

مطبوعات دار الحديث والسنة (٢٤)

تسهيل الوصول إلى لبِّ الأصول

(تهذيب كتاب: غاية الوصول إلى شرح لب الأصول)
(لشيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصاري رحمته الله)

تأليف

حسن معلم داود حاج محمد
غفر الله له ولوالديه ومشايخه
وسائر المسلمين

الإصدار الأول لكامل الكتاب ١٤٤٤
دار الحديث والسنة بمقديشو

سنة النشر ١٤٤٤

مقدمة

الحمد لله الذي أظهر بدائع مصنوعاته على أحسن نظام، وخصَّ من بينها مَنْ شاء بمزيد الطَّوْلِ والإنعام، ووفَّقه وهداه إلى دين الإسلام، وأرشدَهُ إلى طريق معرفة الاستنباط لقواعد الأحكام، لمباشرة الحلال وتجنُّب الحرام.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ذو الجلال والإكرام، وأشهد أن سيِّدنا محمدًا عبده ورسوله المفضَّل على جميع الأنام، صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه الغرِّ الكرام.

وبعد، فهذا شرح ميسَّر للكتاب المسمَّى بـ«لُبِّ الأُصول» الذي اختصره شيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصاري رحمته الله من كتاب «جَمَع الجوامع» للعلامة تاج الدين السبكي رحمته الله.

لخصُّته من شرح المصنِّف المسمَّى «غاية الوصول إلى شرح لُبِّ الأُصول»، واقتصرتُ فيه على توضيح ألفاظِ المتن ومعانيه، دون التعرُّض للخلاف الخارج عمَّا فيه، مع حذف ما يمكن الاستغناء عنه من حشوِّ الكلام وحواشيه، والجري فيه غالبًا على تعبير المصنِّف في شرحه وترجيحه فيه.

وقد أُبقي ذِكْر الخلاف لغرض، كأن يشير إليه المصنِّف في المتن بقوله: «والخلف فيه لفظي»؛ فإن هذه الإشارة لا تُفهم إلا بذكر الخلاف مع بيان وجه كونه لفظيًّا، وكأن يكون الخلاف قويًّا ذا أثر كبير، أو يكون في ترجيح المصنِّف فيه ضعفٌ. وأبقيتُ أكثر الخلاف في مسائل أصول الدين مع حُججها؛ ليجتاط فيه كلُّ امرئ لنفسه، ويكون على بينة من أمره، وأضفتُ إليها مباحث من كلام الشيخ تقي الدين

ابن تيمية رحمه الله، تنضح بها مأخذ المقالات، ويظهر بها مذهب أهل الحديث، فيتبعه الأثريون، ويطلع عليه الأشعريون، ومن لم يعرف الخلاف لم يسلم من الإجحاف. وزدت في تضاعيفه أشياء أخرى مستحسنة، وعزوت كل فائدة إلى صاحبها، إلا ما كان من حاشية الشيخ حسن العطار رحمه الله.

والغرض من هذا الشرح أن يكون لبنةً وسطيّةً في البناء الأصولي؛ فيكون بين شرح الإمام المَحَلِّي على «الورقات»، وشرحه على «جمع الجوامع». وسمّيته «تسهيل الوصول إلى لبّ الأصول».

والله أسأل أن يجعله من العمل المقبول، ويعطينا من رحمته فوق المأمول، ويجنبنا الزلل فيما نفعل ونقول؛ فإنه خير مدعوٍّ ومسؤول، وهو حسبنا ونعم الوكيل.



شرح مقدمة المتن

(بسم الله الرحمن الرحيم)، أي: أوَّلُ، أو أبتدئ تألّيفي، والباء للمصاحبة أو للاستعانة.

والاسم من السُّمُو، وهو العُلُو، وقيل: من الوَسْم وهو العلامة.
والله: عَلِمٌ للذات الواجب الوجود المستحق لجميع الصفات الجميلة.
والرحمن الرحيم: صفتان بُنِيَتَا للمبالغة من رَحِمَ.
والرحمن أبلغ من الرحيم؛ لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، كما في قَطَعَ وقَطَع.

(الحمد لله الذي وَفَّقَنَا للوصول إلى معرفة الأصول)، فيه براعة الاستهلال.
والحمد لغة: الثناء باللسان على الجميل الاختياري على جهة التبجيل والتعظيم.

وعُرْفًا: فعلٌ ينبئ عن تعظيم المُنعم من حيث إنه مُنعمٌ على الحامد أو غيره.
وابتدأ بالبسملة والحمدلة اقتداءً بالكتاب العزيز، وعملاً بخبر أبي داود وغيره:
«كُلُّ أمرٍ ذي بَالٍ لا يُبدَأُ فيه بِبِسْمِ الله الرحمن الرحيم - وفي رواية: بالحمد لله - فهو أَجْذَمُ»^(١)، أي: مقطوع البركة.

وقدّم البسملة عملاً بالكتاب والإجماع.
(ويسّر لنا سلوكك مناهج)، أي: دخول طُرُقٍ حسنة (ب) سبب (قُوَّةٍ أودعها في العقول)، جمع عقل، وهو غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات.

(١) رواه الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (١٢١٠) عن أبي هريرة بالروایتين. ورواية الحمد هي المشهورة، ورواها أبو داود (٤٨٤٠)، والنسائي في الكبرى (١٠٢٥٥)، وابن ماجه (١٨٩٤)، وغيرهم، والحديث حسنه ابن الصلاح والنووي وابن الملقن وابن حجر والسيوطي وغيرهم.

(والصلاة) وهي من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار، ومن الآدمي تضرع ودعاء، (والسلام) بمعنى التسليم، (على محمد) نبينا. ومُحَمَّدٌ: عَلَمٌ منقول من اسم مفعول المضَعَّفِ، سُمِّيَ به نبينا ﷺ بإلهام من الله تعالى؛ تفاعلاً بأنه يكثرُ حَمْدُ الخلق له لكثرة صفاته الجميلة.

(وآله) وهم مؤمنو بني هاشم وبني المُطَلِّب.

(وصحبه) وهو اسمُ جَمْعٍ لصاحب بمعنى الصحابيِّ، وهو كما سيأتي: مَنْ اجتمع مؤمناً بنبينا ﷺ. وعطفُ الصَّحْبِ على الآلِ الشاملِ لبعضهم؛ لتشمَل الصلاة والسلامُ باقيهم.

وجُمَلتا الحمدُ والصلاةُ والسلامُ خبريتانٍ لفظاً إنشائيتانٍ معنًى؛ إذ القصدُ بالأولى الثناء على الله بأنه مالكٌ لجميع الحمد من الخلق، وبالثانية إيجادُ الصلاة والسلام، لا الاعلامُ بذلك، وإن كان هو القصد بهما في الأصل. (الفائزين من الله بالقبول).

(وبعد)، هي كلمة يُؤتى بها للانتقال من أسلوب إلى أسلوب آخر، وأصلها: أما بعدُ، بدليل لزوم الفاء في جوابها غالباً، والأصل: مهما يكن من شيء بعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على مَنْ ذُكِر.

(فهذا) المؤلَّفُ الحاضرُ ذهنًا (مختصرٌ)، والاختصار: تقليل اللفظ مع إبقاء المعنى، (في الأصلين) أي: أصول الفقه وأصول الدين، ولم يعبر بالأصولين إيثاراً للتخفيف والاختصار، (وما معهما) من المقدمات والتقليد وآداب الفتيا وخاتمة التصوف.

(احتصرتُ فيه «جَمَعَ الجوامع» للعلامة) شيخ الإسلام عبد الوهاب (التاج) ابن الإمام شيخ الإسلام تقي الدين (السُّبكيِّ رحمه الله) وتغمَّده بغفرانه، وكساه حُلِيَّ

رضوانه.

(وأبدلتُ منه) أي: من «جمع الجوامع» (غير المعتمد والواضح بهما)، أي: بالمعتمد والواضح، (مع زيادات حسنة) ستقف عليها إن شاء الله تعالى.
(ونبّهتُ على خلاف المعتزلة) ولو مع غيرهم (ب«عندنا»، و) على خلاف (غيرهم) وحده (بالأصح، غالباً) فيهما.
(وسمّيته «لُبَّ الأصول»، راجياً) أي: مؤملاً (من الله القبول، وأسأله النفع به) لمؤلفه وقارئه ومستمعه وسائر المؤمنين؛ (فإنه خيرٌ مأمول) أي: مرْجُوٌّ.
(وينحصر مقصوده) أي: «لُبَّ الأصول»:
(في مقدّمات) ^(١) أي: في أمور متقدّمة أو مقدّمة على المقصود بالذات، للانتفاع بها فيه، مع توقُّفه على بعضها كتعريف الحكم وأقسامه؛ إذ يُثبِتُها الأصوليُّ تارة، ويُنفيها أخرى.

(وسبعة كتب) في المقصود بالذات:

خمسةٌ في مباحث أدلة الفقه: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال.
والسادسُ في التعادل والتراجع.
والسابعُ في الاجتهاد وما يتبعه من التقليد وأدب الفتيا.



(١) بكسر الدال كمقدّمة الجيش، من الفعل «قَدَمَ» اللازم بمعنى تقدّم، ويجوز فتح الدال على قلة كمقدّمة الرّحل في لغة، من الفعل «قَدَمَ» المتعدي.

(المقدمات)

أي: هذا مبحثها.

وافتحها بتعريف أصول الفقه؛ ليتصوره طالبه بما يضبط مسأله الكثیرة؛ ليكون على بصيرة في تطلبها؛ إذ لو تطلبها قبل تصورها لم يأمن فوات ما يرجيه وصرف الهمة إلى ما لا يعنيه.

تعريف أصول الفقه

(أصول الفقه) أي: الفنُّ المُسمَّى بهذا اللقب المُشعرِ بمدحه بابتناء الفقه عليه؛ إذ الأصل: ما يُبنى عليه غيره:

(أدلة الفقه الإجمالية) أي: غير المعيّنة، كمطلق الأمر والإجماع، من حيث إنه يُبحث عن أولهما بأنه للوجوب حقيقةً، وعن ثانيهما بأنه حجة. (وطرق استفادة جزئياتها) التي هي أدلة الفقه التفصيلية المستفادُ هو منها، والمراد بالطرق المرجحات الآتي أكثرها في الكتاب السادس.

(وحال مُستفیدها) أي: وصفات مُستفید جزئيات أدلة الفقه الإجمالية، وهو المجتهد؛ لأنه الذي يستفیدها بالمرجحات عند تعارضها دون المقلد، والمراد بصفات المجتهد: شروط الاجتهاد الآتية في الكتاب السابع.

وخرج بأدلة الفقه: غير الأدلة كالفقه، وأدلة غير الفقه كأدلة الكلام.

وبالإجمالية: التفصيلية، كـ {أقيموا الصلاة}، {ولا تقربوا الزنا}، وصلاته ﷺ في

الكعبة، فليست من أصول الفقه، وإنما يُذكر بعضها في كتبه للتمثيل.

(وقيل): أصول الفقه: (معرفتها) أي: معرفة أدلة الفقه وما عطفَ عليها، ورُجِح

الأول بأن الأدلة وما عطفَ عليها إذا لم تُعرف لا تُخرج عن كونها أصولاً.

واعلم أن لكل علم مبادئ وموضوعاً ومسائل:

فمبادئه: ما يتوقف عليه المقصود بالذات من تعريفه، وتعريف أقسامه، وفائدته؛ وهي هنا: العلم بأحكام الله، وما يُستمدُّ منه؛ وهو هنا: علم الكلام، والعربية، والأحكام، أي: تصوُّرها.

وموضوعه: ما يُبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية، كأدلة الفقه هنا. ومسائله: ما يُطلبُ حكمه في ذلك العلم، كعلمنا هنا بأن الأمر للوجوب، وأن النهي للتحريم.



تعريف الفقه

(والفقه: عِلْمٌ بِحَكْمٍ شَرَعِيٍّ) أي: مأخوذٍ من الشرع المبعوث به النبي ﷺ، (عمليّ) أي: متعلّق بكيفية عملٍ قلبيّ أو غيره، كالعلم بوجود النية في الوضوء وبندب الوتر، (مُكْتَسَبٌ) أي: ذلك العِلْمُ (من دليلٍ تفصيليّ) للحكم. فالعلم كالجنس، وخرج بالحكم: العلمُ بالذات والصفة والفعل، كتصوُّر الإنسان والبياض والقيام.

وبالشرعيّ: العلمُ بالحكم العقليّ والحسّيّ واللغويّ والوضعيّ، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، وأن النار محرقة، وأن النور الضياء، وأن الفاعل مرفوع. وبالعمليّ: العلمُ بالحكم الشرعي العلميّ، أي: الاعتقاديّ، كالعلم في أصول الفقه بأن الإجماع حجة، والعلم في أصول الدين بأن الله واحد. وبالمكتسب: علمُ الله وعلم جبريل بما ذُكِر، وكذا علمُ النبي ﷺ به الحاصل بوحي، وعلمنا به بالضرورة بأن عِلْمَ من الدين بالضرورة، كإيجاب الصلاة والزكاة والحج، وتحريم الزنا والسرقه.

وبالدليل التفصيليّ: العلم بذلك للمقلِّد؛ فإنه من المجتهد بواسطة دليل إجمالي، وهو أن هذا الحكم أفتاه به المفتي، وكلُّ ما أفتاه به المفتي فهو حكم الله في حقّه، فعلمه مثلاً بوجود النية في الوضوء كذلك ليس من الفقه. وعبر عن الفقه بالعلم وإن كان ظنيّاً لظنيّة أدلته؛ لأنه ظنُّ المجتهد الذي هو لقوّته قريبٌ من العلم.

وفي تعبيره «بحكم» لا بالأحكام، سلامةٌ من ورود أن العلم بجميع الأحكام ينافي قول كلِّ من جماعة من أكابر الفقهاء في مسائل سُئِلوا عنها: لا أدري، وإن أُجيب عنه بأنهم متهيئون للعلم بأحكامها بمعاودة النظر، وإطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ

شائع عرفاً؛ يقال: فلان يَعلم النحو، ولا يراد أن جميع مسائله حاضرة عنده مفصّلةً،
بل يراد أنه متهيئ لذلك.



تعريف الحكم

(والحكم: خطاب الله) تعالى (المتعلق):

إما (بفعل المكلف) أي: البالغ العاقل الذي لم يمتنع تكليفه، (اقتضاءً) أي: طلباً للفعل وجوباً أو ندباً أو حرمةً أو كراهةً أو خلاف الأولى، (أو تخييراً) بين الفعل وتركه، أي: إباحةً. فيشمل ذلك الفعل القلبي الاعتقادي وغيره، والقولي وغيره، والكف، والمكلف الواحد كالنبي ﷺ في خصائصه، والأكثر من الواحد.

(و) إما (بأعم) من فعل المكلف (ووضعاً، وهو) الخطاب (الوارد) بكون الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفساداً، وسيأتي بيانها.

فيشمل ذلك فعل المكلف كالزنى سبباً لوجوب الحد، وغير فعله كالزوال سبباً لوجوب الظهر، وإتلاف غير المكلف كالسكران سبباً لوجوب الضمان.

والخطاب كالجنس، وخرج بإضافته إلى الله: خطاب غيره، وإنما وجبت طاعة الرسول والسيد مثلاً بإيجاب الله تعالى إياها.

وبفعل المكلف: خطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات، كمدلول {الله لا إله إلا هو خالق كل شيء}، {ولقد خلقناكم}، {ويوم نسير الجبال}.

وبالاقتضاء والتخيير والوضع: مدلول {وما تعملون} من قوله: {والله خلقكم وما تعملون}؛ فإنه متعلق بفعل المكلف لا باقتضاء ولا تخيير ولا وضع، بل من حيث الإخبار بأنه مخلوق لله.

ولا يتعلق الخطاب التكليفي بفعل غير المكلف، ووليّه مخاطبٌ بأداء ما وجب في ماله منه، كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط في حفظها لتنزل فعلها حينئذ منزلة فعله.

وصحةُ عبادةِ الصبيِّ كصلاته المثابِ عليها من باب خطاب الوضع، وليس لأنه مأمور بها كما في البالغ، بل ليعتادها فلا يتركها.

وإذا ثبت أن الحكم خطابُ الله:

(فلا يُدرك حكمٌ إلا من الله)، فلا يُدرك العقلُ شيئاً منه.

(وعندنا أن الحسن والقبح) لشيءٍ (بمعنى ترتب) المدح و(الذم حالاً)، والثواب (والعقاب مآلاً)^(١)، كحسن الطاعة وقبح المعصية، (شرعيّان)، أي: لا يحكم بهما إلا الشرعُ المبعوث به الرسل، فلا يؤخذ إلا منه.

أما عند المعتزلة فعقليّان، أي: يحكم بهما العقلُ من غير ورود سمعٍ لِمَا في الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله، ثم العقل يدرك ذلك عندهم: بالاستقلال، وذلك إما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ، أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضارّ، والشرع يؤكّد ذلك.

أو بإعانة الشرع، كحُسن صوم آخر يوم من رمضان، وقُبْح صوم أوّل يوم من شوّال، فهذا لا يدركه العقل ابتداءً بالضرورة ولا بالنظر، لكن إذا ورد الشرع بالأمر به أو النهي عنه عَلِمَ أن ثمة جهةً محسنةً أو مقبّحةً، فإدراكه في هذا القسم موقوف على كشف الشرع.

وخرج بمعنى ترتّب ما ذُكر: الحسنُ والقبحُ بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته، كحسن الحُلُوِّ وقُبْح المرِّ، وبمعنى صفة الكمال والنقص، كحُسن العلم وقُبْح الجهل، فهما حينئذ عقليّان، أي: يحكم بهما العقل اتفاقاً.

(و) عندنا (أن شُكْرَ المُنعمِ)، وهو صَرَفُ العبدِ جميعاً ما أنعم الله به عليه من السمع وغيره إلى ما خُلِقَ له، (واجبٌ بالشرع) لا بالعقل، فمن لم تبلغه دعوة نبي لا

(١) ترك المصنف ذكر المدح والثواب في المتن للعلم بهما من ذكر مقابلهما.

يأثم بتركه، خلافاً للمعتزلة.

(و) عندنا (أنه لا حكم) يتعلّق بفعلٍ تعلّقاً تنجيزياً (قبله) أي: الشرع، أي: بعثة أحد من الرسل، لانتفاء لازمه حينئذ من ترتّب الثواب والعقاب، بقوله تعالى: {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا} أي: ولا مثيبين، فاغتنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله الأظهر في تحقّق معنى التكليف.

(بل) انتقاليّة لا إبطاليّة، (الأمر) أي: الشأن في وجوب الحكم (موقوفٌ إلى وروده) أي: الشرع، فلا مخالفة بين من عبّر منا في الأفعال قبل البعثة بالوقف، ومن نفى منا الحكم فيها.

أما عند المعتزلة فالحكم متعلّق به تعلّقاً تنجيزياً قبل البعثة؛ فإنهم جعلوا العقل حاكماً في الأفعال قبل البعثة، فإن كان الفعل ضرورياً كالتنفس في الهواء وأكل القوت فهو مقطوع بإباحته، وإن كان اختيارياً كأكل الفاكهة:

فإن أدرك العقل وجود مفسدة في الفعل فحرام كالظلم، أو في الترك فواجب كالعدل، وإن انتفت المفسدة وأدرك العقل وجود مصلحة في الفعل فمندوب كالإحسان، أو في الترك فمكروه، وإن أدرك العقل انتفاء المفسدة والمصلحة في الطرفين فمباح.

وإن لم يُدرك العقل في الفعل ولا في الترك وجود مصلحة ولا مفسدة ولا انتفاءهما، فاختلّفوا فيه على ثلاثة أقوال، هي الحظر والإباحة والتوقّف، وكلها باطلة للآية السابقة.

فإن قيل: إن الفعل قبل البعثة لا ثواب ولا عقاب في فعله ولا في تركه، وهذا حد المباح، فكيف تنفون عنه الإباحة؟

فالجواب: أن ذلك حدُّ المباح بعد البعثة لا قبلها، وقبل البعثة يدخل في ذلك جميع أنواع الأفعال من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية وغيرها، فلا ثواب ولا

عقاب في فعل شيء منها أو تركه، ولا يوصف ذلك بأنه مباح شرعاً، بل يقال: لا حكم
يتعلق به.



شروط التكليف

(والأصحُّ امتناعُ تكليفِ الغافل) وهو من لا يدري كالتائم والساهي؛ لأن مقتضى التكليف بشيءٍ الإتيانُ به امتثالاً، وذلك يتوقف على العلم بالمكلف به، والغافل لا يعلم ذلك. ومنه السكران وإن أُجْرِي عليه حكم المكلف تغليظاً عليه.

(و) امتناعُ تكليفِ (المُلْجأ) وهو من يدري ولا مندوحة له عما أُلْجئ إليه، كالساقط من شاهق على شخصٍ يَقْتله، لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له، فيمتنع تكليفه بالْمُلْجأ إليه وبنقيضه، لعدم قدرته على ذلك؛ لأن الأول واجب الوقوع، والثاني ممتنع، ولا قدرة له على واحد منهما.

وظاهرٌ أن مَنْ ذُكِرَ يمتنع أن يتعلّق به خطابٌ غيرٌ وضعيٍّ غير الواجب والحرام أيضاً، وإن أُوْهِمَ التعبيرُ بالتكليف قصوره عليهما.

(لا المكره) وهو من لا مندوحة له عما أُكْرِه عليه إلا بالصبر على ما أُكْرِه به، فلا يمتنع تكليفه بالمكْره عليه وإن خالف داعي الإكراه داعي الشرع، ولا بنقيضه وإن وافقه، لإمكان الفعل.

لكن لم يقع الأول مع المخالفة؛ لخبر: «إن الله وَضَعَ عن أُمَّتِي الخَطَأَ والنَّسِيَانَ وما اسْتُكْرِهُوا عليه»^(١).

ولا الثاني مع الموافقة؛ قياساً على الأول.

وإنما وقعاً مع غير ذلك لقدرته على امتثال ذلك، بأن يأتي بالمكْره عليه لداعي الشرع، كمن أُكْرِه على أداء الزكاة فنواها عند أخذها منه، أو بنقيضه صابراً على ما أُكْرِه به، وإن لم يُكَلَّف الصَّبْر عليه، كمن أُكْرِه على شرب خمر فامتنع منه صابراً على العقوبة.

(١) رواه ابن ماجه (٢٠٤٣، ٢٠٤٥).

ثم ما ذُكر في تكليف المكروه هو كلام الأصوليين، أما الفقهاء فاضطربت أجوبتهم فيه بحسب قوّة الدليل:

١- فمرةً قَطَعُوا بما يوافق عدم تكليفه، كعدم صحة عقودهم، وكالتلفظ بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان.

٢- ومرةً قَطَعُوا بما يوافق تكليفه، كإكراه الحربيّ والمرتدّ على الإسلام ونحوه مما هو إكراهٌ بحقّ.

٣- ومرةً رَجَّحُوا ما يوافق الأوّل كإكراه الصائم على الفطر وإكراه من حلف على شيء؛ فإنه لا يُفْطِر ولا يَحْنَث بفعل ذلك على الراجح.

٤- ومرةً رَجَّحُوا ما يوافق الثاني، كالاكراه على القتل؛ فإنه يَأْتُم بالقتل إجماعاً، ويلزمه الضمان قوِّداً أو مالاً على الراجح.

(ويَتعلَّقُ الخِطَابُ) مِنْ أَمْرٍ أَوْ غَيْرِهِ (عندنا بالمعدوم تَعَلُّقًا مَعْنَوِيًّا)، بمعنى أنه إذا وُجِدَ بصفة التكلّيف يكون مخاطباً بذلك الخطاب، لا تَعَلُّقًا تَنْجِيزِيًّا بأن يكون حال عدمه مخاطبًا.



أقسام الحكم الشرعي

(فإن اقتضى) أي: طلبَ الخطابُ:

(فعلاً غيرَ كَفٍّ) من المكلَّف (اقتضاءً جازماً) بأن لم يَجْزُ تركُه (فإيجابٌ) أي:

فهذا الخطاب يسمى إيجاباً.

(أو) اقتضاءً (غيرَ جازم) بأن جُوزَ تركُه (فندبٌ).

(أو) اقتضى (كفًّا) اقتضاءً (جازماً) بأن لم يَجْزُ فعلُه (فتحريمٌ).

(أو) اقتضاءً (غيرَ جازم بنهي مقصود) لشيءٍ، كالنهي في خير الصحيحين: «إذا

دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين» (فكراهةٌ)، أي: فالخطاب المدلولُ عليه بالمقصود يُسمَّى كراهةً.

وقد يُعبَّرون عن الإيجاب والتحريم بالوجوب والحرمة؛ لأنهما أثرهما.

وقد يُعبَّرون عن الخمسة بمتعلقاتها من الأفعال كالعكس تجوزاً، فيقولون في

الأول: الحكم إما واجب أو مندوب.. إلى آخره، وفي الثاني: الفعل إما إيجاب أو ندب.. إلى آخره.

(أو بغير مقصود) وهو النهي عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها؛ إذ الأمر

بشيء يفيد النهي عن تركه، (فخلافُ الأولى) أي: فالخطاب المدلولُ عليه بغير

المقصود يُسمَّى خلافَ الأولى، كما يُسمَّاه متعلِّقُه، فعلاً غيرَ كَفٍّ كان كفطر مسافر

لا يتضرر بالصوم، أو كفًّا كترك صلاة الضحى.

والفرق بين قسمي المقصود وغيره: أن الطلب في المقصود أشدُّ منه في غيره.

(أو خَيْرٌ) الخطابُ بين الفعل المذكور والكفِّ عنه (فإباحةٌ).

(و) بما ذُكِرَ (عُرِفَتْ حدودُها) أي: حدودُ المذكورات من أقسام خطاب

التكليف، فحدُّ الإيجاب مثلاً: الخطاب المقتضي لفعلٍ غيرِ كَفٍّ اقتضاءً جازماً.

وأما حدود أقسام خطاب الوضع فتُعَرَّف من حدِّه المشهور الذي قدَّمته، وهو: الخطاب الوارد بكون الشيء سبباً.. إلى آخره، فحدُّ السببيِّ منه مثلاً: الخطاب الوارد بكون الشيء سبباً لحكم شيء.

وأما حدود السبب وغيره من أقسام متعلِّق خطاب الوضع فستأتي.
(والأصح ترادُفٌ) لفظي (الفرض والواجب)، أي: مسمَّاهما واحداً، وهو كما عُلِم من حدِّ الإيجاب: الفعل غير الكفِّ المطلوب طلباً جازماً.
ولا ينافي هذا ما ذكره أئمتنا من الفرق بينهما في مسائل، كما قالوا فيمن قال: «الطلاق واجبٌ عليَّ»: تطلَّق، أو: «فرضٌ عليَّ»: لا تطلَّق؛ إذ ذاك ليس للفرق بين حقيقتيهما، بل لجريان العرف بذلك، أو لاصطلاح آخر.

ونفَتِ الحنفية ترادُفهما فقالوا: هذا الفعل إن ثبت بدليل قطعيِّ كالقرآن فهو الفرض، كقراءة القرآن في الصلاة الثابتة بقوله تعالى: {فاقرأوا ما تيسر من القرآن}، أو بدليل ظنيِّ كخبر الواحد فهو الواجب، كقراءة الفاتحة في الصلاة الثابتة بخبر الصحيحين: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»^(١)، فيأثم بتركها، ولا تفسد به صلاته، بخلاف ترك القراءة.

(كالمندوب) أي: كما أن الأصح ترادُف ألفاظ: المندوب (والمستحبُّ والتطوُّع والسنة) والحسن والنفل والمرغَّب فيه، أي: مسمَّاهما واحداً، وهو كما عُلِم من حدِّ الندب: الفعل غير الكفِّ المطلوب طلباً غير جازم.

ونفى القاضي حسينٌ وغيره ترادفها، فقالوا: هذا الفعل إن واظب عليه النبي ﷺ فهو السنة، وإلا كان فعله مرة أو مرتين فهو المستحبُّ، أو لم يفعله وهو ما ينشئه الإنسان باختياره من الأوراد فهو التطوُّع.

(١) رواه البخاري (٧٥٦)، ومسلم (٣٩٤).

(والخُلْفُ) في المسألتين (لفظي) أي: عائد إلى اللفظ والتسمية؛ إذ حاصله:

في الثانية أن كلاً من الأقسام الثلاثة - كما يسمى باسم من الأسماء الثلاثة كما ذُكر - هل يُسمّى بغيره منها؟ فقال القاضي وغيره: لا؛ إذ السنّة: الطريقة والعادة، والمستحبُّ: المحبوب، والتطوُّع: الزيادة. والأكثر: نعم، ويصدق على كلِّ من الأقسام أنه طريقة وعادة في الدين، ومحبوب للشارع، وزائد على الواجب.

وفي الأولى أن ما ثبت بقطعيّ - كما يُسمّى فرضاً - هل يُسمّى واجباً، وما ثبت بظنيّ - كما يُسمّى واجباً - هل يُسمّى فرضاً؟ فعند الحنفية: لا؛ أخذاً للفرض من: فرض الشيء؛ حرّه، أي: قطع بعضه، وللواجب من: وجب الشيء ووجبه؛ سقط، وما ثبت بظنيّ ساقط من قسم المعلوم. وعندنا: نعم؛ أخذاً من: فرض الشيء؛ قدره، ووجب الشيء وجوباً؛ ثبت، وكلُّ من المقدّر والثابت أعمُّ من أن يثبت بقطعيّ أو ظنيّ، ومأخذنا أكثر استعمالاً.

(و) الأصح (أنه) أي: المندوب (لا يجب) بالشروع فيه (إتمامه)؛ لأن المندوب يجوز تركه، وترك إتمامه المبطل لما فعل منه ترك له.

(ووجب) إتمامه (في النسك) من حجّ أو عمرة؛ (لأنه كفرضه نيةً)؛ فإنها في كلِّ منهما قصد الدخول في النسك، أي: التلبس به، (وغيرها) ككفارة؛ فإنها تجب في كلِّ منهما بالوطء المفسد له، وكانتفاء الخروج بالفساد؛ فإن كلاً منهما لا يحصل الخروج منه بفساده، بل يجب المضى في فاسده.

وغير النسك ليس نفلُهُ كفرضه فيما ذُكر، فالنية في نفل الصلاة والصوم غيرهما في فرضهما، والكفارة في فرض الصوم دون نفله ودون الصلاة مطلقاً، وبفسادهما يحصل الخروج منهما مطلقاً، ففارق النسك المندوب غيره من باقي المندوب في وجوب إتمامه.



بيان متعلق خطاب الوضع

ثم أخذتُ في بيان متعلق خطاب الوضع من سبب وغيره، فقلتُ:

(والسبب) الشرعيُّ هنا: (وصفٌ) وجوديُّ أو عدميُّ (ظاهر منضبط معرّفٌ للحكم) الشرعيِّ، لا مؤثّرٌ فيه بذاته، أو بإذن الله، أو باعثٌ عليه، كما قال بكلِّ قائلٍ كما سيأتي في العلة.

والمعبرٌ عنه هنا بالسبب هو المعبرٌ عنه في القياس بالعلة، كالزنا لوجوب الجلد، والزوال لوجوب الظهر، والإسكار لحرمة الخمر، ومن قال: لا يُسمّى الوقت السببي كالزوال علةً، نظر إلى اشتراط المناسبة في العلة، وسيأتي أنها لا تُشترط فيها؛ بناءً على أنها المعرّف.

وخرج بمعرّف الحكم: المانع، وسيأتي.

(والشرط ما يلزم من عدمه العدم) للمشروط، (ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدم) له.

خرج بالقيّد الأوّل: المانع؛ إذ لا يلزم من عدمه شيء، وبالثاني السبب؛ إذ يلزم من وجوده الوجود.

ثم هو عقليٌّ كالحيّة للعلم، وشرعيٌّ كالطهارة للصلاة، وعاديٌّ كنصب السُّلّم لصعود السطح، ولغويٌّ كما في: أكرم فلاناً إن جاء، أي: الجائي، وسيأتي في مبحث التخصيص.

(والمانع) المراد عند الإطلاق كما هنا، وهو مانع الحكم: (وصف وجوديُّ) لا عدميُّ (ظاهر) لا خفيُّ، (منضبط) لا مضطرب، (معرّف نقيض الحكم) أي: حكم السبب، (كالقتل في) باب (الإرث)؛ فإنه مانع من وجود الإرث المسبّب عن القرابة أو غيرها، لحكمة وهي عدم استعجال الوارث موت مورثه بقتله.

أما مانع السبب والعلة - ولا يُذكر إلا مقيدًا بأحدهما - فسيأتي في مبحث العلة. (والصحة) الشاملة لصحة العبادة وصحة غيرها من عقدٍ وغيره: (موافقة) الفعل (ذي الوجهين) وقوعًا (الشرع في الأصح)، والوجهان: موافقة الشرع ومخالفته. أي: الفعل الذي يقع تارةً موافقًا للشرع، وتارةً مخالفًا له، عبادةً كان كصلاة، أو غيرها كبيع، صحته موافقته للشرع.

بخلاف ما لا يقع إلا موافقًا له، كمعرفة الله تعالى؛ إذ لو وقعت مخالفة له لكان الواقع جهلاً لا معرفة، فلا يُسمى الموافق له صحيحًا.

(وبصحة العبادة إجزاؤها، أي: كفايتها في سقوط التعمد) أي: الطلب، وإن لم يسقط القضاء، (في الأصح)، فالصحة منشأ الإجزاء.

(و) بصحة (غيرها ترتب أثره) أي: أثر غيرها، وهو ما شرع الغير له، كحل الانتفاع في البيع والتمتع في النكاح، فالصحة منشأ الترتب، بمعنى أنه حيثما وجد فهو ناشئ عنها، لا بمعنى أنها حيثما وجدت نشأ عنها حتى يرد البيع قبل انقضاء الخيار؛ فإنه صحيح ولم يترتب عليه أثره.

(ويختص الإجزاء بالمطلوب) من واجب و مندوب، لا يتجاوزهما إلى غيرهما من عقد وغيره (في الأصح)، كخبر ابن ماجه وغيره: «أربع لا تجزئ في الأضحى»^(١)، فاستعمل الإجزاء في الأضحى، وهي مندوبة عندنا، واجبة عند غيرنا كأبي حنيفة.

(ويقابلها) أي: الصحة (البطلان)، فهو: مخالفة الفعل ذي الوجهين للشرع. (وهو) أي: البطلان: (الفساد في الأصح)، فكلُّ منهما: مخالفة ما ذكر الشرع، وإن اختلفا في بعض أبواب الفقه كالخلع والكتابة لاصطلاح آخر.

وقالت الحنفية مخالفته للشرع إن كانت لكون النهي عنه لأصله فهي البطلان،

(١) رواه أبو داود (٢٨٠٢)، والنسائي (٤٣٦٩)، وابن ماجه (٣١٤٤).

كما في الصلاة الفاقدة شرطاً أو ركنًا، وكما في بيع الملاقيح لفقد ركن من البيع. أو لوصفه فهي الفساد، كما في صوم يوم النحر للإعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بلحوم الأضاحي التي شرعها فيه، وكما في بيع الدرهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة.

(والخُلفُ لفظيٌّ) أي: عائد إلى اللفظ والتسمية؛ إذ حاصله أن مخالفة ما ذُكر الشرع بالنهي عنه لأصله كما تُسمَّى بطلانًا هل تُسمَّى فسادًا؟ أو لوصفه كما تُسمَّى فسادًا هل تُسمَّى بطلانًا؟ فعندهم: لا، وعندنا: نعم.

(والأصحُّ أن الأداء فعل العبادة) صومًا أو صلاةً أو غيرهما، (أو) فعلٌ (ركعة) من الصلاة (في وقتها) مع فعل البقية بعده، واجبةٌ كانت أو مندوبة، لخبر الصحيحين: «من أدرك ركعةً من الصلاة فقد أدرك الصلاة»^(١)، أي: مؤدّاةً.

وقيل: الأداء فعلُ العبادة في وقتها، ففعلٌ بعضها فيه ولو ركعةً وبعضها بعده لا يكون أداءً حقيقةً، كما لا يكون قضاءً كذلك، بل يسمى بأحدهما مجازًا بتبعية ما في الوقت لِمَا بعده أو بالعكس، وهذا ما عليه الأصوليون، واعتبار الركعة في الأداء ودونها في القضاء ذكّره الفقهاء.

(وهو) أي: وقتُ العبادات المؤدّاة: (زمنٌ مقدّرٌ لها شرعًا)، موسّعًا كان كزمن الصلوات المكتوبة وسننها، أو مضيّقًا كزمن صوم رمضان أو أيام البيض. فما لم يُقدّر له زمن شرعًا كنذر ونفل مطلقين وغيرهما وإن كان فورياً كالإيمان، لا يُسمَّى فعله أداءً ولا قضاءً اصطلاحًا، وإن كان الزمن ضروريًا لفعله، بل يُسمّاهما مجازًا أو لغةً كأداء الدين وقضائه، ومن ذلك ما وقته العُمَر كالحجّ، وتسمية بعضهم لوقته موسّعًا مجازًا؛ إذ الموسّع ما يعلم المكلفُ آخره، وآخر العُمَر لا يعلمه.

(١) رواه البخاري (٥٨٠)، ومسلم (٦٠٧).

(و) الأصحُّ (أن القضاء فعلُها) أي: العبادة (أو) فعلُها (إلا دونَ ركعةٍ بعد وقتها).

والفرق بين ذي الركعة وما دونها أنها تشتمل على معظم أفعال الصلاة؛ إذ معظم الباقي كالتركير لها، فجُعِل ما بعد الوقت تابعًا لها، بخلاف ما دونها.

(تداركًا) بذلك الفعل (لِمَا سَبَقَ لِفِعْلِهِ مَقْتَضِيٌّ) وجوبًا أو ندبًا، سواء أكان المقتضي من المتدارك كما في قضاء الصلاة المتروكة بلا عذر، أم من غيره كما في قضاء النائم الصلاة والحائض الصوم؛ فإنه سَبَقَ لِفِعْلِهِمَا مَقْتَضِيٌّ من غير النائم والحائض، لا منهما وإن انعقد سبب الوجوب أو الندب في حقِّهما.

وخرج بالتدارك: إعادة الصلاة المؤدّاة في الوقت بعده.

(و) الأصحُّ (أن الإعادة: فعلُها) أي: العبادة (في وقتها ثانيًا مطلقًا)، سواء أكان لعذر من خَلَل في فعلها أوّلاً، أو حصول فضيلة لم تكن في فعلها أوّلاً ككون الإمام أعلم أو أروع أو الجمع أكثر أو المكان أشرف، أم لغير عذر ظاهر بأن استوت الجماعتان أو زادت الأولى بفضيلة.

وبما ذكر عُلِم تعريف المؤدّي والمقتضي والمُعَاد، وأن الإعادة قسم من الأداء؛ فهي أخصُّ منه.

(والحكم) أي: الشرعي؛ إذ الكلام فيه (إن تغيّر) من حيث تعلُّقه، من صعوبة له على المكلف (إلى سهولة)، كأن تغيّر من حرمة شيء إلى حِلِّه (لعذر، مع قيام السبب للحكم الأصلي) المتخلف عنه للعذر، (فرخصة)، أي: فالحكم السهل المذكور يُسمّى رخصةً، وهي بإسكان الخاء أكثر من ضمِّها، لغةً: السُّهولة، (واجبةٌ ومندوبة ومباحة وخلافٌ الأولى)، هذه الصفات اللازمة بيان لأقسام الرخصة الممثل لها على هذا الترتيب بقوله:

(كأكل ميتة) لمضطرّاً، (وقصيراً) من مسافر (بشرطه) بأن كره القصر أو شك في جوازه، وكان سفره يبلغ ثلاث مراحل فأكثر، ولم يُختلف في جواز قصره، كما هو معلوم من محله، (وسلم) وهو بيعُ موصوف في الذمة بلفظ سلم، (وفطر مسافر) في زمن صوم واجب أصالةً أو بنذر أو قضاء ما فات بلا تعدد، (لا يضره الصوم)، فإن ضره فالفطر أولى.

والمعنى أن الرخصة كحلّ المذكورات، وحكمها الأصلي الحرمة، وأسبابها: الخبث في الميتة، ودخول وقتي الصلاة والصوم في القصر والفطر؛ لأنه سبب لوجوب الصلاة تامةً والصوم، والغرر في السلم، وهي قائمةٌ حال الحلّ. وأعدار الحلّ: الاضطرار، ومشقة السفر، والحاجة إلى ثمن الغلات قبل إدراكها.

وسهولة الوجوب في أكل الميتة لموافقته غرض النفس في بقائها. وقضية ما ذكر أن الرخصة لا تكون محرمة ولا مكروهة، وهو ظاهر خبر: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه»^(١).

(وإلا) أي: وإن لم يتغير الحكم كما ذكر، بأن لم يتغير كوجوب المكتوبات، أو تغير إلى صعوبة كحرمة الاصطياد بالإحرام بعد إباحته قبله، أو إلى سهولة لا لعذر كحلّ ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلاً لمن لم يحدث بعد حرمة، بمعنى أنه خلاف الأولى، أو لعذر لا مع قيام السبب للحكم الأصلي كإباحة ترك ثبات واحد من عشرة من الكفار في القتال بعد حرمة، وسببها قتلنا، ولم يبق حال الإباحة لكثرتنا حينئذ، وعذر الإباحة مشقة الثبات المذكور لما كثرنا =

(فعزيمة) أي: فالحكم غير المتغير، أو المتغير إلى الصعب، أو السهل المذكور

(١) رواه أحمد (٥٨٦٦)، وابن حبان (٣٥٤).

آنفاً، يُسمَّى عزيمةً، وهي لغةٌ: القصد المصمّم.
وظاهر كلام كثيرٍ انقسامها إلى الأحكام الستة، وبه صرّح الشمس البرماوي.



تعريف الدليل

(والدليل) لغةً: المُرشِد، وما به الإرشاد، واصطلاحًا: (ما) أي: شيءٌ (يمكن التوصل) أي: الوصول بكلفةٍ (بصحيح النظر فيه إلى مطلوبٍ خبريٍّ)، بأن يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب، المُسمَّاة وَجْهَ الدَّلَالَةِ، والخبريُّ: ما يُخبر به، ومعنى الوصول إليه بما ذُكر: علمه أو اعتقاده أو ظنه.

فالنظر هنا: الفكر لا بقيد «المؤدِّي إلى علمٍ أو ظنٍّ» كما سيأتي؛ حذرًا من التكرار.

والفكر: حركة النفس في المعقولات، بخلافها في المحسوسات؛ فإنها تخيُّلٌ لا فكر. وذكر الحركة يتضمَّن اعتبار القصد، فيخرج الحدس^(١)، وما يتوارد على النفس في المعقولات بلا قصد، كما في النوم والسيان.

وشمل التعريفُ الدليل القطعيَّ كالعالم لوجود الصانع، والظنيَّ كالنار لوجود الدخان، و{أقيموا الصلاة} لوجوبها.

فبالنظر الصحيح في الأدلة المذكورة - أي: بحركة النفس فيما تعقله منها مما من شأنه أن يُنتقل به إلى تلك المطلوبات، كالحديث في الأول، والإحراق في الثاني، والأمر بالصلاة في الثالث - تصل إلى تلك المطلوبات.

وقالوا: «يمكن التوصل» دون «يتوصل»؛ لأن الشيء يكون دليلًا، وإن لم يوجد النظر المتوصل به.

وخرج بصحيح النظر: فاسده، فلا يمكن التوصل به إلى المطلوب لانتفاء وجه

(١) الحدس: سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب من غير حركة مقصودة، ويحصل بنحو تكرُّر المشاهدة.

الدلالة عنه، وبالخبري: المطلوبُ التصوُّريُّ، فيتوصَّلُ إليه بالحدِّ، كالحَيوانِ الناطقِ حدًّا للإنسان، وسيأتي حدُّ الحدِّ.

(والعلمُ) بالمطلوب - الحاصلُ (عندنا عَقِبَهُ) أي: عقبَ صحيحِ النظرِ عادةً، فلا يتخلفُ إلا خرقًا للعادة، كتخلفُ الإحراقِ عن مماسَّةِ النار - (مكتسبٌ) للناظر (في الأصحِّ)؛ لأن حصوله عن نظره المكتسبِ له. وكالعلمِ فيما ذُكرَ الظنُّ.
وخرج بـ«عندنا»: المعتزلة، فقالوا: النظرُ يولِّدُ العلمَ كتوليدِ حركةِ اليدِ لحركةِ المفتاحِ عندهم، وعلى وزانه يقال: الظنُّ الحاصلُ متولِّدٌ عن النظرِ عندهم.



تعريف الحدّ

(والحدُّ) لغةً: المنع، واصطلاحًا عند الأصوليين: (ما يُميّز الشيء عن غيره)، ولا يُميّز كذلك إلا ما لا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود، ولا يدخل فيه شيء من غيرها، والأول مبيّنٌ لمفهوم الحدّ، والثاني لخاصّته، وهو بمعنى قول القاضي أبي بكر الباقلاني المذكور بقوله:

(ويقال): الحدُّ: (الجامع) أي: لأفراد المحدود، (المانع) أي: من دخول غيرها

فيه.

(و) يقال أيضًا: الحد: (المطرّد) أي: الذي كُلما وُجد وُجد المحدود، فلا يدخل فيه شيء من غير أفراد المحدود، فيكون مانعًا، (المنعكس) أي: الذي كُلما وُجد المحدود وُجد هو، فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود، فيكون جامعًا. فمؤدّي العبارتين واحد، والأولى أوضح.

فيصّدقان بالحيوان الناطق حدًّا للإنسان، بخلاف حدّه بالحيوان الكاتب بالفعل؛ فإنه غير جامع وغير منعكس، وبالحيوان الماشي؛ فإنه غير مانع وغير مطرّد. وبما ذُكر عُلِم أنه قد يكون للشيء حدّان فأكثر، كقولهم: الحركة نُقْلَةٌ وزوَالٌ وذَهَابٌ في جهة.



الكلام النفسي

(والكلام) النفسي (في الأزل يُسمَّى خطابًا) حقيقةً في الأصح، بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود، وقيل: لا يُسمَّاه حقيقةً لعدم مَنْ يُخاطَبُ به إذ ذاك، وإنما يُسمَّاه حقيقةً عند وجود مَنْ يفهم وإسماعه إياه باللفظ.

وكلام الله ليس بلفظ ولا صوت عند الأشاعرة، بل هو عندهم معنى واحد قائم بالذات كالعلم، ولذلك التزموا أن القرآن المكتوب مخلوق، وهو مذهب شنيع وافقوا فيه المعتزلة في المعنى. ومذهب أهل الحديث: أن الله يتكلم بصوت يُسمع، كما ثبت في الأحاديث، وأن المعنى النفسي لا يسمى كلامًا حقيقةً، فضلًا عن أن يسمى خطابًا.

(و) الكلام النفسي في الأزل (يتنوع) إلى أمر ونهي وخبر وغيرها (في الأصح) بالتنزيل السابق، وقيل: لا يتنوع إليها لعدم من تتعلَّق به هذه الأشياء إذ ذاك، وإنما يتنوع إليها عند وجود مَنْ يتعلَّق به.

والصواب الذي عليه أهل الحديث أن المعنى النفسي لا يتنوع إلى الأمر والنهي والخبر؛ لأن هذه أنواع للكلام، والمعنى النفسي ليس كلامًا، ولأنها حقائق مختلفة فلا تجتمع في معنى واحد^(١).



(١) تنبيه: ذكرُ الكلام النفسي في هذا الموضوع لا تظهر مناسبة، لكن المصنّف تبع فيه صاحب الأصل، أي: التاج السبكي في جمع الجوامع.

تعريف النظر

(والنظر) لغةً يقال لمعانٍ منها: الاعتبار، والرؤية، واصطلاحًا: (فكر يؤدّي) أي: يوصل (إلى علم أو اعتقادٍ أو ظنٍّ) بمطلوبٍ خبريٍّ فيها، أو تصوُّريٍّ في العلم والاعتقاد.

فخرج الفكر غيرُ المؤدّي إلى ذلك، كأكثر حديث النفس، فليس بنظر. وشمل التعريفُ النظرَ الصحيح من قطعيٍّ وظنيٍّ، والفاسد؛ فإنه يؤدّي إلى ذلك بواسطة اعتقادٍ أو ظنٍّ، وظاهرٌ أنه خاصٌّ بتأديته إلى الاعتقاد أو الظنِّ، لا إلى العلم؛ لأنه لا يقبل النقص.



تعريف الإدراك وبيان أقسامه

(والإدراك) لغةً: الوصول، واصطلاحًا: وصول النفس إلى تمام المعنى من نسبةٍ

أو غيرها:

(بلا حكم) معه من إدراكٍ وقوع النسبة أو لا وقوعها: (تصوُّرٌ) ساذجٌ، ويُسمَّى علمًا أيضًا، أما وصول النفس إلى المعنى لا بتمامه فيُسمَّى شعورًا.

(وبه) أي: بالحكم، أي: والإدراكُ للنسبة وظيفتها مع الحكم المسبوقِ بذلك: (تصوُّرٌ بتصديق) أي: معه، كإدراك الإنسان والكاتب وثبوت الكتابة له، وأن النسبة واقعةٌ أو لا، في التصديق بأن الإنسان كاتب، أو أنه ليس بكاتب، الصادقَيْن في الجملة. (وهو) أي: التصديق (الحكم)، وهو رأي المحققين، وقيل: التصديق: التصوُّر مع الحكم، وعليه جرى الأصل، فالتصوُّرات السابقة على الحكم: على هذا شرطٌ منه، وعلى الأول شرطٌ له.

وتفسيره له بأنه: إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، هو رأي متقدمي المناطق، وهو التحقيق، وأما متأخروهم ففسروه بإيقاع النسبة أو انتزاعها، وقدماؤهم قالوا الإيقاع والانتزاع ونحوهما عبارات تُوهِم أن للنفس بعد تصوُّر النسبة وظيفتها فعلًا، وليس كذلك.

(وجازمه) أي: الحكم، أي: والحكمُ الجازم:

(إن لم يقبل تغييرًا) بأن كان لموجبٍ من حسٍّ ولو باطنًا أو عقلًا أو عادةً، فيكون مطابقًا للواقع، (فعلمٌ)، كالحكم بأن به جوعًا أو عطشًا، أو بأن زيدًا متحركًا ممن رآه متحركًا، أو بأن العالم حادث، أو بأن الجبل من حجر.

(وإلا) أي: وإن قبل التغيير بأن لم يكن لموجب مما ذكر، طابق الواقع أو لا؛ إذ يتغير الأول بالتشكيك، والثاني به أو بالاطلاع على ما في نفس الأمر، (فاعتقاد).

وهو اعتقاد (صحيح إن طابق) الواقع، كاعتقاد المقلد سنية الضحى، (وإلا) أي: وإن لم يطابق الواقع (ففسد)، كاعتقاد الفيلسفي قديم العالم.

(و) الحكم (غير الجازم: ظنٌّ ووهمٌ وشكٌّ؛ لأنه) أي: غير الجازم: إما (راجع) لرجحان المحكوم به على نقيضه (فالظنُّ، أو مرجوحٌ) لمرجوحية المحكوم به لنقيضه (فالوهمُّ، أو مساوٍ) لمساواة المحكوم به من كلِّ من النقيضين على البدل للآخر (فالشكُّ)، فهو بخلاف ما قبله حكمان؛ كما قال إمام الحرمين والغزالي وغيرهما: الشكُّ اعتقادان يتقاوم سببهما.

وقد يُطلق العلم على الظنِّ كعكسه مجازًا، فالأول كقوله تعالى: {فإن علمتموهنَّ مؤمناتٍ} أي: ظننتموهن، والثاني كقوله تعالى: {الذين يظنون أنهم ملاقورهم} أي: يعلمون.

ويطلق الشك مجازًا - كما يُطلق لغةً - على مطلق التردُّد الشامل للظنِّ والوهم، ومن ذلك قول الفقهاء: من تيقن طهرًا أو حدثًا وشكَّ في ضده عمل بيقينه.

(فالعلم) أي: القسم المسمَّى بالعلم التصديقيُّ: (حكمٌ جازم لا يقبل تغييرًا، فهو نظريُّ يُحدِّد في الأصح)، واختار الإمام الرازي أنه ضروريُّ، أي: يحصل بمجرد التفات النفس إليه من غير نظر واكتساب.

(قال المحققون: ولا يتفاوت) العلم (إلا بكثرة المتعلقات)، أي: لا يتفاوت في جزئياته، فليس بعضها ولو ضروريًّا أقوى من بعضها ولو نظريًّا، وإنما يتفاوت بكثرة المتعلقات في بعض جزئياته دون بعض، فيتفاوت فيها كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين، بناءً على اتحاد العلم مع تعدُّد المعلوم.

والمقصود أن العلم في أصله لا يتفاوت بذاته، لكنه قد يتفاوت بأسباب خارجية كالإلف؛ فإنه يقويُّ أحد الجزمين فيكون أعلى من الآخر، ولا تخلو حياة الإنسان

من بعض هذه الأسباب، وكلّ إنسان يدرك من نفسه حصول التفاوت في جزمه بالمعلومات.

(والجهل: انتفاء العلم بالمقصود في الأصحّ) أي: بما من شأنه أن يُقصد ليُعلم، بأن لم يُدرك، ويُسمّى الجهل البسيط، أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع، ويُسمّى الجهل المركّب لتركّبه من جهلين: جهل المُدرك بما في الواقع، وجهله بأنه جاهل به، كاعتقاد الفيلسفيّ أن العالم قديم. وخرج بالمقصود: غيره كأسفل الأرض وما فيه، فلا يُسمّى انتفاء العلم به جهلاً اصطلاحاً.

(والسهو: الغفلة عن المعلوم) الحاصل، فيُتنبّه له بأدنى تنبيه، بخلاف النسيان؛ فهو زوال المعلوم، فيُستأنف تحصيله. وجعلهما البرماويّ من أقسام الجهل البسيط، حيث قَسَمه إليهما وإلى غيرهما، ثم فرّق بينهما بأنه إن قَصُر زمن الزوال سُمّي سهواً، وإلا فنسياناً، قال: «وهذا أحسن ما فرّق به بينهما».



(مسألة) في أمور خلافية تتعلق بالأحكام

تعريف الحسن والقبیح

(الأصح أن الحسن: ما) أي: فعلٌ (يُمدح) أي: يُؤمر بالمدح (عليه)، وهو الواجب والمندوب وفعلُ الله تعالى، (والقبیح: ما يُذمُّ عليه)، وهو الحرام، (فما لا) يُمدح (ولا) يُذمُّ عليه، من المكروه الشاملٍ لخلاف الأولى والمباح، (واسطةٌ) بين الحسن والقبیح.

وقيل: الحسن فعلُ المكلف المأذونُ فيه من واجب ومندوب ومباح، والقبیح: ما نُهي عنه شرعاً، ولو كان منهياً عنه بعموم النهي المستفاد من أوامر الندب كما مرَّ، فيشمل الحرام والمكروه وخلاف الأولى.

وللمعتزلة فيهما بناءً على تحكيمهم العقل عبارات، منها: أن الحسن: ما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله، والقبیح بخلافه، فيدخل فيه الحرام فقط، وفي الحسن ما سواه.



جائز الترك ليس بواجب

(و) الأصحُّ (أن جائز الترك) سواء كان جائز الفعل أيضاً أم لا (ليس بواجب)، وإلا لامتنع تركه، والفرض أنه جائز.

وقال بعض الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر، مع جواز تركهم له، لقوله تعالى {فمن شهد منكم الشهر فليصمه}، وهم شهدوه، ولو جوب القضاء عليهم بقدر ما فاتهم، فكان المأثريُّ به بدلاً عن الفأث. وأُجيب بأن شهود الشهر مُوجبٌ عند انتفاء العذر لا مطلقاً، وبأن وجوب القضاء إنما يتوقف على سبب الوجوب، وهو هنا شهود الشهر، وقد وُجد، لا على وجوب الأداء، وإلا لَمَا وجب

قضاء الظهر مثلاً على من نام جميع وقتها.

(والخُلف لفظيٌّ)، أي: راجعُ إلى اللفظ دون المعنى؛ لأن تَرَكَ الصوم حال

العذر جائزٌ اتفاقاً، والقضاء بعد زواله واجبٌ اتفاقاً.



المندوب مأمور به لا مكلف به

(و) الأصحُّ (أن المندوب مأمور به) أي: مُسمَّى به حقيقةً؛ لأن الأمر حقيقة في

الإيجاب على الأصحِّ كما سيأتي.

أما كون المندوب مأموراً به، بمعنى أنه متعلّق الأمر، فلا نزاع فيه، سواءً أكان

الأمر مجازاً في الندب أم حقيقة فيه.

(و) الأصحُّ (أنه) أي: المندوب (ليس مكلفاً به، كالمكروه) أي: كما أن المكروه

ليس مكلفاً به؛ (بناءً على أن التكليف) اصطلاحاً: (إلزامٌ ما فيه كلفةٌ) أي: مشتقةٌ من

فعلٍ أو تركٍ، (لا طلبه)، أي: لا طلبٌ ما فيه كلفة، سواءً أكان على وجه الإلزام أم لا.

فعلى تفسير التكليف بالأول يدخل الواجب والحرام فقط، وعلى تفسيره بالثاني

يدخل جميع الأحكام إلا المباح، لكن أدخله الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني تمييزاً

للأقسام.

والخلاف لفظيٌّ مبني على تفسير التكليف.



المباح ليس جنساً للواجب ولا مأموراً به لكن الإباحة حكم شرعي

(و) الأصحُّ (أن المباح ليس بجنس للواجب)، بل هما نوعان لجنس، وهو فعلٌ

المكلف الذي تعلّق به حكمٌ شرعي.

وقيل: إنه جنسٌ له؛ لأنه مأذون في فعله، وتحت أنواع: الواجب والمندوب

والمخير فيه والمكروه وخلاف الأولى، واختصَّ الواجب بفصل المنع من الترك.
قلنا: واختصَّ المباح أيضًا بفصل الإذن في الترك.

والخلف لفظي؛ إذ المباح بالمعنى الأول - أي: المأذون فيه - جنسٌ للواجب
اتفاقًا، وبالمعنى الثاني - أي: المخير فيه، وهو المشهور - غير جنس له اتفاقًا.

(و) الأصحُّ (أنه) أي: المباح (في ذاته غير مأمور به)، فليس بواجب ولا مندوب.
وقال الكعبي: إنه مأمور به، أي: واجب؛ إذ ما من مباح إلا ويتحقق به ترك حرام
مَّا، فيتحقق بالسكوت ترك القذف، وبالسكون ترك القتل، وما يتحقق بالشيء لا يتم
إلا به، وترك الحرام واجب، وما لا يتم الواجب إلا به واجبٌ كما سيجيء، فالمباح
واجبٌ.

والخلف لفظي؛ فإن الكعبي قائل بأنه غير مأمور به من حيث ذاته، ومأمور به من
حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام به، وغيره لا يخالفه فيهما. فقوله: «في ذاته»
قيدٌ للقول بأن المباح غير مأمور به، لا لمحل الخلاف.

(و) الأصحُّ (أن الإباحة حكم شرعي)؛ لأنها التخيير بين الفعل والترك المتوقَّف
وجوده كبقية الأحكام على الشرع، كما مرَّ. وقال بعض المعتزلة: لا؛ لأنها انتفاء
الخرج عن الفعل والترك، وهو ثابتٌ قبل ورود الشرع مستمرٌّ بعده.

(والخلف) في المسائل الثلاث (لفظي) أي: راجع إلى اللفظ دون المعنى.

أما في الأوليين فلما مرَّ.

وأما في الثالثة؛ فلأن الدليلين لم يتوارداً على محل واحد.



إذا نُسخ الوجوب بقي الجواز

(و) الأصحُّ (أن الوجوب) لشيء (إذا نُسخ) كأن قال الشارع: نسختُ وجوبه أو

حرمة تركه، (بقي الجواز) أي: الإذن في الفعل الذي كان في ضمن الوجوب.

مثاله: تقديم صدقة بين يدي نجوى النبي ﷺ، كان واجباً بقوله تعالى: {إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ}، ثم نُسِخَ بقوله تعالى: {فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ} الآية.

(وهو) أي: الجواز المذكور (عدم الحرج) أي: الإثم في الفعل والترك (في الأصح)، فيشمل الإباحة والندب والكراهة وخلاف الأولى، وتعيين أحدها يحتاج إلى دليل.



(مسألة) في الواجب والحرام المخيرين

(الأمر بأحد أشياء) معيّنة كما في كفارة اليمين (يوجبُه) أي: الأحد (مُبَهَمًا

عندنا)؛ لأنه المأمور به، فيحصل الواجب بفعل أيّ واحد من هذه الأشياء.

وقيل: يوجبُه معيّنًا عند الله تعالى؛ لأنه يستحيل طلب المجهول. وهذا يُسمّى

قول التراجم؛ لأن كلاً من الأشاعرة والمعتزلة تنسبه إلى الأخرى، فاتفق الفريقان

على بطلانه.

وقال المعتزلة: يوجب الكلّ، بمعنى أنه لا يجوز ترك الكلّ؛ إذ لو كان أحدُ

الأشياء غير واجب لزم خلوه عن الحُسن المقتضي لإيجابه.

والخلاف لفظي لاتفاق الجميع على حرمة ترك الجميع، وعلى عدم وجوب

الإتيان بالكلّ، وعلى سقوط الوجوب بواحد.

(ف) على الراجح (إن فعلها) كلّها (فالمختار) أنه:

(إن فعلها مُرتبةٌ فالواجبُ) أي: المثابُ عليه ثواب الواجب (أولّها) وإن

تفاوتت، لتأدي الواجب به.

(أو) فعلها كلّها (معاً فأعلاها) ثواباً هو الواجب؛ لأنه لو اقتصر عليه لأُثيب عليه

ثواب الواجب الأكمل، فضمُّ غيره إليه لا ينقصه عن ذلك.

(وإن تركها) كلّها (عُوقب بأدناها) عقاباً إن عُوقب؛ لأنه لو فعله فقط لم يُعاقب.

فإن تساوت وفعلت معاً أو تُركت، فثواب الواجب والعقاب على واحد منها.

ويثاب ثواب المندوب على غير ما ذُكر لثواب الواجب.



(ويجوز تحريم واحد مُبَهَم) من أشياء معيّنة (عندنا)، نحو: لا تتناول السمك

أو اللبن أو البيض، فعلى المكلف ترك واحد منها أيّاً كان، وله فعل الباقي.

ومنع المعتزلة وقالوا: يجب اجتناب كل واحد؛ لأن النهي لا يكون إلا عن

قبيح، فإذا نُهي عن واحد لا بعينه ثبت القبح للجميع.

وهذا (ك) الواجب (المخيّر) فيما مرّ فيه:

فالحرام المخيّر يحصل تركه الواجب بترك واحد من الأشياء.

فإن تركها كلّها امتثالاً وتفاوتت فالمختار أنه يثاب على ترك أشدّها عقاباً.

وإن فعلها مرتبةً عوقب على آخرها وإن تفاوتت لارتكابه المحرّم به.

أو فعلها معاً عوقب على أخفّها عقاباً.

فإن تساوت وفعلت معاً أو تركت فالمعتبر أحدها.

تنبيه: المندوب كالواجب، والمكروه كالحرام؛ فيما ذُكر.



(مسألة) في فرض الكفاية

سبق حدُّ الفرض، وهو منقسمٌ إلى فرض كفاية وفرض عين.

(فرض الكفاية): **فِعْلٌ (مُهْمٌ يُقْصَدُ)**^(١) شرعاً (جزماً حصوله) أي: يطلب الشارعُ تحصيله من المكلفين (من غير نظرٍ بالذات^(٢) لفاعله)، وإنما يُنظر إليه بالتبع للفعل؛ لأنه لا يحصل بدون فاعل.

وشَمِلَ هذا الحدُّ: الفعلَ الدينيَّ كصلاة الجنابة والأمر بالمعروف، والفعلَ الدنيويَّ كالحرِّف والصنائع.

وخرج عن الحدِّ: السُّنَّةُ؛ إذ لم يُجزم بقصد حصولها، وفرض العين؛ فإنه منظور بالذات لفاعله حيثُ قُصد حصوله من كلِّ مكلفٍ.

(والأصحُّ أنه دون فرض العين)، وفرض العين أفضلُّ منه؛ وذلك لشدة اعتناء الشارع به بقصد حصوله من كلِّ مكلفٍ، ويدل له تعليل الأصحاب تبعاً للإمام الشافعي كراهة قطع طواف الفرض لصلاة الجنابة بأنه لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية.

(و) الأصحُّ (أنه) أي: فرض الكفاية واجبٌ (على الكلِّ)، لإثمهم بتركه كما في فرض العين، ولأنهم مخاطبون به كقوله تعالى: {قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله}.
(ويسقط) الفرض (بفعل البعض)؛ لأن المقصود كما مرَّ حصول الفعل، لا ابتلاء كلِّ مكلف به، ولا بُعد في سقوط الفرض عن الشخص بفعل غيره؛ كسقوط الدين عنه بأداء غيره عنه.

ومن ظنَّ أن غيره فعَله سقط عنه، ومن لا فلا.

(١) قوله يقصد زيادة بيان؛ لأن المهم: ما حرَّك الهمة، ولا يكون إلا مقصوداً معتنى به.

(٢) والنظر الذاتي ما كان بالأصالة والأولية.

ولو فعله الكلُّ معاً وَقَعَ فعلٌ كلٌّ منهم فرضاً، أو مُرتَّباً فكذلك وإن سقط الحرج بالأولِّين، إلا إن تم المقصود بالفعل الأول، فلا يكون غيره فرضاً كغسل الميت.
(و) الأصحُّ (أنه) أي: فرض الكفاية (لا يتعيَّن بالشروع) فيه؛ لأن القصد به حصوله في الجملة، فلا يتعيَّن حصوله ممن شرع فيه، (إلا جهاداً وصلاةً جنازةً وحجاً وعمرةً) فتتعيَّن بالشروع فيها، لشدة شَبَهها بالعينيِّ، ولما في عدم التعيين في الأول من كسر قلوب الجند، وفي الثاني من هتك حرمة الميت، وفي الثالث من ضياع إحياء الكعبة.

وتنقسم السنة أيضاً إلى سنة كفاية وسنة عين.
(وسنتها) أي: سنة الكفاية (كفرضها) فيما مرَّ، لكن (بإبدال «جزماً» بضده)، فيصدق ذلك:

بأنها: مُهمُّ يُقصد بلا جزم حصوله من غير نظرٍ بالذات لفاعله، كابتداء السلام والتسمية للأكل وتشميت العاطس؛ من جهة جماعة.
وبأنها دون سنة العين في الفضل.
وبأنها مطلوبة من الكلِّ، وتحصل بفعل البعض.
وبأنها لا تتعيَّن بالشروع فيها، أي: لا تصير به كسنة العين في تأكد طلب إتمامها.



(مسألة) في الواجب الموسع

(الأصحُّ أن وقت الصلاة (المكتوبة) كالظهر (جوازاً^(١)) وقت لأدائها)، ففي أي جزءٍ منه أوقعت الصلاة فقد أوقعت في وقت أدائها الذي يسعها وغيرها، ولهذا يُعرف بالواجب الموسع.

وخرج بالجواز: وقت الحرمة ووقت الضرورة، فوقتهما مضيّق.

(و) الأصحُّ أن الواجب الموسع يجب بأول الوقت، و(أنه يجب على المؤخّر) أي: مُريد التأخير عن أول الوقت (العزم) فيه على الفعل في الوقت؛ لتمييزه به التأخير الجائز عن غيره، وتأخير الواجب الموسع عن تأخير المندوب.

فإن قلت: العزم لا يصلح بدلاً عن الفعل؛ إذ بدل الشيء يقوم مقامه، والعزم ليس كذلك. قلنا: المراد بكونه بدلاً عنه أنه بدلٌ عن إيقاعه في أول وقته، لا عن إيقاعه مطلقاً، والعزم قائم مقامه في ذلك.

(ومن آخر) الواجب الموسع (مع ظنّ فوته) بموت أو حيض أو نحوهما، (عصى)؛ اعتباراً بظنه؛ لأنه يكون قد قصّد تركه.

(و) الأصحُّ (أنه إن بان خلافه) أي: تبين خلاف ظنه، (وفعله) في الوقت، (فأداء) فعله؛ لأنه وقع في الوقت المقدر له شرعاً.

وقيل: فعله قضاء؛ لأنه بعد الوقت الذي تضيّق بظنه وإن بان خطؤه.

ويظهر أثر الخلاف في نية الأداء أو القضاء، وفي أنه لو فرض ذلك في الجمعة تُصلّى في الوقت على الأول، وتُقتضى أربعاً ظهرًا على الثاني.

(و) الأصحُّ (أن من آخر) الواجب الموسع (مع ظنّ خلافه) أي: خلاف فوته، بأن ظنّ أنه لا يفوته، فبان خلاف ظنه، ومات أو حاضت في الوقت قبل الفعل، (لم

(١) هذه حالٌ عن الوقت، أي: حال كونه وقت جواز.

يعص)؛ لأن التأخير جائز له، والفوت ليس باختياره.

(بخلاف ما) أي: الواجب الذي (وقته العمر كحج)، فإن من أخره - بعد أن أمكنه فعله مع ظن عدم فوته، كأن ظن سلامته من الموت إلى وقت ينوي فعله فيه، ومات أو عُضِب قبل فعله - يعصى على الأصح، وإلا لم يتحقق الوجوب، وتجب الاستنابة فوراً للتقصير.

وعصيانُه من آخر وقت إمكان الفعل على الأصح، لجواز التأخير إليه، وذلك في الحج من آخر سني الإمكان، فيتبين فسقه في السنة الأخيرة، ويُنقض ما حُكم بشهادته فيها.



(مسألة) في مقدّمة الواجب

الفعل (المقدور) للمكلف (الذي لا يتم) أي: يوجد في الخارج (الواجب المطلق إلا به، واجب في الأصح)؛ إذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقّف عليه، سبباً كان أو شرطاً، شرعياً أو عقلياً أو عادياً.

وخرج بالمقدور: غيرُه، كإرادة الله تعالى؛ إذ الإتيان بالفعل يتوقّف عليها، وهي غير مقدورة للمكلف.

وبالمطلق: المقيّد وجوبه بما يتوقّف عليه، كالزكاة وجوبها متوقّف على ملك النّصاب، فلا يجب تحصيله، أما المقيّد بما لا يتوقّف عليه وجوبه فهو داخل في المطلق هنا، كالصلاة وجوبها مقيّد بالوقت، لا بالوضوء والتوجّه للقبلة ونحوهما، كقوله تعالى: {أقم الصلاة لدلوك الشمس}.

(فلو تعذّر ترك محرّم إلا بترك غيره) من الجائز، كامتزاج ماء إنسانٍ بماء غيره، (وجب) ترك ذلك الغير لتوقّف ترك المحرّم الذي هو واجب عليه.

(أو اشتبّهت حليلة) لرجل من زوجة أو أمة (بأجنبية) منه، (حرمتاً) أي: حرم قربانها عليه، أما الأجنبية فأصالة، وأما الحليلة فلأنه لا يُعلم الكف عن الأجنبية إلا بالكف عنها.

(كما لو طلق معيّنة) من زوجته مثلاً (ثم نسيها)، فإنهما تحرّمان عليه لما مرّ. وقد يظهر الحال في هذه والتي قبلها، فترجع الحليلة وغير المطلّقة إلى ما كانتا عليه من الحِلِّ، لإمكان ترك المحرّم وحده.



(مسألة) في تناول الأمر للمكروه

(مطلق الأمر) بما بعض جزئياته مكروهة كراهة تحريم أو تنزيه، (لا يتناول المكروه) منها الذي له جهة واحدة كالصلاة في وقت الكراهة، أو جهتان بينهما لزوم كصوم يوم العيد^(١)، (في الأصح)؛ لأنه لو تناوله لكان الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة، وذلك تناقض.

(فلا تصح الصلاة في الأوقات المكروهة)، أي: التي كرهت فيها صلاة النفل المطلق، كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح، وعند اصفرارها حتى تغرب، (ولو) قلنا: إن كراهتها فيها (كراهة تنزيه في الأصح)، كما لو قلنا: إنها كراهة تحريم، وهو الأصح؛ عملاً بالأصل في النهي.

ولا يشكل ما ذكر بصحة صوم نحو يوم الجمعة مع كراهته؛ لأن النهي عنه لأمر خارج عن الفعل، وهو الضعف عن كثرة العبادة في يوم الجمعة^(٢).
وخرج بمطلق الأمر: المقيّد بغير المكروه، فلا يتناوله جزماً.

وبالأوقات المكروهة: الأمكنة المكروهة، فالصلاة فيها صحيحة؛ لأن النهي عنها لخارج، كالتعرض بها في الحمام لوسوسة الشياطين، وفي أعطان الإبل لنفارها، وفي قارعة الطريق لمرور الناس، وكل من هذه الأمور يشغل القلب عن الصلاة.

(فإن كان له) أي: للمكروه (جهتان لا لزوم بينهما) كالصلاة في الأمكنة المكروهة، وتقدم بيانها، وكالصلاة في المغصوب؛ فإنها صلاة وغصب، وكل منهما يوجد بدون الآخر، (تناوله) مطلق الأمر، لانتفاء المحذور السابق، (قطعاً في نهى

(١) فالصلاة في وقت الكراهة لها جهة واحدة، وهي كونها صلاة، وصوم العيد له جهتان: كونه صوماً، وكونه إعرافاً عن ضيافة الله في ذلك اليوم، وهذا لازم للصوم فيه.

(٢) والنهي إنما يؤثر بالفساد إذا كان لنفس العبادة أو لازمها.

التنزيه) كما في المثال الأول، (وعلى الأصحّ في) نهي (التحريم) كما في الثاني.
(فالأصحُّ صحّة الصلاة في مغصوبٍ)، فرضًا كانت أو نفلًا؛ نظرًا لجهة الصلاة
المأمور بها.

(و) الأصحُّ (أنه) أي: فاعلها (لا يثاب) عليها؛ عقوبةً له عليها من جهة الغصب.
وقيل: يثاب عليها من جهة الصلاة وإن عوقب من جهة الغصب، فقد يعاقب
بغير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه، قال المحلي: «وهذا هو التحقيق، والأول
تقريبٌ رادعٌ عن إيقاع الصلاة في المغصوب، فلا خلاف في المعنى».

(و) الأصحُّ (أن الخارج من) محلّ (مغصوبٍ تائبًا) أي: نادماً على الدخول فيه،
عازماً على ألا يعود إليه، (آتٍ بواجبٍ) لتحقق التوبة الواجبة بخروجه تائبًا، ويثاب
على ذلك، ويدخل في مطلق الأمر بالتوبة وإن كان فيه جهة غصبٍ.
أما الخارج غير تائبٍ فغاصبٌ عاصٍ جزماً، كالماكث.

(و) الأصحُّ (أن الساقط) باختياره أو بدونه (على نحو جريح) بين جرحي
(يقتله) إن استمرّ عليه، (أو) يقتل (كفأه) في صفات القود إن انتقل عنه، لعدم محلّ
يعتمد عليه إلا بدن كفاء، (يستمرُّ) عليه، ولا ينتقل إلى كفته؛ لأن الضرر لا يزال
بالضرر، ولأن الانتقال استئنافٌ فعلٌ باختياره بخلاف المكث.

فهو داخل في مطلق الأمر بحفظ النفس بالنسبة للانتقال، وإن كان داخلياً في النهي
عن قتل النفس بالنسبة للاستمرار.

وخرج بالكفاء: غيره ككافر ولو معصوماً، فيجب الانتقال عن المسلم إليه؛ لأن
قتله لا مفسدة فيه إن كان حربياً، أو مفسدته أخفُّ إن كان ذمياً.



(مسألة) في التكليف بالمحال

(الأصحُّ جوازُ التكليف) عقلاً (بالمُحال) أي: المستحيل (مطلقاً) أي: سواء أكان محالاً عادةً وعقلاً، كالجمع بين السواد والبياض، أم محالاً عادةً لا عقلاً، كمشي الزَّمن وطيران الإنسان، أم محالاً عقلاً لا عادةً، كإيمان مَنْ عَلِمَ اللهُ أنه لا يؤمن^(١).

وفائدته اختبار المكلفين هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب، أو لا فيترتب العقاب. وأيضاً توجيه الخطاب فيه ليس طلباً في الحقيقة، بل إظهاراً لشقاوته. (و) الأصحُّ (وقوعه) أي: التكليف (بالمُحال لتعلُّق علم الله بعدم وقوعه فقط) أي: دون النوعين الآخرين؛ لأنهما ليسا في وسع المكلفين، بخلاف هذا، قال تعالى: {لا يكلف الله نفساً إلا وسعها}.

وخرج بالتكليف بالمحال: التكليف المحال، فلا يجوز، والفرق بينهما: أن المحال في الأول يرجع إلى المأمور به، وفي الثاني إلى المأمور كتكليف ميت وجماد. (و) الأصحُّ (جوازه) أي: التكليف (بما لم يحصل شرطه الشرعيُّ)، فيجوز عقلاً التكليف بالمشروط حال عدم الشرط، مع استحالته شرعاً في الحال، (كالكافر) يجوز تكليفه (بالفروع) مع انتفاء شرطها في الجملة من الإيمان المتوقَّف عليه النية؛ إذ لو توقَّف التكليف بالمشروط على حصول شرط صحَّته لم تجب صلاة قبل الطُّهر، واللازم باطل.

(و) الأصحُّ (وقوعه)، فيعاقب على ترك امتثاله، وإن سقط عن الكافر بإيمانه

(١) فالعقل يُحيل إيمانه؛ لأنه يستلزم انقلاب علم الله جهلاً، ولو سُئل عنه أهل العادة لم يحيلوا إيمانه نظراً إلى ظاهر الحال. وقيل: إن هذا ليس بمستحيل، بل هو ممكن مقطوع بعدم وقوعه، والخلاف لفظي.

ترغيباً في الإيمان، قال تعالى: {ما سلككم في سقر} الآيات، وقال تعالى: {وويل للمشركين. الذين لا يؤتون الزكاة}، وقال: {والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر} الآية. وخرج بالشرعيّ: اللغوئيُّ كإن دخلتَ المسجد فصلّ ركعتين، والعقليُّ كالحياة للعلم؛ فلا تكليف بدونهما اتفاقاً. والعاديُّ كغسلِ جزء من الرأس لغسلِ الوجه؛ فحصوله ليس شرطاً للتكليف اتفاقاً.



(مسألة) في أنه لا تكليف إلا بفعل

(لا تكليف) صحيح (إلا بفعل)، أما الأمر فظاهر؛ لأنه طلب فعل، وأما النهي (فالمكلف به في النهي الكف، أي: الانتهاء) عن المنهي عنه وإن لم يقصد امتثالاً (في الأصح)، وذلك فعل يحصل بفعل ضد المنهي عنه، فإذا قيل: لا تتحرك، فالمطلوب الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون.

وقصد الامتثال إنما يشترط لحصول الثواب، لخبر: «إنما الأعمال بالنيات»^(١).
(والأصح أن التكليف) الشامل للأمر والنهي (يتعلق بالفعل قبل المباشرة) له (بعد دخول وقته إلزاماً، وقبله إعلاماً)، والمراد بالتعلق الإلزامي: الامتثال، وبالإعلامي: اعتقاد وجوب إيجاد الفعل أو تركه.

(و) الأصح (أنه) أي: تعلقه بالفعل إلزاماً (يستمر حال المباشرة) للفعل؛ لأن الفعل كالصلاة إنما يحصل بالفراغ منه، لانتفائه بانتفاء جزء منه.



(١) رواه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧).

(مسألة) في صحة التكليف بشيءٍ يعلم الأمر عدم وقوعه

(الأصحُّ أن التكليف) بشيءٍ (يصحُّ مع علم الأمر فقط انتفاء شرط وقوعه عند وقته)؛ إذ لا مانع، (كأمر رجلٍ بصوم يومٍ علم موته قبله) للأمر، فإنه علم في ذلك انتفاء شرط وقوع الصوم المأمور به من الحياة والتميز عند وقته. وفائدته العزم على الفعل أو الترك.

وخرج بعلم الأمر: جهله مع علم المأمور بانتفاء الشرط، أو مع جهله أيضًا، وهذا يتصور إن كان الأمر غير الشارع، كأمر السيد عبده بخياطة ثوب غدًا، فيصحُّ التكليف فيه اتفاقًا.

وب«فقط»: علم الأمر والمأمور بالانتفاء، فيمتنع فيه التكليف لانتفاء فائدته؛ إذ لا يمكن العزم مع العلم بالعدم. وقيل: يصح فيه التكليف لوجود فائدته بالعزم بتقدير وجود الشرط^(١).

(و) الأصحُّ (أنه) أي: التكليف (يَعْلَمُهُ المأمورُ أثر^(٢) الأمر) المسموع له الدالُّ على أنه مكلف بالفعل، من غير توقُّفٍ على زمن يمكن فيه الامتثال. وكالأمر والمأمور فيما ذُكر: الناهي والمنهي.



(١) هذا ما رجَّحه صاحب الأصل، وهو أنسب لما سبق في التكليف بالمحال؛ لأن العزم لم يربطه بالقدرة، بل بالتقدير وهو موجود هنا.

(٢) بفتح أوله وثانيه، أو بكسر أوله وإسكان ثانيه، أي: عَقِب.

(خاتمة) في كون الحكم على الترتيب أو على البدل

(الحكم قد يتعلّق) بشيئين فأكثر (على الترتيب أو) على (البدل):

(فيحرم الجمع) بين الشيئين، كأكل المذكي والميتة في الأول؛ فإن كلاً منهما يجوز أكله، لكن جواز أكل الميتة عند العجز عن غيرها، فيحرم الجمع بينهما لحرمة الميتة حيث قُدر على غيرها الذي من جملة المذكي. وكتزويج المرأة من كُفأين في الثاني؛ فإن كلاً منهما يجوز التزويج به بدلاً عن الآخر، أي: إن لم تُزوّج من الآخر، ويحرم الجمع بينهما بأن تُزوّج منهما.

(أو يباح) الجمع بين الشيئين، كالوضوء والتميم في الأول؛ فإن التيمّم إنما يجوز عند العجز عن الوضوء، وقد يباح الجمع بينهما، كأن تيمّم لخوف بَطءِ بُرءٍ مَنْ عَمَّ عذرُه محلّ الوضوء، ثم توضأ متحملاً مشقة بطءِ البرءِ وإن بطل بوضوئه تيمّمه. وكستر العورة بثوبين في الثاني؛ فإن كلاً منهما يجب الستر به بدلاً عن الآخر، ويباح الجمع بينهما.

(أو يُسنُّ) الجمع، كخصال كفارة الوِقاع في الأول؛ فإن كلاً منها واجب، لكن يجب الإطعام عند العجز عن الصيام، ويجب الصيام عند العجز عن الإعتاق، ويُسنُّ الجمع بينها، فينوي بكلّ الكفارة، وإن سقطت ظاهراً بالأولى، كما قيل: ينوي بالصلاة المعادة الفرض، وإن سقط الفرض بالأولى.

وكخصال كفارة اليمين في الثاني؛ فإن كلاً منها واجبٌ بدلاً عن غيره، أي: يجب إن لم يفعل غيره منها، ويُسنُّ الجمعُ بينها.



الكتاب الأول: في الكتاب ومباحث الأقوال

(الكتاب الأول) من الكتب السبعة: (في الكتاب ومباحث الأقوال) أي: مباحث دلالات الألفاظ^(١) التي اشتمل عليها الكتاب، من الأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيّد وغيرها.

التعريف بالكتاب وشروط ما يكون قرآنًا

(الكتاب) هنا: (القرآن)، غلب عليه هذا الاسم في عرف أهل الشرع، كما غلب على كتاب سيبويه في عرف أهل النحو.

(وهو) أي: القرآن (هنا) أي: في أصول الفقه (اللفظ المنزل على محمد ﷺ، المعجز بسورة منه، المتعبّد بتلاوته).

ويصدق هذا الحدُّ بكلّ القرآن المحتجّ بأبعاضه من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس، وقد يطلق القرآن على بعضه.

والمعجز: ما أظهر صدق النبي ﷺ في دعواه الرسالة، سمّي بذلك؛ لأنه أظهر عجز مخالفيه عن معارضته.

وخرج بـ«هنا»: القرآن في أصول الدين، فإنه اسم لمدلول ذلك، وهو المعنى النفسي القائم بذات الله تعالى. وهذا ما ذهب إليه الأشاعرة والماتريدية، والحق ما ذهب إليه أهل الحديث من أن المعنى النفسي لا يسمى قرآنًا لا لغةً ولا شرعًا، وأن القرآن هو ما تكلم الله به وسمعه منه جبر فنزل به على محمد ﷺ، وأن المذكور في

(١) والمراد بالألفاظ هنا وفيما يأتي: الأقوال، والقول هو اللفظ الدال على معنى.

أصول الدين وفي أصول الفقه واحد.

وبالمنزل على محمد ﷺ: غيره، كالتوراة والإنجيل.

وبالمعجز: كالأحاديث النبوية كحديث: «إنما الأعمال بالنيات»، والأحاديث

الربّانية، كحديث: «أنا عند ظنّ عبدي بي».

وبسورة منه: بعضها إذا اشتمل على أقلّ من أقصر سورة منه، وهي سورة الكوثر،

فقدّرهما معجز، وما دونه ليس معجزاً بذاته بل بانضمامه إلى غيره.

وبالمتعبّد بتلاوته: ما نُسخّت تلاوته، نحو: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما

ألبتة).

(ومنه) أي: القرآن (البسملَةُ أولُ كلِّ سورة في الأصحّ) فهي آية من كلِّ سورة؛

لأنها مكتوبة بخطّ السُّور في مصاحف الصحابة، مع مبالغتهم في ألا يُكتَب فيها ما ليس

من القرآن. وهي منه في أثناء سورة النمل إجماعاً.

(غير) أولِ سورة (براءة)، أما فيه فليست البسملة من القرآن جزماً، وحكمة ذلك

أن السورة نزلت بالقتال الذي لا تناسبه البسملة لِمَا فيها من ذكر الرحمة.

وبالسملة من القرآن حكماً لا قطعاً، بمعنى أن السورة لا تتمُّ إلا بقراءتها أوّلها،

ولا تصحُّ الصلاة بتركها أوّل الفاتحة، لكن لا نُكفّر جاحداً للخلاف فيها.

(لا الشاذُّ) وهو ما نُقل قرأنا أحاداً، كلفظ «أيمانهما» في قراءة: {والسارق

والسارقة فاقطعوا أيمانهما}، فإنه ليس من القرآن (في الأصحّ)؛ إذ لم يوجد فيه شرط

القراءة الصحيحة.

(و) القراءاتُ (السبع) المروية عن القراء السبعة: أبي عمرو بن العلاء، ونافع بن

عبد الرحمن، وعبد الله بن كثير، وعبد الله بن عامر، وعاصم بن أبي النجود، وحمزة

بن حبيب، وعلي بن حمزة الكسائي (متواترة) من النبي ﷺ إلينا، نقلها عنه جمعٌ

يَمْتَنِعُ عَادَةً تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكُذْبِ لِمِثْلِهِمْ، وَهَلُمَّ جَرًّا.
(ولو فيما هو من قبيل الأداء) بأن كان هيئةً لللفظ يتحقق بدونها، (كالمَدِّ الزائد
على المَدِّ الطبيعيِّ، وكالإمالة؛ محضةً كانت أو بينَ بينَ.
(وتحرُّمُ القراءة بالشاذِّ) في الصلاة وخارجها؛ لأنه ليس بقرآن كما مرَّ.
(والأصحُّ أنه) أي: الشاذُّ (ما وراء العشر) أي: السبع السابقة وقراءات يعقوبَ
البصري وأبي جعفر المدني وخلف البغدادي، فالثلاثة الزائدة يجوز القراءة بها
كالسبع؛ لأنها متواترة مع موافقتها للعربية ولرسم المصحف.
(و) الأصحُّ (أنه) أي: الشاذُّ (يَجْرِي مَجْرَى) الأخبار (الآحاد) في الاحتجاج؛
لأنه منقول عن النبي ﷺ، ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته،
ولهذا احتجَّ كثير من أئمتنا على قطع يمين السارق بقراءة {أيمانهما}.



دلالة الكتاب والسنة على المعاني

(و) الأصحُّ (أنه لا يجوز ورود ما) أي: لفظٍ (لا معنى له في الكتاب والسنة)؛ لأن
المهمل كالهذيان، فلا يليق بعاقل، فكيف بالله ورسوله ﷺ؟! أما الحروف المُقَطَّعة
في أوائل السور فلها معانٍ، منها أنها أسماءٌ للسور.
والأكثر على جواز أن يقال: في الكتاب والسنة زائدٌ، كلفظ «فوق» في قوله
تعالى: {فإن كنّ نساءً فوق اثنتين}، وقوله: {فاضربوا فوق الأعناق}، بناءً على تفسير
الزائد بما لا يختلُّ الكلام بدونه، لا بما لا معنى له أصلاً.
(و) الأصحُّ أنه (لا) يجوز أن يرد فيهما (ما يُعْنَى به غير ظاهره) أي: معناه
الخفيُّ؛ لأن اللفظ بالنسبة إلى المعنى الخفيِّ كالمهمل، (إلا بدليل) يبيِّن المراد منه،
كما في العامِّ المنصوص.

(و) الأصحُّ (أنه لا يبقى) فيهما (مُجْمَلٌ كُفِّ بِالْعَمَلِ بِهِ غَيْرَ مَبِينٍ) أي: باقياً على إجماله إلى وفاته ﷺ؛ لأن تأخير البيان مع الحاجة إليه يفضي إلى التكليف بما لا يُطاق. أما ما لم يكلف بالعمل به فيجوز بقاؤه على الإجمال، كالحروف المقطّعة.



ما تفيد الأدلة النقلية

(و) الأصحُّ (أن الأدلة النقلية) وهي الكتاب والسنة (قد تفيد اليقين) في دلالاتها على الأحكام (بانضمام غيرها) إليها من تواترٍ لفظي أو معنوي وقرائن^(١)، كقوله تعالى: {وأقيموا الصلاة}، فهو بانفراده مجمل لا يُعلم المراد به^(٢)، لكن الصحابة عَلِمُوا المراد به بالقرائن القولية والفعلية، ونحن عَلِمْنَا ذلك بواسطة نقل القرائن إلينا تواتراً، ومنها الأحاديث الكثيرة في صفة الصلاة وفي الوعيد على تركها. والمقصود أن مجرد النقل لا يفيد اليقين في الثبوت ولا في الدلالة، حتى ينضمَّ إليه وجود التواتر أو وجود القرائن^(٣).

وذكر بعض العلماء تقسيماً حسناً، وهو أن الأدلة الشرعية: إما نقلية أو غير نقلية. فغير النقلية ثلاثة أصرب:

١ - ما اتَّفَقَ على أنه قطعي، وهو الإجماع المتفق عليه.

(١) قال المرداوي الحنبلي في شرح التحرير (٢/ ٧١١): «وهذا الصحيح الذي عليه أئمة السلف وغيرهم».

(٢) فهو في الأصل كقوله تعالى: {ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ}، مع أن المراد من الأول قطعي دون الثاني، وذلك بحسب القرائن. ينظر: الدرر اللوامع للكوراني (١/ ٤٢٨).

(٣) وقرر بعض العلماء أن الخلاف لفظي؛ لأن الذي يقول: لا دلالة قطعية في النقلات، يقطع النظر عن القرائن، والذي يقول: تفيد اليقين، يضمُّ إليها القرائن، أما من قال: إن اللفظ بعد القرينة لا يفيد اليقين فهو مكابر، قال المرداوي في شرح التحرير (٢/ ٧١٣) عن هذا التقرير: «وهو حسن».

٢- وما اتَّفَقَ على أنه ظني كالأستصحاب.

٣- وما اختلف فيه، كالقياس الجلي.

والنقلية على أربعة أضرب:

١- ما هو قطعيُّ السند والمتن، كآيات الصريحة والأحاديث المتواترة

المجمع على المراد بها.

٢- وما هو ظنيُّهما، كأخبار الآحاد التي لم يقترن بسندها شيء يفيد العلم،

وليست متونها نصوصاً.

٣- وقطعيُّ السند ظنيُّ المتن، كآيات العامة والمطلقة التي دخلها التخصيص

أو التقييد.

٤- وقطعيُّ المتن ظنيُّ السند، كأخبار الآحاد التي متونها نصوصٌ، ولم يقترن

بسندها شيء يفيد العلم.

فهذه الأربعة لا خلاف فيها، واختلف في اثنين:

أحدهما: ما اختلف في متنه: أقطعيُّ أم ظنيُّ، وهو العامُّ الذي لم يُخصَّص، فدلالته

على أفراده قطعية عند الحنفية، وظنية عندنا.

وثانيهما: ما اختلف في سنده: أقطعيُّ أم ظني، وهو خبر الواحد الذي احتفت به

القرائن، كالذي تلقته الأمة بالقبول^(١).



(١) ينظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع (١/٣٢٧-٣٢٨).

(المنطوق والمفهوم)

أي: هذا مبحثهما.

(المنطوق: ما) أي: معنى (دَلَّ عليه اللفظ في محلِّ النطق) أي: في مقام التلفُّظ، سواء أكانت الدلالة بالوضع اللغوي أو باللزوم العقلي^(١).
(وهو) أي: اللفظ الدالُّ على المنطوق^(٢):

(إن أفاد ما) أي: معنى (لا يحتمل) أي: اللفظُ (غيره) أي: غير ذلك المعنى، (كزيد) في نحو: جاء زيد، فإنه مفيد للذات المعيّنة من غير احتمال لغيرها، (فنص) أي: يُسمَّى به.

(أو) أفاد (ما) أي: معنى (يَحتمل) أي: اللفظُ (بدلَه) معنى (مرجوحًا، كالأسد) في نحو: رأيت اليوم أسدًا، فإنه مفيد للحيوان المفترس، محتملٌ للرجل الشجاع، والثاني معنى مرجوح؛ لأنه معنى مجازيٌّ، والأول حقيقيٌّ، (فظاهرٌ) أي: يُسمَّى به.
أما المحتمل لمعنى مساوٍ للآخر كالجَوْن في نحو: ثوبٌ زيدٍ جَوْنٌ، فإنه محتمل لمعنيه - أي: الأسود والأبيض - على السواء، فيُسمَّى مجملًا، وسيأتي.
واعلم أن النص يقال:

١- لِمَا لا يَحتمل تأويلًا، كما هنا، فيُقَابَلُ الظاهرَ.

٢- ولِمَا يدل على معنى ولو مع احتمال مرجوح، فيشمل الظاهرَ^(٣).

(١) وهذا يشمل المنطوق الصريح المدلول عليه بالمطابقة والتضمن، والمنطوق غير الصريح المدلول عليه بدلالة الالتزام بأنواعها، وسيأتي بيان هذا كلُّه. وقوله: (في محلِّ النطق) متعلق ب(دل)، وقيل: هو حال من ضمير (عليه).

(٢) وليس البحث هنا عن مجرد اللفظ، بل من حيث كونه محلَّ الحكم؛ فإن الأصولي لا يبحث له عن المفرد من حيث هو مفرد؛ إذ موضوع علم الأصول القواعد الكلية الباحثة عن الأدلة. عطار.

(٣) وهو غالب استعمال الفقهاء، فيقولون: نصَّ الشافعي على كذا، وهذا نصُّه، وذلك أعظم من أن

٣- ولدليل من كتاب أو سنة، فيُقَابَلُ القياس.

(ثم) اللفظ ينقسم باعتبار آخر إلى مركّب ومفرد؛ لأنه:

(إن دَلَّ جزؤه على جزءٍ معناه فمركّبٌ) تركيباً إسنادياً كزيدٌ قائم، أو إضافياً

كغلامٍ زيد، أو تقييداً كالحيوانِ الناطقِ.

(وإلا) أي: وإن لم يدلّ جزؤه على جزءٍ معناه (فمفردٌ)، ويصدق ذلك بالأبداً يكون

له جزءٌ كهزمة الاستفهام، أو يكون له جزءٌ غير دالٍّ على معنى كزيد، أو دالٌّ على معنى غير جزءٍ معناه كعبد الله علماً.

(ودلالته) أي: اللفظ (الوضعيةُ على) جميع (معناه مطابقتاً)، وتسمى دلالة

مُطابقتاً، لموافقة معناه الوضعي لهذا المدلول، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق.

(وعلى جزئه) أي: جزءٍ معناه (تضمُّنٌ)، وتُسمَّى دلالةً تضمُّنٍ، لتضمُّن معناه

لهذا الجزء المدلول، كدلالة الإنسان على الحيوان أو الناطق.

(و) على (لازمه) أي: لازم معناه (الذهنيُّ) سواءً أَلزِمَه في الخارج أيضاً أم لا

(التزامٌ)، وتسمى دلالةً التزاماً، لاستلزام معناه لهذا المدلول، كدلالة الإنسان على

قابل العلم، فهو لازمٌ للإنسان في الذهن والخارج، وكدلالة العمى على البصر، فهو لازمٌ للعمى في الذهن، منافٍ له في الخارج.

(والأوليّان) أي: دلالتا المطابقتة والتضمُّن (لفظيّتان) لحصولهما بمجرد النطق

باللفظ، (والأخيرةُ) أي: دلالةُ الالتزام (عقلية) لتوقُّفها على انتقال الذهن من المعنى

الذي دَلَّ عليه اللفظُ إلى لازمِه، مع كونها لفظية أيضاً لاستنادها إلى اللفظ^(١).

يكون نصّاً لا احتمال فيه، أو ظاهراً فيه احتمال مرجوح.

(١) قال البرماوي في الفوائد السنوية (٢/ ٢٩٧): «ولأجل ذلك كان تقسيم الدلالة اللفظية إلى الثلاثة،

فاللفظ معتبر فيها قطعاً، وإلا لكان يلزم أن يدخل في المقسّم ما ليس منه».

(ثم هي) أي: الأخيرة ثلاثة أنواع:

١- (إن تَوَقَّفَ صدقُ المنطوقِ أو صحَّتهُ عقلاً أو شرعاً (على إضمارِ) أي:

تقديرٍ لفظٍ (فدلالةٌ اقتضائيةٌ) أي: فدلالةُ اللفظِ الالتزاميةُ على معنى المُضْمَرِ المقصودِ تُسمَّى دلالةً اقتضائيةً، ولها أحوال ثلاثة:

الأول: أن يتوقف صدق المنطوق على الإضمار، كما في حديث: «إن الله وَضَعَ عن أُمَّتِي الخطأَ والنِّسيانَ»^(١)، أي: المؤاخذةُ بهما، لتوقُّفِ صدقِهِ على ذلك؛ لأن الخطأَ والنسيانَ واقعان من الأمة.

والثاني: أن تتوقف صحة المنطوق عقلاً على الإضمار، كما في قوله تعالى: {وأسأل القرية}، أي: أهلها؛ إذ القرية - وهي الأبنية المجتمعة - لا يصحُّ سؤالها عقلاً.

والثالث: أن تتوقف صحة المنطوق شرعاً على الإضمار، كما في قولك لمالك عبدٌ: أَعْتَقْتُ عَبْدَكَ عني، ففَعَلَ؛ فإنه يصحُّ عنك بتقدير: مَلَّكَهُ لي ثم أَعْتَقَهُ عني، لتوقُّفِ صحَّةِ العتقِ شرعاً على المَلِكِ.

(وإلا) أي: وإن لم يتوقَّفَ صدقُ المنطوقِ ولا صحَّتهُ على إضمار:

٢- (فإن دَلَّ) اللفظُ المفيدُ للمنطوقِ (على ما لم يُقْصَد) به (فدلالةٌ إشارة) أي:

فدلالةُ اللفظِ الالتزاميةُ على معنى غيرِ مقصودِ به تُسمَّى دلالةً إشارةً، كدلالةُ قوله تعالى: {أحلَّ لكم ليلةَ الصيامِ الرفثَ إلى نساءكم} على صحةِ صومٍ من أصبحَ جنباً؛ لأنه لازمٌ من إباحةِ الجماعِ في الليل ولو في آخرِ جزءٍ منه.

٣- (وإلا) بأن دَلَّ اللفظُ على ما قُصِدَ به ولم يتوقَّفَ على إضمار، (فدلالةٌ إيحاء)

أي: فدلالةُ اللفظِ الالتزاميةُ على معنى مقصودٍ به غيرِ متوقَّفِ على إضمارٍ تُسمَّى

(١) رواه ابن ماجه (٢٠٤٣، ٢٠٤٥).

دلالة إيماء، وتسمى أيضاً دلالة تنبيه، كقوله ﷺ: «لا يقضين حَكَمَ بين اثنين وهو غضبان»^(١)، ففيه إيماء إلى أن الغضب المشوِّش للفكر علة للمنع، وإلا لكان ذكره بلا فائدة، وسيأتي تفصيل هذا في مسالك العلة.

فَعَلِمَ أن هذه الدلالاتِ الثلاثَ مِنْ دلالة الالتزام؛ إذ المنطوق ينقسم إلى صريح وغيره، فالصريح: دلالتا المطابقة والتضمُّن، وغيره: دلالة الالتزام، وهي تنقسم إلى الدلالاتِ الثلاثِ.

فإن قيل: دلالة الإنسان على قابل العلم مثلاً، من أيِّ الدلالات؟ قلنا: من دلالة الإشارة فيما يظهر.



(والمفهوم: ما) أي: معنَى (دَلَّ عليه اللفظُ لا في محلِّ النطق) أي: مقام التلفُّظ، بل في محلِّ السكوت عنه.

(فإن وافق) المعنى المفهومُ المعنى (المنطوق) به (فموافقةٌ)، ويُسمَّى مفهومَ موافقةٍ، (ولو) كان المفهومُ (مساوياً) للمنطوق (في الأصحَّ).

(ثم) هو (فحوى الخطاب) أي: يُسمَّى به (إن كان أولى) بالحكم من المنطوق. (ولحنه) أي: يسمَّى لَحْنِ الخطاب (إن كان مساوياً) للمنطوق في الحكم^(٢).

والمفهومُ الأوَّلَى كضرب الوالدين الدالُّ عليه قوله تعالى: {فلا تقل لهما أف}؛ فهو أولى من بالتحريم من التأفيف المنطوق به، لكونه أشدَّ منه في الإيذاء.

والمساوي كإحراق مال اليتيم الدالُّ عليه قوله تعالى: {إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً}؛ فهو مساوٍ في التحريم لأكل مال اليتيم المنطوق به، لمساواة الإحراق للأكل في الإتلاف.

(١) رواه البخاري (٧١٥٨)، ومسلم (١٧١٧).

(٢) فحوى الكلام: ما يُفهم منه قطعاً، ولحنُ الكلام: معناه.

وإذا عرفتَ قِسْمَي الموافقة (فالدلالة) عليهما (مفهومية على الأصحّ).
وقيل: قياسيةً، أي: بطريق القياس الأولى أو المساوي، ويسمّيان بالقياس الجليّ
كما سيأتي، والعلة في المثال الأول الإيذاء، وفي الثاني الإِتلافُ.
وقيل: لفظية، لكن يُنقل اللفظ عرفاً إلى الأعمّ، فالمراد من منع التأفيف منع
الإيذاء، ومن منع أكل مال اليتيم منعُ إتلافه، فتكون الدلالة عليه حقيقة عرفية، وعلى
هذا تكون الدلالة بالمنطوق.
(وإن خالفه) أي: المفهوم المنطوق (فمخالفةً)، ويسمّى مفهوم مخالفةٍ، ودليل
خطاب.

(وشرطه) أي: مفهوم المخالفة (ألا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير
نفي حكم غيره) أي: المنطوق، بحيث لا يُقصد بإثبات الحكم للمنطوق إلا نفيه عن
المسكوت.

أما إذا وُجدت فائدة أخرى للتصريح بحكم المنطوق فلا يُعتبر مفهوم المخالفة،
وذلك له أمثلة:

١- (كأن خرج) المنطوق (لللغالب في الأصحّ)، كما في قوله تعالى: {وربائبكم
اللاتي في حجوركم}؛ إذ الغالب كونُ الربائب في حجور الأزواج، أي: تربيتهم.
٢- (أو لخوفِ تهمةٍ) من ذكر المسكوت، كقول قريبٍ عهد بالإسلام لعبده
بحضور المسلمين: تصدّق بهذا على المسلمين، ويريد: وغيرهم، وتركه خوفاً من
تهمته بالنفاق.

٣- (أو لموافقةِ الواقع)، كما في قوله تعالى: {لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء
من دون المؤمنين}، نزل في قوم من المؤمنين وآلوا اليهود دون المؤمنين.
٤- (أو) لجواب (سؤال) عن المنطوق.

(أول) بيان حكم (حادثة) تتعلق بالمنطوق.

(أو لجهل بحكمه) دون حكم المسكوت.

(أو عكسه) أي: الجهل بحكم المسكوت دون حكم المنطوق.

وذلك كما لو سئل رسول الله ﷺ هل في الغنم السائمة زكاة؟

أو قيل بحضرته: لفلان غنم سائمة.

أو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة.

أو كان هو عالمًا بحكم السائمة دون المعلوفة.

فقال في الجميع: في الغنم السائمة زكاة.

وإنما اشترطوا للمفهوم انتفاء المذكورات؛ لأنها فوائد ظاهرة، وهو فائدة خفية، فأخر عنها.

والمقصود مما مر أنه لا مفهوم للمذكور في الأمثلة المذكورة ونحوها، ويُعلم حكم المسكوت فيها من دليل آخر.

(ولا يمنع) ما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر (قياس المسكوت بالمنطوق)،

بأن كان بينهما علة جامعة، (فلا يعُمَّه) أي: المسكوت (المعروض) أي: المنطوق

الذي عَرَضَ له ما يقيده من صفة أو غيرها^(١) كقوله: {وربائبكم}؛ لأن ما عَرَضَ له

وهو قوله: {اللاتي في حجوركم} يمنع من العموم، وإنما يُلْحَق المسكوت

بالمنطوق قياسًا^(٢).

(وقيل: يعُمَّه) أي: المعروض المسكوت؛ لأن ما عَرَضَ له بالنسبة إلى

(١) وإنما عبّر بالمعروض دون الموصوف؛ لئلا يتوهم اختصاص ذلك بمفهوم الصفة، وليس كذلك.

(٢) لأن الربيبة حُرِّمت لثلاث يقع بينها وبين أمها التباغض، نظرًا للعادة في مثل ذلك، وسواء في ذلك

أكانت في حجر الزوج أم لا.

المسكوت كأنه لم يُذكر، فلا حاجة إلى القياس حينئذ. وعلى هذا فالدلالة على المخالفة لفظية.

(وهو) أي: مفهوم المخالفة:

١- (صفةٌ) أي: مفهومٌ صفةٍ، والمراد بها: لفظٌ مقيدٌ لآخر وليس بشرط ولا استثناءٍ ولا غاية، لا النعتُ فقط.

(ك) السائمة من: «في (الغنم السائمة) زكاة»، (و) كسائمة من: «في (سائمة الغنم) زكاة»^(١)، وقُدِّمت الصفة على الموصوف في الثانية.

(و) كالسائمة من: «في السائمة زكاة» (في الأصحّ)، لدلالته على السَّوم الزائد على الذات، بخلاف اللَّقَب.

(و) المنفيُّ) بمفهوم المخالفة (في) المثالين (الأولَّين معلوفةُ الغنم على المختار) فيهما، (وفي) المثال (الثالث معلوفةُ النَّعم) من إبل وبقر وغنم. (ومنها) أي: من الصفة بالمعنى السابق:

- (العلة)، نحو: أعطِ السائل لحاجته، أي: المحتاج دون غيره.

- (والظرف) زمانًا أو مكانًا، نحو: سافرَ غدًا، أي: لا في غيره، واجلسَ أمامَ فلان، أي: لا في غيره من بقية جهاته.

- (والحال) نحو: أحسنُ إلى العبد مطيعًا، أي: لا عاصيًا.

٢- (والشرط) نحو: {وإن كنَّ أولات حمل فأنفقوا عليهن}، أي: فغيرهن لا يجب الإنفاق عليهن.

٣- (وكذا الغاية) في الأصح، نحو: {فإن طلقها فلا تحلَّ له من بعد حتى تنكح

(١) وكلُّ منهما يُروى حديثًا، ومعناه ثابت في حديث البخاري (١٤٥٤): «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة» إلى آخره.

زوجا غيره}، أي: فإذا نكحته تحلُّ للأول.

٤- (وتقديم المعمول غالباً) في الأصح، نحو: {إياك نعبد}، أي: لا غيرك، وقد يفيد الاهتمام فقط، نحو: {إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى}.

٥- (والعدُّ) في الأصح، نحو: {فاجلدوهم ثمانين جلدة}، أي: لا أكثر ولا أقل.
(و) ما {يفيد الحصر}:

٦- نحو {«إنما» بالكسر في الأصح}، لاشتمالها على نفي واستثناءٍ تقديرًا، نحو: {إنما إلهكم الله}، أي: لا غيره، والإله: المعبودُ بحقٍّ، ونحو: {إنما زيد قائم}، أي: لا قاعدٌ مثلاً. أما {«إنما» بالفتح، نحو: {اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة} الآية، فليست للحصر؛ بناءً على بقاء «أن» فيها على مصدريتها مع كَفَّها عن العمل بـ«ما»، وذلك كافٍ في حصول المقصود بها.

فقوله «في الأصح» راجعٌ إلى المسائل الأربع.

٧- (و) نحو {ضمير الفصل}، نحو: {فالله هو الولي} أي: فغيره ليس بوليٍّ، أي: ناصر.

٨- (و) نحو {«لا» و«إلا» الاستثنائية}، نحو: لا عالمٌ إلا زيدٌ، وما قام إلا زيد، منطوقهما نفي العلم والقيام عن غير زيد، ومفهومهما إثبات العلم والقيام لزيد. ومما يفيد الحصر: نحو: العالمُ زيدٌ، وصديقي زيد، وذلك مُفاد من كلمة «نحو» التي في المتن.

{وهو} أي: الأخير، وهو النفي والاستثناء (أعلاها) أي: أنواع مفهوم المخالفة؛ إذ قيل: إنه منطوق صراحةً، لسرعة تبادره إلى الأذهان.
{فما قيل} فيه: إنه (منطوق) إشارة^(١) (كالغاية وإنما).

(١) يعني: من باب دلالة الإشارة.

(فالشرطُ)؛ إذ لم يقل أحد: إنه منطوق.

(فصفةٌ أخرى مناسبةٌ) للحكم من نعت وحال وظرف مناسباتٍ.

(ف) صفةٌ (غيرُ مناسبة) كالمذكورات غير مناسبات؛ لأن بعض القائلين بمفهوم

الشرط خالف في الصفة.

(فالعددُ) لإنكار كثيرٍ من العلماء لمفهومه دون ما قبله.

(فتقديمُ المعمول) آخرُ المفاهيم؛ لأنه لا يفيد الحصر في كل صورة.

(والمفاهيمُ) المخالفةُ (حجّةٌ لغةٌ في الأصحّ)، لقول كثيرٍ من أئمة اللغة بها، فقال

جمع منهم في خبر «مطلُّ الغنيّ ظلمٌ»^(١): إنه يدل على أن مَطْلَ غير الغنيّ ليس بظلم،

وهم إنما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب.

وأنكر بعض العلماء مفاهيم المخالفة كلّها كالحنفية، وأنكرها بعضهم في غير

الشرع من كلام المؤلّفين والواقفين لغلبة الذُّهول عليهم، واعتمده السبكي

والبرماوي.

أما مفهوم الموافقة فاتفق العلماء على حجّيته، وإن اختلفوا في نوع الدلالة عليه

كما مرّ.

وظاهرٌ أن شرط العمل بمفهوم المخالفة ألا يُعارضه مُعارضٌ أقوى، وإلا قُدِّم

الأقوى، كخبري: «إنما الرُّبا في النسيئة»^(٢)، و«إنما الولاء لمن أعتق»^(٣)، فإنهما

مُعارضان بالإجماع على ثبوت ربا الفضل وثبوت الولاء لعصبة المعتق.

(وليس منها) أي: من مفاهيم المخالفة (اللَّقبُ في الأصحّ)، علماً كان؛ نحو:

(١) رواه البخاري (٢٢٨٧)، ومسلم (١٥٦٤).

(٢) رواه مسلم (١٥٩٦).

(٣) رواه البخاري (١٤٩٣)، ومسلم (١٥٠٤).

على زيدٍ حجُّ، أي: لا على غيره، أو اسمَ جنس؛ نحو: في النعم زكاة، أي: لا في غيرها
من الماشية^(١).



(١) وفي هذا تنبيه على أن معنى اللقب في الأصول أوسع من معناه في النحو؛ إذ يدخل فيه هنا: العَلَمُ بأنواعه، واسم الجنس بأنواعه.

(مسألة) في حدوث اللغات

(من الألفاظ) أي: الأمور الملطوفِ بالناس بها (حدوثُ الموضوعات اللغوية) بإحداث الله تعالى، وإن قيل: واضعُها غيرُه من العباد؛ لأنه الخالقُ لأفعالهم، وفائدتها أن يعبرَ بها كلُّ أحد من الناس عما في نفسه مما يحتاجه لغيره؛ ليعاونه عليه لعدم استقلاله به.

(وهي) في الدلالة على ما في النفس (أفيدُ من الإشارة والمثال) أي: الشكل؛ لأنها تعمُّ الموجود والمعدوم، وهما يَخُصَّان الموجودَ المحسوسَ، (وأيسرُ) منهما أيضًا، لموافقتها للأمر الطبيعيِّ دونهما؛ لأنها كَيْفِيَّاتٌ تُعْرَضُ لِلنَّفْسِ الضَّرُورِيِّ. (وهي أَلْفَاظٌ) ولو مقدَّرةً كالضماير (دالَّةٌ على معانٍ) أي: مدلولاتٍ ولو أَلْفَاظًا، كما سيأتي.

خرج بالألفاظ: الدوالُّ الأربع، وهي الخطوط والعقود والإشارات والنُّصُب. وبكونها دالَّةً: الألفاظُ المهملة.

(و) إنما (تُعرَف) الموضوعات اللغوية:

(بالنقل) تواترًا كالسماء والأرض والحرُّ والبرد لمعانيها المعروفة، أو آحادًا كالقرء للحيض وللطهر.

(وباستنباطِ العقل منه)، أي: من النقل، نحو: الجمعُ المعرَّف باللام عامٌّ؛ فإنَّ العقلَ يَسْتنبطه مما نُقِلَ مِنْ أن هذا الجمعُ يصحُّ الاستثناء منه، بأن يُصَمَّ إليه: وكلُّ ما صحَّ الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عامٌّ، للزوم تناوُلِهِ للمستثنى والمستثنى منه. فعلم أنها لا تُعرَف بمجرد العقل؛ إذ لا مجال له في ذلك.

(ومدلول اللفظ) أي: ما يَصْدُق عليه وإن لم يوضع له:

إما (معنى جزئيُّ أو كليُّ)؛ لأنه إن مَنَعَ تصوُّره من الشركة فيه كمدلول زيد

فجزئِيٌّ، وإن لم يَمنع منها كمدلول الإنسان فكلِّيٌّ.

(أو لفظٌ مفرد): إما مستعملٌ كمدلول الكلمة، كَرَجُلٍ وَضَرْبٍ وَهَلٍّ، أو مهملٌ كمدلول أسماءِ حروفِ الهِجَاءِ، كحروفِ جَلَسَ، أي: «ج ل س».

(أو) لفظٌ (مركَّبٌ): إما مستعملٌ كمدلول لفظِ الخبر، كقام زيدٌ، أو مهملٌ كمدلول لفظِ الهديان، وهو كلُّ كلامٍ لا معنى له.

(والوضعُ) الشاملُ لِلْعَوِيِّ وَالْعُرْفِيِّ وَالشَّرْعِيِّ: (جعلُ اللفظِ دليلَ المعنى)، فيفهمه منه العارفُ لوضعه له، (وإن لم يناسبه في الأصح)؛ لأن اللفظَ علامة للمعنى بطريقِ الوضع، ولأن الموضوع للضدين - كالجَوْنِ للأَسودِ والأَبْيَضِ - لا يناسبهما^(١).

(واللفظ) الدالُّ على معنى ذهنيٍّ خارجيٍّ، أي: له وجود في الذهن بالإدراك، ووجودٌ في الخارج بالتحقق كالإنسان، بخلاف المعدوم لا وجود له في الخارج كبحرٍ من عسلٍ = (موضوعٌ للمعنى الذهنيٍّ على المختار)؛ لأننا إذا رأينا جسمًا من بعيد وظنناهُ صخرةً سمَّيناها بها، فإذا دَنَوْنَا منه وعرفنا أنه حيوان وظنناهُ طيرًا سمَّيناها به، فإذا دَنَوْنَا منه وعرفنا أنه إنسان سمَّيناها به، فاختلفَ الاسمُ لاختلافِ المعنى الذهنيِّ، وذلك يدلُّ على أن الوضع له.

(ولا يجب لكلِّ معنى لفظٌ، بل)^(٢) إنما يجب (لمعنى محتاجٍ للفظ)؛ إذ أنواع الروائع مع كثرتها ليس لها ألفاظ لعدم انضباطها، ويُدلُّ عليها بالتقييد كرائحة كذا، فليست محتاجةً إلى ألفاظ خاصة.

(١) قال المصنف: حكي أن بعضهم كان يدعي أنه يعلم المُسمَّيات من الأسماء، فقليل له: ما مسمى آدغاخ، وهو من لغة البربر؟ فقال: أجد فيه يُنسًا شديدًا، وأراه اسمَ الحجر، وهو كذلك.

(٢) كلمة «بل» هنا انتقالية لا إبطالية.

(والمُحَكَّم) من اللفظ: (المتضح المعنى) من نصٍّ أو ظاهر.

(والمتشابه) منه: (غيره)، أي: غير المتضح المعنى ولو للراسخ في العلم، (في الأصح)؛ بناءً على أن الوقف في الآية الآتية على {إلا الله}.
(وقد يوضحه الله لبعض أصفياه) معجزةً أو كرامةً.

والاصطلاح المذكور مأخوذ من قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا}.

(واللفظ الشائع) بين الخواصِّ والعوامِّ (لا يجوز وضعه لمعنى خفيٍّ على العوامِّ)، لامتناع تخاطبهم بما هو خفيٌّ عليهم لا يدركونه وإن أدركه الخواص. (كقول مُثَبِّي الحال)، أي: الواسطة بين الموجود والمعدوم: (الحركة: معنى يُوجِب تحرُّك الذات) أي: الجسم؛ فإن هذا المعنى خفيٌّ التعقل على العوامِّ، فلا يكون معنى الحركة الشائعة بين الجميع. ومعناها الظاهر: تحرُّك الذات أو انتقالها. وكقول الأشاعرة: القرآن معنى نفسي يقوم بالذات، فإن المعنى الظاهر أنه اللفظ المقروء.



(مسألة) في كون اللغات توقيفية

(المختار) ما عليه الجمهور (أن اللغات توقيفية) أي: وَصَعَهَا اللهُ تَعَالَى، فَعَبَّرُوا عَنْ وَضْعِهِ لَهَا بِالتَّوْقِيفِ لِإِدْرَاكِهِ بِهِ. (عَلَّمَهَا اللهُ) عِبَادَهُ:

(بالوحي) إلى بعض أنبيائه، وهو الظاهر؛ لأنه المعتاد في تعليم الله.

(أو بخلق أصوات) في أجسام، بَأَن تَدُلُّ مَنْ يَسْمَعُهَا مِنَ الْعِبَادِ عَلَيْهَا.

(أو) خلق (علم ضروري) في بعض العباد بها.

وَاحْتِجَّ لِلْقَوْلِ بِالتَّوْقِيفِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}، أَي: الْأَلْفَاظِ

الشاملة للأسماء والأفعال والحروف؛ لأن كلاً منها اسم، أي: عالٍ بمسمّاه إلى الذهن أو علامةً عليه، وتخصيص الاسم ببعضها عُرْفٌ طَرَأَ، وَتَعْلِيمُهُ تَعَالَى دَالٌّ عَلَى أَنَّهُ الْوَاضِعُ دُونَ الْبَشَرِ.

(و) المختار (أن التوقيف مظنون)، لظهور دليله دون دليل الاصطلاح؛ إذ لا يلزم

مِن تَقَدُّمِ اللُّغَةِ عَلَى الْبَعْثَةِ أَنْ تَكُونَ اصْطِلَاحِيَّةً لِحَوَازِ أَنْ تَكُونَ تَوْقِيفِيَّةً، وَتَتَوَسَّطُ تَعْلِيمُهَا بِالْوَحْيِ بَيْنَ النَّبُوَّةِ وَالرِّسَالَةِ.

(وأن اللغة لا تثبت قياساً) أي: به (فيما في معناه وصف)، فإذا اشتمل معنى اسمٍ

على وصفٍ مناسبٍ للتسمية كالخمر أي: المُسْكِرِ مِنْ مَاءِ الْعَنْبِ لِتَخْمِيرِهِ، أَي:

تَغْطِيَتِهِ لِلْعَقْلِ، وَوُجِدَ ذَلِكَ الْوَصْفُ فِي مَعْنَى اسْمٍ آخَرَ كَالنَّبِيدِ، أَي: المُسْكِرِ مِنْ غَيْرِ

مَاءِ الْعَنْبِ، لَمْ يَثْبُتْ لَهُ بِالْقِيَاسِ ذَلِكَ الْاسْمُ لُغَةً، فَلَا يُسَمَّى النَّبِيدُ خَمْرًا؛ إِذْ مَا مِنْ

شَيْءٍ إِلَّا وَلَهُ اسْمٌ لُغَةً، فَلَا يَثْبُتْ لَهُ اسْمٌ آخَرٌ قِيَاسًا، كَمَا إِذَا ثَبِتَ لِشَيْءٍ حَكْمٌ بِنَصِّ لَمْ

يَثْبُتْ لَهُ حَكْمٌ آخَرٌ قِيَاسًا.

محل الخلاف في غير الأعلام، وفيما لم يثبت تعميمه باستقراء، ف

والأعلام لا قياس فيها اتفاقاً، وما ثبت تعميمه باستقراء كرفع الفاعل ونصب

المفعول، لا حاجة في ثبوت ما لم يُسَمَّع منه إلى قياسٍ حتى يُخْتَلَفَ في ثبوته، مع أنه لا يتحقَّق في جزئياته أصلٌ وفرع؛ لأن بعضها ليس أولى من بعض بذلك. وخرج بما في معناه وصفٌ: غيرُه، فلا قياس فيه اتفاقاً، لانتفاء الجامع.



(مسألة) في اتحاد اللفظ والمعنى وتعددتهما

(اللفظ) المفرد (والمعنى: إن اتحدًا) أي: كان كلُّ منهما واحدًا، فهو قسمان: (فإن منع تصوُّر معناه) في الذهن (الشركة) فيه من اثنين مثلاً (فجزئيٌّ) أي: فذلك اللفظ يُسمَّى جزئياً، كزيد.

(وإلا) أي: وإن لم يمنع تصوُّر معناه الشركة فيه (فكليٌّ)، سواء أمتنع الاشتراك فيه في الخارج كالإله، أي: المعبود بحق، أو أمكن ولم يوجد كالشمس، أو وُجد كالإنسان.

وما سبق من تسمية المدلول جزئياً وكلياً هو الحقيقة، وما هنا مجازٌ من تسمية الدالِّ باسم المدلول.

ثم الكلِّي قسمان؛ لأنه (متواطئٌ إن استوى) معناه في أفرادهِ كالإنسان، فإنه متساوي المعنى في أفرادهِ من زيد وعمرو وغيرهما، والتواطؤ: التوافق، وسمِّي اللفظ متواطئاً لتوافق أفرادِ معناه فيه.

(وإلا) فإن تفاوت معناه في أفرادهِ بالشدة كالبياض؛ فإن معناه في الثلج أشدُّ منه في العاج، أو بالتقدم كالوجود؛ فإن معناه في الواجب قبله في الممكن، (فمشككٌ)، سُمِّي به لتشكيكه الناظر فيه في أنه متواطئٌ؛ نظراً إلى جهة اشتراك الأفراد في أصل المعنى، أو متباينٌ؛ نظراً إلى جهة الاختلاف.

(وإن تعدداً) أي: اللفظ والمعنى، بأن كان كلُّ منهما متعدداً كالإنسان والفرس، (فمباينٌ) أي: كلُّ من اللفظين، سُمِّي بذلك لمباينة معنى كلِّ منهما لمعنى الآخر. (أو) تعدد (اللفظ فقط) أي: دون المعنى كالإنسان والبشر، (فمرادفٌ) أي: كلُّ من اللفظين، سُمِّي بذلك لمرادفة كلِّ منهما للآخر، أي: موافقته له في معناه. (وعكسه) وهو أن يتعدَّد المعنى دون اللفظ، كأن يكون للفظ معنيان: (إن كان)

أي: اللفظُ (حقيقةً فيهما) أي: في المعنيين، كالقراء للحيض والطهر، (فمُشترَكٌ) لاشتراك المعنيين فيه، (وإلا فحقيقةً ومجازاً)، كالأسد للحيوان المفترس وللرجل الشجاع.

(والعلمُ: ما) أي: لفظٌ (عَيَّنَ مسمَّاه بوضع).

خرج بذلك: النكرة؛ إذ لا تعيين فيها، وبقيَّة المعارف؛ لأن كلاً منها لم يُعَيَّن مسمَّاه بالوضع بل بأمر آخر، ف«أنت» مثلاً إنما يعيَّن مسمَّاه بقريظة الخطاب لا بوضعه لمعيَّن.

(فإن كان تعيينه) أي: المسمَّى (خارجياً فعلمٌ شخصٍ)، فهو ما عَيَّنَ مسمَّاه في الخارج بوضع، فلا يتناول غيره من حيث الوضع له، وقد يتناوله باشتراكٍ عارض، كزيدٍ سُمِّيَ به كلُّ واحدٍ من جماعة.

(وإلا) أي: وإن لم يكن التعيين خارجياً بأن كان ذهنياً (فعلمٌ جنسٍ)، فهو ما عَيَّنَ مسمَّاه في الذهن بوضع، بأن يلاحظ تعيينه في الذهن، كأسامةَ علمٍ للسَّبْع، أي: لخصوص ماهيته الحاضرة في الذهن.

وأما اسم الجنس فهو: ما وُضِعَ للماهية المطلقة، أي: من غير أن تُعَيَّنَ في الخارج أو في الذهن، كأسدٍ اسمٍ لماهية السَّبْع، فيقال: الأسدُ أجرأ من الثعلب، كما يقال: أسامةٌ أجرأ من ثعلالة.

ويستعمل علمُ الجنس في الفرد المعَيَّن والمُبهم، وكذلك اسم الجنس مُعرِّفاً أو مُنكِّراً، نحو: هذا أسامةٌ أو الأسدُ أو أسدٌ، أو إن رأيت أسامةً أو الأسدَ أو أسداً ففرَّ منه.



(مسألة) في الاشتقاق

(الاشتقاق) هو لغةً: الاقتطاع، واصطلاحاً: (ردُّ لفظٍ إلى) لفظ (آخر)، وإن كان الآخر مجازاً، (لمناسبةٍ بينهما في المعنى) بأن يكون معنى الثاني في الأول، (و) في (الحروفِ الأصليَّة) بأن تكون فيهما على ترتيبٍ واحد، كما في الناطق من النطق، والمعلوم من العلم.

وقضية الردُّ أنه لا بدُّ في تحقيق الاشتقاق من تغيير بين اللفظين، تحقيقاً كما في ضَرَبَ مِنَ الضَّرْبِ، أو تقديرًا كما في طَلَبَ مِنَ الطَّلَبِ وَحَلَبَ مِنَ الحَلَبِ، فَتُقَدَّرُ فتحةُ اللام في الفعل غيرها في المصدر.

ثم ما ذُكِرَ تعريف للاشتقاق المراد عند الإطلاق، وهو الصغير.

أما الكبير فليس فيه الترتيب، كما في جَبَدَ مِنَ الجَدْبِ.

والأكبر ليس فيه جميع الأصول، كما في ثَلَمَ مِنَ الثَّلَبِ.

(وقد يطرِّد) المشتقُّ (كاسم الفاعل)، نحو ضارب لكلِّ مَنْ وقع منه الضرب.

(وقد يختصُّ) بشيء (كالقارورة) من القَرَار؛ فهو للزجاجة المعروفة، دون

غيرها مما هو مَقَرٌّ للمائع كالكُوز، وكالخابية من الحَبَاءِ، وهو السَّتر، والوليمة من

الوَلْمِ، وهو الاجتماع، والكعبة من التَّكْعُبِ، وهو التتوء مع الاستدارة.

(ومن لم يقم به وصفٌ، لم يُشْتَقَّ) له (منه) أي: من الوصف (اسمٌ عندنا)، خلافاً

للمعتزلة في تجويزهم ذلك^(١)، حيث نفوا عن الله تعالى صفاته، ووافقوا على أنه عالمٌ

(١) قال ابن تيمية في الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٩): «وذلك أن اسم الفاعل ونحوه من المشتقات هو مركَّب يدل على الذات وعلى الصفة، والمركب يمتنع تحقُّقه بدون تحقق مفرداته، وهذا كما أنه ثابت في الأسماء المشتقة، فكذلك في الأفعال، مثل تكلم وكلم ويتكلم ويكلم، وعلم يعلم وسمع ويسمع ورأى ويرى، ونحو ذلك».

قادرٌ مرئياً مثلاً، لكن قالوا: بذاته لا بصفاتٍ زائدة عليها؛ فراراً من تعدد القديم، مع أن تعدده إنما هو محذور في ذوات، لا في ذات وصفات.

(فإن قام به ما) أي: وصفٌ (له اسم، وجب) لغةً الاشتقاق من ذلك الاسم لمن قام به الوصف، كاشتقاق العالم لمن قام به العلم.

(وإلا) أي: وإن لم يَقم به ذلك: بأن لم يَقم به وصف، أو قام به وصف ليس له اسم كأنواع الروائح (لم يَجُز) لغةً الاشتقاق، لاستحالته.

(والأصحُّ أنه يُشترط بقاء) معنى (المشتق منه) في المحلِّ (في كون المشتقُّ) المُطلقِ على المحلِّ (حقيقةً، إن أمكن) بقاءً ذلك المعنى كالقيام، (وإلا فآخر جزء)، أي: وإن لم يمكن بقاءه فالمشترطُ بقاءً آخرٍ جزءٍ منه، كالتكلم؛ لأنه بأصوات تنقضي شيئاً فشيئاً.

فإذا لم يبق المعنى أو جزؤه الأخير في المحلِّ، يكون المشتقُّ المُطلقُ على المحلِّ مجازاً، كالمطلق قبل وجود المعنى، نحو: {إنك ميت وإنهم ميتون} (١). وعلى اشتراط ما ذُكر (فاسم الفاعل حقيقةً في حال التلبُّس) بالمعنى أو جزئه الأخير مطلقاً، (لا) في حال (النطق) بالمشتقِّ فقط.

فقوله تعالى: {الزانية والزانية فاجلدوا}، {والسارق والسارقة فاقطعوا}، {فاقتلوا المشركين} ونحو ذلك، يكون حقيقةً فيمن كان متصفاً بمعناه عند نزوله الذي هو حال النطق، وكذلك فيمن اتصف بمعناه بعد نزوله، لا فيمن سيتصف به في المستقبل، أو اتصف به فيما مضى.

(١) أي: ستكونون ميتين. قال الزجاج في معاني القرآن (٢/١٤٤): «يُقال: مَيِّتٌ ومَيِّتٌ، والمعنى واحد، وقال بعضهم: المَيِّتُ يُقال لِمَا لَمْ يَمُتْ، والمَيِّتُ لِمَا قَد مات، وهذا خطأ إنما مَيِّتٌ يصلح لِمَا قَد مات ولِمَا سيموت».

(ولا إشعارَ للمشتقِّ بخصوصية الذات)، فهو يدلُّ على ذات متصفة بمعناه، ولا يدل على خصائص تلك الذات، فمعنى «الأسود»: شيءٌ ما له السوادُ، فأما حقيقة ذلك الشيء وخصائصه فخارجةٌ عن معنى المشتقِّ، وقد تُعلم بطريق الالتزام^(١).



(١) قال القرافي في شرح المحصول (٢/ ٦٨٤): «تقرير ذلك: أن العرب وضعت لفظ الأسود لشيء ما له السواد، والمراد بشيء ما: القدر المشترك بين الموجودات، أما أنه جسم أو لا فإنما يُعلم ذلك بدليل العقل؛ دلَّ العقل على أن السواد لا يقوم إلا بجسم، كما أن لفظ السواد اسم للون المخصوص، أما كون ذلك اللون يجب أن يقوم بجسم، فإنما عُلم ذلك بالعقل، فلم يدخل شيء من ذلك في حقيقة المسمَّى، فلا يدلُّ عليه اللفظ مطابقةً ولا تضمناً، بل التزاماً؛ لأن الجسمية لازمة لهذا المعنى في الذهن والخارج».

(مسألة) في الترادف

(الأصحُّ أن) اللفظ (المُرَادِفَ) لآخر (واقعٌ) في الكلام جوازًا، كليث وأسد، وفرض وواجب؛ وذلك للحاجة إليه في السجع والنظم، واستعمال أحدهما عند نسيان الآخر، وغير ذلك^(١).

(و) الأصحُّ (أن الحدَّ والمحدود) كالحيوان الناطق والإنسان، (ونحو حسنٍ بسنٍ) أي: الاسم وتابعه كعطشان نطشان، (ليسًا منه) أي: من المرادف. أما الأول فلأن الحدَّ يدلُّ على أجزاء الماهية تفصيلًا، والمحدود يدلُّ عليها إجمالًا، والمفصل غير المجمل، ولأن الترادف من عوارض المفردات، والحدُّ مركَّب.

وأما الثاني فلأن التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه، وشأن المترادفين إفادة كلٍّ منهما المعنى وحده.

(والتابع يفيد التقوية) للمتبوع، وإلا لم يكن لذكره فائدة.

(و) الأصحُّ (أن كلاً من المرادفين) ولو من لغتين (يقع) جوازًا (مكان الآخر) في الكلام؛ إذ لا مانع من ذلك. وإنما امتنع ذلك فيما تُعبَّد بلفظه كتكبيرة الإحرام للقادر عليها، لعارضٍ شرعي، والبحث هنا لغوي.



(١) كالتوسع في بلاغة الكلام باستعمال الجناس والمطابقة وغيرهما مما يُذكر في علم البديع، وكتيسر النطق بأحدهما دون الآخر، وقد كان واصل بن عطاء (ت ١٣١) ألثغ في الرء، فكان يخلص كلامه من الرء، ولا يُفطن بذلك لاقتداره على تبديل الكلمات، وكان إذا أراد أن يذكر البر قال: القمح أو الحنطة، وقال له رجل: كيف تقول: ركب فرسه وجرَّ رمحه، فقال: استوى على جواده وسحب عامله.

(مسألة) في المشترك

(الأصحُّ أن) اللفظ (المشترك) بين معنيين مثلاً (واقع) في الكلام (جوازاً) كالقراء للظهر والحوض، وعسعر لأقبل وأدبر، والباء للتبعيض والاستعانة وغيرهما. ويُفهم المراد منه بالقرينة.

(و) الأصحُّ (أنه) أي: المشترك (يصحُّ لغةً إطلاقه على معنييه) مثلاً (معاً)، بأن يُرادَا به من متكلم واحد في وقت واحد، كقولك: عندي عين، وتريد الباصرة والجارية مثلاً، وقرأت هندٌ، وتريد طهرت وحاضت، وكقوله تعالى: {إن الله وملائكته يصلون على النبي}، فالصلاة من الله الرحمة، ومن غيره الدعاء، وكلا المعنيين مراد في الآية.

(مجازاً)؛ لأنه لم يُوضع لهما معاً، بل لكلٍّ منهما منفرداً، بأن تعدد الواضع، أو تعدد وضع الواحد. وعن الشافعي أنه حقيقة؛ نظراً لوضعه لكلٍّ منهما من غير اشتراط انفراد ولا اجتماع، ولأنه ظاهرٌ فيهما عند التجرد عن القرائن.

هذا إذا أمكن الجمع بين المعنيين، فإن امتنع فلا يصحُّ قطعاً، كما في استعمال صيغة «افعل» في طلب الفعل والتهديد عليه.

(و) الأصحُّ (أن جمعه باعتبارهما) أي: معنييه (مبنيٌّ عليه)، أي: على ما ذكر من صحة إطلاق اللفظ المشترك المفرد عليهما معاً، وذلك كقولك: عندي عيون، وتريد مثلاً باصرتين وجاريةً، أو باصرةً وجاريةً وذهباً.

(و) الأصحُّ (أن ذلك) أي: ما ذكر من صحة إطلاق اللفظ على معنيين هو في كلٍّ منهما حقيقة، وصحة جمعه بناءً على ذلك (آتٍ في الحقيقة والمجاز)^(١)، كما في

(١) الحقيقة والمجاز من أسماء اللفظ، وإطلاقهما على المعنى كما هنا مجازيٌّ، من إطلاق اسم الدالِّ على المدلول.

قولك: رأيت الأسد، وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع، فيكون مجازاً،
وكحَمَلِ قوله تعالى: {أو لامستم النساء} على الجسِّ باليد والوطء.

(و) كذلك هو آتٍ (في المجازين)، فيُحْمَلُ اللفظ عليهما، كقولك: والله لا
أشتري، وتريد السَّوْمَ والشراء بالتوكيل فيه.

وإذا عَلِمَ صحة إطلاق اللفظ على حقيقته ومجازه:

(فَنَحْوُ {افعلوا الخير} يَعْْمُ الواجب والمندوب)؛ حملاً لصيغة «افعل» على

الحقيقة والمجاز من الإيجاب والندب، بقرينة كون متعلِّقها كالخير شاملاً للواجب
والمندوب.



الحقيقة والمجاز

(الحقيقة: لفظٌ مستعملٌ فيما وُضع له أوَّلاً).

فخرج بالوضع: اللفظُ المُهمَلُ، والغَلَطُ كقولك: خُذْ هذا القوسَ، مشيراً إلى

حمار.

وبالاستعمال: ما وُضع ولم يُستعمل. ويكون الوضع أوَّلاً: المجاز.

(وهي) أي: الحقيقة ثلاثة أقسام:

١- (لُغَوِيَّةٌ) بَأَن وَضَعَهَا أَهْلُ اللُّغَةِ^(١)، كالأسد للحيوان المفترس.

٢- (وَعُرْفِيَّةٌ) بَأَن وَضَعَهَا أَهْلُ العُرْفِ العامِّ كالدابة لذات الحوافر كالحمار،

وهي لغةٌ لكلِّ ما يَدْبُ على الأرض. أو أهلُ العرفِ الخاصِّ كالفاعل للاسم

المعروف عند النحاة.

(وَوَقَعَتَا) أي: اللغوية والعرفية بلا خلاف^(٢).

٣- (وشرعيةٌ) بَأَن وَضَعَهَا الشارِعُ، كالصلاة للعبادة المخصوصة^(٣).

(والمختار وقوعُ الفرعية) أي: الحقيقة المتعلقة بفروع الدين (منها) أي: من

الشرعية كالصلاة، (لا الدينية) أي: المتعلقة بأصول الدين^(٤)؛ فإنها في الشرع مستعملةٌ

في معناها اللغوي، كالإيمان فإنه كذلك، ومعناه اللغويُّ: تصديق القلب، وإن اعتبر

الشارع في الاعتداد به التلُّفُظُ بالشهادتين من القادر^(٥).

(١) إما بتوقيف من الله تعالى، أو باصطلاح من عندهم، على الخلاف السابق في واضع اللغات.

(٢) إلا خلافاً ضعيفاً في العرفية العامة.

(٣) ويدخل في الشرعية: كلُّ لفظٍ لم يُستفدْ وضعه إلا من الشرع.

(٤) كان المناسب أن يقول المصنف: (لا الأصلية)؛ لتكون مقابل الفرعية؛ لأن كلاً من الأصول

والفروع مضافٌ للدين، فالفرعية دينية أيضاً.

(٥) ثم هل التلُّفُظُ شرط من الإيمان أو شرط منه؟ سيأتي بحث هذا في أصول الدين.

(والمجاز: لفظ مستعمل) فيما وُضِعَ له لغةٌ أو عرفاً أو شرعاً (بوضع ثانٍ لعلاقة) خرج بالوضع الثاني: الحقيقة، وبالعلاقة^(١): العَلَمُ المنقول كالفَضْل. ويشترط في اللفظ الذي يكون مجازاً أن يكون له وضع أوَّل، لا أن يُستعمل في ذلك الوضع الأوَّل؛ ولذلك قيَّد الوضع بالثاني دون الاستعمال. (فيجب سَبْقُ الوضع) للمعنى الأوَّل (جزماً، لا) سبقُ (الاستعمال) فيه (في الأصحَّ)؛ إذ لا مانع من أن يُتجوَّز في اللفظ قبل استعماله فيما وُضِعَ له أوَّلاً، فلا يستلزم المجاز للحقيقة كالعكس.

(وهو) أي: المجازُ (واقع) في الكلام مطلقاً (في الأصحَّ).

(و) إنما (يُعدَّلُ إليه) عن الحقيقة التي هي الأصل:

١- (لثِقَلِ الحقيقة) على اللسان، كالخَنَفِيقِ اسمٌ للداهية، يُعدَّلُ عنه إلى الموت.

٢- (أو بشاعيتها) كلفظ الخِرَاءِ، يُعدَّلُ عنه إلى الغائط، وحقيقته المكان المطمئنُّ.

٣- (أو جهلها) للمتكلِّم أو المخاطب دون المجاز.

٤- (أو بلاغته) نحو: زيد أسد؛ فإنه أبلغ من شجاع.

٥- (أو شهرته) دون الحقيقة.

٦- (أو غير ذلك) كإخفاء المراد عن غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة، وكإقامة وزنٍ وقافيةٍ وسجعٍ به دون الحقيقة.

(والأصحُّ أنه) أي: المجاز:

(١) العلاقة بفتح العين وكسرهما، هي العُلُقَة بين المعنى الذي وُضِعَ له اللفظُ أوَّلاً والذي وُضِعَ له ثانياً، بحيث يَنْتَقِلُ إليه الذهن بواسطتها.

(ليس غالباً على الحقيقة) في اللغات، بل الحقيقة هي الغالبة في كل لغة.
(ولا مُعتمداً) عليه (حيث تستحيل) الحقيقة، فإذا استعمل لفظاً وأريد به المعنى
المجازي، اشترط إمكان المعنى الحقيقي له، وحيث تمتنع الحقيقة لا يصحُّ المجاز،
بل يُلغى الكلام. وعند أبي حنيفة: لا يشترط ذلك، بل يُحمل اللفظ على المجاز؛
إعمالاً للكلام ما أمكن. فقولُ المرء لعبده الذي لا يولد مثله لمثله: هذا ابني، لا يصحُّ
تفسيره عندنا بأنه مثل ابني، فلا يكون إعتاقاً، لعدم إمكان الحقيقة.
وللألفاظ احتمالاتٌ خمسةٌ يحصل بسببها الخلُّ في فهم مراد المتكلم يقيناً^(١)،
وهي: التخصيص ثم المجاز والإضمار ثم النقل ثم الاشتراك^(٢).
(وهو) أي: المجاز (والنقل) المعلوم من ذكر الحقيقة الشرعية والعرفية (خلافُ
الأصل) أي: الراجع.

فإذا احتَمَل لفظٌ معناه الحقيقيَّ والمجازيَّ، فالأصل حملُه على الحقيقيِّ لعدم
الحاجة فيه إلى قرينة. وإذا احتَمَل معناه المنقولَ عنه والمنقولَ إليه، فالأصل حملُه
على المنقول عنه استصحاباً للموضوع له أولاً.
مثالهما: رأيت أسداً، وصلَّيتُ، أي: رأيت حيواناً مفترساً، ودعوتُ بسلامةٍ منه،
ويَحتمِل أن يُراد به: رأيتُ رجلاً شجاعاً، وصلَّيتُ الصلاةَ الشرعيةً.
(و) المجازُ والنقلُ (أولى من الاشتراك):

فإذا احتَمَل لفظٌ هو حقيقةٌ في معنى أن يكون في آخر حقيقةً ومجازاً، فحملُه في
الآخر على المجاز أولى من حملِه على الحقيقة المؤدِّي إلى الاشتراك؛ لأن المجاز
أغلبٌ من المشترك، مثاله: لفظ النكاح؛ فهو حقيقةٌ في العقد، محتملٌ للحقيقة

(١) فتَمنع فهم المراد على وجه اليقين، ولا تمنع فهمه على وجه الظن.

(٢) هذه خلاصة ترتيبها على حسب قوتها، وسيذكر المصنّف معظم هذا الترتيب.

والمجاز في الوطاء، فيُحمل على المجاز في الوطاء.

وإذا احتَمَلَ اللفظ الذي هو حقيقةٌ في معنى أن يكون في آخر حقيقةً ومنقولاً، فحملُهُ في الآخر على المنقولِ أولى من حملِهِ على الحقيقة المؤدِّي إلى الاشتراك؛ لأن المنقول لا يمتنع العملُ به لانفراد مدلوله قبل النقل وبعده، والمشارك يمتنع العملُ به إلا بقريته تعيّن أحدَ معنيهِ مثلاً^(١). مثاله: لفظ الزكاة، فهو حقيقةٌ في النماء، أي: الزيادة، محتملٌ للحقيقة والنقل فيما يُخرَج من المال، فيُحمل على النقل في الثاني.

(والتخصيُّصُ أولى منهما)، أي: من المجاز والنقل:

فإذا احتَمَلَ الكلام تخصيُّصاً ومجازاً فحملُهُ على التخصيُّصِ أولى؛ لتعيّن الباقي من العامِّ بعد التخصيُّص، بخلاف المجاز فإنه قد لا يتعيّن بأن يتعدّد ولا قرينة تعيّن. مثاله: قوله تعالى: {ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه}، قال الحنفيُّ: أي: مما لم يُتلفَظ بالبسملة عند ذبحه، وخصَّ منه ناسيها فتَحِلُّ ذبيحته، وقال غيره: أي: مما لم يُذبح، تعبيراً عن الذبح بما يقارنه غالباً من التسمية، فتقتضي القاعدة ترجيح الأول، وعليه فلا تحلُّ ذبيحة المتعمّد لترك البسملة.

لكن رجّحنا مثال الثاني لمُرجِّح خاصٍّ، وهو أن المشركين كانوا يجادلون المسلمين ويدعونهم إلى أكل الميتة، ويقولون: إنكم تأكلون مما تقتلون، ولا تأكلون مما قتله الله، فنزلت هذه الآية.

وإذا احتَمَلَ الكلام تخصيُّصاً ونقلًا فحملُهُ على التخصيُّصِ أولى؛ لسلامة التخصيُّص من نسخ المعنى الأول، بخلاف النقل. مثاله: قوله تعالى: {وأحل الله البيع}، قيل: هو المبادلة مطلقاً وخصَّ منه الفاسد، وقيل: نُقل شرعاً إلى المستجوع

(١) هذا عندما لا يمكن حملُ المشترك على معنيهِ، أو عند الأخذ بمذهب من يمتنع حملُهُ عليهما.

لشروط الصحة، وهما قولان للشافعي، فما شكَّ في استجماعه لها يَحِلُّ ويصحُّ على الأول؛ لأن الأصل عدم فساده، دون الثاني؛ لأن الأصل عدم استجماعه لها.

(والأصحُّ أن الاضمار أولى من النقل) لسلامته من نسخ المعنى الأول، كقوله تعالى {وَحَرَّمَ الرِّبَا}، قال الحنفي: أي: أَخَذَهُ، والرِّبَا: الزيادة في بيع درهم بدرهمين مثلاً، فإذا أُسْقِطَتْ صحَّ البيع وارتفع الإثم، وقال غيره: نُقِلَ الرِّبَا شرعاً إلى العقد، فهو فاسد وإن أُسْقِطت الزيادة، والإثم فيه باقٍ.

لكن رجَّحنا مثال الثاني لمرجِّح خاصٍّ، وهو وُرُودُ تنظير الربا بالبيع في قوله تعالى حكايةً عن الكفار: {إنما البيع مثل الربا}؛ فإنه ظاهرٌ في العقد.

(و) الأصحُّ (أن المجاز مساوٍ للإضمار) لاحتياج كلِّ منهما إلى قرينة، كقوله لعبده الذي يُولد مثله لمثله المشهورِ النسب من غيره: هذا ابني، أي: عتيقٌ، تعبيراً بالملزوم عن اللازم^(١)، فيعتق. أو: مثلُ ابني في الشفقة عليه، فلا يَعتق، وهما وجهان عندنا، ورُجِّح مثال الأول لأمرٍ آخر، وهو تشوُّف الشارع إلى العتق. وقد تمَّ بهذا أنواع تعارض ما يُخِلُّ بالفهم، وهي عشرة^(٢).



(ويكون) المجاز من حيث العلاقة:

- ١- (بشكْلٍ) بأن يُشابهَ الحقيقة في الصورة، كالفرس لصورته المنقوشة.
- ٢- (وصفَةٌ ظاهرة) بأن يُشابهَ الحقيقة في المعنى، كالأسد للرجل الشجاع، دون

(١) فإن كونه ابنه يلزم منه أنه حرٌّ، فأراد أن يذكر اللازم وهو أنه حرٌّ، لكنه عبَّر عنه بالملزوم وهو أنه ابنه.

(٢) العشرة مركَّبة من الخمسة التي ذكرها المصنِّف، وهي التخصيص والمجاز والإضمار والنقل والاشتراك؛ لأن كلاً منها يؤخذ مع ما بعده فتبلغ عشرة، وهي: التخصيص مع المجاز أو الإضمار أو النقل أو الاشتراك، والمجاز مع الإضمار أو النقل أو الاشتراك، والإضمار مع النقل أو الاشتراك، والنقل مع الاشتراك.

الأبخر لظهور الشجاعة دون البخر للأسد المفترس.

وَيُسَمَّى المَجَازُ فِي هَذَيْنِ القَسْمَيْنِ مَجَازَ الاستعارة، وفي الباقي المَجَازَ المُرْسَلِ.

٣- (واعتبار ما يكون^(١)) في المستقبل: (قطعاً) نحو: {إنك ميت وإنهم ميتون}،

(أو ظناً) كالخمر للعصير، بخلاف ما يكون احتمالاً مرجوحاً أو مساوياً كالحر للعبد.

وكذلك اعتبار ما كان في الماضي، كالعبد لمن عتق، وقد تقدّم في الاشتقاق.

٤- (ومُضادّة) كالمفاضة للبريّة المهلكة، والسليم للديغ.

٥- (ومُجاورة) كالراوية لظرف الماء المعروف، تسمية له باسم ما يحمله من

جَمَلٍ أو نحوه^(٢).

٦- (وزيادة) نحو: {ليس كمثله شيء}، فالكاف زائدة لتأكيد النفي، وإلا لم

يَسْتَقِم المعنى؛ لأنها بمعنى مِثْلٍ، فيكون له تعالَى مِثْلٌ، وهو محال، والقصدُ بهذا

الكلام نفيّه^(٣).

٧- (ونقص) نحو: {واسأل القرية}، أي: أهلها، فقد استُعْمِلَ مِثْلُ المِثْلِ في

المِثْلِ، واستُعْمِلت القريةُ فِي أهلِها^(٤).

(١) «ما» مصدرية، أي: باعتبار الكون، وهو الأيلولة في عبارة غيره: ما يؤول إليه.

(٢) يقال: رَوَى البعيرُ الماءَ يَرْوِيهِ، أي: حَمَلَهُ فهو راوية، والهاء فيه للمبالغة، ثم أُطْلِقَت الراوية على

كُلِّ دابة يُسْتَقَى الماءُ عليها كالبغل والحمار، ثم أُطْلِقَت على ظرف الماء مجازاً. ومن هذا الباب:

رَوَيْتُ الحديدَ، إذا حملته ونقلته. المصباح المنير.

(٣) وقيل: الكاف ليست زائدة، بل المراد بالمثل الذات، كما تقول: مثلك لا يفعل كذا، أي: ذاتك.

وقيل: إنه من باب الكناية كقولك: مثلك لا يبخل، أي: إذا كان مثله لا مثل له، فهو أولى، وقيل

غير ذلك.

(٤) اختلف العلماء في عدّ هذين من أقسام المَجَازِ المَعْرَفِ بالتعريف السابق، فعدّهما بعض العلماء

من المَجَازِ كما في هذا الكتاب وفي كتاب الورقات وغيرهما، وأنكر بعض العلماء ذلك؛ لأنه لا

يَصْدُقُ عليهما حدُّ المَجَازِ السابق، والشارح رجّح هذا. وهذا يرد إذا التزمنا بأن الزيادة والنقص

هما العلاقة، كما هو ظاهر الكلام.

٨- (وسببٌ لمُسبَّبٍ) نحو: لفلانٍ عليّ يدٌ، أي: نعمة؛ فهي مسببةٌ عن اليد لحصولها بها.

٩- (وكلُّ لبعضٍ) نحو: {يجعلون أصابعهم في آذانهم}، أي: أناملهم.

١٠- (ومتعلّقٌ) بكسر اللام (لمتعلّقٍ) بفتحها، نحو: {هذا خلق الله} أي: مخلوقه، وهذه تُسمّى علاقة التعلُّق.

(والعكوس) للثلاثة الأخيرة:

١١- أي: مسبَّبٌ لسببه، كالموت للمرض الشديد؛ لأنه سببٌ له عادة.

١٢- وبعضٌ لكلُّ، نحو: فلان مَلَكَ ألفَ رأسٍ غنمٍ.

١٣- ومتعلّقٌ بفتح اللام لمتعلّقٍ بكسرهما، نحو: {بأيكم المفتون}، أي: الفتنة.

١٤- (وما بالفعل على ما بالقوّة)، كالمسكر للخمر في الدنّ.

والمجاز بأنواعه السابقة مجازٌ في الأفراد، أي: الكلمات، ويُسمّى المجازَ

اللغويّ، وهو المذكور في التعريف، المراد عند الإطلاق.

(والأصحُّ أنه) أي: المجازَ (يكون في الإسناد)، ويُسمّى مجازًا في التركيب،

ومجازًا عقليًّا، وإسنادًا مجازيًّا، سواء أكان الطرفان حقيقتين أم لا.

وذلك بأن يُسند الشيء لغير مَنْ هو له، لملاسة بينهما، كقوله تعالى: {وإذا تليت

عليهم آياته زادتهم إيمانًا}، أُسندت الزيادة - وهي فعلُ الله تعالى - إلى الآيات لكون

أما إذا جعلنا لفظ «كمثل» عبارةً عن المثل بعلاقة الجزئية والكلية، ولفظ «القرية» عبارةً عن الأهل بعلاقة الجزئية والكلية أو علاقة الحال والمحلول، فلا خلاف في كونهما من المجاز. وقد ذكر بعض العلماء أن هذا هو مراد الأصوليين، وأنهم لم يريدوا بذكر الزيادة والنقصان أنهما علامة المجاز؛ لأن الإضمار يقابل المجاز عندهم، بل أرادوا أن أصل الكلام فيه زيادة ونقص، والمجاز إنما هو في استعمال «القرية» بمعنى الأهل، وسببه النقصان؛ إذ لو قيل: أسأل أهل القرية، لم يكن هناك مجاز. وكذلك استعمال «كمثل» بمعنى المثل، وسببه الزيادة؛ لأنه لو قيل: ليس مثله شيء، لم يكن هناك مجاز.

تلاوتها سبباً للزيادة عادةً.

(و) الأصحُّ أن المجاز اللغوي يكون في (المشتقِّ) اسمًا كان أو فعلًا، فإن كانت علاقته المشابهة فهو من الاستعارة التبعيَّة^(١)، نحو: الحال ناطقة بكذا، ونحو: {ونادى أصحاب الجنة}، أي: ينادي، {واتبعوا ما تتلوا الشياطين}، أي: تَلَّته^(٢).

(و) الأصحُّ أن المجاز اللغوي يكون في (الحرف)، نحو قوله تعالى: {فهل ترى لهم من باقية} أي: ما ترى^(٣)، فإن كانت علاقته المشابهة فهو من الاستعارة التبعيَّة، كقوله: {ولأصلبنكم في جذوع النخل}، أي: عليها.

والأصحُّ أن المجاز (لا) يكون في (العَلَم)؛ لأنه إن كان مُرتَجَلًا؛ أي: لم يَسْبِقْ له وضعٌ كسُعَادَ، أو منقولاً لغير مناسبة كفَضْل، فواضحٌ، أو لمناسبة كمن سَمَّى ابنه بمُبارِكٍ لما ظنَّه فيه من البركة، فلِصِحَّة الإطلاق الحقيقيِّ عند زوالها، ولأن العَلَمَ وُضِعَ للفرق بين الذوات، فلو تُجَوِّز فيه بطل هذا الغرض.

(و) الأصحُّ (أنه يُشترط سَمْعٌ في نوعه) أي: المجاز، فلا يُتجوَّز في نوع منه كالسبب للمسبَّب إلا إذا سُمِعَ من العرب صورةٌ منه مثلاً.

وخرج بنوعه: شخصُه، فلا يُشترط السماع فيه إجماعًا، فلا يَخْتَصُّ بالصور التي استعملته العربُ فيها.

(ويُعرف) المجاز:

(١) سميت تبعية؛ لأن جريانها في المشتقِّ تابعٌ لجريانها في المصدر، إذ هو أصل المشتقات.
(٢) الحال دالَّة، وإنما قيل: ناطقة؛ تشبيهاً لدلالاتها بالنطق بجامع الإفهام. وفي الآية الأولى عبَّرَ بالماضي عن المستقبل لتحقُّق وقوعه، وفي الآية الثانية عبَّرَ بالمضارع عن الماضي تشبيهاً للمحكي بالمشاهد الواقع الآن في تمام الإدراك.
(٣) وهذا مجاز مرسل، وعلاقته اللازمة والملزومية؛ لأن الاستفهام يلزمه عدم التحقُّق الذي هو معنى النفي.

١ - (بتبادُرٍ غيرِه) منه إلى الفهم (لولا القرينة)، بخلاف الحقيقة؛ فإنها تُعرف بتبادُر معناها إلى الذهن بلا قرينة.

٢ - (وصحَّةِ النفي) للمعنى الحقيقي، كما في قولك للبليد: هذا حمار، فإنه يصحُّ نفي الحمار عنه.

٣ - (وعدم لزوم الاطراد) فيما يدلُّ عليه، بالألا يطرد كما في {واسأل القرية} أي: أهلها، ولا يقال: واسأل البساط، أي: أهله. أو يطرد لا لزومًا، كما في الأسد للرجل الشجاع، فيصحُّ في جميع جزئياته من غير لزوم، لجواز أن يعبرَّ في بعضها بالحقيقة، بخلاف المعنى الحقيقي، فيلزم اطراد ما يدل عليه من الحقيقة في جميع جزئياته، لانتفاء التعبير الحقيقي بغيرها^(١).

٤ - (وجمعه) أي: المجاز (على خلاف) صيغة (جمع الحقيقة)، كالأمر بمعنى الفعل مجازًا، يُجمع على أمور، بخلافه بمعنى القول حقيقةً، فيُجمع على أوامر^(٢).

٥ - (والتزام تقييده) كجناح الذلِّ، أي: لين الجانب، ونار الحرب، أي: شدَّتها، بخلاف المشترك من الحقيقة، فإنه يُقيَّد من غير التزام، كالعين الجارية.

٦ - (وتوقُّفه) في معناه (على المسمَّى الآخر) الحقيقي، ويسمى هذا بالمشاكلة؛ وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته^(٣): تحقيقًا نحو: {ومكروا ومكر الله} أي: جازاهم على مكروهم حيث تواطؤوا على قتل عيسى عليه السلام، أو تقديرًا نحو:

(١) أُورِد عليه أن المجاز يلزم اطراده أيضًا لانتفاء التعبير المجازي بغيره، فإن نُظر لمطلق التعبير حقيقةً كان أو مجازًا لزم انتفاء الاطراد عن الحقيقة والمجاز.

(٢) ذكر البرماوي في الفوائد السنينة (٣/١٦٨) أن هذا لا يُعرف لأهل اللغة إلا للجوهري، وقد ذكر الأزهري وغيره أن الأمر يُجمع على الأمور فقط، وكذلك أئمة النحو لم يقل أحد منهم: إن فعلاً يُجمع على فواعل، إلا ابن جني فقد ذكر ما يقتضي أن جمع الأمر والنهي على الأوامر والنواهي شائع.

(٣) فهو مجاز علاقته المصاحبة في الذكر.

{أفأمنوا مكر الله}؛ إذ التقدير: أفأمنوا حين مَكُرُوا مَكَرَ الله، أي: مجازاته لهم على مكرهم.

٧- (والإِطْلَاقِ عَلَى الْمُسْتَحِيلِ)، نحو: {واسأل القرية}، فإِطْلَاقِ الْمَسْئُولِ^(١) عليها مستحيل؛ لأنها الأبنية المجتمعة، وإنما الْمَسْئُولُ أَهْلُهَا.



(١) لفظ الْمَسْئُولِ مأخوذ من الفعل المذكور في الآية؛ لأن إيقاع الفعل على القرية يقتضي اشتقاق اسم المفعول لها، ومن قال: اضرب زيدًا، يصح أن يقال: إنه جَعَلَ زيدًا مَضْرُوبًا.

(مسألة) في المعرَّب

(المعرَّب: لفظٌ غيرُ عَلمٍ استعملته العربُ فيما) أي: في معنى (وُضع له في غير لغتهم).

خرج به: الحقيقة والمجاز العربيان؛ فإنَّ كُلاً منهما استعملته العرب فيما وُضع له في لغتهم.

(والأصح أنه) أي: المعرَّب (ليس في القرآن)، وإلا لاشتمل على غير عربيٍّ، فلا يكون كلُّه عربيًّا، وقد قال تعالى: {إنا أنزلناه قرآنا عربيا}.

وما ورد عن ابن عباس وغيره من تفسير ألفاظ من القرآن بأنها بالفارسية كالتنور والدينار والزنجيل والسرادق، أو بالحبشية كالأرائك والمشكاة والطاغوت، أو بغير ذلك، إنما هو مما تواردت فيه اللغات، فتكلمت بها العرب والفُرس أو الحبشة بلفظ واحد^(١).

وأما العَلمُ الأعجميُّ الذي استعملته العرب كإبراهيم وإسماعيل وجبرائيل، فلا يُسمَّى معرَّبًا، بل هو من توافُق اللغتين مطلقًا، وإنما مُنِع من الصرف لأصالة وضعه في العُجْمَة.



(١) هذا مذهب الأكثرين، ومنهم الإمام الشافعي. وذهب أبو عبيد إلى أن هذه الكلمات أصولها أعجمية، لكنها وقعت للعرب فعرَّبتها بألستها، وحوَّلتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها، فصارت عربية، ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الكلمات بكلام العرب، فمن قال: إنها عربية فهو صادق، ومن قال: إنها أعجمية فصادق، ومال إلى هذا كثير من العلماء. ينظر: الإتيان في علوم القرآن (٢/ ١٢٥، ١٢٩).

(مسألة) فيما يُحمل عليه اللفظ من حقيقة أو مجاز

(اللفظ) المستعمل في معنى:

إما (حقيقة) فقط، كالأسد للحيوان المفترس.

(أو مجاز) فقط، كالأسد للرجل الشجاع.

(أو هما) أي: حقيقةً ومجازاً (باعتبارين)، كأن وُضِعَ لغةً لمعنى عامٍّ، ثم خَصَّه

الشرع أو العرف العامُّ أو الخاصُّ بنوع منه:

- كالصوم، هو في اللغة للإمساك، وخَصَّه الشرع بالإمساك المعروف.

- والدابة، هي في اللغة لكلِّ ما يَدْبُّ على الأرض، وخَصَّها العرف العامُّ بذات

الحوافر، والخاصُّ كأهل العراق بالفرس.

فاستعماله في العامِّ حقيقةً لغويةً مجازاً شرعيًّا أو عرفيًّا، وفي الخاصِّ بالعكس.

ويمتنع كونه حقيقةً ومجازاً باعتبار واحد، للتنافي بين الوضع أوَّلاً وثانياً.

(وهما) أي: الحقيقةً والمجاز (متفيان) عن اللفظ (قبل الاستعمال) كما هو

واضح في تعريفهما.

(ثم هو) أي: اللفظُ (محمول على عرف المخاطب) بكسر الطاء، أي: الشارع

أو أهل العرف أو أهل اللغة.

(ففي) خطاب (الشرع)، المحمول عليه هو المعنى (الشرعيُّ)؛ لأن النبي ﷺ

بُعِثَ لبيان الشرعيات.

(ف) إن لم يكن معنى شرعيًّا، أو كان وصَرَفَ عنه صارفٌ فالمحمول عليه هو

المعنى (العرفيُّ) العامُّ، أي: الذي يتعارفه جميعُ الناس، أو الخاصُّ بقوم؛ لأن الظاهر

إرادته لتبادره إلى الأذهان.

(ف) إن لم يكن معنى عرفيًّا، أو كان وصَرَفَ عنه صارفٌ، فالمحمول عليه هو

المعنى (اللغويُّ في الأصحِّ) لتعيُّنه حينئذ.

فَعَلِمَ أن ما له مع المعنى الشرعيِّ معنًى عرفيًّا أو معنًى لغويًّا أو هما، يُحْمَلُ أَوَّلًا على الشرعيِّ، وأن ما له معنى عرفيًّا ومعنى لغويًّا يُحْمَلُ أَوَّلًا على العرفيِّ.

(والأصحُّ أنه إذا تعارض) في عرفٍ (مجازٌ راجحٌ وحقيقةٌ مرجوحةٌ) بأن غلب استعماله عليها، (تساويا) لرجحان كلِّ منهما من وجه.

فلو حَلَفَ: لا يشربُ من هذا النهر، ولم ينو شيئاً، فالحقيقةُ: الكَرَعُ منه بفيه، واستعمالها قليل، والمجاز الغالبُ: الشربُ مما يُعْرَفُ به منه كإناء، فيحنتُ بكلِّ منهما؛ إعمالاً لللفظ في حقيقته ومجازه.

فإن هُجِرَت الحقيقة فُدِّمَ المجاز اتفاقاً، كمن حَلَفَ: لا يأكل من هذه النخلة، فيحنتُ بثمرها دون خشبها حيث لا نية.

وإن تساويا فُدِّمَت الحقيقة اتفاقاً، كقولك: أنا مسافر، وهو حقيقة في المجتاز مجازاً في المُنْشَى.

وكذلك إذا كانت الحقيقة غالبيةً، كقولك: رأيت أسداً، وعندنا بحرٌ^(١).

(و) الأصحُّ (أن ثبوتَ حكم) بدليل كالإجماع، (يمكن كونه^(٢) مراداً من خطابٍ) له حقيقةٌ ومجاز، (لكن) الخطابُ في ذلك المرادِ يكون (مجازاً، لا يدلُّ) ذلك الثبوتُ (على أنه) أي: الحكمَ هو (المراد منه) أي: من الخطاب، (فيبقى الخطاب على حقيقته) لعدم الصارف عنها.

مثاله: وجوب التيمم على المُجَامِعِ الفاقِدِ للماء ثابتٌ بالإجماع، ويمكن كونه

(١) صور تعارض الحقيقة مع المجاز أربع، وهي كونها مهجورة أو مغلوبة أو مساوية أو غالبية، وقد ذُكرت كلها هنا.

(٢) قوله: (يمكن كونه) صفة للحكم.

مراداً من آية: {أو لامستم النساء} على وجه المجاز في الملامسة؛ لأنها حقيقةٌ في
الجَسِّ باليد، مجازٌ في الجماع، لكن الآية تُحمل على الحقيقة، فتدُلُّ على نقض
اللمسِ الوضوءِ.



(مسألة) في الكناية

(اللفظ: إن استعمل في معناه الحقيقي) لا لذاته بل (لانتقال) منه (إلى لازميه، فكناية)، نحو: زيد طويل النَّجَاد، مرادًا به: طويل القامة؛ إذ طولها لازمٌ لطول النَّجَاد^(١)، فيصحُّ الكلام وإن لم يكن له نَجَاد. وخرج باستعماله في معناه الحقيقي: المجاز، وبما بعده: الحقيقة الصريحة، والتعريض.

(فهي) أي: الكناية (حقيقة) غير صريحة.

(أو) استعمل في معناه (مطلقًا) أي: سواءً أكان حقيقة صريحة، أم مجازًا صريحًا، أم كنايةً (للتلويح^(٢) بغير معناه فـ) هو (تعريض)، وسُمِّي تعريضًا؛ لفهم المعنى من عَرْضِ اللفظ، أي: جانبه.

(فهو) أي: التعريض ثلاثة أقسام: (حقيقة ومجاز وكناية) بالنسبة للمعنى الأصلي، أما بالنسبة للمعنى التعريضي فلم يُفدَّ اللفظ، وإنما أفاده سياق الكلام. مثال الحقيقة: قوله تعالى حكايةً عن الخليل عليه السلام: {بل فعله كبيرهم هذا}، نَسَب الفعل إلى كبير الأصنام المتخذة آلهةً كأنه غَضِبَ أن تُعْبَد الصُّغار معه، والقصد بذلك التلويح لقومه العابدين لها بأنها لا تصلح أن تكون آلهة؛ لأنهم إذا نظروا بعقولهم عَلِمُوا عَجَزَ كبيرها، فضلًا عن غيره، والإله لا يكون عاجزًا. ومثال المجاز: قولهم: قَطَعَ لسان الشاعر، أي: أسكته، تلويحًا إلى أنه وَصَلَهُ بِمَالٍ يَحْمِلُهُ عَلَى السُّكُوتِ عَنِ الْهَجَاءِ^(٣).

(١) النَّجَاد: حِمَالَةُ السِّيفِ، وَهُوَ السِّيرُ الَّذِي يَتَّقَلُّهُ حَامِلُهَا.

(٢) التلويح: أن تشير إلى غيرك عن بُعد.

(٣) وفي ذلك قصص، منها ما في أمالي القالي (١/٨٧). وينظر ما مثال التعريض بالكناية.

وتعريف الصريح والكناية بما دُكر مأخوذ من البيانين.
وأما عند الفقهاء:

فالصريح: ما احتمل معنى واحد هو المراد، كأنت طالق في الطلاق.
والكناية: ما احتمل المعنى المراد وغيره^(١)، كأنت خَلِيَّةٌ، في الطلاق.
والتعريض: ما لا يدلُّ على المراد بالوضع^(٢)، مثل: يا ابن الحلال، في القذف.



(١) أي: سواء أكان أحد المعنيين لازماً للآخر أم لا، فهذا أعمُّ من اصطلاح البيانين.
(٢) في حاشية العطار (١/٤٣٦): وأما التعريض فالظاهر أن معناه باصطلاح الفقهاء والبيانين واحد.

(الحروف)

أي هذا مبحثُ الحروف التي يَحْتَاجُ الفقيه إلى معرفة معانيها. وذكر معها أسماء، ففي التعبير بها تغليبٌ للأكثر.

وهذه الحروف والأسماء على أنواع:

أحدها: (إِذَنْ) مِنْ نواصب المضارع (للجواب والجزاء، قيل: دائماً، وقيل: غالباً) وقد تتمحَّصُ للجواب، فإذا قلت لمن قال: أزورك: إِذَنْ أَكْرِمَكَ، فقد أجبته، وجعلت إكرامك له جزاءً لزيارته، أي: إن زرتني أكرمتك.

وإذا قلت لمن قال: أَحْبَبْتُكَ: إِذَنْ أَصَدَّقُكَ، فقد أجبته فقط على القول الثاني.



(و) الثاني: (إِنْ) بكسر الهمزة وسكون النون:

- (للشرط)، وهو تعليقٌ أمرٍ على آخر، نحو: {إِنْ يَنْتَهَوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ}.
- (وللنفي) نحو: {إِنْ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ}، {إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحَسَنَى} أي: ما.
- (وللتوكيد) وهي الزائدة، نحو: ما إن زيدٌ قائمٌ، ما إن رأيتُ زيداً.



(و) الثالث: (أَوْ) مِنْ حروف العطف:

- (للسكِّ) مِنْ المتكلم، نحو: {قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ}.
- (وللإبهام) على السامع، نحو: {أَتَاهَا أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا}.
- (وللتخيير) بين المتعاطفين، سواء أمتنع الجمعُ بينهما، نحو: خذ من مالي درهماً أَوْ ديناراً، أم جاز، نحو: جَالَسَ الْعُلَمَاءَ أَوْ الزَّهَّادَ.

- (ولمُطلقِ الجمع) كالواو، نحو:

وقد زعمت ليلي بأني فاجرٌ لنفسي تقاها أو عليها فُجورُها
أي: وعليها.

- (وللتقسيم) نحو: الكلمة: اسمٌ أو فعلٌ أو حرف، أي: مُقسَّمةٌ إلى الثلاثة تقسيمَ الكلِّيِّ إلى جزئياتِه، فتصدَّق على كلِّ منها. ونحو: الهريسةُ قمحٌ أو لحمٌ أو ماء، تقسيمُه إلى الثلاثة تقسيمَ الكلِّ إلى أجزائه، فلا يصدَّق على كلِّ منها.

- (وبمعنى إلى) فتَنصِبُ المضارع بـ«أن» مضمرة، نحو: لألْزَمَنَّكَ أو تقضيَنِي حَقِّي، أي: إلى أن تقضيَنِيه.

- (وللإضراب) نحو: {وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون}، أي: بل يزيدون، أَخْبَرَ عنهم أوَّلاً بأنهم مئةُ ألفٍ نظرًا لغلَطِ الناس، مع علمِه تعالى بأنهم يزيدون عليها، ثم أَخْبَرَ عنهم ثانيًا بأنهم يزيدون نظرًا للواقع ضاربًا عن غلَطِ الناس.



(و) الرابع: (أَيُّ بالفتح) للهمزة (والتخفيف) للياء:

- (للتفسير) إما بمفرد، نحو: عندي عسجد، أي: ذهبٌ، وهو بدل أو عطفٌ بيان، أو بجمله، نحو:

وترمِينِي بِالطَّرْفِ أَيَّ أَنْتَ مُذِنِبٌ

وتَقْلِينِي لَكِنَّ إِيَّاكَ لَا أَقْلِي

ف«أنت مذنب» تفسيرٌ لما قبله؛ إذ معناه تنظرين إليَّ نظرَ مُغْضَبٍ، ولا يكون ذلك إلا عن ذنب^(١).

- (ولنداء البعيد) حِسًّا أو حَكَمًا (في الأصح)، فإن نودي بها القريب فمجاز.



(و) الخامس: (أَيُّ بالفتح) (بالتشديد):

- اسم (للشرط) نحو: {أيما الأجلين قضيت فلا عدوان عليّ}.

(١) واسم «لكن» ضميرُ الشأن، وخبرها الجملة بعده، وقدم مفعول أَقْلِي للاختصاص، أي: لا أتركك بخلاف غيرك.

- (وللاستفهام) نحو: {أيكم زادته هذه إيماناً}.
 - وتأتي (موصولة) نحو: {لننزعنَّ من كل شيعة أيهم أشدّ}، أي: الذي هو أشدّ.
 - (ودالةً على كمال) بأن تكون صفةً لنكرة أو حالاً من معرفة، نحو: مررت
 برجلٍ أيّ رجل، أي: كاملٍ في صفات الرجوليّة، ومررت بزيدٍ أيّ رجل، أي: كاملاً
 في صفات الرجوليّة.

- (ووصلةً لنداءٍ ما فيه أل) نحو: {يا أيها الإنسان}.
 أما «إي» بالكسر وسكون الياء، فحرفٌ جوابٍ بمعنى نعم، ولا يجاب بها إلا مع
 القسم، نحو: {ويستنبئونك أحق هو قل إي وربّي}. وتُرِكَتْ لقلّة احتياج الفقيه إليها.



(و) السادس: (إِذْ) اسم (للماضي):
 - (ظرفاً) وهو الغالب، نحو: {فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا}، أي: وقتَ
 إخراجهم له.

- (ومفعولاً به) نحو: {اذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم}، أي: اذكروا حالتكم هذه.
 - (وبدلاً منه) أي: من المفعول به، نحو: {اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم
 أنبياء} الآية، أي: اذكروا النعمة التي هي الجعل المذكور.
 - (ومضافاً إليها اسمُ زمان) نحو: {ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا}، ونحو:
 يومئذ.

(وكذا للمستقبل) ظرفاً في الأصحّ، نحو: {فسوف يعلمون إذ الأغلال في
 أعناقهم}.

(وللتعليل حرفاً) في الأصحّ، كَلَامِ التعليل، نحو: ضربتُ العبد إذ أساء، أي:
 لإساءته.

(وللمفاجأة) بأن يكون بعد بينا أو بينما، (كذلك) أي: حرفاً (في الأصحّ)، نحو:

بيناً أو بينما أنا واقفٌ إذ جاء زيد، أي: فاجأً مجيئاً وقوفي^(١).



(و) السابع: (إذا):

- (للمفاجأة) بأن تكون بين جملتين ثانيتهما اسمية، (حرفاً في الأصح) نحو: خرجتُ فإذا زيدٌ واقفٌ، أي: فاجأً وقوفه خروجي.
- (وللمستقبل ظرفاً)، والظرف اسم، (مضمناً معنى الشرط غالباً)، فيجاب بما يجاب به الشرط، نحو: {إذا جاء نصر الله} الآية، وقد لا تُضمَّن معنى الشرط، نحو: أتيتك إذا احمرَّ البُسر، أي: وقت احمراره.
- (وللماضي والحال نادراً)، نحو: {وإذا رأوا تجارة} الآية، فإنها نزلت بعد الرؤية والانفصاض، ونحو: {والليل إذا يغشى}؛ إذ غشيانُه - أي: طمَّسه آثار النهار - مقارنٌ له.



(و) الثامن: (الباء):

- (للإصاق) وهو أصل معانيها (حقيقةً)، نحو: به داء، أي: أُلصق به، (ومجازاً) نحو: مررتُ بزيد، أي: أُلصقتُ مروري بمكانٍ يقرب منه؛ إذ المرور لم يُلصق بزيد.
- (وللتعدية) كالهزمة في تصيير الفاعل مفعولاً، نحو: {ذهب الله بنورهم}، أي: أذهبه.
- (وللسببية) نحو: {فكلاً أخذنا بذنبه}. ومنها الاستعانة، بأن تدخل الباء على آلة الفعل، نحو: كتبتُ بالقلم.
- (وللمصاحبة) بأن تكون الباء بمعنى «مع» أو تغني عنها وعن مصحوبها الحال، ولهذا تُسمَّى بالحال، نحو: {قد جاءكم الرسول بالحق} أي: مع الحق أو

(١) ومعنى المفاجأة: حضور الشيء معك في وصفٍ من أوصافك الفعلية.

مُحَقًّا.

- (وللظرفية) المكانية أو الزمانية، نحو: {ولقد نصركم الله بيدر}، و: {نجيناهم بسحر}.

- (وللبديية) بأن يحل محلها لفظ «بدل»، كقول عمر رضي الله عنه: «ما يسرني أن لي بها الدنيا» أي: بدلكها، قاله حين استأذن النبي صلى الله عليه وسلم في العمرة فأذن له، وقال: «لا تنسنا يا أخَيَّ من دعائك»^(١).

- (وللمقابلة) وهي الداخلة على الأعواض، نحو: اشترت فرسا بدرهم، {ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا}.

- (وللمجازة) نحو: {سأل سائل بعذاب واقع} أي: عنه.

- (وللاستعلاء) نحو: {ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار} أي: عليه.

- (وللقسم) نحو: بالله لأفعلن كذا.

- (وللغاية) نحو: {وقد أحسن بي} أي: إلي.

- (وللتوكيد) وهي الزائدة مع الفاعل أو المفعول أو المبتدأ أو الخبر، نحو:

{كفى بالله شهيدا}، و{وهزي إليك بجذع النخلة}، و{بحسبك درهم}، و{أليس الله بكاف عبده}.

- (وكذا للتبويض) (في الأصح) نحو: {عينا يشرب بها عباد الله} أي: منها.



(و) التاسع: (بل):

- (للعطف بإضراب) أي: مع إعراض، بأن وليها مفرد، سواء أوليت موجباً أم

غيره:

(١) رواه أبو داود (١٤٩٨) واللفظ له، والترمذي (٣٥٦٢)، وابن ماجه (٢٨٩٤)، وإسناده ضعيف. وضمير «بها» راجع إلى كلمة النبي صلى الله عليه وسلم المذكورة، و«أخي» مُصغَّرٌ لتقريب المنزلة.

ففي الموجب تنقل حكم المعطوف عليه إلى المعطوف، فيصير الأول كأنه مسكوتٌ عنه، نحو: جاء زيد بل عمرو، واضرب زيدًا بل عمرًا. وفي غيره تُقرّر حكم المعطوف عليه، وتجعل ضده للمعطوف، نحو: ما جاء زيد بل عمرو، ولا تضرب زيدًا بل عمرًا.

- (وللإضراب فقط) أي: دون العطف، بأن وليها جملةٌ، وهي فيه حرفٌ ابتداءً لا عاطفةً، والإضراب بهذا المعنى: (إما للإبطال) لِمَا وَلِيَّتْهُ، نحو: {أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق}، فالجائي بالحق لا جنون به.

(أو للانتقال من غرض إلى آخر) نحو: {ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون. بل قلوبهم في غمرة من هذا}، فما قبل «بل» فيها على حاله.



(و) العاشر: (بيد) اسمٌ ملازم للنصب والإضافة إلى «أن» وصلتها:

- (بمعنى غير) نحو: إنه كثير المال بيد أنه بخيل.
- (وبمعنى من أجل، ومنه) خبر: «أنا أفصح من نطق بالضاد؛ (بيد أني من قریش»^(١) في الأصح)، وخصّ الضاد بالذكر لعُسْرِها على غير العرب.



(و) الحادي عشر: (ثم، حرفٌ عطفٍ للتشريك) في الإعراب والحكم (والمُهَلَّةُ والترتيب) المعنوي والذكري (في الأصح)، تقول: جاء زيد ثم عمرو، إذا شارك زيدًا في المجيء وتراخى مجيؤه عن مجيئه.



(و) الثاني عشر: (حتى):

(١) قال العلماء: معناه صحيح، لكن لا أصل له، كما في اللآلي المنثورة للزرکشي (ص ١٦٠).

- (لانتهاء الغاية غالباً)، وهي حينئذ:

إما جازةٌ لاسمٍ صريح، نحو: {سلام هي حتى مطلع الفجر}، أو مؤوّلٍ من «أن»
والفعل، نحو: {لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى}، أي: إلى رجوعه.
وإما عاطفةٌ لرفيعٍ أو دنيءٍ، نحو: مات الناس حتى الأنبياء، وقدم الحجاج حتى
المشاة.

وإما ابتدائيةٌ بأن يُستأنف بعدها جملةٌ:

إما اسميةٌ، نحو:

فما زالت القتلى تمجُّ دماءها
بدجلةٍ حتى ماءٌ دجلةٌ أشكلُ
أو فعليةٌ، نحو: مَرِضَ فلان حتى لا يرجونه.

- (وللاستثناء نادراً) نحو:

ليس العطاء من الفضول سَمَاحَةً
حتى تَجُودَ وما لديك قليلُ
أي: إلا أن تجود، وهو استثناء منقطع.

- (وللتعليل) نحو: أُسْلِمَ حتى تدخل الجنة، أي: لتدخلها.



(و) الثالث عشر: (رُبَّ، حرفٌ في الأصح):

- (للتكثير) نحو: {ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين}؛ إذ يكثر منهم تمنّي
ذلك يوم القيامة إذا عاينوا حالهم وحال المسلمين.

- (وللتقليل) كقوله:

ألا ربَّ مولودٍ وليس له أبٌ وذي وَلَدٍ لم يَلِدْه أبوانِ
أراد عيسى وآدم عليهما السلام، واختار ابن مالك أن ورودها للتكثير أكثر.

(ولا تختص بأحدهما في الأصح).



(و) الرابع عشر (على، الأصحُّ أنها):

(قد ترد) بقلَّة (اسمًا بمعنى فوق) بأن تدخل عليها «مِنْ» نحو: نزلتُ مِنْ على

البيت، أي: مِنْ فوقه.

(و) ترد بكثرة (حرفًا):

- (للعلوِّ): حِسًّا نحو: {كل من عليها فان}، أو معنًى نحو: {فضلنا بعضهم على

بعض}.

- (وللمصاحبة) نحو: {وأتى المال على حبه} أي: مع حبه.

- (وللمجاوزة) نحو: رَضِيتُ عليه، أي: عنه.

- (وللتعليل) نحو: {ولتكبروا الله على ما هداكم}، أي: لهدايته إياكم.

- (وللظرفية) نحو: {ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها} أي: في وقت

غفلتهم، ونحو: اعتكفتُ على المسجد، أي: فيه.

- (وللاستدراك) نحو: فلان يَسْتَحِقُّ العقابَ لسوء فعله، على أنه لا ييأس من

رحمة الله، أي: لكنه.

- (وللتوكيد)، وهي الزائدة، كنخبر: «لا أحلف على يمين»^(١) أي: يمينًا.

- (وبمعنى الباء) نحو: {حقيق على أن لا أقول}، أي: بألَّا أقول.

- (و) بمعنى (من) نحو: {إذا اكتالوا على الناس يستوفون}.

(أما عَلَا يَعْلُو ففِعْلٌ) نحو: {إنَّ فرعونَ علا في الأرض}، {ولعلا بعضهم على

بعض}.

(١) قال النبي ﷺ: «لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيرًا منها، إلا أتيتُ الذي هو خير، وتحللتُها»،

رواه البخاري (٣١٣٣) ومسلم (١٦٤٩).

فقد استكملت «على» أقسام الكلمة.



(و) الخامس عشر: (الفاء العاطفة):

- (للترتيب) المعنوي والذكري، (وللتعقيب) في كل شيء بحسبه، تقول: قام زيد فعمرو؛ إذا أعقب قيامه قيام زيد، ودخلت البصرة فالكوفة؛ إذا لم يُقَمَّ بالبصرة ولا بينهما، وتزوج فلان فولد له؛ إذا لم يكن بين التزوج والولادة إلا مدة الحمل. والترتيب الذكري: أن يكون ما بعد الفاء مرتباً في الذكر دون المعنى على ما قبلها، سواء أكان تفصيلاً له، نحو: {إنا أنشأناهنّ إنشاء. فجعلناهنّ أبكاراً}، أم لا نحو: {وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون}، ويسمى الترتيب الإخباري.

- (وللسببية)، ويلزمها التعقيب، نحو: {فوكزه موسى فقضى عليه}.

وخرج بالعاطفة: الرابطة لجواب، فقد يتراخى عن الشرط، نحو: إن يُسَلِّمَ فلان فهو يدخل الجنة، وقد لا يتسبب عن الشرط؛ نظراً للظاهر، نحو: {إن تعذبهم فإنهم عبادك}.



(و) السادس عشر: (في):

- (للظرفية) نحو: {واذكروا الله في أيام معدودات}، {وأنتم عاكفون في المساجد}.

- (وللمصاحبة) نحو: {قال ادخلوا في أمم} أي: معهم.

- (وللتعليل) نحو: {لمسكم فيما أفضتم فيه}، أي: لأجل ما.

- (وللعلو) نحو: {ولأصلبنكم في جذوع النخل}، أي: عليها.

- (وللتوكيد) نحو: {وقال اركبوا فيها}، وأصله: اركبوها.

- (وللتعويض) عن أخرى محذوفة، نحو: ضربت فيمن رغبت، وأصله: ضربت مَنْ رغبت فيه.

- (وبمعنى الباء) نحو: {جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذروكم فيه} أي: يخلقكم بسبب هذا التزاوج، بمعنى يُكثرُكم به.
- (و) بمعنى (إلى) نحو: {فردّوا أيديهم في أفواههم} أي: إليها؛ ليعصوا عليها من شدة الغيظ.

- (و) بمعنى (من) نحو: {وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارزُقوهم فيها}، أي: أطعموهم منها.



(و) السابع عشر: (كَيِّ)، وهي حرفٌ:
- (للتعليل)، فيُنصب المضارع بعدها بـ«أَنَّ» مضمرة، نحو: جئتُ كي أزورك، أي: لأن أزورك.
- (وبمعنى «أَنَّ» المصدرية) بأن تدخل عليها اللام نحو: جئتُ لكي تكرمني، أي: لأن تكرمني.



(و) الثامن عشر: (كُلُّ، اسْمٌ):
- (لاستغراق أفراد) المضاف إليه (المنكر) نحو: {كل نفس ذائقة الموت}، {كل حزب بما لديهم فرحون}.
- (و) لاستغراق أفراد المضاف إليه (المعرّف المجموع) نحو: كلُّ العبيد جاؤوا، وكلُّ الدراهم صُرف.
- (و) لاستغراق (أجزاء) المضاف إليه (المعرّف المفرد) نحو: كلُّ زيد أو الرجلِ حسنٌ، أي: كلُّ أجزاءه.



(و) التاسع عشر: (اللام الجارّة)، وهي مكسورة مع كلّ ظاهر، نحو: لزيد، إلا مع المستغاث فتُفتح، نحو: يا لله، ومفتوحة مع كلّ مضمّر، نحو: لنا، إلا مع ياء المتكلم فمكسورة.

- (للتعليل) نحو: {وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس} أي: لأجل أن تبين لهم.
- (وللاستحقاق) نحو: {ويل للمطففين} أي: الهلاك مستحق لهم.
- (وللاختصاص) نحو: هذا الكلب لزيد، أي: مختص به.
- (وللملك) نحو: {لله ما في السماوات وما في الأرض}، والمال لزيد.
- (وللصيرورة) أي: العاقبة، نحو: {فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً}، فهذا عاقبة التقاطهم له، لا علته؛ إذ هي تبنيه.
- (وللتمليك) نحو: وهبت له ثواباً، أي: ملكته إياه.
- (وشبهه) أي: التملك، نحو: {والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة}.
- (ولتوكيد النفي)، نحو: {وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم}، وتُسمّى لام الجحود، والمضارع بعدها منصوب بـ«أن» مضمرة.
- (وللتعديّة) نحو: {بأن ربك أوحى لها} أي: أمرها.
- (وللتوكيد) وهي الزائدة، وتأتي لتقوية عامل ضَعْف بالتأخير، نحو: {إن كنتم للرؤيا تعبرون}، ولكون العامل فرعاً في العمل، نحو: {إن ربك فعال لما يريد}، وأصله فعَّالٌ ما، ونحو: {متاعاً لكم}.
- (وبمعنى إلى) نحو: {فسقناه لبلد ميت}، أي: إليه.
- (و) بمعنى (على) نحو: {يخرون للأذقان سجداً}، أي: عليها.
- (و) بمعنى (في) نحو: {ونضع الموازين القسط ليوم القيامة}، أي: فيه.

- (و) بمعنى (عند) نحو: {يا ليتني قدّمت لحياتي} أي: عندها.
- (و) بمعنى (بعد) نحو: {أقم الصلاة للذّك الشّمس}، أي: بعده.
- (و) بمعنى (من) نحو: سمعت له صُراخاً، أي: منه.
- (و) بمعنى (عن) نحو: {وقال الذين كفروا للذين آمنوا}، أي: عنهم، {لو كان} أي: الإيمان {خيراً ما سبقونا إليه}، ولو كانت للتعدية في الخطاب لقالوا: ما سبقتمونا.

وخرج بالجارّة: الجازمةُ نحو: {لينفق ذو سعة من سعته}، وغيرُ العاملة كلام الابتداء، نحو: {لأنتم أشدّ رهبة}.



(و) العشرون: (لولا) ومثلها: لو ما، وهي (حرفٌ):

- (معناه في) دخوله على (الجملة الاسمية: امتناعُ جوابه لوجود شرطه)، نحو: لولا زيدٌ لأهتتُك، امتنعت الإهانة لوجود زيد. و«زيدٌ» هنا شرطٌ؛ لأنه مبتدأ محذوفُ الخبرِ لزوماً، أي: موجودٌ.

- (و) معناه (في) دخوله على الجملة (المضارعيّة: التحضيض) أي: الطلبُ بحثٌ، نحو: {لولا تستغفرون الله} أي: استغفروه ولا بدّ، (والعرّض) وهو طلبٌ بليّن، نحو: {لولا أخرتني} أي: تؤخّرني {إلى أجل قريب}.

- (و) معناه في دخوله على الجملة (الماضيّة: التوبيخ) نحو: {لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء}، وبّخهم الله على عدم المجيء بالشهود بما قالوه من الإفك.

(ولا تردُّ للنفي ولا للاستفهام في الأصحّ)، فهي في آية: {فلولا كانت قرية آمنت} للتوبيخ على ترك الإيمان قبل مجيء العذاب، لا للنفي، وفي آية: {لولا أنزل عليه ملك} للتحضيض، لا للاستفهام.



(و) الحادي والعشرون: (لَوْ، شرطٌ) أي: حرفُه (للماضي كثيرًا) نحو: لو جاء زيد لأكرمتُه، وللمستقبل قليلًا، نحو: {وليشخس الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم}، أي: إن تركوا، ونحو: أحسنُ لزيد ولو أساء، أي: وإن أساء. (ثم قيل) في معناها على الأوّل: (هي لمجرّد الرّبْط) للجواب بالشرط كـ«إن»، وانتفاؤهما مستفادٌ من خارج.

(والأصح أنها) في الأصل:

- (لانتفاء جوابها بانتفاء شرطها خارجًا) أي: في الخارج، مُبْتَنِيٍّ أو مَنْفِيٍّ أو مختلِفِيٍّ، فالأقسام أربعة، ك: لو جئتني أكرمتك، لو لم تجئني ما أكرمتك، لو جئتني ما أهتتُك، لو لم تجئني أهتتُك، فيتنفي الإكرام مثلًا في الأوّل لانتفاء المعجىء. - (وقد تردُّ لعكسه) أي: لانتفاء شرطها بانتفاء جوابها (عِلْمًا) كـ«إن» ونحوها، نحو: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا}، فيُعَلَمُ انتفاء تعدُّد الآلهة بالعلم بانتفاء الفساد، وهذا عليه أرباب المعقول أيضًا.

والمثال الواحد يصلح له وللأول، ويختلف بالقصد؛ إن قُصِدَ به الدلالة على أن انتفاء الجواب في الخارج بانتفاء الشرط كان من الأوّل، أو الاستدلال على العلم بانتفا الشرط بالعلم بانتفاء الجواب كان من الثاني.

وفي الأوّل يُسْتثنى نقيض الشرط، وفي الثاني نقيض الجواب؛ لِيَتَّبِعَ المراد. ففي المثال: إن قُصِدَ الأوّل قيل: لكن لا إله فيهما غيره فلم تفسد، أو الثاني قيل: لكنهما لم تفسدا فليس فيهما إله غيره.

- (و) تَرَدُّ (لإثبات جوابها) أي: تقرير وجوده في جميع الأحوال، وذلك (إن ناسب) أي: إثبات الجواب (انتفاء شرطها) بحيث يُستبعد استلزام الشرط للجواب، بل يكون نقيض الشرط أنسبَ بذلك الجواب عقلاً أو عادةً أو شرعاً، فيلزم استمرار

وجود الجواب على تقدير وجود الشرط وعدمه.

ومناسبة الجواب لنقيض الشرط ثلاثة قسام؛ لأنها:

١- إما (بالأولى، كـ«لو لم يَخَفْ لم يَعْصِ») المأخوذ مما روي عن عمر رضي الله عنه:
«نِعَمَ العبد صهيْبٌ، لو لم يَخَفْ الله لم يَعْصِه»^(١)، رتّب عدم العصيان على عدم
الخوف، وهو بالخوف أنسب، فترتّب عليه أيضاً، والمعنى أنه لا يعصي الله في جميع
الأحوال: لا مع الخوف وهو ظاهر، ولا مع انتفائه إجلالاً لله تعالى عن أن يعصيه،
وقد اجتمع فيه الخوف والإجلال رضي الله عنه^(٢).

٢- (أو المساوي، كـ«لو لم تكن ربيبةً ما حلّت للرضاع») المأخوذ من قوله عليه السلام
في دُرّة بنتِ أمّ سلمة لما بلغه تحدّث النساء أنه يريد أن ينكحها بناءً على تجويزهن
أن ذلك من خصائصه: «إنها لو لم تكن ربيبتني في حجرتي ما حلّت لي؛ إنها لابنة أخي
من الرضاعة»، رواه الشيخان^(٣)، رتّب عدم حلّها على عدم كونها ربيبتة المبيّن بكونها
ابنة أخي الرضاع، وعدم الحلّ مناسبٌ للثاني شرعاً وهو الرضاع، كمناسبتة للأول
سواءً، لمساواة حرمة المصاهرة لحرمة الرضاع، والمعنى أنها لا تحلّ لي في جميع
الأحوال؛ لأن بها وصفتين لو انفرد كلٌّ منهما حرمت به: كونها ربيبةً، وكونها ابنة أخي
الرضاع.

٣- (أو الأدوّن، كـ«قولك فيمن عُرِضَ عليك نكاحها: (لو انتفت أخوة الرضاع)
بيني وبينها (ما حلّت) لي (للنسب) بيني وبينها بالأخوة، رتّب عدم حلّها على عدم

(١) قال ابن كثير في مسند الفاروق (٣/ ١١٥) عن هذا الأثر: «هو مشهور عنه، ولم أره إلى الآن بإسناد
عنه»، وينظر: المقاصد الحسنة للسخاوي (ص ٧٠١).

(٢) قال أبو عبيد في غريب الحديث (٤/ ٢٨٥): «إن عمر رضي الله عنه أراد أن صهيباً إنما يطيع الله حباً له، لا
مخافة عقابه، يقول: فلو لم يكن عقابٌ يخافه ما عصى الله أيضاً».

(٣) رواه البخاري (٥١٠١) ومسلم (١٤٤٩) عن أم حبيبة رضي الله عنها.

أَخَوَّتْهَا مِنْ الرِّضَاعِ الْمَبِينِ بِأَخَوَّتَيْهَا مِنَ النِّسْبِ، وَعَدَمُ الْحَلِّ مُنَاسِبٌ لِلثَّانِي شَرْعًا أَكْثَرَ مِنْ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ حَرَمَةَ الرِّضَاعِ أَدُونُ مِنْ حَرَمَةِ النِّسْبِ، وَالْمَعْنَى أَنَّهَا لَا تَحِلُّ لِي فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ؛ لِأَنَّهَا وَصَفَيْنِ لَوْ انْفَرَدَ كُلُّ مِنْهُمَا حُرْمَتٌ بِهِ: أَخَوَّتُهَا مِنَ النِّسْبِ، وَأَخَوَّتُهَا مِنَ الرِّضَاعِ.

وقد تجرّدت «لو» فيما ذكر من الأمثلة عن الزمان، على خلاف الأصل فيها.

- (و) تَرِدُ (لِلتَّمَنِيِ وَالتَّحْضِيضِ وَالعَرَضِ)، فَيُنْصَبُ الْمُضَارِعُ بَعْدَ فَاءِ جَوَابِهَا بِ«أَنَّ» مُضْمَرَةً، نَحْوُ: لَوْ تَأْتِينِي فَتَحَدِّثْنِي، لَوْ تَأْمُرُ فَتُطَاعَ، لَوْ تَنْزِلُ عِنْدِي فَتُصِيبَ خَيْرًا. وَمِنِ الْأَوَّلِ: {فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} أَي: لَيْتَ لَنَا، وَالثَّلَاثَةُ لِلطَّلَبِ، لَكِنَّهُ فِي الْأَوَّلِ لِمَا لَا طَمَعُ فِي وَقُوعِهِ، وَفِي الثَّانِي بَحْثٌ، وَفِي الثَّلَاثِ بَلِيغٌ.

- (وَلِلتَّقْلِيلِ) نَحْوُ خَبَرِ النِّسَائِيِّ وَغَيْرِهِ: «رُدُّوا السَّائِلَ» أَي: بِالْإِعْطَاءِ («وَلَوْ بِظُلْفٍ مُحْرَقٍ»^(١)) أَي: تَصَدَّقُوا بِمَا تَيْسَّرُ مِنْ كَثِيرٍ أَوْ قَلِيلٍ وَلَوْ بَلَغَ فِي الْقِلَّةِ إِلَى الظُّلْفِ مِثْلًا؛ فَإِنَّهُ خَيْرٌ مِنَ الْعَدَمِ.

- (و) تَرِدُ (مَصْدَرِيَّةً) نَحْوُ: {يُودُّ أَحَدَهُمْ لَوْ يَعْمُرُ} أَي: تَعْمِيرَهُ.



(و) الثَّانِي وَالْعَشْرُونَ: (لَنْ، حَرْفُ نَفْيٍ وَنَصْبٍ وَاسْتِقْبَالٍ) لِلْمُضَارِعِ. (وَالْأَصْحَحُّ أَنَّهَا لَا تَفِيدُ) مَعَ ذَلِكَ (تَوْكِيدِ النِّفْيِ وَلَا تَأْبِيدِهِ)، لِقَوْلِهِ تَعَالَى لِمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: {لَنْ تَرَانِي}، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ كَغَيْرِهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ يَرَاهُ فِي الْآخِرَةِ. (و) الْأَصْحَحُّ (أَنَّهَا) تَرِدُ بِوَسْطَةِ الْفِعْلِ بَعْدَهَا (لِلدَّعَاءِ)، كَقَوْلِهِ:

لَنْ يَزَالُوا كَذَلِكَمْ ثُمَّ لَا زِلْمٌ لَهُمْ خَالِدًا خُلُودَ الْجِبَالِ^(٢)

(١) رَوَاهُ مَالِكٌ (٧١٥) وَالنِّسَائِيُّ (٢٥٦٥)، وَنَحْوَهُ عِنْدَ أَبِي دَاوُدَ (١٦٦٧) وَالتِّرْمِذِيَّ (٦٦٥).

وَالظُّلْفُ لِلْبَقَرِ وَالْغَنَمِ كَالْحَافِرِ لِلْفَرَسِ وَالْخُفُّ لِلْجَمَلِ، وَالْمُحْرَقُ: الْمَشْوِيُّ.

(٢) الْبَيْتُ لِلْأَعَشِيِّ مِيمُونَ مِنْ قَصِيدَةِ يَمْدَحُهَا الْأَسْوَدُ بْنُ الْمُنْذِرِ اللَّخْمِيُّ أَخَا النُّعْمَانَ بْنِ الْمُنْذِرِ، حِينَ



(و) الثالث والعشرون: (ما، تَرِدُ اسْمًا):

- إما (موصولة) نحو: {ما عندكم ينفد وما عند الله باق}، أي: الذي.

- (أو نكرة موصوفة) نحو: مررتُ بما مُعْجِبٌ لك، أي: بشيء.

- (وتامة^(١)):

١- (تعجبية) نحو: ما أَحْسَنَ زيدًا، فما نكرة تعجبية مبتدأ، وما بعدها خبره، وسَوْغُ الابتداء بها التعجب.

٢- (وتمييزية^(٢)) وهي اللاحقة لِنِعْمَ وبِئْسَ، نحو: {إن تبدوا الصدقات فنعما هي}، فما نكرة منصوبة على التمييز، أي: نِعْمَ شيئًا هي، أي: إبدائها.

٣- (ومبالغة^(٣)) وهي للمبالغة في الإخبار عن أحدٍ بأكثارٍ فعل كالكتابة، نحو: إن زيدًا مما أَنْ يَكْتُبَ، أي: إنه من أمرٍ كتابة، أي: مخلوقٌ من أمرٍ هو الكتابة، ف«ما» نكرة بمعنى شيءٍ للمبالغة، و«أَنَّ» وصلتها في موضع جرٍّ بدلًا من «ما»، فجعل لكثرة كتابته كأنه خلق منها، كما في قوله: {خلق الإنسان من عجل} - (واستفهامية^(٤)) نحو: {فما خطبكم} أي: شأنكم.

- (وشرطية زمانية) نحو: {فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم} أي: استقيموا لهم

غزا بعض القبائل فأَسْرَ منهم وسبى، يعني: لا زال أعداؤك مهزومين مأسورين، ولا زلتَ قاهرًا لهم أبدًا.

(١) معطوفة على «موصوفة»، والنكرة التامة هي التي لا تحتاج إلى صفة بعدها أو صلة، فليست موصولة أو موصوفة أو استفهامية أو شرطية.

(٢) معطوفة على «تعجبية».

(٣) بفتح اللام، وهي معطوفة على «تعجبية»، قال ابن هشام في مغني اللبيب (ص ٣٩٢): «والتامة تقع في ثلاثة أبواب»، ثم ذكر التعجبية والتمييزية والمبالغة.

(٤) معطوفة على «موصوفة»، أي: ونكرة استفهامية، وكذلك ما بعدها.

مدَّة استقامتِهِم لَكُمْ.

- (وغيرَ زمانية) نحو: {وما تفعلوا من خير يعلمه الله}.

- (و) تَرْدُ (حرفًا):

- (مصدريةً كذلك) أي: زمانيةً، نحو: {فاتقوا الله ما استطعتم} أي: مدَّة

استطاعتكم، وغيرَ زمانية، نحو: {فذوقوا بما نسيتم} أي: بنسيانكم.

- (ونافيةً) عاملةً، نحو: {ما هذا بشراً}، وغيرَ عاملة نحو: {وما تنفقون إلا ابتغاء

وجه الله}.

- (وزائدةً كافةً) عن عملِ الرفع، نحو: قلَّما يدوم الوصالُ، أو الرفعِ والنصبِ

نحو: إنما الله إله واحد، أو الجرِّ نحو: ربما دام الوصالُ.

- (وغيرَ كافةً) عوضًا، نحو: افعل هذا إما لا، أي: إن كنتَ لا تفعل غيره، ف«ما»

عوض عن «كنتَ» أدغم فيها النون للتقارب، وحُذِف المنفي للعلم به. وغيرَ عوضٍ

للتأكيد، نحو: {فبما رحمة من الله لنت لهم} أي: فبرحمة.



(و) الرابع والعشرون: (من) بكسر الميم:

- (لابتداء الغاية) أي: المسافة، من مكانٍ نحو: {من المسجد الحرام}، وزمانٍ

نحو: {من أول يوم}، وغيرهما نحو: {إنه من سليمان}، (غالبًا) أي: ورودها لهذا

المعنى أكثرُ منه لغيره.

- (ولانتهاؤها) أي: الغاية، نحو: قَرُبْتُ منه، أي: إليه.

- (وللتبويض) نحو: {حتى تنفقوا مما تحبون} أي: بعضه.

- (وللتبيين) بأن يصحَّ حملُ مدخولها على المُبْهَم قبلها، نحو: {ما ننسخ من

آية}، {فاجتنبوا الرجس من الأوثان}، كأن يقال في الأول: ما ننسخه آيةً، وفي الثاني:

الرجسُ الأوثانُ.

- (وللتعليل) نحو: {يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ} أي: لأجلها.
- (وللبدل) نحو: {أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ} أي: بدلها.
- (ولتنصيص العموم)، وهي الداخلة على نكرة لا تختص بالنفي، نحو: ما في الدار من رجل، فهو بدون «من» ظاهرٌ في العموم، محتملٌ لنفي الواحد فقط، وبها يتعين النفي للجنس.
- (ولتوكيده) أي: توكيد تنصيص العموم، وهي الداخلة على نكرة تختص بالنفي، نحو: ما في الدار من أحد.
- (وللفصل) أي: التمييز، بأن تدخل على ثاني المتضادّين، نحو: {والله يعلم المفسد من المصلح}، {حتى يميز الخبيث من الطيب}.
- (وبمعنى الباء) نحو: {ينظرون من طرف خفي}.
- (و) بمعنى (عن) نحو: {قد كنا في غفلة من هذا}.
- (و) بمعنى (في) نحو: {إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة} أي: فيه، ونحو {أروني ماذا خلقوا من الأرض}.
- (و) بمعنى (عند) نحو: {لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً}.
- (و) بمعنى (على) نحو: {ونصرناه من القوم}.
- ❖ ❖ ❖ ❖
- (و) الخامس والعشرون: (من) بفتح الميم:
- إما (موصولة) نحو: {ولله يسجد من في السماوات والأرض}.
- (أو نكرة موصوفة) نحو: مررتُ بمن مُعجِبٍ لك، أي: بإنسان.
- (وتامة^(١)):

(١) «تامة» معطوفة على «موصوفة»، أي: ونكرة تامة، و«استفهامية» معطوفة على «شرطية»، وكذلك «تمييزية». والمصنف خالف السبكي وغيره في إدخال الشرطية والاستفهامية في النكرة التامة، ولم

١- (شرطيّة) نحو: {من يعمل سوءا يجز به}.

٢- (واستفهاميّة) نحو: {فمن ربكما يا موسى}.

٣- (وتمييزيّة) كقول الشاعر:

..... ونعم من هو في سرّ وإعلان

ففاعل نِعَمَ مستترٌ، و«مَن» تمييز بمعنى رجلاً^(١).



(و) السادس والعشرون: (هَلُّ):

- (لطلبِ التصديقِ كثيراً) إيجاباً أو سلبيّاً، يقال في جوابِ: هل قام زيدٌ؟ مثلاً:

نعم، أو لا.

- (و) لطلبِ (التصوُّرِ قليلاً) فتكون بمعنى همزة الاستفهام، وتأتي بعدها «أم»،

كقوله ﷺ لجابر: «هل تزوّجتَ بكرّاً أم ثيباً»؟^(٢).



(و) السابع والعشرون: (الواو العاطفة، لمُطلقِ الجمع) بين المعطوفين في

الحكم (في الأصحّ)؛ لأنها تستعمل في الجمع بمعيّةٍ وبغيرها، نحو: جاء زيد وعمرو،

إذا جاء معه أو بعده أو قبله، فتكون حقيقةً في القدر المشترك بين الثلاثة، وهو مطلق

الجمع. وخرج بالعاطفة: غيرها، كواوي القسم والحال.



أر من وافقه على ذلك.

(١) وقوله: هو، مخصوصٌ بالمدح، راجعٌ إلى بشر بن مروان في البيت قبله، وقوله: في سرّ، متعلّقٌ

بنِعَمَ. وهذا مذهب أبي علي الفارسي، وأما غيره فنفوا ذلك، وذكروا ما فيه تكلف.

(٢) رواه البخاري (٢٩٦٧).

(الأمر)

أي: هذا مبحثه.

تعريف الأمر

(أَمَرَ) أي: اللفظ المنتظم من هذه الأحرف^(١) (حقيقة في القول المخصوص)
أي: الدال على اقتضاء الفعل، نحو: {وأمر أهلك بالصلاة} أي: قل لهم: صلوا،
(مجاز في الفعل في الأصح) نحو: {وشاورهم في الأمر} أي: الفعل الذي تعزم عليه،
لتبادر القول دون الفعل من لفظ الأمر إلى الذهن.

وكذلك هو مجاز في الشأن والصفة والشيء، نحو: {إنما أمرنا لشيء} أي: شأننا.
لأمر ما يسود من يسود، أي: لصفة من صفات الكمال. لأمر ما جدع قصير أنفه، أي:
لشيء.

والأمر لفظي ونفسي وهو الأصل^(٢)، فاللفظي عرف من قوله: حقيقة في كذا.
(والنفسي: اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه^(٣) بغير نحو كف).
هذا تعريف الأمر اصطلاحاً، ودخل فيه: الطلب الجازم وغيره، لما ليس بكف،

(١) وتقرأ بصيغة الفعل الماضي مفككاً.

(٢) هذا فرع عن إثبات الأشعرية الكلام النفسي والقول النفسي؛ لأن الأمر نوع منه، وقد سبق أن
المعنى النفسي لا يسمى كلاماً، وأن الكلام لغة وشرعاً هو اللفظ المسموع المتضمن للمعنى
النفسي، فكذلك الأمر والنهي.

والصواب الذي عليه الفقهاء وجماهير أهل العلم أن الأمر اسم لمجموع أمرين: الطلب والقول الدال
عليه، وكذلك كل اسم لنوع من أنواع الكلام مثل النهي والخبر، أو لجميعه كالكلام والقول، أو
لمفرداته كالاسم؛ فإن هذه الأسماء ليست للألفاظ مع قطع النظر عن معانيها، ولا للمعاني مع
قطع النظر عن الألفاظ، وإنما يستحقها اللفظ المتضمن للمعنى، والمعنى المتضمن للفظ، وذلك
كالجسد والروح للإنسان، أو كالبطانة والظاهرة للجنة. تنبيه الرجل العاقل لابن تيمية (٢/٥١٠).

(٣) قوله: مدلول عليه، صفة للكف.

ولما هو كُفٌّ مدلولٌ عليه بكُفٍّ أو نحوها كاترك وذر ودع.
وخرج منه: الإباحة، والكُفُّ المدلولُ عليه بغير ما ذُكِر، نحو: لا تفعل.
وسُمِّيَ مدلولُ كُفٍّ أمرًا لا نهياً؛ موافقةً للدالِّ في اسمه.

(ولا يُعتبر في الأمر: علوُّ) بأن يكون الطالبُ عالي الرتبة على المطلوب منه، (ولا استعلاءً) بأن يكون الطلب بعظمة، لإطلاق الأمر بدونهما، قال تعالى حكاية عن فرعون: {فماذا تأمرون}.

(ولا) يُعتبر في دلالة اللفظ على الأمر (إرادة الطلب) بحيث لا يكون أمرًا إلا بالقصد (في الأصح) لصحة إطلاق الأمر بدونها.
(والطلب بديهيٌّ) أي: مُتصوِّرٌ بمجرد التفات النفس إليه بلا نظر؛ إذ كلُّ عاقل يُفرِّق بالبديهة بينه وبين غيره كالإخبار.

(و) الأمر (النفسيُّ غيرُ الإرادة عندنا) معشر الأشاعرة وغيرُ مشروط بها، أما عند المعتزلة فالأقتضاء الذي في الأمر لا يتحقق إلا بالإرادة^(١).



(١) فالأمر عند المعتزلة هو الصيغة اللفظية، وهي دالة على طلب المأمور به، وهذا الطلب يتضمن الإرادة، فلا تكون الصيغة أمرًا إلا بإرادة، والأشاعرة لا يثبتون الصيغة، وإنما يثبتون الطلب ويسمونه الأمر النفسي، ويقولون: هو لا يتضمن الإرادة. ينظر: تشنيف المسامع (٢/٥٨٢).
وأهل الحديث يقولون: الطلب يتضمن الإرادة، لكنها إرادة شرعية يمكن أن تتخلف، بخلاف الإرادة الكونية التي لا تتخلف ولا تختص بما يحبه الله. وفي تحرير الخلاف في هذه المسألة كلام كثير. ينظر: المعتمد (١/٤٥)، والبرهان (١/١٥٢)، وإيضاح المحصول من برهان الأصول (ص ١٨٩، ١٩٥)، ونفائس الأصول (٣/١١٥١)، وتحفة المسؤول (٣/١٢)، والإبهاج (٤/١٠٠٦).

(مسألة) في معنى صيغة الأمر

(الأصح) على القول بإثبات الكلام النفسي (أن صيغة «افعل») والمراد بها: كل ما يدل ولو بواسطة على الأمر من صيغته المحتملة لغير الوجوب، كاضرب وصل وصه ولينفق، (مختصة بالأمر النفسي) بأن تدل عليه وضعا دون غيره، وقيل: لا، فلا تدل عليه إلا بقريته، أما المنكرون للنفسى فلا حقيقة للأمر وسائر أقسام الكلام عندهم إلا العبارات^(١).

(وترد) صيغة «افعل» بالمعنى السابق لستة وعشرين معنى، ويتميز بعضها عن بعض بالقرائن:

- ١- (للو جوب) نحو: {أقيموا الصلاة}.
- ٢- (وللندب) نحو: {فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا}.
- ٣- (وللإباحة) نحو: {كلوا من طيبات ما رزقناكم} أي: مما يُستلذ من المباحات.
- ٤- (وللتهديد) نحو: {اعملوا ما شئتم}.
- ٥- (وللإرشاد) نحو: {واستشهدوا شهيدين من رجالكم}، والمصلحة فيه دنيوية، بخلافها في الندب.
- ٦- (وللإرادة الامتثال) كقولك لغير رقيقك عند العطش: اسقني ماء.
- ٧- (وللإذن) كقولك لمن طرقت الباب: ادخل. وبعضهم أدرج هذا في الإباحة.

(١) وهو الصواب الذي لا يصح غيره لغةً وشرعاً، والمعتزلة لم يخالفوا أهل الحديث في معنى الكلام، وأنه الصوت المسموع، بل خالفوه في إثباته صفةً لله تعالى، أما الكلابية - ومنهم الأشاعرة والماتريدية - فاخترعوا معنى خالفوا فيه جميع من سبقهم، ووافقوا المعتزلة فيما كانوا ينفونه فقالوا: ليس لله صوت.

٨- (وللتأديب) كقولك لغير مُكَلَّفٍ: كُلُّ مِمَّا يَلِيكَ^(١). وبعضهم أدرج هذا في الندب. والفرق أن الأدب متعلِّقٌ بمحاسن الأخلاق وإصلاح العادات، وليس فيه تكليف، والندب متعلِّقٌ بثواب الآخرة، وفيه تكليف.

٩- (وللإنذار) نحو: {قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار}، ويُفارقُ التهديدَ بوجود اقترانه بالوعيد كما في الآية، وبأن التهديد: التخويفُ، والإنذار: إبلاغ المَخُوف منه.

١٠- (وللامتنان) نحو: {كلوا مما رزقكم الله}، ويفارق الإباحة باقترانه بذكر ما يُحتاج إليه.

١١- (وللإكرام) نحو: {ادخلوها بسلام آمنين}.

١٢- (وللتسخير) أي: التذليل والامتهان، نحو: {كونوا قردة خاسئين}.

١٣- (وللتكوين) أي: الإيجاد من العدم بسرعة، نحو: {كن فيكون}.

١٤- (وللتعجيز) أي: إظهار العجز، نحو: {فأتوا بسورة من مثله}.

١٥- (وللإهانة) ويُعبّر عنها بالتهكُّم، نحو: {ذق إنك أنت العزيز الكريم}.

١٦- (وللتسوية) بين الفعل والترك، نحو: {فاصبروا أو لا تصبروا}.

١٧- (وللدعاء) نحو: {ربنا افتح بيننا وبين قومنا}.

١٨- (وللتمني) كقولك لآخر: كُنْ فلاناً.

١٩- (وللاحتقار) نحو: {ألقوا ما أنتم ملقون}؛ إذ ما يُلقونه من السحر وإن

عظُم محتقَرٌ بالنظر إلى معجزة موسى عليه السلام، وفُرِّقَ بينه وبين الإهانة بأن محلّه القلب، ومحلّها الظاهر.

(١) وأما أكل المكلف مما يليه فمندوب، ومما يلي غيره فمكروهٌ حيث لا إيذاء، وإلا فحرام.

- ٢٠- (وللخبر) كخبر: «إِذَا لَمْ تَسْتَحْيِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ»^(١) أي: صنعت.
- ٢١- (وللإنعام) بمعنى تذكير النعمة، نحو: {كلوا من طيبات ما رزقناكم}.
- ٢٢- (وللتفويض) وهو ردُّ الأمر إلى غيرك، ويسمى التحكيم والتسليم، نحو: {فاقض ما أنت قاض}.
- ٢٣- (وللتعجب) نحو: {انظر كيف ضربوا لك الأمثال}.
- ٢٤- (وللتكذيب) نحو: {قل فاتوا بالتوراة قاتلوها إن كنتم صادقين}.
- ٢٥- (وللمشورة) نحو: {فانظر ماذا ترى}.
- ٢٦- (وللاعتبار) نحو: {انظروا إلى ثمره إذا أثمر}.
- (والأصحُّ أنها) أي: صيغة «افعل» بالمعنى السابق (حقيقةً في الوجوب) فقط، كما عليه الشافعي والجمهور؛ لأن الأئمة كانوا يستدلون بها مجردةً عن القرائن على الوجوب، (لغةً على الأصح) وهو المنقول عن الشافعي وغيره؛ لأن أهل اللغة يحكمون باستحقاقٍ مُخالفٍ أمرٍ سيِّده مثلاً للعقاب.
- (و) الأصحُّ (أنه يجب اعتقادُ الوجوب) في المطلوب (بها قبل البحث) عما يَصْرِفُهَا عنه إن كان، كما يجب على الأصحِّ اعتقادُ عمومِ العامِّ قبل البحث عن المخصَّص، كما سيأتي.
- (و) الأصحُّ (أنها إن وَرَدَتْ بعدَ حَظْرٍ) لمتعلِّقها، نحو: {وإذا حللتم فاصطادوا}، (أو) بعد (استئذان) فيه، كأن يقال لِمَنْ قَالَ: أفعلُ لك كذا: افعلْ، (فللإباحة) الشرعية حقيقةً، لتبادرِها إلى الذهن في ذلك، لغلبة استعمالها فيها حينئذ.
- (و) الأصحُّ (أن صيغة النهي) أي: لا تفعل، الواردة (بعد وجوب) أو بعد استئذان، (للتحريم)؛ كما في غير ذلك.



(١) رواه البخاري (٣٤٨٤).

(مسألة) في مقتضى صيغة الأمر

(الأصحُّ أنها) أي: صيغة «افعلْ» (لطلب الماهية)، لا لتكرارٍ ولا مرَّةً، ولا لفورٍ ولا تراخٍ، فهي للقدر المشترك بينها؛ حَدَرًا من الاشتراك والمجاز.
(والمَرَّةُ ضروريَّةٌ)؛ إذ لا توجد الماهية بأقلِّ منها، فيُحْمَلُ عليها.
(و) الأصحُّ (أن المبادِر) بالفعل (مُمَثِّلٌ)، لحصول الغرض.



(مسألة) في أحكام تتعلق بالأمر

(الأصحُّ أن الأمر) بشيء مؤقتٍ (لا يستلزم القضاء) له إذا لم يُفعل في وقته، (بل) إنما (يجب بأمر جديد)، كالأمر في خبر الصحيحين: «مَنْ نسي الصلاة فليُصلِّها إذا ذكَّرها»^(١). والقصدُ من الأمر الأولِ الفعلُ في الوقت.

(و) الأصحُّ (أن الإتيان بالمأمور به) على الوجه الذي أُمر به (يستلزم الإجزاء) للمأتمِّي به؛ بناءً على أن الإجزاء: الكفاية في سقوط الطلب، وهو الأصحُّ كما مرَّ، ولأنه لو لم يستلزمه لكان الأمر بعد الامتثال مقتضياً: إما للمأتمِّي به فيلزم تحصيل الحاصل، أو لغيره فيلزم عدم الإتيان بتمام المأمور به بل ببعضه، والفرصُ خلافه.

(و) الأصحُّ (أن الأمر) للمخاطب (بالأمر) لغيره (بشيء)، نحو: {وأمر أهلك بالصلاة}، (ليس أمراً) لذلك الغير (به) أي: بالشيء.

وقد تقوم قرينةٌ على أن غيرَ المخاطب مأموراً بذلك الشيء، كما في خبر الصحيحين: أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض، فذكَّر ذلك عمرُ رضي الله عنه للنبي صلَّى الله عليه وآله وسلم فقال: «مُرُهُ فَلْيُرَاجِعْهَا»^(٢)، ويستحب لكلِّ مَنْ طلق امرأته في الحيض مراجعتها.

(و) الأصحُّ (أن الأمر بلفظٍ يصلح له)، نحو: «مَنْ نَامَ فَلْيَتَوَضَّأْ»^(٣) (غيرُ داخلٍ فيه) أي: في ذلك اللفظ، لُبْعِدِ أَنْ يُرِيدَ الْأَمْرُ نَفْسَهُ، وفي الروضة: «لو قال: نساء المسلمين طوالق، لم تطلق زوجته على الأصحِّ؛ لأن الأصحَّ عند أصحابنا في الأصول أنه لا يدخل في خطابه».

وخرج بالأمر - ومثله الناهي - : الْمُخْبِرُ، فَيَدْخُلُ فِي خُطَابِهِ عَلَى الْأَصْحِّ؛ إِذْ لَا

(١) رواه البخاري (٥٩٧)، ومسلم (٦٨٠).

(٢) رواه البخاري (٥٢٥١)، ومسلم (١٤٧١).

(٣) رواه أبو داود (٢٠٣)، وابن ماجه (٤٧٧).

يَبْعُدُ أَنْ يَرِيدَ الْمَخْبِرُ نَفْسَهُ، نَحْوُ: {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}، وَهُوَ تَعَالَى عَلِيمٌ بِذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ.

وَهَذَا إِذَا لَمْ تَقْمِ قَرِينَةَ عَلَى دَخُولِهِ أَوْ عَدَمِ دَخُولِهِ، فَإِنْ قَامَتْ عُمَلٌ بِمَقْتَضَاهَا قَطْعًا.

(وَيَجُوزُ عِنْدَنَا عَقْلًا النِّيَابَةُ فِي الْعِبَادَةِ الْبَدْنِيَّةِ)؛ إِذْ لَا مَانِعَ.

وَمَنْعَهُ الْمَعْتَزَلَةَ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِهَا إِنَّمَا هُوَ لِقَهْرِ النَّفْسِ وَكُسْرِهَا بِفَعْلِهَا، وَالنِّيَابَةُ تَنَافِي ذَلِكَ. قَلْنَا: لَا تَنَافِيَهُ لِمَا فِيهَا مِنْ بَدَلِ الْمُؤْنَةِ أَوْ تَحْمُلِ الْمِنَّةِ.

وَخَرَجَ بِالْجَوَازِ عَقْلًا: الْجَوَازُ الشَّرْعِيُّ، فَلَا تَجُوزُ شَرْعًا النِّيَابَةُ فِي الْبَدْنِيَّةِ إِلَّا فِي الْحَجِّ وَالْعَمْرَةِ، وَفِي الصَّوْمِ بَعْدَ الْمَوْتِ.

وَبِالْبَدْنِيَّةِ: الْمَالِيَّةُ كَالزَّكَاةِ، فَلَا خِلَافَ فِي جَوَازِ النِّيَابَةِ فِيهَا.



(مسألة) في كون الأمر نهياً عن ضده وعكس ذلك

(المختار أن الأمر النفسي ب) شيء (معين) إيجاباً أو ندباً (ليس نهياً عن ضده، ولا يستلزمه)، تحريماً كان النهي أو كراهةً، واحداً كان الضدُّ كضدِّ السكون، أي: التحرك، أو أكثر كضدِّ القيام، أي: القعود وغيره.

فالأمر بالسكون مثلاً ليس نهياً عن التحرك ولا مستلزماً له.

وخرج بالنفسي: الأمر اللفظي، فإنه يستلزم النهي عن ضده؛ لأنه لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده، كان طلبه مستلزماً لطلب الكف.

وقيل: لا يستلزمه، واختاره المصنف.

وبالمعين: المبهم من أشياء كأحد خصال الكفارة، فليس الأمرُ به نهياً عن ضده

من الأشياء ولا مستلزماً له قطعاً.

(و) المختار (أن النهي) النفسي عن شيء معين تحريماً أو كراهةً (كالأمر) فيما

ذُكر فيه.



(مسألة) في تعاقب الأمرين

(الأمران إن لم يتعاقبا) بأن يتراخى ورود أحدهما عن الآخر بمتماثلين، ولم يمنع من التكرار مانع، أو بمتخالفين، (أو تعاقبا) لكن (بغير متماثلين) بعطف كـ {أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة}، أو بدونه كاضرب زيدا أعطه درهماً، (فغيران) فيعمل بهما جزءاً.

(وكذا) إن تعاقبا (بمتماثلين ولا مانع من التكرار) في متعلقيهما من عادة أو غيرها، فإنهما غيران (في الأصح)، مع عطف كصل ركعتين وصل ركعتين، أو بدونه كصل ركعتين وصل ركعتين، لظهور العطف في التأسيس، وأصالة التأسيس في غير العطف.

(فإن كان) ثمّ (مانع) من التكرار (عاديّ وعارضه عطف) نحو: صل ركعتين وصل الركعتين، (فالوقف) عن التأسيس والتأكيد لاحتمالهما، وظاهر أنه إن وجد مرجح عميل به.

(وإلا) بأن كان ثمّ مانع عقليّ نحو: اقتل زيدا اقتل زيدا، أو شرعيّ نحو: أعتق عبدك أعتق عبدك، أو لم يعارضه عطف نحو: اسقني ماءً اسقني ماءً، صل ركعتين صل الركعتين، (فالثاني تأكيد) وإن كان بعطف في الأولين.

أما كونه تأكيداً في الأولين فظاهر، وأما في الأخيرتين فلأن العادة اندفاع الحاجة بمرّة في أولهما، وبالتعريف في ثانيهما، وذلك يرجح التأكيد^(١).



(١) قال العطار: اشتملت هذه المسألة على اثنتي عشرة صورة؛ لأن الأمرين إما بمتخالفين أو بمتماثلين، وفي القسم الأول أربعة؛ لأنهما إما متعاقبان أو لا، وعلى كلِّ إما بعطف أو لا، وفي القسم الثاني ثمانية؛ لأنهما إما متعاقبان أو لا، وعلى كلِّ إما بعطف أو لا، وعلى كلِّ إما أن يمنع من التكرار مانع أو لا.

(مسألة) في تعريف النهي وأحكامه

(النهي: اقتضاء كَفٍّ عن فعلٍ لا بنحوِ كُفٍّ) كَذَرَ وَدَعَّ.

فدخل فيه: الاقتضاء الجازم وغيره، وخرج منه: الإباحة، واقتضاء فعلٍ غيرِ كَفٍّ، أو كَفٍّ بنحوِ كُفٍّ، فإنه أمرٌ كما مرَّ.

ويُحدُّ أيضًا بالقول الدالُّ على الاقتضاء المذكور.

ولا يُعتبر في مُسمَى النهي علوٌّ ولا استعلاء على الأصحَّ، كالأمر.

(وقضيته الدوام) على الكَفِّ؛ لأنه يقتضي الامتناع عن إدخال ماهية الفعل في

الوجود، فوجب الامتناع عنه دائمًا وعلى الفور، ولأن العلماء لم يزالوا يستدلُّون به على الترك مع اختلاف الأوقات، لا يخصُّونه بشيء منها.

(ما لم يُقَيَّد بغيره في الأصحَّ)، فإن قَيِّدَ به نحو: لا تسافر اليومَ، لم يُحمل على

الدوام؛ لأن التقييد يصرِّفه عن قضيته.

(وتَرِدُ صيغته) أي: النهي، وهي «لا تَفْعَلْ»:

١- (للتحريم) نحو: {ولا تقربوا الزنا}.

٢- (وللكراهة) نحو: {ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون}، والمراد بالخبيث هنا:

الردية لا الحرام، عكس ما في قوله تعالى: {ويحرم عليهم الخبائث}.

٣- {وللإرشاد} نحو: {لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم}. والفرق بين

الإرشاد والكراهة: أن المفسدة المطلوب درؤها في الإرشاد دنيوية، وفي

الكراهة أخروية.

٤- (وللدعاء) نحو: {ربنا لا تزغ قلوبنا}.

٥- (ولبيان العاقبة) نحو: {ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل

أحياء}، أي: عاقبة الجهاد الحياة لا الموت.

٦- (وللتقليل) بأن يتعلّق بالمنهيّ عنه، نحو: {ولا تمدّن عينك إلى ما متعنا به} أي: فهو قليل، بخلاف ما عند الله.

٧- (وللاحتقار) بأن يتعلّق بالمنهيّ، نحو: {لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم}.

٨- (ولليأس) نحو: {لا تعتذروا اليوم}.

(وفي الإرادة والتحريم ما) مرّ (في الأمر) من الخلاف، فالأصحُّ أن الصيغة تدلُّ على الطلب بلا إرادة، وأنها حقيقة في التحريم لغةً. (وقد يكون) النهيُّ (عن) شيء (واحدٍ)، وهو ظاهر.

(و) عن (متعدّدٍ جمعاً، كالحرام المخير) نحو: لا تفعل هذا أو ذلك، فعليه تركُ أحدهما فقط، فلا مخالفة إلا بفعلهما، فالمحرّم فعلهما لا فعل أحدهما فقط. (وفرقاً، كالنعلين تلبسان أو تُنزعان ولا يُفرّق بينهما) بلبسٍ أو نزعٍ إحداهما فقط؛ فإنه منهيٌّ عنه، أخذاً من خبر الصحيحين: «لا يمش أحدكم في نعل واحدة، ليُنعلهما جميعاً، أو ليخلعهما جميعاً»^(١)، فهما منهيٌّ عنهما لبساً أو نزعاً من جهة الفرق بينهما في ذلك لا الجمع فيه.

(وجميعاً، كالزنى والسرقة)، فكلُّ منهما منهيٌّ عنه بالنظر إليه على انفراده، وعلى اجتماعه بالآخر.

(والأصحُّ أن مطلق النهي ولو تنزيهاً)، مقتضى (للفساد شرعاً في المنهي عنه) من عبادة وغيرها كصلاة نفل مطلق في وقت مكروه وبيع بشرطٍ. (إن رجع النهي) فيما ذُكر (إليه) أي: إلى عينه، كالنهي عن صلاة الحائض أو صومها، وكالنهي عن الزنى حفظاً للنسب.

(أو إلى جزئه) كالنهي عن بيع المّلاقيح، لانعدام المبيع، وهو ركن في البيع.

(١) رواه البخاري (٥٨٥٦)، ومسلم (٢٠٩٧).

(أو) إلى (لازمه) كالنهي عن بيع درهم بدرهمين، لاشتماله على الزيادة اللازمة بوقوع العقد عليها، وكانهي عن الصلاة في الوقت المكروه، لفساد الوقت اللازم لها بفعلها فيه، بخلافها في المكان المكروه؛ لأنه ليس بلازم لها بفعلها فيه، لجواز ارتفاع النهي عن الصلاة فيه مع بقاءه بحاله كجعل الحَمَام مسجداً، فبذلك افتراقاً.

(أو جُهل مرجعه) من واحد مما ذُكر؛ حملاً للنهي على حقيقته وهي الحرمة، وتغليباً لما يقتضي الفساد احتياطاً، كالنهي عن بيع الطعام قبل قبضه^(١).

وإنما اقتضى النهي الفساد؛ لأن المكروه مطلوب الترك، والمأمور به مطلوب الفعل، فيتنايان، ولا استدلال الأولين على فساد المنهي عنه بالنهي عنه.

وخرج برجوع النهي إلى ما ذُكر مع ما بعده: النهي الراجع إلى أمرٍ خارج عنه غير لازم، فلا يقتضي الفساد، كالوضوء بمغصوب، والبيع وقت نداء الجمعة، لرجوع النهي في الأول لإتلاف مال الغير تعدياً، وفي الثاني لتفويت الجمعة، وذلك يحصل بغير الوضوء والبيع، كما أنهما يحصلان بدونيه، فالمنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج. وكالصلاة في المكان المكروه أو المغصوب كما مرَّ.

وخرج بمطلق النهي: المقيّد بما يدلُّ على الفساد أو على عدمه، فيعمل به في ذلك اتفاقاً.

(أما نفي القبول) عن فعل، كقوله تعالى: {فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً}، وقوله: {لن تقبل منهم نفقاتهم}:

(فقيل: دليل الصحة) للفعل، لظهور النفي في عدم الثواب دون الاعتداد، فقد يكون العمل صحيحاً لا ثواب فيه، كالصلاة في المغصوب، وكما في نحو خبر مسلم:

(١) فإن قلنا: القبض جزء من البيع لكونه صفة للمبيع كان النهي راجعاً إلى أمر داخل، وإن قلنا: الركن هو المبيع بحد ذاته، والقبض شرط، كان النهي راجعاً إلى أمر خارج.

«من أتى عَرَّافًا فسأله عن شيء، لم تُقبَلْ له صلاةٌ أربعين ليلةً»^(١).

(وقيل): دليلُ (الفسادِ) للفعل، لظهور النفي في عدم الاعتداد، كما حُمِلَ عليه

خبرُ الصحيحين: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»^(٢).

قال البرماوي: «وهذان القولان متكافئان، لا رجحان لأحدهما على الآخر؛ لأن

نفي القبول ورد في الشرع تارة بمعنى نفي الصحة، وتارة بنفي القبول مع وجود الصحة».

(ومثله) أي: نفي القبول (نفي الإجزاء)، ففيه قولان:

الأول: أنه دليل الصحة، بناءً على أن الإجزاء إسقاطُ القضاء؛ فإن ما لا يُسقطه

قد يصحُّ، كصلاة فاقد الطهورين.

والثاني: أنه دليل الفساد، بناءً على أن الإجزاء إسقاطُ الطلب، وهو الأصحُّ كما

سبق^(٣)، فيكون المبنيُّ عليه أصحُّ، وعليه حُمِلَ خبرُ الدارقطني وغيره: «لا تجزئ

صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأُمِّ القرآن»^(٤).

(وقيل): نفي الإجزاء (أولى بالفساد) من نفي القبول، لتبادُرِ عدم الاعتداد منه

إلى الذهن.



(١) رواه مسلم (٢٢٣٠).

(٢) رواه البخاري (٦٩٥٤)، ومسلم (٢٢٥).

(٣) عند الكلام على متعلّق خطاب الوضع.

(٤) رواه الدارقطني (١٢٢٥)، وابن خزيمة (٤٩٠)، وابن حبان (١٧٨٩).

(العام)

(لفظاً) ولو مستعملاً في حقيقته، أو مجازه، أو حقيقته ومجازه، (يستغرق الصالح له) أي: يتناوله دَفْعَةً. خرج به: ما ليس كذلك، كالنكرة في الإثبات مفردةً أو مثناةً أو مجموعةً، أو اسم جمع كقوم، أو اسم عددٍ؛ فإنها تتناول ما يصلح لها بدلاً لا استغراقاً، نحو: أكرم رجلاً، وتصدَّق بخمسة دراهم.

(بلا حَصْرٍ)، خرج به: اسم العدد والنكرة المثناة^(١) من حيث الآحاد، كعشرةٍ ورجلين؛ فإنهما يستغرقانها بحَصْرٍ.

(والأصحُّ دخولُ) الصورةِ (النادرةِ وغيرِ المقصودةِ) من صُورِ العامِّ (فيه)، فيشملهما حكمه؛ نظراً للعموم. والنادرةُ كالفيل في خبر أهل السنن: «لا سبق إلا في خُفٍّ أو حافرٍ أو نَصْلٍ»^(٢)؛ فإنه ذو خُفٍّ، والمسابقة عليه نادرة، والأصحُّ جوازها عليه، وغيرُ المقصودةِ كما لو وكَّله ب شراءِ عبيدِ فلان، وفيهم مَنْ يَعتق عليه، ولم يعلم به، والأصحُّ صحَّةُ شرائه.

وفرق في «منع الموانع» بين النادرة وغيرِ المقصودةِ: بأن النادرة هي التي لا تخطرُ ببال المتكلِّم غالباً، وغيرِ المقصودةِ قد تكون مما يخطرُ به ولو غالباً، فبينهما عمومٌ من وجه؛ لأن النادرة قد تُقصد عادة وقد لا تُقصد، وغيرِ المقصودةِ قد تكون نادرةً وقد لا تكون.

ثم إن قامت قرينةٌ على قصدِ النادرةِ دخلتُ قطعاً، أو على قصدِ انتفاءِ صورةٍ لم تدخل قطعاً.

(و) الأصحُّ (أنه) أي: العامُّ (قد يكون مجازاً) بأن يُستعمل في مجازه، نحو: أكرم

(١) أما النكرة المجموعة كرجال فلا حصر فيها؛ إذ الجمع لا حصر لأكثره.
(٢) رواه أبو داود (٢٥٧٤)، والترمذي (١٧٠٠)، والنسائي (٣٥٨٥)، وابن ماجه (٢٨٧٨).

الأسود الرماة.

(و) الأصحُّ (أنه) أي: العمومَ (من عوارض الألفاظ فقط) أي: دون المعاني المستقلّة كالمفهوم.

وليس المراد بوصف اللفظ بالعموم وصفه به مجرداً عن معناه؛ فإنه لا وجه له، بل المراد وصفه به باعتبار معناه، فمعنى كونه عامّاً أنه يشترك في معناه كثيرون، لا أنه يكون مشتركاً لفظياً، فمدلوله معنى واحدٌ مشتركٌ بين الجزئيات.

وأما قولهم: عمّ المطرُ الأرض، فليس بمعنى العموم الاصطلاحي؛ إذ ليس المطر شيئاً واحداً يشمل أراضي متعدّدة، وإنما هو قطرات متعدّدة يختصُّ كلُّ منها بمحلٍّ مخصوص.

واستعمال العموم في المعاني مجازيٌّ، (ويقال) اصطلاحاً (للمعنى: أعمُّ) وأخصُّ، (وللفظ: عامُّ) وخاصُّ؛ تفرقةً بين الدالِّ والمدلول. وخُصَّ المعنى بأفعلٍ التفضيل؛ لأنه أهمُّ من اللفظ^(١).

(ومدلوله) أي: العامُّ في التركيب من حيث الحكمُ عليه (كُلِّيَّةٌ، أي: محكومٌ فيه على كلِّ فردٍ) فردٍ (مطابقةً، إثباتاً) خبراً أو أمراً، (أو سلبيّاً) نفيّاً أو نهياً، نحو: إذا جاء عبيدي وما خالفوا فأكرمهم ولا تُهنهم؛ لأنه في قوّة قضايا بعددِ أفرادِه، أي: جاء فلان وجاء فلان، وهكذا فيما مرَّ إلى آخره، وكلُّ منها محكومٌ فيه على فردِه، يدلُّ عليه اللفظُ مطابقةً، فكذلك ما هو في قوّة جميعها، وهو العامُّ.
وخرج بالكُلِّيَّة: الكلُّ والكُلِّيُّ:

فليس مدلول العامِّ كلاً، أي: محكوماً فيه على مجموع الأفراد من حيث هو

(١) ومن قال بجريان العموم في المعاني يقول في المعنى أيضاً: عامُّ وخاصُّ، فيقول للمعنى المشترك: عامُّ وأعمُّ، ولللفظ: عامُّ، ولمعنى زيد: خاصُّ وأخصُّ، ولللفظ: خاصُّ.

مجموع، نحو: كلُّ رجلٍ في البلدِ يحْمِلُ الصخرةَ العظيمةَ، أي: مجموعهم، وإلا لتعذّر الاحتجاج به في النهي على كلِّ فردٍ، ولم يزل العلماء يحتجّون به عليه، كما في نحو قوله تعالى: {ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله}.

ولا كُليًّا، أي: محكومًا فيه على الماهية من حيث هي، أي: من غير نظر إلى الأفراد، نحو: الرجل خيرٌ من المرأة، وكثيرًا ما يفضّل بعضُ أفرادها بعضَ أفرادها؛ وذلك لأن النظر في العامِّ إلى الأفراد لا إلى القدر المشترك بينها. فانحصر مدلوله في الكلية.

(ودلالته) أي: العامِّ (على أصل المعنى) من الواحد في المفرد، والاثنين في المثني، والثلاثة في الجمع (قطعيةً) اتفاقًا؛ لأنه لا يحتمل خروجه بالتخصيص. ودلالته على ما زاد على ذلك ظنية، (و) كذلك دلالته (على كلِّ فرد) بخصوصه (ظنيةً في الأصحّ) لاحتماله التخصيص، وإن لم يظهر مخصّصٌ لكثرة التخصيص في العمومات^(١). فإن قام دليل على انتفاء التخصيص كالعقل في نحو: {والله بكل شيء عليم}، فدلالته قطعيةً اتفاقًا.

(وعمومُ الأشخاصِ يستلزم عمومَ الأحوال والأزمنة والأمكنة على المختار)؛ لأنه لا غنى للأشخاص عنها، فقوله تعالى: {فاقتلوا المشركين}، أي: كلَّ مشرك، على أيِّ حال كان، في أيِّ زمان ومكانٍ كان، وخُصَّ منه البعض كالذمي.



(١) وقيل: دلالته على كلِّ فردٍ قطعية، لشمول معنى اللفظ له حتى يظهر خلافه. وعلى هذا القول يمتنع تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد أو بالقياس.

(مسألة) في صيغ العموم

الألفاظ الدالة على العموم كثيرة، ومنها:

(كُلُّ) وهي أقوى الصيغ، وتقدّمت في مبحث الحروف، ومثلها: جميعٌ، وما تصرّف منها كأجمعَ وجمعاءً وأجمعين.

(والذي والتي) نحو: أكرم الذي يأتيك، والتي تأتيك، أي: كلّ آتٍ وآتية لك. (وأَيُّ وما) الشرطيّتان والاستفهاميّتان والموصولتان، وتقدّمتا ثمّ. وأُطلقتا للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك، كأَيِّ الواقعة صفةً لنكرةٍ أو حالاً، و«ما» الواقعة نكرةً موصوفةً أو تعجّبيةً.

(ومتى) للزمان المُبهم استفهاميةً أو شرطيةً، نحو: متى تجيئني؟ متى جيئتني أكرمتك.

(وأين وحيثما) للمكان شرطيتين، نحو: أين أو حيثما كنت آتِك، وتزيد أين بالاستفهام، نحو: أين كنت؟

(ونحوها) مما يدلُّ على العموم لغةً:

كجميع، ولا يضاف إلا إلى معرفة.

وكجمع الذي والتي.

وكمّن الاستفهامية والشرطية والموصولة، وتقدّمت.

وأما عدم عمومها وعموم أيّ الموصولة في نحو: مررت بمن أو بأيّهم قام، فلقيام

قرينة الخصوص.

واستشكال عموم «مَنْ» و«مَا» بقول الفقهاء: لو قال: مَنْ دخل داري فله درهم،

فدخلها مرةً بعد أخرى، لا يتكرر الاستحقاق. وأجيب بأن العموم في الأشخاص لا

في الأفعال، إلا أن تقتضي الصيغة التكرار، نحو «كُلِّمًا»، أو يُحكّم به قياسًا لكون

الشرط عِلَّةٌ، نحوُ: {من عمل صالحا فلنفسه}.

فإن قلت: فلم تكرر الجزاء على المُحْرِمِ بقتله صيدًا بعد قتله آخر، مع أن الصيغة «مَنْ» في قوله تعالى: {ومن قتله منكم متعمدا} الآية؟ قلنا: لتعدُّدِ المَحَلِّ، بخلافه في مثالنا، حتى لو قال: مَنْ دَخَلَ داري فله درهم، وله عِدَّةٌ دُورٍ، اسْتَحَقَّ كَلِّمَا دَخَلَ دَارًا له درهمًا، لاختلاف المَحَلِّ.

ولهذا لو قال: طَلَّقَ مِنْ نِسَائِي مَنْ شِئْتَ، لَا يُطَلَّقُ إِلَّا وَاحِدَةً، ولو قال: مَنْ شِئْتَ، طَلَّقَ كُلَّ مَنْ شِئْتَ.

وكلُّ مِنَ المذكورات (للعوموم حقيقةً في الأصحِّ) لتبادره إلى الذهن، والأصل في الاستعمال الحقيقية.

(كالجمع المعرَّف باللام) نحو: {قد أفلح المؤمنون}، (أو الإضافة) نحو: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ}، فإنه للعوموم حقيقةً في الأصحِّ، (ما لم يتحقَّق عَهْدٌ) لتبادر العموم منه إلى الذهن.

وعلى عموم الجمع فأفراده آحادٌ في الإثبات وغيره، وعليه أئمة التفسير في استعمال القرآن، نحو قوله تعالى: {والله يحب المحسنين}، أي: كُلاًّ منهم، وقوله: {إن الله لا يحب الكافرين}، أي: كُلاًّ منهم.

وأيد ذلك بصحة استثناء الواحد منه، نحو: جاء الرجال إلا زيدًا، ولو كان معناه: جاء كلُّ جمعٍ من الرجال، لم يصحَّ إلا أن يكون منقطعًا. نعم، قد تقوم قرينة على إرادة المجموع، نحو: رجالُ البلد يحملون الصخرة العظيمة، أي: مجموعهم.

(و) ك(المفرد كذلك) أي: المعرَّف باللام أو الإضافة ما لم يتحقَّق عَهْدٌ، فإنه للعوموم حقيقةً في الأصحِّ لتبادره إلى الذهن، نحو: {وأحل الله البيع}، أي: كلَّ بيع،

وُخِصَّ مِنْهُ الْفَاسِدُ كَالرَّبَا، وَنَحْوُ: {فَلِيَحْذِرِ الَّذِينَ يَخَالَفُونَ عَنْ أَمْرِهِ}، أَي: كُلُّ أَمْرٍ
لِلَّهِ^(١)، وَخِصَّ مِنْهُ أَمْرُ النَّدْبِ.

فَإِنْ تَحَقَّقَ عَهْدٌ فِي الْجَمْعِ أَوْ الْمَفْرَدِ، صُرِفَ إِلَيْهِ جُزْمًا.
(وَالنَّكْرَةُ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ)، وَفِي مَعْنَاهِ النَّهْيِ، (لِلْعَمُومِ وَضَعًا فِي الْأَصَحِّ) بِأَنْ تَدَلَّ
عَلَيْهِ بِالمَطَابَقَةِ، كَمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْعَامِّ عَلَى كُلِّ فَرْدٍ مُطَابِقَةٌ.
وَعموم النكرة يكون (نَصًّا إِنْ بُيِّنَتْ عَلَى الْفَتْحِ) نَحْوُ: لَا رَجُلٌ فِي الدَّارِ، (وَظَاهِرًا
إِنْ لَمْ تُبَيَّنْ) نَحْوُ: مَا فِي الدَّارِ رَجُلٌ، لِاحْتِمَالِهِ نَفْيِ الْوَاحِدِ فَقَطْ، فَإِنْ زِيدَ فِيهَا «مِنْ»
كَانَتْ نَصًّا أَيْضًا، كَمَا مَرَّ فِي الْحُرُوفِ.

وَالنَّكْرَةُ فِي سِيَاقِ الْإِمْتِنَانِ لِلْعَمُومِ، نَحْوُ: {وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا}.
وَفِي سِيَاقِ الشَّرْطِ لِلْعَمُومِ، نَحْوُ: {وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ}،
أَي: كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ.
(وَقَدْ يَعُمُّ اللَّفْظُ):

إِمَّا (عُرْفًا: ١ - ك) اللَّفْظِ الدَّالُّ عَلَى مَفْهُومِ (الموافقة) بِقِسْمِيهِ الْأَوْلَى
وَالْمُسَاوِي، (عَلَى قَوْلٍ مَرَّرَ) فِي مَبْحَثِ الْمَفْهُومِ، نَحْوُ: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ}، {إِنَّ الَّذِينَ
يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى} الْآيَةَ، قِيلَ: نَقَلَهُمَا الْعَرْفُ إِلَى تَحْرِيمِ جَمِيعِ الْإِيذَاءَاتِ
وَالإِتْلَافَاتِ. ٢ - (و) نَحْوُ: {حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتِكُمْ}، نَقَلَهُ الْعَرْفُ مِنْ تَحْرِيمِ
الْعَيْنِ إِلَى تَحْرِيمِ جَمِيعِ التَّمَتُّعَاتِ الْمَقْصُودَةِ مِنَ النِّسَاءِ.
(أَوْ مَعْنَى، ١ - كَتَرْتِيبِ حُكْمٍ عَلَى وَصْفٍ)، فَإِنَّهُ يَفِيدُ عِلِّيَّةَ الْوَصْفِ لِلْحُكْمِ، كَمَا

(١) قَالَ الْمَاوَرِدِيُّ فِي النَّكْتِ وَالْعَيُونِ (٤/١٢٩): «فِيهِ قَوْلَانِ: أَحَدُهُمَا: يَخَالَفُونَ عَنْ أَمْرِ اللَّهِ، قَالَهُ
يَحْيَى بْنُ سَلَامٍ. الثَّانِي: عَنْ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَهُ قَتَادَةُ. وَمَعْنَى قَوْلِهِ: {يَخَالَفُونَ عَنْ أَمْرِهِ} أَي:
يَعْرَضُونَ عَنْ أَمْرِهِ، وَقَالَ الْأَخْفَشُ: «عَنْ» فِي هَذَا الْمَوْضِعِ زَائِدَةٌ، وَمَعْنَى الْكَلَامِ: فَلِيَحْذِرِ الَّذِينَ
يَخَالَفُونَ أَمْرَهُ، وَسِوَاءٌ كَانَ مَا أَمَرَهُمْ بِهِ مِنْ أُمُورِ الدِّينِ أَوْ الدُّنْيَا».

يأتي في القياس، فيفيد العموم بالمعنى، بمعنى أنه كلما وجدت العلة وُجد المعلول، نحو: أكرم العالم^(١). ٢- و(ك) اللفظ الدال على مفهوم (المخالفة على قول مَرَّ) أن اللفظ يدل بالمعنى على أن ما عدا المذكور بخلاف حكمه، وهو أنه لو لم يَنْفِ المذكور الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة، كما في خبر الصحيحين: «مَطَّلُ الغنِّي ظلم»^(٢) أي: بخلاف مَطَّلٍ غيره.

(والخلاف في أن المفهوم) مطلقاً (لا عموم له لفظي) أي: عائد إلى اللفظ والتسمية، أي: هل يُسمَّى عامًّا أو لا، بناءً على أن العموم من عوارض الألفاظ والمعاني أو الألفاظ فقط. وأما من جهة المعنى فهو شامل لجميع صور ما عدا المذكور، بما مَرَّ من عُرفٍ أو معنى.

(ومعيارُ العموم) أي: ضابطه: (الاستثناء)، فكلُّ ما صحَّ الاستثناء منه مما لا حَصَرَ فيه فهو عامٌّ، كالجمع المعرَّف، للزوم تناوله المستثنى، نحو: جاء الرجال إلا زيداً.

ولا يصحُّ الاستثناء من الجمع المنكَّر، إلا أن يُخصَّص فيعمَّ ما يُخصَّص به، نحو: قام رجالٌ كانوا في دارك إلا زيداً منهم.

(والأصحُّ أن الجمع المنكَّر) في الإثبات نحو: جاء رجالٌ، (ليس بعامًّا) إن لم يتخصَّص، فيحمل على أقلِّ الجمع؛ لأنه المحقَّق.

(و) الأصحُّ (أن أقلَّ) مُسمَّى (الجمع) كرجال ومسلمين ومسلمات (ثلاثة) لتبادرها إلى الذهن^(٣).

(١) فكلمًا وُجد العلم وُجد الإكرام، وهذا المثال إنما يستقيم إذا لم تُجعل اللام فيه للعموم، ولم يوجد عهد.

(٢) رواه البخاري (٢٢٨٧)، ومسلم (١٥٦٤).

(٣) ولا فرق في ذلك بين جمع القلة وجمع الكثرة عند الأصوليين، وقرَّر النحاة أن جمع الكثرة أقلُّ

وينبني على الخلاف ما لو أقرَّ أو أوصى بدراهم لزيد، والأصحُّ أنه يستحقُّ ثلاثة.
(و) الأصحُّ (أنه) أي: الجمع (يصدق بالواحد مجازًا) لاستعماله فيه، كقول
الرجل لامرأته وقد برزت لرجل: أتبرَّجِنَ للرجال؟ لاستواء الواحد والجمع في
كراهة التبرُّج له.

(و) الأصحُّ (تعميمُ عامِّ سيقٍ لغرض) كمدح وذمٍّ وبيان مقدار، (ولم يُعارضه
عامٌّ آخر) لم يُسقَ لذلك؛ إذ ما سيق له لا ينافي تعميمه، فإنَّ عارضه العامُّ المذكور لم
يَعْمُ فيما عورض فيه؛ جمعًا بينهما، كما لو عارضه خاصٌّ.

مثاله ولا مُعارض: {إن الأبرار لفي نعيم. وإن الفجار لفي جحيم}، ومع
المُعارض: {والذين هم لفروجهم حافظون. إلا على أزواجهم أو ما ملكت
أيمانهم}؛ فإنه وقد سيق للمدح يُعمُّ بظاهره إباحة الجمع بين الأختين بملك اليمين،
وعارضه في ذلك: {وأن تجمعوا بين الأختين}؛ فإنه - وإن لم يُسقَ للمدح بل لبيان
الحكم - شاملٌ لحرمة جمعهما بملك اليمين، فحُمِلَ الأول على غير ذلك.
أما إذا سيق العامُّ المعارض لغرض أيضًا، فكلُّ منهما عامٌّ، فيتعارضان، فيحتاج
إلى مرجح.

(و) الأصحُّ (تعميمٌ نحو {لا يستوون}) من قوله تعالى: {أفمن كان مؤمنًا كمن
كان فاسقًا لا يستوون}، وكذلك: {لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة}، فهو
لنفي جميع وجوه الاستواء المُمكِن نفيها لتضمَّن الفعل المنفيِّ لمصدرٍ منكرٍ.
وعليه يُستفاد من الآيتين^(١) أن الكافر لا يلي أمر ولده المسلم، وأن المسلم لا
يُقتل بالذمي، وخالف في المسألتين الحنفية.

أحد عشر، وهذا أصل وضعه في اللغة، لكن غلب استعماله عند الأصوليين كما ذكر.

(١) والمراد بالفاسق في الآية الأولى: الكافر، بقريئة مقابلته بالمؤمن.

والمراد بنحوٍ {لا يستوون}: كلُّ ما دلَّ على نفي الاستواء أو نحوه كالمساواة والتماثل والمماثلة.

(و) الأصحُّ تعميمٌ نحو: (لا أكلتُ) من قولك: والله لا أكلتُ، فهو لنفي جميع المأكول بنفي جميع أفراد الأكل. (وإن أكلتُ) فزوجتي طالقٌ مثلاً، فهو للمنع من جميع المأكولات، فيصحُّ تخصيصُ بعضها في المسألتين بالنية، ويُصدَّق في إرادته. (لا المقتضي) بالكسر، وهو ما لا يستقيم من الكلام إلا بتقديرٍ أحد أمور، ويُسمَّى مُقتَضَى بالفتح، فلا يُعمُّ جميعها لاندفاع الضرورة بأحدها، ويكون مجملاً بينها يتعيَّن بالقرينة، كخبر: «إن الله وَضَعَ عن أمتي الخطأ والنسيان»^(١)، فلوقوعهما من الأمة لا يستقيم بدون تقدير المؤاخذه أو الضمان أو نحو ذلك، فقدَرنا المؤاخذه لفهمها عرفاً من مثله.

(والمعطوف على العامِّ) فلا يُعمُّ، كخبر أبي داود وغيره: «لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده»^(٢)، قيل: يعني بكافر، وخُصَّ منه غيرُ الحربي بالإجماع، قلنا: لا حاجة إلى ذلك، بل يُقدَّر: بحربي.

(والفعل المُثَبَّت ولو مع كان)، كخبر بلال: «صلى النبي ﷺ داخل الكعبة»^(٣)، وخبر أنس: «كان النبي ﷺ يجمع بين الصلاتين في السفر»^(٤)، فلا يُعمُّ المثال الأول الفرض والنفل، ولا الثاني جمع التقديم والتأخير؛ إذ لا يشهد اللفظ بأكثر من صلاة واحدة وجمع واحد، ويستحيل وقوع الصلاة الواحدة فرضاً ونفلاً، والجمع الواحد في الوقتين.

(١) رواه ابن ماجه (٢٠٤٣، ٢٠٤٥).

(٢) رواه أبو داود (٢٧٥١)، والنسائي (٤٧٣٥)، وابن ماجه (٢٦٦٠).

(٣) رواه البخاري (٣٩٧)، ومسلم (١٣٢٩).

(٤) رواه البخاري (١١٠٨)، ومسلم (٧٠٤).

وقد تُستعمل «كان» مع المضارع للتكرار، كما في قوله تعالى في قصة إسماعيل:
{وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة}، وعليه جرى العرف.

(و) الحكم (المُعَلَّقِ بِعَلَّةٍ)، فلا يَعُمُّ كُلَّ محلٍّ وُجِدَتْ فيه العلة (لفظاً، لكن) يَعُمُّه (معنى) كما مرَّ.

(و) الأصحُّ أن (تَرَكَ الاستفصال) في وقائع الأحوال مع قيام الاحتمال، (يُنزل منزلة العموم) في المقال، كما في خبر الشافعي وغيره أنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال لغيلان بن سلمة الثقفي، وقد أسلم على عشرِ نسوة: «أَمْسِكُ أربَعًا، وفَارِقُ سائرهن»^(١)، فإنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لم يَسْتَفْصِلْهُ: هل تزوجهنَّ معاً أو مرتباً؟ فلولا أن الحكم يَعُمُّ الحالين لَمَا أُطْلِقَ، لامتناع الإِطْلَاقِ في محلِّ التفصيل.

والعبارة المذكورة للشافعي، وله عبارة أخرى، وهي قوله: «وقائع الأحوال إذا تَطَرَّقَ إليها الاحتمال، كساها ثوبَ الإجمال، وسَقَطَ بها الاستدلال»، وظاهرهما التعارض.

لأن مفهوم العبارة الثانية أن ما كان من الوقائع محتملاً لوجهين أو وجوه، مجملٌ لا عام. ويُجمع بينهما بحمل الأولى على واقعةٍ فيها لفظٌ للنبي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، كقوله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «أَمْسِكُ أربَعًا»، وحمل الثانية على واقعةٍ لم يكن فيها قول، بل حُكِيَ فيها فعله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فقط، نحو: «قضى بالشفعة للجوار»^(٢)؛ وذلك لأن العموم من عوارض اللفظ^(٣).

(و) الأصحُّ (أن نحو {يا أيها النبي} اتق الله)، {يا أيها المزمحل}، (لا يشمل الأمة) من حيث الحكم، لاختصاص الصيغة به. ومحلُّ الخلاف ما يمكن فيه إرادة الأمة

(١) رواه الشافعي في الأم (٥/٦٥١)، وابن حبان (٤١٥٧).

(٢) رواه ابن أبي شيبة بهذا اللفظ (٢٢٧١٦).

(٣) الفوائد السننية للبرماوي (٣/٤٩٢).

معها، ولم تقم قرينة على إرادتهم معها، بخلاف ما لا يمكن فيه ذلك، نحو: {يا أيها الرسول بلغ} الآية، أو قامت قرينة على إرادتهم معها، نحو: {يا أيها النبي إذا طلقتم النساء} الآية^(١).

(و) الأصحُّ (أن نحو {يا أيها الناس} يشمل الرسول) عليه الصلاة والسلام، (وإن اقترن بـ«قُلْ») لمساواتهم له في الحكم.

(و) الأصحُّ (أنه) أي: نحو {يا أيها الناس} {يَعُمُّ العبدَ}.

(و) الأصحُّ أنه (يشمل الموجودين) وقتَ وُروده (فقط)، أي: لا من بعدهم، لكنه يشملهم بدليل آخر، وهو الإجماع.

(و) الأصحُّ (أن «من») شرطيةٌ كانت أو استفهاميةً أو موصولةً، (تشملُ النساء) لقوله تعالى: {ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى}، وقيس بالشرطية البقية. فلو نظرت امرأة في بيت أجنبيٍّ جاز رميها، لخبر مسلم: «من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم، فقد حلَّ لهم أن يفقؤوا عينيه»^(٢).

(و) الأصحُّ (أن جمع المذكر السالم لا يشملهنَّ) أي: النساء (ظاهراً)، وإنما يشملهنَّ بقرينةٍ تغليباً للذكور. أما اسمُ الجمع كقوم، وجمعُ المذكرِ المكسَّر كرجال، فلا يشملان النساء قطعاً.

(و) الأصحُّ (أن خطاب الواحد) مثلاً بحكم، (لا يتعداه) إلى غيره^(٣).

(١) فإن ضمير الجمع في الآية قرينةٌ لفظيةٌ تدل على دخول الأمة معه، وتخصيصه ﷺ بالنداء تشریفٌ له.

(٢) رواه مسلم (٢١٥٨).

(٣) أي: من حيث دلالة اللفظ، وقد يتعدى بدليل أو قرينة، لا سيما فيما جرت عادة الناس فيه بخطاب الواحد وإرادة الجميع. وهكذا يقال في مسألة خطاب أهل الكتاب، والآية المذكورة يشمل حكمها الأمة، لا بلفظها بل بأدلة أخرى، نحو قوله ﷺ: «إياكم والغلو»، متفق عليه.

(و) الأصحُّ (أن الخطاب بـ{يا أهل الكتاب}) وهم اليهود والنصارى، نحو قوله تعالى: {يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم}، (لا يشمل الأمة) أي: أمة محمد ﷺ الخاصة.

(و) الأصحُّ أن (نحو {خذ من أموالهم}) من كلِّ اسمٍ جنسٍ، مأمورٍ بنحو الأخذ منه، مجموع، مجرورٍ بـ«من»، (يقتضي الأخذ) مثلاً (من كلِّ نوع) من أنواع المجرور، ما لم يُخصَّ بدليل؛ نظرًا إلى أن المعنى: من جميع الأنواع، فلا يحصل الامتثال به بالأخذ من نوع واحد.



(التخصيص)

هو مصدرٌ خَصَّصَ، بمعنى خَصَّ.

وهو (قصرُ العامِّ) أي: قصرُ حكمه (على بعضِ أفرادِه)، من غير قصرٍ دلّالته اللفظية، فيخرج العامُّ المرادُ به الخصوصُ؛ لأنه مقصور الحكم والدلالة. (وقابله) أي: التخصيص (حكمٌ ثبت لمتعدّد) لفظاً، نحو: {فاقتلوا المشركين}، وخُصَّ منه الذمِّي ونحوه.

(والأصحُّ جوازُه) أي: التخصيص (إلى واحدٍ إن لم يكن العامُّ جمعاً) كلفظ «مَنْ» والمفردِ المعرّفِ، (و) إلى (أقلِّ الجمع) ثلاثة (إن كان) جمعاً كالمسلمين والمسلمات.

(والعامُّ المخصوصُ عمومُه مرادٌ تناوُلًا لا حكمًا)؛ لأن بعض الأفراد لا يشملُه الحكم؛ نظرًا للمخصّص.

(و) العامُّ (المرادُ به الخصوصُ ليس) عمومُه (مرادًا) تناوُلًا ولا حكمًا، (بل) هو (كُلِّيٌّ) من حيث إن له أفرادًا بحسب أصله، (استعمل في جزئيٍّ) أي: فردٍ منها، (فهو مجازٌ قطعاً)؛ نظرًا للجزئية، كقوله تعالى: {الذين قال لهم الناس}، أي: نعيمُ بن مسعود الأشجعيّ، لقيامه مقامَ كثيرٍ في تشييطه المؤمنين عن ملاقاته أبي سفيان وأصحابه، وقوله: {أم يحسدون الناس} أي: رسولُ الله ﷺ لجمعه ما في الناس من الخصال الجميلة.

(والأصحُّ أن الأول) أي: العامُّ المخصوص (حقيقةً) في الباقي بعد التخصيص؛

لأن تناوله له مع التخصيص كتناوله له بدونه، وذلك التناول حقيقيٌّ، فكذا هذا. (فهو) أي: الأول، وهو العامُّ المخصوص، (حجّةٌ) ولو بعد تخصيصه، لاستدلال الصحابة به من غير نكير.

(وَيُعْمَلُ بِالْعَامِّ وَلَوْ بَعْدَ وِفَاةِ النَّبِيِّ ﷺ) (قبل البحث عن المخصّص)؛ لأن الأصل عدمه، ولأن احتمالَه مرجوح، وظاهر العموم راجح، والعمل بالراجح واجب.



المخصّص المتصل

(وهو) أي: المخصّص للعامّ (قسمان):

أحدهما: (متصلٌ)، أي: ما لا يستقلُّ بنفسه من اللفظ، بأن يقارن العامّ، (وهو

خمسة):

١ - الاستثناء:

أحدها: (الاستثناء، وهو: إخراجٌ) من متعدّدٍ (بنحو إلا) من أدوات الإخراج كخلا وعدا وسوى، واقعًا ذلك الإخراج مع المُخرَج منه (من متكلمٍ واحد في الأصحّ)، فقول القائل: إلا زيدًا، عقبَ قولٍ غيره: جاء الرجال، لغوٌ، ولهذا لو قال: لي عليك مئةٌ، فقال له: إلا درهمًا، لا يكون مُقرًّا بشيء في الأصحّ.

(ويجب) أي: يُشترط (اتصاله) أي: الاستثناء - بمعنى صيغته - بالمستثنى منه، (عادةً في الأصحّ)، فلا يضر انفصاله بنحو تنفُسٍ أو سُعالٍ، فإن انفصل بغير ذلك كان لغوًا. ولا بدّ من نية الاستثناء قبل الفراغ من المستثنى منه.

(أما) الاستثناء (في المنقطع) وهو ما لا يكون فيه المستثنى بعضُ المستثنى منه، عكس المتصل السابق المنصرف إليه الاسم عند الإطلاق، نحو: ما في الدار إنسانٌ إلا الحمار، (فمجاز) فيه (في الأصحّ) لتبادره إلى الذهن في المتصل.

ولما كان في الكلام الاستثنائيّ شبهُ التناقض؛ حيث يدخلُ المستثنى في المستثنى منه، ثم يُنفى، وكان ذلك أظهر في العدد لُنصوبيته في آحاده، دفعوا ذلك فيه بما ذكره بقوله:

(والأصحّ أن المراد بعشرة في) قولك: لزيدٍ (عليّ عشرةٌ إلا ثلاثةً، العشرةُ باعتبار الآحاد) جميعها، (ثم أخرجت ثلاثةً) بقولك: إلا ثلاثة، (ثم أسند إلى الباقي) وهو سبعة (تقديرًا، وإن كان) الإسنادُ (قبله) أي: قبل إخراج الثلاثة (ذكرًا) أي: لفظًا،

فكأنه قال: له عليّ الباقي من عشرة أُخْرِجَ منها ثلاثةٌ، وليس في هذا إلا إثباتٌ، ولا نفي أصلاً، فلا تناقض.

(ولا يصحُّ) استثناءً (مستغرقٌ) بأن يستغرق المستثنى المستثنى منه، فلو قال: له عليّ عشرةٌ إلا عشرةً، لزمه عشرةٌ.

(والأصحُّ صحةُ استثناءِ الأكثر) من الباقي، نحو: له عليّ عشرةٌ إلا تسعةً، (و) استثناءً (المساوي) نحو: له عليّ عشرةٌ إلا خمسةً، (و) استثناءً (العقد الصحيح) نحو: له مئةٌ إلا عشرةً.

(و) الأصحُّ (أن الاستثناء من النفي إثباتٌ، وبالعكس)، فنحو: ما قام أحدٌ إلا زيدٌ، وقام القوم إلا زيداً، يدل الأول على إثبات القيام لزيد، والثاني على نفيه عنه. (و) الاستثناءات (المتعدّدة إن تعاطفت) هي عائدةٌ للمستثنى منه) لتعذر عود كلٍّ منها إلى ما يليه بوجود العاطف، نحو: له عليّ عشرةٌ إلا أربعةً وإلا ثلاثةً وإلا اثنين، فيلزمه واحد فقط، ونحو: له عليّ عشرةٌ إلا عشرةً وإلا ثلاثةً وإلا اثنين، فيبطل الاستثناء للاستغراق، وتلزمه العشرة.

هذا إذا كان الاستغراق في الاستثناء الأول، فإن كان فيما بعده ألغي ما يقع به الاستغراق، ففي قوله: له علي عشرة إلا ستة وإلا خمسة، تلزم أربعة، وفي: عشرة إلا خمسة وإلا ستة، تلزم خمسة.

(وإلا) أي: وإن لم تتعاطف (فكلُّ) عائدةٌ (لما يليه ما لم يستغرقه) نحو: له عشرةٌ إلا خمسةً إلا أربعةً إلا ثلاثةً، فيلزمه ستة.

فإن استغرق كلُّ ما يليه بطل الكلُّ، نحو: له عشرةٌ إلا عشرةٌ إلا عشرةٌ. أو استغرق غير الأول، نحو: له عليّ عشرةٌ إلا اثنين إلا ثلاثةً إلا أربعةً، عاد الكلُّ للمستثنى منه، فيلزمه واحد فقط.

أو الأول فقط عاد كل لما قبله، نحو: له عشرةٌ إلا عشرةٌ إلا أربعةٌ، فيلزمه أربعةٌ؛
اعتبارًا لاستثناء الثاني من الأول.

(والأصحُّ أنه) أي: الاستثناء (يعود للمتعاطفات) أي: لكلُّ منها حيث يصلح له؛
لأنه الظاهر، (ب) حرف (مشرِّك) كالواو والفاء، جملاً كانت المتعاطفاتُ أو مفرداتٍ،
كأكريم العلماء، وحَبْسُ ديارك على أقاربك، وأعتق عبيدك. وكتصدَّق على الفقراء
والمساكين والعلماء، سواء أسيقت لغرضٍ واحد أم لا، وسواءً أتقدَّم الاستثناء عليها
أم تأخر أم توسَّط.

وحيث وُجدت قرينةٌ فلا خلاف، كما في قوله تعالى: {والذين لا يدعون مع الله
إلهاً آخر} إلى قوله: {إلا من تاب}، فإنه عائدٌ للكُلِّ بلا خلاف، وقوله تعالى: {ومن
قتل مؤمناً خطأ} إلى قوله: {إلا أن يصدقوا}، فإنه عائدٌ إلى الأخير، أي: الدية دون
الكفارة بلا خلاف.

أما قوله: {والذين يرمون المحصنات} إلى قوله: {إلا الذين تابوا}، فإنه عائدٌ
للأخير، لا للأول - أي: الجلد - قطعاً؛ لأنه حقُّ آدميٍّ، فلا يسقط بالتوبة، وفي عوده
للثاني - أي: عدم قبول الشهادة - الخلاف، فعلى الأصحُّ تُقبل.

وخرج بالمشرِّك: غيره، كبل ولكن وأو، فلا يعود ذلك إلا للأخير.
(و) الأصحُّ (أن القرآنَ بين جملتين لفظاً) بأن تُعطف إحداهما على الأخرى،
(لا يقتضي التسوية) بينهما (في حكم لم يُذكر)، وهو معلوم لإحداهما من خارج،
فيُعطف واجب على مندوب أو مباح، وعكسه.

مثاله: قوله تعالى: {كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه}، فعطف واجباً على مباح.
وكذلك خبر: «لا يبولنَّ أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة»^(١)،

(١) رواه أبو داود (٨٢) بهذا اللفظ، وأصله في الصحيحين.

فالبول فيه ينجسه بشرطه كما هو معلوم، ولا ينجسه الغسل.
ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: {فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله
الذي آتاكم}، فالكتابة سنة، والإيتاء واجب.



٢- الشرط:

(و) ثاني المخصّصات المتصلة: (الشرط)، والمراد اللغويُّ كما مرَّ في خطاب
الوضع.

(وهو: تعليقُ أمرٍ بأمرٍ كلُّ منهما في المستقبل، أو ما يدلُّ عليه) أي: على التعليق
من صيغة، نحو: أكرم بني تميم إن جاءوا، أي: الجائين منهم^(١)، ففيه تعليق الإكرام
بالمجيء.

(وهو) أي: الشرط المخصّص (كالاستثناء) اتصالاً، وعوداً لكل المتعاطفات،
وصحّة لإخراج الأكثر به، فيجب مع نية الشرط: اتصاله، وعوده لكل ولو تقدّم أو
توسّط، ويصح إخراج الأكثر به، نحو: أكرم بني تميم إن كانوا علماء، ويكون جهالهم
أكثر.



٣-٤- الصفة والغاية:

(و) ثالثها: (الصفة) المعتبر مفهومها، كأكرم بني تميم الفقهاء، خرج بالفقهاء:
غيرهم.

(و) رابعها: (الغاية)، كأكرم بني تميم إلى أن يعصوا، خرج حال عصيانهم، فلا
يُكرمون فيه.

(١) في هذا إشارة إلى أن الشرط اللغوي يرجع إلى الصفة.

(وهما) أي: الصفة والغاية (كالاستثناء) اتصالاً، وعوداً، وصحةً لإخراج الأكثر بهما، فيجب مع نيتهما: اتصالهما، وعودهما للكُلِّ ولو تقدّمتا أو توسّطتا، ويصح إخراج الأكثر بهما.

كوقفتُ على أولادي وأولادهم المحتاجين، ووقفتُ على محتاجي أولادي وأولادهم، ووقفتُ على أولادي المحتاجين وأولادهم، فيعود الوصفُ للكُلِّ. (والمراد) بالغاية: (غايةٌ صَحِبَهَا عَمُومٌ يَشْمَلُهَا) ظاهراً لو لم تأتِ، (ولم يُرَدَّ بِهَا تَحْقِيقُهُ، مثل) ما مرَّ، ومثل قوله تعالى: {قاتلوا الذين لا يؤمنون} إلى قوله: {حتى يعطوا الجزية}؛ فإنها لو لم تأتِ لقاتلناهم أعطوا الجزية أم لا.

(وأما مثل) قوله تعالى: {سلام هي} (حتى مطلع الفجر) من غاية لم يشملها عمومٌ صَحِبَهَا؛ إذ طلوع الفجر ليس من الليلة حتى تشملها، (و) مثل قولهم: (قطعت أصابعه من الخنصر إلى الإبهام) من غاية شَمِلَهَا عمومٌ لو لم تُذَكَّرْ وأريد بها تحقيقه = (فالتحقيق) - أي: فالغاية فيه لتحقيق - (العموم) فيما قبلها لا لتخصيصه.

فتحقيق العموم في الأول أن الليلة سلامٌ في جميع أجزائها، وفي الثاني أن الأصابع قُطعت كلها، والغاية في الثاني من المُغَيَّبِ بخلافها في الأول.



٥ - البدل

(و) خامسها: (بدلٌ بعضٍ) من كلِّ، كقوله تعالى: {ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً}.

(أو) بدلٌ (اشتمالٍ)، كأعجبني الرجلُ عقله.

(ولم يذكره) أي: البدلُ بشقِّيه (الأكثرُ)، بل أنكره جماعة؛ لأن المُبَدَّلَ منه في نية الطرح، فلا محلٌّ يُخْرَجُ منه، فلا تخصيص به. وأجاب عنه البرماوي بأن كونه في نية

الطرح قولٌ، والأكثرُ على خلافه، قال السِّيرافي: «والنحويون لم يريدوا إلغاء المبدل، وإنما أرادوا أن البدل قائمٌ بنفسه وليس مبيِّنًا للأول كتبيين النعت للمنعوت».



المخصّص المنفصل

(و) القسم الثاني من المخصّص: (منفصلٌ) أي: ما يستقلُّ بنفسه من لفظ أو

غيره.

(فيجوز في الأصحّ التخصيصُ بالعقل)، سواءً أكان بواسطة الحسِّ من مشاهدة

وغيرها من الحواسِّ الظاهرة أم بدونها.

فالأول كقوله تعالى في الريح المرسلة على عاد: {تدمر كل شيءٍ} أي: تهلكه؛

فإن العقل يُدرك بواسطة الحسِّ - أي: المشاهدة - ما لا تدمر فيه كالسما.

والثاني كقوله تعالى: {خالق كل شيءٍ}؛ فإن العقل يُدرك بالضرورة أنه تعالى

ليس خالقاً لنفسه ولا لصفاته الذاتية، وكقوله تعالى: {ولله على الناس حج البيت من

استطاع إليه سبيلاً}؛ فإن العقل يُدرك بالنظر أن الطفل والمجنون لا يدخلان لعدم

الخطاب.

وبما تقرر علم أن التخصيص بالعقل شاملٌ للحسِّ؛ لأن الحاكم فيه إنما هو

العقل، فلا حاجة إلى إفراده بالذكر، خلافاً لما سلكه الأصل.

(و) يجوز في الأصحّ (تخصيصُ الكتاب به) أي: بالكتاب، وهو من تخصيصِ

قطعيّ المتن بقطعيّ، كتخصيص قوله تعالى: {والمطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة

قروء} الشامل للحوامل ولغير المدخول بهن، بقوله: {وأولات الأحمال أجلهنّ أن

يضعن حملهنّ}، وبقوله: {يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهنّ من

قبل أن تمسوهنّ فما لكم عليهنّ من عدة تعتدونها}.

(و) يجوز في الأصحّ تخصيصُ (السنة) المتواترة وغيرها (بها) أي: بالسنة

كذلك، كتخصيص خبر الصحيحين: «فيما سَقَت السماءُ العُشْرُ»^(١)، بخبرهما: «ليس

(١) رواه البخاري (١٤٨٣)، ومسلم (٩٨١).

فيما دونَ خمسةٍ أوسقٍ صدقة»^(١).

(و) يجوز في الأصحّ تخصيصُ (كُلِّ) من الكتاب والسنة (بالآخر):

فالأول كتخصيص آية الموارث الشاملة للولد الكافر، بخبر الصحيحين: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم»^(٢)، فهذا تخصيص للكتاب بخبر الواحد، فبالمتواتر أولى^(٣).

والثاني كتخصيص خبر مسلم: «البكر بالبكر جلد مئة»^(٤) الشامل للأمة، بقوله تعالى: {فعلين نصف ما على المحصنات من العذاب}.

ومن السنة: فعل النبي ﷺ وتقريره، فيجوز في الأصحّ التخصيص بهما، وإن لم يتأتّ تخصيصهما لانتفاء عمومهما، كما عُلِمَ مما مرّ، وذلك كأن يقول: الوصال حرام على كل مسلم، ثم يفعلُه، أو يُقرّرَ مَنْ فعله. وسواءً أكان مع التقرير عادةً بترك بعض المأمور به أو بفعل بعض المنهيّ عنه أم لا، فالمخصّص في الحقيقة إنما هو التقرير أو دليل الإجماع.

(و) يجوز في الأصحّ تخصيصُ كلِّ من الكتاب والسنة (بالقياس) المستند إلى نصّ خاصّ ولو خبر واحد، كتخصيص آية {الزانية والزاني} الشاملة للأمة، بقوله تعالى: {فعلين نصف ما على المحصنات من العذاب}، وقيس بالأمة العبد. والخلاف في القياس الظنيّ، أما القطعيّ فيجوز التخصيص به قطعاً.

(وبدليل الخطاب) أي: مفهوم المخالفة، كتخصيص خبر ابن ماجه: «إن الماء

(١) رواه البخاري (١٤٠٥)، ومسلم (٩٧٩).

(٢) رواه البخاري (٦٧٦٤)، ومسلم (١٦١٤).

(٣) وقيل: لا يجوز بخبر الواحد، وإلا لترك القطعيّ بالظنيّ، قلنا: محلّ التخصيص دلالة العامّ، وهي ظنيّة، والعمل بالظنّين أولى من إلغاء أحدهما.

(٤) رواه مسلم (١٦٩٠).

لا ينجسه شيء، إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه»^(١)، بمفهوم خبره: «إذا بلغ الماء قَلَّتَيْنِ لم ينجسه شيء»^(٢).

(ويجوز) التخصيص (بالفحوى) أي: مفهوم الموافقة، وإن قلنا: الدلالة عليه قياسية، كتخصيص خبر أبي داود وغيره: «لَيْتِي الْوَاجِدُ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعَقُوبَتَهُ»^(٣) أي: حَبْسَهُ، بمفهوم {فلا تقل لهما أف}، فيحرم حبسهما لحق الولد. (والأصح أن عطف العام على الخاص)، وعكسه، لا يخصص العام.

مثال العكس خبر أبي داود وغيره: «لا يُقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده»^(٤)، يعني بكافر حربياً للإجماع على قتله بغير حربى، ومثال الأول: أن يقال: لا يُقتل الذمي بكافر ولا المسلم بكافر، فالمراد بالكافر الأول الحربى، وبالثاني كل كافر^(٥).

(و) الأصح أن (رجوع ضمير إلى بعض) من العام، لا يخصصه، مثاله قوله تعالى: {والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء}، مع قوله بعده: {وبعولتهن أحق بردهن}، فضمير {وبعولتهن} للرجعيات، ويشمل قوله: {والمطلقات} معهن البوائن.

(و) الأصح أن (مذهب الراوي) للعام بخلافه، لا يخصصه ولو كان صحابياً، وليس لغيره اتباعه؛ لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً، وذلك كخبر البخاري من رواية

(١) رواه ابن ماجه (٥٢١).

(٢) رواه ابن ماجه (٥١٧)، ورواه أيضاً أبو داود (٦٣)، والترمذي (٦٧)، والنسائي (٥٢).

(٣) رواه أبو داود (٣٦٢٨)، والنسائي (٤٦٨٩)، وابن ماجه (٢٤٢٧).

(٤) رواه أبو داود (٢٧٥١)، والنسائي (٤٧٣٥)، وابن ماجه (٢٦٦٠).

(٥) وقد سبقت المسألة في بحث صيغ العموم، والفرق بين الموضوعين: أن ما هنا في تخصيص الحكم المذكور في عام، وما هناك في التسوية بين جملتين فيما لم يُذكر من الحكم المعلوم لإحداهما من خارج.

ابن عباس: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»^(١)، مع قوله: إن المرتدة لا تُقتل^(٢).

أما مذهب غير الراوي للعام بخلافه، فلا يخصصه أيضًا كما فهم بالأولى.

(و) الأصحُّ أن (ذَكَرَ بَعْضُ أَفْرَادِ الْعَامِّ) بِحَكْمِ الْعَامِّ (لَا يَخْصُّصُ) الْعَامَّ، وفائدةُ

ذِكْرِ الْبَعْضِ نَفْيُ احْتِمَالِ تَخْصِيصِهِ مِنَ الْعَامِّ، مثاله خبر الترمذي: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغِ

فَقَدْ طَهَّرَ»^(٣)، مع خبر مسلم أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَرَّ بِشَاةٍ مَيْتَةٍ فَقَالَ: «هَلَا أَخَذْتُمْ إِهَابَهَا فَدَبِغْتُمُوهُ

فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ»، فقالوا: إنها ميتة، فقال: «إِنَّمَا حُرِّمَ أَكْلُهَا»^(٤).

(و) الأصحُّ (أَنَّ الْعَامَّ لَا يُقْصَرُ عَلَى الْمَعْتَادِ) السَّابِقِ وَرُودَ الْعَامِّ، (وَلَا عَلَى مَا

وَرَاءَهُ) أَي: عَلَى غَيْرِ الْمَعْتَادِ، بَلْ يَجْرِي الْعَامُّ عَلَى عَمُومِهِ فِيهِمَا.

فَالأولُ كَأَنَّ كَانَتْ عَادَتُهُمْ تَنَاوُلَ الْبُرِّ، ثُمَّ نُهِيَ عَنِ بَيْعِ الطَّعَامِ بِجِنْسِهِ مُتَفَاضِلًا،

فَلَا يُقْصَرُ الطَّعَامُ عَلَى الْبُرِّ الْمَعْتَادِ.

وَالثَّانِي كَأَنَّ كَانَتْ عَادَتُهُمْ بَيْعَ الْبُرِّ بِالْبُرِّ مُتَفَاضِلًا، ثُمَّ نُهِيَ عَنِ بَيْعِ الطَّعَامِ بِجِنْسِهِ

مُتَفَاضِلًا، فَلَا يُقْصَرُ الطَّعَامُ عَلَى غَيْرِ الْبُرِّ الْمَعْتَادِ.

(و) الأصحُّ (أَنَّ نَحْوَ) قَوْلِ الصَّحَابِيِّ: إِنَّهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (نَهَى عَنِ بَيْعِ الْغُرْرِ) كَمَا رَوَاهُ

مُسْلِمٌ مِنْ رِوَايَةِ أَبِي هُرَيْرَةَ^(٥)، (لَا يَعْصَمُ) كُلَّ غُرٍّ؛ إِذْ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ النَّهْيُ عَنِ بَيْعِ

الْغُرْرِ بِصِفَةِ يَخْتَصُّ بِهَا، فَتَوَهَّمَهُ الرَّاوي عَامًّا.



(١) رواه البخاري (٣٠١٧).

(٢) رواه ابن أبي شيبة (٣٢٧٧٣)، والدارقطني (٣٤٥٨).

(٣) رواه الترمذي (١٧٢٨).

(٤) رواه مسلم (٣٦٣).

(٥) رواه مسلم (١٥١٣).

(مسألة) في عموم جواب السؤال

(جوابُ السؤال غيرُ المستقلِّ دونَه) أي: دون السؤال، كنعَمَ وبلى وغيرهما مما لو ابتدئ به لم يُفدَ (تابع له) أي: للسؤال (في عمومه) وخصوصه؛ لأن السؤال مُعَادٌ في الجواب.

فالأول كخبر: أنه ﷺ سئل عن بيع الرُّطَب بالتمر؟ فقال: «أينقص الرُّطَبُ إذا يبس؟» قالوا: نعم، قال: «فلا إذا»^(١)، فيعمُّ كلَّ بيع للرُّطَب بالتمر، صدر من السائل أو من غيره.

والثاني كقوله تعالى: {فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم}.
(والمستقلُّ) دون السؤال ثلاثة أقسام: أخصُّ من السؤال، ومساوٍ له، وأعمُّ منه.
ف(الأخصُّ) منه (جائزٌ إن أمكنتُ معرفةُ) الحكم (المسكوت عنه) منه، كأن يقول النبي ﷺ: «من جامع في نهار رمضان فعلية كفارة»، في جواب «من أفطر في نهار رمضان ماذا عليه؟» فيفهم من قوله «جامع» أن الإفطار بغير جماع لا كفارة فيه.
فإن لم يمكن معرفة المسكوت عنه من الجواب لم يجز، لتأخير البيان عن وقت الحاجة.

(والمساوي) له في العموم والخصوص (واضح)، كأن يقال - لمن قال: ما على من جامع في نهار رمضان؟ - من جامع في نهار رمضان فعلية كفارة. وكأن يقال - لمن قال: جامعٌ في نهار رمضان، ماذا عليّ؟ - عليك إن جامعت في نهار رمضان كفارة.

والأعمُّ منه مذكورٌ في قوله: (والأصحُّ أن العامُّ) الوارد (على سبب خاصِّ) في سؤال أو غيره، (معتبرٌ عمومُه)؛ نظراً لظاهر اللفظ، سواء أوجدت قرينة التعميم أم

(١) رواه أبو يعلى (٨٢٥)، والحاكم (٢٢٦٤). ورواه أهل السنن بلفظ: فنهى عن ذلك.

لا.

فالأول كقوله تعالى: {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما}؛ إذ سبب نزوله - على ما قيل - أن رجلاً سرق رداء صفوان بن أمية، فذكر السارقة قرينةً على أنه لم يُرد بالسارق ذلك الرجل فقط.

والثاني كخبر الترمذي وغيره عن أبي سعيد الخدري: قيل: يا رسول الله، أنتوضأ من بئر بضاعة، وهي بئر يُلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والتتن؟ فقال: «إن الماء طهورٌ لا يُنجسه شيء»^(١)، أي: مما ذكر وغيره.

وقد تقوم قرينة على الاختصاص بالسبب، كقوله ﷺ: «لا تقتلوا النساء»^(٢)؛ فإن سببه أنه ﷺ رأى امرأةً حربيةً في بعض مغازيه مقتولةً، وذلك يدلُّ على اختصاصه بالحربيات، فلا يتناول المرتدة.

فإن قيل: لم يُذكر في الحديث إلا سببٌ ورُوده، وهو لا يدلُّ على التخصيص في الأصح كما سبق. فالجواب: أن السبب من أمارات التخصيص، لكن دلالة العام أقوى منه، فلذلك قدِّمت عليه، فلما عارض العموم معارضٌ ضعفت دلالته، فقدم عليها مقتضى السبب، وهو التخصيص^(٣).

(و) الأصحُّ (أن صورة السبب) التي ورد عليها العامُّ (قطعيةُ الدخول) فيه، لوروده فيها، (فلا تُخصُّ) منه (بالاجتهاد).

(ويقرَّب منها) أي: من صورة السبب حتى يكونَ قطعيَّ الدخول (خاصُّ في القرآن تلاه في الرِّسْم) أي: رَسَم القرآن، بمعنى وَضَعه مواضعه وإن لم يَتْلُه في النزول

(١) رواه أبو داود (٦٦)، والترمذي (٦٦)، والنسائي (٣٢٦).

(٢) رواه البزار (٢٧٥٣) بهذا اللفظ، وفيه ضعف، وأصله في الصحيحين كما سيأتي.

(٣) تشنيف المسامع (٢/٨٠٢).

(عامٌ لمناسبةٍ) بين التالي والملتو، كما في آية: {ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت}، فإنها إشارة إلى كعب بن الأشرف ونحوه من علماء اليهود، لَمَّا شاهدوا قتلى بدر وقَدِموا مكة حَرَّضُوا المشركين على الأخذ بثأرهم ومحاربة النبي ﷺ، فسألوهم: مَنْ أهدى سبيلاً: محمدٌ وأصحابه أم نحن؟ فقالوا: أنتم، مع علمهم بما في كتابهم من نعت النبي ﷺ المنطبق عليه، وأخذ الموثيق عليهم: ألا يكتُموه، فكان ذلك أمانةً لازمةً لهم، ولم يُؤدِّوها حيث قالوا للمشركين ما ذُكر؛ حسداً للنبي ﷺ.

وقد تَضَمَّنَتِ الآية هذا القول والتوعُّد عليه المفيد للأمر بمقابله المشتمل على أداء الأمانة التي هي بيانُ صفة النبي ﷺ، وذلك مناسبٌ لقوله تعالى: {إن الله يأمركم أن تؤدُّوا الأمانات إلى أهلها}، فهذا عامٌّ في كلِّ أمانةٍ، وذاك خاصٌّ بأمانةٍ هي بيانُ صفة النبي ﷺ بما ذُكر، والعامُّ تالٍ للخاصِّ في الرسم متراخٍ عنه في النزول لست سنين مدةً ما بين بدر وفتح مكة.

وإنما قلنا: «ويقرب منها» لأنه لم يرد العامُّ بسببه، بخلافها.



(مسألة)

(الأصحُّ) أنه (إن لم يتأخَّر الخاصُّ عن) وقت (العملِ) بالعامِّ المُعارضِ له، بأن تأخَّر الخاصُّ عن ورود العامِّ قبل دخول وقت العمل، أو تأخَّر العامُّ عن الخاصِّ مطلقاً، أو تقارناً بأن عَقَب أحدهما الآخرُ، أو جُهِل تاريخهما = (خَصَّص) الخاصُّ (العامِّ)؛ لأن الخاصَّ أقوى من العامِّ في الدلالة على ذلك البعض؛ لأنه يجوز ألا يُراد هذا الفردُ من العامِّ، بخلاف الخاصِّ فإنه يدلُّ على هذا الفرد قطعاً.

مثال العام: {فاقتلوا المشركين}، والخاصُّ: أن يقال: لا تقتلوا الذمِّيَّ.
(وإلا) بأن تأخَّر الخاصُّ عما ذُكِر (نَسَخَه) أي: نَسَخَ الخاصُّ العامِّ بالنسبة لِمَا تعارضاً فيه، وإنما لم يُجْعَل ذلك تخصيصاً؛ لأن التخصيص بيانٌ للمراد بالعامِّ، وتأخير البيان عن وقت العمل ممتنع.
(و) الأصحُّ أنه (إن كان كلُّ) من المتعارضين (عامًّا من وجه) خاصًّا من وجه، (فالترجيح) بينهما من خارجٍ واجبٌ لتعادُلِهِما، تقارناً أو تأخَّر أحدهما أو جُهِل تاريخُهُما.

مثال ذلك خبر البخاريِّ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»^(١)، وخبر الصحيحين: أنه ﷺ نهى عن قتل النساء^(٢)، فالأول عامٌّ في الرجال والنساءِ خاصٌّ بأهل الردَّة، والثاني خاصٌّ بالنساءِ عامٌّ في الحربياتِ والمرتدَّاتِ، وقد تَرَجَّحَ الأوَّلُ بقيام القرينة على اختصاصِ الثاني بسببه، وهو الحربياتِ.

(١) رواه البخاري (٣٠١٧).

(٢) رواه البخاري (٣٠١٥)، ومسلم (١٧٤٤) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، لكن سبق أن مثل هذا لا عموم فيه، كحديث: نهى ﷺ عن بيع الغرر، وإنما يدل على العموم لفظ البزار: «لا تقتلوا النساء»، وقد سبق.



(المطلق والمقيّد)

أي: هذا مبحثهما، والمراد اللفظ المسمّى بهما.

(المختار أن المطلق) ويُسمّى اسمَ جنس، كما مرَّ^(١): (ما) أي: لفظٌ (دَلَّ على الماهية بلا قيدٍ) من وحدة وغيرها، فهو كُلِّيٌّ، والأمرُ بالماهية أمرٌ بإيجادها في ضمّن جزئيٍّ لها، فيُخَرَجُ عن العُهْدَةِ بواحد.

وعلى المختارِ اللفظُ في المطلق والنكرة واحدٌ، والفرق بينهما بالاعتبار؛ إن اعتُبر في اللفظ دلالتُه على الماهية بلا قيد يُسمّى مطلقًا، واسمَ جنس أيضًا كما مرَّ، أو مع قيد الشُّيُوع يُسمّى نكرةً.

(والمطلق والمقيّد كالعالم والخاص) فيما مرَّ، فما يُخصُّ به العامُّ يُقيّد به المطلق، وما لا فلا؛ لأن المطلق عامٌّ من حيث المعنى.

فيجوز تقييد الكتاب به وبالسنة، والسنة بها وبالكتاب، وتقييدهما بالقياس والمفهومين وفعل النبي ﷺ وتقريره، بخلاف مذهب الراوي، وذكر بعض جزئيات المطلق من غير تقييد بوصف.

(و) يزيد المطلق والمقيّد (أنهما في الأصحّ):

١ - (إن اتحد حكمهما وسببه) أي: سبب حكمهما، (وكانا مُثْبَتَيْنِ)، أمرين كانا كأن يقال في كفارة الظهار في محلّ: أعتق رقبةً، وفي آخر: أعتق رقبةً مؤمنةً، أو غيرهما نحو: تجزئ رقبة مؤمنةً، تجزئ رقبةً، أو أحدهما أمرٌ، والآخر خبرٌ، نحو: تجزئ رقبة مؤمنةً، أعتق رقبةً.

(فإن تأخر المقيّد) بأن عُلِمَ تأخُّره (عن) وقتِ (العمل بالمطلق، نَسَخَهُ) أي: المطلق بالنسبة إلى صدقهِ بغير المقيّد، (وإلا) بأن تأخر المقيّد عن وقت الخطاب

(١) في مسألة اتحاد اللفظ والمعنى وتعددتهما.

بالمطلق دون العمل، أو تأخر المطلق عن المقيّد مطلقاً، أو تقارناً، أو جهل تاريخهما، (قيده) أي: المطلق؛ جمعاً بين الدليلين.

(وإن كان أحدهما مثبتاً) أمراً أو خبراً (والآخر خلافاً) نهيّاً أو نفيّاً، نحو: ١ - أعتق رقبة، لا تعتق رقبة كافرة، ٢ - أعتق رقبة، لا تجزئ رقبة كافرة، ٣ - أعتق رقبة مؤمنة، لا تعتق رقبة، ٤ - تجزئ رقبة مؤمنة، لا تجزئ رقبة، (قيد المطلق بضدّ الصفة) في المقيّد؛ ليجتمعاً، فيُقيد في المثالين الأولين بالإيمان، وفي الأخيرين بالكفر.

(وإلا) بأن كانا منفيين أو منهيين أو أحدهما منفيّاً والآخر منهيّاً، نحو: لا يجزئ عتق مكاتب، لا يجزئ عتق مكاتب كافر، لا تعتق مكاتباً، لا تعتق مكاتباً كافراً، (قيد) المطلق (بها) أي: بالصفة (في الأصحّ) من الخلاف في حجية مفهوم المخالفة. (وهي) أي: المسألة حينئذ (خاصّ وعامّ) لعموم المطلق في سياق النفي والنهي، ويكون المقيّد مخصّصاً لا مقيّداً.

فإن قيل: ذكر المقيّد ذكر لجزئيّ من المطلق، فلا يقيده كما أن ذكر فردٍ من العامّ لا يخصّصه.

قلنا: الفرق بينهما أن مفهوم القيد حجة، بخلاف مفهوم اللقب الذي منه ذكر فردٍ من العامّ كما مرّ.

٢ - (وإن اختلف حكمهما) مع اتحاد سببهما، كما في قوله تعالى في التيمم: {فامسحوا بوجوهكم وأيديكم}، وفي الوضوء: {فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق}، وسببهما الحدث مع القيام إلى الصلاة أو نحوها، واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيّد بالمرفق ظاهر؛ إذ المسح خلاف الغسل.

٣ - (أو) اختلف (سببهما) مع اتحاد حكمهما، (ولم يكن ثمّ مقيّد) في محلّين

{بمتنافيين}، كما في قوله تعالى في كفارة الظهر: {فتحري رقة}، وفي كفارة القتل: {فتحري رقة مؤمنة}، {أو} كان ثم مقيداً كذلك، و{كان} المطلق {أولى} بالتقييد {بأحدهما} من الآخر من حيث القياس، كما في قوله تعالى في كفارة اليمين: {فصيام ثلاثة أيام}، وفي كفارة الظهر: {فصيام شهرين متتابعين}، وفي صوم التمتع: {فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتن} = {قيد} المطلق بالقييد، أي: حمله عليه {قياساً في الأصح}، فلا بد من جامع بينهما، وهو في المثال الأول موجب الطهر، وفي الثاني حرمة سبهما من الظهر والقتل، وفي الثالث النهي عن اليمين والظهار، فحمل المطلق فيه على كفارة الظهر في التابع أولى من حمله على صوم التمتع في التفريق، لاتحادهما في الجامع. والتمثيل به إنما هو على قول قديم^(١).

أما إذا كان ثم مقيداً في محلين بمتنافيين، ولم يكن المطلق أولى بالتقييد بأحدهما من حيث القياس، كما في قوله تعالى في قضاء رمضان: {فعدة من أيام آخر}، وفي كفارة الظهر: {فصيام شهرين متتابعين}، وفي صوم التمتع ما مر = فيبقى المطلق على إطلاقه لامتناع تقيده بهما لتنافيهما، وبواحد منهما لانتفاء مرجحه، فلا يجب في قضاء رمضان تتابع ولا تفريق.

٤- ولو اختلف سبهما وحكمهما كتقييد الشاهد بالعدالة، وإطلاق الرقة في الكفارة، لم يُحمل المطلق على المقيد اتفاقاً.



(١) أما على القول الجديد فلا يجب التابع في كفارة اليمين.

(الظاهر والمؤول)

أي: هذا مبحثهما.

(الظاهر) لغة: الواضح، واصطلاحاً: (ما دلّ) على المعنى (دلالةً ظنيةً) أي: راجحةً بوضع اللغة أو الشرع أو العرف، فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحاً كما مرَّ^(١)، كالأسد راجحٌ في الحيوان المفترس لغةً، مرجوحٌ في الرجل الشجاع، والصلاة راجحةٌ في ذات الركوع والسجود شرعاً، مرجوحةٌ في الدعاء الموضوع له لغةً، والغائط راجحٌ في الخارج المستقذر عرفاً مرجوحٌ في المكان المطمئن الموضوع له لغةً.

وخرج: المجمل؛ لتساوي الدلالة فيه، والمؤول؛ لأنه مرجوح، والنص كزيد؛ لأن دلالاته قطعية.

(والتأويل: حمل الظاهر على) المعنى (المحتمل المرجوح).

(فإن حُمل) عليه (للدليل فصيح) التأويل، (أو لما يُظنُّ دليلاً) وليس دليلاً في الواقع (ففاسدٌ، أو لا شيءٌ فلعِبٌ) لا تأويل.

(والأول) أي: التأويل الصحيح قسماً:

(قريب) يترجح على الظاهر بأدنى دليل، نحو: {إذا قمتم إلى الصلاة} أي:

عزمتم على القيام إليها، و{إذا قرأت القرآن} أي: أردت قراءته.

(وبعيد) لا يترجح على الظاهر إلا بأقوى منه، (كتأويل) الحنفية (أمسك) من

قوله ﷺ لَغَيْلانَ لَمَّا أسلم على عشرِ نسوةٍ: «أَمْسِكْ أَرْبَعًا، وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ»^(٢)

(بابتدئ) نكاح أربعٍ منهن (في المعية) أي: فيما إذا نكحهن معاً، لبطلانه كنيح

(١) في بداية مبحث المنطوق والمفهوم.

(٢) رواه الشافعي في الأم (٥/٦٥١)، وابن حبان (٤١٥٧).

المُسْلِم، بخلاف نكاحهن مرتباً فيْمَسِكُ الأربَع الأوائِل، ووجهُ بُعْدِه أن المخاطَبَ قَرِيبٌ عَهْدٌ بالإسْلَام، لم يَسْبِقْ له بيانُ شروط النكاح مع حاجته إلى ذلك، ولم يُنْقَل تجديدُ نكاح منه ولا من غيره ممن أسْلَم مع كثرتهم وتوفُّرِ دواعي حملةِ الشرع على نقله لو وقع.

(و) كتأويلهم (ستين مسكيناً) من قوله تعالى: {فإطعام ستين مسكيناً} (بستين مُدًّا) بتقديرٍ مضافٍ، أي: طعامِ ستين مسكيناً، وهو ستون مُدًّا، فيجوز إعطاؤه لمسكين واحد في ستين يوماً، كما يجوز إعطاؤه لستين مسكيناً في يوم واحد؛ لأن القصد بإعطائه دفعُ الحاجة، ودفعُ حاجة الواحد في ستين يوماً كدفع حاجة الستين في يوم واحد. ووجهُ بُعْدِه أنه اعتُبر فيه ما لم يُذكر من المضاف، وألغِيَ فيه ما ذُكر من عددِ المساكين الظاهرِ قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافرِ قلوبهم على الدعاء للمحسن.

(و) كتأويلهم خبر أبي داود وغيره: «(لا صيام لمن لم يُبَيِّت) الصيام من الليل»^(١)، (بالقضاء والنذر) لصحة غيرهما بنية من النهار عندهم، ووجهُ بُعْدِه أنه قصرٌ للعامِّ النصِّ في العموم على نادرٍ، لندرة القضاء والنذر.

(و) كتأويل أبي حنيفة خبر ابن حبان وغيره: «(ذكاة الجنين ذكاة أمه»^(٢)) بالرفع والنصب (بالتشبيه) أي: مثل ذكاتها أو ذكاتها، فالمراد بالجنين الحيُّ لحرمة الميت عنده، وأحلَّه صاحبه كالشافعي. ووجهُ بُعْدِه ما فيه من التقدير المستغنى عنه، ووجهُ استغنائه عنه على رواية الرفع - وهي المحفوظة - أن يُعْرَبَ «ذكاة الجنين» خبراً لما

(١) رواه بمعناه أبو داود (٢٨٢٨)، والترمذي (١٤٧٦)، والنسائي (٢٣٣١)، وابن ماجه (٣١٩٩).

(٢) رواه أبو داود (٢٤٥٤)، والترمذي (٧٣٠)، وابن ماجه (١٧٠٠).

بعده، أي: ذكاة أمّ الجنين ذكاةً له، وعلى رواية النصب - إن ثبتت^(١) - أن يُجعل على
الظرفية، أي: ذكاة الجنين حاصلةً وقت ذكاة أمّه التي أحلّتها، فالمراد الجنين الميت،
وأن ذكاة أمّه أحلّته تبعاً لها.



(١) قال ابن العربي في القبس في شرح موطأ مالك بن أنس (ص ٦٢٠): «واتفق الرواة على رفع الذكاة الأولى، واختلفوا في رفع الذكاة الثانية ونصبها، وطال بينهما النزاع». وينظر: النهاية في غريب الحديث (ذكا)، وشرح المشكاة للطيب (٢٨١٢/٩).

(المجمل)

(ما لم تتضح دلالتُه) من قول أو فعل، كقيامه ﷺ من الركعة الثانية بلا تشهيد^(١)، لاحتماله العمد والسهو. وخرج: المهمل؛ إذ لا دلالة له، والمبين؛ لاتضاح دلالتِه. (فلا إجمال في الأصح في آية السرقة)، وهي: {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما}، لا في اليد ولا في القطع؛ لأن اليد ظاهرة في العضو إلى المنكب، والقطع ظاهر في الإبانة، وإبانة الشارع من الكوع دليل على أن المراد من الكل البعض. (و) لا في (نحو {حرمت عليكم الميتة}) كـ{حرمت عليكم أمهاتكم}؛ لأن العرف قاض بأن المراد في الأول تحريم الأكل ونحوه، وفي الثاني تحريم التمتع بوطء ونحوه.

(و) لا في قوله تعالى: {وامسحوا برؤوسكم}؛ لأنه لمطلق المسح الصادق بأقل ما ينطلق عليه الاسم وبغيره، ومسح الشارع الناصية من ذلك. (و) لا في خبر البيهقي وغيره: «رُفِعَ عن أمتي الخطأ» والنسيان وما استكروهوا عليه^(٢)؛ لأن العرف قاض بأن المراد منه رفع المؤاخذة. (و) لا في خبر الترمذي وغيره: «(لا نكاح إلا بولي»^(٣))؛ لأن المرجح لنفي الصحة موجود، وهو قربه من نفي الذات؛ إذ ما انتفت صحته لا يُعتدُّ به، فيكون كالمعدوم، بخلاف ما انتفى كماله.

(لوضوح دلالة الكل) كما مرَّ بيانه، فلا إجمال في شيء منه. (بل) الإجمال (في مثل القرء) لتردده بين الطهر والحيض لاشتراكه بينهما،

(١) رواه البخاري (٨٢٩)، ومسلم (٥٧٠).

(٢) رواه ابن ماجه (٢٠٤٣، ٢٠٤٥) بلفظ: «إن الله تجوز عن أمتي»، ولفظ: «إن الله وضع عن أمتي».

(٣) رواه أبو داود (٢٠٨٥)، والترمذي (١١٠١)، وابن ماجه (١٨٨٠).

وَحَمَلَهُ الشَّافِعِيُّ عَلَى الطَّهْرِ وَالْحَنْفِيِّ عَلَى الْحَيْضِ لِمَا قَامَ عِنْدَهُمَا.

(و) مثلِ (النور)؛ لأنه صالح للعقل ونور الشمس مثلاً، لتشابُّهُمَا فِي الْإِهْتِدَاءِ بِكُلِّ مِنْهُمَا.

(و) مثلِ (الجسم)؛ لأنه صالح للسماء والأرض مثلاً، لتمامِهُمَا سَعَةً وَعَدَدًا.

(و) مثلِ (المختار) كَمُنْقَادٍ، لَتَرُدُّهُ بَيْنَ اسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ بِإِعْلَالِهِ بِقَلْبِ يَأْتِ الْمَكْسُورَةَ أَوْ الْمَفْتُوحَةَ أَلْفًا.

(و) مثلِ قوله تعالى: {أَوْ يَعْفُو الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ} لَتَرُدُّهُ بَيْنَ الزَّوْجِ وَالْوَالِيِّ، وَحَمَلَهُ الشَّافِعِيُّ عَلَى الزَّوْجِ، وَمَالِكٌ عَلَى الْوَالِيِّ، لِمَا قَامَ عِنْدَهُمَا.

(و) مثلِ قوله تعالى: {إِلَّا مَا يَتْلُو عَلَيْكُمْ} لِلْجَهْلِ بِمَعْنَاهُ قَبْلَ نَزُولِ مَبِينِهِ، وَهُوَ: {حَرَمْتَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ} إِخْ، وَيَسْرِي الْإِجْمَالُ إِلَى الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ، وَهُوَ: {أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةَ الْأَنْعَامِ}.

(و) مثلِ قوله تعالى: {وَالرَّاسِخُونَ} مِنْ قَوْلِهِ: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ}، لَتَرُدُّهُ بَيْنَ الْعَطْفِ وَالْإِبْتِدَاءِ، وَحَمَلَهُ الْجُمْهُورُ عَلَى الْإِبْتِدَاءِ لِمَا قَامَ عِنْدَهُمْ.

(و) مثلِ قوله ﷺ: {لَا يَمْنَعُ أَحَدُكُمْ جَارَهُ أَنْ يَضَعَ خَشْبَةً فِي جِدَارِهِ} ^(١) لَتَرُدُّ ذِمِّيرَ «جِدَارِهِ» بَيْنَ عَوْدِهِ إِلَى الْجَارِ أَوْ إِلَى الْأَحَدِ، وَتَرُدُّ الشَّافِعِيُّ فِي الْمَنْعِ لِذَلِكَ، وَالْجَدِيدُ الْمَنْعُ لَخَبَرِ الْحَاكِمِ بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ فِي خُطْبَةِ حِجَّةِ الْوُدَاعِ: «لَا يَحِلُّ لِمَرِيٍّ مِنْ مَالِ أَخِيهِ إِلَّا مَا أَعْطَاهُ عَنْ طَيْبِ نَفْسٍ» ^(٢).

و«خَشْبَةٌ» بِلَفْظِ الْجَمْعِ وَالْإِضَافَةِ لِلذَّمِّيرِ، وَرُوي «خَشْبَةً» بِالْإِفْرَادِ وَالتَّنْوِينِ.

(١) رواه البخاري (٢٤٦٣)، ومسلم (١٦٠٩) بلفظ: «أن يغرز خشبه».

(٢) رواه الحاكم في المستدرک (٣١٨).

(و) مثل (قولك: زيدٌ طيبٌ ماهر) لتردُّد ماهر بين رجوعه إلى طيب وإلى زيد.
(و) مثل قولك: (الثلاثة زوج وفرد) لتردُّد الثلاثة فيه بين اتصافها بصفيتها
واتصاف أجزاءها بهما، وإن تعيَّن الثاني نظرًا إلى صدق المتكلم به؛ إذ حمُّله على
الأول يوجب كذبه.

(و) والأصحُّ وقوعه (أي: المجمل (في الكتاب والسنة) للأمثلة السابقة منهما.
(و) الأصحُّ (أن المسمَّى الشرعيَّ) للفظٍ (أوضح من) المسمَّى (اللغويِّ) له في
عُرف الشرع؛ لأن النبي ﷺ بُعث لبيان الشرعيات، فيحمل على الشرعي. والمراد
بالشرعيِّ: ما أخذت تسميته من الشرع، صحيحًا كان كالصلاة والصيام، أو فاسدًا
كالربا والشُّغار، لا ما يكون صحيحًا فقط.

(وقد مرَّ) ذلك في مسألة «اللفظ إما حقيقة أو مجاز»، وإنما ذكره هنا توطئةً لقوله:
(و) الأصحُّ (أنه إن تعدَّر) أي: المسمَّى الشرعيُّ للفظ (حقيقةً ردُّ إليه بتجوُّز)؛
محافظةً على الشرع ما أمكن، مثاله خبر النسائيِّ وغيره: «الطواف بالبيت صلاةٌ،
فأقلُّوا الكلام»^(١)، تعدَّر فيه مسمَّى الصلاة شرعًا، فيردُّ إليه بتجوُّز بأن يقال: كالصلاة
في اعتبار الطُّهر والنية ونحوهما.

(و) الأصحُّ (أن اللفظ المستعمل لمعنى تارة، ولمعنيين ليس ذلك المعنى
أحدهما) تارةً أخرى على السواء، وقد أُطلق، (مجملٌ) لتردُّده بين المعنى
والمعنيين. مثاله خبر مسلم: «لا يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ وَلَا يُنْكَحُ»^(٢)، بناءً على أن النكاح
مشترك بين العقد والوطء، فإنه إن حُمِل على الوطاء استُفيد منه معنى واحدٌ، وهو أن
المُحْرِمَ لا يوطأ ولا يوطىء، أي: لا يُمكنُ غيره من ووطئه، أو على العقد استُفيد منه

(١) رواه النسائي (٢٩٢٢)، والترمذي (٩٦٠).

(٢) رواه مسلم (١٤٠٩).

معنيان بينهما قدر مشترك، وهما أن المُحَرِّم لا يَعْقِدُ لِنَفْسِهِ ولا يَعْقِدُ لِغَيْرِهِ.
(فإن كان) ذلك المعنى (أحدهما، عُمَلُ بِهِ) جزماً، لوجوده في الاستعمالين،
(وَوُوقِفِ الْآخَرَ) للتردُّد فيه. مثاله خبر مسلم: «الثِّبُّ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا»^(١)، أي:
بأن تعقد لنفسها، أو بأن تعقد كذلك أو تأذن لوليها فيعقد لها ولا يُجبرها، وقد قال
تعقد لنفسها أبو حنيفة.



(البيان)

بمعنى التبيين، لغةً: الإظهارُ أو الفصل.
واصطلاحاً: (إخراج الشيء من حيزِ الاشكالِ إلى حيزِ التجلِّي) أي: الاتضاح،
فالإتيان بالظاهر من غير سَبْقِ إشكالٍ لا يُسَمَّى بياناً اصطلاحاً.
(وإنما يجب) البيانُ (لمن أريد فهمه) المُشْكِلَ لحاجته إليه بأن يعمل به أو يُفتي
به، بخلاف غيره.

(والأصحُّ أنه) أي: البيانُ قد (يكون بالفعل) كالقول، بل أولى؛ لأنه أدلُّ بياناً
لمشاهدته، وإن كان القول أدلُّ حكماً لما يأتي.

والبيان بالقول كقوله تعالى: {صفراء فاقع لونها}، بيان لقوله: {بقرة}، وبالفعل
كخبر: «صَلُّوا كما رأيتموني أصلي»^(٢)، ففعله بيان لقوله تعالى: {أقيموا الصلاة}،
وقوله: «صلوا...» إلخ ليس بياناً، وإنما دلَّ على أن الفعل بيانٌ. ومن الفعل: التقرير
والإشارة والكتابة.

(١) رواه مسلم (١٤٢١).

(٢) رواه البخاري (٦٣١).

(و) الأصحُّ أن (المظنون يُبيِّن المعلومَ) لوضوحه.

(و) الأصحُّ أن (المتقدِّم من القول والفعل) وإن جهلنا عينه (هو البيان) أي: المبيِّن، والآخرُ تأكيدٌ له وإن كان دونه قوَّةً.

(هذا إن اتفقا) أي: القولُ والفعلُ في البيان، كأن طاف ﷺ بعد نزول آية الحج المشتملة على الطواف طوافاً واحداً، وأمر بطواف واحد.

(وإلا) بأن زاد الفعل على مقتضى القول، كأن طاف ﷺ بعد نزول آية الحج طوافين، وأمر بواحد، أو بأن نقص الفعل عن مقتضى القول، كأن طاف واحداً، وأمر باثنين، (فالقول) أي: فالبيانُ القولُ؛ لأنه يدلُّ عليه بنفسه، والفعل يدلُّ عليه بواسطة القول، (وفعله مندوب أو واجب) في حقه دون أمته إن زاد على مقتضى قوله، (أو تخفيف) في حقه إن نقص عنه، سواء أكان القول متقدِّماً على الفعل أم متأخراً عنه؛ جمعاً بين الدليلين.



(مسألة) في تأخير البيان

(تأخيرُ البيان) لمجملٍ أو ظاهرٍ لم يرَد ظاهرُه (عن وقت الفعل، غير واقع وإن جاز) وقوعه عند المجوزين تكليف ما لا يطاق، (و) تأخيرُه عن وقت الخطاب (إلى وقته) أي: الفعل جائز (واقع في الأصح).

(سواء أكان للمبيِّن) بنائه للمفعول (ظاهر) وهو غير المجمل، كعامِّ بيِّن تخصيصه، ومطلق بيِّن مقيده، ودالٌّ على حكم بيِّن نسخته، أم لا وهو المجمل كمشترك بيِّن أحد معنيه مثلاً، ومتواطئ بيِّن أحد ماصدقاته مثلاً.

ومما يدلُّ على الوقوع آية: {واعلموا أنما غنمتم من شيء}، فإنها عامَّة فيما يُغنم، مخصوصة بنص فيه عموم، وهو خبر الصحيحين: «من قتل قتيلًا له عليه بيِّنَةٌ

فله سَلْبُهُ»^(١)، ونصّ بلا عموم، وهو خبرهما: أنه ﷺ قضى بسَلْبِ أَبِي جَهْلٍ لمعاذ بن عمرو بن الجموح^(٢). وآية: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً}، فإنها مطلقةٌ، ثم بيّن تقييدها بما في أجوبة أسئلتهم.

(و) يجوز (للسول) ﷺ (تأخيرُ التبليغ) لِمَا أُوْحِيَ إِلَيْهِ مِنْ قُرْآنٍ أَوْ غَيْرِهِ (إِلَى الْوَقْتِ) أَي: وَقْتِ الْعَمَلِ، وَلَوْ عَلَى الْقَوْلِ بِامْتِنَاعِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْخُطَابِ؛ لِانْتِفَاءِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يَطَاقُ؛ لِأَنَّ مَعْرِفَةَ الْوَحْيِ إِنَّمَا تَجِبُ لِلْعَمَلِ بِهِ، فَلَا حَاجَةَ قَبْلَ وَقْتِ الْعَمَلِ.

(وَيَجُوزُ أَلَّا يَعْلَمَ) الْمَكْلَفُ (الْمَوْجُودُ) عِنْدَ وُجُودِ الْمَخْصُصِ (بِالْمَخْصُصِ، وَلَا بِأَنَّهُ مَخْصُصٌ)، أَي: يَجُوزُ أَلَّا يَعْلَمَ قَبْلَ وَقْتِ الْعَمَلِ بِذَاتِ الْمَخْصُصِ، وَلَا بِوَصْفِهِ أَنَّهُ مَخْصُصٌ مَعَ عِلْمِهِ بِذَاتِهِ، (وَلَوْ عَلَى الْمَنْعِ)^(٣) أَي: عَلَى الْقَوْلِ بِامْتِنَاعِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ؛ لِأَنَّ تَأْخِيرَ الْبَيَانِ مُتَّفِقٌ هُنَا، وَعَدْمُ عِلْمِ الْمَكْلَفِ بِالْمَخْصُصِ بِأَنْ لَمْ يَبْحَثْ عَنْهُ تَقْصِيرٌ مِنْهُ.

وقد وقع أن بعض الصحابة لم يسمع المخصّص إلا بعد حينٍ، منهم فاطمة بنتُ النبي ﷺ، طلبتُ ميراثها مما تركه أبوها، لعموم قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ}، فاحتجَّ عليها أبو بكر رضي الله عنه بما رواه لها من خبر الصحيحين: «لَا نُورَثُ، مَا تَرَكَهُ صَدَقَةٌ»^(٤).



(١) رواه البخاري (٣١٤٢)، ومسلم (١٧٥١).

(٢) رواه البخاري (٣١٤١)، ومسلم (١٧٥٢).

(٣) قوله: «ولو على المنع» راجع إلى المسألتين، وقد سبق تقديره في المسألة السابقة.

(٤) رواه البخاري (٣٠٩٣)، ومسلم (١٧٥٧).

(النسخ)

لغة: الإزالة؛ كَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ، أي: أزالته، والنقلُ مع بقاءِ الأول؛ كَسَخْتُ الكتابَ، أي: نقلته.

واصطلاحًا: (رفع) تعلق (حكم شرعي) بفعل (بدليل شرعي)، والمراد به الكتاب والسنة القوليَّة والفعلية^(١).

قال البرماوي: «فإن قلت: سيأتي أن من أقسام النسخ ما يُنسخ لفظه دون حكمه، ولا رفع فيه لحكم. قلت: رفع اللفظ يتضمَّن رفع أحكام كثيرة، كتعبُّد بتلاوته، وإجراء حكم القرآن عليه من منع الجنب ونحوه من قراءته، ومسِّ المحدث وحمله له، وغير ذلك».

وخرج بالشرعي - أي: المأخوذ من الشرع - رفع البراءة الأصلية العقلية بأحد الأحكام التكليفية الخمسة، وأما الإباحة الأصلية الثابتة بالشرع فرفعها نسخ.

وبالدليل الشرعي: الرفع بالموت والجنون والغفلة والعقل والإجماع؛ لأنه إنما ينعقد بعد وفاة النبي ﷺ كما سيأتي^(٢)، ومخالفة المجمعين للنصِّ تتضمَّن ناسخًا له، وهو مستند إجماعهم.

(ويجوز في الأصحَّ نسخ بعض القرآن) تلاوةً وحكمًا، أو أحدهما دون الآخر، والثلاثة واقعة؛ روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها: «كان فيما أنزل: عشرُ رضعاتٍ

(١) والقول بأن النسخ بيانٌ لانتهاؤِ أمدِ حكم شرعيٍّ يرجع إلى هذا الحدِّ، فلا خلاف في المعنى، وإن فُرِّق بينهما بأنه في الرفع زال به، وفي الانتهاء زال عنده.

(٢) أي: فلم يكن الإجماع دليلًا شرعيًّا في حياة النبي ﷺ، فلذلك خرج بقوله: بدليل شرعي، فلا يكون الإجماع ناسخًا، لكنه يدل على ثبوت النسخ بدليل آخر، كما ذكره بقوله: «ومخالفة المجمعين..» إلخ.

معلوماتٌ، فنُسِخَ بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ»^(١)، فهذا منسوخ التلاوة والحكم.

وروى الشافعي وغيره عن عمر رضي الله عنه: «لولا أن تقول الناس: زاد عمر في كتاب الله، لكتبتها: (الشيخ والشيخة)^(٢) إذا زنيا فارجموهما ألبتة؛ فإننا قد قرأناها»^(٣)، فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم لأمره صلى الله عليه وسلم برجم المُحْصَن، رواه الشيخان^(٤).
وعكسه كثير، كقوله تعالى: {والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول}، نُسخَ بقوله: {والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً}، لتأخُّره في النزول عن الأول، وإن تقدَّمه في التلاوة.

(و) يجوز في الأصحَّ نسخُ (الفعل قبل التمكُّن) منه، بأن لم يدخل وقته، أو دخل ولم يمضِ منه ما يسعُه. وقد وقع ذلك في قصة الذبيح، فإن الخليل أمر بذبح ابنه عليه السلام لقوله تعالى حكايةً عنه: {يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك} إلى آخره، ثم نُسخَ ذبحه قبل التمكُّن منه بقوله: {وفديناه بذبح عظيم}، واحتمالُ كونه بعد التمكُّن خلافُ الظاهر من حال الأنبياء في امتثال الأمر من مبادرتهم إلى فعل المأمور به.

(و) يجوز في الأصحَّ (نسخُ السنة بالقرآن)، كنسخ تحريم مباشرة الصائم أهله ليلاً بالسنة، بقوله تعالى: {أحلَّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم}، ويدل للجواز قوله تعالى: {ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء}.

(كهو) أي: كما يجوز نسخ القرآن (به) جزماً، كما مرَّ التمثيل له بأيّ عدَّة الوفاة.
(و) يجوز في الأصحَّ (نسخُه) أي: القرآن (بها) أي: بالسنة متواترةً أو آحاداً، قال

(١) رواه مسلم (١٤٥٢).

(٢) أي: المحصَّنان، وقال الإمام مالك في الموطأ: «قوله: «الشيخ والشيخة» يعني: الثيب والثيبة».

(٣) رواه مالك في الموطأ (٣٠٤٤)، والشافعي في الأم (٢٠٤ / ١٠)، والشافعي في المسند (٢١٢٠٧).

(٤) رواه البخاري (٢٦٩٥)، ومسلم (١٦٩٧).

تعالى: {لتبين للناس ما نزل إليهم}.

فإن قيل: كيف يُرفع المقطوع بالمظنون؟ قلنا: محلُّ النسخ هو الحكم، ودلالة القرآن عليه تكون ظنيّة.

(و) لكن نسخ القرآن بالسنة (لم يقع إلا بالمتواترة في الأصحّ)، وقيل: وقع بالآحاد، كنسخ خبر: «لا وصية لوارث»، لآية: {كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية}، قلنا: بل هي منسوخة بآيات المواريث، وورد في الحديث إشارة إلى ذلك، ولفظه: عن أبي أمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول في خطبته عام حجة الوداع: «إن الله قد أعطى كل ذي حقّ حقه، فلا وصية لوارث»^(١).

وسكت عن نسخ السنة بها، للعلم به من نسخ القرآن به، فيجوز نسخ المتواترة بمثلها، والآحاد بمثلها وبالمتواترة، وكذا المتواترة بالآحاد على الأصحّ، كما مرّ من نسخ القرآن بالآحاد.

(وحيث وقع) نسخ القرآن (بالسنة فمعها قرآن عاضدٌ لها) على النسخ يبيّن توافقهما؛ لتقوم الحجة على الناس بهما معاً، ولئلا يتوهّم انفراد أحدهما عن الآخر؛ إذ كلُّ منهما من عند الله.

(أو نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة) عاضدةٌ له تبين توافقهما، لِمَا مرّ، كما في نسخ التوجّه في الصلاة إلى بيت المقدس الثابت بفعله ﷺ، بقوله تعالى: {فولّ وجهك شطر المسجد الحرام}، وقد فعله ﷺ.

(و) يجوز في الأصحّ (نسخ القياس) الموجود (في زمن النبي) ﷺ (بنصّ أو قياسٍ أجلي) من القياس المنسوخ به، فالأول كأن يقول ﷺ: «الفاضلة في البرّ حرام»؛

(١) رواه أبو داود (٢٨٧٠)، والترمذي (٢١٢٠)، والنسائي (٣٦٤١)، وابن ماجه (٢٧١٣).

لأنه مطعوم»، فيقاس به الأرز، ثم يقول: «بيعوا الأرز بالأرز متفاضلاً». والثاني كأن يأتي بعد القياس المذكور نصٌ بجواز بيع الذرة بالذرة متفاضلاً، فيقاس به بيع الأرز بالأرز متفاضلاً.

وخرج بالأجلي: غيره، فلا يكفي الأدون لانتفاء المقاومة، ولا المساوي لانتفاء المرجح.

(و) يجوز في الأصح (نسخ الفحوى) أي: مفهوم الموافقة بقسميه الأولى والمساوي، (دون أصله) أي: المنطوق (إن تُعرض لبقائه) أي: بقاء أصله، (وعكسه) أي: نسخ أصل الفحوى دونه إن تُعرض لبقائه؛ لأنهما مدلولان متغايران، فجاز فيهما ذلك كنسخ تحريم الضرب دون تحريم التأفيف، والعكس. أما نسخهما معاً فيجوز اتفاقاً.

فإن لم يُعرض للبقاء امتنع النسخ؛ بناءً على أن نسخ كل منهما يستلزم نسخ الآخر؛ لأن الفحوى لازمٌ لأصله وتابعٌ له، ورفعُ اللازم يستلزم رفع الملزوم، ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع.

(و) يجوز في الأصح (النسخ به) أي: بالفحوى كأصله. (لا نسخ النص بالقياس)، فلا يجوز في الأصح؛ حذرًا من تقديم القياس على النص الذي هو أصلٌ له في الجملة.

(ويجوز نسخ المخالفة دون أصلها)، كنسخ مفهوم خبر: «إنما الماء من الماء»^(١)، بخبر: «إذا مسَّ الختانُ الختانَ فقد وجب الغسل»^(٢).

(لا عكسه) أي: لا نسخ الأصل دونها، فلا يجوز في الأصح؛ لأنها تابعةٌ له،

(١) رواه مسلم (٣٤٣).

(٢) رواه مسلم (٣٤٩).

فترتفع بارتفاعه، ولا يرتفع هو بارتفاعها.

أما نسخهما معا فجائز اتفاقاً، كنسخ وجوب الزكاة في السائمة ونفيه في المعلوفة.

(ولا) يجوز (النسخُ بها) أي: بالمخالفة (في الأصحّ) لضعفها عن مقاومة النصّ.

(ويجوز نسخُ الإنشاء) الذي الكلامُ فيه، (ولو) كان (بلفظِ قضاءٍ) نحو: {وقضى

ربك ألا تعبدوا إلا إياه} أي: أمر، (أو بصيغةِ خبرٍ) نحو: {والمطلقات يتربصن

بأنفسهنّ ثلاثة قروء}، أي: لِيَتَرَبَّصْنَ؛ نظراً للمعنى، (أو قِيْدٌ بتأيدٍ أو نحوهِ) كصوموا

أبدًا، صوموا حتمًا، صوموا دائماً، الصومُ واجبٌ مستمرٌّ أبدًا، إذا قاله إنشاء.

(و) يجوز نسخُ إيجابِ (الإخبار بشيء ولو مما لا يتغيّر بإيجاب الإخبار

بنقيضه)، كأن يُوجِبَ الإخبارُ بقيام زيدٍ، ثم بعدم قيامه قبل الإخبار بقيامه، لجواز أن

يتغيّر حاله من القيام إلى عدمه.

ومنعَتِ المعتزلة ذلك فيما لا يتغيّر؛ لأنه تكليفٌ بالكذب، فيُنزّه الباري عنه. قلنا:

قد يدعو إلى الكذب غرضٌ صحيح، فلا يكون التكليف به قبيحًا، بل يكون حسنًا،

كما لو طالبه ظالم بوديعة عنده أو بمظلوم خبّاه عنده، فيجب عليه إنكاره، ويجوز له

الحلفُ عنه، ويكفّر عن يمينه. ولو أكره على الكذب وجب.

(لا) نسخُ (الخبرِ) أي: مدلوله، فلا يجوز (وإن كان مما يتغيّر)؛ لأنه يُوهِم

الكذب حيث يُخبرُ بالشيء ثم بنقيضه، وذلك محالٌ على الله تعالى.

(ويجوز عندنا النسخُ ببدلٍ أثقل) كما يجوز بمساوٍ وبأخفٍّ، وقال بعض

المعتزلة: لا؛ إذ لا مصلحةٌ في الانتقال من سهل إلى عسر، قلنا: لا نسلم ذلك بعد

تسليم رعاية المصلحة. وقد وقع، كنسخ وجوب الكفّ عن الكفار الثابت بقوله

تعالى: {ودع أذاهم}، بقوله: {اقتلوا المشركين}.

(و) يجوز عندنا النسخُ (بلا بدل)، وقال بعض المعتزلة: لا؛ إذ لا مصلحةٌ في

ذلك، قلنا: لا نسلّم ذلك بعدما ذُكِر، (و) لكنه (لم يقع في الأصح).

وقيل: وَقَعَ، كنسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي ﷺ الثابت بقوله: {إذا ناجيتم الرسول} الآية؛ إذ لا بدل لوجوبه، فيرجع الأمر إلى ما كان قبله مما دلّ عليه الدليل العام من تحريم الفعل إن كان مَضْرَّةً أو إباحته إن كان منفعةً. قلنا: لا نسلّم أنه لا بدل للوجوب، بل بدله الجواز الصادق هنا بالإباحة أو الندب^(١).



(مسألة) في وقوع النسخ

(النسخ) جائز (واقعٌ عند كلِّ المسلمين، وسَمَّاهُ أبو مسلم) الأصفهانيُّ من المعتزلة (تخصيصًا)، وإن كان في الواقع نسخًا؛ لأنه قصرٌ للحكم على بعض الأزمان، فهو تخصيص في الأزمان، كالتخصيص في الأشخاص، (فالحُلْفُ) في نفيه النسخ (لفظي)؛ لأن تسميته له تخصيصًا يتضمَّنُ اعترافه به؛ إذ لا يليق به إنكاره، كيف وشريعةُ نبينا ﷺ مخالفةٌ في كثيرٍ لشريعةٍ من قبله؟! فعنده ما كان مُعَيَّن في علم الله تعالى فهو كالمُعَيَّن في اللفظ، ويُسمَّى الكلَّ تخصيصًا، فيُسَوِّي بين قوله تعالى: {وأتموا الصيام إلى الليل}، وبين «صوموا» مطلقًا مع علمه تعالى بأنه سيُنزَل: لا تصوموا ليلاً. وعند غيره يُسمَّى الأول تخصيصًا، والثاني نسخًا.

(والمختار أن نسخ حكم أصلٍ لا يبقى معه حكم فرعه) لانتفاء العلة التي ثبت بها بانتفاء حكم الأصل.

(و) المختار (أن كلَّ شرعيٍّ يقبلُ النسخ)، فيجوز نسخ كلِّ التكليف وبعضها. ومنعت المعتزلة والغزاليُّ نسخ كلِّ التكليف، لتوقُّف العلم به على معرفة

(١) هذا مبني على مسألة سبقت في أوائل الكتاب، وهي أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز.

النسخ والناسخ، وهي من التكاليف، ولا يتأتى نسخها، قلنا: مسلمٌ ذلك، لكن بحصول تلك المعرفة ينتهي التكليف، فيصدق أنه لم يبق تكليفٌ، فلا خلاف في المعنى.

(ولم يقع نسخٌ كلِّ التكاليف، ووجوب المعرفة) أي: معرفة الله تعالى (إجماعًا)، فعلم أن الخلاف السابق إنما هو في الجواز العقليّ.

(و) المختار (أن الناسخ قبل تبليغ النبي ﷺ) (الأمة) له، وبعد بلوغه لجبريل، (لا يثبت) حكمه (في حقهم) لعدم علمهم به. أما بعد التبليغ فيثبت في حق من بلغه، وكذا من لم يبلغه إن تمكن من علمه، وإلا فعلى الخلاف.

(و) المختار (أن زيادة جزءٍ أو شرطٍ أو صفةٍ على النص)، كزيادة ركعةٍ أو ركوع، أو غسلٍ ساقٍ أو عضدٍ في الوضوء، أو إيمانٍ في رقبة الكفارة، أو جلداتٍ في جلدٍ حدٍّ، (ليست بنسخ) للمزيد عليه.

وقالت الحنفية: إنها نسخ، ومثار الخلاف أنها هل رفعت حكمًا شرعيًا؟ فعندنا: لا، وعندهم: نعم؛ نظرًا إلى أن الأمر بما دونها اقتضى تركها، فهي رافعةٌ لذلك المقتضى. قلنا: لا نسلم اقتضاء تركها، بل المقتضى له غيره^(١).

وبنوا على ذلك أنه لا يعمل بأخبار الأحاد في زيادتها على القرآن، كزيادة التغريب على الجلد، الثابتة بخبر الصحيحين: «البكرُ بالبكرِ جلدٌ مئةٌ وتغريبٌ عامٌ»^(٢)، بناءً على أن المتواتر لا يُنسخ بالآحاد.

(وكذا نقصه) أي: نقص جزءٍ أو شرطٍ أو صفةٍ من مقتضى النص، كنقص ركعة

(١) أي: والمقتضى لترك الزيادة غير الأمر بما دونها، فهذا الترك اقتضاه شيء آخر، كالبراءة الأصلية؛ إذ الأصل البراءة من القدر الزائد.

(٢) رواه مسلم (١٦٩٠).

أو وضوء، أو الإيمان في رقبة الكفارة، فالنسخ إنما هو للجزء أو الشرط أو الصفة فقط؛ لأنه الذي يُترك.

وبما تقرّر علم أنه لا فرق في ذلك بين العبادة وغيرها.

وخرج بالجزء والشرط والصفة: غيرها، كعبادة مستقلة، سواء أكانت مجانسة كصلاة سادسة، أم لا كزيادة الزكاة على الصلاة، فليست نسخاً في الثانية إجماعاً، ولا في الأولى عند الجمهور.



خاتمةً للنسخ يُعلم بها الناسخ من المنسوخ

(يتعيّن الناسخ) لشيء (بتأخره) عنه، (ويُعلم) تأخره:

(بالإجماع) على أنه متأخر عنه، أو أنه ناسخ له.

(وقول النبي ﷺ): (هذا ناسخ) لذلك، (أو): هذا (بعد ذلك)، أو سابق عليه، (أو)

كنت نهيتُ عن كذا فافعلوه، أو نصّه على خلاف النصّ الأول) أي: أن يذكر الشيء على خلاف ما ذكره فيه أوّلاً.

(أو قول الراوي: هذا متأخر) عن ذلك، أو سابق عليه.

و(لا) يُعلم التأخر:

(بموافقة أحد النصّين للأصل) أي: البراءة الأصلية، فلا يعلم التأخر بها في

الأصحّ.

(و) لا (ثبوت إحدى آيتين في المصحف) بعد الأخرى، فلا يُعلم التأخر به في

الأصحّ، كما مرّ في آيتي عدّة الوفاة.

(و) لا (تأخر إسلام الراوي) للخبر، عن إسلام الراوي للخبر الآخر، فلا يُعلم

التأخر به في الأصحّ، لجواز أن يسمع متقدّم الإسلام بعد متأخره.

(و) لا (قوله) أي: الراوي: (هذا ناسخٌ)، فلا يكون ناسخاً (في الأصحّ)؛ إذ يجوز أن يكون باجتهادٍ لا يُوافق عليه. (لا) بقوله: هذا (الناسخُ) لِما عَلِمَ أنه منسوخٌ وُجِهَل ناسخُه، فُيَعَلَمَ به أنه ناسخٌ له، لضعف احتمالِ كونه حينئذٍ عن اجتهاد^(١).



(١) نجز هذا الجزء من تلخيص شرح «لُبِّ الأصول» بفضل الله تعالى في ظهر يوم الخميس ٢٢ شوال ١٤٤٢ في مدينة مُقَدِّشُو، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه.

الكتاب الثاني: في السنة

(وهي أقوال النبي ﷺ) (وأفعاله) ومنها تقريره؛ لأنه كف عن الإنكار، والكفُّ فعلٌ كما مرَّ.

وتقدّمت مباحثٌ دلالات الألفاظ التي تُشارك فيها السنة الكتاب من الأمر والنهي وغيرهما، فالكلامُ هنا في غير ذلك.

ولتوقّف حجية السنة على عصمة النبي ﷺ بدأ بها المصنّف، مع ذكر عصمة سائر الأنبياء زيادةً للفائدة، فقال:

(الأنبياء) ﷺ (معصومون حتى عن صغيرةٍ سهواً)، فلا يصدر عنهم ذنبٌ، لا كبيرةٌ ولا صغيرة، لا عمدًا ولا سهواً، لا فيما يتعلّق بالتبليغ ولا في غيره.

قال القاضي عياض: «وحسبُك أن سيره ﷺ وآثاره وكلامه وأفعاله مجموعةٌ معتنى بها على مرّ الزمان، يتداول نقلها الموافق والمخالف، ويرويها المؤقن والمرتاب، فلم يأت في شيء منها استدراكٌ غلط في قول ولا اعترافٌ بوهم في كلمة، ولو كان لنقل كما نُقل سهوه في الصلاة ونومه عنها، واستدراكه رأيه في تلقيح النخل وفي نزوله بأدنى مياه بدر، وفي مُصالحه عيّنة بن بدر. وأما جواز السهو عليه في الاعتقادات في أمور الدنيا فغير نكير، لقوله: «والله لا أحلف على يمين، فأرى غيرها خيراً منها، إلا فعلت الذي حلفت عليه وكفرت»^(١)، وغير ذلك»^(٢).

فإن قلت: يُشكل هذا بأنه ﷺ سها في صلاته.

فالجواب: أن المنع من السهو حيث لم يترتب عليه حكمٌ شرعيٌّ، أما ما يترتب

(١) روى نحوه البخاري (٧٣٨٥)، ومسلم (١٦٤٩).

(٢) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٥١٤/٢) بتصرف يسير.

عليه تشريع فيجوز من غير استدامة؛ لأنه ﷺ بُعِثَ لبيان الشرعيات، وعلى هذا يُحمل خبر الصحيحين: «إنما أنا بشرٌ مثلكم، أنسى كما تنسون، فإذا نسيْتُ فذكروني»^(١).

قال النووي: «إن السهو لا يناقض النبوة، وإذا لم يُقرَّ عليه لم يحصل منه مفسدة، بل تحصل فيه فائدة، وهو بيان أحكام الناسي وتقرير الأحكام»^(٢).
وذهب أكثر العلماء إلى جواز صدور الصغيرة عن الأنبياء سهواً، إلا الدالة على الخسة كسرقة لُقمة والتطيف بتمرة، ويُنبهون عليها لو صدرت.



تقرير النبي ﷺ

وإذا تقرّر معنى العصمة (فلا يُقرُّ نبياً) محمد ﷺ (أحدًا على باطل، فسكوته - ولو غير مُستبشرٍ - على الفعل مطلقاً) بأن عَلِمَ به، (دليل الجواز للفاعل)، بمعنى الإذن له فيه؛ لأن سكوته ﷺ على الفعل تقرير له، (ولغيره في الأصح)؛ لأن السكوت كالخطاب فيعمُّ حكمه.



فعل النبي ﷺ

(وفعله) ﷺ (غيرُ مكروه) بالمعنى الشامل للمحرّم ولخلافِ الأُولى؛ وذلك لعصمته ﷺ، ولقلّة وقوع المكروه وخلافِ الأُولى مِنَ التقيِّ مِنَ أمّته، فكيف يقع منه.

ولا ينافيه وقوعُ المَكروه لنا منه بياناً لجوازه؛ لأنه ليس مكروهاً له حينئذ، بل هو

(١) رواه البخاري (٤٠١)، ومسلم (٥٧٢).

(٢) شرح صحيح مسلم (٦١/٥).

واجبٌ عليه.

(وما كان) من أفعاله ﷺ (جِبَلِيًّا) أي: واقعًا بجهة جِبَلَةِ البشر، أي: خلقتهم، كقيامه وقعوده وأكله وشربه، (أو متردّدًا) بين الجبليّ والشرعيّ، كحجّه ركبًا وجلسته للاستراحة، (أو بيانًا) لقول، كقطعه يد السارق من الكُوع بيانًا لآية السرقة، (أو مُخَصَّصًا به) كزيادته في النكاح على أربع نسوة، (فواضح) أن الرابع لسنا متعبدين به على الوجه الذي تُعبّد هو به، وأن غيره دليلٌ في حقنا؛ لأنه ﷺ بُعث لبيان الشرعيات، فباح لنا في الأول، ويُندب في الثاني، ويُندب أو يجب أو يباح بحسب المُبين في الثالث.

(وما سواه إن عُلِمَت صفته) من وجوب أو ندب أو إباحة، (فأمّته مثله) في ذلك (في الأصحّ)، عبادةً كان أو لا.
(وتُعلّم) صفةً فعله^(١):

١- (بنصّ) منه ﷺ عليها، كقوله: هذا واجب، مثلاً.

٢- (وتسويةً بمعلوم الجهة)، كقوله: هذا الفعل مساوٍ لكذا في حكمه، وقد عُلِمَت جهته، أي: صفته.

٣-٤- (ووقوعه بيانًا أو امتثالًا لدالٍّ على وجوب أو ندب أو إباحة)، فيكون حكمه حكم المبيّن أو الممثل.

٥- (ويُخصّ الوجوب) عن غيره:

أ- (أمارته، كالصلاة بأذان)؛ لأنه ثبت باستقراء الشريعة أن ما يؤذّن لها واجبةٌ، بخلاف غيرها كصلاة العيد والخسوف.

(١) أي: من حيث هو، فليس هذا خاصًا بالمسألة الأخيرة، ولذلك ذكر البيان الداخل في المسألة السابقة.

ب- (وكونه) أي: الفعل (ممنوعاً) منه (لو لم يجب، كالحَدِّ) والختان؛ إذ كلُّ منهما عقوبة. وقد يتخلفُ الوجوب عن هذه الأمانة لدليل، كما في سجودي السهو والتلاوة في الصلاة.

٦- (و) يَخُصُّ (الندب) عن غيره: (مجردُ قصدِ القربة) بأن تدلَّ قرينته على قصدِها بذلك الفعل مجرداً عما يدلُّ على الوجوب، والفعلُ لمجردِ قصدِها كثير من صلاة وصوم وقراءة ونحوها من التطوعات.

(وإن جهلت) صفتُه (فللوجوب في الأصح) في حقِّه وحقِّنا؛ لأنه الأحوط.



تعارض الفعل والقول

(وإذا تعارض الفعل والقول) أي: تخالفًا بتخالفٍ مُقتضيينهما، (ودلّ دليل على

تكرّر مقتضاه) أي: القول:

١- (فإن اختصّ) القول (به) ﷺ، كأن قال: يجب عليّ صوم عاشوراء في كلِّ

سنة، وأفطر في سنةٍ بعدَ القول أو قبله، (فالمُتأخّر) من الفعل والقول بأنْ عَلِمَ (ناسخٌ) للمتقدّم منهما في حقّه.

(فإن جهل) المتأخّر منهما (فالوقف) عن ترجيح أحدهما على الآخر في حقّه

لازمٌ إلى تبين التاريخ (في الأصحّ)، لاستوائيهما في احتمال التقدّم.

(ولا تعارض) في حقنا، لعدم تناوُل القول لنا.

فإن لم يدلّ دليلٌ على تكرّر مقتضى القول في هذا القسم وقسيميه الآتين، فلا

نسخ في تأخّر الفعل، أما في تقدّمه فيكون منسوخًا بالقول.

٢- (وإن اختصّ) القول (بنا)، كأن قال: يجب عليكم صوم عاشوراء في كلِّ سنة،

وأفطر في سنةٍ بعدَ القول أو قبله، (فلا تعارض فيه) أي: في حقّه ﷺ بين الفعل والقول، لعدم تناوُل القول له.

(وفينا المتأخّر) منهما بأنْ عَلِمَ (ناسخٌ) للمتقدّم (إن دلّ دليلٌ على تأسينا) به ﷺ

في الفعل، وإلا فلا تعارض لعدم ثبوت حكم الفعل في حقنا.

(فإن جهل) المتأخّر (عَمِلَ بالقول في الأصحّ).

وإنما اختلف التصحيح في المسألتين؛ لأننا متعبّدون فيما يتعلّق بنا بالعلم

بحكمه؛ لنعمل به، بخلاف ما يتعلّق به ﷺ؛ إذ لا ضرورة إلى الترجيح فيه.

٣- (وإن عمنا وعمه) القول، كأن قال: يجب عليّ وعليكم صوم عاشوراء في

كلِّ سنة، وأفطر في سنةٍ بعدَ القول أو قبله، (فحكمهما) أي: الفعل والقول (كما مرّ)

مِنْ أَنْ الْمَتَأَخَّرَ مِنْهُمَا: إِنْ عُلِمَ فَهُوَ نَاسِخٌ لِلْمَتَقَدِّمِ فِي حَقِّهِ، وَكَذَا فِي حَقِّنَا إِنْ دَلَّ دَلِيلٌ عَلَى تَأْسِينَا بِهِ فِي الْفِعْلِ. وَإِنْ جُهِلَ فَالْأَصَحُّ فِي حَقِّهِ الْوَقْفُ، وَفِي حَقِّنَا تَقْدِيمُ الْقَوْلِ. (إِلَّا أَنْ يَكُونَ) الْقَوْلُ (الْعَامُّ ظَاهِرًا فِيهِ) ﷺ لَا نَصًّا، كَأَنْ قَالَ: يَجِبُ عَلَى كُلِّ مَكَلَّفٍ صَوْمُ عَاشُورَاءَ فِي كُلِّ سَنَةٍ، وَأَفْطَرُ فِي سَنَةٍ، (فَالْفِعْلُ مَخْصُصٌ) لِلْقَوْلِ فِي حَقِّهِ، تَقَدَّمَ عَلَيْهِ أَوْ تَأَخَّرَ عَنْهُ أَوْ جُهِلَ ذَلِكَ، وَلَا نَسِخَ؛ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ أَهْوَنُ مِنْهُ لِمَا فِيهِ مِنْ إِعْمَالِ الدَّلِيلَيْنِ بِخِلَافِ النِّسْخِ.

نَعَمْ، لَوْ تَأَخَّرَ الْفِعْلُ عَنِ الْعَمَلِ بِمَقْتَضَى الْقَوْلِ، فَهُوَ نَاسِخٌ فِي حَقِّهِ، لِمَا مَرَّ فِي آخِرِ التَّخْصِيصِ.

وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْقَوْلُ ظَاهِرًا فِي الْخُصُوصِ وَلَا فِي الْعُمُومِ، كَأَنْ قَالَ: صَوْمُ عَاشُورَاءَ وَاجِبٌ فِي كُلِّ سَنَةٍ، فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ كَالْعَامِّ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمَ الْخُصُوصِ.

أَمَّا تَعَارُضُ الْقَوْلَيْنِ فِيسِيَّاتِي فِي بَابِ التَّعَادُلِ وَالتَّرْجِيحِ.

وَأَمَّا الْفِعْلَانِ فَلَا يَتَّعَارِضَانِ، لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ فِي وَقْتٍ وَاجِبًا، وَفِي وَقْتٍ آخَرَ بِخِلَافِهِ؛ لِأَنَّ الْأَفْعَالَ لَا عُمُومَ لَهَا.



(الكلام في الأخبار)

لما كان الخبر من أقسام المركب، بدأ بالمركب؛ تكثيراً للفائدة، فقال:

(المركب) من اللفظ:

١ - (إما مُهْمَلٌ) بالأ لا يكون له معنى، (وليس موضوعاً) اتفاقاً، (وهو موجود في الأصح)، كمدلول لفظ الهديان، فإنه لفظ مركب مُهْمَلٌ، لا يُقصد به الدلالة على شيء.

٢ - (أو مُسْتَعْمَلٌ) بأن يكون له معنى، (والمختار أنه موضوع) أي: بالنوع.

والمركب المستعمل المفيد يُعبر عنه بالكلام.

(والكلام اللساني: لفظٌ تَضَمَّنَ إسناداً مفيداً مقصوداً لذاته).

فخرج: الخطُّ والرمزُ والعقدُ والإشارة والنصبُ، والمفردُ كزيد، وغيرُ المفيد ك: النارُ حارَّةٌ، وتكلَّم رجلٌ، ورجلٌ يتكلَّم، وغيرُ المقصود كالصادر من نائم، والمقصودٌ لغيره كصلة الموصول، نحو: جاء الذي قام أبوه، فإنها مفيدةٌ بالضمِّ إليه مع ما معه، مقصودةٌ لإيضاح معناه.

(و) الكلام (النفساني^(١)): معنَى في النفس) أي: قام بها (يُعبر عنه باللساني).

(والأصحُّ عندنا أنه) أي: الكلام (مشترك) بين اللسانيِّ والنفسانيِّ؛ لأنَّ الأصل في الإطلاق الحقيقة، وقيل: إنه حقيقة في اللسانيِّ لتبادره إلى الأذهان دون النفسانيِّ الذي أثبتته الأشاعرة.

(والأصوليُّ إنما يتكلَّم فيه) أي: في اللسانيِّ؛ لأنَّ الأحكام إنما تؤخذ منه، ولا علم لنا بما في النفس.

(١) النفساني منسوب إلى النفس بزيادة ألف ونون للدلالة على العظمة، كما في قولهم: شعرائي، لعظيم الشعر.

(فإن أفاد) أي: اللسانيُّ (بالوضع طلبًا):

(ف) اللفظُ الذي فيه (طلبُ ذكر الماهية) ذاتًا أو صفةً (استفهام)، نحو: ما هذا؟

ومن هذا أزيد أم عمرو؟

(و) اللفظُ الذي فيه طلبُ (تحصيلها) أي: الماهية (أو تحصيلِ الكفِّ عنها، أمرٌ

ونهي)، نحو: قم، ولا تقم. (ولو) كان الطلبُ (من مُلتَمِسٍ) أي: مساوٍ للمطلوب منه

رتبةً، (وسائل) أي: دون المطلوب منه رتبةً، فليس ذلك خارجًا عن الأمر والنهي.

(وإلا) أي: وإن لم يُفد بالوضع طلبًا:

(فما لا يحتمل) منه (صدقًا وكذبًا) في مدلوله (تنبيهٌ وإنشاءٌ)، أي: يُسمَّى بكلِّ

منهما، سواء أفاد طلبًا باللازم كالتمني والترجي، نحو: ليت الشباب يعود، لعلَّ الله

يعفو عني، أم لم يُفد، نحو: أنتِ طالق.

(وُمُحتملُهما) أي: الصدق والكذب من حيث هو (خبرٌ)، وقد يُقَطَّعُ بصدقه أو

كذبه لأمر خارجٍ عنه، كما سيأتي.

(وقد يقال) وهو قول البيانيين: (الإنشاء: ما) أي: كلامٌ (يحصلُ به مدلوله في

الخارج)، كأنْتِ طالق، وقم ولا تقم، فإن مدلولها من إيقاع الطلاق وطلب القيام

وعدمه يحصلُ به لا بغيره. وهذا أعمُّ من الأول لشموله الطلبَ بأقسامه.

(والخبر: خلافه)، فهو: ما يحصلُ بغيره مدلوله في الخارج، بأن يكون له خارجٌ

صدقٌ أو كذبٌ، نحو: قام زيد، فإن مدلوله من ثبوت قيام زيد يحصلُ بغيره، وهو

محتملٌ لأن يكون واقعًا في الخارج فيكون صدقًا، وغير واقع فيكون كذبًا.

(ولا مخرج له) أي: للخبر (عن الصدق والكذب؛ لأنه إما مطابقٌ للخارج)

فصدقٌ، (أو لا) فكذبٌ، (فلا واسطة) بينهما (في الأصحِّ)، فالتكلمُ بالجهل المركَّب

كذب، ولا نظر إلى اعتقاد المخبر^(١).

(ومدلول الخبر) في الإثبات (ثبوت النسبة) في الخارج، كقيام زيد في: قام زيد، (لا الحكمُ بها)، ويقاس بالخبر في الإثبات الخبر في النفي، فيقال: مدلوله انتفاء النسبة لا الحكم به، نحو: ما قام زيد.

(وموردُ الصدق والكذب) في الخبر: (النسبة التي تضمَّنْها فقط، كقيام زيد في: قام زيد بن عمرو، لا بُنُوته) لعمرو أيضًا؛ إذ لم يُقصد به الإخبار بها. (فالشهادةُ بتوكيلِ فلانِ بنِ فلانِ فلانًا، شهادةٌ بالتوكيلِ فقط) أي: دونَ نسبِ الموكَّل.

(و) لكن (الراجحُ) عندنا أنها شهادة (بالنسب) للموكَّل (ضمنًا، وبالتوكيل أصلاً)، لتضمَّن ثبوت التوكيل المقصود لثبوت نسب الموكَّل؛ لأن معرفته تتوقف على معرفة نسبه في حال غيبته عن مجلس الحكم.



(١) ونُقل عن الجاحظ أن الخبر إن طابق الخارج مع اعتقاد المخبر المطابقة فصدق، وإن لم يطابقه مع اعتقاده عدمها فكذب، وما سواهما واسطة بينهما، وهو أربعة: ألا يعتقد المطابقة في المطابق بأن يعتقد عدمها أو لم يعتقد شيئًا، وألا يعتقد عدم المطابقة في غير المطابق بأن يعتقد أنها أو لم يعتقد شيئًا.

(مسألة): في كون الخبر مقطوعاً بكذبه أو صدقه

(الخبر) بالنظر لأمر خارجة عنه ثلاثة أقسام؛ وذلك لأنه:

١ - (إما مقطوعٌ بكذبه):

أ - إما (قطعاً، كالمعلوم خلافه): إما (ضرورة)، نحو: النقيضان يجتمعان أو يرتفعان، (أو استدلالاً)، كقول الفيلسفي: العالم قديم.

(وكلُّ خبر) عنه ﷺ (أَوْهَمَ باطلاً):

إن أمكن حملُه على وجه صحيح فُعل، كحديث: «ولدُ الزنى شرُّ الثلاثة»^(١)، قال ابن القيم: «ومعناه صحيح، فإن شرَّ الأبوين عارض، وهذا نطفة خبيثة، فشرُّه في أصله، وشرُّ الأبوين من فعلهما»^(٢).

وإن أوهم باطلاً (ولم يقبل تأويلاً، ف) هو:

- إما (موضوعٌ) أي: مكذوبٌ عليه ﷺ، لعصمته، كخبر أنه تعالى خَلَقَ نَفْسَهُ، وخبر: «يكون في أمتي رجل يقال له: محمد بن إدريس، أضُرُّ على أمتي من إبليس»^(٣).

- (أو نُقِصَ منه) من جهة راويه (ما يزيل الوَهْمَ) الباطل، كما في خبر الصحيحين عن ابن عمر قال: صلى بنا النبي ﷺ صلاةَ العشاء في آخر حياته، فلما سَلَّمَ قام فقال: «أرأيتم ليلتكم هذه، فإن على رأس مئة سنةٍ منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الأرض أحدٌ»، قال ابن عمر: فَوَهَلَ الناس في مقالته^(٤). أي: غَلِطُوا في فهم المراد منها

(١) رواه أبو داود (٣٩٦٣).

(٢) المنار المنيف (ص ١٣٣).

(٣) وضعه مأمون بن أحمد المروزي، كما في جامع الأصول (١/١٣٨).

(٤) رواه البخاري (٦٠١)، ومسلم (٢٥٣٧).

حيث لم يسمعوا لفظة «اليوم».

ويوافقه فيها خبر مسلم عن أبي سعيد: «لا تأتي مئة سنة وعلى الأرض نفسٌ منفوسةً اليوم»^(١).

(وسببُ وضعه) أي: الخبر:

(نسيانٌ) من الراوي لمرويه، فيذكر غيره ظاناً أنه مرويه.

(أو تنفيرٌ)، كوضع الزنادقة أخباراً تخالف العقول تنفيراً للعقلاء عن الإسلام^(٢).

(أو غلطٌ) من الراوي بأن يسبق لسانه إلى غير مرويه، أو يضع مكانه ما يظنُّ أنه

يؤدِّي معناه، أو يروي ما يظنه حديثاً، وليس كذلك.

(أو غيرها)، كوضع بعضهم أخباراً في الترغيب في الطاعة والترهيب عن

المعصية.

ب- (أو) مقطوعٌ بكذبه (في الأصحَّ):

- (كخبر مدَّعي الرسالة) أي: أنه رسولٌ من الله إلى الناس، وكذلك ادعاء النبوة،

أي: الإيحاء إليه فقط، (بلا معجزة) تبين صدقه، (و) لا (تصديق الصادق) له، أي:

من ثبت صدقه كرسول؛ لأن الرسالة عن الله على خلاف العادة، والعادة تقضي

بكذبها بلا دليل، ولقيام الدليل القاطع على أن محمداً ﷺ خاتم النبيين والرسول.

- (وخبر نُقِبَ) أي: فُتِّشَ (عنه) في كتب الحديث (ولم يوجد عند أهله) من

الرواة، لقضاء العادة بكذب ناقله. وهذا بعد استقرار الأخبار، لا قبله كما في عصر

(١) رواه مسلم (٢٥٣٩). ومعنى «منفوسة»: مولودة، احترز به عن الملائكة

(٢) كخبر أن نجمًا انقضَّ من السماء، فقال النبي ﷺ: «في دار من وقع هذا النجم، فهو خليفتي من

بعدي»، فطلبوا ذلك النجم فوجدوه في دار علي بن أبي طالب ﷺ. قال ابن الجوزي في

الموضوعات (١/٣٧٣): «والعجب من تغفيل من وضع هذا الحديث، كيف رتب ما لا يصح في

العقول، من أن النجم يقع في دار ويثبت حتى يرى».

الصحابة.

- (وما نُقِلَ آحادًا فيما تتوفر الدواعي على نقله) تواترًا، إما لغرابته كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة، أو لتعلقه بأصل ديني كالنص على إمامة عليٍّ عليه السلام، فعدم تواتره دليل على عدم صحته.

٢- (وإما) مقطوعٌ (بصدقه):

- (كخبر الصادق) أي: الله تعالى، لتزهِه عن الكذب، ورسوله صلى الله عليه وسلم لعصمته عنه.

- (وبعض المنسوب للنبي) صلى الله عليه وسلم بطريق الآحاد وإن لم نعلم عينه.

- (والمتواتر) معنى أو لفظًا.

(وهو) أي: المتواتر: (خبرٌ جمعٌ يمتنع) عادةً (تواطؤهم) أي: توافقهم (على الكذب، عن محسوس^(١)) لا عن معقول، لجواز الغلط فيه، كخبر الفلاسفة بقدم العالم.

فإن اتفق الجمعُ المذكور في اللفظ والمعنى فهو لفظيٌّ، وإن اختلفوا فيهما مع وجود معنى كليٍّ فهو معنوي، كما لو أخبر واحد عن حاتم بأنه أعطى دينارًا، وآخر بأنه أعطى فرسًا، وآخر بأنه أعطى بعيرًا، وهكذا، فقد اتفقوا على معنى كليٍّ، وهو الإعطاء.

(وحصول العلم) من خبرٍ (آية) أي: علامة (اجتماع شرائطه) أي: المتواتر في ذلك الخبر^(٢)، وهي كما يؤخذ من تعريفه: كونه خبر جمع، وكونهم بحيث يمتنع تطاؤهم على الكذب، وكونه عن محسوس.

(١) قوله: «عن محسوس» متعلق بخبر.

(٢) قال العطار: ثم إن في العبارة قلبًا، أي: واجتماع شرائطه آية حصول العلم منه، أي: من التواتر.

(ولا تكفي الأربعة) في عدد الجمع المذكور، لاحتياجهم إلى التزكية فيما لو شهدوا بالزنى، فلا يفيد قولهم العلم.

(والأصح أن ما زاد عليها صالحٌ) لأن يكفي في عدد الجمع المذكور، (من غير ضبط) بعدد معين، فأقلُّ عدده خمسة.

(و) الأصحُّ (أنه) أي: المتواتر (لا يشترط فيه إسلامٌ) في رواته، ولا عدالةٌ ولا اختلاف أنساب، كما فهما بالأولى، (ولا عدم احتواء بلد) عليهم، فيجوز أن يكونوا كفارًا وفسقًا وأقارب، وأن تحويهم بلد؛ لأن الكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب.

(و) الأصحُّ (أن العلم فيه) أي: في المتواتر (ضروريٌّ)، أي: يحصل عند سماعه من غير احتياج إلى نظر، لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر كالبُلهِ والصَّبيان^(١).

(ثم إن أخبروا) أي: أهل الخبر المتواتر كلُّهم (عن محسوس لهم) بأن كانوا طبقة واحدة، (فذاك، وإلا) بأن كانوا طبقات فلم يخبر عن محسوس إلا الطبقة الأولى منهم (كفي) في حصول التواتر (ذلك) أي: إخبار الأولى عن محسوس لها، مع كون كلِّ طبقة من غيرها جمعًا يؤمن تواطؤهم على الكذب.

وبهذا علم أن المتواتر في الطبقة الأولى قد يكون آحادًا فيما بعدها، كما في القراءات الشاذة.

(و) الأصحُّ (أن علمه) أي: العلم الحاصل من المتواتر (لكثرة العدد) في رواته (متفقٌ) للسامعين له، فيجب حصوله لكلِّ منهم، (وللقرائن) الزائدة على العدد اللازمة له المتعلقة بالخبر أو بالمخبر به أو بالمخبر عنه^(٢) (قد يختلف)، فيحصل

(١) وقيل: نظريٌّ، بمعنى أنه متوقف على حصول شرائطه، لا بمعنى الاحتياج إلى النظر عقب السماع، وهذا لا ينافي كونه ضروريًّا، فلا خلاف في المعنى.

(٢) فالمتعلقة بالخبر كأن يتفق الرواة على لفظ واحد وهيئة واحدة، والمتعلقة بالمخبر به كأن يكون الرواة من أهل الصلاح، والمتعلقة بالمخبر عنه كأن يكون من الأمور الواضحة التي لا تخفى

لزيد دون غيره من السامعين؛ لأن القرائن قد تقوم عند شخص دون آخر.
أما الخبر المفيد للعلم بالقرائن المنفصلة عنه كتلقي الأمة له بالقبول، فليس
بمتواتر.

(و) الأصحُّ (أن الإجماع على وفق خبر) لا يدلُّ على صدقه في نفس الأمر
مطلقاً، لاحتمال أن يكون للإجماع مستندٌ آخر، كحديث: «إن الماء لا ينجِّسه شيء
إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه»^(١).

(و) الأصحُّ أن (بقاء خبر تتوفَّر الدواعي على إبطاله)، بأن لم يُبطله ذوو الدواعي
مع سماعهم له آحاداً، لا يدل على صدقه؛ لأن ذلك قد يكون لظنهم صدقه، ولا يلزم
منه صدقه في نفس الأمر.

(و) الأصحُّ أن (افتراق العلماء) في خبرٍ (بين مؤوَّل) له (ومحتجِّ) به، (لا يدل
على صدقه) لِمَا مرَّ.

(و) الأصحُّ (أن المخبر) عن محسوس:

(بحضرة عدد التواتر ولم يكذبوه، ولا حامل) لهم (على سكوتهم) عن تكذيبه
من نحو خوف أو طمع في شيء منه، أو عدم علمهم بحاله، صادقٌ فيما أخبر به؛ لأن
سكوتهم تصديقٌ له عادةً، فيكون الخبر صادقاً.

(أو بمسمع من النبي ﷺ) أي: بمكان يسمعه منه النبي ﷺ، (ولا حامل) له (على
سكوته) عن تكذيبه، (صادق) فيما أخبر به، دينياً كان أو دنيوياً؛ لأن النبي ﷺ لا يُقرُّ
أحدًا على كذب.

أما إذا وُجد حامل على ما ذُكر، كأن كان المخبر ممن يُعاند ولا يَنفع فيه الإنكار،

على السامع.

(١) رواه ابن ماجه (٥٢١).

فلا يكون صادقاً قطعاً.

٣- (وأما مظنون الصدق فخبيرُ الواحد) إذا صحَّ سنده.

(وهو ما لم يَنْتَه إلى التواتر)، سواء أكان راويه واحداً أم أكثر، أفاد العلمَ بالقرائن المنفصلة أم لا.

(ومنه) أي: خبر الواحد: (المستفيض وهو الشائع) بين الناس (عن أصل)، بخلاف الشائع لا عن أصل، (وقد يُسمَّى) المستفيض (مشهوراً)، فهما بمعنى.

(وأقلُّه) أي: المستفيض، أي: أقلُّ عددِ رُواته (اثنان)، وهو قول الفقهاء.

(وقيل: ما زاد على ثلاثة)، وهو قول الأصوليين.

وقيل: ثلاثة، وهو قول المحدثين.

وهناك قسمان آخران لم يذكرهما المصنف، هما:

- مظنونُ الكذب، كخبر المشهور بالكذب.

- والمشكوكُ فيه، كخبر المجهول^(١).



(١) بديع النظام للساعاتي (١/٣٠٨).

(مسألة) فيما يفيد خبر الواحد

(الأصحُّ أن خبر الواحد يفيد العلمَ بقريئة)، كما في إخبار رجل بموتِ ولده المشرف على الموت، مع قريئة البكاء وإحضار الكفن والنَّعشِ، ولا يشترط في الواحد العدالة؛ تعويلاً على القريئة.

(ويجب العمل به في الفتوى) والحكم (والشهادة إجماعاً، وفي باقي الأمور الدينية والدنيوية في الأصحِّ)، كالإخبار بدخول وقت الصلاة أو بتنجُّس الماء، وكإخبار طيب أو غيره بمضرةٍ شيء أو نفعه.

وعلى الأصحِّ يُعمل به في الحدود، وفيما تعمُّ به البلوى، أو خالفه راويه، أو عارضه قياس ولم يكن راويه فقيهاً، وغير ذلك.

والعمل به واجبٌ (سمعاً)؛ لأنه ﷺ كان يبعث الأحاد إلى القبائل والنواحي لتبليغ الأحكام، فلولا أنه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة.

(قيل: وعقلاً) أيضاً؛ لأنه لو لم يجب العمل به لتعطَّلت الأحكام المروية بالآحاد، ولا سبيل إلى القول بذلك.



(مسألة) في تكذيب الأصل الفرع

(المختار أن تكذيب الأصل الفرع) فيما رواه عنه (وهو) أي: الفرع (جازم) به، كأن قال: رويت هذا عنه، فقال: ما رويته له، (لا يسقط مرويته) عن القبول؛ لأنه يُحتمل نسيان الأصل له بعد روايته للفرع^(١)، ولا يكون واحد منهما بتكذيب الآخر له مجروحًا.

(لأنهما لو اجتمعا في شهادة لم تُرد؛ لأن كلا منهما يظن أنه صادق، والكذب على النبي ﷺ إنما يسقط العدالة إذا كان عمداً.)
وإذا لم يسقط مروية الفرع بتكذيب الأصل له، فلا يسقط بشكّه في أنه رواه له أو ظنّه أنه ما رواه له من باب أولى.

ودخل بقيد «وهو جازم»: ما لو جزم الأصل بنفي الرواية أو ظنّه أو شكّ فيه.
وخرج به: ما لو شكّ الفرع في الرواية، فيسقط مرويته مطلقاً، وكذلك لو ظنّ الرواية مع جزم الأصل بالنفي، أما ظنّه مع ظنّ الأصل أو شكّه فيقبل.
وبما تقرّر علم أن صور الجزم والظنّ والشكّ من الأصل والفرع تسع، وأن المرويّ يسقط في أربع، ويقبل في خمس.



(١) ولم يكن هذا كشهادة الفرع على شهادة الأصل، حيث تسقط بتكذيب الأصل؛ لأن باب الشهادة أضيق، ولذلك يعتبر فيه الحرية والذكورة وغيرهما.

مسألة زيادة الثقة

(وزيادة العدل) فيما رواه على غيره من العدول (مقبولة إن لم يُعلم اتحاد المجلس): بأن عُلِمَ تعدُّده، لجواز أن يكون النبي ﷺ ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر، أو لم يُعلم تعدُّده ولا اتحاده؛ لأن الغالب في مثل ذلك التعدُّد. (وإلا) أي: وإن عُلِمَ اتحاده (فالمختار المنع) أي: منع قبولها (إن كان غيره) أي: غير مَنْ زاد (لا يَغْفُلُ مثلهم عن مثلها عادةً، أو كانت الدواعي تتوفَّرُ على نقلها)، وإلا قُبِلت.

(فإن كان الساكت) عنها فيما إذا عُلِمَ اتحاد المجلس (أضبط) ممن ذكرها، (أو صرَّح بنفيها على وجه يُقبل) بأن يكون النفي محصورًا، كأن قال: ما سمعتها، (تعارضًا) أي: خبرُّ الزيادة وخبرُّ عدمها، بخلاف ما إذا نفاها على وجه لا يُقبل، بأن أطلق النفي فقال: لم يقلها النبي ﷺ، فإنه لا أثر لذلك.

(والأصح أنه لو رواها مرةً وترك أخرى، أو انفرد) بها (واحد عن واحد) فيما رواه، (قُبِلت) وإن عُلِمَ اتحاد المجلس، لجواز السهو في الترك في الأولى، ولأن مع راويها زيادة علم في الثانية.

(و) الأصحُّ (أنه إن غيَّرت) زيادة العدل (إعراب الباقي، تعارضًا) أي: الخبران، لاختلاف المعنى حينئذٍ، كما لو روي في خبر الصحيحين: «فَرَضَ رسولُ الله ﷺ زكاةَ الفطر صاعًا من تمرٍ»^(١): «نصفَ صاعٍ».

(و) الأصحُّ (أن حذف بعض الخبر جائز إلا أن يتعلق به الباقي)، فلا يجوز حذفه اتفاقًا، لإخلاله بالمعنى المقصود، كأن يكون غايةً أو مستثنى، بخلاف ما لا يتعلَّقُ به الباقي فيجوز حذفه؛ لأنه كخبر مستقلٍّ، مثاله: قوله ﷺ في البحر: «هو الطَّهْرُ ماؤه،

(١) رواه البخاري (١٥٠٣)، ومسلم (٩٨٤).

الحِلُّ مَيْتُهُ»^(١)؛ إذ قوله: «الحِلُّ مَيْتُهُ» لا تعلق له بما قبله.

(ولو أسند وأرسلوا) أي: أسند الخبر إلى النبي ﷺ واحدًا، ووقف الباكون على الصحابيِّ أو مَنْ دونه، (فكالزيادة) أي: فالإسناد أو الرفع كالزيادة فيما مرَّ من التفصيل والخلاف.

ومعلوم أن التفصيل بين ما تتوفر الدواعي على نقله ولا تتوفر، لا يمكن مجيؤه هنا، وتعدُّد مجلس السماع من الشيخ هنا كتعدُّد مجلس السماع من النبي ﷺ ثمَّ.



(١) رواه أبو داود (٨٣)، والترمذي (٦٩)، والنسائي (٥٩)، وابن ماجه (٣٨٦).

مسألة تفسير الراوي

(وإذا حَمَلَ صحابيٌّ مروِيَّه على أحد مَحْمَلَيْه، حُمِلَ عليه إن تَنَافِيَا)، كَالْقُرْءِ
يَحْمَله على الطهر أو الحيض؛ لأن الظاهر أنه إنما حَمَله عليه لقريضة عَلم بها.
وخرج بالصحابيِّ: غيرُه؛ لأن ظهور القريضة للصحابي أقرب.
(وإلا) أي: وإن لم يَتَنَافِيَا (فكالمشترك في حمله على معنييه)، وهو الأصحُّ كما
مرَّ، فيُحْمَل المرويُّ على مَحْمَلَيْه، ولا يَخْتَصُّ بحمل الصحابيِّ.
(فإن حملة) أي: حَمَلَ الصحابيُّ مروِيَّه فيما لو تَنَافَى المَحْمَلَان (على غير
ظاهره)، كأن حَمَلَ اللفظَ على معناه المجازيِّ دون الحقيقيِّ، (حُمِلَ على ظاهره في
الأصحِّ)؛ اعتبارًا بالظاهر، وفيه وفي أمثاله^(١) قال الشافعي: «كيف أترك الحديث بقول
مَنْ لو عاصرتُه لَحَجَجْتُهُ».
أما إذا لم يَتَنَافِيَا فظاهرُ حمْلِه على حقيقته ومجازِه؛ بناءً على الراجح مِنْ
استعمال اللفظ فيهما.



(١) المراد بأمثاله: كلُّ الصور التي فيها مخالفة الصحابي لظاهر الحديث، سواء أكان المخالف هو
الراوي أم غيره، وقوله: «كيف أترك الحديث» أي: أترك حملة على ظاهره، وقوله: «لحججته»
أي: غلبته بحجة الحديث.

(مسألة) فيمن تقبل روايته ومن لا تقبل

(لا يُقبل) في الرواية (مختلٌ) في عقله، كمجنون وإن تقطع جنونه؛ إذ لا يمكنه التحرُّز عن الخلل.

(و) لا (كافرٌ) وإن علم منه التدينُّ والتحرُّز عن الكذب؛ إذ لا وثوق به في الجملة مع شرف منصب الرواية عنه.

(وكذا صبيٌّ) يُميِّز (في الأصحِّ)؛ إذ لا وثوق به؛ لأنه لعلمه بعدم تكليفه قد لا يحترز عن الكذب، أما غير المميِّز فلا يقبل قطعاً كالمجنون.

(والأصحُّ أنه يُقبل صبيٌّ) مميِّز (تحمّل، فبلغ فأدى) ما تحمّله، لانتفاء المحذور السابق. ولو تحمّل كافرٌ فأسلم فأدى، أو فاسقٌ فتاب فأدى، قُبل.

(و) الأصحُّ أنه يُقبل (مبتدعٌ يُحرّم الكذبَ وليس بداعية ولا يكفرُ بدعته)، لأنَّه من الكذب مع تأويله في الابتداع، بخلاف من لا يحرم الكذب، أو يكون داعيةً بأن يدعو الناس إلى بدعته، أو يكفرُ بدعته كمنكرِ حدوثِ العالم والبعث وعلم الله بالمعدوم وبالجزئيات، فلا يقبل واحدٌ من الثلاثة^(١).

(و) الأصحُّ أنه يُقبل (من ليس فقيهاً وإن خالف القياس).

(و) الأصحُّ أنه يُقبل (متساهلٌ في غير الحديث) بأن يتساهل في حديث الناس، ويتحرَّز في الحديث النبوي، لأنَّ الخلل فيه، بخلاف المتساهل فيه فيردُّ.

(ويُقبل مُكثِرٌ) من الرواية (وإن ندرت مخالطته للمحدثين، إن أمكن تحصيل ذلك القدر) الكثير الذي رواه (في ذلك الزمن) الذي خالطهم فيه.

فإن لم يمكن لم يُقبل في شيء مما رواه، لظهور كذبه في بعض لا نعلم عينه.

(١) وقيل: يُقبل الداعية إذا كان ممن يتحرى الصدق، وقد روى الشيخان لبعض الدعاة إلى البدع،

فضلاً عن غيرهما. ينظر: تدريب الراوي (١/٣٨٦).

شروط الراوي:

(وشرطُ الراوي: العدالة، وهي) لغةً: التوسُّطُ، وشرعاً بالمعنى الشامل للمروءة: (مَلَكَةٌ) أي: هيئةٌ راسخةٌ في النفس (تَمَنَعُ اقْتِرَافَ الكِبَائِرِ، وصغائرِ الخِسَّةِ كسرقةِ لُقْمَةٍ) وتطفيفِ تَمْرَةٍ، (والرذائلِ المباحة) أي: المأذونِ في فعلها^(١)، (كبولِ بطريق) وهو مكروه، والأكلُ في السُّوقِ لغيرِ سُوقِيٍّ، وغيرِهما مما يُخَلُّ بالمروءة.

والملكة تمنع اقتراف كل فرد من أفراد ما ذكر، فباقتراف فردٍ منه تنتفي العدالة. أما صغائرُ غيرِ الخِسَّةِ، ككذبة لا يتعلق بها ضرر، ونظرةٌ إلى أجنبية، فلا تنتفي العدالة باقتراف شيءٍ منها إلا أن يُصِرَّ عليه ولم تغلب طاعته.

وإذا تَقَرَّرَ أن العدالة شرطٌ في الرواية (فلا يُقبل في الأصحَّ مجهولٌ باطنًا وهو المستور، و) لا (مجهولٌ مطلقًا) أي: باطنًا وظاهرًا، (و) لا (مجهولٌ العين)، كأن يقال: عن رجل، لانتفاء تحقُّقِ العدالة.

(فإن وصفه) أي: الأخيرَ (نحوُ الشافعيِّ) من أئمة الحديث (بالثقة أو بنفي التهمة) كقوله: أخبرني الثقة، أو مَنْ لا اتَّهَمُهُ، (قُبِلَ في الأصحَّ)، وإن كان الثاني دون الأوَّل رتبةً؛ وذلك لأن واصفَه من أئمة الحديث لا يصفه بذلك إلا وهو كذلك.

(كمن أقدم معذورًا) بنحو تأويل أو جهل أو إكراه، (على) فعلٍ (مُفسِّقٍ مضمونٍ) كشرب نبيذ، (أو مقطوع) كشرب خمر، فيُقبل في الأصحَّ، لعذره.

وخرج بالمعذور: مَنْ أقدم عالمًا بالتحريم باختياره، أو متدينًا بالكذب، فلا يُقبل قطعًا.

(١) وهذا يشمل المكروه، فلا يراد بالمباح هنا: مستوي الطرفين.

تعريف الكبيرة وأمثلتها:

(والمختار أن الكبيرة: ما تُوعَد عليه) بنحو غضب أو لعن (بخصوصه) في الكتاب أو السنة (غالبًا).

والكبائر بعد أكبرها، وهو الكفر كما هو معلوم:
(كقتل) عمدًا أو شبهه ظلمًا، (وزنى)، لآية: {والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون}.

(ولواط)؛ لأنه مُضَيِّعٌ لماء النَّسْلِ، مع كونه وطئًا في فرج كالزنى.
(وشرب خمر) وإن لم يُسَكِّرْ لقلتها، وهي المشتدُّ من ماء العنب.
(ومُسَكِّرٍ) ولو غير خمر، كالمشتدِّ من نَقِيعِ الزَّبِيبِ المسمَّى بالنبيذ، لخبر: «كلُّ مسكِّرٍ حرامٌ»^(١). أما شُرْبُ ما لا يُسَكِّرُ لقلته من غير الخمر فصغيرةٌ حكمًا في حقِّ مَنْ شربه معتقدًا حلَّه، لقبول شهادته، أما في حقِّ معتقدٍ تحريمه فهو كبيرةٌ حقيقةً لإيجابه الحدِّ، وللتوعد عليه.

(وسرقة) لرُبْعِ مثقال من ذهب أو ما قيمته ذلك، لآية: {والسارق والسارقة}. أما سرقةٌ ما دون ذلك فصغيرة^(٢).

(وغصب) لمال أو نحوه، لخبر الصحيحين: «مَنْ ظَلَمَ قَيْدَ شِبْرٍ مِنَ الْأَرْضِ طُوقَهُ مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ».

(وقذف) محرَّم بزنى أو لواط، لآية: {إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ}. أما القذف المباح كقذف الرجل زوجته إذا علم زناها أو ظنَّه ظنًّا مؤكَّدًا، فليس بكبيرة ولا صغيرة، وكذا جرح

(١) رواه البخاري (٤٣٤٣)، ومسلم (١٧٣٣).

(٢) قال الحلبي: إلا إن كان المسروق منه مسكينًا لا غنى به عن ذلك، فتكون كبيرة.

الراوي والشاهد بالزنى إذا عُلِمَ بل هو واجب.

(ونميمة) وهي نقلُ كلامِ بعضِ الناسِ إلى بعضِ علي وجه الإفساد بينهم، لخبر الصحيحين: «لا يدخل الجنة نَمَامٌ»^(١)، بخلاف نقل الكلام نصيحةً للمنقول إليه، كما في قوله تعالى حكايةً: {يا موسى إنَّ الملائماتُ يأترون بك ليقتلوك}، فإنه واجب إذا تُوَقَّع حصول ضرر عند كتم الخبر.

أما الغيبة - وهي ذكْرُكُ لِإنسانٍ بما يكرهه وإن كان فيه - فصغيرةٌ، لعموم البلوى بها وقلة من يسلم منها، إلا إذا أصرَّ على الغيبة، أو قرنت بما يُصيرها كبيرةً، أو كانت في العلماء أو الصالحين، فكبيرةٌ، وعلى هذا يُحمل ما ورد من الوعيد عليها.

وقد شملها تعريفُ الكبيرة، لكنها خرجت بقوله: «غالبًا».

(وشهادة زور) ولو بما قلَّ؛ لأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ عَدَّها في خبر من الكبائر، وفي آخر من أكبر الكبائر، رواهما الشيخان^(٢).

(ويمين فاجرة)، لخبر الصحيحين: «مَنْ حَلَفَ على مالِ امرئٍ مسلمٍ بغيرِ حقِّه، لقي الله وهو عليه غضبان»^(٣)، وذكرُ المسلم جريُّ على الغالب، وإلا فالكافر المعصوم كذلك.

(وقطيعة رحم)، لخبر الصحيحين: «لا يدخل الجنة قاطعٌ»^(٤)، يعني قاطع رحم، كما في رواية.

(وعقوق) للوالدين أو أحدهما؛ لأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ عَدَّها في خبر من الكبائر، وفي آخر من

(١) رواه البخاري (٦٠٥٦)، ومسلم (١٠٥).

(٢) رواهما البخاري (٢٦٥٣، ٢٦٥٤)، ومسلم (٨٧، ٨٨).

(٣) رواه البخاري (٢٣٥٦)، ومسلم (١٣٨).

(٤) رواه البخاري (٥٩٨٤)، ومسلم (٢٥٥٦).

أكبر الكبائر، رواهما الشيخان^(١). وأما خبر البخاري: «الخالة بمنزلة الأم»^(٢)، وخبر مسلم: «عمُّ الرجل صنو أبيه»^(٣)، أي: مثله، فلا يدلّان على أنهما كالولدين في العقوق.

(وفرارٍ) من الزحف، لآية: {وَمَنْ يُؤَلِّهْمْ يَوْمَئِذٍ دُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ}، ولأنه ﷺ عَدَّهُ مِنَ السَّبْعِ الْمَوْبِقَاتِ، أي: المهلكات، رواه الشيخان^(٤). نعم، يجب الفرار إذا علم أنه إذا ثبت يقتل من غير نكاية في العدو، لانتفاء إعزاز الدين بثباته.

(ومالٍ يتيماً) أي: أخذه بلا حقٍّ، وإن كان دون ربع مثقال، لآية: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ}، وقد عدَّ النبي ﷺ أكلها من السبع الموبقات في الخبر السابق، وقيس بالأكل غيره، وإنما عبّر به في الآية والخبر؛ لأنه أعمُّ وجوه الانتفاع.

(وخيانة) في غير الشيء التافه، لآية: {وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ}، ولقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْخَائِنِينَ} ومنها الغلول، وهو الخيانة من الغنيمة أو بيت المال أو الزكاة. أما في التافه فصغيرةٌ.

(وتقديم صلاة) على وقتها، (وتأخيرها) عنه، بلا عذر كسفر؛ قال تعالى: {فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ . الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ}، ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ جَمَعَ الصَّلَاتَيْنِ مِنْ غَيْرِ عَذْرِ فَقَدْ أَتَىٰ بَابًا مِنْ أَبْوَابِ الْكِبَائِرِ»، رواه الترمذي^(٥). وترك الصلاة أولى بذلك.

(١) رواهما البخاري (٢٦٥٣، ٢٦٥٤)، ومسلم (٨٧، ٨٨).

(٢) رواه البخاري (٢٦٩٩).

(٣) رواه مسلم (٩٨٣).

(٤) رواه البخاري (٢٧٦٦)، ومسلم (٨٩).

(٥) رواه الترمذي (١٨٨)، وسنده ضعيف.

(وكذب) عمداً (على نبيٍّ)، قال ﷺ: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»، رواه الشيخان^(١). وغيره من الأنبياء مثله في ذلك، كما هو ظاهر؛ قياساً عليه. أما الكذب على غير نبيٍّ فصغيرةٌ، إلا أن يقترن به ما يُصيرُه كبيرةً، كأن يَعْلَمَ أنه يُقتل به أو يُصِرَّ عليه، وعليه يُحْمَلُ خبر الصحيحين: «إن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يُكتب عند الله كذاباً»^(٢). (وضرب مسلم) بلا حقٍّ، لخبر مسلم: «صِنْفَانِ مِنَ أَهْلِ النَّارِ لَمْ أَرَهُمَا: قَوْمٌ مَعَهُمْ سِيَّاطٌ كَأَذْنَابِ الْبَقَرِ يَضْرِبُونَ بِهَا النَّاسَ، وَنِسَاءٌ كَاسِيَاتٍ عَارِيَاتٍ مُمِيلَاتٍ مَائِلَاتٍ، رُؤُوسُهُنَّ كَأَسْنِمَةِ الْبُخْتِ الْمَائِلَةِ، لَا يَدْخُلْنَ الْجَنَّةَ، وَلَا يَجِدْنَ رِيحَهَا، وَإِنْ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ كَذَا»^(٣).

وخرج بالمسلم: الكافر المعصوم، فليس ضربُه كبيرةً، بل صغيرةٌ. (وسب صحابيٍّ)، لخبر الصحيحين: «لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ»^(٤)، وفي لفظ لمسلم: «لَا تَسُبُّوا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِي»^(٥). والخطاب للصحابة السابقين، نزلهم لسبِّهم الذي لا يليق بهم منزلة غيرهم، حيث علَّه بما ذكره. واستثنى من ذلك سبُّ الصديق بنفي الصُّحبة، فهو كفرٌ لتكذيب القرآن. أما سبُّ واحد من غير الصحابة فصغيرةٌ، وخبر الصحيحين: «سَبَابُ الْمُسْلِمِ

(١) رواه البخاري (١١٠)، ومسلم (٣).

(٢) رواه البخاري (٦٠٩٤)، ومسلم (٢٦٠٧).

(٣) رواه مسلم (٢١٢٨).

(٤) رواه البخاري (٣٦٧٣)، ومسلم (٢٥٤٠).

(٥) رواه مسلم (٢٥٤١).

فسوق^(١)، معناه تكرارُ السبِّ، فهو إصرارٌ على صغيرة، فيكون كبيرة.
 (وكنتم شهادة)، قال تعالى: {ومن يكتمها فإنه آثم قلبه}، أي: ممسوخٌ، وخُصَّ
 بالذكر؛ لأنه محلُّ الإيمان، ولأنه إذا آثم تبعه الباقي.
 (ورشوة) بتثليث الراء، وهي أن يبدلَ ما لا ليحِقَّ باطلاً أو يُبطلَ حقاً، لخبر
 الترمذي: «لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي»^(٢)، زاد الحاكم: «والرائش الذي
 يمشي بينهما»^(٣).

أما بذله للمتكلم في جائز مع سلطان مثلاً، فجعلُ جائزُ البذل والأخذ.
 وبذله للمتكلم في واجب، كتخليص من حبسٍ ظلمًا، وتولية قضاءٍ طلبه من تعيَّن
 عليه أو سنَّ له، جائزٌ، والأخذ فيه حرام.
 (وديائة) وهي استحسان الرجل الفجور على أهله، لخبر: «ثلاثة لا ينظر الله
 إليهم يوم القيامة: العاقُّ لوالديه، والمرأة المترجِّلة، والديوث»^(٤). وفي لفظ: «ثلاثة
 قد حرَّم الله عليهم الجنة»^(٥).
 (وقيادة)؛ قياسًا على الديائة، والمراد بها استحسانُ الرجل الفجور على غير
 أهله.

(وسعاية) وهي أن يذهب بشخص إلى ظالم؛ ليؤذيه بما يقوله في حقه، لخبر:
 «الساعي مُثلٌّ»، أي: مُهلكٌ بسعايته نفسه والمسعِيَّ به وإليه.
 (ومنع زكاة)، لخبر الصحيحين: «من آتاه الله مالاً فلم يؤدِّ زكاته مُثلٌ له ماله يوم

(١) رواه البخاري (٤٨)، ومسلم (٦٤).

(٢) رواه الترمذي (١٣٣٧).

(٣) رواه الحاكم (٧٠٦٨).

(٤) رواه النسائي (٢٥٦٢).

(٥) رواه أحمد (٥٣٧٢).

القيامة شجاعاً أقرع له زبيتان يطوّقه يوم القيامة»^(١).

(ويأس رحمة)، لخبر: «الكبائر: الإشراف بالله، والإيأس من رَوْح الله»^(٢).

والمراد باليأس من رحمة الله: استبعادُ العفو عن الذنوب لاستعظامها، لا إنكار سعة رحمته للذنوب، فإنه كفرٌ لظاهر قوله تعالى: {إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون}^(٣).

{وأمن مكر} بالاسترسال في المعاصي والالتكال على العفو، قال تعالى: {فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون}.

{وظهار}، كقوله لزوجته: أنت عليّ كظهر أمي، قال تعالى فيه: {وإنهم ليقولون منكرا من القول وزورا}، أي: كذباً، حيث شبّهوا الزوجة بالأم في التحريم. {ولحم ميتة وخنزير}، أي: تناوله بلا ضرورة، لآية: {قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً}، وبمعنى الخنزير الكلب، وفرغ كل منهما مع غيره.

{وفطر في رمضان} ولو يوماً بلا عذر، لخبر: «بيننا أنا نائم إذ أتاني رجلان فأخذَا بَضْبَعِيّ، ثم انطلقا بي فإذا قوم معلقون بعراقيبهم، مشققّة أشدّ أقهم، تسيل أشدّ أقهم دمًا، قلت: من هؤلاء؟ قال: هؤلاء الذين يفطرون قبل تحلّة صومهم»^(٤). ولأن صومه من أركان الإسلام، ففطره يؤذّن بقلة اكتراث مُرتكبه بالدين.

{وحراية} وهي قطع الطريق على المارّين بإخافتهم، لآية: {إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله}.

{وسحر، وربّاً}؛ لأنه ﷺ عَدَّهما من السبع المُوبقات في الخبر السابق.

(١) رواه البخاري (١٤٠٣) واللفظ له، ومسلم (٩٨٨).

(٢) رواه البزار، كما في كشف الأستار عن زوائد البزار (١٠٦).

(٣) وقد يحمل اليأس في الآية على الاستبعاد، ويُفسّر الكفر بمعناه اللغويّ، وهو الستر.

(٤) رواه النسائي في الكبرى (٣٢٧٣).

(وإدمان صغيرة) أي: إصرارٍ عليها، من نوع واحد أو أنواع مختلفة، بحيث لم تغلب طاعته معاصيه.

وليست الكبائر منحصرةً في المذكورات، كما أفهمه ذكرُ الكاف في أولها. وأما نحو خبر البخاري: «الكبائر: الإِشْرَاقُ بالله، والسَّحْرُ، وعقوقُ الوالدين، وقتلُ النفس، واليمينُ الغمُوسُ»^(١)، فمحمولٌ على بيان المحتاج إليه منها وقت ذكره.

وقد قال ابن عباس: «هي إلى السبعين أقرب»، وفي رواية: «هي إلى سبع مئة أقرب منها إلى سبع، غير أنه لا كبيرة مع استغفار، ولا صغيرة مع إصرار»^(٢).



(١) رواه البخاري (٦٦٧٥).

(٢) رواه الطبري (٦ / ٦٥١).

مسألة) في أحكام الرواية والجرح والتعديل

(الإخبارُ بعامٍّ) أي: بشيء عامٍّ: (روايةٌ)، كخصائص النبي ﷺ وغيره؛ إذ القصدُ منها اعتقادُ خصوصيتها بمن اختصت به، وهذا الاعتقاد يعمُّ الناس.

وما في المرويِّ من أمر ونهي ونحوهما يرجع إلى الخبر بتأويل، فتأويل: {أقيموا الصلاة}، {ولا تقربوا الزنى} مثلاً: الصلاة واجبة، والزنى حرام.

(و) الإخبار (بخاصٍّ عند حاكم: شهادةٌ إن كان حقاً لغير المخبر على غيره).
فإن كان للمخبر على غيره فدعوى، أو لغيره عليه وإن لم يكن عند حاكم فأقراراً.
(والمختار أن «أشهد» إنشاءٌ تضمَّن إخباراً) بالمشهود به؛ نظراً إلى وجود مضمونه في الخارج به، وإلى متعلِّقه^(١).

(و) المختار (أن صيغ العقود والحلول، كبعث) واشترت (وأعتقت) وطلقت، (إنشاءً)، لوجود مضمونها في الخارج بها.

(و) المختار (أنه يثبت الجرح والتعديل بواحد في الرواية فقط)، أي: بخلاف الشهادة، فلا يثبتان فيها إلا بعددٍ؛ رعايةً للتناسب فيهما، فإن الواحد يُقبل في الرواية دون الشهادة.

(و) المختار (أنه يُشترط ذكرُ سبب الجرح فيهما) أي: في الرواية والشهادة، للاختلاف فيه، بخلاف سبب التعديل.

(و) لكن (يكفي إطلاقه) أي: الجرح (في الرواية) كالتعديل، كأن يقول الجارح: فلان ضعيف، أو ليس بشيء، (إن عُرف مذهب الجارح) من أنه لا يجرح إلا بقادح. فعلم أنه لا يكفي الإطلاق في الرواية إذا لم يُعرف مذهب الجارح، ولا في

(١) فإن نُظر إلى متعلِّقه فقط فإنخبار محض، وإن نُظر إلى اللفظ فقط فإنشاء محض، ولا منافاة بين كون أشهد إنشاءً وكون معنى الشهادة إخباراً؛ لأنه صيغةٌ مؤدِّيةٌ لذلك المعنى بمتعلِّقه.

الشهادة مطلقاً، لتعلق الحق فيها بالمشهود له.

نعم، يكفي ذلك فيهما لإفادة التوقف عن القبول إلى أن يُبْحَث عن ذلك.

(والجرحُ مُقدِّمٌ) عند التعارض على التعديل (إن زاد عدد الجارح على) عدد (المُعدِّل) إجماعاً، (وكذا إن لم يزد عليه) بأن ساواه أو نَقَص عنه (في الأصحِّ)، لاطلاع الجارح على ما لم يَطَّلِع عليه المُعدِّل. وقضيةٌ هذا أنه لو اطلع المُعدِّل على السبب، وعَلِم توبته منه، قُدِّم على الجارح، وهو كذلك.

(ومن التعديل) لشخصٍ:

(حكمٌ مُشترطُ العدالة) في الشاهد (بالشهادة) من ذلك الشخص؛ إذ لو لم يكن عدلاً عنده لَمَا حَكَم بشهادته.

(وكذا عملُ العالم) المُشترطُ للعدالة في الراوي بروايةٍ شخصٍ، فهو تعديلٌ له في الأصحِّ، وإلا لَمَا عَمِل بروايته.

(و) كذا (روايةٌ من لا يروي إلا عن عدل)، بأن صَرَّح بذلك، أو عُرِف من عادته، عن شخص، فهو تعديلٌ له، (في الأصحِّ)؛ لأنه كما لو قال: هو عدل.

(وليس من الجرح) لشخصٍ:

(ترك عمل بمرويه، و) لا تركٌ (حكمٌ بمشهوده)، لجواز أن يكون التركُ لمعارض.

(ولا حدٌّ) له (في شهادة زني) بأن لم يكْمُل نصابُها؛ لأنه لانتفاء النَّصاب لا لمعنى في الشاهد.

(و) لا حدٌّ له في (نحو شُرْب نبيذ) من المسائل الاجتهادية المختلفِ فيها كنكاح المتعة، لجواز أن يَعْتقد إباحة ذلك.

(ولا تدليسٌ) فيمن رَوَى عنه (بتسميةٍ غير مشهورة) له حتى لا يُعْرَف؛ إذ لا خلل

في ذلك.

(قيل) أي: قال ابن السمعاني: (إلا أن يكون بحيث لو سئل) عنه (لم يبينه)، فإن صنيعة حينئذ جرح له، لظهور الكذب فيه. وأجيب بمنع ذلك.

(ولا) تدليس (بإعطاء شخص اسم آخر تشبيهاً، كقول) صاحب (الأصل): أخبرنا (أبو عبد الله الحافظ، يعني) به (الذهبي تشبيهاً بالبيهقي) في قوله: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ (يعني) به (الحاكم)، لظهور المقصود، وذلك صدق في نفس الأمر. (ولا) تدليس (بإيهام اللقي والرحلة):

الأول - ويسمى تدليس الإسناد - كأن يقول من عاصر الزهري مثلاً ولم يلقه: قال الزهري أو عن الزهري، موهماً أنه سَمِعَهُ.

والثاني كأن يقول: حدثنا فلان وراء النهر، موهماً جيحون، والمراد نهر مصر؛ لأن ذلك من المعارض لا كذب فيه.

(أما مدلس المتون) وهو من يدرج كلامه معها بحيث لا يتميزان، (فمجروح)، لإيقاعه غيره في الكذب على النبي ﷺ.

ويشترط لقبول خبر المدلس أن يصرح فيه بالسماع والاتصال، نحو قوله: سمعتُ، وحدثنا، وأخبرنا^(١).



(١) معرفة أنواع علوم الحديث لابن الصلاح (ص ١٥٩).

(مسألة) في تعريف الصحابي والتابعي

(الصحابيُّ) أي: صاحبُ النبي ﷺ: (من اجتمع مؤمناً بالنبي ﷺ في حياته (وإن لم يَرَوْ) عنه شيئاً (ولم يَطُل) أي: اجتماعه به، أو كان أنثى أو أعمى كابن أم مكتوم. فخرج: من اجتمع به كافرًا، أو غير مميّز، أو بعد وفاة النبي ﷺ. واعترض التعريف بأنه يصدق على من مات مرتدًا كعبد الله بن خطل، ولا يُسمّى صحابياً، بخلاف من مات بعد ردّته مسلماً كعبد الله بن سرح. وأجيب بأنه كان يُسمّاه قبل الردّة، ويكفي ذلك في صحة التعريف؛ إذ لا يشترط فيه الاحتراز عن المنافي العارض. (كالتابعيِّ معه) أي: مع الصحابيِّ، فيكفي في صدق اسم التابعي على الشخص اجتماعه مؤمناً بالصحابيِّ في حياته. (والأصحُّ أنه لو ادّعى معاصِرٌ) للنبي ﷺ (عدُلٌ صحبةً قُبِل)؛ لأن عدالته تمنعه من الكذب في ذلك. (و) الأصحُّ (أن الصحابة عدول)، فلا يُبحث عن عدالتهم في رواية ولا شهادة؛ لأنهم خيرُ الأمة، لقوله تعالى: {كنتم خير أمة أخرجت للناس}، وقوله: {وكذلك جعلناكم أمة وسطا}، فإن المراد بهم الصحابة، ولخبر الصحيحين: «خير أمتي قرني»^(١).



(١) رواه البخاري (٣٦٥٠)، ومسلم (٢٥٣٥).

(مسألة) في أحكام المرسل

(المرسل: مرفوعٌ غير صحابي) تابعياً كان أو من بعده (إلى النبي ﷺ)، مسقطاً

لواسطةٍ بينه وبين النبي ﷺ.

وعند أكثر المحدثين: مرفوعٌ تابعيٌّ إلى النبي ﷺ.

وعندهم: المُعْضَلُ: ما سَقَطَ منه راويان فأكثر في موضع واحد. والمُنْقَطِعُ: ما

سَقَطَ منه من غير الصحابة راوٍ.

(والأصحُّ أنه لا يُقبل)، أي: لا يحتجُّ به، للجهل بعدالة الساقط.

(إلا إن كان مُرسَلُهُ من كبار التابعين)، كسعيد بن المسيب، وقيس بن أبي حازم،

وأبي عثمان النهدي؛ لأن غالب رواياتهم عن الصحابة، فيغلب على الظن أن الساقط

صحابيٌّ، فإذا انضمَّ إليه عاضدٌ كان أقرب إلى القبول^(١).

(وعضده كونُ مُرسَلِهِ لا يروى إلا عن عدل)، كأنَّ عُرِفَ ذلك من عاداته، كأبي

سلمة بن عبد الرحمن يروي عن أبي هريرة، (وهو) حينئذٍ (مسندٌ) حكماً؛ لأن إسقاط

العدل كذكره.

(أو عضده):

١- (قول صحابيٍّ، أو فعله).

٢- (أو قول الأكثر) من العلماء لا صحابيٍّ فيهم.

٣- (أو مسندٌ)، سواءً أسنده المرسل أم غيره.

٤- (أو مرسلٌ)، بأن يُرسَلَهُ آخرٌ يروي عن غير شيخ الأول.

٥- (أو انتشارٌ) له من غير نكير.

(١) ويستفاد من هذا ضبط الكبير بمن أكثر رواياته عن الصحابة، والصغير بمن أكثر رواياته عن التابعين. ومرسلٌ صغار التابعين كالزهريُّ باقٍ على عدم قبوله مع عاضده لشدة ضعفه.

٦- (أو قياسُ).

٧- (أو عملُ) أهل (العصر) على وفقه.

٨- (أو نحوها) ككونِ مُرْسِلِهِ إذا شارك الحُفَاطَ في أحاديثٍ وافقهم فيها، ولم

يخالفهم إلا بنقص لفظ من ألفاظهم بحيث لا يَخْتَلُّ به المعنى.

(والمجموعُ) من المرسلِ وعاضِدِهِ (حجةً)، لا مجردُ المرسلِ ولا مجردُ

عاضِدِهِ، لضعف كلِّ منهما منفردًا، ولا يلزم من ذلك ضعف المجموع؛ لأنه يحصلُ من اجتماع الضعيفين قوةٌ مفيدة للظنِّ.

هذا (إن لم يُحتجَّ بالعاضِد) وحده، (وإلا) بأن كان يُحتجُّ به كمُسندٍ صحيح،

(ف)هما (دليلاً)؛ إذ العاضِدُ حينئذٍ دليلٌ برأسه، والمرسلُ لَمَّا اعتضد به صار دليلًا

آخر، فيرجحُ بهما عند معارضة حديث واحد لهما.

(و) الأصحُّ (أنه) أي: المرسلُ (باعتضاده) أي: مع اعتضاده (بضعيفٍ أضعفُ

من المسندِ) المُحتجُّ به، أما إذا اعتضد بصحيح فلا يكون أضعف من مسندٍ يعارضه،

بل هو أقوى منه، كما عُلِمَ مما مرَّ.

وهذا كله في مرسلٍ غيرِ الصحابيِّ كما عرفت، أما مرسلُهُ فمحكوم بصحَّتِهِ؛ لأن

أكثرَ روايةِ الصحابة عن الصحابة، وكلُّهم عدول كما مرَّ.

(فإن تجرَّد) هذا المرسلُ عن عاضِدٍ، (ولا دليل) في الباب (سواه)، ومدلولُهُ

المنعُ من شيء، (فالأصحُّ) أنه يجب (الانكفافُ) عن ذلك الشيء (لأجله) أي:

المرسلِ احتياطًا؛ لأن ذلك يُحدثُ شبهةً توجبُ التوقُّفَ.



(مسألة) في نقل الحديث بالمعنى

(الأصحُّ جوازُ نقلِ الحديثِ بالمعنى لعارِفٍ) بمعاني الألفاظ ومواقع الكلام الذي أُريدَ به إنشاءٌ أو خبرٌ، بأن يأتي بلفظٍ بدلَ آخرٍ مساوٍ له في المراد والفهم، وإن لم ينسَ اللفظَ الآخرَ أو لم يُرادفَه؛ لأن المقصود المعنى، واللفظُ آلهُ. والكلامُ في المعنى الظاهر، لا فيما يُختلفُ فيه، كما أنه ليس الكلامُ فيما تُعبدُّ بألفاظه كالأذان والتشهد والسلام والتكبير.

أما غير العارِف فلا يجوز له تغيير اللفظ قطعاً.

(و) الأصحُّ (أنه يُحتجُّ بقول الصحابيِّ: قال النبيُّ ﷺ؛ لأنه ظاهرٌ في سماعه منه.

(ف) بقوله: (عنه) أي: عن النبيِّ ﷺ، لِمَا مرَّ.

(ف) بقوله: (سمعتُه أمرٌ ونهْيٌ)، لظهوره في صدورِ أمرٍ ونهيٍ منه، ولا يُعتبر

احتمال أن يُطلقهما على ما ليس بأمرٍ ولا نهيٍ؛ تسمُّحاً.

(أو) بقول: (أمرنا، أو نحوُه) مما بُني للمفعول، كُنْهينا أو أُوجِبَ أو حُرِّمَ علينا

أو رُخِّصَ لنا، لظهور أن فاعلها النبيُّ ﷺ.

(و) بقوله: (من السنة) كذا، لظهوره في سنة النبيِّ ﷺ.

(فكنا معاشرَ الناس) نفعَل في عهده ﷺ، (أو كان الناس يفعلون) في عهده ﷺ،

(فكنا نفعَل في عهده ﷺ)، لظهوره في تقرير النبيِّ ﷺ عليه.

(فكان الناس يفعلون، فكانوا لا يقطعون في) الشيء (التافه)، قالت عائشةُ رضيَ اللهُ عنها،

لظهور ذلك في جميع الناس الذي هو إجماع.

وعطفُ الصُّورِ بالفاء إشارةٌ إلى أن كلَّ صورةٍ دون ما قبلها رتبةٌ.

ووجهُ كونِ الأخيرتين دون ما قبلهما عدمُ التصريح بكونِ ذلك في عهده ﷺ.

ووجهُ كونِ الأخيرة دون ما قبلها عدمُ التصريح بما يعودُ عليه ضميرُ «كانوا».



(خاتمة) في مراتب التحمل

(مستند غير الصحابي) في الرواية إحدى عشرة:

١- (قراءة الشيخ) عليه (إملاء) من حفظه أو من كتابه.

٢- (فتحديثاً) بلا إملاء.

٣- (فقراءته عليه) أي: على الشيخ.

٤- (فسماعه) بقراءة غيره على الشيخ، ويسمى هذا والذي قبله بالعرض.

٥- (فمناولة أو مكاتبة مع إجازة) كأن يدفع له الشيخ أصل سماعه أو فرعاً مقابلاً

به، أو يكتب شيئاً من حديثه لحاضرٍ عنده أو غائبٍ عنه، ويقول له: أجزت لك روايتَه عني.

٦- (فإجازة) بلا مناولة ولا مكاتبة (لخاص في خاص)، كأجزت لك رواية

البخاري. (فخاص في عام)، كأجزت لك رواية جميع مسموعاتي. (فعام في خاص)،

كأجزت لمن أدركني رواية صحيح مسلم. (فعام في عام)، كأجزت لمن عاصرني رواية جميع مروياتي.

٧- (فلفلان ومن يوجد من نسله) تبعاً له.

٨- (فمناولة أو مكاتبة) بلا إجازة إن قال معها: هذا من سماعي.

٩- (فإعلام) بلا إجازة، كأن يقول: هذا الكتاب من مسموعاتي على فلان.

١٠- (فوصية)، كأن يوصي بكتاب إلى غيره؛ ليرويه عنه عند سفره أو موته.

١١- (فوجادة)، كأن يجد حديثاً أو كتاباً بخط شيخ معروف.

(والمختار جواز الرواية بالمدكورات)، والقول بامتناع الرواية بالأربعة التي قبل

الوجادة مردودٌ بأنها أرفع من الوجادة، والرواية بها جائزة عند الشافعي وغيره،

فالأربعة أولى.

(لا إجازةٌ مَنْ يوجد من نسل فلان)، فلا يجوز لعدم موجود تصحُّ إجازته، كالوقف المنقطع الأول.

أما إجازةٌ مَنْ يوجد من غير قيد، فممنوعةٌ بالأولى.
(وألفاظُ الأداء من صناعة المحدثين)، فلتُطلبُ منهم، ومنها على ترتيب ما مرَّ:

١- أَملى عليّ.

٢- حدَّثني.

٣- قرأتُ عليه.

٤- قرئ عليه وأنا أسمع.

٥- أخبرني إجازةً ومناولةً، أو إجازةً ومكاتبةً.

٦- أخبرني إجازةً.

٧- أنبأني مناولةً أو مكاتبةً.

٨- أخبرني إعلامًا.

٩- أوصى إليّ.

١٠- وجدتُ بخطّه.

وإنما كانت ألفاظ التحمُّل من صناعة الأصوليين؛ لأن الذي يهتُّم ثبوت الحديث، وهو متعلِّق بالتحمُّل لا بالأداء.



الكتاب الثالث: في الإجماع

تعريف الإجماع

(وهو اتفاق مجتهدي الأمة) بالقول أو الفعل أو التقرير (بعد وفاة محمد ﷺ) (في عصرٍ على أيِّ أمر) كان من دينيِّ ودنيويِّ وعقليِّ ولغويِّ، وستأتي أمثلتها.
(ولو بلا إمام معصوم، أو) بلا (بلوغ عددٍ تواتر)، لصدق مجتهدي الأمة بدونه.
(أو) بلا (عدول)، بناءً على أن العدالة ليست ركناً في المجتهد، وهو الأصحُّ.
(أو) كان المجتهد (غير صحابيِّ)، فلا يختصُّ الإجماع بالصحابة، لصدق مجتهدي الأمة في عصرٍ بغيرهم.
(أو قصر الزمن) كأن مات المجمعون عقب إجماعهم بخروج سقْفٍ عليهم مثلاً.



مسائل مستفادة من تعريف الإجماع

- ١- (فعلِم) من الحدِّ زيادةً على ما مرَّ: (اختصاصه) أي: الإجماع (بالمجتهدين، فلا عبرة باتفاق غيرهم قطعاً، ولا بواقفه) أي: الغير (لهم في الأصحِّ)، فلا يُعتبر وفاقُ العوامِّ لهم، ولا وفاقُ الأصوليِّ لهم، وإن كان استنباط الفروع متوقفاً على الأصول؛ لأنه غير مجتهد في الفروع.
- ٢- (و) عِلْم اختصاصه (بالمسلمين)؛ لأن الإسلام شرطٌ في المجتهد المأخوذ في الحدِّ، فلا عبرة بوافق الكافر ولو ببدعة ولا بخلافه.
- ٣- (و) عِلْم (أنه لا بدَّ من الكلِّ) أي: وفاقهم؛ لأن إضافة «مجتهد» إلى «الأمة» تُفيد العموم، (وهو الأصحُّ)، فيضُرُّ مخالفةُ الواحد ولو تابعياً مجتهداً وقت

اتفاق الصحابة.

فَعِلْمُ أَنَّهُ لَا يَكْفِي اتِّفَاقُ كُلِّ مِنِ أَهْلِ مَكَّةَ وَأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَأَهْلِ الْحَرَمِينَ؛ لِأَنَّهُ اتِّفَاقٌ بَعْضِ مُجْتَهِدِي الْأُمَّةِ لَا كُلِّهِمْ.

٤- (و) عِلْمُ (عَدَمِ انْعِقَادِهِ فِي حَيَاةِ مُحَمَّدٍ ﷺ؛ لِأَنَّهُ إِنْ وَافَقَهُمْ فَالْحُجَّةُ فِي قَوْلِهِ، وَإِلَّا فَلَا اعْتِبَارَ بِقَوْلِهِمْ دُونِهِ.

٥- (و) عِلْمُ (أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ) فِي الْعَصْرِ (إِلَّا) مُجْتَهِدٌ (وَاحِدٌ، لَمْ يَكُنْ قَوْلُهُ إِجْمَاعًا)؛ إِذْ أَقْلٌ مَا يَصْدُقُ بِهِ «اتِّفَاقُ مُجْتَهِدِي الْأُمَّةِ» اثْنَانِ.

(وَلَيْسَ) قَوْلُهُ (حُجَّةٌ عَلَى الْمُخْتَارِ)، لِانْتِفَاءِ الْإِجْمَاعِ عَنِ الْوَاحِدِ، لَكِنْ عَلَى الْعَوَامِّ تَقْلِيدِهِ.

٦- (و) عِلْمُ (أَنِ انْقِرَاضِ) أَهْلِ (الْعَصْرِ) بِمَوْتِهِمْ (لَا يُشْتَرَطُ) فِي انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ، لِصَدَقِ حَدُّهُ مَعَ بَقَاءِ الْمُجْمَعِينَ وَمُعَاصِرِيهِمْ.

٧- (و) عِلْمُ (أَنَّهُ) أَيُّ: الْإِجْمَاعِ (قَدْ يَكُونُ عَنِ قِيَاسٍ)؛ لِأَنَّ الْجَهْدَ الْمَأْخُوذَ فِي حَدِّهِ لَا يَبْدَلُهُ مِنْ مُسْتَدٍّ كَمَا سَيَأْتِي، وَالْقِيَاسُ مِنْ جَمَلَتِهِ، (وَهُوَ الْأَصْحَحُ فِيهِمَا) أَيُّ: الْمَسْأَلَتَيْنِ.

٨- (و) عِلْمُ (أَنِ اتِّفَاقِ) الْأُمَّمِ (السَّابِقِينَ) عَلَى أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ (غَيْرِ إِجْمَاعٍ، وَلَيْسَ حُجَّةً) فِي مِلَّتِهِمْ أَيْضًا (فِي الْأَصْحَحِ)، لِاخْتِصَاصِ دَلِيلِ حُجِّيَّةِ الْإِجْمَاعِ بِأُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ، لِخَبَرِ ابْنِ مَاجَةَ وَغَيْرِهِ: «إِنْ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ»^(١).



اتفاق المجتهدين قبل استقرار الخلاف وبعده

٩- (و) عِلْمُ (أَنِ اتِّفَاقِهِمْ) أَيُّ: الْمَجْتَهِدِينَ فِي عَصْرِ (عَلَى أَحَدِ قَوْلَيْنِ) لَهُمْ (قَبْلَ

(١) رواه ابن ماجه (٣٩٥٠)، ونحوه عند الترمذي (٢١٦٧).

استقرار الخلاف) بينهم، بأن قَصَرَ الزمن بين الاختلاف والاتفاق، (جائزٌ ولو) كان الاتفاق (من الحادث بعد ذوي القولين)، بأن ماتوا ونشأ غيرهم، لجواز أن يظهر مستندٌ جَلِيٌّ يجتمعون عليه، ولأن قَصَرَ الزمن يجعلهم كأنهم في عصر واحد، فليس فيه خرق للإجماع، وقد أجمعت الصحابة على دَفْنِهِ ﷺ في بيت عائشة بعد اختلافهم الذي لم يَسْتَقَرَّ.

(وكذا اتفاق هؤلاء) أي: ذوي القولين (- لا مَنْ بعدهم - بعده) أي: بعد استقرار الخلاف بأن طال زمنه وعُلم أن كلَّ قائلٍ مُصمِّمٌ على قوله، فإنه جائزٌ، ولا يجوز اتفاقٌ من بعدهم بعد الاستقرار (في الأصحَّ).

أما الأولى فلصِدْقِ حدِّ الإجماع به، وهذا ما صحَّحه النوويُّ في «شرح مسلم». وقيل: لا يجوز؛ لأن استقرار الخلاف بينهم يتضمَّنُ اتفاقهم على جواز الأخذ بكلِّ من شَقِيَ الخلاف باجتهاد أو تقليد، فيمتنع اتفاقهم على أحدهما. وأما الثانية فلأنه لو انقذح وجهٌ في سقوط الخلاف لَظَهَرَ للمختلِفين لِطُولِ زمنه، ولأن المخالف كالحاضر وإن مات؛ إذ ليس موته مسقطاً لقوله، قال إمام الحرمين: «ومن العبارات الرشيقة للشافعي أنه قال: «المذاهب لا تموت بموت أصحابها»، فيُقَدَّرُ كأن المنقرضين أحياءٌ ذابُّون عن مذاهبهم»^(١).



التمسك بأقل ما قيل

١٠ - (و) عُلِمَ (أن التمسك بأقل ما قيل) من أقوال العلماء، حيث لا دليلٌ سواه، (حقٌّ)؛ لأنه تمسُّكٌ بما أجمِعُ عليه، مع كون الأصل عدمٌ وجوب ما زاد عليه. فالقول بأقل ما قيل يرجع إلى أصليين: إلى الإجماع في إثبات الأقل، وإلى

(١) البرهان في أصول الفقه (١/٤٥٦).

الاستصحاب في نفي ما زاد عليه.

كاختلاف العلماء في دية الذمي الكتابي: فقيل: كدية المسلم، وقيل: كنصفها،
وقيل: كثلثها، فأخذ به الشافعي لذلك.

فإن دلّ دليل على وجوب الأكثر أخذ به:

كغسلات ولوغ الكلب، قيل: إنها ثلاث، وقيل: سبع، ودلّ عليه خبرُ
الصحيحين^(١)، فأخذنا به.

وكعدد انعقاد الجمعة، فإن الأصل وجوب الظهر، ولا يُعدل عنه إلى الجمعة إلا
بعددٍ بالإجماع، وقد ثبت تقدير ذلك في الأربعين، وهي أكثر ما قيل على ما قيل،
فيبقى ما دونها على الأصل^(٢).



ما يكون فيه الإجماع

١١ - (و) علم (أنه) أي: الإجماع قد (يكون):

- (في ديني)، كصلاة وزكاة.

- (ودنيوي)، كتدبير الجيوش وأمور الرعية.

- (وعقلي لا تتوقف صحته) أي: الإجماع (عليه)، كحدوث العالم ووحدة

الصانع. فإن توقفت صحة الإجماع عليه، كثبوت الباري والنبوة، لم يُحتجَّ فيه
بالإجماع، وإلا لزم الدور.

- (ولغوي)، ككون الفاء للتعقيب.



(١) رواه البخاري (١٧٢)، ومسلم (٢٧٩).

(٢) شرح مشكل الوسيط لابن الصلاح (٢/٢٧٥-٢٧٦). وقد روي عن الإمام أحمد أن الجمعة لا

تتعقد إلا بحضور خمسين، كما في الإنصاف للمرداوي (١٩٩/٥).

مستند الإجماع

١٢- (و) عُلِمَ (أنه) أي: الإجماعَ (لا بدَّ له مِن مستندٍ) أي: دليل، وإلا لم يكن لقيد الاجتهاد المأخوذ في حدّه معنًى، (وهو الأصحُّ)؛ لأن القول في الأحكام بلا مستندٍ خطأ.



الإجماع السكوتي

ما سبق كله في الإجماع القولِيّ .

(أما السكوتيُّ بأن يأتي بعضهم) أي: بعض المجتهدين (بحكم ويسكت الباقيون عنه وقد علموا به، وكان السكوت مجرداً عن أمانة رضا وسخط، والحكم اجتهاديّ تكليفيّ، ومضى مهلة النظر عادةً = إجماعٌ وحجّةٌ في الأصحّ)؛ لأن سكوت العلماء في مثل ذلك يُظنُّ منه الموافقة عادةً.

وخرج بما ذكر: ما لو لم يعلم الساكتون بالحكم، فليس من محلّ الإجماع السكوتيّ وليس بحجة، لاحتمال ألا يكونوا خاضوا في الخلاف. وخرج أيضاً: ما لو اقترن السكوت بأمانة الرضا وإجماع قطعاً، أو بأمانة السخط فليس بإجماع قطعاً. وما لو كان الحكم قطعياً لا اجتهادياً، أو لم يكن تكليفيّاً نحو: عمّارٌ أفضلٌ من حذيفة، أو عكسه. وما لو لم يمض زمنٌ مهلة النظر عادةً، فلا يكون ذلك كله إجماعاً.

أما قول الإمام الشافعي: «لا يُنسب إلى ساكت قول»، فقد حمّله المحققون على نفي الإجماع القطعيّ، فلا ينفي كون السكوتيّ إجماعاً ظنيّاً، ومراده منع نسبة القول الصريح إلى الساكت، لا نفي الموافقة التي هي أعمُّ من التصريح، كما نقول في سكوت البكر عند الاستئذان: إنه إذن، ولا نسّميه قولاً^(١).



(١) الفوائد السنينة في شرح الألفية (١/٤٢٧).

(مسألة) في حجية الإجماع

(الأصحُّ إمكانه) أي: الإجماع؛ لأنه وإن اختلفت الدواعي يجمعهم عليه الدليل الذي يتفقون على مقتضاه.

(و) الأصحُّ (أنه) بعد إمكانه (حجةً) شرعية، (وإن نُقلَ آحادًا)؛ قال تعالى: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ}، تَوَعَّدَ اللهُ فيها على اتباع غير سبيل المؤمنين، فيجب اتباع سبيلهم، وهو قولهم أو فعلهم، فيكون حجة.

(و) الأصحُّ (أنه) بعد حجتيه (قطعيًّا) فيها (إن اتفق المعترفون) على أنه إجماع، (لا إن اختلفوا) في ذلك (كالسكوتيِّ)، فإنه ظنيٌّ.

(وخرقه) أي: الإجماع بالمخالفة (حرام)، للتوعدِّ عليه كما في الآية السابقة.
١ - (فعلم) من حرمة خرقه (تحريمٌ إحداثٍ) قول (ثالث) في مسألة اختلف أهل عصرٍ فيها على قولين، (و) إحداثٍ (تفصيل) بين مسألتين لم يُفصّل بينهما أهل عصرٍ؛ (إن خرقاه) أي: إن خرق الثالث والتفصيلُ الإجماع، بأن خالف ما اتفق عليه أهل عصر، بخلاف ما إذا لم يخرّقه.

مثال الثالث خارقًا: القول بأن الأخ يُسقطُ الجدَّ، وقد اختلفت الصحابة فيه على قولين: قيل: يسقطُ بالجدِّ، وقيل: يشاركه كأخ، فإسقاطُ الجدِّ به خارقٌ لما اتفق عليه القولان من أن له نصيبًا.

ومثاله غير خارق ما قيل: إنه يحلُّ متروك التسمية سهوًا لا عمدًا، وعليه الحنفي، وقيل: يحلُّ مطلقًا، وعليه الشافعي، وقيل: يحرم مطلقًا، فالأول الفارقٌ موافقٌ لمن لم يفرق في بعض ما قاله.

ومثال التفصيل خارقًا: القول بتوريث العمّة دون الخالة أو عكسه، وقد اختلفوا

في توريثهما مع اتفاقهم على أن العلة فيه أو في عدمه كونهما من ذوي الأرحام، فتوريث إحداهما دون الأخرى خارقٌ للاتفاق.

ومثاله غيرَ خارق: القول بأنه تجب الزكاة في مال الصبي دون الحلبيِّ المباح، وقيل: تجب فيهما، وقيل لا تجب فيهما، فالمفصل موافقٌ لمن لم يفصل في بعض ما قاله.

٢- (و) عُلِمَ (أنه يجوز إحداهُ) أي: إظهارُ (دليلٍ) لحكم، (أو تأويلٍ) لدليل؛ ليوافق غيرَه، (أو علةً) لحكم، غير ما ذكره من الدليل والتأويل والعلة، لجواز تعدُّد المذكورات، (إن لم يخرق) ذلك ما ذكره، بخلاف ما إذا خرَّقه بأن قالوا: لا دليل ولا تأويل ولا علةٌ غير ما ذكرناه.

٣- (و) عُلِمَ (أنه يمتنع ارتدادُ الأمة) في عصر (سمعاً)، لخرقه إجماع مَنْ قبلهم على وجوب استمرار الإيمان.

٤- وأنه (لا) يمتنع (اتفاقها) أي: الأمة في عصر (على جهلٍ ما لم تُكَلِّفْ به) بأن لم تعلمه، كالتفضيل بين عمار وحذيفة؛ إذ لا خطأ في ذلك لعدم التكليف به. أما اتفاقها على جهلٍ ما كُلفت به فممتنع قطعاً.

٥- (و) أنه (لا) يمتنع (انقسامها) أي: الأمة (فرقتين) في كلِّ من مسألتين متشابهتين، (كلُّ) من الفرقتين (يُخطئ في مسألة) من المسألتين، كاتفاق إحدى الفرقتين على وجوب الترتيب في الوضوء وعلى عدم وجوبه في الصلاة الفائتة، والأخرى على العكس، فلا يمتنع؛ نظرًا في ذلك إلى أنه لم يخطئ إلا بعضها بالنظر إلى كلِّ مسألة على حدِّتها.

٦- (و) عُلِمَ (أن الإجماع لا يُضادُّ إجماعاً)، أي: لا يجوز انعقاده على ما يُضادُّ ما انعقد عليه إجماعٌ (قبله)، لاستلزامه تعارض قاطعين.

(وهو الأصحُّ في الكلِّ) أي: كلُّ من المسائل الستِّ.
(ولا يعارضُه) أي: الإجماع، بناءً على أنه قطعيُّ (دليلٌ) قطعيُّ ولا ظنيُّ؛ إذ لا
تعارض بين قاطعين لاستحالته؛ إذ التعارض بين شيئين يقتضي خطأ أحدهما، ولا
بين قاطعٍ ومظنونٍ؛ لإلغاء المظنون في مقابلة القاطع.
أما الإجماع الظنيُّ فيجوز معارضته بظنيٍّ آخر.
(وموافقه) أي: الإجماع (خبرًا لا تدلُّ على أنه عنه)، لجواز أن يكون عن غيره
ولم يُنقل لنا، استغناءً بنقل الإجماع عنه.
(لكنه) أي: كونه عنه هو (الظاهر إن لم يوجد غيره) بمعناه؛ إذ لا بدَّ له من مستند
كما مرَّ.
فإن وُجد غيره استويا في الاحتمال، لجواز أن يكون الإجماع عن ذلك الغير.



(خاتمة) في حكم جحد المجمع عليه

(جاحدٌ مُجمَعٌ عليه معلومٌ مِنَ الدِّينِ ضرورةً)، وهو ما يَعْرِفه منه الخواصُّ^١ والعوامُّ مِنْ غيرِ قبولِ تشكيكٍ، كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنى والخمر، (كافرٌ) قطعاً (إن كان فيه نصٌّ)؛ لأن جحده يَستلزم تكذيبَ النبيِّ ﷺ فيه. (وكذا إن لم يكن) فيه نصٌّ، فإن جاحده كافرٌ (في الأصحِّ)، لِمَا مرَّ. وخرج بالمجمع عليه: غيرُه وإن كان فيه نصٌّ. وبالمعلوم ضرورةً: غيرُه، سواء أكان فيه نصٌّ كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت^(١)، أم لا كفساد الحجِّ بالوطء قبل الوقوف. وبالدين: المجمعُ عليه المعلومُ مِنْ غيرِه ضرورةً، كوجود بغداد، فلا يكفر جاحدها ولا جاحدُ شيءٍ منها وإن اشتهر بين الناس.



(١) رواه البخاري (٦٧٣٦).

الكتاب الرابع: في القياس

تعريف القياس وبيان ما يدخل فيه

(وهو) لغةً: التقدير والمساواة.

واصطلاحًا: (حَمْلٌ معلوم على معلوم^(١)) أي: إلحاقه به في حكمه (لِمساواته) له (في عِلَّةِ حُكْمِهِ) بأن توجَدَ بتمامها في المحمول (عندَ الحامل) وهو المجتهد المطلق أو المقيّد، سواء أوافق ما في نفس الأمر، أم لا بأن ظهر غلطه.

فتناول الحدُّ القياس الصحيح والقياس الفاسد، (وإن حُصَّ بالصحيح، حُذِفَ) منه الجزء (الأخير)، وهو قوله: «عند الحامل»، فلا يتناول حينئذٍ إلا الصحيح. والفاسدُ قبلَ ظهورِ فسادِهِ معمولٌ به؛ نظرًا لظنِّ القائس.

(وهو) أي: القياسُ (حجّةٌ في الأمور الدنيوية) بلا خلاف، كالأغذية والأدوية.

(وكذا في غيرها) كالأمور الشرعية (في الأصح)؛ وذلك لأدلة، منها:

- ١- أنه عملٌ كثيرٌ من الصحابة به متكرّرًا شائعًا مع سُكوتِ الباقيين، وذلك إجماع سكوتيّ، وهو حجّةٌ كما سبق، وخصوصًا في مثل هذا من الأصول العامّة.
- ٢- وقوله تعالى: {فاعتبروا يا أولي الأبصار}، والاعتبارُ: قياسُ الشيء بالشيء، فيدخل القياس في الاعتبار المأمور به.

ثم ذكر المصنّف ما لا يدخل فيه القياسُ، وهو ثلاثة، فقال:

١- (إلا في) الأمور (العاديّة والخَلْقِيّة)، أي: التي ترجعُ إلى العادة والخَلْقَة،

كأقلِّ الحيض أو النفاس أو الحمل وأكثره، فيمتنع ثبوتها بالقياس؛ لأنها لا يُدرَكُ المعنى فيها، بل يُرجع فيها إلى قولٍ من يوثق به.

(١) المعلوم هنا بمعنى الشيء المتصوّر.

٢- (وإلا في كلِّ الأحكام) فيمتنع ثبوتها بالقياس؛ لأنَّ منها ما ليس معقول المعنى كأعدادِ الركعاتِ وأوقاتِ الصلوات.

٣- (وإلا القياسَ على منسوخٍ، فيمتنعُ^(١) في الأصحِّ) لانتفاءِ اعتبارِ الجامعِ بالنسخ.

(وليس النصُّ على العلة) لحكم (أمرًا بالقياس في الأصحِّ)، سواء أكان ذلك في جانب الفعل غيرِ الكفِّ؛ نحو: أكرمَ زيدًا لعلمه، أم في جانب الكفِّ؛ نحو: الخمرُ حرامٌ لإسكارها. وفائدة ذكرِ العلةِ بيانُ مُدركِ الحكم؛ ليكونَ أوقعَ في النفس.



(١) قوله: (فيمتنع) فيه تنبيهٌ على أن الخلافَ وارِدٌ في امتناعِ القياسِ في هذه الأمور، لا في عدم حجّيته فيها.

أركان القياس

(وأركانه أربعة)، وهي: مَقْيَسٌ عليه، ومَقْيَسٌ، ومعنى مُشْتَرَكٌ بينهما، وحكمٌ للمَقْيَسِ عليه يَتَعَدَّى إلى المَقْيَسِ.

(الأول: الأصل) المقيس عليه

(والأصح أنه) أي: الأصل (مَحَلُّ الْحُكْمِ الْمُشَبَّهِ^(١) به) أي: المَقْيَسُ عليه.
(و) الأَصْحَحُ (أنه لا يشترط) في الأصل (دَالٌّ) أي: دليل (على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه، ولا الاتفاق على وجود العلة فيه).

فعند استعمال القياس في مسألة في البيع مثلاً، لا يشترط إقامة دليل على جواز القياس في تلك المسألة بشخصها أو في مسائل البيع بنوعها، بل يكفي قيام الدليل على حجية القياس مطلقاً.

وكذلك يجوز القياس على ما اختلفَ في أن علة حكمه كذا، وعلى القائس إثبات ذلك، وسيأتي أنه لا يُشْتَرَطُ الاتفاقُ على كون حكم الأصل مُعَلَّلًا، وهو مستلزمٌ لهذا.



(١) بالرفع صفةً للمحل.

(الثاني: حكم الأصل)

(وشرطه):

١ - (ثبوته بغير قياس ولو إجماعاً)؛ إذ لو ثبت بقياس كان القياس الثاني عند اتحاد العلة لغواً للاستغناء عنه بقياس الفرع فيه على الأصل في الأول. وعند اختلافها غير منعقد لعدم اشتراك الأصل والفرع فيه في علة الحكم. مثال اتحاد العلة: قياس التفاح على البر، في الربويّة، بجامع الطعم، ثم قياس اللّيمون على التفاح في الطعم.

ومثال اختلاف العلة: قياس الرّتيق - وهو انسداد محلّ الوطء بلحم - على جبّ الذّكر، في فسخ النكاح، بجامع فوات التمتع، ثم قياس الجذام على الرّتيق في فسخ النكاح، مع أنّ فوات التمتع غير موجود في الجذام؛ فإن الاستمتاع بمن به الجذام ممكن^(١).

ولا يضّر احتمال أن يكون الإجماع الذي ثبت به حكم الأصل مستنداً إلى قياس؛ لأننا نقول: الأصل عدم ذلك الاحتمال المانع من القياس، كما يقال في سائر الموانع.

٢ - (وكونه) أي: حكم الأصل (غير متعبّد فيه بالقطع) أي: اليقين (في قول)؛ لأنّ ما تعبّد فيه باليقين إنما يُقاس على محله ما يُطلب فيه اليقين كالعقائد، والقياس لا يفيد اليقين. وردّ بأنه يفيد إذا علم حكم الأصل، وما هو العلة فيه، ووجودها في الفرع.

وأنى بقوله: «في قول» إشارة إلى ضعف هذا الشرط؛ لأنه يلزم منه أن القياس لا

(١) فإن قيل: المراد فوات تمام الاستمتاع، وهو موجود في الجذام، قيل: علة حكم الأصل فوات أصل الاستمتاع، فليست في هذا الفرع أيضاً.

يجوز في العقليّات، وقد فهم مما سبق جوازُه فيها.
وأجيب عن هذا بأنّ العقليّات أعمُّ من القطعيّات، فيمكنُ الجمعُ بأنّ القياسَ
يجوز في العقليات الظنيّة دون القطعيّة.

٣- (وكونه) أي: حكم الأصل (من جنس الحكم في الفرع)، فيشترط كون حكم
الأصل شرعيًّا إن كان المطلوب إثباته حكمًا شرعيًّا، وكونه عقليًّا إن كان المطلوب
إثباته حكمًا عقليًّا، وكونه لغويًّا إن كان المطلوب إثباته حكمًا لغويًّا.

٤- (وَأَلَّا يُعَدَّلَ) أي: حكم الأصل (عن سنن القياس)، فما عدل عن سننه - أي:
خرج عن طريقه - لا يقاس على محلّه لتعذر التعديّة حينئذٍ، كشهادة خزيمة بن ثابت
رضي الله عنه وحده^(١)، فلا يقاس به غيره وإن فاته رتبة كالصديق رضي الله عنه.

٥- (ولا يكون دليله) أي: دليل حكم الأصل (شاملاً لحكم الفرع)، للاستغناء
به حينئذٍ عن القياس، مع أنه ليس جعل أحدهما أصلاً للآخر أولى من العكس، كما
لو استدل على ربوية البر بخبر مسلم: «الطعام بالطعام مثلاً بمثل»، ثم قيس على البر
الذرة بجامع الطعام؛ فإن الطعام يشمل الذرة كالبر سواءً.

٦- (وكونه) أي: حكم الأصل (متفقاً عليه جزماً)، وإلا منعه الخصم ثم احتج
إلى إثباته، فينتقل إلى مسألة أخرى، ويتنشر الكلام، وذلك ممنوع في المناظرة، إلا أن
يريد المستدل إثباته فله ذلك كما سيأتي قريباً، (بين الخصمين فقط في الأصح)؛ لأن
البحث لا يعدّوهما، فلا يشترط اتفاق الأمة عليه.

(١) قصّة شهادته رواها الطبراني (٣٧٣٠)، وحاصلها أن النبي ﷺ ابتاع فرساً من أعرابي فبحده
البيع، وقال: هلمّ شهيداً يشهد عليّ، فشهد عليه خزيمة، فقال له النبي ﷺ: «ما حملك على هذا
ولم تكن معه حاضرًا؟» فقال: صدقتك لما جئت به، وعلمت أنك لا تقول إلا حقاً، فقال ﷺ:
«من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه». ورواه أبو داود (٣٦٠٧) والنسائي (٤٦٤٧) أيضاً،
وقال: فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين.

(والأصحُّ أنه لا يُشترط) مع اتفاقِ الخصمين فقط (اختلافٌ) غيرهما من (الأُمَّة) في حكم الأصل، بل يجوز كونه مُجمَعاً عليه، وللخصمِ الاعتراضُ عليه من حيث العلة، ويشترط الاختلاف في حكم الفرع كما سيأتي.

٧-٨- ويشترط أيضاً: اتفاقُ الخصمينِ على أن العلة التي في الفرع موجودةٌ في الأصل، وعلى أنها علةُ الأصل، كما يؤخذ من إبطال المصنّف النوعين الآتيين بقوله: (فإن اتَّفقا عليه) أي: على حكم الأصل (مع منَعِ الخصمِ أنَّ عِلَّتَهُ كذا، ف) هذا القياسُ (مُرَكَّبُ الأصلِ)، سُمِّيَ بذلك لتَرَكيبِ الحكمِ فيه على عِلَّتِي الأصلِ بالنظر للخصمَينِ، مثاله: قياسُ حُلِيِّ المرأةِ البالغةِ على حُلِيِّ الصبِيَّةِ في عدم وجوب الزكاة؛ فإن عدمه في الأصل متفقٌ عليه بيننا وبين الحنفية، والعلةُ فيه عندنا كونه حُلِيًّا مباحًا، وعندهم كونه مالَ صبيَّةٍ.

(أو) اتَّفقا عليه مع منَعِ الخصمِ (وُجودَها) أي: وجودَ علةِ الحكم (في الأصل، ف) هذا القياسُ (مُرَكَّبُ الوصفِ)، سُمِّيَ بذلك لتَرَكيبِ الحكمِ فيه على الوصفِ الذي منَعِ الخصمِ وجودَه في الأصل، مثاله: قياسُ قول الرجل: إن نكحتُ فلانةً فهي طالق، على قوله: فلانةُ التي أنكِحُها طالقٌ، في عدم وقوع الطلاق بعد النكاح؛ فإن عدمه في الأصل متفقٌ عليه بيننا وبين الحنفية، والعلةُ عندنا تعليقُ الطلاق قبل تملُّكه، والحنفية يمنعون وجودَها في الأصل، ويقولون: هو تنجيزٌ لا تعليقٌ^(١).

(ولا يُقبلان) أي: القياسانِ المذكورانِ (في الأصح) لِمَنَعِ الخصمِ في الأوَّل أن ما في الفرع هو العلة، ومنعه في الثاني أن ما في الأصل هو العلة.

(١) أي: فلا يصح القياس المذكور، لعدم وجود العلة في الفرع؛ لأن الفرع تعليق، والأصل تنجيز. والقاعدة عند الحنفية أن المرأة إذا كانت معينة يصح تعليق طلاقها بصريح الشرط لا بمعناه، وهذا هو الفرق عندهم بين المالين المذكورين. ينظر: البحر الرائق لابن نجيم (٤/٤).

(ولو سَلَّمَ) الخصمُ للمستدلَّ (العلة) أي: أن علةَ الأصل كذا، أو أثبت المستدلُّ ذلك بدليل، (فأثبتَ المستدلُّ وجودَها) في الأصل، (أو سَلَّمه الخصمُ) أي: سَلَّمَ وجودها في الأصل أيضًا، (انتَهَضَ الدليل) عليه، لاعتِرَافِه بتعيين العلة وبوجودها، أو لقيام الدليل عليه فيهما.

(وإن لم يَتَّفَقَا) أي: الخصمانِ (عليه) أي: حكمِ الأصل، (و) لا (على عِلَّتِه، ورامَ المستدلُّ إثباتَه) أي: الحكمِ بدليل، (ثم) إثباتَ (العلة) بطريقٍ مِنْ طُرُقِهَا، (فالأصحُّ قبولُه) في ذلك؛ لأن إثباتَه كاعتِرَافِ الخصمِ به، لكن هذا يطول على المستدل. (والأصحُّ) أنه (لا يشترط) في القياسِ: (الاتفاقُ) أي: الإجماع (على أنَّ حكمَ الأصل مُعلَّلٌ، أو النصُّ على العلة) المُستلزمُ لتعليقه؛ إذ لا دليل على اشتراط ذلك، بل يكفي إثباتُ التعليلِ بدليل.

وقد مرَّ أنه لا يُشترطُ الاتفاقُ على وجود العلة في الأصل، وهو لازمٌ من هذه المسألة؛ لأنه إذا لم يُشترطِ الاتفاقُ على كون حكم الأصل مُعلَّلًا، لَزِمَ منه أنه لا يشترطُ الاتفاقُ على أن العلة فيه كذا.



(الثالث: الفرع) المقيس

(وهو المَحَلُّ المشبَّه) بالأصل (في الأصحَّ).

(والمختار قبول المعارضة فيه) أي: في الفرع (بمقتضي نقيض الحكم أو ضده) بأن يقول المعترضُ للمستدلَّ: ما ذكرت من الوصف، وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع، فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه أو ضده، فيأتي الخصم بقياس يدلُّ على نقيض أو ضد ما دلَّ عليه قياسُ المستدلِّ.

مثال النقيض: أن يقال: المسحُ ركنٌ في الوضوء، فيسنُّ تثليثه كالوجه، فيقول المُعارضُ: مسحٌ في الوضوء، فلا يسنُّ تثليثه كمسح الخفِّ.

ومثال الضدِّ: أن يقال: الوترُ واطبَّ عليه النبيُّ ﷺ، فيجبُ كالتشهدِ، فيقول المُعارضُ: الوترُ مؤقتٌ بوقتِ صلاةٍ من الخمس، فيسنُّ كراتبةِ الفجرِ.

ويجوز للمستدلُّ دفعُ هذه المعارضةِ بكلِّ ما يُعترضُ به على المستدلِّ ابتداءً، وهنا تنقلبُ المناظرةُ؛ إذ يصيرُ المعترضُ مستدلًّا والمستدلُّ معترضًا، وذلك ممنوع^(١)، لكنه اغتفر هنا؛ لأنه ليس مقصودًا لذاته وإن حصل، بل القصدُ من المعارضةِ هدمُ دليلِ المستدلِّ، وهو عملُ المعترضِ.

(و) المختار في دفع المعارضةِ المذكورةِ زيادةً على ما سبق (دفعها بالترجيح) لوصفِ المستدلِّ على وصفِ المُعارضِ^(٢)، ليتعيَّن العملُ بالراجح.

(و) المختارُ (أنه لا يجبُ الإيماءُ إليه) أي: إلى الترجيح (في الدليل) ابتداءً؛ لأنَّ ترجيحَ وصفِ المستدلِّ على وصفِ مُعارضه خارجٌ عن الدليل، ولأنه لا مُعارضَ حينئذٍ، فلا حاجةٌ إلى دفعه قبلَ وجوده.

(١) لأنه خروج عما قصده المتناظران من معرفة صحة نظر المستدلِّ في دليله.

(٢) ويحصل هذا الترجيح بأيِّ مرجحٍ مما يأتي في باب التراخيح.

(وشرطه) أي: الفرع:

١- (وجودُ تمام العلة) التي في الأصل (فيه)، بلا زيادةٍ كالإسكار في قياس النبيذ بالخمير، وبزيادةٍ كالإيذاء في قياس الضرب بالتأفيف، فيتعدَّى الحكمُ إلى الفرع.
(فإن كانت) أي: العلةُ (قطعيَّةً) بأن قُطِعَ بكونها علةً في الأصل، وبوجودها في الفرع، كالإسكار والأيذاء فيما مرَّ، (فقطعيُّ) قياسها، ويكون الفرع فيه كأنه شَمِلَهُ دليلُ الأصل. وهذا يشمل قياسَ الأوَّلَى وقياسَ المُساوي.
ولا يلزَمُ من قطعيَّةِ الإلحاق قطعيَّةُ الحكم، بل هو في الأصل بحسبِ دليله في القَطْعِ والظنِّ، وهو في الفرع تابعٌ لحكم الأصل.

(أو) كانت العلةُ (ظنيَّةً) بأن ظُنَّ كونها علةً في الأصل، وإن قُطِعَ بوجودها في الفرع، (فظنيُّ وأدوَنُ) أي: فقياسُها ظنيُّ، وهو قياسُ الأدوَنِ، (كتفاح) أي: كقياسِ تفاح (ببرِّ) في باب الربا (بجامع الطَّعمِ)، فإنه العلة عندنا في الأصل، مع احتمال ما قيل من أنها القوت أو الكيل، وليس في التفاح إلا الطَّعمُ، فثبوتُ الحكم فيه أدوَنُ من ثبوته في البرِّ المشتَمِلِ على الأوصاف الثلاثة.

٢- (و) من شرط الفرع: (ألا يُعارض) مُعارضَةً لا يتأتَّى دفعُها.

٣- (وَألا يقوم القاطعُ على خلافه) أي: خلافِ الفرع في الحكم، كأن يخالف القرآن أو الإجماع؛ إذ لا صحة للقياس في شيءٍ مع قيام دليلٍ قاطعٍ على خلافه.
(وكذا) يُشترط ألا يقوم (خبرُ الواحد) على خلافه (في الأصحِّ)؛ لأنه مقدَّمٌ على القياس.

(إلا لتجربة النظر) أي: تمرينه من المستدلِّ، فيجوز القياس المخالف حينئذ؛ لأنه صحيحٌ في نفسه، وإنما لم يُعمَلْ به لمُعارضَةِ الدليلِ الأقوى له، ويدلُّ على هذا قولهم: إذا تعارض النصُّ والقياسُ قُدِّمَ النصُّ.

٤- (و) يُشترط في الفرع: أن (يَتَّحِدَ حُكْمُهُ بِحُكْمِ الْأَصْلِ) في المعنى، كما أنه يشترط في الفرع وجودُ تمام العلة فيه كما مرَّ، فإن لم يَتَّحِدْ به لم يصحَّ القياس، لانتفاء حكم الأصل عن الفرع.

وعند الاعتراض بعدم الاتحاد في الحكم، يجابُ ببيانِ الاتحادِ فيه، كأن يقيس الشافعيُّ ظَهَارَ الذمِّيِّ بظَهَارِ المسلم في حُرْمَةِ وطءِ الزوجة، فيقولُ الحنفيُّ: الحرمة في المسلم تنتهي بالكفارة، والكافر ليس من أهلها؛ إذ لا يمكنه الصومُ لفسادِ نيته، فلا تنتهي الحرمة في حقِّه، فاختلَفَ الحكم، فلا يصحُّ القياسُ. فيقولُ الشافعيُّ: يُمكنُهُ الصومُ بأن يُسَلِّمَ ثم يصومَ، ويصحُّ إعتاقُه وإطعامُه مع الكفر اتفاقاً، فهو من أهل الكفارة، فالحكمُ متَّحِدٌ، والقياسُ صحيحٌ.

٥- (و) يُشترط في الفرع: (ألا يَتَّقَدَّمَ) حكمُه (على حكم الأصل) في الظهور للمكلَّفِ، (حيث لا دليل له) غيرُ القياس، كقياس الوضوء على التيمُّم في وجوب النية، بتقدير ألا دليل للوضوء غير القياس، فإنه تُعبَّدُ به قبلَ الهجرة، والتيمُّمُ إنما تُعبَّدُ به بعدها؛ إذ لو جاز تقدُّمُ حكم الفرع للزِمَ ثبوتهُ حالَ تقدُّمه بلا دليل، وهو ممتنع؛ لأنه تكليفٌ بما لا يُعلمُ، ولزِمَ ثبوتهُ قبلَ علته؛ لأنها مع الأصل المتأخِّر.

نعم، إن ذُكِرَ ذلك إلزاماً للخصم لا استدلالاً، جاز في المناظرة، كقول الإمام الشافعيِّ للحنفية القائلين بوجوب النية في التيمُّم دون الوضوء: «طهارتان أنَّى تَفْتَرِقَانِ»، أي: لاتحادِ الأصل والفرع في المعنى^(١).

فإن كان لحكم الفرع دليلٌ آخرٌ، جاز تقدُّمُه لانتفاء المحذور، وبناءً على جواز تعدُّد الدليل.

(١) في مختصر المزني: «قال الشافعي: ولا يُجزئ طهارةً من غُسلٍ ولا وضوءٍ ولا تيمُّمٍ إلا بنية. واحتجَّ على من أجاز الوضوءَ بغير نيةٍ بقوله: ولا يجوز التيمُّم بغير نية، وهما طهارتان، فكيف يَفْتَرِقَانِ؟».

(لا) يُشترط في حكم الفرع (ثبوته بالنصّ جملةً)؛ لأن العلماء قاسوا قول الرجل لامرأته: أنت عليّ حرامٌ، على الطلاق أو الظهار أو الإيلاء، بحسب اختلافهم فيه^(١)، ولم يوجد فيه نصٌّ لا جملةً ولا تفصيلاً^(٢).

(ولا) يُشترط (انتفاء نصٍّ أو إجماع يوافق) حكم الفرع، بل يجوز القياس مع موافقة النصّ والإجماع أو أحدهما لحكم الفرع^(٣) (على المختار)؛ بناءً على جواز تعدد الدليل.



(١) أي: هل حرّمته كحرمة الطلاق كمذهب مالك، أو كحرمة الظهار فينتهي بكفارته كمذهب أحمد، أو كحرمة الإيلاء فتجب فيه كفارة يمين كمذهب أبي حنيفة والشافعي، لكن عندهما لو نوى طلاقاً أو ظهاراً حصل.

(٢) قوله: «جملةً ولا تفصيلاً» حال من النص، ونفي الدليل الإجمالي فيه نظر، لنزول أول سورة التحريم في تحريمه ﷺ لأُمَّته على نفسه. وينظر: صحيح مسلم (١٤٧٣)، وأسنى المطالب (٢٧٣/٣).

(٣) أي: كما يجوز القياس عند انتفائهما، لا عند مخالفتهما؛ لأن القياس لا يخالف النصّ والإجماع، كما سبق في قوله: «وَأَلَا يَقُومُ قَاطِعٌ عَلَيَّ خِلَافُهُ» إلخ.

(الرابع: العلة)

ويُعبَّرُ عنها بالوصفِ الجامعِ بين الأصل والفرع.

(الأصحُّ^(١) أنها) أي: العلةُ (المعرِّفُ) للحكم؛ لأن الله تعالى ناط بها الحكم، وربَّتها على المصالح، وكلاهما بفضله وإحسانه، فمعنى كون الإسكار مثلاً علةً أن الله جعله سبباً لحرمة المسكر، وجعل ذلك محققاً لمصلحة العباد.

وقالت المعتزلة: هي المؤثر بذاته في الحكم حقيقة كالعلل العقلية، فهي التي توجد الحكم في حق الله تعالى، وهي منوطة بالمصلحة، ولذلك قالوا: يجب على الله رعاية المصالح، فإذا وُجدت العلة ثبت الحكم في حق الله وحق العباد.

(و) الأصحُّ (أنَّ حُكْمَ الأَصْلِ) على القول بأنها المعرِّفُ (ثابتٌ بها) لا بالنصِّ؛ لأنها منشأ التعديّة المحقّقة للقياس. والمراد بثبوت الحكم بها معرفته بها من حيث تعديته إلى محلٍّ آخر، وإلا فالحكم من حيث ذاته ثابتٌ بالنصِّ^(٢).

(وقد تكون) العلةُ (دافعةٌ للحكم) أي: لحدوثِ تعلُّقه، كالعدة؛ فإنها تدفع حلَّ النكاح من غير صاحبها، ولا ترفعه كأن كانت عن شبهة^(٣).
(أو رافعةٌ) له، أي: قاطعة لاستمراره، كالطلاق؛ فإنه يرفع حلَّ التمتع، ولا يدفعه لجواز النكاح بعده.

(١) الموافق لاصطلاح المصنف أن يقول: عندنا؛ لأن الخلاف هنا مع المعتزلة، وعبارة الأصل: «قال أهل الحق: المعرِّف».

(٢) والحيثية الأولى لا توجد إلا بعد الحيثية الثانية؛ فإن التعديّة تأتي بعد ثبوت الحكم، وثبوتها مستفاد من النص، فكذلك التعديّة المبنية عليه، لكن التعديّة لا تثبت إلا بالعلة، فيحتاج فيها إلى النص وإلى العلة، فلا بدّ من الأمرين، ولذلك قيل: إن الخلاف في هذه المسألة لفظي.

(٣) قال العطار: في التعبير بالدفع والرفع بعد معرفة الاصطلاح المتقدم تسمُّحٌ، وإلا فكان الأنسب أن يقول: وقد تكون علامةً للدفع أو الرفع؛ إذ التعبير بالدفع والرفع يقتضي أنها مؤثّرة.

(أو فاعلةً لهما) أي: الدفع والرفع، كالرضاع؛ فإنه يدفع حلَّ النكاح ويرفعه.
وتكون العلة^(١):

١ - (وصفًا حقيقيًّا)، وهو ما يُتَعَقَّلُ في نفسه من غير توقُّفٍ على عرف أو لغة أو شرع، كتعليل الربا بالطعم والخمر بالإسكار، (ظاهرًا) أي: متميِّزًا عن غيره، لا خفيًّا كعلوق الرحم أو الإنزال، فلا تُعَلَّلُ به العِدَّةُ لخفائه، وإنما تُعَلَّلُ بالوطء، (منضبطًا) أي: لا يختلف باختلاف الأفراد، فلا يُعَلَّلُ القصر والفطر بالمشقة، بل بالمسافة.
٢ - (أو) وصفًا (عرفيًّا مطرِدًا)^(٢) أي: لا يختلف باختلاف الأوقات^(٣)، كالشرف والخِسةِ في الكفاءة^(٤).

٣ - (وكذا) تكون (في الأصحِّ) وصفًا (لغويًّا)، كتعليل حرمة النبيذ بتسميته خمراً، بناءً على ثبوت اللغة بالقياس.

٤ - (أو حكمًا شرعيًّا)؛ لأن العلة بمعنى المعرف، ولا يمتنع أن يعرف حكمٌ حكمًا أو غيره، سواءً أكان المعلول كذلك، كتعليل جواز رهن المُشاع بجواز بيعه، أم أمرًا حقيقيًّا كتعليل حياة الشَّعر بحرمة بالطلاق وحلِّه بالنكاح كاليد.
٥ - (أو) وصفًا (مركبًا)، كتعليل وجوب القود بالقتل العمد العدوان لمكافئ.



(١) عدم إعادة «قد» فيه إشارة إلى أن هذا كثير. والتقسيم الآتي تقسيم للوصف الذي يكون علة باعتبار ما يتوقف عليه العلم به؛ لأنه إما أن يُعلم معناه من نفسه، أو من غيره، وهو العرف أو اللغة أو الشرع.

(٢) لم يقيّد هذا القسم والذي بعده بكونه ظاهرًا منضبطًا؛ لأنه لا يكون إلا كذلك.

(٣) إذ لو اختلف باختلافها لجاز أن يكون ذلك العرف في زمن النبي ﷺ دون غيره من الأوقات، فلا يعلل به.

(٤) قال الزركشي في تشنيف المسامع (٣/ ٢١٠): «وأما الأوصاف العرفية، وهي الشرف والخسة، والكمال والنقص، فيجوز التعليل بها حيث أمكن، كما في الكفاءة وغيرها؛ فإن الشرف يناسب التعظيم والتكريم، والإهانة والخسة تناسب ضدَّ هذه الأحكام».

١ - (وشرط للإلحاق) بحكم الأصل (بها) أي: بسبب العلة: (أن تشتمل) في الجملة^(١) (على حكمة) أي: مصلحة مقصودة من شرع الحكم، (تبعث) أي: تحمّل المكلف إذا أطلع عليها (على الامتثال، وتصلح شاهداً لإناطة الحكم) بالعلة^(٢)، كحفظ النفوس؛ فإنه حكمة ترتب وجوب القود على علته السابقة، فإن من علم أن من قتل اقتص منه انكف عن القتل، وقد لا ينكف عنه توطئاً لنفسه على تلفها^(٣).

وهذه الحكمة: تبعث المكلف من القاتل والحاكم على امتثال الأمر الذي هو إيجاب القود، بأن يمكن كل منهما وارث القتل من القود. وتصلح شاهداً لإناطة وجوب القود بعلة، فيلحق حينئذ القتل بمقتل بالقتل بمحدد في وجوب القود، لاشتراكهما في العلة المشتملة على الحكمة المذكورة.

(ومانعها) أي العلة: (وصف وجودي يخل بحكمتها)، كالدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة على المدين، فإنه وصف وجودي يخل بحكمة العلة الثابتة لوجوب الزكاة المعلل بملك النصاب، وهي الاستغناء بملكه؛ إذ المدين لا يستغني بملكه لاحتياجه إلى وفاء دينه به.

(ولا يجوز في الأصح كونها الحكمة إن لم تنضبط)، كالمشقة في السفر، لعدم انضباطها^(٤)، فإن انضبطت كحفظ النفس جاز، لانتفاء المحذور.

(١) فاشتمالها على الحكمة أمر أغلبي؛ لأنه سيأتي أنه قد يصح الإلحاق مع انتفاء الحكمة جزماً.
(٢) أي: دليلاً وضابطاً لتعلق الحكم بالعلة، كأن يقال: لماذا كان السفر سبباً للرخصة؟ فيقال: للمشقة، وهذا مبني على مقدمة معروفة، وهي أن ديناً يُسر لا حرج فيه.
(٣) في هذا إشارة إلى أن الحكمة هنا تقليل مفسدة القتل لا دفعها بالكلية.
(٤) لأن مراتب المشقة لا تحصى لاختلافها بحسب اختلاف الأشخاص والأحوال اختلافاً كثيراً، فلا يمكن جعل كل مرتبة منها مناطاً، ولا تتعين مرتبة منها؛ إذ لا طريق إلى تمييزها بنفسها، فينط

(و) لا يجوز في الأصح (كونها عدمية في) الحكم (الثبوتي)، فلا يجوز: حكمتُ
بكذا لعدم كذا؛ لأن العلة يجب أن تكون أجلى من المعلل؛ لأنها العلامة، والعدمي
أخفى من الثبوتي^(١).

ويجوز وفاقاً:

- تعليل الثبوتيِّ بمثله، كتعليل حرمة الخمر بالإسكار، ومنه التعليل بالكف؛
لأنه أمر ثبوتي.

- وتعليل العدميِّ بمثله، كتعليل عدم صحة التصرف بعدم العقل.

- وتعليل العدميِّ بالثبوتي، كتعليل عدم صحة التصرف بالحجر.

(ويجوز التعليل بما لا يُطَّلَعُ على حكمته)، كتعليل الربويِّ بالطُّعْمِ أو غيره.

(ويثبتُ الحكمُ فيما يُقَطَّعُ بانتفائها فيه للمظنة في الأصح)، كجواز القصر بالسفر

لمن ركب سفينةً قَطَّعَتْ به مسافة القصر في لحظة بلا مشقة، واعتداد الصغيرة مع
تحقق براءة رحمة.

وقد لا يثبت الحكمُ فيما ذكر، كمن قام من النوم متيقناً طهارة يده، فلا يُكره

غمسها في ماء قليل قبل غسلها ثلاثاً.

(والأصحُّ جواز التعليل ب) العلة (القاصرة)، وهي التي لا تتعدى محلَّ النصِّ،

(لكونها:

- محلَّ الحكم.

- أو جزءه) الخاصَّ بالأ ت وجد في غيره.

القصر وغيره من رخص السفر بالسفر الخاص.

(١) قال المحلي: «ومن أمثلة تعليل الثبوتي بالعدمي: ما يقال: يجب قتل المرتد لعدم إسلامه، وإن

صحَّ أن يقال: لكفره، كما يصح أن يُعبَّرَ عن عدم العقل بالجنون؛ لأن المعنى الواحد قد يُعبَّرُ عنه

بعبارتين: منفيَّة ومُثَبِّتة، ولا مشاحة في التعبير».

- (أَوْ وَصَفَهُ الْخَاصَّ) بِأَنْ لَا يَتَصِفُ بِهِ غَيْرَهُ.

فَالأَوَّلُ كِتْعَالِيلِ حَرْمَةِ الرِّبَا فِي الذَّهَبِ بِكَوْنِهِ ذَهَبًا، وَفِي الْفِضَّةِ كَذَلِكَ.

وَالثَّانِي كِتْعَالِيلِ نَقْضِ الْوَضْعِ فِي الْخَارِجِ مِنَ السَّبِيلَيْنِ بِالْخُرُوجِ مِنْهُمَا.

وَالثَّلَاثُ كِتْعَالِيلِ حَرْمَةِ الرِّبَا فِي النَّقْدَيْنِ بِكَوْنِهِمَا قِيمَ الْأَشْيَاءِ.

وَخَرَجَ بِالْخَاصِّ فِي الصُّورَتَيْنِ: غَيْرُهُ، فَلَا قِصُورَ فِيهِ، كِتْعَالِيلِ الْحَنْفِيَّةِ النَّقْضِ فِيْمَا

ذُكِرَ بِخُرُوجِ النِّجْسِ مِنَ الْبَدَنِ، الشَّامِلِ لِمَا يَنْقُضُ عِنْدَهُمْ مِنَ الْفِصْدِ وَنَحْوِهِ، وَكِتْعَالِيلِ رِبْوِيَةِ الْبُرِّ بِالطُّعْمِ.

(وَمِنْ فَوَائِدِهَا: مَعْرِفَةُ الْمُنَاسَبَةِ) بَيْنَ الْحَكْمِ وَمَحَلِّهِ، فَيَكُونُ أَدْعَى لِلْقَبُولِ،

(وَتَقْوِيَةُ النَّصِّ) الدَّالُّ عَلَى مَعْلُولِهَا، إِذَا كَانَ ظَاهِرًا، أَمَّا الْقَطْعِيُّ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى تَقْوِيَةٍ.

(و) الْأَصْحَحُ جَوَازُ التَّعْلِيلِ (بِاسْمِ لِقَبِّ)، كِتْعَالِيلِ الشَّافِعِيِّ نِجَاسَةَ بَوْلِ مَا يُوَكَّلُ

لِحَمِهِ بِأَنَّهُ بَوْلٌ كَبُولِ الْآدَمِيِّ.

(و) جَوَازُ التَّعْلِيلِ (بِالْمَشْتَقِّ) الْمَأْخُودِ مِنْ فِعْلٍ، كَالسَّارِقِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى:

{وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ} الْآيَةِ، أَوْ مِنْ صِفَةٍ كَأَبْيَضٍ، فَإِنَّهُ مَأْخُودٌ مِنَ الْبَيَاضِ.

(و) جَوَازُ تَعْلِيلِ حَكْمٍ وَاحِدٍ (بِعِلَلٍ شَرْعِيَّةٍ) اثْنَتَيْنِ فَأَكْثَرَ مَطْلَقًا، مَنْصُوصَةً كَانَتْ

أَوْ مُسْتَنْبَطَةً، مُتَقَارِنَةً أَوْ مُتَعَاقِبَةً؛ لِأَنَّهَا عِلَامَاتٌ وَأَدْلَةٌ، وَلَا مَانِعَ مِنْ اجْتِمَاعِ عِلَامَاتٍ

وَأَدْلَةٍ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ.

(وَهُوَ وَاقِعٌ) كَمَا فِي اللَّمَسِ وَالْمَسِّ وَالْبَوْلِ الْمَوْجِبِ كُلِّ مَنِهَا لِلْحَدِثِ

أَمَّا الْعِلَلُ الْعَقْلِيَّةُ فَيَمْتَنِعُ تَعَدُّدُهَا مَطْلَقًا لِلزُّومِ الْمُحَالِ مِنْهُ كَالْجَمْعِ بَيْنَ النِّقِيزِيِّينَ؛

فَإِنَّ الشَّيْءَ بِاسْتِنَادِهِ إِلَى كُلِّ مَنِهَا يَسْتَعْنِي عَنِ الْبَاقِي، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ مُسْتَعْنِيًّا عَنِ كُلِّ

مَنِهَا وَغَيْرِ مُسْتَعْنٍ عَنْهُ، وَذَلِكَ جَمْعٌ بَيْنَ النِّقِيزِيِّينَ، وَيَلْزَمُ فِي التَّعَاقُبِ مُحَالٌ آخَرَ،

وَهُوَ تَحْصِيلُ الْحَاصِلِ؛ حَيْثُ يَوْجَدُ بِمَا عَدَا الْأَوْلَى عَيْنٌ مَا وَجِدَ بِهَا.

وفارقت العلة العقلية الشرعية بأن المحال المذكور إنما يلزم فيها لإفادتها وجود المعلول، بخلاف الشرعية؛ فإنها إنما تفيد العلم به.
(وعكسه) وهو تعليل أحكام بعلّة (جائز وواقع) جزماً:
(إثباتاً كالسرقة)؛ فإنها علة لوجوب القطع، ولوجوب الغرم إن تَلَفَ المسروق.
(ونفيًا كالحيض)؛ فإنه علة لعدم جواز الصوم والصلاة وغيرهما.



٢- (و) شرط (للإلحاق) بالعلّة (ألا يكون ثبوتها متأخرًا عن ثبوت حكم الأصل في الأصح)؛ لأنّ المعرّف للشيء لا يتأخّر عنه؛ لئلا يلزم تعريف المعرّف.
وهذا يتمّ عند تفسير المعرّف بما يحصل به التعريف حالًا، أما عند تفسيره بما من شأنه التعريف فتأخّره جائز وواقع؛ إذ الحادث يعرّف القديم، كتعريف العالم لوجود الخالق تعالى^(١).

٣- (و) شرط للإلحاق بالعلّة: (ألا تعود على الأصل) الذي استنبطت منه (بالإبطال) لحكمه؛ لأنه منشؤها، فيبطلها له إبطالًا لها، كتعليل الحنفية وجوب الشاة في الزكاة بدفع حاجة الفقير، فإنه مجوّز لإخراج قيمة الشاة، مفضٍ إلى عدم وجوبها عينًا بالتخير بينها وبين قيمتها.

(ويجوز عودها) على الأصل (بالتخصيص) له (في الأصح غالبًا)، فلا يشترط عدمه، كتعليل الحكم في آية {أو لامستم النساء} بأنّ اللمس مظنة التلذذ، وذلك يُخرج من النساء المحارم، فلا ينقض لمسهن الوضوء.
وخرج بالتخصيص: التعميم، فيجوز العودُ به قطعًا، كتعليل الحكم في خبر

(١) هذا الشرط ليس له كبير فائدة على مذهب الأشعرية، وإنما يظهر أثره على مذهب المعتزلة في إثبات التأثير؛ لأنّ الأثر لا يتقدّم على المؤثر.

الصحيحين: «لا يحكم أحدٌ بين اثنين وهو غضبان»^(١) بتشويش الفكر، فإنه يشمل غير الغضب أيضًا.

وخرج بـ«غالبًا»: تعليلٌ نحو الحكم في خبر النهي عن بيع اللحم بالحيوان بأنه يبيع ربويًّا بأصله، فإنه يقتضي جواز البيع بغير الجنس من مأكولٍ وغيره، كما هو أحد قولي الشافعي، لكنَّ أظهرهما المنع؛ نظرًا للعموم.

٤- (و) شرطٌ للإلحاق بالعلة (ألا تكون) العلة (المستنبطة)^(٢) معارضةً بمنافٍ لمقتضاها^(٣) (موجودٍ في الأصل)؛ إذ لا عمل لها مع وجوده إلا بمرجح، كقول الحنفي في نفي وجوب التبييت في صوم رمضان: صومٌ عين^(٤) فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل، فيعارضه الشافعي بأنه صومٌ فرضٌ فيُحتاط فيه بخلاف النفل^(٥).
٥- (و) شرطٌ للإلحاق بالعلة: (ألا تخالف نصًّا أو إجماعًا)، لتقدمهما على القياس.

فمخالفة النصِّ كقول الحنفي: المرأة مالكةٌ لبضعها، فيصح نكاحها بغير إذن وليها، قياسًا على بيع سلعتها. فإنه مخالفٌ لخبر أبي داود وغيره: «أيما امرأة نكحت

(١) رواه البخاري (٧١٥٨)، ومسلم (١٧١٧) واللفظ له.

(٢) خرج بالمستنبطة: المنصوصة أو المجمع عليها؛ إذ لا يُتصور أن تنافيها علة منصوصة أو مجمع عليها أو مستنبطة؛ لأن القطعي لا يعارضه قطعيٌّ ولا ظنيٌّ.

(٣) قيّد المعارض بالمنافي؛ لأنه قد لا ينافي كما سيأتي، فلا يشترط انتفاؤه، ويجوز أن يكون هو علة أيضًا بناء على جواز تعدد العلل.

(٤) يعني أنه صوم مطلوب من كلِّ مكلف على التعيين، أو أن وقته متعين له. ويصحُّ ضبطه ماضيًّا مبيئًا للمفعول من التعيين، أي: عيّن زمانه كعاشوراء وعرفة.

(٥) وهذا مثال للمعارض في الجملة، وليس منافيًّا ولا موجودًا في الأصل؛ لأن الفرضية التي عارضت العينية ليست موجودة في النفل. وقيل: بل بينهما منافاة؛ لأن الفرضية تقتضي الاحتياط، والعينية تقتضي السهولة.

بغير إذن وليها فنكاحها باطل»^(١).

ومخالفة الإجماع كقياس صلاة المسافر على صومه في عدم الوجوب، بجامع السفر الشاق. فإنه مخالف للإجماع على وجوب أدائها عليه.

٦- (و) أن (لا تتضمّن) العلة (المستنبطة زيادةً عليه)، أي: على النصّ أو الإجماع، (منافيةً مقتضاه)، بأن يدلّ النصّ مثلاً على عليّة وصف، ويزيد الاستنباط قيماً فيه منافياً للنصّ، فلا يُعمل بالاستنباط لتقدّم النصّ عليه.

٧- (و) شرط للإلحاق بالعلة: (أن تتعيّن)، فلا تكفي المبهمة؛ لأن العلة منشأ التعدية المحقّقة للقياس الذي هو الدليل، ومن شأن الدليل أن يكون معيّناً، فكذا منشأ المحقّق له.



[ما ليس شرطاً للعلة]:

(لا ألا تكون) العلة (وصفاً مقدّراً)، فلا يشترط، كتعليل جواز التصرف بالملك، الذي هو معنى مقدّر شرعيّ في محلّ التصرف.

(ولا ألا يشمل دليلها حكم الفرع لعمومه أو خصوصه)، فلا يُشترط لجواز تعدّد الأدلة.

مثال الدليل في العموم خبر مسلم: «الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ»^(٢)، فإنه دالٌّ على عليّة الطُّعم، فلا حاجة في إثبات ربويّة التفاح مثلاً إلى قياسه على البرّ بجامع الطُّعم، للاستغناء عنه بعموم الخبر.

(١) رواه أبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (١١٠٢)، وابن ماجه (١٨٧٩).

(٢) رواه مسلم (١٥٩٢).

ومثاله في الخصوص خبر: «مَنْ قَاءَ أَوْ رَعَفَ فَلِتَوْضَأً»^(١)، فإنه دالٌّ على عِلَّةِ الخارج النجس في نقض الوضوء، فلا حاجة للحنفيِّ إلى قياس القيء أو الرعاف على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس، للاستغناء عنه بخصوص الخبر، لكن الخبر ضعيف.

(ولا القطعُ في) صورة العلة (المستنبطة بحكم الأصل)، بأن يكون دليله قطعياً من كتاب أو سنة متواترة أو إجماع قطعي.
(ولا القطعُ بوجودها) أي: المستنبطة (في الفرع)، فلا تُشترط، بل يكفي الظنُّ بدينك؛ لأنه غاية الاجتهاد فيما يُقصد به العمل.

(ولا انتفاء مخالفتها) أي: المستنبطة (مذهب الصحابي)؛ لأنه ليس بحجة.
(ولا انتفاء المعارض لها) في الأصل، فلا يشترط (في الأصح)؛ بناءً على جواز تعدُّد العلل، لكن يُحتاج إلى مُرَّجِح لها.



[معنى المعارض وكيفية دفع المعارضة]:

(والمعارضُ هنا: وصفٌ صالحٌ للعلة كصلاحية المعارض) لها، (ومُفَضِّلٌ للاختلاف) بين المتناظرين (في الفرع، كالطعم مع الكيل في البرِّ)، فكلُّ منهما صالحٌ للعلة فيه مُفَضِّلٌ للاختلاف بين المتناظرين (في التفاح) مثلاً: فعندنا ربويٌّ كالبرِّ بعلة الطعم، وعند الخصم المعارضُ بأن العلة الكيلُ ليس بربويٍّ لانتفاء الكيل فيه^(٢)،

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى (٦٧٨) وضعفه.

(٢) مذهب الحنفية جواز بيع التفاحة بتفاحتين أو أكثر، والتمرة بالتمرتين ونحو ذلك، وأن ربا الفضل لا تدخل في ذلك؛ لأن علتها التقدير بالكيل أو الوزن، وهي غير موجودة في ذلك، وعبرة بتبيين الحقائق (٩٠/٤): «لأن هذه الأشياء ليست بمكيل ولا موزون، فلم تدخل تحت المعيار، فانعدمت العلة».

وكلُّ منهما يحتاج إلى ترجيح وصفه على وصف الآخر.

(والأصح) أنه (لا يلزم المعترضُ نفيَّ وصفه) أي: بيان انتفائه (عن الفرع)^(١)،

لحصول مقصوده من هدم ما جعله المستدلُّ العلةَ بمجرد المعارضة.

(و) أنه (لا) يلزمه (إبداءُ أصل) يشهد لوصفه بالاعتبار، لما مرَّ. مثاله: أن يقول

المعترضُ: العلةُ في البرِّ الطُّعم دون القوت بدليل الملح، فالتفاح ربويٌّ.

(وللمستدلُّ الدفعُ) أي: دفعُ المعارضة بأوجهٍ ثلاثة:

١- (بالمنع) أي: منع وجود الوصف المعارض به في الأصل، كأن يقول في دفع

معارضة الطُّعم بالكيل في الجوزِ مثلاً: لا نُسلمُ أنه مكيل؛ لأن العبرة بعادة زمن النبي

ﷺ، وكان إذ ذاك موزوناً أو معدوداً.

٢- (وببيان استقلال وصفه) أي: المستدلُّ (في صورة، ولو) كان هذا البيان

(بظاهر عامِّ)، كما يكون بالإجماع، أو بالنصِّ القاطع، أو بالظاهر الخاصِّ، (إن لم

يتعرَّض) أي: المستدلُّ (للتعميم)^(٢)، كأن يبيِّن استقلال الطُّعم المعارض بالكيل في

صورة، بخبر مسلم: «الطعام بالطعام مثلاً بمثل»، والمستقلُّ مقدَّم على غيره^(٣).

فإن تعرَّض للتعميم كأن يقول: فتثبت ربويَّة كلِّ مطعوم، خرَّج عن إثبات الحكم

بالقياس الذي هو بصدد الدِّفع عنه إلى إثباته بالنصِّ، وتبقى المعارضة سالمةً من

(١) أي: لا يلزم المعترض أن يبيِّن أن الوصف الذي أبداه في الأصل منتفٍ في الفرع، كأن يقول

للمستدل: والوصف الذي عارضتُ به وصفك في الأصل منتفٍ في الفرع أو ليس في الفرع.

وما ذكره المصنف هنا من أحكام المعارضة كان الأولى تأخيرها إلى مبحث المعارضة من باب قواعد

العلة، لكنه تبع فيه أصله.

(٢) قوله: «إذا لم يتعرَّض» قيدٌ في مدخول لو.

(٣) قيل: في ذكر الاستقلال إشارة إلى أن المعارضة كانت بادعاء أن وصف المستدل جزءٌ من العلة،

كأن يقول المستدل: الجوزُ ربويٌّ للقوت، فيقول المعترض: بل للقوت والكيل، فتكون العلة

التي ذكرها المعترض مركَّبة. وهذا أوضح.

القدح، فلا يتم القياس.

٣- (وبالمطالبة) للمعترض (بالتأثير) لوصفه إن كان مناسباً، (أو الشبّه) إن كان غير مناسب، هذا (إن لم يكن) دليل المستدلّ على العليّة (سبباً)، بأن كان مناسباً أو شبّهًا؛ لتحصل معارضته بمثله، فإن كان سبباً فلا مطالبة له بذلك؛ إذ مجرد الاحتمال قادح فيه.

(ولو قال) المستدلّ للمعترض: (ثبت الحكم) في هذه الصورة (مع انتفاء وصفك) الذي عارضت به ووصفي عنها:
فإن لم يكن وصف المستدلّ موجوداً فيها مع انتفاء وصف المعترض عنها، (لم يكف) ذلك في الدفع، لاستوائهما في انتفاء وصفيهما.
(وإن وُجد معه) أي: مع انتفاء وصف المعترض (وصفه) أي: وصف المستدلّ، فلا يكفي في الدفع أيضاً؛ بناءً على جواز تعدد العلل؛ لأن الحكم في تلك الصورة ربما كان معللاً بوصف المعترض دون وصف المستدلّ، أو بوصفٍ آخر غيرهما^(١).
(ولو أبدى المعترض) في الصورة التي ألغى وصفه فيها المستدلّ (ما) أي: وصفاً (يخلف المُلغى، سُمّي) ما أبداه (تعدّد الوُضع) لتعدّد ما وُضع، أي: بُني عليه الحكم عنده من وصف بعد آخر.

(١) لكن يرد على هذا أمران:

الأول: أن وصف المعترض قد ظهر انتفاؤه، ولم يوجد وصف آخر غير وصف المستدل، فكيف لا يندفع الاعتراض عنه؟ فإن قيل: إن إبداء المعترض الوصف أورت شكاً فيما أبداه المستدلّ، لجواز أن تكون العلة شيئاً آخر. قلنا: لا عبرة بالتوهم والاحتمال الذي لا دليل عليه، ولهذا قال الكوراني في الدرر اللوامع (٣/٢٦٥): «والحق أنه يكفي؛ لأن المعترض لم يعتبر ذلك علة، والمستدل قد أثبت عليه ما ذكره من غير مانع».

الثاني: أن جواز التعليل بعلتين يقتضي عليه وصف المستدل؛ لأن وصف المعترض بتقدير عليته أيضاً لا ينافي عليه وصف المستدل، لجواز تعدد العلة على هذا التقدير.

مثال تعدُّد الوضع أن يقول الشافعي: يصحُّ أمان العبد للحربي كالحرِّ، بجامع الإسلام والتكليف؛ فإنهما مظنَّتَا إظهارِ مصلحة الإيمان من بذل الأمان، فيعترض الحنفيُّ باعتبار الحرِّية معهما؛ فإنها مظنةٌ فراغ القلب للنظر، بخلاف الرِّقِّ لاشتغال الرقيق بخدمة سيده، فيلغي الشافعيُّ الحرِّية بثبوت الأمان بدونها في العبد المأذون له في القتال اتفاقاً، فيجيب الحنفيُّ بأن الإذن له خَلَف الحرِّية؛ لأنه مظنةٌ بذلِ وَسْعِهِ في النظر في مصلحة القتال والإيمان^(١).

(وزالت) بتعدُّد الوضع (فائدة الإلغاء)، وهي سلامةٌ وصفِ المستدلِّ عن القدر فيه، (ما لم يُلغِ المستدلُّ الخلفَ)^(٢) (بغير) طريقين: (دعوى قصوره، أو) دعوى (ضعفِ معنى المظنَّة) المعلَّل بها؛ (وسلِّم) المستدلُّ (أن الخلفَ مظنَّةً)^(٣).
وذلك بأن لم يتعرَّض المستدلُّ لإلغاء الخلف، أو تعرَّض له بدعوى قصوره، أو بدعوى ضعفِ معنى المظنَّة فيه وسلِّم ما ذُكر.

بخلاف ما إذا ألغاه بغير الدعويين، أو بالثانية ولم يُسلِّم ما ذُكر، فلا تزول فائدة إلغائه.

مثال ذلك: أن يستدل على ربوية التفاح بقياسه على البُرِّ بجامع الطعم، فيقول المعترض: لا نُسلِّم أن العلة الطعم، بل هي القوت، فيدفعه المستدلُّ بأن القوت لا يصلح أن يكون علةً لفقده في الملح، فيبدي المعترض بدله الكيلَ مثلاً، فيدفعه

(١) في هذا المثال كلامان للشافعي، وهما الاستدلال والإلغاء، وكلامان للحنفي، وهما الاعتراض والجواب.

(٢) هذا قيد في زوال فائدة الإلغاء، وفيه إشارة إلى أن المستدل يجوز له إلغاء الخلف بأيِّ طريقٍ إلا طريقين.

(٣) قوله: «وسلِّم» حالٌ راجعة للدعوى الثانية، وعبارة شرح المحلي: «(أو دعوى من سلِّم وجود المظنة) المعلَّل بها (ضعف المعنى) فيه الذي اعتُبرت المظنَّة له»، والمراد بالمعنى: حكمة العلة.

المستدلُّ بقصوره لعدم شموله نحو الجَوْز؛ فإنه موزون أو معدود، أو بأن الكيل إنما كان علة لحرمة الربا؛ لأنه مظنة التطفيف، فلو لم نقل بحرمة الربا في المكيل لزم التجارؤ على الربا، لكن التطفيف الحاصل هنا أمر يسير يُتسامح فيه فلا يصلح علة؛ لأنه أمر ضعيف^(١).

(وقيل: دعواهما) أي: القصور، وضعف معنى المظنة مع التسليم، (إلغاء) للخلف أيضًا؛ بناءً في الأولى على امتناع التعليل بالعلة القاصرة، وفي الثانية على تأثير ضعف المعنى في المظنة، فلا تزول فيهما فائدة الإلغاء الأول.

(ولا يكفي) في دفع المعارضة (رجحانُ وصفِ المستدلِّ) على وصفها بمرجِّح، ككونه أنسب أو أشبه من وصفها؛ بناءً على جواز تعدُّد العلل، فيجوز أن يكون كلُّ من الوصفين علة^(٢).

(وقد يُعترض) على المستدلِّ (باختلاف جنسِ الحكمة) في الفرع والأصل، (وإن اتَّحد الجامعُ) بين الفرع والأصل، كأن يقال: يُحدُّ اللائط كالزاني بجامع إيلاج فرج في فرجٍ مشتَهَى طبعًا محرَّم شرعًا، فيُعترض بأن الحكمة في حرمة اللواط الصيانة عن رذيلته، وفي حرمة الزنى دفعُ اختلاط الأنساب المؤدِّي هو إليه، وهما مختلفتان، فيجوز أن يختلف حكمهما بأن يُقصر الحدُّ على الزنى، فيكون خصوصه معتبرًا في علة الحدِّ.

(١) فقد سلَّم المستدل وجود معنى المظنة المعلَّل بها الخلف، ولكنه رأى ضعف هذا المعنى لقلة التفاوت، فيقال له: لا يضر ضعف المعنى بعد ثبوت المظنة، كما في ضعف المشقة في السفر.

(٢) ورجحان أحدهما لا ينافي عليه الآخر؛ إذ يجوز أن يكون بعض العلل أرجح من بعض. فإن قيل: فما فائدة المعارضة بوصف المعارض مع صحة التعليل بكلِّ منهما؟ قلنا: الفائدة تظهر فيما إذا نفى المستدل الحكم عن الفرع لعدم وجود علته فيه، وعارضه المعارض بوجود وصف في الفرع يقتضي تعدِّي الحكم إليه.

(فيجاب) عن الاعتراض (بحذف خصوص الأصل عن الاعتبار) في العلة بطريق
من طرق إبطالها^(١)، فيسَلَّمُ أن العلة هي القدر المشترك فقط دون الخصوص.
(والعلة إذا كانت وجود مانع) من الحكم، كأبوة القاتل المانعة من وجوب قتله
بولده، (أو انتفاء شرط)، كعدم إحصان الزاني المشترط لوجوب رجمه، (لا تستلزم
وجود المقتضي) أي: العلة الجالبة للحكم (في الأصح)، فلا يلزم وجود القتل
المقتضي للقصاص، ولا الزنى المقتضي للرجم.
فإن قيل: فحينئذ يكون انتفاء الحكم لعدم المقتضي لا لوجود مانع أو انتفاء
شرط، فالقصاص مثلاً انتفى لعدم وجود القتل لا لوجود الأبوة، والرجم انتفى لعدم
وجود الزنى لا لعدم الإحصان.
قلنا: يجوز أن يكون انتفاؤه للأمرين لجواز تعدد العلل.



(١) كأن يقال في المثال المذكور: ذكر وصف الزنى لا مفهوم له، فلا ينفي الحد عن اللواط.

(مسالك العلة)

أي: هذا مبحث الطرق الدالة على عليّة الشيء.

(الأوّل) من مسالك العلة: (الإجماعُ)

كالإجماع على أن العلة في خبر الصحيحين: «لا يحكّم أحدٌ بين اثنين وهو غضبان»^(١) تشويشُ الغضب للفكر، فيقاس بالغضب غيره مما يُشوِّش الفكر، نحو جوع وشبع مفرطين.



(الثاني) من مسالك العلة: (النصُّ)

وهو قسمان:

الأول: النص (الصريحُ)، بألا يحتمل غير العلية، (كلعلة كذا، فلسبب) كذا، (فمن أجل) كذا، (فنحو كي) التعليلية، (وإذن)، كقوله تعالى: {من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل}، {كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم}، {إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات}.

وفيما عطف بالفاء هنا وفيما يأتي إشارةً إلى أنه دون ما قبله رتبةً، بخلاف ما عطف بالواو.

(و) الثاني: النصُّ (الظاهر)، بأن يحتمل غير العلية احتمالاً مرجوحاً، كاللام ظاهرةً) نحو: {كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور}، (فمقدرةً) نحو: {ولا تطع كل حلاف} إلى قوله: {أن كان ذا مال وبنين}، أي: لأنّ. (فالباء) نحو: {فبما رحمة من الله لنت لهم}، أي: لأجلها.

(١) رواه البخاري (٧١٥٨)، ومسلم (١٧١٧) واللفظ له.

(الفاء في كلام الشارع)، وتكون فيه في الحكم كقوله تعالى: {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما}، وفي الوصف كخبر الصحيحين في المُحْرَم الذي وَقَصَتْهُ نَاقَتُهُ: «لا تُمَسُّوه طَيْبًا، ولا تُخَمَّرُوا رَأْسَهُ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَلْبِيًّا»^(١).

(ف) في كلام (الراوي الفقيه، ف) في كلام الراوي (غيره) أي: غير الفقيه، كقول عمران بن حصين: «سها رسولُ اللَّهِ ﷺ فسجد»، رواه أبو داود وغيره^(٢).
(فإنَّ) المكسورة المشددة، كقوله تعالى: {رب لا تذر على الأرض من الكافرين} الآية.

(وإذ) نحو: ضربتُ العبد إذ أساء، أي: لإساءته.

(وما مرَّ في) مبحث (الحروف)، مما يرد للتعليل ولم يُذكَرْ هنا، وهو: بَيِّدَ، وحتى، وعلى، وفي، ومن، فلتُرْجَع.

وإنما لم تكن المذكورات من الصريح لِمَجِيئِهَا لغير التعليل، كالعاقبة في اللام، والتعدية في الباء، ومُجَرَّدَ العطف في الفاء، ومُجَرَّدَ التأكيد في إنَّ، والبدل في إذ، كما مرَّ في مبحث الحروف.



(١) رواه البخاري (١٢٦٧)، ومسلم (١٢٠٦).

(٢) رواه أبو داود (١٠٣٩)، والترمذي (٣٩٥)، والنسائي (١٢٣٦).

(الثالث) من مسالك العلة: (الإيماء)

(وهو) لغة: الإشارة الخفية، واصطلاحًا: (اقترانٌ وصف ملفوظٌ بحكم، ولو) كان الحكم (مستنبطًا، لو لم يكن للتعليل هو) أي: الوصفُ (أو نظيره، كان) ذلك الاقترانُ (بعيدًا) من الشارع، لا يليق بفصاحته وإتيانه بالألفاظ في محالها. وخرج بالملفوظ: الوصفُ المستنبطُ، فليس اقترانه بالحكم إيماءً، سواءً أكان الحكم مستنبطًا أيضًا أم لا.

وإنما لم يضرَّ كون الحكم مستنبطًا مع الوصف الملفوظ؛ لأنه لازم للوصف، كقوله تعالى: {وأحلَّ اللهُ البيعُ}، فحله مستلزمٌ لصحته، أما الحكم مع الوصف المستنبط فقد يكون أعمَّ من الوصف فلا يلزم منه، كتعليل حكم الربويَّات بالطعم أو غيره.

١- والإيماءُ (كحكمه) أي: الشارع (بعد سماع وصفٍ)، كما في خبر الأعرابي: واقعتُ أهلي في نهار رمضان، فقال النبي ﷺ: «أعتق رقبةً» إلى آخره، رواه ابن ماجه، وأصله في الصحيحين^(١)، فأمره بالإعتاق عند ذكرِ الوقاع يدلُّ على أنه علةٌ له، وإلا لخلا السؤال عن الجواب، وذلك بعيدٌ، فيقدَّر السؤال في الجواب، فكأنه قال: واقعتَ فأعتق.

٢- (وذكره في حكم وصفًا لو لم يكن علةً) له (لم يُفدْ) ذكره، كقوله ﷺ: «لا يحكمُ أحدٌ بين اثنين وهو غضبان»^(٢)، فتقيده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوِّش للفكر يدلُّ على أنه علةٌ له، وإلا لخلا ذكره عن الفائدة، وذلك بعيد.

٣- (وتفريقه بين حكمين بصفةٍ): إما (مع ذكرهما)، كخبر الصحيحين: أنه ﷺ

(١) رواه ابن ماجه (١٦٧١)، وهو بمعناه عند البخاري (١٩٣٦)، ومسلم (١١١١).

(٢) سبق تخريجه.

جَعَلَ لِلْفَرَسِ - أَي: صَاحِبِهِ - سَهْمِينَ، وَلِلرَّاجِلِ سَهْمًا^(١)، فَتَفْرِيقُهُ بَيْنَ هَذَيْنِ الْحَكَمِينَ بِهَاتَيْنِ الصَّفَتَيْنِ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَعَلِّيَّةٌ كُلُّهُمَا لَكَانَ بَعِيدًا.

(أَوْ) مَعَ (ذَكَرِ أَحَدَهُمَا) فَقَطْ، كَخَبَرِ التِّرْمِذِيِّ: «الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ»^(٢)، أَي: بِخِلَافِ غَيْرِهِ الْمَعْلُومِ إِرْثُهُ، فَالتَّفْرِيقُ بَيْنَ عَدَمِ الْإِرْثِ الْمَذْكُورِ وَالْإِرْثِ الْمَعْلُومِ، بِصِفَةِ الْقَتْلِ فِي الْأَوَّلِ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ لَعَلِّيَّةً لَهُ لَكَانَ بَعِيدًا.

(أَوْ) تَفْرِيقُهُ بَيْنَ حَكَمِينَ: إِمَّا (بِشَرَطِ) كَخَبَرِ مُسْلِمٍ: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سِوَاءً بِسِوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَجْنَاسُ فَيَبْعُونَ كَيْفَ شِئِمَّ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ»^(٣)، فَالتَّفْرِيقُ بَيْنَ مَنَعَ الْبَيْعِ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ مُتَفَاضِلًا وَجَوَازِهِ عِنْدَ اخْتِلَافِ الْجِنْسِ، لَوْ لَمْ يَكُنْ لَعَلِّيَّةُ الْاِخْتِلَافِ لِلْجَوَازِ لَكَانَ بَعِيدًا.

(أَوْ غَايَةٍ) كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ}، أَي: فَإِذَا طَهَّرْنَ فَلَا مَنَعَ مِنْ قُرْبَانِهِنَّ، كَمَا صَرَّحَ بِهِ عَقِبَهُ بِقَوْلِهِ: {فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأَتُوهُنَّ}، فَتَفْرِيقُهُ بَيْنَ الْمَنَعِ مِنْ قُرْبَانِهِنَّ فِي الْحَيْضِ وَجَوَازِهِ فِي الطُّهْرِ، لَوْ لَمْ يَكُنْ لَعَلِّيَّةُ الطُّهْرِ لِلْجَوَازِ لَكَانَ بَعِيدًا.

(أَوْ اسْتِثْنَاءٍ) كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {فَنَصَفَ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ} أَي: الزَّوْجَاتُ عَنْ النِّصْفِ، فَلَا شَيْءَ لِهِنَّ، فَتَفْرِيقُهُ بَيْنَ ثُبُوتِ النِّصْفِ لِهِنَّ وَانْتِفَائِهِ عِنْدَ عَفْوِهِنَّ عَنْهُ، لَوْ لَمْ يَكُنْ لَعَلِّيَّةُ الْعَفْوِ لِلانْتِفَاءِ لَكَانَ بَعِيدًا.

(أَوْ اسْتِدْرَاكٍ) كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ}، فَتَفْرِيقُهُ بَيْنَ عَدَمِ الْمُوَاخِذَةِ بِالْأَيْمَانِ وَالْمُوَاخِذَةِ بِهَا عِنْدَ

(١) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (٤٢٢٨)، وَمُسْلِمٌ (١٧٦٢).

(٢) رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (٢١٠٩)، وَابْنُ مَاجَةَ (٢٧٣٥).

(٣) رَوَاهُ مُسْلِمٌ (١٥٨٧).

تعقيدها، لو لم يكن لعلية التعقيد للمؤاخذة لكان بعيداً.

٤- (وترتيب حكم على وصف)، كأكرم العلماء، فترتيب الإكرام على العلم لو لم يكن لعلية العلم له لكان بعيداً، وكذلك قوله تعالى: {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ}.

٥- (ومنع) أي: الشارع (مما قد يفوت المطلوب)، كقوله تعالى: {فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع}، فالمنع من البيع وقت نداء الجمعة الذي قد يفوتها، لو لم يكن لمظنة تفويتها لكان بعيداً.

وهذه الأمثلة أسلم ما اتفق على أنه إيماء، وهو أن يكون الوصف والحكم ملفوظين.

وأما مثال النظير فكخبر الصحيحين: أن امرأة قالت: يا رسول الله، إن أمي ماتت وعليها صوم نذر، أفأصوم عنها؟ فقال: «أرأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه، أكان يؤدِّي ذلك عنها؟» قالت: نعم، قال: «فصومي عن أمك»^(١)، أي: فإنه يؤدِّي عنها.

سألته عن دين الله على الميت وجواز قضائه عنه، فذكر لها دين الأدمي عليه، وأقرها على جواز قضائه عنه، وهما نظيران، فلو لم يكن جواز القضاء فيهما لعلية الدين له لكان بعيداً.

(ولا تُشترط) في الإيماء (مناسبة) الوصف (المؤمماً إليه) للحكم (في الأصح)، بناءً على أن العلة بمعنى المعرف. والمراد من المناسبة ظهورها، وأما نفسها فلا بد من وجودها أو ما يشبهها.



(١) رواه البخاري (١٨٥٢)، ومسلم (١١٤٨) واللفظ له.

(الرابع) من مسالك العلة: (السبب والتقسيم)

والسبب لغة: الاختبار، والتقسيم: إظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة.
(وهو) أي: ما ذكر من السبب والتقسيم اصطلاحاً: (حصر أوصاف الأصل)
المقيس عليه (وإبطال ما لا يصلح) منها للعلة، (فيتعين الباقي) لها، كأن يحصر
أوصاف البر في قياس الذرة عليه في الطعم وغيره، ويبطل ما عدا الطعم بطريقه،
فيتعين الطعم للعلة.

(ويكفي) في دفع منع المعارض حصر الأوصاف التي ذكرها المستدل (قول
المستدل) في المناظرة في حصرها: (بحث فلم أجد) غيرها، لعدالته مع أهلية النظر،
(أو) قوله: (الأصل عدم غيرها)، فيندفع عنه بذلك منع الحصر.
(والناظر) لنفسه (يرجع) في حصر الأوصاف (إلى ظنه)، فيأخذ به ولا يكابر
نفسه.

(فإن كان الحصر والإبطال) أي: كلُّ منهما (قطعياً، ف) هذا المسلك (قطعي،
وإلا) بأن كان كلُّ منهما ظنياً، أو أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، (فظني، وهو) أي:
الظني (حجة) للناظر والمناظر (في الأصح)، لوجوب العمل بالظن.
(فإن أبدى المعارض) على الحصر الظني (وصفا زائداً) على الأوصاف، (لم
يُكلّف بيان صلاحيته للتعليل)؛ لأن بطلان الحصر بإبدائه كافٍ في الاعتراض، فعلى
المستدل دفعه بإبطال التعليل به.

(ولا ينقطع المستدل) بإبدائه (حتى يعجز عن إبطاله في الأصح)؛ لأنه لم يدع
القطع في الحصر، فغاية إبداء الوصف منع المقدمة من الدليل، والمستدل لا ينقطع
بالمع، لكن يلزمه دفعه؛ ليتم دليله، فيلزمه إبطال الوصف المبدى عن أن يكون علة،
فإن عجز عن إبطاله انقطع.

(فإن اتفقا) أي: المتناظران (على إبطال غير وصفين) من أوصاف الأصل، واختلفا في أيهما هو العلة، (كفاه) أي: المستدل (الترديد بينهما) من غير احتياج إلى ضم غيرهما إليهما في التردد لاتفاقهما على إبطاله، فيقول: العلة إما هذا أو ذاك، لا جائز أن تكون ذاك لكذا، فتعين أن تكون هذا.

(ومن طرق الإبطال) لعلية الوصف^(١): (بيان أن الوصف طردي)، أي: من جنس ما علم من الشارع إلغاؤه:

- إما مطلقاً (كالطول) والقصر في الأشخاص، فإنهما لم يُعتبرَا في شيء من الأحكام، فلا يُعلَلُ بهما حكمٌ.

- (و) إما مقيداً بذلك الحكم (كالذكورة) والأنوثة (في العتق)، فإنهما لم يُعتبرَا فيه، فلا يُعلَلُ بهما شيء من أحكامه الدنيوية، وإن اعتُبرَا في الشهادة والقضاء والإرث وغيرها، وفي العتق بالنظر لأحكامه الأخروية؛ فقد روى الترمذي: «أيما امرئ مسلم أعتق امرءاً مسلماً كان فكاكه من النار، يُجزئ كلُّ عضو منه عضواً منه، وأيما امرئ مسلم أعتق امرأتين مسلمتين كانتا فكاكه من النار، يجزئ كلُّ عضو منهما عضواً منه، وأيما امرأة مسلمة أعتقت امرأة مسلمة كانت فكاكها من النار يجزئ كلُّ عضو منها عضواً منها»^(٢).

(و) من طرق الإبطال: (ألا تظهر مناسبة) الوصف (المحذوف)^(٣) للحكم بعد البحث عنها، لانتفاء مثبت العلية، بخلافه في الإيماء. (ويكفي) في عدم ظهور مناسبه: (قول المستدل: بحث فلم أجد) فيه (مُوهِمٌ

(١) المراد بالإبطال هنا: حذف ما لا يصلح للعلية من الأوصاف بعد حصرها.

(٢) رواه الترمذي (١٥٤٧).

(٣) أي: الذي يراد حذفه.

مناسبة)، أي: ما يُوهِمُ مناسبتَه، لعدالته مع أهلية النظر.
(فإن ادَّعى المعترضُ أن) الوصف (المُبَقَى) أي: الذي أبقاه المستدلُّ (كذلك)
أي: لم تظهر مناسبتَه، (فليس للمستدلِّ بيانُ مناسبتِه)؛ لأنه انتقل من طريق السَّبَرِ إلى
طريقِ المناسبة، وذلك يُوَدِّي إلى الانتشار المحذور في المناظرة.
(لكن له ترجيح سَبَرِه) على سَبَرِ المعترض النافي لعلية المُبَقَى كغيره، (بموافقة
التعدية) لسَبَرِه، حيث يكون المُبَقَى متعدِّياً؛ إذ تعديةُ الحكم محلَّه أفيدُ من قصره
عليه.



(الخامس) من مسالك العلة: (المناسبة)

وهي لغة: الملاءمة، واصطلاحًا: ملاءمة الوصف المعين للحكم. ويُسمى هذا المسلك بالإخالة أيضًا؛ إذ بمناسبة الوصف يُخال - أي: يُظنُّ - أنه علةٌ، ويُسمى بالمصلحة، وبالاستدلال، وبرعاية المقاصد. (ويُسمى استخراجها) أي: العلة المناسبة (تخريج المناط)؛ لأنه إبداء ما يُنيط به الحكم، أي: عُلق به. أما تنقيح المناط وتحقيقه فسيأتيان. (وهو) أي: تخريج المناط: (تعيين العلة بإبداء مناسبة) بين العلة المعيّنة والحكم (مع الاقتران بينهما، كالإسكار) في خبر مسلم: «كلُّ مسكر حرام»^(١)، فوصفُ الإسكار مقترن بالحكم في الحديث، وهو لإزالته العقل المطلوب حفظه مناسبٌ للحرمة.

وخرج بإبداء المناسبة: ترتيبُ الحكم على الوصف الذي هو من أقسام الإيمان، وإبداء الطرد والشبّه. وبالاقتران: إبداء المناسبة في الوصف المستبقى في السبر، فإن الوصف فيه مناسب، لكن لعدم المقارنة لا يدخل في مسلك المناسبة. (ويُحقَّق استقلال الوصف) المناسب في العلية (بعدم غيره) من الأوصاف (بالسبر)^(٢)، لا بقول المستدل: بحثٌ فلم أجد غيره، أو الأصل عدمه؛ لأن المقصود إثبات استقلال وصف صالح للعلية، لا نفْي ما لا يصلح لها كما سبق في السبر. (والمناسبُ: وصفٌ^(٣) ظاهرٌ منضبط، يحصلُ عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما

(١) رواه البخاري (٤٣٤٣)، ومسلم (١٧٣٣).

(٢) أي: بالتبع والاستقراء، وليس المراد السبر بالمعنى المتقدم.

(٣) الوصف شامل للعلة إذا كانت حكمًا شرعيًّا؛ لأنه وصف للفعل القائم هو به، وشامل للحكمة أيضًا، فيكون للحكمة إذا عُلِّل بها حكمةً، كحفظ النفس، فإنه حكمة للانزجار الذي هو حكمة لترتب وجوب القصاص على القتل عدوانًا، وإن جاز أن يكونا حكمتين له.

يَصْلُحُ كَوْنُهُ مَقْصُودًا لِلشَّارِعِ) فِي ذَلِكَ الْحُكْمِ (مِنْ حَصُولِ مَصْلُحَةٍ أَوْ دَفْعِ مَفْسَدَةٍ).
 وَخَرَجَ بِ«يَحْصُلُ»: الْوَصْفُ الْمُبْتَقَى فِي السَّبْرِ، وَالْمَدَارُ فِي الدَّوْرَانِ، وَغَيْرُهُمَا مِنْ
 الْأَوْصَافِ الَّتِي تَصْلُحُ لِلْعَلِيَّةِ، وَلَا يَحْصُلُ عَقْلًا مِنْ تَرْتِيبِ الْحُكْمِ عَلَيْهَا مَا ذُكِرَ.
 (فَإِنْ كَانَ الْوَصْفُ خَفِيًّا أَوْ غَيْرَ مَنْضِبِطٍ اعْتُبِرَ مُلَازِمُهُ) الَّذِي هُوَ ظَاهِرٌ مَنْضِبِطٌ،
 (وَهُوَ الْمَظْنَّةُ) لَهُ، فَيَكُونُ هُوَ الْعِلَّةُ، كَالْوَطْءِ مَظْنَةُ لَشْغْلِ الرَّحِمِ الْمَرْتَبِ عَلَيْهِ وَجُوبِ
 الْعِدَّةِ فِي الْأَصْلِ حَفْظًا لِلنَّسَبِ، لَكِنَّهُ لَمَّا خَفِيَ نَيْطٌ وَجُوبُهَا بِمَظْنَّتِهِ، وَكَالسَّفَرِ مَظْنَةُ
 لِلْمَشَقَّةِ الْمَرْتَبِ عَلَيْهَا التَّرْخُصُ فِي الْأَصْلِ، لَكِنَّهَا لَمَّا لَمْ تَنْضِبِطْ نَيْطُ التَّرْخُصِ
 بِمَظْنَّتِهَا.

(وَحَصُولُ الْمَقْصُودِ مِنْ شَرْعِ الْحُكْمِ):

١- (قَدْ يَكُونُ يَقِينًا كَالْمَلِكِ فِي الْبَيْعِ)؛ لِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ مِنْ شَرْعِ الْبَيْعِ، وَيَحْصُلُ
 مِنْهُ يَقِينًا.

٢- (وَ) قَدْ يَكُونُ (ظَنًّا كَالْإِنْزِجَارِ فِي الْقِصَاصِ)؛ لِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ مِنْ شَرْعِ
 الْقِصَاصِ، وَيَحْصُلُ مِنْهُ ظَنًّا؛ فَإِنَّ الْمَمْتَنِعِينَ عَنْهُ أَكْثَرُ مِنَ الْمُقَدِّمِينَ عَلَيْهِ.
 (وَ) قَدْ يَكُونُ (مُحْتَمَلًا) كَاحْتِمَالِ انْتِفَائِهِ:

٣- إِمَّا (سِوَاءً، كَالْإِنْزِجَارِ فِي حَدِّ الْخَمْرِ) عَلَى تَنَاوُلِهَا؛ لِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ مِنْ شَرْعِ
 الْحَدِّ عَلَيْهِ، وَحَصُولُ الْإِنْزِجَارِ مِنْهُ وَانْتِفَاؤُهُ مَتَسَاوِيَانِ بِتَسَاوِيِ الْمَمْتَنِعِينَ عَنْ تَنَاوُلِهَا
 وَالْمُقَدِّمِينَ عَلَيْهِ فِيمَا يَظْهَرُ لَنَا.

٤- (أَوْ مَرْجُوحًا) لِأَرْجَحِيَّةِ انْتِفَائِهِ، (كَالتَّوَالِدِ فِي نِكَاحِ الْآيِسَةِ)؛ لِأَنَّهُ هُوَ
 الْمَقْصُودُ مِنْ شَرْعِ النِّكَاحِ، وَانْتِفَاؤُهُ فِي نِكَاحِهَا أَرْجَحُ مِنْ حَصُولِهِ.
 (وَالْأَصْحَحُ جَوَازُ التَّعْلِيلِ بِالْأَخِيرِينَ) مِنَ الْأَرْبَعَةِ، أَي: بِالْمَقْصُودِ الْمَتَسَاوِيِ
 الْحَصُولِ وَالْإِنْتِفَاءِ، وَالْمَقْصُودِ الْمَرْجُوحِ الْحَصُولِ؛ نَظْرًا إِلَى حَصُولِهِمَا فِي الْجُمْلَةِ،

وقياسا على السفر في جواز القصر للمترّفه في سفره المنتفئ فيه المشقة التي هي
حكمة الترخّص؛ نظرًا إلى حصولها في الجملة.

أما أوّل الأربعة وثانيها فيجوز التعليل بهما قطعًا.

(فإن فات) المقصود من شرع الحكم (قطعًا) في بعض الصّور، (فالأصح) أنه

(لا يُعتبر) فيه المقصود، للقطع بانتفائه، (سواءً) في ذلك:

- (ما) أي: الحكم الذي (فيه تعبّد كاستبراء أمة اشتراها بائعها) من رجل (في

المجلس) أي: مجلس البيع، فالمقصود من استبراء الأمة المشترية - وهو معرفة

براءة رحمها من البائع - ثابت قطعًا في هذه الصورة، والاستبراء فيها واجبٌ تعبّدًا،

كما في المشترية من امرأة.

- (وما) أي: والحكم الذي (لا) تعبّد فيه، (كلحقوق نسبٍ ولدٍ المغربية

بالمشركي) عند الحنفية، حيث قالوا: من تزوّج وهو بالمشرك امرأة وهي بالمغرب،

فأنت بولد، يلحقه، مع أن المقصود من التزويج - وهو حصول النطفة في الرحم؛

ليحصل العلق فيلحق النسب - فائت قطعًا في هذه الصورة، للقطع عادةً بعدم تلاقي

الزوجين، وقد اعتبره الحنفية فيها لوجود مظنته وهو التزويج فأثبتوا اللقوق،

وغيرهم قال: لا عبرة بمظنته مع القطع بانتفائه وعدم التعبّد فيه، فلا لحوق.



أقسام المناسب بمعنى المصلحة:

(والمناسب^(١)) من حيث شرع الحكم له ثلاثة أقسام: (ضروريّ، فحاجيّ،

فتحسيني).

(والضروريّ) وهو ما تصل الحاجة إليه إلى حدّ الضرورة: (حفظ الدين)

(١) المناسب بمعنى الحكمة التي اشتملت عليها العلة، وهو المعبر عنه فيما تقدم بالمقصود للشارع.

المشروعُ له قتلُ الكفار، (فالنفسِ) أي: حفظُها المشروعُ له القود، (فالعقلِ) أي: حفظُها المشروعُ له حدُّ السكر، (فالنسبِ) أي: حفظُها المشروعُ له حدُّ الزنى، (فالمالِ) أي: حفظُها المشروعُ له حدُّ السرقة وحدُّ قطع الطريق، (فالعرضِ) أي: حفظُها المشروعُ له عقوبةُ القذف والسبِّ.

وهذه الستُ تُسمَّى بالمقاصد والكليات، وقد روعيت في كلِّ ملة من الملل. (ومثله) أي: الضروريِّ (مُكمِّله)، فيكون في رتبته، (كالحَدِّ ب) تتناول (قليل المسكر)؛ إذ قليله يدعو إلى كثيره المفوَّت لحفظ العقل، فبولغ في حفظه بالمتع من القليل والحدُّ عليه كالكثير، وكعقوبة الداعين إلى البدع؛ لأنها تدعو إلى الكفر المفوَّت لحفظ الدين، وكالقود في الأطراف؛ لأن إزالتها تدعو إلى القتل المفوَّت لحفظ النفس.

(والحاجيُّ) وهو ما يُحتاج إليه ولا يَصِلُ إلى حدِّ الضرورة، (كالبيع فالإجارة)^(١) المشروعين للملك المحتاج إليه، ولا يفوت بفواته لو لم يُشرعاً شيء من الضروريات السابقة.

(وقد يكون) الحاجيُّ (ضروريًّا) في بعض صورهِ، (كالإجارة لتربية الطفل)؛ فإن ملك المنفعة فيها وهي تربيته يفوت بفواته حفظُ نفس الطفل.

(و) مثل الحاجيِّ (مُكمِّله، كخيار البيع) المشروع للتروي، كمثل به البيع؛ ليسلم من الغبن.

(والتحسينيُّ) وهو ما استُحسن عادةً من غير احتياج إليه، قسمان:

١ - (معارضٌ للقواعد) الشرعية، أي: لشيء منها (كالكتابة)، فإنها غير محتاج إليها؛ إذ لو مُنعت ما ضُرَّ، لكنها مستحسنة عادةً للتوسُّل بها إلى فكِّ الرقبة من الرقِّ،

(١) عطف الاجارة بالفاء؛ لأن الحاجة إليها دون الحاجة إلى البيع.

وهي خارمة لقاعدة امتناع بيع الشخص بعض ماله ببعض آخر منه؛ إذ ما يحصله المكاتبُ في قوَّة ملك سيِّده بتعجيزه نفسه.

٢- (وغيره) أي: وغير المعارض للقواعد، (كسلب العبد أهلية الشهادة)، فإنه غير محتاج إليه؛ إذ لو أثبت للعبد الأهلية ما ضرَّ، لكنه مستحسنٌ عادةً لنقص الرقيق عن هذا المنصب الشريف المُلزم للحقوق، بخلاف الرواية.



أقسام المناسب بمعنى العلة:

(ثم المناسب) من حيث اعتباره وجودًا وعدمًا أربعة أقسام: مؤثِّر، ومُلائم، وغريب، ومُرسل؛ لأنه:

١- (إن اعتبر عينه في عين الحكم بنص أو إجماع، فالمؤثِّر)، لظهور تأثيره. والمراد بالتأثير: أنه متى وُجد وُجد الحكم، والمراد بالعين: النوع، لا الفرد منه. فالاعتبار بالنص كتعليل نقض الوضوء بمسِّ الذكر، فإنه مستفاد من خبر: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فليتوضأ»^(١).

والاعتبار بالإجماع كتعليل ولاية المال على الصغير بالصَّغر، فإنه مجمع عليه. فإن قيل: العلة في هذا مأخوذة من النص والإجماع، والكلام فيما أخذ من مجرد المناسبة. قلنا: لا تنافي بينهما، فهي مأخوذة من المسلكين، وفهم المناسبة من ذات المناسب لا ينافي اعتباره بنص أو إجماع.

- (أو) اعتبر عينه في عين الحكم (بترتيب الحكم على وفقه) حيث ثبت الحكم معه، بأن أورده الشرع على وفقه، لا بأن نصَّ على العلة أو أوما إليها:

٢- (فإن اعتبر) بنص أو إجماع (العين في الجنس، أو عكسه، أو الجنس في

(١) رواه أبو داود (١٨١)، والترمذي (٨٢)، والنسائي (٤٤٧)، وابن ماجه (٤٧٩).

الجنس)، وكلُّ منها أعلى مما بعده، (فالملائم) لملاءمته للحكم.

مثال الأول: تعليل ولاية النكاح بالصَّغر، وقد اعتُبر في جنس الولاية حيث اعتُبر في ولاية المال بالإجماع.

ومثال الثاني: تعليل جواز الجمع حالة المطر في الحضر بالخرج، وقد اعتُبر جنسه في جوازه في السفر بالنص؛ إذ الحرج جامعٌ لخرج السفر والمطر.

ومثال الثالث: تعليل القود في القتل بمثقل بالقتل العمد العدوان، وقد اعتُبر جنسه في جنس القود حيث اعتبر القود بمحدد في القتل بمحدد بالإجماع؛ إذ القتل العمد العدوان جامعٌ للقتل بمثقل وبمحدد، والقود جامعٌ للقود بالمثقل وبالمحدد.

٣- (وإلا) أي: وإن لم يُعتبر بما ذُكر شيء من ذلك، (فالغريب)، كتعليل منع قاتل مورثه من الإرث بالمعاملة بنقيض القصد، حتى يقاس عليه توريث المبتوتة في مرض الموت، فإن في ترتيب الحكم على ذلك تحصيلٌ مصلحة، وهي النهي عن فعل الحرام، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو إجماع.

(وإن لم يُعتبر) أي: المناسب:

(فإن دل دليل على إغائه) فهو مُلغى، (فلا يُعلل به) قطعاً، كما في جماع ملكٍ نهار رمضان، فإنَّ حاله يناسب التكفير ابتداءً بالصوم؛ ليرتدع به، دون الاعتاق؛ إذ يسهُل عليه بذل المال في شهوة الفرج، وقد أفتى يحيى بن يحيى بن كثير الليثي المغربي المالكي ملكاً بالمغرب جامع في نهار رمضان بصوم شهرين متتابعين؛ نظراً إلى ذلك، لكن الشارع ألغاه بإيجابه الاعتاق ابتداءً من غير تفرقة بين ملك وغيره.

ويُسمى هذا القسم بالغريب، لبعده عن الاعتبار.

٤- (وإلا) أي: وإن لم يدل دليل على إغائه، كما لم يدل على اعتباره، (فالمرسل) لإرساله، أي: إطلاقه عما يدلُّ على اعتباره أو إغائه، ويُعبَّر عنه

بالمصالح المرسلة، وبالاستصلاح، وبالمناسب المرسل.
(وردّه الأكثر) من العلماء مطلقاً، لعدم ما يدلُّ على اعتباره، وقبَله الإمام مالكٌ مطلقاً؛ رعاية للمصلحة، حتى جَوَّز ضرب المتَّهم بالسَّرقة؛ ليُقَرَّ، وعورض بأنه قد يكون بريئاً، وترك الضرب لمذنبٍ أهونٌ من ضرب بريء، وردّه قوم في العبادات؛ إذ لا نظر فيها للمصلحة، بخلاف غيرها كالبيع والنكاح والحدّ.
ومحلُّ الخلاف المذكور إذا عُلِمَ اعتبار الجنس البعيد للوصف، وإلا فهو مردودٌ قطعاً.

(وليس منه) أي: من المناسب المرسل (مصلحةٌ ضروريّةٌ كليّةٌ) أي: متعلّقةٌ بكلِّ الأمة، (قطعيّةٌ أو ظنيّةٌ قريبةٌ منها)، لدلالة الدليل على اعتبارها، (فهي حقٌّ قطعاً).
مثالها: رمي الكفار المتترّسين بأسرانا في الحرب، المؤدّي إلى قتل الترس معهم، إذا قُطع أو ظُنَّ ظناً قريباً من القطع بأنهم إن لم يُرمَوْا استأصلونا بقتل الترس وغيره، وبأنهم إن رُموا سلِم غيرُ الترس، فيجوز رميهم لحفظ باقي الأمة.
بخلاف رمي أهل قلعة تترسوا بمسلمين؛ لأن فتحها ليس ضرورياً، ورمي بعضنا من سفينة في بحر لنجاة الباقيين؛ لأن نجاتهم ليست كلياً، ورمي المتترّسين في الحرب إذا لم يُقطع أو لم يُظنَّ ظناً قريباً من القطع باستئصالهم لنا، فلا يجوز الرمي في شيء من الثلاث.

(والمناسبة تنخرم) أي: تبطل (بمفسدةٍ تلزم) الحكم (راجحةً) على مصلحته (أو مساويةٍ لها في الأصحّ)؛ لأن درء المفاسد مقدّمٌ على جلب المصالح.



(السادس) من مسالك العلة: (الشَّبهُ)

(وهو مُشَابَهَةٌ وصفٍ للمناسب والطرديّ، ويُسمَّى الوصف بالشَّبهِ أيضًا).
(وهو منزلة) أي: ذو منزلة (بين منزلتيهما) أي: المناسب والطرديّ (في الأصحّ)؛
لأنه يشبه الطردِيّ من حيث إنه غيرُ مناسب بالذات، ويشبه المناسب بالذات من
حيث التفاتُ الشرع إليه في الجملة، كالذكورة والأنوثة في القضاء والشهادة.
(ولا يصار إليه) أي: إلى قياسه (إن أمكن قياس العلة) المشتمل على المناسب
بالذات، (وإلا فهو حجة في غير) الشبه (الصوريّ في الأصحّ)؛ نظرا لشَّبهه بالمناسبِ،
وقد احتجَّ به الشافعيّ في مواضع، منها قوله في إيجاب النية في الوضوء كالتيتم:
«طهارتان أنى تفترقان».

والصوريّ ليس بحجة، وهو المبنيّ على التشابه في الصورة، كقياس الخيل على
البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة للمشابهة بينهما في الصورة، وكإعطاء الخلّ
عوضًا عن الخمر في الصّداق، وإعطاء البقر عوضًا عن الخنزير، ونحو ذلك.
(وأعلاه) أي: قياس الشبه: (قياس ما) أي: شَبَه (له أصل واحد)، كأن يقول في
إزالة الخبث: هي طهارة للصلاة فيتعين لها الماء كطهارة الحدث، فطهارة الخبث
تشبه الطردِيّ من حيث عدم ظهور المناسبة بينها وبين تعيّن الماء، وتُشَبَّهُ المناسب
بالذات من حيث إن الشرع اعتبر طهارة الحدث بالماء في الصلاة وغيرها.
(ف)قياسُ (غلبة الأشباه في الحكم والصفة)، وهو إلحاق فرع متردّد بين أصلين
بأحدهما الغالبِ شَبَهه به في الحكم والصفة على شَبَهه بالآخر فيهما.

كإلحاق العبد بالمال في إيجاب القيمة بقتله بالغة ما بلغت؛ لأن شَبَهه بالمال في
الحكم والصفة أكثر من شَبَهه بالحرّ فيهما: أما الحكم فلكونه يباع ويؤجر ويعار
ويودع وتثبت عليه اليد، وأما الصفة فلتفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودةً

ورادةً، وتعلّق الزكاة بقيمته إذا أُجر فيه.
(ف) قياسُ غلبةِ الأشباه في (الحكم).
(ف) قياسُ غلبتها في (الصفة).



(السابع) من مسالك العلة: (الدوران)

(بأن يوجد الحكم عند وجود وصف، ويُعَدَم عند عدمه)، والوصف يُسَمَّى مدارًا، والحكم دائرًا.

(وهو) أي: الدوران (يفيد) العلية (ظنًا في الأصح).

(ولا يلزم المستدلُّ به بيانُ انتفاءِ ما هو أولى منه) بإفادة العلية، بل يصحُّ الاستدلال به مع إمكان الاستدلال بما هو أولى منه، بخلاف ما مرَّ في الشبه.

(ويترجَّحُ جانبه) أي: المستدلُّ (بالتعدية) لو صفه، على جانب المعترض حيث يكون وصفه قاصرًا، (إن أبدى المعترض وصفًا آخر) أي: غير المدار.

(والأصحُّ) أنه (إن تعدَّى وصفه) أي: المعترض (إلى الفرع) المتنازع فيه، (وأتحد مقتضى وصفيهما) أي: المستدل والمعارض، (أو إلى فرع آخر، لم يطلب ترجيح)؛ بناءً على جواز تعدُّد العلل.

أما إذا اختلف مقتضى وصفيهما، كأن اقتضى أحدهما الحِلَّ والآخر الحرمة، فيطلب الترجيح.



(الثامن) من مسالك العلة: (الطردُ)

(بأن يقارن الحكم الوصفَ بلا مناسبة)، لا بالذات ولا بالتبع، كقول بعضهم في الخلّ: مائعٌ لا تُبنى القنطرة على جنسه، فلا تزال به النجاسة كالدهن، أي: بخلاف الماء، فبناءً القنطرة وعدمه لا مناسبةً فيهما للحكم وإن كان مطرِّدًا لا نقض عليه. وخرج بقوله: «بلا مناسبة»: بقیة المسالك.

(ورده الأكثر) من العلماء، لانتفاء المناسبة عنه.

قال علماؤنا: قياس المعنى مناسبٌ لاشتماله على الوصف المناسب، وقياس الشبه تقريبٌ، وقياس الطرد تحكُّمٌ، فلا يفيد.



(التاسع) من مسالك العلة: (تنقيح المناط)

(بأن يدلَّ نصُّ ظاهرٌ على التعليل) لحكمٍ (بوصفٍ، فيُحذفُ خصوصُه عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناطُ) الحكمُ (بالأعمِّ)، كما حذف أبو حنيفة ومالكٌ من خبر الأعرابيِّ الذي واقع زوجته في نهار رمضان خصوصَ الوقاع عن الاعتبار، وأناطاً الكفارة بمطلق الإفطار.

(أو) بأن (تكون) في محلِّ الحكم (أوصافٌ، فيُحذفُ بعضها) عن الاعتبار بالاجتهاد، (ويناطُ) الحكمُ (بباقيها)، كما حذف الشافعي في الخبر المذكور غيرَ الوقاع من أوصاف المَحَلِّ، ككون الواطئ أعرابياً، وكون الموطوءة زوجةً، وكون الوطاء في القُبل، وأناطَ الكفارة بالوقاع^(١).

(وتحقيق المناط: إثباتُ العلة في صورةٍ) خفي وجودها فيها، (كإثبات أن النَّبَّاش) وهو مَنْ يَنْبِشُ القبورَ ويأخذ الأكفانَ (سارق)، بأنه وُجد منه أخذُ المال خُفيةً من حِرْزِ مِثْلِهِ، وهو السرقة، فُتَقَطع يَدُهُ، خلافاً للحنفية.

(وتخريجه) أي: المناط (مرّ) بيانه في مبحث المناسبة.

وَقَرَنَ بين الثلاثة جرياً على عادة الجدليين، ويُعرف من تعاريفها الفرقُ بينها.



(١) ولا ينافي التمثيلُ بهذا الخبرِ لما هنا التمثيلُ به فيما مرَّ للإيماء، لاختلاف الجهة؛ إذ التمثيلُ به للإيماء بالنظر لاقتران الوصف بالحكم، ولما هنا بالنظر للاجتهاد في الحذف.

(العاشر) من مسالك العلة: (إلغاء الفارق)

بأن يُبين عدم تأثيره في الفرق بين الأصل والفرع، فيثبت الحكم لما اشتركا فيه. سواء أكان الإلغاء قطعياً، كإلحاق صبّ البول في الماء الراكد بالبول فيه، في الكراهة الثابتة بخبر: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم»^(١).

أم ظنياً، (كإلحاق الأمة بالعبد في السرية) الثابتة بخبر: «من أعتق شركاً له في عبد، فكان له مال يبلغ ثمن العبد»^(٢)، قُوم عليه قيمة عدلٍ، فأعطى شركاءه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق عليه ما عتق»^(٣).

فالفارق في الأول الصبُّ من غير فرج، وفي الثاني الأنوثة، ولا تأثير لهما في منع الكراهة والسرية، فتثبتان لما تشارك في الأصل والفرع.

وإنما كان الثاني ظنياً؛ لأنه قد يُتخيّل فيه احتمال اعتبار الشارع في عتق العبد استقلاله في جهاد وجمعة وغيرهما مما لا دخل للأثني فيه.

(وهو) أي: إلغاء الفارق (والدوران والطرْد) على القول به، (ترجع) ثلاثتها (إلى ضربٍ شبيه) للعلة، وليست علة حقيقةً، وإنما اعتُبرت؛ لأنها تحصّل الظنَّ في الجملة، وإن كانت لا تعيّن جهة المصلحة المقصودة من شرع الحكم؛ لأنها لا تُدرَك بواحد منها، بخلاف بقية المسالك.



(١) رواه البخاري (٢٣٩)، ومسلم (٢٨٢).

(٢) أي: ثمن ما لا يملكه المعتق منه.

(٣) رواه البخاري (٢٥٢٢)، ومسلم (١٥٠١).

(خاتمة) في نفي مسلكين ضعيفين

(ليس تأتي القياس بعليّة وصفٍ)، كأن يقال: إذا كان الوصف المذكورُ علةَ الحكم أمكنَ القياسُ على محلِّ نصّه، (ولا العجزُ عن إفساده) أي: الوصف، (دليلها) أي: دليل العليّة، (في الأصحّ) فيهما.
أما الأول فلجواز أن الحكم معلقٌ بوصفٍ آخر.
وأما الثاني فليس كمعجزة الرسول؛ لأن العجزَ ثمّ من الخلق كلّهم، وهنا من هذا الخصم فقط، ويمكن أن يتنفي العجز عن خصم آخر.



(القوادح)

أي: هذا مبحثها، وهي ما يقدح في الدليل، علةً كان الدليل أو غيرها.

١ - القدح بالتخلف

(منها: تخلف الحكم عن العلة المستنبطة) إن كان التخلف (بلا مانع أو فقد شرط في الأصح)، بأن وجدت في بعض صورة بدون الحكم؛ لأنها لو كانت علة للحكم لثبت حينئذ.

وهذا بخلاف المنصوصة؛ لأن الشارع له أن يطلق العام ويريد بعضه مؤخرًا بيانه إلى وقت الحاجة، بخلاف غيره إذا علل بشيء ونقض عليه ليس له أن يقول: أردت غير ذلك، لسده باب إبطال العلة.

وبخلاف ما إذا كان التخلف لمانع أو فقد شرط؛ لأنه ليس لعدم كون الوصف علةً، بل لأمر آخر.

وقيل: يقدح التخلف مطلقًا؛ إذ لو صحت العلية مع التخلف للزم الحكم في صورة التخلف؛ ضرورة استلزام العلة لمعلولها.

وقيل: لا يقدح مطلقًا، وقال به أكثر الحنفية، وسمّوه تخصيص العلة.

(والخلف) في القدح (معنوي)، وقيل: إنه لفظي مبني على تفسير العلة: إن فسرت بالمؤثر فالتخلف قادح، أو بالباعث أو بالمعرف فلا.

(ومن فروع) أي: فروع أن الخلف معنوي:

(الانقطاع) للمستدل، فيحصل إن قدح التخلف، وإلا فلا يحصل، ويُسمع قوله: أردت العلية في غير ما حصل فيه التخلف.

(وانحرام المناسبة بمفسدة)، فيحصل إن قدح التخلف، وإلا فلا، لكن ينتفي

الحكم لوجود المانع.

(وغيرهما) كتخصيص العلة، فيمتنع إن قَدَحَ التخلُّف، وإلا فلا.

(وجوابه) أي: التخلُّف على القول بأنه قَادِح:

(منع وجود العلة) فيما اعترض به.

(أو) منع (انتفاء الحكم) في ذلك (إن لم يكن انتفاؤه مذهبَ المستدلِّ)، وإلا فلا

يتأتى الجواب بهذا.

(أو بيانُ المانع، أو) بيان (فقدِ الشرط)، مثاله أن يقال: يجب القود بالقتل بمثقل

كالقتل بمحدّد. فإن نُقِضَ بقتل الأصل فرعَه؛ حيث تخلّفَ الحكم فيه عن العلة،

فجوابه منع وجود العلة في ذلك؛ إذ يُشترط فيها عدم أصلية القاتل، أو أن التخلّف

لمانع، وهو كون الأصل سبباً لإيجاد فرعَه، فلا يكون هو سبباً لإعدام أصله.

(وليس للمعترض) بالتخلّف (استدلالٌ على وجود العلة) فيما اعترض به (عند

الأكثر) من العلماء ولو بعد منع المستدلِّ وجودها، (لانتقاله) حينئذٍ من الاعتراض

إلى الاستدلال، وذلك يؤدي إلى انتشار الكلام.

(ولو دلّ) المستدلُّ (على وجودها) أي: العلة فيما علّل حكمه بها (ب)دليل

(موجود في محلّ النقض، ثم منع وجودها) في ذلك المحلِّ، (فقال) له المعترض:

(ينتقض دليلك) الذي أقمته على وجودها؛ حيث وُجد في محلّ النقض مع منعك

وجودها فيه، (لم يُسمع) قول المعترض (لانتقاله من نقضها إلى ناقض دليلها)،

والانتقال ممنوع.

قال ابن الحاجب: «وفيه نظر»؛ أي: لأن القدح في الدليل قدحٌ في المدلول؛ لأنه

يحوج إلى الانتقال إلى إثبات المدلول بدليل آخر، ولما بينهما من الارتباط، فكأنهما

شيء واحد.

فإن ردّد بين الأمرين فقال: يلزمك انتقاض العلة أو انتقاض دليلها، سُمِعَ قوله

اتفاقاً؛ إذ لا انتقال.

(وليس له) أي: للمعتز (استدلالٌ على تخلف الحكم) فيما اعترض به، ولو بعد منع المستدلّ تخلفه (في الأصح)، لما فيه من الانتقال من الاعتراض إلى الاستدلال المؤدي إلى الانتشار.

(ويجب الاحتراز منه) أي: من التخلف، بأن يُذكر في الدليل ما يُخرج محلّه؛ لَيْسَ من الاعتراض.

وذلك واجب (على المناظر مطلقاً، وعلى الناظر إلا فيما اشتهر من المستثنيات) كالعرايا؛ لأنه لشهرته صار كالمذكور، فلا يجب الاحتراز منه.

(وإثبات صورة) معيّنة أو مبهمّة (أو نفيها، ينتقض بالنفي أو الإثبات العامّين، وبالعكس) أي: النفي العامُّ أو الإثبات العامُّ ينتقض بإثبات صورة معيّنة أو مبهمّة أو بنفيها، فنحو: زيد كاتب، أو إنسانٌ ما كاتب، يناقضه: لا شيء من الإنسان بكاتب، ونحو: زيد ليس بكاتب، أو إنسانٌ ما ليس بكاتب، يناقضه: كلُّ إنسان كاتب.



٢- القدح بالكسر

(ومنها) أي: من القوادح: (الكسر)، فإنه قادح (في الأصح) لما يُعلم من تعريفه الآتي.

(وهو) أي: الكسر، ويُسمّى بنقض المعنى، أي: المعلل به: (إلغاء بعض العلة) بوجود الحكم عند انتفائه: إما (مع إبداله) أي: البعض بغيره، (أو لا) مع إبداله، (ونقض باقيها) أي: العلة.

(كما يقال في) إثبات صلاة (الخوف): هي (صلاة يجب قضاؤها) لو لم تُفعل، (فيجب أدائها كالأمن)؛ فإن الصلاة فيه كما يجب قضاؤها لو لم تُفعل يجب أدائها.

(فيُعارض) بأن خصوص الصلاة ملغى، بأن يقال: الحجُّ يجب أدائه كقضائه،
(فليُبدل) خصوص الصلاة (بالعبادة)؛ ليندفع الاعتراض.
(ثم ينقض) هذا القول (بصوم الحائض)؛ فإنه عبادة يجب قضاؤها، ولا يجب
أدائها بل يحرم.

(أو لا يبدل) خصوص الصلاة، (فلا يبقى) للمستدل علةٌ (إلا) قوله: (يجب
قضاؤها) فيجب أدائها كالأمن، (ثم يُنقض بما مرَّ)، بأن يقال: ليس كلُّ ما يجب
قضاؤه يُؤدَّى، بدليل صوم الحائض؛ فإنه يجب عليها قضاؤه دون أدائه.
وبما تقرَّر علم أن الكسر لا يكون إلا في العلة المركَّبة، وأن مُفاده تخلفُ الحكم
عن العلة، فهو قسم من أقسام القادح السابق.



٣- القدح بعدم العكس

(ومنها) أي: من القوادح: (عدم العكس) بأن يوجد الحكم بدون العلة.
وإنما يُقدح (عند مانع تعدُّد العلل)، بخلاف مُجوزه، لجواز أن يكون وجود
الحكم لعلَّة أخرى، ومثاله يُعلم من القادح الآتي.
(والعكس: انتفاء الحكم) لا بمعنى انتفائه نفسه، بل (بمعنى انتفاء العلم أو الظن
به لانتفاء العلة)؛ لأنه لا يلزم من عدم الدليل - الذي من جملة العلة - عدم
المدلول.

ويدلُّ العكس على عليَّة الوصف، (فإن ثبت مقابله) أي: مقابل العكس، وهو
الطرد، أي: ثبوت الحكم لثبوت العلة، (فأبلغ) في كون الوصف علةً؛ لدورانه مع
الحكم وجودًا وعدمًا^(١).

(١) وقال المحلي وغيره: «(أبلغ) أي: في العكسية»، وانتقده الكوراني في الدرر اللوامع (٣/ ٣٣٠).

(وشاهدُه) أي: العكس، في صحة الاستدلال بانتفاء العلة فيه على انتفاء الحكم: قوله صلى الله عليه وسلم) لبعض أصحابه في خبر مسلم لمَّا عدَّد وُجوهَ البرِّ بقوله: «وفي بضع أحدكم صدقة» إلخ: «(أرأيتم لو وضعها) أي: الشهوة (في حرام أكان عليه وزر)، فكأنهم قالوا: نعم، فقال: (فكذلك إذا وضعها في الحلال، كان له أجر» في جواب) قولهم: (أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟) (١).

استنتج من ثبوت الحكم - أي: الوزر - في الوطاء الحرام، انتفاءه في الوطاء الحلال، الصادق بحصول الأجر، لتعاكس حكميهما في العلة، وهو كون هذا مباحًا وذاك حرامًا (٢)، وهذا الاستنتاج يُسمَّى قياس العكس، وسيأتي في الكتاب الخامس.



٤ - القدح بعدم التأثير

(ومنها) أي: من القوادح: (عدم التأثير، أي: نفى مناسبة الوصف) الذاتية للحكم.

(فيختص) القدحُ به (بقياسٍ معنَى عِلَّتِهِ مستنبطةٌ مختلفٌ فيها)، لاشتماله على المناسب، بخلاف غيره كالشبه، وقياس المعنى الذي عِلَّتَهُ منصوصة، أو مستنبطةٌ مجمعٌ عليها، فلا يأتي فيه ذلك. (وهو) أقسام (أربعة):

١ - القسم الأول: عدم التأثير (في الوصف بكونه طردياً أو شَبْهًا). والمعنى عدم تأثيره أصلاً كقول الحنفية في الصبح: صلاة لا تُقَصَّرُ فلا يُقَدَّمُ

(١) رواه مسلم (١٠٠٦).

(٢) ففيه الاستدلال بانتفاء العلة التي هي الوطاء الحرام، على انتفاء الحكم الذي هو الوزر، وأما ذكر الأجر فليس من مقتضى العكس، بل إن مجرد كون الوطاء حلالاً لا يستلزم ثبوت الأجر عليه، وإنما يثبت بالنية الصالحة.

أذاتها كالمغرب، فعدم القصر بالنسبة لعدم تقديم الأذان طردِيًّا لا مناسبة فيه ولا شَبَهه، وعدم التقديم موجود فيما يُقَصَّر^(١).

وكقول المستدلِّ بقياس المعنى في الوضوء: طهارة تفتقر إلى النية كالتيمنم، فالطهارة بالنسبة لافتقار الوضوء إلى النية شَبَهه؛ إذ المناسبة الذاتية له كون الوضوء عبادة.

وحاصل هذا القسم طلبُ مناسبةٍ عليَّةٍ الوصف.

٢- (و) الثاني: عدم التأثير (في الأصل) بإبداء علةٍ أخرى لحكمه^(٢)، وهذ مبنيٌّ (على) قول (مرجوح)، وهو منع تعدد العلل.

(مثل) أن يقال في بيع الغائب: (مبيعٌ غير مرئيٍّ فلا يصح كالطير في الهواء، فيقول) المعارض: (لا أثر لكونه غير مرئيٍّ) في الأصل؛ (إذ العجز عن التسليم) فيه (كافٍ) في عدم الصحة، وعدمها موجود مع الرؤية.

وحاصله المعارضةُ في الأصل بإبداءٍ غيرٍ ما عُلِّلَ به.

٣- (و) الثالث: عدم التأثير (في الحكم).

(وهو أضرِبُ) ثلاثة:

- أحدها: (ما) أي: وصفٌ اشتملت عليه العلة (لا فائدة لذكره، كقولهم) أي: الخصوم، وهم الحنفية (في المرتدين) المُتَلِفِينَ مألنا بدار الحرب: (مشركون أتلَفُوا مالا بدار الحرب، فلا ضمان) عليهم (كالحربيِّ) المُتَلِفِ مألنا، (فدار الحرب عندهم) أي: الخصوم كما هو عندنا وصفٌ (طردِيٌّ، فلا فائدة لذكره)؛ لأن من نفي

(١) فقد وُجِدَ الحكم الذي هو عدم التقديم، مع عدم العلة التي هي عدم القصر، وتختلف العكس مما يقوي عدم المناسبة.

(٢) غاية هذا أنه معارضة بعلّةٍ أخرى، فلا يصح إدراجه في عدم المناسبة، إلا أن يقال: لما عورضت ضعفت. العطار.

الضمان في إتلاف المرتد مال المسلم كالحنفية، نفاه وإن لم يكن الإتلاف بدار الحرب، ومن أثبته كالشافعية أثبته وإن لم يكن الإتلاف بدار الحرب.

(فيرجع) الاعتراض في ذلك (للاول) من الأقسام؛ لأن المعترض يطالب

المستدل بتأثير كون الإتلاف بدار الحرب لا بغيرها.

- (و) الضرب الثاني: (ما) أي: وصف اشتملت عليه العلة، (له) أي: لذكره

(على الأصح فائدة ضرورية، كقول معتبر العدد في الاستجمار) بالأحجار: (عبادة

متعلقة بالأحجار لم يتقدمها معصية، فاعتبر فيها العدد كالحمار) أي: كرميها،

(فقوله: لم يتقدمها معصية، عديم التأثير) في حكم الأصل والفرع، (لكنه) أي: معتبر

العدد (مضطر لذكره؛ لئلا ينتقض ما علل به بالرجم) للمحصن؛ فإنه عبادة متعلقة

بالأحجار ولم يُعتبر فيها العدد.

- والضرب الثالث: ما ذكره بقوله: (أو) له فائدة (غير ضرورية، مثل) أن يقال:

(الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر) في إقامتها (إلى أذن الإمام كالظهر، فإن) قولهم:

(مفروضة، حشو؛ إذ لو حذف لم ينتقض) الوصف المعلل به؛ إذ النفل كالفرض في

ذلك، (لكنه ذكر لتقريب الفرع) وهو الجمعة (من الأصل) وهو الظهر (بتقوية الشبهة

بينهما؛ إذ الفرض بالفرض أشبه) به من غيره.

٤- (و) القسم الرابع: عدم التأثير (في الفرع).

(مثل) أن يقال في تزويج المرأة نفسها: (زوّجت نفسها غير كفٍ فلا يصحُّ)

التزويج، (كما لو زوّجت) أي: زوّجها وليها غير الكفء.

(وهو) أي: القسم الرابع (كالثاني) في أنه إبداء علة أخرى، وهي في هذا المثال

تزويج المرأة نفسها لا تزويجها من غير كفء؛ (إذ لا أثر فيه للتقييد بغير الكفاء)؛

فإنه وإن ناسب البطلان، لكنه غير مطرد في جميع صور المدعى، وهو أن تزويجها

نفسها لا يصح مطلقاً، كما لا أثر للتقييد في مثال الثاني بكونه غير مرئي، وإن كان نفي الأثر هنا بالنسبة إلى الفرع، وثمَّ بالنسبة إلى الأصل.

(ويرجع) هذا القسم (إلى المناقشة في الفرض، وهو) أي: الفرض: (تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج)، كما فعل في المثال؛ إذ المدعى فيه منعُ تزويجها نفسها مطلقاً، والاحتجاج على منعه من غير كفاء.

(والأصحُّ جوازه) أي: الفرض مطلقاً؛ فقد لا يساعده الدليل في كلِّ الصور، أو لا يقدر على دفع الاعتراض في بعضها، فيستفيد بالفرض غرضاً صحيحاً. وبهذا علم أن هذا القسم مبنيٌّ على قول مرجوح، وهو منع الفرض.



٥- القدح بالقلب

(ومنها) أي: من القوادح: (القلب)، وهو نوعان: خاصٌّ بالقياس، وعرفوه بأن يربط المعترض خلاف قول المستدل على علمته، إلحاقاً بالأصل الذي جعله مقيساً عليه.

وعامٌّ يُعترض به على القياس وغيره من الأدلة. (وهو في الأصح دعوى) المعترض (أن ما استدلَّ به) المستدلُّ (وصحَّ) (١)، دليلٌ (عليه) أي: على المستدلِّ، وإن كان دليلاً له باعتبار آخر، (في المسألة) المتنازع فيها، لا في مسألة أخرى.

(فيمكن معه) أي: مع القلب (تسليم صحته) أي: صحة ما استدلَّ به المستدلُّ. وعلى إمكان التسليم مع القلب (فهو) أي: القلب (مقبول في الأصح).

(١) التقييد بالصحة للاحتراز عن الفاسد؛ إذ لا يبني عليه شيء، فإن الفاسد لا يكون مصححاً لمذهب المعترض ولا مبطلاً لمذهب المستدل، والمراد صحته في الواقع أو عند المعترض.

وهو إما (معارضةً، عند التسليم) لصحة دليل المستدل، فلا يكون القلب حينئذٍ قاذماً، بل يجاب عنه بالترجيح.

وإما اعتراض (قادح عند عدمه) أي: عدم تسليم الصحة.

(وهو) أي: القلب باعتبار آخر (قسمان):

القسم (الأول): القلب (لتصحيح مذهب المعترض) في المسألة، (وإبطال

مذهب المستدل) فيها، سواء أكان مذهب المستدل مصرحاً به في الاستدلال أم لا.

فالأول (كما يقال) من جانب المستدل كالشافعي في بيع الفضولي: (عقد بلا

ولاية) عليه، (فلا يصحُّ، كالشراء) أي: كشراء الفضولي؛ فلا يصحُّ لمن سمّاه.

(فيقال) من جانب المعترض كالحنفي: (عقد فيصحُّ كالشراء) أي: كشراء

الفضولي؛ فيصح له ويلغو تسميته لغيره.

(و) الثاني (مثل) أن يقول الحنفي المشتري للصوم في الاعتكاف: (لبثُّ فلا

يكون بنفسه قربةً كوقوف عرفة)؛ فإنه قربة بضميمة الإحرام، فكذا الاعتكاف يكون

قربةً بضميمة عبادة إليه، وهي الصوم؛ لأنه المتنازع فيه.

(فيقال) من جانب المعترض كالشافعي: الاعتكاف (لبثُّ فلا يُشترط فيه الصوم

كعرفة)؛ لا يشترط الصوم في وقوفها. ففي هذا إبطال لمذهب الخصم الذي هو

اشتراط الصوم، ولم يصرَّح به في الدليل.

القسم (الثاني): القلب (لإبطال مذهب المستدل)، وإبطاله:

إما (بصراحة)، كأن يقول الحنفي في مسح الرأس: (عضوٌ وضوءٌ فلا يكفي) في

مسحه (أقلُّ ما ينطلق عليه الاسم كالوجه)؛ لا يكفي في غسله ذلك. (فيقال) من

جانب المعترض كالشافعي: عضوٌ وضوءٌ (فلا يُقدَّر بالربع كالوجه)؛ لا يُقدَّر غسله

بالربع.

(أو بالتزام)، كأن يقول: النفي في بيع الغائب (عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعموؤض كالنكاح)؛ يصح مع الجهل بالزوجة، أي: عدم رؤيتها. (فيقال) من جانب المعارض كالشافعي: (فلا يثبت) فيه (خيار الرؤية كالنكاح)، فنفي الثبوت يلزمه نفي الصحة؛ إذ القائل بها قائل بالثبوت.

(ومنه) أي: من القلب لإبطال مذهب المستدلّ بالالتزام: (قلب المساواة، فيقبل في الأصحّ)، وهو أن يكون في جهة الأصل حكمان أحدهما منتفٍ عن جهة الفرع باتفاق الخصمين، والآخر متنازعٌ فيه بينهما، فإذا أثبتته المستدلّ في الفرع قياسًا على الأصل يقول المعارض: فيجب التسوية بين الحكمين في جهة الفرع كما في جهة الأصل.

(مثل) قول الحنفي في الوضوء والغسل: كلُّ منهما (طهرٌ بمائع فلا تجب فيه النية كالنجاسة) أي: إزالتها، لا يجب فيها النية، بخلاف التيمم؛ تجب فيه النية. (فيقال) من جانب المعارض كالشافعي: (يستوي جامده ومائعه) أي: الطهر، (كالنجاسة) يستوي جامد طهرها ومائعه في جميع أحكامها، وقد وجبت النية في التيمم بلا خلاف، فتجب في الوضوء والغسل.



٦ - القدح بالقول بالموجب

(ومنها) أي: من القوادح: (القول بالموجب) بفتح الجيم، أي: بما أوجبه الدليل واقتضاه. ولا يختصُّ هذا بالقياس، وشاهدُه قول الله تعالى: {ولله العزة ولرسوله}، في جواب من قال: {ليُخرجنَّ الأعزُّ منها الأذلُّ}، أي: صحيحٌ ذلك، لكنهم الأذلُّ، والله ورسوله الأعزُّ، وقد أخرجهم الله ورسوله ﷺ.

(وهو تسليم) مقتضى (الدليل مع بقاء النزاع)، بأن يُظهر المعارض عدم استلزام

الدليل لمحلّ النزاع، ووَرَد ذلك على ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يَسْتَتِجَ المُسْتَدَلُّ مِنْ دَلِيلِهِ مَا يَتَوَهَّمُ أَنَّهُ مَحَلُّ النِّزَاعِ أَوْ مَلَاذِمٌ لَهُ، وَلَا يَكُونُ كَذَلِكَ، (كَمَا يُقَالُ فِي) الْقَوْدِ بِقَتْلِ (المثقل) مِنْ جَانِبِ المُسْتَدَلِّ كَالشَّافِعِيِّ: (قَتْلٌ بِمَا يَقْتُلُ غَالِبًا فَلَا يِنَافِي الْقَوْدَ، كَالْإِحْرَاقِ) بِالنَّارِ لَا يِنَافِي الْقَوْدَ.

(فَيُقَالُ) مِنْ جَانِبِ المُعْتَرِضِ كَالْحَنَفِيِّ: (سَلَّمْنَا عَدَمَ المِنَافَاةِ) بَيْنَ القَتْلِ بِالمَثْقَلِ وَبَيْنَ القَوْدِ، (لَكِنْ لَمْ قُلْتَ): إِنْ القَتْلُ بِالمَثْقَلِ (يَقْتَضِيهِ) أَي: القَوْدَ، وَذَلِكَ مَحَلُّ النِّزَاعِ، وَلَمْ يَسْتَلْزِمِهِ الدَّلِيلُ.

(و) الثَّانِي: أَنْ يَسْتَتِجَ المُسْتَدَلُّ مِنْ دَلِيلِهِ إِبْطَالَ أَمْرٍ يَتَوَهَّمُ أَنَّهُ مَأْخُذُ مَذْهَبِ الخِصْمِ، وَالخِصْمُ يَمْنَعُ أَنَّهُ مَأْخُذُهُ، (كَمَا يُقَالُ) فِي القَوْدِ بِالقَتْلِ بِالمَثْقَلِ أَيْضًا: (التَّفَاوُتُ فِي الوَسِيلَةِ) مِنْ آلَاتِ القَتْلِ وَغَيْرِهِ (لَا يَمْنَعُ القَوْدُ كَالْمَتَوَسَّلِ إِلَيْهِ) مِنْ قَتْلِ وَقَطْعِ وَغَيْرِهِمَا، لَا يَمْنَعُ تَفَاوُتُهُ الْقَوْدَ.

(فَيُقَالُ) مِنْ جَانِبِ المُعْتَرِضِ: (مُسَلِّمٌ) أَنْ التَّفَاوُتُ فِي الوَسِيلَةِ لَا يَمْنَعُ القَوْدَ، فَلَا يَكُونُ مَانِعًا مِنْهُ، (لَكِنْ لَا يَلْزِمُ مِنْ إِبْطَالِ مَانِعٍ انْتِفَاءُ المَوَانِعِ وَوُجُودُ الشَّرَاطِطِ وَالمَقْتَضِيَّيْنِ)، وَثَبُوتِ القَوْدِ مَتَوَقَّفٌ عَلَّ جَمِيعِهَا.

(والمَخْتَارُ تَصْدِيقُ المُعْتَرِضِ فِي قَوْلِهِ) لِلْمُسْتَدَلِّ: (لَيْسَ هَذَا) الَّذِي عَنَيْتَهُ بِاسْتِدْلَالِكَ تَعْرِيفًا بِي (مَأْخُذِي) فِي نَفْيِ القَوْدِ؛ لِأَنَّ عَدَالَتَهُ تَمْنَعُهُ مِنَ الكَذْبِ فِي ذَلِكَ، وَلِأَنَّهُ أَعْلَمُ بِمَذْهَبِهِ^(١).

وَالثَّلَاثُ: أَنْ يَسْكُتَ المُسْتَدَلُّ عَنِ مَقْدَمَةِ صِغْرِي غَيْرِ مَشْهُورَةٍ، (و) ذَلِكَ أَنَّهُ (رَبْمَا سَكَّتِ المُسْتَدَلُّ عَنِ مَقْدَمَةِ غَيْرِ مَشْهُورَةٍ؛ مَخَافَةَ المَنْعِ) لَهَا لَوْ صَرَّحَ بِهَا، (فَيَرِدُ) بِسَبَبِ سَكَوتِهِ عَنْهَا (القَوْلُ بِالمَوْجِبِ)، كَمَا يُقَالُ فِي اشْتِرَاطِ النِّيَّةِ فِي الوُضُوءِ وَالغَسْلِ:

(١) وَقِيلَ: لَا يُصَدَّقُ إِلَّا بَيَانٌ مَأْخُذٌ آخَرَ؛ لِأَنَّهُ قَدْ يَعَانِدُ بِمَا قَالَهُ.

ما هو قربة يُشترط فيه النية كالصلاة، ويُسكَّتُ عن الصغرى وهي: الوضوء والغسل
قربة، فيقول المعترض: مسلّمٌ أن ما هو قربة يشترط فيه النية، لكن لا يلزمُ اشتراطها
في الوضوء والغسل.

فإن صرّح المستدلُّ بأنهما قربة، ورَدَ عليه منعُ ذلك، وخرج عن القول
بالموجِب؛ لأن القول بالموجِب تسليم للدليل مع بقاء النزاع، وهذا منعٌ للدليل.
أما المقدمة المشهورة فكالذكرورة، فلا يتأتى فيها القول بالموجِب.



٧- القدح بعدم المناسبة

(ومنها) أي: من القوادح: (القدح في المناسبة) للوصف المعلَّل به الحكم، (وفي
صلاحية إفضاء الحكم إلى المقصود) من شرعه، (وفي الانضباط) للوصف المعلَّل
به، (وفي الظهور) للوصف.

وكلُّ واحد من هذه الأربعة قادحٌ بمفرده، فيُبدى المعترضُ في أولِّها مفسدةً
راجحةً أو مساويةً؛ لأن المناسبة تنخرم بذلك كما مرَّ^(١)، ويُبيِّن في ثانيها أن الحكم لا
يوصل إلى المقصود، وفي ثالثها عدمَ الانضباط، وفي رابعها عدمَ الظهور^(٢).
(وجوابه) أي: القدح بشيء منها (بالبيان) لِمَا نفاه المعترض.

فجواب الأول: بيان رجحان المصلحة على المفسدة، كأن يقال: التخلي للعبادة
أفضل من النكاح لِمَا فيه من تزكية النفس، فيُعترض بأن تلك المصلحة تفوَّتْ
أضعافها كإيجاد الولد وكفِّ النظر وكسر الشهوة، فيجاب بأن تلك المصلحة أرجحُ
مما ذُكِر؛ لأنها لحفظ الدين، وما ذُكِر لحفظ النسل.

(١) في آخر المسلك الخامس.

(٢) قال العطار: والأولان يختصان بالمناسبة، والأخيران يعمَّانها وغيرها.

وجواب الثاني: بيان إفضاء الحكم إلى المقصود، كأن يقال: تحريم المرأة المَحْرَمِ بالمصاهرة مؤبِّدًا صالحٌ لأن يفضي إلى عدم الفجور بها المقصود من شرع التحريم، فيعترض بأنه ليس صالحًا لذلك، بل للإفضاء إلى الفجور؛ لأن النفس مائلة إلى الممنوع، فيجاب بأن تحريمها المؤبِّد يسدُّ باب الطمع فيها بحيث تصير غيرَ مشتهاة كالأم.

وجواب الثالث: بيان انضباط الوصف بنفسه، أو بوصف معه يَضْبِطُهُ كالسفر للمشقة.

وجواب الرابع: بيان ظهور الوصف، بأن يبيِّنُه بصفة ظاهرة، كأن يعلَّل في العقود بالرضا، فيُعْتَرَضُ بأن الرضا أمر خفيٌّ فلا يُعَلَّلُ به، فيجيب بأنه يَظْهَرُ بصفة ظاهرة تدلُّ عليه، وهي الصيغة.



٨- القدح بالفرق

(ومنها) أي: من القوادح: (الفرق) بين الأصل والفرع.
(والأصح أنه معارضة بإبداء قيد في علة) حكم (الأصل، أو) إبداء (مانع في الفرع) يمنع من ثبوت حكم الأصل فيه، (أو بهما) أي: بالإبداءين معًا.
مثاله على الشقِّ الأول: أن يقول الشافعي: تجب النية في الوضوء كالتيتمم بجامع الطهارة عن حدث، فيعترض الحنفي بأن العلة في الأصل الطهارة بالتراب.
وعلى الثاني: أن يقول الحنفي: يقاد المسلم بالذميِّ كغير المسلم بجامع القتل العمديِّ العدوان، فيعترض الشافعي بأن الإسلام في الفرع مانع من القود.
وعلى الثالث: أن يعارض بالإبداءين^(١).

(١) وهذا قيل: إن فيه اعتراضين لاشتماله على معارضة علة الأصل، وعلى معارضة الفرع، وجمعُ

(و) الأصحُّ (أنه) أي: الفرقُ (قادح)؛ لأنه لو لم يقدح لم يمتنع التحكُّم، واللازم باطل.

(وجوابه) أي: الفرقُ (بالمنع)، كأن يُمنع كون المُبدَى في الأصل جزءاً من العلة، وكون المُبدَى في الفرع مانعاً من الحكم.

(و) الأصحُّ (أنه يجوز تعدُّد الأصول) لفرع واحد، بأن يقاس عليها، لقوَّة الظنِّ به، وهو الموافق لجواز تعدُّد العلل^(١).

(فلو فرَّق بين الفرع وأصلٍ منها كفي) في القدح فيها (في الأصحِّ)؛ لأنه يُبطل جمعها المقصود.

(وفي اقتصار المستدلِّ على جواب أصلٍ) واحد منها، وقد فرَّق المعترضُ بين جميعها، (قولان):

أحدهما: يكفي، لحصول المقصود بالدفع عن واحد منها.
والثاني: لا يكفي؛ لأنه التزم الجميع، فلزمه الدفعُ عنه، وهذا هو الأوجهُ الموافقُ للأصحِّ قبله^(٢).



الأسئلة المختلفة غير مقبول. وقيل: بل هو سؤال واحد لاتحاد المقصود، وهو قطع جَمْع المستدلِّ.

(١) وقيل: يمتنع تعدد الأصول، لانتشار البحث في ذلك، مع إمكان حصول المقصود بواحد منها، وصححه الأصل.

(٢) وهو جواز القدح بالفرق بين الفرع وأصل واحد، أما من قال: لا يكفي في القدح إلا الفرقُ بين الفرع وجميع الأصول، فلا يكفي عنده في جواب الاعتراض بالفرق بين الجميع الجوابُ عن واحد؛ لأنه حينئذ لم يحصل الفرق بين الجميع الذي هو شرطُ القدح عنده.

٩- القدح بفساد الوضع

- (ومنها) أي: من القوادح: (فساد الوضع، بألا يكون الدليل صالحاً لترتيب الحكم) عليه، كأن يكون صالحاً لضد ذلك الحكم أو نقيضه.
- (كتلّقي) أي: استنتاج (التخفيف من التغليظ)، مثل قول الحنفية: القتل عمداً جناية عظيمة فلا تجب له كفارة كالردّة، فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم لا تخفيفه بعدم وجوب الكفارة^(١).
- (و) كتلّقي (التوسيع من التضييق)، كقولهم: الزكاة وجبت لدفع حاجة المستحقّ مع الرّفق بالدافع، فكانت على التراخي كالدية على العاقلة^(٢)، فالتراخي توسيع لا يناسب دفع الحاجة المضيق.
- (و) كتلّقي (الإثبات من النفي)، كأن يقال في المعاطاة في غير المحقّر: لم يوجد فيها مع الرضا صيغة، فينعقد بها البيع كما في المحقّر^(٣)، فعدم الصيغة يناسب عدم الانعقاد لا الانعقاد.
- (و) كتلّقي (ثبوت اعتبار الجامع) في قياس المستدلّ (بنصّ أو إجماع في نقيض الحكم)^(٤) في ذلك القياس.

(١) قال العطار: أوجب من جهة المخالف بأن عدم وجوب الكفارة من التغليظ، لا من باب التخفيف؛ إذ في عدم التكفير إشارة إلى أنه لغلظه يجلّ عن أن يكفّر.

(٢) لأن في وجوب الدية على العاقلة دفع حاجة الجاني إلى خلاصه من عهدته جنائته التي أخطأ فيها، مع الرّفق بالعاقلة في الاقتصار في آخر كلّ حول على نصف دينار على الغني، وربع دينار على المتوسط.

(٣) وهذا مبني على القول بانعقاد البيع بالمعاطاة في المحقّرات كالخبز والإدام ونحو ذلك.

(٤) فيه فصل معمول المصدر بمعمول غيره؛ فإن قوله: «بنصّ أو إجماع» متعلق بـ«ثبت»، وقوله: «في نقيض» متعلق بـ«اعتبار».

مثاله ثبوته بالنص: قول الحنفية: الهرة سبيع ذو ناب فسوره نجس كالكلب، فيقال: السبعية اعتبرها الشارع علة للطهارة حيث دعي إلى دار فيها كلب فامتنع، وإلى أخرى فيها سنور فأجاب، فقيل له، فقال: «السنور سبيع»، رواه الإمام أحمد وغيره^(١).

ومثال ثبوته بالإجماع: قول الشافعية في مسح الرأس في الوضوء: مسح فيسن تكراره كالاستجمار حيث يسن الإيتار فيه فيما زاد على الثلاث، فيقال: المسح في الخف لا يسن تكراره إجماعاً^(٢).

(وجوابه) أي: فساد الوضع (بتقرير نفيه) عن الدليل، بأن يقرر كونه صالحاً لترتيب الحكم عليه، كأن يكون له جهتان يناسب بإحدهما التوسيع وبالأخرى التضييق، فينظر المستدل فيه من إحدهما، والمعترض من الأخرى، كالارتفاق ودفع الحاجة في مسألة الزكاة.

ويجاء عن الكفارة في القتل بأنه غلظ فيه بالقود، فلا يغلظ فيه بالكفارة. وعن المعاطاة بأن الانعقاد بها مرتب على الرضا، لا على عدم الصيغة. وعن ثبوت اعتبار الجامع بقسميه في نقيض الحكم بثبوت اعتباره في ذلك الحكم، ويكون تخلفه عنه بأن وجد مع نقيضه لمانع في أصل المعترض، كما في مسح الخف؛ فإن تكراره يفسده كغسله.



١٠ - القدح بفساد الاعتبار

(ومنها) أي: من القوادح: (فساد الاعتبار، بأن يخالف) الدليل (نصاً) من كتاب

(١) رواه الإمام أحمد (٨٣٤٢)، والدارقطني (١٧٩)، وسنده ضعيف.

(٢) فيكون تعليل الاستحباب بالمسح فاسد الوضع؛ لأنه ثبت اعتباره في نفي الاستحباب.

أو سنة (أو إجماعًا).

كأن يقال في أداء الصوم الواجب: صوم واجب فلا تصحُّ نيته من النهار كقضائه، فيُعترض بأنه مخالف لقوله تعالى: {والصائمين والصائمات} إلى قوله: {أعدَّ الله لهم مغفرة وأجرًا عظيمًا}، فإنه رُتِّب فيه الأجر العظيم على الصوم كغيره من غير تعرُّض للتبَيُّت فيه، وذلك مستلزم لصحته بدونه.

وكان يقال: لا يصحُّ قرض الحيوان لعدم انضباطه كالمختلطات، فيُعترض بأنه مخالف، لخبر مسلم عن أبي رافع أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ استسلف بَكْرًا وردَّ رِبَاعِيًّا، وقال: «إن خيار الناس أحسنهم قضاء»^(١).

وكان يقال: لا يجوز للرجل أن يغسل زوجته الميتة لحرمة النظر إليها كالأجنبية، فيُعترض بأنه مخالف للإجماع السكوتي في تغسيل عليٍّ فاطمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

(وهو) أي: فساد الاعتبار (أعمُّ من فساد الوضع) من وجه، لصدقه فقط بأن يكون الدليل صالحًا لترتيب الحكم عليه، وصدق فساد الوضع فقط بالألَّا يكون الدليل كذلك، ولا يعارضه نصٌّ ولا إجماع، وصدقهما معًا بالألَّا يكون الدليل كذلك مع معارضة نصٍّ أو إجماع له.

(وله) أي: للمعترض بفساد الاعتبار (تقديمه على المنوعات) الواقعة في المقدمات^(٢)، (وتأخيرُه عنها) لمجامعته لها من غير مانع من تقديمه وتأخيرُه.

(١) رواه مسلم (١٦٠٠). والبكر: الصغير من الإبل، والرِّبَاعِي: ما دَخَلَ في السنة السابعة.

(٢) المراد بالمنوعات: الاعتراضات على مقدِّمة الدليل، فهي أخصُّ من الاعتراضات، ويأتي ذكر بعضها في القادح التالي.

قال أبو زرعة في الغيث الهامع (ص ٦٢١): «ذكر المصنف أن المعترض مخيَّر بين تقديم ذكر فساد الاعتبار على المنوعات وتأخيرُه عنه، وتوجيه التقديم: أن فساد الاعتبار يغني عن منع المقدمات، وتوجيه التأخير: أنه يطالبُ أوَّلًا بتصحيح مقدمات قياسه، فإذا صحَّحها رُدَّ بأنه فاسد الاعتبار».

(وجوابه: كالطعن في سنده) ^(١) أي: سند النص أو الإجماع بإرسال أو غيره،
(والمعارضة) للنص بنص آخر، فيتساقتان ويسلم دليل المستدل، (ومنع الظهور) له
في مقصد المعترض، (والتأويل) له بدليل.



١١ - القدح بمنع عليّة الوصف

(ومنها) أي: من القوادح: (منع عليّة الوصف) أي: منع كونه العلة، (وتُسمى
المطالبة) أي: بتصحيح العلة ^(٢).
(والأصحُّ قبوله)، وإلا لأدّى الحال إلى تمسك المستدلّ بما شاء من الأوصاف،
لأمنه المنع.

(وجوابه بإثباتها) أي: العليّة بمسلك من مسالك العلة المتقدمة.



ذكر بعض أنواع القدح بالمنع:

(ومن المنع) المطلق: (منع وصف العلة) أي: منع اعتباره فيها، وهو مقبول
جزماً، (كقولنا في إفساد الصوم بغير جماع) وأنه لا تجب فيه كفارة: (الكفارة)
شُرعت (للزجر عن الجماع المحذور في الصوم، فوجب اختصاصها به كالحدّ)؛ فإنه
شُرِع للزجر عن الجماع بالزنى، وهو مختصُّ بذلك ^(٣).

(١) أشار بزيادة الكاف إلى أن الجواب لا ينحصر فيما ذكر، بل يمكن الجواب بأمور أخرى، منها
القول بالموجّب.

(٢) قال الصفي الهندي في الفائق في أصول الفقه (٢/٣٢٨): «المطالبة بتصحيح العلة، وهو منع كون
المدعى علة، وهو وإن كان من جملة المنوعات لكن إنما أُفرد؛ لأن بعضهم زعم أن هذا السؤال
ليس بصحيح».

(٣) قال العطار: فالمقيس هو الكفارة، والمقيس عليه هو الحدّ، والحكم هو اختصاص كلِّ بالجماع،

(فيقال): لا نسلّم أنها شرّعت للزجر عن الجماع بخصوصه، (بل عن الإفطار المحذور فيه) أي: في الصوم بجماعٍ أو غيره.

(وجوابه بيان اعتبار الخصوصية) أي: خصوصية الوصف في العلة، كأن يبيّن اعتبارَ الجماع في الكفارة بأن الشارع رتبها عليه، حيث أجاب بها مَنْ سألَه عن جماعه.

والأمر في هذه المسألة: (كأنَّ المعترض) بهذا الاعتراض (يُنقح المناط) بحذف خصوص الوصف عن اعتباره في العلة، (والمستدلُّ يحقِّقه) ببيان اعتبار خصوصية الوصف، فيقدّم المستدلُّ لرجحان تحقيق المناط، فإنه يرفع النزاع.



(و) من المنع المطلق: (منع حكم الأصل).

(والأصحُّ أنه مسموعٌ) كمنع وصف العلة، كأن يقول الحنفيُّ: الإجارة عقدٌ على منفعة، فتبطل بالموت كالنكاح، فيقال له: لا نسلّم حكم الأصل؛ إذ النكاح لا يبطل بالموت بل ينتهي به.

(و) الأصحُّ (أن المستدل لا ينقطع به) أي: بمنع الحكم؛ لأنه منعٌ مقدّمٌ من مقدّمات القياس، فله إثباته كسائر المقدّمات.

(و) الأصحُّ (أنه) أي: المستدلُّ (إن دَلَّ) أي: استدلَّ (عليه) أي: على حكم الأصل بدليل، (لم ينقطع المعترض) بمجرد ذلك، (بل له أن يعترض) ثانيًا الدليل؛ لأنه قد لا يكون صحيحًا.

(وقد يقال) من طرف المعترض في الإتيان بمُنوع مترتبة:

١ - (لا نسلّم حكم الأصل).

والعلة الزجر عن الجماع في كلِّ.

٢- (سَلَّمْنَا وَلَا نَسَلَّمُ أَنَّهُ مِمَّا يُقَاسُ فِيهِ)، لجواز كونه مما اختلف في جواز القياس فيه، والمستدلُّ لا يراه.

٣- (سَلَّمْنَا) ذَلِكَ (وَلَا نَسَلَّمُ أَنَّهُ مَعَلَّلٌ)، لجواز كونه تعبُديًّا.

٤- (سَلَّمْنَا) ذَلِكَ (وَلَا نَسَلَّمُ أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ عَلَّتُهُ)، لجواز كونها غيره.

٥- (سَلَّمْنَا) ذَلِكَ (وَلَا نَسَلَّمُ وَجُودَهُ فِيهِ) أَي: وجود الوصف في الأصل.

٦- (سَلَّمْنَا) ذَلِكَ (وَلَا نَسَلَّمُ أَنَّهُ) أَي: الوصفَ (متعدِّ)، لجواز كونه قاصرًا.

٧- (سَلَّمْنَا) ذَلِكَ (وَلَا نَسَلَّمُ وَجُودَهُ بِالْفِرْعِ).

فهذه سبعة مُنوع تتعلَّق الثلاثة الأولى منها بحكم الأصل، والأربعة الباقية بالعلَّة، مع الأصل والفرع في بعضها^(١).

(فيجباب) عنها (بالدفع) لها على ترتيبها السابق (بما عُرِفَ من الطرق) المذكورة

في دفعها، إن أريد ذلك، وإلا فيكفي الاقتصار على دفع الأخير منها.

(ف) بسبب جواز تعدُّد المُنوع (يجوز إيراد اعتراضات من نوع)، كالتنقوض أو

المعارضات في الأصل أو الفرع؛ لأنها كسؤال واحد، مترتبة كانت أو لا.

مثال المترتبة أن يقال: ما ذُكِرَ أَنَّهُ عِلَّةٌ مَنْقُوضٌ بِكَذَا وَمَنْقُوضٌ بِكَذَا، وَلِئِنْ سُلِّمَ

فَهُوَ مَنْقُوضٌ بِكَذَا. وَمِثَالُ غَيْرِ الْمُرْتَبَةِ أَنْ يُقَالَ: مَا ذُكِرَ أَنَّهُ عِلَّةٌ مَنْقُوضٌ بِكَذَا

وَمَنْقُوضٌ بِكَذَا.

(وكذا) يجوز إيراد اعتراضات (من أنواع في الأصحِّ)، كالتنقض وعدم التأثير

والمعارضة، (وإن كانت مترتبة) أي: يستدعي تاليها تسليم متلوِّه؛ وذلك لأن تسليمه

تقديرِيٌّ لَا تَحْقِيقِيٌّ.

(١) قال العطار: قوله: (في بعضها) راجع للأمرين؛ فالرابع والخامس بالعلَّة مع الأصل، والسادس

بالعلَّة فقط، والسابع بالعلَّة مع الفرع.

مثال الأنواع مترتبةً أن يقال: ما ذُكِرَ من الوصف غير موجود في الأصل، ولئن سُئِمَ فهو معارض بكذا. ومثالها غير مترتبةً أن يقال: هذا الوصف منقوض بكذا أو غير مؤثر لكذا.



١٢ - القدح باختلاف علتي الأصل والفرع

(ومنها) أي: من القوادح: (اختلاف ضابطي الأصل والفرع)، أي: اختلافُ علَّتَيِ حكمِهما بدعوى المعترض.

وإنما كان اختلافهما قادحاً لعدم الثقة فيه بالجامع وجوداً ومساواةً، كأن يقال في شهود الزور بالقتل: تسبَّبوا في القتل، فعليهم القود كالمُكرِه غيرَه على القتل، فيُعترَضُ بأن الضابط في الأصل الإكراه، وفي الفرع الشهادة، فأين الجامع بينهما؟ وإن اشترَكَ في الإفضاء إلى المقصود، فأين مساواة ضابط الفرع لضابط الأصل في ذلك؟ (وجوابه) أي: جوابُ الاعتراض باختلاف الضابط: (بأنه) أي: الجامع بينهما (القدر المشترك) بين الضابطين، كالتسبب في القتل فيما مرَّ، وهو منضبط عرفاً. (أو بأن الإفضاء) أي: إفضاء الضابط في الفرع إلى المقصود (سواءً) أي: مساوٍ لإفضاء الضابط في الأصل إلى المقصود، كحفظ النفس فيما مرَّ. وكالمساوي لذلك الأرجح منه، كما فهم بالأولى.

و(لا) يحصل الجوابُ (بالغاء التفاوت) بين الضابطين، بأن يقال: التفاوت بينهما مُلغى في الحكم؛ لأن التفاوت قد يُلغى كما في العالم يُقتل بالجاهل، وقد لا يُلغى كما في الحرِّ لا يُقتل بالعبد.



١٣ - القدح بالتقسيم

(ومنها) أي: من القوادح: (التقسيم)، وهو راجع إلى الاستفسار^(١)، مع منع المعترض أن أحد احتمالي اللفظ هو العلة.

(وهو ترديد اللفظ) المورّد في الدليل (بين أمرين) مثلاً على السواء، (أحدهما ممنوع) دون الآخر المراد. مثاله أن يقال في مثال الاستفسار للإجمال فيما يأتي: الموضوع هو النظافة أو الأفعال المخصوصة، الأول ممنوعٌ أنه قربة، والثاني مسلّمٌ أنه قربة، لكنه لا يفيد الغرض من وجوب النية.

(والمختار قبوله) أي: القدح بالتقسيم؛ لأن الدليل لا يتمّ معه.

(وجوابه أن اللفظ موضوع) للمعنى المراد (ولو عرفاً) كما يكون لغةً، (أو) أنه

(ظاهر في المراد) ولو بقرينة، ويبيّن الوضع والظهور.



(والاعتراضات) - المعبر عنها بالقوادح - كلّها (راجعةٌ إلى المنع).

وقال كثير من العلماء: ترجع إلى المنع أو المعارضة؛ لأن غرض المستدلّ إثبات مدّعاه بدليله، ولا يحصل ذلك إلا بصحة مقدمات الدليل، وبسلامته من المعارض. وغرض المعترض هدم ذلك بالقدح في صحة الدليل بمنع مقدماته، أو بمعارضته بما يقاومه.

فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع، والقلب والعكس والقول بالموجب من

قبيل المعارضة

والمصنف رأى أن المعارضة راجعةٌ إلى المنع؛ لأنها منعٌ للعلة عن الجريان،

فاقتصر عليه.

(١) الاستفسار هو القادح التالي، فيأتي تعريفه.



١٤ - القدح بالاستفسار

(ومقدّمها) أي: مقدّمة الاعتراضات: (الاستفسار)؛ لأنه إذا لم يُعرف مدلول اللفظ يستحيل أن يتوجّه إليه المنع الذي هو مرّد الاعتراضات كلّها. (وهو طلبُ ذكر معنى اللفظ، لغرابة أو إجمال) فيه.

(وبيأنهما) أي: بيان وجود الغرابة والاجمال واجبٌ (على المعترض في الأصحّ)؛ لأن الأصل عدمهما^(١).

(ولا يُكلّف) المعترض بالإجمال (بيان تساوي المحامل) المحقّق للإجمال، لعسر ذلك عليه، (ويكفيه) في بيان ذلك إن أراد التبرع به أن يقول: (الأصل) أي: الراجح (عدم تفاوتها) أي: المحامل^(٢)، وإن عارضه المستدلُّ بأن الأصل عدم الإجمال.

وإذا تمّ الاعتراض (فبيّنُ المستدلُّ عدمهما) أي: عدم الغرابة والاجمال، بأن يبيّن ظهور اللفظ في مقصوده بنقل عن لغة أو عرفٍ شرعيٍّ أو غيره، أو بقرينة، كما إذا اعتُرض عليه في قوله: الوضوء قرينة فتجب فيه النية، بأن الوضوء يطلق على النظافة، وعلى الأفعال المخصوصة، فيقول: الثاني هو حقيقته الشرعية.

(أو يفسّر اللفظ بمحتمل) أي: بمعنى يحتمله اللفظ؛ لأن هذا - وإن لم يدفع الغرابة والإجمال - يتبيّنُ به مقصود المستدلِّ الذي هو المراد.

(قيل: وبغيره) أي: يفسّره بمعنى غيرٍ مُحتملٍ؛ إذ غاية الأمر أنه ناطق بلغة

(١) وقيل: يجب على المستدل بيان عدمهما؛ ليظهر دليله.

(٢) قال أبو زرعة في الغيث الهامع (ص ٦٢٨): «وفيه نظر، بل الأصل وجوده؛ لأنه دافع للإجمال الذي هو خلاف الأصل».

جديدة، ولا محذور في ذلك؛ بناءً على أن اللغة اصطلاحية. ورُدَّ بأن فيه فتح باب لا ينسدُّ؛ لأنه يلزم منه صحة إطلاق أيّ لفظ على أيّ معنى.

(والمختار) أنه (لا يقبل) من المستدلِّ بعد تسليمه عدم ظهور اللفظ في غير مقصده، (دعواه الظهور) للفظ (في مقصده بلا نقل) عن لغة أو عرف (أو قرينة)، كأن يقول: يلزم ظهوره في مقصدي؛ لأنه غير ظاهر في الآخر اتفاقاً، فلو لم يكن ظاهراً في مقصدي لزم الاجمال. وإنما لم تُقبل دعواه؛ لأنه لا أثر لها بعد بيان المعترض وجود الإجمال.



أقسام المنع والمعارضة

سبق أن الاعتراضات راجعةٌ إلى المنع والمعارضة، وهنا لخصَّ المصنف أقسامهما وأسماءها، فقال:

(ثم المنع) أي: الاعتراض بمنع أو معارضة^(١) (لا يأتي في الحكاية) أي: لا يتوجَّه إلى حكاية المستدلِّ للأقوال في المسألة، وعلى المعترض أن يصبر حتى يختار المستدلُّ قولاً منها ويستدلُّ عليه.

(بل) يأتي المنع (في الدليل): إما (قبل تمامه) بمنع مقدمته، (أو بعده) أي: بعد تمامه.

(والأول) وهو المنع قبل التمام: (إما) منعٌ (مجرد، أو) منعٌ (مع السند) أي: المستند، وهو ما يُبنى عليه المنع، (ك) قول المعترض: (لا نُسلم كذا؛ ولم لا يكون) الأمر (كذا. أو) لا نُسلم كذا؛ و(إنما يلزم كذا لو كان) الأمر (كذا).

(١) في هذا إشارة إلى أن المنع لا يراد به معناه الاصطلاحي، بل يراد به مطلق الاعتراض الشامل للمعارضة.

(وهو) أي: الأول بقسميه: (المنافضة) أي: يُسمَّى بها، ويسمَّى النقض التفصيلي.

(فإن احتج) المانع (لانتفاء المقدمة) التي منَعها، (فغصب) أي: فاحتجَّاه لذلك يُسمَّى غصبًا؛ لأنه غصب لمنصب المستدل، ولذلك (لا يسمعه المحققون) من النظار، لاستلزامه الخطأ، فلا يستحقُّ جوابًا.

(والثاني) وهو المنع بعد تمام الدليل:

- (إما بمنع الدليل لتخلف حكمه)، فإن كان منعًا لمقدمة معيَّنة (فالنقض التفصيلي) أي: يُسمَّى به، كما يُسمَّى مناقضةً، (أو) كان منعًا لمقدمة مبهمة فهو النقض (الإجمالي) أي: يسمى به^(١)، وكذلك إن كان منعًا لجملة الدليل، كأن يقال: ما ذكر من الدليل غير صحيح لتخلف الحكم عنه في كذا.

- (أو بتسليمه) أي: الدليل (مع) منع المدلول و(الاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول)، وحينئذ (فهو) (المعارضة) أي: يُسمَّى بها، (فيقول) في صورتها المعترض للمستدل: (ما ذكرت) من الدليل (وإن دل) على ما ذكرته (فعندي ما ينفيه) أي: ينفي ما ذكرته، ويذكره، (ويُنقلب) المعترض بها (مستدلًا)، والمستدل معترضًا.

أما لو منع الدليل لا للتخلف، أو المدلول ولم يستدل بما ينافي ثبوته، فالمنع مكابرة، فلا يُسمع ولا يجاب.

(وعلى المستدل الدفع) لما اعترض به عليه (بدليل)؛ لیسلم دليله الأصلي، ولا يكفيه المنع. (فإن منع) أي: الدليل الثاني، بأن منعه المعترض (فكما مر) من المنع قبل تمام الدليل وبعد تمامه، (وهكذا) المنع ثالثًا ورابعًا وأكثر من ذلك، فيستمر

(١) وُصف بالإجمالي؛ لأن جهة المنع فيه غير معينة، بخلاف التفصيلي.

المنع والدفع (إلى إفحامه) أي: المستدلُّ بأن ينقطع بالمُنوع، (أو إلزامِ المانع) بأن ينتهي الاستدلال إلى ضروريٍّ أو يقينيٍّ مشهور^(١).



(١) قال العطار (٢/٣٧٩): المشهورات: قضايا يحكم العقل بها بواسطة اعتراف جميع الناس بها لمصلحة عامة أو رأفة وحمية، كقولهم: العدل حسن، والظلم قبيح، وقولهم: مراعاة الضعفاء محمودة، وقولهم: كشف العورة مذموم، ونحو ذلك.

خاتمة) لكتاب القياس

{الأصحُّ أن القياس من الدين}؛ لأنه مأمور به، لقوله تعالى: {فاعتبروا يا أولي الأبصار}.

(و) الأصحُّ (أنه) أي: القياس (من أصول الفقه)، كما عُرِف من حدّه.

(وحكمُ المقيس يقال) فيه: (إنه دين الله) وشرعُه، و(لا) يقال فيه: (قاله اللهُ ولا نبيُّه)؛ لأنه مستنبطٌ لا منصوص.

(ثم القياس فرض كفاية) على المجتهدين، (ويتعين) أي: يصير فرض عينٍ (على مجتهد احتاج إليه) بأن لم يجد دليلاً غيره في الواقعة.

(وهو) أي: القياسُ بالنظر إلى قوّته وضعفه قسمان:

١ - (جليٌّ)، وهو (ما قطع فيه بنفي الفارق) أي: بإلغائه، (أو) ما (قرب منه) بأن كان ثبوت الفارق - أي: تأثيره فيه - ضعيفاً بعيداً كلَّ البعد.

فالأول: كقياس الأمة على العبد في تقويم حصّة الشريك على شريكه المُعتق الموسر، وعتقها عليه، كما مرَّ^(١). والثاني كقياس العمياء على العوراء في المنع من التضحية الثابت بخبر: «أربعٌ لا تجزئ في الأضاحي: العوراء البيّن عورُها» إلخ^(٢).

والجليُّ يصدّق بالقياس الأولى، كقياس الضرب على التأفيف في التحريم، وبالمساوي، كقياس إحراق مال اليتيم على أكله في التحريم.

٢ - (وخفيٌّ)، وهو (بخلافه) أي: بخلاف الجليِّ، فهو ما كان احتمالُ تأثير الفارق فيه: إما قوياً واحتمالُ نفي الفارق أقوى منه، وإما ضعيفاً وليس بعيداً كلَّ

(١) عبارة المحلي: كما تقدّم في حديث الصحيحين في إلغاء الفارق.

(٢) رواه أبو داود (٢٨٠٢)، والترمذي (١٤٩٧)، والنسائي (٤٣٦٩)، وابن ماجه (٣١٤٤) واللفظ له.

البُعد، كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القود، وقد قال أبو حنيفة بعدم وجوبه في المثقل. والخفيُّ يصدّق بالقياس الأدون، كقياس التفاح على البرِّ في الرِّبا.

(وقيل فيهما) أي: في الجليِّ والخفيِّ (غير ذلك)، كقول بعضهم: الجليُّ: ما كانت العلة فيه منصوطةً أو مجمعةً عليها، والخفيُّ: ما كانت العلة فيه مستنبطة.

(و) ينقسم القياس باعتبار علته إلى ثلاثة أقسام:

١ - (قياس العلة)، وهو (ما صرّح فيه بها)، بأن كان الجامع فيه نفسها، كأن يقال: يحرم النبيذ كالخمر للإسكار.

٢ - (وقياس الدلالة)، وهو (ما جمع فيه بلازمها فأثرها فحكمها) أي: العلة، وكلُّ من الثلاثة يدلُّ عليها^(١)، وكلُّ من الأخيرين منها أدنى مما قبله بدلالة الفاء. فالأول كأن يقال: النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدّة، وهي لازمة للإسكار.

والثاني كأن يقال: القتل بمثقل يوجب القود كالقتل بمحدد بجامع الإثم، وهو أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان.

والثالث كأن يقال: تُقطع الجماعة بالواحد كما تُقتل به بجامع وجوب الدية عليهم بذلك حيث كان غير عمد، وهو حكم العلة التي هي القطع في المقيس والقتل في المقيس عليه، وحاصل ذلك استدلال بأحد مَوْجَبِي الجناية - من القود والدية الفارق بينهما العمد - على الآخر.

٣ - (والقياس في معنى الأصل)، وهو (الجمع بنفي الفارق)، ويسمى بالجليِّ كما مرَّ، وبإلغاء الفارق، وبتنقيح المناط، كقياس البول في إناء وصبّه في الماء الراكد

(١) ولذلك سمي قياس الدلالة، أي: على العلة.

على البول فيه في المنع، بجامع أن لا فارق بينهما في مقصود المنع الثابت بخبر مسلم
عن جابر: نهى النبي ﷺ عن أن يبال في الماء الراكد^(١).



(١) رواه مسلم (٢٨١).

الكتاب الخامس: في الاستدلال

(وهو دليل ليس بنص) من كتاب أو سنة (ولا إجماع ولا قياس شرعي).
(فدخل) فيه (قطعاً): القياس (الاقتراني، و) القياس (الاستثنائي)، وهما نوعاً
القياس المنطقي، الذي هو قول مؤلف من قضايا متى سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر،
وهو النتيجة، فإن كان اللازم أو نقيضه مذكوراً فيه بالفعل فهو الاستثنائي، وإلا
فالاقتراني.

فالاستثنائي نحو: إن كان النبيذ مسكراً فهو حرام، لكنه مسكر، ينتج: فهو حرام.
أو: إن كان النبيذ مباحاً فهو ليس بمسكر، لكنه مسكر، ينتج: فهو ليس بمباح.
والاقتراني نحو: كلُّ نبيذ مسكر، وكلُّ مسكر حرام، ينتج: كلُّ نبيذ حرام، وهو
مذكور فيه بالقوة لا بالفعل.

وسمّي الأول استثنائياً لاشتماله على حرف الاستثناء لغةً، وهو لكن، وسمي
الثاني اقترانياً لاقتران أجزائه من غير فصل باستثناء.

(و) دخل فيه قطعاً (قولهم) أي: العلماء: (الدليل يقتضي ألا يكون) الأمر (كذا،
خولف) الدليل (في كذا) أي: في صورة مثلاً (لمعنى مفقود في صورة النزاع، فتبقى)
هي (على الأصل) الذي اقتضاه الدليل، كأن يقال: الدليل يقتضي امتناع تزويج المرأة
مطلقاً، وهو ما فيه من إذلالها بالوطء وغيره الذي تآباه الإنسانية لشرفها، خولف هذا
الدليل في تزويج الولي لها، فجاز لكمال عقله، وهذا المعنى مفقود فيها، فيبقى
تزويجها نفسها الذي هو محلُّ النزاع على ما اقتضاه الدليل من الامتناع.

(و) دخل فيه (في الأصحّ: قياس العكس)، وهو إثبات عكس حكم شيءٍ لمثله،
لتعاكسهما في العلة كما مرّ في خبر: أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟ قال: «أرأيتم لو
وضعها في حرام أكان عليه وزر»؟

(و) دخل فيه في الأصح: (عدم وجدان دليل الحكم)، بأن لم يجد المجتهد الدليل بعد الفحص الشديد، فهو دليل على انتفاء الحكم^(١).

وذلك (كقولنا) للخصم في إبطال الحكم الذي ذكره في مسألة: (الحكم يستدعي دليلاً، وإلا لزم تكليف الغافل)^(٢) إذا وجد الحكم بدون دليل مفيد له، (ولا دليل) على حكمك (بالسبر)؛ فإننا سببنا الأدلة، فلم نجد ما يدل عليه، (أو الأصل)؛ فإن الأصل المستصحَب عدم الدليل عليه.

ويدخل في الاستدلال: الاستقراء، والاستصحاب، والاستحسان، وقول الصحابي، والالهام، وإنما أُفرد كلُّ منها بالترجمة فيما يأتي لما فيه من التفصيل وقوة الخلاف مع طول بعضه.

و(لا) يدخل فيه في الأصح (قولهم) أي: الفقهاء: (وُجدَ المقتضي أو المانع، أو فُقدَ الشرط)، حالة كون قولهم (مجملاً)، فلا يكون دليلاً، بل هو دعوى دليل. وإنما يكون دليلاً

وخرج بقوله بالمجمل: ما لو كان معيناً، فيكون استدلالاً ودليلاً إذا عُيِّن المقتضي والمانع والشرط، وبيَّن وجود الأولين، ولا حاجة إلى بيان فقد الثالث؛ لأنه على وفق الأصل.



(١) وقيل ليس بدليل؛ إذ لا يلزم من عدم وجدان الدليل عدم الدليل.

(٢) قال العطار: قوله: (الغافل) أي: عن دليل الحكم، ويلزم منه الغفلة عن الحكم؛ لأن الحكم لم يُستفد إلا من دليله، فالمراد بالغافل غير العالم، لا الغافل المتقدم.

(مسألة) في الاستقراء

(الاستقراء بالجزئي على الكلي)، بأن يُتَّبَعَ جزئياتٌ كليٌّ؛ لِيُثَبَّتَ حكمُها له^(١):

(إن كان تامًّا) بأن كان بكلِّ الجزئياتِ إلا صورةَ النزاع، (ف) هو دليل (قطعيٌّ) في

إثبات الحكم في صورة النزاع، (عند الأكثر) من العلماء.

(أو) كان (ناقصًا) بأن كان بأكثر الجزئيات الخالي عن صورة النزاع، (فظنيٌّ)

فيها، لا قطعيٌّ لاحتمال مخالفتها للمستقرًّا.

(ويُسمَّى) هذا عند الفقهاء (إلحاق الفرد) النادر (بالأغلب) الأعمّ، ويختلف فيه

الظنُّ بحسبِ كثرةِ الجزئيات، فكلّما كان الاستقراءُ فيها أكثرَ كان أقوى ظنًّا.



(١) قال العطار: الفرق بين القياس الأصولي والمنطقي والاستقرائي: أن الأصولي هو الاستدلال

بثبوت الحكم في جزء لإثباته في جزء آخر مثله بجامع، والمنطقي هو الاستدلال بثبوت الحكم في

كليِّ لإثباته في جزئيِّ، والاستقرائي عكس المنطقي.

(مسألة) في الاستصحاب

(الأصحُّ أن استصحاب العدم الأصليّ)، وهو نفي ما نفاه العقل ولم يُثبته الشرع، كوجوب صوم رجب، (و) استصحاب (العموم أو النصّ، و) استصحاب (ما دلَّ الشرع على ثبوته لوجود سببه)، كثبوت الملك بالشراء، (إلى ورود المغيّر) لها: من إثبات الشرع ما نفاه العقل، ومن مخصّص أو ناسخ، أو سبب عدم ما دلَّ الشرع على ثبوته، أي: كلُّ من المذكورات (حجّة) مطلقاً، فيعمل به إلى ورود المغيّر.

وعليه فيقدّم الأصل على الظاهر، (إلا إن عارضه ظاهر غالب ذو سبب ظنُّ أنه أقوى) من الأصل، (فيقدّم) عليه، (كبول وقع في ماء كثير فوجد متغيّراً، واحتمل تغيّره به)، وتغيّره بغيره مما لا يضرُّ كطول المكث، (وقرب العهد) بعدم تغيّره.

فإن استصحاب طهارته التي هي الأصل، عارضته نجاسته الظاهرة الغالبة ذات السبب، التي ظنُّ أنها أقوى، فقدّمت على الطهارة؛ عملاً بالظاهر.

بخلاف ما لم يُظنَّ أنه أقوى، بأن بعدُ العهد في المثال بعدم التغيّر قبل وقوع البول، أو لم يكن عهد.

(و) الأصحُّ أنه (لا يحتجُّ باستصحاب حال الإجماع في محلّ الخلاف)، أي: إذا أُجمِع على حكم في حال، ثم اختلف فيه في حال آخر، ففلا يُحتجُّ باستصحاب ذلك الحال في هذا الحال. مثاله: الخارج النجس من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عندنا؛ استصحاباً للمجموع عليه قبل الخروج.

(فالاستصحاب) الشاملٌ لأنواع السابقة: (ثبوت أمر في) الزمن (الثاني لثبوته في الأول، لفقْد ما يصلح للتغيير) من الأول إلى الثاني، فلا زكاة عندنا فيما حال عليه الحول من عشرين ديناراً ناقصةً تزوّج رواج الكاملة، بالاستصحاب.

(أما ثبوته) أي: الأمر (في الأول) لثبوته في الثاني، (ف) استصحاب (مقلوب)،

كأن يقال في المكيال الموجود الآن: كان على عهده صلى الله عليه وسلم؛ استصحابًا للحال في الماضي؛ إذ الأصل موافقة الماضي للحال.

والاستدلال به خفيٌّ، حتى قال الشيخ تقيُّ الدين السبكي: إنه لم يقل به الأصحاب إلا فيمن اشترى شيئًا فادعاه غيره وأخذه بينةً غير مؤرَّخة، فيثبت له الرجوع بالثمن على البائع؛ عملاً باستصحاب الملك الذي ثبت الآن فيما قبل ذلك؛ لأن البينة لا تُوجدُ الملك بل تُظهره، فيجب أن يكون سابقًا على إقامتها، ويُقدَّر له لحظة لطيفة، ومن المحتمل انتقال الملك من المشتري إلى المدعي، ولكنهم استصحبوا مقلوبًا، وهو عدم الانتقال منه^(١).

قال البرماوي: «واعترض على الشيخ بأنهم قالوا به في صور كثيرة غير هذه»^(٢). (وقد يقال فيه) أي: في الاستصحاب المقلوبِ -؛ ليظهر الاستدلال به، لرجوعه في المعنى إلى الاستصحاب المستقيم - : (لو لم يكن الثابت اليوم ثابتًا أمسٍ لكان غير ثابت) أمسٍ؛ إذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه، (فيقضي استصحابُ أمسٍ) الخالي عن الثبوت فيه (بأنه اليوم غير ثابت، وليس كذلك)؛ لأنه مفروض الثبوتِ اليوم، (فدلَّ) ذلك (على أنه ثابتٌ) أمسٍ أيضًا.



(١) قال أبو زرعة في الغيث الهامع (ص ٦٤٣): «وعدم الرجوع وجه مشهور، وكان شيخنا الإمام البلقيني يرحِّجه ويقول: إنه الصواب المتعين، والمذهب الذي لا يجوز غيره».

(٢) الفوائد السنينة (٥/ ١٥٥). وينظر: الأشباه والنظائر للتاج السبكي (١/ ٤٠).

(مسألة) في طلب الدليل من النافي

(المختار أن النافي) لشيء (يُطالبُ بدليل) على انتفائه، (إن لم يُعلم النفي) أي: انتفاء الشيء (ضرورة)، بأن عُلِمَ نظرًا أو ظُنَّ؛ لأن غير الضروري قد يشتبه فيطلبُ دليله؛ ليُنظر فيه.

(وإلا) أي: وإن عُلِمَ انتفاؤه ضرورةً، (فلا) يُطالبُ بدليل على انتفائه؛ لأن الضروري لا يشتبه حتى يُطلبَ دليله ليُنظر فيه.

(و) المختار (أنه لا يجب الأخذ بالأخف ولا بالأثقل) في شيء، بل يجوز كلُّ منهما؛ لأن الأصل عدم الوجوب.

وتقدّم في الإجماع ما يؤخذ منه أنه يجب الأخذ بأقل ما قيل.



(مسألة) في شرع من قبلنا

(المختار أنه ﷺ كان متعبداً^(١) قبل البعثة بشرع)، لما في الأخبار من أنه كان يُتعبد، كان يصلي، كان يطوف، وتلك أعمال شرعية، يُعلم ممن مارسها قصد موافقة أمر الشرع، ولا يُتصور من غير تعبد؛ فإن العقل بمجرد لا يحسنه.

(و) المختار (الوقف عن تعيينه) أي: تعيين الشرع، لعدل الدليل^(٢).

(و) المختار (بعدها) أي: بعد البعثة (المنع) من تعبده بشرع من قبله؛ لأن له شرعاً يخصه.

(و) المختار بعد البعثة (أن أصل المنافع الحِلُّ، والمضارّ التحريم)؛ قال تعالى {خلق لكم ما في الأرض جميعاً}، ذكره في معرض الامتنان، ولا يمتن إلا بالجائز. وقال ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، رواه ابن ماجه وغيره، وزاد الطبراني: «في الإسلام».

أما حكم المنافع والمضارّ قبل البعثة، فتقدّم أوائل الكتاب، حيث قيل: لا حكم قبل الشرع، بل الأمر موقوف إلى وروده.



(١) متعبداً: بفتح الباء وكسرها، أي: مكلفاً ومكلفاً نفسه بالعبادة.

(٢) وقيل هو آدم، وقيل نوح، وقيل إبراهيم، وقيل موسى، وقيل عيسى، وقيل

(مسألة) في الاستحسان

(المختار أن الاستحسان ليس دليلاً)؛ إذ لا دليل يدل عليه.

(وُفِّسَ بدليل ينقدح في نفس المجتهد تَقْصُرُ عنه عبارته، وُرِّدَ بأنه) أي: هذا الدليل (إن تَحَقَّقَ) عند المجتهد (فمعتبرٌ)، ولا يَضُرُّ قصورُ عبارته عنه قطعاً، وإن لم يَتَحَقَّقْ عنده فمردود قطعاً.

(و) فُسِّرَ أيضاً (بعدول عن قياس إلى) قياس (أقوى) منه، (ولا خلاف فيه) بهذا المعنى؛ إذ أقوى القياسين مقدّمٌ على الآخر قطعاً.

(أو) بعدول (عن الدليل إلى العادة) لمصلحة، كدخول الحَمَامِ بلا تعيينِ أجرَةٍ وزمنٍ مكثٍ فيه وقدرٍ ماء، وكشرب الماء من السَّقَاءِ بلا تعيينِ قدره، مع اختلاف أحوال الناس في استعمال الماء.

(وُرِّدَ بأنه إن ثبت أنها) أي: العادة (حقٌ) لجريانها في زمنه ﷺ، أو بعده بلا إنكار منه ولا من الأئمة، (فقد قام دليلها) من السنة أو الإجماع، فيُعمل بها قطعاً. (وإلا) أي: وإن لم يثبت أنها حقٌ (رُدَّتْ) قطعاً. فلم يتحقق بما ذُكِرَ استحسانٌ مختلفٌ فيه.

(فإن تَحَقَّقَ استحسانٌ مُختلفٌ فيه فمن قال به فقد شرع) أي: وَضَعَ شرعاً من قِبَلِ نفسه، وليس له ذلك؛ لأنه كفر أو كبيرة.

(وليس منه) أي: من الاستحسان (استحسانُ الشافعي التحليفَ بالمصحف والحطُّ في الكتابة) لشيء من نجومها، (ونحوهما) كاستحسانه في المتعة ثلاثين درهماً، وإنما قال ذلك لأدلة فقهية مُبينّة في محالّها، ولا يُنكَرُ التعبيرُ به عن حكمٍ ثبت بدليل.



(مسألة) في قول الصحابي

(قول الصحابي غير حجة على) صحابي (آخر وفاقاً، و) على (غيره) كتابي (في الأصح)؛ لأن قول الصحابي ليس حجة في نفسه. فإن كان في حكم تعبدية فهو حجة؛ لأنه من قبيل المرفوع لظهور أن مستنده فيه التوقيف، وكذلك إن انتشر من غير ظهور مخالف له؛ لأنه إجماع سكوتي، كما لو وقع من مجتهد غير صحابي قولاً باجتهاد وسكت عليه الباقيون. ولو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من المجتهدين، لوجب عليهم تقليده مع إمكان الاجتهاد والأخذ مما أخذ الصحابي منه من نص أو قياس، وذلك باطل^(١). (والأصح أنه) أي: الصحابي (لا يُقلد) أي: ليس لغيره من المجتهدين أن يقلده، (أما وفاق الشافعي زيداً في الفرائض) حتى ترد حيث ترد (فدلليل، لا تقليداً) لزيد بن ثابت رضي الله عنه، بأن وافق اجتهاده اجتهاده؛ فالذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه في الجديد أنه لا يقلد العالم صحابياً، كما لا يقلد عالماً آخر، وهو المختار عند الجماهير^(٢). وأما غير المجتهد من العامة فيجوز له تقليد الصحابي إن تحقق ثبوت المذهب عنه، وإلا فلا يجوز، لا لكون الصحابي لا يُقلد بل لأن مذهبه لم يثبت حق الثبوت^(٣).



(١) شرح العضد على مختصر المنتهى (٣ / ٥٧٣).

(٢) نهاية الوصول في دراية الأصول للصفى الهندي (٨ / ٣٩٩١).

(٣) تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٣ / ٤٤٦). والمراد بكونه لم يثبت حق الثبوت أنه قد يكون للقول شرط لم نعرفه، أو محمول على حالة، وإن ثبت أصل القول، كما في الغيث الهامع (ص ٦٥٢).

(مسألة) في الإلهام

(الأصح أن الإلهام - وهو) إيقاع شيء في القلب (يطمئن له الصدر يُخَصُّ به الله بعض أصفياه - غير حجة) إن ظهر (من غير معصوم)، لعدم الثقة بخواطره؛ لأنه لا يأمن دسيسة الشيطان فيها.

أما من المعصوم كالنبي ﷺ فهو حجة في حقه وحق غيره إذا تعلق بهم كالوحي. كان أبو حفص النيسابوري يقول: «من لم يزن أفعاله وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنة، ولم يتهم خواطره، فلا نعه في ديوان الرجال»^(١).

وقال أبو سليمان الداراني: «ليس ينبغي لمن ألهم شيئاً من الخير أن يعمل به حتى يسمعه في الأثر، فإذا سمعه في الأثر عمل به وحمد الله عز وجل على ما وفق من قلبه»^(٢). وكان يقول: «ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم أياماً، فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة»^(٣).

وقال الجنيد: «من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر؛ لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة»^(٤).



(١) حلية الأولياء (١٠ / ٢٣٠)، والرسالة القشيرية (١ / ٦٩).

(٢) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (٩ / ٢٦٩).

(٣) الرسالة القشيرية (١ / ٦١).

(٤) الرسالة القشيرية (١ / ٧٩).

خاتمة في القواعد الفقهية

وهي قواعد ثبت مضمونها بالدليل، فأشبهه ارتباطاً جزئياًتها بها في تعرّف حكمها منها ارتباطاً المدلول بالدليل في تعرّف حكمه منه، فناسب لذلك إيرادها خاتمةً للكلام في الأدلة.

(مبنى الفقه على) أربعة أمور، وإن لم يرجع أكثره إليها إلا بتكلف:

الأول: (أن اليقين لا يُرفع) من حيث استصحاب حكمه^(١) (بالشك) والمراد به مطلق التردد، ومن مسائله: مَنْ تَيَقَّنَ الطُّهْرَ وَشَكََّ فِي الْحَدَثِ، يأخذ بالطُّهْرِ.
(و) الثاني: أن (الضرر يزال) وجوباً، ومن مسائله: وجوب ردِّ المغصوب وضمائه بالتلف.

(و) الثالث: أن (المشقة تجلب التيسير)، ومن مسائله: جواز القصر والجمع والفطر في السفر بشرطه.

(و) الرابع: أن (العادة مُحكِّمة) أي: معمولٌ بها شرعاً، ومن مسائله: أقلُّ الحيض وأكثره، ومهرُ المثل.

هذه الأربعة ردُّ إليها القاضي حسينٌ مذهبَ الإمام الشافعي.

وزاد بعض العلماء أمراً خامساً، وهو: أن الأمور بمقاصدها، أي: لا تحصل العبادات إلا بقصدها، ومن مسائله: وجوب النية في الطُّهْرِ.



(١) أما اليقين من حيث ذاته فلا يُعقل اجتماعه مع الشكِّ.

الكتاب السادس: في التعادل والتراجيح

يكونان بين الأدلة عند تعارضِهما.

(يُمتنع تعادلُ قاطعَيْنِ) أي: تقابُلُهُما، بأن يدلَّ كلُّ منهما على منافي ما يدلُّ عليه الآخر؛ إذ لو جاز ذلك لثبت مدلولُهُما، فيجتمع المتنافيان. فلا وجود لقاطعينِ متنافيينِ، سواء أكانا عقليينِ، أو نقليينِ حيث لا نسخ، أو عقلياً ونقلياً.

و(لا) يمتنع تعادلُ (قطعيٍّ وظنيٍّ نقليينِ)، فلا يمتنع لبقاء دلالتيهما، وإن انتفى الظنُّ عند القطع بالنقيض لتقدم القطعيِّ حينئذ^(١). وخرج بالنقلين: غيرُهُما، كأن ظنَّ أن زيداً في الدار لكون مَرَكِبِهِ وخدمِهِ ببابها، ثم سُوهِد خارجَها، فيمتنع تعادلُهُما لانتفاء دلالة الظني حينئذ^(٢). (وكذا أمارتان) أي: دليلان ظنيان، لا يمتنع تعادلُهُما ولو بلا مرجح لإحداهما، (في الواقع في الأصحِّ)؛ إذ لو امتنع لكان للدليل، والأصلُ عدمه. أما تعارضُهُما في ذهن المجتهد فواقع قطعاً، وهو منشأ تردُّده. (فإن تعادلتا) ولا مرجح (فالمختار التساقط)، كما في تعارض البيتين. (وإن نُقل عن مجتهد قولان: فإن تعاقباً فالمتأخر) منهما (قوله) المستمرُّ، والمتقدِّمُ مرجوع عنه، (وإلا) أي: وإن لم يتعاقبا، بأن قالهما معاً، (فما) أي: فقوله المستمرُّ منهما هو الذي (ذَكَرَ فِيهِ) المجتهدُ أمراً (مُشعِراً بترجيحه) على الآخر، كقوله: هذا أشبه، وكتفريعه عليه، (وإلا) أي: وإن لم يَذْكَرْ ذلك (فهو متردِّد) بينهما،

(١) عبارة المحلي: فإن الظني منهما باقٍ على دلالته حال دلالة القطعي، وإنما قُدِّمَ عليه لقوِّته.

(٢) قال الشارح: وعليه يحمل قول ابن الحاجب: لا تعارض بين قطعي وظني.

فلا يُنسب إليه ترجيحُ أحدهما، وفي معنى ذلك ما لو جهل تعاقبهما، أو علم وجُهل المتأخر أو نُسي.

(ووقع) هذا التردُّد (للشافعي) رضي الله عنه (في بضعة عشر مكاناً) ستة عشر أو سبعة عشر، وذلك دليل على علوِّ شأنه علماً ودينًا: أما علماً فلأن التردُّد من غير ترجيح ينشأ عن إمعان النظر الدقيق، وأما ديناً فإنه لم يُيالِ بذكر الترديد أنه قد يُعاب في ذلك عادة بقصور نظره، كما عابه به بعضهم.

(ثم قيل) في ترجيح أحد قولي الشافعيِّ المتردِّد هو بينهما: (مخالفُ أبي حنيفة) أو غيره من المجتهدين (أرجح من موافقه)؛ فإن الشافعي إنما خالفه لدليل، هذا ما قاله الشيخ أبو حامد الإسفراييني.

(وقيل: عكسه) أي: موافقه أرجح لقوّته بتعدُّد قائله، وهو قول القفال.
(والأصحُّ الترجيحُ بالنظر)، فما اقتضى النظرُ ترجيحَه منهما فهو الراجح.
(فإن وَقَف) عن الترجيح (فالوقفُ) عن الحكم برجحان واحد منهما واجبٌ.
(وإن لم يعرف للمجتهد قول في مسألة، لكن) يُعرف له قولٌ (في نظيرها، فهو) أي: قوله في نظيرها (قوله المخرَّجُ فيها في الأصحِّ) أي: خرَّجه الأصحابُ فيها إلحاقاً لها بنظيرها.

(والأصحُّ) أنه (لا يُنسب) القول فيها (إليه مطلقاً، بل) يُنسب إليه (مقيّداً) بأنه مخرَّجٌ؛ حتى لا يلتبس بالمنصوص.

(ومن معارضة نصِّ آخر للنظير) أي: لنصِّ في نظير المسألة، (تنشأ الطُّرُق)، وهي اختلاف الأصحاب في نقل المذهب في المسألتين^(١)، فمنهم من يُقرّر النصين فيهما

(١) سواء أكان ذلك في النصوص المنقولة عن إمام المذهب، أو في الأوجه المنقولة عن متقدمي الأصحاب، وإنما اقتصر الشارح على الأول؛ لأن الكلام هنا في بيان أحوال أقوال المجتهد.

ويفرق بينهما، ومنهم من يخرج نص كل منهما في الأخرى، فيحكي في كل قولين: منصوبًا ومخرَجًا. وعلى هذا فتارة يُرَجَّح في كل منهما نصها لظهور الفرق، وتارة يُرَجَّح في إحداها نصها، وفي الأخرى المخرَج لوجود ما يرجحه على نصها. أما ترجيح المخرَج في كل منهما فلا يجوز؛ لأنه يستلزم إلغاء النصين.

(والترجيح: تقوية أحد الدليلين) بوجه من وجه الترجيح الآتي بعضها، فيكون راجحًا.

(والعمل بالراجح واجب)، وبالمرجوح ممتنع، سواء أكان الرجحان قطعياً أم ظنياً (في الأصح).

(ولا ترجيح في القطعيات)؛ إذ لا تعارض بينها، وإلا لاجتمع المتنافيان كما مرَّ، وكذا لا ترجيح في القطعي مع الظني غير النقليين أخذاً مما مرَّ.

(والمتأخر) من النصين المتعارضين (ناسخ) للمتقدم منهما إن قبلا النسخ، آيتين كانا، أو خبرين، أو آيةً وخبراً، (وإن نُقل) المتأخر (بالأحاد)، فإنه ناسخ، فيُعمل به؛ لأن دوام المتقدم بالأ يعارض مضمون.

(والأصح أن العمل بالمتعارضين ولو من وجه)، أو كان أحدهما سنةً والآخر كتاباً، (أولى من إلغاء أحدهما) بترجيح الآخر عليه. مثاله خبر: «إذا دُبغ الإهاب فقد طهر»^(١)، مع خبر: «لا تتنفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»^(٢) الشامل للإهاب المدبوغ وغيره، فحملناه على غير المدبوغ^(٣)؛ جمعاً بين الدليلين.

(و) الأصح (أنه لا يُقدّم) في ذلك (الكتاب على السنة ولا عكسه) أي: ولا السنة

(١) رواه مسلم (٣٦٦).

(٢) رواه أبو داود (٤١٢٧)، والترمذي (١٧٢٩)، والنسائي (٤٢٤٩)، وابن ماجه (٣٦١٣).

(٣) بل قيل: إن الإهاب إنما يطلق على الجلد قبل دبغه، كما في المصباح المنير.

وتقدّم بيان بسط الحمل في آخر مبحث التخصيص.

على الكتاب^(١). مثاله قوله ﷺ في البحر: «هو الطهور ماؤه، الحِلُّ ميتته»^(٢)، مع قوله تعالى: {قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً} إلى قوله: {أو لحم خنزير}، وكلُّ منهما يشمل خنزير البحر، فحملنا الآية على خنزير البرِّ المتبادرِ إلى الأذهان؛ جمعاً بين الدليلين.

(فإن تعذر العمل) بالمتعارضين، بأن لم يمكن بينهما جمعٌ.

(فإن عُلم المتأخّر) منهما في الواقع ولم يُنس، (فناسخ) للمتقدّم منهما.

(وإلا) أي: وإن لم يُعلم ذلك، بأن تقارنا، أو جهل التأخر أو المتأخر، أو عُلم

ونُسي، (رُجع إلى مرجح، فإن تعذر: فإن لم يتقارنا وقبلاً النسخ طلب) الناظرُ

(غيرهما)، لتعذر العمل بواحد منهما، فإن لم يجد غيرهما توقف.

(وإلا) بأن تقارنا ولم يقبلاً النسخ (يخير) الناظر بينهما في العمل (إن تعذر

الترجيح)، فإن لم يتعذر طلب مرجحاً.



(١) وقيل: يقدم الكتاب لخبر معاذ المشتمل على أنه يقضي بكتاب الله، فإن لم يجد فبسنة رسول الله

ﷺ، وأقره النبي ﷺ بذلك. وقيل: تقدم السنة، لقوله تعالى: {لتبين للناس}.

(٢) رواه أبو داود (٨٣)، والترمذي (٦٩)، والنسائي (٥٩)، وابن ماجه (٣٨٦).

(مسألة) في المرجّحات

مرجّحات النصوص

(يُرَجَّحُ بِكَثْرَةِ الْأَدَلَّةِ، وَ) بِكَثْرَةِ (الرُّوَاةِ فِي الْأَصْحِّ)؛ لِأَنَّ كَثْرَةَ كُلِّ مِنْهُمَا تَفِيدُ الْقُوَّةَ، وَهَذَا بِخِلَافِ الشَّهَادَةِ؛ لِأَنَّ مَقْصُودَهَا فَصْلَ الْخِصُومَةِ لئَلَّا تَطُولَ، فَضُبَّتْ بِنِصَابٍ خَاصٍّ، أَمَّا الدَّلِيلُ فَمَقْصُودُهُ ظَنُّ الْحَكَمِ، وَالْمَجْتَهِدُ فِي مَهَلَةِ النَّظَرِ، وَكَلَّمَا كَانَ الظَّنُّ أَقْوَى كَانَ اعْتِبَارُهُ أَوْلَى.

(وَبَعَلُوَ الْإِسْنَادَ) فِي الْأَخْبَارِ، أَي: قَلَّةِ الْوَسَائِطِ بَيْنَ الرَّاويِ لِلْمَجْتَهِدِ وَبَيْنَ النَّبِيِّ ﷺ، (وَفَقَهُ الرَّاويِ، وَلُغَتِهِ، وَنَحْوِهِ)، لِقَلَّةِ احْتِمَالِ الْخَطَأِ مَعَ وَاحِدٍ مِنَ الْأَرْبَعَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَقَابِلَاتِهَا.

(وَوَرَعِهِ، وَضَبَطَهُ، وَفِطْنَتِهِ، وَإِنْ رَوَى) الْخَبَرَ الرَّاويِ (الْمَرْجُوحُ بِاللَّفْظِ) وَالرَّاجِحُ بِوَاحِدٍ مِمَّا ذَكَرَ بِالْمَعْنَى، (وَيَقْظَتِهِ، وَعَدَمِ بَدْعَتِهِ، وَشُهْرَةِ عَدَالَتِهِ)، لِشَدَّةِ الْوُثُوقِ بِهِ مَعَ وَاحِدٍ مِنَ السِّتَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَقَابِلَاتِهَا.

(وَكَوْنِهِ مُزَكِّيًّا بِالِاخْتِبَارِ) مِنَ الْمَجْتَهِدِ، فَيُرَجَّحُ عَلَى الْمَزَكِّيِّ عِنْدَهُ بِالِاخْتِبَارِ؛ لِأَنَّ الْعِيَانَ أَقْوَى مِنَ الْخَبَرِ، وَفِي الْحَدِيثِ: «لَيْسَ الْخَبَرُ كَالْمَعَايِنَةِ»^(١).

(أَوْ) كَوْنِهِ (أَكْثَرَ مَزَكِّيِّينَ، وَمَعْرُوفَ النَّسَبِ، قِيلَ: وَمَشْهُورَهُ)، لِشَدَّةِ الْوُثُوقِ بِهِ، وَالشُّهُرَةُ زِيَادَةٌ فِي الْمَعْرِفَةِ، وَالْأَصْحُّ أَنَّهُ لَا تَرْجِيحَ بِهَا.

(وَصَرِيحِ التَّزْكِيَةِ) أَي: يُرَجَّحُ بِالتَّزْكِيَةِ الصَّرِيحَةِ لِلرَّاويِ (عَلَى الْحَكْمِ بِشَهَادَتِهِ، وَالْعَمَلِ بِرَوَايَتِهِ)، فَيُرَجَّحُ خَيْرٌ مِنْ صُرْحِ تَزْكِيَتِهِ عَلَى خَيْرٍ مِنْ حُكْمِ بِشَهَادَتِهِ، وَخَيْرٌ مِنْ عَمَلِ بِرَوَايَتِهِ؛ لِأَنَّ الْحَكْمَ وَالْعَمَلَ قَدْ يُبَيِّنَانِ عَلَى الظَّاهِرِ بِلَا تَزْكِيَةٍ.

(١) رواه الإمام أحمد (١٨٤٢)، وابن حبان (٦٢١٣)، والحاكم (٣٢٥٠).

(وحفظ المروي)، فيرجح مروياً الحافظ الناقل باللفظ على مروياً غيره، لاعتناء الأول بمرويّه.

(وذكر السبب)، فيرجح الخبر المشتمل على سببه على ما لم يشتمل عليه، لاهتمام راوي الأول به، ومحلّه في الخاصين بقريّة ما يأتي في العامّين.

(والتعويل على الحفظ دون الكتابة)، فيرجح خبر المعوّل على الحفظ فيما يرويه على خبر المعوّل على الكتابة^(١)، لاحتمال أن يزداد في كتابه أو ينقص منه، واحتمال النسيان والاشتباه في الحافظ كالعدم.

(وظهور) أي: رجحان (طريق روايته)، كالسماع بالنسبة إلى الإجازة، فيرجح المسموع على المُجَاز.

(وسماعه بلا حجاب)، فيرجح المسموع بلا حجاب على المسموع من وراء حجاب، لأمن الأول من تطرّق الخل.

(وكونه ذكراً وحرّاً في الأصحّ) فيهما، فيرجح خبر كلّ منهما على خبر غيره؛ لأن الذكر أضبط من غيره في الجملة، والحرّ لشرف منصبه يحترز عما لا يحترز عنه غيره. وخرج بقوله: «في الجملة»: إذا علم كون المرأة أضبط من الرجل، أو كانت صاحبة الواقعة، فتقدّم عليه حينئذ، وكذلك الرقيق.

(و) كونه (من أكابر الصحابة) أي: رؤسائهم، فيرجح خبر أحدهم على خبر غيره، لشدة ديانتهم وقربهم مجلساً من النبيّ ﷺ.

(و) كونه (متأخر الإسلام)، فيرجح خبره على خبر متقدّم الإسلام (في الأصحّ)، لظهور تأخر خبره. وقيل: عكسه؛ لأن متقدّم الإسلام لأصالته فيه أشدّ تحرّزاً من

(١) أي: يقدم من يروي من حفظه على الذي يروي من كتابه، ثم الراوي من حفظه قد يرويه باللفظ، وقد يرويه بالمعنى، كما سبق قريباً.

متأخراً.

(و) كونه (متحملاً بعد التكليف) ولو حال الكفر؛ لأنه أضبط من المتحمل قبل التكليف.

(و) كونه (غير مدلس)؛ لأن الوثوق به أقوى منه بالمدلس المقبول.

(وغير ذي اسمين)؛ لأن صاحبهما يتطرق إليه الخلل، بأن يشاركه ضعيف في أحدهما.

(ومباشراً) لمرويّه، (وصاحب الواقعة) المروية؛ لأن كلاهما أعرِفُ بالحال من غيره، فالأول كخبر الترمذي عن أبي رافع أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تزوج ميمونة حلالاً، قال: «وكنْتُ أنا الرسولُ فيما بينهما»^(١)، مع خبر الصحيحين عن ابن عباس أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تزوج ميمونة وهو مُحْرَمٌ^(٢). والثاني كخبر أبي داود عن ميمونة تزوجني النبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ونحن حلالان بسرف^(٣)، مع خبر ابن عباس المذكور.

(وراوياً باللفظ)، لسلامة المرويِّ باللفظ من تطرُّق الخلل في المرويِّ بالمعنى.

(و) كون الخبر (لم ينكره) الراوي (الأصل)، فيرجح على الخبر الذي أنكره

شيخ راويه بأن قال: ما رويته؛ لأن الظنَّ الحاصل من الأول أقوى.

(و) كونه (في الصحيحين) أو في أحدهما؛ لأنه أقوى من الصحيح في غيرهما،

وإن كان على شرطهما لتلقي الأمة لهما بالقبول.



(و) يُرَجَّحُ (القولُ بالفعلُ بالتقرير)، فيرجح الخبر الناقل لقول النبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على

(١) رواه الترمذي (٨٤١).

(٢) رواه البخاري (١٨٣٧)، ومسلم (١٤١٠).

(٣) رواه أبو داود (١٨٤٣). ووادي سرف: بفتح السين وكسر الراء، موضع في شمال مكة بقرب التنعيم، يُعرف الآن بالنورية.

الناقل لفعله، والناقل لفعله على الناقل لتقريره؛ لأن القول أقوى في الدلالة على التشريع من الفعل^(١)؛ لأن الفعل يحتمل الاختصاص به ﷺ^(٢)، وهو أقوى من التقرير؛ لأنه وجودي محض، والتقرير محتمل لما لا يحتمله الفعل.
(وَيُرْجَحُ الْفَصِيحُ) على غيره، لتطرق الخلل إلى غيره باحتمال أن يكون مروياً بالمعنى.

(وكذا زائد الفصاحة) على الفصيح (في قول) مرجوح؛ لأنه ﷺ أفصح العرب، فيبعد نطقه بغير الأفصح، فيكون مروياً بالمعنى، فيتطرق إليه الخلل. والأصح عدم الترجيح بذلك؛ لأنه ﷺ ينطق بالأفصح والفصيح، لا سيما إذا خاطب به من لا يعرف غيره، وقد كان يخاطب العرب بلغاتهم.

(و) يُرْجَحُ (المشتمل على زيادة) على غيره (في الأصح)، لما فيه من زيادة العلم^(٣)، كخبر التكبير في العيد سبعا، مع خبر التكبير فيه أربعاً، رواهما أبو داود^(٤).
(والوارد بلغة قریش)؛ لأن الوارد بغيرها يحتمل أن يكون مروياً بالمعنى، فيتطرق إليه الخلل.

(والمديني) على المكي، لتأخره عنه. والمديني: ما ورد بعد الهجرة وإن لم يكن بالمدينة، والمكي: ما ورد قبل الهجرة وإن لم يكن بمكة.

(والمشعر بعلو شأن النبي ﷺ)، لتأخره عما لم يشعر بذلك؛ لأن علو شأنه ﷺ

(١) والفعل أقوى من القول في الدلالة على الكيفيات.

(٢) يؤخذ من التعليل أنه ليس كل قول أقوى، بل الذي انتفى عنه هذا الاحتمال، ومن ذلك أن الإحرام في العمرة من الجعرة أفضل منه من التنعيم؛ تقديماً لفعله ﷺ على أمره لعائشة رضي الله عنها، لاحتمال أنه إنما أمرها بذلك لضيق الوقت، وقد حمل الفقهاء أمره لها على ذلك.

(٣) قال العطار: هو من قبيل تقديم الميثب على النافي؛ لأن الزيادة معها زيادة علم، فيقدم خبرها.

(٤) برقم (١١٥٢، ١١٥٣). وقيل: يُرْجَحُ الأقل، لاتفاق الدليلين عليه، وبه أخذ الحنفية.

كان يتجدد شيئاً فشيئاً.

(وما) ذكِرَ (فيه الحكمُ مع العلة) على ما ذكِرَ فيه الحكمُ فقط؛ لأن الأول أقوى في الاهتمام بالحكم من الثاني، كخبر البخاري: «مَنْ بَدَّلَ دينه فاقتلوه»^(١)، مع خبر الصحيحين: أنه ﷺ نهى عن قتل النساء والصبيان^(٢). نيطَ الحكم في الأول بوصف الردّة المناسب، ولا وُصِفَ في الثاني، فحكّمنا بقتل المرتدّة؛ ترجيحاً للأول.

(وما قُدِّمَ فيه ذِكْرُها عليه) أي: ذكِرَ العلة على الحكم، فيُرجَّح على عكسه (في الأصحّ)؛ لأنه أدلُّ على ارتباط الحكم بالعلة من عكسه.

(وما فيه تهديد أو تأكيد) على الخالي عن ذلك، فالأول كخبر عمّار: «من صام يومَ الشكِّ فقد عصى أبا القاسم ﷺ»^(٣)، فيُرجَّح على الأخبار المرغّبة في صوم النفل. والثاني كخبر أبي داود: «أيُّما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليّها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل»^(٤)، مع خبر مسلم: «الأيِّمُ أحقُّ بنفسها من وليّها»^(٥).

(والعامُّ) عموماً (مطلقاً على) العامِّ (ذي السبب إلا في السبب)؛ لأن الثاني يحتمل إرادة قَصْرِهِ على السبب كما قيل بذلك، فيكون دون المطلق في القوّة، إلا في صورة السبب فهو فيها أقوى؛ لأنها قطعية الدخول كما مرّ.

(والعامُّ الشَّرْطِيُّ) كالمستفاد من «مَنْ» و«ما» الشرطيّين (على النكرة المنفيّة في الأصحّ)؛ لإفادته التعليل غالباً دونها.

(١) رواه البخاري (٣٠١٧).

(٢) رواه البخاري (٣٠١٤)، ومسلم (١٧٤٤).

(٣) رواه أبو داود (٢٣٣٤)، والترمذي (٦٨٦)، والنسائي (٢١٨٨)، وابن ماجه (١٦٤٥).

(٤) رواه أبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (١١٠٢)، وابن ماجه (١٨٧٩).

(٥) رواه مسلم (١٤٢١). قال العطار: يدل بحسب ظاهره على تزويجها نفسها، وإن احتمل تأويله بأنه لا يزوّجها إلا بإذنها الصريح، بخلاف البكر فإن سكوتها كافٍ، فعلى تقدير دلالة على تزويجها نفسها يُقدّم عليه الحديث الأول بما فيه من التكرار الدالّ على تقوية الحكم وتأكيده.

(وهي) تُرَجَّح (على الباقي) من صيغ العموم، كالمعرّف باللام أو الإضافة؛ لأنها أقوى منه في العموم؛ لأنها تدلُّ عليه بالوضع، وهو إنما يدلُّ عليه بالقرينة. (والجمعُ المعرّف) باللام أو الإضافة يُرَجَّح (على «من» و«ما») غير الشرطيتين كالاستفهاميتين؛ لأنه أقوى منهما في العموم لامتناع أن يُخَصَّصَ إلى الواحد دونهما، كما مرَّ.

(وكلُّها) أي: الجمع المعرّف و«من» و«ما» (على الجنس المعرّف) باللام أو الإضافة، لاحتماله العهد احتمالاً قريباً، بخلافها فيبعد احتمالها له. (وما لم يُخَصَّص) على ما خُصَّص، لضعف الثاني بالخلاف في حجّيته، ولأن الثاني مجاز والأول حقيقة، وهي مقدّمةٌ عليه قطعاً.

(والأقلُّ تخصيصاً) على الأكثر تخصيصاً؛ لأن الضعف في الأقلِّ دونه في الأكثر. (والاقتضاءُ فالإيماءُ فالإشارة)؛ لأن المدلول عليه بالأول مقصود يتوقّف عليه الصدق أو الصحة، وبالتالي مقصود لا يتوقّف عليه ذلك، وبالتالي غير مقصود كما عُلِمَ ذلك من محلّه، فيكون كلُّ منها أقوى دلالةً مما بعده.

(ويُرَجَّحان) أي: الإيماءُ والإشارة (على المفهومين) أي: الموافقة والمخالفة؛ لأن دلالة الأوّلين في محلّ النطق، بخلاف المفهومين.

(وكذا الموافقةُ على المخالفة) في الأصحّ، لضعف الثاني بالخلاف في حجّيته. (و) كذا (الناقلُ عن الأصل) أي: البراءة الأصلية على المقرّر له في الأصحّ؛ لأن الأول فيه زيادةٌ على الأصل بخلاف الثاني، مثال ذلك: خبر: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فليتوضأ»^(١)، مع خبر: أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سأله رجل مَسَّ ذَكَرَهُ أَعْلِيَهُ وضوء؟ قال: «لا، إنما هو

(١) رواه أبو داود (١٨١)، والترمذي (٨٢)، والنسائي (٤٤٧)، وابن ماجه (٤٧٩).

بَضْعَةٌ مِنْكَ»^(١).

(و) كذا (المُثَبِّتُ) يُرَجِّحُ عَلَى النَّافِي (فِي الْأَصَحِّ)؛ لِأَن مَعَهُ زِيَادَةَ عِلْمٍ^(٢).
(وَالخَبْرُ) الْمُتَضَمِّنُ لِلتَّكْلِيفِ يَرْجِّحُ عَلَى الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ؛ لِأَنَّهُ لِتَحَقُّقِ وَقُوعِ مَعْنَاهُ
أَقْوَى مِنَ الْإِنْشَاءِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ}، وَقَوْلِهِ: {لَا يَمْسُهُ
إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ}.

فَإِنْ اتَّفَقَ الدَّلِيلَانِ خَبْرًا أَوْ إِنْشَاءً (فَالْحَظْرُ) يَرْجِّحُ عَلَى الْإِيجَابِ؛ لِأَنَّهُ لِدَفْعِ
الْمُفْسَدَةِ، وَالْإِيجَابِ لِحُلْبِ الْمَصْلُحَةِ، وَالِاعْتِنَاءِ بِدَفْعِ الْمُفْسَدَةِ أَشَدُّ.

(فَالْإِيجَابُ) يَرْجِّحُ عَلَى الْكِرَاهَةِ، لِلْإِحْتِيَاظِ.

(فَالْكِرَاهَةُ) تُرَجِّحُ عَلَى النَّدْبِ، لِدَفْعِ اللَّوْمِ.

(فَالنَّدْبُ) يَرْجِّحُ عَلَى الْإِبَاحَةِ، لِلْإِحْتِيَاظِ بِالطَّلَبِ.

(فَالْإِبَاحَةُ) يُوْخِذُ بِهَا أَحْيَرًا.

وَالتَّرْجِيحُ فِي الْمَسَائِلِ الْأَخِيرَةِ (فِي الْأَصَحِّ فِي بَعْضِهَا)، وَهُوَ تَقْدِيمُ كُلِّ مِنَ الْحَظْرِ
وَالْإِيجَابِ وَالنَّدْبِ عَلَى الْإِبَاحَةِ.

(و) الْخَبْرُ (الْمَعْقُولُ مَعْنَاهُ) عَلَى مَا لَمْ يُعْقَلْ مَعْنَاهُ؛ لِأَنَّهُ الْأَوَّلُ أَدْعَى لِلانْتِقَادِ،
وَأَفِيدُ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهِ.

(وَكَذَا نَافِي الْعُقُوبَةِ) مِنْ حَدِّ أَوْ غَيْرِهِ يَرْجِّحُ عَلَى الْمُوجِبِ لَهَا فِي الْأَصَحِّ^(٣)، لِمَا
فِي الْأَوَّلِ مِنَ الْيَسْرِ وَعَدَمِ الْحَرَجِ، الْمُوَافِقِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ}، وَقَوْلِهِ:

(١) رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (١٨٢)، وَالتِّرْمِذِيُّ (٨٥).

(٢) وَلَا يُعْنِي هَذَا عَمَّا قَبْلَهُ أَوْ بِالْعَكْسِ؛ لِأَنَّ الْمُثَبِّتَ قَدْ يَكُونُ مَقْرَّرًا لِلْأَصْلِ، كَالْمُثَبِّتِ لِلطَّلَاقِ
وَالْعِتَاقِ.

(٣) هَذَا كَالْمُسْتَشْنَى مِمَّا سَبَقَ مِنْ تَقْدِيمِ الْمُثَبِّتِ عَلَى النَّافِي، وَوُجَّهَ بِأَنَّ الْحَدَّ يُدْرَأُ بِالشَّبَهَاتِ، وَالتَّعَارُضِ
شَبَهَةً.

{وما جعل عليكم في الدين من حرج}.

(و) كذا الحكم (الوضعي) أي: مثبتهُ يَرَجَّح (على) مُثَبِّتِ الحكم (التكليفي) في (الأصح) ^(١)؛ لأن الأول لا يتوقف على الفهم والتمكن من الفعل، بخلاف الثاني.
(و) الدليل (الموافقٌ دليلاً آخر) يَرَجَّح على ما لم يوافق ذلك؛ لأن الظنَّ في الموافق أقوى ^(٢).

(وكذا) الموافق (مُرسلاً، أو صحابياً، أو أهل المدينة، أو الأكثر) من العلماء، يَرَجَّح على ما لم يوافق واحداً مما ذُكِر (في الأصح)، لقوة الظنَّ في الموافق.
(ويُرَجَّح) - كما قال الشافعي فيما إذا وافق كلُّ من الدليلين صحابياً، وقد ميَّز النصُّ أحد الصحابيَّين فيما ذُكِر - (موافقٌ زيد في الفرائض، فمُعَاذٌ فيها، (فعليٌّ) فيها، (ومعَاذٌ في أحكام غير الفرائض، فعليٌّ) في تلك الأحكام.

فالمعارضان في مسألة في الفرائض يُرَجَّح منهما الموافق لزيد بن ثابت رضي الله عنه، فإن لم يكن له فيها قول فالموافق لعليِّ بن أبي طالب رضي الله عنه. والمتعارضان في مسألة في غير الفرائض يُرَجَّح منهما الموافق لمعَاذ رضي الله عنه، فإن لم يكن له فيها قول فالموافق لعليِّ رضي الله عنه.

وذلك لخبر: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدُّهم في دين الله عمر، وأصدقُهم حياءً عثمان، وأقضاهم عليُّ بن أبي طالب، وأقرؤهم لكتاب الله أبيُّ بن كعب،

(١) استشكل تصوير ذلك بأن التعارض فرع عن اتحاد المتعلِّق، فكيف مع اتحاده يكون أحد الحكمين وضعياً والآخر تكليفيّاً؟ وأجيب بتصوير ذلك بنحو أن يدلُّ أحد الخبرين مثلاً على كون شيء شرطاً لكذا، والخبر الآخر على النهي عن فعله في كلِّ حاله.

(٢) ذكر المحلي أن هذا داخل فيما تقدّم في أول الباب من الترجيح بكثرة الأدلة، وإنما ذُكر هنا توطئةً لما بعده. وأجاب المصنف بأن ذلك فيما إذا حصلت الموافقة لكلِّ من الدليلين، وكانت في أحدهما أكثر، وهذا فيما إذا حصلت لأحدهما فقط، فذكره مقصوداً لا توطئةً. وتعقبه العطار بأن تقرير الأصوليين في المحليين كالصريح في أن المراد في المحليين واحد.

وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت^(١)، فقوله: «أفرضهم زيداً» على عمومته، وقوله: «وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ» يعني في غير الفرائض، وكذا قوله: «وأقضاهم عليّ»^(٢)، واللفظ في معاذ أصرح منه في عليّ، فقدّم عليه مطلقاً^(٣).



-
- (١) رواه ابن ماجه (١٥٤)، ونحوه عند الترمذي (٣٧٩١).
- (٢) لأن علم الفرائض أخص من علم الحلال والحرام ومن علم القضاء، فيقدّم الخاص على العامّ فيما تعارض فيه، كما هي قاعدة التخصيص.
- (٣) لأن ذكر الحلال والحرام أصرح من ذكر القضاء. وظاهر عبارة المصنف أن الثلاثة المذكورين مقدّمون على الشيخين كغيرهم من الصحابة، وتقديم زيد عليهما في الفرائض هو ظاهر مذهب الشافعي، وهو قريب لكونه في باب خاصّ، أما تقديم معاذ وعليّ عليهما في جميع أبواب الأحكام فبعيد جدّاً، بل هو مناقض لنصوص الإمام الشافعي الصريحة في ترجيح تقديم قول الخلفاء الراشدين.

مرجّحات الإجماع

(والإجماعُ) يُقدّم (على النصِّ)؛ لأنه يُؤمّن فيه النسخ، بخلاف النصِّ.
(وإجماع السابقين) على إجماع غيرهم، فيرجّح إجماع الصحابة على إجماع
مَن بعدهم من التابعين وغيرهم، وإجماع التابعين على إجماع مَن بعدهم، وهكذا^(١)،
لشرف السابقين لقربهم من النبي ﷺ، ولخبر: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم
الذين يلونهم»^(٢).

(وإجماع الكلِّ) الذي شارك فيه العوامُّ يُرجّح (على ما خالف فيه العوامُّ)،
لضعف الثاني بالخلاف في حجّيته.

(و) الإجماعُ (المنقرضُ عصره على غيره)، لضعف الثاني بالخلاف في حجّيته.
(وكذا ما) أي: الإجماع الذي (لم يُسبق بخلافٍ) يُرجّح على غيره (في الأصحِّ)،
لذلك.

(والأصحُّ تساوي المتواترين من كتاب وسنة)، أما المتواتران من السنة
فمتساويان قطعاً، كالأيتين.



(١) وفرض المسألة أن يُنقل بخبر الآحاد إجماعان متعارضان، ولا يمكن تحقُّق إجماعين متعارضين؛
إذ خرق الإجماع الأول محال.

(٢) رواه البخاري (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٣).

مرجّحات القياس

(ويُرجّح القياس) على قياس آخر (بقوّة دليل حكم الأصل)، كأن يدلّ في أحد القياسين بالمنطوق، وفي الآخر بالمفهوم، أو يكون في أحدهما قطعياً، وفي الآخر ظنياً، لقوة الظنّ بقوة الدليل.

(وكونه) أي: القياس (على سنن القياس، أي: فرعه من جنس أصله)^(١)، فيرجّح على قياس ليس كذلك؛ إذ الشيء بما هو من جنسه أشبهه، فقياسنا ما دون أرش الموضحة على أرشها حتى تحمله العاقلة، مُقدّم على قياس الحنفية له على غرامات الأموال حتى لا تحمله.

(وكذا) تُرجّح علّة (ذات أصلين) مثلاً بأن عللاً بها، (على ذات أصل) في الأصحّ، مثاله: وجوب الضمان بيد المستام، عللناه بأنه أخذ العين لغرضه بلا استحقاق، كما علل به وجوب الضمان بيد الغاصب ويد المستعير، وعلله الحنفية بأنه أخذها ليتملّكها، ولم يُعلل به نظير ذلك.

(و) كذا تُرجّح علّة (ذاتية) للمحلّ كالطعم والإسكار، (على) علّة (حكومية)، كالحرمة والنجاسة في الأصحّ؛ لأن الذاتية ألزم.

(و) كذا (كونها أقلّ أو صافاً في الأصحّ)؛ لأن القليلة أسلم.

(و) تُرجّح (المقتضية احتياطاً في فرض)؛ لأنها أنسب به مما لا تقتضيه. وذكر

الفرض إنما هو لكون أولى بالاحتياط، وقد يجري الاحتياط في غير الفرض، كما إذا شك هل غسل وجهه في الوضوء ثلاثاً أو اثنتين فإنه يُسنُّ له غسله أخرى وإن احتُمِل كونها رابعة؛ احتياطاً.

(١) احترز بهذا التفسير عن سنن القياس بالمعنى السابق في الكلام على الأصل؛ إذ ذاك من شروط صحة كلّ قياس.

(وعامةً الأصل) بأن يوجد في جميع جزئياته؛ لأنها أكثر فائدة مما لا يُعْم، كالطعم الذي هو علة عندنا في باب الربا، فإنه موجود في البرِّ مثلاً قليلاً وكثيره، بخلاف الكيل الذي هو علة عند الحنفية، فلا يوجد في قليله، فجوزوا بيع الحفنة منه بالحفتين. (و) تُرَجَّح العلة (المتفق على تعليل) حُكْم (أصلها)، لضعف مقابلها بالخلاف فيه.

(و) العلة (الموافقة لأصول) شرعية (على الموافقة لواحد)؛ لأن الأولى أقوى بكثرة ما يشهد لها.

(وكذا) تُرَجَّح العلة (الموافقة لعدة أخرى) في الأصح. (وما) أي: وكذا القياس الذي (ثبتت علةً بإجماع فنص قطعين فظنين) أي: بإجماع قطعي، فنص قطعي، بإجماع ظني، فنص ظني، (في الأصح)؛ لأن النص يقبل النسخ بخلاف الإجماع.

(فإيماء، فسبر، فمناسبة، فشبّه، فدوران، وقيل: دوران فمناسبة)، وكلُّ من المعطوفات دون ما قبله، ورجحان كلِّ من الإيماء والمناسبة على ما يليه ظاهرٌ من تعاريفها السابقة^(١)، ورجح السبر على المناسبة لما فيه من إبطال ما لا يصلح للعلية، والشبه على الدوران لقربه من المناسبة. ومن رجح الدوران عليها قال: لأنه يفيد اطراد العلة وانعكاسها، بخلاف المناسبة.

(و) يُرَجَّح (قياس المعنى على) قياس (الدلالة)، لاشتمال الأول على المعنى المناسب، والثاني على لازمه أو أثره أو حكمه.

(١) قال العطار: أما الوضوح من تعريف الإيماء فلائنه يبنيني على أن التعليل من كلام الشارع، وأما تعريف السبر فيبنيني على أنه من استنباط المجتهد، والنص يقدم على الاستنباط، وتعريف الشبه بأنه منزلة بين المناسب والطرْد مصرَّح بتقديم المناسبة عليه.

(وكذا) يُرَجَّح (غيرُ المركَّب عليه) أي: على المركَّب (في الأصح إن قُبِل) أي: المركَّب، لضعفه بالخلاف في قبوله^(١).

(و) يرَجَّح (الوصف الحقيقيُّ فالعرفيُّ فالشرعيُّ)؛ لأنَّ الحقيقيَّ لا يتوقف على شيء، بخلاف العرفي، والعرفيُّ متفقٌ عليه بخلاف الشرعيِّ، كما مرَّ. وكلُّ من الثلاثة يرَجَّح (الوجوديُّ) منه (فالعدميُّ قطعاً)، ويُرَجَّح (البسيطُ) منه (فالمركَّب في الأصحِّ)، لضعف العدميِّ والمركَّب بالخلاف فيهما. (والباعثةُ على الأمانة)، لظهور مناسبة الباعثة. و(المطرَّدةُ المنعكسةُ) على المطرَّدة فقط، لضعف الثانية بالخلاف فيها. (فالمطرَّدةُ) فقط (على المنعكسة) فقط؛ لأنَّ ضعف الثانية بعدم الاطراد أشدُّ من ضعف الأولى بعدم الانعكاس.

(وكذا) تُرَجَّح (المتعدِّية) على القاصرة في الأصحِّ؛ لأنها أفيدُ بالإلحاق بها. (و) كذا يُرَجَّح (الأكثرُ فروعاً) من المتعدِّيتين على الأقلِّ فروعاً (في الأصحِّ).



(١) وقد سبق في مبحث حكم الأصل ترجيح عدم قبول القياس المركَّب، خلافاً للخلافيين.

مرجحات التعريفات

(و) يُرَجَّح (من الحدود السمعية) أي: الشرعية^(١) (الأعرفُ على الأخفى) منها؛ لأن الأول أفضى إلى مقصود التعريف من الثاني.
(والذاتيُّ على العَرَضِيِّ)؛ لأن التعريف بالأول يفيد كُنْهَ الحقيقة، بخلاف الثاني.
(والصريح) من اللفظ على غيره بتجوُّز أو اشتراك، لتطَرُّق الخلل إلى التعريف بالثاني.

(وكذا) يُرَجَّح (الأعمُّ) على الأخصَّ مطلقاً (في الأصحَّ)؛ لأن التعريف بالأعمِّ أفيد لكثرة المسمَّى فيه. أما الأعمُّ والأخصُّ من وجه فالظاهر فيهما التساوي.
(و) يُرَجَّح (موافقُ نقل السمع واللغة)؛ لأن التعريف بما يخالفهما إنما يكون لنقل عنهما، والأصلُ عدمه.
(و) يُرَجَّح (ما) أي: الحدُّ الذي (طريقُ اكتسابه أرجحُ) من طريق اكتسابِ حدِّ آخر؛ لأن الظنَّ بصحَّته أقوى منه بصحَّة الآخر؛ إذ الحدود السمعية مأخوذة من النقل، وطرقُ النقل تقبلُ القوَّة والضعف.



(والمُرجَّحات لا تنحصر) فيما ذُكر هنا، (ومثارها غلبةُ الظنِّ) أي: قوَّته.
وقد سبق كثير منها في أوائل الكتاب، مثلُ ترتيب مفاهيم المخالفة، وترتيب ما يُخِلُّ بالفهم، وتقديم المعنى الشرعيِّ على العرفي، والعرفيِّ على اللغويِّ في خطاب الشارع.



(١) قال العطار: المراد بالحدود مطلق التعريفات، ومعنى كونها سمعية أن محدودها مسموع من الشارع.

الكتاب السابع: في الاجتهاد وما معه

يعني التقليد وأدب الفتيا وعلم الكلام والتصوف.

(الاجتهاد) لغة: بذل الطاقة في طلب الشيء، واصطلاحًا: (استفراغ الفقيه الوسع) بأن يبذل تمام طاقته في نظره في الأدلة (لتحصيل الظن بالحكم).
فخرج: استفراغ غير الفقيه، واستفراغ الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلي.
والمراد بالفقيه: المتهيئ للفقهاء، وهو مجاز شائع، ويكون بما يحصله فقيهاً حقيقةً، ولهذا قال: (والمجتهد الفقيه)، كما قالوا: الفقيه المجتهد؛ لأن ما صدقهما واحد.



شروط الاجتهاد

(وهو) أي: المجتهد أو الفقيه:

(البالغ)؛ لأن غيره لم يكمل عقله حتى يُعتبر قوله.

(العاقل)؛ لأن غيره لا تميز له يهتدى به لما يقوله حتى يُعتبر، (أي: ذو ملكة)

أي: هيئة راسخة في النفس (يُدرِكُ بها المعلوم) أي: ما من شأنه أن يُعلم، (فالعقل) هو هذه (الملكة في الأصح).

(فقيه النفس) أي: شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام؛ لأن غيره لا يتأتى منه

الاستنباط المقصود بالاجتهاد، (وإن أنكر القياس)، فلا يخرج بإنكاره عن فقاهاة النفس^(١).

(العارف بالدليل العقلي) أي: البراءة الأصلية؛ لئتمسك به إلى أن يصرف عنه

(١) وقيل: يخرج بذلك عن الفقهاء، فلا يُعتبر قوله. وقيل: إنما يخرج من أنكر الجلي لظهور جموده.

دليل شرعي.

(ذو الدرجة الوسطى عربية) من لغة ونحو و صرفٍ ومعانٍ وبيان، (وأصولًا) للفقه، (ومتعلقًا للأحكام) أي: ما تعلقَ هي به بدلالته عليها (من كتاب وسنة وإن لم يحفظ) أي: المتوسِّطُ في هذه العلوم (متنًا لها)؛ وذلك ليتأتى له الاستنباط المقصودُ بالاجتهاد.

أما علمُه بآيات الأحكام وأخبارها، أي: مَواقِعِها وإن لم يحفظها؛ فلأنها المستنبَطُ منه. وأما علمُه بالأصل؛ فلأنه يَعرف به كيفية الاستنباط وغيرها مما يُحتاج إليه فيه. وأما علمه بالباقي؛ فلأنه لا يفهم المراد من المستنبَطِ منه إلا به؛ لأنه عربيٌّ بليغٌ.

وبالغِ التقيُّ السبكي فلم يكتفِ بالتوسُّطِ في تلك العلوم، حيث قال: «المجتهد: مَنْ هذه العلومُ ملكةٌ له، وأحاطَ بمعظم قواعد الشرع، ومارسها بحيث اكتسب قوَّة يفهم بها مقصود الشارع»^(١).

(ويُعتبر للاجتهاد) لا ليكون صفةً للمجتهد: (كونه خبيرًا بمواقِع الإجماع)، وإلا فقد يخرِّقه بمخالفته، وخرِّقه حرام كما مرَّ. ولا يُشترط حفظُ مواقعه، بل يكفي أن يعرف أن ما استنبطه ليس مخالفًا للإجماع، بأن يَعلم موافقته لعالم، أو يظنُّ أن واقعتَه حادثه لم يسبقَ فيها لأحد من العلماء كلامٌ.

(والناسخ والمنسوخ)، لتقدُّم الأول على الثاني؛ لأنه إذا لم يكن خبيرًا بهما قد يعكسُ.

(وأَسبابِ النزول)؛ إذ الخبرة بها تُرشِدُ إلى فهم المراد.
(والمتواترِ والآحاد)، لتقدُّم الأول على الثاني؛ لأنه إذا لم يكن خبيرًا بهما قد

(١) الإبهاج في شرح المنهاج (٢/١٧).

يَعكِسُ.

(والصحيح وغيره) من حسن وضعيف؛ ليُقدّم كلاً من الأوّلين على ما بعده؛ لأنه إذا لم يكن خبيراً بذلك قد يعكس.

(وحال الرواة) في القبول والرد؛ ليقدّم كلاً من الأوّلين على ما بعده؛ لأنه إذا لم يكن خبيراً بذلك قد يعكس.

(ويكفي) في الخبرة بحال الرواة (في زمننا الرجوع لأئمة ذلك) من المحدثين، كالإمام أحمد والبخاري ومسلم، فيعتمد عليهم في التعديل والتجريح، لتعدّهما في زمننا إلا بواسطة، وهم أولى من غيرهم.

والخبرة معتبرة في الواقعة المجتهد فيها، لا في جميع الوقائع.

(ولا يُعتبر) لا في الاجتهاد ولا في المجتهد: (علم الكلام) لإمكان استنباط من يجزم بعقيدة الإسلام تقليداً، كما يُعلم مما سيأتي.

(و) لا (تفاريحُ الفقه)؛ لأنها إنما تُمكنُ بعد الاجتهاد، فكيف تُعتبرُ فيه؟

(و) لا (الذكورة والحرية)، لجواز أن يكون للنساء قوّة الاجتهاد وإن كُنَّ

ناقصاتِ عقل، وكذا العبيدُ بأن ينظروا حال التفرغ من خدمة السادة.

(وكذا العدالة) لا تُعتبرُ فيه (في الأصح)، لجواز أن يكون للفاسق قوّة الاجتهاد.

وقيل: يُعتبرُ؛ ليعتمد على قوله. ولا خلاف في الحقيقة؛ لأن اعتبار العدالة

لا اعتماد قوله، لا ينافي عدم اعتبارها لاجتهاده؛ إذ الفاسق يعمل باجتهاد نفسه وإن لم يُعتمد قوله اتفاقاً. فالمفتي يُعتبرُ فيه العدالة قطعاً؛ لأنه أخصُّ، فشرطه أغلظ.

(وليبحث عن المعارض) كالمخصّص والمقيّد والناسخ والقرينة الصارفة للفظ

عن ظاهره؛ لیسلم ما يستنبطه من تطرّق الخدش إليه لو لم يبحث.

وهذا مما ينبغي، لا مما يجب، وقد مرّ أنه يُتمسك بالعام قبل البحث عن

المخصَّص، وأنه يجب اعتقاد الوجوب بصيغة «افعل» قبل البحث عما يصرِّفها عنه.



مراتب الاجتهاد

(ودونه) أي دون المجتهد المتقدم، وهو المجتهد المطلق: (مجتهد المذهب، وهو المتمكِّن من تخريج الوجوه) التي يُبديها (على نصوص إمامه) في المسائل.
(ودونه) أي: دون مجتهد المذهب: (مجتهد الفتيا، وهو المتبحِّر) في مذهب إمامه (المتمكِّن من ترجيح قول) له (على آخر).



أحكام الاجتهاد

(والأصحُّ جواز تجزِّي الاجتهاد)، بأن يحصل لبعض الناس قوة الاجتهاد (في بعض الأبواب) كالفرائض، بأن يعلم أدلته وينظر فيها.
(و) الأصحُّ (جواز الاجتهاد للنبيِّ ﷺ ووقوعه)، لقوله تعالى: {ما كان لنبيٍّ أن يكون له أسرى حتى يشخن في الأرض}، وقوله: {عفا الله عنك لم أذنت لهم}، عوتب على استبقاء أسرى بدر بالفداء، وعلى الإذن لمن ظهر نفاقهم في التخالف عن غزوة تبوك، والعتاب لا يكون فيما صدر عن وحي، فيكون عن اجتهاد.
(و) الأصحُّ (أن اجتهاده) ﷺ (لا يخطئ)؛ تنزيهاً لمنصب النبوة عن الخطأ في الاجتهاد.

(و) الأصحُّ (أن الاجتهاد جائز في عصره) ﷺ.
(و) الأصحُّ (أنه وقع)؛ لأنه ﷺ حكَّم سعد بن معاذ في بني قريظة، فقال: تقتل

مُقاتِلَتُهُمْ وتُسبَى ذُرِّيَّتَهُمْ، فقال ﷺ: «حكمت بحكم الله»، رواه الشيخان^(١).



(١) رواه البخاري (٣٨٠٤)، ومسلم (١٧٦٨).

(مسألة) في المصيب والمخطئ في الاجتهاد

(المصيب) من المختلفين (في العقلیات واحد)، وهو من صادف الحقَّ فيها، لتعيُّنه في الواقع، كحدوث العالم ووجودِ الباري وصفاته وبعثة الرسل.

(والمخطئ) فيها (أثم)؛ إجماعاً، ولأنه لم يُصادفِ الحقَّ فيها، (بل كافرٌ) أيضاً (إن نفي الإسلام) كلّه أو بعضه، كنافي بعثة محمد ﷺ. فالقول بأن كلَّ مجتهد في العقلیات مصيب، أو أن المخطئ غيرُ آثم، خارقٌ للإجماع.

(والمصيبُ في نقلیاتٍ فيها قاطعٌ) من نصٍّ أو إجماع، واختلف فيها لعدم الوقوف عليه، (واحدٌ قطعاً، وقيل: على الخلاف الآتي) فيما لا قاطع فيها.

(والأصحُّ أنه) أي: المصيبُ في النقلیات (ولا قاطعٌ) فيها (واحد).

(و) الأصحُّ (أن الله فيها حكماً معيناً قبل الاجتهاد)، وقيل: حكمُ الله تعالى تابعٌ لظنِّ المجتهد فيما ظنّه فيها من الحكم، فهو حكمُ الله في حقّه وحقُّ مقلّده.

(و) الأصحُّ (أن عليه) أي: الحكم (أمانةً) أي: دليلاً ظنيّاً، وقيل: هو كدفين يصادفه من شاءه الله.

(و) الأصحُّ (أنه) أي: المجتهد (مكلّفٌ بإصابته) أي: الحكم لإمكانها.

(وأن المخطئ) في النقلیات بقسميها (لا يأثم، بل يؤجر)، لبذله وسعّه في طلبه، ويدلُّ لذلك خبر: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»^(١).

(ومتى قصّر مجتهدٌ) في اجتهاده (أثم)، لتقصيره بتركه الواجب عليه من بذله وسعّه فيه.



(١) رواه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦).

(مسألة) في نقض حكم الاجتهاد

(لا يُنقض الحكم في الاجتهاديات)، لا من الحاكم به ولا من غيره؛ إذ لو جاز نقضه لجاز نقض النقض وهلم، فيقوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومات.

(فإن خالف) الحكم (نصًا أو إجماعًا أو قياسًا جليًا) نقض، لمخالفته الدليل المذكور.

(أو حكم) حاكم (بخلاف اجتهاده)، بأن قلد غيره، نقض لمخالفته اجتهاده، وامتناع تقليده فيما اجتهد فيه.

(أو حكم) حاكم (بخلاف نص إمامه ولم يقلد غيره) من الأئمة، (أو قلده) و(لم يجر) لمقلد إمام تقليد غيره، وسيأتي بيان ذلك، (نقض) حكمه، لمخالفته نص إمامه الذي هو في حقه لالتزامه تقليده كالدليل في حق المجتهد. فإن قلد في حكمه غير إمامه وجاز له تقليده لم يُنقض حكمه؛ لأنه لعدالته إنما حكم به لرجحانه عنده.

ونقض الحكم مجاز عن إظهار بطلانه؛ إذ لا حكم في الحقيقة حتى يُنقض. (ولو نكح) امرأة (بغير ولي) باجتهاد منه أو من مقلده يصح نكاحه، (ثم تغير) اجتهاده أو اجتهاد مقلده) إلى بطلانه، (فالأصح) تحريمها) عليه لظنه أو ظن إمامه حينئذ البطلان.

(ومن تغير في اجتهاده) بعد إفتائه (أعلم) وجوبًا (المستفتي) بتغيره؛ (ليكف) عن العمل إن لم يكن عميل، (ولا ينقض معموله) إن عميل؛ لأن الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد، لِمَا مرَّ.

(ولا يضمن) المجتهد الشيء (المتلف) بإفتائه بإتلافه^(١) (إن تغير) اجتهاده (لا

(١) قوله: (بإفتائه) متعلق بالمتلف، وقوله: (بإتلافه) متعلق بإفتائه.

لقاطع)؛ لأنه معذور، بخلاف ما إذا تَغَيَّرَ لقاطع كَنَصِّ قاطع؛ فإنه يُنْقَضُ معمولُهُ، وَيَضْمَنُ المفتي المتلفَ لتقصيره^(١).



(١) هذا قول الأصوليين، والمقرَّر في الفروع عدم ضمان المفتي مطلقاً وإن لم يكن عالماً؛ لأن المباشرة مقدَّمة على السبب، وعبارة الروض وشرحه: «وإن أتلف بفتواه ما استفتاه فيه، ثم بان أنه خالف القاطع أو نصَّ إمامه، (لم يَغرَم) من أفتاه (ولو أهلاً) للفتوى؛ إذ ليس فيها إلزام».

(مسألة) في التفويض

(المختار أنه يجوز أن يقال) من قبل الله تعالى (لنبيٍّ أو عالم) على لسان نبيٍّ: (احكم بما تشاء) في الوقائع من غير دليل (فهو حقُّ) أي: موافق لحكمي، بأن يُلهمه إياه؛ إذ لا مانع من هذا الجواز.

(ويكون) أي: هذا القول (مُدْرَكًا شرعيًّا، ويُسمَّى التفويض) لدلالته عليه.

(و) المختار بعد جوازه (أنه لم يقع)، وليس منه قوله ﷺ: «لولا أن أشقَّ على

أمّتي لأمرتهم بالسّواك عند كلّ صلاة»^(١)، أي: لأوجبه عليهم، لجواز أن يكون ﷺ خيّر في خصوص هذا الحكم بين إيجاب السواك وعدمه.

(وأنه يجوز تعليق الأمر باختيار المأمور)، نحو: افعَل كذا إن شئت، ويكون

التخيير قرينةً على أن الطلب غيرُ جازم. مثاله خبر مسلم: أن رجلاً سأل رسولَ الله ﷺ: أتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: «إن شئت فتوضأ، وإن شئت فلا تتوضأ»^(٢).

وخبره أيضًا: أن حمزة بن عمرو الأسلميَّ سأل رسولَ الله ﷺ عن الصيام في السفر، فقال: «إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر»^(٣).



(١) رواه البخاري (٨٨٧)، ومسلم (٢٥٢).

(٢) رواه مسلم (٣٦٠).

(٣) رواه مسلم (١١٢١).

(مسألة) في التقليد

(التقليدُ: أخذُ قولِ الغير من غير معرفة دليله)، والمراد بالقول مدلوله، وهو الرأي، فالفعل والتقرير كذلك.

فخرج أخذُ قول لا يختصُّ بالغير، كالمعلوم من الدين بالضرورة. وأخذُ قول الغير مع معرفة دليله من الوجه الذي باعتباره يفيد الحكم، فليس بتقليد، بل هو اجتهاد وافق اجتهاد القائل.

فلا يخرج عن التقليد من سمع المسألة ودليلها، من غير أن يكون الاستدلال باجتهاد منه. والمقلد له ثلاثة أحوال:

- ١- عاميٌّ بحث لا دليل له، وهو خارج من جنس العلم.
- ٢- وعاميٌّ له دليل عامٌّ، وهو أن كلَّ ما ثبت عند إمامه حكمُ الله.
- ٣- ومقلدٌ متبحرٌ مطلع على مدارك إمامه. ولم يخرج هذان عن التقليد إلى الاجتهاد؛ لأن المقلد الذي له دليل عام لم يُقم دليلاً على الأحكام، بل على المتابعة، وأما المقلد المتبحرُ فله أدلة تفصيلية، إلا أنه تلقَّاهَا على وجه التقليد، والتقليدُ في الدليل كالتقليد في المدلول، على أنه قد لا يظفر بدليل في بعض الأحكام؛ لأن المجتهد قد لا يبيِّن مُدْرَكَه^(١).

وقال الإمام الغزالي: «أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليدَ الدليل، فهم في نظرهم لا يطلبون الحقَّ، بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقاً بالسمع والتقليد، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكِّد عقائدهم قالوا: قد ظفرنا بالدليل، وإن ظهر لهم ما يُضعف

(١) حاشية ابن عاشور على شرح التنقيح (١/٢٣).

مذهبهم قالوا: قد عرضت لنا شبهة!«^(١).

(ويلزم) التقليد (غير المجتهد) المطلق، عامياً كان أو غيره، (في غير العقائد في الأصح)، لآية: {فاسألوا أهل الذكر}، ولا يلزم تقليد إمام معين في جميع المسائل. أما التقليد في العقائد فيمتنع على المختار، وإن صحَّ به الإيمان إذا كان مع الجزم، كما سيأتي.

(ويحرم) التقليد (على ظانِّ الحكم باجتهاده)؛ لأنه يجب عليه اتباع ما أدَّاه إليه اجتهاده.

(وكذا) يحرم التقليد (على المجتهد) أي: مَنْ هو بصفات الاجتهاد (في الأصح)؛ لأنه وإن لم يعلم بالحكم الآن متمكِّن من الاجتهاد فيه الذي هو أصل التقليد، ولا يجوز العدول عن الأصل المُمكن إلى بدله، كما في الوضوء والتميم^(٢).



(١) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٩٣).

(٢) وقيل: يجوز عند ضيق الوقت لما يُسأل عنه، وعند فصل الخصومة، وقيل: يجوز له فيما يخصه دون ما يفتي به غيره.

(مسألة) في تجديد الاجتهاد والاستفتاء

(الأصح أنه لو تكرر واقعة لمجتهد لم يذكر الدليل) الأول، (وجب) عليه (تجديد النظر)، سواء أتجدد له ما يقتضي الرجوع عما ظنه فيها أم لا؛ لأنه إذا أخذ بالأول من غير نظر يكون أخذًا بحكمٍ من غير دليل، والدليل الأول لعدم تذكره لا يمكن البناء عليه.

أما إذا كان ذاكرًا للدليل، فلا يجب تجديد النظر؛ إذ لا حاجة إليه.

(أو) تكرر واقعة (لعاميّ استفتى عالمًا) فيها، (وجب) عليه (إعادة الاستفتاء) لمن أفتاه (ولو كان) العالم المفتي (مقلد ميت)، بناءً على جواز تقليد الميت، وجواز إفتاء المقلد^(١)؛ إذ لو أخذ بجواب السؤال الأول من غير إعادة، لكان أخذًا بحكمٍ من غير إفتاء؛ إذ الأول لا ثقة ببقائه، لاحتمال حدوث ما يقتضي رجوع المفتي عنه، من دليل إن كان مجتهدًا، ونص للإمام إن كان مقلدًا.

ومحل الخلاف إذا عرف العاميّ أن الإفتاء كان عن رأي أو قياس، أو شك في ذلك، والمفتي حيّ، فإن عرف أنه عن نص أو إجماع أو مات المفتي، فلا حاجة للسؤال ثانيًا جزمًا.



(١) وستأتي المسألتان قريبًا.

(مسألة) في أحكام التقليد

(المختار جوازُ تقليد المفضول) من المجتهدين (لمعتقده غير مفضول)، بأن اعتقده أفضل من غيره أو مساويًا له، بخلاف من اعتقده مفضولاً؛ وذلك عملاً باعتقاده، وجمعاً بين الدليلين الآتيين^(١).

وإذا جاز ذلك (فلا يجب البحث عن الأرجح) من المجتهدين، لعدم تعيينه. وبما ذكر علم أن العامي إذا اعتقد رجحان واحد منهم تعين عليه تقليده، وإن كان مرجوحاً في الواقع؛ عملاً باعتقاده.

(و) المختار (أن الراجح علمًا) في اعتقاد المقلد (فوق الراجح ورعًا) فيه؛ لأن لزيادة العلم تأثيرًا في الاجتهاد، بخلاف زيادة الورع^(٢).

(و) المختار جواز (تقليد الميت)، لبقاء قوله، كما قال الشافعي رحمته الله: «المذاهب لا تموت بموت أربابها».

(و) المختار جواز (استفتاء من عرفت أهليته) للإفتاء، باشتهاره بالعلم والعدالة، (أو ظنت) بانتصابه والناس مستفتون له، (ولو) كان (قاضيًا)^(٣).

(فإن جهلت) أهليته علمًا أو عدالةً، (فالمختار الاكتفاء باستفاضة علمه، وبظهور عدالته)^(٤).

(١) وقيل: يجوز مطلقًا، لوقوعه في زمن الصحابة وغيرهم مشتهرًا متكررًا من غير إنكار. وقيل: لا يجوز مطلقًا؛ لأن أقوال المجتهدين في حق المقلد كالأدلة في حق المجتهد، فكما يجب الأخذ بالراجح من الأدلة، يجب الأخذ بالراجح من الأقوال، والراجح منها قول الفاضل.

(٢) وقيل بالعكس؛ لأن لزيادة الورع تأثيرًا في الثبوت في الاجتهاد وغيره، بخلاف زيادة العلم، وقد يقال بالتساوي؛ لأن لكل مرجحًا.

(٣) وقيل: القاضي لا يفتي في المعاملات، للاستغناء بقضائه فيها عن الإفتاء.

(٤) وقيل: يجب البحث عنهما بأن يسأل الناس عنهما، فلو أخبره واحد عنهما كفى في الأصح.

(وللعامِّي سؤاله) أي: المفتي (عن مأخذه) فيما أفتاه به (استرشادًا) أي: طلبًا لإرشاد نفسه، بأن يُذعن للقبول ببيان المأخذ، لا تَعْتًا، (ثم عليه) أي: المفتي ندبًا لا وجوبًا (بيانه) أي: المأخذ لسائله المذكور، تحصيلًا لإرشاده، (إن لم يخف) على السائل، فإن خفي عليه بحيث يقصر فهمه عنه، فلا يبيئه له؛ صونًا لنفسه عن التعب فيما لا يُفيد، ويعتذر له بخفاء ذلك عليه.



(مسألة) في إفتاء المقلد

(الأصحُّ أنه يجوز لمقلِّدٍ قادرٍ على الترجيح)، وهو مجتهد الفتوى، (الإفتاء بمذهب إمامه) مطلقاً، لوقوع ذلك في الأعصار متكرِّراً شائعاً من غير إنكار. أما من لا يقدر على الترجيح فلا يجوز له الإفتاء، وقيل: يجوز له؛ لأنه ناقلٌ لما يُفتي به عن إمامه وإن لم يصرِّح بنقله عنه، وهذا هو الواقع في الأعصار المتأخِّرة. وأما القادر على التخريج وهو مجتهد المذهب، فيجوز له الإفتاء قطعاً. (و) الأصحُّ (أنه يجوز خلُّو الزمان عن مجتهد)، بالأبقي فيه مجتهد. (و) الأصحُّ بعد جوازه (أنه يقع)، لخبر الصحيحين: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبقِ عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهلاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلُّوا وأضلُّوا»^(١)، وفي خبرهما: «إن بين يدي الساعة أياماً يُرفع فيها العلمُ وينزل فيها الجهل»^(٢)، ونحوه خبرهما: «إن من أشراط الساعة أن يُرفع العلم ويثبت الجهل»^(٣). ورفع العلم بقبض أهله. وقيل لا يقع، لخبر الصحيحين أيضاً: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحقِّ لا يضرُّهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله»^(٤)، أي: الساعة كما في بعض الطُّرُق، قال البخاري: «وهم أهل العلم». وأجيب بأن المراد بالساعة في هذا ما قَرَّب منها؛ جمعاً بين الأدلة.

قال ابن الصلاح: «منذ دهر طويل طُوي بساط المفتي المستقلِّ المطلِّق

(١) رواه البخاري (١٠٠)، ومسلم (٢٦٧٣).

(٢) رواه البخاري (٧٠٦٤)، ومسلم (٢٦٧٢).

(٣) رواه البخاري (٨٠)، ومسلم (٢٦٧١).

(٤) رواه البخاري (٣٦٤٠)، ومسلم (١٩٢٠).

والمجتهد المستقل، وأفضى أمر الفتوى إلى الفقهاء المنتسبين إلى أئمة المذاهب المتبوعة»^(١).

(و) الأصحُّ (أنه لو أفتى مجتهدٌ عامياً في حادثة، فله الرجوع عنه فيها؛ إن لم يعمل) بقوله فيها، (وتمَّ مفتٍ آخرُ)، سواء أشرع في العمل به أم لا، وَقَعَ في نفسه صحته أم لا. أما إذا عمل بقوله، أو لو لم يكن ثمَّ مفتٍ آخرُ، فليس له الرجوع. وخرج بقوله: «فيها»: غيرُ تلك الحادثة المنقضية مما يحدث بعدها ولو من جنسها، فله الرجوع عنه فيه مطلقاً، ولا يجب عليه التزمُ مذهبِ المفتي في سائر المسائل. مثال ذلك: حنفيٌّ سلَّم شفعةً بالجوار؛ عملاً بمذهبه، ثمَّ عَنَّ له تقليد الشافعي؛ لينتزع العقارَ، فليس له ذلك، ولو اشترى عقاراً آخر، وقلَّد الشافعي في منع شفعة الجوار، جاز.

(و) الأصحُّ (أنه يلزمُ المقلِّدَ) عامياً كان أو غيره (التزامُ مذهبٍ معيَّن) من مذاهب المجتهدين، (ويعتقده أرجح) من غيره (أو مساوياً) له، وإن كان في الواقع مرجوحاً على ما سبق.

(و) لكن (الأولى) في المُساوي (السعيُّ في اعتقاده أرجح)؛ ليحسن اختياره على غيره؛ إذ ليس له التمدُّب بمجرد التشهِّي، ولا بما وجد عليه أباه. وقيل: لا يلزمه التزامُ مذهب، فله أن يأخذ فيما يقع له بما شاء من المذاهب^(٢).

(١) فتاوى ابن الصلاح (١ / ٢٩)، وذكر نحوه في آداب الفتوى والمفتي والمستفتي (ص ٢٥)، وقد نقل كلامه وأفرَّه النووي في المجموع (١ / ٤٣)، وابن حمدان الحنبلي في صفة المفتي والمستفتي (ص ١٥٦)، وابن تيمية في المسودة (ص ٥٤٧).

(٢) ولا يخرج عن المذاهب الأربعة كلها، قال الشيخ ابن تيمية كما في جامع المسائل، المجموعة الثامنة (١ / ٤٤٢): «وقول القائل: «أنا لا أتقيَّد بأحد هذه المذاهب الأربعة»: إذا أراد بذلك أي: لا أتقيَّد بواحدٍ بعينه دون الباقيين، فقد أحسن في هذا الكلام، بل هذا هو الصواب. وإذا أراد: أي لا أتقيَّد بها كلها بل أخالفها، فهذا هو مخطئ في الغالب قطعاً؛ إذ الحق لا يخرج عن هذه المذاهب

قال النووي: «والذي يقتضيه الدليل أنه لا يلزمه التمدُّب بمذهب، بل يَسْتَفْتِي من شاء أو من اتفق، لكن من غير تَلَقُّطٍ للرخص، ولعلَّ مَنْ مَنَعَهُ لم يثق بعدم تَلَقُّطِهِ»^(١).

(و) الأَصْحَحُّ بعد لزوم التزام مذهبٍ معيَّنٍ للمقلِّد (أن له الخروج عنه) فيما لم يعمل به؛ لأن له الرجوع قبل العمل كما مرَّ، والتزام ما لا يلزم غير مُلْزِمٍ؛ فإن المقلِّد التزم العمل بالمذهب فيما يستقبلُه من الحوادث، وذلك غيرُ لازم له في الأصل، فلا يلزمه بالتزامه. ومن هذا ما حُكي أنه أقيمت صلاة الجمعة وهمَّ القاضي أبو الطيب الطبري بالتكبير، فإذا طائر قد ذرَّق عليه، فقال: أنا حنبلي، ثم أحرم بالصلاة^(٢).
أما بعد العمل فلا يجوز الخروج عن المذهب إلا لحاجة^(٣).

الأربعة في عامة الشريعة، ولكن تنازع العلماء: هل يخرج عنها في بعض المسائل؟ على قولين، كما قد بسَّط ذلك في غير هذا الموضع.
وكثيرًا ما يترجح قولٌ من الأقوال، ويظن الظانُّ أنه خارج عنها، ويكون داخلًا فيها، فيكون كلُّ من القائلين معذورًا باعتبار نظره. لكن لا ريبَ أن الله لم يأمر الأمة باتباع أربعة أشخاص دون غيرهم، هذا لا يقوله عالم، وإنما هذا كما يقال: أحاديث البخاري ومسلم، فإن الأحاديث التي رواها الشيخان وصححها قد صححها من الأئمة ما شاء الله، بل جمهورها اتفق أهل العلم بالحديث على صحته، فأخرجها لذلك دليلٌ على أنه قد صححه أئمة الحديث، لا أنه مجرد قول شخصٍ يُفيد العلم بصحة الحديث. فهكذا عامة ما يوجد من أقوال الصحابة والتابعين أو أكثر ذلك يوجد في مذاهب الأربعة».

(١) روضة الطالبين (١١ / ١١٧).

(٢) نقله العطار عن الخادم للزرکشي، وينظر: فيض القدير (١ / ٢١١).

(٣) يستثنى من منع الخروج عن المذهب بعد العمل: ما إذا دعت الحاجة لذلك، ففي حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج (٣ / ٣١٧-٣١٨): قال الشيخ منصور الطبلاوي: «سئل شيخنا سم عن امرأة شافعية المذهب، طافت للإفاضة بغير سُترٍ معتبرة جاهلةً بذلك أو ناسيةً، ثم توجَّهت إلى بلاد اليمن فنكحت شخصًا، ثم تبين لها فساد طوافها، فأرادت أن تقلد أبا حنيفة في صحته؛ لتصير به حلالًا وتبين صحة النكاح، وحينئذ فهل يصحُّ ذلك وتتضمن صحة التقليد بعد

(و) الأصحُّ (أنه يمتنع تتبع الرُّخص) في المذاهب، بأن يأخذ من كلِّ منها الأهُونَ
فيما يقع من المسائل، سواءً الملتزم وغيره.
ويؤخذ منه أن ما سبق من جواز الخروج عن المذهب للملتزم وغيره مقيّد بما
إذا لم يؤدِّ إلى تتبُّع الرُّخص.



العمل؟ فأفتى بالصحة وأنه لا محذور في ذلك، ولما سمعتُ عنه ذلك اجتمعتُ به؛ فإني كنت
أحفظ عنه خلافه في العام الذي قبله، فقال: هذا هو الذي أعتقده من الصحة، وأفتى به بعض
الأفاضل أيضًا تبعًا له، وهو مسألة مهمّة كثيرة الوقوع وأشباهاها». ومراده بأشباهاها: كل ما كان
مخالفًا لمذهب الشافعي مثلًا، وهو صحيح على بعض المذاهب المعتبرة، فإذا فعله على وجه
فاسد عند الشافعي وصحيح عند غيره، ثم عَلم بالحال، جاز له أن يقلد القائل بصحته فيما مضى
وفيما يأتي، فتترتب عليه أحكامه، فتنبّه له فإنه مهمٌّ جدًّا، وينبغي أن إثم الإقدام باقٍ حيث فعّله
عالمًا.

مسائل أصول الدين

(مسألة) في التقليد في أصول الدين

(المختار أنه يمتنع التقليد في أصول الدين) أي: مسائل الاعتقاد، كحدوث العالم، ووجود الباري، وما يجب له ويمتنع عليه، وغير ذلك مما سيأتي، فيجب النظر فيه؛ لأن المطلوب فيه اليقين، قال الله تعالى لنبيه ﷺ: {فاعلم أنه لا إله إلا الله}، ويقاس بالوحدانية غيرها، وقال للناس: {واتبعوه لعلكم تهتدون}.

وقيل: يجوز التقليد فيها ولا يجب النظر، اكتفاءً بالعقد الجازم؛ لأنه ﷺ كان يكتفي في الإيمان من الأعراب - وليسوا أهلاً للنظر - بالتلفظ بكلمتي الشهادة المنبئ عن العقد الجازم، ويقاس بالإيمان غيره.

وقيل: يحرم النظر في أصول الدين؛ لأنه مظنة الوقوع في الشبه والضلال، لاختلاف الأذهان والأنظار.

ودليلاً هذين مدفوعان بأننا لا نسلم أن الأعراب ليسوا أهلاً للنظر، ولا أن النظر مظنة للوقوع في الشبه والضلال؛ إذ المعتبر النظر على طريق العامة، كما أجاب الأعرابي الأصمعي عن سؤاله: بم عرفت ربك؟ فقال: البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحر ذو أمواج، ألا تدل على اللطيف الخبير؟!

ولا يُدعى أحد منهم أو من غيرهم للإيمان إلا بعد أن ينظر فيهمتهدي له. أما النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وتدقيقها، ودفع الشكوك والشبه عنها، وفرض كفاية في حق المتأهلين له، يكفي قيام بعضهم بها، أما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه،

وهذا مَحْمَلٌ نهي الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام، وهو الاستدلال بالأدلة العقلية في العقائد الدينية.

ثم هذا الخلاف في وجوب النظر محلّه في غير معرفة الله تعالى، أما النظر فيها فواجبٌ إجماعاً.

(و) المختار أنه (يصحُّ) التقليد في ذلك (بجزم) أي: معه، على كلِّ من الأقوال الثلاثة، وإن أئِمَّ بترك النظر على الأول، فيصحُّ إيمان المقلِّد.

وقيل: لا يصحُّ، بل لا بدَّ لصحة الإيمان من النظر، وهو مروى عن أبي الحسن الأشعري، وشُنع عليه بأنه يلزم منه تكفير العوامِّ، وهم غالب المؤمنين. وأجيب عنه بأنهم عارفون بالدليل الإجمالي، وهو كافٍ في رفع الناظر عن حضيض التقليد، ولا يُشترط الاقتدار على التعبير عنه ودفع الشبه.

أما التقليد بلا جزم، بأن كان مع احتمال شكٍّ أو وهم، فلا يصحُّ قطعاً؛ إذ لا إيمان مع أدنى تردُّد فيه.



إثبات حدوث العالم

وعلى صحة التقليد الجازم فيما ذُكِر (فليجزم) أي: المكلفُ (عقده): (بأن العالم) وهو ما سوى الله تعالى (حادثٌ)؛ لأنه متغير، أي: يعرض له التغيُّر كما يُشاهد، وكلُّ متغيِّر محدث.

قال الزركشي: «وللمتكلِّمين في بيان أنواع العالم تقسيم إجمالي، وهو أن الموجود المُمكن: إما أن يكون متحيِّزاً، أو صفةً للمتحيِّز، أو لا متحيِّزاً ولا صفةً للمتحيِّز، فهذا أقسام ثلاثة.

الأول: المتحيِّز، وهو إما أن يكون قابلاً للقِسمة، وهو الجسم، أو لا يكون قابلاً

لها، وهو الجوهر الفرْدُ. ثم الجسمُ: إما أن يكون من الأجسام العُلُوِيَّة، وهي الأفلاكُ والكواكبُ وما ثبت بالشرع كالعرش والكرسيِّ وسِدْرَةِ المنتهى واللوح والقلم والجنة، وإما أن يكون من الأجسام السُّفْلِيَّة، وهي إما بسيطة أو مركَّبة، أما البسيطة فهي العناصر الأربعة: الأرض والماء والهواء والنار، وأما المركَّبة فهي المعادن والنبات والحيوان على كثرة أقسامها.

والثاني: وهو الذي يكون صفة للمتحيِّز هو الأعراض، وذكروا منها ما يقرب من أربعين جنسًا.

والثالث: وهو ما ليس بمتحيِّز ولا صفة له، هو الأرواح، وهي أما سُفْلِيَّة أو عُلُوِيَّة، والسُّفْلِيَّة إما خَيْرَةٌ، وهم صالحو الجنِّ، أو شَرِّيَّةٌ خبيثة، وهم مرْدَةُ الشياطين، وأما العُلُوِيَّة، فهي إما متعلِّقة بالأجسام، وهي الأرواح الفلكية، وإما غير متعلِّقة بالأجسام، وهي الأرواح المطهَّرة المقدَّسة.

قالوا: فهذه إشارة إلى تقسيم موجودات العالم، ولو أن الإنسان يكتب ألف مجلِّدٍ في شرحها كما وصل إلى أولِ مرتبةٍ من مراتبها.

وهذا العالمُ بجملته عُلُوِيَّةٌ وسُّفْلِيَّةٌ جواهره وأعراضه، مُحدَثٌ، أي: بمادَّته وصُورته، كان عمدًا فصار موجودًا، وعليه إجماع أهل الملل ولم يخالف إلا الفلاسفة، وقد ضلَّهم المسلمون في ذلك وكفروهم، وقالوا: من زعم أنه قديم فقد أخرجته عن كونه مخلوقًا لله تعالى، قالوا: وهذا أخْبَثُ من قول النصارى؛ لأن النصارى أخرجوا من عموم خلقه شخصًا واحدًا أو شخصين، ومن قال بقدم العالم فقد أخرج العالم العُلُوِيَّ والسُّفْلِيَّ والملائكة عن كونه مخلوقًا لله تعالى.

وقد برَّهن الأئمة على حدوثه بالبراهين القاطعة، ومنها أن تتغيَّر عليه الصفات، ويخرُج من حال إلى حال، وهو آيةُ الحدوث، واقتفوا في ذلك بطريقة الخليل

صلوات الله عليه؛ فإن الله تعالى سمّاها حجة وأثنى عليها، فاستدلّ بأقوال الكواكب وشُرُوقها وزوالها بعد اعتدالها على حدوثها، واستدلّ بحدوث الأقول على وجود المحدث»^(١).

والاستدلال على الحدوث بالتغيّر ثابت عن الصحابة رضي الله عنهم، قال ابن تيمية: «وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفوا ذلك وبينوه للناس، وعرفوا أن حدوث الحوادث اليومية المشهودة تدلُّ على أن العالم مخلوق، وأن له ربًّا خلقه ويحدث فيه الحوادث، وقد ذكر ذلك الحسن البصري، كما رواه أبو بكر بن أبي الدنيا في كتاب المطر، ورواه أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب العظمة، وذكره أبو الفرج بن الجوزي في تفسيره»^(٢).

(وله مُحدثٌ)؛ ضرورة أن الحادث لا بدّ له من مُحدث، (وهو الله) تعالى، أي: الذات الواجبُ الوجود؛ لأن مبدئ الممكنات لا بدّ أن يكون واجبًا؛ إذ لو كان ممكنًا لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مبدئًا لها.



وحدانية الله تعالى

(الواحد)؛ إذ لو جاز كونه اثنين لجاز أن يريد أحدهما شيئًا والآخر نقيضه، كحركة زيد وسكونه، فيمتنع وقوع المرادين وعدم وقوعهما، لامتناع ارتفاع النقيضين واجتماعهما، فتعيّن وقوع أحدهما، فيكون مريدُه هو الإله، دون الآخر لعجزه، فلا يكون الإله إلا واحدًا؛ قال الله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ}.

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٤/ ٦٣٠).

(٢) جامع الرسائل (١/ ١٣٩).

(والواحد): الشيء (الذي لا ينقسم) بوجهٍ إلى أجزاء متفرقة، (أو لا يُشبهه) أي: لا يكون بينه وبين غير شبيهه (بوجه) فلا يُشبهه أحدًا، ولا يُشبهه أحد، وإلا لكان له نظير. والتفسيران صحيحان، الأول فيه نفي التركيب، والثاني فيه نفي التعدد. فالمعنى أن التركيب الحاصل بسبب اجتماع الأجزاء، والعدد الحاصل بفرض نظير، منفيان عنه سبحانه وتعالى.

ونفي التركيب له معنى صحيح، وهو نفي كل ما يقتضي افتقار الله إلى الغير، وله معنى باطل، وهو ما يقتضي نفي صفات الله تعالى؛ فإن الفلاسفة يسمون الموصوف مركبًا، ويسمون الصفات أجزاء، ويجعلون نفيها توحيدًا، ويسمون أنفسهم الموحدين، كما يدعي المعتزلة أنهم أهل التوحيد والعدل، ويعنون بالتوحيد نفي الصفات^(١).



مخالفة الربِّ للمخلوقات

(والله تعالى قديم) أي: لا ابتداء لوجوده؛ إذ لو كان حادثًا لاحتاج إلى مُحدث، واحتاج مُحدثه إلى مُحدثٍ وتَسَلَّسَل، والتسلسل مُحال، فالحدوث المستلزم له مُحال.

(حقيقته) تعالى (مخالفة لسائر الحقائق، قال المحققون: ليست معلومة الآن) أي: في الدنيا للناس.

وقال كثير: إنها معلومة للناس الآن؛ لأنهم مكلفون بالعلم بوحدانيته، وهو متوقف على العلم بحقيقته. قلنا: لا نسلم أنه متوقف على العلم به بالحقيقة، وإنما يتوقف على العلم به بوجه، وهو بصفاته، كما أجاب موسى عليه الصلاة والسلام

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص ٤٠، ٤١، ٤٢).

فرعونَ السائلَ عن الله تعالى، كما قصَّ علينا ذلك بقوله تعالى: {قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ . قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ}.

(والمختار: ولا ممكنة) علمًا (في الآخرة)؛ لأن علمها يقتضي الإحاطة به تعالى، وهي ممتنعة. وقيل: ممكنة العلم فيها، لحصول الرؤية فيها، كما سيأتي. قلنا: الرؤية لا تفيد العلم بالحقيقة.

(ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض)؛ لأنه تعالى منزَّهٌ عن الحدوث، وهذه الثلاثة حادثة؛ لأنها أقسام العالم؛ لأنه: إما قائم بنفسه، أو غيره. والثاني العَرَضُ، والأول - ويُسمى بالعين، وهو محلُّ الثاني المقوم له - إما مركَّبٌ وهو الجسم، أو غيرُ مركَّبٍ وهو الجوهر، ويقال له: الجوهر الفرْد.

وهذه الثلاثة: الجسم والجوهر والعَرَضُ، من الأسماء المجملة، وفيها يحتمل الحقَّ والباطل؛ فقد يراد به نفي النقائق عن الله تعالى، وقد يراد به نفي الصفات الواردة في النصوص، حتى إن المعتزلة يقولون: إن إثبات الصفات تجسيم؛ لأنها أعراض فلا تقوم إلا بجسم، ويجعلون الأشاعرة مجسِّمة، والأشاعرة يجعلون أهل الحديث مجسِّمة، والواجب الرجوع إلى النصوص بإثبات ما أثبتته الوحي لله ونفي ما نفاه والسكوت عن المشتبهات.

والكلام في الصفات اعتمادًا على نفي التجسيم والتحيز «لم يسلكه أحد من السلف والأئمة، فلم ينطق أحد منهم في حق الله بالجسم لا نفيًا ولا إثباتًا، ولا بالجوهر والتحيز ونحو ذلك؛ لأنها عبارات مجملة لا تُحَقُّ حقًّا ولا تُبطل باطلاً، ولهذا لم يذكر الله في كتابه فيما أنكره على اليهود وغيرهم من الكفار ما هو من هذا النوع»^(١).

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٨١).

«لا يوجد في كلام النبي ﷺ ولا أحدٍ من الصحابة والتابعين ولا أحدٍ من الأئمة المتبوعين، أنه علقَ بمسمى لفظ الجوهر والجسم والتحيز والعرض ونحو ذلك شيئاً من أصول الدين: لا الدلائل ولا المسائل، والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها؛ تارةً لاختلاف الوضع، وتارةً لاختلافهم في المعنى الذي هو مدلول اللفظ. فأما إذا عُرِف المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة، وعُبرَ عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ؛ ليتبين ما وافق الحقَّ من معاني هؤلاء وما خالفه، فهذا عظيم المنفعة، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه»^(١).

«المتحيز يراد به ما حازه غيره، ويراد به ما بان عن غيره فكان متحيزاً عنه، فإن أردتَ بالمتحيز الأول لم يكن سبحانه متحيزاً؛ لأنه بائن عن المخلوقات لا يحوزه غيره، وإن أردتَ الثاني فهو سبحانه بائن عن المخلوقات منفصل عنها، ليس هو حالاً فيها ولا متحداً بها. فهذا التفصيل يزول الاشتباه والتضليل، وإلا فكلُّ من نفى شيئاً من الأسماء والصفات سمى من أثبت ذلك مجسماً قائلاً بالتحيز والجهة»^(٢).



تنزه الربِّ عن الحاجة إلى الخلق

(لم يزل وحده ولا مكان ولا زمان) أي: هو موجود قبلهما، فهو منزّه عنهما. فإن الله تعالى ليس في شيء من المخلوقات، ولا يفتقر إلى شيء منها، والمكان والزمان من المخلوقات، وإنما تنازع الناس في إثبات الجهة، وهي لفظ مجمل، وفي التدمرية: «لفظ الجهة قد يُراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقاً، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش أو نفس السماوات، وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى،

(١) مجموع الفتاوى (٣/٣٠٧، ٣٠٨).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/٤٠).

كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم. ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ الجهة ولا نفيّه، كما فيه إثبات العلوّ والاستواء والفوقية والعُروج إليه ونحو ذلك. وقد علم أنه ما ثمّ موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالق مباين للمخلوق سبحانه وتعالى، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته».

(ثم أحدث هذا العالم) المشاهد من السماوات والأرض بما فيها (بلا احتياج) إليه، (ولو شاء ما أحدثه)، فهو فاعلٌ بالاختيار لا بالذات، خلافاً للفلاسفة الذين قالوا بأن الله مُوجِبٌ بالذات لا فاعلٌ بالاختيار والإرادة، وبنوا على ذلك أصل قولهم بقدم العالم.

قال ابن تيمية: «وهؤلاء أصل قولهم أن المُبدِع للعالم عِلَّةٌ تامّة تستلزم معلولها، لا يجوز أن يتأخر عنها معلولها. وقولهم باطل من وجوه كثيرة»^(١).



عدم حلول الحوادث في ذات الربّ

(لم يحدث به) أي: بإحداثه (في ذاته حادثٌ)؛ فليس كغيره محلاً للحوادث المخلوقة، وهو كما قال في كتابه العزيز: {فعال لما يريد}، وقال: {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير}.

ولا خلاف بين الطوائف المُثبتة للصفات في نفي حلول الحوادث في ذات الله تعالى، لكن الأشاعرة يُدخلون في نفي الحوادث عن الله نفي الصفات الاختيارية، كالصفات الفعلية مثل الاستواء والنزول والرحمة والغضب، ويقولون: لو قامت بالله لكان محلاً للحوادث، والحادث إن أوجب له كمالاً فقد عَدِمه قبله، وهو نقص، وإن لم يوجب له كمالاً لم يجز وصفه به، كما ينفون صفاته الخبرية بحجة استلزامها

(١) مجموع الفتاوى (٨ / ٨٥)، ثم ذكر الوجوه. وينظر: الرد على البكري (٢ / ٥١٥).

التركيب المستلزم للحاجة والافتقار^(١).



إثبات القدر

(القَدْرُ) وهو ما يقع في العالم مما قُدِّر في الأزل (خيرُهُ وشرُّه) كائن^(٢) (منه) تعالى بخَلْقِهِ وإرادته.

القَدْرُ هنا بمعنى المقدور، ويدلُّ عليه تقسيمُهُ إلى الخير والشرِّ، والقدر بالمعنى المصدرِيّ: إيجادُ الله الأشياءَ على قدر مخصوص، ولا شرٌّ فيه، ومنه قوله تعالى: {إنا كل شيء خلقناه بقدر}. وكون المقدور شرًّا إنما هو نسبيٌّ، وليس في مخلوقات الله ما هو شرٌّ محضٌ.

والإقرار بالقدر أصل كبير في نفي الكبر والعجب والفخر والرياء والسمعة؛ فمن عَلم أن الأشياءَ كلّها مقدّرة في الأزل مخلوقةٌ لله تعالى أراح نفسه من تشبُّثها بأذيال الأمانِي، وسألاها عن مرامها وعمّا هي فيه باعتقاد أن كلّ شيء فان^(٣).

(علمُهُ شامل لكلّ معلوم) أي: ما من شأنه أن يُعلم، فهو يَعلمه على حقيقته، ممكنًا كان أو ممتنعًا، جزئيًّا أو كليًّا، قال تعالى: {وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا}، وقال تعالى: {وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا}، قال السمعاني في تفسيره: «المحيط: هو العالمُ بالشيء بجميع ما يُتصوّر العلم به».

(وقدرته) شاملة (لكلّ مقدور) أي: ما من شأنه أن يُقدّر عليه، وهو الممكن، قال

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٦/٦٩). وسيأتي الكلام على إثبات الصفات الاختيارية.

(٢) أظهر الشارح متعلّق الخبر مع كونه كونًا عامًّا واجب الحذف؛ ليدلّك على الخبر، وعلى أن قوله: «خيرُهُ وشرُّه» بدل من المبتدئ، وليس مبتدأ ثانيًّا، وإلا كان قوله: «منه» خبرًا للمبتدئ الثاني، ويكون التقدير حينئذ: كائنان منه.

(٣) حاشية العطار على شرح جمع الجوامع (٢/٤٥٤).

تعالى: {إن الله على كل شيء قدير}.

أما الممتنع والواجب فلا تتعلق القدرة بهما؛ لأنها صفةٌ من شأنها الإيجاد، فلا تتعلق بالمستحيل، لعدم قابليته للوجود. ولا تتعلق بالواجب؛ لأنه يلزم عليه تحصيل الحاصل، وهو محال.

(ما عَلِمَ أنه يوجد أرادَه) أي: أراد وجوده، (وما عَلِمَ أنه (لا) يوجد (فلا) يريد وجوده، فالإرادة تابعة للعلم، والقدرة تابعة للإرادة.



إثبات الصفات لله تعالى

(بقاؤه) تعالى (غير متناه) أي: لا آخر له، (لم يزل) تعالى موجوداً (بأسمائه) أي: بمعانيها^(١)، وهي هنا ما دلَّ على الذات باعتبار صفة كالعالم والخالق، (وصفات ذاته)، وهي:

- ١ - (ما دلَّ عليها فعله) لتوقُّفه عليها:
- (من قدرة)، وهي صفة تؤثر في الشيء عند تعلُّقها به.
- (وعلم)، وهو صفة أزلية تتعلق بالشيء على وجه الإحاطة به على ما هو عليه.
- (وحياة)، وهي صفة تقتضي صحة العلم لموصوفها.
- (وإرادة)، وهي صفة تخصَّص الشيء الممكن ببعض ما يجوز عليه من الوجود والعدم والأزمنة والأمكنة والمقادير.

وفي هذا أمران:

الأول: أن فعل الله تعالى - أي: مفعوله، وهو العالم - يدلُّ على هذه الصفات، ففيه إشارة إلى دليل إثبات الصفات على وجه الإجمال، بأن هذه الأفعال المتقنة

(١) قال العطار: (قوله: أي: بمعانيها) إلخ، جواب عما يقال: إن الأسماء أُلْفَاظ لا توصف بالقدم.

المشاهدة لنا دالّة على وجود إله متصف بالحياة والعلم والإرادة والقدرة.

الثاني: أن وجود العالم يتوقّف على وجود هذه الصفات الأربع، فاعتقاد حدوث

العالم يلزم مه اعتقاد وجود صانع حيّ عالم مرید قادر.

٢- (أو) ما دلّ عليها (تنزيهه) تعالى (عن النقص):

(من سمع وبصر)، وهما صفتان أزليّتان قائمتان بذاته تعالى، زائدتان على العلم،

ليستا كسمع الخلق وبصرهم.

(وكلام)، فالله تعالى يُكلّم من شاء متى شاء، ومنه القرآن الكريم، ولا يكون

بصوت عند الأشعرية.

وقد سئل الإمام أحمد عن قوم يقولون: لَمَّا كَلَّمَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ مُوسَى لَمْ يَتَكَلَّمْ

بصوت، فقال: «بلى، تكلم بصوت، حديث ابن مسعود رضي الله عنه: «إِذَا تَكَلَّمَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ

سُمِعَ لَهُ صَوْتُ كَجَرِّ السِّلْسِلَةِ عَلَى الصَّفْوَانِ»، وهذا الجهمية تنكره، إلا أنا نروي هذه

الأحاديث كما جاءت»^(١).

قال ابن تيمية: «قد بين الإمام أحمد وغيره من السلف أن الصوت الذي تكلم

الله تعالى به ليس هو الصوت المسموع، وسئل أحمد عن قوله وَعَلَّمَ اللهُ: «ليس منا من لم

يتغنّ بالقرآن» قال: هو الرجل يرفع صوته به، هذا معناه، وقال في قوله وَعَلَّمَ اللهُ: «زینوا

القرآن بأصواتكم»: يحسنه بصوته.

وقال البخاري في كتاب خلق الأفعال: ويُذكر عن النبي ﷺ أن الله ينادي بصوت

يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرَّبَ، وليس هذا لغير الله. قال البخاري: وفي هذا دليل

على أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق؛ لأن صوت الله يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُهُ

من قَرَّبَ، وأن الملائكة يُصَعِّقُونَ من صوته.

(١) السنة لعبد الله بن أحمد (١/ ٢٨٠).

وذكر البخاري حديث ابن مسعود الذي استشهد به أحمد، وذكر الحديث الذي رواه في صحيحه عن عكرمة قال: سمعت أبا هريرة يقول: إن نبي الله ﷺ قال: «إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله، كأنه سلسلة على صفوان، حتى إذا فُزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق، وهو العلي الكبير. وذكر البخاري حديث ابن عباس المعروف من حديث الزهري عن علي بن الحسين عن ابن عباس عن نفر من الأنصار، وقد رواه أحمد ومسلم في صحيحه»^(١). (وبقاء)، وهو استمرار الوجود بلا انتهاء.



المخلاف في تأويل الصفات وتفويضها

(وما صحَّ في الكتاب والسنة من الصفات نعتقد ظاهرَ معناه، ونزَّهَ اللهُ عندَ سماعِ مُشكِله)، كما في قوله تعالى: {الرحمن على العرش استوى}، {ويبقى وجه ربك}. {يد الله فوق أيديهم}، وخبر مسلم ﷺ: «إن قلوب بني آدم كلّها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد، يصرفُفه حيث يشاء»^(٢). (ثم اختلف أئمتنا: أنؤولُ) المُشكِل، (أم نُفوضُ) معناه المراد الله تعالى (مُنزّهين له) عن ظاهر المُشكِل. والمراد بالتفويض: نفي المعنى الظاهر ثم التوقُّف، والتأويل: نفي ظاهر النصّ وحمله على معنى آخر بقريئة نقلية أو عقلية. وهذا الذي ذكره المصنف هو ما عليه متأخرو علماء الأشعرية، وذهب متقدّموهم إلى إثبات معاني جميع الصفات لله تعالى إلا ما يتعلق بالاختيار. والصواب الذي عليه أئمة السلف كالشافعي وتلاميذه: إثبات معاني الصفات لله

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص ٦٩).

(٢) رواه مسلم (٢٦٥٤).

تعالى، مع تفويض كفيّتها وكُنْهها.

وهو ما صار إليه الإمام أبو الحسن الأشعري؛ فإنه ذكّر جملة ما عليه أهل الحديث والسنة من العقائد، فقال: «والإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقاتُ عن رسول الله ﷺ، لا يردُّون من ذلك شيئاً»، إلى أن قال: «ويُصدِّقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ: أن الله سبحانه ينزل إلى السماء الدنيا فيقول: «هل من مُستغفرٍ»، كما جاء الحديث عن رسول الله ﷺ. ويأخذون بالكتاب والسنة، كما قال الله عزَّ وجلَّ: {فإن تنازعتم في شيء فردُّوه إلى الله والرسول}، ويرون اتباعَ مَنْ سَلَفَ مِنْ أئمة الدِّين، وألَّا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله.

ويُقرُّون أن الله سبحانه يجيء يوم القيامة، كما قال: {وجاء ربك والملك صفا صفا}، وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء، كما قال: {ونحن أقرب إليه من حبل الوريد}.

ثم قال أبو الحسن: «وبكُلِّ ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب»^(١). وقال أبو بكر الباقلاني: «فنصَّ تعالى على إثبات أسمائه وصفات ذاته، وأخبر أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضي الماضيات، كما قال عزَّ وجلَّ: {كل شيء هالك إلا وجهه}، وقال: {ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام}. واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن، في قوله عزَّ وجلَّ: {بل يدها مبسوطتان}، وقوله: {ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي}، وأنهما ليستا بجارحتين ولا ذوي صورة وهيئة. والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن، وتواترت بذلك أخبارُ الرسول ﷺ، فقال عزَّ وجلَّ:

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٢٩٠، ٢٩٤-٢٩٥، ٢٩٧).

{ولتصنع على عيني}، وقال: {تجري بأعيننا}»^(١).

مع اتفاقهم على أن جهلنا بتفصيله) أي: تفصيل ما نُثبته لله (لا يقدر) في اعتقادنا المراد منه مُجملاً، وقال عمر بن عبد العزيز: «فعلبك بلزوم السنة، إنما سنّها مَنْ قد عَلِمَ بما في خلافها مِنَ الزلل والخطأ والحُمق والتعمُّق، ولهم كانوا على كشفِ الأمور أقوى، وتفصيل فيه لو كان أحرى؛ لأنهم السابقون، ولقد تكلموا فيه بما يكفي، ووصفوا منه ما يشفي، فما دونهم ولا فوقهم أحسن، ولقد قصّر أقوام دونهم فجفّوا، وطَمَحَ عنهم آخرون فغلّوا»^(٢).



القرآن النفسي واللساني

(القرآن النفسي) أي: المعنى القائمُ بالـنفس (غيرُ مخلوق)، وهو مع ذلك أيضاً (مكتوب في مصاحفنا) بحروفه المسطورة، (محفوظ في صدورنا) بألفاظه، (مقروء بالسنننا) بحروفه المسموعة، (على الحقيقة) لا المجاز في الأوصاف الثلاثة. وخرج بالـنفسِيّ: اللسانيّ، فهو عند الأشعرية مخلوق، وليس كلام الله، وإنما هو دالٌّ على كلام الله عندهم. والصواب أن القرآن اللسانيّ كلام الله تعالى غير مخلوق، بل هو الكلام في الحقيقة، وما في النفس لا يسمى كلاماً عند الإطلاق. قال أبو بكر الإسماعيلي في اعتقاد أهل السنة: «ويقولون: القرآن كلام الله غير مخلوق، وإنما كيفما تصرّف بقراءة القارئ له وبلفظه، ومحفوظاً في الصدور، متلوّاً بالألسن، مكتوباً في المصاحف، غيرُ مخلوق، ومن قال بخلق اللفظ بالقرآن يريد به

(١) الإنصاف للباقلاني (ص ٢٣).

(٢) رواه الفريابي في القدر (٤٤٦).

القرآن فهو قد قال بخلق القرآن»^(١).



الثواب والعقاب للعباد وتنزُّه الله عن الظلم

(يُثِبُّ) الله تعالى عباده المكلِّفين (على الطاعة) فضلاً، (ويُعاقِبُ - إلا أن يَعْفُوَ وَيَغْفِرَ غيرَ الشُّرك - على المعصية) عدلاً، لإخباره بذلك، قال تعالى: {فَأَمَّا مَنْ طَغَى. وآثر الحياة الدنيا. فإن الجحيم هي المأوى. وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى. فإن الجنة هي المأوى}، وقال: {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}.

(وله) تعالى (إثابة العاصي، وتعذيب المطيع، وإيلام الدوابِّ والأطفال)؛ لأنهم ملكه، يتصرَّف فيهم كيف يشاء، لكن لا يقع منه ذلك؛ لإخباره بإثابة المطيع وتعذيب العاصي، ولم يردَّ إيلام الأخيرين في غير القود في الآخرة^(٢)، والأصل عدمه. وهذا كله مبني على تفسير الظلم، ولهذا قال المصنِّف: (ويستحيل وصفه) تعالى (بالظلم)؛ لأنه مالك الأمور على الإطلاق، يفعل ما يشاء، فلا ظلم في التعذيب والإيلام المذكورين لو فرض وقوعهما.

ذهب طوائف من المتكلِّمين والفقهاء وأهل الحديث إلى أن الظلم هو التصرُّف في ملك الغير، وأنه لا يكون مقدوراً لله لاستحالته، فمهما قُدِّر في الذهن وكان وجوده ممكناً والله قادرٌ عليه فليس بظلم منه، سواء فعَّله أو لم يفعل، وأنه لا يقال: إن الله

(١) اعتقاد أهل السنة للإسماعيلي (ص ٣٦).

(٢) قال النبي ﷺ: «لَتُؤَدَّنَ الحقوقُ إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء». رواه مسلم. وقال ﷺ: «يُقْتَصُّ للخلق بعضهم من بعض حتى للجَمَاء من القرناء، وحتى للذرة من الذرة»، رواه الإمام أحمد بسند صحيح. وقضية الخبرين ألا يتوقف القود يوم القيامة على التكليف، فيقع الإيلام بالقود في الأخيرين.

تاركٌ للظلم باختياره وإرادته.

والصواب أن الظلم: وضعُ الشيء في غير موضعه، ومعلوم أن الله سبحانه حَكَمٌ عدلٌ لا يضع الأشياء إلا مواضعها، ووضَعُها غيرَ مواضعها ليس ممتنعاً لذاته، بل هو ممكن، لكن الله لا يفعله؛ لأنه لا يريد، بل يكرهه ويبغضه؛ إذ قد حرّمه على نفسه. وأما من قال: الظلم هو التصرف في ملك الغير، فهذا ليس بمطرد ولا مُعكس؛ فقد يتصرّف الإنسان في ملك غيره بحق ولا يكون ظالماً، وقد يتصرّف في ملكه بغير حق فيكون ظالماً، وظلم العبد نفسه كثيرٌ في القرآن.

والصواب الذي دلّت عليه النصوص أن الله لا يعذب في الآخرة إلا من أذنب؛ قال تعالى: {لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين}، فلو دخلها أحد من غير أتباعه لم تمتلئ منهم، وقال تعالى: {ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً}، قال أهل التفسير من السلف: لا يخاف أن يُظلم فيحمل عليه سيئات غيره، ولا أن يُهضم فينقص من حسناته.

وقال تعالى: {من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد}، وكذلك قوله تعالى: {لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت}، وقوله تعالى: {ألا تزر وازرة وزر أخرى. وأن ليس للإنسان إلا ما سعى}، فأخبر أنه ليس على أحد من وزر غيره شيء، وأنه لا يستحق إلا ما سعا. وقوله تعالى: {وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين}، فبيّن أن عقاب المجرمين إنما هو لذنوبهم، لا لأننا ظلمناهم فعاقبناهم بغير ذنب^(١).

قال ابن تيمية: «وهذه النصوص النافية للظلم تُثبت العدل في الجزاء، وأنه لا يُخسُّ عاملٌ عمله، وكذلك قوله فيمن عاقبهم: {وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم

(١) مجموع الفتاوى (١٨/١٣٩، ١٤١، ١٤٢، ١٤٥).

فما أغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء}.
والحديث الذي في السنن: «لو عذَّب الله أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحّمهم لكانت رحمته لهم خيراً من أعمالهم»، يُبيِّن أن العذاب لو وقع لكان لاستحقاقهم ذلك، لا لكونه بغير ذنب، وهذا يبيِّن أن من الظلم المنفي عقوبة من لم يذنب.

وكذلك قوله تعالى: {وقال الذي آمن يا قوم إني أخاف عليكم مثل يوم الأحزاب}. مثل دأب قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم وما الله يريد ظلماً للعباد}، يبيِّن أن هذا العقاب لم يكن ظلماً؛ لاستحقاقهم ذلك، وأن الله لا يريد الظلم، والأمر الذي لا يمكن القدرة عليه لا يصلح أن يمدح الممدوح بعدم إرادته، وإنما يكون المدح بترك الأفعال إذا كان الممدوح قادراً عليها، فعلم أن الله قادرٌ على ما نزه نفسه عنه من الظلم، وأنه لا يفعله.

وبذلك يصحُّ قوله: «إني حرّمتُ الظلمَ على نفسي»^(١)، فإن التحريم هو المنع، وهذا لا يجوز أن يكون فيما هو ممتنع لذاته، فلا يصلح أن يقال: حرّمتُ على نفسي أو منعتُ نفسي من خَلْقٍ مثلي، أو جَعَلِ المخلوقاتِ خالقةً، ونحو ذلك من المُحالّات. فعلم أن الذي حرّمه على نفسه هو أمر مقدور عليه، لكنه لا يفعله؛ لأنه حرّمه على نفسه، وهو سبحانه منزّه عن فعله مُقدّس عنه»^(٢).



رؤية الله في الآخرة

(يراه) تعالى (المؤمنون في الآخرة) قبل دخول الجنة وبعده، كما ثبت في أخبار

(١) رواه مسلم (٢٥٧٧).

(٢) مجموع الفتاوى (١٨ / ١٤٣ - ١٤٤).

الصحيحين الموافقة لقوله تعالى: {وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة}، منها خبر أبي هريرة: أن الناس قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «هل تُضارُّون في الشمس ليس دونها سحاب»؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: «هل تُضارُّون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب»؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك»^(١)، ثم ذكر النبي ﷺ أن ذلك قبل دخول الجنة.

ومنها خبر ضُهب: أنه ﷺ قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيِّضْ وجوهنا؟ ألم تُدخِلنا الجنة وتُنَجِّنا من النار؟ فيكشف الحجاب، فما أُعْطُوا شيئاً أحبَّ إليهم من النظر إلى ربهم»^(٢).

أما الكفار فلا يرونه، لقوله تعالى: {كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون}.
(والمختار جواز رؤيته) تعالى (في الدنيا) في اليقظة بالعين، وفي المنام بالقلب.
أما في اليقظة فلأن موسى ﷺ طلبها بقوله: {ربِّ أرني أنظر إليك}، وهو لا يجهل ما يجوز ويمتنع على ربِّه تعالى. وأما في المنام فقد نقل القاضي عياض الاتفاق عليه.

وأما وقوع رؤيته تعالى في الدنيا فالجمهور على عدمه في اليقظة؛ لقوله تعالى: {لا تدركه الأبصار}، وقوله لموسى: {لن تراني} أي: في الدنيا بقريئة السياق، وقوله ﷺ: «لن يرى أحدٌ منكم ربَّه حتى يموت»^(٣).

وأما وقوعها في المنام فهو المختار، وقد ذُكر وقوعها فيه لكثير من السلف، منهم

(١) رواه البخاري (٦٥٧٣)، ومسلم (١٨٢).

(٢) رواه مسلم (١٨١).

(٣) رواه مسلم (١٦٩). والقائل بوقوعها استند إلى وقوعها للنبي ﷺ ليلة المعراج، وهذا مما اختلف فيه أهل السنة.

الإمام أحمد، وعليه المعبرون للرؤيا.



أنواع إرادة الله تعالى

(السَّعِيدُ: مَنْ كَتَبَ اللهُ فِي الْأَزَلِّ مَوْتَهُ مُؤْمِنًا، وَالشَّقِيُّ عَكْسُهُ) أي: مَنْ كَتَبَ اللهُ فِي الْأَزَلِّ مَوْتَهُ كَافِرًا، (ثُمَّ لَا يَتَبَدَّلَانِ) أي: الْمَكْتُوبَانِ فِي الْأَزَلِّ، بِخِلَافِ الْمَكْتُوبِ فِي غَيْرِهِ؛ قَالَ تَعَالَى: {يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} أي: أَصْلُهُ الَّذِي لَا يُغَيَّرُ مِنْهُ شَيْءٌ، كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَغَيْرُهُ.

(وَأَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) (مَا زَالَ بَعَيْنِ الرَّضَا مِنْهُ) تَعَالَى، وَإِنْ لَمْ يَتَصَفَّ بِالْإِيمَانِ قَبْلَ تَصَدِيقِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

هَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ الرَّبَّ سَبْحَانَهُ لَا يَتَصَفَّ بِالْأُمُورِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِقُدْرَتِهِ وَمَشِيئَتِهِ، فَلَا يَتَكَلَّمُ بِمَشِيئَتِهِ وَقُدْرَتِهِ، وَلَا يَتَكَلَّمُ بِكَلَامٍ بَعْدَ كَلَامٍ، وَلَا يَحِبُّ الْعَبْدَ وَيَرْضَى عَنْهُ بَعْدَ إِيمَانِهِ وَطَاعَتِهِ، وَلَا يَغْضَبُ عَلَيْهِ وَيَسْخَطُ بَعْدَ كُفْرِهِ وَمَعْصِيَتِهِ، بَلْ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ مُحِبًّا رَاضِيًّا عَلَى مَنْ عَلِمَ أَنَّهُ يَمُوتُ مُؤْمِنًا، وَلَمْ يَزَلْ غَضَبَانًا سَاخِطًا عَلَى مَنْ عَلِمَ أَنَّهُ يَمُوتُ كَافِرًا، فَاللهُ يَحِبُّ الْكُفْرَانَ فِي حَالِ كُفْرِهِمْ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُمْ يَمُوتُونَ عَلَى الْإِيمَانِ، وَيُغْضِضُ الْمُؤْمِنَ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ يَرْتَدُّ.

وهذا قول ابن كُلاب ومن تبعه كالأشعرية، وهو مخالف لقوله تعالى: {إِنْ مَثَلٌ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ}، وقوله تعالى: {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ}، وقوله تعالى: {فَلَمَّا آسَفُونَا انتقمنا منهم}، وقوله تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللهُ وَكَرَهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ}، وقوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى

العرش} (١).

وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله إذا أحبَّ عبداً دعا جبريل فقال: إني أحبُّ فلاناً فأحبه، قال: فيحبه جبريل، ثم ينادي في السماء فيقول: إن الله يحبُّ فلاناً فأحبُّوه، فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول في الأرض، وإذا أبغض عبداً دعا جبريل فيقول: إني أبغض فلاناً فأبغضه، فيبغضه جبريل، ثم ينادي في أهل السماء إن الله يبغض فلاناً فأبغضوه، فيبغضونه، ثم توضع له البغضاء في الأرض» (٢).

وهذا فيه إثبات حبه تعالى لهم بعد أعمالهم، وكذلك بغضه لهم، وهو نظير قوله: {قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله}، فهو يُحبُّهم إذا اتبعوا الرسول لا قبله، ونظير قوله تعالى في الحديث القدسي: «ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها» (٣).

قال ابن تيمية: «ينبغي أن يُعرف أن الإرادة في كتاب الله على نوعين:

أحدهما: الإرادة الكونية، وهي الإرادة المستلزمة لوقوع المراد، التي يقال فيها: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهذه الإرادة في مثل قوله: {فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً}، وقوله: {ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم}، وقال تعالى: {ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد}، وقال تعالى: {ولو لا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله} وأمثال ذلك.

(١) مجموع الفتاوى (٦٦٢/٧).

(٢) رواه البخاري (٣٢٠٩)، ومسلم (٣٦٣٧) واللفظ له.

(٣) رواه البخاري (٦٥٠٢). وينظر: النبوات لابن تيمية (١/٣٥٤، ٣٥٦).

وأما النوع الثاني: فهو الإرادة الدينية الشرعية، وهي محبة المراد ورضاه، ومحبة أهله والرضا عنهم، وجزاؤهم بالحسنى، كما قال تعالى: {يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر}، وقوله تعالى: {ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم}، وقوله: {يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم}. والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما. يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا}، فهذه الإرادة لا تستلزم وقوع المراد إلا أن يتعلّق به النوع الأول من الإرادة. ولهذا كانت الأقسام أربعة:

أحدها: ما تعلّقت به الإرادتان، وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة؛ فإن الله أراد إرادة دين وشرع، فأمر به وأحبّه ورَضِيه، وأراده إرادة كَوْنٍ فوقه، ولولا ذلك لما كان.

والثاني: ما تعلّقت به الإرادة الدينية فقط، وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة، فعصى ذلك الأمر الكفار والفجار، فتلك كلّها إرادة دين، وهو يُحبّها ويرضاها لو وقعت ولو لم تقع.

والثالث: ما تعلّقت به الإرادة الكونية فقط، وهو ما قدره وشاءه من الحوادث التي لم يأمر بها، كالمباحات والمعاصي؛ فإنه لم يأمر بها ولم يرَضها ولم يُحبّها؛ إذ هو لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر، ولولا مشيئته وقدرته وخلقها لها لَمَا كانت ولَمَا وُجِدت، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

والرابع: ما لم تتعلّق به هذه الإرادة ولا هذه، فهذا ما لم يكن من أنواع المباحات والمعاصي»^(١).

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ١٨٧-١٨٩).

(والمختار أن الرضا والمحبة) من الله (غير المشيئة والإرادة) منه؛ إذ معنى الأَوْلَيْنِ المترادِفَيْنِ أَحْصُ من معنى الثَانِيَيْنِ المترادِفَيْنِ؛ إذ الرِّضَا الإرَادَةُ بلا اعتراض، والأَخْصُ غَيْرُ الأَعْمِ، بدليل قوله تعالى: {ولا يرضى لعباده الكفر}، مع وقوعه من بعضهم بمشيئته لقوله: {ولو شاء ربك ما فعلوه}.

وقالت المعتزلة وقوم من الأشاعرة: الرضا والمحبة نفس المشيئة والإرادة، وأجابوا عن قوله: {ولا يرضى لعباده الكفر} بأنه لا يرضاه ديناً وشرعاً، بل يُعاقِبُ عليه، وبأن المراد مَنْ وَفَّقَ للإيمان.

وقال آخرون من الأشعرية: إن هذا من باب الفعل، فالمحبة إحسان الله تعالى إلى العباد، والفعل ليس وصفاً قائماً به تعالى، بل هو بائنٌ عنه^(١).



معنى الرزق

(هو الرِّزْقُ)، كما قال تعالى: {إن الله هو الرزاق}، بمعنى الرازق، أي: فلا رازق غيره. وقالت المعتزلة: مَنْ حَصَلَ له الرزق بتعب فهو الرازق نفسه، أو بغير تعبٍ فالله هو الرازق له.

(والرِّزْقُ) بمعنى المرزوق، هو عندنا: (ما يُتَنَفَّعُ به) في التغذي وغيره، (ولو) كان (حراماً).

وقالت المعتزلة: لا يكون إلا حلالاً، لاستناده إلى الله، وكونه يرزقهم بحرام يعاقبهم عليه قبيح. والجواب: أن عقابهم على الحرام لسوء مباشرتهم أسبابه. ويلزم المعتزلة أن المتعدي بالحرام طولَ عُمره لم يرزقه الله، وهو مخالفٌ لقوله تعالى: {وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها}.

(١) النبوات لابن تيمية (١/٣٥٩).



بيان خلق أفعال العباد

(بيده) تعالى (الهداية والإضلال)، وهما: (خلقُ الاهتداء)؛ وهو الإيمان، (و) خلقُ (الضلال)؛ وهو الكفر؛ قال تعالى: {ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء}، وقال: {من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم}.

وزعمت المعتزلة أنهما بيد العبد، يهدي نفسه ويضلّها؛ بناءً على قولهم: إن العبد يخلق أفعاله، وهو من أصول ضلالهم، بل الصواب أن العبد لا يفعل فعلاً حتى يخلق الله له استطاعتين:

الأولى: استطاعة ظاهرة يتعلّق بها التكليف، وهي سلامة حركة الجوارح وانتفاء الموانع، وتكون قبل الفعل ومعه إلى تمامه، وهي محلُّ نظر الفقيه.

الثانية: قوّة خفيّة يخلقها الله في العبد يتحقّق بها الفعل، وتسمى في الخير توفيقاً، وفي الشرّ خذلاناً، وفي المباح عوناً، وأنكر المعتزلة كون هذه مخلوقةً لله؛ لأنه مستلزم لكون فعل العبد مخلوقاً.

والدليل على خلقها: إجماع المسلمين على سؤال الله التوفيق، والاستعاذة به من الخذلان، ولا يسألونه إلا ما هو بيده وقدرته^(١).

(والمختار أن اللطّف: خلقُ قدرة الطاعة)، أي: قدرة العبد على الطاعة.

(و) أن (التوفيق كذلك)، فهو خلقُ قدرة الطاعة.

(والخُذلان ضدّه)، فهو خلقُ قدرة المعصية، ومنه أيضاً ألا يخلق الله للعبد قدرةً

(١) مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة (ص ١٦٤، ١٦٥)، ومنهاج السنة النبوية (٧٤/٣).

على الطاعة ولا على المعصية^(١).

وقالت المعتزلة التوفيق واللفظ: خلق فعل يعلم الله تعالى أن العبد يؤمن عنده ويطيع، والخذلان امتناع ذلك. قالوا: ويجب على الله سبحانه أقصى ما يقدر عليه من اللطف بعبده حتى يطيعوه.

والله سبحانه قادرٌ على توفيق جميع العباد وعلى خذلانهم، خلافاً للمعتزلة؛ قال الله تعالى: {ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها}، وقال تعالى: {ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة}.

والموفق في شيء أو في وقت لا يقدر أن يعصي فيهما، والموفق مطلقاً لا يقدر أن يعصي مطلقاً كالملائكة، وذلك هو العصمة المختصة بهم. وكذلك المخذول في شيء أو في وقت لا يقدر أن يطيع فيهما، والمخذول مطلقاً تمتنع عليه الطاعة مطلقاً كالشياطين^(٢).

(والختم والطبع والأكنة والأقفال) الواردة في القرآن، نحو قوله تعالى: {ختم الله على قلوبهم}، وقوله: {طبع الله عليها بكفرهم}، وقوله: {إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه}، وقوله: {أم على قلوب أفعالها}، عباراتٌ عن معنى واحد، وهو (خلق الضلالة في القلب)، فهي بمعنى الإضلال.

واختلف في معنى قولنا: خلق الله الشيء:

(١) وقال ابن القيم في مدارج السالكين (١/٤١٥): «وقد أجمع العارفون بالله أن التوفيق هو ألا يكلك الله إلى نفسك، وأن الخذلان هو أن يخلي بينك وبين نفسك، فالعبد متقلبون بين توفيقه وخذلانه، بل العبد في الساعة الواحدة ينال نصيبه من هذا وهذا، فيطيعه ويرضيه ويذكره ويشكره بتوفيقه له، ثم يعصيه ويخالفه ويُسَخِطُه ويغفل عنه بخذلانه له، فهو دائر بين توفيقه وخذلانه، فإن وفقه بفضله ورحمته، وإن خذله فبعده وحكمته، وهو المحمود على هذا وهذا، له أتمُّ حمدٍ وأكملُهُ».

(٢) الغنية في أصول الدين للمتولي (ص ١٣٥)، ومرهم العلل المعضلة (ص ١٦٥).

فقيل: معناه جَعَلَهُ ذَاتًا، فَأَثَرُ الْخَلْقِ أَوْ الْجَعْلُ نَفْسُ الْمَاهِيَّاتِ، ثم الوجود صفة تُعلم بأمر خارجي، وهو العقل، وعلى هذا يكون وجود كل شيء هو عينه، وإليه ذهب الأشعري.

وقيل: معناه جَعَلَهُ موجودًا، فَأَثَرُ الْخَلْقِ أَوْ الْجَعْلُ الْمَاهِيَّاتُ باعتبار الوجود والثبوت في الخارج، وإلى هذا ذهب المعتزلة.

وعلى كلا التقديرين أثر الخلق: هو الشيء الموجود في الخارج: إما بنفسه، وإما باعتبار الوجود.

(والماهيَّاتُ) للممكنات، أي: حقائقها (مَجْعُولَةٌ فِي الْأَصْحَحِ)، أي: كل ماهيةٍ حاصلةٌ بجعل جاعل؛ إذ لو لم تكن مجعولةً لم تكن مخلوقةً بالكلية، وهذا باطل لعدم استغناء الممكن عن المؤثر.

وقيل: ليست مجعولةً، بل كل ماهية متقررة بذاتها، والجعل يتعلّق بصفتها.

وقيل: هي مجعولة إن كانت مركبة، بخلاف البسيطة.

(وَالْخُلْفُ لَفْظِيٌّ)؛ لأن الأول أراد جعلها متصفةً بالوجود لا جعلها ذواتٍ مجردةً، والثاني أراد أنها في حد ذاتها لا يتعلّق بها جعل جاعلٍ وتأثير مؤثرٍ، والثالث أراد بالجعل التأليف، والمركبة مؤلّفة بخلاف البسيطة.



الإيمان بالرسالة

(أرسل) الله (تعالى رسله) مؤيدين منه (بالمعجزات) الباهرات.

(وخصّ محمدًا ﷺ منهم) (بأنه):

(خاتم النبيين)، كما قال تعالى: {ولكن رسول الله وخاتم النبيين}.

(المبعوثُ إلى الخلق كافةً)، كما في خبر مسلم «وأرسلتُ إلى الخلق كافةً»^(١)،
وفُسر بالإنس والجنِّ، كما فُسر بهما قوله تعالى: {وأوحى إليَّ هذا القرآنُ لأنذركم
به ومن بلغ} أي: بلغه القرآنُ وقوله: {نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً}.
وصرح الحليمي والبيهقي بأنه ﷺ لم يُرسل إلى الملائكة.
(المفضلُ عليهم) أي: على الخلق كافةً من الأنبياء والملائكة وغيرهم، فلا
يُشركه غيره من الأنبياء فيما ذُكر.
(ثم) يُفضّل بعده (الأنبياء، ثم خواصُّ الملائكة) ﷺ، فخواصُّ الملائكة
أفضلُ من البشر غير الأنبياء.
(والمعجزةُ) المؤيِّدُ بها الرسلُ: (أمرٌ خارقٌ للعادة)، بأن يظهر على خلافها،
كإحياء ميتٍ، وإعدام جبلٍ، وانفجار المياه من بين الأصابع، (مقرونٌ بالتحدي) من
الرسل، أي: بطلبهم الإتيان بمثل ما أتوا به، ولو بالإشارة كدعواهم الرسالة، (مع
عدم المعارضة) من المرسل إليهم، بالألا يظهر منهم مثل ذلك الخارق.
فخرج: غير الخارق كطلوع الشمس كل يوم، والخارق بلا تحدٍّ، والخارق
المتقدِّم على التحدي والمتأخِّر عنه بما يخرجُه عن المقارنة العرفية، والسحرُ
والشعبذة، فلا شيء منها بمُعجزةٍ.



معنى الإيمان والإسلام والإحسان

(والإيمانُ: تصديقُ القلب) أي: حكمه الجازم بصدق ما علّم مجيء الرسول به
من عند الله.

(ويُعتبر فيه) أي: في التصديق المذكور: (تلفُّظ القادر) على النطق (بالشهادتين)؛

(١) رواه مسلم (٥٢٣).

لأنه علامةٌ لنا على التصديق الخفيِّ عنا، فيكونُ المنافق مؤمناً عندنا، كافرًا عند الله تعالى؛ قال الله تعالى: {إنَّ المنافقين في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيراً}. ويكون التلَفُظُ بذلك (شرطاً) للإيمان، أي: لإجراء أحكام المؤمنين في الدنيا من توارث ومناكحة وغيرهما، وهذا ما عليه جمهور الأشاعرة، و(لا) يكون (شطرًا) أي: جزءاً منه، كما قال به بعض الأشاعرة، وهو قول السلف الصالح. فمن صدَّق بقلبه ولم يتلفَّظ بالشهادتين مع تمكُّنه من التلفُّظ بهما ومع عدم مطالبته به، كان مؤمناً عند الله على الأول دون الثاني.

ومذهب أهل الحديث أن الإيمان المطلق يشمل تصديق القلب وعمل القلب وقول اللسان وعمل الجوارح، فهو حقيقة شرعية، قال الإمام الشافعي رحمته الله: «وكان الإجماع من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن أدركناهم أن الإيمان: قولٌ وعملٌ ونيةٌ، لا يجزئ واحدٌ من الثلاثة بالآخر»^(١).

لكنَّ للإيمان عندهم أصلاً وفروعاً، فلا يثبت الكفر حتى يزول أصلُ الإيمان الذي هو ضدُّ الكفر، خلافاً للخوارج والمعتزلة، وأصل الإيمان: قولُ القلب الذي هو التصديق، وعملُ القلب الذي هو الخضوع، والأعمال الظاهرة لازمةٌ لذلك؛ فلا يُتصوَّر وجود إيمان القلب الواجب مع ترك جميع أعمال الجوارح؛ لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان ذلك لنقص الإيمان الذي في القلب، ولهذا قد يكون المرء مسلماً، لا مؤمناً مطلقاً، ولا منافقاً مطلقاً، بل يكون معه أصل الإيمان دون حقيقته الواجبة^(٢).

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٥ / ٩٥٧). وينظر: مجموع الفتاوى (٧ / ١٧١).
(٢) مجموع الفتاوى (٢ / ٤٠، ٧ / ١٩٨، ٢٠٢، ٣٢٠، ٥٢٥، ٦٤٤). وينظر: درء تعارض العقل والنقل (٣ / ١٣٧).

(والإسلام) هو (التلفُّظُ بذلك)، وَجَرَى الأَصْلُ على أَنه أَعْمَالُ الجَوَارِحِ مِنَ الطَّاعَاتِ، كالتلفُّظُ بذلك والصلاةِ والزكاةِ؛ أَخْذًا بظاهرِ الخبرِ الآتِي.

(ويعتبر فيه) أَي: في الإسلام (الإيمان) أَي: التصديقُ المذكور.

قال ابن تيمية: «والإسلام هو الاستسلام لله، وهو الخضوع له والعبودية له، هكذا قال أهل اللغة: أسلم الرجل؛ إذا استسلم. فالإسلام في الأصل من باب العمل: عمل القلب والجوارح. وأما الإيمان فأصله تصديق وإقرار ومعرفة، فهو من باب قول القلب المتضمن عمل القلب، والأصل فيه التصديق، والعمل تابع له»^(١).

وقال: «إذا عُرِفَ أن أصل الإيمان في القلب، فاسم الإيمان: تارة يُطلق على ما في القلب من الأقوال القلبية والأعمال القلبية من التصديق والمحبة والتعظيم ونحو ذلك، وتكون الأقوال الظاهرة والأعمال لوازمه وموجباته ودلائله. وتارة على ما في القلب والبدن؛ جَعَلًا لِمُوجِبِ الإيمان ومقتضاه داخلًا في مسمّاه. وبهذا يتبيّن أن الأعمال الظاهرة تُسمّى إسلامًا، وأنها تدخل في مسمّى الإيمان تارة، ولا تدخل فيه تارة.

وذلك أن الاسم الواحد تختلف دلالاته بالافراد والاقتران، فقد يكون عند الافراد فيه عمومٌ لمعنيين، وعند الاقتران لا يدلُّ إلا على أحدهما، كلفظ الفقير والمسكين: إذا أُفِرِدَ أحدهما تناول الآخر، وإذا جُمِعَ بينهما كان لكل واحد مسمّى يَخُصُّه»^(٢).

(والإحسان: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)، كما في خبر الصحيحين المُشْتَمِلِ على بيان الإيمان بأن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، وبيان الإسلام بأن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا

(١) مجموع الفتاوى (٧/٢٦٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/٥٥١).

رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً^(١).

والإحسان: مراقبة الله تعالى في العبادة الشاملة لموجبات الإيمان والإسلام، وإنما أُخِّرَ عنهما؛ لأنه كمالٌ بالنسبة إليهما.



حكم الفاسق

(والفسق) بارتكاب الكبيرة (لا يزيل الإيمان)، خلافاً للمعتزلة في زعمهم أنه يزيله، وأن الفاسق في منزلة بين الإيمان والكفر، وخلافاً للخوارج في زعمهم أنه كافر. واستدلوا بقوله تعالى: {إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم} إلى قوله {المؤمنون حقاً}. وأجيب بأن المراد بالإيمان في الآية كماله؛ جمعاً بين الأدلة. (والميت مؤمناً فاسقاً) بأن لم يتب، يكون (تحت المشيئة): (يعاقب) بإدخاله النار لفسقه، (ثم يدخل الجنة) لإيمانه، (أو يسامح) بالأيدخل النار بفضل الله فقط، أو بفضل مع الشفاعة من النبي ﷺ أو ممن يشاؤه الله. وزعمت المعتزلة كالخوارج أنه يُخلد في النار، ولا يجوز العفو عنه ولا الشفاعة فيه، لقوله تعالى: {ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع}. قلنا: هذا مخصوص بالكفار؛ جمعاً بين الأدلة.



شاعة النبي ﷺ

(وأول شافع وأولاه) يوم القيامة (نبينا محمد ﷺ)؛ قال ﷺ: «أنا أول شافع،

(١) رواه البخاري (٥٠)، ومسلم (٨، ٩).

وأولُّ مُشَفَّعٍ»، رواه الشيخان. ولأنه أكرمُ عند الله من جميع العالمين.
وللنبي ﷺ شفاعاتُ:

إحداها: وهي أعظمها، في تعجيل الحساب والإراحة من طول الوقوف، وهي
مختصة به.

الثانية: في إدخال قوم الجنة بغير حساب، وهي مختصة به.
الثالثة فيمن استحقَّ النار؛ لثلاث يدخلها، كما مرَّ.
الرابعة: في إخراج مَنْ أُدخِل النار من الموحِّدين.
الخامسة: في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها.
ويشاركه في هذه الثلاثة الأنبياءُ والملائكة والمؤمنون.
السادسة: في تخفيف العذاب عن أبي طالب، وهي مختصة به.
السابعة: في فتح باب الجنة لأهلها، وهي مختصة به.



الأجل والروح

(ولا يموتُ أحدٌ إلا بأجله)، وهو الوقت الذي كتب الله في الأزل انتهاءَ حياته فيه
بقتل أو غيره؛ وذلك لأن الله قد حَكَمَ بأجال العباد بلا تردُّد، ولقوله تعالى: {إذا جاء
أجلهم فلا يستأخرون ساعةً ولا يستقدمون}.

وزعم كثير من المعتزلة أن القاتل قَطَعَ بقتله أجلَ المقتول، وأنه لو لم يقتله لعاش
أكثرَ من ذلك، لخبر: «من أحبَّ أن يُبسط له في رزقه ويُنسأ - أي: يُزاد - له في أثره،
فليصل رَحِمَهُ»^(١). قلنا: لا نُسلم أن الأثر هو الأجل، ولو سلَّم فالزيادة فيه مؤوَّلة
بالبركة في الأوقات بأن يُصَرَّف في الطاعات.

(١) رواه البخاري (٥٩٨٦)، ومسلم (٢٥٥٧).

(والرُّوح) وهي النفسُ (باقيةٌ بعد موت البدن) مُنعمَةٌ أو مُعذِّبَةٌ.

(والأصحُّ أنها لا تَفنى أبداً)؛ لأنَّ الأصل في بقائها بعد الموت استمرارُه.

وقيل: تَفنى عند النفخة الأولى كغيرها من المخلوقات.

(كعَجْبُ الذَّنْب) وهو في أسفل الصُّلب يُشبهه محلُّ أصل الذَّنْب من ذوات

الأربع، فلا يَفنى في الأصحِّ، لخبر الصحيحين: «ليس شيء من الإنسان إلا يبلى إلا

عظماً واحداً، وهو عَجْبُ الذَّنْب، ومنه يُركَّب الخلق يوم القيامة»^(١). وفي رواية

لمسلم: «كلُّ ابن آدم يأكله التراب إلا عَجْبَ الذَّنْب، منه خُلِقَ ومنه يُركَّب»^(٢).

وقيل: يَفنى كغيره، وصحَّحه المزنيُّ وتأوَّل الخبر المذكور بأنه لا يبلى بالتراب،

بل بلا تراب؛ كما يُميت الله مَلَك الموت بلا مَلَكِ المَوْت.

(وحقيقتها) أي: الروح (لم يتكلم عليها نبينا) محمد ﷺ وقد سئل عنها، لعدم

نزول الأمر ببيانها، قال تعالى: {ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي}.

(فتمسكُ) نحن (عنها)، ولا يُعبَّر عنها بأكثر من أنها شيء موجود، كما قال

الجنيد وغيره، والخائضون فيها اختلفوا على أقوال، أشهرها قول المتكلمين: إنها

جسم لطيف مُشْتَبِكٌ بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر. واحتجَّوا بوضفها في

الأخبار بالهبوط والعروج والتردُّد في البرزخ، وذلك من شأن الأجسام.



كرامات الأولياء

(وكراماتُ الأولياء حقُّ) أي: جائزة وواقعةٌ لهم ولو باختيارهم وطلبهم،

كجريان النيل بكتابِ عمر، ورؤيته وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال

(١) رواه البخاري (٤٩٣٥)، ومسلم (٢٩٥٥).

(٢) رواها مسلم (٢٩٥٥).

لأمير الجيش: يا ساريةُ الجبلِ الجبلِ، مُحذِّراً له من مكر العدوِّ ثمَّ، وسَماعِ ساريةِ كلامه مع بُعْدِ المسافة، وكالمشي على الماء وفي الهواء، وغير ذلك.

والأولياء: هم العارفون بالله تعالى، المواظبون على الطاعات، المجتنبون للمعاصي، المُعرِّضون عن الانهماك في المَلذَّات والشهوات.

وكلُّ ما جاز أن يكون مُعجزةً لنبيِّ، جاز أن يكون كرامةً لوليِّ، فتكون الكرامات بخوارق العادات على جميع أنواعها، (ولا تختصُّ بغير نحو ولد بلا والد، خلافاً لللقشيريِّ)، وغلَّطه الجمهور، وقال النووي: «بل الصواب جريانها بقلْبِ الأعيان، وإحضارِ الشيء من العدم ونحوه»^(١).

قال ابن تيمية: «ومما ينبغي أن يُعرف: أن الكرامات قد تكون بحسب حاجة الرجل، فإذا احتاج إليها الضعيفُ الايمان أو المحتاجُ، أتاه منها ما يقوِّي إيمانه ويسدُّ حاجته، ويكون مَنْ هو أكملُ ولايةً لله منه مستغنياً عن ذلك، فلا يأتيه مثل ذلك، لعلوِّ درجته وغناه عنها، لا لنقص ولايته. ولهذا كانت هذه الأمور في التابعين أكثرَ منها في الصحابة. بخلاف من يجري على يديه الخوارق لهدي الخلق ولحاجتهم، فهؤلاء أعظمُ درجة. وهذا بخلاف الأحوال الشيطانية، مثل حال عبد الله بن صيَّاد الذي ظهر في زمن النبي ﷺ»^(٢).

قال: «وبين كرامات الأولياء وبين ما يُشبهُها من الأحوال الشيطانية فروقٌ متعددة، منها: أن كرامات الأولياء سببها الايمان والتقوى، والأحوال الشيطانية سببها ما نهى الله عنه ورسوله ﷺ، وقد قال تعالى: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن

(١) شرح صحيح مسلم (١٦/١٠٨).

(٢) مجموع الفتاوى، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (١١/٢٨٣).

تقولوا على الله ما لا تعلمون}.

فالقول على الله بغير علم والشرك والظلم والفواحش، قد حرّمها الله تعالى ورسوله ﷺ، فلا تكون سبباً لكرامة الله تعالى بالكرامات عليها، فإذا كانت لا تحصل بالصلاة والذكر وقراءة القرآن، بل تحصل بما يحبه الشيطان، وبالأمر التي فيها شرك كالاستغاثة بالمخلوقات، أو كانت مما يُستعان بها على ظلم الخلق وفعل الفواحش، فهي من الأحوال الشيطانية، لا من الكرامات الرحمانية».

قال: «وكرامات أولياء الله إنما حصلت ببركة اتباع رسوله ﷺ، فهي في الحقيقة تدخل في معجزات الرسول ﷺ. وكرامات الصحابة والتابعين بعدهم وسائر الصالحين كثيرة جداً»^(١).



عدم تكفير أهل القبلة

(ولا نكفرُ أحداً من أهل القبلة) ببدعته، كمنكري صفات الله وخلقهِ أفعال عباده وجواز رؤيته يوم القيامة، (على المختار).

أما من خرج ببدعته عن أهل القبلة، كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للأجسام والعلم بالجزئيات، فلا نزاع في كفرهم؛ لأنكارهم بعض ما علم مجيء الرسول ﷺ به ضرورةً.

قال ابن تيمية: «وفصل الخطاب في هذا الباب بذكر أصليين:

أحدهما: أن يُعلم أن الكافر في نفس الأمر من أهل الصلاة لا يكون إلا منافقاً. وإذا كان كذلك فأهل البدع فيهم المنافق الزنديق، فهذا كافر، ويكثر مثل هذا في الرافضة والجهمية، فإن رؤساءهم كانوا منافقين زنادقة. ومن أهل البدع من يكون

(١) مجموع الفتاوى (١١/٢٧٥، ٢٧٦، ٢٨٧).

فيه إيمانٌ باطنًا وظاهرًا، لكن فيه جهل وظلم حتى أخطأ ما أخطأ من السنة، فهذا ليس بكافر ولا منافق.

ثم قد يكون منه عدوان وظلم، يكون به فاسقًا أو عاصيًا، وقد يكون مخطئًا متأولًا مغفورًا له خطؤه، وقد يكون مع ذلك معه من الإيمان والتقوى ما يكون معه من ولاية الله بقدر إيمانه وتقواه. فهذا أحد الأصلين.

والأصل الثاني: أن المقالة تكون كفرًا، كجحد وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج، وتحليل الزنا والخمر والميسر ونكاح ذوات المحارم، ثم القائل بها قد يكون بحيث لم يبلغه الخطاب، وكذا لا يكفر به جاحده كمن هو حديث عهد بالإسلام أو نشأ ببادية بعيدة لم تبلغه شرائع الإسلام، فهذا لا يُحَكَم بكفره بجحد شيء مما أنزل على الرسول ﷺ إذا لم يعلم أنه أنزل على الرسول ﷺ.

ومقالات الجهمية هي من هذا النوع، فإنها جحدٌ لما هو الربُّ تعالى عليه، ولما أنزل الله على رسوله ﷺ، لكن مع هذا قد يخفى كثير من مقالاتهم على كثير من أهل الإيمان، حتى يظن أن الحقَّ معهم لما يوردونه من الشبهات.

ويكون أولئك المؤمنون مؤمنين بالله ورسوله باطنًا وظاهرًا، وإنما التبس عليهم واشتبه هذا كما التبس على غيرهم من أصناف المبتدعة، فهؤلاء ليسوا كفارًا قطعًا، بل قد يكون منهم الفاسق والعاصي، وقد يكون منهم المخطئ المغفور له، وقد يكون معه من الإيمان والتقوى ما يكون معه به من ولاية الله بقدر إيمانه وتقواه.

وأصل قول أهل السنة الذي فارقوا به الخوارج والجهمية والمعتزلة والمرجئة: أن الإيمان يتفاضل ويتبعَّض، كما قال النبي ﷺ: «يُخْرَج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان»، وحينئذ فتفاضل ولاية الله وتتبعَّض بحسب ذلك»^(١).

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٥٢-٣٥٥) باختصار.

وكان أبو الحسن الأشعري يقول لَمَّا قُرِبَ موته: «لا أكفر أحداً من أهل القبلة؛ لأن الكلَّ يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلافُ العبارات». قال الذهبي: «وبنحو هذا أدين، وكذا كان شيخنا ابنُ تيمية في أواخر أيامه يقول: أنا لا أكفرُ أحداً من الأمة، ويقول: قال النبي ﷺ: «لا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن»، فمن لازمَ الصلواتِ بوضوء فهو مسلم»^(١).



الإيمان بفتنة القبر وبالبعث وما بعده

(ونرى) أي: نعتقد (أن عذاب القبر) حق، وهو للكافر والفاسق، بأن تُردَّ الروح إلى الجسد أو ما بقي منه، لخبري الصحيحين: «عذاب القبر حق»^(٢)، وأنه ﷺ مرَّ على قبرين فقال: «إنهما ليُعذَّبان»^(٣)، وخبر مسلم: «لولا أن لا تدافنوا لدعوتُ الله أن يُسمعكم من عذاب القبر»^(٤).

(و) أن (سؤال الملكين) مُنكِّرٍ ونكيرٍ للمقبور بعد ردِّ روحه إليه حق، فيسألانه عن ربِّه ودينه ونيبِهِ، ويُجيبهما بما يوافق ما مات عليه من إيمان أو كفر، لخبر الصحيحين: «إن العبد إذا وُضع في قبره، وتولى وذهب أصحابه حتى إنه ليسمع قرعَ نعالهم، أتاه ملكان فأقعدها، فيقولان له: ما كنتَ تقول في هذا الرجل محمد ﷺ؟ فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله، فيقال: انظر إلى مقعدك من النار أبدلك الله به مقعداً من الجنة، فيراهما جميعاً. وأما الكافر - أو المنافق - فيقول: لا أدري، كنت أقول ما يقول الناس فيقال: لا دريتَ ولا تليتَ، ثم يُضربُ بمِطْرَقة من حديد ضربةً

(١) سير أعلام النبلاء (١٥/٨٨). وينظر: مجموع الفتاوى (٢٧/٣٣٨).

(٢) رواه البخاري (١٣٧٢) واللفظ له، ومسلم (٢٨٦).

(٣) رواه البخاري (٢١٨)، ومسلم (٢٩٢).

(٤) رواه مسلم (٥٨٦).

بين أذنيه، فيصيح صيحةً يسمَعُها مَنْ يليه إلا الثقلين»^(١).

وفي رواية لأبي داود: «فيقولان له: مَنْ ربك؟ وما دينك؟ وما هذا الرجل الذي بُعث فيكم؟ فيقول المؤمن: ربي الله، وديني الإسلام، والرجل المبعوث رسول الله، ويقول الكافر في الثلاث: هاه هاه، لا أدري»^(٢). وفي خبر الترمذي: «إذا قُبِر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما: المنكر، والآخر: النكير»^(٣).



الإيمان بالمعاد

(و) أن (المعاد الجُسْمانيّ) حقٌّ، قال تعالى: {وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده}، وقال: {كما بدأنا أول خلق نعيده}.

وأنكرت الفلاسفة إعادة الأجسام، قالوا: وإنما تُعاد الأرواح، بمعنى أنها بعد موت البدن تُعاد إلى ما كانت عليه من التجرد متلذذةً بالكمال أو متألّمةً بالنقصان.

(وهو) أي: المعاد الجُسْمانيّ: (إيجاد) لأجزاء الجسم الأصليّة ولعوارضه (بعدَ فناء) لها، (أو جمعٌ بعدَ تفرُّق) لها مع إعادة الأرواح إليها، فهما قولان.

(والحق التوقُّف)؛ إذ لم يدلَّ قاطعٌ سمعيٌّ على تعيين أحدهما.

وصرَّح المَحَلِّي بتصحیح الأول، ويدلُّ له الخبر السابق: «ليس من الإنسان شيء

إلا يبلى إلا عظمًا واحدًا، وهو عجب الذنب، ومنه يُركَّب الخلق يوم القيامة»، وفيه:

«ثم يُنزل الله من السماء ماءً، فينبُتون كما ينبُت البقل»، فقوله ﷺ: «ومنه يُركَّب

الخلق»، وهذا ظاهر في نفي الجَمْع، ويؤكِّده ذكر التشبيه بنبات البقل.

(١) رواه البخاري (١٣٣٨)، ومسلم (٢٨٧٠).

(٢) رواه أبو داود (٤٧٥٣) مطوَّلًا.

(٣) رواه الترمذي (١٠٧١).

ويدلُّ للثاني قصة الرجل الذي قال لبنيه: إني لم أعمل خيراً قطُّ، فإذا متُّ فأحرقوني، ثم اسحقوني، ثم ذرُّوني في يوم عاصف، ففعلوا، قال ﷺ: «فجمعه الله عزَّ وجلَّ فقال: ما حملك؟ قال: مخافتك، فتلقاه برحمته»^(١)، وفي لفظ: «فأمر الله البرَّ فجمعه ما فيه، وأمر البحر فجمعه ما فيه»^(٢)، وفي لفظ آخر: «ففعلوا، فقال الله: كن، فإذا رجل قائم»^(٣).

والقول الذي عليه السلف وجمهور العقلاء: أن الأجسام تنقلب من حال إلى حال، وأن الله يقلبها ويحيلها من جسم إلى جسم، وهو الذي عليه الفقهاء قاطبة، ولهذا يقولون في النجاسة: هل تطهر بالاستحالة أم لا؟ كاستحالة العذرة رماداً والخنزير وغيره ملحاً ونحو ذلك، والمنِّي الذي في الرِّحِمِ يقلبه الله علقةً ثم مضغةً، وكذلك الثمر يخلقه الله بقلب المادة التي يخرجها من الشجرة من الرطوبة مع الهواء والماء وغير ذلك، وكذلك الحبة يخلقها الله وتنقلب المواد التي يخلقها منها سنبلةً وشجرة وغير ذلك.

وهكذا خلقه لما يخلقه سبحانه وتعالى، كما خلق آدم من الطين، فقلب حقيقة الطين فجعلها عظماً ولحمًا وغير ذلك، وكذلك المضغة يقلبها عظامًا ثم يكسوها لحمًا، وكذلك النارُ يخلقها بقلب بعض أجزاء الزناد نارًا، كما قال تعالى: {الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً}.

قال ابن تيمية: «وكذلك الإعادة، يعيده بعد أن يبلى كلُّه إلا عجب الذنب، وهو إذا أعاد الإنسان في النشأة الثانية لم تكن تلك النشأة مماثلةً لهذه؛ فإن هذه كائنة

(١) رواه البخاري (٣٤٧٨).

(٢) رواه مسلم (٢٧٥٦).

(٣) رواه البخاري (٦٨٤١). وينظر: مجموع الفتاوى (٥/٤٢٥).

فاسدة، وتلك كائنة لا فاسدة، بل باقية دائمة، وليس لأهل الجنة فضلات فاسدة تخرج منهم». قال: «والنشأة الثانية لا يكونون في بطن امرأة، ولا يُغذَّون بدم، ولا يكون أحدهم نطفة رجل وامرأة ثم يصير علقة، بل يُنشؤون نشأة أخرى، وتكون المادة من التراب، كما قال: {منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى}».

وليس معنى المعاد أن الله يخلق بدنًا آخر تعاد الروح إليه؛ فإن هذا مخالف للنصوص الصريحة بإعادة هذا البدن^(١).

(و) أن (الحشر) للخلق حق، بأن يجمعهم الله للعرض والحساب بعد إحيائهم المسبوق بفنائهم؛ ففي الصحيحين: «يُحشَرُ الناس يوم القيامة حُفَاةً عُرَاةً غُرُلًا»^(٢) أي: غير مختونين.

(و) أن (الصراط) حق، وهو جِسْرٌ ممدود على ظهر جهنم، أدقُّ من الشَّعر وأحدُّ من السيف، يمرُّ عليه جميع الخلائق، فيَجُوزُه أهل الجنة، وتَرِثُ به أقدام أهل الناء؛ ففي الصحيحين: أنه يضرب الصراط بين ظَهْرَانِي جهنم، وأن المؤمنين يمرُّون عليه متفاوتين بحسب أعمالهم، وأنه مَدْحَضَةٌ مَرِثَةٌ^(٣).

(و) أن (الميزان حق)، وهو جسم محسوس ذو لسان وكَفَّتَيْن، توزن به الأعمال بعد تجسمها، وكذلك صُحُفُهَا وَأَصْحَابُهَا، لخبر البيهقي: «يؤتى بابن آدم فيوقف بين كفتي الميزان الخ».

(والجنة والنار مخلوقتان الآن)، يعني قبل يوم الجزاء، للنصوص الواردة في

(١) مجموع الفتاوى (١٧/٢٤٨-٢٤٩، ٢٥٣). وينظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/٣٢٣).

(٢) رواه البخاري (٣٣٤٩)، ومسلم (٢٨٥٩) واللفظ له.

(٣) رواه البخاري (٨٠٤، ٧٤٣٩)، ومسلم (١٨٢، ١٨٣).

ذلك، نحو قوله تعالى: {أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ}، وقوله: {أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ}، وقصة آدم وحواء في إسكانهما الجنة وإخراجهما منها.
وزعم أكثر المعتزلة أنهما يُخلقان يوم الجزاء، لقوله تعالى: {تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوًّا في الأرض ولا فسادا}. قلنا: {نجعلها} بمعنى نعطئها، لا بمعنى نخلقها^(١).



وجوب نصب الإمام

(ويجب على الناس نصبُ إمام) يقوم بمصالحهم، كسدِّ الثغور وتجهيز الجيوش، وقهر المتغلبة والمتلصصة، لإجماع الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ على نصبه حتى جعلوه أهم الواجبات، وقدموه على دفينه ﷺ، ولم يزل الناس في كلِّ عصر على ذلك.

(ولو) كان من يُنصب (مفضولاً)، فإنَّ نصبه يكفي في الخروج من عهدته الواجب.

وزعم بعض الخوارج أنه لا يجب نصبُ إمام، والإماميةُ وجوبه على الله تعالى. (ولا نجوزُ الخروج عليه) أي: الإمام.

وجوزت المعتزلة الخروجَ على الجائر، لانعزاله بالجور عندهم.

(ولا يجب على الله شيء)؛ لأنه خالق الخلق، فكيف يجبُ لهم عليه شيء، ولأنه لو وجب عليه شيء لكان لموجب، ولا موجب غيرُ الله، ولا يجوز أن يكون بإيجابه على نفسه؛ لأنه غير معقول، وأما نحو: {كتب ربكم على نفسه الرحمة}، فليس من باب الإيجاب والإلزام، بل من باب التفضل والإحسان.

(١) ينظر: تفسير الألووسي (١٠/٣٣١).

وقالت المعتزلة: يجب عليه أشياء: منها الجزاء على الطاعة والعقاب على المعصية. ومنها اللطف بأن يفعل في عباده ما يُقربهم إلى الطاعة ويُبعدهم عن المعصية بحيث لا ينتهون إلى حدّ الإلجاء. ومنها فعلُ الأصلاح لهم في الدنيا من حيث الحكمة والتدبير.

قال ابن تيمية: «وقد اتفق العلماء على وجوب ما يجب بوعده الصادق، وتنازعوا: هل يوجب بنفسه على نفسه؟ على قولين. ومن جَوَّز ذلك احتجَّ بقوله سبحانه: {كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ}، وبقوله ﷺ في الحديث الصحيح: «إني حرَّمتُ الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً»^(١).

وأما الإيجاب عليه سبحانه وتعالى والتحرُّم بالقياس على خلقه، فهذا قول القدرية، وهو قول مبتدعٌ مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول. وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالقُ كلِّ شيءٍ ومليكه، وأن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئاً، ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب، قال: إنه كتب على نفسه وحرَّم على نفسه، لا أن العبد نفسه يستحقُّ على الله شيئاً، كما يكون للمخلوق على المخلوق»^(٢).



فضل الصحابة

(ونرى) أي: نعتقد (أن خير البشر بعد الأنبياء صلى الله عليهم وسلم أبو بكر) بن أبي قُحافة: عبد الله بن عثمان التيمي، (فعمراً) بن الخطاب أبو حفص العدوي،

(١) الحديث رواه مسلم (٢٥٧٧). وفي الرد على البكري (١/ ١٢٤) أن المانعين قالوا: كلُّ ذلك تفضُّل منه ورحمة. وينظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٦٠).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٣١٠). وينظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٧٢).

(فعثمان) بن عفان أبو عمرو الأموي، (فعلي) بن أبي طالب أبو الحسن الهاشمي،
(رضي الله عنهم)، لإطباق السلف على خيرتهم عند الله بهذا الترتيب.

وقالت الشيعة وكثير من المعتزلة: الأفضل بعد الأنبياء علي.

(و) نرى (براءة عائشة) رضي الله عنها من كل ما قُذِفَ به، لنزول القرآن ببراءتها، قال

تعالى: {إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم} الآيات.

(و) نَمِسُكُ عَمَّا جَرَى بَيْنَ الصَّحَابَةِ مِنْ الْمُنَازَعَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ الَّتِي قُتِلَ بِسَبَبِهَا

كثيْرٌ مِنْهُمْ؛ لِأَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَدَحَهُمْ وَحَدَّرَ مِنَ الْوُقُوعِ فِيهِمْ، فَقَالَ: «دَعُوا لِي أَصْحَابِي،

فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ أَنْفَقْتُمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَّغْتُمْ أَعْمَالَهُمْ»^(١)، وَلَمَّا قَالَ أَنَسٌ مِنْ

أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنَا نُسَبُّ، قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ سَبَّ أَصْحَابِي فَعَلِيهِ

لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا»^(٢).

وقال الإمام الشافعي: سئل عمر بن عبد العزيز عن قتلى صفين، فقال: «دماء

طَهَّرَ اللَّهُ يَدِي مِنْهَا، لَا أَحَبُّ أَنْ أَلْطَّخَ لِسَانِي بِهَا»^(٣).

(ونراهم مأجورين) في ذلك؛ لأنه مبني على الاجتهاد في مسألة ظنيّة، للمصيب

فيها أجران على اجتهاده وإصابته، وللمخطئ أجرٌ على اجتهاده، كما في خبر

الصحيحين: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم

أخطأ فله أجر»^(٤).



(١) رواه أحمد (١٣٨١٢).

(٢) رواه أحمد في فضائل الصحابة (٨). وينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢٣٤٠).

(٣) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (١٢٩/٩).

(٤) رواه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦).

فضل أئمة المسلمين

(و) نرى (أن أئمة المذاهب) الأربعة (وسائر أئمة المسلمين كالسُفْيَانِين):
الثوريّ وابنِ عيينة، والأوزاعيّ وإسحاق بنِ راهويه وداودَ الظاهريّ، (على هدى من ربهم) في العقائد وغيرها، ولا التفات لمن تكلم فيهم بما هو بريءون منه.

(و) نرى (أن) أبا الحسن (الأشعريّ) وهو من ذُرِّيَّةِ أَبِي موسى الأشعريّ الصحابيّ (إمام في السنة) أي: الطريقة المعتقدة، (مُقدِّم) فيها على غيره، ولا التفات لمن تكلم فيه بما هو بريء منه.

والصواب أن الأئمة السابقين مقدّمون عليه، ولهذا قال أبو محمد الجويني:
«وأبو الحسن أحدُ أصحاب الشافعي رحمته الله، فإذا خالفه في شيءٍ أعرضنا عنه فيه، ومن هذا القبيل قوله: إنه لا صيغة للأمر»^(١).

وقال ابن تيمية: «اعتقاد أهل السنة ليس لأحدٍ من الأئمة به اختصاص، لا لأحمد ولا للشافعي ولا غيرهما، بل هو التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من ربه تبارك وتعالى، فأهل السنة يؤمنون بما أخبر الله به ورسوله صلى الله عليه وسلم، وهذا هو أصلُ اعتقادهم، وإنما الأئمة مبلّغون لذلك، ومُثبِتون له، ومنكرون لقول من خالفه.

فأبو الحسن الأشعريّ صنّف في الردّ على أهل البدع الكبار مصنفاتٍ، وسلك في مسألة الكلام والصفات مسلك أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب.

وكان ابن كُلاب قد صنّف في إثبات الصفات والردّ على المعتزلة مصنفاتٍ، لكنه سلك في إثبات حدوث العالم طريقة المعتزلة المعروفة بطريقة الأعراض، المبنية على امتناع دوام الحوادث. وهذه الطريقة أنكرها أئمة السنة، وهي أصلُ الكلام الذي أنكره مالكٌ والشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه وغيرهم، وهو المنقول إنكاره عن

(١) تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري (ص ١١٥).

أبي حنيفة وأئمة أصحابه.

والشافعي رحمته الله كان قبل الأشعري، ومات رحمة الله عليه قبله بأكثر من مئة سنة، وأصحابه العارفون بمذهبه، كالشيخ أبي حامد الإسفراييني إمام الطريقة العراقية، والشيخ أبي محمد الجويني شيخ الخراسانيين، وغيرهما، يذكرون أن مذهب الشافعي في مسألة كلام الله تبارك وتعالى هو مذهب أحمد بن حنبل وسائر أئمة المسلمين، وأنه ليس هو القول المضاف إلى الأشعري»^(١).

(و) نرى (أن طريق) الشيخ أبي القاسم (الجنيدي) سيّد السالكين علماً وعملاً (طريقٌ مقومٌ) أي: مسدّد؛ لأنه خالٍ من البدع، دائرٌ على التسليم والتفويض والتبرّي من النفس، ومن كلامه: «الطرق كلّها مسدودة على الخلق، إلا من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وآله واتبع سنته وكرّم طريقته، فإن طرق الخيرات كلّها مفتوحة عليه»^(٢).

وكان يقول: «علمنا مضبوط بالكتاب والسنة، من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقّه لا يقتدى به»، وكان في أول أمره يتفقّه على مذهب أصحاب الحديث، مثل أبي عبيد وأبي ثور، فأحكّم الأصول^(٣).

قال ابن تيمية: «وأما أئمة الصوفية والمشايخ المشهورون من القدماء، مثل الجنيدي بن محمد وأتباعه، ومثّل الشيخ عبد القادر وأمثاله، فهو لاء من أعظم الناس لزوماً للأمر والنهي، وتوصيةً باتباع ذلك، وتحذيراً من المشي مع القدر. والشيخ عبد القادر كلامه كله يدور على اتباع المأمور وترك المحذور والصبر على المقدور، ولا يُثبتُ طريقاً تخالف ذلك أصلاً، لا هو ولا عامة المشايخ المقبولين عند

(١) جامع المسائل، المجموعة التاسعة (ص ٢٢، ٢٤).

(٢) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (١٠/٢٥٧).

(٣) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (١٠/٢٥٥).

المسلمين، ويحذّر عن ملاحظة القدر المحض بدون اتباع الأمر والنهي»^(١).



(١) مجموع الفتاوى (٣٦٩ / ٨).

مسائل لا يضر جهلها وتنفع معرفتها

(ومما لا يضر جهله) في العقيدة، بخلاف ما قبله في الجملة، (وتنفع معرفته) فيها:

ما يُذكر هنا إلى الخاتمة، وهو:

وجود الشيء هو عينه

(الأصحُّ أن وجود الشيء) في الخارج، واجباً كان أو ممكناً، (عينه) أي: ليس زائداً عليه، وقيل: هو غيره، أي: زائد عليه، بأن يقوم به، وقيل: عينه في الواجب، وغيره في الممكن^(١).

وعلى الأصحِّ (فالمعدوم) الممكنُ الوجود (ليس) في الخارج (بشيءٍ ولا ذاتٍ ولا ثابتٍ)، أي: لا حقيقة له في الخارج، وإنما يتحقق بوجوده فيه.

(و) الأصحُّ (أنه) أي: المعدوم المذكور (كذلك) أي: ليس في الخارج بشيءٍ ولا ذاتٍ ولا ثابتٍ، (على المرجوح) في المسألة قبله، وهو أن وجود الشيء غيره. وقالت طائفة من المعتزلة: إنه شيء، أي: حقيقة متقرّرة، بناءً على أن وجود الشيء غيره، وأن الخلق يتعلق بالوجود فقط.



الاسم هو المسمى

(و) الأصحُّ (أن الاسم) هو (المسمّى)،

وقيل: غيره، كما هو المتبادر، فلفظُ النار مثلاً غيرها.

والخلاف لفظيٌّ؛ لأن مراد الأول بالاسم مدلوله، ومراد الثاني بالاسم لفظه.

قال ابن تيمية: «قوله: {سبح اسم ربك الأعلى} هو تسبيح لاسمه، يراد به تسبيح

(١) سبقت الإشارة إلى هذه المسألة في آخر مسألة خلق أفعال العباد.

المسمى، لا يراد به تسبيح مجرد الاسم، كقوله: {قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى}، فالداعي يقول: يا الله، يا رحمن، ومراده المسمى، وقوله: {أيا ما}: أيّ الاسمين تدعو، ودعاء الاسم هو دعاء مسماه.

وهذا هو الذي أراده مَنْ قال من أهل السنة: إن الاسم هو المسمى، أرادوا به أن الاسم إذا دعي وذكر يراد به المسمى، فإذا قال المصلي: الله أكبر، فقد ذكر اسم ربّه ومراده المسمى، لم يريدوا به أن نفس اللفظ هو الذات الموجودة في الخارج؛ فإن فساد هذا لا يخفى على مَنْ تصوّره، ولو كان كذلك كان من قال: نارًا، احترق لسانه»^(١).



أسماء الله توقيفية

(و) الأصحُّ (أن أسماء الله توقيفية) أي: لا يطلق عليه اسم إلا بتوقيف من المشرّع، ولا يُشترط فيه القطع، بل يُكتفى فيه بالظواهر وأخبار الأحاد، ولا يجوز إطلاق اسمٍ أو وصفٍ في حقِّ الربِّ بالقياس.

وقالت المعتزلة ومن وافقهم: يجوز أن يُطلق عليه الأسماء اللاتقُّ معناها به، وإن لم يرد بها الشرع.

قال الزركشي: «وقد ضلَّ في هذه المسألة طائفتان: طائفة حكّموا مبادئ العقول، ولم يُعولوا على الشرع المنقول، فقالوا: لا نسّمِّي الله باسم ولا نصفه بصفة، وهم الفلاسفة، فعطلّوا. وطائفة أطلقوا عليه كلّ اسم، ونسبوا إليه كلّ فعل.

(١) مجموع الفتاوى (٣٢٣/١٦). وينظر: (٦/١٨٥-٢١٢).

والحقُّ الطريقة الوُسطى، فنصفه بما وصف به نفسه»^(١).



الاستثناء في الإيمان

(و) الأصحُّ (أن للمرء أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله)، وإن اشتمل على التعليق؛ خوفاً من سوء الخاتمة المجهولة، وهو الموت على الكفر، والعياذُ بالله تعالى، ودفعاً لتزكية النفس وادعاء الكمال، أو تبركاً بذكر الله تعالى، أو تأدباً وإحالةً للأمر على مشيئة الله تعالى.

(لا شكاً في الحال) في أصل الإيمان؛ فإنه في الحال متحققٌ له، جازمٌ باستمراره عليه إلى الخاتمة التي يرجو حُسْنَهَا.

ومنع أبو حنيفة وغيره أن يقول ذلك، لإيهامه الشكَّ المذكور. ويُردُّ بأن إيهام الشكِّ لا يقتضي مَنَعَ ذلك، وإنما يقتضي أنه خلاف الأولى، وهو كذلك؛ إذ الأولى الجزم. أما إذا قاله شكاً في إيمانه فهو كافر.



هل لله على الكافر نعمة؟

(و) الأصحُّ (أن تمتع الكافر) أي: تمتع الله له بمتاع الدنيا، (استدراج) من الله له، حيث يُمتَّع مع علمه بإصراره على الكفر إلى الموت، فهو نعمة عليه يزداد بها عذابه؛ قال تعالى: {فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ}.

وقالت المعتزلة: تمتعُه نعمةٌ يترتب عليها الشكر، لقوله حكاية عن قوم هود:

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٤/٨٦٩).

{فاذكروا آلاء الله}، وقوله: {يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها}.

والصواب أنها نِقَمٌ في صورة نِعَمٍ، كالعسل المسموم، فسَمَّها الأشاعرة نِقَمًا؛ نظرًا إلى حقيقتها، والمعتزلة نِعَمًا؛ نظرًا إلى صورتها، فالخلاف لفظي، قال الزركشي: «ويرجع إلى تفسير النعمة: هل هي مجرد الملاذِّ والتنعم؟ فعلى الكافر نِعَمٌ عظيمة، أو التنعمُ مع سلامة العاقبة فيه، فلا نِعَمَ عليه، بل هي نِقَمَةٌ».

قال: «والأول أقوى في النظر؛ لأن الله تعالى سمَّها نعمةً وآلاءً، ولقوله: {وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها}، ثم قال: {إن الإنسان لظلوم كفار}، دلَّ على أن نِعَمه على القبيلين، وإن كان أحدهما في الحقيقة استدراجًا، كما قال تعالى: {أيحسبون أنما نُمِدُّهم به من مال وبينن. نسارع له في الخيرات بل لا يشعرون}، {فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم}. ولقد أحسن أبو العباس السيَّاري فيما حكاه القشيريُّ في «الرسالة»، قال: «عطاؤه على نوعين: كرامة واستدراج، فما أبقاه عليك فهو كرامة، وما أزاله عنك فهو استدراج، فقل: أنا مؤمن إن شاء الله»، ومنه يظهر مناسبة ذكر المصنِّف هذه المسألة عقب ما قبلها»^(١).



الإنسان هل هو النفس أو البدن؟

(و) الأصحُّ (أن المشار إليه بـ«أنا») ونحوه من الضمائر (الهيكلُ المخصوص) وهو البدن المشتغل على النفس؛ لأن كلَّ عاقل إذا قيل له: ما الإنسان؟ يشير إلى هذه البنية المخصوصة، ولأن الخطاب متوجَّهٌ إليها.

وقال أكثر المعتزلة وغيرهم: هو النفس؛ لأنها المدبِّرة.

قال التاج السبكي: «وهذا المذهب معزُّوُّ إلى الحنفية، ولهذا أكثر أئممتنا في

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٤/ ٨٧٥-٨٧٦).

التغليظ على من قال به. وقد اختلف الفقهاء في مسائل تُخَرَّج على هذا الأصل» ثم ذكرها^(١).



الجوهر الفرد

(و) الأصحُّ (أن الجوهر الفرْدَ - وهو الجزء الذي لا يتجزأ - ثابتٌ) في الخارج، وإن لم يُرَ عادةً إلا بانضمامه إلى غيره، فالجسم مركَّبٌ من أجزاء لا تتجزأ، فلا يقبل الانقسام إلى غير نهاية.

وقال معظم الفلاسفة وبعض المعتزلة: الجوهر وإن انتهى إلى حدٍّ لا يقبل القسمة بالفعل، فلا بدَّ أن يكون قابلاً لها في الوهم والعقل. وهذا يؤدي إلى أن تكون أجزاء الخردلة كأجزاء الجبل؛ لأن كلَّ واحد منهما لا يتناهى.

قال ابن تيمية: «ومن تدبَّر أدلة الفلاسفة القائلين بما لا يتناهى من الانقسام، و[أدلة] القائلين بوجود الجزء الذي لا يقبل الانقسام، وَجَد أدلة كلِّ واحدة من الطائفتين تُبطل الأخرى، والتحقيق أن كلا المذهبين باطل.

والصواب ما قاله من قاله من الطائفة الثالثة المخالفة للطائفتين: أن الأجسام إذا تصغَّرت أجزاءها فإنها تستحيل، كما هو موجود في أجزاء الماء إذا تصغَّرت، فإنه يستحيل هواءً أو تراباً، فلا يبقى موجود ممتنع عن القسمة كما يقوله المبتنون له، فإن هذا باطل بما ذكره النُّفَاة من أنه لا بدَّ أن يَتَمَيَّز جانب له عن جانب، ولا يكون قابلاً للقسمة إلى غير نهاية، فإن هذا أبطلُّ من الأول، بل يقبل القسمة إلى حدٍّ، ثم يستحيل إذا كان صغيراً.

وليس استحالة الأجسام في صِغَرها محدوداً بحدٍّ واحد، بل قد يستحيل الصغير

(١) الأشباه والنظائر للسبكي (٢/٦٥).

وله قدرٌ يقبل نوعاً من القسمة، وغيره لا يستحيل حتى يكون أصغر منه. وبالجملة فليس في شيء منها قبولُ القسمة إلى غير نهاية، بل هذا إنما يكون في المقدرات الذهنية، فأما وجودُ ما لا يتناهى بين حدّين متناهيين فمكابرةٌ، وسواء كان بالفعل أو بالقوة. ووجودُ موجود لا يتميّز جانب له عن جانب مكابرةٌ، بل الأجسام تستحيل مع قبول الانقسام، فلا يقبل شيء منها انقسامًا لا يتناهى، كما أنها إذا كثرت وعظمت تنتهي إلى حدّ تقف عنده، ولا تذهب إلى أبعادٍ لا تتناهى.

ولكن بنتُ هذه الطائفة المشهورة من المتكلمين على مُسمّى هذا الاسم الهائل - الذي هو الجوهر الفرد عندهم - إثبات الخالق والمعاد، وهو عند التحقيق ما لا يمكن أحدًا أن يحصره بحسّه باتفاقهم، وعند المحققين لا مسّ له^(١).

قال الزركشي: «فإن قيل: وأيُّ فائدة في إثبات الفرد؟ وما القصد بهذه المسألة؟ فالجواب: أنه من مقدّمات حدوث العالم، فإن الجسم إذا ثبت أنه مركّب من أجزاء مفردة استحال خلوه عن الأكوان، التي هي عبارة عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وهي معانٍ حادثة، فيرتب عليه أن ما لا يخلو من الأكوان الحادثة لا يسبقها، وما لا يسبق الحادث فهو حادث، أو يؤدي إلى ما لا أول له من الحوادث، وهو محال. وهي طريقة أئمتنا في إثبات حدوث العالم إذا بسّطت وحُققت، والقصد بهذه المسألة حصرُ العالم في الجواهر والأعراض^(٢).

قال ابن تيمية: «وقد تنازع الناس فيما يخلقه الله من الحيوان والنبات والمعدن والمطر والنار التي تُورى بالزناد وغير ذلك، هل تحدث أعيان هذه الأجسام، فيقلب هذا الجنس إلى جنس آخر، كما يُقلب المنّي علقةً ثم مُضغةً، أو لا تحدث إلا

(١) بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (٢/٢٥٨). وينظر: مجموع الفتاوى (٩/٢٩٩).

(٢) تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٤/٨٧٥-٨٨٢).

أعراض، وأما الأعيان التي هي الجواهر فهي باقية بغير صفاتها بما يحدثه فيها من الأكوان الأربعة: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون؟ على قولين:
فالقائلون بأن الأجسام مركّبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل التجزؤ، كما يقوله كثير من أهل الكلام، وإما من جواهر لا نهاية لها، كما يحكى عن النظم = يقولون: إن الله لا يُحدِث شيئاً قائماً بنفسه، وإنما يُحدِثُ الأعراض التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وغير ذلك من الأعراض.

ثم من قال منهم بأن الجواهر مُحدثة قال: إن الله أحدثها ابتداءً، ثم جميع ما يُحدِثه إنما هو إحداثُ أعراض فيها، لا يُحدِثُ الله بعد ذلك جواهر، وهذا قول أكثر المعتزلة والجهمية والأشعرية ونحوهم، ومن أكابر هؤلاء من يظن أن هذا مذهب المسلمين ويذكر إجماع المسلمين عليه، وهو قول لم يقل به أحد من سلف الأمة ولا جمهور الأمة. بل جمهور الأمة حتى من طوائف أهل الكلام ينكرون الجوهر الفرد وتركّب الأجسام من الجواهر، وابن كلاب إمام أتباعه هو ممن ينكر الجوهر الفرد.

وهؤلاء القائلون بأن الأجسام مركّبة من الجواهر المنفردة، المشهور عنهم أن [الأجسام] متماثلة؛ لأنها مركّبة من الجواهر المتماثلة، وإنما اختلفت باختلاف الأعراض، وتلك صفات عارضة لها ليست لازمة، فلا تنفي التماثل؛ فإن حدّ المثليين أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، وهم يقولون: إن الجواهر متماثلة، وكذلك الأجسام المؤلفة من الجواهر، ولهذا إذا أثبتوا حكماً لجسم قالوا: هذا ثابت لجميع الأجسام، بناءً على التماثل.

وأكثر العقلاء ينكرون هذا، وحُذِّقهم قد أبطلوا الحُجج التي احتجوا بها على

التمائل، كما ذكر ذلك الرازي والآمدئي وغيرهما، والأشعري في «كتاب الإبانة»
جَعَلَ القول بتمائل الأجسام من أقوال المعتزلة التي أنكرها.

وطريقة القرآن تبين أن كل ما سوى الله مخلوق، وأنه آية لله»^(١).

قال: «وأصحاب هذا الأصل القائلون بالجواهر الفرد يقولون: إن نفس الأعيان التي في بدن الإنسان وغيره هي متقدمة الوجود لا يُعلم حدوثها إلا بالدليل، وهو الدليل على حدوث الأجسام وأنها لم تخل من الأعراض، ويقولون: المعلوم بالمشاهدة حدوث التآليف فقط»^(٢).

وقال: «إن هؤلاء لما كان هذا أصلهم في ابتداء الخلق، وهو القول بإثبات الجواهر الفرد، كان أصلهم في المعاد مبنياً عليه، فصاروا على قولين: منهم من يقول: تُعدم الجواهر ثم تُعاد، ومنهم من قال: تتفرق الأجزاء ثم تجتمع»^(٣).

قال: «وقولهم: إن الحادث أعراض فقط، وإنه مركب من الجواهر الفردة، قولان باطلان، لا يُعلم صحتهما، بل يُعلم بطلانهما. ويُعلم حدوث جواهر الإنسان وغيره من المادة التي خلق منها وهي العلق، كما قال: {خلق الإنسان من علق}.

وكونه مركبا من جواهر فردة ليس صحيحًا، ولو كان صحيحًا لم يكن معلومًا إلا بأدلة دقيقة لا تكون هي أصل الدين الذي هو مقدمات أولية؛ فإن تلك المقدمات يجب أن تكون بيّنة أولية معلومة بالبدية، فطريقهم تضمّن جحد المعلوم، وهو حدوث الأعيان الحادثة، وهذا معلوم للخلق، وإثبات ما ليس بمعلوم بل هو باطل، وأن الإحداث لها إنما هو جمع وتفريق للجواهر، وأنه إحداث أعراض فقط.

(١) مجموع الفتاوى (١٧/٢٤٣-٢٤٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/٣١٣-٣١٤).

(٣) مجموع الفتاوى (١٧/٢٤٦). وينظر: (٥/٤٢٤-٤٢٦).

ولهذا كان استدلالهم بطريقة الجواهر والأعراض على هذا الوجه مما أنكره عليهم أئمة الدين، وبينوا أنهم مبتدعون في ذلك، بل بينوا ضلالهم شرعاً وعقلاً، كما بسط كلام السلف والأئمة عليهم في غير هذا الموضوع؛ إذ هو كثير.

فالقُرآن استدلَّ بما هو معلوم للخلق، من أنه {خلق الإنسان من علق}، وهؤلاء جاءوا إلى هذا المعلوم فزعموا أنه غير معلوم، بل هو مشكوك فيه، ثم زعموا أنهم يذكرون الدليل الذي به يصير معلوماً، فذكروا دليلاً باطلاً لا يدل على حدوثه، بل يُظنُّ أنه دليل، وهو شبهة، ولها لوازم فاسدة.

فأنكروا المعلوم بالعقل ثم الشرع، وادَّعَوْا طريقاً معلومةً بالعقل، وهي باطلة في العقل والشرع. وكذلك في إثبات النبوات وإمكانها، وفي إثبات المعاد وإمكانه، عدلوا عن الطريق الهادية التي تُوجب العلم اليقيني التي هدى الله بها عباده، إلى طريق تُورث الشكَّ والشبهة والحيرة.

ولهذا قيل: غاية المتكلمين المبتدعين الشكُّ، وغاية الصوفية المبتدعين الشطْح. ثم لها لوازم باطلة مخالفة للعقل والشرع، فألزموا لوازمها التي أوجبت لهم السَّفْسَطة في العقليات، والقرمطة في السمعيات»^(١).



لا واسطة بين الموجود والمعدوم

(و) الأصحُّ (أنه لا حال - أي: لا واسطة - بين الموجود والمعدوم). وأثبت المعتزلة وبعض المتكلمين واسطة بينهما سمَّوها الحال، وقالوا: كلُّ صفة قامت بالذات توجب لها حالاً، كالأسودية والعالمية، فهي صفة لموجود، ولا تُوصف بوجود ولا عدم، أي: إنها غير موجودة في الأعيان، ولا معدومة في الأذهان.

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٢٧١-٢٧٢).

وعلى الأول يكون هذا ونحوه من المعدوم؛ لأنه أمر اعتباري.

وأول من أثبت الأحوال أبو هاشم بن أبي علي الجبائي، ولهذا قال بعض الناس: «عجائب الكلام التي لا حقيقة لها ثلاثة: طُفرة النِّظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري»^(١).

ويُبتل قول من يثبت الأحوال ويقول: إنها لا موجودة ولا معدومة، أن يقال: هذان نقيضان، وكلُّ نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ فإن هذا جعلٌ للواحد لا موجوداً ولا معدوماً^(٢).



النَّسَبُ وَالْإِضَافَاتُ عَدَمِيَّةٌ فِي الْخَارِجِ

(و) الأصحُّ (أنَّ النَّسَبَ وَالْإِضَافَاتِ أَمُورٌ عَتَبَارِيَّةٌ)، يَعْتَبَرُهَا الْعَقْلُ لَا وَجُودَ لَهَا فِي الْخَارِجِ، كَمَا هُوَ عِنْدَ أَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ، قَالُوا: إِلَّا الْأَيْنَ، فَمَوْجُودٌ، وَسَمَّوْهُ كَوْنًا، وَجَعَلُوا أَنْوَاعَهُ أَرْبَعَةً: الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ وَالْاجْتِمَاعُ وَالْإِفْتِرَاقُ، وَيَعْتَمِدُونَ عَلَيْهَا فِي مَسْأَلَةِ حَدُوثِ الْعَالَمِ وَإِثْبَاتِ الصَّانِعِ، بَأَنَّ الْأَجْسَامَ لَا تَخْلُو عَنِ الْأَكْوَانِ الْأَرْبَعَةِ الَّتِي هِيَ أَعْرَاضُ حَادِثَةٍ، وَمَا لَا يَخْلُو مِنَ الْحَوَادِثِ فَهُوَ حَادِثٌ؛ لِامْتِنَاعِ حَوَادِثِ لَا

(١) الصفدية (١/١٥١). وينظر: مجموع الفتاوى (٨/١٢٨)، ومنهاج السنة النبوية (٢/٢٩٧). وفي مقالات الإسلاميين (ص ٣٢١): «زعم النِّظام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان، ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطُّفرة». وأصل هذا زعمه أن أجزاء العالم غير متناهية، بل كلُّ قطعة منها غير متناهية، فقليل له: إذن كيف يقطعها الجسم الصغير في وقت متناهٍ؟ فأجاب بالطفرة، وهي دعواه أن الجسم قد يكون في مكان، ثم يصير منه إلى المكان الثالث أو العاشر منه من غير مرور بالأمكنة المتوسطة، ومن غير أن يصير معدوماً في الأول ومُعَادًا في العاشر. كذا في الفرق بين الفرق (ص ١٢٤). وسيأتي تفسير الكسب في التصوف.

(٢) مجموع الفتاوى (٩/١٠٨).

تتناهى^(١).

وقال أقلهم والفلاسفة: الأعراض النسبية موجودة في الخارج، وهي سبعة:

١- الأين، وهو حصول الجسم في المكان.

٢- والتمى، وهو حصول الجسم في الزمان.

٣- والوضع، وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ونسبتها إلى الأمور الخارجة عنه، كالقيام والانتكاس^(٢).

٤- والملك، وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به، وينتقل بانتقاله كالتمص والتعمم^(٣).

٥- وأن يفعل، وهو تأثير الشيء في غيره ما دام يؤثر، كحال المسخن ما دام يسخن.

٦- وأن ينفعل، وهو تأثر الشيء عن غيره ما دام يتأثر، كحال المتسخن ما دام يتسخن.

٧- والإضافة، وهي نسبة تعرض للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى، كالأبوة والبنوة^(٤).

(١) سيأتي التعليق على هذه الطريقة الاستدلالية في مسألة أن العرض لا يبقى زمانين.

(٢) قال الشريف الجرجاني في التعريفات (ص ٢٥٣): «[الوضع] في اصطلاح الحكماء: هو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين: نسبة أجزاء بعضها إلى بعض، ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عنه، كالقيام والعود؛ فإن كلاً منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض، وإلى الأمور الخارجية عنه».

(٣) قال الشريف الجرجاني في التعريفات (ص ٢٢٨): «فإن كلاً منهما حالة لشيء بسبب إحاطة العمامة برأسه والقميص ببدنه. والملك في اصطلاح الفقهاء: اتصال شرعي بين الإنسان وبين شيء يكون مطلقاً لتصرفه فيه، وحاجزاً عن تصرف غيره فيه».

(٤) وبهذا تعرف أن قوله في المتن: «النسب والإضافات» من عطف الخاص على العام.

وهذه السبعة من جُملة المَقُولات العشرة، والثلاثة الباقية: الجوهر والكم والكيف، وهي معروفة في الكتب الكلامية.

قال ابن تيمية: «وهذه هي المَقُولات العشر، التي يُعبرون عنها بقولهم: الجوهر، والكم والكيف، والأين، ومتى، والإضافة، والوضع، والملك، وأن يفعل، وأن يفعل. وقد جمعت في بيتين، وهي:

زيد الطويل الأسود ابن مالك في داره بالأمس كان مُتَكِي
في يده سيفٌ نضاهُ فانتضى فهذه عشرُ مقُولاتٍ سَوَا
وأكثر الناس من أتباعه [يعني أرسطو] وغير أتباعه أنكروا حَصْرَ الأعراض في
تسعة أجناس، وقالوا: إن هذا لا يقوم عليه دليل، ويثبتون إمكان ردها إلى ثلاثة، وإلى
غير ذلك من الأعداد»^(١).

قال: «وهؤلاء يتكلمون في الوجود المطلق:

وانقسامه إلى واجب وممكن، وعلة ومعلول، وانقسام العلة إلى العِلل الأربعة:
المادة والصورة؛ وهما علتنا ماهية الشيء في نفسه، والفاعل والغاية؛ وهما علتنا وجود
ذلك.

وانقسامه إلى جوهر وعرض، وانقسام الجوهر إلى خمسة أقسام: العقل والنفس
والمادة والصورة والجسم، وانقسام الأعراض إلى تسعة، وهذه التسعة مع الجوهر
هي المسمّاة بالمقولات العشر عندهم، وهي الأجناس العالية للموجودات.
وكلامهم في هذه الأمور بعضه حق، وبعضه باطل، ليس هذا موضع تفصيل
ذلك»^(٢).

(١) مجموع الفتاوى (٢٧٥ / ٩)، وفيه (٢٢١ / ٩): «اتفقوا على أنه لا سبيل إلى معرفة صحة هذا
الحصر».

(٢) الرد على الشاذلي في حزيه (ص ١٩٣، ١٩٤).

قال: «وذلك أن من أصلهم: أنه ليس له صفة ثبوتية، بل صفاته: إما سلبٌ، كقولهم: ليس بجسم ولا متحيّز، وإما إضافة، كقولهم: مبدأ وعلّة، وإما مؤلّف منهما، كقولهم: عاقل ومعقول وعقل. ويعبرون عن هذه المعاني بعبارات هائلة، كقولهم: إنه ليس فيه كثرة كمّ، ولا كثرة كيف، أو إنه ليس له أجزاء حدّ، ولا أجزاء كمّ، أو إنه لا بدّ من إثباته موحّداً توحيداً منزّهاً مقدّساً عن المقولات العشر من الكمّ والكيف والأين والوضع والإضافة ونحو ذلك.

ومضمون هذه العبارات وأمثالها نفّي صفاته، وهم يُسمّون نفّي الصفات توحيداً، وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم من الجهمية يُسمّون ذلك توحيداً^(١).



العرض لا يقوم بعرض

(و) الأصحُّ (أن العَرَض لا يقوم بعَرَضٍ)، كما لا يقوم بنفسه، وإنما يقوم بالجوهر الفرد أو المركّب، أي: الجسم، كما مرّ. وجوزّ الفلاسفة قيامه بالعرض، إلا أنه بالآخرة تنتهي سلسلة الأعراض إلى جوهر، أي: جوزوا اختصاص العرض بالعرض اختصاص النعت بالمنعوت، كالسرعة والبطء للحركة. وعلى الأول هما عارضان للجسم المتحرّك، وليسا بعرضين زائدين على الحركة؛ لأنها أمر ممتدّ يتخلّله سكنات أقلّ أو أكثر، باعتبارها تُسمّى الحركة سريعةً وبطيئةً.

قال الزركشي: «واعلم أن الفلاسفة إنما قالوا بقيام الأعراض بأنفسها وانتقالها عن محل إلى آخر؛ لأن المتكلمين استدّلوا على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وأنهما عارضان حادثان، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث.

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٨٤).

فقالوا لهم: لا نسلّم حدوث الحركة والسكون، ولم لا يجوز أن يكونا قبل هذه الأجسام قديمين: إما قائمان بأنفسهما، أو كانا قائمين بمحلٍّ آخر، ثم بعد ذلك انفصلا إلى هذه الأجسام»^(١).



العرض لا يبقى زمانين

(و) الأصح أن العَرَض (لا يبقى زمانين)، بل ينقضي ويتجدّد مثله بإرادته تعالى في الزمان الثاني، وهكذا على التوالي حتى يُتوهّم من حيث المشاهدة أنه مستمرٌّ باقٍ. وقال الفلاسفة: إنه يبقى إلا الحركة والزمان والأصوات.

قال الزركشي: «الغرض من هذه المسألة نفْي قِدَم العالم، والفلاسفة جعلوها إحدى مقدّماتهم على عدم حدوثه، ولمّا رأى أصحابنا ذلك لازماً نفّوه؛ لأنه إذا ثبت أنه لا يبقى زمانين تبيّن أن العالم لا يستقلُّ بنفسه زماناً واحداً، بل يفتقر إلى الله سبحانه وتعالى على مرور الأزمان، وإليه الإشارة بقوله تعالى: {يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله}، فالجوهر مفتقرٌ إلى الفاعل في إيجاده، ثم يفتقر إليه في إبقائه وإمداده بأعراضه، بأن يوالي عليه صفاته التي يحتاج إليها في استمرار وجوده»^(٢).

وقال ابن تيمية: «قالت نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة وطائفة من الفلاسفة لهؤلاء: إذا أثبتتم له حياة وقدرة وكلاماً فهذه أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، وإذا قلت: يرى، فالرؤية لا تكون إلا لمُعَيّن في جهة، وهذا يستلزم التجسيم.

فإذا قالت الأشعرية ومن اتبعهم: نحن نثبت هذه الصفات ولا نسمّيها أعراضاً؛ لأن العَرَض ما يعرّض لمحلّه، وهذه الصفات باقية لا تزول. قالت لهم النفاة: هذا

(١) تشنيف المسامع (٤/٨٨٩).

(٢) تشنيف المسامع (٤/٨٩١).

نزاع لفظي؛ فإن العَرَض عندكم ينقسم إلى لازم لِمَحَلِّه لا يفارقه ما دام المحلُّ موجوداً، وإلى ما يجوز أن يُفَارِقَ محلِّه، فالأول كالتحيز للجسم، بل وكالحيوانية والناطقة للإنسان؛ فإنه ما دام إنساناً لا تفارقه هذه الصفة. وأما قولكم: إن العَرَض لا يبقى زمانين، فهذا شيء انفردتم به من بين سائر العقلاء، وكابرتم به الحِسَّ؛ لتنجوا بالمغاليط عن هذه الإلزامات المُفحِّمة، ثم إنكم تقولون بتجدد أمثاله، فهذا هو معنى بقاء العَرَض، وهذا كما قلتم: إنه يرى بلا مُواجهَةٍ ولا مُدَابرة، ولا يتوجَّه إليه الرائي بجهة من جهاته، فهذا أيضاً مما انفردتم به عن العقلاء وكابرتم به الحِسَّ والعقل»^(١).

قال: «فيقال: قول القائل: إن العرض الذي هو السواد والبياض والطول والقصر ونحو ذلك، لا يبقى زمانين، قولٌ مُحدَثٌ في الإسلام، لم يَقُلْه أحد من السلف والأئمة، وهو قول مخالف لما عليه جماهير العقلاء من جميع الطوائف، بل من الناس من يقول إنه معلوم الفساد بالاضطرار؛ فإن كلَّ أحدٍ يَعْلَمُ أن لون جسده الذي كان لحظةً هو هذا اللون، وكذلك لون السماء والجبال والخشب والورق وغير ذلك. ومما ألجأهم إلى هذا ظنُّهم أنهما لو كانا باقِيَيْنِ لم يمكن إعدامُهما؛ فإنهم حاروا في إفناء الله الأشياء إذا أراد أن يُفْنِيَهَا، كما حاروا في إحداثها، وحيرتُهم في الإفناء أظهر: هذا يقول: يخلق فناً لا في محلٍّ، فيكون ضدًّا لها، فتفنى بضدِّها، وهذا يقول: يقطع عنها الأعراض مطلقاً أو البقاء الذي لا تبقى إلا به، فيكون فناؤها لفوات شرطها»^(٢).

قال: «فادعى قوم أن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض، وأن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده، ولما ادَّعَوْا أن الأعراض جميعها لا تبقى زمانين لزم أن تكون

(١) مجموع الفتاوى (٦/٤٠-٤١).

(٢) مجموع الفتاوى (١٢/٣١٨، ١٦/٢٧٥).

حادثة شيئاً بعد شيء، والجسم لا يخلو منها، فيكون حادثاً؛ بناءً على امتناع حوادث لا أوّل لها. وعلى هذه الطريق اعتمد كثير منهم في حدوث العالم، ومن متأخريهم أبو الحسن الأمدي وغيره. وأما جمهور العقلاء فأنكروا ذلك^(١).

قال: «فهذه الطريقة مما يُعلم بالاضطرار أن محمداً ﷺ لم يدعُ الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه، ولهذا قد اعترف حُذّاق أهل الكلام كالأشعري وغيره بأنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرمة عندهم. بل المحققون على أنها طريقة باطلة، وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً.

ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين له لازم: إما أن يطّلع على ضعفها، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم، فتكافأ عنده الأدلة أو يرجح هذا تارة وهذا تارة، كما هو حال طوائف منهم. وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل:

كما التزم جهّم لأجلها فناء الجنة والنار، والتزم أبو الهذيل لأجلها انقطاع حركات أهل الجنة، والتزم قومٌ لأجلها كالأشعري وغيره أن الماء والهواء والنار لها طعم ولون وريح ونحو ذلك.

والتزم قومٌ لأجلها وأجل غيرها أن جميع الأعراض لا يجوز بقاؤها بحال؛ لأنهم احتاجوا إلى جواب النقص الوارد عليهم لمّا أثبتوا الصفات لله، مع الاستدلال على حدوث الأجسام بصفاتهما، فقالوا: صفات الأجسام أعراض، أي: أنها تعرض وتزول، فلا تبقى بحال، بخلاف صفات الله فإنها باقية. وأما جمهور عقلاء بني آدم فقالوا: هذه مخالفة للمعلوم بالحس.

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٣٠٢).

والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفى صفات الربِّ مطلقاً أو نفى بعضها؛ لأن الدالَّ عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده. والتزموا حدوث كلِّ موصوف بصفة قائمة به، وهو أيضاً في غاية الفساد والضلال. ولهذا التزموا القول بخلق القرآن وإنكار رؤية الله في الآخرة وعلوه على عرشه.

إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزمها من طرد مقدمات هذه الحجة، التي جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصل دينهم، فهذه داخلة فيما سمّاه هؤلاء أصول الدين، ولكن ليست في الحقيقة من أصول الدين الذي شرعه الله لعباده»^(١).

قال: «طائفة من أهل الكلام كأبي الحسن وأمثاله ادَّعَوْا أن كلَّ موجود يمكن رؤيته، بل قالوا: ويمكن أن تتعلق به الحواسُّ الخمس: السمع والبصر والشمُّ والذوق واللمس، وهذا من أغاليط بعض المتكلمين، كغلطهم في قولهم: إن الأعراض يمتنع بقاؤها، وإن الأجسام متماثلة، وإنها مركّبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل قسمةً ولا يتميِّز منها جانب من جانب، فإن هذا غلط، وقول المتفلسفة بأنها مركّبة من المادّة والصورة العقليّين أيضاً غلط»^(٢).

قال: «والمقصود هنا ذكر ما قاله الآمديُّ، وذلك أنه لما ذكر مسالك الناس في إثبات حدوث الأجسام أبطل عامّتها، واختار الطريقة المبنية على أن الجسم لا يخلو من الأعراض، وأن العرّض لا يبقى زمانين، فتكون الأعراضُ حادثة، ويمتنع حدوث ما لا نهاية له، وما لا يخلو عن الحوادث التي لها أولٌ فله أولٌ. وذكر أن هذه الطريقة هي المسلك المشهور للأشعرية وعليه اعتماده.

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٠٤-٣٠٥).

(٢) الرد على المنطقيين (ص ٣١٠).

والرازيُّ وأمثاله لم يعتمدوا على هذا المسلك؛ لأنه مبنيٌّ على أن الأعراض ممتنعةُ البقاء، وهذه مقدّمة خالف فيها جمهور العقلاء، وقالوا: إن قائلها [مكابرون] للحسِّ ولضرورة العقل، فرأى أن الاعتماد عليها في حدوث الأجسام في غاية الضعف. والآمدِّي قدح في الطُّرق التي اعتمد عليها الرازيُّ كلَّها^(١).

قال: «وأما طريقة الحركة والسكون التي اعتمدها المعتزلة، فهي التي يعتمدها الرازي، وهي أقوى مما سلكه الآمدِّي وغيره، حيث سلكوا طريقة الأعراض مطلقاً؛ بناء على أن العرض لا يبقى زمانين، فإن هذه أضعفُ الطُّرق، وطريقة الحركة أقواها، وطريقة الاجتماع والافتراق بينهما، وهي طريقة أبي الحسن الأشعري وطريقة الكرامية وغيرهم»^(٢).

قال: «أما الكُلابية فإنهم يقولون: نحن نقول: تقوم به الصفات، ولا نقول: هي أعراض؛ فإن العَرَض لا يبقى زمانين، وصفاتُ الربِّ تبارك وتعالى عندنا باقية». قال: «فهذا أمر اصطلاحِي لمن قاله من أهل الكلام، ليس هو عُرْف أهل اللغة ولا عُرْف سائر أهل العلم، والحقائق المعلومة بالسمع والعقل لا يُوَثَّرُ فيها اختلافُ الاصطلاحات، بل يُعَدُّ هذا من النزاعات اللفظية، والنزاعات اللفظية أصوبُها ما وافق لغة القرآن والرسول والسلف، فما نَطَقَ به الرسول والصحابة جاز النطق به باتفاق المسلمين، وما لم يَنْطَقُوا به ففيه نزاع وتفصيل ليس هذا موضعه»^(٣).



(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢٦٧).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٣٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ٥٣٦، ١٢/ ٣١٩).

العرض لا يحلُّ محلين

(و) الأصحُّ أن العرض (لا يحلُّ محلَّين)، وإلا لأمكن حلولُ الجسم الواحد في مكانين في حالة واحدة، وهو محال.

وقال قدماء الفلاسفة: القربُ ونحوه مما يتعلق بطرفين يحلُّ محلَّين، فالأخوَّة قائمة بالأخوين، والجوار بالمتجاورين، والقربُ بالمتقاربين.

ورُدَّ بأنَّ القائم بأحدهما غيرُ القائم بالآخر، فقربُ أحد الطرفين مخالفٌ لقرب الآخر بالشخص، وإن تشاركًا في الحقيقة.

وهذا المطلب ضروريٌّ، والضرورات قد يُنبه عليها.

المِثْلان والضدَّان والخلافان والنقيضان

(و) الأصحُّ (أن) العرَّضين (المِثْلين) بأن يكونا من نوع (لا يجتمعان) في محلِّ واحد؛ إذ لو قبلهما المحلُّ لقبِل الضدَّين؛ إذ القابل لشيء لا يخلو عنه أو عن مثله أو عن ضده، واللازم باطل، فإذا اجتمع سوادانِ مثلاً في محلِّ واحد، جاز أن يتنفي عنه أحدهما مع بقاء الآخر، وإذا انتفى عن المحلِّ أحدُ المِثْلين فيجوز اتصافه بضدِّ المِثْل المنتفي، فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده.

وهذا مبنيٌّ على جواز خلوِّ المحلِّ الذي اجتمع فيه المِثْلان عن أحدهما، وعلى أن المحلِّ لا يخلو عن الشيء وضده، وكلاهما ممنوع: أما الأول فلجواز أن يكون المِثْلان المجتمعان في محلِّ لازمين له، فلا يجوز زوال شيءٍ منهما عنه. وأما الثاني فلجواز أن يخلو المحلُّ عن المِثْل الزائل وعن ضده، فلا يلزم اجتماع الضدَّين^(١).

وجوزت المعتزلة اجتماعهما، محتجِّين بأن الجسم المغموس في الصَّبغ ليسودَّ

(١) المواقف للإيجي (١/٤١٢-٤١٣).

يَعْرِضُ له سواد، ثم آخِرُ فَأَخْرُ إلى أن يَبْلُغَ غايةَ السواد بالمُكث. قلنا: عُرُوضُ السواد آتٍ له، ليس على وجه الاجتماع، بل على وجه البدل، فيزول الأول وَيَخْلُفُه الثاني، وهكذا؛ بناءً على أن العرض لا يبقى زمانين كما مرَّ. (كالضدَّين)، فإنهما لا يجتمعان كالسواد والبياض، لا كالبياض والخضرة؛ لأنهما ليسا في غاية الخلاف.

(بخلاف الخلافين)، وهما أعمُّ من الضدَّين، فإنهما يجتمعان كالسواد والحلاوة، وفي كلِّ من الأقسام يجوز ارتفاعُ الشئيين. نعم، يمتنع في ضدَّين لا ثالث لهما.

(والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان)، كالقيام وعدمه. ودليل الحصر فيما ذكر أن المعلومين: إن أمكن اجتماعهما فالخلافان، وإلا فإن لم يمكن ارتفاعهما فالنقيضان أو الضدَّان اللذان لا ثالث لهما، وإلا فإن اختلفت حقيقتُهُما فالضدَّان اللذان لهما ثالث، وإلا فالمِثلان. وفائدته أنه لا يخرج عن الأربعة شيء، إلا ما تفرَّد الله به؛ لأنه تعالى ليس ضدًّا لشيء ولا نقيضًا ولا خلافًا ولا مِثلاً.



أحد طرفي الممكن ليس أولى به من الآخر

(و) الأصحُّ (أن أحد طرفي الممكن)، وهما الوجود والعدم، (ليس أولى به) من الآخر، بل هما بالنظر إلى ذاته على السواء، جوهرًا كان أو عرضًا. وقيل: العدم أولى به مطلقًا؛ لأنه أسهل وقوعًا في الوجود لتحققه بانتفاء شيء من أجزاء العلة التامة، والوجود يفتقر في تحققه إلى تحقق جميع أجزائها. وهو مردود

بأن سهولة عدمها بالنظر إلى غيرها لا تقتضي أولويته لذاتها^(١).
وقيل: أولى به في الأعراض السيّالة، أي: غير القارّة، كالحركة والزمان
والصوت، دون غيرها؛ إذ لولا أن العدم أولى بها لجاز بقاؤها، ورُدَّ بأن الوجود غير
البقاء وغير مستلزم له.
وقيل: الوجود أولى به عند وجود العلة وانتفاء الشرط، لوجود العلة، وإن لم
يوجد هو لانتفاء الشرط.

قال التفتازاني: «والذي يقتضيه النظر الصائب أنه إن أُريد بأولوية الوجود أو
العدم ترجُّحه بالنظر إلى ذات الممكن بحيث يقع بلا سببٍ خارج فبطلانه ضروريٌّ؛
لأنه حينئذ يكون واجباً أو ممتنعاً، لا ممكناً. وإن أُريد بالأولوية كونه أقرب إلى
الوقوع لقلّة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق أسبابه فهذه أولوية بالغير لا بالذات، وهو
ظاهر. وإن أُريد أن الممكن قد يكون بحيث إذا لاحظ العقل وجد فيه نوع اقتضاء
للوجود أو العدم، لا إلى حدّ الوجوب ليلزم كونه واجباً أو ممتنعاً، فلا يظهر
امتناعه»^(٢).

وقال الزركشي: «والغرض من هذه المسألة إثبات العلم بالصانع، وأنه يكفي في
وجوده عدم أمر وجودي يقتضي عدمه»^(٣).

وقال ابن تيمية: «إن كثيراً مما يجعلونه مقدّمات في أدله إثبات الصانع، وإن كان
حقاً، فإنه لا يحتاج إليه عامّة الفطر السليمة، وإن كان من عرضت له شبهة قد ينتفع
به»^(٤).

(١) الموافق للإيجي (١/٣٥٧).

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام (١/١٢٧-١٢٨).

(٣) تشنيف المسامع (٤/١٩٥).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٣/١٤٢).



احتياج الممكن إلى المؤثر في بقاءه

(و) الأصحُّ (أن) الممكن (الباقى محتاج) في بقاءه (إلى مؤثر)، كما يحتاج إليه في ابتداء وجوده.

وقيل: لا، كما لا يحتاج بقاء البناء بعد بنائه إلى فاعل، وعلى هذا فالعالم بعد إيجاده لا يحتاج إلى الصانع؛ فإنه قد أخرج من العدم إلى الوجود، وهذا قول شنيع^(١).

(سواءً) على الأول (قلنا: إن علة احتياج الأثر) أي: المُمكن في وجوده (إلى المؤثر) أي: العلة التي لاحظها العقل في ذلك: (الإمكان)، أي: استواء الطرفين بالنظر إلى الذات، (أو الحدوث) أي: الخروج من العدم إلى الوجود، (أو هما) على أنهما (جزءاً علةً، أو الإمكان بشرط الحدوث)، وهي (أقوال) أربعة.

فيحتاج الممكن في بقاءه إلى مؤثر على الأول؛ لأن الإمكان لا ينفك عنه. وعلى جميع بقيتها؛ لأن شرط بقاء الجوهر العرض، والعرض لا يبقى زمانين، فيحتاج في كل زمان إلى المؤثر.

قال ابن تيمية: «فإن المتأخرين من النُّظار تكلموا في علة الافتقار إلى المؤثر، وإن شئت قلت: إلى الصانع، هل هو الإمكان، أو الحدوث، أو مجموعهما؟

فالأول: قول المُتفلسفة المتأخرين ومن وافقهم كالرازي، ومقصودهم بذلك أن مجرد الإمكان بدون الحدوث يوجب الافتقار إلى الصانع، فيمكن كون الممكن قديمًا لا مُحدثًا مع كونه مفتقرًا إلى المؤثر. وهذا القول مما اتفق جماهير العقلاء من الأوّلين والآخرين على فساده، حتى أرسطو وقدماء الفلاسفة ومن اتبعه من

(١) تشنيف المسامع (٤/١٩٧).

متأخريهم كابن رشد الحفيد وغيره، كلهم يقولون: إن ما أمكن وجوده وأمكن عدمه لا يكون إلا مُحدثًا، وإنما قال هذا القول ابن سينا وأمثاله واتبعهم الرازي وأمثاله.

وهؤلاء يجعلون الشيء الممكن مفتقرًا إلى الفاعل في حال بقائه فقط.

والقول الثاني: أن علة الافتقار مجرد الحدوث، وأن المُحدث يفتقر إلى الفاعل حال حدوثه لا حال بقائه، وهذا قول طائفة من أهل الكلام المعتزلة وغيرهم، وهذا أيضًا قول فاسد.

والقول الثالث: أن علة الافتقار هي الإمكان والحدوث، ولم يُجعل أحدهما شرطًا في الآخر، وقد يُجعل أحد الشطرين [شرطًا في الآخر]^(١).

وقد بينّا في غير هذا الموضع أن كل واحد من الحدوث والإمكان دليل على الافتقار إلى الصانع، وإن كانا متلازمين؛ فإذا علمنا أن هذا مُحدثٌ علمنا أنه مفتقرٌ إلى من يُحدثه، وإذا علمنا أن هذا مُمكنٌ وجوده وممكنٌ عدمه علمنا أنه لا يرجح وجوده على عدمه إلا بفاعل يجعله موجودًا.

وكونه مفتقرًا إلى الفاعل هو من لوازم حقيقته، لا يحتاج أن يُعلّل بعلة جعلته مفتقرًا، بل الفقر لازم لذاته، فكل ما سوى الله فقيرٌ إليه دائمًا، لا يستغني عنه طرفة عين، وهذا من معاني اسمه «الصمد»، فالصمد: الذي يحتاج إليه كل شيء، وهو مستغن عن كل شيء، وكما أن غنى الربّ ثبت له لنفسه لا لعله جعلته غنيًا، فكذلك فقر المخلوقات وحاجتها إليه ثبت لذواتها لا لعله جعلتها مفتقرةً إليه.

فمن قال: علة الافتقار إلى الفاعل هي الحدوث أو الإمكان أو مجموعهما: إن أراد أن هذه المعاني جعلت الذات فقيرةً، لم يصحّ شيءٌ من ذلك، وإن أراد أن هذه

(١) فيقال: الحدوث شرط في افتقار المفعول إلى الفاعل، أو يقال: الإمكان شرط في الافتقار إلى

المؤثر، كما في درء تعارض العقل والنقل (٣/٩، ١٠).

المعاني يُعلم بها فقرُ الذات فهو حقٌّ، فكلُّ منها مستلزمٌ لفقر الذات، وهي مفتقرةٌ إليه حال حدوثها وحال بقائها، لا يمكن استغناؤها عنه لا في هذه الحال ولا في هذه الحال^(١).

وكثير من أهل الكلام المتلقى عن جَهْمٍ وأبي الهذيل يقولون: إنه لا يفتقر إليه إلا في حال الإحداث، لا في حال البقاء، وهذا في مقابلة قول الفلاسفة الدهريّة القائلين بأن افتقار المُمكن إلى الواجب لا يستلزم حدوثها، بل افتقاره إليه في حال بقائه أزلًا وأبدًا، وكلا القولين باطل.

وأما تقدير مُمكنٍ يقبل أن يكون موجودًا ويقبل أن يكون معدومًا، مع أنه واجب الوجود لغيره أزلًا وأبدًا، فهذا جمعٌ بين المتناقضين؛ فإن ما يجب وجوده أزلًا وأبدًا لا يقبل العدم أصلًا^(٢).

قال الزركشي: «والفرقُ بين الإمكان والحدوث: أن الإمكان عبارةٌ عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعًا واجبًا ذاتيًا، والحدوث عبارةٌ عن كون الوجود مسبوقًا بالعدم»^(٣).



معنى المكان والخلاء والزمان

(و) الأصحُّ (أن المكان) الذي لا خفاء في أن الجسم ينتقل عنه وإليه ويسكن فيه، فيلاقيه بالماسّة أو النفوذ، (بُعْدٌ مفروض) أي: مقدّرٌ (ينفذ فيه بُعْدُ الجسم، وهو) أي: هذا البُعْد (الخلاء)، ويسمى الفِضَاء.

(١) قال في الصفدية (٢/١٨٣): «وهو الصواب الذي عليه أهل السنة والجماعة وجماهير العقلاء». وينظر: تشنيف المسامع (٤/٨٩٧).

(٢) الرد على المنطقيين (ص ٣٤٥-٣٤٦)، ودرء تعارض العقل والنقل (٣/١٠-١١).

(٣) تشنيف المسامع (٤/٨٩٦).

وقال أفلاطون وأتباعه: هو بُعدٌ موجودٌ ينفذ فيه بُعدُ الجسم بحيث ينطبق عليه.
وقال أرسطو وأتباعه: المكان: السطحُ الباطن للجسم الحاوي المماسُّ للسطح
الظاهر من الجسم المَحْوِيّ، كالسطح الباطن للكوز المماسُّ للسطح الظاهر من
الماء الكائن فيه^(١).

ومعنى المكان لغةً: ما وُجِد فيه سكون أو حركة^(٢).

(والخلاء جائز عندنا، والمراد به كونُ الجسمين لا يتماسَّان، ولا) يكون (بينهما
ما يُماسُّهما)، فهذا الكون الجائز هو الخلاء، الذي هو معنى البُعد المفروض، الذي
هو معنى المكان، فيكون خاليًا عن الشاغل^(٣).

وخرج بقوله: «عندنا»: الفلاسفة، فإنهم منعوا الخلاء - أي: خلوّ المكان بمعناه
عندهم - عن الشاغل، إلا بعض أتباع أرسطو فجوّزوه.

واحتجَّ مُجَوِّزُه بأنه لو لم يكن في العالم خلاءً، بل كان العالمُ كلُّه مَلَان، لَزِم من
تحرُّك بقَّةٍ تدافع العالم بأسره، وهو باطل.

واحتجَّ مانعُه بأن الماء إذا صُبَّ في إناء مُشْبِكٍ أعلاه، فإن الهواء يخرج عند صبِّ
الماء لمزاحمةِ الهواء له، حتى يسمع لهما صوت عند تراحمهما.

قال التفتازاني: «ففي هذا المبحث مقامان: أحدهما في أن المكان هو السطح أو
البُعد، وثانيهما في أن الخلاء ممكن أو ممتنع»، ثم ذكر تفصيل الحجج^(٤).

(١) وظاهر هذا أن المكان هو الجواهر المجتمعة، والمنقول عنهم أنه عَرَض، وهو اجتماع الجواهر.
ينظر: تشنيف المسامع (٤/٨٩٩).

(٢) قالوا: والسكون هو: الحصول في حيزٍ أكثر من زمان واحد، والحركة هي: انتقالٌ من حيزٍ إلى
حيزٍ، كما في تشنيف المسامع (٤/٩٠٠).

(٣) في تشنيف المسامع (٤/٩٠٢): «الخلاء عبارة عن بُعدٍ يمكن أن يُفرض فيه أبعادٌ ثلاثة قائمة لا
في ملاء».

(٤) شرح المقاصد في علم الكلام (١/١٩٤).

وقال الرازي: «القائلون بأن المكان هو الفضاء هم فريقان: أحدهما: المتكلمون، وهم يقولون: هذا الفضاء وهذا الخلاء عدمٌ محضٌ ونفيٌّ صرفٌ، ليس له وجودٌ البتة.

والثانية: الفلاسفة، وهم يقولون: هذا الخلاء أبعادٌ موجودة قائمةٌ بنفسها، وهي أمكنةٌ الأجسام، وهو اختيار أفلاطون وغيره».

قال الزركشي: «وهذا الخلاف فائدته معرفته، ولا يتحصّل منه طائل، والاشتغال بغيره أنفع. وقد رُدَّ على من أنكر المكان بأن العقل والحسّ متطابقان على أن الأجسام زائلة عن ناحية إلى ناحية غيرها، والانفصال لا يكون عن لا شيءٍ ولا إلى لا شيءٍ، بل لا بدّ وأن يكون مستدعيًا لِمَا عنه الانتقال وإليه، وذلك هو المعنيُّ بالمكان، فهو موجودٌ ضروريٌّ الوجود. وما يُنتقل منه وإليه: منه ما يكون فيه الجسمٌ ويكون محيطًا به، ومنه ما يعتمد الجسمُ عليه ويستقرُّ»^(١).

ثم قال: «إن القصد من هذه المباحث أن إله العالم يمتنع أن يكون مختصًا بشيءٍ من الأمكنة»^(٢).

وقال ابن تيمية: «أصحاب أفلاطن يقولون: هو جوهر قائمٌ بنفسه تحلُّ به الأجسام، وليس هذا قول كثير من المتكلمين، بل كلُّ ما قام بنفسه فهو عندهم جسم. وأرسطو وأصحابه يقولون: إن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقي للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وهو عرضٌ عند هؤلاء. وقوله [يعني الطوسي]: إنه بديهي الأينية، خفي الحقيقة، أي: عند هؤلاء، وأما علماء المسلمين فليس عندهم والله الحمد من ذلك ما هو خفي».

(١) تشنيف المسامع (٤/١٩٩-٩٠٠).

(٢) تشنيف المسامع (٤/٩٠٢).

بل لفظ المكان قد يراد به ما يكون الشيءُ فوقه محتاجًا إليه، كما يكون الإنسان فوق السطح، ويراد به ما يكون الشيءُ فوقه من غير احتياج إليه، مثل كون السماء فوق الجوّ، وكون الملائكة فوق الأرض والهواء، وكون الطير فوق الأرض، وقد يراد بالمكان ما يكون محيطًا بالشيء من جميع جوانبه.

فأما أن يراد بالمكان مجردُ السطح الباطن، أو يراد به جوهرٌ لا يُحسُّ بحال، فهذا قول هؤلاء المتفلسفة، ولا أعلم أحدًا من الصحابة والتابعين وغيرهم من أئمة المسلمين يريد ذلك بلفظ المكان.

وذلك المعنى الذي أراده أرسطو بلفظ المكان عرضٌ ثابت، لكن ليس هذا هو المراد بلفظ المكان في كلام علماء المسلمين وعامّتهم، ولا في كلام جماهير الأمم علمائهم وعامّتهم.

وأما ما أراده أفلاطون فجمهور العقلاء ينكرون وجوده في الخارج»^(١).
(و) الأصحُّ (أن الزمان) معناه اصطلاحًا: (مقارنةٌ متجددٌ موهومٌ لمتجددٌ معلوم)؛ إزالةً للإبهام من الأول بمقارنته للثاني، كما في آتيك عند طلوع الشمس. وربما ينعكس الربطُ بين الأمرين بحسب علم المخاطب، فلو عَلِمَ وقتَ قعود عمرو فقال: متى قام زيد؟ يقال في جوابه: حين قعد عمرو، ولو عَلِمَ وقتَ قيام زيد وقال: متى قعد عمرو؟ يقال في جوابه: حين قام زيد، ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يُعتقد المقدرُّ ظهوره عند المخاطب، كما يقال للعامِّي: اجلس ساعةً، وللقارئ: اجلس قدرًا ما تقرأ الفاتحة، وللكاتب: قدرًا ما تكتب صفحة^(٢).

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٥٥-٣٥٧) باختصار.

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام (١/ ١٨٩)، وفيه: «ولا يخفى أن ليس في هذا التفسير إفادة تصور

وقال قدماء الفلاسفة: هو جوهر ليس بجسم ولا داخل في جسم، فهو قائم بنفسه مجرد عن المادة.

وقال بعضهم: فَلَكَ مُعَدَّلُ النَّهَارِ، وهو جسم سُمِّيت دَائِرَتُهُ - أي: منطقة البروج منه - بِمُعَدَّلِ النَّهَارِ، لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها. وقال بعضهم: عَرَضٌ، ثم قيل: هو الحركة الفلكية، وقيل: هو مقدار الحركة الفلكية من جهة التقدُّم والتأخر، وهذا قول أرسطو وأتباعه، وإليه مال السبكي آخرًا؛ لأنه إن لم تكن حركة لم يكن زمانٌ في الوجود، وإن لم تُحَسَّ النفس بالحركة لم تُحَسَّ بالزمان، كما كان في حق أصحاب الكهف^(١).

فالمتكلمون يجعلون الزمان أمرًا وَهَمِيًّا عَدَمِيًّا، من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها في الخارج، وعند الفلاسفة هو شيء وجودي إما جوهر أو عرض، وبين الفريقين جدال طويل في ذلك^(٢).

والفلاسفة يزعمون أن وجود الزمان ضروري يعترف به العامة ومن لا سبيل لهم إلى العلم الاكتسابي، ولهذا يُقسَّمونه إلى السنين والشهور والأيام والساعات، فيجري إنكاره مجرى إنكار الأوليات، وإنما الخفاء في حقيقته^(٣).

أما معنى الزمان لغة: فالمدة التي هي الليل أو النهار. والزمان أقلُّ جزءٍ منه يشتمل على جميع الموجودات، وهو في ذلك ضدُّ المكان؛ لأن أقلَّ جزء منه لا يشتمل على شيء^(٤).

ماهية الزمان».

(١) تشنيف المسامع (٤/٩٠٤).

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام (١/١٨٦-١٩٣).

(٣) شرح المقاصد في علم الكلام (١/١٨٩).

(٤) تشنيف المسامع (٤/٩٠٦).



عدم تداخل الجواهر

(ويمتنع تداخل الجواهر) أي: دخول بعضها في بعض على وجه النفوذ فيه من غير زيادة في الحجم لما فيه من مساواة الكل للجزء في العظم.

فالمراد بتداخل الأجسام: اتحادها بحيث لا يزداد الحجم، فلا يصح الإيراد بأن المَلَك يدخل إلى الرَّحِم؛ لأنه إنما دخل جوهر الملك في فضاء الرحم، فلم يلزم منه تداخل الأجسام، وإنما هو دخول مَظروف في ظَرْفٍ، كدخول الإنسان في بيت^(١).

وقال بعضهم: إن القائم بنفسه لا يقوم بالقائم بنفسه، ولا يكونان في حيز واحد، بل كلُّ منهما يمتنع أن يكون بحيث يكون هو الآخر.

قال ابن تيمية: «وهذا معنى قول المتكلمين: إن الأجسام لا تتداخل، ولما ذكروا عن النِّظَام أنها تتداخل، قالوا: هذا قريب من جحد الضرورة.

ومن قال: تتداخل، لم يُرد المعنى الذي يُعلم بالضرورة بطلانُه، ولكن النِّظَام جعل أعراض الجسم غير الحركة أجسامًا كاللون والطعم والريح، وهذه متداخلة في محل واحد، وهذا لا نزاع فيه، وإنما النزاع في تسميته أجسامًا، فأما الجسم القائم بنفسه فلم يقل أحد: إنه يُداخل مثله، بل إذا تحلل في تضاعيف غيره زاد ذلك الغير في نفس حجمه»^(٢).



عدم خلو الجواهر عن الأعراض

(و) يمتنع (خلو الجواهر) مفردًا كان أو مركبًا (عن كلِّ الأعراض) بألا يقوم به

(١) الغيث الهامع (ص ٨١٢).

(٢) بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (٢/٣٦٧-٣٦٨).

واحد منها، بل يجب أن يقوم به عند وجوده شيء منها؛ لأنه لا يوجد بدون التشخيص، والتشخيص إنما هو بالأعراض.

قال الزركشي: «وذهب بعض الفلاسفة إلى خلوّ الجواهر عن جميع الأعراض والصُّور، وقالوا بقدّمها وحُدوثِ الصُّور والأعراض ابتداءً. قال ابن القشيري وغيره: وسلّم الكلُّ استحالة خلوّ الجواهر عن الأعراض بعد تنزّل الجواهر لها وقيامها بها. وهذه المسألة من مقدّمات حدوث العالم»^(١).

قال ابن تيمية: «وأثبت أصحاب أفلاطون الكليات العقلية في الخارج، التي يُسمونها المثل الأفلاطونية، وزعموا أنها قديمة أزليّة، وهذه كلّها إنما تُتصوّر في الأذهان لا في الأعيان، بل وما أثبتوه من العقول المجرّدة العشرة هي أيضًا عند التحقيق ترجعُ إلى ما يُجرّده الذهن ويُقدّره فيه، لا إلى موجود في الخارج.

وأصل قولهم المجرّدات والمفارقات، هو مأخوذٌ من مفارقة النفس الناطقة للبدن بالموت^(٢)، وهذا حقٌّ؛ فإن الذي عليه الأنبياء وأتباعهم وجمهور العقلاء أن الروح تفارق البدن، وتبقى بعد فراق البدن، ومن قال من متكلمة أهل الملل: إنه لا يبقى بعد البدن روحٌ تفارقه، وإن الروح جزءٌ من البدن، أو عرضٌ من أعراض البدن، فقوله - مع أنه خطأ في العقل الصريح - هو أيضًا مخالفٌ لكتب الله المنزلة ولرسله ولمن اتبعهم من جميع أهل الملل»^(٣).

(١) تشنيف المسامع (٤/٩٠٧).

(٢) وفي الرد على المنطقيين (ص ٣٠٧): «وسميت مجرّدات؛ لأن العقل يجرد الأمور الكلية على المعينات. وأما تسميتها مفارقات فكأن أصله أن النفس الناطقة تفارق البدن وتصير حينئذ عقلاً، وكانوا يُسمون ما جامع المادّة بالتدبير لها كالنفس قبل الموت نفسًا، وما فارقتها بالكلية فلم يتعلق بها لا تعلقٌ تدبيرٍ ولا غيره عقلاً».

(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٣/٢٨٥).

قال: «ولكن ما يدعون ثبوته في الخارج من المجردات العقلية، لا يثبت على السبر العقلي له تحقق إلا في الذهن.

وهذا كان مبدأ فلسفة هؤلاء، فإنهم نظروا في الأجسام الطبيعية، فعلموا القدر المشترك الكلّي، فصاروا يظنون ثبوته في الخارج، فكان أولهم فيثاغورس وشيعته أثبتوا أعداداً مجردة في الخارج، ثم ردّ ذلك عليهم أفلاطون وشيعته، وأثبتوا ماهيات كلية مجردة، مثل إنسان كليّ وفرس كليّ أزليّ أبديّ خارج الذهن، وأثبتوا أيضاً زماناً مجرداً سمّوه الدهر، وأثبتوا مكاناً مجرداً سمّوه الخلاء، وأثبتوا مادّة مجردة عن الصّور، وهي المادّة الأولى والهَيُولَى الأولى عندهم.

فجاء أرسطو وشيعته فردّوا ذلك كلّهم، ولكن أثبتوا هذه المجردات في الخارج مقارنة للأعيان، وفرّقوا بين الشيء الموجود في الخارج وبين ماهيّة الكليّة المقارنّة لأفرادها في الخارج، كما ذكر ذلك ابن سينا وأمثاله. وعَلِط هؤلاء في هذا. وكذلك أثبتوا العقول العشرة، وظنّوا وجودها في الخارج، وهم غالطون في ذلك، وأدلّتهم عليها في غاية الفساد.

وأما النفوس الفلكيّة فكان قدامؤهم يجعلونها أعراضاً، لكن ابن سينا وطائفة رجّحوا أنها جواهر قائمة بنفسها كنفس الإنسان، وهذا لبسطه موضع آخر.

والمقصود هنا أن ما يثبتونه من العقليات إذا حُقِّقت لم تكن إلا ما ثبت في عقل الإنسان، كالأمر الكلية، فإنها عقلية مطابقة لأفرادها الموجودة في الخارج.

وكذلك العدد المجرد عن المعدود، والمقدار المجرد عن المقدور، والماهية المجردة عن الوجود، والزمان المجرد عن الحركة، والمكان المجرد عن الجسم.

ولهذا كان منتهى محقّقهم الوجود المطلق، وهو الوجود المشترك بين الموجودات، وهذا إنما يكون مطلقاً في الأذهان لا في الأعيان، وغايتهم أنهم يجعلون

في أنفسهم شيئاً، ويظنون أن ذلك موجود في الخارج، ولهذا تمُدُّهم الشياطين؛ فإن الشياطين تتصرَّف في الخيال، وتُلقي في خيالات الناس أموراً لا حقيقة لها، ومحققو هؤلاء يقولون: أرض الحقيقة هي أرض الخيال.

وأما ما أخبرت به الرسل من الغيب فهو أمور موجودة ثابتة، أكمل وأعظم مما نشهده نحن في هذه الدار، وتلك أمور محسوسة تُشاهد وتُحس، ولكن بعد الموت وفي الدار الآخرة، ويمكن أن يشهدها في هذه الدار من يختصه الله بذلك، ليست عقلية قائمة بالعقل، ولهذا كان الفرق بينها وبين الحسيات التي نشهدها أن تلك غيبٌ وهذه شهادة، قال تعالى: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ}، وكون الشيء غائباً وشاهداً أمر إضافي بالنسبة إلينا: فإذا غاب عنا كان غيباً، وإذا شهدناه كان شهادةً، وليس هو فرقاً يعود إلى أن ذاته تُعقل ولا تُشهد ولا تُحس، بل كلُّ ما يُعقل ولا يُمكن أن يُشهد بحالٍ فإنما يكون في الذهن»^(١).

قال: «وهذا حال كثير من هؤلاء، اشتبه عليهم الصور الذهنية بالحقائق الخارجية، فظنوا ما في الأذهان ثابتاً في الأعيان، وعامة ما يدعونه من العقليات مثل الكليات والمجردات كالعقول العشرة وكالمادة وغيرها هي أمور ذهنية لا خارجية. وهم قد جعلوا في علمهم الأعلى وفلسفتهم الأولى - الذي قسّموا فيه الوجود إلى جوهر وعرض، وجعلوا العرض تسعة أجناس كما ذكر ذلك معلّمهم الأول أرسطو، وسَمَّوا هذه المقالات العشر - جعلوا الجوهر جنساً تحته خمسة أنواع: أحدها العقول العشرة^(٢)، والثاني النفوس، والثالث المادة، والرابع الصورة،

(١) الرد على المنطقيين (ص ٣٠٨-٣١٠). وينظر: الصفدية (٢/ ٢٨٣).

(٢) في الصفدية (٢/ ٢٨٢) أن العقول العشرة المجردات ليست جسماً ولا متعلقة بجسم، ويعبرون عن الجسم بالمادة، وأن النفوس الفلكية التسعة ليست في جسم، لكنها متعلقة بجسم تعلق التدبير والتصريف، قال: «وهذا التفريق عندهم بين قسَمي النفس والعقل أصله من نفس الإنسان؛ فإنها

والخامس الجسم، وتنازعوا في واجب الوجود هل يُسمّى جوهرًا؟ على قولين لهم. وهذه الأربعة إذا حُقق الأمر عليهم كانت أمورًا عقليةً مقدّرةً في الأذهان، لا وجود لها في الأعيان بخلاف الجسم»^(١).

قال: «وهذا الغلط يقع كثيرًا في السالكين، يقع لهم أشياء في بواطنهم، فيظنونها في الخارج في ذلك، بمنزلة الغالطين من نُظَّار المتفلسفة ونحوهم، حيث يتصوِّرون أشياء بعقولهم كالكليات والمجرّدات ونحو ذلك، فيظنونها ثابتة في الخارج، وإنما هي في نفوسهم، ولهذا يقول أبو القاسم السُّهيلي وغيره: نعوذ بالله من قياس فلسفيّ وخيال صوفيّ، ولهذا يوجد التناقض الكثير في كلام هؤلاء وهؤلاء.

وأما الذين جمعوا الآراء الفلسفية الفاسدة والخيالات الصوفية الكاسدة، كابن عربي وأمثاله، فهم من أضلّ أهل الأرض، ولهذا كان الجنيد رضي الله عنه سيد الطائفة إمام هدى، فكان قد عرّف ما يعرّض لبعض السالكين، فلما سئل عن التوحيد قال: «التوحيد: إفراد الحدوث عن القِدَم»، فبيّن أنه يُميّز المُحدَث عن القديم؛ تحذيرًا عن الحلول والاتحاد»^(٢).



تارة تكون في بدنه مدبّرة له، فتسمى نفسًا، وتارة تفارقه فتسمى عقلًا عندهم، ولهذا سمّوا العقول العشرة عقولًا، والنفوس الفلكية نفوسًا».

(١) الصفدية (١/ ١٢٥). وفي مجموع الفتاوى (٩/ ٢٧٥): «وجعلوا الجواهر خمسة أنواع: الجسم والعقل والنفس والمادة والصورة، فالجسم جوهر حسيّ، والباقية جواهر عقلية، لكن ما يذكرونه من الدليل على إثبات الجواهر العقلية إنما يدلّ على ثبوتها في الأذهان لا في الأعيان. وهذه التي يسمونها المجرّدات العقلية، ويقولون: الجواهر تنقسم إلى مادّيات ومجرّدات، فالمادّيات القائمة بالمادة، وهي الهَيُولَى، وهي الجسم، والمجرّدات هي المجرّدات عن المادة».

(٢) مجموع الفتاوى (٥/ ٤٩١).

عدم تركب الجسم من الأعراض

(والجسم غير مركب منها) أي: الأعراض؛ لأنه يقوم بنفسه بخلافها. وخالف في ذلك بعض المعتزلة فقال: الجواهر أعراض مجتمعة؛ لأن ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويُبوسة. وعلى هذا فالجواهر ليست متماثلةً في الحقيقة، بل هي أجناس مختلفة؛ لأن الأعراض مختلفة، والجواهر أعراض.

ومن حجة الجمهور: أن الجوهر تقوم به الأعراض بلا خلاف، فلا تكون قائمةً به ومقومةً له، ولا تكون صفةً موصوفٍ متقدمةً عليه، ولأنه لو تركب منها وقامت به لكانت قائمة بالعرض، والعرض لا يقوم بالعرض كما مر.

وذكر ابن تيمية أن نحو هذا: «مضمونه أن الموصوف مركب من صفاته، وأنها أجزاء له، ومقومة له، وسابقةً عليه، ومعلوم أن الجوهر لا يتركب من الأعراض، وأن صفات الموصوف لا تكون سابقةً له في الوجود الخارجي»^(١).

قال: «وأما أن يقال: إن الجوهر مركب من أعراض، أو مركب من جواهر: أحدها جسم، والآخر حساس، والآخر نام، والآخر متحرك بالإرادة، وأن هذا الإنسان المعين فيه جواهر متعددة بتعدد هذه الأسماء، وأن الجوهر الذي هو الحساس ليس هو الذي هو متحرك بالإرادة، ولا الذي هو جسم، ولا الذي هو ناطق، ولا الناطق هو الحساس، فهذا مما يُعلم فسادُه بعد تصوُّره بالصورة»^(٢).

قال: «وإذا قيل: هو مركب من الحيوانية والناطقية، أو من الحيوان والناطق: فإن أريد أنه مركب من جوهرين قائمين بأنفسهما، لزم أن يكون في كل موصوفٍ

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٣٠٠). وينظر: الصفدية (٢/٢٩٨).

(٢) الرد على المنطقيين (ص ٣١٣).

جواهر كثيرة بعدد صفاته، فيكون في الإنسان جوهر هو جسم، وجوهر هو حسّاس، وجوهر هو نام، وجوهر هو متحرّك بالإرادة، وجوهر هو ناطق، ومعلوم أن هذا خطأ. بل الإنسان جوهر قائم بنفسه، موصوف بهذه الصفات، فيقال: جسم حسّاس نام متحرّك بالإرادة ناطق.

وإن أريد أنه مركّب من عرضين، فالإنسان جوهر، والجوهر لا يتركّب من أعراض لاحقة له، فضلاً عن أن تكون سابقة له متقدّمة عليه^(١). وأما تركّب الجسم من الجواهر الفردة، أو من الهيولى والصورة، فقد مرّ الكلام عليه.



تناهي أبعاد الجسم

(وأبعاده) أي: الجسم من طول وعرض وعمق (متناهية) أي: لها حدود تنتهي إليها. وزعم بعض الفلاسفة أن لها حدوداً لا نهاية لها. قال ابن تيمية: «والناس لهم في إمكان وجود ما لا يتناهي أقوال: أحدها: امتناع ذلك مطلقاً، في الماضي والمستقبل والحاضر، في كل شيء، وهذا قول الجّهّم وأبي الهذيل.

والثاني: جواز ذلك حتى في الأبعاد التي لا تتناهي، وهو قول طائفة من فلاسفة الهند وطائفة من نظّار أهل الملة وغيرهم^(٢)، يقولون: إن الربّ له قدر لا يتناهي. ثم من هؤلاء من يقول: لا يتناهي من جميع الجهات، ومنهم من يقول: يتناهي من جهة العرش فقط، وأما من سائر الجهات فإنه لا يتناهي.

(١) منهاج السنة النبوية (٥/٤٥٦).

(٢) وفي الصفدية (١/٧٠): أن وجود أبعاد غير متناهية أمرٌ محال.

وقد ذكر الأشعري في المقالات هذه الأقوال وغيرها عن طوائف، وممن ذكر ذلك: الكرامية وطائفة من أتباع الأئمة كالقاضي أبي يعلى وغيره.

وهؤلاء منهم من يقول بتناهي الحوادث في الماضي، مع قوله بوجود ما لا يتناهى من المقدار في الحاضر. وكذلك معمر وأتباعه من أصحاب المعاني، يقولون بوجود معانٍ لا تتناهى في آن واحد، مع قولهم بامتناع حوادث لا أول لها. فهذه ثلاثة أقوال^(١).

قال: «وقد حكى الأشعري وغيره عن طوائف أنهم يقولون: إنه لا يتناهى، وهؤلاء نوعان: نوع يقول: هو جسم، ونوع يقول: ليس بجسم. فإذا أراد النفاة أن يبطلوا قول هؤلاء لم يمكنهم ذلك؛ فإنهم إذا قالوا: يلزم أن يخالط القاذورات والأجسام، قالوا: كما أثبتتم موجودًا لا يُشار إليه ولا هو داخل ولا خارج، فنحن نثبت موجودًا هو داخل ولا يخالط غيره. فإذا قالوا: هذا لا يُعقل، قالوا: وذلك لا يُعقل.

ومذهب النفاة أبعُد في العقل من مذهب الحلولية، ولهذا إذا ذكر القولان لأهل الفطر السليمة نفروا عن قول النفاة أعظم من نفورهم عن قول الحلولية. وكذلك ما ذكره [أي: الأمدئي] من امتناع النهاية من بعض الجوانب دون بعض، فإن هذا قاله طائفة ممن يقول: إنه على العرش. وقول هؤلاء وإن قيل: إنه باطل، فقول النفاة أبطل منه.

أما احتجاجه على هؤلاء بأن اختصاص أحد الطرفين بالنهاية دون الآخر محال لعدم الأولوية، أو لافتقاره إلى مخصّصٍ من خارج، فيقولون له: أنت دائماً تثبت تخصيصًا من هذا الجنس، كما تقول: إن الإرادة تخصّص أحد المثليين لا لموجب،

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٥٩)، وذكر فيه ثلاثة أقوال أخرى.

فإذا قيل لك: هذا يستلزم ترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح، قلت: هذا شأن الإرادة، والإرادة صفة من صفاته، فإذا كانت [صفته] مستلزماً لما من شأنه ترجيح أحد المثليين لذاته بلا مرجح، فلأن تكون ذاته تقتضي ترجيح أحد المثليين بلا مرجح أولى.

وهذا للمعتزلة والفلاسفة ألزم؛ فإن المعتزلة يقولون: إن القادر المختار يرجح بلا مرجح. والفلاسفة يقولون: مجرد الذات اقتضت ترجيح الممكنات بلا مرجح آخر، فقد اتفقوا كلهم على أن الذات توجب الترجيح لأحد المتماثلين بلا مرجح، فكيف يمكنهم مع هذا أن يمنعوا كونها تستلزم تخصيص أحد الجانبين بلا مخصص.

ولو قال لهم منازعهم: الموجودان القائمان بأنفسهما، لا بد أن يكون بينهما حد وانفصال، فعلمنا التناهي من جانب هذا الموجود، وأما الجانب الآخر فلا نعلم امتناعه إلا إذا علمنا امتناع وجود أبعاد لا تتناهي، وهذا غير معلوم لنا، أو هو باطل، لكان قوله أقوى من قولهم.

والمقصود هنا أن غايتهم في إبطال قول هؤلاء أن ينتهوا إلى إبطال بُعد لا يتناهي، أو إلى عدم الأولوية، أو وجوب المخالطة^(١).

(١) نقل ابن تيمية في الدرء (٤/١٩٩) عن الأمدى قوله: «لو كان جسماً لكان له بُعد وامتداد، وذلك إما أن يكون غير متناهٍ أو متناهياً، فإن كان غير متناهٍ: فإما أن يكون غير متناهٍ من جميع الجهات، أو من بعض الجهات دون بعض، فإن كان الأول فهو محال لوجهين: الأول: ما سنبينه من إحالة بُعد لا يتناهي، والثاني: يلزم منه ألا يوجد جسم غيره، أو أن تتداخل الأجسام وهو يخالط القاذورات وهو محال. وإن كان الثاني فهو ممتنع أيضاً لوجهين: الأول ما سنبينه من إحالة بُعد لا يتناهي، والثاني: أنه إما أن يكون اختصاص أحد الطرفين بالنهاية دون الآخر لذاته أو لمخصص من خارج، فإن كان الأول فهو محال لعدم الأولوية، وإن كان الثاني فيلزم أن يكون الرب مفتقراً في إفادة مقداره إلى موجب ومخصص، فيكون الرب معلول الوجود، وهو محال.

وهذه المقدمات يمكن منازعتهم أن ينازعوهم فيها أعظم مما يمكنهم هم منازعة أولئك في مقدمات حجتهم، ويرد عليهم من المناقضات والمعارضات أعظم مما يرد على أولئك، وهذا مبسوط في موضعه.

فهذه الحجة وأمثالها من حجج النفاة يمكن إبطالها من وجوه كثيرة، بعضها جهة المعارضة بأقوال أهل باطل آخر، وبيان أنه ليس [قول] أولئك بأبطل من قول هؤلاء. وبعضها يكون من جهة أهل الحق الذين لم يقولوا باطلاً^(١).

وقال: «إن الذهن تُقدَّر فيه الممتنعات، كاجتماع النقيضين والضدَّين، فيُقدَّر فيه كون الشيء موجودًا معدومًا، وكون الشيء متحرِّكًا ساكنًا، ويُقدَّر فيه كون الشيء لا موجودًا ولا معدومًا، ولا واجبًا ولا ممكنًا ولا ممتنعًا، إلى غير ذلك من التقديرات الذهنية، التي لا تستلزم إمكان ذلك في الخارج.

ولهذا يمكن تقدير خطِّ لا يتناهى، وسطح لا يتناهى، وتقدير أشكال بعضها أكبر من بعض بلا نهاية، وأبعاد لا نهاية لها، ولا يلزم من إمكان تقدير ما لا نهاية له في الذهن إمكان ذلك في الخارج. والممتنع وجود ما لا يتناهى، لا تقدير ما لا يتناهى»^(٢).

وقال: «قول السلف والأئمة وأهل الحديث والكلام والفقهاء والتصوف: له حدُّ لا يعلمه غيره. فإذا قيل لهؤلاء: كلُّ متناهٍ من جميع الجوانب أمكن وجوده أزيد وأنقص مما وُجد، واختصاصه بذلك القدر لمُخصَّص منفصل. منَعوا هذا، وقالوا:

وإن كان متناهيًا من جميع الجهات فله شكل ومقدار، وهو إما أن يكون مختصًا بذلك الشكل والقدر لذاته، أو لأمر خارج، فإن كان الأول لزم منه اشتراك جميع الأجسام فيه؛ ضرورة الاتحاد في الطبيعة، وإن كان الثاني فالربُّ محتاج في وجوده إلى غيره، وهو محال»، ثم ناقشه في ذلك.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/٢٠٦-٢٠٩) بتصرف يسير.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢/٣٥٣، ٣٥٦).

لا نُسلِّمُ أن كلَّ ما اختصَّ بقدرٍ افتقر إلى مخصَّصٍ منفصل عنه، ولا نسلِّمُ أن كلَّ ما ثبت لواجب الوجود من خصائصه يمكن أن يوجد بخلاف ذلك. وتقدَّم الكلام على هاتين المقدَّمتين، واعترف هؤلاء المحتجِّين بهما بفسادهما^(١).

وذكر أن بعض أهل العلم قالوا: هو فوق العرش، ولا يوصف بالتناهي ولا بعدمه، ولا بأن له قدرًا، كما يقول ذلك من يقوله من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوُّف، من الكَلَّابية والكرَّامية والأشعرية، ومن وافقهم من أتباع الأئمة من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم^(٢).



العلاقة بين المعلول وعلته

(والمعلول يَعْقُبُ علته رتبةً) اتفاقًا، (والأصحُّ) الذي قاله الأكثرُ وصحَّحه النووي في أصل الروضة (أنه يقارنها زمانًا)، عقليةً كانت كحركة المفتاح بحركة اليد، أو وضعيةً بوضع الشارع أو غيره، كقولك لعبدك: إن دخلت الدار فأنت حرٌّ، وكقول النحاة: الفاعليةُ علة للرفع.

وقيل: يعقبها مطلقًا، واختاره الأصل تبعًا لوالده؛ لأنه لو قال لغير موطوءة: إذا طلقتك فأنت طالق، ثم قال لها: أنت طالق، وقعت المنجزة دون المعلقة، فلو قارن المعلولُ علته لوقعت المعلقة أيضًا. وقد يُردُّ بأن عدم وقوعها لتقدُّم المنجزة رتبةً، فلم يكن المحلُّ قابلاً للطلاق.

وقيل: يعقبها إن كانت وضعيةً، لا إن كانت عقليةً، والشرعية من الوضعية.

قال الزركشي: «وللخلاف فوائد كثيرة مذكورة في الفروع، في الطلاق والكفارة

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٠١-٣٠٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٠٠).

وغيرها، وقال الشيخ عز الدين في «القواعد»: الأسباب القولية التي يستقلُّ بها المتكلم كالطلاق والعتاق، الأصحُّ أن أحكامها تقترن بآخر جزء منها، فتقترن الحرية بالراء من قوله: أنت حرٌّ، والطلاق بالقاف من قوله: أنت طالق، وهذا اختيار الأشعريِّ والحُدَّاق من أصحاب الشافعيِّ، وهو مطرَّدٌ في جميع الألفاظ، كالأمر والنهي، فإذا قال: اقعدُ، كان أمراً مع الدال من قوله: اقعدُ، وإذا قال: لا تقعدُ، كان ناهياً مع الدال من قوله: لا تقعدُ، وكذا الأقارير والشهادات وأحكام الحُكَّام.

وقال بعض الشافعية: لا تقترن هذه الأحكام بشيء من هذه الألفاظ، بل تقع عقبها من غير تخلُّل زمان. قال: ويدلُّ على الاقتران أن من سمع حرفاً من آخر حروف الكلمة فإنه يحكم على مُطلقها بموجِبها عند آخر حرف من حروفها^(١).

قال ابن تيمية: «إن القول بأن المفعول المعين مُقارن لفاعله أزلاً وأبداً، مما يقضي صريح العقل بامتناعه، أي شيء قُدِّر فاعله، لا سيما إذا كان فاعلاً باختياره، كما دلَّت عليه الدلائل اليقينية، ليست التي يذكُرها المقصِّرون في معرفة أصول العلم والدين كالرازي وأمثاله كما بسط في موضعه.

وما يذكُرونه من اقتران المعلول بعَلته:

فإذا أريد بالعلَّة ما يكون مُبدعاً للمعلول، فهذا باطل بصريح العقل، ولهذا تُقرُّ بذلك جميعُ الفطر السليمة التي لم تُفسد بالتقليد الباطل، ولمَّا كان هذا مستقراً في الفطر كان نفس الإقرار بأنه خالقٌ كلِّ شيء مُوجِباً لأن يكون كلُّ ما سواه مُحدثاً مسبوqاً بالعدم.

وإن قُدِّر دوام الخالقِيَّة لمخلوق بعد مخلوق، فهذا لا ينافي أن يكون خالقاً لكلِّ شيء، وكلُّ ما سواه محدثٌ مسبوq بالعدم، ليس معه شيء سواه قديمٌ بقدمه، بل

(١) تشنيف المسامع (٤/٩١٠)، وقواعد الأحكام (٢/٩٧-٩٨).

ذلك أعظم في الكمال والجود والإفضال.

وأما إذا أريد بالعلّة ما ليس كذلك، كما يُمثّلون به من حركة الخاتم بحركة اليد، وحصول الشّعاع عن الشمس، فليس هذا من باب الفاعل من شيء، بل هو من باب المشروط، والشرط قد يقارن المشروط، وأما الفاعل فيمتنع أن يقارنه مفعولُه المعين، وإن لم يمتنع أن يكون فاعلاً لشيء بعد شيء، فقدّم نوع الفعل كقدّم نوع الحركة، وذلك لا ينافي حدوث كل جزءٍ من أجزائها، بل يستلزمه؛ لامتناع قدّم شيء منها بعينه.

وهذا مما عليه جماهير العقلاء من جميع الأمم، حتى أرسطو وأتباعه، فإنهم وإن قالوا بقدّم العالم فهم لم يثبتوا له مُبدعاً ولا علّة فاعلة، بل علّة غائيّة يتحرّك الفلك للتشبه بها؛ لأن حركة الفلك إرادية. وهذا القول - وهو أن الأول ليس مُبدعاً للعالم، وإنما هو علّة غائيّة للتشبه به - وإن كان في غاية الجهل والكفر، فالمقصود أنهم وافقوا سائر العقلاء في أن المُمكن المعلول لا يكون قديماً بقدّم علته، كما يقول ذلك ابن سينا وموافقوه.

ولهذا أنكر هذا القول ابنُ رشد وأمثاله من الفلاسفة الذين اتبعوا طريقة أرسطو وسائر العقلاء في ذلك، وبيّنوا أن ما ذكره ابن سينا مما خالف به سلفه وجماهير العقلاء، وكان قصده أن يركّب مذهباً من مذاهب المتكلمين ومذهب سلفه، فيجعل الموجود المُمكن معلول الواجب، مع كونه أزلياً قديماً بقدّمه، واتبعه على إمكان ذلك أتباعه في ذلك، كالشّهْروردِيّ الحلبِيّ والرازيّ والآمدِيّ والطوسيّ وغيرهم^(١).

قال: «ولا يمكن أحداً قطُّ أن يبيّن في الوجود علّة فاعلة لمعلول مفعول مع

(١) مجموع الفتاوى (٩/ ١٣٨-١٤٠).

مقارنتها له في الزمان أصلاً، وإنما يمكن المقارنة بين الشرط والمشروط، ولكن لفظ «العلة» فيه إجمال؛ يُراد به الفاعل، ويراد به القابل والشرط»^(١).

قال: «وما يُدعى من أن المعلول قد يقارن علته إنما يُعقل فيما كان شرطاً لا فاعلاً، كقولهم: حرّكتُ يدي فتحركَ الخاتم؛ فإن حركة اليد شرطٌ في تحريك الخاتم، والشرط والمشروط قد يتلازمان، وليست فاعلةً مُبدعةً لها، وكذلك الشعاع مع النار والشمس، ونحو ذلك.

وأما ما يكون فاعلاً فلا يُتصوّر أن يقارنه مفعوله في الزمان، سواء كان فاعلاً بالإرادة، أو قدّر أنه فاعل بغير إرادة، وسواء سُمّي فاعلاً بالذات أو بالطبع أو ما قدّر، لا يُتصوّر أن يكون المفعول مقارناً لفاعله في الزمان، كما اعترف بذلك جماهير العقلاء من الأوّلين والآخرين، وأرسطو وأتباعه لم يقولوا: إن الفلك مفعولٌ للربّ، ولا إنه معلولٌ لعلة فاعلية أبدعت ذاته.

ولهذا لما كانت هذه القضية مستقرّة في فطر العقلاء، وكان مجرد العلم والخبر بأن السماوات مخلوقة أو مصنوعة أو مفعولةً موجباً للعلم بأنها حادثّة، لا يخطر بالفطر السليمة إمكان كونها مفعولةً لفاعل فعلها مع كونها قديمةً لم تزل معه، ولهذا لم يدع هذا إلا هذه الشّرذمة القليلة من المتفلسفة»^(٢).

قال: «ولهذا من لم يُحكّم معرفة هذا التبست عليه المعقولات، ودخل عليه غلطهم. ثم إن كان ممن تكلم في العلة والمعلول المذكور في الصفات والأحوال، وهو يقول: العلمُ علةٌ كون العالمِ عالمًا، كما يقوله مثبتو الأحوال من النظائر كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي في أوّل قوليه والقاضي أبي يعلى وأمثالهم، فإنه قد أُلّف أن

(١) الرد على المنطقيين (ص ٣٤٨).

(٢) مجموع الفتاوى (١٢/١٤٥، ١٤٦).

العلة والمعلول متلازمان مقترنان، فلا يستنكر مثل هذا هنا.

ولهذا غلِط بسبب متابعتهم في هذا طوائف من الفقهاء في الفقه، كأبي المعالي وأتباعه أبي حامد والرافعي وغيرهم، فادَّعَوْا شيئاً خالفوا فيه جميع أئمة الفقه المتقدمين من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، ولم يقله الشافعي ولا أحد من أئمة أصحابه ولا غيرهم.

وهو أنه إذا قال لامرأته: إذا شربتِ أو زيتِ أو فعلتِ كذا فأنتِ طالق، وقصدُه أن يقع بها الطلاق إذا وُجد ذلك الشرط، أو قال: إذا أعطيتني ألفاً فأنتِ طالق، أو قال: إذا طَلَّقْتِك فأنتِ طالق طلقةً أخرى، أو: إذا وقع عليكِ طلاقي فأنتِ طالق، أو قال مثل ذلك في العتق، فزعموا أن الحكم المعلق بشرط يقع هو والشرط معاً في زمن واحد؛ بناءً على أن الشرط عِلَّةٌ للحكم، والمعلول يقارن العلة في الزمان.

وهذا خطأً شرعاً ولغةً وعقلاً:

أما الشرع فإن جميع الأحكام المعلقة بالشروط لا يقع شيء منها إلا عقيبَ الشروط، لا تقع مع الشروط والفروع المنقولة عن الأئمة، تبين ذلك.

وأما لغةً فإن الجزاء عند أهل اللغة يكون عقب الشرط وبعده، ولا يكون الجزاء مع الشرط في الزمان، ولهذا قد يكون الجزاء مما يتأخر زمانه، كقوله تعالى: {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ}، وفي النذر إذا قال: إن شفى الله مريضِي فعليَّ صوم سنة، فلا يجب عليه الصوم إلا بعد الشفاء لا مقارناً للشفاء ولا في زمن الشفاء، وكذلك إذا قال: من ردَّ عبدي الآبق، أو بنى لي هذا الحائط، ونحو ذلك. وأيضاً فهذا يُذكر بحرف الفاء، والفاء للتعقيب، يوجب أن يكون الثاني عقيبَ الأول لا معه.

وأما عقلاً فلأن الأول هنا كالفاعل الموجب للثاني، ولا يُعرف قطُّ أن الفاعل

يقارنه مفعوله.

وما ذكروه من اقتران العلة العقلية لمعلولها كالعلم والعالمية، فجوابه أنه عند جماهير العقلاء ليس هنا علةٌ ومعلول، بل العلم هو العالمية، وهذا مذهب جمهور نُظَّار أهل السنة والبدعة، وهو نفي الأحوال. فلا علة ولا معلول، وإن جعلت المعلول الحكم بكونه عالمًا والخبر عنه بكونه عالمًا، فهذا قد يتأخر عن العلم، وعلى قول من أثبت الحال هو يقول: إنها ليست موجودة ولا معدومة، فليست نظير المعلولات الوجودية.

وأيضاً فهؤلاء [لا] يقولون: إن العالم فاعلٌ للعالمية، ولا هو جاعلٌ للعالمية، ولا هذا عنده من باب تأثير الوجود كالأسباب والعِلل؛ فإن كونه عالمًا لازمٌ للعلم، بما يلزم العلم أنه علمٌ، ليس هذا مثل كون قطع الرقبة سببًا للموت، ولا كون الأكل سببًا للشبع، من الأسباب التي خلَقها الله، فكيف بالأسباب التي يصنعها العباد، كقوله: إذا زנית فأنت طالق، فهنا علقَ حادثًا بحادث، وحكم بكون ذلك الأول سببًا للثاني، فأين هذا من العلم والعالمية، وإنما عرَّهم الاشتراك في لفظ «العلة».

وكذلك المتفلسفة ليس في جميع ما مثلوا به علةٌ فاعلةٌ قارنت مفعولها في الزمان؛ فحركة اليد ليست هي الفاعلة لحركة الخاتم، بل المحرك لهما واحد، ولكن حركتهما متلازمة لاتصال الخاتم باليد، كحركة بعض اليد مع بعض، وكما يقال: حرَّكتُ يدي فتحركَ الخاتم، وكما يقال: حرَّكتُ كفي فتحرَّكت أصابعي، وليست حركة الكف فاعلةٌ لحركة الأصابع.

وإن قدر أنها [علتها] لم يُسلم اقترانُهما في الزمان، بل تكون كأجزاء الزمان المتَّصل بعضها ببعض، فإنه لا فصل بينهما، وإن كان الجزء الثاني متصلًا بالأول، كذلك أجزاء الحركة كحركة الظل وغيره، كلُّ جزء منها يحدث بعد الآخر، وفي

الزمان الذي يلي حركة الجزء الأول، فأما أن يقال: الحركتان وُجدتا معًا، وإحداهما فاعلةٌ للأخرى، فهذا باطل.

فالمحركٌ للجميع واحد، ولو كان الإنسان نائمًا أو ميتًا، فَرَفَعَ رجلٌ يده وفيها الخاتمُ، لكانت أيضًا متحرّكةً بحركة اليد، وهي حركة واحدة شملت الجميع لاتصال بعضه ببعض، ليس هنا حركتان إحداهما سببُ الأخرى، فضلًا عن أن تكون فاعلةٌ لها.

ومن قال في مثل هذا: حرّكتُ يده فتحرك خاتمه، فإنما هو كقوله: فتحركت اليد، فإنما يريد بذلك أن الحركة شملت الجميع، ولم يُرد بذلك أن حركة اليد كانت سببًا للحركة الأولى، ولا نعرف عاقلًا يقول هذا ويقصد هذا، وإن قُدِّر أنه وُجد فليس قوله حجةً على سائر العقلاء. ومن رَفَعَ يد ميتٍ أو نائم وفيها خاتمٌ، لم تكن حركةٌ بعض ذلك سببًا لبعض، بل الجميع موجود في زمان واحد لفاعل واحد وسببٍ واحد.

فبطل أن يكون في الوجود سببٌ يقارن مُسببه في الزمان، بل لا يكون إلا قبله، فكيف بالفاعل المستقل، وإنما الذي يقارن الشيء في الزمان شرطه، وحركة الخاتم مع اليد هي من باب المشروط مع الشرط، ليست من باب المفعول مع الفاعل. وكذلك الصوت مع الحركة، فان الصوت يحدُّث عقيب الحركة، وغايته أن يكون معها كالجزء الثاني من الحركة مع الأول، والحركة المتصلة والزمان المتصل ليس بعضه مع بعض في الزمان، ولكن الشمس شرطٌ في الشُّعاع، والحركة شرط في الصوت.

وأما فاعلٌ يُبدع مفعوله ويكونُ مقارنًا له في الزمان، فهذا لا يوجد قطُّ، لكن لفظ «العلة» فيه إجمال، فالعلة الفاعلة شيء، والعلة التي هي شرطٌ شيءٌ آخر، والشرط قد يقارن المشروط في زمانه، بخلاف الفاعل فإنه لا بدَّ أن يتقدّم فعله على المعين.

والذي أخبرت به الرسلُ ودلَّت عليه العقولُ، واتفق عليه جماهير العقلاء من الأوّلين والآخرين، أن الله خالقُ كلِّ شيءٍ، وأن كلَّ ما سواه فهو مخلوق له، وكلُّ مخلوق محدثٌ مسبوقٌ بالعدم.

وهذه الأمور مبسّطة في مواضعها، وإنما المقصود هنا أنهم إذا عدلوا عن المعرفة الفطرية العقلية للمعيّنات، إلى أقيسة كلية وضعوا ألفاظها وصارت مجتمعة تتناول حقًا وباطلاً، حصل بها من الضلال ما هو ضدُّ المقصود من الموازين، وصارت هذه الموازين عائرة لا عادلة.

فإن قيل: إذا كان هذا مما يُعرف بالعقل، فكيف جعله الله تعالى مما أُرسِلت به الرسل؟ قيل: لأن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف، فإن الرسل دلّت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يُستدلُّ بها على المطالب الدينية، فليست العلوم النبوية مقصورةً على مجرد الخبر، كما يظنُّ ذلك من يظنُّه من أهل الكلام، ويجعلون ما يُعلم بالعقل قسيماً للعلوم النبوية، بل الرسل صلوات الله عليهم بيّنت العلوم العقلية التي بها يتمُّ دين الناس علماً وعملاً^(١).

والكلام في هذه المسألة كثير، وهذا يكفي اللبيب.



معنى اللذة والألم

(و) الأصحُّ (أن اللذة) الدنيوية من حيث تعيينُ مسمّأها، وإن كانت في نفسها بديهية: (ارتياحٌ) أي: نشاطٌ للنفس (عند إدراكِ) لِمَا يلائم الارتياح.

(١) الرد على المنطقيين (ص ٣٧٧-٣٨٢)، وينظر (ص ٥٢٤-٥٢٦)، ومجموع الفتاوى (١٢/٥٨٩-٥٩١)، والجواب الصحيح (٤/٤٨٣-٤٨٦).

(فالإدراكُ ملزومٌ لها) أي: ملزوم اللذة لا نفسها.

وقيل: هي الخلاص من الألم بأن تدفعه. ورُدَّ بأنه قد يلتذُّ بشيء من غير سبق ألم بضده، كمن وقف على مسألة علم أو كنز مال فجأةً ومن غير خُطورهما بالبال وألم الشوق إليهما.

وقيل: هي إدراك الملائم، فإدراك الحلاوة لذة تُدرك بالذائقة، وإدراك الجمال لذة تُدرك بالباصرة، وإدراكُ حسن الصوت لذة تُدرك بالسامعة.

وقال الرازي: «هي في الحقيقة ما يحصل بإدراك المعارف العقلية». قال: «وما يُتوهم من لذة حسيّة كقضاء شهوتي البطن والفرج، أو خيالية كحب الاستعلاء والرياسة، فهو في الحقيقة دفعُ الألم، فلذة الأكل والشرب والجماع دفعُ ألم الجوع والعطش ودغدغة المني لأوعيته، ولذة الاستعلاء والرياسة دفعُ ألم القهر والغلبة». قال الزركشي: «وهذا أخذه من كلام الغزالي، قال الغزالي: والعقلية هي أقلُّها وجودًا وأشرفها: أما قَلَّتْها فلأن الحكمة لا يَسْتَلِدُّها إلا الحكيم، وأما شرفها فلأنها لازمة لا تزول، ودائمة لا تَمَلُّ، وثمرتها في الدار الآخرة»^(١).

(ويقابلها) أي: اللذة (الألم)، فهو على الأول: انقباض عند إدراك ما لا يلائم. وعلى الثاني: ما يحصل بما يؤلم. وعلى الثالث: إدراك غير الملائم. وعلى الرابع: ما يحصل عند عدم إدراك المعارف.

قال ابن تيمية: «وهؤلاء المتفلسفة أخطؤوا حيث قالوا: اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم. وهذا غلط؛ فإن اللذة ليست هي الإدراك، ولكن الإدراك سببها، فهي حاصلة عنه، كحصول الصوت عن الحركة والشَّبع عن الأكل، وذلك أن الإنسان يشتهي الطعام فيأكله فيلتذُّ به، هنا ثلاثة أشياء: شهوة وإدراك ولذة، فليست

(١) تشنيف المسامع (٤/٩١٢)، وإحياء علوم الدين (٤/١٠١).

اللذة هي نفس الأكل والذوق، وإنما هي أمر آخر يحصل بالأكل والذوق، وهو أمر يجده الإنسان من نفسه فلا يُعبر عنه بعبارة بمعنى أئين منه، وكلُّ حيٍّ يجد في نفسه اللذة والألم.

وهؤلاء القوم من عاداتهم أنهم يجعلون المعاني المتعددة شيئاً واحداً، فيجعلون العلم والقدرة والإرادة شيئاً واحداً، بل يجعلون العلم هو العالم، والقدرة هي القادر، فكذلك جعلهم اللذة هي الإدراك.

ومما يبيّن ذلك أن اللذة لا تكون إلا مع محبة، فما لا يكون محبوباً لا يكون في إدراكه لذّة، وحبُّ الشيء زائدٌ على التصوّر المشروطِ في محبته، فكذلك اللذّة به زائدة على الإدراك المشروط في اللذّة»^(١).

قال: «فلا بدّ في اللذة والألم من ثلاثة أمور: ملائمةٌ ومنافرةٌ بين المُدرِك والمُدْرَك، ومحبّةٌ أو بغضةٌ من المُدرِك للمُدْرَك، ثم علمٌ به وإدراكٌ له، ثم تحصيل اللذة أو الألم بعد هذا.

وهذا مما يبيّن أن أكمل اللذات لذّة النظر إلى الله، كما دلّت عليه نصوص الأنبياء، ففي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن صهيب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد: يا أهل الجنة، إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه»، قالوا: ما هو؟ ألم يُبيّض وجوهنا ويُدخلنا الجنة ويُجرنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئاً أحبّ من النظر إليه، وهي الزيادة»^(٢). فدلّ على أن اللذّة الحاصلة بالنظر أعظم من كلّ لذّة كانت قبل ذلك.

وفي حديث آخر رواه النسائي وغيره عن عمّار بن ياسر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان

(١) الصفدية (٢/ ٢٣٥-٢٣٦). وينظر: الرد على المنطقيين (ص ١١، ٤٣٥).

(٢) رواه مسلم (١٨١) بمعناه.

يقول في دعائه: «وَأَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ، وَالشَّوْقَ إِلَى لِقَائِكَ، فِي غَيْرِ ضَرَاءٍ مُضِرَّةٍ وَلَا فِتْنَةٍ مُضِلَّةٍ»^(١).

وهذا كما أنه ليس في الدنيا من اللذات أعظم من لذة العلم بالله وذكره وعبادته، ولهذا كان النبي ﷺ يقول: «حُبِّبْ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ النِّسَاءَ وَالطَّيِّبُ، وَجُعِلَتْ قِرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»^(٢)، هكذا لفظ الحديث، لم يقل: حُبِّبْ إِلَيَّ ثَلَاثًا، فَإِنَّ الْمُحَبَّبَ إِلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا اثْنَانِ، وَجُعِلَتْ قِرَّةُ عَيْنِهِ فِي الصَّلَاةِ، فَهِيَ أَعْظَمُ مِنْ ذِيْنِكَ، وَلَمْ يَجْعَلْهَا مِنَ الدُّنْيَا»^(٣).

قال: «والذين سلكوا مسلك المتفلسفة من أهل التصوف والكلام، وأثبتوا لذّة المعرفة بالله ولذّة النظر إليه في الآخرة، جَعَلُوا ذَلِكَ هُوَ نَفْسَ الْعِلْمِ بِوَجُودِهِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ، كَمَا يَذْكُرُ ذَلِكَ أَبُو حَامِدٍ الْغَزَالِيُّ وَمَنْ حَذَا حَذْوَهُ، وَقَدْ سَلَكَ هَذَا الْمَسْلُوكَ أَبُو نَصْرِ الْفَارَابِيُّ وَغَيْرُهُ مِنَ الْفَلَسَفَةِ، فَأَقْرَأُوا بِمَا أَخْبَرَ بِهِ الرَّسُولَ ﷺ مِنْ رُؤْيَا اللَّهِ فِي الْآخِرَةِ، وَفَسَّرُوا الرُّؤْيَا بِهَذَا الْمَعْنَى الَّتِي أَثْبَتَهَا عَلَى أَصُولِهِمُ الْفَاسِدَةَ.

وهؤلاء الذين خلطوا الفلسفة بالكلام وإن كانوا أقرب إلى الحق المعقول والمنقول منهم، فلم يثبتوا لله كل ما يستحقه من الأسماء والصفات كما نطق بذلك الكتاب والسنة، ولا أثبتوا كل ما جاءت به الرسل من محبته وعبادته ولذّة النظر إليه، كما أثبت ذلك سلف الأمة وأئمتّها وأهل السنة والحديث»^(٤).



(١) رواه أحمد (١٨٣٢٥)، والنسائي (١٣٠٥).

(٢) رواه أحمد (١٤٠٣٧)، والنسائي (٣٩٤٠)، والبيهقي (١٣٨٣٦) واللفظ له.

(٣) الصفدية (٢/٢٧١-٢٧٢).

(٤) الصفدية (٢/٢٦٤).

أقسام حكم العقل وتفسير معنى الممتنع

(وما تصوّره العقل: إما واجب، أو ممتنع، أو ممكن)؛ لأن ذات المتصوّر: إما أن تقتضي وجوده في الخارج أو عدمه، أو لا تقتضي شيئاً منهما بأن يوجد تارةً ويُعدم أخرى.

والأول الواجب، والثاني الممتنع، والثالث الممكن. وكلُّ منها لا يَنقلَبُ إلى غيره؛ لأن مقتضى الذات لازمٌ لها، لا يُعقل انفكاكُه عنها.

وهذا ينبنى عليه الكلام في المعجزة، وذلك «أن المراد بخوارق العادات أمورٌ مُمكنة في نفسها مُمتنعة في العادة، بمعنى أنها لم تجر العادة بوقوعها، كانقلاب العصا حيّةً؛ فإمكانها ضروريٌّ، وإبداعها ليس أبعدَ من إبداع خلق الأرض والسماء وما بينهما»^(١).

وفي وجه دلالة المعجزة على صدق الرسالة إشكال عند الأشعرية، راجع إلى تمييز ما هو الممتنع على الله تعالى، ولذلك ورد عليهم سؤال، وهو: كيف يستقيم على أصلِكُم أن يكون ذلك دليل الصدق، وهو أمرٌ حادث مقدور، وكلُّ مقدورٍ يصحُّ عندكم أن يفعله الله، ولو كان فيه من الفساد ما كان؛ فإنه عندكم لا يُنزه عن فعل ممكن، ولا يَقْبَح منه فعلٌ، فحينئذ إذا خَلق على يد الكاذب مثل هذه الخوارق، لم يكن ممتنعاً على أصلِكُم.

وإذا قلتُم: هذا ممكن، لكن نحن نعلم صدق الصادق إذا ظهرت هذه الأعلام على يده ضرورةً. قيل: فهذا يوجب أن الربَّ يمتنع عليه إظهارها على يد كاذب، مع أنه فعلٌ من الأفعال المقدور عليها، فأنتم بين أمرين:

(١) شرح المقاصد (٢/ ١٧٧).

إن قلت: لا يمكنه خلقها على يد الكاذب، فقد قلت: إنه لا يقدر على إحداثِ
حادث قد فعل مثله، وهذا تصريح بعجزه.

وإن قلت: يقدر لكنه لا يفعل، فهذا حقٌّ، وهو ينقض أصلكم. وحقيقة الأمر أن
خلق مثل تلك الخارقة على يد الكاذب ممكن، والله سبحانه وتعالى قادر عليه، لكنه
لا يفعله لحكمته، كما أنه سبحانه يمتنع عليه أن يكذب أو يظلم^(١).

قال ابن تيمية: «من لم يُنزَّهه عن فعل مقدور له، بل جَوَّز أن يفعل كل ما يمكن،
ولم يُثبِت لفعله حكمةً غير تعلُّق الحُكْم بالمفعولات وتعلُّق المشيئة بها، فإنه احتاج
في دلالة المعجزة على الصدق إلى غير تلك الطريق، فسلخوا طريقين:

أحدهما وهو قول أكثر شيوخهم المتقدمين: أن وجه دلالة المعجزة على صدق
مدعي النبوة امتناع تعجيز الإله عن نَصْب الدلالة على صدق الرسل؛ فإن تصديقهم
ممكن، وذلك معلوم بالضرورة والاستدلال، ولا دليل إلى التصديق إلا خلق
المعجزات، وبظهورها على يد الكذاب يبطل دليل صدقهم، فلا يبقى في المقدور
طريق يُصدِّقون به، فيلزم عجز الإله عن الممكن، وذلك ممتنع.

وقد عوّل على هذه الطريقة أبو الحسن الأشعري وأصحابه، كالأستاذين أبي
إسحاق وأبي بكر بن فورك، وكذلك القاضي أبو بكر في مواضع من كتبه، وكذلك
القاضي أبو يعلى وأبو الحسن بن الزاغوني.

الطريق الثاني: هي التي اختارها أبو المعالي وأتباعه، أن المعجزات تدلُّ من
حيث نُزِلت منزلة التصديق بالقول، والعلمُ بذلك يقع ضروريًّا بقرائن أحوال، كالعلم
بَخَجَلِ الخَجَلِ ووَجَلِ الوجَلِ وِغَضَبِ الغَضبانِ وحرارة الحرِّ وفحوى كلام
المخاطب المتكلم، ولا يتوقف العلمُ بما هذا سبيله على نظر واستدلال، فيقبل عليه

(١) النبوات لابن تيمية (١/٢٣٩-٢٤١).

اعتراض^(١).



(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص ٢١٨).

خاتمة) في مبادئ التصوف

وهو تجريد القلب لله واحتقار ما سواه، أي: بالنسبة إلى عظمته تعالى .
ويقال: ترك الاختيار، ويقال: الجِدُّ في السُّلوك إلى ملك الملوك، وغير ذلك.
والمصنّف ذكر السلوك بعد التوحيد؛ لأنه مبنيّ عليه.

قال القشيري: «اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، صانوا بها عقائدَهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنّة، من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل، وعرفوا ما هو حقُّ القَدَم، وتحقّقوا بما هو نعتُ الموجود عن العدم، ولذلك قال سيّد هذه الطريقة الجنيّد رحمته الله: «التوحيد إفراد القَدَم من الحَدَث».

وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل ولائح الشواهد، كما قال أبو محمد الحريري رحمته الله: «من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهد، زلّت به قدم الغرور في مهواة من التلف»، يريد بذلك أن من ركن إلى التقليد، ولم يتأمّل دلائل التوحيد، سقط عن سنن النجاة، ووقع في أسر الهلاك».

وقال الجنيّد: «إن أوّل ما يحتاج إليه العبد من عقْد الحكمة: معرفة المصنوع صانعه، والمُحدَث كيف كان إحداثه، فيعرفُ صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث، ويذللُّ لدعوته، ويعترف بوجوب طاعته، فإن لم يعرف مالكة لم يعترف بالملك لمن استوجبه»^(١).

قال ابن تيمية: «وهذا كلام حسن يناسب كلام الجنيّد، وقد ضمّن هذا الكلام التمييز بين المخلوق والخالق؛ لثلا يقع السالك في الاتحاد والحلول، كما وقع فيه

(١) الرسالة القشيرية (١/١٩-٢٠).

طوائف، وذكر أصلين: التصديق والانقياد؛ لأن الإيمان قول وعمل، فذكر معرفة الصانع، وذكر الذلّ لدعوته والاعتراف بوجوب طاعته.

وهذا من أصول اهل السنة وأئمة المشايخ، خصوصاً مشايخ الصوفية؛ فإن أصل طريقهم الإرادة التي هي أساس العمل، فهم في الإيرادات والعبادات والأعمال والأخلاق أعظم رسوخاً منهم في المقالات والعلوم، وهم بذلك أعظم اهتماماً وأكثر عنايةً، بل من لم يدخل في ذلك لم يكن من أهل الطريق بحال.

وهذا حقٌّ، فإن الدين والإيمان قول وعمل، وأوله قول القلب وعمله، فمن لم يتقدّم بقلبه ولم يذلّ لله لم يكن مؤمناً ولا داخلياً في طريق الله، ولهذا لم يتنازع المشايخ أن الإيمان يزيد وينقص، وأن الناس يتفاضلون فيه، وأن أعمال القلوب من الإيمان، كما يتنازع غيرهم^(١).



المعرفة أول الواجبات

لمّا كان مرجع التصوّف عمل القلب والجوارح، افتتح المصنّف بأسّ العمل فقال: (أوّل الواجبات المعرفة)، أي: معرفة الله تعالى (في الأصحّ)؛ لأنها مبنى سائر الواجبات؛ إذ لا يصح بدونها واجب ولا مندوب.

وقيل: أوّلها النظر المؤدّي إلى المعرفة؛ لأنه مُقدّمٌ لها.

وقيل: أوّلها أوّل النظر، لتوقّف النظر على أوّل أجزائه.

وقيل: أوّلها القصد إلى النظر، لتوقف النظر على قصده.

والكلُّ صحيح، ورُجِّح الأول؛ لأن المعرفة أوّل مقصودٍ، وما سواها مما ذكر أوّل وسيلة.

(١) الاستقامة (١/ ١٤٤-١٤٥).

سئل رويم عن أول فرض افترضه الله عزَّ وجلَّ على خلقه ما هو؟ فقال: «المعرفة، لقوله جلَّ ذكره: {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}، قال ابن عباس: إلا ليعرفون»^(١).

قال ابن تيمية: «هذا الكلام صحيح؛ فإن أول ما أوجبه الله على لسان رسوله ﷺ هو الإقرار بالشهادتين، كما قال النبي ﷺ لمعاذ بن جبل لما بعثه إلى اليمن: «إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ، فليكنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ»، أخرجاه في الصحيحين^(٢).

وكذلك قال المشايخ المعتمدون، مثل الشيخ عبد القادر وغيره. والإقرار بالشهادتين يتضمَّن المعرفة، لكن ذهب طائفة من أهل الكلام وممن اتبعهم من الفقهاء والصوفية إلى أنه يجب على العبد المعرفة أولاً قبل وجوب الشهادتين.

وأما التفسير المذكور عن ابن عباس، فالذين ذكروه عنه جعلوا هذه المعرفة هي المعرفة الفطرية التي يقرُّ بها المؤمن والكافر، ومقصودهم بذلك أن جميع الإنس والجن قد وُجد منهم ما خلِّقوا له من العبادة التي هي مجرد الإقرار الفطري، وجعلوا ذلك فراراً من احتجاج القدرية بهذه الآية^(٣).

ولا ريب أن هذا ضعيف، ليس المراد أن الله خلقهم لمجرد الإقرار الفطري.

(١) الرسالة القشيرية (١/ ٢٠).

(٢) رواه البخاري (١٣٩٥، ١٤٥٨)، ومسلم (١٩).

(٣) بيان ذلك كما في مجموع الفتاوى (٥١/ ٨): «أنه إن فسرها بالعبادة المعروفة وهي الطاعة لله والطاعة لرسوله، لزم أن تكون واقعةً منهم، ولم تقع، فأراد أن يفسرها بعبادة واقعة، وظنَّ أنه إذا فسرها بعبادة لم تقع لزمه قول القدرية وأنه خلَّقه لعبادته فعصوه بغير مشيئته وغير قدرته، ففرَّوا من قول القدرية، وهم معذرون في هذا الفرار، لكن فسروها بما لم يردُّ بها».

ولعل السائل سأله عن أعظم واجب، فقال: «المعرفة لقوله: {إلا ليعبدون} أي: يعرفون»، واعتقد رُويم أن هذه المعرفة هي المعرفة التي يشير إليها مشايخ الطريق، وهي معرفة الخواص، فيكون جوابه عن أعظم واجب لا عن أول واجب^(١).

قال ابن تيمية: «قد تنازع الناس في أصل المعرفة بالله: هل تحصل ضرورة في قلب العبد، أو لا تحصل إلا بالنظر، أو تحصل بهذا تارة وهذا تارة؟

فذهب كثير من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم من الطوائف من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم، إلى أنها لا تحصل إلا بالنظر، وهؤلاء يقولون في أول واجب على العبد: هل هو النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة الله، أو المعرفة؟ وقد تنازعا في ذلك على قولين ذكرهما هؤلاء الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم.

والنزاع لفظي؛ فإن النظر واجب وجوب الوسيلة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به، والمعرفة واجبة وجوب المقاصد، فأول واجب وجوب الوسائل هو النظر، وأول واجب وجوب المقاصد هو المعرفة.

ومن هؤلاء من يقول: أول واجب هو القصد إلى النظر. وهو أيضًا نزاع لفظي؛ فإن العمل الاختياري مطلقًا مشروط بالإرادة.

وحكي عن أبي هاشم أنه قال: أول الواجبات الشك^(٢).

وقال كثير من أهل الكلام والصوفية والشيعة وغيرهم: إن المعرفة يبتدئها الله اختراعًا في قلوب العقلاء البالغين من غير سبب يتقدم، وغير نظر وبحث، وأنها تقع

(١) الاستقامة (١/١٤٢-١٤٤). وينظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٧٧-٤٨١).

(٢) في درء تعارض العقل والنقل (٧/٤١٩): «وهذا بناء على أصليين: أحدهما: أن أول الواجبات النظر المفضي إلى العلم. والثاني: أن النظر يضاد العلم؛ فإن الناظر طالب للعلم، فلا يكون في حال النظر عالمًا. وكلا الأصلين باطل»، ثم شرح ذلك.

ضرورة. ويُذكر ذلك عن صالح قبة وفضل الرَّقَاشِيِّ وغيرهما.

وعن الجاحظ أنه قال: معرفة الله ضرورة، وأنها تقع في طِبَاعِ نَامِيَةِ عَقَبِ النظر والاستدلال، وأن العبد غيرُ مأمور بها. ويُذكر نحو ذلك عن ثُمَامَةَ بنِ أُشْرَسِ.
وذكروا عن الجهم أنه قال: معرفة الله واقعة باختيار الله لا باختيار العبد؛ لأن العبد لا يفعل شيئاً.

وقال جمهور طوائف المسلمين: يمكن أن تقع ضرورة، ويمكن أن تقع بالنظر. بل قال كثير من هؤلاء: إنها تقع بهذا تارة وبهذا تارة، فالذين جَوَّزُوا وقوعَهَا ضرورةً هم عامة أهل السنة وسائر المثبتين للقدر كالأشعري وغيره، وتنازع نُظَّارُهُمْ: هل ذلك بطريق خرق العادة أو هو معتاد؟ على قولين.

ومن هؤلاء القائلين بأنها تحصل تارة بالضرورة وتارة بالنظر: أبو حامدٍ والرازيُّ والآمديُّ وغيرُهُمْ^(١).

قال: «والقرآن العزيز ليس فيه أن النظر أول الواجبات، ولا فيه إيجابُ النظر على كلِّ أحد، وإنما في الأمر بالنظر لبعض الناس، وهذا موافق لقول من يقول: إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به، بل هو واجبٌ على كلِّ من لا يؤدي واجباً إلا به، وهذا أصحُّ الأقوال.

فقوله تعالى: {أولم يتفكروا في أنفسهم}، فالضمير عائد إلى الذين {يَعْلَمُونَ} ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون}. وقوله تعالى: {أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين. أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء}، فهذا مذكور بعد قوله: {والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون}، فالضمير عائد إلى المكذِّبين.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٥٢-٣٥٤).

فقول هؤلاء كأبي المعالي وغيره: «أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سنّ البلوغ أو الحُلْم شرعاً: القصدُ إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحَدث العالم»، هو في الأصل من كلام المعتزلة، وهو كلام مخالف لِمَا أجمع عليه أئمة الدِّين، ولِمَا تواتر عن سيّد المرسلين، بل لِمَا عُلِمَ بالاضطرار من دينه.

وإذا قُدِّرَ أن أول الواجبات هو النظر أو المعرفة أو الشهادتان، أو ما قيل، فهذا لا يجب على البالغ أن يفعله عقب البلوغ إلا إذا لم يكن قد فعّله قبل البلوغ، فأما من فعل ذلك قبل البلوغ فإنه لا يجب عليه فعله مرة ثانية، لا سيما إذا كان النظر مستلزماً للشكّ المنافي لِمَا حَصَلَ له من المعرفة والإيمان، فيكون التقدير: اكْفُرْ ثم آمِنْ، واجهَلْ ثم اعْرِفْ، وهذا كما أنه محرّم في الشرع فهو ممتنع في العقل؛ فإن تكليف العالم الجهل من باب تكليف ما لا يقدر عليه، فإن الجاهل يمكن أن يصير عالمًا، فإذا أُمر بتحصيل العلم كان ممكنًا، أما العالم فلا يقدر أن يصير جاهلاً، كما أن من رأى الشيء وسمعه لا يمكن أن يقال: لا تعرفه.

فمن كان الله قد أنعم عليه وشرّح صدره للإسلام قبل بلوغه، فحَصَلَ له الإيمان المتضمّن للمعرفة، لم يمكن أن يؤمر بما يناقض المعرفة، من نظر ينافي المعرفة أو شكّ أو نحو ذلك.

والمقصود هنا أن السلف والأئمة متفقون على أن أول ما يؤمر به العباد الشهادتان، ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقب البلوغ.

والشهادة تتضمن الإقرار بالصانع تعالى وبرسوله، لكن مجرد المعرفة بالصانع لا يصير به الرجل مؤمنًا، بل ولا يصير مؤمنًا بأن يعلم أنه ربُّ كلِّ شيء حتى يشهد أن لا إله إلا الله، ولا يصير مؤمنًا بذلك حتى يشهد أن محمدًا رسول الله.

ومما يتعلق بهذا تنازُعهم في المعرفة الواجبة: هل تحصل بالعقل أو بالشرع؟ وكثير من النزاع في ذلك لفظي، وبعضه معنوي.

فمن ادعى أن المعرفة لا تحصل إلا بطريقة الأعراض والتركيب ونحو ذلك من الطرق المبتدعة التي للمعتزلة والمتفلسفة ومن وافقهم، كان النزاع معه معنويًا. ونحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول وسلف الأمة بطلان قول هؤلاء، وأن الرسول ﷺ لم يأمر أحدًا بهذه الطرق، ولا علّق إيمانه ومعرفة الله بهذه الطرق، بل القرآن وَصَفَ بالعلم والإيمان مَنْ لم يسلك هذه الطرق. ولما ابتدع بعض هذه الطرق مَنْ ابتدعها، أنكر ذلك سلف الأمة وأئمتها، وَوَسَمُوا هؤلاء بالبدعة والضلالة»^(١).

قال: «وقد اعترف الجمهور الذين خالفوا هؤلاء بأن إثبات الصانع لا يتوقف على هذه الطريق، بل ولا حدوث العالم، وقد ذكر الرازي أن الطرق التي بها يثبت العلم بالصانع خمس طرق:

الأول: الاستدلال بحدوث الذوات، كالاستدلال بحدوث الأجسام المبنية على حدوث الأعراض، كالحركة والسكون وامتناع ما لا نهاية له. وهذا طريق أكثر المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية كأبي المعالي وأمثاله.

الثاني: الاستدلال بإمكان الأجسام، وهذه عمدة الفلاسفة، وهو مبني على أن الأجسام ممكنة لكونها مركبة.

قلت: وهذا مبني على توحيد ابن سينا ومن وافقه من الفلاسفة المتضمن نفي الصفات، وجماهير العقلاء من المسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة القدماء والمتأخرين، يقدهون في موجب هذا الدليل. بل هذا المسلك عند جمهور العالم

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/٨-١٢).

من أعظم الأقوال فساداً في الشرع والعقل . وأما المسلك الأول فهو أيضاً عند جمهور أهل الملل وجمهور الفلاسفة باطل مخالف للشرع والعقل .

والمسلك الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع، سواء كانت الأجسام واجبةً أو قديمةً أو ممكنةً وحادثه، وهو مبنيٌّ على تماثل الأجسام، وهو باطل عند أكثر العقلاء، وهو مبني على مقدمتين: إحداهما: أن اختصاص كلِّ جسم بما له من الصفات لا يكون إلا لسبب منفصل . والثانية: أن ذلك السبب لا يكون إلا مخصّصاً ليس بجسم . قلت: وهاتان المقدمتان قد عُرف نزاع العقلاء فيها وما يرد عليهما من النقض والفساد، ومخالفة أكثر الناس لموجبهما .

المسلك الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع، كصيرورة النطفة إنساناً، فهذا حادث، والعبء غير قادر عليه، فلا بدَّ له من فاعلٍ آخر؛ لافتقار المُحدث إلى المُحدث: إما لأن ذلك معلوم بالضرورة، كما يقوله جمهور العقلاء، وإما لإثبات ذلك بالإمكان، وإما لإثباته بالقياس على ما يُحدثه العباد .

قال: والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها: أن الأول يقتضي ألا يكون الفاعل جسماً، والثاني لا يقتضي ذلك .

قال: والطريق الخامسة، وهي عائدة إلى الأربعة: الاستدلال بما في العالم من الأحكام والإتقان على علم الفاعل، والذي يدلُّ على علمه هو بالدلالة على ذاته أولى .

قلت: طريقة الاستدلال بما يُشاهد حدوثه جاء بها القرآن، واتفق عليه السلف والأئمة، وقد اعترفوا بأن هذه الطريق تفضي إلى العلم بإثبات الفاعل، ولا تقتضي كون الفاعل ليس بجسم، وكذلك طريقة العِلم لا تقتضي ذلك، بخلاف الطرق الثلاثة المتقدمة .

وإذا تبين ذلك فيقول القائل: إذا علمنا إثبات الصانع بهذه الطريق التي اعترفتم بأنه يمكن العلم بإثبات الصانع وصدق رسله بها، وليس فيها ما يقتضي أن الفاعل ليس بجسم، لم يكن في الأدلة الشرعية المثبتة لصفات الله تعالى وأفعاله ما يناقض هذه الطريق؛ لأن غاية ما يقوله النفاة أن إثبات الأفعال والصفات أو بعض ذلك يقتضي كون الموصوف الفاعل جسمًا، وإثبات الصانع مبني على الدليل النافي لكونه جسمًا، فلو قلنا بموجب النصوص تقديمًا لها على الدليل العقلي النافي للجسم، لكننا قد قدمنا الشرع على أصله العقلي.

فإذا كان قد تبين أن إثبات الشرع المبني على إثبات الصانع وصدق الرسول، لا يتوقف على نفي الجسم، علم بالضرورة أن الشرع المثبت للصفات والأفعال لا ينافي الدليل العقلي الذي به عرف إثبات ذلك، فبطل قول من يدعي أنه قد يتعارض الدليل الشرعي المثبت لذلك وأصله العقلي النافي لذلك، وهذا بين واضح، والله الحمد»^(١).



تصوُّر القرب أو البعد من الله

(ومن عرف ربّه) بما يعرف به من صفاته (تصوُّر تبعيدّه) لعبده بإضلاله، (وتقريبه) له بهدأيته، (فخاف) من تبعيده عقابه (ورجا) بتقريبه ثوابه.

قال النبي ﷺ: «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني: فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منهم، وإن تقرب إلي بشبر تقربت إليه ذراعًا، وإن تقرب إلي ذراعًا تقربت إليه باعًا، وإن أتاني يمشي

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٩٢-٢٩٥)، وينظر (٣/ ٧٢-٨٧) لتفصيل نفذ هذه المسالك الخمسة.

أتيتَه هَرَوْلَةً»^(١).

قال ابن تيمية: «ومن المعلوم أنه ليس ظاهرُ الخطاب أن العبد يتقرب إلى الله بحركةِ بدنه شبرًا وذراعًا ومشيًا وهرولةً»^(٢).

قال: «إن قلوب بني آدم وأرواحهم لها قربٌ وبُعدٌ، وحركة وصعود وهبوط ومكانة، كما أن الجسد له كذلك، والناس يُحسُّ أحدهم بقرب قلب بعض الناس من قلبه وبُعدِهِ منه، فالساجد إذا سجد يتقرب قلبه وروحه إلى الله تعالى نفسه، وكذلك الأعمال الصالحة جميعها التي يُتقرب بها إلى الله، تقرب بها روحه وقلبه إلى الله نفسه»^(٣).

قال: «وقربُهُ من العباد بتقربهم إليه مما يُقرب به جميعٌ من يقول: إنه فوق العرش، سواء قالوا مع ذلك: إنه تقوم به الأفعال الاختيارية، أو لم يقولوا. وأما من ينكر ذلك: فمنهم من يفسر قرب العباد بكونهم يقاربونه ويشابهونه من بعض الوجوه، فيكونون قريبين منه، وهذا تفسير أبي حامد والمتفلسفة؛ فإنهم يقولون: الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة. ومنهم من يفسر قربهم بطاعتهم، ويفسر قربهم بإثابته، وهذا تفسير جمهور الجهمية؛ فإنهم ليس عندهم قربٌ ولا تقرب أصلاً»^(٤).



معنى التقرب إلى الله

(فأصغى) حينئذ (إلى الأمر والنهي) منه تعالى، (فارتكب) مأموره، (واجتنب)

(١) رواه البخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥).

(٢) بيان تليس الجهمية (١٠٣/٦).

(٣) بيان تليس الجهمية (٥٨/٦).

(٤) مجموع الفتاوى (٤٦٥/٥).

مَنْهِيَّةً، (فَأَحِبَّهُ) حِينَئِذٍ (مولاه، فكان) مولاه (سَمِعَهُ وبصره ويده، واتخذه وليًّا؛ إن سألته أعطاه، وإن استعاذ به أعاده).

هذا مأخوذ من خبر البخاري: «إن الله قال: من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحبَّ إليَّ مما افترضتُ عليه، وما يزال عبدي يتقربُ إليَّ بالنوافل حتى أُحِبَّهُ، فإذا أُحِبَّتُهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه»^(١). والمراد أنه تعالى يتولى محبوبه في جميع أحواله، فحركاته وسكناته به.



مقتضى علو الهمة

(وعَلِيَّ الهِمَّة) بطلبه العلو الأخرى (يرفع نفسه) بالمجاهدة (عن سفساف الأمور) أي: دنيئها من الأخلاق المذمومة، كالكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال، (إلى معاليها) من الأخلاق المحمودة، كالتواضع والصبر وسلامة الباطن والزهد وحسن الخلق وكثرة الاحتمال.

وهذا مأخوذ من خبر: «إن الله يحبُّ معالي الأمور، ويكره سفسافها»^(٢).

(ودنيء الهمة) بالألأ يرفع نفسه بالمجاهدة عن سفساف الأمور، (لا يبالي) بما تدعوه نفسه إليه من المهلكات، (فيجهل) أمر دينه، (ويمرق من الدين). (فدونك) أيها المخاطبُ بعد أن عرفتَ حال عليِّ الهمة ودنيئها، (صلاًحاً) لك بعملك الصالِح، (أو فساداً) لك بعملك السيء، (أو سعادةً) لك برضا الله عليك بإخلاصك، (أو شقاوةً) لك بسخط الله عليك بقصد السيء.

(١) رواه البخاري (٦٥٠٢).

(٢) رواه الطبراني (٥٩٢٨)، والبيهقي في الشعب (٧٦٤٦).



أنواع الخواطر وأشباهها

(وإذا خطر لك شيء) أي: ألقى في قلبك، (فزنه بالشرع)، وحاله بالنسبة إليك من حيث الطلب: إما مأمور به، أو منهي عنه، أو مشكوك فيه.
(فإن كان مأمورًا) به (فبادر) إلى فعله، (فإنه من الرحمن)، رَحِمَكَ حيث أخطره
بإلك، أي: أراد لك الخير. (فإن خفت وقوعه) منك (على صفة منهية) أي: منهي عنها، كعُجْب ورياء، (بلا قصدٍ لها فلا) بأس (عليك) في وقوعه عليها كذلك، فتستغفر منه ندبًا، بخلاف وقوعه عليها بقصدٍها فعليك إثمٌ ذلك، فتستغفر منه وجوبًا.

(واحتياجُ استغفارنا إلى استغفار) لنقصه بغفلةِ قلوبنا معه، بخلاف استغفارِ الخُلصِ كرابعةِ العَدْوِيَّةِ رحمها الله، وقد قالت: «استغفارنا يحتاج إلى استغفار»؛ هضمًا لنفسها، (لا يوجب تركه) أي: الاستغفار منا المأمور به، بأن يكون الصَّمْتُ خيرًا منه، بل نأتي به وإن احتاج إلى الاستغفار؛ لأن اللسان إذا أَلِفَ ذكرًا أو شَكَّ أن يَأْلَفَه القلبُ فيوافقه فيه.

وبناءً على هذا وعلى عدم البأس فيما قبله: (فاعملْ وإن خفت العُجْبَ) أو نحوَه، (مستغفراً منه) ندبًا إن وقع بلا قصدٍ، ووجوبًا إن وقع بقصدٍ، كما مرَّ؛ فإن تركَ العملَ للخوفِ منه من مكاييد الشيطان، قال الفُضَيْلُ بن عِيَاض: «تركُ العملِ من أجلِ الناسِ هو الرياءُ، والعملِ من أجلِ الناسِ هو الشرك»^(١).

(وإن كان) الخاطر (منهيًا) عنه (فإياك) أن تفعله؛ (فإنه من الشيطان، فإن ملت) إلى فعله (فاستغفر) الله تعالى من هذا الميل.

(١) حلية الأولياء (٨/٩٥).

(وحدِيثُ النَّفْسِ) أَي: تَرَدُّدُهَا فِي فِعْلِ الْخَاطِرِ الْمَذْكُورِ وَتَرْكِهِ، مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ أَوْ تَعْمَلْ بِهِ، (وَالهَمُّ) مِنْهَا بِفِعْلِهِ (مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ أَوْ تَعْمَلْ بِهِ، مَغْفُورَانِ)؛ قَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَكَلَّمْ بِهِ»، رَوَاهُ الشَّيْخَانُ^(١)، وَقَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تُكْتَبْ» أَي: عَلَيْهِ، رَوَاهُ مُسْلِمٌ، وَفِي رِوَايَةٍ لَهُ: «كَتَبَهَا اللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً»^(٢).

وَقَضِيَّةٌ ذَلِكَ أَنَّهُ إِذَا تَكَلَّمَ كَالْغَيْبَةِ، أَوْ عَمِلَ كَشُرْبِ الْمَسْكَرِ، انْضَمَّ إِلَى الْمَوْأَخَذَةِ بِذَلِكَ مَوْأَخَذَةُ حَدِيثِ النَّفْسِ وَالْهَمِّ، وَهُوَ كَذَلِكَ.

وَفُهُمٌ مِنْ غُفْرَانِ حَدِيثِ النَّفْسِ وَالْهَمِّ: غُفْرَانِ الْهَاجِسِ وَالْخَاطِرِ الْمَذْكُورِ بِالْأَوَّلَى.

وَالهَمُّ: قَصْدُ الْفِعْلِ، وَالْهَاجِسُ: مَا يُلْقَى فِي النَّفْسِ، وَالْخَاطِرُ: مَا يَجُولُ فِيهَا بَعْدَ إِقْلَائِهِ فِيهَا. وَخَرَجَ بِالْأَرْبَعَةِ: الْعَزْمُ، وَهُوَ الْجَزْمُ بِقَصْدِ الْفِعْلِ، فَيُؤَاخَذُ بِهِ وَإِنْ لَمْ يُتَكَلَّمْ بِهِ وَلَمْ يُعْمَلْ؛ لِحَدِيثِ الصَّحِيحِينَ «إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بِالْمَقْتُولِ؟ قَالَ: «إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ»^(٣).

وَالْخَمْسَةُ مُتَرْتِبَةً: الْهَاجِسُ، فَالْخَاطِرُ، فَحَدِيثُ النَّفْسِ، فَالْهَمُّ، فَالْعَزْمُ.



مجاهدة النفس

(وَإِنْ لَمْ تُطْعَمْ) النَّفْسَ (الْأَمَّارَةَ) بِالسُّوءِ عَلَى اجْتِنَابِ فِعْلِ الْخَاطِرِ الْمَذْكُورِ،

(١) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (٦٦٦٤)، وَمُسْلِمٌ (١٢٧).

(٢) رَوَاهُ مُسْلِمٌ (١٣٠، ١٣١).

(٣) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (٣١) وَاللَّفْظُ لَهُ، وَمُسْلِمٌ (٢٨٨٨).

لحُبِّهَا بالطبع للمنهيِّ عنه من الشهوات، (فجَاهِدْهَا) وجوبًا؛ لتطيعك في الاجتناب، وبالغ في جهادها؛ لأنها تَقْصِدُ بك الهلاكَ الأبديَّ باستدراجها لك من معصية إلى أخرى، حتى تُوقِعَكَ فيما يُوَدِّي إلى ذلك.

(فإن فعلت) الخاطرَ المذكورَ لغلبة الأمانة عليك، (فاقلع) على الفور وجوبًا؛ ليرتفع عنك إثمُ فعله بالتوبة الآتي بيانها، وقد وَعَدَ اللهُ بقبولها فضلًا منه.

وخرج بالأمانة: اللوامة، وهي التي تَلُومُ نفسها وإن اجتهدت في الإحسان. والمطمئنة، وهي الآمنة باستقامتها بالطاعة. والرُّوحانية، وهي التي تَمِيلُ إلى المباح كالتنزه والصوت الحسن والمأكل الطيب.

والأربعة ترجع إلى نفس واحدة، لكنها تتشكّل: تارة مطمئنة، وتارة أمانة، وتارة لوامة، وتارة روحانية، والحكم فيها للغالب.

(فإن لم تُقلع) أنت عن فعل الخاطر المذكور (لاستلذاذ) به، (أو كَسَلٍ) عن الخروج منه، (فاذكر) أي: استحضِر (الموتَ وفجأته) المُفَوِّتَةَ للتوبة وغيرها من الطاعات؛ فإنَّ ذَكَرَ ذلك باعثٌ شديدٌ على الإقلاع عما يُستلذُّ به أو يُكسَلُ عن الخروج منه؛ قال ﷺ: «أكثرُوا ذِكْرَ هَازِمِ اللَّذَاتِ» يعني الموت، رواه الترمذي^(١)، زاد ابنُ حَبَّان: «فما ذَكَرَهُ عبد قَطُّ وهو في ضيقٍ إلا وسَّعَهُ عليه، ولا ذَكَرَهُ وهو في سَعَةٍ إلا ضَيَّقَهُ عليه»^(٢). والهاذم: القاطع.

(أو) لم تُقلع (لقنوط) من رحمة الله وعفوه عما فعلت لشِدَّتِهِ أو لاستحضارك نقمة الله، (فخف مقت ربك) أي: شدة عقاب مالك، لإضافتك إلى الذنب اليأس من العفو عنه، وقد قال تعالى: {إنه لا ييأس من روح الله} أي: رحمته {إلا القوم

(١) رواه الترمذي (٢٣٠٧).

(٢) رواه ابن حبان (٢٩٩٣)، والبيهقي في الشعب (١٠٠٧٦).

الكافرون}.

{واذكُرْ سَعَةَ رَحْمَتِهِ} التي لا يحيط بها إلا هو؛ لَتَرْجَعَ عَنْ قُنُوطِكَ، وكيف تَقْنُظُ وقد قال تعالى: {قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا} أي: غير الشُّرك، لقوله: {إن الله لا يغفر أن يُشْرَكَ به}، وقال ﷺ: «والذي نفسي بيده، لو لم تُذنبوا لذهب الله بكم، ولجاء بقوم يُذنبون فيستغفرون فيَغْفِرُ لهم»، رواه مسلم^(١).



تحقيق التوبة

{واعْرِضْ} على نفسك {التوبة} حيث ذكرت الموت، وخِفتَ مقتَ ربِّك، وذكُرتَ سَعَةَ رَحْمَتِهِ؛ لتتوب عما فعلتَ، فَتُقْبَلُ وَيُعْفَى عَنْكَ فَضْلاً مِنْهُ تَعَالَى.

{وهي الندم} على الذنب من حيث إنه ذنب. فالندم على شرب الخمر لإضراره بالبدن ليس بتوبة. ولا يجب استدامةُ الندم كُلِّ وقت، بل يكفي استصحابه حكماً، بألا يقع ما ينافيه.

{وتَحَقَّقْ} التوبة {بالإقلاع} عن الذنب، {وعزمِ ألا يعود} إليه، {وتدارِكِ ما يمكن تدارِكُهُ} مِنْ حَقِّ نَشْأٍ عَنِ الذَّنْبِ كحَقِّ القَذْفِ، فيتدارِكُهُ بتمكينِ مستحِقِّهِ مِنْ المَقْذُوفِ أو وارثه؛ ليستوفيه أو يُبرِّئه منه. فإن لم يمكن تدارِكُهُ كأن لم يكن مستحِقُّهُ موجوداً سقط هذا الشرط، كما يسقط في توبةِ ذنب لا ينشأ عنه حَقُّ الأدمي.

وكذا يسقط الإقلاع في توبةِ ذنب بعد الفراغ منه، كشرَبِ خمر. فالمراد بتحَقُّقِ التوبة بهذه الشروط أنها لا تخرج فيما تتحقَّقُ به عنها، لا أنه لا بدَّ منها في كُلِّ توبة.

(١) رواه مسلم (٢٧٤٩).

(والأصحُّ صحَّتها) أي: التوبة (عن ذنب ولو نُقِضت) بأن عاودَ التائبُ ذنبًا تاب منه، فهذه المعادة لا تُبطلُ التوبة السابقة، بل هي ذنب آخر يوجب التوبة.
 (أو) كانت التوبة (مع الإصرار على) ذنب (كبير).
 (و) الأصحُّ (وجوبها عن) ذنب (صغير). وقيل: لا تجب، لتكفيره باجتناب الكبائر، قال تعالى: {إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم}.



الشكُّ في الخاطر

(وإن شككتَ في الخاطر: أمأمرٌ) به (أم منهيٌّ) عنه، (فأمسك) عنه؛ حذرًا من الوقوع في المنهيِّ عنه.
 قال أبو سليمان الدارانيُّ: «ربما يقع في قلبي النكتةُ من نكتِ القوم أيامًا، فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة»^(١).
 وكان أبو حفص النيسابوري يقول: «من لم يزن أفعاله وأحواله في كلِّ وقت بالكتاب والسنة ولم يتَّهم خواطره، فلا نُعده في ديوان الرجال»^(٢).
 قال ابن تيمية: «فكلُّ ما يردُّ عليه بدون واسطة النبي ﷺ، عليه أن يعتبره بما جاء به النبي ﷺ: فإن وافقه قبله، وإن خالفه ردّه، كما كان عمر بن الخطاب يفعل، فإنه كان إذا وقع له شيء وجاءت السنة بخلافه ترك ما عنده لما جاءت به السنة، حتى كانت المرأة إذا نازعته فيما قاله بآية من كتاب الله ترك ما رآه لما دلَّ عليه النصُّ.
 وهذا هو الواجب عليه وعلى كلِّ من آمن بالله ورسوله ﷺ؛ فإن ما جاء به الرسول معصوم أن يستقرَّ فيه خطأ، وأما ما يردُّ على قلوب الأولياء فليس معصومًا

(١) الرسالة القشيرية (١ / ٦١).

(٢) الرسالة القشيرية (١ / ٦٩).

وليس عليهم تصديقه، بل وليس لهم العمل بشيء منه إذا خالف الكتاب والسنة^(١).
(ففي متوضئ يشكُّ) في (أن ما يَغْسِلُه) غسلةٌ (ثالثة)، فتكون مأمورًا بها، (أو
رابعةً)، فتكون منهيًا عنها: (قيل) أي: قال الشيخ أبو محمد الجويني: (لا يَغْسِلُ)؛
خوفَ الوقوع في المنهيِّ عنه. والأصحُّ أنه يَغْسِلُ؛ لأن التثليث مأمورٌ به ولم يتحقق
قبل هذه الغسلة، ويأتي بها.



كسب العبد وقدرته

(وكلُّ واقع) في الوجود، ومنه الخاطر وفعله وتركُه، كائنٌ (بقدره الله وإرادته).
(فهو) تعالى (خالقُ كسبِ العبد) أي: فعله الذي هو كاسبُه لا خالقه، بأن (قدَّر)
الله (له قدرةً) هي استطاعته، (تصلحُ للكسب لا للإيجاد)، بخلاف قدرة الله، فإنها
للإيجاد لا للكسب.

(فالله) تعالى (خالقٌ لا مكتسبٌ، والعبد بعكسه) أي: مكتسبٌ لا خالق، فيثاب
ويعاقب على مكتسبه الذي يخلقه الله عَقَبَ قصده له.
وهذا - أي: كونُ فعلِ العبد مكتسبًا له مخلوقًا لله - توسُّطٌ بين قول المعتزلة: إن
العبد خالقٌ لفعله؛ لأنه يثاب ويعاقب عليه. وقول الجبرية: إنه لا فَعَلَ للعبد أصلًا،
وهو آلة محضةٌ كالسكين بيد القاطع.

وقد يقع في كلام بعض العارفين ما يُوهِم الجبر من نفيهم الاختيار والفعل عن
أنفسهم، ومرادهم عدم الملاحظة لذلك، لاستغراقهم في النظر إلى ما منه تعالى، لا
إلى ما منهم.

قال ابن تيمية: «ولما كان الأشعري مع سائر أهل السنة يقولون: إن الله خالق

(١) الصفدية (١/٢٥٣).

أفعال العباد، كزِمَه أن يقول: إن أفعال العباد فعلٌ لله تعالى؛ إذ كان فعلُهُ عنده هو مفعوله، فجعل أفعال العباد فعلاً لله، ولم يقل: هي فعلهم في المشهور عنه إلا على وجه المجاز، بل قال: هي كسبهم، وفسّر الكسب بأنه ما يحصل في محلّ القدرة المُحدّثة مقرونًا به، ووافقه على ذلك طائفة من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد.

وأكثر الناس طعنوا في هذا الكلام، وقالوا: عجائب الكلام ثلاثة: طُفْرَةُ النِّظَامِ، وأحوال أبي هاشم، وكسبُ الأشعريِّ، وأنشد في ذلك:

مما يقال ولا حقيقة تحته معقولة تدنو إلى الأفهام
الكسبُ عند الأشعريِّ والحالُ عند - دَ الْبَهْشَمِيِّ وَطُفْرَةُ النِّظَامِ
وأما سائر أهل السنة فيقولون: إن أفعال العباد فعلٌ لهم حقيقةً، وهو أحد القولين للأشعريِّ، ويقول جمهورهم الذين يفرّقون بين الخلق والمخلوق: إنها مخلوقة لله ومفعولةٌ له، ليست هي نفس فعله وخلقُه الذي هو صفته القائمة به^(١).

قال: «وهو إذا كان خالقًا لأفعال العباد هل يقال: إنه فعل ما هو قبيح منه وظلم أم لا؟»

فأهل السنة المثبتون للقدر يقولون: ليس هو بذلك ظالمًا ولا فاعلاً قبيحًا، والقدرية يقولون: لو كان خالقًا لأفعال العباد كان ظالمًا فاعلاً لما هو قبيح.

وأما كون الفعل قبيحًا من فاعله فلا يقتضي أن يكون قبيحًا من خالقه، كما أن كونه أكلاً وشربًا لفاعله لا يقتضي أن يكون كذلك لخالقه؛ لأن الخالق خَلَقَه في غيره لم يقم بذاته، فالمتصف به من قام به الفعل لا من خَلَقَه في غيره، كما أنه إذا خَلَقَ لغيره لونًا وريحًا وحركةً وقدرةً وعلمًا كان ذلك الغير هو المتصف بذلك اللون

(١) منهاج السنة النبوية (١/٤٥٩-٤٦٠).

والريح والحركة والقدرة والعلم، فهو المتحرّك بتلك الحركة، والملتوّن بذلك اللون، والعالمِ بذلك العلم، والقادرُ بتلك القدرة.

فكذلك إذا خَلَقَ في غيره كلامًا أو صلاةً أو صيامًا أو طوافًا، كان ذلك الغير هو المتكلّمُ بذلك الكلام، وهو المصلي، وهو الصائم، وهو الطائف، ولم يكن الربُّ تعالى موصوفًا بما خَلَقَه في غيره، كما تزعم القدرية أنه إذا جَعَلَ الإنسان ظالمًا كاذبًا كان هو ظالمًا كاذبًا، تعالى عن ذلك.

وهذا يدل على قول جماهير المُشْتَبِهين للقادر القائلين بأنه خالقُ أفعال العباد، فإنهم يقولون: إن الله تعالى خالقُ العبد وجميع ما يقوم به من إرادته وقدرته وحركاته وغير ذلك.

ولكن من قال: إن الفعل هو المفعول - كما يقوله الجهم بن صفوان ومن وافقه كالأشعريّ وطائفة من أصحاب مالك والشافعي وأحمد - يقول: إن أفعال العباد هي فعلُ الله: فإن قال أيضًا: وهي فعلُ لهم لزمه أن يكون الفعلُ الواحد لفاعلين، كما يحكى عن أبي إسحاق الإسفراييني. وإن لم يقل: هي فعلُ لهم لزمه أن تكون أفعال العباد فعلًا لله لا لعباده، كما يقوله جهم بن صفوان والأشعريّ ومن وافقه من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم الذين يقولون: إن الخلق هو المخلوق، وإن أفعال العباد خلقُ لله عزَّ وجلَّ، فتكون هي فعلُ الله وهي مفعولُ الله، كما أنها خلقُه وهي مخلوقُه.

وهؤلاء لا يقولون: إن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة، ولكن: هم مكتسبون لها، وإذا طولبوا بالفرق بين الفعل والكسب لم يذكروا فرقًا معقولًا. وهذا الذي ينكره الأئمة وجمهور العقلاء، ويقولون: إنه مكابرة للحسِّ ومخالفة للشرع والعقل.

وأما جمهور أهل السنة المتبعون للسلف والأئمة فيقولون: إنَّ فعلَ العبد فعلٌ له

حقيقةً، ولكنه مخلوق لله ومفعول لله، لا يقولون: هو نفس فعل الله، ويفرّقون بين الخلق والمخلوق، والفعل والمفعول.

وهذا الفرق الذي حكاه البخاري في كتاب «خلق أفعال العباد» عن العلماء قاطبةً، وهو الذي ذكره غير واحد من السلف والأئمة، وهو قول الحنفية وجمهور المالكية والشافعية والحنبلية، وحكاه البغوي عن أهل السنة قاطبةً، وحكاه الكلاباذي صاحب «التعرّف لمذهب التصوّف» عن جميع الصوفية، وهو قول أكثر طوائف أهل الكلام من الهشامية وكثير من المعتزلة والكرامية، وهو قول الكلائية أيضاً أئمة الأشعرية فيما ذكره أبو علي الثقفني وغيره^(١).



القدرة التي مع الفعل

(والأصح أن قدرته) أي: العبد، وهي صفة يخلقها الله عقب قصد الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، (مع الفعل)؛ لأنها عرض فلا تتقدّم عليه، وإلا لزم وقوعه بلا قدرة، لامتناع بقاء الأعراض.

وقيل: قبله؛ لأن التكليف قبله، فلو لم تكن القدرة قبله لزم تكليف العاجز. وردّ بأن صحة التكليف تعتمد القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات، لا بالمعنى السابق.

قال ابن تيمية: «قد تكلم الناس من أصحابنا وغيرهم في استطاعة العبد: هل هي مع فعله أم قبله؟ وجعلوها قولين متناقضين.

فقوم جعلوا الاستطاعة مع الفعل فقط، وهذا هو الغالب على مثبتة القدر المتكلمين من أصحاب الأشعري ومن وافقهم من أصحابنا وغيرهم.

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٩٤-٢٩٩). وينظر: الصفدية (١/ ١٤٧-١٥٥).

وقوم جعلوا الاستطاعة قبل الفعل، وهو الغالب على النفاة من المعتزلة والشيعة.

وجعل الأولون القدرة لا تصلح إلا لفعل واحد؛ إذ هي مُقارِنَةٌ له لا تنفكُ عنه. وجعل الآخرون الاستطاعة لا تكون إلا صالحةً للضدَّين ولا تقارن الفعلَ أبدًا. والقدرية أكثر انحرافًا؛ فإنهم يمنعون أن يكون مع الفعل قدرةٌ بحالٍ؛ فإن عندهم أن المؤثر لا بدَّ أن يتقدَّم على الأثر، لا يقارنه بحال، سواء في ذلك القدرة والإرادة والأمر.

والصواب الذي دلَّ عليه الكتاب والسنة: أن الاستطاعة متقدِّمة على الفعل ومُقارِنَةٌ له أيضًا؛ فالاستطاعة نوعان: متقدِّمة صالحة للضدَّين، ومُقارِنَةٌ لا تكون إلا مع الفعل، فتلك هي المصحَّحة للفعل المجوِّزة له، وهذه هي المُوجِبَة للفعل المُحقَّقة له.

قال الله تعالى في الأولى: {ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً}، ولو كانت هذه الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل كما وجب الحجُّ إلا على من حجَّ، وكما عصى أحد بترك الحجِّ، ولا كان الحجُّ واجبًا على أحد قبل الإحرام به، بل قبل فراغه.

وقال تعالى: {فاتقوا الله ما استطعتم}، فأمر بالتقوى بمقدار الاستطاعة، ولو أراد الاستطاعة المُقارِنَة كما وجب على أحد من التقوى إلا ما فعلَ فقط؛ إذ هو الذي قارنته تلك الاستطاعة.

وقال تعالى: {لا يكلف الله نفسا إلا وسعها}، والوسع: الموسوع، وهو الذي تسعُه وتطيقه، فلو أريد به المقارن كما كلف أحد إلا الفعل الذي أتى به فقط، دون ما تركه من الواجبات.

وقال النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»^(١)، ولو أريد به المُقارِنَةُ فقط لكان المعنى: فأتوا منه ما فعلتم، فلا يكونون مأمورين إلا بما فعلوه.
وكذلك قال النبي ﷺ لعمران بن حصين: «صلِّ قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنب»^(٢)، ولو أريد المقارِنُ لكان المعنى: فإن لم تفعل، فيكون مخيرًا.

ونظائر هذا متعددة، فإن كلَّ أمرٍ عُلِّق في الكتاب والسنة وجوبه بالاستطاعة، وعدمه بعدمها، لم يُرَد به المقارِنَةُ، وإلا لَمَا كان الله قد أوجب الواجبات إلا على من فعلها، وقد أسقطها عن من لم يفعلها، فلا يَأْثم أحد بترك الواجب المذكور.
وأما الاستطاعة المقارِنَةُ المُوجِبَةُ: فمثل قوله تعالى: {ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون}، وقوله: {الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري وكانوا لا يستطيعون سمعًا}، فهذه الاستطاعة هي المقارِنَةُ الموجِبَةُ؛ إذ الأخرى لا بدَّ منها في التكليف.

فالأولى هي الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي والثواب والعقاب، وعليها يتكلم الفقهاء، وهي الغالبة في عُرف الناس. والثانية هي الكونية التي هي مناط القضاء والقدر، وبها يتحقَّق وجودُ الفعل»^(٣).



صلاح القدرة للضدين

وإذا كان العبد مكتسبًا لا خالقًا، لكون قدرته للكسب لا للإيجاد، وكانت قدرته

(١) رواه البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (١٣٣٧).

(٢) رواه البخاري (١١١٧).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٧١-٣٧٣)، وينظر: الصفدية (١٠١-٩٩/٢).

مع الفعل، (فهي) أي: القدرة من العبد (لا تصلح للضدين) أي: التعلُّق بهما، وإنما تصلح للتعلُّق بأحدهما، وهو ما يقصده العبد؛ إذ لو صلحت للتعلُّق بهما لزم اجتماعهما، لوجوب مقارنتهما للقدرة المتعلِّقة.

قال ابن تيمية: «إن القدرية من المعتزلة والشيعة وغيرهم قالوا: القدرة لا تكون إلا قبل الفعل؛ لتكون صالحة للضدين: الفعل والترك، وأما حين الفعل فلا يكون إلا الفعل، فزعموا أو من زعم منهم أنه حينئذ لا يكون قادرًا؛ لأن القادر لا بدَّ أن يقدر على الفعل والترك.

وأما أهل السنة فإنهم يقولون: لا بدَّ أن يكون قادرًا حين الفعل: ثم أئمتهم قالوا: ويكون أيضًا قادرًا قبل الفعل. وقالت طائفة منهم: لا يكون قادرًا إلا حين الفعل. وهؤلاء يقولون: إن القدرة لا تصلح للضدين عندهم؛ فإن القدرة المقارنة للفعل لا تصلح إلا لذلك الفعل، وهي مستلزِمةٌ له لا توجد بدونه؛ إذ لو صلحت للضدين على وجه البديل أمكن وجودها مع عدم أحد الضدين.

وما قالته القدرية فهو بناء على أصلهم الفاسد، وهو أن إقدار الله المؤمن والكافر والبرِّ والفاجر سواء، فلا يقولون: إن الله خصَّ المؤمن المطيع بإعانةٍ حصل بها الإيمان، بل يقولون: إن إعانته للمطيع والعاصي سواء، ولكن هذا بنفسه رجَّح الطاعة، وهذا بنفسه رجَّح المعصية، كالوالد الذي أعطى كلَّ واحد من ابنيه سيفًا: فهذا جاهد به في سبيل الله، وهذا قَطَعَ به الطريق، أو أعطاهما مالا: فهذا أنفقه في سبيل الله، وهذا أنفقه في سبيل الشيطان.

وهذا القول فاسد باتفاق أهل السنة والجماعة المُشَبِّتين للقدر، فإنهم متفقون على أن الله على عبده المطيع المؤمن نعمةً دينيةً خصَّه بها دون الكافر، وأنه أعانه على الطاعة إعانةً لم يُعِنْ بها الكافر.

فلما كان أصل قول القدرية أن فاعل الطاعات وتاركها كلاهما في الإعانة والإقدار سواء، امتنع على أصلهم أن يكون مع الفعل قدرةً تخصه؛ لأن القدرة التي تخصُّ الفعل لا تكون للترك. ثم لما رأوا أن القدرة لا بدَّ أن تكون قبل الفعل، قالوا: لا تكون مع الفعل؛ لأن القدرة هي التي يكون بها الفعل والترك، وحال وجود الفعل يمتنع الترك.

فلهذا قالوا: القدرة لا تكون إلا قبل الفعل، وهذا باطل قطعاً؛ لأن وجود الأثر مع عدم بعض شروطه الوجودية ممتنع، بل لا بدَّ أن يكون جميع ما يتوقف عليه الفعل من الأمور الوجودية موجوداً عند الفعل، فنقيض قولهم حقُّ، وهو أن الفعل لا بدَّ أن يكون معه قدرة، لكن صار أهل الإثبات هنا حزينين:

حزباً قالوا: لا تكون القدرة إلا معه؛ ظناً منهم أن القدرة نوع واحد لا تصلح للضدَّين، وظناً من بعضهم أن القدرة عَرَضٌ فلا تبقى زمانين، فيمتنع وجودها قبل الفعل.

والصواب الذي عليه أئمة الفقه والسنة أن القدرة نوعان: نوع مصحِّح للفعل، يمكن معه الفعل والترك، وهذه هي التي يتعلق بها الأمر والنهي، فهذه تحصيل للمطيع والعاصي وتكون قبل الفعل، وهذه تبقى إلى حين الفعل: إما ببقائها عند من يقول ببقاء الأعراض، وإما بتجدُّد أمثالها عند من يقول: إن الأعراض لا تبقى، وهذه قد تصلح للضدَّين.

ولكن هذه الاستطاعة مع بقاءها إلى حين الفعل لا تكفي في وجود الفعل، ولو كانت كافيةً لكان التارك كالفاعل، بل لا بدَّ من إحداث إعانة أخرى تقارن هذه، مثل جعلِّ الفاعل مريدًا؛ فإن الفعل لا يتم إلا بقدرة وإرادة، والاستطاعة المقارنة للفعل تدخل فيها الإرادة الجازمة، بخلاف المشروطة في التكليف؛ فإنه لا يُشترط فيها

الإرادة، والله تعالى يأمر بالفعل مَنْ لا يريدُه، لكن لا يأمر به من لو أرادَه لعجز عنه، وهذا الفرقان هو فصل الخطاب في هذا الباب»^(١).

قال: «وقد اختلف الناس في قدرة العبد على خلاف معلوم الحق أو مراده. والتحقيق أنه قد يكون قادرًا بالقدرة الأولى الشرعية المتقدمة على الفعل؛ فإن الله قادر أيضًا على خلاف المعلوم والمراد، وإلا لم يكن قادرًا إلا على ما فعله، وليس العبد قادرًا على ذلك بالقدرة المقارنة للفعل؛ فإنه لا يكون إلا ما علم الله كونه وأراد كونه، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. وكذلك قول الحواريين: {هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء}، إنما استفهموا عن هذه القدرة، كما يقال للرجل: هل تقدر أن تفعل كذا؟ أي: هل تفعله؟ وهو مشهور في كلام الناس. ولما اعتقدت القدرية أن الأولى كافية في حصول الفعل، وأن العبد يحدث مشيئته، جعلته مستغنيا عن الله حين الفعل، كما أن الجبرية لما اعتقدت أن الثانية موجبة للفعل، وهي من غيره، رأوه مجبورًا على الفعل، وكلاهما خطأ قبيح؛ فإن العبد له مشيئة، وهي تابعة لمشيئة الله، كما ذكر الله ذلك في عدة مواضع من كتابه: {فمن شاء ذكره}، {وما يذكرون إلا أن يشاء الله}، {فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا. وما تشاءون إلا أن يشاء الله}، {لمن شاء منكم أن يستقيم. وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين}.

فإذا كان الله قد جعل العبد مريدًا مختارًا شائيًا، امتنع أن يقال: هو مجبور مقهور مع كونه قد جعل مريدًا، وامتنع أن يكون هو الذي ابتدع لنفسه المشيئة. فإذا قيل: هو مجبور على أن يختار، مضطرٌّ إلى أن يشاء، فهذا لا نظير له، وليس هو المفهوم من الجبر بالاضطرار، ولا يقدر على ذلك إلا الله.

(١) منهاج السنة النبوية (٣/٤٢-٤٣، ٤٦-٥٠).

ولهذا افترق القدرية والجبرية على طرفي نقيض، وكلاهما مصيب فيما أثبتته دون

ما نفاه:

فأبو الحسين البصري ومن وافقه من القدرية يزعمون أن العلم بأن العبد يحدث أفعاله وتصرفاته علمٌ ضروريٌّ، وأن جحد ذلك سفسطة. وابن الخطيب ونحوه من الجبرية يزعمون أن العلم بافتقار رجحان فعل العبد على تركه إلى مرجحٍ من غير العبد ضروريٌّ؛ لأن الممكن المتساوي الطرفين لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح.

وكلا القولين صحيح، لكن دعوى استلزام أحدهما نفي الآخر ليس بصحيح؛ فإن العبد مُحدث لأفعاله كاسب لها، وهذا الإحداث مفتقرٌ إلى مُحدث، فالعبد فاعلٌ صانعٌ مُحدث، وكونه فاعلاً صانعاً مُحدثاً بعد أن لم يكن، لا بدُّ له من فاعل؛ كما قال: {لمن شاء منكم أن يستقيم}، فإذا شاء الاستقامة صار مستقيماً، ثم قال: {وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين}. فما علم بالاضطرار وما دلت عليه الأدلة السمعية والعقلية كله حق^(١).



معنى العجز

(و) الأصحُّ (أن العجز) من العبد (صفةٌ وجوديةٌ تُقابلُ القدرةَ تُقابلُ الضدين)،

فإن لم يتصف بالقدرة اتصف بضدها.

وقيل: هو عدمُ القدرة عما من شأنه القدرة، فالتقابل بينهما تقابلُ العدم والمملكة،

كما أن الأمر كذلك على القول بأن العبد خالقٌ لفعله.

قال ابن تيمية: «ومما يُستدلُّ به على ثبوت جميع صفات الكمال: أنه لو لم

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٣٧٤-٣٧٥).

يوصف بكونه حيًّا عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا متكلمًا، لُوِّصِفَ بضدِّ ذلك كالموت والجهل والعجز والصَّمَم والبكَم والخرس، ومعلومٌ وجوبُ تقدُّسه عن هذه النقائص، بل هذا معلوم بالضرورة العقلية؛ فإنه أكمل الموجودات وأجلُّها وأعظمُّها، وربُّ كلِّ ما سواه وخالقه ومالكه، وجاعلُ كلِّ ما سواه حيًّا عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا متكلمًا، فيمتنع أن يكون هو شيئًا عاجزًا جاهلًا أصمَّ أبكمَّ أخرس، بل من المعلوم بضرورة العقل أن المتصف بهذه النقائص يمتنع أن يكون فاعلًا، فضلًا عن أن يكون خالقًا لكلِّ شيء.

ولبعض الملاحدة من المتفلسفة ومن اتبعهم هنا سؤال مشهور، وهو أنه إنما يلزم إذا لم يتصف بصفات الكمال أن يُوصَفَ بأضدادِها إذا كان قابلاً لها، فأما إذا لم يكن قابلاً لها لم يلزم.

قالوا: هذه الصفات متقابلةٌ تقابلُ العدم والمَلَكَة، وهو عدم الشيء عما من شأنه أن يكون قابلاً له، كعدم الحياة والسمع والبصر والكلام عن الحيوان الذي هو القابل له، فإذا لم يكن قابلاً له كالجماد فلا يسمى مع عدم الحياة والسمع والبصر والكلام ميتاً ولا أصمَّ ولا أعمى ولا أخرس^(١).

قال: «وهذه الشبهة قد أضلَّتْ خلقاً من أذكى المتأخِّرين حتى الآمديِّ وأمثاله، وهي باطلة من أوجه: أحدها: أن يقال: إما أن يكون قابلاً للاتصاف بصفات الكمال من الحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك، وإما ألا يكون قابلاً لذلك:

فإن لم يكن قابلاً لذلك كان ذلك أعظمَ في النقص من كونه قابلاً لذلك غير متصف به؛ فإن الجماد أنقص من الحيوان الأعمى، وإذا كان اتصافه بكونه أعمى أصمَّ أبكم ممتنعاً مع كون المتصف بذلك أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بهذا وبضده

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٣/ ٢١٧)، وفيه ذكر الجواب من أوجه.

عُلِمَ أن كونه غير قابل للاتصاف بذلك أعظم في نقصه، وإذا كان ذلك ممتنعاً فهذا أعظم امتناعاً، فامتنع أن يقال: إنه غير قابل للاتصاف بصفات الكمال. وإذا كان قابلاً للاتصاف بذلك تقابلاً تقابلاً العدم والملكة باصطلاحهم، فإن لم يتصف بالحياة والعلم والقدرة لزم اتصافه بالموت والعجز والجهل، وهذا ممتنع بالضرورة فنقيضه حقاً^(١).

قال: «ويقول المنطقيون: هذان متقابلان تقابلاً العدم والملكة، لا تقابلاً السلب والإيجاب، والمتقابلان تقابلاً السلب والإيجاب لا يرتفعان جميعاً، بخلاف المتقابلين تقابلاً العدم والملكة، كالحياة والموت، والعمى والبصر، فإنهما قد يرتفعان جميعاً إذا كان المحل لا يقبلهما كالجمادات؛ فإنها لما لم تقبل الحياة والبصر والعلم لم يُقَلَّ فيها: إنها حية ولا ميتة، ولا عالمة ولا جاهلة. وقد أشكل كلامهم هذا على كثير من النظائر، وأضلوا به خلقاً كثيراً، حتى الآمدي وأمثاله من أذكىاء النظر اعتقدوا أن هذا كلام صحيح، وأنه يقدر في الدليل الذي استدلل به السلف والأئمة ومتكلمو أهل الإثبات في إثبات السمع والبصر وغير ذلك من الصفات. وهذا من جملة تلبيسات أهل المنطق والفلسفة، التي راجت على هؤلاء فأضلتهم عن كثير من الحق الصحيح، المعلوم بالعقل الصريح»^(٢).



التوكل والاكتساب

(و) الأصح (أن التفضيل بين التوكل والاكتساب يختلف باختلاف الناس). فمن كان في توكله لا يتسخط عند ضيق الرزق عليه، ولا يتطلع لسؤال أحد من

(١) الصفدية (١ / ٩٠)، وذكر أجوبة أخرى.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦ / ١٣٥).

الخلق، فالتوكل في حقه أفضل؛ لما فيه من الصبر والمجاهدة للنفس.
ومن كان في توكله بخلاف ما ذكر، فالاكتساب في حقه أفضل؛ حذرًا من التسخط
والتطلع.

والمراد بالتوكل هنا: الكف عن الاكتساب والإعراض عن الأسباب؛ اعتمادًا
للقلب على الله تعالى.

قال ابن تيمية: «الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن
تكون أسبابًا نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب المأمور بها قدح في الشرع^(١).
فعلى العبد أن يكون قلبه معتمدًا على الله لا على سبب من الأسباب، والله ييسر
له من الأسباب ما يصلحه في الدنيا والآخرة، فإن كانت الأسباب مقدورة له وهو
مأمور بها فعلمها مع التوكل على الله، كما يؤدي الفرائض، وكما يجاهد العدو ويحمل
السلاح ويلبس جنة الحرب، ولا يكتفي في دفع العدو على مجرد توكله، بدون أن
يفعل ما أمر به من الجهاد. ومن ترك الأسباب المأمور بها فهو عاجز مفرط مذموم.
وقد تكلم الناس في حمل الزاد في الحج وغيره من الأسفار، فالذي مضت عليه
سنة رسول الله ﷺ وسنة خلفائه الراشدين وأصحابه والتابعين لهم بإحسان وأكابر
المشايخ هو حمل الزاد، لما في ذلك من طاعة الله ورسوله ﷺ، وانتفاع الحامل ونفعه
للناس.

وزعمت طائفة أن من تمام التوكل ألا يحمل الزاد، وقد ردّ الأكابر هذا القول،
كما ردّه الحارث المحاسبى في «كتاب التوكل»، وحكاه عن شقيق البلخي، وبالغ في
الرد على من قال بذلك، وذكر من الحجج عليهم ما بيّن به غلطهم، وأنهم غالطون

(١) في مجموع الفتاوى (٣٥ / ١٠) عزو هذه المقولة إلى طائفة من العلماء، وفي آخرها: «وإنما التوكل
المأمور به: ما اجتمع فيه مقتضى التوحيد والعقل والشرع».

في معرفة حقيقة التوكل، وأنهم عاصون لله بما يتركون من طاعته.

وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ حَرَّمَ الْمَكَاسِبَ، وَهَذَا وَأَمْثَالُهُ مِنْ قَلَّةِ الْعِلْمِ بِسُنَّةِ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ وَأَمْرِهِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْمَخْلُوقَاتِ بِأَسْبَابٍ، وَشَرَعَ لِلْعِبَادِ أَسْبَابًا يَنَالُونَ بِهَا مَغْفِرَتَهُ وَرَحْمَتَهُ وَثَوَابَهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، فَمَنْ ظَنَّ أَنَّهُ بِمَجْرَدِ تَوَكُّلِهِ مَعَ تَرْكِهِ مَا أَمَرَهُ اللَّهُ بِهِ مِنَ الْأَسْبَابِ يَحْصُلُ مَطْلُوبُهُ، وَأَنَّ الْمَطَالِبَ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى الْأَسْبَابِ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ أَسْبَابًا لَهَا، فَهُوَ غَالِطٌ؛ فَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَإِنْ كَانَ قَدْ ضَمِنَ لِلْعَبْدِ رِزْقَهُ، وَهُوَ لَا يَدَّ أَنْ يَرْزُقَهُ مَا عَمَّرَ، فَهَذَا لَا يَمْنَعُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الرِّزْقُ الْمَضْمُونُ، لَهُ أَسْبَابٌ تَحْصُلُ مِنْ فِعْلِ الْعَبْدِ وَغَيْرِ فِعْلِهِ. وَأَيْضًا فَقَدْ يَرْزُقُهُ حَلَالًا وَحَرَامًا، فَإِذَا فَعَلَ مَا أَمَرَهُ بِهِ رَزَقَهُ حَلَالًا، وَإِذَا تَرَكَ مَا أَمَرَهُ بِهِ فَقَدْ يَرْزُقُهُ مِنْ حَرَامٍ»^(١).

قال: «فمن كان قادرًا على السبب ولا يشغله عما هو أنفع له في دينه، فهو مأمورٌ به مع التوكل على الله، وهذا خيرٌ له من أن يأخذ من الناس ولو جاءه بغير سؤال، وسبب مثل هذا عبادة الله، وهو مأمورٌ أن يعبد الله ويتوكل عليه. فإن تسبب بغير نية صالحة أو لم يتوكل على الله فهو [غير] مطيع في هذا وهذا، وهذه [غير] طريق الأنبياء والصحابة، وأما من كان من الفقراء الذين {أحصرُوا في سبيل الله لا يستطيعون ضربًا في الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف}، فهذا: إما أن يكون عاجزًا عن الكسب، أو قادرًا عليه بتفويت ما هو فيه أطوعُ لله من الكسب، ففعل ما هو فيه أطوعُ هو المشروع في حقّه، وهذا يتنوع بتنوع أحوال الناس»^(٢).



وإذا اختلف التفضيل بين الأمرين باختلاف الناس:

(فإرادة التجريد) عما يشغل عن الله تعالى (مع داعية الأسباب) من الله في مُريد

(١) مجموع الفتاوى (٨/٥٢٨-٥٣٠).

(٢) مجموع الفتاوى (١٠/٤٢٦).

ذلك، (شهوةٌ خفيّةٌ) من المُريد.

(وسلوكُ الأسباب) الشاغلةُ عن الله (مع داعية التجريد) من الله في سالك ذلك،
(انحطاطٌ) له (عن الرتبة العليّة) إلى الرتبة الدنيّة.

فالأصلح لمن قدّر الله فيه داعية الأسباب سلوْكُها دون التجريد، ولمن قدّر الله
فيه داعية التجريد سلوْكُه دون الأسباب.

(وقد يأتي الشيطان) للإنسان (باطّراح جانبِ الله تعالى في صورة الأسباب، أو
بالكسَل في صورة التوكُّل)؛ كيدًا منه.

كأن يقول لسالك التجريد الذي سلوْكُه له أصلحٌ من تركه له: إلى متى تترك
الأسباب؟ ألم تعلم أن تركها يُطمع القلوب لما في أيدي الناس، فاسلُكُها لتسلم من
ذلك، وابتظر غيرك منك ما كنت تتنظره من غيرك.

ويقول لسالك الأسباب الذي سلوْكُه لها أصلحٌ من تركه لها: لو تركتها وسلكت
التجريد فتوكَّلت على الله، لصفًا قلبك، وأتاك ما يكفيك من عند الله، فاتركها؛
ليحصل لك ذلك. فيؤدّي تركها الذي هو غير أصلح له إلى الطلب من الخلق
والاهتمام بالرزق.

(والموفقُ يبحث عنهما) أي: عن هذين الأمرين اللذين يأتي بهما الشيطان في
صورةٍ غيرهما؛ لعله يسلم منهما.

(ويعلمُ) مع بحثه عنهما (أنه لا يكون إلا ما يريد) الله كونه، أي: وجوده منهما أو
من غيرهما.

قال ابن تيمية: «إن السبب المأمور به أو المباح لا ينافي وجوب التوكل على الله،
بل الحاجةُ والفقْر إلى الله ثابتةٌ مع فعل السبب؛ إذ ليس في المخلوقات ما هو وحده
سببٌ تامٌّ لحصول المطلوب؛ فإنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

فمن ظنَّ الاستغناء بالسبب عن التوكُّل فقد تَرَكَ ما أوجب الله عليه من التوكُّل، وأخلَّ بواجب التوحيد، ولهذا يُخَذَلُ أمثال هؤلاء إذا اعتمدوا على الأسباب، فمن رجا نصراً أو رزقاً من غير الله خَذَلَهُ اللهُ، كما قال عليٌّ رضي الله عنه: «لا يَرْجُونَ عبدٌ إلا ربَّه، ولا يخافنَّ إلا ذنبه».

وهذا كما أن من أخذ يدخل في التوكُّل تاركاً لما أمر به من الأسباب فهو أيضاً جاهلٌ ظالمٍ عاصٍ لله بترك ما أمره؛ فإن فِعَلَ المأمور به عبادة لله، فليس مَنْ فَعَلَ شيئاً أمر به وتَرَكَ ما أمر به من التوكُّل، بأعظم ذنباً ممن فَعَلَ توكُّلاً أمر به وتَرَكَ فِعَلَ ما أمر به من السبب؛ إذ كلاهما مُخِلٌّ ببعض ما وجب عليه، وهما مع اشتراكهما في جنس الذنب فقد يكون هذا ألوم، وقد يكون الآخر.

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «المؤمن القويُّ خيرٌ وأحبُّ إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كلِّ خيرٍ، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز، فإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلتُ لكان كذا وكذا، ولكن قل: قدَّر الله وما شاء فَعَلَ، فإن «لو» تفتح عمل الشيطان»^(١).

ففي قوله صلى الله عليه وسلم: «احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز»، أمرٌ بالتسبُّب المأمور به، وهو الحرص على المنافع، وأمرٌ مع ذلك بالتوكُّل وهو الاستعانة بالله، فمن اكتفى بأحدهما فقد عصى أحد الأمرين. ونهى عن العجز الذي هو ضدُّ الكَيْس، كما قال في الحديث الآخر: «إن الله يلوم على العجز، ولكن عليك بالكيس»^(٢). ومن ذلك ما روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس قال: كان أهل اليمن

(١) رواه مسلم (٢٦٦٤).

(٢) رواه أبو داود (٣٦٢٧). وفي مختصر سنن أبي داود للمنذري (٥٢٢/٢): «قيل: العجز: ترك ما يجب فعله بالتسوية، وهو عام في أمور الدنيا والدين. والكيس في الأمور يجري مجرى الرفق فيها والفطنة، والكيس: العقل».

يَحْجُونَ وَلَا يَتَزَوَّدُونَ، يقولون: نحن المتوكلون، فإذا قَدِمُوا سألوا الناس، فقال الله تعالى: {وتزودوا فإن خير الزاد التقوى} (١).

فمن فَعَلَ ما أمر به من التزوُّد، فاستعان به على طاعة الله، وأحسنَ منه إلى من يكون محتاجًا، كان مطيعًا لله في هذين الأمرين، بخلاف مَنْ ترك ذلك ملتفتًا إلى أزواد الحجاج كالأعلى الناس، وإن كان مع هذا قلبه غير ملتفتٍ إلى مُعَيَّنٍ، فهو ملتفتٌ إلى الجملة. لكن إن كان المتزوُّد غير قائم بما يجبُ عليه من التوكُّل على الله ومُواساة المحتاج، فقد يكون في تركه لِمَا أمر به، من جنس هذا التارك للتزوُّد المأمور به.

وفي هذه النصوص بيان غلط طوائف:

فطائفة تُضَعِفُ أمر السبب المأمور به، فتعُدُّه نقصًا وقدحًا في التوحيد والتوكُّل، وأنَّ تَرَكَه من كمال التوكُّل والتوحيد، وهم في ذلك ملبوسٌ عليهم، وقد يقترن بالغلط اتباع الهوى في إخلاد النفس إلى البطالة، ولهذا تجد عامة هذا الضرب التاركين لِمَا أمروا به من الأسباب، يتعلقون بأسبابٍ دون ذلك؛ فإما أن يُعلِّقوا قلوبهم بالخلق رغبةً ورهبةً، وإما أن يتركوا لأجل ما تبتَّلوا له من الغلوِّ في التوكُّلِ واجباتٍ أو مستحباتٍ أنفعَ لهم من ذلك.

كمن يَصْرِفُ هِمَّتَهُ في توكُّله إلى شفاءٍ مرضه بلا دواء، أو نيل رزقه بلا سعي، فقد يحصل ذلك، لكن كان مباشرةً الدواء الخفيف والسعي اليسير، وصرفُ تلك الهِمَّةِ والتوجه في علمٍ صالح، أنفعَ له، بل قد يكون أو جبَّ عليه من تبتُّله لهذا الأمر اليسير الذي قدره درهم أو نحوه.

وفوق هؤلاء مَنْ يجعل التوكُّل والدعاء أيضًا نقصًا وانقطاعًا عن الخاصَّة؛ ظنًّا

(١) رواه البخاري (١٥٢٣).

أن ملاحظة ما فرغ منه في القدر هو حال الخاصة، وإنما غلطوا من حيث ظنوا أن سبق التقدير يمنع أن يكون بالسبب المأمور به، كمن يتزندق فيترك الأعمال الواجبة؛ بناءً على أن القدر قد سبقه بأهل السعادة وأهل الشقاوة، ولم يعلم أن القدر سبق بالأمور على ما هي عليه: فمن قدره الله من أهل السعادة كان مما قدره الله تيسيره لعمل أهل السعادة، ومن قدره من أهل الشقاء كان مما قدره أن ييسره لعمل أهل الشقاء»^(١).

قال: «لكن يقال: من كان توكله على الله ودعاؤه له هو في حصول مباحات فهو من العامة، وإن كان في حصول مستحبات وواجبات فهو من الخاصة، كما أن من دعاه وتوكل عليه في حصول محرّمات فهو ظالم لنفسه، ومن أعرض عن التوكل فهو عاصٍ لله ورسوله، بل خارج عن حقيقة الإيمان، فكيف يكون هذا المقام للخاصة؟! قال الله تعالى: {وقال موسى يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين}»^(٢).



(١) الفتاوى الكبرى (١/١٠٧-١١٠).

(٢) مجموع الفتاوى (١٠/٣٦).

نهاية الكتاب

(وقد تمَّ الكتاب) أي: لبُّ الأصول (بحمد الله وعونه).

(جعلنا الله به) لِمَا أَمَّلْنَا مِنْ كَثْرَةِ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ، (مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدِّيقين) أي: أفاضل أصحاب النبيِّين، سُمُّوا بذلك لِمُبَالِغَتِهِمْ فِي الصُّدُقِ وَالتَّصَدِيقِ، (والشهداء) أي: القتلَى فِي سَبِيلِ اللَّهِ، (والصالحين) غيرِ مَنْ ذُكِرَ، فهو تعميم بعد تخصيص، (وحسن أولئك رفيقًا) أي: رُفَقَاءَ فِي الْجَنَّةِ، بَأَن نَسْتَمْتِعُ فِيهَا بِرُؤْيَيْتِهِمْ وَزِيَارَتِهِمْ، وَإِنْ كَانَ مَقْرُؤُهُمْ فِي دَرَجَاتٍ عَالِيَةٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى غَيْرِهِمْ. وَمِنْ فَضْلِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى غَيْرِهِمْ أَنَّهُ قَدْ رُزِقَ الرِّضَا بِحَالِهِ، وَذَهَبَ عَنْهُ اعْتِقَادُ أَنَّهُ مَفْضُولٌ؛ انْتِفَاءً لِلْحَسْرَةِ فِي الْجَنَّةِ الَّتِي تَخْتَلِفُ الْمَرَاتِبُ فِيهَا عَلَى قَدْرِ الْأَعْمَالِ وَعَلَى قَدْرِ فَضْلِ اللَّهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، وَاللَّهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَعْلَى وَأَعْلَمُ وَأَكْرَمُ.



نجز بفضل الله تلخيص شرح «لُبِّ الْأَصُولِ»، على يد كاتبه حسن ابن المعلِّم داود، غفر الله له ولوالديه ومشايخه وسائر المسلمين، في صباح يوم السبت الرابع عشر من ذي القعدة سنة أربع وأربعين وأربع مئة من الهجرة، في دار الحديث والسنة بمقديشو. وصلى الله وسلم وبارك وأنعم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون.



قائمة المحتويات

٣	مقدمة.....
٥	شرح مقدمة المتن
٨	(المقدمات).....
٨	تعريف أصول الفقه.....
١٠	تعريف الفقه.....
١٢	تعريف الحكم.....
١٦	شروط التكليف.....
١٨	أقسام الحكم الشرعي.....
٢١	بيان متعلّق خطاب الوضع.....
٢٧	تعريف الدليل.....
٢٩	تعريف الحدّ.....
٣٠	الكلام النفسي.....
٣١	تعريف النظر.....
٣٢	تعريف الإدراك وبيان أقسامه.....
٣٥	(مسألة) في أمور خلافية تتعلق بالأحكام.....
٣٥	تعريف الحسن والقيح.....
٣٥	جائز الترك ليس بواجب.....
٣٦	المندوب مأمور به لا مكلف به.....
٣٦	المباح ليس جنسًا للواجب ولا مأمورًا به لكن الإباحة حكم شرعي.....
٣٧	إذا نُسخ الوجوب بقي الجواز.....
٣٩	(مسألة) في الواجب والحرام المخيرين.....

- ٤١ (مسألة) في فرض الكفاية.
- ٤٣ (مسألة) في الواجب الموسَّع.
- ٤٥ (مسألة) في مقدِّمة الواجب.
- ٤٦ (مسألة) في تناول الأمر للمكروه.
- ٤٨ (مسألة) في التكليف بالمحال.
- ٥٠ (مسألة) في أنه لا تكليف إلا بفعل.
- ٥١ (مسألة) في صحة التكليف بشيء يعلم الأمر عدم وقوعه.
- ٥٢ (خاتمة) في كون الحكم على الترتيب أو على البديل.
- ٥٣ **الكتاب الأول: في الكتاب ومباحث الأقوال**
- ٥٣ التعريف بالكتاب وشروط ما يكون قرآنًا.
- ٥٥ دلالة الكتاب والسنة على المعاني.
- ٥٦ ما تفيد الأدلة النقلية.
- ٥٨ (المنطوق والمفهوم).
- ٦٨ (مسألة) في حدود اللغات.
- ٧١ (مسألة) في كون اللغات توقيفية.
- ٧٣ (مسألة) في اتحاد اللفظ والمعنى وتعددتهما.
- ٧٥ (مسألة) في الاشتقاق.
- ٧٨ (مسألة) في الترادف.
- ٧٩ (مسألة) في المشترك.
- ٨١ الحقيقة والمجاز.
- ٩١ (مسألة) في المعرَّب.
- ٩٢ (مسألة) فيما يُحمل عليه اللفظ من حقيقة أو مجاز.

٩٥(مسألة) في الكناية.
٩٧(الحروف).
١١٦(الأمر)
١١٦تعريف الأمر.
١١٨(مسألة) في معنى صيغة الأمر.
١٢١(مسألة) في مقتضى صيغة الأمر.
١٢٢(مسألة) في أحكام تتعلق بالأمر.
١٢٤(مسألة) في كون الأمر نهياً عن ضده وعكس ذلك.
١٢٥(مسألة) في تعاقب الأمرين.
١٢٦(مسألة) في تعريف النهي وأحكامه.
١٣٠(العام).
١٣٣(مسألة) في صيغ العموم.
١٤٢(التخصيص).
١٤٤المخصّص المتصل.
١٤٤١- الاستثناء:
١٤٧٢- الشرط:
١٤٧٣-٤- الصفة والغاية:
١٤٨٥- البدل
١٥٠المخصّص المنفصل.
١٥٤(مسألة) في عموم جواب السؤال.
١٥٧(مسألة).
١٥٩(المطلق والمقيّد).
١٦٢(الظاهر والمؤوّل).

١٦٥(المجمل)
١٦٨(البيان)
١٦٩(مسألة) في تأخير البيان
١٧٢(النسخ)
١٧٧(مسألة) في وقوع النسخ
١٧٩(خاتمة) للنسخ يُعلم بها الناسخ من المنسوخ
١٨١ الكتاب الثاني: في السنة
١٨٢تقرير النبي ﷺ
١٨٢فعل النبي ﷺ
١٨٥تعارض الفعل والقول
١٨٧(الكلام في الأخبار)
١٩٠(مسألة): في كون الخبر مقطوعاً بكذبه أو صدقه
١٩٠	١- (إما مقطوعٌ بكذبه):
١٩٢	٢- (وإما) مقطوعٌ (بصدقه):
١٩٥	٣- (وأما مظنون الصدق فخيرُ الواحد) إذا صحَّ سنده
١٩٦(مسألة) فيما يفيد خبر الواحد
١٩٧(مسألة) في تكذيب الأصل الفرع
١٩٨مسألة زيادة الثقة
٢٠٠مسألة تفسير الراوي
٢٠١(مسألة) فيمن تقبل روايته ومن لا تقبل
٢٠٢شروط الراوي:
٢٠٣تعريف الكبيرة وأمثلتها:

- ٢١٠ (مسألة) في أحكام الرواية والجرح والتعديل
- ٢١٣ (مسألة) في تعريف الصحابي والتابعي
- ٢١٤ (مسألة) في أحكام المرسل
- ٢١٦ (مسألة) في نقل الحديث بالمعنى
- ٢١٧ (خاتمة) في مراتب التحمل

الكتاب الثالث: في الإجماع

- ٢١٩ تعريف الإجماع
- ٢١٩ مسائل مستفادة من تعريف الإجماع
- ٢٢٠ اتفاق المجتهدين قبل استقرار الخلاف وبعده
- ٢٢١ التمسك بأقل ما قيل
- ٢٢٢ ما يكون فيه الإجماع
- ٢٢٣ مستند الإجماع
- ٢٢٤ الإجماع السكوتي
- ٢٢٥ (مسألة) في حجية الإجماع
- ٢٢٨ (خاتمة) في حكم جحد المجمع عليه

الكتاب الرابع: في القياس

- ٢٢٩ تعريف القياس وبيان ما يدخل فيه
- ٢٣١ أركان القياس
- ٢٣١ (الأول: الأصل) المقيس عليه
- ٢٣٢ (الثاني: حكم الأصل)
- ٢٣٦ (الثالث: الفرع) المقيس
- ٢٤٠ (الرابع: العلة)

٢٤٢	[شروط العلة]:
٢٤٧	[ما ليس شرطاً للعلة]:
٢٤٨	[معنى المعارض وكيفية دفع المعارضة]:
٢٥٤	(مسالك العلة).
٢٥٤	(الأول) من مسالك العلة: (الإجماع).
٢٥٤	(الثاني) من مسالك العلة: (النص).
٢٥٦	(الثالث) من مسالك العلة: (الإيماء).
٢٥٩	(الرابع) من مسالك العلة: (السبب والتقسيم).
٢٦٢	(الخامس) من مسالك العلة: (المناسبة).
٢٦٤	أقسام المناسب بمعنى المصلحة:
٢٦٦	أقسام المناسب بمعنى العلة:
٢٦٩	(السادس) من مسالك العلة: (الشبهة).
٢٧١	(السابع) من مسالك العلة: (الدوران).
٢٧٢	(الثامن) من مسالك العلة: (الطرد).
٢٧٣	(التاسع) من مسالك العلة: (تنقيح المناط).
٢٧٤	(العاشر) من مسالك العلة: (إلغاء الفارق).
٢٧٥	(خاتمة) في نفي مسلكين ضعيفين.
٢٧٦	(القوادح).
٢٧٦	١- القدح بالتخلف.
٢٧٨	٢- القدح بالكسر.
٢٧٩	٣- القدح بعدم العكس.
٢٨٠	٤- القدح بعدم التأثير.
٢٨٣	٥- القدح بالقلب.

- ٢٨٥ ٦- القدح بالقول بالموَجِب.
- ٢٨٧ ٧- القدح بعدم المناسبة.
- ٢٨٨ ٨- القدح بالفرق.
- ٢٩٠ ٩- القدح بفساد الوضع.
- ٢٩١ ١٠- القدح بفساد الاعتبار.
- ٢٩٣ ١١- القدح بمنع علية الوصف.
- ٢٩٣ ذكر بعض أنواع القدح بالمنع:
- ٢٩٦ ١٢- القدح باختلاف علتي الأصل والفرع.
- ٢٩٧ ١٣- القدح بالتقسيم.
- ٢٩٨ ١٤- القدح بالاستفسار.
- ٢٩٩ أقسام المنع والمعارضة.
- ٣٠٢ خاتمة) لكتاب القياس.

الكتاب الخامس: في الاستدلال

- ٣٠٥ (مسألة) في الاستقراء.
- ٣٠٧ (مسألة) في الاستصحاب.
- ٣٠٨ (مسألة) في طلب الدليل من النافي.
- ٣١٠ (مسألة) في شرع من قبلنا.
- ٣١١ (مسألة) في الاستحسان.
- ٣١٢ (مسألة) في قول الصحابي.
- ٣١٣ (مسألة) في الإلهام.
- ٣١٤ خاتمة في القواعد الفقهية.
- ٣١٥ خاتمة في القواعد الفقهية.

الكتاب السادس: في التعادل والتراجع

٣١٦

٣٢٠	مسألة) في المرّجات
٣٢٠	مرّجات النصوص
٣٢٩	مرّجات الإجماع
٣٣٠	مرّجات القياس
٣٣٣	مرجات التعريفات

الكتاب السابع: في الاجتهاد وما معه

٣٣٤	شروط الاجتهاد
٣٣٧	مراتب الاجتهاد
٣٣٧	أحكام الاجتهاد
٣٣٩	مسألة) في المصيب والمخطئ في الاجتهاد
٣٤٠	مسألة) في نقض حكم الاجتهاد
٣٤٢	مسألة) في التفويض
٣٤٣	مسألة) في التقليد
٣٤٥	مسألة) في تجديد الاجتهاد والاستفتاء
٣٤٦	مسألة) في أحكام التقليد
٣٤٨	مسألة) في إفتاء المقلد

مسائل أصول الدين

٣٥٢	مسألة) في التقليد في أصول الدين
٣٥٣	إثبات حدوث العالم
٣٥٥	وحدانية الله تعالى
٣٥٦	مخالفة الربّ للمخلوقات
٣٥٨	تنزه الربّ عن الحاجة إلى الخلق

٣٥٩	عدم حلول الحوادث في ذات الربّ
٣٦٠	إثبات القدر
٣٦١	إثبات الصفات لله تعالى
٣٦٣	الخلاف في تأويل الصفات وتفويضها
٣٦٥	القرآن النفسي واللساني
٣٦٦	الثواب والعقاب للعباد وتنزّه الله عن الظلم
٣٦٨	رؤية الله في الآخرة
٣٧٠	أنواع إرادة الله تعالى
٣٧٣	معنى الرزق
٣٧٤	بيان خلق أفعال العباد
٣٧٦	الإيمان بالرسالة
٣٧٧	معنى الإيمان والإسلام والإحسان
٣٨٠	حكم الفاسق
٣٨٠	شاعة النبي ﷺ
٣٨١	الأجل والروح
٣٨٢	كرامات الأولياء
٣٨٤	عدم تكفير أهل القبلة
٣٨٦	الإيمان بفتنة القبر وبالبعث وما بعده
٣٨٧	الإيمان بالمعاد
٣٩٠	وجوب نصب الإمام
٣٩١	فضل الصحابة
٣٩٣	فضل أئمة المسلمين
٣٩٦	مسائل لا يضر جهلها وتنفع معرفتها

- وجود الشيء هو عينه ٣٩٦
- الاسم هو المسمى ٣٩٦
- أسماء الله توقيفية ٣٩٧
- الاستثناء في الإيمان ٣٩٨
- هل لله على الكافر نعمة؟ ٣٩٨
- الإنسان هل هو النفس أو البدن؟ ٣٩٩
- الجوهر الفرد ٤٠٠
- لا واسطة بين الموجود والمعدوم ٤٠٤
- النسب والإضافات عدمية في الخارج ٤٠٥
- العرض لا يقوم بعرض ٤٠٨
- العرض لا يبقى زمانين ٤٠٩
- العرض لا يحلُّ محلين ٤١٤
- المثَلان والضدَّان والخلافان والتقيضان ٤١٤
- أحد طرفي الممكن ليس أولى به من الآخر ٤١٥
- احتياج الممكن إلى المؤثر في بقاءه ٤١٧
- معنى المكان والخلاء والزمان ٤١٩
- عدم تداخل الجواهر ٤٢٤
- عدم خلوِّ الجواهر عن الأعراض ٤٢٤
- عدم تركيب الجسم من الأعراض ٤٢٩
- تناهي أبعاد الجسم ٤٣٠
- العلاقة بين المعلول وعلته ٤٣٤
- معنى اللذة والألم ٤٤١
- أقسام حكم العقل وتفسير معنى الممتنع ٤٤٥

٤٤٨	(خاتمة) في مبادئ التصوف
٤٤٩	المعرفة أول الواجبات
٤٥٦	تصوُّر القرب أو البعد من الله
٤٥٧	معنى التقرب إلى الله
٤٥٨	مقتضى علوِّ الهمة
٤٥٩	أنواع الخواطر وأشباهاها
٤٦٠	مجاهدة النفس
٤٦٢	تحقيق التوبة
٤٦٣	الشكُّ في الخاطر
٤٦٤	كسب العبد وقدرته
٤٦٧	القدرة التي مع الفعل
٤٦٩	صلاح القدرة للضدين
٤٧٣	معنى العجز
٤٧٥	التوكل والاكتساب
٤٨٢	نهاية الكتاب
٤٨٣	قائمة المحتويات

