراقي، والجمال بن ظهيرة، وأبو زرعة العراقي، وابن الجزري وغيرهم. كان ماهرا في الآداب، متفوقا على أهل زمانه في الشعر، وكان عابدا فاضلا. توفي بمكة مجاورا بها سنة (781هـ)، من آثاره: ديوان شعر ونثر.
ترجمته في: الدّرر الكامنة (31/1). حسن المحاضرة (572/1). الشذرات (465/8-466).

[3] ذكر هذه القصيدة بطولها الإمام السيوطي في حسن المحاضرة (430/1-434).

المبحث الثَّاني

التّعريف بالإمام المطيعي

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأوّل: الاسم والمولد والنَّشأة العلميَّة.

المطلب الثّاني شيوخه.

المطلب الثّلث تلاميذه.

المطلب الرّابع مكانته العلميَّة ووظائفه.

المطلب الخامس مُصنَّفاته.

المطلب السَّادس وفاته.

المطلب السَّابع علاقته وصلته بعلماء الجزائر.

المطلب الأوَّل:

الاسم، المولد والنَّشأة العلميَّة

هو الإمام العلاّمة، والحَبْرُ الفهّامَةُ : شمس الدّين ، محمد بن بخيت بن حسين ، المطيعي الحنفي، مفتي الدّيار المصرية سابقا، ومن كبار فقهائها وعلمائها.

ولد الإمام المطيعي في العاشر من محرم سنة (1271هـ) الموافقة لسنة (1854م) ببلدته (المطيعة)[1] بمديرية (أسيوط)[2] من صعيد مصر، وقد ذكرت المصادر أنَّه عائلته كانت على المذهب المالكيِّ، وكانت أولى مراحله التّعليمية هو التتلمذ على يدي الكتاب وهو ابن الرّابعة من عمره ، جريا على عادة أهل ذلك العصر ، الذين كانوا يدفعون بأولادهم منذ نعومة أظافرهم إلى الكتاتيب لتعلّم القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم، وفي سنة (1282هـ) خرج الإمام المطيعي من الكتّاب مُيمِّمًا وجهه إلى الأزهر الشّريف، وشرع في تلقي العلوم الشرعية على اختلاف أنواعها على كبار علماء الأزهر في ذاك الوقت، وخاصة علم الفقه على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النّعمان، ولم يكتف بالأخذ داخل الأزهر فقط، بل انكبّ على أخذ علوم أخرى كالعلوم العقلية والفلسفية على علماء أجلاّء خارج الأزهر. وفي أواخر سنة (1292هـ) أي عند بلوغه: إحدى وعشرين سنة امتحن في شهادة العالمية، وحاز على الدّرجة الأولى، وأُنعم عليه بكسوة تشريف مكافأة له على نبوغه واجتهاده، ثم بعد ذلك انطلق مستمرا في مشواره العلميّ، طالبا للعلم ومعلما له.

---

[1] لقد ذكر مترجموه: أنَّ هذه البلدة كانت تعرف باسم (القطيعة)، فغيَّر الشَّيخ رحمه الله اسمها إلى (المطيعة).

[2] أسيوط: هي مدينة كبيرة جليلة في غربي النيل من نواحي صعيد مصر.

يُنظر: معجم البلدان لياقوت: (193/1)، ومراصد الإطلاع: (79/1).

وهي أكبر مدن صعيد مصر، بينها وبين عاصمة مصر (القاهرة): (375كلم)، يحدُّها من الشَّرق: مجرى نهر النِّيل، ومن الغرب: محافظة الوادي الجديد، ومن الشمال: مركز منفلوط، ومن الجنوب: مركز أبو تيج، كما في الموقع الإلكتروني التَّالي: http://assiut.gov.eg/AssiutGov.aspx تاريخ الاطلاع عليه: 2020/10/18.

المطلب الثَّاني:

شيوخه

لقد تتلمذ الإمام المطيعي رحمه الله تعالى على يد كوكبة من كبار علماء زمانه المشهورين ، سواء كان ذلك داخل الأزهر الشّريف أم خارجه، ولا غرابة في تعدُّد مشيخته وكثرتهم بالنَّظر إلى مكانة الأزهر الشَّريف آنذاك، وكذا همَّة الإمام المطيعيِّ في طلب العلم وتحصيله، وفيما يلي عرض لأهمّ مشايخه الذين أخذ عنهم:

1) أحمد الرّفاعي[1].
2) أحمد منّة الله[2].
3) حسن الطّويل[3].
4) جمال الدّين الأفغاني[4].
5) عبد الرحمن البحراوي[1].

---

[1] لم أقف على ترجمته.

[2] هو أحمد بن أحمد الشّهير بمنّة الله الشّباسي المالكي الأزهري. ولد سنة (1213هـ – 1798م) وتوفي سنة (1292هـ – 1875م)، من تصانيفه: رسالة في البسملة، العجالة في لفظ الجلالة.
ترجمته في: معجم المؤلفين (99/1).

[3] هو حسن بن أحمد بن علي الطّويل، أبو محمد المالكي، مفسّر مشارك في أنواع من العلوم، ولد في المنية بالمنوفية بمصر سنة (1250هـ – 1834م) والتحق بالجامع الأزهر، وتوفي بالقاهرة في 23 صفر سنة (1317هـ – 1894م) من تصانيفه: عنوان البيان في ترجمة القرآن الكريم.
ترجمته في: معجم المؤلفين (536/1).

[4] هو جمال الدّين بن صفدر بن علي بن محمد بن محمد الحسيني، حكيم واسع الإطّلاع في العلوم العقلية والنّقلية، ولد سنة (1254هـ/1838م)، واختلف في مكان ولادته؛ فقيل: في قرية أسعد آباد بكابل بأفغانستان وقيل: بأسد آباد من أعمال همذان بإيران، كان يعرف اللغات: العربية، والفرنسية، والإنكليزية، والتّركية، والأفغانية، والفارسية، والروسية، وسافر إلى بلدان عديدة: كالهند، والحجاز، ومصر، وقام بنهضة إصلاحية في الدّين والسياسة، ونفته الحكومة المصرية فذهب إلى باريس، وأنشأ رفقة صديقه محمد عبده جريدة (العروة الوثقى)، وتوفي بالقسطنطينية سنة (1314هـ/1897م) ونقل رفاته إلى بلده سنة (1364هـ).
ترجمته في: الأعلام (168/6). معجم المؤلفين (502/1). ويُنظر كتاب "دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام".

6) عبد الرحمن الشّربيني[2].

7) محمد البهوتي[3].

8) محمد الخضري المصري[4].

9) محمد علّيش[5].

10) محمد الفضالي الجرواتي[6].

المطلب الثّالث:

[1] عبد الرّحمن البحراوي المصري الحنفي الأ[illegible]بكفر العيص على شط النّيل بمديرية البحيرة سنة (1235هـ)، وتقلّب في القضاء والإفتاء عدّة مرّات، وتولى رئاسة المجلس الأول بالمحكمة الشّرعية المصرية، ثم الإفتاء بالحقانية، وتوفي في المحرم سنة (1322هـ)، من تصانيفه: تقرير على شرح العيني، حاشية على شرح الطّائي.
ترجمته في: الفكر السامي: (4/37-38). معجم المؤلفين: (2/82).

[2] هو عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الشّربيني المصري الشّافعي الفقيه الأصولي، بياني مشارك في بعض العلوم، ولي مشيخة الأزهر، وتوفي بالقاهرة سنة (1326هـ) من تصانيفه: فيض الفتّاح على حواشي تلخيص المفتاح، تقرير على حاشية شرح تحفة الإخوان في علم البيان، تقرير على شرح جمع الجوامع.
ترجمته في: معجم المؤلفين (2/108). ويُنظر: شيوخ الأزهر لأشرف فوزي صالح (3/ التّرجمة رقم 27).

[3] لم أقف على ترجمته.

[4] هو محمد بن مصطفى بن حسن الدّمياطي المعروف بالخضري، نحوي، ميقاتي، مفسّر، فقيه، أصولي، بياني، ناظم، ولد بدمياط سنة (1213هـ)، ودخل الأزهر فمرض فعاد إلى بلده واشتغل بالعلوم الشّرعية والفلسفية، وتوفي بدمياط سنة (1287هـ). من تصانيفه: منظومة في مشابهات القرآن، حاشية على شرح ابن عقيل على الألفية في النّحو.
ترجمته في: الأعلام (7/100-101). معجم المؤلفين (3/718-719).

[5] هو محمد بن أحمد بن محمد عُلَيْش، المالكي الأشعري الشّاذلي الأزهري أبو عبد الله، فقيه، متكلم نحوي، صرفي، بياني، فرضي، منطقي، أصله من طرابلس الغرب، ولد بالقاهرة في رجب سنة (1217هـ)، وتعلّم في الأزهر، وولي مشيخة المالكية فيه، واتّهم بموالاة ثورة عرابي فأخذ من داره وهو مريض، وألقي في سجن المستشفى، فتوفي فيه سنة (1299هـ). من تصانيفه: حاشية على شرح علي إيساغوجي في المنطق، هداية السّالك إلى أقرب المسالك في الفقه المالكي، هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد.
ترجمته في: مرآة العصر في تاريخ رسوم وأكابر الرّجال بمصر، لإلياس زخورة: (1/196-197)، هدية العارفين: (2/382-383)، الأعلام: (6/19-20)، معجم المؤلفين: (3/104).

[6] لم أقف على ترجمته.

تلامذته

لقد تخرّج على فضيلة الإمام الشَّيخ المطيعيِّ كثير من أفاضل العلماء الذين نفعوا النّاس بعلمهم وفقههم، وكانوا أساطين الأزهر الشَّريف وأعمدته، وقد وصلت طبقات من تخرّج عليه من الطّلبة إلى الطّبقة الرّابعة أو بعدها، وممن تخرّج على يديه فيما وقفنا عليه:

1) أحمد السّناري[1].

2) السّيّد أبو الفضل عبد الله بن الصّدّيق الغماري[2].

3) الشيخ عبد الوهّاب عبد اللطيف[3] الأستاذ بكليّة الشّريعة.

4) المفتي الشَّهير الشَّيخ: حسنين محمد مخلوف[4].

الباب الدِّراسي

المطلب الرَّابع:

---

[1] لم أقف على ترجمته.

[2] تقدَّمت ترجمته.

[3] لم أقف على ترجمته.

[4] هو الشيخ حسنين ابن الشيخ محمد حسنين مخلوف العدوي، ولد يوم السبت 16 من رمضان سنة (1307هـ)، الموافق 6 مايو سنة (1890م) بباب الفتوح بالقاهرة، حفظ القرآن الكريم وهو في العاشرة من عمره، ثم التحق بالأزهر طالبًا وهو في الحادية عشرة من عمره، وتلقى دروسه في مختلف العلوم على كبار الشيوخ، وكان منهم: والده، والشيخ محمد الطوخي، والشيخ يوسف الدجوي، والشيخ محمد بخيت المطيعي، والشيخ عبد الله دراز وغيرهم، ثم حصل على شهادة العَالِمية لمدرسة القضاء سنة (1332هـ/1914م) وهو في الرابعة والعشرين من عمره، وعيِّن مفتيا للديار المصرية من سنة (1365هـ/1946م) إلى سنة (1369هـ/1950م)، ثم أعيد مرة أخرى سنة (1371هـ/1952م) إلى سنة (1374هـ/1954م)، توفي في: 19 من رمضان سنة (1410هـ/1990م) وقد بلغ المائة من عمره رحمه الله، ومن مصنفاته: حكم الإسلام بالرفق بالحيوان، المواريث في الشريعة الإسلامية، شرح البيقونية في مصطلح الحديث، وغيرها كثير.

ترجمته في: تتمة الأعلام للزركلي، محمد خير رمضان يوسف: (1/140-141).

مكانته العلمية ووظائفه

لقد اعتلى الإمام المطيعي أعلى الدّرجات وأسماها في باب العلم والفقه في الدِّين، وقد كانت له مكانة مرموقة لدى مجتمعه الذي عاش فيه ، فقد كان شيخ عصره، عرفته مصر والعالم بأسره عالما نحريرا، وقاضيا كبيرا، وقد تقلّد رحمة الله عليه عدّة مناصب تدلّ على مكانته المرموقة التي حظي بها في المجتمع المصري، ويُمكن عرض مسيرته المهنيَّة فيما يلي:

- (1295هـ/1878م)كُلِّف بتدريس مادَّة الفقه والتَّوحيد والمنطق بالأزهر الشَّريف.
- (1297هـ/1880م) ولي قضاء مديرية (القليوبية)[1].
- (1298هـ/1881م) نقل منها قاضيا لمديرية (المنيا)[2].
- (1300هـ/1883م) انتقل إلى قضاء محافظة (بور سعيد)[3].
- (1302هـ/1885م) انتقل إلى قضاء محافظة (السّويس)[1].

---

[1] هي إحدى محافظات مصر، وتقع شرق النِّيل عند رأس الدَّلتا، يحدُّها من الجنوب: (القاهرة)، ومحافظة (الجيزة)، ومن الشَّمال: محافظتا (الدهقليَّة) و(الغربيَّة)، وشرقا: محافظة (الشَّرقيَّة)، وغربا: محافظة (المنوفيَّة).
يُنظر الموقع الإلكتروني التالي: http://www.qaliobia.gov.eg/SitePages/CitizensHomePage.aspx
تاريخ الاطلاع عليه: 2020/10/20.

[2] هي إحدى محافظات مصر، تقع بين محافظتي: (بني سويف) شمالا و(أسيوط) جنوبا، عاصمتها مدينة المنيا، وهي واحدة من أهم محافظات صعيد مصر وذلك بسبب موقعها المتوسط.
يُنظر الموقع الإلكتروني التَّالي: http://www.minia.gov.eg/default.aspx#gsc.tab=0
تاريخ الاطلاع عليه: 2020/10/20.

[3] هي مدينة مصرية ساحلية، تقع شمال شرق مصر، يحدها شمالاً: البحر المتوسط، وشرقاً: مدينة(بور فؤاد)، وجنوباً: محافظة (الإسماعيلية)، وغرباً ثلاث محافظات هي: محافظة (دمياط) من الشمال الغربي، محافظة (الدقهلية) من الغرب، محافظة (الشرقية) من الجنوب الغربي.
يُنظر الموقع الإلكتروني التَّالي: http://www.portsaid.gov.eg/default.aspx
تاريخ الاطلاع عليه: 2020/10/20.

- (1304هـ/1887م) عُيِّن قاضيا على مديرية (الفيوم)[2].
- (1306هـ/1889م) عُيِّن قاضيا على مديرية (أسيوط)[3].
- أُحيل في السَّنة ذاتها إلى التّفتيش الشّرعي بنظارة (الحقّانية)[4].
- (1311هـ/1894م) عُيِّن قاضيا على مدينة (الإسكندرية)[5] ورئيسا لمجلسها الشّرعي.
- (1315هـ/1898م) تمَّ تعيينه كعضو أوّل بمحكمة مصر الشّرعية ورئيسا لمجلسها العلمي.
- (1324هـ/1907م) عُيِّن رئيسا لمحكمة (الإسكندريَّة) الشَّرعيَّة.
- (1329هـ/1912م) نقل إلى إفتاء نظارة (الحقَّانيَّة).
- وفي (9) من صفر سنة (1333هـ) الموافق لـ (26) ديسمبر سنة (1914م) عُيِّن إمامنا المطيعيُّ مفتيا للديار المصرية، وبقي في هذا المنصب إلى أن أحيل على المعاش في (16) من

---

(1) من محافظات مصر وعاصمتها مدينة السويس، تقع سواحلها على الطرف الشمالي لخليج السويس، شمالا يحدها محافظة (الإسماعيلية) ومحافظة (شمال سيناء)، جنوبا يحدها محافظة (البحر الأحمر)، شرقا يحدها محافظة (جنوب سيناء)، غربا يحدها محافظة (القاهرة) ومحافظة (الجيزة).
يُنظر الموقع الإلكتروني التَّالي: http://www.suez.gov.eg/Pages/default.aspx
تاريخ الاطلاع عليه: 2020/10/20.

(2) هي إحدى محافظات مصر، وتعتبر واحة طبيعيَّة خضراء، تقع في الصَّحراء الغربيَّة في الجنوب الغربي من العاصمة (القاهرة) على بعد (90كلم) منها، وهي محاطة بالصَّحراء من كلِّ جانب، ما عدا الجنوب الشَّرقي فهي تطل على محافظة (بني سويف).
يُنظر الموقع الإلكتروني التَّالي: http://www.fayoum.gov.eg/default.aspx
تاريخ الاطلاع عليه: 2020/10/20.

(3) سبق الكلام عليها والتَّعريف بها.

(4) الحقانيَّة، أو سراي الحقَّانيَّة: هو قصر تاريخي يقع بميدان المنشية بالإسكندرية، كان في السابق مقرًا للمحاكم المختلطة، وما زال يستخدم كمحكمة حتى اليوم. وبُني بين عامي (1884م) و(1887م).

(5) هي إحدى محافظات مصر، والعاصمة الثَّانية بعد القاهرة، والميناء الأوَّل لجمهورية مصر العربية. وتقع في شمال البلاد على ساحل البحر المتوسط، تضم ثلاثة مدن وهي: الإسكندرية وهي العاصمة الإدارية وأكبر مدنها، مدينة برج العرب الجديدة، ومدينة برج العرب، ومركز واحد وهو مركز برج العرب، وترتيبها السابع عشر من حيث المساحة بين محافظات جمهورية مصر العربية، وتحدها من الجنوب والشرق محافظة (البحيرة) ومن الغرب محافظة (مطروح).
يُنظر الموقع الإلكتروني التَّالي: http://www.alexandria.gov.eg/MainHome.aspx
تاريخ الاطلاع عليه: 2020/10/20.

شوال سنة (1338هـ/1921م) مصدرا في مسيرته المهنية (2028) فتوى، وكانت إحالته على المعاش بسبب خلاف وقع بينه وبين رئيس الوزراء آنذاك [1]، ولم ينقطع عن العلم والتّعليم والإفتاء، بل ظلّ يُفتي وينشر العلم إلى أن وافته المنيّة رحمه الله.

[1] حيث ذكر مترجموه سبب هذا الخلاف وهو: أنَّه كان أحد الأغنياء قد بنى مسجدا وأوقفه لله، فاحتاجت الحكومة لموضع هذا المسجد، فاستفتت مفتي الدِّيار المصريَّة الشَّيخ المطيعي، فقال لهم: (إذا وافقكم ربُّه فلا مانع)، فكلموا ذلك الغني فوافق، فرجعوا إليه ليصدر فتواه، وقالوا له إنَّ ربَّه قد وافق، فقال: (ومن ربُّه؟) قالوا: فلان الباشا، قال: (ليس هو صاحبه الآن، فإنه أوقفه لله، وصار لله تعالى، فهو ربُّه الذي قلت لكم إن وافقكم فاهدموه)، فعلَّق رئيس الوزراء وقتئذ وهو (نسيم باشا) على فتوى الشيخ فانتقد الشيخ، فقال الشيخ ما معناه: نحن لا نعبأ بكلام العيال -يعني: الصبية الصِّغار في اللهجة المصريَّة- فبلغت إلى نسيم باشا، فقال: سوف يعلم من العيال، فاجتمع بمجلس الوزراء وأصدر قانونا يقضي بإحالة المفتي على المعاش إذا بلغ السِّنَّ القانوني، وكان المفتي لا يخضع لهذا القانون قبل ذلك، فلما صادقت الحكومة على هذا التعديل -وكان الشَّيخ قد جاوز السِّنَّ المقرر- عزل وأحيل إلى المعاش، وبهذا نسب إليه السبب في صدور قانون تقاعد مفتي الديار المصرية عند سن الستين.

المطلب الخامس:

مصنّفاته

على الرّغم من كثرة مشاغل الإمام المطيعي وذلك بانشغاله بالمناصب التي تولاّها كما ذكرنا ذلك قبلُ؛ إلا أنّه لم يُهمل جانب التّأليف، بل أكبّ رحمه الله على تأليف جملة من الكتب النّافعة التي انتفع بها المسلمون، وفيما يلي ذكر جملة من الكتب التي وقفنا عليها، مع بيان المطبع منها:

1) "**الأجوبة المصرية على الأسئلة التّونسية** "، وهي رسالة طُبعت بمطبعة النّيل في سنة (1324هـ) من دون تحقيق.

2) "**أحسن القرا في صلاة الجمعة في القرى** "، طبع ت بالمطبعة الشّرفية بالقاهرة سنة (1327هـ) من دون تحقيق.

3) "**أحسن الكلام فيما يتعلق بالسّنّة والبدعة من الأحكام** "، رسالة طبعت بمطبعة (كردستان العلميَّة)[1] بالقاهرة سنة (1329هـ) من دون تحقيق.

4) "**إرشاد الأمة إلى أحكام أهل الذّمة** "، طبعت بالمطبعة الأدبية بالقاهرة سنة (1317هـ) من دون تحقيق.

5) "**إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة** "، طبع بمطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة (1329هـ)، وطبع في ذيله: "**العَلَمُ المنشور في إثبات الشُّهور**" للسُّبكي.

6) "**إزاحة الوهم و إزالة الاشتباه عن رسالتي الفونوغراف والسّوكرتاه** [2]"، طبع بمطبعة النيل سنة (1324هـ).

---

[1] جاء في غلاف الرِّسالة: "**تأليف العلامة، البحر الفهَّامة، موضِّح المشتبهات، وحلّال المعضلات: الشَّيخ محمد بخيت المطيعي الحنفي، قاضي الإسكندريَّة الحالي وفَّقه الباري**".

[2] السُّوكورتاه: المراد به التَّأمين التِّجاري.

7) "**إرشاد العباد إلى الوقف على الأولاد**"، طبع بمطبعة الرّغائب بالقاهرة سنة (1334هـ).

8) "**إرشاد القاري والسّامع إلى أن الطّلاق إذا لم يضف إلى المرأة غير واقع** "، وهي رسالة صغيرة الحجم من (35) ورقة، طبعت بالمطبعة السَّلفيَّة سنة (1347هـ).

9) "**البدر السّاطع على جمع الجوامع**"، ولم أقف عليه.

10) "**تطهير الفؤاد عن دنس الاعتقاد** "، وهو كالمقدمة لكتاب (**شفاء السّقام**) للسبكي، طبع بالمطبعة الأميرية ببولاق سنة (1318هـ).

11) "**تنبيه العقول الإنسانية لما في القرآن من العلوم الكونية والعمرانية** " وقد قام بنشر هذه الرسالة: مكتبة أحمد ربيع بحلب، وقد أشرف عليها وقدَّم لها عبد الرَّحمن عيسى.

12) "**توفيق الرّحمن للتَّوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصَّحيحة وآيات القرآن** "، وقد طبع الكتاب مؤخرا بدار المنهاج للنَّشر والتَّوزيع، في (832) صفحة سنة (2017م) بتحقيق اللجنة العلميَّة بدار المنهاج.

13) "**حاشية على شرح خريدة الدّردير** "، طبعت أوَّل مرَّة بمطبعة الإسلام بالقاهرة سنة (1314هـ)، وقد أعيد طبعها عدَّة مرات.

14) "**حسن البيان في دفع ما ورد من الشُّبه على القرآن** "، طبع بمطبعة الإسلام سنة (1314هـ).

15) "**حلّ الرّمز عن مع نى اللّغز** "، رسالة صغيرة من (16) صفحة، طبعت بالدَّار الشَّرقيَّة للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع سنة (1908م).

16) "**الدّراري البهيَّة في جواز الصَّلاة على خير البريَّة بالصّيغة الكمالية** "، رسالة صغيرة طبعت بمطبعة الآداب البهيَّة بالقاهرة سنة (1307هـ).

17) "**رسالة في أحكام قراءة الفونوغراف**[1]".

---

[1] الفونوغراف أو الغرامافون، أو الحاكي: هو أوَّل جهاز استخدم لتسجيل واستعادة الصَّوت عبر أسطوانات، والذي اخترعه: توماس إيديسون عام (1877م).

18) "**رسالة في أحكام السّوكرتاه**" وقد طبعت هي والتي قبلها مع (إزاحة الوهم والاشتباه) في كتاب واحد بجمعية الأزهر العلميَّة سنة (1932م) .

19) "**رفع الأغلاق عن مشروع الزَّواج والطَّلاق**"، طبع بالمطبعة السَّلفيَّة سنة (1346هـ).

20) "**سُلَّم الوصول إلى نهاية السُّول على منهاج الأصول** "، وهي الحاشية موضوع الرِّسالة والبحث، وسيأتي الكلام عليها.

21) "**القول الجامع في الطّلاق البدعيِّ والمتتابع** "، طبع بالمطبعة الخيرية بالقاهرة سنة (1320هـ).

22) "**القول (أو الجواب) الشّافي في التّصوير الفوتوغرافي** "، وهي رسالة صغيرة من أربع وعشرين صفحة، طبعت بالمطبعة الخيرية بمصر على نفقة السّيّد أحمد الصّدّيق الغماري.

23) "**القول المفيد على الرِّسالة المُسمَّاة (وسيلة العبيد في علم التّوحيد**)"، طبع المطبعة الخيرية سنة (1326هـ).

24) "**الكلمات الحسان في الأحرف السّبع وجمع القرآن** "، طبع أوَّل مرَّة بالمطبعة الخيرية سنة (1323هـ)، وأعيد طبعه مرات عديدة، آخرها طبعة دار البصائر سنة (2009م).

25) "**الكلمات الطّيّبات في المأثور عن الإسراء والمعراج من الرِّوايات**" طبع بالمطبعة السّلفية سنة (1347هـ/1930م)، وأعيد طبعه بتحقيق: عطية مصطفى سنة (2016م)، النَّاشر: كشيدة للنَّشر والتَّوزيع بالقاهرة .

26) "**متناول سبيل الله في مصارف الزّكاة** "، طبع بدار التّرقّي للطَّبع والنَّشر بدمشق سنة (1348هـ).

27) "**المخمَّسة الفرديَّة في مدح خير البريَّة**" لم أقف عليها.

28) "**المرهفات اليمانيَّة في عنق من قال ببطلان الوقف على الذّرّية** "، طبع بالمطبعة السّلفية سنة (1344هـ).

المطلب السَّادس:

وفاته رحمه الله

لقد توفي الإمام محمد بن بخيت المطيعيُّ -رحمه الله تعالى رحمة الأبرار- بالقاهرة بعد حياة حافلة بالعلم، والعمل، والعطاء، والتَّدريس، والفتوى، وغيرها من الأعمال العلميَّة والدَّعويَّة، وذلك في: 21 من شهر رجب الفرد سنة (1354هـ)، الموافق لـ: 18 من شهر أكتوبر سنة (1935م) فرحمه الله رحمة واسعة وأسكنه عالي الجنان[1].

[1] يُنظر ترجمة المطيعي في: الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي الفاسي: (38/4)، الأعلام للزركلي: (50/6)، البحر العميق في مرويات ابن الصِّدِّيق، لأحمد بن محمد بن الصدِّيق الغماري: (ص:195-209)، الكنز الثَّمين لفرج سليمان فؤاد: (ص:118-120)، صفوة العصر في تاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر، لزكي فهمي: (ص:509-512)، معجم المؤلفين لكحالة: (159/3)، معجم المؤلفين المعاصرين: (549/2).

المطلب السَّابع:

علاقة المطيعي بعلماء الجزائر

لقد كانت للإمام المطيعي علاقات كثيرة تربطه بعلماءَ كُثُرٍ من مختلف أنحاء العالم، ولا غرو في ذلك ولا عجب، فقد بلغ عِلْمه الأقطار، وانتشرت فتاواه انتشار الضَّوء في رابعة النَّهار، وسارت إليه الرَّكائب من كلّ الأمصار، فقد ملأ الدّنيا بعلمه وفقهه وفتاواه، ولقد كان الأزهر آنذاك قبلة تستقطب كلَّ مريدٍ للعلم وطالبٍ له، وكُلُّ حواضر العلم ومؤسَّساته عالة عليه، فهذه العوامل كلّها أنتجت هذه العلاقات مع مختلف أهل العلم وطلبته من شتّى أنحاء المعمورة، ومن جملة هؤلاء العلماء وطلبة العلم : أعلامٌ جزائرية كان لها الدّور الفعّال في بناء نهضة علميَّة راسخة في أرض الجزائر، فكانت للإمام المطيعي رحمه الله علاقات مع هؤلاء، إمَّا علاقة صداقة، وإمَّا علاقة زيارة وإجازة، وإما علاقة الأستاذ بتلميذه، وفيما يلي حاولت جهدي ذكر بعضٍ من علماء الجزائر الأجلَّاء الذين كانت بينهم وبين المطيعي صلة ما، وبحسب ما وقفت عليه بعد البحث فهم كالآتي:

1) الشّيخ العلاّمة الإمام عبد الحميد بن باديس[1]، فقد ذكر كلّ من ترجم له وتحدّث عن سيرته أنّ الإمام ابن باديس لما أدّى فريضة الحجّ سنة (1913م) مكث بالمدينة ثلاثة أشهر، والتقى

---

[1] هو العلامة عبد الحميد بن محمد المصطفى بن المكّي بن محمد كحُّول بن الحاج علي النُّوري بن محمد بن عبد الرّحمن بن بركات بن عبد الرحمن بن، المعروف بابن باديس، الصَّنهاجي، الإمام العلامة، والحبر الفهّامة، رئيس العلماء في الجزائر ورئيس جمعيّتهم، ولد في قسنطينة سنة (1307هـ) الموافق لـ 04 من ديسمبر سنة (1889م)، وأتمّ دراسته في الزّيتونة بتونس، ثمّ سافر إلى الحجاز، وقد قام بعدّة رحلات إلى بلدان عديدة، ثمّ رجع إلى قسنطينة، وأنشأ مع رفاقه جمعيّة العلماء المسلمين سنة (1931م)، وأصدر عدّة مجلات أشهرها مجلّة الشّهاب، صدر منها في حياته حوالي (15) مجلّدا، وقد قام بتفسير القرآن الكريم تدريسا بالجامع الأخضر بقسنطينة في حوالي (25) عاما، ولم يُحفظ منه إلا ما كان ينشره في مقالاته في جريدة الشّهاب. توفي سنة (1359هـ) الموافق لسنة (1940م)، من أثاره: مجالس التّذكير من كلام الحكيم الخبير،آثار ابن باديس في أربع مجلّدات.
ترجمته في: أثار ابن باديس للدّكتور عمار طالبي: (1/72-95)، الأعلام للزركلي: (3/289)، معجم المؤلفين: (2/66).
مجالس التّذكير من كلام الحكيم الخبير لابن باديس (ص:480-483).

بشيخه السّابق حمدان لونيسي، وبرفيق دربه ونضاله الشّيخ محمد البشير الإبراهيمي [1]، وبعد مغادرته المدينة راجعا إلى أرض الوطن، زار ابن باديس بلدانا أخرى كمصر والشام، واجتمع برجال العلم والأدب، وتُوِّجت تلك الزّيارة بزيارة الأزهر الشّريف، ووقف على نظام الدّراسة والتّعليم فيه، ثمّ زار مفتي الدّيار المصرية الشيخ المطيعي في داره بحلوان [2]، حاملا له رسالة من شيخه لونيسي، فأحسن الشَّيخ استقباله، وكتب له إجازة في دفتر إجازاته بخطّ يده[3].

2) الشيخ العلامة حمدان لونيسي [4]، وهذا يبدو جليا من خلال ما سبق من الرسالة التي قدّمها الإمام ابن باديس إلى الإمام المطيعي من شيخه لونيسي، وهذا يدل بوضوح على أنّ هناك علاقةً سابقة بين الشيخين المطيعي ولونيسي.

---

[1] هو محمد البشير بن عمر، الإبراهيميُّ، الإمام العلامة، الأديب، الفقيه، اللغويُّ، أعلم أهل الأرض في زمانه باللغة والأدب، ولد سنة (1889م)، بقرية رأس الوادي بناحية سطيف آنذاك، وتلقّى فيها دروسه الأولى عن أبيه وعمّه، ثمّ رحل إلى المشرق سنة (1911م)، وأخذ العلم عن: عبد العزيز الوزير، محمد الشّنقيطي اللغويُّ، حمدان الونيسي، عاد إلى الجزائر سنة (1921م)، واتّصل فور رجوعه بابن باديس، وأسندت إليه نيابة رئاسة جمعية العلماء، الذي ترأّسها بعد وفاة ابن باديس سنة (1940م)، كان عضوا في المجامع اللغويّة بدمشق، والقاهرة، وبغداد، توفّي سنة (1965م). من أثاره: عيون البصائر، شعب الإيمان، التّسمية بالمصدر، أسرار الضّمائر العربيّة.

ترجمته في: آثار محمد البشير الإبراهيمي لأحمد طالب الإبراهيمي: (1/9-23)، الأعلام: (54/6)، معجم المؤلّفين: (162/3)

[2] حلوان: أحد ضواحي جنوب القاهرة، وقد صدر قرار رئاسي بجعلها محافظة مستقلة في: 17 أفريل 2008م، وألغي ذلك القرار بعد ثورة يناير 2011م، وأعيدت تابعة لمحافظة القاهرة.

يُنظر الموقع الإلكتروني التّالي: http://www.helwan.gov.eg

تاريخ الاطلاع عليه: 2020/10/25.

[3] يُنظر: آثار ابن باديس: (1/80-81)، مجالس التّذكير: (ص:481).

[4] هو محمد حمدان بن أحمد بن محمد بن علي الونيسي، نسبة إلى بلدة أو قرية (سيدي ونّيس) بعين مليلة المتاخمة لولاية قسنطينة، ولد رحمه الله بقسنطينة سنة (1272هـ/1856م)، ومن أبرز مشايخه اللذين أخذ عنهم: الشَّيخ عبد القادر المجّاوي، عُيِّن مُدرِّسا بالجامع الكبير بقسنطينة، حيثُ تولى التَّدريس به لثلاثين سنة، وبعده هاجر -مرغما- إلى أرض الحجاز مستقرًّا بالمدينة المنوَّرة، وظلَّ مُدرِّسا بها في المسجد النَّبويِّ إلى حين وفاته، تتلمذ على يديه جماعة منهم: الإمام ابن باديس، الطّيب العقبي، محمد العربي التَّبَّاني وغيرهم، توفي بالمدينة المنورة سنة (1338هـ/1920م)، من مؤلَّفاته: القول الحنيف في الرَّدِّ على من أجاز الفتوى بالقول الضَّعيف، فتح اللطيف الخبير في جواز التَّعزير بالمال، وفيه الحكرة والتَّسعير.

يُنظر ترجمته في: "**محمد حمدان الونيسي ودوره في بعث الفكر التحرري الوطني في الجزائر**"مذكرة ماستر مقدَّمة لكليَّة العلوم الإنسانيَّة والاجتماعية بجامعة العربي التبسي، قسم التَّاريخ والآثار، من إعداد: أحمد غريسي.

3) الشّيخ الإمام العلامة محمد العربي التّباني [1]، فقد كان الإمام المطيعي شيخا له حين درس الإمام التّبّاني بمصر.

4) الشيخ العلّامة العربي التّبسّي [2]، فقد ذكرت مصادر التّراجم أنّه تتلمذ على الشيخ المطيعي أيام دراسته بمصر[3].

5) الشيخ مولود الحافظي[4]، فقد تتلمذ رحمه الله على الإمام المطيعي، وقد كان لشيخه المطيعي الأثر البالغ في شخصيته، فلقد تأثّر به الشيخ مولود الحافظي أيّما تأثير، فكان لا يذكره إلا بالإعجاب والتّقدير.

---

[1] هو الإمام العلامة المحدّث الفقيه محمد العربي بن التّبّاني بن الحسين بن عبد الرّحمن بن يحيى بن مخلوف، وينتهي نسبه إلى الحسن بن عليٍّ بن أبي طالب رضي الله عنهما، ولد سنة (1315هـ) الموافق لسنة (1898م) بقرية رأس الوادي التّابعة لولاية البرج حاليا، وقد قام بعدّة رحلات في الأمصار، كتونس، ومصر، والشّام، وانتهى به المقام في مكّة المكرّمة، وقد أخذ العلم عن جماعة منهم: عبد الله بن القاضي البعلاوي، وأحمد بن محمد خيرات الشّنقيطي، وحمدان الونيسي، والإمام المطيعي وغيرهم، وتتلمذ على يديه جمع من الطّلبة منهم: محمد علوي المالكي، محمد نور سيف، والشيخ عبد الله اللحجي. توفّي سنة (1390هـ) الموافق لسنة (1970م) بمكة المكرّمة، ودفن بمقابر المعلاة. من مؤلّفاته: خلاصة الكلام في المراد بالمسجد الحرام، إتحاف ذي النّجابة بما في القرآن والسّنّة من فضائل الصّحابة.

يُنظر في ترجمته: مقدّمة كتاب نزهة الفتيان في تراجم بعض الشّجعان للإمام التبّاني: (ص:3-5).

[2] هو العربي بن بلقاسم بن مبارك بن فرحات، التّبسيّ، الإمام العلامة الشَّهيد في سبيل الله، ولد سنة (1895م) بناحية السطح جنوب غرب ولاية تبسة، أخذ مبادئ العلوم من اللغة العربية وحفظ القرآن الكريم بمسقط رأسه، ثم ارتحل إلى الزّيتونة بتونس ودرس بها سبع سنوات، ثم بعدها رحل إلى مصر ملتحقا بالأزهر الذي نال منه شهادة العالميّة، وقد أخذ العلم عن جماعة منهم: عثمان ابن المكي، والمطيعي وغيرهما، ثمّ بعد ذلك رجع إلى أرض الوطن واشتغل بالدّعوة والتّعليم والإرشاد رفقة إخوانه من علماء الجمعيّة المخلصين إلى أن قتل شهيدا من قبل جنود الاحتلال الفرنسي سنة (1957م).

يُنظر في ترجمته: الشّيخ العربي التبسّي لخالد أقيس. أعلام ومواقف في ذاكرة الأمّة، للدكتور عبد الرزّاق قسّوم (ص:57-61).

[3] يُنظر: أعلام من المغرب العربي لمحمد الصّالح الصّدّيق (333/1).

[4] هو الشّيخ المولود بن الصدّيق السّحابي الحافظي، ولد سنة (1880م)، بقرية بني حافظ ببني ورثيلان، حفظ القرآن الكريم، وأخذ مبادئ العلوم بمسقط رأسه، وقبيل الحرب العالميّة الأولى سافر إلى تونس، ثمّ إلى مصر ملتحقا بالأزهر، وبقي هناك حوالي عشرين عاما، أخذ العلم عن مشايخ الأزهر آنذاك ومن أبرزهم الشّيخ المطيعي، وقد تتلمذ على الحافظي: السّعيد اليجري، الصّدّيق آيت يحيى، عبد القادر بن الزّيتوني وغيرهم، كان بارعا بصفة خاصّة في مواد الرّياضيات، وعلم الفلك، إلى جانب المواد الفقهيّة والأدبيّة، توفي يوم 26 فيفري (1948م). من مصنّفاته: السّبع الشّداد، الرّبع المجيب وغيرهما.

ترجمته في: أعلام الفكر والثّقافة في الجزائر المحروسة للدكتور يحيى بوعزيز: (ص:150-153)، وأعلام من المغرب العربي للصّدّيق: (324/1-423).

6) العلاّمة المصلح الشّيخ الرّزقي الشّرفاوي الأزهري [1]، فقد تتلمذ على الإمام المطيعي أيام دراسته بالأزهر الشّريف[2].

7) الشّيخ المولود الزّريبي[3]، يُعدُّ أيضا من بين تلامذة الإمام المطيعيِّ[4].

---

[1] هو الشّيخ العلامة الرّزقي الشّرفاوي الغبريني الأزهريُّ، ولد سنة (1884م) بقرية الشّرفا جنوب مدينة العزازقة، أخذ العلوم الأوليّة بالزّوايا الموجودة بمسقط رأسه آنذاك، ثمّ ارتحل إلى مصر، والتحق بالأزهر، وأخذ العلم عن جماعة من العلماء هناك منهم الإمام المطيعي، واعتكف على الدّراسة به إلى أن نال شهادة العالميّة سنة (1921م)، وفي عام (1933م) عاد إلى الجزائر، واشتغل بالدّعوة والتّعليم إلى أن توفّي رحمه الله سنة (1944م). من آثاره: إرشاد الطّلاب إلى ما في الآيات من الإعراب، بغية الطّلاب إلى علم الآداب. الخلاصة المختارة في فضلاء زواوة.

ترجمته في: أعلام الفكر والثّقافة ليحيى بوعزيز: (ص:313-315).

[2] يُنظر: أعلام من المغرب العربي للصّدّيق: (1/274-277).

[3] هو المولود بن محمد بن عمر، الزّريبيُّ نسبة إلى قرية زريبة الوادي بشرق بسكرة، ولد سنة (1897م)، وأخذ مبادئ العلوم في مسقط رأسه، ثمّ رحل إلى مصر والتحق بالأزهر الشّريف، وقد تتلمذ على جلّة من علمائه مثل: محمود الخطّاب، وحسن البحيري، والإمام المطيعي، ثم عاد إلى أرض الوطن، واشتغل بالتّدريس والتّعليم إلى أن وافته المنيّة عام (1925م) بعد مرض أُصيب به، وله من العمر رحمة الله عليه (28) سنة. من أثاره: شموس الأعلام على عقائد ابن عاشر الحبر الهمام، شرح على قدسيّة الأخضريّ، شرح على كتاب البيوع من مختصر خليل، كتابٌ في الأخلاق.

ترجمته في: أعلام من المغرب العربي: (1/78-127).

[4] يُنظر: المصدر نفسه: (1/85).

الفصل الثّالث

في التّعريف بحاشية الإمام المطيعي (سُلَّم الوصول).

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: في سبب وضع هذه الحاشية.

المبحث الثّاني: الكتب التي اعتمد عليها المطيعي في هذه الحاشية.

المبحث الثّالث: الجديد الذي أضافه المطيعي من خلال حاشيته في المجال الأصولي، وأثر ذلك في الدّراسات الأصولية المعاصرة.

المبحث الرَّابع: معالم النَّقد الأصولي في حاشية الإمام المطيعي.

المبحث الأول:

في سبب وضع هذه الحاشية

لقد ذكر الإمام المطيعي رحمة الله عليه في مطلع حاشيته السّبب الذي جعله يضع هذه الحاشية النّفيسة على شرح الإمام الإسنوي؛ وهو أنّه لما قرّرت رئاسة المعاهد الدّينية بالأزهر الشَّريف تدريس كتاب (**منهاج الأصول**) للبيضاوي، مع شرحه النَّفيس للإسنوي: (**نهاية السُّول**)؛ طلب منه بعض أهل العلم وضع حاشية فيها من التّقييدات والتّحقيقات ما ينتفع به الطّلاب، فأجابه الإمام المطيعيّ لهذا الأمر، فوضع هذه الحاشية النّفيسة التي تشتمل على بدائع الفوائد، وفرائد القلائد ، الشّيء الذي ربما لا يمكن للباحث أن يجده في مصنّف آخر.

وعن سبب وضع هذه الحاشية يحدّثنا الإمام المطيعي فيقول: "**لما قررت رئاسة المناهج الدّينية تدريس منهاج الأصول للبيضاوي وشرحه للإسنوي بالمعاهد المذكورة؛ طلب منِّي بعض أفاضل أهل العلم أن أكتب على شرح الإسنوي المُسمَّى بـ(نهاية السُّول) على منهاج الأصول للعلامة القاضي البيضاوي تقييدات لطيفة، وتحقيقات شريفة، توضّح ما أُشكل على الطّلاب في هذا العصر من معانيه، وتشتمل على الجواب عمَّا استشكله على (المنهاج) ولم يُجب عنه فيه، مع بيان ما كان حقًّا من الاعتراض، بدون ميل عن الحقّ ولا إعراض، وغير ذلك مِمَّا تدعو إليه حاجة النّاظرين لإحقاق الحقّ وتمييز الصّواب من الخطأ، فأجبت طلبه، وشرعت أكتب ما يسّر الله لنا نقله من كلام المحقّقين من علماء هذا الفنّ المتقدّمين والمتأخّرين، وما فتح الله به على عبده المسكين، المتوسّل إليه بسيّد المرسلين، فجاءت وافية إن شاء الله تعالى بالمقصود، فهي وإن كانت قليلة المباني، لكنّها كثيرة المعاني، تُغني عن كثير من المطولات، ويستفيد منها المُبتدي، ولا يستغني عنها المنتهي، وأرجو من الله تعالى أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم،**

عائدةً على الطّلاّب بأكبر فائدة وأعظم نفع عميم، إنّه الجواد المحسن المنعام، وسمّيتها (سلم الوصول لشرح نهاية السول)"[1].

فالباعث الحقيقيُّ لكتابة هذه الحواشي النَّفيسة هو فتح ما أُغلق من شرح الإمام الإسنويِّ على المنهاج، وذلك تسهيلا لطلبة العلم الذين قُرِّر عليهم دراسة المنهاج مع شرحه، وتسليط الضَّوء على الباعث والدَّافع لكتابة الشَّيء يُساعد على فهم نية المؤلِّف وخلفيَّته من وراء التَّأليف، فليس الباعث للإمام المطيعي لتأليف ووضع هذه الحواشي هو مجرَّد الاستكثار من التَّواليف وإثقال الكتب والأسفار بالحواشي، بل الغرض من ذلك هو إفادة طالب علم الأصول وتذليل كلام أهل العلم له، وذلك عن طريق تقييد ما أطلق من كلامهم، وتوضيح ما أشكل منه أيضا، وكذا تحقيق المواضع التي يراها المؤلِّف تحتاج إلى ذلك، وتشتمل أيضا على إجابات على ما أشكل على المنهاج ولم يُجب عنه فيه، كما لم تخلُ هذه الحواشي العظيمة من ذكر الاعتراضات والانتقادات على صاحب المتن –وأن كانت قليلة– وكذا صاحب الشَّرح، وهي التي اخترنا دراستها موضوعا للرِّسالة.

[1] سُلّم الوصول للإمام المطيعيِّ، المطبوعة بهامش نهاية السُّول (1/3-4).

المبحث الثّاني:

الكتب التي اعتمد عليها المطيعي في هذه الحاشية

إنَّ الوقوف على المصادر والمراجع التي يستقي منها المؤلِّف تصنيفه وإبداعه ليُساعد على معرفة سعة الاطِّلاع التي يتحلَّى بها، كما أنَّ ذلك يُضفي على التَّأليف أصالة ومصداقيَّة أكثر، وخاصَّة في باب الحواشي والتَّقريرات، فإمامنا المطيعيُّ رحمه الله لم يكتب هذه الحواشي على هيئة الخواطر التي تعنُّ في بال صاحبها، بل هي تحقيقات دقيقة، وتقريرات علميَّة، احتاجت منه الرُّجوع إلى مصادر كثيرة، ومراجع عدَّة لتوثيق فوائده وعزوها إلى مضانِّها، ولهذا نرى الإمام المطيعي استقى ما ذكره في حاشيته النّفيسة هذه من كتب عديدة ذكرها ونصّ عليها في موضع عدَّة، ومن هذه الكتب ما يلي:

1) أحكام القرآن لإلكيا الهراسي[1].
2) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي.
3) البحر المحيط للزّركشي.
4) البدر السّاطع على جمع الجوامع للمؤلف.
5) البرهان للإمام الجويني.
6) التّحرير لابن الهمام.
7) التّلويح للسّعد التّفتزاني[2].

---

[1] هو علي بن محمد بن علي الطّبرستاني الشّافعي، عماد الدّين أبو الحسن المعروف بإلكيا الهراسي، شيخ الشّافعية ببغداد. ولد في ذي القعدة سنة (450هـ) وأخذ العلم عن مشايخ من أبرزهم: إمام الحرمين الجويني، وتتلمذ عليه جماعة منهم: أبو طاهر السِّلفي. كان فصيحا مليحا مهيبا، وكان محدّثا له عناية بأحاديث الأحكام، توفي في المحرم سنة (504هـ) من تصانيفه: أحكام القرآن الكريم، شفاء المسترشدين، نقض مفردات الإمام أحمد، وكتب في أصول الفقه.
ترجمته في: طبقات الشّافعية الكبرى (7/231-234). وفيات الأعيان (3/286-290). شذرات الذّهب (6/14-17).

[2] هو سعد الدّين مسعود (وقيل: محمود) بن عمر بن عبد الله، التّفتازاني الإمام العلاّمة، عالم النّحو والتّصريف، والمعاني، والبيان، والأصلين، والمنطق وغيرها. ولد سنة (712هـ) وأخذ العلم عن: القطب السّنباطي والعضد الإيجي، وتقدّم في الفنون، =

8) جمع الجوامع لتاج الدّين بن السّبكي.

9) حاشية الأبهري على شرح المختصر.

10) الحاصل لتاج الدّين الأرموي.

11) روح المعاني للآلوسي[1].

12) الشّامل لإمام الحرمين الجويني.

13) شرح الزركشي على جمع الجوامع.

14) شرح المحصول للأصبهاني[2].

15) شرح المحلّي على جمع الجوامع.

16) شرح مختصر ابن الحاجب للعضد الإيجي[3].

= واشتُهر ذكره، وطار صيته، وانتفع النّاس بتصانيفه، وكان في لسانه لكنة، توفي سنة (791هـ) وقيل (792هـ). من تصانيفه: شرح تلخيص المفتاح، شرح الرّسالة الشّمسية، شرح التّلويح، تهذيب الكلام وغيرها.

ترجمته في: بغية الوعاة: (285/2)، الدّرر الكامنة: (350/4)، شذرات الذّهب: (547/8).

[1] هو محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي، شهاب الدّين أبو الفضل وأبو الثّناء، المفسّر، المحدّث، الفقيه،الأديب، اللغوي، النّحوي. ولد ببغداد سنة (1217هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: عبد العزيز الشّوّاف، وأمين الحلّي، وعلي السّويدي، وعلاء الدّين الموصلي وغيرهم، وتقلّد الإفتاء ببغداد وعزل منه، وسافر إلى أماكن عدّة كالموصل، والأستانة، وماردين، وسيواس وغيرها، ثمّ عاد إلى بغداد وتوفي بها سنة (1270هـ)، من تصانيفه الكثيرة: روح المعاني، حاشية على شرح القطر، شرح سلّم العروج في المنطق، دقائق التّفسير وغيرها.

ترجمته في: هدية العارفين (418/2). الأعلام للزركلي (176/7-177). معجم المؤلفين (815/3-816).

[2] هو محمد بن محمود بن محمد بن عبّاد العجلي، شمس الدّين أبو عبد الله الأصبهاني، الشّيخ الإمام العالم الأصولي المتكلم. ولد بأصبهان سنة (616هـ) وأخذ العلم عن جماعة منهم: سراج الدّين الهرقلي، وتاج الدّين الآرموي، أثير الدّين الأبهري، وأخذ عنه جماعة، وقيل: إنّ ابن دقيق العيد كان يحضر دروسه، ولي القضاء في مصر وغيرها، وكانت له اليد الطّولى في أصول الفقه والخلاف والمنطق، توفي سنة (688هـ) وقيل (678هـ) من تصانيفه: شرح المحصول، كتاب الفوائد في العلوم الأربعة (الأصلين، والفقه، والخلاف)، غاية المطلب في المنطق.

ترجمته في: طبقات ابن السّبكي (100/8-103). طبقات الإسنوي (80/1-81). طبقات ابن قاضي شهبة (258/2-261). بغية الوعاة (240/1). شذرات الذّهب (710/7).

[3] هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفّار، قاضي قضاة الشّرق، العلاّمة عضد الدّين الإيجي الشّيرازي، ولد سنة (708هـ)، وطلب العلم عن جماعة منهم: الشّيخ زين الدّين الهنكي تلميذ البيضاوي، وتتلمذ على يديه جمع منهم: الشّمس الكرماني =

17) شرح المنهاج للسبكي.

18) المحصول للرازي.

19) مختصر ابن الحاجب.

20) المرشد لابن القشيري.

21) مسلم الثّبوت.

22) الملل والنّحل للشّهرستاني[1].

23) منهاج العقول للبدخشي.

= والضّياء العفيفي، والسّعد التّفتازاني، كان إماما في علوم عديدة، محققا، مدققا، توفي مسجونا سنة (753هـ) وقيل (756هـ). من تصانيفه: شرح المختصر الأصلي، الموقف، الجواهر، والفوائد الغياثية في المعاني والبيان.

ترجمته في: طبقات ابن السّبكي (45/10-78). طبقات الإسنوي (109/2). طبقات ابن قاضي شهبة (33/3). بغية الوعاة (75/2-76). الدرر الكامنة (322/2-323). شذرات الذّهب (298/8-299).

[1] هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشّهرستاني، الشّافعي المتكلّم، ولد سنة (467هـ) وأخذ العلم عن جماعة منهم: أبو المظفّر الخوافي، وأبو نصر ابن القشيري، وأبو القاسم الأنصاري وغيرهم، وأخذ عنه جماعة منه ابن السّمعاني، كان إماما مبرّزا، واعظا، فقيها، متكلّما، توفي في شعبان سنة (548هـ)، من آثاره: نهاية الإقدام في علم الكلام، والملل والنّحل، تلخيص الأقسام لمذاهب الأعلام.

ترجمته في: طبقات الشّافعية الكبرى (128/6-130). طبقات الإسنوي (22/2-23). طبقات ابن قاضي شهبة (366/1-368). شذرات الذّهب (246/6-247).

المبحث الثّالث

الجديد الذي أضافه المطيعي –من خلال حاشيته– وأثر ذلك في الدّراسات الأصولية المعاصرة

تعدُّ قضيّة التّجديد في علم أصول الفقه إحدى أكبر القضايا المطروحة في هذا العلم الشّريف في عصرنا الحاضر، حيثُ أُلّفت الكثير من الكتب والرّسائل الجامعيّة في هذا الموضوع، منها ما يُنادي بضرورة التّجديد في أصول الفقه، ومنهم من يُبيِّن خطر هذه الدّعوى، ومنهم من يُبيِّن شروط هذا التّجديد ومعالمه.

وإنّه ممّا لا يكاد يُماري فيه منصفٌ أنّ هناك عدّةَ عوامل وأسباب أدّت إلى عدم تطوُّر علم الأصول وجموده خلال ردحٍ من الزّمن، وقبل الخوض في مسألة الجديد المذكور في حاشية الإمام المطيعيّ، ارتأيتُ أن أذكر بعض العوامل التي أدّت إلى جمود هذا العلم الشَّريف، ثمّ بعد ذلك محاولة معرفة ما إذا كان المطيعيُّ رحمه الله تعالى في هذه الحاشية سائرا على نسق هذه العوامل، أو أنّه خالفها فكان مجدّدا في بعض مسائل علم الأصول ، ويُمكن تحديد هذه العوامل المؤدّية إلى هذا الجمود في النِّقاط التَّالية:[1]

1) القول بغلق باب الاجتهاد بعد منتصف القرن الرّابع، فهذا من أبرز العوامل التي أدّت إلى عدم تطوّر علم الأصول، واجترار كثير من مسائله.

[1] يُنظر في بيان هذه العوامل: التّجديد في الفكر الإسلامي للدّكتور: عدنان محمد أمامة (ص:149-150). معالم أصول الفقه لمحمد بن حسين الجيزاني (ص: 532-533). مقال للدّكتور: محمد خالد منصور، ضمن مجلّة جامعة الملك سعود للعلوم التّربويّة والدّراسات الإسلاميّة، عدد (19). (ص:543-544).

2) الإكثار من المباحث الكلاميّة، وما لا فائدة منه من القضايا الفرضيّة والمسائل الجدليّة، فهذا أيضا عاملٌ من العوامل التي أدّت إلى جمود علم الأصول، واستنزاف قوى هائلة، وطاقات عظيمة في أمور لا يترتّب عليها أيُّ عمل.

3) شيوع التقليد في المسائل الأصوليّة، ممّا أضعف ملكة الاجتهاد والتّطوير لمباحث أصول الفقه.

4) الاكتفاء بعمليّة التّنظير فقط في مسائل الأصول، دون إسقاط هذه القواعد والأصول على الفروع الفقهيّة، وعلى النّوازل الواقعة، وهذا ممّا أدّى إلى استقلال الأصول عن الفقه، وتميُّز الأصوليّين عن الفقهاء، حيثُ صار لكُلٍّ منهما منهجه الخاصُّ به، الأمر الذي أدّى إلى عدم تحقيق التّكامل بين عمل الفقيه وعمل الأصوليِّ، فأصبح عمل الأصوليِّ بعيدا عن تطبيق الفقيه، وصار تطبيق الفقيه بمعزل عن قواعد الأصول النّظريّة.

5) التّكرار والنّقل المفرط، فكثير من المسائل الأصوليّة المبثوثة في كتب الأئمّة مكرّرة ومعادة، حتّى أنّ المتصفّح لكثير من العبارات المذكورة في عناوين مختلفة يكاد يجزم أنّها هي نفسها.

فكلُّ هذه العوامل وغيرها أدّت إلى هذا الجمود وعدم التّطوّر في علم الأصول في نظر الكثير من الباحثين، ومن هنا برزت إلى الوجود هذه الفكرة؛ فكرة التجديد في أصول الفقه، والسّؤال الذي يطرح نفسه هاهنا هو: هل إمامنا المطيعيُّ في هذه الحاشية كان مقلّدا في طرحه للمسائل الأصولية؟ أم أنّ هناك ملامح للتّجديد بارزة في حاشيته هذه؟

إنّ المتتبّع لحاشية الإمام المطيعي هذه يجده فيها سائرا على نمط المتقدّمين في الطّابع العامِّ لها، حيثُ أنّ غالب مباحثاته في هذه الحاشية تتّسم بطابع المتقدّمين، ولكن هذا لا يعني أنّ الإمام المطيعيَّ جامدٌ في مطارحاته العلميّة، ولا يعني كذلك أنّه مُقلّد في مباحثه، بل على العكس من ذلك تماما، فعلامات التّجديد وسماته بارزةٌ في كثير من مناحي هذه الحاشية، ويُمكن عرض هذه المناحي في النّقاط التّالية:

1) أنّ الإمام المطيعي من الرّافضين لفكرة غلق باب الاجتهاد التي نادى بها الكثير من أئمّة الأصول، وهذا كما مرّ قبلُ أحدُ العوامل التي أدّت إلى جمود علم أصول الفقه، فالإمام المطيعيُّ رحمه الله من أشدّ المعارضين لهذه الفكرة رأسا، ولهذا نجده ينتقد الإمام الإسنويّ رحمه الله من خلال بعض حواشيه، حيثُ قال هذا الأخير بجواز غلق باب الاجتهاد، فردّ عليه الإمام المطيعي في هذا الأمر وأطال النّفس في ذلك.

2) من الملاحظ أيضا على المطيعيّ من خلال هذه الحاشية أنّه غير مقلّد لمذهب معيّن، وغير متعصِّب لاتّجاه واحد، صحيحٌ أنّه حنفيُّ المذهب، وللحنفيّة كما هو معلومٌ نمط معيّنٌ في أصول الفقه، لكنّ الإمام المطيعيَّ نجده في حاشيته هذه لا يكاد يتقيّدُ بمذهب معيّن، بل نراه مع الصّواب والحقّ الذي يراه كذلك، يدور معه حيثُ دار، وهذا الأمر يُعدُّ من أبرز العوامل التي تساعد على تطوير هذا العلم، وعدم تكرار مباحثه على وجه التّقليد فقط.

3) عمق الإمام المطيعيّ في تناوله للمباحث الأصوليّة، وعدم الاكتفاء بالسّطحيّة في الطّرح.

4) المزج بين التّنظير الأصولي، والتّفريع الفقهيّ، فالإمام المطيعيُّ رحمه الله يبدو من خلال حاشيته هذه أصوليّا بارعا، وهو كذلك فيها فقيه بامتياز، فهو يجمع بين التّنظير والتّأصيل، وبين التفريع والإسقاط، وهذا من أبرز العوامل التي تُؤدّي إلى حيويّة علم الأصول ومرونته.

5) الاستفادة من العلوم الأخرى من علوم الفلك وغيرها والتَّمثيل بها في بعض المسائل الأصوليَّة النَّظريَّة، كما نلاحظه في المطلب الثَّالث من المبحث المتعلِّق بتقسيم الألفاظ، حيثُ تطرّق المطيعيُّ إلى مسألة التَّمثيل لما لم تقع فيه الشَّركة من الألفاظ بالشَّمس، حيثُ ردَّ المطيعيُّ التَّمثيل بهذا اللفظ، مُبيِّنا أنَّ التَّمثيل به باعتبار ما كان عليه علماء الهيئة (الفلك) من اليونان، وقد تبعهم على ذلك علماء المسلمين، ولكن في هذا العصر تبيَّن أنَّ ثمَّة شموسا كثيرة في مجرَّات عدَّة، ثمَّ أحال على كتابه: (تنبيه العقول الإنسانيَّة إلى ما في آيات القرآن من العلوم الكونيَّة والعمرانيَّة)، وهذا في نظري تجديد في المطارحات الأصوليَّة.

6) الموسوعيّة في العلوم والمعارف، وتحقيق التّرابط بينها، فالإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى يبدو من خلال هذه الحاشية عالما موسوعيّا مُلمًّا بمختلف العلوم الإسلاميّة : من الفقه، والأصول، وأصول الدّين، واللغة، والمنطق وغيرها، فهو يربط بين هذه العلوم كُلِّها، وينسج فيما بينها بنسق بديع يدلُّ على اتّساع أُفُق الرّجل وعدم ضيق ومحدوديّة فكره، وهذا بخلاف كثير من المؤلّفين في علم الأصول؛ الذين يكتفون فقط بذكر المباحث الأصوليّة مجرّدة عن ربطها بالعلوم والفنون الأخرى، وهذا ممّا أدّى إلى عدم تطوّر علم الأصول، وإلى عدم التّعامل معه على أساس أنّه قوانين وضوابط عامّة صالحة للتّطبيق في فنون أخرى.

هذه السّمات التي ذكرتها ممّا تلمّسته في حاشية هذا الإمام الكبير –وغيرها كثير لم ألاحظها – تعدُّ سماتٍ تساهم في إضفاء طابع الجِدَّة على هذا العلم الشّريف، وقد اعتنى بها الإمام المطيعيُّ أيّما اعتناءٍ، ولو روعيت هذه السّمات في الدّراسات الأصوليّة المعاصرة؛ لكان لها أحسن الأثر على تطوّر علم الأصول وحيويّته.

المبحث الرَّابع

معالم النَّقد الأصولي في حاشية الإمام المطيعي

إنَّ للنَّقد مكانة عظيمة ومقاما جليلا في إثراء وخدمة العلوم وازدهارها، ولهذا لم تزل العلوم التي شهدت حركة نقديَّة كبيرة في تطوُّرٍ وازدهارٍ ومواكبةٍ للتطوُّرات المعاصرة التي تشهدها العلوم بمختلف أنواعها وشتَّى أضرابها، على غرار الحركة النَّقديَّة التي شهدتها العلوم والفنون الأدبيَّة، وكذا النَّقد في علم مصطلح الحديث، وغيرها من الفنون والعلوم التي ازدهرت الحركة النَّقديَّة فيها.

ويُعتبر النَّقد الأصولي من المصطلحات الجديدة في هذا الفنِّ، ولهذا لم يُعثر له على أثر في التراث الأصوليِّ القديم، وإنَّما بدأ هذا المصطلح يطفو على السَّطح في الآونة الأخيرة من قبل كثير من الباحثين في الدِّراسات الأصوليَّة، وذلك لإبراز البعد النَّقدي في الدَّرس الأصوليِّ، وسنحاول في هذا المبحث بإذن الله تسليط الضَّوء على معالم النَّقد في حاشية الإمام المطيعيِّ، وذلك بإظهار أهمِّ الدَّوافع النَّقديَّة لإمامنا المطيعيِّ في حاشيته، وقبل ذلك لا بُدَّ من التَّعريج على تعريف هذا المصطلح، وذلك عبر المطلبين التَّاليين:

المطلب الأوَّل: تعريف النَّقد الأصوليِّ.

لا شكَّ أنَّ مصطلح (النَّقد الأصوليِّ) مُركَّبٌ إضافيٌّ، وعليه فلا يتمُّ تصوُّر حقيقته إلا بعد تسليط الضَّوء على مفهوم مُركَّبيه اللذين يتكوَّن منهما، قبل أن يتمَّ تعريف المصطلح باعتبار المفهوم اللقبيِّ له، ولهذا فإنَّني أحاول في هذا المطلب ذكر تعريفٍ لهذا المصطلح باعتباره مركَّبا إضافيًّا، وكذا باعتباره علمًا لقبا على هذا المصطلح، وذلك في الفروع الآتية:

الفرع الأوَّل: تعريف النَّقد الأصولي باعتباره مُركَّبا إضافيًّا.

يُطلق النَّقد في لغة العرب ويراد به عدَّة معانٍ كثيرة تشترك في دلالتها على معان متقاربة، حيثُ يُطلق النَّقد في اللغة على إبراز الشَّيء وإظهاره، كما جاء في معجم المقاييس: **"النُّون والقاف والدَّال أصلٌ صحيح يدلُّ على إبراز شيء وبروزه، من ذلك: (النَّقَد في الحافر) وهو تقشُّره، (حافرٌ نقِدٌ) مُتقشِّرٌ، و(النَّقَدُ في الضِّرس) تَكَسُّرُه، وذلك بتكشُّف ليطِه عنه"**[1].

كما يُطلق أيضا على إدامة النَّظر وإمعانه في الشَّيء **"فتقول العرب: ما زال فلان ينقد الشَّيء: إذا لم يزل ينظُر إليه"** [2]، ويُطلق على المناقشة، يُقال: **"ناقدتُ فلانا، إذا ناقشته في الأمر"** [3]، كما يُطلق النَّقد والتِّنقاد أيضا على كشف الحال وتمييز الدَّراهم من حيثُ قيمتُها وجودتُها وإخراج الزَّيف منها[4]، ومنه قول الشَّاعر:

تنفي يداها الحصى في كُلِّ هاجرة نفي الدَّنانير تَنْقَادُ الصَّياريف[5] [البسيط].

وأمَّا بالنِّسبة للمفهوم الاصطلاحيِّ للنَّقد فهو لا يكاد يخرج ولا ينفكُّ عن أبعاده ومعانيه اللغويَّة، فالنَّقد في أوَّل خطواته عبارة عن إمعان النَّظر وإدامته في الشَّيء، وذلك بقصد تمييزه وإبرازه وكشف حاله وجودته وقيمته، وينتهي ذلك بالتَّحقيق والمناقشة فيه لبيان صحَّته ومتانته، وعلى هذا فإنَّ المعنى الاصطلاحيِّ للنَّقد لا يخرج عن هذه المعاني المذكورة في الدِّلالة اللغويَّة، وإن كان في حقيقة الأمر لا يمكن تعريف النّقد من النَّاحية الاصطلاحية بغضِّ النَّظر عن المجال والفنِّ الذي يُستعمل فيه، فالدِّلالة

---

(1) معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا: (467/5).

(2) المصدر نفسه: (468/5).

(3) لسان العرب، لمحمد بن مكرَّم بن علي بن منظور: (254/14).

(4) يُنظر: معجم المقاييس: (467/5)، ولسان العرب: (254/14).

(5) نُسب هذا البيت لسيبويه كما في لسان العرب: (254/14)، ولكنَّه في كتاب سيبويه: (28/1) منسوب للفرزدق ولم أقف عليه في ديوانه.

ومعنى البيت: أنَّه يصف سرعة النَّاقة في سير الهواجر واشتداد الحرِّ، فكأنَّها لشدَّة وقعها في الحصى تنفيانه فيقرع بعضُه بعضا ويُسمع له صليل كالدَّنانير إذا انتقدها الصَّيرفيُّ ليعرف رديئها من جيِّدها.

الاصطلاحيَّة للنَّقد تُستصحب فيها التخصُّصات والميادين التي يُستعمل فيها، ولهذا فهو عند المحدِّثين عبارة عن تمييز الأحاديث الصَّحيحة من السَّقيمة، وبيان عللها، والحكم على رواتها تجريحا أو تعديلا، بألفاظ مخصوصة ذات دلائل معلومة عند أهل الفنِّ [1]، وهو عند الأدباء عبارة عن تمييز وتخليص جيِّد الكلام من رديئه، وقد استُعمل النَّقد الأدبيُّ بداية في مجال الشِّعر، ثُمَّ اتَّسع مفهومه ليشمل دراسة باقي الأجناس الإبداعيَّة الأدبيَّة الأخرى، من نثر ورواية ومسرح وغيرها[2].

الفرع الثَّاني: تعريف النَّقد الأصوليِّ باعتباره علَمًا لقبا.

إنَّ مصطلح النَّقد الأصولي لم يوجد له استعمالٌ في التُّراث الأصوليِّ القديم على الرَّغم من وجود مضمونه وفحواه في الدِّراسات الأصوليَّة القديمة، ذلك أنَّ المواضيع المعرفيَّة دائما ما تسبق الاصطلاحات، حيثُ إنَّ الاصطلاح يأتي متأخِّرا عن المضمون والمعنى، ولهذا لا غرو في عدم ظَفَرِ الباحث بتعريف لمصطلح النَّقد الأصولي في الدِّراسات الأصوليَّة القديمة، ولهذا حاول بعض الباحثين صياغة تعريف اصطلاحيٍّ للنَّقد الأصوليِّ في قالب اصطلاحيٍّ دقيق يدلُّ على الفحوى والمراد، وأحسن ما وقفت عليه من التَّعاريف للنَّقد الأصوليِّ هو: **"مجموع الأسُس العلميَّة، والطُّرق الاستدلاليَّة المُعتمدة في دراسة المباحث الأصوليَّة، وكذا المسالك المنهجيَّة المستثمرة في تحقيق الآراء الأصوليَّة وتقويمها، وفق أساليب علميَّة وتصوُّر واضح للموضوع"** [3] وعُرِّف أيضا بتعريف قريب منه وهو أنَّ النَّقد الأصوليَّ عبارة عن: **"تحقيق النَّظر في قواعد الاستنباط، وسائر المباحث الأصوليَّة، لبيان القطعيِّ من الظَّنِّيِّ فيها، مع دراسة الآراء الأصوليَّة ومناقشتها وتقويمها؛ لتمييز صوابها من خطئها"**[4].

---

[1] يُنظر: منهج النَّقد عند المحدِّثين نشأته وتاريخه، للدكتور محمد مصطفى الأعظمي: (ص:5)، وأصول منهج النَّقد عند المحدِّثين، للدكتور عصام أحمد البشير: (ص:7)، ودراسات في منهج النَّقد عند المحدَّثين، للدكتور محمد علي قاسم العمري: (ص:8).

[2] نظرية النَّقد الأصولي، دراسة في منهج النَّقد عند الإمام الشَّاطبي، للدكتور الحسَّان شهيد: (ص:51).

[3] المصدر نفسه: (ص:64).

[4] المصدر نفسه: (ص:61).

المطلب الثَّاني: الدَّوافع النَّقديَّة للمُطيعيِّ في حاشيته.

من الأمور التي ينبغي على الباحث الوقوف عليها في ما يتعلَّقُ بالنَّقد عموما، وفي الدَّرس الأصوليِّ على وجه التَّحديد هو معرفة أهمِّ البواعث والدَّوافع التي تحمل النَّاقد على توجيه نقده، فمعرفة هذا الأمر يُسهِّلُ على الباحث فهم الخلفيَّة المعرفيَّة التي تبعث على النَّقد، وبالتَّالي معرفة مدى أصالة النَّاقد في نقده من عدمها، وخاصَّة في باب علم أصول الفقه، وباستقراء بعض الباحثين؛ فإنَّ بواعث النَّقد في أصول الفقه ترجع إلى أسباب أربعة وهي [1]: بواعث ذاتيَّة، بواعث عقديَّة، بواعث أصوليَّة، وبواعث فقهيَّة، وهذا الأمر ينطبق على إمامنا المطيعيِّ رحمه الله، حيثُ إنَّ المستقرئ لحاشيته يجد أنَّ الباعث على ذكر انتقاداته فيها لا يخرج عن هذه الأمور الأربعة، وفي هذا المطلب نحاول بيان هذه البواعث الأربعة في حاشية المطيعي كما يلي:

الفرع الأوَّل: البواعث الذّاتيَّة:

من أبرز البواعث التي تحمل على النَّقد في باب أصول الفقه هي شخصيَّة الأصوليِّ النَّاقد الذي تتشوَّف إلى التَّحقيق والنَّظر في المسائل الأصوليَّة، وذلك ليس بسبب خلافات فقهيَّة مذهبيَّة، أو نزاعات عقديَّة مرجعيَّة، كما سيأتي في الأسباب الآتي ذكرها، وإنَّما الباعث هنا هو التَّكوين الشَّخصي والنَّفسي الذي بُني عليه تفكير الأصوليِّ النَّاقد، والذي صُقل بعوامل ومؤثِّرات عديدة، وهذا الذي ينطبق على إمامنا الشَّيخ المطيعيِّ رحمه الله، فقد وصفه من ترجه وعاصره أنَّه ذو شخصيَّة علميَّة فذّة، وأنَّه شديد التَّمسُّك بالحقِّ، وأنَّه حلَّال المشكلات وموضح المعضلات، كما أنَّ المطالع لكلامه ومطارحاته يتلمَّسُ فيها نَفَس الرَّعيل الأوَّل في التَّحقيق والتَّدقيق، ولهذا نجده في حواشيه على شرح الإمام الإسنويِّ لا يعرض الآراء لأصحابها مجرَّد عرض دون تمحيص، بل يبدو جليًّا من خلال حواشيه أنَّه ناقد بصير، يُحلِّل، وينقد، ويغربل، ويُرجِّح من الأقوال والآراء ما يراه صوابا دون تعصُّب

---

[1] يُنظر في بيان بواعث النَّقد: نظريَّة النَّقد الأصولي النَّقد الأصولي لحسَّان الشَّهيد: (ص:169) فما بعدها، ولي في هذا الموضوع –أعني: نظريَّة النَّقد الأصولي– مقال بعنوان: (نظريَّة النَّقد عن الأصوليِّين) منشور بمجلَّة المعيار، المجلَّد:24، العدد: 52، السَّنة: 2020، تاريخ النَّشر: 2020/09/15.

ولا تقليد لأحد، ولهذا نجده في غالب انتقاداته للإسنويُّ أصيل في ذلك، وليس مجرَّد ناقل عن غيره، بل يردُّ ما يراه خلاف الصَّواب بناء على الكمِّ المعرفيِّ الذي يتمتَّع به رحمه الله.

الفرع الثَّاني: البواعث العقديَّة (مرجعيَّة النَّقد الأصولي):

ممَّا لا شكَّ فيه لدى المشتغلين بهذا العلم الشَّريف أنَّ هناك تداخلا معرفيًّا بين علم الأصول وعلم الكلام أو علم العقائد، وذلك منذ البدايات الأولى لعلم أصول الفقه، وهذا الذي جعل كثيرا من المباحث الأصوليَّة اصطبغت بالصِّبغة الكلاميَّة العقائديَّة، وقد كان لذلك الأثر البالغ في توجيه الدِّراسات الأصوليَّة المختلفة، ولهذا قال الإمام علاء الدِّين السَّمرقنديُّ الحنفيُّ: **"اعلم أنَّ علم أصول الفقه والأحكام فرعٌ لعلم أصول الكلام، والفرع ما تفرَّع من أصله، وما لم يتفرَّع منه فليس من نسله، فكان من الضَّرورة أن يقع التَّصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنِّف الكتاب"**[1]، فهذا نقل من هذا الإمام يُوضِّح فيه أنَّ الخلفيَّات العقديَّة لها كُلُّ الأثر في توجيه الدَّرس الأصوليِّ من قبل الأصوليِّين، ومن هنا أمكن لنا القول إنَّ أغلب البواعث والدَّوافع التي حرَّكت الرَّغبة النَّقديَّة في كثير من المباحث الأصوليَّة كانت بواعث ودوافع إيديولوجيَّة كلاميَّة، ولهذا كثرت النُّقود والرُّدود في المباحث الأصوليَّة بين الفرق الكلاميَّة، وهذا ما ينطبق أيضا على الإمام المطيعيِّ رحمه الله، حيثُ إنَّه كما يبدو في كثير من الموضع من حواشيه أنَّه ماتريديُّ العقيدة، شأنه شأن أغلبيَّة السَّادة الحنفيَّة، والإمام الإسنويُّ أشعريُّ المشرب، ولهذا أحيانا ما نجد آراء الرَّجلين تختلف بسبب هذه الخلفيَّة العقديَّة، ومن أبرز الأمثلة التي يُمكن أن تُضرب لتوضيح هذا الباب: ما يتعلَّق بتفسير كلام الباري جلَّ وعلا، حيث إنَّ الإمام الإسنويَّ يرى أنَّ الكلام حقيقة هو الكلام النَّفسيِّ، فخالفه المطيعيُّ مُبيِّنا أنَّ الحقَّ أنَّهما مُتّحدان ذاتًا وماهيةً، فالكلام النَّفسيُّ هو عينه الكلام اللسانيُّ ذاتا وماهيّة، وكلُّ ما يترتَّب على هذه المسألة الكلاميَّة من خلاف بين المطيعيِّ والإسنويِّ من مباحث

[1] ميزان الأصول في نتائج العقول (المختصر) لمحمد بن أحمد السَّمرقنديُّ: (ص:1-2).

الأمر والنَّهي وغيرها؛ فمرجع الخلاف بينهما هو هذه المسألة العقديَّة النَّظريَّة، وعلى هذا فيُمكن تصنيف هذا الباب من أبرز البواعث في النَّقد الأصوليِّ الذي يصدر عن إمامنا المطيعي رحمه الله.

الفرع الثَّالث: البواعث الأصوليَّة (منهجيَّة النَّقد الأصولي):

من الدَّوافع التي تبعث على النَّقد في باب أصول الفقه هو الخلاف في التَّأصيل والتَّنظير الأصوليِّ من قبل المدارس الأصوليَّة المعروفة، فكما هو معلوم أنَّ لمدرستي الأصول الشَّهيرتين –وهما: مدرسة الحنفيَّة ومدرسة الفقهاء– مناهج مختلفة في عمليَّة التَّنظير الأصوليِّ، وهذا الاختلاف انعكس بوضوح على الأصول والفروع، ومن المعلوم أنَّ كثيرا من أهل الأصول يُقعِّدون ويُنظِّرون من القواعد الأصوليَّة ما يتماشى وفروعَ مذهبهم الفقهيَّة التي أُثرت عن أئمَّة مذهبهم، ولهذا أيُّ تأصيل أو تقعيد في أبواب أصول الفقه يتعارض مع الفروع الفقهيَّة للمذهب المعيَّن؛ فإنَّ أرباب ذلك المذهب يُسلِّطون سهام النَّقد على ذلكم التَّقعيد والتَّنظير، وإذا استصحبنا كون الإمام المطيعيِّ حنفيًّا، والإمام الإسنويِّ شافعيّا؛ فإنَّنا نجد أنَّ الباعث لكثير من مواطن النَّقد ومواضعه من قبل المطيعيِّ هو الخلاف مع الشَّافعيَّة في كثير من القواعد الأصوليَّة.

الفرع الرَّابع: البواعث الفقهيَّة (مذهبيَّة النَّقد الأصولي):

من أجلِّ وأبرز الدَّوافع أيضا التي تعدُّ محرِّكا للآلة النَّقديَّة في الدِّراسات الأصوليَّة هي تلك الخلفيَّة الفقهيَّة المذهبيَّة، حيثُ إنَّ الاختلاف المنهجيَّ بين الأصوليّين في المذهبيَّة الفقهيَّة يُؤثِّر تأثيرا مباشرا على الاختيارات الأصوليَّة في شتَّى الأبواب والفصول، فالبعد الفقهيُّ المذهبيُّ يُسجِّلُ حضوره بقُوَّة في عمليَّة التَّنظير وكذا النَّقد الأصوليَّين، وهذا أيضا ما نراه جليًّا في انتقادات الإمام المطيعيِّ رحمه الله، حيثُ إنَّنا نجد في نقوده وردوده على الإمام الإسنويِّ حضور البعد الفقهي بقوَّة، ولا غرابة في هذا لأنَّ المطيعيَّ حنفيٌّ والإسنويَّ شافعيٌّ، ولهذا نجد كثيرا من مواضع النَّقد مرجعها إلى الخلاف الفقهيِّ بين المدرستين.

الباب الثَّاني

انتقاداتُ المطيعيِّ في حاشيته على شرح الإسنويِّ -قسم الكتاب-

وفيه خمسة فصول وهي:

الفصل الأوَّل في اللغات.

الفصل الثَّاني في الأوامر والنّواهي.

الفصل الثَّالث في العموم والخصوص.

الفصل الرَّابع في المجمل والمبيّن.

الفصل الخامس في النّاسخ والمنسوخ.

الفصـــل الأوّل

في اللغـــــــات

وفيه مباحث سبعة:

1) **المبحث الأول**: في الوضع.

2) **المبحث الثّاني**: في تقسيم الألفاظ.

3) **المبحث الثّالث**: في الاشتقاق.

4) **المبحث الرّابع**: في التّرادف.

5) **المبحث الخامس**: في الاشتراك.

6) **المبحث السّادس**: في الحقيقة والمجاز.

7) **المبحث السَّابع**: في كيفية الاستدلال بالألفاظ.

المبحث الأوّل

فـي الوضـــــع

وفيه مطلبان اثنان:

1) **المطلب الأوّل**: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في كون اللفظ أعمَّ من الكتابة أم لا؟

2) **المطلب الثّاني**: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في الغرض من وضع الّلفظ المفرد هل هو إفادة معناه المفرد أم هو إفادة المعاني المركّبة؟

المطـــــلب الأوّل:

الاعتراض الأوّل ومناقشته: في كون اللّفظِ أعمَّ من الكتابة أم لا.

أوّلا) الفرع الأوّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره.

لما ذكر الإمام البيضاويُّ رحمه الله تعالى في مطلع الفصل الأوّل المتعلّق بالوضع أنّ اللفظ أفيَدُ من الإشارة والمثال[1]، وذلك لعمومه ويُسره؛ بيّن الإمام الإسنويُّ أن الكتابة لا يمكن أن تُدرج في قول المصنّف (والمثال) فقال: "**واعلم أنّ الكتابة من جملة الطّرق أيضا، ولا يصحُّ أن يُريدها المصنّف بقوله: (والمثال) لأنّ تعليله بالعموم يُبطله، لأنّ كلّ ما صحّ التّعبير عنه أمكن كتابته فلا يكون اللفظ أعمّ منها، فاعرف ذلك**"[2].

فالإمام الإسنويُّ في هذا الكلام يريد أن يُوضّح – معترضا– أنّ الكتابة هي أيضا من طرق البيان والإفصاح عن مكنونات الأذهان والتّصوُّرات مثلها مثل اللفظ والتّعبير تماما، وبناء على هذا فلا يصحُّ إدراج الكتابة ضمن المثال الذي ذكر البيضاويُّ أنّ اللفظ أعمّ منه، فالكتابة عند الإمام الإسنوي ليست أخصّ من اللفظ، بل هي طريقٌ من طرق البيان والإفصاح، مثلها مثل الألفاظ تماما، ولا يصحُّ جعل اللفظ أعمّ منها، وحجّة الإسنويّ في رأيه هذا: أنّ كلّ ما صحّ التّعبير عنه أمكن كتابته، وعليه فلا يصحُّ أن يُجعل أحدهما أعم أو أخصّ من الآخر، وهذا الرّأي الذي جنح إليه الإسنويُّ لم يعجب الإمام المطيعي ولم يُوافقه عليه.

---

[1] المقصود بالإشارة: ما يُشار به تعبيرا عن معانٍ في النّفس، وذلك كتحريك اليد والحاجب. وأمّا المثال: فهو الجرم والشكل الموضوع على شكل الشيء ليكون دالا عليه، وهو يتأتّى في الأمور المحسوسة دون الأمور المعنويّة. يُنظر: نهاية السّول في شرح منهاج الأصول للإسنويّ (14/2). معجم مصطلحات أصول الفقه، لقطب مصطفى سانو (ص:65)، (ص:385).

[2] نهاية السّول في شرح منهاج الأصول (15/2-16).

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ:

لقد اعترض الإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى على الإمام الإسنويّ في رأيه هذا الذي جنح إليه، مُبَيِّنًا رحمه الله أنَّ اللَّفظ أعمُّ من الكتابة من نواح عديدة، الأولى: من حيثُ العمومُ؛ وذلك أن الإفصاح عن مكنونات الضّمائر والأنفس عن طريق الألفاظ والعبارات يتأتى لجميع البشر أجمع، إذ هي الوسيلة الفطرية لتواصل البشر مع بعضهم البعض، وهذا بخلاف الكتابة التي يُتقنها البعض وتخفى على الكثيرين، وهذا يدل على أنّ اللفظ أفيد من الكتابة لعموم الأول على الأخير، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى فإنّ اللفظ أيسر وأسهل في الاستعمال من الكتابة، ولهذا فإنّ الإنسان في أولى مراحل حياته أول ما يستعمله في التواصل مع محيطه الذي يحيط به هو الألفاظ والعبارات لا الكتابة والخط، فاللفظ أسبق من الكتابة من حيث الوجودُ، ومن ناحية ثالثة من حيثُ السهولةُ واليُسرُ، فالنطق بالألفاظ والعبارات أيسر وأسهل من كتابة الحروف والكلمات، وذلك أنّ الحروف عبارة عن أصوات تنبعث من مخارجها يحملها الهواء المارّ على تلك المخارج إلى آذان السّامعين، وهذا الهواء هو نفسٌ ضروريٌّ، وهو أمر طبيعيٌّ، وما وافق الطّبيعة أسهل وأيسر من غيره، فلهذه الحيثيات الثّلاث لم يُوافق المطيعيُّ الإسنوي في اعتباره التماثل والتساوي بين اللفظ والكتابة، وفي هذا يقول الإمام المطيعيّ: "**أقول: إن اللفظ أعمّ وجودا من الكتابة، فإنّ الأمم الأميّة كالأمم العربيّة إنّما تقدر على التّعبير بالألفاظ دون الكتابة التي هي صور ونقوش ومثال للحروف اللفظيّة الدّالّة على ما يدلّ عليه الكلام النّفسيّ، فقول الإسنويّ: (لأنّ كلّ ما صحّ التّعبير عنه أمكن كتابته فلا يكون اللفظ أعمّ منها...) غيرُ مسلّم، بل إنّما يُمكن ذلك إذا كان يُحسن الكتابة، وكثير من الأمم خصوصا العربيّة لا يُحسنها، كما أنّها لا تحسن القراءة، فكان اللفظ أعمّ منها وجودا بلا شبهة، على أنّ الصّغار يتعلّمون الكلام اللفظيّ قبل أن يتعلّموا الكتابة، وهم محتاجون لتعريف الغير ما في أنفسهم وهم في حال الصّغر؛ إنّما يُعبّرون عن ذلك بالعبارات اللفظيّة التي تعلّموها ويتعلّمونها من الوسط الذي يتربّون فيه، فكيف لا يكون اللفظ أعمّ من الإشارة والمثال الذي منه الكتابة كما يقول المصنّف؟!... على أنّ المصنّف علل اختيار الألفاظ لتعريف الإنسان**

ما في ضميره لغيره بأمرين: كون الألفاظ أكثر فائدة، وكونها أيسر، وعلّل كونها أيسر بأنّ الحروف كيفيّات أي أصوات متقطّعة بمخارجها يحملها الهواء المارّ على تلك المخارج الذي هو النّفَس الضّروريّ وتعرض له، والنّفَس الضّروريُّ أمر طبيعيٌّ فهو موافقٌ له، وما يُوافق الطّبيعيّ أسهل وأيسر من غيره"[1].

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة:

لقد خلق الله تعالى الإنسان وجعله غير مستقلٍّ بمصالح معاشه، بل جعله محتاجا إلى الآخرين من نوعه لتحقيق المنافع ودفع المضارّ، وكما هو معلوم أنّ هذا التّعاون لا يُمكن أن يتحقّق من غير تفاهم وتواصل، وذلك التّواصلُ لا يتحقّقُ دون لغة وألفاظ يتواصلُ النّاسُ بها.

كما أنّه لاشك أنّ اللفظ والكلمة هي أَفْيَدُ طريقةٍ ووسيلة للإفصاح عن مكنونات الضّمائر والأفئدة، أفضل من الإشارة كحركة اليد، والحاجب، وعقد الأصابع، وأفضل من المثال؛ وهو الجِرْمُ والشَّكل الذي يوضح معنى من المعاني، فممّا لا شكّ فيه أنّ اللفظ أفيد هذه الثّلاثة، وذلك لعموم اللفظ جميعَ المعاني؛ إذ اللفظ يُعبّر به عن الشاهد والغائب، والموجود والمعدوم، والمحسوس والمعقول، وأمّا الإشارة والمثال فلا يُمكن أن يُعبّر بهما عن كلّ هذه الأمور، حيث لا يُمكن أن يُشار إلى الغائب والمعقول والمعدوم، كما أنّه ليس لكل شيء مثال وشكل يُعبّر به، وهذا هو الذي أراده الإمام البيضاويُّ بقوله: **"وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال لعمومه"**[2]، أي لعموم اللفظ وشموله للأمور المشاهدة والغائبة، وكذا الموجودة والمعدومة، والمعقولة والمحسوسة، وهذا بخلاف المثال والإشارة فلا يشملان هذه الأمور كلّها، فكان اللفظ أفيد منهما، وهذا الأمر الذي ذكره البيضاويُّ يكاد أهل الأصول قاطبة يُجمعون عليه.

---

[1] سُلَّم الوصول: (2/15-16).

[2] المصدر نفسه:(2/11).

لكن الأمر الذي حصل فيه النقاش بين شارح البيضاويّ والإمام المطيعيّ هو في جعل الكتابة طريقة من طرق البيان مثلها مثل اللفظ، تستوعب وتشمل ما يشمله اللفظ من المعاني، أم هي من قبيل المثال والشكل الذي لا يستوعب تلك المعاني كلّها؟! فالإمام الإسنويّ رحمه الله يرى أن الكتابة طريقة من طرق البيان مثلها مثل اللفظ تماما، لها عموم اللفظ وشموله، وعلى هذا فلا يصحّ جعل الكتابة من قبيل المثال، إذ أنّ تعليل المصنّف كون اللفظ أفيد من المثال بالعموم يردّه، فالكتابة أيضا تعم وتشمل ما يعمّه اللفظ وما يشمله، فكلّ ما صح التّلفّظ به صحت كتابته، لكن الإمام المطيعيّ رحمه الله اعترض على الإسنويّ في رأيه هذا مُبيِّنا رحمه الله أنّ التّسوية بين اللفظ والكتابة خطأ وبُعدٌ عن الصّواب، بل اللفظ أفيد من الكتابة من ناحيتين:

-الأولى: من حيث العموم، فاللفظ أعمّ من الكتابة؛ إذ أنّ التلفّظ بالكلمات يتأتى لجميع البشر، إذ الكلام هو الوسيلة الفطرية للتواصل، والتي يستعملها الإنسان في أولى مراحل حياته، بخلاف الكتابة التي لا يستطيعها الكثير من النّاس وخاصة في الأمم الأميّة، فكان اللفظ أعمّ من الكتابة.

-الثّانية: من حيثُ اليُسر والسّهولة، حيث أن النّطق بالألفاظ والكلمات أيسر وأسهل من كتابة الكلمات وخطّها، ذلك أنّ الحروف والكلمات عبارة عن أصوات يحملها الهواء الخارج من الجوف فتمر على المخارج فتصل إلى الأسماع فيحصل المراد، وهذا أمر طبيعيٌّ ضروريٌّ يحصل للمرء دون كُلفة أو مشقّة، بخلاف الكتابة التي فيها مشقّة وصعوبة، وهذا أمر لا يُخالف فيه عاقل.

فمن هذين النّاحيتين اعتبر الإمام المطيعيُّ أنّ اللفظ أفيد من الكتابة، ولهذا فالصّواب أن تُجعل الكتابة من قبيل المثال الذي ذكر الإمام البيضاويُّ أنّ اللفظ أعمّ منه.

وبعد هذا العرض لوجهتي نظر الإمامين الإسنويّ والمطيعيُّ يُمكن لي أن أقول: إنّ الإمام المطيعيّ مصيب في اعتراضه على الإسنويّ من ناحية، ومخطئٌ من ناحية أخرى، وبيان ذلك كالآتي:

فمن ناحية السّهولة واليُسر فالإمام المطيعيُّ مصيب في ذلك، فلا شكّ أنّ التّلفُّظ بالكلمات والعبارات أيسر بكثير وكثير من كتابتها، وهذا أمر واضحٌ لدى الجميع، فمن هذه الناحية فاللفظ أفيد من الكتابة، وعليه جاز لنا جعل الكتابة من قبيل المثال الذي ذكر البيضاويُّ أنّ اللفظ أفيد منه.

وأمّا من ناحية العموم؛ فالذي يظهر لي أنّ الصّواب مع الإمام الإسنويّ، فحقيقةً كلُّ ما صحّ التّعبير عنه بالألفاظ أمكن كتابته [1]، فلا يصحّ جعل أحدهما أعمّ من الآخر، وأمّا ما ذهب إليه المطيعي من كون التّلفظ بالكلمات يتسنى لجميع البشر بخلاف الكتابة، فهذا التّعليل والله أعلم خارج عن محل النّقاش، إذ العموم الذي يتكلّم عنه الإسنويُّ، وقبله البيضاويّ المراد به العموم في المعاني لا العموم في الأفراد، فمعنى قول البيضاوي أنّ اللفظ أعم من المثال: أنّ المعاني التي يُمكن أن يُعبّر عنها باللفظ أكثر من المعاني التي يُعبّر عنها عن طريق المثال والأشكال كما مرّ معنا، وعليه فلا يُمكن جعل الكتابة على هذا الأساس من قبيل المثال، فما أمكن التّعبير عنه من المعاني باللفظ أمكن التّعبير عنه أيضا بالكتابة ولا إشكال، فهذا هو العموم المراد من كلام أهل الأصول في هذه المسألة، وأمّا ما ذهب إليه المطيعيُّ من حمل العموم على العموم في الأفراد، فبالإضافة إلى كونه غير مراد من كلام الأصوليّين؛ فإنّه غير مسلّم أيضا ويُمكن أن يُناقش، فما ذهب إليه المطيعيّ من أنّ جميع البشر يتواصلون عن طريق الألفاظ والكلمات منذ المراحل المبكّرة من حياتهم، بخلاف الكتابة التي يُتقنها فئة من الناس دون البقيّة، فيقال: إن كلّ إنسان مُستطيع للكتابة بالقوّة وإن لم يكن مستطيعا لها بالفعل، وهذا لجميع أفراد العالم، فتحقَّقَ العُمُومُ من هذه الناحية، ولهذا فالذي يظهر أن المطيعي أخطأ في اعتراضه على الإسنويّ في هذه الناحية، ولهذا فالصّواب أن يقال أنّ اللفظ أفيد من الكتابة من ناحية السّهولة واليُسر، إذ الألفاظ والكلمات نطقها والتّلفّظ بها أيسر من كتابتها، وأمّا من ناحية العموم

---

[1] أقول: ولا أدلّ على ذلك ممّا يحصل في عصرنا هذا من مختلف أجهزة التواصل بين البشر، كالهواتف والحواسيب والبريد الإلكتروني وغيرها، ففي كلّ هذه الوسائل العصرية الناس فيها يتواصلون عن طريق الكتابة ولا إشكال، و ما من معنى من معاني النفس إلا وكما أمكن التّعبير عنه بالألفاظ والعبارات، فإنّه يمكن التّعبير عن تلك المعاني نفسها بالكتابة ولا الفرق، لكن يبقى معنى فقط مسألة اليُسر والسهولة، فلا شك أنّ استعمال هذه الوسائل في الكلام أيسر من استعمالها في الكتابة، وهذا أمر معلوم لدى الجميع.

فما جاز التّعبير عنه من المعاني باللفظ أمكن كتابته ولا فرق، وأمّا ما ذكره المطيعي من عموم الألفاظ للأفراد دون الكتابة فهو غير مراد من كلام أهل الأصول، ولهذا نجد شرّاح البيضاوي الذين أرادوا توضيح كون اللفظ أَفْيَدَ من الكتابة بيّنوا ذلك من ناحية اليّسر والسّهولة لا من ناحية العموم، يقول الإمام البدخشيّ رحمه الله: "...**وبخلاف المثال لأنّه يتعذّر أو يتعسّر أن يحصل لكلّ شيء مثال يُطابقه، لأنّ الأمثلة المجسّمة لا تفي بالمعدومات والمفارقات والمخطّطة، وإن فُرض وفاؤها ففيها كلفة**"[1]، وقال الإمام الجزريّ أيضا: "**والتّعريف إمّا بالأفعال كالإشارات وعقد الأصابع، أو بالكتابة وجعله أشكالا وأمثلة للمعاني أو النُّصُب، أو بالألفاظ، وكان من المعاني ما لا يُشار إليه فلا يُحصّله عقد الأصابع، وكان في الكتابة من المحاولة المتعبة، وبقائها بعد انقضاء الحاجة، والمراد خلافه**"[2].

فهذه النّصوص من هؤلاء الأئمّة تدلّ على التّفريق بين اللفظ والكتابة من ناحية اليُسر والبساطة فقط، وأمّا من ناحية العموم فلا، إذ يُمكن لشخص أن يتواصل مع الناس عن طريق الكتابة فقط، وكلّ ما أراد التلفظ به عبّر عنه خطّا وكتابة ولا فرق، ولكن لا يخفى على أحد ما في هذا الأمر من المشقّة والوعورة، وبناء على هذا فلا يصح جعل الكتابة من قبيل المثال من حيثُ العموم، بل الصّواب أن الكتابة قسيم للمثال في البيان عن المعاني وليست قسما منها، وأمّا من ناحية اليُسر والسهولة فيُمكن جعلها منها، فالذي يظهر أنّ اللفظ أفيد من الكتابة باعتبار السهولة واليّسر لا باعتبار العموم والعلم عند الله.

---

[1] منهاج العقول لمحمد بن الحسن البدخشي (164/1).

[2] معراج المنهاج لمحمد بن يوسف الجزريّ (154/1).

المطلـــب الثـــاني:

الاعتراض الثّاني ومناقشته: في الغرض من وضع اللّفظ المفرد هل هو إفادة معناه المفرد أم هو إفادة المعاني المركّبة؟

أولا) الفرع الأوّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره:

يقول الإمام الإسنويّ رحمه الله تعالى: **"وقوله (ليفيد النّسب) شرع يتكلّم في فائدة الوضع، وهو الرّابع من الأقسام، واللام متعلّقة بقوله قبله (وُضع)، وحاصله: أنّ اللفظ وضع لإفادة النّسب بين المفردات كالفاعليّة والمفعوليّة وغيرها، ولإفادة معاني المركبّات من قيام أو قعود، فلفظ (زيد) مثلا وضع ليستفاد به الإخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره، وليس الغرض من الوضع أن يُستفاد بالألفاظ معانيها المفردة، أي تصوّر تلك المعاني لأنّه يلزم الدّور** [1]**، وذلك لأنّ إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسمّيات، والعلم بكونها موضوعة لتلك المسمّيات يتوقّف على العلم بتلك المسمّيات، فيكون العلم بالمعاني متقدّما على العلم بالوضع، فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم بها متأخرا عن العلم بالوضع وهو دور"**[2].

فالإمام الإسنويّ رحمه الله في هذا المقطع من كلامه يذكر شارحا كلام البيضاويّ الذي أراد تبيين فوائد الوضع، حيثُ بيّن أنّ اللفظ وُضع ليفيد النّسب بين الأشياء، فأراد الإسنويّ شرح هذا المعنى مبيّنا رحمه الله تعالى أنّ الألفاظ إنما وضعت لتفيد النسب بين المفردات، ولإفادة المعاني المركّبة، وليس المقصود من الوضع إفادة اللفظ المفرد لمعناه المفرد حتى لا نقع في الدور، وبيان ذلك: أنّ اللفظ المعيّن

---

[1] الدّور هو توقّف وجود الشيء على ما يتوقّف عليه، أو هو احتياج كلّ واحد في وجوده أو تصوّره للآخر.
يُنظر: معجم مصطلحات أصول الفقه (ص:210).

[2] نهاية السّول (2/18-22).

كـ(زيد) مثلا إنّما وضع في الحقيقة ليُخبَر عنه بأحد المعاني الخارجة عنه من القيام والقعود وغيرها فيقال: (زيد قائم أو قاعد) ونحوها، أو بعبارة أدقّ: الموضوع وضع ليُخبر عن محموله، فيكون (زيد) موضوع، و(قائم) محمول، فهذه هي الفائدة من الوضع، وليس الفائدة منه استفادة المعنى المفرد للفظ المفرد، ولو كان ذلك كذلك لوقعنا في الدور، فلو كان المراد من وضعنا للفظ (زيد) هو الاستفادة من معناه أو مسمّاه المفرد، لتوقّف ذلك على العلم بكون لفظ (زيد) موضوع لذلك المسمّى بعينه، والعلم بهذا يتوقّف على العلم بذلك المسمّى وتصوّره، وهذا يلزم منه تقدم العلم بالمعنى على العلم بالوضع، ونتيجة هذا وحاصله هو أننا وضعنا اللفظ لنستفيد منه المعنى المعلوم لدينا قبل الوضع، فيكون المعنى محتاجا للفظ أو قالب له يُحدّده، ويكون اللفظ محتاجا للمعنى لكي يقع عليه وهذا دور، لأنّ كلّ واحد منهما محتاج في وجوده وتصوّره للآخر.

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ:

لقد ردّ الإمام المطيعيّ رحمه الله تعالى هذا الرّأي على الإمام الإسنويّ مبينا رحمه الله أنّه لا دور في المسألة، وأنّ الألفاظ المفردة موضوعة لإفادة معانيها المفردة، كما وضعت أيضا لإفادة معانيها المركّبة ولا استلزام للدّور في هذا فقال رحمه الله تعالى: **"أقول: قال في مسلّم الثّبوت بعد أن بيّن الدّور بما بيّنه به الإسنويّ ما نصّه: (وفيه ما فيه؛ إذ في وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى)** [1]**اهـ، قال في فواتح الرّحموت: (فحينئذ يجوز أن يكون المستفاد من المفرد معنى غير حاصل، وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع له المتوقّف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور، وأيضا يجري هذه المقدّمات في المركّب إلا أن يُقال أن من شرط دلالته العلم بوضع مفرداته لمعانيها لا العلم بوضعه لمعناها التّركيبي فتدبّر)** [2]**، وهذا الجواب هو حاصل الجواب الذي نقله الإسنويّ عن صاحب المحصول، وهو صريح في أن الألفاظ**

---

[1] يُنظر: فواتح الرّحموت بشرح مسلّم الثبوت، لمحمد بن نظام الدّين السّهالويّ اللكنويّ (152/1).

[2] فواتح الرّحموت: (152/1).

المفردة موضوعة لإفادة المعاني المفردة اتّفاقا، غاية الأمر أنّ فريقا جعلها موضوعة للإعادة، أي لإعادة ما كان حاصلا من قبل وصار مذهولا عنه، بناء على أنّه إن لم يكن وضع اللفظ المفرد للإعادة بل كان للإفادة لزم الدّور لما ذكره هذا الفريق ممّا قدّمناه، لكن قد علمت أنّ الألفاظ المفردة لا مانع من أن يكون وضعها لإفادة المعاني المفردة لا للإعادة واندفاع الاعتراض بالدّور، كيف ولو كانت لإعادة ما كان حاصلا من قبلُ وصار مذهولا عنه. وقد علمت أنّ من شرط دلالة المركّب العلم بوضع مفرداته بمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه التّركيبي، فلزم أن يكون العلم بوضع الألفاظ المفردة للمعاني المفردة، واستفادة تلك المعاني من تلك الألفاظ ممّا يُعين على دلالة المركّب على معناه، فلو لم تكن الألفاظ المفردة موضوعة لإفادة المعاني المفردة ابتداء لا للإعادة لزم الدّور في كلّ من المفرد والمركّب، لأنّ الدّور إنّما يندفع عنهما بما قالوا من أنّ شرط دلالة المركّب العلم بوضع مفرداته لمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه، ودَفْعُ الدّور عن المركّب بما ذكر يقتضي سبق العلم بوضع مفرداته لمعانيها المفردة، وحينئذ لا يكون هناك فرق بين وضع المفردات لمعانيها، ووضع المركّبات لمعانيها)[1].

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى في هذه الحاشية يُبيّن أنّ القول بإفادة الألفاظ المفردة لمعانيها المفردة لا يترتّب عليه دور البتّة، ثم بيّن رحمه الله وجه انتفاء هذا الدّور المشار إليه في كلام الإسنويّ بما نقله عن صاحب فواتح الرّحموت من أنّه يُمكن أن يكون المعنى المستفاد من اللفظ المفرد معنى غير حاصل من قبلُ، وهذه الاستفادة متوقّفة على العلم بالوضع فلا دور حينئذ، وكذلك يُقال إن إفادة الألفاظ المركّبة لمعانيها مشروط بالعلم بوضع مفرداته لمعانيها المفردة، فما من مركّب من المركّبات إلا ويتوقّف فهم معناه المركّب على العلم بوضع مفرداته لمعانيها الإفراديّة، وحاصل هذا أنّ إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها المفردة موجود، وأنّ هذا الاستفادة المفردة تعين على فهم المركّب ودلالته، وبيّن أيضا

[1] سُلَّم الوصول: (2/21-22).

رحمه الله أنّ استلزام الدّور الذي ذكره الإسنوي في المعاني المفردة يلزم أيضا في المعاني المركّبة، والمخرج من هذا الدّور هو في القول بأنّ شرط دلالة المركّب على معناه المركّب هو العلم بوضع الألفاظ المفردة لمعانيها المفردة.

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة:

هذه المسألة التي بين أيدينا والتي ناقش فيها الإمامُ المطيعيُّ الإمامَ الإسنويَّ هي من أدقّ المسائل الأصولية اللغويّة التي تطرّق إليها أهل الأصول، وخلاصة هذه المسألة أنّها تدور حول الغرض من وضع الألفاظ المفردة؛ هل هو إفادة معانيها المفردة الحاصلة في الذّهن قبلُ؟، أو الغرض من ذلك هو إفادة النّسب بين الألفاظ، وكذا إفادة المعاني المركّبة؟

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى يرى كما يرى جمعٌ من أهل الأصول أنّ القول بأنّ الغرض من وضع اللفظ المفرد هو إفادة معناه المفرد يستلزم الدّور؛ الذي هو توقّف وجود الشيء على ما يتوقّف عليه، أو هو احتياج كُلٍّ واحد في وجوده أو تصوُّره للآخر، وبيان ذلك: أنّ الوضع موقوف على تصوّر المعنى، فلو توقّف تصوّر المعنى على الوضع لدار، أو بعبارة أخرى أسهل: كلُّ اسم يتوقّف فهمه على تصوُّر مُسمّاه، وهذا يستلزم أن يكون تصوّر المسمى في الذّهن سابقا على وضع الاسم، وهذا ممّا لا خلاف فيه بين العقلاء، فلو قلنا إنّ الاسم موضوع ليفيد مُسمّاه المتصَوَّرَ في الذّهن قبلُ لكان هذا هو الدّور بعينه، ولهذا كان الصّواب هو أن يُقال إن الغرض من وضع اللفظ المفرد هو إفادته النّسب والمعاني المركّبة خروجا من هذا الاستلزام، وهذا هو الذي حمل الإمام الإسنويّ على قول ما قال، وهو الذي ذهب إليه جماعة من أهل الأصول[1].

[1] ذهب إلى هذا القول: الإمام الرّازي في المحصول: (1/198-199)، والبيضاوي في المنهاج كما في نهاية السّول: (2/11)، وتاج الدّين السّبكي في تكملة الإبهاج لأبيه: (1/194)، والصّفيُّ الهندي في نهاية الوصول: (1/98-99).

وأمّا الإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى فلم يُوافق الإمام الإسنويَّ على ما ذهب إليه، مُبيّنا أنّه لا استلزام للدّور في هذه المسألة، وأنّ الدّور لو كان مُستَلْزَمًا لكان كذلك في المعاني المركّبة أيضا ولا وجه للتّفريق بين الأمرين.

والذي ظهر لي بعد البحث والتّدقيق في هذه المسألة أنّ الصّواب فيها مع الإمام المطيعيّ، وأنّ القول بأنّ الغرض من وضع اللفظ المفرد هو إفادة معناه المفرد لا يستلزم الدّور في شيء، وهذا هو الذي صرّح به جمع من المحقّقين من أهل الأصول، وبيان ذلك أنّ هناك لَبْسًا في معنى الإفادة المنسوبة للفظ المفرد وكذا المركّب، وذلك أنّه ليس المراد من قول من قال: إنّ اللفظ المفرد موضوع لإفادة معناه المفرد؛ ليس المقصود بالإفادة هنا حصول صورة ذلك اللفظ ومُسمّى ذلك الاسم في الذّهن لأوّل مرّة حتّى يلزم الدّور! وذلك لإدراك كُلِّ ذي لُبٍّ أنّ المعنى مُتصوَّرٌ وحاصلٌ في الذّهن قبل وضع اللفظ، وإنّما المراد من الإفادة هنا إفادة اللفظ الموضوع أنَّ هذا المعنى هو مرادُ المتكلِّم من كلامه، والمخاطِب من خطابه على وجه الخصوص، وإن كان ذلك المعنى معلوما في الذّهن قبل الوضع على وجه العموم، فهذا هو المقصود من الإفادة المذكورة في اللفظ المفرد، وليس المقصود من ذلك أنّ اللفظ المفرد وُضع ليُفيد حصول صورة ذلك اللفظ ومُسمّاه في الذّهن لأوّل مرّة، مع إقرارنا بأنّ المسمّى حاصلٌ في الذّهن قبلُ – لتوقُّفِ الوضع على ذلك كما سبق – حتّى يلزم الدّور، فالمراد من الإفادة المذكورة هو المعنى الأوّل لا الثّاني، ولو كان المقصود من الإفادة هو حصول المعنى في الذّهن أوّل مرّة لاستلزم الدّور أيضا في الألفاظ المركّبة ولابُدَّ، ولنضرب لهذا مثالا وهو: لو قال القائل (الماءُ باردٌ)، فكلٌّ من مسمّى (الماء) ومسمّى (البرودة) حاصلان في الذّهن قبل النّطق بهذه الكلمة المركّبة، وكذا معنى ارتباط البرودة بالماء معلوم أيضا في الذّهن قبل وضع هذا التّركيب، فلو قلنا إنّ هذا اللفظ المركّب وُضع ليُفيد معناه المركّب الحاصل في الذّهن قبل هذا التّركيب[1] للزم الدّور أيضا، فلماذا فَرَّق من استلزم الدّور في اللفظ المفرد بين الأمرين وهو لازم فيهما معا؟! وهذا هو الذي أشار إليه الإمام المطيعي رحمه الله واعترض به على الإسنوي الذي فرّق بين الأمرين، وهذا فهمٌ دقيقٌ منه رحمه الله تعالى، فلهذا كان

[1] قلت: وهذا الذي صرّح به كلُّ من استلزم الدّور في اللفظ المفرد.

لزاما على من أراد أن يخرُج من هذا الدّور أن يضبط معنى الإفادة، وأنّ المراد منها هو إفادة اللفظ الموضوع مفردا كان أو مركّبا أنّ هذا المعنى مفردا كان أو مركّبا هو مراد المتكلّم من كلامه على وجه الخصوص، وإن كان كلا المعنيين حاصلا في الذّهن قبل الوضع، فهذا هو المخرج من الدّور في الأمرين، لا أن يُنفى عن اللفظ المفرد إفادته لمعناه المفرد، ويُثبت له إفادته المعنى المركّب وهما سيّان، ولهذا نجد بعض المحقّقين من أهل الأصول نَفَوا الدّور المشار إليه في المعنى المفرد بتحديد المفهوم الصّحيح للإفادة، وفي ما يلي سأنقل بعض النّقول عن أئمّة الشّأن في هذا المعنى:

يقول الإمام العبريّ رحمه الله: "**وفيه نظر: أمّا أوّلا: فلأنّ المراد من إفادة اللفظ المعنى إفادته الخطاب عند إطلاقه كون المعنى مراد المتكلّم، وحينئذ لو كان الغرض من وضع الألفاظ إفادته المعنى المفرد لم يلزم منه الدّور، لأنّ فهم المخاطَب مُرادَ المتكلِّم من اللفظ عند إطلاقه وإن كان مُتوقّفا على العلم بنفس المعنى، لكن نفس المعنى غير مستفاد من اللفظ عند إطلاقه حتّى يلزم الدّور، بل مراد المتكلّم**[1] **فاعرف هذا فإنّه دقيق ولم يتنبّه له أحد**"[2].

وقال الإمام البدخشيّ الحنفيّ شارح المنهاج: "**والحاصل أنّا نتصوّر الألفاظ والمفهومات أوّلا، ثمّ نعلم وضعها لها ويرتسم ذلك في خيالنا؛ فنستفيد المفهوم عند سماع اللفظ ثانيا... فعند حصول الشّعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى وحينئذ يندفع الدّور**"[3].

وقال الإمام الزّركشيّ في البحر: "**والمعاني المفردة معلومة في الذّهن قبل وضع اللفظ، وفائدة وضع اللفظ تصوّرها عند التّلفّظ لتوقّف فهم النّسبة التّركيبيّة عليه، فإذن الفائدة**

---

[1] أي المعنى المراد من كلام المتكلّم هو المستفاد من اللفظ، وإن كان ذلك المعنى حاصلا على وجه العموم في الذّهن قبلُ.

[2] أخذت هذا النصّ نقلا عن محقّق كتاب تيسير الوصول لابن إمام الكامليّة (189/2).

[3] منهاج العقول، لمحمد بن الحسن البدخشيّ (166/1).

الحاصلة من الألفاظ المفردة تصوّر معانيها وشعور الذّهن بها لا معرفة معانيها فلا يلزم الدّور"[1].

وقال الإمام ابن إمام الكامليّة في شرحه المختصر على المنهاج: **"هذا والدّور مندفعٌ؛ لأنّ فهم المعنى من اللفظ يتوقّف على العلم بالوضع، وهو إنّما يتوقّف على فهمه في الجملة لا على فهم المعنى من اللفظ حتّى يلزم الدّور"**[2].

فهذه النّقول من هؤلاء الأئمّة الأعلام لا تبقي مجالا للشّكّ في أنّ الدّور مندفعٌ، وذلك بعد تحديد المفهوم الصّحيح للإفادة المذكورة في الغرض من وضع اللفظ، فليس المعنى أنّ فائدة اللفظ هو حصول صورة المسمّى في الذّهن أوّل مرّة مع إقرارنا بأنّ الوضع متوقّف على ذلك حتّى نقع في الدّور، وإنّما الغرض من ذلك هو إفادة اللفظ أنّ هذا المعنى هو مراد المتكلّم من كلامه، وإن كان ذلك المعنى حصلا في الذّهن قبلُ، فانتفى الدّور حينئذ، وعلى هذا فالذي يظهر أنّ الصّواب هو مع الإمام المطيعيّ رحمه الله تعالى والعلم عند الله.

---

[1] البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدّين محمد بن بهادر الزّركشي: (13/2).

[2] تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول (المختصر)، لكمال الدّين محمد بن محمد بن عبد الرّحمن المعروف بابن إمام الكامليّة: (188/2).

المبحث الثّاني

في تقسيم الألفاظ

وفيه ثلاثة مطالب:

1) **المطلب الأوّل:** الاعتراض الأوّل ومناقشته: في دلالتي التّضمُّن والالتزام هل هما وضعيّتان أم عقليّتان؟

2) **المطلب الثّاني:** الاعتراض الثّاني ومناقشته: في ضرورة وضع قيود في تعريف المفرد والمركّب.

3) **المطلب الثّالث:** الاعتراض الثّالث ومناقشته: في تعريف اللفظ الكلِّيِّ.

المطـــــلب الأوّل:

الاعتراض الأوّل ومناقشته: في دلالتي التضمُّن والالتزام هل هما وضعيّتان أم عقليتان؟

أوّلا) الفرع الأوّل: ذكر كلام الإمام الإسنويّ ووجهة نظره:

يقول الإمام الإسنويّ رحمه الله تعالى: **"ثمّ إنّ اللفظيّة[1] تنقسم إلى ثلاثة أقسام: إمّا عقليّةٍ كدلالة المقدّمتين على النّتيجة، ودلالة اللّفظ على وجود اللّافظ وحياته، وإمّا طبيعيّةٍ كدلالة اللفظ الخارج عند السّعال [2] على وجع الصّدر، وإمّا وضعيّةٍ وهي المقصودة هاهنا، فكان ينبغي أن يقول: (دلالة اللفظ الوضعيّة)؛ على أنّ الإمام قال: إنّ دلالة المطابقة وحدها وضعيّة، وأمّا التضمّن والالتزام فعقليّتان[3]"[4].**

فالإمام الإسنويّ رحمه الله تعالى من خلال هذا الكلام اقترح – ضبطًا لكلام المصنِّف – أن يقول المصنّف عند ذكر أقسام الدّلالة الثلاثة: (دلالة اللفظ الوضعيّة)، أي دلالة اللفظ الوضعيّة تنقسم إلى ثلاثة أقسامٍ: المطابقةِ، والتّضمُّن، والالتزام، بدل أن يقول: (دلالة اللفظ) فقط دون تقييد الدّلالة بالوضعية، ثمّ استدرك على نفسه في هذا الاقتراح أنّ الإمامَ الرّازيَّ في محصوله ذكر أنّ دلالة المطابقة فقط هي الوضعيّة، بخلاف دلالتي التّضمّن والالتزام فهما عقليّتان بحسب رأيه، ومقصود

---

(1) يعني الدّلالة اللفظيّة.

(2) وهو الذي يُعبّر عنه الأصوليّون بـ: (أُخْ، أُخْ). يُنظر: تكملة الإبهاج في شرح المنهاج لتاج الدّين عبد الوهّاب بن عليّ السّبكيّ: (203/1)، البحر المحيط للزركشي: (37/2)، التّحبير شرح التّحرير لعليّ بن سليمان المرداوي: (317/1)، شرح الكوكب المنير لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحيّ: (126/1).

(3) يُنظر: المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدّين محمد بن عمر بن الحسين الرّازي: (219/1).

(4) نهاية السّول: (31/2).

الإمام الإسنويّ من ذكره لهذا الكلام أنّ الإمامَ البيضاويَّ لو قيّد الدّلالة بالوضعيّة فإنّ كلامه يشمل دلالة المطابقة فقط، وأمّا دلالة التضمّن والالتزام فلا يشملهما كلامه ولا يدخلان في القسمة؛ لأنّ دلالتَهما عقليّةٌ وليست وضعيّةً، فالإمام الإسنويّ رحمه الله تعالى اقترح اقتراحا ثمّ استشكل عليه إشكالا ولم يُجب عليه، وهذا الذي جعل الإمام المطيعيّ يعترض عليه مبيّنا – كما سيأتي – ألّا إشكال في الأمر وأنّ الخلاف لفظيٌّ لا ينبني عليه كبير فرق.

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ:

لقد اعترض الإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى على هذا الذي ذكره الإمام الإسنويّ مُبيِّنا رحمه الله أنّه لا يترتّب أيُّ إشكال على قول من قال إنّ دلالتي التضمّن والالتزام عقليّتان وليستا وضعيّتان، لأنّ الخلاف لفظيٌّ لا واقعيٌّ، لأنّ من قال إنّ دلالتي التّضمُّن والالتزام عقليّتان فذلك باعتبار انتقال الذِّهن عند ذكر اللّفظ إلى جزئه – وذلك في التّضمّن – أو إلى لازمه – وذلك في الالتزام – وهذا أمر عقليٌّ لا خلاف فيه، فبهذا الاعتبار فهما عقليّتان، ولكنّنا إذا نظرنا باعتبار أنّ دلالات اللفظ الثلاث إنّما هي بتوسّط وضع اللفظ للمسمّى كانت كُلُّها وضعيّة، فكلٌّ من تمام المسمّى، أو جزئه الواحد، أو لازمه الخارج عنه مفهوم من اللّفظ ومُلتقى بواسطته؛ فكانت كلّ الدلالات الثلاث وضعيّةً على هذا الاعتبار، وفي هذا يقول رحمه الله: **"غرض الإسنويّ أنّ المصنّف لو قيّد الدّلالة بالوضعيّة لا يشمل كلامه – على رأي الإمام – دلالتي التّضمّن والالتزام اللتين انقسمت إليهما وإلى المطابقة تلك الدّلالة، على أنّ ما قالوه من الاستدلال لما ذهب إليه الإمام من أنّ التضمّن والالتزام عقليّتان: من أنّ اللفظ إذا وضع للمُسَمَّى انتقل الذّهن من المسمّى إلى لازمه، ولازمه إن كان داخلا فيه فهو التّضمّن، أو خارجا فهو الالتزام، وهذا واضح لا إشكال فيه يدلّ على أنّ الخلاف لفظيٌّ؛ فإنّنا إذا نظرنا إلى أنّ الدّلالات الثّلاث إنّما هي بتوسُّط وضع اللفظ للمُسمّى كانت كلّها وضعيّة، وإذا نظرنا إلى أنّ فهم اللازم والدّاخل أو الخارج إنّما هو بواسطة الانتقال من المسمّى إلى اللازم بقسميه – وهو أمر عقليٌّ – كانت المطابقة وضعيّة**

والأخريان عقليّتان، فلا خلاف في المعنى، ولذلك جعلوا فرق من فرّق بين التضمّن فجعلها لفظيّة، وبين الالتزام فجعلها عقليّة ضعيفان وقالوا في وجه الفرق أنّ الحكم على التضمّن بأنّها لفظيّة دون الالتزام إن كان مستندا إلى أنّ الجزء مفهوم من اللفظ ومُلتقى بواسطته فدلالة الالتزام كذلك، وإن كان لأجل أنّ اللفظ موضوع له بالوضع المختصّ بالحقيقة فهو باطل، أو بالوضع المشترك بين الحقيقة والمجاز فكذلك اللازم، وإن كان لأجل دخول الجزء في المسمّى وخروج اللازم فهو تحكّمٌ محض اهـ [1]. **فإنّ هذا الكلام صريحٌ في أنّ فهم كلٍّ من الجزء واللازم ملتقى من اللفظ وبواسطته اتّفاقا، وأنّ من جعل الدّلالة عليهما عقليّةً أراد أنّ تلك الدّلالة إنّما كانت بطريق الانتقال من المسمّى الأصليّ إلى جزئه أو لازمه، وهو عقليٌّ لا وضعيٌّ، وهو لا يُنكر أنّهما وضعيّتان بمعنى أنّهما يُفهمان بواسطة اللفظ ووضعه للمسمّى الذي هو الكُلُّ أو الملزوم"**[2].

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة:

هذه المسالة التي بين أيدينا والتي تتعلّق بتسميّة الدّلالات ألفظيّة هي أم عقليّة؟ جرى فيها الخلاف بين أهل العلم قديما، وقد اختلفت أنظار الأصوليّين والمناطقة فيها، وقبل التّرجيح بين رأيي الإسنويّ والمطيعيّ لا ضير من أن نذكر الخلاف المشهور بين العلماء في هذه المسألة وأقوالهم فيها، وعلى ضوء ذلك يتسنّى لنا التّرجيح واختيار الأصوب من رأييهما.

إنّ المتأمّل في أقوال الأصوليّين في هذه المسألة يجدهم قد اختلفوا على ثلاثة أقوال بعد اتفاقهم على أنّ دلالة المطابقة لفظيّة، وإنّما الخلاف واقع في التّضمّن والالتزام، وخلاصة أقوالهم هي[3]:

---

[1] يُنظر: تكملة الإبهاج في شرح المنهاج لتاج الدّين عبد الوهّاب بن عليّ السّبكيّ: (203/1).

[2] سُلَّم الوصول: (32/31).

[3] يُنظر خلاف أهل الأصول في هذه المسألة في: شرح مختصر المنتهى الأصولي لعضد الدّين عبد الرّحمن الإيجي: (450/1-451)، البحر المحيط: (43/2-44)، التّحبير شرح التّحرير: (321/1-322)، شرح الكوكب المنير: (127/1-128)، حاشية البناني على شرح المحلّي على جمع الجوامع: (238/1-239).

القول الأوّل: ذهب أصحابه إلى أنّ الدّلالات الثّلاث كلّها لفظيّة، وقد نُسِبَ هذا القولُ إلى أكثر أهل الأصول[1]، وهو ما ذهب إليه أكثر المناطقة، وحجّة أصحاب هذا القول أنّ الاستناد في هذه الدّلالات الثّلاث إلى اللفظ، إذ هو الواسطة في الدّلالة على الجزء – وذلك في التّضمُّن – واللازم– وذلك في اللزوم – فكان كالمطابقة اعتبارا بفهم المعنى من اللفظ ولو بواسطة.

القول الثّاني: أنّ المطابقة فقط لفظيّةٌ، وأنّ التضمُّن والالتزام عقليّتان، وهذا قول الإمام الغزاليِّ[2] والرّازيّ[3]، وابن التّلمسانيّ[4][5]، والصّفيّ الهنديّ[6][7]، وهو اختيار أثير الدّين الأبهري[8][9]، وحُجّتهم في هذا القول: أنّ المطابقة فقط هي التي لا تتوقّف على انتقال ذهنيٍّ من معنى إلى جزء

---

(1) عزاه إليهم الزّركشيُّ في البحر: (43/2)، والمرداويُّ في التّحبير: (321/1).

(2) انفرد الإمام الزركشي بنسبة هذا القول إليه، ولم أقف على كلامٍ للغزالي يدلُّ عليه سواء في المستصفى أو في المنخول فاللهأعلم.

(3) يُنظر: المحصول: (219/1).

(4) هو عبد الله بن محمد بن علي، شرف الدّين، أبو محمد الفهريُّ المصريُّ المعروف بابن التّلمسانيّ، أخذ العلم عن جمع كالعزّ بن عبد السّلام، وابن الحاجب وغيرهما، كان إماما عالما بالفقه والأصلين، وكان ذكيّا، فصيحا، حسن التّعبير، تصدّر للإقراء بمصر وانتفع به النّاس، توفيّ في صفر سنة (658هـ)، وقيل سنة (644هـ). من تآليفه: شرح التّنبيه للشيرازي، شرح المعالم للرازي، إرشاد السّالك إلى أبين المسالك وغيرها.

ترجمته في: طبقات الشّافعيّة الكبرى: (160/8)، طبقات الإسنوي: (152/1)، طبقات ابن قاضي شهبة: (134/2-135).

(5) عزاه إليه المرداويُّ في التّحبير: (321/1).

(6) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الرّحيم بن محمد، صفيّ الدّين الهنديّ الأرمويّ الشّافعيّ المتكلّم على مذهب الإمام الأشعريّ، ولد سنة (644هـ) بالهند، وأخذ العلم عن جماعة منهم: جدّه لأمّه، والسّراج الأرموي، وابن البخاري وغيرهم، وتتلمذ على يديه جمع منهم: ابن المرحّل، وابن الوكيل، والفخر المصري، والذّهبي وغيرهم، وسافر إلى أمصار عدّة كاليمن، ومصر، والشّام، وبلاد الرّوم وغيرها، وكان فقيها، أصوليّا، أديبا، متكلّما، ذا دين وتعبّد وخير، توفّي بدمشق سنة (715هـ). من مؤلّفاته: الزّبدة، والفائق، وهما في علم الكلام، والنّهاية في أصول الفقه، والرّسالة السّيفيّة وغيرها.

ترجمته في: طبقات الشّافعيّة للإسنويّ: (302/2)، طبقات الشافعية لابن السّبكيّ: (162/9-164)، طبقات ابن قاضي شهبة: (296/2-298)، الدّرر الكامنة: (14/4-15)، شذرات الذّهب: (68/8-69).

(7) يُنظر: نهاية الوصول في دراية الأصول لصفيّ الدّين محمد بن عبد الرّحيم الهنديُّ (124/1).

(8) هو المفضّل بن عمر بن المفضّل الأبهريُّ السّمرقنديُّ، أثير الدّين: منطقيٌّ حكيم فلكيٌّ، له اشتغال بالحكمة والطّبيعيّات والفلك، من مؤلّفاته: هداية الحكمة، مختصر في علم الهيئة، جامع الدّقائق في كشف الحقائق وغيرها، توفي سنة (663هـ).

ترجمته في: الأعلام للزركلي: (279/7)، معجم المؤلّفين لكحّالة: (904/3).

(9) عزاه إليه الزّركشيُّ في البحر المحيط: (43/2).

أو إلى لازم بل في نفس اللفظ، وهذا بخلاف دلالتي التّضمّن والالتزام اللذان يتوقّفان على انتقال الذّهن من المعنى إلى جزئه ولازمه، فاللفظ حينما وُضع للمسمّى؛ انتقل الذّهن إلى لازمه، ولازمه إن كان داخلا في المسمّى فهو التّضمّن، وإن كان خارجا فهو الالتزام، فلهذا اعتبروهما عقليّتان.

القول الثالث: وهو أنّ دلالة المطابقة والتّضمّن لفظيّتان، ودلالة الالتزام عقليّة، وهو قول كلٍّ من الإمام الآمديّ[1]، وابن الحاجب[2]، وابن مفلح[3][4]، وابن قاضي الجبل[5][6]، وحجّتهم في ذلك: أنّ التّضمّن دلالة لفظيّة مثلها مثل المطابقة، وذلك أنّ الجزء المدلول عليه في التّضمُّن داخلٌ في الكُلِّ الموضوع له اللفظ، وإن كانت الدّلالة فيها بواسطة انتقال الذِّهن، وهذا بخلاف اللازم فإنّه خارج عنه.

وبعد هذا العرض للخلاف المشهور بين الأصوليّين في هذه المسألة لا يسعنا إلا القول بلفظيّة الخلاف وأنّه لا يترتّب عليه أثر واقعيٌّ، فإذا نظرنا إلى أنّ الدّلالات الثّلاث إنّما هي بتوسُّط اللفظ

---

(1) يُنظر: الإحكام في أصول الأحكام: (32/1).

(2) يُنظر: مختصر منتهى السُّؤل والأمل في علمي الأصول والجدل لعثمان بن عمرو بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب (221/1) بتحقيق شيخنا وأستاذنا الدّكتور: نذير حمادو.

(3) هو شمس الدّين أبو عبد الله محمد بن مفلح بن محمد بن مفرّج المقدسيُّ ثمّ الصّالحيُّ الرّاميئيُّ الحنبليُّ شيخ الإسلام المعروف بابن مفلح، ولد سنة (710هـ)، وقيل: (712). وأخذ العلم عن جماعة منهم: ابن مسلم، والبرهان الزّرعيّ، والحافظ المزّي، وابن تيمية وغيرهم، كان على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وكان من أحفظ النّاس لفروعه، وكان ذا حظٍّ من العبادة والزّهد والتّعفّف والورع والصّلاح، توفّي سنة (763هـ). من مصنّفاته: الآداب الشّرعية والمنح المرعيّة، كتاب الفروع، شرح المقنع، كتاب في أصول الفقه على المذهب الحنبليّ.

ترجمته في: الدّرر الكامنة: (261/4-262). شذرات الذّهب: (340/8-341). النّجوم الزّاهرة: (13/11).

(4) عزاه إليه: المرداويُّ في التّحبير: (322/1)، والفتوحيُّ في شرح الكوكب: (127/1).

(5) هو أحمد بن الحسن بن عبد الله بن أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسيّ بن شرف الدّين بن الخطيب أبي بكر المقدسيّ، المعروف بابن قاضي الجبل، وبابن شيخ الجبل، ولد سنة (693هـ)، وأخذ العلم على جماعة منهم: ابن القوّاس، وابن عساكر، وإسماعيل الفرّاء، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتتلمذ عليه جمع منهم: ابنه محمد، ابن رجب، ابن مفلح، محمد بن زهرة الحمصيّ، كان حنبليّ المذهب، وكان فقيها محدّثا بارعا، درّس وأفتى واشتغل بالعلم زمانا، وتولى القضاء ثمّ عُزل عنه، توفي سنة (771هـ). من مؤلفاته: أصول الفقه، الفائق في الفقه، الفائق في المذهب، مسألة رفع اليدين وغيرها.

ترجمته في: الدّرر الكامنة: (120/1-121). شذرات الذّهب: (376/8-377).

(6) يُنظر: التّحبير شرح التّحرير: (322/1)، شرح الكوكب المنير: (127/1)، ابن قاضي الجبل وآراؤه الأصوليّة، رسالة مقدّمة لنيل درجة الماجستير، من إعداد: عبد الله بن زاهر بن أحمد الشّهريّ: (ص:78).

كانت كلّها لفظيّة، فلولا اللّفظ لما فُهم المجموع، ولا الجزء، ولا اللازم، فهو الدّال على الجميع، فمن هذه النّاحية فالكُلُّ لفظيٌّ، وإذا نظرنا باعتبار انتقال الذّهن إلى جزئ اللفظ أو لازمه فهذا أمر عقليٌّ لا مرية فيه، وخلاصة المسألة أنّها مبنيّة على حرف وهو أنّ فيها مقدّمتين وهما: الأولى: كُلَّما أُطلق اللّفظ فُهم معناه، والثّانية: كُلّما فُهم المعنى فهم الجزء واللازم، فبالنّظر إلى المقدّمة الأولى تكون الدّلالة التّضمنيّة والالتزاميّة لفظيّة مثلها مثل المطابقة، وبالنّظر إلى المقدّمة الثّانية فهما عقليّتان [1]، وبهذا يُعلم أنّ الخلاف لفظيٌّ لا ينبني عليه فرق، وعليه فالذي يظهر أنّ الصّواب مع الإمام المطيعيّ، وأنّه لا وجه لما أورده الإمام الإسنوي من ذلك الاستشكال.

[1] يُنظر: حاشية البناني على شرح الجمع: (239/1).

المطلـــب الثـــاني:

الاعتراض الثّاني ومناقشته: في ضرورة وضع قيود في تعريف المفرد والمركب.

أوّلا) الفرع الأوّل: ذكر كلام الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره:

في هذا الفرع سأذكر إن شاء الله بعض القيود التي ذكر الإمام الإسنويُّ أنّها ضروريّة في حدّ وتعريف المفرد والمركّب:

-قال رحمه الله تعالى في سياق شرح كلام البيضاويِّ رحمه الله عن تقسيم اللفظ باعتبار الإفراد والتّركيب: "**أقول: اللفظ ينقسم إلى مفرد ومركّب، وذلك لأنّه إن دلّ جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركّب؛ سواءً كان تركيب إسناد كقولنا: (قام زيد) و (زيدٌ قائم)، أو تركيب مزجٍ كـ(خمسة عشر)، أو تركيب إضافة كـ(غلام زيد)، وأورد القاضي أفضل الدّين الخونجي**[1] **على هذا: (حيوانٌ ناطقٌ) علمًا على إنسان، فينبغي أن يُزاد: (حين هو جزؤه) كما ذكر الإمام في المحصول...**"[2]

-وقال رحمه الله في معرض شرح كلام المصنّف عن المفرد: "**وقوله: (وإلّا مفرد) أي وإن لم يدلّ جزؤه على جزء معناه فهو المفرد ... ولك أن تقول: هذا التّعريف يقتضي أنّ (قام زيدٌ)**

---

[1] هو القاضي أفضل الدّين أبو عبد الله محمد بن نامور بن عبد الملك الخونجيُّ الشّافعيُّ نزيل مصر، ولد سنة (590هـ)، وولي القضاء بمصر وأعمالها، درّس وأفتى وصنّف، كان حكيما ومنطقيّا، توفي بمصر سنة (646هـ) وله من المؤلّفات: (الموجز) و(الجمل) و(كشف الأسرار) وكلّها في المنطق.

يُنظر ترجمته في: طبقات الشّافعيّة الكبرى لابن السّبكيّ (105/8-105)، طبقات الشّافعيّة للإسنويّ (241/1-242)، طبقات الشّافعية لابن قاضي شهبة (158/2-159)، شذرات الذّهب لابن العماد (409/4-410)،سير أعلام النبلاء (228/23). الوافي بالوفيات لخليل بن أيبك الصّفديّ (73/5-74).

[2] نهاية السّول (40/2).

مفرد؛ لأنّ جزأه وهو القاف من (قام)، والزّاي من (زيد) لا يدلّ على جزء معناه، فينبغي تقييد الجزء بـ(القريب)"[1]

فالإمام الإسنويّ رحمه الله تعالى في هذين الموضعين من كلامه يقترح إضافاتٍ وقيودَ ينبغي أن تزاد في تعريف المركّب والمفرد ليستقيم المعنى على حسب رأيه، ففي الموضع الأول من كلامه، وفي سياق ذكره لتعريف المركّب وأنّه اللّفظ الذي يدلُّ جزؤه على جزء معناه المستفاد منه، اقترح الإسنويُّ أن يُزاد قيدٌ في التّعريف وهو: (حين هو جزؤه)، وعليه يصير التّعريف كالآتي: **"المركّب هو اللفظ الذي يدل جزؤه – حين هو جزؤه – على جزء معناه"** وذلك هروبا ممّا أورده بعض الفضلاء من التّراكيب التي لا ينطبق عليها ذلك التّعريف السّابق دون ذلك القيد، وتوضيح هذا: أنّ قولنا مثلا: (زيدٌ قائم) فهذا لفظٌ مركّبٌ تركيب إسناد، وإنّما قيل له مركّبٌ لأنّ جزأه يدلّ على جزء المعنى المستفاد، فلفظ (زيد) وحده يدلّ على الشّخص المعيّن، ولفظ (قائم) يدلّ على حركة القيام، فكلّ واحد من عنصري هذا اللفظ المركّب يدل على جزء المعنى المستفاد من التّركيب، فإذا أُسند أحدهما للآخر دلّ هذا التركيب على ارتباط القيام بذلك الشخص المعيّن الذي هو زيد، وهذا بخلاف اللفظ المفرد الذي لا يدلّ جزؤه على جزء المعنى، فجزء (زيد) و(قائم) وهو الزّايُ في الأوّل والقاف في الثّاني لا يدلان على جزء المعنى في أيٍّ منهما، وهذا الأمر واضحٌ لا خفاء فيه، إلّا أنّ الأمر الذي يُعكّر على تعريف المركّب السّابق هو ما ذكره الإسنويّ من إيراد القاضي الخونجيّ على هذا التّعريف نحوَ (حيوانٌ ناطقٌ) علمًا على شخص، فإنّ تعريف المركّب السابق دون زيادة القيد لا ينطبق عليه، لأنّ كلّ واحد من جزأيه على حِدًا لا يدل على جزء معناه المستفاد، وذلك لأنَّ معناه موحّدٌ لا يتجزّأ باعتباره اسم عَلَمٍ على شخص، وهذا يلزم منه أن يكون نحوُ (حيوان ناطق) مفردًا وليس مركّبًا وهو باطل، ولهذا افتقر التّعريف السّابق للمركّب إلى ذلك القيد حتى يستقيم المعنى ولا يرد عليه نحو ما أورده القاضي الخونجيّ، لأنّ جزء (حيوان ناطق) علمًا – وهو (حيوان) و (ناطق) – ليس في الحقيقة جزءًا للمعنى المستفاد وهو العَلَمِيَّةُ، فصار (حيوان) وحده نظير الزاي من (زيد) أو القاف من (قائم) التي لا تدلّ

[1] نهاية السّول: (41/2).

على جزء المعنى، فصار لِزامًا علينا زيادة ذلك القيد حتى لا ترد علينا أَمثُلُ تلك الأعلام المركّبة التي لا تدلُّ أجزاؤها على أجزاء معانيها المستفادة.

وفي الموضع الثّاني من كلام الإمام الإسنويِّ وبعد تعريفه للمفرد أنّه اللفظ الذي لا يدلُّ جزؤه على جزء معناه؛ اقترح أن يُقيَّدَ الجزء في التّعريف بالقريب فيقال: **"المفرد هو الذي لا يدلُّ جزؤه القريب على جزء معناه"** ، وهذا فرارا ممّا أورده الإسنويُّ أنّ نحوَ (قام زيدٌ) مفردٌ بناءً على التّعريف السّابق دون زيادة القيد، لأنّ جزأه وهو القاف من (قام) والزّاي من (زيد) لا يدلّ على جزء معناه، وهذا يلزم منه أنّ نحوَ (قام زيدٌ) مفردٌ أيضا، لعدم دلالة جزئه على جزء معناه، وهو باطل، فلهذا ذكر الإسنويّ ضرورة زيادة قيد (القريب) وصفا للجزء حتى لا يرد ذلك الإيراد، وتوضيح ذلك: أنّ (قام زيدٌ) مركّبٌ تركيب إسناد، لأنّ جزأه وهو (زيد) أو (قام) يدلُّ كُلُّ واحدٍ منهما على جزء المعنى المستفاد، و(زيد) مفردٌ لأنّ جزأه وهو الزّايُ لا يدلُّ على جزء المعنى، فإن قال قائل: يلزم من هذا أنّ (قام زيد) مفرد أيضا لعدم دلالة القاف في الأوّل والزّاي في الثّاني على جزء المعنى، فنقول: إنّ المقصود بالجزء هنا هو الجزء القريب لا البعيد، فإذا كان الجزء القريب يدل على جزء المعنى فمركّب، وإلا فمفرد، وأمّا الجزء البعيد فلا دخل له في المعادلة، فمثلا قولنا: (قام زيد) فإنّ الجزء القريب هو (قام) و (زيد) فإنّ كلّ واحد منهما جزء في التّركيب، وأمّا القاف في (قام) والزّاي في (زيد) إنّما هما في الحقيقة جزء الجزء، لأنّ القاف جزء الجزء الأوّل، والزّاي جزء الجزء الثّاني، والكلام إنّما هو عن الجزء القريب لا عن جزء الجزء البعيد حتّى يرد علينا ذلك الإيراد، ومن هنا ارتأى الإمام الإسنويُّ ضرورة زيادة هذا القيد هروبا من ذلك الإيراد، فهذان إذن هما القيدان اللذان اقترح الإمام الإسنويُّ ضرورة زيادتهما في حدّي المفرد والمركّب حتّى يستقيم المعنى وتسلم الحدود من كثرة الاعتراضات، إلا أنّ الإمام المطيعيَّ لم يوافق الإسنوي على ما ذهب إليه كما هو مبيّن بعدُ في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعي:

لقد اعترض الإمام المطيعيُّ على الإمام الإسنويِّ في هذين الموضعين، مُبيِّنا رحمة الله عليه ألّا حاجة لهذين القيدين اللّذين اقترح الإسنويُّ إضافتهما في حدَّيْ المفرد والمركّب:

-ففي الموضع الأوّل بيّن الإمام المطيعيُّ أنّه لا حاجة لزيادة قيد (حين هو جزؤه) في تعريف المركّب وذلك لعدم الحاجة إليه، لأنّ كثيرا من المركَّبات الإضافيّة إذا جُعلت عَلَمًا؛ فإنّ المعنى العلميّ يكون من ماصَدَقَاتِ المعنى الإضافيّ، وذلك كـ(عبد الله) علما، و(حيوان ناطق) عَلَمًا على إنسان وغيرها، فإنّ ما يصدُقُ عليه هذه المركّبات هو المعنى العلميّ الذي يجعل من هذا التّركيب أشبه ما يكون بالكلمة الواحدة، وبالتّالي يصير جزؤه لا يدلّ على جزء معناه، ومن هنا لا حاجة لزيادة القيد المذكور في تعريف المركّب، وفي هذا يقول الإمام المطيعيُّ: **"أقول: قال الفَنَرِيُّ** [1]: **(لا حاجة إلى هذه الزّيادة لأنّ (عبد الله) علما غير (عبد الله) نعتا، فما هو جزء لـ(عبد الله) علما ليس جزءا لـ(عبد الله) نعتا وبالعكس) اهـ، وقد قدّمنا لك أنّ بعض المركّبات الإضافيّة إذا جُعل علما يكون المعنى العلميُّ من ماصدقات** [2] **المعنى الإضافيِّ** [3]**، وهذا الذي أوقع المعترض في الاعتراض، ولكن ذلك لا يمنع من أنّ (عبد الله) علما غير (عبد الله) لقبا،**

---

[1] هو الإمام شمس الدّين، محمد بن حمزة بن محمد بن محمد بن حمزة، المعروف بابن الفنريّ، الرّوميُّ الحنفيُّ قاضي القضاة، ولد سنة (751هـ)، أخذ العلم عن جماعة منهم: علاء الدّين الأسود، والجمال الأقصرائي، والكمال المعريّ وغيرهم، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: محيي الدّين الكافيجي، كان عارف بالعربيّة والمعاني والقرآت، كثير المشاركة في الفنون، توفيّ سنة (834هـ)، من مؤلّفاته: "فصول البدائع لأصول الشّرائع" وهو كتاب جمع فيه بين كتابي المنار والبزدوي في أصول فقه الحنفيّة، شرح إيساغوجي في المنطق، أنموذج العلوم وغيرها.

يُنظر ترجمته في: بغية الوعاة في طبقات اللغويّين والنّحاة للسيوطي: (1/97-98)، الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة لأبي الحسنات محمد بن عبد الحيّ اللكنويّ: (ص:166-167)، درر العقود الفريدة للمقريزيّ: (3/349-350)، شذرات الذّهب لابن العماد: (9/304)، إنباء الغمر لابن حجر: (3/464-465)، الدّليل الشّافي على المنهل الصّافي لأبي المحاسن يوسف بن تغري بردي: (2/617-618)، وجيز الكلام في الذّيل على دول الإسلام لمحمد بن عبد الرّحمن السّخاوي: (2/516)، مفتاح السّعادة لأحمد ابن مصطفى الشّهير بطاش كبري زاده (2/109-111).

[2] **المَاصَدَقُ**: هو الفرد أو الأفراد الذين ينطبق عليهم اللفظ عند إطلاقه، وأصل هذه الكلمة مركّبٌ من (ما) الاستفهاميّة، و(صَدَقَ) الفعل الماضي، أي: على ماذا صدق هذا اللفظ؟ فيقال جوابا: صدق على كذا وكذا، وبنحت هذين الكلمتين صارتا: (ماصدق)، والألف واللام فيها للتّعريف. يُنظر: مُعجم مصطلحات أصول الفقه (ص:379).

[3] ستأتي الإشارة إلى الموضع الذي أشار إليه المطيعيُّ لاحقا.

فلا ورود لهذا ولا حاجة للزّيادة، ومراد الفنريّ ممّا قاله أنّ إضافة الجزء إلى اللفظ تغني عن هذا القيد كما قاله البدخشيّ[1]"[2].

-وأمّا في الموضع الثّاني: بيّن الإمامُ المطيعيُّ ألا حاجة لزيادة قيد (القريب) في حدّ المفرد؛ وذلك لعدم الحاجة إليه، حيثُ أنّ المقصود من جزء اللفظ هو الجزء الذي يصير به اللفظ مركّبا، وذلك كـ(زيد) وحده، أو (قام) وحده، فالمراد – بداهةً – هو جزء الأصل الذي ليس هو جزء الجزء حتّى نحتاج إلى زيادة ذلك القيد، وفي هذا يقول الإمام المطيعيُّ بعد أن ذكر كلام الإسنويِّ:

"قلت: أجاب عنه في تكملة الإبهاج بأنّ الحقّ أنّ المراد بجزئه ما صار به اللفظ مركّبا كـ(زيد) وحده، و(قام) وحده، ثمّ قال: (فإن قلت الزّاي مثلا جزء الجزء، وجزء الجزء جزء؛ قلت: صحيحٌ ولكن المفهوم من إطلاق الجزء جزءُ الأصل الذي هو ليس جزء الجزء، والأمر في مثل هذا قريب) [3] **اهـ، ومثله في البدخشي** [4] **نقلا عن الجاربرديّ، وبهذا تعلم أنّه لا حاجة إلى تقييد الجزء بالقريب للاستغناء عنه"**[5].

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة:

هذه المسألة التي هي محلّ النّقاش بين الإمامين الإسنويِّ والمطيعيِّ هي من أدقّ المسائل اللغويّة الأصوليّة، وإنّ المتأمِّل فيها وفي جوانبها وأطرافها يجد أنّ كلا الطّرفين والفريقين على درجة من الحقِّ والصّواب؛ فإنّ الإمام الإسنويَّ رحمه الله تعالى لما اختار ورجّح ضرورة زيادة القيدين في تعريف المفرد والمركّب، إنّما فعل ذلك ضبطا للحدود والتّعريفات التي ينبغي أن تكون جامعة مانعة، فكما هو مقرّرٌ عند أهل العلم أنّ الحدود ينبغي أن تكون جامعة مانعة، أي جامعةٌ لكُلِّ المعاني التي تندرج تحتها فلا

---

(1) يُنظر: منهاج العقول: (182/1).
(2) نهاية السّول: (40/2).
(3) يُنظر: تكملة الإبهاج لابن السّبكيِّ: (208/1).
(4) يُنظر: منهاج العقول: (182/1).
(5) سُلَّم الوصول: (41/2).

يتخلّف عنها حرف، وأن تكون مانعة أيضا، أي تمنع غير المعاني المتعلّقة بها من الدّخول والانضواء تحتها[1]، فهكذا الأمر بالنّسبة لتعريف كُلٍّ من المفرد والمركّب، فحتّى يستقيم تعريف المركّب ويمنع من دخول غيره فيه زاد الإمام الإسنويُّ قيد (حين هو جزؤه)، وعليه لا يرد على التّعريف مثل: (حيوان ناطق)، و(عبد الله) أعلاما على الأشخاص، وذلك لأنّ أجزاء هذه الأعلام لا تدلّ على أجزاء معانيها وهي العَلَمِيَّةُ، فمن هنا ظهرت لنا أهميّة هذا القيد في التّعريف حتّى تتحقّق مانعيّته لدخول غيره فيه، وهذا الذي فعله الإمام الإسنويُّ ليس بِدْعًا من الفعل لم يسبقه أحدٌ في ذلك، بل قد سبقه إليه أئمّةٌ أفذاذٌ في هذا الشّأن، فأوّلُ من ذكر هذا القيدَ مُشيرًا إلى هذا المعنى هو الإمام الرّازيُّ في المحصول كما أشار إلى ذلك الإسنويُّ نفسه، حيثُ أنّ الإمامَ في المحصول لما أراد أن يُبيّن أقسام اللفظ باعتبار الإفراد والتّركيب قال: " **اللفظ الدّالُّ بالمطابقة إمّا أن لا يدلّ شيءٌ من أجزائه على شيءٍ – حين هو جزؤه – وهو: (المفرد) كالأبكم، وإمّا أن يدلّ كُلُّ واحد من أجزائه على شيء – حين هو جزؤه – وهو المركّب**"[2]، كما أنّ الإمام الغزاليّ أيضا صنع في تعريفه للمفرد والمركّب مثل صنيع الإمام الرّازيّ، حيثُ أنّه في كتابه "معيار العلم" عرّف المفرد بقوله: "**هو الذي لا يُراد بالجزء منه دلالة على شيء أصلا – حين هو جزؤه – كقولك: (عيسى) و(إنسان) فإنّ جُزئي (عيسى) وهما: (عي) و(سا)، وجزئي (إنسان) وهما: (إن) و(سان) ما يُراد بشيء منهما الدّلالة على شيء أصلا**"[3]، وكذا الأمام الزّركشيُّ في بحره سلك مسلك الإمامين السّابقين حيثُ ذكر هذا القيد في تعريف كُلٍّ من المفرد والمركّب فقال رحمه الله تعالى: "**المفرد هو ما لا يُراد بالجزء منه دلالة أصلا على معنى – حين هو جزؤه – كأحمد، وأمّا المركّب فما دلّ جزؤه على جزء المعنى المستفاد**

---

[1] الحدُّ لغة: المنع والحبس، ومنه سُمّي السّجّان والبوّابُ حدّادا لمنعهما الغير من الدّخول أو الخروج. وأمّا اصطلاحا: فهو اللفظ الدّال على ماهية الشّيء، ويُشترط أن يكون جامعا مانعا، أو مطّردا منعكسا.

يُنظر: التّعريفات للجرجانيّ: (ص:87)، الحدود في الأصول لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي: (ص:23)، الحدود الأنيقة والتّعريفات الدّقيقة لشيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصاري: (ص:65).

[2] المحصول: (221/1).

[3] معيار العلم في فنّ المنطق لأبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزّاليّ: (ص:43-44).

منه – حين هو جزؤه – سواء كان تركيب إسناد ك(قام زيدٌ) و(زيد قائمٌ)، أم تركيب مزج ك(خمسة عشر)، أو إضافة ك(غلام زيد)" [1]، فهؤلاء أئمّة ثلاثة ذكروا هذا القيد في تعاريفهم إضافة إلى الإمام الإسنويِّ، وتبدو أهميّة هذا القيد في دقّة التّعريف وسلامة الأسلوب واستقامة المعنى، وقد بيّن لنا الإمام الزّركشيُّ أهميّة هذا القيد وفائدته فقال: **"وإنّما قالوا: (حين هو جزؤه) ليحترزوا من مثل (أبكم) و(إنسان)، فإنّ كلّ واحد من جزئه يدلّ على معنى لكن لا على جزء مسمّاه حين هو جزؤه، وإنّما يدل على معنى في الجملة، ألا ترى أنّ (الأب) اسم للوالد، و(كم) اسم للعدد؟ لكن لا من حيثُ أنّ كُلّ واحد من اللفظين جزء للآخر حين هو جزؤه، وكذلك (إنسان)، ألا ترى أنّ (إن) حرف شرط يدلّ على الشّرطيّة؟ لكن لا من حيثُ هي جزء (إن)**[2]"[3]، فهذا الكلام من الإمام الزّركشيّ فيه بيان فائدة هذا القيد، حيثُ أنّ الجزء قد يكون له دلالة ومعنى في حدّ ذاته لا من حيثُ هو جزء الآخر، لكن من حيثُ هو جزءُهُ فلا دلالة ولا معنى له، وهذا الأمرُ يُبيّن لنا أهميّة ما ذكره الإمام الإسنويّ.

وأمّا ما ذكره وذهب إليه الإمام المطيعيُّ فإنّه وجيه أيضا إذا نظرنا إلى معنى ومقصود المتكلِّم، فإنّ المتكلّم الذي يتلفّظ بكلمة (عبد الله) عَلَمًا لا يُريد بكل جزءٍ من جُزئي هذا الاسم معنى على حِدَةٍ، بل مجموع الكلمتين يُشكّل معنى واحدا وهو العَلَمِيَّةُ على الشّخص المعيّن، وهذا يُصيِّرُ هذا اللفظ المركّب من كلمتين شكلًا، لفظا واحدًا معنًى، وبالتّالي لا حاجة إلى زيادة هذا القيد، وهذا الذي قصده وأراده الإمام المطيعيُّ من كلامه، وقد سبقه إليه الإمام البدخشي [4]، وكلاهما حنفيٌّ والإمام المطيعيُّ كثيرا ما ينقل عنه تقريراته.

---

[1] البحر المحيط للزّركشي: (47/2).

[2] كذا في الأصل المطبوع ولعلّ الصّواب: (إنسان) حتى يستقيم المعنى كما هو واضح.

[3] البحر المحيط: (48/2).

[4] قال الإمام البدخشي في معراج المنهاج: (182/1): **"والظّاهر أنّه لا حاجة إليه [أي القيد السّابق] إذ إضافة الجزء إلى اللفظ تغني عن هذا القيد".**

والذي ظهر لي بعد البحث في هذه المسألة أنّ منشأ الخلاف فيها بين الإمامين الإسنويِّ والمطيعيِّ هو اختلاف النّظرتين من قِبَلِ كليهما؛ فمن نظر إلى جانب الألفاظ وراعى ذلك ذهب إلى القول بتركيب نحو (عبد الله) و(حيوان ناطق) أعلاما، وهذا هو مذهب اللُّغَوِيِّين، وهو الذي سار عليه الإمامُ الإسنويُّ، ومن نظر إلى جانب المعاني ذهب إلى إفراد نحو تلك الأمثلة السّابقة، وهو مذهب الأصوليّين والمناطقة، وهو الذي سار عليه الإمام المطيعيّ، والمسألة مشتركة بين اللغة والأصول، فلهذا نجد مثل هذا الاختلاف بين العلماء في مثل هذه المسائل لاختلاف أنظارهما فيها، وقد صرّح غيرُ واحد من المحقّقين من أهل الأصول بانبناء هذا الخلاف على هذا الحرف، يقول الإمام الغزاليُّ رحمه الله: **"فإن قلت: فما قولك في (عبد الملك)؟ فاعلم أنّه أيضا مفرد إذا جعلته اسما علَمًا كقولك (زيد)، وعند ذلك لا تريد بـ(عبد) دلالة على معنى، ولا بـ(الملك) دلالة على معنى، فكلٌّ منهما من حيثُ هو جزؤه لا يدلّ على شيء، فيكونان كأجزاء اسم زيد، وهما اسمان في الصّورة جُعلا اسما واحدا كـ(بعلبكّ) و(مَعْدِ يكَرِب)، فإن اتّفق أن يكون المسمّى به عبدا للملك تحقيقا؛ فيكون هذا الاسم مطلقا عليه من جهتين"** [1]، وأوضح من هذا ما قاله الإمام الزّركشيُّ في البحر: **"ومأخذ الخلاف بينهم أنّ النّحاة يترجّح نظرهم في جانب الألفاظ، وأولئك يترجّح نظرهم في جانب المعاني، وعلى هذا (عبد الله) ونحوه؛ إن أريد به العلميّة كان مفردا بمثابة (زيد) و(عمرو)، لأنّ جزءهما لا يدلّ على معناها، وإن أريد به نسبة العبوديّة إلى مستحقّها فهي مركّبة، لدلالة جزئها على جزء معناها"** [2]، فهذا النّصّ من الإمام الزّركشيّ يوضح منشأ الخلاف وسببه بين الإمامين، فمن قال (حيوان ناطق) أو (عبد الله) وغيرها، فمن نظر إلى اللفظ والصّورة فهي مركّبة عنده، وبالتّالي احتاج إلى زيادة قيد (من حيث هو جزؤه) لإخراج ذينك المثالين وأمثالهما أعلاما، ومن نظر إلى المعنى لم يحتج إلى ذلك القيد لأنّ (عبد الله) علما عنده ليس كـ(عبد الله) وصفا، هذا وقد اجتمع الأمران في حديثٍ للنّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: أنّ ابن عُمر دخل

---

[1] معيار العلم: (ص:44).

[2] البحر المحيط: (49/2).

عليه وعليه إزارٌ يَتَقَعْقَعُ [1]، فقال النّبيُّ صلّى الله عليه وسلّم: **"من هذا؟"** فقال: أنا عبد الله، فقال عليه الصّلاة والسّلام: **"إن كنت عبدًا لله فارفع إزارك"**[2]، فهذا الحديث فيه جمعٌ بين المعنيين المشار إليهما آنفا، حيثُ إنّ قول ابن عمر رضي الله عنهما مُجيبا رسولَ الله ﷺ: (عبد الله) المرادُ منه اسم العلم، وهذا يُصيِّرُ هذا اللفظ المركّب شكلاً: لفظا واحدًا معنًى، وأمّا قوله عليه السّلام: **"إن كنت عبد الله ...الخ"** فالمقصود منه الوصف بالعبوديّة، وهذا يجعل من ذلك اللفظ مُركَّبًا حقيقيًّا، فمراد النّبيّ صلى الله عليه وسلم أن يقول لابن عمر: إن كان (عبد الله) لك عَلَمًا واسما؛ فليكُن لك وصفا ومعنى، وهذا فيه جمعٌ بين المعنيين المشار إليهما سابقا، وقد ذكر الإمام الزّركشيُّ هذا الحديث الشّريف[3] وبيّن اشتماله على الأمرين، فلله درّه رحمه الله فقد أجاد وأفاد.

وأمّا بالنّسبة للقيد الثّاني وهو زيادة لفظ (القريب) في تعريف المفرد فالأمر فيه واسعٌ أيضا، فإنّ الإمام الإسنويَّ رحمه الله إنّما اقترح زيادة هذا القيد في التّعريف حتّى يسلم من نحو ذلك الإيراد المذكور، وهو أنّ (زيدٌ قائمٌ) مفرد بناء على أنّ الزّاي من (زيد) على تدلّ على جزء المعنى، وهذا يلزم منه إفراد المركّب، فحتّى لا نطيل الكلام في البيان والإيضاح بأنّ المقصود بالجزء هو جزء الأصل وليس جزء الجزء؛ أضاف الإمام الإسنويُّ – تابعا لغيره – هذا القيد ضبطا للتّعريف وسلامة من أيِّ اعتراض، وأمّا الإمام المطيعيّ فإنّه لم يُوافق على هذا الأمر، ورأى أنّ زيادة هذا القيد لا طائل من

---

[1] **القعقعة**: هي حركة الشّيء الذي يُسمع له صوت، أو هي الحركة والاضطراب، و لعلّ معنى قوله: (يتقعقع) أي لكونه جديدا يُسمع له صوت من شدّة الحركة والاضطراب.

يُنظر: "النّهاية في غريب الحديث والأثر" لأبي السّعادات المبارك بن محمد الجزريّ المعروف بابن الأثير: (88/4)، "المجموع المغيث في غَرِيبَيْ القرآن والحديث" لأبي موسى محمد بن أبي بكر المديني الأصفهانيّ: (733/2).

[2] هذا الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند (373/10-374) برقم: (6263)، ومن طريقه الإمامُ الطّبرانيُّ في الأوسط (328/4) برقم: (4340) كلاهما من طريق محمد بن عبد الرّحمن الطّفاويّ عن أيّوب السّختيانيّ عن زيد بن أسلم عن ابن عمر به، وهذا إسناد حسن لحال الطّفاويّ شيخ الإمام أحمد، وهو أبو المنذر البصريّ، قال فيه الحافظ ابن حجر في التّقريب: (ص: 871/ طبعة أبي الأشبال): **"صدوقٌ يهم"**، وبقيّة رجاله رجال الصّحيحين، وعليه فالإسناد حسن، ولكن الطّفاويّ هذا متابعٌ بعبد الرّزّاق بن همّام الصّنعاني كما في المسند أيضا: (413/10) برقم: (6340) وهو في مصنّف عبد الرزّاق: (81/11) برقم: (19980)، وعليه فالحديث صحيح.

[3] يُنظر: البحر المحيط: (49/2).

ورائه، فإنّ معنى الجزء المذكور في حدّ المفرد يأبى ذلك الاعتراض، هذا وإنّ الأصوليّين الذين لم يقبلوا هذا الاعتراض، ولم يروا ضرورة زيادة هذا القيد أجابوا عنه بجوابين بحسب ما وقفت عليه:

-**الأوّل**: أنّ قولهم في تعريف المفرد: "هو ما لا يدلُّ جزؤه على جزء معناه" فإنّ الجزء هنا لا عموم له، فقولهم: (جزؤه) لا يفيد العموم، وعليه فلا يجب أن يدلّ كُلُّ جزء من أجزائه — قريبا كان أو بعيدا — على جزء المعنى، وهذا الجواب هو الذي ذكره الإمام البدخشيُّ ونقله عن الإمام الجاربرديِّ وأقرّه عليه[1]، ولكن الإمام التّاجَ ابنَ السُّبكيِّ ضعّف هذا الجواب [2]، وبيّن أنّ التعريف يأباه، فإنّ قولهم: (جزأه) مفردٌ مضافٌ، والمفرد إذا أضيف أفاد العموم، ولهذا ذكر جوابا آخر وهو الجواب الآتي ذكره.

-**الثّاني**: أنّ المقصود بالجزء المذكور في التّعريف هو ما صار به اللفظ مركّبا ك(زيد) وحده، أو(قائم) وحده، وأمّا ما لا يصير به اللفظ مركّبا كالزّاي من (زيد) أو القاف من (قائم) فمثل هذه الأجزاء لا يُمكن أن يصير بها اللفظ مركّبا، وعليه فهي غير مقصودة في التّعريف، وهذا الجواب هو الذي رجّحه التّاج السّبكيُّ، والإمام الزّركشيُّ[3]، وهو الذي أوضحه المطيعيُّ في كلامه.

وبعد هذا العرض فالذي يظهر والله أعلم أنّ الأمر واسعٌ في مثل هذه الأمور، وأنّ زيادة هذا القيد في التّعريف خادمة للمعنى غير ناقضة له، وعليه فالإمام الإسنويَّ مُصيبٌ في ذلك، وأنّ من لم يزده اعتمادا على ما ذُكر قبلُ من بيان طبيعة الجزء ما هو فلا إشكال فيه أيضا والله أعلم.

---

[1] يُنظر: معراج المنهاج: (182/1).

[2] يُنظر: تكملة الإبهاج في شرح المنهاج: (207/1).

[3] يُنظر: البحر المحيط: (47/2).

المطلـــب الثـــالث:

الاعتراض الثّالث ومناقشته: في تعريف اللفظ الكُلِّيِّ.

أوّلا) الفرع الأوّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره:

قال الإمام البيضاويُّ رحمه الله تعالى مُبيِّنا أحكام اللفظ المفرد باعتبار الكليّة والجزئيّة: **"والمفرد إمّا أن لا يستقلّ بمعناه وهو الحرف، أو يستقلّ وهو الفعل إن دلّ بهيئته على أحد الأزمنة الثّلاثة، وإلّا فاسمٌ كُلِّيٌّ إن اشترك معناه، مُتواطئٌ إن استوى، ومشكّكٌ إن تفاوت...الخ"** [1]، قال الإمام الإسنويُّ شارحا وموضّحا هذا الكلام: **"فالكُلّيُّ هو الذي لا يمنعُ نَفْسُ تصوُّرِه من وُقوعِ الشّركة فيه، سواء وقعت الشّركة كـ(الحيوان والإنسان والكاتب)، أو لم تقع مع إمكانها كـ(الشّمس)، أو استحالتها كـ(الإله)، وتعبيره بقوله: (إن اشترك معناه) غير مستقيم، لأنّ الكُلِّيّ الذي لم يقع فيه شركة يخرج منه، فالأولى أن يقول: إن قَبِلَ معناه الشّركة، وقال الغزاليُّ: (الكُلِّيُّ هو ما يقبل الألف واللام)**[2]**، وينتقض بقولنا: (ابن آدم) وشبهه**[3]"[4].

فالإمام الإسنويُّ رحمة الله عليه أراد في هذا الكلام أن يُصحّح تعريف اللفظ الكلّيِّ الذي ذكره الإمام البيضاويُّ، حيثُ ذكر هذا الأخير أنّ اللفظ الكلّيّ هو الذي يشترك معناه، فاستدرك الإسنويُّ على هذا بأنّ الأولى أن يقول: (إنْ قَبِلَ معناهُ الشَّرِكَةَ)، بدل قوله: (إن اشترك معناه)، وذلك حتّى يشمل تعريفُ الكُلِّيِّ من وقعت فيه الشّركةُ في واقع الأمر، ويشمل أيضا من لم تقع فيه الشّركة في

---

[1] نهاية السّول: (2/39-40).

[2] قال الإمام الغزّاليّ في المستصفى: (1/94): **"وبالجملة: الاسم المفرد في لغة العرب إذا أدخل عليه الألف واللام فهو للعموم"**، وقال أيضا في معيار العلم (ص:40): **"وهو جار في لغة العرب في كلّ اسم أدخل عليه الألف واللام".**

[3] قال الإمام حلولو الزّليطني في شرحه على جمع الجوامع: (2/167): **"وعندي أنّ هذا لا يرد على الغزاليِّ؛ لأنّ الإضافة تعاقب الألف واللام".**

[4] نهاية السّول: (2/44).

الواقع مع إمكان ذلك في الذّهن، أو استحال وقوعها أصلا، حيثُ أن الإمام الإسنويَّ – لفقهه الدّقيق – بيّن رحمه الله – قبل ذكر استدراكه – حالاتِ اللفظ الكُلِّيِّ، وأنّه هو اللفظ الذي إذا تصوّرنا معناه لا يمنع نفسُ ذلك التّصوُّر للمعنى من وقوع المشاركة فيه، وعليه فيكون التّصوُّر للمعنى واحدا، والأفراد الذين يشملهم ذلك التّصوّر متعدّدون، ثمّ بيّن الإسنويُّ أنّ الكلِّيَّ يشمل ما وقعت فيه الشّركة واقعا وذلك كلفظ (الإنسان، الحيوان، والكاتب) وغيرها، فإنّ هذه الأمثُلَ وغيرها وقعت المشاركة فيها في الواقع، ويشمل أيضا ما لم تقع فيه الشّركة في واقعنا مع إمكان ذلك في الذّهن، ومثّل على ذلك بـ(الشّمس) فإنّه لم تقع المشاركة في هذا اللفظ؛ حيثُ أنّه لا أفراد له متعدِّدين في الواقع، ولكن العقل لا يمنع من وقوع ذلك وحصوله، ويشمل أيضا ما لم تقع الشّركة فيه واقعا مع استحالة وقوعه ذهنا، وذلك كـ(الإله) فإنّه يستحيل عقلا أن تكون آلهةٌ مع الله سبحانه، فبعد أن بيّن الإمامُ الإسنويُّ هذا؛ ذكر استدراكه على الإمام البيضاويِّ في تعبيره بقوله: (إن اشترك معناه)، لأنّ هذا التّعبير يقتصر فقط على ما وقعت فيه الشّركة في الواقع فقط، ولكن الذي لم تقع فيه الشّركة في الواقع مع إمكان ذلك في الذّهن أو استحالته فلا يشمله، ولهذا اقترح تعبيرا شاملا للجميع وهو قوله: (إن قبل معناه الشركة) حتى يشمل الجميع، وهذا الاستدراك لم يرضه الإمام المطيعيُّ كما سيُبيَّنُ بعدُ في الفرع الآتي ذكره.

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ:

لقد انتقد الإمام المطيعيُّ الإمام الإسنويَّ فيما ذكره، مُبيِّنا رحمه الله أنّ تعبير الإمام البيضاويِّ في تعريف اللفظ الكلّيِّ بأنّه اللفظ الذي اشترك معناه تعبير سليم شامل لكُلِّ الصُّور والحالات ولا يحتاج إلى تغيير، وفي هذا يقول رحمه الله: **"مراد المصنّف: إن اشترك معناه بين الأفراد الخارجيّة أو الذّهنيّة بإمكان صِدْقِهِ عليها كما في البدخشيِّ، وعلى هذا لا يوجد كُلِّيٌّ لم تقع فيه الشّركة، لأنّ الشّركة إمّا أن تقع في الذّهن وفي الخارج كالحيوان والإنسان والكاتب، أو لم تقع في الخارج لكنّها وقعت في الذّهن، سواءً أمكن الوقوع ولم يقع، أو استحال الوقوع كالإله، ولولا**

وقوع الشّركة في الأفراد الذّهنيّة لم يكن هناك حاجة لإثبات الوحدانيّة بالبرهان العقليِّ والسّمعيِّ، غير أنّ التّمثيل لما لم تقع فيه الشّركة مع إمكانها بالشّمس؛ إنّما هو باعتبار ما كان عليه علماء الهيئة من اليونان، وتبعهم فيه علماء الهيئة الإسلاميّون لاشتهارها بينهم، وأمّا الآن فقد تبيّن أنّ هناك شموسا كثيرة جدّا مثل شمسنا هذه وأكبر منها، وعلى هذا فـ(الشّمس) كُلِّيٌّ اشترك معناه في كثير من شموس موجودة في الخارج، وفي آية الفرقان من القرآن إشارة إلى ذلك كما بيّنّاه في كتابنا: (تنبيه العقول الإنسانيّة إلى ما في آيات القرآن من العلوم الكونيّة والعمرانيّة) فراجعه لتقف على حقيقة الحال"[1].

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى يُبيِّنُ في هذا الكلام أنّ تعبير البيضاويِّ سليم لا غبار عليه، كما أنّه شاملٌ لكُلِّ صُوَرِ الكُلِّيِّ، فمراد البيضاويِّ من قوله: (إن اشترك معناه) أي: اشترك بين الأفراد الخارجيّة أو الذّهنيّة، أي أنّ المشاركة في معنى الكُلّيِّ إمّا أن تكون مشارَكَةً بين أفراد واقعين في الخارج، أو مشاركة واقعة في التّصوّر الذّهنيِّ فقط دون تحقُّق ذلك في الخارج، سواء أمكن ذلك الحصول في الخارج أم استحال، وعلى هذا لم يبق لدينا لفظٌ كُلّيٌّ لم تقع فيه الشّركة، وذلك لأنّ الشّراكة في معنى اللفظ الكُلّيِّ على ثلاثة أقسام:

-**الأول**: أن تقع الشّركة في الذّهن وفي الواقع معا، وذلك كلفظ (الإنسان، والحيوان، والكاتب) وغيرها، فإنّ هذه الألفاظ تشترك أفرادٌ عِدَّةٌ في معانيها، وهذا الاشتراك كما هو متصوَّرٌ وحاصلٌ في الذّهن؛ فإنّه واقع متحقّقٌ في الخارج.

-**الثّاني**: أن تقع الشّركة في الذّهن فقط دون الواقع، مع إمكانيّة وقوعه في الخارج.

-**الثّالث**: أن تقع الشّركة في الذّهن فقط دون الواقع، مع استحالة حصولها ووقوعها في الخارج، وذلك كلفظ (الإله)[2] فإنّ المشاركة في معناه واقعةٌ في الذِّهن فقط، مع كونها مستحيلة في الواقع

---

[1] سُلَّم الوصول: (44/2).

[2] يرى بعض الأصوليّين أنّ التّمثيل بلفظ الجلالة هنا فيه من إساءة الأدب مع الله تعالى ما فيه، وأنّه من اصطلاحات المناطقة، وفي هذا يقول الإمام المرداويّ الحنبليّ في التّحبير: (332/1): "**ولا يخفى ما في التّمثيل به وبما قبله من إساءة الأدب،** =

الخارجيّ، فإنّه لا إلهَ معبودٌ بحقٍّ إلا الله تعالى، وهذا هو معنى كلمة التّوحيد (لا إله إلا الله) التي اجتمعت عليها كلمة الأنبياء جميعا، ولو لم تكن هذه المشاركة واقعة في الذّهن لما احتِيج إلى إثباتها بالأدلّة العقليّة والسّمعيّة، فلو كان لفظ (الإله) لا يُتصوَّرُ في أذهان البشر المشاركةُ في معناه؛ لما احتاج الأمر إلى إثبات نقيضه من الوحدانية وعدم المشاركة في الواقع بمختلف الأدلّة العقليّة والسّمعيّة، لأنّه أمرٌ غير متصوّرٍ أصلا[1].

ثم إنّ الإمام المطيعيّ أيضا لم يُسلّم للإمام الإسنويّ تمثيله لما لم تقع فيه الشّركة في الواقع مع إمكانها بالشّمس؛ وذلك أنّه تبيّن في هذا العصر الحديث – على حسب رأي الإمام – أنّ هناك شموسا كثيرة إضافة إلى شمسنا هذه التي نراها، وأنّ في كتاب الله تعالى ما يُشير إلى هذا الأمر، ثم أحال رحمه الله على كتابه (تنبيه العقول)، وكلّ هذا ذكره الإمام المطيعيُّ ليُبيِّن أنّ لفظ (الشّمس) هو لفظٌ كُلِّيٌّ معناه مشتركٌ في كثير من الشّموس الموجودة في الخارج كما سيأتي مزيد بيان وإيضاح لهذا الأمر.

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة:

هذه المسألة التي بين أيدينا والتي هي محلُّ النّقاش بين الإمامين الإسنويّ والمطيعيّ لا يترتّب عليها أثرٌ واقعيٌّ أو عمليٌّ – شأنها شأن كثير من مسائل الأصول – وإنّما هي تدور حول ضبط عبارة الإمام البيضاويّ في تعريف اللفظ الكُلِّيّ، حيثُ أنّ البيضاويَّ عرّف الكلِّيَّ بكونه اللفظ الذي يشتركُ معناه في أفراد كثيرين، فكان هذا التّعبير غير مرضيٍّ عند الإمام الإسنويّ رحمه الله تعالى بحجّة كونه غيرَ جامعٍ لكثير من الصّور التي يستوعبها تعبير البيضاويّ، حيث أنّ تعبيره بـ(يشترك) إنّما هو حكرٌ على

= **وهذا من اصطلاحات المناطقة**"، ولهذا ترك الإمام الزّركشيُّ التمثيل به، وأشار رحمه الله إلى أنّه فعل ذلك عمدا تأدُّبا مع الله تعالى فقال رحمه الله كما في البحر المحيط: (50/2): "**وحذفت تمثيل المنطقيّين عمدا أدبا**".

[1] يقول الإمام المرداويّ في التّحبير: (332/1): "**ومعنى دخول (إله) في تعريف الكُلِّيّ: أنّه لا يمنع تصوُّر معناه من الشّركة في معناه باعتبار التّصوّر في الذّهن لا باعتبار الممكن في الخارج، فلهذا ضلّ من ضلّ بالإشراك**"، وقال العلامة البناني في حاشيته على شرح المحلي: (274/1): "**إن امتناع الشركة فيه (يعني الإله) ليس من جهة تصور معناه، بل باعتبار الإمكان الخارجي، ولهذا ضلّ كثير بالإشراك، ولو كانت وحدانيته تعالى بضرورة العقل لما وقع ذلك من عاقل**".

ما وقعت فيه الشّركة واقعا، وأمّا ما وقعت الشّركة فيه في الذّهن فقط مع إمكان وقوعها في الخارج أو استحالته فلا يشمله التّعريف، وهو في الحقيقة ينبغي أن يشمله، ولهذا كان تعريف البيضاوي غير جامع، وهذا عيب في الحدود والتعريفات التي ينبغي أن يُبتعد عنها، وهذا الذي ذكره الإمام الإسنويُّ ذكره أيضا الإمام التّاج ابن السُّبكيِّ في تكملة الإبهاج لأبيه فقال رحمه الله في سياق تقسيمه للاسم: **"هو إمّا كُلِّيٌّ وإمّا جزئيٌّ، وذلك لأنّه إمّا ألا يمنع نفسُ تصوّره من اشتراك كثيرين فيه أو يمنع، والأوّل الكلّيُّ، وهو تارة يقع فيه الشّركة كـ(الحيوان)، وتارة لا يقع؛ إمّا مع الإمكان كـ(الشّمس)، أو مع الاستحالة كـ[الإله]** [1]**، وبهذا يُعلم أنّ قول المصنِّف: (إن اشترك معناه) ليس بجيّد، وأنّه كان الأحسن أن يقول: (إن قبل معناه الشّركة)"** [2]، فهذا الإمام التّاج ابن السّبكيّ يعترض أيضا على الإمام البيضاوي تعبيره في تعريف الكلّي، ويقترح التّعبير نفسه الذي اقترحه الإمام الإسنويّ.

لكن الذي يظهر والله تعالى أعلم أنّ تعبير الإمام البيضاويِّ تعبير سليم لا غبار عليه، كما أنّه تعبير جامعٌ لكلّ الصّور التي تعنيها كلمة الشّركة، فالمقصود من قول الإمام البيضاويِّ: (إن اشترك) أي: بين الأفراد الذّهنيّة أو الخارجيّة، أي سواءً كان هذا الاشتراك واقعا في الخارج، أو أنّه اشتراكٌ متصوّرٌ في الذّهن فقط، سواءً أمكن وقوعه خارجا أم استحال، أو بتعبير أدقّ: أنّ الاشتراك الذي يقصده الإمام البيضاويّ في تعريف الكُلِّيِّ يشمل الاشتراك بالفعل، وكذا يشمل الاشتراك بالقوّة، فكلاهما ينطبق عليه تعريف البيضاويّ، وعلى هذا لم يعُدْ هنالك داعٍ إلى القول إنّ التعبير بـ(إن قبل معناه الشّركة) أولى من التعبير بـ(إن اشترك معناه)، وذلك لما مرّ من أنّ المراد بالشّركة هنا الشّركة بين الأفراد الذّهنيّة والخارجيّة، أو الاشتراك بالفعل والاشتراك بالقوّة، والإمام البيضاويُّ ليس هو الوحيد الذي عرّف اللفظ الكُلِّيَّ بهذا التّعريف؛ فنجد الإمام ابن الحاجب رحمة الله عليه في مختصره الأصوليِّ

---

[1] في طبعة مكتبة الكلّيّات الأزهريّة بتحقيق الدّكتور شعبان محمد إسماعيل: (كالآلة) بدل (كالإله) وهو خطا واضح ولذا قمت بتصحيحه.

[2] تكملة الإبهاج لابن السّبكيّ: (208/1).

يُعرِّف الكُلِّيَّ بنحو ما عرّفه به البيضاويُّ حيثُ قال رحمه الله في سياق ذكر أقسام المفرد: **"فالأوّلُ: إن اشترك في مفهومه كثيرون فهو الكلّيُّ"**[1]، فالإمام ابن الحاجب يُبيّن أنّ اللفظ الكليّ هو اللفظ الذي اشترك في مفهومه كثيرون، وهذا هو تعريف البيضاويّ نفسه، وقد انتقد الإمام الزّركشيُّ في التّشنيف تعريف ابن الحاجب هذا لكونه موهما اشتراط الاشتراك الفعليَّ، فقال رحمه الله: **"هذا التّعريف**[2] **أحسن من تعريف ابن الحاجب؛ فإنّ الاشتراك**[3] **ليس بشرط، وتعريف ابن الحاجب يوهم شرطيّته"** [4]، فالإمام الزّركشيُّ هنا يرى أنّ المقصود من قول ابن الحاجب: (إن اشترك) أي اشترك بالفعل، أو في الواقع، وعليه فابن الحاجب يشترط الاشتراك الفعليَّ في تعريف الكلّيِّ، وهذا هو الذي فهمه الإسنويُّ أيضا من تعريف البيضاويّ، وهذا الفهم من هذين الإمامين الجليلين قد بيّن كثير من أهل العلم مخالفته للصّواب، فمعنى الاشتراك الوارد في تعريف الإمامين البيضاويِّ وابن الحاجب يشمل الاشتراك بالفعل والاشتراك بالقوّة، وأنّ حَمْلَ من حَمَلَ الاشتراكَ هنا على الاشتراك بالفعل فقط ما هو إلا تحكُّمٌ في تعريف القوم، وهذا هو الذي بيّنه جماعة من أهل التّحقيق في هذا الفنّ، يقول الإمام البدخشيُّ الحنفي في شرح معنى قول البيضاوي في حدّ الكلّيّ: (إن اشترك معناه) قال رحمه الله: **"بين الأفراد الخارجيّة، أو الذّهنيّة بإمكان صدقه عليها"** [5]، فهذا الإمام البدخشي يُبيّن أنّ الاشتراك هنا يشمل الاشتراك في الخارج والواقع، ويشمل أيضا الاشتراك الحاصل في الذّهن مع عدم وقوعه في الواقع، وذلك لإمكان صدق الاشتراك عليها أيضا.

---

(1) مختصر منتهى السّؤل والأمل: (222/1).

(2) إشارة إلى تعريف ابن السّبكيّ للكُلّيِّ في جمع الجوامع حيث قال (ص:26): **"اللفظ والمعنى إن اتّحدا، فإن منع تصوُّرُ معناه الشّركة فجزئيٌّ، وإلا فكلّيٌّ"**، فابن السّبكيّ هنا لم يقل –كما فعل البيضاوي وابن الحاجب– : (إن اشترك)، بل قال – كما اقترح الإسنويّ –: (إن منع تصوُّر معناه...الخ).

(3) المقصود به الاشتراك بالفعل.

(4) تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع للإمام الزّركشيّ: (401/1).

(5) منهاج العقول: (183/1).

كما أنّنا نجد الإمام المرداويَّ الحنبليَّ في متن (التّحرير) يحُدُّ الكلّيَّ بنحو حدّ البيضاويِّ، إلا أنّه أدقّ منه نوعا ما حيثُ قال: **"إذا اتّحد اللفظ ومدلوله واشترك في مفهومه كثيرٌ ولو بالقوّة: فكُلّيٌّ"**[1]، فالإمام المرداوي هنا يُعبّر بقوله: (اشترك)، كما فعل البيضاويُّ وابن الحاجب، ولكنّه كان أدقّ أكثر فزاد قيد (ولو بالقوّة) حتّى ينفي أيّ إيراد يرد عليه، كما أنّه في شرحه على متنه هذا بيّن أنّ الاشتراك يُحمل على النّوعين معا؛ الاشتراك بالفعل والاشتراك بالقوّة، فقال رحمه الله: **"وبهذا يُعلم أنّ التّعبير بقولنا: (إن لم يمنع)...الخ أولى من نحو قول ابن الحاجب: (إن اشترك في مفهومه كثيرون)، لخروج بعض هذه الأقسام عن تعبيره، إلا أن يُحمل قوله: (إن اشترك) على الأعمّ من الاشتراك بالفعل أو بالقوّة، لذلك قلنا في المتن: (ولو بالقوّة)، لأجل ما يرد عليه"** [2]، وهذا كلام واضحٌ جليٌّ يُظهر المقصود، وهو أيضا صنيع الإمام ابن النجّار الفتوحي في شرح الكوكب المنير الذي يُعد اختصارا لتحرير المرداوي؛ فقال رحمه الله: **"(إذا تحد اللفظ ومعناه) الذي هو مدلول اللفظ (واشترك في مفهومه) أي مفهوم لفظه (كثير) يُحمل اللفظ عليهم إيجابا لأنّه المعتبر، (ولو) كان الاشتراك (بالقوّة) دون الحقيقة، بأن لم يمنع تصوّره من وقوع الشّركة فيه"** [3]، وعلى هذا وبعد عرض هذه النّقول لم يبق هناك مجال للشّكّ في كون الاشتراك الوارد في تعريف البيضاويّ شاملا للاشتراك بالقوّة والاشتراك بالفعل، وعلى هذا فلا تثريب على الإمام البيضاويّ في تعريفه.

وأمّا بالنّسبة للمسألة الثّانية التي انتقد فيها الإمام المطيعيُّ الإمامَ الإسنويَّ والتي تدور حول التّمثيل بلفظ (الشمس) كمثال لما لم تقع فيه الشّركة في الواقع مع إمكان ذلك ذهنا، فإنّ الإمام المطيعيَّ لم يرتض هذا الأمر؛ مبيِّنا رحمه الله تعالى أنّ الاعتقاد السّائد بكون الشّمس واحدة وليست متعدّدة ما هو إلا اعتقاد جارٍ على اعتقادات السّابقين التي لا تستند إلى قواعد علميّة متينة، وبتقدُّم العلم، وبظهور الاكتشافات العلميّة الحديثة تبيّن أنّ هناك شموسا كثيرة في هذا الكون أكبر من شمسنا

---

[1] التّحبير شرح التّحرير: (331/1).
[2] الرجع نفسه: (331/1-332).
[3] شرح الكوكب المنير: (132/1).

هذه، وبالتّالي لا يصحّ التّمثيل بها على ما لا تقع فيه الشّركة في الواقع مع إمكان وقوع ذلك، والذي يظهر لي والله أعلم أنّ الصّواب هو مع الإمام المطيعيّ، فالشّمس هذه التي نراها في واقعنا ما هي إلا شمسٌ واحدة ضمن شموس كثيرة لا نستطيع رؤيتها بالعين المجرّدة، وهذا هو الذي تمّ الإشارة إليه في كتاب الله تعالى، كما تمّ اكتشافه في هذا العصر الحديث، يقول الله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾ [فصّلت: 37]، يقول الأستاذ يوسف الحاج أحمد في موسوعته للإعجاز العلمي في القرآن والسّنّة: **"إنّ نون النّسوة والتي هي للجمع في قوله تعالى: ﴿خَلَقَهُنَّ﴾ فيها إشارة إلى تعدّد الشّموس والأقمار، وهذا ما أثبته العلم، ففي الفضاء تسير مجموعات شمسيّة مع كواكبها التي هي مثل شمسنا وأعظم منها، ولكلّ كوكب قمر تابع له أو أكثر من قمر"** [1]، وتقول الأستاذة ربيعة أمير ملاتي: **"وآخر ما توصّل إليه العلم هو أنّ الشّمس هذا النّجم العجيب الذي يُعدّ مركزا لمجموعتنا الشّمسيّة ما هو إلا واحد من مئات النّجوم التي تكوّن المجرّة"** [2]، كما جاء في أطلس العالم الكبير أنّ هذه الشّمس التي نراها والتي هي مركز النّظام الشّمسي، ما هي إلا عضو عاديٌّ جدّا في مجموعة هائلة من النّجوم التي تدور في كتلة هائلة تشبه الدّولاب، والتي تعرف بدرب التّبّانة، ولو كانت هذه الشّمس بعيدة عن الأرض مثل النجوم الأخرى لما بدت أكبر حجما ولا أكثر سطوعا من أخواتها[3].

هذا الذي تيسّر لي جمعه في هذه المسألة، وبناءً عليه فإنّ التّمثيل بـ(الشّمس) كمثال للفظ الكلّيّ الذي لم تقع فيه الشّركة في الواقع؛ أمرٌ قد عفا عليه الزّمن، ودلّت الاكتشافات الحديثة على خلافه، فينبغي ألا يُتابع على التّمثيل به، لأنّ التّمثيل به من قِبَلِ العلماء السّابقين إنّما كان بناء على السّائد

---

[1] موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسّنّة المطهّرة ليوسف الحاج أحمد (ص: 307).

[2] القرآن والعلم في فضاء المعرفة، ربيعة أمير ملاتي: (ص:57).

[3] يُنظر: أطلس العالم الكبير: (ص: 58).

والجاري من معلوماتهم حول مسائل علم الفضاء والكون، وبمرور الزّمن وتغيُّر المعطيات اتّضح مجانبة هذا الاعتقاد للصّواب، ولله درّ الإمام الغزاليّ رحمه الله تعالى حيث أشار إلى هذا الأمر عند تمثيله بلفظ الشّمس حيث قال رحمه الله: **"والمانع في (الشّمس) أنّ الشّمس في الوجود واحدة، فلو فرضنا عوالم، في كلّ واحد شمسٌ وأرضٌ، كان قولنا (الشّمس والأرض) شاملا للكلّ، فتأمّل هذا، فإنّه مزلّة قدم في جملة من الأمور النّظريّة"** [1]، وعلى هذا فإنّ الذي يظهر أنّ الصّواب في هذه الجزئيّة هو مع الإمام المطيعي رحمه الله تعالى.

[1] المستصفى: (95/1).

المبحث الثّالث

في الاشتقاق والتّرادف

وفيه مطلبان اثنان وهما:

1) **المطلب الأوّل**: الاعتراض الأوَّل ومناقشته: في حدّ الاشتقاق وتعريفه.

2) **المطلب الثّاني**: الاعتراض الأوَّل ومناقشته: في حدّ التّرادف وتعريفه.

المطـــــلب الأوّل:

الاعتراض الأوّل ومناقشته: في حدّ الاشتقاق وتعريفه.

أوّلا) الفرع الأوّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره:

لقد عرّف الإمام البيضاويُّ رحمه الله تعالى الاشتقاق بقوله: **"هو ردّ لفظ إلى لفظ آخر لموافقته له في الحروف الأصليّة ومناسبته في المعنى"** [1]، وهذا التّعريف الذي ذكره البيضاويُّ أشاد به الإمام الإسنويُّ، حيث ذكر رحمه الله تعالى أنّ هذا التّعريف من محاسن كلامه، وأنّه أحسن من تعريف الميدانيِّ[2] الذي يُعدُّ تعريفه أشهر تعريفٍ للاشتقاق، لكنّه في المقابل أيضا أعاب تعريف الإمام البيضاويِّ، لأنّه يقتضي أمورا لم يرتضِها الإمام الإسنويُّ، وفي هذا يقول رحمه الله تعالى: **"الاشتقاق في اللغة هو الاقتطاع، وأمّا في الاصطلاح ففيه حدودٌ أشهرها حدُّ الميدانيِّ، ونقله الإمام عنه فقال: (هو أن تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتّركيب؛ فتردّ أحدهما إلى الآخر)[3]، وارتضاه الإمام وأتباعه، ويُعترض عليه بأنّ الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتّى تقول: (هو أن تجد) أي: وجدانك، بل الاشتقاق هو الردّ عند الوجدان كما تفطّن له المصنّف،**

---

[1] نهاية السّول: (67/2).

[2] هو الإمام أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني النّيسابوريُّ الأديب النّحويُّ اللغويُّ، من كبار أئمّة اللغة والأدب والنّحو، قرأ على أبي الحسن عليّ بن أحمد الواحديّ، ويعقوب بن أحمد النّيسابوريّ وغيرهما، توفي سنة (518هـ)، وله من المصنّفات: مجمع الأمثال، السّامي في الأسامي، نزهة الطّرف في علم الصّرف، الأنموذج في النّحو وغيرها.
ترجمته في: بغية الوعاة: (356/1-357)، معجم الأدباء لياقوت: (511/2-513). وفيات الأعيان لابن خلّكان: (148/1)، الوافي بالوفيات للصّفدي: (213/7-214).

[3] يُنظر: المحصول: (273/1).

فلذلك أصلحه كما تراه، وهو من محاسن كلامه، لكنّه يقتضي أنّ الاشتقاق فعلُ الشّخص حتّى يُعدم بعدمه، وفيه نظر"[1].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى يُبيِّن أنّ أشهر تعريفٍ للاشتقاق وهو تعريف الميدانيِّ فيه ما فيه، حيثُ أنّ الإمام الميدانيَّ جعل الاشتقاق في تعريفه هو الوجدانُ نفسه، كما هو مذكورٌ في التّعريف، فهو على حدّ رأيه وجدان التّناسب بين اللفظين في المعنى والتّركيب، ثمّ ردُّ أحدهما إلى الآخر بناءً على ذلك الوجدان، فاعترض عليه الإمام الإسنويُّ بأنّ الاشتقاق لا يُسمّى اشتقاقا عند مجرّد الوجدان فقط، بل هو الردُّ عند الوجدان، فلا يتحقّقُ الاشتقاق بمجرّد إدراك المناسبة فقط، بل يتحقّق عند الردّ، وهذا هو السّبب الذي جعل الإمام البيضاويَّ – على رأي الإسنويّ – يعدل عن لفظ الوجدان إلى لفظ الردِّ كما هو في تعريف الإمام البيضاويِّ المذكور آنفا، ثمّ بيّن الإسنويُّ رحمه الله أنّ تعريف البيضاويِّ للاشتقاق فيه نظرٌ أيضا من جهة أنّه يقتضي أنّ الاشتقاق هو فعل الشّخص الذي هو الردُّ، وهو خلاف الواقع، فإنّ الاشتقاق فيه لفظان اثنان، مردودٌ منه وإليه، أو مشتقٌّ ومشتقٌّ منه، وهما موجودان قبل إدراكِ الإنسان لهما وقيامِه بعمليَّةِ ردّ المشتقِّ على اللفظ المشتقِّ منه، فتعريف البيضاويِّ للاشتقاق بكونه هو ردُّ لفظ إلى آخر؛ يقتضي أنّه لا اشتقاق قبل الردّ، مع كون اللفظين موجودين قبل ردّ الرّادِّ كما هو معلوم، ولهذا اعترض الإسنويُّ على تعريف البيضاوي، لكن الإمام المطيعي رحمة الله عليه لم يُوافق على هذا الاعتراض مُبيِّنا صحّة تعريف المصنّف كما هو مبيّنٌ في الفرع الآتي ذكره.

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ:

لقد اعترض الإمام المطيعيُّ على الإمام الإسنويِّ فيما ذهب إليه مبيِّنا رحمه الله أنّ هذا الاقتضاء الذي استنكرَهُ الإسنويُّ لا إشكال فيه، وفي هذا يقول رحمه الله: **"قال الإسنويُّ: (لكنّه يقتضي أنّ الاشتقاق فعل الشّخص ...الخ) قلت: هو كذلك؛ لأنّ المقصود هو تعريف الاشتقاق من**

[1] نهاية السّول: (67/2).

حيثُ قيامُه بالفاعل كما قيّد الجلال المحليُّ [1] بذلك في شرحه على جمع الجوامع قولَهُ: (مسألة الاشتقاق) فقال: (من حيثُ قيامُه بالفاعل: ردُّ لفظ إلى لفظ آخر ...الخ)، وفسّر الجلالُ ردَّ اللفظ إلى آخَرَ الذي هو وصفٌ للفاعل (بأن يُحكم بأن الأوّل مأخوذٌ من الثّاني أو فرعٌ منه)[2] اهـ للإشارة أنّ اللفظين المردود منه وإليه موجودان قبل وجود الرّدّ، فكان تعريفا للاشتقاق باعتبار العلم، فلذلك فسّر الرّدّ بالحُكم به الذي هو إدراك أنّ النّسبة واقعةٌ أو لا كما هو الحقُّ. والحاصلُ أنّ الاشتقاق تارة يُعرّفُ من حيثُ العلمُ به، وتارة يُعرّفُ من حيثُ فعلُه، فمن لاحظ الاعتبار الأوّلَ قال في تعريفه كما حدّه الميدانيُّ: أن تجد بين اللفظين تناسبا فتردّ أحدهما إلى الآخر، ومن لاحظ الاعتبار الثّاني قال في تعريفه: هو اقتطاع لفظ من آخر مُوافقٍ له فيما ذُكر، والمصنِّفُ كصاحب جمع الجوامع عرّفه باعتبار العلم، ويُفسَّرُ الرّدُّ في كلامه بالحكم به ليُنبّه أنّ اللفظين المردود منه وإليه موجودان قبل وجود الرّدّ، بمعنى الحكم بأنّ الأوّل مأخوذٌ من الثّاني وفرعٌ منه، وبهذا تعلم أنّه لا فرق بين تعريف المصنّف وتعريف الميداني من جهة أنّ كُلًّا منهما تعريفٌ باعتبار العلم، وأنّ قول الميداني: (فتردّ أحدهما إلى الآخر) معناه: فتحكم بأنّ الأوّل مأخوذٌ من الثّاني وفرعٌ عنه، فلا وجه للاعتراض على الميدانيّ إلا بأنّ تعريف المصنِّف أوجزُ، ولا وجه أيضا لقول الإسنويّ: (لكنّه يقتضي أنّ الاشتقاق فعل الشّخص...الخ) لما قلناه من قبلُ"[3].

---

[1] هو محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم، أبو عبد الله الجلال المحلّيُّ، ولد في شوال سنة (791هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: الشّمس البرماويُّ، والجلال البلقينيّ، والوليّ العراقيّ وغيرهم، وتتلمذ عمه جماعة منهم الإمام السّخاويُّ وغيره، توفي سنة (864هـ). من مؤلفاته: "شرح جمع الجوامع"، "شرح الورقات"، "شرح المنهاج الفرعي" وغيرها.
ترجمته في: الضّوء اللامع لأهل القرن التّاسع لمحمد بن عبد الرحمن السّخاويّ: (7/39-41)، البدر الطّالع بمحاسن من بعد القرن السّابع لمحمد بن علي الشّوكانيّ: (2/115-116)، شذرات الذّهب: (9/447-448).

[2] يُنظر: شرح المحلّي على الجمع مع حاشية العطّار: (1/368-369).

[3] نهاية السّول: (2/67-68).

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى في هذا الكلام يُبيّنُ أنّ اعتراض الإسنويِّ على تعريف البيضاويِّ بكونه يقتضي أنّ الاشتقاق فعلُ الشّخص في غير محلِّه، وأنّ الأمر كذلك حقيقةً، فالمراد من بيان حقيقة الاشتقاق هو بيان معناه باعتبار تعلُّقه بفعل الفاعل، وذلك كما فعل المحلّيُّ في شرحه على جمع الجوامع، حيثُ قيّد عبارة ابن السّبكيِّ (مسألة الاشتقاق) بقوله: "من حيثُ قيامه بالفاعل"، مُبيِّنا بذلك أنَّ المقصود بتعريف الاشتقاق هو باعتبار من يقوم ببيان العلاقة بين اللفظ المشتقِّ واللفظ المشتقِّ منه، كما بيّن الإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى أنّ تعلُّق الاشتقاق بفعل الفاعل لا يلزم منه أنّ الاشتقاق يُعدم بعدم الفعل، كما أنّه يوجد بوجوده كما ادّعى ذلك الإمام الإسنويُّ، بل إنّ الرّدّ الذي هو فعل الفاعل مُفسّرٌ بكونه الحكم بأنّ هذا اللفظ مشتقٌّ من الآخر أو العكس، أو أنّ الرّدّ معناه إدراك النّسبة بين اللفظين مع كونهما موجودين قبل ذلك الرّدّ أو الإدراك، فليس معنى تعلُّق الاشتقاق بفعل الفاعل هو وجود اللفظين المردود منه وإليه عند وجود الرّدّ، وانتفائهما عند انتفائه، وإنّما معنى ذلك كما مرّ قريبا الحكم بأنّ الأوّل مأخوذٌ من الثّاني أو فرعٌ عنه، مع كونهما موجودين قبل ذلك الحكم.

كما أنّ الإمام المطيعيَّ رحمه الله بيّن أنّ ثمّة مسلكين لأهل العلم في تعريف الاشتقاق[1] وهما:

-الأوّل: من عرّف الاشتقاق من حيثُ العلمُ به، وأصحاب هذا المسلك نظروا إلى إدراك المناسبة بين اللفظين المردود منه وإليه مع كونهما موجودين قبل ذلك الإدراك، وهذا هو مسلك الإمام الميدانيّ الذي عرّف الاشتقاق بقوله: "أن تجد بين اللفظين تناسبا...الخ"، فاللفظان موجودان، لكن الاشتقاق على هذا المسلك هو أن يجد الشّخص التّناسب بينهما ويدرك ذلك، وهذا تعريف للاشتقاق باعتبار العلم به كما هو واضحٌ، والإمام المطيعيُّ جعل تعريف البيضاويِّ وكذا تعريف صاحب جمع الجوامع الذي قال كلاهما في تعريف الاشتقاق: "ردُّ لفظ إلى لفظ آخر"، جعله من

[1] يُنظر في هذا: البحر المحيط للزّركشيّ: (73/2)، تيسير الوصول لبن إمام الكامليّة: (239/2-240)، معراج المنهاج للجزريّ: (179/1)، حاشية العطّار على شرح المحلّيّ: (368/1)، حاشية البناني على شرح المحلّي: (280/1).

قبيل هذا المسلك ألا وهو التّعريف من حيثُ العلم، وذلك بناءً على تفسير الرّدّ بأنّه الحكم بأنّ هذا اللفظ مأخوذٌ من الآخر مع مونهما موجودين قبل الرّدّ، وسيأتي مناقشة هذه الحيثيّة لاحقا.

-الثّاني: وهو مسلك من عرّف الاشتقاق من حيثُ فعلُه، وأصحاب هذا المسلك نظروا إلى فعل الفاعل في الاشتقاق، وأنّه هو الذي يقوم بشقّ أو اقتطاع لفظ من لفظ آخر موافق له في المعنى والتّركيب، ولهذا يقول أصحاب هذا المسلك في تعريف الاشتقاق أنّه: "اقتطاعُ لفظ من آخر"، لكن الإمام المطيعيَّ لم يذكر لنا واحدا من أهل العلم الذين ذكروا هذا التّعريف، وهذا ممّا يُعاب عليه، وسيأتي الإشارة إليه لاحقا.

والخلاصة من هذا العرض أنّ المطيعيَّ لا يُوافق الإسنويَّ على إنكاره على ما يقتضيه تعريف البيضاويِّ من كون الاشتقاق فعلَ الشّخص، لأنّ الأمر حقيقة كذلك، كما أنّه لا فرق في نظره بين تعريف المصنِّف وبين تعريف الميداني باعتبار أنّ كليهما تعريف باعتبار العلم بالاشتقاق، وما اقتضاه تعريف البيضاويِّ من تعلُّق الاشتقاق بفعل الشّخص لا تثريب عليه فيه لكونه أحد مسلكي أهل الشّأن في تعريف الاشتقاق.

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة.

إنّ الذي ظهر لي في هذه المسألة بعد البحث فيها أنّ الصّواب مع الإمام المطيعيِّ فيما قرّره وردّ به على الإمام الإسنويِّ، حيثُ أنّ الإمام الإسنويَّ رحمه الله قد أخطأ في اعتراضه في الموضعين معا؛ اعتراضه على تعريف الميداني للاشتقاق، وكذا اعتراضه على ما يستلزمه تعريف البيضاويِّ.

فأمّا بالنّسبة لتعريف الميدانيّ للاشتقاق؛ فإنّ الإسنويَّ أعابه بكونه يقتضي أنّ الاشتقاق هو نفس الوجدان، وهو خلاف الصّواب، بل هو الردّ عند الوجدان، فنقول: حقيقةً إنّ مُجرّد الوجدان ليس من الاشتقاق في شيء، ولكن ليس في كلام الإمام الميدانيِّ ما يدلُّ على ذلك، بل كلامه يدلُّ على خلافه الذي أقرّه الإسنويُّ نفسُه، وهو الرّدُّ عند الوجدان، وهذا ما يظهر جليّا في تعريف الميدانيِّ الذي بيّن أنّ الاشتقاق هو أن تجد مناسبة بين اللفظين فتردّ أحدهما إلى الآخر، ومعنى الرّدّ كما بينّه

المطيعيُّ: هو أن تحكم بأنّ أَحَدَ اللّفظين قد أُخِذَ من الآخر، فلم يدَّعِ الميدانيُّ أنّ الاشتقاق هو أن تجد المناسبة فقط بين اللفظين، بل أن تجد المناسبة وتَرُدَّ أو تحكم بأنّ هذا أُخذ من ذاك، إذ لو كان الأمر كما ادّعاه الإسنويُّ على الميدانيِّ؛ للزم منه أنّ كُلَّ من أدرك وميّز مناسبة في المعنى والتّركيب بين لفظين صار عالما بالاشتقاق، وهذا محالٌ أن يذهَلَ عنه واحدٌ من طينة الإمام الميدانيِّ، فالميدانيُّ حقيقةً عرّف الاشتقاق بقوله: أن تجد مناسبةً...الخ، لكنّه لم يتوقّف عند هذا الحدّ، بل قيّد التّعريف بالرّد الذي هو الحكم بأنّ أحد اللفظين مأخوذٌ من الآخر، فما ذكره الإمام الإسنويُّ يزول بقيد الرّدّ الذي ذُكِرَ في تعريف الميدانيّ، وفي هذا السّياق يقول الإمامُ ابن إمام الكامليّة: **"وإنّما ذكر هذا القيد** – يعني الرّدّ – **لأنّ معرفة التّناسب بدونه ليس من علم الاشتقاق، لحصولها لكلّ من ينظر في التّراكيب وله أدنى تمييزٍ، مع أنّه لا يوصف بكونه عالما بالاشتقاق"** [1]، وعلى هذا فلا وجه للاعتراض على تعريف الميدانيِّ، والإشادة بتعريف البيضاويِّ، إذ هما سيّان كما سيأتي، فالبيضاويُّ ذكر أنّ الاشتقاق هو الرّدُّ عند الوجدان، والميدانيُّ ذكر أنّه الوجدان ثمّ الرّدّ، فالرّدّ حاصلٌ في كليهما، ولا أحد منهما ذكر أنّ الاشتقاق هو مجرّدُ الوجدان.

وأمّا بالنّسبة إلى تعريف البيضاويِّ الذي أشاد به الإسنويُّ، ولكنّه أعاب عليه أنّه يقتضي أنّ الاشتقاق فعل الشّخص، فما ردّ عليه به الإمام المطيعيُّ هو الصّواب، فالإمام الإسنويُّ لم يُحرّر هذه المسألة جيّدا مثل ما فعل المطيعيُّ، فالإسنويُّ رحمه الله استشكل في تعريف البيضاويِّ أنّهُ يستلزم أنّ الاشتقاق فعلُ الفاعل، وأنّه يُعدم بعدم الفعل، وهذا فيه نظرٌ على حدّ تعبيره، فنقول: إنّ ما استشكل به الإسنويُّ على تعريف البيضاويِّ هو الذي فيه نظر، وذلك لأنَّ كَوْنَ الاشتقاقِ هو فعلُ الفاعل، وأنّه لا اشتقاق قبل الفعل؛ هذا أَحَدُ معنيَيْ الاشتقاق المراد من كلام العلماء، فكما مرّ معنا في شرح كلام المطيعيِّ أنّ للعلماء مسلكين في تعريف الاشتقاق، فتارة يحدُّ باعتبار العلم به، ومعنى ذلك أنّ اللفظ المشتق والمشتقّ منه موجودين قبلُ، فيأتي الشخص ويحكم بأنّ هذا اللفظ قد أخذ من الآخر، فهذا بيان لمعنى للاشتقاق باعتبار العلم، ويحدُّ الاشتقاق باعتبار الفعل، وذلك أن يعمد

[1] تيسير الوصول: (2/240-241).

الشّخص إلى لفظ ما تقتضي القواعد أنّ مثلَه أصلٌ فيشتقّ منه لفظا آخر، فالمسلك الأوّلُ يُعدُّ الشّخصُ فيه كاشفا عن الاشتقاق، والمسلك الثّاني يُعدُّ الشّخصُ فيه مُنشِئًا له، فالأوّلُ بعد الاشتقاق والثّاني قبله، وبهذا يزول ذلك الاستشكال الذي أورده الإسنويُّ، لأنّه حقيقةً مرادٌ لكلام أهل العلم في تعريفه للاشتقاق، وفي بيان هذا المعنى يقول الإمامُ الزّركشيُّ في البحر: **"والتّحقيق أنّ الاشتقاق يُحدُّ تارة باعتبار العلم وتارة باعتبار العمل، ففي الأول إذا أردت تقرير أنّ الكلمة ممّ اشتُقّت؟ فإنّك تردّها إلى آخر لتعرف أنّها مشتقّة، وفي الثّاني إذا أردت أن تشتقّ الكلمة من شيء فإنّك تأخذها منه، فقد جعلتها مشتقّةً منه، فالتّفاوتُ إنّما يحصُلُ في الأخذ والرّدّ، فهذا قبل الاشتقاق، والأوّلُ بعده"**[1]، فهذا صريحٌ من كلام الإمام الزّركشيِّ أنّ أحد معنيي الاشتقاق هو أنّ الشخص هو الذي يقوم بعمليّة الاشتقاق، بمعنى أنّه يعمد إلى اللفظ المشتقّ منه ويشتقّ منه لفظا آخر، فلا اشتقاق قبل قيام الشّخص بهذا العمل، وهو معنى صحيح مرادٌ من كلام أهل العلم، وهذا يُبطل ذلك الاستشكال الذي استشكله الإسنويُّ، وأوضحُ من كلام الزّركشيِّ ما قاله الإمامُ الجزريُّ في المعراج حيثُ قال رحمه الله تعالى: **"ولتعلم أنّ الاشتقاق افتعالٌ من الشّقّ، وهذا يقع باعتبار حالتين: إحداهما: أن ترى لفظين اشتركا في الحروف الأصليّة والمعنى، وتريد أن تعلم أيُّهما أصلٌ والآخر فرعٌ، والثانية: أن ترى لفظا قضت القواعدُ بأنّ مثله أصلٌ، وتريد أن تبني منه لفظا آخر"**[2]، وهذا أيضا واضحٌ يدلّ على أنّ العلماء نظروا في الاشتقاق إلى ناحيتين؛ ناحية العلم به، وناحية القيام به، والإسنويُّ كأنّه اقتصر على ناحية واحدة وهي ناحية العلم به، ولهذا أورد استشكاله المذكور آنفا.

والذي يبدو والله أعلم أنّ الإمام الإسنويَّ فهم من تعريف الإمام البيضاويِّ أنّه تعريف للاشتقاق باعتبار العمل، ولهذا استلزم منه ألا اشتقاق قبل فعل الفاعل، فكأنّه فهم من لفظ (الرّدّ) الوارد في كلام البيضاويِّ هو إنشاءُ لفظٍ واشتقاقُه من لفظٍ آخرَ هو اللّفظُ المشتقُّ منه، وهذا خلاف ما يدلُّ

---

[1] البحر المحيط: (73/2).

[2] معراج المنهاج: (179/1).

عليه تعريف البيضاويِّ، فإنّ معنى الرّدّ في كلام البيضاويِّ هو الحكم بأنّ أحد اللفظين أُخذَ من الآخر، مع وجودهما قبل هذا الرَّدِّ، وذلك أنّ لفظ الرّدّ يقتضي وجود لفظين قبلُ، لفظٍ مردودٍ منه وآخر مردودٍ إليه، وهذا يجعل تعريف الإمام البيضاويِّ من قبيل تعريف الاشتقاق باعتبار العلم كما قرّره الإمام المطيعي، لا باعتبار العمل كما فهمه الإمام الإسنويُّ وبنى عليه إشكاله، وهذا يجعله مثل تعريف الميدانيِّ ولا فرق كما سبق بيانه وتقريره، ولهذا ذكر الإمام المطيعيُّ أنّه لا وجه للاعتراض على الميدانيِّ في تعريفه إلا أن يُقال إنّ تعريف البيضاويِّ أوجز منه.

ولكن من الجدير بالذّكر هاهنا أن نقول: إنّ تعريف البيضاويِّ قد يوهمُ حقيقةً النّاظرَ فيه أنّه تعريفٌ باعتبار العمل، وذلك لما قد يوهمه لفظ الرّدّ الوارد في التّعريف، ولكنّ جمهورَ الشُّرّاح الذين شرحوا حدّ البيضاويّ أو حدّ ابن السّبكيّ في الجمع فسّروا الرّدّ بكونه الحكم بأنّ الأول مأخوذٌ من الثّاني، وهذا يدلّ على وجودهما قبلُ، كما أنّ لفظ الرّدّ في حدّ ذاته يدل على وجود لفظ مردود منه وآخر إليه، وهذا يقطع بكون تعريف البيضاويِّ من قبيل العلم لا العمل، وهذا ما بيّنه الإمام المطيعيُّ في حاشيته، كما أنّ الإمام العطّارَ [1] أيضا في حاشيته على شرح المحلّيِّ على الجمع بيّن ذلك قائلا: **"وحدُّ المصنّف يحتملُ الأمرين، والشّارح حمله على الأوّل حيثُ قال: (بأن يُحكم...الخ) لأنّ التعبير بالرّدّ يقتضي وجود كُلٍّ من المردود والمردود إليه قبل وجود الرّدّ، بخلاف التّعبير بالاقتطاع والأخذ ونحوهما"** [2]، وقال الإمام البنانيُّ [3] أيضا في حاشيته: **"ولمّا كان تعريف**

---

[1] هو الحسن بن محمد العطّار الشّافعيُّ المصريُّ المغربيُّ الأزهريُّ، أبو السّعادات، عالم وأديب ومشاركٌ في علوم شتّى من الأصول والنّحو والمعاني والمنطق والفلك وغيرها، ولد بالقاهرة سنة (1180هـ)، وكان أبوه عطّارا فنسب لهذه المهنة لأنّه ساعد أباه فيها أوّلا قبل اشتغاله بالعلم، ولي مشيخة الأزهر إلى أن وافته المنيّة سنة (1250هـ)، وقيل سنة (1235هـ)، ومن مؤلفاته: حاشية على شرح الأزهريّة في النّحو، حاشية على شرح إيساغوجي في المنطق، حاشية على شرح المحلّي وغيرها.
ترجمته في: حلية البشر في تاريخ القرن الثّالث عشر، للشّيخ عبد الرّزّاق البيطار: (1/489-492)، الأعلام للزّركلي: (2/220) معجم المؤلفين لرضا كحّالة: (1/587-588)، شيوخ الأزهر لأشرف فوزي صالح: (2/35-40).

[2] حاشية العطّار على شرح المحلّي على الجمع: (1/368).

[3] هو عبد الرّحمن بن جاد الله البناني المغربي المالكي نزيل مصر، نزيل مصر، فقيه أصوليٌّ مشاركٌ، توفي سنة (1198هـ)، من مصنفاته: حاشية على شرح المحلّيّ. =

المصنّف – كما قال بعض المحقّقين – يقتضي وجود اللفظين المردود منه وإليه قبل وجود الرّدّ؛ لم يكن تعريفا له باعتبار الفعل بل باعتبار العلم، كما أشار إلى ذلك الشّارح بتفسير الرّدّ بالحكم به الذي هو إدراك أنّ النّسبة واقعةٌ أولا كما مرّ أنّه الحقّ" [1]، فهذا الكلام من هذين الإمامين المحقّقين يوضّح لنا أنّ تعريف الإمام البيضاويِّ الذي هو نظير تعريف ابن السُّبكِيِّ في الجمع إنّما هو تعريفٌ للاشتقاق باعتبار العلم لا العمل، وبالتّالي لا يرد ذلك الإشكال الذي ذكره الإمام الإسنويُّ، فضلا عن كونه ليس إشكالا أصلا لو كان تعريف البيضاوي باعتبار العمل.

ومن الجدير بالذّكر هاهنا أن نذكر حدّ الاشتقاق باعتبار العمل ومن قال به، وقد ذكرت آنفا أنّ الإمام المطيعيَّ أشار إليه إشارة فقط ولم يذكره، وقد آن أوان ذلك، فأقول: إنّ الذي عرّف الاشتقاق باعتبار العمل هو الإمام الرّمّانيُّ [2] حيث عرّفه بقوله: **"هو اقتطاع فرعٍ من أصل يدور معه في تصاريفه"** [3]، فهذا تعريفٌ للاشتقاق باعتبار فعل الفاعل، حيثُ أنّه هو الذي يقوم بعمليّة الاشتقاق، وهذا يستلزم ألا اشتقاق قبل فعل الفاعل، وذلك لأنّه عمد إلى الأصل أو اللفظ المشتق منه، ثمّ اشتقّ منه لفظا آخر، ونظير تعريف الإمام الرُّمّانيّ ما ذكره الجرجانيُّ [4] في تعريفاته حيثُ قال:

= ترجمته في: الأعلام للزّركليّ: (302/3)، معجم المؤلفين: (86/2).

[1] حاشية البناني على شرح المحلّيّ: (280/1).

[2] هو أبو الحسن عليُّ بن عيسى بن عليٍّ بن عبد الله الرُّمّانيُّ، ويُعرف أيضا بالإخشيديّ وبالورّاق، ولد سنة (296هـ)، وتتلمذ على جماعة منهم: الزّجّاج، وابن السّرّاج، وابن دريد، كان متقنا لعلوم كثيرة منها اللغة والفقه والقراءات، وكان متكلّما على طريقة المعتزلة، توفي سنة (384هـ)، وله من المصنّفات: كتاب "الحدود"، "معاني الحروف"، شرح "الكتاب" لسيبويه.
ترجمته في: نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء لعبد الرّحمن بن محمد ابن الأنباريّ: (ص:233). معجم الأدباء لياقوت: (1826/4-1828)، بغية الوعاة للسّيوطيّ: (180/2-181)، شذرات الذّهب لابن العماد: (442/4).

[3] يُنظر: التّحرير شرح التّحبير للمرداوي: (545/2).

[4] هو علي بن محمد بن عليّ، أبو الحسن الحسينيُّ الجرجانيُّ الحنفيُّ، ولد بجرجان سنة (740هـ)، عالم حكيم مشاركٌ في شتّى العلوم، التحق ببلاد الرّوم، واشتهر أمره وذاع صيته وصار إمام زمانه وعصر، ويقال: إنّ مصنّفاته قد بلغت الخمسين كتابا، تختلف في سنة وفاته فقيل سنة (814هـ)، والأكثر على أنّها سنة (816هـ)، من مصنّفاته: حاشية على شرح التّنقيح للتّفتازانيّ، حاشية على تفسير البيضاويِّ، شرح المواقف، التّعريفات، وغيرها.
ترجمته في: بغية الوعاة للسيوطي: (196/2-176)، الفوائد البهية في تراجم الحنفيّة لأبي الحسنات اللكنويّ: (ص:125-137)، الضّوء اللامع للسّخاوي: (328/5-330)، البدر الطّالع للشّوكاني: (333/1-334).

"الاشتقاقُ نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنى وتركيبا ومغايرتهما في الصّيغة" [1]، وهذا واضحٌ أيضا في أنّه تعريفٌ باعتبار العمل.

والخلاصة من هذا العرض أنّ ما اعترض به الإمام الإسنويُّ على تعريف الميدانيِّ والبيضاويِّ لا وجه له، وأنّ الصّواب مع الإمام المطيعيِّ فيما ذهب إليه وقرّره، وعليه فلا فرق بين التّعريفين باعتبار كونهما من قبيل التّعريف للاشتقاق باعتبار العلم لا العمل، اللّهُمَّ إلّا أن يُقال إنّ تعريف البيضاويِّ منقّحٌ ومشذّبٌ أكثر من الأوّل، وهذا الذي قرّره غيرُ واحد قبل الإمام المطيعيِّ، يقول الإمام المرداويُّ[2] الحنبليُّ بعد أن ذكر ثلاث تعريفات للاشتقاق: **"ولا شكّ أنّ معنى الثّلاثة متقاربٌ، لكن حدّ الميدانيِّ أولى لما سنذكره، وقد نقّحه البيضاويُّ وغيره، وهو الذي ارتضيناه بعد تنقيحه"**، وقال الإمام ابن الجزريِّ أيضا: **"وإذا ظهر ذلك: فقد نقل الإمامُ وتابعه صاحب الحاصل حدّ الاشتقاق عن الميدانيِّ...فأسقط المصنّف ذكر الوجدان، واقتصر على أنّ الاشتقاق ردُّ أحد اللفظين إلى الآخر، وإذا تأمّلت ما مهّدتُ لك علمت أيّ الحدّين خير"**[3].

---

[1] التعريفات للجرجاني: (ص:27).

[2] هو أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد بن محمد بن سليمان، أبو العلاء المرداويُّ الحنبليُّ شيخ الحنابلة، ولد ببلدة (مردا) بفلسطين سنة (817هـ)، أخذ العلم عن جماعة منهم: أحمد بن يوسف والتّقيُّ البعليُّ، وانتقل إلى مصر والشّام، ومن تلامذته: قاضي قضاة مصر بدر الدّين السّعديُّ، توفي سنة (585هـ)، ومن مصنفاته: "الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف"، "التّحبير في أصول الفقه، " التّحبير شرح التّحرير" وهو شرح للكتاب السّابق.

ترجمته في: السُّحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، لمحمد بن عبد الله بن حميد النّجديّ: (ص:296-299)، شذرات الذّهب: (510/9-511)، الضّوء اللامع: (225/5-227)، البدر الطّالع: (306/1).

[3] التّحبير شرح التّحرير للمرداويّ: (545/2).

المطـــــلب الثّاني:

الاعتراض الثّاني ومناقشته: في حدّ التّرادف وتعريفه.

أوّلا) الفرع الأوّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

لقد عرّف الإمامُ البيضاويُّ رحمه الله التّرادفَ بأنّه: **"توالي الألفاظ المفردة الدّالّة على معنى واحد باعتبار واحد كالإنسان والبشر"** [1]، وهذا التّعريف الذي ذكره الإمام البيضاويُّ لم يسلم من اعتراضات وجّهها الإمام الإسنويُّ، وسأذكر في هذا الفرع بعضا منها على التّرتيب:

–قال الإمام الإسنويُّ رحمه الله منتقدا تعبير البيضاويِّ في تعريفه بـ(الألفاظ) فقال رحمه الله تعالى بعد أن عرّف التّرادف لغة واصطلاحا، وشرع أيضا في شرح قيود التّعريف: **"لكن التّرادف قد يكون بتوالي لفظين فقط، وأيضا فاللفظ جنسٌ بعيدٌ** [2] **لإطلاقه على المهمل والمستعمل، وهو مجتنبٌ في الحدود، فالصّواب أن يقول: توالي كلمتين فصاعدا"** [3]، فالإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى في هذا الكلام ينتقد البيضاويَّ في تعبيره في تعريف التّرادف بـ(الألفاظ) بصيغة الجمع، مبيِّنا رحمه الله تعالى أنّ التّرادف لا يكون فقط بين جَمْعٍ من الألفاظ كما يوهمه تعبير البيضاويِّ هذا، بل يكون بين لفظين فأكثر كما هو معلوم، وعلى هذا فإنّ تعبير المصنِّف بالألفاظ يوهم ألّا

---

[1] نهاية السّول: (2/104-105).

[2] الجنس القريبُ هو الجنس الأخصُّ الذي لا يُحملُ على النّوع جنسٌ أخصُّ منه، والجنسُ البعيدُ هو الجنس الأعمُّ الذي لا يُحمل على النّوع جنسٌ أعمّ منه. يُنظر: الألفاظ المستعملة في المنطق، لأبي نصر الفارابيّ: (ص66-67).

وعلى هذا فإنّ كلمة (اللفظ) هي من قبيل الجنس البعيد لأنّها تعمُّ من الألفاظ المستعمل منها والمهمل، بخلاف (الكلمة) التي تخصُّ المستعمل منها فقط، ولهذا عُدّت من قبيل الجنس القريب أو الأخصّ.

[3] نهاية السّول: (2/106).

ترادف إلا بأكثر من لفظين كما تدل عليه صيغة الجمع، ولهذا اقترح أن يُعبِّر المصنِّف فيقول: (كلمتين) بدل (الألفاظ) حتّى يندفع ذلك الوهم.

كما أنّه انتقده من ناحية أخرى في تعبيره باللفظ، حيثُ أنّ اللفظ جنسٌ بعيدٌ لأنّه يُطلق على كُلّ ما هو مهملٌ ومستعملٌ، فاللفظ يُطلق ويُراد به كُلّ ما يلفظه الإنسان ويُخرجه من فمه؛ مُهملًا كان ذلك اللفظ أم مُستعملًا، فكان اللفظ من قبيل الجنس البعيد، والتّعبير بالجنس البعيد غير مُستساغٍ في الحدود والتّعاريف، فكان الأولى به لو استعمل (الكلمة) بدل (اللفظ) لأنّ الكلام لا يُطلق إلا على ما أفاد سامِعَهُ معنىً كما هو مقرّرٌ في اللغة العربيّة، ومنه قول ابن مالك[1] في ألفيّته: **كلامنا لفظٌ مفيدٌ كاستقم واسمٌ وفعلٌ ثمّ حرفٌ الكَلِمُ.** [الرَّجز]

فقوله: (لفظ مفيد) يدلّ على أنّ ما يُلفظ من فم المتكلّم منه ما هو مفيد، ومنه ما هو خلاف ذلك، بخلاف الكلام الذي هو المفيدُ من الألفاظ فقط[2].

-وقال رحمه الله أيضا منتقدا إضافة قيد: (باعتبار واحد) في التّعريف، مبيِّنًا ألّا حاجة إليه في حدّ التّرادف فقال رحمه الله: "**وقوله: (باعتبار واحد) قال في المحصول:[3] احترزنا به عن الألفاظ المفردة الدّالّة على مسمّى واحد لكن باعتبارين كالسّيف والصّارم؛ فإنّ كلا منهما يدلُّ على الذّات المعروفة، لكن دلالة السّيف باعتبار الشّكل، سواءً كان كالًّا أو قاطعا، والصّارم**

---

[1] هو الإمام محمد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك، أبو عبد الله جمال الدّين الطّائيّ الجيّانيّ نزيل دمشق، ولد سنة (600هـ) أو (601هـ)، وأخذ العلوم عن مشايخ منهم: الحسن بن الصّبّاح، وأبي الحسن السّخاويّ، وابن عمرون وغيرهم، وتتلمذ عليه جماعة منهم: ولده بدر الدّين، والشّمس البعلي، والبدر بن جماعة وغيرهم، كان إماما في اللغة العربية لا يبارى فيها، وكان إماما في القراءات، شافعيّ المذهب، توفي بدمشق سنة (672هـ). من مؤلفاته: تسهيل الفوائد، الكافية الشّافية، الخلاصة (الألفية)، إكمال الإعلام بتثليث الكلام وغيرها.

ترجمته في: بغية الوعاة: (130/1-137)، طبقات الشافعية الكبرى: (67/7-68)، شذرات الذّهب: (590/7-591).

[2] يقول ابن عقيل في شرحه على الألفيّة: (14/1) شارحا هذا البيت: "**الكلام المصطلح عليه عند النّحاة عبارةٌ عن اللفظ المفيد فائدة يحسُن السّكوت عليها، فاللفظ جنسٌ يشمل الكلام والكلمة والكلم، ويشمل المهمل كـ(ديز) والمستعمل كـ(عمرو)، ومفيدٌ أخرج المهمل**".

[3] عبارة الإمام في المحصول: (253/1) هي: "**وبقولنا (باعتبار واحد) عن اللفظتين إذا دلا على شيء واحد باعتبار صفتين كـ(الصّارم) و(المهنّد)، أو باعتبار الصّفة وصفة الصّفة كـ(الفصيح) و(النّاطق) فإنّها من المتباينة**".

باعتبار شدّة القطع، وكذلك الصّفة وصفة الصّفة كالنّاطق والفصيح. وهذا القيد لا يُحتاج إليه؛ فإنّ هذه الأشياء لم تدلّ على مسمّى واحد، بل على معنيين مجتمعين في ذات واحدة، وكيف لا وقد تقدّم في كلامه في تقسيم الألفاظ أنّ هذه الألفاظ متباينة، والمتباين هو الذي تغاير لفظه ومعناه" [1]، فالإمام الإسنويُّ رحمه الله في هذا المقطع من كلامه يُبيِّن أنّ عبارة (باعتبار واحد) التي جاءت كقيد في تعريف التّرادف لا حاجة إليها، وبيان ذلك أنّ الإمام الرّازيَّ – الذي تبعه المصنِّف في ذكر هذا القيد– بيَّن أنّ هذا القيد احتُرز به عن الألفاظ التي تدل على مسمّى واحد، ولكن دلالة هذه الألفاظ على هذا المسمّى الواحد تختلف باعتبارات مختلفة، ومثّل على ذلك بلفظتي: (السّيف والصّارم)، فهما ليسا من قبيل المترادف وإن دلّا على ذات واحدة، ولكنّهما ليسا مترادفين لاختلاف دلالة كل منهما على تلك الذّات الواحدة، وتنوُّع اعتبار تلك الدّلالة، حيثُ أنّ دلالة لفظ (السيف) على مسمّاه الذي هو تلك الآلة الحديديّة المصقولة المعَدَّةُ للقتال وغيرها؛ تلك الدّلالة إنّما هي باعتبار الشّكل، ليتميّز ذلك الشّكل في ذهن السّامع عن غيره من الأشكال الأخرى، وأمّا دلالة لفظ (الصّارم) على ذلك المسمّى ليست باعتبار الشّكل، بل باعتبار مدى حدّة هذا الشّكل في استعماله، هل هو كالٌّ أم هو شديد القطع، فاختلفت أوجه دلالة اللفظين على المسمّى الواحد، فاللفظ الأول يدل على الشّكل فقط، والثّاني يدلُّ على الشّكل وزيادة فافترقا، وبالتالي ليسا من قبيل الألفاظ المترادفة، لاختلاف أوجه واعتبار دلالتهما، فمن هنا ظهرت لنا أهمّيّة قيد الاعتبار الواحد كما بيّن ذلك الإمام الرّازيُّ.

لكن الإمامُ الإسنويُّ رحمه الله يرى أنّ هذا القيد لا حاجة إليه أصلا لاستغنائنا بغيره عنه، إذ يوجد في التّعريف من القيود التي تغنينا عنه، وذلك أنّ دلالة السّيف والصّارم —كما في المثال السّابق — لا يدلان على شيء واحد في حقيقة الأمر، بل يدلان على معنيين مختلفين اجتمعا في مسمّى واحد، وهذا ما يجعل هذين اللفظين من قبيل الألفاظ المتباينة وليست المترادفة، وعليه فنظير هذه الأمْثُلِ كـ(السيف والصّارم) تخرج من حدّ الترادف بقولنا في حدّ التّرادف: (توالي

[1] نهاية السّول: (2/108-109).

الألفاظ المفردة الدّالّة على معنى واحد)، والسّيف والصّارم لم يدلا على معنى واحد بل دلا على معنيين مختلفين اجتمعا في ذات واحدة، فقولنا: (معنى واحد) في التعريف يُخرج هذا النّوع من الألفاظ التي لم تدخل في حدّ الترادف أصلا حتّى نحتاج إلى إخراجها بزيادة قيد (باعتبار واحد)، ولهذا لم يرتئ الإمام الإسنويُّ حاجة لزيادة هذا القيد.

فهذه هي المواضع الثّلاثة التي انتقد فيها الإمام الإسنويُّ المصنّفَ رحمه الله في تعريفه وحدّه التّرادف، ولكن الإمام المطيعيَّ لم يُوافقه عليها بل ردّ عليه فيها مبيِّنا إصابة البيضاويِّ في كلّ ما ذكره في تعريفه، كما سنبيِّنه في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ.

إنّ الإمام المطيعيَّ رحمه الله تعالى وافق المصنِّف في كلّ ما ذكره في تعريفه، مبيّنا رحمه الله ألا وجه لما ذكره الإسنويُّ في تلك المواطن الثّلاثة.

فأمّا بالنّسبة للاعتراض الأوّل وهو انتقاده عليه تعبيره بلفظ الجمع مع أنّ التّرادف يتحقّق بلفظين فأكثر؛ فيقول رحمه الله: **"والجواب ما قاله البدخشيُّ [1] من أنّ المراد بالجمع ما فوق الواحد"**[2]، فالإمام المطيعيُّ هنا يُبيِّن على وجه الاختصار أنّ معنى الجمع يتحقّقُ بأكثر من الواحد، فكلّ ما هو فوق الواحد فهو جمعٌ، وبالتّالي فقول المصنّف رحمه الله: (الألفاظ) بصيغة الجمع ينطبق على أقل ما يحصل به التّرادف وهو كلمتان إذ أنّ أقل الجمع في نظر الإمام المطيعيِّ اثنان، وبناء عليه فلا وجه لاعتراض الإمام الإسنويِّ حينئذ.

وأمّا بالنّسبة للاعتراض الثّاني الذي ذكره الإمام الإسنويُّ، والمتعلّق بكلمة (اللفظ) والتي تشتمل المهمل منه والمستعمل، وهذا تعميم ينبغي أن يُجتنب في الحدود والتّعاريف، فيقول المطيعيُّ ردّا على هذا الاعتراض: **"أقول: قد تكرّر مثلُ هذا الاعتراض وتكرّر منّا جوابه، فإنّ أصل المُقسَّم إنّما هو اللفظ المُستعملُ فيُراعى في جميع الأقسام، على أنّ في هذا القسم ما يُفيد ذلك؛ فإنّ قيد**

---

[1] عبارة الإمام البدخشي في المنهاج: (213/1): **"هذا كالجنس، والمراد ما فوق الواحد"**.

[2] سُلَّم الوصول: (106/2).

(الدَّالَّةِ) خرج به توالي الألفاظ المهملة مثل (أه، به، جه) التي هي مسمّيات الألف والباء والجيم كما في البدخشيِّ[1]، فلا وجه لتخطئة المُصَنِّفِ فيما قال"[2].

فالإمام المطيعيُّ يُبيِّن في هذا الكلام ألّا شيء يُعاب على المصنِّف في تعبيره بـ(اللفظ)، وأمّا دعوى أنّ اللفظ يشمل ما كان مهملا وما كان مستعملا، فهذا الكلام لا يرد هاهنا أصلا، وذلك لأنّ المراد في كلام أهل العلم في باب تقسم الألفاظ هو ما كان مستعملا منها، ولا حديث أصلا عن المهمل منها، فلا حاجة لإثارة مثل هذه المسائل في غير محلّها ومضانِّها، ثمّ ذكر الإمام المطيعيُّ أنّ هذا الاعتراض من الإسنويِّ تكرّر منه رحمه الله حيثُ ذكره في موضع أخر سابقٍ، وتكرّر معه ردّ الإمام المطيعيِّ عليه، وسيأتي ذكره إن شاء الله في المناقشة لاحقا، فالخلاصة من ردِّ الإمامِ المطيعيِّ على الإمام الإسنويِّ هو أنّ المقصود في باب تقسيم الألفاظ إنّما اللفظ المستعمل الذي لديه دلالة ما، فيُستصحَبُ هذا المعنى في جميع أقسام الألفاظ من المشتقّ والمترادف والمشترك وغيرها من أقسام الألفاظ الأخرى، هذا على وجه العموم، وإذا أردنا أن نخُصَّ التّرادف بالذّكر فإنّ فيه من القرائن ما تدفع اعتراض الإسنويِّ، إذ أنّ قيد (الدّالة) في تعريف المصنِّف للتّرادف بقوله: (توالي الألفاظ المفردة الدّالّة)؛ يدفع هذا الاعتراض، ويُوضّح جليّا أنّ المرادَ حَدُّه وتعريفه هو ما كان دلًّا من الألفاظ، بخلاف المهمل منها فلا كلام عليه أصلا.

وأمّا بالنّسبة للأمر الثّالث وهو في أهمّيّة قيد (باعتبار واحد) من عدمه فيقول رحمه الله بعد أن ذكر أنّ الإمام في المحصول والمصنّف ذكرا هذا القيد لكونه من الأهميّة بمكان: **"واعترض عليه الإسنويُّ كغيره بأنّ هذا القيد لا يُحتاج إليه، فإنّ هذه الأشياء لم تدلّ على مسمّى واحد بل على معنيين مجتمعين في ذات واحدة...وأقول: إنّ الإمام ومن وافقه لا يُنكرون أنّ هذه الألفاظ من الألفاظ المتباينة كما هو صريح كلامه في تقسيم الألفاظ، وصريح قوله هنا: (فإنّهما من المتباينة)، لكنّهم يقولون: إنّها متباينة باعتبار اللفظ والمفهوم، متواصلة باعتبار**

---

[1] يُنظر: منهاج العقول: (214/1).

[2] سُلَّم الوصول: (106/2).

الماصدق، فانقسمت المتباينة إلى قسمين: متفاصلة ومتواصلة كما سبق، ولا شكّ في خروج المتفاصلة بقولنا: (دالّة على مسمًّى واحد)، وأمّا المتواصلة فلا تخرج بهذا القيد إلا إذا أردنا بالمُسمّى الواحد ما اتّحد ماصدقا ومفهوما، فيخرج أمران: ما اختلفا لفظا ومفهوما وماصدقًا، وهي المتباينة المتفاصلة، ويخرج ما اختلفا لفظا ومفهوما وأن اتّحدا ماصدقا، أمّا لو أردنا باتّحاد المُسمّى ما هو أعمّ من اتّحاده باعتبار المفهوم والماصدق [1]، أو باعتبار الماصدق فقط؛ فلا تخرج المُتباينة المتواصلة، لأنّها متّحدة في الماصدق، وهذا موضع خلاف، فإنّهم عرّفوا التّرادف باللفظ المتعدّد المتّحد المعنى، فمنهم من أراد بالمعنى المفهوم فأدخل المتساويين في التّباين وأخرجهما في المترادف، ومنهم من أراد بالمعنى الماصدق فأدخلهما في المترادف وأخرجهما من التّبايُن، ولكن الصّحيح الأوّل لما علمت أنّ شرط التّرادف اتّحاد المفهوم والماصدق، ولأجل ذلك زاد الإمامُ وتبعه المصنّف قوله في التّعريف: (باعتبار واحد) لإخراج المتباينة المتواصلة، وهي الألفاظ التي اتّحدت ماصدقا واختلفت مفهوما، وهو المتساوية، فسقط كلُّ ما اعترضوا به على الإمام والمُصنِّف"[2].

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى يُبيِّن في هذا المقطع من كلامه صحّة ما ذكره المصنِّفُ من قيد (باعتبار واحد) في تعريف التّرادف، وردّ على الإمام الإسنويِّ ومن تبعه في اعتبارهم ذلك القيد ممّا لا فائدة منه، مُبيِّنا رحمه الله أنّ هذا القيد ضروريٌّ لإخراج الألفاظ الدّالّة على مسمّى واحد ولكن باعتبارين مختلفين، وذلك مثل (السيف والصّارم)، فهما ليسا مترادفين وإن دلّا على ذات واحدة، ولكن تلك الدّلالة باعتبارين مختلفين، ومن هنا تكمُنُ أهميّة هذا القيد كما وسبق شرحه وبيانه، فيأتي الإمام الإسنويُّ ليُبيِّن أنّ هذا القيد لا حاجه إليه، وأنّ نظير هذه الأمثلة إنّما هي من قبيل المتباين التي تدلُّ على معنيين مختلفين وإن اجتمعا في ذات واحدة، وبالتّالي يخرجان من تعريف التّرادف بقيد:

---

[1] المفهوم هو المعنى المدرك له واقعٌ في الذّهن، سواء أكان واقعا موجودا في الخارج، أم مُتصوّرا في الذّهن بالاستناد إلى واقع محسوس، ويُقابله الماصدق وهو الفرد الذي ينطبق عليه اللفظ عند إطلاقه، ويتحقّقُ فيه مفهوم اللفظ الذّهنيّ.
يُنظر: معجم مصطلح الأصول لهيثم هلال: (ص:311).

[2] نهاية السّول: (2/108-109).

(معنى واحد)، ولا يحتاجان إلى ذلك القيد الآخر، فبيّن الإمام المطيعيُّ رادّا على الإسنويِّ أنّ الإمام الرّازيَّ ومن تبعه في زيادة هذا القيد كالبيضاويّ وغيره لا يُنكرون كون هذه الأمثلة من قبيل المتباين، ولكنّهم يقولون أنّ الألفاظ المتباينة تنقسم إلى قسمين اثنين:

-الأول: ألفاظ متباينة متفاصلة، أي متخالفة مع بعضها البعض في اللفظ والمفهوم والماصدق، وذلك كـ(الإنسان والفرس)، فإنّ هذين اللفظين مختلفين في الشّكل، والمفهوم الذي هو المعنى المرسوم والمتصوّر في الذّهن، وكذا في الماصدق وهو الشّيء الذي يصدق وينطبقُ عليه ذلك المفهوم.

-الثّاني: ألفاظ متباينة متواصلة، وهي الألفاظ المختلفة مع بعضها البعض في اللفظ والمفهوم، ولكنّها متّحدةٌ في الماصدق، وذلك مثل (السّيف والصّارم) و(النّاطق والفصيح)، ففي المثال الأوّل اللفظان مختلفان في الشّكل كما هو واضحٌ وإلا لعُدّا من قبيل المشترك، ومختلفان أيضا في المفهوم، حيثُ أنّ السيف يدل على الآلة حادَّةً كانت أو كالَّةً، بينما الصّارم لا يدلُّ عليها إلا إذا كانت حادّة القطع والبتر، ولكنّهما متحدّان في الماصدق، حيثُ أنّ كليهما يصدق على أداة واحدة، وكذلك في المثال الثّاني، فإنّ النّاطق والفصيح كليهما مختلف عن الآخر في الشّكل والمفهوم، حيثُ أنّ النّاطق يدلّ على كُلِّ من أمكنه الإفصاح عن أفكاره بالكلمات فصيحا كان أم في لسانه عِيٌّ، وأمّا الفصيح فهو لا يدلُّ إلا من كانت له مَلَكَةٌ على إظهار أفكاره بأجود عبارة وأحلاها، ولكنّهما متّحدان ماصدقا، إذ أنّ كليهما يصدُق على ذات واحدة.

ولا شكّ أنّ القسم الأوّل هو الذي يخرج بقيد (معنى واحد) في التّعريف، أمّا القسم الثّاني فلا شكّ في كون ذلك القيد لا يكفي لإخراجه، بل يحتاج إلى قيد آخر لإخراجه وهو ما ذكره الإمامُ وتبعه المصنِّفُ رحمه الله.

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة.

بالنّسبة للمسألة الأولى وهي مسألة أقل الجمع التي يرى الإسنويُّ أنّ أقلّه هو ثلاثة، وبناء عليه انتقد تعبير الإمام البيضاويِّ وخالفه في ذلك الإمام المطيعيُّ، فأقول: إنّ الكلام على هذه المسألة من ناحيتين اثنتين: من ناحية نظريّة علميّة، والأخرى عمليّة منهجيّة.

فبالنّسبة لهذه المسألة من النّاحية النّظريّة فإنّ الصّواب مع الإمام الإسنويِّ رحمه الله تعالى الذي يرى أنّ أقلّ الجمع هو ثلاثة وليس اثنين، فهذا هو الصّحيح الذي عليه الجمهور من أهل العلم، والذي تدلُّ عليه ظواهر الأدلّة الشّرعيّة، ولا بأس في هذا المقام أن أذكر زُبدة خلاف العلماء في هذه المسألة دون تطويل ولا إطناب إذ ليس المقام مقام التوسُّع فيها، فالذي يعنينا هنا فقط هو بيان رجحان قول الإمام الإسنويِّ على قول الإمام المطيعيِّ فأقول وبالله التّوفيق: إنّ العلماء اختلفوا في مسألة أقلّ الجمع على أقوال عدّةٍ أشهرها اثنان وهما[1]:

القول الأوّل: أنّ أقلّ الجمع هو ثلاثة على الحقيقة، ويُطلق على الاثنين والواحد من باب المجاز، وهذا هو قول جمهور العلماء من لغويّين وأصوليّين ، وبه قال أبو حنيفة والشّافعيِّ وأحمد ومشايخ المعتزلة، وهو المشهور عن مالك[2]، واستدلّ أصحاب هذا القول بأدلّة كثيرة أذكر منها أهمّها وأقواها:

–ما روي عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّه دخل على عثمان رضي الله عنه قائلا له: " **إنّ الأخوين لا يردّان الأمّ إلى السدس، قال الله تعالى﴿ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ﴾**

---

[1] يُنظر خلاف أهل العلم في هذه المسألة في: إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي: (ص:255)، والإشارة في معرفة الأصول له أيضا (ص:190)، شرح تنقيح الفصول للقرافي: (ص:182)، المعتمد لأبي الحسين البصري: (248/1)، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: (02/4)، أصول السّرخسيّ: (151/1)، كشف الأسرار للبزدويّ: (28/2)، الإحكام في أصول الأحكام للآمديّ: (273/2)، البرهان للجويني: (348/1)، العدّة لأبي يعلى: (649/2)، التّمهيد لأبي الخطّاب: (58/2)، شرح الكوكب المنير للفتوحي: (144/3)، روضة النّاظر لابن قدامة: (ص:121)، إرشاد الفحول للشوكاني: (549/1)، أقل الجمع عند الأصوليّين وأثر الاختلاف فيه، للدّكتور: عبد الكريم بن عليّ النّملة

[2] قال الباجي في الإحكام: (ص:255): "**وهو المشهور عن مالك رحمه الله**".

[النّساء: 11]، **فالأخوان بلسان قومك ليسا بإخوة، فقال عثمانُ بن عفّان: لا أستطيعُ أن أردّ ما كان قبلي، ومضى في الأمصار وتوارث به النّاس**"[1].

ووجه الشّاهد منه أنّ ابن عباس رضي الله عنهما –وهو إمام في لغة العرب– بيّن أنّ أقلّ الجمع في لغة العرب هو الثلاثة وليس الاثنان، وذلك لاستنكاره كونَ الأخوينِ إخوةً في لسان العرب، وعثمان رضي الله تعالى عنه –وهو إمام في اللغة أيضا– لم يُنكر على ابن عباس ذلك، وإنّما اعتذر عن هذا الأمر بكونه سنّةً مضى عليها العمل قبله وأجمع عليها من سبق، فترك مقتضى اللسان العربيِّ لهذه الضّميمة والقرينة وهي الإجماع على خلاف مقتضى اللسان العربيّ، وهذا يدلُّ على صحّة كلام ابن عبّاس، ومنه يتبيّنُ أنّ أقلّ الجمع في اللغة على الحقيقة هو الثلاثة لا الاثنان.

–ما ثبت في السّنّة النبويّة من تفريق النّبيّ صلى الله عليه وسلّم بين التّثنية والجمع في أحاديث كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلّم: "**الرّاكب شيطان، والرّاكبان شيطانان، والثلاثة ركب**"[2]، وقوله أيضا في حيث آخر: "**الشّيطان يهمُّ بالواحد والاثنين، فإذا كانوا ثلاثة لم يهمّ بهم**"[3].

---

[1] هذا الأثر أخرجه الإمام الحاكم في المستدرك: (482/4) برقم: (8041)، والبيهقيُّ في السُّنن الكبرى: (227/6)، وابن حزم في المحلّى: (258/9)، وقال فيه الحاكم صحيح الإسناد ولم يُخرجاه، ووافقه الذّهبيُّ على ذلك، ولكنّه في إسناده شعبة وهو ابن دينار الهاشميّ مولى ابن عبّاس قال عنه الحافظ في التّقريب: (ص:436): "**صدوق سيّئ الحفظ**"، وبهذه العلّة ضعّفه الحافظ في التّلخيص الحبير: (186/3)، وضعّفه أيضا العلامة الألباني في الإرواء: (122/6).

[2] هذا الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند (360/11) برقم: (6748)، ومالك في الموطّأ في كتاب الجامع، باب ما جاء في الوحدة في السّفر برقم: (4134)، ومن طريقه الإمام أبو داود في السّنن في كتاب الجهاد، باب في الرّجل يسافر وحده برقم: (2607)، والنّسائيُّ في الكبرى برقم: (8798)، والتّرمذيُّ في السّنن في كتاب الجهاد، باب ما جاء في كراهية أن يُسافر الرّجل وحده برقم: (1674)، والحاكم في المستدرك (123/2-124) برقم: (2550) وأورد له قصّةً وهو أنّ رجلا قدم من سفر، فقال له رسول الله صلى الله وسلّم: "**كم صحبت؟**"، فقال: ما صحبتُ أحدا، فقال صلى الله عليه وسلّم ...فذكره.

والحديث صحّحه الحاكم ووافقه الذّهبيّ، وقال التّرمذيُّ: **حديثٌ حسنٌ**، وهو كذلك لأنّه من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه كما في السّلسلة الصّحيحة للعلامة الألبانيّ: (132/1).

قلت: وللحديث شاهد من حديث أبي هريرة أخرجه الحاكم في المستدرك (124/2) وقال: صحيح على شرط مسلم ووافقه الذّهبيُّ، فلعلّ الحديث يرتقي إلى درجة الصّحيح لغيره والله أعلم.

[3] هذا الحديث أخرجه الإمام مالك في الموطّأ في كتاب الجامع، باب ما جاء في الوحدة في السّفر برقم: (4135). =

ووجه الشّاهد من هذا أنّ النّبيَّ صلى الله عليه وسلّم فرّق بين التّثنية والجمع، وجعل لكلٍّ واحد منهما اصطلاحه الخاص به، وهذا يدلُّ على أنّ التّثنية ليست بجمع على الحقيقة.

-أنّ أهل اللسان العربيِّ فرّقوا بين التّثنية والجمع في العدّ والحساب، وفي النّعت والصّفة، وفي الضّمير المتّصل، والمنفصل، وفي التّوكيد وغيرها من الأشياء، فلو كانت التّثنية تطلق على الجمع على وجه الحقيقة لما فرّقت العرب بينهما بهذه الفوارق كلّها، ولوضعوا صيغة واحدة لهما في جميع هذه الأبواب، فلّما فرّقوا بينهما بهذه الفوارق كلّها دلّ ذلك على افتراقهما، وأنّ أقلّ الجمع على الحقيقة هو الثلاثة وليس الاثنان.

القول الثّاني: أنّ أقلّ الجمع اثنان على الحقيقة، وواحد على المجاز، وهذا هو مذهب القاضي الباقلّانيّ[1]، والباجي [2]، وداود الظّاهريّ [3]، .....

= والحديث مرسلٌ لأنّه من رواية سعيد بن المسيّب عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم، قال الإمام ابن عبد البرّ في التّمهيد (8/20): "**لم يختلف الرّواة للموطّأ في إرسال هذا الحديث، وقد رواه ابن أبي الزّناد مسندا عن أبي هريرة**" وانظر أيضا شرح الزّرقانيّ على الموطّأ (226/4).

[1] هو الإمام أبو بكر محمد بن الطّيّب بن محمد بن جعفر البصريُّ المالكيُّ الأصوليُّ، القاضي ابن الباقلانيّ المتكلّم على مذهب الإمام الأشعريّ، ولد بالبصرة سنة (338هـ)، وسكن بغداد وأخذ العلم عن جماعة منهم: أبي بكر القطيعيّ، وأبي بكر الأبهريّ، وابن مجاهد وغيرهم، وأخذ عنه جماعة من الأعيان مثل: أبي ذرّ الهرويّ، وأبي عمران الفاسيّ، وأبو جعفر السّمنانيّ وغيرهم، انتهت إليه رئاسة المالكية بالعراق في عصره، وتوفي سنة (403هـ)، وله من المصنّفات الشّيء الكثير منها: كتاب الإبانة، شرح اللمع، الإمامة الكبيرة والصّغيرة، المقنع في أصول الفقه، والمقدّمات في أصول الدّيانات وغيرها.

ترجمته في: ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض: (44/7-70)، الدّيباج المذهّب لابن فرحون: (228/2-229)، شجرة النّور الزّكيّة لمخلوف: (92/1-93)، شذرات الذّهب لابن العماد: (20/5-22).

[2] هو سليمان بن خلف بن سعد بن أيّوب التّجيبيّ القرطبيّ، أبو الوليد الباجي المالكيّ، الإمام الفقيه الأصوليُّ الأديب الشاعر المفسّر، ولد سنة (403هـ) بالأندلس، ورحل إلى الشّام والحجاز وأخذ العلم عن جماعة منهم: ابن الأصبغ، وأبي محمد مكّيّ، وأبي شاكر وغيرهم، ومن تلامذته: ابن عبد البرّ، وأبو بكر الطّرطوشيّ، وأبو عليّ الجيّانيُّ وغيرهم، توفي سنة (474هـ) ومن مؤلفاته: إحكام الفصول في أحكام الأصول، الإشارة في معرفة الأصول، المنتقى في شرح الموطّأ وغيرها.

ترجمته في: الدّيباج المذهّب: (377/1-385)، شجرة النّور الزّكيّة: (120-121)، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس لأحمد بن يحيى الضّبّيّ: (302-303)، نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب، لأحمد بن محمد المقّريّ: (67/2-69).

[3] هو داود بن عليّ بن خلف، أبو سليمان البغداديُّ الأصبهانيّ المعروف بداود الظّاهريّ، ولد سنة (200هـ) وقيل: سنة (202هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: سليمان بن حرب، والقعنبيّ، وأبي ثور، وإسحاق بن راهويه وغيرهم، وأخذ عنه جماعة=

وابنه محمد[1]، وعامّة الظّاهريّة[2]، وأبي إسحاق الإسفراييني[3]، وهو اختيار علي بن عيسى النّحويُّ[4] ونفطويه[5]،.....

= منهم: ابنه محمد، و زكريّا السّاجيّ، ويوسف بن يعقوب الدّاوديّ، وعباس بن أحمد وغيرهم، كان رحمه الله تعالى إماما حافظا، مجتهدا، إمام أهل الظّاهر، وكان قبل ذلك شافعيّا متعصّبا للإمام الشّافعيّ، وكان زاهدا متقلّلا من أهل الورع، توفي في رمضان سنة (270هـ)، ولم تذكر مصادر ترجمته مؤلفات له، غير أنّ بعض المصادر ذكرت أنّه ألف كتابين في فضائل الإمام الشّافعيّ.

ترجمته في: طبقات الشّافعيّة الكبرى لابن السّبكيّ: (2/284-293)، طبقات الشّافعيّة لابن قاضي شهبة: (1/32-33)، وفيات الأعيان لابن خلّكان: (2/255-257)، شذرات الذّهب: (3/297-300).

[1] هو الإمام أبو بكر محمد بن داود بن عليّ الظّاهريّ، العلامة البارع ذو الفنون، أخذ العلم عن جماعة منهم: والده داود بن علي، وعبّاس الدّوريّ، وأحمد بن أبي خيثمة وغيرهم، وتتلمذ على يديه جمع منهم: نفطويه، والقاضي أبو عمر محمد بن يوسف وغيرهما، تصدّر للفتيا بعد وفاة والده، واشتهر بمناظرته لابن سريج، وكان يجتهد لا يُقلّد أحدا، توفي في رمضان سنة (297هـ)، وله من العمر ثلاثة وأربعون سنة، من تآليفه: الوصول إلى معرفة الأصول، كتابي: الإنذار والإعذار، كتاب الزّهرة في الأدب والشّعر.

ترجمته في: وفيات الأعيان: (4/259-261)، الوافي بالوفيات: (3/48-51)، سير أعلام النّبلاء: (13/109-116)، شذرات الذّهب: (3/412).

[2] قال الإمام ابن حزم في الإحكام: (4/02): "**وهو قول جمهور أصحابنا**"، ولكن الإمام ابن حزم اختار القول الأوّل.

[3] هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الأستاذ ركن الدّين أبو إسحق الإسفراييني، الفقيه الشّافعيُّ المتكلّم الأصوليُّ، لم تذكر مصادر ترجمته تاريخ ولادته، ولكن الذي ذكر هو أنّه من خراسان، ورحل إلى العراق وأقام بها، ثم رجع إلى موطنه، ثم خرج إلى نيسابور حتى توفّي بها ثم نقل إلى موطنه إسفرايين، أخذ العلم عن جماعة منهم: أبو بكر الإسماعيليُّ، وأبو بكر محمد بن عبد الله الشّافعيّ، ودعلج بن أحمد وغيرهم، كما أخذ عنه العلم والرواية جماعة منهم: أبو بكر البيهقيّ، وأبو القاسم القشيريّ، وأبو الطّيّب الطّبريّ، توفي يوم عاشوراء سنة (418هـ)، وله من المؤلفات: جامع الحُليّ في أصول الدّين في الردّ على الملحدين، مسائل الدّور، وتعليقة في أصول الفقه وغيرها.

ترجمته في: طبقات الشّافعيّة الكبرى لابن السّبكيّ: (4/256-262)، طبقات الشّافعيّة لابن قاضي شُهبة: (1/158-160)، طبقات الشّافعيّة للإسنويّ: (1/40)، طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشّيرازيّ: (ص:126)، شذرات الذّهب: (5/90-91).

[4] هو عليّ بن عيسى بن الفرج بن صالح، أبو الحسن الرّبعيُّ النّحويُّ، أصله من شيراز، وسكن بغداد، أخذ العلم عن أبي سعيد السّيرافيّ، وأبي عليّ الفارسيّ وغيرهما، وُسم بالجنون لولوعه بقتل الكلاب، توفي سنة (420هـ)، من مؤلفاته: شرح مختصر الجرميّ، البديع، شرح الإيضاح لأبي عليّ الفارسيّ.

ترجمته في: بغية الوعاة: (2/181-182)، الشّذرات: (5/101).

[5] هو إبراهيم بن محمد بن عرفة بن سليمان بن المغيرة بن حبيب بن المهلّب بن أبي صفرة العتكيُّ الواسطيُّ، أبو عبد الله الملقّب بنِفطوَيه، لُقِّب بهذا اللقب لشبهه بالنّفط لدمامته وأُدمته، وجُعل على مثال (سيبويه) لأنّه كان منتسبا إليه في النّحو، ولد بواسط سنة (244هـ) وسكن بغداد، وأخذ العلم عن: ثعلب، والمبرّد، وأخذ عنه العلم: محمد بن أحمد الشّنبوذيّ، كان على مذهب الظّاهريّة، وكان بينه وبين محمد بن داود ألفة وصحبة، وبينه وبين ابن دريد نُفرة، توفي سنة (323هـ)، ومن مؤلفاته: إعراب القرآن، المقنع في النّحو، الأمثال، المصادر، وغيرها. =

والخليل بن أحمد[1]، واستدلوا على هذا بأدلّة أغلبها من كتاب الله تعالى نذكر منها:

-قوله تعالى: ﴿ فَٱذۡهَبَا بِـَٔايَٰتِنَآۖ إِنَّا مَعَكُم مُّسۡتَمِعُونَ ١٥ ﴾ [الشّعراء:15]، ووجه الشّاهد منه أنّ الله تعالى أطلق ضمير الجمع على الاثنين وهما: موسى وهارون عليهما السّلام، وهذا دليل على أنّ أقل الجمع اثنان على الحقيقة.

-قوله تعالى: ﴿ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأۡتِيَنِي بِهِمۡ جَمِيعًا ﴾ [يوسف:83]، ووجه الشّاهد في هذه الآية الكريمة كسابقتها، حيثُ أنّ الله تعالى أطلق ضمير الجمع على اثنين وهما: يوسف وأخوه عليهما السّلام.

-قوله تعالى: ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ٧٨ ﴾ [الأنبياء: 87]، ووجه الدّلالة كالسابق، فالله تعالى أطلق ضمير الجمع على الاثنين -سليمان وداود عليهما السّلام- وهذا يدلّ على أنّ أقل الجمع اثنان حقيقة.

ولكن المتأمل في هذه الأدلّة التي ذكرها أصحاب هذا القول يجدها غير صريحة في دلالتها على المراد، إذ في كُلٍّ واحدة منها يُحتمل أنّ ضمير الجمع لم يُطلق على الاثنين بل على الثّلاثة أو أكثر، ففي الآية الأولى ضمير الجمع الوارد في قوله: (معكم) لا يعود على موسى وهارون فقط، بل وعلى فرعون أيضا، ومما يُؤكّد ذلك أنّ المقصود من المعيّة في هذه الآية هي معيّة السّمع والعلم، كما جاء في

= ترجمته في: نزهة الألبّاء لابن الأنباريّ: (ص:194-196)، معجم الأدباء لياقوت: (1/114-122)، بغية الوعاة للسّيوطيّ: (1/428-430)، شذرات الذّهب: (4/122-123).

[1] هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيديُّ البصريُّ، أبو عبد الرّحمن، إمام أهل اللغة والعربيّة على الإطلاق، وأوّل من استخرج علم العروض، روى عن: أيوب بن أبي تميمة، وعاصم الأحول، وتتلمذ على أبي عمرو بن العلاء، وأخذ عنه جماعة منهم: سيبويه، والأصمعيُّ، والنّضر بن شُميل وغيرهم، كان آية في الذّكاء، وكان خيِّرًا متواضعا ذا زُهد وعفاف، وقال النّاس عنه: لم يكن في العربيّة بعد الصّحابة أذكى منه، توفي سنة (160هـ)، وقيل: (170هـ)، وقيل: (175هـ)، وله أربعٌ وسبعون سنة، من مؤلفاته: الجُمل، العروض، الشّواهد، كتاب الإيقاع.

ترجمته في: نزهة الألبّاء: (ص:45-75)، معجم الأدباء: (3/1260-1271)، بغية الوعاة: (2/321-324)، شذرات الذّهب: (1/557-560).

الآية: (مستمعون)، وكما جاء في آية أخرى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ٤٦﴾ [طه:46]، وفي الآية الثّانية أيضا فإنّ ضمير الجمع في قوله: (بهم) لا يرجع على الاثنين فقط بل على الثّلاثة وهم: يوسف وأخويه الأصغر والأكبر، وكذلك في الآية الثّالثة فإنّ ضمير الجمع الوارد في قوله: (لحكمهم) لا يعود على اثنين فقط، بل يعود على أربعة وهم: الحاكمان داود وسليمان، والمحكوم لهما وهما صاحب الزّرع وصاحب الغنم، والحكم كما أنّه يُضاف إلى الحاكم فإنّه يُضاف إلى المحكوم له، كما نقول نحن في تعبيرنا: (لقد صدر حكم فلان) والمراد: ما حُكم به عليه وليس حكمه هو الذي قام به، وبهذا يُعلم أنّ هذه الأدلّة التي استدلّ بها أصحاب هذا القول لا تقوى لما استُدِلّ بها عليه، حيثُ أنّ الاحتمال فيها واردٌ بقوّة، وحملها على إرادة الاثنين فقط تحكُّمٌ محضٌ خال من الدّليل، والدّليل إذا تطرّق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال، وبهذا يُعلم أنّ القول الأوّل هو أصحّ القولين وأولاهما بالصّواب، وذلك لقوّة الأدلّة المستدلّ بها عليه، وبهذا يتبيّنُ صحّة ما ذكره الإمام الإسنويُّ من أنّ أقل الجمع هو الثّلاثة، وهذا ما أردت بيانه من النّاحية النّظريّة العلميّة.

وأمّا من النّاحية العمليّة فإنّ انتقاد الإمام الإسنويِّ للإمام البيضاويِّ في تعبيره بـ(الألفاظ) بصيغة الجمع ليس في محلّه من النّاحية العمليّة، وذلك لأنّه وإنّ كان من النّاحية النّظريّة أنّ أقل الجمع هو ثلاثة لا اثنان كما مرّ معنا، وتعبير الإمام البيضاويِّ بصيغة الجمع يُوهم ألّا ترادف في أقلّ من ثلاثة ألفاظ وهو خلاف الواقع، ولكن من النّاحية العمليّة لا ضير في التّعبير بصيغة الجمع ويكون المراد منه الاثنان من باب المجاز ولا إشكال في ذلك، لأنّ محلّ الخلاف إنّما هو في إرادة الاثنين بلفظ الجمع على وجه الحقيقة، وأمّا على جهة المجاز فلا خلاف في ذلك كما نصّ عليه غير واحد، وفي هذا يقول الإمام الزّركشيُّ في البحر: "**والبحثُ في هذه المسألة ليس في المجاز، فإنّ إطلاق لفظ الجمع على الاثنين لا خلاف فيه، إنّما الخلاف في كونه حقيقة، بل لا خلاف في جواز إطلاق لفظ الجمع وإرادة الواحد مجازا، فكيف الاثنان؟**" [1]، فمن هنا يتّضح لنا أنّ تعبير الإمام البيضاويِّ

[1] البحر المحيط: (142/3).

سليمٌ لا غبار عليه، ولا يقتضي بالضّرورة أنّ التّرادف لا يكون إلا بثلاثة ألفاظ كما ذكر ذلك الإمام الإسنويُّ، ولهذا كان الأجدر والله أعلم بالإمام المطيعيِّ أن يعترض على الإمام الإسنويِّ بهذا الأمر، وهو أنّ التّعبير بلفظ الجمع لا يقتضي بالضّرورة إرادة الثلاثة فما فوق، بل يجوز إرادة الاثنين على سبيل المجاز، ولكن الإمام المطيعي أثار مسألة أقل الجمع ورجّح قولا ظاهر الأدلّة على خلافه، فكان صنيعه خلاف الأولى.

وأمّا بالنّسبة للمسألة الثّانية وهي انتقاد الإمام الإسنويّ للبيضاويّ في تعبيره بـ (اللفظ)، وذلك لأنّ اللفظ جنس بعيدٌ يشمل المهمل والمستعمل إلى آخر ما سبق بيانه وتقريره سابقا، فأقول: إنّ الأمر في هذا واضح جليٌّ وفق ما قرّره المطيعيُّ في ردّه على اعتراض الإسنويّ هذا، وذلك أنّ أصل الشّيء المقسَّم هو اللفظ المستعمل أو الدّالُّ على مختلف أنواع الدّلالات المعروفة، فهذا هو المراد والمقصود باللفظ هاهنا من كلام الأصوليّين، ولا تطرُّق لمطلق اللفظ الذي لا يُدرى أمُهمَلٌ هو أم مستعمل، إذ هو خارج من الحسبة رأسا، ونحن في مبحث دلالة الألفاظ أصلا، وهذا كاف في ردّ ما أثاره الإمام الإسنويّ في هذا المقام، فلا يُدرى ما هو الحامل الذي حمله على إثارة هذا الاعتراض الذي لا يخفى على أحد بُعدُه ومجانبته للصواب، حيثُ أنّ كلمة (اللفظ) الواردة في كلام المصنّف في تعريف التّرادف في سياقها وسباقها ولحاقها محفوفة بالقرائن التي تدلّ على أن المراد منها ما كان دالا من الألفاظ دون ما سواها.

ثمّ إنّ هذا الاعتراض قد تكرّر من الإمام الإسنويّ رحمه الله تعالى، حيثُ ذكره في موضع آخر سابق كما وسبق الإشارة إليه آنفا، وقد سبق ردّ المطيعيِّ عليه، حيثُ أنّ البيضاويّ رحمه الله قال في الفصل الثاني المتعلق بتقسيم الألفاظ: **"دلالة اللفظ على تمام مُسمّاه مطابقة، وعلى جزئه...الخ"**[1]، فانتقد الإسنويُّ كلام المصنّف بجملة من الانتقادات التي منها: **"أنّ اللفظ جنسٌ بعيدٌ لإطلاقه على المهمل والمستعمل، وهو مجتنبٌ في الحدود، فكان ينبغي أن يقول: دلالة**

[1] نهاية السّول: (30/2).

القول"[1]، فردّ عليه المطيعيُّ بقوله: **"قد علمت أنّ اللفظ المأخوذ جنسا هو ما تقدّم في كلام المصنّف وهو لا يشمل المهمل، على أنّ القول مطلقٌ على الرّأي أيضا"** [1]، وهذا نظير ما ردّ به عليه في المقطع السابق في التّرادف، وهو يُبيّنُ ضعف ما أثاره الإسنويُّ، إذ كيف يُقال: إنّ كلمة (اللفظ) الواردة في مبحث دلالة الألفاظ تشملُ المهمل والمستعمل، ومن المعلوم بداهة أنّه لا ينبغي أن يعمد الإنسان إلى كلمة ويُفسّرها بمنأى عن سياقها الذي سيقت فيه، ولا بغضّ بالنّظر عن القرائن المحيطة بها، وإلا لما صح شيء في الأذهان، ولما استقرّ أمر في العقول، فكلمة (اللفظ) المذكورة في تعريف التّرادف تشمل اللفظ الدّال فقط دون سواه، بضميمة أنّها مذكورة في سياق دلالة الألفاظ، وهذا أصل ينبغي أن يُستصحب في جميع الأقسام، ناهيك أنّ هناك قرينة واضحة في سياق الكلام توضّح المراد وهي قيد (الدّالّة) الواردة في كلام المصنّف، وهي تبطل ما ذكره الإمام الإسنويُّ رحمه الله، والله تعالى أعلم.

وأمّا بالنّسبة للأمر الثّالث الذي يتعلّقُ بأهميّة قيد: (باعتبار واحد) من عدمه، فالذي يظهر لي والله أعلم أنّ ما ذهب إليه الإمام الإسنويُّ من أنّ هذا القيد لا فائدة منه خلاف الصّواب، بل إنّ الذي يظهر أنّ هذا القيد يفيد الإخراج كسائر القيود الأخرى التي سيقت وذكرت في التّعريف، ففائدة هذا القيد كما ذكره الإمام الرّازيُّ في المحصول هو إخراج الألفاظ المتباينة المتواصلة التي لا يُمكن أن تخرج من التّعريف بالقيد السّابق ألا وهو: (الدّالّة على معنى واحد)، فهذا القيد يكفي لإخراج الألفاظ المتباينة المتفاصلة فقط، وذلك مثل: (الإنسان والفرس) فإنّهما متباينان متفاصلان مفهوما وماصدقا، ومثل هذا النّوع من الألفاظ المتباينة يكفي في إخراجه من حدّ التّرادف القيدُ الأوّل لأنّها لا تدلُّ على المعنى نفسه، وأمّا القسم الثّاني وهو المتباينة المتواصلة، وهي الألفاظ التي تختلف لفظا ومفهوما، ولكنّها تتحد ماصدقا وذلك مثل: (السّيف والصّارم)، و(النّاطق والفصيح) وغيرها فهذا

---

[1] المصدر السَّابق: (36/2).

[2] سُلَّم الوصول: (36/2).

النّوع من الألفاظ المتباينة لا يكفي في إخراجها القيد الأول، وذلك لأنّها تدل على معنى واحد أو ماصدق واحد، ولكن باعتبار مختلف، ومن هنا يبرز لنا أهميّة القيد الثّاني في التّعريف.

والإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى يرى ألّا فائدة من هذا القيد، إلا أنّه ذكر أنّه **"يُمكن أن يُقال: احترز به عن الألفاظ المفردة الدّالّة على معنى واحد، لكن أحدهما يدلُّ بطريق الحقيقة، والآخر بطريق المجاز كالأسد والشّجاع"** [1]، فالشّاهد من هذا أنّه استبعد أهميّة القيد فيما ذكره ومثّل به الرّازيُّ وتبعه في ذلك البيضاويُّ، وأقرّ أهميّته بعد ذلك فيما ذكره مؤخّرا، وإنّني أقول في هذا المقام: إنّني بعد البحث في هذه المسألة وجدت أنّ أهل العلم ذكروا أنّ لهذا القيد الذي ذكره الإمام البيضاويُّ في تعريفه فائدتان اختار كُلَّ واحد منهما جماعةٌ من أهل العلم:

- الفائدة الأولى: وهي التي ذكرها الإمام الرّازيُّ في المحصول كما سبق [2]، ونُقِلَ اختيارُها عن الجاربرديّ[3]، وذكرها الإمام ابن الجزريّ في المعراج[4]، وكذا الشّوكانيّ[5] وغيرهم.
- الفائدة الثّانية: وهي التي أشار إليها الإمام الإسنويُّ من الألفاظ المفردة الدّالّة على معنى واحد، ولكن أحدهما بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز، وهذا هو الذي اختاره أيضا من شُرّاح المنهاج: ابن إمام الكامليّة[6]، ونقل عن الإمام الفنريّ[7] وغيره.

---

(1) نهاية السّول: (109/2).

(2) يقول الإمام الرّازيُّ: (253/1): **"وبقولنا: (باعتبار واحد) عن اللفظتين إذا دلا على شيء واحد باعتبار صفتين، كـ (الصّارم) و (المهنّد)، أو باعتبار الصّفة وصفة الصّفة، كـ (الفصيح) و (النّاطق) فإنّهما من المتباينة".**

قلت: ومعنى قوله: (من المتباينة) أي: نوع منها وهي المتواصلة، فـ(من) هنا للتّبعيض وليس لبيان الجنس كما هو ظاهر من كلامه.

(3) يُنظر شرح البدخشي على المنهاج: (214/1).

(4) يُنظر المعراج: (195/1).

(5) قال رحمه الله تعالى في الإرشاد: (123/1) بعد أن ذكر تعريف التّرادف بالقيد الذي ذكره البيضاويُّ: **"فيخرجُ عن هذا دلالة اللفظين على شيء واحد لا باعتبار واحد، بل باعتبار صفتين، كالصّارم والمهنّد، أو باعتبار الصّفة وصفة الصّفة، كالفصيح والنّاطق".**

(6) تيسير الوصول: (273/2).

(7) يُنظر: شرح البدخشي على المنهاج: (214/1).

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله يُثبت في النّهاية أنّ لقيد (باعتبار واحد) فائدةً ما، وليس هذا هو مقصودي في هذا العرض، وإنّما مقصودي هو بيان صلاحيّة هذا القيد لإخراج الألفاظ المتباينة المتواصلة مثل: (السّيف والصّارم) وغيرها كما قرّر ذلك الإمام المطيعيُّ، وأباه الإمامُ الإسنويُّ، فأقول: إنّ الألفاظ المتباينة ليست على درجة واحدة في التّبايُن، فمنها الألفاظ المتباينة تبايُنا كُليّا مطلقا، وهي التي عُبِّر عنها بالمتفاصلة كما سبق ذكره، ومنها المتباينة باعتبار، والمترادفة باعتبار آخر، وهذه هي المتباينة المتواصلة، فهي مترادفة باعتبار الذّات، متباينة باعتبار الصّفات، والمقصود من تعريف التّرادف بلا شكّ هو التّرادف المطلق دون ما سواه، فلمّا وُجِدَتْ ألفاظ أخرى تشترك مع المترادفة من وجه دون وجه، وباعتبار دون اعتبار؛ احتجنا إلى قيد: (باعتبار واحد) لإخراجها، وذلك لأنّ القيد الأول لا يكفي لإخراجها، فمن هنا ظهرت لنا أهميّة هذا القيد، وفي ما يلي سأنقل كلاما لبعض أهل العلم يُبيّن أنّ الألفاظ المتباينة ليست على درجة واحدة بل على درجات كما ذكر ذلك المطيعيُّ رحمه الله، يقول الإمام ابن النّجّار[1] شارحا ما اختصره: "**(وهما) أي: ومتعدّدُ اللفظ والمعنى ألفاظٌ (متباينة) لمعان متباينة، سواء (تفاصلت) تلك المعاني، كمسمّى إنسان ومسمّى فرس، (أو تواصلت) بأن كان بعض المعاني صفة للبعض الآخر كالسّيف والصّارم، فإنّ السّيف اسم للحديدة المعروفة، ولو مع كونها كالّةً، والصّارم اسمٌ للقاطعة، وكالنّاطق والفصيح والبليغ، والمراد بتواصلها أنّه يُمكن اجتماعها في شيء واحد**" [2]، فهذا تفريق من هذا الإمام للألفاظ المتباينة، وأنّ منها ما هو

---

[1] هو الإمام العلامة محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن عليّ بن إبراهيم، الفتوحيُّ المصريُّ الحنبليُّ، قاضي القضاة الشّهير بابن النّجّار، ولد بمصر سنة (898هـ) ونشأ بها، وأخذ العلم عن والده، ثم رحل إلى بلاد الشّام ثم رجع إلى بلاده، لم تذكر أغلب المصادر ترجمة له، ولا يُدرى ما سبب ذلك مقارنة مع شهرته وقوة تآليفه ،كيف لا وقد قال عنه ابن بدران:"**وبالجملة فقد كان منفردا في علم المذهب**"، توفي سنة (972هـ)، من مؤلفاته: منتهى الإيرادات في جمع المقنع مع التّنقيح وزيادات، الكوكب المنير المسمى بمختصر التّحرير، شرح الكوكب المنير والمسمى بالمختبر المبتكر شرح المختصر.
ترجمته في: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعبد القادر بن بدران الدّوميّ (ص440)، معجم المؤلفين لكحّالة: (172/1)، الإعلام للزركلي: (6/6).

[2] شرح الكوكب المنير: (137/1-138).

مترادف باعتبار الذّات الواحدة، وهي خارجة عن مسمّى التّرادف المطلق، ونظير كلامه هذا ما قاله الإمام ابن القيّم[1] رحمه الله: **"فالأسماء الدّالّة على مسمًّى واحد نوعان:**

-أحدهما: أن يدلّ عليه باعتبار الذّات فقط، فهذا النّوع هو المترادف ترادفا محضا، وهذا كالحنطة والقمح والبُرّ...

-والنّوع الثّاني: أن يدلّ على ذات واحدة باعتبار تباين صفاتها، كأسماء الرّبّ تعالى، وأسماء كلامه، وأسماء نبيّه، وأسماء اليوم الآخر، فهذا النّوع مترادفٌ بالنّسبة إلى الذّات، متباينٌ بالنّسبة إلى الصّفات...وكذلك أسماء السّيف، فإنّ تعدّدها بحسب أوصافٍ وإضافات مختلفة، كالمهنّد، والعضب، والصّارم ونحوها"[2].

فالإمام ابن القيّم رحمه الله هنا يقرّر أنّ ثمّة من الألفاظ ما هو متباينٌ باعتبار الصّفات، مترادف باعتبار الذّات، وأنّ هذه الألفاظ ليست من قبيل المترادف المحض أو المطلق، ومن هنا يتّضح لنا جليا صدق وصحّة ما ذهب إليه الإمام المطيعيّ من أهميّة ذلك القيد المشار إليه آنفا في أكثر من موضع، وذلك لاكتمال التّعريف به وسلامته من كلّ عيب، فالخلاصة أنّ الألفاظ باعتبار ترادفها وتباينها على ثلاثة أقسام وهي:

---

[1] هو الإمام محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حَريز الزّرعيّ الدّمشقيُّ، الفقيه الأصوليُّ المفسّر اللغويُّ، المعروف بابن قيّم الجوزيّة، ولد سنة (691هـ)، وأخذ العلم عن جمع غفير من علماء عصره منهم: الشّهاب العابر، أبو بكر بن عبد الدّائم، وبدر الدّين بن جمّاعة، والصّفي الهنديّ، ولازم ابن تيميّة حتّى وفاته، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: ابنه البرهان، الحافظ ابن رجب، ابن عبد الهادي، الإمام المقّريّ وغيرهم، كان متبحّرا وعالما بفنون شتّى كالفقه والتّفسير والأصول واللغة وغيرها، وله علم أيضا بالسّلوك وكلام أهل التّصوُّف ودقائق إشاراتهم، توفي سنة (751هـ) تاركا خلفه كمًّا هائلا من المصنفات منها: تهذيب سنن أبي داود، طريق الهجرتين وباب السّعادتين، زاد المعاد في هدي خير العباد، مدارج السّالكين وغيرها.

ترجمته في: شذرات الذّهب: (8/287-291)، الوافي بالوفيات: (2/195-197)، الدّرر الكامنة: (3/400-403)، البدر الطّالع: (2/143-146)، ويُنظر: ابن قيّم الجوزيّة حياته وأثاره وموارده للشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد.

[2] روضة المحبّين ونزهة المشتاقين: (ص:54).

-القسم الأول: وهي الألفاظ المتباينة تباينا مطلقا، وهي المتفاصلة التي ورد ذكرها في كلام المطيعيّ وكلام الفتوحيّ، وهذا النّوع يكفي في إخراجها من حدّ التّرادف قيد: (الدّالّة على معنى واحد).

-القسم الثّاني: وهي الألفاظ المتباينةُ باعتبار المترادفةُ باعتبار آخر، وهذا النّوع لا يكفي لإخراجه من حدّ التّرادف القيدُ الأول، بل يحتاج إلى القيد الثّاني وهو: (باعتبار واحد) لإخراجه.

-القسم الثّالث: وهي الألفاظ المترادفة ترادف مطلقا، وهي المقصودة في تعريف البيضاويّ وغيره، وهي التي توفّر فيها القيدان السّابقان، وهما الدّلالة على المعنى الواحد وبالاعتبار الواحد.

المبحث الرّابع

في الاشتراك

وفيه مطالب ثلاثة وهي:

1) **المطلب الأوّل:** الاعتراض الأوّل ومناقشته: في كون الكلام مشتركا بين الكلمات النّفسيّة والكلمات اللفظية من عدمه.

2) **المطلب الثّاني:** الاعتراض الثّاني ومناقشته: في كون لفظ (القُرء) له حقيقةٌ مشتركة بين معنييه أم لا؟

3) **المطلب الثّاني:** الاعتراض الثّالث ومناقشته: في صحّة تقييد معاني المشترك بغير المتضادّة عند إعماله في جميع معانيه.

المطـــلب الأوّل:

الاعتراض الأوّل ومناقشته: في كون الكلام مشتركا بين الكلمات النّفسيّة والكلمات اللفظية من عدمه.

أوّلا) الفرع الأوّل: ذكر كلام الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

قال الإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى في معرض تمثيله للاشتراك بين الشيء ولازمه: **"ويُمثّلُ له أيضا بـ(الكلام) فإنّه مشتركٌ عند المحقّقين بين النّفسانيِّ واللِّسانيِّ كما قاله في المحصول، مع أنّ اللِّسانيَّ دليلٌ على النّفسانيِّ، والدّليلُ يستلزم المدلول فيصدُقُ عليه أنّه مشتركٌ بين الشيء ولازمه"**[1].

فالإمامُ الإسنويُّ رحمه الله تعالى ذكر في شرحه لكلام المصنِّف رحمه الله تعالى في الفصل الخاصّ بالاشتراك أنواع الألفاظ المشتركة، حيثُ بيّن رحمه الله أنّ اللفظين المشتركين قد يتباينان ويتضادّان، وذلك كلفظة (القُرْءِ) الموضوعة للحيض والطُّهر، فهما متباينان لا يصدق أحدهما على الآخر، وقد يتواصلان –يعني اللفظان المشتركان– بحيثُ يكون أحدهما جزأً من الآخر، وذلك كلفظ (الممكن) الموضوع لمعنيين: الممكن بالإمكان العامّ، والممكن بالإمكان الخاصّ [2]، أو يتواصلان بحيثُ يكون

---

[1] نهاية السّول: (122/2).

[2] الإمكان هو عدم اقتضاء الذّات الوُجودَ والعدمَ، وهو على نوعين: خاصٌّ وعامٌّ.

– **الإمكان الخاص (الذّاتيّ)**: هو سلب الضّرورتين ضرورة الوجود وضرورة العدم عن موضوع ما، فحينما نقول: (الإنسان كاتب) نعني بذلك سلب ضرورة وجود الكتابة بالنّسبة إليه وضرورة انعدامها عنه، فالإنسان بحدِّ ذاته مجرّدا عن أيِّ شيء لا يقتضي الكتابة ولا انعدامها.

– **الإمكان العامّ**: وهو سلب الضّرورة عن الطّرف المقابل مع السّكوت عن الطّرف الموافق، فقد يكون مسلوب الضّرورة أيضا وقد لا يكون كذلك، ومثاله قولنا: (النّار حارّة) ففي هذه الجملة عندنا طرف موافق وهو ثبوت الحرارة للنار، وطرف مقابل وهو انعدام الحرارة عنها، فنحن في هذا المثال سلبنا الضّرورة عن الطّرف المقابل وهو انعدام الحرارة عن النّار، وأمّا الطّرف الموافق وهو ضرورة ثبوت الحرارة للنار فقد سكتنا عنه، إذ قد تُسلبُ هذه الضّرورة كما في نار إبراهيم عليه السّلام. =

أحدهما لازما للآخر، ومُثِّل لهذا النّوع بلفظ (الشّمس) حيثُ أنّ هذا اللفظ يُطلق على الكوكب المضيء فيقال: (طلعت الشمس) بمعنى جِرم الكوكب، ويُطلق على ضوئه وشعاعه فيقال: (جلسنا في الشّمس) أي في شعاعها وضوئها لا داخلَها كما لا يخفى على عاقل، فكان هذا اللفظ من قبيل المشترك، ومثّل الإمام الإسنويُّ لهذا الضّرب من الاشتراك بـ(الكلام)، فهو رحمه الله يرى أنّ لفظة (الكلام) من قبيل المشترك، وذلك لأنّها تنطبق على أمرين اثنين وهما: المعاني النّفسيّة المنقدحة في الذّهن، فهذه يُطلق عليها أنّها كلام، والأمر الثّاني الذي تنطبق عليه هذه اللفظة أيضا هو الألفاظ والعبارات المتلفّظ بها، والتي هي دليل وعبارة عن المعاني النفسيّة، فالكلام على هذا مشتركٌ بين اللسانيِّ والنّفسانيِّ، والأوّلُ دليلٌ على الثّاني، والدّليل يستلزم المدلول على حدّ تعبيره.

والإمام الإسنويُّ عزا القول بالاشتراك في لفظة (الكلام) إلى الإمام الرّازيِّ في المحصول، وهو كذلك، حيثُ أنّ الإمام رحمه الله تعالى ذكر في مبحث خاصٍّ بماهية الكلام قائلا: **"اعلم أنّ لفظة (الكلام) عند المحقّقين منّا تُقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنّفس، وعلى الأصوات المتقطّعة المسموعة"** [1]، وهذا الكلام جدُّ صريح في بيان رأي الإمام في المسألة، على أنّه من الجدير بالذّكر أنّ الإمام رحمه الله لم يذكر هذا الكلام في سياق بيان أقسام الاشتراك، بل ولا ذكر أيضا قسم المشترك بين الشيء ولازمه أصلا، بل ذكر بديلا عنه وهو الاشتراك بين اللفظ وصفته كما إذا سَمَّيْنَا رجلا أسود اللون بـ(الأسود)، وقد أشار الإمام الإسنويُّ رحمه الله إلى هذا، وإنّما ذكر الإمام الاشتراك في لفظة (الكلام) في مبحث خاصٍّ بماهية الكلام كما ذُكر آنفا، والشّاهد من هذا كُلّه أنّ الإمام الإسنويَّ رحمه الله تعالى يُقرُّ الإمامَ في كون (الكلام) من قبيل المشترك بين المعاني النّفسيّة والكلمات اللسانيّة، وهذا الأمر لم يرتضه الإمام المطيعيُّ رحمه الله، بل اعترض على الإسنويِّ فيه كما هو مبيّن في الفرع الآتي.

= يُنظر: التّعريفات للجرجانيّ: (ص:37-38).

[1] المحصول: (177/1).

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ.

لقد اعترض الإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى على الإمام الإسنويِّ فيما ذهب إليه من كون (الكلام) من قبيل المشترك، مبيِّنا رحمه الله أنّ مبنى هذا الكلام على التّفريق والمغايرة بين الكلام النّفسانيِّ والكلام الِّلسانيِّ وهو خلاف الصّواب، فهما في نظره متّحدان ذاتا وماهية، كما بيّن رحمه الله أنّ القول بالاشتراك في الكلام يترتّب عليه من المفاسد في باب صفة الكلام لله تعالى، وفي هذا يقول رحمه الله: "**أقول: هذا مبنيٌّ على أنَّ الكلام النّفسانيَّ بمعنى الكلمات النّفسيّة يُغاير الكلام اللسانيَّ بمعنى الكلمات اللفظيّة، وقد علمت أنّهما متّحدان ذاتا وماهية، فهما شيء واحدٌ بالذّات، وله كغيره وجوداتٌ أربع: وجودٌ باعتبار ذاته، وبهذا الاعتبار وضع له لفظ الكلام، ووجود باعتبار العلم، ووجود باعتبار الكتابة، ووجود باعتبار اللفظ، وبناءً على هذا لا يكون لفظ الكلام مشتركا، وهذا هو التّحقيقُ، لما يترتّب على الاشتراك من المفاسد في كلام الله تعالى كما تقدّم، نعم يُطلق الكلام أيضا على الملكة التي بها يَقْتَدِرُ من قامت به على ترتيب كلام في نفسه بلا حرف ولا صوت، وهو الذي يُعبّر عنه بالكلمات اللفظيّة لإفهام المُخاطَبين لعدم اطّلاعهم على ما في النّفس، وهذا الإطلاق مجازيٌّ، وقد يُطلق على صفة الكلام الحقيقيّة القائمة بذاته جلّ وعلا، وهذا الإطلاق اصطلاح أهل السّنّة من المتكلّمين، فلا اشتراك على التّحقيق**".

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى يُبيِّن في كلامه هذا أنّ ما ذكره الإمام الإسنويُّ من كون الكلام مشتركا بين النّفسانيِّ واللفظيِّ مبناه على التّفريق بينهما وأنّهما متغايران، وهذا الذي ذهب إليه الإسنويُّ ردّه المطيعيُّ مبيِّنا أنّ الكلمات النّفسيّة والكلمات اللفظيّة أمران متّحدان ذاتا وماهية، فهما على هذا شيء واحد له –كغيره– وجودات أربع: باعتبار الذّات، وباعتبار العلم، وباعتبار الكتابة، وباعتبار اللفظ، ثمّ بيّن رحمه الله سبب عدوله عن القول بالاشتراك في هذا الباب، وهو تلك اللوازم الباطلة المترتّبة على هذا القول في باب صفة الكلام لله تعالى، ثمّ بيّن رحمه الله تعالى أنّ الكلام قد يُطلق على تلك الملكة التي يستطيع من قامت به تلك الملكة على تَهْيِأَتِ الكلام وترتيبه في النّفس

دون حرف ولا صوت، ثمّ تأتي الحروف والأصوات أو الكلمات اللفظية لتُفهم المخاطَبينَ ذلك المعنى النّفسيّ، لعدم قدرتهم على الاطلاع على المعاني النّفسيّة، وعليه تكون العبارات والألفاظ دلالة على ما في النّفس من الكلام، ثمّ بيّن رحمه الله أنّ هذا الإطلاق إطلاق مجازيٌّ، وهو الذي يُطلق على صفة الكلام الثّابتة لله تعالى.

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة:

هذه المسألة التي هي محلُّ المناقشة بين الإمامين الإسنويّ والمطيعيّ هي من أهم المسائل التي احتدم فيها الخلاف بين أهل العلم من أصوليّين وغيرهم، فهذه المسألة كما ولها تعلُّقٌ بأصول الفقه، فإنّ لها تعلُّقا بأصول الدّين، وهي إحدى المسائل الكبرى التي أسال فيها أهل العلم رحمهم الله جميعا حبرا كثيرا، حتّى قيل: إنّ أحد أسباب تسمية علم الكلام بهذا الاسم نسبةً لهذه القضية المتعلّقة بحقيقة الكلام وماهيته، والحديثُ فيها يجرُّ إلى صفة الكلام بالنّسبة للباري سبحانه، لأنّ ما قيل في الكلام مجرّدا سُحب على صفة الكلام الثّابتة لله تعالى، والذي يهمُّنا في هذا المقام هو ما أثاره الإمام الإسنويُّ واعترض عليه في ذلك الإمام المطيعيُّ من كون الكلام مشتركا في حقيقته بين المعنى القائم بالنّفس، وبين الكلمات اللفظية، أم لا اشتراك فيه، فهذا هو الذي يهمُّنا في هذا المقام، فهل الكلام حقيقةٌ مشتركة بين معنيين اثنين وهما: المعنى القائم في النّفس، والألفاظ والكلمات الدّالّة عليه؟ وعلى هذا يكون (الكلام) مشتركًا بين الشّيء ولازمه، وبين الدّالّ ومدلوله، أم أنّ الكلام حقيقة في العبارات والألفاظ المسموعة فقط دون غيرها، ولا اشتراك في الكلام يتنازعه معنى آخر؟

إنّ النّاظر في هذه المسألة يجد أنّ العلماء اختلفوا في هذه الجزئيّة على قولين اثنين وهما:

-**القول الأوّل**: وهو أنّ الكلام مشترك بين الألفاظ المسموعة وهي تلك الحروف والأصوات التي وُضعت لإفهام المخاطَبين، وبين الكلام النّفسيّ الذي هو المعنى القائم في النّفس، والذي لا سبيل لأحد للاطّلاع عليه، ولكن جعلت الألفاظ والكلمات المسموعة دلالة وأمارة عليه، وقد بيّن أصحاب هذا القول أنّه قد ورد استعمال الكلام لغة وعرفا في هذين المعنيين؛ فأمّا استعماله في

العبارة فكثير، نحو قو ل الله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 6]، وقوله أيضا : ﴿يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ﴾ [البقرة:75]، ويقال: سمعت كلام فلان، يعني: ألفاظه وصوته، وأمّا استعماله في المعنى النّفسيّ –وهو مدلول العبارة – فكقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: 8]، وقوله: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ﴾ [الملك:13]، وكقول عمر يوم السّقيفة: **"زوّرتُ في نفسي كلاما"**[1]، وكقول الشّاعر [الكامل]:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعل الكلام على الفؤاد دليلا.

قالوا: والمعنى النّفسيّ هو نسبة بين مُفردين –أي: معنيين– قائمة بالمتكلم، وإذا عبّر المتكلّم عن تلك النّسبة بلفظ يُطابقها ويُؤدّي معناها ؛ كان ذلك اللفظ إسنادا إفاديّا، ومثال ذلك: أنّ المرء إذا قال لغيره: "اسقني ماءً"، فقبل أن يتلفّظ بهذه الصّيغة قام بنفسه حقيقة الماء، وحقيقة السّقي، و حقيقة النّسبة الطّلبيّة بينهما، فهذا هو الكلام النّفسيّ، والمعنى القائم بالنّفس، وصيغة: "اسقني ماءً" هي عبارة عنه ودليل عنه [2]، وهذا القول هو قول الإمام أبي محمّد بن كُلّاب [3]، وأبي الحسن الأشعريّ[4] وأتباعهما.

---

[1] هذا الأثر أخرجه الإمام البخاريُّ في صحيحه، كتاب الحدود، باب: رجم الحُبلى من الزّنى إذا أُحصنت، برقم (6830)، ولفظه كما في البخاريّ: "وكنت قد زوّرتُ مقالةً أعجبتني...".
ومعنى زوّرتُ: أصلحتُ وهيّأتُ، والتّزوير هو إصلاح الشّيء، يُنظر: النّهاية في غريب الحديث لابن الأثير (318/2).

[2] يُنظر: شرح مختصر الرّوضة: (12/2)، شرح الكوكب المنير: (11/2).

[3] هو عبد الله بن سعيد، ويُقال: بن محمّد، أبو محمد بن كُلّاب القطّان، أحد أئمّة المتكلّمين، وكلّابٌ مثل الخطّاف، ولُقّب بذلك لأنّه كان لقوّته في المناظرة يجتذب من يُناظره كما يجتذب الكُلّابُ الشّيء، ولم تذكر المصادرُ شيئا يتعلّق بتاريخ ولادته، ولكنّهم ذكروا أنّه توُفّي بعد (240هـ).
ترجمته في: طبقات الشّافعيّة الكبرى: (299/2-300)، الفهرست لابن النّديم: (ص: 230)، لسان الميزان لابن حجر: (486/4-487)، الوافي بالوفيات: (104/17 و 266).

[4] هو الإمام عليُّ بن أبي إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر ابن أبي موسى الأشعريّ صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلّم، الشيخ أبو الحسن الأشعريُّ البصريُّ، ولد سنة (260هـ)، وقيل: سنة (270هـ) بالبصرة، أخذ العلم عن جماعة منهم: زكريّا السّاجي، وأبو عليٍّ الجبّائيّ، وأبو خليفة الجمحيّ، =

القول الثّاني: وهو قول الإمام أحمد بن حنبل، والإمام البخاري، وابن قاضي الجبل، وهو قول جمهور العلماء كما ذكر ذلك ابن مفلح في أصوله [1] ، وهو: أنّ الكلام ليس مشتركا بين العبارة ومدلولها، بل الكلام حقيقةٌ في الحروف المسموعة والأصوات المسموعة، وأنّه لا اشتراك بين العبارة ومدلولها، بل الكلامُ حقيقةً هو العبارة، أي: التّعابير والألفاظ المسموعة، فهو حقيقةٌ فيها مجازٌ في مدلولها، وذلك لوجهين اثنين:

-**الأول**: أنّ المتبادر إلى فهم أهل اللغة من إطلاق لفظ الكلام إنّما هو العبارات، والتّبادر إلى الذّهن دليل الحقيقة.

-**الثّاني**: أنّ الكلام مُشتقٌ من الكَلِم وهو التّأثير -ومنه سمّيت الجروح كُلُومًا لتأثيرها في البدن- لتأثيره في نفس السّامع، والعبارات هي التي تؤثّر في نفس السّامع لا المعاني النّفسيّة، وإن كانت المعاني مؤثّرة في النّفس فهي مؤثّرة بالقوّة، والعبارات بالفعل؛ فكانت العبارات أولى بأن تكون حقيقة[2].

قالوا: وأمّا القول بأنّ الكلام يُطلق على المعاني النّفسيّة كما يُطلق على العبارات على حدٍّ سواء؛ فهذا القول مخالف لدلالة الكتّاب والسّنّة وكلام أهل اللغة والعُرف:

= وأبو إسحاق المروزيّ، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: ابن مجاهد، وأبو الحسن الباهليّ، وبندار بن الحسين، وأبو عبد الله بن خفيف وغيرهم، وقد وقع الخلاف في مذهبه الفقهيّ على أربعة أقوال، فقيل: إنّه حنفيٌّ، وقيل: مالكيٌّ، وقيل: شافعيٌّ-وهو الأقرب- وقيل: مالكيٌّ شافعيٌّ، واختلف في تاريخ وفاته أيضا على سبعة أقوال أرجحها أنّه توفّي سنة (324هـ) وهو الذي عليه غالب المصادر، من مؤلّفاته: مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، رسالته إلى أهل الثّغر، الإبانة في أصول الدّيانة، وغيرها من الكتب النّافعة.

ترجمته في: الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة: (2/544-554)، ترتيب المدارك للقاضي عياض: (5/25)، الدّيباج المذهّب: (2/94-96)، طبقات الشّافعيّة الكبرى: (3/347-444)، طبقات الإسنويّ: (1/47)، وفيات الأعيان: (3/284-286)، شذرات الذّهب: (4/129-133).

[1] يُنظر: شرح الكوكب المنير: (2/13).

[2] يُنظر: شرح مختصر الرّوضة: (2/14).

-فأمّا دلالة الكتاب: فقوله تعالى عن زكريّا: ﴿قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ۝١٠ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۝١١﴾ [مريم: 10 – 11]، فالله تعالى لم يُسمّ إشارته إلى قومه كلاما، ولا شكّ أنّ زكريّا عليه السّلام قد تصوّر المعاني والنّسب التي بينها في نفسه ولكنّه لم يتلّفظ بها، فدلّ هذا على التّفريق بين حديث النّفس وبين الكلام حقيقةً وهو المطلوب.

-وأمّا من السّنّة فقوله عليه الصّلاة والسّلام فيما صحّ عنه: **"إنّ الله تجاوز عن أُمّتي عمّا وسوست أو حدّثت به أنفُسُها، ما لم تعمل به أو تكلَّمُ"** [1] ، فالنّبيّ صلى الله عليه وسلّم في هذا الحديث يُفرّق بين حديث النّفس وبين الكلام بالحرف والصّوت، فأضاف الأول إلى النّفس، وأطلق الثّاني لأنّه هو المتبادر إلى الذّهن، وهو الأصل في الكلام فلم يحتج إلى تقييد.

-وأمّا كلام أهل اللغة فقد اتّفقوا على أنّ الكلام فعل واسم وحرف، وهذه أمور ملفوظة وليست معان في النّفس.

-وأمّا من العرف فلاتّفاق العقلاء على تسمية النّاطق متكلّما، ومن عداه ساكتا أو أخرسا، ولهذا أجمع الفقهاء على أنّ من حلف على ألّا يتكلّم، ثمّ حدّث نفسه بشيء لم يحنث حتى ينطق بشيء.

وأمّا ما استدلّ به الأشاعرةُ والكُلّابيّةُ [2] من قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم﴾ فهذا خارج عن محلّ النّزاع؛ لأنّ الكلام والقول في هذه الآية الكريمة إنّما دلّ على المعنى النّفسي بالقرينة وهي قوله: (في أنفسهم)، فالبحث حول الكلام إذا أطلق وجُرّد عن القرينة؛ فإنّه لا يدلُّ إلّا على العبارة،

---

[1] هذا الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب العتق، باب: الخطأ والنّسيان في العتاقة والطّلاق ونحوه، برقم (2528). وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: تجاوز الله عن حديث النّفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقرّ، برقم (127) كلاهما من حديث أبي هريرة.

[2] يُنظر في الرّدّ على ما استدلّ به الأشاعرة والكُلّابيّة: شرح مختصر الرّوضة (2/14-15)، شرح الكوكب المنير: (2/15-16)، مجموع الفتاوى لابن تيمية: (7/132-139)، شرح العقيدة الطّحاويّة: (1/199-200).

وكذلك كلّ ما جاء من هذا الباب فإنّه يدلُّ على المعنى النّفسيّ بالقرينة، ومنه قول عمر: **"زوّرتُ في نفسي كلاما"**، إنّما دلّ وأفاد ذلك بالقرينة وهي قوله: (في نفسي)، فاستدلالهم بهذا إذن خارج عن محلّ النّزاع، لأنّ النزاع هو حول الكلام المجرّد عن القرينة فإنّه لا يتبادر إلّا إلى العبارة.

وأمّا قوله تعالى: ﴿ **وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦ** ﴾ فلا حُجّة فيه؛ لأنّ الإسرار نقيض الجهر، وكلاهما عبارةٌ؛ إحداهما أرفع صوتا من الآخر، فالقول يكون بالسّرّ تارةً، وبالجهر تارةً أخرى، وكلاهما لا يكون إلّا في الحروف المسموعة فقط.

وأمّا البيت الشّعريُّ الذي ذكروه فهو للأخطل[1]، والاستدلال به لا يصحُّ من وجوه:

- **الأوّل**: أنّ هذا الكلام كلامُ رجل نصرانيٍّ وليس كلام إمام من أئمّة اللغة، والنّصارى هم أوّلُ من ضلّ في مسألة الكلام فقالوا بأنّ عيسى عليه السلام هو نفس كلمة الله، وقالوا باتّحاد اللاهوت بالنّاسوت.
- **الثّاني**: أنّ هذا البيت غير موجود في ديوانه، بل الموجود هو: (إنّ البيان لفي الفؤاد) ولعلّ هذا أقرب.
- **الثّالث**: وعلى فرض صحّة نسبته إلى قائله؛ فهو مجازٌ عن مادّة الكلام، وهي التّصوُّرات المصحّحةُ؛ إذ من لا يتصوّر معنى ما يقول لا يُوجد منه الكلام، وهذا مبالغة من هذا الشّاعر في ترجيح الفؤاد على اللسان، نظير قول الشّاعر [الطويل]:

لسانُ الفتى نصفٌ ونصفٌ فؤادُه فلم يبق إلّا صورة الّلحم والدَّم.

---

[1] هو غياث بن غوث بن الصّلت بن طارقة بن عمرو، أبو مالك، من بني تغلب، ولد سنة (19هـ)، كان شاعرا فصيحا مُجوّد العبارة حسن الأسلوب، اتّصل بملوك بني أميّة في الشّام فأكثر من مدحهم، يُقال: إنّه أحد الثّلاثة المتّفق على أنّهم أشعر أهل زمانهم وهم: جرير والفرزدق والأخطل، وقد كان بينه وبينهما أشعار هجاء كثيرة، نشأ على المسيحيّة في أطراف الحيرة بالعراق، توفي سنة (90هـ) وله ديوان شعر حافل.

يُنظر أخباره في: طبقات فحول الشّعراء لمحمد بن سلّام الجمحيّ: (2/451-493). الشّعر والشّعراء لابن قتيبة الدّينوريّ: (ص:483-496).

وبعد هذا العرض الذي مرّ فإنّ الذي يظهر والله أعلم هو ضعف القول بالاشتراك في مسمّى (الكلام) بين المعنى القائم بالنّفس وبين العبارة، بل الصّحيح الذي عليه جمهور العلماء كما ذُكر آنفا هو أنّ الكلام حقيقةٌ في العبارات والألفاظ، ولا يدلُّ على المعنى النّفسيِّ القائم بالذّات إلا بالقرينة الدّالة على ذلك، وذلك بإضافة الكلام إلى النّفس، وأمّا إذا أُطلقت كلمة (الكلام) فإنّها تدلُّ على في الحقيقة على اللفظ والعبارة، وبهذا يتبيّنُ لنا صحّة ما ذهب إليه المطيعيُّ في نفيه الاشتراك بين الأمرين كما سبق[1].

[1] إلا أنّه ينبغي أن يُتنبّه إلى مسألة مهمّة وهيّ أنّ الإمام المطيعيَّ رحمه الله تعالى صحيحٌ أنّه ينفي الاشتراك بين المعنيين، ولكنّه في الوقت نفسه يرى إثبات الكلام النّفسيِّ القائم بذات المتكلِّم بلا حرف ولا صوت، وهذا المعنى القائم بالنّفس والذي هو بمنأى عن الحرف والصّوت يُعبّرُ عنه بالكلمات والألفاظ المسموعة قصد إفهام السّامعين، الذين هم –بطبيعة الحال– لا قدرة لهم على معرفة والاطلاع على ما في النّفس إلا من طريق تلك العبارات، ثمّ بيّن رحمه الله أنّ هذا الإطلاق للكلام مجازيٌّ، وهو الذي يُطلق على الكلام الثّابت لله تعالى، وهذا الذي عناه بقوله: " **نعم يُطلق الكلام أيضا على الملكة التي بها يَقْتَدِرُ من قامت به على ترتيب كلام في نفسه بلا حرف ولا صوت، وهو الذي يُعبّر عنه بالكلمات اللفظيّة لإفهام المُخاطَبين لعدم اطّلاعهم على ما في النّفس، وهذا الإطلاق مجازيٌّ، وقد يُطلق على صفة الكلام الحقيقيّة القائمة بذاته جلّ وعلا**"، وهذا الذي ذهب إليه المطيعيُّ هو قول الإمام أبي منصور الماتريديُّ، والذي تمذهب بمذهبه أئمّة الحنفيّة كلّهم تقريبا، والإمام الطيعيُّ منهم، وسيأتي مزيد بيان وتفصيل لهذا القول في مضانّه في باب الأوامر والنّواهي، فالذي يعنينا هنا هو قضية الاشتراك في الكلام وقد بيّنا المسألة فيها وقد حصل المراد.

المطـــــلب الثّاني:

الاعتراض الثّاني ومناقشته: في كون لفظ (القُرء) له حقيقةٌ مشتركة بين معنييه أم لا؟

أوّلا) الفرع الأوّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

لما ذكر الإمام الإسنويُّ مسألة جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه من عدمه، وذكر أقوال الأئمّة من الشّافعيّة والحنفيّة وغيرهم؛ ذكر قولا للإمام أبي عليٍّ الجُبَّائِيِّ، وهو عدم جواز ذلك إلا إذا اتّفق المعنيان في حقيقة واحدة وقدر مشترك، ومثّل لذلك بلفظ (القُرء) فإنّه حقيقة في الانتقال، وفي هذا يقول الإسنويُّ رحمه الله تعالى: **"ورأيت في الوجيز لابن برهان[1]: أنّ الجُبّائيَّ[2] منعه إلا أن يتّفق المعنيان في حقيقة واحدة فيجوز؛ كـ(القُرء) فإنّه حقيقة في الانتقال"[3]**.

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى يُبيِّن في هذا الكلام ناقلا عن الإمام أبي عليٍّ ومُقرًّا له؛ أنَّ لفظ (القُرء) الذي يُعدُّ من قبيل المشترك -وذلك لأنّه يُطلق على الحيض والطُّهر- يتّفق معنياه اللذان يدُلّ عليهما في قدر مشترك وهو الانتقال، فكلٌّ من الحيض والطُّهر يتضمّنان معنى الانتقال، وسيأتي قريبا

---

[1] هو الإمام أحمد بن عليّ بن محمّد بن برهان، أبو الفتح البغداديّ، كان أوّلا حنبليّ المذهب، ثمّ انتقل فصار شافعيّا، ولد ببغداد في شوّال سنة (479هـ)، وأخذ العلم عن جمع من أبرزهم: الإمام الغزالي، والشّاشي، وإلكيا الهراسي وغيرهم، كان بارعا في المذهب، وفي الأصول، وكان مفرط الذّكاء، لا يكاد يسمع شيئا إلا حفظه، توفي سنة (520هـ)، وقيل: سنة (518هـ)، من تصانيفه: البسيط، الوسيط، الوجيز، والوصول إلى الأصول.

ترجمته في: طبقات الشّافعيّة لابن السّبكيّ: (30/6-31)، طبقات ابن قاضي شهبة: (307/1-309)، طبقات الإسنوي: (102/1)، شذرات الذّهب: (101/6-102).

[2] هو محمد بن عبد الوهّاب بن سلام، أبو عليٍّ الجُبّائيِّ شيخ أهل الاعتزال، ولد سنة (235هـ) بـ(جُبّى) بخوزستان، وتتلمذ على جماعة منهم: أبو يعقوب البصريُّ الشّحّام، وتتلمذ عليه جماعة أشهرهم: ابنه أبو هاشم، والإمام الأشعريّ، توفّي بالبصرة سنة (303هـ)، وله من المؤلّفات: تفسير القرآن الكريم.

ترجمته في: طبقات المفسّرين للسيوطيّ: (ص:33)، شذرات الذّهب: (18/4)، الوافي بالوفيات: (55/4)، النّجوم الزّاهرة لابن تغري بردي: (210/3-211).

[3] نهاية السُّول: (124/2).

معنى الانتقال المراد هنا مقدر مشترك بين معنيي القُرء، وهذا هو النّوع من المشترك الذي جوّزَ الجُبَّائِيُّ إعمَالَهُ في جميع معانيه، وذلك لوجود قدر مُشترك، وحقيقة واحدة بين تلك المعاني التي يدلُّ عليها اللفظ الواحد، وهذا القدرُ المشترك في الحيض والطُّهر اللذان يدلُّ عليهما لفظ (القُرء) هو: الانتقال، ولهذا كان هذا اللفظ حقيقة فيه، وهذا الأمر الذي حكاه الإسنويُّ عن الجُبّائيِّ واعتمده لم يُقرّه عليه الإمام المطيعيُّ كما في الفرع التّالي.

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المُطيعيُّ.

لقد انتقد الإمام المطيعيُّ ما ذهب إليه الإسنويُّ، حيثُ بيّن رحمه الله أنّ الحيض والطُّهر لا قدر مشتركَ بينهما، لا في الانتقال ولا غيره، وفي هذا يقول رحمه الله: **"قال الكمال[1] في تحريره[2]: (وما قيل: جاز كونه) أي القرء (لمُشترك) أي لمعنى واحد هو قدر مشترك بين الحيض والطُّهر (مدفوع بعدمه) أي القدر المشترك (بينهما) أي بين الحيض والطُّهر، وما قيل هو الجمع؛ لأنّه من قرأت الماء في الحوض إذا جمعته فيه، والدّم يجتمع في زمن الطُّهر في الجسد، وفي زمن الحيض في الرّحم؛ لا يخفى ما فيه اهـ، مع حذف ما لا حاجة إليه، وزيادةٍ من شرحه[3] للإيضاح، ومثله في الجلال، وكذلك يُطلق القرء لغة على الانتقال، قال البدخشيُّ: يُقال قرأ النجم أي انتقل اهـ[4]، ولكن الطُّهر والحيض لا يشتركان في واحد منهما، فلا يصحُّ واحدٌ**

---

[1] هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثم الإسكندري المعروف بابن الهمام الحنفي الإمام العلامة، ولد سنة (790هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: المحبّ بن الشّحنة، والجمال الحميدي، والسنباطي، وابن ظهيرة وغيرهم، كان متقدّما على أقرانه، بارعا في العلوم، متصدّيا لنشر العلم، وكان علاّمة في الفقه، والأصول، والنّحو والتّصريف، والمعاني، والبيان، محقّقا، نظّارا، جدليا، وكان حسن اللقاء والسّمت والبشر، مع الوقار والهيبة والتواضع المفرط، توفي يوم الجمعة سابع رمضان سنة (861هـ). من مؤلفاته: فتح القدير للعاجز الفقير وصل فيه إلى الوكالة، التحرير في أصول الفقه، المسايرة في أصول الدّين، إعراب: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم.

ترجمته في: بغية الوعاة: (166/1-169)، درر العقود الفريدة: (413/3)، شذرات الذّهب: (437/9-439).

[2] يُنظر: التحرير في أصول الفقه: (ص:61).

[3] المراد بالشّرح هنا: التّقرير والتحبير لابن أمير الحاج الحنبلي يُنظر: (226/1-227) منه.

[4] يُنظر: شرح البدخشي على الإسنويّ: (243/1).

منهما أن يكون قدرا مشتركا بينهما، لأنّ الحيض دمٌ يسيل من الرّحم بعد تسع سنين، أقلُّه ثلاثة أيّام عند الحنفيّة، ويوم وليلة عند الشّافعيّة، وأكثره عشرة أيّام عند الحنفيّة، وخمسة عشر يوما عند الشّافعيّة [1]، وإطلاقه على ما عدا ذلك عند كُلِّ أهل مذهب مجازٌ عن المعنى الاصطلاحيّ عندهم...وإذا كان كذلك فلا يصحُّ واحدٌ منهما أن يكون قدرا مشتركا لهما بالمعنى اللغويّ ولا بالمعنى الاصطلاحيّ، لأنّ المجتمع في الرّحم، والمُنتقل من الدّاخل إلى الخارج هو الحيض، وأمّا الطُّهر فليس فيه معنى الجمع ولا الانتقال حتّى يشترك مع الحيض في أحدهما، وجَعلُ القدر نحو الشّيئيّة والوجود بعيدٌ جدّا كما صرّح به في التّحرير[2]"[3].

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى لا يُوافق على وجود قدر مشترك بين الحيض والطُّهر اللذان يُطلق عليهما لفظ واحد وهو الحيض، وما قيل من كون الاجتماع والانتقال هما القدر المشترك بينهما لا يُوافق عليه، حيثُ أنّ الاجتماع متصوّرٌ في الحيض دون الطُّهر، ففي زمن الحيض يجتمع الدّم في رحم الأنثى بخلاف زمن الطُّهر، الذي هو زمن صفاء ونقاء للمرأة من ذلك الدّم، وكذلك الأمر بالنّسبة للانتقال، فإنّ زمن الحيض هو الذي ينتقل فيه الدّم عبر الرّحم إلى الخارج، بخلاف زمن الطُّهر والنّقاء فلا قدر مشترك بينهما، فالذي توفر فيه صفتا الاجتماع والانتقال إنما هو الحيض لا الطهر، وبناء على هذا لا يصح القول بأنّ هاتين الصّفتين قدرٌ مشتركٌ بين الحيض والطُّهر.

---

[1] يُنظر تفاصيل أحكام الحيض عند الحنفية والجمهور في: حاشية ابن عابدين على الدُّرّ المختار: (476/1)، فتح القدير لابن الهمام: (163/1)، حاشية الدّسوقي على الشّرح الكبير: (168/1)، الذّخيرة للقرافي: (373/1)، روضة الطّالبين للنوويّ: (247/1)، مغني المحتاج للخطيب الشّربيني: (171/1)، المغني شرح مختصر الخرقي لابن قدامة: (388/1)، منتهى الإيرادات لابن النّجّار الفتوحي: (122/1).

[2] قال الكمال في التّحرير (ص:61): "**وكونه** -أي القدر المشترك- **لنحو الشيئيّة والوجود بعيد، ويُوجب أنّ نحو الإنسان والفرس والقعود وما لا يُحصى من أفراد القرء**".

[3] سُلَّم الوصول: (124/2-125).

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة.

إنّ هذه المسألة التي وقع فيها النّقاش بين الإمامين الإسنويِّ والمطيعيِّ، تعود إلى إثبات القدر المشترك بين معنيي لفظة (القُرء) الذي يدلُّ عليهما، وهما الحيض والطُّهر، حيثُ أنّ الإمام الإسنويَّ رحمه الله يُثبت وجود القدر المشترك بين الطُّهر والحيض، وذلك أنّه نقل هذا عن الجُبّائيّ مقرّا له أنّه لا يُجوِّزُ استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه إلا أن يشترك المعنيان، أو تشترك المعاني في حقيقة واحدة وقدر مشترك بين الجميع، ومثّل لهذا بالقُرء الذي يُعدُّ لفظا مشتركا يُطلق على الحيض والطُّهر معا، وهذان المعنيان يشتركان في حقيقة واحدة بينهما وهي الانتقال، والذي سيأتي معنا بيان معناه، إلّا أنَّ الإمامَ المطيعيَّ لم يُوافِق على وجود هذا القدر المشترك بين معنيي القرء، مُفنِّدا رحمه الله أيَّ شيء ذُكِر على أساس أنّه القدرُ المشتركُ بينهما، سواءً كان ذلك الجمع، أو الانتقال، أو غيرهما، فلا قدر مشترك بين المعنيين.

والذي يظهرُ لي بعد البحث في هذه المسألة أنّ الصّواب مع الإمام الإسنويِّ رحمه الله تعالى، فحقيقةً لا يسعُ المرءَ إلا أن يقول بثبوت القدر المشترك بين الحيض والطُّهر، وبيان ذلك: أنّ هذه المسألة التي بين أيدينا هي مسألة لغويّة بحتة، وبناءً على هذا وبالرُّجوع إلى كتب اللغة ومعاجمها؛ نجد أنّ أئمّةَ الشَّأنِ ذكروا أنَّ القُرءَ يُطلق على الحيض والطُّهر على حدٍّ سواء، وذلك لأنّ لفظة القُرء تدلُ على معانٍ مُحدّدة في لُغة العرب، تعتبرُ هذه المعاني حقيقة مشتركةً بين الحيض والطُّهر، وهذه المعاني المشتركة التي يدلُّ عليها القرءُ، بالرُّجوع إلى كتب اللغة وغيرها تعود إلى ثلاثة معان وهي:

-**الأوّل: الجمع**، فهو من المعاني التي يدلُّ عليها القُرءُ، ولهذا نجد العرب تقول: قريتُ الماء في الحوض، أذا جمعته فيه، ومنه القراءة لأنّ فيها جمعا للحروف مع بعضها البعض، وللكلمات كذلك، ومنها القُرآن، لأنّه يجمع السُّور فيضُمُّها [1]، وهذا المعنى ذكر أهل الشّأن أنّه موجود في الطُّهر والحيض على حدٍّ سواء، فالمرأة في زمن الطُّهر تجمع الدّم في بدنها، وفي زمن الحيض

[1] يُنظر: الصّحاح للجوهري: (64/1)، اللسان لابن منظور: (79/11).

تجمعه في رحمها وتُرْخِهِ منه، وهذا الأمر الذي استبعده الإمام المطيعيُّ ذكره غيرُ واحد من أهل اللغة وغيرهم، يقول الإمام ابن فارس [1] رحمه الله: **"فأمّا (أَقْرَأَتِ المرْأَةُ) فيُقال: إنّها من هذا أيضا، وذكروا أنّها تكون كذا في حال طُهرها، كأنّها جمعت دمها في جوفها فلم تُرخِه"**[2]، وقال الإمام القرافيُّ أيضا: **"واختُلف في ذلك المُشترك، فقيل: اجتماع الدّم في الجسد زمن الطُّهر، أو في الرّحم زمان الحيض، فإنّ أصل القُرء: الجمعُ، ومنه: (قرأت الماء في الحوض) إذا جمعته، ومنه القراءة للكتب، فإنّه جمعُ حرف إلى حرف، وكلمة إلى كلمة"** [3]، فهذان الإمامان يُثبتان الجمع كقدر مشترك بين الحيض والطُّهر، والإمامُ المطيعيُّ ينفي ذلك باستماتة.

-**المعنى الثّاني: الانتقال**، والمقصود به: الانتقال من حال إلى حال، أو من طور إلى طور، ومن زمن إلى زمن، فهذا أحد المعاني التي يدلُّ عليها لفظة القرء في لغة العرب، وهو معنى موجود في لفظ الحيض والطُّهر على حدٍّ سواء، فلمّا كان زمن الحيض يُنتقلُ فيه من زمن الطُّهر، وكذا زمن الطُّهر يُنتقلُ فيه من زمن الحيض، فلمّا كان هذا الانتقال بين هذين المعنيين؛ جُعل هذا الانتقال قدرا مشتركا بين الحيض والطُّهر اللذان يدلُّ عليهما لفظ القرء، فهذا هو معنى الانتقال الذي تكلّم عنه الجبّائيُّ، وذكره الإسنويُّ دون شرح له، وهو الذي نقله عنه ابن برهان رحمه الله تعالى حيثُ قال: **"المسألة العاشرة: يجوز أن يُراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان، إذا لم يكونا متناقضين متضادّين كالأمر والنّهي، وقال أبو عليٍّ الجبّائي: لا يجوز ذلك إلا أن يتّفق المعنيان في حقيقة واحدة كالقرء، فإنه حقيقة في**

---

[1] هو الإمام أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب، أبو الحسين اللُّغويُّ القزوينيُّ، من أئمّة النّحو على طريقة الكوفيّين، أخذ العلم عن أبيه، وعن إبراهيم بن سلمة القطّان وغيرهم، وتتلمذ على يديه بديع الزّمان الهمدانيّ، لم تذكر المصادر تاريخ مولده، لكنّهم ذكروا أنّه توفّي سنة (395هـ)، من تآليفه: المجمل في اللغة، مقاييس اللغة، اختلاف النّحويين وغيرها.
يُنظر ترجمته في: معجم الأدباء لياقوت الحموي: (1/410-418). بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنّحاة للسيوطيّ: (1/352-353).

[2] مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريّا: (5/79).

[3] الذّخيرة لأحمد بن إدريس القرافي: (1/372).

الانتقال، والانتقال تارة يكون من الحيض إلى الطّهر، وتارة يكون من الطُّهر إلى الحيض"[1]، فهذا هو معنى الانتقال الذي ذكره الجُبّائيُّ، وليس كما ذكره الإمام المطيعيُّ وفسّر به الانتقال على أنّه الانتقال من الدّاخل إلى الخارج، وبناءً على هذا قصَرَ الانتقال على الحيض، لأنّه –حقيقةً– هو الذي يُتصوّرُ فيه الانتقال على المعنى الذي ذكره المطيعيُّ، ولكن يُقال في هذا: أنّ الانتقال الذي يقصده الجبّائيُّ ليس هو الذي يتحدّثُ عنه المطيعيُّ، فالانتقال عند الجُبّائيِّ هو الانتقال من زمن إلى زمن، أو من طور إلى طور، وهذا أحد معاني القُرء لُغة، وهو موجود من كُلٍّ من الحيض والطُّهر، فكلاهما يُنتقلُ منه إلى الآخر، ولهذا أطلق عليهما لفظٌ واحدٌ لوجود ذلك القدر المشترك، وهذا ما ذكره أيضا أئمّة اللغة، حيثُ يقول الإمام ابن فارس بعد الكلام الذي ذكرناه عنه سابقا: **"وناسٌ يقولون: إنّما إقراؤها: خروجها من طُهر إلى حيض، أو حيض إلى طُهر"** [2]، وهذا واضحٌ جدّا في الدّلالة على المراد.

–**المعنى الثّالث من معاني القُرء** ، والذي هو موجود في الحيض والطُّهر على حدٍّ سواء هو: **الوقت**، فالقُرء اسمٌ للوقت، وهو يصلُح للمعنيين معا، وذلك أنّ الحيض والطُّهر كلاهما يأتي لزمن محدّد، ولوقت معلوم، ولهذا أطلق عليهما هذا اللفظ بجامع تلك الحقيقة المشتركة، يقول الإمامُ ابن فارس: **"والقُرء وقت، ويكون للطُّهر مرّة، وللحيض مرّة، ويقولون: هبّت الرّياح لقارئها: لوقتها، ويُنشدون:**

شَنِئْتُ العَقْرَ عَقْرَ بَنِي شُلَيْلٍ إذَا هَبَّتْ لِقَارِئِهَا الرِّيَاحُ[3] [الوافر]"[4].

---

[1] الوصول إلى الأصول، لأحمد بن عليّ بن برهان: (119/1).

[2] معجم المقاييس: (79/5).

[3] هذا البيت الشّعريُّ من بحر الوافر هو لمالك بن الحارث الهُذليِّ، وشنئتُ: كرهت، والعقر: اسم لموضع، وشُليل: هو جدُّ جرير ابن عبد الله البجليّ.

يُنظر: ديوان الهُذليّين: (83/3)، وشرح كتاب الهُذليّين للإمام السُّكّريّ: (239/1).

[4] معجم المقاييس: (79/5).

وقال ابن منظور[1]: **"والقُرء: الحيضُ، والطُّهرُ ضدٌ، وذلك أنّ القُرء: الوقتُ، فقد يكون للحيض، والطُّهر، قال أبو عبيد: القُرء يصلحُ للحيض والطُّهر، قال: وأظنُّه من أقرأت النّجوم، إذا غابت، والجمعُ أقراءٌ"** [2]، ونقل ابن منظور أيضا عن أبي عُبيد [3] أنّه قال: **"الأقراءُ: الحِيَضُ، والأقراء: الأطهارُ، وقد أقرأت المرأة في الأمرين جميعا، وأصلُه من دُنُوِّ وقت الشّيء، قال الشّافعيُّ رضي الله عنه: القرءُ اسمٌ للوقت، فلمّا كان الحيضُ يجيء لوقت، والطُّهر يجيء لوقت؛ جاز أن يكون الأقراءُ حِيَضًا وأطهارا"**[4].

وقال ابن الأثير [5] في النّهاية: **"قد تكرّرت هذه اللفظة في الحديث مُفردَةً ومجموعةً، والمفردة بفتح القاف، وتُجمع على أقراء وقروء، وهو من الأضداد، يقع على الطُّهر،**

---

[1] هو محمد بن مكرم بن عليّ بن أحمد، الأنصاريّ الأفريقيّ ثمّ المصريُّ، جمال الدّين، أبو الفضل، ولد سنة (630هـ)، وسمع على شيوخ عدّ منهم: ابنُ المقيِّر، ومرتضى بن حاتم، وعبد الرّحيم بن الطُّفيل، وروى عنه جماعة منهم: السُّبكيُّ، والذّهبيُّ وغيرهما، كان صدرا رئيسا، مليح فاضلا في الأدب، مليح الإنشاء، وكان عارفا بالنّحو واللغة والتّاريخ والكتابة، ويُقال: إنّ عنده تشيُّعا، توفي سنة (711هـ)، ومن مصنّفاته: لسان العرب، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر وغيرهما.

ترجمته في: بغية الوعاة: (248)، الدّرر الكامنة: (262/4-263)، شذرات الذّهب: (49/8)، فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبيُّ: (39/4-40).

[2] لسان العرب لابن منظور: (80/11).

[3] هو القاسم بن سلّام، أبو عبيد، الإمام الجليل، الفقيه، المحدّث، ولد سنة (157هـ)، يُقال: إنّ أباه كان رومِيّا مملوكا لرجل من هراة، أخذ أبو عبيد العلم عن جماعة منهم: الأصمعيُّ، والكسائيُّ، وابن الأعرابيّ، والفرّاء وغيرهم، وروى عنه جماعة منهم: عبد الله بن عبد الرّحمن الدّارميّ، ووكيع بن الجرّاح، وعبد الله بن المبارك، وسفيان بن عيينة وغيرهم، كان إماما في اللغة، والأدب، والفقه، والحديث، والقراءات، وغيرها من الفنون الأخرى، كما أنّه كان ثقة ومأمونا وديّنا، ولي قضاء طرسوس أيّام ثابت بن نصر بن مالك، وحجّ فتوفي بمكة سنة (224هـ)، من مصنّفاته: غريب القرآن، غريب الحديث، القراءات، الأمثال السّائرة.

ترجمته في: بغية الوعاة: (253/2-254)، معجم الأدباء: (2198/5-2202)، طبقات الشّافعية الكبرى: (153/2-160)، طبقات الحنابلة: (210/2-219)، شذرات الذّهب: (111/3-112).

[4] لسان العرب: (80/11).

[5] هو المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشّيبانيُّ، مجمد الدّين أبو السّعادات الجزريّ الشّافعيُّ، المعروف بابن الأثير، ولد سنة (544هـ)، سمع من جماعة منهم: يحيى بن سعدون القرطبيّ، وخطيب الموصل الطّوسيّ، وابن كُليب، وروى عنه جماعة منهم: ولده، والشّهاب القوصيُّ، وفخر الدّين بن البخاريّ وغيرهم، كان فقيها، محدّثا، نحويّا، أديبا، عالما بصنعة الحساب والإنشاء، توفي سنة (606هـ)، وله من المصنّفات: جامع الأصول، النهاية في غريب الحديث، شرح مسند الشّافعيّ.

ترجمته في: طبقات ابن السّبكيّ: (366/8-367)، طبقات ابن قاضي شهبة: (76/2-78)، الشّذرات: (42/7-45).

وإليه ذهب الشّافعيُّ وأهل الحجاز، وعلى الحيض، وإليه ذهب أبو حنيفة وأهل العراق، والأصلُ في القُرء: الوقتُ المعلوم، فلذلك وقع على الضّدّين، لأنّ لكُلٍّ منهما وقتا"[1]، فهذه النّصوص من هؤلاء الأئمّة تُنبؤنا بحقيقة جليّة وهي أنّ القرء في اللغة مأخوذ من الوقت، وقرب الشيء، ورجوعه وعَوْدِهِ في وقت معلوم، ولهذا قالت العرب: أقرأت الرّياح، أي هبّت لأوانها ودخلت في أوانها، ويقولون: أَقْرَأَتْ حَاجَتُكَ، أي دنت واقتربت، وأقرأ من سفره، إذا رجع وآب منه، وكُلُّ هذه المعاني موجودة في الحيض والطُّهر على حدٍّ سواء.

وبعد هذا العرض للمعاني الثّلاث التي تدلُّ عليها لفظة القُرء، وبالوقوف على أنّها كُلَّها موجودة في الحيض والطُّهر معا؛ لا يسعنا القول بعد هذا إلا بثبوت القدر المشترك بينهما، سواءً كان ذلك القدر المشترك في المعاني كُلِّها، أم في إحداها، فالمهمُّ أنّ ثمّة قدرا مُشتركا بين المعنيين، وبناءً على هذا يتّضح لنا بُعدُ القول الذي ذهب إليه الإمام المطيعيُّ رحمه الله، ونقله عن بعض الأئمّة كابن الهمام في تحريره، وبعض شُرّاح التّحرير، والذي يظهر لي والله أعلم أنّ الذي حمل الإمام المطيعيَّ على نفي القدر المشترك بين الحيض والطُّهر، هو أن يَصْفُوَ له مذهبه الحنفي في معنى القُرء دون مُعكِّر، وذلك أنّ الحنفيّة يُفسِّرون القُرء بالحيض، ويعتمدون في جملة ما يعتمدونه من الأدلّة على المعنى اللغويِّ الذي يحمله لفظ القرء، وهو الجمع كما سبق بيانه، فيقولون: إنّ الجمع متصوّر في الحيض لا في الطُّهر، ولهذا جرّدوا الطُّهر من أيِّ معنى يشترك فيه مع الحيض، ونَفَوْا القدر المشترك بين اللفظتين، حتّى لا يُعكِّر عليهم الشّافعيّةُ والجمهورُ قولَهُم، حتّى لا يقول الشّافعيُّ: إنّ معنى الجمع موجود في الطُّهر كما هو موجود في الحيض، وكذا غيره من المعاني التي يدلُّ عليها لفظ القرء، وبهذا يفسد استدلال الحنفيّة على قولهم من هذه النّاحية اللغوية، ويُصبح البحث على صعيد أدلّةٍ خارجيّة، فهذا الذي يظهر لي والله أعلم أنّه سبب نفي الإمام المطيعيِّ للقدر المشترك بين اللفظتين، ولكن هذا الرّأي بعيد عن الصّواب، خاصّة إذا نظرنا إلى كلام أهل اللغة الذي مرّ ذكره، يتبيّن لنا صحّة ثبوت القدر المشترك في أكثر من معنى، والله تعالى أعلم.

---

[1] النهاية في غريب الحديث والأثر، للمبارك بن محمد بن عبد الكريم، ابن الأثير: (32/4).

المطـــــلب الثّالث:

الاعتراض الثّالث ومناقشته: في صحّة تقييد معاني المشترك بغير المتضادّة عند إعماله في جميع معانيه.

أوّلا) الفرع الأوّل: ذكر رأي الإمام الإسنويّ ووجهة نظره.

قال الإمام الإسنويُّ رحمه الله: **"فإن جوّزنا؛ قال الإمام الآمديُّ: (فشرطه ألّا يمتنع الجمع بينهما) أي: بأن يكون المعنى يصحُّ إسناده إلى الأمرين، كقولنا: (العينُ جسمٌ)، ونريد بها العين الجارية والذّهب، و(العدّة بثلاثة قروء)، ونريد بها الطُّهر والحيض، و(الجون ملبوس زيد) ونريد به الأبيض والأسود، أو يكون المحكوم عليه بالمشترك متعدّدا، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ﴾ [الأحزاب:56]، فإنّ المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما إلى الله تعالى، كذا إلى الملائكة، بل المغفرة عائدة لله تعالى، والاستغفار للملائكة، قال: فإن امتنع الجمع بينهما، كاستعمال صفة (افعل) في الأمر بالشّيء والتّهديد عليه؛ فإنّه لا يجوز، لأنّ الأمر يقتضي التّحصيل، والتّهديد يقتضي التّرك، وعبّر المصنِّف عن هذا القيد بقوله: (الغير المتضادّة) ، وهو فاسد، لأنّ القرء والجون من المتضادّات، وقد بيّنا أنّه لا يمتنع"**[1].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى يُبيِّنُ في هذا الكلام أنّ تقييد البيضاويِّ للمعاني المشتركة في إعمال المشترك في جميع معانيه بغير المتضادّة لا يستقيم، بل هو فاسد، حيثُ أنّ التقييد به يُستَلْزَمُ منه أنّ المعاني المتضادّة لا يجوز فيها إعمال المشترك في جميع معانيه، وهو خلاف الواقع، حيثُ ثبت جواز ذلك في لفظ (القرء) الذي يدلُّ على معنى الحيض والطُّهر، وهما معنيان متناقضان كما لا

[1] نهاية السُّول: (2/125-127).

يخفى، وكذا لفظ (الجون) الذي هو لفظٌ مشتركٌ، وهو يدلُّ على معنيين متناقضين وهما السّواد والبياض، فكيف بعد هذا يُقيِّد البيضاويُّ رحمه الله تعالى ذلك بهذا القيد ويقول: (الغير المتضادّة) [1]، فإنّنا إذا قلنا: (العدّة بالقروء) لم يمنع أن يُراد بالقرء هنا المعنيان معا دفعة واحدة، وكذا لو قلنا: (ملبوس زيد الجون)، ففي كلا المثالين يصحُّ أن يراد باللفظ معناه اللذان يدُلُّ عليهما ذلك اللفظ ولا إشكال، ومن هنا يُبيِّنُ الإمامُ الإسنويُّ أنّ هذا القيد الذي ذكره البيضاويُّ فاسدٌ، وذلك لفساد ما يترتّبُ عليه.

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيِّ.

لقد انتقد الإمام المطيعيُّ رحمة الله عليه ما ذهب إليه الإسنويُّ من إفساد هذا القيد، مبيِّنًا رحمه الله أنّه لا فساد في ذلك التّقييد، وأنّه قيد في محلِّه، وفي هذا يقول رحمه الله: **"أقول: قال البدخشيُّ: (واعلم أنّ معاني المشترك إمّا متضادّة أو لا، وعلى الأوّل؛ إمّا ألا يُمكن الجمع بينهما في إطلاق واحد، كما يُقال: أقرأت هندٌ وقت كذا، وهذا المحلُّ جون في هذا الوقت، فلا يجوز**

---

[1] لقد عبّر الإمام البيضاويُّ هكذا بقوله: (الغير المتضادّة) بإدخال الألف واللام على غير، وهو غير شائع في لغة العرب كما ذكر ذلك ابن السُّبكيِّ في تكملة الإبهاج (255/1)، وهو كذلك، فهو خلاف الفصيح من لغة العرب، فقد قال سيبويه في الكتاب (479/3): "**وغيرُ أيضا ليس باسم متمكِّن، ألا ترى أنّها لا تكون إلا نكرة، ولا تجمع، ولا تدخُلُها الألف واللام**"، وقال الفيُّوميُّ في المصباح المنير: (54/2): "**وغيرُ يكون وصفا للنّكرة، تقول: (جاءني رجلٌ غيرُك)، وقوله تعالى: (غير المغضوب عليهم) إنّما وُصف بها المعرفة لأنّها أشبهت المعرفة بإضافتها إلى المعرفة، فعوملت معاملتها، ووصف بها المعرفة، ومن هنا اجترأ بعضُهم فأدخل عليها الألف واللام، لأنّها لمّا شابهت المعرفة بإضافتها إلى المعرفة؛ جاز أن يَدخُلَهَا ما يُعاقب الإضافة وهو الألف واللام، ولك أن تمنع الاستدلال وتقول: الإضافة هنا ليست للتعريف بل للتّخصيص، والألف واللام لا تفيد تخصيصا، فلا تُعاقب إضافة التّخصيص**"، فهذا الكلام من الإمام الفيومي محرّرٌ أيّما تحرير، وهو يُفيد أنّ مثل هذا التّعبير الذي عبّر به البيضاويُّ خلاف الفصيح، وحتى نقلُه التّجويز عن البعض لا يُسعف من تشبّث به، وذلك أنّ من جوّز دخول أداة التّعريف (أل) على (غير) إنّما أجاز ذلك تعويضا عن الإضافة، فيُدخل (أل) عليها عوضا عن الإضافة، كم يُقال: (حقوق الغير، ممتلكات الغير)، فهنا أدخل البعض عليها الألف و اللام عوض الإضافة بقولنا: (حقوق غيرنا، وممتلكات غيرنا)، ولكنّ هذا خارجٌ عن محلِّ الكلام، لأنّ الكلام عن إدخال (أل) على غير وهي مضافة كما فعل البيضاويُّ بقوله (الغير المتضادّة)، فهذا لا يصحُّ في اللغة، وممّا يدلُّ على بُعد هذا أنّ (غير) من الأسماء التي تلازم الإضافة فلا تبرحها، وعلى هذا فلا يجوز أن تعرّف بأداتين وهما: (أل) والإضافة، وممّا يدلُّ على بُعد هذا التّعبير عن الصّواب، أنّ قول البيضاويّ (الغير المتضادّة) من قبيل الإضافة المحضة، وأهل اللغة منعوا دخول أل على المضاف إذا كانت الإضافة محضة والله أعلم.

الاستعمال على سبيل الجمع لامتناعه، أو يُمكن؛ مثل: أقرأت –أي طهُرت وحاضت– في الوقتين، ورأيت الجون، أي ما هو أسود وأبيض بحسبهما، وأقرأت الهندان، أي حاضت إحداهما وطهُرت الأخرى، فهذا الإطلاق جائزٌ عقلا، غيرُ معلوم لغة. وعلى الثّاني –أي تقدير عدم التّضادِّ– إمّا أن يُمكن كونها متعلّقةً بشيء واحد تعلُّق الفاعليّة أو المفعوليّة أو غيرهما، كما يُقال: تُعجبُ زيدا العينُ، ويُراد جميع معانيه؛ فإنّه يصحُّ عقلا، ويجب لغة عند الشّافعيِّ رحمه الله إن لم توجد قرينة تخصِّصُه كما سيجيء، أو لا يُمكن؛ فهذا ممّا اختُلف فيه، فإن أريد استعماله دُفعة في كُلٍّ من معانيه، متعلِّقا كلٌّ منها بشيء؛ يجوز تعلُّق ذلك المعنى به، غير الشيء الذي يتعلّق به المعنى الآخر، فالظّاهر جوازه، وكأنّ المجوِّز أراد هذا، وإن أريد استعماله مرادا به جميع معانيه، متعلِّقا المجموع من حيثُ هو بكُلٍّ من المذكورات معه، سواء جاز تعلُّقه به أو لا؛ فالظّاهر عدم الجواز، وكأنّ مراد المانع هذا كما قال الفنريُّ، وهو تحرير لطيفٌ للمبحث)[1] اهـ، ومن هنا تعلم أنّ معاني المشترك إذا كانت متضادّة، فإن كان لا يجوز الجمع فيها؛ فلا يجوز الاستعمال على سبيل الجمع، وإن أمكن الجمع؛ فهو جائزٌ عقلا غيرُ معلوم لغة، ولذلك عبّر المصنِّفُ بقوله: (الغير المتضادّة) وأطلق، وأنّه لا فساد في ذلك كما يدّعي الإسنويُّ، وقوله: (إنّ القُرء والجون من المُتضادّات، فقد بيّنّا أنّه لا يمتنع) اهـ، إن أراد أنّه لا يمتنع الاستعمال في الجمع عند عدم إمكان الجمع، كما يُقال: (أقرأت هندٌ وقت كذا)، و(هذا المحلُّ جونٌ في وقت كذا) فغيرُ مُسَلَّمٍ، لما عملت أنّه ممتنع، وإن أراد أنّه لا يمتنع عند إمكان الجمع، مثل: (أقرأت هندٌ) أي حاضت وطهُرت في وقتين، فإن أراد لا يمتنع عقلا فمُسلّمٌ، وليس الكلام فيه، وإن كان مُرادُه أنّه لا يمتنع لُغة، فقد عملت أنّه غيرُ معلوم لُغةً، فالمتضادُّ خارج عن موضع الخلاف على كُلِّ حال، فتقييد المُصنِّف في محلِّه"[2].

---

[1] منهاج العقول: (230/1).

[2] سُلَّم الوصول: (125/2-126).

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله هنا ينقُلُ في ردِّه على الإسنويِّ كلاما عن الإمام المحقِّق البدخشيِّ رحمه الله، مَفَادُهُ أنَّ معاني اللفظ المشترك تنقسم إلى قسمين اثنين: معانٍ مُتضادَّةٍ، ومعانٍ غيرِ مُتضادَّةٍ.

أوّلا) المعاني المتضادّة: وهي بدورها تنقسم إلى قسمين:

-قسم من المعاني لا يُمكن الجمع بينهما في إطلاق واحد، كأن تقول مثلا: (أَقْرَأَتْ هندٌ وقت كذا)، أو(هذا المحلُّ جَوْنٌ في هذا الوقت)، فمن المعلوم أنّ مَعْنَيَيْ القُرءِ وهما الحيض والطُّهر متناقضان، وكذا معنيي الجون، وهما في هذا المثال لا يُمكن الجمع بينهما في إطلاق واحد، إذ لا يُعقل أن تحيض الأنثى وتطهُر في آن معٍا، كما أنّه لا يُعقل أن يكون المحلُّ أبيضا وأسودا في آن واحد، حيثُ أنّ وجود أحدهما دلالة على ارتفاع الآخر.

-قسمٌ من المعاني التي يُمكن الجمع بينها، وذلك كأن تقول: (أَقْرَأَتْ هندٌ في الوقتين)، و(رأيتُ الجون)، أو(أقرأت الهندان)، ففي هذه الأمثُل جميعها يُمكن الجمع بين معاني اللفظ المشترك في إطلاق واحدٌ ولا إشكال، ففي المثال الأوّل؛ يجوز أن يُحمل لفظ القرء على الحيض والطُّهر معا، وذلك لوجود قرينة دالّة على ذلك، وهي قولنا (الوقتين)، فيصحُّ أن يُراد بـ(أقرأت) أي حاضت في وقت، وطهُرت في الآخر، وفي المثال الثّاني كذلك يصحُّ الجمع، فيصحُّ أن يُراد: رأيتُ ما هو أبيضٌ، أو ما هو أسود، وكذا في المثال الثّالث، فيصحُّ أن يُراد حاضت إحداهما، وطهُرت الأخرى.

ثانيا) المعاني غيرُ المتضادّة: وهي تنقسمٌ إلى قسمين:

-قسم من المعاني يُمكن تعلُّقُها بشيء واحد تعلُّق الفاعليّة، أو المفعوليّة، أو غيرهما، وذلك نظير قولنا: (تُعجبُ زيدا العينُ)، فإنَّ العينَ من الألفاظ المشتركة التي تحتمل أكثر من معنى، كالعين الباصرة، والجارية، والجاسوس، والذّهب وغيرها، وهي معانٍ غيرُ متضادّة مع بعضها البعض، كما أنّها هنا في هذا المثال الذي تعلّق فيه اللفظ المشتركُ مع الفعل (أعجب) تعلُّق المفعوليّة، حيثُ أن فعل الإعجاب وقع على اللفظ المشترك الذي هو العين، وهذا التعلُّق لا يمنع من

إرادة الجميع حيث لا تناقض، إذ أنّ إعجاب زيد بالعين الباصرة، لا يتناقض مع إعجابه بالعين الجارية مثلا، فهذا القسم من المعاني غير المتضادّة يجوز فيها إرادة جميع المعني ولا إشكال، وقد ذكر البدخشيُّ أنّه يصحُّ عقلا ويجبُ لغة عند الشّافعيِّ رحمة الله عليه، وذلك بشرط ألا توجد قرينة تخصِّصُ أحد المعاني دون الأخرى.

–قسم من المعاني لا يُمكن تعلُّقها بشيء واحد، فهذا القسم وقع فيه الخلاف بين أهل العلم، هل يجوز استعمال الجميع أم لا، وتحرير الخلاف كالآتي:

فإن أريد بإعمال الجميع إعماله دُفعة واحدة في كُلٍّ من معانيه، مُتعلِّقا كُلٌّ منها بشيء يجوز تعلُّقُ ذلك المعنى به، غيرُ الشيء الذي يتعلّقُ به المعنى الآخر، فهذا جائزٌ إعمال الجميع فيه، وكأنّ المجيز أجازه بهذا الاعتبار.

وإن أريد بذلك إعمال الجميع، وأريد بذلك جميع المعاني متعلّقا ذلك المجموع من حيثُ هو بكُلٍّ من المذكورات معه، سواء جاز تعلُّقه أو لا، فهذا الظّاهر أنه لا يجوز.

فهذه هي أقسام المعاني المشتركة بالتّفصيل كما ذكرها الإمام البدخشيُّ، وهي تدلُّ على أنّ المعاني المشتركة، سواء كانت متضادّة أم غير متضادّة، منها ما يُمكن إعمال الجميع فيها، ومنها ما لا يُمكن، وعلى هذا فإنّ تعبير البيضاويِّ بـ (الغير المتضادة) لا إشكال ولا فساد فيه بحسب رأي المطيعيِّ، لأنّه يريد بذلك ما أمكن الجمع فيها دون غيرها.

ثالثا) الفرع الثالث: المناقشة.

لقد حاول الإمامُ المطيعيُّ رحمه الله في ردِّه على الإمامِ الإسنويِّ هنا الدّفاع عن القيد الذي ذكره الإمام البيضاويُّ رحمه الله تعالى، ذلك القيد الذي قال عنه الإمام الإسنويُّ إنّه فاسد، فأراد المطيعيُّ إفساد كلام الإسنويّ، مبيّنا رحمه الله ألّا إشكال في تقييده، ولكن الذي يظهر والله أعلم أنّ تقييد الإمام البيضاويِّ للمعاني بغير المتضادّة فيه من الإشكالات ما فيه، وبيان ذلك كالآتي:

إنّ المعاني المشتركة التي يُراد الجمع بينها في إطلاق واحد؛ إنّما يُمكن ذلك أو لا يُمكن بالنّظر إلى القرائن المحيطة بالسّياق، بغض النّظر عن كون هذه المعاني من قبيل المتضادّات أم غيرها، فسواء كانت المعاني المشتركة التي يُراد جمعها في إطلاق واحد متضادّة أم غير متضادّة؛ فإنّه يُنظر إلى السياق وإلى القرائن التي احتفّت بالجملة، ولا دخل لطبيعة هذه المعاني من حيثُ التّضادّ من عدمه، وهذا الذي ساقه الإمام المطيعيُّ نفسه وأقرّ به، حيثُ ساق كلام وتحريرا نفيسا عن الإمام المحقِّق البدخشيّ، الذي قسّم رحمه الله تعالى المعاني المشتركة إلى قسمين اثنين، متضادّة، وغير متضادّة، وكل قسم من هذين القسمين قسمّه كذلك إلى قسمين، قسم أمكن الجمع بين معانيه في إطلاق واحد، وقسم لم يُمكن الجمع بين معانيه في إطلاق واحد، وعلى هذا تصبح القسمة رباعيّة كالآتي:

-قسم من المعاني المتضادّة يُمكن الجمع بينها في إطلاق واحد، لوجود قرينة على ذلك.

-قسم من المعاني المتضادّة لا يُمكن الجمع بينها في إطلاق واحد، وذلك لوجود قرينة.

-قسم من المعاني غير المتضادّة يُمكن الجمع بينها.

-قسم من المعاني غير المتضادّة لا يُمكن الجمع بينها.

فالأمر المعوّلُ عليه إذن في جواز الجمع من عدمه هو السّياق الذي ذُكر فيه اللفظ المشترك، وأريد إعمال جميع معانيه، وكذلك القرائن المحيطة بهذا السّياق، فإن كان السّياق لا يُجوِّزُ الجمع فلا يجوز الاستعمال على سبيل الجمع، كما في نحو: (أقرأت هندٌ في وقت كذا) أو(هذا الثّوب جون في وقت كذا)، فلا يصح أن يُراد بلفظ القرء والجون معناهما في إطلاق واحد، وذلك لأنّ السياق يأبى ذلك، والقرينة العقليّة تردّ ذلك، إذ لا يُعقل أن يكون الثوب أبيض وأسود في وقت واحد، وكذا المرأة لا يُتصوّر أن تكون حائضا وطاهرا في آن واحد، وأمّا إذا كان السّياق لا يردُّ هذا الأمر، والقرينة لا تمنعه؛ فلا إشكال في إعمال جميع المعاني على سبيل الجمع، بغض النّظر عن معاني اللفظ المشترك هل هي متضادّة أم لا، كما في قولنا: (هذا الملبوس جون)، فإنّ الجون مشترك بين متضادّين وهما السّواد والبياض، ولا مانع من إرادتهما جميعا في هذا الإطلاق لعدم المانع، وكذلك قولنا: (أقرأت الهندان)،

فلا مانع من إعمال المعنيين جميعا هنا وإن كانا متضادّين، لعدم المانع أيضا، فإذا تقرّر هذا؛ يتبيّن لنا فساد القيد الذي ذكره البيضاويُّ، فإنّ تقييد البيضاوي يُفيد أنّ إعمال اللفظ المشترك يكون في المعاني غير المتضادّة فقط، وأمّا المعاني المتضادّة فلا يصحُّ إعمال جميعها، وقد عرفنا بطلان هذا فيما سبق، ومن هنا تعلم صحّة ما ذكره الإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى من فساد هذا القيد، ولهذا نجد الإمام ابن السُّبكيِّ في تكملة الإبهاج استشكل هذا الأمر، ولكنّه وجد حلا ومناصا من هذا الإشكال الذي أحدثه هذا القيد، وذلك بإبطاله أن يكون معنيا القرء من قبيل المعاني المتضادّة، وهذا محافظة منه على صحّة قيد البيضاويّ، وذلك لأنّه يُدرك أن تقييد البيضاويِّ يتعارض مع المعاني المتضادّة التي أمكن الجمع بينها في إطلاق واحد، كما في أمثلة القُرء السّابقة، ولهذا ذهب إلى نفي التّضادّ في معنيي القرء، وهذا فيه ما فيه، قال الإمام التّاج ابن السُّبكيِّ: **"وأمّا المتضادّة؛ فمثّل بعضُهُم لها بالقُرء، وهو فاسد، لأنّ الشّارع إذا قال: اعتدّي بقُرء لم يمتنع أن تعتدّ بالطُّهر والحيضة"**[1]، فلو كان تقييد البيضاويّ يتماشى وصِحَّةَ التّمثيل بالقُرء؛ لما احتاج الإمام ابنُ السّبكيِّ إلى هذا التّكلُّف، وأنا لا أريد النقاش حول صحّة ما ذهب إليه ابن السّبكيِّ، بقدر ما يهُمُّني تعارض قيد البيضاوي مع أمثلة القرء، وهذا هو الذي أراده الإمام الإسنويِّ، وهو الذي حمل ابن السبكيّ على ما ذكره، ومن هنا نعلم صحّة ما ذهب إليه الإمامُ الإسنوي رحمه الله.

[1] الإبهاج في شرح المنهاج: (256/1).

المبحث الخامس

في الحقيقة والمجاز

وفيه مطلبان اثنان:

1) **المطلب الأوّل**: الاعتراض الأوَّل ومناقشته: في دخول المجاز المركّب في حَدِّ المجاز.

2) **المطلب الثّاني**: الاعتراض الثَّاني ومناقشته: في تحرير مسألة تقابل الحقيقة مع المجاز.

المطـــــلب الأوّل:

الاعتراض الأوّل ومناقشته: في دخول المجاز المُركَّب في حدِّ المجاز.

أولا) الفرع الأوّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

لما عرّف الإمامُ البيضاويُّ المجاز بقوله: **"اللفظُ المستعملُ في معنًى غَيْرِ موضُوعٍ له يُناسب المصطلح"**[1]، قام الإمامُ الإسنويُّ رحمه الله تعالى بشرح محترزات التّعريف وقيوده قيدا قيدا، ثمّ ذكر بعدها بعض الإيرادات التي ترد على تعريفه له فقال: **"وهذا الحدُّ يرد عليه المجاز المُركّبُ، وذلك لأنّ شرط المجاز أن يكون موضوعا لشيء، ولكن يُستعمَلُ في غيره لعلاقة كما تقرّر، والمُركَّبُ عند المُصنّف غير موضوع، فإنّه قد قال في التّخصيص: (قلنا المركّب لم يوضع) وقد وقعت للشّارحين في هذا الفصل مواضع ينبغي اجتنابها"**[2].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى يُورِدُ على الإمام البيضاويِّ في تعريفه للمجاز أنّه يقتصر على المجاز المفرد ولا يشتمل على المركّب، وذلك لأنّ الإمام البيضاويَّ رحمه الله ذكر أنّ المجاز: أن يُستعمل اللفظ في معنى غير المعنى الذي وُضع له أصالة، وذلك لوجود قرينة أو مناسبة بين المعنيين، وهذا يستلزم منه أنّ الوضع سابق للاستعمال في المجاز، فالعرب وضعت الألفاظ بإزاء معانيها الأصليّة، ثمّ استُعملت تلك الألفاظ في معانيَ أخرى لمناسبة وعلاقة بين المعنى الأصيل، والمعاني المجازيّة الأخرى، وهذا إنّما يُتصور في المجاز المفرد فقط، فهو الذي نجد فيه كلمة وُضعت بإزاء معنى مُعيّن، ثم استُعْمِل ذلك اللفظ في معنى آخر على وجه المجاز، على خلاف الوضع الأوّل، وأمّا المجاز المركّب؛ وهو الكلام المركّب من أكثر من كلمة، والمستعمل في غير ما يدل عليه ظاهره، لوجود قرينة مانعة من إرادة المعنى

---

[1] نهاية السّول: (145/2).

[2] المصدر نفسه: (149/2-150).

الظاهر، كأن يقول القائل لغيره: (أراك تُقَدِّمُ رِجْلًا وتُأَخِّرُ أخرى)، فهو يريد بذلك التردُّدَ في الشّيء، لا حقيقة تقديم الرِّجل وتأخيرها، فهذا الأسلوب المجازي لا يُتصوّرُ فيه الوضع، وذلك لأنّ العرب ما وضعت إلا الألفاظ المفردة بإزاء معانيها، وأمّا الأساليب المركّبة فهي حادثة، ومن هنا أورد الإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى على الإمام البيضاويِّ أنّ تعريفه قاصرٌ على المجاز المفرد، بخلاف المجاز المركّب الذي يخرُج من التّعريف، لأنّه لا وضع فيه، في حين ينبغي على التّعريف أن يكون -بحسب رأي الإسنويِّ- شاملا لنوعي المجاز، المفرد منه والمركّب.

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ.

انتقد الإمام المطيعيُّ رحمه الله الإمام الإسنويَّ فيما ذهب إليه، مُبيِّنا أنّ المراد من المجاز في التّعريف هو المجاز في حال الإفراد لا التّركيب، ونقل عن أئمّة في الشّأن تأكيد ذلك فقال رحمه الله: **"قال في جمع الجوامع: (والمجازُ: اللفظُ المُستعملُ بوضع ثانٍ لعلاقة)** [1] **اهـ، قال شارحه الجلال: (المُراد عند الإطلاق وهو المجاز في الإفراد)** [2] **اهـ، وقال مُحشُّوه: (إنّ قوله في الإفراد حالٌ، فالمعنى: اللفظُ حال كونه في الإفراد لا في التّركيب، ولمّا جعل ابنُ قاسم** [3] **اللّفظَ في التّعريف شاملًا للمُفرد والمُركّب؛ اعترضوا عليه بأنّه مُخالف لما قدّمه في تقرير عبارة الشّارح، أي المجاز حال كونه في الإفراد لا التّركيب، وإنّ المُصنِّفَ لم يذكُره أيضا، فلا وجه لإدخاله في كلامه)**[4] **اهـ، ومن هذا تعلم أنّ لفظ المجاز عند الإطلاق ينصرف إلى المجاز في**

---

[1] جمع الجوامع للتّاج السُّبكيّ: (ص:30).

[2] شرح المحليّ على الجمع مع حاشية العطّار: (399/1).

[3] هو أحمد بن قاسم، شهاب الدّين الصّبّاغ العبّاديُّ القاهريُّ الشّافعيُّ، الإمام العلامة المحقّقُ، لم تذكر لنا مصادر التّراجم تاريخا لولادته، تتلمذ على جماعة منهم: ناصر الدّين اللقاني، وشهاب الدّين البرلسيُّ، وقطب الدّين عيسى الصّفويّ، وتتلمذ عليه جماعة منهم: محمد بن داود المقدسيّ، كان العبّادي إماما بارعا في شتى الفنون، في العربيّة، والبلاغة، والتّفسير، والكلام وغيرها، وتوفي سنة (994هـ) وهو عائد من الحجّ، ودفن بالمدينة، من مصنفاته: (الآيات البيّنات) حاشية على شرح جمع الجوامع، حاشية على شرح الورقات، حاشية على شرح المنهج.
ترجمته في: الكواكب السّائرة للغزّي: (111/3)، شذرات الذّهب: (636/10-637).

[4] يُنظر: حاشية البناني على شرح المحلّي: (304/1).

المفرد دون التّركيب، فهو غير داخل في المُعرَّف، فلا يضرُّ المُصنِّف خروجه من الحدّ، لأنّ الحدّ قاصرٌ على المجاز المفرد كالمحدود، على أنّ التّحقيق أنّ المُركَّب موضوعٌ باعتبار الهيئة التّركيبيّة، لا تُطلق عليه الحقيقة في الاصطلاح، قاله عبد الحكيم [1] على المُطوّل [2]، وفي النّفس من ذلك شيء"[3].

فالإمام المطيعيُّ هنا في هذا الكلام يردُّ على الإمام الإسنويّ إيراده الذي أورده على البيضاويِّ في حَدِّه المجازَ، بأنّ هذا التّعريف يرد عليه أنّ المجاز المركّب غيرُ داخل فيه، وذلك بسبب قيد الوضع في التّعريف، حيثُ أنّ البيضاويَّ ذكر أنّ المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وُضع له، وهذا يقتضي إخراج المجاز المركّب، لأنّه غير موضوع، وهذا يقتضي أن يكون حدُّ البيضاويِّ غيرَ جامعٍ لنوعي المجاز المفرد والمركّب، وهذا أحد عيوب الحدود ألّا تكون جامعة، لكن الإمامُ المطيعيُّ لم يُوافق على هذا الإيراد، وبيّن رحمه الله تعالى أنّه لا طائل من ورائه، وذلك لأنّ المقصود بالحدّ هو المجاز المفرد لا المركّب، فهو المقصود من الحدّ، وبناءً عليه لا يضيرُ المصنِّفَ خروجه من الحدّ، لأنّه غيرُ مقصود أصلا، ونقل عن المحلِّي في شرحه على الجمع التّصريح بذلك، وكذا عن بعض المحَشِّين، وسيأتي بيان ذلك في الفرع الآتي عند المناقشة.

---

[1] هو عبد الحكيم بن محمد السّيالكوتي، شمس الدّين البنجابي الهنديُّ الحنفيُّ، إمام فقيه مشارك في مختلف العلوم، كان من كبار علماء الهند وخيارهم، وكان رئيس العلماء عند السّلطان آنذاك، توفي سنة (1067هـ)، من مصنّفاته: حاشية على تفسير البيضاويّ، حاشية على شرح العقائد النّسفيّة للسّعد التفتزانيّ، حاشية على المطوّل.
ترجمته في: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، لمحمد أمين بن فضل الله بن محب الدّين المحِبِّيّ: (319/318/2).

[2] هو كتاب: (المطوَّلُ شرح التّلخيص) للسّعد التّفتزانيّ، وأصله: كتاب مفتاح العلوم للإمام السكّاكيّ في البلاغة، وقد قام جلال الدّين القزوينيُّ بتلخيصه في الكتاب المشهور بالتّلخيص، ثمّ قام التّفتزانيُّ بشرح ذلك التلخيص في كتاب اسمه (المطوّلُ)، ثمّ قام السّيالكوتيُّ بوضع حاشية على كتاب المطوّل.

[3] سُلَّم الوصول: (149/2-150).

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة

هذه المسألة التي هي محلُّ النقاش بين الإمامين الإسنويِّ والمطيعيِّ، هي من المسائل الأصوليّة اللغويّة البلاغيّة، وهي ترجع إلى حقيقة تعريف البيضاويِّ المجازَ وحَدِّه له، ومدى اشتماله لنوعي المجاز؛ المجازِ المفرد، والمجازِ المركَّبِ، حيثُ أنّ الإمام الإسنويَّ يورد عليه أنّه قاصرٌ على المجاز المفرد فقط، في حين كان ينبغي أن يكون شاملا للاثنين معا، فأتى الإمامُ المطيعيُّ ليُفنِّد هذا الإيراد الذي أورده الإسنويُّ، مُوضّحًا أنَّ المقصود في تعاريف أهل العلم للمجاز، هو المجاز المفرد لا المجاز المركّب، وبناءً عليه لا يضيرُ البيضاويَّ خروجُه من التّعريف.

وبعد النّظر في كلام أهل العلم في هذه المسألة؛ يتبيّنُ لي والله أعلم أنّ الصّواب في هذه المسألة مع الإمام المطيعيِّ رحمه الله، وأنّ المراد بالتّعريف هو المجازُ حال الإفراد لا حال التّركيب، فقول البيضاويِّ رحمه الله في تعريف المجاز: (اللفظُ المستعملُ في معنًى غَيْرِ موضُوعٍ له يُناسب المصطلح) إنّما يريد بذلك –كغيره من أهل العلم– المجازَ المفردَ، لا المجاز المركَّبَ، وهذا الذي صرَّحَ به غيرُ واحدٍ من أهل العلم، حيثُ ذكر كثيرٌ منهم أنّ هذا التّعريف هو خاصٌّ بالمفرد، وأنّ المجاز المركّب له تعريف آخر خاصٌّ به، وأنّه إذا أُطلِقَ المجازُ فإنّه ينصرِفُ إلى المجاز المفرد، وقد نقل المطيعيُّ رحمه الله تعالى بعضًا من تلك النُّقول، حيثُ نقل عن الإمام العطّار شارح الجمع أنَّه حصر المجاز عند الإطلاق بالمفرد دون المركّب، حيثُ قال رحمه الله شارحًا كلامَ ابن السُّبكيِّ: "(**والمجازُ) المُراد عند الإطلاق وهو المجازُ في الإفراد: (اللفظُ المستعملُ)...**"[1]، فالإمام المحلّيُّ هنا يُبيِّن المراد من تعريف المجاز أنّه المفرد دون غيره، وقد تابعه على ذلك الإمام الشيخ حلولو الزليطني في شرحه على الجمع حيثُ قال: "**تنبيه: قال المحلِّيُّ: المعنى بالمجاز المُراد عند الإطلاق هو: المجاز في الإفراد**"[2]، فقد ذكر كلامه وأقرّه عليه، وهذا الذي ذكره المحلِّيُّ والشيخُ حلولو تواردَ عليه جماعة من الأصوليِّين واللُّغويين، وهو الذي يقتضيه الأمر، حيثُ أنَّ حقيقة المجاز المركّب تخالف حقيقة المجاز المفرد، فكلاهما له حقيقةٌ

---

[1] شرح المحلّي على الجمع مع حاشية العطّار: (399/1).

[2] الضّياء اللامع شرح جمع الجوامع، لأحمد بن عبد الرحمن بن موسى الزّليطنيُّ: (237/2).

تُخالفُ الآخر، ولهذا نجد المحقّقين من أهل اللغة والأصول يذكرون تعريفين مختلفين للمجاز المفرد والمركّب، وذلك لاختلاف طبيعتهما وحقيقتهما، فالمجاز المفرد مجازٌ لُغويٌّ، وأمّا المجاز المركّب فهو مجازٌ عقليٌّ لا علاقة له بمجاز الألفاظ، حيثُ أنّ كُلَّ الألفاظ المذكورة في المركّب إنّما هي على حقيقتها في أصل وضع العرب لها، ولكنَّ تركيب الكلام وإسناده وسياقه لا يُراد به ظاهره، وإنّما يُراد به أمرٌ آخر على سبيل الكناية، وعلى هذا يكون التّجوُّزُ حاصلا باعتبار الإسناد لا باعتبار المفردات، يقول الإمام الزّركشيُّ: **"المجازُ إمّا أن يقع في مفردات الألفاظ أو في تركيبها، فالأوّلُ كإطلاق (الأسد) على الشُّجاع، وهو الذي تكلّم فيه الأصوليُّ، ويُسمّى لغويًّا ولفظيًّا، وأنكره الأستاذُ أبو إسحاق ومن معه. والثّاني: حيثُ تكون المفردات حقائقَ، إنّما وقع التجوُّزُ باعتبار الإسناد ... وهو الذي يتكلّمُ البيانيُّون فيه، ويُسمّى عقليًّا وحُكميًّا، فإذا وصفنا المفرد بالمجاز كقولنا: (اليد مجازٌ في النّعمة)؛ كان حُكما في طريق اللغة، ومتى وصفنا الجملة بذلك؛ كان مجازا من طريق المعقول"**[1]، فهذا كلام واضح من الإمام الزّركشيِّ يُفرِّقُ فيه بين نوعي المجاز، وهذا إن دلَّ على شيء؛ فإنّما يدلُّ على أنّ المراد في تعريف الأصوليّين للمجاز في مبحث الحقيقة والمجاز إنّما هو المفرد لا المركّب، فالمفرد هو الذي –كما ذكر الزّركشيُّ– اختلف العلماء في إثباته في اللغة والقرآن، وهو الذي أنكره الأستاذ الإسفراييني وغيرُه، وأمّا المركّب فليس داخلا في هذا المبحث، وذلك لأنّ كُلّ ألفاظه ومفرداته مستعملة على سبيل الحقائق.

وهذا الذي ذكره الزّركشيُّ ذكر نحوَهُ الرّازيُّ في المحصول حيث قال: **"المجازُ إمّا أن يقع في مفردات الألفاظ فقط، أو في مُركّباتها، أو فيهما معا، أمّا الذي يقع في المفردات؛ فكإطلاق لفظ (الأسد) على الشُّجاع، و(الحمار) على البليد، وأمّا الذي يقع في التّركيب؛ فهو أن يُستعمل كُلُّ واحد من الألفاظ المفردة في موضوعه الأصليِّ، لكنَّ التّركيب لا يكون مطابقا لما في الوجود، كقوله:**

[1] البحر المحيط: (214/2).

أشاب الصّغير وأفنى الكبيـ ـرَ كرُّ الغداة ومرُّ العشيِّ[1] [المتقارب]

فكلُّ واحد من الألفاظ المفردة التي في هذا البيت مستعملٌ في موضوعه الأصليِّ، لكنّ إسناد (أشاب) إلى (كرِّ الغداة) غيرُ مُطابق لما عليه الحقيقةُ، فإنّ الشّيب يحصُلُ بفعل الله تعالى لا بكَرِّ الغداة"،[2] فهذا أيضا كلامٌ نفيسٌ من الإمامِ الرّازيِّ، يُبيِّنُ لنا فيه أنّ حقيقة المجاز المفرد مُخالفةٌ في الأصل لحقيقة المجاز المركّب، وهذا يُؤيِّدُ كلامَ الإمام المطيعيِّ رحمه الله، في أنَّ المراد والمقصود من تعريف الأصوليّين للمجاز إنّما هو المفردُ لا المركَّبُ، ولهذا نجد كثيرا من أهل الأصول وشُرّاح المتون، يُفسّرون المجاز المذكور في كلام الأصوليّين بالمفرد دون غيره، كما فعل الإمام المحلِّيُّ والزّليطنيُّ[3]، كما هو مذكورٌ آنفا، يقول صاحب "تيسير التّحرير"، في شرحه على كتاب التّحرير، للإمام النّحرير ابن الهمام: **"الفصلُ الخامس: في المُفرد باعتبار استعماله، (هو) أي المُفرد (باعتبار استعماله ينقسم إلى حقيقة ومجاز)..."**[4]، وبنحوه فَعَلَ صاحبُ "التّقرير" أيضا[5]، وكُلُّه يدلُّ على ما ذكرناه آنفا، وقد بيّن الإمام العطّارُ المحشِّي على شرح المحلِّيِّ هذا الأمر جليًّا عند توضيحه لكلام المحلِّيِّ السّابق فقال: **"فأشار الشّارحُ إلى أنّ المُعرَّفَ هنا: المجازُ عند الإطلاق، لا ما يشملُ المجاز في الإسناد، لأنّ التّعريف لا يشملُه، ولمّا لم يتعرّض المُصنِّفُ للحقيقة في**

---

[1] هذا البيت من بحر المتقارب هو للصّلتان العبديِّ، قثم بن خبيئة بن عبد القيس، يُنظر: شرح ديوان الحماسة للتّبريزيّ: (111/3).

[2] المحصول: (321/1-322).

[3] هو أحمد بن عبد الرّحمن بن موسى بن عبد الحقّ اليزليتني، أو الزّليطني القرويُّ، أبو العبّاس المالكيُّ المعروف بـ(حلولو)، الإمام المحقّقُ الأصوليُّ، لم تذكر مصادر ترجمته تاريخا لولادته، لكنّهم ذكروا أنّه كان حيّا عام (895هـ)، وعمره لا ينقصُ عن الثّمانين، تولّى قضاء طرابلس الغرب ثمّ صُرف عنه، ثمّ رجع إلى تونس فتولّى مشيخة المدارس بها، أخذ عن جماعة منهم: أبو حفص القلشانيُّ، والبُرزُليُّ، وابن ناجي، وغيرهم، وتتلمذ على يديه: الشيخ أحمد زرُّوق، وأحمد بن حاتم وغيرها، من مؤلفاته: شرح مختصر خليل، شرح التّنقيح للقرافي، شرح إشارات الباجي، شرح عقيدة الرسالة لابن أبي زيد، الضّياء اللامع شرح جمع الجوامع.
ترجمته في: شجرة النّور الزّكيّة: (ص:259)، الضّوء اللامع: (260/2-261)، المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، لأحمد بك النّائب الأنصاري الطّرابلسيُّ: (ص:175).

[4] تيسير التّحرير لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحنفيّ: (2/2).

[5] يُنظر: التّقرير والتّحبير لابن أمير الحاج الحنبليّ: (4/2).

الإسناد؛ أغناه ذلك عن أن يُقيِّد به فيما هنالك لعدم التوّهُّم، وأيضا الحقيقة –وإن انقسمت إلى مُفردة ومركّبة– فحقيقتها واحدة، بخلاف المجاز في الإفراد؛ فإنّ حقيقته تُباينُ حقيقة المجاز في الإسناد"[1]، وبنحوه ذكر البنانيُّ في حاشيته حيثُ قال: **"قوله (المراد عند الإطلاق) قيَّد بذلك للاحتراز عن المجاز في الإسناد، فإنّ المراد تعريفُ أحد نوعي المجاز، فإن قيل: لِمَ لم يُقيِّد الحقيقة بمثل ذلك، كأن يقول: المُرادة عند الإطلاق؟! قلنا: لعدم الحاجة إلى ذلك، لأنّ كلا من الحقيقة والمجاز إذا أطلق لا ينصرف إلا لما يكون في غير الإسناد"**[2].

كما أنّ علماء البلاغة أيضا بيّنوا وذكروا نحوَ ما ذكرناه آنفا عن علماء الأصول، حيثُ بيّنوا أنّ المجاز نوعان: مفرد ومركّب، ولكليهما حقيقة مختلفة عن الآخر، يقول الإمام القزوينيُّ [3] في تلخيصه: **"والمجازُ مُفردٌ ومُركّبٌ، أمّا المُفردُ فهو الكلمة المستعملة في غير ما وُضعت له في اصطلاح التّخاطب، على وجه يَصِحُّ، مع قرينة عدم إرادته"** [4]، وقد أوضح هذا الكلامَ أكثرَ الإمامُ السّعدُ التّفتزانيُّ[5] في شرحه على التّلخيص حيثُ قال: **"فالمجازُ مُفردٌ ومُركّبٌ، وحقيقة كُلِّ واحد منهما**

---

[1] حاشية العطّار على شرح المحلّيّ: (399/1).

[2] حاشية البناني على شرح المحليّ: (304/1).

[3] هو محمد بن عبد الرّحمن بن عمر بن أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن الحسن بن علي بن إبراهيم بن علي بن أحمد بن دلف بن أبي دلف العجليّ القزوينيّ، جلال الدّين أبو المعالي، الإمام العلامة، ولد بالموصل سنة (666هـ)، ثم سكن الرّوم مع أبيه، تفقّه على يد جماعة منهم: الأيكيُّ، وأبي العبّاس الفاروثي، وأخذ عنه جماعة منهم: الإمام البرزاليُّ وغيره، كان فاضلا في علوم، كريما مقداما ذكيّا، تولّى الإفتاء والتّدريس، وناب في القضاء عن جماعة، توفي سنة (739هـ)، من مصنّفاته: تلخيص المفتاح في علمي المعاني والبيان، وشرحه في إيضاح التّلخيص، السّور المرجانيُّ في شعر الأرجانيّ.

ترجمته في: طبقت الشّافعيّة الكبرى: (158/9-161)، طبقات الإسنوي: (165/2)، طبقات الشّافعية لابن قاضي شهبة: (377/2-379)، بغية الوعاة للسيوطي: (156/1-157)، الدّرر الكامنة: (3/4-6)، شذرات الذّهب: (216/8-217).

[4] التّلخيص في علوم البلاغة للقزويني: (ص:293-294).

[5] هو مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدّين التّفتازانيُّ، الإمام العالم المتبحّر في علوم العربيّة والأصول والفقه والمنطق والكلام وغيرها من الفنون الأخرى، ولد بتفتازان وهي قرية من قرى خراسان سنة (712هـ)، أخد العلم عن جماعة منهم: القطب السّنباطي، والعضد الإيجي وغيرهما، كان واحدا من محاسن الزّمان، حيثُ كان العلام الأعيان الذين ذكروا في بطون الكتب في مختلف الفنون، وقد اختلف الناس في مذهبه، فمنهم من عدّه شافعيّا، ومنهم من اعتبره حنفيّا، توفي سنة (791هـ)، =

تُخالف حقيقة الآخر، فلا يُمكن جمعُهُما في تعريف واحد"[1]، وهذا يدلُّ على أنّ التّعريف الذي ساقه الإمام البيضاويُّ رحمه الله إنّما هو للمُفرد لا المركّب، لأنّ المركّب له حدٌّ وتعريفٌ آخر، فكيف يورد عليه الإمام الإسنويُّ أنّه غيرُ داخل فيه، وهو غيرُ مقصودٍ بالتعريف أصلا، إذ أن له تعريفا آخر يُخالف تعريف المفرد، فكيف يُتصور تعريفٌ واحد يشمل نوعين مختلفين من المجاز؟! وهذا كله يدلُّ على ضعف ما أورده الإسنويُّ على تعريف البيضاويِّ، ومن هنا يتّضح لنا جليًّا صحة الانتقاد الذي وجّهه المطيعيُّ للإمام الإسنويِّ، وأنّ المراد من المجاز في مبحث الحقيقة والمجاز هو المجاز المفرد، وأمّا المركّب فله موضع آخر، وهو ألصقُ بعلم البلاغة منه بعلم الأصول، ولهذا نجد الأصوليّين لا يُركّزون عليه تركيزهم على المفرد.

= وقيل سنة (792هـ)، وله من المؤلفات الشيء الكثير منها: المطول شرح التلخيص، شرح الرسالة الشّمسيّة، حاشية التّلويح على التّوضيح، شرح العقائد النّسفيّة وغيرها.

ترجمته في: بغية الوعاة: (285/2)، الدّرر الكامنة: (350/4)، شذرات الذّهب: (547/8-549)، البدر الطّالع: (303/2-305).

[1] المطوّل في البلاغة: (ص:353).

المطـــــلب الثّاني:

الاعتراض الثّاني ومناقشته: في تحرير مسألة تقابل الحقيقة مع المجاز.

أوّلا) الفرع الأوّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره:

لما ذكر الإمامُ البيضاويُّ رحمه الله أنّ المجازَ خلافُ الأصل، وذلك لكونه مُفتقرا إلى الوضع الأوّل، وللمناسبة وغيرها، ولكونه مُخِلًّا بالفهم أيضا؛ ذكر بعدها مسألةَ غَلَبَة المجاز حتّى يُساوي الحقيقة، وأيُّهُما يُقدّم على الآخر، فذكر أنّه في هذه الحالة أنَّ الأَوْلَى في التّقديم هو الحقيقةُ عند أبي حنيفة، والمجازُ عند أبي يُوسف[1]، فجاء الإمام الإسنويُّ في شرحه لكلام البيضاويِّ فانتقده في تحريره مُقرِّرًا ما يلي: **"وهاهنا أمورٌ مُهمَّةٌ: أحدُهما: أنّه لم يُحرِّر محلَّ النِّزَاعِ، وقد حرَّرَه الحنفيَّةُ في كُتُبهم، فإنّ مرجع هذه المسألة إليهم، ونقله عنهم القرافيُّ أيضا[2]، فقالوا: المجاز له أقسامٌ:**

أحدُها: أن يكون مرجوحا لا يُفهم إلا بقرينة، كـ(الأسد) للشُّجاع، فلا إشكال في تقديم الحقيقة، وهذا واضحٌ. الثّاني: أن يغلُب استعماله حتّى يُساوي الحقيقة؛ فقد اتّفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة ولا خلاف أيضا، نحو (النّكاح)؛ فإنّه يُطلق على العقد والوطء إطلاقا مُتساويا، مع أنّه حقيقة في أحدهما مجازٌ في الآخر، وجعل ابنُ التّلمسانيِّ في (شرح

---

[1] هو الإمام أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن خُنيس بن سعد بن حَبْتَةَ الأنصاريِّ، صاحب الإمام أبي حنيفة، وأحد أبرز تلاميذه، سمع الحديث من: أبي إسحاق الشّيبانيّ، وسليمان التّيميّ، ويحيى بن سعيد الأنصاري وغيرهم، وروى عنه: محمد بن الحسن الشيباني، وبشر بن الوليد، وأحمد بن حنبل، وابن معين وغيرهم، ولي القضاء لثلاثة خلفاء وهم: المهديُّ،والهادي، والرّشيد قال فيه أحمد، وابن معين، وابن المدينيِّ: ثقة، مات ببغداد سنة (181هـ) أو (182هـ).

ترجمته في: الجواهر المضيّة: (3/611-613). المعارف، لعبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوريِّ: (ص:499). وفيات الأعيان: (6/378-390). شذرات الذّهب: (2/367-371).

[2] يُنظر: شرح تنقيح الفصول: (ص:44-45).

المعالم) هذه الصُّورة محلَّ النّزاع، قال: لأنّه إجمال عارضٌ، فلا يتعيَّنُ إلا بقرينة [1]، وقد ذكر في المحصول هذه الصُّورة في المسألة السّابعة من الباب التّاسع[2]، وجزم بالتّساوي"[3].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى في هذا الكلام ينتقد الإمام المصنِّف في كلامه السّابق؛ أنّه لم يُحرّر هذه المسألة جيِّدا، وذلك لأنّه نسب خلافا بين أئمّة الحنفيّة في غير مسألته وخلاف محلِّه، حيثُ أنّه ذكر أنّ المجاز إذا غلب في الاستعمال، حتى صار مُسَاوِيًا للحقيقة في التَّبَادُرِ إلى الذِّهن؛ فإنَّ الأَوْلَى في التّقديم عند أبي حنيفة هو الحقيقة، والأَوْلَى عند أبي يوسف هو المجاز، فانتقده الإمام الإسنويُّ رحمه الله، مُبيِّنا أنّ تحريرَهُ لمحلِّ النّزاع مخالف للصّواب، وأنّ الحنفيّة –وتحرير هذه المسألة يرجع إليهم– حرّرُوا محلَّ النّزاع جيِّدا، وقد ذكروا خلاف ما ذكره البيضاويُّ، حيثُ ذكروا أنّ الخلاف الذي بين أبي حنيفة وأبي يوسف ليس في هذه الصُّورة –وهي تساوي الحقيقة والمجاز في التّبادُر إلى الذّهن– وإنّما في صورة أخرى سيأتي ذكرها فيما يلي إن شاء الله، وأمّا صورة أن يتساوَى المجازُ مع الحقيقة في التّبادُر؛ فهذه الوفاقُ حاصلٌ بين أبي حنيفة وأبي يوسف على تقديم الحقيقة، ثمّ ذكر في آخر كلامه السّابق أنّ الإمام ابن التّلمسانيَّ وافق البيضاويَّ في جعله تلك الصُّورة هي محلُّ الخلاف، ثمّ مثّل الإمام الإسنويُّ لهذه الصُّورة بلفظ (النّكاح)، الذي يُطلق على العقد وعلى الوطء إطلاقا متساويا عند الحنفيّة كغيرهم، مع أنّه حقيقة في أحدهما مجازٌ في الآخر، وهذا التّعبير من الإمام الإسنويِّ يُشعرُ أنَّ لفظ (النّكاح) فيه خلاف بين الحنفيّة، وأنّ منهم من يحملُه على العقد، ومنهم من يحمله على الوطء، وهذا هو الذي حمل الإمام المطيعيَّ على انتقاده كما سيأتي في الفرع الآتي ذكره.

---

[1] يُنظر: شرح المعالم في أصول الفقه، لابن التّلمسانيّ: (1/187-188).

[2] ذكر الإمام الرّازيُّ في المحصول: (1/414) هذه الصّورة في المسألة الخامسة من الباب التّاسع، وليس المسألة السّابعة، إذ أنَّ عدَّةَ المسائِلِ عنده في الباب التّاسع ستٌّ فقط، ولا سابع لها، فلعلّه وهم من الإمام الإسنويِّ رحمه الله، لأنّه رُبّما عزا هذا الأمر من حفظه، جريا على عادة الأئمّة الكبار والله أعلم.

[3] نهاية السّول: (2/173-174).

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ.

لقد انتقد الإمامُ المطيعيُّ الإسنويَّ في هذا الكلام، الذي يُفهم منه أنّ الخلاف حاصلٌ بين أئمّة الحنفيّة حول لفظ (النّكاح)، هل هو حقيقةٌ في العقد مجازٌ في الوطء؟ أو العكس؟! فانتقد المطيعيُّ هذا الكلام مُبيِّنا أنَّ الحنفيّة لا خلاف بينهم حول لفظ (النّكاح) أنّه حقيقة في الوطء، ولا يُحمل على العقد إلا إذا تعذّر حمله على الوطء، ولهذا انتقده في ما ذكره فقال رحمه الله: **"أقول: مذهب الحنفيّة أنّ النّكاح حقيقةٌ في الوطء بلا خلاف عندهم، ومتى تعذّر إرادة الوطء شرعا؛ يُحملُ على العقد، وكُتُبُ اللغة ناطقةٌ بأنّه حقيقة في الوطء، وأنّه إنّما يُطلق على العقد لأنّه سببٌ في الوطء الحلال، فما قاله الإسنويُّ من أنّه حقيقةٌ في أحدهما مجازٌ في الآخر؛ فهو بالنّسبة للخلاف بين الحنفيّة وغيرهم، أي أنّ الحنفيّة يقولون: حقيقةٌ في الوطء، فلا يُحملُ على العقد إلا عند تعذُّر الوطء، وعند آخرين حقيقة في العقد، فلا يُحملُ على غيره إلا عند تعذُّره، فلا وجه لإدخالها في تحرير مذهب الحنفيّة، كما لا وجه لجعل ابن التّلمسانيِّ هذه الصُّورة محلّ النّزاع بين الإمام وصاحبيه، فدعواه أنّ الإجمال عارضٌ غيرُ صحيحةٍ، لأنّه لا إجمال أصلا عند الحنفيّة في لفظ النّكاح، لا بطريق الأصالة، ولا بطريق العروض، ولا وجه لما قاله في المحصول من التّساوي في هذه الصّورة عند الحنفيّة، وبهذا تعلمُ أنّ المُصنِّف حرّر محلّ النِّزاع، لأنّ محلّ النّزاع ليس إلا صورة واحدةً، وهي صورة التّساوي بالمعنى الذي قلناه، غاية الأمر أنّه لم يسُق الصُّوَرَ الأُخرى، والأمر فيه سهلٌ، نعم؛ إن حَمَلْنا كلام المُصنِّف على التّساوي بالمعنى الذي قاله في القسم الثّاني، كما حمله عليه التّاج السُّبكيُّ؛ كان المُصَنِّفُ غيرَ مُحرِّرٍ لمحلِّ النّزاع"**[1].

فالإمامُ المطيعيُّ رحمه الله في هذا الكلام ينتقدُ الإمامَ الإسنويَّ رحمه الله في أمرين اثنين من كلامه السّابق وهما:

[1] سُلَّم الوصول: (174/2).

-**الأوّل**: أنّ الإمامَ الإسنويَّ رحمه الله نسب لمذهب الحنفيَّةِ خلافًا حول لفظ (النِّكاحِ)، أنّه حقيقةٌ عندَهُم في أحدهما مجازٌ في الآخر، فانتقدَهُ المطيعيُّ رحمه الله مُبيِّنا أنّه لا خلاف يُذكر في مذهب الحنفيّة حول لفظ النّكاح؛ أنّه حقيقة في الوطء، وأنّه لا يُطلق على العقد إلا عند تعذُّر إرادة الوطء، فالخلاف الذي ذكره الإسنويُّ في لفظ (النّكاح) إنّما يصحُّ إيراده بالنّسبة للخلاف بين الحنفيّة وغيرهم، وبناءً على هذا فلا يصحُّ ذكر وإيراد هذا الخلاف في سياق تحرير مذهب الحنفيّة.

-**الثّاني**: أنّ الإمام الإسنويَّ انتقد الإمامَ البيضاويَّ في كونه لم يُحرِّرْ محلّ النّزاع حول الخلاف بين أئمّة الحنفيّة تحريرا جيِّدًا، وذلك في صورة غَلَبَةِ المجاز في الاستعمال حتّى يُساويَ الحقيقة في التّبادُر إلى الذّهن، حيثُ نسب البيضاويُّ الخلاف بين أبي حنيفة وأبي يُوسف إلى هذه الصُّورة، وهذا التحرير لمحلِّ النّزاع لم يُوافق عليه الإمام الإسنويُّ، حيثُ ذكر أنّ هذه الصُّورة قد حصل الوفاق عليها بين أبي حنيفة وصاحبه، فأتى الإمام المطيعيُّ وانتقد الإسنويَّ في هذا، مُبيِّنًا أنّ البيضاويَّ حرّر محلّ النّزاع ولا إشكال، وسيأتي في الفرع الآتي المتعلِّق بالمناقشة مزيد تفصيل لهذين الأمرين.

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة.

لقد أثار الإمام المطيعيُّ النّقاش والاعتراض في نقطتين وموضعين من كلامِ الإمامِ الإسنويِّ رحمه الله، وسأذكر فيما يلي الكلام مُجزّأً على هذين النّقطتين سَعْيًا للتّوضيح والتّدقيق، وبُعدًا عن الخلط والإجمال، وهذان الموضعان كالآتي:

-**الأول**: أنّ الإمام الإسنويَّ رحمه الله تعالى ذكر في سياق عرضه لتحرير الحنفيّة لصُوَرِ تَقَابُلِ الحقيقةِ مع المجاز؛ أنَّ لفظ النِّكاح يُطلق على العقد إطلاقا مُتساويًا، وأنَّهُ حقيقةٌ في أحدهما مجازٌ في الآخر، فانتقد المطيعيُّ هذا الكلام في هذا السّياق، مُبيِّنا أنّ هذا الكلام لا يصحُّ، وذلك لأنّ الحنفيّة مُجمِعُونَ على أنّ النّكاح حقيقة في الوطء مجازٌ في العقد، ولا يُطلق النّكاح

عندهم على العقد إلا إذا تعذّر إطلاقه على الوطء [1]، فالخلاف الذي ذكره الإمامُ الإسنويُّ إنّما يُذكر فيما بين الحنفيّة والجمهور، لا فيما بين الحنفيّة، وهذا الكلام الذي ذكره الإمام المطيعيُّ في نظري في محلِّه، حيثُ أنّه لا يستقيم ما ذكره الإسنويُّ في هذا السياق، إذ أنّ الإسنويَّ كان بصدد ذكر تحرير الحنفيّة لصُور تقابُل المجاز مع الحقيقة، وذكر خلال هذا التّحرير صُورَةَ ما إذا كان المجاز مُساويا في الاستعمال للحقيقة، وأنّ أبا حنيفة وصاحبَه أبا يُوسف مُتّفقان على تقديم الحقيقة هنا، ومثّل لهذا القسم بلفظ (النّكاح) الذي يُطلق على الوطء والعقد إطلاقا متساويا، وهو حقيقةٌ في أحدهما مجازٌ في الآخر، وهذا الذي ذكره الإسنويُّ لا يستقيم، وذلك لأنّ النّكاح عند الحنفيّة في أصل الإطلاقِ اللُّغويِّ يُطلق على الوطء لا العقد، وإنّما يُطلق على العقد على وجه المجاز عند تعذُر الإطلاق الأوّل، ونحن في هذا المقام لا يعنينا صحّة مذهب الحنفيّة من عدمه، وإنّما الذي نحن بصدده هو صحّة تمثيل الإسنويِّ من عدمه[2]، فالذي يظهر أنّ كلامَ الإسنويِّ السّابق لا يستقيمُ كما ذكر المطيعيُّ،

---

[1] قال ابنُ نُجيم في البحر الرّائق: (82/3): **"وعليه مشايخُنا صرّحوا به"**، وقال ابن الهمام في فتح القدير: (175/3): **"وعليه مشايخُنا رحمهم الله صرّحوا به، وصرّحوا بأنّه حقيقة في الضّمّ"**، ويُنظر أيضا: حاشية ابن عابدين (ردُّ المحتار) على الدُّرِّ المختار: (62/4)، والمبسوط للسّرخسي: (192/4).

[2] لقد اختلف العلماء في لفظ (النّكاح)، هل هو حقيقة في الوطء مجاز في العقد؟ أم العكس؟ على أقوال ثلاث:

– **الأوّل**: ما ذهب إليه الحنفيّة من أنّ النّكاحَ حقيقةٌ في الوطء مجازٌ في العقد، قالوا: وهذا الذي يدلُّ عليه أصلُ اللغة وما نطقت به العرب، ومنه قول الفرزدق: **إذا سقى اللهُ قوما صوبَ غادية فلا سقى اللهُ أرض الكوفة المطَرَا** [البسيط]

الـتّـاركيــن على طُهْرٍ نساءَهُمُ والـنّــاكحين بِشَطَّيْ دَجْلَةَ البقرا

والمقصود بالنّاكحين هنا: الواطئين كما لا يخفى، فالنِّكَاح حقيقة في الوطء مجازٌ في العقد، وذلك لأنّ العقد سببٌ له، ولأنّ كليهما يأتي بمعنى الضمّ، فالعقد فيه ضمٌّ، والوطءُ فيه ضمٌّ أيضا، يقول الشّاعر:

ضمَمْتُ إلى صدري مُعَطَّرَ صدرها كما نَكَحَتْ أُمُّ الغُلام صبِيَّها [الطّويل] أي: كما ضمّت.

– **الثّاني**: ما ذهب إليه المالكيّة والشّافعيّة وجمهور الفقهاء؛ من أنّ النّكاح حقيقة في العقد مجازٌ في الوطء، وذلك لأمرين:

1) لم يُستعمل لفظ النّكاح في القرآن الكريم إلا للعقد فقط دون الوطء، وأمّا قوله تعالى: ﴿ **فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ** ﴾ فاشتراط الوطء في التّحليل إنّما ثبت بالحديث، وليس بأصل الدلالة اللغويّة.

2) أنّه يصحُّ نفيُ النِّكاح عن الوطء فيُقال: هذا الوطءُ ليس نكاحا، ولو كان النّكاحُ حقيقة في الوطء لما صحّ نفيُهُ عنه.

– **الثّالث**: ما ذهب إليه الحنابلة من أنّ لفظ النّكاح مشتركٌ بين الوطء والعقد، فهو حقيقة بينهما. =

وذلك لأنّ الإسنويَّ ذكر صورة تساوي الإطلاق الحقيقي مع الإطلاق المجازي، ثمّ مثّل لهذه الصُّورة بلفظ النّكاح، لكن النّاظر لمذهب الحنفيّة يجد أنّ إطلاقهم لفظ النِّكَاحِ على العقد والوطء ليس على وجه التّساوي، بل هو عندهم حقيقةٌ في الوطء، مجازٌ في العقد دون خلاف، وعليه فلا يصحُ إيراد هذا المثال في سياق ذكر تحرير الحنفيّة للمسألة، نعم يصحُّ أن يُذكر هذا المثال في سياق عرض الخلاف بين الحنفيّة والجمهور كما ذكر ذلك المطيعيُّ، وأمّا أن يُذكر في سياق تحرير الحنفيّة للمسألة فلا يصحُّ.

-**الثّاني**: أنّ الإمام الإسنويَّ رحمه الله تعالى ذكر أنّ الإمام البيضاويَّ لم يُحرِّرْ محلَّ النِّزاع جيِّدًا، حيثُ أنّ الإمام البيضاويَّ كان بصدد ذكر أوجه تقابل الحقيقة مع المجاز، فذكر كلاما مُقتضبا ومختصرا جِدًّا، حيثُ قال: "**فإن غلب كالطّلاق؛ تساويا، والأولى الحقيقة عند أبي حنيفة، والمجاز عند أبي يُوسف رضي الله عنهما**" [1]، فانتقده بأنّه لم يُحرّر محلّ النّزاع جيِّدًا، وبين يدَيْ الوقوف على صحّة ما ذكره الإسنويُّ من عدمه، لا بُدّ من ذكر تحرير المسألة جيِّدا ثمَّ الحكم على كلام الإسنويِّ رحمه الله.

لقد ذكر أهل الأصول أنّ مسألة تعارض الحقيقة والمجاز على أربعة أقسام[2]:

1) أن يكون المجازُ مرجوحا لا يُفهم إلا بقرينة، وذلك كلفظ (الأسد) للرّجل الشُّجاع؛ فلا إشكال في تقديم الحقيقة على المجاز.

= ومن المقرر في علم أصول الفقه أنّه إذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز؛ فإنّ المجاز أولى، وذلك لكونه أبلغ وأغلب، ولكون المشترك مُخِلًّا بالأفهام خاصّة إذا خفيت القرينة.

يُنظر: الذّخيرة للقرافي: (188/4)، شرح منح الجليل على مختصر خليل لعلّيش: (3/2)، مغني المحتاج لابن الخطيب الشّربيني: (165/3)، المغني لابن قدامة: (339/9).

[1] نهاية السّول: (171/2).

[2] يُنظر في بيان هذه الأقسام الأربعة: تكملة الإبهاج لابن السُّبكيِّ: (316/1-317)، البحر المحيط للزّركشي: (227/2-228)، التّحبير شرح التّحرير: (481/2-482)، شرح الكوكب المنير: (195/1-196)، القواعد والفوائد الأصوليّة لابن اللحّام: (ص:123-124)، ومن كُتب الحنفيّة: كشف الأسرار للبزدوي: (93/2-94).

2) أن يغلُبَ استعمال المجاز، حتّى يُساويَ الحقيقة في التّبادُر إلى الذّهن عند إطلاق اللفظ، فهذه مثلُ سابقتها؛ تُقدّم الحقيقة على المجاز، وقد وقع الاتّفاق بين أبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف على ذلك.

3) أن يكون المجازُ راجحا، والحقيقةُ مُماتَةٌ لا تُراد في العُرف، ولا تتبادرُ إلى الذّهن أصلا؛ فيُقدّمُ المجازُ بلا خلاف على الحقيقة، لأنّ المجاز حينها يصيرُ حقيقة شرعيّة كالصّلاة، أو حقيقةً عُرفيّة كالدّابّة، ومثاله: لو حلف حالفٌ ألّا يأكُل من نخلة مُعيّنة، فإنّه لا يحنِثُ إلا إذا أكل من ثَمَرِهَا، فلو أكل من خشبها لا يحنث، وإن كان الخشب هو الحقيقة في لفظ (النّخلة) لا الثَّمَر، ولَكنَّ هذه الحقيقة أُمِيتَتْ، ولم تعُد تخطُر على بال أحد حال التَّحَدُّثِ.

4) أن يكون المجاز راجحا، والحقيقةُ تُتعاهد في بعض الأوقات، فهذه الصُّورة هي التي وقع فيها الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبه، حيثُ رأى أبو حنيفة تقديم الحقيقة لأصالتها، ولو كانت مرجوحة، ورأى أبو يوسف تقديم المجاز لرُجحانه، ومثال هذه الصُّورة: لو حلف حالف ليشربّن من النّهر، فالشُّربُ من النّهر حقيقةٌ في الكَرْع منه بالفم، ولو اغترف منه غرفة بكأس أو نحوه ثمّ شرب من ذلك الكأس فهو مجازٌ، ولكنّ المجاز هنا –وهو الشُّرب من الكأس– أرجحُ من الحقيقة وهي الكَرْعُ بالفم، وإن كانت هذه الحقيقة غيرَ مُماتة كما في الصُّورة السّابقة، إذ أنّها قد تُراد أحيانا.

فهذه هي صور تعارض الحقيقة والمجاز التي ذكرها أئمّة الشّأن من أهل الأصول، وعليه؛ وبعد عرضها وبيانها، وكذا مقارنتها مع ما ذكره البيضاويُّ؛ نجد الصّواب مع الإمام الإسنويِّ الذي ذكر أنّ البيضاويَّ لم يُحرِّر محلَّ النّزاع جيِّدا، بخلاف الإمام المطيعيِّ الذي ادّعى أنّه حرّر محلّ النّزاع ولا إشكال، وبعد النّظر والتأمُّل في هذه المسألة؛ ظهر لي أن عدم تحرير البيضاويِّ لهذه المسألة يرجع لأمرين اثنين وهما:

–**الأول**: أنّ البيضاويَّ اختصر صُوَر المسألة واقتضبها اقتضابا مُخِلًّا بالفهم، حيثُ أنّه لم يذكُر الصُّوَر جميعها، ومن المقرَّر في الأذهان أنّه كُلّما كان ذكر صُوَر المسألة أكثر كُلّما كان ذلك

أدعى للتّوضيح والفهم أكثر، خاصة في مثل هذه المسائل المتداخلة الأطراف المتشعِّبة الأحرُف، ولكنّنا نجد الإمام البيضاويَّ اختصر كثيرا كما مرّ آنفا، حيثُ ذكر صورتين فقط وهما: صورة رجحان الحقيقة على المجاز، والصُّورة الثّانية هي غلبة المجاز على الحقيقة، وأمّا بقيّة الصُّور الأخرى فلم يأتِ عليها، وهذا إخلال وعدم تحرير، ولهذا نبّه الإمام الإسنويُّ فيما نبّه عليه أنّه لم يُحرّر محلّ النّزاع، وهو كذلك، لما مرّ، وللأمر الثّاني الآتي ذكرُه أيضا.

-**الثّاني**: أنّ ما ذكره الإمام البيضاويُّ رحمه الله فيه غُموضٌ ولَبْسٌ كبير، حيثُ أنّه ذكر صورة غَلّبة المجاز على الحقيقة، ثمّ ذكر خلافا بين أبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف في هذه المسألة، وهذه الصُّورة التي ذكرها الإمام البيضاويُّ بذلك التّعبير مُوهمة وغيرُ محرّرة، وذلك لأنّ فيها تَدَاخُلًا بين الصُّورة الثّانية والرّابعة، وذلك أنّ قول البيضاويِّ عن المجاز: (فإن غلب تساويا)، غيرُ واضحِ الدّلالة، لأنّه يُوهم عدّة أمور مختلفة، وذلك أنّ غلبة المجاز على الحقيقة لها صورتان اثنتان: غَلَبَةُ المجاز في الاستعمال حتى يتساوى مع الحقيقة في التّبادُر إلى الذّهن، ولكن لا يرجُحُ عليها، وهذه هي الصُّورة الثّانية التي ذُكرت سابقا، والثّانية هي غَلَبَةُ المجاز في الاستعمال حتّى يرجُح على الحقيقة، وهذه هي الصُّورة الرّابعة، وهما صورتان مختلفتان في الحكم؛ إذ أنّ الصّورة الأولى منهما وقع الوفاق عليها بين أبي حنيفة وصاحبه أنْ تُقدّم الحقيقة، وأمّا الصُّورة الثّانية هي التي وقع فيها الخلاف بينهما، حيثُ قدّم أبو حنيفة الحقيقة لأصالتها ولو كانت مرجوحة، وقدّم أبو يوسف المجاز لرُجحانه، وقال قومٌ باستوائهما وتعادُلهما، كالرّازيِّ في المعالم، ونُسب للإمام الشّافعيِّ [1]، والذي أريد أن أُبيِّنه هاهنا: أنّ عبارة البيضاويِّ توهم أنّ المراد منها هو غلبةُ المجاز حتى يُساوي الحقيقة فقط ولا يربو عليها، وهذه لا خلاف بين أبي حنيفة وصاحبه فيها، فنسبةُ الخلاف بينهما في هذه الصُّورة وهمٌ وقع فيه بعضُ الأئمّة كما سيأتي، كما أنّ عبارته أيضا قد تعني أنّ المجاز إذا غلب على الحقيقة في الاستعمال حتّى رجَحَ على الحقيقة؛ فإنّ الحُكم هو التّساوي بينهما، فلا يُقدّم

[1] عزاه إليه الصّفيُّ الهنديُّ في نهاية الوصول: (377/2).

أحدُهما على الآخر، وبهذا يكون الإمام البيضاويُّ موافقا للإمام الرّازيّ في المعالم، وهو الذي نسبه له غيرُ واحد من المحقّقين[1]، وهو الذي يظهر من كلامه والله أعلم، ولكن هذا لا يمنع من كون عبارته موهمةً، وهذا الذي حمل الإمام الإسنويَّ على نسبة عدم تحرير المسألة إليه، لأنّه لا يُدرى ما المقصود من غلبة المجاز هنا، حتّى نستطيع الحكم على الخلاف الذي ساقه بين أبي حنيفة وصاحبه، فإن كان المقصود بالغلبة حتى يتساوى مع الحقيقة؛ فذكر الخلاف بينهما هنا وهمٌ وقع فيه البعض كما سيأتي، وإن كان المراد بالغلبة رُجحانه على المجاز؛ صحّ ذكرُ الخلاف بينهما، فصحّ إذن ما ذكره الإسنويُّ من عدم تحرير البيضاويِّ المسألةَ جيِّدًا، حتّى الإمام المطيعيِّ الذي دافع عن البيضاويِّ بأنّه حرّر المسألة؛ استدرك بعد ذلك على نفسه قائلا: **"نعم إن حمَلْنا كلام المُصنِّف على التّساوي بالمعنى الذي قاله في القسم الثّاني –كما حمله عليه التّاج السُّبكيُّ[2]– كان المُصنِّفُ غير مُحرِّرٍ لمحلِّ النّزاع"**[3]، أقول: وهذا هو المطلوب، وهو بيان أنّ كلام البيضاويِّ يحتملُ في ثناياه حقّا وباطلا، وهذا يتوقّف على أيِّ الجانبين يُحملُ كلامه، وهذا الذي حمل الإسنويَّ على أن ينسب له عدم تحرير محلِّ النّزاع، وقد تابعه على ذلك الإمام ابنُ اللحّام [4] حيثُ قال: **"وقد تبع البيضاويُّ المعالمَ**

---

[1] ممّن نسب إلى الإمام البيضاوي القول بالتّساوي: الزّركشيُّ في البحر: (228/2)، وابنُ إمام الكامليّة في التيسير: (26/2)، وابنُ اللحّام في القواعد والفوائد الأصوليّة: (ص:123)، والمرداويُّ في متن التّحرير: (478/2).

[2] أقول: كلام التّاج ابن السُّبكيِّ في تكملة المنهاج: (316/1) يُخالف ما نسبه إليه المطيعيُّ، حيثُ أنّ ابن السّبكيِّ ذكر في الصُّورة الثّانية وهي تساوي المجاز مع الحقيقة من دون رُجحانه عليها، ذكر اتفاق أبي حنيفة وصاحبه على تقديم الحقيقة.

[3] نهاية السّول: (174/2).

[4] هو عليُّ بن محمد بن عليّ بن عبّاس بن شيبان، العلاء البعليُّ، ثمّ الدّمشقيُّ الحنبليُّ، يُعرفُ أيضا بابن اللحّام، التي تُعدُّ مهنة أبيه، وُلد ببعلبكّ بعد سنة (750هـ)، ونشأ في كفالة خاله بعد وفاة أبيه، أخذ العلم عن جماعة من أشهرهم: الحافظ ابن رجب، الشّمس بن اليونانيّة وغيرهم، كان بارعا في مذهبه، حتّى صار شيخا للحنابلة بالشّام مع ابن مفلح، توفي يوم الفطر أو الأضحى سنة (803هـ)، ومن مصنّفاته: القواعد والفوائد الأصوليّة، الأخبار العلميّة في اختيارات الشّيخ تقيُّ الدِّين ابن تيميّة، تجريد العناية في تحرير أحكام النّهاية.

ترجمته في: دُرر العقود الفريدة للمقريزي: (483/2)، إنباء الغمر لابن حجر: (174/2-175)، الضّوء اللامع للسّخاوي: (320/5-321)، شذرات الذّهب لابن العماد: (52/9).

في اختيار التّساوي، والتّمثيل بالطّلاق، و هاهنا فائدة مُهمّةٌ وهي: أنّه لم يُحرّر محلّ النّزاع وقد حرّره الحنفيّةُ في كُتُبهم"[1].

ومن الجدير بالذّكر هنا أنّ هناك من الأئمّة من جعل محلّ النِّزاع بين أبي حنيفة وصاحبه هو الصُّورة الثّانية، ومن هؤلاء الإمامُ ابنُ التّلمسانيِّ في شرحه على المعالم حيثُ قال: **"وإن كان قد كثُر استعماله** -يعني المجاز- **حتّى ساوى الحقيقة اللُّغويَّة، ولم يسبق إلى الفهم عند الإطلاق؛ فهذه صورة المسألة"**[2]، ثمّ ذكر الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبه فيها، وهذا تصريحٌ منه أنّ محلّ النّزاع إنّما هو في تساوي المجاز مع الحقيقة في التّبادُر، وليس رُجحانه عليه، وهذا الذي نسبه إليه الإمامُ المرداويُّ في شرح التّحرير، بعد ذكره للصُّورة الثّانية وهي تساوي المجاز مع الحقيقة، وذكر اتّفاق أبي حنيفة وأبي يوسف في هذه الصُّورة، ثمّ قال بعدها: **"وجعَلَ ابنُ التّلمسانيِّ في شرح المعالم هذه الصُّورة محلّ الخلاف"**[3] ، وهذا كُلُّه وهمٌ وخطأ، ولهذا صرّح الإمامُ التّاجُ ابنُ السُّبكيِّ بتخطئة هذا الأمر فقال بعد أن ذكر الصُّورة الثّانية: **"وإن حصل وهمٌ من بعض المُصنِّفين في نقل الخلاف عنهما في القسم الثّاني فلا يُعبأ به"**[4]، وبهذا يتبيّنُ صحّة ما ذهب إليه الإمام الإسنويُّ في هذه الجزئيّة من أنّ الإمام البيضاويَّ فعلا لم يُحرّر محلّ النّزاع، والله أعلم.

---

[1] القواعد والفوائد الأصوليّة: (ص:123).

[2] شرح المعالم لابن التّلمساني: (187/1-188).

[3] التّحبير شرح التّحرير:(482/2).

قلت: الظّاهر من كلام وصنيع الإمام المرداويِّ أنّه يُوافق الإمام ابن التّلمسانيَّ في جعله الصُّورة محلَّ النّزاع هي الثّانيّة، حيثُ صرّح بذلك حيثُ قال (479/2): **"وإنّما محلُّ الخلاف: إذا ترجّح المجازُ حتّى يصير مُعادلا للحقيقة لاشتهاره، فيصير حقيقة شرعيّة أو عُرفيّة، أو تدُلّ قرائنُ على ضعف الحقيقة اللغويّة، بحيثُ لا تُمات أصلا، وإنّما تتساوى مع المجاز، وهي المسألة المذكورة هنا، وفيها مذاهب"**، فقوله: (وإنّما تتساوى مع المجاز) يدلُّ صراحة على موافقته لابن التلمسانيّ، وهذا ما جعل محقّق الكتاب الدّكتور عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين ينتقده كما في الحاشية رقم (1)، وممّا يُؤيِّد ذلك أنّه لما ذكر الصّورة الرّابعة التي هي فعلا محلُّ النّزاع قال (482/2): **"فهذه محلُّ النّزاع عند الأكثر"**، وفي هذا إشارة إلى أنّه لا يرتضي هذا والله أعلم.

[4] تكملة الإبهاج لابن السُّبكيِّ: (315/1).

المبحث السّادس

في كيفيّة الاستدلال بالألفاظ

وفيه مطالب:

1) **المطلب الأوّل:** في الفرق بين كلام الأصوليّين وكلام الفقهاء حول تقديم العُرف على اللغة أو العكس في دلالة المنطوق على الحُكم.

2) **المطلب الثّاني:** في مفهوم الموافقة هل هو من قبيل القياس أم لا؟

3) **المطلب الثّالث:** في حُجِّيّة مفهوم الصِّفة في الُّلغة.

المطـــــلب الأوّل:

الاعتراض الأوّل ومناقشته: في الفرق بين كلام الأصوليّين وكلام الفقهاء حول تقديم العُرف على اللغة أو العكس في دلالة المنطوق على الحُكم.

أوّلا) الفرع الأوّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

لما ذكرَ الإمامُ البيضاويُّ رحمه الله تعالى المسألة الثّالثة من الفصل المتعلِّق بكيفيّة الاستدلال بالألفاظ، وهي مسألة كيفيّة دلالة الخطاب على الحُكم، وتقديمِ بعض المدلولات على بعضٍ [1]؛ بيّن الإمام الإسنويُّ رحمه الله شارحا لكلامه؛ أنّ الدّلالة قد تكون بالمنطوق، وقد تكون بالمفهوم، وأنّ الدّلالة التي تكون بالمنطوق يُحمَلُ اللّفظُ فيها أوّلًا على الحقيقة الشّرعيّة، فإن لم تكن له حقيقةٌ شرعيّةٌ، أو كانت له ولم يُمكن حملُه عليها؛ حُمل اللَّفظُ على الحقيقة العُرفيّة الموجودة في عهد النّبيِّ ﷺ، فإن تعذّر ذلك حُمل على الحقيقة اللُّغويّة، ثمّ بعد ذلك استشكل الإمام الإسنويُّ أمرًا فقال رحمه الله: **"ولقائل أن يقول: من القواعد المشهورة عند الفقهاء؛ أنَّ ما ليس له ضابطٌ في الشّرع، ولا في اللُّغة؛ يُرجَعُ فيه إلى العُرف، وهذا يقتضي تأخير العُرف عن اللُّغة، فهل هو مُخالفٌ لكلام الأصُوليّين؟ أو ليسا مُتوارِدَيْنِ على محلٍّ واحدٍ؟! فيه نظرٌ يحتاج إلى تأمُّلٍ"**[2].

فالإمام الإسنويُّ هنا ذكر أنَّ اللّفظ يُحملُ على الحقيقة الشّرعيّة، فالحقيقةِ العرفيّةِ، فاللُّغويَّةِ، وهذا يقتضي تقديم الحقيقة العُرفيّة على اللُّغويّة، ثمّ ذكر بعد هذا –على وجه الاستشكال– ما يُخالف الكلام السابق، فذكر أنّ من المشهور والمقرّر عند الفقهاء في قواعدهم: أنَّ كُلّ ما أُطلق في النّصوص، وليس له ضابطٌ في الشّرع، ولا في اللُّغة؛ فإنّه يُرجع فيه إلى العُرف، وهذا الكلام من الفقهاء يقتضي

---

[1] يُنظر: نهاية السُّول: (2/194-197).

[2] المصدر نفسه: (2/199-200).

تقديم الحقيقة اللُّغويّة على الحقيقة العُرفيّة، فاستشكل الإمام الإسنويُّ هذا الأمر، وهل حقيقةً ما ذكره الفقهاء يُخالف ما ذكره الأصوليُّون؟ أم أنّهما غيرُ متواردين على محلٍّ واحدٍ؟ ولم يذكر لذلك جوابا، وهذا ما جعل الإمام المطيعيَّ يعترضه في هذه النُّقطة، مُبَيِّنًا ألَّا تعارض بين الأمرين، كما هو مُبيّنٌ في الفرع الآتي ذكرُه.

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ.

لقد بيّن الإمامُ المطيعيُّ رحمة الله عليه أنّه لا تعارض بين الكلامين، وذلك لكونهما غيرَ متواردين على محلٍّ واحد، فلا حاجة لطرح الاستشكال البَتَّةَ، وفي هذا يقول رحمه الله: **"أقول: قال التّاج السُّبكيِّ في التّكملة: (من القواعد المُشتهرة على ألسنة الفقهاء: أنَّ ما ليس له حدٌّ في الشّرع ولا في اللُّغة؛ يُرجع فيه إلى العُرف، قال والدي في شرح المُهذّب: وليس مُخالفًا لما يقوله الأصوليُّون من أنّ لفظ الشّارع يُحمل على المعنى الشّرعيِّ، ثُمَّ العُرفيِّ، ثُمّ اللُّغويِّ، قال: والجمعُ بين الكلامين: إذا تعارض معناه في العُرف، ومعناه في اللُّغة؛ قدَّمْنَا العُرفَ، ومُرادُ الفُقَهَاء: إذا لم يُعرف حدُّه في اللُّغة؛ فإنّا نرجع فيه إلى العُرف، ولهذا قالوا: كلُّ ما ليس له حدٌّ في اللُّغة، ولم يقولوا: ليس له معنى، فالمراد أنَّ معناه في اللُّغة لم ينصُّوا على حدِّه بما يُبيِّنُه، فيُستدَلُّ بالعُرف عليه)[1] اهـ، ومن هذا تعلمُ أنَّ كلام الفقهاء وكلام الأصوليِّين لم يتواردا على محلٍّ واحد، لأنّ كلام الفقهاء في العُرف الذي يُستدلُّ به على المعنى اللُّغويِّ الذي لم ينصُّوا على حدِّه، وهذا العُرفُ مُبيِّنٌ للمعنى اللُّغويِّ وليس مُعارضا له، وكلامُ الأصوليِّين فيما إذا تعارض المعنى العُرفيُّ الذي له حدٌّ مع المعنى اللُّغويِّ الذي له حدٌّ، فلا مخالفة بين الكلامين"**[2].

---

[1] يُنظر: تكملة الإبهاج للتّاج ابن السُّبكيِّ: (366/1).

[2] سُلَّم الوصول: (199/2-200).

فالإمامُ المطيعيُّ رحمه الله تعالى يُبيِّن أنّ الاستشكال الذي ذكره وأثاره الإمام الإسنويُّ ولم يذكر له جوابا؛ لا يُعدُّ إشكالا، كما أنّه لا يوجد هناك أدنى تعارضٍ بين ما ذكره الأصوليُّون والفقهاء، ونقل عن الإمام التّاج ابن السُّبكيِّ في تكملته للإبهاج، الذي نقل عن والده التّقيِّ السُّبكيِّ في تكملته للمجموع أنّه لا تعارض بين الأمرين، وذلك لكون كلام الفريقين من الأصوليِّين والفقهاء لم يتوارد على محلٍّ واحد كما سيأتي بيانه لاحقا، ومن المقرّر أنّ الكلام –وإن كان ظاهره التعارض– إذا لم يكن مُنصبًّا على محلٍّ واحدٍ، فإنّه لا يُعتبر ذلك من قبيل التّعارض في شيء، وهذا الذي أراد الإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى بيانه، مخالفا في ذلك الإمام الإسنويَّ الذي ذكر الإشكال على أساس أنّه مُشكلٌ يحتاج كبيرَ تأمُّلٍ، وأنّ التّعارض واقعٌ حقيقةً.

ثانيا) الفرع الثّالث: المناقشة.

قبل الخوض في هذه المسألة والحكم بصحّة وجود التّعارض بين كلام الأصوليِّين والفقهاء من عدمه؛ لا بُدَّ من ذكر شيء من التّأصيل لهذه المسألة من النّاحية الأصوليّة، حتّى تتّضح الصُّورة بشكل جليٍّ، حيثُ إنّه من المقرّر في علم الأصول أنّ الخطاب الشّرعيَّ إمّا أن يدُلّ على الحكم بمنطوقه ولفظه، أو بمفهومه ومعناه، وما دلّ فيه الخطاب بلفظه؛ وجب حملُ ذلك اللَّفظ على الحقيقة دون المجاز، والحقيقةُ ضربان وقسمان:

–أصليَّةٌ؛ وهي الحقيقة اللغويّة.

–وطارئةٌ؛ وهي الحقيقة العُرفيّة، والحقيقة الشّرعيّة[1].

فإذا ورد الخطاب من الشّارع؛ فإنّه يُحمل على المنطوق الشّرعيِّ إن كان لتلك اللَّفظة مدلولٌ شرعيٌّ يُحملُ عليه، وذلك لأنّ قصد الشّارع هو التّعريف بالأحكام الشّرعيّة، وليس التّعريف بالأحكام اللُّغويّة أو العُرفيّة [2]، فإن لم يكن للَّفظِ حقيقةٌ شرعيّةٌ، أو كان له ولم يُمكن الحملُ عليها؛ فأيُّهُما

[1] يُنظر: المحصول للإمام الرّازي: (409/1).

[2] يُنظر: تيسير الوصول لابن إمام الكامليّة: (91/3).

يُقدّم؛ الحقيقة العُرفيّة أم الحقيقة اللُّغويّة؟ حيثُ أنّنا نجد في هذه النُّقطة ما ظاهره التّعارض بين أهل الأصول وأهل الفقه، وهذا هو محلُّ النّقاش الذي أُثير بين الإمام المطيعِيِّ والإمام الإسنويِّ، فهل هذا التّعارضُ حقيقيٌّ؟ أم أنّه لا تعارض أصلا بينهما؟ وقبل الإجابة على هذا السُّؤال لا بُدّ لنا من عرض كلا القولين حتّى يتسنّى لنا الإجابة عليه.

فبالنّسبة لأهل الأصول؛ فلقد ذكر الأصوليُّون أنّ الخطاب إذا ورد من الشّارع الحكيم فإنّه يُحمل على الدّلالة الشّرعيّة كما مرّ ذكرُه آنفا، وإن لم يكن له دلالة في الشَّرع، وكانت له دلالةٌ في اللُّغة والعرف، ولم تخرُج دلالتُه العُرفيّة عن دلالتها اللُّغويّة؛ فإنَّ اللَّفظَ يكونُ مشتركًا بينهما، وإن اختلفت دلالتُه العُرفيّة عن دلالته اللُّغويّة، بأن كانت حقيقةً في العرف –مثلا–، مجازًا في اللغة؛ وجب حمل اللَّفظ على المعنى العُرفيِّ، لأنّه هو المتبادر إلى الأذهان وإلى الفهم[1]، فحاصلُ ما ذكره الأصوليُّون: أنّ الخطاب يجب حمله على المعنى الشَّرعيِّ، ثُمّ العُرفيِّ، ثُم اللغويِّ، ثمّ المجاز[2].

وأمّا بالنّسبة للفقهاء؛ فإنَّ من القواعد المشهورة عندهم: أنَّ كُلَّ ما ورد في الشَّرع مُطلقًا، ولم يرد له ضابطٌ في الشّرع، ولا في اللُّغة؛ فإنَّ المرجع في ضبطه وتحديده إلى العُرف، وفي لفظ آخر للقاعدة: ما لم يكن له حدٌّ في اللُّغة، ولا في الشّرع؛ فالمرجع فيه إلى عُرف النّاس[3]، وهذه القاعدة من القواعد المشتهرة بين الفقهاء، والتي تندرج تحت قاعدة من كُبرى القواعد الفقهيّة، ألا وهي: قاعدة (العادة مُحَكَّمة)، وما ذكره الفقهاء في هذه القاعدة صريحٌ في تقديم اللُّغة على العُرف، وقد مرّ قبلُ من كلام الأصوليّين العكسُ، فهل ثمّة تعارضٌ أم لا؟

---

[1] يُنظر: المحصول: (409/1).

[2] يُنظر: المحصول: (409/1)، الحاصل من المحصول لمحمد بن الحسين الأرمويّ: (385/1)، التّحصيل من المحصول لمحمود بن أبي بكر الأرمويّ: (256/1)، نهاية السّول: (199/2)، تكملة الإبهاج: (366/1)، تيسير الوصول: (91/3-92).

[3] يُنظر: الأشباه والنّظائر للتّاج ابن السُّبكيِّ: (51/1)، الأشباه والنّظائر للسيوطيّ: (ص:98)، موسوعة القواعد الفقهيّة للبورنو: (264/9).

إنّ ظاهر الأمر أنّ هناك تعارضًا بين كلام الطّائفتين، إلّا أنّ الذي ذكره المحقّقون من أهل الشّأن ألّا تعارض بين كلامهما، غاية ما في الأمر أنَّ ظاهر كلامهما يُوحي بذلك، لكن مضمونُ كلاميهما لم يتوارد على محلٍّ واحدٍ، وقد ذكر أهل العلم فيما وقفت عليه بعد البحث ثلاثة أوجه للجمع بين كلام الأصوليّين والفقهاء، ممّا يدُلُّ على أنّ كلامهما لم يتوارد على محلٍّ واحد، وهذه الأوجه هي:

-**الأوّل**: ما ذكره ابنُ إمام الكامليّة [1] من أنَّ المراد بالعُرف في كلام الأُصوليِّين هو غيرُ المراد بالعُرف في كلام أهل الفقه، فالمراد بالعُرف عند أهل الأصول: ما كان في زمن النّبيِّ ﷺ، ومراد الفقهاء: العُرف في غير زمنه ﷺ، فكان كلامُهما غيرَ متوارد على محلٍّ واحد فافترقا.

-**الثّاني**: ما ذكره التّاج ابن السُّبكيِّ عن والده[2]، وقد مرّ ذكره فلا حاجة لإعادته.

-**الثّالث**: ما ذكره الوليُّ العراقيُّ [3] من أنّ كلام الفقهاء في الألفاظ الصّادرة من غير الشّارع، وكلام الأصوليّين في ألفاظ الشّارع، فإذا كان اللَّفظ صادرا من الشّارع الحكيم؛ فالمقدّم هو العرف لا اللُّغة، وإذا كان اللَّفظ صادرًا من غير الشّارع؛ فإنّ المقدّم هو اللُّغة لا العرف، فحصل من هذا أيضا أنّ كلامهما لم يتوارد على محلٍّ واحد.

وإنّ الذي يعنينا في هذا المقام هو بيان ضعف الاستشكال الذي أثاره الإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى، وذلك ببيان وجه الجمع بين كلام الأصوليّين والفقهاء، بأنّ كلامهما غيرُ متوارد على محلٍّ واحد، بإحدى الطُّرق الثّلاث التي ذكرناها آنفا، بغضِّ النّظر عن أيِّهما أقربُ للصّواب، لكن الذي يظهر لي أنّه أقرب الأوجه للصّواب هو ما ذكره الإمامُ التّقيُّ السُّبكيُّ، فيما نقله عنه ولدُه التّاجُ، حيثُ بيّن رحمه الله تعالى أنّ هناك فرقا جوهريّا بين ما ذكره الأصوليُّون، وبين ما ذكره الفقهاء، فإنّ ما يريده الأصوليُّون من قاعدتهم غير ما يريده الفقهاء من قاعدتهم، حيثُ أنّ مراد الأصوليِّين من

---

[1] يُنظر: تيسير الوصول: (92/3).

[2] لقد ذكر التّاج السّبكيُّ هذا الكلام في شرحه الإبهاج كما أشرنا إليه آنفا، وذكره أيضا في كتابه الأشباه والنّظائر: (51/1-52) حيثُ قال: "**ولا منافاة بين الأمرين، لعدم تواردهما على محلٍّ واحد كما قرّرناه في شرحي المختصر والمنهاج، وحكيناه عن الشّيخ الإمام تغمّده الله برحمته**".

[3] نقله عنه ابن إمام الكامليّة في التّيسير: (93/3).

تقديم العُرف على اللُّغة: أنّه إذا كان لدينا لفظٌ له دلالةٌ في اللُّغة، وله دلالة في العُرف، وحصل التّعارضُ بين الدّلالتين؛ فإنَّ المقَدَّمَ والحالُ هذه هو الدّلالة العرفيَّةُ، هذا عند أهل الأصول.

وأمّا عند الفقهاء؛ فمرادهم من تقديم اللُّغة على العُرف -إن صحَّ التعبير بالتّقديم-: هو أنّ اللَّفظ إذا لم يكن له حدٌّ وضابطٌ في الشّرع، نظرنا له ضابطًا في اللُّغة، فإن لم يكن له في هذا أو ذاك؛ فإنّ المرجع في ضبطه هو عُرفُ النّاس، ومثّلوا لذلك بأمثلة كثيرة منها: الحرز في السّرقة، والتّفرُّقُ القاطع لخيار المجلس، ومنها القبضُ الوارد في حديث النّبيِّ ﷺ: **"من ابتاع طعاما؛ فلا يبعه حتّى يقبضه"**[1]، فكُلٌّ من هذه الألفاظ: الحرز، والتّفرُّق، والتّقابض، لم يرد لها تحديدٌ من كلام الشّارع، وليس لها ضابط محدّدٌ في اللُّغة، فبالتّالي يكون المرجع في ضبطها وتحديدها هو عُرف النّاس وعادتهم[2]، فهذا هو الذي أراده الفقهاء في قاعدتهم من تأخير العرف عن اللُّغة.

فبعد بيان هذا الأمر يتّضح لنا جليًّا ما ذكره السُّبكيُّ الوالدُ من كونهما غير متواردين على محلٍّ واحد، إذ أنّ مجال إعمال قاعدة الأصوليّين هو غير مجال إعمال قاعدة الفقهاء، فإذا كان عندنا لفظ له دلالاته الشّرعيّة، وكذا اللُّغويّة والعُرفيّة، وحصل التّعارض بين هذه الدلالات؛ فحينئذٍ نُعمل قاعدة الأصوليّين بتقديم دلالة العرف على اللُّغة، أمّا إذا كان عندنا لفظٌ، ونحن نريد أن نعرف ضابط هذا اللفظ وحدَّه؛ فإنّنا ننظر في الشّرع، فإن لم يكن له نظرنا في اللُّغة، فإن لم يكن فالمرجع في ضبطه وحدِّه هو عُرفُ النّاس، فظهر لنا أنّ كلام الأصوليّين، وكلام الفقهاء له مجالان مختلفان، وبالتّالي لا تعارض بينهما، فاللُّغة والعرف في قاعدة الأصوليّين متعارضان، فقُدِّم العرف على اللُّغة، وأما في كلام الفقهاء فلا تعارض بينهما، غاية ما في الأمر أنّ العُرف مُبيِّنٌ للمعنى اللُّغويِّ وليس معارضا له، وهذا هو الذي أراد بيانه الإمام السُّبكيُّ رحمه الله حيثُ قال: **"والجمعُ بين الكلامين: إذا تعارض معناه**

---

[1] أخرجه بهذا اللفظ الجماعة إلا التّرمذيَّ من حديث عبد الله بن عمر، يُنظر: نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار لمحمد بن عليٍّ الشّوكانيّ: (459/6).

[2] يُنظر: الأشباه والنّظائر لابن السُّبكيّ: (52/1)، الأشباه والنّظائر للسيوطي: (ص:98)، موسوعة القواعد الفقهيّة للبورنو: (265-264/9).

في العُرف، ومعناه في اللُّغة؛ قدَّمْنَا العُرفَ، ومراد الفقهاء: إذا لم يُعرف حدُّه في اللغة؛ فإنّا نرجع فيه إلى العُرف، ولهذا قالوا: كلُّ ما ليس له حدٌّ في اللغة، ولم يقولوا: ليس له معنى، فالمراد أنَّ معناه في اللغة لم ينصُّوا على حدِّه بما يُبيِّنُه، فيُستدَلُّ على بالعُرف عليه" [1]، وهذا فهمٌ دقيقٌ من هذا الإمام الهمام لمثل هذه المسائل الدّقيقة لخفائها واشتباهها، وأدقُّ منه ما ذكره الإمام المطيعيُّ حيثُ قال موضّحا ومقرّرا لكلام السُّبكيِّ: " **ومن هذا تعلمُ أنَّ كلام الفقهاء وكلام الأصوليِّين لم يتواردا على محلٍّ واحد، لأنّ كلام الفقهاء في العُرف الذي يُستدلُّ به على المعنى اللُّغويِّ الذي لم ينصُّوا على حدِّه، وهذا العُرفُ مُبيِّنٌ للمعنى اللُّغويِّ وليس مُعارضا له، وكلامُ الأصوليِّين فيما إذا تعارض المعنى العُرفيُّ الذي له حدٌّ مع المعنى اللُّغويِّ الذي له حدٌّ، فلا مخالفة بين الكلامين"** [2]، فلله درُّه من إمام جهبذٍ، يتوقّدُ عقله فطنة وذكاء ودقّة، ومن هنا يُمكننا القول بأنّ الصّواب هو ما ذهب إليه الإمام المطيعيُّ من عدم التّعارض بين كلام الفرقتين، وذلك لكونهما غير متواردين على محلٍّ واحد لما مرَّ ذكره، والله أعلم بالصّواب.

---

[1] تكملة الإبهاج (366/1).

[2] سُلَّم الوصول: (200/2).

المطـــــلب الثّاني:

الاعتراض الثّاني ومناقشته: في مفهوم الموافقة هل هو من قبيل القياس أم لا؟

أولا) الفرع الأوّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره:

لقد سبق أن ذكر الإمامُ الإسنويُّ فيما مضى آنفا دلالةَ الخطابِ على الحكم بالمنطوق، وأنّه يُقدّمُ فيها الحقيقةُ الشّرعيّةُ، ثُمَّ العُرفيّةُ، فاللُّغويّةُ، ثم ذكر بعد ذلك النوع الثّانيَ من أنواع الدّلالة على الحكم، وهي الدّلالة المعنويّة، أو الدّلالةُ الالتزاميّة، بأن يدلَّ الخطاب على الحكم بالمفهوم لا المنطوق، ثمّ بيّن بعدها أنّ هذه الدّلالةَ المعنويّةَ يكون اللّازم فيها تارة مُستفادًا من اللّفظ المفرد، أي أنّ دلالة اللّفظ على ذلك اللّازم كانت من ذلك اللّفظ المفرد، وهذه الدّلالة الالتزاميّة عن المفرد تسمّى: الاقتضاء، وتارة يكون اللّازم مستفادًا من التّركيب لا من اللّفظ المفرد، وفي هذا النّوع يقول الإمامُ الإسنويُّ: **"وأمّا اللّازم عن المُركّب فهو على قسمين: أَحَدِهِمَا: أن يكون موافقا للمنطوق في الإيجاب والسّلب، ويُسمّى: فحوى الخطاب أي معناه كما قال الجوهريُّ، قال: (وهو يُمدُّ ويُقصر)[1]، ويُسمَّى أيضًا تنبيه الخطاب، ومفهوم الموافقة، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:23]، فإنّه يدلُّ أيضا على تحريم الضّرب من باب الأولى، فتحريم الضّرب استفدناه من التّركيب، لأنّ مجرّد التّأفيف لا يدلُّ على تحريم الضّرب ولا على إباحته، بخلاف مجرّد الرَّمي؛ فإنّه يتوقّف على القوس[2]، وكقوله تعالى:﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ﴾ [البقرة:187] إلى آخر الآية، فإنّه يدلُّ بمنطوقه على جواز المباشرة إلى الصُّبح، ويلزم منه صحّةُ الصّوم جُنُبًا**

---

[1] قال الإمام الجوهريُّ في الصّحاح: (2453/6): **"فحوى القول: معناه ولحنُه، يُقال: عرفتُ ذلك في فحوى كلامه، وفي فحواء كلامه، ممدودا ومقصورا".**

[2] فإنّ الأصوليّين يُمثّلون للمفهوم المستفاد من المفرد بقولهم: (ارمِ)، فهذا اللفظ المفرد يستلزم الأمر بتحصيل القوس؛ إذ لا يُعقلُ في بداهة العقول أن يكون رميٌ بالسّهم دون آلته وهي القوس.

وهو ما بين الفجر إلى الغُسل، إذ لو لم يكن كذلك؛ لكان مقدارُ الغُسل مُستثنًى من جواز المباشرة، ومثّل المُصنِّفُ بمثالين إشارة إلى معنيين:

-أحدِهما: أنّ مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحُكم من المنطوق كالمثال الأوّل، وقد يكون مساويا كالمثال الثّاني، خلافا لابن الحاجب في اشتراطه الأولويّة[1].

-الثّاني: ما قاله الإمامُ في المحصول؛ وهو أنّ اللّازم قد يكون من مُكمِّلات المعنى المنطوق كما في المثال الأوّل، وقد لا يكون كالثَّاني، ثمّ قال: والتّمثيل بالتّأفيف مبنيٌّ على أنَّ تحريم الضَّرب ليس من باب القياس [2]، وعلى هذا؛ فتمثيل المُصنِّف به مناقضٌ لما صحّحه في كتاب القياس، فافهمه"[3].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله في هذا الكلام يُبيِّنُ أنّ اللازم عن التّركيب؛ إمّا أن يكون موافقا للمنطوق، وإمّا أن يكون مخالفا له، واللازم الموافق للمنطوق هو الذي يُسمَّى: مفهوم الموافقة، وكذا فحوى الخطاب، وتنبيه الخطاب، ثم مثّل لهذا النّوع من المفهوم بآية تحريم التّأفيف، وآية إباحة المباشرة

---

[1] أقول: الظّاهر من كلام الإمام ابن الحاجب في مختصر المنتهى، وتمثيله لمفهوم الموافقة: هو ما ذكره الإمام الإسنويُّ من كونه يشترطُ الأولويَّةَ في فحوى الخطاب، وهذا ظاهرٌ من الأمثلة التي ذكرها، حيثُ أنَّ المفهوم الموافق في تلك الأمثلة كُلِّها أولى من المنطوق، وفي هذا يقول: "**كتحريم الضّرب من قوله تعالى: (فلا تقل لهما أفٍّ)، وكالجزاء بما فوق المثقال من قوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرّة)، وكتأدية ما دون القنطار من: (يُؤدِّه إليك)، وعدم الآخر من: (لا يُؤدِّه إليك)، وهو تنبيه بالأدنى فلذلك كان في غيره أولى، ويُعرف بمعرفة المعنى، وأنّه أشدُّ مناسبةً في المسكوت، ومن ثمَّ قال قوم: هو قياسٌ جليٌّ**".

يُنظر: مختصر منتهى السُّؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: (2/935-937)، بتحقيق شيخنا وأستاذنا الأستاذ الدّكتور: نذير حمادو.

وممّن اشترط الأولويّة أيضا في المفهوم الموافق: الإمام الآمديُّ، وكذا أبو إسحاق الشّيرازيُّ، وهو الذي نُسب للإمام الشّافعيِّ كما نقله عنه كُلٌّ من: الجوينيِّ، والزّركشيِّ والتّاج ابن السُّبكيِّ.

يُنظر: الإحكام في أصول الإحكام للآمديّ: (3/85)، البرهان للجويني: (1/449)، البحر المحيط للزّركشيّ: (4/9)، اللُّمع في أصول الفقه للشّيرازيّ: (ص:104)، رفع الحاجب: (3/493).

[2] قال الإمام الرّازيُّ رحمه الله في المحصول: (1/233-234) بعد أن بيّن أنّ المستفاد من دلالة الالتزام إمّا أن يكون مستفادا من معاني الألفاظ المفردة، أو من تركيبها، فذكر القسم الأول، ثمّ قال في القسم الثّاني: "**وأمّا إن كان تابعا لتركيبها: فإمّا أن يكون من مكمّلات ذلك المعنى، أو لا يكون. فالأوّل: كدلالة تحريم التّأفيف على تحريم الضّرب، عند من لا يُثبته بالقياس**".

[3] نهاية السول: (2/202-203).

في ليالي رمضانَ إلى الفجر، فالآية الأولى تدلُّ بمنطوقها على تحريم التّأفيف في حقّ الوالدين كليهما أو أحدهما، وهي تدلُّ أيضا على تحريم الشّتم والضّرب لهما من باب أولى، والآية الثّانية تدلُّ بمنطوقها على جواز المباشرة إلى الصُّبح، وتدلُّ بالمفهوم على صحّة صوم من أصبح جُنُبًا، وكلا هذين المفهومين موافقٌ للمنطوق غيرُ مخالف له، ثمّ بيّن الإسنويُّ رحمه الله أنّ الإمام البيضاويَّ لم يُمثّل بهذين الآيتين اعتباطا، بل لأمرين اثنين هما:

- الأوّل: أنّ مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحُكم من المنطوق، كما في آية التّأفيف، حيثُ أنّ المنطوق هو تحريم التّأفيف، والمفهوم الموافق هو تحريم الشّتم والضّرب، وهما أولى بالحكم من التّأفيف، وهذا يدلُّ على أنّ المفهوم الموافق قد يكون مفهوما مساويًا، أو مفهوما أَوْلَوِيًّا، وهذا بخلاف ابن الحاجب الذي يشترط في مفهوم الموافقة أن يكون أولويّا فقط.
- الثّاني: أنّ اللازم المفهوم من الخطاب قد يكون من مُكمّلات المعنى المنطوق، كما في الآية الأولى، حيثُ أنّ تحريم الضّرب والشّتم مُكمِّلٌ لتحريم التّأفيف، إذ هما من باب واحد، وهذا بخلاف الآية الثّانية؛ فإنّ اللازم لا يُعدُّ من مكمّلات المعنى المنطوق، إذ لا علاقة تربط بين جواز المباشرة، وجواز أن يُصبح الإنسان صائما وهو جُنُبٌ.

ثمّ بعد هذا البيان والشّرح من الإمام الإسنويِّ، ذكر رحمه الله ناقلا عن الإمام الرّازيِّ في المحصول، أنّ التّمثيل بآية التّأفيف في مفهوم الموافقة مبنيٌّ على أنّ تحريم الضّرب في حقّ الوالدين ليس مأخوذا من باب القياس، بل مأخوذٌ من الدّلالة اللُّغويّة للخطاب، لأنّ القياس فيه تعديةٌ للحكم من الأصل المنصوص عليه إلى الفرع بموجب وصف مناسب، ظاهر ومنضبط، لكن في آية التّأفيف نجد أنّ الأصل –وهو تحريم التّأفيف– يدلُّ على تحريم الضّرب والشّتم ومختلف أنواع الأذى في حقّ الوالدين، وهذه الدّلالة لُغويَّةٌ مفهومة من الأصل وكأنّها منطوقُه، فلا دخل للقياس هنا، وإذا تقرّر هذا؛ فإنّ ما ذكره البيضاويُّ من التّمثيل بآية التّأفيف في فحوى الخطاب، يتناقض مع ما ذكره في باب القياس من

التّمثيل بالمثال نفسه للقياس [1]، وهذا التناقض الذي أشار إليه الإسنويُّ لم يرتضه الإمام المطيعيُّ، الذي بيّن أنّه لا تناقض في الأمر البتّة، كما هو مُبيّنٌ في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ.

لقد انتقد الإمام المطيعيُّ الإسنويَّ فيما ذهب إليه من نسبة التناقض للإمام البيضاويِّ، الذي مثّل لمفهوم الموافقة بآية التّأفيف، ومثّل بها أيضا في باب القياس، وبيّن رحمه الله ألّا تناقض في الأمر، ولا ضَيْرَ في التّمثيل بالآية في الموضعين، وذلك لكون الموافقة مفهوما لُغويًّا تارةً، وقياسا تارة أخرى وفي هذا يقول رحمه الله، بعد أن ذكر كلاما بيّن فيه خلاف أهل الأصول في هذه المسألة: **"قال الجلال المحلِّيُّ: (ومنهم من جعله تارة مفهوما، وأخرى قياسا كالبيضاويِّ، فقال الصّفيُّ الهنديُّ: لا تنافيَ بينهما، لأنّ المفهوم مسكوت، والقياسُ: إلحاقُ مسكوت بمنطوق، وقال المُصنِّفُ –يعني التّاج السُّبكيَّ–: وقد يُقال بينهما تنافٍ، لأنّ المفهوم مدلولٌ للفظٍ، والمقيس غيرُ مدلول له)[2] اهـ، ولعلَّ مُرادَ الصّفيِّ الهنديِّ بقوله (إلحاق مسكوت) الخ تعدية الحكم إليه باعتبار وصف مناسب، وإن كان ذلك الوصفُ المناسبُ هنا شرطا لتناوله لغة، لا أنّه يثبُت به الحكم حتّى يكون قياسا شرعيًّا، كما في العضُد [3]، فمعنى كونه مسكوتا: أنّه غيرُ منطوق به، وإن دلَّ عليه اللَّفظ بواسطة العلّة المناسبة، وحاصلُ الكلام أنّه حينئذٍ شبيهٌ بالقياس الشّرعيِّ في وجود الإلحاق في كُلٍّ، وإن اختلفت جهته، وهل لوجود هذا الإلحاق يُسمّى قياسا ويُطلقُ عليه اسمه أولا؟ فهو لفظيٌّ راجعٌ للتسميّة، هكذا ينبغي أن يُحقّقَ هذا الكلامُ، وبه يندفعُ قول المصنّف[4] (وقد يُقال) الخ، وقول ذلك المصنّف والمقيسُ غيرُ مدلول، لأنّ شرط القياس ألا**

---

[1] قال البيضاويُّ رحمه الله تعالى في باب القياس: **"القياس إمّا قطعيٌّ أو ظنيٌّ، فيكون الحُكم في الفرع أولى، كتحريم الضّرب على تحريم التّأفيف"**.

[2] شرح المحلّي على الجمع، مع حاشية العطّار: (322/1).

[3] يُنظر: شرح المختصر للعضد الإيجي: (165/3).

[4] يعني به: التّاج ابن السّبكيّ.

يتناول حُكمُ الأصل الفرعَ، وإذا كان كذلك؛ فلا يكون المفهوم قياسا للزوم التّناقض، لأنّه يكون مدلولا للفظ، وغير مدلول، وقد عرفت أنّ معنى كونه قياسا: أنَّه تعدَّى فيه الحُكمُ باعتبار معنى مناسبٍ، لكن ذلك المعنى شَرْطٌ للتَّعَدِّي لُغةً، أي تناوُلُ اللّفظ له لُغةً، لا أنّه ثبت به الحُكم، كذا يُؤخذ من تقرير شيخنا الشّربينيّ على جمع الجوامع، وبه يندفع ما اعترض به الإسنويُّ، ومنه تعلم أيضا وجه قول الآمديِّ أنّه لا من المنطوق، ولا من المفهوم [1]، لأنّه باعتبار تناول الَّلفظ له لُغةً يُشبه المنطوق، وباعتبار ذلك التّناول بواسطة معنًى مُناسب هو شرطٌ للتّعدِّي لُغة يُشبه المفهوم، فكأنّه واسطة بينهما، فاعتَبَرَهُ قَسِيمًا لَهُمَا"[2].

فالإمام المطيعيُّ رحمة الله عليه في هذا الكلام يردُّ على الإمام الإسنويِّ رحمه الله نسبتَه التّناقض للإمام البيضاويِّ رحمه الله تعالى، الذي جعل تحريم الشّتم والضّرب للوالدين من باب مفهوم الموافقة، وهذا يدلُّ على أنّهما مستفادان من الدّلالة الُّلغويّة للخطاب، وليس من القياس، ثمّ نجده ذكر المثال نفسه في باب القياس، مُبيِّنا أنّ تحريم الضّرب والشّتم فرعٌ مَقِيسٌ على الأصل وهو تحريم التّأفيف، وهذا هو الذي جعل الإمام الإسنويَّ رحمه الله ينسب للإمام البيضاويِّ التناقض، فبيّن الإمامُ المطيعيُّ رحمه الله أنّ هذا ليس من قبيل التّناقض في شيء، بل غاية الأمر أن يُقال: إنّ البيضاويَّ جعل هذا المثال –وهو حُرمة الشّتم والضّرب– مفهوما موافقا مأخوذا ومستفادا من الدّلالة اللغويّة باعتبار، وجعله أيضا قياسا شرعيًّا باعتبار آخر ولا تناقض، وذلك لوجود الشّبه بين الأمرين، فغاية الأمر أنّ

---

[1] ظاهر كلام الإمام المطيعيِّ هنا: أنّ مفهوم الموافقة هو الذي جعله الإمام الآمديُّ لا من المنطوق ولا من المفهوم، وهو ليس كذلك، فإنّ الذي جعله الآمديُّ لا من المنطوق ولا من المفهوم هو دلالة الاقتضاء، وهو الذي أشار إليه الإسنويُّ بعد كلامه السّابق حيثُ قال: "**وقد جعل ابنُ الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة إلى الصُّبح من دلالة المنطوق، قال: ولكنّه منطوقٌ غيرُ صريح، بل لازمٌ للفظ، وجعل المصنِّفُ ذلك من المفهوم كما تقدّم، ولم يجعله الآمديُّ من المنطوق، ولا من المفهوم، بل قسيما لهما**"، قلت: وبالرّجوع إلى الآمديِّ في الإحكام: (81/3 فما بعدها)؛ نجده كما ذكر الإسنويُّ قد فرّق بين دلالة المنطوق، ودلالة الاقتضاء، ودلالة المفهوم، فجعل دلالة الاقتضاء –التي جعلها قومٌ من المنطوق، وآخرون من المفهوم– لا من الأول، ولا من الثّاني، بل هي قسيمٌ لهما، فهذا هو مراد الإسنويِّ من كلامه، لكن ذكر المطيعي لكلام الآمديِّ في سياق الكلام على مفهوم الموافقة، والانتصار للقول بأنّه دلالة لغويّة لا قياس؛ يُشعر أنّ المراد من كلام الآمديِّ هو مفهوم الموافقة، فليُتنبّه لذلك.

[2] سُلَّم الوصول: (204/2-205).

تحريم الضّرب والشّتم للوالدين: فرعٌ قيس على الأصل المنطوق وهو تحريم التّأفيف لهما، بجامع وصف ظاهر منضبط مشترك بين الأصل والفرع وهو الإيذاء، لكنّ هذا الفرع المقيس تناولته الدّلالة اللغويّة، وكذلك فإنّ المفهوم الموافقَ مسكوت، والقياس الشّرعيُّ إلحاق مسكوت بمنطوق، والمراد بالإلحاق هنا: هو تعديَةُ الحُكم –وهو التّحريمُ– من الأصل المنطوق إلى المفهوم، بواسطة معنى مناسبٍ، وإن كان هذا المعنى شرطٌ لتناول ذلك المفهوم لغة، لا أنّه يثبُتُ به الحكم، فمعنى كون المفهوم مسكوتا: أنّه غيرُ منطوق، وإن دلّ اللفظ المنطوق عليه بواسطة ذلك المعنى المناسب، وعلى هذا الأساس أشبَهَ القياس الشّرعيَّ لوجود ذلك الإلحاق، ومن هنا قال من قال بأنّ هذا النّوع من الاستدلال قياسٌ كما سيأتي.

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة.

إنَّ هذه المسألةَ التي هي موضعُ النِّقاش بين الإمامين الإسنويِّ والمطيعيِّ، هي من المسائل التي وقع فيها الخلافُ بين أهل العلم من أهل الأصول، وقبل الحُكمِ على القولين أيِّهما أقربُ للصّواب، لا بُدّ من شيء من التّأصيل لهذه المسألة، فأقول وبالله التّوفيق: لقد وقع الخلاف بين أهل العلم في مسألة مفهوم الموافقة، أو ما يُسَمَّى بفحوى الخطاب، أو لحنه [1]، هل هو من قبيل الدلالة اللفظيّة للخطاب، أم هو من قبيل القياس؟ على قولين اثنين:

---

[1] لقد اختلف أهل العلم في مسألة الفحوى واللّحن هل هما مُسمَّيان لمسمًّى واحد وهو مفهوم الموافقة، أم هناك فرقا بينهما؟ حيثُ ذهب جمهور الأصوليِّين إلى القول بأنّهما شيء واحد ولا فرق بينهما، وذهب الإمام التّاجُ ابنُ السُّبكيِّ في رفع الحاجب: (496/3)، وكذا في الجمع: (ص:22) إلى التّفريق بينهما على النّحو التّالي: وهو أنّ **فحوى الخطاب** يُطلقُ إذا كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، وأمّا **لحن الخطاب** إذا كان المسكوت عنه مساويا للمنطوق، ووافقه في ذلك الإمام الشّوكانيُّ كما في الإرشاد: (764/2)، وقد نقل الإمام الزركشيُّ في البحر: (9/4) عن الماورديِّ والرّويانيِّ في الفرق بينهما وجهين:

– أحدهما: أنّ الفحوى: ما نبّه عليه اللفظ، واللحن: ما لاح في اللفظ.

– الثّاني: مثل ما ذكره ابنُ السُّبكيِّ.

وقد حكى الإمام الزّركشيُّ في البحر أيضا: (9/4) عن الإمام القفّال: "**أنّ فحوى الخطاب: ما دلّ المُظهَر على المُسقَط، ولحن القول: ما يكون محالا على غير المراد في الأصل والوضع من الملفوظ**".

والظّاهر أنّ الخلاف لفظيٌّ راجعٌ للتّسمية فقط، يقول ابن السّبكيّ في الرّفع: (496/3): "**وهذا يُرشدك إلى أنّهم يُفرِّقون في التّسمية دون الحكم، والأمر في التّسميّة هيِّنٌ لأنّه اصطلاحيٌّ**". =

-**القول الأوّل**: أنَّ الدَّلالةَ على المعنى الموافق المفهوم من الخطاب المنطوق دلالةٌ لفظيّة لا دخل للقياس فيها، وهذا القول هو مذهب جمهور الأصوليّين، وهو الذي نُقل عن الإمام أحمد وجمهور الحنابلة، وهو الذي اختاره الحنفيّة، والمالكيّة، والظّاهريّة، وبعضٌ من الشّافعيّة[1].

-**القول الثاني**: أنّ دلالة المفهوم الموافق دلالة قياسيّة، وهو من باب القياس الجليّ، وهذا هو الذي ذهب إليه الإمام الشّافعيُّ رحمه الله، والرّافعيُّ، والجوينيُّ، والفخر الرّازيُّ، وأبو إسحاق الشّيرازيُّ، وابن برهان، والقفّال الشّاشيُّ، وهو الذي انتصر إليه ابنُ السُّبكيِّ، وهو قول بعض الحنفيّة، وبعض الحنابلة، وبعض المالكيّة[2].

وقد استدلّ كلا الفريقين على صحّة ما ذهب إليه بأدلّة كثيرة مبثوثة في مظانّها [3]، ولا داعي لذكرها واستقصائها هنا تفاديا للتّطويل، ولأنّ المراد ليس هو التوسُّع في ذكر هذا النّوع من الخلاف

= وهذا يدلُّ على أنّ الفحوى واللّحن عند ابن السّبكي ومن وافقه قسمان لمفهوم الموافقة لا قسيمان له.

يُنظر في هذه المسألة: الإحكام للآمديّ: (84/3)، العُدَّةُ لأبي يعلى الفرَّاء: (153/1)، مختصر المنتهى لابن الحاجب: (934/2)، البحر المحيط: (7/4-8)، رفع الحاجب: (496/3)، جمع الجوامع: (ص:22)، إرشاد الفحول: (764/2).

[1] يُنظر: أصول السّرخسي: (241/1)، كشف الأسرار: (73/1)، شرح التلويح على التّوضيح: (246/1)، تيسير التّحرير: (94/1)، فواتح الرّحموت: (444/1)، إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي: (515/2)، الإشارة للباجي: (ص:291)، مختصر المنتهى لابن الحاجب: (939/2)، الإحكام للآمديّ: (85/3)، المسوّدة لآل تيميّة: (673/2-674)، التّحبير شرح التّحرير: (2882/6)، شرح الكوكب المنير: (483/3).

[2] يُنظر: البرهان للجويني: (451/1-452)، اللُّمع للشّيرازي: (ص:104)، وشرحه له أيضا: (424/1)، الوصول إلى الأصول لابن برهان: (336/1)، المحصول للرّازي: (121/5)، قواطع الأدلّة لأبي المظفّر السّمعانيّ: (5/2)، البحر المحيط للزّركشيّ: (10/4)، التّحبير شرح التّحرير: (2886/6)، رفع الحاجب: (497/3)، جمع الجوامع: (ص:22-23)، روضة النّاظر لابن قدامة: (ص:138)، شرح مختصر الرّوضة للطُّوفي: (717/2).

[3] والذي يظهر والله أنّ الصّواب مع جمهور الأصوليّين الذين يرون أنّ دلالة المفهوم دلالة لغويّة لا قياسيّة وذلك لما يلي:

- أنّ دلالة اللغة على ذلك المعنى المفهوم سابقة على دلالة القياس، لسبق اللغة على القياس، ومن ثمّة اشترك في فهمه الكُلُّ.
- أنّ المفهوم الذي اعتبره الآخرون قياسا مُندرجٌ في الأصل المعلوم بالنص، ومن شرط القياس ألا يكون الأصل مندرجا في الفرع.
- أنّ الظّاهريّة الذين لا يقولون بالقياس يقولون بفحوى الخطاب، لأنّه عندهم ليس من قبيل القياس في شيء.
- أنّ التنبيه بالأدنى على الأعلى، أو بأحد المتساويين على الآخر أسلوبٌ لغويٌّ فصيحٌ معروفٌ، تستعمله العرب للمبالغة في تأكيد الحكم في محلِّ السّكوت، وهو أفصح عندهم من التّصريح بحكم المسكوت، وقد قيل: رُبّ مسكوت عنه أبلغ من منطوق.

يُنظر: التّحبير شرح التّحرير: (2883/6)، شرح الكوكب المنير: (484/3)، مختصر المنتهى: (939/2).

بين أهل الأصول، بقدر ما يهمُّنا الحكم على صحّة ما ذهب إليه الإمام الإسنويُّ رحمه الله في نسبته التّناقض للإمام البيضاويِّ الذي جعل آية التّأفيف مثالا على فحوى الخطاب، وكذا جعلها مثالا على القياس، وهذا يدُلُّ على أنّ الإمام البيضاويَّ اعتبر المعنى المستنبط من الخطاب وهو: تحريم الضّرب للوالدين معنى مستنبطا من طريق اللغة تارة، وجعله تارة أخرى معنى مستنبطا عقلا عن طريق القياس، وهذا كما مرّ معنا جمعٌ بين قولين مختلفين قد مرّ ذكرُهما آنفا، فهل هذا من قبيل التناقض كما ذكره الإمام الإسنويُّ؟ أم أنّه مسلك آخر ارتضاه الإمام البيضاويُّ فيه جمعٌ بين القولين؟

إنّ الإمام المطيعيَّ رحمه الله تعالى فنّد الدّعوى التي ادّعاها الإمام الإسنويُّ رحمه الله، مُبيِّنا أنّ صنيع الإمام البيضاويِّ ليس من التّناقض في شيء، بل بيّن أنّ هذا الذي ذكره الإمام البيضاويُّ من ذكر المثال الواحد في الموضعين: مسلكٌ من المسالك التي فيها الجمع بين مذهبين، فالفحوى عند الإمام البيضاويِّ من المفهوم الذي يُؤخذ من الدّلالة اللغويّة من ناحية، ومن ناحية أخرى هو قياسٌ، وذلك أنّ المفهوم الموافق للخطاب مسكوت عنه، والقياس ما هو إلّا إلحاقُ مسكوت بمنطوق، فكان مفهوما باعتبار، وقياسا باعتبار آخر.

وإنّ الذي يظهر لي والله أعلم أنّه الأقرب إلى الصّواب: هو ما ذهب إليه الإمام المطيعيُّ، فلا تناقض بين هذا وذاك، وهذا هو الذي ذكره غيرُ واحد من المحقّقين من أهل الأصول، بل عَدُّوا هذا الأمر من الخلاف اللفظيِّ الذي يهون فيه الأمرُ، ولم أقف على واحد منهم نسب التناقض لصنيع الإمام البيضاويِّ، بل كُلُّهم نفوا الإشكال في هذا الأمر، كما نقل الإمام المطيعيّ عن الإمام المحليّ شارح الجمع الذي قال: "**ومنهم من جعله تارة مفهوما، وأخرى قياسا كالبيضاويِّ**" [1]، ثمّ نقل عن الإمام الصّفيِّ الهنديِّ عدم التنافي بينهما، وأنا سنقلُ الآن كلام الإمام الهنديِّ لما فيه من الفائدة وبيان الإيضاح، يقول رحمه الله: "**وعند هذا يُعرف أنّ الدّلالة اللفظيّة بهذا التّفسير لا يُنافي كونه قياسا، بمعنى إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به لعلّة جامعة بينهما، نعم هو ليس من الأقيسة**

[1] شرح المحلّي على الجمع مع حاشية العطّار: (322/1).

المألوفة بين الفقهاء، التي تحتاج إلى فكر واستنباطِ علَّةٍ ولا يُفيد إلا الظّنَّ، إذ العلّة فيه جليَّةٌ متبادرة إلى الفهم، لا تحتاج إلى استنباط، وهي مفيدة للقطع" [1]، فهذا الكلام أوضحُ ما يكون من الإمام الهنديِّ في نفي التناقض بين الأمرين، وقد نقل أيضا الإمام المطيعيُّ كلاما في غاية النّفاسة عن شيخه الشّربينيُّ [2] في الجمع بين الأمرين، وقد مرّ ذكره وبيانه قريبا، فهو يدلُّ على أنَّ المعنى الموافق للخطاب المنطوق مسكوتٌ عنه، وهذا واضح لا خلاف فيه، إذ لا تطرُّق للخطاب إليه، ولكم عُدِّيَ حُكم المنطوق إليه بجامع علّة مناسبة، ووصف ظاهر منضبط، وإن كان هذا الوصف الظّاهر المنضبط شرطا لتناوله لغة، لا أنّه يثبت به الحكم كما في القياس المعروف عند الأصوليّين كما ذكر ذلك الإمام الصّفيُّ الهنديُّ، ولهذا قال الإمام العضد الإيجيُّ في هذا السياق: **"الجواب: أنّه شرطٌ لتناوله لُغَةً، لا أنّه يثبُت به الحكم حتّى يكون قياسا، ولذلك إنّ كُلَّ من لا يقول بحجيّة القياس فهو قائلٌ به، ولو كان قياسا لما قال النّافي للقياس به"** [3]، فهذا الكلام أيضا يدلُّ على المراد الذي أراد بيانه الإمام المطيعيُّ، وهو أنّ المفهوم يُشبه القياس من الناحية دون أخرى، ولهذا قال به النّافون للقياس، وهذا يصبُّ أيضا في المعنى الذي ذكره الهنديُّ سابقا، ويُؤكِّده أيضا الإمام السّعد التّفتزاني المحَشِّي على الإمام العضد حيثُ قال: **"قوله: (قبل شرع القياس) إشارةٌ إلى أنّ المراد أنّه ليس من القياس الذي جعله الشّارع حُجّةً، وإلا فلا نزاع في أنّه إلحاق لفرع بأصل لجامعٍ، إلا أنّ ذلك ما يعرفه كُلُّ من يعرف اللغة، من غير افتقار إلى نظر واجتهاد، بخلاف القياس الشّرعيِّ"**[4]، ثمّ بعدها بيّن نوع الخلاف في هذا المقام فقال: **"والحقُّ أنّ النّزاع لفظيٌّ"** [5]، وهذا الذي ذكره الإمام السّعدُ هو الذي بيّنه إمام الحرمين الجوينيُّ في البُرهان حيثُ قال: **"وإذا كان كذلك؛ فقد اختلف أرباب الأصول في تسمية ذلك قياسا، فقال قائلون: إنّه ليس من أبواب**

---

[1] نهاية الوصول في دراية الأصول للهنديّ: (3178/7).

[2] يُنظر تقرير الشّربيني في هامش شرح المحلي على الجمع: (322/1).

[3] شرح المختصر للعضد الإيجي: (165/3).

[4] المصدر نفسه.

[5] المصدر نفسه.

القياس، وهو مُلتقى من فحوى الخطاب، وقال آخرون: هو من القياس، وهذه مسألة لفظيّةٌ ليس وراءها فائدةٌ ومعنويَّةٌ"[1]، وبيّن في موضع آخر أنّ الأمر في جعله أحيانا قياسا وأخرى فحوى قريبٌ لا مشاحة فيه، يقول رحمه الله: **"وقد صار مُعظم الأصوليّين إلى أنّ هذا ليس معدودا من أقسام الأقيسة، بل هو ملتقى من مضمون اللفظ، والمستفادُ من تنبيه اللفظ وفحواه، كالمُستفاد من صيغته ومبناه، ومن سمّى ذلك قياسا فمُتعلَّقُه أنّه ليس مُصرّحا به، والأمر في ذلك قريب"**[2]، وهذا الكلام كُلُّه من الوضوح بمكان أنّ ما ذهب إليه الإمام البيضاويُّ ليس من قبيل التناقض في شيء، بل هو جمع لقولين بينهما توافق باعتبار، واختلاف بآخر، حتّى أنّ الإمام ابنَ السُّبكيِّ الذي دافع بشراسة على رأيه وهو أنّ المفهوم دلالته قياسيّة لا لُغويّة، وردَّ على الإمام ابن الحاجب في مختصره، نجدُه نوعا ما حاول التوفيق بين الرّأيين، وكأنّه أرخى العنان عن تمسُّكه برأيه، حيثُ قال شارحا كلام ابن الحاجب: **"وهي من حيثُ الاندراج مفهوم موافقة، وبالحيثيّة الأخرى قياسٌ جليٌّ لأولويَّة المعنى فيه...ومن أجل أنّه ذو جهتين أجمع على القول به منكرو القياس ومثبتوه"**[3].

وبعد هذا العرض لأقوال الأئمّة المحقّقين من أهل الأصول في هذه المسألة، لا يسعُنا إلا القول بصحّة ما ذكره الإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى، وأنّ كلام وصنيع الإمام البيضاويِّ بعيد البُعدَ كُلَّه عن أيِّ تناقضٍ بوجه من الوجوه، وهذا كُلُّ يشهد لإمامة المطيعيِّ وعُلُوِّ كعبه في هذا الفنِّ الشّريف، فرحمه الله تعالى هو وجميع الأئمّة رحمة واسعة، والله أعلم بالصّواب.

---

[1] البرهان: (786/2).

[2] المصدر نفسه: (878/2).

[3] رفع الحاجب: (498/3).

المطـــــلب الثّالث:

الاعتراض الثّالث ومناقشته: في حُجِّيَّة مفهوم الصِّفة في الُّلغة.

أولا) الفرع الأوّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره:

قال الإمام الإسنويُّ رحمه الله: "**وقوله: (لنا) أي الدّليل على أنّه حُجَّةٌ ثلاثة أوجه: الأوّل: أنّ المُتبادر إلى الفهم من قوله ﷺ: "مطلُ الغنيِّ ظُلمٌ"** [1] **أنّ مطل الفقير ليس بظُلم، وإذا ثبت ذلك في العُرف ثبت أيضا في الُّلغة، لأنّ الأصلَ عدَمَ النَّقل، لا سِيَّما وقد صرَّح به في هذا الحديث أبو عُبيدة، وهو من أئمّة اللغة المرجُوعِ إليهم، وكذلك يتبادرُ إلى الفهم من قولهم: (الميِّتُ اليهوديُّ لا يُبصرُ) أنَّ غيرَه يُبصِر، ولهذا يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه**"[2].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى يُبيِّن في هذا الكلام موافقا للإمام البيضاويِّ، أنّ من الأدلَّة على حُجِّيَّة مفهوم الصِّفة هي التّبادُر إلى الذِّهن، والتّبادُرُ دليلٌ على الوقوع والحُجِّيَّة، ومثّل الإمام البيضاويُّ وكذا الإسنويُّ على صحَّة التّبادُر، بحديث مطل الغنيِّ، فإنّ النبيَّ ﷺ بيّن أنّ مطلَ وتأخير المدين الغنيِّ من قبيل الظُّلم والاعتداء على الحقوق، وهذا يُتَبَادَرُ منه إلى الذِّهن أنَّ مطل غير الغنيِّ ليس من قبيل الظُّلم، وهذا التّبادُرُ إلى الذِّهن دليلٌ على صِحَّة الاحتجاج بهذا النّوع من المفهوم، ألا وهو مفهوم الصِّفة، لا سِيَّما وأنَّه قد ورد وثبت هذا الفهم المتبادر عن إمام من أئمّة اللغة، ألا وهو الإمام أبو عُبيدة معمر بن المثنّى، كما صرّح به الإسنويُّ رحمه الله، وأيضا يُتبادرُ إلى الذِّهن من قولهم: (الميِّتُ اليهوديُّ لا يُبصِرُ) أنَّ الميت غير اليهوديِّ بخلاف ذلك، ولهذا يُستهزأُ بقائل هذا الكلام،

---

[1] هذا الحديثُ أخرجه الإمام البخاريُّ في صحيحه، كتاب: الحوالة، باب: الحوالات وهل يرجه في الحوالة؟ برقم: (2287)، وأخرجه الإمام مسلمٌ أيضا في الصّحيح، كتاب: المساقاة والمزارعة، باب: تحريم مطل الغنيِّ وصحَّة الحوالة، برقم (1564)، كلاهما من حيث أبي هريرة، وتتمَّة الحديث: "**مطلُ الغنيِّ ظُلمٌ، وإذا أُتْبِعَ أَحَدُكُم على مليءٍ فلْيَتْبَع**".

[2] نهاية السُّول: (2/210-211).

ولولا أنَّ المفهوم المأخوذ من الصِّفة تبادر إلى الذِّهن بداهة؛ لما صحَّ إنكار المنكر عليه، وهذا يدُلُّ على أنَّ للصِّفة مفهوما معتبرا لُغة وعُرفا، ولهذا ذكر الإمام البيضاويُّ وتبعه الإسنويُّ مثالين، ليُبيِّن كلاهما أنَّ المتبادر إلى الذِّهن في الأوّل عن طريق اللغة، وفي الثّاني عن طريق العُرف، فاجتمع التّبادُر من الجهتين: اللغة والعُرف[1].

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيِّ:

لقد ردّ الإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى على الإمام الإسنويِّ فيما ذهب إليه من الاحتجاج بحديث مطل الغنيِّ على حُجِّيَّة مفهوم الصِّفة، حيثُ بيّن رحمه الله أنّه لا حُجَّة فيه على شيء من ذلك، واستفاض في ردِّ كلام الإمام الإسنويِّ، ولما كان كلامه فيه تطويل لا يليق نقلُه برمّته؛ فإنِّي ارتأيتُ أن أذكُرَ مضمونَه ومعناه[2]، حيثُ ذكر رحمه الله أنّ الاستلال بهذا الحديث على حُجِّيّة مفهوم الصِّفة هو مُستند القائلين به والمثبتين له، ويستدلُّون على ذلك أيضا بما رواه الإمام أحمدُ أيضا من قولِه ﷺ: **"لَيُّ الواجد يُحِلُّ عِرضَهُ وعُقُوبَتَهُ"** [3]، وقالوا: فُهم منه أنَّ لَيَّ غير الواجد لا يحلُّ عرضُه وعقوبته، وصحَّ فهمُ ذلك أيضا من أبي عُبيد، الذي اختُلف فيه من هو بالضّبط، هل هو القاسم بن سلام كما في المشهور؟، أو هو كما ذُكر في البدائع: أبو عُبيده –بالهاء– وهو معمر بن المثنّى، وهو الذي

---

[1] قال ابنُ السُّبكيِّ رحمه الله في تكملة الإبهاج: (374/1): **"وهذا من محاسنه"**، يعني: البيضاويَّ رحمه الله.

[2] يُنظر كلام الإمام المطيعيِّ في سُلَّم الوصول: (210/2-212).

[3] أخرجه الإمام أحمد في المسند: (465/29) برقم: (17946)، وأبو داود في سننه، كتاب: أول كتاب القضاء، باب: في الدَّين هل يُحبسُ به؟ برقم: (3628)، والنّسائيُّ في الكبرى، كتاب: البيوع، باب: مطلُ الغنيِّ، برقم: (3642 و3643)، وفي المجتبى أيضا في الكتاب والباب نفسهما برقم: (4689 و4690)، وابن ماجه في سننه، كتاب: الصَّدقات، باب: الحَبس في الدَّين والملازمة، برقم: (2427)، كُلُّهم من طريق وبر بن أبي دُليلة الطّائفيِّ، عن محمد بن ميمون بن مُسيكة، عن عمرو بن الشّريد بن سويد عن أبيه رضي الله عنه، ورجال الإسناد كُلُّهم ثقات ما عدا محمد بن ميمون، وهو محمد بن عبد الله بن ميمون بن مُسيكة الطّائفيِّ، أثنى عليه وبرٌ خيرا كما في الإسناد الذي ساقه الإمام أحمد، وقال عنه ابن المدينيِّ: (مجهولٌ لم يروِ عنه غير وبرٍ) كما في تهذيب التَّهذيب: (618/3)، وذكره ابنُ حِبَّان في الثّقات: (370/7)، وقال فيه الحافظ في التّقريب: (ص:866) طبعة أبي الأشبال: **(مقبول)**، فالحديث حسن على هذا، ولهذا حسّنه العلامة الألبانيُّ في تعليقاته على السُّنن.
قال وكيعٌ كما عند أحمد: **(عرضه: شكايته، وعقوبته: حبسه)**، وقال ابنُ المبارك كما عند ابن ماجه: **(يحلُّ عرضه: يُغلَّظُ له، وعقوبته: يُحبس له)**.

صرّح به إمام الحرمين فيما نُقل عنه[1]، وقيل لا تنافي بين القولين، لجواز فهم كليهما، فنقل الإمام عن واحد، وفي المشهور عن الآخر، وذكر المطيعيُّ أيضا أنّ هذا الفهم كما ثبت عن أبي عُبيد؛ فإنّه كما صحَّ فهمُ ذلك عن الشّافعيِّ رحمه الله، وكُلٌّ من هؤلاء عالم اللغة، فالقولُ ما قالوا، فهذا كُلُّه من أدلّة المحتجِّين بمفهوم الصِّفة.

ثمّ ذكر رحمه الله ما أجاب به المانعون –ومنهم الحنفيَّةُ– وهو أوّلا: أنَّ الفهم من المثال الجُزئيِّ لا يُصحِّحُ القاعدة الكُليِّةَ، فليس إذا صحَّ فهمُ هؤلاء الأئمّة من هذا الحديث ما فهموه يدلُّ على تصحيح القاعدة الكُليِّة وهي إثبات أنّ للصفة مفهوما، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى قالوا: فلعلَّ فهم ما ذُكر من هؤلاء في هذا الحديث الجُزئيِّ كان كذلك لأنّ الوصف مُشعرٌ بالعِلِّيَّة، والأصلُ عدمُ علَّة أخرى، فعلَّةُ حِلِّ العقوبة: الوجدان، وكذا علَّةُ الظُّلم: الغنى، فبانتفائه ينتفي الحُكم، وبالتّالي يكون الفهم مستندا إلى النّظر والقياس، وليس مستندا إلى الُّلغة في شيء، على أساس أنّ الصِّفة لها مفهوما، واستدلُّوا أيضا على نفي المفهوم عن الصِّفة فقالوا : إنّ إيذاء المسلم كان حراما بالنُّصوص القاطعة، بحديث: **"المُسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"** [2]، وإنّما أجيز الإيذاء في المديون الواجد دفعا لظُلمه، ووصولا إلى حقِّه، وفي غيره لا ظُلم منه لعدم التعدِّي، ولا وصول إلى الحقِّ، فبقي على أصل الحُرمة، وعُلم بهذا الأصل لماذا تمَّ تخصيص الواجد والغنيِّ؛ وذلك لأنّ الفقير حُكمه بخلاف ذلك، لا لأنّ التّوصيف يدُلُّ على نفي الحُكم، ثُمَّ ذكر المطيعيُّ رحمه الله أنّ ما قاله المثبتون بأنّ ما

---

[1] لقد اختلف الأصوليُّون في تحديد المقصود في هذا الموضع، هل هو أبو عُبيد القاسم بن سلام؟ وبه قال العضُد في شرحه على المختصر: (171/3)، والبدخشيُّ في منهاج العقول: (316/1)، والفتوحيُّ في شرح الكوكب: (503/3)، وابن إمام الكامليّة في التّيسير: (109/3)، وهو الذي ذكره الإمام الآمديُّ في الإحكام: (91/3).

وقيل: هو أبو عبيدة معمر بن المثنّى، وبه قال الإسنويُّ كما مرّ، وكذا الإمام المطيعيُّ، والسّعد التّفتزانيُّ في حاشيته على العضد: (173/3)، وابن السّبكيِّ في الإبهاج: (374/1)، والمحليِّ في شرحه على الجمع مع حاشية العطّار: (330/1)، وهو الذي ذهب إليه الإمام الجوينيُّ في البرهان: (455/1).

[2] أخرجه الإمام البخاريُّ في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، برقم: (10) من حديث عبد الله بن عمرو، وأخرجه مُسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: بيان تفاضل الإسلام وأيُّ أموره أفضل، برقم: (41) من حديث جابر بن عبد الله.

قاله المانعون من هذه الوجوه مُجَرَّدُ تجويز لا يقدحُ في الاستدلال، وذلك لأنّ الظّاهر فهم هؤلاء الأئمّة المفهوم من التَّوصيف؛ ذكر أنّ هذا القول ممنوعٌ، كيف لا يكون ممنوعا وقيام احتمال الخلاف يُقعِدُ الحُجَّةَ عن الحُجِّيَّةِ، فإذا قام الاحتمال سقط الاستدلال كما هو معلومٌ، وظهور الفهم من التّوصيف ممنوع لا بُدَّ له من دليل قاطع لا احتمال، على أنَّ فَهْمَ من نُقل من الأئمّة كأبي عُبيد والشّافعيُّ وغيرُهما قد عورض بما صحَّ عن أَحَدٍ من الأخافش الثلاثة، وكلٌّ منهم إمامٌ في الُّلغة، وكذا عورض فهمُهم بما ورد عن الإمام محمد بن الحسن الشّيبانيِّ أنّه لا مفهوم للصِّفة، وهما -يعني: أحدُ الأخافش الثلاثة وكذا الإمام الشّيبانيُّ- إمامٌ في العربيَّة، فإذا كان قولُ هذين الإمامين معارضا لفهم أولئك؛ فلا حُجَّةَ في فهم أولئك، ولو ادّعى السّليقة في أبي عُبيد والشَّافعيِّ، أو العلم البالغ للعربيَّة، وقُوّة صحَّة النَّقل عنهما، فإنّ الإمام الشَّيبانيَّ كذلك في السَّليقة والعلم، والنَّقلُ عنه قويٌّ أصبح متواترا لكثرة أتباعه، بل ذكر المطيعيُّ أنَّ الإمام محمد بن الحسن أولى لتقدُّم زمانه عليهما، سواءً الشّافعيُّ أو أبو عُبيد، حيثُ ذكر رحمه الله أنّ الإمام الشّيبانيَّ ولد سنة (132هـ)، وتوفي سنة (189هـ)، في حين أنّ الشّافعيَّ ولد سنة (150هـ) وقيل: (152هـ)، وتوفي سنة (204هـ)، وأبو عُبيد القاسم بن سلام توفِّيَ سنة (224هـ) عن سبع وسِتِّين سنة، أو ثلاث وسبعين، وهذا يدلُّ على أنّه ولد سنة (157هـ) أو (151هـ)، وإن كان الأمر يتعلّق بأبي عبيدة معمر بن المثنّى؛ فإنّه توفِّيَ سنة (209هـ) أو (211هـ) أو (213هـ)، ولا شكّ ولا ريب أنَّ الفضل للمتقدِّم، وذلك لعدم اختلاط اللغة واللسان في الزّمن المتقدِّم.

ثُمَّ بيَّن المطيعيُّ رحمه الله أيضا أنّه لو سلَّمنا أنَّ هؤلاء الأئمّة فهموا ما ذُكر؛ فأيُّ حُجّة فيه ما لم يثبُت الإجماعُ، فلعلَّ هؤلاء الأئمّةَ إنَّمَا فهموا بناءً على ما ذهبوا إليه من القول بالمفهوم، وقولُ القائل: من القواعد المقرّرة عند أهل العلم أنّ المثْبِتَ مُقدَّمٌ على النَّافي؛ وبالتّالي فقول أبي عُبيد والشّافعيِّ أولى من قول الإمام محمد والأخفش، هذا القول منهم قد ردَّه صاحبُ مُسلَّم الثُّبوت، وبعد عرض هذه الأدلّة كُلِّها خرج الإمام المطيعيُّ بنتيجة وهي القولُ ببطلان الاحتجاج بمفهوم الصِّفة، ولهذا قال رحمه الله في الختام: "**ومن هنا تعلمُ أنّ الحنفيّة لا يُسلِّمون ما قاله الإسنويُّ من أنَ المُتبادر للفهم من**

الحديث الذي ذكره أنّ مطل الفقير ليس بظُلم، وعلى فرَضٍ فليس التّبادُر من الوصف، بل من خَارِجٍ وهو: أنَّ إيذاء المُسلم مُحرَّمٌ، ولذا لا يُسَلِّمون أنّه يتبادر إلى الفهم من قولهم: (الميِّتُ اليهوديُّ لا يُبصِرُ) أنَّ غيره يُبصِر، وعلى فرَض التّبادُر؛ فهو من القرائن لا من الوصف"[1].

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة.

هذه المسألةُ التي هي موضع الخلاف بين الإمامين الإسنويِّ والمطيعيِّ قد حصل فيها الخلاف بين أئمّة الإسلام، هل مفهوم الصِّفة يُعدُّ من طُرق الدّلالة أم لا؟ فهل إذا قُيِّد الحُكم بصفة ما، فإنّ ذلك التّقييد يدُلُّ على انتفاء الحُكم عمّا عدا محلِّ تلك الصِّفة أم لا؟ هذه المسألة وقع فيها الخلاف بين أهل العلم على أقوال أهمُّها ما يلي:

-**القول الأوّل:** أنّ تعليق الحُكم بصفة من صفات الذّات يدُلُّ على نفي الحكم عند انتفاء تلك الصِّفة، وإلى هذا ذهب الأئمّة الثّلاثة: مالك والشّافعيُّ وأحمد، وهو قول داود الظّاهريّ، وأبي ثور[2]، وهو قول جمهور أهل الأصول، وهو قول أبي عبيدة[3] من اللُّغويِّين.[4]

---

[1] سُلَّم الوصول: (2/211-212).

[2] هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان، أبو عبد الله الملقّب بأبي ثور، البغداديُّ الشّافعيُّ الإمام، أخذ العلم عن الشّافعيِّ وغيره، وروى عن سفيان بن عيينة، وابن عُليَّة، ووكيع بن الجرّاح، وغيرهم، وروى عنه مسلم خارج الصّحيح، وأبو داود، وابن ماجة، والبغويُّ وجماعة، كان أحد أئمّة الدُّنيا فقها وعلما وفضلا وورعا، وهو وإن نُسب إلى مذهب الشّافعيِّ إلا أنّ الكثيرين قد جعلوا له مذهبا مستقلا، توفّي رحمه الله في صفر سنة (240هـ).

ترجمته في: طبقات ابن السّبكي: (2/74-80)، طبقات ابن قاضي شهبة: (1/3-4)، طبقات الإسنويّ: (1/25)، شذرات الذّهب: (3/180-181).

[3] هو أبو عبيدة معمر بن المثنّى البصريُّ مولى بني تيم، تيم قريش، الإمام اللغويُّ، ولد سنة (110هـ) وقيل: (112هـ)، أخذ العلم عن يونس بن حبيب، وأبي عمرو بن العلاء، وأخذ عنه: أبو عبيد القاسم بن سلام، والأثرم، وعمر بن شبّة وغيرهم، كان من أعلم النّاس باللُّغة وأنساب العرب وأخبارها، وهو أوّل من صنّف غريب الحديث، اختُلف في تاريخ وفاته على أقوال ذكرها المطيعيُّ، وله من المصنّفات: غريب القرآن، مجاز القرآن، غريب الحديث، كتاب الجمع والتّثنية، وغيرها من الكتب.

ترجمته في: معجم الأدباء لياقوت: (6/2704-2709)، بغية الوُعاة للسيوطي: (2/294-296).

[4] يُنظر: قواطع الأدلّة: (2/10)، البحر المحيط: (4/30)، مختصر المنتهى: (2/949)، شرح المعالم: (1/297)، التّمهيد لأبي الخطّاب: (2/207)، شرح الكوكب المنير: (3/500)، إرشاد الفحول: (2/772)، التّمهيد للإسنوي: (ص:245).

-**القول الثّاني**: أنّ تعليق الحكم بصفة مُعيّنة لا يدُلُّ على نفي الحُكم عند انتفائها، وإلى هذا القول ذهب الحنفيّة، وأبو بكر الباقلانيُّ، وابنُ سُريج، والقفّال الشّاشيّ، والأشعريُّ، والغزاليُّ، وهو اختيار الآمديِّ، والرّازيُّ، وهو ظاهر كلام ابن برهان، وهو مذهب الظّاهريّة، والشّيعة الإماميّة، وهو مذهب بعض أهل العربيّة كالأخفش.[1]

-**القول الثّالث**: وهو التّفصيل في حُجّية مفهوم الصِّفة، وإلى هذا ذهب جماعةٌ من أهل الأصول، وقد اختلفت اعتباراتهم في التّفصيل، حيثُ ذهب أبو عبد الله البصريُّ [2] من المعتزلة، إلى أنّ مفهوم الصِّفة حُجّةٌ في ثلاث صور وهي: أن يرد الخطاب مورد البيان، كقوله ﷺ: **"في سائمة الغنم زكاة"** [3]، فالحديث ورد بيانا لآية الزّكاة، أو أن يرد مورد التّعليم، كحديث اختلاف المتبايعين والسّلعة قائمة [4]، أو يكون ما عدا الصِّفة داخلا تحتها، وذلك كالحُكم بالشّاهدين، يدلُّ على نفي الحُكم عن الشاهد الواحد، فما عدا هذه الصُّور الثلاث لا يُنفى الحكم عند انتفاء الصّفة.

وذهب الإمام الجوينيُّ في البرهان [5]، إلى أنّ الوصف المذكور إذا كان مناسبا للحكم الذي أُعطيَ للمنطوق أُخذ بمفهوم الصِّفة، وإن كان الوصف غير مناسب لم يُؤخذ به.

---

[1] يُنظر: المعتمد لأبي الحسين البصري: (161/1-162)، التّقريب والإرشاد لأبي بكر الباقلاني: (332/3)، المستصفى للغزالي: (420/3)، المنخول للغزالي: (ص:213)، الإحكام للآمدي: (108/3)، منتهى السّول للآمدي: (ص:167)، شرح المعالم لابن التّلمساني: (297/1)، الوصول إلى الأصول لابن برهان: (342/1)، النّقود والرّدود للبابرتي الحنفي: (367/2)، تيسير التّحرير: (99/1-100).

[2] يُنظر: المعتمد: (161/1-162)، البحر المحيط: (31/4-32)، النّقود والرّدود: (367/2)،

[3] هذا الحديثُ جزءٌ من حديث أبي بكر الطويل في الزّكاة، أخرجه البخاريُ في الصّحيح، كتاب الزّكاة، باب: زكاة الغنم، برقم: (1454) بلفظ: **"في صدقة الغنم في سائمتها"**.

[4] أخرجه الإمام أحمد في المسند: (445/7) برقم: (4444)، وابن ماجه في سننه، كتاب التّجارات، باب: البيّعان يختلفان، برقم: (2186)، من حديث ابن مسعود رضي الله عنه أنّ النبيﷺ قال: **"إذا اختلف البيّعان وليس بينهما بيّنةٌ والبيع قائم بعينه فالقول ما قال البائع أو يترادّان"**، وقد صحّحة العلامة الألبانيُّ في الصّحيحة برقم: (789).

[5] يُنظر: البرهان للجويني: (464/1) فما بعدها.

وقد استدلَّ كُلُّ واحد من أصحاب هذه الأقوال بأدلَّة على صحّة مذهبه، وليس المقام هاهنا مقام استقصاء الأدلّة وذكرها ومناقشتها، ولكن المقام هنا مقام الحكم على الأدلّة التي استدلَّ بها الإمامان الإسنويُّ والمطيعيُّ، والتي تدور حول دليل واحد وهو التّبادُر الذّهنيُّ من الخطاب من النّاحية اللغويَّة، وهو الذي دندن حوله الإمام الإسنويُّ والمطيعيُّ نفيا وإثباتا، فمدار الخلاف الذي حصل بين الإسنويِّ والمطيعيِّ في هذه المسألة حول قضيّة وهي: هل إذا ورد الخطاب بحُكم قد تمّ تعليقه بصفة، فهل يدلُّ ذلك من النّاحية اللُّغويَّة على انتفاء الحكم عند انتفاء تلك الصّفة؟ أم أنّه لا يدلُّ عليه من النّاحية اللغويّة، بل الأمرُ مرجعه إلى النّظر والقرائن؟ هذا هو محلُّ النّزاع الذي عليه مدار نقاش الإمام المطيعيِّ للإسنويِّ، وهو الذي سأتكلّم عليه في هذا المقام، إذ أنّ النّاظر والمتأمِّل في الخلاف الواقع بين الجمهور والحنفيّة اعتمادُه الأوّل على اللُّغة [1]، التي تُعدُّ أساس اختلافهم، حيثُ أنّ الجمهورَ المثبتَ لحُجيّة مفهوم الصِّفة –ومنهم الإمام الإسنويُّ– استدلُّوا على ذلك بأنّ الخطاب إذا ورد بتعليق حُكمٍ على صفة مُعيّنة؛ فإنّه يُتبادر إلى الذِّهن من النّاحية اللُّغويَّة انتفاءُ ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصِّفة، قالوا: بذا نطق فُصحاءُ العرب وأئمّتُهم، ولا أدلَّ على ذلك ممّا ذهب إليه الإمام أبو عُبيدة معمر بن المثنّى –وهو من أئمّة اللغة دون مدافع– من اعتباره لمفهوم الصِّفة، حيثُ ذكر ذلك في حديث مطل الغنيِّ أنّه يدُلُّ على أنّ مطل غير الغنيِّ ليس بظُلم [2] ، وهذا إن دلَّ على شيء فإنّما يدُلُّ على اعتبار

---

[1] قال الإمام الشّوكانيُّ رحمه الله في الإرشاد: (773/2): "**وقد طوَّلَ أهلُ الأصول الكلام على استدلال هؤلاء المختلفين لما قالوا به، وليس في ذلك حُجّة واضحة، لأنّ المبحث لُغويٌّ، واستعمال أهل اللغة والشّرع لمفهوم الصِّفة، وعملُهم به معلوم لكُلِّ من له علم بذلك**".

[2] هكذا نسب كُلُّ من ساق أدلة الجمهور الكلام إلى أبي عُبيدة، ولم أقف على كلامه هذا والله أعلم،وإنّما الذي نسب إليه هذا الكلام هو الإمام الغزّاليُّ في المستصفى: (419/3)، وفي المنخول: (ص:210)، ولعلَّ كُلَّ من نسب هذا إلى أبي عبيدة أخذ ذلك عن الغزالي، لكن الذي وجدته هو كلام أبي عُبيد القاسم بن سلام، وذلك في كتابه غريب الحديث: (390/1) حيث قال في حديث: (ليِّ الواجد)، وهو نظير حديث (مطل الغنيِّ) المشار إليه في الأصل فقال: "**قوله: (ليُّ الواجد) فقال: الواجدُ، فاشترط الوُجدَ، ولم يقل: ليُّ الغريم، وذلك أنه قد يكون أن يكون**[كذا] **غريما وليس بواجد، وإنّما جعل العقوبة على الواجد خاصّةً، فهذا يُبيِّنُ لك أنَّ من لم يكن واجدا فلا سبيل للطّالب عليه بحبس ولا غيره حتّى يجد ما يقضي**"؛ قلتُ: وهذا يدلُّ على أنَّ الإمام أبا عبيد احتجَّ بمفهوم الصِّفة، وهو إمام من أئمة اللغة، ولا يبعُدُ أن يثبُت هذا أيضا عن الإمام أبي عُبيدة رحمه الله، ويكون أبو عبيد قد أخذه عنه لأنّه من تلامذته.

مفهوم الصِّفة من النّاحية اللغويّة وهو المراد، قالوا وهذا الذي ذهب إليه أيضا الإمام الشّافعيُّ [1]، وهو من هو في الإمامة في الُّلغة وغيرها، وهذا كُلُّه يدلُّ على اعتبار مفهوم الصِّفة لُغة.

وذهب النّافون لمفهوم الصِّفة، والذي يُعدُّ الإمام المطيعيُّ منهم إلى أنَّ الخطاب المقيَّد بصفة لا يدلُّ على انتفاء ذلك الحُكم عند انتفاء تلك الصِّفة من النّاحية الُّلغويَّة، بل الأمر مردُّه إلى الأدلَّة والقرائن الخارجة عن الخطاب، وأمّا ما ذكره المثبتون ونقلوه عن الإمام أبي عبيدة والشّافعيِّ؛ فإنّه معارَضٌ بغيره كما ذكر ذلك المطيعيُّ عن الإمام محمد بن الحسن وأحد الأخافش الثلاثة من أهل اللغة، فما استند عليه هؤلاء من كلام بعض اللغويين مُعارَضٌ بكلام لُغويِّين آخرين، فاستوى الطّرفان من هذه النّاحية، كما ذكر أصحاب هذا القول أيضا أنَّ اقتباس المفهوم المخالف من النّصِّ أمرٌ يتوقّفُ على نقل اللغة بطريق التّواتر أو ما يجري مجراه، ولم يُنقل المفهوم المخالف إلا عن طريق الآحاد، فلا تثبتُ بذلك دلالةٌ لُغويَّةٌ، هذا ما احتجَّ به المخالفون للجمهور في الاعتبار بمفهوم الصِّفة[2].

والذي يظهر –والله أعلم– أنَّ الأقرب للصَّواب هو مذهب الجمهور، وأنَّ الاعتبار بمفهوم الصِّفة معلوم لُغةً، بدليل ما نُقل عن الإمام أبي عُبيدة والإمامِ الشَّافعيِّ، وأمّا ما نقله الإمام المطيعيُّ عن محمد بن الحسن والأخفش، فإنّ نقله هذا يحتاج إلى إثبات، فإنّ هذا القول لم يثبُت عن محمد بن الحسن والأخفش ثُبوتَ القول الأوَّل عن أبي عُبيدة والشّافعيِّ الذَيْنِ استفاض النَّقلُ عنهما[3]، وأمّا ما ذهب إليه المانعون من اشتراط التّواتر في إثبات الُّلغة فهو أمرٌ غيرُ مُسلَّم به، إذ أنّه يُؤدِّي إلى تعطيل

---

[1] قال الإمام الشّافعيُّ كما في الأمّ: (58/3): **"رُوي عن النّبيِّ أنّه قال: (في سائمة الغنم كذا)، فإذا كان هذا يثبُت؛ فلا زكاة في غير السّائمة في شيء من الماشية".**

[2] يُنظر: المستصفى: (420/3)، الإحكام للآمدي: (102/3).

[3] يُنظر: مختصر المنتهى: (953/2).

قال الإمام ابنُ السُّبكيِّ في رفع الحاجب: (512/3): **"ثمّ معارضة أبي عبيد بالأخفش رُبّما يسهلُ أمرها، لأنّهما ناقلان عن لسان العرب، وإن ترجَّحَ أبو عُبيدٍ بزيادة الثّبت والعلم، وصحّة السند إليه، وأنّه مُثبتٌ، وأمّا معارضة الشّافعيِّ به فمن الطّامّات الكُبَر".**

التّمسُّك بأكثر الُّلغة، وذلك لتعذُّر التّواتر فيها، فطلبُ النّافي نقلا متواترا عن أهل اللغة يتعذّرُ تحقيقه، ليس في هذه المسألة فحسب، بل في سائر المسائل اللغويّة، وعلى هذا فإنّه يكفي في هذا نقل الآحاد في مسائل الُّلغة، وقد حصل ذلك عن أبي عبيدة والشّافعيِّ[1].

ولو سُلِّم النّقلُ الصّحيحُ عن الأخفش أو غيره، وتساوى ذلك النَّقلُ مع الأوّل؛ فإنّه يُقال: إنّ المثبت مُقدَّمٌ على النّافي[2]، وذلك لأنّ النّافيَ ينفي لعدم الوُجْدَانِ، وهذا لا يدلُّ على عدم الوجدان إلَّا ظنًّا، وهذا بخلاف المثبت للوُجدان، الذي يدلُّ على الوجود قطعا، وهذا من الأدلّة الواضحة على ترجيح مذهب المثبتين، وإن حاول الإمام المطيعيُّ رحمه الله إبطاله، وحتّى لو لم يُقدَّم هنا قول المثبت على النَّافي بهذا الاعتبار، ونُسلِّمُ -جَدَلًا- أنَّ القول بأنَّ المثبت مقدَّمٌ على النَّافي لا يكفي بالنُّهُوض بقول المثبتين على النّافين، فإنّنا نقول: المرجعُ إذن في ترجيح أحد القولين على الآخر هو الأدلّة الخارجيّة، حيثُ أنّنا إذا تأمّلنا في كثير من الأدلّة الأخرى فإنّنا نجد أنّها تدلُّ على اعتبار كثير من أئمّة الُّلغة من الصّحابة[3] وغيرهم بالمفهوم المخالف وعلى رأسهم الصِّفة، أولائك الأئمّة الذين هم أقدم وأعرق في الإمامة في اللغة من أبي عُبيدة والشّافعيِّ، ومن الأخفش ومحمد بن الحسن أيضا، وفيما يلي ذكرٌ لبعض تلك الأدلّة:

ما ورد عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّه منع توريث الأخت مع وجود البنت[4] مستدِلًّا بمفهوم المخالفة من قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ﴾ [النِّساء: 176]، فابنُ عبّاس رضي الله عنه فهم من الآية عدم توريث الأخت مع البنت لأنّها من الولد، وهذا اعتبارٌ منه بالمفهوم المخالف، وهو من أئِمَّة الُّلغة.

---

[1] يُنظر: مختصر المنتهى: (959/2)، رفع الحاجب: (526/3)،

[2] يُنظر: مختصر المنتهى: (953/2).

[3] قال ابن التّلمسانيُّ في شرح المعالم: (299/1): **"وقد قال به الشّافعيُّ رحمه الله وجمهور الصّحابة".**

[4] يُنظر: تفسير الطّبريّ: (723/7-724)، وتفسير ابن كثير: (397/4).

وكذلك ما ثبت عن يعلى بن أميّة أنّه قال لعمر رضي الله عنه: "ما بالُنا نقصُر وقد أمِنَّا" وقد قال الله تعالى: ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [النّساء: 101]، فقال له عمر رضي الله عنه: لقد عجبت ممّا عجبت منه، فسألت النّبيَّ ﷺ فقال لي: **"هي صدقةٌ تصدَّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته"** [1]، والشّاهد من هذا هو أنَّ عُمر ويعلى ابن أميّة قد فهما من النّصِّ القُرآنيِّ ما فهماه، وهم إمامان في اللغة، والنّبيُّ ﷺ لم يُنكر عليهما شيئا[2]، وهذا يدلُّ على أنّ المفهوم –وعلى رأسه الصِّفة– معتبرٌ لغة.

ومن الأدلّة أيضا أنّ أبا ذرٍّ رضي الله عنه لما ذكر حديث النبيِّ ﷺ: **"يقطعُ صلاة الرّجل: الحمار، والكلب الأسود، والمرأة"**، فقال له عبد الله بن الصّامت: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر من الأبيض؟ فقال له أبو ذرٍّ: يا ابن أخي! سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: **"الكلب الأسودُ شيطان"**[3]، فقد فهم عبد الله وابن الصّامت من تعليق الحكم الذي هو قطع الصّلاة على الكلب الموصوف بالسّواد انتفاء الحكم عند غير الكلي الأسود، وهما إمامان في اللغة، ولم يُنكر عليهما النبيُّ ﷺ وهو أفصحُ من نطق بالضّاد، وهذا يدلُّ على اعتبار مفهوم الصِّفة على وجه الخصوص من النّاحية اللغويّة.

فكُلُّ هذه الأدلّة تدلُّ على ترجيح ما نُقل عن الإمام أبي عُبيدة والإمام الشّافعيِّ، على حساب ما نُقل عن محمد بن الحسن والأخفش إن صحَّ النّقلُ عنهما، وهذا كُلُّه يدلُّ على صحّة ما ذهب إليه الإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى من أنَّ اعتبار مفهوم الصِّفة ثابتٌ عن أئمّة اللغة، إضافة إلى

---

[1] أخرجه الإمام مسلمٌ في صحيحه، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: صلاة المسافرين، برقم: (686)، وأبو داود في سننه، كتاب: الصّلاة، باب: صلاة المسافر، برقم: (1199)، والتّرمذيُّ في سننه، كتاب: التّفسير، باب: ومن سورة النّساء، برقم: (3034)، وابن ماجه في سننه، كتاب: إقامة الصّلاة والسُّنّة فيها، باب: تقصير الصّلاة في السّفر، برقم: (1065).

[2] يُنظر: الوصول إلى الأصول لابن برهان: (343/1)، مختصر المنتهى: (957/2).

[3] أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب: الصّلاة، باب: قدر ما يستر المصلِّي، برقم: (510)، وأبو داود في سننه، كتاب: الصّلاة، باب: ما يقطع الصّلاة، برقم: (703)، والتّرمذيُّ في سننه، كتاب: مواقيت الصّلاة، باب: ما جاء أنّه لا يقطع الصّلاة إلا الكلبُ والحمار والمرأة، برقم: (338).

الدّليل الأوّل الذي ساقه وهو التّبادُر إلى الذّهن من أيِّ خطاب جاء الحُكم فيه معلَّقا على صفة ما، فإنّه يُتبادرُ إلى الذّهن انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصِّفة[1]، وأمّا ما ذهب إليه النّافون من أنّه إذا كان تقييد الحكم بالصِّفة يدلُّ على نفيه عند عدمها، فلماذا يحسُنُ الاستفهام عن الحُكم حال نفيها إذن؟ فلو قال قائلٌ: (أدِّ الزَّكاة عن غنمك السّائمة) فإنّه يحسُنُ أن يقول له: (وهل أُؤدِّيها عن المعلوفة؟) ولا إشكال، فلو كان انتفاء الحكم المعلَّق على صفة عند انتفائها معلوما لُغةً، لما حسُن ذلك الاستفهام[2]، وحيثُ أنّه مُستحسنٌ فإنّه يدلُّ على بطلان ما ذهب إليه المثبتون، فردَّ عليهم المثبتون بأنَّ حُسن الاستفهام المذكور آنفا ليس لعدم دلالة مفهوم الصّفة على خلاف الحُكم، بل غاية ما في الأمر أنّه يكون لطلب الأجلى والأوضح فقط [3]، لكون ظاهرة الخطاب ظنِّيَّةً وليست قطعيَّةً كالمنطوق، وهذا لا يقتضي أنّها غير معتبرة، وإلا لو علَّق العربيُّ في كلامه حُكما على صفة معيّنة، فإنّ السّامع لذلك الكلام يفهم لُغةً انتفاء ذلك الحُكم عند انتفاء تلك الصِّفة، فلو قال عربيٌّ لآخر: (اشترِ لي عبدا أسودا)، فاشترى له عبدا أبيضا لم يكن ممتثلا للأمر، وتكفي العبارة الأولى في بيان أنَّ الحكم –وهو شراء العبد– منفيٌّ عند انتفاء صفة السّواد، ولو سأل الممتثل للأمر قائلا: (والأبيضُ أشتريه أم لا؟) فهذا الاستفسار منه ما هو إلَّا لطلب التّوضيح وزيادة التأكيد فقط، وليس لأنّ المفهوم غيرُ معتبر لغة، وهذا يدلُّ دلالة واضحة على صحّة ما ذهب إليه الإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى، وهو أنّ حديث مطل الغ

نيِّ يُتبادر إلى الذّهن منه نفي الحكم عند انتفاء الصِّفة وهي الغنى، وهذا من أبرز الأدلّة على صحة الاحتجاج بمفهوم الصِّفة والعلم عند الله.

---

[1] فلو قال القائل: (الإنسانُ الطّويل لا يطير، والميِّتُ اليهوديُّ لا يُبصرُ) لتبادر إلى الذّهن مباشرة انتفاء ذلك عن غير الطويل، وعن غير اليهوديِّ، ممّا يستوجب السّؤال التّالي وهو: وما بال القصير؟ وما بال المسلم؟ يُنظر: شرح المعالم لابن التّلمسانيِّ: (301/1).

[2] يُنظر: الإحكام للامدي: (103/3).

[3] يُنظر: المصدر نفسه: (103/3).

الفصـــل الثّاني

في الأوامر والنّواهي

وفيه مباحث ثلاثة:

1) **المبحث الأوّل**: في لفظ الأمر.

2) **المبحث الثّاني**: في صيغة الأمر.

3) **المبحث الثّالث**: في النّواهي.

المبحث الأوّل

في لفظ الأمر

وفيه مطلبان:

1) **المطلب الأوّل:** الاعتراض الأوّل ومناقشته: في حقيقة الأمر هل هو الكلام اللسانيُّ أم الكلام النّفسيُّ؟

2) **المطلب الثّاني:** الاعتراض الثّاني ومناقشته: في صحّة اشتراط الاستعلاء في حدِّ الأمر.

المطـــلب الأوّل:

الاعتراض الأوّل ومناقشته: في حقيقة الأمر هل هو الكلام اللَّفظيُّ اللَّسانيُّ أم الكلامُ النَّفسانيُّ؟

أوّلا) الفرع الأوّل: ذكر رأي الإمام الإسنويّ ووجهة نظره:

لما ذكر الإمام البيضاويُّ رحمه الله الأمر وحقيقته وحدّه، شرع الإمام الإسنويُّ رحمه الله في شرح كلام البيضاويِّ، وبيان أوزان الأمر وصيغ جمعه، ثمّ بعد ذلك شرع في بيان حقيقة الأمر فقال رحمه الله: **"واعلم أنَّ الأمر والنَّهيَ يُطلقان عند الأشاعرة على اللِّسانيِّ وعلى النَّفسانيِّ أيضا، وهو الطّلب، وعبّر الإمام عنه بالتّرجيح، واختلفوا هل هو حقيقةٌ فيهما أم لا؟ فنقل الإمام في المحصول[1] والمنتخب في أوّل اللغات عن المُحقِّقين هنا أنّ الكلام بأنواعه مُشتركٌ بينهما، واقتصر عليه، وصحّح هنا في الكتابين المذكورين أيضا أنَّه حقيقةٌ في اللِّسانيِّ فقط، ورأي الأشعريِّ الظّاهر –كما قال في البرهان [2]– أنّه حقيقةٌ في النَّفسانيِّ فقط، وقال في جواب المسائل البصريّة أنّه حقيقةٌ في اللِّسانيِّ أيضًا[3]"[4].**

فالإمام الإسنويُّ هنا في هذا الكلام يُبيِّن أنَّ الكلام أو الطّلب عند الأشاعرة يُطلق على الكلام النّفسانيِّ، وهي تلك المعاني القائمة بالنَّفس، والتي يُعبَّرُ عنها بالألفاظ والكلمات، ويُطلقُ أيضا على

---

[1] المحصول: (177/1).

[2] قال الجوينيُّ في البرهان: (199/1): **"فرأيُه [أي الإمام الأشعريّ] الظَّاهر: أنَّها [أي: العبارات والكلمات] إن سُمِّيَتْ كلاما فهو على التَّجوُّز".**

[3] يُنظر: البرهان للجويني: (199/1).

[4] نهاية السُّول: (227/2-229).

الكلام اللِّسانيّ، وهي تلك الكلمات الملفوظة، والعبارات المنطوقة التي يُعبّر بها عن مكنونات النُّفوس والضّمائر، فالإمامُ الإسنويُّ يذكر أنّ الأمر عند الأشاعرة مشتركٌ بين الأمرين، ثُمَّ ساق رحمه الله خلافا بين الأشاعرة في كون الكلام حقيقةً في الأمرين معا، أم أنّه حقيقةٌ في أحدهما مجازٌ في الآخر؟ ونقل عن بعض الأئمّة اختلافهم في النَّقل عن الإمام الأشعريِّ رحمه الله، فمنهم من نقل عنه أنّ الكلام والطّلب حقيقةٌ في النّفسانيِّ فقط دون اللِّسانيِّ، ونُقل عنه أنّه حقيقةٌ في كليهما معا، وعلى هذا فهو مشتركٌ بينهما.

وهذا الخلاف الذي ساقه الإمامُ الإسنويُّ رحمه الله تعالى يقتضي أنَّ هناك تبايُنًا بين الكلام النّفسيِّ والكلام اللِّسانيِّ، وإلا لما كان لذكر ذلك الخلاف معنى، وهذا هو الأمر الذي لم يوافق عليه الإمام المطيعيُّ رحمه الله، حيثُ بيّن أنّه لا تنافي بين الأمرين، وأنَّهُما أمران متّحدان لا تبايُن بينهما كما هو موضّحٌ في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعي.

لقد انتقد الإمام المطيعيُّ الإمام الإسنويَّ رحمه الله فيما ذهب إليه، حيثُ بيّن رحمه الله أنّ الكلام النّفسيَّ واللِّسانيَّ مُتّحدان لا تغاير بينهما، وفي هذا يقول الإمام المطيعيُّ رحمه الله: **"أمّا إطلاقه الكلام على اللِّسانيِّ وعلى النّفسانيِّ فلا خلاف فيه، وأمّا خلافُهُم بعد ذلك في أنّه حقيقةٌ فيهما أو حقيقةٌ في أحدهما فهو مبنيٌّ على أنَّ اللِّسَانيَّ غيرُ النّفسانيِّ، والحقُّ أنّهما مُتّحدان ذاتا وماهيةً كما قدّمناه، فهما معنى واحدٌ مُختلفان بالاعتبار، واللَّفْظُ موضوعٌ للحقيقة والذّات، وهي واحدة لا تعدُّدَ فيها، ويدلُّ لذلك ما استدلَّ به من قال أنّه حقيقةٌ في النّفسانيِّ من قوله تعالى:﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾** [المجادلة:8]، **وقوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓ﴾** [الملك:13]، **وقول عُمر يوم السّقيفة: "كنت زوّرتُ في نفسي كلاما"** [1] **أي: رتّبتُ في نفسي كلاما، وقول الأخطل: إنَّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعل اللسان على الفُؤاد دليلا** [الكامل]

[1] سبق تخريجه.

أي أنّ الكلام هو النّفسانيُّ، ولمّا أبرزه المتكلِّمُ أصواتا وحروفا بلسانه فهمناه ووقفنا على أنواعه من أمر ونهي وخبَر وغير ذلك، ويدُلُّ لهذا أيضا ما أخرجه الطّبرانيُّ في الأصغر، والبيهقيُّ في دلائل النُّبوّة عن جابر: جاء رجُلٌ إليه عليه الصّلاة والسّلام فقال: يا رسول الله! إنّ أَبِيَهْ يريد أن يأخُذ مَالِيَهْ، فقال عليه الصّلاة والسّلام: "ادعُهُ لِيَهْ"، فلمّا جاء قال له عليه الصّلاة والسّلام: "إنّ ابنك يزعم أنّك تريد أن تأخذ ماله" فقال: سله هل هو إلا عمّاته، أو قراباته، أو ما أُنفقه على نفسي وعيالي، قال: فهبط جبريل عليه السّلام فقال: يا رسول الله! إنّ الشّيخ قال في نفسه شعرا لم تسمعه أذناه، فقال له عليه الصّلاة والسّلام: "قلت في نفسك شعرا لم تسمعه أذناك! فهاته" فقال: لا يزال يزيدنا الله بك بصيرة ويقينا، ثُمّ أنشأ يقول:

غَذَوْتُكَ مَوْلُودًا وعُلْتُكَ يَافِعًا تُعَلُّ بِمَا أَجْنِي عَلَيْكَ وتَنْهَلُ ...الخ [الطّويل]

قال: فبكى النّبيُّ ﷺ ثُمّ أخذ يتلبّبُ ابنه وقال: "اذهب أنت ومالك لأبيك" [1] اهـ، فانظُر في قول جبريل: (إنّ الشّيخَ قال في نفسه شعرا لم تسمعه أذناه)، فسمّاه قبل إبرازه أصواتا وحروفا: شعرا، والشِّعرُ كلامٌ، والنّبيُّ ﷺ قال له: "قلت في نفسك شعرا لم تسمعه أذناك

---

[1] أخرجه الإمام البيهقيُّ في دلائل النبوَّة: (304/6)، والطّبرانيُّ في الصّغير: (62/2)، والهيثميُّ في مجمع البحرين: (121/4) برقم: (2197)، كُلُّهم من طريق عبيد بن خلصة، عن عبد الله بن عمر المدني، عن المنكدر بن محمد بن المنكدر، عن أبيه، عن جابر به، والحديث بهذا التّمام والسّياق ضعيف، بل هو مُنكرٌ، وفيه علّتان:

– **الأولى**: عبيد بن خلصة أبو سلمة، والذي مدار الحديث عليه وهو لا يُعرف، وقد تفرَّد به.

– **الثّانية**: المنكدر بن محمد، وهو ليِّن الحديث كما في التّقريب: (ص:974).

وقد صرّح الأئمّة الحُفّاظ أنَّ هذا الحديث لم يُروَ عن المنكدر بن محمد إلا بهذا الإسناد من طريق عبيد بن خلصة، ولهذا حكم عليه الأئمّة بالنّكارة، ولهذا قال الإمام الطّبراني عقب إخراجه له: "**لا يُروى هذا الحديث عن محمد بن المنكدر إلا بهذا التّمام والشِّعر إلا بهذا الإسناد، تفرّد به عبيد بن خلصة**"، قلت: وحال هذا الرّاوي المجهول لا يحتمل التّفرُّد، وكذا حال محمد ابن المنكدر، فالحديث منكرٌ على هذا، ولهذا قال الإمام الهيثميُّ بعدما أورده في معجم الزّوائد: (275/4) برقم: (6770) قال رحمه الله: "**وفيه من لم أعرفه، والمنكدر بن محمد ضعيف، وقد وثّقه أحمد، والحديث بهذا التّمام منكر**"، وقال أيضا في مجمع البحرين: "**لا يُروى عن ابن المنكدر بهذا التّمام إلا بهذا الإسناد، تفرّد به عبيد بن خلصة**"، وقد ضعّفه الإمام المناويُّ أيضا في فتح القدير: (49/3).

قلت: وأمّا عبارة: "**أنت ومالك لأبيك**" فهو حديث صحيح ورد عن جماعة من الصحابة.

فهاته"، فدَلَّ هذا القولُ صريحا على أنّ ما يقوله لفظا هو عينُ ما قاله في نفسه، فعلمنا من هذا أنّ الكلام النّفسيَّ –بمعنى الكلمات النّفسيِّة المتنوِّعة أزلا إلى أمر ونهيٍ وغيرهما على الصّحيح كما تقدَّم– هو بعينه الكلامُ اللِّسانيُّ ذاتا وماهية، فلا معنى –حينئذٍ– لحكاية هذا الخلاف، وما حمَلَهُم على هذا إلا فهمُهُم التّغايُرَ بين الكلامين: اللِّسَانيِّ والنَّفسانيِّ، بمعنى الكلمات النّفسيِّة المُرتَّبَة أزلا ترتيبا لا تعاقُب فيه، موافقا لترتيب اللِّسانيِّ المُتعاقِب المتنوِّع إلى أمر ونهيٍ وغيرهما، نعم؛ الكلامُ النَّفسانِيُّ بمعنى الصِّفة الواحدة –التي يُقال فيها ما يُقال في غيرها من صفات المعاني– تُغايرُ الكلام اللِّسانيَّ، وهي مبدأ الكلمات النَّفسيَّة، وهذه الصِّفة الواحدةُ تغايرُ العلم والقُدرة والإرادة، كما أنَّ كلمات الله النّفسيِّة تُغايِرُ كلمات غيره تعالى المعلومة له، لأنَّ كلمات غيره تعالى يعلمها سبحانه وتعالى على أنّها مُرتّبةٌ بملَكَة ذلك الغير في نفسه، وأمّا كلماته تعالى النّفسيّة فهو يعلمها على أنّها مرتّبةٌ في نفسه تعالى بصفته التي تُسمّى كلاما نفسيًّا أيضا، المغايرة للعلم والقدرة والإرادة، فخُذ هذا وكُن شاكرا نعمة الله"[1].

إنَّ الإمام المطيعيَّ رحمه الله في هذا الكلام ينتقد الإمام الإسنويَّ في سَوْقِهِ الخلافَ بين أئمّة الأشاعرة حول حقيقة الكلام والأمر، هل هو مشتركٌ بين اللفظيِّ والنّفسيِّ؟ أم هو حقيقةٌ في النَّفسيِّ مجازٌ في اللَّفظيِّ كما عليه أغلب الأشاعرة؟ فانتقد المطيعيُّ ذكر هذا الخلاف مُبيِّنا أنَّه يقتضي المغايرة بين الكلام النّفسيِّ والكلام اللِّسانيِّ، والحقُّ في نظره رحمه الله أنَّهما مُتّحدان ذاتا وماهية، فلا يُتصوَّرُ إحداهما دون الآخر، كما أنّه لا اشتراك بينهما، وإذا كان ذلك كذلك فلا معنى لسوق ذلك الخلاف الذي ذكره الإسنويُّ عن أئمّة الأشاعرة حول حقيقة الأمر والكلام، فحقيقةُ الأمر أو النّهيِ عند المطيعيِّ هو الكلام النَّفسيُّ المتصوَّرُ في الذِّهن، وهو أيضا الكلامُ اللِّسانيُّ المتَّحدُ مع النّفسيِّ، لأنّ كُلَّ عاقل يَتَصوَّرُ كَلَامَهُ أوّلا في نفسه، ثُمّ بعد ذلك يتلفَّظُ بكلمات تدُلُّ على تلك المعاني المتَصَوَّرة في الذِّهن، فهما على هذا شيء واحدٌ مُتَّحِدٌ، وليس الكلامُ النَّفسيُّ شيءٌ، واللَّفظيُّ شيءٌ آخر مغايرٌ

[1] سُلَّم الوصول: (2/227-228).

له، وهذا الكلام من المطيعيِّ فيه إثباتٌ للكلام النّفسيِّ، ولهذا احتاج إلى أدلّة من استدلَّ على إثبات الكلام النّفسيِّ، فساق جُملة منها رحمه الله، وهي واضحةٌ لا تحتاجُ إلى بيان، وسيأتي الكلام عليها في المناقشة، فالشّاهدُ من هذا أنَّ الإمام المطيعيَّ رحمه الله ينفي المغايرة بين الكلامين، كما أنّه ينفي الاشتراك بينهما، إلَّا أنّه ذكر رحمه الله أنّ الكلام النّفسيَّ الذي بمعنى الصِّفة الواحدة التي لا تتجزّأ ولا تتبعَّضُ، والتي هي شيء واحدٌ ثابت لله تعالى أزلا، هذه الصِّفة تغاير الكلام اللِّسانيَّ، فكأنَّ الإمام المطيعيَّ رحمه الله يُثبت نوعين من الكلام النّفسيِّ وهما:

- الكلام النّفسيُّ الذي بمعنى الصِّفة الواحدة الثّابتة لله تعالى أزلا، والتي هي معنى واحدٌ لا يتبعَّضُ ولا يتجزَّأ، وهي معنى واحدٌ قائمٌ بالنّفس، يُعبَّر عنه بالكلمات اللَّفظيّة.
- الكلام النّفسيُّ المتّحد مع الكلام اللِّسانيِّ، المتنوِّع إلى أمر ونهيٍ وغيرهما، وهو عينُ الكلام اللِّسانيِّ، لأنّه مُتّحدٌ معه ذاتا وماهية.

ثانيا) الفرع الثّاني: المناقشة.

هذه المسألة التي بين أيدينا والتي هي محلُّ نقاش بين الإمامين المطيعيِّ والإسنويِّ تدور حول قضيّة مُهمّة تتعلَّقُ بصفة الكلام لله تعالى، وذلك لأنّها تُطرحُ في باب حقيقة الأمر والنّهي المتلقَّى من خطاب الشّارع، هل هو حقيقةٌ في الكلام النّفسيِّ مجازٌ في اللفظيِّ؟ أم هو مُشتركٌ بينهما؟ وغيرها من الأسئلة التي تُطرحُ في هذا الباب، وقد مرّ الكلام على هذه المسألة في المبحث المتعلِّق بالاشتراك، حيثُ أنّه مرَّ معنا أنَّ الإمام الإسنويَّ رحمه الله يرى صحّة القول بالاشتراك في الكلام بين النّفسيِّ واللفظيِّ، وهذا جريا على مذهب الأشاعرة في هذه المسألة، وخالفه في ذلك الإمام المطيعيُّ حيثُ ذهب إلى أنّه لا اشتراك بين الكلامين، وأنّ القول بالاشتراك بينهما فرعٌ عن القول بتغايُرهما، في حين أن الصّواب أنّهما مُتّحدان ذاتا وماهية، هذا مُلخَّصُ ما ذُكر في ذلك المقام، وهُنا في هذا الموضع يُؤكِّدُ الإمامُ المطيعيُّ رحمه الله ما ذكره في ذلك الموضع من أنّه لا اشتراك بين الكلامين، وأنّهُما مُتّحدان ذاتا واهية، وكلام الإمام المطيعيِّ جارٍ على مذهب الماتريديّة الذي أغلب حنفيّة سمرقند وبلاد

ما وراء النّهر تمذهبوا بهذا المذهب، والإمامُ المطيعيُّ حنفيٌّ جارٍ على أصول مذهب الحنفيَّة، ولهذا فإنَّ الإمامَ المطيعيَّ وإن اعترض على الإسنويِّ في هذا الأمر، فإنَّهُ يُوافقه في إثبات الكلام النّفسيِّ، وإن كان قد فرَّق بين الكلام النّفسيِّ الذي بمعنى الصِّفة الواحدة التي لا تتفرَّقُ إلى أمر أو نهي وغيرها، وبين الكلام النّفسيِّ المتّحد مع الكلام النّفسيِّ ذاتا وماهية، وعلى هذا فإنَّ المطيعيَّ يُوافق الإسنويَّ في إثبات الكلام النَّفسيِّ، إلا أنّه لا يقول بأنّه مُشتركٌ مع اللَّفظيِّ، وهذا يستدعي الكلام في صحّة إثبات الكلام النّفسيِّ من عدمه، ولهذا احتاج الإمام المطيعيُّ رحمه الله إلى أدلّة من أثبت الكلام النّفسيِّ، وسيأتي الكلام على هذه الأدلّة ومناقشتها بالتّفصيل، ولهذا فأقول وبالله التّوفيق:

أنَّ القول بالكلام النَّفسيَّ لم يكن يُعرَفُ في الأمّة قبل ابن كُلّاب، فقد صرّح غيرُ واحد من الأئمّة أنَّ هذا القول أُحدِث في عهد ابن كلاب، ولم يكن يُعرفُ في الأمّة قبله، ثُمَّ تابعه في ذلك الإمام الأشعريُّ رحمه الله، وهذا ما صرَّح به غيرُ واحد من الأئمة، يقول الإمام أبو نصر السّجزيّ الحنفيُّ[1]، وهو من أئمّة الحنفيَّة: **"اعلموا –أرشدنا الله وإيّاكم– أنّه لم يكن خلافٌ بين الخلق على اختلاف نحلهم من أوّل الزّمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابنُ كُلاب ... والأشعريُّ ... في أنَّ الكلام لا يكون إلا حرفا وصوتا، ذا تأليف واتِّساق وإن اختلفت به اللُّغات"** [2]، وقال شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله: **"فلا خلاف بين النّاس أنَّ أول من أحدث هذا القول في الإسلام: أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصريُّ، واتّبعه على ذلك أبو الحسن**

---

[1] هو عُبيد الله بن سعيد بن حاتم بن أحمد الوايِليُّ السّجزيُّ أو السّجستانيُّ الحنفيُّ أبو نصر، لم تذكر لنا مصادر ترجمته تاريخا لولادته، أخذ العلم عن جماعة من الأشياخ منهم: والده الذي كان فقيها على مذهب الكوفيِّين، ومحمد بن محمد بن داود الأصمُّ، ومحمد بن إسماعيل العنبريُّ، وأبو عبد الله الحاكم وغيرهم، وتتلمذ على يديه جماعة من التّلامذة منهم: أبو إسحاق إبراهيم بن سعيد النُّعمانيُّ الحبَّالُ المصريُّ، وجعفر بن يحيى بن إبراهيم التّميميُّ الحكَّاكُ، عبد العزيز بن محمد بن عاصم النَّخشبيُّ، تُوُفِّيَ بمكّة سنة: (444هـ) على الصّحيح، ومن مؤلّفاته: الإبانة في الرّدِّ على الزّائغين في مسألة القرآن، رواية الأبناء عن الأباء، رسالته إلى أهل زبيد في الرَّدِّ على من أنكر الحرف والصَّوت.

يُنظر ترجمته في: الجواهر المضيَّة: (495/2)، تذكرة الحُفَّاظ: (1118/3-1120)، تاج التّراجم لابن قطلوبُغا: (201/2-202)، شذرات الذّهب: (194/5-195).

[2] رسالة السّجزيِّ في الرَّدِّ على من أنكر الحرف والصَّوت، لأبي نصر عبيد الله بن سعيد الوائليُّ السّجزيُّ: (ص80-81).

الأشعريُّ ومن نصر طريقتهما"[1]، وقال الإمام الشّهرستانيُّ[2]: **"فأَبْدَعَ الأشعريُّ قولا ثالثا، وقضى بحدوث الحروف، وهو خرق للإجماع، وحَكَمَ بأنَّ ما نقرأه كلام الله مجازا لا حقيقة، وهو عين الابتداع"**[3]، فتبيّن من هذا أنَّ القول بالكلام النَّفسيِّ متأخِّرٌ لم يُعرف في العصور الأولى من عصر الصّحابة والتّابعين، فكيف يُثبت لله تعالى شيءٌ كهذا.

وبالإضافة إلى كونه قولا حادثا، فإنَّ دلالة اللُّغة تردُّه، فإن الكلام إذا أُطلق فإنَّ العقلاء لا يُتبادر إلى أذهانهم إلا الكلام اللفظيُّ لا النّفسانيُّ، ولا يُراد به النَّفسيُّ إلا بالقرينة، ففرقٌ بين الكلام وبين حديث النّفس، فالأوّل يُطلق على اللفظيِّ اللسانيِّ، فإذا قُيِّد بالنّفسيِّ انصرف إليه، قال الإمام أبو نصر السّجزيُّ: **"وعبّر عن هذا المعنى الأوائلُ الذين تكلَّموا في العقليات وقالوا: الكلام حروفٌ مُتّسقة، وأصواتٌ مقطَّعةٌ، وقال العرب: الكلام اسمٌ وفعل وحرفٌ جاء لمعنى ... فالإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفا وصوتا"** [4]، وقد قال الإمام ابن مالك رحمه الله في ألفيّته: **(كَلَامُنَا لَفْظٌ مُفِيدٌ كَاسْتَقِمْ وَاسْمٌ وَفِعْلٌ ثُمَّ حَرْفٌ الكَلِمُ)** [الرَّجز]، مُبيِّنا رحمه الله أنَّ الكلام عند العرب هو ما كان ملفوظا ومسموعا، وما كان كذلك فلا يُطلق عليه كلامٌ نفسيٌّ، وأمّا حديث النّفس فلا يُطلق عليه كلام حقيقةً، بل لا يُحملُ على الكلام ولا ينصرف إليه إلا بقيد.

وممّا يدلُّ على صحّة هذا الذي ذُكر أنَّ الله تعالى لما ذكر تكليمَه موسى عليه السّلام أكَّدَ هذا الأمر بمؤكِّدٍ، وهو المصدرُ المؤكِّد للفعل، فقال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النّساء:

---

[1] الاستقامة: (211/1-212).

[2] هو محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر، أبو الفتح الشّهرستانيُّ الشّافعيُّ المتكلِّم، ولد بشهرستان (467هـ) وأخذ العلم عن جماعة من الأعيان منهم: أبو القاسم الأنصاريُّ، وأبو المظفّر الخوافي، وأبو نصر بن القشيري وغيرهم، انتقل إلى بغداد وسكن بها، كان إماما مُبرّزا، ففقيها، واعظا، توفي في شعبان سنة (548هـ) وله من المصنّفات: الملل والنّحل، نهاية الإقدام، تلخيص الأقسام لمذاهب الأعلام.

ترجمته في: طبقات الشّافعية لابن السُّبكيِّ: (128/6-130)، طبقات ابن قاضي شهبة: (366/1-368)، طبقات الشّافعيّة للإسنويِّ: (22/2-23)، وفيات الأعيان: (273/4-275)، شذرات الذّهب: (246/6-247).

[3] نهاية الإقدام في علم الكلام لمحمد بن عبد الكريم الشَّهرستاني: (ص:316).

[4] الردُّ على من أنكر الحرف والصَّوت: (ص:81).

164]، فدلَّ هذا على أنَّ الله تعالى كلَّمَ عَبْدَهُ ورسوله موسى عليه السّلام كلامًا لفظيًّا حقيقيًّا، ومثلُ هذا لا يُقال في الكلام النّفسيِّ، وهذا معلومٌ في لُغة العرب بالاضطرار، ولهذا استدلَّ الإمامُ أبو حنيفة رحمة الله عليه –الذي ينتسب إليه جمهور الماتريديّة– بهذه الآية الكريمة على أنَّ موسى سمع كلام الله تعالى، حيثُ قال: **"وسمع موسى عليه السَّلامُ كلام الله كما قال تعالى..."** [1] وذكر الآية الكريمة، وهذا هو المعنى الذي صرَّح به غير واحد من أئمّة اللغة، وفيما يلي نقلٌ عن بعضهم:

يقول الإمامُ الفرّاءُ[2]: **"العربُ تُسمِّي ما يُوصَلُ إلى الإنسان كلاما بأيِّ طريق وصل، ولكن لا تُحقِّقُه بالمصدر، فإذا حُقِّقَ بالمصدر لم يكُن إلا حقيقة الكلام، كالإرادة يُقال: أراد فلانٌ إرادة، يريد حقيقة الإرادة، ويُقال: أراد الجدار، ولا يُقال: أراد الجدار إرادة، لأنَّه مجازٌ غيرُ حقيقة"**[3].

وقال الإمام أحمد بن يحيى الكوفيُّ المعروف بثعلب [4]: **"لولا أنَّ الله تعالى أكَّدَ الفعل بالمصدر لجاز أن يكون كما يقول أحدُنا للآخر: (كلّمتُ فلانا) بمعنى: كتبتُ إليه رُقعةً، أو بعثتُ إليه**

---

[1] الفقه الأكبر لأبي حنيفة النعمان، مع شرحه: (مِنَحُ الرَّوْضِ الأزهر) للقاري: (ص:101).

[2] هو يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الدِّيلميُّ، أبو زكريا الفرّاء، نسبةً لِفَرْيِ الكلام بمعنى تحسينه وتقطيعه وتفصيله، وليس نسبة لبيع الفراء أو صناعته كما هو متبادر، ولد بالكوفة سنة (144هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: الكسائيُّ، وقيس بن الرَّبيع، ومندَلُ بنُ عليٍّ، وأبو بكر بن عيّاش وغيرهما، وأخذ عنه جماعة منهم: سلمة بن عاصم، ومحمد بن الجهم السِّمَريُّ راوية كتاب معاني القرآن، كان الفرَّاءُ إماما في اللغة، حتى قال ثعلب: لولا الفرّاء ما كانت اللغة، لأنه حصّلها وضبطها، توفي سنة (207هـ)، من مصنفاته: معاني القرآن، المقصور والممدود، الفاخر في الأمثال، النوادر وغيرها.
ترجمته في: بغية الوعاة: (333/2)، معجم الأدباء: (2812/6-2815)، شذرات الذهب: (39/3-40).

[3] نقلها عنه الإمام البغويُّ في معالم التّنزيل: (311/2-312)، ولم أقف على كلامه هذا في (معاني القرآن) للفرّاء، فلعلَّه ذكره في كتاب آخر له.

[4] هو أحمد بن يحيى بن يسار الشّيبانيُّ مولاهم البغداديُّ، أبو العبّاس ثعلب، إمام الكوفيِّين في اللغة والنّحو، ولد سنة (200هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: ابن الأعرابيّ، محمد بن سلام الجُمحي، والأثرم وغيرها، وتتلمذ على يديه خلقٌ منهم: محمد بن العباس اليزيدي، ونفطويه، والأخفش الصّغير وغيرهم، كان إماما مُتقنا يُستغنى بشُهرته عن نعته، وكان بينه وبين المبرِّد منافراتٌ، ثقُل سمعُه بأَخَرَةٍ ثُمَّ صَمَّ، توفيَ سنة (291هـ)، من مصنفاته: معاني القرآن، اختلاف النّحويين، معاني الشِّعر وغيرها.
ترجمته في: بغية الوعاة: (396/1-398)، معجم الأدباء: (536/2-554)، شذرات الذّهب: (383/3-384).

رسولا، فلمّا قال: (تكليما) لم يكن إلَّا كلاما مسموعا من الله"[1].

وهذا ما أكَّده الإمامُ الزَّجَّاجُ[2] أيضا حيثُ قال: **"فأعْلَمَ عزَّ وجلَّ أنَّ موسى كُلِّمَ بغير وحيٍ، وأكَّدَ ذلك بقوله: (تكليما)، فهو كلام كما يُعقل الكلام، لا شكَّ في ذلك"**[3].

وبيّن الإمام أبو جعفر ابنُ النّحاسِّ [4] أنّ المصدر إذا جاءَ توكيدًا لعامله فإنَّ ذلك ينفي إرادة المجاز، حيثُ قال رحمه الله: **"(تكليما) مصدرٌ مُؤكَّدٌ، وأجمع النَّحويُّون على أنَّك إذا أكَّدت الفعل بالمصدر لم يكن مجازا، وأنَّه لا يجوز في قول الشّاعر: (امتلأ الحوضُ وقال: قطني) أن يقول: قال قولا، فكذا لمّا قال: (تكليما)؛ وجب أن يكون كلاما على الحقيقة، من الكلام الذي لا يُعقلُ"** [5]، وقال أيضا في موضع آخر بعد أن ذكر الآية: **"يدلُّ على معنى الكلام المعروف، لأنّك إذا قلت: كلَّمتُ فلانا، جاز أن يكون: أوصَلتَ إليه كلامَكَ، وإذا قُلت: كلِّمتُه تكليما، لم تكن إلا في الكلام الذي يُعرف"**[6].

فهذه النُّقول من هؤلاء الأئمّة تُبيِّنُ ضعف القول بالكلام النَّفسيِّ، وذلك لأنَّ قانون اللُّغة يأبى ذلك، والقرآن الكريم نزل بلغة العرب، فتُحمل معانيه ودلالاته على وفق قوانين اللغة وقواعدها، ولهذا

---

(1) نقله عنه ابن الجوزيِّ في زاد المسير: (256/2) فقال رحمه الله: **"روى أبو سليمان الدِّمشقيُّ قال: سمعتُ إسماعيل ابن محمد الصَّفَّار يقول: سمعتُ ثعلبا يقول: ..."** ثُمَّ ذكره.

(2) هو إبراهيم بن السّريِّ بن سهل، أبو إسحاق الزّجّاجُ، نسبة لمهنة خراطة الزُّجاج، أخذ العلم عن الإمام المبرِّد ولازمه طيلة حياته، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: أو عليٍّ الفارسيُّ، توفي سنة (311هـ) وله من العمر سبعون سنة، ومن مؤلفاته: معاني القرآن، الاشتقاق، شرح أبيات سيبويه وغيرها.

ترجمته في: نزهة الألبّاء لابن الأنباريّ: (ص:183-185)، معجم الأدباء: (51/1-63)، بغية الوعاة: (211/1-212).

(3) معاني القرآن وإعرابه للزّجّاج: (133/2).

(4) هو أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المراديُّ المصريُّ، أبو جعفر ابنُ النّحّاس، رحل إلى بغداد فأخذ العلم عن جماعة منهم: المبرِّدُ، علي بن سليمان الأخفش، ونفطويه، والزّجّاج وغيرهم، توفي سنة (338هـ)، من مصنفاته: معاني القرآن، إعراب القرآن، الكافي في العربيّة، الاشتقاق وغيرها.

ترجمته في: معجم الأدباء: (468/1-470)، بغية الوعاة: (362/1)، شذرات الذّهب: (203/4).

(5) إعراب القرآن للنّحّاس: (251/1).

(6) معاني القرآن الكريم لأبي جعفر النّحّاس: (239/2).

نجد الإمام البخاريَّ صاحب الصَّحيح بوَّب في كتاب التّوحيد من (الصَّحيح) فقال: **"باب ما جاء في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾"**[1]، ثُمّ ذكر رحمه الله جُملة من الأحاديث التي فيها تكليم الله تعالى موسى عليه السَّلام كلاما حقيقيّا مسموعا.

وممّا يدلُّ أيضا على ضعف القول بالكلام النّفسيِّ هو أنّه يلزم من القول به لوازم باطلةٌ لا تليق بالله تعالى، ولا يستطيع القول بها مسلم، وفساد لوازم القول أبلغ دليل على فساده، ومن هذه اللوازم الباطلة ما يلي:

-أنّ القول بأنّ صفة الكلام الثّابتة لله تعالى إنّما تعني الكلام النَّفسيَّ الذي هو معنى قائمٌ بذاته تعالى لا يتجزَّأ ولا يتبعَّضُ، هذا الكلام يستلزمُ أن يكون الخبر في كلام الله هو عينُ الإنشاء وبالعكس، وأمره تعالى هو عينُ نهيه، ويستلزمُ أيضا أن تكون التّوراة عينُ القرآن، والقرآن عينُ الإنجيل، وهذا في غاية الفساد والبطلان، يقول الإمام ابنُ أبي العزِّ الحنفيُّ [2]: **"وهذا الكلام فاسدٌ؛ فإنَّ لازمه أن معنى قوله: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء:32] هو معنى قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: 43] ومعنى آية الكُرسيِّ هو معنى آية الدَّين، ومعنى سورة الإخلاص هو معنى: ﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ﴾[المسد:1]، وكُلَّما تأمَّلَ الإنسانُ هذا القول تبيَّنَ له فساده، وعلم أنَّه مخالفٌ لكلام السَّلَف"**[3].

---

[1] يُنظر: صحيح البخاري: (4/407-408) طبعة المكتبة السّلفيَّة.

[2] هو عليُّ بن علاء الدّين عليِّ بن محمد بن محمد، ابنُ أبي العزِّ صدرُ الدِّين الحنفيُّ الدِّمشقيُّ الأذرعيُّ الصّالحيُّ، قاضي القضاة بدمشق، ولد سنة (731هـ)، لم تذكر المصادر التي ترجمت له معلومات كافية عن نشأته وشيوخه وتلامذته، إلا أنّهم ذكروا أنّه ولي القضاء بدمشق، ثمّ بمصر، ثم عاد لدمشق، وحصلت له فتنة وسُجن بسبب اعتراضه على قصيدة لابن أيبك الدِّمشقيِّ، توفي سنة (792هـ)، من مصنفاته: شرح العقيدة الطّحاويّة، الإتّباع، التّنبيه على مشكلات الهداية.

ترجمته في: الدرر الكامنة لابن حجر: (3/87)، إنباء الغُمر لابن حجر: (1/408-409)، شذرات الذّهب: (8/557)، الدّليل الشّافي على المنهل الصّافي لابن تغري بردي: (1/465).

[3] شرح العقيدة الطّحاويّة لابن أبي العزّ الحنفيّ: (ص:116).

ويقولُ ابنُ تيمية رحمه الله: "**وجمهور النّاس من أهل السُّنّة وأهل البدعة يقولون: إنَّ فساد هذا القول معلومٌ بالاضطرار، وإنَّ معاني القرآن ليست هي معاني التّوراة، وليست معاني التّوراة المُعرَّبَةُ هي القرآن، ولا القُرآنُ إذا تُرجم بالعبريَّة هو التّوراة، ولا حقيقة الأمر هي حقيقة الخبر**"[1].

-أنّ القول بالمعنى القائم بالذّات الإلهية وأنّه لا يتبعَّضُ ولا يتجزّأ، يستلزمُ منه لوازم باطلة فيما يتعلَّقُ بسماع موسى عليه السّلام كلامَ الله تعالى، فيُقال لمثبت هذا المعنى: أسَمَعَ موسى عليه السّلامُ كُلَّ كلام الله تعالى أم بعضه؟ فإن قال: بعضَهُ؛ نَقَضَ أَصْلَهُ، وإن قال: كُلَّه؛ لزم منه أنَّ موسى عليه السَّلامُ علم كُلَّ كلام الله تعالى، أو أنَّ الله تعالى لم يتكلَّم إلا ما علمه موسى عليه السّلام، وهذا من أبين المحال، يقول شيخُ الإسلام ابنُ تيمية: "...**فقيل لهم: عندكم هو معنى واحدٌ لا يتبعَّضُ ولا يتعدَّدُ، فموسى فهم المعنى كُلَّه أو بعضه؟ فإن قلتم: كُلَّه؛ فقد عَلِمَ عِلْمَ الله كُلَّه، وإن قلتم: بعضه؛ فقد تبعّضَ، وعندكم لا يتبعَّض**"[2].

-أنَّ القول بالكلام النَّفسيِّ ونفيَ الكلام اللفظيِّ يستلزم عدم نفي صفة السُّكوت والخرس في حقِّ الله تعالى وهما من صفات النَّقص، مع أنَّ كُلًّا من الأشاعرة والماتريديّة يُصرِّحون أنَّ صفة كلام الله تعالى مُنافٍ للخرس والسُّكوت، ومعلومٌ بدلالة الحسِّ والعقل والمشاهدة أنَّ الذي يُنافي ذلك إنّما هو الكلام اللفظيُّ لا النّفسانيُّ، وذلك لقدرة الأخرس على الثّاني وعجزه عن الأوّل، فكُلٌّ من السّاكت والأخرس له كلامٌ نفسيٌّ، وليس له كلامٌ لفظيٌّ[3].

-ومن اللوازم الباطلة أيضا على القول بالكلام النَّفسي أنّه يترتّب عليه أمورٌ تُضادُّ جوهر الإسلام، منها: صِحَّةُ نفي أنَّ ما بين دفَّتي المصحف كلام الله حقيقة، لأنَّ كلام الله هو النّفسيُّ فقط، ومنها أيضا أنّه تعالى لا يقدر أن يتكلَّم، وأنَّه لا يتكلَّمُ بإرادته ومشيئته، ومنها

---

[1] درء تعارض العقل مع النّقل، لأحمد بن عبد الحليم بن تيميّة: (110/2).

[2] مجموع الفتاوى: (223/6)، ويُنظر أيضا: درء التّعارض: (90/2-92)، وشرح الطحاوية لابن أبي العزّ: (ص:120).

[3] يُنظر: مجموع الفتاوى: (295/6-296).

عدم إكفار من أنكر كلاميَّة ما بين دفّتي المصحف، مع أنّه أمرٌ معلومٌ من الدِّين ضرورةً، ومنها أيضا عدم الإعجاز والتّحدِّي بكلام الله تعالى الحقيقيّ، فإنّه من المعلوم أنَّ الله تعالى تحدَّى الخلقَ أجمعين بأن يأتوا بمثله أو ببعضه، وهذا التّحدي والإعجازُ لا يُتصوَّر في الكلام النَّفسيِّ، بل هو مُتصوَّرٌ في الكلام اللَّفظيِّ كما لا يخفى، ويلزم منه أيضا أنَّ الله تعالى لم يتحدَّى الخلق بكلامه الحقيقيِّ، بل تحدَّى بشيء مخلوقٍ يُعبِّرُ عن كلامه، إلى غير ذلك من اللَّوازِم الباطلة[1].

هذه جملة من اللَّوازِم التي تنتج عن القول بالكلام النَّفسيِّ، والتي لا يخفى بُعدُها ولا بُطلانها شرعا وعقلا، وهذه اللَّوازم هي التي جعلت أئمَّةً من مُحقِّقي الأشاعرة والماتريديّة يستشكلونها جدًّا، بل منهم من صرَّح بعجزه عن دفعها، ومنهم من لم يجد مناصًا ولا بُدًّا من العدول عن هذا القول إلى إثبات الكلام اللفظيِّ، وفيما يلي نقلٌ عن بعض مُحقِّقي الأشاعرة والماتريديّة في حيرتهم واضطرابهم في الكلام النّفسيِّ:

-الإمام الآمديُّ رحمه الله في كتابه: (أبكار الأفكار) لما تطرَّق إلى الاعتراضات التي طالت القول بأنَّ الكلام معنى واحد، ذكر بعض الإجابات من أصحابه من الأشاعرة عن تلكم الإيرادات ثُمَّ قال -مُعترفا بأنَّ هذه الإيرادات التي ترد على الكلام النَّفسيِّ مُشكلٌ لا جواب عنها-: "**والحقُّ أنَّ ما أوردوه من الإشكال على القول باتِّحاد الكلام، وَعَوْدِ الاختلاف إلى التَّعلُّقات والمتعلِّقات مُشكلٌ، وعسى أن يكون عند غيري حلُّه، ولعُسْرِ جوابه فرَّ بعضُ أصحابنا إلى القول بأَنَّ كلام الله القائمَ بذاته خمسُ صفات مختلفة وهي: الأمر والنَّهيُ والخبر والاستخبار والنِّداء**"[2].

-وكذا نجد الإمام الجُرجانيَّ رحمه الله في شرحه لمواقف العضُد قد أبى أنّ يُثبت الكلام النَّفسيَّ على المعنى الذي تريده عامَّةُ الأشاعرة والماتريديَّة، فخالفهم في ذلك مُثبتا الكلام اللفظيَّ، بل

[1] درء التّعارض: (2/114-115)، شرح المواقف للجرجانيّ: (8/117).
[2] أبكار الأفكار في أصول الدِّين للإمام الآمدي: (1/400).

ونسبه أيضا إلى الإمام العضُد الإيجيّ، ومُفسِّرا أيضا مقالة الإمام الأشعريّ على خلاف ما اشتهر عند جمهور الأشاعرة فقال رحمة الله عليه: **"واعلم أنَّ للمُصَنِّف مقالةً مُفردةً في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه في خُطبة الكتاب، ومحصولها: أنَّ لفظَ (المعنى) يُطلقُ تارةً على مدلول اللفظ، وأخرى على الأمر القائم بالغير، فالشَّيخُ الأشعريُّ لما قال: (الكلامُ هو المعنى النَّفسيُّ)؛ فهمَ الأصحابُ منه أنَّ مراده مدلول الَّلفظ وحده، وهو القديم عنده، وأمّا العبارات فإنَّما تُسمَّى كلامًا مجازا، لدلالتها على ما هو كلامٌ حقيقيٌّ، حتَّى صرَّحوا بأنَّ الألفاظ حادثةٌ على مذهبه أيضا، لكنَّها ليست كلامه حقيقةً، وهذا الذي فهموه من كلام الشَّيخ له لوازمُ كثيرةٌ فاسدة:...** [1] **فوجبَ حملُ كلام الشَّيخ على أنَّه أراد به المعنى الثَّاني، فيكون الكلام النَّفسيُّ عنده أمرا شاملًا للَّفظ والمعنى جميعا، قائما بذات الله تعالى...وهذا الذي ذكرناه وإن كان مُخالفا لما عليه متأخِّرو أصحابنا؛ (إلّا)**[2] **أنَّه بعد التَّأمُّل تعرف حقيقتَه ثُمَّ كلامَه، وهذا المَحْمَلُ لكلام الشَّيخ ممّا اختاره الشِّيخُ مُحمَّد الشّهرستانيُّ في كتابه المُسَمَّى بـ: (نهاية الإقدام)، ولا شُبهةَ في أنَّه أقربُ إلى الأحكام الظَّاهريَّة المنسوبة إلى قواعد الملَّة"**[3]، فهذا اعترافٌ صريحٌ من الإمام الجرجانيِّ بلزوم لوازم باطلة من القول بالكلام النَّفسيِّ، ولهذا أقرَّ رحمه الله تعالى بالكلام اللفظيِّ، وهذا من إنصافه رحمه الله.

---

[1] ذكر رحمه الله تعالى جُملَةً من المفاسد التي أشرنا إليها سابقا وهي كالآتي مرتَّبةً كما ذكرها الجرجانيُّ رحمه الله:

- عدم إكفار من أنكر كلاميَّة ما بين دفَّتي المصحف مع أنَّه عُلِمَ من الدِّين ضرورةً.
- عدم المعارضة والتَّحدِّي بكلام الله الحقيقيِّ.
- عدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقةً.

[2] في الأصل: (لا) وهو مخالف للمعنى، والتّصويب من حاشية العصام على شرح العقائد النّسفيّة: (ص:303).

[3] شرح المواقف للجرجانيِّ: (8/116-118).

-أنَّ العصام الإسفراييني[1] وهو من محقِّقي الماتريديّة نقل في حاشيته على شرح العقائد النّسفيّة للسّعد كلامَ الجرجانيِّ السّابق مُقرّا له في إثبات الكلام اللفظيّ[2].

فهذه بعض النُّقول من هؤلاء الأئمّة في بيان اللوازم الباطلة التي تلزم على القول بالكلام النَّفسيِّ وأنّه معنى واحدٌ، تُبيِّنُ مدى الاضطراب في إثبات هذا الأمر، وأنَّ دون إثباته خرط القتاد.

وأمّا بالنِّسبة للأدلّة التي ذكرها الإمام المطيعيُّ على إثبات الكلام النَّفسيِّ فلا دلالة فيها على إثباته، بل هي خارجةٌ عن محلِّ النِّزاع، وقد مرَّ الكلام على هذه الأدلة في مبحث الاشتراك، ولا بأس بإعادة شيء منها في هذا المقام والردِّ عليها بوجه الإجمال، فأقول: إنَّ ما استدلَّ به الإمام المطيعيُّ تبعا للأشاعرة من الآيات الكريمات وأثر عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يدلُّ على ما نحنُ بصدده، وذلك لأنَّ الكلام فيه مُقيَّد بالنَّفس ومنسوبٌ إليها، ففي الآية: (في أنفسهم)، وفي قول عمر: (في نفسي)، فهذا وذاك فيه تقييد الكلام والقول بكونه في النَّفس، وهذا لا إشكال فيه ولا يُنكره أحدٌ أنَّ الكلام إذا قُيِّد بنسبته إلى النَّفس فلا إشكال، وإنَّما البحثُ في إطلاق الكلام دون تقييد، هذا هو محلُّ النِّزاع، فأمّا إذا قُيِّد القول بالنَّفس؛ كان دلالةُ المقيَّد خلاف دلالة المطلق، فالبحث حول الكلام إذا أطلق وجُرّد عن القرينة؛ فإنّه لا يدلُّ إلّا على العبارة، وكذلك كلّ ما جاء من هذا الباب فإنّه يدلُّ على المعنى النّفسيّ بالقرينة لا بالأصالة، فالخلاصة أنَّ الخلاف بين أهل السُّنَّة والأشاعرة والماتريديَّة إنَّما هو في مُسمّى القول، لا في قيام المعاني في نفس المتكلِّم، فلا يتمارى اثنان أنَّ أيَّ عاقل يعي ما يقول، أنَّه يتصوَّرُ معاني كلامه في نفسه أوّلا، ثُمَّ يلفِظُ تلك المعاني بعباراته وكلامه، وإطلاق الكلام والقول على حديث النَّفس لا يُخالف فيه أهلُ السُّنَّة والجماعة، ولكن بقرينة تُبيِّنُ ذلك، وأمَّا إطلاق الكلام والقول دون تقييد فإنَّه يدلُّ على العبارة واللفظ المجتمعة مع معانيها في النَّفس.

---

[1] هو إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الإسفراييني، عصام الدِّين، ولد بإسفرايين، الذي كان أبوه قاضيا بها، تعلّم واشتهر بها، ثُمّ سافر إلى سمرقند واستقرّ بها إلى أن مات سنة (951هـ) وله من العمر اثنين وسبعين سنة، من مؤلفاته: حاشية على تفسير البيضاويّ، شرح شمائل التّرمذيّ، شرح طوالع الأنوار للبيضاوي، حاشية على شرح العقائد النسفية للتفتزاني.
ترجمته في: شذرات الذّهب: (417/10)، الأعلام للزركلي: (66/1)، معجم المؤلفين: (67/1).

[2] يُنظر: حاشية العصام على شرح العقائد النّفسيّة: (ص:303).

فعمر بن الخطّاب رضي الله عنه تصوَّر كلامه وقامت معانيه في قلبه، وزوَّره في نفسه بمعنى: هيَّأه وأصلحه، ثُمَّ تكلَّمه بمعنى: لَفَظَه، فقبل لفظه إيَّاه لم يكن متكلِّما، بل مُتَصَوِّرًا لمعاني كلماته [1]، وما يُقال في مقالة عمر رضي الله عنه يُقال في مقالة الشَّيخ في الحديث الذي أورد الإمام المطيعيُّ، فبالإضافة إلى كونه لم يثبت ولم يصحَّ، فإنَّه على ما ذكرناه آنفا، فإنَّ حديثه وشعره قُيِّد بكونه في نفسه، ولو لم يُطْلِعِ اللهُ تعالى عبدَه ورسولَه محمَّدا ﷺ عن طريق جبريل عليه السّلام، فما كان له ﷺ أن يعلم ما قال الشَّيخ في نفسه.

وممّا يدُلُّ على أنَّ قيام المعاني في النَّفس لا تُسمَّى كلاما على الحقيقة، أنَّ الله تعالى جعل آيةً لزكريّا عليه السّلام وهي ألَّا يُكلِّم الناس ثلاثة أيّام فقال سبحانه وتعالى: ﴿قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿١١﴾﴾ [مريم: 10 – 11]، فالله تعالى لم يُسمّ إشارته إلى قومه كلاما، ولا شكّ أنّ زكريّا عليه السّلام قد تصوّر المعاني والنّسب التي بَيْنَها في نفسه، ولكنّه لم يتلّفظ بها، فدلّ هذا على التّفريق بين حديث النّفس وبين الكلام حقيقةً وهو المطلوب.

وممّا يدلُّ عليه أيضا: قوله عليه الصّلاة والسّلام فيما صحّ عنه: **"إنّ الله تجاوز عن أُمّتي عمّا وسوست أو حدّثت به أنفُسُها، ما لم تعمل به أو تكلَّمُ"** [2]، فالنّبيّ ﷺ في هذا الحديث يُفرّق بين حديث النّفس وبين الكلام بالحرف والصّوت، فأضاف الأول إلى النّفس، وأطلق الثّاني لأنّه هو المتبادر إلى الذّهن، وهو الأصل في الكلام فلم يحتج إلى تقييد ، فالحديث يدلُّ على أنَّ من قامت المعاني في قلبه وتصوَّرها في نفسه لا يُعدُّ متكلِّما، ولهذا فهو في حَيْزِ العفو، فإذا تلفَّظ وعبَّر عن تلكم المعاني بالكلمات حوسب العبد عليها.

---

[1] قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب الإيمان: (ص:123): **"فلفظُه يدلُّ على أنّه قدَّرَ في نفسه ما يريد أن يقوله ولم يقله، فعُلم أنّه لا يكون قولا إلا إذا قيل باللسان"**.

[2] سبق تخريجه.

وأمّا بالنِّسبة للبيت الشِّعريِّ للأخطل، فقد تقدَّم الكلام عليه في مبحث المشترك، والخلاصة في الكلام عليه أنَّ لأهل العلم في الرَّدِّ على الاستدلال به وجوها عديدةً منها:

-أنَّ هذا البيت منحولٌ منسوبٌ إلى الأخطل.

-ومنها أنّه لم يُرْوَ هكذا بل الصّحيح فيه: (إنَّ البيان لفي الفؤاد) بدل الكلام[1].

-ومنها أنَّ مثل هذه الحقائق والمطارحات العلميَّة لا يصحُّ الاستدلالُ عليها بمثل هذا النّوع من الشِّعر والشُّعراء، فالاستدلالُ بهذا البيت أنْزَلُ درجةً بكثير من الاستدلال بخبر الآحاد، فلا يُعقلُ أن يرُدَّ كثيرٌ من الأشاعرة والماتريديّة كثيرا من الأحاديث النبويَّة المرويَّة في الصَّحيحين، والتي فيها إثبات الكلام اللفظيِّ بحُجَّة أنَّها آحادٌ، ثُمَّ في المقابل نجدُهم يتشبَّثُون بمثل هذا البيت الشِّعري[2].

-أنَّ الأخطل شاعرٌ نصرانيٌّ مُثلِّثٌ، والنَّصارى أُسُّ دينهم ولُبُّه قائم على الخطأ في مُسمَّى الكلام، حيثُ أنَّهم جعلوا المسيح عليه السَّلامُ القائمَ بنفسه هو عينُ كلمة الله[3].

-على فرض صحَّة ثبوت الحديث عن صاحبه فلا حُجَّة فيه لما نحن بصدده، فهو مجازٌ عن مادّة الكلام، وهي التّصوُّرات المصحّحةُ؛ إذ من لا يتصوّر معنى ما يقول لا يُوجد منه الكلام، وهذا مبالغة من هذا الشّاعر في ترجيح الفؤاد على اللسان، نظير قول الشّاعر:

لسانُ الفتى نصفٌ ونصفٌ فؤادُه فلم يبق إلّا صورة الَّلحم والدَّم.[4] [الطويل]:

---

[1] قال شيخ الإسلام: "**فمن النّاس من أنكر أن يكون هذا من شعره، وقالوا: إنّهم فتّشوا دواوينه فلم يجدوه، وهذا يُروى عن محمد بن الخشّاب، وقال بعضهم: لفظه: (إنّ البيان لفي الفؤاد)**..."(الإيمان ص: 124)، ويُنظر أيضا: شرح الطّحاويّة لابن أبي العز: (ص:120).

[2] يُنظر: الإيمان لابن تيمية: (ص:124)، شرح الطّحاويّة لابن أبي العزّ: (ص:120).

[3] يُنظر: الإيمان: (ص: 125)، شرح الطّحاويّة: (120).

[4] قال ابن تيمية رحمه الله في الإيمان (ص:124-125) في توجيه بيت الأخطل على فرض صحّة ثبوته عنه: "**أي: أصل الكلام من الفؤاد، وهو المعنى، فإذا قال الإنسان بلسانه ما ليس في قلبه فلا يثق به... ولهذا قال:**

لا يُعجبنّك من أثير خُطبــة حتّى يكون مع الكلام أصيــلا [الكامل]

إن الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعل اللسان على الفؤاد دليلا =

وعلى هذا وبعد عرض ما سبق يتَّضح ضعف القول بالكلام النَّفسيِّ، وأنَّ إثباته أصلا دونه خَرْطُ القَتَادِ، وبالتّالي فمن الخطأ حملُ حقيقة الأمر والنَّهيِّ المتلقَّى من الله تعالى عليه، بل يُحمل على الكلام اللفظيِّ، على الوجه الذي يليق بالله تعالى، مع تنزيهه سبحانه من كُلِّ الظُّنون التي لا تليق به سبحانه، والله تعالى أعلى وأعلم.

= نهاه أن يُعجب بقول الظّاهر حتى يعلم ما في قلبه من الأصل، ولهذا قال: (حتى يكون مع الكلام أصيلا)، وقوله: (مع الكلام) دليل على أن اللفظ الظّاهر قد سمّاه كلاما وإن لم يعلم معناه بقلب صاحبه، وهذا حُجّةٌ عليهم".

المطـــــلب الثّاني:

الاعتراض الثّاني ومناقشته: في صحّة اشتراط الاستعلاء في حدِّ الأمر.

أولا) الفرع الأوّل: ذكر رأي الإمام الأسنويّ ووجهة نظره.

قال الإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى شارحا كلام الإمام البيضاويِّ في بيان اشتراط العُلُوِّ أو الاستعلاء في حدِّ الأمر: **"وقوله: (واعتبر المعتزلة) أي: شرطوا في حدِّ الأمر العلُوَّ دون الاستعلاء، وتابعهم الشّيخُ أبو إسحاق الشِّيرازيُّ [1]، ونقله القاضي عبد الوهّاب في المُلخَّص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره...وشَرَطَ أبو الحُسين الاستعلاء دون العلُوِّ، والاستعلاء هو الطَّلبُ لا على وجه التذلُّلِ، بل بغلظة ورفع صوت، وقد تقدَّم إيضاحُ هذا في تقسيم الألفاظ، وحاصلُه: أنَّ العُلُوَّ هيئة في المُتكلِّم، والاستعلاء هيئة في الكلام، واشتراط الاستعلاء صحَّحه الآمديُّ في الإحكام[2]، وفي منتهى السُّول[3]، ثُمَّ ابن الحاجب[4]، وقال في المحصول[5] قُبيل المسألة الثّالثة: أنَّه الصَّحيح، وصحَّحه أيضا في المنتخب، وجزم به في المعالم[6]، لكنَّه ذكر في المحصول أيضا بعد ذلك بأوراق في أوائل المسألة الخامسة ما حاصلُه أنَّه لا يُشترط[7].**

---

[1] في اللمع: (ص:45)، وشرحه: (192/1).

[2] (173/2).

[3] (ص:100).

[4] في مختصر المنتهى: (646/2).

[5] (17/2).

[6] المعالم مع شرحه لابن التّلمسانيّ: (239/1).

[7] حيثُ قال رحمه الله بعد أن نسب لأصحابه عدم اعتبار العلو والاستعلاء معا، وبعد أن ذكر أدلة عدم اعتبار العلوّ، قال بعدها: (32/2-33): **"وأمّا أنَّ الاستعلاء غيرُ مُعتبر فلأنّهم يقولون: (فلانٌ أمر فلانا على وجه الرِّفق واللين)".**

واحتجَّ أبو الحُسين ومن تبعه بأنَّ المُتضرِّع لا يصدُقُ عليه أنَّه آمرٌ بخلاف المُستعلي، ولهذا يذُمُّونه، لكونه يأمُرُ من هو أعلى منه، ولقائل أن يقول: الذَّمُّ لمجرَّد الاستعلاء، ثُمَّ إنَّ الاستعلاء غيرُ مُتحقِّقٍ في أمر الله تعالى فماذا يقولون فيه، وشَرَطَ القاضي عبد الوهّاب العُلُوَّ والاستعلاءَ معًا"[1].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى ذكر في هذا الكلام الخلاف الحاصل بين أهل العلم حول اشتراط العُلُوِّ أو الاستعلاء في حدِّ الأمر، حيثُ ذكر أنَّ المعتزلة اشترطوا في حدِّ الأمر العُلُوَّ دون الاستعلاء، وهو أن يكون الآمر في مرتبة أعلى وأرفع ممّن وُجِّه إليه الأمرُ والطّلبُ، وخالفهم في ذلك أبو الحسين البصريّ منهم فاشترط الاستعلاء دون العُلُوِّ، والاستعلاء هو توجيه الطّلب بهيئة من الترفُّع وإعلاء الصّوت وإظهار الكبرياء، وعلى هذا فالأمر ينطبقُ عند أبي الحسين على من وجّه الطّلب بتلك الهيئة لغيره، ولو كان ذلك الغيرُ أعلى منه مرتبة، لأن المعتبر عند أبي الحُسين ومن وافقه هو النّظر إلى هيئة الطلب وكيفيّته، لا إلى مكانة الطّالب ومرتبته، ثُمّ ذكر الإسنويُّ حُجَّةَ أبي الحُسين ومن تبعه في اعتباره الاستعلاءَ دون العُلُوِّ، وهي أنَّ المتضرِّع الذي يُلحُّ على طلبه من غيره لا يُعتبرُ آمرا، وذلك لأنّه قام بتوجيه طلبه على هيئة من التذلُّلِ وهضم النَّفس، فلا يُعتبر آمرا على هذا الأساس، وهذا بخلاف المستعلي الذي يوجِّه طلبه على نحو من الترفُّع والكبرياء، فاعتُبر آمرا على هذا، ولهذا يذُمُّون هذا الأخير، ولا يذُمُّون الأوّل، وذلك لأنَّهم اعتبروا المستعليَ آمرا بخلاف المتضرِّع، ولهذا توجَّه الذّمُّ لأحدهما دون الآخر، ولو لم يعتبروا المستعلي آمرا لما صحَّ توجيه الذّمِّ إليه.

ثُمَّ ذكر الإمام الإسنويُّ اعتراضا على دليل أبي الحُسين ومن تبعه في مذهبه، مُبيِّنا أنّه لا يرتضي هذا المذهب، حيثُ ذكر الإسنويُّ في ردّه على دليل أبي الحسين السّابق أنَّ الذّمَّ للمُستعلي في طلبه لغيره لم يتوجَّه له لكونه أو اعتباره آمرا، بل توجّه له الذّمُّ لكونه مستعليًا في طلبه على من هو أعلى منه، لا أنَّ استعلاءه يجعله آمرا، فما دام أنّه أقلُّ مرتبة ومنزلة من غيره فلا يُعتبر آمرا ولو كان مستعليا

[1] نهاية السُّول: (2/235-236).

في طلبه، ولا يُعدُّ آمرا حتى يكون أعلى مرتبة من الذي وجّه إليه طلبه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى استدلَّ الإسنويُّ على ضعف رأي أبي الحُسين ومن تبعه: أنَّ الاستعلاء المشروط عندهم في الأمر غيرُ متحقِّقٍ في أوامر الله تعالى، فأمرُ الله تعالى –على رأي الإسنويِّ– فيه العلُوُّ لا الاستعلاء، لأنّه طلبٌ من الأعلى وهو الله تعالى، إلى الأدنى وهم عبيده، وأمّا الاستعلاء فلا ورود له، وبما أنّه لم يتحقَّق في أمر الله تعالى ففي أمر غيره من باب أولى.

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيِّ.

لقد انتقد الإمام المطيعيُّ الإسنويَّ فيما ذهب إليه من إضعافه لدليل أبي الحسين، ومن ثمَّ إضعاف القول باشتراط الاستعلاء، فردَّ المطيعيُّ على الإسنويِّ في الموضعين، في رده على دليل أبي الحسين، وكذا في نفيه الاستعلاء في أوامر الله تعالى، وبيان ذلك كالآتي:

قال الإمام المطيعيُّ في ردِّه على الإسنويِّ في الموضع الأوّل: **"قال في فواتح الرَّحموت على مسلّم الثّبوت في بيان دليل أبي الحُسين: (يعني لو قال الأدنى للأعلى أمرتُك بكذا؛ يذُمُّونه، فلو كان العُلُوُّ مُعتبرا لما صحَّ هذا القولُ فضلا عن الذَمِّ، ولو لم يكن الاستعلاءُ مُعتبرا لما توجَّه الذَمُّ، كما إذا قال: دعوتُ منك كذا، فافهم ولا تلتفت إلى قول من قال: إنَّ هذا الوجهَ لا يدُلُّ على نفي العُلُوِّ، فلا تقريب)[1] اهـ ومن هذا تعلم أنَّ الذّمَّ إنَّما كان للطلب بصفة الأمر، لأنَّ الكلام بهيئته يدلُّ على الاستعلاء، فلا وجه لقول الإسنويِّ: ولقائل أن يقول... الخ، وذلك لأنَّ الذَّمَّ ليس لمجرَّد الاستعلاء الذي هو صفة الكلام، بل لصدوره من الأدنى"[2].**

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله يُبيِّن في هذا الكلام ناقلا عن صاحب فواتح الرّحموت أنَّ دليل أبي الحُسين لا غُبار عليه، وأنَّهُ حُجَّة على اعتبار الاستعلاء لا العلُوِّ في مسألة الأمر، وذلك أنَّه لو كان اعتبار العُلُوِّ واردا وصحيحا، لما صحَّ توجيه الذَّمِّ للأدنى مرتبةً إذا قال لمن هو أعلى منه: أمرتُك بكذا،

---

[1] فواتح الرّحموت: (392/1).

[2] سُلَّم الوصول: (236/2).

فلو كان العلوُّ مشترطا لما التُفِتَ أصلا إلى هذا الكلام، ولاعتُبِرَ من قبيل اللغو، لأنَّه صادرٌ مَّن هو في منزلةٍ أدنى من مُخاطَبِه، لكن لما قال هذا الأدنى مرتبةً لمن هو أعلى: (افعل كذا) على وجه الاستعلاء والترفُّع؛ صحَّ القول حينها: إنّه أمره، وبالتّالي وُصف بالجهل والحُمق، وصحَّ توجيه الذّمِّ إليه، وهذا إن دلَّ على شيء فإنَّما يدلُّ على أنَّ الذَّمَّ ما توجّه للمُستعلي إلا لكون طلبه بصفة الأمر، واستعلاؤه هو الأمارة على كونه طلبه بصفة الأمر، وليس الذَّمُّ لمجرَّد الاستعلاء فقط، بل لكونه أمارة على كون الطلب أمرا، وقد صدر هذا الأمر بهيئة الاستعلاء من الأدنى منزلة.

وأمّا في الموضع الثّاني فقد انتقد المطيعيُّ الإسنويَّ في نفيه الاستعلاء عن أمر الله تعالى، مُبيِّنا أنَّ صفة الاستعلاء التي بمعنى عُلُوِّ النّفس والكبرياء ثابتة لله تعالى، فكيف تُنفى عن أوامره سبحانه؟! وفي هذا يقول رحمه الله: **"قال التّاج السُّبكيُّ في التَّكملة: (والاستعلاءُ أن يجعل نفسه عاليا بكبرياء أو غيره، وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك، فالعُلُوُّ من الصِّفات العارضة للنَّاطق، والاستعلاءُ من صفات كلامه)** [1] **اهـ، ولا شكَّ أنَّ الاستعلاء بهذا المعنى ممّا يتحقَّقُ في أمر الله تعالى، لما هو معلومٌ ممّا جاء في الحديث القُدُسيِّ: "الكبرياء ردائي والعظمةُ إزاري..."** [2] **الحديث، ولذلك قال في التّقرير على التّحرير** [3]**: (قول الإسنويِّ: الاستعلاء غيرُ مُتحقِّقٍ في أمر الله تعالى فماذا يقولون فيه؛ ممنوعٌ، وكيف ﴿وَلَهُ ٱلۡكِبۡرِيَآءُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾** [الجاثية: 37]) **اهـ"**[4].

---

[1] تكملة الإبهاج: (6/2).

[2] أخرجه الإمام أحمد في مسنده: (337/12) برقم: (7382)، وأبو داود برقم: (4090)، وابن ماجه برقم: (4174) من حديث أبي هريرة، وهو في الصّحيحة برقم: (541).

[3] (360/1).

[4] سُلَّم الوصول: (236/2).

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة.

هذه المسألة التي وقع فيها الخلاف بين الإمامين الإسنويِّ والمطيعيِّ تعود إلى مسألة اشتراط العلُوِّ أو الاستعلاء في الأمر، وهل يُشترطُ كي يتحقَّق الأمرُ أن يكون موجِّهُ الخطاب فيه أعلى مرتبةً ومقاما من الذي وُجِّه إليه الخطاب؟ أو أنَّه لا يُشترطُ علُوُّ المكانة ورفعتها، بقدر ما يُشترطُ الاستعلاءُ، وهو أن يوجِّه الطالب للأمر خطابَه بهيئةٍ من التّعالي والترفُّع، ولو كان هو في واقع الأمر أدنى مرتبةً ممَّن وجَّه إليه الخطاب؟ [1] وهذا هو الذي اختاره الإمام المطيعيُّ، وقد ردَّ المطيعيُّ على الإسنويِّ في موضعين من كلامه موضِّحا صحَّة ما ذهب إليه أبو الحُسين البصريِّ ومن تبع مذهبه، ومن الجدير بالذّكر هاهنا أن نُبيِّنَ أنَّ الإمام الإسنويَّ رحمه الله لما بيَّن ضعف ووهن دليل الإمام أبي الحُسين في

---

[1] هذه المسألة وهي اعتبار العُلُوِّ أو الاستعلاء في الأمر وقع فيها الخلاف بين أهل الأصول على أربعة أقوال كالآتي:

– **القول الأوّل**: اعتبار العُلُوِّ في الأمر، وهو قول المعتزلة، وأبو إسحاق الشّيرازي، وابن الصَّبَّاغ، والسّمعاني من الشّافعيّة، وأبو الطّيِّب الطّبريِّ، وهو قول أكثر الحنابلة منهم: القاضي أبو يعلى، وابن عقيل، وابن البنّاء، والفخر إسماعيل، والمجد ابن تيمية، وابن حمدان وغيرهم.

– **القول الثّاني**: اعتبار الاستعلاء دون العُلُوِّ، وهو مذهب الأكثرين، ومنهم: أبو الحسين البصريِّ، والفخر الرّازيِّ، وأبو الوليد الباجي، والسّيف الآمديُّ، وابن الحاجب، وصدر الشّريعة، وابن عبد الشّكور من الحنفيّة، ونسبه إلى أكثر أصحابهم من الحنفيّة، وهو الذي رجّحه ابن الهمام منهم، وهو مذهب أبي الخطّاب، وابن قدامة، وأبو محمد الجوزيّ، والطُّوفيُّ، وابن مفلح، وابن قاضي الجبل، وابن برهان من الحنابلة، وهو ترجيح الإمام المطيعي.

– **القول الثّالث**: اعتبارهما معا، وهو قول ابنُ القشيريِّ، والقاضي عبد الوهّاب من المالكيّة.

– **القول الرّابع**: عدم اعتبار واحد منهما، وهو قول أغلب الشّافعيّة كما ذكره الإمام الرّازيُّ، وهو الذي يُنسب للإمام الأشعريِّ، وهو قول العضُد في شرحه على المختصر، والقرافي في شرح تنقيح الفصول، وهو اختيار الإمام البيضاويِّ، وهو اختيار الزّركشيِّ في البحر وفي التّشنيف، وهو الذي رجّحه ابنُ السُّبكيِّ في الجمع، وفي الرّفع، وفي التّكملة، وهو رأي الإمام الإسنويِّ.

يُنظر تفصيل الخلاف في هذه المسألة في: المعتمد للبصريِّ: (49/1)، والإحكام للآمديّ: (173/2)، ومنتهى السّول: (ص:100)، والمحصول: (17/2و30)، وشرح المعالم لابن التّلمسانيّ: (239/1)، اللُّمَعُ للشّيرازيّ: (ص:45)، وشرح اللُّمَع: (192/1)، قواطع الأدلّة للسّمعانيّ: (90/1)، شرح العضُد على المختصر: (494/2)، الإشارة للباجي: (ص:164-165)، شرح تنقيح الفصول: (ص:111)، مختصر المنتهى: (646/2)، البحر المحيط: (346/2)، نهاية الوصول للصّفيّ الهنديّ: (841/3)، العُدّة لأبي يعلى: (157/1)، التّمهيد لأبي الخطّاب: (124/1)، شرح الكوكب المنير: (11/3)، روضة النّاظر: (ص:98)، ومختصر الرّوضة للطوفي: (351/2)، ابن قاضي الجبل وآراؤه الأصوليّة: (ص:255)، فواتح الرّحموت: (392/1)، تيسير التّحرير: (337/1)، التّقرير والتّحبير على التّحرير: (360/1)، تيسر الوصول لابن إمام الكامليّة: (132/3)، تكملة الإبهاج: (6/2)، المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطّار: (466/1).

اختياره الاستعلاء دون العُلُوِّ ليس معنى ذلك أنَّه يميل إلى القول الآخر وهو اعتبار العلوّ، بل الإمام الإسنويُّ تبع المصنِّف في عدم اشتراط الأمرين معا، ولهذا نجد الإمامَ المطيعيَّ ردَّ على الإسنويِّ في تضعيفه لدليل أبي الحُسين ورأيه، بغضِّ النَّظر عن كونه يرى الرَّأي المقابل أم لا، ولهذا سيكون البحثُ في هذه المسألة على هذا النّحو.

فأمّا بالنِّسبة للموضع الأوّل الذي انتقد فيه المطيعيُّ الإسنويَّ الذي أراد فيه إضعاف دليل أبي الحُسين بكونه لا يدُلُّ على اعتبار الاستعلاء في الأمر، فإنّ الصَّواب فيه مع الإمام المطيعيِّ رحمه الله، فدليل الإمام أبي الحسين واضحٌ ودالٌّ على المراد، وهو أنَّ من أمارات صحّة اعتبار الاستعلاء في الأمر هو تحميقُ العبد الآمر لسيِّده بهيئة من الاستعلاء، فهذه الصُّورة التي ذكرها الإمام أبو الحسين ممّا يتّفِقُ العُقلَاءُ عليها، وهي تدلُّ على أمرين اثنين:

- الأول: عدم اعتبار العلُوِّ في الأمر، إذ لو كان كذلك لما التُفت إلى كلام الأدنى الموجَّه إلى من هو أعلى منه أصلا، لأنَّ الأمر عندهم يُشترط فيه العلُوُّ، والعبدُ أدنى من سيِّده مقاما دون شكٍّ، فلو وجَّه إليه ألف أمر لا يُعتدُّ بكلامه، وبحيثُ أنَّه اتّفق العقلاء على ذمٍّ وتحميق العبد كما في الصُّورة السّابقة، فإنَّه يدلُّ على عدم اعتبار العلُوِّ في الأمر.
- الثّاني: اعتبار الاستعلاء في الأمر، وهو توجيه صيغة الأمر بهيئة من الاستكبار والاستعلاء والتّعاظُم، وهذا هو مناطُ الذّمِّ والتَّحميق للعبد في المثال السّابق، إذ أنَّه لما قام في نفس العبد من معاني الاستعلاء والتّعاظُم في توجيه الطّلب لسيِّدِه؛ اعتُبِرَ آمرًا سيِّدَه فاستَحَقَّ الذَّمَّ على ذلك، وهذا بخلاف ما لو وجَّه الطَّلب لسيِّده دون استعلاءٍ، فيُعَدُّ على هذا من قبيل الالتماس والتضرُّع، فلم يستحقَّ عليه ذمًّا ولا تحميقا[1].

وهذا وهو الذي أراد بيانه أبو الحسين البصريِّ في دليله حيثُ قال رحمه الله: **"وأمّا الشّرط الثّاني فبيِّنٌ أيضا، وهو أولى من ذكر عُلُوِّ الرُّتبة، لأنَّ من قال لغيره: (افعل) على سبيل التضرُّع إليه**

[1] يُنظر: شرح مختصر الرّوضة: (253/2)، نهاية الوصول للهنديّ: (845/3)، شرح تنقيح الفصول: (ص:111).

والتّذلُّل لا يُقال إنّه يأمرُه، وإن كان أعلى رُتبةً من المقول له، ومن قال لغيره: (افعل) على سبيل الاستعلاء عليه لا على سبيل التذلُّل له؛ يُقال: إنّه أمر له وإن كان أدنى رُتبةً منه، ولهذا يصفون من هذه سبيلُه بالجهل والحُمق، من حيثُ أمر من هو أعلى رُتبة منه"[1].

وبنحو كلام البصريِّ ودليله استدلَّ الإمام الرّازيُّ رحمه الله حيثُ قال: **"قولُنا: (على سبيل الاستعلاء) فالفائدةُ فيه: أنَّه لو طُلب ذلك الفعلُ على سبيل التّضَرُّع سُمِّيَ ذلك الطَّلّبُ دعاءً والتماسا، وإنَّما سُمِّيَ أمرا إذا حصل ذلك الطَّلَبُ مع الاستعلاء، وإنَّما شرطنا الاستعلاء لا العُلُوَّ لأنَّ من قال لغيره: (افعل) على سبيل التضرُّع إليه لا يُقال إنَّه أمرَه، وإن كان أعلى رُتبّةً منه، ومن قال لغيره: (افعل) على سبيل الاستعلاء؛ يُقال إنَّه أمرَهُ، وإن كان أدنى رُتبَةً منه، ولذلك يصفون من هذا شأنُه بالجهل والحُمق، من حيثُ إنَّه أمرَ من هو أعلى منه رُتبة"**[2].

وأمَّا بالنِّسبة للإيراد الذي أورده الإمام الإسنويُّ حيثُ ذكر أنَّه يُمكن أن يكون الذّمُّ للعبد لمجرَّد الاستعلاء فقط، وليس لكونه آمرا له، فيُقال في الرَّدِّ على هذا الوجه: إنَّ صحَّة توجيه الذّمِّ للعبد لمجرَّد استعلائه على عبده لا يدُلُّ على عدم صحَّة اشتراط الاستعلاء في الأمر، فهذا أمرٌ، وذاك أمرٌ آخر، فالعبد إذا استعلى على سيِّده بالفعل دون القول يُذمُّ على ذلك، وهذه مسألةٌ لحالها، وإذا وجَّه طلبا لسيِّده بهيئة من الاستعلاء، جُعل ذلك الاستعلاءُ أمارة على تحقُّق الأمر، ومن ثمَّة توجَّه له الذّمُّ والتّحميق ولا إشكال، فما ذكره الإمام الإسنويُّ لا يُعكِّرُ على دليل أبي الحُسين في شيء، وذاك لأنَّهما صورتان منفصلتان لا تضرُّ إحداهما بالأخرى.

وأمّا بالنِّسبة للموضع الثّاني؛ فإنَّ الإمام الإسنويَّ رحمه الله تعالى استدلَّ على إضعاف قول أبي الحُسين الذي يشترطُ الاستعلاء بكون الاستعلاءِ غير موجود في أوامر الله تعالى، أو في كثير منها، وهذا يدلُّ على عدم اشتراطه، لأنّه يلزم منه ألا تكون كثير من أوامر الله أوامرَ، وهذا الذي ذكره

---

[1] المعتمد لأبي الحسين البصري: (49/1).

[2] المعالم مع شرحه لابن التّلمسانيّ: (239-241).

الإسنويُّ أوضحه الإمام التّاج ابنُ السُّبكيِّ في تكملة الإبهاج لأبيه حيثُ قال: **"وقد قيل في إبطال مذهب أبي الحُسين على الخصوص: في الكتاب العزيز آياتٌ في غاية التلطُّف، ونهاية الاستجلاب بتذكير النِّعم والوعيد بالنِّقم، كما في قوله تعالى: ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ﴾ [البقرة:21]، وقوله: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران: 31] إلى غير ذلك من الآيات المنافية لاشتراط الاستعلاء، وإلا يلزمُ أبا الحُسين أن يُخرجها عن كونها أوامر، بل يلزمه أن يُخرج كُلَّ صيغة لا يدُلُّ معها دليلٌ على وجود الاستعلاء، الذي هو هيئة قائمةٌ بالأمر، وأكثرُ الأوامر لا يوجد فيها ذلك"**[1].

وهذا المعنى سبقهم إليه الإمام القرافيُّ حيثُ قال رحمه الله: **"ويرد على الفريقين أنَّ الله تعالى يُقال لهذه الصِّيغة في كتابه أمر إجماعا، مع أنَّ الله تعالى خاطب عبده أحسن الخطاب وأَلْيَنَه، فقال: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ﴾ [النّساء:1]، وفي موضع آخر: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ﴾ [النّساء:1]، إلى غير ذلك من التّذكير بجميل نعمه وجزيل إحسانه، ومعلوم أنَّ هذا ضدّ الاستعلاء"**[2].

وهذا الذي ذكره الإمام القرافيُّ وابنُ السُّبكيِّ في رأيي من أقوى الأدلَّة التي استدلَّ بها النّافون لاشتراط الاستعلاء في الأمر، إلا أنَّ الإمام المطيعيَّ رحمه الله ردَّ هذا الاعتراض، مُعتمدا على تفسير معنى الاستعلاء المشترط في حقيقة الأمر، مُعتمدا في ذلك على كلامٍ لابن السُّبكيِّ نفسه الذي فسَّر الاستعلاء بأن يجعل الآمرُ نفسه عاليا بكبرياءٍ أو عظمة أو غيرهما، وهذا المعنى الذي ذكره ابنُ السُّبكيِّ للاستعلاء ذكرَ المطيعيُّ أنَّه ثابتٌ ومُتحقِّقٌ في أوامر المولى جلَّ وعلا، واستدلَّ على هذا ذلك بالحديث القُدُسيِّ الذي يُثبتُ في فيه الربُّ تعالى لنفسه صفة الكبرياء والعظمة، ثُمّ نقل عن صاحب التقرير على تحرير ابن الهمام اعتراضه على الإسنويَّ بالآية الكريمة التي فيها إثبات الكبرياء لله،

---

[1] تكملة الإبهاج: (8/2).

[2] شرح تنقيح الفصول: (ص:111).

والكبرياء والاستعلاء بمعنى، فالإمام المطيعي اعتمد في إثبات الاستعلاء في أوامر الله تعالى على ثبوت صفة العظمة والكبرياء له سبحانه، هذه الصفة التي تشمل ذاته، وأسماءه وصفاته، وأوامره تعالى، أما الإمام الإسنوي وابن السبكي فاعتمدا في نفي الاستعلاء عن أوامر الله تعالى على تفريق أهل العلم بين العلو والاستعلاء، حيث أن العلو صفة قائمة بالذات، والاستعلاء صفة قائمة بالكلام، ومن هنا ذكر ابن السبكي أنَّ كثيرا من أوامر الله تعالى التي اقترن فيها ذكر تودُّد الله تعالى لعباده في تلك الأوامر وتلطُّفه بهم، مع كونها أوامر بالإجماع، فكثيرا من الأوامر التي يُوجِّهها الله تعالى لعباده، وتكون هذه الأوامر محفوفة بقرائن من التلطُّف والتودُّد من الله تعالى لعبيده، والاستعلاء هو إظهار العظمة والقهر والجبروت عند توجيه الأمر، ومن هنا نفى ابنُ السُّبكيِّ وكذا الإسنويُّ، وقبلَهُما القرافيُّ الاستعلاءَ في أوامر الله سبحانه.

وإنَّ الذي يظهر لي والله تعالى أعلم أنَّ ما ذكره ابنُ السُّبكيِّ لا يُنافي ثُبوت الاستعلاء في أوامر الله جلَّ وعلا، فإنَّ الله تعالى هو العليُّ المتعالِ، عليٌّ في ذاته وفي أسمائه وصفاته، وهو المستعلي على جميع خلقه سبحانه، ومن أسمائه سبحانه: (المتعال)، ومعناه: **"المستعلي على كُلِّ شيء بقُدرته"** [1]، ولا شكَّ أنَّ هذا المعنى من اسمه سبحانه مُتحقِّقٌ في أوامره تعالى، ولا يُعكِّرُ على هذا اقتران كثير من أوامر الله سبحانه وتعالى بقرائنَ من التلطُّف والتودُّد بالعباد، فهذا من خصائص أوامره سبحانه، فهو اللَّطيفُ الودود بعباده، ولا يتنافى –والله أعلم– هذا التلطُّف والتودُّد منه تعالى في أوامره مع استعلائه وإظهار كبريائه على خلقه في تلك الأوامر [2]، فإنَّ الله تعالى لما تودَّد لعباده في كثير من أوامره لا يعني ذلك أنّه يستجدي من عباده طاعةً له سبحانه وتعالى، وليس معنى ذلك أنَّه يلتمسُ منهم طلعته فيما

---

[1] يُنظر: تفسير الطّبريّ: (452/13).

[2] ولهذا فسّر كثيرٌ من أهل الأصول الاستعلاء بمعنى لا يتنافى مع تودُّد الله تعالى:

- يقول الإمام القرافي في التّنقيح: (ص:111): **"والاستعلاءُ في هيئة الآمر من الترَفُّع وإظهار القهر"**.

- ويقول المحلِّي: (466/1): **"والاستعلاءُ بأن يكون الطّلب بعظمة"**.

ولا شكّ أنّ أوامر الله تعالى التي اقترنت بما ذكره القرافيُّ وابنُ السُّبكيِّ من التلطُّف بالعباد لا يتنافى مع هذه المعاني التي فُسِّر بها الاستعلاءُ من الترفُّع، وإظهار القهر، والعظمة وغيرها والله أعلم.

أمر، والانتهاء عمّا عنه نهى وزجر، فهذا كلُّه من صفات النَّقص التي يتنزَّه عنها المولى بإجماع أهل القبلة، فهو القاهر فوق عباده، المستعلي عليهم، وإن اقترنت أوامره بلطفه وتودُّده سبحانه، وهذا من خصائص أوامره سبحانه، ولهذا فإنّ الذي يظهر لي والله أعلم ضعف ما ذهب إليه الإمام الإسنويُّ من انتفاء الاستعلاء في أوامر الله تعالى، وصحّة ما ذكره الإمام المطيعيُّ، والله تعالى أعلم.

المبحث الثّاني

في صيغة الأمر

وفيه ثلاثة مطالب:

1) **المطلب الأوّل**: الاعتراض الأول ومناقشته: في صحّة الاستدلال بحديث سراقة على حُسن الاستفسار في الأمر من عدمه.

2) **المطلب الثّاني**: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في تحقيق مذهب الحنفيّة في اقتضاء الأمر الفور أم لا.

3) **المطلب الثّالث**: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في كون الأمر بالأمر بالشّيء أمرا بذلك الشّيء أم لا؟

المطـــــلب الأوّل:

الاعتراض الأوّل ومناقشته: في صحّة الاستدلال بحديث سُراقة على حُسن الاستفسار في الأمر من عدمه

أوّلا الفرع الأوّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره:

لقد ذكر الإمام البيضاويُّ رحمه الله تعالى المسألة المتعلِّقة بدلالة الأمر على التِّكرار من عدمه، أو أنَّه يدلُّ على الاشتراك بين التكرار والمرَّة؛ ذكر رحمه الله أنَّ من أدلَّة القول بالاشتراك هو حُسنُ الاستفسار في الأمر: هل يدلُّ على هذا أو ذاك؟ فقال الإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى شارحا لهذا الكلام: "**أي استدلَّ من قال بأنَّ الأمر مشتركٌ بين التّكرار والمرَّة: بأنَّه يحسُنُ الاستفسار فيه، فيُقال: أردْت بالأمر مرَّةً واحدة أم دائما؟ ولذلك قال سُراقة للنبيِّ ﷺ: أحجُّنا هذا لعامنا أم للأبد؟ مع أنَّه من أهل اللسان، وأقرَّه عليه، فلو كان الأمر موضوعا في لسان العرب للتّكرار أو للمرَّة؛ لاستغنى عن الاستفسار**"[1].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى لما كان بصدد شرح الدّليل الذي ساقه الإمام البيضاويُّ عن أصحاب القول بالاشتراك، ذكر الإسنويُّ أنَّ حُسْنَ الاستفسار في الأمر والسُّؤال فيه: هل هذا الأمر مرَّة واحدة؟ أم أنَّه يتكرَّر أكثر من مرَّة؟ فلو كان الأمر يدلُّ لُغة على إرادة المرَّة الواحدة، أو كان موضوعا لغة للدّلالة على التّكرار، لما احتيج إلى السُّؤال عنه، ولما توجَّه الاستفسار وصحَّ في الأذهان، فحيثُ أنَّه صحَّ وحَسُنَ، دلَّ ذلك على أنَّ الأمر مُشتركٌ بين الأمرين.

---

[1] نهاية السّول: (2/280-281).

ثُمّ استدلَّ الإسنويُّ على صحَّة حُسن الاستفسار بحديث سُراقه بن مالك بن جُعشم رضي الله عنه، الذي قال للنبيِّ ﷺ: ألعامنا هذا أم للأبد؟ ووجه الدَّلالة أنَّ النبيَّ ﷺ أمرَ أمرا، فاستشكل ذلك على سُراقة رضي الله عنه، هل هذا الأمر يُفيد المرَّة أم التّكرار؟ ولهذا سأل سؤاله، ولو كان الأمر موضوعا في اللغة لأحد الأمرين، لما حسُن استفسار سُراقة، وهو إمامٌ في اللغة دون شكٍّ، خاصَّة وأنَّ النبيَّ ﷺ أقرَّه على استفساره هذا، وهذا إنَّما يدلُّ على كون الأمر مشتركا بين التّكرار والمرَّة، وكلام الإمام الإسنويِّ رحمه الله لا غُبار عليه، إلا أنَّ الدَّليل الذي استدلَّ به عارضه الإمام المطيعيُّ رحمه الله عليه كما هو مبيّنٌ في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيِّ.

لقد انتقد الإمام المطيعيُّ رحمه الله الإسنويَّ في استدلاله بالحديث المذكور آنفا، مُبيِّنا رحمه الله أنَّه لفَّق بين حديثين، فجعلهما حديثا واحدا، ثُمّ استدلَّ به على المقصود، فقال رحمه الله تعالى: " **الحقُّ أنَّ هذا سؤال الأقرع بن حابس كما في أكثر كتب الأصول، لما رواه الحاكم وصحّحه البيهقيُّ في سُننه: عن ابن عبّاس قال: خَطَبَنا رسول الله ﷺ فقال: "يا أيُّها النّاس! إنَّ الله كتب عليكم الحجَّ فحجُّوا"، فقام الأقرعُ بن حابس فقال: أفي كُلِّ عامٍ يا رسول الله؟ فقال: "لو قلتها لوجبت، ولو وجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا، إنَّ الحجَّ مرَّة، فمن زاد فمُتطوِّع"**[1]**، كذا في الدُّرِّ المنثور**[2]**، وأمَّا سؤال سراقة فلم يكن في الحجِّ، بل كان في جعل الحجِّ عُمرةً والحِلِّ عن**

---

[1] أخرجه الإمام أحمد في مسنده: (151/4) برقم (2304)، والبيهقيُّ في سننه: (326/4)، والنّسائيُّ في الكبرى: (5/4) برقم (3586)، وفي المجتبى برقم (2620)، والدّارميُّ في سننه: (1124/2) برقم (1829)، وأخرجه الحاكم في المستدرك: (608/1)، وأبو داود في سننه، كتاب: المناسك، باب: فرض الحجِّ، برقم (1721)، وابن ماجه في السنن، كتاب المناسك، باب: فرض الحجِّ، برقم (2886)، ثلاثتهم بلفظ أخصر من اللفظ الذي ساقه المصنِّف، حيثُ حُذفت فيه خطبة النبيِّﷺ، والجميع أخرجه من طُرُقٍ عن الإمام الزُّهريِّ، عن أبي سنان وهو الدُّؤليُّ، عن ابن عبّاس به، والحديث صحيح، وهو في الإرواء للعلامة الألبانيّ: (149/4-150).

[2] يُنظر: الدُّرُّ المنثور في التّفسير بالمأثور للإمام السّيوطيّ: (687/3).

الإحرام بها كما في صحيح مُسلم [1] عن الإمام محمد بن جعفر الباقر، عن جابر في حيث طويل في قصَّة حجَّة الوداع، عن النَّبيِّ ﷺ قال فيها: "فمن كان منكم ليس معه هديٌ فليُحلَّ، وليجعلها عُمرةً"، فقال سُراقة بن مالك بن جُعشم: ألعامنا هذا أم لأبد؟ فشبَّك رسول الله ﷺ أصابِعَهُ واحدةً في الأخرى وقال: "دخلت العمرة في الحجِّ (مرّتين) لا! بل لأبدٍ""[2].

فالإمام المطيعيُّ يُبيِّنُ أنَّ الإمام الإسنويَّ قد أخطأ في إيراد الحديث الذي يستدلُّ به من يرى أنَّ الأمر مُشتركٌ بين المرَّة والتّكرار، حيثُ أنَّ الإمام الإسنويَّ ذكر أنَّ سراقة بن مالك قام سائلا النبيَّ ﷺ عن الحجِّ: هل هو لعامنا هذا أم للأبد؟ فبيَّن الإمام المطيعيُّ رحمه الله أنَّ هذا ليس سؤال سراقة، بل هو سؤال الأقرع بين حابي في حديث آخر، وأمَّا سؤال سراقة فهو في حديث آخر لا علاقة له بموضع الاستدلال ووجهه، فكأنِّ الإمام المطيعيَّ يُشير إلى أنَّ الإمام الإسنويَّ لفَّق بين حديثين وردا في موضعين مختلفين، ثُمَّ جعلهما حديثا واحدا، ولهذا اعترضه في استدلاله بهذا الحديث مُبيِّنا وجه الصّواب في ذلك.

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة.

هذه المسّألة التي هي مثار النِّقاش ها هنا في هذا الموضع هي كما سلف ذكرُه آنفا حول الاستدلال بحديث حول مسألة الأمر، حيثُ أنّنا نجد الإمام الإسنويَّ استدلَّ بحديث سُراقة بن مالك ابن جُعشُم الوارد في صحيح مُسلم في الحديث الطّويل حول حجَّة النبيِّ ﷺ على حُسن الاستفسار في ورود الأمر المطلق، وبالتّالي فهو مشتركٌ بين إرادة المرّة والتّكرار، فانتقده في ذلك الإمامُ المطيعيُّ بأنَّ صاحب القصَّة في الحقيقة هو الأقرع بن حابس في حديث آخر.

وفي الحقيقة إنَّ الإمام الإسنويَّ رحمه الله لم ينفرد في استدلاله في هذا الموضع بهذا الحديث، فقد تابعه على ذلك أيضا جماعة من أهل العلم، حيثُ نجد الإمامَ كمالَ الدِّين ابنَ إمام الكامليَّة في

---

[1] كتاب: الحجِّ، باب: حجّة النبيِّ ﷺ، برقم: (1218).

[2] سُلَّم الوصول: (2/80-81).

شرحه على المنهاج استدلَّ في الموضع نفسه بالدّليل نفسه حيث قال رحمه الله: **"حُسنُ الاستفسار عن الأمر بأنّه للمرّة أو للمرّات دليلُ الاشتراك اللفظيِّ، ولذلك قال سُراقة للنَّبيِّ ﷺ: أحجُّنا هذا لعامنا أم للأبد؟"** [1]، فهذا ابنُ إمام الكامليّة رحمه الله جعل الدّليل على حُسن الاستفسار في الأمر هو حديثُ سراقة مثلما صنع الإمام الإسنويُّ، وقبلهُما جميعا نجد الإمام الرّازيَّ رحمه الله صنعَ الصَّنيع نفسه، فاستدلَّ بالحديث نفسه على المراد، حيثُ قال رحمه الله: **"وأمّا القائلون بالاشتراك بين المرّة الواحدة وبين التّكرار فقد احتجُّوا بوجهين:**

أحدِهما: أنّه يحسن الاستفهام فيه فيُقال: (أردتَ بأمرك فعلَ مرّة واحدة أم أكثر؟)، ولذلك قال سُراقة للنّبيِّ ﷺ: أحجَّتُنا لعامنا هذا أم للأبد؟ وحُسن الاستفهام دليل الاشتراك" [2]، وهذا واضحٌ من كلام الإمام الرّازيِّ أنَّ حديث سراقة هو الدّليل على حُسن الاستفسار، ولعلَّ الإمام الإسنويَّ أخذ هذا عن الإمام رحمه الله ولا غرابة.

وفي نظري –والله أعلمُ– أنَّ الاستدلال بهذا الحديث لا يصحُّ، وأنَّ الإمام المطيعيَّ مُصيبٌ في انتقاده الإسنويَّ في استدلاله به، وأنَّ الحديث الصَّواب هو حديث ابن عبّاس في نبأ الأقرع بن حابس رضي الله عن الجميع، وفي ظنِّي –والله أعلم– أنَّ استدلال الإسنويِّ ومن معه بهذا الحديث في هذا الموضع يرجع لاحتمالين اثنين وهما:

–**الأوّلُ**: أنَّ هؤلاء الأئمَّة وهموا في الحديثين ولفَّقُوا بينهما، فاختلط عليهما حديثُ الأقرع بن حابس مع قصّة سراقة في حديث جابر الطّويل، فظنُّوا أنَّ الذي قام مُستفسرا النبيَّ ﷺ هو سراقة بن مالك، وليس كذلك بل هو الأقرع بن حابس كما مرَّ، فلعلَّ هم يقصدون حديث الأقرع بن حابس، لأنّه هو الذي يصل دليلا فعلا على حُسن الاستفسار، ولكنَّهم وهموا في الصّحابيِّ، فجعلوه سراقة بن مالك، الذي وجَّه هو الآخر سؤالا للنبيِّ ﷺ في موضوع يتعلَّق

---

[1] تيسير الوصول: (202/3).

[2] المحصول: (103/2-104).

بالحجِّ أيضا، فحصل اللَّبسُ ها هنا، ولعلَّ هذا الوهم حصل للإمام الرّازيِّ رحمه الله، ثُمَّ أخذه عنه الإمام الإسنويُّ وهكذا، وهذا الاحتمال هو الذي صار إليه الإمام المطيعيُّ رحمه الله، حيثُ أنّه بيَّن أنَّ السُّؤال في الحقيقة ليس سؤال سراقة بل هو سؤال الأقرع بن حابس، وهذا ظاهر في أنّه يرى أنَّ الإسنويَّ أراد حديث الأقرع لكنّه أخطأ في الصّحابيِّ، وعلى هذا الاحتمال فإنَّ خطأ الإمام الإسنويِّ واضح وظاهر.

-**الثّاني**: أنَّ الإمام الإسنويَّ ومن معه لم يريدوا حديث الأقرع أصلا ولا وهموا فيه، بل أرادوا حديث سراقة وأنَّه هو الدليل على حُسن الاستفسار، حيثُ أنَّ سُراقة استفسر من النبيِّ ﷺ وتمام قصة سراقة كالآتي: قال النَّبيُّ ﷺ: **"لو أنِّي استقبلتُ من أمري ما استدبرتُ لم أسُق الهديَ، وجعلتُها عُمرة، فمن كان منكم ليس معه هديٌ فليُحلَّ، وليجعلها عُمرة"** ، فقام سراقة بن مالك بنُ جُعشُم فقال: (يا رسول الله! ألعامنا هذا أم لأبد؟)، فشبَّك النبيُّ ﷺ أصابعه واحدة في الأخرى، وقال: **"دخلت العمرة في الحجِّ** (مرّتين)، **لا! بل لأبدٍ أبدٍ"** ، فيُحتملُ أن يكون الإسنويُّ استدلَّ بهذا الحديث على حُسن الاستفسار، حيثُ أنَّ النبيَّ ﷺ أمر من كان معه من الصّحابة من لم يسُق الهدي أن يفسخ حجَّه ويُحوِّله إلى عُمرةٍ، فقام سُراقة فاستفسر عن هذا الأمر، هل هو خاصٌّ بهذه الحجَّة، أم أنَّه لأبد أبد؟ فلعلَّ الإمام الإسنويَّ ومن وافقه من الأئمّة استدلُّوا باستفسار سراقة في أمر النبيِّ ﷺ، وعلى هذا الاحتمال يكون خطأ الإمام الإسنويِّ رحمه الله في الاستلال لا في الصحّابيِّ، لأنّه لم يقصد الدّليل الصّحيح -الذي هو حديث الأقرع- ولكن أخطأ في الصّحابي فقط، بل قصد سؤال سراقة في الاستدلال، وهو خطأ لا يصحُّ الاستدلال به، وذلك لأنَّ استفسار سراقة رضي الله عنه لم يكن في أمرٍ أصلا، حتّى يُستدلَّ به على صحَة الاستفسار في الأمر، وإنَّما كان استفساره رضي الله عنه -كما ذكر المطيعيُّ- عن مدى جواز فسخ الحجِّ وجعله عُمرةً، أهو خاصٌّ بهذه الحجَّة فقط؟ أم هو في كُلِّ حجَّة إلى الأبد؟ فالاستفسار لم يكن في حقيقة

الأمر، بل كان مسألة في جواز فسخ الحجِّ إلى العمرة، وبالتالي فلا يصحُّ ذكر هذا الدّليل في هذا المقام.

وعلى كلا الاحتمالين فإنَّ ذكر الإسنويِّ لحديث سُراقة من قبيل الخطأ والوهم كما ذكر المطيعيُّ، سواء كان هذا الخطأ في ذكر الصّحابيِّ، مع كون الحديث المراد الاستدلال به صالحا وهو حديث الأقرع، أو كان الخطأ في الاستدلال، لأنّه دليل لا يخدع الباب المراد، ولهذا نجد أهل العلم يذكرون حديث الأقرع ويستدلُّون به على مسألة التّكرار في الأمر من عدمه، ولا ذكر لهم لحديث سراقه، وذلك لافتقاره لوجه الدّلالة كم مرَّ، ولهذا نجد الإمام المجد ابن تيمية [1] عند ذكره لحديث الأقرع في المنتقى، علَّق عليه بقوله: **"فيه دليلٌ على أنَّ الأمر لا يقتضي التّكرار"** [2]، وكذا الإمام البابرتيُّ[3] في شرحه على المختصر الحاجبيِّ[4]، وكذا الإمام العطّار في حاشيته على شرح المحلِّي[5]، كُلُّ هؤلاء ذكروا حديث الأقرع بن حابس في الحجِّ، ولا ذكر لحديث سراقة على الإطلاق، وهذا كُلُّه يدلُّ على صحّة

---

[1] هو عبد السّلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن تيميّة، الحرّانيُّ، الفقيه، المقرئُ، المحدِّثُ، الأصوليُّ، مجد الدِّين أبو البركات، وُلد سنة (590هـ) بحرّان، وأخذ العلم على جماعة منهم: عمُّه الخطيب فخر الدِّين، وعبد القادر الرهاويُّ، وحنبل الرّصافيُّ، وغيرهم، رحل إلى بغداد مرات لطلب العلم بها، أخذ العلم عنه جماعة منهم: ولده عبد الحليم، وابن تميم، وعبد المؤمن الدمياطيّ، وغيرهم، كان رحمه الله رأسا في الفقه والأصول، بارعا في الحديث ومعانيه، له اليد الطُّولى في القرآن وتفسيره، تُوفّي يوم عيد الفطر يوم الجمعة سنة (652هـ)، ومن تصانيفه: المنتقى من أحاديث الأحكام، أطراف أحاديث التّفسير، المحرَّر، مُسوَّدَّةٌ في أصول الفقه.
ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب: (1/4-9)، الوافي بالوفيات للصّفديّ: (260/18-261)، شذرات الذّهب لابن العماد: (443/7-446).

[2] منتقى الأخبار مع نيل الأوطار للشّوكانيِّ: (5/6).

[3] هو محمد بن محمود بن أحمد البابرتيُّ الرُّوميُّ المصريُّ الحنفيُّ، أكمل الدين أبو عبد الله، ولد بقرية (بابرتى) من نواحي بغداد، واختلف في سنة ولادته من سنة (710هـ) إلى سنة (714هـ)، أخذ العلم عن جماعة منهم: ابن عبد الهادي، وأبو حيّان الأندلسيّ، وقوام الدّين السّنجاريّ وغيرهم، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: السيّد الشّريف الجرجانيّ، ومحمود بن إسرائيل، ومحمد الفناري، والحاج باشا وغيرهم، توفي سنة (786هـ)، من مؤلفاته: الإرشاد في شرح الفقه الأكبر، تحفة الأبرار في شرح مشارق الأنوار، شرح العقيدة الطّحاويّة، النّقود والرّدود في شرح مختصر ابن الحاجب.
ترجمته في: تاج التّراجم لابن قطلو بغا: (ص:276)، الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة للكنويّ: (ص:195)، بغية الوعاة: (239/1)، الدرر الكامنة: (250/4)، شذرات الذّهب: (504/8).

[4] النُّقود والرُّدود شرح مختصر ابن الحاجب، لمحمد بن محمود بن أحمد البابرتيُّ الحنفيُّ: (49/2).

[5] حشية العطّار على المحلِّيّ: (481/1).

ما ذهب إليه الإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى، وأنَّ الإسنويَّ قد وهم فيه، على الاحتمالين السّابق ذكرهما، فسواء كان الوهم في ذكر اسم الصّحابيِّ مع إرادة الحديث الصّحيح، أو كان الوهم في الحديث أصلا، فإنَّ ذكره من قبيل الخطأ والوهم، والعلم عند الله.

المطـــــلب الثّاني:

الاعتراض الثّاني ومناقشته: في تحقيق مذهب الحنفية في اقتضاء الأمر الفور أم لا.

أولا) الفرع الأوّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره:

ذكر الإمامُ البيضاويُّ رحمه الله المسألة السادسة المتعلِّقة بصيغة الأمر، وهي مسألة إفادة الأمر المطلق الفورَ أو التّراخي، فذكر رحمه الله أنَّ الحنفيَّةَ يرون إفادة الأمر المطلق للفور لا التّراخي، وهذا ما أكدَّه أيضا الإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى في شرحه لكلام الإمام البيضاويِّ، حيثُ قال رحمه الله: **"الأمرُ المُجرَّدُ عن القرائن، إن قُلنا أنَّه يدُلُّ على التّكرار؛ دلَّ على الفور، وإن قُلنا: لا يدلُّ على التّكرار؛ فهل يدُلُّ على الفور؟ حكى المُصنِّفُ فيه أربعة مذاهب:**

أحدَها: أنّه لا يدُلُّ على الفور ولا على التّراخي، بل يدُلُّ على طلب الفعل، قال في البُرهان: "وهذا ما يُنسبُ إلى الشّافعيِّ وأصحابه"[1]، وقال في المحصول أنّه الحقُّ[2]، واختاره الآمديُّ[3]، وابنُ الحاجب[4]، والمُصنِّف.

والثّاني: أنَّه يُفيد الفور، أي: وجوبا، وهو مذهب الحنفيّة..."[5].

---

[1] يُنظر: البرهان للجويني: (232/1).
[2] يُنظر: المحصول للرّازيّ: (113/2).
[3] يُنظر: الإحكام للآمديّ: (203/2).
[4] يُنظر: مختصر المنتهى لابن الحاجب: (666/1).
[5] نهاية السّول: (286/2-287).

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى في هذا الكلام ينسب إلى جميع الحنفيَّة القول بأنَّ الأمر يُفيد الفور على الوجوب، مُتابعا في ذلك الإمام البيضاويَّ وغيره، وهذا الذي ذهب إليه كُلٌّ من البيضاويِّ والإسنويِّ لم يرتضه الإمام المطيعيُّ.

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض المطيعيِّ.

لقد انتقد الإمامُ المطيعيُّ الإمام الإسنويَّ ومعه الإمام البيضاويُّ في إطلاق القول بأنَّ مذهب الحنفيَّة هو القول بالفور، مُبيِّنا أنَّ هذا القول غيرُ محرّر، وفي هذا يقول رحمه الله: **"اعلم أنَّ القائلين بالتِّكرار قائلون بأنّ الأمر المُطلقَ –أي المُجرَّدَ من القرائن– يُفيد الفور، لأنّهم يوجبون استغراق الأوقات بعد ورود الأمر فوجبَ المُبَادَرة، وأمّا غيرهم فيقولون: الأمرُ إمَّا مُقيَّدٌ بوقت موسَّع أو مُضيَّقٍ، وقد تقدَّم أنَّ الموسَّع يجوز فيه التّأخير إلى أن يبقى من وقته ما لا يسع إلا الواجب، وأنَّ المُضيَّق لا يجوز فيه التّأخير، وإمَّا غير مُقيَّدٍ بوقت محدود، وهو الواجب العُمْريُّ كما تقدَّم، ولهذا قد اختلف فيه العلماء، فالصَّحيحُ عند الحنفيَّة أنَّه لمُجرَّد طلب الفعل في المُستقبل، فيجوز التّأخير كما يجوز المبادرة، وهو مذهب الشّافعيِّ وأصحابه أيضا، قال ابنُ برهان: (لم يُنقل عن الشّافعيِّ وأبي حنيفة نصٌّ عليه، وإنَّما فروعهما تدلُّ عليه)[1]، كذا في حاشية صاحب المُسلَّم عليه، واختاره الإمام الرّازيُّ [2] والآمديُّ [3] من الشّافعيّة، وقيل يوجب الفور، فيأثم بالتّأخير، وعُزي إلى المالكيّة والحنابلة [4]، وأبي الحسن الكرخيّ من**

---

[1] الوصول إلى الأصول لأحمد بن عليٍّ بن برهان البغداديّ: (149/1).

[2] يُنظر: المحصول للرّازيّ: (113/2).

[3] يُنظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمديّ: (203/2).

[4] بالنّسبة للحنابلة فظاهر المذهب عندهم أنّه على الفور، وأمّا الملكيّة فاختلفوا على قولين:

– فذهب المغاربة من المالكيّة إلى كونه لا يقتضي الفور.

– وذهب جمهور المالكيّة من البغداديِّين وغيرهم إلى القول باقتضاء الفور.

يُنظر: روضة النّاظر لابن قدامة: (ص:105)، وشرح الكوكب المنير للفتوحي: (48/3)، الإشارة للباجي: (ص: 170)، إحكام الفصول للباجي: (350/1)، شرح تنقيح الفصول للقرافي: (ص:105).

الحنفيّة[1]، واختار السّكّاكيُّ وأبو بكر الباقلانيّ [2]: يوجب الفور أو العزم كما في الواجب المُوسَّع عنده، وتوقَّف الإمام في أنّه للفور أو للقدر المُشترك بين الفور والتّراخي، فإن أتى به على الفور يبرأ بيقين، وإن أخّره احتمل الإثم، فيجب الفور احتياطا، ولا يُحتمل وجوب التّراخي، كذا في مُسلّم الثّبوت وشراحه[3].

ومن هنا تعلم نسبة المُصنِّف ونسبة الإسنويِّ القولَ بالفوريَّة للحنفيَّة ليست بصحيحة، وإنَّما هو قول الكرخيِّ [4] فقط، وقد غلطوا ما نُقل عنه أنَّ مبنى الخلاف الواقع بين الإمامين أبي يوسف ومحمد –رحمهما الله– في الحجِّ، أيجب فورا في أوَّل سنة الوجوب؟ أو يجوز التّأخير؟ فزعم أنَّ الأمر عند أبي يوسف للفور، وعند محمد للتّراخي، بمعنى الطّلب المطلق عن الفور والتّراخي، والحقُّ ما عليه الجمهور..."[5].

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى في هذا الكلام يُخطِّئُ كِلَا الإمامين البيضاويِّ والإسنويِّ في نسبتهم القول بإفادة الأمر الفور إلى مذهب الحنفيَّة، هذه النِّسبة التي عزاها غير واحد من الأئمّة إلى السّادة الحنفيّة كما سيأتي قريبا، وعليها جرى الإمام البيضاويُّ والإسنويُّ، فانتقد المطيعيُّ هذه النّسبة مُبيِّنا أنَّ جمهور الحنفيّة لَيْسُوا على ما نُسب لهم من إرادة الأمر الفَوْرَ، بل هو عندهم لمجرَّد الطّلب وإيقاع المأمور به في المستقبل، وعليه فيجوز عند الحنفيّة التّأخير، كما يجوز المبادرة، وهذا هو مذهب

---

[1] يُنظر: أصول السّرخسي: (26/1)، كشف الأسرار: (254/1)، فواتح الرّحموت: (415/1).

[2] يُنظر: التّقريب والإرشاد الصّغير: (208/2).

[3] يُنظر: فواتح الرّحموت: (415/1).

[4] هو عُبيد الله بن الحسين بن دلال بن دلهم، أبو الحسن الكرخيّ، ولد سنة (260هـ)، أخذ العلم عن جماعة منهم: أبو سعيد البردعيّ، وإسماعيل بن إسحاق القاضي، ومحمد بن عبد الله الحضرميّ، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: أبو بكر الرّازيّ، وعليٌّ التّنُّوخيُّ، وأبو عليٍّ الشّاشيُّ، وأبو الحسن القدوريُّ وغيرهم، انتهت إليه رئاسة الحنفيّة في عهده، توفي سنة (340هـ)، ومن مصنفاته: المختصر، شرح الجامع الصَّغير، شرح الجامع الكبير وغيرهم.

ترجمته في: الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة لأبي الوفاء القرشيّ: (493/2)، تاج التّراجم لابن قطلو بغا: (ص:200)، الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة لأبي الحسنات اللكنويّ: (ص:108-109)، شذرات الذّهب: (220/4).

[5] سُلَّم الوصول: (286/2-287).

الشّافعيِّ وأصحابه، فما نَسَبَه الإمامان خلاف الصّواب في نظر المطيعيِّ، ثُمَّ إنَّ الإمام المطيعيَّ بيَّن نقلا عن الإمام ابن برهان أنَّ الإمام أبا حنيفة لم يُنقل عنه نصٌّ في هذا الباب، لا هو ولا الإمام الشّافعيُّ، وإنَّما استُنبطت هذه القواعد والأصول تخريجا من الفروع التي أثرت عنهما، ولهذا لما وقع الخلاف بين الإمامين أبي يوسف ومحمد بن الحسن حول مسألة الحجِّ هل يجب على الفور أم على التّراخي؟ ظنَّ من ظنَّ أنَّ الحنفيَّة يرون الفور، وهو في الحقيقة مذهب للإمام الكرخيِّ فقط من الحنفيَّة، وأمّا جمهورهم فهم موافقون للشّافعيِّ وأصحابه، ولهذا فإنَّ هذه النِّسبة التي ذكرها اللإسنويُّ تبعا للبيضاويِّ فيها من التّساهل ما فيها.

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة.

هذه المسألة ترجع في مضمونها إلى انتقاد المطيعيِّ الإسنويَّ في متابعته الإمامَ البيضاويَّ، الذي نسب إلى الحنفيَّة القول بأنَّ الأمر العاري عن القرائن يُفيد الفور، وتبعه الإمام الإسنويُّ في ذلك، وإذا نظرنا في هذه المسألة وفي كلام أهل العلم نجد أنَّ هذه النِّسبة مُشتهرةٌ بين أهل الفنِّ في كُتب الأصول، حيثُ أنَّه عزا غيرُ واحد من الأئمَّة هذا القول إلى الحنفيَّة، حيثُ نسب الإمام الجوينيُّ هذا القول إلى أبي حنيفة ومُتّبعيه [1]، وتابعه في ذلك الغزاليُّ في المنخول [2] فنسبه إلى أبي حنيفة، ونسبه أيضا الإمام الرّازيُّ إلى الحنفيّة [3]، وكذا الآمديُّ في الإحكام [4]، والقرافيُّ في شرح التنقيح [5]، وابن قدامة في الروضة[6]، والصَّفيُّ الهنديُّ في نهاية الوصول[7] وغيرهم،كُلُّ أولائك الأئمّة نسبوا هذا القول إلى الحنفيّة، وهذه النِّسبة فيها تساهلٌ كبيرٌ، وهي من التّتابع على الخطأ الذي يقع فيه كثير من الأئمّة

---

[1] يُنظر: البرهان للجوينيّ: (231/1).
[2] يُنظر: (ص:111).
[3] يُنظر: المحصول للرّازيّ: (113/2).
[4] يُنظر: (203/2).
[5] يُنظر: (ص:105).
[6] يُنظر: (ص:105).
[7] يُنظر: (951/3).

في كثير من المسائل في شتّى صنوف العلم وفنونه، حيثُ يتتابعون على نقلٍ أو نسبة مُعيَّنة، يذكرها أحد الأئمّة فيتتابع البقيّة في ذلك الأمر، وهذا هو الذي حصل في مسألتنا هذه، فهذه النّسبة من قبيل الخطأ، فليس مذهب الحنفيّة هو ما ذكره هؤلاء الأئمّة الأعلام، بل ما صرّح به أئمّة المذهب الحنفيِّ هو أنّه لمطلق إيقاع الفعل في المستقبل، فهذا ما نطقت به كتبُهم كما ذكر ذلك الإمام المطيعيُّ، وهو حنفيٌّ له اطِّلاع واسع بمذهب الحنفيَّة أصولا وفروعا، وكما هو مُقرَّرٌ أنَّ من مقتضيات البحث السّليم هو الرُّجوع إلى الكتب المعتمدة في كُلِّ مذهب، لتُنسب الأقوال للمذهب من تلك الكتب، لا أن تُنسب الأقوال للمذهب وأربابه من كُتُب مخالفيهم، وهذا ينطبق على مسألتنا هذه، فبالرُّجوع إلى المصادر الأصوليَّة الحنفيَّة، نجد أنَّ أصحابها نسبوا إلى أئمَّتهم خلاف ما نسبَهُ إليهم الآخرون، وأنَّ القول بالفور نسبه الحنفيّة إلى الإمام الكرخيِّ منهم فقط دون غيره، وأمّا عامّة الحنفيّة فهم على خلاف القول بالفور، وهذه بعض النُّقول من أئمّة الحنفيَّة تدلُّ على صدق ما ذكره الإمام المطيعيُّ رحمه الله:

يقول الإمام السّرخسيُّ[1]: **"والذي يصحُّ عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله: أنَّه على التّراخي، فلا يثبُتُ حُكمُ وجوب الأداء على الفور بمُطلق الأمر"** [2]، فهذا الإمام السّرخسيُّ رحمه الله يُبيِّنُ أنَّ مذهب علماء الحنفيَّة على أنَّ الأمر للتّراخي، ومعنى قوله: (على التّراخي) أي على سبيل الجواز، أي يجوز فيه الفور والابتدار، ويجوز فيه أيضا التّراخي والانتظار، وهذا لا يتنافى مع ما نسبه المطيعيُّ للحنفيّة من أنّ الأمر لمطلق إيجاد الفعل في المستقبل، وذلك لأنَّ العلماء لما يقولون: (على

---

[1] هو محمد بن أحمد بن أبي سهل، أبو بكر السّرخسيُّ شمس الأئمّة الحنفيُّ، الإمام الكبير الفقيه الأصوليُّ المتكلِّم الحُجَّة، كان أحد الأئمة الفحول الكبار، أخذ العلم عن جماعة منهم: أبو محمد عبد العزيز الحلوانيّ، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: عثمان بن علي بن محمد البيكنديُّ، ومحمود بن عبد العزيز الأوزجنديّ، ومحمد بن إبراهيم الحصيريّ، تعرَّض لفتنة وبلاء، فسُجن بسبب فتوى أفتاها، ومكث في السجن حوالي أربعة عشر سنة، توفي في حدود سنة (490هـ)، ومن مؤلفاته: المبسوط، شرح السِّيَر الكبير، كتاب في الأصول.

ترجمته في: الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة: (3/78- 82)، تاج التّراجم: (ص:234-235)، الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة: (ص:158-159).

[2] أصول السّرخسيّ: (1/26).

التّراخي) فهو على الجواز ضرورة، وليس المقصود أنّه يُفيد التّراخي على الوجوب، إذ لا قائل بهذا القول البتّةَ[1]، فالإمام السّرخسيُّ بيَّن بعد هذا الكلام أنَّ الأمر المقيَّد بقيد زَمَنٍ مُعيَّن يُفعل على ما يقتضيه ذلك القيد، وأمّا حمل الأمر المطلق عن القيد على وقت مُعيَّن فهو زيادة، وهذا الذي ذكره السّرخسيُّ يدلُّ على أنَّ معنى التّراخي الذي ذكره، لا يتنافى مع ما ذكره المطيعيُّ.

وقال البخاريُّ[2] في كشف الأسرار: **"اختلف العلماء في الأمر المطلق أنّه على الفور أم على التّراخي؟ فذهب أكثر أصحابنا، وأصحاب الشّافعيِّ، وعامّة المُتكلِّمين إلى أنّه على التّراخي، وذهب بعض أصحابنا منهم الشيخ أبو الحسن الكرخيّ...إلى أنّه على الفور"** [3]، ثُمَّ قال بعد ذلك مُبيِّنا معنى التّراخي الذي أراده الحنفيّة وغيرهم: **"ومعنى قولنا: (على التّراخي): أنّه يجوز تأخيره عنه، وليس معناه أنّه يجب تأخيره عنه، حتّى لو أتى به فيه لا يُعتدُّ به، لأنَّ هذا ليس مذهبا لأحد"** [4]، وهذا هو الذي ذكرته آنفا في بيان كلام الإمام السّرخسيِّ، وهو واضحٌ في كونه لا يتعارض مع ما ذكره الإمام المطيعيُّ.

---

[1] ولهذا نجد العلماء المحقّقين يترجمون لهذه المسألة بقولهم: (الأمر المطلق هل يقتضي الفور أم لا؟) كما فعل الإمام ابن برهان في الوصول، ولا يقولون: (مُقتضى الأمر على الفور أم على التّراخي؟)، لأنّه لا أحد بين علماء الأصول من يقول: إنَّ مُقتضى الأمر التراخي، بمعنى أنَّه لا يُعتدُّ بفعل من قام بالفعل على الفور، وفي هذا يقول إمام الحرمين الجوينيُّ في البرهان :(233/1): **"وممّا يتعيَّنُ التّنبيه له أمرٌ يتعلّقُ بتهذيب العبارة، فإنَّ المسألة مُترجمة بأنَّ الصِّيغة على الفور أم على التّراخي، فأمّا من قال: (على الفور) فهذا اللفظ لا بأس به، ومن قال: (إنّها على التّراخي) فلفظه مدخولٌ، فإنَّ مقتضاه أنَّ الصِّيغة المطلقة تقتضي التّراخي، حتّى لو فُرض الامتثال على البدار لم يُعتدَّ به، وليس هذا مُعتقدَ أحد".**

[2] هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدّين البخاريّ، تفقّه على عمّه محمد المايمرغيّ، محافظ الدين محمد البخاري، وتتلمذ على يديه: قوام الدّين محمد الكاكيّ، وجلال الدين عمر بن محمد الخبّازيّ وغيرهما، توفي سنة (730هـ)، ومن مصنفاته: كشف الأسرار وهو شرح أصول البزدويّ، شرح المنتخب الحساميّ، شرح أصول الأخسيكثيّ، وشرح (الهداية) إلى كتاب النّكاح.
ترجمته في: الجواهر المضيّة: (428/2)، تاج التّراجم: (ص:188)، الفوائد البهيّة: (ص:94-95).

[3] كشف الأسرار: (254/1).

[4] المصدر نفسه: (254/1).

وجاء في مُسلّم الثّبوت: **"فيجوز التّأخير كما يجوز البدار، وهو الصَّحيح عند الحنفيّة"** [1]، وهذا أيضا يتوافق وما ذُكر قبلُ من كلام السّرخسيِّ والبخاريِّ.

وقال ابن الهمام في التّحرير في بيان مذهب الحنفيَّة في المسألة: **"لنا: لا تزيد دلالته على مُجرَّد الطَّلب بالوجه السّابق، وكونُه على أحدِهما خارجٌ يُفهم بالقرينة"** [2]، فابنُ الهمام هنا يُريد أن يُبيِّن أنَّ الأمر المطلق عن القرينة يدلُّ على مُجرَّد طلب إيقاع الفعل في المستقبل، سواء على وجه الفور أو البدار، أو كان ذلك على التّراخي على وجه لا يفوت به المأمور، فدلالة الأمر عند الحنفيَّة لا تزيد على مُجرَّد الطّلب بفور أو تراخٍ، وكونه يدلُّ على أحدهما ليس بحسب المادَّة ولا الصِّيغة، بل بقرينة خارجيَّة كما صرَّح بذلك شُرّاح التّحرير[3].

وقال الإمام البدخشيُّ في شرحه على المنهاج: **"والمذكور في كُتُبهم** -أي الحنفيَّة- **أنَّه لمّا جعل أبو يوسف وجوب الحجِّ مُضيَّقا فهم الكرخيُّ أنَّ الأمر عنده للفور، لكن عند عامَّة مشايخنا أنَّه لا يُوجب الفور اتّفاقا بيننا، وأنَّ مسألة الحجِّ مُبتدأةٌ غيرُ مبنيَّة على الفور أو غيره"**[4]، فهذا الإمام البدخشيُّ رحمه الله يُقرِّرُ ما ذُكر آنفا من مذهب مشايخ الحنفيَّة في المسألة، خلافا للكرخيِّ منهم، ويزيد على ذلك بيان سبب قول الكرخيِّ كما سيأتي قريبا.

أقول: هذه النُّقول كُلُّها لا تذرُ مجالا للشكِّ في بيان مذهب الحنفيَّة في المسألة، وأنَّ ما اشتُهر في كتب الأصول من نسبة القول بالفور عنهم ما هو إلا وهم وتساهلٌ في النِّسبة، درَج عليه جمعٌ من الأئمَّة، وأنَّ الذي ثبت عنه القول بالفور من أئمَّة الحنفيَّة هم الإمام الكرخيُّ، كما نسب له ذلك كُلُّ من ذكر المسألة، وسببُ ذهاب الإمام الكرخيِّ هذا المذهب كما أشير إليه من قبلُ: أنَّ الإمام أبا يُوسف لما ذهب إلى القول بوجوب الحجِّ على الفور، فهم الإمام الكرخيُّ أنَّ هذا القول من أبي

---

[1] مُسلّم الثّبوت مع شرحه فواتح الرّحموت: (415/1).
[2] التّحرير لابن الهمام: (ص:146).
[3] يُنظر: تيسير التّحرير لأمير بادشاه: (356/1)، التّقرير والتّحبير لابن أمير الحاج: (376/1).
[4] شرح البدخشيّ على المنهاج: (44/2).

يوسف مبنيٌّ على أصل وهو أنَّ الأمر للفور، وهذا غير صحيح، وذلك لأنَّ مسألة الحجِّ التي تكلَّم فيها الإمام أبو يوسف مسألةٌ مبتدأةٌ غير مبنيّة على هذا الأصل أو غيره كما ذكر ذلك الإمام البدخشيُّ، وهذا كُلُّه يدلُّ على أنَّ الكرخي هو الذي يرى الفور من الحنفيّة دون جمهورهم، ويُضاف إليه أيضا الإمام الجصَّاصُ[1] تلميذ الإمام الكرخيّ وصاحبه، ولعلّه تبع شيخه فيما ذهب إليه، حيثُ إنّني وقفت على مواضع كثيرة من كتابه: (أحكام القرآن) يُقرِّرُ فيها أنّ الأمر للفور وليس للتّراخي، حيثُ ذكر ذلك في كلامه على قوله سبحانه وتعالى في قصّة من أمرهم الله بذبح بقرة في سورة البقرة: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾﴾ [البقرة:71]، فقال رحمه الله: **"وهذا يدلُّ على أنّهم كانوا تاركين للأمر بدأً، وأنَّه كان عليهم المسارعة إلى فعله، فقد حصلت الآية على معانٍ:**

أحدِها: وجوب اعتبار عموم اللفظ فيما يُمكن استعماله.

والثّاني: أنّ الأمر على الفور، وأنَّ على المأمور المسارعة إلى فعله على حسب الإمكان، حتّى تقوم الدّلالة على جواز التّأخير"[2].

وقال أيضا في قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: 148]: **"يعني –والله أعلم– المبادرة والمسارعة إلى الطّاعات، وهذا يُحتجُّ به في أنَّ تعجيل الطّاعات أفضل من تأخيرها، ما لم تقم الدّلالة على فضيلة التّأخير...ويُحتجُّ به بأنَّ الأمر على الفور، وأنَّ جواز التّأخير يحتاج إلى دلالة"**[3]، إلى غير ذلك من المواضع التي قرَّر فيها الإمام الجصّاصُ أنَّ الأمر على الفور

---

[1] هو أحمد بن عليّ، أبو بكر الرّازيّ الجصّاص، نسبة إلى مهنته بالجصّ، ولد سنة (305هـ)، وسكن بغداد، ثُمّ سافر إلى نيسابور ثن عاد إلى بغداد، أخذ العلم عن جماعة أشهرهم أبو الحسن الكرخيّ، وروى عن عبد الباقي بن قانع، وأخذ عن أبي سهل الزّجاجيّ، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: أحمد بن موسى الخوارزميّ، ومحمد بن يحيى بن مهديّ، ومحمد بن أحمد النّسفيّ وغيرهم، توفي سنة (370هـ)، من مؤلفاته: أحكام القرآن، شرخ مختصر الطّحاويّ، شرح مختصر الكرخيّ وغيرها.
ترجمته في: الجواهر المضيّة: (220/1)، تاج التّراجم: (ص: 96)، الفوائد البهيّة: (ص:27)، شذرات الذّهب: (377/4).

[2] أحكام القرآن لأحمد بن عليّ الرّازيّ الجصّاص: (41/1).

[3] المصدر نفسه: (113/1).

وجوبا، ولا يجوز التّأخير إلا بموجب دليل خارجيٍّ، وهذا كُلُّه يوضِّح لنا جليًّا أنَّ الجصّاص يرى رأي الإمام الكرخيِّ في إرادة الفور، خلافا لجمهور الحنفيَّة.

ومن هنا وبعد عرض ما سبق يتبيَّن لنا صحَّة انتقاد الإمام المطيعيِّ للبيضاويِّ والإسنويِّ كليهما في تلك النَّسبة، وأنَّ هذه النّسبة التي تكرّرت في كتب الأصول فيها من التّساهل ما فيها، وأنَّ الصواب أن يُقال أن إفادة الأمر للفور مذهب بعض الحنفيَّة لا كُلِّهم، كما فعل الإمام الأصفهانيُّ في شرحه على المنهاج حيثُ نسب هذا القول إلى بعض الحنفيَّة، وهذا هو الأدقُّ والأنسب كما تقرَّ قبلُ والعلم عند الله.

المطـــــلب الثّالث:

الاعتراض الثّالث ومناقشته: في كون الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشّيء أم لا؟

أولا) الفرع الأوّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

لما فرغ الإمام الإسنويُّ رحمه الله من شرح كلام البيضاويِّ فيما يتعلَّقُ بصيغة الأمر، بعد ذلك ختم رحمه الله هذا الفصل بذكر فروع تتلّق بهذا الباب، حيثُ ذكر في الفرع الأوّل مسألة كون الأمر بالأمر بالشّيء، فهل هو أمر بذلك الشّيء للغير أو لا؟ فقال رحمه الله: **"(فروعٌ) أحدُها: الأمرُ بالأمر بالشّيء ليس أمرا بذلك الشّيء على الصّحيح عند الإمام [1] والآمديِّ[2] وأتباعهما، لأنَّ من قال: (مُر عبدك بكذا)، ثُمَّ قال للعبد: (لا تفعل) لا يكون في بالأوَّل مُتعدِّيا، ولا بالثّاني مناقضا، مثاله: قوله ﷺ: "مُره فليُراجعها"[3]"[4]**.

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى في هذا الكلام يُبيِّن مُرجِّحا أنَّ الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرا بذلك الشّيء، فلو قام شخصٌ بأمر شخص آخر أن يُوجِّه أمرا لطرف ثالث، فإنَّ أمر الأوّل لا يُعدُّ مُلزما للشّخص الثّالث، وعزا هذا القول والاختيار إلى الإمامين الرّازيِّ والآمديِّ ومن سار على

---

[1] يعني الإمام الرّازيَّ، يُنظر: المحصول للإمام الرّازيِّ: (253/2).

[2] يُنظر: الإحكام للآمديّ: (224/2).

[3] تمام الحديث: أنّ ابن عمر طلَّق امرأته وهي حائضٌ في عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمرُ بن الخطّاب رسولَ الله ﷺ عن ذلك، فقال له رسول الله ﷺ: **"مُره فليُراجعها، ثُمَّ ليتركها حتى تطهُر، ثُمَّ تحيض، ثُمَّ تطهُر، ثُمَّ إن شاء أمسك بعدُ، وإن شاء طلَّق قبل ان يمسَّ، فتلك العدَّة التي أمرَ الله أن يُطلَّقَ لها النّساء".**

الحديثُ أخرجه البخاريُّ في صحيحه، كتاب: الطّلاق، باب: قوله تعالى: **(يا أيُّها النّبيُّ إذا طلَّقتُم النّساء فطلِّقوهُنَّ لعدَّتهنَّ وأحصوا العدَّة)**، برقم: (5251)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الطّلاق، باب: تحريم الطّلاق الحائض بغير رضاها، برقم: (1471).

[4] نهاية السّول: (292/2).

منهجهما، ثُمَّ علّل صحَّة هذا القول الذي رجّحه بما لو قال شخص لآخر: (مُر عبدك بكذا)، فهذا أمرٌ بالأمر، ثُم قال الشّخصُ الأوَّلُ نفسه لذلك العبد: (لا تفعل)، فإنّ هذا الأمر سائغٌ في عرف النّاس وعاداتهم، وعليه فإنّه حين وجّه أمره للأوّل بأن يأمر عبده لا يُعتبرُ مُتعدِّيا على حقِّ غيره، لأنَّه لم يُوجِّهِ الأمرَ للعبد الذي هو ملكٌ للغير، وهذا يدلُّ على أنَّ أمره الأوَّل لسيِّد العبد لا يشمل العبد، وإلا لعُدَّ مُتعدِّيا على حق الغير، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّه لو قال لذلك العبد: (لا تفعل) أي نهاه عن الامتثال إلى أمر سيِّده، الذي في الحقيقة هو من أمره بتوجيه الأمر، فإنَّه لا يُعدُّ متناقضا مع نفسه، وذلك لكون لأمره ونهيه لم يتواردا على محلٍّ واحد، وهذا كُلُّه يدلُّ على عدم تعلُّق أمره بذلك العبد، وهذا يُؤيِّد ما ذكره الإسنويُّ، ثُمَّ استدلَّ على هذا بحديث عبد الله بن عمر ﷺ الذي طلَّق امرأته وهي حائض، فسأل والدُه عمر بن الخطّاب ﷺ النبيَّ ﷺ، فأمر ﷺ عُمر أن يأمُر ابنه عبدَ الله أن يُراجعها، فهو أمر بالأمر، وهذا الكلام الذي ذكره الإمام الإسنويُّ انتقده المطيعيُّ، كما انتقد أيضا استدلاله بحديث ابن عمر كما هو مُبيَّنٌ في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر انتقاد المطيعيّ.

لقد انتقد الإمام المطيعيُّ الإسنويَّ في كلامه الذي ذهب إليه، وكان انتقاده للإسنويِّ في جانبين اثنين وهما:

-**الجانب الأوّل**: وهو أنَّ الإمام الإسنويَّ رحمه الله أطلق القول بكون الأمر بأمر الغير بالشيّء ليس أمرا لذلك الغير بالشّيء هكذا مُطلقا دون تحرير، فهذا الإطلاق لم يرْتضِه المطيعيُّ، الذي بيَّن أنَّ الصّواب ألا يُقال بإطلاق كون الأمر بالأمر بالشّيء ليس أمرا بذلك الشّيء، حيثُ أنَّه وردت أدِلَّةٌ من القرآن والسُّنّة فيها أنَّ الأمر بالأمر بالشّيء أمرٌ في الحقيقة بذلك الشّيء، فماذا يُقال في هذه الأدلّة على الإطلاق الذي أطلقه الإسنويُّ؟! ولهذا فالصَّواب في نظر المطيعيِّ أن يُقال: إنَّ القرينة هي الفيصل في هذا الباب، فإذا احتفَّ الأمر بالأمر بالشّيء بقرينة تدلُّ على أنَّ ذلك الأمر يشمل الطّرف الثّالث فالأمر كذلك، ولكن إذا دلَّت

القرينة على خلاف ذلك، فهنا يصحُّ القول الذي ذكره الإمام الإسنويُّ، وفي هذا يقول رحمه الله: "**الأمرُ للمُخاطب بالأمر لغيره بالشّيء – نحو ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾ [طه:132]– ليس أمرا لذلك الغير بذلك الشّيء، وقيل: هو أمرٌ به، وإلا فلا فائدة فيه لغير المخاطب، وقد تقوم قرينة على أنَّ غير المُخاطب مأمور بذلك الشّيء كما في الصّحيحين...(وذكر حديث ابن عمر) والقرينة في هذه هي قوله: (فليُراجعها) فإنّه أمرٌ للغائب، فيكون ابن عمر ﷺ مأمورا منه ﷺ، وكما في أمر الله رسولَ الله ﷺ أن يأمُرنا، فإنَّ غير المخاطب –وهو المُكلَّفون من أمَّته– مأمورون أيضا بذلك المأمور به من قِبَل الله تعالى، والقرينة على ذلك أنَّ وظيفته ﷺ أنَّه مُبلِّغٌ عن الله تعالى، ومتى وُجدت القرينة على ذلك كان غير المخاطب مأمورا بالأمر الأوّل اتّفاقا**"[1].

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله يُبيِّنُ كما ذُكر سلفا أنَّ من الأدلَّة من الكتاب والسُّنَّة ما يدُلُّ على أنَّ الأمر بأمر الغير بالشَّيء أمرٌ لذلك الغير، وذلك كما في آية الأمر بالصّلاة، حيثُ أنَّ الله تعالى أمر عبدَهُ ومُصطفاهُ ﷺ أن يأمر أهله بالصَّلاة، وممّا لا يشُكُّ به عاقلٌ أنَّ أولائك الأهل مأمورون بالصّلاة، وذلك لوجود القرينة على ذلك، وهي قرينة واضحة لا تحتاج إلى أدنى تِبيان وإيضاح، والأمرُ نفسُه يُقال في حديث عبد الله بن عمر ﷺ، فإنَّه دون أدنى شكٍّ مأمورٌ أنْ يُراجع زوجته بالأمر الذي وُجِّه إلى أبيه، وكما في أمر الله تعالى لنبيِّه أن يُبلِّغ أُمَّته أحكام الملَّة والشَّريعة، فإنَّ غير المخاطبين بهذا الأمر –وهم المكلَّفون– مأمورون بتلك الأوامر، وذلك لوجود القرينة التي تدلُّ على ذلك، ولهذا بيَّن الإمام المطيعيُّ رحمه الله أنَّ الإطلاق في هذا الباب ليس من باب الصّواب، بل ربط الأمر بالقرينة هو الأقرب والأوجه، فما دلَّت القرينة على كون غير المخاطب بالأمر مأمورا به فهو كذلك، وإلا فلا.

–**الجانب الثّاني**: وهو الذي يتعلَّقُ بالمثال الذي استدلَّ به الإمام الإسنويُّ، وهو حديث ابن عُمر السّابق، وهذا الاستدلال بهذا الحديث انتقده المطيعيُّ، وذلك لأنَّ الإسنويَّ أراد أن يُمثِّل

[1] سُلَّم الوصول: (292/2).

على أنَّ الأمر بأمر الغير بالشّيء ليس أمرا لذلك الغير، فأتى بمثال أجمع العلماء فيه على أنَّ غير المخاطب بالأمر مأمور بالأمر الأوَّل، وهذا معيبٌ في الاستدلال والتّمثيل، وفي هذا يقول رحمه الله: **"هذا المثال قد اتَّفقوا على أنَّ غير المخاطَب –وهو ابن عمر– مأمور بالمراجعة بمقتضى الأمر الأوّل، لوجود القرينة كما ذكرناه، فكان الأولى أن يُمثِّل بمثال يُمكن فيه الخلاف نحو: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ﴾، وقد تقوم القرينة على أنَّ غير المخاطَب غيرُ مأمور فيكون كذلك اتِّفاقا، كما في قوله ﷺ خطابا للأولياء: "مروهم بالصّلاة لسبع"[1]، فإنَّ الصَّبيَّ غير مأمور بهذا الأمر اتّفاقا لوجود القرينة على ذلك، وهو كونه غير مُكلَّف"[2].**

فالإمام المطيعيُّ هنا يُبيِّن أنَّه كان الأولى بالإسنويِّ أن يأتي بمثال فيه خلاف بين أهل العلم على أقلِّ تقدير، وإلا كان يلزمه أن يأتي بمثال واضح يدلُّ على ما أراد، وذلك مثل حديث أمر الأولياء بأمر أولادهم بالصَّلاة لسبع سنين، فإنَّ الإجماع قائم على أنَّ الصبيَّ ذا سبع سنوات غيرُ مُخاطب بالصّلاة، وهي قرينة تدلُّ أنَّ الصّبيَّ غيرُ مأمور بالأمر الأوّل.

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة.

هذه المسألة التي هي محلُّ النقاش بين الإمامين المطيعيِّ والإسنويِّ قد حصل فيها الخلاف بين أهل العلم، وبين يدي الشُّروع في ذكر الأقوال في المسألة وأصحابها؛ لا بُدّ من بيان وتحرير محلِّ النّزاع في المسألة، حيثُ أنَّ محلَّ النّزاع فيها –كما بيَّن ذلك الإمام ابن الحاجب والإمام ابن السُّبكيِّ– هو قول القائل: (مُرْ فلانا بكذا)، فأمّا لو قال له: (قل لفلان: افعل كذا)، فهذا خارجٌ عن محلِّ النِّزاع،

---

[1] الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده: (284/11) برقم: (6689)، وأبو داود في السُّنن، كتاب: الصّلاة، باب: متى يُؤمر الغلام بالصّلاة، برقم: (495)، من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدِّه، وهذا إسنادٌ حسن كما لا يخفى، وله شاهد آخر عند أبي داود برقم: (494) من طريق عبد الملك بن الرّبيع بن سبرة بن معبد الجهني، عن أبيه عن جدِّه عنّ النّبيِّﷺ به، ولهذا فالحديث يرتقي إلى درجة الصّحيح لغيره كما ذكر ذلك العلامة الألبانيُّ في الإرواء: (267/1).

[2] سُلَّم الوصول: (292/2-293).

وذلك لأنَّ الأوّل آمرٌ، والثّاني مُبلِّغٌ، فالثّالث مأمور بأمر الأوّل باتّفاق، وهو من باب التّوكيل في تبليغ الأمر، وهو جائزٌ ولا إشكال، فصورة الخلاف هي إذا ما قال لغيره: مُر فلانا بكذا [1]، فهذه المسألة اختلف فيها الأصوليُّون على أقوال، يُمكن أن نوصلها إلى ثلاثة أقوال وهي[2]:

-**القول الأوّل**: وهو قول الجمهور، وهو أنَّ الأمر بالأمر بالشّيء ليس أمرا به، ما لم يدُلَّ عليه دليل، وهذا القول هو اختيار الإمام الغزاليِّ، والآمديِّ، وصحّحه الرّازيِّ وابن الحاجب، والقرافيِّ وغيرهم.

واستدلَّ أصحاب هذا القول بأدلّة منها: أنَّه لو كان الأمر بالأمر بالشّيء أمرا لذلك الغير لكان ذلك من مُقتضى اللغة، ولو كان كذلك لكان أمره ﷺ للأولياء أمرا للصِّبيان كما في الحديث السّابق، وهم غيرُ مأمورين بإجماع، فلا يسعُنا القول إذن إلا بنفي هذا القول[3].

واستدلُّوا أيضا بما ذكره الإمام الإسنويُّ رحمه الله: أنَّ من قال للسيِّد: (مر عبدك بكذا)، ثُمَّ قال للعبد: (لا تمتثل لسيِّدك) لم يُعتبر متناقضا، وعدم التناقض هذا يُتصوَّرُ إذا كان أمره للسيِّد لا يُعتبر أمرا للعبد، إذ لو كان أمرا له لتحقَّق التناقُض، فلمَّا انتفى التناقض انتفى أن يكون أمره للسيِّد أمرا للعبد[4].

---

[1] **يُنظر في بيان محلِّ النّزاع**: منتهى السُّؤل والأمل لابن الحاجب: (ص:72)، رفع الحاجب: (557/2)، فواتح الرّحموت: (420/1).

[2] **يُنظر تفاصيل الخلاف في هذه المسألة في**:
المستصفى للغزاليّ: (181/3)، الإحكام للآمديّ: (224/2)، المحصول للرّازيّ: (253/2)، منتهى السّول والأمل لابن الحاجب: (ص:72)، مختصر المنتهى له: (681/1)، شرح تنقيح الفصول للقرافيّ: (ص:119)، البحر المحيط للزّركشي: (411/2)، تشنيف المسامع له: (612/2)، رفع الحاجب لابن السُّبكيِّ: (557/2)، شرح العضد على المختصر: (553/2)، الرّدود والنّقود للبابرتيّ: (80/2-81)، فواتح الرّحموت: (420/1)، شرح الموكب المنير: (66/3)، حاشية العطّار على المحلّي: (488/1)، حاشية البناني على المحلّي: (384/1)، القواعد والفوائد الأصوليّة للبعليّ: (ص:190)، إرشاد الفحول للشّوكانيّ: (485/1).

[3] يُنظر: الإحكام للآمديّ: (224/2).

[4] يُنظر: الإحكام للآمديّ: (225/2)، مختصر المنتهى: (681/1)، شرح الكوكب المنير: (68/3).

وكذلك يحسُنُ لو قال شخص لوليِّ صبيٍّ -إذا علم أنَّ لذلك الصَّبيِّ حقا على غيره-: (طالب بحقّه من فلان)، ثُم يقول للمُدَّعى عليه -إذا عرف أنَّه لا شيء عليه-: (لا تُطعه ومانعه)، ولا يُعدُّ ذلك تناقضا[1].

-**القول الثّاني**: وهو أنَّه أمرٌ، وهذا القول حكى الزّركشيُّ في البحر والتّشنيف[2] أنَّ العالِمِيَّ[3] من الحنفيَّة نقل عن بعضهم أنَّه أمر، وهو الذي نصره وابن الحاج العبدريُّ [4]، وهو مقتضى كلام سُلَيْمٍ الرّازيِّ[5]، ونُسب إلى المالكيّة[6].

واستدلَّ أصحاب هذا القول بأدلَّة منها حديث ابن عمر السّابق، حيثُ أنَّ أمر النَّبيَّ ﷺ عُمرَ ﷺ هو أمرٌ لابنه عبد الله بالإجماع.

واستدلوا أيضا بقول الأعرابيِّ للنبيِّ ﷺ: (آلله أمرك بهذا؟) قال: "**نعم**"[7].

---

[1] يُنظر: المستصفى: (182/3).

[2] يُنظر: البحر المحيط: (411/2)، تشنيف المسامع: (612/2).

[3] لم أقف على ترجمته.

[4] هو محمد بن محمد، أبو عبد الله العبدريُّ المغربيُّ الفاسيُّ المعروف بابن حاج، أخذ العلم عن جماعة منهم: أبو محمد بن أبي جمرة، وأبو إسحاق المطماطيّ، وتتلمذ عليه جماعة منهم: عبد الله المنوفي، والشيخ خليل، لأخذ العلم وسمع ببلاده المغرب، ثُم رحل إلى مصر وأخذ عن مشايخها، توفي سنة (737هـ)، ومن مصنفاته: المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات، التّنبيه على كثير من البدع المحدثة والعوائد المنتحلة.

ترجمته في: الديباج المذهب لابن فرحون: (323/2-324)، شجرة النور الزكيّة: (218/1)، الدّرر الكامنة: (237/4).

[5] هو سُلَيْمُ بن أيوب بن سُلَيْمٍ، أبو الفتح الرّازيّ، الفقيه الأصوليُّ الأديب المفسَّر، اشتغل في أوّل حياته باللغة والأدب والمعاني وغيرها، ثم لزم الفقه وأصوله بعد الأربعين من عمره، أخذ عن جماعة منهم: أبو حامد الإسفراييني، وأحمد بن فارس اللغويّ، وأحمد بن عبد الله الأصبهانيّ وغيرهم، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: الكتاني، وأبو بكر الخطيب، ونصر المقدسيّ، توفّي غرقا ببحر القلزم (خليج العرب) بعد أن قضى حجَّه سنة (447هـ)، من مصنّفاته: تفسيره ضياء القلوب، المجرّد، التّقريب الإشارة وغيرهم.

ترجمته في: طبقات الشّافعيّة الكبرى: (388/4-391)، طبقات الشّافعيّة لابن قاضي شهبة: (233/1-234)، طبقات المفسّرين للدّاوديّ: (202/1)، شذرات الذّهب: (202/5).

[6] قال البنانيُّ في حاشيته على شرح المحليّ على الجمع: (384/1): "**قوله: (وقيل هو أمر به) هذا مذهبنا معاشر المالكيّة**".

[7] هذا جزءٌ من حديث طويل في قصَّة الأعرابيِّ الذي جاء مُستفسرا ومتثّبتا إلى النّبيِّ ﷺ، وفيه: وزعم رسولك أنَّ علينا خمس صلوات في يومنا وليلتنا! قال: "**صدق**"، قال: فبالذي أرسلك! آلله أمرك بهذا؟ قال: "**نعم**".

أخرجه البخاري في الصّحيح، كتاب: العلم، باب: ما جاء في العلم، برقم: (63)، ومسلم في الصّحيح، كتاب الإيمان، باب: بيان الإيمان بالله وشرائع الدّين، برقم: (12)، من حديث أنس بن مالك.

قالوا: ففهم هذا الأعرابيُّ الجافي من أمر الله لنبيِّه أن يأمرهم بذلك، أنَّه مأمورٌ بذلك المأمور به، فبادر إلى الطّاعة، قالوا: فأيُّ فرق بين قوله للنّاس: افعلوا كذا، وقوله لنبيِّه: مُرهم أن يفعلوا كذا؟[1]

واستدلوا كذلك بأنّنا نقطع أنَّ الله تعالى إذا أمر رسوله أن يأمر الأمّة بشيء؛ فإنَّ الأمَّة تكون مأمورةً من الله تعالى بذلك الشّيء، وحيثُ ثبت القطع بهذا؛ كان الأمر بالأمر بالشّيء أمرا به من الآمر الأوّل[2].

-**القول الثّالث**: وهو التّفصيل، وقد اختلفت أنظار العلماء في كيفيّة التّفصيل:

حيثُ ذهب بعضهم -كما ذكر المطيعيُّ- إلى أنَّه إن قامت قرينة تقتضي أنَّ المراد بالأمر الأوّل التّبليغ كان ذلك أمرا للثّاني، وإلا فلا، وهذا الرّأي قال عنه الزّركشيُّ أنّه حسن[3].

وذهب البعض إلى أنّه إن كان للآمر الأوّل أن يأمر الثّالث ولا إشكال، فإنّ أمر الأوّل للثّاني أن يأمر الثّالث أمر لذلك الثّالث، وهذا هو الذي رجّحه الزّركشيُّ رحمه الله [4]، وهو ظاهر اختيار الإمام الرّازيِّ[5].

وبعد عرض أقوال أهل العلم في هذه المسألة، فإنَّ الذي يظهر أنَّ الرّاجح المختار هو القول الأوّل والثّالث، إذ لا تغايُر بينهما في واقع الأمر، حيثُ أنَّ أصحاب القول الأوَّل مُصرِّحون بأنَّ الأمر بالأمر بالشّيء ليس أمرا به إلا إذا دلَّ الدليلُ على ذلك [6]، فهم ينفون أن يكون أمرا للطّرف الثّالث من مقتضى اللُّغة، وإنّما إذا دلَّ دليلٌ خارجيٌّ على عكس ذلك فلا شكَّ في كونه مُعْتَبَرًا، وهذا القول

---

[1] يُنظر: البحر المحيط للزّركشيّ: (411/2).

[2] يُنظر: مختصر المنتهى: (681/1)، رفع الحاجب: (559/2).

[3] يُنظر: البحر المحيط: (412/2).

[4] المصدر نفسه: (412/2).

[5] قال الإمام الرّازي رحمه الله في المحصول: (253/2): "**والحقُّ أنَّ الله تعالى إذا قال لزيد: (أوجب على عمرو كذا)، فلو قال لعمرو: (وكلُّ ما أوجب عليك زيدٌ فهو واجب عليك)؛ كان الأمر بالأمر بالشّيء أمرا بالشّيء في هذه الصُّورة ... أمّا لو لم يقُل ذلك؛ لم يجب**". وهذا الكلام ظاهر والله أعلم في أنَّ الرّازيَّ يرى هذا التّفصيل المشار إليه.

[6] ذكر هذا القيد كُلٌّ من الإمام الغزالي في المستصفى، والزّركشيُّ في البحر، والقرافيُّ في شرح التّنقيح وغيرهم.

يتوافق في الواقع مع القول الثّالث الذي يرى أصحابه أنَّ الأمر على التّفصيل، وأمّا القول الثّاني فلا شكَّ في كونه مُطَّرَحًا، وقد ردَّ أهل العلم على الأدلَّة التي استدلَّ بها أرباب هذا المذهب:

فأمَّا استدلالُهم بحديث عبد الله بن عمر ﷺ فإنَّ الاستدلال به لا يدلُّ على المراد، وذلك لأنَّ كُلًّا من عمر بن الخطّاب ﷺ وابنه عبد الله كلاهما قد فهم أنَّ مقصود النَّبيِّ ﷺ هو التّبليغ لعبد الله، لا أنَّه ﷺ أمر عمر أن يأمر عبد الله من عند نفسه، وهذا هو الذي فهمه عبد الله أنَّ والده مُبلِّغٌ عن النبيِّ ﷺ، ولا نزاع أنَّه إذا فُهِمَ التّبليغ فإنَّ الثّاني يكون مأمورا كما سبق.

وما قيل جوابا عن حديث ابن عمر يُقال جوابا عن حديث الأعرابي، وكذا عن دليلهم الثالث في عموم الأمة، فإنّه لما حصل العلم مُسبقا بأنَّ النبيَّ ﷺ مأمور من عند الله تعالى أن يُبلِّغ أمَّته جميعا، ومن جُملتهم ذلك الأعرابي الجافي، علمنا من هذه القرينة المسبقة أنَّ أمر الله تعالى نبيَّه أن يأمرنا هو أمرٌ لنا، وهذا الأمر لم يحصل من جهة خصوص الأمر، وإنَّما حصل لنا ذلك لعلمنا بكونه ﷺ مُبلِّغا عن الله تعالى، وهذا يُبطل الاستدلال بهذه الأدلَّة، وذلك لأنّها من قبيل تبليغ الأمر، وهي صورة خارجة عن محلِّ النِّزاع كما سلف ذكره[1].

فإذا عُلم هذا الأمر وتبيَّن الرّاجح من المرجوح فيه، وأنَّ القول بالتّفصيل لا محيص عنه؛ فإنَّ الذي ذهب إليه الإمام المطيعيُّ رحمه الله هو عينُ الصَّواب، إذ ليس من الصَّواب في شيء إطلاق القول بعدم كونه أمرا كما فعل الإمام الإسنويُّ، وإن كنت أكاد أجزم أنَّ الإمام الإسنويَّ على قول الجمهور بأنَّه ليس أمرا ما لم يدُل الدليل على خلافه، وإن لم يُصرِّح بذكره، ولهذا انتقده الإمام المطيعيُّ في هذا الإطلاق، مُبيِّنا أنَّ الأمر مُرتبطٌ بالقرينة، وهذا الذي ذكره غيرُ واحد ممّن نسب القول إلى الجمهور.

وأمّا عن استدلال الإسنويِّ بحديث ابن عُمر على القول بالنّفيِّ، وهو الذي انتقده المطيعيُّ بأنَّه مثال قد أجمع العلماء فيه على أنَّ غير المأمور –وهو ابن عمر– مأمور بالأمر الأوّل الذي وُجِّه إلى

---

[1] يُنظر في بيان ردّ أدلّة الفريق الثّاني: شرح تنقيح الفصول: (ص119)، البحر المحيط: (411/2)، تشنيف المسامع: (612/2)، رفع الحاجب: (557).

أبيه، ولهذا استدلَّ به أصحاب القول الثّاني، فكيف يُجعل مثالا على القول الأوّل؟! وفي الواقع إنَّ الإسنويَّ لم ينفرد بهذا الاستدلال لوحده، فقد استدلَّ به في الموضع ذاته غيرُ واحد، فقد مثَّل به الإمام الزّركشيُّ في التّشنيف [1]، وكذا ابنُ النَّجَّار الفتوحيُّ في شرح الكوكب [2]، وقد يقول القائل: كيف يستقيم استدلالُ أصحاب هذا القول بهذا الدَّليل، وهو نفسه الذي استدلَّ به من خالفهم؟

فيُقال: إنَّ هذا الاستدلال بهذا الحديث له وجه وهو: أنَّ وجوب المراجعة لم يتعلَّق بذمّة عبد الله بسبب أمر أبيه له، وإنَّما تعلَّق الوجوب بأمر النّبيِّ ﷺ، فأمرُه عليه السّلام كان لعبد الله بن عمر، ولكن كلَّف ﷺ أباه عمر أن يُبلِّغه لولده[3]، فكان هذا دليلا على أنَّ الأمر بالأمر بالشّيء ليس أمرا به من هذا الاعتبار، فمُقتضى هذا الاستدلال أنَّ ابن عمر لا يجب عليه المراجعةُ، لأنَّ الأمر بالأمر ليس أمرا به، ولكن لما عُلم من الشّريعة أنَّ كُلَّ من أمره رسول الله ﷺ أن يأمر، فإنَّما غيره على سبيل التّبليغ، ومتى كان على سبيل التّبليغ صار الثّالث مأمورا إجماعا[4]، وهذا واضحٌ لمن تأمَّله وأمعن النَّظر فيه، ولهذا خطّأ المحقِّقون أصحابَ القول الثّاني القائلين بأنه أمرٌ عند استدلالهم بهذا الحديث، مُبيِّنين أنَّ هذا الاستدلال غير مُستقيم[5]، ومتى بطُلَ استدلالهم بهذا الحديث، جاز استدلال الطّرف المقابِل لهم، لأنَّ الإشكال قائم فيما إذا صحَّ الاستدلال بالدّليل الواحد في محلّين متناقضين، أمّا إذا كان أحد الطرفين مخطئا في الاستدلال به، صحَّ للطَّرف الآخر، ولهذا استدلَّ به الإسنويُّ وكذا الزّركشيُّ والفتوحيُّ، وممّا يدلُّ على كون هذا الحديث لا يصلح لأنْ يستدلَّ به الفريق الثّاني، هو أنَّه قد ورد التّصريح في الحديث بتوجيه الأمر من النّبيِّ ﷺ لابن عمر مباشرة بقوله: **"فليُراجعها"**[6]، ومن الأدلة كذلك على أنَّ الأمر كان موجَّها إلى ابن عمر ما ورد في بعض روايات الحديث الصّحيحة، قال

---

[1] يُنظر: (2/612-613).

[2] يُنظر: (3/66-67).

[3] تشنيف المسامع: (2/316).

[4] شرح تنقيح الفصول: (ص:119).

[5] قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في الفتح: (12/9-10): **"فمن مثّل بهذا الحديث لهذه المسألة فهو غالط، فإنَّ القرينة واضحة في أنَّ عمر في هذه الكائنة كان مأمورا بالتّبليغ".**

[6] رواية (ليُراجعها) أخرجها البخاريُ في الصّحيح برقم: (5252)، ومسلم في الصّحيح: (2/676).

الرّاوي: (**فراجعها عبد الله كما أمره رسول الله ﷺ**)[1]، وهذا من أوضح القرائن على أنَّ الأمر كان موجّها إلى ابن عمر، ووالده عمر أُمر بالتّبليغ فقط لا بابتداء الأمر، وحيثُ ثبت هذا الأمر مباشرة سقط وجه الاستدلال به، وصار ممّا لا يصلُح الاستدلال به على ما أراده القوم، لأنّه من قبيل التّبليغ، لا من قبيل مسألة الباب كما صرّح به غير واحد من الأئمّة، ولهذا فالذي يظهر أنَّ الإسنويَّ غيرُ مخطئ مطلقا في استدلاله هذا، اللّهم إلّا أن يُقال: كان الأولى به تجنُّبُ هذا الدليل لما فيه من الغموض والخفاء، وليُستدلَّ على الموضوع بدليل أوضح وأدلَّ على المراد منه، وذلك كحديث أمر الأولياء للصِّبيان بالصّلاة، والله أعلم.

[1] أخرجها البخاري في الصّحيح، كتاب التّفسير، باب: سورة الطّلاق، برقم: (4908)، ومسلم في الصّحيح: (675/2).

المبحث الثّالث

في النَّـــهي

وفيه مطلبان:

1) **المطلب الأوّل**: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في بيان مقتضى النَّهي.

2) **المطلب الثّاني**: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في الفرق بين المسألة السّابقة وبين مسألة: النَّهيُّ عن الشَّيء أمرٌ بضدِّه.

المطـــلب الأوّل:

الاعتراض الأوّل ومناقشته: في بيان مقتضى النّهي.

أوّلا) الفرع الأوّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

قال الإمام الإسنويُّ رحمه الله: **"المسألة الثّالثةُ: مُقتضى النّهي –أي المطلوب بالنّهي وهو الذي تعلَّق النّهيُ به– إنَّما هو فعلُ ضدِّ المنهيِّ عنه، فإذا قال: (لا تتحرَّك) فمعناه: اسكُن، وعند أبي هاشم[1] والغزاليِّ[2] هو نفسُ ألا يفعل، وهو عدم الحركة في هذا المثال"[3].**

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله يرى أنَّ مُقتضى النَّهي هو فعلُ ضدِّه، فإذا ورد النَّهيُّ في كلام الشّارع، أو كلام غيره في لُغة العرب، فإنَّ المطلوب بذلك النَّهي هو فعلُ ضدِّ المنهيِّ عنه، فلو قال القائل ناهيا غيره: (لا تتحرك)، فإنَّ ذلك الذي وُجِّه إليه النَّهيُّ مُطالبٌ –على رأي الإسنويِّ– بفعل الضِّدِّ، وهو في هذا المثال: السُّكون، لأنَّ ضدَّ الحركة هو السُّكون، ثُمَّ نقل عن أبي هاشم والغزاليِّ أنَّ مقتضى النَّهي هو نفيُ الفعل، ففي المثال السّابق، فإنَّ مُقتضى النَّهي بقوله: (لا تتحرَّك) هو نفيُ الحركة وعدمُها، وعليه فمقتضى النَّهي عند الإسنويِّ فعلٌ –وهو فعلُ ضدِّ المنهيِّ عنه– ومقتضى النّهي عند أبي هاشم تركٌ ونفيٌ، وهو ترك الفعل الذي نُهي عن إيقاعه ونفيُه، وهذا الذي ذهب إليه الإمام الإسنويُّ اعترضه الإمام المطيعيُّ ولم يرتضه، كما هو مُبيَّنٌ في الفرع الآتي.

---

[1] اتفق الأصوليُّون على عزو هذا القول إلى أبي هاشم.

[2] سيأتي الكلام في تحقيق القول عن الإمام الغزاليِّ.

[3] نهاية السُّول: (2/305-306).

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيِّ.

لقد انتقد الإمام المطيعيُّ رحمه الله ما ذهب إليه الإسنويُّ من جعل المكلَّف به النَّهي هو فعلُ ضدِّ المنهي عنه، فذكر رحمه الله أنَّ الصَّواب هو جعلُ المكلَّف به هو الكفُّ عن المنهي عنه وتركه، وهذا الكفُّ والتَّركُ يقتضي التلبُّس بفعل الضِّدِّ، ونقل عن أئمَّة تحقيقُ ذلك فقال رحمه الله تعالى:

"أقول: قال التّاج ابنُ السُّبكيِّ في التّكملة: (هذه المسألة في بيان مُقتضى النَّهي، فالمطلوب عندنا بالنَّهي فعلُ ضدِّ المنهي عنه، فإذا قال: لا تتحرَّك، فمعناه افعل ما يُضادُّ الحركة) [1] **اهـ، ولم يقل –كما قال الإسنويُّ– فمعناه اسكن، للإشارة إلى أنَّ المراد بالضدِّ في كلام المُصنِّف هو الكفُّ، ويدلُّ لذلك قول المصنِّف في الرَّدِّ على أبي هاشم: (قلنا المدح على الكفِّ)، قال التَّاجُ السُّبكيُّ في التّكملة بعد أن ذكر دليل أبي هاشم: (وأجاب المُصنِّف بأنَّ المدح ليس على شيء لا يكون في وُسعه، والعدم الأصليُّ يمتنع أن يكون في وُسعه وطاقته كما عرفت، وإنَّما يُمدح على كفِّه على ذلك الفعل، وذلك الكفُّ أمرٌ وجوديٌّ، وهو فعلُ ضدِّ الزِّنا، وإلى هذا أشار بقوله: قلنا على الكفِّ، أي المدحُ على فعل الكفِّ، هذا شرح ما ذكره)** [2] **اهـ، فإنَّ هذا صريحٌ فيما ذكرنا خلافا للإسنويِّ، فإنَّ كلامه يُفيد أنَّ المُكلَّف به عند المُصنِّف في النَّهيِ هو الفعلُ، لكنَّه فعلُ الضدِّ، غيرُ الكفِّ وهو السُّكون مثلا، وهذه المسألة هي التي فرَّعها صاحب جمع الجوامع على قوله مسألة: لا تكليف إلا بفعل فقال: (فالمُكلَّف به في النَّهي الكفُّ، أي: الانتهاء وفاقا للإمام**[3]**، وقيل: فعلُ الضدِّ، وقال قومٌ: الانتفاء، وقيل يُشترط قصد التَّرك)**[4] **اهـ، قال الجلال المحلِّيُّ: (فالمطلوب منه على الأوَّل: الانتهاء من التَّحرُّك الحاصل بفعل ضدِّه وهو السُّكون، وعلى الثّاني: فعلُ ضدِّه، وعلى الثّالث: انتفاؤه بأن يستمرَّ عدمُه من**

---

[1] الإبهاج: (186/4).

[2] المصدر نفسه: (189/4).

[3] المقصود بالإمام هنا: والده التَّقيُّ السُّبكيُّ.

[4] جمع الجوامع: (ص:19).

السُّكون، فيه يخرجُ عن عُهدة النَّهي على الجميع)[1] اهـ، فأشار الجلال بقوله (الحاصل بفعل ضدِّه وهو السُّكون) إلى ما صرَّح به المُصنِّف نفسُه في استدلاله من قوله: (ومن لوازم ذلك الانتهاءِ: التلبُّسُ بفعل ضدٍّ من أضداد المنهيِّ عنه"[2].

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى يردُّ على الإمام الإسنويِّ في اختياره فعلَ الضِّدِّ كمقتضى للتَّكليف في النَّهي، مُبيِّنا أنَّ الصَّواب هو كفُّ النَّفس على فعل المنهيِّ عنه، ونقل عن الإمام ابن السُّبكيِّ في تكملته الإبهاج، وكذا عن المحلِّيِّ في شرحه على الجمع ما يدلُّ على صحَّة ما ذهب إليه[3]، وسيأتي في الفرع الآتي مزيد توضيح وبيان للمسألة.

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة:

هذه المسألة التي أثيرت هنا بين الإمامين الإسنويِّ والمطيعيِّ ترجع إلى مسألة معروفة في باب الأصول، ألا وهي مسألة مُقتضى النَّهي، أي: المطلوب بالنّهي وهو الشّيء الذي تعلَّق النّهيُ به،

---

[1] شرح المحلِّي على الجمع مع حاشية العطّار: (282/1).

[2] سُلَّم الوصول: (305/2-306).

[3] **أقول**: الذي يظهر لي والله أعلم أنَّ النَّقل الذي نقله المطيعيُّ عن التّاج السُّبكيِّ وكذا عن المحلِّيِّ لا يُسعفه فيما ذهب إليه، لأنَّه في الحقيقة يتوافق مع ما ذهب إليه الإسنويُّ وهو قول الجمهور من الأصوليِّين كما سيأتي، حقيقة إنَّ التّاج السُّبكيَّ كما سيأتي يرى أنَّ المكلَّف به في النَّهي هو الكفُّ والانتهاء، وهذا هو الذي صرَّح به في الجمع ونقله عن والده التَّقيِّ، لكن هذا النَّقلُ الذي نقله عنه المطيعيُّ من التّكملة للإبهاج لا يدلُّ على اختياره، بل فيه تصريح بالعكس، والظَّاهر أنَّ التّاج رحمه الله كان في سياق ذكر المشهور عند الجمهور، ولهذا قال: (**فالمطلوب عندنا بالنَّهي فعل الضِّدِّ**)، فكيف يذكر المطيعيُّ هذا النَّقل مُحتجًّا به على الإسنويِّ وهو عينُ قوله تماما، وممّا يدلُّ على ذلك أنَّه بعد كلام طويل وشرح من ابن السُّبكيِّ ذكر أنَّ الصَّواب والتّحرير في المسألة أن يُقال إنَّ المقصود بالنَّهي هو الكفُّ لا فعل الضِّدِّ، وأنَّ قول الجمهور ليس بجيِّد من حيثُ اللفظ، وقد يكون الخلل في ذلك من جهة من عبَّر عنهم، وكُلُّ هذا سيأتي بيانه لاحقا، ولهذا كان الأولى والله أعلم بالمطيعيِّ أن يعتمد على عبارة ابن السُّبكيِّ في الجمع فهي التي صرَّح فيها بما أراده المطيعيُّ، وأمّا العبارة الأولى فلا دلالة فيها على المراد.

وحتَّى عبارة المحلِّيِّ تخدم رأي الإسنويِّ لا المطيعيّ، وفيها في تقديري تحريف لمعنى ابن السُّبكيِّ الذي أراد وإن كان ظاهره موافقة مراده، حيثُ قال المحلِّيُّ: (**فالمطلوب منه على الأوَّل –يعني الانتهاء والكفَّ الذي رجَّحه ابن السُّبكيِّ–: الانتهاءُ عن التَّحرُّك الحاصل بفعل ضدِّه من السُّكون**)، فمراد المحليِّ هنا أنَّ الانتهاء حاصلٌ بفعل الضَّدِّ، يعني أنَّ المنهيَّ عن أمر إذا أراد الامتثال فعلَ الضِّدَّ أوَّلا، ويحصُل بفعل الضِّدِّ الانتهاء، وهذا ظاهرٌ من كلامه، وهو عينُ الذي ردَّ عليه ابنُ السُّبكيِّ مُبيِّنا أنَّ الصّواب هو العكس، ودلّل عليه بأدلَّة كما سيأتي بيانه لاحقا في موضعه، فليُتأمَّل.

ويأتي ذكرها في هذا المقام وهو باب النَّهي، ويأتي ذكرها أيضا في باب التّكليف، في مُقتضى التّكليف، أو تحت القاعدة الأصوليَّة المشهورة: لا تكليف إلا بفعل، وحتّى يتسنَّى لنا تصويب أحد الرَّأيين على حساب الآخر، لا بُدَّ من ذكر خلاف أهل الأصول في هذه المسألة، وعرض أقوالهم، ومن ثمَّة الحُكم بالصَّواب أو الخطأ على أحد القولين.

فأقول وبالله التّوفيق: لا خلاف بين أهل الأصول في أنَّ المكلَّف به في الأمر هو الفعلُ، وأمَّا المكلَّف به في النَّهيِ -وهذا هو محلُّ النِّزاع بين الإسنويِّ والمطيعيِّ- فاختلفوا على خمسة أقوال كالآتي[1]:

-**القول الأوَّل**: أنَّ المكلَّف به في النَّهي هو الكفُّ، أي كفُّ النَّفس على الفعل والانتهاءُ عنه، والكفُّ فعلٌ، وهذا هو الذي صحَّحه الآمديُّ في الإحكام، وابن الحاجب، وهو اختيار التَّقيِّ السُّبكيِّ في الجمع وكذا ابنه التَّاج، وصحَّحه ابن النَّجّار عند الفقهاء من الحنابلة، وهو ظاهر اختيار الزّركشيِّ في البحر والتّشنيف، وهو الذي انتصر إليه المطيعيُّ كما سبق.

-**الثّاني**: أنَّ المكلَّف به هو فعلُ الضدِّ، فإذا قال القائل لغيره: (لا تتحرَّك)، فعناه: افعل ما يُضادُّ الحركة، وهذا القول هو الذي نُسب إلى الجمهور، وهو قول الإمام الرَّازيِّ ومن سار على طريقته، وهو الذي اختاره الإسنويُّ.

-**الثّالث**: أنَّ المكلَّف به في النَّهي هو انتفاءُ الفعل، وهذا هو الذي يُنسب إلى أبي هاشم من المعتزلة، وهو ظاهر كلام الغزاليِّ في المنخول[2]، فمُتعلَّقُ التّكليف عند أبي هاشم في النّهي هو تحقيقُ العدم الأصليِّ، وهذا أمرٌ مُتعذِّرٌ على المكلَّف أن يقوم به.

---

[1] يُنظر خلاف أهل الأصول في هذه المسألة في: المحصول للرّازي: (302/2)، مختصر المنتهى: (357/1)، البحر المحيط للزّركشي: (434/2)، جمع الجوامع: (ص:19)، تشنيف المسامع: (292/1)، الضّياء اللامع للشيخ حلولو: (377/1)، شرح المحلي على الجمع: (279/1)، الإبهاج: (1176/4)، شرح الأصفهاني على المنهاج: (348/1)، شرح الكوكب المنير: (491/1)، شرح مختصر الرّوضة: (242/1).

[2] قال الغزالي في المنخول: (ص: 137): "**وأما التروك فعبارة عن أضداد الواجبات، كالقعود عند الأمر بالقيام، ثم يعصي بترك القيام لا بالقعود ووافقنا عليه أبو هاشم فسمي أبو هاشم الذمي من حيث أنه علق الذم بالمعدوم**"، فمن خلال =

-**الرّابع**: التّفصيل بين التّرك المجرَّد المقصود لنفسه، من غير أن يقصد معه ضدَّه، فهذا التّكليف فيه يكون بالفعل، وذلك كالصَّوم، فالكفُّ فيه مقصودٌ ولهذا اشتُرطت فيه النيَّة. وبين التَّرك المقصود من جهة إيقاع الضِّدِّ كالزِّنا والشُّرب، فهذا التّكليف فيه يكون بالضدِّ، وهذا التّفصيل هو ظاهر كلام الغزاليِّ في المستصفى[1].

-**الخامس**: أنَّه يُشترط في امتثال النَّهيِ قصد ترك النهيِّ عنه، وهذا القول حكاه صاحب جمع الجوامع[2]، وقال عنه الزّركشيُّ في التّشنيف [3]: **"هذا قول غريب"** ، ونقل الشيخ حلولو الزليطني عن الوليِّ العراقيِّ أنَّ هذا القول غير معروف[4].

فهذه هي الأقوال التي أُثرت عن أهل الأصول في هذه المسألة[5]، ومن خلالها يتبيَّنُ لنا أنَّ الإمام الإسنويَّ يرى رأي الجمهور في أنَّ المكلَّف به في النَّهي إنَّما هو فعلُ الضِّدِّ، فإذا نهى النّاهي غيرَه بقوله: (لا تتحرَّك) فإنَّ المقصود من هذا النَّهي هو فعل ضدِّ الحركة، وهو السُّكون كما ذكر

= هذا الكلام نسب إليه جماعة من الأصوليِّين موافقته لأبي هاشم في مذهبه ومنهم الإمام الإسنويُّ.
والإمام المطيعيُّ رحمه الله انتقد الإسنويَّ في نسبته للغزاليِّ قولا مثل قول أبي هاشم، مُحتجًّا أنَّ كلامه في المستصفى لا يدلُّ على ذلك، ولهذا لم ينسب إليه موافقَةَ أبي هاشم صاحبُ جمع الجوامع، ولعلَّ المطيعيَّ لم يطَّلع على كلام الغزاليِّ في المنخول، وذلك لأنَّ من نسب إليه ذلك اعتمد على كلامه في المنخول لا في المستصفى، فإنَّ كلامه في المستصفى يدلُّ على أمر آخر وهو المذهب الرّابع الآتي ذكره، وأمّا كلامه في المنخول هو الذي اعتمده من نسب إليه موافقة أبي هاشم، كما فعل الزّركشيُّ في البحر: (435/2).

[1] قال الغزاليُّ في المستصفى: (300/1): **"فالأمر بالصَّوم أمر بالكفِّ، والكفُّ فعلٌ يُثاب عليه، والمُقتضى بالنَّهي عن الزّنا والشُّربُ: التلبُّسُ بضدٍّ من أضداده"**.
ويُنظر: البحر المحيط: (435/2).

[2] (ص:19).

[3] (293/1).

[4] الضياء اللامع للشيخ حلولو: (378/1).

[5] ومن الجدير بالذِّكر ها هنا أنَّ هذه المسألة مسألة نظريَّة صوريَّةٌ لا يترتَّبُ عليها أثرٌ فقهيٌّ، فعلى كُلِّ الحال فالمكلَّفُ يجب عليه الانتهاء عمَّا نُهي عنه شرعا، سواءً قيل مُقتضى ذلك التَّركُ أو فعلُ الضِّدِّ، ولهذا عدَّ الإمام الشّاطبيُّ هذه المسألة في الموافقات: (43/1) من المسائل التي لا تنبني عليها فروعٌ فقهيَّةٌ، وبالتّالي فوضعها في أصول الفقه عارية.
قلت: وهذا بخلاف مسألة: هل التَّركُ فعلٌ أو لا؟ فهذه المسألة يترتَّبُ عليها آثار فقهيَّةٌ كما سيأتي في آخر المطلب.

الإسنويُّ، لكن الإمام المطيعيّ خالفه في ذلك، مُتَّبعا في ذلك سبيل الإمام ابن الحاجب وغيره في القول بأنَّ المكلَّف به في النَّهي هو الكفُّ لا فعلُ الضدِّ، وهذا الذي ذهب إليه المطيعيُّ هو الأولى بالصّواب مما ذهب إليه الإمام الإسنويُّ، وهو الذي رجَّحه غيرُ واحد من المحقِّقين كما سيأتي، فالصّواب في هذه المسألة أن يُقال: المطلوب في النَّهي هو الانتهاء وكفُّ النَّفس عن المنهيِّ عنه، ويلزم من هذا الانتهاء فعلُ ضدِّ المنهيِّ عنه ولا عكس، فالصّواب هو الأوَّل، ويلزم منه الأمر الثّاني، وذلك لأنَّهما أمران متلازمان، ولهذا جعلهما بعض أهل العلم قولا واحدا[1]، وهذا هو السِّرُّ الذي جعل كثيرا من الأصوليِّين يخلطون بين القولين ويمزجون بينهما، فيجعلون مقتضى النَّهي على قول الجمهور وهو فعل الضِّدِّ، ثُمَّ يُفسِّرون فعل الضِّدِّ بكونه كفُّ النَّفس [2]، وما ذلك إلَّا للتّلازم الشّديد بين قول الجمهور وقول ابن الحاجب ومن تبعه، لكن على الرَّغم من هذا التلازم الشّديد بين القولين، فإنَّ التّحقيق في المسألة يقتضي جعل المقصود في النَّهي هو الكفُّ والانتهاء، وهذا يقتضي ضرورة فعل ضدِّ المنهيِّ عنه، وهذا هو الذي ذهب إليه المحقِّقون وذلك للأمور الآتية:

- **الأوّل**: أنَّ النَّهي قسيم الأمر كما هو معلوم، والأمر طلبُ الفعل، فلو كان النَّهيُ طلبَ فعل الضِّدِّ لكان أمرا، وهذا يلزم منه أن يكون النَّهيُ من الأمر، وقسيم الشّيء لا يكون قسما منه كما هو مقرَّرٌ في بدائه العقول، وإذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو القول أنَّ النَّهي طلب فعل الضِّدِّ[3].
- **الثّاني**: أنَّ الانتهاء والكفَّ مُتقدِّمٌ في الرُّتبة في الفعل على فعل الضِّدِّ، فكان معه كالسَّبب مع المسبَّب، فإذا قال قائل: (لا تفعل)، فإنَّ المنهيَّ يكُفُّ عن الفعل أولا، لأنَّه مطاوعة، تقول: نهيته فانتهى، وهذا الانتهاءُ يقتضي فعل الضِّدِّ، فكان الكفُّ متقدِّما[4].

---

[1] نقل ابن النَّجَّار الفتوحيِّ في شرح الكوكب: (492/1) عن الكورانيِّ أنَّ قول الجمهور هو عين القول الأوَّل، إذ كفُّ النَّفس من جزئيات فعل الضِّدِّ، لكن الصَّواب أنَّ بينهما تغايُرا، حيثُ الخلاف واقعٌ في أيِّهما يسبق الآخر ويستلزمه.

[2] كما فعل ابن إمام الكامليَّة في التيسير: (239/3).

[3] يُنظر: الإبهاج: (1176/4)، تشنيف المسامع: (293/1).

[4] يُنظر: البحر المحيط: (435/2)، تشنيف المسامع: (293/1).

-**الثّالث**: أنَّ التّفريق بين الكفِّ عن الفعل المنهيِّ عنه وبين فعل ضدِّه ممّا يشهدُ له اللغة والعقل، ففرقٌ بين قولنا: (لا تسافر) وبين قولنا: (أقم)، وذلك لأنَّ (أقم) أمرٌ بالإقامة من حيثُ هي، فقد لا يستحضر معها السَّفر أصلا، ومن أقام سواء كان قاصدا ترك السَّفر، أم لم يخطر بباله البتَّة فإنَّه يُقال له مقيم[1].

فهذه الأوجه الثّلاثة التي ذُكرت في كتب أهل التَّحقيق تدلُّ بوضوح على صحَّة ما ذهب إليه الإمام المطيعيُّ رحمه الله، فالصّواب على هذا أن يُقال: المطلوب بالنَّهي الانتهاء، ويلزم من الانتهاء فعل ضدِّ المنهيِّ عنه، ولا يُعكس فيُقال: المطلوب فعل الضِّدِّ، ويلزم منه الانتهاء، وذلك لما تقدَّم ذكره، ومن هنا يظهر بوضوح صواب ما ذكره المطيعيُّ، وإن كان لا بُد من ذكر أمر مُهمٍّ في هذا المقام وهو أنَّ الجمهور الذين نُسب إليهم فعل الضِّدِّ؛ ذكر ابنُ السُّبكيِّ والزَّركشيُّ أنَّ مقصودَهُم هو ما ذُكر من التّحقيق في المسألة، وأنَّ العبارة عنهم رُبَّما لم تُحرَّر فقط، ولعلَّ هذا هو السَّبب في اضطراب عرض كثير من الأصوليِّين للأقوال في المسألة[2].

والذي يظهر أنَّ السَّبب الذي جعل كثيرا من الأصوليِّين -ومنهم الإسنويُّ- يجعلون المقصود من النَّهي هو فعلُ الضِّدِّ: هو لكونه المقدور للمُكلَّف، لأنَّه فعلٌ وهو المطلوب، وذلك بخلاف التَّرك والكفِّ، وهذا هو الذي صرَّح به غير واحد كابن إمام الكامليَّة والبدخشيِّ [3] وغيرهما، لأنَّ مقتضى التّكليف فعلٌ، ولا فعل في التّرك والكفِّ عندهم، فوجب جعل مقتضى النَّهيِ فعلُ الضِّدِّ، وهذا الذي ذكروه غيرُ مُحرّر، فحقيقةً لا تكليف إلا بفعل، وهو ظاهر في الأمر ولا إشكال، وأمّا النَّهيُ فالتّكليف فيه بالتّرك والكفِّ، وهو فعلٌ من الأفعال، ويدلُّ على كون التَّرك والكفِّ فِعلا دلالة الكتاب والسُّنَّة وكلام العرب:

---

[1] يُنظر: الإبهاج: (200/4).

[2] قال التّاجُ ابنُ السُّبكيِّ في الإبهاج: (1177/4): "**وعندي أنَّ الجمهور إنَّما أرادوا ما قلتُه، ولكنَّ العبارة عنهم لم تُحرَّر**".
وقال الزّركشيُّ في التّشنيف: (293/1): "**والعبارة المنقولة عن الجمهور مختلفة**".

[3] يُنظر: تيسير الوصول: (239/3)، شرح البدخشي: (52/2).

-فمن القرآن: قوله تعالى﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [المائدة:79]، فسمّى الله ترك تناهيهم عن المنكر فعلا[1].

وكذلك قوله تعالى﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَـٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا۟ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا ﴿٣٠﴾﴾ [الفرقان:30]، فقد ذكر ابن السُّبكيِّ في الطّبقات الكبرى أنَّ هذه الآية من الأدلَّة على كون الكفِّ فعلا، وحاصلُ ذلك: أنَّ الأخذ التّناوُل، والمهجور المتروك، فصار المعنى: تناولوه متروكا، أي: فعلوا تركه[2].

-ومن السُّنَّة: قوله ﷺ: **"المُسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"**[3]، فسمّى ترك الأذى باليد واللِّسان إسلاما، وهذا يدلُّ على أنَّ الترك فعلٌ[4].

-ومن كلام العرب: قول الأنصار وهم يرتجزون:

لئن قعدنا والنَّبيُّ يعملُ لذاك منَّا العملُ المضلَّلُ [الرّجز].

فجعلوا تركهُم الاشتغال ببناء المسجد عملا مُضلَّلا، وهذا يدلُّ على أنَّ التَّرك فعلٌ[5].

فهذه الأدلَّة كُلُّها تدلُّ على كون الكفِّ فعلا، وهو أمرٌ يُقوِّي قول من رأى أنَّ المكلَّف به في النَّهي إنَّما هو الكفُّ والتَّركُ، وهو فعلٌ حتَّى يستقيم هذا الأمر على قاعدة: لا تكليف إلا بفعل، ولا يُحتاج إلى جعل المكلَّف به هو فعل الضِّدِّ حتى يستقيم الأمر، والعلم عند الله.

---

(1) يُنظر: مذكِّرة في أصول الفقه لمحمد الأمين الشّنقيطي: (ص: 75-76).

(2) طبقات الشّافعيَّة الكُبرى للتّاج ابن السُّبكيِّ: (1/100-101).

(3) أخرجه الإمام البخاريّ في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده برقم: (10)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: تفاضل الإسلام وأيُّ أموره أفضل، برقم: (40).

(4) مذكِّرة في أصول الفقه: (ص:76).

(5) المصدر نفسه: (ص:76).

المطـــــلب الثّاني:

الاعتراض الثّاني ومناقشته: في الفرق بين المسألة السّابقة وبين مسألة: النَّهيُّ عن الشَّيء أمرٌ بضدِّه.

أوّلا) الفرع الأوّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

لما فرغ الإمام الإسنويُّ من الكلام على المسألة السَّابق ذكرها، وهي مسألةُ مُقتضى النَّهي، أي المطلوبُ بالنَّهيِ، وهو الذي تعلَّق النّهيُ به، وقد عرفنا فيما سبق أنَّ الإسنويَّ يرى أنَّ المقتضى من النَّهي إنَّما هو فعلُ ضدِّ المنهيِّ عنه، ولأنَّ هذا القول هو الذي نُسب إلى جمهرة أهل الأصول، وبعد هذا التّقرير الذي قرَّره الإسنويُّ، ذكر إشكالا واستفسارا وهو: أنَّه إذا كان مُقتضى النَّهي هو فعلُ ضدِّ المنهيِّ عنه، فما هو الفرق إذن بين هذه المسألة والمسألة الأخرى وهي: أنَّ النَّهي عن الشَّيء أمرٌ بضدِّه؟ فقال رحمه الله: **"ولك أن تقول: ما الفرقُ بين هذه المسألة، وبين قولهم: النَّهيُ عن الشّيء أمرٌ بضدِّه، فإنَّ هذا هو قولهم: مُتعلَّقُ النَّهي ضدُّ المنهيِّ عنه"**[1].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله يبدو من كلامه هذا أنَّه لا يرى فرقا بين المسألة الأولى والتي تليها، فإذا كان في المسألة الأولى يُعتبرُ مُقتضى النَّهي هو فعلُ الضِّدِّ، فهذا هو عينُ القول إنَّ النَّهي عن الشَّيء أمرٌ بضدِّه، فلماذا يُفرَّق بين المسألتين، وتُجعل إحداهما غيرُ الأخرى، وهذا كما ذُكر آنفا يدلُّ بوضوح على أنَّ الإسنويَّ لا يُفرِّق بين المسألتين بل يراهما واحدةً، وهذا هو الأمر الذي لم يرتضه الإمام المطيعيُّ الذي انبرى بقُوَّة إلى بيان الفوارق بين المسألتين كما هو واضحٌ في الفرع الآتي.

---

[1] نهاية السول: (2/308-309).

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض المطيعيّ.

لقد انتقد الإمام المطيعيُّ رحمه الله الإسنويَّ في استشكاله هذا، مُبيِّنا رحمه الله أنَّ الفرق بين المسألتين في غاية الظُّهور والوضوح، وفي هذا يقول رحمه الله: **"أقول: إنَّ الفرق مثل الصُّبح ظاهرٌ، فإنَّ صاحب جمع الجوامع قد ذكر هذه المسألة تفريعا على قوله: (لا تكليف إلا بفعل)، ثُمَّ ذكر الخلاف في أنَّ النَّهي أمرٌ بضدِّه بعد ذلك في مبحث الأوامر والنّواهي، فقال في شرحه للمحلِّي: (وأمَّا النَّهيُ عن شيء تحريما أو كراهة، فقيل: هو أمرٌ بالضِّدِّ له إيجابا أو ندبا قطعا، بناءً على أنَّ المطلوب في النَّهي هو فعلُ الضِّدِّ، وقيل: لا قطعا، بناءً على أنَّ المطلوب انتفاء الفعل، حكاه ابنُ الحاجب دون الأوَّل، وتركه المُصنِّفُ لقوله إنَّه لم يقف عليه في كلام غيره، وقيل: على الخلاف في الأمر، أي أنَّ النَّهي أمرٌ بالضِّدِّ، أو يتضمَّنُه أوَّلا ولا، أو نهي التّحريم يتضمَّنُه دون نهي الكراهة، وتوجيهها ظاهرٌ كما سبق)** [1] **اهـ، فالقائل بأنَّ الأمر نهيٌ عن ضدِّه الوجوديِّ قائلٌ في النَّهي كذلك، وهو القاضي أوَّلا، والقائلُ بأنَّه يتضمَّنُه –وهو القاضي آخرا وعليه عبد الجبّار وأبو الحسين والإمام الرّازيُّ والآمديُّ– قائلٌ في النَّهي كذلك، والقائل بأنَّه لا عينه ولا يتضمَّنه –وهو إمام الحرمين والغزاليُّ– قائلٌ في النَّهي كذلك، فأين هذه المسألة من هذه المسألة؟ وأشار الجلال بقوله: (بناءً على أنَّ المطلوب في النَّهي فعلُ الضِّدِّ) إلى أنَّه يجري في هذا النَّهي بناءً على ذلك الخلاف المُقدَّم في الأمر، لأنَّ معناه حينئذٍ معنى الأمر، فيُقال إنَّه عين النَّهي عن ضدِّه الوجُوديِّ أو لا ولا، أمَّا الضِّدُّ العدميُّ فعينه أو يتضمَّنه قطعا، وحينئذٍ فهو نهيٌ صورة تضمَّن نهيا حقيقيّا، إن لم يقل هذا القائل أنَّ النَّهي الضِّمنيَّ مطلوب به فعل الضِّدِّ أيضا، وإلا كان النَّهيُ أمرا بالضِّدِّ، والأمر بالضِّدِّ مُتضمِّنا نهيا عن تركه، وهو أمر بفعل ضدِّه وهو الفعل، فيُتأمَّل اهـ شيخنا الشِّربينيُّ"**[2].

---

[1] شرح المحلِّي على الجمع مع حاشية العطّار: (494/1).

[2] سُلَّم الوصول: (309/2). ويُنظر تقرير الشِّربيني الذي ذكره المطيعيُّ على هامش شرح المحليّ مع حاشية العطّار: (494/1).

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله في هذا المقام يردُّ على الإمام الإسنويِّ الذي استبعد في كلامه السَّابق الفرق بين المسألتين، فبيَّن المطيعيُّ من خلال هذا الكلام أنَّ الفرق بينهما ظاهر كفلق الصُّبح على حدِّ تعبيره، حيثُ ذكر المطيعيُّ مُبيِّنا في هذا الكلام أنَّ المسألتان مرتبطتان مع بعضهما البعض، ولكن هذا لا يعني أنَّهما مسألة واحدة، فهما مسألتان مختلفتان، إلا أنَّهُما تنبني إحداهما على الأخرى، وممّا يدلُّ على هذا أنَّ الإمام ابن السُّبكيَّ في الجمع ذكر المسألتين في موضعين مختلفين، حيثُ ذكر المسألة السّابقة وهي مسألة مُقتضى النَّهي تفريعا على مسألة (لا تكليف إلا بفعل)، وذكر مسألة الباب وهي مسألة النهي عن الشَّيء أمرٌ بضدِّه في باب الأوامر والنَّواهي، فهذا التَّفريق من الإمام ابن السُّبكيِّ في الذِّكر يدلُّ على اعتباره إيَّاهما مسألتين مختلفتين، ثُم نقل المطيعيُّ في بيان هذا الأمر كلاما للإمام الجلال المحليِّ في شرحه على الجمع يُفصح عن المراد، حيثُ ذكر المحلِّيُّ أنَّ قول من قال من أهل الأصول بأنَّ النَّهي عن الشَّيء تحريما أو كراهةً فهو أمرٌ بضدِّه إيجابا أو ندبا، مبنيٌ على القول بأنَّ المطلوب في النَّهي هو فعلُ الضِّدِّ، ومن قال إنَّ النَّهي عن الشَّيء ليس أمرا بضدِّه فبناءً على أنَّ المطلوب في النَّهي هو التَّركُ والكفُّ لا الفعلُ، فإذا تقرَّر هذا عُلم أنَّ المسألتين مختلفتان، إلا أنَّهما تنبني إحداهما على الأخرى، وبالتّالي يزول وجه الاستغراب الذي ذكره الإمام الإسنويُّ في بيان وجه الفرق بين المسألتين.

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة.

لقد حاول الإمام المطيعيُّ كما في الفرع السّابق الرَّدَّ على الإمام الإسنويِّ وبيان التَّفريق بين المسألتين، وفي تقديري والله أعلم أنَّ الإمام المطيعيَّ مُصيبٌ في التَّفريق بين المسألتين وأنَّهما ليستا مسألة واحدة، ولكن الذي يظهر لي أنَّه يُوفَّق في ذكر الأوجه الصَّحيحة للتَّفريق بينهما على نحو مُقنع كما فعل غيرُ واحد من أهل الفنِّ، وذلك أنَّ المحقِّقين من أهل الأصول لما تطرَّقوا لهذه المسألة

ذكروا أوجُها للفرق بين المسألتين أكثر حُجَّة وإقناعا ممّا ذكره المطيعيُّ رحمه الله، حيثُ ذكر غير واحد من المحقِّقين أنَّ الفرق بين المسألتين بالأوجه الأربعة التالية[1]:

-**الأوَّل**: أنَّ البحث في مسألة مُقتضى النَّهي بحثٌ لفظيٌّ، وفي المسألة الأخرى بحثٌ معنويٌّ.

وهذا الوجه نُسب إلى الإمام الأصفهانيِّ شارح المحصول، وهذا الوجه نظر فيه العراقيُّ بقوله: **"إذ ليس الكلام في تلك الكلام لفظيًّا فقط، فإنَّه كلامٌ في حقيقة الأمر والنَّهي، وهما يُعبَّر عنهما باللفظ"** [2]، وردَّه الزّركشيُّ أيضا بقوله: **"ورُدَّ بأنَّ الأمر لفظا يقتضي أنَّ المطلوب المعنويَّ مأمور به على ما قاله، فيحصل الاشتباه"**[3].

-**الثّاني**: أنَّ قولنا: (النَّهيُ عن الشَّيء أمرٌ بضدِّه) بحثٌ في المتعلِّقات –بكسر اللام- وذلك أنَّ النَّهيَ مُتعلِّقٌ بالمنهيِّ عنه، والأمرَ متعلِّقٌ بالمأمور به، وأنَّ قولنا: (مُقتضى النَّهي فعل الضِّدِّ) بحثٌ في المتعلَّقات بالفتح.

-**الثالث**: أنَّ البحث في مسألة النَّهي عن الشَّيء أمرٌ بضدِّه بحثٌ في دلالة الالتزام، والبحث في المسألة الأخرى في دلالة المطابقة، وبيان ذلك أنَّ المسألة الأولى متى نُهي عن الشَّيء مُطابقة دلَّ على طلب ضدِّه التزاما، وفي المسألة الأخرى فإنَّ البحث أصلا في دلالة المطابقة ما مدلولها المطابقُ، هل هو العدم أو ضدُّه؟ فافترقا.

وهذان الوجهان الأخيران ذكرهما الإمام القرافيُّ في النَّفائس، واستحسنهما ابنُ إمام الكامليَّة[4].

-**الرَّابع**: أنَّ المراد بالضِّدِّ في مسألة (المطلوب بالنَّهي فعلُ الضدِّ) هو الضِّدُّ العامُّ، والانتهاء الحاصل بواحد من الأضداد المنهيِّ عنه، والمراد بالضِّدِّ في المسألة الأخرى هو الضِّدُّ الخاص،

---

[1] يُنظر في بيان هذه الأوجه الأربعة: نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي: (1717/4)، الإبهاج لابن السُّبكيِّ: (1169/4)، البحر المحيط للزّركشيّ: (436/2)، تيسير الوصول لا بن إمام الكامليَّة: (240/3-241).

[2] يُنظر: تيسير الوصول: (241/3) الحشية رقم: (01).

[3] البحر المحيط: (436/2).

[4] تيسر الوصول: (241/3).

وهو أحد الأضداد الذي يحصلُ به الانتهاء أو بغيره، وهذا الوجه رجَّحه واختاره الإمام الزَّركشيُّ في البحر[1].

فهذه هي الأوجه الأربعة التي ذكرها المحقِّقون من أهل الأصول في التَّفريق بين المسألتين السَّابقتين، وحتَّى يزداد الأمر اتِّضاحا فقد ذكر الإمام الهمام ابنُ السُّبكيِّ في تكملة الإبهاج مثالا توضيحيًّا للتَّفريق بين المسألتين، حيثُ ذكر رحمه الله أنه إذا نُهي عن شيء كالزنا مثلا فهناك ثلاثة أمور وهي:

- **أحدها**: انتفاء الزنا.
- **والثاني**: الكف.
- **والثالث**: فعل عند من أضداده لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به، كالوطء المباح أو غيره مما لا يجامع الزنا في آن واحد.

إذا تقرر ذلك فنقول: كون المطلوب في النهي (الكفُّ) أو (الانتفاء) هو مسالة أبي هاشم، وأما كون النهي يقتضي الأمر بضده أو لا، فمعناه أنَّ طلب الكف عن المنهي عنه، أو طلب انتفائه على اختلاف القولين، هل يستلزم الأمر بضده الذي لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به -كالوطء المباح مثلا- أم لا؟ وهذه هي المسالة الأخرى، والخلاف فيها مبني على أنَّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، لا على ما انبنت عليه المسألة الأولى، فالمسالتان مختلفتان ليست إحداهما عينَ الأخرى ولا مستلزمةً لها[2].

فبعد هذا الذي ذُكر من الأوجه الأربعة مع المثال التَّوضيحيِّ الذي ذكره الإمام ابنُ السُّبكيِّ لا يسعُنا القول إلا بما ذكره الإمام المطيعيُّ، وأنَّ بين المسألتين فرقا إن لم نقل فروقا، وليستا هما بالمسألة الواحدة، والله أعلم بالصَّواب.

---

[1] يُنظر: البحر المحيط: (437/2).

[2] يُنظر: الإبهاج: (1170/4-1171).

الفصـــل الثّالث

في العموم والخصوص

وفيه مباحث ثلاثة:

1) **المبحث الأوّل**: في العموم.

2) **المبحث الثّاني**: في الخصوص.

3) **البحث الثّالث**: في المخصِّص.

المبحث الأوّل

في العموم

وفيه ثلاثة مطالب:

1) **المطلب الأوّل: في الخطاب الخاصِّ بالنَّبيِّ ﷺ هل هو عامٌّ له ولأمَّته أم لا؟**

2) **المطلب الثّاني: حكاية الصَّحابيِّ للحادثة بلفظٍ عامٍّ هل تُفيد العموم أم لا؟**

3) **المطلب الثالث: في مدى احتجاج الحنفيَّة بقاعدة: (ترك الاستفصال في حكاية الحال، مع قيام الاحتمال يُنزَّلُ منزلة العموم من المقال).**

المطـــلب الأوّل:

الاعتراض الأوّل ومناقشته: في الخطاب الخاصِّ بالنَّبيِّ ﷺ هل هو عامٌّ لأمَّته أم لا؟

أولا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

ذكر الإمام الإسنويُّ رحمه الله فروعا تتعلَّقُ بباب العامِّ، فذكر في أوَّل هذه الفروع مسألة الخطاب الموجَّه للنَّبيِّ ﷺ، هل يشملُ ويعمُّ باقي الأُمَّة أم هو من خصوصيَّاته عليه السلام؟ وفي هذا يقول رحمه الله : "**(فروع) حكاها الإمامُ: أحدُها: أنَّ خطاب النَّبيِّ ﷺ كقوله تعالى: (يا أيُّها النبيُّ) لا يتناول أُمَّته على الصَّحيح، وظاهر كلام الشَّافعيِّ في البويطيِّ: أنَّه يتناولهم**"[1].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله يُرجِّحُ أنَّ الخطاب الخاص بالنَّبيِّ ﷺ كقوله تعالى: (يا أيُّها النَّبيُّ)، وقوله أيضا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ﴾ [المزَّمل:01]، وقوله: ﴿لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزُّمَر:65] وغيرها من الآيات الكريمات التي فيها تخصيص الخطاب إلى النَّبيِّ ﷺ، فإنَّ هذا الخطاب لا يشمل باقي الأمَّة المحمَّديَّة، ونحن حينما نقول الخطاب الخاص به ﷺ فإنَّنا نقصد به ما كان بوضع الِّلسان فقط، أي ما كان لفظ الخطاب خاصًّا به، وليس المقصود ما دلَّ الدَّليل الخارجيُّ على تخصيصه بالحكم المعيَّن، فإنَّ هذا محلُّ إجماع بين أهل العلم، وهو خارجٌ عن محلِّ النِّزاع، وإنَّما المقصود بالكلام هو ما أشرنا إليه آنفا، وهو الذي وقع فيه الخلاف بين أهل العلم، والإمام الإسنويُّ يختار أنَّ الخطاب الموصوف لا يعمُّ الأُمَّةَ، وهذا الذي لم يُوافقه عليه الإمام المطيعيُّ رحمه الله كما في الفرع الآتي.

---

[1] نهاية السُّول: (358/2).

ثانيا) الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ.

لقد اعترض الإمام المطيعيُّ رحمه الله على الإسنويِّ في هذا الموضع، وبيَّن رحمه الله أنَّ هذا الذي صحَّحه الإسنويُّ هو المشهور عند المالكيَّة والشَّافعيَّة، وإن كان ظاهر كلام الشَّافعيِّ كما ذكره الإسنويُّ نفسه أنَّه خلاف ذلك، وهو الذي ذهب إليه الحنفيَّة وجمهور الحنابلة: أنَّ خطاب النَّبيِّ ﷺ بخصوصه يعمُّ الأمَّة بأكملها، وليس التَّخصيص بالخطاب أمارةً على التَّخصيص بالحُكم، إلا أن يدلَّ الدَّليل الخارجيُّ على أنَّ هذا الأمر الوارد من الخطاب من خصوصيَّاته ﷺ، ثُمَّ شرع رحمه الله في ذكر أدلَّة المالكيَّة والشَّافعيَّة والرَّدِّ عليها في كلام طويل، ولذا سنحاول ذكر أهم ما ورد في كلامه رحمه الله تعالى رَوْمًا للاختصار وبُعدا عن التَّطويل.

لقد تمسَّك المالكيَّة والشَّافعيَّة أوَّلا بأنَّ ما كان للواحد فإنَّه لا يعمُّ غيره لُغةً، وبالتَّالي فإنَّ الخطاب الموجَّه له فإنَّه لا يعمُّ غيره. وقد ردَّ الحنفيَّة والحنابلة عليهم بتسليم كون الخطاب لا يعمُّ البقيَّة من ناحية اللغة، ولكن المراد هو أنَّه يتناولهم عرفا، فلا تنافي بين الأمرين، وإن قلتم: إنَّ الأصل عدم طَرَيَانِ العُرف فلا يثبت إلا بدليل، قُلنا: لقد دلَّت الأدلَّة الخارجيَّة على ثبوت العرف، فإن قلتم: من المعلوم ضرورةً أنَّ لفظ: (النَّبيِّ) ليس مُستعملا على العُموم، قلنا: هذا مُسلَّمٌ، ولكن المقصود من الخطاب هو من له رُتبة الاقتداء، فإنَّه يدلُّ عرفا على شمول الحكم لمن يقتدي به، وليس المراد أنَّ اللفظ الموضوع للنَّبيِّ مثلا مُستعملٌ فيه وفي غيره، فهذا خلاف البديهة، ولكن نقول: أنَّ هذا التركيب الُّلغويَّ –وهو تعلُّق الخطاب بمن له رُتبة الاقتداء– عُرفا هو لطلب الحكم منه ومن أتباعه، وهذا نظير قولنا: (مثلك لا يبخل) فإنَّ هذا التَّركيب لُغة يدلُّ على نفي البخل عن غير المخاطَب، ولكنَّه في العرف يدلُّ على نفي البخل عنه.

واستدلَّ المالكيَّة والشَّافعيَّة أيضا بأنَّ الخطاب المذكور لو كان عامًّا فإنَّه يلزم أن يكون التَّنصيص على أنَّه المراد فقط تخصيصا، وهو ليس كذلك بالإجماع، ورد الحنفيَّة ومن معهم بمنع بطلان اللازم

وعدم إقرار الاتِّفاق على ذلك، وقالوا إنَّه تخصيص ولا إشكال، فإنَّ التَّخصيص كما يرد على العامِّ لُغةً فإنَّه يرد على العامِّ عُرفا، وهذا من قبيل العامِّ عُرفا فقد يُخصَّصُ بالبعض.

ثُمَّ ذكر المطيعيُّ بعدها أدلَّ الحنفيَّة والحنابلة، وأنَّهم استدلُّوا أوَّلا بما سبق ذكره وبيانه من أنَّ النَّبيَّ ﷺ له منصب الاقتداء به في كُلِّ شيء إلا بدليل صارف، وكلُّ من كان كذلك فإنَّ الأمر الموجَّه له فإنَّه يشملُ أتباعَهُ عُرفًا بواسطة الاقتداء، وليس المراد أنَّ هذا الشُّمولَ يُفهِمُ بأنَّ حُكم المتبوع والأتباع واحدٌ بدلالة النَّصِّ أو القياس، بل ذلك الشُّمول مأخوذٌ من العرف، وهذا لا ينافي أنَّ اللفظ الموضوع بإزاء المتبوع لا يشمل الأتباع، فهذا من باب اللغة، وذاك من باب العرف.

واستدلُّوا أيضا بقوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾ [الطَّلاق:01]، فإنَّ الخطاب للنَّبيِّ ﷺ، والمراد هو وأتباعه، كما استدلُّوا أيضا بقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ ﴾ [الأحزاب37]، فلو لم يكن الخطاب له متناولا الأتباع لما حصلت الفائدة أصلا من تزويجه ﷺ من زوجة زيد ﷺ، واستدلُّوا أيضا بقوله﴿ وَٱمۡرَأَةٗ مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [الأحزاب:50]، فلو لم يكن الحكم له عليه السلام لما كان لقوله تعالى: (خالصة لك) فائدة، وهذا أمرٌ في غاية الوضوح.

وقد ردَّ الشَّافعيَّة ومن معهم على هذا الاستدلال، حيثُ أجابوا عن الآية الأولى بأنَّ المقصود منها هو التَّعميم، وما ذُكر النَّبيُّ ﷺ إلا للتَّشريف، وأمَّا عن الآية الثَّانية فإنَّ فيها التَّنصيص على ثبوت الحكم للأتباع، وفيها الإشارة إلى الإلحاق بالقياس، وهذا بخلاف الآية الثَّالثة التي فيها المنع عن الإلحاق بالقياس، ثُمَّ بعد ذكر هذه الإجابات من الشَّافعيَّة نقل المطيعيُّ عن صاحب مسلَّم الثّبوت في ردِّه على هذه الأجوبة قوله: **"واعلم أنَّ المُراد بيان التَّناول العُرفيِّ واستقراره في النُّفوس، وهذه**

أمارات مُفهمة، فمناقشات المخالفين طائحة" [1]، ثُمَّ بيَّن رحمه الله هذا الكلام بأنَّ تلك الأجوبة التي أجاب بها الشَّافعيَّة ومن معهم لا تربو عن أن تكون مناقشات في المثال، وإنَّما المقصود أنَّ هذه الآيات ما هي إلا قرائنُ لانفهام العُموم والتَّناول العُرفيِّ [2]، فهذا مُلخَّصُ ما ذكره الإمام المطيعيُّ رحمه الله، وهو ظاهرٌ في كونه رحمه الله يُرجِّحُ ويختارُ قول الحنفيَّة والحنابلة في مسالة الباب، ويُبيِّنُ أنَّ إفادة العموم في مثل هذا النَّوع من الخطاب الخاصِّ بالنَّبيِّ ﷺ إنَّما هو من باب العُرف، وليس من دلالة الخطاب لُغة.

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة.

هذه المسألة التي بين أيدينا والتي هي مثار النِّقاش بين الإمام المطيعيّ والاسنويّ هي من المسائل التي وقع فيها الخلاف قديما بين أهل الأصول: هل الخطاب المختصُّ بالنَّبيِّ من حيثُ اللفظُ يعمُّ بقيَّة الأمَّة أم لا يعمُّهم؟ [3] وقبل الخوض في هذه المسألة وبيان الرَّاجح فيها لا بدَّ من تحديد وتحرير محلِّ النِّزاع فيها، حيثُ إنَّ محل الخلاف في هذه المسالة هو في الخطاب الموجَّه إلى النبي ﷺ مع إمكان إرادة الأمَّة معه ﷺ، ولم تقم قرينة على إرادتهم، ولا على عدم إرادتهم، فهذا محلُّ النِّزاع في المسألة، وعليه فكلُّ الصُّور الخارجة عمَّا ذكر آنفا فهو خارج محلِّ النِّزاع، وهذا يشمل صورا عديدة منها ما لم يُمكن دخول الأمَّة معه في الخطاب، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: 67]، فإنَّ الأمة غير داخلة قطعا، أو أمكن ذلك لكن قامت قرينة على دخولهم في الخطاب كقوله

---

[1] مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرَّحموت: (274/2).

[2] يُنظر: سُلَّم الوصول: (358/2-360).

[3] يُنظر خلاف العلماء في هذه المسألة في: البرهان للجويني: (367/1)، الإحكام للآمدي: (318/2)، المستصفى للغزالي: (277/3)، المحصول للرازي: (379/2)، مختصر المنتهى لابن الحاجب: (762/2)، قواطع الأدلة للسمعاني: (476/1)، الحاصل للتاج الأرموي: (521/1)، التحصيل للسراج الأرموي: (360/1)، نهاية الوصول للهندي: (1381/4)، البحر المحيط للزركشي: (186/3)، تشنيف المسامع للزركشي: (700/2)، رفع الحاجب لابن السبكي: (193/3)، شرح الكوكب المنير لابن النجار: (218/3)، شرح مختصر الروضة للطوفي: (411/2)، شرح المحلي على الجمع مع العطار: (26/2)، التيسير والتحرير: (261/1)، التقرير: (277/1)، الإتقان في علوم القرآن للسيوطي: (1424/4) في عامه وخاصِّه.

تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق1]، فإنَّ الأمة في هذه الآية داخلة دون شك، فإنَّ ضمير الجمع في (طلَّقتم) و(طلِّقوهنَّ) قرينة على إرادتهم معه، وكذلك لو قامت قرينة على عدم دخولهم، كأن يكون الحكم في الخطاب من خصائصه عليه السلام، فكلُّ هذه الصور خارجة عن محل النزاع[1]، وإذا تقرَّر هذا فإنَّ أهل الأصول اختلفوا في هذه الصُّورة على قولين اثنين:

- **القول الأول**: وهو قول جمهور الشافعيَّة، ونسبه كثير من الأصوليين للمالكيَّة، وذهب إليه أبو الحسن التميمي، وهو اختيار أبي الخطاب من الحنابلة، قالوا: إنَّ الخطاب المختص بالنَّبيِّ ﷺ لفظا ليس بعامٍّ للأُمَّة إلا بدليل خارجيٍّ من قياس أو غيره.
- **القول الثَّاني**: وهو قول الحنفيَّة، أكثر الحنابلة، والمعتزلة، ونسبه بعض الأصوليين إلى المالكيَّة، ونسب إلى إمام الحرمين وابن السَّمعاني من الشّافعيَّة، وفيه نظر كما سيأتي، فقد ذهب أصحاب هذا الرَّأي إلى أنَّ الخطاب الخاص به ﷺ لفظا عامٌّ للأمَّة إلا بدليل يُفيد التَّخصيص.

وأعظمُ ما استدلَّ به أصحابُ القول الأوَّل هو أنَّ هذا هو مقتضى اللفظ، فلو دلَّ الخطاب على دخول الأمة تحته، لدلَّ عليه إمَّا بلفظه وإمَّا بدليل خارجي، فمن زعم أنَّ ذلك مستفادٌ من اللغة ومن اللفظ فهو جهالة، ومن زعم أنَّه مستفادٌ من دليل آخر فهو خروجٌ عن محلِّ النِّزاع.

وقد استدلَّ أصحاب القول الثّاني كما مرَّ معنا سابقا من كلام الإمام المطيعيِّ: أنَّ دخولهم تحت الخطاب ليس من باب اللفظ، وإنَّما يُفهم ذلك عُرفا، فإنَّ الخطاب الموجَّه لمن هو على رأس قوم يقتدون به فإنَّه يشملهم أيضا، فالسُّلطان إذا قال لقائد الجيش: شُنَّ الغارة، واركب للثَّارة، فإنَّ هذا الخطاب يتناول سائر الجيش وإن كان خاصًّا بالقائد لفظا، إلا أنَّ العرف يدل على ذلك، قالوا: والنبيُّ ﷺ قد ثبت كونه قُدوة للأمة ومُتَّبَعًا له، فأمره ونهيه يكون أمرا ونهيا لأمَّته، إلا إذا دلَّ الدليل على التفريق، وكما أنَّ الأمر كذلك في الأوامر فهو كذلك في باب الأخبار، فلو قيل: فتح الأمير

[1] يُنظر: شرح الكوكب المنير: (222/3)، حاشية العطار على المحلي: (26/2)، حاشية البناني على المحلي: (427/1).

البلد الفلانيَّ، لكان هذا إخبارا عنه وعن جيشه، إلا أنَّ أصحاب الرَّأي الأوَّل ردّوا على هذا الاستدلال بأنَّ استفادة دخول الجيش في الخطاب الموجه للقائد لا يكون لغة، غاية ما في الأمر أنَّ حصول المقصود من شنِّ الغارة والركوب للثارة يتوقف على الأتباع لا على القائد لوحده، فكان ذلك من باب الالتزام، لا من باب اللفظ مطابقة ولا ضمنا، وهذا لا يلزم مثله في خطاب النَّبيِّ ﷺ بشيء من الأوامر والنواهي أو الإباحة، حيثُ لا يتوقف المقصود من ذلك على مشاركة الأمة له في ذلك[1]، وممَّا يدلُّ على أنَّ دخول أولائك في الخطاب ليس من باب اللغة هو عدم الاطراد، فلو كان دخولهم في الخطاب مستفادا من اللفظ لاطَّرد ذلك، وهو ليس كذلك، بدليل صحة السَّلب، فإنَّه يصحُّ أن يُقال: أُمر المقدِّمُ ولن يُؤمر الأتباعُ، وكذلك لو حلف أنَّه لم يُؤمر الأتباعُ لما حنث بالإجماع، ولو كان ذلك مستفادا من اللفظ لحنث، وهذا كلُّه يدلُّ على عدم طريان العرف وعدم اطِّراده، كما استدلوا أيضا بأدلة أخرى منها ما ذكره المطيعيُّ سابقا في كلامه، وقد مرَّ ردُّ الجمهور عليها في الموضع ذاته.

وبعد هذا الذي سبق ذكره وبيانه من أدلة الطرفين ولو على نحو من الإيجاز والاختصار، فإنَّ الذي يظهر والله تعالى أعلم أنَّ الخلاف بين القوم لفظيٌّ، وأنَّ الكلام لم يتوارد على محلٍّ واحد، فإنَّ جمهور الشَّافعيَّة ومن معهم ذكروا أنَّ اختصاص النَّبيِّ ﷺ بالخطاب الخاص به مأخوذٌ من اللفظ، وأمَّا دخول الأمَّة معه في ذلك الخطاب يحتاج إلى دليل آخر خارجٍ عن اللفظ من قياس أو غيره، وهذا يوافق عليه أصحاب الرَّأي الثَّاني؛ إذ إنَّهم يُقرُّون أنَّ المشاركة لم تكن من اللفظ، وإنَّما من العرف، إلا أنَّهم لا يعتبرون دليل العرف دليلا خارجيا فيتَّحد القولان، وهذا هو منشأ الخلاف والله أعلم، وقد أشار إليه الإمام الفتوحيُّ حيثُ قال: "**والقائلون بالشمول[2] لا يقولون: إنَّه باللغة، بل للعرف في مثله ... ولا يقولون: إنَّهم داخلون بدليل آخر؛ لأنَّه حينئذ محلُّ النِّزاع، فيتحدَّ القولان**"[3]، فهذا تنبيه لطيف منه رحمه الله إلى منشأ الخلاف، فالحنفية والحنابلة لا يعتبرون هذه الدلالة العرفية

---

[1] يُنظر: الإحكام للآمدي: (2/320-321)، ونهاية الوصول للهندي: (4/1384).

[2] وهم الحنفية والحنابلة.

[3] شرح الكوكب المنير: (3/219).

دليلا خارجيا، بل يجعلونها من صلب الخطاب، ويقولون: إنَّ هذا هو واقع الصَّحابة رضي الله عنهم، الذين يستدلون على بعضهم البعض بنصوص جاءت بخطاب النبيِّ ﷺ على وجه الخصوص، فكان كالعرف المطَّرد، وهذا بخلاف الشافعيَّة ومن معهم الذين يعتبرون العرف دليلا خارجيا ولا يُوافقون على اطِّراده، وإن كان الجميع متفقين على أنَّ مشاركة الأمة له ﷺ في الخطاب الخاص به لفظا ليس من اللفظ، ولهذا فالذي يظهر لي أنَّ الخلاف صوريٌّ لا حقيقيٌّ، وهذا الذي ذكره الإمام الطُّوفيُّ في مختصره وفي شرحه حيث قال: "**(وكأنَّ الخلاف لفظيٌّ) أي: يُشبه أنَّ النزاع بينهم لفظيٌّ؛ (إذ هؤلاء) يعني القائلين بأنَّ الحكم يخصُّ من توجَّه إليه، (يتمسَّكون) بمقتضى اللغة لذلك، (والأوّلون) وهم القائلون بأنَّه يعمُّ من توجَّه إليه وغيره يتمسَّكون (بالواقع الشَّرعيّ) ... وحينئذ يصير التّقدير: أنَّ اللغة تقتضي أنَّ الخطاب لواحد مُعيَّن يختصُّ به، ولا خلاف فيه بينهم، والواقعة الشَّرعيَّة الخاصَّةُ؛ إذا قام دليلُ عمومها عمَّت، ولا خلاف أيضا فيه بينهم، فعاد النِّزاعُ كما قلنا لفظيًّا**"[1]، وهذا واضحٌ في بيان صوريَّة الخلاف، وأنَّ كلَّ واحد من الطَّرفين نظر من زاوية مختلفة مع اتفاقهم في الأصل، ومن هنا يظهر أنَّ الأصوب والأوجه في هذه المسألة أن يُقال: إن رجعنا إلى اللفظ فلا ريب في أنَّه مُختصٌّ بالنّبيِّ ﷺ، لأنَّ اللغة تقضي أنَّ خطاب المفرد لا يتناولُ غيره، ثُمَّ بعد اللفظ فإنَّ العبرة بالقرائن الأخرى، فما ظهر فيه اختصاص النبيِّ ﷺ بالحكم فهو كذلك على التَّخصيص، وما لم يظهر فيه التَّخصيص فينبغي حمله على التَّعميم، سواءً اعتُبرت تلك القرائن أدلة خارجيَّة -كما فعل الشَّافعيّة- أم لم تعتبر كذلك كما فعل الحنفية والحنابلة، وهذا الذي أشار إليه الطُّوفيُّ في كلامه السّابق، وقبله نبَّه عليه إمام الحرمين الجوينيُّ [2]، وكذا الإمام ابنُ السَّمعانيِّ[3] اللذان نُسب إليهما موافقة الحنفية والحنابلة وليس الأمر كذلك.

---

[1] شرح مختصر الروضة: (418/2).

[2] يُنظر: البرهان: (368/1).

[3] يُنظر: قواطع الأدلَّة: (480/1).

ثُمَّ إنَّ ادِّعاءَ من ادَّعى اطِّراد العرف وأنَّ الصَّحابة كانوا يحتجون على بعضهم البعض بالآيات التي وردت مختصَّةً بخطاب النَّبيِّ ﷺ، وذلك لما تقرَّر عندهم أنَّ الأمَّة مشاركون له في التَّكليف، فهذا الادِّعاء غير مُسلَّم، وهو يحتاج إلى أدلَّة قطعيَّة لا لمجرد الادِّعاء، ولا سبيل والله أعلم للوقوف على أدلة تفيد القطع، وهذا الذي ذكره إمام الحرمين حيثُ قال: **"ونحن نقول: إن جرى الكلام في مُقتضى اللفظ، فلا شكَّ ولا امتراء في خروج الأمة من موجبه، ولكن وراء ذلك نظرٌ؛ فإنَّ أصحاب رسول الله ﷺ كان يحتج بعضهم على بعض بالآيات التي وردت مختصَّةً بخطاب المصطفى ﷺ، وذلك لما تقرَّر عندهم أنَّ الأمَّة مشاركون للرسول في التَّكاليف، وليس ذلك مُستمرا أيضا"**[1]، وهذا واضح في إبطال اطِّراد العرف، وقال أيضا بعد ذلك موضِّحا أكثر: **"وكان إذا ورد خطابٌ مُختصٌّ في حُكم اللسان برسول الله ﷺ، فما أراهم كانوا يعتقدون مشاركته فيه؛ لاقتضاء الصِّيغة التَّخصيصَ، والعلمَ بخصائص رسول الله ﷺ فيما ظهر الخطاب فيه، فأمَّا ما لم يظهر فيه خصائصه، وورد فيه خطاب مختصٌّ به، فهذا مجال النَّظر، ولست أتحقَّقُ أيضا مسلكا قاطعا من رأيهم في طرد اعتقاد المشاركة"**[2]، فهذا إمام الحرمين رحمة الله عليه يذكر أنه لا سبيل إلى التَّحقق من اطراد العرف المشار إليه، وبالتالي فإنَّ العبرة بالأدلَّة والقرائن الأخرى، فما دل الدَّليل على التَّخصيص فهو كذلك، وما دلَّ الدليل على التَّعميم فهو عليه يُحملُ، سواءً كان عرفا أم غيره، وأمَّا أن يُقال باطِّراده فهذا مما لا سبيل إلى العلم به والله أعلم.

---

[1] البرهان: (368/1).

[2] المصدر نفسه: (368/1-369).

المطـــلب الثَّاني:

الاعتراض الثَّاني ومناقشته: حكاية الصَّحابيِّ للحادثة بلفظٍ عامٍّ هل يُفيد العموم؟

أولا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الإسنويّ ووجهة نظره:

ذكر الإمام الإسنويُّ رحمه الله فرعا جديدا يتعلَّقُ بمسألة الباب وهي: حكاية الصَّحابيِّ الحادثةَ عن النبيِّ ﷺ بلفظ ظاهره العموم، وذلك إذا كان اللفظ مثلا مُحلًّا بالألف واللام التي تفيد العموم، فهل هذه الحكاية تفيد العموم أم لا تفيده؟ ثُمَّ اختار رحمه الله أنَّ مثل هذه الصيغ لا تفيد العموم في شيء، لاحتمال إرادة الخصوص فيها، وذلك لكونها غير صريحة في العموم، لأنها حكاية عن حكم أو قضاء من النبيِّ ﷺ، وفي هذا يقول الإسنويُّ رحمه الله: **"قول الصَّحابي مثلا: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر"[1]، و"قضى بالشَّاهد واليمين"[2] لا يُفيد العموم؛ لأنَّ الحُجَّةَ في المحكِيِّ لا في الحكاية، والمحكيُّ قد يكون خاصًّا، وكذا قوله: "سمعته يقول: قضيت بالشُّفعة للجار"** [3]؛

---

[1] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب: بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، برقم: (1513)، وأبو داود في سننه، كتاب: البيوع، باب: في بيع الغرر، برقم: (3376)، وابن ماجه في سننه، كتاب: التجارات، باب: النهي عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر، برقم: (2194)، كلهم من حديث أبي هريرة ﷺ.

[2] أخرجه مُسلم في صحيح، كتاب الأقضية، باب: القضاء باليمين والشاهد، برقم: (1712)، وأبو داود في سننه، في أوَّل كتاب القضاء، باب: القضاء باليمين والشَّاهد، برقم: (3608)، والنسائيُّ في الكبرى، كتاب القضاء، باب: الحكم باليمين مع الشاهد الواحد، برقم: (5967)، وابن ماجه في سننه، كتاب: الأحكام، باب: القضاء بالشاهد واليمين، برقم: (2370)، كُلهم من حديث ابن عباس ﷺ.

[3] هذا الحديث بهذا اللفظ: (**قضى النبيُّ ﷺ بالشُّفعة للجار**) لم يرد في شيء من كتب السُّنَّة على الرغم من شهرته وتداوله في كتب الأصوليِّين، ولهذا قال عنه الإمام التاج ابن السُّبكي في الرَّفع (172/3): "**وهو لفظ لا يُعرف**"، وقال عنه الحافظ بن كثير في تحفة الطَّالب: (ص:278): "**فلم أر هَذَا اللَّفظ فِي شَيء من الكتب السِّتَّة**"، وأسنده الحافظ ابن حجر في موافقة الخُبْر الخَبر: (523/1) ثُمّ قال: "**هذا حديث حسن الإسناد لكنَّه شاذُّ المتن**"، فالخلاصة أنَّ هذا المتن لا يُعرف في شيء من كتب الحديث، إلا أنَّه قد ورد معناه في غير ما حديث، منه ما رواه البخاريُّ برقم: (2257) من حديث جابر قال: "**قضى النَّبِي ﷺ بِالشُّفْعَة فِي كل مَا لم يقسم فإِذا وَقعت الحدُود وصرفت الطّرق فَلَا شُفعَة**"، وأخرج البخاري أيضا برقم: (2258) =

لاحتمال كون الألف واللام للعهد، قال: وأمَّا إذا كان منوَّنا كقوله ﷺ: (قضيتُ بالشُّفعة لجارٍ)، وقول الرّاوي: (قضى بالشُّفعة لجارٍ) فجانب العموم أرجح، واختار ابنُ الحاجب أنَّ الجميع للعموم[1]، وقال في الإحكام عن الجمهور موافقة الإمام، ثُمَّ مال إلى أنَّه يعمُّ[2]»[3].

فالإمام الإسنويُّ واضحٌ في كلامه هذا أنَّه يختار عدم العموم في هذه المسألة، وذلك لأنَّه كما أسلفنا بالذِّكر آنفا عبارة عن حكايةٌ عن الفعل، أو الحكم، أو القضاء، والحُجَّة والعبرة في مثل هذه الأمور إنَّما هو بالمحكيِّ لا في الحكاية، بمعنى أنَّ العبرة بما حكاه الصحابيُّ، وما حكاه ليس صريحا في العموم، وذلك لاحتمال الخصوص، وعليه فقد تكون الحكاية على خلاف ما أراده الصَّحابيُّ من العموم، وهذا بخلاف قول النبيِّ ﷺ نفسه الذي يدلُّ على العموم دون أدنى شكٍّ أو ريب، وإن كان احتمال إرادة الخصوص واردا في كلامه ﷺ إلا أنَّ جانب العموم أرجح، وكذا ما لو كان الاسم الوارد في الحكاية منونًّا وليس مُحَلًّا بـ(أل) فإنَّ جانب العموم فيه أقوى وأظهر، ثُمَّ ذكر بعدها أنَّ ابن الحاجب في مختصره الأصوليِّ اختار أنَّ جميع الصيغ الواردة في الحكاية تفيد العموم، لا فرق بين المحلَّى بـ(أل) أو المنوَّن، وذكر أيضا أنَّ الإمام الآمديَّ في الإحكام نسب إلى جمهور الأصوليِّين موافقة الإمام الرَّازيِّ في عدم إرادة العموم، إلا أنه مال إلى اختيار العموم.

= من حديث أبي رافع قَالَ: سَمِعت رَسُول الله ﷺ يَقُول: "**الجار أحقُّ بسقبه**"، ورَوى أبو داود في سننه برقم: (3517)، والنَّسائيُّ في الكبرى برقم: (11717)، وَالتِّرمذيُّ وصحّحه برقم: (1368) عَن الْحسن عَن سَمُرَة قَالَ: قَالَ رَسُول الله ﷺ: "**جَار الدَّار أَحَقُّ بالدَّار**".

[1] يُنظر: مختصر المنتهى: (754/2).

قلت: لقد ذكر غير واحد من أهل الأصول منهم ابن السبكي في الرفع: (173/3) أنَّ ترجيح العموم من ابن الحاجب ذكره شيخه الأبياريُّ –وقد ورد في الرفع وغيره: ابنُ الأنباريّ وهو خطأ أو تصحيف– في شرح البرهان سؤالا ودفعه، وكذا ذكره الآمديُّ في الإحكام بحثا، فارتضاه ابن الحاجب وأقامه مذهبا له، واحتجَّ له بالبحث الذي أبداه الآمديُّ.

كما ذكر أيضا الأصوليون أنَّ ابن الحاجب أطلق أنَّ الفعل المثبَت ليس بعامٍّ في أقسامه، لكنَّه في مثل هذه الأمثلة اختار العموم، يُنظر: البحر المحيط: (168/3)، وإرشاد الفحول: (556/1).

[2] يُنظر: الإحكام في أصول الأحكام: (313/2).

[3] نهاية السول: (366/2-367).

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض المطيعي:

لقد اعترض الإمام المطيعيُّ على الإسنويِّ في هذه المسألة، حيثُ بيَّن رحمه الله أنَّ الصَّحيح من كلام أهل الأصول فيها أنَّ هذه الحكاية من الصحابي تفيد العموم لا الخصوص، ونسب هذا القول إلى الحنفيَّة والكثير من المالكيِّة وبعض الشّافعية، ثُمَّ ذكر شيئا من أدلَّة الطرفين، حيثُ قال رحمه الله: **"هذه المسألة موضوعها: إذا حكى الصَّحابيُّ حالا أو قولا بلفظٍ ظاهر العموم، نحو قوله: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر" كما رواه أبو داود، و"قضى بالشُّفعة للجار"، كما ثبت من طرق مرفوعا، فقد اختلف العلماء في ذلك: فقال الحنفيَّة، واختاره كثير من المالكية والشافعية: يُحمل على عموم المحكيِّ عنه، فيفسد جميع البيوع التي فيها الغرر، وليس هذا من حكاية الفعل في شيء خلافا لما زعمه صاحب التّلويح[1]. وقال الأكثرون من الشافعية: لا يُفيد عموم المحكيّ عنه. استدلَّ الحنفيَّة بأنَّ الصَّاحبَ الرَّاويَ عدلٌ قطعا لا يكذب على الرسول ﷺ، ضابطٌ فلا ينسى، عارف باللغة فلا يُخطئ في فهم العموم، ولا يظنُّ غير العامِّ عامًّا، فالظَّاهر من حاله مطابقة حكايته لما حكيت عنه، فلزم في قوله المحكيِّ عنه، وقال الشّافعيَّةُ: يُحتمل أن يكون قوله المحكيُّ عنه خاصًّا، فظنَّ الصَّحابيُّ الرَّاوي إيَّاه عامًّا، ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكيِّ، والاحتجاج إنَّما بالمحكيِّ لا الحكاية، فسقط الاحتجاج بالعموم. فقال الحنفيَّةُ: هذا الاحتمال خلاف الظَّاهر من علم الراوي باللغة، ولو كان مثل هذا الاحتمال معوَّلا عليه لأدَّى إلى سقوط الاحتجاج بالسُّنَّة، فإنَّ النَّقل بالمعنى شائعٌ، بل مقطوعٌ به في البعض، ويُحتمل عدم المطابقة بظنِّ غير العامِّ عامًّا، والمُستعمل في الحقيقيِّ مستعملا في المجازيِّ وبالعكس، وما قيل: علم الحاكي باللغة وقوة فهمه لا يقتضيان عموم المحكيِّ عنه صيغة؛ إذ يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الأخرى، والكلام إنَّما هو في**

---

[1] قال الإمام السعد التفتزانيُّ في التَّلويح: (112/1): **"والصَّحيح أنَّه لا عموم له؛ لأنَّ الواقع إنَّما يكون بصفة معينة، وفي زمان مُعيَّن، وغيره إنَّما يلحق به بدليل من دلالة نصٍّ أو قياس أو نحو ذلك".**

العموم لُغة ليس بشيء، فإنَّ عادة الصَّحابة الشَّريفة كانت الإباء عن نسبة ما استنبطوا بآرائهم إليه ﷺ، وما كانوا يُحدِّثون إلا ما سمعوا، وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم"[1].

فالمطيعيُّ هنا يذكر أنَّ حكاية الصَّحابيِّ تُحمل على عموم المحكيِّ عنه، وليست هي من قبيل حكاية الفعل في شيء كما ذكر ذلك الإمام السَّعد التفتزانيُّ في شرحه التلويح، على الرَّغم من كونه حنفيًّا إلا أنَّه ذهب مذهب جمهور الشَّافعيَّة، وقد ذكر المطيعيُّ أنَّ الحنفيَّة ومن معهم استدلُّوا على صحَّة مذهبهم بكون الصَّحابيِّ قد اجتمعت فيه ثلاثة أشياء وهي: عدالته المنافية للكذب، وضبطه المنافي للنسيان، وعلمه ومعرفته باللغة الذي يتنافى مع الخطأ، فاجتماع هذه الأمور الثلاثة فيه تجعله لا يُخطئُ في فهم العموم، كما تحول دونه ودون ظنِّ غير العامِّ عامًّا، وعليه فإنَّ الذي يظهر من حاله هو مطابقة حكايته لما حُكي عنه، وهذا يتنافى مع ما استدلَّ به جمهور الشَّافعيَّة من احتمال خطأ الرَّاوي في فهم ما ليس عامًّا كذلك، وإذا ورد الاحتمال سقط به الاستدلال، فذكر المطيعيُّ أنَّ ردَّ الحنفيَّة عليهم بأنَّ هذا الاحتمال وإن كان واردا إلا أنَّه خلاف الظَّاهر من حال الرَّاوي، وكذا لو فتح الباب إلى التماشي مع مثل هذه الاحتمالات لأدَّى ذلك إلى ردِّ كثير من السنن التي نقلت بمثل هذه الحكاية.

ثُمَّ أشار المطيعيُّ إلى أنَّ جمهور الشَّافعيَّة ردُّوا على الحنفيَّة بأنَّ علم الصحابيِّ ومعرفته باللغة ترجِّحُ جانب العموم في ظنِّه فقط، ولا تجعل العموم من مقتضيات لفظه وصيغته التي عبَّر بها، فيبقى الاحتمال ورادا، فرد عليهم الحنفية أنَّ للصحابة من الورع والاحتياط في الدين ما يمنعهم من نسبة ما فهموه إلى الشَّرع، وبهذا يسقط الاحتجاج بهذا الوجه.

وقال أيضا في تعليقه على قول الإسنويِّ رحمه الله: (والمحكيُّ قد يكون خاصًّا): **"أقول: قد عملت أنَّ مثل هذا الاحتمال لا يُعوَّلُ عليه؛ لأنَّ الحكاية متى كانت ظاهرها كانت من قبيل الحكاية، بمعنى المحكيِّ عنه، فلو قيل مثل هذا الاحتمال لأدَّى إلى عدم العمل بكل ما رُوي**

[1] نهاية السول: (2/366-367).

بالمعنى من السُّنَّة، وهو تعطيل للسُّنَّة، وكذا قول الإسنويِّ (لاحتمال كون الألف واللام للعهد) به، وعليه إنَّه احتمال خلاف الظَّاهر؛ لأنَّ الظَّاهر من حال الصَّحابيِّ موافقة الحكاية للمحكيِّ عنه، فلا يُعوَّل مثله، ولا فرق بين الألف واللام والمُنوَّن، ولذلك اختار ابنُ الحاجب أنَّ الجميع للعموم، والآمديُّ في الإحكام بعد أن نقل عن الجمهور موافقة الإمام مال إلى أنَّه يعمُّ"[1].

فالمطيعيُّ هنا يُؤَكِّدُ ما قرَّره سابقا في ردِّه على أدلة جمهور الشَّافعيَّة من أنَّ الاسترسال مع مثل هذه الاحتمالات يؤدِّي إلى ردِّ كُلِّ ما رُوي من السنن بالمعنى، كما أنَّ ذلك الاحتمال خلاف الظَّاهر فلا يُعوَّل عليه حينئذٍ، وهذا هو الذي حمل الإمام ابن الحاجب وقبله الآمديُّ على اختيار العموم.

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة:

إنَّ صورة هذه المسألة عُنونت بعنوان: حكاية الصَّحابيِّ بلفظ عامٍّ هل تُفيد العموم أم لا؟ فإذا حكى الصَّحابيُّ ما شاهده من الحوادث بلفظ عامٍّ، وذلك كالأمثلة التي ساقها الإمام الإسنويُّ رحمه الله، كقوله: (نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر)، و(قضى بالشَّاهد واليمين)، و(قضى بالشفعة للجار)، فهل هذه الحكاية من الصحابيِّ لهذه الحوادث والوقائع التي شهدها عن النَّبيِّ ﷺ تقتضي العموم؟ وبالتالي يُنهى عن كل صُور البيع التي تحوي غررًا، وكذا يُقضى بكلِّ شاهد مع يمينه، وفي كلِّ باب أيضا، وكذا يُقضى بالشفعة لكلِّ جار، أم أنَّ مثل هذه الحكاية لا تفيد العموم في شيء؟ بل يُتعامل معها على أساس أنَّها واقعة عين، أو قضية حال لا عموم لها، هذه هي صورة المسألة، والتي قد اختلف العلماء فيها على الأقوال التالية[2]:

---

[1] سُلَّم الوصول: (367/2).

[2] يُنظر خلاف أهل الأصول في هذه المسألة في: البرهان للجويني: (348/1)، المستصفى للغزالي: (283/3)، المحصول للرازي: (393/2)، الإحكام للآمدي: (312/2)، التّقريب والإرشاد الصَّغير لأبي بكر الباقلاني: (232/3-233)، =

-**القول الأول**: أنَّ هذه الحكاية من الصحابيِّ لا تفيد العموم في شيء، فقول الصَّحابيِّ: أمر رسول الله ﷺ، أو نهى، أو قضى لا يُفيد العموم، بل يجب التوقُّفُ فيه، إلا أن يكون فيه لفظٌ أو قرينة يدلُّ على العموم، وهذا هو مذهب أكثر الأصوليين، حيثُ ذهب إليه إمام الحرمين الجويني ونسبه إلى الإمام الشَّافعيِّ، وكذا الغزاليُّ، والرازيُّ، وابنُ السمعانيِّ، والشيرازيُّ، وابنُ برهان وغيرهم.

-**القول الثاني**: أنَّها تفيد العموم، وإليه ذهب الإمام الآمديُّ، وابن الحاجب، ونقله في المسوَّدة عن الحنابلة، وهو مذهب الحنفيَّة، وهو الذي ارتضاه الشَّوكانيُّ في الإرشاد.

-**القول الثالث**: وهو التَّفصيل بين أن يقترن الفعل بحرف (أنَّ) فيكون للعموم، وذلك كقوله: **"قضى أنَّ الخراج بالضَّمان"** [1]، وبين ألا يقترن به، فيكون خاصًّا، وذلك كالأمثلة السَّابق ذكرها آنفا، وهذا قولُ بعضِ أهلِ الأصول، ذكره القاضي الباقلاني في التّقريب، وكذا

= مختصر المنتهى لابن الحاجب: (752/2)، قواطع الأدلّة للسمعاني: (326/1)، الوصول لابن برهان: (327/1-328)، اللمع للشيرازي: (ص:74)، البحر المحيط للزركشي: (166/3)، تشنيف المسامع للزركشي: (795/2)، نهاية الوصول للهندي: (1424/4)، رفع الحاجب لابن السُّبكي: (172/3)، المسوَّدة: (258/1)، شرح الكوكب المنير للفتوحي: (231/3)، التلويح على التوضيح للتفتزاني: (112/1)، فواتح الرحموت: (290/1)، النقود والردود للبابرتي: (161/2) حاشية البناني على المحلي: (35/2)، حاشية العطار على المحلي: (71/2)، التحرير لابن الهمام: (ص:88)، تيسير التحرير لبادشاه: (249/1)، التّقرير لابن أمير الحاج: (276/1)، إرشاد الفحول للشوكاني: (556/1).

[1] هذا الحديث بهذا اللفظ من حكاية الصَّحابيِّ عن قضائه ﷺ بالخراج بالضَّمان أخرجه النسائيُّ في السنن الكبرى: (18/6) برقم: (6037)، والترمذيُّ في السنن، كتاب: البيوع، باب: ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغلُّه ثُمَّ يجد به عيبا، برقم: (1285و1286)، كلاهما من حديث عائشة بلفظ: **"قضى رسول الله ﷺ أنَّ الخراج بالضَّمان"**، وأخرجه ابن ماجه في السنن كتاب: التجارات، باب: الخراج بالضَّمان، برقم: (2242) بلفظ: **"أنَّ رسول الله ﷺ قضى أنَّ خراج العبد بضمانه"**.
وروي هذا الحديث من لفظ رسول الله ﷺ وقوله وليس من حكاية الصَّحابي عنه، حيثُ أخرجه أحمد في المسند: (272/40) برقم: (24224)، و كذا أبو داود في السنن، كتاب: البيوع، باب: فيمن اشترى عبدا فاستعمله ثُمَّ وجد به عيبا، برقم: (3508،3509،3510)، وابن ماجه في سننه في الموضع السّابق برقم: (2243). والحديث لا تخلو أسانيده المنفردة من مقال، إلا أنَّه بمجموع الطرق يرقى إلى درجة الحسن، وقد حسَّنه العلامة الألبانيُّ في الإرواء: (158/5).
والحديثُ يتطابق مع مسألة الباب باللفظ الأوَّل وليس باللفظ الثَّاني كما هو واضحٌ؛ إذ إنَّه باللفظ الأول حكايةٌ من الصَّحابيِّ لقضائه ﷺ، بينما باللفظ الثّاني هو من كلامه ولفظه، وعليه فهو خارج عن محلِّ النِّزاع.

الشيرازيُّ[1] في اللُّمع [2]، ونقله الإمام الشوكانيُّ [3] عن الأستاذ أبي منصور [4]، والقاضي عبد الوهاب[5]، وأبي بكر القفَّال[6].

---

[1] هو إبراهيم بن علي بن يوسف، جمال الدين بن أبو إسحاق الفيروزآبادي الشيرازي الشافعيُّ، ولد سنة (393هـ)، وأخذ العلم بمسقط رأسه عن شيوخ بلاده، ثُمَّ جاب الأقطار في طلب العلم، أخذ عن جماعة منهم: أبو حاتم الطبري، والبيضاوي، وأبو علي ابن شاذان وغيرهم، وتتلمذ على يده جماعة منهم: أبو القاسم الخرقي، وأبو منصور الشيرازي، وأبو حكيم الخبري وغيرهم، تبوَّأ الإمام الشيرازيُّ مكانة عالية في الفقه والأصول والجدل والخلاف والمناظرة وغيرها، توفي سنة (476هـ)، وله من المصنفات الشيء الكثير منها: المهذّب، التّنبيه، التبصرة، اللمع، وشرحه، وغيرها من المصنفات.

ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى: (4/215-256)، طبقات ابن قاضي شهبة: (1/251-254)، طبقات الشافعية للإسنوي: (2/7-9).

[2] يُنظر: اللمع: (ص:74-75).

[3] يُنظر: إرشاد الفحول: (1/557).

والشوكاني هو: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد بن صلاح بن علي بن عبد الله الشوكانيُّ، الخولانيُّ ثُمَّ الصَّنعانيُّ، أبو عبد الله، الإمام الفقيه المحدِّث الأصوليُّ النحويُّ المتكلِّم، ولد بهجرة شوكان من بلاد خولان سنة (1173هـ)، نشأ وترعرع بصنعاء، وتتلمذ على مشايخ عدَّة منهم: والده، وعبد الرحمن بن قاسم المداني، وأحمد بن عامر الحدائي، وأحمد بن محمد الحرازي في آخرين، توفي بصنعاء سنة (1250هـ)، من تصانيفه: البدر الطالع، إرشاد الفحول، فتح القدير، السيل الجرار غيرها.

ترجمته في: البدر الطّالع للشوكاني: (2/214-225)، التاج المكلل من جواهر مآثر الطِّراز الآخر والأوّل، لمحمد صديق حسن خان: (ص:236-251).

[4] هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي، الأستاذ أبو منصور البغدادي، الإمام الفقيه الأصوليُّ الأديب الشّاعر، أخذ العلم عن جماعة منهم: أبو عمرو بن نجيد، وألو عمرو محمد بن جعفر بن مطر، وأبو بكر الإسماعيلي، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: البيهقي، والقشيري، وعبد الغفار بن محمد بن شيرُويه وغيرهم، كان يُدرِّسُ في سبعة عشر فنًّا، نوفي سنة (429هـ)، وله من المصنَّفات: التفسير، فضائح المعتزلة، الفرقُ بين الفِرَق، تأويل متشابه الأخبار وغيرها.

ترجمته في: طبقات ابن السبكي: (5/136-148)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: (1/213-215)، طبقات الشافعية للإسنوي: (1/96-97)، بغية الوعاة للسيوطي: (2/105).

[5] هو عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد بن الحسين بن هارون بن مالك، القاضي أبو محمد المالكي البغدادي، أخذ العلم عن جماعة منهم: أبو عبد الله العسكري، وأبو حفص بن شاهين، وابن القصار، وابن الجلاب، والباقلاني، واختلف في سماعه عن الأبهري، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: ابن عمروس، وأبو الفضل الدمشقي، وأبو عبد الله المازري، والمهدي بن يوسف وغيرهم. كان فقيها متأدِّبا شاعرا، وولي القضاء بالعراق ، وبالدينور، ثم سافر إلى مصر وولي قضاء المالكية بها إلى أن مات رحمه الله سنة: (422هـ) وقيل غير ذلك، وله من الكتب الشيء الكثير منها: كتاب التلقين، وشرح الرسالة، النصرة لمذهب إمام دار الهجرة، المعونة لدرس مذهب عالم المدينة، وكتاب الإفادة في أصول الفقه وغيرها.

ترجمته في: ترتيب المدارك: (7/220-227)، الديباج المذهب: (2/26-29)، شجرة النور الزكية: (1/103).

[6] هو محمد بن علي بن إسماعيل، أبو بكر الشاشي القفال الكبير الشافعيُّ، أحد أئمَّة الدَّهر، أخذ العلم عن: ابن خزيمة، =

وهذا التَّفصيل لم يرتضه الغزاليُّ[1]، وكذا الشِّرازيُّ[2].

وقد استدلَّ أصحاب القول الأول بأدلَّة منها: أنَّ الحُجَّة في المحكيِّ لا في الحكاية، بمعنى أنَّ غاية ما في كلام الصَّحابيِّ هو حكاية للفعل الذي فعله ﷺ، وهذه الحكاية ليس فيها ما يدلُّ على العموم في الواقع، وعليه فلا يكون عامًّا؛ لأنَّه يحتمل عدَّة احتمالات[3]:

- فيُحتمل أن يكون الصَّحابيُّ قد سمع لفظا عامًّا حقيقة، ثُمَّ حكاه مثل ما سمع.
- كما يُحتمل أيضا أن يكون قد سمع لفظا خاصًّا فظنَّه عامًّا، ثُمَّ رواه وحكاه على أنَّه عامٌّ.
- ويُحتمل أيضا أن يكون قد شاهد أمرا خاصًّا أو قضية عين، ففهم العموم فحكاه بصيغة العموم، وهذه الاحتمالات متساوية مع بعضها، وعليه فالتمسُّك بالعموم في مثل هذه الحكاية تمسُّكٌ بتوهُّم العموم لا بلفظ عُرف عمومه بالقطع.

ومنهم من قال: **"إنَّ هذا القضاء الذي يحكي عنه الصَّحابيُّ تارة يكون بالقول، وتارة يكون بالفعل، وتارة يكون بالإشارة، فإن كان بالقول فالقول ينقسم إلى خاصٍّ وعامٍّ، وإن كان بالفعل فالفعل لا عموم له؛ لأنَّ الفعل مخصوص بفاعله، والقضاءُ مترددٌ بين هذه المحامل بأسرها، فليس حمله على محمل بأولى من محمل، فلا يجوز دعوى العموم"**[4].

= وابن جرير الطّبري، وأبي القاسم البغويّ وغيرهم، وروى عنه أبو عبد الله الحاكم، وأبو عبد الرحمن السلمي، وابن منده وغيرهم، كان إماما في التّفسير، والحديث، والكلام، والأصول، والفروع، واللغة والشّعر وغيرها، مع كمال الزهد والورع، توفي سنة (365هـ) من تصانيفه: دلائل النبوة، محاسن الشريعة، أدب القضاة.

ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى: (3/200-222)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: (1/129-131)، طبقات الشافعية للإسنوي: (2/4-5)، شذرات الذهب: (4/345-347).

[1] يُنظر: المستصفى: (3/284).

[2] قال الإمام الشيرازيُّ في اللمع: (ص:74): **"والصَّحيح أنَّه لا فرق أن يكون بلفظ (إنَّ) أو غير"**.

[3] يُنظر: المستصفى: (3/280-281)، الإحكام للآمدي: (2/313).

[4] الوصول لابن برهان: (1/327).

وأمَّا أصحاب الرَّأي الثَّاني فقد استدلُّوا على رأيهم كما ذكر ذلك المطيعيُّ آنفا بأنَّ الصَّحابيَّ الرَّاوي عدلٌ قطعا لا يكذبُ ولا يختلق من عنده، وهذا ممَّا عُلم من دين الإسلام بالاضطرار، كما أنَّه عارفٌ باللغة ومعانيها ودلالاتها، وبالتالي فيبعد أن يروي صيغة العموم إلا وهو عالم ومُدرك إرادة تلك الصيغة للعموم، كما أنَّه ضابطٌ ثبتٌ يبعد في حقِّ من كان مثله أن يروي ما ليس بعامٍّ ويفهم أنَّه عامٌّ، فاجتماعُ العدالة والأمانة في الصَّحابيِّ، مع كونه عارفا باللغة ودلالاتها، وكذا كونه ضابطا متقنا لما ينقله ويرويه، كلُّ هذه الأمور تدفع الاحتمالات التي ذكرها أصحاب الرَّأي الأوّل مع كونها احتمالات واردة، إلا أنها تبقى احتمالات منقدحة في الذّهن فقط، وواقع الأمر يدل على بعدها، لأنها خلاف الظَّاهر والواقع، وذلك لحال الراوي الذي يتنافى مع هذه الاحتمالات[1].

وقد ردَّ عليهم الجمهور بأنَّ ظهور ضبط الصحابيِّ وعلمه باللغة ودلالاتها إنَّما يقتضي ظهور العموم في اعتقاده لا في واقع الأمر، فظهور العموم إنما هو باعتبار ظنِّ الصحابي الذي لا يلزمنا اتِّباعُه، إذ الموجب للاتِّباع هو ظهور العموم باعتبار الواقع لا باعتبار ظنِّ الرَّاوي [2]، لكن أجاب الحنفية ومن معهم كما ذكر المطيعيُّ أنَّ هذا الكلام لا يصحُّ في حقِّ الصحابة الكرام الذين لهم من الورع والخشية ما تمنعهم من نسبة ما استنبطوا هم إلى النبيِّ ﷺ، فما كانوا يُحدِّثُون إلا ما سمعوا لكمال ورعهم واحتياطهم، والقول بأنَّ الصَّحابة قد يفهمون في رواياتهم خلاف ما أُريد من الحديث فيه من القدح فيهم ما فيه كما سيأتي.

كما استدلُّوا أيضا بأنَّ الأصل في الألف واللام أن تكون للاستغراق والشمول، وحملها على العهد خلاف الظَّاهر، ولا ينبغي صرف الأمور عن ظواهر لمجرد تلك الاحتمالات التي لو فتح الباب لها لأدَّى الأمر إلى ردِّ كثير من السُّنن الواردة من هذا القبيل بدعوى تلك الاحتمالات.

---

[1] يُنظر: شرح الكوكب المنير: (3/232-233).

[2] يُنظر: حاشية البناني على المحلي: (2/35).

هذا والذي يظهر لي والله أعلم أنَّ الفريق الثَّاني هو الأقرب إلى الحقِّ والصَّواب، وذلك لبعد الأدلة التي استدلَّ بها الفريق الأوَّل ولضعفها؛ وذلك لكونها مجرَّد احتمالات فقط تحتاج إلى برهان، وهي خلاف الظّاهر، والواقع يشهد بخلافها، فإنَّ رواية الثِّقة العارف باللغة صيغةً ظاهرها العموم لكونها مُحلَّاةً بالألف واللام؛ الأصلُ فيها أنَّها تُحمل على العموم، وصرفها عنه خلاف الظاهر لا يكفي فيه مجرد الاحتمالات، كما أنَّ حمل الألف واللام على العهد كما ذكره أصحاب الرّأي الأول خلاف الغالب[1].

ومما يدلُّ على أنَّ الأصل هو حمله على العموم هو أنَّ هذا هو دأبُ الصَّحابة رضوان الله عليهم، حيثُ إنَّهم كانوا يفهمون من مثل هذه الصِّياغة والحكاية العمومَ لا غير، ويحتجُّون بها في عموم الصور التي تحصل في زمانهم، ولم يُنقل عن واحد منهم الاعتراض بمثل تلك الاحتمالات التي ذكرها القوم، فقد ثبت عن عبد الله ابن عمر ﷺ أنه قال: **"كُنَّا نخابر أربعين سنة، حتَّى أخبرنا رافعٌ أنَّ النبيَّ ﷺ نهى عن المخابرة"** [2]، وهذه حكاية عن النبيِّ ﷺ أنَّه عن المخابرة، وليس ذكرا لقوله ولا للفظه، ولم يعترض أحد بمثل تلك الاحتمالات، وذلك لأنَّ ظاهر هذه الحكاية تدلُّ على العموم وشمول جميع الصُّور، فكان كالإجماع بينهم في ذلك[3].

ومما يدلُّ على ذلك أيضا في نظري والله أعلم أنَّ هذا هو فهم الأئمَّة الأوائل من مصنِّفي دواوين الحديث والسُّنن، الذين جمعوا بين الفقه والحديث، حيثُ إنَّ هذا هو الذي تشهد به عناوين تراجمهم وتبويبهم على تلك الأحاديثُ، وكما هو مُقرَّرٌ أنَّ فقه أولائك الأئمَّة في تراجمهم، فهم يضعون عناوين الأبواب وفق ما تدلُ عليه فحوى الأحاديثُ، وهكذا الأمر بالنسبة لهذا النوع من الأحاديث التي هي حكاية الصَّحابيِّ أمرا أو نهيا أو قضاء عن رسول الله ﷺ، فهذا الإمام الترمذيُّ رحمه الله ذكر

---

[1] يُنظر: شرح الكوكب: (233/3).

[2] هذا الأثر بهذا اللفظ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب: البيوع، باب: النهي عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة...برقم: (1547) بلفظ: **"كُنَّا لا نرى بالخِبْرِ بأسا..."**، وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب: الرهون، باب: المزارعة بالثلث والربع، برقم: (2450)، وأصله في البخاري برقم: (2343).

[3] يُنظر: روضة النَّاظر: (ص:123)، نزهة الخاطر العاطر لابن بدران: (128/2).

حديث أبي هريرة ﷺ : "**نهى النبيُّ ﷺ عن المحاقلة والمزابنة**"[1]، وبوب عليه: (باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة)، وقال بعده: "**والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم؛ كرهوا بيع المحاقلة والمزابنة**"[2]، وكذا في حديث النهي عن بيع الغرر، فقد بوب عليه بقوله: (باب ما جاء في كراهية بيع الغرر)، وقال بعده: "**والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم؛ كرهوا بيع الغرر**"[3]، وهذا كُلُّه يدلُّ دون أدنى شكٍّ أنَّ الرَّعيل الأول من أهل العلم من الصحابة وغيرهم كانوا يفهمون العموم من مثل هذه الحكاية، وهذا أمرٌ بيِّنٌ في غاية الوضوح، ولم يفهموا الخصوص، أو قالوا بالتوقُّف لوجود تلك الاحتمالات، ولهذا فالتعويل على الاحتمالات المذكورة لردِّ العموم يُؤدي كما ذكر المطيعيُّ سابقا إلى عدم العمل بكثير من الأحاديث التي هي من قبيل الحكاية والرواية بالمعنى، وهذا أمرٌ جائزٌ لا إشكال فيه، أعني: الرواية بالمعنى، خاصَّة إذا كان من عالمٍ بالمعنى كالصحابيِّ، فغاية ما في الأمر أنَّ حكاية الصَّحابيِّ لتلك الحوادث هي من قبيل رواية الحديث بالمعنى، وجواز هذا الأمر لا يخفى على المشتغلين بالعلم، وإذا كان جواز ذلك في حقِّ من هم دون الصَّحب الكرام، فكيف بهم رضوان الله تعالى عليهم وهم الذين شهدوا التَّنزيل وعاينوا التَّأويل، ولهذا قد بيَّن غير واحد من المحقِّقين انبناء هذه المسألة على قضية الرواية بالمعنى، ومنهم الإمام المحقِّق القرافي رحمة الله عليه حيث قال: "**هذا الموضع مشكل، لأن العلماء اختلفوا في رواية الحديث بالمعنى، فإنْ مَنَعْنَاه امتنع هذا الفصل؛ لأن قول الراوي: (نهى) ليس لفظُ رسول الله ﷺ، وإن قلنا بجوازه؛ فمن شرطه أن لا يزيد اللفظ الثاني على الأوّل في معناه ، ولا في جلائه وخفائه، فإذا روى العدل المعنى بصيغة العموم في قوله : (الغرر)، تعين أن يكون اللفظ المحكيُّ عموماً، وإلا كان ذلك قدحاً في عدالته حيث روى بصيغة العموم ما ليس عاماً، والمقرر أنه عدل مقبول القول، هذا خلف، فلا يتجه قولنا : (الحجة في المحكيِّ لا في الحكاية)، بل فيهما؛ لأجل قاعدة الرواية**

---

[1] أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الشرب والمساقاة، باب: الرجل يكون له ممرٌّ أو شرب في حائط أو في نخل، برقم: (2381)، ومسلم في الصحيح، كتاب: البيوع، باب: النهي عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة...، برقم: (1536) من حديث جابر.

[2] السنن للإمام الترمذي، كتاب: البيوع، الحديث رقم: (1124).

[3] السنن، كتاب: البيوع، الحديث رقم: (1230).

بالمعنى"[1]، ونقل هذا الكلام عنه الإمام الزركشي في البحر وتابعه عليه [2]، ومن هنا يتَّضح بعدُ تلك الاحتمالات التي ذكرها أصحاب الرأي الأول والعلم عند الله تعالى.

هذا وقد ذكر بعضُ الأصوليِّين أنَّ هذا الخلاف خلافٌ لفظيٌّ؛ حيثُ إنَّ الجميع متَّفقٌ على العمل بمضمون العموم، غير أنَّ المانع للعموم ينفي عموم الصِّيغة المذكورة، والمثبت للعموم يُثبتُه فيها باعتبار الدَّليل الخارجيِّ من إجماع أو قياس [3]، ومنهم من يرى أنَّ الخلاف معنويٌّ يترتَّبُ علي آثاره، وذلك لأنَّ من قال بالعموم استفاد ذلك العموم عن طريق لفظ الصَّحابيِّ ونصِّه، والفريق الآخر استفادوا العموم من الدَّليل الخارجيِّ كالقياس ونحوه، والفرق بين ما ثبت عن طرق النَّص، وما ثبت عن طريق القياس من وجهين[4]:

-**الأوَّل**: أنَّ الحكم الثّابت عن طريق عموم النَّصِّ أقوى من الحكم الثابت عن طريق القياس.

-**الثَّاني**: أنَّ الحكم الثَّابت عن طريق النَّص يُنسخ، ويُنسخ به، بخلاف الحكم الثابت عن طريق القياس فلا يُنسخ ولا يُنسخ به.

---

[1] شرح تنقيح الفصول: (ص:149).

[2] يُنظر: البحر المحيط: (169/3).

[3] يُنظر: البحر المحيط: (170/3)، وإرشاد الفحول: (558/1).

[4] يُنظر: المهذّب في علم أصول الفقه المقارن، للدكتور عبد الكريم النّملة: (1540/4).

المطـــلب الثَّالث:

الاعتراض الثالث ومناقشته: في مدى احتجاج الحنفيَّة بقاعدة: (ترك الاستفصال في حكاية الحال، مع قيام الاحتمال يُنزَّلُ منزلة العموم من المقال).

أولا) الفرع الأول: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره:

ذكر الإمام الإسنويُّ رحمه الله فرعا ثامنا من فروع باب العموم، هذا الفرع الذي يتعلَّق بقاعدة الباب فقال رحمه الله: "**الثَّامن: قال الشَّافعيُّ رحمه الله: (ترك الاستفصال في حكاية الحال، مع قيام الاحتمال يُنزَّلُ منزلة العموم من المقال)، مثاله: أنَّ ابنَ غيلان أسلم على عشر نسوة، فقال ﷺ: "أمسك أربعا وفارق سائرهُنَّ"** [1]**، ولم يسأله: هل ورد العقد عليهنَّ معا أو مُرتَّبا؟ فدلَّ ذلك على أنَّه لا فرق، على خلاف ما يقوله أبو حنيفة، قال الإمام: (وفيه نظر؛ لاحتمال أنَّه أجاب بعد أن عرف الحال)**[2]"[3].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله في هذا الكلام نقل القاعدة التي ذكرها الإمام الشَّافعيُّ رحمه الله، ومعناها هو[4]: أنَّ (**ترك الاستفصال**) أي: من جهة النبيِّ ﷺ بأن يترك الاستبيان والاستفسار عن

---

[1] أخرجه الإمام أحمد في المسند: (8/220-221) برقم: (4609)، والشّافعيُّ في الأم: (6/131) برقم: (2256)، والترمذي في سننه، كتاب: النكاح، باب: ما جاء في الرَّجل يُسلم وعنده عشر نسوة، برقم: (1128)، وابن ماجه في سننه، كتاب: النكاح، باب: الرجل يُسلم وعنده أكثر من أربع نسوة، برقم: (1953)، والبيهقي في الكبرى: (7/181)، كلُّهم من طرق مختلفة عن معمر، عن الزهري، عن سالم بن عبد الله، عن أبيه، عن ابن عمر رضي الله عنه، واللفظ للشافعي والبيهقي.
والحديث لا تخلو طرقه من مقال، إلا أنَّ الحديث بمجموع الطُّرق صحيح، وقد بين ذلك العلامة الألبانيُّ في الإرواء: (6/291)، وكذا الشيخ المحدث شعيب الأرنؤوط في تحقيقه على المسند: (8/221).

[2] يُنظر: المحصول: (2/387-388).

[3] نهاية السّول: (2/367-370).

[4] يُنظر في معنى القاعدة: (قاعدة ترك الاستفصال دراسة أصوليَّة تطبيقيَّة) بحث محكَّم للدكتور: عبد الرحمن بن محمد بن عايض القرني، ضمن مجلَّة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها: (17/108)، العدد:32، ذو الحجة (1425هـ).

أحوال السّائل أو المسألة موضوع السؤال، **(في حكاية الحال)** أي: الحكاية القوليّة دون الفعليّة، فالحكاية هي حكاية الذِّكر والتلفُّظ، والحال هو حال الشَّخص، ويشمل ذلك كون الحاكي هو صاحب الحال أو غيره، وقوله: **(مع قيام الاحتمال)** أي: مع وجوده، وقوله: **(يُنزَّل منزلة العموم)** فيه إشارة إلى أنَّ المذكور هنا ليس من العموم الاصطلاحيِّ، لأنَّ العموم من عوارض الألفاظ كما هو معلوم، وترك الاستفصال ليس لفظا.

وقد مثَّل الإسنويُّ –كغيره من أهل الأصول– لهذه القاعدة بقصَّة الصَّحابيِّ غيلان بن سَلَمَةَ الثّقفيِّ ﷺ، حيثُ أسلم وتحته عشرُ نسوة فأسلمن معه، فأمره المصطفى ﷺ أن يُمسك منهُنَّ أربعا وأن يُفارق سائرهُنَّ، ووجه ارتباط هذا الحديث بالقاعدة أنَّ النبيَّ ﷺ لم يسأله عن كيفيَّة وقوع العقد على نسائه العشر، هل عقد عليهنَّ معا دُفعة واحدة، أم عقد عليهنَّ في أوقات مُرتَّبة؟ فكان هذا الجواب المطلق دون استفصالٍ عن تلك الأحوال دليلا على أنَّ اللفظ يعمُّها جميعَها.

ثُمَّ ذكر الإسنويُّ بعد ذلك أنَّ هذا على خلاف قواعد أبي حنيفة رحمه الله، حيثُ أنَّ الحنفية كما سيأتي يُفرِّقون في الحكم بين ما إذا وقع العقد على الجميع دفعة واحدة، وبين ما إذا وقع مرتَّبا، وهذا يدلُّ على أنَّ أبا حنيفة وأتباعه لا يعملون بقاعدة الباب بحسب ما يظهر من كلام الإسنويِّ، ومن ثمَّة خالفوا في هذا الفرع الفقهيِّ وهو قصة غيلان كما سيأتي لاحقا، فكلامه يُشعرُ أنَّ خلاف الحنفيَّة في هذا الفرع الفقهيِّ متفرِّعٌ عن خلافهم في القاعدة، كما ذكر أيضا أنَّ الإمام الرَّازيَّ ممَّن لا يرون حُجِّيَّة القاعدة، ولهذا ردَّ على استدلال الجمهور بالحديث المشار إليه آنفا أنَّ النَّبيَّ ﷺ يُحتمل أن يكون قد أجاب بعد أن عرف الحال، ومن هنا يكون جوابه خاصًّا بحال دون حال أخرى، فلا يتعيَّنُ العموم، والذي يعنينا في هذا المقام هو أنَّ الإسنويَّ رحمه الله يرى أنَّ الحنفيَّة لا يقولون بالقاعدة، وهو الأمر الذي خالفه فيه الإمام المطيعيُّ كما في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعي:

لقد اعترض الإمام المطيعيُّ على الإمام الإسنويِّ في إطلاقه القول بعدم عمل الحنفيَّة بقاعدة ترك الاستفصال، وأنَّ مخالفتهم للجمهور في حديث غيلان الثَّقفيِّ مبنيَّةٌ على خلافهم في تلك القاعدة، حيثُ ذكر ردَّه على الإسنويِّ في كلام طويل سأحاول اختصار مضمونه في هذا الفرع[1].

حيثُ ذكر المطيعيُّ أنَّ إطلاق القول بعدم عمل الحنفيَّة بهذه القاعدة خلاف الصَّواب، بل الحنفيَّة كغيرهم في اعتبار هذه القاعدة، إلا أنَّهم يربطونها بمسألة أخرى وهي مسألة جواب السَّائل [2]، حيثُ أنَّ الحنفيَّة يُقسِّمون جواب السَّائل إلى قسمين اثنين: مُستقلٍّ وغير مستقلّ[3]:

1) **الجواب غير المستقلّ**: كقوله: (نعم)، وهذا الجواب له بدوره حالتان:

-**الأولى**: إذا كان السُّؤال عامًّا[4]؛ فإنَّ الجواب يكون عامًّا يُساوي السُّؤال في العموم اتِّفاقا.

-**الثَّانية**: إذا كان السُّؤال خاصًّا [5]؛ فهذا فيه خلاف بين العلماء على قولين: ففريق قال: الجوابُ يُساوي السُّؤال في الخصوص اتِّفاقا، وهذا الأوجه عند الإمام المطيعيِّ.

والفريق الثّاني قال: الجواب غير المستقلِّ يعمُّ بعد السُّؤال الخاص، وهذا هو الذي عليه الإمام الشَّافعيُّ وذلك لترك الاستفصال.

2) **الجواب المستقلّ**: وهذا ينقسم إلى قسمين:

---

[1] يُنظر: نهاية السُّول: (2/368-369).

[2] يُنظر تفاصيل هذه المسألة في: مختصر المنتهى: (2/725)، رفع الحاجب: (3/116)، شرح الكوكب المنير: (3/168)، تيسير التحرير: (1/263).

[3] الفرق بين الجواب المستقلِّ وغيره هو: أنَّ المستقلَّ يكون كافيا في فهم المقصود بقطع النَّظر عن السُّؤال، وغير المستقلِّ لا يكون كذلك. يُنظر: الردود والنُّقود شرح مختصر ابن الحاجب للبابرتي الحنفي: (2/129)، بيان المختصر للأصفهاني: (2/149).

[4] مثال الجواب غير المستقل على السؤال العامِّ: جواب النّبيِّ ﷺ لمن سأله عن بيع الرُّطب بالتَّمر: **"أينقُصُ الرُطب إذا يبس؟"** قيل: نعم، قال: **"فلا إذن"**، يُنظر: شرح الكوكب المنير: (3/168).

[5] مثال الجواب غير المستقلِّ على السُّؤال الخاصِّ: حديث أنس ﷺ قال رجل: يا رسول الله! الرجلُ منَّا يلقى أخاه أو صديقه، أينحني له؟ قال: **"لا"**، قال: أفيلزمه ويقبله؟ قال: **"لا"**، فيأخُذُه بيده ويُصافحه؟ قال: **"نعم"**، يُنظر: شرح الكوكب: (3/168)، رفع الحاجب: (3/116).

-**الأول**: إذا كان الجواب المستقلُّ مساويا للسُّؤال في العموم والخصوص، فالحكم هو أنَّ الجواب تابعٌ للسّؤال عموما وخصوصا.

-**الثّاني**: إذا كان الجواب غير مساوٍ للسُّؤال، فله حالتان:

فإن كان الجواب خاصًّا[1] فإنَّه لا يعمُّ إلا بالقياس أو غيره من الدّلائل.

وإن كان الجواب عامًّا ورد على سببٍ خاصٍّ سؤالٍ [2]، أو سبب خاصٍّ غيرِ سؤال -وهذا هو موضوع المسألة في قصَّة غيلان الثَّقفيِّ[3]- فهذا فيه الخلاف المشهور بين أهل الأصول، فعند الأكثر: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السَّبب، فلا يخص الحكم به، وعند البعض -وهو ما نُقل عن الإمام الشّافعيِّ[4]، وصحَّحه إمام الحرمين[5]-: أنَّ العبرة بخصوص السَّبب لا بعموم اللفظ.

وبعد عرض هذا التَّفصيل الدَّقيق من المطيعيِّ رحمه الله قال بعده: **"ومن ذلك تعلم أنَّ قول الشَّافعيِّ: (ترك الاستفصال في حكاية الحال...الخ) خاصٌّ بالجواب المستقلِّ كما في حديث غيلان بن سلمة الذي مثَّل به الإسنويُّ، وأنَّ أكثر الحنفيَّة وأكثر الشّافعيَّة مُتَّفقون على عموم الجواب المستقلِّ إن كان عامًّا واردا على سؤال خاصٍّ أو سبب خاصٍّ غير سؤال كما هو موضوع المسألة"**[6].

---

[1] مثل ما إذا قال شخصٌ : (توضَّأتُ بماء البحر)، فقال له: (يُجزئُك)، فهذا الجواب خاصٌّ بالسائل، وهو عند الجمهور خاصٌّ بالسّائل، ونُقل عن الشَّافعيِّ أنَّه عامٌّ لا يختصُّ بالسَّائل. يُنظر: بيان المختصر: (150/2)، الردود والنقود: (130/2).

[2] مثال الجواب العامِّ الوارد على سبب خاصٍّ هو عبارة عن سؤالٍ: قولهﷺ إذ سئل عن بئر بضاعة: **"إنَّ الماء طهور لا يُنجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه"**. يُنظر: مختصر المنتهى: (725/2)، شرح المختصر للعضد الإيجي: (618/2)، بيان المختصر: (150/2)، الردود والنقود: (130/2).

[3] ومثاله أيضا: لما مرَّﷺ على شاة ميمونة قال: **"أيما إهاب دُبغ فقد طهر"**. يُنظر: المراجع السّابقة.

[4] يُنظر: مختصر المنتهى: (728/2).

[5] قال الإمام الجوينيُّ في البرهان: (372/1): **"فالذي صحَّ عندنا من مذهب الشَّافعيِّ اختصاصها به"** ثُمَّ انتصر لهذا الرَّأي.

[6] نهاية السول: (369/2).

وأمَّا بالنِّسبة لخلاف الحنفيَّة للجمهور في قصة غيلان الثَّقفي، فقد بين المطيعيُّ أن سبب الخلاف في هذا الفرع ليس هو عدم عملهم بالقاعدة كما أشار إليه الإسنويُّ في كلامه، وإنَّما خلافهم في الفرع لاعتبار أدلَّة أخرى أقوى في نظرهم من القاعدة التي يتَّفقون مع الشَّافعيَّة في العمل بها في الجملة وفي هذا يقول رحمه الله: "**أقول: الحكم أنَّ الكافر إذا أسلم على أكثر من أربعٍ من النِّساء، فإن عُلم أنَّ نكاحَهُنَّ معا وجب عليه أن يُفارق الجميع، ثُمَّ يعقد عقدا جديدا على من شاء منهُنَّ، وإن كان نكاحُهنَّ على التَّرتيب أمسك الأربع الأول وفارق من عداهنَّ، وذلك لأنَّ الكافر بعد إسلامه يُعامل معاملة المسلمين، وتظهر في حقِّه أحكام الإسلام، واستدامة النِّكاح كابتدائه، فكما أنَّه لا يجوز له أن يتزوَّج ابتداءً أكثر من أربع معا، كذلك لا يجوز أن يستديم بعد الإسلام نكاح أكثر من أربعٍ نكحهُنَّ معا قبل الإسلام أو جهل، عملا بالاحتياط في الفروج، وهو في ذلك واجب، وهذا الحكم ثابتٌ بالقاطع لقوله تعالى﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾الآية [النساء: 3]، وعليه انعقد الإجماع**" [1]، وهذا يدلُّ كما أسلفنا بالذِّكر على أنَّ الحنفيَّة إنَّما خالفوا في هذه المسألة الفقهيَّة لأجل أدلَّة خارجيَّة، وسيأتي مزيد ذكر لهذه المسألة.

ثالثا) الفرع الثّالث: المناقشة:

هذه المسألة التي بين أيدينا هي في بيان مدى احتجاج الحنفيَّة بقاعدة الباب، حيثُ إنَّ الإمام الإسنويَّ رحمه الله في ظاهر كلامه ينسب إلى الحنفيَّة عدم احتجاجهم بها، وهو الأمر الذي اعترضه المطيعيُّ فيه كما هو مبسوطٌ أعلاه، وإنَّ الباحث في هذه المسألة ليتبيَّنُ له أنَّ الإسنويَّ من العلماء القلائل الذين نسبوا للحنفيَّة ذلك، بل يُعدُّ الإسنويُّ من أقدم من نسب لهم ذلك، وقد تابعه على هذه النسبة الإمام السيّوطيُّ حيثُ قال بعد أن ذكر القاعدة ومثَّل لها: "**وقيل: لا يُنزَّلُ منزلة العموم، بل يكون الكلام مُجملا، وعليه الحنفيَّة**" [2]، وقد تابعه على هذا أيضا جماعةٌ منهم الإمام

[1] سُلَّم الوصول: (2/369-370).

[2] شرح الكوكب الساطع، لجلال الدين السيوطي: (1/470).

الصَّنعانيُّ[1] حيثُ ذكر في حاشيته على شرح ابن دقيق العيد للعمدة واستدرك عليه في مسألة تتعلَّقُ بالمستحاضة من أنَّ الحنفيَّة بَنَوْا اختيارَهُم فيها على قاعدة الباب، فاستدرك الصَّنعانيُّ عليه قائلا: "**إلا أنَّ فيه بحثا: وهو أنَّ القاعدة لا تقول بها الحنفيَّة، ولا يُنزَّلُ منزلة العموم ما ورد كذلك، فهو عندهم مجملٌ كما صرَّح بذلك عنهم في جمع الجوامع وشروحه، ولذا تأوَّلوا حديث غيلان الثَّقفيّ...بأنَّ المراد: (استأنف نكاح أربع منهن)، وكذلك يتأوَّلون حديث فيروز[2]، فالعجب من الشَّارح المحقِّق كيف يقول إنَّ الحنفيَّة تثبت مسألة المستحاضة على هذه القاعدة**" [3]، فهذا الإمام الصَّنعانيُّ أيضا يُنكر احتجاج الحنفية بالقاعدة، ومن المعاصرين أيضا الذين نسبوا إلى الحنفيَّة عدم احتجاجهم بالقاعدة: الأستاذ الدكتور عبد الكريم النملة في كتابه المهذَّب في علم أصول الفقه المقارن[4]، فهؤلاء من وقفتُ عليهم ممن صرَّحوا بعدم احتجاج الحنفيَّة بالقاعدة، فهل ما ذكروه صحيحٌ يتطابق وأصولَ الحنفيَّة أم لا؟

---

[1] هو محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد بن علي، ينتهي نسبه إلى الإمام علي بن أبي طالبﷺ، المعروف بالأمير الصنعاني، ولد سنة (1099هـ) بقرية كحلان بمحافظة (حجّة) الآن، وانتقل به والده مع أهله إلى صنعاء وهو ابن ثمان سنوات، وبها أخذ العلم عن جماعة منهم: زيد بن محمد بن الحسن بن القاسم، صلاح بن الحسين الأخفش الصنعاني، علي بن محمد بن أحمد العنسي الصنعاني وغيرهم، وقد تتلمذ على يديه جماعة منهم: عبد القادر بن أحمد بن عبد القادر بن الناصر، أحمد بن صالح بن أبي الرجال، الحسن بن إسحاق بن مهدي وغيرهم، كان رحمه الله إماما كبيرا صاحب تصانيف، برع في علوم شتى، وإليه انتهت رئاسة العلم في زمنه بصنعاء، توفي سنة (1182هـ)، وله من التآليف الشيء الكثير منها: سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد، توضيح الأفكار، كشف الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار وغيرها.
ترجمته في: البدر الطالع لمحمد بن علي الشوكاني: (2/133-139)، التاج المكلل للقنوجي: (ص: 406-408).

[2] المقصود به حديث أبي الضَّحَّاك فيروز الدَّيلميّ ﷺ أنَّه أدركه الإسلام وتحته امرأتان أختان، فقال له النبيُّﷺ: "**طلِّق أيَّتَهُما شئت**"، أخرجه الإمام أحمد في المسند: (29/574-577) برقم: (18040و18041)، وأبو داود في سننه، كتاب: الطّلاق، باب: من أسلم وعنده نساءٌ أكثر من أربع أو أختان، برقم: (2243)، والترمذيّ في سننه، كتاب: النكاح، باب: ما جاء في الرجل يُسلم وعنده أختان، برقم: (1129و1130) وحسنه، وابن ماجه في سننه، كتاب: النكاح، باب: الرجل يُسلم وعنده أختان، برقم: 1950و1951). والحديث صحَّحه ابنُ حبان والدّارقطني والبيهقي كما في البلوغ المرام للحافظ ابن حجر، وحسَّنه العلامة الألبانيُّ كما في الإرواء: (6/335).

[3] العدة على إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لمحمد بن إسماعيل الصَّنعاني: (1/475).

[4] (4/1489).

إنَّ النَّاظر والمتأمِّل في هذه المسألة، وفي كلام السَّادة الحنفيَّة خصوصا لا يجد مجالا للشكِّ في الجزم بتخطئة هؤلاء الذين مرَّ ذكرهم وعلى رأسهم الإمام الإسنويُّ، ولا أدلَّ ذلك من أنَّ أئمة الفنِّ الأوائل لم ينسبوا إلى الحنفيَّة ذلك، فلا نجد في أصول كتب الفنِّ كالبرهان، والمستصفى، والإحكام للآمديّ، وقواطع الأدلَّة وغيرها نسبة هذا الأمر للحنفيَّة، ويبعدُ أن يكون الأمر مشتهرا عنهم وتُغفلُ ذكرَه تلك الأسفار كُلُّها، بل إنَّ الإمام العلائيَّ [1] الذي فصَّل في المسألة في كتابه: (تلقيح الفهوم) تفصيلا وتحقيقا لم أر مثله، وأطال في بيان القاعدة وذكر اعتماد المذاهب الأربعة عليها، ولم يستثن الحنفيَّة، بل قال: "**قلتُ: وقد اعتبر أبو حنيفة –رحمه الله– ترك الاستفصال في بعض الصُّور، فإنَّ أصحابه استدلُّوا لاعتبار العادة في أيَّام الحيض للمستحاضة بحديث أمِّ سلمة** ...[وذكر الحديث] **قالوا: فأطلق الجواب باعتبار العادة من غير استفصال عن أحوال الدَّم من سوادٍ وحُمرة وغير ذلك، فدلَّ هذا على اعتبار العادة مُطلقا، وتقديمه على التَّمييز**" [2]، ثم بين احتجاج المالكية وكذا الحنابلة بالقاعدة، ثم قال: "**والقول بترك الاستفصال مُتَّفقٌ عليه في الجملة، وإن خالف بعضُهم في صور منه، فذلك لوجود معارض راجح في نظر المخالف**" [3]، كما أنَّ الإمام الزركشيّ ذكر أنَّ محمد بن الحسن استحسن القاعدة [4]، وما ذكره الصَّنعاني من أنَّ صاحب

---

[1] هو خليل بن كَيْكَلدي بن عبد الله، صلاح الدين أبو سعيد العلائيّ الدمشقيُّ ثُمَّ المقدسيُّ الشَّافعيّ، ولد في ربيع الأول سنة (690هـ) بدمشق من أب تركيٍّ، سافر إلى طلب العلم والحديث في عدَّة أمصار كبيت المقدس، ومكَّة ومصر وغيرها، وتتلمذ على جماعة من الشيوخ منهم: إسماعيل بن نصر الله بن عساكر، الصَّفيُّ الهندي، محمد بن علي بن الزملكاني، شيخ الإسلام ين تيمية وغيرهم، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: إبراهيم بن الخطيب، أحمد بن محمد بن عثمان الخليلي، ابنته أسماء بنت خليل، إسماعيل بن كثير وغيرهم، كان فقيها، محدثا، لغويا، إماما متبحِّرا في علوم شتى، وكان حافظا حيث حاز على لقب الحافظ في الحديث، توفي سنة (761هـ)، وله من التصانيف الشيء الكثير في مختلف الفنون منها: برهان التيسير في علوم التفسير، تحقيق منيف الرُّتبة لمن ثبت له شريف الصُّحبة، جامع التحصيل في أحاديث المراسيل، تلقيح الفهوم وغيرها.
ينظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى: (10/35-38)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: (3/121-125)، طبقات المفسرين للداودي: (1/169-170)، الدرر الكامنة: (2/90-92)، شذرات الذهب: (8/327-328).

[2] تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، لخليل بن كيكلدي العلائي الدمشقي: (ص492-493).

[3] المصدر نفسه: (ص:494).

[4] يُنظر: البحر المحيط: (3/148).

جمع الجوامع صرَّح بأنَّ الحنفيَّة لا تقول بالقاعدة لا يُدرى من أين أتى به، فهو خلاف الواقع، فالذي في الجمع: "**وأنَّ ترك الاستفصال يُنزَّل منزلة العموم**" [1]، هكذا على الإطلاق دون استثناء للحنفيَّة من غيرهم، هذا بالنِّسبة لجمع الجوامع، وأمَّا بالنِّسبة لشُرَّاحه فلعلَّ الأمير الصَّنعانيَّ اعتمد على عبارة المحلِّي شارح الجمع حيثُ قال بعد أن احتجَّ لصحَّة القاعدة: "**وقيل: لا يُنزَّلُ منزلة العموم، بل يكون مجملا، وسيأتي تأويل الحنفيَّة: (أمسك) بـ: ابتدئ نكاح أربع منهنَّ في المعيَّة، واستمر على الأربع الأول في التَّرتيب**"[2]، فلعلَّ الإمام الصَّنعانيَّ بنى كلامه على ما ورد في كلام المحليِّ هنا، وهو كغيره من الكلام السَّابق ذكره ليس صريحا في عدم عمل الحنفيَّة بالقاعدة، إذ إنَّه لا يقتضي ضرورةً أنَّ مخالفتهم في الفرع الذي هو حديث غيلان بناءً على مخالفتهم في القاعدة، ولو كان ذلك هو مراد الإمام المحليِّ فهو غير معصوم من الخطأ، وهو مخالف لكلام غيره كما مرَّ، وسيأتي من كلام الحنفيَّة ما لا يدع مجالا للشكِّ بعملهم بالقاعدة، فالشَّاهد من هذا الكلام كُلِّه أنَّ كُلَّ من نسب للحنفيَّة الخلاف في القاعدة إنَّما أُتي من قِبَل أنَّه ربط الخلاف في الفرع بالخلاف في القاعدة، وهذا الذي بين الإمام المطيعيُّ بطلانه كما سبق ذكره، ولهذا علَّق الإمام البنانيُّ المحشِّي على شرح المحلي عند قوله السابق: (وسيأتي تأويل الحنفيَّة) قال رحمه الله: "**أي: بناءً على أنَّه مُجمل، والتَّأويل المذكور لدليل قام عندهم**" [3]، وهذا ظاهرٌ في أنَّ كلام المحلِّي لا يقتضي بالضَّرورة ما فهمه الصَّنعانيُّ، فخلاف الحنفيَّة في الفرع لدليل آخر اعتبروه أرجحُ في نظرهم من القاعدة، لا أنَّهم لا يرون حجيَّتها، فلا وجه على هذا لاستدلال الصَّنعاني بكلام المحلِّي، فلم يذكر أحدٌ من الحنفيَّة أنَّ خلافهم في الفرع بناء على عدم اعتدادهم بترك لاستفصال، ولهذا قال الإمام الزَّركشيُّ في موضع آخر في باب التَّأويل: "**واعلم أنَّ الحامل لأبي حنيفة على هذا التَّأويل: اعتقاده أنَّ أنكحة الكفَّار صحيحة، لكن إذا وقع العقد على من يجوز ابتداءُ العقد عليهنَّ، وأمَّا ما ليس كذلك –كالعقد على أكثر**

---

[1] جمع الجوامع: (ص:46).

[2] شرح المحلي مع حاشية العطار: (25/2).

[3] حاشية البناني على شرح المحلي: (426/1).

من أربع، أو على من يُمنع الجمع بينهما– فلا يصحُّ، ولا يُقرِّه الإسلام، فلمَّا جاء هذا الحديث وظاهره مخالفٌ لقاعدة مذهبه توسَّع في تأويله، وعضد تأويله بالقياس من أنَّها أنكحةٌ طرأ عليها سببٌ مُحرِّمٌ، فينبغي أن يُفسخ أصله" [1]، فهذا الكلام من الإمام الزَّركشيُّ قريبٌ من الكلام الذي ذكره الإمام المطيعيُّ، وهو أنَّ خلاف الحنفيَّة في الفرع إنَّما لدليل آخر راجح معتبر، ولا علاقة له بقاعدة الباب.

هذا بالنِّسبة لكلام الأئمَّة من غير الحنفيَّة، وأمَّا كلام السَّادة الحنفيَّة فهو طافحٌ بذكر اعتمادهم على القاعدة سواءً في الأصول أو في الفروع، فأمَّا في كتب الأصول فلم يرد في كتبهم الأصوليَّة عدم اعتبارهم بالقاعدة، ولم يذكروا خلافا في المسألة أصلا، وإنَّما ذكروا خلافا في مسألة جواب السَّائل كما أشار إلى ذلك المطيعيُّ آنفا، وأمَّا عن كتب الفقه فهي طافحة بذكر اعتمادهم في شتى الفروع الفقهيَّة على القاعدة[2].

فمن ذلك ما ذكره الإمام السرخسيُّ في كلامه على حديث معن بن يزيد السُّلميِّ، ومخاصمته لأبيه عند رسول الله ﷺ[3] فقال رحمه الله: **"ولا معنى لحمله على التطوُّع؛ لأنَّ ترك الاستفسار من رسول الله ﷺ دليلٌ على أنَّ الحكم في الكُلِّ واحدٌ"**[4]، فالإمام السَّرخسيُّ هنا يستدلُّ على عموم الحكم في الحديث بأنَّه لا يُقيَّد بصدقة التطوُّع فقط بقاعدة ترك الاستفصال، والسَّرخسيُّ من كبار أئمة الحنفيَّة، فكيف يُقال إنَّ الحنفيَّة لا يعملون بالقاعدة.

---

[1] البحر المحيط: (445/3).

[2] يُنظر نماذج من كلام الحنفيَّة في اعتمادهم على القاعدة وبناء كثير من الفروع عليها في: قاعدة ترك الاستفصال دراسة أصولية تطبيقية، ضمن مجلة جامعة أم القرى: (116/17-118)، للدكتور: عبد الرحمن بن محمد بن عايض القرني.

[3] هو الحديث الذي أخرجه الإمام البخاري في الصَّحيح، في كتاب: الزكاة، باب: إذا تصدَّق على ابنه وهو لا يشعر، برقم: (1422)، وأخرجه أحمد في المسند: (191/25-192) برقم: (15860) كلاهما من طريق إسرائيل، عن أبي الجويرية أنَّ معنَ ابنَ يزيد حدَّثه قال: بايعت رسول الله ﷺ أنا وأبي وجدِّي، وخطب عليَّ فأنكحني، وخاصمت إليه، وكان أبي يزيدُ أخرج دنانير يتصدَّقُ بها، فوضعها عند رجل في المسجد، فجئت فأخذتها، فأتيه بها فقال: والله ما إيَّاك أردت، فخاصمته إلى رسول الله ﷺ فقال: **"لك ما نويتَ يا يزيد، ولك ما أخذت يا معن"**، واللفظ للبخاري.

[4] المبسوط: (10-188-189).

وكذلك ما ذكره الإمام الهمامُ ابنُ الهمامِ حيث ذكر هذه القاعدة في غير ما موضع من كلامه رحمه الله، فمنه ما استدلَّ به بحديث الرَّجل البهزيِّ [1] على جواز أكل المحرم من صيد غيره، إذا لم يدلَّه عليه أو يأمره به، دون اشتراط أن يكون لم يصطده لأجله فقال عقبه: **"وجه الاستدلال: أنَّ ترك الاستفصال في وقائع الأحوال يُنزَّل منزلة العموم من المقال"** [2]، وكذلك أيضا في حديث المرأة الخثعميَّة وحجِّها عن أبيها، استدلَّ به على جواز الحجِّ عن الغير مطلقا، دون اشتراط كون الحاجِّ قد سبق أن حجَّ عن نفسه أوَّلًا والدَّليل كما قال ابن الهمام هو: **"إطلاقه ﷺ للخثعميَّة: (حُجِّي عن أبيك)** [3] **من غير استخبارها عن حجِّها لنفسها قبل ذلك، وترك الاستفصال في وقائع الأحوال يُنزَّلُ منزلة عموم الخطاب، فيفيد جوازه عن الغير مطلقا"** [4]، وكذلك احتجَّ بالقاعدة في مسألة الطَّلاق على أنَّ إيقاع الطَّلاق لا يفتقر إلى النيّة، فهو واقع بمجرَّد التلفُّظ به فقال رحمه الله: **"وحديث ابن عمر حيثُ أمره بالمراجعة، ولم يسأله: أنوي أم لا؟ يدلُّ على ذلك، فإنَّ ترك الاستفصال في وقائع الأحوال كالعموم في المقال"**[5].

---

[1] هو حديث عمير بن سلمة الضَّمري: أنَّ رسول الله ﷺ مرَّ بالروحاء، فإذا هو بحمار وَحْشٍ عَقيرٍ فيه سهم قد مات، فقال النبيُّ ﷺ: **"دعوه حتى يجيء صاحبه"**، فجاء البهزيُّ فقال: يا رسول الله، هذه رَميَّتي، فشأنكم بها، فأمر رسولُ الله أبا بكر أن يُقسِّمه بين الرِّفاق وهم محرمون...الحديث، أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب: الحج، باب: ما يجوز للمحرم أكله من الصيد: (510/3)، و أحمد في المسند: (186/24)، برقم: (15450)، والنسائيُّ في الصُّغرى، كتاب: الحج، باب: ما يجوز للمحرم أكله من الصيد، برقم: (2818)، والطَّحاويُّ في شرح معاني الآثار: (172/2)، والطبرانيُّ في المعجم الكبير: (259/5)، وابن عبد البر في التمهيد: (342/23)، والحاكم في المستدرك: (623/3)، والحديث صحَّحه الإمام الذهبيُّ في تعليقه على المستدرك، وصححه العلامة الألبانيُّ في تعليقه على سنن النسائي، وكذلك العلامة شعيب الأرناؤوط في تحقيقه للمسند.

[2] فتح القدير: (88/3).

[3] هو حديث الفضل بن عباس ﷺ قال: أتت امرأة من خثعم فقالت: يا رسول الله! إنَّ أبي أدركته فريضة الله عز وجل في الحجِّ وهو شيخٌ كبير، لا يستطيع أن يثبت على دابته، فقال: **"فحُجِّي عن أبيك"**، أخرجه الإمام أحمد في المسند: (325/3) برقم: (1818) و(1822)، والبخاري في الصحيح، كتاب: جزاء الصيد، باب: الحجُّ عمن لا يستطيع الثبوت على الراحلة، برقم: (1854و1855).

[4] فتح القدير: (148/3).

[5] المصدر نفسه: (4/4).

وهكذا وبعد عرض هذه النقول من سادة الحنفيَّة في تفريعهم الفروع الفقهية على قاعدة الاستفصال، فكيف يُقال بعد ذلك إنَّ الحنفيَّة لا يعملون بها، وأنَّهم يُخالفون فيها؟! فهذا كلامٌ غير محرَّر على الإطلاق، ولهذا انتقد الإمام المطيعيُّ الإسنويَّ في هذا الموضع، وهو مصيب في ذلك، لما سبق بيانه وتحريره آنفا، وقد سبق بيان سبب ذكر ذلك وهو أنَّهم ربطوا خلاف الحنفية في الفرع الذي هو حديث غيلان بخلافهم في القاعدة، وهو الذي خطَّأه المطيعيُّ فيما سبق من كلامه، حيثُ بيَّن أنَّ خلافهم لا علاقة له بخلافهم في القاعدة التي يعتبرونها في الجملة، وإنَّما خالفوا فيه لدليل راجح في نظرهم اعتباره أقوى من العمل بالقاعدة.

المبحث الثَّاني

في الخصوص

وفيه مطلبان:

1) **المطلب الأول: في اشتراط الرُّجحان في الدَّليل المخصِّص للمفهوم.**

2) **المطلب الثّاني: في جواز العمل بالعامِّ قبل البحث عن المُخصِّص.**

المطـــلب الأوّل:

الاعتراض الأول ومناقشته: في اشتراط الرُّجحان في الدليل المخصِّص للمفهوم.

أولا) الفرع الأول: ذكر رأي الإمام الإسنوي ووجهة نظره:

لقد ذكر الإمام الإسنويُّ رحمه الله شارحا كلام البيضاويِّ فيما يتعلَّق بالخصوص أنَّ الشَّيء القابل للتَّخصيص أصالةً هو الحكم الثَّابتُ لأمر مُتعدِّدٍ، وقد يكون الشَّيء المخصَّصُ من جهة المعنى -أي الاستنباط- وهذا في ثلاثة أشياء هي: العلَّة، ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة، وفي هذه الأخيرة وضَّح قائلا رحمه الله: **"الثَّالث: مفهوم المخالفة؛ فيجوز تخصيصه بدليل راجح على المفهوم، لأنَّه إن كان مساويا كان ترجيحا من غير مُرجِّحٍ، وإن كان مرجوحا كان العمل به مُمتنعا، وهذا الشَّرطُ ذكره صاحبُ الحاصل [1] والمصنِّفُ [2]، وأهمله الإمامُ [3] وهو الصَّوابُ، لأنَّ المُخصِّصَ لا يُشترط فيه الرُّجحان كما سيأتي أنَّ فيه جمعا بين الدَّليلين، مثاله قوله ﷺ: "إذا بلغ الماءُ قُلَّتين لم يحمل خبثا" [4]، فإنَّ مفهومه يدلُّ على أنَّه يحمل الخبث إذا لم يبلغ قُلَّتين، وهذا المفهوم قد خُصَّ منه الجاري، فإنَّ القول القديم أنَّه لا يَنجُسُ إلا بالتَّغيُّر، واختاره**

---

[1] قال الإمام تاج الدِّين الأرمويّ في الحاصل: (529/1): "...**وثالثها: مفهوم المخالفة، وهو يقبل التَّخصيص عند دليل راجح على المفهوم**".

[2] حيث قال البيضاوي: "**الثَّالث: مفهوم المخالفة، فيُخصَّصُ بدليل راجح**". يُنظر: نهاية السّول: (375/2).

[3] يُنظر: المحصول: (11/3).

[4] الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند: (211/8) برقم: (4605)، وأبو داود في سننه، كتاب: الطّهارة، باب: ما يُنجِّسُ الماء، برقم: (64)، والترمذيّ في سننه، كتاب: الطهارة، برقم: (67)، والنسائيُّ في الكبرى، كتاب: الطهارة، باب: التوقيت في الماء، برقم (50)، وفي المجتبى، كتاب: المياه برقم: (328)، وابن ماجه في سننه، كتاب: الطهارة، باب: مقدار الماء الذي لا ينجس، برقم: (517) كلم من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه.

والحديث صحَّحه الإمام ابن خزيمة وابن حبان والحاكم كما في بلوغ المرام للحافظ، وصححه العلامة الألباني في إرواء الغليل: (60/1)، وكذا العلامة شعيب الأرناؤوط في تحقيقه للمسند.

الغزاليُّ[1] وجماعة منهم المصنِّف في الغاية القُصوى [2]، لقوله ﷺ: "خلق الله الماء طهورا لا يُنجِّسُه شيء" [3] الحديثَ، فإنَّه يدلُّ بمنطوقه على عدم التنجيس، والمنطوق أرجح من المفهوم"[4].

فالإمام الإسنويُّ هنا يرى كغيره من الجمهور جواز تخصيص مفهوم الموافقة، ولكن بدليل راجحٍ عليه، لأنَّه إن كان الدَّليلُ المخصِّصُ للمفهوم مساويا كان ترجيحا من غير مرجِّحٍ وهو لا يصح، وإن كان الدليل المخصِّصُ مرجوحا امتنع العمل به حينئذٍ، وإلا كان في ذلك ترجيحا للمرجوح على الرَّاجح، وهو ممتنع في بدائه العقول، فتعيَّن على هذا أن يكون الدَّليل المخصِّصُ راجحا، ومثَّل لتخصيص مفهوم المخالفة بدليل راجح بحديث القُلَّتين الذي يدلُّ مفهومه على أنَّ الماء إذا لم يبلُغ القُلَّتين فإنَّه يحمل الخبث مُطلقا، سواءً كان ذلك القدر من الماء جاريا أم راكدا، وهذا المفهوم العامُّ خُصَّ منه الماءُ الجاري فإنَّه لا يحمل الخبث ولو لم يبلُغ القُلَّتين، إلا إذا تغيَّر أحد أوصافه الثّلاثة بذلك النَّجس، وهذا على القول القديم في المذهب الشَّافعيِّ، وهو الذي اختاره الغزالي والبيضاويُّ في كتابه: (الغاية القُصوى)، وذلك لحديث: "الماء طهور لا يُنجِّسُه شيء" فهذا الحديث يُخصِّصُ عموم مفهوم

---

[1] قال الغزاليُّ في الوجيز: (114/1): "**الفصل الثالث: في الماء الجاري، فإن وقعت فيه نجاسة مائعة لم تُغيِّره؛ فطاهرٌ، إذ الأوَّلون لم يحترزوا من الأنهار الصَّغيرة**".

[2] قال الإمام البيضاوي في الغاية القصوى في دراية الفتوى: (243/1): "**الجاري لا ينجس بالمائعة ما لم يتغيَّر؛ لعدم احتراز الأوَّلين عنه، وعموم الحديث**". ويقصد بالحديث حديث: "**الماء طهور لا يُنجِّسُه شيء**".

وقد نقل الإمام ابن السُّبكيِّ في الإبهاج: (1316/4) عن الإمام الرافعيِّ أنَّ هذا القول اختاره جماعة من الأصحاب، ولكن الإمام النووي في المجموع: (144/1) قال: "**والمشهور في المذهب والذي عليه الجمهور أنَّه لا فرق بين الجاري والرَّاكد**".

[3] هذا الحديث لم يرد بهذا اللفظ: (خلق الله...) وكذا من دون الاستثناء كما سيأتي لاحقا، وإنَّما ورد بلفظ:(**إنَّ الماء طهور لا يُنجِّسُه شيء**) وهو حديث بئر بضاعة المشهور من حديث أبي سعيد الخدريّ رضي الله عنه أنَّه قيل لرسول الله ﷺ: يا رسول الله! أتتوضّأ من بئر بضاعة، وهي بئر يُطرح فيها المحيض، ولحوم الكلاب، والنَّتن؟! فقال رسول الله ﷺ: فذكر الحديث.

أخرجه الإمام أحمد في المسند: (338/18) برقم: (11818)، وأبو داود في السنن، كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في بئر بضاعة، برقم: (66)، والترمذي في السنن، كتاب: الطهارة، باب: ما جاء أنَّ الماء لا يُنجِّسه شيء، برقم: (66)، والنسائيُّ في الصُّغرى، كتاب: المياه، باب: ذكر بئر بضاعة، برقم: (326)، والحديث صحّحه الإمام أحمد كما في تهذيب الكمال للمزِّي: (84/19)، وكذا في بلوغ المرام للحافظ، وصححه الألبانيُّ في الإرواء: (45/1).

[4] نهاية السول: (382/2-384).

الحديث الأوَّل، وعليه فيكون مفهوم الحديث الأوَّل خاصًّا بالماء الرَّاكد الذي لم يبلُغ القُلتين دون الجاري بدلالة الحديث الثَّاني، لأنَّ الثَّاني منطوقٌ، والأوَّل مفهومٌ، والمنطوق أرجحُ من المفهوم.

هكذا مثَّل الإمامُ الإسنويُّ لتخصيص عموم مفهوم المخالفة بدليل راجح، وذكر الإسنويِّ لشرط الرُّجحان في الدَّليل المخصِّص هو من باب التسليم فقط لما جرى عليه المصنِّف تبعا لصاحب الحاصل، وإلا فإنَّ الإمام الإسنويَّ صرّح بعدم صحَّة اشتراط هذا الشَّرط وصوَّب ذلك، بدليل أنَّ الإمام الرَّازيَّ أهمل ذكر هذا الشَّرط في المحصول، وكذلك لإمكانية التَّخصيص بدليل غير راجح، لكون الأمر عبارة عن جمع بين الدَّليلين لا غير، وهذا أمر يجعل ترجيح الرَّاجح دون مرجِّح أو العمل المرجوح في مقابل الرَّاجح غير وارد، ولهذا فالصَّواب عند الإسنويِّ عدم اشتراطه، وهو الأمر الذي جعل المطيعيَّ ينتقده فيه كما هو مُبيَّنٌ في الفرع التَّالي.

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيِّ:

لقد اعترض الإمام المطيعيُّ على الإسنويِّ في اختياره عدم اشتراط الرُّجحان في الدَّليل المخصِّص لمفهوم المخالفة، وقبل أن يتطرَّق إلى هذه المسألة ذكر توطئة ومدخلا لتلك المسألة، حيثُ ذكر رحمه الله أنَّ كلام الشَّافعيَّة المتعلِّق بمفهوم المخالفة في موضعين اثنين[1]:

-**الأوَّل**: أنَّ لمفهوم المخالفة عموما لجميع ما وراء المنطوق خلافا للإمام الغزاليِّ [2]، وقيل: إنَّ الخلاف لفظيٌّ يعود إلى التَّسمية فقط[3].

---

[1] يُنظر: سُلَّم الوصول: (382/2).

[2] قال الإمام الغزالي في المستصفى: (287/3): "**من يقول بالمفهوم قد يظنُّ للمفهوم عموما ويتمسَّكُ به، وفيه نظر؛ لأنَّ العموم لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى مسمَّيات، والمتمسِّكُ بالمفهوم والفحوى ليس متمسِّكا بلفظ بل بسكوت...وقد ذكرنا أنَّ العموم للألفاظ لا للمعاني ولا للأفعال**".

[3] قال الإمام الرَّازيُّ في المحصول: (401/2) جوابا على الغزالي بعد إيراد كلامه: "**والجواب: إن كنت لا تسمِّيه عموما لأنَّك لا تُطلق لفظ العام إلا على الألفاظ؛ فالنِّزاع لفظيٌّ، وإن كنت تعني أنَّه لا يُعرف انتفاء الحكم عن جميع ما عداه؛ فباطلٌ**". وقال الإمام القرافي في العقد المنظوم: (ص:425) بعد أن ذكر كلام الغزالي وجواب الرازيِّ السَّابقين: "**قلت: المفهوم حُجَّةٌ عند الغزاليِّ، وظاهر كلامه أنَّ مراده القسم الأوَّل، وأنَّ نزاعه إنَّما هو في التَّسمية**".

-الثَّاني: أنَّ مفهوم المخالفة يُخصِّصُ العموم، ومثَّل الشَّافعيَّة لهذا بقوله ﷺ: **"خُلق الماء طهورا لا يُنجِّسه شيء إلا ما غيَّر لونه أو طعمه أو ريحه"** [1]، فقد خصُّوه بمفهوم حديث: **"إذا بلغ الماء قُلَّتين لم يحمل الخبث"** ، فإنَّ مفهومه أنَّ الماء إذا لم يبلغ القلتين فإنَّه يحمل الخبث، وذكر أنَّ الشَّافعيَّة إنَّما خصُّوا العموم بمفهوم المخالفة لأنَّه ظنِّيٌّ مثله فتعارضا، ولما كان الجمع بين الدَّليلين المتعارضين أولى من إهدار أحدهما كما هو مُقرَّرٌ؛ فيُجمع بينهما بتخصيص الدَّليل العام.

ثُمَّ ذكر المطيعيُّ بعد ذلك أنَّ الإمام الإسنويَّ مثَّل لتخصيص عموم مفهوم المخالفة بالمنطوق فعكس الحديثين، وكل من التَّمثيلين صحيح فقال: **"فعموم المخالفة يقتضي نجاسة الماء إذا وقع فيه النجس مطلقا جاريًا أو راكدًا، فخُصَّ القليل الجاري من هذا المفهوم، فلا ينجُس إلَّا بالتَّغيُّر بمنطوق الحديث الأوَّل، وكلٌّ من التَّمثيلين صحيحٌ**[2]**، وقد مثَّل العطَّارُ في حواشيه على**

---

[1] هذا الحديث الذي ذكره الإمام المطيعيُّ بهذا اللفظ بالاستثناء أخرجه الإمام ابن ماجه في سننه، كتاب: الطّهارة وسننها، باب: الحِياض، برقم: (521)، من حديث أبي أمامة الباهليِّ ﷺ، وهو حديث ضعيف فيه رِشدينُ بنُ سعد المهريُّ، وهو ضعيف كما في التقريب: (ص:326)، وقد أعلَّه أبو حاتم بالإرسال كما في العلل لابنه: (548/1)، واتهم فيه رشدين بن سعد بوصله، وقال الدارقطنيُّ في سننه: (32/1): **"لم يرفعه غير رشدين بن سعد عن معاوية بن صالح، وليس بالقوي، والصواب من قول راشد"** يعني: ابن سعد عن النبيِّ ﷺ مُرسلًا، ورواية الاستثناء هذه نقل الإمام النوويُّ في المجموع: (160/1) الاتفاق على ضعفها، ولكنَّ العمل بمضمونها محل اتفاق بين أهل العلم، قال الإمام الشّافعيُّ كما في البدر المنير لابن الملقن: (402/1)، وكذا في سنن البيهقي: (260/1): **"وما قلت من أنَّه إذا تغيَّر طعم الماء وريحه ولونه كان نجسا؛ يُروى عن النَّبيِّ ﷺ من وجه لا يُثبِتُ أهلُ الحديث مثلَه، وهو قول العامَّة لا أعلم بينهم خلافا"**، ومثله ذكر البيهقيُّ في سننه: (260/1) فقال: **"والحديث غير قويٍّ، إلا أنَّا لا نعلم في نجاسة الماء إذا تغيَّر بالنَّجاسة خلافا"**.

[2] قال الإمام العطار المحشِّي على شرح المحلِّي للجمع: (66/2): **"قوله: (وقد خُصَّ حديث ابن ماجه) أي: خُصَّ عموم الماء بمفهوم الشَّرط في الحديث الثَّاني، قال الإمام البرماويُّ: كذا مثَّل بعضُ أصحابنا، لا أنَّ الكُلَّ مثلوا به، وهو غيرُ مختار عندي؛ لأنَّ كُلًّا من الحديثين عامٌّ من وجه وخاصٌّ من وجه آخر، فالأوّل عامٌّ من جهة حمل الخبث وهو التنجيس فيما تغيَّر وما لم يتغيَّر، وخاصٌّ من جهة ما دون القُلَّتين، والثّاني عامٌّ من حيث القلتين ودونهما، وخاصٌّ من حيثُ التّقييد بالتغيُّر، وليس تخصيص عموم أحدهما بخصوص الآخر بأولى من عكسه"**، وهذا يتطابق والكلامَ الذي ذكره المطيعيُّ رحمه الله تعالى من كون كل حديث عامٌّ من وجه وخاص من آخر، فليس أحد التَّمثيلين أولى من الآخر.

جمع الجوامع[1] نقلا عن البدخشي شارح المنهاج[2] كما مثَّل الإسنويُّ، وبمثال آخر وهو: ما إذا لم يكن الميتة لا نفس لها سائلة ونحوها، فإنَّ الماء القليل لا ينجسُ كالجاري"[3].

ثُمَّ ردَّ على الإسنويِّ في ترجيحه عدم اشتراط الرُّجحان فقال: "ومن هذا تعلم أنَّ الرُّجحان بالخصوص لا بدَّ منه، وأنَّ ما ذكره صاحبُ الحاصل والمُصنِّفُ محمولٌ على أنَّ المفهوم إذا كان عامًّا مخصوصا –كما هو الموضوع هنا– كان الخاصُّ المنطوق الذي يخُصُّه راجحا عليه بكونه خاصًّا، وكذا إذا كان العامُّ منطوقا والخاصُّ المُخصِّصُ له مفهوم مخالفة يُشترطُ ما ذُكر أيضا، فالرُّجحان بهذا المعنى لا بُدَّ منه، وأمَّا ما جرى عليه الإمام فالمُراد منه أنَّه لا يشترط الرُّجحان بغير ما ذُكر، كذا يُؤخذُ من مجموع كلام الشَّافعيَّة في الموضعين، ألا ترى إلى قول الإسنويِّ بعد ذلك: (فإنَّه يدلُّ بمنطوقه على عدم التَّنجيس، والمنطوق أولى من المفهوم) اهـ، فإنَّ المراد منه: أنَّه أرجحُ من جهة خصوصه على المفهوم من جهة عمومه، فلا يُنافي أنَّ مفهوم المخالفة أيضا أرجحُ من جهة خصوصه على المنطوق من جهة عمومه فيُخصُّ به منطوق هذا الحديث...والحاصل أنَّنا خصصنا عموم منطوق حديث (الماء طهور) فأخرجنا منه بمفهوم (الماء إذا بلغ قُلَّتين) ما لم يبلُغ قُلَّتين، ثُمَّ خصصنا مفهوم حديث (إذا بلغ الماء قُلَّتين) بمنطوق الحديث الأوَّل، فأخرجنا منه الماء الذي لم يبلغ قُلَّتين وكان جاريا، أو وقعت فيه ميتةٌ لا نفس لها سائلة ونحو ذلك، فعملنا بخصوص كُلٍّ من المنطوق والمفهوم في مقابلة العامِّ الذي يُقابلُه منطوقا ومفهوما، لرُجحان الخاصِّ –لكونه قطعيًّا– على العامِّ –لكونه ظنِّيًّا–، وللجمع بين الدّليلين على رأيهم والله أعلم"[4].

---

[1] يُنظر: حاشية العطَّار على المحلي: (66/2).
[2] يُنظر: شرح البدخشي على المنهاج: (78/2).
[3] سُلَّم الوصول: (383/2).
[4] المصدر نفسُه: (383/2-384).

فالمطيعيُّ هنا يُصحِّحُ اشتراط الرُّجحان في الدَّليل المخصِّص لعموم المفهوم على ما جرى عليه الإمام الأرمويُّ صاحب الحاصل وكذا الإمام البيضاويّ، ثُمَّ وضَّح معنى الرُّجحان المراد في كلامهما هنا بأنَّ المراد منه هو الرُّجحان باعتبار التَّخصيص، فإنَّ من المقرَّر في أصول الفقه أنَّ الخاصَّ أرجحُ من العامِّ، وعليه فإذا كان المفهوم العامُّ مخصوصا؛ كان الدَّليلُ الخاصُّ المنطوق راجحا عليه من هذه الحيثيَّة وهي كونه خاصًّا، وكذا لو كان العامُّ منطوقا، والدَّليل الخاصُّ المخصِّصُ له مفهوما؛ كان المفهوم الخاصُّ أرجح من المنطوق العامِّ، وإن كان المنطوق أرجح من المفهوم في الأصل، لكن التَّرجيح هنا ليس باعتبار الذَّاتية بل باعتبار الخصوص والعموم، فالمراد من الرُّجحان في نظر المطيعيِّ هو بهذا الاعتبار، وعليه فإنَّ الدَّليل الخاصَّ –منطوقا كان أو مفهوما– أرجحُ من حيثُ خصوصُه على الدَّليل العامِّ –منطوقا كان أو مفهوما– من حيثُ عمومُه، وعلى هذا فلا إشكال في ترجيح مفهوم المخالفة إذا كان خاصًّا على المنطوق إذا كان عامًّا، على الرَّغم من كون المنطوق أرجحَ من المفهوم، وذلك لكون التَّرجيح باعتبار التَّخصيص لا غير.

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة.

هذه المسألة التي وقع فيها اعتراض المطيعيِّ على الإمام الإسنويِّ تعود كما سبق ذكره وبيانه إلى مدى صحَّة اشتراط الرُّجحان في الدليل المخصِّص لمفهوم المخالفة، حيثُ أنَّنا نجد الإمامَ البيضاويَّ يشترطُ ذلك، وكذا الإمامَ الأرمويَّ في الحاصل، وكذا الإمامَ الأصفهانيَّ في شرح للمنهاج فيما يظهر من كلامه [1] حيثُ ذكر أنَّ المفهوم المخالف يُخصَّصُ بدليل راجح عليه، ومثَّل للمفهوم بحديث القلتين، وللدليل الرَّاجح بالحديث الآخر على اعتبار أنَّه منطوقٌ، ولم يُعلِّق على ذلك بشيء، فهؤلاء الثَّلاثة كلُّهم صحَّحوا اشتراط الرُّجحان في الدَّليل المخصِّص، وفي المقابل نجد الإمام الإسنويَّ لا يُرجِّحُ اشتراط الرُّجحان، وهو الأمر الذي اعترضه فيه الإمام المطيعيُّ كما سبق.

[1] يُنظر: شرح الأصفهاني على المنهاج: (1/365-366).

وإنَّ الذي يظهر لي في هذا المسألة أنَّ كلام الإمامين الاسنويِّ والمطيعيِّ لم يتوارد على محلٍّ واحد، فالذي يقصده الأول غير الذي يريده الآخر، فإنَّ ما أراده المطيعيُّ قد أوضحناه آنفا بما لا يحتاج إلى مزيد بيان، حيثُ أنَّه أراد من الرُّجحان: ما كان باعتبار الخصوص لا غير، وأنَّ الدليل الخاصَّ أرجح من الدَّليل العامِّ مفهوما كان أو منطوقا، وهذه وجهة نظر لا غبار عليها، وليس المطيعيُّ متفرِّدا بذكرها، فقد وقفت على كلام للإمام البناني المحشِّي على شرح المحلِّي يذكر هذه الحيثيَّة حيثُ قال: "**قلت: وقد يُوجَّه أيضا تقديم المفهوم على في ذلك على المنطوق: بأنَّ المفهوم دالٌّ على الفرد المذكور بخصوصه، والعامُّ دالٌّ عليه في جملة أفراده، والأوَّلُ أقوى دلالةً على ذلك الفرد من الثَّاني**" [1]، فهذا كلامٌ من هذا الإمام يُوافق فيه ما ذكره المطيعيُّ من ترجيح المفهوم على المنطوق باعتبار الخُصوص، على الرَّغم من كون المنطوق أرجحَ في الأصل من المفهوم، إلا أنَّ الظَّاهر من كلام الإمام الاسنويِّ أنَّه لا يُريد الرُّجحان الذي بهذا المعنى، بل الذي يقصدُه هو رُجحان الدَّليل في حدِّ ذاته على مفهوم المخالفة، ولهذا لم يشترطه، وذلك حتى لا يضيق الأمر بل يتَّسع، بحيثُ يُمكن أن يُخصَّص المفهوم بدليل مساوٍ له كمفهوم آخر مثلا، بخلاف ما لو اشترطنا الرُّجحان في الدَّليل المخصِّص فإنَّه يُضيِّق المجال، وكذلك لا يُشترط الرُّجحان بالمعنى الذي أراده الإسنويُّ لأنَّ في الأمر جمعا بين الدليلين كما سبق، وحيث أمكن الجمع بين الدليلين فلا يهم أن يكون الدَّليل المخصِّصُ للمفهوم راجحا أو مساويا، فهذا هو الذي يعنيه الإمام الإسنويُّ من كلامه فيما يظهر، وهو عدم اشتراط الرُّجحان في الدَّليل المخصِّص للمفهوم في حدِّ ذاته، لا باعتبار الخصوص كما أراد بيانه المطيعيُّ، فهذا أمرٌ لا يُخالف فيه الاسنويُّ، إلا أنَّه ليس هو المراد، ولذلك فإنَّ أغلب شُرَّاح المنهاج لم يشترطوا الرُّجحان كما ذكر الإسنويُّ، فهذا ابن إمام الكامليَّة يقول: "**وهذا الشَّرط أهمله الإمام، وهو الحقُّ؛ لأنَّ المخصِّص لا يُشترط فيه الرُّجحان كما سيجيءُ، لأنَّ فيه جمعا بين الدَّليلين**"[2]، وقال الإمام ابنُ السُّبكيِّ في تكملة الإبهاج: "**وقد شرط المُصنِّفُ تبعا لصاحب**

---

[1] يُنظر: حاشية البناني على المحلي: (31/2).

[2] تيسير الوصول: (296/3).

الحاصل في هذا القسم أن يكون المُخصِّصُ راجحا، وهو شرطٌ لم يذكره الإمام، والظَّاهر عدم اشتراطه؛ إذ لا يُشترط في المُخصِّص الرُّجحان" [1]، وهكذا الإمام الزركشيُّ في البحر رجَّح ما رجَّحه السَّابقون فقال: **"وشَرَطَ البيضاويُّ وصاحب الحاصل للجواز أن يكون المخصِّصُ راجحا، ولم يذكره الإمام، والظَّاهر عدم اشتراطه، إذ لا يُشترط في المخصِّص الرُّجحان"** [2]، فهذه النقول كلها من هؤلاء الأئمَّة تؤكِّدُ ما ذكره الإمام الاسنويُّ من عدم اشتراط الرُّجحان لإمكان الجمع بين الدَّليلين ألا وهما: عموم المفهوم وكذا المنطوق.

نعم إنَّ ما ذكره المطيعيُّ صحيحٌ من كون الدَّليل الخاصِّ مرجَّحٌ على الدَّليل العام، وهذا أمرٌ يُقرُّ به الجميع، ولكن ليس هو المراد بالرُّجحان في هذا الموضع، ولو كان بالمعنى الذي ذكره المطيعيِّ لما خالف فيه هؤلاء الأئمَّة لكونه أمرا مُتقرِّرًا لدى الجميع، فالرُّجحان الذي ذكره البيضاويُّ والأرمويُّ هو في ذات الدَّليل، ولهذا مثَّلوا له –أي الدَّليل المخصِّص– بمنطوق حديث: **"الماء لا يُنجِّسُه شيء"** ، على أساس أنَّه أرجحُ من المفهوم المخالف، لما تقرَّر من كون المنطوق أرجحَ من المفهوم، فكلام الأئمَّة مع تمثيلهم يدلُّ على صحَّة ما ذكره الإسنويُّ، فالإسنويُّ يتكلَّم عن الدَّليل في حدِّ ذاته قبل أن يكون مُخصِّصًا، والمطيعيُّ يتحدَّثُ عن الدّليل بعد صيرورته مُخصِّصًا، ولهذا صوَّب الإمام الاسنويُّ عدم اشتراط الرُّجحان في الدَّليل المخصِّص للمفهوم في حدِّ ذاته، مع كونه راجحا باعتبار التَّخصيص، وقد يتحقَّقُ فيه الرُّجحان فيه من النَّاحيتين، كما هو في المثال المذكور في المسألة، حيثُ أنَّ حديث الماء راجح على مفهوم حديث القُلَّتين باعتبار كونه منطوقا، وكذا بكونه مخصِّصًا له.

هذا وإنَّ ما ذكره المطيعيُّ من أنَّ المفهوم الخاص مقدَّمٌ على المنطوق العام قد انتقده بعض الأئمَّة رحمة الله عليهم، فحقيقة الدَّليل الخاص مقدَّمٌ على العام، إلا أنَّ المفهوم ولو كان خاصًّا لإغنَّه لا يقوى إلى درجة المنطوق، وفي هذا يقول الإمام اللكنوي صاحب الفواتح: **"وما أجيب به: من العامِّ وإن كان أقوى من حيثُ كونه منطوقا، لكنَّه أضعف من جهة العموم، والمفهوم وإن كان أضعف**

---

[1] الإبهاج: (1315/4).

[2] البحر المحيط: (253/3).

من جهة كونه مفهوما، لكنَّه أقوى من جهة الخصوص؛ ففيه ما أورد عليه المصنِّف في الحاشية:

-أمَّا أولا: فلأنَّه لا دخل في المفهوم للعموم والخصوص، لأنَّ المفهوم إنَّما يُثبتونه لأنَّه لولاه لانتفت فائدة التخصيص، وفي هذا العام والخاص سواء، انتهى. وفيه أنَّ دلالة اللفظ على العموم أضعف من دلالته على الخصوص، فدلالة اللفظ على المفهوم الخاصِّ تكون أقوى من جهة أنَّه خاصٌّ، والاستدلال بانتفاء الفائدة لا يُنافي هذا.

-وأما ثانيا: فإنَّ غاية ما لزم منه: وجودُ القوة في المفهوم من جهة الخصوص، لكن هذه القوة لا تبلغ قوة المنطوق"[1].

فهذا الكلام من هذا الإمام العلم يُضعف أكثرَ ما ذهب إليه الإمام المطيعيُّ، ولهذا فالأصوب أن يُحمل الرُّجحان هنا على ما ذكره الإسنويُّ رحمه الله، ولهذا صوَّب المحققون عدم اشتراطه في مسألة الباب، وهذا الذي ظهر لي صوابه في هذه المسالة والعلم عند الله تعالى.

[1] فواتح الرحموت: (369/1).

المطـــلب الثَّاني:

الاعتراض الثّاني ومناقشته: في جواز العمل بالعامِّ قبل البحث عن المُخصِّص.

أولا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

لقد ذكر الإمام الاسنويُّ في هذا المقام شارحا كلام البيضاويِّ أنَّ هذه المسألة فيها مذهبان: مذهب الجواز وهو الذي عليه الإمام الصَّيرفيُّ [1]، ومذهب المنع وهو رأي الإمام ابن سريج [2]، كذا حكى الإمام الرازيُّ ولكنَّه لم يُرجِّح شيئا في كتابيه المحصول أو المنتخب، إلا أنَّ جوابه على دليل ابن سُريج فيه إشعارٌ بميله إلى قول الصّيرفيِّ وهو الجواز [3]، ولهذا صرَّح صاحب الحاصل بالجواز [4]، وتبعه البيضاويُّ في ذلك، لكن نجد الإمام الرَّازيَّ جزم بالمنع في كتابه المحصول في أواخر الكلام على تأخير

---

[1] هو محمد بن عبد الله، أبو بكر الصَّيْرَفيُّ الشَّافعيُّ، الإمام الجليل، والفقيه الأصوليُّ، أحد أصحاب الوجوه في الفروع والمقالات في الأصول، قال عنه القفَّل الشَّاشيُّ: إنَّه أعلم خلق الله تعالى بالأصول بعد الشَّافعيِّ، أخذ الفقه عن: ابن سُريج، وسمع الحديث من: أحمد بن منصور الرَّماديّ، وروى عنه: علي بن محمد الحلبيّ، توفي سنة (330هـ)، ومن مصنفاته: شرح الرسالة للشافعي، الإجماع، الشروط وغيرها.

يُنظر ترجمته في: طبقات الشافعية لابن السبكي: (3/186-187)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: (1/86-87)، طبقات الشافعية للإسنوي: (2/33)، طبقات الفقهاء للشيرازي: (ص:111)، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: (3/472).

[2] هو أحمد بن عمر بن سُريج، أبو العبّاس البغداديُّ الشافعيُّ القاضي، شيخ المذهب وحامل لوائه، لُقِّب بالباز الأشهب، ولد سنة بضع وأربعين ومائتين، أخذ العلم عن جماعة منهم: أبو القاسم الأنماطي، وعباس بن محمد الدوري، وأبو داود السجستاني وغيرهم، وتتلمذ على يده جماعة منهم: الإمام الصيرفي، وأبو القاسم الطّبراني، وحسان بن محمد الفقيه وغيرهم، كان يُفضَّلُ على جميع أصحاب الشَّافعيِّ حتى على المزنيِّ، ولي قضاء شيراز، توفي سنة (306هـ) وله من المؤلفات الشيء الكثير، قيل: إنها بلغت الأربعمائة مصنَّف منها: كتاب الرد على محمد بن الحسن، الردّ على عيسى بن أبان، التقريب بين المزني والشافعي، جواب القاشاني.

ترجمته في: طبقات الشافعيّة الكبرى: (3/21-39)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: (1/48-50)، طبقات الشافعي للإسنوي: (1/311)، شذرات الذهب: (4/29-31)، الفهرست لابن النديم: (ص:266).

[3] يُنظر: المحصول للإمام الرازي: (3/21-23) فإنَّه ذكر قول الصَّيرفيِّ وأدلَّته ولم يُجب عنها، بخلاف أدلَّة ابن سُريج فإنَّه أجاب عنها بعد ذكرها، وهذا يُشعر باختياره وميله لقول الصَّيرفيِّ. ويُنظر أيضا: شرح المعالم له: (1/471-475) فإنَّه لم يُرجِّح شيئا.

[4] قال الإمام التَّاج الأرمويُّ في الحاصل: (1/534): "**وقال أبو بكر الصَّيرفيُّ: يجوز التمسُّك به ابتداءً ما لم يظهر المُخصِّص، وهو المختار**". وهو الذي صرَّح به الإمام سراج الدين الأرمويُّ في التَّحصيل: (1/372).

البيان عن وقت الخطاب[1]، ثُمَّ بعد هذا العرض قال رحمه الله: **"واعلم أنَّ إثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم؛ فإنَّ الذي قاله الغزاليُّ[2] والآمديُّ[3] وابن الحاجب[4] وغيرهم: أنَّه لا يجوز التمسُّك بالعامِّ قبل البحث عن المخصِّص بالإجماع، ثُمَّ اختلفوا؛ فقيل: يبحث إلى أن يغلب على الظنِّ عدمُ المخصِّصِ، ونقله الآمديُّ عن الأكثرين، وابن سُريج قال: وذهب القاضي إلى أنَّه لا بدَّ من القطع بعدمه، ويحصُلُ ذلك بتكرُّر النَّظر والبحث، واشتهار كلام العلماء فيها من غير أن يذكر أحَدٌ منهم مُخصِّصا، وحكى الغزاليُّ قولا ثالثا: أنَّه لا يكفي الظنُّ ولا يُشترط القطعُ، بل لا بُدَّ من اعتقادٍ جازمٍ، وسكون نفسٍ بانتفائه[5].**

إذا تقرَّر هذا؛ فاعلم أنَّ خلاف الصَّيرفيِّ إنَّما هو في اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به، فإنَّه قال: إذا ورد لفظٌ عامٌّ ولم يدخل العمل به؛ فيجب اعتقاد عمومه، ثمَّ إن ظهر مُخصِّصٌ فيتغيَّر ذلك الاعتقاد، هكذا نقله عنه إمام الحرمين [6] والآمديُّ [7] وغيرهما وخطَّؤوه"[8].

فالإمام الاسنويُّ رحمه الله يرى أنَّ طرح الخلاف في هذه المسألة على النَّحو الذي ذكره الأصوليُّون من أنَّ الإمام الصَّيرفيَّ يرى الجواز بخلاف ابن سُريج، هذا الطَّرح يرى إمامنا الاسنويُّ أنّه

---

[1] لعلَّه يقصد بهذا الموضع قول الإمام الرَّازيِّ في أواخر الموضع المشار إليه في الأصل: (208/3): **"أنَّ العموم خطابٌ لنا في الحال، مع أنَّه لا يجوز اعتقاد استغراقه عند سماعه، بل لا بدَّ أن نفتِّش الأدلَّة السَّمعيَّة والعقليَّة فننظر: هل فيها ما يخصُّه أم لا؟ فإن لم يوجد ما يخصُّه قضى بعمومه"** فهذا الكلام ظاهره يدلُّ على أنَّ الرَّازيَّ يرى المنع كما ذكر الإسنويُّ.

[2] قال الغزاليُّ في المستصفى: (370/3): **"لا خلاف في أنَّه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة العشرة التي أوردناها في المخصِّصات، لأنَّ العموم دليل بشرط انتفاء المخصِّص، والشَّرط بعدُ لم يظهر"** .

[3] قال الإمام الآمديُّ في الإحكام: (63/3): **"ومع ذلك لا نعرف خلافا بين الأصوليِّين في امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصِّص وعدم الظَّفر به".**

[4] قال ابن الحاجب في المختصر: (905/2): **"يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصِّص إجماعا".**

[5] يُنظر: المستصفى: (371/3).

[6] يُنظر: البرهان للجويني: (406/1).

[7] يُنظر: الإحكام للآمدي: (62/3-63).

[8] نهاية السول: (403/2-405).

طرحٌ غير مستقيم، حيث إنَّ الإجماع منعقدٌ على عدم جواز العمل بالعامِّ قبل البحث عن المخصِّص، وقد نقل هذا الإجماعَ كلٌّ من الغزاليِّ والآمديِّ وابن الحاجب، وإنَّما الخلاف حصل بعد ذلك الإجماع في الوقت الذي ينتهي به البحث عن المخصِّص على قولين هما:

- الأوّل: يُبحث عن المخصِّص حتّى يغلب على الظنِّ انتفاؤه، وهو الذي نقله الآمديُّ عن الأكثر من أهل الأصول.
- الثَّاني: لا بدَّ من القطع بعدم وجود المخصِّص، ويحصُلُ ذلك القطع بتكرار النَّظر والبحث، وكذا اشتهار كلام العلماء في المسألة دون ذكر المخصِّص فيها.

ثمَّ بعد هذا العرض الذي ذكره الإسنويُّ، والإجماع الذي انعقد على عدم جواز العمل بالعامِّ قبل البحث عن المخصِّص، بيَّن أنَّ خلاف الإمام الصَّيرفيِّ إنَّما هو في وجوب اعتقاد العموم قبل البحث على المخصِّص، وذلك قبل دخول وقت العمل بالعموم، فإذا ورد اللفظ بصيغة العموم وجب عند الصَّيرفيِّ اعتقاد العموم في ذلك الدَّليل ولو لم يتمَّ البحث على المخصِّص، هذا إذا لم يدخل وقت العمل به، فإن ظهر له المخصِّصُ بعد ذلك فإنَّه يُغيِّرُ ذلك الاعتقاد، هذا قبل دخول وقت العمل بالعموم، وأمَّا بعد دخول وقت العمل؛ فالإجماع منعقدٌ على عدم العمل به قبل البحث عن المخصِّص، هكذا عرض الإمام الإسنويُّ المسألة، وهو الأمر الذي لم يُوافق عليه الإمام المطيعيُّ كما هو مبيَّنٌ في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيِّ.

لقد انتقد المطيعيُّ الإمام الاسنويَّ فيما ذهب إليه من حكاية الإجماع على عدم جواز العمل بالدَّليل العامِّ قبل البحث عن المخصِّص، وقد بيَّن رحمه الله أنَّ الخلاف في هذه المسألة مشهور منذ القدم، فلا عبرة لحكاية الإجماع حينئذ، بل رجَّح رحمه الله ومال إلى رأي الإمام الصَّيرفيِّ، وهو خلاف ما رجَّحه الإسنويُّ، واستدلَّ على ما ذهب إليه بكلام أئمَّة فحول، وفي هذا يقول رحمة الله تعالى عليه: "**أقول: قال في مسلَّم الثّبوت: (يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصِّص، وعليه**

الصَّيرفيُّ، والبيضاويُّ، والأرمويُّ[1]، ونقل الغزاليُّ والآمديُّ الإجماع على المنع، وهو ممنوع؛ فإنَّ الأستاذ –يريد: أبا إسحاق الاسفراييني– وأبا إسحاق الشِّيرازي، والرَّازيَّ حكوا الخلاف، بل الأستاذ حكى الاتّفاق على التمسُّك به قبل البحث في حياته ﷺ كما في التَّيسير) [2]اهـ وبهذا اندفع ما قاله الشّيخ ابن الهمام: (نقلُ الإجماع مبنيٌّ على عدم الاعتداد بقول الصَّيرفيِّ فإنَّه مكابرة)[3]"[4]. فالإمام المطيعيُّ هنا ينقلُ في ردِّه واعتراضه على الإمام الاسنويِّ كلام الإمام ابن عبد الشكور في مسلَّم الثّبوت،حيثُ ذكر رحمه الله أنَّ القول بجواز العمل بالدَّليل العامِّ قبل البحث عن المخصِّص هو ما ذهب إليه جمعٌ من الأئمَّة كالصَّيرفيِّ والبيضاويِّ والأرمويِّ وغيرهم، وهذا يجعل حكاية الإجماع التي حكاها كلٌّ من الغزاليِّ والآمديِّ في غير محلِّها، فقد حكى الخلاف في هذه المسألة غيرُ واحد من الأئمَّة كالإسفراييني، والشيرازيّ، والرازيِّ وغيرهم، بل ذكر صاحب التَّيسير أنَّ الأستاذ أبا إسحاق قد حكى الاتفاق على جواز التمسُّك به في حياة النَّبيِّ ﷺ، ثُمَّ ردَّ المطيعيُّ بعد ذلك على الإمام ابن الهمام الذي حمل حكاية الإجماع في هذه المسألة على أساس عدم اعتبار قول الصَّيرفيِّ فيها لكون قوله فيها مكابرة لا غير.

ثُمَّ بعد هذا الذي ذكره المطيعيُّ نقل كلاما طويلا عن شارح المسلَّم يذكر فيه أدلَّة على جواز العمل بالعامّ قبل البحث عن المخصِّص، تدلُّ على ميل الإمام المطيعيِّ بشدَّة لرأي الإمام البيضاويِّ والصَّيرفيِّ وغيرهما[5]، وسنذكرها في المناقشة بإذن الله.

ومن أبرز ما استدلَّ به الإمام المطيعيُّ على جواز العمل بالعامِّ قبل البحث عن المخصِّص أنَّ طرح هذه المسألة على جميع النَّاس لا يستقيم، فهذه المسألة إنَّما تُطرح بالنَّظر إلى المجتهد، فهو الذي

---

[1] قلت: لقد مرّ معنا أنَّ الأرمويَّين كليهما يريان الجواز كما مرَّ ذكره آنفا.

[2] يُنظر: فواتح الرحموت: (254/1).

[3] لعلَّ المطيعيَّ نقل هذا الكلام عن ابن الهمام بالمعنى، وإلا فالذي في متن التَّحرير: (ص78) هو: "**نُقل الإجماع على منع العمل بالعامِّ قبل البحث عن المخصِّص، وهو إمَّا لعدم اعتبار قول الصَّيرفيِّ**".

[4] سُلَّم الوصول: (403/2-404).

[5] يُنظر: المصدر نفسه: (404/2).

يتسنى له البحثُ على المخصِّص، وهذا بخلاف العاميِّ الذي مذهبه مذهب من يُفتيه، حيثُ إنَّه لا يأخذ الحكم من النصِّ وإنَّما يقلِّد تقليدا، وفي هذا يقول رحمه الله: **"وأيضا الكلام في أنَّه يجوز العمل به قبل البحث عن المخصِّص أو لا يجوز بعد البحث؛ إنَّما هو بالنَّظر إلى المجتهد...وأمَّا العاميُّ فهو مقلِّد لا يأخذ الحكم من النَّصِّ، وإنَّما يُقلِّدُ فيه مجتهدا بأخذه من النَّصِّ"**[1].

كما ذكر المطيعيُّ أيضا أنَّ الحنفيَّة وغيرهم استدلُّوا على جواز العمل بالعامِّ قبل البحث عن المخصِّص بأنَّ العامَّ قطعيُّ الدلالة على العموم، وعليه فلا يُتوقَّفُ في استفادة الحكم العامِّ من هذا الدَّليل على عدم احتمال المعارض احتمالا غير مُعتدٍّ به، وهذه قاعدة مُطَّردة في كُلِّ القواطع أنَّه لا يُتوقَّف في العمل بمضمونها على البحث على انتفاء ما يُعارضها من نسخ أو تأويل مثلا، بل ويتعدَّى الأمر من الأمور القاطعة إلى الأمور المظنونة ظنًّا راجحا، فإنَّه يُعمل بالدَّليل الذي يُفيد ظنًّا راجحا، من غير توقُّفٍ لاحتمال مرجوح، وفي هذا يقول رحمه الله: **"وقد استدلَّ الحنفيَّة وسائر القائلين بالعمل بالعامِّ قبل البحث بأنَّ العامَّ قطعيُّ الدَّلالة على العموم، فيُستفادُ منه الحكم العامُّ قطعا، فلا يُتوقَّفُ بعد العلم بالحكم الإلهيِّ الثَّابت قطعا على عدم احتمال المعارض احتمالا غير مُعتدٍّ به، كما لا يتوقَّف في سائر القواطع على عدم احتمال النَّسخ والتَّأويل، وهذا ظاهرٌ جدًّا، ثُمَّ هذا الدَّليل يتمُّ على القول بالظَّنِّيَّة أيضا، فإنَّه يُفيد ظنَّ الحكم الإلهيِّ ظنًّا قويًّا يجب العمل به من غير توقُّف لأجل احتمال مرجوح؛ للإجماع على العمل بالرَّاجح"**[2].

ثُمَّ ختم الإمام المطيعيُّ في معرض ردِّه على الإمام الإسنويِّ بنقله لكلام ابن السُّبكيِّ في الجمع، حيثُ رجَّح جواز التمسُّك بالعامِّ في حياة النَّبي ﷺ وكذا بعد وفاته، ولم يُعوِّل في ذلك على كلام الغزاليِّ والآمديِّ وابن الحاجب رغم نقلهم الإجماع، وكذا نقل كلام الجلال المحليِّ في شرحه على

---

[1] المصدر السَّابق: (405/2).

[2] المصدر نفسه: (405/2).

الجمع، وهو كلام يُؤكِّد دفع حكاية الإجماع التي ذكرت وعدم الاعتبار بها، وسيأتي ذكر هذه النقول كُلِّها في المناقشة.

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة.

هذه المسألة التي ذكر فيها الخلاف بين الإمامين الاسنويِّ والمطيعيِّ، ترجع إلى مسألة جواز العمل بالدَّليل العامِّ قبل البحث عن المخصِّص، ومسألة حكاية الإجماع فيها، وقد سبق تصوير المسألة وذكر حقيقتها فيما سبق من الفرعين السابقين، وسأحاول في هذا الفرع بإذن الله ذكر وجه الصَّواب في هذه المسألة، وحتى يتسنى لنا الأمر وينتظم؛ لا بد من تقسيم الكلام في هذه المسألة إلى وجهين أو ناحيتين اثنتين وهما:

- **الأمر الأوَّل**: في الكلام على الإجماع الذي ذكره الإمام الاسنويُّ تابعا فيه الغزاليَّ والآمديَّ ومدى صحَّته.
- **الأمر الثَّاني**: في بيان وجه الصّواب في هذه المسألة، بغض النَّظر عن مدى صحَّة الإجماع المحكيِّ فيها.

وقد قمت بتقسيم الكلام في هذه المسألة على هذين الوجهين لأنَّ محل الانتقاد من قبل الإمام المطيعيِّ كان في هذين الأمرين، حيثُ إنَّه انتقد الإسنويَّ في حكايته الإجماع في المسألة، وكذا انتقده في ترجيح عدم الجواز، ولهذا سيكون الكلام على هذين الجانبين على حدا.

فأمَّا بالنِّسبة للأمر الأول، وهو حكاية الإجماع التي ذكرها الإمام الإسنويُّ في المسألة، متابعا في ذلك كُلًّا من الغزاليِّ والآمديِّ وابن الحاجب، فإنَّ الذي يظهر في هذه المسألة أنَّ حكاية الإجماع مبالغٌ فيها وليست موافقة للصَّواب، فإنَّ غير واحد من المحقِّقين من أهل الأصول قد حكوا الخلاف في هذه المسألة، والخلاف المذكور فيها خلاف قديم معتبرٌ لا مجال لنفيه أو إنكاره أو عدم اعتباره لسبب من الأسباب، فقد نقل الخلاف الأستاذُ أبو إسحاق الاسفراييْنيُّ كما سبق ذكره، وكذلك نقله

الإمام الشِّيرازيُّ[1]، وكذا الإمام الرَّازيُّ في المحصول، وكذا ذكره القاضي أبو بكر الباقلانيُّ [2]، فبغضِّ النَّظر عن القول الصَّحيح في المسألة هل هو قول الإمام الصَّيرفيِّ أو ابن سُريج، فإنَّ الخلاف مطروح في المسألة، وعلى هذا فلا عبرة بنقل الإجماع المزعوم، يقول الإمام الزَّركشيُّ: **"وما حكاه الشَّيخ أبو حامد[3] من الخلاف في وجوب اعتقاد العموم جرى عليه العراقيُّون من أصحابنا، منهم القاضي ابن كَجٍّ [4] في كتابه (الأصول)، والقاضي أبو الطيِّب[5] في (شرح الكفاية)، وصاحبه الشَّيخ أبو إسحاق في (شرح اللمع)، وسليم الرازي في (التَّقريب)، وابن الصبَّاغ [6] في (العدَّة)، ونصروا**

---

[1] يُنظر: شرح اللمع لأبي إسحاق الشِّرازيّ: (326/1).

[2] يُنظر: التَّقريب والإرشاد (الصَّغير) لأبي بكر الباقلانيّ: (301/3).

[3] هو أحمد بن محمد بن أحمد، أبو حامد بن أبي طاهر الاسفراييْنيُّ، إمام الشّافعيَّة بالعراق، ولد سنة (344هـ)، أخذ العلم عن جماعة منهم: ابن المرزبان، والداركيّ، وأبو بكر الإسماعيلي، وتتلمذ عليه جماعة منهم: سليم الرازيّ، وقدم بغداد سنة (336هـ)، كان إماما معظَّما وفقيها بارزا، قيل: إنَّه كان يحضر مجلسه قرابة الثلاثمائة فقيه، وإليه انتهت رئاسة الدِّين والدنيا ببغداد، توفي سنة (406هـ)، وله من المؤلفات: شرح المزنيّ، كتاب في أصول الفقه، كتاب البستان.

ترجمته في: طبقات الشافعيَّة الكبرى: (61/4-74)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: (161/1-163)، طبقات الشافعيّة للإسنويّ: (39/1-40)، شذرات الذّهب: (37/5-38).

[4] هو يوسف بن أحمد بن كَجٍّ، أبو القاسم الدِّينوريُّ الشَّافعيُّ، الإمام القاضي، أحد أركان المذهب، تفقَّه على جماعة منهم: أبو الحسين ابن القطَّان، والدَّاركيّ، وأبو حامد المروزي، انتهت إليه رئاسة المذهب ببلده، وكان يُضرب به المثل في حفظ المذهب، حتى فضَّله البعض على الإمام أبي حامد الاسفراييني، قتله العيَّارون ليلة السابع والعشرين من رمضان من سنة (405هـ)، ومن مصنفاته: التَّجريد. والكَجُّ في اللغة اسم للجصِّ الذي يُبيَّضُ به الحيطان.

ترجمته في: طبقات الشافعيَّة الكبرى: (359/5-361)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: (196/1-198)، طبقات الشافعيّة للإسنوي: (176/2)، شذرات الذّهب: (35/5-36).

[5] هو طاهر بن عبد الله بن طاهر بن عمر، أبو الطيِّب الطَّبريّ الشافعيُّ الإمام القاضي، ولد بآمُل بطبرستان سنة (348هـ)، وتفقَّه على جماعة منهم: أبو أحمد الغطريفيّ، وأبو الحسن الماسرجسيّ، وأبو القاسم ابن كَجّ، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: الخطيب البغداديّ، وأبو إسحاق الشّيرازي، وأحمد بن عبد الجبار الطيوريّ وغيرهم. كان إماما جليلا، فقيها أصوليًّا، نظَّارا جدليًّا، وعمَّر طويلا حيثُ مات عن مائة وسنتين، وذُكر عنه أنَّه لم يختلَّ عقله، ولم يتغيَّر فهمه، ولم يضعف بدنه، توفي سنة (450هـ)، ومن مؤلفاته: التَّعليق، المجرَّد، شرح مختصر المزني.

ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى: (12/5-50)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: (235/1-238)، طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي: (ص:127-128)، شذرات الذّهب: (215/5-217).

[6] هو أحمد بن محمد بن محمد بن عبد الواحد، أبو منصور ابن الصَّبَّاغ البغداديُّ الشَّافعيُّ، وهو ابن أخي الإمام أبي نصر ابن الصَّبَّاغ وزوج ابنته، أخذ العلم عن جماعة منهم: أبو الطيِّب الطَّبريّ، وعلى عمّه الشيخ أبي نصر، والحسن بن علي الجوهري=

قول ابن سُريج، وممن حكاه من المراوزة: إمام الحرمين، وأبو نصر بن القُشيري [1] في كتابه، والقاضي الحسين في تعليقه قبيل كتاب القاضي إلى القاضي، والإمام أبو عمر بن عبد البر [2]، ونُقل التمسُّك بالعموم إلى أن يظهر المخصِّصُ عن أهل الحجاز، والمنع منه عن أهل الكوفة"[3]، فهذا الإمام الزّركشيُّ ينقل الخلاف عي المسألة عن أولئك الأعلام كلِّهم، وهذا يدلُّ على أنَّ الخلاف مُشتهر وطافح في المسألة، وليس الخلاف فيها بين أفراد قلائل، بل هو خلاف بين أهل مصر ومصر، فأيُّ إجماع يصحُّ نقله بعدئذ، ولهذا ردَّ الإمام ابنُ السُّبكيِّ على ما ذكره الإسنويُّ وإن لم يُصرِّح باسمه فقال: **"واعلم أن إثبات الخلاف في هذه المسألة على هذا الوجه هو إيراد الإمام وجمهور أتباعه، وادَّعى جمعٌ من المتأخرين أنَّ ذلك غير معروف ، بل باطل ، مُحتجِّين بأن الذي قاله الغزاليُّ فَمَنْ بعده كالآمدي وغيره : أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن**

= وأخذ عنه جماعة منهم: محمد بن طاهر المقدسيّ، وأبو المعمّر الأنصاريّ، كان فقيها فاضلا، حافظا للمذهب، صائما للدَّهر، توفي سنة (494هـ).

ترجمته في: طبقات الشافعيّة الكبرى: (85/4)، طبقات الشافعيّة لابن قاضي شهبة: (284/1-285)، طبقات الشافعية للإسنوي: (40/2).

[1] هو عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن، أبو نصر ابن الأستاذ أبي القاسم القشيري، الإمام الفقيه الأصوليُّ الشَّافعيُّ، تفقَّه على جماعة منهم: والده، وإمام الحرمين، وأبو عثمان الصَّابونيّ، وأبو القاسم الزَّنجانيُّ وغيرهم، وتتلمذ على يديه جمع منهم: سبطه عبد الله بن عمر الصَّفَّار، وأبو الفتوح الطَّائيُّ، وأبو الفضل الطُّوسيّ وغيرهم، كان فقيها، أصوليًّا، مفسِّرا، أديبا شاعرا، توفي سنة (514هـ)، ومن مصنفاته: رسالته، التَّيسير في التَّفسير.

ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى: (159/7-169)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: (316/1-317)، طبقات الشافعية للإسنويّ: (149/2-150)، طبقات المفسرين للدَّاوديّ: (298/1-299)، شذرات الذّهب: (73/6).

[2] هو يوسف بن عبد البرِّ بن عبد الله بن محمد بن عبد البرِّ بن عاصم، أبو عمر النَّمريّ القرطبيّ الأندلسيّ المالكيُّ الحافظ، الإمام النّظَّار، شيخ علماء الأندلس في زمانه، ولد سنة (368هـ)، وتفقَّه على جماعة منهم: ابن المكويّ، وابن الفرضيّ، وأحمد بن عبد الملك بن هشام، وأبو عمر الطَّلمنكيّ وغيرهم، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: أبو العباس الدلائي، وأبو عبد الله الحميديّ، وأبو عليّ الغسانيّ وغيرهم، كان إماما محدِّثا حافظا، فقيها أصوليًّا، مؤرِّخا نسَّابة، توفي سنة (463هـ)، وله من المصنفات الشيء الكثير منها: التَّمهيد، الاستذكار، الاستيعاب، الكافي في الفقه، جامع بيان العلم وفضله وغيرها.

ترجمته في: ترتيب المدارك لعياض: (127/8-130)، الدّيباج المذهّب لابن فرحون: (369/2-372)، شجرة النور الزّكيّة لمخلوف: (119/1)، شذرات الذّهب: (266/5-269).

[3] البحر المحيط: (37/3).

المخصص إجماعا...قالوا وليس خلاف الصيرفيِّ إلا في اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به وإذا ظهر مخصص تغير الاعتقاد ، هكذا نقله إمام الحرمين [1] **ثم الآمدي وغيره ، واشتهرت هذه المقالة حتى تولَّعت الألسن بأن هذا كان من غلطات الإمام ، وأنا أقول قد سبق الإمامَ بهذا النقلِ الثِّقةُ الثَّبتُ الشيخُ أبو إسحاق الشِّيرازيُّ ...وكذلك الأستاذ أبو إسحاق في أصوله الذي انتخبه والدي أيده الله"**[2]، وقال أيضا في الرَّفع: **"واعلم أنَّ دعوى الإجماع على أنَّه لا بُدَّ من البحث ممنوعة، فالمسألة مشهورة بالخلاف بين أئمَّتنا"** [3]، وكذا ذكر المحليُّ شارح الجمع حيثُ قال: **"وما نقله الآمديُّ وغيره من الاتِّفاق على ما قاله ابنُ سُريج مدفوعٌ بحكاية الأستاذ، والشَّيخ أبي إسحاق الشِّيرازيِّ الخلافَ فيه، وعليه جرى الإمام الرَّازيُّ وغيره"** [4]، فهذا كلُّه وغيره كثيرٌ يُظهر جليًّا أنَّ حكاية الإجماع في هذه المسألة ليست على ما ينبغي، ولهذا انبرى الإمام المطيعيُّ إلى تعقُّب الإسنويِّ في هذه النُّقطة، وهو مصيبٌ فيها لما سبق نقله عن الأئمَّة، وأمَّا القول بأنَّ الإجماع نُقل بناء على عدم اعتبار قول الإمام الصَّيرفيِّ -كما ذكر ذلك الإمام ابن الهمام وقد نقله عنه المطيعيُّ- فهذا كلام يفتقر إلى التَّحرير، فبأي دليل أم بأيِّ حُجَّة يُعتبر أحد القولين دون الآخر، ولهذا قال الإمام السَّعد التَّفتزانيُّ: **"الصَّيرفيُّ مخالفٌ؛ فلا إجماع"**[5].

وأمَّا ما ادَّعاه الإسنويُّ ومن معه من الذين أرادوا الجمع بين حكاية الإجماع وبين خلاف الإمام الصَّيرفيّ، بأنَّ خلافه ليس في العمل، بل في الاعتقاد فقط، كما ذكره الإسنويُّ في آخر كلامه المنقول عنه في الفرع الأوَّل، في محاولة منه لتقوية الإجماع المذكور، والتَّهوين من خلاف الإمام الصَّيرفيِّ

---

[1] قال الإمام الجوينيُّ رحمه الله في البرهان: (406/1): **"فقد قال أبو بكر الصَّيرفيُّ من أئمَّة الأصول: يجب على المتعبِّدين اعتقاد العموم فيها على جزم، ثُمَّ إن كان الأمر على ما اعتقدوه فذلك، وإن تبيَّن الخصوص تغيَّر العقد"**، ثُمّ انتقد هذا القول بعد ذلك.

[2] تكملة الإبهاج: (1372/4-1373).

[3] رفع الحاجب: (444/3).

[4] شرح المحلي على الجمع مع العطّار: (40/2).

[5] حاشية السَّعد التفتزاني على شرح مختصر المنتهى الأصولي للعضد الإيجي: (145/3).

في المسألة، بكونه خلافا في اعتقاد وجوب العمل بالعامِّ قبل دخول وقت العمل به، فهذا المسلك قد ردَّ عليه الإمام ابنُ السُّبكيِّ كما في الكلام المنقول عنه سابقا بأنَّ هناك من الأئمَّة غيرِ الإمام الصَّيرفيِّ الذين حكوا الخلاف، وذلك كالإمام الشيرازيِّ وغيره، وكلامهم في العمل بالعام وليس في الاعتقاد، وما كلام الإمام البيضاويِّ إلا نصٌّ في المسألة، حيثُ إنَّه قال: **"يُستدلُّ بالعامِّ ما لم يظهر المُخصِّص"**، فكلامه حول الاستدلال والعمل وليس مجرد الاعتقاد كما أراد الإسنويُّ.

ثُمَّ يُقال بعد ذلك: إنَّ التَّفريق بين الاعتقاد والعمل من قبيل التحكُّم، إذ إنَّ الاعتقاد باعث على العمل عند دخول وقت العمل، ومن الصَّعب التّفريق بينهما، ولهذا قال الإمام ابن الهمام: **"وقد يُقال: الفرقُ تحكُّمٌ، وكلام البيضاويِّ لا يحتمل ذلك التَّأويل"** [1]، وهذا كاف في دحض دعوى الجمع التي ذكرها الإسنويُّ.

وأمَّا بالنِّسبة للأمر الثَّاني، وهو ترجيح الإسنويِّ وميلُه للقول بعدم جواز العمل بالعامِّ قبل البحث عن المخصِّص، وهو الأمر الذي انتقده فيه الإمام المطيعيُّ، فهذه المسألة قبل البثِّ فيها لا بُدَّ من ذكر الأقوال فيها مع ذكر الأدلَّة ومناقشتها، ومن ثمَّة يتسنى لنا الحكم بالصَّواب فيها، فأقول وبالله التَّوفيق: لقد اختلف الأصوليُّون في هذه المسألة على قولين اثنين وهما:

-**القول الأوَّل**: الجواز، وهو قول الإمام الصَّيرفيِّ، وهو مذهب جمهور الحنفيَّة والحنابلة وبعض الشَّافعيَّة، وهو رواية عن الإمام أحمد رحمة الله عليه، وهو الذي مال إليه الإمام ابن حزم[2].

وقد استدلَّ أصحاب هذا القول بأدلَّة كثيرة نذكر أهمَّها: منها ما ذكره الإمام المطيعيُّ قبلُ من أنَّ ترك التمسُّك بالعامِّ لاحتمال وجود المخصِّص يلزم منه ترجيح المرجوح على الرَّاجح، وذلك أنَّ وجود

---

[1] التَّحرير: (ص:79).

[2] يُنظر: أصول السَّرخسيّ: (132/1)، المحصول للرازي: (21/3)، شرح المعالم لابن التلمسانيّ: (471/1)، الحاصل للتاج الأرموي: (534/1)، التّحصيل للسراج الأرموي: (372/1)، تكملة الإبهاج لابن السبكي: (1371/4)، رفع الحاجب له: (444/3)، جمع الجوامع له: (ص:48)، فواتح الرحموت: (254/1)، تيسر التحرير لبادشاه: (230/1)، التقرير لابن أمير الحاج: (260/1)، شرح المحلي على الجمع مع العطار: (40/2)، روضة النَّاظر لابن قدامة: (ص:126)، نزهة الخاطر العاطر لابن بدران: (137/2)، مذكرة في أصول الفقه للشنقيطي: (ص:385).

اللفظ العامِّ أمر مقطوعٌ به، بخلاف المخصِّص الذي لا يعدو أن يكون احتمالا لا دليل عليه، فترك العمل بالقطعيِّ لمجرَّد الاحتمال فقط عبارة عن تقديم الرجوح على الرَّاجح.

ومن الأدلِّة أيضا: ما ذكره الإمام المطيعي أيضا من أن العمل بالعام قبل البحث عن الدليل المخصص هو عمل الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، بل لم يُنقل عن واحد من الصَّحابة التوقُّف في العامِّ إلى البحث عن المخصص[1]، ويدل على ذلك وقائع منها:

1) أنَّ عمر بن الخطاب ﷺ حكم بالدِّية في الأصابع بمجرَّد العلم بكتاب عمرو بن حزم ﷺ، ولم يبحث عن المخصِّص[2].
2) وكذا السَّيِّدة فاطمة الزهراء رضي الله عنها تمسَّكت بما ظنَّته عامًّا في الميراث [3] مع عدم السُّؤال والبحث عن المخصِّص، ثُمَّ ظهر لها بعد ذلك المخصِّصُ.

ومن الأدلَّة أيضا: ما أشار إليه المطيعيُّ من أنَّه لو لم يجز التمسُّك بالعامِّ إلا بعد البحث عن المخصِّص؛ لتوقَّف العمل بالكثير من القطعيَّات على عدم وجود المعارض، فلا يجوز حمل اللفظ على حقيقته إلا بعد البحث والتأكُّد من امتناع ما يصرفه إلى المجاز، وكذا يُتوقَّف العمل بالدَّليل أو الحكم إلا بعد التَّأكُّد من انتفاء النَّاسخ له، وهكذا يجرُّنا الأمر إلى توقُّف العمل بكل القواطع على انعدام احتمال المعارض، وهذا لا يقول به عاقل.

---

[1] يُنظر: فواتح الرحموت: (254/1).

[2] هذا الأثر أخرجه الإمام عبد الرزاق في المصنف: (384/9) برقم: (17698)، والبيهقي في السُّنن الكبرى: (93/8)، من طريق يحي بن سعيد عن سعيد بن المسيب قال: قضى عمر ﷺ في الأصابع في الإبهام بثلاثة عشر، وفي التي تليها باثني عشر، وفي الوسطى بعشرة، وفي التي تليها بتسع، وفي الخنصر بستٍّ، حتَّى وجد كتابا عند آل عمرو بن حزم يذكرون أنَّه من رسول الله ﷺ أنَّ الأصابع كلَّها سواءٌ، فأخذ به.

[3] هذا الحديث أخرجه البخاري في الصَّحيح، كتاب: فضائل الصَّحابة، باب: مناقب قرابة رسول الله ﷺ، برقم: (3711)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، برقم: (1759)، من طريق عروة بن الزبير عن عائشة أن فاطمة رضي الله عنها أرسلت إلى أبي بكر الصدِّيق تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ، مما أفاء الله عليه بالمدينة وفدك، وما بقي من خُمُس خيبر، فقال أبو بكر: إنَّ رسول الله ﷺ قال: **"لا نُورَث، ما تركناه صدقة، إنَّما يأكل آل محمد ﷺ في هذا المال"**.

-**القول الثَّاني**: عدم الجواز، وهو رأي الإمام ابن سُريج، وهو مذهب جمهور الشَّافعيَّة، وأكثر علماء المالكيَّة، وهو اختيار أبي الخطَّاب وأبي البركات من الحنابلة، وابن الهمام من الحنفيَّة، وهو رواية أخرى عن الإمام أحمد[1].

وقد استدل أصحاب هذا الرَّأي بأدلَّة منها: أنَّ عارض دلالة العامِّ هو احتمال المخصِّص، ولا حُجّة مع احتمال المعارض، وعليه يجب التوقُّف إلى البحث. **وأجيب** عن هذا بما سبق ذكره من كون العامِّ واقعٌ قطعا، والمخصِّصُ ما هو إلا احتمال عقلا، والاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا فلا يُنافي الحُجِّيَّة.

واستدلوا أيضا بأنَّ العامَّ يُحتملُ أن يكون مرادا به العموم باعتبار الوضع اللغويِّ، ويُحتمل أن يكون العموم غير مراد لوجود المخصِّص، وذلك لكثرة ورود التخصيص على العموم، ولهذا شاع قولهم: (ما من عامٍّ إلا وخُصِّص). **وأجيب** عن هذا بأنَّ الأصل هو عموم اللفظ، والتَّخصيص هو العارض، وعليه يكون احتمال العموم هو الرَّاجح على احتمال التَّخصيص فيُقدَّم عليه.

وفي الحقيقة ليس لأصحاب هذا القول غير هذه الأدلَّة التي في واقع الأمر لا تقوى على مقارعة أدلَّة أصحاب القول الأوَّل، وكلُّ أدلّة الفريق الأوَّل هي ردود عن أدلَّة الفريق الثَّاني، ولهذا فالذي يظهر والله أعلم أنَّ الصَّواب هو مع الفريق الأوَّل القائلين بجواز العمل بالعامِّ قبل البحث عن التَّخصيص، وذلك لقوَّة أدلَّتهم على الفريق الثَّاني، ولهذا نجد الإمام التَّاج ابن السُّبكيِّ رحمه الله في الجمع رجَّح هذا القول حيثُ قال: **"ويُتمسَّكُ بالعامِّ في حياة النَّبيِّ ﷺ قبل البحث عن المُخصِّص، وكذا بعد الوفاة، خلافا لابن سُريج"**[2].

---

[1] يُنظر أقوال أصحاب هذا الرَّأي و كذا أدلتهم في: المستصفى للغزالي: (370/3)، الإحكام للآمدي: (63/3)، البرهان للجويني: (406/1)، مختصر المنتهى لابن الحاجب: (905/2)، التَّمهيد لأبي الخطَّاب: (65/2)، المسوَّدة لآل ابن تيمية: (271/1).

[2] جمع الجوامع: (ص:48).

هذا وممَّا يُظهر صحَّة قول الفريق الأوَّل هو أنَّ منشأ الخلاف في هذه المسألة يعود إلى أمرين اثنين وهما:

الأمر الأوَّل: هل المخصِّصُ مانع من حمل العامِّ على عمومه؟ أم عدم المخصِّص شرط في حمل العامِّ على عمومه؟ فمن قال بأنَّه مانعٌ لم يوجب البحث عنه واعتقد العموم في الحال، ومن قال بأنَّ عدمه شرطٌ لم ير اعتقاد العموم في الحال وأوجب البحث، والأوَّل هو مسلك الإمام الصَّيرفيِّ، والثَّاني مسلك الإمام ابن سُريج، يقول الإمام ابن السُّبكيِّ: **"مثار الخلاف في وجوب البحث: التعارضُ بين الأصل والظَّاهر، وبين آخر نفيس: وهو التردُّد في أنَّ التَّخصيص مانع، أو عدمه شرطٌ؟ فالصَّيرفيُّ يقول: إنَّه مانعٌ، فيتمسَّكُ بالعموم ما لم ينهض المانع؛ لأنَّ الأصل عدمه. وابن سُريج يقول: عدمه شرطٌ، فلا بُدَّ من تحقُّقه"**[1].

الأمر الثَّاني: هل دلالة اللفظ العامِّ على العموم دلالة لغويَّة أم لا؟ فهل اللفظ إذا اقترن بالألف واللام، فهل يدلُّ على الاستغراق والعموم لغة إلا ما خصَّه الدَّليل؟ أم أنَّه لا يدلُّ عليه بمجرَّد الدلالة اللغويَّة، بل لا بدَّ من قرينة تدلُّ على ذلك؟ والأول هو الذي عليه جمهور العلماء، والثَّاني هو قول الإمام الأشعريِّ وبعض المرجئة، فقالوا: الألفاظ الموضوعة للعموم تصلح للعموم والخصوص معا، ولا تحمل على أحدهما إلا بقرينة تدلُّ على مراد المتكلِّم بها[2].

وعليه فمن رأى أنَّ دلالة العام لغويَّة اعتقد العموم مباشرة دون البحث عن المخصِّص، وهذا بخلاف من رأى خلاف ذلك كالأشعريِّ وغيره لم يعتقد العموم، ولعلَّ هذا هو السَّبب الذي جعل أصحاب القول بوجوب البحث عن المخصِّص هم من أتباع الإمام الأشعريِّ، وذلك لارتباط المسألة بالحرف الذي ذكرناه.

---

[1] رفع الحاجب: (447/3).

[2] يُنظر: المعتمد لآبي الحسين البصري: (209/1)، العدَّة لأبي يعلى: (485/2)، إحكام الفصول للباجي: (383/1)، التمهيد للكلوذاني: (6/2).

ومن هنا وبناءً على ما سبق ذكره وبيانه يتَّضحُ لنا صحَّة ما ذهب إليه الإمام المطيعيُّ في انتقاده للإمام الإسنويِّ، سواءً فيما يتعلَّقُ بإنكار الإجماع الذي حُكي في هذه المسألة، أو فيما يتعلَّق بالقول الصَّحيح فيها، فممَّا سبق عرضه وبيانه يتَّضح لنا ألَّا إجماع ثابتٌ فيها، بل الخلاف فيها معروف ومنقول عن الأئمَّة المعتبرين، كما أنَّ الصَّواب هو أنَّه يجب اعتقاد العموم في اللفظ الوارد دون البحث عن المخصِّص.

المبحث الثّالث

في المخصِّص

وفيه ثلاثة مطالب:

1) **المطلب الأوّل: في حكم الاستثناء المُثبت والمنفي عند الحنفيَّة.**

2) **المطلب الثّاني: في الاستثناء الواقع عقب جُملٍ متعدِّدة، ومدى صحَّة اشتراط أن يكون العطف بين الجمل بالواو خاصَّة.**

3) **المطلب الثالث: في عطف الخاصِّ على العامِّ هل يُخصِّصُ العامَّ أم لا؟**

المطـــــلب الأوّل:

الاعتراض الأوَّل ومناقشته: في حكم الاستثناء المُثبت والمنفي عند الحنفيَّة.

أولا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الاسنويِّ ووجهة نظره.

لقد ذكر الإمام البيضاويُّ رحمة الله تعالى عليه في باب الاستثناء أنَّ المذهب عند السَّادة الشَّافعيَّة وغيرهم من الأئمَّة أنَّ الاستثناء إذا كان من الإثبات فهو نفيٌ وبالعكس؛ فإذا كان من النَّفي فهو إثباتٌ، فالأوَّل نحو: (قام القوم إلا زيدًا) فهذا التَّعبير يُفيد إثبات القيام لجميع القوم ما عدا زيدا المستثنى في سياق الإثبات، فهذا يدلُّ على نفي القيام عنه، ومثال الثَّاني: (ما قام القوم إلا زيدٌ) فهذا التَّعبير الذي فيه استثناءٌ في سياق النَّفي يُفيد إثبات القيام لزيد، ونفيه عن بقيَّة القوم، ثُمَّ ذكر أنَّ هذا التَّفصيل والتَّحرير قد خالف فيه الإمام أبو حنيفة رحمه الله، وفي هذا يقول البيضاويُّ رحمه الله: **"الثَّانية: الاستثناء من الإثبات نفيٌ، وبالعكس خلافا لأبي حنيفة"**[1].

وهذا الكلام من الإمام البيضاويِّ ظاهره يدلُّ على أنَّ خلاف أبي حنيفة في الصُّورتين معا، أعني: صورة الإثبات وصورة النَّفي معا، وذلك لأن قوله: (خلافا لأبي حنيفة) هكذا دون تفصيل يُشعر أنَّه يُريد أنَّ خلافه في الصُّورتين معا، إلا أنَّ استدلاله بعد ذلك لكلامه يدلُ على أنَّ خلاف أبي حنيفة في الصُّورة الثَّانية فقط، وهي الاستثناء في النَّفي، ولهذا قال بعد ذلك: **"لنا: لو لم يكن كذلك لم يكفِ (لا إله إلا الله)"** [2]، يعني: في إثبات التَّوحيد، حيثُ إنَّ المثال الذي ساقه استثناءٌ منفيٌّ، ولم يذكر مثالا عن الاستثناء المثبت، وهذا يدلُّ بوضوح على أنَّه يرى خلاف أبي حنيفة في القسم الثاني فقط، وهذا هو الذي فهمه أيضا الإمام الاسنويُّ رحمه الله من كلامه، حيثُ ذكر في

---

[1] نهاية السُّول: (421/2).

[2] المصدر نفسه: (421/1).

شرحه وصرَّح أنَّ خلاف أبي حنيفة في الصُّورة الثَّانية لا غير، وفي هذا يقول رحمه الله: " **أقول: الاستثناء من الإثبات نفي نحو: (قام القوم إلا زيدا) يكون نفيا للقيام من زيد بالاتفاق كما قاله الإمام في المعالم[1]، وصاحب الحاصل[2]، وأما الاستثناء من النفي نحو: (ما قام أحد إلا زيدٌ) فقال الشافعي: يكون إثباتا لقيام زيد، وقال أبو حنيفة: لا يكون إثباتا له، بل دليلا على إخراجه عن المحكوم عليهم ، وحينئذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام، أما من جهة اللفظ فلأنه ليس فيه على هذا التقدير ما يدل على إثباته كما قلنا، وأما من جهة المعنى فلأن الأصل عدمه، قالوا : بخلاف الاستثناء من الإثبات فإنه يكون نفيا؛ لأنه لما كان مسكوتا عنه، وكان الأصل هو النفي؛ حكمنا به، فعلى هذا لا فرق عندهم في دلالة اللفظ بين الاستثناء من النفي والاستثناء من الإثبات، واختار الإمام في المعالم مذهب أبي حنيفة[3]، وفي المحصول والمنتخب مذهب الشَّافعيِّ[4]. دليلنا: أنه لو لم يكن إثباتا لم يكف (لا إله إلا الله) في التوحيد؛ لأن التوحيد هو نفي الإلهية عن غير الله تعالى وإثباتها له، فإذا لم يدل هذا اللفظ على إثبات الإلهية له تعالى ، بل كان ساكتا عنه؛ فقد فات أحَدُ شرطي التوحيد"**[5].

فهذا الإمام الاسنويُّ يُصرِّحُ في كلامه أنَّ خلاف أبي حنيفة إنَّما هو في صورة الاستثناء في النَّفي لا الإثبات، حيثُ إنَّ صورة الإثبات مسألة متفقٌ عليها بين الجميع حتَّى الحنفيَّة أنفسِهم في نظر الإسنويّ، وهذا بخلاف الصُّورة الأخرى وهي الاستثناء في النَّفي، فقد خالف فيها أبو حنيفة الشَّافعيَّ، حيثُ إنَّ الشافعيَّ يرى أنَّه يفيد الإثبات، بخلاف أبي حنيفة الذي لا يرى ذلك، فلا يُفيد عنده إثباتا، بل يُفيد إخراج المستثنى عن المحكوم عليهم فقط، وهذا لا يلزم منه الحكم عليه بخلاف حُكمهم، لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى، فأمَّا من جهة اللفظ فليس فيه من جهة الظَّاهر ما

---

(1) لم أقف على كلام للإمام في المعالم يذكر الاتفاق في هذه المسألة والله أعلم.

(2) قال الإمام التَّاج الأرمويُّ في الحاصل: (541/1): "**الاستثناء من الإثبات نفي بالإجماع**".

(3) قال الإمام الرَّازيُّ المعالم كما في شرحه لابن التلمساني: (476/1): "**المختار عندنا: أنَّ الاستثناء من النَّفي ليس بإثبات**".

(4) يُنظر: المحصول: (39/3).

(5) نهاية السول: (421/2-425).

يُفيد إثبات ذلك الحُكم، وأمَّا من جهة المعنى فلأنَّ الأصل هو عدم ذلك الحكم، فلا يثبتُ إلا بالقطع، وهذا بخلاف الاستثناء في الإثبات فهو عند الحنفيَّة كالشَّافعيَّة يُفيد النَّفي، لأنَّه لما كان الحكم مسكوتا عنه، وكان الأصل هو عدمه ونفيُه، حكمنا على الحكم بالنَّفي لاجتماع السكوت عنه والأصل فيه، ثُمَّ ردَّ بعد ذلك على رأي أبي حنيفة في مسألة النَّفي بأنَّ دليل الشَّافعيَّة هو في كلمة التَّوحيد (لا إله إلا الله)، فلو كان هذا الاستثناء المنفيُّ لا يُفيد إثبات الحكم وهو ثبوت الإلهيَّة لله تعالى ونفيها عن غيره، بل هو مسكوتٌ عنه فقط كما ذكر أبو حنيفة؛ لما صحَّ توحيد أحد من النَّاس بهذه الكلمة، لفوات أحد شرطي التَّوحيد وهو: الإثبات، فكما هو مُقرَّرٌ ومعلوم من دين الإسلام بالضَّرورة أنَّ توحيد الله تعالى قائمٌ على رُكنين أو شرطين اثنين وهما:

-**الأوَّل**: نفي الألوهية عن غير الله تعالى، وهذا مضمون قولنا: (لا إله).

-**الثَّاني**: إثباتها لله تعالى وحده، وهذا مضمون قولنا: (إلا الله).

وعليه فإذا كان الاستثناءُ المنفيُّ يُفيد السكوت عن الحكم فقط لا إثباته كما ذكر أبو حنيفة، فإنَّ مفاد هذا القول أنَّ كلمة التَّوحيد لا تدلُّ عليه.

فالخلاصة من هذا العرض الذي قدَّمه الإمام الاسنويُّ هنا أمران:

الأوَّل: هو أنَّ أبا حنيفة موافق للشَّافعيِّ في نفي الحكم في الاستثناء المثبت.

والثَّاني: تصويب رأي الشَّافعيِّ وتخطئة أبي حنيفة في مسألة الاستثناء في النَّفي.

وهذان الأمران هما اللذان انتقدهما الإمام المطيعيُّ وخالف الإمام الإسنويَّ فيهما كما هو مُبيَّنٌ في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيِّ.

لقد انتقد الإمام المطيعيُّ الإسنويَّ فيما ذكره من أنَّ مسألة الاستثناء في الإثبات متفقٌ عليها، وأنَّ الحنفيَّة موافقون للشَّافعيَّة فيها، فبيَّن رحمه الله أنَّ طائفة من الحنفيَّة فقط هم الذين وافقوا الشَّافعيَّة فيها، بينما جمهورهم وأكثرهم على أنَّ المستثنى لا حُكم فيه لا نفيا ولا إثباتا، بل هو من قبيل المسكوت عنه، وفي هذا يقول رحمه الله: **"أقول: جمهور الشَّافعيَّة والمالكيَّة والحنابلة وطائفة من الحنفيَّة –ومنهم الإمام فخر الإسلام [1]، والإمام شمس الأئمَّة [2]، والقاضي الإمام أبو زيد [3] وغيرهم من المحقِّقين– قائلون أنَّ الاستثناء من الإثبات نفيٌ، ومن النَّفي إثبات، وفي الهداية[4]: (لو قال: ما أنت إلا حرٌّ عُتق؛ لأنَّ الاستثناء من النَّفي إثباتٌ على وجه التَّأكيد) [5]،**

---

[1] هو علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد، أبو الحسن، فخر الإسلام البزدويُّ، أكبر فقهاء ما وراء النَّهر، وصاحب الطَّريقة على مذهب أبي حنيفة، ولد في حدود سنة (400هـ)، كان إماما جامعا لشتات العلوم، وبارعا في الأصول والفروع، وله تصانيف كثيرة تشهد بعلمه وفضله، توفي سنة (482هـ)، ومن مصنفاته: المبسوط، شرح الجامع الكبير، شرح الجامع الصَّغير، كتابه المشهور في الأصول، وكتاب في التَّفسير.

ترجمته في: الجواهر المضيَّة في طبقات الحنفية للقرشي: (2/594-595)، الفوائد البهيَّة في تراجم الحنفيَة للكنويّ: (ص:124-125)، تاج التراجم لابن قطلوبغا: (ص: 205-206)، مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده: (2/164-165).

[2] هو الحَلوانيُّ وهو: عبد العزيز بن أحمد بن نصر ين صالح الحَلوانيُّ، الملقَّب بشمس الأئمَّة، والحَلوانيُّ بالفتح نسبة لبيع الحلوى، وهو من أهل بخارى، وهو إمام الحنفيَّة ببخارى في زمانه، تتلمذ على جماعة منهم: أبو عبد الله غنجار البخاري، والحسين بن الخضر النسفيّ، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: أبو بكر السرخسي، ومحمد بن الحسن بن منصور النسفي، وبكر بن محمد الزرنجريّ، اختُلف في تاريخ وفاته، فقيل: (448هـ) أو (449هـ)، من مصنفاته: المبسوط، الواقعات، شرح الجامع الكبير للشيباني وغيرها من المصنفات الأخرى.

ترجمته في: الجواهر المضية: (2/429-430)، تاج التراجم: (ص:189-190)، الفوائد البهيَّة: (ص:95-97).

[3] هو عبيد الله بن عمر بن عيسى، القاضي أبو زيد الدَّبوسيُّ، نسبة إلى دبوسيَّة وهي قرية بين بخارى وسمرقند، تتلمذ على يد جماعة منهم: أبو جعفر الأستروشنيُّ، وأبو بكر محمد بن الفضل، وعبد الله السَّبذموني، كان يُضرب به المثل في النَّظر واستخراج الحجج، ويُعدُّ أوَّل من وضع علم الخلاف وأبرزه للوجود، توفي ببخارى سنة (430هـ)، ومن مصنفاته: تقويم الأدلة، الأسرار، الأمد الأقصى.

ترجمته في: الجواهر المضيَّة: (2/466-500)، الفوائد البهيَّة: (ص: 109)، تاج التراجم: (ص:192-193)، مفتاح السَّعادة: (2/164).

[4] المقصود بها: الهداية في شرح بداية المبتدي، للعلامة أبي الحسن برهان الدين المرغيناني (ت:593هـ).

[5] يُنظر: البناية في شرح الهداية: (5/587).

وأكثر الحنفيَّة على أنَّه لا حُكم فيه لا نفيا ولا إثباتا، بل هو مسكوت عنه، وإنَّما هو لبيان أنَّ حكم الصَّدر على ما عداه من مُتناولاته، فما نقله الشَّافعيَّةُ من أنَّ خلاف الحنفيَّة في كونه من النَّفي إثباتا فقط، وأمَّا كونه من الإثبات نفيا فمُتَّفقٌ عليه؛ ليس مطابقا لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين، ولذلك قال في جمع الجوامع: (والاستثناء من النَّفي إثباتٌ وبالعكس، خلافا لأبي حنيفة) [1]، قال شارحه: (فيهما، وقيل: في الأوَّل فقط، فقال: إنَّ المستثنى من حيثُ الحكمُ مسكوتٌ عنه، فنحو: (ما قام أحدٌ إلا زيدٌ)، و(قام القوم إلا زيدًا)، يدلُّ الأوَّل على إثبات القيام لزيد، والثَّاني على نفيه عنه، وقال: لا، وزيدٌ مسكوت عنه من حيثُ القيام وعدمُه، ومبنى الخلاف على أنَّ المُستثنى من حيثُ الحكمُ مُخرَجٌ من المحكوم به فيدخل في نقيضه من قيام أو عدمه مثلا، أو مُخرجٌ من الحكم فيدخل في نقيضه أي: لا حُكم، إذ القاعدة: أنَّ ما خرج من شيء داخلٌ في نقيضه) [2] اهـ، وقول الجلال: (فيهما) أخذه من قول المصنِّف في منع الموانع ردًّا على من قال: إنَّ الخلاف في الأوَّل فقط"[3].

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله في هذا الكلام يُبيِّنُ أنَّ أكثر الحنفيَّة على أنَّ المستثنى لا حُكم فيه لا نفيا ولا إثباتا، فهو من قبيل المسكوت عنه، ولهذا فليس من الصَّواب أن يُنسب إلى الحنفيَّة الخلاف في مسألة الاستثناء في النَّفي فقط، وأمَّا الاستثناء في الإثبات فهو أمرٌ مُجمعٌ عليه بين الحنفيَّة وغيرهم، ولهذا نقل عن جمع الجوامع وشرحه ما يُثبت أنَّ الخلاف في الأمرين معا.

ثُمَّ بيَّن الإمام المطيعيُّ رحمه الله مسألة في غاية الأهميَّة، وهي أنَّ منشأ الخلاف بين الطَّائفتين هو: هل المستثنى مُخرجٌ من المحكوم به، أو هو مُخرجٌ من الحكم؟ فبعد اتفاق الجميع على أنَّ ما خرج من شيء دخل في نقيضه ولا بُدَّ، لكنَّهم اختلفوا من أي شيء أُخرِجَ المستثنى؟

---

[1] جمع الجوامع: (ص:49).
[2] شرح المحلِّي على الجمع مع العطَّار: (2/49-50).
[3] سُلَّم الوصول: (2/422).

-فمن قال: إنَّ المستثنى خارجٌ من المحكوم به؛ جعل معنى (قام القوم إلا زيدا) كالآتي: القوم قائمون إلا زيدا فهو ليس بقائم.

-ومن قال: إنَّ المستثنى خارجٌ من الحكم؛ جعل المعنى: القوم محكومٌ عليهم بالقيام، إلا زيدًا فإنَّه ليس محكوما عليه بهذا الحكم وهو القيام، ولا بنقيضه وهو الجلوس، بل هو مسكوت عنه، بمعنى أنَّ الحكم الذي حُكم به على القوم لا يشمل زيدا، وليس بالضَّرورة أنَّه مُتلبِّسٌ بضدِّه، فيُحتمل أن يثبت له النقيض أو عدمه.

ثم بين بعد ذلك أن الطَّائفة من الحنفيَّة الذين وافقوا الجمهور على أن الاستثناء يفيد الحكم المخالف في المستثنى، إ نما أرادوا أنَّه لا يُفيد ذلك لُغةً، أي من التَّعبير اللُّغويِّ ذاته، وإنَّما يُفيد ذلك بطريق الإشارة أو بطريق العبارة، وفي هذا يقول رحمه الله: **"وطائفة المحقِّقين من الحنفيَّة الذين وافقوا الجمهور على أنَّ الاستثناء يُفيد الحكم المخالف في المُستثنى قالوا: إنَّما يُفيده بطريق الإشارة إن لم يكن مقصودا، نحو: (عليَّ عشرة إلا ثلاثة)، لأنَّ المقصود منه سبعةٌ، أي الإقرار بسبعة، وأمَّا نفيُ ما زاد فيلزم تبعا، وبطريق العبارة إن كان مقصودا ككلمة التَّوحيد؛ فإنَّ الإثبات والنَّفي فيهما كلاهما مقصودان بمُقتضى العرف كما تقدَّم"**[1].

ثُمَّ بيَّن بعد ذلك المطيعيُّ تأييدا لما ذكره قبلُ من كون استفادة الحكم في الاستثناء ليست من اللفظ ذاته، فذكر أنَّ الألفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها، أي أنَّ كُلَّ لفظ على حدًا مُستعمل في معناه الموضوع له، إلا أنَّه يحصل من التَّركيب مفهومٌ تقييديٌّ، فالمستثنى يُقيِّد المستثنى منه بإخراج بعض الأفراد، فينتُجُ عن هذا مُقيَّدٌ وهو المستثنى منه الذي نُقص منه بعض أفراده، وهذا الأسلوب الأطولُ -وهو ذكر الكُلِّ ثُمَّ إخراج البعض- فيه إشارةٌ إلى أنَّ الفرد المخرَجَ مُخالفٌ في حُكمه لحكم الصَّدر، فلعلَّ أكثر الحنفيَّة الذين قالوا: لا يُفهم لغة ومن ذات الحرف وإنَّما يُفهم عرفا إنَّما أرادوا هذا الذي سبق ذكره، ثُمَّ قال بعد ذلك: **"ويُؤيِّد هذا ما قدّمناه من أنَّ جميع المذاهب متَّفقة على أنَّ**

[1] المصدر السَّابق: (422/2).

التَّركيب الذي فيه الاستثناء لا يدلُّ بطريق الوضع إلا على حكم الصَّدر، وأنَّ من ضروريَّات خروج بعض أفراد الصَّدر من حكمه يكون لذلك البعض حكمٌ مخالفٌ لحكم الصَّدر، والخلاف بعد ذلك فيما فيه المخالفة، ففريقٌ قال بمعنى أنَّه مسكوتٌ عنه بناء على أنَّ إخراج البعض إنَّما هو من حكم المُتكلِّم، فهو غير محكوم عليه بحكم الصَّدر، وهم أكثر الحنفيَّة، وفريقٌ قال –وهم أكثر الشَّافعيَّة وطائفةٌ من محقِّقي الحنفيَّة–: المخالفة بمعنى أنَّه يثبت له نقيض المحكوم به على الصَّدر، بناء على أنَّ البعض مُخرجٌ نيةً، فاغتنم هذا التَّحقيق"[1].

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة.

بعض عرض كلا الرَّأيين للإمامين الإسنويِّ والمطيعيِّ يتَّضحُ لنا أن انتقاد الأخير للأوَّل كان في موضعين اثنين وهما: انتقاد الإسنويِّ في حكايته الاتفاق في مسألة الاستثناء في الإثبات، وأنَّ خلاف أبي حنيفة إنَّما هو في الصُّورة الثَّانية فقط، والأمر الثَّاني الذي هو موضع الانتقاد أيضا هو ترجيح الإسنويِّ لرأي الجمهور وتضعيفه لرأي الحنفيَّة، ولهذا سأقسِّم الكلام في هذا الفرع على محورين أساسين، في كُلِّ محور أتناول فيه موضعا من موضعي الانتقاد على حدًا، فأقول وبالله أصول وأجول:

بالنِّسبة للأمر الأوَّل وهو حكاية الاتِّفاق في مسألة الاستثناء المثبت التي ذكره الإمام الإسنويُّ، فإنّه في واقع الأمر ليس وحيدا في قوله هذا، وما ذكره من الاتِّفاق ليس بِدْعًا من القول، فقد حكى هذا الاتِّفاق غيرُ واحد من الأئمَّة ممَّن سبقه وممَّن أتى بعده، فقد حكاه العضدُ الإيجيُّ في شرحه على المختصر حيثُ قال: **"الاستثناءُ من الإثبات نفيٌ اتِّفاقا وبالعكس"** [2]، وكذا الأصفهانيُّ في شرح المنهاج قال: **"الاستثناءُ من الإثبات وهو يوجب النَّفيَ بالاتِّفاق"** [3]، وأيضا نقله ابنُ السُّبكيِّ في التّكملة بقوله: **"الاستثناء من الإثبات نحو: (قام القوم إلا زيدا) نفيٌ للقيام عن زيد بالاتِّفاق"**[4]،

---

[1] المصدر السابق: (423/2).

[2] شرح العضد على المختصر: (50/3).

[3] شرح الأصفهاني على المنهاج: (387/1).

[4] تكملة الإبهاج: (1403/4).

وكذا الإمام ابنُ التلمسانيِّ في شرح المعالم قال: **"اتَّفقوا على أنَّ الاستثناء من الإثبات نفيٌ، وإن اختلفوا في الاستثناء من النَّفي"** [1]، وحكى الإجماع عليه التَّاج الأرمويُّ في الحاصل فقال: **"الاستثناءُ من الإثبات نفيٌ بالإجماع"** [2]، وأمَّا السِّراجُ في التَّحصيل فنقل الوفاق عليه فقال: **"الاستثناءُ من الإثبات نفيٌ وفاقا"** [3]، وآخرهم الإمام الشَّوكانيُّ حيثُ قال: **"اتَّفقوا على أنَّ الاستثناء من الإثبات نفيٌ"** [4]، ففي هذه النُّقول كُلِّها يذكر أصحابها كما هو واضح أنَّ الاستثناء من الإثبات يُفيد النفي بالإجماع، ولم يُخالف في ذلك أحدٌ لا الحنفيَّةُ ولا غيرهم، وإنَّما خلافهم في الصُّورة الثّانية فقط، وهذا كُلُّه يتوافق وما ذكره الإسنويُّ تبعا لشيخه البيضاويِّ رحمة الله عليهما.

إلا أنَّ الذي يظهر والله أعلم أنَّ الأمر ليس كذلك كما ذكر المطيعيُّ، فالإجماعُ المنقول هاهنا في هذه المسألة ما هو إلا دعوى تفتقر إلى التَّحقيق، فإنَّ الذي صرَّح به غيرُ واحد من المحقِّقين سواء من الحنفيَّة أو غيرهم أنَّ خلاف الحنفيَّة في باب الاستثناء إنَّما هو في الصُّورتين معا، ولا فرق عندهم بين النَّفي والإثبات، وهذا ما أراد التَّأكيد عليه الإمام المطيعيُّ رحمه الله، وهو الأقرب والأصوبُ، يقول الإمام الصَّفيُّ الهنديُّ: **"الاستثناء من النَّفي إثبات، ومن الإثبات نفيٌ عند أصحابنا، خلافا للحنفيَّة فيهما، وإيراد الإمام يُشعر بتخصيص الخلاف في الأوَّل، والحقُّ ما ذكرناه على ما صرَّح به بعضهم"** [5]، وقال الزَّركشيُّ في التَّشنيف: **"ونقل جماعة منهم الإمام في (المعالم) الاتِّفاق**[6]**، وليس كذلك، بل الخلاف جارٍ فيه كما قاله الهنديُّ وغيره، ولهذا أجرى المُصنِّف**

---

[1] شرح المعالم لابن التِّلمسانيّ: (476/1).

[2] الحاصل لتاج الدِّين الأرمويّ: (542/1).

[3] التَّحصيل لسراج الدِّن الأرمويّ: (377/1).

[4] إرشاد الفحول للشوكاني: (656/2).

[5] نهاية الوصول للهنديّ: (1540/4).

[6] لقد ذكر غيرُ واحد من العلماء أنَّ الإمام الرَّازيَّ في المعالم نقل الاتِّفاق في الإثبات كما، ذكر الزَّركشيُّ ها هنا في التَّشنيف، وكذلك في البحر وغيره من العلماء، وهذا النَّقل فيه نظرٌ والعلم عند الله، حيثُ لم يرد في كلام الإمام في المعالم نقلٌ للاتِّفاق بشكل صريح، ونقلُ الاتِّفاق معناه التَّصريح بذلك ولا يحتمل معنى آخر، اللَّهُمَّ أن يُقال: إنَّ ذلك فُهم من كلامه فقط، وذلك لأنَّه تطرَّق إلى الاستثناء من النَّفي وأنَّه ليس بإثبات على المختار عنده، ومسألة الاستثناء من الإثبات لم يتطرَّق إليها، =

الخلاف في الحالين، وقدَّم ما الخلاف فيه مُحقَّقٌ، وأخَّر ما الخلاف مشكوكٌ فيه، ليُبيِّن أنَّه يُخالف فيهما جميعا، وهذا من محاسنه، فإنَّه لو عكس كالمنهاج والمختصر [1]، **لتُوُهِّم قوله: (خلافا لأبي حنيفة) مقصور على الثَّاني، ومراده شمول الأمرين"** [2]، وهذا ما أكَّده أيضا في كتابه: (البحر المحيط)، وقال الإمام الفتوحيُّ أيضا: **"وخالف الحنفيَّة في كون المستثنى من الإثبات نفيٌ، ومن النَّفي إثباتٌ"** [3]، وقد أوضحه وبيَّنه بما لا يدع مجالا للشَّك الإمامُ القرافيُّ في كتابه الجامع الماتع: (الاستغناء في الاستثناء) حيثُ قال: **"فإنَّه قد وقع في أثناء كلام الإمام فخر الدِّين في: (المعالم) ما يقتضي أنَّ الخلاف إنَّما هو في الاستثناء من النَّفي، وأمَّا الإثبات فقد وقع الاتِّفاق على أنه نفي، هذا معنى كلامه** [4]. **وسألت أعيان الحنفية عن ذلك فقالوا: البابان عندنا سواءٌ، والاستثناءُ من الإثبات ليس نفيا، ولا من النَّفي إثباتا، والفروع عندنا مبنيَّة على ذلك"**[5]، وهذا الكلام من أوضح وأصرح ما وقفت عليه في بيان هذه المسألة، وفي مسلَّم الثُّبوت وشرحه: **"(وأكثرهم لا حكم فيه أصلا) لا نفيا ولا إثباتا"** [6]، وعليه فالذي يظهر أنَّه من الخطأ بمكان أن يُنقل الاتِّفاق بين الحنفيَّة وغيرهم من الجمهور في الصُّورة الأولى، وأن يُقصَر الخلاف على الصُّورة الثَّانية فقط، وهذا الذي أراد التَّأكيد عليه إمامنا المطيعيُّ رحمه الله، وهذا هو الأصوب

= وهذا يُمكن أن يُقال إنَّ فيه إشارةً إلى أنَّه يرى الاتِّفاق في مسألة الإثبات، فهذا يُمكن قبوله، لكن أن يُقال: إنَّه نقل الاتِّفاق صراحةً هكذا فهذا فيه نظر، وسيأتي قريبا جدًّا في كلام الإمام القرافيِّ ما يُفيد أنَّ الأمر مُستفادٌ فقط من كلامه، ولا تصريح البتَّة في ذلك.

[1] معنى هذا الكلام: أنَّ الإمام ابن السُّبكيَّ في جمع الجوامع قال: **(والاستثناء من النَّفي إثباتٌ وبالعكس، خلافا لأبي حنيفة)**، فقدَّم الاستثناء في النَّفي الذي هو محلُّ خلاف، وأخرَّ الاستثناء في الإثبات الذي نُقل فيه الإجماع، وذلك حتَّى ينسحب قوله: **(خلافا لأبي حنيفة)** على الجميع، وحتَّى لا يتبادر إلى الفهم أنَّ خلاف أبي حنيفة في الصُّورة الأخيرة فقط لو عكس الأمر كما فعل الإمامان ابنُ الحاجب والبيضاويُّ، وهذا من محاسن هذا المختصر.

[2] تشنيف المسامع: (749/2).

[3] شرح الكوكب المنير: (327/3).

[4] وهذا الكلام يدلُّ كما أشرنا قريبا إلى أنَّ الإمام في المعالم لم ينقل الاتِّفاق، بل هو مُستفادٌ من معنى كلامه.

[5] الاستغناء في الاستثناء للقرافي: (ص:454).

[6] فواتح الرَّحموت: (334/1).

والأوجه، وذلك لأنَّ مأخذ الأمرين سواء، حيثُ إنَّ الحنفيَّة -كما سيأتي معنا بعدُ- يقولون إنَّ المستثنى خارج عن أن يكون محكوما عليه بالحكم المذكور سلفا، وهذا يدلُّ على أنَّ المستثنى باقٍ على ما كان عليه قبل الحكم، وإذا كان ذلك كذلك؛ فلا فرق حينئذ بين حالة النَّفي والإثبات، لأنَّ عدم الحكم على المستثنى بما حُكم به على أفراد المستثنى منه حاصلٌ سواءً كان الاستثناء من النَّفي أو من الإثبات، فعلامَ التَّفريقُ إذن؟![1]، هذا بالنسبة للأمر الأوَّل.

وأمَّا بالنِّسبة للأمر الثَّاني، وهو ترجيح الإسنويِّ لرأي الجمهور واعتراض المطيعيِّ عليه بأنَّ الصَّواب هو مذهب الحنفيَّة، فقبل البتِّ في الحكم بالصَّواب لأحدهما؛ لا بُدَّ من عرضٍ للمسألة وتأصيلٍ لها، وذكرٍ لأقوال الأئمَّة فيها وأدلَّتهم، ولو بشيء من الاختصار والإيجاز، فأقول وبالله التَّوفيق: لقد اتَّفق الأصوليُّون من الحنفيَّة وغيرهم في مسألة الاستثناء على ثلاثة أمور وهي[2]:

-**الأول**: اتَّفقوا على أنَّ (إلَّا) للإخراج وليست للإدخال.

-**الثَّاني**: واتَّفقوا على أنَّ المستثنى مُخرج من أفراد المستثنى منه.

-**الثَّالث**: واتَّفقوا أيضا على أنَّ كُلَّ شيء خرج من نقيضٍ دخل في النَّقيض الآخر.

فهذه أمور ثلاثةٌ حصل الاتِّفاق فيها بين أهل الأصول قاطبة، ولكنهم اختلفوا في أمر رابع: هل الاستثناء في الإثبات يقتضي النَّفي، وفي النَّفي يقتضي الإثبات أم لا؟ على قولين اثنين هما كالآتي[3]:

---

[1] يُنظر: نهاية الوصول للهنديّ: (1541/4).

[2] يُنظر: شرح تنقيح الفصول: (ص:193)، الاستغناء: (ص:458)، حاشية البناني على المحلِّي: (15/2).

[3] يُنظر خلاف العلماء في هذه المسألة في:
الإحكام للآمدي: (378/2)، المحصول للرَّازيّ: (39/3)، مختصر المنتهى لابن الحاجب: (816/2)، شرح العضد على المختصر: (50/3)، أصول السرخسي: (36/2-38)، كشف الأسرار للبخاري: (126/3)، شرح تنقيح الفصول للقرافي: (ص:193)، الاستغناء في الاستثناء له أيضا: (ص:454)، الحاصل لتاج الدين الأرموي: (542/1)، التَّحصيل للسِّراج الأرموي: (377/1)، شرح المعالم لابن التِّلمساني: (476/1)، شرح الأصفهاني على المنهاج: (387/1)، البحر المحيط للزَّركشي: (301/3)، تشنيف المسامع له أيضا: (749/2)، الإبهاج شرح المنهاج لابن السُّبكي: (1403/4)، رفع الحاجب له أيضا: (289/3)، نهاية الوصول للهندي: (1540/4)، شرح الكوكب المنير لابن النَّجار: (327/3)، =

-**القول الأوَّل**: وهو قول جمهور الأصوليِّين من الشَّافعيّة، والمالكيَّة في غير مسائل الأَيْمَان [1]، والحنابلة، وبعض المحقِّقين من الحنفيَّة كفخر الإسلام البزدوي، وشمس الأئمَّة الحَلوانيّ، والقاضي أبو زيد الدَّبوسيّ، وهو أنَّ الاستثناء من الإثبات نفيٌ ومن النَّفي إثبات ولا بُدَّ، وهو القول الموافق لقول سيبويه[2] والبصريِّين من النُّحاة.

-**القول الثَّاني**: وهو قول جمهور المحقِّقين من الحنفيَّة، ووافقهم عليه الإمام الرَّازيُّ في كتابه: (المعالم)، وفي تفسيره الكبير[3]، وهو أنَّ المستثنى لا حكم فيه لا نفيا ولا إثباتا، حيثُ جعلوا بين الحكم للمُستثنى بالإثبات أو الحكم له بالنَّفي واسطةً وهي عدم الحكم، فقالوا: مُقتضى الاستثناء بقاءُ المستثنى غيرُ محكوم عليه، لا بالنَّفي ولا بالإثبات، وهذا القول هو الموافق لقول نحاة الكوفة.

= المسوَّدة لآل ابن تيمية: (360/1)، فواتح الرّحموت للأنصاريّ: (334/1)، تيسير التَّحرير لأمير بادشاه: (294/1)، النُّقود والرُّدود للبابرتي: (235/2)، شرح المحلِّي على الجمع: (50/2) إرشاد الفحول للشّوكاني: (656/2).

[1] قال الإمام القرافيُّ في الفروق: (171/2) في الفرق الثَّاني والسَّبعين: "**اعلم أنَّ مذهب مالك رحمه الله: أنَّ الاستثناء من النَّفي إثباتٌ في غير الأيْمان، هذه قاعدته في الأقارير وغيرها، وقاعدته في الأَيْمان: أنَّ الاستثناء من النَّفي ليس بإثبات**".

[2] هو عمرو بن عثمان بن قنبر، أبو بشر، ويقال: أبو الحسن، مولى بني الحارث بن كعب، ثمّ مولى آل الرّبيع بن زياد الحارثي، وسيبويه لقبٌ ومعناه: رائحة التّفّاح، أصله من البيضاء من أرض فارس، ومنشأه بالبصرة، أخذ العلم عن: الخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب، والأخفش، وعيسى بن عمر. كان بارعا في اللغة والأدب، ولم يُر له مثيل على الإطلاق، اختُلف في سنة وفاته على أقوال منها: (161هـ) وقيل: (180هـ) وقيل: (194هـ) وغيرها. من آثاره: (الكتاب) في النّحو، الذي يُعدّ أعظم كتاب أُلّف في علم النّحو.

ترجمته في: نزهة الألِبّاء في طبقات الأدباء لابن الأنباري: (ص:54-58)، طبقات الأدباء للحموي: (2122/5-2129)، بغية الوعاة للسُّيوطيّ: (229/2-230). شذرات الذّهب: (277/2-281).

[3] قال الإمام الرَّازيُّ في التَّفسير الكبير: (234/10) في تفسيره للآية (92) من سورة النِّساء: " **أنَّ وجهَ الإشْكال في حملِ هذا الاستثناءِ على الاستثناء المتَّصلِ، وهو أَنْ يُقال: الاستثناءُ من النَّفي إثباتٌ، وهذا يقتضي الإطلاق في قتلِ المؤمنِ فِي بعض الأَحوال، وذلك مُحالٌ، إلَّا أَنَّ هذا الإشكال إنَّما يلزمُ إذا سلَّمنا أنَّ الاستثناءَ من النَّفيِ إثباتٌ، وذلِك مُختلفٌ فيه بين الأُصُوليِّين، والصَّحيحُ أَنَّه لا يقتضيه؛ لأنَّ الاستثناء يقتضي صَرْفَ الحكم عن المُستثنى لا صرْفَ المحكومِ به عنهُ، وإذا كان تأثيرُ الاستثناء في صرْفِ الحُكمِ فقط، بقِيَ المستثنى غيْرُ محكومٍ عليهِ لا بالنَّفي ولا بالإثبات، وحينئذ يندفع الإشكالُ**".

وقد استدلَّ أصحاب القول الأول وهم الجمهور بأدلَّة، منها النَّاحية اللغويَّة، فقول القائل: (لا إله إلا الله) يدلُّ على نفيه الألوهيَّة عمَّا سوى الله تعالى، وإثباتها له سبحانه، ولو كان ذلك يُفيد نفي الألوهيَّة عن غير الله تعالى، ولا يُفيد الإثبات -كما تدَّعي الحنفيَّة في الاستثناء-؛ لما أفادت تلك الكلمة الطيِّبة توحيدا للباري سبحانه، وهذا خلاف الإجماع.

وكذلك لو قال القائلُ: (لا عالم في البلدة إلا زيدٌ) لكان هذا من أدلِّ الألفاظ عل علم زيد، ولتبادر ذلك إلى فهم كُلِّ سامع لغويٍّ، والتَّبادُر إلى الفهم دليل الصِّحَّة[1].

وقد ردَّ الحنفيَّةُ على استدلال الجمهور هذا بأنَّ الإثبات والنَّفي في كلمة التَّوحيد كلاهما مقصودان بمقتضى العرف، لا بمقتضى الوضع اللُّغويِّ كما ذكر ذلك المطيعيُّ في كلامه سابقا، فقالوا: إنَّ قول القائل: (إلا الله) يدلُّ على الإقرار بوجود الله، ولكن ليس من طريق اللفظ الذي يدلُّ عليه الاستثناء، وإنَّما لكون الإقرار بثبوت الإله موجود في بديهة العقل لكُلِّ أحد، وعليه فالمقصود من كلمة التَّوحيد هو نفي الشُّركاء والأنداد[2].

واستدلَّ الحنفيَّة أيضا بأنَّه لو كان الاستثناء في النَّفي يُفيد الإثبات ولا بُدَّ؛ للزم منه ثبوت الصَّلاة والنِّكاح في مثل قوله ﷺ: **"لا صلاة إلا بطهور"**[3]، و**"لا نكاح إلا بوليٍّ"**[4]، واللازم باطل؛ لأنَّه لا يلزم تحقُّق الصَّلاة عند تحقُّق الطَّهور، ولا النِّكاح عند تحقُّق الولي، فإذا بطل اللازم بطل الملزوم.

---

[1] يُنظر: الإحكام للآمديّ: (378/2).

[2] يُنظر: شرح معالم: (482/1)، شرح التنقيح: (ص:194).

[3] هذا الحديث بهذا اللفظ لا يُعرف، والظَّاهر أنَّ الأصوليِّين يروونه بالمعنى، وقد نبَّه غير واحد منهم أنَّ هذا اللفظ غير محفوظ، كما ذكر ذلك ابن السُّبكي في التَّكملة: (1406/4)، والفتوحي في شرح الكوكب: (333/3)، وإنَّما المعروف من لفظ الحديث هو: **"لا تُقبل صلاةٌ بغير طُهُور"**، وقد أخرجه الإمام مسلم في صحيحه،كتاب: الطّهارة، باب: وجوب الطَّهارة للصَّلاة، برقم: (224).

[4] أخرجه الإمام أحمد في المسند: (280/32) برقم: (19518)، وأبو داود في السنن، كتاب: النكاح، باب: في الوليِّ، برقم: (2085)، والترمذي في السنن، كتاب: النّكاح، باب: ما جاء لا نكاح إلا بوليّ، برقم: (1101)، وابن ماجه في السنن، كتاب: النكاح، باب: لا نكاح إلا بوليّ، برقم: (1881)، وابن الجارود في المنتقى: (39/3 برقم: (703). والحديث قد أُعلَّ بالإرسال، ولكن صحَّحه ابن المديْنيُّ والتِّرمذيُّ وابن حبَّان كما في بلوغ المرام للحافظ عند الحديث رقم: (979).

كما استدلُّوا أيضا بأنَّ الاستثناء مأخوذٌ من قولك: ثنيتُ الشَّيء إذا صرفته عن وجهه، فإذا قلت: (لا عالم إلا زيدٌ) فهاهنا أمران وهما: **الأوَّل**: هذا الحكم، **والثَّاني**: نفس العدم، وعليه فقولك: (إلا زيد) يُحتملُ أن يكون عائدا إلى الأوَّل، وحينئذٍ لا يلزمُ تَحقُّقُ الثُّبُوت؛ إذ الاستثْناءُ إنَّما يزيلُ الحكمَ بالعلم، فيبقى المستثنَى مَسكُوتًا عنه غَيرَ مَحكومٍ عليه بِنفيٍ ولا إثباتٍ، ويُحتملُ أنْ يكونَ عائدًا إلى الثَّانِي، وحينئذٍ يلزمُ تَحقُّقُ الثُّبُوتِ؛ لأنَّ ارتفاع العدم يُحْصِلُ الوجودَ لا محالةَ؛ لكونِ عَوْدِ الاستثناءِ إلى الأوَّل أولى؛ إذ الألفاظُ وُضعت دالَّةً على الأحكام الذِّهنِيَّة لا على الأعيان الخارجيَّة، فثبت أَنَّ عَوْدَ الاستثناءِ إلى الأوَّل أَوْلَى[1].

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة يعود إلى أمرين اثنين وهما:

- **الأوَّل**: وهو ما أشار إليه الإمام المطيعيُّ سابقا، وهو هل المستثنى خارجٌ من المحكوم به، أو هو خارجٌ من الحكم؟ فالجمهور قالوا: إنَّ المستثنى خارجٌ من المحكوم به؛ وبالتَّالي جعلوا معنى: (قام القوم إلا زيدا) كالآتي: القوم قائمون إلا زيدا فهو ليس بقائم، والحنفيَّة قالوا: إنَّ المستثنى خارجٌ من الحكم؛ وبالتَّالي جعلوا المعنى: القوم محكومٌ عليهم بالقيام، إلا زيدًا فإنَّه ليس محكوما عليه بهذا الحكم وهو القيام، ولا بنقيضه وهو الجلوس، بل هو مسكوت عنه[2].
- **الثَّاني**: هل الألفاظ موضوعة للصُّور الذِّهنيَّة، أو الصُّور الخارجيَّة؟ وبالأوَّل قال أبو حنيفة، وبالثَّاني قال الشَّافعيُّ[3].

وبيان هذا الأمر الثَّاني أنَّ الحنفيَّة يرَوْنَ أنَّ الألفاظ اللغويّة إنَّما تفيد الأحكام الذِّهنيَّة، وهذه الأحكام الذِّهنيَّة تفيد الأحكام الخارجيَّة، وفي التَّصوُّرات الذِّهنيَّة يُمكن أن نتصوَّر الواسطة بين الحكم بالنَّفي والحكم بالإثبات، وهي عدم الحكم أصلا، وهذا بخلاف رأي الشَّافعيِّ الذي يرى أنَّ الألفاظ

---

[1] يُنظر: البحر المحيط: (301/3)، إرشاد الفحول: (657/2).
[2] يُنظر: شرح تنقيح الفصول: (ص:193)، شرح المحلي : (50/2).
[3] يُنظر: شرح تنقيح الفصول: (ص:193)، تقريرات الشربيني على العطار: (50/2).

إنَّما تفيد الأحكام الخارجيَّة، والواسطة التي ذكرها الحنفيَّة لا وجود لها في الخارج وإنَّما هي مجرَّد تصوُّر حاصل في الذِّهن.

هذا وبعد عرض أدلَّة الطَّرفين وبيان منشأ الخلاف في المسألة، فالذي يظهر لي والله تعالى أعلم أنَّ مذهب الجمهور وما ذهب إليه الإمام الإسنويُّ هو الأقرب للصَّواب، وأنَّ الاستثناء من النَّفي يُفيد الإثبات وبالعكس، وأنَّ المستثنى خارجٌ من المحكوم به لا الحكم، وأمَّا ما استدلَّ به الحنفيَّة من الأدلَّة السَّابق ذكرها فيُمكن الإجابة عليها كالآتي:

فبالنِّسبة لرد الحنفيَّة على استدلال الجمهور بكلمة التَّوحيد، اعترض عليه بأنَّ التَّوحيد مُستفادٌ من الاستثناء الوارد في صيغة التَّوحيد، وما ادَّعاه الحنفيَّة من أنَّه مُستفادٌ بمُقتضى العرف دعوى تفتقر إلى التَّحقيق، بدليل أنَّ كلمة التَّوحيد وحدها كافيَّة في إثبات التَّوحيد دون احتياج لأمر زائد، قال الإمام ابن دقيق العيد واصفا ما ردَّ به الحنفيَّة على دليل الجمهور: **"كلُّ هذا تشغيب ومراوغاتٌ جدليَّةٌ، والشَّرع خاطب النَّاس بهذه الكلمة وأمرهم بها لإثبات مقصود التَّوحيد، وحصل الفهم لذلك منهم، والقبول له منهم ﷺ من غير زيادة ولا احتياج إلى أمر آخر، ولو كان وضع اللفظ لا يقتضي التَّوحيد؛ لكان أهمَّ المهمَّات تعليم اللفظ الذي يقتضيه، لأنَّه المقصود الأعظم"** [1]، كما يُردُّ عليهم في ذلك أيضا: أنَّ النَّبيَّ ﷺ علَّق ثبوت التَّوحيد للأشخاص على مُجرَّد التَّلفُّظ بهذه الكلمة، فقال ﷺ: **"أمرت أن أقاتل النَّاس حتى يشهدوا ألَّا إله إلا الله"**[2]، فلو كان المرء دهريا لا يُؤمن بوجود الله تعالى أصلا، ثمَّ تلفَّظ بهذه الكلمة؛ فالإجماع منعقد على ثبوت إسلامه، فبطُلت دعوى العرف التي ذكرها الحنفيَّة[3].

---

[1] شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، لابن دقيق العيد: (174/5).

[2] حديثٌ مُتَّفقٌ عليه، أخرجه الإمام البخاري في الصَّحيح، كتاب: الزَّكاة، باب: وجوب الزَّكاة، برقم: (1399)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: الأمر بقتال النَّاس حتَّى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، برقم: (20).

[3] يُنظر: نهاية الوصول للهندي: (1542/4).

وأمَّا استدلالهم بحديثي: **"لا صلاة إلا بطهور"** ، و**"لا نكاح إلا بوليٍّ"** ، فلا وجه للاستدلال بهما، وذلك لأنَّ هذا استثناءٌ من غير الجنس، وإنَّما سيق لبيان اشتراط الطُّهور للصَّلاة، وكذلك اشتراط الولاية في النِّكاح، ولا يلزم من وجود الشَّرط وجود المشروط، وبيان ذلك: أنَّ هذه الأمثلة وما لفَّ لفَّها خارجة عن محلِّ النِّزاع، فإنَّ مدخولها ليس بمُخرجٍ ما قبله، فهو لم يقل: لا نكاح إلَّا الوليُّ، ولا صلاة إلا الطَّهور [1]، فمحلُّ الخلاف هو في الاستثناء من الجنس، وما ذكر من المثالين ليسا كذلك، إذ لا يصدق النكاح على الوليِّ، ولا الصَّلاة على الطّهور، فهما سيقا لبيان الشَّرطيَّة لا غير، ولذلك أدخلوا باء الإلصاق في المستثنى ليُؤذن بإلصاق المستثنى منه بالمستثنى[2].

ولهذا فالذي يظهر والله أعلم أنَّ ما ادَّعاه الحنفيَّة من كون الاستثناء يدلُّ على عدم الحكم في المستثنى خلاف الصَّواب، وذلك لكون المتبادر لفهم كُلِّ من نطق بلغة الضَّاد أنَّ في مثل قولنا: (قام القوم إلا زيدا) أنَّ زيدا غير قائم، فهذا هو المتبادر للفهم لكل من سمع هذا الخطاب أنَّه هو مراد المتكلِّم، وليس المراد منه إثبات القيام للصَّدر وهم (القوم)، وأمَّا (زيد) فهو مسكوت عنه لا يُثبت له قيام ولا قعود، خاصة إذا كان الأمر متعلِّقا بالاستثناء المفرغ، ولهذا قال الإمام السَّعد التَّفتزانيُّ: **"لكن إنكار دلالة (ما قائمٌ إلا زيدٌ) على ثبوت القيام لزيد يكادُ يلحقُ بإنكار الضَّروريَّات وإجماع العربيَّة على أنَّه من النَّفي إثبات لا يحتمل التَّأويل"** [3]، ولهذا شكَّك الإمام البابرتيُّ –وهو من أئمَّة الحنفيَّة– في نسبة الخلاف إلى أبي حنيفة رحمه الله، حيث قال: **"وفي صحَّة هذا النَّقل عن أبي حنيفة نظرٌ؛ فإنَّ المنقول عنه أنَّه من الإثبات نفيٌ، ومن النَّفي إثباتٌ، لكنَّه بإشارته"** [4]. والله تعالى أعلم.

---

[1] يُنظر: إرشاد الفحول: (659/2).

[2] يُنظر: نهاية الوصول: (1547/4).

[3] حاشية السَّعد على العضد: (50/3-51).

[4] النُّقود والردود: (235/2).

المطـــــلب الثَّاني:

الاعتراض الثّاني ومناقشته: في الاستثناء الواقع عقب جُملٍ متعدِّدة، ومدى صحَّة اشتراط أن يكون العطف بين الجمل بالواو خاصَّة.

أولا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

شرع الإمام الاسنويُّ رحمة الله عليه في شرح ما ذكره البيضاويُّ في المسألة الرَّابعة من مسائل الاستثناء، وهي التي تتعلَّقُ بالاستثناء المذكور عقب جُملٍ عديدةٍ كما في آية حدِّ القذف، فقال رحمه الله تعالى: **"شرع في حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل، كقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ ﴾ [النور:4-5]، فإنَّ هذا الاستثناء وقع بعد ثلاث جُملٍ، الجملةِ الأولى: آمرةٌ بجلدهم، والثَّانيةِ: ناهيةٌ عن قبول شهادتهم، والثَّالثةِ: مُخبرةٌ بفسقهم، وفي حكم ذلك مذاهب:**

-الأوَّل: مذهب الشَّافعيّ: أنَّ الاستثناء يعود إلى الجميع إذا لم يدلَّ الدَّليل على إخراج البعض، لكن بشرطين: أحدِهما: أن تكون الجمل معطوفةً كما صرَّح به الآمديُّ[1] وابن الحاجب[2] وغيرُهما، واستدلال الإمام [3] والمُصنِّف [4] وغيرِهما يقتضيه، الثَّاني: أن

---

[1] يُنظر: الإحكام: (367/2).

[2] يُنظر: مختصر المنتهى: (809/2).

[3] لأنَّ الأمثلة التي ذكرها الإمام الرَّازيُّ سواءً في (المحصول) أو في (المعالم) كُلُّها عبارة عن جُملٍ معطوفة بعضها على بعض.

[4] وكذلك الأمر بالنِّسبة للإمام البيضاويِّ فإنُّ استدلَّ بآية القذف في سورة النُّور، وهي عبارة عن جمل معطوفة، وهذا كله يدلُّ على اشتراط العطف في هذه المسألة.

يكون العطف بالواو خاصَّة، كما صرَّح به الآمديُّ [1] وابن الحاجب [2] وإمام الحرمين في النِّهاية[3].

-الثَّاني: مذهب أبي حنيفة: أنَّه يعود إلى الجملة الأخيرة خاصَّةً، قال في المعالم [4]: (وهو المختار)"[5].

فالإمام الإسنويُّ في هذا الكلام أراد أن يُبيِّن أمرين اثنين وهما: **الأوَّل**: أنَّ الصَّحيح من قولي الأصوليِّين في المسألة هو قول الإمام الشَّافعي والجمهور، وهو أنَّ الاستثناء إذا جاء عقب جمل مُتعدِّدة فإنَّه يعود على جميع تلك الجمل، وهذا بخلاف مذهب أبي حنيفة الذي يرى أنَّ هذا النَّوع من الاستثناء يعود على الجملة الأخيرة فقط.

والأمر الثَّاني: وهو أنَّ من شروط عَوْد الاستثناء على الجميع أن يكون هذا الاستثناء عقب جُمل معطوفة بحرف الواو خاصَّة، دون غيره من حروف العطف الأخرى كالفاء وثُمَّ. وهذان الأمران انتقدهما الإمام المطيعيُّ كما هو مُبيَّنٌ في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ:

لقد انتقد الإمام المطيعيُّ رحمه الله تعالى ما ذكره الإمام الإسنويُّ قبلُ، وحيثُ إنَّ الإمام الاسنويَّ ذكر في كلامه السَّابق أمرين اثنين، يتعلَّقُ الأوَّل منهما باشتراط كون العطف بالواو في مسألة الاستثناء عقب الجمل، والثَّاني منهما هو ترجيحه لرأي الشّافعيَّة في عود الاستثناء على الجملة

---

[1] قال الإمام الآمديُّ في الإحكام: (367/2): "**المسألة الرّابعة: الجمل المتعاقبة بالواو...**".

[2] قال الإمام ابن الحاجب في المختصر: (809/2): "**مسألة: الاستثناء بعد جُمل بالواو...**".

[3] المقصود به: (نهاية المطلب في دراية المذهب) حيث قال فيه: (365/8) في كتاب (العطايا والحبس والصدقات): "**وإن كان العطف بـ(ثُمَّ)، فالذي أراه اختصاص الاستثناء بالمتأخرين، وإن كان العطف بالواو، ولا فاصل، فمذهبُ الشافعي رجوعُ الاستثناء إلى الجميع، وكذلك القول في الصفة**".

[4] يُنظر: شرح المعالم لابن التلمساني: (483/1).

[5] نهاية السُّول: (431/2-432).

الأخيرة، فبما أنَّ الإمام الإسنويَّ كان كلامه مُنصبًّا في هذين الأمرين فإنَّ انتقاد المطيعيِّ له كان فيهما أيضا.

فبالنِّسبة للأمر الأوَّل فقد بيَّن رحمه الله أنَّ الخلاف في مسألة الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة حاصل فيها مُطلقا دون تقييد بالواو، وعليه تستوي الجُمل المعطوفة بالواو، أو الفاء، وكذا ثُمَّ، فكلُّها سيَّان في هذه المسألة، ونقل تأييدا لرأيه هذا كلاما عن أئمَّة من الشَّافعيَّة والحنفيَّة وغيرهم، وفي هذا يقول رحمه الله: **"أقول: إنَّ الخلاف ثابتٌ في الاستثناء بعد جمل متعاطفة مُطلقا، سواءً كان العطف بالواو، أو الفاء، أو ثُمَّ كما في التَّحرير** [1]**، وأقرَّه عليه في (مُسلَّم الثُّبوت) وشرحه (فواتح الرَّحموت)**[2]**، ولذلك قال في جمع الجوامع: (والوارد بعد جُمل متعاطفة للكُلِّ...[إلى أن قال:] وقيل: إن عُطف بالواو)** [3] **اهـ، فأطلق في الأوَّل، وحكى اشتراط العطف بالواو بـ: (قيل)، وقد ذكر في التَّمهيد** [4] **أنَّ الأصحاب أطلقوا في عود الاستثناء للجميع كما قاله الرَّافعيُّ**[5]**، وقال شيخ الإسلام: (المختار عند والد المُصنِّف [يعني: صاحب جمع الجوامع] ألَّا قيد بالواو، بل الضَّابط عنده العاطف المجامع بالوضع، كالواو، والفاء، وثُمَّ)** [6]**، وقال**

---

[1] يُنظر: التَّحرير لابن الهمام: (ص:117).

[2] يُنظر: فواتح الرَّحموت: (342/1).

[3] يُنظر: جمع الجوامع: (ص:49-50).

[4] المراد به كتاب: (التَّمهيد في تخريج الفروع على الأصول) للإمام الإسنويّ، حيثُ قال فيه: (ص398): **"وإذا قلنا: يعود الاستثناءُ إلى الجميع، فقد أطلقه الأصحاب كما قاله الرَّافعيُّ".**

[5] هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسين بن الحسن، أبو القاسم القزوينيُّ الرَّافعيُّ، شيخ الشَّافعيَّة في زمانه الذي إليه انتهت معرفة المذهب، وإمام العرب والعجم، ولد سنة (555هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: والده أبو الفضل، وأبو الفتح البطِّي، وأبو سليمان الزُّبيريُّ وغيرهم، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: أحمد بن الخليل المهلَّبي، والإمام المنذري وغيرهما، كان مُتضلِّعًا في علوم الشَّريعة فقها وأصولا وحديثا، وكان ذا نُسك وعبادة ظاهرة وتواضع، توفي سنة (623هـ) ومن مصنفاته: العزيز شرح الوجيز، الشَّرح الصَّغير، الإيجاز في أخطار الحجاز، المحرر في فروع الشَّافعيَّة وغيرها.

ترجمته في: طبقات الشّافعيَّة الكبرى: (281/8-293)، طبقات ابن قاضي شهبة: (94/2-98)، طبقات الشَّافعيَّة للإسنويّ: (281/1-282)، شذرات الذّهب: (189/7-191).

[6] يُنظر حاشية العطَّار على المحلّي: (51/2).

الزَّركشيُّ: (التَّقييد بالواو احتمال لإمام الحرمين، والمذهب خلافه، وقد صرَّح هو في البرهان أنَّ مذهب الشَّافعيِّ: عَوْدُه إلى الجميع وإن كان العطف بـ (ثُمَّ)، وبهذا يظهر وجه تضعيف القول الذي بعده)[1] اهـ"[2]. هذا بالنِّسبة للأمر الأوَّل.

وأمَّا بالنِّسبة للأمر الثَّاني وهو ترجيح الإمام الإسنويِّ لرأي الشَّافعيَّة في عَوْدِ الاستثناء إلى الجُمل كُلِّها، فإنَّ الإمام المطيعيَّ رحمة الله عليه لم يُفصح عن رأيه بشكل واضح في هذه المسألة، إلَّا أنَّ الذي يظهر من خلال سياق كلامه أنَّه مع رأي الحنفيَّة في عود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، إلا أنَّ المطيعيَّ ركزَّ على أمر آخر وهو: أنَّ محلَّ النِّزاع بين أهل العلم في هذه المسألة إنَّما هو في الظُّهور، وليس في إمكانيَّة عوْد الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط، أو إلى الجميع على وجه الإمكان، فليس هذا هو محلُّ النِّزاع؛ فإنَّه قد ثبت تعلُّق الاستثناء بكلٍّ ما ذُكر قبلُ، وإنَّما محلُّ النِّزاع هو ما إذا لم تكن ثمَّة قرينةٌ تدلُّ على تعلُّق الاستثناء بواحدة من الجمل أو الجميع، فما هو الأظهر في عوْد الاستثناء؟ فالخلاف -في رأي المطيعيِّ- إنَّما هو في الظُّهور عند الإطلاق وانتفاء القرائن، ففي هذه الحالة فإنَّ الظَّاهر عند الحنفيَّة هو عود الاستثناء إلى الأخيرة، وعند الشَّافعيَّة الظَّاهر هو عوده إلى الجميع، وفي هذا يقول المطيعيُّ رحمه الله: **"فقال الحنفيَّة: يتعلَّق بالأخيرة فقط، كما ذهب إلى ذلك أبو عليٍّ الفارسيُّ[3] من النُّحاة، ويتعلَّقُ بكُلِّ واحدة من الجُمل عند الشَّافعيَّة، كما ذهب إليه ابنُ مالك**

---

[1] لم أقف على هذا الكلام للإمام الزَّركشيِّ لا في (البحر المحيط)، ولا في (التَّشنيف)، ولا في (سلاسل الذّهب)، وهذا الكلام نقله عنه العطَّار في حاشيته على شرح المحلِّي للجمع: (52/2).

[2] سُلَّم الوصول: (431/2).

[3] هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفَّار بن محمد بن سليمان، أبو عليٍّ الفارسيُّ الإمام المشهور، أوحد زمانه في علوم العربيَّة، ولد سنة (288هـ)، أخذ عن جماعة من أهل العلم منهم: الزَّجَّاج، وابن السَّرَّاج، وأبو بكر مبرمان، وأبو بكر الخيَّاط، وأخذ عنه جماعة من حُذَّاق النَّحويِّين منهم: ابن جِني، وعلي بن عيسى الرَّبعيّ، وأبي طالب العبديّ، وأبي الحسين الرَّعفرانيّ وغيرهم، كان إمام وقته في علم النَّحو، ودار البلاد وطوَّف، ثمَّ انتقل إلى بلاد فارس، وصحب عضد الدَّولة بن بُويه وتقدَّم عنده، وكان مُتَّهما بالاعتزال، توفي سنة (377هـ) وله من المصنفات: الحُجَّة، التَّذكرة، أبيات الإعراب، المقصور والممدود، وغيرها من الكتب.
ترجمته في: نزهة الألِبَّاء في طبقات الأدباء لابن الأنباريّ: (ص:234-235)، معجم الأدباء لياقوت الحموي: (811/2-821)، بغية الوعاة في طبقات اللغويِّين والنحاة للسُّيوطيّ: (496/1-498)، شذرات الذّهب: (407/4-409).

من النُّحاة أيضا، قال في شرح المختصر: والنِّزاع في الظُّهور عند الإطلاق، وعدم وجود ما يُعيِّنُ المراد، فعند الحنفيَّة هو ظاهرٌ في تعلُّقه بالأخيرة، وعند الشَّافعيَّة هو ظاهرٌ في التَّعلُّق بكلِّ واحدة منها [1]، وليس النِّزاع في إمكان التَّعلُّق، بل يجوز باتِّفاق الجميع أن يتعلَّق بالأخيرة، أو بكُلِّ واحدة، لأنَّه ثبت عَوْدُه إلى كُلِّ واحدة تارة، وعوده إلى ما عدا الأخيرة، أو إلى الأخيرة فقط، وإلى ما عدا الأولى فقط، فلا يتأتَّى من أحد دعوى النَّصوصيَّة في واحد من الاحتمالات، وإنَّما الذي يصلح للنِّزاع هو الظُّهور، وقد نصَّ في شرح البديع على الظُّهور في الأخيرة عند الحنفيَّة، وهو الذي يظهر من كلام الإمام النَّسفيِّ [2]، وأمَّا ما قاله ابن الهمام: إنَّ الحنفيَّة لم يُصرِّحوا بالظُّهور، وإنَّما صرَّحوا بالرُّجوع إلى الأخيرة، ويُحتمل أن يكونوا مُتوقِّفين في الظُّهور، وأنَّ ما نُسب للشَّافعيَّة أخذا من دليلهم فهو شهادةٌ على النَّفي لا بُدَّ من تصحيحه بالاستقراء البالغ، فليس على ما ينبغي، بل تصريح الأئمَّة وجد خلاف ذلك كما عرفت، وعلى التَّنزُّل فدلالة الدَّليل مع تفرُّع الفروع، واحتمال العبارات بل ظهورها كافيةٌ في صحَّة النِّسبة [3]، ومن هذا تعلم ما في كلام الإسنويِّ من اشتراط أن يكون العطف بالواو خاصَّة، وأنَّه فيه ما فيه"[4].

---

[1] يُنظر: شرح العضد على مختصر المنتهى: (39/3)، والظَّاهر أنَّ المطيعيَّ نقل هذا الكلام بالمعنى، وهو قريب.

[2] هو عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن علي بن لقمان، نجم الدِّين أبو حفص النَّسفيّ،ولد سنة (461هـ) بـ (نسف) بلدة من (تركستان)، أخذ عن جماعة منهم: أبو اليُسر محمد البزدويّ، وإسماعيل بن محمد التنُّوخيّ، والحسن بن عبد الملك النَّسفي وغيرهم، وتتلمذ عليه جماعة منهم: ابنه أحمد بن عمر النَّسفيّ، وعمر بن محمد بن عمر العقيلي، وعلي بن أبي بكر المرغينانيّ وغيرهم، كان فقيها عارفا بالمذهب والأدب، توفي بسمرقند سنة (537هـ)، وله من المصنَّفات الشَّيء الكثير منها: الأكمل الأطول في تفسير القرآن، مجمع العلوم، العقائد النَّسفيَّة، الخصائل في المسائل وغيرها.
ترجمته في: الجواهر المضية للقرشي: (657/2-660)، الفوائد البهيَّة للكنويّ: (ص:149-150)، تاج التراجم لابن قطلو بغا: (ص:219-220)، شذرات الذّهب: (189/6).

[3] هذا الكلام أخذه العلامة المطيعيُّ من فواتح الرَّحموت: (342/1).

[4] سُلَّم الوصول: (431/2-132).

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة.

هذه المسألة التي بين أيدينا، والتي وقع فيها النِّقاش من قِبَلِ إمامنا المطيعيِّ تعود إلى أمرين اثنين كما سلف أن ذكرناه قبلُ وهما: مدى صحَّة اشتراط أن يكون العطف بالواو خاصَّة، وبأي جُملة يتعلَّق الاستثناء؟ هل بالجملة الأخيرة أم بالجمل كُلِّها؟ ولهذا سيكون النِّقاش في هذا الفرع مُقسَّما على هذين الأمرين.

فبالنِّسبة للأمر الأوَّل وهو مدى صحَّة اشتراط أن يكون العطف بالواو خاصَّة، فإنَّ الإمام الإسنويَّ يرى صحَّة اشتراط هذا الأمر، وذلك اعتمادا على ما ذهب إليه الإمام الآمديُّ حيثُ إنَّه لم يُصرِّح باشتراط هذا الشَّرط على وجه الصَّراحة، إلا أنَّه مُقتضى كلامه حيثُ عنون هذه المسألة بقوله: "**المسألة الرَّابعة: الجُمل المتعاقبة بالواو إذا تعقَّبها الاستثناء...**" [1]، وكذا الأمر بالنِّسبة للإمام ابن الحاجب في المختصر حيثُ بوَّب المسألة بقوله: "**(المسألة) الاستثناءُ بعد جُمل بالواو**" [2]، وحكاه أيضا الإمام الزَّركشيُّ [3] عن ابن السَّاعاتيِّ [4]، وهو الظاهر من عبارة ابن التِّلمسانيّ في شرحه للمعالم حيثُ قال: "**الاستثناء إذا تعقَّب جُملا معطوفة بالواو...**" [5]، وقد نُسب هذا الاشتراط لإمام الحرمين وفيه ما فيه كما سيأتي، فهؤلاء هم الأعلام الذين نُقل عنهم ذكر اشتراط هذا الشَّرط كما ذكره غير واحد، إلا أنَّ الذي عليه جمهور الأصوليِّين هو عدم اشتراط هذا الأمر، وهو الذي يظهر أنَّه الصَّواب في هذا الباب، فقد صرَّح الإمام أبو بكر الباقلانيُّ في التَّقريب بالفاء حيثُ قال

---

[1] الإحكام للآمديّ: (367/2).

[2] مختصر المنتهى: (809/2).

[3] يُنظر: البحر المحيط: (314/3).

[4] هو أحمد بن علي بن تغلب -وقيل: (ثعلب)- بن أبي الضِّياء، الحنفيُّ، البغداديُّ مسكنا، البعلبكيُّ أصلا، أبو العبَّاس مُظفَّر الدِّين المعروف بابن السَّاعاتيّ، الإمام الكبير، والعلامة العظيم، كان فقيها أصوليًّا، كان الشَّيخ شمس الدِّين الأصفهانيُّ يُفضِّلُه ويُثني عليه كثيرا، ويُرجِّحه على ابن الحاجب، ويقول: هو أذكى منه، كان يكتب الخطَّ المنسوب، توفي سنة (694هـ)، من مصنَّفاته: مجمع البحرين، بديع النِّظام الجامع بين كتابي البزدويّ والإحكام، الدرّ المنضود في الرَّدِّ على فيلسوف اليهود (ابن كمونة).
ترجمته في: الجواهر المضيَّة: (208/1-212)، تاج التراجم: (ص:95)، الفوائد البهيَّة: (ص:26-27).

[5] شرح المعالم: (483/1).

رحمه الله: **"وهذه سبيل كُلِّ جُمل عُطِفَ بعضُها على بعض بأيِّ حروف العطف عُطِفَتْ، من (فاء) و(واو) وغيرهما، هذا هو العمدة في هذا الباب"**[1]، كما أنَّه قد أطلق غيرُ واحد من الأئمَّة من أهل الأصول في صورة المسألة أن يُجمع بين الجُمل بحرف من حروف العطف دون تقييد بالواو، كما فعل ذلك الإمام ابن القُشيريِّ [2]، والشَّيخُ أو إسحاق الشِّرازيّ في (اللمع) و(شرحه) [3]، وكذا الإمام الفخر الرَّازيُّ في (المحصول) وكذا في (المعالم) [4]، والإمام القرافيُّ في (شرح التَّنقيح) [5]، فكُلُّ هؤلاء من المتقدِّمين من أهل الأصول أطلقوا الأمر في هذا الباب ولو يشترطوا العطف بالواو فقط، ولهذا نجد الإمام الأصفهانيَّ بعدما حكى هذا الشرط عن الإمام السَّيف الآمديِّ قال: **"ولم أر من تقدَّمه به"** [6]، وإن تعقَّبه بعض الأئمَّة بأنَّ الإمام الجُوينيَّ قد سبقه إلى ذلك فلا تصحُّ دعوى الأصفهانيِّ حينئذ[7]، إلا أنَّ الذي يظهر والله أعلم أنَّ كلام إمام الحرمين في هذه المسألة حمَّالُ وجوه، وليس بصريح في ذكر الاشتراط، بل الذي ذكره وصرَّح به من ظاهر مذهب الشَّافعيِّ خلافُ ذلك، وهو أنَّ الأمر مُطلق بأي عاطف جامع، أو عاطف مُرتِّب، والعاطف الجامع هو (الواو) كما هو معلوم لأنَّه يُفيد مُطلق الجمع دون ترتيب، بخلاف (الفاء) و(ثُمَّ) اللذان يُفيدان التَّرتيب، وفي هذا

---

[1] التَّقريب والإرشاد الصَّغير: (149/3).

[2] يُنظر: البحر المحيط: (314/3).

وابن القشيري هو: عبد الرَّحيم بن عبد الكريم بن هوازن، الأستاذ أبو نصر ابن أبي القاسم القشيريّ الشَّافعيُّ الإمام، هو رابع أولاد أبيه أبي القاسم، وهو أكثرهم علما وأشهرهم اسما، وكلُّهم من السيِّدة فاطمة بنت الإمام أبي عليٍّ الدَّقَّاق، ولد سنة (439هـ)، وتفقَّع على أبيه، وعلى إمام الحرمين، وأبي عثمان الصَّابونيّ، وأبي بكر البيهقيِّ وغيرهم، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: سبطه عبد الله بن عمر الصَّفَّار، وأبو الفتوح الطَّائيّ، وأبو الفضل الطُّوسيُّ خطيب الموصل وغيرهم، توفي سنة (514هـ)، زمن تصانيفه: الرسالة، التيسير في التَّفسير.

ترجمته: طبقات الشافعيَّة لابن قاضي شهبة (316/1-317)، طبقات الشافعيَّة الكبرى (159/7-166)، طبقات الشَّافعيَّة للإسنويّ: (149/2)، طبقات المفسِّرين للدَّاودي: (298/1-299)، شذرات الذّهب: (73/6-74).

[3] يُنظر: اللمع للشِّيرازيّ: (ص:98)، وشرحه له أيضا: (407/1).

[4] يُنظر: المحصول: (43/3)، وشرح المعالم لابن التلمساني: (483/1).

[5] شرح تنقيح الفصول: (ص:194).

[6] شرح الأصفهاني على المحصول: (478/4).

[7] يُنظر: البحر المحيط: (314/3)، وتكملة الإبهاج: (1415/4).

يقول رحمه الله: "**وإن أطلق الأصحابُ صرفَ الاستثناء إلى المتقدمين، فكلامُهم محمول على ذكر البطون على التواصل بعاطفٍ جامع، أو عاطف مرتِّب، من غير تخلُّل كلامٍ يفصل جملةً عن جملةٍ، ويوجب بين البطون اختلافاً وتفاوتاً، مثل أن يقول: وقفت على أولادي، ثم بعدهم على إخوتي، ثم على أعمامي إلا أن يفسق منهم أحد، فظاهر مذهب الشافعي رجوعُ ذلك إلى الكافة**"[1] فهذا الكلام منه واضح في كون الظَّاهر من مذهب الإمام الشَّافعيِّ هو عود الاستثناء على جميع الجمل المعطوفة بأي عاطف كان، جامع أم مُرتِّب، إلَّا أنَّه بعد ذلك ذكر أنَّ عَوْدَ الاستثناء على الجميع في الجمل المعطوفة بالواو أظهر من الجمل المعطوفة بغير الواو، لأنَّ هذه الأخيرة يكون العودُ فيها على الجميع فيه بعض النَّظر والغموض، وفي هذا يقول: "**وما ذكره في عطف الجمل بعضها على بعضٍ بالواو أظهر، فإذا كان العطفُ يقتضي ترتيباً، فالصرف إلى جميع المقدَّمين فيه بعضُ النظر والغموض؛ فإنَّ انصراف الاستثناء إلى الذين يليهم الاستثناء مقطوعٌ به، وانعطافه على جميع السابقين والعطف بالحرف المرتِّب محتملٌ غيرُ مقطوع به، وإذا ثبت الاستحقاق بلفظ الواقف نصاً، ولم يثبت ما يغيره، وجب تقرير الاستحقاق، ولم يجز تغييره بمحتملٍ متردَّدٍ**"[2]، فهذا هو نصُّ إمام الحرمين في هذه المسألة، وهو لا يدلُّ صراحة على اشتراط العطف بالواو كما نُقل عنه رحمه الله، بل هو يدلُّ على ظهور العود على الجميع في (الواو)، وغموضه واحتماله في حروف العطف الأخرى، ولهذا ذكر الإمام الزَّركشيُّ رحمة الله عليه كما في الكلام الذي ذكرناه سابقا في كلام الإمام المطيعيِّ أنَّ: "**التَّقييد بالواو احتمال لإمام الحرمين، والمذهب خلافه**"، وهذا من دقَّة فهمه ورسوخ كعبه في هذا الفنِّ والعلم الشَّريف، وممَّا يدل على ضعف هذه النِّسبة لإمام الحرمين: أنَّه لم يشترط ذلك في كتابه (البرهان)، بل أطلق كغيره من الأئمَّة السَّابق ذكرهم، بل تمثيله للمسألة يقتضي عدم التَّفريق بين حروف العطف، حيثُ إنَّه مثَّل بمثال فيه (الواو) و(ثُمَّ)، ولهذا فالذي يظهر أنَّه لم يبق داع لنسبة هذا الاشتراط لإمام الحرمين، وعليه فالصَّواب والله

---

[1] نهاية المطلب في دراية المذهب: (365/08).

[2] المصدر نفسه.

أعلم هو عدم صحَّة هذا الشَّرط كما ذهب إليه الإمام المطيعيُّ، وهو الذي اختاره جمعٌ من محقَّقي أهل الأصول من المتأخرِّين، قال الإمام الزَّركشيُّ في التَّشنيف: **"والصَّواب أنَّ (الفاء) و(ثُمَّ) و(حتَّى) كالواو، وقد صرَّح الغزاليُّ في باب الوقف من (البسيط) [1] بأنَّ كُلَّ حرف يقتضي التَّرتيب كذلك"** [2]، وقال أيضا في البحر: **"والظَّاهر أنَّ (ثمَّ، والفاء، وحتَّى) مثل الواو في ذلك"**[3]، وقال القرافيُّ في (الاستغناء): **"أمَّا تقييد سيف الدِّين بالواو فلا يصحُّ"** [4]، وقال ابن الهمام في التَّحرير: **"(مسألة) إذا تعقَّب جُملا بالواو ونحوها..."** [5]، وتابعه على ذلك في مسلَّم الثُّبوت وشرحه حيثُ جاء فيه: **"(الاستثناء بعد جمل متعاطفة) بالواو ونحوه من (الفاء) و(ثُمَّ) كما في التَّحرير"**[6].

وأمَّا ما ذُكر من التَّفريق بين (الواو) وغيرها من حروف العطف الأخرى: بأنَّ الواو لمطلق الجمع، وأمَّا (الفاء) و(ثُمَّ) فهما للتَّرتيب والتَّراخي، فهذا غير لازم، وذلك لأنَّ الكُلَّ يدلُّ على الاتِّفاق في الحكم، وإنَّما التَّفاوت بينهم هو في التَّرتيب والتَّراخي ومطلق التَّشريك [7]، وعلى هذا فلا فرق بين الجمل المتعاطفة بأحد هذه الحروف؛ وذلك لأنَّها تدلُّ على اتِّفاق الجمل في الحكم.

وأمَّا بالنِّسبة للأمر الثَّاني وهو بأيِّ الجمل يتعلَّق الاستثناء؟ هل بالجمل كلِّها كما رجَّح ذلك الإمام الإسنويُّ رحمه الله؟ أم بالجملة الأخيرة كما يظهر من سياق كلام الإمام المطيعيِّ وإن كان لم يُصرِّح بذلك؟ فهذه هي المسألة الثَّانية التي هي مثار النِّقاش في هذا الباب.

---

[1] لم أقف عليه، والظَّاهر أنَّه لم يُطبع بعدُ إلى حين كتابة هذه الأسطر، وقد تمَّ اعتماد تسجيل رسالة ماجستير في جامعة الشَّارقة بدولة الإمارات العربيَّة المتحدة بعنوان: (تحقيق ربع الجراح الأخير من كتاب البسيط للغزالي، من كتاب الصَّيد والذَّبائح إلى نهاية كتاب السَّبق والرَّمي) للطالب: يوسف بن عبد الواحد الشِّحِّي.

[2] تشنيف المسامع للزَّركشيّ: (755/2).

[3] البحر المحيط: (314/3).

[4] الاستغناء في الاستثناء للقرافيّ: (ص:570).

[5] التَّحرير لابن الهمام: (ص:117).

[6] فواتح الرحموت: (342/1).

[7] يُنظر: المذكرة في أصول الفقه للشَّنقيطيّ: (ص:408).

وقبل الخوض في ذكر الخلاف المبثوث فيها لا بدَّ من تحرير محلِّ النِّزاع في المسألة قبل كلِّ شيء، وبيان ذلك: أنَّ الخلاف في هذه المسألة إنَّما هو في غير الجملة الأخيرة؛ إذ الاستثناء يرجع إليها اتِّفاقا، وكذلك الخلاف واردٌ فيما إذا لم تدلَّ القرائن على عوْد الاستثناء إلى جملة من الجمل المتعاطفة بعينها، حيث إنَّه إن دلَّت قرينة ما على ذلك؛ عاد الاستثناء إلى تلك الجملة أو الجمل بالإجماع، فإنَّه قد جاء من القرائن ما يدلُّ على تعلُّق الاستثناء بجميع الجمل، وذلك مثل قول الله تعالى:

﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ ﴾[المائدة:33-34]،فإنَّ الاستثناء في هذه الآية عائد على الجميع كما هو واضح، كما جاء أيضا ما يدلُّ على تعلُّقه بالجملة الأخيرة فقط، وذلك كقول الله تعالى أيضا: ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـًٔا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ ﴾ [النساء: 92]، فإنَّ الاستثناء هنا عائدٌ على أقرب مذكور كما هو واضح، كما جاء الدَّليل على تعلُّق الاستثناء بالجملة الأولى فقط، وذلك كقوله ﷺ: **"ليس على المسلم في عبده، ولا في فرسه صدقة إلا صدقة الفطر"** [1]، فإنَّ الاستثناء في هذا واضحٌ في عوده على الجملة الأولى فقط، وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلۡجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبۡتَلِيكُم بِنَهَرٖ فَمَن شَرِبَ مِنۡهُ فَلَيۡسَ مِنِّي وَمَن لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغۡتَرَفَ غُرۡفَةَۢ

[1] هذا الحديث بهذا اللفظ بالاستثناء أخرجه الإمام الدَّارقطنيُّ في سننه، كتاب: الزَّكاة، باب: زكاة مال التِّجارة وسقوطها عن الخيل والرَّقيق، برقم: (2025)، والبيهقيُّ في السُّنن الكبرى، كتاب: الزَّكاة، باب: لا صدقة في الخيل: (117/4) بلفظ: **"ليس في الخيل والرَّقيق صدقة، إلا أنَّ في الرَّقيق صدقة الفطر"**، والحديث أصله في صحيح البخاري، كتاب: الزَّكاة، باب: ليس على المسلم في فرسه صدقة، برقم: (1463)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الزَّكاة، باب: لا زكاة على المسلم في عبده وفرسه، برقم: (982)، كلاهما من حديث أبي هريرة ﷺ من دون الاستثناء، وجاء عند مسلم بلفظ: **"ليس في العبد صدقة إلا صدقة الفطر"**، فالحاصل أنَّ هذا الحديث بهذا اللفظ بالاستثناء لم أقف عليه إلا عند الإمام الدَّارقطني، ويُنظر في ذلك: التلخيص الحبير للحافظ ابن حجر: (353/2).

بِيَدِهِۦ ﴾ [البقرة:249]، فكلُّ هذه الأمثل قد احتفَّت بالقرائن التي تُبيِّن عَوْد الاستثناء فيها، وهي خارج محلِّ النِّزاع، وإنَّما النِّزاع فيما إذا لم تدلَّ أيُّ قرينة ما، فهذه هي الصُّورة التي وقع فيها الخلاف بين العلماء على أقوال مدارها على ثلاثة وهي[1]:

-**القول الأوَّل**: أنَّ الاستثناء يعود إلى جميع الجمل، وهذا هو مذهب جمهور الأصوليِّين من المالكيَّة والشَّافعيَّة والحنابلة، وقد استدلُّوا على مذهبهم هذا بأدلَّة منها:[2]

الدَّليل الأوَّل: اتفاق أهل اللغة على أنَّ تكرار الاستثناء عُقيب كل جملة يعتبر نوعاً من العيِّ والرَّكاكة في الكلام، وكلام الباري سبحاه منزَّه عن هذا كُلِّه، فإذا ثبت استقباح ذلك لم يبق إلَّا أن يجعل استثناء واحدٌ في آخر الجمل يعود إلى جميعها.

الدَّليل الثَّاني: القياس على الشَّرط، بيان ذلك أن الشرط إذا تعقب جملاً، فإنه يرجع إلى جميع الجمل، فتقول: (نسائي طوالق، وعبيدي أحرار إن كلمت زيداً)، فكذلك الاستثناء فإنه يرجع إلى جميعها، ولا فرق بينهما، والجامع بين الأمرين أنَّ كُلًّا منهما لا يستقلُّ بنفسه، وأنَّهما يتعلَّقان بغيرهما من الكلام ولا بد من اتصالهما، فإذا ثبت شيء لأحدهما ثبت في الآخر.

---

[1] **يُنظر تفاصيل الخلاف في هذه المسألة في:**
البرهان للجويني: (388/1)، التَّقريب والإرشاد الصَّغير للباقلاني: (145/3)، المعتمد لأبي الحسين البصريّ: (264/1)، الإحكام للآمدي: (367/2)، المحصول للرَّازيّ: (43/3)، المستصفى للغزالي: (388/3)، مختصر المنتهى لابن الحاجب: (809/2)، شرح العضد على المختصر: (39/3)، شرح الأصفهاني على المختصر: (278/2)، أصول السرخسي: (275/1)، شرح تنقيح الفصول للقرافي: (ص:194)، الاستغناء في الاستثناء له أيضا: (ص:569)، إحكام الفصول للباجي: (444/1)، اللمع للشِّيرازيّ: (ص:98)، وشرحه له أيضا: (407/1)، شرح المعالم لابن التِّلمساني: (483/1)، البحر المحيط للزَّركشي: (307/3)، تشنيف المسامع له: (755/2)، سلاسل الذّهب له أيضا: (ص:256)، الإبهاج شرح المنهاج لابن السُّبكي: (1413/4)، رفع الحاجب له أيضا: (266/3)، تيسير الوصول لابن إمام الكامليَّة: (353)، الوصول لابن برهان: (251/1)، نهاية الوصول للهندي: (1553/4)، شرح الكوكب المنير لابن النَّجار: (312/3)، المسوَّدة لآل ابن تيمية: (354/1)، فواتح الرّحموت للأنصاريّ: (342/1)، تيسير التَّحرير لأمير بادشاه: (302/1)، التَّقرير لابن أمير الحاج: (326/1)، النُّقود والرُّدود للبابرتي: (225/2)، شرح المحلي على الجمع مع العطَّار: (51/2).

[2] يُنظر في بيان أدلَّة الجمهور: الإحكام: (36/2-370)، المحصول: (46/3-47)، شرح الكوكب المنير: (320/3-323)، شرح المعالم: (485/1).

الدَّليل الثَّالث: أنَّ الجمل المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة، وهذا كما هو وارد في الأفراد فإنَّه وارد في الجمل أيضا على السَّواء، ولهذا فلا فرق بين قوله: (اضرب الجماعة التي منها قتلة وسُرَّاقٌ وزُناة إلا من تاب)، وبين قوله: (اضرب من قتل، ومن زنى إلا من تاب).

الدَّليل الرَّابع: أن الاستثناء صالحٌ لأن يعود إلى كُلِّ واحدة من الجمل، وليس البعض أَوْلى من البعض، فوجب العود إلى الجميع كالعام.

-القول الثَّاني: أنَّ الاستثناء يعود إلى أقرب مذكور فقط، ولا يعود على الجميع، وهذا هو مذهب أبي حنيفة وعامَّة أصحابه، والظَّاهريَّة، وهو اختيار الإمام الفخر الرَّازيِّ في (المعالم)، وظاهر اختياره في (المحصول)، والأصفهانيِّ، وهو اختيار المجد ابن تيمية، وهو رأي بعض المعتزلة، واختاره جماعة من السَّلف[1]، وقد استدلُّوا على مذهبهم هذا بأدلَّة منها:[2]

الدَّليل الأوَّل: أنَّ العموم ثابت في الجمل جميعها بيقين، وأمَّا عَوْد الاستثناء على الجميع أمرٌ مشكوك فيه، فلا يُترك الأمر اليقينيُّ -وهو ثبوت العموم في جميع الجمل- إلى الأمر المشكوك فيه وهو عود الاستثناء على أقرب مذكور فقط، لأنَّه هو الذي يشمله الاستثناء بيقين.

الدَّليل الثَّاني: أنَّ الاستثناء إخراجٌ وتخصيص، وكلاهما ضرورة على خلاف الأصل، والاستثناء لا يستقل بنفسه، بل لا بُد من ربطه بجملة، وعليه فيتعيَّن ربطه بواحدة فقط دفعا للضَّرورة، ويتعيَّن كونها الأخيرة للقرب.

الدَّليل الثَّالث: أنَّ العرب في كلامها اعتبرت القرب في مواطن الالتباس حيث لا دليل يدلُّ على الأوليَّة في الشَّيء، كما في قولهم: (ضرب زيدٌ عمرا وضربته)، فإنَّ الضَّمير يعود على القرب وجوبا، وكذا قولهم: (ضربت سلمى سعدى)، فليس في هذه الجملة ما يدلُّ لفظا ولا معنى على جعل أحدهما

---

[1] قال الإمام ابن كثير في تفسيره: (441/3): "**وممَّن ذهب إليه من السَّلف: القاضي شريح، وإبراهيم النخعي، وسعيد ابن جبير، ومكحول، وعبد الرَّحمن بن زيد بن جابر**".

[2] يُنظر أدلَّة هذا القول في: أصول السَّرخسي: (275/1-276)، المحصول: (48/3)، شرح المعالم: (483/1-485)، فواتح الرَّحموت: (343/1-344).

أولى بالفاعليَّة، فيُعتبر القرب، وكذا في قولهم: (أعطى زيدٌ عمرا بكرا)، فليس ما يدلُّ على ترجيح كونهما مفعولا أوَّلا، فيُعتبر القرب.

-**القول الثَّالث**: التَّوقُّف، وهو رأي القاضي أبي بكر الباقلاني، واختيار الإمام الغزاليِّ أيضا، و الإمام الآمديّ، وكذا الإمام ابن الحاجب، وهو قول الشَّريف المرتضى [1] من الشِّيعة، إلَّا أنَّ الوقف عند القاضي والغزاليِّ بمعنى عدم العلم بمدلوله لغة، وأمَّا المرتضى توقَّف لكونه عنده مشتركا بين عوده إلى الكُلِّ، وعوده إلى الأخيرة فقط [2]، واختار الفخر الرَّازيُّ قول القاضي والغزاليِّ في المناظرة. وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلَّة منها:[3]

الدَّليل الأوَّل: أنَّ كُلًّا من التَّعميم والتَّخصيص تحكُّمٌ، وقد ثبت أنَّ العرب تعيد الاستثناء إلى الجميع تارة، وإلى الأخيرة تارة أخرى.

الدَّليل الثَّاني: أنَّه كما تقدَّم معنا قبلُ أنَّه قد ثبت في القرآن الكريم رجوع الاستثناء إلى الجمل جميعها، وثبت رجوعه أيضا إلى الأخيرة فقط واقتصاره عليها، وثبت أيضا رجوعه إلى بعض الجمل السَّابقة، وقد سبق التَّمثيل لكل حالة على حدة، وهذا كُلُّه يدلُّ على أنَّ عود الاستثناء إلى الجمل ليس على قاعدة مُطَّردة، فوجب الوقف.

فهذه هي الأقوال الواردة في هذه المسألة مع ذكر شيء من الأدلَّة على وجه الاختصار، وقد ذكرت أقوال أخرى في المسألة، إلا أنَّها مردَّها جميعَها إلى هذه الأقوال الثَّلاثة كما ذكر غير واحد من

---

[1] هو علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصَّادق بن محمد الباقر بن علي بن زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب ﷺ، أبو القاسم المعروف بالشَّريف المرتضى، ولد سنة (355هـ)، وأخذ العم عن جماعة منهم: الشيخ المفيد، وروى الحديث عن سهل الدَّيباجي الكذّاب، كان شيعيًّا إماميًّا، وكان رأسا في الاعتزال، وكان إماما في البلاغة والشِّعر والأدب، ومتبحِّرا في علوم شتى كالفقه والأصول وغيرهما، توفي سنة (436هـ)، ومن مصنفاته: الغرر، والذّخيرة في الأصول، والذّريعة في أصول الفقه، والشَّيب والشَّباب، النَّقض على ابن جني وغيرها.
ترجمته في: بغية الوعاة: (162/2)، وفيات الأعيان لابن خلكان: (313/3-316)، شذرات الذّهب: (168/5-171)، الوافي بالوفيات: (231/20-234).

[2] يُنظر: تكملة الإبهاج: (1416/4).

[3] يُنظر أدلة أصحاب هذا القول في: المستصفى للغزالي: (391/3)، التَّقريب والإرشاد الصَّغير للباقلاني: (147/3)، مختصر المنتهى لابن الحاجب: (815/2).

أهل التَّحقيق[1]، والذي يظهر والله أعلم أنَّه الأوفق والأصوب هو القول بالتوقُّف، فلا يُحكم برجوع الاستثناء إلى واحدة من الجمل أو إلى جميعها إلا بدليل أو قرينة تساعد على ذلك، إلا أنَّه إذا تجرَّد الأمر عن القرائن والأدلَّة فإنَّ الاستثناء يكون ظاهرا في رجوعه إلى الجميع وليس إلى الأخيرة فقط، وهذا هو الذي جرى عليه الإمام الهمام ابن الحاجب في مختصره الأصوليِّ حيث قال: **"والمختار: إن ظهر الانقطاع؛ فللأخيرة، والاتِّصال؛ للجميع، وإلا فالوقف"** [2]، وقال الشّنقيطيُّ [3] في أضواء البيان: **"وأَنَّ الأظْهرَ الوَقفُ حَتَّى يُعلَمَ مَا يرجِعُ إليه من المُتعاطفاتِ قبلهُ بدليلٍ، ولا يبعُدُ أنَّهُ إنْ تجرَّدَ من القرائِنِ والأَدلَّةِ، كان ظاهرًا في رُجُوعِهِ للجميع "**[4]، وقبلهم جميعا ذكر هذا الإمام الغزاليُّ الذي سبق وأن ذكرنا أنَّه يرى التوقُّف، لكنَّه رغم ذلك قال: **"وإن لم يكن بدٌّ من التوقُّف؛ فمذهب المُعمِّمين أولى"**[5].

---

[1] قال التَّاج ابن السبكي في الرَّفع: (268/3): **"واعلم أنَّ هذه المسألة من أمهات المسائل، وأصول المذاهب فيها ثلاثة: العود إلى الجميع، أو الأخيرة فقط، والوقف إمَّا بمعنى لا أدري وهو رأي القاضي، أو الاشتراك وهو رأي الشَّريف، وما سوى هذه المذاهب عائد إليها ويحوم عليها".**

[2] مختصر المنتهى: (812/2).

[3] هو محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر بن محمد بن أحمد بن نوح بن محمد بن سيدي أحمد بن المختار الجكني الشّنقيطيّ، من أكبر علماء قُطر شنقيط (موريتانيا) في هذا العصر، اسمه الحقيقي هو (آبَّا) كذا بتشديد الباء وبمدِّها، ولد بموريتانيا سنة (1325هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: الشيخ محمد بن صالح المشهور، والشيخ محمد الأفرم، والشيخ محمد زيدان، ومحمد النعمه وغيرهم، خرج من بلاده لأداء فريضة الحج بنيَّة العودة إلى بلاده، لكنَّه استقرَّ بعدها في المملكة العربية السعوديَّة، واختير للتَّدريس في المعهد العلمي بالرياض عند افتتاحه، وكان دور في تأسيس الجامعة الإسلاميَّة بالمدينة النبويَّة، ثم عيِّن كأحد أعضاء هيئة كبار العلماء عند بداية تشكيلها، وكان عضوا في المجلس التَّأسيس لرابطة العالم الإسلاميّ، وتتلمذ على الشيخ جمع غفير من كبار علماء هذا العصر منهم: عبد العزيز بن باز، حماد الأنصاري، عطية محمد سالم، صالح اللحيدان، حمود العقلا الشعيبي، محمد صالح العثيمين، بكر بن عبد الله أبو زيد، وغيرهم كثير، توفي ضحى يوم الخميس :1393/12/17هـ، وصُلِّي عليه في الحرم المكِّي، ومن مؤلفاته: أضواء البيان، دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب، منع جواز المجاز على المنزَّل للتَّعبُّد والإعجاز، مذكرة في أصول الفقه على روضة النَّاظر، وغيرها.

ترجمته في: الأعلام للزِّركلي: (45/6)، معجم المؤلفين لكحَّالة: (146/3-147)، علماء ومفكرون عرفتهم لمحمد المجذوب: (147/1-191)، ترجمة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، لخالد بن عثمان السَّبت، مطبوعة في مقدّمة أضواء البيان.

[4] أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن لمحمد الأمين الشنقيطي: (102/6).

[5] المستصفى: (192/3).

فهذا هو الذي يظهر أنَّه الصَّواب في المسألة، وهو الذي يظهر أنَّ المطيعيَّ يميل إليه، ولعلَّ هذا هو السِّرُّ الذي جعل الإمام المطيعيَّ لم يُصرِّح برأيه في المسألة صراحة، وإنَّما اكتفى بالتَّنبيه على مسألة الظُّهور، حيثُ بيَّن أنَّ محلَّ النِّزاع بين الحنفيَّة وغيرهم من الجمهور إنَّما هو في مسألة الظُّهور فقط، وليس في إمكانيَّة التعلُّق بالجميع، فالإمكانيَّة حاصلة، إلا أنَّ الأظهر عندهم عند انتفاء الدَّلائل والقرائن هو عوده إلى الأخيرة فقط، وإنَّما أمكن لي القول بأنَّ هذا القول يميل إليه الإمام المطيعيّ لأنَّ في نظر الحنفيَّة يوافق قولهم، لأنَّ القائل بالتوقُّف جازم بعود الاستثناء إلى الأخيرة، ومتوقِّفٌ في غيرها إلى أن يقوم الدَّليل، ولهذا جاء في مسلَّم الثُّبوت وشرحه: **"(وهذان) القولان: الوقف والاشتراك (يوافقان لنا في الحكم) لأنَّهما قاضيان بالتَّعلُّقِ بالأخيرة، والوقفِ في غيرها إلى أن يقوم الدَّليل"**[1]، والمطيعيُّ رحمه الله كثير النّقل والتَّأثُّر بما يُذكر في هذا الكتاب، فلعلّه يجنح إلى هذا الرَّأي، وإن كان الحقُّ والصَّواب هو أنَّ الوقف هو الصَّحيح إلى أن يوقف على دليل، وإن انتفت الأدلَّة فالأظهر هو عوده إلى الجميع والعلم عند الله تعالى.

[1] فواتح الرَّحموت: (342/1).

المطـــــلب الثَّالث:

الاعتراض الثّالث ومناقشته: في عطف الخاصِّ على العامِّ هل يُخصِّصُ العامَّ أم لا؟

أولا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

قال الإمام الإسنويُّ رحمه الله شارحا كلام البيضاويِّ فيما يتعلَّق بمسألة عطف الخاصِّ على العامَّ:

"إذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام، واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه، لكن على وجه يكون مخصوصا بوصف أو بغيره فلا يقتضي ذلك تخصيص المعطوف عليه عندنا، وقال الحنفية على ما نقله في المحصول [1] أو بعضهم على ما نقله المصنف [2]: أنه يقتضيه تسويةً بين المعطوف والمعطوف عليه، وجوابه أن التسوية بينهما في جميع الأحكام غير واجبة ، بل الواجب إنما هو التسوية في مقتضى العامل، مثال ذلك : أن أصحابنا قد استدلوا على أن المسلم لا يقتل بالكافر سواء كان حربيًّا أو ذم يًّ بقوله ﷺ: "ألا لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده" [3] فإن الكافر هنا وقع بلفظ التنكير في سياق النفي فيعم، فقالت الحنفية: الحديث يدل على أن المسلم لا يقتل بالكافر الحربي ونحن نقول به، وبيانه أن قوله: "ولا ذو عهد في عهده" معطوف على "مسلم" فيكون معناه: لا يقتل مسلم ولا ذو عهد في عهده بكافر، ومما يقوي أن المراد عدم قتله بالكافر أن تحريم قتل المعاهد معلوم لا

---

[1] يُنظر: المحصول للرَّازيّ: (136/1).

[2] لأنَّ المصنِّف رحمه الله قال: "**وقال بعض الحنفيَّة**".

[3] هذا الحديث بهذا اللفظ أخرجه الإمام أحمد في مسنده: (287/11) برقم: (6690)، وأبو داود في السنن، كتاب: الجهاد، باب: في السَّريَّة ترد على أهل العسكر، برقم: (2751)، وابن الجارود في المنتقى برقم: (1073)، ثلاثتهم من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدِّه عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ، وأخرجه البيهقيُّ في السُّنن: (29/8)، وكذا أبو داود في كتاب: الدِّيات، باب: أيُقاد المسلم من الكافر، برقم: (4530)، والنسائي في الصُّغرى، كتاب: القَسامة، باب: القَوَدُ بين الأحرار والمماليك في النَّفس، برقم: (4734)، من حديث علي بن أبي طالب ﷺ، وهو حسن.

يحتاج إلى بيان، وإلا لم يكن للعهد فائدة ثم إن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي؛ لأن الإجماع قائم على قتله بمثله وبالذمي ، وحينئذ فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم أيضا هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه، وجوابه ما تقدم [1]، وهذا الجواب الذي ذكره المصنف باطل؛ لأن الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الأحكام، بل باشتراكهما في المتعلقات، والاشتراك فيها واجب عند المصنف كما نص عليه في الاستثناء عقب الجمل فقال: لنا الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما هذا كلامه ، وهو مخالف للمذكور هنا لا سِيَّما وقد صرح بالحال وهو غير المتنازع فيه هنا ، أعني الصفة، بل الجواب أن قوله: "ولا ذو عهد في عهده" كلام مفيد لا يحتاج إلى إضمار الكافر؛ لأنه ربما يوهم أن المعاهد لا يقتل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم"[2].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله في هذا الكلام يُبيِّن أنَّ الجملةَ المعطوفَ عليها إذا كانت مشتملة على اسم عامٍّ، وكان في الجملة المعطوفة ذلك الاسم نفسه أو ما في معناه، إلا أنَّه مخصوص بوصف مُعيَّن، فهذا الأمر لا يقتضي تخصيص ذلك الاسم العامِّ عند أئمّة الشَّافعيَّة، وهذا بخلاف الحنفيَّة أو بعضهم الذين يروا أنَّ هذا النَّوع من العطف يقتضي التَّخصيص تسويَةً بين الاسم المعطوف والاسم المعطوف عليه، ومثال هذه المسألة وارد في حديث النَّبيِّ ﷺ: **"لا يُقتل مُسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده"**، فالحنفيَّة يقولون: إنَّ لفظة (كافر) لفظة عامَّة لكونه نكرة في سياق النَّفي، فهي تشمل الحربيَّ وكذا المعاهد الذِّمِّيَّ، ولكن قوله: (ولا ذو عهد في عهده) معطوف على (مسلم)، فيكون التَّقدير: لا يُقتل مسلم ولا ذو عهد في عهده بكافر، ومعلوم أنَّ الكافر المعاهد لا يُقتل بالكافر الحربيِّ، لكنَّه يُقتل بالمعاهد الذي مثله بالإجماع، وبما أنَّه عطف على المسلم، والعطف يقتضي

---

[1] أي ما تقدَّم من جواب المصنِّف على الحنفيَّة في هذا، وهو أنَّ التَّسوية في جميع الأحكام غير واجبة.

[2] نهاية السُّول: (2/486-487).

التَّشريك بين المعطوف والمعطوف عليه، فينجم عن هذا أنَّ المسلم لا يُقتل بالكافر الحربيِّ، لكنَّه يُقتل بالكافر المعاهد والذِّمِّيِّ.

وقد بيَّن الاسنويُّ أنَّ المصنِّف -يعني البيضاويَّ- أجاب عن قول الحنفيَّة هذا بأنَّ التَّسوية بين المعطوفين في جميع الأحكام غير واجبة، وإنَّما الاشتراك بينهما يكون في المتعلِّقات فقط، هكذا أجاب البيضاويُّ على قول الحنفيَّة، وهذا الجواب في نظر الإسنويِّ غير سديد، بل على حدِّ تعبيره باطل؛ ذلك أنَّ الحنفيَّة لا يقولون بالاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في جميع الأحكام، وإنَّما الجواب الصَّحيح الذي ارتضاه الإسنويُّ في الرَّدِّ على الحنفيَّة هو: أنَّ قوله عليه السلام: **"ولا ذو عهد في عهده"** كلام تامٌّ مفيد لا يحتاج إلى إضمار كلمة (كافر) حتَّى يستقيم الكلام، أي لا نحتاج أن نُقدِّر الكلام كالآتي: (ولا يُقتل ذو عهد في عهده بكافر)، وإنَّما تلك الجملة من دون ذلك التقدير جملة تامَّة مفيدة لمعناها، أي أنَّ النَّبيَّ ﷺ أراد الإخبار بأنَّ ذا العهد لا يُقتل ما دام في عهده، لأنَّه رُبَّما قد يُتوهَّم أنَّ المعاهد لا يُقتل مطلقا، لا في حالة عهده ولا بعد انقضاء أجل العهد، فبيَّن عليه السلام أنَّ المنع من قتل المعاهد سارٍ ما دام العهد قائما، فإذا انقضى أجل العهد انتفى المنع، ورُبَّما قد يُتوهَّم أيضا أنَّه لا أثر للعهد في القتل، وأنَّ الكافر يُقتل مُطلقا سواء كان معاهدا أم لا، فجاء هذا الإخبار من المصطفى ﷺ أنَّ المعاهد لا يُقتل ما دام في عهده.

فسواء كان هذا أو ذاك؛ فإنَّ هذه الجملة تامَّة لا تحتاج إلى تقدير أو إضمار تلك الكلمة، فهذا هو الجواب المناسب في الرَّدِّ على الحنفيَّة، وهذا أفضل من الجواب الذي ذكره البيضاويُّ، وهذا الذي ذكره الإسنويُّ لم يرتضه الإمام المطيعيُّ، بل انتقده في ذلك كما هو مُبيَّن في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر انتقاد الإمام المطيعيّ.

لقد اعترض المطيعيُّ على الإمام الاسنويِّ بأنَّ هذه المسألة مسألة الباب التي تمَّ ذكرُها قد صرَّح ثقات الحنفيَّة أنَّه لا وجود لها في كتبهم ومراجعهم، وإنَّما استنبط غير الحنفيَّة من الخلاف الواقع بين جمهور الفقهاء والحنفيَّة في الفرع الفقهي المتعلِّق بحديث: (لا يُقتل مسلم بكافر) تلك المسألة

الأصوليَّة التي اختلفت تعابير الأصوليين في ذكر عنوانها وترجمتها، فالحاصل أنَّ الحنفيَّة لم ينطلقوا من أصل قد أصَّلوه وقعَّدوه، ثُمَّ فرَّعوا منه مسألة الحديث كما أراد بيانَه الإمامُ الاسنويُّ، وإنَّما الخلاف وقع مع الجمهور في ذلك الفرع لاعتبارات مختلفة سيأتي التَّعريج عليها، فأتى غير الحنفيَّة ونسبوا لهم هذا الأصل، وفي هذا يقول المطيعيُّ رحمه الله: **"إنَّ ثقات مذهب الحنفيَّة صرَّحوا بأنَّ هذه المسألة لا توجد في كتب الحنفيَّة، ويُشير إلى ذلك ابن الهمام في التَّحرير أيضا** [1]**، وإنَّما استنبط غير الحنفيَّة من الخلاف بين الحنفيَّة والشَّافعيَّة في قوله ﷺ: "ألا لا يُقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده" –على الوجه الذي سنذكره– مسألة أصوليَّةً عبَّر عنها بعضهم بقوله: (عطف العامِّ على الخاصِّ لا يُخصِّص)، وبعضهم بأنَّ (العطف على العامِّ لا يوجب العموم)، وبعضهم بأنَّه (كُلَّما عمَّ المعطوف عليه عمَّ المعطوف)، وهو بمعنى الثَّاني، وعبَّر الكمال بن الهمام بأنَّ الجملة النَّاقصة إذا عطفت على ما قبلها تُقيَّد بالقيود التي قُيِّد فيها بها، إن عامًّا فعامٌّ؛ لأنَّ العطف للتَّشريك بين المعطوف والمعطوف عليه، فإذا تقيَّد حُكم المعطوف عليه بقيد؛ وجب تقييد المعطوف به، لئلا تفوت الشَّركة في الحكم، إلا بدليل صارف فحينئذ لا يُقيَّد، خلافا للشَّافعيِّ رحمه الله تعالى فعنده لا يُقيَّدُ، وعليه النُّحاة، وانبنى على ذلك الخلاف في فهم الحديث، فقال بعض الحنفيَّة: معناه: (لا يُقتل ذو عهد في عهده بكافر)، لأنَّه لو لم يُقدَّر شيء لامتنع حكمه مطلقا، لأنَّ المعنى حينئذ يكون: لا يُقتل ذو عهد أصلا لا بمؤمن ولا بكافر، وأنَّه باطل اتِّفاقا، فيُقدَّر اللفظ المذكور سابقا في المعطوف عليه للقرينة سابقا، فيكون عامًّا صيغة كالملفوظ"**[2].

وأمَّا بالنِّسبة للجواب الذي اقترحه الإمام الإسنويُّ على أساس أنَّه الأفضل في الرَّدِّ على الحنفيَّة، فقد ذكر المطيعيُّ رحمه الله أنَّ هذا الجواب بالإضافة إلى كونه خلاف المتبادر من سياق الحديث، فإنَّه

---

[1] فإنَّ ابن الهمام في التَّحرير: (ص:95) لم يُترجم عنوانا أصوليًّا لهذه المسألة ثمَّ مثل له بهذا الفرع، بل بالعكس من ذلك تماما، فقد ذكر الفرع أوَّلا ثُمَّ ذكر خلاف الأصوليِّين في مبناه، وسيأتي مزيد بيان لهذا الأمر.

[2] سُلَّم الوصول: (2/486-487).

يقتضي أنَّ الجملة تامَّة ولا تحتاج إلى تقدير، وهذا في نظر المطيعيِّ خلاف الصَّواب، فالجملة تحتاج إلى تقدير وإلا للزم أن يكونَ معناها: أنَّ المعاهد لا يُقتل مطلقا، وهذا اللَّازم باطل؛ إذ إنَّ المعاهد يُقتل قصاصا، كما يُقتل حرابةً وغيرها من الحقوق التي تجيز وتبيح ذلك، وعليه فوجب تقدير مُقدَّر مُعيَّن حتَّى يستقيم الكلام، ولا شكَّ أنَّ تقدير ما في المعطوف عليه أولى من غيره، وقد قُيِّدت الجملة المعطوف عليها بكلمة (كافر)، فتعيَّن تقدير هذه الكلمة ذاتها في الجملة المعطوفة حتَّى لا يفوت التَّشريك بين المعطوف والمعطوف عليه، وأمَّا القول إنَّ الجملة تامَّةٌ تُفيد الإخبار بمضمونها الظَّاهر وهو عدم جواز قتل المعاهد في عهده، فهذا على رأي المطيعيِّ خلاف ما يُتبادر من السِّياق الذي سيقت فيه هذه الجملة، إضافة إلى كون هذا المعنى بَدَهِيٌّ لا يحتاج إلى ذكر ولا فائدة من وراء ذكره، وفي هذا يقول المطيعيُّ: **"هذا الجواب مع أنَّه خلاف المتبادر من سوق الحديث، لا بُدَّ حينئذ من تقديرٍ أيضا، فإنَّه لا يحرم قتله مطلقا، بل يُباح لأجل القصاص وقطع الطَّريق وغيرها من الحقوق، فلا بُدَّ حينئذ من تقدير: (بغير حق من الحقوق)، ولا شكَّ أنَّ تقدير ما في المعطوف عليه أولى، وأمَّا قول البدخشيِّ: (ويُدفع بأنَّ المعنى: لا يُقتل لكفره ما دام في عهده)** [1] **فمدفوع بأنَّه خلاف ما يُتبادر من سوق الحديث، فضلا عن أنَّ المعنى معلوم بالبداهة لا يحتاج إلى بيان...**

فالحقُّ –كما في فواتح الرَّحموت [2]**– إذن أن يُستنبط من هذه الفريعة: أنَّ الجملة النَّاقصة المعطوفةَ على ما قبلها إذا لم تصلح بدون التَّقييد بقيد مُقدَّر؛ يجب أن يُقدَّر القيد الذي في المعطوف عليه دون القيود الأُخَر، إن عامًّا فعامٌّ، وإن خاصًّا فخاصٌّ، وهذا ظاهرٌ جدًّا فإنَّ العطف قرينة قويَّةٌ عليه، وكذا التَّشريك فتدبَّر وأنصف. وعلى هذا قال الحنفيَّة: يجب أن يكون المُقدَّر في المعطوف –وهو قوله: (ولا ذو عهد في عهده)– هو القيد في المعطوف عليه دون غيره وهو: (بكافر)، وهذا الكافر الذي قدَّرناه في المعطوف مخصوص بالحربيِّ**

---

[1] يُنظر: شرح البدخشي على المنهاج: (135/2).

[2] يُنظر: فواتح الرّحموت: (296/1).

نقتله بالذِّمِّيِّ والمسلم إجماعا، وتخصيص المعطوف يوجب تخصيصَ المعطوف عليه بما خُصَّ به ذلك المعطوف عند الحنفيَّة"[1].

فالمطيعيُّ في هذا الكلام السَّابق بيَّن أنَّ الجملة الثَّانية تحتاج إلى تقدير ولا بُدّ، وهذا المقدَّر يجب أن يكون هو القيد الذي في المعطوف عليه دون القيود الأخرى، وهذا التَّقييد وفق التَّشريك الذي يقتضيه العطف، وعلى وهذا وبما أنَّ الجملة الأولى المعطوف عليها وهي قوله: (لا يُقتل مسلم) قُيِّدت بـ(كافر)، وجب تقييد الجملة الثَّانية المعطوفة وهي قوله: (ولا ذو عهد في عهده) بالقيد نفسه، فيصير المعنى: ولا يُقتل ذو عهد في عهده بكافر، ولا شكَّ أنَّ الكافر الذي لا يُقتل به المعاهد إنَّما هو الحربيُّ، ولهذا وجب تخصيص الكافر في الجملة المعطوف عليها بالحربيِّ أيضا.

ثُمَّ بعد ذلك بيَّن المطيعيُّ أنَّ الحنفيَّة لا يحتاجون هذا الطَّرح والتَّفصيل في هذه المسألة للقول بقتل المسلم بالذِّمِّيِّ، فعند الحنفيَّة يكفيهم الاحتجاج بعموم الآيات التي أوجبت القصاص، والحديث المذكور في الباب لا يُعارضها لأنَّه عندهم من باب الآحاد، وهو لا يقوى على تخصيص النُّصوص القطعيَّة من آيات القرآن والسُّنن المتواترة، وإن كان بحثهم لهذا المبحث مع الجمهور من باب التَّنزُّل فقط، وفي هذا يقول رحمه الله: **"فجاز عند الحنفيَّة قتل المسلم بالذِّمِّيِّ لعموم آيات القصاص وعدم معارضة هذا الحديث إيَّاها، على أنَّ الحنفيَّة لا يحتاجون إلى مثل هذا الوجه كثيرا، بل يكفي الاستدلال بعموم الآيات في القصاص، وأنَّ هذا الخبر لا يصلح للمعارضة عندهم لأنَّه خبر آحاد لا يُخصِّصُ عامَّ الكتاب والسُّنَّة المتواترة، فلا بُدَّ من تأويله بما يوافقها، ولعلَّ ما ذكره الحنفيَّة في مناقشتهم مع الشَّافعيَّة إنَّما هو على طريق التَّنزُّل، وصحَّة معارضة هذا الحديث الآحاديِّ للعامِّ القطعيِّ، وإن كانوا لا يقولون به، فخذ هذا التَّحقيق"**[2].

---

[1] سُلَّم الوصول: (2/487-488).

[2] المصدر نفسه: (2/489).

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة.

هذه المسألة التي بين أيدينا والتي هي مثار النِّقاش هاهنا بين الإمامين تتجاذبها أطراف، وتأخذها أحرف ومآخذ، وحتَّى نستوفي الكلام على كُلِّ جوانبها لابُدَّ من التَّعريج على كُلِّ النِّقاط التي تشملها هذه المسألة[1]، فالكلام عليها لا يتمُّ إلا بتسليط الضَّوء على تأصيل هذه المسألة وتبويبها، وكذا في الجواب الذي ذكره الإسنويُّ في الرَّدِّ على الحنفيَّة، والأمر الأخير هو في الفرع المترتِّب على هذه المسألة وهو جواز قتل المسلم بالكافر المعاهد، فهذه هي أطراف هذه المسألة التي ينبغي التَّعريج عليها.

فأمَّا بالنِّسبة للأمر الأوَّل وهو في تأصيل هذه المسألة، فإنَّنا نجد الأصوليِّين اختلفوا في تحديد الأصل والباب الذي تندرج تحته، فنجد جمهور أهل الأصول ذكروا هذه المسألة تحت أصل وباب: عطف الخاصِّ على العامِّ هل يقتضي تخصيص المعطوف عليه أم لا؟ وهذا هو صنيع الإمام البيضاويِّ في المنهاج، ويُلاحظ في هذه التَّرجمة مراعاتها لفصل الخاصِّ والعامِّ، إلا أنَّنا نجد بعض الأصوليِّين لم يذكروا هذه المسألة تحت هذا الباب، بل ذكروها في باب آخر متعلِّق بالإضمار وهو: هل يلزم من إضمار شيء في المعطوف أن يُضمر ذلك الشيء نفسه في المعطوف عليه؟ وهذا التَّبويب هو صنيع الإمام أبي الخطَّاب من الحنابلة في التَّمهيد، وعليه سار في الكوكب وشرحه، وأغلب مراجع أصول الحنابلة اتَّبعوا هذا المسلك في التَّبويب، ثُمَّ إنَّنا نجد الجميع مثَّلوا بمثال واحد وهو حديث الباب، وفي هذا يقول الإمام الفتوحيُّ في شرح الكوكب: " **(ولا يلْزمُ منْ إضْمار شَيءٍ في معطوفٍ) على شَيْءٍ**

---

[1] **يُنظر هذه المسألة في:**

المعتمد لأبي الحسين: (308/1)، الإحكام للآمديّ: (316/2)، المحصول للرازي: (136/3)، شرح الأصفهاني على المنهاج: (426/1)، مختصر المنتهى: (759/2)، شرح تنقيح الفصول: (ص: 174)، العقد المنظوم في الخصوص والعموم للقرافي: (ص: 752)، شرح العضد على المختصر: (655/2)، قواطع الأدلَّة للسَّمعانيّ: (424/1)، التَّحبير شرح التَّحرير للمرداوي: (2450/5)، التَّمهيد لأبي الخطَّاب: (172/2)، الوصول لابن برهان: (277/1)، الحاصل لتاج الدِّين الأرموي: (579/1)، التَّحصيل لسراج الدِّين الأرموي: (405/1)، الإبهاج لابن السبكيِّ: (1538/4)، رفع الحاجب له أيضا: (178/3)، نهاية الوصول للهندي: (1701/4)، البحر المحيط للزركشيّ: (226/3)، التّحرير لابن الهمام: (ص:95)، تيسير التَّحرير: (261/1)، الرّدود والنَّقود للبابرتي: (167/2)، المسوَّدة: (323/1)، تشنيف المسامع: (788/2)، فواتح الرَّحموت: (296/1)، شرح المحلِّي مع العطَّار: (22/2).

(أنْ يُضْمرَ) ذلك الشَّيءُ (في معطوف عليه) ذكره أبو الخطَّابِ[1] وابنُ حمدَانَ[2] وابن قاضي الجبل[3] والمالكِيَّةُ والشَّافعيَّةُ، خلافًا للحنفيَّة والقاضِي [4] وابنِ السَّمعانيِّ [5] وابن الحاجب. وترجمةُ هذه المسألة بما في المتن هي ترجمةُ أبي الخطَّاب في التَّمهيد، وترْجَمَها الرَّازيُّ [6] والبيْضَاوِيُّ والهنديُّ [7] وابن قاضي الجبل بقولهم : (عطف الخاصِّ على العامِّ لا يقتضي تخصيص المعطوف عليه)، ومَثَّل الفريقان لهذه المسألة بقول النَّبيِّ ﷺ فيما رواهُ أحمدُ وأبو داوُد والنَّسائيُّ : "لا يُقتلُ مؤمنٌ بكافرٍ، ولا ذو عهدٍ في عهْده" والخلافُ في هذه المسْألة مشهورٌ"[8]، ومثل هذا الكلام ذكره أيضا الإمام المرداويُّ في شرح التَّحرير[9].

ويُضاف إلى زمرة من ترجم المسألة وربطها بباب الإضمار كذلك: الإمام أبو الحسين البصري في المعتمد، فإنَّه ذكر هذه المسألة تحت باب الإضمار مع زيادة تنبيه مهمٍّ يتعلَّق بالمسألة [10]، فمن هنا

---

[1] يُنظر: التَّمهيد: (172/2).

[2] هو أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان بن شبيب بن حمدان بن شبيب بن حمدان بن محمود بن غياث بن سابق بن وثَّاب، نجم الدِّين أبو عبد الله النَّميريُّ الحرَّانيُّ، الفقيه الأصوليُّ القاضي نزيل القاهرة، ولد سنة (603هـ) بحرَّان، أخذ العلم عن جمع من المشايخ منهم: عبد القادر الرَّهاوي، وابن عساكر، ومن الخطيب أبي عبد الله بن تيمية، وجالس ابن عمِّه المجد ابن تيميَّة وبحث معه كثيرا، وتتلمذ عليه جماعة منهم: الدّمياطي، والحارثيُّ، والمزِّيُّ، والبرزاليُّ وغيرهم، كان عارفا بالأصلين والخلاف والأدب، وولي نيابة القضاء بالقاهرة، وعمَّر وأسَّنَّ وأضرَّ، توفي سنة (695هـ) عن اثنتين وتسعين سنة، ومن مؤلفاته: الرعاية الصّغرى والكبرى، الوافي، مقدِّمة في أصول الدّين، صفة المفتي والمستفتي وغيرها.

ترجمته في : ذيل طبقات الحنابلة: (268/4)، الوافي بالوفيات: (223/6)، شذرات الذّهب: (748/7).

[3] يُنظر: ابن قاضي الجبل وآراؤه الأصوليَّة للشِّهريّ: (ص:317).

[4] المراد به القاضي أبي يعلى الحنبليّ في كتابه الكفاية، كما نقله عنه في المسوَّدة: (323/1).

[5] ما نقله الإمام الفتوحيُّ عن ابن السَّمعاني من موافقته للحنفيَّة في هذه المسألة خلاف الصَّواب، فإن كلام ابن السَّمعاني في القواطع خلاف ذلك تماما، فإنَّه موافق للجمهور، وسيأتي قريبا النَّقل عنه بما يدلُّ على ذلك.

[6] يُنظر: المحصول: (136/3).

[7] يُنظر: نهاية الوصول في دراية الأصول: (1701/4).

[8] شرح الكوكب المنير: (262/3-263).

[9] يُنظر: التَّحبير شرح التَّحرير: (2450/5).

[10] يُنظر: المعتمد للبصري: (308/1) حيثُ قال رحمه الله: "**بَابٌ: فِي الْمَعْطُوف هَل يجب أَن يُضمر فِيهِ جَمِيع مَا يُمكن إضماره فِيمَا فِي الْمَعْطُوف عَلَيْهِ أم لَا؟ وَهل إِذا وَجب ذَلِك وَكَانَ الْمُضمر فِي الْمَعْطُوف عَلَيْهِ مَخْصُوصًا وَجب أَن يكون الْمَعْطُوف عَلَيْهِ مَخْصُوصًا أم لَا؟ اخْتلف النَّاس فِي ذَلِك...**"، وهذا الكلام من الإمام البصريِّ كلام نفيس في تقديري، فإنَّه يدلُّ على مدى الارتباط الوثيق بين التَّرجمتين والتَّبويبين، فإنَّ جَعْلَ هذه المسألة من قبيل عطف الخاصِّ على العامِّ لا يستقيم =

نعلم أنَّ تأصيل هذه المسألة وتبويبها ليس محلَّ وفاق بين أهل الأصول، وهذا الأمر قد أشار إليه المطيعيُّ آنفا في كلامه، وهذا الأمر ذكرته هاهنا للإشارة إلى صحَّة ما ذهب إليه المطيعيُّ من أنَّ هذه المسألة بالتَّبويب المتعلِّق بالخاصِّ والعامِّ غير موجودة في أصول كتب الحنفيَّة، وإنَّما غاية ما في الأمر أنَّ الجمهور انطلقوا من خلافهم مع الحنفيَّة في الحديث المذكور وقتل المسلم بالذِّمِّيِّ قصاصا، ثُمَّ أصَّلوا لهذا الخلاف في الفرع الفقهي، فمنهم من ربط المسألة بالخصوص والعموم، وهم جمهور أهل الأصول، ومنهم من ربطها بقضية الإضمار، وهذا الاضطراب في التَّأصيل والتَّبويب إن صحَّ التَّعبير يدلُّ على أنَّه ليس للمسألة الفقهيَّة أصلٌ مُطَّرِدٌ ترجع إليه، وإنَّما هي فرعٌ فقهيٌّ له اعتبارات مختلفة انطلق الحنفيَّة منها فيها، وهذا ما أراد الوصول إليه الإمام المطيعيُّ، وممَّا يدلُّ على هذا أيضا يُتْمُ المسألة المندرجة تحت هذا الأصل، فالفريقان من الأصوليِّين مثَّلوا بمثال وحيد لما بوَّبوه وأصَّلوه وهو حديث لا يُقتل مُسلم بكافر، والأصل لا يستقيم كونه أصلا إلا إذا اندرج تحته عدد من الفروع التي تدلُّ على أصليَّته واطِّراده.

وممَّا يدلُّ على ما ذكرناه أيضا أنَّ الحنفيَّة لما ذكروا هذه المسألة في كتبهم لم يُترجموا لها بأصل مُعيَّن، بل ذكروا الفرع الفقهيَّ مباشرة دون ربطه بأصل من الأصول، وكذا صنع الإمام ابن الحاجب في مختصره الأصوليِّ، وهو ممَّن وافق الحنفيَّة في مذهبهم، ولهذا جاء في مُسلَّم الثُّبوت وشرحه ما يلي: "**(مسألة: مثل قوله صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلَّم: لا يُقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده)**..."[1] فجاء ذكرها هنا مُجرَّدة عن أصل مُعيَّن، وكذلك فعل ابن الحاجب أيضا كما سبق ذكره حيث أوردها في المختصر كما يلي: "**قالت الحنفيَّة: مثل قوله ﷺ: (لا يُقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده) معناه: بكافر، فيقتضي العموم إلا بدليل، وهو الصَّحيح**"[2]، فالمسألة ذكرت هكذا مُجرَّدة، ثُمَّ اختلف غير الحنفيَّة في تأصيلها وربطها بترجمتها وبَابَتِها، وهذا ما أشار إليه ابن الهمام في التَّحرير حيثُ قال: "**مسألة: قالت الحنفيَّة: يُقتل المسلم بالذِّمِّيِّ فرعا فقهيًّا مع قوله ﷺ: (لا**

= إلا بتقدير مُضمر في الجملة الثَّانية وهو: (بكافر)، فالحديث هكذا على ظاهره دون تقدير محذوف ليس فيه عطفٌ للخاصِّ على العام، وذلك لأنَّ اللفظ العامَّ هو (كافر) في الجملة الأولى، والجملة الثَّانية وهي: (ولا ذو عهد في عهده) ليس فيها لفظ خاصٌّ البتَّة كما هو ظاهر، وإنَّما يُقدَّر تقديرا فيصير المعنى: (ولا ذو عهد في عهده بكافر)، و(كافر) هذا الذي في الجملة الثَّانية خاصٌّ بالحربيِّ كما هو معلوم، فهنا يستقيم التَّبويب بعطف الخاصِّ على العامِّ، وهذا يدل على الارتباط بين التَّرجمتين ولا بُدَّ.

[1] فواتح الرحموت: (296/1).

[2] مختصر المنتهى لابن الحاجب: (759/2-760).

يُقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده)، فاختُلف في مبناه؛ فالآمديُّ: عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف عند الحنفيَّة خلافا لهم..." [1]، فهذا الكلام صريح من ابن الهمام في أنَّ الحنفيَّة ذكروا هذا الفرع الفقهيَّ، ثُمَّ اختلف الأئمَّة من غيرهم في تأصيل تلك المسألة، وكذلك أوضح هذا الأمر جليًّا الإمام المحقِّقُ السَّعد التَّفتازانيُّ في حاشيته على شرح العضد على المختصر فقال: "**لمَّا لم تكن المسألة على التَّقدير الذي أورده مذكورةً في أصول الحنفيَّة، ولا مشهورةً بين الأئمَّة ذكر المُحقِّقُ أنَّ كلام المُصنِّف هو أنَّ الحنفيَّة يقولون ذلك**" [2]، وهذا يتَّفق وما أراد بيانه الإمامُ المطيعيُّ.

وأمَّا بالنِّسبة للأمر الثَّاني وهو في الجواب على قول الحنفيَّة، فإنَّ الإمام الإسنويَّ مصيب حقيقةً في أنَّ جواب الإمام البيضاويِّ لا يستقيم، فجوابه على الحنفيَّة أنَّ التَّسوية بين المعطوفين في جميع غير واجبة يستلزم أنَّ الحنفية يقولون به، وهو ليس كذلك، وعليه بطُل جواب البيضاويِّ، ولهذا اقترح الإمام الإسنويُّ جوابا آخر، وهو أنَّ الجملة الثَّانية جملةٌ مُستقلَّة عن الجملة الأولى، وهي جملة تامَّة المعنى لا تحتاج إلى تقدير محذوف، وهذا قد سبق بيانه وعرضه آنفا، وهو الأمر الذي خالفه فيه الإمام المطيعيُّ، الذي بيَّن أنَّ الجملة تحتاج إلى تقدير ولا بُدَّ، وأنَّ اللفظ الذي في الجملة المعطوف عليها أولى في بالتَّقدير من غيره، وهذا هو محلُّ الخلاف بين العلماء، ولهذا فالذي ظهر لي هنا أنَّ الجواب الذي اقترحه الإمام الإسنويُّ رحمه الله تابعا في ذلك غيرَه من الأصوليِّين بعيد عن الصَّواب، وخلاف المتبادر من سياق الحديث، فظاهر السِّياق يدلُّ على عطف الجملة الثَّانية على الأولى، وليست الجملة الثَّانية جُملةً مُستأنفةً كما يدَّعي الكثير، كما أنَّه على القول بأنَّها جملة مُستأنفةٌ؛ فما هي الفائدة المرجُوَّة منها؟! هل مُطلق الإخبار أنَّ المعاهد لا يُقتل مادام في عهده؟! فهذا أمر مسلَّمٌ معلوم من دين الإسلام بالاضطرار، وكلام الفصحاء والبلغاء منزَّه عن مثل هذه الرَّكاكة في التَّعبير، فليت شعري كيف يُنسب هذا أفصح من نطق لُغَةَ الضَّاد ﷺ، وأمَّا ما ذكره غير واحد من الأصوليِّين في محاولةٍ منهم لبيان وجه الارتباط بين الجملتين بأنَّ عداوة الصَّحابة للكُفَّار كانت شديدةً جدًّا، فلمَّا جاءت الجملة الأولى المفيدة أنَّ المسلم لا يُقتل بالكافر، خشي النَّبيُّ ﷺ أن يتجرَّد هذا الكلام، فتحملهم العداوة الشَّديدة على قتل كُل كافر معاهد أو غير معاهد، فعقَّبه بقوله: (ولا ذو عهد في

---

[1] التَّحرير لابن الهمام: (ص:95).

[2] شرح العضد على المختصر، مع حاشية السَّعد: (656/2).

عهده)[1]، فهذا الوجه الذي ذكروه بعيد أيضا، وفيه من التَّكلُّف ما فيه، بالإضافة إلى تنافيه مع ورع الصَّحابة وعدم افتئاتهم على رسول الله ﷺ خاصَّة في الدِّماء والأنفس المعصومة، ولو تعلَّق ذلك بأهل الكفر.

كما أنَّه لو قلنا إنَّ هذه الجملة تامَّة ولا تحتاج إلى تقدير للزم من ذلك أنَّ المعاهد لا يُقتل البتَّة ما دام في مُدَّة عهده، وهذا لازم باطل[2]، لأنَّ المعاهد يُقتل قصاصا وحرابة وغيرها من الأوجه التي تبيح إزهاق نفسه وفقا للنِّظام العقابيِّ في الإسلام، وإذا بطل اللازم بطل الملزوم ولا شكَّ، فكان لا بُدَّ والحالة هذه أن يُقدَّر مُقدَّر مُعيَّن، وهذا هو الذي ركَّز عليه المطيعيُّ رحمه الله، مبيِّنا ضعف ما ذكره الإمام الإسنويُّ من تمام الجملة وعدم افتقارها إلى التَّقدير، والأمر كما ذكر المطيعيُّ، يبقى معنا فقط تحديد الأمر المقدَّر ما هو، حيثُ يرى المطيعيُّ أنَّه لا بُد أن يكون هو المذكور في المعطوف عليه، وهو قوله: (بكافر)، وهذا الذي سنقف عليه في الأمر الثَّالث.

إذن فالأمر الثَّالث الذي سنذكره هاهنا والذي يتعلَّق بمسألة الباب، هو في المقدَّر الذي علمنا ضرورة تقديره آنفا، فاستقرَّ لدينا أنَّ الجملة الثَّانية تحتاج إلى مُقدَّر ولا بُدَّ، والإمام المطيعيُّ مع الحنفيَّة يقولون بوجوب تقدير اللفظ المذكور في الجملة المعطوف عليها وهي قوله: (بكافر)، فوجب تقديرها في الجملة الثَّانية، فيصير المعنى: ولا ذو عهد في عهده بكافر، ولا شكَّ أنَّ لفظة (الكافر) الأوَّلى عامَّة تشمل الحربيَّ والمعاهد، و(الكافر) الثَّانية مختصَّة بالحربيِّ فقط، للإجماع على قتل المعاهد بمثله، وعليه وجب تخصيص (الكافر) الأولى بما خُصَّ به (الكافر) الثَّانية، فيكون المعنى: لا يُقتل مسلم بكافر حربيٍّ، كما لا يُقتل معاهدٌ بكافر حربيٍّ، وذلك للتساوي بين المعطوف والمعطوف عليه، وعلى هذا الأساس أجاز الحنفيَّة قَتْلَ المسلم بالكافر الذِّمِّيِّ خلافا للجمهور.

وهذا الذي رجَّحه الإمام المطيعيُّ والحنفيَّة ليس بلازم والعلم عند الله، فعطف الجملتين على بعضهما البعض يقتضي اشتراكهما في أصل الحكم فقط، وهو منع القتل، دون متعلِّقاته وظروفه وأحواله، فلا يضر على هذا تخالفه مع المعطوف عليه في ذلك، بل العبرة في ذلك بما يقوم عليه الدَّليل، ولا اطِّراد في الأحوال كلها[3]، حقيقةً لا بُد من تقدير لفظ في الجملة الثَّانية كما سبق بيانه وتقريره آنفا، ولكن لا يُشترط أن يكون المقدَّر في الجملة الثَّانية هو نفسُه المذكور في الجملة الأولى

---

[1] يُنظر: الإبهاج شرح المنهاج: (1541/4)، والبحر المحيط: (227/3).

[2] يُنظر: الرّدود والنّقود للبابرتي: (168/2).

[3] يُنظر: كوكب المنير: (264/3-265).

عموما وخصوصا، بل يكفي أن يُقدَّر لفظ آخر يتماشى والأدلَّةَ الأخرى، وعليه يُقدَّرُ لفظٌ خاصٌّ في الجملة الثَّانية، وهو: (بحربيٍّ)، فيصير المعنى: ولا يُقتل ذو عهد في عهده بحربيٍّ، ويبقى اللفظ في الجملة الأولى على عمومه، ولا يضر التَّخالف في ذلك بين المعطوف والمعطوف عليه [1]، وفي هذا السِّياق يقول الإمام السَّمعانيُّ رحمة الله عليه: "**يدلُّ عليه أنَّا إذا أضمرنا الكافرَ في قوله: (ولا ذو عهد في عهده) حتَّى يكون معناه: ولا يُقتلَ ذو عهد في عهده بكافر، ثم وجب بدليل آخر أن يكون ذلك مخصوصا في الحربيِّ؛ لم يجب أن يكون قوله: (لا يقتل مؤمن بكافر) مخصوصا في الحربيِّ. ألا ترى أن النَّبيَّ ﷺ لو صرح وقال: "لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر"، ثمَّ علمنا بدلالةٍ أنَّ ذلك مخصوص في الحربيِّ؛ لم يجب أن يكون أوَّلُ الكلام مخصوصا في الحربيِّ، فإذا قام مثل هذه الدلالة يكون معنى الأول: لا يقتل مؤمن بكافر بحال، ومعنى الثَّاني: ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر، ثُمَّ قام الدَّليل أن المراد من الكافر في قوله: (ولا ذو عهد في عهده) كافرٌ حربيٌّ، وهذا غير مُستنكر ولا مُستبدَعٍ، فجاز الحمل عليه كما يجوز إذا ظهر وقام الدليل**"[2]، وقال الإمام الغزاليُّ أيضا مؤكِّدا هذا الأمر: "**ظنَّ قوم أنَّ من مقتضيات العموم الاقتران بالعامِّ والعطف عليه، وهو غلط؛ إذ المختلفان قد تجمع العرب بينهما، فيجوز أن يُعطف الواجبُ على النَّدب، والعامُّ على الخاصّ**"[3].

وممَّا يدل على عدم اطِّراد القاعدة التي ذكرها الحنفيَّة، وهي أنَّ عطف اللفظ الخاص على اللفظ العام يقتضي تخصيص اللفظ العامِّ ضرورة، أنَّ هذا لا ينطبق على جميع الصُّور والأحوال، والدَّليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا

---

[1] يُنظر: شرح الكوكب المنير: (264/3).

[2] قواطع الأدلة للسَّمعاني: (427/1-428).

قلت: وهذا الكلام يدلُّ على موافقة ابن السَّمعانيِّ للجمهور، خلافا لما نسبه له الفتوحيُّ في شرح الكوكب، وقد مرَّ ذكر ذلك قريبا، والذي يظهر أنَّ الذي حمل الفتوحيَّ على هذا القول هو عبارة ذكرها ابن السَّمعانيِّ بعد هذا الكلام بصفحات استظهر فيها كلام الحنفيَّة حيثُ قال: (430/1): "**واعلم أنَّ الكلام للخصم ظاهر جدًّا**"، وهذا بالإضافة إلى كونه لا يدلُّ بالضَّرورة على موافقته للحنفيَّة، لأنَّ الاستظهار شيء والاختيار شيء آخر، فبالإضافة إلى هذا فإنَّ لِحَاقَ كلام ابن السَّمعاني يدفع ذلك، حيث قال بعد ذلك مباشرة: "**واعلم أنَّ كلام الخصم ظاهر جدًّا، وهذا الذي قلناه في غاية الوسع، وتَمْشِيَتُه ممكنة، والكلام الذي ذكرناه من قبل أحسن من التَّمشية**".

[3] المستصفى: (288/3).

خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرۡحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤۡمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنۡ أَرَادُوٓاْ إِصۡلَٰحٗا ﴾ [البقرة: 228]، فلفظة (المطلَّقات) في أوَّل الآية لفظة عامَّة تشمل المطلَّقة الرَّجعيَّة، وكذا البائن، فكلاهما تتربَّص ثلاثة قروء، ولكن الضَّمير الذي يعود على المطلَّقات في قوله: (بعولتهن)، والذي قد عطف على المطلَّقات لا يعم الجميع، بل خاصٌّ بالرَّجعيَّات فقط، فهنَّ اللواتي يحق لأزواجهن إرجاعهنَّ مادُمْن في العدَّة، بخلاف الأولى فهي تشمل الجميع، فاختلف اللفظ المعطوف مع المعطوف عليه عموما وخصوصا، وذلك لاعتبار الأدلَّة الأخرى الخارجيَّة، وهذا هو المطلوب، فالشَّاهد من هذا أنّ استدلال الحنفيَّة باطِّراد هذه القاعدة غير مُسلَّم وفيه ما فيه، ولهذا نجد الإمام المطيعيَّ في آخر كلامه المذكور آنفا كأنَّه لم يُعوِّل على هذه القاعدة في إثبات صحَّة الفرع وهو جواز قتل المسلم بالذِّمِّيِّ، وإنَّما ذكر أصلا آخر للحنفيَّة وهو عدم تخصيص القرآن بحديث الآحاد فقال: **"على أنَّ الحنفيَّة لا يحتاجون إلى مثل هذا الوجه كثيرا، بل يكفي الاستدلال بعموم الآيات في القصاص، وأنَّ هذا الخبر لا يصلح للمعارضة عندهم لأنَّه خبر آحاد لا يُخصِّصُ عامَّ الكتاب والسُّنَّة المتواترة، فلا بُدَّ من تأويله بما يوافقها"** ، وهذا يُشعر باستضعاف المطيعي لذلك الأصل وعدم تعويله عليه كثيرا، وذلك لكونه لا يَسْلَمُ من مناقشة واعتراض.

فالخلاصة من هذا العرض كلِّه أنَّ الإمام المطيعيَّ مُصيبٌ في كون هذه المسألة بهذا التَّأصيل غير مذكورة في أصول كتب الحنفيَّة، وأنَّ الجمهور استنبطوا من خلافهم معهم في مسألة قتل المسلم بالذِّمِّيِّ هذا الأصل، والحنفيَّة تباحثوا هذا الأصل معهم من باب التنزُّل، كما أنَّ الإمام المطيعيَّ مصيب في كون الجملة الثَّانية تحتاج إلى تقدير ولا بُدَّ، وأنَّ القول بتمام الجملة الثَّانية يترتَّب عليه من اللوازم الباطلة التي تقضي ببطلان الملزوم، إلا أنَّ المطيعيَّ مُخطئ في اشتراط أن يكون اللفظ المقدَّر في الجملة الثَّانية هو عينه اللفظ المذكور في الجملة الأولى عموما وخصوصا، فلا ضير في الاختلاف بين المتعاطفين في هذا الباب كما سبق بيانه.

الفصـــل الرّابع

في المجمل والمُبيَّن

وفيه مبحثان اثنان:

1) **المبحث الأوّل**: في المجمل.

2) **المبحث الثّاني**: في المبيَّن.

المبحث الأوّل

في المُجمل

وفيه ثلاثة مطالب:

1) **المطلب الأوّل: في لفظة:**

2) **(بقرة) المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ [البقرة:67] هل هي من قبيل المجمل أم لا؟**

3) **المطلب الثّاني: في حديث رفع الخطأ والنِّسيان، وكذا آية تحريم الميتة هل هما من قبيل المجمل أم لا؟**

4) **المطلب الثالث: في مدى صحَّة نسبة القول بالإجمال في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ للسَّادة الحنفيَّة.**

المطـــلب الأوّل:

الاعتراض الأوَّل ومناقشته: في لفظة: (بقرة) المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ [البقرة:67] هل هي من قبيل المجمل أم لا؟

أولا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الاسنويِّ ووجهة نظره.

لقد افتتح الإمام البيضاويُّ الفصل المتعلِّق بالإجمال بذكره لمسائل تتعلَّق به، حيثُ ذكر المسألة الأولى من مسائله قائلا: "**اللفظ إمَّا أن يكون مجملا بين حقائقه كقوله تعالى: (ثلاثة قروء)، أو أفراد حقيقة واحدة مثل: (أن تذبحوا بقرة)**"[1]، فشرع الإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى في شرح هذا الكلام فقال: "...**والإجمال لا يُتصوَّر إلا في معانٍ مُتعدِّدة، وحينئذ فالمجمل على أقسام:**

-أحدِها: أن يكون مُجملا بين حقائقه، أي: بين معانٍ وُضع اللفظ لكُلٍّ منها، كقوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البقرة: 228]، فإنَّ (القرء) موضوع بإزاء حقيقتين وهما: الحيض والطُّهر.

-الثَّاني: أن يكون مجملا بين أفراد حقيقة واحدة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾، فإنَّ لفظ البقرة موضوعٌ لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد، والمراد واحدٌ مُعيَّنٌ منها كما في الفصل الثَّاني"[2].

---

[1] نهاية السُّول: (508/2).

[2] المصدر نفسه: (508/2-509).

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله في هذا الكلام يرى أنَّ لفظ (البقرة) المذكور في الآية المشار إليه آنفا من قبيل المجمل، حيثُ بيَّن أنَّ البقرة التي أمر الله بني إسرائيل بذبحها هي عبارة عن بقرة مُعيَّنة مقصودة أرادها الله تعالى بذاتها، وبما أنَّ الله تعالى أخفى في بداية الأمر أوصاف هذه البقرة المعيَّنة وأجمل ذلك؛ فإنَّ هذا من قبيل المجمل الذي جاء بيانه بعد ذلك في الآيات الكريمات، وقد أحال الإسنويُّ في مزيد بيان هذه المسألة على الفصل الثَّاني المتعلِّق بالمجمل حيث قال فيه: **"المُبيِّن – بكسر الياء – قد يكون قولا من الله، كقوله تعالى: ﴿صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا﴾ [البقرة: 69] إلى آخر الآيات، فإنَّه بيان لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾"**[1]، وهذا مزيد توضيح وبيان لما سبق ذكره من كون البقرة المذكورة في الآية بقرةٌ معيَّنة مقصودة بذاتها، ولكنَّها أجملت عن بني إسرائيل، ثُمَّ بعد ذلك جاء بيان أوصافها من كونها بقرة لا فارض ولا بكر، صفراء فاقعٌ لونها...الخ من الأوصاف المذكورة في الآيات الكريمات، والقول بأنَّ ذكر تلك الأوصاف بيانٌ لا يستقيم إلا إذا اعتبرنا البقرة المأمور بذبحها بقرة مُعيَّنة أمر بذبحها دون بيان أوصافها، ثُمَّ جاء بعد ذلك البيان، وهذا من باب تأخير البيان عن وقت الخطاب ولا إشكال فيه، وأمَّا إذا اعتبارنا البقرة ليست مُعيَّنة ولا مقصودة بذاتها، لا يستقيم جعل ذكر الأوصاف التي جاءت تبعا من باب البيان، وهذا الذي أشار إليه الإمام المطيعيُّ كما في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ.

لقد انتقد المطيعيُّ الإمام الإسنويَّ في إطلاقه التَّمثيل بالآية على المجمل، حيثُ بيَّن رحمه الله أنَّ التَّمثيل بها لا يستقيم إلا على قول من يرى أنَّ البقرة المأمور بذبحها بقرة مُعيَّنة وليست مُطلقة في سائر البقر، وفي هذا يقول رحمه الله: **"قد اختلف المفسِّرون في المراد بلفظ (بقرة) في الآية، فقال فريق: إنَّ المراد منها بقرة معيَّنة، واستُدِلَّ على ذلك بأنَّ قوم موسى ﴿قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ**

[1] المصدر السَابق: (2/525-526).

يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ ۚ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ ﴾ [البقرة:68] إلى آخر ما جاء في الآية سؤالا وجوابا، وعود الضَّمائر المذكورة في السُّؤال والجواب، وإجراء كُلِّ الصِّفات على بقرة يدلُّ على أنَّ المراد بها مُعيَّنة، لأنَّ الأوَّل يدلُّ على أنَّ الكلام في البقرة المأمور بذبحها، والثَّاني يُفيد أنَّ المقصد تعيينها وإزالة إبهامها بتلك الصِّفات، كما هو الشَّأن في الصِّفة، لا أنَّها تكاليف مُتغايرة، بخلاف ما إذا ذكرت تلك الصِّفات بدون الإجراء، ويلزم على هذا تأخير البيان عن وقت الخطاب، وليس بممتنع، والممتنع تأخُّره عن وقت الحاجة، وعلى هذا يكون لفظ (بقرة) من قبيل المجمل، والسُّؤال سؤال استفسار لبيان المجمل"[1].

فالإمام المطيعيُّ هنا يُبيِّن أنَّ التَّمثيل بهذه الآية على المجمل لا يستقيم إلا على القول بتعيُّن البقرة المأمور بذبحها، حيثُ جاء الأمر من الله تعالى لبني إسرائيل بذبح بقرة مُعيَّنة في بادئ الأمر، لكنَّ الله تعالى أخفى أوصاف هذه البقرة وقت خطابه لهم بهذا الأمر، وهذا القول يلزم عنه تأخير البيان وقت الخطاب، وهو من الأمور غير الممتنعة، بخلاف تأخيره عن وقت الحاجة، فعلى هذا القول يستقيم جعل لفظ (البقرة) في الآية من قبيل المجمل، ثُمَّ جاءت الأسئلة من بني إسرائيل تباعا عن بيان أوصاف تلك البقرة المعيَّنة، فاستبينوا عن ماهيتها وعن لونها، فجاءهم وصفها ونعتها بما ذُكر في كتاب الله تعالى على وجه البيان لما أُجْمِلَ ذكره سلفا، وليس باعتبار كون ذلك أوامر متجدِّدة.

ثُمَّ ذكر المطيعيُّ بعد ذلك القول الثَّاني في هذه المسألة، وهو أنَّ البقرة المأمور بذبحها ليست بقرة مُعيَّنة أخفى الله تعالى بيانها بادئ الأمر، وإنَّما هي بقرة مطلقة من سائر البقر، لكنَّ بني إسرائيل لما تكلَّفوا الأمر، وشدَّدوا على أنفسهم شدَّد الله عليهم، وهذا القول لا يستقيم معه جعل اللفظ السَّابق من قبيل المجمل، إلا أنَّه رحمه الله صحَّح في آخر كلامه التَّمثيل بهذا المثال بناءً على أنَّ المثال يكفي فيه الاحتمال، وفي هذا يقول رحمه الله: **"ومن النَّاس من أنكر ذلك وادَّعى أنَّ المراد بها بقرة من نوع البقر بلا تعيين، وكان الامتثال يحصل لو ذبحوا أيَّ بقرة كانت إلا أنَّها انقلبت مخصوصة**

[1] سُلَّم الوصول: (509/2).

بسؤالهم تشديدا عليهم، وإليه ذهب جماعة من أهل التَّفسير...وعلى هذا يكون كلُّ ما ذكر من السُّؤال والجواب تكاليف متعدِّدة، واللَّاحق منها ينسخ السَّابق، واللازم على ذلك النَّسخ قبل الفعل بناءً على مذهب من يقول إنَّ الزِّيادة بتقييد (في الأصل تأييد) المطلق نسخ كجماهير الحنفيَّة...، وعلى هذا فالتَّمثيل بهذه الآية صحيح؛ لأنَّ المثال يكفي فيه الاحتمال، خلافا لما قاله البدخشيُّ من أنَّ الأظهر أنَّ هذا من قبيل المطلق نحو: ﴿تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة:89]"[1].

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة.

هذه المسألة التي سبق تصويرها أعلاه ترجع إلى مدى صحَّة التَّمثيل بلفظ (البقرة) في الآية المذكورة آنفا على المجمل، وقد سبق بيان وجهة نظر الإمام الإسنويِّ، وكذا رأي الإمام المطيعيَّ، وقبل البتِّ في ذكر الصَّواب في هذه المسألة لا بُدَّ من ذكر الخلاف الذي وقع بين أهل العلم في البقرة المأمور بذبحها مع بيان وتحرير محلِّ النِّزاع في ذلك، فأقول وبالله التَّوفيق:

لا خلاف بين العلماء في كون ظاهر النَّظم في الآية الكريمة يدلُّ على بقرة مُطلقة مُبهمة خالية من التَّعيين، فهذا أمر مُتَّفقٌ عليه، كما أنَّه لا خلاف بينهم في أنَّ الامتثال في آخر الأمر إنَّما وقع بذبح بقرة معيَّنة، حتَّى لو ذبحوا غيرها ما خرجوا عن عهدة الأمر [2]، ولكنَّهم اختلفوا في المراد المأمور به إثر ذي أثير هل هي بقرة معيَّنة مقصودة لذاتها؟ ويترتَّب على هذا أن تكون تلك اللفظة من قبيل المجمل، أم أنَّها بقرة مطلقة؟ ويترتّب على ذلك كون اللفظة من قبيل المطلق، وما ورد بعدُ من ذكرٍ للأوصاف تقييد لها، على قولين اثنين كالآتي:

-**القول الأوَّل**: أنَّ البقرة المأمور بذبحها بقرة مُعيَّنة في نفس الأمر، إلَّا أنَّ الله تعالى أخفى بيانها وقت الخطاب لحكمة يعلمها سبحانه، ثُمَّ جاء بيانها بعد ذلك عقب أسئلة بني إسرائيل،

---

[1] المصدر السَّابق: (2/509-510).

[2] يُنظر: إرشاد العقل السَّليم إلى مزايا الكتاب الكريم، المعروف تفسير أبي السَّعود: (1/190).

وهذا هو القول المشهور عند الأصوليِّين، وهو قول بعض أهل التَّفسير، وقد نسبه الإمام الجصَّاص إلى منكري العموم، واستدلُّوا على هذا بأدلَّة منها:

الأوَّل: أنَّ الضَّمائر السِّتَّة التي في السُّؤال والجواب وهي: ﴿مَا هِيَ﴾، ﴿مَا لَوْنُهَا﴾، ﴿مَا هِيَ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾، ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ﴾، ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا﴾، ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ﴾، هذه الضَّمائر كُلُّها تعود على ما أمروا بذبحه أوَّلا، وهذا يدلُّ على أنَّ البقرة المأمور بذبحها بقرَّة معيَّنة هي المشار إليها بهذه الضَّمائر[1].

الثَّاني: أنَّ البقرة لو لم تكن معيَّنة في أوَّل الأمر؛ لكان الأمر في الآية الثَّانية متجدِّدا، وذلك لكون المأمور به في الآية الأولى مطلقا مبهما، وفي الثَّانية مقيَّدا معيَّنا، فلزم على هذا أن يكون الأمر في بدايته معيَّنا[2].

الثَّالث: لو كانت البقرة منكَّرة لما سألوا تعيينها سؤالا بعد سؤال، خاصَّة وأنَّ الامتثال بالأمر المنكَّر فيه من السَّهولة واليُسر عليهم ما يجعلهم يُبادرون إلى الامتثال دون مزيد سؤال، فلَّما سألوا تعيينها عُرف أنَّ المراد من المر شيء معيَّن لا مُنكَّر[3].

الرَّابع: أنَّ الامتثال حصل بذبح بقرة مُعيَّنة، ولو أنَّ المأمور بها كانت غير معيَّنة لما تطابق الامتثال مع الأمر، فلمَّا حصل المراد بذبح المعيَّنة دلَّ ذلك على التَّعيين في بداية الأمر[4].

–القول الثَّاني: وهو أنَّ البقرة المأمور بها بقرة مُطلقة كان يحصل الامتثال بذبح أيِّ واحدة من أفرادها، إلا أنَّ بني إسرائيل لما تعنَّتوا وشدَّدوا بسؤالهم التَّعيين؛ شدَّد الله عليهم وعيَّن لهم ما

---

(1) نهاية الوصول للهنديّ: (1941/5).
(2) الردود والنّقود للبابرتي: (326/2).
(3) نهاية الوصول: (326/5).
(4) الردود والنقود: (326/2).

كان مُبهما قبلُ، وهذا القول هو قول جمهور المفسِّرين وبعض أهل الأصول، واستدلُّوا على هذا بأدلَّة منها:

الأوَّل: أنَّ اللفظ جاء منكَّرا في الآية، وعلى هذا فالبقرة المأمور بها بقرة مطلقة غير معيَّنة[1].

الثَّاني: ما ثبت عن ابن عبَّاس ﷺ أنَّه قال: **"فلو اعترضوا بقرة فذبحوها لأجزأت عنهم، ولكنَّهم شدَّدوا وتعنَّتوا موسى عليه السَّلام، فشدَّد الله عليهم"** [2]، وتفسير ابن عبَّاس هذا وكلامه يُغني عن كُلِّ قول في هذا الباب.

الثَّالث: أنَّ البقرة لو كانت معيَّنة في بداية الأمر الإلهيِّ؛ لما عنَّفهم الله تعالى على طلب البيان بقوله: ﴿ فَٱفۡعَلُواْ مَا تُؤۡمَرُونَ ﴾ [البقرة: 68]، وكذا قوله تعالى في آخر القصَّة: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ ﴾ [البقرة: 71]، فلو كانت معيَّنة قد أخفي بيانها؛ لما عنَّفهم الله على طلب البيان بل لاستحقُّوا المدح على ذلك، فلمَّا عنَّفهم دلَّ ذلك على أنَّهم كانوا قادرين على الفعل، وأنَّ السُّؤال كان تعنُّتا وتعلُّلا[3].

وقد ردَّ أصحاب هذا القول على أدلَّة أصحاب القول الأوَّل، فبالنِّسبة لدليلهم الأوَّل وهو استدلالهم بأنَّ الضَّمائر كُلَّها تعود على ما أمروا بذبحه أوَّلا، وهذا يدلُّ على أنَّ البقرة المأمور بذبحها بقرَّة معيَّنة هي المشار إليها بهذه الضَّمائر، فهذا الدَّليل مدفوع بأنَّهم لما تعجَّبوا من بقرة ميتة يُضرَبُ ميتٌ ببعضها فيحيا؛ ظنُّوها بقرة معيَّنة خارجة عمَّا عليه الجنس، ولهذا سألوا عنها فرجعت الضَّمائر إلى المعيَّنة في زعمهم واعتقادهم، فعيَّنها الله تعالى تشديدا عليهم، وإن لم يكن المراد في أوَّل الأمر هي المعيَّنة[4].

---

[1] يُنظر: مختصر المنتهى: (896/2).

[2] أخرجه الإمام ابن جرير في تفسير: (98/1)، ونقله عنه ابن كثير في تفسيره: (448/1) وقال: **"إسناد صحيح"**.

[3] يُنظر: شرح العضد على المختصر: (133/3).

[4] يُنظر: تفسير أبي السعود: (191/1).

وأمَّا عن دليلهم الثَّاني المتعلِّق بلزوم القول بتجدُّد الأمر إن لم تكن البقرة الأولى معيَّنة، فقد ردَّ أصحاب هذا القول بأنَّنا لا نُسلِّمُ أنَّهم لم يُؤمروا بمُتجدِّد، ولا ضير في القول بذلك، فهم أمروا بمتجدِّد لكنَّهم لم يُؤمروا بمُبايِنٍ لما أمروا به أوَّلا، بل بفرد من أفراده ولا إشكال في هذا[1].

وأمَّا بالنِّسبة للدَّليل الثَّالث، فليس معنى أنَّهم سألوا أن يكون لسؤاله مغزى أو هدف أو داع بالضَّرورة ولا بُدَّ، بل الباعث سؤالهم كما هو مُقرَّر لدى الجميع هو الاستهزاء والمشاقَّة والتعنُّت، فعاملهم الله تعالى بجنس صنيعهم وعملهم.

وأمَّا بالنِّسبة للدَّليل الأخير وهو أنَّ المأمور بها لو لم تكن معيَّنة بادئ الأمر لما حصلت المطابقة للمأمور به بذبح المعيَّنة في الثَّانية، فرُدَّ على هذا بأنَّ هذا اللزوم غير لازم، وذلك لجواز النَّسخ، حيثُ أمروا أوَّلا بذبح بقرة مطلقة، ثُمَّ نُسخ الإطلاقُ إلى التَّعيين، والمقصود المراد في الأمر حصل بالنَّاسخ ولا إشكال[2].

وهذا وبعد عرض أدلَّة الطَّرفين في هذه المسألة فإنَّ الذي يظهر لديَّ أنَّه الصَّواب في هذه المسألة هو رأي أصحاب القول الثَّاني، وهو أنَّ البقرة التي أمر بها بنو إسرائيل في الآية الكريمة بقرة مطلقة غير معيَّنة، فلمَّا تعنَّت القوم وتشدَّدوا وتكلَّفوا شدَّد الله عليهم، وكلَّما سألوا عن قيد ووصف للبقرة أجراهم الله تعالى على ذلك الوصف حتَّى طبَّقوا الأمر، وهذا هو القول الذي عليه أغلبيَّة أهل التَّفسير، حتَّى قال الإمام ابن جرير الطَّبريّ [3]: **"وقد زعم بعضُ من عظُمت جهالته، واشتدَّت**

---

[1] يُنظر: فواتح الرَّحموت: (59/2).

[2] يُنظر: الرّدود للبابرتي: (326/2-327).

[3] هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، أبو جعفر الآمُليُّ الطَّبريُّ، وُلد بآمل بطبرستان سنة (225هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: محمد بن عبد الملك بن أبي الشَّوارب، وإسحاق بن إسرائيل، وإسماعيل بن موسى الفزاري، وأبو كريب وغيهم كثير، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: أبو شعيب الحرَّاني، ومخلد الباقرحيّ، والطَّبرانيّ، وأبو عمرو بن حمدان، وأحمد بن كامل وغيرهم، كان رحمه الله عالما مجتهدا، فقيها، محدِّثا، مُقرئا، جمع من العلوم ما لم يُشاركه فيه أحد من أهل عصره، وقيل: إنَّه مكث أربعين سنة يكتب في كُلِّ يوم منها أربعين ورقة، وقد جاب البلاد وطوَّف الأقاليم في طلب العلم، توفي سنة (310هـ)، وقد خلَّف من المؤلَّفات الشيء الكثير منها: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تاريخ الأمم والملوك، الجامع في القراءات وغيرها كثير. =

حيرتُه، أنَّ القوم إنَّما سألوا موسى ما سألوا، بعد أمر الله إيَّاهم بذبح بقرة من البقر؛ لأنَّهم ظنُّوا أنَّهم أُمروا بذبح بقرة بعينها خُصَّت بذلك، كما خُصَّت عصا موسى في معناها، فسألوه أن يُحلِّيَها لهم ليعرفوها"[1]، وقال الإمام الجصَّاص بعد إيراد الآية الآمرة بذبح البقرة: **"قد دلَّ على جواز ورود الأمر بذبح البقرة بقرةٍ مجهولة غير معروفة ولا موصوفة، ويكون المأمور مخيَّرا في ذبح أدنى ما يقع الاسم عليه"**[2]، وكذلك قال الإمام القرطبيُّ[3]: **"قوله: ﴿ قَالُواْ ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ ﴾ هذا تعنيتٌ منهم وقلَّة طواعية، ولو امتثلوا الأمر وذبحوا أيَّ بقرة كانت؛ لحصل المقصود، لكنَّهم شدَّدوا على أنفسهم فشدَّد الله عليهم"** [4]، وقال الإمام ابن عطيّة [5] في المحرّر: **"هذا تعنُّتٌ منهم وقلَّة طواعية، ولو امتثلوا الأمر فاستعرضوا بقرة فذبحوها لقضوا ما أُمروا به،**

= ترجمته في: طبقات الشّافعيّة لابن السّبكيّ: (3/120-128)، طبقات المفسّرين للدّاودي: (2/110-118)، معجم الأدباء لياقوت الحموي: (6/2441-2469)، شذرات الذّهب لابن العماد: (4/53-54).

[1] تفسير الطَّبريّ: (2/102-103).

[2] أحكام القرآن للجصّاص: (1/41).

[3] هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرْح الأنصاريّ الخزرجيّ المالكيّ، أبو عبد الله القرطبيّ الأندلسيّ، سمع من ابن رواج، وابن الجُمَّيزيّ، وأبي العباس القرطبي صاحب المفهم، والحسن بن محمد البكريّ، وعليّ بن محمد اليحصبيّ وغيرهم، وروى عنه ولده شهاب الدِّين أحمد، كان إماما مُتقنا مُتبحِّرا في العلم، كما كان من العلماء العارفين، والزّهّاد الورعين، المشغولين بما يعنيهم من أمور الآخرة، ما بين عبادة وتوجُّه وتصنيف، توفي بصعيد مصر سنة (671هـ)، ومن مؤلفاته: جامع أحكام القرآن، شرح الأسماء الحسنى، التّذكار في أفضل الأذكار، التّذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة.

ترجمته في: الدِّيباج المذهّب لابن فرحون: (2/308-309)، شجرة النور الزّكيّة لمخلوف: (1/197)، طبقات المفسّرين للدّاودي: (2/69-70)، شذرات الذّهب: (7/584-585).

[4] الجامع لأحكام القرآن لأبي بكر القرطبيّ: (2/181).

[5] هو عبد الحقّ بن غالب بن عبد الرّحمن بن غالب بن عبد الرّؤوف بن تمّام بن عبد الله بن تمام بن عطيّة بن خالد بن عطيّة، أبو محمد المعروف بابن عطيّة المالكيّ، ولد سنة (481هـ)، وتتلمذ على جماعة منهم: والد الحافظ أبو بكر غالب بن عبد الرحمن، والحافظ الحسين بن محمد الغساني، والحافظ أبو عليّ الحسين الصّدفيّ، وألو الحسن ابن الباذش وغيرهم، وتتلمذ عليهم جماعة منهم: أبو بكر الإشبيلي، أبو بكر بن أبي جمرة الإشبيلي، الحافظ بن حبيش، الإمام الفيلسوف أبو بكر بن طفيل وغيرهم، كان ابن عطيَّة إماما في الفقه والتّفسير والعربية والحديث وغيرها من الفنون، قويّ المشاركة، ذكيًّا فطنا من أوعية العلم، وولي قضاء المرِّيَّة، توفي خامس عشر رمضان سنة (542هـ) وقيل غير ذلك، ومن مؤلفاته: المحرّر الوجيز، الفهرست.

ترجمته في: الدّيباج المذهّب: (2/57-58)، شجرة النّور الزّكيّة: (1/129)، طبقات المفسّرين للدّاوديّ: (1/265-267)، بغية الوعاة للسّيوطي: (2/73-74).

ولكنَّهم شدَّدوا فشدَّد الله عليهم"[1]، والإمامُ ابنُ العربيِّ[2] لما كان في سياق تفسيره للآية ساق أثر ابن عباس ﷺ السَّابق ذكره ثُمَّ قال: **"وهذا كلام صحيحٌ، ودليلٌ مليحٌ، والله أعلم"** [3]، فهذا كلام جماعة من مُحقِّقي أهل التَّفسير يذكرون أنَّ البقرة التي أمر بها بنو إسرائيل بقرة مطلقة من جملة البقر، إلا أنَّ تعنُّتهم وتشدُّدهم هو الذي جعل الأمر ينقلب إلى بقرة معيَّنة بأوصاف مُحدَّدة.

وهذا الذي ذهب إليه أهل التَّفسير ذكره غير واحد من المحقِّقين من أهل الأصول، حيثُ بيَّن كثير من الأصوليِّين أنَّ ذكر هذا المثال في باب المجمل جارٍ على المشهور من كلام الأصوليِّين، وهو مبنيٌّ على قولنا: إنَّ البقرة مُعيَّنة [4]، وقد سبق بيان أنَّ الصَّواب ليس كذلك، يقول الإمام السَّرخسيُّ رحمه الله: **"فَأَما قصَّة بقرة بني إِسْرَائِيل فنقُول : كانَ ذلِك بَيَانا بالزِّيَادَةِ على النَّص ، وَهُوَ يعدل النّسخ عندنَا، والنسخ إِنَّمَا يكون مُتَأَخِّرًا عَن أصل الخطاب ، وإلى هَذَا أَشَارَ ابْن عَبَّاس رَضِي الله عَنْهُمَا فَقَالَ : (لَو أَنهم عَمدُوا إِلَى أَي بقرة كَانَت فذبحوها لأجزأت عَنهُم وَلَكنهُم شَدَّدُوا فَشدَّد الله عَلَيهِم)، فَدلَّ أَن الأَمر الأَوَّل قد كانَ فيهِ تَخفيفٌ وأنَّه قد انتسخ ذَلِك بأمر فِيهِ تَشْدِيد عَلَيْهِم "**[5]، وجاء في فواتح الرَّحموت وشرحه بعد ذكر القول بأنَّ البقرة المأمور بها كانت معيَّنة: **"(وأُجيب بأنَّها) كانت مطلقة في ابتداء الأمر، ثُمَّ نسخ إطلاقها (وتعيَّنت بعد السُّؤال**

---

[1] المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لعبد الحقّ بن غالب بن عطيّة الأندلسيّ: (162/1).

[2] هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد، أبو بكر ابن العربيّ المعافري الأندلسيّ الإشبيليّ المالكيّ، حافظ الأندلس وخاتمة علمائها، ولد سنة (468هـ)، وأخذ العلم عن خلق لا يُحصون منهم: أبو عبد الله بن منظور، وأبو محمد بن خزرج، ومحمد بن عتّاب، وأبو بكر الطّرطوشيّ وغيرهم، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: القاضي عياض، وابن بشكوال، وأبو جعفر بن الباذش، والإمام السهيليّ وآخرون، كان رحمه الله متفنّنا ومتبحّرا في فنون شتّى، مع ما كان فيه من أخلاق وآداب وحسن معاشرة ولين جانب، توفي سنة (543هـ)، وله من المؤلفات الشيء الكثير منها: أحكام القرآن، المسالك في شرح موطّأ مالك، عارضة الأحوذي شرح جامع الترمذي، العواصم من القواصم، القبس على موطّأ مالك بن أنس وغيرهم.

ترجمته في: الديباج المذهب: (252/2-256)، شجرة النور الزكيّة: (136/1-138)، طبقات المفسرين للداودي: (167/2-171)، شذرات الذهب: (232/6-234).

[3] أحكام القرآن لأبي بكر ابن العربيّ: (41/1).

[4] يُنظر: الإبهاج: (1589/5)، وشرح الكوكب المنير: (441/3)،

[5] أصول السّرخسي: (34/2).

تشديدا عليهم) لمَّا استهزؤوا وطلبوا بيان النَّصِّ مع علمهم بالمراد" [1]، وقد ذكر الإمام ابن الحاجب أدلَّة من قال بالتَّعيين ثُمَّ فنَّدها على النَّحو الذي ذكرناه سابقا، ووافقه في ذلك وتابعه عليه الإمام المرداويُّ في التَّحبير[2].

ولهذا فالذي يظهر أنَّ التَّمثيل بآية البقرة في باب المجمل لا يستقيم، بل هم من باب المطلق كما ذكره غير واحد من أهل الأصول، وقد أشار المطيعيُّ إلى الإمام البدخشيّ أنَّه جعل ذلك من قبيل المطلق في سياق الرّدّ عليه، وأنَّه يُحتمل أيضا أن يُجعل من قبيل هذا وذاك، فيُقال: إنَّ الإمام البدخشي ليس الوحيد الذي ذكر أنَّ هذه الآية لا يستقيم إيرادها في باب المجمل بل في باب المطلق، فقد جاء في أصول المنار للإمام النَّسفيِّ وشرحه لابن نُجيم [3] ما يلي: **"(وبيان بقرة بني إسرائيل من قبيل تقييد المطلق) لأنَّ المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة"**[4]، وكذا بيَّن الإمام الشَّوكانيُّ رحمه الله: **"أنَّ هذه الأوصاف المزيدة بسبب تكرار السُّؤال هي من باب التَّقييد للمأمور به"** [5]، وما ذكره المطيعيُّ من أنَّ الاحتمال يكفي في سوق المثال لا يستقيم في ظنِّي والله أعلم، حيثُ إنَّ التَّمثيل بهذه الآية في البابين فرع على تحديد البقرة المأمور بها كما سبق بيانه، هل هي مُبهمة أم مُعيَّنة؟ فالإمام الإسنويُّ ما ساقها في باب المجمل إلا لاعتقاده وتبنِّيه رأي من يرى أنَّ البقرة مُعيَّنة، وهو موضوع البحث، فلا يُقال بالاحتمال في هذا المقام، فإمَّا أن تُجعل من قبيل المجمل بناءً على كونها معيَّنة، وإمَّا أن تُجعل من قبيل المطلق بناءً على كونها مُبهمة وهو الصَّحيح لما سبق.

---

(1) فواتح الرّحموت: (59/2).

(2) يُنظر: مختصر المنتهى: (895/2-896)، والتَّحبير شرح التَّحرير: (2827/6).

(3) هو زين الدّين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن محمد بن بكر، المشهور بابن نجيم الحنفيّ، ولد بمصر سنة (926هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: قاسم بن قطلوبغا، أبو الفيض السلمي، والشرف البلقيني، وأحمد بن يونس وغيرهم، وتتلمذ عليه جماعة منهم: أخوه عمر، ومحمد بن العلمي وغيرهم، توفي سنة (969هـ) وقيل (970هـ)، ومن مؤلفاته: شرح الكنز، الأشباه والنظائر، فتح الغفار شرح المنار، البحر الرائق شرح كنز الدقائق وغيرها.

ترجمته في: الكواكب السائرة للغزّي: (137/3-138)، شذرات الذّهب: (522/10-523).

(4) فتح الغفار بشرح المنار في أصول الفقه: (133/2-134).

(5) فتح القدير للشوكاني: (211/1).

وما ذكره المطيعيُّ من أنَّه يلزم على القول بأنَّها مُطلقة ثُمَّ قُيِّدت؛ النَّسخ قبل الفعل، فهذا ليس بلازم إطلاقا وليس ثمَّة نسخٌ البتَّة، بل هو كما سبق بيانه من قبيل تقييد المطلق لا النَّسخ، وبين الأمرين بون شاسع[1]، وعلى فرض لزوم النَّسخ هاهنا كما تقول الحنفيَّة -لأنَّهم يعتبرون تقييد المطلق من باب النَّسخ- فهذا لا يضرّ، وهو من باب النَّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل وهو جائز كما هو مُقرَّرٌ في علم الأصول[2].

فالخلاصة من هذا العرض أنَّ المطيعيَّ مصيب في تعقُّبه الإمامَ الاسنويَّ في إطلاقه التَّمثيل بالآية على المجمل، فأصاب المطيعيُّ حيثُ بيَّن أنَّ هذا التَّمثيل لا يصحُّ إلا على اعتبار أنَّ البقرة معيَّنةٌ، إلَّا أنَّه جانب الصَّواب بعد ذلك في اختياره أنَّ البقرة معيَّنةٌ وليست مطلقةً، وتصحِيحِه التَّمثيلَ بالآية في باب المجمل ولو على سبيل الاحتمال والعلم عند الله تعالى.

---

[1] قال الإمام الشَّوكاني في فتح القدير: (211/1): **"وقد استدلّ جماعة من المفسرّين والأصوليّين بهذه الآية على جواز النسخ قبل إمكان الفعل، وليس ذلك عندي بصحيح لوجهين: الأول: أنَّ هذه الأوصاف المزيدة بسبب تكرار السؤال هي من باب التقييد للمأمور به، لا من باب النسخ، وبين البابين بون بعيد كما هو مقرَّر في علم الأصول".**

[2] يُنظر: إحكام الفصول للباجي: (613/2)، وشرح الكوكب المنير: (531/3)، المذكرة للشنقيطي: (ص:131).

المطـــــلب الثَّاني:

الاعتراض الثَّاني ومناقشته: في حديث رفع الخطأ والنِّسيان، وكذا آية تحريم الميتة هل هما من قبيل المجمل أم لا؟

أوَّلا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

لقد ذكر الإمام البيضاويُّ في مطلع باب المجمل أنَّ اللفظ قد يكون مُجملًا بين أفراد حقائقه، وذلك كالإجمال الواقع في لفظ (القرء) فإنَّه مجمل بين معنى الحيض والطُّهر، وكلاهما حقيقة فيه، كما أنَّه قد يكون مجملا بين أفراد حقيقة واحدة، وقد مُثِّلَ لهذا بالبقرة كما مرَّ في المطلب السَّابق، وهذا فيه ما فيه كما سبق بيانه قبلُ، وقد يكون اللفظ مجملا بين مجازاته، إذا انتفت الحقيقة واستحالت وتكافأت تلك المجازات، فإن ترجَّح أحد المجازات على الآخر -لأي سبب من الأسباب الآتي ذكرها- حُمل عليه ذلك اللفظ [1]، هذا ما ذكره الإمام البيضاويُّ رحمة الله عليه، وقد شرح الإمام الإسنويُّ هذا الكلام مُبيِّنا الأسباب التي يترجَّحُ بها أحد المجازات على الأخرى، فقال رحمه الله بعد بيان السَّبب الأوَّل: "**السَّببُ الثَّاني من الأسباب المُرجِّحةِ لأحد المجازات: أن يكون أَظْهَرَ عُرفًا كقوله ﷺ: "رُفعَ عن أمتي الخطأُ والنِّسيانُ وما اسْتُكرِهُوا عليه"** [2]، **فإنَّ حقيقةَ اللَّفظ ارتفاعُ**

---

[1] يُنظر: نهاية السُّول: (508/2).

[2] هذا الحديث منكر بهذا اللفظ، والمحفوظ منه بلفظ: "**إنَّ الله تجاوز عن أُمَّتي الخطأ**..." الحديث، وقد أخرجه ابن ماجه في سننه، في كتاب: الطَّلاق، في باب: طلاق المكره والنَّاسي، برقم: (2045)، ورجال إسناده ثقات، إلا أنَّه منقطع بين عطاء -وهو ابن أبي رباح- وبين ابن عباس ﷺ، وقد وصله الإمام الدارقطني في سننه: (300/5) برقم: (4351)، من طريق عطاء بن أبي رباح عن عبيد بن عمير عن ابن عباس به، وكذا الحاكم في المستدرك: (198/2) وقال: صحيح على شرط الشَّيخين، ووافقه الذَّهبيُّ، وكذا ابن حبَّان في صحيحه: (202/16) برقم: (7219)، وكذا البيهقيُّ في الكبرى: (356/7)، وكذا الطَّحاويُّ في شرح معاني الآثار: (95/3) برقم: (4649) بلفظ: "**تجاوز الله لي عن أمَّتي**...".

والحديث اختُلف في تصحيحه وتضعيفه، حيثُ حسنه الإمام النَّوويُّ في الأربعين كما في جامع العلوم والحكم لابن رجب: (ص:510)، وأقره الحافظ ابن حجر في التَّلخيص: (510/1)، كما أنَّ كلامه يُشعر أنَّ للحديث أصلا، وقد صحَّحه =

نفسِ الخطأ، وهو باطلٌ؛ لاستحالة رفع الشَّيء بعد صدوره، فتعيَّنَ حملُه على المجاز بإضمار (الحُكم)، أو (الحرج) يعني: الإثم، ويُرجَّحُ الثَّاني –يعني الإثم– لكونه أظهرَ عُرفًا؛ لأنَّ السَّيِّد لو قال لعبده: رفعت عنك الخطأ، لتبادر إلى الفهم منه نفي المؤاخذة. الثَّالثُ: أنْ يكونَ أعظمَ مقصودًا كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: 3]، فإنَّ حقيقة اللفظ تحريمُ نفس العين كما قال به بعضهم ، لكنه باطل قطعا ؛ فإنَّ الأحكام الشَّرعيَّة لا تتعلَّق إلَّا بالأفعال المقدورة للمكلفين، والعين ليست من أفعالهم ، فتعيَّنَ الصَّرفُ إلى المجاز بإضمار الأكل ، أو البيع، أو اللمس أو غيرها، ويُرجَّحُ الأكل بكونه أعظم مقصودا عُرفًا ، فحُمِلَ اللفظ عليه، والمثالان الأخيران ذكرهما المصنف بطريق اللَّف والنَّشر[1]، وحكى الإمامُ عن بعضهم أنَّهما

= من المعاصرين العلامة الألبانيُّ رحمه الله كما في الإرواء: (123/1)، إلا أنَّ جماعة من الحفَّاظ أعلُّوا هذا الحديث، قال أبو حاتم الرَّازيُّ كما في العلل لابنه: (117/4): "**لم يسمع الأوزاعيُّ هذا الحديث من عطاء؛ إنَّه سمعه من رجل لم يُسمِّه، أتوهَّم أنَّه عبد الله بن عامر، أو إسماعيل بن مسلم، ولا يصحُّ هذا الحديث، ولا يثبت إسناده**"، وقد سأله ابنه عن طرق هذا الحديث فقال: (116/4): "**هذه أحاديث منكرة كأنَّها موضوعة**"، كما سأل عبدُ الله بن أحمد بن حنبل أباه عن هذا الحديث وطرقه فأنكره جدًّا وقال كما في العلل: (561/1): "**ليس يُروى فيه إلا عن الحسن عن النَّبيِّ ﷺ**"، كما ضعَّفه أيضا الإمام محمد بن نصر المروزي في كتابه (اختلاف العلماء): (ص:175) حيث قال بعد أن ذكر طرق الحديث: "**إلا أنَّه ليس فيها شاهد يُحتجُّ بمثله**".

إلَّا أنَّ الذي يظهر والله تعالى أعلى وأعلم أنَّ تضعيف هؤلاء الحفاظ لهذا الحديث إنَّما هو باعتبار آحاد الطُّرق والأسانيد، وإلا فمجموعها يدلُّ على أنَّ للحديث أصلا يُحتجُّ به، حيث روي هذا الحديث عن جماعة من الصَّحابة –إضافة إلى ابن عباس– كأبي ذرٍّ، وأبي بكرة، وأبي الدَّرداء، وثوبان، وابن عمر وغيرهم، وقد ذكرها الحافظ الزَّيلعيُّ في نصب الرَّاية: (64/2-66)، وكذا الحافظ في التَّلخيص الحبير: (510/1-511) مع بيان عللها، وذكرها أيضا السَّخاويُّ في المقاصد الحسنة: (ص:370-371)، وهي تدلُّ على أنَّ للحديث أصلا، ولهذا قال السَّخاويُّ: "**ومجموع هذه الطُّرق يُظهر أنَّ للحديث أصلا**"، والعلم عند الله تعالى.

[1] المراد باللفِّ والنَّشر في لسان علماء البيان: عبارة عن ذكر شيئين على جهة الاجتماع مُطلقين عن التَّقييد، ثُمَّ يُوفَّى بما يليق بكُلٍّ واحد منهما اتِّكالا على أنَّ السَّامع –لوضوح الحال– يرُدُّ إلى كُلٍّ واحد منهما ما يليق به، وهو في الحقيقة جمعٌ ثُمَّ تفريق، واشتقاقهما من قولهم: لفَّ الثَّوب إذا جمعه، ونشر الثِّياب إذا فرَّقها. يُنظر: الطِّراز المتضمِّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ليحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني: (404/2).

قلت: وإسقاط هذا الكلام على كلام الإمام البيضاويِّ جدُّ واضح، حيثُ إنَّه رحمه الله ذكر أسبابا ثلاثةً لترجُّح أحد المجازات على الأخرى، فقال في الأوَّل: "**فإن ترجَّح واحد لأنَّه أقربَ إلى نفي الحقيقة، كنفي الصِّحَّة من قوله: (لا صلاة) و(لا صيام)**"؛ فهنا ذكر السَّبب وذكر مثاله عقبه مباشرة، إلا أنَّه في السَّبب الثَّاني والثَّالث لم يفعل ذلك، بل ذكر السَّببين معا مجتمعين، =

مجملان أيضا[1]"[2].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله في هذا الكلام يُوضِّح أنَّ حديثَ رَفْعِ الخطأ والنِّسيان، وكذا آية تحريم الميتة من قبيل المجمل، وذلك لأنَّ اللفظ فيهما متردِّدٌ بين مجازاته، بعد أن استُبعد المعنى الحقيقيُّ لاستحالته، حيثُ إنَّ الرَّفع المذكور في الحديث الشَّريف من المستحيل أن يُراد به رفع ذات الخطأ وذات النِّسيان، وذلك لكونهما واقعان في أمَّة النَّبيِّ ﷺ لا محالة، ولا يستطيع أحدٌ البتَّة أن يحمل هذا اللفظ على معناه الحقيقيِّ كما هو ظاهرٌ، وإلَّا للزم منه تكذيب صاحب الشَّريعة ﷺ، فكان لزاما حينئذ أن يُحمل على معنى آخر مجازيٍّ، والمعاني المجازيَّة لهذا اللفظ متعدِّدة؛ إذ يُحتمل أن يراد رفع (الحكم)، أو رفع (الحرج والإثم)، والمعنى الأوَّل هو الأقرب لظهوره عُرفا، كما في مثال السَّيِّد مع عبده الذي ذكره الإسنويُّ، هذا بالنِّسبة للمثال الأوَّل.

وأمَّا بالنِّسبة للمثال الثَّاني وهو آية تحريم الميتة، فإنَّ التَّحريم لا يتعلَّق بالذَّات أو بعين الميتة قطعا؛ وذلك لأنَّ الأحكام الشَّرعيَّة لا تتعلَّق بالذَّوات بل بالأفعال والتَّصرُّفات، فوجب حمل لفظ التَّحريم حينئذ على تحريم الأكل، أو البيع، أو اللَّمس وغير ذلك، ولا شكَّ أن الأكل هو المرجَّح لكونه أعظم مقصودا، فالشّاهد من هذا وذاك أنَّ الإمام الإسنويَّ يرى أنَّ الآية والحديث من قبيل المجمل، وهو الأمر الذي لم يرتضه الإمام المطيعيُّ كما هو مُبيَّنٌ في الفرع الآتي.

= ثُمَّ مثَّل لكل واحد منهما بعد ذلك على التَّرتيب على سبيل اللف والنَّشر، متَّكلا على أنَّ القارئ لكلامه سينسب كُلَّ مثال إلى سببه لوضوح ذلك، فقال رحمه الله: "**أو لأنَّه أظهر عرفا، أو أعظم مقصودا**"، هكذا ذكر السَّببين مجتمعين دون ضرب المثال لكل واحد منهما على حدة، وهذا هو اللفُّ، ثُمَّ بعد ذلك ذكر المثالين عنهما محافظا على التَّرتيب في الذِّكر فقال: "**كرفع الحرج وتحريم الأكل من: (رفع عن أمَّتي الخطأ والنِّسيان)، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾**"، حيثُ جعل مثال السَّبب الأوَّل هو رفع الحرج من الحديث، ومثال السَّبب الثَّاني هو تحريم الأكل من الآية الكريمة، فعُلم كلُّ مثال في مقابل سببه، وهذا هو النَّشر.

[1] نسب الإمام الرَّازيُّ في المحصول: (161/3) القول بالإجمال في آية التَّحريم للكرخيِّ، وأمَّا الحديث فلم ينسب ذلك لمعيَّن، بل ذكره بصيغة التَّمريض (قيل) فقال: (172/3): "**قيل في قوله ﷺ: (رفع عن أمَّتي الخطأ والنسيان) إنَّه مجمل**...".

[2] نهاية السُّول: (517/2-521).

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيِّ:

لقد انتقد المطيعيُّ الإمام الاسنويَّ فيما ذهب إليه من إقراره واعتباره ما مثَّل به في السَّبب الثَّاني وكذا السَّبب الثَّالث من قبيل الإجمال، حيثُ بيَّن المطيعيُّ رحمه الله أنَّه لا إجمال في الحديث الشَّريف -كما مثل به الاسنويُّ في السَّبب الثَّاني- ولا في الآية الكريمة -كما مثَّل به في السَّبب الثَّالث- كما هو مصرَّح به في كتب الشَّافعيَّة والحنفيَّة في كلا الموضعين، وبيان ذلك كالآتي:

فأمَّا بالنِّسبة للسَّبب الثَّاني -وهو أن يكون أحد المجازات أظهر عُرفا- والذي مثل له بالحديث فقد قال رحمه الله: **"المصرَّح به في كتب الحنفيَّة والشَّافعيَّة: أنَّ هذا الحديث لا إجمال فيه، خلافا لأبي الحسين وأبي عبد الله [1] البصريَّين من المعتزلة، فإنَّهما قالا بأنَّه مُجمل [2]؛ لأنَّ الإضمار مُتعيِّنٌ لاستحالة ارتفاع نفس الخطأ والنِّسيان، والاحتمال متكثر رفع العقوبة، ورفع الضَّمان، ورفع الصِّحَّة ولا مُعيِّن. قلنا: لا نُسلِّم أنَّه لا مُعيِّن، بل العرف مُعيِّن، فإنَّ العرف في مثله قبل الشَّرع رفَع العقوبة، وليس الضَّمان عقوبة، ألا ترى أنَّه يجب على الصَّبيِّ مع أنَّه ليس محلَّ العقوبة، بل هو جبر المال المُتلَف....ولكون العُرف سابقًا قبل الشَّرع؛ كان ما تُعُورِف مُرادًا ابتداءً من لفظ الشَّارع، بخلاف ما إذا كان مجملا ابتداءً، ثمَّ جاء البيان من طريق المتكلِّم عند الحنفيَّة والشَّافعيَّة -فيما لا يُدرك بيانه إلا منه- فإنَّه مُجمل اتِّفاقا، أو فيما يُدرك بيانه من غير المتكلِّم، أو فيما يُدرك بيانه من غير المتكلِّم عند الشَّافعيَّة، فإنَّه مجمل أيضا...**

---

[1] هو الحسين بن عليٍّ، أبو عبد الله البصريّ الحنفيُّ المعتزليُّ، الملقَّب بالجُعَل، ويُعرف أيضا بالكاغديِّ، إمام فقيه من أئمَّة الاعتزال، كان مقدَّما في الفقه والكلام، مع كثرة الأمالي والتَّدريس لهما، وانتهت إليه رئاسة أصحابه في عصره، تفقَّه عن أبي الحسن الكرخيّ، وأبي القاسم بن سهلويه، وسكن بغداد، توفي سنة (369هـ) وقد قارب الثَّمانين، ومن مصنّفاته: النَّاسخ والمنسوخ، نقض كلام ابن الرِّيوَنديّ، كتاب الكلام، كتاب الإيمان، كتاب الإقرار.

ترجمته في: الجواهر المضيَّة للقرشي: (63/4)، الفوائد البهية للكنوي: (ص:67)، طبقات الفقهاء للشيرازي: (ص:143)، طبقات المفسرين للدَّاودي: (159/1)، شذرات الذّهب: (373/4)، سير أعلام النبلاء: (224/16-225).

[2] لم يُصرِّح الإمام أبو الحُسين في المعتمد بأنَّ الحديث مُجمل، إلا أنَّ كلامه رحمه الله ظاهر في ذلك أشدَّ الظُّهور، وسيأتي ذكر كلامه في المناقشة.

والحاصل أنَّ كُلَّ ما كان فيه المعنى معروفا قبل إطلاق اللفظ فلا إجمال فيه، وما عُلم بيانه بعد ذلك من المتكلِّم أو بالاجتهاد فهو مجمل، وبعد البيان مُبيَّن"[1].

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله يردُّ على الإسنويُّ اعتباره حديث رفع الخطأ والنِّسيان من قبيل المجمل، حيثُ بيَّن رحمه الله أنَّ الإجمال غير وارد في هذا الحديث، صحيح أنَّ الرَّفع في الحديث يحتمل -بعد استبعاد المعنى الظَّاهر كما سبق- رفع الإثم، أو رفع الضَّمان، أو رفع العقوبة، إلا أنَّ ثمَّة مُعيِّنٌ وهو العرف، لا كما يزعم الإسنويُّ ألا مُعيِّنَ، فالعرف يدلُّ قبل ورود اللفظ من الشَّارع على رفع العقوبة، فإذا جاء الخطاب من الشَّارع؛ كان ما تُعورف عليه قبلُ مرادا من لفظ الشَّارع، بخلاف ما إذا جاء اللفظ متردِّدا بين معان كثيرة ولا مُعيِّنَ، فحينها يُعتبر مجملا ابتداءً، وبالتَّالي فإنَّه يحتاج إلى البيان، وهذا كُلُّه غير وارد في حديث الباب، وذلك لأنَّ المعيِّن للمعنى المراد هو العرف السَّابق لكلام الشَّارع، فالخلاصة من كلامه رحمه الله أنَّ النَّص الشَّرعيَّ إذا كان المعنى منه معروفا قبل ورود اللفظ فلا إجمال فيه، وإذا لم يدلَّ العرف على معناه قبلُ فإنَّه يرد مُجملا، وبعد بيانه من قبل الشَّرع أو الاجتهاد مُبيَّن.

وأمَّا بالنِّسبة للسَّبب الثَّالث من الأسباب المرجِّحة لأحد المجازات -وهو أن يكون أحد المجازات أعظم مقصودا- والذي مثل له بالآية، فقد قال رحمه الله: **"المذكور في كتب الحنفيَّة والشَّافعيَّة أنَّه لا إجمال في التَّحريم المضاف إلى العين، نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النِّساء:23]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: 3]، خلافا لقوم من المعتزلة كأبي عبد الله البصري وأبي هاشم[2]، ومِثْلُ ذلك التَّحليل المضاف إلى العين، نحو: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ**

---

[1] سُلَّم الوصول: (2/518-519).

[2] هو عبد السَّلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفانﷺ، أبو هاشم البصريُّ الجُبَّائيُّ المعتزليُّ، شيخ المعتزلة وابن شيخهم، ولد سنة (247هـ) بالبصرة، والجُبَّائيُّ نسبة إلى قرية من قرى البصرة، كان متكلِّما مشهورا، عالما بدقائق اللغة والنَّحو، قال ابن دُرُستُويه: اجتمعت مع أبي هاشم، فألقى عليَّ ثمانين مسألة من غريب النَّحو ما كنت أحفظ لها جوابا، توفي سنة (321هـ)، من مصنفاته: تفسير القرآن الكريم.

ترجمته في: طبقات المفسِّرين: (1/307)، وفيات الأعيان لابن خلِّكان: (3/183-184)، شذرات الذّهب: (4/106).

ٱلۡأَنۡعَٰمِ ﴾ [المائدة: 1] كما في الكشف[1]، وذلك لأنَّ الاستقراء دلَّ على إرادة تحريم الفعل المقصود من تلك الأعيان في التَّحريم، وتحليله في التَّحليل، فتعيَّن مرادا عند إطلاق اللفظ فلا إجمال.

واستدلَّ عبد القاهر البغداديُّ[2] بانعقاد الإجماع قبل ظهور هذه الطَّائفة القائلة بالإجمال، فإنَّ السَّلف بأجمعهم كانوا يستدلُّون بهذه الآيات على التَّحريم ويُكفِّرون مؤوِّلَها، ويقولون: يكفر بإنكار ظواهر هذه الآيات المقطوعة، فالإجمال بمراحل"[3].

فالإمام المطيعيُّ هنا يرد على الإمام الإسنويِّ جعله هذه الآية ونظيراتها ممَّن فيها التَّحريم والتَّحليل المضافان إلى العين، مُبيِّنا رحمه الله أنَّ مثل هذا السِّياق من كلام الشَّارع الحكيم لا إجمال فيه، وذلك لأنَّ الاستقراء دلَّ على أنَّ إضافة التَّحليل والتَّحريم إلى العين يدلُّ إرادة الفعل لا العين، وبالتَّالي فإنَّ الإجمال غير وارد هنا، ولهذا فإنَّ المشهور من كتب الشَّافعيَّة والحنفيَّة ألا إجمال في مثل هذه الصِّيغ.

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة:

في هذه المسألة التي هي مثار النِّقاش بين الإمامين المطيعيِّ الاسنويِّ نجد الإمام الإسنويَّ يُوافق ما ذكره الإمام البيضاويِّ في التَّمثيل للفظ المجمل بين مجازاته، والذي يُحمل المعنى على أحدها إذا ترجَّح أحد المجازات على الأخرى لكونه أظهر عرفا، أو لكونه أعظم مقصودا، حيثُ مثَّل الإمام البيضاويُّ

---

[1] يُنظر: كشف الأسرار للبخاري: (106/2).

[2] هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد التَّميمي، الأستاذ أبو منصور البغدادي الشَّافعي الإمام المشهور، أخذ العلم عن جماعة منهم: أبو عمرو بن نجيد، وأبو عمرو محمد بن جعفر بن مطر، وأبو بكر الإسماعيلي، وأبو أحمد بن عدي وغيرهم، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: الإمام البيهقي، والقشيري، وعبد الغفار بن محمد بن شيرويه وغيرهم، كان فقيها أصوليًّا، وأديبا شاعرا، ماهرا في علم الحساب والعروض، وكان يُدرِّس في سبعة عشر فنًّا، توفي سنة (429هـ)، وقيل: (427هـ)، من مصنفاته: تفسير القرآن، وفضائح المعتزلة، والفرق بين الفِرَقِ، والتحصيل في أصول الفقه، والعماد في مواريث العباد، والتَّكملة في الحساب وغيرها كثير. ترجمته في: طبقات الشَّافعيَّة الكبرى لابن السبكي: (136/5-145)، وطبقات الشافعيّة لابن قاضي شهبة: (213/1-215)، وطبقات المفسرين: (332/1-336)، وبغية الوعاة للسيوطي: (105/2).

[3] سُلَّم الوصول: (519/2).

للأوَّل بحديث رفع الخطأ والنِّسيان، ومثَّل للثَّاني بآيات إضافة التَّحريم للعين، وذلك كآية تحريم الميتة، حيثُ إنَّ الإمام الإسنويَّ وافق على هذا الكلام الذي ذكره البيضاويُّ، وهذا يقتضي أنَّه يُوافق على جعل الحديث المذكور من قبيل المجمل، وكذا آية تحريم الميتة كذلك من قبيل المجمل، وهذا هو ظاهر كلام الإمام البيضاويِّ، وظاهر صنيع الإمام الإسنويِّ يدلُّ عليه [1]، وهو الذي جعل الإمام المطيعيَّ ينتقده في الموضعين معا، وبما أنَّ الكلام سيكون على أمرين اثنين وهما الحديث والآية؛ فإنَّنا سنذكرهما هنا في المناقشة مفترقين كلُّ واحد منهما على حدة، وذلك لأنَّ الأصوليِّين ذكروهما كذلك.

فأمَّا بالنِّسبة للأمر الأوَّل وهو حديث رفع الخطأ والنِّسيان، وهو الذي يدلُّ ظاهر كلام الإمام الإسنويِّ على كونه مجملا، بخلاف ما ذكره الإمام المطيعيُّ، فهذه المسألة قد وقع فيها الخلاف بين أئمَّة الأصول على قولين اثنين، وذلك على النَّحو التَّالي[2]:

القول الأوَّل: وهو أنَّ حديث رفع الخطأ والنِّسيان ليس من قبيل المجمل في شيء، بل هو مُبيَّنٌ، حيثُ إنَّ المراد به هو: رفع حكم الخطأ، وكذا رفع حكم النِّسيان من دون إجمال، وهذا هو مذهب جمهور العلماء قاطبةً، وقد استدلُّ على هذا الرَّأي بأدلَّة منها:

---

[1] قد يقول القائل: لعلَّ الإمام الإسنويَّ لا يُوافق البيضاويَّ في رأيه ذلك، وإنَّما قام بشرح كلامه فقط دون تبنٍّ لرأيه وقوله، فيُقال: إنَّ مجرَّد الشَّرح لكلامه دون تعقيب ولا ردٍّ من أبرز القرائن على إقراره على ذلك القول، خاصَّة مع شهرة الخلاف في هذه المسألة، وممَّا يدلُّ على أنَّ الإسنويَّ قاصد جعل الحديث والآية من قبيل المجمل، أنَّه في آخر كلامه ذكر أنَّ الإمام الرَّازيَّ نقل عن البعض أنَّ المثالين من قبيل المجمل، وهذا يدلُّ على اختياره لهذا القول.

[2] **يُنظر كلام أهل الأصول في هذه المسألة في المراجع التَّالية:**
المعتمد لأبي الحسين البصري: (336/1)، والمستصفى للغزالي: (41/3)، والمحصول للرَّازي: (172/3)، والإحكام للآمدي: (19/3)، وأصول السَّرخسيّ: (252/1)، وكشف الأسرار للبخاري: (106/2)، ومختصر المنتهى: (870/2)، والتَّمهيد لأبي الخطَّاب: (235/2)، والتَّحبير للمرداوي: (2769/6)، وشرح اللمع للشيرازي: (463/1)، وقواطع الأدلَّة للسَّمعاني: (143/2)، وشرح تنقيح الفصول للقرافي: (ص:217)، والتَّحصيل للسِّراج الأرموي: (417/1)، والحاصل للتَّاج الأرمويِّ: (594/1)، والبحر المحيط للزركشي: (471/3)، وتشنيف المسامع: (836/2)، والإبهاج في شرح المنهاج لابن السُّبكيّ: (1570/5)، ورفع الحاجب له أيضا: (389/3)، وشرح الأصفهاني عل المنهاج: (438/1)، ومنهاج العقول للبدخشي: (143/2)، وشرح الكوكب المنير للفتوحي: (424/3)، وتيسير الوصول لابن إمام الكامليَّة: (74/4)، ونهاية الوصول للهندي: (1837/5)، والرّدود والنُّقود للبابرتي: (301/2)، وحاشية البناني على المحلِّي: (60/2)، وحاشية العطَّار على المحلِّي: (93/2)، وفواتح الرَّحموت: (45/2)، وشرح مختصر الرَّوضة للطُّوفي: (668/2)، والتَّحرير لابن الهمام: (ص:53).

-**الدَّليل الأوَّل**: وهو ما ذكره الإمام المطيعيُّ من أنَّ العُرف هو المعيِّنُ لمعنى الرَّفع المذكور في الحديث بعد استبعاد المعنى الظَّاهر، فصحيحٌ إنَّ رفع ذات الخطأ والنِّسيان مستحيل لما سبق، وعليه فينبغي إضمار محذوف لاستقامة الكلام، وهو إمَّا أن يكون رفع (حُكم) الخطأ، وإمَّا رفع (إثم) الخطأ، وإمَّا رفع العقوبة والضَّمان، فهذه كُلُّها مُضمرات مُحتملة، لكن لا نقول إنَّه لا مُعيِّن لأحدها -كما يقول أصحاب القول الثَّاني كما سيأتي- وبالتَّالي يقع الإجمال، وذلك لأنَّ العرف يقضي أنَّ الذي يُرفع هو الإثم والمؤاخذة، ودلالة العرف سابقة عن اللفظ والنَّص الشَّرعيِّ، وعليه فإنَّ اللفظ حيث يقع لا يقع مجملا بل مُبيَّنا.

-**الدَّليل الثَّاني**: وهي دلالة اللغة، فبالإضافة إلى تعيُّن أحد المضمرات بدلالة عرف الاستعمال؛ فإنَّه يُمكن أن يُقال إنَّ ذلك معقول من ناحية اللغة كما ذكر ذلك بعض أهل الأصول[1]، وذلك لأنَّ السَّيِّد إذا قال لعبده: (رفعت عنك جنايتك) عُقل من ذلك رفع المؤاخذة عن كُلِّ ما يتعلَّقُ بالجناية، وهذا يدلُّ على أنَّ مثل هذا اللفظ والأسلوب الوارد في الحديث ليس من المجمل في شيء، وذلك لأنَّ المجمل هو ما لا يُعقل معناه من لفظه عند سماعه، والحديث معناه معقول لما سبق.

القول الثَّاني: وهو أنَّ الحديث مُجمل، وهو قول أبي الحسن البصريِّ، وأبي عبد الله البصريِّ، وهو المنسوب إلى بعض الحنفيَّة [2]، وهو ظاهر كلام البيضاويِّ كما سبق، واستدلُّوا على ذلك -كما سبق- بأنَّ ذات الخطأ وذات النِّسيان غير مقصودان بالرَّفع لوجودهما حسًّا، وإلا للزم ثبوت تكذيب

---

[1] ممَّن ذكر ذلك: الإمام الشِّرازيُّ في شرح اللمع: (463/1)، و الإمام السَّمعانيُّ في القواطع: (145/2).

[2] لقد نسب بعض أهل الأصول هذا القول إلى الحنفيَّة أو إلى بعضهم، كما فعل ذلك الإمام السَّمعانيُّ في القواطع: (143/2)، وكذا الزَّنجاني في تخريج الفروع على الأصول: (ص:285) حيثُ نسبه إلى الحنفيَّة كُلِّهم، وكذا المحلِّيُّ في شرحه على الجمع (مع البناني): (60/2) عزاه لبعض الحنفيَّة، وهذه النِّسبة للحنفيَّة أو لبعضهم لا تستقيم، فإنَّ المشهور والمذكور في كتب الحنفيَّة خلاف ذلك، فالمصرَّح به في كتبهم أنَّ مثل هذا اللفظ ليس بمجمل بل هو مُبيَّن.

يُنظر: أصول السَّرخسي: (252/1)، والتَّحرير لابن الهمام: (ص:53)، وتيسير التَّحرير لأمير بادشاه: (169/1)، وفواتح الرَّحموت: (45/2).

صاحب الخبر وهذا محال، فاستلزم هذا تقدير شيء، وهو متردِّدٌ بين أمور لا حاجة إلى جميعها، ولا مُرجِّح لبعضها، فكان مجملا.

ورُدَّ على هذا كما سبق بيانه بما لا مزيد عليه أنَّ الجمهور لم يُسلِّموا أنَّه لا مُرجِّح لبعض تلك المعاني التي يقتضيها اللفظ، بل المرجِّح موجود وهو عُرف الاستعمال قبل الشَّرع، كما أنَّه يُمكن أن يُقال إنَّ ذلك المعنى المراد معقول من ناحية اللغة كما سبق ذكره وبيانه قريبا.

ومن هنا يُمكننا القول إنَّ صنيع الإمام الإسنويِّ في تمثيله للسَّبب الثَّاني من الأسباب المرجِّحة لأحد المجازات بالحديث السَّابق –موافقا بذلك البيضاويَّ– خلاف الصَّواب، ولهذا فإنَّ الإمام المطيعيَّ مصيب في انتقاده في هذه المسألة، إذ لا يستقيم التَّمثيل بهذا الحديث لأيِّ نوع من أنواع الإجمال كما سبق.

وأمَّا بالنِّسبة للمسألة الثَّانية وهي مسألة الإجمال في التَّحريم المضاف إلى الأعيان، فظاهر كلام الإسنويِّ أيضا وكذا تمثيله بآية تحريم الميتة يدلُّ على أنَّه يرى الإجمال فيها، وهو الأمر الذي انتقده فيه الإمام المطيعيُّ، وقبل بيان المصيب منهما لا بُد من ذكر خلاف أهل العلم فيها، حيثُ إنَّ الأصوليِّين قد اختلفوا في التَّحريم المضاف إلى الأعيان، هل هو من قبيل المجمل أم المبيَّن؟ على قولين اثنين[1]:

---

[1] **يُنظر كلام أهل الأصول في هذه المسألة في المراجع التَّالية:**
المعتمد لأبي الحسين البصري: (333/1)، والمستصفى للغزالي: (39/3)، والمحصول للرَّازي: (161/3)، والإحكام للآمدي: (15/3)، وأصول السَّرخسيّ: (195/1)، وكشف الأسرار للبخاري: (106/2)، ومختصر المنتهى: (866/2)، والتَّمهيد لأبي الخطَّاب: (230/2)، والتَّحبير للمرداوي: (2760/6)، وشرح اللمع للشيرازي: (457/1)، وقواطع الأدلَّة للسَّمعاني: (140/2)، وشرح تنقيح الفصول للقرافي: (ص:217)، والتَّحصيل للسِّراج الأرموي: (414/1)، والحاصل للتَّاج الأرمويِّ: (589/1)، والبحر المحيط للزركشي: (462/3)، وتشنيف المسامع: (832/2)، والإبهاج في شرح المنهاج لابن السُّبكيّ: (1570/5)، ورفع الحاجب له أيضا: (384/3)، وشرح الأصفهاني عل المنهاج: (438/1)، ومنهاج العقول للبدخشي: (143/2)، وشرح الكوكب المنير للفتوحي: (422/3)، وتيسير الوصول لابن إمام الكامليَّة: (74/4)، ونهاية الوصول للهندي: (1812/5)، والرّدود والنُّقود للبابرتي: (297/2)، وحاشية البناني على المحلِّي: (60/2)، وحاشية العطَّار على المحلِّي: (93/2)، وفواتح الرَّحموت: (39/2)، وشرح مختصر الرَّوضة للطُّوفي: (659/2)، والتَّحرير لابن الهمام: (ص:51).

القول الأوَّل: وهو أنَّه لا إجمال في إضافة التَّحريم أو التَّحليل إلى الأعيان، بل يُفيد ذلك إضافة التَّحريم أو التَّحليل إلى الفعل المطلوب من تلك الأعيان من دون إجمال، فقوله سبحانه وتعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾، يُفيد تحريم الوطء، وكذا قوله: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ يُفيد تحريم الأكل، وقوله تعالى: ﴿ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ﴾ يُفيد إباحة الأكل، ففي كُلِّ هذه الأمثُل يُضاف الحكم إلى فعل المكلَّف لا إلى العين دون القول بالإجمال، وهذا هو الذي ذهب إليه جمهور الأصوليِّين قاطبة، واستدلُّوا على ذلك بما يلي:

-**الدَّليل الأوَّل**: أنَّ العُرف هو الذي يُبيِّنُ الفعل المطلوب من تلك الذّات، فيُفهم -بمقتضى عُرف الاستعمال- من التحريم المضاف إلى الميتة هو تحريم الأكل، ومن التَّحريم المضاف إلى الأمَّهات تحريم الاستمتاع، وذلك لأنَّ هذه الأفعال هي الأفعال المطلوبة من هذه الأعيان[1].

-**الدَّليل الثَّاني**: أنَّ ذلك المعنى هو المتبادر والسَّابق إلى الفهم، فيُفهم من قول القائل: (هذه المرأة حرام على هذا الرَّجل) هو تحريم الاستمتاع بها، كما يُفهم من قول القائل: (هذا الطَّعام حرامٌ) تحرم أكله، والتَّبادر إلى الفهم دليل الحقيقة[2].

-**الدَّليل الثَّالث**: استدلُّوا بحديث النَّبيِّ ﷺ: **"لعن الله اليهود، إنَّ الله حرَّم عليهم الشُّحوم، فجملوها، وباعوها، وأكلوا ثمنها"** [3]، والشَّاهد من هذا الحديث: أنَّ التَّحريم المضاف إلى الشُّحوم -وهي عين وليست فعلا- إنَّما أفاد تحريم التَّصرُّف فيها، وإلا لما توجَّه إليهم الذَّمُّ في بيعها وأكل ثمنها[4].

---

[1] يُنظر: المحصول: (161/3).

[2] يُنظر: الإحكام للآمدي: (16/3)، والمحصول: (162/3)، ونهاية الوصول للهندي: (1816/5).

[3] الحديث صحيح ثبت عن جماعة من الصَّحابة منهم عمر بن الخطَّاب ﷺ كما عند أحمد في المسند: (305/1) برقم: (170)، والبخاري في صحيحه، كتاب: (البيوع)، باب: (لا يُذاب شحم الميتة ولا يُباع وَدَكُه) برقم: (2223)، ومسلم في صحيحه، في كتاب: (البيوع)، برقم: (1582)، والحديث ورد من رواية جابر بن عبد الله، وأبي هريرة، وابن عبَّاس.

[4] يُنظر: الإحكام للآمدي: (17/3)، والمحصول: (162/3)، ونهاية الوصول للهندي: (1814/5).

-الدَّليل الرَّابع: أنَّ التَّحريم والإباحة إذا أُطلقا عُقل من ذلك بمقتضى دلالة اللغة ربط الحكم بالفعل لا بالعين، وممَّا يدلُّ على ذلك أنَّ الصَّحابة الكرام لما نزل تحريم الخمر امتنعوا عن شربها وكسروا ظروفها، ولهذا لفهمهم ذلك من لفظ التَّحريم المضاف إلى عين الخمر[1].

-الدَّليل الخامس: أنَّ ملك الدَّار يُفيد حِلَّ السُّكنى والبيع، وملك الجارية يُفيد حِلَّ الوطء والاستخدام والبيع، وإذا جاز ذلك في إضافة الملك؛ جاز في إضافة التَّحريم[2].

القول الثَّاني: وهو أنَّ التَّحريم أو التَّحليل المضافان إلى الأعيان يقتضي الإجمال، وهذا هو قول أبي عبد الله البصريِّ، ونُسب إلى الإمام الكرخيِّ[3].....

---

[1] شرح اللمع: (458/1).

[2] التَّحصيل: (414/1).

[3] **أقول:** لقد نسب جماعة من أهل الأصول إلى الإمام الكرخيِّ أنَّه يرى الإجمال في الآيات التي يُضاف فيها الحكم إلى الأعيان، وهذه النِّسبة مُترتِّبة على ما نُسب إليه من القول بأنَّ الحكم في هذه الآيات -من حِلٍّ وحرمة- يُنسب إلى نفس العين، ومن ثمَّ حكم على هذا النَّوع من الآيات بالإجمال، وذلك لأنَّه لما كان إسناد الحكم إلى العين يستحيل -لأنَّه خارج عن مقدور المكلَّف- ؛ كان لا بُدَّ من تقدير فعل يتعلَّقُ بتلك الأعيان، وهو محتمل لأمور عدَّة، ولا حاجة لجميعها، ولا مُرجِّح لبعضها؛ فكان مُجملا، هكذا نسب غير واحد هذا الأمر إلى الإمام الكرخيِّ، كالإمام أبي الحسين البصريِّ في المعتمد: (333/1)، وتبعه في ذلك الإمام الآمديُّ: (15/3)، وكذا الإمام ابن الحاجب في المختصر: (867/2)، وكذا ابن الهمام في التَّحرير: (ص:51)، فكلُّ هؤلاء نسبوا إلى الإمام أبي الحسن الكرخيِّ القول بإضافة الحكم إلى نفس العين، وبالتَّالي القول بالإجمال في مثل هذه الآيات كما سبق. والظَّاهر والله أعلم أنَّ هذه النِّسبة لا تصح، فقد نسب الإمام البخاريُّ في كشف الأسرار: (106/2) إلى الكرخيِّ عدم القول بالإجمال، بل إسناد الحكم إلى الفعل المقصود، لا إلى مُطلق الفعل، وهذا ما يتوافق وقولَ الجمهور، وفي هذا يقول البخاري رحمه الله: "**اختلفوا في التَّحريم والتَّحليل المضافين إلى الأعيان مثل قوله...على ثلاثة أقوال: فذهبَ الشَّيخُ المُصَنِّفُ وشمسُ الأئمَّة وصاحبُ الميزانِ ومن تابعهُم إلى أنَّ ذلكَ بطريق الحقيقة كالتَّحريمِ والتَّحليلِ المُضافَيْن إلى الفعلِ فيُوصفُ المحَلُّ أوَّلًا بالحُرمة ثُمَّ تثبُتُ حُرمةُ الفعْلِ بناءً عليه فيَثْبُتُ التَّحريمُ عامًّا. وذهب بعضُ أصحابنَا العرَاقِيِّين منهُم الشَّيخُ أبُو الحسن الكرخيُّ ومن تابعهُ إلى أنَّ المُراد تحْريمُ الفعْل أو تحليله لا غير، وإليه ذهبَ عامَّةُ المُعتزلةِ. وذهب قوْمٌ من نوَابِتِ القَدريَّةِ كأبي عبدِ اللَّه البَصرِيِّ وأصحابِ أبي هاشمٍ إلى أنَّه مُجمَلٌ، وأنَّ الاحتجاجَ في تحريم وطء الأُمَّهات وتحْريم أكْل المَيْتَة والدَّم وإباحةِ أكلِ لحُومِ الأنعامِ بهذهِ الآيات غيرُ صحيحٍ**"، فالإمام البخاريُّ هنا لم ينسب للإمام الكرخيِّ إضافة الحكم إلى العين، ولا القول بالإجمال، وبيَّن رحمه الله أنَّ القول بصحَّة وصف العين بالحلِّ والحرمة هم الإمام البزدويُّ، والإمام السَّرخسيُّ، والإمام السَّمرقنديّ.

وبعض الشَّافعيَّة[1]، وهو قول القاضي أبي يعلى الفرَّاء[2] في العُدَّة[3]، وأبي الفرج المقدسي[4] من أئمَّة الحنابلة.

وقد استدلُّوا على قولهم هذا بأنَّ الحكم في الآيات من تحريم وإباحة لا يُمكن إضافته إلى العين كما سبق، وذلك لخروجه عن قدرة المكلَّف، لأنَّ الحكم الشَّرعيَّ يتعلَّقُ بما هو مقدور من فعل المكلَّف، والأعيان غير مقدورة له، فيستحيل تعلُّقهما بها، فكان لا بُدَّ والحالة هذه من صرفها عن

---

[1] ممَّن نسب هذا القول إلى بعض الشَّافعيَّة: الإمام الشِّيرازيُّ حيثُ قال في شرح اللمع: (458/1): "**ومن ذلك الألفاظ التي علق على التَّحليل والتَّحريم فيها على الأعيان...فقد اختلف أصحابنا فيها على وجهين: من أصحابنا من قال إنَّها مجملة...**"، وكذا الإمام السَّمعاني في القواطع: (140/2)

[2] هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفرَّاء، أبو يعلى البغدادي الحنبليُّ، والفرَّاء نسبة لخياطة الفراء وبيعه، ولد سنة (380هـ)، وتتلمذ على يد جماعة من الشُّيوخ منهم: علي بن عمر الحربي، وإسماعيل بن سويد، وأبا القاسم بن حبابة، وعيسى بن الوزير وغيرهم، وتتلمذ على يديه جمع من النَّاس منهم: أبو بكر الخطيب، وأبو الخطَّاب الكلوذاني، وأبو الوفاء بن عقيل، وأبو غالب بن البنَّاء وغيرهم، توفي سنة: (458هـ)، من مصنَّفاته: أحكام القرآن، وإيضاح البيان، ومسائل الإيمان، وعيون المسائل، والعُدَّة في أصول الفقه، ومختصر العدَّة، وغيرها كثير.

ترجمته في: طبقات الحنابلة لمحمد بن أبي يعلى الفرَّاء: (361/3)، وشذرات الذّهب لابن العماد: (252/5)، سير أعلام النُّبلاء للذّهبيّ: (89/18-92)، الوافي بالوفيات للصَّفديّ: (8/3).

[3] حيثُ قال رحمه الله في العُدَّة: (145/1): "**وأمَّا قوله تعالى:﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾، فهذا أيضا من المجمل؛ لأنَّ تحريم الأعيان لا يصحُّ، وإنَّما يحرم أفعالنا في العين، وليس لأفعالنا ذكر في اللفظ، والمذكور فيه متروك بالإجماع، فوجب التوقُّف فيه، وطلب دليل يدلُّ على المراد**".

[4] يُنظر: أصول ابن مفلح: (1003/3).

وأبو الفرج هو: عبد الرَّحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد بن محمد بن قدامة، شمس الدِّين أبو الفرج المقدسيُّ ثُمَّ الصَّالحيُّ الجمَّاعيليُّ الحنبليُّ، وهو ابن أخ الموفَّق ابن قدامة المقدسيُّ رحمة الله عليه، ولد سنة (597هـ) بسفح جبل قاسيون، وأخذ العلم عن جماعة منهم: والده، وعمُّه الموفق ابن قدامة، وابن طبرزد، وحنبل، وأبو اليُمن الكندي وغيرهم، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: الإمام النَّوويُّ، وزين الدِّين أحمد بن عبد الدَّائم، وتقيّ الدين ابن تيميَّة، والمزِّي، والبرزالي وغيرهم، كان إماما متَّفقا على إمامته وفضله، ولي القضاء مدَّة تزيد على اثنتي عشرة سنة على كُره، ثُمَّ عزل نفسه في آخر عمره، توفي سنة (682هـ)، وكانت جنازته مشهودة، حضرها أمم لا يُحصون كثرة، حتى قيل: إنَّه لم يُسمع بمثلها منذ دهر طويل، ومن مصنَّفاته: الشَّافي وهو الشرح الكبير على المقنع، ومختصر منهاج القاصدين.

ترجمته في: معجم الشُّيوخ للذّهبيّ: (375/1-376)، وذيل طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبليّ: (172/4-185)، والوافي بالوفيات: (143/18-146)، وشذرات الذّهب: (657/7-661).

ظاهرها، وتعليقها بالأفعال المتعلِّقة بتلك الأعيان، وهي كثيرة ومحتملة لأفعال عدَّة، ولا يُمكن تقديرها جميعا؛ وذلك لأنَّ الإضمار على خلاف الأصل، وما كان كذلك فإنَّه يُكتفى بأقلِّ قدر منه، وعليه وجب إضمار فعل خاصٍّ متعلِّق بها، ولا مُعيَّن له لعدم أولويَّة بعضها على الآخر، فوقع الإجمال حيث لا مُعيِّن، فوجب التوقُّف إلى أن يدلَّ الدَّليل[1].

ورُدَّ على هذا الاستدلال بعدم التَّسليم بعدم أولويَّة البعض دون الآخر، بل الأولويَّة ثابتة بمقتضى عرف الاستعمال، فبعد التَّسليم بعدم صحَّة ارتباط هذه الأحكام بالأعيان كما سبق، لا يُسلَّم أنَّ تعليق تلك الأحكام بالأفعال المطلوبة من تلك الأعيان على وجه الإضمار، بل اللفظ يدلُّ عليه حقيقة بعرف الاستعمال بدليل التَّبادر إلى الفهم [2]، ولو سُلِّم –جدلا– أنَّ ذلك بطريق الإضمار؛ فلا يُسلَّم أنَّ بعضها ليس بأولى من البعض، بل الأولويَّة ثابتة بالتَّبادر إلى الفهم إمَّا بالوضع الأصليِّ، أو بعرف الاستعمال، والإجمال منتفٍ بكلِّ واحد منهما[3].

ومن هنا يُعلم أنَّ الصَّحيح في هذه المسألة هو أنَّه لا إجمال في مثل هذه الآيات التي فيها إضافة التَّحريم والتَّحليل على الأعيان، ومن هنا وبعد عرض المسألتين السَّابقتين يتبيَّن لنا خطأ صنيع الإمام البيضاويِّ في تمثيله بحديث رفع الخطأ والنِّسيان على المجمل بين مجازاته والذي رُجِّح أحدها لكونه أظهر عرفا، وكذا التَّمثيل بآية التَّحريم على المجمل الذي رُجِّح أحد مجازاته لكونه أعظم مقصودا، فهذا التَّمثيل خلاف الصَّواب، لأنَّه يجعل المثالين من قبيل المجمل، وهما ليسا كذلك كما يبق بيانه، ولهذا خطَّأ المطيعيُّ الإمام الاسنويَّ في متابعته للبيضاويِّ على هذا الصَّنيع، والعلم عند الله تعالى.

---

[1] يُنظر: المعتمد: (333/1)، والمحصول: (163/3)، والإحكام للآمدي: (15/3-16)، ونهاية الوصول: (1818/5)، والإبهاج: (1572/5).

[2] يُنظر: نهاية الوصول: (1818/5).

[3] يُنظر: الإحكام للآمدي: (16/3).

المطـــــلب الثَّالث:

الاعتراض الثَّالث ومناقشته: في مدى صحَّة نسبة القول بالإجمال في قوله تعالى:

﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ للسَّادة الحنفيَّة.

أوَّلا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الاسنويِّ ووجهة نظره.

قال الإمام البيضاويُّ رحمه الله في المسألة الثَّانية من مسائل المجمل: **"الثَّانية: قالت الحنفيَّة: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: 6] مُجملٌ، وقالت المالكيَّة: يقتضي الكلَّ، والحقُّ أنَّه حقيقة فيما يُطلق (في الأصل ينطلق) عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز"**[1]، فالإمام البيضاويُّ لاحمة الله عليه هنا في هذه المسألة ينسب إلى الحنفيَّة –هكذا بصيغة التَّعميم– القول بالإجمال في آية مسح الرُّؤوس كما هو ظاهر من كلامه هذا، وهو الأمر الذي وافقه وتابعه عليه الإمام الإسنويُّ رحمه الله في شرحه وتعليقه على كلامه، حيثُ قال رحمه الله: **"اختلفوا في إجمال قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾، فقالت الحنفيَّة: إنَّه مجملٌ؛ لأنَّه يحتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على السَّواء، وقد بيَّنه عليه الصَّلاة والسَّلام فمسح بناصيته، ومقدارها الرَّبع، فكان الرُّبع واجبا، وقال غيرهم: لا إجمال فيها، ثمَّ اختلفوا؛ فقالت المالكيَّة: إنَّها تقتضي مسح الجميع، لأنَّ الرَّأس حقيقة في الكُلِّ**[2]**..."**[3].

---

[1] نهاية السُّول: (521/2).

[2] يُنظر أقوال السَّادة المالكيَّة وأدلَّتهم في هذه المسألة فيما يلي: المدوَّنة الكبرى: (124/1)، والنَّوادر والزِّيادات لابن أبي زيد القيروانيِّ: (38/1)، والذّخيرة للقرافي: (259/1)، وحاشية الدَّسوقي على الشَّرح الكبير: (88/1)، ومواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لمحمد بن محمد بن عبد الرَّحمن المغربي المعروف بالحطَّاب: (292/1).

[3] نهاية السَّول: (521/2).

فكلام الإمام الإسنويِّ هنا جدُّ ظاهر في موافقته البيضاويَّ في نسبته القول بالإجمال في آية الباب، ونسبتهما القول بالإجمال لعموم الحنفيَّة هكذا بصيغة التَّعميم يُشعر أنَّ الحنفيَّة، أو على أقلِّ تقدير جمهورهم هم الذين يرون هذا الرَّأي، وهو الأمر الذي لم يرتضه الإمام المطيعيُّ، ولهذا وجَّه سهام النَّقد للإمام الإسنويِّ في هذا العزو كما هو موضَّحٌ في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ:

لقد انتقد الإمام المطيعيُّ كُلًّا من الإمام البيضاويِّ وكذا الإمام الإسنويِّ في نسبتهما القول بالإجمال في آية مسح الرَّأس إلى عموم الحنفيَّة، حيثُ بيَّن رحمة الله عليه أنَّ هذا هو قولٌ لبعض الحنفيَّة لا كُلِّهم، فهذه الآية عند جمهور الحنفيَّة ليست من قبيل المجمل، وذلك لأنَّ المسح المطلوب في هذه الآية له حالتان لا ثالث لهما، فإمَّا أن يدُلَّ العرف على إرادة البعض؛ فيُحمل اللفظ على ذلك البعض، وإمَّا ألَّا يدلَّ عرف فإنَّه يُفيد مسح مُسمَّى الرَّأس وهو كلُّه، وفي كلتا الحالتين لا إجمال، وفي هذا يقول: **"قال الكمال ابن الهمام في تحريره [1]: لا إجمال في ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ خلافا لبعض الحنفيَّة؛ لأنَّه إن لم يكن في مثله عُرفٌ يُصحِّحُ إرادة البعض أفاد مسح مُسمَّاه وهو الكُلُّ، أو كان فيه عُرفٌ يُصحِّحُ إرادة البعض أفاد بعضا مُطلقا، ويحصل في ضمن الاستيعاب وغيره فلا إجمال، ثُمَّ ادَّعى مالكٌ عدم العرف المُصحِّح إرادة البعض، فلزم الاستيعاب لاتِّضاح دلالته بالمُقتضى السَّالم عن المعارض، وإن كان كلاهما ممنوعا عند الحنفيَّة والشَّافعيَّة، لأنَّه لو لم يكن رادًّا له إلا ما في صحيح مسلم: "أنَّ النَّبيَّ ﷺ مسح على ناصيته"[2]؛ لكفى، وادَّعى الشَّافعيُّ إرادة العرف المصحِّح إرادة البعض في نحو: (مسحت يدي بالمنديل)، فإنَّ معناه ببعضه، ومثله ما قاله الإسنويُّ: (مسحت برأس اليتيم)، وأجاب الحنفيَّة بأنَّ التَّبعيض في مثل هذين المثالين ليس للعرف المذكور، بل للعلم بأنَّ المسح فيه**

---

[1] ص: (52).

[2] أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب الطَّهارة، برقم : (274) من طريق عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه **"أنَّ النَّبيَّ ﷺ توضَّأ فمسح بناصيته، وعلى العمامة، وعلى الخُفَّين"**.

للحاجة، وهي مندفعة ببعضه عادة، فتُعلم إرادته عُرفا، لهذا السَّبب قال الشَّافعيَّة: الباء للتَّبعيض، وقد دخلت على الرَّأس، فتفيد كون المفروض مسح بعضه، كما هو المشهور من مذهبه، وعليه معظمهم..." ، ثُمَّ ذكر رحمه الله بعد هذا الكلام ردَّ الحنفيَّة على الشَّافعيَّة في قولهم هذا، واستدلالهم على صحَّة مسح بعض الرَّأس فقط، ثم قال بعده: "**ومن هذا تعلم أنَّ القائل بالإجمال في هذه الآية هم بعض الحنفيَّة كصاحب الهداية، والأكثر على خلافه**"[1].

وقال في موضع آخر: "**قد علمت أنَّ هذا قول بعض الحنفيَّة، وأنَّ أكثرهم على أنَّه لا إجمال في هذه الآية، وكيف يُمكن القول بالإجمال وحكم الوضوء كان يعرفه كُلُّ أحد قبل نزول هذه الآية؟! وإنَّما هي مُقرِّرةٌ، وذلك لأنَّ الوضوء فُرض بمكَّة، والآية مدنيَّة، فالمعنى المراد معروف قبل نزولها**"[2].

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله في هذا الكلام في الموضعين انتقد الإمام الإسنويَّ وقبله الإمام البيضاويّ في نسبته للحنفيَّة جميعِهم قولَهُم بالإجمال في الآية، حيثُ بيَّن رحمه الله أنَّ هذا القول هو قول بعض الحنفيَّة فقط، وأمَّا جمهورهم فلا يقولون بالإجمال في الآية البتَّة، وذلك أنَّهم يرون أنَّ الآية ورد فيها الأمر بمسح الرَّأس، وعند الحنفيَّة قد دلَّ عرف الاستعمال قبل ورود اللفظ من قبل الشَّارع على إرادة البعض عند إطلاق لفظ المسح، وعليه فلا إجمال في الآية حينئذ، ولو سُلِّم –من باب التَّسليم الجدليِّ– أنَّه لم يثبت هناك عُرفٌ يُصحِّحُ إرادة البعض منه؛ فيُقال: إنَّ اللفظ قد دلَّ على إفادة مسح مُسمَّى الرَّأس وهو الكُلُّ، وعليه فلا إجمال في كلتا الحالتين بخلاف ما ادَّعاه الإمام الاسنويُّ متابعا في ذلك الإمام البيضاويَّ.

ثُمَّ بيَّن المطيعيُّ رحمه الله أنَّ الحنفيَّة إنَّما يُصحِّحون مسح بعض الرَّأس وليس كُلَّه ليس لمقتضى العرف ودلالته كما فعل السَّادة الشَّافعيَّة، بل لأنَّ المسح يكون للحاجة، وهذه الحاجة مندفعة بمسح

---

[1] سُلَّم الوصول: (2/521-522).

[2] المصدر نفسه: (2/522-523).

البعض لا الكُلِّ، وعليه ضعَّف الحنفيَّة قول الشَّافعيَّة أنَّ الباء في الآية الكريمة للتَّبعيض، بل هي للإلصاق، أي إلصاق المسح وآلته بالرَّأس، وعليه يثبت البعض هنا والذي هو مقدار آلة المسح وهو الرُّبع كما هو ظاهر مذهب الحنفيَّة، فالتَّبعيض إنَّما جاء ضرورةً لاستيعاب ما بقدر آلة المسح وهي اليد، وليس للعرف المحدِّد كما قالت الشَّافعيَّة، وسواء كان هذا أو ذاك فليس في الآية إجمال عند الحنفيَّة كما هو مُدَّعى.

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة.

هذه المسألة التي بين أيدينا تتعلَّقُ بمذهب الحنفيَّة ورأيهم فيما يتعلَّقُ بآية مسح الرَّأس، هل هي مُجملة أم لا؟ حيثُ نسب الإمام البيضاويُّ رحمه الله –كما سبق بيانه آنفا– القول بالإجمال إلى جميع الحنفيَّة، وتابعه على ذلك الإمام الإسنويُّ، وهذا الأمر لم يرتَضِه الإمامُ المطيعيُّ رحمه الله، حيثُ بيَّن أنَّ القول بالإجمال في الآية هو قولٌ لبعض الحنفيَّة لا كُلِّهم، وقبل البتِّ في الصَّواب في هذه المسألة، فلا بأس من التّعريج على ذكر أقوال الفقهاء ومذاهبهم فيما يتعلَّقُ بمقدار المسح في الرَّأس ولو على وجه الاختصار والإيجاز، ومن جملة تلكم الأقوال أقوال الأئمَّة الحنفيَّة، ليتَّضح لنا بعد ذلك أيُّ الرَّأيين أقرب إلى الحقِّ والصَّواب، فنقول وبالله التَّوفيق: لقد اتَّفق الفقهاء قاطبة على أنَّ مسح الرَّأس في الوضوء من أركانه وفروضه، وذلك لآية الباب السَّابق ذكرها، و كذلك للأحاديث الواردة عن النَّبيِّ ﷺ وعلى رأسها حديث عثمان ﷺ في وصف وضوء النَّبيِّ ﷺ وفيه: **"ثُمَّ مسح برأسه"**[1]، إلا أنَّهم اختلفوا في المقدار المجزئ في مسح الرَّأس على أقوال ثلاثة كالآتي:

---

[1] هو جزء من حديث حمران مولى عثمان أنَّ عثمان بن عفَّان ﷺ دعا بوَضُوء، فغسل كفَّيه ثلاث مرَّات، ثُمَّ مضمض، واستنشق، واستنثر، ثُمَّ غسل وجهه ثلاث مرَّات، ثُمَّ غسل يده اليُمنى إلى المرفق ثلاث مرات، ثُمَّ اليُسرى مثل ذلك،**ثُمَّ مسح برأسه**، ثُمَّ غسل رجله اليُمنى إلى الكعبين ثلاث مرَّات، ثُمَّ اليُسرى مثل ذلك، ثُمَّ قال:"**رأيت رسول الله ﷺ توضَّأ نحو وُضُوئي هذا**".

والحديث مُتَّفق عليه، أخرجه البخاريُّ في الصَّحيح، في كتاب الطَّهارة، باب: الوضوء ثلاثا ثلاثا، برقم: (159)، ومسلم في الصَّحيح، في كتاب: الطَّهارة، برقم: (226).

القول الأوَّل: وهو قول المالكيَّة على المشهور من المذهب، وكذا قول الحنابلة على الصَّحيح من المذهب؛ أنَّ الواجب هو مسح الرَّأس كُلُّه على خلاف في بعض التَّفاصيل [1]، واستدلُّوا على القول بأنَّ الله تعالى ذكر الرَّأس في الآية، وهو اسمٌ للجُملة، وعليه فيقتضي وجوب مسح جميع الرَّأس، وقالوا: إنَّ حرف (الباء) في الآية لا يدلُّ على التَّبعيض في لغة العرب، بل يدلُّ على الإلصاق، وهذا يقتضي إلصاق الفعل -الذي هو المسح- بجميع المفعول -الذي هو الرَّأس-، وذلك لأنَّ الرَّأس اسم للكُلِّ لا للبعض، فيجب مسحه كلُّه.

القول الثَّاني: وهو قول السَّادة الشَّافعيَّة وهو أنَّ الفرض في هذا الباب هو تحقيق مسمَّى المسح، وعليه فيُجزئ المسح لبعض الرَّأس ولو شعرة واحدة من شعر الرَّأس [2]، واستدلُّوا على هذا بأنَّ الأمر بالمسح تعلَّق بالرَّأس، والمسح بالشَّيء لا يقتضي في العرف استيعابه جميعا، ألا ترى أنَّه يُقال: (مسحت يدي بالمنديل) وإن لم يُمسح بكُلِّه بل ببعضه فقط، ويُقال أيضا: (كتبت بالقلم، وضربت بالسَّيف) ولم تتعلَّق الكتابة بكل القلم، كما أنَّه لم يُضرب بكلِّ السَّيف، وعليه فالأمر بمسح الرَّأس يتناول أدنى ما ينطلق عليه الاسم.

القول الثَّالث: وهو قول أئمَّة الحنفيَّة وهو أنَّ المقدار الواجب في المسح هو بعض الرَّأس لا كُلُّه، وهذا البعض مُقدَّرٌ وليس بعضا مطلقا هو أدنى ما يُطلق عليه الاسم كما قال الشَّافعيَّة، إلا أنَّ الحنفيَّة اختلفت رواياتهم في ذلك البعض المفروض مسحه على روايات ثلاث وهي: مقدار ثلاثة أصابع، وهذه الرّواية هي رواية الأصول، وقيل: مقدار ربع الرَّأس، وقيل: مقدار النَّاصية[3].

---

[1] يُنظر قول المالكيَّة والحنابلة في: المدونة الكبرى: (124/1)، والنَّوادر والزّيادات لابن أبي زيد القيرواني: (38/1)، والذَخيرة للقرافي: (259/1)، والكافي للموفق بن قدامة: (64/1)، والمغني له أيضا: (175/1)، والإنصاف للمرداوي: (159/1)، والعدَّة شرح العمدة للبهاء المقدسي: (ص:39).

[2] يُنظر في بيان مذهب الشَّافعيَّة: الأمّ للإمام الشَّافعيّ: (56/2)، الوجيز للإمام الغزالي: (123/1)، الحاوي الكبير للمرداوي: (114/1).

[3] يُنظر قول الحنفيَّة في هذه المسألة في: المبسوط للسَّرخسي: (63/1)، وتحفة الفقهاء للسَّمرقنديّ: (9/2)، وبدائع الصَّنائع للكاساني: (4/1)، فتح القدير لابن الهمام: (13/1)، ردُّ المحتار على الدُّرِّ المختار لابن عابدين: (213/1).

واستدلُّوا على هذا القول بأنَّ المسح يقتضي آلة لأنَّه لا يكون ولا يتحقَّقُ إلا بها، وآلة المسح هي أصابع اليد عادة، وثلاثة أصابع اليد هي أكثر الأصابع، وللأكثر حكم الكُلِّ، فصار كأنَّه نصَّ على الثلاث فقال: وامسحوا برؤوسكم بثلاث أصابع أيديكم.

فهذه هي أقوال أئمَّة المذاهب عموما في هذه المسألة، ومنهم السَّادة الحنفيَّة، وبعد هذا العرض المقتضب لأقوالهم في هذه المسألة، يهمُّنا جدًّا أن نسلِّط الضَّوء على مسألة رأي الحنفيَّة في الآية هل هي من قبيل المجمل ثمَّ جاء حديث المسح على النَّاصية بيانا لها بعد ذلك؟ أم أنَّ الآية مُبيَّنةٌ في أصلها ولا تحتاج إلى بيان؟ فنقول: إنَّ الحنفيَّة افترقوا إلى فريقين في هذه المسألة كالآتي:

الفريق الأوَّل: وهو أنَّ الآية مجملة، وهو رأي بعض الحنفيَّة فقط، منهم الإمام علي بن أبي بكر المرغينانيُّ[1] في كتابه الهداية في شرح بداية المبتدي، حيثُ قال رحمه الله: "**(والمفروض في مسح الرَّأس مقدار النَّاصية، وهو ربع الرَّأس) لما روى المغيرة بن شعبة أنَّ النَّبيَّ ﷺ أتي سُباطة قوم فبال، وتوضَّأ، ومسح على ناصيته وخُفَّيه**[2]**، والكتاب مجمل، فالتحق بيانا به، وهو حُجَّة على**

---

[1] هو علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغانيُّ، برهان الدِّين أبو الحسن المرغينانيُّ الرَّشدانيّ الإمام العلامة المحقِّقُ، أخذ العلم عن جماعة منهم: أبو حفص عمر النَّسفيّ، وعن عمر بن عبد العزيز بن مازه، وضياء الدّين محمد بن الحسين البندنيجي، وأبي عمرو عثمان ابن علي البيكندي وغيرهم، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: أولاده الثلاثة: جلال الدِّين محمد، ونظام الدِّين عمر، وعماد الدّين، وكذا تتلمذ عليه شمس الأئمَّة الكردري، وجلال الدِّين محمود بن الحسين الأستروشني، وغيهم، توفي سنة (593هـ)، ومن تصانيفه: كتاب المنتقى، ونشر المذهب، ومناسك الحجِّ، ومختارات النَّوازل، والهداية شرح البداية.
يُنظر ترجمته في: تاج التراجم لابن قطلو بغا: (ص:206). الجواهر المضيَّة للقرشي: (2/627-629)، الفوائد البهيَّة للكنويّ: (ص:141).

[2] هذا الحديث بهذا اللفظ مركَّب من حديثين اثنين عن المغيرة بن شعبة ﷺ، وقد جعلهما المصنِّفُ حديثا واحدا كما صرَّح به غير واحد من المحقِّقين، كما في نصب الراية للإمام الزَّيلعي: (1/1)، والدِّراية للحافظ بن حجر: (11/1).
فأمَّا حديث المسح على النَّاصية فقد أخرجه الإمام مسلم في الصَّحيح من طريق عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه "**أنَّ النَّبيَّ ﷺ توضَّأ فمسح بناصيته، وعلى العمامة، وعلى الخُفَّين**"، وقد تقدَّم تخريجه قريبا، وأمَّا حديث السُّباطة والبول قائما فقد أخرجه ابن ماجه في سننه، في كتاب: الطَّهارة وسننها، باب: ما جاء في البول قائما، برقم: (306)، من طريق عاصم -وهو ابن أبي النَّجود- عن أبي وائل -شقيق بن سلمة- عن المغيرة، وأخرجه أيضا الإمام أحمد في المسند: (83/30) برقم: (18150) من طريق عاصم وحمَّاد -وهو ابن أبي سليمان- عن أبي وائل به، وأصله في الصَّحيحين ولكنَّه من حديث حذيفة بن اليمان ﷺ، أخرجه البخاري في كتاب: الطَّهارة، باب: البول قائما وقاعدا، برقم: (224)، ومسلم في كتاب: الطَّهارة برقم: (273). =

الشَّافعيِّ في التَّقدير بثلاث شعرات، وعلى مالك في اشتراط الاستيعاب" [1]، وقد أشار الإمام المطيعيُّ رحمه الله إلى الإمام المرغينانيِّ ورأيه هذا فيما مضى من كلامه، ويُمكن أن يُضاف له أيضا الإمام عبد العزيز البخاريِّ في شرحه على أصول البزدوي، حيثُ لما كان في سياق الكلام على الإجمال في كلمة: ﴿وَلۡيَطَّوَّفُواْ﴾ [الحج:29]، وأنَّه ليس مجملا في نفسه ولكنَّه في حقِّ المبالغة وابتداء الفعل مجملٌ، قال رحمه الله بعد ذلك: **"ونظيره مسح الرَّأس، فإنَّه لمَّا كان حقِّ المقدار مجملا؛ التحق فعل النَّبي ﷺ بيانا به، لأنَّه يُبيِّنُ إجماله دون خبر التَّثليث، لأنَّ اللفظ لا يحتمله"**[2]، فهذا النَّصُّ ظفرت به أثناء البحث في هذه المسألة، وهو نصٌّ ظاهر في أنَّ البخاريَّ يميلُ إلى القول بالإجمال في هذه الآية مثلما ذكر الإمام المرغينانيُّ.

الفريق الثَّاني: أنَّ الآية ليست من قبيل الجهمل في شيء، بل هي واضحة في الدَّلالة على مقدار معيَّن وهو البعض، وذلك بمقتضى النَّصِّ القرآنيِّ، ولا يُحتاج إلى الحديث في بيان ذلك الأمر، وهذا هو رأي جمهور الحنفيَّة، حيثُ إنَّهم يرون أنَّ آية المسح ليست مجملة تحتمل إرادة مسح الكُلِّ ومسح

= قال الإمام التِّرمذيُّ في سننه عند روايته لحديث المغيرة برقم: (13): **"وحديث أبي وائل عن حذيفة أصحُّ"**، وقد سئل الإمام الدَّارقطنيُّ عن رواية أبي وائل عن المغيرة فقال كما في العلل: (95/7): **"يرويه عاصم بن أبي النَّجود، وحمَّاد بن أبي سليمان، عن أبي وائل، عن المغيرة بن شعبة، وَوَهِمَا فيه على أبي وائل، ورواه الأعمش ومنصور عن أبي وائل عن حذيفة عن النَّبيِّ ﷺ وهو الصَّواب"**، هكذا نجد الإمامان التِّرمذيَّ والدَّارقطنيَّ يُرجِّحان رواية الأعمش عن أبي وائل عن حذيفة، على رواية عاصم وحماد عن أبي وائل عن المغيرة، لكنَّ الحافظ ابن حجر رحمه الله بيَّن أنَّ تصويب الدَّارقطني لرواية الأعمش من باب التَّرجيح فقط، وليس من باب كون إحداهما أضعف من الأخرى، بل كلاهما صحيحة، إلا أنَّ إحداهما أصحُّ وأرجح من الأخرى، فقال رحمه الله كما في الفتح: (560/1-561) بعد أن نقل كلام التِّرمذي: **"وهو كما قال، وإن جنح ابن خزيمة إلى تصحيح الروايتين، لكون حمَّاد بن أبي سليمان وافق عاصما على قوله عن المغيرة، فجاز أن يكون أبو وائل سمعه منهما، فيصحُّ القولان معا"**، وهذا ما ذكره أيضا ابنُ التُّركمانيُّ في الجوهر النَّقيِّ: (100/1-101) حيثُ قال: **"الذي في كتاب التِّرمذي: حديث أبي وائل عن حذيفة أصحَّ، ويُحتمل أن يكون لشقيق في هذا الحديث إسنادان، ولهذا أخرج أبو بكر ابن خزيمة في صحيحه رواية حمَّاد ولم يُبالِ بالاختلاف"**، والله أعلم.

[1] فتح القدير لابن الهمام: (13/1).

[2] كشف الأسرار: (83/2).

البعض احتمالا على السَّواء، بل هي تدلُّ بظاهرها على مسح بعض الرَّأس، وإن اختُلف في تحديد مقدار هذا البعض كما سيأتي بعدُ.

إلا أنَّه ينبغي التَّنبيه على أمر مهمٍّ وفقني الله تعالى للاهتداء إليه أثناء البحث في هذه المسألة، وهو أنَّ بعض الحنفيَّة نسبوا للآية الإجمال، ولكن في تحديد ذلك البعض، هل هو بعض مطلق ينطبق على أقلِّ ما يتناوله الاسم كما قالت الشَّافعيَّة؟ أم أنَّه بعضٌ معيَّنٌ إما الرُّبع أو الثُّلث أو غيره؟ ونسبة الإجمال للآية بهذا الاعتبار خارجة عن محلِّ النِّزاع، فإنَّ من نسب للحنفيَّة القول بالإجمال في هذه الآية –ومنهم البيضاويُّ وكذا الإسنويُّ– لا يقصدون هذا كما هو واضح من كلامهم، بل إنَّهم يقصدون بذلك –كما نصَّ الاسنويُّ على ذلك– أنَّ الحنفيَّة ترى أنَّ آية مسح الرَّأس مُجملةٌ، لأنَّ المسح فيها محتمل لمسح الجميع ومسح البعض احتمالا على السَّواء، ثُمَّ بعد ذلك جاء النَّصُّ النَّبويُّ مبيِّنا لذلك الإجمال، وذلك بالمسح على النَّاصية التي مقدارها الرُّبع، فكان الرُّبع حينئذ واجبا عند الحنفيَّة، وهذا بخلاف المالكيَّة والشَّافعيَّة الذين لا يرون إجمالا في الآية، إلَّا أنَّهم اختلفوا: حيثُ ذهب المالكيَّة إلى أنَّ المسح يستوعب جميع الرَّأس، والشَّافعيَّة يستوعب المسحُ عندهم أقلَّ ما يُطلق عليه الاسم ولو ثلاث شعرات، هكذا عرض الإمام الإسنويُّ رحمةُ الله تعالى عليه المسألة، وهذا كلام والله أعلم ليس محرَّرا على أكمل وجه، فبالرُّجوع إلى مصادر الأئمَّة الحنفيَّة نجد أنَّهم لا يقولون بالإجمال في الآية، بل هي بيِّنةٌ وظاهرةٌ عندهم في إرادة البعض، إلا أنَّ هذا البعض في نظر بعض الحنفيَّة غير مُبيَّن، فجاء الحديث لبيان هذا البعض وهو مقدار النَّاصية أو الرُّبع، وعليه فالإجمال إن صحَّ في قول بعض الحنفيَّة فهو إنَّما في بيان البعض، وليس إجمالا في بيان المقدار هل هو الكلُّ أو البعض؟ وهذا خارج عن محلِّ نزاعِ أصلِ المسألة كما هو ظاهر، فمذهب الحنفيَّة ليس قسيما لمذهب الجمهور النَّافين للإجمال في الآية، بل قسم من أقسام هذا المذهب إن صحَّ التَّعبير، فهم على وفاق مع الجمهور في نفي الإجمال عن الآية، إلا أنَّهم حملوا المسح على البعض فقط، وهذا بخلاف المالكيَّة والشَّافعيَّة، وفيما يلي ذكرٌ لبعض النُّصوص لأئمَّة الحنفيَّة التي تدلُّ على أنَّ التَّبعيض مستفاد من ظاهر الآية، وليست هي من قبيل المجمل:

قال الإمام العلاء السَّمرقنديُّ [1] في التُّحفة: **"والصَّحيح جواب ظاهر الرِّواية، لقوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾، والمسح يكون بالآلة، وآلة المسح هي أصابع اليد في العادة، فيكون المسح في الغالب بأثرها، وهو الثَّلاث، فيصير تقدير الآية: وامسحوا بثلاث أصابع أيديكم برؤوسكم"** [2]، ومثله ما ذكره الإمام الكاسانيُّ [3] في البدائع حيثُ قال: **"ولنا أنَّ الأمر بالمسح يقتضي آلة، إذ المسح لا يكون إلا بالآلة، وآلة المسح هي أصابع اليد عادة، وثلاث أصابع اليد أكثر الأصابع، وللأكثر حكم الكُلِّ، فصار كأنَّه نصٌّ على الثلاث، وقال: وامسحوا برؤوسكم بثلاث أصابع أيديكم"** [4]، وقال الإمام السَّرخسيُّ أيضا: **"وفي كتاب الله تعالى ما يدلُّ على التَّبعيض في المسح، وهو حرف الباء في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾، فهو إشارة إلى البعض كما يُقال: كتبت بالقلم، وضربت بالسَّيف، أي بطرف منه"** [5]، فهذه النَّصوص من أولئك الأئمة السَّابق ذكرهم كلُّها تدلُّ على التَّبعيض مستفاد من الآية، ولا إجمال فيها البتَّة، وفي هذا كُلِّه ردٌّ على الإمام الاسنويِّ وغيره من الأئمَّة الذين نسبوا القول بالإجمال في الآية للحنفيَّة،

---

[1] هو محمد بن أحمد بن أبي أحمد، علاء الدِّين أبو منصور السَّمرقنديُّ الحنفيُّ نزيل بخارى، أخذ العلم عن جماعة منهم: صدر الإسلام أبو اليُسر البزدوي، وأبو المعين المكحولي النَّسفيُّ، وتتلمذ عليه جماعة منهم: محمد بن الحسين البندنيجي، وابنته فاطمة، وصهره علاء الدِّين الكاساني صاحب البدائع، اختلف في تاريخ وفاته على أقوال، فقيل: (539هـ)، وقيل: (540هـ)، وقيل: (552هـ) وقيل: (553هـ)، ومن مصنفاته: ميزان الأصول في نتائج العقول (المطول والمختصر)، شرح الجامع الكبير، تحفة الفقهاء وغيرها.

ترجمته في: الجواهر المضيَّة: (18/2)، تاج التَّراجم: (ص:252)، الفوائد البهيَّة: (ص:158)، مقدمة محقِّق كتاب ميزان الأصول (المختصر): (19/1).

[2] تحفة الفقهاء لعلاء الدِّين السَّمرقنديُّ: (10/2).

[3] هو أبو بكر بن مسعود بن أحمد، علاء الدِّين الكاسانيُّ ويُقال: الكاشانيُّ الحنفيُّ، ملك العلماء، تلميذ الإمام علاء الدِّين السَّمرقنديُّ السَّابق ذكره، وشارح تحفته، وزوج ابنته فاطمة، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: جمال الدِّين الغزنوي، وتوفي سنة: (587هـ)، من مصنفاته: بدائع الصَّنائع في ترتيب الشَّرائع، السُّلطان المبين في أصول الدِّين، المعتمد في المعتقد.

ترجمته في: الجواهر المضيَّة: (25/4-28)، تاج التَّراجم: (ص:327-329)، الفوائد البهيَّة: (ص:53).

[4] بدائع الصَّنائع في ترتيب الشَّرائع: (4/1).

[5] المبسوط: (63/1).

وأوضح من تلك النُّصوص السَّابقة ما ذكره الإمام أبو بكر الجصَّاص في أحكام القرآن بقوله: **"وقوله تعالى:﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ يقتضي مسح بعضه، وذلك لأنَّه معلوم أنَّ هذه الأدوات** [1] **موضوعة لإفادة المعاني، فمتى أمكننا استعمالها على فوائد مُضمَّنة بها وجب استعمالها على ذلك** ... [ثمَّ قال بعد ذلك:] **ويدلُّ أنَّها للتَّبعيض أنَّك إذا قلت: مسحت يدي بالحائط كان معقولا مسحها ببعضه دون جميعه، ولو قلت مسحت الحائط كان المعقول مسحه جميعه دون بعضه، فقد وضح الفرق بين إدخال الباء وبين إسقاطها في العرف واللغة، فوجب إذا كان ذلك كذلك أن نحمل قوله: ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ على البعض حتَّى نكون قد وفَّينا الحرف حظَّه من الفائدة"** [2]، فهذا من أوضح النُّصوص على أنَّ التَّبعيض مستفادٌ من الآية من ظاهرها، وليست الآية مجملة بُيِّنت بعد ذلك بشيء خارج عنها وهو الحديث النَّبويُّ، وهذا كلُّه ينسف كُلَّ الدَّعاوى التي نُسبت للحنفيَّة في هذا الباب.

وأمَّا بالنِّسبة للمسألة الأخرى وهي أنَّ من ذكر الإجمال من أئمَّة الحنفيَّة فقد قصد بذلك الإجمال في بيان البعض وليس الإجمال في بيان المقدار، فبعد تقرير دلالة الآية بظاهرها على إرادة البعض، ذكر الحنفيَّة أنَّ بيان ذلك البعض مُستفاد من حديث المسح على النَّاصية، وهذا ما قرَّره غير واحد من أئمة الحنفيَّة، قال الإمام السَّرخسيُّ رحمه الله: **"وفي الآية ما يدلُّ على البعض، وهو مجمل في مقدار ذلك البعض، بيانه في فعل رسول الله ﷺ"**[3]، فالإمام السَّرخسيُّ هنا جمع بين أمرين اثنين، أولاهما أنَّ الآية تدلُّ بظاهرها على التَّبعيض، والثَّاني أنَّ ذلك التَّبعيض مجمل يحتاج إلى بيان، هذا غاية ما في الأمر، وهو يتنافى مع ما ذكره الإمام الإسنويُّ، وقال الإمام الجصَّاص رحمه الله: **"فإن قيل: لمَّا كان قوله: ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ مُقتضيا مسح بعضه، فأيُّ بعضٍ مسحه منه**

---

[1] المقصود بالأدوات هي حروف المعاني الدَّاخلة على الكلمات لإفادة معان مختلف، وذلك كالباء في هذه الآية.

[2] أحكام القرآن للجصَّاص: (3/344-345).

[3] المبسوط للسَّرخسي: (1/63).

وجب أن يجزيه بحكم الظَّاهر؛ قيل له: إذا كان ذلك البعض مجهولا صار مجملا، ولم يُخرجه ما ذكرت من حكم الإجمال ... فكذلك قوله تعالى: (برؤوسكم) وإن اقتضى البعض، فإنَّ ذلك البعض لما كان مجهولا عندنا وجب أن يكون مجملا موقوف الحكم على البيان، فما ورد عن النَّبيِّ ﷺ من فعل فيه فهو بيان مراد الله به"[1]، فهذه النُّصوص كُلُّها تدلُّ على ما ذكرناه آنفا من أنَّ الآية عند الحنفيَّة ليست مجملة، بل هي ظاهرة في الدّلالة على البعض، إلا أنَّ ذلك البعض مجمل احتيج إلى بيانه، فجاء الحديث مُبيِّنًا له من فعله ﷺ.

ومن هنا وبعد هذا العرض السَّابق ذكره يتبيَّن لنا بجلاء خطأ النِّسبة التي ذكرها الإمام الإسنويُّ للحنفيَّة، فلم أقف –بعد البحث– على واحد من أئمَّة الحنفيَّة نصَّ على أنَّ الآية مجملة بالمعنى الذي قصده الإمام الإسنويُّ، وهو أنَّ المسح في الآية الكريمة محتمل لمسح الجميع، ولمسح البعض احتمالا على السَّواء، فهذا المعنى لم أقف على أحد من أئمَّة الحنفيَّة ذكره، وحتَّى عبارة الإمام المرغينانيِّ صاحب الهداية غير واضحة وليست صريحة في ذلك، فالخلاصة في هذا الباب أنَّ الآية عند الحنفيَّة ليست مجملة، بل تدلُّ على البعض، وما وُجد من نسبةِ الإجمال للآية في كلام القوم فهو خارج عن محلِّ النِّزاع، لأنَّه إجمال في بيان ذلك البعض وليس إجمالا في بيان المقدار كما سبق، وممَّا يدلُّ على التَّفريق بين الأمرين، أنَّ الإمام ابن الهمام في تحريره صرَّح بنفي الإجمال عن الآية [2]، وقد نقل الإمام المطيعيُّ نصَّ قوله سابقا، ثُمَّ نجده في شرحه فتح القدير ينسب للآية الإجمال، ولكن بالمعنى الذي ذكرناه، وهذا فيه أبرز الدَّلائل على الفرق بين الأمرين، وكأنِّي بالحنفيَّة الذين نسبوا الإجمال في الآية في بيان البعض لا غير أرادوا بذلك الرَّدَّ على الشَّافعيَّة في مذهبهم، لأنَّ الشَّافعيَّة يرون أنَّ الآية تدلُّ على التَّبعيض، وأنَّ المطلوب مسحه هو بعضٌ مطلق يسقط بأدنى ما يُطلق عليه مسح الرَّأس، ولهذا اعتبروا البعض في الآية مطلقا، فردَّ عليهم الحنفيَّة بأنَّ الآية تدلُّ التَّبعيض نعم، لكن هذا البعض غير محدَّد فوجب اعتباره مجملا، ليأتي الحديث بعد ذلك مبيِّنا لما أُجمل، ولهذا قال الإمام ابن الهمام الذي

---

[1] أحكام القرآن: (3/347-348).

[2] حيث قال رحمه الله في التَّحرير: (ص:52): "**لا إجمال في ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ خلافا لبعض الحنفيَّة**".

نفى الإجمال عن الآية صراحة في متن التَّحرير كما سبق، لكنَّه في فتح القدير قال: **"(والكتاب مجمل) أي: في حقِّ الكمِّيَّة، لكنَّ الشَّافعيَّ رحمه الله يمنعه ويقول: هذا مطلق لا مجمل، وإنَّه لم يقصد إلى كمِّيَّة مخصوصة أجمل فيها، بل إلى الإطلاق، ليسقُط بأدنى ما يُطلق عليه مسح الرَّأس"**[1]، فهذا النَّصُّ يوضِّح جليًّا معنى الإجمال الوارد في لسان القوم، ومنه يتَّضح خطأ من نسب القول بالإجمال في الآية للحنفيَّة والعلم عند الله تعالى.

[1] فتح القدير: (14/1).

المبحث الثَّاني

في المُبيَّن

وفيه أربعة مطالب:

1) **المطلب الأوّل:** في حديثي: (صلُّوا كما رأيتموني أصليِّ)، و(خذوا عني مناسككم) هل هما من البيان بالفعل أم لا؟

2) **المطلب الثَّاني:** في ورود القول والفعل بعد اللفظ المجمل، مع صلوح كليهما للبيان، ومع اختلافهما في الحكم، فبأيٍّ منهما يحصل البيان؟

3) **المطلب الثالث:** في جواز تأخير كلِّ أنواع البيان إلى وقت الحاجة، ومدى صحَّة الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾ على ذلك.

4) **المطلب الرَّابع:** في تحرير مسألة مساواة البيان للمُبيَّن في القُوَّة.

المطـــلب الأوّل:

الاعتراض الأوَّل ومناقشته: في حديثي: (صلُّوا كما رأيتموني أصليِّ)، و(خذوا عني مناسككم) هل هما من البيان بالفعل أم لا؟

أولا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الاسنويِّ ووجهة نظره.

بعد أن أنهى الإمام البيضاويُّ رحمه الله تعالى الكلام على فصول المجمل ومسائله، شرع بعد ذلك في بيان أحكام قسيمه وهو المبيَّن، حيثُ ذكر رحمه الله أنَّ المبيَّن -بفتح الياء- هو الواضح بنفسه أو بغيره، ثُمَّ ذكر فيه مسألتين: أولاهما أنَّ المبيِّن -بكسر الياء- إمَّا أن يكون قولا من الله ﷻ، أو قولا من النَّبيِّ ﷺ أو فعلا منه [1]، هذا ما ذكره الإمام البيضاويُّ رحمه الله فيما يتعلَّقُ بالمسألة الأولى، وقد شرع الإمام الإسنويُّ في شرح كلامه هذا حيثُ قال رحمه الله: " **أقول: المُبيِّن -بكسر الياء- قد يكون قولا من الله كقوله تعالى: ﴿صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا﴾ [البقرة:69] إلى آخر الآيات، فإنَّه بيانٌ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة: 67]، وقد يكون قولا من الرَّسول كقوله: "فيما سَقَت السَّماءُ العُشُرُ"** [2]**؛ فإنَّه بيانٌ للحقِّ المذكور في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام:141]، وقد يكون فعلًا منه -أي: من**

---

[1] يُنظر: نهاية السُّول: (2/424-425).

[2] تمام الحديث: "**فيما سقت السَّماء والعُيُون، أو كان عَثَريًّا العُشُر، وفيما سُقي بالنَّضح نصف العُشُر**"، أخرجه الإمام البخاريُّ في الصَّحيح: في كتاب: الزَّكاة، في باب: العُشُر فيما يُسقى من ماء السَّماء وبالماء الجاري، برقم: (1483)، وأبو داود في سننه، في كتاب: الزَّكاة، في باب: صدقة الزَّرع، برقم: (1596)، والنَّسائي في الكُبرى: (3/31) برقم: (2279)، وفي المجتبى، في كتاب: الزَّكاة، في باب: ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر، برقم: (2488)، والتِّرمذي في سننه، في كتاب: الزَّكاة، في باب: ما جاء في الصَّدقة فيما يُسقى بالأنهار وغيره، برقم: (640)، وابن ماجه في سننه، في كتاب: الزَّكاة، في باب: صدقة الزُّروع والثِّمار، برقم: (1817)، جميعهم من طريق ابن شهاب الزُّهريِّ، عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن أبيه مرفوعا.

الرَّسول– كصلاته؛ فإنَّها بيانٌ لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:43]، ولهذا قال: "صلُّوا كما رأيتُموني أُصلِّي"[1]، وكحَجِّهِ فإنَّه بيانٌ لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: 97]، ولهذا قال: "خُذُوا عنِّي مَنَاسِكَكُم"[2]، وحكى في المحصول عن قوم أنَّهم منعوا البيان بالفعل[3]؛ لأنه يطول فيتأخر[4]"[5].

فالإمام الإسنويُّ رحمة الله عليه في هذا المقطع من كلامه ذكر أنَّ المبيِّن إمَّا أن يكون قولا من الله تعالى، ومثَّل له بآية البقرة، وقد سبق الكلام عليها في أوَّل مطلب من المبحث الأوَّل من هذا الفصل، وقد يكون المبيِّن كلاما لرسول الله ﷺ، ومثَّل له بحديث: **"فيما سقت السَّماء العشر"**، فإنَّ فيه بيانا للحقِّ المأمور بإخراجه في الزَّرع يوم حصَّاده، فهذا الحقُّ أُمر بإخراجه في كتاب الله تعالى على وجه الإجمال، فجاء هذا الحديث ليُبيِّن هذا الحقَّ المأمور بإخراجه، وذكر أنَّ المبيِّن يكون فعلا منه ﷺ، ومثَّل لذلك بصلاته ﷺ، فإنَّها بيان للأمر بالصَّلاة الوارد في كتاب الله تعالى، حيثُ أنَّ الله تعالى أمر بإقامة الصَّلاة في كتابه العزيز، وهذا الأمر مجمل لأنَّه لم يُذكر فيه هيئة ولا كيفيَّة الصَّلاة، فجاء النَّبيُّ

---

[1] هو جزء من حديثٍ طويل من طريق أبي قِلابة –وهو عبد الله بن زيد الجرميّ– عن مالك بن الحويرثﷺ قال: أتينا النبيَّ ﷺ ونحن شَبَبَةٌ مُتقاربون، فأقمنا عنده عشرين يوما وليلة، وكان رسول اللهﷺ رحيما رفيقا، فلمَّا ظنَّ أنَّا قد اشتهينا أهلنا، أو قد اشتقنا سألنا عمَّن تركنا بعدنا؟ فأخبرناه فقال: **"ارجعوا إلى أهليكم فأقيموا فيهم، وعلِّموهم، ومرُوهم** –وذكر أشياء أحفظها أو لا أحفظها–، **وصلُّوا كما رأيتموني أصلِّي، فإذا حضرت الصَّلاة، فليُؤذِّن لكم أحدكم، وليؤُمُّكم أكبركم"**، أخرجه بهذا اللفظ الإمامُ البخاريُّ في الصَّحيح، في كتاب: الأذان، في باب: الأذان للمسافرين إذا كانوا جماعةً والإقامة، برقم: (631)، وكذا في الأدب المفرد، في باب: الرَّجل راع في أهله، برقم: (213)، وأخرجه الدَّارقطني في سننه: (9/2) برقم: (1068)، والإمام أحمد في مسنده: (157/34–158) برقم: (20530) بنحوه بلفظ مختصر، وهو عند الإمام مسلم في الصَّحيح، في كتاب المساجد ومواضع الصَّلاة برقم: (674) دون قوله: (صلُّوا كما رأيتموني أصلي).

[2] أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب الحجِّ، برقم: (1297) من طريق أبي الزُّبير –محمد بن مسلم بن تدرس المكِّي– أنَّه سمع جابرا يقول: رأيت النَّبيَّ ﷺ يرمي على راحلته يوم النَّحر ويقول: **"لتأخذوا عنِّي مناسككم، فإنِّي لا أدري لعلِّي لا أحجُّ بعد حجَّتي هذه"**، وأخرجه أيضا النَّسائيُّ في سننه، في كتبا المناسك، في باب: الرُّكوب إلى الجمار واستظلال المحرم، برقم: (3062).

[3] المحصول: (180/3).

[4] المصدر نفسه: (182/3).

[5] نهاية السُّول: (525/2–527).

الكريم ﷺ بفعله للصَّلاة وأدائه لها فبيَّن كيفيَّة إقامتها، فكان هذا الفعل مُبيِّنا للأمر المجمل في الكتاب، ولهذا أمر ﷺ في الحديث أن يُصلَّى مثل صلاته، وكذلك حجُّه ﷺ يُعد مُبيِّنا للأمر بالحجِّ الوارد في كتاب الله تعالى على هيئة الإجمال، حيثُ إنَّ الله تعالى أمر بأداء الحجِّ أمرا مجملا دون بيان تفاصيله ولا كيفيَّته وهيئته، فجاء نبيُّ الهُدى ﷺ بفعله للحجِّ فبيَّن ذلك، فكان فعل النَّبيِّ ﷺ في المثالين مُبيِّنا لما أجمل من الأمر بالصَّلاة وكذا الأمر بالحجِّ، فهذا هو توضيح وبيان ما ورد في كلام الإمام الإسنويِّ في هذا المقام، وكلامه هذا وخاصَّة استشهاده بحديثي الأمر بالصَّلاة على نحو صلاته، وكذا الأمر بالأخذ عنه كيفيَّة النُّسك يُشعر أنَّ هذين الحديثين من قبيل البيان، وهو الأمر الذي لم يُوافق عليه إمامنا المطيعيُّ كما هو مُبيَّن في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ:

قال المطيعيُّ رحمه الله معترضا: "**حديث: (صلُّوا كما رأيتموني أصلِّي...الخ) رواه البخاريُّ في حديث طويل، وقوله: (خُذُوا عنِّي مَنَاسكَكُم) رواه مسلم عن جابر، وفي ذلك بحث، فإنَّ حديث (صلُّوا...) ورد في المدينة، وحديث (خذوا...) ورد في حجَّة الوداع يوم النَّحر، والصَّلاة كانت مفروضةً في مكَّة قبل الهجرة، وكذلك الحجُّ كان معروفا من قبلُ، وإن لم يُفرض إلا بعد الهجرة، فكان المُخاطَبون يعرفون الصَّلاة والحجَّ، فليس هذا إشارة إلى بيان المجمل، بل الحديث الأوَّل لبيان ندب الصَّلاة مثل صلاته ﷺ، فإنَّها كانت مشتملة على المندوبات والسُّنن، فحينئذ الأمر للنَّدب، والحديث الثَّاني لبيان أنَّ أمر الحجِّ متقرِّر على ما فعلت، ولا يُنسخُ شيء من أفعاله، فليس هذان الحديثان من البيان في شيء، كذا في الفواتح**[1]"[2].

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله في هذا الكلام يردُّ على الإمام الإسنويِّ فيما ذكره قبلُ، وينفي بشدَّة أن يكون الحديثان من قبيل بيان المجمل في شيء، بل أحدهما في نظره –وهو حديث الصَّلاة– لبيان

---

[1] فواتح الرَّحموت: (53/2).

[2] سُلَّم الوصول: (527/2).

الحثِّ والنَّدب للصَّلاة مثل صلاة النبيِّ ﷺ لا غير، والحديث الثَّاني -وهو حديث الحجِّ- للحثِّ على الاقتداء به وأخذ المناسك عنه ﷺ، ولا دلالة لأحدهما البتَّة على بيان المجمل.

ثُمَّ ذكر الإمام المطيعيُّ بحثا أخذه عن صاحب فواتح الرَّحموت ليُدعِّم رأيه السَّابق، ومفاد هذا البحث أنَّ حديث الأمر بالصلاة على نحو صلاته ﷺ ورد بالمدينة بعد الهجرة، بينما فرضت الصَّلاة بمكَّة قبل الهجرة، والنَّاس كانوا يعرفون الصَّلاة بعد فرضيَّتها، فلا يُعقل أن يُقال: إنَّ الأمر بالصَّلاة ظلَّ مجملا مُذ فرضيَّتها بمكَّة إلى حين ورود هذا الحديث بالمدينة بعد الهجرة، فهذا مالا يقوله عاقل.

وكذا الأمر بالنِّسبة لحديث الحجِّ، فإنَّه كان معروفا قبل الهجرة وإن لم يُفرض إلا بعدها، فلا يُعقل أيضا أن يُقال إنَّ الأمر بالحجِّ ظلَّ مجملا إلى حين ورود هذا الحديث الذي ذكره النَّبيُّ ﷺ في حجَّة الوداع في آخر حياته، فهذا أيضا ممَّا لا يقول به أحد، فتبيَّن بهذا أنَّه يستحيل أن يكون الحديثان من قبيل بيان المجمل في شيء، بل هما لبيان معان أُخَرَ كما سبق بيانه أنفا.

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة.

هذه المسألة التي بين أيدينا تعود إلى مدى احتمال كلام الإمام الاسنويِّ لكون الحديثين من قبيل المجمل أم لا؟ حيثُ إنَّ المطيعيَّ رحمه الله اعتبر كلام الإسنويِّ واستشهاده بالحديثين على أنَّه يرى كونهما من قبيل المبيِّن، ولهذا انتقده فيما سبق من كلامه قبلُ، وقبل الخوض والبتِّ في هذه المسألة لا بأس من التَّعريج ولو بشيء من الإيجاز والاقتضاب على خلاف أهل الأصول في مسألة البيان بالفعل، حيثُ إنَّه قد وقع الاتِّفاق بين الأصوليِّين على حصول البيان بالقول، ويلحق بالقول أيضا الإشارة والكتابة على الصَّحيح[1]، ولكنَّهم اختلفوا في البيان بالفعل على قولين اثنين:

[1] لقد نقل الإمام الزَّركشيُّ في البحر: (487/3)، وكذا الفتوحيُّ في شرح الكوكب: (444/3) عن صاحب (الواضح) من الحنفيَّة أنَّه قال -بعد حكاية الخلاف في الفعل-: "**ولا أعلم خلافا في أنَّ الكتابة والإشارة يقع بهما البيان**"، وهو الذي جزم به الإمام أبو المظفَّر السَّمعانيُّ في القواطع: (148/2) في معرض ذكر ما يقع بع البيان، حيثُ ذكر الكتابة والإشارة في الوجه الثَّالث والرَّابع على التَّوالي من الأوجه السِّتَّة التي يقع بها البيان، ويُنظر كذلك: المعتمد للبصري: (337/1).

القول الأوَّل: وهو أنَّ البيان يحصل بالفعل، وذلك لوقوعه من النَّبيِّ ﷺ في غير مناسبة، ولكون الفعل كذلك مشاهدة، والمشاهدة أدلُّ في البيان من القول، إذ **"ليس الخبر كالمعاينة"**[1]، وهذا ما ذهب إليه جمهور أهل الأصول قاطبة[2].

القول الثَّاني: وهو أنَّ البيان لا يقع بالفعل، وهو ما ذهب إليه جماعة من أهل الأصول منهم الإمام أبو إسحاق الاسفراييني من الشَّافعيَّة، والإمام الكرخيُّ من الحنفيَّة [3]، وكلام الإمام الغزاليِّ في المستصفى يوهمه[4]، وهذا القول وُصف بالشُّذوذ[5].

---

[1] هذا الكلام يظنَّه الكثير مثلا سائرا من الأمثال وليس حديثا نبويًّا شريفا، كما فعل الإمام العضد في شرحه على مختصر ابن الحاجب: (125/3)، وهو حديثٌ صحيح ثابت عن رسول الله ﷺ، ولا يُنافي ذلك كونَه مثلا سائرا كما ذكره العلامة المحقِّق السَّعد التَّفتزانيُّ في تعقيبه على كلام العضد السابق حيث قال: **"مرويٌّ في الحديث ولا يُنافي كونه مثلا سائرا"**.

والحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند: (341/3) برقم: (1842) من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **"ليس الخبر كالمعاينة"**، وكذا في: (260/4-261) برقم: (2447) بلفظ أتمَّ من الأوَّل وتمامه: **"ليس الخبر كالمعاينة، إنَّ الله ﷻ أخبر موسى بما صنع قومه في العجل، فلم يُلقِ الألواح، فلمَّا عاين ما صنعوا ألقى الألواح"**.

وأخرجه أيضا الإمام الحاكم في المستدرك: (321/2) وقال: **"صحيح على شرط الشَّيخين ولم يخرجاه"**، ووافقه الإمام الذّهبيُّ على ذلك، وفي كلامه نظر؛ فإنَّ في إسناده "سريج بن النُّعمان"، وهو ابن مروان الجوهريُّ اللؤلؤيُّ أبو الحسين -ويُقال: أبو الحسن- البغدادي، وهو من رجال البخاري فقط كما في تهذيب التَّهذيب للحافظ: (686/1)، وأخرجه أيضا الإمام ابن حبَّان: (96/14) برقم: (6213)، والحديث صحيح، فرجاله كلُّهم رجال الشَّيخين غير سريج فهو من رجال البخاري فقط كما سبق.

وقوله ﷺ: **"ليس الخبر كالمعاينة"**، له شاهد من حديث أنس بن مالك ﷺ عند الضِّياء في المختارة: (202/5)، برقم: (1827) بلفظ: **"ليس المعاين كالمُخبَر"**، وبرقم: (1828) باللفظ الأوَّل، وله شاهد أيضا عن أبي هريرة ﷺ عند الخطيب البغدادي في التَّاريخ: (550/8).

[2] يُنظر: الإحكام للآمدي: (32/3)، والمحصول: (180/3)، ومختصر المنتهى: (885/2)، وأصول السَّرخسي: (27/2)، وشرح الكوكب المنير: (442/3)، ونهاية الوصول للهندي: (1873/5)، والبحر المحيط: (485/3).

[3] يُنظر: التَّبصرة للشيرازي: (ص:247)، والبحر المحيط: (485/3).

[4] حيثُ قال الغزاليُّ رحمه الله في المستصفى: (63/3) عن البيان أنَّه: **"قد يكون بالفعل، والإشارة، والرَّمز، إذ الكلُّ دليل ومبيِّنٌ، ولكن صار في عرف المتكلِّمين مخصوصا بالدَّلالة وبالقول"**، فهذا الكلام تأوَّله الإمام الصَّفيُّ الهنديُّ في نهاية الوصول: (1873/5) بأنَّ ذلك بحسب التَّسمية في الاصطلاح بسبب غلبة الاستعمال فقط، بناء على أنَّ الغالب هو البيان بالقول، فليس كلامه في حقيقة ما يقع به البيان ولا في جوازه حتَّى نحمل كلامه على استبعاد البيان بالفعل والله أعلم.

[5] يُنظر: الإحكام للآمدي: (32/3)، ونهاية الوصول: (1873/5).

فهذه هي أقوال أهل الأصول في هذه المسألة، وهي لا تعنينا في مسألتنا هذه التي نحن بصددها أصالة، وإنَّما ذكرتها هاهنا كالتوطئة والتَّقدمة لما نحن فيه من مسألتنا وهي مدى صحَّة نسبة القول بأنَّ الحديثين السَّابقين من قبيل بيان المجمل للإمام الإسنويِّ رحمه الله تعالى.

وفي حقيقة الأمر وبعد إمعان النَّظر في كلام الإمام الإسنويِّ رحمه الله في هذه المسألة نجد أنَّ كلامه لا يحتمل ما ذكره الإمام المطيعيُّ في حاشيته الآنف ذكرها قبلُ، فكلام الإسنويِّ لا يدلُّ من قريب ولا من بعيد على أنَّ الحديثين من قبيل البيان، بل كلامه صريح في أنَّ البيان حصل بفعل النَّبيِّ ﷺ للصَّلاة، وكذا فعله للحجِّ، ثُمَّ جاء الحديثان بعدُ للإشارة إلى أنَّ فعله ﷺ للصَّلاة والحجِّ بيان لما أجمل في الكتاب من الأمر بفعل الصَّلاة وأداء النُّسك، فالبيان على هذا حصل بالفعل لا بالقول، وهذا هو ظاهر كلام الإسنويِّ دون الاحتياج إلى أدنى تأمُّل، فالإسنويُّ رحمه الله قال كما سبق: " **وقد يكون** [أي: البيان] **فعلًا منه –أي: من الرَّسول– كصلاته... وكحَجِّهِ**"، فهذا صريح في أنَّ البيان حاصل وواقع بالفعل لا بالقول، واستدلال الإمام الإسنويِّ بالحديثين غاية ما فيه أنَّه استدلال على حصول البيان بالفعل، لا على أنّ البيان حصل بهما كما فهمه الإمام المطيعيُّ، وما ذكره الإمام الإسنويُّ رحمه الله هو صنيع أهل الفنِّ من الأصوليِّين في هذه المسألة ممَّن قبله وبعده.

قال الإمام ابن الحاجب رحمه الله: "**الجمهور: الفعل يكون بيانا، لنا: أنَّه ﷺ بيَّن الصَّلاة والحجَّ بالفعل، وقوله: (خذوا عنِّي مناسككم) و(صلُّوا كما...) يدلُّ عليه**" [1]، فهذا كلام يُشبه كلام الإمام الإسنويِّ إلى أبعد حدٍّ، حيثُ إنَّ فيه الدَّلالة على أنَّ البيان حاصل بالفعل لا بالقول، وأنَّ المتن القوليَّ للدَّلالة على كون الفعل بيانا، لا أنَّه حصل به البيان.

ونظير هذا ما ذكره الإمام أبو يعلى الفراء في العدَّة حيثُ قال: " **ويكون منه البيان بالفعل، نحو فعله لأعداد الرَّكعات في الصَّلوات المفروضات وأوصافها، وقع به البيان لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، ونحو فعله في المناسك بيان لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ**

[1] مختصر المنتهى: (885/2).

ٱلْبَيْتِ ﴾، وقد أكَّد ذلك بقوله: (صلُّوا كما رأيتموني أُصلي)، وقوله: (خذوا عنِّي مناسككم)"[1].

ونظيره أيضا ما ذكره الإمام السَّرخسيُّ في أصوله حيثُ قال: " **ثمَّ الدَّلِيل على أَن الْبَيَان قد يحصل بالفعْلِ: "أَنَّ جِبْرِيل عَلَيْهِ السَّلَام بَين مَوَاقِيت الصَّلَاة للنَّبِي عَلَيْهِ السَّلَام بِالْفِعْلِ حَيْثُ أَمَّه في البيْت فِي اليومين "[2]، وَلما سُئِلَ رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم عَن مَوَاقِيت الصَّلَاة قَالَ للسَّائِل: "صَلِّ مَعنا"، ثمَّ صلَّى في اليومَينِ فِي وقتَينِ [3]، فَبين لَهُ الْمَوَاقِيت بِالْفِعْلِ ، وقال لأَصْحَابه: "خُذُوا عني مَنَاسِككُم" وَقَالَ: "صلوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي"، فَفِي هَذَا تنصيص على**

---

[1] العدَّة: (118/1-119).

[2] هذا الحديث رواه ابْنُ عَبَّاسٍ ﷺ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: **"أَمَّنِي جِبْرِيلُ عِنْدَ البَيْتِ مَرَّتَيْنِ، فَصَلَّى الظُّهْرَ فِي الأُولَى مِنْهُمَا حِينَ كَانَ الفَيْءُ مِثْلَ الشِّرَاكِ، ثُمَّ صَلَّى العَصْرَ حِينَ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مِثْلَ ظِلِّهِ، ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ حِينَ وَجَبَتِ الشَّمْسُ وَأَفْطَرَ الصَّائِمُ، ثُمَّ صَلَّى العِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ، ثُمَّ صَلَّى الفَجْرَ حِينَ بَرَقَ الفَجْرُ، وَحَرُمَ الطَّعَامُ عَلَى الصَّائِمِ، وَصَلَّى الْمَرَّةَ الثَّانِيَةَ الظُّهْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ لِوَقْتِ العَصْرِ بِالأَمْسِ، ثُمَّ صَلَّى العَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَيْهِ، ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ لِوَقْتِهِ الأَوَّلِ، ثُمَّ صَلَّى العِشَاءَ الآخِرَةَ حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ، ثُمَّ صَلَّى الصُّبْحَ حِينَ أَسْفَرَتِ الأَرْضُ، ثُمَّ التَفَتَ إِلَيَّ جِبْرِيلُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، هَذَا وَقْتُ الأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ، وَالوَقْتُ فِيمَا بَيْنَ هَذَيْنِ الوَقْتَيْنِ".**

والحديث أخرجه الإمام احمد في المسند: (202/5)، برقم: (3081)، وأبو داود في سننه، في كتاب: الصَّلاة، باب: في المواقيت، برقم: (393)، والتِّرمذيُّ في سننه، في كتاب: مواقيت الصَّلاة، في باب: ما جاء في مواقيت الصَّلاة، برقم: (149)، وقال في الحديث الذي بعده برقم: (150): **"حديث ابن عبَّاس حديث حسن"**، وأخرجه الحاكم في المستدرك: (193/1)، وقال: **"صحيح"** ووافقه الذَّهبي، وابن الجارود في المنتقى: (149/1 -غوث) برقم: (149).

[3] هذا الحديث بهذا اللفظ: (صلِّ معنا)، وفي لفظ: (اشهد معنا الصَّلاة) جزء من حديث طويل أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب: المساجد ومواضع الصِّلاة، برقم: (613)، من طريق سليمان بن بريدة عن أبيه بريدة بن الحصيب ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، أَنَّ رَجُلًا سَأَلَهُ عَنْ وَقْتِ الصَّلَاةِ، فَقَالَ لَهُ: **"صَلِّ مَعَنَا هَذَيْنِ -يَعْنِي الْيَوْمَيْنِ- فَلَمَّا زَالَتِ الشَّمْسُ أَمَرَ بِلَالًا فَأَذَّنَ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الظُّهْرَ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الْعَصْرَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ بَيْضَاءُ نَقِيَّةٌ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الْمَغْرِبَ حِينَ غَابَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الْفَجْرَ حِينَ طَلَعَ الْفَجْرُ، فَلَمَّا أَنْ كَانَ الْيَوْمُ الثَّانِي أَمَرَهُ فَأَبْرَدَ بِالظُّهْرِ، فَأَبْرَدَ بِهَا، فَأَنْعَمَ أَنْ يُبْرِدَ بِهَا، وَصَلَّى الْعَصْرَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ أَخَّرَهَا فَوْقَ الَّذِي كَانَ، وَصَلَّى الْمَغْرِبَ قَبْلَ أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ، وَصَلَّى الْعِشَاءَ بَعْدَمَا ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ، وَصَلَّى الْفَجْرَ فَأَسْفَرَ بِهَا"**، ثُمَّ قَالَ: **"أَيْنَ السَّائِلُ عَنْ وَقْتِ الصَّلَاةِ؟"** فَقَالَ الرَّجُلُ: أَنَا يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: **"وَقْتُ صَلَاتِكُمْ بَيْنَ مَا رَأَيْتُمْ"**، وأخرجه أيضا برقم: (614) من حديث أبي موسى الأشعريِّ ﷺ بنحو منه، وليس فيه: (صلِّ معنا).

أَنَّ فِعلَه مُبيِّنٌ لَهُم"[1]، فهذا من أوضح النُّصوص على أنَّ البيان حاصل بالفعل لا بالقول، وما إيراد الحديثين في هذا المقام -كما فعل الإمام الاسنويُّ- إلا للتَّنصيص على كون الفعل بيانا، لا أنَّ القول بيان كما سبق توضيحه قبلُ، ولهذا قال الإمام النوويُّ[2] رحمه الله تعالى في شرحه لحديث السَّائل عن وقت الصَّلاة الذي أشار إليه الإمام السَّرخسيُّ: **"فيه بيانٌ أنَّ للصَّلاة وقت فضيلة ووقت اختيار، وفيه أنَّ وقت المغرب ممتدٌّ، وفيه البيان بالفعل ؛ فإنَّه أبلغ في الإيضاح، والفعل تعمُّ فائدته السَّائل وغيره"**[3]، وقال في موضع آخر: **"...بل قال له: (صلِّ معنا) لتعرف ذلك، ويحصل لك البيان بالفعل"**[4].

وعلى هذا فما ذكره الإمام المطيعيُّ رحمه الله في تعقُّبه صحيح في حدِّ ذاته، ولكنَّ كلام الإسنويِّ لا يحتمله، بل هو أقرب ما يكون ردًّا على أصحاب الرَّأي الثَّاني الذين يرون عدم تحقُّق البيان بالفعل، فإنَّ من بين ردودهم على قول الجمهور واستدلالهم بالحديثين السَّابقين أنَّهم قالوا: إنَّ استدلالكم بالحديثين دلالة على حصول البيان بالقول لا بالفعل، لأنَّ الحديثين من قبيل الأحاديث القوليَّة لا الفعليَّة كما هو واضح، فردَّ عليهم الجمهور بأنَّ البيان حصل بالفعل لا بالقول، والحديثان القوليَّان

---

[1] أصول السَّرخسيّ: (27/2).

[2] هو يحيى بن شرف بن مِرَى -ويضبط أيضا: مُرِي- بن حسن بن حسين بن حزام بن محمد بن جمعة، الإمام شيخ الإسلام محي الدِّين أبو زكريَّا النَّوويُّ الشَّافعيُّ، ولد رحمه الله في المحرَّم سنة (631هـ) بقرية نوى، سافر به أبه إلى دمشق، فأخذ العلم عن جماعة منهم: الرَّضي ابن البرهان، وعبد العزيز بن محمد الأنصاري، وخلف بن يوسف، والتَّقيُّ بن أبي اليُسر وغيرهم من المشايخ كثير، وتتلمذ عليه جمع منهم: الشِّهاب أحمد بن جعوان، وشهاب الدِّين الأربديّ، وعلاء الدِّين بن العطَّار، كان إماما عملا، وتقيًّا صالحا، وورعا زاهدا، وأبلغ ما قيل فيه: إنَّه جمع بين ثلاث مراتب، كُلُّ مرتبة لو كانت لشخص لشُدَّت إليه الرِّحال، وهي: العلم، والزّهد، والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، سافر رحمه الله إلى بيت المقدس، ثُمَّ عاد إلى مسقط رأسه، فمرض وحضرته الوفاة سنة (676هـ) وله خمس وأربعون سنة فقط، ومات ولم يتزوَّج رحمة الله عليه، وله من المؤلفات الشَّيء الكثير، نذكر منها: شرح صحيح مسلم، رياض الصَّالحين، الأربعون النَّوويَّة، المجموع شرح المهذَب، تصحيح التَّنبيه، روضة الطَّالبين، وغيرها كثير. ترجمته في: طبقات الشَّافعيَّة الكبرى: (395/8-400)، طبقات الشَّافعيَّة لابن قاضي شهبة: (194/2-200)، طبقات الشَّافعيَّة للإسنويّ: (266/2-267)، تذكرة الحفاظ للذّهبيّ: (1470/4-1474)، شذرات الذّهب: (618/7-621).

[3] المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجَّاج: (114/5).

[4] المصدر نفسه: (115/5).

إنَّما يدلان على أنَّ الفعل بيان، لا أنَّ القول نفسه وقع بيانا، وفي هذا يقول الإمام الآمديُّ رحمه الله: **"فإن قيل: أمَّا النَّقل؛ فالبيان فيه إنَّما وقع بالقول لا بالفعل، وهو قوله: (صلُّوا كما رأيتموني أُصلي) و(خذوا عنِّي مناسككم)...قلنا: أمَّا القول بأنَّ البيان إنَّما حصل بالقول ليس كذلك؛ فإنَّه لم يتضمَّن تعريف شيء من أفعال الصَّلاة والحجِّ، بل غايته تعريف أنَّ الفعل هو البيان لذلك"**[1]، ونظيره أيضا ما ذكره الإمام الفتوحيُّ في شرح الكوكب حيث قال: **"لا يُقال: إنَّ الذي وقع به البيان قول، وهو قوله: (صلُّوا...) و(خذوا...)، لأنَّا نقول: إنَّما دلَّ القول على أنَّ فعله بيانٌ، لا أنَّ نفس القول وقع بيانا"** [2]، وأوضح من هذا كُلِّه ما بيَّنه الإمام البدخشيُّ شارح المنهاج حيثُ قال رحمه الله: **"وقيل إنَّ البيان بقوله: (صلُّوا كما رأيتموني أُصلي) وقوله: (خذوا عنِّي مناسككم) أو بمجموع الفعل والقول، قلنا: البيان بالفعل فقط؛ لعدم اشتمال شيء من القولين على تعريف شيء من أفعال الصَّلاة والحجِّ، والقول دليل الفعل بيانا، لا أنَّه البيان"**[3].

وما ذكره الإمام البدخشيُّ من أنَّ البعض ذكر أنَّ البيان حصل بمجموع القول والفعل نسبه الإمام الزَّركشيُّ في البحر إلى صاحب الكبريت الأحمر [4]، حيثُ نسب إليه قوله: **"الصَّحيح عندي**

---

[1] الإحكام: (33/3).

[2] شرح الكوكب المنير: (443/3).

[3] منهاج العقول: (150/2).

[4] صاحب "الكبريت الأحمر" هو الإمام أبو الفضل الخوارزمي الحنفيُّ، وقد بيَّن الإمام الزَّركشيُّ أنَّه أخذ عنه واستفاد منكتابه الكبريت الأحمر كما في مقدِّمة البحر المحيط: (8/1).

والخوارزميُّ هو: محمد بن أبي القاسم بن بابجوك -ويقال: بايجوك، والضَّبط من الصَّفدي-، أبو الفضل الخوارزميُّ البقَّالي الحنفيُّ، ويُعرف أيضا بالآدميِّ، الملقَّب بزين المشايخ، الأديب المفسِّر النَّحويُّ، والبقَّالي هو البقَّال، والعجم يزيدون الياء، لم تذكر المصادر له ترجمة وافية تستوعب جوانب حياته، إلا أنَّهم ذكروا أنَّه أخذ العلم عن الإمام الزَّمخشريِّ، وسمع بمرو عن أبي طاهر السِّنجيّ، وعمر بن محمد الفرغولي، وأنَّه كان جمَّ الفوائد، حسن الاعتقاد، كريم النَّفس، نزيه العرض، غير خائض فيما لا يعنيه، وقد اختلف في تاريخ وفاته على أقوال: (561هـ)، (562هـ)، (576هـ)، ومن مصنَّفاته: الأسنى في شرح الأسماء الحسنى، وتفسير مفتاح التنزيل، وأسرار الكذب، والتَّراجم بلسان الأعاجم، وأذكار الصَّلاة وغيرها، ولم يذكر واحد ممَّن ترجم له كتاب (الكبريت الأحمر)، وهذا ما جعلني أشكُّ في كونه هو المقصود والعلم عند الله تعالى. =

أنَّ الفعل يصلح بيانا، لكن بشرط انضمام بيان قوليٍّ إليه، كما رُوي عنه عليه السلام أنَّه صلَّى ثمَّ قال: (صلُّوا كما رأيتموني أُصلي)، فصار بيانا لقوله: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾، وكما رُوي أنَّه اشتغل بأفعال الحجِّ، ثمَّ قال: (خذوا عنِّي مناسككم)، أمَّا الفعل السَّاذج فلا؛ لأنَّه بذاته ساكت عن جميع الجهات"[1].

فكلُّ هذه النُّقول التي سبقت من أئمَّة الأصول ممَّن ذكروا الحديثين واستدلُّوا بهما في مقام الكلام عن البيان بالفعل، تدلُّ على أنَّ البيان لم يحصل بهما البتَّة، بل هو حاصل بالفعل، وما ذكرهما الأئمَّة ومنهم الإمام الإسنويُّ في هذا المقام إلا للدَّلالة والتَّعريف بأنَّ الفعل هو المبيِّن، وذلك لعدم اقتضائهما لذاتهما تعريفا لشيء، وعلى هذا فلا وجه لانتقاد المطيعيِّ على الإمام الإسنويِّ في هذا المقام إذ إنَّ كلامه لا يحتمل ما فهمه المطيعيُّ بوجه من الوجوه، وهو نظير ما ذكره غيره من أئمَّة الأصول ممَّن سبقه وممَّن أتى بعده، ولو كان كلام الإسنويِّ يحتمل ما ذكره المطيعيُّ لوجدنا لانتقاده وجها، ولكن الأمر يقتضي خلاف ذلك.

ولقد وقفت على كلام للإمام السَّمعاني رحمه الله تعالى في القواطع هو الكلام الوحيد الذي يوهم أنَّ الحديثين مبيِّنان لما أجمل في الآيتين حيث قال رحمه الله: **"اعلم أنَّ بيان المجمل يقع من ستَّة أوجه...الوجه الثَّاني: بيانه بالفعل؛ مثل قوله ﷺ: (صلُّوا كما رأيتموني أُصلي)، وكقوله ﷺ في الحجِّ: (خذوا عنِّي مناسككم)"**[2]، فهذا هو الكلام الوحيد -في نظري- الذي وقفت عليه يحتمل ما أراد بيانه الإمام المطيعيُّ، إذ إنَّه يُشعر بظاهره أنَّ البيان حصل بالمتن القوليِّ، وهذا جدُّ ظاهر في كلامه السَّابق، فلو كان كلام الإسنويِّ يُشبه كلام السَّمعاني لسلَّمنا للمطيعيِّ انتقاده، ولكن ثمَّة بين

= ترجمته في: الجواهر المضيَّة: (392/4-393)، وطبقات المفسرين للدَّاودي: (231/2-232)، ومعجم الأدباء لياقوت: (2618/6)، بغية الوعاة: (215/1)، توضيح المشتبه لابن ناصر الدِّين الدِّمشقيِّ: (576/1-577)، وتبصير المنتبه بتحرير المشتبه للحافظ ابن حجر: (166/1)، والوافي بالوفيات: (242/4).

[1] البحر المحيط: (486/3).

[2] قواطع الأدلَّة: (147/2).

الكلامين والعبارتين فرقا لا يخفى على من تأمَّله، ولهذا فما ذكره المطيعيُّ وما نقله من كلام صاحب فواتح الرَّحموت صحيح في حدِّ ذاته، ولكنَّه لا يلزم إمامنا الإسنويَّ في شيء، ولهذا فالذي ظهر لي بعد هذا العرض أنَّ جواد الإمام المطيعيِّ كبا هذه المرَّة –ولكلِّ جواد كبوة إن لم نقل كبوات– وسهمه حاد عن هدفه، فلا وجه لانتقاده هاهنا والعلم عند الله ﷻ.

المطـــلب الثَّاني:

الاعتراض الثَّاني ومناقشته: في ورود القول والفعل بعد اللفظ المجمل، مع صلوح كليهما للبيان، ومع اختلافهما في الحكم، فبأيٍّ منهما يحصل البيان؟

أولا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الاسنويِّ ووجهة نظره.

لقد ذكر الإمام الإسنويُّ رحمه الله مسألة اجتماع القول والفعل بعد اللفظ المجمل، فبعد أن قرَّر جواز البيان بالفعل كما سبق ذكره في المطلب السَّابق، انتقل إلى ذكر هذه المسألة، وهي اجتماع القول والفعل بعد اللفظ المجمل، مع صلوح كليهما للبيان، حيثُ ذكر رحمه الله أنَّ لهذه المسألة حالتين اثنتين وهما:

الحالة الأولى: وهي اجتماعهما مع اتِّفاقهما معا في الدَّلالة على الحكم نفسه، ففي هذه الحالة يُقرِّر إمامنا الإسنويُّ أنَّ الأسبق منهما هو الذي يحصل به البيان قولا أو فعلا، والثَّاني تأكيد له في البيان، ولا فرق في هذا بين أن نعلم السَّابق واللاحق منهما أو نجهله، فإن علمنا السَّابق منهما فلا إشكال ولا مرية، وإن جهلنا ذلك ولم نعلمه؛ فإنَّنا نحكم على السَّابق منهما من حيثُ الجملة أنَّه هو المبيِّن[1]، ثُمَّ نقل رأي الإمام الآمديِّ في هذه المسألة وهو أنَّ الأشبه عنده في هذه الحالة أنَّ المرجوح يُقدَّر هو المتقدِّم حتَّى يكون هو المبيِّن، والرَّاجح يُقدَّرُ متأخِّرا تأكيدا للأوَّل، وذلك لأنَّه لو انعكس الأمر –يعني: تقدير الرَّاجح متقدِّما والمرجوح متأخِّرا– يلزم منه أن يكون المرجوح مؤكِّدا للرَّاجح وهو ممتنع[2].

---

[1] علَّق المطيعيُّ رحمه الله على هذا بقوله: "**وذلك لأنَّ الحكم على التَّعيين تحكُّمٌ ولا حاجة إليه**".

[2] لقد انتقد كلٌّ من الإمام البدخشيِّ وكذا صاحب مُسلِّم الثُّبوت وشارحه صاحب الفواتح هذا الكلام بأنَّ هذا ممتنع في المفردات فقط نحو: (جاءني القوم كُلُّهم) وأمَّا المؤكِّدُ المستقلُّ فإنَّه يجوز فيه مرجوحيَّة التَّأكيد بالاستقراء، ولهذا فالجُملُ المذكور =

الحالة الثَّانية: -وهي موضوع هذا الباب- وهي إن اجتمع في البيان بعد اللفظ المجمل قول وفعل، ولكنَّهما مختلفان في الدَّلالة على الحكم، فعن هذه الحالة يقول الإمام الإسنويُّ: **"وإن اختلفا كقوله ﷺ: (من قرن الحجَّ إلى العمرة فليطُف لهما طوافا واحدا)[1]، مع ما رُوي أنَّه عليه السلام (قرن فطاف لهما طوافين، وسعى لهما سَعْيَيْنِ) [2]؛ فالأصحُّ عند الإمام [3] وأتباعه وابن الحاجب [4] أنَّ المأخوذ به هو القول، سواء تقدَّم أو تأخَّر أو لم يُعلم شيء منهما؛ لأنَّه يدلُّ بنفسه، والفعل**

= بعضها بعد بعض للتَّأكيد، فإنَّ الثَّانية لو استقلَّت فإنَّها تفيد التَّأكيد ولو كانت أضعف من الأولى.

يُنظر: فواتح الرَّحموت: (55/2)، منهاج العقول: (150/2).

[1] هذا الحديث بهذا اللفظ أخرجه الإمام أحمد في المسند: (252/9) برقم: (5350)، والترمذيُّ في سننه، في كتاب: الحجِّ، باب: ما جاء أنَّ القارن يطوف طوافا واحدا، برقم: (948)، وابن ماجه في السُّنن، في كتاب: المناسك، باب: طواف القارن، برقم: (2975)، وابن الجارود في المنتقى: (86/2-87/غوث) برقم: (460)، والدَّارقطنيُّ في السُّنن: (294/3) برقم: (2592)، والطَّحاويُّ في شرح معاني الآثار: (197/2) برقم: (3910) وغيرهم من طرق عدَّة.

وهذا الحديث مداره من جميع طرقه على عبد العزيز بن محمد الدَّراورديّ، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن عبد الله بن عمر ﷺ مرفوعا، وقد صوَّب الأئمَّة وقفه، ولهذا فإنَّ رفعه منكر والله أعلم، وهو الذي صرَّح به جمع من الحفَّاظ، فقد قال الإمام التِّرمذيُّ عقب إخراجه له: **"هذا حديث حسن غريب، تفرَّد به الدَّراورديُّ على ذلك اللفظ، وقد رواه غير واحد عن عبيد الله بن عمر ولم يرفعوه، وهو أصحُّ"**، وقال الإمام ابن عبد البرِّ في الاستذكار: (256/13): **"وهذا الحديث لم يرفعه أحدٌ عن عبيد الله -غير الدَّراورديّ- عن عبد الله، وغيره أوقفه على ابن عمر".**

قلت: وممَّن رووه عن ابن عمر موقوفا: الإمامُ الطَّحاويُّ في شرح المعاني: (197/2) برقم: (3911)، حيثُ رواه من طريق هُشيم -وهو بن بشير- قال: حدَّثنا عبيد الله به موقوفا من كلام ابن عمر ﷺ، ولهذا قال الإمام الطَّحاويُّ عقب الرِّواية المرفوعة التي برقم: (3910): **"هذا الحديث خطأ أخطأ فيه الدَّراورديُّ فرفعه إلى النَّبيِّ ﷺ، وإنَّما أصله عن ابن عمر عن نفسه، هكذا رواه الحفَّاظ، وهُمْ مع هذا فلا يحتجُّون بالدَّراورديِّ عن عبيد الله أصلا، فكيف يحتجُّون به في هذا"**؛ وما ذكره الطَّحاويُّ من عدم اعتبار الحفاظ برواية الدَّراورديّ عن عبيد الله؛ فإنَّه يُشير بذلك إلى قول الإمام النَّسائي فيه كما في تهذيب التَّهذيب للحافظ: (593/2): حيث نقل عن الإمام النَّسائي قوله: **"حديثه عن عبيد الله بن عمر مُنكر"**، فكيف وقد خالفه من هو أوثق منه وأضبط منه حفظا فرواه موقوفا ولم يرفعه؟! وهو هشيم بن بشير الواسطيُّ، فهو أحفظ منه بلا شكٍّ، إلا أنَّه كان كثير التَّدليس كما هو معروف عنه، ولكنَّه قد صرَّح بالتَّحديث هاهنا عن عبيد الله كما في الرواية الموقوفة التي أخرجها الطَّحاويُّ، ولهذا فالذي يظهر والله أعلم رُجحان الرِّواية الموقوفة على الرِّواية المرفوعة، وأنَّ هذا الحديث بهذا اللفظ موقوف عن ابن عمر ﷺ ولا يصحُّ رفعه والعلم عند الله ﷻ.

[2] سيأتي تخريجه.

[3] يُنظر: المحصول للإمام الرَّازيّ: (183/3).

[4] يُنظر: مختصر المنتهى لابن الحاجب: (888/2).

لا يدلُّ إلا بأحد الأمور الثَّلاثة المتقدِّمة [1]، فعلى هذا إن تأخَّر الفعل فيكون دالًّا على استحباب الطّواف الثَّاني، وإن تأخَّر القول كان ناسخا لإيجاب الطَّواف الثَّاني المستفاد من الفعل، وقال الآمديُّ: الأشبه أنَّه إن تقدَّم القول فهو المُبَيِّنُ، وإن تأخَّر فيكون الفعل المتقدِّم مُبَيِّنًا في حقِّه، حتى يجب عليه الطَّوافان، والقول المتأخِّرُ مُبيِّنا في حقِّنا حتَّى يكون الواجب طوافا واحدا عملا بالدَّليلين[2]، وقال أبو الحسين البصريُّ: المُتقدِّمُ هو المُبَيِّنُ دائما[3]"[4].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله هنا في هذا الكلام ذكر في هذه الحالة الثَّانية وهي ورود القول والفعل بعد اللفظ المجمل أقولا ثلاثة، وقبل ذلك مثَّل للمسألة بالحديثين السَّابقين، حيثُ تعارض فيهما الحديث القوليُّ مع الحديث الفعليِّ، حيثُ دلَّ الأوَّل على وجوب طواف واحد فقط للقارن بين الحجِّ والعمرة، ودلَّ ثانيهما على وجوب طوافين، وكلاهما ورد بعد الأمر بالحجِّ والعمرة أمرا مُجملا، فأيُّهما يُقدَّم على الآخر ويُعتبر هو المبيِّن؟ ذكر الإمام الإسنويُّ في ذلك أقولا ثلاثة وهي كالآتي:

-**القول الأوَّل**: وهو قول الإمام الرَّازيِّ وأتباع مدرسته، وكذا الإمام ابن الحاجب، وهو الذي يميل إليه الإسنويُّ أنَّ المأخوذ به في هذه الحالة هو القول مُتقدِّما كان أو متأخِّرا، أو لم يُعلم من ذلك شيء، وذلك لأنَّ القول يدلُّ على الحكم بنفسه، بخلاف الفعل الذي لا يدل عليه إلا بأحد الأمور الثَّلاثة الآنف ذكرها، ولا شكَّ أنَّ ما دلَّ على الحكم بنفسه مُقدَّم على ما دلَّ عليه بالواسطة، وعلى هذا؛ فإن تقدَّم القول وتأخَّر الفعل في الورود، فيُجعل القول هو المبيِّن، ويُقال بوجوب طواف واحد بالنِّسبة للقارن، ويُحمل الفعل المقتضي لطوافين على

---

[1] وهي الأمور الثلاثة التي بيَّن الإسنويُّ سابقا: (528/2) نقلا عن الإمام في المحصول أنَّ الفعل يُعلم كونه بيانا للمجمل بأحد أمور ثلاثة وهي: **أحدها**: أن يُعلم ذلك بالضَّرورة من قصده. **وثانيها**: أن يقول: هذا الفعل بيان للمجمل. **وثالثها**: بالدَّليل العقليِّ، وهو أن يُذكر المجمل وقت الحاجة إلى العمل به، ثمَّ يفعل فعلا يصلُح أن يكون بيانا له، ولا يفعل شيئا آخر، فيُعلم أنَّ ذلك الفعل بيانٌ له، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. ويُنظر: المحصول: (184/3).

[2] يُنظر: الإحكام: (35/3).

[3] يُنظر: المعتمد: (340/1).

[4] نهاية السُّول: (528/2-531).

الاستحباب فقط، وإن تأخَّر القول وتقدَّم الفعل، فيُرجَّح القول أيضا، وعليه يلزم منه نسخ الدَّليل الفعلي المقتضي لإيجاب الطَّوافين.

-**القول الثَّاني**: وهو رأي الإمام الآمديِّ رحمه الله، حيثُ إنَّه يرى أنَّه إن تقدَّم القول فهو المبيِّن، وإن تأخَّر القول وتقدَّم الفعل؛ فإنَّه -أي الفعل المتقدِّمُ- يُعتبر مُبيِّنا في حقِّ النَّبيِّ ﷺ وحده، وعليه فيجب عليه ﷺ طوافان، ويُجعل القول المتأخِّرُ مُبيِّنا في حقِّ سائر الأمَّة، وعليه فيجب علينا طواف واحد فقط، وهذا القول صار إليه الآمديُّ فرارا من القول بالنَّسخ، ولأنَّ فيه إعمالا للدَّليلين معا، وذلك لأنَّ إعمال الدَّليلين معا أولى من إهمال أحدهما.

-**القول الثَّالث**: وهو قول أبي الحسين البصريِّ رحمه الله، وهو أنَّ المتقدِّم قولا كان أو فعلا هو المبيِّن دائما.

فهذا هو توضيح ما سبق من كلام الإمام الإسنويِّ رحمه الله بالتَّفصيل، ويُلاحظ فيه مَيْلُه رحمه الله إلى قول الإمام الرَّازيِّ وابن الحاجب من تقديم القول على الفعل في البيان دون التفات إلى التقدُّم والتَّأخُّر في الورود، وبناءً على هذا ترجَّح لديه وجوب الطَّواف الواحد على القارن، وهذا الذي رجَّحه وذهب إليه الإسنويُّ لم يُوافق عليه إمامانا المطيعيُّ، ولهذا انتقده كما هو موضَّحٌ في الفرع التَّالي.

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعي.

لقد اعترض الإمامُ المطيعيُّ رحمه الله على ما قرَّره الإمام الإسنويُّ سابقا في المسألتين معا، الأصليَّة والفرعيَّة، حيثُ بيَّن رحمه الله أنَّ الصَّواب في طواف القارن أن يطوف طوافين ويسعى سعيين، هذا بالنِّسبة للفرع الفقهيِّ، وكذلك بالنِّسبة للمسألة الأصوليَّة فإنَّه خالف الإمام الإسنويَّ حيثُ رجَّح ما ذهب إليه الإمام البصريُّ من ترجيح المتقدِّم دائما واعتباره هو المبيِّن، وفي هذا يقول رحمه الله: "**أقول: قد اختلف الحنفيَّة والشَّافعيَّة أنَّ القارن -وهو الذي أحرم بالحجِّ والعمرة معا- عليه طوافان؛ طواف للحجِّ وطواف للعمرة، وسعيان؛ سعي له وسعي لها، أو ليس عليه إلا طواف واحد وسعي واحد لهما؟ فأبو حنيفة وصاحباه ذهبوا على الأوَّل، والشَّافعيُّ إلى**

الثَّاني، واستدلَّ الشَّافعيُّ بما رواه التِّرمذيُّ عن ابن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (من أحرم بالحجِّ والعمرة أجزأه طواف واحد وسعي واحد حتَّى يُحلَّ منهما) [1] وقال: حديث صحيح غريب، واستدلَّ أبو حنيفة وصاحباه بما رواه النَّسائيُّ عن حمَّاد بن عبد الرَّحمن الأنصاريِّ، عن إبراهيم بن محمد بن الحنفيَّة قال: (طفت مع أبي، وقد جمع بين الحجِّ والعمرة، فطاف لهما طوافين، وسعى لهما سعيين، وحدَّثني أنَّ عليًّا ﷺ فعل ذلك، وحدَّثه أنَّ رسول الله ﷺ فعل ذلك) [2]، قال ابن الهمام في فتح القدير: (حمَّاد هذا وإن ضُعِّف، لكن

---

[1] قد سبق تخريجه مفصَّلا.

[2] هذا الحديث بهذا اللفظ وبهذا الإسناد عزاه المطيعيُّ هنا إلى الإمام النَّسائيِّ، وقد تبع في ذلك الإمامَ ابنَ الهمام في فتح القدير: (542/3)، حيثُ عزاه إلى النَّسائيِّ في الكبرى، ولم أقف عليه في كل النسخ المطبوعة للسنن الكبرى للنَّسائي، وقد عزاه الحافظ الزَّيلعيُّ في نصب الرَّاية: (110/3) إلى النَّسائي في مسند عليٍّ، وكذا ابن عبد الهادي في: تنقيح التَّحقيق: (524/3) من حديث إسرائيل –وهو ابن يونس–، عن حمَّاد بن عبد الرَّحمان الأنصاريِّ به، ورواه بهذا الإسناد الإمام المزِّيُّ في تهذيب الكمال: (279/7)، ورواه أيضا أبو الشَّيخ في طبقات المحدِّثين بأصبهان والواردين عليها: (378/1-379) من حديث سلم بن عصام، عن بشر بن آدم، عن عبد الله بن رجاء، عن إسرائيل به.

وهذا الحديث ضعيف، وعلَّته حمَّاد بن عبد الرَّحمن هذا، وهو الأنصاريُّ الكوفيُّ، فقد ضعَّفه الأزديُّ كما في تهذيب التَّهذيب للحافظ: (484/1)، وكذا ميزان الاعتدال للذّهبيّ: (366/2)، وقد ذكره ابن حبَّان في الثِّقات: (204/8)، ولا يخفى ما في توثيق ابن حبَّان من التَّساهل كما هو معلوم عند أهل الشَّأن، فلطالما وثَّق مجاهيلَ كحال حمَّاد هذا، حيثُ حكم عليه جماعة من الحفَّاظ بالجهالة، وضعَّفوا الحديث بسببه، فقد قال الحافظ ابن عبد الهادي في التَّنقيح: (524/3): "**وحمَّاد ضعَّفه الأزديُّ، وذكره ابن حبَّان في كتاب الثِّقات، وقال بعض الحفاظ: حمَّاد هذا مجهول، وهذا الحديث لا يصحُّ**"، ونقل الحافظ الزَّيلعيُّ في النَّصب: (110/3) كلامه هذا ووافقه عليه، وقد حكم عليه الإمام أحمد بن فرح اللخميُّ الإشبيلي في مختصر خلافيات البيهقيِّ: (206/3) بعدم الصِّحَّة بسبب جهالة حمَّاد هذا. ويُمكن أن يُضاف إليه علَّة أخرى وهي: إبراهيم بن محمد بن علي بن أبي طالب، ابن الحنفيَّة، لم يُوثِّقه غير العجليِّ وابن حبَّان، وذكر أبو زرعة أنَّه يروي عن أبيه وعن جدِّه مُرسلا كما في تهذيب التَّهذيب: (83/1).

وقد ورد هذا الحديث بإسناد آخر أخرجه الإمام الدَّارقطنيُّ في سننه: (305/3-306) برقم: (2628) من طريق حفص ابن أبي داود، عن ابن أبي ليلى، عن الحكم، عن عبد الرَّحمن بن أبي ليلى، عن عليٍّ ﷺ: أنَّه جمع بين الحجِّ والعمرة، فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين، ثمَّ قال: "**هكذا رأيت رسول الله ﷺ فعل**"، وهذا إسناده تالف، قال الدارقطني عقبه: "**حفص بن أبي داود ضعيف، وابن أبي ليلى رديء الحفظ كثير الوهم**"، وأخرجه الدَّارقطنيُّ برقم: (2629) من طريق الحسن بن عمارة، عن الحكم به، والحسن بن عمارة متروك الحديث كما ذكره الدَّارقطنيُّ عقبه، بل قال السَّاجيُّ: أجمع أهل الحديث على ترك حديثه، واتَّهمه ابنُ المدينيِّ بالوضع، وشُعبة بالكذب خاصَّة في روايته عن الحكم كما في تهذيب التَّهذيب: (407/1)، فهذا الإسناد ساقط لا يُحتجُّ بمثله لا في الشَّواهد ولا في المتابعات، ورواه الدَّارقطنيُّ برقم: (2630) من طريق عيسى بن عبد الله بن محمد بن =

ذكره ابن حبَّان في الثِّقات) [1]**، وفي الحديث الطَّويل المرويِّ لمسلم إشارة إلى تكرُّرِ الطَّواف**[2]**، قال الشَّافعيَّة: إنَّ المأخوذ به القولُ، سواءً تقدَّم أو تأخَّر أو لم يُعلم شيءٌ منهما، قلنا: لا نُسلِّمُ ذلك، بل نقول كما يقول أبو الحسين البصريُّ: (إنَّ المتقدِّم منهما هو المُبيِّنُ دائما)، قال في الفواتح: (اعلم أنَّ الحقَّ هذا القول، واختاره الآمديُّ** [3]**، ولم يوجد أيضا في**

= عمر بن علي، حدَّثني أبي عن أبيه عن جدِّه عن علي ﷺ بنحوه، وإسناده تالف أيضا بسبب عيسى بن عبد الله، فهو متروك الحديث كما ذكره الدَّارقطنيُّ عقبه. وقد روي هذا الحديث موقوفا عن عليٍّ، أخرجه محمَّد بن الحسن في الآثار: (355/1) برقم: (326)، وكذا الإمام البيهقيُّ في الكبرى: (108/5)، وابن حزم في المحلَّى: (175/7) عن عليٍّ ﷺ موقوفا عليه، ولا يخلو إسناده من مقال، وسيأتي الكلام عليه.

وله شاهد عن ابن عمر ﷺ عند الدارقطني برقم: (2597) وفيه الحسن بن عمارة وهو متروك كما سبق، وابن مسعود ﷺ عند الدَّارقطنيِّ برقم: (2631)، وفيه أبو بردة –وهو عمرو بن يزيد– وهو ضعيف، ومن دونه في الإسناد كلُّهم ضعفاء كما ذكر الدَّارقطنيُّ عقبه، وروى الدَّارقطنيُّ أيضا له شاهدا برقم: (2632) من حديث عمران بن الحصين ﷺ، وقد بيَّن الدَّارقطنيُّ رحمه الله أنَّ محمد بن يحي الأزديَّ –أحد رواة هذا الإسناد– **"حدَّث بهذا الإسناد من حفظه فوهم في متنه، والصواب بهذا الإسناد أنَّ النَّبيَّ ﷺ قرن الحج والعمرة، وليس فيه ذكر الطواف ولا السَّعي، وقد حدَّث به محمد بن يحيى الأزديِّ على الصَّواب مرارا، ويقال إنه رجع عن ذكر الطواف والسعي والله أعلم"**، قلت: ثُمَّ ساق له بعده مباشرة برقم: (2633) طريقين عن عمران بن حصين: **"أنَّ النَّبيَّ ﷺ قرن"** هكذا دون ذكرٍ للطَّواف والسَّعي، وهذا ممّا يُؤكِّد ما ذكره من نكارة راوية الأزديِّ الأولى.

فالخلاصة من هذا كُلِّه أنَّ هذا الحديث الذي ذكره الإمام المطيعيُّ ضعيف لا يثبت من وجه، وأنَّ جميع طرقه وأسانيده واهية وشديدة الضَّعف، ولا تنجبر ببعضها البعض، بل لا يزداد بها الحديث إلا ضعفا وهوانا كما هو مُقرَّر في علم المصطلح والعلم عند الله تعال، ولمزيد من الاطِّلاع على هذه الطُّرق والأسانيد والكلام عليها يُرجى النَّظر إلى: (مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح) للعلامة المباركفوري: (71/9–72)، وكذا (المنَّة الكبرى في شرح وتخريج السُّنن الصُّغرى للبيهقي) للدكتور محمد ضياء الأعظميّ: (296/4–299).

[1] عبارة ابن الهمام في فتح القدير: (542/2) كالآتي: **"وحمَّاد هذا إن ضعَّفه الأزديُّ فقد ذكره ابن حبَّان في الثِّقات، فلا ينزل حديثه عن الحسن"**. قلت: قد سبق الإشارة إلى عدم الاعتداد بتوثيق ابن حبَّان لحمَّاد، فبالإضافة إلى تضعيف الأزديِّ له فقد حكم عليه غير واحد من الحفاظ بالجهالة، وضعفوا الحديث بسببه، كالحافظ ابن عبد الهادي، والزيلعي، والإشبيلي صاحب مختصر خلافيات البيهقي، ناهيك عن العلَّة الأخرى وهي إعلال أبي زرعة لرواية ابن الحنفيَّة عن أبيه عن جدِّه بالإرسال.

[2] يُشير إلى حديث جابر بن عبد الله ﷺ عند مسلم في صفة حجَّة النَّبيِّ ﷺ.

[3] هكذا نسب الأنصاريُّ هنا إلى الآمديِّ أنَّه يختار قول أبي الحسين، وتبعه في ذلك الإمام المطيعيُّ كما هو واضح، وهذا وهم؛ إذ إنَّ الإمام الآمديَّ له قول آخر فيه تفصيل كما سبق بيانه في التَّعليق على كلام الإمام الإسنويِّ، فالبصريُّ يرى أنَّ المتقدِّم –قولا أو فعلا– هو البيان دائما، والآمديُّ يرى أنَّ القول إن تقدَّم فهو البيان، وإن تقدَّم الفعل يكون بيانا في حقِّه ﷺ، والقول المتأخِّر بيانا في حقِّ سائر الأمَّة، فكيف يكون مختارا لقول البصريِّ؟!

كُتُبنا ما يُنافيه، فإنَّ المُتقدِّم مُفهم للمراد قطعا، فلا إجمال بعده) [1]**اهـ، والقول بأنَّه لو كان المتقدِّمُ هو الفعلُ؛ فإنَّه إذا تقدَّم طوافان، وكان الفعل بيانا للمجمل؛ وجب علينا طوافان، فإذا أَمر بطواف واحد فقد نُسخ أحدُهما... الخ، فهو مدفوع بأنَّنا نلتزم النَّسخ، ولا بأس به عند اقتضاء الدَّليل، ولا مُقتضٍ هنا لأنَّ التَّاريخ مجهول"**[2].

فالإمام المطيعيُّ هنا كما سبق يخالف الإمام الإسنويَّ في الأمرين معا، فهو يرى أنَّه إن ورد بعد المجمل قول وفعل كلاهما صالح للبيان وهما مختلفان في الحكم، فإنَّ المتقدِّم منهما هو الذي يحصل به البيان دائما، وذلك لأنَّه إذا ورد بعد المجمل قول أو فعل مُبيِّن للمعنى؛ فقد حصل به المراد قطعا، وزال الإجمال بعده، فلم يُحتج إلى البيان بعدُ، وعليه فلا وجه للتَّرجيح بين القول والفعل في البيان إلا بالتَّقدُّم، كما أنَّه ردَّ على الإمام الإسنويِّ والجمهور في اختيارهم أنَّ القارن يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا، مستدلِّين بذلك بحديث ابن عمر عند التِّرمذي، فردَّ المطيعيُّ بأنَّ هذا الحديث معارَض بفعله ﷺ كما في حديث عليٍّ السَّابق، ولهذا اختار المطيعيُّ قول الحنفيَّة أنَّ القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين عملا بهذا الحديث، وتقديما للفعل على القول.

وأمَّا عن الاستدلال الذي استدلَّ به الجمهور على ترجيح القول على الفعل، وهو ما ذكره الإمام الإسنويُّ من أنَّ القول يدلُّ على الحكم نفسه، والفعل لا يدلُّ إلا بواسطة أحد الأمور الثلاثة الآنف ذكرها، فعن هذا الاستدلال يجيب إمامنا المطيعيُّ فيقول: **"أجاب الحنفيَّة عن ذلك بأنَّ ذلك غير مُسلَّم، إذا وقع الفعل بعد المجمل، إلا إذا دلَّ دليل صارف عن البيانيَّة، وعلى أنَّ المجمل باقٍ على إجماله، وفي هذا القول والفعل سواء، فلا ترجيح لأحدهما عن الآخر إلا بالتقدُّم، ومع عدم وجود دليل يصرف عن البيانيَّة، على أنَّ هذا يُنافي ما مرَّ قريبا من أنَّ الفعل أدلُّ وأقوى في الدَّلالة على المقصود وترجيحه على القول إلخ، على أنَّ التَّاريخ في هذه الحادثة**

---

[1] فواتح الرَّحموت: (55/2).

[2] سُلَّم الوصول: (529/2).

مجهول، فلا يُعلم إن كان قوله الذي رواه التِّرمذيُّ عن ابن عمر مُتقدِّما أو مُتأخِّرا، وكذا ما رواه النَّسائيُّ من الفعل، وقد دلَّ الدَّليل على قُوَّة الفعل وترجيحه على القول بما رواه الإمام أبو حنيفة عن صُبيٍّ بن معبد في قصَّة طويلة، وهو قول أمير المؤمنين عمر بن الخطَّاب ﷺ لمَّا طاف طوافين وسعى سعيين: (هُديت لسُنَّة نبيِّك)[1]"[2].

فالإمام المطيعيُّ هنا يُؤكِّد ما ذكره سابقا، ويُبيِّن أنَّ العبرة في التَّرجيح هو التَّقدُّم، ولا معنى لما ذكره الجمهور من أنَّ القول يُقدَّم على الفعل لدلالة القول على الحكم بنفسه بخلاف الفعل، فهذا غير مُسلَّم عنده، وذلك لأنَّه إذا وقع الفعل بعد المجمل، وكان صالحا للبيان، ولم يدلَّ دليل خارجيٌّ يصرفه عن البيانيَّة وعلى بقاء المجمل على إجماله؛ فإنَّ الفعل يُعتبر مُقدَّما، كما بيَّن أيضا أنَّ كلامهم يتناقض وما قرَّروه سابقا من أنَّ الفعل أقوى في الدَّلالة على المقصود من القول، فليس الخبر كالمعاينة كما سبق بيانه، فكيف يُرجَّح الفعل على القول هاهنا؟ كما استدلَّ رحمه الله أيضا على وجوب الطَّوافين والسَّعيين على القارن بأثر الصُّبيِّ بن معبد، والذي فيه -على حدِّ رأيه- أنَّ تكرار الطَّواف والسَّعي هو هديُ النَّبيِّ ﷺ وسُنَّته.

---

[1] إشارة إلى أثر صُبيّ بن مَعْبَدٍ قال: كُنْتُ أَعْرَابِيًّا نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمْتُ، فَكُنْتُ حَرِيصًا عَلَى الْجِهَادِ، فَوَجَدْتُ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ مَكْتُوبَتَيْنِ عَلَيَّ، فَأَتَيْتُ رَجُلًا مِنْ عَشِيرَتِي يُقَالُ لَهُ هُدَيْمُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ: اجْمَعْهُمَا ثُمَّ اذْبَحْ مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ، فَأَهْلَلْتُ بِهِمَا، فَلَمَّا أَتَيْنَا الْعُذَيْبَ لَقِيَنِي سَلْمَانُ بْنُ رَبِيعَةَ وَزَيْدُ بْنُ صُوحَانَ وَأَنَا أُهِلُّ بِهِمَا، فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِلْآخَرِ: مَا هَذَا بِأَفْقَهَ مِنْ بَعِيرِهِ، فَأَتَيْتُ عُمَرَ، فَقُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! إِنِّي كُنْتُ أَسْلَمْتُ وَأَنَا حَرِيصٌ عَلَى الْجِهَادِ، وَإِنِّي وَجَدْتُ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ مَكْتُوبَتَيْنِ عَلَيَّ، فَأَتَيْتُ هُدَيْمَ بْنَ عَبْدِ اللهِ فَقُلْتُ: يَا هَنَاهُ! إِنِّي وَجَدْتُ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ مَكْتُوبَتَيْنِ عَلَيَّ، فَقَالَ اجْمَعْهُمَا ثُمَّ اذْبَحْ مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ، فَأَهْلَلْتُ بِهِمَا فَلَمَّا أَتَيْتُ الْعُذَيْبَ لَقِيَنِي سَلْمَانُ بْنُ رَبِيعَةَ وَزَيْدُ بْنُ صُوحَانَ فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِلْآخَرِ: مَا هَذَا بِأَفْقَهَ مِنْ بَعِيرِهِ، فَقَالَ عُمَرُ: "**هُدِيتَ لِسُنَّةِ نَبِيِّكَ ﷺ**".

وهذا الأثر أخرجه الإمام أحمد في المسند: (245/1-246) برقم: (83)، والنَّسائيُّ في السُّنن الكبرى: (40/4) برقم: (3685)، وفي المجتبى برقم: (2719)، وأبو داود في سننه، في كتاب المناسك، باب: الإقران، برقم: (1799)، وابن ماجه في سننه، في كتاب: المناسك، باب: من قرن الحجَّ والعمرة، برقم: (2970)، وابن حبَّان في صحيحه: (219/9-220) برقم: (3910-3911)، والبيهقيُّ في الكبرى: (352/4)، وهو صحيح الإسناد كما في إرواء الغليل: (153/4) برقم: (983).

ملاحظة: ليس في هذا الأثر ذكر للطَّواف ولا للسَّعي مرتَّين على الإطلاق، بل فيه كما في جميع المصادر التي خرَّجته أنَّ عمر ﷺ قال مقولته للصُّبي لكونه قرن بين الحجِّ والعمرة، ولا ذكر البتَّة للطَّواف والسَّعي، وسيأتي مزيد كلام على هذا في المناقشة.

[2] سلم الوصول: (530/2).

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة

هذه المسألة التي بين أيدينا يدور النِّقاش فيها بين الإمامين المطيعيِّ والإسنويِّ حول مسألتين اثنتين، إحداهما مسألة أصوليَّة، وثانيهما مسألة فقهيَّة، وقد خالف المطيعيُّ واعترض على الإسنويِّ في المسألتين معا، وذلك بناء على تفرُّع المسألة الفقهيَّة عن الأخرى الأصوليَّة، وسأقسِّم الكلام على كُلِّ مسألة على حدة كالآتي:

المسألة الأولى: فأمَّا بالنِّسبة للمسألة الأصوليَّة، فقد سبق بيان أقوال أهل الأصول فيها، وأنَّهم اختلفوا فيها على أقوال ثلاثة كما سبق بيانه قبلُ، حيثُ ظهر لنا اختيار الإمام الإسنويِّ لرأي الجمهور القاضي بأنَّ القول هو المعتبر في البيان دائما، سواءً عُلم المتقدِّم منهما والمتأخِّر، أو لم يُعلم من ذلك شيء، كما ظهر لنا أيضا انتقاد المطيعيِّ له في هذا الحرف، حيثُ إنَّه مال إلى قول الإمام أبي الحسين البصريِّ –على حسب رأيه– الذي يرى فيه أنَّ المتقدِّم هو المعتبر في البيان قولا كان أو فعلا، وبعد النَّظر والبحث في هذه المسألة فإنَّ الذي يظهر أنَّ الصَّواب هو في رأي الجمهور، فإنَّ اعتبار القول في البيان هو المتعيِّن، وذلك لأنَّ القول يدلُّ على البيان بنفسه وذاته، وهذا بخلاف الفعل الذي لا يدلُّ على البيان إلَّا بواسطة انضمام القول إليه، ولا شكَّ أنَّ ما دلَّ بنفسه وذاته مقدَّم على ما دلَّ بالواسطة، وهذا الذي ذكره جمهور الأصوليِّين قاطبة[1].

وأمَّا ما اعترض به المطيعيُّ على هذا التَّعليل بأنَّه منافٍ لما ذُكر قبلُ من أنَّ الفعل أقوى في الدَّلالة على المقصود من القول، وذلك بقوله: " **على أنَّ هذا يُنافي ما مرَّ قريبا من أنَّ الفعل أدلُّ وأقوى في الدَّلالة على المقصود وترجيحه على القول إلخ** "، فهذا قد أجاب عنه الجمهور بأنَّه لا تناقض بين الأمرين البتَّة، بل يُجمع بينهما بأن يُقال: إنَّ القول أقوى في الدَّلالة على الحكم، والفعل أقوى في الدَّلالة على الكيفيَّة، ففعل الصَّلاة أدلُّ على كيفيَّتها من وصفها بالقول؛ لأنَّ فيها

---

[1] يُنظر: المحصول: (182/3)، مختصر المنتهى: (788/2)، نهاية الوصول: (1886/5)، البحر المحيط: (182/3)، تشنيف المسامع: (851/2)، شرح الكوكب المنير: (449/3).

المشاهدة، وأمَّا استفادة حُكمها من وجوب أو ندب أو غيرهما فالقول أدلُّ من الفعل وذلك لصراحته، وعليه فلا تنافي أو تناقض بين الكلمتين [1]، حيثُ إنَّ في هذه المسألة عند اجتماع القول والفعل عقب اللفظ المجمل، فإنَّ الكلام فيها على بيان حكم طواف القارن بعد ورود الأمر بالحجِّ والعمرة أمرا مجملا، ثمَّ ورد قول وفعل بعده متعارضين في الحكم؛ إذ إنَّ أحدَّهما يدلُّ على وجوب طواف واحد وسعي واحد -وهو الدَّليل القوليُّ- وثانيهما يدلُّ على وجوب الطوافين والسَّعيين -وهو الدَّليل الفعليُّ-، ولا شكَّ أنَّ القول هنا مُقدَّم على الفعل لكونه أدلَّ على الحكم، وما ذكر قبلُ من تقديم الفعل على القول فهو في باب الدلالة على الكيفيَّة فافترقا، وعليه فلا تنافي أو تعارض بين القولين، وبناءً على هذا فما ذكره الإمام الإسنويُّ أرجح وأقوى ممَّا ذكره المطيعيُّ.

المسألة الثَّانية: وأمَّا بالنِّسبة للمسألة الثَّانية وهي المسألة الفقهيَّة المتعلِّقة بالواجب على القارن في طوافه وسعيه، فإنَّ الخلاف في هذه المسالة متفرِّع عن الخلاف في المسألة السَّابقة، حيثُ إنَّ الجمهور -ومنهم الإمام الإسنويُّ- عملوا بالدَّليل القوليِّ المقتضي إيجاب طواف واحد وسعي واحد على القارن، وذلك بناءً على تقديمهم القول على الفعل في البيان في المسألة السَّابقة، وأمَّا الحنفيَّة -ومنهم إمامنا المطيعيُّ- فإنَّهم قدَّموا الفعل هنا على القول، ولهذا أوجبوا على القارن طوافين وسعيين عملا بالدَّليل الفعليِّ، والذي ظهر لي بعد البحث في هذه المسألة وممَّا تقدَّم ذكره سابقا أنَّ الصَّواب هو ما ذكره الإمام الإسنويُّ رحمه الله موافقا في ذلك جمهور العلماء من أنَّ الواجب على القارن هو طواف واحد وسعيٌ واحد فقط، وأنَّ ما ذكره الحنفيَّة والإمام المطيعيُّ خلاف الصَّواب، والدَّليل على ذلك ما يلي:

أوَّلا وقبل كُلِّ شيء يُقال: إن تفريع المطيعيِّ لمسألة طواف القارن على المسألة الأصوليَّة السَّابق ذكرها وتخريجه عليها لا يستقيم في نظري والله أعلم، وبيان ذلك كالآتي: أنَّ الإمام المطيعيَّ رجَّح واختار ما ذهب إليه الإمام أبو الحسين البصريُّ في المسألة السَّابقة من أنَّ المتقدِّم في الورود هو المقدَّم

[1] يُنظر: تكملة الإبهاج في شرح المنهاج للتَّاج السُّبكيِّ: (1595/5)، وشرح الكوكب المنير: (949/3-950).

في البيان قولا كان أو فعلا، ومن ثمَّة اختار في المسألة الفقهيَّة وجوب الطَّوافين على القارن عملا بالدَّليل الفعليِّ وتقديما له على الدَّليل القوليِّ، وهذا التَّخريج منه على المسألة السَّابقة لا يستقيم، وذلك أنَّ أبا الحسين في المعتمد يرى أنَّ المتقدِّم في الورود هو المبيِّن قولا أو فعلا، وهذا إذا عُلم تقدُّم أحدهما على الآخر، وإمَّا إذا لم يُعلم ذلك فإنَّ المقدَّم هو القول، هذا ما ذكره البصريُّ في المعتمد حيثُ قال: "**فمتى علمنا تقدُّم أحدهما كان هو البيان، لأنَّ الخطاب المجمل إذا تعقَّبه ما يجوز أن يكون بيانا له؛ كان بيانا له، فإن لم يجز تأخير البيان، فالأمر في كون ذلك بيانا أكشف وأظهر، وإن لم نعلم تقدُّم أحدهما على الآخر؛ جعلنا القول هو البيان**"[1]، وهذا ما أهمله الإمام المطيعيُّ وتجاهل ذكره، حيثُ إنَّه اكتفى بذكر تقديم أبي الحسين للمتقدِّم في الورود فقط، ولم يُشر إلى أنَّ هذا في كلام الرَّجل إذا عُلمَ المتقدِّم والمتأخِّر، وأمَّا إذا لم يُعلم ذلك فإنَّ المقدَّم هو القول، ومسألة الباب من هذا النَّوع بشهادة المطيعيِّ نفسه في الموضعين من كلامه، حيثُ قرَّر أنَّ التَّاريخ في هذه المسألة مجهول، ولا يُعلم أيُّهما المتقدِّم أو المتأخِّر، وهذا ما قرَّره غير واحد من الأصوليِّين من الجمهور أيضا[2]، فإذا تقرَّر هذا؛ فإنَّه على حسب رأي أبي الحسين -الذي انتصر إليه المطيعيُّ- أنَّ المقدَّم في مسألة الطواف هو القول لا الفعل، بناءً على جهالة المتقدِّم منهما والمتأخِّر، فكيف يُرجِّح المطيعيُّ الفعل على القول والتَّاريخ مجهول؟! فالجواب: أنَّه لا يستقيم له ذلك، ولهذا أضرب هو نفسه عن الاعتماد عن المسألة الأصوليَّة، وانتقل إلى الاستدلال بأدلَّة أخرى تقوِّي رأيه في المسألة، وهذا ما سنتناوله في النُّقطة التّالية.

فبعد أن علمنا أنَّ تخريج الرَّأي الفقهي من قبل المطيعيِّ على الأصل الذي ذكره وانتصر إليه لا يُسعفه، فننتقل حينئذ إلى الكلام عن الأدلَّة الأخرى في المسألة، فهي الفيصل في التَّرجيح بين القولين، وبالنَّظر إلى أدلَّة الفريقين يتَّضح لنا بجلاء ضعفَ أدلَّة الحنفيَّة وكذا المطيعيِّ في هذه المسألة، وذلك بالمقارنة مع أدلَّة الجمهور في إيجاب الطواف والسَّعي الواحد على القارن، حيثُ إنَّ الأدلَّة التي

---

[1] المعتمد: (240/1).

[2] يُنظر: نهاية الوصول للهنديِّ: (1888/5).

استدلَّ بها الحنفيَّة على رأيهم لا تنهض أمام ما استدلَّ به الجمهور، وقبل الشُّروع في ذكر أدلَّة الطَّرفين لا بُدَّ من تحرير محلِّ النِّزاع في المسألة، حيثُ إنَّه لنعم المعين على فهم كثير من إشكالات المسألة، وبه تُفتح كثير من المغاليق التي لرُبَّما تُغلق على الباحث في هذه المسألة، فمحلُّ النِّزاع في مسألة طواف القارن بين الجمهور والحنفيَّة إنَّما هو في طواف الفرض والرُّكن مع سعيه [1]، فهل يجب على القارن أن يطوف طواف الفرض مرَّة واحدة ويسعى له سعيه كما هو قول الجمهور؟ أم يجب عليه أن يطوف طواف الفرض مرَّتين ويسعى لكلِّ طواف سعيه كما قالت الحنفيَّة؟ وعليه فإنَّ طواف القدوم غير داخل في محلِّ النِّزاع، وعليه فإنَّ الجمهور يقولون: إنَّ القارن شأنه شأن المفرِد يكفيه طوافٌ واحدٌ وسعيٌ واحد بعد عرفة، وهو طواف الإفاضة، ويقع ذلك منه رُكنا، وأمَّا طواف القدوم فإنَّه يأتي به استحبابا وتطوُّعا لا فرضا[2]، وإنْ هُما سَعَيَا بعد طواف القدوم؛ فإنَّه يقع منهما ركنا، ولا يُعيدانه بعد الإفاضة[3].

وأمَّا الحنفيَّة فقالوا: يطوف القارن طواف الفرض مرَّتين، وكُلُّ طواف مع سعيه: طوافا للعمرة مع سعيه، وطوافا للإفاضة مع سعيه، وعليه فيصير عند الحنفيَّة للقارن أربعة أطواف [4]: طواف العمرة،

---

[1] يُنظر في بيان محلِّ النِّزاع: المنَّة الكبرى، شرح وتخريج السُّنن الصُّغرى: (4/291-292).

[2] جاء في الشَّرح الكبير: (2/28): "**قوله: (وكمَّله وجوبا) أي على أنَّه تطوُّعٌ، وإنَّما أوجب إكماله لأنَّ الطَّواف يجب إتمامه بالشُّروع فيه...قوله: (وصار طوافه تطوُّعا) أي بعد أن كان واجبا فقد انقلبت صفته، قوله: (وهو بمكَّة) وهو لا قدوم عليه**"، وجاء في الرسالة لابن أبي زيد وشرحها الفواكه الدَّواني: (1/572) أنَّ من: "**(أردف الحجَّ على العمرة قبل أن يطوف ويركع فهو قارن) وكذا لو أردف الحجَّ عليها في أثناء طوافها، ولكن يجب عليه أن يُتمَّ ذلك الطَّواف، وينقلب تطوُّعا**".

[3] هذا عند الشَّافعيَّة كما قال الإمام النَّوويُّ في المجموع: (8/103): "**قَالَ الشَّافِعِيُّ وَالْأَصْحَابُ: إذَا أَتَى بِالسَّعْيِ بَعْدَ طَوَافِ الْقُدُومِ وَقَعَ رُكْنًا، وَلَا يُعَادُ بَعْدَ طَوَافِ الْإِفَاضَةِ، فَإِنْ أَعَادَهُ كَانَ خِلَافَ الْأَوْلَى، وَقَالَ الشَّيْخُ أَبُو مُحَمَّدٍ الْجُوَيْنِيُّ وَوَلَدُهُ إمَامُ الْحَرَمَيْنِ: وَغَيْرُهُمَا يُكْرَهُ إعَادَتُهُ لِأَنَّهُ بِدْعَةٌ**"، وأمَّا عند المالكيَّة فإنَّه يجب على القارن أن يؤخِّر السَّعي إلى ما بعد طواف الإفاضة لأنَّ السَّعي لا يكون إلا بعد طواف واجب. يُنظر: الشَّرح الكبير: (2/28)، والفواكه الدَّواني: (1/572).

[4] قال المرغينانيُّ في الهداية مع الفتح: (2/539) في معرض بيان صفة القران: "**فَإِذَا دَخَلَ مَكَّةَ ابْتَدَأَ فَطَافَ بِالْبَيْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ يَرْمُلُ فِي الثَّلَاثِ الْأُوَلِ مِنْهَا، وَيَسْعَى بَعْدَهَا بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، وَهَذِهِ أَفْعَالُ الْعُمْرَةِ، ثُمَّ يَبْدَأُ بِأَفْعَالِ الْحَجِّ فَيَطُوفُ طَوَافَ الْقُدُومِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ وَيَسْعَى بَعْدَهُ كَمَا بَيَّنَّا فِي الْمُفْرِدِ**"، وهذا بالإضافة إلى طواف الإفاضة وطواف الوداع، فيصير المجموع عندهم أربعة أطواف.

وطواف الإفاضة –وهما فرضان–، وطواف القدوم، وطواف الوداع –وهما ليسا فرضين–، وعلى هذا فالفرق بين المتمتِّع والقارن ظاهر عند جمهور العلماء، وهو أنَّ المتمتِّع عليه طوافان وسعيان: طواف وسعيٌ للعمرة، وطواف وسعيٌ للحجِّ، وهذا بخلاف أئمَّة الحنفيَّة فلا فرق عندهم بين المتمتِّع والقارن[1]، فهذا بالنِّسبة لتحرير محلِّ النِّزاع في المسألة.

وأمَّا بالنِّسبة للأدلَّة التي استدلَّ بها الحنفيَّة فقد تقدَّم الكلام على بعضها وأنَّها كُلّها ضعيفة لا تثبت، فمنها حديث عليٍّ ﷺ مرفوعا في طوافه ﷺ طوافين وسعيه سعيين لما قرن بين الحجِّ والعمرة، وقد سبق الكلام عليه مفصَّلا وأنَّه لا يثبت منه حرف، وكلُّ الطُّرق التي روي منها شديدة الضَّعف كما بيَّنَّا ذلك في تخريج الحديث.

وأمَّا الحديث الذي استدلَّ به المطيعيُّ وهو حديث صُبيٍّ بن معبد، فهو حديث صحيح الإسناد لا غبار عليه كما تقدَّم، إلا أنَّه لا دلالة فيه أصلا على ما نحن فيه، إذ لا ذكر فيه للطَّوافين ولا للسَّعيين البتَّة، وقد تبع المطيعيُّ صاحبَ الهداية في ذكر الحديث بالطَّوافين والسَّعيين [2]، إلا أنَّه في المصادر التي خرَّجته لم يرد فيه ذكر الطَّوافين والسَّعيين كما سبق الإشارة إليه قبلُ، ولهذا قال الإمام ابن الهمام في شرحه كلام صاحب الهداية بعد أن ذكر الحديث بقصَّته: **"وليس فيه أنَّه قال له ذلك عُقيب طوافه وسعيه مرَّتين"** [3]، وهو ما أشار إليه صاحب نصب الرَّاية بعد أن ذكره كما ذكره صاحب الهداية ثُمَّ قال: **"قلت: هذا الحديث لم يقع هكذا"**[4]، وعليه فلا وجه للاستدلال به فيما نحن فيه، إلا أنَّه قد يُقال: إنَّ الإمام ابن حزم [5] رواه في المحلَّى من طريق حمَّاد بن سلمة، عن حمَّاد

---

[1] يُنظر: المنَّة الكبرى: (292/4).

[2] يُنظر: الهداية مع فتح القدير: (540/2-541).

[3] المصدر نفسه: (541/2).

[4] نصب الرَّاية: (109/3).

[5] هو عليُّ بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد، أبو محمد الفارسيُّ الأصل، ثمَّ الأندلسيُّ القرطبيُّ، أبو محمد ابن حزم الظَّاهريُّ، ولد بقرطبة سنة (384هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: يحيى بن مسعود بن وجه الجنَّة، ويونس بن عبد الله بن مغيث، وأبي عمرو الطَّلمنكيُّ وغيرهم، وأخذ عنه: ابنه أبو رافع الفضل، وأبو عبد الله =

ابن أبي سليمان، عن إبراهيم النَّخعيِّ عن الصُّبيِّ به، وذكر أنَّه طاف طوافين وسعى سعيين، وهذا ردَّه ابن حزم نفسه بقوله: "**أمَّا حديثُ الصُّبَيِّ**[1] **بن معبدٍ؛ فإنَّ إبراهيم لم يُدرك الصُّبَيَّ ولا سمع منه، ولا أدرك عُمَرَ فهو مُنْقَطِعٌ، وقد رواه الثِّقاتُ: مُجاهِدٌ، ومنصورٌ، عن أبي وائِلٍ شقِيقِ بن سلمة، عن الصُّبَيِّ فلم يذكُروا فيه طوافا ولا طوافين، ولا سَعْيًا ولا سعْيَيْن أصلًا؛ وَإنَّما فيه أنَّهُ قَرَنَ بَيْنَ الحجِّ والعُمرة فقط**"[2]، وهذا يُبطل الاستدلال بهذا الحديث أصلا.

وإنَّ أقوى ما استدلَّ به الحنفيَّة هو ما رواه محمد بن الحسن في كتابه الآثار [3]: قال: أخبرنا أبو حنيفة قال: حدَّثنا منصور بن المعتمر، عن إبراهيم النَّخعيّ، عن أبي نصر السُّلميِّ، عن عليِّ بن أبي طالب ﷺ قال: "**إذا أهللت بالحجِّ والعمرة فطف لهما طوافين، واسع لهما سعيين**" ، قال منصور -يعني: ابن المعتمر-: فلقيت مجاهدا وهو يُفتي بطواف واحد لمن قرن، فحدَّثناه بهذا الحديث، فقال: لو كنت سمعته لم أفت إلا بطوافين، وأمَّا بعد اليوم فلا أفتي إلا بهما، ورواه الدَّارقطنيُّ في سننه[4] من طريق آخر قال: نا أبو محمَّد بنُ صاعِدٍ ، نا محمَّدُ بنُ زُنْبُورٍ ، نا فُضيلُ بنُ عِيَاضٍ ، عن منصُور، عن إبراهيمَ، عن مالك بن الحارث -أو منصور عن مالك بن الحارث-، عن أبي نصر قَالَ: لَقِيتُ عَلِيًّا وَقَد أَهلَلتُ بِالحَجِّ وَأَهَلَّ هُوَ بِالحجِّ وَالعُمرَةِ ، فَقُلتُ: هَل أَستَطِيعُ أَن أَفعَلَ كَمَا فَعَلتَ؟ قَالَ: "**ذَلِكَ لَو كُنتَ بَدَأتَ بِالعُمرَةِ** "، فَقلتُ: كَيفَ أَفعَلُ إِذَا أَرَدتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: "**تَأخُذُ إِدَاوَةً مِن**

= الحميدي، ووالد القاضي أبي بكر بن العربي وطائفة، تفقَّه في أوَّل أمره على مذهب الشَّافعيِّ، ثُمَّ انتقل إلى مذهب أهل الظَّاهر، مستنبطا للأحكام من ظاهر الكتاب والسُّنَّة، وأنكر القياس جليَّه وخفيَّه، كان من أجمع أهل الأندلس لعلوم الإسلام مع أدب، وشعر، وعلم بالسِّير والأخبار، مع كرم النَّفس وحسن الدِّيانة والتَّواضع الجمِّ على الرَّغم من السَّلطان والسُّؤدد والنُّفوذ رحمه الله، توفي سنة (456هـ)، وله من المؤلفات الشيء الكثير نذكر منها: الإحكام في أصول الأحكام، المحلَّى، وشرحه المحلَّى بالآثار، الفصل في الملل والأهواء والنِّحل، الإيصال إلى فهم كتاب الخصال، طوق الحمامة وغيرها كثير.

ترجمته في: تذكرة الحفاظ: (1146/3-1155)، سير أعلام النُّبلاء: (184/18-212)، معجم الأدباء: (1650/4-1659)، وفيات الأعيان: (325/3-330)، الوافي بالوفيات: (93/20-98)، شذرات الذَهب: (239/5-242).

[1] في النُّسخة المطبوعة لديَّ: (الضَّبيّ) بدل (الصُّبيّ) وهو تصحيف.

[2] المحلَّى لعليِّ بن أحمد بن حزم: (176/7).

[3] (355/1) برقم: (326).

[4] (308/3-309) برقم: (2634).

مَاءٍ فَتُفِيضُهَا عَلَيكَ ثُمَّ تُهِلُّ بِهِمَا جَمِيعًا، ثُمَّ تَطُوفُ لَهُمَا طَوَافَينِ وَتَسْعَى لَهُمَا سَعْيَيْنِ، وَلَا يَحِلُّ لَكَ إِحرَامٌ دُونَ يَومِ النَّحرِ "، قَالَ مَنصُور: فَذَكَرتُ ذَلِكَ لِمُجَاهِدٍ ، فَقَالَ: مَا كُنَّا نُفتِي إِلَّا بِطَوَافٍ وَاحِدٍ فَأَمَّا الآنَ فَلَا نَفعَلُ.

فهذا أصحُّ ما استدلَّ به الحنفيَّة على قولهم، وهذا الأثر بالإضافة إلى كونه موقوفا من كلام عليٍّ ﷺ، فإنَّ إسناده لم يسلم من مقال أيضا، حيثُ إنَّ آفته هو أبو نصر –وهو ابن عمرو السُّلميُّ– الرَّاوي عن عليٍّ ﷺ، وهو مجهول لا يُعرف [1]، ومدار هذا الأثر عليه وبالتَّالي فهذا الأثر غير ثابت أيضا، وعلى فرض ثبوته فإنَّه موقوف عن علي ﷺ كما سبق ذكره، وكون مجاهد أفتى به لا يدلُّ على كونه أخذ بالمرفوع في فتياه [2]، كما أنَّه قد تأوَّله الأئمَّة بما لا يتماشى وما ذكره الحنفيَّة، حيثُ نقل الإمام البيهقيُّ عن الإمام الشَّافعي رحمه الله أنَّ الطَّواف الثَّاني محمول على طواف القدوم والزِّيارة، وتأوَّله الإمام البيهقيُّ على ذلك [3]، وهذا خارج عن محلِّ النِّزاع كما سبق بيانه قبلُ، فإنَّ النِّزاع هو في طواف الفرض والرُّكن لا غير.

وبهذا يُعلم ضعف أدلَّة الحنفيَّة كُلِّها التي استدلُّوا بها في هذه المسألة [4]، وأنَّه لا يصحُّ منها حرف واحد، وإن قيل إنَّ مجموعها يقوِّي بعضها بعضا، فيُقال: فليكن ذلك كذلك، إلا أنَّها لا تقوى إلى

---

[1] قال الحافظ ابن حجر في الإيثار بمعرفة رواة الآثار: (ص:212): "**أَبُو نصر السّلمِيّ عَن عَليّ فِي طواف الْقَارِن، وَعنهُ إِبْرَاهِيم النَّخعِيّ ذكره أَبُو أَحْمد الْحَاكِم فِيمَن لَا يعرف اسْمه وَقَالَ سمع عليا وروى عَن ابْن عمر وروى عَنهُ ابْنه وَمَالك بن الْحَارِث: مَسْتُور**"، وقال الإمام الذّهبيُّ في الميزان: (434/7): "**أبو نصر عن عليٍّ في القارن يسعى سعيين، لا يُدرى من هو**"، وقال البيهقيُّ في الكبرى: (108/5): "**وأبو نصر هذا مجهول**"، وذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتَّعديل: (448/9) ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا، ولهذا ضعَّف الحافظ هذا الأثر في الدِّراية: (35/2) حيث قال: "**أخرجه محمد بن الحسن من قول عليٍّ موقوفا بلفظ الأمر، وفي إسناده راو مجهول**".

[2] يُنظر: المنَّة الكبرى: (298/4).

[3] يُنظر: السُّنن الكبرى: (108/5)، ومعرفة السنن والآثار: (278/7-279).

[4] قال ابن عبد الهادي في التنقيح: (522/3) بعد أن ذكر الأحاديث التي استدلَّ بها الحنفيَّة: "**والجواب: أنَّ هذه الأحاديث كلُّها لا تثبت**"، وقال ابن القيِّم في زاد المعاد: (145/2) بعد أن ذكر عذر الحنفيَّة واستدلالهم بأحاديثهم: "**وَمَا أَحْسَنَ هَذَا الْعُذْرَ لَوْ كَانَتْ هَذِهِ الْأَحَادِيثُ صَحِيحَةً، بَلْ لَا يَصِحُّ مِنْهَا حَرْفٌ وَاحِدٌ**".

درجة أدلَّة الجمهور التي في الصَّحيحين وغيره من قوله وفعله ﷺ، والتي منها حديث عائشة رضي الله عنها قالت: **"خرجنا مع رسول الله ﷺ في حجَّة الوداع"** فذكرت الحديث وفيه: **"وأمَّا الذين جمعوا بين الحجِّ والعمرة فإنَّما طافوا طوافا واحدا"** [1]، وحديثها أيضا أنَّها لما حاضت بسرف، وطهرت بعرفة، قال لها رسول الله ﷺ: **"يُجزئ عنك طوافك بالصَّفا والمروة عن حجِّك وعمرتك"** [2]، وكذلك حديث عبد الله بن عمر ﷺ حين خرج إلى الحجِّ عام حصار الحجَّاج لابن الزُّبير ﷺ، وفيه أنَّه قال: **"أفْعَلُ كما فعل رسول الله ﷺ، أشهدكم أنِّي أوجبت مع عمرتي حجًّا، ثُمَّ قدم فطاف لهما طوافا واحدا"** [3]، وما ثبت أيضا عن جابر ﷺ أنَّ النبيَّ ﷺ طاف للحجِّ والعمرة طوافا واحدا[4]، وما ثبت عن ابن عباس ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ طاف طوافا لحجِّه وعمرته [5]، وغير ذلك من الأحاديث الصَّحيحة التي تفيد العلم الضَّروريَّ بصحَّة ما ذهب إليه الجمهور [6]، ولهذا فإنَّ الصَّواب كُلَّ الصَّواب مع ما ذهب إليه الإمام الإسنويُّ موافقا بذلك جمهور العلماء من أنَّ القارن يكتفي بطواف واحد لفرضه، ولهذا فإنَّ الإمام المطيعيَّ طيَّب الله ثراه قد أخطأ في انتقاده للإمام الإسنويِّ في المسألتين الأصليَّة والفرعيَّة والعلم عند الله تعالى.

---

[1] أخرجه الإمام البخاري في الصَّحيح، في كتاب: الحجِّ، باب: طواف القارن برقم: (1638)، والإمام مسلم في صحيحه في كتاب: الحجِّ برقم: (1211).

[2] أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب: الحجِّ برقم: (1211) (133).

[3] أخرجه البخاري في الصَّحيح، في كتاب: الحجِّ، باب: طواف القارن برقم: (1639).

[4] أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب: طواف القارن، برقم: (2973)، والدارقطني في سننه: (297/3) برقم: (2600) وهو صحيح الإسناد.

[5] أخرجه الدارقطني في السنن: (303/3) برقم: (2621،2620،2619)، وهو صحيح الإسناد كما في التَّنقيح لابن عبد الهادي: (520/3).

[6] لقد جمعها الحافظ ابن عبد الهادي في كتابه تنقيح التَّحقيق: (514/3-521) حيثُ أوصلها إلى تسعة أحاديث، حيثُ ذكرها كُلَّها بأسانيدها وعللها فلتراجع هناك.

المطـــــلب الثَّالث:

الاعتراض الثالث ومناقشته: في جواز تأخير كلِّ أنواع البيان إلى وقت الحاجة، ومدى صحَّة الاستدلال بقوله تعالى:﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾ على ذلك.

أولا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الاسنويِّ ووجهة نظره.

لقد ذكر الإمام البيضاويُّ رحمه الله تعالى مسألة جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، حيثُ بيَّن رحمه الله أنَّ جواز التَّأخير في هذه المسألة عامٌّ في أيِّ بيان لأمرٍ ما، سواءً كان بيانا لمجمل، أو في النَّسخ، أو في تخصيص العامِّ، أو تقييد المطلق وغيرها من أنواع البيان [1]، فكُلُّها يجوز تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وقد استدلَّ البيضاويُّ على ذلك بأدلَّة ثلاثة، وفي بيان

---

[1] لقد ذكر الأصوليُّون في هذه المسألة ألا وهي تأخير البيان إلى وقت الحاجة مذاهب سبعة هي كالآتي:

الأوَّل: أنَّه يجوز ذلك في جميع أقسام البيان وأنواعه، وهذا الذي ذهب إليه جمهور الأصوليِّين من الشَّافعيَّة والحنابلة والمالكيَّة، وكذا جماعة من الحنفيَّة فقط كما سيأتي بيانه، وهو اختيار البيضاويّ هنا.

الثَّاني: لا يجوز إلا في النَّسخ فقط، وهذا مذهب أكثر متقدِّمي المعتزلة، والظَّاهريَّة، وبعض الشَّافعيَّة كأبي إسحاق المروزيّ، وبعض المالكيَّة كأبي بكر الأبهريّ.

الثَّالث: أنَّ المجمل إن لم يكن له ظاهر كالمشترك والأسماء المتواطئة جاز تأخير بيانه؛ لأنَّه لا يلزم محذور من ذلك، وإن كان له ظاهر جاز تأخير البيان التَّفصيلي دون الإجمالي، وهذا مذهب أبي الحسين البصريِّ من المعتزلة، ونُقل عن الدَّقَّاق، والقفَّال، وأبي إسحاق، والذي اختلف فيه: هل هو المروزيُّ أم الشِّيرازيُّ؟

الرَّابع: يجوز تأخير بيان المجمل فقط دون غيره، كتخصيص العموم وتقييد المطلق وغيرهما، وهذا مذهب جمهور الحنفيَّة كما سيأتي، وأبي حامد المَرْوَرُّوذي من الشَّافعيَّة.

الخامس: يجوز تأخير البيان في الأمر والنَّهي، ولا يجوز ذلك في الخبر، وهو ما ذهب إليه الشِّيرازي والسَّمعاني.

السَّادس: عكسه، وهو جواز التَّأخير في الخبر، وعدمه في الأمر والنَّهي، وهذا المذهب حكاه الإمام الشِّرازيُّ.

السَّابع: المنع مطلقا، فلا يجوز أن يقع ذلك غلا والبيان معه، وهذا نقل عن أبي بكر الصَّيرفيِّ، وداود الظَّاهري وابنه.

يُنظر في بيان هذه الأقوال: الإبهاج لابن السُّبكيِّ: (5/1597-1604)، نهاية الوصول للهنديّ: (5/1894-1896)، البحر المحيط للزَّركشيِّ: (3/494-501)، إرشاد الفحول: (2/745-749).

وتوضيح الأوَّل منها يقول الإمام الإسنويُّ رحمه الله: " **ثُمَّ استدلَّ المُصنِّف على مذهبه بثلاثة أدلة، الأوَّل: يدلُّ على جوازه مطلقا أي: في التَّخصيص وغيره ممَّا له ظاهرٌ أو ليس له ، ولهذا قال: (لنا مطلقا)، والثَّاني: خاصٌّ بالنَّكرة، والثَّالث: خاصٌّ بالعموم؛ ولهذا قال: وخصوصا كذا وكذا . الدَّليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾** [القيامة: 18-19] **ذَكَرَ البيانَ بلفظ : (ثُمَّ) وهي للتراخي ، فدلَّ على أنَّهُ يجوز تراخيه عن إتِّباع الرَّسول ، وإتِّباعُ الرَّسول مُتأخِّرٌ عن الإنزال ، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿قَرَأْنَٰهُ﴾ أي: (أنزلناه)، وإنما قلنا: إن المراد بقوله : (مطلقا) أي: عاما ، لا مطلق الدلالة؛ لأن المطلق يصدق بصور ة، فلا يكون فيه حُجَّةٌ على أبي الحُسين في اشتراطه أحَدَ البَيانَين، إمَّا التَّفصيليَّ أو الإجماليَّ [1]، والمُصنِّف قد استدلَّ به عليه، فإن قيل: فأين العموم في الآية؟ قلنا: لأنَّ ﴿بَيَانَهُۥ﴾ مضاف، وقد تقدَّم أنَّه للعموم، ولك أن تقول: حَمْلُه على العموم يقتضي أن لا يوجد بيان مقارن ، وأن يفتقر كُلُّ القرآن إلى البيان بالمعنى الذي قالوه وليس كذلك، فالوجه حمل البيان على الإظهار كقولهم: (بَلَغَ لنا سُورُ المدينة) أي: ظهر ، اعترض أبي الحسين ومن معه من الشَّافعية بأنَّ المراد هو البَّيانُ التَّفصيليُّ دون الإجماليِّ، وأجاب المُصنِّف بأنَّه تقييد بلا دليل"[2].**

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله هنا يُبيِّن الدَّليل الذي استدلَّ به المصنِّف رحمه الله على مذهبه الذي صار إليه من عموم جواز تأخير البيان بآية القيامة، حيثُ بيَّن رحمه الله أنَّ حرف (ثُمَّ) في الآية يُفيد

---

[1] وذلك لأنَّ أبا الحسين البصريّ ذكر أنَّ الخطاب الذي له ظاهر قد استعمل في خلافه لا يجوز تأخير البيان فيه، ولهذا يُشترط فيه إمَّا البيان التَّفصيليُّ أو البيان الإجمالي، حيثُ قال رحمه الله في المعتمد: (343/1): "**إنَّ الخطابَ الَّذي يحتَاجُ إلى بَيَانٍ ضَرْبَان: أحدهما: أنَّه ظَاهر قد استُعْمل في خلافه، والثَّاني: لَا ظَاهر لَهُ كالأسماء المُشتركة، والأوَّل ينقَسِم أقساما: مِنها تَأخِير بَيَان التَّخصِيص، ومِنهَا تأْخير بَيَان النّسخ، ومنها تَأْخِير بَيَان الأَسمَاء المنقُولة إلى الشَّرع، ومنها اسم النَّكرة إذا أُريد به شَيْء مُعَيَّن، وكُلّ هذه الأقسام لَا يجوز تأخير بَيَانهَا، بل لَا بُد من أن يُبَيَّن الخطاب الواردُ فيها إمَّا بَيَانا مُفصَّلًا أو مُجملا**"، والمقصود بالبيان الإجمالي في كلام أبي الحسين كأن يُقال مثلا: المراد من هذا العامِّ هو الخاصُّ، أو بهذا المطلق المقيَّد، أو بهذا النَّكرة شيء مُعيَّن، وأمَّا البيان التَّفصيليُّ هو: سيُخصُّ بكذا مثلا. يُنظر: الإبهاج: (1602/5).

[2] نهاية السُّول: (533/2-535).

التَّراخي، وهذا يدلُّ على تراخي البيان عن إتِّباع الرَّسول ﷺ، والذي هو أصلا متأخِّرٌ عن إنزال القرآن، فإنَّ الله تعالى نهى نبيَّه الكريم عن تحريك لسانه الشَّريف استعجالا لحفظ القرآن الكريم، مُبيِّنا سبحانه أنَّ عليه جمعه وقرآنه، ثُمَّ أمر سبحانه نبيَّه بإتِّباع القرآن بعد تنزيله، وهذا يدلُّ على تأخُّر الإتِّباع عن التَّنزيل، ثُمَّ ذكر تعالى أنَّ عليه تعالى بيانَ القرآن بعد تنزيله، فكان البيان واقعا بعد الإتِّباع الذي هو بعد الإنزال، وهذا يدلُّ بوضوح على جواز تأخُّر البيان عن تنزيل القرآن الكريم.

ثُمَّ بيَّن الإسنويُّ أنَّ البيان هنا في الآية عامٌّ يشمل جميع أنواع البيان، ولهذا حمل الإطلاق في قول المصنِّف: (مُطلقا) على العموم، وذلك حتَّى لا تكون حُجَّة لمن حمل البيان على بعض صوره وليس كُلَّها كما فعل أبو الحسين البصريِّ كما سبق، ولهذا حَمَل الإسنويُّ الإطلاق –الذي يتحقَّقُ مَاصَدَقُهُ بصورة واحدة– على العموم الذي يُفيد الشُّمول والاستغراق، مُستدلًّا على ذلك بكون البيان في الآية الكريمة مُضافٌ، والنَّكرة إذا أُضيف فإنَّه يفيد العموم، ولهذا فإنَّ من حمل من الأئمَّة البيان في الآية على أحد أنواع دون الجميع؛ فإنَّ هذا يُعدُّ تقييدا من دون دليل.

ثُمَّ افترض الإمام الإسنويُّ رحمه الله إشكالا قد يورد عليه في هذا الباب مفاده: أنَّ حمل البيان في الآية على العموم يستلزم ويقتضي ألَّا يوجد بيانٌ مُقارنٌ البتَّة في القرآن الكريم، ويستلزم أيضا أن تفتقر كُلُّ آي القرآن الكريم إلى بيان، وقد أجاب عن هذا بأنَّ الأوجه أن يُحمل البيان على معنى الإظهار، من قولهم: (بان لنا سور المدينة) أي: ظهر، هكذا عرض الإمام الإسنويُّ المسألة في شرحه لكلام المصنِّف رحمه الله، وقد انتقده المطيعيُّ فيما ذهب إليه كما هو مُبيَّن في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعي.

لقد انتقد المطيعيُّ الإمام الإسنويَّ فيما ذهب إليه من القول بعموم جواز التَّأخير في كُلِّ أنواع البيان مستدلا بآية القيامة، كما انتقده أيضا في جعل الإضافة في الآية للعموم، بل هي عنده للجنس فقط، مُبيِّنا أيضا أنَّ اللازم الذي افترضه الإمام الإسنويُّ إنَّما يلزم القائلين بأنَّ الإضافة للعموم، ولا يلزم غيرهم، وفي هذا يقول المطيعيُّ رحمه الله: **"قد أُورِدَ على الحنفيَّة أنَّ (ثُمَّ) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ**

إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾ للتَّراخي، والبيان عامٌّ فيشمل بيان التَّخصيص، فينبغي أن يجوز مؤخَّرا، وهم لا يُجوِّزونه إلا مُقارنا، وأجابوا: بأنَّ البيان يُطلق في العرف على بيان التَّفسير غالبا، فهو المتبادر، فلا يشمل بيان التَّغيير الذي هو التَّخصيص، على أنَّه يُخصَّصُ بما عدا بيان التَّخصيص لدليل قاطع قد مرَّ، على أنَّ الإضافة جنسيَّة؛ فيكفي في ذلك أن يثبت تأخير جنس البيان، وقد مرَّ عدم جواز تأخير التَّغيير، فلزم تحقُّق الجنس في التَّفسير فإنَّه هو الحقُّ، وإلا لزم عدم جواز مقارنة بيان التَّفسير أيضا، وبهذا تعلم أنَّ ما أورده الإسنويُّ إنَّما يرد على القائلين بأنَّ الإضافة للعموم، وأنَّه يشمل بيان التَّغيير وهو التَّخصيص فلا يلزم أنَّه لا يوجد بيانٌ مقارنٌ، مع أنَّه باتِّفاق الكُلِّ أنَّ بيان التَّغيير إذا كان بغير مُستقلٍّ وجب اتِّصاله ومقارنته كالاستثناء، وإذا كان بمستقلٍّ وجب مقارنته عند الحنفيَّة وجازت عند الشَّافعيَّة، وإلا لزم أن يفتقر كُلُّ القرآن إلى بيان ولا قائل به، فتعيَّن حمل الإضافة على أنَّها للجنس، فلا يرد هذا لا على الحنفيَّة ولا على الشَّافعيَّة، لأنَّ الشَّافعيَّة يستندون فيما قالوه لأدلَّة أخرى"[1].

فالإمام المطيعيُّ هنا يعترض على الإمام المطيعيِّ القول بجواز تأخير البيان في كُلِّ أنواع البيان، حيثُ بيَّن رحمه الله أنَّ الحنفيَّة لم يُطلقوا القول بجواز تأخير البيان في كُلِّ أنواعه وصنوفه، فالبيان الذي يُجيز الحنفيَّة تأخيره هو بيان المجمل، والذي يصطلحون عليه بيان التَّفسير، فهذا الذي يُتبادر إلى الأذهان عند إطلاقه لا غير، وأمَّا بقيَّة أنواع البيان كبيان التَّغيير، والذي من جملته تخصيص العموم، وتقييد المطلق وغيرها، فهذا النَّوع من البيان لم يُجوِّز الحنفيَّة تأخيره، فلا يكون عندهم إلا مُقارنا.

وأمَّا بالنِّسبة لاستدلال الإسنويِّ على عموم التَّأخير بكون الإضافة في قوله تعالى: ﴿بَيَانَهُۥ﴾ تفيد العموم؛ فقد ردَّ المطيعيُّ هذا بأنَّ الصَّواب في الإضافة هنا أنَّها جنسيَّةٌ، أي لمجرَّد تحقُّق جنس تأخير البيان ولو بصورة واحدة، وقد حصل ذلك في بيان التَّفسير، فلا عبرة للقول بالعموم حينئذ.

---

[1] سُلَّم الوصول: (534/2).

ثُمَّ بعد هذه التَّقدمة والتَّوطئة من الإمام المطيعيِّ، بيَّن بعد ذلك أنَّ ما ذكره الإسنويُّ من لزوم عدم وجود بيان مقارن في القرآن الكريم، وكذا افتقار كُلِّ القرآن إلى البيان –وهو ما لم يقل به أحد من النَّاس– فهذا اللزوم إنَّما يلزم من حمل الإضافة على العموم لا من حملها على الجنس، هذا بيان ما ذكره المطيعيُّ في كلامه المذكور آنفا.

ثُمَّ بعد هذا الكلام نقل عن صاحب فواتح الرَّحموت مناقشة ما تقدَّم من وجهين [1]: الأوَّل منهما في تقرير معنى البيان في الآية، حيثُ ذكر أنَّ المراد بالبيان تبليغ النَّظم القرآني للخلق بلسان النَّبيِّ ﷺ، والدَّليل على هذا هو أثر ابن عبَّاس ﷺ في بيان سبب نزول الآية[2]، وعلى هذا الاحتمال –وهو حمل معنى البيان على التَّبليغ– لا تقوم حُجَّة لمن استدلَّ بهذه الآية على جواز تأخير البيان، وأمَّا الوجه الثَّاني فهو في بيان المعنى الذي تفيده (ثُمَّ)، حيثُ ذكر صاحب الفواتح أنَّها إنَّما دخلت على الجملة، وعليه فلو أفادت التَّراخي فإنَّها تفيد تراخي ثبوت مضمون الثَّانية بعد مضمون الأولى، بمعنى أنَّ البيان على الله تعالى –وهو مضمون الجملة الثَّانية– مؤخَّرٌ عن كون الجمع في الصَّدر والقراءة عليه –وهو مضمون الجملة الأولى– وهذا لا يقتضي وجوب وجود البيان بعد المجمل متراخيا، بل الحقُّ أنَّ (ثُمَّ) هنا للانتقال من مطلب إلى آخر، وذلك لعدم التَّراخي بين المضمونين، وعليه فيصير المعنى: إنَّ علينا الجمع والقراءة، ثُمَّ علينا شيء آخر هو البيان والتَّفسير[3].

---

[1] يُنظر: المصدر السَّابق: (2/534-535).

[2] أخرجه الإمام البخاريُّ في صحيحه، في كتاب التَّفسير برقم: (4928) عن ابن عبَّاس ﷺ قال: **"كان يُحرِّك شفتيه إذا أُنزل عليه، فقيل له: لا تُحرِّك به لسانك –يخشى أن ينفلت منه– ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ﴾: أن نجمعه في صدرك، ﴿وَقُرْءَانَهُۥ﴾ أن تقرأه، ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ﴾ يقول: أُنزل عليه، ﴿فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ أن نُبيِّنه على لسانك"**، وفي رواية أخرى برقم: (4929) قال: **"كان رسول الله ﷺ إذا نزل جبريل عليه بالوحي، وكان ممَّا يُحرِّكُ به لسانه وشفتيه فيشتدُّ عليه، وكان يُعرف منه، فأنزل الله الآية التي في ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ١٦ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ قال: علينا أن نجمعه في صدرك وقرآنه، ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ فإذا أنزلناه فاستمع، ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ علينا أن نُبيِّنه بلسانك"**.

[3] يُنظر: فواتح الرَّحموت: (2/59).

هذا ما ذكره صاحب الفواتح رحمه الله في كلامه، وبعد نقل المطيعيِّ لهذا الكلام، علَّق عليه وناقشه فيه مبيِّنا أنَّ ما ذكره في الوجه الأوَّل غير مُسلَّم وذلك لكون سبب النُّزول الذي ذكره لا يقتضي كون البيان بمعنى تبليغ النَّظم، بل يبقى البيان بمعنى التَّبيين وهو التَّوضيح، فكلاهما مصدر كالكلام والتَّكليم، وأيُّ احتمال لغير ذلك بلا دليل فلا يُعوَّل إليه، هذا بالنِّسبة للوجه الأوَّل[1]، وأمَّا بالنِّسبة للوجه الثَّاني فنجد أنَّ الإمام المطيعيَّ رحمه الله مال إليه واعتبره في الرَّد على ما ذكره الإمام الإسنويُّ، وفي هذا يقول رحمه الله تعالى: **"أنَّ الثَّاني من كلامه يقتضي الأوَّل؛ لأنَّنا متى جعلنا (ثُمَّ) للانتقال من مطلب إلى مطلب آخر كان البيان بمعنى التَّفسير، ويكون المعنى كما قال: إنَّ علينا الجمع والقراءة، فاتَّبع ما نقرؤه عليك على لسان رسولنا إليك –وهو جبريل– ثُمَّ بعد ذلك علينا شيء آخر وهو بيانه، أي بيان ما يحتاج منه على البيان بالنَّظر إلى الخلق في فهمه من قالبه اللفظيّ، وإن كان القرآن بيِّنا في نفسه، ولكن لِقِصَرِ العقول خَفِيَ بعضُ معاني بعضه بحسب ذلك القالب اللفظيّ، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النَّحل:89]، وإذا كان القرآن تبيانا ومُبيِّنا لكُلِّ شيء؛ فكيف يَحتاجُ المُبيِّن إلى بيان؟! وكما تفاوتت المُبصَراتُ بحسب تفاوت الأبصار لا بحسبها في ذاتها، كذلك القرآن إنَّما تفاوتت في إدراكه العقول لتفاوتها هي، لا لخفاء في ذاته، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف:76].**

وإذا تقرَّر هذا؛ علمت أنَّ الإضافة في ﴿بَيَانَهُۥ﴾ يتعيَّن أن تكون للجنس، لأنَّ المشاهد أنَّه ليس كُلُّ القرآن محتاجا للبيان، بل منه المحكم، والنَّصُّ، والمُفسَّر، والظَّاهر، والخفيُّ – والخفاء يتفاوت– وهذا كُلُّه بحسب قالبه اللفظيِّ الذي نزَّله جبريل على قلبه ﷺ بلسان عربيٍّ مُبين فصيح، وبهذا الذي قرَّرناه اندفع أيضا حتَّى على القول بعموم البيان، وأنَّ (ثُمَّ) للتَّراخي

[1] يُنظر: سُلَّم الوصول: (535/2).

–وإن كان الحقُّ أنَّها للانتقال، وأنَّ الإضافة جنسيَّةٌ– لزومُ أن لا يُوجد بيانٌ مقارنٌ، لما علمت أنَّ تأخير تبيين الله تعالى عمَّا قبله من الجمع والقراءة لا يقتضي تأخير البيان عن المُبيِّن، واندفع لزوم افتقار كُلِّ القرآن إلى البيان؛ لأنَّ عموم البيان لا يقتضي عمومه في عموم أجزاء القرآن، بل يقتضي العموم في كُلِّ ما يحتاج منه البيان فقط كما هو واضح"[1].

فالمطيعيُّ رحمه الله في هذا الكلام، وبعد أن نقل عن صاحب الفواتح كلامه الذي عُرض فحواه سابقا، نجده رحمه الله اعتمد الوجه الثَّاني في الرَّدِّ على المستدلِّين بالآية على القول بالعموم، حيثُ بيَّن رحمه الله أنَّ (ثُمَّ) في الآية لا تفيد التَّراخي، بل هي للانتقال من مطلب إلى مطلب آخر، وهذا مع بقاء معنى البيان هنا بمعنى التَّفسير، لأنَّ المطيعيَّ استبعد ما ذكره صاحب الفواتح من حمل البيان على تبليغ النَّظم كما سبق، فعند المطيعيِّ البيان بمعنى التَّفسير، إلا أنَّ التَّفسير والبيان بهذا المعنى لا يكون لكلِّ آي القرآن، بل لما يحتاج من القرآن إلى بيان وتفسير بالنَّظر إلى الخلق وقصر عقولهم عن فهم معاني الآيات البيِّنة في حدِّ ذاتها، ولكن لقصر العقول قد يخفى عليها بعض معاني القرآن فتحتاج البيان، فهذا هو المراد من البيان الذي تكفَّل الله به بعد إنزال القرآن على قلب النَّبيِّ ﷺ وتثبيته في فؤاده، وبهذا التَّقرير يتعيَّن حمل الإضافة في الآية على الجنس لا للعموم، لأنَّ المشاهد في الواقع أنَّه ليس القرآن كُلُّه يحتاج إلى بيان، ففيه من الآيات والكلمات والأحكام ما هي من قبيل الواضح الذي لا يحتاج على أدنى بيان، وبهذا التَّقرير يندفع ما ذكره الإسنويُّ من تلكم اللوازم الباطلة حتَّى على القول بعموم البيان وأنَّ (ثُمَّ) تفيد التَّراخي، وذلك لأنَّ عموم البيان لا يقتضي العموم في كُلِّ أجزاء القرآن، بل فيما يُحتاج من القرآن إلى البيان، فكيف وقد مرَّ أنَّ الصَّواب في الإضافة أنَّها للجنس، وأنَّ (ثُمَّ) للانتقال من مطلب إلى مطلب آخر، فهذا يُبعد تلك اللوازم الباطلة أكثر فأكثر.

[1] المصدر السَّابق: (2/535-536).

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة

هذه المسألة التي بين أيدينا والتي هي محلُّ نقاش بين الإمامين الإسنويِّ والمطيعيِّ رحمة الله عليهما ترجع إلى أمرين ومسألتين اثنتين وهما: الأمر الأوَّل: يتعلَّقُ بجواز التأخير في عموم البيان إلى وقت الحاجة، والأمر الثَّاني: في مدى صحَّة الاستدلال بآية القيامة على ذلك العموم، ولهذا سنحاول مناقشة الأمرين كُلَّ واحد منهما على حدَّة حتَّى لا تختلط الأمور وتتشعَّب.

المسألة الأولى: وهي مسألة جواز تأخير البيان في كُلِّ أنواعه وضروبه، حيثُ تقدَّم معنا أنَّ هذا الأمر محلُّ خلاف بين الإمامين الإسنويَّ والمطيعيِّ، وقبل الخوض في ذكر هذا الخلاف لا بُدَّ من ذكر مقدِّمات مُهمَّة سعيا لتحرير محلِّ النِّزاع في المسألة، مع حصر الخلاف بين الجمهور -والذي يُمثِّلهم الإمام الإسنويُّ- والحنفيَّة -الذي يُمثلهم الإمام المطيعيُّ-، حيثُ إنَّه قد حصل الوفاق بين جميع الأئمَّة على عدم وقوع تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو الوقت الذي إن أُخِّر البيان عنه لم يتمكَّن المكلَّف من معرفة ما تضمَّنه الخطاب، وذلك في كُلِّ ما كان واجبا على الفور[1]، وإن قيل بجواز ذلك فقط، إلَّا أنَّ وقوع ذلك ممَّا اتَّفق أرباب الشَّرائع على منعه [2]، هذا بالنِّسبة لتأخير البيان عن وقت الحاجة، وأمَّا بالنِّسبة لتأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فقد ذكر الأصوليُّون أنَّ الخطاب المحتاج إلى بيان على ضربين اثنين وهما[3]:

-**الأوَّل**: ما لا ظاهر له يُمكن العمل به، وذلك كالأسماء المتواطئة، والأسماء المشتركة، وكذا الألفاظ المجملة.

---

[1] يُنظر: البحر المحيط: (493/3).

[2] نقل الشَّوكانيُّ رحمه الله في الإرشاد: (744/2) عن الإمام القاضي أبي بكر الباقلانيِّ إجماع أرباب الشَّرائع على امتناع ذلك، وقال الإمام السمعاني في القواطع: (150/2): "**اعلم أنَّه لا خلاف بين الأمَّة أنَّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل**"، وبنحوه قال أبو الوليد الباجي في إحكام الفصول: (479/1)، وكذا نقل الإجماع على ذلك الآمديُّ في الإحكام: (39/3)، والغزالي في المستصفى: (65/3)، وكُلُّ من نقل الإجماع استثنى منه من يُجوِّز التَّكليف بالمحال، وهذا الاستثناء لا يقدح في الإجماع؛ لأنَّ محلَّ الكلام هو في الوقوع لا في الجواز، وحتَّى من قال بجوازه -بناء على جواز التَّكليف بالمحال- لم يقل بوقوعه.

[3] يُنظر: المحصول: (188/3)، قواطع الأدلَّة: (69/2)، الإبهاج: (1597/5).

-الثَّاني: ما له ظاهر؛ إلا انَّه استُعمل في خلافه، وذلك كتأخير تخصيص العامِّ، وتأخير تقييد المطلق، وتأخير بيان النَّسخ، وتأخير بيان الأسماء الشَّرعيَّة إذا استُعملت في غير المسمَّيات الشَّرعيَّة، وكذا تأخير بيان اسم النَّكرة إذا أريد به شيء معيَّن.

إذا تقرَّر هذا؛ فنقول: لقد ذهب جمهور الأصوليِّين إلى جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة في كُلِّ هذه الأقسام المذكورة، سواءً كان اللفظ المراد بيانه له ظاهر يُمكن العمل به أو ليس له ظاهر، وهو ما ذهب إليه البيضاويُّ والإسنويُّ، وأمَّا الحنفيَّة فقد اتَّفقوا فيما بينهم على جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة بالنِّسبة لبيان المجمل، وهو ما يصطلح الحنفيَّة **بيان التَّفسير**، وهو النَّوع الأوَّل الذي أشرنا إليه سابقا، وأمَّا النَّوع الثَّاني -وهو ما له ظاهر- فالحنفيَّة مُتَّفقون على جواز التَّأخير في بيان النَّسخ فقط، وهو ما يصطلحون عليه **بيان التَّبديل**، وأمَّا بقيَّة ما يندرج ضمن القسم الثَّاني من تخصيص العموم، وتقييد المطلق وغيرها، وهو ما يصلح عليه الحنفيَّة **بيان التَّغيير**؛ فإنَّ جمهورهم من حنفيَّة العراق وغيرهم لا يُجوِّزون تأخير البيان فيه، وذلك لأنَّهم يشترطون المقارنة في التَّخصيص والتَّقييد، وقاسوا على ذلك الأسماءَ الشَّرعيَّةَ إذا استُعملت في غير مُسمَّياتها الشَّرعيَّة، فلم يُجوِّزوا تأخير بيانها أيضا لأنَّها من قبيل الظَّاهر، وعندهم لا يجوز تأخير بيان كُلِّ ظاهر، هذا بالنِّسبة لحنفيَّة العراق، وأمَّا مشايخ سمرقند فإنَّهم يُجوِّزون تأخير البيان في التَّخصيص وكذا التَّقييد موافقين بذلك الجمهور، فهذا هو تحرير مذهب الحنفيَّة في هذه المسألة [1]، يقول الإمام السَّمرقنديُّ: **"وأمَّا تأخير بيان ما يُمكن العمل بظاهره -نحو: بيان العامِّ أنَّ المراد منه بعضه، ونحو: بيان المطلق أنَّ المراد منه المُقيَّد- فقال مشايخ العراق من أصحابنا نحو الكرخي والجصَّاص وغيرهما بأنَّه لا يجوز...وقال أصحاب الحديث ومشايخ سمرقندبأنَّه جائز، وأجمعوا أنَّ تأخير بيان النَّسخ في اللفظ المطلق عن الوقت جائز"**[2].

---

[1] يُنظر: أصول السَّرخسيّ: (2/27-30)، كشف الأسرار: (3/108)، فواتح الرَّحموت: (2/58)، ميزان الأصول للسَّمرقندي: (ص:364).

[2] ميزان الأصول: (ص:364-365).

فالخلاصة ممَّا سبق بيانه وتقريره أنَّ البيان عند الحنفيَّة على أنواع ثلاثة هي:

- **النَّوع الأوَّل**: ويُسمَّى **بيان التَّفسير**، وهو بيان اللفظ المجمل، فهذا قد اتَّفق الحنفية على جواز تأخير البيان فيه إلى وقت الحاجة موافقين بذلك الجمهور.
- **النَّوع الثَّاني**: وهو ما يُسمَّى **بيان التَّبديل**، وهو خاصٌّ بالنَّسخ، فهذا أيضا كالأوَّل اتَّفق الحنفيَّة على جواز تأخيره كالجمهور.
- **النَّوع الثَّالث**: وهو ما يُسمَّى **بيان التَّغيير**، وهو المتعلِّق بالتَّخصيص والتَّقييد وغيرها، فهذا قد منع حنفيَّة العراق من تأخير البيان فيه، وأجازه حنفيَّة سمرقند كالجمهور.

ومن هاهنا يتقرَّرُ لدينا محلُّ النِّزاع بين الإمامين الإسنويِّ والمطيعيِّ، فالأوَّل على رأي الجمهور يرى جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة في كُلِّ أنواع البيان، والثَّاني على رأي حنفيَّة العراق يرى جواز تأخير بيان المجمل وكذا النَّسخ، وأمَّا بقيَّة أنواع البيان الأخرى لا يُجوِّز التَّأخير فيها، وهذا ما يُفسِّرُ قول المطيعيِّ رحمه الله عن الحنفيَّة أنَّهم: " **أجابوا: بأنَّ البيان يُطلق في العرف على بيان التَّفسير غالبا، فهو المتبادر، فلا يشمل بيان التَّغيير الذي هو التَّخصيص**"، حيثُ تكلَّم عن بيان التَّفسير وأنَّه يجوز تأخير البيان فيه، وذلك بخلاف بيان التَّغيير فلا يجوز، وسكت ولم يُشر إلى بيان التَّبديل باعتبار أنَّه مُلحقٌ ببيان التَّفسير في الجواز.

هذا وبعد الذي سبق عرضه وبيانه؛ فإنَّه يسعنا القول هنا أنَّ ما ذهب إليه جمهور الأصوليِّين من عموم جواز التأخير في كُلِّ أنواع البيان هو الصَّواب الذي دلَّت عليه الأدلَّة العقليَّة والنَّقليَّة، حيثُ قد دلَّ العقل على جواز التَّأخير إلى وقت الحاجة مُطلقا، وذلك لأنَّه لا يترتَّب على ذلك محال البتَّة، حيثُ إن غاية ما في الأمر أنَّه يُؤدِّي إلى جهل المكلَّف بما كُلِّف به مُدَّة من الزَّمن، وهذا ليس من المحال في شيء، وما لم يُؤدِّ إلى المحال فليس بمحال[1].

---

[1] يُنظر: المهذب في أصول الفقه المقارن: (1265/5).

ومن أعظم أدلَّة جواز ذلك هو الوقوع حقيقة، حيثُ قد ثبت بالاستقراء أنَّ كثيرا من النُّصوص الدَّالَّة على الأحكام والأخبار جاءت على وجه الإجمال والعموم، ولم تُبيَّن للنَّبيِّ ﷺ مباشرة، ولا بيَّنها هو ﷺ لنا دُفعة واحدة، بل على التَّدرُّج على حسب الحاجة [1]، وليس ذلك في باب بيان المجمل فقط؛ لأنَّه مُتَّفق عليه بين الطَّرفين، بل ذلك في أبواب تخصيص العموم، وكذا تقييد المطلق وغيره من أنواع البيان الأخرى، حيثُ قد ثبت عدم اقتران البيان في كُلِّ هذه الأنواع وتأخُّره عن خطابه إلى وقت الحاجة ممَّا يطول ذكره واستقصاؤه، ولولا خشية التَّطويل لذكرناها هاهنا، وهذا ما يجعل المنصف بعد هذا الاستقراء لا يجد مناصا من التَّسليم وعدم الإنكار للتَّراخي في البيان في جميع هذه الصُّور، ولا يُمكن أن يُقال -على الإطلاق-: إنَّ جميع تلك البيانات كانت مُقترنة بتلك الخطابات العامَّة أو المطلقة، مثلها مثل الخطاب المجمل.

المسألة الثَّانية: وأمَّا بالنِّسبة للمسألة الثَّانيَّة وهي في مدى صحَّة الاستدلال بآية القيامة، حيثُ ذكرها الإمام الإسنويُّ مستدلًّا بها على عموم البيان الذي يجوز التَّأخير فيه إلى وقت الحاجة، وهو صنيع جمهور الأصوليِّين ممَّن يرى عموم تأخير البيان، حيثُ استدلَّ كُلُّهم بهذه الآية على العموم [2]، وحُجَّتهم في ذلك كما سبق بيانه مُفصَّلا أنَّ البيان مُتأخِّرٌ عن الإنزال وعن إتِّباع الرَّسول ﷺ، وفي نظري والعلم عند الله تعالى أنَّ الاستدلال بهذه الآية على مسألة الباب فيه ما فيه، وذلك لكثرة الاعتراضات والاحتمالات التي تعتري هذا الدَّليل، وكما هو مقرَّرٌ أنَّ الدَّليل إذا تطرَّق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال، حيثُ اعتُرض على هذا الاستدلال بعدم التَّسليم أنَّ معنى البيان في الآية هو بيان مجمل القرآن، وكذا أيضا بيان خصوصه ومطلقه ومنسوخه [3]، بل المراد من البيان في الآية هو إظهاره وإشهاره، وهو مقتضى ومدلول البيان في اللغة، وهذا المعنى هو المذكور في أثر ابن عبَّاس رضي الله عنهما

---

[1] يُنظر هذه الأمثلة والنَّماذج في: الإحكام للآمدي: (3/46-49)، مختصر المنتهى: (2/892-895)، العُدَّة لأبي يعلى: (3/727)، نهاية الوصول للهنديّ: (5/1909-1915)، شرح الكوكب المنير: (3/453).

[2] يُنظر: الإحكام للآمديّ: (3/40)، المستصفى: (3/69)، المحصول: (3/189)، إحكام الفصول للباجي: (1/480)، العُدَّة: (3/726)، نهاية الوصول: (5/1897).

[3] يُنظر: الإحكام: (3/41-42)، نهاية الوصول: (5/1898).

الذي أخرجه البخاريُّ وقد ذكرناه سابقا، حيثُ فسَّر ابن عبَّاس –وهو تَرجُمانُ القرآن غيرَ مُنازَع– البيانَ في الآية بإظهار القرآن على لسان النَّبيِّ ﷺ، وعلى هذا التَّفسير لا يكون في الآية حُجَّة للقوم على المراد، فإن قيل: لا مانع من تفسير الآية بما ورد عن ابن عبَّاس، وكذا تفسيرها بما ذُكر من بيان المجمل والخصوص والتَّقييد وغيرها، حيثُ ورد هذا التَّفسير عن جمع من المفسِّرين [1]، فيقال: نعم قد ورد ذلك التَّفسير، ولكن ما الدَّليل على حملكم على جعل هذا التَّفسير أولى من الآخر، ومنه استدللتم بالآية –بهذا المعنى– على المراد؟ فليس هذا المعنى بأولى من الآخر، بل هناك ما يدلُّ على أنَّ المعنى الذي أُثر عن ابن عبَّاس أولى وأحرى وهو: أنَّه لا خلاف بين الجميع أنَّ الضَّمائر في قوله تعالى: ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ﴾ في المواضع كُلِّها راجعةٌ إلى جميع القرآن لا بعضه، فإذا حملنا معنى البيان في قوله تعالى بعد ذلك: ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾ على بيان المجمل والخصوص وغيرها، فعندنا احتمالان اثنان هما:

–**الأوَّل**: أن نحمل الضَّمير في هذه الآية على بعض القرآن؛ فهذا يترتَّب عليه عَوْدُ الضَّمير على غير المذكور[2]، حيثُ عاد في المواضع السَّابقة على جميع القرآن، وفي هذا الموضع عاد على البعض فقط.

–**الثَّاني**: أن نحمل الضَّمير فيها على كُلِّ القرآن وجميعه؛ وهذا يترتَّب عليه اللوازم الباطلة التي ذُكرت آنفا من افتقار كُلِّ القرآن إلى بيان، وأنَّه لا يوجد بيان مقارن، وهو ممتنع[3].

وهذا بخلاف حمل البيان على المعنى الآخر، فلا يترتَّب عليه إشكال أو محظور، فإذا حملنا الضَّمير في ﴿ بَيَانَهُۥ ﴾ على جميع القرآن –وهو المتعيَّن– لا يترتَّب عليه أدنى إشكال، وذلك لأنَّ المعنى يكون: إنَّ علينا تبليغ وإظهار جميع القرآن للنَّاس على لسان النَّبيِّ ﷺ، وهذا ما يجعل حمل البيان في

---

[1] يُنظر: المحرر الوجيز لابن عطية: (405/5)، البحر المحيط لأبي حيَّان: (379/8).

[2] يُنظر: نهاية الوصول: (1898/5).

[3] يُنظر: الإحكام للآمدي: (41/3).

الآية على الإظهار والإشهار أولى من المعنى الآخر، ولهذا قال العلامة محمود الآلوسيُّ [1] بعد أن ذكر الآية الكريمة: "**أي بيان ما أُشكل عليك من معانيه وأحكامه على ما قيل، واستدلَّ به القاضي أبو الطيِّب ومن تابعه على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب لمكان (ثُمَّ)، وتُعُقِّب بأنَّه يجوز أن يُراد بالبيان: الإظهار، لا بيان المجمل ، وقد صحَّ من رواية الشَّيخيْن وجماعةٍ عن الحَبْرِ أنَّه قال في ذلك : (ثمَّ إنَّ علينا أن نبيِّنه بلسانك) وفي لفظ : (علينا أن تقرأه)، ويؤيد ذلك أن المراد بيان جميع القرآن والمجمل بعضه**"[2].

ومن جانب آخر أيضا فإنَّ حمل حرف (ثُمَّ) على التَّراخي أمر منازع فيه بين أهل الشَّأن، حيثُ يمكن أن تُحمل على معانٍ أُخَرَ غير التَّراخي، فقد حملها البعض على معنى (الواو)، وذلك كما في قول الله تعالى: ﴿فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: 46]، أي: والله شهيد، ولا يجوز حملها على التَّراخي هاهنا؛ وذلك لاستحالة كون الرَّبِّ ﷻ شاهدا بعد أن لم يكن كذلك[3]، فيكون معنى آية الباب على هذا: أنَّ الله تعالى عطف على الآيات الأُوَل بقوله: (وإنَّ علينا بيانه)، فلا تراخي في الآية هنا، كما يُمكن أن تُحمل أيضا على ما ذكره صاحب فواتح الرَّحموت على أنَّها للانتقال من مطلب إلى مطلب آخر، ولا علاقة لها بالتَّراخي قطُّ، وهو ما سبق بيانه قبلُ في كلام الإمام المطيعيِّ، وعليه وبعد ذكر هذه الاحتمالات التي أورد بها على الآية؛ فإنَّ ذلك يُضعف

---

[1] هو محمود بن عبد الله بن محمود بن درويش، شهاب الدين أبو الثناء الآلوسيُّ الحسينيُّ، ينتهي نسبه من جهة الأب إلى الإمام الحسين بن علي ﷺ، ومن جهة الأم إلى الإمام الحسن ﷺ، يرجع نسبه إلى مدينة آلوس وهي جزيرة في وسط نهر الفرات في محافظة الأنبار، ولد ببغداد في شوال من سنة (1217هـ-1802م)، وأخذ العلم على علماء عصره ومنهم: عبد العزيز الشوَّاف، وأمين الحلِّي، وعلاء الدِّين الموصلي، سافر ومرَّ على الموصل، وماردين، وسيواس، وأكرمه السلطان عبد المجيد، تقلَّد الإفتاء ببغداد وعزل عنه، توفي سنة (1270هـ-1854م)، ومن مصنفاته: كشف الطُّرَّة عن الغرَّة، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسَّبع المثاني، حاشية على شرح القطر في النَّحو، النَّفحات القدسيَّة في الرَّدِّ على الإماميَّة.
ترجمته في: حلية البشر للبيطار: (1450/3-1455)، التَّاج المكلَّل لصدِّيق حسن خان: (ص:507-509)، الأعلام للزِّركلي: (176/7-177)، معجم المؤلفين لكحَّالة: (815/3-816).

[2] روح المعاني: (142/29).

[3] الإحكام للآمديّ: (42/3).

من حُجَّة هذه الآية على المراد، ويُعكِّر على من استدلَّ بها على جواز تأخير البيان، وذلك لكثرة ما تطرَّق إليها من الاحتمالات.

هذا وبعد العرض السَّابق بيانه يتلخَّص لدينا أنَّ الصَّواب مع الإمام الإسنويِّ رحمه الله فيما ذكره من جواز تأخير أنواع البيان كُلِّها عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، سواء كان هذا الخطاب له ظاهر يُمكن أن يُعمل به أم لا، وهذا هو الذي ذهب إليه جمهور الأصوليِّين، وذلك لوقوع ذلك وحصوله في كثير من المواضع، هذا بالنِّسبة للمسألة الأولى، وأمَّا بالنِّسبة للمسألة الثَّانية فالذي يظهر أنَّ الصَّواب مع المطيعيِّ رحمه الله فيما ذهب إليه من عدم صلوحيَّة آية القيامة للاستدلال بها على مسألة الباب، وذلك لكثرة الاعتراضات التي اعترض بها على ذلك الاستدلال والعلم عند الله تعالى.

المطـــلب الرَّابع:

الاعتراض الرَّابع ومناقشته: في تحرير مسألة مساواة البيان للمُبيَّن في القُوَّة.

أوَّلا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الاسنويِّ ووجهة نظره.

بعد أن أنهى الإمام الإسنويُّ من شرح كلام المصنِّف رحمه الله فيما يتعلَّقُ بالبيان؛ ذكر رحمه الله فروعا خمسة تتعلَّق بهذا الباب، حيثُ ذكر في الفرع الأخير منها مسألة مساواة البيان للمُبيَّن في القوَّة، حيثُ ذكر مذاهب وأقوال الأصوليِّين في المسألة، فقال رحمه الله: " **الخامس: ذهب الكرخيُّ إلى أنَّه لا بُدَّ أن يكون البيانُ مساويًا للمُبيَّن في القُوَّة، وذهب أبو الحسين البصريُّ إلى أنَّه يجوز أن يكون أدنى منه**[1]**، قال في المحصول: وهو الحق**[2]**، واختار ابنُ الحاجب أنَّه لا بُدَّ أن يكون أقوى**[3]**، وهذا الذي اختاره لم يذكره الآمدي ، بل اختار تفصيلا لم يذكره أيضا ابن الحاجب، وهو أنَّه: (إن كان المُبيَّنُ مُجملًا؛ كفى في تعيين أحد احتِمَالَيْه أدنى ما يُفيد التَّرجيح، وإن كان عامًّا أو مطلقا؛ فلا بد أن يكون المخصِّصُ والمُقيِّدُ في دلالته أقوى من دلالة العامِّ على صورة التخصيص، ومن دلالة [المقيَّد]**[4] **على صورة التقييد؛ لأنَّه إن كان مساويا لزم الوقف، وإن كان مرجوحا امتنع تقديمه على الراجح)**"[5].

---

[1] قال الإمام أبو الحسين في المعتمد: (340/1): "**والصَّحيح أنه يجوز أن يكون البيانُ والمُبيَّن دليلين معلومين، ويجوز أن يكونا أمارَتَيْن، ويجوز أن يكون المُبيَّن معلوما وبيانُه مظنونا، كما جاز تخصيص القرآن بِخَبَر الواحد؛ لأنَّه لا يمْتَنع تعلُّقُ المصلحة بذلك**".

[2] قال الإمام الرَّازيُّ في المحصول: (184/3): "**والحقُّ أنَّه يجوز أن يكون البيان والمبيَّن معلومين، وأن يكونا مظنونين، أن يكون المبيَّن معلوما وبيانه مظنونا، كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد والقياس**".

[3] قال ابن الحاجب في المختصر: (888/2): "**مسألة: المختار أنَّ البيان أقوى**".

[4] في الإحكام: (37/3): (المطلق) بدل (المقيَّد) وهو الأصوب، فلعلَّه سبق قلم من الإمام الإسنويِّ أو من أحد النُّسَّاخ.

[5] نهاية السُّول: (546/2-548).

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله تعالى ذكر في هذه المسألة أقوالا هي كالآتي:

-**القول الأوَّل**: هو قول الإمام الكرخيِّ رحمه الله من أئمَّة الحنفيَّة، حيثُ ذهب إلى أنَّه لا بُدَّ أن يكون البيان مساويا للمُبيَّن في القُوَّة.

-**القول الثَّاني**: وهو ما ذهب إليه أبو الحسين البصريُّ رحمه الله، وهو أنَّه يجوز أن يكون البيان أدنى من المبيَّن في القُوَّة، وهذا الذي ذهب إليه البصريُّ قال عنه الإمام الرَّازيُّ في المحصول: هو الحقُّ، وقد تقدَّم النَّقل عنه قريبا.

-**القول الثَّالث**: وهو رأي الإمام ابن الحاجب رحمه الله: أنَّ البيان لا بُدَّ أن يكون أقوى من المبيَّن، فهذا هو مختاره رحمه الله في هذه المسألة.

-**القول الرَّابع**: وهو تفصيل الإمام الآمديِّ رحمه الله في المسألة، حيثُ رأى رحمه الله أنَّه إن كان المبيَّن مُجملا؛ جاز أن يكون بيانه بالأدنى منه، وإن كان المبيَّن عامًّا أو مطلقا؛ فلا بُدَّ أن يكون البيان سواءً المخصِّصُ أو المقيِّد أقوى في الدَّلالة من العامِّ أو المطلق، وذلك لأنَّه إن كان البيان مساويا للمُبيَّن فيهما للزم الوقف؛ لأنَّه ترجيح من دون مرجِّح، وإن كان البيان مرجوحا لامتنع البيان به؛ لأن فيه إلغاءً للرَّاجح بالمرجوح.

فهذه هي الأقوال التي عرضها الإمام الإسنويُّ في المسألة، كما أنَّ هذا هو الطَّرح الذي طرحها من خلاله، وهذا العرض والطَّرح من الإمام الإسنويِّ رحمه الله لم يُعجب إمامنا المطيعيِّ ولم يرتضه البتَّة، بل انتقده فيه بقلَّة الضَّبط والتَّحرير كما سيوضَّح بعدُ في الفرع الآتي ذكره.

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ.

لقد انتقد المطيعيُّ رحمه الله الإسنويَّ في عرضه لمسألة الباب والأقوال الواردة فيها من قبل الأصوليِّين، خاصَّة فيما يتعلَّقُ بنسبة القول للإمام الكرخيِّ من أئمَّة الحنفيَّة، حيثُ بيَّن رحمه الله أنَّ هذا العرض فيه من الإطلاق ما فيه، كما أنَّه يفتقر إلى الضَّبط والتَّحرير، سواءً من حيثُ تحديدُ المساواة: هل المراد منها المساواة في الثُّبوت أم المساواة في الدِّلالة؟ أو من حيثُ تحديدُ نوع البيان

وضَرْبِه: هل المراد منه بيان التَّغيير، أم بيان التَّبديل، أم بيان التَّفسير؟ فهذا الإجمال واللَّبس الحاصل في معنى الأمرين معا جعل الإمام المطيعيَّ ينتقد الإسنويَّ في عرضه لمسألة الباب، حيثُ قال رحمه الله:

"هذا الفرع على إطلاقه غير محرَّر، وتحرير ذلك: أنَّ المساواة إمَّا أن تكون في الثُّبوت أو الدَّلالة، والبيان إمَّا بيان تفسير –وهو بيان المجمل–، أو بيان تغيير –وهو التَّخصيص–، أو بيان تبديل –وهو النَّسخ–، ففي بيان التَّفسير لا تجب المساواة في الثُّبوت اتِّفاقا، بل يجوز أن يُبيَّن المجملُ القطعيُّ بخبر الآحاد الظَّنِّيِّ، ولا يُتصوَّر في هذا مساواةٌ بين البيان وبين المُبيَّن، ولا أن يكون البيان أدنى دلالة من المُبيَّن، فإنَّه لا شيء أدنى دلالة من المجمل.

وأمَّا بيان التَّغيير –وهو التَّخصيص للنَّصِّ العامِّ الظَّاهر– فهذا هو الذي قال فيه الحنفيَّة –ومنهم الكرخيُّ– لا بُدَّ فيه من المساواة، أي في الثُّبوت بين البيان وبين المُبيَّن، فلا يجوز تخصيص قطعيِّ الثُّبوت ابتداءً بظنِّيِّ الثُّبوت، وقال الأكثرون: لا يُشترط أن يكون مُساويا في الثُّبوت، ولكنَّه يجب أن يكون أقوى دلالة، فيجوز تخصيص عامِّ الكتاب بخبر الواحد، لأنَّ العامَّ –وإن كان قطعيَّ الثُّبوت– لكنَّه ظنيُّ الدَّلالة، وخبر الواحد الخاصُّ بالعكس؛ فتعادلا كما سبق، وهذا هو مراد ابن الحاجب بقوله: لا بُدَّ أن يكون أقوى، أي: أقوى دلالة، وإن كان لا يُشترط مساواتهما ثبوتا"[1].

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله ركَّز في انتقاده للإسنويِّ على ضبط المسألة وتحريرها عن طريق التَّفريق بين المساواة في الثُّبوت والمساواة في الدِّلالة، وكذا التَّفريق في البيان بين أنواع البيان، حيثُ بيَّن رحمه الله أنَّه ليس من التَّحرير والضَّبط في شيء أن يُقال في هذه المسألة بوجوب مساواة البيان للمُبيَّن أو عدمه هكذا على الإطلاق دون تحرير، بل ينبغي التَّفريق في مسألة المساواة بين الثُّبوت والدِّلالة كما سبق، وكذا التَّفريق بين أنواع البيان، ولهذا فإنَّ الإمام المطيعيَّ رحمه الله قسَّم البيانَ في هذه المسألة إلى الأقسام التَّالية:

---

[1] سلم الوصول: (2/546-547).

-**القسم الأوَّل**: بيان التَّفسير، والذي مرَّ معنا في المطلب السَّابق أنَّه اصطلاح للحنفيَّة على بيان المجمل، فهذا النَّوع من البيان لا يُشترط فيه المساواة في الثُّبوت بالاتِّفاق، إذ يجوز أن يُبيَّن المجملُ قطعيُّ الثُّبوت بالدَّليل المبيِّن ظنِّيِّ الثُّبوت كخبر الواحد، هذا بالنِّسبة لمسألة الثُّبوت. وأمَّا بالنِّسبة للدِّلالة؛ فليس لدينا إلا احتمال واحد وهو: أن يكون البيان أقوى دلالة من المبيَّن، وذلك لأنَّه لا يُمكن أن يُتصوَّر في بيان اللفظ المجمل المساواة بين البيان والمبيَّن، بَلْهَ أن يكون البيانُ أضعَفَ وأدنى دلالة منه، وذلك لأنَّه من المقرَّر أنَّه لا أضعف في الدِّلالة من دلالة المجمل، فلا يُعقل أن يكون بيان المجمل -الأضعفِ دلالةً- مساويا له في الضَّعف، كما أنَّه لا يُعقل أن يكون أضعف منه، حتَّى لا يُبيَّن أو يُفسَّر الأضعف بمثله، أو بما هو أضعف منه كما هو مُقرَّر.

-**القسم الثَّاني**: بيان التَّغيير، والذي هو عند الحنفيَّة اصطلاح على تخصيص العموم وتقييد الإطلاق، فهذا هو الذي ذكر الكرخيُّ والحنفيَّة أنَّه لا بُدَّ فيه من المساواة في الثُّبوت بين البيان والمبيَّن، حيثُ لا يجوز عند الحنفيَّة تخصيص النَّصِّ العامِّ قطعيِّ الثُّبوت، بالنَّصِّ الخاصِّ ظنِّيِّ الثُّبوت، بخلاف الكثيرين الذين يُجوِّزون ذلك في الثُّبوت، ولكنَّهم يشترطون أن يكون البيان أقوى من حيثُ الدِّلالةُ، ولهذا يجوز تخصيص عامِّ الكتاب بخبر الواحد، وذلك لأنَّ النَّصَّ العامَّ وإن كان قطعيَّ الثُّبوت إلا أنَّه ظنِّيُّ الدِّلالة، وخبر الواحد الخاصِّ عكسه تماما، فهو ظنِّيُّ الثُّبوت قطعيُّ الدِّلالة، فحصل التَّعادل والمساواة بينهما، وعلى هذا المعنى حمل المطيعيُّ قول الإمام ابن الحاجب رحمه الله: (**المختار: أنَّ البيان أقوى**)، أي: أقوى في الدِّلالة، وإن كان لا يشترط مساواتهما في الثُّبوت.

هكذا طرح الإمام المطيعيُّ المسألة وعرض أقوال الأئمَّة فيها بالتَّفصيل، وقد أكَّد ذلك في موضع آخر تعليقا على قول الإسنويِّ: (وهذا الذي اختاره -يعني ابن الحاجب- لم يذكره الآمديُّ...الخ) فقال رحمه الله: "**أقول: قد علمت أنَّ كلام ابن الحاجب إنَّما هو في العامِّ والخاصِّ، والمطلق والمقيَّد، الذي قال فيه الآمديُّ: وإن كان عامًّا أو مُطلقا...الخ، ولا كلام له في المجمل،**

فتفصيل الآمديِّ لا يُنافي ما اختاره ابن الحاجب، بل هو موافق له، وأمَّا ما ذهب إليه أبو الحسين البصريِّ من أنَّه يجوز أن يكون أدنى منه؛ فإنَّ مراده بيان تفسير المجمل، وقد علمت أنَّه يجوز أن يكون أدنى منه ثبوتا، ولا يُتصوَّر أن يكون أدنى منه دلالة، وإن كان مراده بيان التَّغيير؛ كان مراده بأنَّه أدنى ثبوتا مع أنَّه أقوى دلالة، فهو موافق لكلام ابن الحاجب، وإن كان مراده أدنى ثبوتا ودلالة، أو أدنى دلالة فقط، وحينئذ يكون أدنى في النِّسبتين فغير معقول، فخذ هذا التَّحرير واشكر الله تعالى"[1].

فالإمام هنا تعقَّب الإسنويَّ في عبارته التي توهم أنَّ كلام ابن الحاجب مخالفٌ لكلام الآمديِّ، حيثُ بيَّن المطيعيُّ أنَّه لا تنافي بين القولين، وبيان ذلك: أنَّ الإمام ابن الحاجب رحمه الله اختار أنَّ البيان لا بُدَّ أن يكون أقوى من المبيَّن، والمراد بالبيان هنا في كلام ابن الحاجب في نظر المطيعيِّ هو بيان التَّغيير عند الحنفيَّة، والذي هو تخصيص العامِّ وتقييد المطلق، ولا كلام له على بيان المجمل، وأمَّا الإمام الآمديُّ رحمه الله فقد فرَّق بين بيان التَّفسير –وهو بيان المجمل– حيثُ أجاز تعيين أحد احتماليه بأدنى ما يُفيد التَّرجيح، وبين بيان التَّغيير الذي اشترط أن يكون البيان فيه أقوى، وعلى هذا فقد حصل الوفاق بين الإمامين في القدر المشترك من كلامهما وهو بيان التَّغيير.

وأمَّا بالنِّسبة لكلام أبي الحسين البصريِّ الذي سبق وأن نقلنا عنه كلامه أنَّه يرى جواز البيان الأقوى والمساوي والأدنى، فقد ذكر المطيعيُّ احتمالات لكلامه هذا وهي كالآتي:

–**الاحتمال الأوَّل**: أن يكون مراده بالبيان بيان التَّفسير؛ فعلى هذا الاحتمال فإنَّه قد مرَّ آنفا أنَّه يجوز أن يكون أدنى منه ثبوتا، وأمَّا مسألة الدِّلالة فلا يُتصوَّر أن يكون البيان أدنى من المبيَّن؛ لأنَّه لا أضعف من دلالة المجمل.

---

[1] سلم الوصول: (547/2).

-الاحتمال الثَّاني: أن يكون مراده بيان التَّغيير، فإن كان مراده أدنى ثبوتا مع أنَّه أقوى دلالة؛ فهذا الرَّأي موافق لرأي ابن الحاجب، وإن كان المراد أنَّه أدنى ثبوتا ودلالة معا، أو أنَّه أدنى دلالة فقط؛ فهذا غير معقول.

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة:

هذه المسألة التي بين أيدينا تتعلَّق بضبط مسألة المساواة بين البيان والمبيَّن، حيثُ سبق بيان انتقاد المطيعيِّ للإمام الإسنويِّ بأنَّه لم يُحرِّر المسألة جيِّدا، وقبل البدء في مناقشة الرَّأيين يهمُّنِّي جدًّا أن أوضِّح أنَّ المقصود في هذا المقام هو تحرير محلِّ النِّزاع في المسألة، بغض النَّظر عن الرَّاجح هل هو قول الجمهور أم قول الحنفيَّة؟ وعلى هذا فالذي يظهر لي والله أعلم أنَّ الإمام المطيعيَّ مصيب في انتقاده للإمام الإسنويِّ، وذلك لأنَّ الطَّرح الذي طرح من خلاله الإمام الإسنويُّ هذه المسألة يفتقر إلى الدِّقَّة والتَّحرير، وذلك للأمور التَّالية:

الأمر الأوَّل: ذكره لرأي جمهور الأصوليِّين في هذه المسألة -وهو جواز البيان بالأدنى- واقتصاره في نسبته لأبي الحُسين البصري فقط، وهذا المسلك قد توارد عليه جمع من الأصوليِّين كالإمام الإسنويِّ هنا، وقد تابعوا في ذلك الإمام ابن الحاجب في المختصر [1]، وهذا الاقتصار في النِّسبة لا يستقيم؛ إذ إنَّه يُشعر أنَّ هذا الرَّأي قد استقلَّ به الإمام البصريُّ فقط من دون سائر الأصوليِّين، وقد جرت العادة في المطارحات الأصوليَّة ألَّا يُنسب قول للجمهور لواحد من أهل الأصول لحاله، لأنَّ ذلك يُشعر أنَّه قول خاصٌّ به لا غير، ولهذا نجد الإمام الزَّركشيَّ في التَّشنيف قد غمز الإمام ابن الحاجب في هذا الحرف، بعد أن نسب هذا القول إلى الجماهير حيث قال رحمه الله: **"هذا نقله القاضي في التَّقريب [2] عن الجماهير وقال: إنَّه المختار، واختاره الإمام الرَّازيُّ، واقتصر ابن**

---

[1] يُنظر: مختصر المنتهى: (888/2).

[2] قال الإمام الباقلانيُّ في التَّقريب والإرشاد الصَّغير: (420/3): **"قال سائر الفقهاء وجمهور من أوجب العمل بخبر الواحد من المتكلِّمين: إنَّه لا يمتنع بيان حُكم العامِّ، والمجمل المعلوم ورودهما في الكتاب والسَّنَّة بخبر الواحد، وهذا هو الذي نختاره".**

الحاجب على نقله عن أبي الحُسين "[1]، فهذا الغمز من الإمام الزَّركشيِّ يُبيِّن خطأ هذا الاقتصار في النِّسبة للإمام أبي الحسين البصريِّ فقط، وذلك لأنَّه قول جماهير أهل الأصول قاطبة [2]، فكيف يستقيم حينها أن يُقتصر في نسبته إلى الإمام أبي الحُسين رحمه الله؟

الأمر الثَّاني: فيما يتعلَّق بالنِّسبة للإمام الكرخيِّ رحمه الله، حيثُ نسب إليه الإمام الإسنويُّ أنَّه يرى أنَّ البيان لا بُدَّ أن يكون مساويا للمُبيَّن في القُوَّة، وهذا هو الذي جرى عليه أغلب الأصوليِّين في هذه النِّسبة، وهو الأمر الذي انتقده المطيعيُّ كما سبق، فنسبة القول بالمساواة للإمام الكرخيِّ هكذا على الإطلاق ليست من التَّحرير في شيء وذلك من وجهين:

-**الوجه الأوَّل**: أنَّ هذا الإطلاق يوهم أنَّ الكرخيَّ قائلٌ بالمساواة في كُلِّ أنواع البيان، سواء كان بيانا للمجمل، أو تخصيصا للعامِّ، أو تقييدا للمُطلق، وكذا النَّسخ، وهو ليس كذلك؛ فإنَّ الإمام الكرخيَّ وسائر الحنفيَّة يرون المساواة في بيان التَّغيير فقط، وأمَّا بيان التَّفسير فهم موافقون للجمهور في جواز بيان المجمل بما هو أدنى منه من حيثُ الثُّبوتُ، وهذا الأمر قد نقل المطيعيُّ الاتِّفاق عليه، فيجوز بيان النَّصِّ المجمل قطعيِّ الثُّبوت بخبر الواحد ظنِّيِّ الثُّبوت.

-**الوجه الثَّاني**: أنَّ هذا الإطلاق أيضا يوهم أنَّ الكرخيَّ يرى المساواة في الثَّبوت والدّلالة معا، والأمر ليس كذلك، حيثُ إنَّ اشتراط الكرخيِّ للمساواة بين البيان والمبيَّن -وذلك في بيان التَّغيير فقط كما سبق- إنَّما هو في الثُّبوت فقط لا في الدَّلالة، فالكرخيُّ والحنفيَّة يشترطون أن يكون البيان مُساويا للمُبيَّن في الثُّبوت، وأمَّا في الدَّلالة فلا بُدَّ أن يكون المبيِّن -بكسر الياء

---

[1] تشنيف المسامع: (849/2).

[2] لقد عزا الإمام العضد الإيجيُّ في شرحه للمختصر: (128/3) وجوب كون البيان أقوى للأكثر حيثُ قال رحمه الله: "**قد اختُلف في وجوب زيادة قوَّة البيان على قُوَّة المُبيَّن، والأكثر على وجوب كونه أقوى**"، وكذا الإمام ابن الهمام في التَّحرير: (ص:377)، وهذا العزو فيه نظر؛ فإنَّ الأكثر من الأصوليِّين كما سبق على جواز البيان بالأدنى، فهذا الذي عزاه الإمام الباقلانيُّ للجمهور كما سبق، وقد نقله عنه الزَّركشيُّ في التَّشنيف كما مرَّ، وهو الذي ذكره الهنديُّ أيضا في النِّهاية: (1889/5)، وهذا هو المذكور في كتب الأصوليِّين من الشَّافعيَّة والمالكيَّة والحنابلة.

يُنظر: المحصول: (184/3)، إحكام الفصول للباجي: (482/1)، شرح الكوكب المنير: (450/3)، نشر البنود على مراقي السَّعود للعلويِّ الشَّنقيطيِّ: (278/1)، نثر الورود لمحمد الأمين الشَّنقيطيّ: (285/1).

على أنَّه اسم فاعل- أقوى في الدّلالة من المبيَّن -بفتح الياء على أنَّه اسم مفعول-، فهذا هو تحرير قول الإمام الكرخيِّ في هذه المسألة، وكلام الإمام الإسنويِّ وإطلاقه يوهم خلاف ذلك، حيثُ إنَّه يوهم أنَّ الكرخيَّ قائلٌ بالمساواة في الدّلالة وهو ليس كذلك، ولهذا قال الإمام الصَّفيُّ الهنديُّ رحمه الله بعد أن ذكر قول الإمام الكرخيِّ المنسوب إليه: **"ولا يُتوهَّم في حقِّ أحد أنَّه ذهب إلى اشتراط أنَّه كالمُبيَّن في الدّلالة، فإنَّه لو كان كذلك لما كان بيانا له، بل كان هو يحتاج إلى بيان آخر"** إلى أن قال: **"بل المراد أنَّه: هل هو كالمُبيَّن في قُوَّة المتن؟ حتَّى لو كان المُبيَّن معلوما والبيان مظنونا؛ لا يكون مقبولا عند من يشترط المساواة"**[1]، فهذا نصٌّ صريح من الإمام الصَّفيِّ الهنديِّ يُحرِّر ويوضِّح فيه رأي الإمام الكرخيِّ على وفق ما ذكره الإمام المطيعيُّ رحمة الله عليه، وهو أنَّ المساواة التي يراها ويشترطها الكرخيُّ -إضافة إلى كونها في بيان التَّغيير لا التَّفسير- إنَّما هي في المتن وليست في الدّلالة.

الأمر الثَّالث: ممَّا يُلاحظ على الطَّرح الذي تقدَّم به الإمام الإسنويُّ هو الضَّبابيَّة وعدم الوضوح في طرح المسألة، وهذا الأمر ليس حكرا على إمامنا الإسنويِّ فقط، بل هو أمر ملاحظ في طرح كثير من الأصوليِّين الذين ذكروا هذه المسألة، حيثُ إنَّ القارئ والمطالع لها يقع في حيرة من أمره فلا يدري هل المراد من المسألة هو مساواة البيان للمُبيَّن في الثُّبوت أم في الدَّلالة؟ وأغلب الأصوليِّين ذكروها مرسلة ومطلقة كما فعل الإمام الإسنويُّ [2]، وهذا يوهم أنَّ المسألة يُراد بها الأمران معا، ومنهم من صرَّح ونسب للجمهور جواز كون البيان أدنى من المبيَّن مُطلقا، سواءً كان في الثُّبوت أم في الدِّلالة[3]،

---

[1] نهاية الوصول: (1890/5).

[2] من الملاحظ في هذه المسألة هو الاضطراب في طرح كثير من الأصوليِّين في هذه المسألة، فنجد الإمام الرَّازيَّ مثلا في المحصول: (184/3) أطلق في عرض المسألة ولم يُبيِّن هل المراد الثُّبوت أم الدلالة؟ إلَّا أنَّ التَّمثيل الذي مثَّل به على المسألة يدلُّ على أنَّ المراد هو الثُّبوت لا الدلالة، لأنَّه مثَّل بجواز تخصيص القرآن بخبر الواحد والقياس، وكذلك الإمام ابن الحاجب في المختصر أطلق ولم يُبيِّن كما سبق النَّقل عنه، ومن شُرَّاحه من تابعه على الإطلاق كما فعل الإمام العضد الإيجيُّ، ومنهم من حمل المسألة على الخلاف في مسألة الدّلالة كما فعل البابرتيُّ في الرُّدود والنُّقود: (318/2).

[3] كما فعل الإمام العلويُّ الشّنقيطيُّ في شرحه على المراقي: (278/1)، وتابعه على ذلك العلامة محمد الأمين الشنقيطي في نثر الورود: (285/1).

وهذه النِّسبة والله أعلم غير صحيحة، حيثُ صرَّح غير واحد من الأصوليِّين أنَّ المراد من هذه المسألة هو مدى اشتراط المساواة بين البيان والمبيَّن في ثبوت المتن، وأمَّا الدَّلالة فلا يُتصوَّر أن يكون البيان مساويا للمُبيَّن بَلْهَ أن يكون أضعف منه، وذلك لأنَّ البيان إذا كان مساويا للمُبيَّن في الدَّلالة، أو كان أضعف منه؛ لاحتاج هو الآخر للبيان، فكيف يكون هو بيانا لغيره، وهذا ما مرَّ وسبق نقله من كلام الإمام الهنديِّ، وسيأتي ذكر تمام كلامه قريبا جدًّا، فمن أدخل مسألة الدَّلالة في هذه المسألة فقد خلط بين الأمرين، لأنَّه لا يمكن للبيان إلا أن يكون أقوى دلالة من المبيَّن، سواءً كان ذلك في بيان المجمل، أم في بيان العامِّ والمطلق، فكلاهما لا بُدَّ أن يكون البيان أقوى دلالة من المبيَّن، فلم يبق إلا مسألة الثُّبوت فهذه هي التي حصل فيه الخلاف.

يقول الإمام الصَّفيُّ الهنديُّ: **"ولا يُتوهَّم في حقِّ أحد أنَّه ذهب إلى اشتراط أنَّه كالمُبيَّن في الدَّلالة، فإنَّه لو كان كذلك لما كان بيانا له، بل كان هو يحتاج إلى بيان آخر؛ لأنَّ ما يكون كالمجمل في الدَّلالة لا يكون مُبيِّن الدَّلالة فيحتاج هو إلى بيان آخر، ولزم التَّسلسل، هذا في بيان المجمل. وأمَّا في بيان التَّخصيص والتَّقييد فالأمر فيه أظهر، ضرورةَ أنَّ المُبيَّن هاهنا أظهر دلالة من المجمل[1]، وبيانه يجب أن يكون أظهر دلالة منه، ولزم التَّسلسل[2]. بل المراد أنَّه: هل هو كالمُبيَّن في قُوَّة المتن؟ حتَّى لو كان المُبيَّن معلوما والبيان مظنونا؛ لا يكون مقبولا عند من يشترط المساواة"**[3]، فهذا نصٌّ من الإمام الهنديِّ رحمه الله تعالى يُبيِّن فيه بجلاء أنَّه لا يُمكن لأحد أن يقول إنَّ البيان يُمكن أن يُساوي المبيَّن في الدَّلالة أو أن يكون أضعف منه، لأنَّه لو كان كذلك لاحتاج هو الآخر إلى البيان والتَّوضيح، فلا يُبيِّنُ المبيَّنُ إلَّا بما هو أوضح منه وأجلى دلالة، ولهذا فلا بُدَّ أن يُحمل محلُّ النِّزاع في المسألة على القُوَّة في المتن لا غير.

---

[1] وذلك لأنَّه كما هو مُقرَّرٌ أنَّ الخاصَّ أقوى في دلالته من العامِّ، وسيأتي تقرير هذا في كلام الإمام الطُّوفيِّ قريبا.

[2] كذا في المطبوع، ولعلَّ الصواب: (وإلا لزم التَّسلسل).

[3] نهاية الوصول: (1890/5).

وقال الإمام الطُّوفيُّ[1] رحمه الله في السِّياق ذاته مُبيِّنا بُعْدَ قول من قال إنَّ المراد من قول الجمهور هو جواز البيان بالأدنى دلالة فقال: "**لأنَّ تبيينَ اللَّفظ بما هو أضعفُ دلالةً منْهُ غيرُ معقولٍ؛ لأنَّ التَّبيينَ تَخْلِيصٌ، وتمييزٌ لبعضِ الاحتمالات من بعض، والضَّعيف لا يُخَلِّصُ القويَّ، وما ذاك إلَّا بمثابة تعْديل الفاسقِ للعدل، وتصْيِيرِ الماءِ الطَّاهر طهُورًا بإضافةِ الماء النَّجس إليه** "[2]، فهذا كلام متين من الإمام الطُّوفيِّ رحمه الله يُبيِّن فيه وجه بُعْد القول بجواز البيان بالأدنى دلالة، ثُمَّ بعده بقليل ذكر كلاما آخر أوضح من الأوَّل، يُبيِّن فيه رحمه الله التَّفريق بين المسألتين: مسألة الدَّلالة ومسألة الثُّبوت حيثُ قال رحمه الله: "**واعلمْ أنَّ هذه ليستْ مسألةَ (المُختصرِ)؛ لأنَّ الكلامَ هاهنا في تبيينِ الأقوَى بالأضعف من جهة الدّلالة، ومسألةُ (المختصر) و (الرَّوضة)[3] مُمَثَّلَةٌ بتبيينِ القُرآن بخبر الواحدِ، وذلكَ أضعفُ في الرُّتبة لا في الدّلالة، ولا يلزمُ من ضعفِ الرُّتبة ضعفُ الدّلالة، لجواز أن يكونَ الأضعفُ رتبةً أقوى دلالةً، كتخصيص عموم الكتاب بخبر الواحدِ ؛ لأنَّه أخصُّ فيكونُ أدلَّ . فحاصلُ هذا: أنَّ الضَّعف إن كان في الدّلالة ؛ لم يَجُزْ تبيينُ القويِّ بالضَّعيف لما سبقَ، وإن كان في الرُّتبة ؛ جاز إذا كان أقوى دلالةً، ومن أجاز البيانَ بالأضعفِ، أجازه بالمُساوي ولا عكس، ومن اشترطَ الرُّجحانَ في البيان، لم يُجزهُ بواحدٍ منْهمَا كما سبق والله أعلم**"[4]، فهذا الكلام من الإمام الطُّوفيِّ كلامٌ مُحرَّر لأبعد الحدود، وهو يوافق تماما ما ذكره الإمام المطيعيُّ فيما سبق، وهذا أيضا ما أكَّده الإمام ابن الهمام في متن التَّحرير، حيثُ بيَّن رحمه الله

---

[1] هو سليمان بن عبد القويِّ بن عبد الكريم بن سعيد، أبو الرَّبيع نجم الدِّين الطُّوفيُّ الصَّرصريُّ البغداديُّالحنبلي الأصولي المتفنّن، ولد سنة (675هـ)، وقيل (657هـ)، وأخذ العلم عن جمع غفير منهم: شيخ الإسلام ابن تيمية، علي بن محمد الصّرصري، والتّقيّ الزّريراتي، ومحمد بن الحسين الموصلي وغيرهم، سافر إلى أمصار عديدة، وأقام بمصر مدّة طويلة، وكان متّهما بالرّفض والتّشيّع، وله في ذلك قصائد، توفي سنة (716هـ)، من مصنّفاته: الإكسير في قواعد التّفسير، الرّياض النواضر في الأشباه والنّظائر، بغية الواصل إلى معرفة الفواصل، شرح مختصر الروضة.

ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب: (4/404-421)، بغية الوعاة: (1/599-600)، شذرات الذّهب: (8/71-73)، الدّرر الكامنة: (2/154-157).

[2] شرح مختصر الرَّوضة: (2/686).

[3] لأنَّ الموفَّق ابن قدامة في الرَّوضة: (ص:96) قال: "**ويجوز تبيين الشَّيء بأضعف منه، كتبيين آي الكتاب بخبر الواحد**".

[4] شرح مختصر الرَّوضة: (2/686).

أنَّ محلَّ النِّزاع والمراد في المسألة هو الثُّبوت لا الدِّلالة، فقال رحمه الله: **"والأكثر: يجب زيادةٌ قُوَّة المُبيِّن للظَّاهر**[1]**، والحنفيَّة تُجوِّزُ المُساواة، ودُفع بعدم أولويَّة المُبيَّن مهما بخلاف الرَّاجح لتقدُّمه في المعارضة، ويُدفع بأنَّ مرادهم في الثُّبوت لا الدَّلالة"**[2].

وقال البنَّانيُّ في حاشيته على شرح الجمع للمحلِّيِّ عند إطلاق الإمام السُّبكيِّ القول بجواز بيان المظنون للمعلوم: **"وقوله: (والأصحُّ أنَّ المظنون) أي: متنا، وهو مرويُّ الآحاد –كـ(أيمانهما) في القراءة الشَّاذّة**[3]**– يُبيَّنُ بها قراءة (أيديهما) المتواترة، وقوله: (يُبيِّنُ المعلوم) أي: متنا أيضا؛ إذ المعلوم الدَّلالة واضح لا يحتاج إلى بيانه بالمظنون"** [4]، وقال الإمام العطَّار أيضا في حاشيته بعبارة أخصر من الأولى: **"قوله: (أنَّ المظنون) أي: المتن دون الدَّلالة، وقوله: (يُبيِّن المعلوم) أي: ما متنه قطعيٌّ وهو القرآن والسُّنَّة المتواترة"**[5].

فهذه النُّقول من هؤلاء الأئمَّة العدول تُوضِّح بجلاء أنَّ المقصود والمراد من مسألة الباب هو مدى جواز بيان الأضعف متنا لا دلالةً للمُبيَّن، وعلى هذا فالخلاصة في هذا الباب ممَّا سبق بيانه وعرضه أنَّ مسألة جواز البيان بالأضعف تُدرس وتبحث على ضوء نوع البيان، وكذا والمراد بالقُوَّة والضَّعف، وذلك لأنَّ البيان –كما سبق قبلُ– على نوعين اثنين وهما:

النَّوع الأوَّل: بيان التَّفسير (وهو بيان المجمل): فهذا يختلف الحكم فيه باعتبار الثُّبوت وباعتبار الدَّلالة:

---

[1] لقد سبق وأن بيَّنا أنَّ نسبة هذا القول للأكثر فيها نظر، وأنَّ الصَّواب أنَّ الأكثر على جواز البيان بالأدنى ثبوتا.

[2] التَّحرير: (ص: 377).

[3] إشارة إلى القراءة الشَّاذّة عن عبد الله بن مسعود ﷺ، والتي أخرجها الإمام الطَّبريُّ في تفسيره: (408/8) قال: **"حدَّثنا ابن وكيع، قال: ثنا أبي، عن سفيان، عن جابر، عن عامر قال في قراءة عبد الله: (والسَّارق والسَّارقة فاقطعوا أيمانهما)"**؛ وأخرجها الإمام البيهقيُّ أيضا في السنن الكبرى: (270/8) من طريق مجاهد في قراءة عبد الله بن مسعود: (والسَّارق والسَّارقة فاقطعوا أيمانهما).

[4] حاشية البناني على المحلِّي: (68/2).

[5] حاشية العطَّار على المحلِّي: (101/2).

-**فأمَّا باعتبار الثُّبوت:** فلا يُشترط المساواة بين البيان والمبيَّن، ولا كونه أقوى منه، بل يجوز البيان بالأدنى إجماعا عند الجمهور والحنفيَّة.

-**وأمَّا باعتبار الدَّلالة:** فلا بُدَّ أن يكون البيان أقوى من المبيَّن قولا واحدا.

النَّوع الثَّاني: بيان التَّغيير (وهو تخصيص العامِّ وتقييد المطلق): فهذا أيضا يختلف الحكم فيه باعتبار الثُّبوت وباعتبار الدَّلالة على النَّحو التَّالي:

- **فأمَّا باعتبار الثُّبوت:** فلا يُشترط المساواة بين البيان والمبيَّن عند جمهور الأصوليِّين، ولا كونه أقوى منه، بل يجوز البيان بالأدنى عندهم، وهذا بخلاف الحنفيَّة الذين يشترطون المساواة فيه.

-**وأمَّا باعتبار الدَّلالة:** فلا بُدَّ أيضا أن يكون البيان أقوى من المبيَّن قولا واحدا.

فيتَّضح لنا ممَّا سبق أنَّ مسألة الدَّلالة مسألة محسومة لا خلاف فيها، وأنَّ الخلاف الحاصل بين الحنفيَّة والجمهور إنَّما هو في مسألة الثُّبوت، وبهذا نعلم وجاهة رأي الإمام المطيعيِّ في مسألة الباب، وكذا دقّة طرحه رحمه الله للمسألة، كما أنَّ تفصيله الذي تقدَّم به يُزيل الاضطراب الواقع في كلام كثير من الأصوليِّين في هذا المسألة، وهذا ما يُؤكِّد القامة العلميَّة التي يتمتَّع بها الرَّجل، فحُقَّ له أن يقول كما في نهاية كلامه إنَّ من أخذ هذا التَّفصيل عليه أن يشكر الله تعالى، فرحمه الله تعالى رحمة الأبرار، وحشره وسائر العلماء في زمرة الأخيار، وفي حزب عباده الأصفياء الأطهار، والعلم عند الله تعالى مُكوِّر الليل على النَّهار.

الفصـــل الخامس

في النَّاسخ والمنسوخ

وفيه مبحثان اثنان:

1) **المبحث الأوّل**: في النَّسخ.

2) **المبحث الثّاني**: في النَّاسخ والمنسوخ.

المبحث الأوّل

في النَّسخ

وفيه ثلاثة مطالب:

1) **المطلب الأوّل: في ضرورة زيادة قيد (بطريق شرعيٍّ) في تعريف النّسخ.**
2) **المطلب الثّاني: في مسألة جواز النَّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل من عدمه.**
3) **المطلب الثَّالث: في اعتراض الحنفيَّة على استدلال الجمهور بآية الذَّبح على جواز النَّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل.**

المطـــــلب الأوّل:

الاعتراض الأوَّل ومناقشته: في ضرورة زيادة قيد (بطريق شرعيٍّ) في تعريف النّسخ.

أولا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

لقد عرَّف الإمام البيضاويُّ رحمه الله النَّسخ بأنَّه: "**بيان انتهاء حكم شرعيٍّ بطريق شرعيٍّ متراخٍ عنه**"، وقد شرع الإمام الإسنويُّ رحمه الله في بيان معنى هذا التَّعريف وشرح قيوده ومحترزاته، حيثُ ذكر المقصود من قيد (بطريق شرعيٍّ) فقال رحمه الله: "**وقوله: (بطريق شرعي) خرج به بيان انتهاء حكم شرعيٍّ بطريق عقليٍّ كالموت والغفلة والعجز؛ فلا يكون نسخا كما صرَّح به الإمام هنا**[1]، **وصرَّح في الكلام على التخصيص بالأدلة المنفصلة بعكس ذلك، فقال: إنَّ النَّسخ قد يكون بالعقل، ومثَّل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين** [2]، **وإنَّما قال بطريق شرعيٍّ ولم يقل بحكم شرعي؛ لأنَّ النَّسخ قد يكون بغير بدل، ودخل في الطريق الفعل والتَّقرير والقول، سواءً كان من الله تعالى أو من رسوله ﷺ**"[3].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله في هذا المقطع من كلامه أراد أن يُبرز ويُوضِّح أهميَّة قيد (بطريق شرعيٍّ) في تعريف النَّسخ الذي ذكره الإمام البيضاويُّ، حيثُ بيَّن رحمه الله أنَّ هذا القيد لإخراج بيان انتهاء الحكم الشَّرعيِّ بطريق عقليٍّ، ومثَّل لذلك بالموت والغفلة والعجز، فكما هو مقرَّر في هذا الفنِّ الشَّريف أنَّ هذه الأمور الثَّلاثة عوارضُ موجبةٌ لرفع الحكم الشَّرعيِّ، وهذا الرَّفع هنا في نظر الإمام

---

[1] قال الإمام الرَّازيُّ في المحصول: (285/3): "**ولا يلزم أن يكون الشَّرع ناسخا لحكم العقل؛ لأنَّ العقل ليس بطريق شرعيٍّ، ولا يلزم أن يكون العجز ناسخا لحكم شرعيٍّ؛ لأنَّ العجز ليس بطريق شرعيٍّ**".

[2] عبارة الإمام الرَّازي في المحصول: (74/3) كالآتي: "**فإن قيل: لو جاز التَّخصيص بالعقل فها يجوز النَّسخ به؟ قلنا: نعم؛ لأنَّ من سقطت رجلاه سقط عنه فرض غسل الرّجلين، وذلك إنَّما عُرف بالعقل**".

[3] نهاية السُّول: (551/2-552).

الإسنويِّ رفعٌ بطريق عقليٍّ لا شرعيٍّ، وهذا الرَّفع لا يُسمَّى نسخا، ومن هنا تبرز أهميَّة القيد السَّالف ذكره في التَّعريف.

ثُمّ نقل عن الإمام الرَّازيِّ تقريره أنَّ رفع الحكم العقليِّ لا يكون نسخا، وكذا العجز عن تنفيذ الحكم لا يُعتبر نسخا أيضا، على الرَّغم من أنَّه صرَّح في باب التَّخصيص بالمخصِّصات المنفصلة أنَّ النَّسخ قد يكون بالعقل، ومثَّل لذلك بسقوط فرض غسل الرِّجلين في الوضوء بسبب سقوط محلِّ الفرض وهو القدمان، فقد اعتبر الإمام الرَّازيُّ رفع وجوب الغسل بالعقل هنا لسقوط محلِّه نسخا [1]، وما اعتبره الإمام الإسنويُّ ضروريًّا هنا في هذا التَّعريف وهو القيد السَّابق ذكره خاله فيه إمامنا المطيعيُّ كما هو مبيَّنٌ في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيِّ.

لقد انتقد المطيعيُّ اعتبار ذلك القيد ضروريًّا، حيثُ بيَّن أنَّه لا حاجة منه؛ لأنَّه في الواقع ليس له مفهوم يتمُّ إخراجه به، وفي هذا يقول رحمه الله: "**من الأصوليِّين من عرَّف النَّسخ بأنَّه (رفع الشَّارع الحُكمَ الشَّرعيَّ) ولم يزد، وزاد ابن الحاجب: (بدليل شرعيٍّ متأخِّر)** [2]، **وأخرج بالأوَّل: رفعه بالموت والنَّوم والغفلة، وبالثَّاني: نحو (صلِّ إلى آخر الشَّهر)، وقال صاحب مُسلَّم الثُّبوت في الحاشية: (لا حاجة إليه؛ لأنَّ الأوَّل انتفاء لعدم القابليَّة، والثَّاني انتفاء بالغاية)** [3] **وردَّه في**

---

[1] قال الإمام السُّبكيُّ في الجمع: (ص:58): "**وقول الإمام (من سقط رجلاه نسخ غسلهما) مدخول**"، وقال المحلِّيُّ عليه: (106/2): "**أي فيه دَخَلٌ: أي عيب؛ حيثُ جعل رفع وجوب الغسل لسقوط ومحلِّه نسخا؛ فإنَّه مخالف للاصطلاح، وكونه توسَّع فيه**"، فقد اعتبر الإمام المحلِّيُّ ما ذكره الإمام خارجا عن اصطلاح القوم، ولهذا قال الإمام المطيعيُّ رحمه الله في تعليقه على هذا الأمر (552/2): "**فظهر من هذا أنَّ ما صرَّح به الإمام من أنَّ سقوط فرض الغسل بسقوط الرِّجلين مخالف لاصطلاح القوم**"، وقال الإمام الزَّركشيُّ في البحر: (65/4): "**وكمن سقط رجلاه فإنَّه لا يُقال: نسخ عنه غسل الرجلين، وما قاله الإمام فخر الدين في المحصول من أنَّه نسخ ضعيف**"، وبنحوه قال الإمام ابن السبكي في تكملة الإبهاج: (1633/5): "**وكمن سقط رجلاه لا يُقال: نُسخ عنه غسل الرجلين، وما قاله الإمام في المخصصات من أنَّه نسخ واه بلا ريب**".

[2] يُنظر: مختصر المنتهى: (971/2).

[3] فواتح الرّحموت: (63/2).

الفواتح فقال: (وقد يُقال: الوجوب على المُكلَّف ثابت البتَّة، وقد ارتفع بالموت قطعا، وقد لا يرتفع إلا برفع الشَّارع بالضَّرورة، فلا بُد من قيد يُخرجه، وأيضا القيود لإظهار ما خرج منه) [1] وقد يُقال: رفع الحكم بكُلٍّ من الموت والنَّوم والغفلة بدليل شرعيٍّ، فالأوَّل رُفع بقوله ﷺ: (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث) [2]، ومن انقطع عمله –ولا تكليف إلا بالعمل– فقد انقطع التَّكليف وارتفع الحكم، وكذلك رفع الحكم بالنَّوم والغفلة بقوله ﷺ: (رفع القلم عن ثلاث: النَّائمِ حتَّى يستيقظ، والمجنون حتَّى يُفيق، والصَّبيِّ حتَّى يحتلم) [3]؛ لأنَّ الكُلَّ لا يفقهون الخطاب ولا يتصوَّرونه، ولذلك كان الصَّواب امتناع تكليف الغافل ومن لا يفهم الخطاب ولا يتصوَّره، فزيادة (بدليل شرعيٍّ) لا يُخرج ما ذُكر، فالذي ينبغي: أنَّ رفع الشَّارع الحكم الشَّرعيَّ إن كان مع بقاء المُكلَّف قابلا للتَّكليف؛ كان نسخا، وإن كان لانتفاء القابليَّة فليس بنسخ.

ومنهم من عرَّفه بما عرَّفه المُصنِّف ولم يزد على قوله (انتهاء أمد الحكم الشَّرعيِّ)، ولا حاجة إلى زيادة (بطريق شرعيٍّ) لما علمت، ولا بقيد التَّراخي لدلالة الانتهاء عليه"[4].

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله يذكر أنَّ من الأصوليِّين من عرَّف النَّسخ بكونه رفعَ الشَّارع الحكمَ الشَّرعيَّ ولم يزد على ذلك، وذلك لكونه في نظر المطيعيِّ كافيا في الدلالة على المراد، ومنهم من زاد القيد المذكور في مسالة الباب كالإمام ابن الحاجب رحمه الله، وهذا القيدُ عندهم لإخراج رفع الحكم

---

[1] المصدر السابق: (63/2).

[2] حديث صحيح أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب: الوصيَّة، برقم: (1631) من حديث أبي هريرة ﷺ.

[3] هذا الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده: (224/41) برقم: (24694)، وأبو داود في سننه، في كتاب: الحدود، باب: في المجنون يسرق أو يصيب حدًّا برقم: (4398)، وأخرجه النسائيّ في الصُّغرى، كتاب: الطّلاق، باب: من لا يقع طلاقه من الأزواج برقم: (3432)، وابن ماجه في سننه، كتاب: الطّلاق، باب: طلاق المعتوه والصّغير والنّائم برقم: (2041)، كلّهم من حديث عائشة رضي الله عنها بإسناد صحيح، وقد ورد هذا الحديث أيضا من رواية علي بن أبي طالب، وأبي قتادة، يُنظر تخريج ذلك في الإرواء (4/2-7).

[4] سلم الوصول: (551/2).

عن المكلَّف بمثل الموت والعجز والنَّوم والغفلة وغيرها، فهنا رَفْعُ الحكم عن المكلَّف رفعٌ عقليٌّ وليس شرعيًّا، ولهذا لم يُعتبر من قبيل النَّسخ، إلا أنَّ الإمام المطيعيَّ خالف في هذا الأمر حيثُ بيَّن أنَّه لا حاجة لهذا القيد؛ لأنَّه لا مفهوم له يخرجه، وما قيل عنه أنَّه رفع عقليّ -كرفع الحكم عن المكلَّف بسبب الموت والنَّوم والغفلة وغيرها- ما هو في حقيقة الأمر إلا رفع شرعيٌّ، لأنَّ الذي دلَّ على هذا الرَّفع في الواقع هو الشَّرع لا العقل، ثُمَّ استدلَّ على ذلك بحديثين يدلان على رفع التَّكليف بسبب الموت، وكذا بسبب النَّوم والجنون وغيرها.

وعلى هذا الأساس اعتبر المطيعيُّ أنَّ قيد (بطريق شرعيٍّ) لا حاجة إليه ولا طائل من ورائه، كما أنَّه لا يُخرج ما ذكر، فالأولى أن يُكتفى في تعريف النَّسخ بقولنا: (رفع الشَّارع الحُكمَ الشَّرعيَّ)، فإن قيل: كيف يُفرَّق بين رفع الحكم الذي هو نسخ، وبين رفعه بالموت وغيره؟ فأجاب المطيعيُّ عن هذا السُّؤال المفترض وفرَّق بين الأمرين بقابليَّة المكلَّف للتَّكليف أثناء رفع الشَّارع للحكم الشَّرعيِّ، فإن كان المكلَّف قابلا للتَّكليف أثناء رفع الشَّارع الحكيم للحكم؛ اعتُبر هذا الرَّفع نسخا، وإن كان المكلَّف غير قابل للتَّكليف أثناء الرَّفع -بأن كان سبب الرَّفع هو الموت أو النَّوم مثلا-؛ لم يُعتبر ذلك الرَّفع نسخا، وذلك لكونه رفعا بسبب عدم القابليَّة للتَّكليف.

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة:

هذه المسألة التي بين أيدينا ترجع إلى مسألة أهميَّة وضرورة قيد (بطريق شرعيٍّ) في حدِّ النَّسخ، حيثُ اعتبر الإمام الإسنويُّ هذا القيد ضروريًّا في الحدِّ؛ لأنَّ له مفهوما يخرج به، بينما اعتبر المطيعيُّ هذا القيد زائدا لا حاجة من ورائه، والذي يظهر والله أعلم أنَّ ذكر هذا القيد في التَّعريف لا إشكال فيه، بل هو قيد مهمٌّ يتعيّنُ ذكره في التَّعريف، وممَّا يدلُّ على ذلك أنَّ جمهور الأصوليِّين ممَّن عرف النِّسخ ذكر فيه هذا القيد، حيثُ إنَّ التَّعريف الذي ذكره الإمام البيضاويُّ وارتضاه الإمام الإسنويُّ يُعدُّ امتدادا لما ذكره الإمام الرَّازيُّ، حيثُ عرَّف النَّسخ بقوله: **"والأولى أن يُقال: النَّسخ طريق شرعيٌّ يدلُّ على أنَّ مثل الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعيٍّ لا يوجد -بعد ذلك- مع تراخيه**

عنه، على وجه لولاه لكان ثابتا" [1]، فالإمام الرَّازيُّ هنا يُعرِّف النَّسخ بكونه رفعا للحكم الشَّرعيِّ بطريق أو دليل شرعيٍّ، ثُمَّ بيَّن رحمه الله وجه ذكر القيد المذكور في مسألة الباب في هذا التَّعريف بقوله رحمه الله: **"ولا يلزم أن يكون الشَّرع ناسخا لحكم العقل؛ لأنَّ العقل ليس بطريق شرعيٍّ، ولا يلزم أن يكون العجز ناسخا لحكم شرعيٍّ؛ لأنَّ العجز ليس بطريق شرعيٍّ"** [2]، كما نجد أيضا الإمام ابن الحاجب قد أضاف هذا القيد في تعريف النَّسخ حيثُ قال رحمه الله: **"رفع الحكم الشَّرعيِّ بدليل شرعيٍّ متأخِّر"** [3]، فالإمام ابن الحاجب هنا ذكر قيدين مهمَّين في تعريف النَّسخ، وكلاهما أقرب للآخر في المعنى، حيثُ إنَّ قوله أوَّلا: (رفع الحكم الشَّرعيّ) قيد خرج به المباح بحكم الأصل، فإنَّ رفعه بدليل شرعيٍّ ليس بنسخ [4]، فكما أنَّ رفع البراءة الأصليَّة السَّابقة بنصٍّ شرعيٍّ طارئ لا يُعتبر نسخا؛ لأنَّه ليس رفعا لحكم شرعيٍّ بل لحكم عقليٍّ، فإنَّ رفع هذا الحكم الشَّرعيِّ بآخر عقليٍّ لا يُسمَّى نسخا أيضا، فلا بُدَّ حينئذ من هذا التَّقييد، وهذا ما أشار إليه الإمام الموفَّق في الرَّوضة حينما حدَّ النَّسخ بقوله: **"رفع الحكم الثَّابت بخطاب متقدِّم بخطاب متراخ عنه"**، ثم قال

---

[1] المحصول: (285/3).

[2] المصدر نفسه: (285/3-286).

[3] مختصر المنتهى: (971/2).

قلت: صحيح أنَّ الإمام الرَّازيَّ وابن الحاجب متَّفقان على ذكر القيد المشار إليه في مسألة الباب، إلا أنَّه يجدر بنا ذكر الفرق الجوهريِّ بينهما، حيثُ إنَّ الإمام ابن الحاجب عرَّف النّسخ بكونه رفعا، وهذا هو الذي سار عليه الإمام الباقلانيُّ، والصَّيرفيُّ، وأبو إسحاق الشِّيرازيُّ، والغزاليُّ والآمديُّ، وابنُ الأبياريِّ وغيرهم، وهو الذي صحَّحه واختاره غير واحد من أهل الأصول ونسبوه إلى الجمهور.

وأمَّا الإمام الرَّازيُّ فقد عرَّف النَّسخ بكونه: النَّصَّ الدَّالَّ على انتهاء أمد الحكم الشَّرعيِّ، وهذا هو صنيع الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وإمام الحرمين الجوينيّ، والإمام القرافي، وهو مذهب الفقهاء، وهو الذي سار عليه الإمام البيضاويُّ.

والفرق بين كون النّسخ رفعا وبين كونه بيانا: أنَّ الرَّفع هو إزالة الحكم على وجه لولا ذلك الرَّفع لبقي الحكم ثابتا مستمرًّا، فهو قطع لدوام الحكم فجأة، وهذا بخلاف البيان الذي هو عبارة عن بيان انتهاء مُدَّة الحكم، ويتَّضح الفرق بينهما جليًّا بالفرق بين فسخ الإجارة وانقضاء مدَّتها، حيثُ إنَّ فسخ الإجارة: قطع لدوامها لسبب خفيٍّ عن المتعاقدين عند ابتداء العقد، وأمَّا انقضاء مدَّتها فهو ارتفاع حكمها لسبب معلوم عند ابتداء العقد، ومن الجدير بالذكر أيضا أنَّه لا أثر فقهيَّ يُؤثر من هذا الخلاف.

يُنظر: روضة النَّاظر: (ص:37)، البحر المحيط: (65/4-66)، المهذّب في علم أصول الفقه المقارن للنَّملة: (530/1-531).

[4] شرح المختصر للعضد الإيجي: (205/3).

بعد ذلك: "**وقيدنا الحدَّ بالخطاب المتقدِّم؛ لأنَّ ابتداء العبادات في الشَّرع مزيل لحكم العقل من براءة الذِّمَّة وليست بنسخ، وقيَّدناه بالخطاب الثَّاني؛ لأنَّ زوال الحكم بالموت والجنون ليس بنسخ**"[1].

وقد استفاض الإمام الطُّوفيُّ رحمه الله في بيان أهميَّة هذا القيد بقوله: " **الاحْتِرَازُ الثَّانِي: قَوْلُنَا: (رَفْعُ الْحُكْمِ بِخِطَابٍ) احْتِرَازٌ مِنْ زَوَالِ الْحُكْمِ بِالْمَوْتِ وَالْجُنُونِ ؛ فَإِنَّ مَنْ مَاتَ أَوْ جُنَّ، انْقَطَعَتْ عَنْهُ أَحْكَامُ التَّكْلِيفِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِنَسْخٍ ؛ لِأَنَّ انْقِطَاعَ الْأَحْكَامِ عَنْهُمَا لَمْ يَكُنْ بِخِطَابٍ، وَكَذَلِكَ ارْتِفَاعُ حُكْمِ الصَّوْمِ بِمَجِيءِ اللَّيْلِ، وَحُكْمِ الْفِطْرِ بِمَجِيءِ النَّهَارِ لَيْسَ نَسْخًا ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ بِالْخِطَابِ، بَلْ بِانْتِهَاءِ غَايَةِ الْحُكْمِ، وَانْقِضَاءِ وَقْتِهِ** "[2]، فهذه النُّقول كلُّها من هؤلاء الأئمَّة تُبيِّن أهميَّة هذا القيد المذكور ومكانه في التَّعريف.

وأمَّا ما ذكره الإمام المطيعيُّ من أنَّ رفع الحكم بمثل الموت والجنون إنَّما هو رفع بالدَّليل الشَّرعيِّ، فهذا الإيراد قد سبقه إليه من شُرَّاح المنهاج الإمام العبريُّ رحمه الله، حيثُ نقل عنه الإمام البدخشيُّ ما يلي: "**وقوله (بطريق شرعيٍّ) يُخرج ما كان بطريق عقليٍّ كالعجز المُبيِّن لانتفاء وجوب القيام على العاجز بعد القدرة عليه، قال العبريُّ: فيه نظر؛ لأنَّ ذلك ثبت بفعله ﷺ، وموافقة العقل إيَّاه لا يمنع شرعيَّته**" [3]، فهذا الإمام العبريُّ يُبيِّن شرعيَّة رفع الحكم بسبب الموت والجنون، لأنَّه مستند إلى الدَّليل الشَّرعيِّ، وكون موافقة حكم العقل له لا يمنع شرعيَّته، وإذا كان ذلك كذلك فإنَّ القيد المذكور لا يُخرج هذه الأمور، وهذا هو عين ما ذكره إمامنا المطيعيُّ رحمه الله.

وهذا الذي ذكره المطيعيُّ رحمه الله –وإن كان صحيحا صوابا في حدِّ ذاته– إلا أنَّه لا ينهض لإلغاء فائدة القيد المذكور في الحدِّ، ويُمكن أن يُردَّ على اعتراض الإمام المطيعيِّ من وجهين اثنين هما:

---

[1] روضة النَّاظر: (ص:36-37).
[2] شرح مختصر الرَّوضة: (258/2).
[3] منهاج العقول: (162/2).

- **الوجه الأوَّل**: أنَّ ما ذكره الإمام المطيعيُّ رحمه الله إنَّما يرد حقيقةً بالنَّظر إلى خصوصيَّة المثال المذكور، وهو رفع الحكم عن المكلَّف بسبب الموت والعجز وغيرهما، وليس كلُّ الحالات الواردة يُمكن أن يُستدلَّ لها بأدلَّة خاصَّة في بابها، فهناك من الحالات التي يتمُّ رفع الحكم الشَّرعيِّ فيها عن المكلَّف بدلالة العقل على ذلك، وعليه فلا يُسمَّى ذلك الرَّفع نسخا، وذلك كارتفاع حكم وجوب غسل الرِّجلين بسبب عجز من بُتِرَ عنه رجلاه، فقد دلَّ العقل على ارتفاع الحكم عليه لعجزه، فما أورده المطيعيُّ إنَّما يصحُّ بالنَّظر إلى مثال خاصٍّ، لا إلى كُلِّ الأمثلة حتَّى تطَّرد القاعدة، ولهذا نجد الإمام البدخشيَّ الحنفيَّ، الذي يُكثر الإمام المطيعيُّ من النَّقل عنه، نجده بعد ما ذكر اعتراض العبريِّ السَّابق ذكره آنفا عقَّب عليه بقوله: **"أقول: هذا إنَّما يرد بالنَّظر إلى خصوصيَّة المثال، ويُمكن أن يُمثَّل بعجز من سقط رجلاه عن غسلهما، ولذا قيل: إنَّه يخرج به انتهاؤه بالموت والنَّوم والغفلة والجنون"**[1].

- **الوجه الثَّاني**: أن يُقال: إنَّ ارتفاع الحكم في الأمثلة السَّابقة ليس رفعا شرعيًّا من كُلِّ وجه، بل شرعيٌّ من وجه، وعقليٌّ من وجه آخر، فشرعيَّته لا تُنافي عقليَّته، كما أنَّ عقليَّته لا تُنافي شرعيَّته، وهذا بخلاف الدَّليل الرَّافع الحُكْمَ في النَّسخ فإنَّه شرعيٌّ من كُلِّ وجه فافترقا، كما أنَّ الأدلَّة الشَّرعيَّة في هذه الأمثلة ليست رافعة بحدِّ ذاتها، بل هي دالَّة ومُثبتةٌ أنَّ مثل النَّوم والعجز وغيرهما هما الرَّافعان، ففرق بين الأمرين، وفي هذا يقول العلامة المحقِّقُ السَّعد التَّفتازانيُّ: **"اعترض العلامة: أنَّ الرَّفع بالنَّوم والغفلة أيضا بدليل شرعيٍّ، وهو قوله ﷺ: (رفع القلم عن ثلاث...)، وأُجيب: بأنَّ العقل حاكم بأنَّ شرط التَّكليف التَّعقُّل، ويستوي في امتناع التَّكليف الميت والنَّائم والغافل، والنُّصوص الواردة في ذلك ليست رافعة، بل مُثبتة أنَّ مثل النَّوم والنِّسيان هو الرَّافع"**[2].

---

[1] المصدر السَّابق: (162/2).

[2] شرح العضد على المختصر مع حاشية السَّعد: (206/3).

ومن هنا نعلم ضعف الإيراد الذي أورده الإمام المطيعيُّ في هذا الباب، وأنَّ القيد السَّالف ذكره صالح لإخراج ما كان عقليًّا من الرَّفع، وذلك كرفع الحكم بسبب العجز والموت والغفلة؛ لأنَّ هذا الرَّفع عقليٌّ وإن دلَّ الدَّليل الشَّرعيُّ عليه، ومن هنا أمكننا القول إنَّ المطيعيَّ مخطئ في اعتراضه على الإمام الإسنويِّ، والعلم عند الله تعالى.

المطـــــلب الثّاني:

الاعتراض الثَّاني ومناقشته: في مسألة جواز النَّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل من عدمه.

أولا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

بعد أن أنهى الإمام البيضاويُّ الكلام عن تعريف وحدِّ النَّسخ، انتقل بعد ذلك إلى الكلام عن مسائل أخر، حيثُ ذكر في المسألة الثَّالثة قضيَّة جواز النَّسخ قبل العمل -هكذا على الإطلاق-، وهي المسألة التي قام الإمام الإسنويُّ بشرحها بقوله رحمه الله: " **أقول: نسخ الوجوب قبل العمل جائز عندنا، كما إذا قال الشَّارع: (صلِّ بعد الغروب ركعتين)، ثم قال صحوةً : (لا تُصلِّ)، وخالفَ فيه المعتزلة وبعضُ الفقهاء، وتعبير المصنِّف بقوله: (قبل العمل) يقتضي أنَّه لا فرق في الخلاف بين الوقت وما قبله وما بعده : فأمَّا قبل الوقت أو بعد دخوله -ولكن قبل مُضِيِّ زمنٍ يَسَعُه- فمُسَلَّمٌ، وفي معناه أيضا ما إذا لم يكن له وقت مُعيَّن ولكن أُمرَ به على الفور ، ثُمَّ نُسخَ قبل التَّمَكُّن، نعم في جريان الخلاف بعد الشُّروع نظر يحتاج إلى نقل.**

وأمَّا الصُّورة الثَّانية: وهي ما بعد خروج الوقت فليس مِحلَّ الخلاف، بل جزم ابن الحاجب بأنَّه لا يجوز [1]، واقتضى كلامه الاتِّفاق عليه، وصرَّح في الإحكام في أوَّل المسألة بالجواز، وبأنَّه لا خلاف فيه [2]، وهذا إنَّما يأتي إذا صرَّح بوجوب القضاء ، أو قلنا: الأمر بالأداء يستلزمه.

---

[1] حيثُ قال ابن الحاجب رحمه الله في المختصر: (982/2) بعد أن بيَّن جواز النَّسخ قبل وقت الفعل: "**لأنَّ الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخُه**".

[2] قال الإمام الآمديُّ رحمه الله في الإحكام: (156/3): "**اتَّفق القائلون بجواز النَّسخ على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته، واختلفوا في جواز ذلك قبل الوقت**".

وأما الصُّورة الثَّالثة : وهي ما إذا وقع النَّسخ في الوقت لكن بعد التَّمكُّن من فعله ؛ فمقتضى كلام المصنِّف جريان الخلاف أيضا ، وهو مقتضى كلام ابن الحاجب في أثناء الاستدلال[1]، وليس كذلك؛ فقد صرَّح الآمديُّ في الإحكام في أثناء الاستدلال بأن هذا جائز بلا خلاف ، وإنَّما الخلاف قبل التَّمكُّن [2]، وصرَّح به أيضا ابنُ برهان في الوجيز [3]، وإمامُ الحرمين في البرهان فقال: (والغرض من المسألة أنَّه إذا فُرض ورود الأمر بشيء ، فهل يجوز أن يُنسخ قبل أن يمضيَ من وقت اتِّصال الأمر به زمنٌ يَسَعُ الفعلَ المأمورَ به؟)[4]، وعبارة المحصول والحاصل : (هل يجوز نسخ الشَّيء قبل مجيء الوقت؟)[5]، وعبارة التَّحصيل والإحكام وابن الحاجب: (قبل الوقت)[6]"[7].

فالإمام الإسنويُّ هنا يُبيِّن أنَّ نسخ الوجوب قبل العمل جائز عند الشَّافعيَّة، وذلك خلافا للمعتزلة وبعض الحنفيَّة الفقهاء، وقد مثَّل له بالمثال السَّابق وهو أن يقول الشَّارع على سبيل المثال: (صلِّ بعد الغروب ركعتين)، ثُمَّ قال وقتَ الضُّحى وقبل تمكُّن المأمور من أداء الفعل: (لا تُصلِّ)، ثُم بيَّن رحمه الله أن تعبير المصنِّف بقوله: (قبل العمل) يقتضي أنَّ الخلاف مُثار في كُلِّ صُور نسخ

---

[1] حيثُ استدلَّ ابن الحاجب بقوله: "**واستُدلَّ: بأنَّ إبراهيم أُمر بالذَّبح بدليل:﴿افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾، وبالإقدام، وبترويع الولد، ونُسخ قبل التَّمكُّن، واعترض بجواز أن يكون موسَّعا**"، حيثُ إنَّ استدلاله يُشعر بجريان الخلاف في هذه الصُّورة وهي: النَّسخ في الوقت بعد الشُّروع في الفعل، حيثُ إنَّه ذكر أنَّ إبراهيم عليه السلام أقدم على الفعل.

[2] قال الإمام الآمديُّ رحمه الله في الإحكام: (160/3): "**وَأَمَّا وَجْهُ الضَّعْفِ فِي الِاحْتِجَاجِ بِقِصَّةِ إِبْرَاهِيمَ: فَمِنْ جِهَةِ أَنَّ لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: وَإِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ نُسِخَ عَنْهُ الْأَمْرُ بِالذَّبْحِ، لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ نَسْخٌ قَبْلَ التَّمَكُّنِ مِنَ الِامْتِثَالِ، بَلْ إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ الِامْتِثَالِ، وَالْخِلَافُ إِنَّمَا هُوَ فِيمَا قَبْلَ التَّمَكُّنِ لَا بَعْدَهُ**".

[3] قال الإمام ابن برهان في الوصول: (41/2): "**غير أنَّ التمسُّك بهذه الآيات لا حُجَّة فيها؛ فإنَّه ليس في الآية ما يدلُّ على أنَّ النَّسخ كان قبل التمكُّن من الفعل، والنِّزاع لا يقع في جواز النَّسخ بعد التَّمكُّن من الفعل، وإنَّما وقع في جواز النَّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل**".

[4] البرهان: (1303/2-1304).

[5] يُنظر: المحصول: (311/3)، والحاصل: (647/2).

[6] يُنظر: التَّحصيل: (15/2)، الإحكام: (156/3)، المختصر: (981/2).

[7] نهاية السُّول: (562/2-564).

الوجوب قبل العمل، سواءً قبل دخول الوقت، أو عند دخوله، أو بعد دخوله، ثُمَّ بدأ رحمه الله يُحرِّر محلَّ النِّزاع في المسألة، حيثُ ذكر أن للمسألة صُوَرًا ثلاثا هي كالآتي:

- **الصُّورة الأولى**: نسخ الوجوب قبل دخول الوقت، أو بعد دخوله ولكن قبل مُضيِّ زمن يسع فعل الواجب، ويدخل ضمنه أيضا: ألَّا يكون للفعل وقت مُعيَّن، ويُؤمر به على الفور، ثُمَّ يُنسخ قبل التمكُّن من أدائه، ففي هذه الصُّور كُلِّها قد جرى الخلاف الآنف ذكره بين الجمهور والمعتزلة والفقهاء.
- **الصُّورة الثَّانية**: وهي نسخ الوجوب بعد خروج وقت الفعل، فهذه الصُّورة ليست محلَّ خلاف، حيثُ أنَّ هذا مُقتضى كلام الإمام ابن الحاجب رحمه الله، حيثُ جزم بأنَّ النَّسخ هنا لا يجوز، لكنَّه نقل عن الإمام الآمديِّ بأنَّه لا خلاف في جواز النَّسخ في هذه الحالة.
- **الصُّورة الثَّالثة**: وهي نسخ الوجوب بعد دخول الوقت، وبعد تمكُّن المكلَّف من الفعل، فهذه الصُّورة يظهر من عبارة البيضاويِّ جريان الخلاف فيها أيضا، وهو أيضا مقتضى كلام ابن الحاجب كما سبق الإشارة إليه، إلا أنَّ الإسنويَّ ردَّ ذلك مُبيِّنا أن كُلًّا من الآمديِّ، وإمام الحرمين، وابن برهان صرَّحوا أنَّ هذه الصُّورة لا خلاف في جواز النَّسخ فيها، وإنَّما الخلاف واقع بعد دخول الوقت وقبل تمكُّن المكلَّف من الفعل، فهذه هي صورة الخلاف.

هكذا عرض الإمام الإسنويُّ المسألة وحرَّر محلَّ النِّزاع فيها، والخلاصة ممَّا سبق عرضه وبيانه من كلامه رحمه الله: أنَّه ذكر أقوالا في تحرير محلِّ النِّزاع في هذه المسألة، وخلص إلى أنَّ الخلاف حاصل في النَّسخ بعد الوقت وقبل التَّمكُّن من الفعل، كما أنَّه رجَّح القول بجواز النَّسخ في هذه الحالة تبعا لرأي الجمهور، وهذا هو الأمر الذي لم يرتضه الإمام المطيعيُّ، حيثُ انتقده في هذا الأمر كما هو مبيَّن في الفرع التَّالي.

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيِّ.

لقد اعترض الإمام المطيعيُّ رحمه الله في هذه المسألة على الإسنويِّ، إذ ذكر أنَّ الخلاف واقع في الصُّورة الأولى فقط، كما أنَّه انتصر على قول من قال من الحنفيَّة وغيرهم بعدم جواز النَّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل، واستدلَّ على ذلك بأدلَّة كثيرة، وفي هذا يقول رحمه الله رحمة واسعة: **"أقول: الحقُّ أنَّ موضوع الخلاف إنَّما هو النَّسخ قبل التَّمكُّن، فهذا هو الذي وقع فيه الخلاف، ولهذا قال في جمع الجوامع: (ويجوز –على الصَّحيح– نسخ الفعل قبل التَّمكُّن)** [1] **قال الجلال: (أي: منه، بأن لم يدخل وقته، أو دخل ولم يمضِ منه ما يسعه، وقيل: لا يجوز لعدم استقرار التَّكليف، قلنا: يكفي للنَّسخ وجود أصل التَّكليف)** [2]**، وقد اختلف الحنفيَّة في هذه المسألة، فقال الشَّيخان الإمامان فخر الإسلام**[3] **وشمس الأئمَّة**[4]**: يجوز النَّسخ قبل التَّمكُّن، وفائدته الاعتقاد، وكفى به فائدة لأنَّه رأس الطَّاعات وأساس العبادات، وقال جمهور المعتزلة، وجمهور الحنابلة**[5]**، والصَّيرفيُّ من الشَّافعيَّة، ورؤساء الحنفيَّة كأبي الحسن الكرخيِّ، والشَّيخ الإمام علم الهُدى أبي منصور الماتريديِّ** [6]**، والشَّيخ أبي بكر الرَّازيِّ الشَّهير بالجصَّاص،**

---

[1] جمع الجوامع: (ص:58).

[2] شرح المحلِّي على الجمع مع حاشية العطَّار: (2/110-111).

[3] أي: البزدويّ، يُنظر: كشف الأسرار للبخاري: (3/169) وما بعدها.

[4] أي: السَّرخسيّ، حيثُ قال رحمه الله في أصوله: (2/63): **"اعلم بأنَّ شرط جواز النَّسخ عندنا هو التَّمكُّن من عقد القلب، فأمَّا الفعل، أو التَّمكُّن من الفعل فليس بشرط، وعلى قول المعتزلة التَّمكُّن من الفعل شرط".**

[5] عزو الإمام المطيعيِّ القول بعدم الجواز في هذه المسألة إلى جمهور الحنابلة فيه نظر، فإنَّه وبالرُّجوع إلى مصادر القوم نجدهم على رأي الجواز وفاقا للجمهور، اللهم إلا أنَّه قد نقل عن أبي الحسن التّميمي منهم روايتان: إحداهما القول بالجواز كالجمهور، والأخرى عدمه، وقد نقلهما عنه في المسوَّدة: (1/424)، وكذا ابن مفلح في أصوله: (2/1124)، وابن بدران في النزهة: (1/169).

[6] هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريديّ السَّمرقنديُّ الحنفيّ، الإمام المتكلِّم الأصوليّ، تفقه على جماعة منهم: أبو نصر العياضي، وأبو بكر أحمد الجوزجاني، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: إسحاق بن محمد السَّمرقنديّ، وعلي الرستغفني، وعبد الكريم بن موسى البزدوي وغيرهم، توفي سنة (333هـ)، من مؤلفاته: كتاب التَّوحيد، المقالات، ردّ أوائل الأدلَّة للكعبيّ، بيان وهم المعتزلة، تأويلات القرآن وغيرها.

ترجمته في: الجواهر المضيَّة: (3/360-361)، تاج التَّراجم لابن قطلوبغا: (ص:249-250)، الفوائد البهيَّة: (ص:195).

والقاضي الإمام أبي زيد الدَّبوسيِّ: لا يجوز، قال في فواتح الرَّحموت: (وقولهم هو الحقُّ المتلقَّى بالقبول)[1]، والقول بأنَّ فائدة التَّكليف قبل التَّمكُّن هو الاعتقاد...الخ غير وافٍ بالمراد، فإنَّه هب أنَّ الاعتقاد عمل القلب ورأس الطَّاعات، لكن إذا كان مطابقا للواقع، وهاهنا المفروض ألَّا وجوب قبل التَّمكُّن، كيف وهو إن كان فيه فلا يصحُّ تعلُّق النَّهي النَّاسخ، هذا خُلفٌ، فلا بُدَّ أن يكون قبيحا، فلا وجوب فيه، وقبله لا وجوب أيضا؛ لأنَّ التَّمكُّن شرط التَّكليف، والوجوب لا يتعلَّقُ إلا بما هو حسن، والنَّهي لا يتعلَّقُ إلا بما هو قبيح في ذاته، مع قطع النَّظر عن ورود الشَّرع كما بُيِّن في المبادئ الأحكاميَّة، فإذًا ليس في الواقع وجوب؛ فالاعتقاد به قبيح، فلا يكون طاعةً فضلا عن كونه رأس الطَّاعات، ومن هنا ظهر فساد ما قالوه: إنَّ المقصود قد يكون الاعتقاد فقط دون العمل، وهاهنا من هذا القبيل فافهم، وبالجملة فارتفاع التَّكليف قبل التَّمكُّن من المحالات لاستلزامه محذورا نحو عدمه، وكيف لا يكون محالا وإنَّ وجود التَّكليف يُنادي أعلى نداء على حُسن الفعل كمن التَّمكُّن! فيستحيل على الحكيم رفعه، والنَّهي عمَّا ليس بفُحش مستحيل.

وقولهم في دفع هذا: إنَّ المقصود من التَّكليف هو بالإيمان به والعزم على الفعل ليُصيب به حسنةً، لا الابتلاء بإيقاع الفعل قول فاسد؛ لأنَّ الفعل هل اتَّصف بالوجوب قبل التَّمكُّن – وهو تكليف بغير المقدور– أو وقت التَّمكُّن فلا بُدَّ من حسنة فيه كما مرَّ في باب الحاكم؟ فلا يُتصوَّر ارتفاعه؛ لأنَّ الحَسَنَ لا يُنهى عنه من الحكيم، أو لم يتَّصف بالوجوب أصلا، فالابتلاء بالإيمان به ابتلاء بخلاف الواقع، وطلب للجهل المُركَّب فافهم، وباقي الكلام على هذا يُطلب من المطوَّلات"[2].

---

[1] فواتح الرحموت: (72/2).

[2] سلّم الوصول: (562/2-563).

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله بيَّن في أوَّل الأمر أنَّ محلَّ النِّزاع في المسألة حقيقة هو في النَّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل، ونقل عن الإمام ابن السُّبكيِّ في الجمع ما يُفيد ذلك، مع الإشارة إلى أنَّ الخلاف في المسألة يشمل ما إذا لم يدخل وقت الفعل أصلا، أو دخل ولم يمض منه ما يسعل الفعل، فهذه أولى المسائل التي تطرَّق إليها المطيعيُّ رحمه الله.

ثُمَّ بعد ذلك عرَضَ أقوال الأئمَّة في هذه المسألة، مُبيِّنا اختلاف الحنفيَّة في هذه المسألة على رأيين اثنين هما:

- **الرَّأي الأوَّل**: وهو رأي الشَّيخين فخر الإسلام البزدويِّ، وشمس الأئمَّة السَّرخسيِّ، حيثُ ذهبا إلى جواز النَّسخ قبل التمكُّن من الفعل، وفائدة هذا الأمر المنسوخ هو اعتقاد وجوبه.
- **الرَّأي الثَّاني**: وهو رأي من وصفهم المطيعيُّ برؤساء الحنفيَّة –وهم كذلك– وهم: الإمام أبو الحسن الكرخيِّ، وأبي منصور الماتريديّ، وأبي بكر الجصَّاص، وأبي زيد الدَّبوسي.

ثُمَّ بعد عرض قولي الحنفيَّة في هذه المسألة صرَّح المطيعيُّ رحمه الله باختياره للرَّأي الثَّاني، حيثُ نقل عن صاحب الفواتح أنَّ هذا القول هو الحقُّ المتلقَّى بالقبول، وبعدها شرع في الانتصار إلى الرَّأي الأوَّل وإبطال الثَّاني، وذلك بكون القول بأنَّ فائدة التَّكليف قبل التَّمكُّن هو الاعتقاد غير واف حتَّى يكون مطابقا للواقع، وممَّا استدلَّ به المطيعيُّ على بطلان الرَّأي الثَّاني: أنَّ الوجوب والأمر لا يتعلقان إلَّا بما هو حسنٌ، كما أنَّ النَّهي لا يتعلَّقُ إلَّا بما هو قبيح في ذاته، بغضِّ النَّظر عن ورود الشَّرع بذلك، فكيف يكون الشَّيء حسنا مأمورا به في وقت، ثُمَّ قبل

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة.

هذه المسألة التي دار النِّقاش فيها بين الإمامين المطيعيِّ والإسنويِّ لمن أدقِّ المسائل التي احتدم فيها الخلاف بين أهل الأصول، وسعيًا لترتيب الأفكار وتناسقها سأحاول الكلام في هذه المسألة عبر النقاط التالية:

فبالنِّسبة لترجمة المسالة وعنوانها، حيثُ عبَّر الإمام البيضاويُّ كما سبق عن المسألة بقوله: (يجوز النَّسخ قبل العمل)، وهذا التَّعبير من المصنِّف رحمه الله عليه مؤاخذات من أهل التَّحقيق، حاصل هذه المؤاخذات يرجع إلى أمرين اثنين هما:

- **الأمر الأوَّل**: أنَّ كُلَّ نسخ واقعٍ فإنَّه في حقيقة الأمر واقعٌ قبل الفعل ولا بُدَّ؛ وذلك لأنَّه سبق معنا في تعريف النَّسخ: أنَّه بيان مُدَّة انتهاء الحكم، فالنَّاسخ لم ينسخ ما مضى، وإنَّما نسخ ما يكون في مستقبل الزَّمان، ومستقبل الزَّمان لم يقع بعدُ، وعلى القول بأنَّ النَّسخ رفع للحكم -كما هو رأي الباقلاني والغزالي- فإنَّ الرَّفع لا يكون لما وقع، بل لما لم يقع، وفي هذا يقول الإمام الجوينيُّ رحمه الله: "**مسألة: مترجمة بالنَّسخ قبل الفعل، وهذه التَّرجمة فيها خلل من جهة أنَّ كُلَّ نسخ واقعٍ فهو متعلِّقٌ بما يُقدَّرُ وقوعه في المستقبل؛ فإنَّ النَّسخ لا ينعطف على مُقدَّم سابق**"[1]، وفي السِّياق ذاته يقول الإمام ابن الحاجب: "**كُلُّ نسخ على التَّحقيق فهو واقع قبل الفعل، فإنَّه إنَّما يرد على مستقبل الزَّمان دون ماضيه، وهذا واضح**" [2]، وقال الإمام الزَّركشيُّ أيضا: "**قال ابن أبي هريرة، والأستاذ أبو إسحاق، والخفَّاف في (الخصال): كُلُّ نسخ فإنَّما يكون قبل الفعل؛ لأنَّ ما مضى يستحيل لحوق النَّسخ به، لأنَّ النَّسخ رفع الحكم في مستقبل الزَّمان، فلا معنى لقول من أبطل النَّسخ قبل الفعل**"[3]، ثُمَّ نقل كلام إمام الحرمين السَّابق ذكره.
- **الأمر الثَّاني**: أنَّ هذه التَّرجمة قاصرة عن المقصود والمراد أيضا؛ وذلك لأنَّها تقتصر على حالة النَّسخ قبل العمل فقط، ولا تشمل ما إذا حضر الوقت العمل، ولكن لم يمض منه ما يسع المكلَّف القيام به، فهذه الصُّورة أيضا من محلِّ النِّزاع، وتعبير المصنِّف لا يشملها كما هو ظاهر، ولهذا انتقد الإمام ابن السُّبكيِّ المصنِّف في هذه العبارة فقال: "**والتَّعبير الأوَّل غير**

---

[1] البرهان: (1303/2).
[2] تكملة الإبهاج: (1659/5).
[3] البحر المحيط: (91/4).

وافٍ بالمقصود أيضا؛ لأنَّه قد يُقال: إنَّه لا يتناول ما إذا حضر وقت العمل به، ولكنَّه لم يمضِ مقدار ما يسعه، وهذه الصُّورة من صور النِّزاع" [1]، وقال أيضا في الرَّفع: **"واعلم أنَّ هذه العبارة –أعني: قوله (النَّسخ قبل وقت الفعل)– قاصرة عن الغرض وإن قالها الأكثرون، والأحسنُ في التَّعبير أن يُقال: يجوز نسخ الشَّيء قبل مُضيِّ مقدار ما يسعه من وقته؛ ليشمل ما إذا حضر وقت العمل، ولكن لم يمضِ مقدار ما يسعه، فإنَّ هذه الصُّورة في محلِّ النِّزاع أيضا"**[2]، وقد أشار إلى هذا قبله الإمام الصَّفيُّ الهنديُّ أيضا بقوله: **"وهذه المسألة الملقَّبة بنسخ الشَّيء قبل حضور وقت العمل به، واللقب لا يتناول جميع صور النِّزاع؛ فإنَّ النِّزاع واقع أيضا فيما إذا حضر وقت العمل به لكنَّه لم يمضِ مقدار ما يسعه، فيكون اللقب أخصَّ، والأولى أن يُترجم: بنسخ الشَّيء قبل مُضيِّ مقدار ما يسعه من وقته، فيكون متناولا لجميع الصُّور التي وقع النِّزاع فيها"** [3]، وعليه فإنَّ تعبير المصنِّف في ترجمة المسألة وعنوانها غير دقيق، فالأولى أن يُعبِّر كما ذُكر آنفا، أو يُعبِّر بلفظ أخصر من هذا وهو: النَّسخ قبل التَّمكُّن، كما فعل ذلك غير واحد من أهل الأصول من المتقدِّمين والمتأخِّرين [4]، ومعنى التَّمكُّن من الفعل: أن يمضي –بعدما وصل الأمر إلى المكلَّف– زمان يسع الفعل المأمور به[5]، هذا بالنِّسبة لترجمة المسألة.

وأمَّا بالنِّسبة للأمر الثَّاني الذي ينبغي أن يُشار إليه أيضا هو ما يتعلَّق بتحرير محلِّ النِّزاع، وقد سبق من كلام الإمام الإسنويِّ رحمه الله أنَّه ذكر ثلاث صور في المسألة، كما أنَّ الإمام القرافي ذكر صورا أربع للمسألة وهي:

---

[1] تكملة الإبهاج: (1660/5).

[2] رفع الحاجب: (49/4).

[3] نهاية الوصول: (2273/6).

[4] لقد عبَّر بهذا التَّعبير المختصر الدَّقيق كلٌّ من: الإمام الغزاليِّ في المستصفى: (52/2)، وكذا ابن برهان في الوصول: (36/2)، وكذا التَّاج ابن السُّبكيِّ في جمع الجوامع: (ص:58).

[5] يُنظر: كشف الأسرار: (169/3)، الرُّدود والنُّقود للبابرتي: (412/2).

- **الصُّورة الأولى**: أن يُوقَّت الفعل بزمان مستقبل، فنسخ قبل حضور ذلك الزَّمان.
- **الصُّورة الثَّانية**: أن يُؤمر به على الفور، فيُنسخ قبل الشُّروع فيه.
- **الصُّورة الثَّالثة**: أن يُشرع في الفعل فيُنسخ قبل كماله.
- **الصُّورة الرَّابعة**: أن يكون الفعل يتكرَّر، فيُفعل مرارا ثُمَّ يُنسخ.

وبعد عرض هذه الصُّور الأربع للمسألة بيَّن رحمه الله أنَّ مقتضى المذهب جواز النَّسخ في الصُّور جميعها[1]، وقد أوصل الإمام الزَّركشيُّ رحمه الله صور المسألة إلى ستِّ صور [2]، والصَّحيح والله أعلم أنَّ الخلاف محصورٌ في الصُّورة التي ذكرها الإمام المطيعيُّ رحمه الله وهي: النَّسخ قبل تمكُّن المكلَّف من الفعل، وهذا يشمل: النَّسخ قبل دخول الوقت أصلا، وكذا النَّسخ بعد دخول الوقت، ولكن قبل مُضيِّ زمن يسع المكلَّف فعله.

وأمَّا بالنِّسبة للأمر الثَّالث -وذلك بعد تحرير محلِّ النِّزاع- فهو المتعلِّق بذكر الخلاف بين الإمامين الإسنويِّ والمطيعيِّ في هذه المسألة مع بيان وجه الصَّواب فيها، حيثُ ذهب الإسنويُّ إلى جواز النَّسخ قبل التمكُّن من الفعل، وخالف في ذلك الإمام المطيعيُّ، وقبل البتِّ في هذه المسألة لا بُدَّ من ذكر أقوال الأصوليِّين فيها، مع ذكر أدلَّة الطَّرفين والكلام عليها، حيثُ اختلف أهل الأصول في هذه المسألة على قولين اثنين هما[3]:

---

[1] شرح تنقيح الفصول: (ص:240)، وكذا نفائس الأصول: (2448/6)..

[2] البحر المحيط: (81/4-90).

[3] **يُنظر كلام أهل الأصول في هذه المسألة في المراجع التَّالية:**

المعتمد لأبي الحسين البصري: (407/1)، والمستصفى للغزالي: (52/2)، والمحصول للرَّازي: (311/3)، والإحكام للآمدي: (160/3)، والإحكام لابن حزم: (100/4)، وأصول السَّرخسيّ: (63/2)، وكشف الأسرار للبخاري: (170/3)، وتقويم الأدلَّة للدَّبوسي: (ص:235-236)، ومختصر المنتهى: (982/2)، والتَّمهيد لأبي الخطَّاب: (354/2)، والتَّحبير للمرداوي: (2997/6)، والعدَّة لأبي يعلى: (807/3)، والمسوَّدة: (424/1)، وأصول ابن مفلح: (1124/2)، وقواطع الأدلَّة للسَّمعاني: (110/3)، والوصول لابن برهان: (41/2)، وشرح تنقيح الفصول للقرافي: (ص:240)، وإحكام الفصول للباجي: (613/2)، والإشارة له أيضا: (ص:265)، والتَّحصيل للسِّراج الأرموي: (15/2)، والحاصل للتَّاج الأرمويِّ: (647/2)، وشرح التَّلويح على التَّوضيح: (72/2)، والبحر المحيط للزركشي: (81/4)، وتشنيف المسامع له: (864/2)، سلاسل الذّهب=

- **القول الأوَّل**: وهو جواز النَّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل، وهذا هو قول جماهير الأصوليِّين من المالكيَّة والشَّافعيَّة والحنابلة والظَّاهريَّة، وهو قول جمهور الحنفيَّة أيضا.
- **القول الثَّاني**: وهو عدم جواز ذلك، وهذا هو مذهب المعتزلة قاطبة، وبعض الحنفيَّة كالكرخيِّ، والجصَّاص، والماتريديّ، والدَّبوسي، وهو اختيار أبي بكر الصَّيرفيِّ من الشَّافعيَّة، وكذا اختيار أبي الحسن التَّميميِّ من الحنابلة في أحد القولين عنه.

أدلَّة الفريق الأوَّل:

لقد استدلَّ أصحاب القول بأدلَّة عديدة ترجع إلى ضربين ونوعين: دليل عقليٍّ، وآخر نقليٍّ، فأمَّا بالنِّسبة للدَّليل العقليِّ: أنَّ النَّسخ رفع للحكم، وقد تحقَّق معنى النَّسخ في هذه الصُّورة ولا إشكال، فإذا قال الشَّارع –مثلا–: (صلِّ إذا زالت الشَّمس) فقد تعلَّق الأمر بالصَّلاة، وإذا قال بعد ذلك وقبل دخول الوقت: (لا تُصلِّ) دلَّ على رفع الحكم، ولا حقيقة للنَّسخ إلا هذا [1]، وعليه فمن أنكر النَّسخ في هذه الصُّورة؛ لزمه إنكار النَّسخ أصلا.

ومن الأدلَّة العقليَّة أيضا: أنَّ الشَّارع الحكيم يجوز أن يأمر زيدا بفعل في الغد، ثُمَّ يمنعه بمانع عائق له قبل الغد، فيكون مأمورا بالفعل في الغد بشرط انتفاء المانع، وإذا جاز هذا الأمر المشروط بانتفاء المانع؛ جاز الأمر بشرط انتفاء النَّاسخ مع تعقيبه بالنَّسخ، فكأنَّ الشَّارع يقول: (صلُّوا ما لم أنهكم ولم أنسخ عنكم أمري)، فنسخ الأمر في المستقبل لا يعني أنَّه لم يُقصد باللفظ الأوَّل الدَّلالة على جميع الأزمان، ولكن يعني: قطع حكم اللفظ بعد دوامه؛ إذ كان دوامه مشروطا بعدم النَّسخ[2].

= له أيضا: (ص:294)، والإبهاج لابن السُّبكيّ: (1659/5)، ورفع الحاجب له أيضا: (48/34)، ومنهاج العقول للبدخشي: (171/2)، وشرح الكوكب للفتوحي: (531/3)، وتيسير الوصول لابن إمام الكامليَّة: (151/4)، ونهاية الوصول للهندي: (2272/6)، والرّدود والنُّقود للبابرتي: (412/2)، وحاشية البناني على المحلِّي: (77/2)، وحاشية العطَّار على المحلِّي: (110/2)، وفواتح الرَّحموت: (45/2)، وشرح مختصر الرَّوضة للطُّوفي: (281/2)، والتَّحرير لابن الهمام: (ص:382).

[1] يُنظر: الوصول لابن برهان: (37/2).

[2] الإحكام للآمديّ: (162/3)، والمستصفى للغزالي: (53/2).

وأمَّا بالنِّسبة للدليل النَّقليِّ: فقد استدل الجمهور على رأيهم بالوقوع، أي أنَّه قد دلَّت الأدلَّة السَّمعيَّة على وقوع النَّسخ قبل تمكُّن المكلَّف من الفعل، ومن هذه الأدلَّة ما يلي:

الدَّليل الأوَّل: استدلُّوا بقصَّة أمر الله تعالى نبيَّه إبراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل عليه السلام، ثُمَّ نسخ هذا الأمر قبل التَّمكُّن في الذَّبح، فهذا الدَّليل لم يخلُ مرجع من مراجع الجمهور إلا وقد استدلَّ به، وقد رُدَّ على هذا الاستدلال بردود عديدة سنذكرها بحول الله في المطلب الآتي ذكره، إذ إنَّ موضوع ذلك المطلب حول مدى صلوحيَّة الاستدلال بهذه الآية على جواز النَّسخ قبل التَّمكُّن.

الدَّليل الثَّاني: استدلُّوا على ذلك أيضا بحادثة الإسراء والمعراج، حيثُ ورد فيها أنَّ الله تعالى أوجب على الأمَّة خمسين صلاة، ثُمَّ نُسخ الأمر بعد ذلك إلى خمس صلوات، ففيها نسخ للأمر قبل تمكُّن المكلَّفين من العمل بمقتضاه[1].

وقد رُدَّ على هذا الاستدلال بأنَّ النَّسخ في هذه الحادثة كان قبل علم المكلَّف بالأمر أصلا، فهو خارج عن محلِّ النِّزاع، وذلك لعدم جواز النَّسخ قبل علم المكلَّف بالمأمور به، لأنَّه لا بُدَّ من علمه به حتَّى يعزم المكلَّف على الفعل ويعتقد وجوبه [2]، وأجيب عن هذا الردِّ: بأنَّ النَّسخ في قصَّة المعراج كان بعد العلم وليس قبله، فإنَّ رسول الله ﷺ أحد المكلَّفين وقد علم، ولكنَّه قبل علم جميع الأمَّة، وعلم الجميع لا يُشترط، فالتَّكليف قد استقرَّ بعلم رسول الله ﷺ[3].

ومنهم من قال: لا وجه للاستدلال بهذا الدَّليل؛ لأنَّ غاية ما حصل ليلة المعراج في أمر الصلاة كان على وجه التَّقدير دون الفرض، لأنَّ الفرض يستقرُّ بنفوذ الأمر، ولم يكن من الله سبحانه وتعالى فيه أمر إلا عند استقرار الخمس[4]. وأجيب عنه: بأنَّ النَّسخ على ضربين: إمَّا نوع تكليف، أو حطٌّ

---

[1] يُنظر: الإحكام للآمدي: (162/3)، الإحكام لابن حزم: (101/4)، إحكام الفصول للباجي: (616/2).

[2] يُنظر: التَّمهيد للكلوذاني: (361/2).

[3] يُنظر: المصدر نفسه: (361/2)، وقواطع الأدلَّة للسَّمعانيّ: (110/3)، ونقل هذا الردَّ أيضا الإمام الزَّركشيُّ في البحر: (82/4) عن ابن برهان في الوجيز.

[4] يُنظر: البحر المحيط: (81/4).

تكليف، فإن كان إلى بدل كان تكليفا، وإلا فهو حطٌّ تكليف [1]، وهاهنا في قصة فرض الصَّلاة ليلة المعراج نسخ الله سبحانه تكليفا بعدد معيَّن من الصَّلوات إلى التَّكليف بعدد آخر أخفَّ منه.

الدَّليل الثَّالث: ما أخرجه البخاريُّ في صحيحه عن أبي هريرة ﷺ أنَّ النَّبيَّ ﷺ بعثه في بعث فقال لهم: **"إن وجدتم فلانا وفلانا –لرجلين من قريش سمَّاهما– فأحرقوهما بالنَّار"** ، قال: ثُمَّ أتيناه نودِّعه حين أردنا الخروج فقال: **"إنّي كنت أمرتكم أن تحرقوا فلانا وفلانا بالنَّار، وإنَّ النَّار لا يُعذِّب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما"** [2]، ففي هذا الحديث أمَرَ النَّبيُّ ﷺ بأمر مفاده الإحراق بالنَّار، ثُمَّ قبل تمكُّن المأمورين به من الفعل نُسخ الأمر الأوَّل إلى أمر آخر وهو القتل بدل الحرق بالنَّار.

الدَّليل الرَّابع: ما ثبت عن النَّبيِّ ﷺ أنَّه أمر بكسر قدورٍ من لحم حُمر إنسيَّة، فقال رجل: (أو نغسلها؟) فقال: **"اغسلوها"**[3].

ففي هذه الوقائع كُلِّها قد حصل نسخ الحكم الأوَّل قبل تمكُّن المكلَّفين من الفعل، حيثُ إنَّه بمجرَّد ورود الأمر من الشارع وتحقَّق علم المأمور بالأمر؛ انعقد العزم القلبيُّ لدى المخاطب بفعل ما أُمرَ به، وقبل دخول وقت الفعل، أو بعد دخوله وعدم تمكُّنه من فعله جاء النَّسخ من الشارع لينسخ ذلك الحكم، ولا حقيقة لصورة المسألة سوى هذا.

---

[1] المصدر السَّابق: (81/4).

[2] أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: الجهاد والسِّير، باب: التَّوديع، برقم: (2954).

[3] أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: الذّبائح والصَّيد، باب: آنية المجوس والميتة، برقم: (5497)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الصَّيد والذّبائح وما يُؤكل من الحيوان، برقم: (1802) من حديث سلمة بن الأكوع ﷺ قال: لَمَّا أَمْسَوْا يَوْمَ فَتَحُوا خَيْبَرَ، أَوْقَدُوا النِّيرَانَ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: **"عَلاَمَ أَوْقَدْتُمْ هَذِهِ النِّيرَانَ؟"**، قَالُوا: لُحُومِ الحُمُرِ الإِنْسِيَّةِ، قَالَ: **"أَهْرِيقُوا مَا فِيهَا، وَاكْسِرُوا قُدُورَهَا"**، فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ القَوْمِ، فَقَالَ: نُهرِيقُ مَا فِيهَا وَنَغْسِلُهَا؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: **"أَوْ ذَاكَ"**.

أدلَّة الفريق الثَّاني:

لقد استدلَّ أصحاب هذا القول بأدلَّة هي كالآتي:

الدَّليل الأوَّل: أنَّ نسخ الشَّيء قبل التَّمكُّن من الفعل يدلُّ على البداء [1]، والبداء: هو ظهور الرَّأي بعد أن لم يكن، وهو ممَّا تطلقه اليهود على الله تعالى، وقد تأثَّر بهم بعض الأصوليِّين المتكلِّمين الذين عدُّوا النَّسخ بداء [2]، فظهور الشَّيء بعد خفائه جائز في حقِّ البشر، ولهذا قد يأمر الإنسان غيره بأمر وهو ذاهل عن مآلاته في مستقبل الحال، ثُمَّ يظهر له بعد ذلك أنَّ الأولى هو النَّهي عن فعل ذلك الشيء فينهى عنه، وهذا الأمر مستحيل في حقِّ الله تعالى [3]، ولهذا منع أصحاب هذا الرَّأي النَّسخ قبل التمكُّن، وذلك لأنَّ نسخ المولى تعالى للأمر السَّابق قبل العمل به لا يخلو من حالين: فإمَّا أن يكون عالما بأنَّ العمل بالأمر الأوَّل لا يتمُّ، وعليه فكيف يأمر تعالى بأمر يعلم أنَّه لا يتم إنجازه؟ وإمَّا أن يكون تعالى غير عالم -تعالى الله عن ذلك علُّوًّا كبيرا- بذلك، ثُمّ يبدو له بعد ذلك -سبحانه- أن ينسخ الأمر الأوَّل بأمر آخر، فهذا هو البداء بعينه، وهو مستحيل على الله.

وأجيب عن هذا: بأنَّ الله تعالى حينما أمر الأمر الأوَّل كان عالما بأنَّ المصلحة في بقاء فرض ذلك الأمر إلى وقت النَّسخ، ولو لم يكن في تلك المصلحة سوى ابتلاء المكلَّف اختبار مدى عزمه القلبيِّ على الفعل لكفى بها مصلحة، وعليه فليس في المسألة البتَّة ظهورُ ما كان خافيًا على الله تعالى حتَّى يكون بداءً[4]، وكذلك لو كان في هذه الصورة بداءٌ للزم أن يكون في أصل النَّسخ بداءٌ أيضا، فتعليلهم منعَ النَّسخ في هذه الصُّورة بكونه يستلزم ظهورَ ما كان خافيا على الله تعالى، هذه العلَّة متحقِّقة في أصل النَّسخ أيضا، فيلزمهم إنكار أصل النَّسخ أيضا؛ لأنَّ فيه أمرا بحكم معيَّن أوَّلا، ثُمَّ نسخه بعد ذلك، فلو كان البداء متحقِّقا في الصُّورة الأولى لكان هنا كذلك ولا فرق، فلا وجه

---

[1] يُنظر: المعتمد للبصري: (407/1)، الوصول لابن برهان: (37/2)، قواطع الأدلَّة للسَّمعانيّ: (111/3).

[2] يُنظر: معجم مصطلح الأصول، لهيثم هلال: (ص:54)، معجم مصطلحات أصول الفقه لقطب سانو: (ص:104).

[3] يُنظر: معجم مصطلحات أصول الفقه لقطب سانو: (ص:103-104).

[4] يُنظر: العدَّة لأبي يعلى: (813/3)، والتَّمهيد لأبي الخطَّاب: (364/2).

للتَّفريق بينهما، ولهذا قال الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى بعد أن صحَّح رأي الجمهور، وذكر دليل المعتزلة وغيرهم بأنَّ هذا النَّوع من النَّسخ بداء، فقال رحمه الله: **"ومن جعل هذا بداءً فقد جعل النَّسخ بداءً ولا فرق، وكُلُّ ما أدخلوه في نسخ الشَّيء قبل أن يعمل به راجع عليهم في نسخه بعد أن يعمل به ولا فرق"**[1].

الدَّليل الثَّاني: استدلُّوا أيضا بدليل أجمعت المصادر والمراجع الأصوليَّة على ذكره، وهو يتعلَّق بأصل المعتزلة وقاعدتهم في التَّحسين والتَّقبيح العقليَّين، حيثُ قالوا: إنَّ النَّهي عن الشَّيء يدلُّ على قُبحِه وأنَّ فيه مفسدة، والأمر به يدلُّ على حُسنِه وأنَّ فيه مصلحة، فنهي الشَّارع المكلَّفَ عن الصّلاة -مثلا- بعد ما أمره بإيقاعها يدلُّ على اجتماع دليل الحسن والقبح، والمصلحة والمفسدة، في حالة واحدة، وفي الفعل الواحد، من الآمر الواحد، إلى المكلَّف الواحد، وهذا أمر من الاستحالة بمكان [2]، وهذا الدَّليل هو عُمدة القوم في منعهم لمسألة الباب، وهو الدَّليل الذي ركَّز عليه الإمام المطيعيُّ رحمه الله في كلامه الذي نقلناه عنه آنفا.

وأجيب عن هذا: بأنَّ دليلهم هذا مبنيٌّ على أصل لهم فاسد في التَّحسين والتَّقبيح، فهم يرون أنَّ الأمر كاشف عن حُسن الفعل الثَّابت في نفسه، لا مُثبت لحسن الفعل، فالأمر لا يكون إلا بحسن، والنَّهي لا يكون إلا عن قبيح، وعليه فلا يصلح عندهم أن ينهى الله عن شيء أمر به بعد أمره به؛ لأنَّ فيه نهيا عمَّا هو حسن، والنَّهي عن الحسن قبيح، كما أنَّ الأمر بالقبيح قبيح، وهذا لا يجوز توهُّمه على الله تعالى [3]، لكنَّهم بهذا أغفلوا جانب الحكمة النَّاشئة عن نفس الأمر والنَّهي، فجعلوا الأمر كاشفا عن حسن الفعل وفقط، وليس مثبتا له، ولكن الذي عليه ظاهر الأدلَّة والمعقول أنَّه كما يحسُنُ الأمر والنَّهيُ لحكمة تنشأ من المأمور به والمنهيِّ عنه، فقد يحسُنُ الأمر والنَّهي أيضا

---

[1] الإحكام في أصول الأحكام: (101/4).

[2] يُنظر: المعتمد للبصري: (407/1)، تقويم الأدلَّة للدَّبوسي: (ص:336)، الوصول لابن برهان: (37/2).

[3] يُنظر: قواطع الأدلَّة: (112/3)، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدِّين، للدكتور: محمد العروسي عبد القادر: (ص:254).

لحكمة تنشأ من نفس الأمر والنَّهي، فالحكمة قد يكون منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به، يقول الإمام الرَّازيُّ: **"كما يحسن الأمر بالشَّيء والنَّهي عن الشَّيء لحكمة تتولَّد من المأمور به والمنهيِّ عنه، فقد يحسنان أيضا لحكمة تتولَّد من نفس الأمر والنَّهي"**[1]، كما أنَّ الذي أوقع القوم في هذا هو عدم تفريقهم بين الإرادة الكونيَّة القدريَّة والإرادة الشَّرعيَّة التي هي الأمر والنَّهي، فقد يأمر الله تعالى بأمر لحكمة يريدها شرعا، على الرَّغم من كونه تعالى لا يريد وقوعها كونا وقدرا، فالإرادة الكونيَّة القدريَّة واقعة ولا بُدَّ، لكن قد يُحبُّها الله ويرضاها، وقد لا يُحبُّها ولا يرضاها، وأمَّا الإرادة الشَّرعيَّة فإنَّ الله تعالى يُحبُّها ويرضاها، ولكنَّها قد تقع وقد لا تقع، ففي أمر الله تعالى إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، وكذا في أمر الله تعالى بخمسين صلاة ليلة المعراج إرادةٌ شرعيَّةٌ لإيقاع المأمور به ولهذا أمر بذلك، ولكنَّه سبحانه لم يرد وقوع وحصول ذلك كونا وقدرا، فإن قيل: كيف يريد سبحانه ويأمر بما علم عدم وقوعه قدرا؟ فيقال: تقدَّم أنَّ الحكمة من ذلك هي امتحان المكلَّف وإظهار استعداده لتنفيذ الأمر وانقياده لذلك.

ومن هنا وبعد ما سبق ذكره وبيانه من عرض أدلَّة القوم والكلام عليها، فلا يسعنا سوى القول بأنَّ الصواب هو في هذه المسألة هو ما جنح إليه الإمام الإسنويُّ تبعا للجمهور من جواز النَّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل، وذلك لقوَّة الأدلَّة على ذلك، ولو لم يكن من دليل على ذلك سوى الوقوع لكفى به دليلا، وأمَّا أدلَّة أصحاب القول الثَّاني فهي عبارة عن إلزامات بأشياء غير لازمة، والعلم عند الله تعالى.

---

[1] المحصول: (318/3)، ويُنظر أيضا: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدِّين: (ص:254-255).

المطـــلب الثّالث:

الاعتراض الثَّالث ومناقشته: في اعتراض الحنفيَّة على استدلال الجمهور بآية الذَّبح على جواز النَّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل.

أولا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

بعد أن ذكر الإمام الإسنويُّ ورجَّح في ما مضى بيانه في المطلب السَّابق صحَّة وجواز النَّسخ قبل التمكُّن من الفعل، أراد في هذا المقطع من كلامه الاستدلال على ذلك بدليل ظلَّ وجه الاستدلال به محلَّ نزاع بين الطَّرفين، ألا وهو أمر الله تعالى نبيَّه إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، حيثُ ذكر الإمام الإسنويُّ أوجه صحَّة الاستدلال بهذا الدَّليل على مسألة الباب، وكذا بيَّن اعتراضات المخالف عليها من تفنيده، وفي بيان الأمر الأوَّل يقول رحمه الله: **"قوله: (لنا) أي الدَّليل على الجواز : أنَّ إبراهيم عليه السلام أمره الله تعالى أن يذبح ولده ، ثمَّ نُسخ ذلك قبل الفعل ، وهذا الولد قال في المحصول: إنَّه إسماعيل[1]، وقال جماعة: إنَّه إسحاق، وصحَّحه القرافي [2]. فأمَّا كونه أُمر بالذَّبح فلثلاثة أوجه: أحدها: قوله تعالى حكاية عن ولده: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ﴾** [الصافات: 102] **الآية جوابا لقوله: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾** [الصافات: 102]. **الثَّاني: قوله تعالى حكاية عن إبراهيم: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡبَلَٰٓؤُاْ ٱلۡمُبِينُ﴾** [الصافات: 106]. **الثَّالث: قوله تعالى: ﴿وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٖ﴾** [الصافات: 107]، **فلو لم يكن الذَّبح مأمورا به لما كان فيه بلاءٌ ولم يحتج إلى الفداء، وأمَّا كونه نُسخ قبله ؛ فلأنَّه لو لم يُنسَخ لذُبح، لكنَّه لم يُذبح، ولم**

---

[1] المحصول: (312/3).

[2] يُنظر: شرح تنقيح الفصول: (ص:240)، وكذا نفائس الأصول: (2450/6).

يستدلَّ عليه المُصنِّف لوضوحه "[1]. هكذا بيَّن الإمام الإسنويُّ رحمه الله صحَّة الاستدلال بهذا الدَّليل على المسألة، حيثُ بيَّن رحمه الله أوَّلا أنَّ الله تعالى قد أمر نبيَّه بالذَّبح، وأنَّ ما رآه الخليل في منامه كان أمرا من الله تعالى، وبيَّن ثانيا أنَّ ذلك الأمر نُسخ قبل التَّمكُّن من الفعل، فأمَّا عن كون الباري جلَّ وعلا أمر نبيَّه وخليله إبراهيم عليه السلام بذبح ولده فذلك من ثلاثة أوجه هي كالآتي:

- **الوجه الأوَّل**: هو جواب ولده إسماعيل عليه السلام كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ﴾، يدلُّ على أنَّ ما رآه خليل الرَّحمن في المنام من ذبح الولد كان أمرا من الله تعالى بذلك.
- **الوجه الثَّاني**: وصف الله تعالى لما حصل لخليل الرَّحمن بالبلاء المبين، ولو لم يكن ما رآه في المنام أمرا يجب تحقيقه لما وُصف بالبلاء المبين.
- **الوجه الثَّالث**: ما حصل من فداء الابن بذبح عظيم من الجنَّة، فلو لم يكن الوالد مأمورا بذبح الولد حقيقة لما احتيج إلى فداء الولد بكبش عظيم ذبح بدلا عنه.

هذا بالنِّسبة لأوجه الدَّلالة على كون الرُّؤيا في المنام أمرا من الله تعالى، وأمَّا الأمر الآخر وهو الاستدلال على أنَّ الأمر نُسخ قبل التَّمكُّن: فهو أنَّه لو لم يحصل النَّسخ لوقع الذَّبح كما هو معلوم، هذا كلُّه بالنِّسبة للأمر الأوَّل وهو بيان صحَّة الاستدلال بالآية.

ثُمَّ عن الأمر الثَّاني وهو بيان اعتراضات القوم على الاستدلال بهذا الدَّليل قال رحمه الله:

"اعترض الخصم بأمرين: أحدهما –وهو اعتراض على المقدمة الأولى–: أنَّا لا نُسلِّم أنَّه كان مأمورا بالذَّبح، وإنَّما كان مأمورًا بالمُقدِّمات، فظنَّ أنَّه مأمورٌ بالذَّبح، وتلك الأمور التي تمسَّكتم بها من قوله: ﴿ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ﴾، وقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا﴾، وحصول الفداء؛ إنَّما هو بناءً على ظنِّه أنَّه مأمور، وأجاب المصنِّف تبعا للحاصل [2]: بأنَّ ظنون الأنبياء مطابقةٌ يستحيل فيها الخطأ، لا سيَّما في ارتكاب هذا الأمر العظيم. الثاني –وهو اعتراض على المقدمة الثانية–: لا

---

[1] نهاية السُّول: (564/2).

[2] يُنظر: الحاصل: (648/2).

نُسلِّم أنَّ الوجوب نُسِخَ قبل الفعل، فإنَّ إبراهيم قد امتثل، ولكنَّه كان كُلَّما قطع شيئا وصله الله تعالى، والجواب: أنَّه لو كان كما ذكرتم لم يحتج إلى الفداء ؛ فإنَّ الفداء بدل ، والبدل إنَّما يُحتَاجُ إليه إذا لم يوجد المُبْدَلْ"[1].

فالإمام الإسنويُّ هنا في هذا المقطع من كلامه بيَّن وجهين من الأوجه التي اعترض بها القوم على الاستدلال بهذه الآية، كما ذكر أيضا الجواب عن كُلِّ وجه من الوجهين، وهذان الوجهان هما:

- **الوجه الأوَّل**: أنَّ إبراهيم عليه السلام لم يكن مأمورا بالذّبح أصلا، وإنَّما كان مأمورا بمقدِّماته فقط، وأمَّا ما استُدلَّ به على كونه مأمورا من قوله: ﴿ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ﴾، ووصفه للأمر بكونه بلاء مبينا، فهذا بحسب ظنِّه أنَّه مأمور وليس بحسب حقيقة الأمر. ثُمَّ أجاب الإمام الإسنويُّ عن هذا: بأنَّ ظنون الأنبياء مطابقة لواقع الأمر، كما يستحيل فيه الخطأ لا سيَّما في أمر عظيم مثل هذا.
- **الوجه الثَّاني**: وهو عدم التَّسليم بكون النَّسخ قد وقع قبل الامتثال، حيث إنَّ إبراهيم عليه السلام قد امتثل لأمر ربِّه جلَّ وعلا فقام بالذَبح حقيقة، ولكن عناية الله تعالى بالولد حالت دون تمام الأمر، حيثُ إنَّه كُلَّما قُطع جزء من اللحم وصله الله تعالى، وعلى هذا فجعل النَّسخ قبل الامتثال خطأ. وأجاب الإسنويُّ عن هذا الوجه: بأنَّه لو وقع الامتثال كما ذكر لما احتيج إلى البدل، فكما هو مُقرَّرٌ أنَّ البدل يُحتاج إليه في غياب المبدل.

فالخلاصة من عرض الإمام الإسنويِّ السَّابق أنَّه ذكر صحَّة الاستدلال بهذه بآية الذّبح على مسألة الباب، وذكر أوجها عدَّة لذلك، كما أنَّه ذكر الأوجه التي ذكرها القوم على عدم صُلوحيَّة الآية لذلك وردَّ عنها، وهذا الذي ذكره الإسنويُّ رحمه الله انتقده الإمام المطيعيُّ وبيَّن بطلانه كما هو موضَّح في الفرع الآتي.

---

[1] نهاية السُّول: (2/564-566).

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ:

لقد اعترض الإمام المطيعيُّ على الإسنويِّ فيما ذكره سابقا، حيثُ بيَّن أنَّ الأوجه التي اختارها ليذكرها رادًّا عليها أوجه ضعيفة أصلا، وأنَّ هناك أوجها أخرى أقوى منها عدل عن ذكرها، وفي هذا يقول رحمه الله: **"اقتصر على هذين الوجهين لضعفهما والتَّمكُّن من الرَّدِّ عليهما، ولكنَّ الحنفيَّة ومن معهم أجابوا عن هذه الآية بوجوه أُخر:**

الأوَّل: تسليم أنَّ إبراهيم أمر بذبح ولده حقيقةً، ولكنَّه لم يترك المأمور به؛ لأنَّ الفداء بدلٌ، وقد أتى به، فسقط الوجوب بفعل البدل فلا نسخ، ويُوضِّحه أنَّه عليه السلام كان مأمورا بذبح الولد حقيقةً، فالذَّبح كان واجبا ووجوبه باقٍ بعدُ، إلَّا أنَّه جُعل الفداءُ خلفا عنه، فذبْحُه يُسقط ذبح الولد، وليس هذا من النَّسخ في شيء؛ فإنَّه انتهاء الحكم، وهذا تبديل محلِّ الحكم والمبتغى بالأمر بالذّبح، ثُمَّ جعل الفداء خلفا صيرورة الولد قربانا من حيثُ انتساب حكم الله تعالى إليه، لا من حيثُ وقوعه قربانا في الخارج، وتكريمه بالفداء وابتلاء بالصَّبر، فيُعطى منزلة رفيعة، وإن كان ذبح الولد شيئا وذبح الكبش شيئا آخر، إلا أنَّ الثَّاني خَلَف عنه وقام مقامه، ووجوب الخلف وجوب الأصل...

الوجه الثَّاني: ومُحصِّله أنَّ إبراهيم عليه السلام لم يُؤمر بذبح ابنه، وإنَّما أُمر بذبح الفداء، ولكنَّ الله أراه الفداء على صورة الابن، كما أرى سيِّد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه العلم في صورة اللبن، فشربه وأعطى فضله لأمير المؤمنين عمر رضي الله عنه[1]، لكنَّ إبراهيم لم يُعبِّر رُؤياه وظنَّ أنَّه مأمور بذبح الولد، وهذا كان ابتلاء منه تعالى (...)[2] عليهما السلام، والحكم بذبح الفداء لم ينسخ، ولمَّا كان هذا أمرا بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه، وكانت

---

[1] أخرجه الإمام البخاريُّ في الصَّحيح، في كتاب التَّعبير، باب: اللبن برقم: (7007) من حديث ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **"بينا أنا نائم أتيت بقدح لبن فشربت منه حتى إنِّي لأرى الرِّيَّ يخرج من أطرافي، فأعطيت فضلي عمر بن الخطَّاب"**، فقال من حوله: فما أوَّلت ذلك يا رسول الله؟ قال: **"العلم"**.

[2] كلمة مطموسة لم أستطع قراءتها.

الشَّريعة المتقدِّمة حُجَّة؛ حكم إمامنا الهمام بوجوب الأضحية اهـ ملخَّصا [1]، وعلى هذا يرجع إلى منع أنَّ إبراهيم كان مأمورا بذبح ولده حقيقة، وإنَّما كان مأمورا بذلك على طريق المثال فقط.

ونزيدك إيضاحا فنقول: رأي إبراهيم عليه وعلى نبيِّنا أفضل الصَّلاة والسَّلام أنَّه يذبح ابنه، وهذا المنام كان مُعبَّرا البتَّة وإلا لوقع الذّبح، فإنَّه رأى الذّبح منه واقعا لا أنَّه رأى أنَّه يُؤمر به، فعرض على الابن طلبا للمشورة فقال: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰ﴾ فظنَّه الابن أمرا بناءً على أنَّ رؤيا الأنبياء وحيٌ، أو على أمر آخر، فقد أصاب في ظنِّه أمرا، لكنَّه أخطأ في ظنِّه أمرا بذبح الولد كما يُخطئ المجتهد في الاجتهاد فقال: ﴿قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾، وتقرَّر هذا في رأي إبراهيم عليه الصَّلاة والسَّلام، ولمَّا وصل اجتهاده إليه وجب الامتثال إلى أن يظهر الخطأ، فهمَّ بالذبح فلم ينقطع حلقومه، إمَّا بصحيفة ضُربت كما قيل، أو بغير ذلك، ولا تصغ إلى قول من يقول: إنَّ الأنبياء كيف يُخطئون في أحكام الله تعالى؟ فإنَّ هذا القول قد صدر من شياطين أهل البدع كالرَّوافض وغيرهم، ألم تر أنَّ أهل الحقِّ من أهل السُّنَّة والجماعة القامعين للبدعة يُجوِّزون على النبياء الخطأ، لكنَّهم لا يُقرُّون عليه...

ثُمَّ إنَّ في إراءة الرُّؤيا على هذا الوجه، وعدم الإعلام بالتَّعبير ابتلاءً عظيما لهما عليهما السَّلام، ونيل المرتبة الرَّفيعة، لكن لمَّا لم يكن الأنبياء مُقَرِّين على الخطأ أعلمه الله تعالى وناداه: ﴿أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ١٠٤ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ﴾ [الصَّافَّات: 104-105]، واختار صيغة التَّفعيل ولم يقل: (صَدَقْتَ في الرُّؤيا)؛ لأنَّه لم يَصْدُق فيه وإنَّما صدَّقه أنَّ هذا لهو البلاء المُبين، وأرسل الذَّبح وسمَّاه فداءً على حسب ظنِّ إبراهيم، وإلا كان هذا أصل الواجب...

[1] يُنظر: فواتح الرّحموت: (76/2).

ومن هذا تعلم أنَّ ما أجاب به المُصنِّف بأنَّ ظنون الأنبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ –لا سيَّما في ارتكاب هذا الأمر العظيم– غير مُسلَّم، بل قد يُخطئون في الظَّنِّ، ولكن لا يُقَرُّون على الخطأ، وما وقع من إبراهيم كان من الخطأ في الظَّنِّ، ولم يُقرَّ عليه كما علمت"[1].

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله بيَّن أنَّ ثمَّة من الأوجه ما هو أكثر قوَّة على المراد، إلا أنَّ الإمام الإسنويَّ قد عدل عنها، ومن هذه الأوجه ما يلي:

- **الوجه الأوَّل**: وهو أن يُسلَّم أنَّ الأمر بالذّبح حاصل، ولكن إبراهيم عليه السلام لم يترك المأمور، حيث إنَّه قام بذبح الفداء الذي هو بدل عن ذبح ولده، فسقط الوجوب بفعل البدل، كما يسقط وجوب الوضوء أو الاغتسال بالماء بفعل البدل عنهما وهو التيمَّم بالصَّعيد الطَّاهر، وهذا ليس من النَّسخ في شيء، ذلك أنَّ النَّسخ عبارة عن انتهاء الحكم، وهاهنا تبديل محلِّ الحكم.
- **الوجه الثَّاني**: أنَّ إبراهيم عليه السلام كان في الأصل مأمورا بذبح الفداء ولم يكن مأمورا بذبح الولد، إلَّا أنَّ الله تعالى أراه الفداء –الذي هو محلُّ الأمر– في صورة الولد، وإبراهيم لم يُعبِّر هذه الرؤيا ولم يُؤوِّلها، فظنَّ أنَّه مأمور بذبح الولد في الحقيقة، فأصاب في كونه مأمورا، ولكنَّه أخطأ في ظنِّه مأمورا بذبح الولد، وهذا الأمر مبنيٌّ على تجويز الخطأ في حقِّ أنبياء الله تعالى، إلا أنَّهم لا يُقَرُّون على الخطأ.

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة.

هذه المسألة التي بين أيدينا ترجع إلى مدى صلوحيَّة آية الذّبح للاستدلال على جواز النِّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل، حيثُ أطبق الجمهور –ومنهم الإمام الإسنويُّ– المجيزون للنَّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل على الاستدلال بهذه الآية الكريمة على الجواز، وخالف الإمام المطيعيُّ رحمه الله في ذلك، مُبيِّنا أنَّ هذه الآية لا تصلح للاستدلال لمسألة الباب، ومن الجدير بالذِّكر هاهنا أنَّ من الأصوليِّين القائلين

[1] سُلَّم الوصول: (2/564-567).

بجواز النّسخ قبل التَّمكُّن من أبطل الاستدلال بهذه الآية، فليس رد الاستدلال بهذه الآية حكرا على المعتزلة وبعض الحنفيَّة فقط، فالإمام الآمديُّ وابن برهان من الجمهور القائلين بجواز النّسخ قبل التَّمكُّن، وعلى الرَّغم من ذلك فإنَّهما لم يعتبرا الآية دليلا صالحا على ذلك [1]، وسنحاول في هذا الفرع بإذن الله ذكر أهمِّ الأوجه التي اعتُرض بها على الاستدلال بهذه الآية، مع ذكر الأجوبة عنها، لنقف بعد ذلك على وجه الصَّواب في هذه المسألة، وقد ضربنا صفحا عن الأوجه الباهتة التي اعترض بها عن الآية، وبالتَّأمُّل في تلك الأوجه نجد أنَّ أهمها ما يلي:

الوجه الأوّل: أنَّ إبراهيم عليه السلام لم يُؤمر بالذّبح حقيقة، وإنَّما رأى أنَّه يذبح ابنه فقط، فليس في هذه الآية تصريح بالأمر بالذّبح البتَّة، وإنَّما غاية ما فيها أنَّه رأى الذّبح منه واقعا، فأوَّله بالأمر به، ولهذا طلب من ابنه الذّبيح المشورة، ولو كان أمرا صريحا واضحا من الله تعالى بالذّبح، لما كان للمشورة فائدة، وهذا ما ذكره المطيعيُّ بقوله سابقا: "**فإنَّه رأى الذّبح منه واقعا لا أنَّه رأى أنَّه يُؤمر به، فعرض على الابن طلبا للمشورة**".

ويجاب عن هذا: بأنَّ إبراهيم عليه السلام قد فهم من الرُّؤيا التي رآها أنَّها أمر من الله تعالى، ولهذا أقدم على الفعل امتثالا منه لذلك الأمر، لا أنَّه أقدم على الذّبح لمجرَّد رؤيا رآها، فهذا يتنزَّه منه أفراد البشر العقلاء، فكيف بخليل الرَّحمن عليه السلام، فلو لم يفهم من الرُّؤيا أنَّها أمر لما أقدم على الفعل [2]، وهذا هو الذي فهمه أيضا ولده إسماعيل عليه السلام حيثُ قال لأبيه كما في الآية: ﴿ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾، ولم يقل

---

[1] يُنظر: الإحكام للآمديّ: (160/3)، والوصول لابن برهان: (41/2).

[2] وهذا هو الذي ذكره جماعة من المفسِّرين أنَّ تلك الرُّؤيا هي أمر من الله تعالى، قال ابن جرير: (586/19): "**معنى قوله: ﴿صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآ﴾ التي أَرَيْنَاكَها في منامك بأَمْرِنَاكَ بذبح ابنك**"، وقال أبو حيان: (354/7): "**﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ أي: بأمر من الله**"، وروى ابن جرير بسنده: (587/19) عن ابن زيد في قوله تعالى: ﴿صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآ﴾ "**أمرت أن تذبح ابنك**"، وبسنده أيضا: (584/19) عن مجاهد والسُّدِّيّ في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَسۡلَمَا﴾ أي: سلَّما لأمر الله تعالى، ووردت في ذلك قراءة شاذّة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه تدلُّ على أنَّ الرُّؤيا أمر وهي: (إنِّي أرى في المنام أفعل ما أُمرت به) ذكرها ابن جرير في تفسيره: (583/19).

له: (افعل ما ترى)، فدلَّ على أنَّه فهم من تلك الرُّؤيا أنَّها أمر من الله تعالى لأبيه، فتوارد واتَّفق فهم الوالد والولد للرُّؤيا على أمر واحد وهو كونها أمرا من الله تعالى بالذّبح، ويستحيل أن يتوارد فهمهما على خطأ كما زعم الإمام المطيعيُّ رحمه الله، هذا من جهة.

وأمَّا بالنِّسبة للأمر الآخر وهو طلب المشورة من الابن الذّبيح، فهذا الأمر ليس من باب مؤامرة الابن في المضي لأمر الله تعالى، وإنَّما شاوره في ذلك -مع كونه حتما- ليعلم ما عنده فيما نزل من بلاء الله تعالى من العزم، حتَّى يُثبِّت قدمه إن جزع، ويأمن عليه إن سلم، وليُوطِّن نفسه على المصاب فيهون عليه، وليختبر صبره وجلده وعزمه من صغره على طاعة الله وطاعة أبيه، مع أنَّه ماضٍ لأمر الله تعالى في كل الأحوال[1]، وممَّا يدلُّ على ذلك قراءة حمزة[2] والكسائي[3]: (فانظر ماذا تُرِي) أي: ماذا تُظهر وتُبدي لي من صبرك أو جزعك من الذّبح لأنظر فيه[4].

الوجه الثَّاني: وهو ما ذكره الإمام الآمديُّ وابن برهان من أنَّه لو سلَّمنا حقيقة أنَّ ثمَّة أمرا من الله تعالى بالذّبح، وكذا نُسلِّم أنَّ ذلك الأمر قد نُسخ، لكن لا يُسلَّم أنَّ النَّسخ قد حصل قبل

---

[1] يُنظر: تفسير الطّبري: (582/19-583)، وتفسير ابن كثير: (22/4)، وروح المعاني للآلوسي: (129/23).

[2] هو حمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل، أبو عمارة الكوفي المعروف بالزَّيَّات، المقرئ المحدِّث اللغويُّ الفرضيُّ، أحد القرَّاء السَّبعة، ولد سنة (80هـ) وقد أدرك بعض الصَّحابة الكرام، أخذ العلم عن جماعة منهم: أبو إسحاق السَّبيعي، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي يعلى، وأبي عبد الله جعفر الصَّادق وغيرهم، وتتلمذ على يديه جماعة منهم: إبراهيم بن أدهم، وسفيان الثَّوري، وعلي بن حمزة الكسائي وغيرهم، وأشهر من روى القراءة عن حمزة رجلان: خلف، وخلاد، توفي بحلوان سنة (156هـ)، وقيل: سنة (158هـ) وهو وهم كما قاله الإمام الذهبي.
ترجمته في: طبقات القراء للذّهبي: (112/1-124)، وغاية النِّهاية في طبقات القراء للجزري: (236/1-238)، ووفيات الأعيان: (156/2)، وشذرات الذّهب: (255/2).

[3] هو عليُّ بن حمزة بن عبد الله بن بهمن بن فيروز، أبو الحسن الكسائيّ الكوفيُّ المقرئ النَّحويُّ، ولُقِّب بالكسائيِّ لكونه أحرم وهو لابس كساءً، ولد في حدود (120هـ)، وأخذ العلم عن جماعة منهم: حمزة الزيَّات، والأعمش، وزائدة، والخليل بن أحمد الفراهيدي وغيرهم، وتتلمذ علي يديه جماعة منهم: أبو عبيد القاسم بن سلام، ويحيى الفراء، وأحمد بن حنبل، وأبو عمر الدَّوري وغيرهم، توفي بالرَّيِّ سنة (189هـ)، ومن مؤلفاته: كتاب القراءات، المختصر في النَّحو، معاني القرآن، مقطوع القرآن وموصوله.
ترجمته في: طبقات القراء للذّهبي: (149/1-157)، وغاية النِّهاية في طبقات القراء للجزري: (474/1-478)، ووفيات الأعيان: (295/3-297)، وشذرات الذّهب: (407/2-408).

[4] يُنظر: تفسير الطّبري: (582/19)، والبحر المحيط لأبي حيّان: (355/7)، وروح المعاني للآلوسي: (129/23).

التَّمكُّن من الامتثال، بل كان بعد التَّمكُّن منه، ومحلُّ الخلاف كما سبق إنَّما هو في النَّسخ قبل التَّمكُّن لا بعده، وقول الإمام الآمديِّ رحمه الله في بيان هذا الأمر: " **وَأَمَّا وَجْهُ الضَّعْفِ فِي الِاحْتِجَاجِ بِقِصَّةِ إِبْرَاهِيمَ: فَمِنْ جِهَةِ أَنَّ لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: وَإِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ نُسِخَ عَنْهُ الْأَمْرُ بِالذَّبْحِ ، لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ نُسِخَ قَبْلَ التَّمَكُّنِ مِنَ الِامْتِثَالِ ، بَلْ إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ الِامْتِثَالِ، وَالْخِلَافُ إِنَّمَا هُوَ فِيمَا قَبْلَ التَّمَكُّنِ لَا بَعْدَهُ ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى بَيَانِ أَنَّهُ نُسِخَ قَبْلَ التَّمَكُّنِ مِنَ الِامْتِثَالِ إِلَّا بَعْدَ بَيَانِ أَنَّ مُطْلَقَ الْأَمْرِ يَقْتَضِي الْوُجُوبَ عَلَى الْفَوْرِ، أَوْ أَنَّ وَقْتَ الْأَمْرِ كَانَ مُضَيَّقًا لَا يَجُوزُ التَّأْخِيرُ عَنْهُ لِلنَّبِيِّ ﷺ، وَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ صَغَائِرُ الْمَعَاصِي، وَالْكُلُّ مَمْنُوعٌ عَلَى مَا عُرِفَ** "[1]، ويقول ابن برهان في السِّياق ذاته: **"غير أنَّ التَّمسُّك بهذه الآيات لا حُجَّة فيها فإنَّه ليس في الآية ما يدلُّ على أنَّ النَّسخ كان قبل التَّمكُّن من الفعل، والنِّزاع لا يقع في جواز النَّسخ بعد التَّمكُّن من الفعل، وإنَّما وقع في جواز النِّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل"**[2].

ومنهم من استدلَّ على أنَّ النَّسخ كان بعد التَّمكُّن من الفعل بما ورد من أنَّه قد حصل الذّبح ولكن لم يُبطل الحياة، لأنَّه كلما قطع موضعا وتعدَّاه إلى غيره وصل الله ذلك الموضع، أو أنَّ الله تعالى جعل على عنق الذّبيح صفيحة من نحاس مانعة من إتمام الذّبح [3]، وهذا يدلُّ على أنَّ الذّبح قد حصل، وتمَّ تنفيذ الأمر وهو الذّبح، وبطلان الحياة ليس جزءا من مسمَّى الذّبح حتَّى يكون ذلك قادحا في تحقُّق مُسمَّى الذّبح[4].

ورُدَّ عن هذا الاعتراض: بأنَّ النَّسخ كان قبل التَّمكُّن، إذ لو لم يكن قبله لتمَّ ذبح الولد، وهذا ما لم يحصل كما هو معلوم، وكذلك لو كان هذا النَّسخ بعد التَّمكُّن لما احتيج إلى البدل وهو الفداء،

---

[1] الإحكام: (160/3).

[2] الوصول: (41/2).

[3] أخرجه الإمام ابن جرير في التَّفسير: (580/19-581) قال: حدثنا موسى بن هارون، قال: ثنا عمرو بن حمَّاد، قال: حدثنا أسباط، عن السُّدّيِّ به، في أثر طويل جاء فيه: **"ثُمَّ إنَّه جرَّ السِّكِّين على حلقه، فلم تُحِكِ السِّكِّينُ، وضرب الله صحيفة من نحاس على حلق إسحاق".**

[4] يُنظر: نهاية الوصول: (2280/6).

لأنَّ البدل لا يُحتاج إليه مع وجود المبْدل، وما كان للكبش أن يُسمَّى فداءً؛ ضرورة أنَّ الأمر قد تمَّ القيام به[1].

وأمَّا عن الأمر الآخر وهو ما رُوي من التحام العنق، وكذا ما جعل عليها من صحيفة من نحاس وغيرها، فيُجاب عن هذا: بأنَّه لو ثبت هذا الأمر بالدَّليل القطعيِّ لكان فيصلا في المسألة، ولكن هيهات هيهات، فدون إثبات ذلك خرقُ القتاد، فلو وقعا وحصلا حقيقة لوجب إشهارهما وتواترهما، وذلك لكونهما من الأمور الباهرة والمعجزات القاهرة التي تدعو الحاجة إلى نقلهما وتواترهما، فلمَّا لم يحصل ذلك علمنا يقينا عدم وقوعهما[2].

وبعد عرض هذه الأوجه والاعتراضات التي وُجِّهت إلى الاستدلال بالآية، يمكننا أن نقول: إنَّ أغلب تلك الأوجه التي ذكرت ضعيفة، وقد تمَّ الرَّدُّ عليها من قبل الجمهور بأوجه مقنعة، فما قيل من أنَّ الأمر بالذّبح غير متحقِّق، أو أنَّ الأمر كان في المنام وليبس في اليقظة، أو أنَّ الأمر كان بمقدِّمات الذّبح فقط وغيرها من تلك الأوجه، فكلُّها أوجه ضعيفة لا تقوى لردِّ الاستدلال بالآية، وفي تقديري -والعلم عند الله ﷻ- أنَّ أقوى الرُّدود التي تُعكِّر على الاستدلال بالآية: هو ما ذكره الإمامان الآمديُّ وابن برهان من أنَّ النَّسخ كان بعد التَّمكُّن من الفعل لا قبله، وبيان ذلك لا يُعرف إلَّا بتشخيص المقصود والمراد من (التَّمكُّن من الامتثال)، فهل المراد به هو التَّمكُّن من الشُّروع في الفعل وإن لم يتمَّ الفراغ منه؟ أم أنَّ المراد منه التَّمكُّن من إتمام القيام بالفعل وإنهائه؟ وعليه:

فمن رأى أنَّ المراد من مسألة الباب هو الأمر الأوَّل -وهو أنَّ المقصود من التَّمكُّن هو الشُّروع لا الإنهاء- فإنَّه يقول بأنَّ النِّسخ في الآية كان بعد التَّمكُّن لا قبله، وهذا هو الذي أراد ذكره الإمام الآمديُّ وكذا الإمام ابن برهان، فمتى يُقال: نُسخ الحكم قبل التَّمكُّن؟ الجواب كما مرَّ معنا قبلُ: يُقال ذلك في صورتين اثنين وهما: قبل دخول وقت الفعل أصلا، أو بعد دخول وقته وانعدام مُضيِّ زمنٍ يسعُ المكلَّف القيام به، وهذا لا يُتصوَّر إلَّا في الواجب وجوبا فوريًّا، وكذا واجبا مُضيَّقا، فأمَّا إذا

---

[1] يُنظر: المحصول: (317/3)، ونهاية الوصول: (2280/6-2281)، والإبهاج: (1666/5).

[2] يُنظر: نهاية الوصول: (2280/6).

كان الوجوب على التَّراخي، وكان الواجب موسَّعا فلا، وهذا هو الذي أشار إليه الآمديُّ بقوله: "**ولا سبيلَ إلى بيان أنَّهُ نُسخ قبل التَّمكُّن من الامتثال إلَّا بعد بيان أنَّ مُطلق الأمر يقتضي الوُجوب على الفور، أو أنَّ وقت الأمر كان مُضيَّقًا لا يجوزُ التَّأخيرُ عنه للنَّبيِّ** عليه السلام"، فإذا كان الأمر مُضيَّقا لا يسع إلا القيام به فقط، وكذا أُمر به أن يُفعل على الفور، ثُمَّ نُسخ ذلك الأمر قبل أن يتمكَّن المكلَّف أصلا من القيام به، فهنا تتحقَّقُ صورة المسألة، وأمَّا في قصَّة الذّبح فلا دليل على أنَّ الأمر كان على الفور أو أنَّه كان مُضيَّقا، فإبراهيم عليه السلام لما أدرك الأمر بالذّبح من الله تعالى، وليس لذلك وقت محدَّد، والقيام به يقتضي مُقدِّمات عديدة: من أخذ المدية وشحذها، وكذا إضجاع الولد، وتلِّ الجبين وغيرها، فعند القيام بكُلِّ هذه الأمور منه عليه السلام جاء النَّسخ بعد ذلك، وعليه فلا يُقال: إنَّ النَّسخ كان قبل التَّمكُّن، بل كان بعده.

فهذا في رأيي هو أقوى اعتراض على الاستدلال بهذه الآية الكريمة، وأمَّا من رأى أنَّ المراد من مسألة الباب هو الأمر الثَّاني –وهو أنَّ المقصود من التَّمكُّن هو الإنهاء من الفعل– فإنَّه يقول بأنَّ النَّسخ في الآية كان قبل التَّمكُّن لا بعده، وهذا الذي يظهر هو مراد الجمهور ممَّن أجاز النَّسخ قبل التَّمكُّن كما هو ظاهر في أمثلتهم، وقد جعل الإمام الزَّركشيُّ هذه الصُّورة من صور النَّسخ قبل الفعل حيث قال: "**القسم الخامس: أن يدخل وقته فيُشرع في فعله، لكنَّه يُنسخ قبل تمامه**" ، وعليه فالذي يظهر والله أعلم أنَّ الصَّواب هو أنَّ المراد بالتَّمكُّن هو التَّمكُّن من الانتهاء من الفعل، وليس التَّمكُّن من الشُّروع في الفعل، ولهذا فإنَّ الصَّواب في هذه المسألة هو أنَّ الآية يصح الاستدلال بها على المراد، وأنَّ الاعتراضات التي وُجِّهت للاستدلال بالآية لا تُعكِّر عليها، وعليه فإنَّ الصَّواب هو ما ذكره الإمام الإسنويُّ رحمه الله في هذا الباب من صحَّة الاستدلال بآية الذّبح على مسألة جواز النسخ قبل التَّمكُّن من الفعل، والعلم عند الله تعالى.

المبحث الثّاني

في النَّاسخ والمنسوخ

وفيه ثلاثة مطالب:

1) **المطلب الأوّل: في جواز كون القياس ناسخا ومنسوخا.**

2) **المطلب الثّاني: في مدى اعتبار قول الصَّحابي: (هذا ناسخ) أو (هذا منسوخ) في تحديد النَّاسخ والمنسوخ.**

المطـــلب الأوّل:

الاعتراض الأوَّل ومناقشته: في جواز كون القياس ناسخا ومنسوخا.

أولا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

لما ذكر الإمام البيضاويُّ الأشياء التي تصح أن تَنْسخ غيرَها وتُنسخ بغيرها، ذكر رحمه الله مسألة القياس فقال: **"والقياس إنَّما يُنسخ بقياس أجلى منه"** [1]، وهذا ظاهره يدلُّ على أنَّ القياس يَنسخُ ويُنسخ به، ولهذا شرع الإمام الإسنويُّ في شرح هذا الكلام قائلا: **"وقد تحرَّر من كلام المصنِّف: أنَّ القياس قد يكون ناسخا وقد يكون منسوخا، لكنَّه لا يُنسخ به إلَّا قياسٌ آخر أخفى منه، كما لا ينسَخُه إلَّا قياسٌ أجلى، والذي قاله هو الصَّواب، وقال في المحصول: يجوز نسخه في زمن الرَّسول بسائر الأدلَّة من النَّصِّ والإجماع والقياس الأقوى** [2]**، قال: وأمَّا بعد وفاته فهو وإن ارتفع في المعنى فليس بنسخ كما قدَّمناه** [3]**، وهذا الذي قاله سهو؛ فإنَّه قد نصَّ قبل ذلك بقليل على أن الإجماع لا ينعقد في زمن الرَّسول**[4]**، وعلى أنَّه يمتنع نسخ القياس به**[5]**، لا جرم**

---

[1] المنهاج: (ص:150).

[2] قال الإمام في المحصول: (358/3): **"فإن كان حال حياته فلا يمتنع رفعه بالنَّصِّ، أو بالإجماع، أو بالقياس".**

[3] قال الإمام في المحصول: (359/3): **"وأمَّا بعد وفاة الرَّسول ﷺ فإنَّه يجوز نسخه في المعنى، وإن كان ذلك لا يُسمَّى نسخا في اللفظ".**

[4] حيث قال رحمه الله في المحصول: (354/3-355): **"الإجماع إنَّما ينعقد دليلا بعد وفاة الرسول ﷺ؛ لأنَّه ما دام ﷺ حيًّا لم ينعقد الإجماع من دونه؛ لأنه ﷺ سيِّد المؤمنين، ومتى وجد قوله ﷺ فلا عبرة بقول غيره، فإذن الإجماع إنَّما ينعقد دليلا بعد وفاة الرسول ﷺ".**

[5] حيث قال رحمه الله في المحصول: (358/3) عند الكلام على مسألة النَّسخ بالقياس: **"والثالث باطل؛ لأنَّ هذه المسألة لا تُتصوَّر إلَّا إذا اقتضى القياس حكما، ثمَّ أجمعوا على خلاف حكم ذلك القياس، فحينئذ يزول حكم ذلك القياس بعد ثبوته لتراخي الإجماع عنه، وهذا محال؛ لأنَّ شرط صحة القياس عدم الإجماع، فإذا وُجد الإجماع فقد زال شرط صحة القياس، وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخا".**

أنَّه لم يذكر المسألة في المنتخب، وقال صاحب الحاصل: (إنَّ هذا الكلام مُشكلٌ)[1]، وصاحب التَّحصيل: (إنَّ فيه نظرا)[2]، ولم يُبيِّنا وجه الإشكال، وقد تفطَّن المُصنِّف للمشكل منه فحذفه، وحكى الآمديُّ في نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقا [3]، وعن بعضهم الجواز مطلقا لكن في حياته ﷺ[4]، ثمَّ اختار تفصيلا فقال: (إن كانت العلَّة منصوصة فهي في معنى النَّصِّ فيمكن نسخ حكمه بنصٍّ أو قياس في معناه، وإن كانت مستنبطة فإنَّ الدَّليل المعارض لها وإن كان مقدما لكنَّه ليس بنسخ)[5]، وأمَّا النسخ به فحكى فيه أقوالا، ثالثها: الفرق بين الجليِّ والخفيِّ، ثمَّ قال: (والمختار أنَّ العلَّة إن كانت منصوصة فهي في معنى النَّصِّ في جواز النَّسخ بالقياس المشتمل عليها، وإن لم تكن منصوصة ؛ فإن كان القياس قطعيًّا كقياس الأمة على العبد في التَّقويم فإنَّه يكون أيضا رافعا لما قبله من الأدلَّة ، لكنَّه لا يكون نسخا، وإن كان ظنِّيًّا فلا يكون نسخا أيضا)[6]، وذكر ابن الحاجب[7] في المسألتين نحوا ممَّا ذكره"[8].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله يُقرِّرُ في هذا الكلام ويُصوِّب أنَّ القياس يصلُح أن يكون ناسخا ومنسوخا، إلّا أنَّه لا يُنسخ إلا بقياس أقوى وأجلى منه، وهذا يستلزم أنَّه لا ينسخ إلا قياسا أخفى منه، كما أنَّه ذكر عن الإمام الرَّازيِّ في المحصول أنَّه فرَّق في هذه المسألة بين حالتين:

---

(1) فالإمام التَّاج الأرمويُّ رحمه الله قرَّر في الحاصل: (662/2) أنَّ الإجماع لا ينسخ ولا يُنسخ به، ثُم بعدها بقليل (664/2) قال: "**القياس ينسخ ويُنسخ به، أمَّا الأوَّل: ففي عهد الرسول ﷺ فإنَّه يجوز نسخه بالنَّصِّ، وبالإجماع وفيه إشكال**".

(2) بالنِّسبة للإمام السِّراج محمود الأرمويِّ فإنَّه بعد أن ذكر في التَّحصيل: (27/2-28) مسألة النّسخ بالإجماع والقياس قال في آخرهما: "**ولقائل أن يقول: في هذه الأقسام نظر ما، فليتأمَّله النَّاظر**"، هكذا دون أن يُبيِّن محلَّ النَّظر ما هو بالضَّبط، وقد نبَّه محقِّق الكتاب على هذا الأمر، كما أنَّه ذكر اجتهاد الإمام البدر التّستري في (حلِّ عُقد التَّحصيل) في بيان محلِّ النَّظر ظنًّا لا قطعا فليُراجع هناك.

(3) حيث قال في الإحكام: (201/3): "**فمنهم من منع من ذلك مطلقا، كالحنابلة والقاضي عبد الجبَّار في بعض أقواله**".

(4) حيثُ قال أيضا في المصدر نفسه: "**ومنهم من جوَّز ذلك مطلقا، كأبي الحسين البصريِّ**".

(5) يُنظر كلام الإمام الآمديِّ في الإحكام: (203/3) فإنَّ الإمام الإسنويَّ نقله بالمعنى.

(6) يُنظر المصدر نفسه: (203/3-204).

(7) يُنظر: مختصر المنتهى: (1014/2-1015).

(8) نهاية السُّول: (593/2-596).

- **الأولى**: زمن الرَّسول ﷺ وقبل وفاته: ففي هذه الحالة يجوز نسخ القياس بسائر الأدلَّة: من النَّصِّ، والإجماع، والقياس[1].
- **الثَّانية**: بعد وفاته ﷺ، فإنَّه وإن ارتفع في المعنى فإنَّه لا يُسمَّى قياسا.

هذا بالنِّسبة لكلام الإمام الرَّازيِّ وتقسيمه للمسألة، ثُمَّ ذكر بعد ذلك عن الإمام الآمديِّ تفصيله الذي اختاره في هذه المسألة، حيثُ إنَّه اختار تفصيلا بحسب العلَّة في القياس، كما أنَّه فرَّق بين نسخ القياس وبين النَّسخ به كالآتي:

الصُّورة الأولى: نسخ القياس، وهذه لها حالتان:

- فإن كانت العلَّة منصوصا عليها شرعا؛ ففي هذه الحالة فالعلَّة في معنى النَّصِّ، وعليه فيُمكن نسخ القياس بقياس آخر في معناه.
- وإن كانت العلَّة مُستنبطة؛ فإنَّ ما يُعارض القياس الأوَّل ليس بنسخ له.

الصُّورة الثَّانية: النَّسخ بالقياس، وهذه الصُّورة ذكر فيها الآمديُّ أقوالا، ثالثها [2]: هو التَّفريق بين القياس الخفيِّ والقياس الجليِّ، ثُمّ اختار الآمديُّ التَّفريق بين العلَّة المنصوصة والمستنبطة:

---

[1] لم يُبيِّن الإمام الإسنويُّ كيف يُنسخ القياس بالنَّصِّ، وكذا بالإجماع، وكذا بالقياس، وقد بيَّن ذلك الإمام الرَّازيُّ في المحصول: (359/3) كما يلي:

- أمَّا نسخ القياس بالنَّص: فبأن ينُصَّ الرسول ﷺ في الفرع على خلاف الحكم الذي يقتضيه القياس بعد استقرار التعبُّد بالقياس
- وأمَّا نسخ القياس بالإجماع: فإذا اختلفت الأمة على قولين قياسا، ثمَّ أجمعوا على أحد القولين؛ كان إجماعهم على أحد القولين رافعا لحكم القياس الذي اقتضاه القول الآخر.
- وأمَّا نسخ القياس بالقياس: فبأن يَنُصَّ في صورة على خلاف ذلك الحكم، ويجعله مُعلَّلًا بِعلَّة موجودة في ذلك الفرع، وتكون أمارة عِلِّيَتِها أقوى من أمارة عِلِّيَة الوصف للحكم الأول في الأصل الأول، ويكون كل ذلك بعد استقرار التعبُّد بالقياس الأوَّل.

[2] هكذا ذكر الإمام الآمديُّ في الإحكام: (201/3) أنَّ في هذه الصُّورة أقوالا ثلاثة، ولم يذكر القولين الأوليين، واكتفى بذكر القول الثَّالث فقط، والظَّاهر أنَّ القول الأوَّل: هو جواز النَّسخ بالقياس مطلقا، والثَّاني: عدم جواز ذلك مطلقا، ولعلَّه لم يذكرهما لوضوحهما والله أعلم.

- فإن كانت العلَّة منصوصا عليها؛ فهي في معنى النَّصِّ، وعليه فيجوز النَّسخ بالقياس المشتمل على هذا النَّوع من العلَّة.
- وأمَّا إذا كانت العلَّة مستنبطة ولم تكن منصوصة؛ فلا يصحُّ النَّسخ بالقياس المشتمل على هذه العلَّة، إلا أنَّه يُفرَّق بين حالين باعتبار قطعيَّة القياس أو ظنِّيَّته:

فإن كان القياس قطعيًّا؛ فإنَّه رافعٌ لما قبله من الأدلَّة، غير أنَّ هذا الرَّفع لا يُسمَّى قياسا، وقد مثَّل له الإمام الآمديُّ بقياس الأمة على العبد في التَّقويم[1].

وإن كان القياس ظنِّيًّا؛ فإنَّه لا يرفع ما قبله من الأدلَّة، بَلْهَ أن يكون ناسخا لها.

فهذا هو زُبدة ما ذكره الإمام الإسنويُّ من أقوال وتفصيل في المسألة، والذي يهمُّنا في هذا العرض هو أنَّه يرى جواز نسخ القياس وكذا النَّسخ به، وهذا ما لم يُقرَّه عليه الإمام المطيعيُّ، حيث انتقده فيما ذهب إليه كما هو موضَّح في الفرع الآتي.

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعي:

لقد انتقد المطيعيُّ الإمام الإسنويَّ فيما ذهب إليه، حيثُ بيَّن رحمه الله أنَّ القياس لا يصلح أن يكون ناسخا لشيء من الأدلَّة ولا منسوخا بها، وفي هذا يقول رحمه الله: **"قد اختلفت عبارة العلماء، فمنهم من قال مثل ما قال البيضاويُّ والإسنويُّ ومن حذا حذوهما في كون القياس ناسخا ومنسوخا، لكنَّه لا ينسخ إلا قياسا، ومنهم من قال –كصاحب مسلَّم الثُّبوت–: القياس لا يكون ناسخا لشيء من الأدلَّة ولا منسوخا بها عند الجمهور، قال شارحه: (خلافا للبعض الغير المعتدِّ بهم)[2]، وأَكْثَرَ الفَرِيقَانِ من القيل والقال، والحقُّ كما قال في الفواتح أنَّ هذا كلُّه جدلٌ، والقياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا أصلا، إلَّا إذا اتَّفق أن تكون العلَّة منصوصة، ويكون وجودها في الفرع مقطوعا، وكذا عدم كونه مانعا، وعدم كون الأصل شرطا، فإنَّه حينئذ**

---

[1] قال الآمديُّ في الإحكام: (203/3): **"فإن كان قطعيًّا –كقياس الأمة على العبد في تقويم الصَّبيِّ على السَّيِّد المعتق– فإنَّه وإن كان مانعا من إثبات حكم دليل آخر كان نصًّا أو قياس؛ فلا يكون ذلك نسخا وإن كان في معنى النَّسخ".**

[2] فواتح الرَّحموت: (100/2).

يكون كالنَّصِّ، وذلك لأنَّ الصَّحابة رضوان الله تعالى عليهم إنَّما يستعملون الرَّأي عند عدم وجدان نصٍّ ثابت الحكم، ولو في حين ما يُعلم منه أنَّهم لا يجعلون الرَّأي معارضا لحكم معمول للنَّص وإن كان ظنِّيًّا، كيف ولم يُنقل عنهم قطُّ طلب القياس ليكون رافعا لحكم معمول للنَّصِّ، كما تدلُّ عليه الوقائع الكثيرة، وإنكار هذا بعيد عن الإنصاف، وهذا بخلاف القياس المخصِّص، فإنَّهم كانوا يُؤوِّلون النُّصوص الظَّنِّيَّة بالرَّأي، ويجعلون الرَّأي قرينة على تغيُّر ظاهر النَّصِّ...

وأقول: متى قلنا إنَّ القياس مُظهر وكاشفٌ للحكم لا مُثبت له؛ كان هو والإجماع سواء، فلا يكون ناسخا ولا منسوخا، بل يكون كاشفا عن النَّسخ، فالنَّسخ إنَّما هو بين النَّصَّين اللذين هما أصْلَا القياسين، فيكون التَّعارض فيهما، ويُقدَّم ما هو الرَّاجح منهما على ما هو المرجوح، ويجب أن يُراعى أيضا التَّساوي في مسألة العلَّة، وفي وجودها في الفرع، وعدم الموانع، وبالجملة فالتَّرجيح يكون بين الأصلين وبين القياسين فيما يتعلَّقُ بهما من تحقيق المناط وتنقيحه، وطريق ثبوت العلَّة وغير ذلك...

والفرق بين الإجماع والقياس –بأنَّ القياس يُفيد غلبة الظَّنِّ بأنَّ حكم الله في الفرع هو هذا، فتلك الإفادة القاصرة عليه جُعل ناسخا دون الإجماع– فرق غير صحيح، فإنَّ الإجماع كاشف عن الحكم الثَّابت بالنَّصِّ، ويُفيد القطع بأنَّ حكم الله –في المجمع عليه– هو هذا إفادةً قاصرة عليه، والقياس كاشف عن الحكم الثَّابت بالنَّصِّ، ويُفيد الظَّنَّ بالحكم كما ذُكر، فإذا جعلنا القياس بهذا المقدار ناسخا كان الإجماع بالأولى، فالحقُّ أنَّه لا ناسخ سوى النَّصِّ، وإنَّ كُلًّا من الإجماع والقياس كاشف عن النَّاسخ، فإن سُمِّي واحد منهما ناسخا فمعناه أنَّه كاشف عن النَّاسخ، فخذ هذا واشكر الله"[1].

[1] سُلَّم الوصول: (2/593-595).

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله يُقرِّرُ أنَّ القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا قطُّ، اللهُمَّ إلَّا إذا كانت علَّة حكم الأصل منصوصا عليها شرعا، وكان ثبوتها في الفرع مقطوعا به، وكذا عدم كون الحكم مختصًّا بالأصل فقط، فعند اجتماع هذه الشُّروط وانتفاع الموانع؛ يكون هذا النَّوع من القياس كالنَّصِّ، وبالتَّالي يجوز النَّسخ به.

ثُمَّ قرَّر رحمه الله أنَّه من المعلوم أنَّ القياس كالإجماع كاشف ومظهر للحكم لا مثبت له، وإذا تقرَّر هذا؛ فإنَّ النَّسخ يقع بين النَّصَّين اللذين هما أصلا القياسين، وليس بين القياسين، فالتَّعارض إنَّما يقع بين النَّصَّين، كما أنَّ التَّرجيح يقع بينهما أيضا، وعليه فإذا ظهر لنا تعارض بين قياسين ووجب ترجيح أحدهما على الآخر، فإنَّ ذلك التَّعارض في الحقيقة هو بين نصَّين هما أصلا القياسين، وعليه فإنَّ التَّرجيح الحاصل بينهما ونسخ أحدهما بالآخر، إنَّما هو في الواقع حاصل بين النَّصَّين لا بين القياسين، مع مراعاة مسألة مساواة العلَّة، وكذا مدى تحقُّقها في الفرع وغيرها.

ثُمَّ ختم تقريره رحمه الله بالرَّدِّ على من فرَّق بين الإجماع والقياس في هذا الباب: بأنَّ القياس يُفيد غلبة الظَّنِّ بأنَّ حكم الله تعالى في الفرع هو ما يقتضيه القياس إفادة قاصرة على الفرع بخلاف الإجماع، وعليه جُعل القياس ناسخا بخلافه، فهذا التَّفريق بينهما مردود عند الإمام المطيعيِّ رحمه الله، بل على العكس تماما، حيثُ بيَّن رحمه الله أنَّ الإجماع يُفيد القطع بأنَّ حكم الله تعالى هو في المجمع عليه، فالقياس يفيد الظَّنَّ، والإجماع يفيد القطع، وعليه فمن أراد جعل القياس ناسخا فإنَّ الإجماع من باب أولى، ولهذا فإنَّ الصَّواب والحقَّ في هذا الباب هو قصر النَّسخ على النَّصِّ، وأنَّ القياس كالإجماع كلاهما كاشف عن النَّاسخ وليس ناسخا بنفسه، وإن أُطلق على أحدهما أنَّه ناسخ فإنَّ المراد أنَّه كاشف عن النَّاسخ لا غير.

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة

هذه المسألة التي بين أيدينا ترجع إلى مدى صحَّة كون القياس ناسخا لغيره ومنسوخا من قبل غيره، حيثُ رجَّح الإسنويُّ تبعا للإمام البيضاويِّ أنَّ القياس يصحُّ أن يكون ناسخا ومنسوخا، إلا أنَّه لا ينسخه إلا قياسٌ أجلى منه، ومعنى هذا أنَّه لا ينسخ إلا قياسا أضعف منه، وهذا ما خالفه فيه إمامنا المطيعيُّ، حيثُ قرَّر أنَّ القياس لا يكون ناسخ ولا منسوخا، وهذا كلُّه ممَّا سبق بيانه وتقريره، وبالنَّظر في أقوال الأئمَّة في هذه المسألة فلا يسعنا إلا القول بأنَّ إطلاق القول بالجواز أو المنع في هذه المسألة مجانب للصَّواب، بل الحقُّ أنَّ في المسألة تفصيلا لا بُدَّ من ذكره، حيثُ إن لها صُوَرا واعتبارات مختلفة لا بُدَّ من التَّعريج عليها كُلِّها، ولهذا فقد قسَّم الأصوليُّون -قبل كُلِّ شيء- وفرَّقوا في هذه المسألة بين كون القياس ناسخا، وبين كونه منسوخا على النَّحو التَّالي:

القسم الأول: كون القياس ناسخا، أي ينسخ غيره من الأدلَّة: كالنَّصِّ، والإجماع، وقياس آخر مثله، وصورة النَّسخ بالقياس: أن يُنصَّ على إباحة التَّفاضل في الأرُزِّ مثلا، فهل تُنسخ هذه الإباحة بالمستنبط من نهيه ﷺ عن التَّفاضل في الأصناف السِّتَّة، أو عن بيع الطَّعام إلا مثلا بمثل؟ [1] فهذه الصُّورة قد اختلف الأصوليُّون فيها على أقوال كالآتي:

- **القول الأوَّل**: المنع مطلقا، وهو مذهب جمهور الأصوليِّين، من الشَّافعيَّة، والحنابلة، والحنفيَّة، وهو الذي نقله أبو إسحاق المروزيُّ عن الإمام الشَّافعيِّ [2]، وعزاه القاضي الباقلانيُّ إلى الفقهاء والأصوليِّين[3]، وقد عزاه ابن مُفلح إلى جمهور أصحابه[4].

---

[1] يُنظر: تشنيف المسامع: (870/2).
[2] يُنظر: التَّحبير للمرداوي: (3065/6)، والبحر المحيط: (131/4)، وتشنيف المسامع: (870/2).
[3] يُنظر: التَّحبير للمرداوي: (3066/6)، والبحر المحيط: (131/4).
[4] أصول ابن مفلح: (1160/3).

- **القول الثَّاني**: الجواز مطلقا، حيث قالوا: يجوز النَّسخ بكلِّ دليل يقع به التَّخصيص، وهذا القول ذكره الأصوليُّون عن البعض ولم ينسبوه إلى مُعيَّنين، وقد اختار هذا القول الإمام تاج الدِّين ابن السُّبكيِّ[1].
- **القول الثَّالث**: التَّفريق بين القياس الجليِّ فيجوز النَّسخ به، وبين الخفي فلا يجوز ذلك، وهذا القول حكاه الأصوليُّون عن أبي القاسم الأنماطيِّ [2]، وابن سُريج، وهذا هو اختيار الإمام البيضاويِّ والإسنويِّ[3].
- **القول الرَّابع**: التَّفريق بين العلَّة المنصوص عليها، وبين العلَّة المستنبطة، حيثُ يجوز النَّسخ بالقياس المشتمل على الأولى دون الثَّانية، وهذا ما ذهب إليه الإمام الآمديُّ كما سبق، واختاره الإمام أبو الوليد الباجي [4]، إلا أنَّ الآمديَّ رحمه الله فرَّق في العلَّة غير المنصوصة – كما سبق بيانه– بين القياس القطعيِّ وبين القياس الظَّنِّيِّ، حيث إنَّ الأوَّل يُقدَّم على غيره ولكن ليس من باب النَّسخ، وأمَّا الثَّاني فلا.

---

[1] يُنظر: تشنيف المسامع: (870/2).

[2] هو عثمان بن سعيد بن بشَّار، أبو القاسم الأنماطيُّ الشَّافعيُّ الأحول، والأنماطي نسبة إلى الأنماط، وهي الفرُش والبُسُط التي تفرش، أحد أئمَّة الشَّافعيَّة ببغداد، وهو من اشتهرت به كتب الشَّافعي ببغداد، تتلمذ على الإمامين: المزنيِّ والرَّبيع، وأخذ عنه: أبو العباس بن سريج، وأبو سعيد الإصطخريّ، وابن خيران، وابن الوكيل وغيرهم، توفي في شوال سنة (288هـ).
ترجمته في: طبقات الشَّافعيَّة الكبرى: (301/2-302)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: (35/1-36)، طبقات الشَّافعيَّة للإسنوي: (33/1)، شذرات الذهب: (369/3).

[3] لقد بيَّن الإمام الإسنويُّ رحمه الله معنى هذا ومثَّل لصورة نسخ القياس بقياس أجلى منه فقال: **"كما إذا نصَّ الشَّارع مثلا على تحريم بيع البُرِّ بالبُرِّ مُتفاضلا، فعدَّيْنَاهُ إلى السَّفرجل مثلا لمعنى، ثُمَّ نصَّ أيضا على إباحة التَّفاضل في الموز، وكان مُشتملا على معنى أقوى من المعنى الأول، فيقتضي إلحاق السَّفرجل به، فإنَّ القياس الثَّاني يكون ناسخا للقياس الأوَّل"**.
نهاية السُّول: (191/2).

[4] إحكام الفصول: (643/2).

- **القول الخامس**: التَّفريق بين إن كان النِّسخ بالقياس في زمن النَّبيِّ ﷺ فيجوز، وبين أن يكون بعد وفاته ﷺ فلا يجوز، وهذا القول ذكره الصَّفيُّ الهنديُّ، وجعل عدم جواز النَّسخ بالقياس بعد وفاة النَّبيِّ ﷺ محلَّ وفاق[1].

فهذه هي أقوال أهل الأصول في هذه الصُّورة وهي كون القياس ناسخا، ومنها يُعلم أنَّ القول بمنع النَّسخ بالقياس مُطلقا هو قول جمهور الأصوليِّين والفقهاء، وهو القول الأصوب بإذن الله، وذلك للأدلّة التالية:[2]

- **الأوَّل**: أنَّ القياس إنَّما يُلجأ إليه لانعدام النَّصِّ فقط، فكيف يكون ناسخا له؟!
- **الثَّاني**: القياس مهما بلغت قوَّته فإنَّه دليل ظنِّيٌّ مُحتمل، والنَّسخ لا يكون إلا بأمر مقطوع.
- **الثَّالث**: أنَّ شرط صحَّة القياس ألا يكون في الأصول ما يُخالفه، ففي القول بنسخ الأصول بالقياس تحقيق للقياس دون شرطه.

فلهذه الأدلَّة وغيرها فإنَّ الذي يظهر أنَّ القول بصحَّة النَّسخ بالقياس خلاف الصَّواب، وما ذهب إليه الإمام الآمديُّ وغيره، من التَّفريق بين القياس الخفيِّ والجليِّ، وكذا التَّفريق بين العلَّة المنصوصة وغيرها، فهذا التَّعارض المذكور في هذه الصُّور إنَّما هو في حقيقة الأمر تعارض بين أَصْلَي القياس وليس بين القياس نفسه، وكذا إذا تعلَّق الأمر بالعلَّة فهو من باب المعارضة بين الأصل والفرع، وليس من باب القياس في شيء، وكُلُّ ما ذكر من الأمثلة على تجويز ذلك فإنّ من تأمَّل فيها وجد أنَّ التعارض الحقيقي واقع بين الأصول لا غير، وعليه فإذا قُدِّم دليل على الآخر فهو من باب تقديم نصٍّ على غيره، وليس من باب نسخ القياس لغيره [3]، وعليه فالصَّواب في هذه الباب هو عدم جواز النَّسخ بالقياس والله أعلم.

---

[1] يُنظر: نهاية الوصول: (2377/6).

[2] يُنظر في بيان هذه الأدلَّة: التَّحبير للمرداويّ: (3066/6)، والبحر المحيط: (131/4).

[3] البحر المحيط: (132/4).

القسم الثَّاني: كون القياس منسوخا، أي أنَّه يُنسخ بغيره من الأدلَّة الأخرى: كالنَّصِّ، والإجماع، والقياس، ومن الجدير بالذِّكر هنا أنَّ صورة المسألة هي: نسخ القياس مع بقاء أصله، وأمَّا إذا نُسخ الأصل؛ فإنَّ بطلان الحكم في الأصل يدلُّ على بطلانه في الفرع، وذلك لأنَّ الفرع تابع للأصل، وهذه مسألة أخرى[1]، وأمَّا صورة المسألة التي نحن بصددها فهي ما ذُكر أوَّلا من نسخ القياس مع بقاء أصل القياس، فهذه المسألة قد اختلف الأصوليُّون فيها على أقوال كالآتي:

- **القول الأوَّل**: المنع من نسخ القياس مطلقا، وهذا هو قول القاضي عبد الجبَّار [2]، وسليم الرَّازي[3]، وهو اختيار القاضي أبي يعلى من الحنابلة[4]، وابن الحاجب من المالكيَّة[5].
  واستدلوا على هذا بأنَّ القياس مستنبط من أصل، وهو باق ببقاء أصله، وعليه فلا يُتصوَّر رفع حكم القياس مع بقاء أصله، فما دام حكم الأصل باقيا؛ وجب بقاء حكم الفرع[6].
- **القول الثَّاني**: جواز نسخ القياس بقياس آخر أجلى منه، وهذا ما ذهب غليه الإمام البيضاويُّ والإسنويُّ، وهذا هو مقتضى قول أصحاب القول الثَّالث في المسألة الأولى ولازمه، وذلك لأنَّ القول بجواز كون القياس الجليِّ ناسخا لما دونه، يستلزم أن يكون القياس منسوخا بقياس أجلى منه.
- **القول الثَّالث**: قول جمهور الأصوليِّين وهو التَّفريق بين نسخ القياس في حياة النَّبيِّ ﷺ وبعد وفاته، حيثُ جوَّز الجمهور نسخ القياس في الأوَّل دون الثَّاني، وصورته: أن ينصَّ على تحريم الرِّبا في البُرِّ مثلا، وينصَّ على أنَّ علَّة التحريم فيه هي الكيل والوزن، أو المطعوميَّة، أو غيرها،

---

[1] يُنظر: البحر المحيط: (136/4)، وقال الإمام الصَّفيُّ الهنديُّ في نهاية الوصول: (2374/6) عن هذه الصُّورة: "**وهذا ينبغي أن يكون محلَّ الخلاف**".

[2] يُنظر: المعتمد: (434/1).

[3] يُنظر: البحر المحيط: (134/4).

[4] يُنظر: العُدَّة: (827/3).

[5] يُنظر: مختصر المنتهى: (1014/2).

[6] يُنظر: المعتمد: (434/1)، العُدَّة: (827/3).

وهذا يقتضي قياس الأرُز على البُرّ، ثمّ ينصَّ بعد ذلك على إباحة التَّفاضل في الأرزّ، ويمنع من قياسه على البُرّ، فهذا يُعتبر نسخا للقياس [1]، هذا عن نسخه بالنَّصِّ، ويجوز أيضا أن يُنسخ بقياس آخر، وذلك بأن ينصَّ على حكم آخر على ضدِّ حكم أصل ذلك القياس [2]، إلَّا أنَّ الإمام الرَّازي وغيره اشترطوا في هذا النَّاسخ أن يكون أجلى، بأن تكون الأمارة الدَّالَّة على عِلِّيَّة المشترك بين هذا الأصل والفرع راجحةً على الأمارة الدَّالَّة على عِلِّيَّة المشترك بين الأصل والفرع في القياس المنسوخ، ويكون كل ذلك بعد استقرار التَّعبُّد بالقياس الأوَّل [3]، وأمَّا بالنِّسبة لنسخه بالإجماع؛ فهذا غير متصوَّر، وذلك لعدم تحقُّق الإجماع في حياته ﷺ[4].

وأمَّا بعد وفاته ﷺ، فلا يجوز نسخ القياس حقيقة، وإنَّما يمكن أن يرفع العمل بالقياس الأوَّل، ويُسمى هذا قياسا لفظا فقط، وصورة هذه المسألة: إذا أفتى المجتهد في مسألة ما بالقياس، ثُمَّ بعدها ظفر بنصٍّ، أو إجماع، أو بقياس آخر أقوى من الأوَّل، فما حكم القياس الأوّل؟ ذكر الأصوليُّون جوابا لهذا السُّؤال حالتين هما:

- **الأولى**: إذا قلنا: إنَّ كُلَّ مجتهد مصيب؛ فإنَّ القياس الأوَّل قد استقرَّ التَّعبُّد به، وعليه فإنَّ ذاك الوجدان ناسخ مجازا فقط للقياس الأوَّل.
- **الثَّانية**: أمَّا إذا قلنا: المصيب واحد فقط؛ فإنَّ التعبُّد بالقياس الأوَّل غير مستقرٍّ أصلا، بل هو مُلغى وفاسد الاعتبار، وعليه فلا يكون ما وُجد بعده رافعا له[5].

---

[1] يُنظر: التَّحبير: (3071/6).

[2] يُنظر: تشنيف المسامع: (873/2).

[3] المحصول: (359/3).

[4] يُنظر: التَّحبير: (3071/6)، ونهاية الوصول: (2374/6).

قلت: ومن العجيب أنَّ الإمام الرّازيَّ في المحصول: (358/3) ذكر أنَّ القياس حال حياته ﷺ يُنسخ بالإجماع كما يُنسخ بالنَّصِّ والقياس، ومثل له بعد ذلك بقوله: "**وأمَّا بالإجماع: فلأنَّه إذا اختلفت الأُمَّة على قولين قياسا، ثمَّ أجمعوا على أحد القولين؛ كان إجماعهم على أحد القولين رافعا لحكم القياس الذي اقتضاه القول الآخر**"، وهذا الكلام فيه ما فيه والله أعلم، إذ لا يُتصوَّر إجماع للأمَّة على أمر في حياة النَّبيِّ ﷺ.

[5] يُنظر: المحصول: (359/4-360)، الإحكام للآمدي: (202/3)، والبحر المحيط: (135/4).

هذا بالنِّسبة لنسخ القياس، والذي يظهر أنَّ قول الجمهور بالتَّفريق بين النَّسخ في عصر النُّبوَّة وبعده آيل إلى القول الأوَّل وهو المنع، وذلك أنَّ تجويز النَّسخ في عصر النُّبوَّة تجويز نظريٌّ فقط، إذ العبرة كُلُّ العبرة بما يصدر عن المشرِّع ﷺ، وهذا ما لا يُخالف فيه أصحاب القول الأوَّل، فلم يبق عندنا إلا الصُّورة الأخرى وهي النَّسخ بعد عصر النُّبوَّة، وهذا لا يجوز على القولين، وهو الصَّواب بإذن الله، بل لا يُتصوَّر نسخه أصلا، وذلك لأنَّ النَّاسخ للقياس إمَّا أن يكون بالنَّصِّ، وهذا باطل، إذ لا نصَّ بعد عصر النبوَّة، وإمَّا أن يكون بقياس آخر أقوى منه، أو بإجماع خلاف حكمه، وهذا يدلُّ على أنَّ القياس الأوَّل فاسد غير معتد به، وليس هو من النَّسخ في شيء لا لفظا ولا معنى على الصَّحيح[1]، وبهذا يتبيَّن لنا أنَّ الصَّواب هو القول بعدم جواز نسخ القياس وكذا النَّسخ به، وهو ما رجَّحه إمامنا المطيعيُّ، وكلُّ ما ذكر من صور تعارض القياس مع الأدلَّة الأخرى، فهو تعارض بين أصل القياس مع تلك الأدلَّة لا غير، والعلم عند الله.

[1] يُنظر: نهاية الوصول: (2375/6).

المطـــــلب الثَّاني:

الاعتراض الثَّاني ومناقشته: في مدى اعتبار قول الصَّحابي: (هذا ناسخ) أو (هذا منسوخ) في تحديد النَّاسخ والمنسوخ.

أولا) الفرع الأوَّل: ذكر رأي الإمام الإسنويِّ ووجهة نظره.

لما أنهى الإمام البيضاويُّ الكلام على مسائل النَّسخ، ذكر عقب ذلك خاتمة فيها جماع المسائل المتعلِّقة بالباب، وفيها ذكر الطُّرق التي يُمكن أن يُعرف بها كون الشَّيء ناسخا ومنسوخا، فقال رحمه الله: "**خاتمة: النَّسخ يُعرف بالتَّاريخ، فلو قال الرَّاوي: هذا سابقٌ قُبِلَ ، بخلاف ما لو قال: هذا منسوخٌ؛ لجواز أن يقوله عنه اجتهاد ولا نراه** [1]"[2]، وقد قام الإمام الإسنويُّ بشرح هذا الكلام فقال رحمه الله: " **أقول: مقصود المصنِّف من هذا بيانُ الطُّرُق التي يُعرف بها كونُ الشَّيء ناسخا ومنسوخا، ولمَّا كان ذلك متعلِّقا بجميع أنواع النَّسخ ذكره آخرا وسمَّاه خاتمة ، وحاصله: أنَّ النَّسخ قد يُعرف بتنصيص الشَّارع عليه، ولم يتعرَّض له المصنِّف لوضوحه، وقد يُعرف بالتَّاريخ، فإذا علمنا بطريقٍ ما أنَّ أحَدَ الدَّليلين المُتنافيين مُتأخِّر عن الآخر كان ناسخا له، فلو قال الرَّاوي: (هذه الآية نزلت قبل تلك)، أو (هذا الحديث سابق على ذلك) قبلناه، وإن كان قبوله يقتضي نسخ المتواتر بالآحاد، وسببه أنَّ النَّسخ حصل بطريق التَّبَع، أمَّا لو قال: (هذا منسوخ)، فإنَّه لا يُقبل ؛ لاحتمال أن يقوله عن اجتهاد ، ونحن لا نرى ما يراه، وفي المحصول** [3] **عن**

---

[1] في نسخة الإمام المطيعي: (يراه) وهو خلاف الصَّواب على ما يظهر، والتَّصويب من الإبهاج لابن السُّبكيِّ: (1742/5).

[2] المنهاج: (ص:151).

[3] قال الإمام الرَّازيُّ في المحصول: (381/3): "**وعن الكرخيِّ: أنَّ الرَّاويَ إذا عيَّن النَّاسخ فقال: (هذا نَسَخَ هذا) جاز أن يكون قاله اجتهادا فلا يجب الرُّجوع إليه، وإن لم يُعيِّن النَّاسخ، بل قال: (هذا منسوخ) وجب قبوله؛ لأنه لولا ظهور =**

الكرخي: أنَّ الرَّاويَ إذا لم يُعيِّن النَّاسخ وجب الأخذ بقوله؛ لأنَّه لولا ظهور النَّسخ فيه لم يطلقه"[1].

فالإمام الإسنويُّ رحمه الله يُبيِّن شارحا لكلام البيضاويِّ أنَّ لمعرفة كون الدَّليل ناسخا أو منسوخا طرقا، وهي تختلف في مدى اعتبارها في تحديد جهة النَّسخ من عدمه، حيث ذكر رحمه الله ثلاثة طرق هي كالآتي:

- **الطَّريق الأوَّل:** معرفة النَّاسخ من المنسوخ بتنصيص الشَّارع، فلو نصَّ الشَّارع على أنَّ أحد الدَّليلين المتعارضين ناسخ للدَّليل الآخر، فهذا النَّوع لا غبار عليه ولا شكَّ في اعتبار ما بيَّنه النَّصُّ أنَّه ناسخ، وهذا لم يذكره المصنِّف لوضوحه.
- **الطَّريق الثَّاني:** معرفة ذلك بتحديد التَّاريخ، فإذا عُلم بأيِّ طريق كان تأخُّر أحد الدَّليلين المتعارضين عن الآخر كان ناسخا له، ومن وسائل معرفة ذلك تنصيص الرَّاوي أنَّ هذا الدَّليل المعيَّن من آية أو حديث سابق على الآخر، فهذا أيضا طريق معتبر لمعرفة النَّاسخ والمنسوخ.
- **الطَّريق الثَّالث:** إخبار الرَّاوي بأنَّ هذا الدَّليل المعيَّن ناسخ للآخر أو منسوخ به، وهذا النَّوع من الإخبار غير معتبر في تحديد النَّاسخ والمنسوخ، وذلك لاحتمال أن يكون الرَّاوي قد ذكر ذلك اعتماد على اجتهاد قد رآه، ونحن لا نوافقه عليه.

فهذه هي جملة الطُّرق التي ذكرها الإمام الإسنويُّ رحمه الله، وقد خالفه إمامنا المطيعيُّ في الطَّريق الثَّالث وانتقده في ذلك، كما هو مُبيَّن في الفرع الآتي.

= **النَّسخ فيه لما أطلق النَّسخ إطلاقا، وهذا ضعيف، فلعلَّه قاله لقوَّة ظنِّه في أنَّ الأمر كذلك، وإن كان قد أخطأ فيه، والله أعلم بالصَّواب".**

[1] نهاية السُّول: (2/607-608).

ثانيا) الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ.

لقد انتقد الإمام المطيعيُّ رحمه الله الإمام الإسنويَّ فيما ذهب إليه من عدم اعتبار إخبار الرَّاوي بكون الدَّليل المعيَّن ناسخا أو منسوخا، حيث بيَّن رحمه الله أنَّ هذا النوع من باب تعيين العدل المقطوع بعدالته، وبالتَّالي وجب قول قوله، وفي هذا يقول رحمه الله: **"أقول: حاصله أنَّ النَّسخ للشَّيء يتعيَّن بتأخُّره عنه، وطريق العلم بذلك: إمَّا الإجماع على ذلك، أو بالنَّصِّ كما لو قال ﷺ: (هذا ناسخ لذلك)، أو (هذا بعد ذاك)، ومنه: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها"[1]، وبضبط التَّاريخ، فيُقبل قول الصَّحابيِّ: (هذا سابق)؛ لأنَّه إخبار عدل لا مساغ فيه للرَّأي، وهذا كلُّه مُتَّفق عليه بين الحنفيَّة والشَّافعيَّة، وأمَّا قوله: (هذا ناسخ) أو (هذا منسوخ) فقال: الحنفيَّة هو مقبول، وقال الشَّافعيَّة: غير مقبول؛ لأنَّ تعيين النَّاسخ قد يكون عن اجتهاد، فلا يكون حُجَّة على الغير، قال الحنفيَّة: إنَّ تعيين العدل –الموثوق بعدالته بل مقطوعها– النَّاسخ لا يكون إلا عن علم بالتَّاريخ والتَّعارض، فإنَّ المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن، فحكمه بالنَّسخ عن بصيرة ولا مجال للاجتهاد فيه، فاندفع احتمال كونه بالاجتهاد، كما اندفع أيضا: أنَّه لعلَّه[2] إنَّما حَكَمَ بالنَّسخ لحَمْلِه المرويَّ على معنى مُعارضٍ للأوَّل عن اجتهاد، فلا يكون مُلزما للغير؛ وذلك لأنَّه بعيد، فإنَّ شأن العدل أن يهتمَّ في أمر النَّسخ، فلا يحكم إلا عن بصيرة كما بيَّنَّا.**

لكن قال الشَّافعيَّة: إذا تعارض متواتران، فقال الصَّحابيُّ: (هذا ناسخ) احتمل الرَّدَّ لرجوعه لنسخ المتواتر بالآحاد الذي هو روايته، وفي روايته أنَّه ناسخ، واحتمل القبول أيضا؛ لأنَّه لعلَّ

---

[1] هذا الحديث بهذا اللفظ أخرجه الإمام أحمد في مسنده: (113/38) برقم: (23005)، ومسلم في صحيحه، في كتاب: الجنائز، برقم: (977)، وأبو داود في سننه، في كتاب: الأشربة، باب: الأوعية، برقم: (3698)، من حديث أبي بُريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: **"نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها فإنَّها تذكِّر الآخرة، ونهيتكم عن نبيذ الجرِّ،فانتبذوا في كُلِّ وعاء، واجتنبوا كُلَّ مسكر، ونهيتكم عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فكلوا وتزوَّدوا وادَّخروا"** واللفظ لأحمد.

[2] في الأصل المطبوع (لعلَّة) وهو تصحيف كما هو ظاهر.

النَّاسخ المتواتر الذي قال فيه الصَّحابيُّ إنَّه ناسخٌ، والآحاد الذي هو روايته دليل النَّسخ، وما لا يُقبل ابتداءً قد يُقبل مآلا، كشاهدي الإحصان[1]؛ فإنَّ الشَّهادة لا تُقبل ابتداءً، وتُقبل لترتُّب الرَّجم، وكما في شهادة القابلة، فإنَّها لا تُقبل لإثبات النَّسب ابتداءً، لكن تُقبل في إثبات الولادة، ثُمَّ يترتَّب عليه النَّسب، فكذا هنا يُقبل قول الواحد لإثبات النَّسخ، والنَّاسخ هو المتواتر وإن كان لا ينسخ ابتداءً"[2].

فالإمام المطيعيُّ رحمه الله أراد تحرير محلِّ النِّزاع في هذه المسألة، حيثُ بيَّن رحمه الله أنَّ الإجماع واقع بين أهل العلم على أنَّ معرفة الدَّليل النَّاسخ المتأخِّر عن الدَّليل المنسوخ يحصل بالنَّص على ذلك، أو بالإجماع عليه، كما أنَّه يحصل بضبط التَّاريخ، وذلك باعتبار قول الصَّحابيِّ الرَّاوي للحديث مثلا: (هذا سابق أو هذا لاحق)، فهذا كلُّه ممَّا حصل فيه الإجماع بين أهل الأصول.

وإنَّما وقع الخلاف في قول الرَّاوي: (هذا ناسخ) أو (هذا منسوخ)، حيث اختلف أهل الأصول في هذه الصُّورة على قولين اثنين: حيث ذهب الحنفيَّة لاعتبار قوله في ذلك، وخالفهم الشَّافعيَّة فلم يعتبروه، وقد استدلَّ الحنفيَّة على قولهم بأنَّ قول مقطوع العدالة وموثوقها في تعيين النّاسخ والمنسوخ لا بدّ وأن يُعتبر؛ لأنَّه لا يكون إلا بعلم منه بالتَّعارض بين الدَّليلين وكذا بالتَّاريخ، وعلى هذا فقد اندفع احتمال أن يكون ذكره لذلك بناء على الاجتهاد، وذلك لأنَّ شأن العدل في مسألة النَّسخ هو التَّثبُّت، فكيف بعدالة الصَّحابة الكرام؟!

---

[1] المراد بالإحصان هنا: إحصان الرَّجم، وقد ذكر الفقهاء أنَّ إحصان الرَّجم يثبت بالإقرار الصَّحيح، كما أنَّه يثبت بشهادة الشُّهود، وقد اختلف الفقهاء في تحديد نصاب الشهود، حيث ذهب جمهور الفقهاء: مالك والشَّافعي وأحمد وزفر بن الهذيل من الحنفيَّة أنَّ الإحصان يثبت بشهادة رجلين، وذهب أبو يوسف ومحمد بن الحسن إلى أنَّه يثبت بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين. يُنظر: شرح فتح القدير: (305/5)، بدائع الصَّنائع: (280/6)، شرح الزَّرقاني: (19/3).

[2] سلم الوصول: (607/2-608).

ثُمَّ تطرَّق رحمه الله إلى جزئيَّة في هذا الباب وهي:ما إذا تعارض دليلان متواتران، وقال الصَّحابيُّ في أحدهما: إنَّه ناسخ، وفي الآخر: منسوخ، وهذا يلزم منه نسخ المتواتر بخبر الآحاد، وهو أمر غير جائز، فهذه المسألة ذكر فيها الإمام المطيعيُّ للشَّافعيَّة احتمالين وهما:

- **الاحتمال الأوَّل**: أن يُردَّ ذلك ولا يُقبل؛ لأنَّه يُفضي إلى قبول نسخ المتواتر بالآحاد الذي هو قول الصَّحابيِّ، ونسخ الآحاد للمتواتر غير مقبول كما سبق ذكره.
- **الاحتمال الثَّاني**: قبول ذلك واعتباره، وذلك لأنَّ النَّسخ في الحقيقة حصل بالدَّليل المتواتر المتأخِّر، وقول الصَّحابيِّ الواحد ما هو إلا إخبار بتأخُّر أحد المتواترين عن الآخر لا غير، وعليه فإنَّ نسخ المتواتر بخبر الواحد الذي هو كلام الصَّحابيِّ حصل بطريق التَّبع لا بطريق الأصالة، والشَّيء يُغتفر إذا كان تابعا، ولا يُغتفر إذا كان أصلا.

وقد ذكر الإمام المطيعيُّ شاهدين على هذه القاعدة من الفروع الفقهيَّة، وهما: الشَّهادة على الإحصان، فإنَّها لا تُقبل أصالة وابتداءً، وإنَّما تقبل تبعا ومآلا، وذلك في حالة ترتُّب حد الرَّجم على المحصن، فعندها تقبل تلك الشَّهادة، والأمر الآخر هو شهادة القابلة، فإنَّها لا تقبل أصالة في مسألة إثبات النَّسب، وإنَّما تقبل لإثبات الولادة، وبعدها يترتَّب عليها ثبوت النَّسب.

ثالثا) الفرع الثَّالث: المناقشة.

هذه المسألة التي بين أيدينا هي مسألة تتعلَّق بأحد الطُّرق التي يُعرف بها النَّاسخ من المنسوخ، وهي إذا قال الصَّحابيُّ راوي الحديث في أحد الحديثين المتعارضين: (هذا ناسخ) أو (هذا منسوخ)، فهذه هي صور المسألة التي وقع فيها الخلاف بين الإمامين الإسنويِّ والمطيعيِّ، وقبل الخوض فيها وذكر كلام أهل الأصول فيها، لا بُدَّ من تحرير محلِّ النِّزاع فيها، حيثُ إنَّه قد اتَّفق الأصوليُّون على أنَّ تحديد النَّاسخ والمنسوخ يُعلم بأحد الطُّرق التَّالية:[1]

[1] يُنظر: المعتمد للبصري: (1/449-451)، البحر المحيط: (4/152-154).

الطَّريق الأولى: أن يُعلم من لفظ الدَّليل تقدُّم أحد الحُكمين على الآخر، وعليه فيُحكم على المتأخِّر بكونه ناسخا للمتقدِّم، وهذا له أمثلة من القرآن الكريم والسُّنَّة:

- **فمن القرآن الكريم**: قوله تعالى: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾ [الأنفال:66]، حيثُ إنَّ لفظ الآية يدلُّ على نسخ مصابرة الواحد لعشرة من المشركين، بمصابرة الواحد لاثنين فقط.
- **ومن السُّنَّة**: ما سبق من الحديث الذي ذكره الإمام المطيعيُّ، وفيه نسخ النَّهي عن زيارة القبور، وكذا نسخ النَّهي عن ادِّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث.

الطَّريق الثَّاني: إجماع الصَّحابة على النَّسخ، كنسخ صوم رمضان لصوم يوم عاشوراء، ونسخ الزَّكاة سائر الحقوق الماليَّة.

الطَّريق الثَّالث: أن يُصرِّح الرَّاوي بذكر تاريخ سماعه النَّصَّ من رسول الله ﷺ، ومثاله: حديث شدَّاد بن أوس رضي الله عنه: أنَّه مرَّ مع رسول الله ﷺ زمن الفتح على رجل يحتجم بالبقيع، لثمان عشرة خلت من رمضان، وهو آخذ بيدي فقال: "**أفطر الحاجم والمحجوم**"[1]، فإنَّه منسوخ بحديث عبد الله بن عبَّاس رضي الله عنه: "**أنَّ النَّبيَّ ﷺ احتجم وهو محرم، واحتجم وهو صائم**"[2]، فحديث شداد بن أوس الأوَّل ورد عام الفتح سنة ثمان للهجرة، وصُحبة ابن عباس رضي الله عنه للنَّبيِّ ﷺ في الحديث الثَّاني كانت في حجَّة الوداع عاشر سنة، وعليه فإنَّ حديث ابن عبَّاس ناسخ لحديث شدَّاد لتأخُّره عنه.

---

[1] هذا الحديث بهذا اللفظ والسياق، بتحديد العام واليوم: أخرجه الإمام أحمد في مسنده: (335/28) برقم: (17112)، والنَّسائيُّ في الكبرى: (319/3)، برقم: (3126)، والطَّبراني في الكبير: (333/7-334)، برقم: (7128-7129)، والشَّافعيُّ في مسنده، في كتاب: الصيام، باب: الحجامة، برقم: (654/ بترتيب سنجر)، ومن طريقه الإمام البغوي في شرح السُّنَّة: (302/6)، برقم: (1759)، وهو حديث صحيح، وأصل الحديث قد رُوي عن جماعة من الصَّحابة أوصلهم الإمام الزيلعيُّ في نصب الرَّاية: (472/2-477) إلى ثماني عشر نفسا.

[2] أخرجه الإمام البخاريُّ في صحيحه، في كتاب: الصِّيام، في باب: الحجامة والقيء للصائم، برقم: (1938).

الطَّريق الرَّابع: أن يُخبر الرَّاوي عن النَّاسخ والمنسوخ، ويُفهم ذلك صراحة من كلامه، ويُمثَّل له بحديث: **"رخَّص لنا رسول الله ﷺ عام أوطاس في المتعة ثلاثا، ثُمَّ نهانا عنها"** [1]، ففي هذا الحديث تصريح من الرَّاوي نفسه أنَّ تحليل المتعة قد نُسخ بعد ذلك .

الطَّريق الخامس: أن يكون راوي أحد الخبرين صحب النَّبيَّ ﷺ أوَّل الإسلام ثُمَّ انقطع، وراوي الخبر الآخر أسلم في آخر حياة النَّبيِّ ﷺ، فيكون نقل الثَّاني هو النَّاسخ، ويُمثَّل له بحديث طلق بن عليّ ﷺ: أنَّ النَّبيَّ ﷺ سُئل عن الوضوء من مسِّ الذّكر فقال: **"وهل هو إلا بضعة منك؟!"**[2]، يريد بذلك عدم الوضوء منه، وهو معارض بما رواه أبو هريرة ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قال: **"من مسَّ ذكره**

---

[1] أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب النِّكاح، برقم: (1405) من حديث سلمة بن الأكوع ﷺ.

[2] أخرجه الإمام أحمد في المسند: (214/26) برقم: (16286)، وأبو داود في سننه، في كتاب: الطَّهارة، باب: الرُّخصة في الوضوء من مسِّ الذّكر، برقم: (182)، والنَّسائيُّ في الكبرى: (137/1) برقم: (160)، وفي المجتبى، في كتاب الطّهارة، في باب: ترك الوضوء من مسِّ الذّكر، برقم: (165)، والترمذي في سننه، في كتاب الطَّهارة، في باب: ما جاء في ترك الوضوء من مسِّ الذّكر، برقم: (85)، وابن ماجه في سننه، في كتاب الطَّهارة وسننها، في باب: الرخصة في الوضوء من مس الذّكر، برقم: (483)، وابن حبَّان في صحيحه: (402/3) برقم: (1119)، كلُّهم من طريق قيس بن طلق بن عليٍّ، عن أبيه به، قال الحافظ في بلوغ المرام في هذا الحديث: **"أخرجه الخمسة وصحَّحه ابن حبَّان"**، ورجال الحديث ثقات أثبات غير قيس بن طلق بن علي، فقد اختُلف فيه، حيثُ ضعَّفه أحمد والدّارقطنيُّ كما في تهذيب التَّهذيب: (450/3)، وكذا أبو حاتم وأبوزرعة كما في العلل لابن أبي حاتم: (568/1) حيث قالا: **"قيس بن طلق ليس ممَّن تقوم به الحجَّة، ووهَّناه"**، كما نقل الإمام البيهقيُّ في السنن الكبرى: (135/1) عن الإمام الشَّافعي أنَّه مجهول حيثُ قال: **"روى الزَّعفرانيُّ عن الشَّافعيِّ أنَّه قال: سألنا عن قيس فلم نجد من يعرفه"**.

قلت: لكن الذي يظهر والله أعلم أنَّ قيس بن طلق هذا لا ينزل حديثه عن الحسن والله أعلم، فكما ضعَّفه من سبق من الحفَّاظ؛ فقد وثَّقه غيرهم، حيث وثَّقه ابن معين، وكذا العجليُّ، وابن حبَّان كما في تهذيب التَّهذيب: (450/3)، وأمَّا ما نقله الإمام البيهقيُّ عن الإمام الشَّافعيِّ بأنَّه مجهول، فهذا قد ردَّه ابن التُّركماني في الجوهر النَّقيِّ المطبوع بهامش السنن الكبرى: (135/1) بقوله: **"هو معروف روى عنه تسعة أنفس ذكرهم صاحب الكمال، وروى هو وابن أبي حاتم توثيق ابن معين له، وذكره ابن حبَّان في الثِّقات، وأخرج له ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما، والحاكم في المستدرك، وروى له أصحاب السنن الأربعة، وأخرج الترمذيُّ من طريق ملازم وقيس هذا حديث: (لا وتران في ليلة) وحسَّنه، وقال عبد الحق: وغير التِّرمذيِّ صحَّحه"** اهـ. وعليه فكيف يكون من هذا حاله مجهولا؟!

ولهذا فالذي يظهر والله أعلم أنَّ حديث قيس حسن، ولهذا اختصر كل ذلك خاتمة الحفاظ الإمام ابن حجر في التّقريب: (ص:805/طبعة أبي الأشبال) حيث قال فيه: **(صدوق)**، وعلى هذا الأساس فالحديث حسن، ولهذا صحَّحه العلامة الألبانيُّ رحمه الله في تعليقاته على السنن الأربعة، وكذا العلامة شعيب الأرناؤوط ومن معه في تحقيقهم لمسند الإمام أحمد.

فليتوضَّأ"[1]، ومعلوم أنَّ أبا هريرة ﷺ هاجر إلى المدينة عام فتح خيبر في السَّنة السَّابعة، وأنَّ طلق بن عليٍّ ﷺ توفي قبل ذلك، فعلم بذلك تأخُّر خبر أبي هريرة عن خبر طلق.

فهذه الطُّرق ممَّا اتَّفق الأصوليُّون على اعتبارها في تحديد النَّاسخ من المنسوخ، وذلك لوضوحها وظهورها، وأمَّا مسألة الباب وهي: إخبار الصَّحابيِّ أنَّ أحد الدَّليلين ناسخ والآخر منسوخ، فهذه المسألة قد اختلف فيها أهل الأصول على أقوال ثلاثة كالآتي:

- **القول الأوَّل**: أنَّ ذلك القول لا يُقبل منه مطلقا، سواءً ذكر النَّاسخ أم لم يذكره، وهذا هو قول جمهور أهل الأصول من الشَّافعيَّة والمالكيَّة[2]، واستدلُّوا على ذلك كما سبق باحتمال أن يكون قد ذكر ذلك عن اجتهاد منه لا توقيف، ونحن غير مُلزمين بذلك الاجتهاد.
- **القول الثَّاني**: قبول ذلك القول منه مطلقا، سواءً عيَّن النَّاسخ أم لم يُعيِّنه، وهذا مذهب الحنفيَّة[3]، وهو رواية عن الإمام أحمد رحمه الله[4]، صار إليها الكلوذانيُّ في التّمهيد[5].

---

[1] هذا الحديث من رواية أبي هريرة ﷺ أخرجه الإمام أحمد في المسند: (130/14) برقم: (8404)، والبيهقيُّ في الكبرى: (134/1-135)، والدَّارقطنيُّ في سننه: (267/1-268)، برقم: (532)، والحاكم في المستدرك: (217/1) برقم: (472) وصحَّحه، ولفظه: **"إذا أفضى أحدكم إلى ذكره فلا يُصلِّي حتَّى يتوضَّأ"**، ورواية أبي هريرة هذه لا تخلو أسانيدها من مقال، وقد صوَّب الدَّارقطنيُّ وقفه على أبي هريرة كما في العلل له: (131/8-132)، السؤال رقم: (1454)، لكن الحديث صحيح ثابت لا غبار عليه، وقد روي عن جمع من الصَّحابة، وأصحُّ ما فيه هو رواية بسرة بنت صفوان التي أخرجها مالك في الموطَّأ، في كتاب الطّهارة، في باب: الوضوء من مسِّ الفرج، برقم: (96)، ومن طريقه الإمام الشَّافعيُّ في مسنده: (177/1) برقم: (57/ترتيب سنجر)، وأحمد في المسند: (265/45) برقم: (27293)، وأبو داود في سننه، في كتاب: الطَّهارة، باب: الوضوء من مسِّ الذّكر، برقم: (181)، والنَّسائيُّ في الكبرى: (136/1) برقم: (159)، وفي المجتبى، في كتاب الطّهارة، في باب: الوضوء من مسِّ الذّكر، برقم: (163)، والترمذي في سننه، في كتاب الطَّهارة، في باب: الوضوء من مسِّ الذّكر، برقم: (82)، وابن ماجه في سننه، في كتاب الطَّهارة وسننها، في باب: الوضوء من مس الذّكر، برقم: (479)، كلهم من حديث بسرة بنت صفوان رضي الله عنها، والحديث صحَّحه الإمام الترمذيُّ وابن حبَّان، وهو في الإرواء للعلامة الألباني برقم: (116).

[2] يُنظر: الإحكام للآمدي: (224/3)، المحصول: (381/3)، إحكام الفصول للباجي: (640/2)، شرح تنقيح الفصول: (ص:252).

[3] يُنظر: فواتح الرَّحموت: (115/2)، التَّحرير لابن الهمام: (ص:398)، الوصول لابن برهان: (60/2).

[4] ذكرها عنه الإمام ابن عقيل في الواضح: (320/4).

[5] حيث قال: (189/3): **"إذا قال الصحابيُّ: (هذا الخبر منسوخ) وكان يتضمن حكما؛ قبل قوله في ذلك"**.

- **القول الثَّالث**: إن عيَّن الرَّاوي النَّاسخ بقوله مثلا: (هذا نسخ هذا) فإنَّه لا يُقبل منه؛ لجواز أن يقوله عن اجتهاد، وإن لم يُعيِّنه واقتصر على قوله: (هذا منسوخ) فقط، فإنَّه يُقبل منه؛ لأنَّه لولا ظهور النَّسخ فيه لما أطلق النَّسخ، وهذا هو قول الإمام الكرخي [1]، ونُقل أيضا عن أبي عبد الله البصريِّ[2].

- **القول الرَّابع**: عكس القول السَّابق، وهو أنَّ الرَّاوي إن عيَّن النَّاسخ قُبل قوله، وإن لم يُعيِّنه لم يقبل منه، وهو ما أومأ إليه الإمام أحمد رحمه الله، وإليه صار جمهور الحنابلة [3]، وهو ظاهر قول الشّيرازي من الشَّافعيَّة في اللمع[4].

فهذه هي أقوال أهل الأصول في هذه المسألة، والذي يظهر والله أعلم أن أقرب الأقوال إلى الصَّواب هو قول جمهور الأصوليِّين المانع من قبول قول الرَّاوي، وذلك للأوجه التَّالية:

- **الوجه الأول**: أنَّ الاحتمال وارد جدًّا أن يكون قول ذلك الصَّحابيِّ مبنيًّا على الاجتهاد لا غير، فيظُنَّ غير النَّاسخ ناسخا، وغير الرَّافع رافعا، فلا يُعقل أن نترك المتيقَّن في ثبوته –وهو خبر الرَّسول ﷺ– بالمحتمل في صدقه من عدمه وهو كلام الصَّحابيِّ الرَّاوي[5].

---

[1] يُنظر: المعتمد: (451/1)، المحصول: (381/3)، نهاية الوصول: (2416/5).

[2] نقلها عنه الإمام الدَّبوسي في تقويم الأدلَّة: (451/1).

[3] يُنظر: العدَّة لأبي يعلى الفراء: (835/3)، التحبير للمرداوي: (3057/6)، الواضح لابن عقيل: (319/4)، المسوَّدة: (460/1)، شرح الكوكب المنير: (568/3).

[4] حيث قال رحمه الله في اللمع: (ص:133): **"فأمَّا إذا قال الصَّحابيُّ: (هذه الآية منسوخة) أو (هذا الخبر منسوخ) لم يُقبل منه حتَّى يُبيِّن النَّاسخ فيُنظر فيه".**

ملاحظة: لقد تتابعت كل المصادر الأصوليَّة السَّابقة للحنابلة على نسبة رأي الحنابلة السَّابق لكل من الحنفيَّة والشَّافعيَّة، وهذا العزو غير محرَّر كما سبق بيانه، حيثُ إنَّ الحنفيَّة يقبلون قول الرَّاوي مطلقا، والشَّافعيّة على عكسهم تماما لا يقبلونه مطلقا، فعزو تلك المصادر فيه ما فيه.

[5] يُنظر: الوصول لابن برهان: (61/2).

- **الوجه الثَّاني**: كما أنَّ قول الصَّحابيِّ مختلف في حُجِّيَّته، وقول الرَّسول ﷺ مجمع على حُجِّيَّته، فلا يُترك ما هو مُجمع على حُجِّيَّته بالمختلف فيه [1]، حيثُ إنَّ قول الصَّحابيِّ لا يُسلَّم بداهة، بل لا بد من النَّظر فيه والتَّأكُّد منه.
- **الوجه الثَّالث**: كما يُستدلُّ على ذلك بأنَّه من المقرَّر أنَّ إعمال الدَّليلين أولى من إهمال أحدهما ما أمكن إلى ذلك سبيلا، وفي اعتبار قول الصَّحابيِّ إنَّ أحد الخبرين ناسخ للآخر إهمال لأحدهما بخبر غير مُتيقَّن منه، فلا يُبطل أحد الدَّليلين ويُنسخ إلا مع تعذُّر إمكانية الجمع، ويكون ذلك النَّسخ بدليل قاطع عليه، لا بمُجرَّد الاعتماد على خبر الصَّحابيِّ فقط، وذلك لأنَّ النَّسخ خلاف الأصل، فلا يُصار إليه إلا باليقين[2].
- **الوجه الرَّابع**: وهو الوقوع، حيث وقع أن أخبر الصَّحابيُّ بنسخ أحد الدَّليلين ولم يُقبل منه ذلك، كما وقع في نسخ مسح الخفِّ بآية الوضوء التي في المائدة [3]، حيثُ ادَّعى بعض الصَّحابة أنَّ الأحاديث التي وردت في مسخ الخفين قد نسخت بآية الوضوء، ولكن ذلك لم يقبل منهم، ولهذا وقع الإجماع رغم ذلك الإخبار على أنَّ آية الوضوء ليست ناسخة لأحاديث المسخ على الخُفيِّن[4].

---

[1] يُنظر: المصدر السَّابق: (61/2).

[2] إحكام الفصول: (640/2).

[3] يُنظر: الوصول لابن برهان: (61/2)، والبحر المحيط: (155/4).

[4] روي عن ابن عبَّاس ﷺ أنَّه قال: "**ما مسح رسول الله ﷺ بعد المائدة**"، وهذه الرِّواية ذكرها الإمام البيهقيُّ في الكبرى: (272/1) ولم يسق لها إسنادا، لكنَّه ذكر في آخر كلامه أنَّ ابن عبَّاس كره المسح على الخفين لأنَّه لم يثبت له مسح النَّبيِّ ﷺ بعد المائدة، فلما ثبت له رجع عنه، وروي عن عليٍّ ﷺ أيضا أنَّه قال: "**سبق الكتاب الخُفَّين**"، وهذه رواية قال عنها الإمام البيهقيُّ في الكبرى: (272/1): "**لم يُرو ذلك عنه بإسناد موصول يثبت مثله**".

فعلى الرَّغم من إخبار بعض الصَّحابة بالنَّسخ هنا إلَّا أنَّه لم يُقبل، بل هو خلاف الواقع أصلا، وذلك أنَّ النَّبيَّ ﷺ قد ثبت عنه تأخُّر المسح بعد آية الوضوء، حيثُ إنَّها نزلت في غزوة بني المصطلق في شعبان سنة (6هـ)، وقد ثبت المسح عن النَّبيِّ ﷺ في غزوة تبوك في رجب سنة (9هـ). يُنظر: سبل السلام للصَّنعاني: (236/1-237).

وعليه فلم يصح دعوى نسخ آية الوضوء لأحاديث مسح الخفَّين، وهذا يدلُّ على أنَّ مجرَّد قول الصَّحابيِّ وادِّعائه النَّسخ لا يُقبل بداهة، بل يحتاج إلى نظر، وهو المطلوب.

فلهذه الوجوه وغيرها لا يسعنا إلا القول بصحَّة مذهب جمهور الأصوليِّين، وأمَّا عن أدلَّة الحنفيَّة على قولهم: من أنَّ الصَّحابيَّ مقطوع بعدالته، كما أنَّه أعلم بالتَّأويل وبمراتب التَّنزيل، ولهذا وجب قبول دعوى النَّسخ منه، فهذا قد ردَّ عليه الجمهور بما يلي:

- **أوَّلا**: على الرَّغم من صحَّة قولكم؛ فيبقى الاحتمال واردا أن يكون الصَّحابيُّ قد ذكر ذلك بناءً على اجتهاد منه، فيجب النَّظر في قوله، فكما أنَّه مجمع على عدالته، فكذلك الإجماع واقع على عدم عصمته[1].
- **ثانيا**: أنَّ علم الصَّحابيِّ بالتَّأويل ومشاهدته للتَّنزيل تؤثِّر في قبول روايته، وأمَّا دعوى النَّسخ فهي متعلِّقة بالاجتهاد، وهو في ذلك غير معصوم بلا شكٍّ[2].
- **ثالثا**: أنَّه لو وجب اعتبار قوله لكونه أعلم بالتَّأويل ومراتب التَّنزيل؛ لوجب اعتباره كذلك – على هذا المعنى– في جميع الأحكام الشَّرعيَّة، ولما حصل الإجماع على جواز مخالفته في الأحكام الشَّرعيَّة[3].

ومن هنا يتبيَّن لنا صحَّة ما ذهب إليه الإمام الإسنويُّ تبعا للبيضاويِّ، وأنَّ ما ذهب إليه إمامنا المطيعيُّ خلاف الصَّواب، وذلك لقوّة أدلَّة الجمهور وضعف أدلَّة الحنفيَّة في هذه المسألة، وعليه فإنذَ الصَّواب مع الإمام الإسنويِّ والله أعلم.

---

(1) يُنظر: إحكام الفصول: (641/2).
(2) يُنظر: الوصول لابن برهان: (62/2).
(3) يُنظر: إحكام الفصول: (641/2).

الخاتمة

الخـــــــاتمة

نسأل الله تعالى حُسنها

وبعد هذه الجولة العلميَّة المباركة في الدِّراسة والوقوف على مواضع الانتقاد من قبل الإمام المطيعيِّ على الإمام الإسنويِّ، والتي دامت قرابة خمس من السَّنوات، نهلت فيها من معين هذين العلمين الإمامين، وقطفت من ثمار علمهما، ومن بواكير أفكارهما، وقبل أن أحطَّ رحال القلم، يحسُن بي أن أضع خاتمة لهذا البحث المتواضع، أُلخِّصُ فيها عددا من نتائجه، وأشير إلى آفاقه وتوصياته.

فأمَّا عن نتائج البحث: فبعد هذا الجهد في كتابته وتحريره؛فإنّه قد تلخّصت لديَّ بعضُ النّتائج التي من أهمّها:

1) أنّ كتاب المنهاج للإمام البيضاويِّ رحمة الله تعالى عليه يُعدُّ مرجعا عظيما في علم أصول الفقه، ولهذا عُني به أهل العلم شرحا، ونظما، وتخريجا، وغيرها من أنواع الخدمات التي تُخدم به كتب الأئمّة.
2) أنّ شرح الإمام الإسنويِّ رحمه الله تعالى من أبرز وأعظم الشّروح التي أُلِّفت على المنهاج.
3) أنّ حاشية (سُلّم الوصول) للعلامة المطيعيِّ تُعتبر من أهم الحواشي التي أُلِّفت في علم أصول الفقه، فهي حاشية خليقة بالعناية والاهتمام من قِبل المشتغلين بهذا الفنّ الشّريف.
4) أنّ الإمام المطيعيَّ رحمة الله عليه يُعدُّ بحقٍّ شخصيّة علميّةً فذّة، وله من القوّة والدّقّة في الطّرح الأصوليِّ للمسائل ما يبدو عيانا لقارئ هذه الحاشية النّفيسة، حتّى يكاد يجزم المرء أنّه يقرأُ لعالم من علماء القرون الوُسطى، وذلك بفضل قوّة الأسلوب، ودقّة المادّة العلميّة، وجزالة العبارة وغيرها من السّمات التي تكاد تنعدم في التّآليف المعاصرة.
5) أنّ حاشية الإمام المطيعيِّ تُعدُّ مرجعا في النّقد الأصولي بين مدرستي الفقهاء والجمهور.

6) أنّ الإمام المطيعيَّ شخصيّة علميّةٌ أصوليّةٌ خفيّةٌ، حيثُ أنّه لم يُعط حقّه، ولم يُرفع مقامَه، ويبدُو هذا جليّا من قلّة المصادر التي ترجمت لها العالم الفذّ.

7) أنَّ الإمام المطيعيَّ كانت له دوافع مختلفة في انتقاداته، حيث كانت له دوافع فقهيَّة، وأخرى أصوليَّة، وكذلك له دوافع اعتقاديَّة.

8) أنَّ الإمام المطيعيَّ رحمة الله عليه كان أصيلا في هذه الانتقادات، ولم يكن تابعا ولا مقلِّدا لغيره فيها.

9) أنّ الإمام المطيعيَّ رحمه الله تعالى كانت تربطه علاقات مع أعلام وشخصيّات علميّة جزائريّة بارزة، إمّا علاقة صداقة، وإمّا علاقة تدريس وتعليم، حيثُ أنّ الكثير من علماء الجزائر تتلمذوا على الإمام المطيعي.

10) قد تيسّر لي في هذا البحث جمع ودراسة اثنين وأربعين (42) انتقادا وجّهه الإمام المطيعيُّ للإمام الإسنويِّ رحمهما الله تعالى:

- يعود الصّواب إلى الإمام المطيعيِّ في خمسة عشرين (25) انتقادا منها.
- ويرجع الصّواب في أربعة عشر (14) منها إلى الإمام الإسنويِّ.
- وثلاثة منها الأمر فيه واسعٌ ولكليهما الحقُّ في اختيار ما ذهب إليه.

وهذا الإحصاء بطبيعة الحال هو في نظري وبحسب رأيي، إذ قد يُخالفني الرّأي فيه غيري.

وأمَّا عن آفاق البحث وتوصياته: فإنّني أوجّه للمشتغلين بالعلم الشّرعيِّ عامّة، والمهتمِّين بعلم الأصول على وجه الخصوص هذه التّوصيات والاقتراحات:

1) العناية بهذه الحاشية العظيمة، حيث أنّها حوت من التّحقيقات والتّدقيقات الشّيء الكثير والنّفيس.

2) العناية بكلّ كتب الإمام المطيعي، حيثُ أنّ له رحمه الله تعالى من التّآليف الشّيء الكثير، وهي متنوِّعةٌ في مضمونها، ولا شك أنّ القارئ لكتب هذا الإمام العظيم لن يُعدم الفائدة، وذلك لغزارة علمه رحمه الله.

3) إثراء النّقد الأصولي والاهتمام به، والعناية بكل المصنّفات التي تحوي في طيّاتها نقاشا علميّا، وانتقادا بنّاءا، فهذا ممّا يُثري علم طالب العلم، ويُقوّي ملكته، ويبني عماده.

4) كما أنَّني أعتزم إكمال دراسة بقيَّة الانتقادات في الأبواب الأخرى المتبقيَّة في بحث مستقلٍّ إن يسَّر الله تعالى.

وما عساي في خاتمة هذا البحث إلا أن أضرع بالدّعاء إلى الله تعالى أن يرحم كلّ علمائنا ومشايخنا، كما نسأله تعالى أن يغفر لنا ما وقعنا فيه من الخطأ والخلل والزّلل، إنّه جواد كريم، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين، وصلّى الله وسلّم وبارك على نبيِّنا محمد وعلى آله وصحبه والتّابعين.

وكتب:

حمزة العيدلي.

الفهارس

- ❖ فهرس الآيات القرآنيَّة.
- ❖ فهرس الأحاديث النَّبويَّة
- ❖ فهرس الآثار.
- ❖ فهرس الأعلام.
- ❖ فهرس الأبيات الشِّعريَّة.
- ❖ فهرس الأماكن والبلدان.
- ❖ ثبت المصادر والمراجع.
- ❖ فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنيَّة

الآيـــــــــــة الكـــــــــــريمـــــــــــة	السُّورة ورقم الآية	رقم السورة	الصَّفحة
﴿ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ ﴾	البقرة: 21	2	298
﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾	البقرة: 43	2	283
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ ﴾	البقرة: 67	2	445
﴿ قَالُواْ ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٞ لَّا فَارِضٞ وَلَا بِكۡرٌ عَوَانُۢ بَيۡنَ ذَٰلِكَ ﴾	البقرة: 68	2	447
﴿ فَٱفۡعَلُواْ مَا تُؤۡمَرُونَ ﴾	البقرة: 68	2	450
﴿ صَفۡرَآءُ فَاقِعٞ لَّوۡنُهَا ﴾	البقرة: 69	2	446
﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ ٧١ ﴾	البقرة: 71	2	316
﴿ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ ﴾	البقرة: 75	2	204
﴿ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِ ﴾	البقرة: 148	2	316
﴿ أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ﴾	البقرة: 187	2	251
﴿ وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكۡتُمۡنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرۡحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤۡمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنۡ أَرَادُوٓاْ إِصۡلَٰحٗا ﴾	البقرة: 228	2	442
﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ ﴾	البقرة: 230	2	237

الآيـــــــــــة الكـــــــــــريمـــــــــــة	السُّورة ورقم الآية	رقم السورة	الصَّفحة
﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ ﴾	البقرة: 249	2	425
﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي ﴾	آل عمران:31	3	298
﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾	آل عمران:67	3	483
﴿ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾	النِّساء: 1	4	298
﴿ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ ﴾	النِّساء: 1	4	298
﴿ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾	النِّساء: 3	4	368
﴿ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ﴾	النّساء: 11	4	187
﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾	النِّساء: 23	4	460
﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ﴾	النِّساء: 92	4	424
﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ﴾	النساء: 101	4	270
﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾	النِّساء: 164	4	280
﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ﴾	النِّساء: 176	4	269
﴿ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ ﴾	المائدة: 1	5	460

الآيـــــــــــة الكـــــــــــريمـــــــــــة	السُّورة ورقم الآية	رقم السورة	الصَّفحة
﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾	المائدة: 3	5	457
﴿ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ ﴾	المائدة: 6	5	469
﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾	المائدة: 67	5	347
﴿ كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾ ﴾	المائدة: 79	5	336
﴿ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾	المائدة: 89	5	448
﴿ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾	الأنعام: 141	6	482
﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾	الأنفال: 66	8	589
﴿ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ﴾	التوبة: 6	9	204
﴿ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ ﴾	يونس: 46	10	521
﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾	يوسف: 76	12	514
﴿ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعًا ﴾	يوسف: 83	12	191
﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾	النَّحل: 89	16	514
﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾	الإسراء: 23	17	251
﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾	الإسراء: 32	17	283

الآيـــــــــــة الكـــــــــــريمـــــــــــة	السُّورة ورقم الآية	رقم السورة	الصَّفحة
﴿قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ مِنَ ٱلۡمِحۡرَابِ فَأَوۡحَىٰٓ إِلَيۡهِمۡ أَن سَبِّحُواْ بُكۡرَةً وَعَشِيًّا ﴿١١﴾﴾	مريم: 10-11	19	206
﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾	طه: 46	20	191
﴿وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾	طه: 132	20	320
﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾﴾	الأنبياء:87	21	191
﴿وَلۡيَطَّوَّفُواْ﴾	الحجّ: 29	22	475
﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدًا وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾	النُّور: 4-5	24	415
﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوۡمِي ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ مَهۡجُورًا ﴿٣٠﴾﴾	الفرقان: 30	25	336
﴿فَٱذۡهَبَا بِـَٔايَٰتِنَآ إِنَّا مَعَكُم مُّسۡتَمِعُونَ ﴿١٥﴾﴾	الشُّعراء: 15	26	191
﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ﴾	الأحزاب:37	33	346
﴿وَٱمۡرَأَةٗ مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾	الأحزاب:50	33	346
﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾	الأحزاب: 56	33	217

الآيـــــــــــة الكـــــــــــريمـــــــــــة	السُّورة ورقم الآية	رقم السورة	الصَّفحة
﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾	الصَّافَّات:102	37	560
﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ﴾	الصَّافَّات:102	37	560
﴿أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ١٠٤ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآ﴾	الصَّافَّات:104	37	564
﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡبَلَٰٓؤُاْ ٱلۡمُبِينُ﴾	الصَّافَّات:106	37	560
﴿وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٖ﴾	الصَّافَّات:106	37	560
﴿لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾	الزُّمَر: 65	39	344
﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيۡلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُۚ لَا تَسۡجُدُواْ لِلشَّمۡسِ وَلَا لِلۡقَمَرِ وَٱسۡجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ ٣٧﴾	فصّلت: 37	41	167
﴿وَلَهُ ٱلۡكِبۡرِيَآءُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾	الجاثية: 37	45	294
﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾	المجادلة: 8	58	204
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾	الطَّلاق: 1	65	346
﴿وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓ﴾	الملك: 13	67	204
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ﴾	المزّمّل: 1	73	344
﴿لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ١٦ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ﴾	القيامة	75	513
﴿فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ ١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ١٩﴾	القيامة	75	513
﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ﴾	المسد: 1	111	283

فهرس الأحاديث النَّبويَّة

الرقم	طـــــرف الحـــــــديـــــــــث	الـــــــرَّاوي	الصَّفحة
1	"أُدعُهُ لِيَهْ"	جابر بن عبد الله رضي الله عنه	276
2	"إذا اختلف البيِّعان وليس بينهما بيِّنةٌ..."	ابن مسعود رضي الله عنه	266
3	"إذا بلغ الماءُ قُلَّتين لم يحمل خبثا"	ابن عمر رضي الله عنه	376
4	"إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث"	أبو هريرة رضي الله عنه	539
5	"اذهب أنت ومالك لأبيك"	جابر بن عبد الله رضي الله عنه	276
6	"أفطر الحاجم والمحجوم"	شدَّاد بن أوس رضي الله عنه	589
7	"ألا لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده"	عبد الله بن عمرو رضي الله عنه	430
8	"أمرت أن أقاتل النَّاس حتى يشهدوا ألَّا إله إلا الله"	ابن عمر رضي الله عنه	413
9	"أمسك أربعا وفارق سائرهُنَّ"	ابن عمر رضي الله عنه	364
10	"أَمَّنِي جِبْرِيلُ عِنْدَ البَيْتِ مَرَّتَيْنِ..."	ابن عبَّاس رضي الله عنه	488
11	"إن كنت عبدًا لله فارفع إزارك"	ابن عمر رضي الله عنه	158
12	"إن وجدتم فلانا وفلانا -لرجلين من قريش سمَّاهما-"	أبو هريرة رضي الله عنه	556
13	"إنّ ابنك يزعم أنّك تريد أن تأخذ ماله"	جابر بن عبد الله رضي الله عنه	276
14	"أنَّ رسول الله ﷺ طاف طوافا لحجِّه وعمرته"	جابر بن عبد الله رضي الله عنه	508
15	"إنّ الله تجاوز عن أُمّتي عمّا وسوست... "	أبو هريرة رضي الله عنه	206
16	"إنَّ الماء طهور لا يُنجِّسُه شيء"	أبو سعيد الخدري رضي الله عنه	377
17	"أنَّ النَّبيَّ ﷺ أتى سُباطة قوم فبال قائما"	المغيرة بن شعبة رضي الله عنه	474
18	"أنَّ النَّبيَّ ﷺ احتجم وهو محرم، واحتجم وهو..."	ابن عبَّاس رضي الله عنه	589
19	"أنَّ النَّبيَّ ﷺ توضَّأ فمسح بناصيته وعلى العمامة.."	المغيرة بن شعبة رضي الله عنه	470
20	"أنَّ النبيَّ ﷺ طاف للحجِّ والعمرة طوافا واحدا"	جابر بن عبد الله رضي الله عنه	508
21	"أنَّ النبيَّ ﷺ نهى عن المخابرة"	ابن عمر رضي الله عنه	361

الرقم	طـــــرف الحـــــديـــــــــث	الـــــــرَّاوي	الصَّفحة
22	"أَهْرِيقُوا مَا فِيهَا، وَاكْسِرُوا قُدُورَهَا"	سلمة بن الأكوع رضي الله عنه	556
23	"ثُمَّ مسح برأسه"	عثمان بن عفَّان رضي الله عنه	472
24	"خُذُوا عنِّي مَنَاسِكَكُم"	جابر بن عبد الله رضي الله عنه	483
25	"خُلق الماء طهورا لا يُنجِّسه شيء إلا ما غيَّر..."	أبو أمامة الباهلي رضي الله عنه	379
26	"دخلت العمرة في الحجِّ (مرّتين) لا! بل لأبدٍ"	جابر بن عبد الله رضي الله عنه	304
27	"دعوه حتى يجيء صاحبه"	عمير بن سلمة رضي الله عنه	373
28	"الرّاكب شيطان، والرّاكبان شيطانان، والثلاثة ركب"	عبد الله بن عمرو رضي الله عنه	188
29	"رخَّص لنا رسول الله ﷺ عام أوطاس في المتعة..."	سلمة بن الأكوع رضي الله عنه	590
30	"رُفِعَ عن أمتي الخطأُ والنِّسيانُ وما اسْتُكرِهُوا عليه"	ابن عبَّاس رضي الله عنه	456
31	"رفع القلم عن ثلاث: النَّائمِ حتَّى يستيقظ..."	عائشة رضي الله عنها	539
32	"الشّيطان يهمُّ بالواحد والاثنين، فإذا كانوا ثلاثة..."	أبو هريرة رضي الله عنه	188
33	"صَلِّ مَعَنَا هَذَيْنِ..."	بريدة رضي الله عنه	488
34	"صلُّوا كما رأيتُموني أُصلِّي"	ابن الحويرث رضي الله عنه	483
35	"طلِّق أيَّتَهُما شئت"	فيروز الدَّيلميّ رضي الله عنه	369
36	"عَلاَمَ أَوْقَدْتُمْ هَذِهِ النِّيرَانَ؟"	سلمة بن الأكوع رضي الله عنه	556
37	"فحُجِّي عن أبيك"	الفضل ابن عباس رضي الله عنه	373
38	"فمن كان منكم ليس معه هديٌ فليُحلَّ..."	جابر بن عبد الله رضي الله عنه	304
39	"في سائمة الغنم زكاة"	أبو بكر الصِّدِّيق رضي الله عنه	266
40	"فيما سَقَت السَّماءُ العُشْرُ"	ابن عمر رضي الله عنه	482
41	"قضى رسول الله ﷺ أنَّ الخراج بالضَّمان"	عائشة رضي الله عنها	357
42	"قضى النَّبيُّ ﷺ بالشَّاهد واليمين"	ابن عبَّاس رضي الله عنه	352
43	"قضى النبيُّ ﷺ بالشُّفعة للجار"	جابر بن عبد الله رضي الله عنه	352
44	"الكبرياء ردائي والعظمةُ إزاري..."	أبو هريرة رضي الله عنه	294
45	"كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها"	بريدة رضي الله عنه	586

الرقم	طـــــرف الحـــــديـــــــــث	الـــــــرَّاوي	الصَّفحة
46	"لا تُقبل صلاةٌ بغير طُهُور"	ابن عمر ﷺ	411
47	"لا نكاح إلا بوليٍّ"	أبو موسى ﷺ	411
48	"لا نُورَث، ما تركناه صدقة..."	أبو بكر الصِّدِّيق ﷺ	372
49	"لعن الله اليهود، إنَّ الله حرَّم عليهم الشُّحوم..."	عمر بن الخطَّاب ﷺ	465
50	"لك ما نويتَ يا يزيد، ولك ما أخذت يا معن"	معن بن يزيد ﷺ	372
51	"لو قلتها لوجبت، ولو وجبت لم تعملوا بها..."	ابن عبَّاس ﷺ	303
52	"لَيُّ الواجد يُحِلُّ عِرضَهُ وعُقُوبَتَهُ"	الشَّريد بن سويد ﷺ	262
53	"ليس الخبر كالمعاينة"	ابن عبَّاس ﷺ	486
54	"ليس على المسلم في عبده، ولا في فرسه صدقة..."	أبو هريرة ﷺ	429
55	"مُره فليُراجعها"	ابن عمر ﷺ	318
56	"مروهم بالصّلاة لسبع"	عبد الله بن عمرو ﷺ	321
57	"المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"	جابر بن عبد الله ﷺ	263
58	"مطلُ الغنيِّ ظُلمٌ..."	أبو هريرة ﷺ	261
59	"من ابتاع طعاما؛ فلا يبعه حتّى يقبضه"	ابن عمر ﷺ	249
60	"من قرن الحجَّ إلى العمرة فليطُف لهما طوافا واحدا"	ابن عمر ﷺ	494
61	"من مسَّ ذكره فليتوضَّأ"	أبو هريرة ﷺ	591
62	"**نعم**"، إجابة لسؤال الأعرابي: (آلله أمرك بهذا؟)	أنس بن مالك ﷺ	323
63	"نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر"	أبو هريرة ﷺ	352
64	"نهى النبيُّ ﷺ عن المحاقلة والمزابنة"	جابر بن عبد الله ﷺ	362
65	"هي صدقةٌ تصدَّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته"	عمر بن الخطَّاب ﷺ	270
66	"وهل هو إلا بضعة منك؟!"	طلق بن علي ﷺ	590
67	"يا أيُّها النّاس! إنَّ الله كتب عليكم الحجَّ فحجُّوا"	ابن عبَّاس ﷺ	303
68	"يُجزئ عنك طوافك بالصَّفا والمروة عن حجِّك..."	عائشة رضي الله عنها	508
69	"يقطعُ صلاة الرّجل: الحمار والكلب الأسود والمرأة"	أبو ذرٍّ ﷺ	270

فهرس الآثار

الرقم	طـــــرف الأثـــــــــــــــر	الصَّحابي	الصَّفحة
1	"أفْعَلُ كما فعل رسول الله ﷺ، أشهدكم أنِّي أوجبت مع عمرتي حجًّا، ثُمَّ قدم فطاف لهما طوافا واحدا"	ابن الزُّبير ﷺ	508
2	"إذا أهللت بالحجِّ والعمرة فطف لهما طوافين..."	علي ﷺ	506
3	"إنّ الأخوين لا يردّان الأمّ إلى السدس..."	ابن عبَّاس ﷺ	187
4	"تَأخُذُ إِدَاوَةً مِن مَاءٍ فَتُفِيضُهَا عَلَيكَ ثُمَّ تُهِلُّ..."	علي ﷺ	507
5	"خرجنا مع رسول الله ﷺ في حجَّة الوداع"	عائشة رضي الله عنها	508
6	"ذَلِكَ لَو كُنتَ بَدَأتَ بِالعُمرَةِ"	علي ﷺ	506
7	"زوّرتُ في نفسي كلاما"	عمر بن الخطَّاب ﷺ	204
8	"سبق الكتاب الخُفَّين"	علي ﷺ	593
9	"فلو اعترضوا بقرة فذبحوها لأجزأت..."	ابن عبَّاس ﷺ	450
10	"كان يُحرِّك شفتيه إذا أُنزل عليه، فقيل له: لا تُحرِّك به لسانك"	ابن عبَّاس ﷺ	513
11	"لا أستطيع أن أرد ما كان قبلي..."	عثمان بن عفَّان ﷺ	188
12	"ما مسح رسول الله ﷺ بعد المائدة"	ابن عبَّاس ﷺ	593
13	"هُديت لسُنَّة نبيِّك"	عمر بن الخطَّاب ﷺ	500
14	"وأمَّا الذين جمعوا بين الحجِّ والعمرة فإنَّما طافوا طوافا واحدا"	عائشة رضي الله عنها	508

فهرس الأعلام المترجم لهم

الرقم	اســــــــم العـــــــــــلم	الصَّفحة
1	إبراهيم بن أحمد البيجوري.	86
2	إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان (أبو ثور).	265
3	إبراهيم بن السَّريِّ بن سهل (أبو إسحاق الزَّجَّاج).	282
4	إبراهيم بن علي بن يوسف الشَّيرازي (أبو إسحاق).	50
5	إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران (أبو إسحاق الإسفراييني).	190
6	إبراهيم بن محمد بن عرب شاه (العصام الإسفراييني).	87
7	إبراهيم بن محمد بن عرفة بن سليمان (نفطويه).	190
8	إبراهيم بن موسى بن أيُّوب الأبناسي.	86
9	أبو بكر بن إسماعيل بن عبد العزيز الزَّنكلوني	83
10	أبو بكر بن حسين بن عمر بن عبد الرَّحمن المراغي.	86
11	أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني.	477
12	أحمد بن أحمد (منَّة الله).	97
13	أحمد بن إدريس بن عبد الرَّحمن بن عبد الله القرافي.	34
14	أحمد بن إسماعيل بن بريد الإبشيطي.	65
15	أحمد بن الحسن بن عبد الله بن محمد بن أحمد (ابن قاضي الجبل).	148
16	أحمد بن الحسن بن يوسف الجاربرديّ.	57
17	أحمد بن الحسين بن أرسلان (ابن رسلان).	64
18	أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان.	437
19	أحمد بن عبد الرَّحيم بن الحسين العراقي (وليُّ الدِّين).	62
20	أحمد بن عبد الله بن بدر بن مفرِّح (الشِّهاب الغزِّيّ).	61
21	أحمد بن علي (أبو بكر الجصَّاص).	316

الرقم	اســــــــم العـــــــــــلم	الصَّفحة
22	أحمد بن عليّ بن تغلب بن أبي الضِّياء (ابن السَّاعاتي).	420
23	أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد بن إبراهيم المقريزي.	92
24	أحمد بن علي بن محمد بن برهان البغدادي (ابن برهان).	209
25	أحمد بن عمر بن سُريج.	385
26	أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب (ابن فارس).	213
27	أحمد بن قاسم (ابن قاسم العبَّادي).	226
28	أحمد بن محمد بن أحمد (أبو حامد الإسفراييني).	391
29	أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني.	170
30	أحمد بن محمد بن سليمان الواسطي (الوجيزي).	83
31	أحمد بن محمد بن عبد الرَّحمن بن محمد (ابن رجب الطُّوخي).	73
32	أحمد بن محمد بن علي بن مرتفع بن حازم (ابن الرِّفعة).	89
33	أحمد بن محمد بن عمر الخفَّاجي.	47
34	أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة.	51
35	أحمد بن محمد بن محمد بن عبد الواحد (ابن الصَّبَّاغ).	391
36	أحمد بن نصر الله بن أحمد بن محمد.	74
37	أحمد بن يحيى بن يسار الشَّيباني (أبو العبَّاس ثعلب).	281
38	أحمد بن يوسف بن عبد الله بن عمر الكوراني.	74
39	إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير بن ذرع القرشي.	51
40	برهان الدِّين بن عبد الله بن محمد بن عسكر القيراطي.	94
41	جمال الدِّين بن صفدر بن علي بن محمد الأفغاني.	97
42	الحسن بن أحمد بن عبد الغفار (أبو عليٍّ الفارسي).	418
43	حسن بن أحمد بن علي الطَّويل.	97
44	الحسن بن عمر بن الحسن بن حبيب بن عمر بن شريح (ابن حبيب).	53
45	الحسن بن محمد العطَّار.	177

الرقم	اســــــــم العـــــــــــلم	الصَّفحة
46	حسنين بن محمد حسنين مخلوف العدوي.	99
47	الحسين بن علي (أبو عبد الله البصري).	459
48	الحسين مسعود بن محمد البغوي.	49
49	حمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل (حمزة الزَّيَّات).	567
50	خليل بن أيبك بن عبد الله الصَّفدي.	52
51	الخليل بن أحمد عمرو بن تميم الفراهيدي.	191
52	خليل بن كيكلدي بن عبد الله (العلائيّ).	370
53	داود بن علي بن خلف الظَّاهري.	189
54	الرَّزقي الشَّرفاوي الغبريني.	110
55	زين الدِّين بن إبراهيم بن محمد (ابن نُجيم).	454
56	زين الدِّين بن عبد الرَّحمن بن رجب الحنبليّ.	86
57	سليم بن أيوب بن سليم (سليم الرَّازي).	323
58	سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب (أبو الوليد الباجي).	189
59	سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد (النَّجم الطُّوفي).	532
60	طاهر بن أحمد بن محمد القزويني.	67
61	طاهر بن عبد الله بن طاهر بن عمر (أبو الطَّيِّب الطَّبري).	391
62	عبد الجبَّار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزلي.	32
63	عبد الحقّ بن غالب بن عبد الرَّحمن بن غالب (ابن عطيَّة).	452
64	عبد الحكيم بن محمد السَّيالكوتي.	227
65	عبد الحميد بن محمد المصطفى بن المكّي (ابن باديس).	107
66	عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفّار (العضد الإيجي).	115
67	عبد الرّحمن بن أبي بكر بن محمَّد السُّيوطي.	52
68	عبد الرحمن البحراوي.	98
69	عبد الرّحمن بن جاد الله البناني.	177

الرقم	اســــــــم العـــــــــلم	الصَّفحة
70	عبد الرَّحمن الحسيني الخالدي.	69
71	عبد الرَّحمن بن محمد بن أحمد الشِّربيني.	98
72	عبد الرَّحمن بن محمد بن أحمد بن محمد (أبو الفرج المقدسي).	467
73	عبد الرَّحمن بن محمد القره داغي.	70
74	عبد الرّحمن بن محمد بن محمد بن الحسين (ابن خلدون).	31
75	عبد الرَّحمن بن مهدي.	30
76	عبد الرَّحيم بن الحسن بن علي بن عمر (الإسنويّ).	79
77	عبد الرَّحيم بن الحسين بن عبد الرَّحمن بن أبي بكر (الحافظ العراقي).	71
78	عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن (ابن القشيري).	392
79	عبد السَّلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن تيمية (أو البركات).	307
80	عبد السّلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد (أبو هاشم).	460
81	عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري.	314
82	عبد العزيز بن أحمد بن نصر بن صالح الحلواني (شمس الأئمَّة).	403
83	عبد الغني الأردبيلي.	67
84	عبد القاهر بن طاهر بن محمد التَّميمي (أبو منصور البغدادي).	358
85	عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل (الرَّافعي).	417
86	عبد الله بن سعيد بن كُلّاب.	204
87	عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي.	41
88	عبد الله بن محمد الصدِّيق الغماري.	72
89	عبد الله بن محمد بن علي (ابن التّلمساني).	147
90	عبد المحسن بن أحمد بن محمد بن علي بن الصَّابوني.	81
91	عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف (الجويني).	32
92	عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد بن الحسين بن هارون.	358
93	عبد الوهاب بن محمد بن يحيى بن أحمد (ابن زهرة).	66

الرقم	اســــــــم العـــــــــلم	الصَّفحة
94	عبيد الله بن الحسين بن دلَّال بن دلهم (أبو الحسن الكرخي).	311
95	عبيد الله بن سعيد بن حاتم بن أحمد الوايلي السَّجزي.	279
96	عبيد الله بن عمر بن عيسى (أبو زيد الدّبوسي).	403
97	عبيد الله بن محمد بن الشَّريف العبري.	57
98	عبيد الله بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الله.	67
99	عثمان بن سعيد بن بشَّار (أبو القاسم الأنماطي).	579
100	عثمان بن عمرو بن أبي بكر بن يونس (ابن الحاجب).	35
101	العربي بن بلقاسم بن مبارك بن فرحات (العربي التّبسِّي).	109
102	علي بن أبي إسماعيل بن إسحاق بن سالم (أبو الحسن الأشعري).	204
103	علي بن أبي بكر بن سليمان بن أبي بكر (الهيثمي).	85
104	علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني (المرغيناني).	474
105	علي بن أحمد بن سعيد بن حزم.	505
106	علي بن أحمد بن عبد الله الأنصاري.	84
107	علي بن إسماعيل بن يوسف القونوي.	82
108	علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى (الشَّريف المرتضى).	427
109	علي بن حمزة بن عبد الله بن بهمن بن فيروز (الكسائي).	567
110	علي بن روزبهان بن محمد الخنجي.	56
111	علي بن سليمان بن أحمد بن محمد بن سليمان (المرداوي).	179
112	علي بن عبد الكافي بن علي بن تمَّام بن يوسف (السُّبكي).	59
113	علي بن عثمان بن عمر بن صالح (ابن الصَّيرفي).	64
114	علي بن علي بن محمد بن محمد (ابن أبي العزّ الحنفي).	283
115	علي بن عيسى بن الفرج بن صالح.	190
116	علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرُّمَّاني.	178
117	علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى (البزدوي).	403

الرقم	اســــــــم العـــــــــلم	الصَّفحة
118	علي بن محمد بن علي (إلكيا الهراسي).	114
119	علي بن محمد بن علي الجرجاني.	178
120	علي بن محمد بن علي بن عبَّاس بن شيبان (ابن اللحام).	241
121	علي بن ناصر بن محمد بن أحمد (العلاء البلبيسي).	76
122	عمر بن إلياس بن يونس المراغي.	46
123	عمر بن رسلان بن نصير بن صالح بن شهاب (السّراج البلقيني).	85
124	عمر الزَّكي البوشكاني.	44
125	عمر بن علي بن أحمد بن محمد بن عبد الله (ابن الملقِّن).	61
126	عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد (النَّسفي).	419
127	عمر بن محمد بن علي البيضاوي.	44
128	عمر بن موسى بن الحسن بن محمد (ابن الحمصي).	68
129	عمرو بن عثمان بن قنبر (سيبويه).	410
130	عيسى بن محمد بن عبيد الله بن محمد.	69
131	غياث بن غوث بن الصَّلت بن طارقة بن عمرو (الأخطل).	207
132	فرج بن محمد بن أحمد بن أبي الفرج الأردبيلي.	58
133	القاسم بن سلام (أبو عبيد).	215
134	المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم (ابن الأثر).	215
135	محمد الأمين بن محمد المختار الشَّنقيطي.	428
136	محمد البدخشي.	39
137	محمد البشير بن عمر الإبراهيمي	108
138	محمد بن إبراهيم بن إسماعيل الزَّنجاني.	63
139	محمد بن أبي بكر بن إبراهيم بن عبد الرَّحمن (ابن النَّقيب).	82
140	محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز (ابن القيم).	197
141	محمد بن أبي بكر بن محمد (مجد الدين الأيكي).	55

الرقم	اســــــــم العـــــــــلم	الصَّفحة
142	محمد بن أبي بكر بن محمد الكسائي.	45
143	محمد بن أبي القاسم بن بابجوك (أبو الفضل الخوارزمي).	490
144	محمد بن أبي القاسم بن عبد الكريم بن أبي بكر (الشَّهرستاني).	280
145	محمد بن أحمد بن إبراهيم بن حيدرة بن علي (ابن القمَّاح).	81
146	محمد بن أحمد بن أبي أحمد (العلاء السَّمرقندي).	477
147	محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج (القرطبي).	452
148	محمد بن أحمد بن أبي سهل (السَّرخسي).	313
149	محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي بن إبراهيم (ابن النجار).	196
150	محمد بن أحمد بن عماد بن يوسف الأقفهسي.	60
151	محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم (الجلال المحلِّي).	172
152	محمد بن أحمد بن محمد عُليش.	98
153	محمد بن أحمد بن محمد بن هلال الأردبيلي.	67
154	محمد بن أسعد (بدر الدّين التُّستري).	56
155	محمد بن أسعد (جلال الدِّين الدَّواني).	69
156	محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد بن علي (المير الصَّنعاني).	369
157	محمد بن بخيت بن حسين المطيعي.	96
158	محمد بن بير علي بن إسكندر البركوي.	50
159	محمد بن بهادر بن عبد الله الزَّركشي.	71
160	محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطَّبري.	451
161	محمد بن الحسن بن علي بن عمر الإسنوي.	68
162	محمد بن الحسين بن عبد الله (تاج الدِّين الأرموي).	34
163	محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد (أبو يعلى الفرَّاء).	467
164	محمد بن حمزة بن محمد بن محمد بن حمزة (ابن الفنري).	153
165	محمد بن خليل بن يوسف بن علي بن أحمد بن عبد الله الرَّملي.	66

الرقم	اســــــــم العـــــــــلم	الصَّفحة
166	محمد بن شرف الدين أبي بكر بن عز الدّين (ابن جُمَّاعة).	57
167	محمد بن الطّيِّب بن محمد بن جعفر (الباقلاني).	189
168	محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني.	83
169	محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر (السّخاوي).	63
170	محمد بن عبد الرحيم بن محمد (الصَّفي الهندي).	147
171	محمد بن عبد الصمد بن عبد القادر السنباطي.	82
172	محمد بن عبد القادر بن عمر السَّكاكيني.	63
173	محمد بن عبد الله (أبو بكر الصَّيرفي).	385
174	محمد بن عبد الله بن ظهيرة بن أحمد بن عبد الله.	87
175	محمد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك الأندلسي.	181
176	محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد (ابن العربي).	453
177	محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود (ابن الهمام).	64
178	محمد بن عبد الوهاب بن سلام (أبو عيل الجبائي).	209
179	محمد بن عثمان بن فرمود الزرعي.	73
180	محمد بن علي بن إسماعيل (الشَّاشي القفال).	358
181	محمد بن علي بن الطَّيِّب (أبو الحسين البصري).	32
182	محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (الشَّوكاني).	358
183	محمد بن عمر بن الحسين (فخر الدين الرَّازي).	33
184	محمد بن محمد (ابن حاج العبدري).	323
185	محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن علي (ابن إمام الكامليَّة).	65
186	محمد بن محمد بن عمر (السراج البلقيني).	60
187	محمد بن محمد بن محمد بن أحمد (أبو حامد الغزالي).	32
188	محمد بن محمد بن محمود (أبو منصور الماتريدي).	548
189	محمد بن محمد بن محيي الدّين (غياث الدين الواسطي).	60

الرقم	اســــــــم العـــــــــلم	الصَّفحة
190	محمد بن محمود بن أحمد البابرتي.	307
191	محمد بن محمود بن محمد بن عبَّاد الأصبهاني.	115
192	محمد بن مصطفى بن حسن (الخضري).	98
193	محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج (ابن مفلح).	148
194	محمد بن مكرم بن علي بن أحمد (ابن منظور).	215
195	محمد بن موسى بن عيسى بن علي (كمال الدين الدّميري).	87
196	محمد بن نامور بن عبد الملك الخونجي.	150
197	محمد بن يوسف بن أبي بكر بن هبة الله الجزري.	63
198	محمد بن يوسف بن عبد الله الجزري.	56
199	محمد بن يوسف بن علي بن يوسف (أبو حيان الأندلسي).	84
200	محمد حمدان بن أحمد بن محمد بن علي الونيسي.	108
201	محمد العربي التَّبَّاني.	109
202	محمود بن أبي بكر بن حامد بن أحمد (السِّراج الأرمويّ).	34
203	محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الأصفهاني.	58
204	محمود بن عبد الله الآلوسي.	115
205	مسعود بن عمر بن عبد الله التَّفتازاني.	114
206	معمر بن المثنَّى (أبو عبيدة).	265
207	المفضَّل بن عمر بن المفضَّل (أثير الدين الأبهري).	147
208	المولود بن الصِّدِّيق السَّحابي الحافظي.	109
209	المولود بن محمد بن عمر الزّربي.	114
210	يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور (الفرَّاء).	281
211	يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حسين بن حزام (النَّووي).	489
212	يعقوب بن إبراهيم بن خُنيس بن سعد بن حبتة (أبو يوسف).	233
213	يوسف بن أحمد بن داود العيني.	74

الرقم	اســــــــم العـــــــــــلم	الصَّفحة
214	يوسف بن أحمد بن كجّ.	391
215	يوسف بن تغري بردي.	93
216	يوسف بن الحسن السِّرائي الحلوائي.	61
217	يوسف بن عبد البرِّ بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ.	392
218	يونس بن إبراهيم بن عبد القوي بن قاسم (الدَّبابيسي).	81

فهرس الأبيات الشِّعريَّة

صـــدر البيـــــــــت	القـــــائل	البـــــحر	الصَّفحة
إذا سقى الله قوما صوب غادية	الفرزدق	البسيط	237
أشاب الصَّغير وأفنى الكبير	الصَّلتان العبدي	المتقارب	230
إنَّ الكلام لفي الفؤاد وإنَّما	الفرزدق	الكامل	204
التَّاركين على طُهر نساءهم	الفرزدق	البسيط	237
تعطَّل من عبد الرَّحيم مكانه	البرهان القيراطي	الطَّويل	94
تنفي يداها الحصى في كُلِّ هاجرة	سيبويه	البسيط	122
شنئت العُقر عُقر بني شُليل	مالك بن الحارث الهذلي	الوافر	214
ضممت إلى صدري مُعطَّر صدرها	مجهول	الطَّويل	237
غذوتك مولودا وعُلتك يافعا	شيخ من الصَّحابة	الطَّويل	276
قطعنا إلى نحو القبور مراحلا	البرهان القيراطي	الطَّويل	94
كلامنا لفظ مفيد كاستقم	ابن مالك	الرَّجز	181
لا تُعجبنَّك من أثير خطبة	الفرزدق	الكامل	289
لئن قعدنا والنَّبيُّ يعمل	جماعة من الأنصار	الرَّجز	336
لسان الفتى نصف ونصف فؤاده	زهير بن أبي سُلمى	الطَّويل	207
نعم قبضت روح العلا والفضائل	البرهان القيراطي	الطَّويل	94
وما نحن إلا ركب موت إلى البِلا	البرهان القيراطي	الطَّويل	94
وهذا سبيل العالمين جميعهم	البرهان القيراطي	الطَّويل	94
يقول راجي الله خير من رُجي	الحافظ العراقي	الرَّجز	73

فهرس الأماكن والبـــــلدان

الرقم	الـــــــمـــــــكـــــــان	الـــــدَّولـــــــــــة	الصَّفحة
1	الإسكندريَّة	جمهورية مصر	101
2	إسنا	جمهورية مصر	80
3	أسيوط	جمهورية مصر	96
4	بور سعيد	جمهورية مصر	100
5	البيضاء	الجمهوريَّة الإيرانيَّة	41
6	تبريز	الجمهوريَّة الإيرانيَّة	43
7	حلوان	جمهورية مصر	108
8	السُّويس	جمهورية مصر	101
9	شيراز	الجمهوريَّة الإيرانيَّة	42
10	الفيُّوم	جمهوريَّة مصر	101
11	القليوبيَّة	جمهوريَّة مصر	100
12	المنيا	جمهورية مصر	100

ثبت المصادر والمراجع

❖ **القرآن الكريم** (جلَّ مُنزِّلُه وعلا).

أوّلا/ كتب التّفسير وعلوم القرآن

1) أحكام القرآن، أحمد بن علي الرَّازي الجصَّاص (ت 370هـ)، تحقيق: محمد الصَّادق قمحاوي، دار إحياء التُّراث العربي (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1412هـ-1992م).

2) إرشاد العقل السَّليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير أبي السَّعود)، أبو السَّعود بن محمد العمادي (ت 982هـ)، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، النَّاشر: مكتبة الرِّياض الحديثة (الرِّياض/المملكة العربيَّة السَّعوديَّة).

3) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشَّنقيطي (ت1393هـ)، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، مؤسَّسة سليمان بن عبد العزيز الرَّاجحي الخيريَّة، النَّاشر: دار عالم الفوائد (مكَّة المكرَّمة/ المملكة العربيَّة السَّعوديَّة)، الطَّبعة الأولى: (1426هـ).

4) إعراب القرآن، أحمد بن محمد بن إسماعيل أبو جعفر النَّحاس (ت 338هـ)، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، طبعة دار الكتب العلميَّة، النَّاشر: منشورات محمد علي بيضون (بيروت/ لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1421هـ).

5) تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن الكثير (ت774هـ)، تحقيق: مصطفى السّيّد محمد وأعوانه، مؤسّسة قرطبة للطّبع والنّشر والتّوزيع : (مصر)، الطّبعة الأولى : (1421هـ-2000م).

6) البحر المحيط، محمد بن يوسف أبو حيَّان الأندلسي (ت 745هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوّض، دار الكتب العلميَّة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1413هـ-1993م).

7) البيضاوي ومنهجه في التَّفسير، رسالة علميَّة مقدَّمة لنيل شهادة الدكتوراه في الكتاب والسُّنَّة، مقدَّمة إلى كليَّة الشَّريعة والدِّراسات الإسلاميَّة بجامعة أمِّ القرى، من إعداد: يوسف أحمد علي، إشراف: أ.د محمد شوقي خضر السَّيِّد.

8) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطَّبري (ت 310هـ)، تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التُّركي، دار هُجر (القاهرة/مصر)، الطَّبعة الأولى: (1422هـ-2001م).

9) الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمَّنه من السُّنَّة وآي القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت671هـ)، تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التُّركي، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت/ لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1427هـ-2006م).

10) الدُّرُّ المنثور في التَّفسير بالمأثور، جلال الدِّين السُّيوطي (911هـ)، تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التُّركي، مركز هُجر للبحوث والدِّراسات العربيَّة والإسلاميَّة (القاهرة/مصر)، الطَّبعة الأولى: (1424هـ- 2004م).

11) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، محمود الآلوسي (1270هـ)، دون تحقيق، دار إحياء التّراث العربيّ (بيروت/لبنان).

12) زاد المسير في علم التَّفسير، عبد الرَّحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597هـ)، تحقيق: القسم العلمي بدار النَّشر، المكتب الإسلامي (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الثَّالثة: (1404هـ-1984م).

13) عناية القاضي وكفاية الرَّاضي على تفسير البيضاوي، أحمد بن محمد شهاب الدِّين الخفَّاجي (ت1069هـ)، دون تحقيق، دار صادر (بيروت/لبنان)، دون بيانات نشر.

14) مجالس التّذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد بن باديس، دون تحقيق، دار البعث (قسنطينة/الجزائر)، الطّبعة الأولى: (1402هـ/1982م).

15) المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عطيَّة الأندلسي (ت546هـ)، تحقيق: عبد السَّلام عبد الشَّافي محمد، دار الكتب العلميَّة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1422هـ-2001م).

16) معالم التَّنزيل، الحسين بن مسعود البغوي (ت 516هـ)، تحقيق: محمد عبد الله النَّمر، وعثمان جمعة ضميريّة، وسليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنَّشر والتَّوزيع (الرِّياض/ المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1409هـ).

17) معاني القرآن الكريم، أبو جعفر النَّحَّاس (ت 338هـ)، تحقيق: محمد علي الصَّابوني، مركز إحياء التّراث الإسلامي (مكَّة المكرَّمة)، الطَّبعة الأولى: (1408هـ-1988م).

18) معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السَّري أبو إسحاق الزَّجَّاج (311هـ)، تحقيق: د. عبده عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1408هـ-1988م).

19) مفاتيح الغيب، محمد بن عمر بن الحسين الرَّازي (ت 604هـ)، دون تحقيق، دار الفكر للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، الطَّبعة الأولى: (1401هـ-1981م).

20) المفردات في غريب القرآن، الرّاغب الأصفهانيّ (502هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الدّاودي، دار القلم: (دمشق/سوريا)، الطّبعة الأولى (1412هـ).

ثانيا/ كتب الحديث والتَّخريج والرِّجال.

21) الآثار، محمد بن الحسن الشيباني (ت 189هـ)، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلميَّة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الثَّانية: (1413هـ-1993م).

22) الأحاديث المختارة، محمد بن عبد الواحد بن أحمد المقدسي (ت 643هـ)، تحقيق: أ.د. عبد الله بن عبد الله بن دهيش، دار خضر للطّباعة والنَّشر والتَّوزيع (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الرَّابعة: (1421هـ-2011م).

23) إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السّبيل، محمد ناصر الدّين الألبانيّ (ت1420هـ)، إشراف: محمد زهير الشّاويش، المكتب الإسلامي (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1399هـ/ 1979م).

24) الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنَّه (الموطَّأ) من معاني الرَّأي والآثار، وشرح ذلك كلِّه بالإيجاز والاختصار، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرِّ (ت463هـ)، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة للطِّباعة والنَّشر (دمشق-بيروت)، الطَّبعة الأولى: (1414هـ-1993م).

25) الإيثار بمعرفة رواة الآثار، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، تحقيق: علي بن سليم بن عيد العبادي، دار العاصمة للنَّشر والتَّوزيع (الرِّياض/ المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1417هـ-1996م).

26) البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار والواقعة في الشَّرح الكبير، عمر بن علي بن أحمد ابن الملقّن (ت804هـ)، تحقيق: مصطفى أبو الغيط عبد الحي، وعبد الله بن سليمان، وياسر بن كمال، دار الهجرة للنّشر والتوزيع (الرِّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1425هـ-2004م).

27) بلوغ المرام من أدلَّة الأحكام، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، تحقيق: حسن بن نور المروعي، دار الآثار (صنعاء/اليمن)، الطَّبعة الأولى: (1428هـ-2007م).

28) التّاريخ الصّغير، محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة (لبنان)، الطّبعة الأولى (1406هـ/1986م).

29) تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، تحقيق: محمد علي النجَّار، وعلي محمد البجاوي، المكتبة العلميَّة (بيروت/لبنان)، سنة الطَّبع (غير متوفّرة).

30) تحفة الطَّالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، إسماعيل بن عمر بن كثير (ت774هـ)، تحقيق: د.عبد الغني بن حسين بن محمود الكبيسي، دار ابن حزم (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الثَّانية: (1416هـ-1996م).

31) تذكرة الحفَّاظ، أبو عبد الله شمس الدِّين محمد الذّهبي (ت 748هـ)، دون تحقيق، دار الكتب العلميَّة (بيروت/لبنان)، سنة النَّشر (غير متوفِّرة).

32) تقريب التّهذيب، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ (ت852هـ)، تحقيق: أبو الأشبال الباكستانيّ، دار العاصمة.

33) التَّلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرَّافعي الكبير، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ (ت852هـ)، تحقيق: حسن بن عبَّاس بن قطب، مؤسَّسة قرطبة للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، الطَّبعة الأولى: (1416هـ-1995م).

34) التّمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ (ت463هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي و محمد عبد الكريم البكري، الطبعة الأولى : (1387هـ-1967م).

35) تنقيح التَّحقيق في أحاديث التَّعليق، محمد بن أحمد بن عبد الهادي (ت 744هـ)، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله، وعبد العزيز بن ناصر الخباني، دار أضواء السَّلف (الرِّياض/ المملكة العربية السّعوديّة)، الطَّبعة الأولى: (1428هـ-2007م).

36) تهذيب التَّهذيب، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ (ت852هـ)، تحقيق: إبراهيم الزَّيبق، وعادل مرشد، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت/لبنان)، تاريخ الطَّبع (غير متوفّر).

37) تهذيب الكمال، أبو الحجَّاج يوسف المزّي (ت742هـ)، تحقيق: أ.د. بشَّار عوَّاد معروف، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الثَّانية: (1403هـ-1983م).

38) توضيح المشتبه في ضبط الرُّواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، محمد بن عبد الله بن محمد ابن ناصر الدِّين الدّمشقي (ت 842هـ)، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الثَّانية: (1414هـ-1993م).

39) الثِّقات، محمد بن حبَّان بن أحمد بن أبي حاتم البُستي (ت 354هـ)، دون تحقيق، طبعة مجلس دائرة المعارف النُّعمانية (حيدرآباد/الهند)، الطَّبعة الأولى: (1393هـ-1973م).

40) الجامع الصّحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيَّامه ، محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، تحقيق: محبّ الدّين الخطيب، المطبعة السّلفيّة (القاهرة/مصر)، الطّبعة الأولى: (1400هـ).

41) جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، زين الدِّين بن عبد الرَّحمن البغدادي الشَّهير بابن رجب الحنبلي (ت 798هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وإبراهيم باجس، دار الهدى (عين مليلة/الجزائر)، تاريخ الطَّبع (غير متوفِّر).

42) الجرح والتَّعديل، عبد الرَّحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرَّازي (ت 327هـ)، دون تحقيق، طبعة مجلس دائرة المعارف النُّعمانية (حيدرآباد/الهند)، الطَّبعة الأولى: (1393هـ-1973م)، تاريخ الطَّبع (غير متوفِّر).

43) الجوهر النقي، علاء الدَّين بن علي بن عثمان المارديني الشَّهير بابن التُّركماني (ت745هـ)، دون تحقيق، مطبوع بهامش السُّنن الكبرى للبيهقي.

44) الدِّراية في تخريج أحاديث الهداية ، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ (ت852هـ)، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدنيُّ، دار المعرفة (بيروت/لبنان)، تاريخ الطَّبع: (غير متوفِّ).

45) دلائل النُّبوَّة ومعرفة أحوال صاحب الشَّريعة، أبو بكر أحمد بن الحُسين البيهقيِّ (ت458هـ)، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلميَّة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1408هـ-1988م).

46) سبل السَّلام الموصلة إلى بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الصَّنعاني (ت 1182هـ)، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، دار ابن الجوزي (الرِّياض/المملكة العربيَّة السّعوديّة)، الطَّبعة الثَّانية: (1421هـ).

47) سلسلة الأحاديث الصَّحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدِّين الألباني (ت1420هـ)، مكتبة المعارف للنَّشر والتَّوزيع (الرِّياض/المملكة العربيَّة السّعوديّة)، تاريخ الطَّبع: (غير متوفِّر).

48) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السّجستانيّ (275هـ)، بعناية: مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع (الرّياض/المملكة العربيَّة السّعوديّة)، تاريخ الطَّبع: (غير متوفِّر).

49) سنن الدَّارمي، عبد الله بن عبد الرَّحمن بن الفضل بن بهرام الدَّارمي (ت 255هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد الدَّاراني، دار المغني للنَّشر والتَّوزيع (المملكة العربيَّة السّعوديّة)، الطَّبعة الأولى: (1421هـ-2000م).

50) السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقيّ (ت457هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الثّالثة: (1424هـ/ 2003م).

51) سنن التّرمذيّ، محمد بن عيسى بن سورة التّرمذيّ (ت279هـ)، بعناية: مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع (الرّياض/المملكة العربيَّة السّعوديّة)، تاريخ الطَّبع: (غير متوفِّر).

52) سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه (ت273هـ)، بعناية: مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف (الرّياض/المملكة العربيَّة السّعوديّة)، تاريخ الطَّبع: (غير متوفِّر).

53) السنن الصُّغرى ، أحمد بن شعيب بن علي النّسائيّ (ت303هـ)، بعناية: مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف (الرّياض/المملكة العربيَّة السّعوديّة)، تاريخ الطَّبع: (غير متوفِّر).

54) السُّنن الكبرى، أحمد بن شعيب بن علي النّسائيّ (ت303هـ)، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1421هـ-2001م).

55) شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، محمد بن علي بن وهب الشَّهير بابن دقيق العيد (ت702هـ)، تحقيق: محمد خلُّوف العبد الله، دار النَّوادر (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الثَّانية: (1430هـ-2009م).

56) شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك الطَّحاوي (ت 321هـ)، تحقيق: محمد النَّجَّار، ومحمد سيّد جاد الحقّ، عالم الكتب (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1414هـ-1994م).

57) صحيح ابن حبَّان، محمد بن حبّان بن أحمد التَّميمي البستي (ت354هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرّسالة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الثَّانية: (1414هـ-1994).

58) صحيح مسلم، مسلم بن الحجّاج القشيري (ت261هـ)، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، دار طيبة (الرّياض/المملكة العربيَّة السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1427هـ/2006م).

59) العُدَّة على إحكام الأحكام، محمد بن إسماعيل الصَّنعاني (ت 1182هـ)، تحقيق: علي بن محمد الهندي، المكتبة السَّلفيَّة (القاهرة/مصر)، الطَّبعة الثَّانية: (1409هـ).

60) العدَّة في شرح العمدة، علي بن إبراهيم بن داود بن العطَّار (ت 724هـ)، تحقيق: مجموعة من الباحثين في إطار أطروحة مقدَّمة لنيل درجة الماجستير، مقدَّمة إلى كليَّة الشَّريعة والدِّراسات الإسلاميَّة بجامعة أم القرى (المملكة العربيَّة السّعوديّة)، العام: (1429هـ-2008م).

61) العلل، عبد الرَّحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرَّازي (ت 327هـ)، تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار الطَّبع (غير متوفِّرة)، الطَّبعة الأولى: (1427هـ-2006م).

62) العلل الواردة في الأحاديث النَّبويَّة، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الدَّارقطني (ت385هـ)، تحقيق: د. محفوظ الرَّحمن زين الله السَّلفي، دار طيبة (الرّياض/المملكة العربيَّة السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1405هـ/1985م).

63) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ (ت852هـ)، تحقيق: أبي قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة (الرّياض/المملكة العربيَّة السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1426هـ/2005م).

64) لسان الميزان، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ (ت852هـ)، تحقيق: عبد الفتَّاح أبو غدَّة، دار البشائر الإسلاميَّة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1423هـ-2002م).

65) مجمع البحرين في زوائد المعجمين، الحافظ نور الدِّين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت807هـ)، تحقيق: عبد القدُّوس بن محمد نذير، مكتبة الرُّشد (الرّياض/المملكة العربيَّة السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1413هـ/1992م).

66) مرعاة المفاتيح، عبيد الله بن محمد عبد السَّلام المباركفوري (ت 1414هـ)، دون تحقيق، إدارة البحوث الإسلاميَّة بالجامعة السَّلفيَّة (الهند)، تاريخ النَّشر: (غير متوفر).

67) المستدرك على الصَّحيحين، أبو عبد الله الحاكم النَّيسابوري (ت 405هـ)، تحقيق: د. يوسف عبد الرحمن مرعشلي، دار المعرفة (بيروت/لبنان)، سنة النشر: (غير متوفرة).

68) مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل (ت241هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وأعوانه، مؤسسة الرّسالة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1416هـ/1995م).

69) مسند الشَّافعي، محمد بن إدريس الشَّافعي (ت204هـ)، تحقيق: د. ماهر ياسين الفحل، غراس للنَّشر والتَّوزيع (الكويت)، الطَّبعة الأولى: (1425هـ-2004).

70) المصنَّف، عبد الرَّزَّاق بن همَّام الصَّنعاني (ت 211هـ)، تحقيق: حبيب الرَّحمن الأعظمي، المجلس العلمي (كوجارات/الهند)، الطَّبعة الأولى: (1390هـ-1970م).

71) معجم الزَّوائد ومنبع الفوائد، الحافظ نور الدِّين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت 807هـ)، تحقيق: عبد الله محمد الدَّرويش، دار الفكر (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة (غير متوفر)، سنة الطبع: (1414هـ-1994م).

72) المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطَّبراني (ت360هـ)، تحقيق: طارق عوض الله، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين للطباعة والنَّشر والتَّوزيع (القاهرة/مصر)، رقم الطَّبعة (غير متوفر)، سنة الطبع: (1415هـ-1995م).

73) معجم الصَّغير، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطَّبراني (ت 360هـ)، دون تحقيق، دار الكتب العلميَّة (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة: (غير متوفر)، سنة الطبع: (1403هـ-1983م).

74) معرفة السُّنن والآثار، أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقيّ (ت457هـ)، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة للطّباعة والنَّشر (دمشق-بيروت)، الطَّبعة الأولى: (1412هـ-1991م).

75) المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، محمد بن عبد الرَّحمن السَّخاوي (ت902هـ)، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1405هـ-1985م).

76) المنتقى، أبو محمد عبد الله بن علي بن الجارود النيسابوري (ت 307هـ)، تحقيق: أبي إسحاق الحويني، دار الكتاب العربي (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1423هـ-2002م).

77) المنة الكبرى شرح وتخريج السُّنن الصُّغرى للحافظ البيهقي، د. محمد ضياء الرَّحمن الأعظمي، مكتبة الرُّشد (الرِّياض/المملكة العربية السعودية)، رقم الطَّبعة وتاريخها (غير متوفر)

78) المنهاج شرح مسلم بن الحجَّاج، يحيى بن شرف بن مري النّووي (ت676هـ)، دون تحقيق، المطبعة المصريّة بالأزهر، الطّبعة الأولى: (1347هـ/1929م).

79) الموطَّأ، إمام دار الهجرة مالك بن أنس (ت 179هـ)، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، مجموعة الفرقان التّجارية (دبي/الإمارات العربية المتَّحدة)، الطَّبعة الأولى: (1424هـ-2003م).

80) موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ (ت852هـ)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، وصبحي السيّد جاسم السَّامرَّائي، مكتبة الرُّشد (الرِّياض/المملكة العربية السعودية)، الطَّبعة الثَّالثة: (1419هـ-1998م).

81) ميزان الاعتدال في نقد الرِّجال، محمد بن أحمد الذّهبي (ت 748هـ)، تحقيق: علي محمد معوّض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1416هـ-1995م).

82) نصب الرَّاية لأحاديث الهداية، عبد الله بن يوسف الزَّيلعي (ت 762هـ)، تحقيق: محمد عوَّامة، مؤسسة الرّيَّان للطّباعة والنَّشر والتّوزيع (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها (غير متوفر).

83) النّهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير المبارك بن محمد الجزريّ (ت606هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزّاوي ومحمود محمد الطّناحي، دار إحياء التّراث العربي (بيروت/لبنان) رقم الطَّبعة وتاريخها (غير متوفر).

84) نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشَّوكاني (ت 1250هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله، دار ابن القيم للنَّشر والتَّوزيع (الرِّياض/المملكة العربية السعودية)، الطَّبعة الأولى: (1426هـ-2005م).

ثالثا/ كتب الفقه.

85) اختلاف الفقهاء، محمد بن نصر بن الحجَّاج المروزي (ت294م)، محمد طاهر حكيم، أضواء السَّلف (الرياض/المملكة العربية السعودية)، الطَّبعة الأولى: (1420هـ).

86) الأشباه والنَّظائر، زين الدين بن إبراهيم الشَّهير بابن نجيم (ت 970هـ)، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر للطَّباعة والتَّوزيع والنَّشر (دمشق/سوريا)، الطَّبعة الأولى: (1403هـ-1983م).

87) الأشباه والنَّظائر، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السُّبكي (ت 771هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلميَّة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1411هـ-1991م).

88) الأمّ، محمد بن إدريس الشّافعيّ (ت204هـ)، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطّلب ، دار الوفاء للطّباعة والنّشر والتّوزيع (المنصورة/مصر)، الطّبعة الأولى: (1422هـ/2001م).

89) الإنصاف في معرفة الرَّاجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن سليمان بن أحمد المرداوي (ت885هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشَّافعي، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1418هـ-1997م).

90) البحر الرَّائق شرح كنز الدَّقائق، زين الدين بن إبراهيم الشَّهير بابن نجيم (ت970هـ)، دون تحقيق، دار الطَّبع، ورقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفّر).

91) بدائع الصَّنائع في ترتيب الشَّرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت 587هـ)، دون تحقيق، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الثّانية: (1406هـ-1986م).

92) البناية في شرح الهداية، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد الشَّهير ببدر الدين العيني (ت855هـ)، دون تحقيق، دار الفكر للطّباعة والنَّشر والتّوزيع (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الثّانية: (1411هـ-1990م).

93) تحفة الفقهاء، علاء الدِّين السمرقندي (ت 539م)، دون تحقيق، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الثّانية: (1405هـ-1984م).

94) حاشية الدَّسوقي على الشَّرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت 1230هـ)، دون تحقيق، دار إحياء الكتب العربية (حلب/سوريا)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفّر).

95) الحاوي الكبير في فقه الإمام الشَّافعي رضي الله عنه، علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت450هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلميَّة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1414هـ-1994م).

96) الذَّخيرة، أحمد بن إدريس القرافي (ت 684هـ)، تحقيق: د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1414هـ-1994م).

97) ردُّ المحتار على الدُّرِّ المختار شرح تنوير الأبصار، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الشَّهير بابن عابدين (ت1252هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار عالم الكتب (الرّياض/المملكة العربيّة السّعوديّة)، طبعة خاصَّة: (1423هـ/2003م).

98) روضة الطّالبين، يحيى بن شرف بن مري النّوويّ (ت676هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، دار عالم الكتب (الرّياض/المملكة العربيّة السّعوديّة)، الطبعة الأولى: (1423هـ/2003م).

99) زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر الشَّهير بابن قيّم الجوزيَّة (ت 751هـ)، تحقيق: شعيب الرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرِّسالة (بيروت/لبنان)، الطبعة السّابعة والعشرون: (1415هـ-1994م).

100) شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، الشيخ محمد عليش (ت)، دون تحقيق، مكتبة النّجاح (طرابلس/ليبيا)، رقم الطَّبعة وتاريخها (غير متوفر).

101) الغاية القصوى في دراية الفتوى، عبد الله بن عمر البيضاوي (ت 685هـ)، تحقيق: د. علي محي الدِّين علي القره داغي، دار البشائر الإسلاميَّة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1429هـ-2008م).

102) فتح القدير، محمد بن عبد الواحد السِّيواسي المعروف بابن الهمام (ت 861هـ)، تحقيق: عبد الرَّزَّاق غالب المهدي، دار الكتب العلميَّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1424هـ-2003م).

103) الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي (ت1376هـ)، دون تحقيق، مطبعة إدارة المعارف بالرّباط (المغرب)، الطّبعة الأولى: (1340هـ).

104) الفواكه الدَّواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنَّا النَّفراوي (ت1126هـ)، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلميَّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1418هـ-1997م).

105) الكافي، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت 620هـ)، تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التّركي، دار هجر للطّباعة والنَّشر والتوزيع والإعلان (الجيزة/مصر)، الطَّبعة الأولى: (1417هـ-1997م).

106) المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل السَّرَخْسِيّ (ت490هـ)، دون تحقيق، دار المعرفة (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

107) المجموع شرح المهذّب، يحيى بن شرف بن مري النّووي (ت676هـ)، تحقيق: محمد نجيب المطيعيّ، مكتبة الإرشاد (جُدّة/المملكة العربية السّعوديّة)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

108) المحلَّى بالآثار، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت 456هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مطبعة النَّهضة (مصر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

109) مختصر خلافيات البيهقي، أحمد بن فرح اللخمي الإشبيلي (ت699هـ)، تحقيق: د. ذياب عبد الكريم ذياب عقل، مكتبة الرُّشد للنّشر والتوزيع (الرياض/المملكة العربية السعودية)، الطَّبعة الأولى: (1417هـ-1997م).

110) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد القادر بن بدران الدومي الدمشقي (ت1346هـ)، تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التّركي، مؤسسة الرّسالة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الثَّانية: (1401هـ-1981م).

111) المدونة الكبرى، إمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي (ت 179هـ) رواية سحنون بن سعيد التنّوخي (ت240هـ)، دون تحقيق، دار الكتب العلميَّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1415هـ-1994م).

112) المغني، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت 620هـ)، تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التّركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب (الرياض/المملكة العربية السعودية)، الطَّبعة الثَّالثة: (1417هـ-1997م).

113) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت977هـ)، تحقيق: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1418هـ-1997م).

114) شرح منتهى الإيرادات، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت 1051هـ)، تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التّركي، مؤسسة الرّسالة ناشرون (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الثَّانية: (1421هـ-2000م).

115) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن محمد بن عبد الرَّحمن الشَّهير بالحطَّاب (ت954هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب (الرياض/المملكة العربية السعودية)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

116) موسوعة القواعد الفقهيَّة، د. محمد صدقي بن أحمد البورنو، مؤسسة الرّسالة (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

117) نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت 478هـ)، تحقيق: أ.د عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1428هـ-2007م).

118) النَّوادر والزِّيادات على ما في المدوّنة من غيرها من الأمّهات، عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي زيد القيرواني (ت 386)، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار الغرب الإسلامي، (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى، سنة الطَّبع (غير متوفر).

119) الوجيز في فقه الإمام الشَّافعي، محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، تحقيق: علي معوّض، وعادل عبد الموجود، دار الأرقم بن أبي الأرقم (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1418هـ-1997م).

رابعا/ كتب أصول الفقه.

120) ابن قاضي الجبل وآراؤه الأصوليَّة جمعا وتوثيقا وموازنة، رسالة مقدَّمة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه، من إعداد: عبد الله بن زاهر بن أمد الشِّهري، مقدَّمة إلى كليَّة الشَّريعة والدّراسات الإسلاميَّة بجامعة أمّ القرى، العام: (1420هـ).

121) الإبهاج في شرح المنهاج، علي عبد الكافي السّبكيّ (ت756هـ) وعبد الوهاب بن علي السّبكي (ت771هـ)، تحقيق: د. نور الدِّين عبد الجبَّار صغيري ، و د. أحمد جمال الزَّمزمي، دار البحوث للدِّراسات الإسلاميَّة وإحياء التُّراث (دبي/الإمارات العربيَّة المتَّحدة) ، الطّبعة الأولى: (1424هـ/2004م).

122) إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت 474هـ)، تحقيق: أ.د. عمران علي أحمد العربي، منشورات جامعة المرقب (بنغازي/ليبيا)، الطَّبعة الأولى: (2005م).

123) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت456هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

124) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمديّ (ت631هـ)، تعليق: عبد الرّزّاق عفيفي، دار الصّميعي (الرِّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى : (1424هـ/ 2003م).

125) الاستغناء في الاستثناء، أحمد بن إدريس القرافي (ت 684هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1406هـ/1986م).

126) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، محمد بن عليّ الشّوكاني (ت1250هـ)، تحقيق: سامي بن العربيّ، دار الفضيلة (الرِّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى : (1421هـ/2000م).

127) الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدَّليل، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت474هـ)، تحقيق: محمد علي فركوس، دار البشائر الإسلاميَّة، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

128) أصول السّرخسي، أحمد بن أبي سهل السّرخسيّ (ت490هـ)، تحقيق: أبي الوفا الأفغاني، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1414هـ/1993م).

129) أصول الفقه، محمد بن مفلح المقدسي (ت763هـ)، تحقيق: د. فهد بن محمد السَّدحان، مكتبة العبيكان (الرِّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1420هـ/1999م).

130) أقل الجمع عند الأصوليِّين وأثر الاختلاف فيه، ا.د. عبد الكريم بن علي بن محمد النَّملة، مكتبة الرّشد (الرِّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1414هـ/1993م).

131) البحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن بهادر بن عبد الله الزّركشيّ (ت794هـ)، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، من مطبوعات وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة بدولة الكويت، الطّبعة الثّانية: (1413هـ/1992).

132) البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت478هـ)، تحقيق: عبد العظيم الدّيب، دار الأنصار (مصر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

133) بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب)، محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني (ت749هـ)، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني (المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1406هـ/1986م).

134) التّحبير شرح التّحرير، علي بن سليمان المرداوي (ت885هـ)،تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، وعوض بن محمد القرني، وأحمد بن محمد السّراح، مكتبة الرّشد (الرياض/ المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1421هـ/2000م).

135) التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفيَّة والشَّافعيّة، محمد بن عبد الواحد السِّيواسي المعروف بابن الهمام (ت 861هـ)، دون تحقيق، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطَّبعة الأولى (1351هـ).

136) التَّحصيل من الحاصل، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، تحقيق: د. عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرِّسالة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1408هـ/1988م).

137) تخريج الفروع على الأصول، شهاب الدِّين محمود بن أحمد الزّنجاني (ت 656هـ)، تحقيق: د. محمد أديب صالح، مؤسسة الرِّسالة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الرَّابعة: (1408هـ/ 1988م).

138) تشنيف المسامع بجمع الجوامع، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشيّ (ت794هـ)، تحقيق: د. سيّد عبد العزيز، ود. عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي (مصر)، الطّبعة الأولى : (1418هـ/1998م).

139) التّقريب والإرشاد (الصّغير)، محمد بن الطيّب الباقلاني (ت403هـ)، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرّسالة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الثّانية: (1418هـ/1998م).

140) التَّقرير والتَّحبير، ابن أمير الحاج الحلبي (ت 879هـ)، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلميَّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الثّانية: (1419هـ/1999م).

141) تقويم الأدلّة في أصول الفقه، عبيد الله بن عمر بن عيسى الدّبّوسي (ت430هـ)، تحقيق: خليل محيي الدّين الميس، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى : (1421هـ/ 2001م).

142) التّمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد الحسين أبو الخطّاب الكلوذاني (ت510هـ)، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة، دار المدني (الرياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1406هـ/ 1985م).

143) التّمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرّحيم بن الحسن الإسنويّ (ت772هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرّسالة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الثّانية : (1401هـ/ 1981م).

144) تيسير التَّحرير، محمد أمين الشَّهير بأمير بادشاه (ت)، دون تحقيق، دار الطبع وتاريخه: (غير متوفر).

145) تيسير الوصول إلى منهاج الأصول (المختصر)، محمد بن محمد بن عبد الرّحمن المعروف بابن إمام الكامليّة (ت، تحقيق: عبد الفتّاح أحمد قطب الدّخميسي، الفاروق الحديثيّة للطّباعة والنّشر (مصر)، الطّبعة الأولى: (1423هـ/2002م).

146) جمع الجوامع في أصول الفقه، عبد الوهاب بن علي السّبكي (ت771هـ)، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الثّانية : (1424هـ/ 2003م).

147) حاشية البنَّاني على شرح المحلِّي على الجمع، محمد بن الحسن البناني (ت 1194هـ)، دون تحقيق، مطبوع مع شرح الجلال المحلِّي على جمع الجوامع.

148) حاشية العطَّار على شرح المحلِّي على الجمع، حسن بن محمد بن محمود العطار (ت1250هـ)، دون تحقيق، مطبوع مع شرح الجلال المحلِّي على جمع الجوامع.

149) الحاصل من المحصول، تاج الدين محمد بن الحسين الأرموي (ت 653هـ)، تحقيق: د. عبد السلام محمود أبو ناجي، منشورات جامعة قار يونس (بنغازي/ليبيا)، رقم الطبعة: (غير متوفر)، التاريخ: (1994م).

150) الحدود الأنيقة والتَّعريفات الدَّقيقة، زكريا بن محمد الأنصاري (ت 926هـ)، تحقيق: د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1411هـ-1991م).

151) الحدود في الأصول، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت474هـ)، تحقيق: نزيه حماد، مؤسسة الرّعبي (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1392هـ-1973م).

152) الرّدود والنّقود شرح مختصر ابن الحاجب، محمد بن محمود بن أحمد البابرتي (ت786هـ)، تحقيق: ضيف الله بن صالح بن عون العمري، مكتبة الرّشد ناشرون (الرّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1426هـ/2005م).

153) الرّسالة، محمد بن إدريس الشّافعيّ (ت204هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

154) رفع الحاجب عن مختصر الحاجب، عبد الوهاب بن عليّ بن عبد الكافي السّبكي (ت771هـ)، تحقيق: علي محمد معوّض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب (مصر) ، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

155) روضة النّاظر وجُنّة المناظر، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسيّ (620هـ)، دون تحقيق، (خالٍ من بيانات النّشر).

156) سلاسل الذّهب، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشيّ (ت794هـ)، تحقيق: محمد المختار ابن محمد الأمين الشنقيطي، دار الطَّبع: (غير متوفر)، تاريخ الطَّبع: (1423هـ-2002م).

157) سُلّم الوصول لشرح نهاية السّول، محمد بخيت المطيعي (ت1354هـ)، دون تحقيق، عالم الكتب (مصر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

158) شرح التّلويح على التّوضيح، مسعود بن عمر التّفتازاني (ت792هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى، سنة الطبع: (غير متوفر).

159) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، أحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ)، باعتناء مكتب البحوث والدّراسات في دار الفكر، دار الفكر (بيروت/لبنان)، رقم الطبعة: (غير متوفر)، التَّاريخ: (1424هـ/2004م).

160) شرح الكوكب السَّاطع -نظم جمع الجوامع-، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم الحفناوي، مكتبة الإيمان للطِّبع والنَّشر والتَّوزيع (المنصورة/مصر)، رقم الطَّبعة: (غير متوفر)، تاريخ الطبع: (1420هـ-2000م).

161) شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد بن عبد العزيز ابن النجّار الفتوحي (ت972هـ)، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حمّاد، مكتبة العبيكان (الرياض/ المملكة العربية السّعوديّة)، رقم الطَّبعة: (غير متوفر)، تاريخ الطبع: (1413هـ/1993م).

162) شرح اللُّمع، إبراهيم بن عليّ الشّيرازيّ (ت476هـ)، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1408هـ/1988م).

163) شرح المحلّي على جمع الجوامع، محمد بن أحمد بن محمد جلال الدّين المحلّي (ت864هـ)، دون تحقيق، دار الكتب العلميّة (لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

164) شرح مختصر الرّوضة، سليمان بن عبد القويّ بن عبد الكريم الطّوفيّ (ت716هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، مؤسسة الرّسالة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى : (1407هـ/ 1987م).

165) شرح مختصر المنتهى الأصولي، عضد الدّين عبد الرّحمن الإيجي (ت756هـ)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1424هـ/2004م).

166) شرح المعالم في أصول الفقه، عبد الله بن محمد بن علي المعروف بابن التِّلمساني (ت644)، تحقيق: علي محمد معوّض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب (مصر) ، الطَّبعة الأولى: (1419هـ-1999م).

167) شرح المنهاج للبيضاوي علم الأصول، محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت 749هـ)، تحقيق: تحقيق: أ.د. عبد الكريم بن علي بن محمد النَّملة، مكتبة الرّشد (الرّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1420هـ/1999م).

168) الضّياء اللامع شرح جمع الجوامع، أحمد بن عبد الرّحمن بن موسى الزّليطني (898هـ)، تحقيق: عبد الكريم بن علي بن محمد النّملة، مكتبة الرّشد (الرّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الثّانية: (1420هـ/1999م).

169) العُدّة في أصول الفقه، محمد بن الحسين الفرّاء أبو يعلى البغداديّ (ت458هـ) تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي، دار الطَّبع (غير متوفر)، الطّبعة الثّانية (1410هـ/ 1990م).

170) العقد المنظوم في الخصوص والعموم، أحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ)، تحقيق: علي محمد معوّض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميَّة (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1421هـ-2001م).

171) فتح الغفار بشرح المنار، زين الدين بن إبراهيم الشَّهير بابن نجيم (ت 970هـ)، دون تحقيق، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (القاهرة/مصر)، رقم الطَّبعة: (غير متوفّر). تاريخها: (1355هـ-1936م).

172) الفروق، أحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ)، تحقيق: عمر حسن القيَّام، مؤسسة الرّسالة ناشرون (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1424هـ/ 2003م).

173) فواتح الرّحموت بشرح مسلّم الثّبوت، عبد العلي محمد بن نظام الدّين اللكنوي (ت1225هـ)، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1424هـ/2003م).

174) القواعد والفوائد الأصوليَّة وما يتعلَّق بها من الأحكام الفرعيَّة، علي بن عباس البعلي الشَّهير بابن اللحام (ت 803هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السّنّة المحمديّة (القاهرة/مصر)، رقم الطبعة (غير متوفر)، التاريخ: (1375هـ-1956م).

175) قواطع الأدلَّة في أصول الفقه، منصور بن محمد بن عبد الجبّار السَّمعاني (ت 489هـ)، تحقيق: د. عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي، دار الطَّبع (غير متوفر)، الطَّبعة الأولى: (1419هـ-1998م).

176) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت730هـ)، دون تحقيق، دار الكتاب العربي (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

177) اللمع في أصول الفقه، إبراهيم بن علي الشّيرازي (ت476هـ)، تحقيق: محيي الدّين ديب مستو، ويوسف علي بديوي، دار ابن كثير (سوريا)، الطّبعة الأولى: (1416هـ/ 1995م).

178) مختصر منتهى السُّؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن الحاجب: (ت646هـ)، تحقيق: د. نذير حمادو، دار ابن حزم (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1427هـ-2006م).

179) المحصول في علم أصول الفقه، محمد بن عمر بن الحسين الرّازي (ت606هـ)، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرّسالة (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

180) مذكرة أصول الفقه على روضة النّاظر، محمد الأمين بن محمد المختار الشّنقيطي، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد (الرياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1426هـ).

181) المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدّين، د. محمد العروسي عبد القادر، مكتبة الرُّشد ناشرون (الرّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

182) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، (خالٍ من بيانات النّشر).

183) المسودة في أصول الفقه، آل ابن تيميّة، تحقيق: د. أحمد بن إبراهيم بن عباس الذّروي، دار الفضيلة (الرياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1422هـ-2001).

184) معالم أصول الفقه عند أهل السّنّة والجماعة، محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، دار ابن الجوزي (الرياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1416هـ/1996م).

185) المعتمد في أصول الفقه، محمد بن عليّ بن الطّيّب البصري (ت436هـ)، تحقيق: محمد حُميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدّراسات العربية بدمشق ، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

186) معجم مصطلحات أصول الفقه، د. قطب مصطفى سانو، دار الفكر (دمشق/سوريا)، الطَّبعة الأولى: (1420هـ-2000م).

187) معجم مصطلح الأصول، هيثم هلَّال، دار الجيل (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1424هـ-2003م).

188) معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، محمد بن يوسف الجزري (ت711هـ)، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، مطبعة الحسين الإسلاميّة (مصر)، الطّبعة الأولى: (1413هـ/1993م).

189) منتهى السُّؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن الحاجب: (ت646هـ)، دون تحقيق، مطبعة السَّعادة (مصر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

190) المنخول من تعليقات الأصول ، محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت505هـ)، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر (دمشق/سورية) الطبعة الثالثة: (1419هـ-1998م).

191) منهاج الوصول إلى علم الأصول، عبد الله بن عمر البيضاوي (ت 685هـ)، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1429هـ-2008م).

192) منهاج العقول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، محمد بن الحسن البدخشي، دون تحقيق، مطبعة محمد علي صُبيح وأولاده (مصر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

193) المهذّب في أصول الفقه المقارن، عبد الكريم بن علي بن محمد النّملة، مكتبة الرّشد (الرياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1420هـ/1999م).

194) ميزان الأصول في نتائج العقول (المختصر)، أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت539هـ)، تحقيق: د. محمد زكي عبد البرّ، دار الطَّبع: (غير متوفّر)، الطَّبعة الأولى: (1404هـ-1984م).

195) نثر الورود شرح مراقي السعود، محمد الأمين بن محمد المختار الشّنقيطي (ت 1393هـ)، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد (مكَّة المكرَّمة)، الطَّبعة الأولى: (1426هـ).

196) نزهة الخاطر العاطر، عبد القادر بن أحمد بن بدران الدومي (ت 1346هـ)، دار الحديث (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1411هـ-1991م).

197) نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم العلوي الشّنقيطي (ت 1233هـ)، دون تحقيق، (خال من بيانات النَّشر).

198) نفائس الأصول في شرح الأصول ، أحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الطَّبع: (غير متوفر)، الطَّبعة الأولى: (1416هـ-1995م).

199) نهاية السّول في شرح منهاج الأصول، عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت772هـ)، دون تحقيق، عالم الكتب (مصر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

200) نهاية الوصول في دراية الأصول، محمد بن عبد الرّحيم، صفيّ الدّين الهندي (ت725هـ)، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، وسعد بن سالم السّويح، النَّاشر: المكتبة التّجارية (مكة المكرّمة)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

201) الوصول إلى الوصول، أحمد بن علي بن برهان (ت 518هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف (الرّياض/المملكة العربية السعودية)، رقم الطبعة: (غير متوفّر)، تاريخ الطَّبع: (1403هـ-1983م).

خامسا/ كتب التّاريخ التّراجم والطّبقات.

202) ابن قيم الجوزيَّة وآثاره وموارده، د. بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العصمة (الرّياض/المملكة العربية السعودية)، الطبعة الثَّانية: (1423هـ).

203) آثار ابن باديس، أ.د. عمّار الطّالبي، الشّركة الجزائريّة (الجزائر)، الطّبعة الثّالثة: (1417هـ/ 1997م).

204) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1997م).

205) أعلام الفكر والثّقافة في الجزائر المحروسة، يحي بوعزيز، دار الغرب الإسلامي (بيروت/ لبنان)، الطّبعة الأولى: (1995م).

206) أعلام من المغرب العربي، محمد الصّالح الصدّيق، موفم للنّشر (الجزائر)، الطّبعة الأولى : (2000م).

207) أعلام ومواقف في ذاكرة الأمّة، عبد الرّزّاق قسّوم، المؤسسة الوطنيّة للاتصال والنّشر والإشهار: ANEP (الجزائر)، الطّبعة الأولى: (2013م).

208) الأعلام، خير الدّين الزّركلي، دار العلم للملايين (بيروت/لبنان)، الطّبعة الخامسة عشرة : (2002م).

209) إنباء الغُمر بأنباء العمر، للحافظ بن حجر (ت852هـ)، تحقيق: حسن حبشي، لجنة إحياء التّراث الإسلامي (مصر)، (1389هـ/1969م).

210) البداية والنّهاية، لأبي الفداء إسماعيل بن ضوء كثير (ت774هـ)، عبد الله بن عبد المحسن التّركي، دار هُجر (مصر)، الطّبعة الأولى: (1417هـ/1997م).

211) البدر الطّالع بمحاسن من بعد القرن السّابع، محمد بن عليّ الشّوكاني (ت1250هـ)، تحقيق: خليل المنصور، دار الكت ب العلميّة (بيروت/لبنان) ، الطّبعة الأولى : (1418هـ/ 1998م).

212) بغية الوعاة في طبقات اللغويّين والنّحاة، جلا ل الدّين عبد الرّحمن السّيوطيّ (ت911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر (بيروت/لبنان)، الطّبعة الثّانية : (1399هـ/ 1979م).

213) بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة الضَّبِّي (ت599هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري (القاهرة/مصر)، الطّبعة الأولى : (1410هـ/ 1989م).

214) تاج التراجم، زين الدّين قاسم بن قُطلوبغا (ت879هـ)، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم (دمشق/سوريا)، الطّبعة الأولى: (1413هـ/1992م).

215) التَّاج المكلَّل من جواهر مآثر الطِّراز الآخر والأوَّل، محمد صدِّيق حسن خان القنَّوجي (ت1248هـ)، دون تحقيق، إصدارات وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلاميَّة بدولة قطر، الطّبعة الأولى: (1428هـ/2007م).

216) تاريخ بغداد مدينة السّلام، أحمد بن علي بن ثابت الشّهير بالخطيب البغدادي (ت436هـ)، تحقيق: بشّار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1422هـ/2001م).

217) تتَّمَّة الأعلام، محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم (بيروت/لبنان)، الطّبعة الثَّانية: (1422هـ/2002م).

218) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، عياض بن موسى بن عياض السّبتيّ (544هـ)، تحيق: محمد بن تاويت الطّنجيّ، من مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بالمملكة المغربيّة، الطّبعة الثّانية: (1403هـ/1983م).

219) تكملة معجم المؤلّفين، محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1418هـ/1997م).

220) تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التَّاريخ والسِّير، عبد الرَّحمن بن الجوزي (ت 597هـ)، دون تحقيق، دار الأرقم بن أبي الأرقم (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1418هـ-1997م).

221) الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة، عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله ابن أبي الوفاء القرشي الحنفيّ (ت775هـ)، تحقيق: عبد الفتّاح محمد الحلو، دار هجر (مصر)، الطّبعة الثّانية: (1413هـ/1993م).

222) حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، جلال الدّين عبد الرّحمن السّيوطيّ (ت911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة (مصر)، الطّبعة الأولى: (1387هـ/1967م).

223) حلية البشر في تاريخ القرن الثّالث عشر، عبد الرزّاق البيطار (ت1335هـ)، تحقيق: محمد بهجت البيطار، دار صادر (بيروت/لبنان)، الطّبعة الثّانية: (1413هـ/ 1993م).

224) درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، تقيّ الدّين أحمد بن علي المقريزيّ (ت845هـ)، تحقيق: محمود الجليليّ، دار الغرب الإسلاميّ (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة: (غير متوفّر)، سنة الطَّبع: (1423هـ/2002م).

225) الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثّامنة، الحافظ شهاب الدّين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، دون تحقيق، دار الجيل (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى : (1414هـ/ 1993م).

226) الدّيباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون المالكي (ت799هـ)، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النّور، دار التّراث (مصر)، رقم الطّبعة وتاريخها: (غير متوفّر).

227) الدَّليل الشَّافي على المنهل الصَّافي، أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي (ت 874هـ)، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، مطبعة دار الكتب المصرية (القاهرة/مصر)، الطَّبعة الثانية: (1998م).

228) الذّيل على طبقات الحنابلة، عبد الرّحمن بن أحمد بن رجب (ت795هـ)، تحقيق: د. عبد الرّحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان (الرّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1425هـ/2005م).

229) روضات الجنَّات في أحوال العلماء والسَّادات، محمد باقر الموسوي الخوانساري (ت1313هـ)، دون تحقيق، المطبعة الحيدرية (طهران/إيران)، رقم الطّبعة: (غير متوفّر)، سنة الطَّبع: (1390هـ).

230) السُّحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، محمد بن عبد الله بن حميد النَّجدي (ت 1295هـ)، تحقيق: د. عبد الرّحمن بن سليمان العثيمين، مؤسسة الرّسالة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى : (1416هـ/ 1996م).

231) سير أعلام النّبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان الذّهبيّ (ت748هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وأعوانه، مؤسسة الرّسالة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الثّالثة: (1405هـ/ 1985م).

232) شجرة النّور الزّكيّة في طبقات المالكيّة، محمد بن محمد مخلوف (ت1360هـ)، المكتبة السّلفيّة (مصر)، الطّبعة الأولى: (1349م).

233) شدُّ الآزار في حطِّ الأوزار عن زوّار المزار، معين الدّين أبو القاسم جنيد الشِّيرازي (ت740هـ)، تحقيق: محمد قزويني، وعبَّاس إقبال، (خال من بيانات النّشر).

234) شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، عبد الحيّ بن أحمد بن محمد، ابن العماد الحنبلي (ت1089هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير (سوريا/لبنان)، الطّبعة الأولى : (1406هـ/1986م).

235) الشَّقائق النُّعمانيَّة في علماء الدَّولة العثمانية، أحمد بن مصطفى بن خليل الشَّهير بطاش كبري زاده (ت 968هـ)، دون تحقيق، دار الكتاب العربي (بيروت/لبنان)، تاريخ الطَّبع ورقمها: (غير متوفر).

236) الشيخ العربي التبسي، خالد أقيس، دار الألمعيّة (الجزائر)، الطّبعة الثّانية: (2012م).

237) شيوخ الأزهر، أشرف فوزي صالح، الشّركة العربيّة للنّشر والتّوزيع (مصر) ، تاريخ الطَّبع ورقمها: (غير متوفر).

238) صفوة العصر في تاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر، زكي فهمي، مؤسسة هنداوي للتَّعليم والثَّقافة (مصر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

239) الضّوء اللامع لأهل القرن التّاسع، محمد بن عبد الرّحمن السّخاويّ (ت902هـ)، دون تحقيق، دار الجيل (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1412هـ/1992م).

240) طبقات الحنابلة، محمد بن أبي يعلى الفرّاء البغدادي (ت 526هـ)، تحقيق: د. عبد الرّحمن ابن سليمان العثيمين، الأمانة العامَّة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة (الرّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، رقم الطّبعة: (غير متوفّر)، تاريخ الطَّبع: (1419هـ/ 1999م).

241) طبقات الشّافعيّة، أبو بكر بن أحمد بن محمد، ابن قاضي شُهبة (ت851هـ)، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، دائرة المعارف العثمانيّة (الهند)، الطّبعة الأولى : (1398هـ/ 1978م).

242) طبقات الشّافعيّة، جمال الدّين عبد الرّحيم الإسنوي (ت772هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1407هـ/1987م).

243) طبقات الشّافعيّة الكبرى، عبد الوهاب بن علي السّبكيّ (ت771هـ)، تحقيق: محمود الطّناحي، وعبد الفتّاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربيّة (مصر)، الطّبعة الأولى : (1383هـ/1964م).

244) طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجُمحي (ت231هـ)، تحقيق: أبي فهر محمود محمد شاكر، دار المدني (مصر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

245) طبقات الفقهاء، أبو إسحاق الشيرازي (ت 476هـ)، تحقيق: د. إحسان عبّاس، دار الرَّائد العربي (بيروت/لبنان)، رقم الطّبعة: (غير متوفّر)، تاريخ الطَّبعة: (1970م).

246) طبقات القراء، محمد بن أحمد بن عثمان الذّهبي (ت 748هـ)، تحقيق: د. أحمد خان، مركز الملك فيصل للبحوث والدِّراسات الإسلاميَّة (الرّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1418هـ/1997م).

247) الطَّبقات الكبير، محمد بن سعد بن منيع الزُّهري (ت 230هـ)، تحقيق: د. علي محمد عمر، الشَّركة الدولية للطّباعة (مصر)، الطَّبعة الأولى: (1421هـ-2001م).

248) طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الشَّهير بأبي الشَّيخ الأصبهاني (ت369هـ)، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، مؤسسة الرسالة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الثَّانية: (1412هـ/1992م).

249) طبقات المفسرين ، محمد بن علي بن أحمد الداودي (ت 945هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

250) طبقات المفسرين، جلال الدّين عبد الرّحمن السّيوطيّ (ت911هـ)، دون تحقيق، خال من بيانات النَّشر.

251) طبقات المفسرين، محمد بن أحمد الأدنه وي (من علماء القرن الحادي عشر)، تحقيق: محمد بن صالح الخزي، دار العلوم والحكم (المدينة المنوّرة)، الطّبعة الأولى : (1417هـ/1997م).

252) علماء ومفكِّرون عرفتهم، محمد المجذوب، دار الشوَّاف للنَّشر والتَّوزيع (الرّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطَّبعة الرّابعة، تاريخ الطَّبع: (غير متوفر).

253) غاية النِّهاية في طبقات القرَّاء، محمد بن محمد بن محمد بن علي الجزري (ت 833هـ)، دون تحقيق، دار الكتب العلمية (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1427هـ/2006م).

254) الفهرست، محمد بن أبي يعقوب إسحاق النّديم (ت438هـ)، تحقيق: رضا تجدّد، خالٍ من بيانات النّشر.

255) الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة، محمد بن عبد الحيّ اللكنوي (ت1304هـ)، تحقيق: محمد بدر الدّين أبو فراس النّعساني، دار المعرفة (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

256) فوات الوفيات والذّيل عليها، محمد بن شاكر الكتبي (ت764هـ)، دون تحقيق، دار صادر (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

257) الكنز الثمين لعظماء المصريين، فؤاد فرج سليمان، مطبعة الاعتماد (مصر)، الطَّبعة الأولى: (1917م).

258) الكواكب السّائرة بأعيان المائة العاشرة، نجم الدّين محمد بن محمد الغزّيّ (ت1061هـ)، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى : (1418هـ/1997م).

259) المجمع المؤسس للمجمع المفهرس، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق: يوسف عبد الرّحمن المرعشلي، دار المعرفة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1413هـ/ 1992م).

260) محمد حمدان الونيسي ودوره في بعث الفكر التَّحرُّري الوطني في الجزائر (1856- 1920م)، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر، من إعداد: أحمد غريسي، قسم التَّاريخ والآثار بكليَّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العام: (2016م).

261) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يُعتبر من حوادث الزّمان، عبد الله بن أسعد اليافعيّ (ت768هـ)، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى : 1417هـ/1997م).

262) مرآة العصر في تاريخ ورسوم أكابر الرّجال بمصر، إلياس زخورة (كان حيّا قبل 1315هـ)، المطبعة العموميّة بمصر، الطّبعة الأولى: (1897هـ).

263) معجم الأدباء، ياقوت بن عبد الله الحموي الرّوميّ (ت626هـ)، تحقيق: إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلاميّ (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1993م).

264) معجم الشيوخ، محمد بن أحمد بن عثمان الذّهبيّ (ت748هـ)، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصّدّيق (الرّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، (1408هـ/1988م).

265) معجم المؤلفين، عمر رضا كحّالة، مؤسسة الرّسالة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى : (1414هـ/1993م).

266) معجم المؤلفين المعاصرين، محمد خير رمضان يوسف، طبعة مكتبة الملك فهد الوطنيّة (الرّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1425هـ/2004م).

267) مقدمة ابن خلدون، عبد الرّحمن بن خلدون (ت808هـ)، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1421هـ/2001م).

268) المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، أحمد بك النَّائب الأنصاري، مكتبة الفرجاني (طرابلس/ليبيا)، تاريخ الطَّبع: (غير متوفر).

269) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي الأتابكي (ت874هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى : (1413هـ/1992م).

270) نزهة الألِبّاء في طبقات الأدباء، عبد الرّحمن بن أبي الوفاء الشَّهير بابن الأنباريّ (ت577هـ)، تحقيق: إبراهيم السّامرّائيّ، مكتبة المنار (الأردن)، الطّبعة الثّالثة : (1405هـ/ 1985م).

271) نزهة الفتيان في تراجم بعض الشّجعان، محمد العربي التّبّاني (ت1390هـ)، دون تحقيق، من منشورات وزارة الشّؤون الدّينيّة والأوقاف بالجزائر، الطّبعة الأولى: (2011م)،

272) الوافي بالوفيات، صلاح الدّين خليل بن أيبك الصّفديّ (ت764هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التّراث العربي (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى : (1420هـ/2000م).

273) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلّكان (ت681هـ)، تحقيق: د. إحسان عبّاس، دار صادر (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

274) وجيز الكلام في الذّيل على دول الإسلام، محمد بن عبد الرَّحمن السَّخاوي (ت 902هـ)، تحقيق: د. بشار عوَّاد معروف، د. أحمد الخطيمي، عصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرّسالة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1416هـ/1995م).

سادسا/كتب الأنساب والبلدان.

275) الأنساب، عبد الكريم بن محمد السّمعانيّ (ت562هـ)، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1408هـ/1988م).

276) جمهرة أنساب العرب، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت456هـ)، تحقيق: عبد السّلام محمد هارون، دار المعارف (مصر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

277) مراصد الاطِّلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي (ت739هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الج يل (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى : (1412هـ/1992م).

278) معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي (ت626هـ)، دون تحقيق، دار صادر (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1397هـ/1977هـ).

سابعا/ كتب اللغة والأدب والمعاجم.

279) أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك، عبد الله جمال الدّين بن يوسف، ابن هشام الأنصاريّ (ت761هـ)، تحقيق: محمد محيي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

280) ديوان الهُذليِّين، دون تحقيق، دار الكتب المصريَّة (القاهرة/مصر)، الطَّبعة الثَّانية، تاريخ الطّبع: (غير متوفر).

281) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزّبيدي (ت1205هـ)، تحقيق: مجموعة من العلماء، مطبعة حكومة الكويت، الطّبعة الثّانية (1407هـ/ 1987م).

282) التَّلخيص في علوم البلاغة، محمد بن عبد الرحمن القزويني (ت 729هـ)، تحقيق: عبد الرحمن البرقوقي، دار الفكر العربي (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

283) شرح أشعار الهذليِّين، أبو سعيد الحسن بن الحُسين السُّكَّري (ت 275هـ)، دون تحقيق، مطبعة المدني (القاهرة/مصر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

284) شرح ابن عقيل، عبد الله بن عقيل (ت769هـ)، تحقيق: محمد محيي الدّين عبد الحميد، دار مصر للطباعة (مصر)، الطّبعة العشرون: (1400هـ/ 1980م).

285) شرح ديوان الحماسة لأبي تمَّام، أبو زكريا يحيى بن علي الشَّهير بالخطيب التِّبريزي (ت502هـ)، دون تحقيق، عالم الكتب (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

286) الشِّعر والشُّعراء، عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف (القاهرة/مصر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

287) الصّحاح، إسماعيل من حمّاد الجوهري (ت292هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين (بيروت/لبنان)، الطّبعة الرّابعة: (1990م).

288) الطِّراز المتضمِّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي (ت)، مطبعة المقتطف (مصر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

289) غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي (ت 224هـ)، تحقيق: د. حسين محمد محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريَّة، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

290) الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الشَّهير بسيبويه (ت 180هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الطَّبع (غير متوفر)، الطَّبعة الثّالثة: (1408هـ-1988م).

291) لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الشَّهير بابن منظور (ت711هـ)، تحقيق مجموعة من العلماء، دار المعارف (مصر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

292) المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث، محمد بن أبي بكر بن أبي عيسى المديني الأصفهاني (ت581هـ)، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، مركز البحث العلمي وإحياء التُّراث الإسلامي بجامعة أم القرى (مكَّة المكرّمة)، الطَّبعة الثّانية: (1426هـ-2005م).

293) مختار الصّحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرّازي (ت666هـ)، تحقيق: يوسف الشّيخ محمد، المكتبة العصريّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الخامسة : (1420هـ/ 1999م).

294) المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير، أحمد لن محمد بن عليّ الفيّومي (ت770هـ)، دون تحقيق، مطبعة التقدّم العلميّة (مصر)، الطّبعة الأولى: (1322هـ).

295) المطوَّل على التَّلخيص، سعد الدِّين التَّفتازاني (ت 792هـ)، دون تحقيق، مطبعة سنده، رقم الطَّبعة: (غير متوفر)، سنة الطَّبع: (1310هـ).

296) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا (ت395هـ)، تحقيق: عبد السّلام محمد هارون، دار الفكر (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1399هـ-1979م).

297) نفح الطِّيب من غصن الأندلس الرَّطيب، أحمد بن محمد المقَّري التّلمساني (ت)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة: (غير متوفّر)، سنة الطَّبع: (1408هـ-1988م).

ثامنا/كتب العقائد والفرق وعلم الكلام.

298) أبكار الأفكار، سيف الدّين الآمدي (ت 631هـ)، تحقيق: أ.د. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية (القاهرة/مصر)، الطَّبعة الثَّانية: (1424هـ-2004م).

299) الاستقامة، أبو العبّاس تقي الدّين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت 728)، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة النَّشر والثَّقافة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة (الرِّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطَّبعة الثَّانية: (1411هـ-1991م).

300) الإيمان، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السَّلام ابن تيمية (ت 728هـ)، دون تحقيق، دار ابن خلدون (اسكندرية/مصر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

301) التّسعينيّة، أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة (ت728هـ)، تحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف (الرِّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1420هـ/ 1999م).

302) حاشية العصام على شرح العقائد النَّسفيَّة للتّفتازاني، إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الإسفراييني الشَّهير بعصام الدِّين (ت945هـ)، دون تحقيق، خال من بيانات النَّشر.

303) درء تعارض العقل مع النَّقل، أبو العبّاس تقي الدّين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت728)، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة النَّشر والثَّقافة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة (الرِّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطَّبعة الثَّانية: (1411هـ-1991م).

304) رسالة السَّجزي إلى أهل زبيد في الرَّدِّ على من أنكر الحرف والصَّوت، عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوايلي السَّجزي (ت444هـ)، تحقيق: محمد باكريم باعبد الله، المركز البحث العلمي وإحياء التّراث الإسلامي بالجامعة الإسلاميَّة بالمدينة المنوَّرة، الطَّبعة الأولى: (1413هـ).

305) شرح العقيدة الطّحاويّة، علي بن علي بن محمد بن أبي العزّ الحنفي (ت792هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرّسالة (بيروت/لبنان)، الطّبعة التّاسعة: (1417هـ/1996م).

306) شرح المواقف، السيِّد الشَّريف علي بن محمد الجرجاني (ت 816هـ)، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، تاريخ الطَّبع: (غير متوفّر).

307) الملل والنّحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشّهرستانيّ (ت548هـ)، تحقيق: أمير علي مهنّا، علي حسن فاعور، دار المعرفة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الثّالثة : (1414هـ/ 1993م).

308) منح الرَّوض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، علي بن سُلطان محمد القاري (ت 1014هـ)، دون تحقيق، دار البشائر الإسلاميَّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (1419هـ-1998م).

309) نهاية الإقدام في علم الكلام، محمد بن عبد الكريم الشّهرستاني (ت548هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة (بيروت/لبنان)، الطّبعة الأولى: (2004م).

تاسعا/كتب أخرى متنوّعة.

310) أصول منهج النَّقد عند الحديث، عصام أحمد البشير، مؤسسة الرَّيّان (بيروت/لبنان)، الطّبعة الثّانية: (1412هـ-1992م).

311) الألفاظ المستعملة في المنطق، أبو نصر الفارابي (ت 339هـ)، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الثّانية، تاريخ الطَّبع (غير متوفّر).

312) إيضاح المكنون في الذّيل على كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، إسماعيل باشا ابن محمد أمين (ت1339هـ)، دار إحياء التُّراث العربي (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

313) البحر العميق في مرويات ابن الصِّدِّيق، أحمد بن محمد بن الصدِّيق الحسني الغماري (ت1380هـ)، دار الكتبي (مصر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

314) التّجديد في الفكر الإسلامي، عدنان محمد أمامة، دار ابن الجوزي (الرّياض/المملكة العربية السّعوديّة)، الطّبعة الأولى: (1424هـ).

315) التّعريفات، علي بن محمد الشّريف الجرجاني (ت816هـ)، دون تحقيق، مكتبة لبنان، رقم الطبعة: (غير متوفر)، السَّنة: (1985م).

316) جامع الشّروح والحواشي، عبد الله محمد الحبشي، المجمع الثّقافي (الإمارات العربية المتحدة)، رقم الطبعة: (غير متوفر)، السَّنة: (2004م).

317) دراسات في منهج النَّقد عند المحدِّثين، د. محمد علي قاسم العمري، دار النَّفائس للنَّشر والتَّوزيع (الأردن)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

318) روضة المحبِّين ونزهة المشتاقين، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت751هـ)، دون تحقيق، خال من بيانات النَّشر.

319) الفهرست في أخبار العلماء المصنِّفين من القدماء والمحدثين وأسماء كُتُبهم، محمد بن إسحاق بن النَّديم (ت384)، دون تحقيق، خال من بيانات النَّشر.

320) القرآن والعلم في فضاء المعرفة، أمير ملاتي ربيعة، دار الغرب للنَّشر والتَّوزيع (وهران/ الجزائر)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

321) كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله، حاجي خليفة (ت1067هـ)، دار إحياء التّراث العربي (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

322) مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة (ت728هـ)، جمع وترتيب: عبد الرّحمن بن محمد بن قاسم وابنه، طبعةُ مُجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف (المدينة المنوّرة)، الطّبعة الأولى: (1425هـ/2004).

323) المعارف، عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ)، تحقيق: د. ثروت عكاشة، دار المعارف (القاهرة/مصر)، الطَّبعة الرَّابعة، تاريخ الطّبع: (غير متوفر).

324) معيار العلم في فنِّ المنطق ، محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت)، دون تحقيق، المطبعة العربية (مصر)، الطَّبعة الثانية (1346هـ-1927م).

325) مفتاح السَّعادة ومصباح السِّيادة في موضوعات العلوم، أحمد بن مصطفى الشَّهير بطاش كبري زاده (ت 968هـ)، دون تحقيق، دار الكتب العلمية (بيروت/لبنان)، الطَّبعة الأولى: (1405هـ-1985م).

326) منهج النَّقد عند المحدِّثين نشأته وتاريخه، د. محمد مصطفى الأعظمي، مكتبة الكوثر (الرياض/المملكة العربية السعودية)، الطَّبعة الثالثة: (1410هـ-1990م).

327) موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسُّنّة المطهّرة، يوسف الحاج أحمد، دار ابن حجر (دمشق/سوريا)، الطَّبعة الثَّانية: (1424هـ-2003م).

328) نظرية النَّقد الأصولي دراسة في منهج النَّقد عند الإمام الشَّاطبي، د. الحسَّان شهيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (فرجينيا/الولايات المتحدة الأمريكيّة)، الطَّبعة الأولى: (1433هـ-2012م).

329) هديّة العارفين، أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين، إسماعيل باشا البغدادي (ت1339هـ)، دار إحياء التّراث العربي (بيروت/لبنان)، رقم الطَّبعة وتاريخها: (غير متوفر).

@ المواقع الإلكترونيَّة:

330) التَّعريف بموقع مدينة (البيضا):

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A8%D9%8A%D8%B6%D8%A7_(%D8%A5%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%86)

331) التَّعريف بموقع مدينة (شيراز):

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B4%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D8%B2#cit

332) التَّعريف بموقع مدينة (تبريز):

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AA%D8%A8%D8%B1%D9%8A%D8%B2

333) التَّعريف بموقع مدينة (إسنا):

http://www.luxor.gov.eg/kayanat/mraks/esna/DispInfo.aspx

334) التَّعريف بموقع مدينة (أسيوط):

http://assiut.gov.eg/AssiutGov.aspx

335) التَّعريف بموقع مدينة (القليوبيَّة):

http://www.qaliobia.gov.eg/SitePages/CitizensHomePage.aspx

336) التَّعريف بموقع مدينة (المنيا):

http://www.minia.gov.eg/default.aspx#gsc.tab=0

337) التَّعريف بموقع مدينة (بور سعيد):

http://www.portsaid.gov.eg/default.aspx

338) التَّعريف بموقع مدينة (السُّويس):

http://www.suez.gov.eg/Pages/default.aspx

339) التَّعريف بموقع مدينة (الفيُّوم):

http://www.fayoum.gov.eg/default.aspx

340) التَّعريف بموقع مدينة (الإسكندريَّة):

http://www.alexandria.gov.eg/MainHome.aspx

فهرس الموضـــــــوعات

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
1	**البسملة**
2	**الإهداء**
3	**شكر وامتنان**
4	**إشراقات**
5	**المُقدِّمة**
7	إشكالية البحث
8	أهداف البحث وفرضيّاته
9	أسباب اختيار الموضوع
10	أهميَّة البحث ومكانته
11	الدراسات السابقة
11	أهمُّ المصطلحات الموجودة في البحث
12	حدود الدِّراسة في البحث
12	المنهج المتَّبع في والبحث
12	منهجيَّة الدِّراسة
17	صعوبات البحث
18	وصف عام للبحث
19	العرض المفصَّل للخطَّة
27	**الباب الأوَّل: الباب الدِّراسيُّ**
28	**الفصل الأوَّل:** حول كتاب المنهاج ومؤلِّفه وشروحه
29	**المبحث الأوَّل:** إضاءات على كتاب المنهاج
30	المطلب الأوَّل: التَّعريف بكتاب المنهاج

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
31	الكلام على مدرستي أصول الفقه
32	أهمُّ كتب المتكلِّمين
36	المطلب الثَّاني: استمداد كتاب المنهاج
36	الرَّأي الأوَّل
37	الرَّأي الثَّاني
38	المطلب الثَّالث: كلام العلماء في المنهاج وثناؤهم عليه
40	**المبحث الثَّاني**: ترجمة صاحب المنهاج (البيضاوي).
41	المطلب الأوَّل: اسمه ونسبه
42	المطلب الثَّاني: مولده ونشأته ونبوغه
44	المطلب الثَّالث: شيوخه وتلاميذه
44	الكلام على شيوخه
45	الكلام على تلاميذه
47	المطلب الرَّابع: ذكر وفاته
47	ذكر اختلاف الأقوال في ذلك
48	ذكر التَّرجيح
49	المطلب الخامس: ذكر مؤلفاته مرتَّبة على حروف المعجم
51	المطلب السَّادس: ثناء العلماء عليه
53	**المبحث الثَّالث**: أهمُّ الأعمال والشُّروح على المنهاج
55	المطلب الأوَّل: شروحاته
71	المطلب الثَّاني: تخريج أحاديثه
73	المطلب الثَّالث: نظم المنهاج
75	المطلب الرَّابع: زوائد المنهاج وتراجم رجاله واختصاره
75	الكلام على زوائده
76	الكلام على اختصاره

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
76	ذكر تراجم رجاله المذكورين فيه
77	**الفصل الثَّاني**: في التَّعريف بالإمامين (الإسنويِّ والمطيعي)
78	**المبحث الأوَّل**: التَّعريف بالإمام الإسنوي
79	المطلب الأوَّل: الاسم والنَّسب والكنية
80	المطلب الثَّاني: المولد والنَّشأة
81	المطلب الثَّالث: ذكر شيوخه
81	الفرع الأوَّل: شيوخه في الحديث
82	الفرع الثَّاني: شيوخه في الأصلين
84	الفرع الثَّالث: شيوخه في علوم اللغة
85	المطلب الرَّابع: تلاميذه
88	المطلب الخامس: ذكر مصنَّفاته
88	الفرع الأوَّل: مصنَّفاته في الفقه
90	الفرع الثَّاني: مصنَّفاته في الأصول
90	الفرع الثَّالث: مصنَّفاته في النَّحو
90	الفرع الرَّابع: مصنَّفاته في العروض
90	الفرع الخامس: مصنَّفاته في التَّاريخ والتَّراجم
91	المطلب السَّادس: مكانته العلميَّة وثناء العلماء عليه
94	المطلب السَّابع: ذكر وفاته
95	**المبحث الثَّاني**: التَّعريف بالإمام المطيعي
96	المطلب الأوَّل: ذكر اسمه ومولده ونشأته العلميَّة
97	المطلب الثَّاني: ذكر شيوخه
99	المطلب الثَّالث: ذكر تلاميذه
100	المطلب الرَّابع: مكانته العلمية ووظائفه
103	المطلب الخامس: ذكر مصنَّفاته مرتَّبة على حروف المعجم

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
106	المطلب السَّادس: ذكر وفاته رحمه الله
107	المطلب السَّابع: ذكر علاقة المطيعي بعلماء الجزائر
111	**الفصل الثَّالث**: في التّعريف بحاشية الإمام المطيعي (سُلَّم الوصول)
112	**المبحث الأوَّل**: في سبب وضع هذه الحاشية
114	**المبحث الثَّاني**: الكتب التي اعتمد عليها المطيعي في هذه الحاشية
117	**المبحث الثَّالث**: الجديد الذي أضافه المطيعي -من خلال حاشيته- وأثر ذلك في الدّراسات الأصولية المعاصرة.
117	ذكر العوامل المؤدِّية إلى جمود علم أصول الفقه
119	ذكر أبرز علامات التّجديد وسماته في حاشية المطيعي
121	**المبحث الرَّابع**: معالم النَّقد الأصولي في حاشية الإمام المطيعي
121	المطلب الأوَّل: تعريف النَّقد الأصوليِّ
122	الفرع الأوَّل: تعريف النَّقد الأصوليِّ باعتباره مركَّبا إضافيًّا
123	الفرع الثَّاني: تعريف النَّقد الأصوليِّ باعتباره علمًا لقبا
124	المطلب الثَّاني: الدَّوافع النَّقديَّة للمُطيعي في حاشيته
124	الفرع الأوَّل: البواعث الذّاتيَّة
125	الفرع الثَّاني: البواعث العقديَّة (مرجعيَّة النَّقد الأصولي)
126	الفرع الثَّالث: البواعث الأصوليَّة (منهجيَّة النَّقد الأصولي)
126	الفرع الرَّابع: البواعث الفقهيَّة (مذهبيَّة النَّقد الأصولي)
127	**الباب الثَّاني**: انتقاداتُ المطيعيِّ في حاشيته على شرح الإسنويِّ -قسم الكتاب-
128	**الفصل الأوَّل**: في اللغات
129	**المبحث الأوَّل**: في الوضع
130	المطلب الأوَّل: ذكر الاعتراض الأوّل ومناقشته: في كون اللّفظِ أعمَّ من الكتابة أم لا
130	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
131	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
132	الفرع الثَّالث: ذكر المناقشة
133	بيان أنَّ اللفظ أفيد من الكتابة من ناحيتين
134	ذكر الوجه الذي أجاب فيه المطيعي والوجه الذي أخطأ فيه
136	المطلب الثَّاني: ذكر الاعتراض الثّاني ومناقشته: في الغرض من وضع الّلفظ المفرد هل هو إفادة معناه المفرد أم هو إفادة المعاني المركّبة؟
136	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
137	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
139	الفرع الثَّالث: ذكر المناقشة
140	ذكر التَّرجيح في هذه المسألة
143	**المبحث الثَّاني**: في تقسيم الألفاظ
144	المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في دلالتي التضمُّن والالتزام هل هما وضعيّتان أم عقليتان؟
144	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
145	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
146	الفرع الثَّالث: ذكر المناقشة
147	ذكر اختلاف الأصوليّين في المسألة على أقوال ثلاثة
148	بيان أنَّ الخلاف لفظي
150	المطلب الثَّاني: الاعتراض الثَّاني ومناقشته: في ضرورة وضع قيود في تعريف المفرد والمركب
150	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
151	توضيح الموضع الأوَّل من كلام الإسنويِّ
152	توضيح الموضع الثَّاني ممن كلامه
152	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
153	اعتراضه عليه في زيادة قيد (حين هو جزؤه) في تعريف المركَّب
154	اعتراضه عليه في زيادة قيد (القريب) في تعريف المفرد
154	الفرع الثَّالث: المناقشة
157	ذكر منشأ الخلاف بي الإمامين في هذه المسألة
160	المطلب الثَّالث: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في تعريف اللفظ الكُلِّيِّ
160	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
161	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
163	الفرع الثَّالث: ذكر المناقشة
169	**المبحث الثَّالث**: في الاشتقاق والتَّرادف
170	المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في حدّ الاشتقاق وتعريفه
170	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
171	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
173	ذكر المطيعي مسلكين لأهل العلم في تعريف الاشتقاق
174	الفرع الثَّالث: المناقشة
179	ذكر التَّرجيح
180	المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في حدّ التّرادف وتعريفه
180	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
180	انتقاده البيضاويَّ تعبيره في التَّعريف بـ(الألفاظ)
181	انتقاده أيضا إضافة قيد (باعتبار واحد)
183	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
187	الفرع الثَّالث: المناقشة
187	الكلام على خلاف العلماء في مسألة أقلّ الجمع
193	مناقشة الرَّأيين في المسألة الثَّانية
194	مناقشة الأمر الثَّالث

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
199	**المبحث الرَّابع**: في الاشتراك
200	المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في كون الكلام مشتركا بين الكلمات النّفسيّة والكلمات اللفظية من عدمه
200	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
202	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
203	الفرع الثَّالث: ذكر المناقشة
203	ذكر اختلاف العلماء في مسألة الكلام
208	ذكر التَّرجيح
209	المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في كون لفظ (القُرء) له حقيقةٌ مشتركة بين معنييه أم لا؟
209	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
210	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
212	الفرع الثَّالث: ذكر المناقشة
212	ذكر المعنى اللغوي الأوَّل للفظ (القرء)
213	ذكر المعنى اللغوي الثَّاني للفظ (القرء)
214	ذكر المعنى اللغوي الثَّالث للفظ (القرء)
216	ذكر التَّرجيح في المسألة
217	المطلب الثَّالث: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في صحّة تقييد معاني المشترك بغير المتضادّة عند إعماله في جميع معانيه
217	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
218	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
218	التَّعليق على تعبير البضاوي بقوله: (الغير المتضادّة) (هامش)
220	بيان أنَّ معاني اللفظ المشترك تنقسم إلى قسمين
221	الفرع الثَّالث: المناقشة

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
224	**المبحث الخامس**: في الحقيقة والمجاز
225	المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في دخول المجاز المركَّب في حدِّ المجاز
225	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
226	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
228	الفرع الثَّالث: ذكر المناقشة
233	المطلب الأوَّل: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في تحرير مسألة تقابل الحقيقة مع المجاز
233	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
235	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
236	الفرع الثَّالث: ذكر المناقشة
236	مناقشة انتقاد المطيعي للإسنويِّ في الموضع الأوَّل
237	ذكر مذاهب العلماء في لفظ (النّكاح)، هل هو حقيقة في الوطء مجاز في العقد؟ أم العكس؟ (هامش)
238	مناقشة انتقاد المطيعي للإسنويِّ في الموضع الثَّاني
239	ذكر ترجيح رأي الإمام الإسنويِّ
243	**المبحث السَّادس**: في كيفيّة الاستدلال بالألفاظ
244	المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في الفرق بين كلام الأصوليّين وكلام الفقهاء حول تقديم العُرف على اللغة أو العكس في دلالة المنطوق على الحُكم
244	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
245	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
246	الفرع الثَّالث: ذكر المناقشة
246	ذكر تحرير محلِّ النِّزاع في المسألة
248	ذكر أوجه ثلاثة في الجمع بين رأي المتكلِّمين والفقهاء في المسألة

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
251	المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في مفهوم الموافقة هل هو من قبيل القياس أم لا؟
251	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
254	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
256	الفرع الثَّالث: ذكر المناقشة
256	ذكر اختلاف الأصوليِّين في مفهوم الموافقة هل هو من قبيل الدّلالة اللفظيَّة أم من قبيل القياس؟ على قولين
258	ذكر ترجيح رأي المطيعي في المسألة
261	المطلب الثَّالث: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في حُجِّيَّة مفهوم الصِّفة في الُّلغة
261	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
262	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
265	الفرع الثَّالث: ذكر المناقشة
265	ذكر اختلاف العلماء فيما إذا قُيِّد الحُكم بصفة ما، فهل هذا التّقييد يدُلُّ على انتفاء الحُكم عمّا عدا محلِّ تلك الصِّفة أم لا؟
268	ذكر القول الرَّاجح وأدلّة ذلك
272	**الفصل الثَّاني**: في الأوامر والنّواهي
273	**المبحث الأوَّل**: في لفظ الأمر
274	المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في حقيقة الأمر هل هو الكلام اللَّفظيُّ اللّسانيُّ أم الكلامُ النَّفسانيُّ؟
274	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
275	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
278	الفرع الثَّالث: ذكر المناقشة
279	بيان أنَّ القول بالكلام النَّفسيّ لم يكن يُعرَفُ في الأمّة قبل ابن كُلّاب
280	بيان أنَّ دلالة اللغة تردُّه

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
283	بيان اللوازم الباطلة التي تلزم على القول بالكلام النَّفسي
287	مناقشة المطيعي في الأدلَّة التي ذكرها
291	المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في صحّة اشتراط الاستعلاء في حدِّ الأمر
291	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
293	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
293	ذكر الموضع الأوَّل من اعتراض المطيعي
294	ذكر الموضع الثَّاني من اعتراض المطيعي
295	الفرع الثَّالث: ذكر المناقشة
295	ذكر الأقوال الأربعة لأهل الأصول في المسألة (هامش)
296	الكلام على الموضع الأوَّل من الاعتراض
297	الكلام على الموضع الثَّاني من الاعتراض
299	ذكر التَّرجيح
301	**المبحث الثَّاني**: في صيغة الأمر
302	المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في صحّة الاستدلال بحديث سُراقة على حُسن الاستفسار في الأمر من عدمه
302	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
303	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
304	الفرع الثَّالث: ذكر المناقشة
305	بيان عدم صحَّة استدلال الإسنويِّ بالحديث
309	المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في تحقيق مذهب الحنفية في اقتضاء الأمر الفور أم لا
309	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
310	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
312	الفرع الثَّالث: المناقشة
313	بيان أقوال أئمَّة الحنفيَّة في بيان مذهبهم في المسألة
315	بيان أنَّ الكرخي هو من ثبت عنه القول بالفور
318	المطلب الثَّالث: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في كون الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشّيء أم لا؟
318	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
319	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
319	بيان الجانب الأوَّل من انتقاد المطيعي للإسنوي
320	بيان الجانب الثَّاني من انتقاد المطيعي للإسنوي
321	الفرع الثَّالث: المناقشة
322	ذكر القول الأوَّل في المسألة
323	ذكر القول الثَّاني في المسألة
324	ذكر القول الثَّالث في المسألة
324	ذكر التَّرجيح
325	بيان رجحان رأي المطيعي
328	**المبحث الثَّاني**: في النَّهي
329	المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في بيان مقتضى النّهي
329	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
330	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
331	التَّعليق على نقل نقله المطيعي لا يُسعفه (هامش)
331	الفرع الثَّالث: المناقشة
332	ذكر اختلاف العلماء على أقوال خمسة في هذه المسألة
334	ذكر التَّرجيح
336	ذكر الأدلَّة على أنَّ التَّرك فعل

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
337	المطلب الثَّاني: الاعتراض الثَّاني ومناقشته: في الفرق بين المسألة السّابقة وبين مسألة: النَّهيُّ عن الشَّيء أمرٌ بضدِّه
337	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
338	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
339	الفرع الثَّالث: المناقشة
340	ذكر الأوجه الأربعة للفرق بين المسألتين
342	**الفصل الثَّالث**: في العموم والخصوص
343	**المبحث الأوَّل**: في العموم
344	المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوّل ومناقشته: في الخطاب الخاصِّ بالنَّبيِّ ﷺ هل هو عامٌّ لأمَّته أم لا؟
344	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
345	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
347	الفرع الثَّالث: المناقشة
347	تحرير محلِّ النِّزاع في المسألة
348	ذكر اختلاف العلماء في المسألة على قولين
349	بيان أنَّ الخلاف لفظيٌّ ولم يتوارد على محلٍّ واحد
352	المطلب الثَّاني: الاعتراض الثَّاني ومناقشته: حكاية الصَّحابيِّ للحادثة بلفظٍ عامٍّ هل يُفيد العموم؟
352	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
352	الكلام على لفظ حديث (قضى النبيُّ ﷺ بالشُّفعة للجار) (هامش)
354	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
356	الفرع الثَّالث: المناقشة
357	ذكر أقوال العلماء في المسألة
359	ذكر أدلَّة أصحاب تلك الأقوال

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
361	ذكر التَّرجيح
363	بيان أنَّ الخلاف لفظيٌّ
364	المطلب الثَّاني: الاعتراض الثالث ومناقشته: في مدى احتجاج الحنفيَّة بقاعدة: (ترك الاستفصال في حكاية الحال، مع قيام الاحتمال يُنزَّلُ منزلة العموم من المقال)
364	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
366	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
366	الكلام على الجواب غير المستقلِّ وأقسامه
366	الكلام على الجواب المستقلِّ وأقسامه
368	الفرع الثَّالث: المناقشة
375	**المبحث الثَّاني**: في الخصوص
376	المطلب الأوَّل: الاعتراض الأول ومناقشته: في اشتراط الرُّجحان في الدليل المخصِّص للمفهوم
376	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
378	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
381	الفرع الثَّالث: المناقشة
382	بيان أنَّ كلام الإمامين الاسنويِّ والمطيعيِّ لم يتوارد على محلٍّ واحد
383	ذكر التَّرجيح
384	المطلب الثَّاني: الاعتراض الثّاني ومناقشته: في جواز العمل بالعامِّ قبل البحث عن المخصِّص
384	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
387	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
390	الفرع الثَّالث: المناقشة
390	الكلام على الأمر الأوَّل في المسألة
390	الكلام على الأمر الثَّاني في المسألة

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
394	ذكر اختلاف العلماء فيها على قولين
397	ذكر التَّرجيح مع بيان منشأ الخلاف
399	**المبحث الثَّالث**: المخصِّصُ
400	المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوَّل ومناقشته: في حكم الاستثناء المثبت والمنفي عند الحنفيَّة
400	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
403	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
406	الفرع الثَّالث: المناقشة
406	الكلام عن الأمر الأوَّل
409	الكلام على الأمر الثَّاني
409	تحرير محلِّ النِّزاع
410	ذكر قولي العلماء في المسألة
412	بيان منشأ الخلاف في المسألة
413	ذكر التَّرجيح
415	المطلب الثَّاني: في الاستثناء الواقع عقب جُملٍ متعدِّدة، ومدى صحَّة اشتراط أن يكون العطف بين الجمل بالواو خاصَّة
415	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
416	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
417	ذكر اعتراض المطيعي في المسألة الأولى
418	ذكر اعتراض المطيعي في المسألة الثَّانية
420	الفرع الثَّالث: المناقشة
420	مناقشة المسألة الأولى
423	مناقشة المسألة الثَّانية
424	تحرير محلّ النّزاع في هذه المسألة

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
425	ذكر اختلاف العلماء على أقوال ثلاثة في المسألة
428	ذكر التَّرجيح
430	المطلب الثّالث: الاعتراض الثّالث ومناقشته: في عطف الخاصِّ على العامِّ هل يُخصِّصُ العامَّ أم لا
430	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
432	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
436	الفرع الثَّالث: المناقشة
436	الكلام على تأصيل المسألة
439	الكلام على الأمر الثَّاني وهو الجواب على قول الحنفيَّة
440	الكلام على الأمر الثَّالث
443	**الفصل الرَّابع**: في المجمل والمبيّن
444	**المبحث الأوَّل**: في المجمل
445	المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوَّل ومناقشته: في لفظة: (بقرة) المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ هل هي من قبيل المجمل أم لا؟
445	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
446	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
448	الفرع الثَّالث: المناقشة
448	القول الأوَّل في المسألة وأدلَّته
449	القول الثَّاني وأدلَّته
451	ذكر التَّرجيح في المسألة
454	بيان أنَّ التَّمثيل بهذه الآية في باب المجمل لا يستقيم
456	المطلب الثَّاني: الاعتراض الثَّاني ومناقشته: في حديث رفع الخطأ والنِّسيان، وكذا آية تحريم الميتة هل هما من قبيل المجمل أم لا؟
456	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
456	تخريج حديث "رُفِعَ عن أمتي الخطأُ ..." والكلام على لفظه (هامش)
459	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
459	انتقاده الإسنويَّ في الموضع الأوَّل
460	انتقاده الإسنويَّ في الموضع الثَّاني
461	الفرع الثَّالث: المناقشة
461	مناقشة المسألة الأوَّل
461	ذكر اختلاف العلماء فيها على قولين
464	مناقشة المسألة الثَّانية
464	ذكر اختلاف العلماء فيها على قولين
466	تحقيق مذهب الكرخي في المسألة (هامش)
468	ذكر الترجيح
469	المطلب الثَّالث: الاعتراض الثَّالث ومناقشته: في مدى صحَّة نسبة القول بالإجمال في قوله تعالى:﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ للسَّادة الحنفيَّة
469	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
470	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
472	الفرع الثَّالث: المناقشة
473	ذكر أقوال العلماء في المسألة
474	بيان أنَّ الحنفيَّة اختلفوا على قولين في المسألة
476	التَّنبيه على قول آخر للحنفيَّة في المسألة
479	ذكر التَّرجيح
481	**المبحث الثَّاني**: في المبيّن
482	المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوَّل ومناقشته: في حديثي: (صلُّوا كما رأيتموني أصليِّ)، و(خذوا عني مناسككم) هل هما من البيان بالفعل أم لا؟
482	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
484	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
485	الفرع الثَّالث: المناقشة
485	ذكر اختلاف الأصوليِّين في مسألة البيان بالفعل على قولين
487	بيان أنَّ كلام الإسنويِّ لا يحتمل ما نسبه له المطيعيُّ
493	المطلب الثَّاني: الاعتراض الثَّاني ومناقشته: في ورود القول والفعل بعد اللفظ المجمل، مع صلوح كليهما للبيان، ومع اختلافهما في الحكم، فبأيٍّ منهما يحصل البيان؟
493	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
493	بيان الحالة الأولى للمسألة
494	بيان الحالة الثَّانية للمسألة
495	تفصيل الأقوال الثَّلاثة التي ذكرها الإسنويُّ في هذه المسألة
496	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
501	الفرع الثَّالث: المناقشة
501	الكلام على المسألة الأولى (الأصوليَّة)
502	الكلام على المسألة الثَّانية (الفقهيَّة)
502	بيان أنَّ تفريع المسألة الثَّانية على الأولى لا يستقيم
504	ذكر أدلَّة الحنفيَّة على رأيهم وبيان ضعفها
509	المطلب الثَّالث: الاعتراض الأوَّل ومناقشته: في جواز تأخير كلِّ أنواع البيان إلى وقت الحاجة، ومدى صحَّة الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ على ذلك
509	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
509	ذكر أقوال الأصوليِّين في مسألة تأخير البيان إلى وقت الحاجة (هامش)
511	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
516	الفرع الثَّالث: المناقشة

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
516	الكلام على المسألة الأولى
518	ذكر الفرق بين بيان التَّفسير، وبيان التَّبديل، وبيان التَّغيير
519	الكلام على المسألة الثَّانية
522	ذكر التَّرجيح
523	المطلب الرَّابع: الاعتراض الرَّابع ومناقشته: في تحرير مسألة مساواة البيان للمُبيَّن في القُوَّة
523	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
524	تفصيل الأقوال التي ذكرها الإمام الإسنوي
524	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
528	الفرع الثَّالث: المناقشة
528	بيان افتقار تحرير الإمام الإسنوي للدِّقَّة وذكر أوجه ذلك
535	**الفصل الخامس**: في النَّاسخ والمنسوخ
536	**المبحث الأوَّل**: في النَّسخ
537	المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوَّل ومناقشته: في ضرورة زيادة قيد (بطريق شرعيٍّ) في تعريف النّسخ
537	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
538	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
540	الفرع الثَّالث: المناقشة
543	ذكر الوجه الأوَّل في الرَّدِّ على اعتراض المطيعي
543	ذكر الوجه الثَّاني في الرَّدِّ على اعتراض المطيعي
545	المطلب الثَّاني: الاعتراض الثَّاني ومناقشته: في مسألة جواز النَّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل من عدمه
545	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
547	تفصيل الصُّور الثلاث التي ذكرها الإسنوي

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
548	الفرع الثّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
550	الفرع الثَّالث: المناقشة
551	مناقشة الأمر الأوَّل من المسألة
551	مناقشة الأمر الثَّاني (تحرير محلّ النِّزاع)
553	مناقشة الأمر الثَّالث (الخلاف بين المطيعي والإسنوي)
554	ذكر قولي العلماء في المسألة
554	ذكر أدلَّة الفريق الأوَّل
557	ذكر أدلَّة الفريق الثَّاني
560	المطلب الثَّالث: الاعتراض الثَّالث ومناقشته: في اعتراض الحنفيَّة على استدلال الجمهور بآية الذَّبح على جواز النَّسخ قبل التَّمكُّن من الفعل
560	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
561	ذكر الأوجه على كون رؤيا الخليل في المنام أمرا من الله تعالى
561	بيان اعتراضات القوم على الاستدلال بآية الذَّبح
563	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
565	الفرع الثَّالث: المناقشة
566	مناقشة الوجه الأوَّل من أوجه الاعتراض على الاستدلال بالآية
567	مناقشة الوجه الثَّاني
571	**المبحث الثَّاني**: في النَّاسخ والمنسوخ
572	المطلب الأوَّل: الاعتراض الأوَّل ومناقشته: في جواز كون القياس ناسخا ومنسوخا
572	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
573	ذكر تفصيل الإمام الرَّازيِّ في المسألة
574	ذكر تفصيل الإمام الآمدي في المسألة
575	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
578	الفرع الثَّالث: المناقشة
578	الكلام على القسم الأوَّل (كون القياس ناسخا)
578	ذكر أقوال الأصوليِّين في المسألة
580	ذكر ترجيح أقوال الجمهور وأدلَّة ذلك
581	الكلام على القسم الثَّاني (كون القياس منسوخا)
581	ذكر أقوال الأصوليِّين في المسألة
584	المطلب الثَّاني: الاعتراض الثَّاني ومناقشته: في مدى اعتبار قول الصَّحابي: (هذا ناسخ) أو (هذا منسوخ) في تحديد النَّاسخ والمنسوخ
584	الفرع الأوَّل: ذكر كلام الإسنويّ ووجهة نظره
585	تفصيل طرق معرفة النَّاسخ من المنسوخ
586	الفرع الثَّاني: ذكر اعتراض الإمام المطيعيّ
588	الفرع الثَّالث: المناقشة
589	استطراد في ذكر طرق معرفة النَّاسخ والمنسوخ المتَّفق عليها
591	ذكر أقوال الأصوليِّين في مسألة الباب
592	ذكر التَّرجيح وأدلَّة ذلك
596	**الخاتمـــــــــــــــة**
596	حصر أهمِّ نتائج البحث
597	ذكر آفاق البحث وتوصياته
599	**فـــــــــــــــهارس البحث**
600	فهرس الآيات القرآنيَّة
605	فهرس الأحاديث المرفوعة
608	فهرس الآثار
609	فهرس الأعلام
619	فهرس الأبيات الشِّعريَّة

الصَّفحة	المـــوضـــــــوع
620	فهرس الأماكن والبلدان
621	ثبت المصادر والمراجع
684	**ملخَّص الرِّسالة بالعربي**
685	**ملخَّص الرِّسالة بالفرنسي**
687	**ملخَّص الرِّسالة بالإنجليزي**

مُلخَّص الرِّسالة

الحمد لله وكفى، والصَّلاة والسَّلام على النَّبيِّ المصطفى، وعلى آله وصحبه المستكملين الشَّرفا، ومن بمنهجهم وطريقهم اقتفى، وبعدُ:

فهذا بحث مقدَّم لنيل شهادة دكتوراه علوم في أصول الفقه، إلى العلوم الإسلامية بجامعة الشَّهيد (حمَّة لخضر) بولاية الوادي حرسها الله.

عنوانه: "النُّقود والرُّدود في حاشية المطيعي (سُلَّم الوصول) على شرح الإمام الإسنوي (نهاية السُّول) –قسم الكتاب–".

الهدف منه: الوقوف على أهم الانتقادات التي توجَّه بها المطيعيُّ في حاشيته إلى الإمام الإسنويِّ في شرحه على منهاج البيضاويّ، مع بيان مدى أصالة المطيعيِّ في هذه الانتقادات، وقد حُقِّقت هذه الأهداف من خلال خطَّة انتظمت في مقدِّمة، وبابين، في كل باب فصول دراسيَّة، وخاتمة:

- **ذكرت في المقدِّمة**: إشكالية البحث، وأسباب اختياره، وأهدافه وفرضيَّاته، والدِّراسات السَّابقة، ورموز البحث ومصطلحاته، ومنهجيته، والخطَّة المتَّبعة.
- **الباب الأوّل: باب دراسي –دراسة لمتن (المنهاج)، وشرحه (نهاية السُّول)، وحاشية الشَّرح (سُلَّم الوصول)–**، وذكرت في هذا الباب ثلاثة فصول.
- **وأمَّا الباب الثَّاني: فذكرت فيه انتقادات المطيعي في حاشيته على شرح الإسنويِّ – قسم الكتاب–**، وذكرت في هذا الباب فصولا خمسة.
- **الخاتمة**: وفيها حصرُ أهمِّ نتائج البحث، مع ذكر بعض التَّوصيات.

الطَّالب	المشرف	عميد الكُليَّة
حمزة العيدلي	أ.د نور الدِّين صغيري	أ.د إبراهيم رحماني

RESUME

Louange à Dieu cela suffit, et bénédictions et paix soient sur le Prophète élu, sa famille honorable et ses compagnons, et ceux dont j'emprunte leur chemin voie.

Il s'agit d'un article soumis pour l'obtention d'un doctorat en sciences dans les sources de jurisprudence, de l'institut des Sciences Islamiques de l'université de (Saheed Hama Lakhdar) dans le wilaya d'Al-wadi, que Dieu la protège.

Titre de la recherche: les critiques dans l'annotation d'Al Mutai'i (Sullam Al-woussoul) sur l'explication d'Al Imam Al-Isnawi (Nihayat Al-Soul) -division du coran-

Le bute de la recherche: connaitre les critiques les plus importantes adressées par (Al-Mutai'i) dans son annotation à Al Imam (Al-Isnawi) dans son explication sur le (Minhadj d'Al Baidawi), avec une explication de l'ampleur de l'originalité d'Al Mutai'i dans ces critiques. Ces objectifs ont été atteins à travers un plant de recherche composé d'une introduction, deux sections, dans chaque une des chapitres, et une conclusion.

J'ai mentionné dans l'introduction: la problématique de la recherche, les raisons de son choix, ses objectifs, les études antérieures, les termes de la recherche, sa méthodologie et le plan suivi.

Le premier section: un chapitre académique (une étude du corpus de Minhadj d'Al Baidawi, et son explication, et l'annotation de l'explication.

Quant à la deuxième section: les critiques d'Al Mutai'i dans son annotation sur l'explication d'Al Imam Al-Isnawi (division du coran).

Conclusion: les résultats les plus importants de la recherche, avec quelques recommandations mentionnées.

Etudiant	**L'encadreur**	**Doyen de la faculté**
Laidli Hamza.	Prof. Dr: Nour El-Dine Saghiri.	Prof. Dr: Ibrahim Rahmani

SUMMARY

Praise be to God and that is enough, and blessings and peace be upon the chosen Prophet, his family and honorable companions who have the honor, and who followed their approach and path.

This is a research submitted for obtaining a doctorate in science in the sources of jurisprudence, from the institute of Islamic Sciences at the University of (Saheed Hama Lakhdar) in the wilayat of Al-wadi, may God protect it.

Title of research: The critiques and responses in the annotation of Al-Mutai'i (Sullam Al-woussoul) at the explication of Al-Imam Al-Isnawi (Nihayat Al-Soul) -part of Quran-

research objectives: Knowing the most important criticisms made by Al-Mutai'i in his annotation to Al-Isnawi in his explication, with an explanation of the extent of Al-Mutai'I's originality in these criticisms, and we will try to achieve these objectives through a plan consisting of an introduction, two sections, and a conclusion.

I mentioned in the introduction: the research problem, the reasons for choosing it, its objectives, previous studies, the

research symbols and terminology, its methodology, and the followed plan.

The first section: an academic chapter, (a study of the body of Minhadj of Al-Baidawi, and its explication, and the annotation of explication.

The second section: I mentioned the criticism of Al-Mutai'i in his mentions, at the explication of Al-Imam Al-Isnawi -part of Quran-

Conclusion: I mentioned the most important search results with some recommendations.

By Student	Supervisor	Faculty Dean
Laidli Hamza.	Prof. Dr: Nour El-Dine Saghiri.	Prof. Dr: Ibrahim Rahmani