

الموافقات

في

اصول السريعة

لأبي إسحاق الشافعي

وهو برهانهم بنموذج الشيخ الفخر المالك المتوفى ٧٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميه ، وتخريج أحاديثه ، ونقد آرائه نقداً علياً
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد عني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه

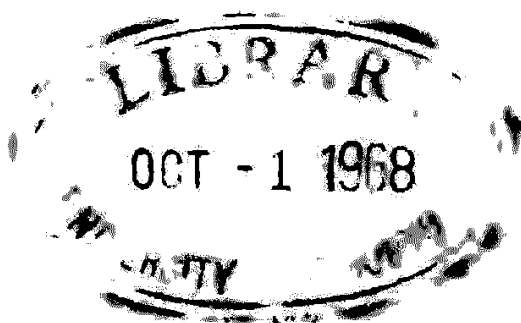
الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف

الجزء الثالث

حق الطبع محفوظ للشارح

يطلب من المكتبة البخارية الكبرى بأول شارع محمد علي بمصر

لصاحبها : مصطفى محمد



K

S5335M8

J.3

كتاب الأدلة الشرعية

وهو القسم الرابع من الموافقات



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الأدلة الشرعية

والنظريه فيما يتعلق بها على الجملة ، وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل .
وهى الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس . فالنظر إذاً يتعلق بطرفين .

الطرف الأول في الأدلة على الجملة

والكلام فيها (١) فى كليات^(١) تتعلق بها ، و (ب) فى العوارض اللاحقة لها
والأول يحتوى على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾^(٢)

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات

(١) وسيدكرها فى أربع عشرة مسألة . وقوله (وفى العوارض) وسيدكرها
فى خمسة فصول : الاحكام والتشابه ، الاحكام والنسخ ، الأمر والنهى ، العموم
والخصوص ، البيان والاجمال

(٢) هذه المسألة تعتبر أما لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية ،
بين بها شدة ارتباط هذه المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد
الشرعية ، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للأحكام عن النظر للأمرين معا : فلا يستغنى
بالنظر فى الجزئيات أى الأدلة التفصيلية عن النظر فى الوقت نفسه للقاعدة الأصولية
التي تعتبر كلية لها ليعرف بها هذا الجزئى من أى مرتبة هو ، وما مقصد الشارع
فى مثله ؟ كما أنه لا يستغنى بالكلية فيجزئها فى الجزئيات دون أن ينظر فى الدليل
الخاص بهذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معهما . وقد ساق المصنف تمهيداً
لذلك أول المسألة . ثم بين وجه حاجة الجزئيات الى الكليات بقوله (وإذا كان كذلك

والحاجيات والتحسينات ، وكانت هذه الوجوه مبثوثة^(١) في أبواب الشريعة الخ) ثم بين عدم استغناء الكليات عن الجزئيات بقوله (وكما أن الخ) ومد النفس في هذا الجانب لأنه موضع التوهم ، لمخالفته المؤلف في مثله

(١) أى إن المراتب الثلاثة لا تخلو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها . وأدلتها الشرعية التفصيلية مستغرقة لهذه الفروع والجزئيات ، لافرق بين ضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته ، ولا بين الامور العادية والعبادية . فلا فرق في ذلك بين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها ، ولا بين قاعدة الغرر وقاعدة الربا مثلا . والغرض التعميم . وأن الأدلة التفصيلية عامة شاملة ، إن لم تكن من الكتاب فمن السنة أو الاجماع أو غيرهما من الاستحسان والمصالح المرسله باعتبار الجزئيات في تلك الأدلة . فهذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئيات المراتب الثلاث المذكورة . وكما أن الأمر هكذا في الأدلة التفصيلية فهو كذلك أيضا في كلياتها التي أخذت من استقرارها : هي أيضا عامة لكل ما يتعلق بهذه المراتب الثلاث . لا تخص أدلة تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض ، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض . بل إنها كليات عامة تقع على جميع الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسماة جزئيا إضافيا . فتضبط مقاصدها وبيتهن بها طريق إجرائها والعمل بها . فكما أن الجزئيات التي هي الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة في جميع فروع المراتب الثلاث كذلك هذه الكليات المأخوذة من استقرارها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التي تدرج تحتها . فلا يتأتى أن يفقد بعض تلك الكليات حتى يفترق إلى إثباتها بقياس أو غيره : لأن ذلك إنما يعقل في فروع الأحكام لافي أصولها . وإلا لما كانت الشريعة تامة

وهنا يخطر السؤال الذى يريد المؤلف أن يجعل هذه المسألة لتحقيقه . وهو أنه هل يصح إذاً للجهتد ألا ينظر في الجزئيات والأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام ويكتفى بالكليات ؟ كما هو الشأن في قواعد اللغة مثلا ، يجرى التطبيق في كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب ، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربى المتكلم به مرفوعا ، وهكذا يكون الشأن هنا . فيقال مثلا إن هذا الجزئى إن كان ضروريا قدم على الحاجى ، وإن كان حاجيا قدم على ما بعده . والضروريات نفسها ما كان منها متعلقا بالدين قدم على المتعلق بالنفس . وهذا يقدم



من الخطأ اعتبار جزئيات الشريعة دون كلياتها أو العكس

وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضى على كل جزئي تحتها. وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً^(١) أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلى تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره. فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً؛ لأن الله تعالى قال (اليوم أكملت لكم دينكم) وقال: (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وفي الحديث: «تركتم على الجادة» الحديث^(٢)! وقوله: «لا يهلك على الله إلا هالك»^(٣) ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات^(٤) وهي أصول الشريعة فما تحتها مستمدة^(٥)

على ما بعده منها، وهكذا. فيستغنى بالنظر في الكليات عن النظر في الدليل الشرعي الخاص على طبق قواعد النحو مثلاً. وكذا يستغنى عن النظر في الجزئيات الإضافية إكتفاءً بالكليات؛

فكان الجواب عن السؤال أن الأمر ليس على ما يظن، بل لا بد منهما معاً كما بسطه. ولما كانت هذه المسألة كأصل عام في كتاب الأدلة جعلها فاتحة مسائل هذا الباب. فله دره ما أسد نظره! ولقد صدق فيما يقول بعد (إن النظر في هذه الأطراف فيه جملة الفقه). وسيأتي لهذا المبحث بقية في كتاب الاجتهاد في المسألة الثالثة عشرة (١) أي كما قال: (ولا بقاعدة دون قاعدة)

(٢) أخرجه في التيسير عن رزين وتماه: (منهج عليه أم الكتاب). وفي رواية (تركتم على الواضحة ليلها كنهارها، كونوا على دين الاعراب والعلمان في الكتاب)

(٣) جزء من حديث رواه الشيخان كما في الجامع الصغير

(٤) أي الحقيقية؛ كنصوص الأدلة التفصيلية. أو الإضافية؛ كالقواعد الكلية

التي تدرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها. فلذا قال (وهي أصول الشريعة فما تحتها)

(٥) لأن الأدلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جاء تقريراً وتفصيلاً

من تلك الأصول الكلية - شأن^(١) الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات - فمن الواجب اعتبار^(٢) تلك الجزئيات بهذه الكليات ، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها . فمن أخذ بنص مثلاً في جزئى^(٣) معرضاً عن كليه فقد أخطأ^(٤) . وكما أن من أخذ بالجزئى معرضاً عن كليه فهو مخطئ ، كذلك من أخذ بالكلى معرضاً عن جزئيه .

و بيان ذلك أن تلتقى العلم بالكلى إنما^(٥) هو من عرض الجزئيات واستقراءها ، فالكلى - من حيث هو كلى - غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات . ولأنه ليس بوجوده في الخارج ، وإنما هو مضمن في الجزئيات ، حسبما تقرر في المعقولات . فإذا الوقوف مع الكلى مع الاعراض عن الجزئى ووقوف^(٦) مع شيء لم يتقرر للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث . وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب ، التى بحفظها ينتظم أمر المعاش والمعاد

(١) أى أن تكون متفرعة عنها ، داخلاً في قوامها ما اعتبر مقوماً لهذه الأنواع
 (٢) أى بالتحقق من اندراجها تحتها ، بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت
 الضرورى بما يدخل تحت المرتبتين الأخرين . وإلما صح الحكم على الجزئى
 (٣) حقيقى أو إضافى . أى سواء كان دليلاً خاصاً من الكتاب وما معه ، أم كان قاعدة مما يندرج تحت كلى أعم منه
 (٤) أى قد يدركه الخطأ . وإلا فقد يصادف الثواب ، فكثيراً ما يستدل الشخص بحديث على جزئى ولا يلتفت لكليه ويصادف الصواب . أو يقال : أخطأ في طريق الاجتهاد ، وإن لم يخطئ النتيجة
 (٥) هذا بالنسبة لنفس المستقرى المثبت للكلى . أما بالنسبة لغيره الذى أخذ

العلم بالكلى بعد ما تم استقراءه من غيره فلا يقال فيه ذلك ، إلا بواسطة من أخذ عنه الكلى . أما بالنسبة إليه هو فلا توقف
 (٦) راجع إلى الوجه الأول من البيان

العلم به بعد ، دون العلم بالجزئى ، والجزئى^(١) هو مظهر العلم به . وأيضاً فإن الجزئى لم يوضع جزئياً إلا لكون^(٢) الكلى فيه على التمام و به قوامه ، فالإعراض عن الجزئى من حيث هو جزئى إعراض عن الكلى نفسه فى الحقيقة . وذلك تناقض^(٣) . ولأن الإعراض عن الجزئى جملة يودى إلى الشك فى الكلى ، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته^(٤) للكلى أو توهم المخالفة له ، وإذا خالف الكلى الجزئى — مع أنا إنما^(٥) نأخذه من الجزئى — دل على أن ذلك الكلى لم يتحقق العلم به ؛ لا يمكن أن يتضمن ذلك الجزئى جزءاً من الكلى^(٦) لم يأخذه المعتبر جزءاً منه . وإذا أمكن هذا لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئى فى معرفة الكلى ، ودل ذلك على أن الكلى لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئى . وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن الكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك^(٧) ، والجزئى كذلك أيضاً ، فلا بد من اعتبارهما معاً فى كل مسألة .

فاذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ، ثم أتى النص على جزئى يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة ، فلا بد من الجمع فى النظر بينهما ؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك

(١) راجع الى الوجه الثانى منه . وكلاهما لا يخلو من نظر

(٢) ظاهر بالنسبة للجزئى الإضافى

(٣) أى الاعراض عن الجزئى مع اعتبار الكلى تناقض ، لأن الاعراض عن الجزئى إعراض عن الكلى بمقتضى تقريره ، فيكون اعتباراً للكلى وإعراضاً عنه معاً ، وهو تناقض

(٤) بحيث لا يرد إليه بالطريق المؤدى الى تعرف أنه جزئى ويندرج فيه

(٥) بما قدمناه لا يذهب عليك صحة عباراته المتبادر منها التناقض ، حيث يقول

تارة (الجزئى مستمد من الكلى شأن الجزئيات مع أنواعها) وتارة يقول (الكلى مأخوذ من الجزئى) وكل صحيح بالمعنى المتقدم فى كل منهما

(٦) أى من كليه الحقيقى ، وقوله (لم يأخذه المعتبر جزءاً منه) أى بما ادعى أنه كليه . يعنى فلا يكون هو كليه

(٧) أى لأن اعتبار الكلى وملاحظته عند النظر فى الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع ، ولا يكون ذلك دون النظر للجزئى أيضاً

الجزئى إلا مع الحفظ على تلك القواعد ، إذ كية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة . فلا يمكن والجالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع^(١) . وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلى ويلغى الجزئى

فإن قيل : الكلى لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها ، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئى إلا وهو داخل تحت الكلى ؛ لأن الاستقراء قطعى إذا تم^(٢) فالنظر الى الجزئى بعد ذلك عناء ، وفرض مخالفته غير صحيح . كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلاً بالاستقراء معنى الحيوانية ، لم يصح أن يوجد إنسان الا وهو حيوان . فالحكم عليه بالكلى حكم قطعى لا يتخاف ، وجد أولم يوجد ، فلا اعتبار به فى الحكم بهذا الكلى ، من حيث إنه لا يوجد إلا كذلك . فإذا فرضت المخالفة فى بعض الجزئيات فليس بجزئى له ، كالتماثيل وأشباهاها . فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل فى الضروريات معتبر^٣ شرعاً ، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة ، حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حينها وجدناه ، فنحكم به على كل جزئى فرض عدم الاطلاع عليه ؛ فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزن ، لا يخالفه على حال ؛ إذ لا يوجد بخلاف ماوضع (ولو كان من عند غير الله لو وجدوا فيه اختلافاً^(٣) كثيراً) فما فائدة اعتبار

(١) أى مما تضمنته القواعد . وإذا فالقواعد معتبرة لم يهدىها هذا النص فى هذا الجزئى ، ولكن هذا لا يقضى باعتبار الكلى وحده مطردا ويلغى الجزئى . فلا بد من اعتبار الكلى فى غير موضع المعارضة حتى لا يهدر الكلى ولا الجزئى . وسيأتى له بيان وتمثيل (٢) قال بعضهم وتماهه بالنظر فى الأدلة الجزئية . وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر اعنوى الذى لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض ، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة وتقدم أن الاكثرى معتبر فى الشريعة اعتبار القطعى العام . وأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلى لا يخرج عن كونه كلياً ؛ لأنه إذا خرج عن ضرورى مثلاً فنما يخرج لجاجى أو كالى لعارض لا لذاته . ولا يتجاوز الاصول الثلاثة اه (٣) بحيث تكون الأشياء يجمعها كلى واحد . وتكون من واد واحد ، ومع ذلك تعارض أحكامها وتتنافى . وذلك غير واقع فى الشريعة قطعاً

الجزئى بعد حصول العلم بالكلى ؟

فالجواب أن هذا صحيح على الجملة . وأما فى التفصيل فغير صحيح ؛ فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر ، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة ، فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها ، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال ، أو زمان دون زمان ، أو عادة دون عادة . فيكون اعتبارها على الإطلاق خرمًا للقاعدة نفسها ؛ كما قالوا فى القتل بالثقل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسد باب القتل بالقصاص ، إذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالحدد . وكذلك الحكم فى اشتراك^(١) الجماعة فى قتل الواحد . ومثله^(٢) القيام

(١) فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة فى رجل واحد قتلوه غيلة ، لأنه رضى الله عنه أدرك جهة حفظ النفس بالقصاص وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل بحكم القصاص ، وهذه قد يقف العقل دونها فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظاً للنفس . فهذا اجتهاد عمر حيث قال : (لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً) لأنه فهم جهة الحفظ التى قد يقف فيها غيره . على أنه رضى الله عنه كان متردداً فيه حتى قال له على : رأيت لو اشترك جماعة فى سرقة ، أكنت تقطعهم ؛ قال : نعم . قال : فكذا هنا . فحكم بالقتل . أما القتل بالثقل فقد ورد فيه قصة اليهودى الذى قتل الجارية على أوضح لها بحجر ، فرضخ رسول الله رأسه بحجرين قتل بهما . فانظر وجه ذكره مع أنه منصوص ، ثم لا يتوهم فيه عدم القصاص لمانع يرجع لحفظ النفس . وكذلك قال ابن الحاجب إنه ثبت بالقياس على المحدد . وكأنه لم يكتف بالنص الذى أشرنا إليه فى الحديث لمانع فى الحديث . ولا يعترض بأنه من باب القياس فى الأسباب وهو ممنوع . لأن السبب واحد ، وهو القتل العمد العدوان ، فلا قياس فى السبب

(٢) فالمحافظة على الضرورى وهو الدين هنا فى الصلاة مثلاً إذا جرى الأمر فيها لنهايتها ولو أدى إلى المشقة الفادحة محافظة على هذا الضرورى ما كان يرخص فى القعود مثلاً للريض . ومثله يقال فى فطر رمضان للريض القادر بمشقة ، فلو لم ينص الشارع على هذه الجزئيات وابتغى إليها فى الاستنباط واكتفى بأصل الحفظ للضرورى لما كان هذا الترخص . ولو لم يكن لأدى إلى الضيق والحرَج

في الصلاة مثلاً مع المرض ، وسائر الرخص الهادمة لعزائم الأوامر والنواهي ، إعمالاً لقاعدة الحاجيات في الضروريات . ومثل ذلك المستثنيات^(١) من القواعد المانعة ، كالعرايا ، والقراض ، والمساقاة ، والسلم ، والقرض ، وأشباه ذلك . فلو اعتبرنا الضروريات كلها^(٢) لا دخل ذلك بالحاجيات أو بالضروريات^(٣) أيضاً . فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها ، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات ؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً ، ويخصص بعضها بعضاً ، فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردنا وبموجب أحوالها

وأيضاً فقد يعتبر الشارع من ذلك^(٤) ما لا تدركه العقول إلا بالنص عليه ، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات ؛ لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء^(٥) بمقتضى أنظار عقولهم ، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمنصفة بينهم ، بل كان مع ذلك الهرج واقعاً ، والمصاحبة تفوت مصلحة أخرى ، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد . فجاء الشارع باعتبار المصلحة المرفوع قطعاً . فقد نظر إلى قاعدة الحاجيات في هذه المسائل مع أنها في موضوع الضروريات

(١) هذا بناء على أن البيع والاجارة من الضروري ولم يجر المحافظة على الضروري فيهما ، للنهية ، بل عملت قاعدة رفع الحرج التي هي الخاصة بالحاجيات ، فاستثنت من القواعد التي تقتضى منعها كالغرر في القراض والمساقاة وهكذا

(٢) أي بحيث نلتزم الوفاء بها في كل جزئياتها لأجل ذلك بالحاجيات في كثير من جزئياتها ، فيقع الحرج المنبوذ في الشريعة ، وقد يخل ذلك بالضروري نفسه

(٣) أي قد يؤدي الأخذ بالمحافظة على ضروري إلى الإخلال به نفسه أو بضروري آخر . مثال الأول إذا لم نبج التميم للمريض خشية المرض أو زيادته فقد يؤدي الوضوء إلى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأساً ، أو لا يستطيعها بالمقدار الذي يستطيعه لو تيمم . ومثال الثاني ظاهر

(٤) أي من المحافظة على المراتب في جزئياتها ومواردنا ما يشبه أمره على العقل ولا يعرف جهة الحفظ فيه إلا بالنص

(٥) الضروريات ومكملاتها

والنصف المطلق في كل حين ، وبين من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة ؛ كما في استثناء العرايا ونحوه . فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفسد ، ولفاتت مصالح ، وهو مناقض لمقصود الشارع . ولأنه من جملة المحافظة على الكليات ؛ لأنها يخدم بعضها بعضاً ، وقلمًا تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها . وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم الأهم ، حسبما هو مبين في كتاب الترجيح . والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمن^(١) هذا على الكمال فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها ، وبالعكس . وهو منتهى^(٢) نظر المجتهدين بإطلاق ، واليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد وما قرر في السؤال على الجملة صحيح ؛ إذ الكلي لا ينخرم بجزئي ما ، والجزئي محكوم عليه بالسكلى ، لكن بالنسبة الى ذات الكلى والجزئي ، لا بالنسبة الى الأمور الخارجة ؛ فإن الإنسان مثلاً يشتمل على الحيوانية بالذات وهى التحرك بالإرادة ، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره ، فالكلى صحيح فى نفسه ، وكون جزئى من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلى فيه أمر خارج . ولكن الطبيب إنما ينظر فى الكلى بحسب جريانه فى الجزئى أو عدم جريانه ، وينظر^(٣) فى الجزئى من حيث يردده الى الكلى بالطريق المؤدى لذلك .

(١) فاذن لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة ، وهى النصوص والأقيسة ، ولا يمكنه الاستغناء عنها بالكليات كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء فى رواية تفاصيل كلام العرب مثلاً

(٢) إذ يجمعون بين النظر للدليل الخاص وبين كليه المندرج تحت المراتب الثلاثة ، فيصلون بذلك لمعرفة مقصد الشارع فى مثله على العموم ، فينضبط به قصده بهذا الدليل الخاص على وجه الخصوص

(٣) فالطبيب يعرف أن مرض كذا مشخصاته كذا ودواؤه كذا . ولكن هل الشخص الذى يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض ؟ هذا نظره الأول . فاذا وجدها كذلك وعرف أن الكلى متحقق فيه لا بد له من النظر للجزئى أيضاً نظرة ثانية : أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدواء ؟ فيخفف ، أو يمزج

فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلى دون النظر في الجزئى من حيث هو طبيب ، وكذلك بالعكس ، فالشارع هو الطبيب الأعظم ، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس ، وتبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة ، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه ، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار ، فقيّد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة ، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين ، وهي امتناع أن يأتى في الشريعة خبر بخلاف مُخبره ، مع أن النص لا يقتضى الحصر في أنه شفاء فقط ، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا^(١) بها على الجزئى ، واعتبروا الجزئى^(٢) أيضاً في غير الموضع المعارض ، لأن العسل ضار لمن غلبت عليه الصفراء ، فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء ، أو فيه له شفاء

ولا يقال : إن هذا تناقض ، لأنه يؤدي إلى اعتبار الجزئى وعدم اعتباره معاً .
لأننا نقول : إن ذلك من جهتين^(٣) ، ولأنه لا يلزم أن يعتبر كل^(٤) جزئى وفى كل حال ، بل المراد بذلك أنه يعتبر^(٥) الجزئى إذا لم تتحقق استقامة الحكم

بغيره . وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئى الخاص إلى ما يناسبه من كلى الأدوية فلا يجرى عليه الدواء المعروف لكلى المرض بمجرد أنه دواء لكلى مرضه ، بل لا بد من النظر في حالة الشخص أو لا . فكذا الأمر هنا . وقد أحسن كل الاحسان في التمثيل
(١) فقالوا إنه شفاء قطعاً

(٢) فبهذا الجزئى من التجربة في بعض الأشخاص وإحداثه الضرر قالوا إن الكلى لا يجرى اطراده على استقامة ، فيستثنى موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلاً . فقد أعملوا كلا منهما

(٣) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلى : لأنه لا يتأتى وهو جزئى أن يخالف حكم الكلى . ولكن من حيث أمر خارج عنه قد يخالف حكمه ، كما قيل في المرض المقترن به علة أخرى ، فإنها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء في المثال
(٤) أى بل بعض الجزئيات في بعض الأحوال قد يأخذ حكماً غير حكم الكلى
(٥) معنى اعتبار الجزئى الأخذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلى الذى هو القاعدة الأصولية التي أخذت من الاستقراء للأدلة . ومعنى اعتبار الكلى

بالكلى فيه ، كالعرايا وسائر المستثنيات . ويعتبر الكلى في تخصيصه للعام الجزئى ، أو تقييده لمطلقه ، وما أشبه ذلك ، بحيث لا يكون إخلالا بالجزئى على الإطلاق . وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر ، وقد مرّ منه أمثلة في أثناء المسائل . فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف ؛ فإن فيها جملة الفقه ، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ . وحقيقته ^(١) نظر مطلق في مقاصد الشارع ، وأن تتبّع نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب ، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة ، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار . وبالله التوفيق

✽ المسألة الثانية ✽

كل دليل شرعى إما أن يكون قطعياً ^(٢) أو ظنياً . فإن كان قطعياً فلا إشكال

تخصيصه للدليل الشرعى التفصيلى العام أو تقييده لمطلقه . كما فى المثال السابق ، حيث أعملت القاعدة الكلية وهى امتناع أن يأتى فى الشريعة خبر بخلاف مخبره ، فقيّدوا بها المطلق الوارد فى نفع العسل من مرض الاسهال ، بحيث لا يكون إخلالاً بالدليل المطلق أو العام الوارد فى هذا الجزئى ، وهو جزئى نفع العسل فى الاسهال . ولا يشتبه عليك الأمر فتفهم أن كلمة العام تنافى طبة الجزئى المجمعول صفة له . لأن عمومها جاء له من كون الدليل الشرعى التفصيلى الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام ، وجزئيته جاءت له من كونه متعلقاً بجزئى ، كصلاه . أو زكاة ، أو بيع ، أو نكاح ، أو دواء مرض ، كمثاله . بخلاف أصل القاعدة الاصولية فانها لا تخص باباً دون باب ، كقاعدة (الأمر بالشيء ليس أمراً بالتواضع) مثلاً . وبه يتبين أن العبارة كلها محررة

(١) أى فلا بد من النظر المطلق فى مقاصد الشرع بواسطة الكليات ، ولا بد من تتبع النصوص أيضاً مع ذلك وهى الجزئيات . وبالأمرين معا تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع . وما أصعب هذا العمل ! وبه يعرف المدعون للاجتهاد من هؤلاء أشباه العوام قيمة دعواهم

(٢) أى يكون قطعياً الدلالة ، سواء أكان قطعياً السند بأن كان لفظه متواتراً أم كان متواتراً متواتراً معنوياً بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار مما لا شك فيه . ولا يكفى فى ذلك مجرد تواتر اللفظ إذا كان ظنى الدلالة .

في اعتباره ؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، واجتماع الكلمة ، والعدل ، وأشباه ذلك . وإن كان ظنياً فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أولاً . فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضاً . وإن لم يرجع وجب التثبت فيه ، ولم يصح إطلاق القول بقبوله ، ولكنه قسمان قسم يصاد أصلاً ، وقسم لا يصاده ولا يوافقه ، فالجميع أربعة أقسام (فأما الأول) فلا يفتقر إلى بيان

(وأما الثاني) وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي فأعماله أيضاً ظاهر ، وعليه عامة أخبار الآحاد ، فإنها بيان للكتاب ، لقوله تعالى : (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) ومثل ذلك ماجاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى ، والصلاة ، والحج ، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب . وكذلك ماجاء من الأحاديث في النهي عن جملة ^(١) من البيوع والربا وغيره ، من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) وقوله تعالى : (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) الآية ! إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد ، أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية . ومنه أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار » ^(٢) فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى ، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلياً ، في وقائع جزئيات ^(٣) ، وقواعد كلييات ^(٤) ؛ كقوله تعالى : (وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لِتَعْتَدُوا) (وَلَا تَضَارُّوهُنَّ)

والظني ما يقابل ذلك . وهذا في الكتاب والسنة ظاهر . والاجماع أيضاً منه ظني وقطعي أما القياس فكله ظني ، ولا يتأتى فيه النزع مع احتمال الاعتراضات الخمسة والعشرين فقوله . (كل دليل) ليس على عمومه لأنه لا يجيء هذا التقسيم في القياس كما عرفت

(١) وهي كثيرة كالمحاولة والمحاضرة والملازمة والمناظرة والمزابنة وغيرها

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٣) كما في الآيات الثلاث

(٤) كما في التعدى على النفوس وما بعده . فانه - كما قال - معنى في غاية العموم في

لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ) (لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلِدِهَا) الآية ! ومنه النهي عن التعدي على النفوس والاموال والاعراض ، وعن الغضب والظلم ، وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرار . ويدخل تحته الجنائية على النفس أو المقل أو النسل أو المال ، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لامراء فيه ولا شك . واذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك (١) (وأما الثالث) وهو الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي (٢) فردود بلا إشكال . ومن الدليل على ذلك أمران : «أحدها» أنه مخالف لأصول الشريعة ومخالف أصولها لا يصح ؛ لأنه ليس منها ، وما ليس من الشريعة كيف يعدّ منها؟ « والثاني » أنه ليس له ما يشهد بصحته ، وما هو كذلك ساقط الاعتبار ، وقد مثلوا هذا القسم في المناسب الغريب (٣) بمن أفتى (٤) بإيجاب شهرين متتابعين ابتداء ، الشريعة لا شك فيه فهو قطعي في قواعد كليات . وحديث (لا ضرر ولا ضرار) راجع له ، فهو من الظني الراجع الى قطعي

(١) الا النادر الذي يكون غالبا في الاخبار ؛ كما في القصص عن بني اسرائيل مثلا ، وأحاديث الملاحم والفتن ، وأشرط الساعة ونحوها ، كأحاديث (لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود) (لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا خوزا وكرمان من الأعمام) . وسيأتي له حديث (القاتل لا يرث) وأنه لا يرجع لأصل قطعي (٢) ظاهره ولو شهد له أصل ظني . وعليه يكون قوله (ليس له ما يشهد له بصحته) أي قطعي ؛ لأنه الذي يتأتى فرضه مع فرض أنه معارض لقطعي فانه لا يعقل تعارض قطعيتين . فان وجد ما ظاهره ذلك أول كسيأتي له في مسألة الرؤية الباري (٣) الغريب نوعان : نوع هو قسم مقابل للمؤثر والملائم والمرسل ، فهو رابع أربعة أقسام المناسب . ونوع آخر هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل : الغريب ، ومعلوم الالغاء ، والملائم . فالغريب ومعلوم الالغاء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان باتفاق . وفي الملائم منه خلاف . أما الغريب الذي هو قسم رابع للمناسب فلا يقال فيه دل الدليل على الغائه ، فان ذلك إنما هو في أقسام المرسل . وسيأتي للمؤلف في الكلام عن القسم الرابع أنه أعمله العلماء في باب القياس . فالمراد بالغريب هنا أحد أقسام المرسل الثلاثة ، الذي قالوا فيه وفي معلوم الالغاء إنهما مردودان اتفاقا . إلا أنهم جعلوا مثاله المذكور — وهو إيجاب الشهرين — مثلا لمعلوم الالغاء لا للغريب . فليراجع المقام في كتب الأصول

(٤) أفتى بعض العلماء ملكا جامع في رمضان بصيام شهرين ، فأنكر عليه ،

على من ظاهر من امراته ، ولم يأت الصيام في الظهار الا لمن لم يجد رقبة . وهذا القسم على ضربين : (أحدهما) أن تكون مخالفته للأصل قطعية ، فلا بد من رده . « والآخر » أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن ^(١) من جهة الدليل الظني ، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعياً ، وفي هذا الموضوع مجال للمجتهدين ؛ ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه

والظاهري — وإن ظهر من أمره بباديء الرأي عدم المساعدة فيه — فمذهبه راجع في الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل ؛ لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) . وإذا ثبت هذا فالظاهري لاتناقض ^(٢) عنده في ورود نص مخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى : أما على اعتبار المصالح فإنه يزعم أن في المخالف مصلحة ليست في الآخر ، علمناها أو جهلناها ؛ وأما على عدم اعتبارها فأوضح ، فان للشارع أن يأمر وينهى كيف شاء ، فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير .

فاذا تقرر هذا فقد فرضوا في كتاب الأخبار مسألة مختلفاً فيها ، ترجع إلى الوفاق في هذا المعنى ، فقالوا : خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على

فقال : لو أمرته بالعتق لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه . فهو مناسب تترتب عليه مصلحة الزجر التي يقصدها الشارع ، لكنه ضد الدليل الشرعي في تأخر الصيام عن العتق ولم يشهد له أصل آخر . وقوله (فلا بد من رده) أي كمثاله هذا

(١) أي بأنه ليس مخالفاً للقطعي . وهذا التقسيم واضح من أن الفرض عدم مخالفته لقطعي مخالفة قطعية . فالنبي منصب على القيد ، أو عليه والمقيد جميعاً . وسيأتي له ما يصح أن يكون أمثلة له . وتطرق الظن الى الظني يكون بحمل الظني على معنى لا يخالف القطعي

(٢) أي فكل منهما صحيح ولا تعارض

الكتاب ؟ أم لا ؟ فقال الشافعي : لا يجب ، لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب . وعند عيسى بن أبان يجب ، محتجاً بحديث في هذا المعنى ، وهو قوله : « إذا روى لكم حديثٌ فأعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق فاقبلوه ، وإلا فردوه » (١) فهذا الخلاف — كما ترى — راجع إلى الوفاق (٢) وسيأتي تقرير ذلك في دليل السنة إن شاء الله تعالى

وللمسألة (٣) أصل في السلف الصالح ، فقد ردت عائشة رضي الله تعالى عنها حديث (٤) « إن الميتَ ليعذبُ بِبُكاءِ أهله عليه » بهذا الأصل نفسه ، لقوله تعالى : (أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ) . وردت حديث (٥) رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة الإسراء ؛ لقوله تعالى : (لَا تُدْرِكُهُ

(١) أقرب الروايات الى هذه ما ذكره الصاغاني في رسالة الموضوعات : (إذا رويتم — ويروي إذا حدثتم — عن حديثاً فأعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق فاقبلوه وإن خالف فردوه) وحكم عليه بالوضع . وهناك روايات أخرى تخالف هذه في الالفاظ . وفي جميعها مقال

(٢) من حيث إنه لا يقبل إلا ما كان موافقاً ، ويرد ما كان مخالفاً . والخلاف بينهما في الطريق لمعرفة ذلك

(٣) وهي أن مخالفة الظني لاصل قطعي تسقط اعتبار الظني

(٤) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣١) حديث (ان الميت يعذب ببكاء الحى) عن الستة — والرواية التي هنا أخرجها ابن حجر في التلخيص الحبير ، وقال : هذا الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر بهذا . ولها عن عمر (ان الميت يعذب ببكاء الحى) . أقول : وهذه الرواية الثانية رواها في كنوز الحقائق عن أحمد أيضاً

(٥) ذكر ابن اسحق أن ابن عمر أرسل الى ابن عباس يسأله : هل رأى محمد ربه ؟ فقال : نعم . والاشهر عنه — أى عن ابن عباس — أنه رأى ربه بعيه ، روى عنه ذلك من طرق بأسانيد متعددة ، اقتضت الشهرة . ومن ذلك ما رواه الحاكم والنسائي والطبراني أن ابن عباس قال : إن الله اختص موسى بالكلام ، وإبراهيم بالخلعة ، ومحمداً بالرؤية اه من الشفاء مع شرحه لمنلا على

الأبصار) وإن كان عند غيرها غير مردود ، لاستناده^(١) إلى أصل آخر لا يناقض الآية ، وهو ثبوت رؤية الله تعالى فى الآخرة بأدلة قرآنية وسنية تبلغ القطع ، ولا فرق فى صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة . وردت هى وابن عباس خبر أبى هريرة فى غسل اليدين قبل إدخالهما فى الإباء ، استنادا إلى أصل مقطوع به ، وهو رفع الحرج ومالا طاقة به^(٢) عن الدين . فذلك قالوا : فكيف يصنع بالمهراس ؟ وردت أيضاً خبر^(٣) ابن عمر فى الشؤم ، وقالت : إنما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث عن أقوال الجاهلية ؛ لمعارضته الأصل القطعى : أن الأمر كله لله ، وأن شيئاً من الأشياء لا يفعل شيئاً ، ولا طيرة ولا عدوى . ولقد اختلفوا على عمر بن الخطاب حين خرج الى الشام ، فاخبر أن الوباء قد وقع بها ، فاستشار المهاجرين

(١) أى فهو وإن عارض أصلاً قطعياً إلا أنه يشهد له أصل قطعى . على أنه قد ينازع فى قطعية الدلالة فى آية (لا تدركه الابصار) فلا يكون مما نحن فيه .
 (٢) تقدم فى المشتقات تقيدها بأن تكون غير معتادة فى مثل العمل المفروض . ومثل إمالة الإباء لا يظهر فيها ذلك ؛ فانها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء . مثلاً واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشتقات . فقد يقال إن هذا من القسم الثانى الذى لم يتحقق كونه قطعياً ، لان ذلك إنما يثبت بكون هذا من الحرج قطعاً ، وقد علمت ما فيه . وقولهما : فكيف يصنع بالمهراس ؟ إذا كان هو ما يسع ماء كثيراً فليس إباء وضوء ، فلا تظهر شبهة اقتضائه للحرج ، لان الحديث فى الإباء المعتاد للوضوء ، وهو الذى يسع ماء قليلاً يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه . وقد قال الحافظ لا وجود لردهما عليه فى شىء من كتب الحديث ، وإنما الذى قاله له رجل يقال له قين الاشجعى . راجع شرح التحرير فى مسألة (معارضة القياس لخبر الواحد)

(٣) (إنما الشؤم فى ثلاثة : فى الفرس ، والمرأة ، والدار) رواه أبو داود وابن ماجه والبخارى ، وقد فهموه على أنه قلة البركة . فشؤم المرأة أن لاتلد ، والفرس ألا يغزى عليها فى سبيل الله ، والدار ألا يسمع فيها الأذان وتعطل عن الجماعات . وليس الحصر حقيقياً . وعليه فتكون المعارضة ظنية لا قطعية

الظني إذا خالف قطعياً وجب رده . فان لم يوافق ولم يخالف فتردد ٢١

والأنصار ، فاختلّفوا عليه إلا مهاجرة الفتح . فانهم اتفقوا على رجوعه ، فقال أبو عبيدة : « أفراراً من قدر الله ؟ » . فهذا استناد في رأى اجتهادى إلى أصل قطعى ، قال عمر : « لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ! نعم ، نعم ، نفرُّ من قدر الله إلى قدر الله » . فهذا استناد إلى أصل قطعى أيضاً ، وهو أن الأسباب من قدر الله ، ثم مثل ذلك برعى العدو المجذبة والعدوّة المحصبة ، وأن الجميع بقدر الله ، ثم أخبر بحديث^(١) الوباء الحاوى لاعتبار الأصلين

وفي الشريعة من هذا كثير جداً ، وفي اعتبار السلف له نقل كثير ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار . الأثرى إلى قوله في حديث غسل الإبناء من ولوغ الكلب سبعاً : « جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته ؟ » وكان يضعفه ويقول : « يؤكل صيده ، فكيف يكره لعابه ؟ »^(٢) وإلى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله في حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره : « وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه » إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ، ولو شرط أحد الخيارات مدة مجهولة لبطل إجماعاً ، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع ؟^(٣) فقد رجع إلى أصل إجماعى . وأيضاً فإن قاعدة الفرر والجهالة

(١) (لاعدوى ، ولا طيرة ، ولا هامة ، ولا صفر . وفر من المجذوم فرارك من الأسد) ففي نفيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية ، من استقلال الأسباب بالتأثير . وفي إثباته إشارة إلى أن الجذام من الأسباب التي أجرى الله العادة بافضائها إلى المسببات

(٢) فكان يضعف الحديث لمعارضته للقطعى ، وهو طهارة فمه . ومع ذلك فما بال العدد ؟ وما بال التراب ؟ مع أنهما لا يراعيان في غسل النجس ، هذا وقد ظهر الوجه ، وهو اكتشاف المادة السمية في لعاب الكلب بسبب لعقه لدهره بلسانه كثيراً ، وفي برازه الجرثومة المرضية (الميكروب) الذى متى انتقل من حيوان إلى آخر أضرب به .

(٣) ولو كان جائزاً أصله لكان جائزاً شرطه . كل شرط ليس في كتاب الله

فهو رد .

قطعية ، وهي تعارض هذا الحديث ^(١) الظنى

فإن قيل : فقد أثبت مالك خيار المجلس في التملك ^(٢)

قيل : الطلاق يعلق على الفرر ، ويثبت في المجهول ^(٣) ، فلا منافاة بينهما ،

بخلاف البيع .

ومن ذلك أن مالكاً أهمل اعتبار حديث ^(٤) : « مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَمٌّ صَامَ

عنه وليه » وقوله : « أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دِينَ » الحديث ^(٥) لمنافاته للأصل

القرآنى الكلى ^(٦) ، نحو قوله : (أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَأَنْ لَيْسَ

بِإِنْسَانٍ إِلَّا مَسْعَى) كما اعتبرته عائشة في حديث ابن عمر . وأنكر مالك حديث

إكفاء القدور التى طبخت من الابل والغنم قبل القسم ، تعويلاً على أصل رفع

الحرج الذى يعبر عنه بالمصالح المرسله ، فأجاز أكل الطعام ^(٧) قبل القسم لمن احتاج

(١) المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا أو يقول أحدهما للآخر اختر ، وربما قال أو

يكون بيع خيار) أخرجه الستة . رواه عنهم فى التيسير . والكلام مستوفى فى هذا المقام

بشرح الزرقانى على الموطأ

(٢) تملك الزوج لزوجته عصمتها ، فله الرجوع مادام فى المجلس

(٣) فانه يصح أن يطلقها على ما فى قبضة يدها وهو مجهول ، بخلاف البيع فالجهل

فيه ضار

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ٢٣٢)

(٥) تقدم (ج ٢ - ص ٢٣٢)

(٦) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات . وهو قطعى أيضاً مبثوث فى

الشريعة .

(٧) الطعام نوعان : إبل ذبحت أو غنم ذبحت من الغنمة قبل قسمها . وهذه

هى التى ورد فيها الامر باكفاء القدور وأنه صلى الله عليه وسلم جعل يمرغ اللحم

فى التراب . وهذا هو محل الخلاف بين مالك وغيره ؛ فأجازه مالك تعويلاً على

الاصول المرعية ، ولم يعول على هذا الخبر لمخالفته تلك الاصول . أما الطعام الآخر

كالشحم والزيت والعسل فانه مباح بالنص المؤيد بالقواعد ، فقد وجد عبد الله بن

اليه . قاله ابن العربي . ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث (١) فيه ، تعويلا على أصل (٢) سد الذرائع (٣) . ولم يعتبر في الرضاع خمسا ولا عشرا؛ للأصل (٤) القرآن في قوله : (وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّن الرِّضَاعَةِ) وفي مذهبه من هذا كثير

وهو أيضا رأى أبي حنيفة فانه قدم خبر (٥) القهقهة في الصلاة على القياس ، إذ لا إجماع في المسألة . ورد خبر (٦) القرعة لأنه يخالف الأصول ، لأن الأصول المغفل جرابا من الشحم في غزوة خيبر ، واختص به بمحضه صلى الله عليه وسلم ولم ينه عن ذلك

(١) (من صام رمضان وأتبعه بست من شوال كان كصيام الدهر) أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي

(٢) أى وسد الذرائع أصل مقطوع به في بعض أنواعه وتقدم أنه ثلاثة أنواع (٣) أى الوسائل إلى المنهى عنه ، وهو هنا ظن وجوبها . وقد شنع الشوكاني في هذا تشنيعاً شنيعاً على مالك وأبي حنيفة حتى قال : إن قولها باطل لا يصدر عن عاقل . اهـ وما أجدره بأن يقال له هذا القول ، كما يعلم ذلك من مراجعة الزرقاني على الموطأ ، وكتاب مجموع الامير في فقه مالك

(٤) ليس هذا معارضا . إنما هو بيان للجمل ، أو تقييد للبطلق . فلعل له وجهها غير هذا .

(٥) وهو أن أعمى تردى في بئر والنبي عليه السلام يصلى بأصحابه ، فضحك بعضهم فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة . قدم أبو حنيفة هذا الخبر على القياس ، قياس القهقهة في الصلاة عليها خارج الصلاة ، وهي لا تنقض الوضوء خارجها . وأيضا ليست حدثا ، لانه ما يخرج من أحد السيلين ، قال الاحناف لان القياس لا يصار إليه مع الدليل الخبري . وبعد فهذا ليس من موضوع المسألة ، وهو رد الظني لمخالفته القطعي ؛ بل من العمل بظني هو الخبر ، في مقابلة ظني هو القياس ، لما أن رتبة القياس متأخرة عن الخبر

(٦) الذي تضمن أنه صلى الله عليه وسلم أقرع بين ستة بمالك أعنتهم سيدهم عند موته ولأمال له سواهم ، فخرجت القرعة لاثنين فأجازعتهم وأبقى الاربعة أرقاء

قطعية وخبر الواحد ظنى ، والعتقُ حَلٌّ فى هؤلاء العبيد ، والإجماع منعقد على أن العتق بعد ما نزل فى المحل لا يمكن رده ، فإذ كان رده . كذا قالوا . وقال ابن العربي : إذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به ؟ أم لا ؟ فقال أبو حنيفة : لا يجوز العمل به ، وقال الشافعى يجوز ، وتردد مالك فى المسألة — قال : ومشهور قوله والذى عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به ، وإن كان وحده تركه . ثم ذكر مسألة مالك فى ولوغ الكلب ، قال ^(١) لأن هذا الحديث عارض أصليين عظيمين : « أحدهما » قول الله تعالى : (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) « الثانى » أن علة الطهارة هى الحياة ، وهى قائمة فى الكلب . وحديث العرايا ^(٢) إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف . وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر ، لتلك العلة أيضا . قال ابن عبد البر : كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبى حنيفة لرده كثيرا من أخبار الآحاد العدول ، قال لأنه كان يذهب فى ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعانى القرآن ، فما شد من ذلك رده وسماه شادا . وقد رد أهل العراق مقتضى حديث ^(٣) المصراة وهو قول مالك ، لما رآه مخالفا للأصول ، فإنه قد خالف أصل ^(٤) « الخراج بالضمآن ^(٥) » ولأن متلف الشيء إنما يغرم مثله

(١) أى تعليلا لقول مالك السابق : (جاء الحديث ولا أدرى ما حقيقته ؟)

(٢) تطبيق على قوله (إن عضدته قاعدة أخرى عمل به)

(٣) عن أبى هريرة قال قال رسول الله عليه وسلم : (لاتصروا الابل والغنم . ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعا من تمر) أخرجه الستة (تيسير)

(٤) فكان مقتضى هذا الأصل الا يدفع شيئا ما . لأنه ضامن ، والغلة بالضمان . والأصل الآخر أن متلف الشيء الح وهو يقتضى ألا يدفع فى اللبن قل أو كثر صاعا بل يدفع اما لبنا بمقداره ، أو يدفع القيمة بالغة ما بلغت ، ولا يتقيد بالصاع ، ولا بالتمر

(٥) لفظ حديث أخرجه أصحاب السنن ، وفسره الترمذى بأن يشتري الرجل العبد

أو قيمته ، وأما غُرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا . وقد قال مالك فيه : إنه ليس بالموطأ ولا الثابت ، وقال به في القول الآخر ، شهادةً بأن له أصلاً متفقاً عليه يصح رده إليه ، بحيث لا يضاد هذه الأصول الأخر . وإذا ثبت هذا كله ظهر وجه المسألة إن شاء الله .

(وأما الرابع) — وهو الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض أصلاً قطعياً — فهو في محل النظر ، وبابه^(١) باب المناسب الغريب . فقد يقال : لا يقبل ؛

يستغله ثم يظهر به عيب فيرده ، فالغلة للمشتري ، لأن العبد لو هلك هلك في ضمانه، ونحو هذا يكون فيه الخراج بالضمان اه يعنى وهو يقتضى أن اللبن للمشتري فكيف يرد عنه الصاع من التمر؟ وقد اجيب عنه (أولاً) بأن حديث المصراة أقوى من حديث الخراج بالضمان (وثانياً) بأن اللبن المصرى كان حاصلًا قبل الشراء في ضرعها ، فليس من الغلة التي إنما تحدث عند المشتري ، فلا يستحقه المشتري بالضمان فلا بد من قيمته وإنما كانت صاعاً محددًا ومن تمر لما يعلم من مراجعته شرح نيل الأوطار للشوكاني مبسوطاً ، ومن أعلام الموقعين موجزاً مضبوطاً ، فلذلك قال بأن له أصلاً متفقاً عليه لا يضاد هذه الأصول الأخر . والمعول عليه عند المالكية أنه يرد صاعاً من غالب قوت البلد . وقالوا إن التمر في الحديث لأنه كان غالب قوت المدينة .

(١) أى أنه شبيه به وهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وقفه ، لكن لم يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والا لكان ملائماً ، وإنما ثبت بالقياس ، ومثاله أن يقال في البات في مرض الموت لثلاث زوجته : يعارض بنقيض قصده ، فترث ، قياساً على القاتل ليرث ، فحكم بعدم إرثه . والجامع كونهما فعلاً محرماً لغرض فاسد . فهو مناسب غريب ، في ترتيب الحكم عليه مصلحة ، وهو زجرهما عن الفعل الحرام ، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم ، بل إنما ثبت بالقياس المشار إليه . وبهذا البيان تفهم أن معنى قوله (وقد وجد منه في الحديث الخ) أى وجد من القسم الرابع حديث القاتل لا يرث ، فانه ظني لم يشهد له ولم يرد له أصل قطعي ، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب ،

لأنه إثبات شرع على غير ما عهد في مثله ، والاستقراء يدل على أنه غير موجود ، وهذان يوهنان التمسك به على الإطلاق ؛ لأنه في محل الريبة ، فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته ؛ ولأنه — من حيث لم يشهد له أصل قطعي — معارض لأصول الشرع ، إذ كان عدم الموافقة مخالفة ، وكل ما خالف أصلاً قطعياً مردود ، فهذا مردود . ولقائل أن يوجه الأعمال بأن العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة ، وهذا فرد من أفرادها ، وهو وإن لم يكن موافقاً لأصل فلا مخالفة فيه أيضاً ، فإن عضد الردّ عدم الموافقة عضد القبول عدم المخالفة ، فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن ، وقد وجد منه في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام : « القاتل لا يرث »^(١) وقد أعمل العلماء المناسب الغريب في أبواب القياس وإن كان قليلاً في بابه ، فذلك غير ضائر إذا دل الدليل على صحته

فصل

واعلم أن المقصود بالرجوع الى الأصل القطعي ليس بإقامة الدليل القطعي على صحة العمل به ، كالدليل على أن العمل بنجر الواحد أو بالقياس واجب مثلاً ، بل المراد ما هو أخص^(٢) من ذلك ، كما تقدم في حديث « لا ضررَ ولا ضرارَ »^(٣) والمسائل المذكورة معه ، وهو معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون والله أعلم

يعنى وحيث كان ما هنا شبيهاً به في وجهي الاعمال والاهمال وأدلة كل ، وقد اعتبر العلماء المشبه به في باب القياس فليكن شبهه هنا معتبراً في الأدلة

(١) تقدم (ج ٢ — ص ٣٠٥)

(٢) لأن الغرض هنا أن يتفق في معناه مع مقطوع به ، وهذا أخص مما عناه الأصوليون ، لأنه قد يكون معنى الخبر غير متفق مع مقطوع بخصوص معناه ، ولكنه من حيث العمل به يعد مقطوعاً به لدخوله تحت قاعدة مقطوع بها وهي العمل بنجر الواحد فخبر القاتل لا يرث يقال انه راجع إلى قطعي بالمعنى الذي عناه الأصوليون لا بالمعنى المراد هنا ؛ لأنه لم يتفق في معناه مع مقطوع به يؤيده فلذا كان ما هنا أخص

(٣) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)

* المسألة الثالثة *

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول . والدليل على ذلك من وجوه :
 (أحدها) أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى ولا غيره ، لكنها أدلة باتفاق العقلاء ، فدل أنها جارية على قضايا العقول . وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكافين ، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف ، ولو نافتها لم تتلقها فضلا أن تعمل بمقتضاها ، وهذا معنى كونها خارجة ^(١) عن حكم الأدلة . ويستوى في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلهية ، وعلى الأحكام التكليفية

(والثانى) ^(٢) أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق ، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه ويصدق . فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة ، وقد فرضنا ورود التكليف المنافى التصديق ، وهو معنى تكليف ما لا يطاق ، وهو باطل حسبما هو مذكور في الأصول

والثالث أن مورد التكليف هو العقل ، وذلك ثابت قطعا بالاستقراء التام ، حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً ، وعدّ فاقده كالبهيمة المهملّة . وهذا واضح فى اعتبار تصديق ^(٣) العقل بالأدلة فى لزوم التكليف ، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه

- (١) أى الذى هو التالى فى الشرطية وهو قوله (لم تكن أدلة)
 (٢) هذا ظاهر فى أدلة الأحكام الإلهية والاعتقادات أما الأحكام العملية فليس المطلوب بها التصديق بل مجرد العمل . وبقية الوجوه يمكن أن تكون كالأول يستوى فيها أدلة الاعتقادات والعمليات
 (٣) أى اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة أى ولا يكون ذلك إلا إذا كانت الأدلة فى ذاتها صالحة لأن يصدق العقل بها ، بالألا تنافى مع قضاياها . هذا . أما التصديق بالفعل فظاهر أنه لا يعتبر

لكان لزوم التكليف على العاقل أشد^(١) من لزومه على المعتوه والصبي والنائم؛ إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذى يأتيه مالا يمكن تصديقه به، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً، وذلك مناف لوضع الشريعة، فكان ما يؤدى اليه باطلاً

(والرابع) أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة به؛ لأنهم كانوا فى غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى كانوا يفترون عليه وعليها، فتارة يقولون: ساحر، وتارة مجنون، وتارة يكذبونه. كما كانوا يقولون فى القرآن: سحر، وشعر، وافتراء، وإنما يعلمه بشر، وأساطير الأولين. بل كان أولى ما يقولون إن هذا لا يعقل، أو هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذلك. فلما لم يكن من ذلك شيء دل على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول، إلا أنهم أبوا من اتباعه لأمر آخر، حتى كان من أمرهم ما كان، ولم يعترضه أحد بهذا المدعى، فكان قاطعاً فى نفيه عنه

(والخامس) أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة، وتنقاد لها طائفة أو كارهة^(٢) ولا كلام فى عناد معاند،

(١) لأن العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف ويمنعه، لأنه يصادمه ويعقل خلافه، بخلاف المجنون مثلاً، فليس عنده تعقل له ولا لخلافه. فالذى عنده أنه غير مستعد للتكليف، أما العاقل فمستعد لخلافه. وفرق بين من فقد آلة الشيء، ومن تسلح بالآلة ضده، فبعد الثانى عنه آكد وأقوى

(٢) أى راغبة فى ذلك بدون سبق عناد، أو مع سبقه، والكراهة غير الاكراه الذى لا يتأتى معه التصديق والانقياد العقلى. وقوله (تصدقها) ظاهر فى الاعتقادات وقوله (وتنقاد لها) ظاهر فى العمليات على رأى أهل السنة، أما على مذهب المعتزلة فيجريان فيها معاً بوضوح، وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى هذه الأدلة، بحيث تكون الأدلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن، وعلى رأى أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جاريماً فى أدلة العمليات أيضاً على معنى أنها تدرك بوجه عام أن الشريعة على وجه مطرد لم تجيء إلا لمصلحة العباد الدنيوية أو

ولا في تجاهل متعام . وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول ، لأن العقول حاكمة عليها ، ولا محسنة فيها ولا مقبحة . وبسط هذا الوجه مذكور في كتاب المقاصد ، في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام

فإن قيل : هذه دعوى عريضة ، يصد عن القول بها غير ما وجه :

أحدها أن في القرآن ما لا يعقل معناه أصلاً ؛ كفواتح السور ، فإن الناس قالوا إن في القرآن ما يعرفه الجمهور ، وفيه ما لا يعرفه إلا العرب ، وفيه ما لا يعرفه إلا العلماء بالشريعة ، وفيه ما لا يعرفه إلا الله ^(١) فأين جريان هذا القسم على مقتضى العقول ؟ والثاني أن في الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس ، أو لا يعلمها إلا الله تعالى ؛ كالمتشابهات الفروعية ، وكالمتشابهات الأصولية . ولا معنى لاشتباهاها إلا أنها تتشابه على العقول ، فلا تفهمها أصلاً ، أو لا يفهمها إلا القليل ، والمعظم مصدودون عن فهمها . فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول ؟

والثالث أن فيها أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقا ، وتحزبوا أحزاباً ، وصار كل حزب بما لديهم فرحون ، فقالوا فيها أقوالاً كلُّ على مقدار عقله ودينه ، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الملكة ؛ كمنصاري نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث قول الله تعالى : « فعلنا » و « قضينا » و « خاقنا » .

ثم من بعدهم من أهل الانتماء إلى الإسلام ، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف ، ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله عليه وسلم . وكل

الأخروية سواء أدركت خصوص المصلحة في الحكم الخاص أو لم تدركها ، فهذا معنى انقيادها . وقوله (لا أن الخ) أي على خلاف للمعتزلة في ذلك

(١) ومنه فواتح السور . وهذا القسم غير قسم المتشابهات لان المتشابهات تدرك بوجه إلا أنها تشبه . أما هذا فلا يدرك معناه أصلاً فظهر وجه كون الثاني وجهها مغايراً للأول ، وقوله (كالمتشابهات الخ) على ترتيب اللف ، وقوله (فلا تفهمها أصلاً) راجع للأصولية على رأي . وقوله (أو لا يفهمها الخ) راجع للفروعية على الرأي المتقدم أو للمتشابهات مطلقاً على الرأي الآخر

ذلك ناشئ عن خطاب يزل به^(١) العقل كما هو الواقع . فلو كانت الأدلة جارية على تعقلات العقول لما وقع في الاعتقاد هذا الاختلاف ، فلما وقع فهم أنه من جهة ماله خروج عن المعقول ولو بوجه ما

فالجواب عن الأول أن فواتح السور للناس في تفسيرها مقال^(٢) بناء على أنه مما يعلمه العلماء . وإن قلنا إنه مما لا يعلمه العلماء ألبتة فليس مما يتعلق به تكليف على حال ، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال ، فليس مما نحن فيه ، وإن سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلا الله تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حكم له ، ولا تنخرم به الكافية المستدل عليها أيضاً ، لأنه مما لا يهتدى العقل إلى فهمه ، وليس كلامنا فيه ، إنما الكلام على ما يؤدي مفهوماً لكن على خلاف المعقول ، وفواتح السور خارجة عن ذلك ، لأننا تقطع أنها لو بينت لنا معانيها لم تكن إلا على مقتضى العقول ، وهو المطلوب

وعن الثاني^(٣) أن المتشابهات ليست مما تعارض مقتضيات العقول ، وإن

(١) أى يضعف عن فهمه

(٢) أى فهمى مما يعقل معناه . وقوله (ليس مما يتعلق به تكليف على حال) أى لا بأمر عملي ولا بأمر اعتقادي وقوله (على شيء من الأعمال) أى القلبية أو البدنية وقوله (وإن سلم) أى إن سلم كونها من الأدلة فمع كونها نادرة لاتنفي هذا الاصل لأنها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياه فقلوه (ولا تنخرم الخ) هو روح الجواب بالتسليم

(٣) أدمج فيه الجواب عن الثالث ، لأن مبنى الاعتراضين متقارب ، فإن اختلاف الاخبار بالمعاني المتعددة واختلاف العقول فيها إنما جاء من تشابهها على العقول حتى تفرقت فيها ، فلذلك قال (وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة الخ) وهو تمهيد للجواب عن الثالث وإن لم يعنون له بعنوان خاص إلا أن الاشتباه الذى يكون بين الاخبار بالمعاني المتعددة كما سيذكر أمثله لا يتناوله الفرض الثانى فى دلامه ، فلا يدخل فيما لا يعلمه إلا الله ، فقلوه (وهذا كما يأتي الخ) ليس المراد به كل ما تقدم ، بل ما يصلح لذلك ، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها الى معقول موافق بخلاف قوله (وإن فرض انها الخ)

توهم بعض الناس فيها ذلك ، لأن من توهم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه ، كما نصت عليه الآية قوله تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) لا أنه بناء على أمر صحيح ، فانه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف . وإن فرض أنها مما لا يعلمها أحد إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجي ، لالمخالفة لها . وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة فكذلك يأتي في الكلام المحتوى على جمل كثيرة ، وأخبار بمعان كثيرة ، ربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف . وكذلك الاعجمي الطبع ^(١) الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به . ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران في التثليث ، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقض والمخالفة للعقول ، وضموا الى ذلك جهلهم بحكم التشريع ، فحاضوا حين لم يؤذن لهم في الخوض ، وفيما لم يجز لهم الخوض فيه ، فتأهوا ، فإن القرآن والسنة لما كان عربيين لم يكن لينظر فيهما الاعرابي . كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما ، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما ، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء ^(٢) من الشريعة

ولذلك مثال يتبين به المقصود وهو أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس فقال له :

إني أجد في القرآن أشياء تختلف ^(٣) على . قال : (فلا أنسابَ بينهم يومئذٍ

(١) قيد به لأن نصارى نجران كانوا عرباً لاعجباً ، ولكن غلبت عليهم تعابير الأعجام المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ (نا) كما يكون للجماعة يكون للواحد المعظم نفسه

(٢) أي فالاختلاف منشؤه أحد أمرين ضعف في اللغة العربية واستعمالاتها ، أو جهل بمقاصد الشريعة ، أو هما معاً

(٣) هذا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثاني ، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن ، فاختلفت عليه الايات . ويبقى الكلام في أن نافع كان من

(ولا يتساءلون) (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) . (ولا يكتُمون الله حديثاً)
 (ربنا ما كنا مشركين) فقد كتموا في هذه الآية . وقال : (بناها رفع سمكها
 فسواها) — الى قوله : (والأرض بعد ذلك دحاهها) فذكر خلق السماء قبل
 الأرض ، ثم قال : (أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين — إلى أن
 قال : ثم استوى الى السماء وهي دخان) الآية ! فذكر في هذه خلق الأرض
 قبل خلق السماء . وقال (وكان الله غفوراً رحيماً) (عزيزاً حكيماً) (سميعاً بصيراً)
 فكأنه كان ثم مضى .

فقال ابن عباس : (لا أنساب بينهم) في النفخة الأولى ، ينفخ في الصور
 (فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ، فلا أنساب عند ذلك
 ولا يتساءلون ، ثم في النفخة الآخرة) (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) .
 وأما قوله : (ما كنا مشركين) (ولا يكتُمون الله حديثاً) فإن الله يغفر لأهل
 الإخلاص ذنوبهم ، فقال المشركون : تعالوا تقول « ما كنا مشركين » فحتم على
 أفواههم ، فتنطق أيديهم ، فعند ذلك عرف أن الله لا يكتُم حديثاً ، وعنده (يودّ
 الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوّي بهم الأرض) . وخلق الأرض في يومين
 ثم خلق السماء ، ثم استوى إلى السماء فسواهن في يومين آخرين ، ثم دحا الأرض

الطاعنين ، أم طلب أن يزيل شها طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد ، فيدخل
 سؤاله في قسم ما أشكل على الطالبين ؟ وظاهر قوله : (وهكذا سائر ما ذكره
 الطاعنون الخ) أنه من القسم الاول . فلينظر هل كان نافع من الخوارج ؟ ولين
 ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذلك . ثم رأيت المؤلف في الجزء الثالث
 من الاعتصام يحكي عن الخوارج إلى أن قال : ثم رجع عبادة بن قرط من القتال يريد
 الصلاة فإذا هو بالازارقة وهم صنف من الخوارج هذا وقد عبر البخاري عن السائل
 برجل فاتفق الشراح على أنه نافع بن الازرق وفي شرح القسطلاني لاحاديث سورة
 السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس طائفة الازارقة من الخوارج . فاجتمع
 الكلام أوله وآخره

أى أخرج الماء والمرعى وخلق الجبال والآكام وما بينهما - في يومين ، فخلقت الأرض وما فيها من شيء في أربعة أيام ، وخلقت السموات في يومين . وكان الله غفوراً رحيماً سمي نفسه ذلك ، وذلك قوله ، أى لم أزل كذلك ، فإن الله لم يُرد شيئاً إلا أصاب به الذي أراد . فلا يختلف عليك القرآن ، فإن كلاً من عند الله

هذا تمام مقال في الجواب

. وهو يبين أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته ، وأتى من بابه . وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون ، وما أشكل على الطالبين ، وما وقف فيه الراسخون ، (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وفي كتاب الاجتهاد من ذلك بيان كاف والحمد لله . وقد ألفت الناس في رفع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً فمن تشوّف إلى البسط ومدّ الباع وشفاء الغليل طلبه في مظانه

﴿ المسألة الرابعة (١) ﴾

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها . وهذا لانزاع فيه : إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران : اعتبار من جهة معقوليتها ، واعتبار من جهة وقوعها في الخارج

(١) هذه المسألة ترتبط بمسألة (يستحيل كون الشيء الواحد واجبا حراما من جهة واحدة) وبمسألة (إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الح) المذكورتين في الأصول راجع ابن الحاجب وما كتب عليه . يريد المؤلف أن يبسط المقام وبين سبب اختلافهم في مثل صحة الصلاة في الدار المغصوبة ، فهدأ ولا بيان الاعتبارين : العقلي والخارجي : ثم ردد الكلام في أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية . ولا يعنى أن المطلوب تحصيله هو نفس الأمر العقلي ، لأن هذا وإن قيل به فله معنى آخر غير ما يتبادر منه ، وإلا لكان تكليفاً بالمحال ، بل غرضه ما صرح به بعد بقوله (إذا أو قلنا الفعل في الخارج عرضناه على المعقول الذهني ، فإن صدق عليه صح . وإلا فلا)

وقوله أيضاً في أثناء الأدلة : وهو (دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة

وبيان ذلك أن الفعل المكلف به أو بتركه أو الخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجردا عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها ، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة . وهذا هو الاعتبار العقلي . ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج ، لازمة أو غير لازمة . وهو الاعتبار الخارجى . فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هذان الاعتباران . وكذلك الطهارة ، والزكاة ، والحج ، وسائر العبادات والعبادات ، من الأنكحة والبيوع

في الجملة) ولما تم له التمهيد ببيان الاعتبارين قال إن هذا هو منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة يعنى فمن قال إن قصد الشارع بالأمر مثلاً منصرف إلى المعقول الذهني يبنى عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفيا لشرائطه وأركانه التي اعتبرت له في الذهن كان صحيحا بقطع النظر عما يلابسه من الصفات الخارجية، وسواء أ كانت الصفات الخارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية ، فيها مفسدة تقتضى النهي، أم ليس فيها . صح المأمور به ، لأن قصد الشارع قد حصل بهذا المقدار، وكفى . وذلك لأن هذا المقدار الذهني الذي قصد إليه الشارع واحد بالشخص لا تعدد فيه، وذو جهة واحدة لا تعدد فيها ، لأن التعدد إنما يجيء من اعتبار الكيفيات والأحوال الخارجية ، والشارع إنما ينظر إليه من جهة حقيقته العقلية الشرعية . وهى شئ واحد . وحينئذ يستحيل — بناء على القاعدة الأصولية — أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً. فمثلاً الصلاة في المكان المغصوب صحيحة متى استوفت ما راعاه الشارع في حقيقتها من أركان وشروط ، ولا نظر إلى ما يتعلق بها في الخارج من وصف هو مفسدة تقتضى النهي ، لأنه إنما جاء من الكيفيات والأحوال الخارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية ، فلا يعتبر جزءاً من المأمور به حتى يكون العمل تكون من جزء صحيح وجزء فاسد فيقتضى فساد المجموع . هذا . وأما إذا قلنا أن منصرف الأدلة إلى الأفراد الخارجية لهذا المعقول الذهني ، ومعروف أنها لا تتحقق إلا بهيات وكيفيات تكون داخلية في حقيقة تلك الأفراد . أو لازمة لوجودها ، كما يقولون في جزئى أى نوع ، كما في زيد مثلاً ، كل مشخصاته الزائدة عن حقيقته النوعية معتبرة جزءاً منه أو كجزء — إذا قلنا ذلك — لزم أن كل ما اقترن به المأمور به في الخارج من كيفيات وأحوال ، معتبرة فيه جزءاً له أو كجزء ، ففي مثل الصلاة في مكان مغصوب يعتبر الشرع الاتفَاع بالمغصوب كجزء من الصلاة ، فتكون قد تكونت من

والإجارات وغيرها . ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما اذا نظر الى الصلاة في الدار المنصوبة ، أو الصلاة التي تعلق بها شيء من المكروهات والأوصاف التي تنقص من كمالها . وكذلك سائر الأفعال

فإذا صح الاعتباران عقلاً فمنصرف الأدلة الى أي الجهتين هو ؟ الجهة المعقولة أم لجهة الحصول في الخارج ؟ هذا مجال نظر محتمل للخلاف ، بل هو مقتضى لخلاف المنصوص في مسألة الصلاة في الدار المنصوبة . وأدلة المذاهب منصوص اعليها مبينة في علم الأصول ، ولكن نذكر من ذلك طرفاً يتحرى منه مقصد الشارع في أحد الاعتبارين .

فما يدل على الأول أمور (١) :

(أحدها) أن المأمور به أو المنهى عنه أو الخير فيه إنما هو حقائق الأفعال التي تنطلق عليها تلك الاسماء ، وهذا أمر ذهني في الاعتبار ، لأننا اذا أوقفنا الفعل عرضناه على ذلك المعقول الذهني فان صدق عليه صح وإلا فلا

ولصاحب الثاني أن يقول : إن المقصود من الامر والنهي والتخيير إنما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها، حتى تكون له أفعالاً خارجية لا أموراً ذهنية ، بل الأمور الذهبية هي مفهومات الخطاب ؛ ومقصود الخطاب ليس نفس التعقل بل الانقياد ،

جزء صحيح وجزء فاسد ، فتكون فاسدة . وهكذا كل مأمور به اقترن به في الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسداً ، على ما سيفصله المؤلف في الفصل التالي من الكلام في الأوصاف السلبية والوجودية . وبهذا البيان تتضح المسألة ، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هذين النظيرين ، وتظهر غزارة مادة المؤلف ، وعلو كعبه في هذا الفن، رحمه الله ، وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة في الأوامر والنواهي ما يساعدك على فهم ما قررنا به كلامه هنا . وقد ذكر الآمدي في هذه المسألة في الأوامر وصحح أن الأمر بالمطلق أمر بالمقيد فراجعه إن شئت

(١) ذكر له ثلاثة أدلة ، عبر عنها بالأول والثاني والثالث وذكر في مقابل كل منها معارضته من طرف المذهب الآخر بقوله (ولصاحب الثاني)

وذلك الأفعال الخارجية ، سواء علينا أ كانت عملية أم اعتقادية . وعند ذلك فلا بد أن تقع موصوفة ، فيكون الحكم عليها كذلك ^(١)

(والثاني) أنا لو لم نعتبر المعقول الذهني في الأفعال لزمنا ^(٢) شناعة مذهب الكعبي المقررة في كتاب الأحكام ؛ لأن كل فعل أو قول فمن لوازمه في الخارج أن يكون ترك الحرام ، ويلقى فيه جميع ما تقدم . وقد مر بطلانه

ولصاحب الثاني أن يقول : لو اعتبرنا المعقول الذهني مجرداً عن الأوصاف الخارجية لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية بإطلاق ، وذلك باطل باتفاق ؛ فإن سد الذرائع معلوم في الشريعة ، وهو من هذا النمط ^(٣) كذلك كل فعل سائغ في نفسه وفيه تعاون ^(٤) على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان ، الى ما أشبه ذلك ؛

(١) أي ملاحظاً فيها وقوعها في الخارج ، لا مجرد المقدار الذي يطابق ما في الذهن . وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع في الخارج فلا بد فيه من مراعاة الأوصاف من الكيفيات والأحوال التي تكون عليها في الخارج . فان اقترن بها موجب للفساد أفسدها . والدليل لكل منهما - كما ترى - كأنه مجرد دعوى . كلام في مقابلة كلام

(٢) أي لو اعتبرنا الخارج في المباح ، ومعلوم أنه يلزمه أن يكون فيه ترك حرام ، لزم أن يكون كل مباح واجبا كما يقول الكعبي . يعني وأنتم متفقون معنا على وجود المباح المستوى الطرفين ضمن الأحكام الشرعية

(٣) أي لوحظت فيه الأوصاف الخارجية قطعاً . وإلا لما صح منعه

(٤) بالأكل يقصد به التقوى على الطاعة أو التقوى على الإثم فالأصل مباح ، وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المعصية . وهذا نوع آخر غير سد الذرائع التي هي أمر سائغ يتحيل به إلى ممنوع ، كبيع الآجال كما سبق وقد ذكر ثلاثة أنواع مما اعتبر الشارع فيه الأوصاف الخارجية وبني حكمه عليها : هذان النوعان ، وصحة النهي عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها . والأصناف الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهني مجرداً . فقوله (ولم يصح النهي) داخل تحت مضمون قوله (لزم ألا تعتبر الأوصاف) وليس مقابلاً له ، وإنما هو نوع مغاير لسد الذرائع والتعاون الذي اعتبر فيهما كما اعتبر في الأوصاف الخارجية

ولم يصح النهى عن صيام يوم العيد . ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها . وهذا الباب واسع جداً

(والثالث) أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هى خارجية فقط لم يصح لله لكف عمل إلا فى النادر ؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطيناً ^(١) بعضها ببعض . وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته ، وألزموا المخالفين أن يقولوا يبطلان تلك الصلاة ، لأنه ترك بها واجباً . وهكذا كل من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما ^(٢) فى الخارج وهو على خلاف قول الله تعالى : (خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا) لأنهما إذا تلازما فى الخارج فكان أحدهما للوصف الثانى ^(٣) لم يكن العمل الصالح صالحاً ^(٤) فلم يكن ثم خلط خلط عمليين ، بل صار عملاً واحداً : إما صالحاً وإما سيئاً ونص الآية يبطل هذا . وكذلك جريان العوائد ^(٥) فى المسكفين . فدل ذلك على أن المقصود هو ما يصدق عليه عمل فى الذهن لافى الخارج

ولصاحب الثانى أن يقول : ان الأمور الذهنية مجردة من الأمور الخارجية

(١) كما تقدم فى المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع ، حيث يقول إن الحقوق متزاحمة وأن بعضها يضاد بعضاً ، كالحج والجهاد مثلاً فى وقت واحد . وبعضها يؤدى إلى نقص فى غيره الخ ما ذكر هناك

(٢) أى بحيث يكون وجوده الخارجى مما يلزمه العمل السيئ ، فيكون من الموضوع المتكلم فيه ، أى فاذا اعتبر العمل السيئ وصفاً للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجى فلا يكون هناك عملان ، بل عمل واحد ، والآية تسميهما عمليين . وتبقى وصف كل منهما بالصلاح ومقايه

(٣) لعل الأصل (كالوصف للثانى) يعنى كما هو مقتضى القول الثانى . ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتى فى جواب الاشكال عن الآية (كالوصف للآخر)

(٤) لو زاد هنا جملة (أو السيئ سيئاً) لناسب قوله بعد (إما صالحاً وإما سيئاً)

(٥) أى كما يجرى فى الأمور العبادية يجرى فى العاديات كما سيقول بعد فى

الذبح بالسكين والبيوع الفاسدة

لا تُفعل ^(١) وما لا يُفعل لا يكاف به . أما أن مالا يفعل لا يكلف به فواضح . وأما أن الأمور الذهنية لا تفعل مجردة فهو ظاهر أيضا ، أما في المحسوسات فكالإنسان مثلا ؛ فإن ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج . لأنها كلية حتى تتخصص ، ولا تتخصص حتى تتشخص ، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بأمور أخرى . فنوع الإنسان يلزمه خواص كلية هي له أوصاف ، كالضحك ، وانتصاب القامة ، وعرض الأظفار ، ونحوها ؛ وخواص شخصية وهي التي امتاز بها كل واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر ، ولولا ذلك لم يظهر الإنسان في الخارج البتة . فقد صارت إذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان في الخارج . وأما في الشرعيات فكالصلاة مثلا ، فإن حقيقتها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لا تثبت في الخارج إلا على كفيات وأحوال وهيئات شتى . وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان ، والصحة والبطلان ، وهي متشخصات ، وإلا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذلك ؛ إذ هي في الذهن كالمعدوم . وإذا كان كذلك فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج ^(٢) ، وليس إلا أفعالا موصوفة بأمور خاصة لازمة ، وأمور على خلاف ذلك . وكل مكلف مخاطب في خاصة نفسه بها ، فهو إذاً مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج ، فلا يمكن ذلك إلا باللازم الخارجية ، فهو إذاً مخاطب بها لا بغيرها . وهو المطلوب . فإن حصلت بزيادة وصف أو نقصانه فلم

(١) وهذا يشبه أن يكون مغالطة ، لأنه أخذ ظاهر الدعوى من أن الحقيقة الذهنية هي المكلف بها واعتراض بما قال . ولكنه لو نظر إلى غرضه الذي قاله وسيقوله لم يتوجه هذا . وسيتضح ذلك بعد

(٢) الخصم يقول له: إننا متفقون في هذا ، ولكن نحن نقول بما وقع في الخارج منطبقا عليه الحقيقة الكلية فقط ، لأنها هي المرعية في التكليف . أما الزيادات الخارجية التي يقترن بها فلا شأن لها في قصد الشارع . وأنت تقول : لها شأن ، وتحكم في صحة المأمور به وعدمها

هل تنصرف الأدلة الى المعقول الذهني ، أم الى المعقول الخارجي ؟ ٣٩

تحصل إذاً على حقيقتها ، بل على حقيقة أخرى ؛ والتي خوطب بها لم تحصل بعد
فإن قيل : فيشكل معنى الآية إذاً ، وهو قوله : (خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا
وَأَخْرَسَيْنَاهُمْ) وأيضاً فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان وتصح مع ذلك ،
وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة وهو الاعتبار الذهني

قيل : أما الآية فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة ، لحصولها في
زمانين وفي حالين . وفي مثله نزلت الآية . وإذا تلازمت حتى صار أحدها كالوصف
للاخر فإن كان كالوصف السلبى فلا إشكال في عدم التلازم ؛ لأن الوصف السلبى
اعتبارى للموصوف به ليس صفة وجودية . وأما إن كانت صفة وجودية ، أو كالصفة
الوجودية ^(١) فحينئذ يرجع ذلك إلى الحاصل في الخارج ، ولا يدخل مثله تحت
الآية ^(٢) وأما الزيادة غير المبطلّة أو النقصان فالاعتبار فيه بما حصل في الخارج
جاريّاً مجرى المحاطب به ، فالصلاة الناقصة أشبهت في الخارج الصلاة الكاملة ،
فعولمت معاملتها ، لأنه اعتبر فيها الاعتبار الذهني في الجملة . والبحث في هذه
المسألة يتشعب وينبئ عليه مسائل فقهية

فصل

و يتصدى النظر ^(٣) هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفها صاحبه حتى يجري
فيه النظران ، ومالا يصير كذلك فلا يجريان فيه

(١) كما سيأتى في ترك الطهارة للصلاة فإنها وإن كانت سلبية لكن لما ثبت
اعتبارها شرعاً كانت لأنها وجودية

(٢) لأن الآية في جمعهم بين أعمال صالحة وتركهم الجهاد في هذه الغزوة ،
والترك هنا وصف سلبى صرف ليس بالطهارة للصلاة مثلاً

(٣) إنما يحتاج إلى ضبط هذا الموضوع ومعرفة الأفعال التي تعتبر وصفاً لما
اقترن بها والتي لا تعتبر كذلك ، بناء على النظر الثاني . أما إذا نظر إلى الأمر الذهني

وبيان ذلك أن الأفعال المتلازمة إما أن يصير أحدها وصفا للآخر ، أو لا .
فإن كان الثاني فلا تلازم ؛ كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة ، فإن أحد التركيبين لا يصير كالوصف للآخر ، لعدم التزامهما في العمل ؛ إذ كان يمكن المكلف الترك لكل فعل مشروع أو غير مشروع ، وما ذاك إلا لأنهما ليسا متزامحين على المكلف . وسبب ذلك أهم أراجعان إلى أمر سلبي ، والسلبيات اعتباريات لاحقيقية .
وإن كان الأول فإما أن يكون وصفا سلبيا أو وجوديا . فإن كان سلبيا فإما أن يثبت اعتباره فيه شرعا على الخصوص ، أولا . فإن كان الأول فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية ^(١) ؛ كترك الطهارة في الصلاة ، وترك الاستقبال .
وإن كان الثاني فلا اعتداد بالوصف السلبي ؛ كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضاؤه الى الصلاة ، فإن الصلاة وإن وصفت بأنها فرار من واجب فليس ذلك بوصف لها الا اعتباريا تقديريا ، لا حقيقة له في الخارج . وإن كان الوصف وجوديا فهذا هو محل النظر ؛ كالصلاة في الدار المغصوبة ، والذبح بالسكين المغصوبة ، والبيوع الفاسدة لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها ، وما أشبه ذلك .

فالحاصل أن التروك من حيث هي تروك لا تتلازم في الخارج . وكذلك الأفعال مع التروك إلا أن يثبت تلازمها شرعا . ويرجع ذلك في الحقيقة الى أن الترك إنما اعتبر من جهة فقد وصف وجودي للفعل الوجودي ؛ كالطهارة للصلاة وأما الأفعال مع الأفعال فهي التي تتلازم إذا قرنت في الخارج فيحدث منها فعل

المعقول وأنه إذا صدق على ما في الخارج صح بقطع النظر عن الاوصاف التي تقترن به في الخارج فلا حاجة له بهذا الضابط وتفصيله ، لأن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها

(١) نقول ولا إشكال في اعتبار المعقول الذهني أيضا متى لوحظ تقييد المعقول المذكور بالشروط مع الأركان ، على ما سقناه في تقرير الكلام من أوله ، فانه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الأمر ، واضطر إلى اعتبار بعض الامور الخارجية دون بعض ، فلا يكون اعتباره لمجرد الأمر المعقول مقبولا باطلاق

واحد موصوف ، فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم . والله أعلم . ولهذا المسألة تعلق بباب الأوامر والنواهي

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان : « أحدهما » ما يرجع الى النقل المحض . « والثاني » ما يرجع الى الرأي المحض . وهذه التسمية هي بالنسبة الى أصول الأدلة ، والافكل واحد من الضربين مفتقر الى الآخر ؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر ، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا اذا استند الى النقل . فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة . وأما الثاني فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه ، إما باتفاق وإما باختلاف . فليحق بالضرب الأول الإجماع على أى وجه^(١) قيل به ، ومذهب^(٢) الصحابي ، وشرع من قبلنا ؛ لأن ذلك كله وما في معناه راجع الى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد . ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسله إن قلنا إنها راجعة الى أمر نظري . وقد ترجع الى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة الى العمومات المعنوية ، حسبما يتبين في موضعه^(٣) من هذا الكتاب بحول الله

(١) أى سواء جرينا على أنه يختص بالصحابة كما روى عن احمد ، أولاً ، وسواء قلنا إجماع أهل المدينة حجة كما يقول مالك ، أو لا ، وسواء قلنا يشترط عدد التواتر في حجية الاجماع أولاً ، وسواء قلنا يصح أن يكون مستند الاجماع قياساً كما هو الحق ، أو لا كما يقول الظاهرية . وهكذا مما يدور حول الاجماع من الخلاف المقتضى لتوسيع مجال الاجماع أو تضييقه إلا أنه يقال إذا كان مستنده قياساً لا يكون ملحقاً بالضرب الأول بل بالثاني

(٢) ظاهر إذا لم يكن اجتهاداً منه . وإلا رجع لما يناسبه من الضربين

(٣) في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد أن مآلات الأفعال معتبرة

فصل

ثم نقول إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول ؛ لأننا لم تثبت الضرب الثاني بالعقل ، وإنما أثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه . وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة ، وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين : « إحداهما » جية دلالاته على الأحكام الجزئية الفرعية « والأخرى » جية دلالاته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية . فالأولى كدلالاته على أحكام الطهارة ، والصلاة ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، والصيد ، والذبائح ، والبيوع ، والحدود ، وأشياء ذلك . والثانية كدلالاته على أن الاجماع حجة ، وعلى أن القياس حجة ، وأن قول الصحابي حجة ، وشرع من قبلنا حجة ، وما كان نحو ذلك

فصل

ثم نقول إن الضرب الأول راجع في المعنى إلى الكتاب وذلك من وجهين : « أحدهما » أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب ؛ لأن الدليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة ، وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته في القرآن بقوله : « وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلى » (١) هذا وإن كان له من المعجزات كثير جداً بعضه يؤمن على مثله البشر ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله . وأيضاً فإن الله قد قال في كتابه : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) وقال : (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ) في مواضع كثيرة ، وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته ، وقال : (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) وقال : (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) (١) جزء من حديث رواه الشيخان واحمد

أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (الى ما أشبه ذلك
 « والوجه الثاني » أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه ، ولذلك
 قال تعالى : (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) وقال :
 (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ) وذلك التبليغ من وجهين :
 تبليغ الرسالة وهو الكتاب ، وبيان معانيه ، وكذلك فعل صلى الله عليه وسلم .
 فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بياناً للكتاب . هذا هو الأمر العام فيها .
 وتام بيان هذا الوجه مذکور بعد ^(١) إن شاء الله . فكتاب الله تعالى هو أصل
 الأصول ، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار ، ومدارك أهل الاجتهاد ، وليس
 وراءه مرمى : لأنه كلام الله القديم (وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى) وقد قال تعالى :
 (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى
 لِلْمُسْلِمِينَ) وقال : (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) وبيان هذا مذکور
 بعد ^(٢) إن شاء الله

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل دليل شرعي فبنى على مقدمتين : « إحداهما » راجعة إلى تحقيق مناط
 الحكم . « والأخرى » ترجع إلى نفس الحكم الشرعي . فالأولى نظرية ، وأعنى
 بالنظرية هنا ماسوى النقلية ، سواء علمنا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر ؛ ولا
 أعنى بالنظرية مقابل الضرورية . والثانية نقلية . وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب
 شرعي ، بل هذا ^(٣) جار في كل مطلب عقلي أو نقلي . فيصح أن نقول : الأولى

- (١) في المسألة الثانية من الدليل الثاني وهو السنة
- (٢) في المسألة الرابعة من السنة فسيشرح فيها كيف أن الكتاب تضمن ما في السنة
- (٣) أي حاجة الدليل إلى مقدمتين بحيث ترجع إحداهما إلى تحقيق المناط الخ
 لا بقيد أن تكون الثانية نقلية إذ قد تكون المقدمتان عقليتين وسيأتي له توجيه اطراد
 ذلك في العقليات أيضاً بأنه يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية مجرى
 النقليات في خاصيتها وهي أن تكون مسلبة

راجعة إلى تحقيق المناط . والثانية راجعة إلى الحكم ؛ ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية . فإذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه ^(١) حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل ؛ لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون ، فإذا شرع المكاف في تناول خمر مثلاً قيل له أهذا خمر أم لا ؟ فلا بد من النظر في كونه خمرًا أو غير خمر ، وهو معنى تحقيق المناط . فإذا وجد فيه أمانة الخمر أو حقيقةها بنظر معتبر قال : نعم هذا خمر . فيقال له كل خمر حرام الاستعمال . قيجتنبه . وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر إليه : هل هو مطلق أم لا ؟ وذلك برؤية اللون ، وبذوق الطعم ، وشم الرائحة . فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وأنه مطلق ، وهي المقدمة النظرية . ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية ، وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز . وكذلك إذا نظر : هل هو مخاطب بالوضوء أم لا ؟ فينظر : هل هو محدث أم لا ؟ فإن تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم ، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء . وإن تحقق فقدرة فكذلك ، فيرد عليه أنه غير مطلوب بالوضوء ، وهي المقدمة النقلية

فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكافين مطلقة ^(٢) ومقيدة ^(٣) . وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي النقلية ، ولا ينزل الحكم بها الا على ما تحقق أنه

(١) أى على الجزئى بهذا الدليل الشرعى حتى يكون الجزئى بهذه الحثية ليستعمل هذا المشروب المشار اليه إذا لم يتحقق فيه المناط ولم يندرج فى موضوع الكبرى أو يجتنب ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذلك كما يقولون إن الأصغر فى مقدمة الدليل المنطقي يجب أن يكون مندرجا فى الأوسط حتى ينتقل حكمه اليه . فتحقيق المناط يرجع إلى تحقيق اندراج الأصغر فى الأوسط

(٢) فى البعض ، كالقاعدة القائلة : (المرتد يقتل)

(٣) وهو الأكثر ، كما فى قاعدة (القاتل يقتل) أى إذا لم يكن أباً أو إذا لم يعف أولياء الدم مثلاً : وعلى هذا يكون معنى الاطلاق والتقيد غيرهما فى المسألة السابعة . ويظهر أنه لا مانع من جعلهما بالمعنى الآتى فى المسألة المذكورة

مناط ذلك الحكم على الاطلاق أو على التقييد . وهو مقتضى المقدمة النظرية .
والمسألة ظاهرة في الشرعيات

نعم ، وفي اللغويات والعقليات ؛ فإننا اذا قلنا ضرب زيد عمرا وأردنا أن نعرف
الذي يرفع من الأسمين وما الذي ينصب ، فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول .
فإذا حققنا الفاعل وميزناه حكما عليه بمقتضى المقدمة النقية ، وهى أن كل فاعل
مرفوع ، ونصبنا المفعول كذلك ، لأن كل مفعول منصوب . واذا أردنا أن نصغر
عقربا حققنا أنه رباعى فيستحق من أبنية التصغير بنية فاعيل ، لأن كل رباعى
على هذه الشاكلة تصغيره . على هذه البنية . وهكذا فى سائر علوم اللغة . وأما
العقليات فكما إذا نظرنا فى العالم هل هو حادث أم لا ، فلا بد من تحقيق مناط الحكم^(١)
وهو العالم فنجده متغيرا ، وهى المقدمة الأولى . ثم نأتى بمقدمة مساهمة وهو قولنا :
كل متغير حادث

لكنا قلنا فى الشرعيات وسائر النقليات إنه لا بد أن تكون إحدى المقدمتين
نظرية ، وهى المفيدة لتحقيق المناط — وذلك مطرد فى العقليات أيضاً — والأخرى
تقليدية . فما الذى يجرى فى العقليات مجرى النقليات ؟ هذا لا بد من تأمله .

والذى يقال فيه أن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مساهمة إذا تحقق أنها تقليدية ،
فلا تفتقر إلى نظر وتأمل إلا من جبة تصحيحها نقلا . ونظير هذا فى العقليات المقدمات
المساهمة ، وهى الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مساهمة عند الخصم . فهذه خاصية
إحدى المقدمتين ، وهى أن تكون مساهمة . وخاصية الأخرى أن تكون تحقيق
مناط الأمر المحكوم عليه . ولا حاجة إلى البسط هنا فان التأمل يبين حقيقة الأمر
فيه . وأيضا فى فصل السؤال والجواب له بيان آخر . وبالله التوفيق

(١) مناط الحكم هو الوصف الذى به يندرج فى موضوع الكبرى وهو هنا التغير

* المسألة السابعة *

كل دليل شرعى ثبت فى الكتاب^(١) مطلقا غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وُكل إلى نظر المكلف. وهذا القسم أكثر ما تجده فى الأمور العادية التى هى معقولة المعنى، كالعدل، والاحسان، والعمو، والصبر، والشكر. فى المأمورات. والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغى، وتقض العهد. فى المنهيات. وكل دليل ثبت فيها^(٢) مقيدا غير مطلق، وجعل له قانون وضابط، فهو راجع إلى معنى تعبدى لا يهتدى إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره، إذ العبادات لا مجال للعقول فى أصلها، فضلا عن كیفياتها، وكذلك فى العوارض الطارئة عليها، لأنها من جنسها. وأكثر ما يوجد فى الأمور العادية. وهذا القسم الثانى كثير فى الأصول المدنية، لأنها فى الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية. ويتبين ذلك بإيراد مسألة مستأنفة

* المسألة الثامنة *

فنعول: إذا رأيت فى المدنيات أصلا كليا فتأمله تجده جزئيا^(٣) بالنسبة إلى ما هو أعم منه، أو تكميلا^(٤) لأصل كلى. وبيان ذلك أن الأصول الكلية

(١) أى ومثله السنة، لأن الكلام فى هذه المباحث يتعلق بالأدلة على وجه العموم، بل الأدلة الواردة مقيدة.

(٢) أى الكتاب بمعنى الشريعة على هذا الوجه أكثر ما توجد فى السنة كتابا. وسنة، كما أشرنا إليه آنفا.

(٣) كالجهاد، فهو جزئى من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كما سيقره قريبا لم يفرض إلا فى المدينة بعد الإذن به أولا بآية (أذن للذين يقاتلون النخ) ثم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم، ثم قتال المشركين كافة. خلافا لمن قال انه فرض بمكة فانه غلط، لوجه ستة ذكرها ابن القيم فى زاد المعاد.

(٤) كالنهي عن شرب الخمر تكميلا لاجتناب الإثم والعدوان كما سيقول.

(المسألة الثامنة) الأدلة المكية أصول كلية . والمدنيات مقيدة ومكملة ٤٧

التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة : وهي الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ،
والمال .

أما الدين فهو أصل مادعا اليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما ، وهو أول
ما نزل بمكة .

وأما النفس فظاهراً إنزال حفظها بمكة ، كقوله : (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي
حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ) (وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ) (وَقَدْ
فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ^(١)) وأشباه ذلك

وأما العقل فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الحجر إلا بالمدينة ^(٢) فقد ورد في
المكيات مجملاً، إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس ، كسائر الأعضاء ، ومنافعها ^(٣)
من السمع والبصر وغيرها ، وكذلك منافعها . فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول
المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة ^(٤) ثم يعود كأنه غطى ثم

(١) ومحل الدليل قوله (إلا ما اضرتتم اليه) أى من محرمات الاكل لحفظ
النفس ، فواجب تناوله

(٢) فآية التحريم البات في المائة ، وآيات التميد في النساء والبقرة وكلها مدنية

(٣) لعله زائد يستفتى عنه بقوله (وكذلك منافعها) .

(٤) قال بعضهم لعل الأصل (لاساعة أو لحظة) كما يدل عليه السياق ، والظاهر
أن الأصل (أو ساعة أو لحظة) ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد في المكي نص
في مفسد العقل وهو الحجر تفصيلاً إلا أنه ورد إجمالاً ، لأن حفظ العقل ومنفعته
داخل ضمناً في حفظ النفس كسائر الأعضاء ومنافعها . فما يزيل العقل رأساً يعد مزيلاً
لجزء من الانسان ، وما يزيل منفعته دواماً أو زمناً ما يعد مزيلاً لمنفعته . فحرمة
حفظ النفس كلى يندرج فيه إجمالاً حفظ العقل نفسه ، وكذا حفظ منفعته فما يزيل
منفعته ولو لحظة منهي عنه ، كما يزيل منفعة أى عضو دائماً أو لحظة ، هذا وجه ،
ويرجع إلى الاول في صدر المسألة ثم قال (وأيضاً فإن حفظه على هذا الوجه)
أى بحيث لا يزول ولو لحظة يعد مكماً (أى لحفظ النفس والدين والنسل والمال
والعرض ، وإن كان في ذاته من ضرورى حفظ العقل فالنهي عن الحجر المذهب للعقل

كشفت عنه . وأيضا فإن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، لأن شرب الخمر قد بين الله مثالبها في القرآن حيث قال : (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ) إلى آخر الآية . فظهور أنها من العون على الأثم والعدوان وأما النسل فقد ورد المكي من القرآن بتحريم الزنى ، والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك اليمين

وأما المال فورد فيه تحريم الظلم ، وأكل مال اليتيم ، والاسراف ، والبغى ، ونقص المكيال أو الميزان ، والفساد في الأرض ، ومادار بهذا المعنى

وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن اذايات النفوس

رأساً أو لمنفعته وقتاً ما من ضرورى حفظ العقل الداخل ضمناً في ضرورى حفظ النفس والاعضاء ومنافعها ، وهو أيضاً مكمل لحفظ الضروريات الأخرى كالدين وغيرها فلذلك قال إن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، وعليه فيرجع النهي عن الخمر على هذا الوجه إلى القسم الثانى فى صدر المسألة . هذا إذا قدرنا الساقط من العبارة لفظ (أو) وأما إذا قدرناه لفظ (لا) كما يقول بعضهم فيكون المعنى أن ما يزيل العقل رأساً من الضرورى الداخل فى حفظ النفس إجمالاً ، وأما حفظه على وجه أنه يزول ساعة ثم يعود فيكون من المكملات . وهذا لا يصح أما أولاً فإنه سبق للمؤلف فى كتاب المقاصد أن الذى يعد من المكملات إنما هو شرب القليل الذى لا يسكر عادة ، كما عد النظر للاجنبة مكملًا لحرمة الزنا . وأما ثانياً فلو كان الغرض أن ما يزيله رأساً هو الذى يعد فقط من الضرورى وما عداه مكمل لكان ذكر المؤلف منافع الاعضاء حشواً مفسداً ، لأنه يقتضى أن إذهاب منافع العقل بحيث يغطى وينكشف معدود من نفس الضرورى الداخل إجمالاً فى حفظ النفس وأما ثالثاً فإنه كان المناسب إذا فى التعبير بدل قوله (وأيضاً فإن حفظه الخ) أن يقول المؤلف (أما حفظه على هذا الوجه فإنه من المكمل لحفظ العقل) لأن قوله (وأيضاً) يفيد أن وجه آخر غير السابق . لا أنه تكميل للكلام المتقدم . وإنما أطلنا الكلام ليم فهم المقام

ولم ترد هذه الأمور في الحفظ من جانب العدم^(١) إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل ، ففي الأربعة الأواخر ظاهر ، وأما الدين فراجع الى التصديق بالقلب والالتقياد بالجوارح : والتصديق بالقلب آت بالتصود في الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ليفرع عن ذلك كل ماجاء^(٢) مفصلا في المدني ، فالأصل وارد في المكي . والالتقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد^(٣) ويكون مازاد على ذلك تكميلا ، وقد جاء في المكي من ذلك النطق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة . وذلك يحصل به معنى الالتقياد . وأما الصوم والحج فمدنيان من باب التكميل^(٤) على أن^(٥) الحج كان من فعل العرب أولا وراثه عن أبيهم ابراهيم ، فجاء الاسلام فأصلح

(١) أى من جهة ما يقضى بهدمها وإفسادها . من الظلم ونقص الكيل ومامعها ، وقوله (من جانب الوجود) أى الاسباب التي تمفظها وتستبق وجودها ، كالأكل والشرب في حفظ النفس مثلا

(٢) أى من شعب الايمان ومحبة الله ورسوله . وما إلى ذلك . وقوله (فالأصل)

أى الايماني

(٣) أى متى وجد تكليف واحد بدني فانه يتحقق به معنى كلى الالتقياد بالجوارح ،

الذى هو أحد ركني الدين

(٤) ولم نقل إنهما داخلان في كلى الالتقياد بالجوارح فيرجعان للوجه الأول

في صدر المسألة حيث اكتفى فيه بالدخول إجمالا في مسألة الخمر ، لأن هذا يستدعى التوسع في معنى الأجمال والكلية هنا . لشر ما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إجمالا في حفظ النفس والأعضاء . فتصير القاعدة بعد ذلك أشبه بالأمر الاعتبارية .

وإنما كانا تكميلين للدين ، لأن الحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين وتألفهم وأبهة الاسلام ، وهكذا من كل ما فيه تعزيز لشأنه وفي الصوم تكميل لتهديب النفس وانقيادها لامثال الأوامر واجتناب النواهي . فهما من مكملات ضروري الدين

(٥) هذا الترتي لا يفيد شيئا في أصل الدعوى . وهي أن كل مدني لا نجد فيه كليا

إلا وهو جزئي أو تكميلي لما شرع في مكة : لأن إصلاح ما أفسدوه لم يجيء إلا

في المدينة

منه ما أفسدوا ، وردهم فيه الى مشارعهم . وكذلك الصيام أيضاً ، فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصومه أيضاً حين قدم المدينة صامه وأمر بصيامه حتى نسخه رمضان . وانظر في حديث^(١) عائشة في صيام يوم عاشوراء . فأحكهما التشريع المدني ، وأقرهما على ما أقر الله تعالى من التمام الذي بينه في اليوم الذي هو أعظم أيامه حين قال تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) الآية ! فلهما أصل في المسكى على الجملة^(٢) والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع^(٣) من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله : (يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ) وما أشبه ذلك

✽ المسألة التاسعة^(٤) ✽

كل دليل شرعي يمكن أخذه كلياً ، وسواء علينا أ كان كلياً أم جزئياً^(٥)

(١) لفظه عن عائشة رضي الله عنها قالت : (كان يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه . فلما قدم المدينة صامه ، وأمر الناس بصيامه . فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ، ومن شاء تركه) قال الشوكاني الحديث متفق عليه . وأخرجه في التيسير مختصراً عن الستة إلا النسائي . والمؤلف يريد أن أصل مشروعية الصيام كانت بمكة . ويكفي في إثبات هذا صيامه صلى الله عليه وسلم ليوم عاشوراء فيها ؛ لأنه بعد الرسالة إنما كان يتعبد بالشرع قطعاً ، وكونه كان خاصاً به لا يمنع أن أصل مشروعية للصيام كان بمكة

(٢) علمت أنه وان أفاد في الصوم لكنه لا يفيد في الحج (٣) بل هو أعلى فروع ، كما سبق لنا بيانه (٤) هذه المسألة التاسعة تقدمت له نظيرتها في النوع الرابع من المقاصد المسألة التاسعة أيضاً . ولا فرق بينهما إلا من جهة أن تلك في أن الشريعة بحسب المكلفين عامة ، وهذه تقول إن الدليل الشرعي يؤخذ عاماً على أحكام الشريعة . وظاهر أن هذه مرتبة على تلك ولازمة لها ؛ لأنه متى كانت الشريعة عامة لا تخص مكلفاً دون مكلف ، فكل دليل ولو كان لفظه غير عام كأن ورد على جزئي فإنه يعتبر عاماً . ولذا تجد الأدلة هنا بعضاً من الأدلة هناك . وقد توسع هناك بأدلة عقلية ، ثم فرع على المسألة فوائده جلية . وكان يمكنه هنا أن يذكر المسألة ويجعلها مفرعة على تلك ، ويحيل في الاستدلال عليها . لكنه زاد هنا قوله (وقد بين ذلك بقوله وفعله الخ) فهذا مع إيجازه فيه هو محل الفائدة الجديدة (٥) أي في صيغته ولفظه . وكذلك يقال في أوله (المستند) أي اللفظ الوارد عن الشارع في الموضوع

إلا ما خصه الدليل ، كقوله تعالى : (خَالِصَةً لِّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) وأشباه ذلك . والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كلياً أو جزئياً . فإن كان كلياً فهو المطلوب . وإن كان جزئياً فبحسب النازلة ، لا بحسب التشريع في الأصل ، بأدلة : منها عموم التشريع في الأصل ؛ كقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) (وما أرسلناك إلا كافةً للناس بشيراً ونذيراً) (وأنزلنا إليك الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) وهذا معنى مقطوع به ، لا يخرج القطع به ما جاء^(١) من شهادة خزيمة وعناق أبي بردة . وقد جاء في الحديث « بُعِثْتُ لِلأَحْمَرِ وَالأَسْوَدِ »

ومنها أصل شرعية القياس ؛ إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى . وهو معنى متفق عليه . ولو لم يكن أخذ الدليل كلياً باطلاق لما ساغ ذلك ومنها أن الله تعالى قال : (فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَا كُتَيْبًا) الآية ، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضى عموماً أو غيره ، ولكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لأجل التأسي . فقال : (لِكَيْ لَا) ولذلك قال : (لقد كان لكم في رسول الله أسوةٌ حسنة) هذا . ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد خصه الله بأشياء ؛ كهبة المرأة نفسها له ، وتحريم نكاح أزواجه من بعده ، والزيادة على أربع . فلذلك^(٢) لم يخرج عن شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى . فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم ، وإن لم يكن لها صيغ عموم . وهكذا الصيغ المطلقة تجرى في الحكم مجرى العامة

ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم بين ذلك بقوله وفعله . فالقول كقوله : « حكى على الواحد حكى على الجماعة » . وقوله — في قضايا خاصة سئل فيها : أهي لنا

(١) في الاجتزاء في الشهادة على المال بشاهد واحد . وعناق أبي بردة كانت صغيرة غير مستوفية للشرط فقال له لا تجزىء عن أحد غيرك

خاصة أم للناس عامة؟ - : « بل للناس عامة » ^(١) ، كما في قضية الذي نزلت فيه : (أقم الصلاة طرّاً في النهار) وأشباهاها . وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس ، كما ظهر في حديث ^(٢) الإصباح جنباً وهو يريد أن يصوم ، والغسل من التقاء الختانين ، وقوله : « إني لأنسى أو أنسى لأسن » ^(٣) وقوله : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ^(٤) « وخذوا عني مناسككم » ^(٥) . وهو كثير

﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان :

« أحدهما » أن يكون على طريقة البرهان العقلي ، فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلاً عليه ، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين . وهو في أول الأمر موضوع لذلك . ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله : (لسان الذي يُلجِدون إليه أعجميٌّ وهذا لسانٌ عربيٌّ مُبينٌ) وقوله : (ولو جعلناه قرآناً

(١) حديث ابن مسعود أن رجلاً أصاب من امرأة مادون الفرج وحضر الصلاة الخ . انظره في فضل الصلاة في البخاري ولفظه (لجميع أمتي) وفي رواية لمسلم (بل للناس كافة) ورواية الكتاب هي الواردة في الترمذي . والحديث رواه أيضاً ابن ماجه والنسائي

(٢) حديث عائشة وأم سلمة في البخاري

(٣) قال ابن عبد البر لا أعلم هذا الحديث روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسنداً ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه . ويعد أحد الأحاديث الأربعة في الموطأ التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة . ومعناه صحيح في الأصول . راجع ان شئت شرح الزرقاني على الموطأ . وقال في الشفاء إنه حديث صحيح . قال مصحح التيسير قال الحافظ في الفتح : لا أصل له . فانه من بلاغات مالك التي لم توجد موصولة

بعد البحث الشديد

(٤) متفق عليه

(٥) رواه مسلم

أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ) وقوله : (أَوْلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ) وقوله : (قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ) وقوله : (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ) الى قوله : (هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَمْ مِنْ شَيْءٍ) وهذا الضرب يستدل به على الموافف والمخالف ؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل ، فلا يقتصر به على الموافف في النحلة

و « الثاني » مبنى على المواففة في النحلة . وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية ؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف ، ودلالة (١) (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى) (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ) فان هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين ، ولا أتى بها في محل استدلال ، بل جرى بها قضايا يعمل بمقتضاها مساهمة متلقاة بالقبول ؛ وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها . فاذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق ، واذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف

فالعالم إذا استدل بالضرب الأول أخذ الدليل انشائيا كأنه هو واضعه . وإذا استدل بالضرب الثاني أخذه معنى مساهما لفهم مقتضاه إلزاما والتزاما . فاذا أُطلق لفظ الدليل على الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ ؛ لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثاني . فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء . و بالمعنى الثاني نتيجة انتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولاً فقط

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

إذا كان الدليل على حقيقته في اللفظ لم يستدل به على المعنى المجازي الأعلى

(١) زاده لأن هذه ليست أوامر ونواهد لفظا ، بل هي أخبار في معنى الطاب

القول بتعميم^(١) اللفظ المشترك ، بشرط^(٢) أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ ، والافلا

فمثال ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى : (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ) فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقي ، كما يخرج الانسان الحي من النطفة الميتة ، وبالعكس ، وأشياء ذلك مما يرجع إلى معناه ، وذهب قوم الى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين في مثل قوله تعالى : (أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ) الآية ، ورجعوا ادعى قوم أن الجميع^(٣) مراد ، بناء على القول بتعميم اللفظ المشترك ، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه . ولهذا الأصل أمثلة كثيرة

ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَفْتَسِلُوا) فالمفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم وهو مجاز فيه مستعمل ، وأن الجنابة والغسل منها على حقيقته . فلو فسر على أن السكر هو سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار التقوى كما

(١) قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة : لا يستعمل اللفظ في الحقيقة والمجاز مقصودين معا بالحكم ، وأجازه الشافعية والقاضي وبعض المعتزلة مطلقا ، إلا إذا لم يمكن الجمع ، كإفعل أمرا وتهديدا ، لأن الأمر يقتضى الإيجاب . والتهديد يقتضى الترك ، فلا يصح اجتماعهما . وقال الغزالي وأبو الحسين إنما يجوز عقلا لا لغة ، إلا في غير المفرد من المثني والمجموع فيجوز لغة أيضا ، فيكون حينئذ كل لفظ مستعملا في معنى

(٢) أى بشرط أن يكون هذا المعنى مما يستعمل فيه مثل هذا اللفظ عند العرب . وهذا هو محل الزيادة في كلامه على كلام المجيزين ، يقيد به هذا الجواز . ولا يخفى أن استعمال ألفاظ الكتاب في المجاز فقط محتاج أيضا إلى هذا القيد

(٣) هذا هو محل التمثيل . وقوله (أو سكر النوم الخ) أى فيصح أن يكون من موضوع المسألة مما تحقق فيه الشرط

منع^(١) سكر الشراب من الجواز في صلب الفقه ، وأن الجنابة المراد بها التضمخ^(٢) بدنس الذنوب ، والاعتسال هو التوبة لكان هذا التفسير غير معتبر ، لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به ، لأنها لا تفهم^(٣) من الجنابة والاعتسال الا الحقيقة . ومثله قول من زعم أن النعلين في قوله تعالى : (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ) إشارة إلى خلع الكونين . فهذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا في مجازاتها . وربما نقل في قوله صلى الله عليه وسلم : « تَدَاوَوْا فَإِنَّ الَّذِي أَنْزَلَ الدَّاءَ أَنْزَلَ الدَّوَاءَ »^(٤) أن فيه إشارة^(٥) إلى التداوى بالتوبة من أمراض الذنوب . وكل ذلك غير معتبر ، فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله وأول قاطع فيه أن القرآن أنزل عربيا وبلسان العرب ، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم ، وهذا الاستعمال خارج عنه . ولهذا المعنى تقرير في موضعه^(٦) من هذا الكتاب . والحمد لله . فان نقل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل العلم ، فالقول فيه مبسوط بعد هذا^(٧) بحول الله

- (١) أى فيكون مما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط
- (٢) أى مجازا مرادا مع الحقيقة ، لأن أرباب الاشارة من الصوفية لا يقصرون للمعنى المراد على المجاز في مثل هذا
- (٣) أى ولا تفهم من السكر سكر الغفلة والشهوة لا مجازا ولا حقيقة
- (٤) رواه في كنوز الحقائق للمناوى عن ابن منيع . ورواه في راموز الحديث (تداووا فان الله ينزل داء إلا وقد أنزل له شفاء إلا السام والهرم) عن ابن حبان وأبي داود وأبي داود الطيالسي
- (٥) ليست الاشارة في كلامهم مما يراد منه استعمال اللفظ في المعنى المذكور ، وحاشاهم أن يقولوا ذلك : بل معناه أن الألفاظ مستعملة في معناها الوضعى العربى ، وإنما يخطر المعنى الاشارى على قلوب العارفين عند ذكر الآية أو الحديث ، بعد فهمه على الطريق العربى الصحيح ، كما أفاده ابن عطاء الله في كتابه لطائف المنن
- (٦) سبق في المسألة الرابعة من النوع الثانى من المقاصد وسيأتى أيضا في المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز
- (٧) أى في الفصل الثانى من المسألة التاسعة المذكورة ، فيما روى عن سهل بن عبد الله من تفسير آيات على هذا النحو

* المسألة الثانية عشرة *

كل دليل شرعى لا يخلو أن يكون معمولاً به فى السلف المتقدمين دائماً أو أكثرىاً ، أو لا يكون معمولاً به الا قليلاً أو فى وقت ما ، أو لا يثبت به عمل . فهذه ثلاثة أقسام

(أحدها) أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرىاً ، فلا إشكال فى الاستدلال به ولا فى العمل على وفقه ، وهى السنة المتبعة والطريق المستقيم ، كان الدليل مما يقتضى إيجاباً أو ندباً أو غير ذلك من الأحكام ؛ كفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله فى الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل ، والزكاة بشرطها ، والضحايا والعقيقة ، والنكاح والطلاق ، والبيوع وسواها من الأحكام التى جاءت فى الشريعة وبينها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو إقراره ، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك دائماً أو أكثرىاً — وبالجملّة ساوى القول الفعل ولم يخالفه بوجه ، فلا إشكال فى صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الإطلاق . فمن خالف ذلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون جرى فيه ما تقدم فى كتاب الأحكام من اعتبار^(١) الكلية والجزئية فلا معنى للأعادة .

(والثانى) أن لا يقع العمل به الا قليلاً أو فى وقت^(٢) من الأوقات أو حال

(١) لم يظهر معنى اعتبار الكلية والجزئية فى هذا . إنما يظهر ما تقدم فى فصل ما يدخل تحت العفو وهو فى موضوع الخروج عن الدليل ، حيث قسمه إلى أقسام ثلاثة . فليراجع

(٢) هو وما بعده بيان وتفصيل لقوله (قليلاً) فقوله (فى وقت) أى كما يأتى فى صلاته عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الاوقات . وقوله (أو حال) أى كتأخيره عليه السلام الظهر للبراد والجمع بين الصلاتين فى السفر كما سيأتى له

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً. والمعتبر الأول ٥٧.

من الأحوال ، ووقع إثمار غيره والعمل به دائماً^(١) أو أكثرها . فذلك المغير هو السنة المتبعة والطريق السابلة . وأما^(٢) ما لم يقع العمل عليه إلا قليلاً فيجب التثبت فيه وفي العمل على وفقه ، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر ؛ فان إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعى أو لغير معنى شرعى . وباطل أن يكون لغير معنى شرعى . فلا بد أن يكون لمعنى شرعى تحروا العمل به . وإذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذى تحروا العمل على وفقه ، وإن لم يكن معارضا فى الحقيقة^(٣) . فلا بد من تحرى ما تحروا وموافقة ما داوموا عليه . وأيضا فإن فرض أن هذا المنقول الذى قل العمل به مع ما كثر العمل به يقتضيان^(٤) التخيير ، فعملهم — إذا حقق النظر فيه — لا يقتضى مطلق التخيير ، بل اقتضى أن ما داوموا عليه هو الأولى فى الجملة ، وان كان العمل الواقع على وفق الآخر لا حرج فيه . كما نقول فى المباح مع المندوب إن وضعهما بحسب فعل المكلف يشبه الخير فيه ؛ إذ لا حرج فى ترك المندوب على

(١) الفرض أنه وقع العمل بدليل قليلا فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائماً ؟

(٢) هذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الاصوليون فى مباحث الترجيح بالأمر الخارج كعمل أهل المدينة أو الخلفاء الأربعة ، أو بعمل أكثر السلف . فإنا نترجح وإن كان بخارج أيضا إلا أنه يكون عمله صلى الله عليه وسلم وأصحابه معه وبعده كان عليه ولم يخالفوه إلا لأسباب اقتضت المخالفة يأتى ذكرها . ولا ينافى أنه من الترجيح بخارج جعله المعارضة بين العمل والمعنى الذى تحروه ، لأن الواقع أن المعارضة إنما هى بين الخبرين ، ومعارضة العمل تابعة . يرشدك الى هذا قوله (فان فرض أن هذا الخ) فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذلك التخيير فى العمل بأيهما

(٣) أى لضعفه بازاء ما كثر العمل على وفقه

(٤) أى لأنهما دليلان متعارضان ولا مرجح . فالحكم إما الوقف وإما التخيير

على الخلاف بينهم فى ذلك

الجملة^(١) ، فصار المكاف كالخير فيهما ، لكنه في الحقيقة ليس كذلك ، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح في الجملة . فكذلك ما نحن فيه . وإلى هذا^(٢) فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجرد حاجتها ، ما لم يعضدها دليل آخر ؛ لاحتمالها في نفسها وإمكان^(٣) أن لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر . ومن ذلك في كتاب^(٤) الأحكام وما بعده . فإذا كان كذلك ترجح العمل على خلاف ذلك القليل . ولهذا القسم أمثلة كثيرة . ولكنها على ضربين : « أحدهما » أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سببا للقالة ، حتى إذا عدم السبب عدم المسبب . وله مواضع ؛ كوقوعه بيانا لحدود حدث ، أو أوقات عينت ، أو نحو ذلك

كما جاء في حديث^(٥) إمامة جبريل بالنبي صلى الله عليه وسلم يومين ؛ وبيان رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن وقت الصلاة ، فقال : « صلّ معنا هذين اليومين^(٦) » فصلاته في اليوم^(٧) في أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختيارى الذى لا يتعدى . ثم لم يزل مثابراً على أوائل الأوقات إلا عند عارض ، كالإبراد في شدة الحر ، والجمع بين الصلاتين في السفر ، وأشباه ذلك .

(١) وإن كان في ترك المندوب كليا حرج ، كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجبا بالكل

(٢) يعنى ويضاف الى ما ذكرناه من أدلة الاخذ بما عليه العمل في الأعم الأكثر أن قضايا الاعيان النخ . ولا يخفى أن العمل اذا كان قليلا عد من قضايا الاعيان التى لا يحتج بها . وهذا يوهن الاخذ بما كان العمل عليه قليلا

(٣) عطف تفسير لقوله (احتمالها في نفسها)

(٤) كما تقدم في ترك بعض الصحابة ومن بعدهم لبعض المباحات ، حتى كان يظن بهم أنهم لا يرونها مباحة

(٥) أخرجه أبو داود والترمذى عن ابن عباس والنسائى عن جابر (تيسير)

(٦) أخرجه مسلم والترمذى والنسائى

(٧) لعل فيه سقط كلمة (الثانى) كما يدل عليه الحديث في باب مواعيت الصلاة

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٥٩

وكذلك قوله : « من أدرك ركعةً من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح » الخ ^(١) بيان لأوقات الأعدار لامطابقاً ، فلذلك لم يقع العمل عليه في حال الاختيار . ومن أجل ذلك يفهم أن قوله عليه الصلاة والسلام « أسفروا بالفجر » ^(٢) مرجوح بالنسبة إلى العمل ^(٣) على وقته ، وإن لم يصح فالأمر أوضح . وبه أيضاً يفهم ^(٤) وجه إنكار أبي مسعود الأنصاري على المغيرة بن شعبه تأخير الصلاة إلى آخر وقتها ، وإنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبدالعزيز كذلك ، واحتجاج عروة بحديث عائشة « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُصلي العصر والشمس في حُجرتها قبل أن تَظهور ^(٥) » ولفظ « كان » فعل يقتضى الكثرة ^(٦) بحسب العرف ، فكأنه احتج عليه في مخالفة ما داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم كما احتج أيضاً أبو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلى إلى أن قال : « بهذا أُمرت » . وكذلك قول عمر بن الخطاب للداخل للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبر : « آية ساعة هذه ^(٧) » وأشباهه .

(١) رواه في التيسير بلفظ (من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر) وقال أخرجه الستة بهذا اللفظ

(٢) (أسفروا بالفجر ، فإنه أعظم للاجر) أخرجه أصحاب السنن (تيسير)
(٣) أى لقلة العمل على الاسفار . والمرجوحية أخذ بها مالك . وقوله (وإن لم يصح فالأمر أوضح) الاوضحة بالنسبة لمساعدة مالك فقط ، وإلا فهو خروج عن الموضوع لأن الكلام في دليلين صحيحين ترجح أحدهما بأن العمل به أكثرى
(٤) وإن لم يذكر أبو مسعود هذا الوجه في احتجائه ، بل ذكر قوله (بهذا أُمرت) كما يجىء بعد

(٥) رواه مالك والجماعة كلهم إلا الترمذى مع اختلاف يسير . وهذا لفظ الموطأ ومسلم وأبي داود . ولفظ البخارى (والشمس لم تخرج من حجرتها) والمعنى قبل أن تزول الشمس عن وسط الدار

(٦) ولذلك أفرد بعض المصنفين في الحديث بابا لكان ، وسموه باب الشمائل . وقال أهل الأصول ان لفظ (كان يفعل) تفيد عرفاً ذلك
(٧) أى أن العمل على غير هذا ، فقد كانوا يكرون للجمعة

وكما جاء في قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان في المسجد ثم ترك ذلك مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، ولم يعد الى ذلك هو ولا أبو بكر ، حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب فعمل بذلك لزوال علة الايجاب ، ثم نبه على أن القيام في آخر الليل أفضل من ذلك . فلاجل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام ، واستحبه مالك لمن قدر عليه

وإلى هذا الأصل ^(١) ردت عائشه ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الإدامة على صلاة الضحى ، فعملت بها لزوال العلة بموته ، فقالت : « ما رأيت ^(٢) رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى الضحى قط وإني لأستحبها . وفي رواية : وإني لأسبِّحها وإن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدع العمل وهو يحب أن يعمل ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ^(٣) . وكانت تصلى الضحى ثمانى ركعات ، ثم تقول : لو نُشِرَ لى أبواى ما زكيتها ^(٤) . فإذا بنينا على ما فهمت من ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم للمداومة على الضحى فلا حرج على من فعلها ^(٥) ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ،

(١) الأصل الخاص . وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذى فيه الكلام . وهو ترجيح الدليل باستدامة أو أكثرية العمل به

(٢) لا ينافى ما جاء عنها فى أحاديث أخرى أنه صلى الله عليه وسلم كان يصليها أربعاً ، لأن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التي يكون فيها عادة بين نسائه وقد ثبت لها فعله صلى الله عليه وسلم للضحى وإن لم تره فلذلك كانت تصليها . ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصليها ، فلذلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها . (٣) رواه مسلم — ورواه أيضا البخارى مع بعض اختلاف . وصدر الحديث

ذكره فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٤) أى ما كان فرحها بهما عند خروجهما من القبر بملة لها عن صلاة الضحى .

وذلك دليل على تأكدها فى رأيها

(٥) أى المداومة

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً. والمعتبر الأول ٦١

وفهم الصحابة من ذلك — عائشة وغيرها — أن النهي للرفق ، فواصلوا ، ولم يواصلوا كلهم ، وإنما واصل منهم جماعة كان لهم قوة على الوصال . ولم يتخوفوا عقبته من الضعف عن القيام بالواجبات .

وأمثلة هذا الضرب كثيرة . وحكمه الذي ينبغى فيه الموافقة للعمل الغالب كائناً ما كان ، وترك القليل أو تقليده حسبما فعلوه . أما فيما كان ^(١) تعريفنا بحد وما أشبهه فقد استمر العمل الأول ^(٢) على ما هو الأولى ، فكذلك يكون بالنسبة إلى ما جاء بعد موافقته لهم على ذلك . وأما غيره فكذلك أيضاً . ويظهر لك : لنظر في الأمثلة المذكورة .

فقيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان في المسجد ثم تركه بإطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته ، وذلك بالنسبة إلى الأئمة والعلماء والفضلاء المتقدمي بهم : فإن هؤلاء منتصبون لأن يقتدى بهم فيما يفعلون — وفي باب البيان من هذا الكتاب لهذا بيان — فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العلم مداوماً عليه أنه واجب . وسد الذرائع مطلوب مشروع ، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع ، وفي هذا الكتاب له ذكر ، اللهم إلا أن يعمل به (١) وهو النوع الأول من هذا الضرب المذكور في كلامه آنفاً

(٢) أي في عهده صلى الله عليه وسلم . وقوله (فكذلك يكون الخ) أي يكون الشأن فيما جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له صلى الله عليه وسلم . أي الحكم فيه للعمل الغالب قطعاً بدون توهم . فقوله (بعد) بالضم . وقوله (موافقته) فاعل ولعل فيه تحريف لكمة موافقتهم له بموافقته لهم كما هو الأنسب . أي وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاء فسيأتي أنه وإن كان طريقاً يصح سلوكه ، إلا أن الأصل هو الأولى . وهذا معنى قوله (وأما غير ذلك الخ) أي فغير ما وافقوا عليه ربما يفهم فيه أن الحكم ليس للعمل الغالب الذي كان في عهده صلى الله عليه وسلم ، ولكن الواقع أن الأمر فيه مثل ما وافقوا عليه . كما يتبين ذلك من إرجاع الأمثلة التي حصلت فيها المخالفة إلى أن الأولى فيها أيضاً ما كان العمل جارياً فيه على عهده صلى الله عليه وسلم ، وغيره يعتبر مرجوحاً . مع كونه صح في ذاته لسبب اقتضاء

الصحابة كما في قيام رمضان فلا بأس ، وسنتهم ماضية ، وقد حفظ الله فيها هذا المحذور الذي هو ظن الوجوب ، مع أنهم لم يجتمعوا على إعماله والمداومة عليه الا وهم يرون أن القيام في البيوت أفضل ، ويتحرونه أيضا ، فكان على قولهم وعملهم القيام في البيوت أولى ^(١) . ولذلك جعل بعض الفقهاء القيام في المساجد أولى لمن لم يستظهر القرآن ، أو لمن لا يقوى الا بالناسي ، فكانت أوليته لعذر كالرخصة ، ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى . فعلى كل تقدير مادام عليه النبي صلى الله عليه وسلم هو المقدم ، وما رآه السلف الصالح فسنة أيضا . ولذلك يقول بعضهم : لا ينبغي تعطيل المساجد عنها جملة ؛ لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة . وأما ^(٢) صلاة الضحى فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها قط دليل على قلة عمله بها ، ثم الصحابة لم ينقل عنهم عموم العمل بها ، وإنما داوم من داوم عليها منهم بمكان لا يتأسى بهم فيه كالبيوت ، عملا ^(٣) بقاعدة الدوام على الأعمال ولأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الإيجاب لداوم عليها . وهذا أيضا موجود في عمل المقتدى بهم ، الا أن ضميمته إخفائها يعد عن الاقتداء . ومن هنا لم تشرع الجماعة في النوافل بإطلاق ، بل في بعض مؤكداها ؛ كالعيدين ، والخسوف ، ونحوها . وما سوى ذلك فقد بين عليه الصلاة والسلام أن النوافل في البيوت أفضل ، حتى جعلها في ظاهر لفظ الحديث ^(٤) أفضل

(١) أى فهم وان أقاموها في المسجد بامام واحد على خلاف ما كان في عهده صلى الله عليه وسلم لهذا العذر ولا ارتفاع المانع الذي هو خوف الافتراض . إلا أن عملهم وقولهم جار على أن الأفضل الموافقة للعمل الغالب في عهده

(٢) مقابل لقوله (قيام رمضان) فالمثالان وكذا مثال الوصال بيان لقوله (وأما غيره فكذلك أيضا) على ما سبق شرحه

(٣) أى فهم لم يبتدعوا ، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ما خشيه صلى الله عليه وسلم من الإيجاب ، ولا ظن الوجوب بفعلهم لأنهم كانوا يخفونها كما قال المؤلف (إلا أن ضميمته إخفائها الخ)

(٤) ساق مسلم حديثا طويلا ذكر فيه قوله صلى الله عليه وسلم (فعلينا بالصلاة في بيوتكم، فان خير صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة) وروى في الجامع الصغير

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٦٣

من صلاتها في مسجده الذي هو أفضل البقاع التي يصلى فيها . فلذلك صلى عليه الصلاة والسلام في بيت مليكة ركعتين في جماعة^(١) ، وصلى بابت عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة^(٢) ، ولم يظهر ذلك في الناس ، ولا أمرهم به ، ولا شهره فيهم ، ولا أكثر من ذلك ، بل كان عمله في النوافل على حال الانفراد ، فدلّت هذه القرائن كلها — مع ما انضاف إليها من أن ذلك أيضاً لم يشتهر^(٣) في السلف الصالح ولا واطبوا على العمل به دائماً ولا كثيراً — أنه مرجوح ، وأن ما كانوا عليه في الأعم الأغلب هو الأولى والأحرى . وإذا نظرنا إلى أصل الذريعة اشتد الأمر في هذه القضايا ، فكان العمل على ما داوم عليه الأولون أولى ، وهو الذي أخذ به مالك فيما روى عنه أنه يجيز الجماعة في النافلة في الرجلين والثلاثة ونحو ذلك ، وحيث لا يكون مظنةً اشتهار ، وما سوى ذلك فهو يكرهه

وأما مسألة الوصال^(٤) فإن الأحق والأولى ما كان عليه عامتهم ، ولم يواصل خاصتهم حتى كانوا في صيامهم كالعمامة في تركهم له ، لما رزقهم الله من القوة ، التي هي النموذج من قوله عليه الصلاة والسلام : « إني أبيتُ عند ربي يُطعمني (أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة) عن النسائي والطبراني . قال المناوي في شرحه للجامع الصغير : قضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يتعرض الشيخان ولا أحدهما لتخريجه ، وإلا لما ساغ له العدول عنه لغيره على القانون الصناعي وهو ذهول فاحش فقد خرجاه معاً باللفظ المذكور اهـ

(١) رواه البخاري

(٢) ساق مسلم في هذا عدة أحاديث

(٣) فيكون ما يتعلق بصلاة النافلة جماعة مما حصلت فيه الموافقة لفعله تماماً ، بحيث لم يوجد ما يقتضي رخصة لمخالفة البعض مثلاً ، ولا يكون هذا من أمثلة قوله (وأما غيره)
(٤) الوصال صوم اليومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر في الليل والسردي أن يتابع صوم الأيام مع الفطر بالليل ومنه يفهم أن قوله مع أن بعض من كان يسرد الخ كلام فيما يشبه الوصال من جهة أن كلا غير ما هو الأولى في نظر الشارع

وَيَسْتَقِينِي^(١) « مع أن بعض^(٢) من كان يسرد الصيام قال بعد ما ضعف : ياليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأيضاً فإن طلب المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المكلف بالرفق والتقصّد ، خوف الانقطاع — وقد مر لهذا المعنى تقرير في كتاب^(٣) الأحكام — فكان الأحرى الحمل على التوسط ، وليس إلا ما كان عليه العامة وما واطبوا عليه . وعلى هذا فاحمل نظائر هذا الضرب « والضرب الثاني » ما كان على خلاف ذلك ولكنه يأتي على وجوه :

منها أن يكون محتملاً في^(٤) نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف في أصله^(٥) . والذي هو أبرأ للعهد وأبلغ في الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب .

كقيام الرجل للرجل اكراماً له وتعظيماً ، فإن العمل المتصل تركه ، فقد كانوا لا يقومون لرسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقبل عليهم . وكان مجلس حيث ينتهي به المجلس ، ولم ينتقل عن الصحابة عمل مستمر ، ولو كان لنقل ، حتى روى عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له في المجلس . فقال : ان تقوموا تقم ، وان تفعدوا تفعد . وإنما يقوم الناس لرب العالمين . فقيامه صلى الله عليه وسلم لجعفر ابن عمه وقوله : « قوموا لسيّدكم^(٦) » ان حملناه على ظاهره فالأولى خلافه لما تقدم ، وأن نظرنا فيه وجدناه محتملاً أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم^(٧)

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٨)

(٢) هو عبد الله بن عمرو

(٣) في باب الرخصة وأن مقصد الشارع بها الرفق بالمكلف

(٤) أى يكون وقوعه متفقاً عليه . ولكنه يـكون محتملاً للمعنى المستدل عليه

ولغيره . كما في القيام للقادم

(٥) أى يكون ثبوته محل خلاف . كما في تقبيل اليد ، وسجود الشكر

(٦) سعد بن معاذ والحديث متفق عليه في قصة بنى قريظة

(٧) وهذا هو الذى كانوا يتحاشونه ويرونه موجبا لكرهيته . كما أشار إليه

بقوله (وإنما يقوم الناس لرب العالمين)

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٦٥

أو على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوق مجده القائم للمقوم له ، أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعاً للتعود ، أو للإعانة على معنى من المعاني ، أو لغير ذلك مما يحتمل . وإذا احتمل الموضوع طلبنا بالوقوف مع العمل المستمر ؛ لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير^(١) معارض له . فنحن في اتباع العمل المستمر على بينة وبراءة ذمة باتفاق ، وإن رجعنا إلى هذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك ، إلا من باب التمسك بمجرد الظاهر ، وذلك لا يقوى^(٢) قوة معارضه

ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان في المعاقبة ، فإن مالكا قال له : كان ذلك خاصاً بجعفر . فقال سفيان : ما يخصه يخصنا وما يعمه يعمنا إذا كنا صالحين . فيمكن أن يكون مالك عمل في المعاقبة بناء على هذا الأصل . فجعل معاقبة النبي عليه الصلاة والسلام أمراً خاصاً ، أي ليس عليه العمل ، فالذي ينبغي وقفه على ما جرى فيه

وكذلك تقبيل اليد إن فرضنا أو سلمنا صحة ما روى فيه . فإنه لم يقع تقبيل يد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا نادراً ، ثم لم يستمر فيه عمل إلا الترك من الصحابة والتابعين ، فدل على مرجوحيته

ومن ذلك سجود الشكر إن فرضنا ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فإنه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي توالت عليه ، والنعم التي أفرغت عليه أفراغاً ، فلم ينتقل عنه مواظبة على ذلك ، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء إلا في الندرة مثل كعب بن مالك إذ نزلت توبته . فكان العمل على وفقه ترك العمل على وفق العامة منهم

(١) كما سبق أن قضايا الأعيان لا تقوم حجة إلا إذا عضدها دليل آخر لاحتمال ألا تكون مخالفة الخ
(٢) أي لأنه مع كونه قليلاً محتمل لغير المعنى المستدل عليه ، في مقابلة الكثير الذي لا احتمال فيه

ومن هذا المكان يتطالع الى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل^(١) مقدماً على الأحاديث ؛ اذ كان انما يراعى كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وان جاء فيه أحاديث . وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم ، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة ، ولم يكن مستمراً فيهم الا وهو مستمر في عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أوفى قوة المستمر . وقد قيل لمالك ان قوما يقولون : ان التشهد فرض . فقال : أما كان أحد يعرف التشهد ؟ فأشار الى الإنكار عليه بأن مذهبهم كالمبتدع الذي جاء بخلاف ما عليه من تقدم . وسأله أبو يوسف عن الأذان . فقال مالك : وما حاجتك الى ذلك ؟ فعجبنا من فقيه يسأل عن الأذان . ثم قال له مالك : وكيف الأذان عندكم ؟ فذكر مذهبهم فيه . فقال : من أين لكم هذا ؟ فذكر له أن بلالاً لما قدم الشام سأله أن يؤذن لهم فأذن لهم كما ذكر عنهم . فقال له مالك : ما أدري ما أذان يوم ؟ وما صلاة يوم ؟ هذا مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولده من بعده يؤذنون في حياته وعند قبره ، وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده . فأشار مالك الى أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمراً أثبت في الاتباع وأولى أن يرجع اليه

وقد بين في العتبية أصلاً لهذا المعنى عظيماً يحل موقعه عند من نظر الى مغزاه وذلك أنه سئل عن الرجل يأتي اليه الأمر يحبه فيسجد لله شكراً ، فقال : لا يفعل . ليس مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق — فيما يندكرون — سجد يوم اليمامة شكراً ، أسمع ذلك ؟ قال : « ما سمعت ذلك ، وأرى أن كذبوا على أبي بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم نسمع له خلافاً » . ثم قال : « قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى

(١) المستند الى الدليل الشرعي ، لا مجرد العمل . فالعمل المستمر عنده يرجح الدليل على سائر الأدلة التي لم يصاحبها العمل المستمر ، هكذا ينبغي أن يفهم . كما ذكره الأصوليون . قالوا يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل المدينة وسيأتي عن مالك أنه قال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه

المسلمين بعده ، أفسمعت أن أحداً منهم سجد ؟ إذا جاءك مثل هذا مما كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء ، فعليك بذلك ، فإنه لو كان لذكر ، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم ، فهل سمعت أن أحداً منهم سجد ؟ فهذا إجماع . إذا جاءك الأمر لا تعرفه فدعه « هذا ما قال . وهو واضح في أن العمل العام هو المعتمد ، على أي وجه كان ، وفي أي محل وقع . ولا يلتفت إلى قلائل ما نقل ، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير

« ومنها » أن يكون هذا القليل خاصاً بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به ، أو خاصاً بمجال من الأحوال ، فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما تقيده به ، كما قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة في الوضوء أنه كان به مرض ، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، بناء على أن إذنه بعد ذلك لم يكن نسخاً . وهو قوله : « إنما نهيتكم لأجل الدافّة^(١) »

« ومنها » أن يكون مما فعل فلتة^(٢) ، فسكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم مع علمه به ، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره ، ولا يشرعه النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يأذن فيه ابتداءً لأحد ، فلا يجب أن يكون تقريره عليه إذناً له ولغيره ؛ كما في قصة الرجل^(٣) الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام في أمر فعمل

(١) نهى صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث . فلما كان بعد ذلك قالوا : لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ويحملون منها الودك ويتخذون منها الأسقية . فقال : وما ذاك ؟ قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام (إنما نهيتكم لأجل الدافّة التي دفت عليكم . فكلوا وصدقوا وادخروا) رواه أبو داود ورواه مسلم بتأخير لفظ تصدقوا عن ادخروا (٢) بدون سبق تشريع فيه

(٣) هو أبو لبابة الأنصاري في قصة بني قريظة ، لما استشاروه أن ينزلوا على حكمه صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : نعم ، وأشار بيده إلى حلقة ، يعني الذبح . انظر بقية القصة بطولها في المواهب عن ابن اسحاق وابن هشام ، وابن وهب عن مالك والروايات تختلف عندهم ، ولكنهم اتفقوا على أنه ربط نفسه . وجملة (أما انه لو جاءني لاستغفرت له) انفرد بها ابن اسحاق

فيه ، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله فربط نفسه بسارية من أسوارى المسجد ، وحلف أن لا يحلّه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه الصلاة والسلام : «أما إنّه لو جاءنى لاستغفرتُ له» وتركه كذلك حتى حكم الله فيه^(١). فهذا وأمثاله لا يقتضى أصل المشروعية ابتداء ولا دواماً ، أما الابتداء فلم يكن فعله ذلك بإذن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأما دواماً فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه . وهذا خاص بزمانه ؛ إذ لا وصول الى ذلك الا بالرحى ، وقد انقطع بعده فلا يصح الابقاء على ذلك لغيره حتى ينظر الحكم فيه . وأيضاً فإنه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله ، لا فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فيما بعده . فإذا العمل بمثله أشد غرراً ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع لكان استمرار العمل بخلافه كافياً فى مرجوحيته

« ومنها » أن يكون العمل القليل رأياً لبعض الصحابة لم يتابع عليه ، إذ كان فى زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجيزه أو يمنعه ، لأنّه من الأمور التعبدية البعيدة عن الاجتهاد ؛ كما روى عن أبى طلحة الأنصارى أنه أكل برداً وهو صائم فى رمضان ، فقيل له : آتاك كل البرد وأنت صائم ؟ فقال : إنما هو بردٌ نزل من السماء نظهر به بطوننا ، وإنه ليس بطعام ولا شراب . قال الطحاوى : واعل ذلك من فعلة لم يقف النبي عليه الصلاة والسلام عليه فيعلمه الواجب عليه فيه ؛ قال : وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ير ذلك عدر شيئاً ؛ إذ لم يخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم وقف عليه فلم ينكره ، فكذلك ما روى عن أبى طلحة ؛ قال : والذي كان من ذلك ما روى عن رفاعة بن رافع ، قال : كنت عن يمين عمر بن الخطاب ، إذ جاءه رجل فقال : زيد بن ثابت يفتى الناس فى الغسل من الجنابة برأيه . فقال اعجل به على . فجاء زيد ، فقال عمر : قد بلغ من أمرك أن تفتى الناس بالغسل من الجنابة فى مسجد النبي عليه الصلاة والسلام برأيك ؟

(١) بقبول توبته . وقد أبره صلى الله عليه وسلم فى يمينه ، فأطلقه بيده الكريمة

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٦٩

فقال زيد : والله يا أمير المؤمنين ما افتيت برأى ، ولبكنى سمعت من أعمامى شيئاً فقلت به فقال : من أىّ أعمامك ؟ فقال : من أبى بن كعب ، وأبى أيوب ، ورفاعة ابن رافع . فالتفت الى عمر فقال : ما يقول هذا الفقى ؟ فقلت : إنا كنا نفعله (١) على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا نغتسل . قال : أفسألتم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ؟ فقلت : لا . ثم قال فى آخر الحديث : لئن أُخبرتُ بأحد يفعله ثم لا يغتسل لأنهلكته عقوبةً . فهذا أيضاً من ذلك القبيل (٢) . والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال ، فكفى بمثله حجة على الترك « ومنها » أن يكون عمل به قليلاً ثم نسخ ، فترك العمل به جملة ، فلا يكون حجة باطلاق ، فكان من الواجب فى مثله الوقوف مع الأمر العام

ومثاله حديث الصيام عن الميت ، فإنه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة ؛ فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس ، وهما أول من خلفاه . فروى عن عائشة أنها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت : أطعموا عنها . وعن ابن عباس أنه قال : لا يصوم أحد عن أحد . قال مالك : ولم أسمع أن أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من التابعين بالمدينة أمروا أحداً أن يصوم عن أحد ، ولا يصلى أحد عن أحد ، وإنما يفعل ذلك كل أحد عن نفسه . فهذا إخبار بترك العمل دائماً فى معظم الصحابة ومن يليهم . وهو الذى عول عليه فى المسألة كما أنه عول عليه فى جملة عمله

وقد سئل عن سجود القرآن الذى فى المفصل ، وقيل له : أتسجد أنت فيه ،

(١) أى الجماع بغير إنزال

(٢) المعروف فيه أنه مما عمل به قليلاً ثم نسخ أو تخصص حديثه الذى هو قوله عليه السلام (إنما الماء من الماء) بالحلم ، وقد ورد فى الحديث : لعننا أعمامناك ! فقال نعم يارسول الله قال (فاذا أعمجت أو أقحطت فلا غسل عليك) وهذا لفظ البخارى ومسلم . والاقحاط عدم الانزال ، وعن أبى بن كعب : إنما كان الماء من الماء رخصة فى أول الاسلام ثم نهى عنها ، أخرجه أبو داود والترمذى والدارمى

فقال : لا . وقيل له إنما ذكرنا هذا لك لحديث عمر بن عبد العزيز . فقال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه ، وهذا مما لم يجتمع الناس عليه ، وإنما هو حديث من حديث الناس . وأعظم من ذلك القرآن ، يقول الله : (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) فالقرآن أعظم خطراً ، وفيه الناسخ والمنسوخ ^(١) ، فكيف بالأحاديث ؟ وهذا مما لم يجتمع عليه . وهذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر ، إذ كانوا إنما يأخذون بالأحدث فالأحدث ^(٢) من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وروى عن ابن شهاب أنه قال : أعياء الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسخه ومنسوخه . وهذا صحيح . ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر ، والحمد لله . وثم أقسام آخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره .

وبسبب ذلك ينبغي للعامل أن يتحرى العمل على وفق الأولين ، فلا يسامح نفسه في العمل بالقليل ، إلا قليلاً وعند الحاجة ومس الضرورة ، إن اقتضى ^(٣) معنى التخيير ولم يخف ^(٤) نسخ العمل ، أو عدم صحة في الدليل ، أو احتمالاً لا ينهض به الدليل أن يكون حجة ، أو ما أشبه ذلك . أما لو عمل بالقليل دائماً لزمه أمور : «أحدها» المخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها ، وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها «والثاني» ^(٥)

(١) هذا بناء على تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ ، أما على ما هو مشهور من أن المحكمات الواضحات فلا يأتي استشهاد الامام بالآية

(٢) أصله من كلام ابن عباس رضى الله عنه . ولفظه (كنا نأخذ بالأحدث الخ)

(٣) الضمير للقليل في قوله (العمل بالقليل) أى بأن كان الدليل الذى أخذ به

يصلح معارضا لما عمل به الأكثر ، ولا يكون ذلك إلا حيث يحتاج به وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به

(٤) الضمير للعامل ، فهو مبنى للفاعل ، وقوله (أو احتمالاً) معطوف على المفعول

(٥) لازم لما قبله ، أى خالفهم فعلاً وتركاً ، وهما متلازمان في مثله

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٧١

استلزام ترك ما داوموا عليه ، إذ الفرض أنهم داوموا على خلاف هذه الآثار ،
فإدامة العمل على موافقة ما لم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه
« والثالث » ^(١) أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهر
ما خالفه ؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال ، فإذا وقع ذلك ممن
يقتدى به كان أشد

الحذر الحذر من مخالفة الأولين ! فلو كان ثم فضل ما لكان الأولون أحق به .

والله المستعان

(والقسم الثالث) أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال فهو أشد
مما قبله ؛ والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى . وما توهمه المتأخرون من أنه دليل
على ما زعموا ليس بدليل عليه ألبتة ؛ إذ لو كان دليلاً عليه لم يعزب عن فهم الصحابة
والتابعين ثم يفهمه هؤلاء ، فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم
ومعارض له ، ولو كان ترك العمل . فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف
لإجماع الأولين ، وكل من خالف الإجماع فهو مخطيء ، وأمة محمد صلى الله عليه
وسلم لا تجتمع على ضلالة ؛ فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر بالمعبر ،
وهو الهدى ، وليس ثم الأصواب أو خطأ ، فكل من خالف السلف الأولين
فهو على خطأ . وهذا كاف . والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جار
هذا المجرى

ومن هنا لك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي صلى الله عليه وسلم
نص على عليٍّ أنه الخليفة بعده ، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على
بطلانه أو عدم اعتباره ، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ . وكثيراً ما تجد أهل
البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة ، يحملونهما مذاهبهم ، ويفترون
بمشتبهاتهما في وجوه العامة ، ويظنون أنهم على شيء

(١) الأول والثاني عامان ، وهذا الثالث خاص بما إذا كان من مقتدى به

ولذلك أمثلة كثيرة : كاستدلالات الباطنية على سوء مذاهبهم بما هو شهير في النقل عنهم ، وسيأتي منه أشياء في دليل الكتاب ان شاء الله ، واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى : (في أيِّ صُورَةٍ ما شاء رَكَّبَكَ) . وكثير من فرق الاعتقادات تعلق بظواهر من الكتاب والسنة في تصحيح مذهبها اليه ، مما لم يجز له ذِكْرٌ ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين ، وحاش لله من ذلك . ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءة القرآن بالإدارة^(١) ، وذِكْرَ الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع ، بقوله عليه الصلاة والسلام : « ما اجتمع قومٌ يتلُونَ كتابَ الله ويتدارسُونَهُ فيما بينهم » الحديث^(٢) ، والحديث الآخر : « ما اجتمع قومٌ يذكرون الله^(٣) » الخ ، وبسائر ما جاء في فضل مجالس الذكر

وكذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذنين بالليل بقوله تعالى : (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) الآية ! وقوله : (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) وبجهر قوام الليل بالقرآن ، واستدلالهم على الرقص في المساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة في المسجد بالدرق والحراب ، وقوله عليه

(١) في سماع ابن القاسم عن مالك في القوم يجتمعون فيقرءون في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الاسكندرية ، فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس ، قال في الاعتصام بعد ذكر ما تقدم : وذلك يدل على أن قراءة الادارة مكروهة عنده وقال قبل ذلك بصفحات : ومن أمثلة ذلك قراءة القرآن بالادارة على صوت واحد فان هذه الهيئة زائدة على مشروعية القراءة

(٢) ذكره في الجامع الصغير وفي التيسير بلفظ (ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله الخ) عن أبي داود

(٣) رواه في التيسير بلفظ (لا يقعد قوم يذكرون الله الخ) عن مسلم والترمذي ورواه في الترغيب والترهيب بهذا اللفظ أيضاً عن مسلم والترمذي وابن ماجه أقول : هذا لفظ مسلم ورواية الترمذي (ما من قوم يذكرون الله الخ) ورواية ابن ماجه (ما جلس قوم مجلساً الخ) أما لفظ المؤلف (ما اجتمع قوم) فلم يوجد بعينه في هذه الكتب

الصلاة والسلام لهم : « دُونَكُمْ يَا بَنِي أَرْفِدَةَ ^(١) »

واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسن محدثة لم تكن في السلف الصالح ، بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ككتب المصحف ، وتصنيف الكتب ، وتدوين الدواوين ، وتضمين الصناعات ، وسائر ما ذكر الأصوليون في أصل المصالح المرسلات ^(٢) ، فخلطوا وغلطوا ، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها ، وهو كله خطأ على الدين ، واتباع لسبيل الملحدين ، فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك ، وعبروا على هذه المسالك ، إما أن يكتوتوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون ، أو حادوا عن فهمها ، وهذا الأخير هو الصواب ؛ إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم ، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه ، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ، ولا عملوا بها ، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال ، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلا إجماعيا على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة .

فيقال لمن استدلل بأمثال ذلك : هل وجد هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد ؟ فإن زعم أنه لم يوجد — ولا بد من ذلك — فيقال له : أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به ؟ أم لا ؟ ولا يسهو أن يقول بهذا ؛ لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه ، وخرق للاجماع . وإن قال إنهم كانوا عارفين بما أخذ هذه الأدلة ، كما كانوا عارفين بما أخذ غيرها ، قيل له : فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك ، حتى خالفوها إلى غيرها ؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقوّل ، والبرهان الشرعي والعادي دال على عكس القضية ، فكل ما جاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه .

(١) رواه الشيخان والنسائي

(٢) وكتاب الاعتصام للؤلؤف قد أوضح الطريق لتمييز المصالح المرسلات عن البدع

فإن زعم أن ما انتحل من ذلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين،
وإذا كان مسكوتا عنه ووجد له في الأدلة مساع فلا مخالفة ، إنما المخالفة أن يعاند
ما نقل عنهم بضده ، وهو البدعة المنكرة ، قيل له : بل هو مخالف ، لأن ما سكت
عنه في الشريعة على وجهين :

« أحدهما » أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله صلى الله
عليه وسلم فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه ، فلا سبيل إلى مخالفته ؛ لأن
تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له ، فمن استلحه صار مخالفا للسنة ، حسبما تبين في
كتاب المقاصد . « والثاني » أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد ، فيشرع له أمر
زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله ، وهي المصالح المرسلات ، وهي من أصول الشريعة
المبنى عليها ؛ إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع ، حسبما تبين في علم الأصول ، فلا يصح
ادخال ذلك تحت جنس البدع . وأيضا فالمصالح المرسلات — عند القائل بها — لا تدخل
في التعبدات البتة ، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة ، وحياطة أهلها في تصرفاتهم
العادية . ولذلك تجدد ما سكا — وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلات — مشدداً
في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين . فلذلك نهى عن أشياء
وكره أشياء ، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفى عنها ، بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها
بالعمل ، فلا مزيد عليه . وقد تمهد أيضا في الأصول أن المطلق إذا وقع العمل به
على وجه لم يكن حجة في غيره (١)

فالخاص أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق ، فرأيت الأولين
قد عنوا به على وجه واستمر عليه عملهم ، فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر ؛

(١) قال الآمدي في الأحكام (المسألة الثامنة في تخصيص العموم بفعل
الرسول . أثبتته الأكترون) ثم قال في باب المطلق (كل ما ذكرناه في مخصصات
العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو بعينه جار في تقييد
المطلق) — نقول ولا شك أن المطلق ليس حجة في غير ما قيد به . والمسألة في
ابن الحاجب أيضا في باب التخصيص

بل هو مفتقر الى دليل يتبعه في أعمال ذلك الوجه . وذلك كله مبين في باب الأوامر والنواهي من هذا الكتاب ، لكن على وجه آخر . وإذاً ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه ، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة ، فلم يبق إذناً أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين ، وكفى بذلك مزلة قدم . وبالله التوفيق

فصل

واعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة ، بل فيها ما هو خفيف ، ومنها ما هو شديد . وتفصيل القول في ذلك يستدعى طولاً ، فلنذكره الى نظر المجتهدين . ولكن المخالف على ضربين : « أحدهما » أن يكون من أهل الاجتهاد ، فلا يخبر أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع ^(١) ، أولاً فإن كن كذلك فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال ، وإن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول « والثاني » أن لا يكون من أهل الاجتهاد ، وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة ، إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة ، ولا رأوه أهلاً للدخول معهم ، فهذا مذموم .

وقلما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هذا القسم ؛ لأن المجتهدين — وإن اختلفوا في الأمر العام في المسائل التي اختلفوا فيها — لا يختلفون إلا فيما اختلف ^(٢)

(١) كما سبق في مسألة الوصال في الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهي عنه
(٢) أي مذهبا ورأيا . وكان عمل كل منهم جاريا على مقتضى مذهبه . هذه صورة . أو في مسألة لم يظهر للمتقدمين أي الصحابة مثلا اختلاف في المذهب . ولم يحصل استدلال كل على مذهبه ؛ ولكن روى عنهم الاختلاف في العمل . فإذا اختلف المجتهدون بعد ذلك يكون رأي كل منهم موافقا لرأي البعض وعمله في الصورة الأولى ، وموافقا للعمل في الصورة الثانية . لكن بقيت صورة ثالثة ، وهي أنه قد يختلف المجتهدون في أمر لم يحصل من الصحابة رأسا عمل فيه . فضلا عن

فيه الأولون ، أوفى مسألة موارد الظنون لا ذكر لهم فيها . فالأول يلزم منه اختلاف الأولين في العمل ، والثاني يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل أما القسم الثاني^(١) فإن أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان؛ فإن موافقته شاهد للدليل الذي استدل به ، ومصداق له ، على نحو ما يصدق الإجماع فإنه نوع من الإجماع فعلي^٢ ، بخلاف ما إذا خالفه ، فإن المخالفة مؤهنة له أو مكذبة . وأيضا فإن العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل^(٢) المقدرة الموهنة ، لأن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج الى البحث عن أمور كثيرة ، لا يستقيم أعمال الدليل دونها . والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتما ، ومعين لناسخها من منسوخها ، ومبين لمجملها ، الى غير ذلك . فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم ، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومن قال بقوله . وقد تقدم منه أمثلة . وأيضا فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية الى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى . ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها

ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة ، وقد مر من ذلك أمثلة ؛ بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها الى الشريعة المنزهة ، وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها في الافتئات على الشريعة . وانظر في مسألة^(٣) التداوى من الخمار في

الرأى فلا يأتى فيه قوله (والثاني يلزم منه الجريان الخ) لأن ذلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل . إلا أن يقال إنه قيد كلامه أولا بقوله (في الأمر العام) أى أن هذا في الجملة والأغلب

(١) وهم ممن ليسوا أهلا للاجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيه غلطا

(٢) وهي الاحتمالات العشرة ، من المجاز والنسخ وابعراض العقلى الخ

(٣) وحاصلها أن حامد بن العباس سأل على بن عيسى في ديوان الوزارة عن

(المسألة الثالثة عشرة) جعل الحكم تابِعاً للدليل عمل الراسخين . وعكسه عمل الزائعين ٧٧

درة النواص للحريرى وأشباهاها . بل قد استدلل بعض النصارى على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن ، ثم تحيّل فاستدل على أنهم مع ذلك كالمسلمين فى التوحيد (تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً)

فلهذا كله يجب على كل ناظر فى الدليل الشرعى مراعاة ما فيه منه الأولون ؛ وما كانوا عليه فى العمل به فهو أحرى بالصواب ، وأقوم فى العلم والعمل . ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار ، وهى :

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع فى الوجود على وجهين :
« أحدها » أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتتار ، واقتباس ماتضمنه من الحكم ، ليعرض عليه النازلة المفروضة . لتقع فى الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم : أما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه ، وأما بعد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها ، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الساف الصالح الأحكام من الأدلة
« والثانى » أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة عرضه فى النازلة العارضة

دواء الخمار وقد علق به ، فأعرض عنه . فخجل . ثم سأل قاضى القضاة أبا عمر ، فقال : قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقال النبى عليه السلام (استعينوا فى الصناعات بأهلها) والأعشى هو المشهور بهذه الصناعة فى الجاهلية وقد قال

(وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها)

ثم تلاه أبو نواس فى الاسلام فقال

(دع عنك لومى فان اللوم إغراء وداونى يالتى كانت هى الداء)

فأسفر وجهه حامد بالجواب ، وبكت على بن عيسى . وقال له : ما يضرك لو أجبته كما أجب قاضى القضاة ؟ ! وقد استظهر بالآية والحديث اه ، ولا شك أن هذا

يجوز مردول من قاضى القضاة لا يصدر إلا عن الفساق المستهترين

أن^(١) يظهر بادي الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل ، من غير تحمّل لقصد الشارع ، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه . وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائعين الأحكام من الأدلة

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة : (فَاَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) فليس مقصودهم الاقتباس منها ، وإنما مرادهم الفتنة بها بهواهم ، إذ هو السابق المعتبر ، وأخذ الأدلة فيه بالتبع ، لتكون لهم حجة في زيفهم (والراسخون في العلم) ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة ، فلذلك (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) ويقولون (رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا) فيتبرءون إلى الله مما ارتكبه أولئك الزائعون ، فلذلك صار أهل الوجه الأول محكمين للدليل على أهوائهم ، وهو أصل الشريعة ، لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه ، حتى يكون عبداً لله ، وأهل الوجه الثاني يحكمون أهوائهم على الأدلة ، حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعاً ، وتفصيل هذه الجملة قد مر منه في كتاب المقاصد ، وسيأتى تمامه في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محلها على وجهين^(٢) : « أحدهما » الاقتضاء الأصلي قبل طرؤ العوارض ، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة ، وسن النكاح ، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك « والثاني » الاقتضاء التبعي ، وهو الواقع على المحل مع اعتبار

(١) لعل الأصل (بأن يظهر)

(٢) سيقول في آخر المسألة (وإذا اعتبرت الاقضية والفتاوى في القرآن والحديث وجدتها على هذا الأصل) يعني فالمسألة تساعدك على تنزيل ماورد فيها من ذلك على ما تعلمه من هذا الأصل

التوابع والإضافات ؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء ووجوبه على من خشى العنت ، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو ، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان ، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي

فاذا تبين المعنى المراد فهل يصح الاقتصار في الاستدلال عن الدليل المقتضى للحكم الأصلي ؟ أم لا بد من اعتبار التوابع والإضافات ، حتى يتقيد دليل الاطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها ؟ هذا مما فيه نظر وتفصيل

فلا يخلو أن يأخذ المستبدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أولاً . فان أخذه مجرداً صح الاستدلال ، وان أخذه بقيد الوقوع فلا يصح (١) وبيان ذلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين ، وتعيين المناط موجب — في كثير من النوازل — الى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين ، واذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها ، اذ ليس موضع الحاجة بخلاف ما اذا اقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره في الاستدلال ، فلا بد من اعتباره

فقول الله تعالى : (لا يَسْتَوِي القاعِدونَ من المؤمنِينَ) الآية ! لما نزلت أولاً كانت مقررة لحكم أصلي ، منزل على مناط أصلي من القدرة وامكان الامتثال وهو السابق ، فلم ينزل حكم أولى الضرر . ولما اشتبه ذو الضرر ظن أن عموم نفي

(١) ليس كل ما اعتبر فيه الوقوع ينضم اليه توابع تخرجه عن الحكم الاصلى . وعليك بالنظر في أمثله السابقة لتعلم منها صحة هذا . وأيضا سيقول بعد (موجب في كثير من النوازل الى ضمائم) أى أن هناك نوازل أيضا لاضمائم لها . وعليه فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذى لاضمائم فيه وجعل الدليل مفرداً فهو صحيح ، لأنه لم يختلف حكمه عن الحكم الاصلى ولم يقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره كما قال . فاطلاقه عدم الصحة غير ظاهر . ألا ترى أن قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد . وانظر قوله بعد (فأما إن لم يكن ثم تعيين الخ) وقوله أيضا (فان سأل عن مناط غير معين الخ)

الاستواء يستوى^(١) فيه ذو الضرر وغيره ، فخاف من ذلك وسأل الرخصة ، فنزل : (غيرُ أولى الضرر) ولما قال عليه الصلاة والسلام : « مَنْ نُوقِسَ الحسابَ عُدَّ بَ »^(٢) بناء على تأصيل قاعدة أخروية ، سألت عائشة عن معنى قول الله عز وجل (فسوف يُحاسبُ حساباً يسيراً) لأنه يشكل دخوله تحت عموم الحديث ، فبين عليه الصلاة والسلام أن ذلك العرض ، لا الحساب المناقش فيه . وقال عليه الصلاة والسلام « مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ » الخ^(٣) فسألته عائشة عن هذه الكراهية . هل هي الطبيعية^(٤) أم لا ؟ فأخبرها أن « لا » وتبين مناط الكراهية المرادة . وقال الله تعالى (وقوموا لله قانتين) تنزيلاً على المناط المعتاد فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بينه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعله^(٥) حين جُجِسَ شِقُّهُ . وقال عليه الصلاة والسلام : « أنا وكافلُ اليتيم كهاتين^(٦) » ، ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر « لا تَوَلَّيْنِ مَالَ يَتِيمٍ »^(٧) .

(١) هذا مبنى على أن الآية بعد نزول الاستثناء أفادت أن ذوى الضرر يستوون مع المجاعدين وليس كذلك : لأن الآية إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة ، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر وهذا ما فهمه ابن أم مكتوم السائل ، فلذلك كان يذهب الى الجهاد بعد ذلك ويقف في الصفوف

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي

(٣) تمامه (ومن كره لقاء الله كره لقاءه) رواه احمد والشيخان والترمذي والنسائي عن عائشة وعن عبادة بن الصامت ، كما في الجامع الصغير

(٤) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله ، ومن كره الموت كرهه الله . ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تنكره الموت ، تخافت وقالت : إنا لنكره الموت . قال : ليس ذلك ، الخ الحديث في البخارى فى الرقاق ، أى فهمى كراهة للموت فى حالة خاصة (٥) فقد قال (إنما جعل الامام ليؤتم به . إلى أن قال : وإذا قعد فاقعدوا وصلى بهم قاعدا) الحديث متفق عليه

(٦) رواية البخارى (أنا وكافل اليتيم فى الجنة كهاتين ، وأشار بالسبابة والوسطى) فى كتاب الطلاق وكذلك رواه الترمذى . ورواية أبى داود (كهاتين فى الجنة)

(٧) تقدم (ج ١ - ص ٧٧)

والأمثلة في هذا المعنى لا تحصى ، واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هذا التفصيل ، فلو فرض نزول حكم عام ، ثم أتى كل من سمعه يتثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة إليه ، لكان الجواب على وفق هذه القاعدة ، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء ، ووصيته لبعض بأمر آخر كما قال « قُلْ رَبِّهِ اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقِمَّ »^(١) وقال لا آخر « لَا تَغْضَبْ »^(٢) وكما قبل من بعضهم جميع ماله ، ومن بعضهم شطره ، وردَّ على بعضهم ما أتى به^(٣) بعد تحريضه على الإتيان في سبيل الله ، إلى سائر الأمثال

فصل

ولتعين المناط مواضع :

(منها) الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام ؛ كما إذا نزلت آية أوجاء حديث على سبب ، فإن الدليل يأتي بحسبه ، وعلى وفاق البيان التام فيه ، فقد قال تعالى^(٤)

(١) أخرجه الترمذى

(٢) قال رجل : يارسول الله أوصنى ولا تكثر على لعلى لا أنسى قال (لا تغضب)

أخرجه البخارى فى كتاب الأءب ومالك والترمذى (تيسير)

(٣) عن أبى هريرة رضى الله عنه قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما

بالصدقة . فقال رجل : يارسول الله عندى دينار ، قال : (تصدق به على نفسك)

قال : عندى آخر . قال : (تصدق به على ولدك) . قال : عندى آخر ، قال : (تصدق

به على زوجك) . قال : عندى آخر . قال : (تصدق به على خادمك) . قال :

عندى آخر . قال : (أنت أبصر به) - أخرجه فى التيسير عن أبى داود والنسائى

قال مصحح التيسير فى إسناده محمد بن مجلان ، فيه مقال

(٤) ليست الآيتان والحديثان من المناط الخاص المفروض فيه أنه يختلف

حكمه عن العام بسبب طر و عوارض ، حتى يكون من الاقتضاء التبعى الذى يخالف

حكم الأصل ، ويكون الحكم فيه مقصورا عليه بحسب هذه العوارض ، فان إباحة

مباشرة النساء ليلة الصيام ليست قاصرة على حالة من كان يختان نفسه ، بل ذلك عام .

(عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ) الآية ! إذ كان ناس يختانون أنفسهم ، فجاءت الآية تبديح لهم ما كان ممنوعاً قبل ، حتى لا يكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم . وقوله تعالى : (وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مِائَاتَ لَكُمْ) الآية ! إذ نزلت عند وجود مظنة خوف أن لا يقسطوا ، وما أشبه ذلك . وفي الحديث « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله » الحديث (١) ! أتى فيه بتمثيل الهجرة لما كان هو السبب . وقال : « وَيَلُ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ » (٢) مع أن غير الأعمام يساويها حكماً ، لكنه كان السبب في الحديث التقصير في الاستيعاب في غسل الرجلين . ومن ذلك كثير

(ومنها) أن يتوهم بعض المناطات داخل في حكم ، أو خارجاً عنه ، ولا يكون كذلك في الحكم (٣) فمثال الأول ما تقدم في قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ عُذِّبَ » (٤) وقوله : « مَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ » (٥) ومثال الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي (٦) « ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك ؟ وقد جاء فيما نزل على : استجيبوا لله وللرسول الآية ! » أو كما قال عليه الصلاة

وكذا إباحة تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل في اليتامى . وكذا كون الأعمال بالنيات ليس قاصراً على مسألة الهجرة . وكذا الوعيد في عدم استيعاب الغسل للأعضاء ليس قاصراً على الأعمام ، كما قال المؤلف . فلا أحكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب ، بل حكمه حكم غيره . وسيأتي له أنهما إذا لم يختلفا فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص فهذه الأمثلة منه . أما المناطات الخاصة المخالفة لحكم العام فقد ذكر أمثلتها قبل هذا الفصل ، فلا يشتبه عليك المقام

(١) تقدم (ج ١ - ص ٢٩٧)

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي وهو جزء من حديث

(٣) أي فبين الشارع المناط ، ويزيل اللبس

(٤) تقدم (ج ٣ - ص ٨٠)

(٥) تقدم (ج ٣ - ص ٨٠)

(٦) هو أبو سعيد بن المعلی . والحديث أخرجه البخاري

والسلام ؛ إذ كان ثابتاً على صلاته لاعتقاده أن نازلته المعينة لا يتناولها معنى الآية .
 (ومنها) أن يقع اللفظ المخاطب به مجملاً ، بحيث لا يفهم المقصود به ابتداءً ،
 فيفتقر المكلف عند العمل الى بيانه . وهذا الإجمال قد يقع لعامة المكلفين ،
 وقد يقع لبعضهم دون بعض . فمثال العام قوله تعالى : (أقيموا الصلاةَ وأنفقوا مما
 رزقناكم) فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة ، فجاءت أقوال النبي صلى الله عليه
 وسلم وأفعاله مبينة لذلك . ومثال الخاص ^(١) قصة عدى بن حاتم في فهم الخيط
 الأبيض من الخيط الأسود ، حتى نزل بسببه : (من الفجرِ) ، وقصته ^(٢) في
 معنى قوله تعالى : (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) ، وقصة ابن
 عمر في طلاق ^(٣) زوجته الى أمثال من ذلك كثيرة .

فهذه المواضع — وأشباهها مما يقتضى تعيين المناط — لا بدّ فيها من أخذ
 الدليل على وفق الواقع بالنسبة الى كل نازلة .

فأما إن لم يكن ثمّ تعيين ^(٤) فيصحّ أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع ،
 ويصحّ إفراده بمقتضى الدليل الدال عليه في الأصل ، ما لم يتعين فلا بد من اعتبار
 توابعه . وعند ذلك تقول : لا يصحّ للعالم إذا سئل عن أمر كيف ^(٥) يحصل في
 الواقع . إلا أن يجيب بحسب الواقع . فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في عدم اعتبار

(١) فإن الاجمال كان عنده خاصة ، ولم يكن مجملاً عند الصحابة في الآيتين
 (٢) وهى أنه لما سمع الآية قال : مامعناه أنهم ما كانوا يعبدونهم ، فأجابه
 عليه الصلاة والسلام بما معناه (أليسوا يشرعون لهم الأحكام من أنفسهم ؟)
 يعنى وهذا لا يكون إلا من الرب سبحانه

(٣) أى فى الحيض ، وسؤال عمر ، وإجابة المصطفى عليه الصلاة والسلام له بقوله :
 (مره فليراجعها - إلى أن قال : فلك العدة التى أمر الله تعالى) أى بقوله (فطلقوهن
 لعدتهن) - الحديث للسته

(٤) وفى هذه الحالة لا يظهر فرق بين الأخذين ، لأن فرض الوقوع المعتاد
 لا يغير شيئاً

(٥) أى عن أمر له كيفية وتوابع خاصة فى وقوعه ، بحيث يكون مماله مناط معين

المناط المسئول عن حكمه ؛ لأنه سئل عن مناط معين ، فأجاب عن مناط غير معين لا يقال : إن المعين يتناول المناط غير المعين ؛ لأنه فرد من أفراد عام . أو مقيد من مطلق ؟

لأننا نقول : ليس الفرض هكذا^(١) وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام ، لظهور عوارض ، كما تقدم تمثيله ، فإن فرض عدم اختلافهما فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص . وما مثل هذا إلا مثل من سأل : هل يجوز بيع الدرهم من سكة كذا بدرهم في وزنه من سكة أخرى ، أو المسكوك بغير المسكوك وهو في وزنه ؟ فأجابه المسئول بأن الدرهم بالدرهم سواء بسواء ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى . فإنه لا يحصل^(٢) له جواب مسألته من ذلك الأصل ؛ إذ له أن يقول : فهل ما سألتك عنه من قبيل الربا ؟ أم لا ؟ أما لو سأله : هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكته وطيبه ؟ فأجابه كذلك ، لحصل المقصود لكن بالعرض ، لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه . فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب (١) أى ليس الفرض الذى نحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه فى الجواب هكذا أى أى مناط خاص كائناً ما كان

(٢) أما بالنسبة إلى الجزء الأول من السؤال فإنه جواب بالعام فى موضع يتعين فيه الخاص : لأن قوله (فمن زاد الخ) يحتل زاد فى عدد الدراهم مع تساويها فى الوزن ولو كانا من سكتين . ويحتمل أن يفهم أن اختلاف السكتين لا يقال فيه الدرهم بالدرهم ، لأنه نوع آخر . وعلى هذين الاحتمالين لا يكون الجواب صحيحاً ؛ لأنه قد يفهم منه أن اختلاف السكة أو العدد مع اتحاد الوزن يكون ربا ، ويحتمل أن يكون المراد الزيادة فى الوزن . فيكون الجواب صحيحاً . ومع بقاء هذه الاحتمالات يكون الجواب غير مطابق للسؤال ولا يفيد ؛ لأنه يبقى أن يقول : ومسألتنا ما حكمها ؛ وأما بالنسبة إلى الجزء الثانى فهو جواب بالمباين لأن المسئول عنه غير داخل فى الجواب إذ غير المسكوك لا يعد درهما . فلو حذفه كان أولى . وقوله (لكان مصيباً) يقال عليه إن الجواب حينئذ يكون أخص من السؤال ، لأن الدرهم أخص من مطلق الفضة . هذا إذا كان الدرهم ما هو المعروف أنه المسكوك من الفضة للتعامل به فإذا كان المراد بالدرهم نوعاً من الصنح فلا يناسب كلاله

بذلك الكلام لكان مصيبا ، لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مطلق ، فأجابه بمقتضى الأصل ، ولو فصل له الأمر بحسب الواقع لجاز ، ويحتمل فرض صور كثيرة . وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للمسائل . وبسبب ذلك عظمت أجرام الدواوين ، وكثرت أعداد المسائل ، غير أن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حد سؤاله . فإن سأل عن مناط غير معين أجيب على وفق الاقتضاء الأصلي ، وإن سأل عن معين فلا بد من اعتباره في الواقع ، إلى أن يستوفى له ما يحتاج إليه . ومن اعتبر الأفضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل . وبالله التوفيق .

وأما النظر الثاني في عوارض الأدلة

فمنحصر القول فيه في خمسة فصول

الأول في الأحكام والتشابه ، وله مسائل :

✽ المسألة الأولى ✽

المحكم يطلق باطلاقين : عام ، وخاص . فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ ، وهي عبارة علماء النسخ والمنسوخ ، سواء علينا أكان ذلك المحكم ناسخا أم لا . فيقولون : هذه الآية محكمة ، وهذه الآية منسوخة . وأما العام فالذي يعنى به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره . فالتشابه بالاطلاق الأول هو المنسوخ ، وبالاطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه ، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا . وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ) ويدخل تحت التشابه والمحكم بالمعنى الثاني ما نبه عليه الحديث من قول النبي صلى الله عليه وسلم : (الحلالُ بينٌ ، والحرامُ بينٌ ، وبينهما أمور

مشتبهات^(١) « فالبين هو المحكم ، وإن كانت وجود التشابه تختلف^(٢) بحسب الآية والحديث فالمعنى واحد ، لأن ذلك راجع إلى فهم^(٣) المخاطب . وإذا توّمل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيناتها داخلةً تحت معنى المتشابه ، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيد داخلة^(٤) تحت معنى المحكم

﴿ المسألة الثانية ﴾

التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات ، لكن النظر في مقدار الواقع منه : هل هو قليل ؟ أم كثير ؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة ، لأمر :
(أحدها) النص الصريح ، وذلك قوله تعالى : (هو الذى أنزلَ عليك الكتابَ منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ) فقوله في المحكمات : (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) يدل أنها المُعْظَمُ والجمهور . وأم الشئ معظمه وعامته ، كما قالوا « أم الطريق » بمعنى معظمه ، « وأم الدماغ » بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه « والأم » أيضاً الأصل ولذلك قيل لمسكة « أم الفرى » لأن الأرض دُحيت من تحتها ، والمعنى يرجع^(٥) إلى الأول . فإذا كان كذلك

(١) رواه في التيسير عن الخمسة وهذا لفظ البخارى

(٢) سيأتى أن الآية في التشابه الحقيقي صراحة . وظاهر أن الحديث في التشابه

الاضافي . وقد يندرج فيه أيضاً التشابه الواقع في المناط

(٣) أى فكل منهما لا يتبين المراد به من لفظه عند المخاطب

(٤) أى بعد معرفة أنه الناسخ الخ . فإنه صار واضحاً لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره

(٥) لا يظهر رجوعه للأول الذى هو المعظم ، لأن المعنى الثانى يرجع الى أنه

المنشأ الذى تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأمر القرى وتعليلها بأن الأرض

دحيت من تحتها ولا يخفى أن الفرع قد يكون أكثر من الأصل . ولو قال (والأم

أيضاً الأصل والعماد) كما فى القاموس لظهر رجوعه للأول ، فان الذى عليه المعتمد

والمعول هو معظم الشئ ، وجمهوره ، والنادر لاحكم له

فقوله تعالى : (وَأُخْرَ مُتَشَابِهَاتٌ) إنما يراد بها القليل
 (والثاني) أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والاشكال كثيراً ،
 وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى ، كقوله تعالى : (هَذَا بَيَانٌ
 لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ) وقوله تعالى : (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ
 الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ^(١) لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع
 بين الناس ، والمشكل الملتبس إنما هو إشكالٌ وحيرة لا بيان وهدى ، لكن
 الشريعة إنما هي بيان وهدى ، فدل على أنه ليس بكثير . ولولا أن الدليل أثبت
 أن فيه متشابهاً لم يصح القول به ، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق بالمكلفين
 حكم من جهته زائدٌ على الإيمان به وإقراره كما جاء . وهذا واضح

(والثالث) الاستقراء ، فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على
 قانون النظر ، واتسقت أحكامها ، وانتظمت أطرافها على وجه واحد ، كما قال
 تعالى : (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) وقال تعالى :
 (تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ) وقال تعالى : (اللَّهُ نُزِّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا
 مُتَشَابِهًا) يعني يشبه بعضه بعضاً ، ويصدق أوله آخره وآخره أوله ، أعني أوله
 وآخره في النزول

فإن قيل : كيف يكون المتشابه قليلاً ؟ وهو كثير جداً على الوجه الذي فسر
 به آنفاً ، فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمؤول^(٢) كثير
 وكل نوع من هذه الأنواع يحتوي على تفاصيل كثيرة . ويكفيك من ذلك
 الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال : لا عام إلا مخصص ، إلا قوله تعالى :
 (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) وإذا نظر المتأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها

(١) يقتضى الاستدلال أن معنى (لتبين) أى به ، فيكون بينا . ويؤكد أن غرضه
 ذلك سابق الكلام ولاحقه . وهو خلاف ما فسرت به الآية من أنه بيان السنة للقرآن
 (٢) أى قبل معرفة ما يقتضى تأويله وإلا فبعدها يكون محكماً

السككية ألفيت لا تجرى على معهود الاطراد . فالواجبات من الضروريات أوجبت على حكم الإطلاق والعموم في الظاهر ، ثم جاءت الحاجيات والتكميليات والتحسينيات فقيدها على وجوه شتى وأنحاء لا تنحصر ، وهكذا سائر ما ذكر مع العام

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة الى ما اختلف فيه الا القليل ، ومعلوم أن المتفق عليه واضح ، وأن المختلف فيه غير واضح ، لأن مثار الاختلاف إنما هو التشابه يقع في مناطه . وإلى هذا فان الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي ، وقد اختلف فيه أولاً في معناه^(١) ، ثم في صيغته ، ثم إذا تعينت له صيغة « افعل » أو « لا تفعل » فاختلف في : ماذا تقتضيه ؟ على أقوال مختلفة . فكل ما ينبنى على هذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه مختلف^(٢) فيه أيضاً ، إلى أن يثبت تعيينه إلى جهة بإجماع ، وما أعز ذلك ؟

وأيضاً فإن الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص إلا أن تسلم من القوادح العشرة المذكورة في أول الكتاب ، وذلك عسير جداً ، وأما الإجماع فمتنازع فيه أولاً ، ثم إذا ثبت ففي ثبوت كونه حجة باتفاق شروط^(٣) كثيرة جداً ، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه ، ثم إن العموم مختلف

(١) أي هل هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء؟ أم هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به؟ وقوله (في صيغته) أي هل له صيغة تخصه أم لا؟ وقوله (فيما تقتضيه) أي الوجوب ، أم الندب ، أم الأمر المشترك؟ وهل تقتضى التكرار أم لا تقتضيه؟ وهل الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده ، والنهي عنه يقتضى الأمر بضده أم لا؟

(٢) أي حقيقة أو حكماً ، حيث بنى على مختلف فيه

(٣) فاشتراط بعضهم فيه انقراض العصر ، وبعضهم أن يكون المجمعون عدد التواتر ، وهل لا بد له من مستند أم لا ، وهل يجوز أن يكون مستنده القياس أم لا وهكذا

فيه ابتداء : هل له صيغة ^(١) موجودة أم لا ؟ وإذا قلنا بوجودها فلا يعمل منها ما يعمل إلا بشروط تشترط ، وأوصاف تعتبر ، والا لم يعتبر أو اختلف في اعتباره ، وكذلك المطلق مع مقيدته . وأيضاً فإذا كان معظم الأدلة غير نصوص ، بل محتملة للتأويل ، لم يستقر منها للناظر دليل يسلم بإطلاق

ثم أخبار الأحاد هي عمدة الشريعة ، وهي أكثر الأدلة ، ويتطرق اليها من جهة الأسانيد ضعف ، حتى إنها تختلف في كونها حجة أم لا ، وإذا كانت حجة فلها شروط أيضاً أن اختلفت لم تعمل أو اختلفت في إعمالها ، ومن جملة ما يقتنص منه الأحكام « المفهوم » وكله مختلف فيه ، فلا مسألة تنفرع منه متفق عليها ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادى بطمه على القرى ، بسبب اختلافهم فيه أولاً ، ثم في أصنافه ، ثم في مسالك عله ، ثم في شروط صحته ، ولا بد مع ذلك أن يسلم من خمسة وعشرين اعتراضاً ، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكماً ظاهراً جلياً !

وأيضاً فإن كل استدلال شرعى مبنى على مقدمتين : « احدهما شرعية » ، وفيها من النظر ما فيها ، و « مقدمة نظرية » تتعلق بتحقيق المناط ، وليس كل مناط معلوماً بالضرورة ، بل الغالب أنه نظري فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية ، وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة ، وهو رأى القاضى أيضاً ، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها ، فهذا كله مما يبين لك أن التشابهات في الشريعة كثيرة جداً ، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه

فالجواب أن هذا كله ^(٢) لا دليل فيه . أما التشابه بحسب التفسير المذكور

(١) أى هل الألفاظ والصيغ التي قيل إنها للعموم ، كمن ، والذي ، والنكرة ، في سياق النفي ، وهكذا ، هل هي موضوعة للعموم ؟ أم هي للخصوص ؟ أم نقول بالوقف ؟
(٢) الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط ، فصل ثانيهما بثانية مسالك الاختلاف . وقوله (بحسب التفسير المذكور) أى وهو الذي لا يتبين معناه من

— وإن دخل فيه تلك الأنواع كلها التي مدار الأدلة عليها — فلا تشابه فيها بحسب الواقع ، إذ هي قد فسرت بالعموم المراد به الخصوص ، قد نصب الدليل على تخصيصه ، وبين المراد به ، وعلى ذلك يدل قول ابن عباس : لا عام الا مخصص . فأى تشابه فيه وقد حصل بيانه ؟ ومثله سائر الأنواع . وإنما يكون متشابهها عند عدم بيانه ؛ والبرهان قائم على البيان وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولذلك لا يقتصر ذوالاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه ، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا ؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما ، فالعام مع خاصه هو الدليل ، فإن فقد الخاص صار العام مع إرادة^(١) الخصوص فيه من قبيل المتشابه ، وصار ارتفاعه^(٢) زيفا وانحرافا عن الصواب .

ولأجل ذلك عدت المعتزلة من أهل الزيغ ، حيث اتبعوا نحو قوله تعالى : (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) وقوله : (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) وتركوا مبينه وهو^(٣) قوله : (يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هُدًى) الآية ! وقوله (فَابْعَثُوا

لفظه بل يحتاج إلى غيره ، يعنى وأما على ماسياتى فى المسألة الثالثة فى معنى المتشابه الحقيقى فلا تدخل تلك الأنواع ، وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهى الاشكال . وسياتى جواب الثانى فى المسألة التالية حيث يقول : (وأمامسائل الخلاف وإن كثرت الخ)

(١) أى وهذا غير موجود فى الشريعة . فلا عام أريد به الخصوص وفقد فيه مخصصه ، بل لابد من قيام دليل الخصوص

(٢) أى إهمال المخصص وعدم الأخذ به مع وجوده فى الشريعة ، لأن الدليل

الشرعى هو مجموع العام ومخصصه . فالأخذ بالعام وحده زيغ

(٣) غير مفهوم أن تكون الآياتان فى التحكيم بيانا لآيتى نسبة الفعل للخاق مربوطا بمشيتهم وفى الجزء الأول من الاعتصام فى نفس هذا الموضوع أن الآيتين فى التحكيم يردان على الخوارج فى إنكارهم التحكيم على على رضى الله عنه ، استدلالا منهم بآية (إن الحكم إلا لله) أما آيتا نسبة الفعل فى تهذيب الكلام أن مما يرد على المعتزلة فى ذلك آية (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) . وعليه فيتعين أن يكون

(المسألة الثالثة) التشابه في الأدلة حقيقي وإضافي . والأول قليل كما تقدم ٩١

حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا) واتبع الجبرية نحو قوله : (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) وتركوا بيانه وهو قوله : (جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) وما أشبهه . وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها ، ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل لوصلوا إلى المقصود . فإذا ثبت هذا فالبيان مقترن بالمبين ، فإذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابهها وليس بمتشابهه في نفسه شرعاً ، بل الزائفون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم . وبيان هذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة ، وهي :

المسألة الثالثة

وهي أن المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين : أحدهما حقيقي ، والآخر إضافي . وهذا فيما يختص بها نفسها . وثم ضرب آخر راجع إلى المناط الذي تنزل عليه الأحكام .

(فالأول) هو المراد بالآية ، ومعناه راجع إلى أنه لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه ، ولا نصب لنا دليل على المراد منه ؛ فإذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يحكم له معناه ، ولا ما يدل على مقصوده ومعناه ؛ ولا شك في أنه قليل لا كثير ، وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة في أول المسألة . ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به . وهذا مذكور في فصل البيان والاجمال . وفي نحو من هذا نزلت آية آل عمران : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ

قد سقط من الكلام (١) الآية التي بينت آيتي نسبة الفعل و (٢) رأى الخوارج و (٣) استدلالهم بآية (إن الحكم إلا لله) . فتكون آيتا التحكيم المذكورتان في الكتاب مبيتين لما في هذه الآية الأخيرة وسيأتي في المسألة الثامنة من الطرف الثاني من الأدلة ما يؤيد ما كتبناه هنا . وسيأتي أيضا في المسألة الثالثة من فصل الأحكام والنسخ ما لو انضم إلى هذا عين الجمل الساقطة هنا وانظر قوله في المسألة بعد هذه (ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة الخوارج وغيرهم) مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج

عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب (حين قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال ابن اسحاق بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم ، وهم من النصرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم — يريد في شأن عيسى — يقولون : هو الله ؛ لأنه كان يحيى الموتى ، ويبرىء الأسقام ، ويخبر بالغيوب ، ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً ، ويقولون : هو ولد الله ؛ لأنه لم يكن له أب يعلم ، وقد تكلم في المهد بشيء لم يصنعه ولد آدم قبله . ويقولون : هو ثالث ثلاثة ؛ لقول الله : فعلنا ، وأمرنا ، وخلقنا ، وقضينا ؛ ولو كان واحداً لما قال الا : فعلت وقضيت وأمرت وخلقنت ؛ ولكنه هو وعيسى ومريم . قال ففي كل ذلك من أمرهم قد نزل القرآن ، يعنى صدر سورة آل عمران الى قوله : (فإن تَوَكَّأا فقولوا أشهدوا باننا مسلمون) ففي الحكاية مما نحن فيه أنهم ^(١) ما قدروا الله حق قدره ، إذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له صاحبة والولد ، وأثبتوا للمخلوق ما لا يصلح الا للخالق ، ونفوا عن الخالق القدرة على خلق إنسان من غير أب . وكان الواجب عليهم الإيمان بآيات الله وتنزيهه عما لا يليق به فلم يفعلوا ، بل حكموا على الأمور الإلهية بمقتضى آرائهم ، فزاغوا عن الصراط المستقيم

(والثانى) وهو الإضافى ليس بداخل فى صريح الآية ، وإن كان فى المعنى داخل فيه ؛ لأنه لم يصير متشابهها من حيث وضع فى الشريعة ، من جهة أنه قد حصل بيانه فى نفس الأمر ، ولكن الناظر قصر فى الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى . فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة ^(٢) ، وإنما ينسب الى الناظرين

(١) أى فليس الفرض أن ما تكلموا فيه من المتشابه ، لأن المباحث المذكورة عنهم فى عيسى إنما هى من المحكم فى آياتها التى وردت فيها ، لا يوجد فيها اشتباه ولكن فى الموضوع اتباع أهوائهم مبررين لها بهذه الخيالات الفاسدة . وهى أشبه بما يصنعه الذين يتبعون أهواءهم فى تفسير الآيات المتشابهة ولذلك قال (وفى نحو من هذا نزلت آية الخ) ولم يقل وفيه نزلت (٢) وإن كان الاشتباه حصل فيها بأحد هذين السببين . بخلاف القسم الثالث

فالدليل فيه مفهوم لا أثر للاشتباه فيه ، وإنما للاشتباه فى التطبيق

التفسير أو الجبل بمواقع الأدلة ، فيطلق عليهم أنهم متبعون للتشابه ، لأنهم إذا كانوا على ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه ؟ فلماذا قيل إنهم داخلون بالمعنى في حكم الآية

ومن أمثلة هذا التسمي ما تقدم آنفاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم . ومثله ماخرجه مسلم عن سفيان قال سمعت رجلاً يسأل جابر بن يزيد الجعفي عن قوله : (فإِنَّ أُبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِـ أَبِي أَوْ يُحْكَمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ) فقال جابر : لم يجيئ تأويل هذه الآية . قال سفيان : وكذب . قال الحميدى فقلنا لسفيان : ما أراد بهذا ؟ فقال إن الراضة تقول إن علياً في السحاب ، فلا يخرج — يعني مع من خرج من ولده — حتى ينادى مناد من السماء — تريد علياً أنه ينادى — اخرجوا مع فلان ! يقول جابر فذا تأويل هذه الآية . وكذب . كانت في إخوة يوسف ، فهذه الآية أمرها واضح ، ومعناها ظاهر ، يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها ، كما دل الخاص على معنى العام ، ودل المقيّد على معنى المطلق . فلما قطع جابر الآية عما قبلها وما بعدها ، كما قطع غيره الخاص عن العام والمقيّد عن المطلق ، صار الموضع بالنسبة إليه من التشابه ؛ فكان من حقه التوقف ، لكنه اتبع فيه هواه فزاع عن معنى الآية

(وأما الثالث) فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة ، وإنما هو عائد على مناط الأدلة . فالنهي عن أكل الميتة واضح ، والإذن في أكل الذكيرة كذلك ؛ فإذا اختلطت الميتة بالذكيرة حصل الاشتباه في المأكول ، لا في الدليل على تحليله أو تحريمه ؛ يمكن جاء الدليل المقتضى لحكمه في اشتباهه ، وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر ، وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه . وهكذا سائر ما دخل في هذا النوع ، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل . فلا مدخل له في المسألة

فصل

فإذا ثبت هذا فلنرجع الى الجواب عن باقى^(١) السؤال فنقول :

قد ظهر مما تقدم أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها -- كالعام والخاص وما ذكر معه -- قليل ، وأن ما عد منه غير معدود منه ، وإنما يعد منه التشابه الحقيقي خاصة .

وأما مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من التشابهات بإطلاق ، بل فيها ما هو منها ، وهو نادر ؛ كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح ، فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبه المحجوب أمره عن العباد ؛ كمسائل الاستواء ، والنزول ، والضحك ، واليد ، والقدم ، والوجه ، وأشباه ذلك . وحين سلك الأولون فيها مملك التسليم وترك الخوض في معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها ، وهو ظاهر القرآن ، لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل ، ولا تكليف يتعلق بمعناها ، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها ؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك ، بل من جهة نظر المجتهد في مخارجها^(٢) ومناطقها ؛ والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر^(٣) بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه ؛

(١) وهو الخاص بمسائل الخلاف وقوله (ظهر مما تقدم) هذا كتمهيد لربط أطراف المقام بعضها ببعض وكفذلكته على الجواب عن الشق الأول من السؤال لاحضار المقام كله لدى السامع

(٢) أى فيما يخرج عليه لدليل ويحمل عليه معناه فعطف المناطق عليه مغاير ليصح قوله (وإنما قصاره الخ) ويكون قوله (إلى التشابه الاضافى وهو الثانى) راجعا إلى قوله مخارجها . وقوله (أو إلى التشابه الثالث) راجعا إلى قوله ومناطقها

(٣) أى إن قلنا إن الله حكما فى نفس الأمر فى كل مسألة ، وهو رأى المخطئة فان قلنا إن حكم الله فى كل مسألة هو ما وصل اليه المجتهد بعد بذل وسعه فيكون الأمر أظهر

والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبجر في علم الشريعة ، فكل مأخذ يجري عليه ، وطريق يساكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر . فخرج المنصوص (١) من الأدلة عن أن يكون متشابهها بهذا الاعتبار ، وإنما قصاره أن يصير الى التشابه الإضافي وهو الثاني ، أو الى التشابه الثالث .

ويدل على ذلك أنك تأخذ كل عالم في نفسه وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجمة إلا النادر القليل ، لأنه أخذ الشريعة مأخذا اطردت له فيه ، واستمرت أدلتها على استقامة ، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس ، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل ، والأمر على ضد ذلك . وما من مجتهد إلا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف في مسائلها ، ومعترف بأن قوله تعالى : (مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ) على ظاهره من غير شك فيه ، فيستقرى من هذا إجماع على أن المتشابه في الشريعة قليل وإن اعترفوا بكثرة الخلاف وأيضا فإن كل خلاف واقع لا يستمر أن يعدّ في الخلاف ؛ أما أولاً فلما تقدم من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المآخذ فضلت ، وما ضلت الا وهي غير معتبرة القول فيما ضات فيه ، فخلافها لا يعد خلافاً ، وهكذا ماجرى مجراها في الخروج عن الجادة ، وإلى ذلك فإن من الخلاف ما هو راجع في المعنى الى الوفاق ، وهذا مذكور (٢) في كتاب الاجتهاد ، فسقط

(١) قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الإجماع الناشئ عنهما أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع فلا يخرج عن التشابه . وربما أيد ذلك قوله فيما سبق (ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادى بطمه على القرى الخ) ولكننا لا نأخذ بهذا الفهم لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضرب الثالث كغيره من الأدلة الشرعية

(٢) سيأتى في المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذاخرة بالفوائد في هذا

بسببه كثير مما يعد في الخلاف ، وإذ ارجع ما هنالك تبين منه هذا المقصد ،
 ووجه آخر وهو أن كثيراً مما ليس بمحتاج إليه في علم الشريعة قد أدخل (١) فيها
 وصار من مسائلها ولو فرض رفعه من الوجود رأساً لما احتل مما يحتاج إليه في الشريعة
 شيء ، دليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها - دع العرب المحفوظة اللسان
 كالصحابة ومن يليهم من غيرهم - بل من ولد بعد ما فسد اللسان فاحتاج إلى
 علم كلام العرب ، كالك والشافعي وأبي حنيفة ومن قبلهم أو بعدهم وأمثالهم . فلما
 دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها ، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف .
 ومن استقرى مسائل الشريعة وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيراً .
 وقد مر في المقدمات تنبيه على هذا المعنى ، وفي كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج إليه
 المجتهد من العلوم المعينة له على اجتهاده . فإذا جمعت هذه الأطراف تبين منها أن
 التشابه قليل ، وأن المحكم هو الأمر العام الغالب

﴿ المسألة الرابعة ﴾

التشابه (٢) لا يقع في القواعد الكلية ، وإنما يقع في الفروع الجزئية ، والدليل
 على ذلك من وجهين : « أحدهما » الاستقراء أن الأمر كذلك « والثاني » أن
 الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من التشابه ، وهذا باطل ، وبيان
 ذلك أن الفرع مبني على أصله ، يصح بصحته ، ويفسد بفساده ، ويتضح بأتضاحه
 ويخفى بخفائه ، وبالجملة فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع ، إذ كل فرع فيه

(١) أي قد أدخل في علم الشريعة - بعد ما احتاج إليه دؤلاء المجتهدون وأمثالهم -
 شيء كثير وقع فيه خلاف ، لاجتاجة إلى علم الشريعة به . وقد حسب عليها ، وعد
 من الخلاف فيها . وأنت إذا رجعت لمسالك الخلاف الثمانية التي أشار إليها سابقاً
 تحققت صحة ما يقول

(٢) أي الحقيقي الذي ظهر من تحقيقه في المسألة قبلها أنه قليل وكما سيشير إليه
 في آخر المسألة . وعلى كل حال هذا بحث آخر غير تشابه نفس الآيات

مافي الأصل ، وذلك يقتضى أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها^(١) ببعض في التفرع عليها ، فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه في جميعها ، فلا يكون المحكم أم الكتاب ، لكنه كذلك ، فدل على أن التشابه لا يكون في شئ ، من أمهات الكتاب .

فإن قيل : فقد وقع في الأصول أيضا ؛ فإن أكثر الرائفين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لافي الفروع ، ولو كان زيغهم في الفروع لكان الأمر أسهل عليهم . فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية ، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه ، أو في غير ذلك من معانى الشريعة الكلية لا الجزئية . وعند ذلك لانسم أن التشابه وقع فيها ألبتة ، وإنما في فروعها . فالآيات الموهمة للتشبيه ، والأحاديث التي جاءت مثلها ، فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي : كما أن فواتح السور وتشابهاها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن ، بل الأمر كذلك أيضا في التشابه الراجع الى المناط ؛ فإن الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحرير في المناط البينة ، وهي الأكثر . فاذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام ، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الإضافي ،

(١) أى فكثيرا ما يتوقف التفرع على أصل على ملاحظة أصل آخر . فاذا كان في هذه الأصول متشابه فكل ما تفرع عليه مباشرة أو بتوقف أصل عليه فإنه يكون متشابهها فيسرى التشابه إلى الفروع التي انبنت على المتشابهة أو إلى الأصول الأخرى التي ترتبط بهذا الأصل المتشابه . ومعلوم أن هذا كثير جدا ، فيكون أكثر الفروع متشابهها . فقولُه (لزم سريانه في جميعها) أى جميع فروع الأصول التي نيظ التفرع عليها بهذا الأصل المتشابه . وليس المراد جميع فروع الشريعة : لأنه (أولا) لا يوافق مدعاه من أن الأكثر يكون متشابهها (وثانيا) لأنه ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تبني على أصل متشابه مباشرة أو بالواسطة

فعند ذلك^(١) فرق بين الأصول والفروع في ذلك ، ومن تلك الجهة حصل في العقائد الزيف والضلال ، وليس هو المقصود^(٢) ههنا ، ولا هو مقصود صريح اللفظ ، وإن كان مقصوداً بالمعنى والله أعلم ؛ لأنه تعالى قال : (مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ) الآية ! فأثبت فيه متشابهاً ؛ وما هو راجع لفظ^(٣) الناظر لا ينسب الى الكتاب حقيقة ، وإن نسب اليه فبالمجاز

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل ، فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيقي ، أو من الاضافي . فإن كان من الاضافي فلا بد منه إذا تعين بالدليل ؛ كما بين العام بالخاص ، والمطلق بالمقيد ، والضروري بالحاجي ، وما أشبه ذلك ؛ لأن مجموعهما هو المحكم . وقد مر بيانه . وأما إن كان من الحقيقي فغير لازم تأويله ؛ إذ قد تبين في باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق به تكليف ان كان موحداً^(٤) ؛ لأنه^(٥) إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح ، أو بالحديث الصحيح

(١) لعله سقط منه لفظ (لا) . أى فعند ملاحظة التشابه الاضافي لا يوجد فرق بين الأصول والفروع وقوله (ومن تلك الجهة) أى وبسبب التشابه الاضافي في الأصول جاء الزيف في العقائد ، كما تقدم له أمثله

(٢) أى إنما المقصود بنفيه عن الأصول هو التشابه الحقيقي ، وليس الاضافي مقصوداً في هذا المبحث ، كما أنه ليس مقصوداً بلفظ الآية وإن كان داخلها بالمعنى كما ذكره سابقاً

(٣) الناشئ من عدم ضمه لأطراف الأدلة بعضها إلى بعض كما سبق ، فليس في نفس الأدلة اشتباه إنما هو من تقصيره أو اتباع هواه

(٤) راجع المسألة الثانية عشرة في باب البيان والاجمال تجد في أولها أنه إما ألا يتعلق بالمجمل تكليف ، وإما أنه لا وجود له ، أى إذا وقفنا على (والراسخون في العلم) . وعليه فلعل الأصل هنا إن كان (موجوداً) أى على فرض وجود المجمل بمعنى المتشابه الحقيقي

(٥) الضمير للحال والشأن كما يعلم بالتأمل ، لأن هذا التشقيق لا يجيء في المجمل الحقيقي الذي يقول فيه (إن كان موجوداً) وكذا الضمير في (بيانه) للمجمل مطلقاً

أو بالاجماع القاطع ، أولاً . فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه ، وهو الإضافي . وإن لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوُّرٌ على ما لا يعلم ، وهو غير محمود . وأيضاً فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا^(١) لهذه الأشياء ، ولا تكلموا فيها بما يقتضى تعيين تأويل من غير دليل وهم الأُسوة والقُدوة وإلى ذلك فالآية مشيرة إلى ذلك بقوله تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ) الآية ! ثم قال (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) وقد ذهب جملة من متأخري الأمة إلى تسليط التأويل عليها أيضاً ، رجوعاً إلى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها . من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع ، تأنيساً للطالبيين ، وبناءً على استبعاد الخطاب بما لا يفهم ، مع إمكان الوقوف على قوله (والراسخون في العلم) وهو أحد^(٢) القولين للمفسرين ، منهم مجاهد . وهي مسألة اجتهادية ، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف . وقد استدل الغزالي على صحة هذا المذهب بأمر ذكرها في كتابه المسمى بالجوامع العوام ، فطالعه من هنالك

﴿ المسألة السادسة ﴾

إذ تسلط التأويل على المتشابه فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة : أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار ، متفق^(٣) عليه في الجملة بين المختلفين ؛ ويكون اللفظ

(١) أى لم يتعرضوا ويتصدوا له ، في باب ضرب ، من قولهم عرض له ، أشد العرض واعترض له قابله بنفسه كما في شرح القاموس

(٢) وعليه فلا يوجد المتشابه بالمعنى الحقيقي

(٣) هذا هو الوصف الثاني ، ولم يكن عليه شيئاً في بيانه الآتى ، وكأنه لازم للوصف الأول ، وهو صحة المعنى في الاعتبار ، لأنه لا يكون كذلك إلا حيث يتفق عليه في الجملة ، وإن خولف في التفصيل . فرجع الأمر إلى شرطين (الأول) صحة

المؤول قابلا له. وذلك أن الاحتمال المؤول به إيمان يقبله اللفظ أولا . فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه ، فلا يقبل التأويل . وإن قبله اللفظ فإما أن يجري على مقتضى العلم^(١) أولا . فإن جرى على ذلك فلا إشكال في اعتباره ؛ لأن اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا ياباه ، فاطراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قسداً ، وذلك غير صحيح ما لم يقر دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته . وأما إن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أن يحمله اللفظ على حال^(٢) والدليل على ذلك أنه لو صح لكان الرجوع اليه مع ترك اللفظ الظاهر^(٣) رجوعا الى العمى ، ورمياً في جهالة ، فهو ترك للدليل لغير شيء ، وما كان كذلك فباطل .

هذا وجه .

ووجه ثان وهو أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه ،

المعنى في الاعتبار بأن يكون متفقاً مع الواقع المعترف به إجمالاً ممن يعتد بهم . (والثاني) أن يكون وضع اللفظ قابلاً له لغة بوجه من وجود الدلالة حقيقة أو مجازاً أو كناية . جارياً في ذلك على سنن اللغة العربية

(١) يعني أن اللفظ إذا كان قابلاً بحسب اللغة للمعنى المؤول به ينظر : هل معنى التركيب بعد اعتبار هذا التأويل يجري على مقتضى ما نعلمه في هذه القضية من الخارج ، أم لا يجري بل يخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هذا الخبر ؟ فإن جرى على ذلك فلا يصح طرحه . لأن الشرطين قد تحققا . فاللفظ قابل ، والمعنى المقصود من التركيب لا ياباه ، أى لا يأتى اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته ، لأن المعنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى صحيح في الواقع لا يخالف المعلوم لنا من قبل . وهذا يتبين أن اللفظ في قوله (والمعنى المقصود من اللفظ) ليس هو اللفظ المفرد الذي فيه التأويل ، وإلا لكان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ المؤول لا يأتى المعنى المؤول به اللفظ . فيتحد الآتي والمأبى . بل اللفظ هو اللفظ الخبرى والمعنى المقصود منه هو المعنى التركيبي

(٢) أى ولو قبله اللفظ

(٣) وهو اللفظ المتشابه الظاهر في معناه الوضعى ، أى تركه إلى معنى لا يجري على اعتبار صحيح في مقتضى العلم يكون رجوعاً إلى عدم صرف . وقوله (ترك للدليل) أى وهو اللفظ الظاهر المتشابه

فالناظر^(١) بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملة ، اعتمادا على الراجح ، ولا يلزم نفسه الجمع . وهذا نظر يرجع الى مثله عند التعارض على الجملة . وإما أن لا يبطله ويعتمد القول به على وجه ، فذلك الوجه إن صح واتفق^(٢) عليه فذاك ، وإن لم يصح فهو تقض الغرض ، لأنه رام تصحيح دليله المرجوح لشيء^(٣) لا يصح ، فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل ، وذلك يقتضى بطلانه عند ما رام أن يكون صحيحاً . هذا خلف .

ووجه ثالث^(٤) وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة ، فردّه الى ما لا يصح رجوع الى أنه دليل لا يصح على وجه ، وهو جمع بين النقيضين . ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى : (وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا) بالفقير ، فإن ذلك يصير المعنى القرآني غير صحيح^(٥) وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله : (وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى) أنه من غوى^(٦)

(١) أى إن الناظر في أمر تعارض عليه دليلان أحدهما راجح والاخر مرجوح له طريقان في التخلص من المعارضة : إما أن يهدر المرجوح بما يقتضى إهداره ، وإما أن يحمله على معنى يكون صحيحاً متفقاً عليه ولا يعارض دليله الراجح . أما أنه يحمل المرجوح على وجه اخر لا يعارض الراجح ولكنه لا يكون صحيحاً في ذاته أو لا يوافقه عليه الخصم فعمل باطل حقيقة أو صناعة

(٢) أى حتى يسلم الخصم صحة المعنى في ذاته ، فيتأتى له دعوى حمل المرجوح عليه

(٣) لعل الأصل (بشيء)

(٤) لا يبعد عما قبله

(٥) لأن إبراهيم الذي يقدم العجل السمين المشوى لضيوفه من عند أهله لا يصح أن يعد فقيراً . فهذا غير صحيح في الاعتبار لم يجر على مقتضى العلم . وما بعده تخلف فيه شرط قبول اللفظ المؤول له . ومثال بيان تخلف فيه الجميع ؛ لأن اللفظ لا يقبله ، لا من الإشارة في (هذا) ولا من العطف في قوله (وهدى الخ) ولا يجرى على مقتضى العلم

(٦) بالكسر إذا بشم من شرب اللبن . أى فالتأويل فاسد لأن ما في القرآن

بالفتح . وسيأتى له هذا في المسألة التاسعة من الطرف الثاني من الأدلة

الفصيل ، لعدم صحة غوى بمعنى غوى . فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ والأول لا يصح فيه من جهة المعنى . ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان^(١) ابن سمرعان في قوله تعالى : (هذا بيان للناس) .

فصل

وهذا المعنى لا يختص بباب التأويل ، بل هو جار في باب التعارض والترجيح ؛ فإن الاحتمالين^(٢) قد يتواردان على موضوع واحد ، فيفتقر الى الترجيح فيهما ، فذلك ثاب عن صحة قبول المحل لهما ، وصحتها في أنفسهما ، والدليل في الموضوعين واحد .

الفصل الثاني في الأحكام والنسخ

ويشتمل على مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعات أولاً ، والذي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ، ثم تبعها أشياء بالمدينة ، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة ، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة ، كالصلاة وإتفاق المال وغير ذلك . ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر ، كالأفراءآت التي افتروها من الذبح لغير الله وللشركاء الذين ادعواهم افتراء على الله ، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير

(١) يأتي للؤلف في المسألة التاسعة المشار إليها آنفاً بيان عن بيان هذا

(٢) لعل الأصل (الدليلين) وسيأتي بسطه في مبحث التعارض من كتاب

أصل ، مما يخدم أصل عبادة غير الله ، وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها ، كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو ، والإعراض عن الجاهل ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف من الله وحده ، والصبر ، والشكر ، ونحوها ، ونهى عن مساوى الأخلاق من الفحشاء ، والمنكر ، والبغى ، والقول بغير علم ، والتطفيف فى المكىال والميزان ، والفساد فى الأرض ، والزنى ، والقتل ، والواد ، وغير ذلك مما كان سائراً فى دين الجاهلية . وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة ، والأصول الكمية كانت فى النزول والتشريع أكثر

ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، واتسعت خِطَّةُ الاسلام كملت ^(١) هنالك الأصول الكمية على تدرىج ، كإصلاح ذات البين ، والوفاء بالعقود ، وتحريم ^(٢) المسكرات ، وتحديد الحدود التى تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها ، ورفع الحرج بالتخفيفات ^(٣) والرخص ، وما أشبه ذلك ، كله تكميل للأصول الكمية

(١) تراجع المسألة الثامنة من كتاب الأدلة ليفهم معنى كمال تلك الأصول ، وأنه ليس الغرض أن هناك أصولاً لم تكن حاصلة رأساً فى مكة ثم أنشئت فى المدينة . ويدل عليه أيضاً قوله أول مسألتنا (التى وضع أصلها بمكة)

(٢) تقدم فى المسألة الثامنة أن تحريم المسكر داخل إجمالاً فى حفظ النفس . فالذى كان بالمدينة فى ذلك إكاله بالتصرىح بتحريمه ، ووضع الحدود فى شربه . والنص على تحريم القليل منه من باب التكميل أيضاً

(٣) لا ينافى هذا قوله الآتى (إنما هو لما كان فيه تأنيس الخ) الذى يقتضى أنه روعى أولاً التخفيف ثم روعى التشديد بالمدينة . لأن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكليف التى كانت مطلقة ؛ وتفصيلها اقتضى اقترانها بمشقات وخرج فى بعض الأحيان ، فروعيت الرخص . فهى حتى مع الرخص أشد منها حينما كانت بمكة بدون رخص . ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة من باب النسخ فى كتاب الاحكام للآمدى لتزداد بصيرة فى هذا الموضوع وتعرف الخلاف فى جواز نوع النسخ الذى جعله المؤلف معظم النسخ

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة ، لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام .
وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيس^١ أولاً للقريب العهد
بالإسلام واستئلاف^٢ لهم ؛ مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمساً ،
وكون إنفاق المال مطلقاً بحسب الخيرة^(١) في الجملة ثم صار محدوداً مقدرًا ، وأن
القبلة كانت بالمدينة بيت المقدس ثم صارت الكعبة ، وكلل^٣ نكاح المتعة^(٢) ثم
تحريره ، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً ، والظهار
كان طلاقاً ثم صار غير^(٣) طلاق ، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً
على حاله قبل الإسلام ثم أزيل ، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً ثم أحكم

﴿ المسألة الثانية ﴾

لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية ،
والتواعد الأصولية في الدين ، على غالب الأمر ، اقتضى ذلك أن النسخ فيها^(٤)
قليل لا كثير ، لأن^(٥) النسخ لا يكون في الكلّيات وقوعاً وإن أمكن عقلاً

(١) أي في نوعه ومقداره ، وإلا فالإنفاق مطلوب من أول التشريع . لاخيرة
فيه بمعنى الإباحة . وهذا معنى قوله (في الجملة)

(٢) التحقيق أن نكاح المتعة أبيض في غزوة الفتح ثلاثة أيام ثم حرم . فالتحليل
كان لضرورة وقتية ثم نسخ ، وكلاهما كان بالمدينة . فالمثال على ما ترى

(٣) يعني وهو أشد ؛ لأنه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق

(٤) أي في الأحكام المنزلة بمكة ، لاني الأحكام الكلية ، حتى لا يتنافى مع
قوله بعد (لا يكون فيها وقوعاً الخ) وقوله (لم يثبت نسخ لكلي) . ولو قال فيه
لكان نصاً في المراد

(٥) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه في الاستدلال على أن النسخ فيما نزل بمكة قليل
- أو نادر كما يقول بعد - «١» وجه خاص ، وهو أن أكثر ما نزل بها كليات ،
وهي لا نسخ فيها . أما أن أكثر ما نزل بها كليات فقد تقرر في المسألة الأولى .
وأما أن الكليات لا نسخ فيها فدليلة الاستقراء التام وأن الشريعة مبنية الخ وإذا

ويدل على ذلك^(١) الاستقراء التام ، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء ، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها ؛ وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلى ألبتة . ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى ؛ فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها ، والجزئيات المكية قليلة

وإلى هذا فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التي وقع فيها النسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي محكما قليلة . ويقوى^(٢) هذا في قول من جعل المنسوخ من المتشابه ، وغير المنسوخ من المحكم ؛ لقوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فدخل النسخ في الفروع المكية قليل ، وهي قليلة ، فالنسخ فيها قليل ، فهو إذاً بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر^(٣)

ووجه آخر ، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق^(٤) ؛ لأن ثبوتها على المكف أولاً محقق ، فرفعها بعد العلم

صحت المقدمتان ثبت انه لا نسخ في أكثر الأحكام المكية ، بل في القليل منها . وهو المطلوب « ٢ » ما أضافه بقوله (وإلى هذا فإن الاستقراء الخ) وحاصله أن من تتبع الناسخ والمنسوخ من الأحكام الجزئية نفسها تبين له أن ما نسخ من الجزئيات أقل من المحكم منها . وهذا كما يصح دليلاً على قلة النسخ في الأحكام المكية ، يدل على قلته في الأحكام المدنية أيضاً ، وإن كان سياقه للاستدلال على المكي « ٣ » في قوله (ووجه آخر وهو أن الأحكام الخ) وهو كسابقه عام للمكي والمدني . ولذلك أحال عليهما في الفصل عند الاستدلال على أن الأمر كذلك في سائر الأحكام

(١) أي على أن النسخ لا يكون في الكلليات ؛ لا على أصل الدعوى . فهو استدلال على مقدمة الدليل

(٢) لأنه حينئذ يكون مقابلاً للمحكم الذي نصت الآية على أنه أم الكتاب وأصله والغالب فيه

(٣) أي لأنه قليل فيما هو في ذاته قليل

(٤) يشبهه كلام ابن النحاس الآتي بعد . فلعله مأخذه

بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق . ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ^(١) القرآن ولا الخبر المتواتر ، لأنه رفع له مقطوع به بالمظنون ، فافتضى هذا أن ما كان من الأحكام المكية يدعى نسخه لا ينبغي قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الأحكام فيهما

فصل

وهكذا يقال في سائر الأحكام مكية كانت أو مدنية

ويدل على ذلك الوجهان الأخيران ، ووجه ثالث ، وهو أن غالب^(٢) ما ادعى فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعا فيه ، ومحملا ، وقريبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه ، من كون الثاني بيانا لمجمل ، أو تخصيصا لعموم ، أو تقييدا لمطلق ، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع ، مع البقاء على الأصل من الأحكام في الأول والثاني . وقد أسقط ابن العربي من النسخ والمنسوخ كثيرا بهذه الطريقة . وقال الطبري : أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فرضت ، ثم اختلفوا في نسخها : قال ابن النحاس : فلما ثبتت بالاجماع وبالأحاديث الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يجوز أن تزال إلا بالاجماع أو حديث يزيلها ويبين نسخها ، ولم يأت من ذلك شيء ، انتهى المقصود منه

ووجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره ، أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين ؛ كالحجر والزبا ، فإن تحريمهما بعد ما كانا على حكم

(١) نعم هو قول الأكثرين . وحجتهم واضحة . وإنما قبلوا تخصيص المتواتر بالأحاد ولم يقبلوا نسخه به لأن الأول بيان وجمع بين الدليلين ، بخلاف النسخ فإنه إبطال

(٢) ومنه يعلم أن الطريقة التي جرى عليها مثل الجلايين في التفسير ليست على ما ينبغي . وإن كان جريا على الاصطلاح الآتي في المسألة بعد فهو تساهل في التعبير غير محمود في بيان كلام الله تعالى

الأصل لا يعد نسخاً لحكم الإباحة^(١) الأصلية . ولذلك قالوا في حد النسخ : إنه رفع الحكم الشرعي^(٢) بدليل شرعي متأخر ، ومثله رفع براءة الذمة بدليل . وقد كانوا^(٣) في الصلاة يكلم بعضهم بعضاً ، إلى أن نزل : (وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانَتِينَ) . وروى أنهم كانوا^(٤) يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل : (الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ) قالوا : وهذا إنما نسخ أمراً^(٥) كانوا عليه ، وأكثر القرآن^(٦) على ذلك . معنى هذا أنهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الإباحة ، فهو مما لا يعد نسخاً . وهكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية . فاذا اجتمعت هذه الأمور ، ونظرت إلى الأدلة من الكتاب والسنة ، لم يتخلص في يدك من منسوخها

(١) يدل على أن الخمر كان مباحاً بحكم الأصل قبل نزول تحريمه بالمدينة وهذا يحتاج إلى الجمع بينه وبين ما سبق له أن تحريمه داخل في الأصل المكي إجمالاً وهو حرمة الجنابة على النفس والأعضاء

(٢) أي والمباح بحكم الأصل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكماً شرعياً (٣) روى في التيسير عن زيد بن أرقم قال : كنا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه حتى نزلت (وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانَتِينَ) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام . أخرجه الخمسة

(٤) أخرج ابن مردويه أنه كان صلى الله عليه وسلم إذا صلى يلتفت في الصلاة فنزلت هذه الآية . وأخرجه الحاكم وصححه ، والبيهقي في سننه أنه كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت الآية

(٥) أي فليس نسخاً لحكم شرعي ، بل تعمیر للذمة بعد أن كانت غير مشغولة وقد تفنن في تسمية هذا النوع تحريم ما هو مباح بالإباحة الأصلية ، أو رفع براءة الذمة بدليل ، أو نسخ أمر كانوا عليه . وهي عبارات ثلاث استعملها في معنى واحد زيادة في إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعي

(٦) أي أكثر تشريع القرآن رفع ونقض لما كانوا عليه ، وإن كان أمهلهم مدة وأخذهم بالتدريج في تشريع ما به إصلاح عاداتهم وعباداتهم . فلا يعد نسخاً ، لأنه إنشاء لأحكام لم يسبقها تشريع في موضوعها

الاما هو نادر . على أن ههنا معنى يجب التنبه له ، ليفهم اصطلاح القوم في النسخ .
وهي :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

وذلك أن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين : فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا ، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخا ، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا ، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخا ؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد ، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر يقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف ، وإنما المراد ما جىء به آخرأ ، فالأول غير معمول به ، والثاني هو المعمول به

وهذا المعنى جار في تقييد المطلق ، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيدته ، فلا إعمال له في إطلاقه ، بل المعمل هو المقيد ، فكأن ^(١) المطلق لم يفد مع مقيدته شيئا ، فصار مثل الناسخ والمنسوخ . وكذلك العام مع الخاص ؛ إذ كان ظاهر العام يقتضى شمول الحكم لجميع ما يتناولوه اللفظ ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار ، فأشبه الناسخ والمنسوخ ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة ، وإنما أهمل منه ما دل عليه ^(٢) الخاص ، وبقى السائر على الحكم الأول . والمبين مع المبهم ^(٣) كالتقيد مع المطلق . فلما كان كذلك استسهل إطلاق

(١) إنما قال (كأن) لأن الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة كما سيأتى في العام بعد فيقال نظيره هنا . أى أن الذي أهمل إنما هو الاحتمالات الأخرى لغير المقيد

(٢) أى أهمل منه ما دل الخاص على إهماله ، وهو ما عدا مدلول الخاص

(٣) كما يأتى مثاله بعد في قوله تعالى (قل الأنفال لله والرسول) مع قوله

(واعلموا أنما غنمتم) الآية

لفظ النسخ في جملة هذه المعاني ؛ لرجوعها الى شيء واحد
 ولا بد من أمثلة تبين المراد : فقد روى عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى :
 (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ) إنه ناسخ لقوله تعالى :
 (مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ ، وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا
 نُؤْتِهِ مِنْهَا) . وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق ؛ إذ كان قوله : (نُؤْتِهِ مِنْهَا) مطلقاً
 ومعناه مقيد بالمشيئة ، وهو قوله في الأخرى : (لِمَنْ نُرِيدُ) وإلا فهو إخبار ،
 والأخبار لا يدخلها ^(١) النسخ .

وقال في قوله : (وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ — الى قوله : وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ
 مِثْلًا يَفْعَلُونَ) هو منسوخ بقوله : (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا
 اللَّهَ كَثِيرًا) الآية ! قال مكي : وقد ذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في
 القرآن فيها حرف الاستثناء أنه قال : « منسوخ » قال وهو مجاز لا حقيقة ؛ لأن
 المستثنى مرتبط بالمستثنى منه ، بينه حرف الاستثناء أنه ^(٢) في بعض الأعيان الذين
 عنهم اللفظ الأول ؛ والناسخ منفصل ^(٣) عن المنسوخ رافع لحكمه ، وهو بغير

(١) أي لا يدخل النسخ مدلول الخبر وثمرته إن كان مما لا يتغير : كالأخبار
 بوجود الآله وبصفاته ، فدخول النسخ في هذا المدلول محال باجماع . أما إذا كان
 مما يتغير كإيمان زيد وكفر عمرو ففيه خلاف ، والمختار جوازه . وأما نسخ تلاوة
 الخبر أو نسخ تكليفنا به كما إذا كلفنا بأن نخبر بشيء ثم ورد نسخ التكليف بذلك
 فكل من هذين جائز ، لأنه من التكليف ، فيدخله النسخ . فانظر معنى الآية هل هو
 مما يتغير فيدخله النسخ على المختار ؟ أم لا يتغير فلا يدخله ؟ وقالوا إن من أمثلة
 ما لا يتغير أن تقول أهلك الله زيدا ، لأنها حادثة واحدة تقع مرة واحدة فلا تأتي
 فيها التغير . والتحقيق أن بعض الأخبار يجوز في مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاماً
 فيأتي الثاني يبين تخصيصه وقصره على البعض كما في الآية . إلا أنه يكون على اصطلاح
 المتقدمين لا اصطلاح الأصوليين . وكلامه في هذا . راجع الأحكام للآمدى
 (٢) أنه بدل من الضمير في بينه . فالكلام واضح لا يحتاج لتصحيح كما ظن
 (٣) لأنه قد أخذ في تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ ،
 ويلزمه أن يكون بغير حروف الاستثناء

حرف . هذا ما قال . ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله ، ولكنه أطلق عليه .

لفظ النسخ ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص .

وقال في قوله تعالى : (لا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْأَلُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى

أَهْلِهَا) إنه منسوخ بقوله : (ليس عليكم جناحٌ أن تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ) .

الآية ! وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء ، غير أن قوله : (ليس عليكم جناحٌ)

يثبت ^(١) أن البيوت في الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة

وقال في قوله : (انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا) إنه منسوخ ^(٢) بقوله : (وما كان

المؤمنون لينفروا كافة) والآيتان في معنيين ، ولكنه نبه على أن الحكم بعد غزوة

تبوك أن لا يجب النفير على الجميع .

وقال في قوله تعالى : (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) منسوخ بقوله : (وأعطوا

أَمْثًا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) وإنما ذلك بيان لمبهم في قوله (لله والرَّسُولِ)

وقال في قوله : (وما على الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ) إنه منسوخ

بقوله : (وقد نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا) الآية !

وآية الانعام ^(٣) خبر من الأخبار ، والأخبار لا تُنسخ ولا تُنسخ .

(١) بل في نفس الآية الأخرى ما يثبت أنها خاصة بالمسكونة ، لأن قوله (حتى

تَسْأَلُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا) يقتضى ذلك

(٢) وبه قال عطاء . وهو مبنى على أن الآية الثانية في الجهاد ، وقد بين الفخر

مع هذا أنه لا يلزم النسخ . وقيل إنها في أحكام التفقه في الدين لا دخل لها بالجهاد

كما قاله المؤلف . إلا أنه لا داعي إذن لقوله (ولكنه نبه الخ) لأن هذا هو معنى النسخ

(٣) نزل بمكة (وإذا رأيت الذين يخوضون الآية) ، فشكا المسلمون أنهم

يحرمون من المسجد الحرام والطواف إذ كان كلما حصل من المشركين خوض

واستهزاء تركوا المكان الذي يجلسون فيه ، وهذا حرج . فنزلت الرحمة والرخصة

بقوله (وما على الذين يتقون) أى الشرك والمعاصي (من حسابهم من شيء . ولكن

ذكرى) فأبيح لهم البقاء في أما كنهم مع تذكير الخائضين وارشادهم . ثم إن

المنافقين في المدينة كانوا يجالسون أحبار اليهود ويسمعون منهم الهزء والطعن في

وقال في قوله : (وإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ) الآية ! إنه منسوخ بآية المواريث . وقال مثله الضحاك والسدي وعكرمة . وقال الحسن ، منسوخ بالزكاة . وقال ابن المسيب : نسخه الميراث والوصية . واجمع بين الآيتين ممكن ، لاحتمال حمل الآية على الندب^(١) ، والمراد بأولى القربى من لا يرث ، بدليل قوله : (وإِذَا حَضَرَ) كما ترى^(٢) الرزق بالحضور . فان المراد غير الوارثين . وبين الحسن أن المراد الندب أيضاً ، بدليل آية الوصية والميراث ، فهو من بيان المجمل والمبهم

وقال هو وابن مسعود في قوله : (وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ، فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ) إنه منسوخ بقوله : (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) بدليل أن ابن عباس فسر الآية بكتمان الشهادة^(٣) إذ تقدم قوله :

الاسلام والقرآن فنزلت الآية (وقد نزل عليكم في الكتاب) خطاباً للناققين بأنه نزل عليكم في القرآن أن إذا سمعتم آيات الله الخ الى أن قال إنكم ، أيها المناقون ، إذا مثل هؤلاء الأخبار الكفار . وعليه فالمراد بما أنزل عليهم في الكتاب هو آية (وإذا رأيت الذين يخوضون الخ) الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين راجع الفخر الرازي في الآيتين . وعلى ما قاله يكون حصل نسخ مرتين : نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف وإباحة الجلوس مع الذكرى . وكل من الناسخ والمنسوخ في سورة الأنعام ، ونسخ للتخفيف ثانياً بآية (وقد نزل عليكم في الكتاب الخ) في سورة النساء . وقد قالوا إن هذا لا يعهد مثله في الشريعة كما قاله ابن القيم في غير موضع من كتابه زاد المعاد . هذا ثم لا يخفى أن قوله (وما على الذين يتقون) يفيد حكماً شرعياً هو رفع الحرج فيصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً لأنه ليس بخبر معني ، خلافاً لما قاله المؤلف أولاً وآخرأ . وسيأتي مثله في الأمر غير الصريح

(١) وقد أقسم ابن عباس على أنها محكمة لم تنسخ ولكنها بما تهاون فيه الناس . راجع البخارى

(٢) تحريف ولعل الأصل (لما شرط الرزق بالحضور كان المراد الخ)

(٣) ومعنى الآية على كلام ابن عباس إن تبدوا ما في أنفسكم وما تعلمونه في

(وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ) ثم قال : (وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُواهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ) الآية ! فحصل أن ذلك من باب تخصيص العموم ، أو بيان المجمل .

موضوع الشهادة بأن تقولوا لصاحب الحق نعلم الشيء ولكننا لا نشهد به عند الأحكام، أو تخفوه بالألا تطلعوا صاحب الحق على ما تعلمونه ، يحاسبكم به الله على كل حال ، لانه كتمان للشهادة ومضيق للحق . فيكون قوله (وإن تبدوا الخ) من باب بيان المجمل لقوله (ولا تكتموا) . فقد كان يحتمل الأمرين . كما يحتمل أحدهما فقط . وعليه لا تكون آية (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) مرتبطة بهذه الآية . فقوله (بدليل الخ) سقط منه كلام تقديره (وليس بمنسوخ بدليل الخ) . أما على رواية أنه لما نزلت آية (وإن تبدوا) شق الأمر على الصحابة وجثوا على ركبهم أمامه صلى الله عليه وسلم وقالوا : كلفنا من الأمر ما نطيع . من صوم وصلاة الخ . ولكن نزلت هذه الآية وليس في وسعنا تنزيه النفس عن الهواجس والخواطر السيئة ، فأنزل الله آية (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) يعني فلا يكلفكم بالخواطر وما يكون في النفس غير العزم على الفعل الذي تطيقونه فيكون معنى كونها ناسخة لآية (وإن تبدوا) أنها مبينة لاجمالها أو مخصصة لها ببعض ما يشمله قوله (وإن تبدوا ما في أنفسكم) . والحاصل أنه على رأى ابن عباس لا تعلق لآية (لا يكلف الله) بآية (وإن تبدوا) وتكون هذه محكمة ولا تخصيص فيها . بل هي مبينة لاجمال آية (ولا تكتموا الشهادة) . وأما إذا جرينا على رواية جثو الصحابة على الركب فتكون آية (لا يكلف) مخصصة أو مبينة لاجمال آية (وإن تبدوا) الذي كان بظاهره يشمل الهواجس والخواطر فنزلت الآية مخرجة لما عدا العزم الذي في الوسع اجتنابه . ويكون قوله (فحصل أن ذلك من باب التخصيص الخ) صحيحا لكن بما شرحناه ، ويكون في الكلام سقط آخر قبل قوله (فحصل) تقديره : وعلى فرض رواية الجثو وعدم مسaire ابن عباس تكون آية (لا يكلف) مخصصة أو مبينة لآية (وإن تبدوا) لانه نسخة . ولا يخفى عليك أن الكلام لا يستقيم إلا بتقدير شيء ساقط منه . لأن ابن مسعود الذي يقول . كما في البخارى ومسلم . (والله الذى لا إله إلا هو ما نزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ولو أعلم أحد أعلم منى بكتاب الله تعالى تبلغه الأبل لركبت إليه) الذى يقول

وقال في قوله : (ولا يُبَدِّينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) إنه منسوخ بقوله :
 (والقواعدُ من النساءِ) الآية ! وليس بنسخ ، إنما هو تخصيص لما تقدم
 من العموم
 وعن أبي الدرداء وعُبادَةَ بن الصامت في قوله تعالى : (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا
 الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ) أنه ناسخ لقوله : (ولا تأكلوا مما لم يُذكر اسمُ الله
 عليه) فإن كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال وإن لم يذكر اسم الله عليه
 فهو تخصيص للعموم ، وإن كان المراد أن طعامهم حلال بشرط التسمية فهو أيضاً
 من باب التخصيص لكن آية الانعام هي آية العموم المخصوص في الوجه الأول ،
 وفي الثاني بالعكس (١)

وقال عطاء في قوله تعالى : (وَمَنْ يُؤَلِّمِهِمْ يَوْمَئِذٍ ذُوبُهُ) إنه منسوخ بقوله :

ذلك لا يقول إنها منسوخة بدليل أن ابن عباس فسر الآية ؛ ولكنه إذا قال بالنسخ
 فأنما يقول بعلمه هو . هذا وقد روى البغوى في تفسيره بجملة طرق أن ابن عباس
 يقول انها منسوخة بآية (لا يكلف) راويا حديث جثو الصحابة وشدة ما لحقهم
 بسبب هذه الآية . ومعنى كونها منسوخة على رأيه هذا أن تكون مخصوصة أو مبينة
 بها على ما شرحناه ، ولم يذكر البغوى عنه الوجه الذى ذكره المؤلف من رجوعها
 الى قوله (ولا تكتموا) بل ذكر وجهاً آخر عنه إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم
 يخبركم به ، وأن الحساب لا يستلزم العقاب وانها تتلاقى مع حديث (فأما المؤمن فيقول
 له ربه ألم تفعل كذا ، ألم تفعل كذا ؟ ثم يقول سترتها عليك في الدنيا واليوم
 أغفرها لك . وأما الفاجر فيحاسبه على شركه وكفره) وهذا معنى (فيغفر لمن يشاء
 ويعذب من يشاء) . ولا شك أن هذا غير ما نقله المؤلف عنه هنا

(١) إلا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للتأخر . لأن سورة المائدة
 متأخرة عن الأنعام . وهو رأى الأكثر ، يقولون : يخص العام بالخاص مطلقاً
 تقدم أو تأخر . وقال بعضهم لا يخص الكتاب الكتاب مطلقاً تقدم المخصص
 أو تأخر . وقال إمام الحرمين وأبو حنيفة إنما يتخصص العام بالخاص إذا تقدم
 العام في التاريخ ، وإلا كان العام المتأخر ناسخاً

(إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ) الى آخر الآيتين ، وإنما هو تخصيص و بيان لقوله : (وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ) فكأنه على معنى : ومن يؤلمهم وكانوا مثلى عدد المؤمنين ، فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق الأخير . وقال في قوله : (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) إنه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وهذا من باب تخصيص العموم .

وقال وهب بن منبه في قوله : (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ) نسختها الآية التي في غافر : (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا) . وهذا معناه أن آية غافر مبينة لآية الشورى ؛ إذ هو خبر محض ^(١) ، والأخبار لا نسخ فيها ، وقال ابن النحاس . هذا لا يقع فيها ناسخ ولا منسوخ ؛ لأنه خبر من الله ، ولكن يجوز أن يكون وهب ابن منبه أراد أن هذه الآية على نسخة ^(٢) تلك الآية ، لافرق بينهما ، يعنى أنهما بمعنى واحد وإحداها تبين الأخرى . قال : وكذا يجب أن يتأول للعلماء ، ولا يتأولوا عليهم الخطأ العظيم ، إذا كان لما قالوه وجه . قال : والدليل على ما قلناه ما حدثناه أحمد بن محمد بن محمد ثم أسند عن قتادة في قوله (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ) قال : لله مؤمنين منهم

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب أن قوله : (والذين يكتزون الذهب والفضة) الآية ! منسوخ بقوله : (خذ من أموالهم صدقة) وإنما هو بيان ^(٣) لما يسمى كنزاً ، وأن المال إذا أدت زكاته لا يسمى كنزاً ،

(١) أى ولا يؤول الى تكليف حتى يدخله النسخ ، إذ لو كان بمعنى الأمر لصح دخول النسخ فيه

(٢) وهل قرأها ابن النحاس (نسختها) اسماً مبتدأ خبره الآية التي الخ أم قرأها فعلاً ؟ الأول أقرب الى غرضه ، وأيسر فى تأويله كلامه

(٣) بدليل الأحاديث الكثيرة الواردة فى أن الكنز هو الذى لا تؤدى زكاته ، عن ابن عمر وابن عباس وغيرهما . وخرج بعضها البخارى ومالك ، والبعض أبو داود . راجع التيسير

وبقى ما لم يترك داخلاً تحت التسمية . فليس من النسخ في شيء
 وقال قتادة في قوله : (اتقوا الله حق تقاته) إنه منسوخ بقوله : (فاتقوا
 الله ما استطعتم) وقاله الربيع ابن أنس والسدى وابن زيد ، وهذا من الطراز
 المذكور ؛ لأن الآيتين مدينتان ، ولم تنزلا إلا بعد تقرير أن الدين لا حرج فيه ،
 وأن التكليف بما لا يستطاع مرفوع ، فصار معنى قوله : (اتقوا الله حق تقاته)
 فيما استطعتم ، وهو معنى قوله : (فاتقوا الله ما استطعتم) فإنما أرادوا بالنسخ
 أن إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التغابن

وقال قتادة أيضاً في قوله : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) (١) إنه نسخ
 من ذلك التي لم يدخل بها ، بقوله : (فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) والتي يأتى
 من الحيض والتي لم تحض بعد والحامل ، بقوله : (واللاتي يئسن من الحيض من
 نساءكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر - إلى قوله : أن يضعن حملهن)
 وقال عبد الملك بن حبيب في قوله : (اعملوا ما شئتم) وقوله : (فمن شاء
 فليؤم من ومن شاء فليكفر) وقوله : (لمن شاء منكم أن يستقيم) إن ذلك
 منسوخ بقوله : (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين) وهذه الآية إنما
 جاءت في معرض التهديد والوعيد ، وهو معنى لا يصح نسخه ، فالمراد (٢) أن إسناد
 المشيئة للعباد ليس على ظاهره ، بل هي مقيدة بمشيئة الله سبحانه

وقال في قوله : (الأعراب أشد كفرةً ونفاقاً) وقوله : (ومن الأعراب
 من يتخذ ما يُنفق مغرمًا) إنه منسوخ بقوله : (ومن الأعراب من يؤمن
 بالله واليوم الآخر) الآية ! وهذا من الأخبار التي لا يصح نسخها ، والمقصود أن
 عموم (٣) الأعراب مخصوص بمن كفر ، دون من آمن

- (١) يريد وحكمه يجرى على ما سبق من أنه بيان وتخصيص
 (٢) يستأنس بهذا التصحيح النقص الذي أشرنا إليه في المسألة الثانية من المتشابهة
 (٣) أى في الآية الأولى مخصوص بالآية الأخيرة أما الآية الوسطى مع
 الأخيرة فلا تعارض بينهما ، لأن كلا منهما صريح في بعض الأعراب ، فلا يتوهم
 فيهما نسخ ولا تخصيص

وقال أبو عبيد وغيره إن قوله : (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) منسوخ بقوله : (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ) الآية ! وقد تقدم لابن عباس مثله

وقيل في قوله : (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا) منسوخ بقوله : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ) الآية ! وهذا من باب تخصيص العموم لامن باب النسخ وفي قوله : (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ) إنه منسوخ (١) بقوله : (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحَسَنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ) وكذلك قوله تعالى : (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا) منسوخ بها أيضا ، وهو إطلاق النسخ في الأخبار ، وهو غير جائز . قال مكي : وأيضا فإن هذا لو نسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار ؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول وحلول (٢) الثاني محله ، ولا يجوز زوال الحكم الأول في هذا بكلية ، إنما زال بعضه ، فهو تخصيص (٣) وبيان . وفي قوله : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ) الآية ! إنه منسوخ بقوله : (ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ) وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات .

- (١) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة
 (٢) أى وكأن الأول ما حصل . وهو وإن لم يفد أنهم ومعبودهم ممن سبقت لهم الحسنى إلا أنه قد زال كونهم حصب جهنم ، وهو غير صحيح . هذا مراده
 (٣) أى لمن يدخل النار من المعبودين . ويبقى الكلام في ورودها ، فهل هو مخصص أيضاً بآية (إن الذين سبقت) مع أن آية الورد فيها ما يفيد بقاء عمومها وهو قوله (ثم ننجى الذين اتقوا) ؟ وهو الذى يفيد حديث مسلم : « لا يدخل النار إن شاء الله تعالى من أصحاب الشجرة أحد ، فقالت حفصة : بلى يا رسول الله . فاتهرها ، فقالت : وإن منكم إلا واردها . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال الله (ثم ننجى الذين اتقوا) الآية ، وكذا حديث ابن مسعود . راجع التيسير في الآيتين . وعليه فالآية الثانية لا يتعلق بها نسخ ولا تخصيص . وهذا هو الذى درج عليه شرح الحديث

والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بيان ما^(١) في تلقى الأحكام من مجرد ظاهره إشكال وإيهام معنى غير مقصود للشارع فهو أعم من إطلاق الأصوليين . فليفهم هذا . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع^(٢) فيها نسخ ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية ، بدليل الاستقراء ؛ فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت . وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ ؛ وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل فأصل الحفظ باق ، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس

بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة في كل ملة ، وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة . وهكذا يقتضى الأمر في الحاجيات والتحسينيات . وقد قال^(٣) الله تعالى : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) ، وقال تعالى : (فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل) وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام : (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وقال تعالى : (وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله) الآية ، وكثير من الآيات أخبر

(١) لفظ (ما) واقع على الدليل من الكتاب أو السنة . ومعنى الكلام حيثئذ واضح ، لا حاجة فيه إلى حذف ولا تغيير في لفظه

(٢) هذا الكلام سبق . ولكنه أعاده مقدمة لقوله بعد (بل زعم الأصوليون) واستدل له بالآيات على كلام الأصوليين

(٣) ففي الآية الأولى إقامة أصل الدين وعدم التفرق فيه . وفي الثانية الصبر وهو من مكارم الأخلاق . وهكذا الآيات بعدها فيها أصول الصلاة ، والصيام ، وإنفاق المال للفقراء ، والقصاص

فيها بأحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة ، وهي في شريعتنا ، ولا فرق بينهما .
وقال تعالى : (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ) وقال في قصة موسى عليه السلام : (إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي) وقال : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ) وقال : (إِنَّا بَلَوْنَاكُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ)
الآيات في منع الإِنْفَاق ، وقال : (وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) الى سائر ما في ذلك من معاني الضروريات .

وكذلك الحاجيات ، فانا نعلم أنهم لم يكلفوا بما لا يطاق . هذا وإن كانوا قد كلفوا بأمور شاقة فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات . ومثل ذلك التحسينيات ؛ فقد قال تعالى ^(١) (أَيْنُكُمْ لَمَّا جَاءَ الرَّجَالُ مِنَ الْمَدِينِ وَمَذَّبُوكُمُ الصَّابِرِينَ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبُرُوجِ) وقوله : (فِيهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ) يقتضى بظاهره دخول محاسن العادات ، من الصبر على الأذى ، والدفع بالتي هي أحسن ، وغير ذلك .

وأما قوله : (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا) فإنه يصدق ^(٢) على الفروع الجزئية ، وبه تجتمع معاني الآيات والأخبار . فإذا كانت الشرائع قد انفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ ، فهي في الملة الواحدة الجامعة لمحاسن الملل أولى . والله تعالى أعلم .

(١) انظر كيف يعد ما في هذه الآية من ضد التحسينات ومكارم الأخلاق ، لا من ضد الضروريات ، لا سيما قطع السبيل
(٢) أى فيحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكليات ، لا سيما الضروريات المحفوظة في كل ملة وإن اختلفت تفاصيل الحفظ

الفصل الثالث في الأوامر والنواهي

وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة^(١) من الأمر ؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه ، والنهي يتضمن طلباً لترك المنهي عنه وإرادة لعدم إيقاعه ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة^(٢) ، بها يقع الفعل أو الترك أولاً يقع

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين : «أحدهما» الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد ، فما أراد الله كونه كان ، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل الى كونه - أو تقول^(٣) : وما لم يرد أن يكون فلا سبيل الى كونه

(١) ليس المراد بها أثر الصفة التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، لأن هذه لا تلازم الأمر عند أهل السنة كما سيقول ، بل ذلك عند المعتزلة ، حتى اضطروا إلى التزام أنه تعالى يريد الشيء ولا يقع ، ويقع وهو لا يريد وقد استدل السنيون بجملة أدلة منها إيمان أي لطلب مطلوب بالاتفاق ، وهو ممنوع الوقوع وإلا لانقلب العلم جهلاً ، وإذا كان ممنوعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم . وقد اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة . قال ابن برهان لنا ثلاث إرادات : إرادة إيجاد الصيغة ، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر ، وإرادة الامتثال . والأخيرة هي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه . وقد ذكر هذه الثلاث الغزالي والامام واحتج أبو علي بأن الصيغة كما ترد للطلب تأتي للتهديد ، ولا فارق إلا الإرادة وأجيب بأن التهديد مجاز . والمؤلف ذكر رابعاً

(٢) أي من المأمور والمنهي ، لأنه بإرادته يقع الفعل أو لا يقع ، وإن كانت إرادته لا تكون نافذة إلا بمشيئة الله . وما تشاءون إلا أن يشاء الله .

(٣) التشقيق في العبارة مبني على أن الأعدام التي لا توجد هل تعلقت الإرادة بالأمر أو أنه لم تعلق الإرادة بوجودها فقط ، وليس بلازم تعلقها بعدم الوجود .

« والثاني » الإرادة الأمرية المتعلقة ^(١) بطلب إيقاع الأمور به وعدم إيقاع المنهى عنه . ومعنى هذه الإرادة أنه يجب فعل ما أمر به ويرضاه ، ويجب أن يفعله المأمور ويرضاه منه ، من حيث هو مأمور به وكذلك النهي يجب ترك المنهى عنه ويرضاه فإله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به ، فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر ؛ إذ الأمر يستلزمها ، لأن حقيقته إزام المكلف الفعل أو الترك ، فلا بد أن يكون ذلك الإزام مراداً ، وإلا لم يكن إزاماً ولا تصور له معنى مفهوم . وأيضاً فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإزام مع العروء عن إرادة إيقاع الملزم به على المعنى المذكور ؛ لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة ، فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم ، فوَقَّعت على وفق إرادته بالمعنى الأول وهو التقدرى ، ولم يعن أهل المعصية ، فلم يرد وقوع الطاعة منهم ، فكان الواقع الترك ، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول . والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر ؛ فقد يأمر بما لا يريد ، وينهى عما يريد . وأما بالمعنى الثاني فلا يأمر إلا بما يريد ، ولا ينهى إلا عما لا يريد .

والإرادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة ؛ فقال تعالى في الأولى : (فَن يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ، وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا) الآية ! وفي حكاية نوح عليه السلام : (وَلَا يَنْفَعُكُمْ نَصْحِي

كما قالوه في المكلف به في النهي الكف أو نفي الفعل . فن قال نفي الفعل قيل عليه إنه عدم لا يصاح أثراً للقدرة ، يعني ولا يصلح أثراً للإرادة فيجب بأنه يصلح ، إذ يمكنه ألا يفعل فيستمر العدم . ويمكنه أن يفعل فلا يستمر فيصلح العدم أن يكون متعلقاً للقدرة والإرادة وعليه فالعبارة الثانية أوسع في الشمول من الأولى

(١) ظاهره أن الإرادة تنص على الطلب نفسه ، مع أنه لو كان كذلك لنافى غرضه من تعلقها بنفس المراد على معنى محبته والعناية بشأنه ، ولكان هذا هو الذي أجاب به الفخر عن استشكل آية (ولا يريد بكم العسر) كما سيأتي ، مع أن جوابه مبني على المعنى الأول في الإرادة . لذلك يلزم فهمه على معنى أنها ملازمة للطلب ويدل عليه قوله (فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني الخ) ولا ينافيه قوله بعد (وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع) لأنه يجب حملة على ما قرره هنا

إن أردتُ أن أنصحَ لكم إن كان اللهُ يُريدُ أن يُغويَكم (وقال تعالى : (ولو شاء اللهُ ما اقتتلَ الذينَ مِن بَعْدِهِم — الى قوله : ولكنَّ اللهُ يفعلُ ما يُريدُ) وهو كثير جداً . وقال في الثانية : (يُريدُ اللهُ بكمُ اليسرَ ولا يُريدُ ^(١) بكمُ العسرَ) (ما يُريدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُريدُ لِيُطَهِّرَكم) الآية ! (يُريدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ — الى قوله : يُريدُ اللهُ أن يخففَ عنكم وخلقَ الانسانُ ضعيفاً) (إنما يُريدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ) وهو كثير جداً أيضاً .

ولأجل عدم التنبيه للفرق بين الارادتين وقع الغلط في المسألة ؛ فربما نفي بعض الناس الارادة عن الأمر والنهي مطلقاً ^(٢) ، وربما نفاه بعضهم عما لم يؤمر به مطلقاً وأثبتها ^(٣) في الأمر مطلقاً . ومن عرف الفرق بين الموضوعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك . وحاصل الارادة الأمرية أنها ارادة التشريع ^(٤) ، ولا بد من إثباتها باطلاق . والارادة التقديرية هي ارادة التكوين . فاذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد ^(٥) وإضافته الى الشارع فالى معنى الارادة التشريعية

(١) في الفخر : استدل به المعتزلة على أنه يقع من العبد ما لا يريد الله ، لأنه إذا تكلف المريض وصام يكون قد فعل العسر الذي لم يرد الله . وأجاب بأنه لم يرد الأمر به وإن كان يريد نفس العسر . ولم أجد في الألويسي ولا في البغوي أيضاً تفسير الارادة بالرضا والمحبة في هذه الآيات كما قاله المؤلف ومتى ثبت له مستند من اللغة كان أفضل حل لاشكالات المعتزلة في مثل هذه الآيات أما صاحب القاموس فقال: الارادة المشيئة . وأما شارحه فلم يزد شيئاً . وقال في اللسان أراد الشيء شاءه ، ثم قال أراد الشيء أحبه وعنى به . فتم للمؤلف ما أراد رحمه الله

(٢) أخذاً بظاهر رأى أهل السنة في عدم التلازم بين الأمر والارادة . غافلاً عن تعدد معنى الارادة

(٣) أخذاً بظاهر رأى المعتزلة في تضمن الأمر الارادة أو استلزامه لها

(٤) أي التي تقع في مقام التشريع كما في الآيات الأخيرة . ومثله يقال في قوله (إرادة التكوين)

(٥) وسترى منه في المسألة الثانية الشيء الكثير

أشير ؛ وهي أيضاً إرادة التكليف . وهو شهير في علم الأصوليين أن يقولوا «إرادة التكوين» ويعنون بالمعنى الثانى ^(١) الذى يجرى ذكره بلفظ القصد فى هذا الكتاب . ولا مُسَاحَدة فى الاصطلاح . والله المستعان

﴿ المسألة الثانية ﴾

الأمر بالمطلقات ^(٢) يستلزم قصد الشارع الى ايقاعها ، كما أن النهى يستلزم قصده لترك إيقاعها

وذلك أن معنى الأمر والنهى اقتضاء الفعل واقتضاء الترك ^(٣) ، ومعنى الاقتضاء الطلب ، والطلب يستلزم ^(٤) مطلوباً والقصد ^(٥) لا يقاع ذلك المطلوب ولا معنى للطلب إلا هذا .

ووجه ثان ، أنه لو تصور طاب لا يستلزم القصد لا يقاع المطلوب لا يمكن ^(٦) أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به ، وأن يرد نهى مع القصد لا يقاع المنهى عنه ، وبذلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهى نهياً . هذا خلف ؛ ولصح ^(٧)

(١) فيطلقون إرادة التكوين على إرادة التشريع . وهو خلاف اصطلاح هذا الكتاب وقد لا تخلو العبارة من تحريف

(٢) انظر التقييد بالمطلقات ، هل سيبه أن الأمر دائماً لا يكون إلا بمطلق ؛ فيكون لبيان الواقع

(٣) أى أو الكف ، على الخلاف فى معنى النهى

(٤) أى لأنه معنى نسبي لا يتحقق إلا بطلب ومطلوب

(٥) هو عين الدعوى

(٦) لأن فرض ذلك حيثئذ لا يكون محالاً ، فيتحقق حيثئذ معنى الأمكان

(٧) لازم لقوله (لا يمكن الخ) فقد رتب على هذا الفرض فى هذا الوجه ثلاثة

لوازم باطلة : ألا يكون الأمر أمراً ، وهو سلب الشيء عن نفسه . وانقلاب كل من الأمر والنهى الى الآخر ، وهو قلب الحقائق . والثالث أن يكون المأمور به أو المنهى عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه وهو قلب للحقيقة أيضاً

انقلاب الأمر نهياً وبالعكس ؛ ولأمكن أن يوجد أمر أو نهى من غير قصد الى إيقاع فعل أو عدمه ، فيكون المأمور به أو المنهى عنه مباحاً^(١) أو مسكوتاً عن حكمه : وهذا كله محال .

والثالث أن الأمر والنهى من غير قصد الى إيقاع المأمور به وترك المنهى عنه هو كلام الساهى والنائم والمجنون ، وذلك ليس بأمر ولا نهى باتفاق . والأمر فى هذا أوضح من أن يستدل عليه
فان قيل هذا مشكل من أوجه :

أحدها أنه يلزم على هذا أن يكون التكليف بما لا يطاق مقصوداً الى إيقاعه ؛ فان المحققين اتفقوا على جواز ذلك وإن لم يقع ، فإن جوازه يستلزم صحة القصد الى إيقاعه ، والقصد الى إيقاع ما لا يمكن^(٢) إيقاعه عبث ، فيلزم أن يكون القصد^(٣) الى الأمر بما لا يطاق عبثاً ، وتجويز العبث على الله محال ، فكل ما يلزم عنه محال وذلك استلزام القصد الى الإيقاع . بخلاف ما إذا قلنا إن الأمر لا يستلزم القصد الى الإيقاع ، فإنه لا يلزم منه محذور عقلى ، فوجب القول به

(١) أى إن اعتبر الأمر المذكور دليلاً شرعياً لا قصد فيه لإيقاع الفعل ولا عدمه . وهذا هو حقيقة المباح وقوله (أو مسكوتاً عنه) أى إذا لم يعتبر دليلاً شرعياً رأساً . وهذا الثانى توسيع فى الفرض ، وإلا فأصل الكلام أن هناك صيغة لم يقصد بها إيقاع الفعل ولا عدمه ، وهذا هو المباح لا غير . ومحل اللازم المحال قوله (فيكون المأمور به أو المنهى عنه الخ)

(٢) أى عادة ، حتى يتكرر الحد الأوسط ؛ فان هذا هو ما لا يطاق الذى جوز التكليف به وإن لم يقع ، أما ما لا يمكن عقلاً فلا . وسيأتى فى قوله (لأن حقيقته إلزام ما لا يقدر على فعله) ما يفيد ذلك

(٣) لو قال : فيلزم أن يكون الأمر الذى يلزمه القصد الى إيقاع ما لا يطاق عبثاً ، لكان أوضح . أو يحذف كلمة القصد ويكتفى عنها بقوله بعد (وذلك استلزام القصد الى الإيقاع) أى وسبب المحال استلزام الخ . ولكنه فى الجواب الآتى يجعل القصد منصبا على الأمر نفسه ، لا على المأمور به . ويأتى للكلام بقية هناك فتنبه

والثاني أن مثل^(١) هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيد على ضرب عبده ، زاعماً أنه لا يطيعه ، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك ، فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به ، لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه ، وذلك^(٢) لا يصدر من العقلاء ، فلم يصح أن يكون قاصداً وهو أمر وإذا لم يصح لم يلزم أن يكون كل أمر قاصداً للمأمور به . وكذلك النهي حرفاً بحرف^(٣) وهو المطلوب .

والثالث أن هذا لازم في أمر التعجيز ؛ نحو (فليمدد بسبب إلى السماء) وفي أمر التهديد نحو : (اعملوا ما شئتم) وما أشبه ذلك ؛ إذ معلوم أن المعجز والمهدد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة

فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه ، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله ، إذ القصد إلى الأمر^(٤) بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء ، إلا على قول من يقول إن الأمر إرادة الفعل ، وهو رأي المعتزلة^(٥) وأما الأشاعرة فالأمر عندهم غير مستلزم للإرادة ، وإلا وقعت^(٦) المأمورات كلها . وأيضاً

(١) إنما قال (مثله) لأنه مما يطاق ، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن . إلا أنه يشارك الأول في أن كلا لا يصدر عن العاقل

(٢) عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضاً طلب تكذيب نفسه المؤدى لإهلاك نفسه في تصويره هذا ، مع أنهم اتفقوا جميعاً على دلالة الأمر على الطلب وأنه لا ينفك عنه ، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة . فما هو جوابهم فهو جوابنا (٣) أي في الأشكالين جميعاً

(٤) أي الذي يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله . ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة ؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب ، لا على نفس الأمر فلا يشتهه عليك . ولو حذفه لكان أظهر . وقد سبق نظيره

(٥) يقولون إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة

(٦) أي أو لم يقع ما يريد منها ، فلم يقع مراد الله ووقع مراد عبده . ولا تخفى شناعته وإن التزمه المعتزلة

لو فرض في تكليف ما لا يطاق عدم القصد الى إيقاعه لم يكن تكليف ما لا يطاق لأن حقيقته إلزام فعل ما لا يقدر على فعله ، وإلزام الفعل هو القصد الى أن يفعل أو لازم القصد الى أن يفعل ، فاذا علم^(١) ذلك فلا تكليف به ، فهو طلب للتحصيل^(٢) لا طلب للحصول ، وبينهما فرق واضح

وهكذا القول في جميع الأسئلة ؛ فإن السيد اذا أمر عبده فقد طلب منه أن يحصل^(٣) ما أمر به ، ولم يطلب حصول ما أمره به ، وفرق بين طلب التحصيل وطلب الحصول

وأما أمر التعجيز والتهديد فليس في الحقيقة^(٤) بأمر ، وان قيل انه أمر بالمجاز فعلى ما تقدم^(٥) اذا الأمر وان كان مجازيا فيستلزم قصداً ، به يكون أمراً ،

(١) لعل الأصل (عدم) بالدال أى حيث كان تكليف ما لا يطاق هو إلزام المكلف به ، وإلزام الفعل هو قصد أن يفعل ، فحيث يعدم القصد فلا تكليف . وهو خلاف الفرض

(٢) وتكون فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادئ الامتثال أو عدم توجهه . وكان حقه أن يذكر هذا ، لأنه في الحقيقة هو الجواب عن لزوم العبث . وأما كون حصوله غير مقصود فهو بما يقوى العبث لا أنه يزيله ويدفنه

(٣) لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب لأنه لا يطلب تحصيله أيضا لأن العاقل لا يطلب تحصيل ما فيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة فالأحسن ما قالوه وهو أن هذا صيغة أمر لا حقيقته كما في أمر التعجيز والأباحة ثم وجدت الاعتراض مقررا في المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه مضرتة وتحقيق عقابه فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الأمر بالطلب يكون جوابا للمعتزلة عن تفسيره بالارادة ، وان كانت الارادة عندهم يلزم في تخلف مرادها شناعة . انظر تقريره في الاحكام للامدى

(٤) ولذلك أخرجوه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالأمر الصيغة مرادا منها ما يتبادر عند الأطلاق ، وهو الطلب

(٥) أى يجرى على ما تقدم من أن المقصود التحصيل لا الحصول وكلامه صريح في أن فرض كونه مجازا لا يفيد بمجردة في دفع الاشكال ، لأنه يستلزم أيضا القصد

فيتصور^(١) وجه المجاز ، وإلا فلا يكون أمراً دون قصد الى إيقاع الأمور به بوجه

﴿ المسألة الثالثة ﴾

الامر بالمطلق^(٢) لا يستلزم الامر بالمقيد . والدليل على ذلك أمور :

الذي يكون به أمر الخ وهذا انما يظهر فيما لو جعلنا صيغة الخبر طلباً مجازاً فيجىء فيه أنه لا بد من قصد إيقاع المطلوب : وموضوعنا بالعكس وهو أن صيغة الأمر إذا أخرجت عما وضع له الأمر الحقيقي وهو الطلب رأساً إلى معنى آخر كالإباحة والتهديد والتعجيز والتسخير الخ فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد إيقاع المطلوب . فعليك بالتأمل

(١) لا يتوقف وجه المجاز على هذا . راجع ما في الأسنوى في هذا المقام ، فقد ذكر فيه القرائن والعلاقات بين معنى الأمر الموضوع له وبين المعاني الأخرى التي استعمل فيها لفظه

(٢) أى غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه . قال في الأحكام (قال بعض أصحابنا : الأمر إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ، ولا تعلق له بشيء من جزئياتها فالأمر بالبيع مثلاً ليس أمراً بالبيع بالغبن الفاحش ولا بضمن المثل . إذ هما متفقان في مسمى البيع ومختلفان بصفتهما ، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك ، وهو غير مستلزم لما تخصص به كل منهما ، فلا يكون الأمر المتعلق بالأعم متعلقاً بالأخص إلا أن تدل قرينة على إرادة أحد المعنيين . ثم قال : وهو غير صحيح ؛ لأن ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان ، وإلا كان موجوداً في جزئياته ، ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك ، وهو محال . فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي هو أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية ، بل إن تصور وجوده فليس في غير الأذهان ثم قال : وطلب الشيء يستدعى كونه متصوراً في نفس الطالب ، وإيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه ، فلا يكون متصوراً في نفس الطالب ، فلا يأمر به ؛ ولأنه يلزمه التكليف بما لا يطاق ، مع أن من أمر بالفعل مطلقاً لا يقال إنه مكلف بما لا يطاق . فإذا الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان لا بالمعنى الكلي) اه أما المؤلف فله رأى آخر غير هذين الرأيين كما سيتبين لك عند الجواب عن الأشكال الأولى

(أحدها) أنه لو استلزم الأمر بالمقيد لا تنفي أن يكون أمراً بالمطلق ، وقد فرضناه كذلك . هذا خلف ، فانه إذا قال الشارع : « أعتق رقبة » فمعناه أعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين ، فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان معناه : أعتق الرقبة المعينة الفلانية ، فلا يكون أمراً بمطلق البتة

(والثاني) أن الأمر من باب الثبوت، وثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص، فالأمر بالأعم لا يستلزم الأمر بالأخص . وهذا على اصطلاح بعض^(١) الأصوليين الذين اعتبروا الكلليات الذهنية في الأمور الشرعية

(والثالث) أنه لو كان أمراً بالمقيد فاما أن يكون معيناً أو غير^(٢) معين ، فان كان معيناً^(٣) لزم تكليف ما لا يطاق وقوعاً ، فانه لم يعين في النص ، وللازم أن يكون ذلك المعين بالنسبة الى كل مأمور ، وهذا محال .^(٤) ، وإن كان غير معين فتكليف ما لا يطاق لازم أيضاً ، لأنه أمر بمجهول ، والمجهول لا يتصلح به امتثال ، فالتكليف به محال . وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد لزم أن لا يكون

(١) سيأتي له في الجواب أن المعتبر عند العرب في المطلق غير ذلك ، وهو ما يريد حمل الكلام عليه بعد . يعنى فهذا الدليل مبنى على هذا الاصطلاح الذي لم يبين كلامه عليه ، وهو يضعف هذا الدليل

(٢) لا يلزم من كونه مقيداً بقيد مخصوص أن يكون معيناً ؛ لأن التعيين إنما يكون بتشخصه تشخصاً تاماً لا اشتراك فيه ، وبمجرد التقييد بقيد مخصوص كتقييد البيع بثمن المثل لا يفيد هذا التشخص ، فصح كلامه ولا يقال كيف يكون الفرض أنه أمر بمقيد ويشقق فيه بين كونه معيناً وغير معين ؟

(٣) وهو جزئى من جزئيات لا تتناهى ، ولم يعينه الشارع بنص ، فالتكليف به حينئذ تكليف بما ليس في وسع المكلف الوصول إلى ما يعينه ويحدده ليمثل بفعله

(٤) أى محال أن يقع الشيء الواحد المعين من كل واحد من المأمورين ، لأن الجزئى الذى يفعله زيد غير الذى يقوم به عمرو ، وهكذا ، ويكون التكليف به تكليفاً بمحال . وإنما لزم أن يكون هذا المعين بالنسبة إلى كل المأمورين لأنه المطلوب الموجه إلى سائرهم بلفظ واحد مطلق أريد منه هذا المعين كما هو الفرض

قصد الشارع متعلقاً بالقييد من حيث هو مقيد^(١) ، فلا يكون مقصوداً له ، لأننا قد فرضنا أن قصده إيقاع المطلق ، ولو كان له قصد في إيقاع القيد ، لم يكن قصده إيقاع المطلق . هذا خلاف لا يمكن

فان قيل هذا معارض بأمرين :

(أحدهما)^(٢) أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم الأمر بالقييد لكان التكليف به محالاً أيضاً ، لأن المطلق لا يوجد في الخارج ، وإنما هو موجود في الذهن ، والمكلف به يقتضى أن يوجد في الخارج ، إذ لا يقع به الامتثال الا عند حصوله في الخارج ، وإذا ذلك يصير مقيداً ، فلا يكون بإيقاعه ممثلاً ، والذهني لا يمكن إيقاعه في الخارج ، فلا^(٣) يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق ، وهو ممتنع ، فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالقييد ، وحينئذ يمكن الامثال ، فوجب المصير إليه ، بل القول به

(والثاني) أن القيد لو لم يقصد في الأمر بالمطلق لم يختلف الثواب باختلاف الافراد الواقعة من المكلف ، لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساو ، فكان يكون الثواب على تساو أيضاً ، وليس كذلك ، بل يقع الثواب على مقادير المقيدات المتضمنة لذلك المطلق ، فالمأمور بالعتق إذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك ، وإذا أعتق الأعلى كان ثوابه أعظم وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب فقال : « أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها^(٤) » وأمر بالمغلاة في أثمان القربات كالضحايا ، وبإكمال الصلاة وغيرها من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم . ولا خلاف في أن قصد الأعلى في أفراد المطلقات المأمور بها

(١) أما من حيث إنه فرد تحقق فيه المطلق المقصود إيقاعه فيتعلق به القصد

(٢) هذا الاعتراض هو بعينه دليل الآمدى على عدم صحة رأس المسألة هنا كما نقلناه لك . وقد ترك اللزوم الأول في كلامه ، واكتفى بلزوم التكليف بما لا يطاق

(٣) لا يستقيم المعنى إلا بحذف كلمة (لا)

(٤) أخرجه في التيسير عن مالك

أفضل وأكثر ثواباً من غيره ، فإذا كان التفاوت في أفراد المطلقات موجباً للتفاوت في الدرجات ، لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة للشارع وإن حصل الأمر بالمطلقات فالجواب عن الأول أن التكليف بالطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني ، بل معناه التكليف بفرد^(١) من الأفراد الموجودة في الخارج ، والتي يصح وجودها في الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ ، لو أطلق عليه اللفظ صدق ، وهو الاسم المنكرة عند العرب . فإذا قال : « أعتق رقبة » فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ^(٢) الرقبة ، فإنها لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس . هذا هو الذي تعرفه العرب . والحاصل أن الأمر به أمر بواحد كما^(٣) في الخارج ، ولم يكلف اختياره في الأفراد الخارجية

وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع إما أن يكون القصد إليه مفهوماً من نفس الأمر بالطلق ، أو من دليل خارجي . والأول ممنوع ، لما تقدم من الأدلة ، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر

(١) وبهذا يكون قد قال في المسألة قولاً وسطاً ، فالأمر عنده ليس متوجهاً إلى الماهية الذهنية . لما ورد عليه من إشكالات ، ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ وللمكلف اختياره في أحدها . ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية ، فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدي أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة وقد خالف المؤلف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلف . ليفيد أن له اختياراً خاصاً يخلص من الإشكالات فيها

(٢) أي معناه ، والا فلفظ الرقبة لا يصدق له ، وإذا كان الصادق هو معناه وصدقه حمله عليه حمل الكل على جزئيه قطعاً ، رجعنا إلى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة في فرد ما من أفرادها . وهذا هو المعنى الذي جرى عليه سابقاً في المسألة الرابعة

(٣) لعل الأصل (مما في الخارج)

بالمطلق ، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم المطلق . وهذا صحيح والثاني مسلم ؛ فإن التفاوت إنما فهم من دليل خارجي ؛ كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها ، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي نقص منها بعض ذلك . وكذا سائر المسائل . فمن هنالك كان مقصود الشارع ، ولذلك كان ندباً لا وجوباً وإن كان الأصل واجباً ؛ لأنه زائد على مفهومه . فإذا القصد الى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد الى الأفراد ، وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلق ، بل من دليل خارج . فثبت أن القصد الى المطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد الى المقيد من حيث هو مقيد

بخلاف الواجب الخير ، فإن أنواعه مقصودة للشارع بالإذن : فإذا اعتق المكلف رقبة ، أو ضحى بأضحية ، أو صلى صلاة ، ومثلها موافق للمطلق ، فله أجر ذلك من حيث هو داخل تحت المطلق ، إلا أن يكون ثم فضل زائد ، فيثاب عليه بمقتضى الندب الخارجي ، وهو مطلق أيضاً ، وإذا كفر بعق فله أجر العتق ، أو أطعم فأجر الإطعام ، أو كسا فأجر الكسوة بحسب ما فعل ، لا لأن^(١) له أجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفر ؛ فإن تعيين الشارع للخير فيه يقتضى قصده الى ذلك دون غيره ، وعدم تعيينه في المطلقات يقتضى عدم قصده الى ذلك . وقد اندرج هنا أصل آخر ، وهي :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

وترجمتها أن الأمر الخير يستلزم قصد الشارع الى أفراده المطلقة الخير فيها

﴿ المسألة الخامسة ﴾

المطلوب الشرعي ضربان :

« أحدها » ما كان شاهد الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه ،^(٢) بحيث

(١) لعله (لأن له) . ويكون محصل الفرق أن ثواب الزائد من دليل خارجي في المطلق . ومن نفس دليل الواجب في الخير

(٢) لفظ (مقتضى) مقحم والأصل (معينا عليه) كما يدل عليه قوله (باعثاً على مقتضى الطلب) الذي هو المطلوب

قديوضع الطلب الجازم في صورة الندب أو الاباحة، إحالة على باعث الطبع أو وازعه ١٣١

يكون الطبع الإنساني باعثا على مقتضى الطلب ؛ كالأكل ، والشرب ، والوقاع ،
والبعد^(١) عن استعمال القاذورات من أكلها والتضخم بها أو كانت العادة الجارية
من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير
منازع طبيعي ؛ كستر العورة ، والحفظ^(٢) على النساء والحرم ، وما أشبه ذلك .
وإنما قيد بعدم المنازع تحريزا من الزنى ونحوه^(٣) ، مما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب
« والثاني » ما لم يكن كذلك ؛ كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام
والحج ، وسائر المعاملات^(٤) المراعى فيها العدل الشرعى ، والجنايات^(٥) والأنكحة ،
المخصوصة بالولاية والشهادة ، وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فقد يكتفى الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية ،

(١) جعله فيما يأتي مما يقتضيه الوازع الطبيعي والمحاسن العادية معا . وهو ظاهر
في الأكل والتضخم كما هنا . أما مجرد إصابة الثوب بمثل البول فإنه يظهر رجوعه
لمحاسن العادات

(٢) جعله من مقتضى عادة العقلاء في محاسن الشيم . وقد يتوقف فيه ويجعل
من دواعي الطبع المحافظة على النساء والحرم والأولاد ؛ بل ربما يقال إنه طبع في
الحيوان كله . وما يرى في بعض أفراد الإنسان من ضعف الغيرة فذلك لعوارض ،
ونقول إنه ضعف فقط لا تجرد منها

(٣) من أكل أموال الناس بالباطل كالسرقة والربا الخ ؛ فإن محاسن الشيم وإن
كانت تقتضى عدم السرقة والتعدى على الغير في نفسه وماله وعرضه إلا أن هناك
منازعا من الطبع يطلب الدخول في هذه الأشياء طلبا لما يراه مصلحة له ، فشدد
فيها النهي

(٤) فإن قواعد المعاملات التي سنّها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال
فيها اقتضاها الطبع ولا محاسن العادات من العقلاء ، بل هي تشريع موازين في المعاملات
علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الخلق ، وتمنع الجور والغبن ، وتحسم مادة
الخصومات والمنازعات بينهم ، لأنهم يجدون في هذه القواعد حكما يحتمون
إليه في جميع مرافقهم ومعاضاتهم

(٥) هذا مما احترز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعي

والعادات الجارية ، فلا يتأكد الطلب تأكد غيره ، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة ، وإن كان في نفس الأمر متأكداً . ألا ترى أنه لم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة ، زيادة على ما أخبر به من الجزء^(١) الأخرى . ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن ، أو مندوب إليها ، أو مباحات على الجملة ، مع أنه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة لم يقع الحكم على وفق ذلك المقتضى ؛ كما جاء في قاتل نفسه أنه « يندب في جهنم بما قتل به نفسه » ، وجاء في مذهب مالك أن من صلى بنجاسة ناسياً فلا إعادة عليه الا استحساناً ، ومن صلى بها عامداً أعاد أبداً من حيث خالف الأمر الحتم ، فأوقع على إزالة النجاسة لفظ « السنة » اعتماداً على الوازع الطبيعي والحسن العادية ، فإذا خالف ذلك عمداً رجع الى الأصل^(٢) من الطلب الجزم ، فأمر بالإعادة أبداً . وأبين من هذا أنه لم يأت نص جازم في طلب الأكل والشرب ، واللباس الواقي من الحر والبرد ، والنكاح الذي به بقاء النسل ؛ وإنما جاء ذكر هذه الأشياء في معرض الإباحة أو الندب ، حتى إذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر^(٣) . وأبيح له المحرم ، الى أشباه ذلك

وأما الضرب الثاني فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات ، والتخفيف في المخففات ؛ إذ ليس للانسان فيه خادم طبعي باعث على مقتضى الطلب ، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه ؛ كالعبادات ، لأنها مجرد تكليف وكما يكون ذلك^(٤) في الطلب الأمرى ، كذلك يكون في النهي ؛ فإن

(١) أى على المخالفة

(٢) أى مقصود الشارع في الواقع ونفس الأمر ، وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتماداً على الباعث النفسى عند المكلف

(٣) بخطاب النهي عن الضد (ولاتلقوا بأيديكم الى التهلكة) كما هو أحد التفسيرات في الآية وقوله (أبيض له المحرم) كأكل الميتة

(٤) أى التقسيم إلى الضريين . وقوله (كتحريم الجبائث الخ) ذكر فيه أمثلة

قد يوضع الطلب الجازم في صورة الندب أو الإباحة، إحالة على باعث الطبع أو وازعه ١٣٣

المنهيات على الضر بين فالأول كتحرير الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك وأشباهاها. ويأحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة، ولا باعث طبعي؛ كالمك الكذاب والشيخ الزاني، والعائل المستكبر. فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات، فلا تدعو إليه شهوة، ولا يميل إليه عقل سليم. فهذا الضرب لم يؤكّد بحد^(١) معلوم في الغالب، ولا وضعت له عقوبة معينة، بل جاء النهي فيه كما جاء الأمر في المطالبات التي لا^(٢) يكون الطبع خادماً لها، إلا أن مرتكب هذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة، إلى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع، أشبه بذلك المجاهر بالمعاصي، المعاند فيها، بل هو هو، فصار الأمر في حقه أعظم؛ بسبب أنه لا يستدعي لنفسه حظاً عاجلاً، ولا يبقى لها لصنفي الضرب الأول، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمرى على هذا فقال (فهذا الضرب الخ) إلا أنه أغفل الضرب الثاني من المنهيات، فلم يمثل له ولم يذكركم كما فعل في الأوامر

(١) أي بعدد كذبات الملك، وزنيات الشيخ، وكيفية استكبار العائل. وقوله (ولا وضعت له عقوبة معينة) أي باعتبار هذه الأوصاف زيادة عن حد الزنا مثلاً ممن كان غير شيخ. وقد يقال إن هذا جار أيضاً في الكذب والاستكبار لشهوة، فإن لم يوضع لها حد معلوم عدداً ولا كيفية ولا وضعت لها عقوبة دنيوية خاصة، فالمثال ظاهر الأثر في الزنا لا فيهما. ومما هو داخل في اقتحام المحرمات لغير شهوة ماتواتر عن أمة الترك في هذه الأيام أنهم يتهاقون على أكل لحم الخنزير للشهوة، ولكن ليفهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفى كمال أنهم شديداً الامتثال له في اطراح الأوامر الإسلامية، وأنهم صاروا إلى الفرنجة في كل شيء. أما أنه ليس لشهوة فظاهر من أن القوم لم يألفوه، بل كانوا يستقذرونه إلى سنة واحدة مضت. وهم يقلدون في هذا شر تقليد، لأنهم لا يعرفون أن لحم الخنزير لا يأكله الفرنجة إلا بعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجراثيم القتالة التي يصاب بها هذا الحيوان بالتوارث أو العدوى، وقد أعدوا لذلك آلات وعدداً بكتريولوجية كما شوهد في بلغاريا الألمانية. وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله في الدين الإسلامي

(٢) إنما ينتظم المعنى على حذف (لا) كما يدل عليه سابق الكلام ولا حقه

في مجال العقلاء بل البهائم مرتبةً . ولأجل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة :
« الشيخ الزاني وأخويه » ما جاء . وكذلك فيمن قتل نفسه
بمخلاف العاصي بسبب شهوةٍ عَنَّتْ ، وطبع غلب ، ناسياً لمقتضى الأمر ،
ومغلقاً عنه باب العلم بما كالمعصية ، ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر . ولذلك قال تعالى :
(إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّرُوءَ بِجَهَالَةٍ) الآية ! أما الذي ليس له
داع إليها ، ولا باعث عليها ، فهو في حكم المعاند الجاهر ، فصار هاتكاً لحرمة النهي
والأمر ، مستهزئاً بالخطاب ، فكان الأمر فيه أشد . ولكن كل ما كان الباعث
فيه على المخالفة الطبع جعل فيه في الغالب ^(١) حدود وعقوبات مرتبة ، إبلاغاً في
الزجر عما تقتضيه الطباع . بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه ، فإنه
لم يجعل له حد محدود

فصل

هذا الأصل وجد منه بالاستقراء فجعل ، فوقع التنبيه عليه لأجلها ، ليكون
الناظر في الشريعة ملتفتاً إليه ، فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية
على الندب أو الإباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها ، فيقع الشك في كونها من
الضروريات ، كما تقدم تمثيلاً في الأكل والشرب واللباس والوقاع . وكذلك
وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك ، فيرى أن ذلك لا يلحق
بالضروريات ، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً . وربما وجد الأمر بالعكس ^(٢)

(١) ومن غير الغالب الغضب ، فهو مما يقتضيه الطبع ولم يجعل له حد مخصوص
ولا عقوبة بدنية خاصة لمكان التحرز منه وسهولة تخليص المغصوب بالترافع للحاكم
والغاصب غالباً يدعى الحق في المغصوب ، فلم يبق إلا إثبات الحق لصاحبه بالترافع
وإنما ورد فيه الخبر ببيان من الجزاء الأخرى ؛ كحديث (من غصب قيد شيرطوقه
من سبع أرضين) وأمثاله ، مع الزجر والأدب في الدنيا بما يراه الحاكم
(٢) فستر العوره في الصلاة واجب ولو في خلوة ، وهو من محاسن العادات
ومكارم الأخلاق . أما سترها عن غير الزوج والزوجة فهو مكمل للضروري ؛
لأنها تثير الشهوة فكشفها ذريعة للزنا الداخل تحريمه في قسم الضروريات

(المسألة السادسة) الأمر المطلق يختلف مراتبه بين الوجوب والندب والاجتهاد ١٣٥

من هذا ؛ فلاجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال ، إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم ، والقاعدة التي لا تنخرم ، فكل أحد وما رأى . والله المستعان . وقد تقدم التنبيه على شيء منه في كتاب (١) المقاصد ، وهو مقيد بما تقيد به هنا أيضاً . والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل خصله أمر بها أو نهى عنها مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهى فيها على وزان واحد في كل فرد من أفرادها ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو من الأخلق ، والإعراض عن الجاهل ، والصبر ، والشكر ، ومواساة ذى القربى والمساكين والفقراء ، والاقتصاد في الإنفاق والامساك ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف ، والرجاء ، والاتقطاع الى الله ، والتوفية في الكيل والميزان ، واتباع الصراط المستقيم ، والذكر لله ، وعمل الصالحات ، والاستقامة ، والاستجابة لله ، والخشية ، والصفح ، وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء الى سبيل الله ، والدعاء للمؤمنين ، والاخلاص ، والتفويض ، والإعراض عن اللغو ، وحفظ الأمانة ، وقيام الليل ، والدعاء والتضرع ، والتوكل ، والزهد في الدنيا ، وابتغاء الآخرة ، والإجابة ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والتقوى ، والتواضع ، والافتقار الى الله ، والتزكية (٢) ، والحكم بالحق ، واتباع الأحسن ، والتوبة ، والإشفاق ، والقيام بالشهادة ، والاستعاذة عند نزع الشيطان ، والتبتل ، وهجر الجاهلين ، وتعظيم الله ، والتذكر ، والتحدث بالنعم ، وتلاوة القرآن ، والتعاون على الحق ، والرغبة ، والرغبة ؛ وكذلك الصدق ، والمراقبة ، وقول المعروف ، والمسارة الى الخيرات ، وكظم الغيظ ، وصلاة الرحم ، والرجوع الى الله ورسوله عند التنازع ، والتسليم لأمر الله ، والتثبت في الأمور ، والصمت ، والاعتصام بالله ،

(١) في المسألة الثالثة من النوع الرابع

(٢) للنفس بمعنى التطهير لها (قد أفلح من تزكى) وهي غير التزكية الآتية في المنهيات التي بمعنى الثناء عليها (فلا تزكوا أنفسكم)

وإصلاح ذات البين والإخبات^(١) والمحبة لله ، والشدة على الكفار ، والرحمة للمؤمنين ، والصدقة

هذا كله في المأمورات^(٢)

وأما المنهيات فالظلم ، والفحش ، وأكل مال اليتيم ، واتباع السبل المضلة ، والاسراف ، والافتقار ، والأثم ،^(٣) والغفلة ، والاستكبار ، والرضى بالدنيا من الآخرة ، والأمن من مكر الله ، والتفرق في الأهواء^(٤) شيعة ، والبغى واليأس من روح الله ، وكفر النعمة ، والفرح بالدنيا ، والفخر بها ، والحب لها ، ونقص المكيال والميزان ، والإفساد في الأرض ، واتباع الآباء من غير نظر ، والطغيان ، والركون للظالمين ، والإعراض عن الذكر ، ونقص العيد ، والمنكر ، وعقوق الوالدين ، والتبذير^(٥) ، واتباع الظنون ، والمشى في الأرض مرحاً . وطاعة من

(١) الخشوع

(٢) وإن كانت هذه المأمورات يدخل بعضها في البعض الآخر ، وبعضها لازم لبعض آخر إلا أنه أراد أن يذكر الخصال حسماً وردت بها الأوامر . وهذه كلها واردة في الكتاب والسنة . وكذا يقال في المنهيات

(٣) الذنب مطلقاً

(٤) سواء أكانت دينية أم غير دينية ، مما يؤدي إلى التفرق واختلاف الكلمة فيغاير اتباع السبل المضلة . لأنه خاص بالدين (ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) ولا يلزم في تحققة التفرق شيعة

(٥) انظر هل له معنى يغاير به الإسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص ، حتى لا يكون تكراراً محضاً ؟ نعم إنهما وردا في القرآن (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) (ولا تبذر تبذيراً) ولكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معاً لهذا الغرض أن يذكرهما متوالين ، ومثله يقال في (المنكر) و (الأثم) و (الاجرام) إذ الثلاثة بمعنى واحد وإن اختلفت بالاعتبار . وكذا ينظر في (الظن) الآتى مع (اتباع الظنون) هنا وقد يقال إن اتباع الظن في مقام البرهان والتعويل عليه حسماً أشير إليه في قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) غير نفس الظن السيء وإن لم يعول عليه صاحبه ولا بنى عليه حكماً . (اجتنبوا كثيراً من الظن) وظاهر أيضاً أن اتباع

من اتبع هواه ، والأشراك في العبادة ، واتباع الشهوات ، والصد عن سبيل الله ،
والإجرام ، وهو القلب ، والعدوان ، وشهادة الزور ، والكذب ، والغلو في الدين ،
والقنوط ، والخيلاء ، والاعتزاز بالدنيا ، واتباع الهوى ، والتكاف ، والاستهزاء
بآيات الله ، والاستعجال^(١) ، وتزكية النفس ، والنميمة ، والشح ، والهلع^(٢) ،
والدَّجْر^(٣) ، والمن ، والبخل ، والهمز واللمز ، والسهو عن الصلاة ، والرياء ، ومنع
المراقب ، وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله ، ولَبَسَ الحق بالباطل ، وكتب
العلم ، وقسوة القلب ، واتباع خطوات الشيطان ، والإلقاء باليد الى التهلكة ،
وإتباع الصدقة بالمن والأذى ، واتباع المتشابه ، واتخاذ الكافرين أولياء ، وحب
الحمد بما لم يفعل ، والحسد ، والترفع عن حكم الله ، والرضى بحكم الطاغوت ،
والوهن للأعداء والخيانة ، ورمى البريء بالذنب ، وهو البهتان ، ومشاققة الله
والرسول ، واتباع غير سبيل المؤمنين ، والميل عن الصراط المستقيم ، والجهر بالسوء
من القول ، والتعاون على الإثم والعدوان ، والحكم بغير ما أنزل الله ، والارتشاء
على إبطال الأحكام ، والأمر بالمنكر ، والنهي عن المعروف ، ونسيان الله ،
والنفاق ، وعبادة الله على حَرْفٍ ، والظن ، والتجسس ، والغيبة ، والحلف الكاذبة
وما أشبه ذلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يؤت فيها بحد محدود
إلا أن مجيئها في القرآن على ضربين

الهوى يكون في الرأي والمذهب ، وهو غير اتباع الشهوات والانقياد لحكم اللذائذ
الحسية المنهى عنها

(١) كما ورد في الحديث (يستجاب لأحدكم ما لم يعجل ، يقول : قد دعوت
ربي فلم يستجب لي ، وفي رواية يستعجل) وفي الحديث (الأناة من الله والعجلة
من الشيطان)

(٢) الهلع أخش الجزع . وقد ورد (شرما في المرء شح هالع ، وجبن خالع)

(٣) الدجر محركا الحيرة وهي منهى عنها ، لأنها لازمة لعدم الصبر والاعتماد

على الله

(أحدهما) أن تأتي على العموم والإطلاق في كل شيء ^(١) ، وعلى كل حال ، لكن بحسب كل مقام ، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع ، لا على وزان واحد ، ولا حكم واحد ؛ ثم وكل ذلك إلى نظر المكلف ، فيزن بميزان نظره ، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف ، آخذاً ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وإنفاق عفو المال ، وأشباه ذلك ، ألا ترى إلى قوله في الحديث : « إن الله كتب الإحسان ^(٢) على كل شيء »

(١) أي من المناطات والأمر التي تتعلق بها وقوله (وعلى كل حال) أي لم يفرق في النص عليها بين حال المأمور والمنهى وحال آخر ، فلم تبين النصوص حينئذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا ، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا ، بل تجيء في هذا الضرب مطلقة إطلاقاً تاماً بدون تفريق بين مراتبها الكثيرة وتفصيلها المختلفة في قوة الطلب أو النهي حتى يصل إلى الوجوب أو التحريم ، وقد يصل إلى الكفر ، أو عدم قوته فلا يتجاوز المندوب أو المكروه وهذا الضرب هو الغالب في غالب هذه الخصال من نوع الأوامر الذي ذكر فيه ثلاثاً وسبعين خصلة ، وكذا من نوع النواهي الذي ذكر فيه إحدى وتسعين خصلة . ولا يقال إن بعض المنهيات كالإشراك في العبادة والقنوط من رحمة الله والاستهزاء بآيات الله ، ونسيان الله وغيرها مما لا تتفاوت أفرادها . لأن هذه درجة واحدة هي الكفر . لأننا نقول : بل هي متفاوتة أيضاً . ألا ترى في الإشراك حديث (أنا أغنى الشركاء عن الشرك . من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه) فهذا قد يكون رياء وهو نوع من الشرك . وكذا يقال إن غفلة القلب عن تأدية أوامر الله نسيان لله وقد تعد استهزاء بآيات الله . فهما بذلك من المعاصي التي لا تبلغ درجة الكفر . وقد تقدم له في تفسير (ولا تتخذوا آيات الله هزواً) أنها نزلت في مضارة الزوجة بالطلاق ثم الرجعة ثم الطلاق الخ . وهـ كذا لو تأمات الباقي لوجدت الأمر على ما قرره

(٢) هو فعل الحسن ضد القبيح

فاذا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ » الحديث . الخ (١) ! فقول (٢) الله تعالى : (إنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازماً في كل شيء ، ولا غير جازم في كل شيء ؛ بل ينقسم بحسب المناطات . ألا ترى ان إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب ، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب ، ومنه إحسان القتلة كما نبه عليه الحديث ؛ وإحسان الذبح إنما هو مندوب لا واجب وقد يكون في الذبح من باب الواجب ، إذا كان هذا الإحسان راجعاً إلى تتميم الأركان والشروط . وكذلك العدل في عدم المشى بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأموال وغيرها ؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى : (إنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) إنه أمر إيجاب أو أمر ندب ، حتى يفصل الأمر فيه وذلك راجع الى نظر المجتهد تارة ، وإلى نظر المكلف وإن كان مقلاً تارة أخرى ، بحسب ظهور المعنى وخفائه

(والضرب الثاني) أن تأتي في أقصى مراتبها (٣) ؛ ولذلك تجد الوعيد مقرونا

(١) تَمَاهُ (وإذا ذُبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته)

وتقدم تخريجه (ج ٢ - ص ٢٠٣)

(٢) أى فيؤخذ من هذا الأصل هذا المعنى في الآيات

(٣) أى تارة تأتي الأوامر والنواهي مطلقاً دون أن تقترن بعضهم الوعد ولا شديد الوعيد وتارة يأتي الأمر بالخصلة في أفضل مرتبته من تأكيد أمره ، وتفخيم شأنه ، حتى لا يسع المكلف التساهل فيه سواء أكان أمراً صريحاً أم في معنى الصريح ، كما في قوله تعالى (فاتبعوني يحببكم الله) الا يتين وقوله (ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون) مع قوله (إن ترضوا الله ترضوا الله قرضاً حسناً) الآيات وقوله (ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات) الا يتين وكما في حديث (ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي حق الله فيها إلا جاءت يوم القيامة أكثر ما كانت) الحديث وفي طلب الرفق بمخلوقات الله (دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها) الحديث (الرحم شجنة من الرحمن ، من وصلها وصله الله ، ومن قطعها قطعته الله) وهكذا ما لا يحصى من الأوامر والنواهي كقوله تعالى (لا تأسوا من روح الله) الآيات

بها في الغالب ، وتجد المأمور به منها أوصافاً لمن مدح الله من المؤمنين ، والمنهى عنها أوصافاً لمن ذم الله من الكافرين . ويعين ذلك أيضاً أسباب التنزيل لمن استقرأها ، فكان القرآن آتياً بالغايات تنصيحاً عليها ، من حيث كان الحال والوقت يقتضى ذلك ، ومنبهاً بها على ما هو دائر^(١) بين الطرفين ، حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دلّه دليل الشرع ، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين ، كي لا يسكن الى حالة هي مظنة الخوف ، لقربها من الطرف المذموم ، أو مظنة الرجاء ، لقربها من الطرف المحمود ، تربية حكيم خبير

وقد روى في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له . « ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة ، وآية الشدة مع

(ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) الآية ؛ والمشاقة أن يكون المرء في شق والشرع في شق آخر . فهي المخالفة مطلقاً ، ولكن في الآية جاءت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد ومنه (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) الآية . والحديث (لا تكذبوا على فانه من كذب على متعمداً يابج النار) وكأحاديث الرياء وما فيها من التشديد والتحويل في أمره

(١) لا يقال : إنما يظهر ذلك إذا كانت الغايتان المذكورتان في الدليل الشرعي متعلقتين بخصلة واحدة . واقترن الأمر بها بالوعد العظيم ، والنهي عن ضدها بالوعيد الشديد . فيكون لها طرف محمود ، وطرف مذموم ، وبينهما مراتب ينظر العقل في قربها وبعدها من الطرفين . وهذا غير مطرد في الأوامر والنواهي . لأننا نقول : بل الأمر كذلك ؛ لأنه يفرض أنه لم يرد في الخصلة الواحدة إلا الأمر فالطرف الثاني المذموم وهو النهي وإن لم ينص عليه دليل خاص فدليله هو نفس الأمر الذي يقتضى النهي عن ضده . وكذا يقال في عكسه على أن هذا ليس بلازم في معنى الطرفين هنا ، بل المراد الطرف العام الذي يستوجب الرجاء بامثال الأوامر التي فيها الوعد جملة ، والطرف المقابل له وهو الطرف العام الذي يستوجب الخوف من غضب الله جملة ، وإن كان ذلك في عدة خصال لا في خصلة واحدة ينظر بين طرفها وهذا المعنى الثاني هو المناسب لما رواه في قصة أبي بكر ولمساق الكلام الآتى إلى قوله (فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضاً ويرجو)

آية الرخاء ، ليكون المؤمن راغباً راهباً ، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله . ما ليس له ، ولا يرهب رهبة يلتقى فيها بيده الى التهلكة ، أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسىء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فإذا ذكرتهم قلت : إني أخشى أن أكون منهم . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء ، فإذا ذكرتهم قلت : إني مقصر ، أين عملي من أعمالهم؟ « هذا ما نقل . وهو معنى ^(١) ما تقدم . فإن صح فذاك . وإلا فالمعنى صحيح يشهد له الاستقراء . وقد روى : « أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسىء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فيقول قائل : أنا خير منهم ، فيطمع . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء ، فيقول قائل : من أين أدركُ درجاتهم؟ فيجتهد ^(٢) . والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً ينزل على المساق المذكور . فإذا كان الطرفين مذكورين كان الخوف والرجاء جائلا بين هاتين الأخيبتين المنصوصتين ، في محل مسكوتٍ عنه لفظاً ، منبّه عليه تحت نظر العقل ، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نظره ، ويقع التوازن بحسب الترب من أحد الطرفين والبعد من الآخر .

وأيضاً فمن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين الغائبين حسبما اقتضاه المساق ، فإنما أتى بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير ؛ فكما يدل المساق على أن المراد أقصى ^(٣) الحمود أو المذموم في ذلك الإطلاق ، كذلك قد يدل (١) هو على هذه الرواية مال الى الخوف عند ذكر أهل النار ، لما ذكر أهل الجنة لم تسكن نفسه الى الرجاء ، بل ذكر تقصيره ليجتهد ، فلم يرج ، بل هو خائف في الحالتين . وليس دأراً بين الأمرين الذي هو المعنى المتقدم . أما في الرواية بعد فالمعنى فيها يوافق ما تقدم . والظاهر أن الرواية الأولى تبين حال أنى بكر نفسه ، وهي غلبة الخوف عليه كما هو معروف عنه . والرواية الثانية يقوله على لسان غيره
رضى الله عنه

(٢) أى ويخاف ألا يكون منهم

(٣) أى كما في الضرب الثانى

اللفظ على القليل والكثير من مقتضاه ، فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو . مثال ذلك أنه إذا نظر في قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) فوزن نفسه في ميزان العدل ، علما أن أقصى العدل الإقرار بالنعم لصاحبها وردّها اليه ثم شكره عليها ، وهذا هو الدخول في الإيمان والعمل بشرائعه ، والخروج عن الكفر واطراح توابعه ؛ فإن وجد نفسه متصفاً بذلك فهو يرجو أن يكون من أهله ، ويخاف أن لا يكون يبلغ في هذا المدى غايته ؛ لأن العبد لا يقدر على توفية حق الربوبية في جميع أفراد هذه الجملة ، فإن نظر بالتفصيل فكذلك أيضا ، فإن العدل كما يطلب في الجملة يطلب في التفصيل ، كالعدل بين الخلق إن كان حاكما ، والعدل في أهله وولده ونفسه ، حتى العدل في البدء بالميامن في لباس النعل ونحوه ، كما أن هذا جار في ضده وهو الظلم فإن أعلاه الشرك بالله (إن الشرك لظلم عظيم) ثم في التفاصيل أمور كثيرة ، أدناها مثلا البدء بالمياسر . وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها ، فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هذه الأمور ، حتى يلقى الله وهو على ذلك .

فلاجل هذا قيل إن الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزن واحد ، بل منها ما يكون من الفرائض . أو من النوافل في المأمورات ، ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات في المنهيات . لكنها ، وكالت الي أنظار المكلفين ، ليجتهدوا في نحو هذه الأمور .

كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم ، ويتخرجون عن أن يقولوا : حلال أو حرام ، هكذا صراحاً ، بل كانوا يقولون في الشيء إذا سئلوا عنه : لا أحب هذا ، وأكره هذا ، ولم أكن لأفعل هذا ، وما أشبهه ؛ لأنها أمور مطلقة في مدلولاتها ، غير محدودة في الشرع تحديداً يوقف عنده لا يتعدى وقد قال تعالى : (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنَقَرْنَا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ) وقد جاء مما يعضد هذا الأصل — زيادة على

الاستقراء المقطوع به فيها — قوله تعالى : (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلمٍ)
 الآية ! فإنها لما نزلت قال الصحابة : وأينما لم يظلم ؟ فنزلت : (إن الشرك لظلمٌ
 عظيم) . وفي رواية لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ، وقالوا : أينما لم يلبس إيمانه بظلم ؟ فقال ^(١) رسول الله صلى الله عليه
 وسلم : « ليس بذلك . ألا تسمع ^(٢) الى قول لقمان : (إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ
 عَظِيمٌ) » . وفي الصحيح ^(٣) : « آيةُ المنافقِ ثلاثُ : إذا حدَّثَ كذَبَ ، وإذا
 وعدَ أخلفَ ، وإذا اتَّمتَّ خانَ » فقال ابن عباس وابن عمر — وذكرنا لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم ما أهمهما من هذا الحديث — فضحك عليه الصلاة والسلام
 فقال : « مالكم ولهن ؟ إنما خصصتُ بهنَّ المنافقين . ثمَّ قولى : إذا حدث كذب
 فذلك فيما أنزل الله علىَّ (إذا جاءك المنافقون قالوا نشهدُ إنَّك لرسولُ الله)
 الآية ! أفأنتم كذلك ؟ قلنا : لا . قال لا عليكم ، أنتم من ذلك برآء . وأما قولى :
 إذا وعد أخلف فذلك فيما أنزل علىَّ (ومنهم من عاهدَ اللهَ لئن آتانا مِن فضله
 لنصدَّقنَّ) الآيات الثلاث ! أفأنتم كذلك ؟ قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من
 ذلك برآء . وأما قولى : إذا اتَّمتَّ خان فذلك فيما أنزل الله علىَّ (إنا عَرَضْنَا
 الأمانةَ على السَّمَوَاتِ والأَرْضِ والجبالِ) الآية ! فكل إنسان مؤتمنٌ على دينه :
 فالمؤمن يغتسل من الجنابة في السر والعلانية ، ويصوم ويصلى في السر والعلانية ؛

(١) رواه الشيخان والترمذى

(٢) فتكون الآية من قبيل (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) فلا
 يقال كيف يتأتى لبس الايمان بالشرك ولا يوجد الايمان معه ، وفي قصة الصحابة
 في الآية والحديث الدلالة الواضحة على أن هذه المطلقات من النواهي غير الصريحة
 لم تحدد تحديدا يوقف عنده ، فهي في الآية والحديث في أعلى مراتب النهي وقد
 فهم الصحابة انها شاملة للراتب الأخرى

(٣) رواه الشيخان والترمذى والنسائي

والمناقق لا يفعل ذلك . أفأنتم كذلك ! قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من ذلك بُرَاءً »

ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن اليه قلبه في اعتماد هذا الأصل .

وبالله التوفيق

﴿ المسألة السابعة ﴾

الأوامر والنواهي ضربان ^(١) : صريح ، وغير صريح . فأما الصريح فله : نظران : (أحدهما) من حيث مجرد لا يعتبر ^(٢) فيه علة مصلحة . وهذا ^(٣) نظر من يجرى مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل ، فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر ، ولا بين نهى ونهى : كقوله : (أقيموا الصلاة) مع قوله : « اِكْلَفُوا من العمل مالكم به طاقة » ^(٤) وقوله : فاسعوا الى ذكر الله مع قوله : (وذرؤا البيع) : وقوله : « ولا تصوموا يومَ النحرِ » ^(٥) مثلا مع قوله : « لا تُواصلوا » ^(٦) وما أشبه ذلك مما يفهم ^(٧) فيه التفرقة بين الأمرين وهذا نحو ما في الصحيح : أنه عليه الصلاة والسلام خرج على أبي ابن كعب وهو يصلي فقال عليه الصلاة والسلام : « يا أباي » فالتفت اليه ولم يُجِبْهُ ، وصلى

(١) أى باعتبار الصيغة

(٢) أى حتى يقال أنه يفهم الغرض من الأمر والنهى بميزان تلك المصلحة

(٣) هذا طريق الظاهرية

(٤) جزء من حديث رواه الشيخان وأبو داود بلفظ (فاكلفوا من العمل ما

تطبقون)

(٥) روى المناوى فى كنوز الحقائق حديثين أحدهما (لا تصوموا يوم الفطر

ويوم النحر) عن أبي نعيم فى الحلية . وثانيهما (نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر)

عن الشيخين

(٦) تقدم (ج ١ - ص ٢٤٣)

(٧) أى بمقتضى القرائن . وسيأتى فى بيان النظر الثانى ما يتضح به تطبيق وجهة

هذا النظر الأول على هذه الآيات والأحاديث التى مثل بها هنا

فخفف ثم انصرف ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا أباي ما منعك أن تُجيبني إذ دعوتك؟ » فقال : يا رسول الله كنت أوصى . فقال : « أفلم تجد فيما أوحى إلى (استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يُحْيِيكُمْ) ؟ » قال : بلى يا رسول الله ، ولا أعود إن شاء الله . وهو في البخاري عن أبي سعيد بن المعلى ، وأنه صاحب القصة فهذا منه عليه الصلاة والسلام إشارة ^(١) إلى النظر لمجرد الأمر وإن كان ثم معارض . وفي أبي داود أن ابن مسعود جاء يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فسمعه يقول : « اجلسوا ! فجلس بباب المسجد ، فرآه النبي صلى الله عليه وسلم فقال له : « تعال يا عبد الله ! » . وسمع عبد الله ابن رواحة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بالطريق يقول : « اجلسوا » فجلس بالطريق ، فمرَّ به عليه الصلاة والسلام فقال : « ما شأنك » فقال : سمعتك تقول اجلسوا . فقال له : « زادك الله طاعةً » . وفي البخاري ^(٢) قال عليه الصلاة والسلام يوم الأحزاب : « لا يُصلُّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قريظة » فأدركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم : لانصلي حتى نأتيها . وقال بعضهم : بلى نصلي ، ولم يُرد منا ذلك . فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف ^(٣) واحدة من الطائفتين

(١) قد يقال إن الآية مخصصة لآية (وقوموا لله قانتين) التي أوجبت على المصلي ألا يتكلم فالنبي صلى الله عليه وسلم يرشده إلى التخصيص . وأنه تجب عليه الاستجابة للرسول — ولو في الصلاة — بمقتضى هذه الآية . على أي وجه نظر إلى الأمر . فلا دلالة فيه على غرض المؤلف

(٢) ولفظ البخاري لا يصلين

(٣) عدم التعنيف لا يدل على صواب النظرين ، لأن المجتهد المخطئ مأجور ، فضلاً عن كونه لا يعنف فليس في الحديث ما يدل على غرض المؤلف من صحة النظر إلى مجرد الأمر . على أن المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموا من النهي عن الصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية علمها الرسول صلى الله عليه وسلم وإن لم يبادر لبيانها لهم . فلا يكونون قد استندوا لمجرد الأمر

وكثير من الناس فسخوا البيع الواقع في وقت النداء ، لمجرد قوله تعالى : (وَذَرُوا الْبَيْعَ) وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف اليه والقول به به عاماً ، وإن كان غيره أرجح منه . وله مجال في النظر منفسح ، فمن وجوهه أن يقال ؛ لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح ، أولاً . فإن لم نعتبرها فذلك أحرى في الوقوف مع مجردها ، وإن اعتبرناها فلم يحصل ^(١) لنا من معقولها أمر يتحصل ^(٢) عندنا دون ^(٣) اعتبار الأوامر والنواهي ؛ فإن المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل ، فقد علمنا أن حد الزنى مثلاً لمعنى الزجر بكونه في المحصن الرجم ، دون ضرب العنق ، أو الجلد الى الموت ، أو الى عدد معلوم ، أو السجن ، أو الصوم ، أو بذل مال كالكفارات . وفي غير المحصن جلد مائة وتعريب عام ، دون الرجم ، أو القتل ، أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها الى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل . هذا كله لم تقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على الخصوص دون غيره . وإذا لم نعقل ذلك — ولا يمكن ذلك للعقول — دل على أن فيما حد من ذلك مصالحة لا نعلمها . وهكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل معناه .

(١) أي لم يتحقق عندنا شئاً نعقله من أنواع المصلحة في المأمورات والمنهيات ما يصح أن نعتمده ونجرب تفهم الأوامر على مقتضاه ، مغفلين النظر إلى صريح الأمر أو النهي . وذلك لمعنيين (أحدهما) أنا قد نعقل الحكمة في أمر كالزجر في رجم الزاني المحصن ، ولكن لا نعقل لماذا تعين هذا طريقاً للزجر ، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلد حتى يموت مثلاً ، وهكذا . فهذا المقدار من العلم الأجمالي بالمصلحة لا يصح أن يبنى عليه شيء قد يكون فيه إهدار الأمر والنهي . وسيأتي المعنى الثاني في قوله (وكثيراً ما يظهر الخ)

(٢) أي حتى يصح أن تفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التي يقصدها الشارع بالأمر أو النهي

(٣) أي بأن نجعل تلك المصلحة ميزاناً لتفهم الأمر والنهي ، بحيث تجعل المصلحة هي الحاكمة في توجيه الأمر والنواهي الشرعية ، وإن أدت إلى عدم اعتبار معناها الأصلي . ويؤول هذا إلى اعتبار المصلحة دونهما

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٤٧

أما التعبدات ^(١) فهي أخرى بذلك . فلم يبق لنا إذاً وزرٌ دون الوقوف مع مجرد الأوامر والنواهي . وكثيراً ^(٢) ما يظهر لنا ببادئ الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي ، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك ، يبينه نص آخر يعارضه ، فلا بد من الرجوع الى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى . وأيضاً ^(٣) فقد مر في كتاب المقاصد أن كل أمر ونهي لا بد فيه من معنى تعبدى ، وإذا ثبت هذا لم يكن لإهماله سبيل ، فكل معنى يؤدي الى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهي لا سبيل الى الرجوع اليه ، فإذا المعنى ^(٤) المفهوم للأمر والنهي إن كرت عليه بالإهمال فلا سبيل اليه ، وإلا فالحاصل الرجوع الى الأمر والنهي دونه ، قال الأمر في القول باعتبار المصالح أنه لا سبيل الى اعتبارها مع الأمر والنهي . وهو المطلوب

ولا يقال : إن عدم الالتفات الى المعاني إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة ؛ كما في قول ^(٥) القائل : لا يجوز الوضوء بالماء الذي بال فيه الانسان ، فان كان قد

(١) أى التى مبناها على مجرد التلقى ، دون النظر إلى المعقول من المصالح والحكم
(٢) مقابل لقوله (وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل)
أى قد نعلمها إجمالاً ، وهذا هو المعنى الأول ، وقد نفهم ببادئ النظر أننا عرفناها ثم يتبين أنها غير ما فهمناه ، بسبب وقوفنا على نص آخر ، أو بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعى غير ما كنا نفهمها . يعنى وإذا لم نتحقق تعيين الحكمة للأمر فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب ظاهرها

(٣) انظر هل يستقل هذا بأن يكون وجهاً ثالثاً مغايراً لما سبق ، بحيث لا يستغنى عنه بقوله (أما التعبدات الخ) وإن كان في هذا لاحظ التعبد في الجميع

(٤) أى الحكمة المعقولة للأمر والنهي إذا كانت تعارضهما وتؤدي إلى إهمالهما وإبطال مقتضاهما فلا سبيل للأخذ بهذه الحكمة والبناء عليها ، وسيأتى تمثله بالثبات في الزكاة ، وإن كانت لا تعارضهما فمن باب أولى أن العمل إنما هو بمقتضاهما فالتمسك لهما المرجع ومبنى الأحكام دون المعنى المصلحي ، حتى على اعتبار المصالح
(٥) قال الفقهاء : لا فرق بين أن يقع البول في الماء مباشرة أو في إناء ثم يصب فيه ، خلافاً للظاهرية وقوفاً منهم عند حرفية الدليل في حديث (لا يبولن أحدكم في

بال في إناء ثم صبه في الماء جاز الوضوء به

لأنا نقول : هذا أيضاً معارض بما يضافه في الطرف الآخر في تتبع المعاني مع إلغاء الصيغ : كما قيل في قوله عليه الصلاة والسلام « في أربعين شاة شاة » إن المعنى قيمة شاة ؛ لأن المقصود سدُّ الخلة ، وذلك حاصل بقيمة الشاة ، فجعل الموجود معدوماً ، والمعدوم موجوداً ، وأدى ذلك الى أن لا تكون الشاة واجبة ، وهو عين المخالفة ، وأشبه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعاني . وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق ، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ ، فاتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب ؛ لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع ، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل : ويكفي من التنبيه على رجحان هذا النحو ما ذكر

﴿ والثاني من النظيرين ﴾ هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء^(١) ، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان الماء الدائم الذي لا يجري ثم يتوضأ منه . أو يغتسل منه ، أو فيه . على الروايات الثلاث (حتى فرقوا بين البول فيه والتغوط فيه . فحرموا الأول دون الثاني . قال النووي : وهو أقبح ما نقل عنهم من الجمود على الظاهر . فقولهم بهذا الفرق إعراض منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة

(١) أي استقراء ما ورد في الكتاب والسنة من الأوامر والنواهي في خصوص هذه الأمور أو المنهيات ، فإن تنوع الصيغ في مختلف التراكيب مع الالتفات للقرائن المختلفة بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها . وفيه إشارة إلى دفع ما سبق من أنه لا يمكن تحديد المصلحة وتعيينها ، فيقول هنا إن ذلك ممكن باستقراء موارد هذه الأوامر والقرائن . وحينذاك تعرف المصلحة عينا ، ويصح أن يبني عليها فهم الغرض من الأمر والنهي كما سيمثل له . أما مثاله هناك في حد الزنا فيمكن أن يقال نحن لاندعى أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع في المصلحة قصداً محدوداً معيناً بمعرفة حكمته وسره ، بل نقول إذا دل الاستقراء والقرائن على مقصود الشارع محدوداً معيناً وإن لم تعرف الحكمة الخاصة عول على المقصد وإن لزمه تأويل لفظ

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٤٩

المصالح في الأمور ، والمفاسد في المنهيات ؛ فإن المفهوم من قوله : (أقيموا الصلاة)
المحافظة عليها والإدامة^(١) لها ، ومن قوله « اِكْلَفُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا لَكُمْ بِهِ طَاقَةٌ »^(٢)
الرفقُ بالمكلف خوف العنت أو الانقطاع ، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة ؛
أو ترك الدوام على التوجه لله . وكذلك قوله : (فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ) مقصوده
الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها ، لا الأمر بالسعي اليها فقط ، وقوله :
(وَذَرُوا الْبَيْعَ) جاز مجرى التوكيد لذلك ، بالنهي عن ملازمة الشاغل عن السعي ،
لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقاً^(٣) في ذلك الوقت ، على حد النهي عن
بيع الغرر ، أو بيع الربا ، أو نحوهما . وكذلك اذا قال : « لا تصوموا يوم النحر »
المفهوم منه مثلاً قصد الشارع الى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصاً ، ومن قوله :
« لا توصلوا » أو قوله : « لا تصوموا الدهر » الرفق بالمكلف أن لا يدخل فيما
لا يحصيه ولا يدوم عليه ؛ ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم
الأمر واستعماله في معنى مجازي . وإن لم تتحقق بالاستقراء والقرا ن مقصوده
كذلك كان مما يجب فيه الوقوف عند الأمر والنهي حسب وضعه الاصلى . وكأن
فيه دفع الشق الأول وهو عدم تعين المصاحبة وتحديد ما فيه دفع الشق الثاني
السالف وهو قوله (وكثيراً ما يظهر ببادى الرأى الخ) فكأنه يقول له : ومالنا
بيادى الرأى وأوله ؛ إنما نقول بحسب الاستقراء وتتبع القرائن . فاذا كان كذلك
فانه لا يتبين بنص آخر خلاف المعنى المصاحى الذى يبنى عليه فهم الامر على حقيقته ،
على فرض توقف فهم قصد الشارع من الامر على العلم بالمعنى المصاحى تفصيلاً

(١) وهذا فهم يتبع الأوامر الواردة في المحافظة على الصلاة . ومن القرائن
المحتفة بهذه الأوامر وهى فعله صلى الله عليه وسلم ، وفعل صحابته في إقامة الصلاة ،
مع القرائن المقالية كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات) وهكذا

(٢) تقدم (ج ٣ — ص ١٤٤)

(٣) أى بل ذلك لمن تلزمه الجمعة فقط لأنه يكون معطلا له وشاغلا عنها ، فليس
النهي عنه مقصوداً لذاته بل هو تبعى مكمل لطالب إقامة الجمعة . ولذلك قال (جار
مجرى التوكيد) لأن الأمر بالسعي متضمن للنهي عما يشغل عنه ، فكان التصريح
بهذا النهي كالتأكيد

كان يصوم حتى يقال لا يفطر ، ويفطر حتى يقال لا يصوم ، وواصل عليه الصلاة والسلام ، وواصل السلفُ الصالح مع علمهم بالنهي ، تحقفاً بأن مغزى النهي الرفق والرحمة ، لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله . وكذلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجع الى هذا المعنى : كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهي الإباحة^(١) ، وإن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك ؛ كقوله تعالى : (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) (فَأَذًا قُضِيََتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ) إذ علم قطعاً أن مقصود الشارع ليس ملابسة الاصطياد عند الإحلال ، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة ، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال ، وهو انقضاء^(٢) الصلاة ، وزوال^(٣) حكم الاحرام

فيهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً ، وقد مر منه أمثلة

وأيضاً فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعا ، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها ، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكننا قد خالفنا^(٤) الشارع من حيث قصدنا موافقته ، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة ، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه ، فيوشك^(٥) أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر . وذلك أن الوصال

(١) وقد ذكروا للأمر ستة عشر معنى مجازيا ، وقالوا يجب أن تكون الإباحة وغيرها معلومة من غير الصيغة ، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب (٢) و(٣) من إضافة الصفة للموصوف فيهما ، والمقصود هو الموصوف (٤) أي قد تحصل المخالفة من حيث تصدنا الموافقة بفعل مقتضى الصيغة مجردة عن القرائن التي تحدد معناها ، كما سيقول (فيوشك الخ)

(٥) لأن إهمال اعتبار المصلحة التي ورد الأمر أو النهي لتحقيقها يجعلنا غير ضابطين لحدود الأمر أو النهي : لأنه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة . وقد لا تكون كافية في تحديد المقصد . فإذا التزمنا الوقوف معها فقط فقد نتحرف عن الغرض الذي يرمى إليه الشرع . كما في مثاله بعد الذي كان يلزمه المحظوران المذكوران

وسرد الصيام قد جاء النهى عنه ، وقد واصلَ عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهام فلم ينتهوا . وفي هذا أمران إن أخذنا بظاهر النهى : « أحدهما » أنه نهام فلم ينتهوا ، فلو كان المقصود من النهى ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيه بالخالفه مشافهة ، وقابلوه بالعصيان صراحا ، وفي القول بهذا ما فيه « والآخر » أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه ، ولو كان النهى على ظاهره لكان تناقضاً^(١) ، وحاشى لله من ذلك ، وإنما كان ذلك النهى للرفق بهم خاصة ، وإبقاء عليهم ؛ فلما لم يسامحوا أنفسهم بالراحة ، وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله ، أراد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهام لأجله ، وهو دخول المشقة ، حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم ، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال الأواء في مرضاة ربهم

وأيضاً فإن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء ، وأطلق القول فيها اطلاقاً ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط ، لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهى ، فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة ، والنهى عن مساوى الأخلاق وسائر المناهى المطلقة ، وقد تقدم أن المكلف جعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومنته ، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرداً من الالتفات الى المعاني . وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر^(٢) ، وذكر منه أشياء ، كبيع الثمرة قبل أن تزهى^(٣) ،

(١) لأنه أقرهم على الوصال على الوصال على أنه عبادة ، مع أنه لو أخذ النهى على ظاهره لكان معصية . ولا يقال إنه نسخ ، لأن الحكم الأول بقى على حاله

(٢) كما في حديث (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر ، وعن بيع الحصة) أخرجه البخارى ومسلم وأصحاب السنن ، وذكر من أمثله أيضاً الملامسة ، والمناذرة ، والمزابنة . وكفى حديث (لا تشتروا السمك فى الماء فإنه غرر) رواه أحمد . وهناك أمثلة كثيرة للغرر فى الأحاديث

(٣) أى تحمر أو تصفر

وبيع جبل الحبلبة^(١) ، والحصاة^(٢) وغيرها ، وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه ؛ كبيع الجوز ، واللوز ، والقسطل في قشرها ، وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض ، والمقاثي كلها ، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب ؛ كالديار والخوانيت المغيبة الأسس ، والأبقاض ، وما أشبه ذلك مما لا يحصى ، ولم يأت فيه نص بالجواز . ومثل هذا لا يصح^(٣) فيه القول بالمنع أصلاً ؛ لأن الغرر المنهى عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً متردداً^(٤) بين السلامة والعطب . فهو مما خص بالمعنى^(٥) المصلحي ، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرد .

(١) أى بيع نتاج التاج . أو أن يجعلوه أجلاً يتبايعون إليه

(٢) من إضافة المصدر إلى نوعه ، لامن إضافته إلى مفعوله ، وذلك كما يقال : بيع الخيار ، بيع النسبئة . وقد فسر بخمس تفاسير ، وكلها فيها الخطر والغرر الذي يجعلها كالقهار

(٣) قال شراح الحديث يستثنى من بيع الغرر أمران . الأول ما يدخل في المبيع تبعاً بحيث لو أفرد لم يصح بيعه ، والثاني ما يتسامح فيه إما لحقارته أو للشقة في تمييزه وتعيينه . ومما يدخل تحت ما ذكر بيع أساس البناء واللبن في الضرع ، والحمل في بطن الدابة ، والقطن المحشو في الجبة ، إذا كانت تبعاً

(٤) أليس الجوز واللوز وأمثالهما مما تردد بين السلامة والعطب عند العقلاء ؟ فالأفضل الرجوع إلى ما نقلناه عن شراح الحديث من أن مثل هذا يتسامح فيه عادة للشقة في معرفته ، وكان يلزم إذا منع شرعاً دخوله في المعاوضات أن يحصل حرج ومشقة ، فاقضى التوسعة والرخصة

(٥) ألم يرد من الشارع في ذلك شيء من القول أو الفعل أو التقرير لبيع الدور ذات الأسس المغيبة في الأرض ، والمقاثي كالبطيخ ، والجوز واللوز ونحوهما مما لا يعرف طعمه وموافقته إلا بكسره ؟ يبعد جداً أن ينقض عهده صلى الله عليه وسلم ولا يكون في هذه الأشياء معاملة حتى يضطر إلى أن القول بأنها إنما خصصت من الغرر بالمعنى المصلحي أى من المصالح المرسله على أنه قد يقال : كيف أنها تعد مرسله مع أن اللفظ الوارد يشملها ؟ إلا أن يقال بل مراده الاستحسان — نعود للسؤال فنقول : ألم يكن البطيخ في عهده صلى الله عليه وسلم يباع ويشترى في السوق

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٣

وأيضاً فالأمر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء؛ والتفرقة بين ماهو منها أمر وجوب أو نذب ، وما هو نهى تحريم أو كراهة ، لا تعلم من النصوص ؛ وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم . وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني ، والنظر الى المصالح ، وفي أي مرتبة^(١) تقع ؛ وبالاستقراء^(٢) المعنوي ، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة ، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد ، لا على أقسام متعددة ؛ والنهي كذلك أيضاً ، بل تقول : كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى^(٣) المساق في دلالة الصيغ ، وإلا صار ضحكة وهزءة ألا ترى الى قولهم : فلان أسد أو حمار ، أو عظيم الرماد ، أو جبان الكلب ، وفلانة بعيدة مهوى القرط^(٤) ، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجردده لم يكن له معنى معقول . فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ؟ وعلى هذا المساق يجري التفريق^(٥) بين البول في الماء الدائم وصبه من الإناء فيه

وقد حكى أمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني

جهاراً ؟ ففي زاد المعاد أنه صح في الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب ويقول : يدفع حر هذا برد هذا

- (١) أمن الضروريات هي أم من الحاجيات أم من التحسينات ؟
- (٢) أي في موارد الأوامر وما يحتف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق
- (٣) ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكلم ، وصارفة له إلى حيث يريد وإن لم يكن هو المعنى الأصلي ؛ كما مثله بعد
- (٤) كناية عن لازمه وهو طول الجيد . وقد عدوه من الكناية القرية ، كما في قول عمر بن أبي ربيعة

بعيدة مهوى القرط ، إما لنوفل^١ أبوها وإما عبد شمس^٢ وهاشم^٣
(٥) أي فلو اعتبر اللفظ بمجردده فيه كما اعتبره الظاهرية لم يكن له معنى معقول ، بل المعقول مما سبق له الحديث أنه لا فرق بين الأمرين : لأن كلا منهما قد يكون سبباً في تنجيس الماء وإفساده

في القول بالظاهر ، فقال له ابن سريج : أنت تلتزم الظواهر ، وقد قال تعالى (فمن يعمل مثقالَ ذرَّةٍ خيراً يره) فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين ، فقال مجيباً الذرتان ذرة وذرة . فقال ابن سريج : فلو عمل مثقال ذرة ونصف ؟ فتبلد وانقطع وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين . وهذا وإن كان تغاليا في رد العمل بالظاهر ، فالعمل بالظواهر أيضا على تتبع وتغال بعيدٌ عن مقصود الشارع ؛ كما أن إهمالها اسراف أيضا ، كما تقدم في آخر كتاب المقاصد . وسيدكر بعد ان شاء الله تعالى

فصل

فاذا ثبت هذا وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو جار على السنن القويم ، موافقٌ لقصد الشارع في ورده وصدوره ، ولذلك أخذ السلف الصالح أنفسهم بالاجتهاد في العبادة ، والتحرى في الأخذ بالعزائم ، وقهروها تحت مشقات التعبد ، فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الأمر والنهي (لِيَنْظُرَ كَيْفَ يَعْمَلُونَ) (وَلِيَبْأُوْكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) ، لكن لما كان المكلف ضعيفا في نفسه ، ضعيفا في عزمه ، ضعيفا في صبره ، عذره ربه الذي علمه كذلك وخلقه عليه ، فجعل^(١) له من جهة ضعفه رفقا يستند اليه في الدخول في الأعمال ، وأدخل في قلبه حب الطاعة وقواه عليها ، وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوشة ، والخواطر المشعبة ، وكان من جملة الرفق به أن جعل له مجالا في رفع الحرج عند صدماته . وتهيئة له في أول العمل بالتخفيف ، استقبالا بذلك ثقل المداومة ، حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه . فاذا داخل العبد حب الخير ، وانفتح له يسر المشقة ، صار الثقل عليه خفيفا ، فتوخي مطلق الأمر بالعبادة بقوله : (وَتَبْتَئِلُ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً) (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) فكان (١) وقال (اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة) ونحوه من موجبات الرفق

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٥

المشقة وضدها إضافيان لاحتقيقان ، كما تقدم في مسائل الرخص ، فالأمر متوجه ، وكل أحد فقيه نفسه ، فإذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخص معهما في هذا القصد ، فكان الأمر والنهي في العزائم مقصوداً أن يمثل على الجملة ، وفي الرفق راجعاً الى جهة العبد : إذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة ، وإذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله : (وتبتل اليه تبتلاً) وأشباهه

فصل

وأما الأوامر والنواهي غير الصريحة فضرورية .

(أحدها) ما جاء مجيء الأخبار عن تقرير الحكم ، كقوله تعالى : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) (والوالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ^(١)) (فكفارته إطعام عشرة مساكين) وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر . فهذا ظاهر الحكم ، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي .

(والثاني) ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأمر ، أو ذمه أو ذم فاعله في النواهي ، وترتيب الثواب على الفعل في الأمر وترتيب العقاب في النواهي ، أو الإخبار بمحبة الله في الأمر ، والبغض والكراهية أو عدم الحب في النواهي ، وأمثلة هذا الضرب ظاهرة كقوله : (والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون) وقوله : (بل أنتم قوم مسرفون) وقوله : (ومن يطع الله ورَسُولَهُ نُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ) (ومن يبص الله ورَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ نُدْخِلْهُ نَارًا) وقوله : (وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) وقوله : (انه لا يحب المسرفين) (ولا يرضى لعباده الكفر) (وإن تشكروا يرضه لكم) وما أشبه ذلك ، فان هذه الأشياء دالة

(١) فالمراد النهي عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأى طريق

كان وليس هذا خبراً محضاً وإلا لكان بخلاف مخبره ، وهو محال

على طلب الفعل في المحمود ، وطلب الترك في المذموم ، من غير اشكال (والثالث) ما يتوقف عليه المطلوب : كالمفروض في مسألة «مالا»^(١) يتم الواجب إلا به « وفي مسألة « الأمر بالشئ هل هو نهى^(٢) عن ضده » و « كون المباح مأموراً به » بناء على قول الكعبي ، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي لزومية للأعمال ، لا مقصودة لأنفسها ؛ وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها . وذلك مذكور في الأصول . ولكن إذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثاني لأعلى القصد الأول ، بل هي أضعف^(٣) في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية ؛ كقوله : (وَذَرُوا الْبَيْعَ) ، لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمني في الاعتبار أصلاً . وقد مر في كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة . فهذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذلك ، وفي (١) كغسل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه ، فهذا لا يتم عادة غسل الوجه بدونه ، فهل يجب غسل هذا الجزء وجوباً تابعاً لاجباب غسل الوجه ، أم لا يجب شرعاً وإن كان لا بد منه عادة ؟ وإذا لم يفعله المكلف فهل يأثم بتركه غير إثم بترك غسل الوجه أم لا إثم إلا بالآخر فقط ؟ والمختار كما عند ابن الحاجب أن ما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب شرعاً إلا إذا كان شرطاً شرعياً وأما الشرط العقلي أو العادي فالمختار أنه لا يجب تعاملاً ، وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه وقيل الشروط كلها واجبة ، وقيل كلها غير واجبة . وهذا الخلاف في غير الأسباب . أما الأسباب فقد نقل الاجماع على وجوبها ، بل قالوا إن التكليف في المسببات إنما هو في الحقيقة بأسبابها كالخز بالسكين بالنسبة للقتل : لأن المسببات غير مقدورة والمقدور هو السبب لما تقدم .

(٢) والمختار أنه ليس نهياً عن ضده ، بل ولا يتضمنه . والكلام فيه يرجع في كثير من مباحثه إلى الكلام في مسألة ما لا يتم الواجب إلا به وفي كل منهما لا يوجد تعلق لخطاب شرعي ، مع أنه لا تكليف بغير تعلق الخطاب

(٣) ولذلك اختلف في أنها أوامر ونواهي شرعية بخلاف الصريحة التبعية فلا يتأتى فيها الاختلاف في هذا وإن اختلف في ترتب أحكام خاصة عليها كنسخ البيع وقت النداء

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٧

الفرق بينهما فقه كثير^(١) ؛ ولا بد من ذكر مسألة^(٢) تقررها في فصل يبين ذلك ، حتى تتخذ دستوراً لأمثالها في فقه الشريعة بحول الله

فصل

« الغضب » عند الفقهاء هو التعدي على الرقاب . « والتعدي » مختص بالتعدي على المنافع دون الرقاب

فاذا قصد الغاصب تملك رقبة المغضوب فهو منهى عن ذلك ، آثم^(٣) فيما فعل من جهة ما قصد ، وهو لا يقصد إلا الرقبة ، فكان النهي أولاً عن الاستيلاء على الرقبة ، وأما التعدي على المنافع فالتعدي فيه تملك المنافع دون الرقبة ، فهو منهى عن ذلك الانتفاع من جهة ما قصد ، وهو لا يقصد إلا المنافع ، لكن كل واحد منهما يلزمه^(٤) الآخر بالحكم التبعية ، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول

(١) أى يترتب على تمييز المقاصد الأصلية عن المقاصد التابعة فقه كثير لمسائل الشريعة وإدراك لأحكام تفاريع كثيرة مما ينبى على كل منهما
(٢) أى من مسائل المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة المناسبة لهذا المقام بخصوصه ، مقام الأمر والنهي الأصلي والتبعية . وما يترتب على كل منهما من حيث اعتباره وعدمه ، ليستفاد منها حكم أمثالها فى الأوامر والنواهي الأصلية والتبعية فى غير مسألة الغضب والتعدي التى عقد لها الفصل

(٣) ويؤدب وجوباً بما يراه الحاكم

(٤) لأن غضب الرقبة يتبعه الاستيلاء على المنفعة . وعدم تمكين المالك منها . كذلك التعدي على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة وحال بينها وبين مالها ففهما عملياً متلازمان ولا يفرق بينهما إلا بالقصد . ومتى قصد أحدهما كان الثانى تابعا له . وهناك يجيء الكلام فى اختلاف الأحكام . وظاهر أنه بالاعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من الغضب أو التعدي حتى يترتب الحاكم حكمه . والتلازم فى هذا غير التلازم الذى أشار إليه فيما لا يتم الواجب إلا به ، وفى مسألة الأمر بالشئ وما معهما ، فلذلك قال بعد أن قرر ما يتعلق بالغضب (وهذا البحث جار الح) فمسألة الغضب والتعدي صنف آخر مما يندرج فى المقاصد الأصلية والتابعة غير صنف مما لا يتم الواجب إلا به ، وما معه ، كما هو ظاهر

فإذا كان غاصبا فهو ضامن للرقاب لا للمنافع ، وإنما يضمن قيمة الرقبة يوم الغصب ، لا بأرفع^(١) القيم ، لأن الانتفاع تابع ، فإذا كان تابعا صار النهي عن الانتفاع تابعا للنهي عن الاستيلاء على الرقبة ، فذلك لا يضمن قيمة المنافع ، الا على قول بعض^(٢) العلماء ، بناء على أن المنافع مشاركة^(٣) في القصد الأول ، والأظهر أن لاضمان عليه ، لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: « الخراج^(٤) بالضمآن^(٥) » وسبب ذلك ما ذكر من أن النهي عن الانتفاع غير مقصود لنفسه ، بل هو تابع للنهي عن الغصب ، وإما هو شبيهه بالبيع وقت النداء ؛ فإذا كان البيع مع التصريح بالنهي صحيحا عند جماعة من العلماء ، لكونه غير مقصود في نفسه فأولى أن يصح^(٦) مع النهي الضمني وهذا البحث جارٍ في مسألة « ما لا يتم الواجب الا به هل هو واجب أم لا » فإن قلنا « غير واجب » فلا إشكال ، وإن قلنا « واجب » فليس وجوبه مقصوداً

(١) أي من حين الغصب إلى وقت الحكم

(٢) قال ابن القاسم واعتمد ان ربه إذا أخذ القيمة فلا غلة له . وقال بعضهم ان غلة المغصوب للمالكة إذا كان أرضا أو عقارا استعمالا في السكنى أو الزرع أو الكراء مثلا ، وكذا غلة الحيوان التي لا تحتاج إلى تحريك كالصوف واللبن ، وأما غلة الحيوان الحاصلة من التحريك كالركوب والاجارة والحراث وما أشبه ذلك فللغاصب في مقابلة الأتفاق عليه ، لأن الخراج بالضمآن . وأما ما عطل ولم يستعمل كمن غصب أرضا بورها فلا كراء عليه . وإذا قصد غصب المنفقة فعليه الكراء

(٣) أي فالغاصب يقصد الرقبة والمنافع معا قصداً أصليا

(٤) أي وقد دخل المغصوب في ضمان الغاصب من وقت الاستيلاء عليه

(٥) رواه أحمد وأصحاب السنن والحاكم عن عائشة قال الترمذي : حسن صحيح غريب قال في كتاب أسنى المطالب للشيخ محمد بن السيد درويش الشهير بالحوت : رواه أصحاب السنن وضعفه البخاري وأبو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم اه

(٦) أي البيع إذا فرض أنه لم يته عنه صراحة . بل اكتفى باندرجه ضمن الأمر في قوله (فاسعوا إلى ذكر الله) فيكون شبيهه وهو النهي التبعي عن الاستيلاء على منافع المغصوب كذلك ، أي لا يرتب عليه حكم النهي ، فلا يعتد بقيمة المنافع ولا تضمن لأن النهي عنها حيثئذ ليس أصليا بل تبعي . وقد عرفنا أن التبعي حتى الصريح كما ورد في (وذرروا البيع) لم يرتب عليه حكمه ، فهذا أولى

في نفسه . وكذلك مسألة « الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده » و « النهى عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده » فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه ، فلا يكون للأمر والنهى حكم منحتم الا عند فرضه مقصوداً بالقصد الأول ، وليس كذلك

أما إذا كان متعدياً فضمانه ضمان^(١) التعدي لاضمان الغصب ؛ فان الرقبة تابعة ، فاذا كان كذلك صار النهى عن إمساك الرقبة تابعاً للنهى عن الاستيلاء على المنافع ، فذلك يضمن بأرفع^(٢) القيم مطلقاً ، ويضمن ما قل وما كثر . وأما ضمان الرقبة في التعدي فعند التلف^(٣) خاصة ، من حيث كان تلفها عائداً على المنافع بالتلف ، بخلاف الغصب في هذه الأشياء

ولو كان أمرهما واحداً لما فرق بينهما مالك ولا غيره . قال مالك في الغاصب والسارق : « إذا حبس المغصوب أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله لم يكن

(١) فرقوا بين ضمان الغصب و ضمان التعدي بامور : منها أن التلف بسماوى يضمه في الغصب لا التعدي ومنها أن تغير السوق في الغصب لا يعتبر ، وفي التعدي يعتبر مفوتاً فيضمن أعلى القيم . والسرقه كالغصب ، ومنها أن الفساد اليسير من الغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المغصوب إن شاء ، واليسير من التعدي يستوجب أخذ أرش النقص الحاصل فقط مع نفس المتعدي عليه . ومنها أنه إذا تعيب المغصوب بغير تعدي الغاصب خير ربه بين أخذه معيباً ولا شئ له في نظير العيب وبين أخذ القيمة يوم الغصب . ومن صور التعدي زيادة المكترى والمستعير على المسافة المشترطة أو المدة المشترطة أو الحمل المشترط بغير إذن ربه ورضاه ، فواضح أن المقصود فيهما المنافع ، والذات تابعة

(٢) لأن من منافعها قيمتها . فأرفع القيم لها داخل في منافعها ، فيضمنه مطلقاً سواء أ كان الأرفع سابقاً ثم رخصت أم لاحقاً بعدما كانت رخيصة ، وسواء أ كان للتعدي دخل في علو القيمة أم لم يكن . كما يضمن غلنها قليلة كانت أو كثيرة

(٣) أى التلف بتعديه هو ، لأن التلف بتعديه لا فرق فيه بين الغصب والتعدي

ربه أن يُضمَّنه^(١) وإن كان مستعيراً^(٢) أو متكارياً ضمن قيمته « وهذا التفرُّيع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه ، وإلا فاذا بنينا على غيره فالأخذ آخر . والأصل المبني عليه^(٣) ثابت فالقائل^(٤) باستواء البابين ينبئ بقوله على ما أخذ:

« منها » القاعدة التي يذكرها أهل المذهب ، وهي : « هل الدوام كلاً ابتداءً » فان قلنا ليس الدوام كلاً ابتداءً فذلك جار على المشهور في الغصب ، فالضمان يوم الغصب ، والمنافع تابعة : وإن قلنا إنه كلاً ابتداءً فالغاصب في كل حين كالمبتدئ للغصب ، فهو ضامن في كل وقت ضمناً جديداً ، فيجب أن يضمن المغصوب بأرفع^(٥) القيم كما قال ابن وهب وأشهب وعبد الملك ، قال ابن شعبان : لأن عليه أن يردّه في كل وقت ، ومتى لم يردّه كان كمتعصبه حينئذ

« ومنها » القاعدة المتقررة وهي « أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها تعالى ، وإنما للعبد منها المنافع » . وإذا كان كذلك فهل التصد إلى ملك الرقاب منصرف إلى ملك المنافع أم لا ؟ فان قلنا هو منصرف إليها إذ أعيان الرقاب لا منفعة

- (١) أي لا أعلى القيم ولا المنافع
- (٢) أي وزاد على ما اشترط . كما أسلفنا . فيكون تعدى بالزيادة
- (٣) أي هنا وهو أن الأمر والنهي التبعيين غير منحتمين ، وإنما المنحتم المقصود الأصلي ثابت ، والمخالف للمشهور لا يفرع على ما ينافيه بل على ما أخذ أخرى لا تخرم هذا الأصل . أي فع بقاء اعتبار هذا الأصل يتأتى للخالف مخالفة المشهور ابتداءً على تلك المأخذ التي سيدكر منها أربعة لأن كونه غير منحتم بمجرد لا ينافي أن ينضم إليه ما يجعله قويا متأكداً ينبئ عليه ما ينبئ على المقصد الأصلي ، وبهذا يتضح معنى قوله بعد (فاذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف) وذلك لأنه لو لا ثبوت هذه القاعدة وكان التبعي منحتماً لكان الواجب في الغصب ضمان المنافع قطعاً ، ولم يكن للخلاف وجه
- (٤) كالشافعية
- (٥) أي فيعتبر تغير الأسواق ويكون مفوتاً

بني الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٦١

فيها من حيث هي أعيان ، بل من حيث اشتغالها على المنافع المقصودة ، فهذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدى لاضمان المنافع ، وان قلنا ليس بتصرف فهو : مقتضى التفرقة

(ومنها) أن الغاصب اذا قصد تملك الرقبة فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا ؟ فان قلنا انه يتقرر عليها شبهة ملك ، كالذي في أيدي الكفار من أموال المسالمين ، كان داخلاً تحت قوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج بالضمآن » فكانت كل غلة ، وثمر يعلو أو يسفل ، أو حادث يحدث ، للغاصب وعليه بمقتضى الضمان ، كالأستحقاق والبيوع الفاسدة ، وإن قلنا إنه لا يتقرر له عليها شبهة ملك ، بل المصوب على ملك صاحبه ، فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهي له ، فلا بد للغاصب من غرمها ؛ لأنه قد غصبها أيضاً . وأما (١) ما يحدث من نقص فعلى الغاصب بعدائه ، لأن نقص الشيء المصوب إتلاف لبعض ذاته ، فيضمنه كما يضمن المتعدى على المنافع ، لأن قيام الذات من جملة المنافع . هذا أيضاً مما يصح أن يبنى عليه الخلاف .

(ومنها) أن يقال : هل المصوب إذا رد بحاله الى يد صاحبه يعدّ كالتعدى فيه ؛ لأن الصورة فيهما معاً واحدة ، ولا أثر لتصد الغصب اذا كان الغاصب قد رد ما غصب ، استر واحا من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظر الى المقاصد ، والغائه الوسائط ، أم لا يعد كذلك ؟ فالذي يشير اليه قول مالك هنا أن لتصد أثراً وظاهر كلام ابن القاسم أن لا أثر له . ولذلك لما قال مالك في الغاصب أو السارق

(١) تكميل لقوله (وان قلنا أنه لا يتقرر الخ) يريد به دفع ما يقال إذا كان كذلك فالمعقول اذا حدث نقص بساوى ألا يضمن في الغصب أيضاً فأجاب بأنه يضمن لتعديده بالغصب . لأن النقص يرجع للذات ، وهو ضامن لها ، فيضمن ابعاضها وقوله (كما يضمن التعدى على المنافع) علمت أن ذلك إنما يكون في النقص الحاصل بتعديده لا بساوى ، وأن الغاصب يضمن مطلقاً

إذا حبس الشيء المأخوذ عن أسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه أن يضمّنه ، وإن كان مستعيراً أو متكارياً ضمن قيمته ، قال ابن القاسم : لولا ماقله مالك لجعلت على السارق مثل ما جعل على المتكاري .

فهذه أوجه يمكن إجراء الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها ، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها ، وهي أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول فحكمه منجّم ، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني . فإذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف . وربما^(١) خرجت عن ذلك أشياء ترجع إلى الاستحسان ، ولا تنقض أصل القاعدة ، والله أعلم . واعلم أن مسألة الصلاة في الدار المنصوبة إذا عرضت على هذا الأصل تبين^(٢) منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها . ووجه مذهب ابن حنبل وأصبغ وسائر القائلين ببطلانها . وقد أذكرت هذه المسألة مسألةً أخرى ترجع^(٣) إلى هذا المعنى ، وهي :

- (١) يريد أخذ الحيطة لتثبيت هذا الأصل بأنه لا تضره مخالفة بعض الفروع له : لأن ذلك إنما جاء من مراعاة دليل شرعي آخر ، وهو الاستحسان
- (٢) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها ، والنهي عنه تابع للنهي عن الاستيلاء على الذات . فيعود الكلام السابق برمته ، بما في ذلك من الوجوه الأربعة التي يبنى عليها الخلاف في الصحة والبطلان
- (٣) أي من جهة أن المعتبر هو المتبوع هذا هو المقدار الذي تشترك فيه المسألتان ، وما عداه يختلفان فيه فموضوعها مختلف ، وكون الاعتبار للمتبوع مختلف من حيث إنه في هذه يكون التابع ملغى وساقط الاعتبار شرعاً ، لأن اعتباره ينافي اعتبار المتبوع . بخلافه في المسألة السابقة فإنه فقط غير منجّم بمجرد ، وقد يعتبر إذا انضم إليه ما يقويه ، واعتباره لا ينافي اعتبار المتبوع وسيأتي له أن التابع لا يتعلق به أمر ولا نهى ، مع أنه في المسألة السابقة تعلق به الأمر والنهي لكن لا على وجه الانتحتم

(المسألة الثامنة)

الأمر والنهي إذا تواردا على متلازمين فكان أحدهما مأمورا^(١) به والآخر منهيًا عنه عند فرض الانفرد ، وكان أحدهما في حكم التبعية للآخر وجودا أو عدما فإن المعتبر^(٢) من الاقتضائين ما انصرف الى جهة المتبوع ، وأما ما انصرف الى جهة التابع فلهي وساقط الاعتبار شرعا . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ما تقدم^(٣) تقريره في المسألة قبلها ، هذا ، وإن كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريح فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية ، ولذلك نقول إن القائل ببطلان البيع وقت النداء لم يبين على كون النهي تبعية^(٤) ، وإنما بنى البطلان على كونه مقصودا .

(والثاني) أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين إما أن يردا معا عليهما^(٥) ،

(١) يعنى مأذونا فيه ، ليعم المباح كما سيأتى في الأمثلة

(٢) أى عند الاجتماع

(٣) أى فى الفرق بين القصد الأصيل والتابع ، واعتبار الأول دون الثانى وبيان ذلك فى الغضب والتعدى وان كان التابع هناك كان الاقتضاء المتعلق به غير صريح بخلافه هنا ، لأنه لا فرق بينهما متى ثبت حكم التبعية انما الفرق آت من جهة القصد الأصيل والتبعي لاغير والدليل كما ترى استئناس لا يصلح وحده أن يكون دليلا فى مسألة أصولية ، مع العلم باختلاف موضوعي المسألتين أما باقى الأدلة فجد (٤) يعنى أن النهى مع كونه صريحا لم يلتفت للبناء على الصراحة ويرتب الحكم

بالبطلان عليه فى هذه الجهة بل بناء على كونه مقصودا قصدا أصليا كالسعى سواء بسواء فى أن كلا مقصود لذاته وقد ذكر هذا تأييدا لقوله (فلا فرق بينهما اذا ثبت حكم التبعية) ولكن يقال له من أين لك هذا ولم لا يجوز أن يكون مبناه على النهى الصريح وان كان تبعية ، فهذه دعوى محتاجة لدليل ولا يفيد فيه ما يأتى من الدليابين بعده ، لأنهما ليسا متلازمين كما هو موضوع الأدلة الآتية بل موضوع المسألة هنا

(٥) بحيث يعتبر كل من الاقتضائين فى محله فقط فيكون أحدهما مأمورا به والآخر منهيًا عنه لأن كلا من الاقتضائين متوجه الى كل من المحلين كما هو ظاهر العبارة

أو لا يراد ألبتة ، أو يرد أحدهما دون الآخر ، والأول غير صحيح ، إذ قد فرضناها متلازمين ، فلا يمكن الامتثال في التلبس بهما ، لاجتماع الأمر والنهي ، فمن حيث أخذ في العمل صادمه النهي عنه ، ومن حيث تركه صادمه الأمر ، فيؤدي الى اجتماع الأمر والنهي على المكف فعلاً أو ترك^(١) ، وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع^(٢) ، فما أدى اليه غير صحيح . والثاني كذلك أيضاً ؛ لأن الفرض أن الطلبين توجهها فلا يمكن ارتفاعهما معاً . فلم يبق إلا أن يتوجه أحدهما دون الثاني . وقد فرضنا أحدهما متبوعاً وهو المقصود أولاً ، والآخر تابعاً وهو المقصود ثانياً ، فتعين توجه ما تعلق بالمتبوع ، دون ما تعلق بالتابع ، ولا يصح العكس لأنه خلاف المعقول

(والثالث) الاستقراء من الشريعة : كالعقد على الأصول مع منافعها^(٣) وغلاّبها ، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاّبها ، فإن كل واحد منهما مما يقصد في نفسه ، فللاّ انسان أن يتملك الرقاب ويتبعها منافعها ، وله أيضاً أن يتملك أنفس المنافع خاصة ، وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع ، ويصح القصد الى كل واحد منهما . فمثل هذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها . وذلك أن العقد في شراء الدار أو الفدان أو الجنة أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشباه ذلك جائز بلا خلاف . وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها ؛ لأن المنافع قد تكون موجودة^(٤) ، والغالب أن تكون وقت العقد معدومة ، وإذا كانت معدومة

(١) أي أن فعل أو ترك فكل منهما إذا أخذ به صادمه الآخر فيجتمع عليه الأمر والنهي معا

(٢) أي وموضوع المسألة ليس فرضياً وعقلياً فقط ، بل هو واقع ، كالأمثلة

(٣) أي التي قد لا تكون موجودة وقت العقد بل قد لا توجد أصلاً وذلك مما كان يقتضى فساد العقد لو انفردت لكنها لما كانت تابعة للمقصود الاّصلى جاز العقد

عليها مع المتبوع فلم تعتبر جهة النهي وهي ما فيها من الغرر والجهالة

(٤) وسيأتى أن هذه قسيمان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضاً

امتنع العقد عليها ، للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق ؛ إذ لا يدري مقدارها ولا صفتها ولا مدتها ولا غير ذلك ، بل لا يدري هل توجد من أصل أم لا ، فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها^(١) ، للنهي عن بيع الغرر والجهول ، بل العقد على الأ بضاع^(٢) لمنافعها جائز ، ولو انفرد العقد على منفعة البضع^(٣) لامتنع مطلقاً إن كان وطئاً ، ولا تمتنع فيما سوى البضع أيضاً إلا بضابط يخرج المعقود عليه من الجليل إلى العلم ، كالخدمة والصناعة وسائر منافع الرقاب المعقود عليها على الانفراد ، والعكس كذلك^(٤) أيضاً ، كمنافع الأحرار ، يجوز العقد عليها في الإجازات على الجملة^(٥) باتفاق ، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق^(٦) ، ومع ذلك فالعقد على المنافع فيه يستتبع العقد على الرقبة ، إذا حرر محجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد ، وذلك أثر كون الرقبة معقوداً عليها لكن بالقصد الثاني ،

(١) أى ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهى ساقط الاعتبار شرعا

(٢) جمع بضع بالضم وهو الفرج . فالكلام على تقدير مضاف أى ذوات الفرج والواقع أن العقد على الرقيق مطلقاً إنما هو لمنافعه . وليس للمالكه التصرف في ذاته كسائر مملوكاته

(٣) على تقدير مضاف كسابقه : أما في قوله (سوى البضع) فلا يحتاج لتقدير سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطاء ، أى فالعقد على ذات الرقيق وورقبته جعل منافعه من الوطاء وغيره مباحة مطلقاً ، لكونها تابعة للذات ولو كانت وحدها لامتنعت إما مطلقاً كالوطاء ، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعيينها بضابط يميزها وهذا الموضع هو الذى سيقول فيه فى الجواب عن الاشكال الثانى (وظهر لك حكمة الشارع فى إجازة ملك الرقاب الخ)

(٤) أى فيصح العقد على ذات الرقيق وتتبعه المنافع التى منها البضع ؛ ولو انفرد هذا لمنع . والحر يصح العقد على منافعه وتتبعه ذاته ، ولو انفردت ذاته لم يصح العقد عليها . والبضع فى الأول تابع ، والرقبة فى الثانى تابعة . فلم يؤخذ فيهما بدليل النهى

(٥) أى إذا وجد الضابط المذكور

(٦) لأنه تملك والحر لا يملك

وهذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه ، وهو على الجملة يعطى أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها — من حيث هي توابع — أمر ولا نهى ، وإنما يتعلق بها الأمر والنهي اذا قصدت ابتداء ، وهي إذ ذاك متبوعة لا تابعة فان قيل هذا مشكل بأمرور :

أحدها أن العلماء قالوا إن الرقاب — وبالجملة الذوات^(١) — لا يملكها إلا الله تعالى ، وإنما المقصود^(٢) في التملك شرعاً منافع الرقاب ، لأن المنافع هي التي تعود على العباد بالمصالح ، لأنفس الذوات . فذات الأرض أو الدار أو الثوب أو الدرهم مثلاً لا نفع فيها ولا ضرر من حيث هي ذوات ، وإنما يحصل^(٣) المقصود بها من حيث إن الأرض تزدرع مثلاً ، والدار تسكن ، والثوب يلبس ، والدرهم يشتري به ما يعود عليه بالمنفعة ، فهذا ظاهر حسبنا نصراً عليه ، وإذا كان كذلك فالعقد أولاً وإنما وقع على المنافع خاصة ، والرقاب لا تدخل تحت الملك ، فلا تابع ولا متبوع ، وإذا لم يتصور فيما تقدم وأشباهه تابع ومتبوع بطل ، فكل ما فرض^(٤)

(١) أعم لأن الرقاب جمع رقبة ، وهي لغة المملوك من الرقيق
(٢) هذه المتأصلة كانت تقتضى أن يقال إن الذوات لا يملكها إلا الله ولا يقصد شرعاً تملكها للخلق . يعنى والمنافع وإن كانت أيضاً لا يملكها إلا الله (وتبارك الذى له ملك السموات والأرض وما بينهما) إلا أن الشارع يقصد تملكها للعبيد حسبما يناسبهم فى ذلك . أما التقابل فى عبارته فليس بجيد

(٣) ومثله يقال فيما يؤكل ويشرب مثلاً ؛ فأنما يحصل المقصود به من حيث منفعته من التغذية والأرواء وهكذا ، فلا يقال إن هذا ينتفع به ذاته ولكنه اختار التمثيل بما هو واضح القصد إلى منفعته لا إلى ذاته وترك النوع الذى ذكرناه لأنه يشبه أمره فى بادى النظر ، وغرضه المهم ترويح الاشكال ، فلا يأتى فيه إلا بما هو أقرب توصيلاً إلى هذا الغرض فهو رحمه الله فى طريقة الجدل صناع

(٤) أى إن جميع الصور التى ذكرتها لتحتقيق هذا الأصل فيها إنما فرضتها فى ملك الذوات فتكون المنافع تابعة ، أو فى ملك المنافع فقط فتكون الذوات تابعة . وحيث إن ملك الذوات بطل ولا يوجد إلا ملك المنافع ، فحتمت أولاً متلازمين فى

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول للتابع ١٦٧

من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه ، فلا بد من إثباته أولاً واقعا في الشريعة ، ثم الاستدلال عليه ثانيا

والثاني إن سلمنا أن الذوات هي المعقود^(١) عليها فالمنافع هي المقصود أولاً منها ، لما تقدم من أن الذوات لا نفع فيها ولا ضرر من حيث هي ذوات ، فصار المقصود أولاً هي المنافع ، وحين كانت المنافع لا تحصل على الجملة إلا عند تحصيل الذوات سعى العقلاء في تحصيلها ، فالتابع إذاً في القصد هي الذوات والمتبوع هو المنافع ، فافتضى هذا بحكم ما تحصل^(٢) أولاً أن تكون الذوات مع المنافع في حكم^(٣) المعدوم ؛ وذلك باطل ، إذ لا تكون ذات الحر تابعة لحكم منافعه باتفاق ، بل لا تكون الاجارة ولا الكراء في شيء يتبعه ذات ذلك الشيء ، فاكتراء الدار يملك منفعتها ولا يتبعه ملك الرقبة ؛ وكذلك كل مستأجر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذلك . فهذا أصل منخرم إن كان مبنياً^(٤) على أمثال هذه الأمثلة

الوجود أحدهما تابع والآخر متبوع في صور لا يفرض فيها ملك الذوات ، ثم استدل على الحكم الذي تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع أما ما صنعت فانه بناء فروض على فروض ، ومثل هذا ليس من العلم في شيء على ما سبق في المقدمات

(١) أي مقصودة بالتملك شرعا ، ليكون تسليماً لما منعه أولاً أما كون المعقود عليه والذي تجرى عليه الصيغ هو الذوات فلم يكن محل المنع هناك ، بل كان المنع لقصد تملكها رأساً . فهنا يقول : سلمنا قصد تملكها ، لكن ليس قصداً أولاً فأنها إنما حصلت واستولى عليها لمنافعها

(٢) أي القاعدة والأصل الذي ذكرته

(٣) أي دائماً وفي كل صورة فرضت . وهو خلاف ما أصلت

(٤) لأن تصويره فيها أدى إلى هذا الباطل . وهو تبعية الذوات في كل مادة للمنافع . فحاصل هذا الاشكال الثاني نقض إجمالي . ومآل ما بعده إلى المعارضة باثبات ان كلا من الذوات والمنافع منفصل عن الآخر ، فلا تبعية بينهما ؛ والمعارضة مبنية على ما اعتبره الشرع في مسألتى النخل والعبد . ومآل الرابع معارضة مبنية على

والثالث أنا وجدنا الشارع نص على خلاف ذلك ، فإنه قال : « مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبْرِتْ فُشْمَرُهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَهَا الْمُبْتَاعُ ^(١) » وقال : مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَهُوَ مَالٌ فَمَالُهُ لِسَيِّدِهِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَهُ الْمُبْتَاعُ ^(٢) » فهذان حديثان لم يجعلوا المنفعة للمبتاع بنفس العقد ، مع أنها عندهم ^(٣) تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان ، بل جعل فيهما التابع للبائع ، ولا يكون كذلك إلا عند انفصال الثمرة عن الأصل حكماً ، وهو يعطى في الشرع انفصال التابع من المتبوع ، وهو معارض لما تقدم ، فلا يكون صحيحاً

والرابع أن المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأرباب العوائد ؛ وإن فرض الأصل مقصوداً فكلاهما مقصود ولذلك يزداد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع ، وينقص منه بحسب نقصانها . وإذا ثبت هذا فكيف تكون المنافع ملغاة وهي مضمونة ^(٤) ، معتد بها في أصل العقد ، مقصودة ؟ فهذا ^(٥) يقتضى القصد إليها وعدم القصد إليها معاً . وهو محال

ولا يقال : إن القصد إليها عادي ، وعدم القصد إليها شرعي ، فانفصالاً فلا تناقض لأننا نقول : كون الشارع غير قاصد لها في الحكم مبنى على عدم القصد الجارى بين العقلاء في المعاملة التي أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع في جانب الأصل

(١) رواه مسلم ومالك بلفظ (إلا أن يشترط المبتاع) ورواه ابن ماجه وفي لفظه بعض اختلاف عما هنا

(٢) هو تمام الحديث السابق في رواية أخرى لمسلم

(٣) أى بمقتضى الأصل المستدل عليه

(٤) فى القاموس وشرحه أئمنه سلعته وأئمن له أعطاه ثمنها . وأئمن المتاع فهو

مئمن صار ذا ثمن . وأئمن البيع سمي له ثمنا . وليس فى المادة مئمون

(٥) أى ما أورد فى مادة هذه المعارضة منضمنا إلى أصل القاعدة بإلغاء المنافع

فى جانب الأصل . هذا والاعتراض بهذا المحال يمكن ترتيبه على الثالث أيضاً ، زيادة عن مخالفته لما يقضى به حكم الشارع

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٦٩

إليها عرفاً وعادة ؛ لأن من أصول الشرع إجراء^(١) الأحكام على العوائد ، ومن أصوله مراعاة^(٢) المصالح ومقاصد المكافئين فيها ، أعنى في غير العبادات المحضة ؛ وإذا تقرر أن مصالح الأصول هي المنافع ، وأن المنافع مقصودة عادة وعرفاً للعقلاء ثبت^(٣) أن حكم الشرع بحسب ذلك . وقد قلتم إن المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول ، فهى إذاً ملغاة في عادات العقلاء ، لكن تقرر أنها مقصودة في عادات العقلاء . هذا خلف محال

« فالجواب عن الأول » أن ما أصلوه^(٤) صحيح ولا يقدر في مقصودنا ؛ لأن الأفعال أيضاً ليس^(٥) للعباد فيها ملك حقيقى إلا مثل ماله في الصفات والذوات فكما تضاف الأفعال إلى العباد كذلك تضاف إليهم الصفات والذوات ، ولا فرق بينهما إلا أن من الأفعال ما هو لنا مكتسب ، وليس لنا من الصفات ولا الذوات شئ مكتسب لنا ، وما أضيف لنا من الأفعال كسباً فانما هى أسباب لمسببات هى أنفس^(٦) المنافع والمضار أو طريق إليها ، ومن جهتها كلفنا في الأسباب بالأمر (١) كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد (العوائد الجارية ضرورة الاعتبار شرعاً)

(٢) وهى تقتضى مراعاة العوائد . وقوله (مصالح الأصول) أى المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هذه الأصول

(٣) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبنيًا على قصد العقلاء وعرفهم ، فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هذا ، غير مقصودة له بمقتضى القاعدة ؛ فبقي الاعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو . وهذا المقدار كاف في تثبيت الاعتراض المذكور ولكنه زاد عليه قوله (وقد قلتم الخ) ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة في عادات العقلاء ، غير مقصودة فيها

(٤) وهو أن الذوات لا يملكها إلا الله ، لأنه خالقها وممدها بأسباب بقائها . فهو المالك الحقيقى

(٥) أى على مذهب الأشاعرة ، لأنه ليس خالقاً لفعل من الأفعال المنسوبة إليه (٦) فتناول الماء سبب للرى الذى هو المنفعة ؛ والحراث سبب للنبات ، وليس النبات هو المنفعة بل طريق إليه قريب أو بعيد . أى فالأفعال المنسوبة لنا نسبة

والنهي ، وأما أنفس المسببات من حيث هي مسببات فمخلوقة لله تعالى ، حسبما تقر في كتاب الأحكام ، فكما يجوز إضافة المنافع والمضار إلينا وإن كانت غير داخلية تحت قدرتنا ، كذلك الذوات يصح إضافتها إلينا على ما يليق بنا

ويدلك على ذلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالإتلاف والتغيير ؛ كذبح الحيوان وقتله للمأكلة ، وإتلاف المطاعم والمشارب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذلك ، وأبيح لنا إتلاف ما لا ينتفع به إذا كان مؤذيا ، أو لم يكن مؤذيا وكان إتلافه تكملة^(١) ليس بضروري ولا حاجي من المنافع ، كإزالة الشجرة المانعة للشمس عنك وما أشبه ذلك . فجواز التصرف في أنفس الذوات بالإتلاف والتغيير وغيرها دليل على صحة تملكها شرعا ، ولا يبقى بيننا وبين من أطلق تلك العبارة — أن الذوات لا يملكها إلا الله — سوى الخلاف في اصطلاح ، وأما حقيقة المعنى فمتفق عليها ، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها صح كون المنافع تابعة ، وتصور^(٢) معنى القاعدة

« والجواب عن الثاني » أنه ان سلم على الجملة فيو في التفصيل غير مسلم ؛ أما أن المقصود المنافع فكذلك تقول ، إلا أن المنافع لا ضابط لها إلا ذواتها التي نشأت عنها ، وذلك أن منافع الأعيان لا تنحصر ، وإن انحصرت الأعيان فإن العبد مثلا قد هيء في أصل خلقته الى كل ما يصلح له الآدمي ، من الخدم

ضعيفة بالكسب ليست هي المنافع ، بل هي أسباب لها قريبة أو بعيدة فال الأمر إلى أنه لا فرق بين المنافع والذوات في أنها ليست مقدورة لنا ، فليس ملكنا لها ملكا حقيقيا ولا لسييا . وقد سلمتم نسبة المنافع لنا ، فسلموا نسبة ما كان مثلها وهو الذوات إلينا ، بلا فارق ، على المعنى الذي يليق بنا في الأمرين معا

(١) قيد به لأنه لو كان إتلافه تكملة لضروري من المنافع لكان مطلوبوا لامباحا فلا يتوقف على كونه مملوكا للتلف ، فلا يدل على مدعاه ، كأتلاف جدار لغيرك لتسد بأنقاضه ثلمة في جسر ماء انطلق ويخشى منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلا (٢) أي واقعا في الشريعة ، فصح أن تستدل عليه

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٧١

والحرف ، والصنائع والعلوم والتعبيدات ، وكل واحد من هذه الخمسة جنس تحته أنواع تكاد تفوت الحصر ، وكل نوع تحته أشخاص من المنافع لا تنتهي ، هذا ، وإن كان في العادة لا يقدر على جميع هذه الأمور فدخوله في جنس واحد معرقاً فيه أو في بعض أصنافه يكفي^(١) في حصر ما لا يتناهى من المنافع ، بحيث يكون كل شخص منها تصح مؤآجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره^(٢) ، وكذلك كل رقبة من الرقاب وعين من الأعيان المملوكة للانتفاع بها ، فالنظر إلى الأعيان نظر إلى كليات المنافع . وأما إذا نظرنا إلى المنافع فلا يمكن حصرها في حيز واحد وإنما يحصر منها بعض^٣ إليه يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان ، فحصل القصد من جهتها جزئياً لا كلياً ، ولم تنضبظ المنافع من جهتها^(٤) قصداً ، لاني الوقوع وجوداً ولا في العقد عليها شرعاً ، لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعض إلى حد محدود ، و شيء معلوم ، وذلك كله جزئى لا كلى ، فإذا النظر إلى المنافع خصوصاً^(٥) نظر إلى جزئيات المنافع ، والكلى مقدم على الجزئى طبعاً وعقلاً ، وهو أيضاً مقدم شرعاً كما مر^(٥)

فقد تبين من هذا — على تسليم أن المقصود المنافع — أن الذوات هي المقدمة المقصودة أولاً ، المتبوعة ؛ وأن المنافع هي التابعة ، وظهور لك حكمة الشارع في إجازة

(١) أى أن ما لا يتناهى في المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته إلى هذا العبد

(٢) متعلق بمحذوف أى ويستمر هكذا في طول حياته . ولا يصح تعلقه بقوله

(ينتفع) ولا بقوله (تصح) كما هو ظاهر

(٣) أى من جهة نفس المنافع . وقوله (لاني الوقوع وجوداً) كما أشار إليه

بقوله (وكل نوع تحته الخ) . وقوله (ولا في العقد الخ) تابع للوجود . وقوله

(حتى يضبط منها الخ) أى فتضبط قصداً فيهما ، ولكنه نظر جزئى

(٤) أى والنظر إليها من جهة الذات التي لها تلك المنافع نظر كلى

(٥) أى في صدر المسألة الأولى من كتاب الأدلة

ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معلومة ولا محصورة ، ومنع ملك المنافع خصوصاً^(١) الا على الحصر والضبط والعلم المتقيد الحاط به بحسب الإمكان ، لأن أنفس الرقاب ضابط كلى لجملة المنافع ، فهو معلوم من جهة الكلية الحاصلة ، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها ، فإنها غير منضبطة في أنفسها ، ولا معلومة أمداً ولا حداً ولا قصداً ولا ثمناً ولا مشمونا ، فإذا ردت إلى ضابط يليق بها يحتمل العلم من تلك الجهات أمكن العقد عليها ، والقصد في العادة اليها ، فإن أجازته^(٢) الشارع جاز ، والا امتنع

وما ذكر في السؤال من المنافع إذا كانت هي المقصودة فالرقاب تابعة ، إذ هي الوسائل إلى المقصود ، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً فممنوع بما تقدم^(٣) ، وإن أراد تبعية ما فهم ، ولا يلزم من ذلك محذور ، فإن الأمور^(٤) الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما ، ولا يلزم من ذلك تبعيتها لها مطلقاً ، وأيضاً فلا إيمان^(٥) أصل الدين ، ثم إنك تجده وسيلة وشرطاً في صحة العبادات ، حسبما نصوا عليه ، والشرط من توابع المشروط ، فيلزم إذا على مقتضى السؤال أن تكون الأعمال هي الأصول والإيمان تابع لها ، أو لا ترى أنه يزيد بزيادة الأعمال ، وينقص بنقصانها ، لكن ذلك باطل ، فلا بد أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كلية

(١) أي دون الرقاب

(٢) بأن كان مستوفياً للشروط الأخرى غير العلم

(٣) من هذا البيان وأن النظر إلى الأعيان نظر كلي وأنه المقدم طبعاً وشرعاً الخ

(٤) أي والأصول مع منافعها كذلك ، لأنه اعتبر في المنافع انضباطها بالأعيان ،

كانضباط الجزئيات بكليتها ، وقوله (أو لا ترى) يقوى به التشبيه الذي جاء به ليوضح المقام

(٥) مثال شرعي للأصل وتوابعه يحقق فيه تبعية الأصل لهذه الواحق باعتبار

من الاعتبارات وإن لم يكن مما نحن فيه

إذا أمر بالشيء، ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٧٣

وكذلك تقول إن العقد على المنافع بانفرادها يتبعها الأصول ، من حيث (١) إن المنافع لا تستوفى إلا من الأصول ، فلا تخلو الأصول من إبقاء يد المنتفع عليها وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها ، كالعقد على الأصول سواء ، وهو معنى الملك ، إلا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها ، ومُنقَضٌ بانقضائها ، فلم يسمَّ في الشرع ولا في العرف ملكا ، وإن كان كذلك في المعنى ، لأن العرف العادي والشرعي قد جرى بأن التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدى ، الذي لا ينقطع إلا بالموت ، أو بانتفاع صاحبها بها ، أو المعاوضة عليها ، وقد كره مالك للمسلم أن يستأجر نفسه من الذمى لأنه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته ، وامتنع شراء الشيء على شرط فيه تحجير ، كشراء الأمة على أن يتخذها أم ولد ، أو على أن لا يبيع (٢) ولا يهب ، وما أشبه ذلك ؛ لأنه لما حجر عليه بعض منافع الرقبة فكأنه لم يملكها ملكا تاما ، وليس بشركة ، لأن الشركة على الشياخ ، وهذا ليس كذلك . وانظر في تعليل (٣) مالك المسألة في باب ما يفعل بالوليدة إذا بيعت ، في الموطأ . فقد تبين أن هذا الأصل المستدل عليه مؤسس لا منخرم ، والحمد لله

« والجواب عن الثالث » أن ما ذكر فيه شاهد (٤) على صحة المسألة ، وذلك أن الثمرة لما برزت في الأصل برزت على مالك البائع ، فهو المستحق لها أولا بسبب سبق استحقاقه لأصلها ، على حكم التبعية للأصل ، فلما صار الأصل للمشتري ولم

(١) أي من جهة هذه التبعية الجزئية التي تقتضى بعض أحكام التبعية الكلية ، وهي هنا إبقاء يد المنتفع عليها . وقدمه (كالعقد على الأصول سواء) أي في خصوص هذا

(٢) أو لا يبيع إلا له مثلا ، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم يسما شريت) لما اشترت منه الجارية وتشارطا على أنها لا تبعها إلا له

(٣) هو بمعنى التعليل المذكور فما هنا محصله

(٤) فهو لنا لا علينا . قلب المعارضة فجعلها دليلا للمعارض

يكن ثمَّ اشتراط ، وكانت قد أبرزت وتميزت بنفسها عن أصلها ، لم تنتقل المنفعة اليه بانتقال الأصل ، إذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل اليه . فلوصارت للمشتري إعمالا للتبعية لكان هذا العمل بعينه قطاعا وإهمالا للتبعية بالنسبة الى البائع ، وهو السابق فى استحقاق التبعية ، فثبتت أنها دون المشتري . وكذلك مال العبد لما برز فى يد العبد ولم ينفصل ^(١) عنه أشبه الثمرة مع الأصل ، فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثانى له ؛ فإن اشترطه المشتري فلا إشكال . وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع ^(٢) من أجل بقاء التبعية أيضا ، فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة الى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه ، فأشبهت وصفا من أوصاف الأصل . وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز ^(٣) شراؤه وحده لأنه ملك العبد وفى حوزة ، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع ، كالثمره التى لم تطب .

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الاطلاق ^(٤) غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية : جهة البائع وجهة المشتري ، فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول . فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية . وهذا واضح جدا (والجواب عن الرابع) أن القصد الى المنافع لا إشكال فى حصوله على الجملة ولكن إذا أضيفت الى الأصل يبقى النظر : هل مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال ؟ أم هى مقصودة من حيث رجوعها الى الأصل كوصف من أوصافه ؟

(١) أى بانتزاع السيد له

(٢) وهو الغرر والجهالة

(٣) أى ما لم يرد الى ضابط يميزه حدا وقصدا وثمنا الخ . أما مع العبد فلا

حاجة الى شئ من هذا وهو روح المسألة

(٤) فى جميع الأصول ولو اختلف ، أى حتى فى مسألتى الحديث ، فدعوى أن

الحديث يعطى انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح ، بل هو يؤيد التبعية

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول للتابع ١٧٥

فإن قلت انها مقصودة على حكم الاستقلال فغير صحيح ، لأن المنافع التي ^(١) لم تبرز الى الوجود بعد مقصودة ، ويجوز العقد عليها مع الأصل ، ولكنها ليست بمقصودة إلا من جهة الأصل ، فالقصد راجع الى الأصل . فالشجرة اذا اشترت أو العبد قبل أن يتعلم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالا ، والأرض قبل أن تكري أو تزرع ، وكذلك سائر الاشياء ، مقصود فيها هذه المنافع وغيرها ، لكن من جهة الأعيان والرقاب ، لا من جهة أنفس المنافع ، إذ هي غير ^(٢) موجودة بعد ، فليست بمقصودة إذا قصد الاستقلال ، وهو المراد بأنها غير مقصودة . وإنما المقصود الأصل . فالمنافع انما هي كالأوصاف في الأصل ، كسواء العبد الكاتب لمنفعة الكتابة ، أو العالم ^(٣) للانتفاع بعلمه ، أو لغير ذلك من أوصافه التي لا تستقل في أنفسها ، ولا يمكن أن تستقل ، لأن أوصاف الذات لا يمكن استقلالها دون الذات قد ^(٤)

(١) قصر الكلام عليها—مع أن القاعدة التي فيها المناقشة أوسع من ذلك—ليأتى له في هذا الفرض إلزامه بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال ، فيثبت به أنه لا تنافي بين القصد وعدم الاستقلال

(٢) ومع ذلك فإنه يزيد الثمن وينقص بسببها . ألا ترى أن الشجرة المعتاد إثمارها وإن لم يكن فيها ثمر يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التي اعتيد عدم إثمارها . فالمنافع مقصودة ، ويزيد وينقص الثمن للأصل بسببها ، وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل (٣) إلا أن المثالين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة ، لأنها وصف للذات ، إلا أن التهيئة حاصلة في المثالين للانتفاع بالعلم والكتابة ، فهما من القسم الثالث الآتى في الفصل بعده ، وفرضه كان في القسم الأول ولا مانع . فستعرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجملة . وغرضه تحقيق القصد مع عدم الاستقلال ، وهو واضح في المثالين ، لكون المنفعة فيهما وصف ذات . ولو مثل بما ذكرناه من الشجرة المعتادة الأثمار لكان أوفق مما فرضه أولا

(٤) الجملة حال من ضمير لا تستقل أو معطوفة عليها بأسقاط الواو ، أو استئناف لتطبيق المثال في قوله (كسواء) والمعنى أنها مع كونها أوصافا صرفة غير مستقلة زيدت أثمار الرقاب لأجلها وقوله (بالكلية) أى بطريق كلى كما قال سابقا إنه يكفي لحصر مالا يتناهى من المنافع نوطها بالذات الخاصة

زيد فى أثمان الرقاب لأجلها ، فحصل لجبهتها^(١) قسط من الثمن ، لامن حيث الاستقلال بل من حيث الرقاب . وقد مر أن الرقاب هى ضوابط المنافع بالكلية . وإذا ثبت^(٢) اندفع التنافى والتناقض ، وصح الأصل المقرر . والحمد لله . وحاصل الأمر^(٣) أن الطلبين لم يتواردا على هذا المجموع فى الحقيقة ، وإنما توجه الطلب الى المتبوع خاصة

فعمل

وبقى هنا تقسيم ملامم لما تقدم ، وهو أن منافع الرقاب وهى التى قلنا انها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام

(أحدها) ما كان فى أصله بالقوة لم يبرز الى الفعل لاحكام ولا وجودا ، كثمرة الشجر قبل الخروج ، وولد الحيوان قبل الحمل ، وخدمة العبد ، ووطء قبل^(٤) حصول التهيئة وما أشبه ذلك . فلا خلاف فى هذا القسم أن المنافع هنا غير مستقلة فى الحكم ، اذ لم تبرز الى الوجود فضلا عن أن تستقل ، فلا قصد اليها هنا ألبتة ،

(١) أى بسببها وإن لم تكن مقصودة على الاستقلال . وهذا حسم لروح الاعتراض

(٢) أى كون المنافع مقصودة غير مستقلة

(٣) أى حاصل هذا الأصل أنه لم يحصل توارد الطلبين المتنافيين امرا ونهيا على الأصل وتابعه بل توجه الطلب دائما إنما هو الى المتبوع وهذا هو المراد بكون الطلب المتوجه الى التابع ملغى وساقط الاعتبار ، أى ما كان متوجها اليه عند انفراده لا يتوجه اليه عند كونه تابعا

(٤) لا يحتاج اليه فى المثالين الأولين ؛ فانه قيدهما بما يناسبهما . فهو قيد فى خدمة العبد وما بعده ؛ فان المنفعة فيهما لم تبرز وجودا وهو واضح ، لأن وجود الأمثلة الأربعة فى أصلها بالقوة والاستعداد فقط ولا حكما لأنها لم تعط حكم البارز المحسوس كما سيأتى فى القسم الثالث

إذا أمر بالشيء، ونهى عن لازمه أو بالعكس^١ فالحكم للمقصود الأول لالتتابع ١٧٧

وحكمها التبعية كما^(١) لو انفردت فيه الرقبة بالاعتبار .

« والثاني » ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكماً أو حكماً عادياً أو شرعياً كالثمرة بعد اليبس ، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه ، ومال العبد بعد الانزعاع وما أشبه ذلك . فلا خلاف أيضاً أن حكم التبعية منقطع عنه ، وحكمه مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قصداً ، لا بد من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول مطلقاً

« والثالث » ما فيه الشائبتان ، فباينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال ، فلا هو منتظم في سلك الأول ولا في الثاني . وهو ضربان : « الأول » ما كان هذا المعنى فيه محسوساً ؛ كالثمرة الظاهرة قبل مزايمة^(٢) الأصل والعبد ذى المال الحاضر تحت ملكه ، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه ، ونحو ذلك . « والآخر » ما كان في حكم المحسوس ، كمنافع العروض والحيوان والعقار وأشباه ذلك ، مما حصلت فيه التهيئة للتصرفات الفعلية ، كاللبس والركوب والوطء والخدمة والاستصناع والازدراع والسكنى وأشباه ذلك . فكل واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه ، وانفرد عنه من وجه ، ولكن الحكم فيهما واحد فالطرفان^(٣) يتجاذبان في كل مسألة من هذا القسم ، ولكن لما ثبتت التبعية

(١) أى فلا فرق بين أن يقول بعث الشجرة بمنافعا التى تحدث مثلاً . وبعث الشجرة . بدون ذكر المنافع . أما القسم الثانى فتعتبر المنافع . شيئاً آخر منفصلاً تمام الانفصال عن الأصل . ويجرى على كل حكمه الخاص به

(٢) أى وقبل اليبس والاستغناء عن أصلها

(٣) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثانى ، لأنهما طرفان من جهة المعنى فى الاستقلال وعدمه لامن جهة الوضع فى عبارة الكتاب كما فهم بعضهم . وقوله (صاحبه) تحريف بدل (سابقه) أى أن كل واحد من ضربى القسم الثالث اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين فى وصف وخالفه فى وصف كما أوضحه سابق

على الجملة ارتفع توارد الطلبين عنه^(١) ، وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتبوع كما مر بيانه . ومن جهة أخرى : لما برز التابع وصار مما يقصد ، تعلق الغرض في المعاوضة عليه ، أو في غير ذلك من وحوه المقاصد التابعة على الجملة . ولا ينازع في هذا أيضاً ، إذ لا يصح أن تكون الشجرة المثمرة في قيمتها لو لم تكن مثمرة ، وكذلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال ، ولا العبد الكاتب^(٢) كالعبد غير الكاتب . فصار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه

وأيضاً فليس تجاذب الطرفين على حدّ واحد ، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين في حال ، ولا يقوى في حال أخرى . وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها الإيجاب ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الإيجاب وقبل بدو الصلاح ، ولا هي قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس ، فإنها قبل الإيجاب للمشتري ، فاذا أبرت فهي عند أكثر العلماء للبائع إلا أن يشترطها المبتاع فتكون له عند الأكثر ، فإذا بدا صلاحها فقد قربت من الاستقلال وبعدت من التبعية ، فجاز بيعها بانفرادها ، ولكن من اعتبر الاستقلال قال : هي مبيعة على حكم الجذ كما لو بيعت على رؤوس الشجر ، فلا جأحة فيها . ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى

الكلام . (والحكم فيهما) أي الضربين المذكورين (واحد) لا فرق بين المحسوس وما كان في حكمه . وقوله (يتجاذبان) حقه (يتجاذبانهما) أي الضربين أي أن الأول والثاني يطلبان أن يأخذ الضربان حكمهما .

(١) أي ارتفع عن هذا القسم تعلق الطلبين به أمراً ونهياً ، ولم يبق إلا ما يتعلق بالمتبوع فقط . شأن المتلازمين كما هو الأصل الذي تقرر . ولكن بقي لتجاذب الطرفين اعتبار آخر من جهة الجوائح وكلفة السقي وغير ذلك مما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف النظر والاجتهاد ، بناء على قوة جذب أحد الطرفين لصور هذا القسم الثالث بضريه . فبين ذلك بقوله (ومن جهة أخرى لما برز) إلى آخر الفصل

(٢) جاء في الأمثلة المذكورة باثنين للمحسوس ، وواحد لغير المحسوس . وهما الشربان المشار إليهما في كلامه فالكلام متسق جميعه

إذا أمر بالشيء، ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٧٩

حكم التبعية قال : حكمها على التبعية ، لما ^(١) بقي من مقاصد الأصل ^(٢) فيها ، ووضع ^(٣) فيها الجوائح ، اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الأصل كانت كالمضمومة إليه التابعة له ، فكانها على ملك صاحب الأصل ، وحين ^(٤) تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة ، فكانت الجائحة اليسيرة مغتفرة فيها ، لأن اليسير في الكثير كالمتبع . ومن هنا اختلفوا في السقي بعد بدو الصلاح : هل هو على البائع ؟ أم على المبتاع ؟ فإذا انتهى الطيب في الثمرة ولم يبق لها ما تضرر إلى الأصل فيه ، وإنما بقي ما يحتاج إليه فيه على جهة التكملة ، من بقاء النضارة وحفظ المائبة ، اختلف : هل بقي فيها حكم الجائحة ؟ أم لا ؟ بناء ^(٥) على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقاً ، أم لا . فإذا انقطعت المائبة والنضارة اتفق الجميع على حكم الاستقلال ، فانقطعت التبعية . وعلى نحو من هذا التقرير يجري الحكم في كل ما يدخل تحت هذه الترجمة

فصل

وعلى هذا الأصل تتركب فوائد :

« منها » أن كل شيء بينه وبين الآخر تبعية جار ^(٦) في الحكم مجرى التابع

(١) يؤخذ من قوله بعد (ولم يبق لها ما تضرر إلى الأصل فيه) أن اللام لتعليل قوله (وحكمها الخ)

(٢) أي لا المقاصد التكميلية ؛ كبقاء النضارة وحفظ المائبة

(٣) أي وضعها عن المشتري وتكون خسارتها على البائع ، لأنها لم تستقل عن أصلها فما يصيبها على حسابه وهذا هو فائدة جذب الطرف الأول لها

(٤) هذا هو فائدة جذب الطرف الثاني لها

(٥) مرتب على النفي قبله . وقوله (مطلقاً) أي يسيرة كانت الجائحة أو كثيرة

(٦) ومنه مقاله أبو حنيفة من جواز الشرب في الأثناء المفضض ، والجلوس

على السرج والكرسي المفضضين ، إذا كان يتقى موضع الفضة ؛ وعلل الجواز بأن ذلك تابع له ولا عبرة بالتوابع

والتبوع المتفق^(١) عليه ، ما لم يعارضه أصل آخر^(٢) ، كمسألة الإجارة على الإمامة مع^(٣) الأذان أو خدمة المسجد ، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجرة ، أو مساقاة الشجر يكون بينها البياض اليسير^(٤) ، ومسألة الصرف^(٥) والبيع إذا

(١) هو القسم الأول في الفصل قبله . فمن اكترى دارا أو أرضا فيها شجر مثمر لم يبد صلاحه . وكانت قيمة الثمر ثلث مجموع الأجرة فأقل ، وكانت الأجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لا مشاهرة . وكان الغرض منع التضرر من دخول غير المستأجر الأرض أو الدار لأجل الشجر ، فإنه يجوز إدخال الشجر المثمر في الأجارة . لأنه لما كانت قيمته الثلث فأقل كان تابعا للأصل وهو الدار أو الأرض ، فجاز وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراؤها منفردة . فعوملت معاملة اشتراء الثمرة التي لم يبد صلاحها تبعا لأصلها

(٢) كسد الذرائع . وتقديم درء المفسد وقاعدة التعاون ، وغيرها مما يأتي في مسألة الصباغة آخر المسألة

(٣) تكراه الأجرة على الإمامة من المصلين . أما من الوقف فكأعانة . قال ابن عرفة في جوازها على إمامة الفرض ثالثها تجوز إن كانت تبعا للأذان . أي ومثله — بل أولى — خدمة المسجد . لأن مشقتها أشد من مشقة الإمامة ، فلما كانت تابعة لما هو جائز جازت . ومعلوم جواز الأجرة على الأذان وخدمة المسجد ، فقد كان يعطى عمر أجرا على الأذان . لكن قال ابن حبيب : إنما كان يعطى من بيت المال إعانة كأعطية الولاية والقضاة ، ولا يجوز لهؤلاء أن يأخذوا ممن يقضون لهم

(٤) أي بحيث يكون كراؤه الثلث فأقل من مجموع كرائه مع قيمة ثمرة الشجر عادة ، بعد إسقاط كلفة الثمر . بشرط أن يكون البذر من طرف العامل . كما أن جميع عمل المساقاة من طرفه ، وأن يكون الجزء الذي يخصه منه كالجزء المشترك له في المساقاة على الشجر . إن كان ربعا فربع ، أو ثلثا فثلث ، وهكذا حتى تتحقق التبعية للشجر . ومثل ذلك في المساقاة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع له بأن كان الثلث قيمة فأقل ، فيدخل في المساقاة تبعا ، ويكون الحكم للتبوع من الشجر أو الزرع ساريا على التابع ، وإن لم يكن الحكم كذلك إذا انفرد التابع ، فإن الأحكام مختلفة بين مساقاة الزرع ومساقاة الشجر ، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف (٥) يحرم اجتماع البيع والصرف في عقد واحد لتنافي لوازمهما ، لجواز الأجل

إذا أمر بالشيء، ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول للتابع ١٨١

كان أحدهما يسيرا ، وما أشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في الحس^(١) أوفى القصد أوفى المعنى ، ويكون بينها قلة وكثرة ، فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية . ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة ، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود ، ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم الملغى قصداً ، فكان كالمغنى حكماً

(ومنها)^(٢) أن كل تابع قصد فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل ؟ أم هي مقصودة على الجملة والتفصيل ؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جملياً لا تفصيلاً ، إذ لو كان تفصيلاً لصار إلى حكم الاستقلال فكان النهي وارداً عليه ، فامتنع ، وكذلك يكون إذا فرض هذا القصد ، فإن كان جملياً صح بحكم التبعية ، وإذا ثبت حكم التبعية فله جهتان : جهة زيادة الثمن لأجله ، وجهة عدم القصد إلى التفصيل فيه ، فإذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمته ؟ أم لا ؟ يختلف في ذلك . ولأجله اختلفوا في مسائل داخلة تحت هذا الضابط ، كالعبد إذا رُد بعيب وقد كان أتلف ماله ، فهل يرجع

والخيار في البيع دون الصرف إلا أن يكونا بدينار واحد ، كأن يشتري شاة وخمسة دراهم بدينار ، أو يجتمع البيع والصرف فيه ، كأن يشتري عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر ديناراً وكان الدينار بعشرين درهماً ، فجعل الصرف تابعا للبيع (١) بالمثال الثاني والثالث . وقوله (أو القصد) كالمثال الأول . وقوله (أو المعنى) أي كالبيع والصرف ، فدفع الحاجة اقتضى البيع ، وهو نفسه اقتضى هذا الصرف ليتم التبادل في هذه الصفقة

(٢) هذه الفائدة مكونة من فائدين ترتبت إحداهما على الأخرى : فحكم التبعية استفيد منه أولاً أن القصد جملي لا تفصيلي ، وإلا لكان مستقلاً فامتنع ، وهو لم يمتنع ، فليس مستقلاً ، فليس تفصيلاً . وترتبت فائدة أخرى على هذه التبعية ، وهي وجود جهتين له تقضى كل منهما بحكم كان سبباً في اختلاف الفقهاء في التفريع في هذا المقام على ما ذكره

على البائع بالثمن كله؟ أم لا؟^(١) وكذلك ثمرة الشجرة ، وصوف الغنم ، وأشباه ذلك .

(ومنها) قاعدة « الخراج بالظمان » فالخراج تابع للأصل ، فإذا كان الملك حاصلًا فيه شرعًا فمنافعه تابعة ، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أولاً ، فإن طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كانتقال الملك على الاستثناف^(٢) وتأمل مسائل الرجوع^(٣) بالغلات في الاستحقاق أو عدم الرجوع ، تجدها جارية على هذا الأصل

(ومنها) في تضمين الصانع ما كان تابعًا للشيء المستصنع فيه ، هل^(٤) يضمه الصانع ، كجفن السيف ، ومنديل الثوب ، وطبق الخبز ، ونسخة الكتاب

(١) فإن راعينا زيادة الثمن لأجل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد وإن راعينا عدم القصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله ، وكان المال لاحظ له في الثمن

(٢) أي كأن الملك استؤنف الآن عند طرؤ الاستحقاق ، فليس للمستحق شيء من الغلة التي حصلت قبل ثبوت الاستحقاق

(٣) كما قال خليل (والغلة لذى الشبهة ، للحكم) أي من يوم وضع يده إلى يوم الحكم ، كوارث من غير غاصب ، وموهوب من غير غاصب ، ومشتري كذلك ، إن لم يعملوا بأنها مستحقة لغير من انتقلت منه إليهم ، فلارجوع عليهم بالغلة التابعة للملك الحاصل شرعًا بهذه الأسباب ، بخلاف ما إذا علموا فانه لا تبعية حينئذ للملك صحيح . فترد الغلة للمستحق . فكل من الرد وعدمه مبنى على القاعدة المشار إليها ، وهي اعطاء التابع حكم المتبوع

(٤) في المسألة أقوال ثلاثة : قيل لا يضمن غير ما يصنعه نفسه ، سواء أ كان عمل المصنوع يحتاج له كالكتاب المستنسخ منه ، أم لا . كعبية وضع فيها القماش ليوصله فيها للخياط . وقيل يضمن التابع مطلقًا احتاج له المصنوع في صنعه أم لا . وقيل إنما يضمن التابع إذا كان يحتاج إليه المصنوع ، كالكتاب الذي يستنسخ منه . والمؤلف جمع في الأمثلة ما يحتاج إليه وما لا يحتاج

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٨٣

المستنسخ ، ووعاء القمح ، ونحو ذلك ، بناء على أنه تابع ، كما يضمن نفس المستنسخ
أم لا ؟ فلا يضمن ، لأنه وديعة عند الصانع
(ومنها) في الصرف ما كان من حلية^(١) السيف والمصحف ونحوهما تابعا
وغير تابع . ومسائل هذا الباب كثيرة^(٢)

فصل

ومن الفوائد في ذلك أن كل مالا^(٣) منفعة فيه من المعقود عليه في المعاوضات
لا يصح العقد عليه ، وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام :
« أحدها » أن يكون جميعها حراما أن ينتفع به ، فلا إشكال في أنه جار

(١) المحلى بأحد النقيدين يجوز بيعه بأحد النقيدين إن أبيضت التحلية ، كسيف
ومصحف وكان في نزع الحلية فساد أو غرم ، وعجل المعقود عليه ، لا بد من هذه
الشروط سواء أكانت الحلية تابعة أم لا . يبيع بصنفة أو غير صنفة . ويزاد في البيع
بصنفة رابع ، وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل ، فيكون تابعا ، وهذا ما يعنيه المؤلف .
إلا أنه يبقى الكلام حينئذ في تسميته صرفا ، مع أن الصرف في عرفهم بيع النقد
ينقد من غير صنفة . وأما بصنفة عددا فهو مبادلة وبه وزنا مراطلة . فمسألتنا من
المبادلة أو المراطلة ، لأنها فيما كان من صنفة أما ما كان غير صنفة فلا يلزم فيه الشرط
الرابع الذي يحقق موضوع التبعية كما عرفت

(٢) ومنها جواز حمل المحدث المصحف إذا كان تابعا لحملة أمتعه . ومنها ما إذا
اشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز بيعه ، فانه يرد الكل وليس له التمسك
بالباقى الحلال بما يخصه من الثمن ، إلا إذا كان وجه الصفقة فيعد متبوعا . ومثله
ما قالوه في العيوب وجواز التمسك بالجزء الذي ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن إذا
إذا كان وجه الصفقة . وهكذا من المسائل المتفرعة على هذا الأصل

(٣) اشترطوا في المعقود عليه أن يكون منتفعا به انتفاعا شرعيا ، واحترزوا به
عن الحيوان محرم الأكل إذا أشرف على الموت بحيث لم يبلغ حد السياق ، لأنه
لا ينتفع به . وعن آلة اللهو . وهذا ظاهر في ذاته ، ولكن على أى شيء في المسألة
السابقة يتفرع هذا ؟ نعم إن الذى يظهر تفريعه عليها القسم الثالث بتفاصيله الآتية
وما ذكر قبله تمهيد وتوطئة للمقصود

مجري مالا منفعه فيه ألبته . « والثاني » أن يكون جميعها حلالا ، فلا إشكال في صحة العقد به وعليه ، وهذان القسمان وإن تصوروا في الذهن بعيدا أن يوجد في الخارج ، إذ ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها إلا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة ، وقد تقدمت الإشارة الى هذا في كتاب (١) المقاصد ، فلا بد من هذا الاعتبار ، وهو ظاهر بالاستقراء ، فيرجع القسمان إذاً الى « القسم الثالث » . وهو أن يكون بعض المنافع حلالا وبعضها حراما ، فهنا معظم نظر المسألة ، وهو أولا ضربان :

(أحدهما) أن يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصل عرفا ، والجانب الآخر تابع غير مقصود بالعادة ، إلا أن يقصد (٢) على الخصوص وعلى خلاف العادة ، فلا إشكال في أن الحكم لما هو مقصود بالأصل والعرف ، والآخر لا حكم له ، لأننا لو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح (٣) لنا تملك عين من الأعيان ، ولا عقد عليه لأجل منافعه ، لأن فيه منافع محرمة ، وهو من الأدلة (٤) على سقوط الطلب في جهة التابع . وقد تقدم بيان هذا المعنى في المسألة السابقة ، وأن جهة التبعية ياغى فيها ما تعلق بها من الطلب ، فكذلك ههنا

(١) في المسألة الخامسة من النوع الأول ، حيث قرر أنه لا يوجد شيء من الأمور المشوثة في هذه الدنيا متمحضا للمصلحة ولا للمفسدة ، ولكن إذا رجحت المصلحة قيل إنه مصلحة وكان مطلوبا ، وبالعكس . وقوله (هذا الاعتبار) أى عدم التمحض وبناء المبحث عليه

(٢) الاستثناء منقطع وسيأتى حكم هذه الصورة في قوله (اللهم الخ) .

(٣) لما عرفت من تمحض عين ما للمصلحة فاذا كل عين فيها جهة مفسدة

ولو تابعة . فلو اعتبر الجانب التابع أيضا لم تبق عين يمكن تملكها

(٤) لأنه يترتب عليه نهاية الضيق والحرج . بل قد يكون التبادل من مرتبة

الضرورى ويترتب على منعه الإخلال بالضرورى . وهذا الدليل المتين لم يسبق له

إقامته على مسألة إلغاء التابع ، فلذا قال (وهو من الأدلة الخ) أى فليضم الى

الأدلة الثلاثة التي قدمها في صدر المسألة

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول للتابع ١٨٥

اللهم الا أن يكون للعائد قصد الى المحرم على الخصوص ، فان هذا يحتمل وجهين :

(الأول) اعتبار القصد الأصيل وإلغاء التابع^(١) وان كان مقصودا ، فيرجع الى الضرب الأول (والآخر) اعتبار القصد الطارىء ، إذ صار بطرياقه^(٢) سابقا أو كالسابق ، وما سواه كالتابع ، فيكون الحكم له ، ومثاله فى أصالة المنافع المحالة^(٣) شراء الأمة بقصد^(٤) إسلامها للبناء كسباً به ، وشراء الغلام للفجور به ، وشراء العنب ليعصر خمراً ، والسلاح لقطع الطريق ، وبعض الأشياء للتدليس بها ؛ وفى أصالة المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والزرع والزرع على رأى من منع^(٥)

(١) سيأتى له حكاية الاتفاق على حرمة شراء العنب ليعصر خمرا
(٢) لو قال : إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقا الخ ، لكان ظاهرا
(٣) أى مثال ما كان القصد فيه إلى الطارىء بالخصوص وكان المقصد الأصيل فيه الحل شراء الأمة الخ ؛ فان شراء الجارية يقصد به عرفا قصداً أوليا الخدمة والتسرى مثلا . وعكسه يقال فى أصالة المنافع المحرمة ؛ فان شراء الخمر مثلا الأصل فيه الشرب المحرم

(٤) وسيأتى له حكاية الاتفاق على تحريم هذه الأمثلة
(٥) اختلفوا فى جواز بيع كلب الصيد والحراسة ، مع اتفاقهم على جواز قتيته . فبعضهم أجازته وحمل النهى عن ثمن الكلب الوارد فى الحديث على ما ليس للصيد والحراسة ، ويكون اعتبار القصد الطارىء لما فيه من المصلحة متبوعا ، وما سواه تابعا . وبعضهم منعه حملا للحديث على العموم ، فيكون اعتبار المتبوع ما كان غالبا وهو عدم قصد الحراسة والصيد ، وإن كان هذا يختلف فيه الأغلغ عرفا باختلاف البلاد . إلا أنه الآن فى مقام التمثيل لما كان فى الأصل محرما باعتبار القصد الأصيل عرفا ولكنه قصد فيه اعتبار طارىء جعله سابقا أو كالسابق بما يقتضى خروجه عن التحريم إلى الحل ، فكان مقتضاه أن يقول : على رأى من أجازته ، لأننا إذا جرينا على رأى من منع بيع كلب الصيد كنا ألعينا التابع وإن كان مقصودا على الخصوص ورجعنا به للضرب الأول ، ولم نكن اعتبرنا القصد الطارىء الذى هو بصدد تمثيله

ذلك ، وشراء^(١) السرّقين لتدمين المزارع ، وشراء الخمر للتخلييل ، وشراء شحم الميته لتطلى به السفن أو يستصبح به الناس ، وما أشبه ذلك والمنضبط هو الأول^(٢) والشواهد عليه أكثر ، لأن اعتبار ما يقصد بالأصالة والعادة هو الذي جاء في الشريعة القصد اليه بالتحريم والتحليل ، فان شراء الأمة للانتفاع بها في التسرى إن كانت من على الرقيق ، أو الخدمة إن كانت من الوحش ، وشراء الخمر للشرب ، والميته والدم والخنزير للأكل ، هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم . ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل في نحو : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ - الى قوله : وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) فوجب التحليل والتحريم على أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم . وكذلك قال : (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) (إن الذين يأكلون أموالَ اليتامى ظلماً) وأشباهه ، وإن كان ذلك محرماً في غير الأكل ، لأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل ، وما سوى ذلك مما يقصد بالتبع ، وما لا يقصد في نفسه عادة إلا بالتبعية لا حكم له . وقد ورد تحريم الميته وأخواتها وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميته : إنه تطلى به السفن ويستصبح به الناس ، فأورد ما دل على منع البيع ، ولم يعذرهم بحاجتهم اليه في بعض الأوقات ، لأن المقصود وهو الأكل محرّم ، وقال : « لعن الله اليهود حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا وَأَكَلُوا أَمْثَلَهَا »^(٣)

(١) اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الجواز ، والمنع مطلقاً فيهما ، والجواز لضرورة إصلاح الأرض به وكان يناسب أن يؤخر قوله (على رأى الخ) عن هذه الأمثلة مع ملاحظة إبدال منع بأجاز

(٢) أى الوجه الأول من الوجهين المذكورين ، وهو اعتبار القصد الأصلي وإلغاء القصد الطارىء ولو قصد على الخصوص . وقوله (المنضبط) أى المطرد حكمه . أى وأما اعتبار الطارىء فإنه وإن وجد في بعض الفروع ما يمكن تطبيقها عليه إلا أنه لا يطرد

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول للتابع ١٨٧

وقال في الخمر : « إن الذى حرم شربها حرم بيعها ^(١) ، وإن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه » لأجل أن المقصود من المحرم فى العادة هو الذى توجه إليه التحريم وما سواه تبع لا حكم له .

ولأجل ذلك أجازوا نكاح الرجل ليبر يمينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء ، لأن هذا من توابع النكاح التى ليست بمقصودة فى أصل النكاح ولا تعتبر ^(٢) فى أنفسها ، وإنما تعتبر من حيث هى توابع ، ولو كانت التوابع مقصودة شرعاً حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب لم يجز كثير من العقود لاجتماع تلك المنافع المقصودة ، بل لم يجز النكاح لأن الرجل إذا نكح لزمه القيام على زوجته بالإئتمان وسائر ما تحتاج إليه زيادة إلى بدل الصداق ، وذلك كله كالعوض من الانتفاع بالبضع . وهذا من مجهول ، فالمنافع التابعة للرقبة ^(٣)

المعقود عليها أو للمنافع التى هى سابقة فى المقاصد العادية ، هى المعتبرة ، وما سواها مما هو تبع لا يبنى عليه حكم ، إلا أن يقصد قصداً فيكون فيه نظر ، والظاهر أن لا حكم له فى ظاهر الشرع ، لعموم ما تقدم من الأدلة ^(٤) وخصوص الحديث

(١) أخرجه مسلم ومالك وأحمد والنسائى متما لحديث تحريم الخمر . وأما قوله (إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه) فأخرجه أبو داود وأحمد تابعا لتحريم الشحم . فلو فصل الحديثين بقوله (وقال . .) لكان أليق ، فإن صنيعه موهم أنهما حديث واحد فى الخمر

(٢) راجع الفصل اللاحق للسئلة الثالثة عشرة فى الاسباب

(٣) أى المنافع المقصودة قصداً أولياً التابعة للرقبة مباشرة ، وكذا المنافع التابعة لهذا النوع من المنافع ، هذان هما المعتبران . أما ما سواهما من التوابع فلا . ففى النكاح المقصود الأول النسل مثلاً ، ويتبعه الاستمتاع . أما بقاء ذلك ودوامه فليس واحداً منهما فلذلك جاز النكاح للبر باليمين . هذا إذا قلنا أن غرضه لم يجز النكاح المشار إليه سابقاً . ويصح أن يكون المراد لم يجز عقد النكاح مطلقاً لأن المنافع التابعة مجهولة فما صح إلا بعد طرح النظر فى التوابع

(٤) أى على عدم اعتبار حكم التابع فى مخالفة حكم المتبوع . فبعد ما تردد وقال

في سؤالهم عن شحم الميتة وأنه مما يقصد لطلاء السفن وللإستصباح ، وكلا الأمرين مما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة ، ولكن هذا القصد الخاص لا يعارض^(١) القصد العام ،

فإن^(٢) صار التابع غالبا في القصد ، وسابقا في عرف بعض الأزمنة ، حتى يعود ما كان بالأصالة كالمعدوم المطروح فحينئذ ينقلب الحكم ، وما أظن هذا يتفق هكذا بإطلاق ، ولكن ان فرض اتفاقه انقلب الحكم ، والقاعدة مع ذلك ثابتة^(٣) كما وضعت في الشرع وان لم يتفق^(٤) ولكن القصد الى التابع كثير

(المنضبط هو الأول والشواهد عليه كثيرة الخ) عاد فتقوى عنده ذلك واستظهر أنه لا حكم للتابع ولو قصد اليه بالخصوص . وهذا لا ينافي ما لاحظناه عليه من أنه كان الموافق للمقام هناك أن يقول (على رأى من أجاز) لا (من منع) لأن الكلام كان في فرض وتقدير لا في إعطاء احكام متفرعة قطعاً

(١) أى فيبقى الحكم كما هو حلا أو حرمة

(٢) هذا هو النتيجة الأصولية ، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات والاستظهارات لا تخلو من فوائد وتثقيف في سبيل فقه الدين وطريقة التوصل إلى قواعده

(٣) لأن القاعدة اعتبار ما قصد غالبا عرفا . فلو تغير المقصود عرفا فالتغير فيه ، لا فيها

(٤) أى وإن لم يتفق صيرورة التابع متبوعا في القصد عرفا ، ولكنه صار يقصد كثيرا كثرة لا تصيره متبوعا فهل يعتبر؟ قال : إذا بنى على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله عرفا فإنه يعتبر لأنهم لم يشترطوا في هذه القاعدة كونه بحيث يصير متبوعا ، بل مجرد قصد مثله عرفا ، وهو متحقق في هذا الفرض . وقوله (الاحتمالين) أى المعبر عنهما سابقا بالوجهين : اعتبار القصد الأصل . واعتبار الطارىء . إلا أن هذا يكون ههنا أقوى ، لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة ، وفي الكلام السابق لم يقيد بها . ولعل هذا هو الفارق . حيث حكم آنفا على ذى الوجهين بأنه لا اعتبار له في ظاهر الشرع . وهنا قال (المسألة مختلف فيها) مما يؤخذ منه الفرق بين ماكثر القصد إليه وغيره

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول للتابع ١٨٩

فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفاً ، والمسألة مختلف فيها على الجملة اعتباراً بالاحتمالين ، وقاعدة الذرائع أيضاً مبنية على سبق^(١) القصد إلى الممنوع وكثرة ذلك في ضم العقدين ، ومن لا يراها بنى على أصل القصد في انفكاك العقدين عرفاً ، وأن القصد الأصلي خلاف^(٢) ذلك

(والضرب الثاني) أن لا يكون أحد الجانبين تبعاً في القصد العادي ، بل كل واحد منهما مما يسبق القصد إليه عادة بالأصالة ، كالخلى والأواني المحرمة إذا فرضنا العين والصياغة مقصودتين معاً عرفاً ، أو يسبق كل واحد منهما على الانفرد عرفاً فهذا بمقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهي ؛ لأن متعلقيهما متلازمان ، فلا بد من انفرد أحدهما واطراح الآخر حكماً . أما على اعتبار التبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه إلى التابع ، وأما على عدم اعتبارها فيصير التابع عفواً^(٣) . ويبقى التعيين^(٤) فهو محل اجتهاد ، وموضع إشكال ؛ ويقل وقوع

(١) بدون مراعاة لكونه تابعا ، بل يكفي كثرة حصول ذلك كما قال (وكثرة ذلك في ضم العقدين) أى فى ضم بعضهما إلى بعض فى عقدة واحدة كبيع أدى إلى بيع وسلف كما قال خليل وشراجه (ومنع عند مالك — للتممة ، لأجل ظن قصد مامنع شرعاً . سدا للذريعة — بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع ؛ كبيع وسلف) أى كبيع جائز فى الظاهر يؤدى إلى بيع وسلف ، كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر ثم يشتري إحداهما بدينار نقداً ، فأل الأمر إلى بيع السلعة بأحد الدينارين وسلف الدينار الآخر يدفعهما بعد شهر . ومثله سلف بمنفعة ، كبيع سلعة بعشرة لأجل ويشتريها بخمسة نقداً وإنما قال (عند مالك) لأنه لاخلاف فى منع صريح البيع والسلف ، وليس من الذريعة إنما الذريعة مثل ما ذكره خليل

(٢) أى فلا تعتبر هذه الكثرة ما دامت على خلاف الأصل فى المقاصد . والأصل فى مسألة العقدين انفكاكهما هذا ، ولكن قد يدعى أن الأصل عند اجتماع العقدين سبق القصد إلى الممنوع

(٣) أى لم يتعلق به طلب ، فضلاً عن سقوطه

(٤) أى هل التابع هو صوغها حلياً لمن لا يجوز له استعماله ، والأصل هو تملك الذهب والفضة أم الأمر العكس ؟ فعلى الأول يجوز البيع والشراء ، وعلى الثانى لا يجوز

مثل هذا فى الشريعة . وإذا فرض وقوعه فكل أحد وما أداه إليه اجتهاده
وقد قال المازرى فى نحو هذا القسم فى البيوع : ينبغى أن يلحق بالمنوع ؛ لأن
كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضى أن لها حصة من الثمن ، والعقد واحد على شىء
واحد لا سبيل الى تبييضه ، والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة ، فمنع الكل ؛
لاستحالة التمييز ، وان^(١) سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولا لو قدر انفرادها بالعقد
هذا ما قال . وهو متوجه^(٢)

وأىضا فقاعدة الذرائع تقوى ههنا ؛ اذا قد ثبت القصد^(٣) الى المنوع . وأىضا
فقاعدة معارضة درء المناسد لجلب المصالح جارية هنا ؛ لأن درء المفسد مقدم ولأن
قاعدة التعاون هنا^(٤) تقتضى بأن المعاملة على مثل هذا تعاون على الأيتم والعدوان .
ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصدا ، وشراء السلاح لقطع الطريق ، وشراء

(١) أى ووجه ثان لمنعه وهو لزوم الجهالة فى ثمن ما عدا المنافع المحرمة
(٢) وانظر لم لم يجر هنا ما جرى فى مساقاة الشجر يكون بينه اليباض اليسير ،
واجتماع البيع والصرف فى دينار ، وهكذا مما جعل فيه القليل المنوع تابعا للكثير
الجائز ؛ فكان يفصل هنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة ،
وما إذا كانت قيمة العين الثلث فأقل فتكون تابعة ، ويترتب على ذلك الجواز وعدمه
ويكون تفریعا على الفائدة الأولى من الفصل الثانى . ولا فرق إلا أنه فيما سبق كان
أصل المنع للغرر والجهالة ، وهذا المنع لنفس الانتفاع بالمبيع . فلعل لهذا دخلا فى
الفرقة ، وسيأتى توجيهه

(٣) أما فيما ذكره من سبق القصد الى المنوع وكثرته فى ضم العقدين كأمثلة
خليل السابقة فإنه كان فيها تهمة القصد الى المنوع فقط ، بسبب كثرة ذلك فى مثله .
فما هنا أقوى

(٤) أى التعاون بالجائز على المنوع الذى هو ممنوع شرعا . يعنى ولما وجدت
أصول أخرى كثيرة معارضة لقاعدة التبعية ألغى جانب اعتبار التبعية ، كما أشار إليه
أول الفصل الثانى بقوله (ما لم يعارضه أصل آخر)

الغلام للفجور ، وأشبه ذلك وان كان ذلك القصد تبعياً فهذا أولى ^(١) أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه ، لكنه ^(٢) من باب سد الذرائع ، وإنما وقع ^(٣) النظر الخلفي في هذا الباب بالنسبة الى مقطع الحكم ، وكون المعاوضة فاسدة أو غير فاسدة ، وقد تقدم لذلك بسط في كتاب المقاصد

﴿ المسألة التاسعة ﴾

^(٤) ورد الأمر والنهي على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع ^(٥) للآخر ولاهما متلازمان في الوجود ولا في العرف الجاري ، إلا أن المكلف ذهب قصده الى جمعها معا في عمل واحد ، وفي غرض واحد ، كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة — ولنصطلح في هذا المكان على وضع الأمر في موضع الإباحة ^(٦) ؛ لأن

(١) لأنه ليس أحد الجانبين تبعاً للآخر ، بل كل منهما يسبق القصد اليه كما هو الفرض في هذا الضرب بخلاف شراء العنب وما معه

(٢) لعل الأصل (لكونه) . وهذا التعليل إنما ينتج لو كان الغرض قصد الخلاف والوفاق على الملكية القائلين بسد الذرائع ومن يشاركهم في ذلك الأصل (٣) جواب سؤال تقديره أنه كان مقتضى هذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع

هذا الضرب ، مع أنهم اختلفوا فيه . فقال : بل هم متفقون على المنع والحرمة . والخلاف إنما هو في فساد المعاوضة وصحتها . ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرمة القول بالفساد ، والشافعية والمالكية يقولون إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً سواء أكان الدليل متصلاً أو منفصلاً وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صوره .

(٤) لعل فيه سقط كلمة (إذا) ويكون جوابها قوله (فمعلوم الخ) ويكون قوله (ولنصطلح الخ) معترضا

(٥) أي بأي نوع من أنواع التبعية التي تقدمت في المسألة السابقة وفصولها . فقوله (متلازمان الخ) بيان للتبعية المنفية

(٦) أي في موضع ما يشمل الإباحة ، بحيث يكون المراد به ما يكون طلباً أو تخيراً . وسيأتي في الأمثلة الجمع بين الأختين ، وكل منهما مباح عند الانفراد : والجمع بين بيع وسلف ، والبيع مباح والسلف مندوب مأمور به . وقوله (الحكم فيهما واحد) أي في هذا المقام لأنهما يقابلان النهي هنا ، فما ثبت للأمر به إذا اجتمع مع المنهي عنه . وقد يثبب للبإباحة إذا اجتمع مع المنهي عنه وقوله (لأن الأمر)

الحكمة فيهما واحد ، لأن الأمر قد يكون للإباحة ، كقوله تعالى : (فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله) ، وإنما قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح والمعنى في المساق مفهوم — فمعلوم أن كل واحد منهما غير تابع في القصد بالفرض ، ولا يمكن حملهما على حكم الانفراد ، لأن القصد يأباه ، والمقاصد معتبرة في التصرفات ، ولأن الاستقراء من الشرع عرّف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون حالة الانفراد .

ويستوى في ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهى مع الاجتماع بين مأمورين أو منهيين . فقد نهى^(١) عليه الصلاة والسلام (عن بيع وسلف) وكل واحد منهما لو انفرد لجاز ؛ ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها ؛ وفي الحديث النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها ، والمرأة وخالتها وقال : « اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم »^(٢) وهو داخل بالمعنى في مسألتنا من حيث كان للجمع حكم ليس للانفراد. فكان الاجتماع مؤثراً ، وهو دليل ، وكان تأثيره في قطع^(٣) الأرحام وهو رفع الاجتماع ، وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع

لعل الأصل (ولأن الأمر) فهو تعليل ثان لا اختياره هذا الاصطلاح . لا أنه تعليل لكون حكمهما واحداً لأنه لا يظهر . وكان يمكنه أن يضع بدل كلمة (المأمور) كلمة (المأذون فيه) وهي تشمل في الاصطلاح العام . إلا أن عبارته أخصر

(١) تقدم (ج ١ — ص ٢٧٦)

(٢) هذه القطعة رواها ابن حبان ، والخطاب فيها لجماعة الإناث ، كما في نيل الأوطار : ثم قال في موضع آخر منه وفي رواية ابن عدى الخطاب للرجال

(٣) أي في عبارة الحديث نفسها — بقطع النظر عن عبارة النهى الواردة فيه — ما يفيد أن الجمع ينشأ عنه ما لم يكن عند الانفراد ، كما أن نفس النهى عن الجمع يفيد ذلك ولو لم يقل إذا فعلتم الخ . فقوله قطعتم أرحامكم أي قطعتم هذه الصلة وهذا الاجتماع المعنوي بينكم بهذا الجمع

وفي الحديث النهي^(١) عن افراد يوم^(٢) الجمعة بالصوم حتى يضم اليه ما قبله أو ما بعده ؛ وكذلك نهى^(٣) عن تقدم شهر رمضان بيوم أو يومين ، وعن صيام^(٤) يوم النطر مثل ذلك أيضا ، ونهى^(٥) عن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة ، وذلك يقتضى أن للاجتماع^(٦) تأثيرا ليس للانفراد ؛ واقتضاه أن للانفراد حكما ليس للاجتماع يبين أن للاجتماع حكما ليس للانفراد ، ولو في سلب^(٧) الانفراد

(١) روى في التيسير عن الخمسة الا النسائي (لا يصوم من أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله يوما أو يومين) وقال في كنوز الحقائق (نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم) عن الدار قطنى . وقال في موضع آخر منه (نهى عن صوم يوم الجمعة) عن احمد والشيخين

(٢) وهذا من اجتماع مأمور به ومنهى عنه ، فأثر ذلك الجمع الأمر بهما معا . وقوله (وكذلك نهى عن تقدم الخ) بالعكس فرمضان وحده مطلوب ، وجمع يوم من شعبان إليه منهى عنه . وكذا يقال في يوم الفطر

(٣) (لا يتقدم أحدكم رمضان بيوم أو يومين إلا أن يكون رجلا يصوم صوما فليصمه) أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٤) (لا يصلح الصيام في يومين يوم الفطر . ويوم النحر) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي . وهذا لفظ مسلم

(٥) تقدم (ج ١ - ص ٢٧٥) وهو يفيد أن للاجتماع والافتراق حكما يعول عليه ما لم تكن له نية سيئة فيعامل بنقيض قصده . فالأصل ثابت في الحديث

(٦) اقتصر على هذا والحديث فيه الأمران لأن الذى يعنيه الآن أن يكون للاجتماع حكم ليس للانفراد . ولذلك لما أخذ الثانى أخذه مع تغيير الأسلوب ، ليجعله راجعا إلى غرضه فى الاجتماع أيضا وهو أنه يؤثر فى الأفراد بسلبه ، لأنه لا انفرد مع الاجتماع . ويكفيه هذا فى غرضه . وسيأتى مقابل ذلك فى قوله (وللافتراق أيضا تأثير الخ)

(٧) إلا أن سلب صفة الانفراد عند الاجتماع لم يفقد الأجزاء خاصتها ، لما سيجىء فى توجيه مقابله . فإزالة هذه الصفة لا تفيد عدم الاعتداد بكل من الأجزاء على حدة وأعطاه ما يناسبه من الحكم

ومنهى^(١) عن الخليطين في الأشرية لأن لاجتماعهما تأثيراً في تعجيل صفة الإسكار وعن التفرقة^(٢) بين الأم وولدها ، وهو في الصحيح^(٣) وعن التفرقة بين الأخوين وهو حديث ح. ن^(٤) وهو كثير في الشريعة .

وأيضاً إذا أخذ الدليل في الاجتماع أعم^(٥) من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره

(١) عن جابر رضى الله عنه قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخلط الزبيب والتمر جميعاً ، والبسر والتمر جميعاً وقال : لا تنبذوا الزبيب والتمر جميعاً ولا الرطب والبسر جميعاً) أخرجه في التيسير عن الخمسة ، وعن أبي قتادة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تنبذوا الزهو والرطب جميعاً ، ولا تنبذوا الرطب والزبيب جميعاً . ولكن انبذوا كل واحد على حدته) أخرجه في التيسير عن مسلم ومالك وأبي داود والنسائي

(٢) لأنه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لانبهاوسكون نفسها برويته . ولذلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان العقد المتضمن لذلك عقد معاوضة

(٣) روى في منتقى الأخبار عن أحمد والترمذى : عن أبي أيوب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (من فرق بين والده وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة) — قال شارحه الشوكانى : حديث أبي أيوب أخرجه أيضاً الدرقتانى ، والحاكم وصححه . وحسنه الترمذى . وفي اسناده حتى بن عبد الله المعافى وهو مختلف فيه . وله طريق أخرى عند البيهقى . وفيها انقطاع . وله طريق أخرى عند الدارمى

(٤) قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه ، (رده رده) عند ما باع أحد الغلامين الأخوين اللذين وهبهما له النبي صلى الله عليه وسلم . رواه الترمذى وابن ماجه . قال الشوكانى : إن هذا الحديث من رواية ميمون بن أبى شبيب عنه . وقد أعله أبو داود بالانقطاع بينهما . وأخرجه الحاكم وصحح اسناده ، ورجحه البيهقى لشواهدة . وعن على رضى الله عنه قال : أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أبيع غلامين أخوين ، فبعتهما وفرقت بينهما ، فذكرت ذلك له ، فقال (أدركهما فارتجعهما ، ولا تبعهما إلا جميعاً) رواه في منتقى الأخبار عن أحمد — قال الشوكانى :

رجل اسناده ثقات كما قال الحافظ ، وقد صححه ابن خزيمة وابن الجارور ، وابن حبان ، والحاكم ، والطبرانى ، وابن القطان

(٥) أى بقطع النظر عما قيد به أولاً من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهى

إذا اجتمع المأمور والمحظور وليس أحدهما تابعا فلهي لكل حكمه أم للاجتماع أثره؟ ١٩٥

في الجملة ؛ كالأمر بالاجتماع والنهي عن التفرقة ، لمافي الاجتماع من المعاني التي ليست في الانفراد ، كال تعاون والتظاهر ، وإظهار أئمة الاسلام وشعائره ، وإخماد كفة الكفر ، ولذلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد ، وشرعت المواصلات بين ذوى الأرحام خصوصا ، وبين سائر أهل الإسلام عموما . وقد مدح الاجتماع وذم الافتراق ، وأمر بإصلاح ذات البين وضم ضدها وما يؤدي إليها ، الى غير ذلك مما في هذا المعنى .

وأيا فالاعتبار النظري يقضى أن للاجتماع أمراً زائداً لا يوجد مع الافتراق .

هذا وجه تأثير الاجتماع

وللافتراق أيضا تأثير من جهة أخرى ؛ فانه اذا كان للاجتماع معان لاتكون في الافتراق فللافتراق^(١) أيضا معان لانزيلها^(٢) حالة الاجتماع : فالنهي عن البيع

عنه الخ ، فان الأمر بالاجتماع بين المسلمين لا يقال فيه إنه واحد مما صور فيه الكلام أولا (١) وانظر لم لم يذكر من آثاره ما أشار له في الحديث المتقدم من أن لتفريق

الخليطين نعمهما أثرا في الزكاة بزيادتها أو نقصها مالم يفعل ذلك خشية الصدقة

(٢) لم يقل : ليست توجد عند الاجتماع ، بل اقتصر في كل المحاولة الآتية على أن يثبت أن الأمور المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها . أى فمعاني

المجتمعات التي تثبت لها عند الانفراد لاتزال متحققة عند الاجتماع وهذا هو الذي يعنيه ، وسيرتب عليه التعارض واختلاف النظر . فلا يصح أن تكون المقابلة بين

الانفراد والاجتماع إلا على هذا الوجه ، لا بأن تكون على أن معاني الافتراق لا توجد عند الاجتماع . وقوله (للانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به) أى

لا يصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع ، لأن بطلانها يبطل المعنى الذي في الاجتماع كما مثل ، فإن الأعضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها ، ولو لم يكن كذلك بل صار

الجموع بمنزلة اليد أو الرجل أو العين فقط لم يكن هو الأئسان . فاحتفاظ كل واحد بخاصته حفظ للأئسان المكون من هذه المجتمعات . فهذا كالترقي على ما قبله ،

كأنه يقول : ليس فقط ان الاجتماع لا يهدم خاصة كل واحد على انفراده ، بل إن الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهذا الحفظ

والسلف مجتمعين قضى بأن لا افتراقهما^(١) معنى هو موجود حالة الاجتماع ، وهو الانتفاع بكل واحد منهما ؛ إذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع ، ولكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهى ؛ وزيادة المعنى في الاجتماع لا يلزم أن يُعَدِمَ معاني الانفراد بالكلية . ومثله^(٢) الجمع بين الاختين وما في معناه مما ذكر من الأدلة .

وأيضاً فإن كان للاجتماع معان لا تكون في الانفراد فلا نفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به ؛ فإن لكل واحد من المجتمعين معاني لو بطلت لبطلت معاني الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الإنسان فإن مجموعها هو الإنسان ، ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل معنى واحد لبطل الإنسان ، بل الرأس يفيد ما لا يفيد اليد ، واليد تفيد ما لا تفيد الرجل ، وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها ، فإذا ثبت هذا فافهم مثله في سائر^(٣) الاجتماعات .

فالأمر^(٤) بالاجتماع والنهى عن الفرقة غير مبطل لفوائد^(٥) الأفراد حالة

(١) أى بأن لهما عند الافتراق

(٢) ففنافع الزوجية موجودة في كل من الاختين عند اجتماعهما أيضاً . ولكن

النهى ورد للمعنى الزائد في الاجتماع

(٣) لكن هذا ليس جمعا اعتباريا كاجتماع الشيئين المتباينين في عقدة وصيغة

واحدة مثلا . فهناك لأعضاء الانسان نظام طبيعي يجعل الحياة مشتركة والعمل

موزعا كما يقول . وأين من هذا مجرد جمع الشيئين في صيغة أو قصد واحد ؛ فلعل

المراد بهذا التشبيه التقريب . وإلا فكيف يبنى على مجرد هذا قاعدة أصولية في الشريعة ،

تبنى عليها أحكام وتفاريع؟ نعم إن الأحكام مبنية كما سبق على مجرى العادة في الإنسان

سواء كانت طبيعية أو غيرها . ولكنها تكون حقيقة لا تشبيها واعتبارا

(٤) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الاعم السالف (غير مبطل) أى

بالدليلين السابقين . وهذا منه شروع في استغلال المقدمات السالفة من أول المسألة

إلى هنا لتأصيل القاعدة الآتية

(٥) بل كل واحد من أفراد الانسان المندمجين في هذا الاجتماع حافظ لسائر

خواصه كما هو واضح . وقوله (فمن حيث حصلت الفائدة الخ) هذا مرتب على

مجموع ما قرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيرا حاصلًا عند الاجتماع .

إذا اجتمع المأمور والمحظور وليس أحدهما تابعا فإيهما لكل حكمه أم للاجتماع أثره؟ ١٩٧

الاجتماع ، فمن حيث حصلت الفائدة بالاجتماع فهي حاصلة من جهة الافتراق أيضا حالة الاجتماع، وأيضا فمن حيث كان الاجتماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكم يصح أن يعتبر من ذلك الوجه أيضا فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها ، فليس اعتبار الاجتماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد ولكل وجه تتجاذبه أنظار المجتهدين .

وإذا كان كذلك فحين امتزج الأمران في المقصد صار في الحكم كالتلازمين في الوجود ، اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد ، فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي معا فيهما كما تقدم في المتلازمين ، ولا بد من حكم شرعي يتوجه عليهما بالأمر أو بالنهي؟ أولا^(١) فإن من العلماء من يجري عليهما حكم الانفكاك والاستقلال ، اعتباراً بالعرف الوجودي والاستعمال ، إذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه؟ والخلاف موجود بين العلماء في مسألة «الصفقة تجمع بين حرام وحلال» ووجه كل قول منهما قد ظهر

ولا يقال : إن الذي يساعد عليه الدليل هو الأول ؛ فإنه إذا ثبت تأثير الاجتماع وأن له حكماً لا يكون حالة الانفراد ، فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة إلى المجموع كالتابع^(٢) مع المتبوع ؛ فإنه صار جزءاً من الجملة ، وبعض الجملة تابع للجملة . ومن الدليل على ذلك ما مر في كتاب الأحكام من كون

وقوله (وأيضا) هذا إشارة إلى فرض المسألة وأنه ليس أحد المجتمعين تابعا للآخر بل بحيث يصح استقلال كل منهما بالحكم . فهل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاء أثر الانفراد ؛ يعني فيكون هناك مدركان لأصحاب النظر والاجتهاد : أحدهما مبني على تأثير الاجتماع ، والآخر مبني على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع

(١) أي لا يتوجه عليهما معا حكم واحد بالأمر أو النهي ، بل لكل حكمه . وهذا نظر من يلتفت لبقاء الخواص للمنفردات عند الاجتماع . وما قبله لما قبله . فقوله (فان من العلماء الخ) بيان لقوله (أولا)

(٢) أي وقد تقدم أنه لاحكم للتابع غير حكم المتبوع

الشيء مباحاً بالجزء، مطلوباً بالكل ، أو مندوباً بالجزء واجباً بالكل ، وسائر الأقسام التي يختلف فيها حكم الجزء مع الكل . وعند ذلك لا يتصور أن يرد الأمر والنهي معاً . فإذا نظرنا الى الجملة وجدنا محل النهي موجوداً في الجملة ، فتوجه النهي لما تعلق به من ذلك ، ووجه ما تقدم في تعليل المأزري وما ذكر معه لأنا نقول : إن صار كل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع فليس جزءاً^(١) الحرام بأن يكون متبوعاً أولى من أن يكون تابِعاً ، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر ، وله معارض وهو اعتبار الأفراد كما مر ، وأما توجيه المأزري فاعتباره مختلف^(٢) فيه ، وليس من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره ، فهو مما يمكن أن يذهب اليه مجتهد ويمكن أن لا

﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأمران^(٣) يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه ، اذا ذهب قصد المكلف الى جمعها معاً في عمل واحد وفي غرض واحد ، فقد تقدم أن

(١) في الحقيقة لم يجعل المتبوع هو الجزء الحرام ، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التي اقتضت المفسدة والنهي يعتمد المفسدة

(٢) بقى عليه أن يجيب عن القواعد التي ذكرها من درء المفاسد وسد الذرائع والتعاون . وليس من السهل على المجتهد الاغضاء عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كهذه . في مقابلة قاعدة تأثير الانفراد وبقاء خواصه التي لم تثبت في نفسها إلا بمجرد التشبيه البعيد بأعضاء الانسان الخ

(٣) تشترك هذه المسألة مع ما قبلها في أن الشئيين اللذين تصد المكلف جمعهما في عمل واحد ليس أحدهما تابِعاً للآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة ، وتحالفها في أن تلك ورد الأمر فيها على أحد الشئيين . والنهي على الآخر عند الانفراد . أما هذه فلم يتوجه فيها نهى لأحد الشئيين ، ولكن لكل منهما لوازم معتبرة شرعاً ، وهذه اللوازم متنافية فهل يعتبر تنافي اللوازم موجبا لعدم صحة اجتماعهما في عمل واحد وغرض واحد ، فيبطل العقد ؟ أم لا ؟

للجمع تأثيراً ، وأن في الجمع معنى ليس في الانفراد ، كما أن معنى الانفراد لا يبطل بالاجتماع .

ولكن لا يخلو أن يكون كل منهما مُنافيَ الأحكام لأحكام الآخر ، أولاً فإن كان كذلك رجع في الحكم الى اجتماع الأمر والنهي على الشيين يجتمعان قصداً وذلك مقتضى المسألة قبلها . ومعنى ذلك أن الشيء إذا كان له أحكام شرعية تقترن به فهي منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعية في ذلك الشيء ؛ وكذلك كل عمل من أعمال المكلفين ، كان ذلك العمل عادة أو عبادة . فإن اقترن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما . تنافى أحكام الآخر فمن حيث صار كالشيء الواحد في القصد الاجتماعي اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت للمصالح ، فتنافت وجوه المصالح وتدافعت ، وإذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد فاستقرت الحال على وجه استقرارها في اجتماع المأمور به مع المنهى عنه ، فاستويا في تنافى الأحكام ؛ لأن النهي يعتمد المفسد ، والأمر يعتمد المصالح ، واجتماعهما يؤدي الى الامتناع كما مر ، فامتنع ما كان مثله

وأصل هذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن البيع والسلف ؛ لأن باب البيع يقتضى المغابنة والمكايسة ، و باب السلف يقتضى المكارمة والسماح والإحسان فإذا اجتمعا داخل السلف المعنى الذي في البيع ، فخرج السلف عن أصله ، إذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفضة أو الذهب بالذهب نسيئة ، فرجع الى أصله المستثنى منه من حيث كان ما استثنى منه وهو الصرف ^(١) أصله المغابنة والمكايسة ؛ والمكايسة فيه وطلب الربح ممنوعة فإذا رجع السلف الى أصله بمقارنة البيع امتنع من جهتين : « احدهما » الأجل الذي في السلف « والأخرى » طلب الربح الذي تقتضيه المكايسة أنه لم يضم الى البيع إلا وقد داخله في قصد الاجتماع ذلك المعنى .

وعلى هذا يجرى المعنى في إشراك المكلف في العبادة غيرها مما هو مأمور به

(١) صوابه البيع . وقوله (والمكايسة فيه) أى في السلف

إما وجوباً أو ندباً أو إباحة^(١) إذا لم يكن أحدهما تبعاً^(٢) للآخر وكانت أحكامهما متنافية ، مثل الأكل والشرب والذبح والكلام المنافي في الصلاة ، وجمع^(٣)

(١) لا يظهر عطفه على ما قبله إلا على اصطلاحه في المسألة قبلها
 (٢) كال تبرد والنظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضوء والغسل ،
 وكالحمية مع العبادة بالصوم ، والصحة مع تأدية الفريضة في السفر للحج ، وهكذا
 بما كان شأنه التبعية للعبادة في القصد وقد تقدم له الخلاف بين ابن العربي والغزالي
 في خروج العبادة عن الاخلاص وعدمه ، بناء على صحة انفكك القصد كما هو نظر
 ابن العربي ، أو على مجرد الاجتماع وجوداً ولو صح الانفكك كما هو رأى الغزالي
 راجع الفصل التالي للمسألة السادسة من النوع الرابع في المقاصد . وقد تقدم آنفاً
 أنه إذا كان أحدهما تبعاً للآخر وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف
 في دينار واحد فلا يضر . لالغاء التابع . فاذا حمل كلامه في التابع على مثل صورة
 الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه ، ولا يتعارض مع ما سبق ولا مع ما يأتي بعد
 من جعل التبرد وما معه مما فيه الخلاف . فيتعين أن يحمل قوله هنا (إذا لم يكن
 تبعاً) على ما يماثل الصورة المذكورة وإن كانت في المعاملات ، وكلامه فيما يجتمع
 مع العبادات

(٣) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلاً فينوي بها أنها فرض ونقل معاً . فقد
 جمع بين متنافيين في الأحكام فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم ، والفرض تسن فيه
 الجماعة والنفل لا ، والفرض تقام له الصلاة والنفل لا ، والفرض يجب فيه القيام
 على القادر والنفل لا ، وهكذا . وكمن ينوي بالظهر الفرض والركعات المطلوبة قبله
 أو بعده ندباً ، فإن هناك تنافياً ظاهراً بين كونها معتبرة قبلاً أو بعداً وبين تأديتها بها
 إلا أن . ولذلك لم يجز مثل هذا أحد . أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلاً فقالوا
 إنه بذلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية ، وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب .
 وقالوا إن من عليه قضاء رمضان له أن ينوي معه مثل نفل صوم عاشوراء والايام
 البيض ويوم عرفة — والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه وما يطلب
 فيه ، فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة ، إذا لم يكن مانع آخر يقتضى المنافاة
 مثل الصورتين اللتين ذكرناهما . ولم نر خلافاً في نية تحية المسجد مع الفرض . وقوله
 (والعبادة) أى مطلقاً ولو غير صلاة ؛ وقد عرفت مسألة الصيام . ومثلها الحج
 مع العمرة النافلة مع أنهما صحيحان

إذا اجتمع أمران تتنافى أحكامهما كان كاجتماع الأمر والحظر ٢٠١

نية الفرض والنفل في الصلاة والعبادة لأداء الفرض والندب معاً ، وجمع^(١) فرضين معاً في فعل واحد ، كظهيرين ، أو عصرين ، أو ظهر وعصر ، أو صوم رمضان أداء وقضاء معاً الى أشباه ذلك

ولأجل هذا منع مالك من جمع عقود بعضها الى بعض ، وإن كان في بعضها خلاف فالجواز ينبني على الشهادة بعدم المنافاة بين الأحكام ، اعتباراً بمعنى الانفراد^(٢) حالة الاجتماع . فمنع من اجتماع الصرف والبيع ، والنكاح والبيع ، والقراض والبيع والمساقاة والبيع ، والشركة والبيع ، والجعل والبيع — والإجارة في الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع — ومنع من اجتماع^(٣) الجزاف والمكيل ، واختلف العلماء في اجتماع الإجارة والبيع . وهذا كله لأجل اجتماع الأحكام المختلفة في العقد الواحد : فالصرف مبني على غاية التضيق حتى شرط فيه التماثل الحقيقي في الجنس^(٤) والتقابض الذي لا تردد فيه ولا تأخير^(٥) ولا بقاء علقه^(٦) وليس البيع كذلك .

(١) لأنهما متنافيان من جهة أن أحدهما عن واجب لوقت خاص ، والآخر عن واجب لوقت آخر . ولذلك لم تجز كفارة واحدة عن مقتضى كفارات مثلاً

(٢) كما قال أشهب : لا يحرم الصرف والبيع ، وأنكر أن يكون مالك حرمه ، نظراً إلى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد ، قال : وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل منهما سلعة . قال ابن عرفة : وهو أوجه في النظر ، وإن كان خلاف المشهور

(٣) الممنوع اجتماع جزاف من حب مع مكيل منه في عقد واحد وكذا جزاف من أرض مع مكيل منها ، وكذا اجتماع جزاف من حب مع مكيل من أرض ، لأن في ذلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معاً عن أصلهما ، إذ الأصل في الحب الكيل ، وأصل الأرض أن تباع جزافاً . أما إذا اشترى أرضاً جزافاً مع مكيل حب فلا مانع لأنهما جاء على أصلهما

(٤) فلا يجوز الصرف بتصديق في الجنس وكذا في العدد أو الوزن بل لا بد من التحقق من هذا كله قبل البت في الصرف

(٥) قالوا أنه أضيّق ما يطلب فيه المناجزة

(٦) ولو بأن يوكل غيره في القبض بغير حضوره

والنكاح مبني على المكارمة والمسامحة وعدم المشاحة ، ولذلك سمي الله الصداق نحلة وهي العطية لا في مقابلة عوض ، وأجيز فيه نكاح التفويض ، بخلاف البيع والقراض والمساقاة مبنيان على التوسعة ؛ إذ هما مستثنيان من أصل ممنوع وهو الإجارة الجهولة ، فصارا كالرخصة ، بخلاف البيع فإنه مبني على رفع الجهالة في الثمن والمثمون والأجل وغير ذلك ، فأحكامه تنافي أحكامهما . والشركة مبناها على المعروف والتعاون على إقامة المعاش للجانبين ، بالنسبة الى كل واحد من الشريكين والبيع يضاف ذلك . والجعل مبني على الجهالة بالعمل ، وعلى أن العامل بالخيار^(١) والبيع يأبى هذين . واعتبار الكيل في المكيل قصد إلى غاية الممكن في العلم بالمكيل ، والجزاف مبني على المسامحة ، في العلم بالمبلغ ، للاجترأ فيه بالتخمين الذي لا يوصل الى علم . والإجارة عقد على منافع لم توجد ، فهو على أصل الجهالة ، وإنما جازت لحاجة التعاون كالشركة ؛ والبيع ليس^(٢) كذلك . وقد اختلفوا أيضاً في عقد على بت في سلعة وخيار في أخرى ؛ والمنع بناء على تضاد البت والخيار وكما اختلفوا في جمع العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أو عدم تضادها ، كذلك اختلفوا أيضاً في جمع العبادي مع العادي ؛ كالتجارة^(٣)

(١) لأن الجعل لا يلزم بالعقد ، بخلاف البيع مالم يكن على الخيار
(٢) أي فلا يجوز إجتماعهما . لكن المعروف في المذهب غير هذا . ونص خليل عدم فسادهما مع البيع ، قال الشراح فلا تفسد مع البيع لعدم منافاتهما ؛ سواء أ كانت الاجارة في نفس المبيع أم في غيره ، إلا أنها إذا كانت في غير المبيع لا يشترط فيها شيء . وإذا كانت فيه كما إذا اشترى منه قماشا ليخطه له ثوبا اشترط لها شروط كعدم تأخير العمل الخ

(٣) التجارة في الحج ورد الاذن فيها بقوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) وإن خالف أبو مسلم وادعى المنع وحمل الآية على ما بعد الفراغ من أعمال الحج ، فهو محجوج بالآثار الصحيحة ، فضلا عن كونه يبعد بالآية عن سبب النزول

إذا اجتمع أمران تتنافى أحكامهما كان كاجتماع الأمر والحظر ٢٠٣

في الحج أو الجهاد وكقصد التبرد مع الوضوء ، وقصد الحمية مع الصوم ؛ وفي بعض العبادتين كالغسل بنية الجنابة والجمعة . وقد مر هنا وفي كتاب المقاصد بيان هذا المعنى في الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة وبالله التوفيق .

وإن كانا غير متنافيي الأحكام فلا بد أيضاً من اعتبار قصد الاجتماع ، وقد

تقدم الدليل عليه قبل ؛ فلا يخلو أن يحدث الاجتماع حكماً يقتضى النهى ، أو لا

فإن أحدث ذلك صارت الجملة منهيًا عنها واتحدت جهة الطلب ؛ فان الاجتماع

ألغى الطلب المتعلق بالأجزاء ، وصارت الجملة شيئاً واحداً يتعلق به إما الأمر

وإما النهى ؛ فيتعلق به الأمر إن اقتضى المصلحة ، ويتعلق به النهى إذا اقتضى

مفسدة ، فالفرض هنا أنه اقتضى مفسدة ، فلا بد أن يتعلق به النهى ، كالجمع بين

الأختين وبين المرأة وعمتها أو خالتها ، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ما قبله

وما بعده ، والخليطين في الأشربة ، وجمع الرجلين في البيع سلعتيهما ، على رأى

من رآه في مذهب مالك ؛ فان الجمع يقتضى عدم اعتبار الأفراد بالقصد الأول ،

فيؤدى ذلك الى الجهالة^(١) في الثمن بالنسبة الى كل واحد من البائعين ، وإن كانت

الجملة معلومة : فامتنع لحدوث هذه المفسدة المنهى عنها . وأما المجيز فيمكن أن

يكون اعتبر أمراً آخر ، وهو أن صاحبي السلعتين لما قصدا الى جمع سلعتيهما في البيع

صار ذلك معنى الشركة فيهما ، فكأنهما قصدا الشركة أولاً ، ثم بيعهما والاشتراك

في الثمن ، وإذا كانا في حكم الشريكين فلم يقصدا إلى مقدار ثمن كل واحدة من

السلعتين ؛ لأن كل واحدة كجزء السلعة الواحدة فيو قصد تابع لقصد الجملة ، فلا

أثر له ، ثم الثمن يفضُّ على رهوس المالين إذا أرادا القسمة ، ولا امتناع في ذلك ؛

إذ لاجهالة^(١) فيه ، فلم يكن في الاجتماع حدوث فساد

وإذا لم يكن فيه شيء مما يقتضى النهى فالأمر متوجه ؛ إذ ليس إلا أمر أو

نهي ، على الاصطلاح المنبه عليه

(١) أى المؤدية إلى التنازع والشحناء . على خلاف المصلحة الاجتماعية بين الناس

(٢) لأن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمنًا لسلعته . وهو معلوم

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الأمران^(١) يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدهما راجعاً إلى الجملة^(٢) والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها ، أو إلى بعض أوصافها ، أو إلى بعض جزئياتها ، فاجتماعهما جائز ، حسبما ثبت في الأصول

والذي يذكر هنا أن أحدهما تابع ، والآخر متبوع ، وهو الأمر الراجع إلى الجملة . وما سواه تابع ؛ لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتكلمة للجملة والتتمة لها ، وما كان هذا شأنه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقاً ، وهذا معنى كونه تابعاً . وأيضاً^(٣) فإن هذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة ، بل إن فرض فقد الأمر بالجملة لم يمكن إيقاع التفاصيل ، لأن التفاصيل لا تتصور إلا في مفصل ، والأوصاف لا تتصور إلا في موصوف ، والجزئى لا يتصور إلا من حيث الكلى ؛ وإذا كان كذلك فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجملة

ولذلك أمثلة : كالصلاة — بالنسبة إلى طلب الطهارة الحديثة والخبثية ، وأخذ الزينة ، والخشوع ، والذكر ، والقراءة ، والدعاء ، واستقبال القبلة ، وأشباه ذلك ؛ ومثل الزكاة — مع انتقاء أطيب^(٤) الكسب ، وإخراجها في وقتها ، وتنويع^(٥)

- (١) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح في المسألتين السابقتين
- (٢) أى إلى نفس المطلق وقوله (بعض تفاصيلها) أى أجزاءها كالقراءة والذكر في الصلاة وقوله (بعض أوصافها) أى كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع . وقوله (بعض جزئياتها) كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر وهكذا من الجزئيات الداخلة تحت كلى صلاة
- (٣) دليل ثان على أن ما سوى الأمر بالجملة تابع للأمر بها وليس مستقلاً
- (٤) هو وما يليه للوصف . وتنويع المخرج ومقداره للجزئى
- (٥) كونه من التقدين أو الزروع أو الانعام . ومقداره كون الواجب في الأول

أخرج ومقداره ، وكذلك الصيام — مع تعجيل الإفطار وتأخير السحور ، وترك الرفث ، وعدم التفرير^(١) وكالحج مع مطلوباته التي هي له كالتفصيل والجزئيات والأوصاف التكميليات ، وكذلك القصاص مع العدل واعتبار الكفاءة^(٢) ، والبيع مع توفية المكيال والميزان ، وحسن القضاء والاقضاء ، والنصيحة^(٣) ، وأشبه ذلك فيئذ الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت إليه ، وانبتت عليه ، فلا يمكن أن تفرض إلا وهي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمل . وكذلك سائر التوابع مع المتبوعات

بخلاف^(٤) الأمر والنهي. إذا تواردا على التابع والمتبوع : كالشجرة المثمرة

ربع العشر مثلا ، وهكذا . فكل هذه الأوامر تابعة (لا توارى الزكاة) وقوله (مع تعجيل الإفطار) هذا وما بعده في الصوم وكلها من الأوصاف الكمالية فيه

(١) التفرير التعرض للهكّة والأذى وقد ورد النهي عن تعرض الصائم لما يفسد صومه من المباشرة ومقدمات الجماع والمبالغة في المضمضة والاستنشاق ، لأن ذلك كله مظنة لافساد الصوم ، ومثله الحجامه للحاجم والمحتجم

(٢) المماثلة في الحرية والأسلام مثلا . بحيث لا يقتل الحر بالعبد ولا المسلم بالكافر ، فهذان مكملان لهذا الضروري

(٣) الأمثلة الأربعة متعلقة بالبيع من باب الأوصاف. إلا أنه يقال إن البيع من المباح وهذه الأمور الأربعة الأوامر فيها بين واجب و مندوب ، وكيف يقال فيه : تواردت الأوامر على المتبوع باعتبارها في نفسه وباعتبار تفاصيله ، إلا أن يقال إن البيع من الضروريات أو الحاجيات على ما سبق ، فهو إذا مطلوب توجه إليه الأوامر باعتبار ذاته كما توجه إليه باعتبار توابعه على أنه وإن كان أصله الإباحة بالجزء فإنه مطلوب بالكل

(٤) أي فالأمر فيهما بالعكس . ففي تواردا الأمرين لم يرد الأمر بالتابع إلا مستنداً للأمر بالمتبوع ، بحيث لا يتأتى الأمر بالتابع وحده مقطوعا فيه النظر عما جعل تابعا له ، بخلاف تواردا الأمر والنهي فإنه ما توجه النهي على التابع مثلا إلا مع قطع النظر عن المتبوع ، حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط النهي وألغى . هذا في ذاته ظاهر . ولكن الكلام في فائدة هذه المسألة عمليا . ولا يخفى أن معنى الاتحاد

قبل الطيب ، فإن النهي لم يرد على بيع الثمرة إلا على حكم الاستقلال ، فلو فرضنا عدم الاستقلال فيها فذلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجُزء التابع للشجرة ، وذلك يستلزم قصد الاجتماع في الجملة ، وهو معنى القصد إلى العقد عليهما معاً ، فارتفع النهي بإطلاق على ما تقدم . وحصل (١) من ذلك اتحاد الأمر إذ ذلك ، بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها في نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها .

وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات ، فإن التوسعة ورفع الحرج يقتضى شيئاً يمكن فيه التضيق والحرج ، وهو الضروريات بلا شك ، والتحسينات مكملات وامتعات ، فلا بد أن تستلزم أموراً تكون مكملات لها ، لأن التحسين والتكميل والتوسيع لا بد له من موضوع إذا فقد فيه ذلك عدّه غير حسن ولا كامل ولا موسع ، بل قبيحاً مثلاً أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً فلا بد من رجوعها إلى أمر آخر مطلوب ، فالمطلوب أن يكون تحسيناً وتوسيعاً تابع في الطلب للمحسن والموسع ، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية . وإذا ثبت هذا تصور في الموضوع قسم آخر ، وهي :

الذي ذكره بعد هو اتحاد في مورد الأوامر . على معنى أن ما يرد على التفاصيل والأوصاف وارد على الجملة باعتبار هذه الأوصاف وإن كان هذا لا يقتضى ألا يكون للأمر بالأوصاف أثر جديد زائد على الأمر الوارد على المتبوع . بل قد يكون الأمر الوارد على المتبوع باعتبار التابع أقوى من الوارد على نفس المتبوع ، وذلك كالتوفية في الكيل والميزان بالنسبة للبيع وقد يكون بالعكس كما في الأمر بتأخير السحور . وقد يكون آتياً ببيان أن هذا التفصيل توقف عليه الجملة كجزء أصلي منها أو كشرط ، وهكذا . وسيأتى له في المسألة الثالثة عشرة بيان أوفى تعلم منه فائدة جليمة عملية لمسألتنا هذه . وقد أشار إليه هنا إشارة إجمالية بقوله (وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات الخ) أي فالضروريات تعتبر هي الجملة ، وهي المتبوع والاصل . وما عداها من الحاجيات والتحسينات تفاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

فنعقول : الأمر والنهى إذا تواردا على شيء واحد وأحدهما راجع الى بعض أوصافها أو جزئياتها أو نحو ذلك ، فقد مر في المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما وله صورتان : « إحداهما » أن يرجع الأمر الى الجملة والنهى الى أوصافها . وهذا كثير ، كالصلاة بحضرة الطعام ، والصلاة مع مدافعة الأخبثين ، والصلاة في الأوقات المكروهة ، وصيام أيام العيد ، والبيع المقترن بالغرر والجهالة ، والإسراف في القتل ، ومجاوزة الحد في العدل فيه ، والغش والخديعة في البيوع ونحوها ، الى ما كان من هذا القبيل « والثانية » أن يرجع النهى الى الجملة والأمر الى أوصافها وله أمثلة كالتستر بالمعصية في قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ ابْتَلَى مِنْكُمْ مِنْ هَذِهِ الْقَاذُورَاتِ بِشَيْءٍ فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللَّهِ » ^(١) وإتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى : « ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ » وروى : « مَنْ مَشَى مِنْكُمْ إِلَى طَمَعٍ فَلْيَمْشِ رُؤْيَدًا » ^(٢) وأشبه ذلك . فأما الأول فقد تكلم عليه ^(٣) الأصوليون ، فلا معنى لإعادته هنا . وأما الثاني فيؤخذ الحكم فيه من معنى ^(٤) كلامهم في

(١) روى الغزالي في الأحياء (من ارتكب شيئا من هذه القاذورات فليستتر بستر الله) قال العراقي : أخرجه الحاكم من حديث ابن عمر بلفظ (اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله عنها . فمن ألم بشيء منها فليستتر بستر الله) وإسناده حسن (٢) ينظر تحريجه

(٣) وأن له أثرا بفساد ما تعلق به النهى إذا كان للتحريم ، في العبادات خاصة ، أو فيها وفي غيرها ، والتفصيل بين ما تعلق النهى لعين الفعل وما تعلق بوصف ملازم وما تعلق بوصف منفك . والخلاف في ذلك كله

(٤) المقام يحتاج إلى فضل تأمل فان مثل اتباع السيئة الحسنة كل منهما أمر من متصل عن الآخر عملا ووقتا وكأنه قال إذا صدرت منك سيئة فالمطلوب منك أن تتدارك لأمر بفعل حسنة . هل هذا إلا طلب واحد بخلاف المثاليين اللذين معاً ، فان توجه النهى للجملة والطلب للتابع ظاهر فيهما

الأول ، فأليك النظر في التفريع والله أعلم . وينجر هنا الكلام الى معنى آخر ، وهي :

﴿ المسألة الثالثة عشرة ^(١) ﴾

وذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعا مع التابع له ، وأن الطلب المتوجه للجملة أعلى رتبة وآكد في الاعتبار من الطلب المتوجه الى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات

والدليل على ذلك ما تقدم من أن التابع مقصود بالتصد الثاني ؛ ولأجل ذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع ، فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال ^(٢) ، أو يصير منه كجزء أو كالصفة أو التكملة . وبالجملة فهذا المعنى مبسوط فيما تقدم ، وكه دليل على قوة المتبوع في الاعتبار وضعف التابع . فالأمر المتعلق بالمتبوع آكد ^(٣) في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع .

(١) هذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله ، فهي مبنية عليها ، وهي الفائدة العملية لها

(٢) كما سبق في المسألة الثامنة وقوله (أو يصير منه كالصفة) كما في المسألة الحادية عشرة ومعنى عدم اعتباره ظاهر في الأول ، لأن النهي مثلا يرد على التابع كثمره الشجرة قبل بدو صلاحها ، فاذا بيعت تابعة للأصل ألغى النهي . أما الغاء التابع في الثاني فليس على معنى اهداره ، بل معناه أنه متوجه الى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكملة ، وليس هذا إلغاء حقيقة بل اعتبارا فقط ويحتمل أن يقرأ قوله (أو يصير) بالنصب وأو بمعنى إلا

(٣) تقدم النظر في هذا بأنه قد لا يطرد ، كما في مثال البيع وصفته من التوفية في الكيل مثلا وبالتبع تجدد في الشريعة من هذا أمثلة كثيرة ، كصفات الصلاة النافلة المعتمدة من أركانها ، وكأجزائها من القراءة والركعات فعلا وسيأتي يقول في الضابط (فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء من الضروري المقام وبه يقيد الكلام هنا) يعني إلا إذا كان قصده ثانويا ولكنه صار كجزء المتبوع فلا يكون أضعف من المتبوع

وبهذا الترتيب يعلم أن الأمر في الشريعة لا تجري في التأكيدي مجرى واحداً. وأنها لا تدخل تحت قصد واحد، فإن الأمر المتعلقة بالأمر الضرورية ليست كالأمر المتعلقة بالأمر الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمر المكمل^(١) للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزن واحد، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيدي كالنفس ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات. والحاجيات كذلك؛ فليس الطلب بالنسبة إلى الممتعات المباحة التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة إلى ماله معارض كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض^(٢) والسلم والمساقاة وأشباه ذلك؛ ولا أيضاً طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة؛ ولا طلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق. وكذلك التحسينيات^(٣) حرفاً بحرف؛ فإطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب^(٤) أو للندب، أو للإباحة،

- (١) حرمة النظر المكملة لحرمة الزنا، وحرمة شرب القليل من الخمر التي من شأنها عدم الأضرار مكملة لحرمة شرب الكمية المسكرة شأنها
- (٢) لما فيه من النسيئة، فهو مستثنى من المحرم للتوسعة ودفع الحرج ومثله القراض والسلم وما معه، كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج، فليست تستوي مع المباحات التي لا تعارضها كليات أخرى في الشريعة. فطلب هذه أقل من طلب المباحات التي لا معارض لها. وما في تركه حرج على الجملة كالتيسر في بعض أحواله وما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق كأكل الميتة للضطر أكد، لأنه واجب إذا خشي الهلاك، وهي درجة تكليف ما لا يطاق لو كلف بالصبر
- (٣) أي فليس طلب ستر العورة للمرأة الحرة كطلب إكرام الضيف. ومنع الربا ليس كطلب الورع في المتشابهات، وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل الطهارة. وكل هذه الأمثلة من مرتبة التحسينيات

(٤) أي كما هو رأى الجمهور، وقال الرازي: إنه الحق، وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة حقيقة في الندب وتوقف الأشعري والقاضي في أنه موضوع لآيهما، وقيل

أو مشترك ، أو لغير ذلك مما يعدّ في تقرير الخلاف في المسألة الى هذا المعنى يرجع الأمر فيه ، فإنهم يقولون إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك ، فكان المعنى يرجع^(١) الى اتباع الدليل في كل أمر ، واذا كان كذلك رجع الى ما ذكر لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب . وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية ، وليس في كلام العرب ما يرشد الى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبها .

فالضابط في ذلك أن ينظر في كل أمر : هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول ؟ أم بالقصد الثاني ؟ فان كان مطلوبا بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع^(٢) وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر : هل يصح إقامة أصل

توقفاه بمعنى أنه لا يدري مفهومه ، فيحتمل أن يكون مشتركا بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز إلى آخر المعاني التي تذكر للأمر ، وقيل مشترك بين الوجوب والندب ، وقيل مشترك بينهما وبين الاباحة أيضا ، وقيل هو للاباحة لان الجواز محقق ولكل دليله في كتب الأصول . وقوله (إلى هذا المعنى يرجع الخ) لعله يعني أنه ينبغي رجوعه إلى هذا . وإن كان بعيدا من كلامه . أما ظاهر كلامه من أن في تقريرهم ما يؤخذ منه الرجوع لهذا فلا يظهر وقولهم (إنه للوجوب ما لم يدل دليل الخ) لا يفيد مدعاه ، لأن الخلاف في وضعه لغة أو شرعا لا أي معنى من هذه المعاني ، فمن يقول بوضع لواحد منها يقول أنه مجاز في غيره ومعلوم أن المجاز لا بد له من قرينة ، فهي الدليل الذي ينقله المؤلف عنهم بقوله (ما لم يدل دليل) وشتان بين هذا وبين أن مذهب إليه من أن الأمر لم يوضع لواحد من هذه المعاني بخصوصه وكيف يتأتى هذا من يقول أنه حقيقة في الوجوب أو حقيقة في الندب مثلا ، إنما كان يصح تقريبه ممن قال بالاشتراك الذي لا بد له من قرينة . أو ممن قال بالوقف كما قال المؤلف إنه أقرب المذاهب إلى القبول

(١) بعيد من معنى قولهم (ما لم يدل الخ) فانه يفيد أن القائل بالوجوب مثلا يطلق القول فيه بدون دليل ، ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه وشتان بين المعنيين وانظر قوله (لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب) الذي يفيد أنهم يطلقونه مع عدم الدليل . فلا يتم رجوع كلامهم إلى ما ذكره

(٢) أي الذي فرض توجه الطلب اليه

الضرورى فى الوجود بدونه حتى يطلق ^(١) على العمل اسم ذلك الضرورى؟ أم لا؟
فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المتام لأصل الضرورى ^(٢) وإن
صح أن يطلق عليه الاسم بدون فذلك المطلوب ليس بركن ، ولكنه مكمل ^(٣)
ومتتم : إما من الحاجيات ، وإما من التحسينيات ؛ فينظر فى مراتبه على الترتيب
المذكور أو نحوه ، بحسب ما يؤدى إليه الاستقراء فى الشرع فى كل جزء منها

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

الأمر بالشىء على القصد الأول ليس أمر بالتوابع ^(٤) ، بل التوابع إذا كانت
مأمورا بها مفتقرة إلى استئناف أمر آخر . والدليل على ذلك ما تقدم من أن الأمر
بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيّدات ؛ فالتوابع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على
وجه مخصوص ، والأمر إنما تعلق بها مطلقا لمقيّدا ، فيكفى فيها إيقاع مقتضى ^(٥)

(١) أى بحيث يبقى الضرورى المذكور قائما ، ولا ينهدم بانهدام هذا التابع
كبصلاة مثلا لم يستعمل لها السواك أو لم يفعل سنة من سننها ، فانها لا تزال يطلق
عليها شرعا اسم الصلاة
(٢) لعل الأصل هكذا : (والجزء لأصل الضرورى المقام) بضم الميم صفة
للضرورى

(٣) يعنى وهذا هو الذى يقال فيه إنه أضعف فى الطلب من المتبوع ، أما ما يعتبر
جزءا ينهدم الأصل بانهدامه فلا يقال فيه ذلك

(٤) المراد بالتوابع هنا ما هو أخص مما سبق له فى معناها كما قال بعد (فالتوابع
هنا راجعة إلخ) يعنى ليس أمرا مجزئى خاص من جزئيات المأمور به معتبر من
توابعه وليس المراد أنه ليس أمرا بأى تابع فذلك لا يصح لأنه فيما سبق اعتبر
الأجزاء مثلا من توابع الكل كما قال فى القراءة والذكر والخشوع بالنسبة للصلاة
ولا يعقل أن يقال إن الأمر بالصلاة مثلا ليس أمرا بالركعات والقراءات والسجّادات
وفائدة المسألة قوله (وينبنى على هذا إلخ)

(٥) كما تقدم أن المطلوب بالمطلق فرد مما يصدق عليه اللفظ ، لا فرض خاص

الألفاظ المطلقة . فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه ، ولا على صفة دون صفة ، فلا بد من تعيين وجه أو صفة على الخصوص ، واللفظ لا يشعر به على الخصوص . فهو مفتقر الى تجديد أمر يقتضى الخصوص . وهو المطلوب

وينبني على هذا أن المكلف مفتقر في أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره الى دليل ، فإننا اذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلاً ، من غير تعيين وجه مخصوص ، فالمشروع فيه على هذا الفرض لا يكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة ، بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الإطلاق فالأمور بالعتق مثلاً أمر بالاعتاق مطلقاً من غير تقييد مثلاً بكونه ذكراً دون أنثى ولا أسود دون أبيض ، ولا كاتباً دون صانع ، ولا ما أشبه ذلك ، فإذا التزم هو في الاعتاق نوعاً من هذه الأنواع دون غيره احتاج في هذا الالتزام الى دليل ، وإلا كان التزامه غير مشروع . وكذلك إذا التزم في صلاة الظهر مثلاً أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائماً ، أو أن يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية ، أو غير ذلك من الالتزامات . التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات ، فلا بد من طلب دليل على ذلك ، وإلا لم يصح في التشريع ، وهو عرضة ^(١) لأن يكفر على المتبوع بالإبطال .

وبيانه أن الأمر اذا تعلق بالأمور المتبوع من حيث الإطلاق ، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضى بعض الصفات أو الكيفيات التوابع ، فقد عرفنا من قصد الشارع أي فاذا اريد ذلك الخاص كان لا بد له من دليل يخصه ، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم في المسألة الحادية عشرة فأنها جزئيات والمراد بما قصد بالقصد الاول ما عبر عنه فيها بالجملة . وقوله (فلا بد من تعيين الخ) أي حيث كانت مأموراً بها كما هو الفرض

(١) أي لأن هذا المقيد متى وقف عنده فقد لا يتيسر له فعله ، كما في مثال التزام الوضوء من البئر . وقد يبطل ثوابه بمخالفة قصد الشارع في التزام ما لم يشترعه وعده مشروعاً

أن المشروع عملٌ مطلق ، لا يختص في مدلول اللفظ بوجه دون وجه ، ولا وصف دون وصف ، فالمخصص ^(١) له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضى الإطلاق ، فافتقر الى دليل على ذلك التقييد ، أو صار مخالفاً لمقصود الشارع .

وقد سئل مالك عن القراءة ^(٢) في المسجد ، فقال : لم يكن بالأمر القديم وإنما هو شيء أحدث . قال : ولئن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها والقرآن حسن : وقال أيضا : أترى الناس اليوم أرغب في الخير ممن مضى ؟ قال ابن رشد : التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات ، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما بجامع قرطبة أثر صلاة الصبح ، فرأى ذلك بدعة — قال : وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها في المسجد . ولا وجه لكرهيتها . والذي أشار اليه مالك هو الذي صرح به في موضع آخر ؛ فإنه قال في القوم يجتمعون جميعاً فيقرأون ^(٣) في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس .

وسئل مالك عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء فكرهه ، فقيل له : فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس اليه ويكبرون ^(٤) . قال : ينصرف ،

(١) أي فالملتزم تخصيصه . وإلا فهو لا يقع في الوجود إلا مخصصا

(٢) سيأتي تقييده في كلام ابن رشد

(٣) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الإدارة ، أي يديرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره في الاعتصام ، وهو المسمى في عرف زماننا بالقراءة اللثية وهي مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد يبنى بعضهم على قراءة بعض مما يؤدي إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئین . ومن ذلك حسنت تسميتها بالإدارة ، كما يدير الشركاء مال الشركة بينهم ويبنى بعضهم عمله على عمل شريكه (٤) لعلها (ويكثرون) بالمثلثة فان كان بالباء فيكون من كبر بالضم في الماضي والمضارع أي عظم ، لا أنه من كبر بالتشديد من التكبير أي قول الله أكبر ، لانه غير الدعاء الذي جعله سببا للاجتماع أولا وآخرا

ولو أقام في منزله كان خيراً له . قال ابن رشد : كره هذا وإن كان الدعاء حسناً وأفضله يوم عرفة ، لأن الاجتماع لذلك بدعة ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أفضل الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة » ^(١) وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد ^(٢) القارىء مواضع السجود فقط ليسجد فيها . وكره في المدونة أن يجلس ^(٣) الرجل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعاماً ، وأنكر على من يقرأ ^(٤) في المساجد ويجتمع عليه ، ورأى أن يقام وفيها : ومن قعد اليه فعلم أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه . وقال ابن القاسم سمعت مالكاً يقول : إن أول من أحدث الاعتماد في الصلاة حتى لا يحرّك رجله ، رجل قد عرف وسمى ؛ إلا أنني لا أحب أن أذكره ، وكان مساءً يعنى يساء الثناء عليه . قال ابن رشد : جائزٌ عند مالك أن يروّح الرجل قدميه في الصلاة ، وإنما كره أن يقرنهما ^(٥) حتى لا يعتمد على إحداها دون الأخرى لأن ذلك ليس من حدود الصلاة ، إذ لم يأت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من السلف والصحابة المرضيين الكرام ، وهو من محدثات الأمور وعن مالك نحو هذا في القيام للدعاء ، وفي الدعاء عند ختم القرآن ، وفي الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة ، والتشويب للصلاة ، والزيادة في التبشيع

(١) هو جزء من حديث رواه في الترغيب بلفظ (خير الهدى الخ) عن مسلم وابن ماجه وغيرهما

(٢) أى فالقصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج الى دليل

(٣) أى ليسجد السجدة تبعاً له ، لأنه لا يطلب بها إلا إذا جلس عند القارىء . ليتعلم منه أى ليستفيد حفظاً أو تجويداً كما هو مذهبه ويبقى النظر في إدخال هذا في سلك الالتزامات التي يعيها ويقول إنها محتاجة لدليل لا وجود له

(٤) إذا كان ملتزماً لذلك كان من موضوعه

(٥) أى فالمكروه هو التزام أن يجعل رجله متقارنين ، بحيث يكون الاعتماد في كل الصلاة عليهما معاً بحالة متساوية . يقول : إن هذا التضيق بالتزام هذا القيد لم يأت فيه دليل ، فهو بدعة

على التسمية المعلومة ، والقراءة في الطواف ، دائما ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند التعجب ، وأشباه ذلك مما هو كثير في الناس : يكون الأمر وارداً على الإطلاق فيقيد بتقييدات تلتزم ، من غير دليل دل على ذلك . وعليه أكثر البدع المحدثات

وفي الحديث ^(١) « لا يجعلن أحدكم للشيطان حظا من صلاته يرى ، أن حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه ^(٢) » وعن ابن عمر وغيره أنه سئل عن الالتفات في صلاة يميناً وشمالاً فقال : نلتفت هكذا وهكذا ، ونفعل ما يفعل الناس كأنه التزام عدم الالتفات ، ورآه من الأمور التي لم يرد ^(٣) التزامها وقال عمر ^(٤) : « واعجباً لك يا ابن العاصي ! لئن كنت تجد ثياباً أفكل الناس يجد ثياباً ؟ والله لو فعلت لكانت سنة ، بل أغسل ما رأيت وأنضح ما لم أر » هذا فيما لم يظهر ^(٥) الدوام فيه ، فكيف مع الالتزام ؟
والاحاديث في هذا والاخبار كثيرة ، جميعها يدل على أن التزام الخصوصات

- (١) ذكر الحديث في التيسير (بلفظ لا يجعل أحدكم للشيطان شيئاً من صلاته يرى أن حقاً عليه الخ) عن الخمسة إلا الترمذي
- (٢) أي بحيث يكون يمينه الى المصلين ويساره إلى القبلة وقت التسبيح والتحميد أو عند مفارقة مكان صلاته . أي فذلك بدعة ليست من الذين ، فهي من حظ الشيطان ونصيبه . أما الانصراف منها بالسلام فيندب فيه التيامن بتسليمة التحليل .
- (٣) كيف هذا ؟ وقد ورد النهي الشديد عن الالتفات في الصلاة بجملة أحاديث خرج بعضها الشيخان والنسائي ، وبعضها أبو داود والبخاري والنسائي وقد نص المالكية على كراهته بغير حاجة مهمة وعند الشافعية والحنفية . أيضاً كراهته
- (٤) أخرج مالك أنه اعتمر عمر بن الخطاب في ركب فيهم عمرو بن العاص فاحتلم عمر وقد كاد يصبح ، فلم يجد مع الركب ماء ، فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر . فقال له عمرو بن العاص : أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يغسل . فقال عمرو : وإعجاباً الخ
- (٥) أي ومع ذلك خشى أن يداوم عليه ، كما قال (لكانت سنة)

في الاوامر المطلقة مفتقر الى دليل ، وإلا كان قولاً بالرأى واستثنائاً بغير مشروع وهذه الفائدة انبثت على هذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيّد .

﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾

المطلوب الفعل ^(١) بالكل هو المطلوب بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني . كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني ^(٢) وكل واحد منهما لا يخرج ^(٣) عن أصله من القصد الاول
أما الأول فيتبين من أوجه :

(١) سواء أكان من المباحات أو من المندوبات أو من الواجبات المطلوبة طلب العزائم ، كما يشير اليه بعد في قوله (وهكذا الحكم في المطلوب طلب الندب الخ) وإن كان المهم الذي سيفرغ عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق في أولية القصد وثانويته بين نوعي المباح المطلوب الفعل بالكل والمطلوب الترك بالكل ، الذي سماه فيما تقدم ملاحرج فيه . وعالج إخراجه من الخير فيه بين الفعل والترك راجع المسألة الثالثة والمسألة الرابعة من المباح

(٢) سيأتي تمثيله بالغناء المتمضن لراحة النفس والبدن ، والراحة منشطة على الخير والعبادة الخ . فالشارع لم يقصد إلى الغناء مباشرة ، بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على الخير ، فقصده اليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التي تكون به وبالمطلوب بالكل وغير ذلك

(٣) يأتي بيانه في الوجوه بعد ، من مثل قوله (وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم ، لا أنفس النعم ومثل قوله (إن جهة الامتنان لا تزول أصلاً) ومثل قوله (وأيضاً فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته لكنه غطى عليها هواه) أي فهي حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثاني لا يزال ما يتعلق به القصد الأول باقياً فيها ، كما قال (ولم يهدم أصل المصلحة ، وإلا لانهدم أصل المباح) وكذا يقال في المطلوب الترك بالكل

(أحدها) أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه ، وهذا هو الأصل ، فيتناول على الوجه^(١) المشروع، وينتفع به كذلك، ولا ينسى حق الله فيه لافي سوابقه ولا في لواحقه ولا في قرائنه . فاذا أخذ على ذلك الوزن كان مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل ، فان المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق ، بحيث لا تقدر في دنيا ولا في دين ، وهو الاقتصاد فيها ؛ ومن هذه الجهة جعلت نعماً ، وعدت منماً ، وسميت خيراً وفضلاً

فاذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد بأن تكون ضرراً عليه في الدنيا أو في الدين ، كانت من هذه الجهة مذمومة ؛ لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها ، فدخلت المفسد بدلا عن المصالح في الدنيا، وفي الدين . وإنما سبب ذلك تحمل المكلف منها مالا يحتمله ؛ فإنه إذا كان يكتفي منها بوجه ما^(٢) ، أو بنوع ما ، أو بقدر ما ، وكانت مصالحه تجري على ذلك ، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوته البدنية والقلبية ، كان مسرفاً ، وضعفت قوته عن حمل الجميع ؛ فوقع الاختلال وظهر الفساد ؛ كالرجل يكفيه لغذائه مثلاً رقيق . وكسبه المستقيم إنما يحمل ذلك المقدار ، لأن تهيئته لا تقوى على غيره ، فزاد على الرقيق مثله ، فذلك إسراف منه في جهة اكتسابه أو لا من حيث كان يتكاف كلفة ما يكفيه مع التقوى فصار يتكلف كلفة اثنين وهو مما لا يسعه ذلك إلا مع المخالفة ؛ وفي جهة تناوله ، فإنه يحمل نفسه من الغذاء فوق ما تقوى عليه الطباع ، فصار شاقاً عليه ، وربما ضاق نفسه ، واشتد كربه ، وشغله عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى ؛ وفي جهة

(١) يأتي شرحه وما بعده في مثال الرقيق الآتي

(٢) أي من وجوه الكسب مثلاً في صنعة لها فروع متعددة . وقوله (أونوع) كتجارة مثلاً وقوله (بقدر) بأن كان يكفيه من الأول أو الثاني حد فيتعلق في كل منهما بما هو خارج عن كفايته ، مع كونه لا يحتمله استعداداً . ومثله تعدد الزوجات وتنوع المآكل والملابس والمسكن ومقادير ذلك وهكذا

عاقبته ؛ فإن أصل كل داء البردّة وهذا قد عمل على وفق الداء فيوشك أن يقع به . وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة في حين الإسراف ، فهو في الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة ، لانفس الشيء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة فإذا تأملت الحالة وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم ، لا أنفس النعم ، إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة ، وهو القصد الثاني ، لأنه مبني على قصد المكلف المذموم ، وإلا فالرب تعالى قد تعرف الى عبده بنعمه ، وامتن بها قبل النظر في فعل المكلف فيها على الإطلاق ؛ وهذا دليل على أنها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق ، وإنما ذمت حين صدت من صدت عن سبيل الله ، وهو ظاهر لمن تأمله

(والثاني) أن جهة الامتنان لا تزول^(١) أصلا ، وقد يزول الإسراف رأسا ؛ وما هو دائم لا يزول على حال هو الظاهر في القصد الأول ، بخلاف ما قد يزول ؛ فإن المكلف إذا أخذ المباح كما حد له لم يكن فيه من وجوه الذم شيء ، وإذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ما حدله صار مذموماً في الوجه الذي اتبع فيه هواه ، وغير مذموم في الوجه الآخر . وأيضاً فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته ، لكن غطى عليها هواه . ومثاله أنه إذا تناول مباحاً على غير الجهة المشروعة قد حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجملة ، وإن كانت مشوبة فبمقتبوع هواه ؛ والأصل هو النعمة ، لكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد ، ولم يهدم أصل المصلحة ، وإلا فلو انهدم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح لأن البناء إنما كان عليه ، فلم يزل أصل المباح وإن كان مغموراً تحت أوصاف

(١) وحيث أنها لا تزول رأساً فتجىء مع جهة الاسراف المذموم ويغطي عليها فهذا قريب من قوله (وأيضاً فإن وجه الذم النخ) فهما متلازمان شديداً القرب ، إلا أنه لوحظ في الأول مجرد عدم الزوال ، ولوحظ في الثاني الاندراج تحت وجه الذم وتغطيته عليه . فلذلك جعلهما في معنى دليل واحد وترجم لما بعدهما بالثالث لا بالرابع

المباح بالجزء المأمور بالكل مطلوب بالقصد الأول . وقد يصير محظوراً بالقصد الثاني ٢١٩

الاكتساب والاستعمال المذموم . فهذا أيضا مما يدل^(١) على أن كون المباح مذموماً ومطلوب الترك إنما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول .

(والثالث) أن الشريعة مصرحة بهذا المعنى ، كقوله تعالى : (أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ) (وَلَسَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ) وقوله : (وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا - إِلَى قَوْلِهِ : وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) فهذه الآيات وأشباهاها تدل على أن ما ثبت في الأرض من النعم والمنافع على أصل ما ثبت ، إلا أن المكلف لما وضع له فيها اختياراً به يُنكط التكليف داخلتها من تلك الجهة الشوائب ، لا من جهة ما وضعت له أولاً ، فإنها من الوضع الأول خالصة . فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر ، وهو جريها على ما وضعت أولاً ، وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران ، ومن ثم انجرت المفسد وأحاطت بالمكلف ، وكلُّ بقضاء الله وقدره (والله خلقكم وما تعملون) وفي الحديث : « إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا » فقيل : أي آتى الخيرُ بالشر ؟ فقال : « لَا يَأْتِي الْخَيْرُ إِلَّا ^(٢)

(١) أى كما يدل على صحة قوله هناك (وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من من القصد الأول) كما أشرنا لذلك . وهو ظاهر باعتبار أحدهما الذى شرحه هنا وهو المطلوب الفعل وإنما اقتصر على إفادة دلالة على ما قال لأنه الذى جعله رأس المسألة ثم ينظر فى المطلوب الترك : هل يؤخذ من كلامه الآتى ما يدل على أنه أيضا عند ما صار مطلوباً بالقصد الثانى . بقر ما يتعلق به القصد الأول ؟ فعليك بالتأمل ، لأن قوله (وكل منهما لا يخرج عن أصله) دعوى أخرى غير أصل المسألة ، تحتاج إلى بيان ودليل

(٢) أى إذا سار فى طريقه واستعمله فى حدوده . فإذا انحرف به عن حده جر إلى المفسد . ولكن ليس هذا من طبيعة الخير ، وإنما هو مما دخل عليه . سيما أشار إليه الحديث ؛ فإن الربيع به حياة الانسان والحيوان ومع ذلك فقد تستعمل الماشية من آثاره النابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها . وذلك من تصرفها هى . فإذا كان ما أكلته ضاراً بطبعه فيكون ذلك من تركها النافع وتناولها الضار . وإذا كان ما أكلته فى ذاته نافعا ولكنها زادت عن حاجتها منه يكون المثل أظهر . ورواية البخارى

بالخير ، وإن مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يلم « الحديث (١) وأيضاً فباب سد الذرع من هذا القبيل ؛ فإنه راجع إلى طلب ترك ما ثبت طلب (٢) فعله ، لعارض يعرض . وهو أصل متفق عليه في الجملة ، وإن اختلف العلماء في تفاصيله فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة ، لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا) وقوله : (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) وشبه ذلك . والشواهد فيه كثيرة

وهكذا (٣) الحكم في المطلوب طلب الذب ، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك ، حسبما تناولته أدلة التعمق والتشديد ، والنهي عن الوصال ، وسرد الصيام ، والتبتل . وقد تقدم من ذلك كثير . ومثله المطلوب طلب الوجوب عزيمة ، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك ، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوشاً (٤) وعائداً على

وبعض روايات مسلم هكذا (مما ينبت الربيع) وفي بعض روايات مسلم (كل ما ينبت الربيع) والمعنى عليه متعين في الوجه الثاني وأن جميع ما ينبته المطر يضر إذا استعمل على غير وجهه أما إذا استعمل على وجهه وبالمقدار المناسب كعمل آكلة الخضر فإنه لا يضر . والحبط انتفاخ يصيب بطن البعير من المرعى الوخيم يقال : حبط بطنه إذا انتفخ فمات

(١) تقدم (ج ١ - ص ١١٣)

(٢) المراد بالطلب الاذن . وسيأتي في المسألة الثامنة عشرة يقول في سد الذرائع (هو منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع) وقد أولنا الجائز هناك بهذا أيضاً (٣) تكميل لبقية أنواع ما دخل في القسم الأول من المسألة . ولما كان كون طلب المندوب والواجب بالقصد الأول لا يحتاج إلى بيان كما احتاج المباح ، وإنما الحاجة فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوبين الترك بالقصد الثاني اقتصر عليه

(٤) وهو ما تبلغ المشقة فيه حالة لا طاقة للكلف بالصبر عليها طبعاً ، كالمرض الذي يهجز فيه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً ، أو عن الصوم خوف فوت النفس ، أو شرعاً ، كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على اتمام أركانها . فهذا الضرب راجع إلى حق الله ، فالترخص فيه مطلوب وقد

الواجب بالنقصان : كقولہ : « لیسَ مِنَ البرِّ الصيامُ في السفرِ ^(١) »
وأشبه ذلك .

فالحاصل أن المطلوب بالقصد الأول على الإطلاق قد يصير مطلوب الترك
بالقصد الثاني وهو المطلوب .

فإن قيل : هذا معارض بما يدل على خلافه ، وأن المدح والذم راجع إلى ما بث
في الأرض وعلى ما وضع فيها من المنافع ، على سواء ^(٢) فإن الله عز وجل قال :
وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وكان عرشه على الماء
لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا » وقال : (الذي خلق الموت والحياة لِيَبْلُوكُمْ
أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) وقوله (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حتى نعلمَ المُجاهدينَ مِنكم والصابرينَ
ونبلو أخباركم) وقد مرَّ أن التكليف وضعت للابتلاء والاختبار ، ليظهر في
الشاهد ما سبق العلم به في الغائب ، وقد سبق العلم بأن هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ،
لكن بحسب ذلك الابتلاء ، والابتلاء إنما يكون بما له جهتان ، لا بما هو ذو جهة
واحدة . ولذلك ترى النعم المبتوثة في الأرض للعباد لا يتعلق بها — من حيث
هي — مدح ولا ذم ، ولا أمر ولا نهى ، وإنما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين
فيها ، وتصرفات المكلفين بالنسبة إليها على سواء . فإذا عدت نعمة ومصالح من
حيث تصرفات المكلف ، فهي معدودة فتناوتها بالنسبة إلى تصرفاتهم أيضاً ،
ويوضح ذلك أن الأمور المبتوثة للانتفاع ممكنة في جهتي المصلحة والمفسدة ، ومهيأة
للتصرفين معاً ، فإذا كانت الأمور المبتوثة في الأرض للتكليف بهذا القصد وعلى

جاء في مثله (ليس من البر — الحديث) كما تقدم له في المسألة الخامسة من مبحث
الرخص . فقد صار الصوم المطلوب واجباً بالقصد الأول ، مطلوب الترك بالقصد
الثاني عند هذه العوارض

(١) تقدم (ج ١ — ص ٣٢١)

(٢) راجع إلى المدح والذم . أي فليس القصد الأول للشارع فيها أمها ممدوحة

كأهي الدعوى

هذا الوجه فكيف يترجح أحد الجانبين على الآخر؟ حتى يعدّ القصد الأول هو
بها نعماً فقط؟ وكونها تقماً وفتناً إنما هو على القصد الثاني؟

فالجواب أن لامعارضة في ذلك ، من وجهين :

« أحدهما » أن هذه الظواهر التي نصت على أنها نعم مجردة من الشوائب إما
أن يكون المراد بها ماهو ظاهرها ، وهو المطلوب الأول ، أو يراد بها أنها في الحقيقة
على غير ذلك . وهذا الثاني لا يصح ؛ إذ لا يمكن^(١) في العقل ولا يوجد في السمع
أن ينجز الله تعالى عن أمر بخلاف ما هو عليه . فإننا إن فرضنا أن هذه المبثوثات
ليست بنعم خالصة ، كما أنها ليست بنعم خالصة ، فأخبار الله عنها بأنها نعم وأنه
امتن بها وجعلها حجةً على الخلق ومظنةً لحصول الشكر مخالفٌ للمعقول . ثم إذا
نظرنا في تفاصيل النعم ، كقوله : (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ؟)
إلى آخر الآيات ! وقوله (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ
شَجَرٌ) إلى آخر ما ذكر فيها وفي غيرها ، أفيصح في واحدة منها أن يقال إنها ليست
كذلك بإطلاق ، أو يقال إنها نعم بالنسبة إلى قوم ، وتقم بالنسبة إلى قوم آخرين ؟
هذا كله خارج عن حكم المعقول والمنقول .

والشواهد لهذا أن القرآن أنزل هدى ورحمة وشفاء لما في الصدور ، وأنه النور
الأعظم ، وطريقه هو الطريق المستقيم ، وأنه لا يصح أن ينسب إليه خلاف ذلك
مع أنه قد جاء فيه : (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ، وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) .
وأنه (هُدًى لِلْمُتَّقِينَ) لا لغيرهم وأنه (هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُحْسِنِينَ) إلى أشباه ذلك
ولا يصح أن يقال أنزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين ، أو هو محتمل
(١) هذا الوجه الأول لا يثبت أنه لا تصح المعارضة ، وذلك بنقض دليلها نقضا
إجماليا بأنه لو صح لما صححت جهة امتنان الله بها المقتضية أنها نعم خالصة . وأيضا
فإننا باستقراء أنواع النعم نتحقق أنها نعم خالصة قطعا كما صنع . والوجه الثاني بأزالة
سبب الشبهة التي انبت عليها المعارضة ، وذلك أن ما يرى من كون هذه الأشياء تقماً
على البعض ليس آتيا من جهتها ، بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما
سيوضحه . فتغاير الوجهان

لأن يكون هدى أو ضللاً . نعوذ بالله من هذا التوهم

لا يقال : إن ذلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين^(١) في أن الحياة الدنيا لعب وهو ، وأنها سلم إلى السعادة ، وجد لا هزل^٢ (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين)

لأننا نقول : هذا حق^(٢) إذا حملنا التعرف بالنعمة على ظاهر ما دلت عليه النصوص ، كما يصح في كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دل عليه الاجماع وما سوى ذلك فمحمول على وجه لا يخل بالقصد الأول في بث النعمة

« والوجه الثاني » أن كون النعمة تنول بأصحابها إلى النقم إنما ذلك من جهة وضع المكلف ؛ لأنها لم تصر بقمماً في أنفسها ، بل استعملها على غير الوجه المقصود فيها هو الذي صيرها كذلك ؛ فإن كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ،

(١) أحدهما الاعتبار المجرد عن الحكمة التي وضعت لها الدنيا، من كونها متعرفاً للحق ومستحقاً لشكر الواضع لها . والثاني الاعتبار المنظور فيه لهذه الحكمة . وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة من تعارض الأدلة بيان مسهب حسن جداً في توجيه الاعتبارين يعني وعليه فيصح توجه المدح والذم إلى النعمة بهذين الاعتبارين

(٢) أي صحيح توجيه الأمرين إلى النعمة بهذين الاعتبارين ، ولكن على أنهما ليسا مستويين ، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعمة ، كما يدل عليه ظاهر الآيات . وما عداه من الفتن واللغو والغرور ليس بالقصد الأول ، بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصداً أولياً . كما يقال في هداية القرآن هي الأصل الذي لاشك فيه ، وقد عرض لأصحاب النفوس الفاسدة ما جعله يزيدهم غيا وضللاً بالطعن فيه بأنه سحر وكذب إلى آخر أفكهم ، وعند التأمل لا نجد أنه ضللهم في شيء من الحقائق كانوا عرفوها وبسببه انحرفوا عنها ، وإنما كل ما يتعلق باضلالهم به زيادتهم في الكفر بجحده والطعن فيه وفيمن جاء به ، فلم يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن . فاعرف هذه السانحة ، وهي تؤيد ما يريده المؤلف وأن ذلك ليس من القصد الأول بالقرآن . وفي قوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين) إشارة إلى هذا كما يأتي

وجميع ما أشبهه نعم ظاهرة لم تتغير ، فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير مأخذ صارت عليهم وبالاً ؛ وفعلهم فيها هو الوبال في الحقيقة ، لا هي ، لأنهم استعانوا بنعم الله على معاصيه

وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن ، فإنهم لما مثلت أصنامهم التي اتخذوها من دون الله ببيت العنكبوت في ضعفه ، تركوا التأمل والاعتبار فيما قيل لهم حتى يتحققوا أن الأمر كذلك ، وأخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات إلى المقصود ، وقالوا : (ماذا أراد الله بهذا مثلاً ؟) فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هذا ، بقوله : (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا) ثم استدرك البيان المنتظر بقوله : (وما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) نفيًا لتوهم من يتوهم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم وهداية لقوم ؛ أي هو هدى كما قال أولاً (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) لكن الفاسقين يضلون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن ، كذلك هو هدى للمؤمنين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه ، وهو الذي أنزل من أجله . وهذا المكان يستمد من المسألة الأولى^(١) فاذا تقرر هذا صارت النعم نعمًا بالقصد الأول وكومها بالنسبة إلى قوم آخرين بخلاف ذلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها ، وذلك معنى القصد الثاني . والله أعلم

(وأما الثاني) وهو أن المطلوب الترك بالكل هو بالقصد الأول^(٢) فكذلك أيضاً ؛ لأنه لما تبين أنه خادم لما يضاد المطلوب الفعل صار مطلوب الترك ، لأنه ليس فيه إلا قطع الزمان في غير فائدة ، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص ؛ فصار الغناء المباح مثلاً ليس بخادم لأمر ضروري ولا حاجي ولا تكميلي ، بل قطع

(١) حيث تقرر فيها أن الإرادة جاءت على معنيين : قدرية ، وأمرية . وأنه تعالى أعان أهل الطاعة فجاء فعلهم على وفق الإرادتين ، ولم يعن أهل المعصية فجاء فعلهم على وفق الأولى فقط وتقدم له إشارة إليه آنفاً في قوله (وكل بقضاء الله وقدره)

(٢) أي وإن كان لا حرج في جزئيه بالقصد الثاني ، بل قد يكون مطلوباً بهذا القصد

الزمان به صدُّ عما هو خادم^(١) لذلك ، فصار خادماً لصدّه .

ووجه ثانٍ ، أنه من قبيل اللهم الذي سماه الشارع باطلاً ؛ كقوله تعالى : (وإذا رَأُوا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا) يعنى الطبل أو المزمار أو الغناء . وقال في معرض الذم للذنبا (إِنَّمَا الْحَيَاءُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ)^(٢) الآية ! وفي الحديث^(٣) (كُلُّ لَهْوٍ بَاطِلٌ إِلَّا ثَلَاثَةً^(٤)) فعدّه مما لا فائدة فيه ؛ إلا الثلاثة ، فإنها لما كانت تخدم أصلاً ضرورياً أولاً حقابه استثنائها ولم يجعلها باطلاً

ووجه ثالث : وهو أن هذا الضرب لم يقع الامتنان به ، ولا جاء في معرض تقرير النعم كما جاء القسم الأول ، فلم يقع امتنان باللهم من حيث لهو ، ولا بالطرب ولا بسببه^(٥) من جهة ما يسببه ، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ما هو (١) لم يقل (صد عن هذه الأمور الثلاثة) : لأنه لو كان كذلك لكان منبها عنه بالجزء أيضاً بالكل فقط . وإنما هو معطل للباحات الأخرى من طرق الكسب وغيرها . الخادمة للراتب الثلاثة ، فيكون خادماً لصد هذه المراتب ، فكان مذموماً بالقصد الأول

(٢) فاللهو ذكر في هذه الآية في معرض الذم ، وقد جعل الطبل وما معه في الآية السابقة من اللهو ، فيكون الطبل وما معه مما هو في معرض الذم في نظر الشارع بالقصد الأول

(٣) تقدم (ج ١ - ص ١٢٩)

(٤) تقدم أمها الزوجة والفرس وآلات الرمي

(٥) أى والامتنان بالثلاثة المذكورة وأمثالها ليس من جهة أنها لهو ، بل من جهة ما فيها من الفائدة الخادمة للنسل كما في الأول ، أو للدين كما في غيره فانظر إلى قوله تعالى (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها) الآية وقوله (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم) وقد فسرت القوة ببعض ما تنطلق عليه من رمى النبيل . وما وقع فيه الامتنان لما فيه من الفائدة وإن كان ظاهره من اللهو لكنه موافق لما جرت به محاسن العادات ؛ ففيها التزواج ، وتأديب الخيل ، وتعلم الرماية ، أما قسم الغناء وما معه فإنه خارج

مطلوب ، وهو على وفق ما جرى في محاسن العادات ؛ فان هذا القسم خارج عنها بالجملة . ويحقق ذلك أيضاً أن وجوه التمتع هيئت للعباد أسبابها خلقاً واختراعاً فحصلت المنة بها من تلك الجهة ، ولا تجدد للهو أو اللعب تهيئة تختص ^(١) به في أصل الخلق ، وإنما هي مبسوثة لم يحصل من جهةها تعرف بمنة . ألا ترى الى قوله : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) وقال : (وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ - الى قوله : يَخْرُجُ مِنْهَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ) وقوله : (وَالْحِلْيَةَ وَالِبَغَالَ وَالْحَمِيرَ لَرَّ كَبُوهَا وَزِينَةً) الى أشباه ذلك ^(٢) ؛ ولا تجدد في القرآن ولا في السنة تعرف الله الينا بشيء خلق للهو واللعب

فإن قيل : إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للانسان مقصود ، ولذلك كان مبسوثاً في القسم الأول ؛ كالأكل والشرب ، والوقوع ، والركوب ، وغير ذلك ؛ وطلب هذه اللذات بمجرد ما من موضوعاتها جائز وإن لم يطلب ^(٣) عن العادات المستحسنة . ويمكن أن يعتبر قوله (وهو على وفق الخ) وجهاً آخر مستأنفاً . كأنه يقول : وأيضاً فإن ما فيه الفائدة المذكورة جار على وفق محاسن العادات ، بخلاف هذا القسم بخارج عنها ، وهذا دليل على ذمه بالقصد الأول ، وإن كان ظاهر كلامه أن من الوجه الثالث إلا أنه يبقى الكلام في ضابط محاسن العادات وسيئاتها : هل ما يتفق على كونه حسناً في كل أمة وكل وقت ؟ أم ماهو ؟

(١) أى لم يخلق شيء ليكون بأصل الخلقة للهو واللعب ، ولكن هذين يصرف إليهما ما خلق للفوائد مما يكون قابلاً للتأهي به . ولذلك لم يحصل من جهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار اليه في الآيات : فالأولى جعل الامتنان فيها باخراج وخلق ما يعدونه زينة لهم . والثانية بذكر الأرض وما فيها من المنافع الغذائية للانسان ، وبالبحرين وأنه يخرج منهما ما به الزينة ، ولم يمتن بالتزين بهما . وكذا الآيات الثلاثة وقد جعل الزينة فيها تابعة لمنافع الركوب . وهذا كله مما يحقق الوجه الثالث الذي يقول فيه إنه لم يقع الامتنان باللهو ، أى لأنه إذا لم يخلق شيء يختص بأصل خلقة للهو فلا يتأتى الامتنان به كذلك

(٢) تسميم لقوله (ولا تجدد للهو أو اللعب تهيئة تختص به في أصل الخلق)

(٣) وحيث سلمتم أن هذه اللذات ومروحات النفس تقصد ، وإن لم يقصد .

ما وراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها ؛ فليكن جائزاً أيضاً في اللهو واللعب ،
 بالتفرج في البساتين ، وسماع الغناء ، وأشباهاها مما هو مقصود للشارع فعلة . والدليل
 على ذلك أمور : « منها » بثها ^(١) في القسم الأول . « ومنها » ^(٢) أنه جاء في
 القرآن ما يدل على القصد اليها ؛ كقوله تعالى : (وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ
 وَحِينَ تَسْرَحُونَ) وقال : (وَالخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً) وقال :
 (وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا ^(٣) وَرِزْقًا حَسَنًا) ، وما كان نحو
 ذلك . وهذا كله في معرض الامتنان بالنعم والتجمل بالأموال والترين بها ، واتخاذ
 السكر راجع ^(٤) الى معنى اللهو واللعب فينبغي أن يدخل في القسم الأول « ومنها »
 أن هذه الأشياء إن كانت خادمة لخدم المطلب بالكل فهي خادمة للمأمور به
 أيضاً ^(٥) لأنها مما فيه تنشيط وعون على العبادة أو الخير ، كما كان المطلوب بالكل
 كذلك فالقسمان متحدان ، فلا ينبغي أن يفرق بينهما

فالجواب أن استدعاء النشاط واللذات إن كان مبشوثاً ^(٦) في المطلوب بالكل

معها ما يخدم الضروري ، وهي حينما تتجرد عن قصده لا يكون فرق بينها وبين السماع
 وأنواع اللهو ، يلزم أن تسلموا بجوازها وقصدها قصداً أولياً . وبهذا يعلم أنه يصلح
 دليلاً معارضاً فانظر لم يعدد رابعاً مع الثلاثة بعدد؟

(١) أي انتشارها ومصاحبتها لأنواعه ، حتى كأنها ملازمة لها . أي لحكم الجواز
 في القسم الأول يكون منصباً عليها أيضاً

(٢) معارضة للوجه الثالث

(٣) سيأتي له الكلام عليه بما يفيد أن اتخاذهم منه سكرًا ليس من مواضع الامتنان
 فلا شأن له بإفادة الحل حتى نحتاج إلى القول بالنسخ كما صنعه بعض المفسرين

(٤) بل لا شيء أدخل في باب اللهو من تناول المسكر

(٥) أي وإن كانت خادمة لخدم بعض المطلب بالكل فهي خادمة لبعض
 آخر منه كالعبادة وفعل الخير ، لما فيها من تنشيط البدن ، وراحة النفس من الأتعاب
 والهموم الموجبة للفتور والكسل عن الأعمال ، عبادة وغيرها

(٦) ففرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعاً لخدمة ضروري كما هو القسم

فهو فيه خادم للمطلوب الفعل . وأما اذا تجرد عن ذلك فلا نسلم أنه مقصود ، وهي مسألة النزاع ، ولكن المقصود أن تكون اللذة والنشاط فيما هو خادم لضروري أو نحوه

ومما يدل على ذلك قوله في الحديث : « كلُّ لهُوٍ باطلٌ إلا ثلاثة »^(١) فاستثنى ما فيه خدمة لمطلوب مؤكد ، وأبطل البواقي . وفي الحديث^(٢) أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مَلُوا مَلَّةً فقالوا : يا رسول الله حدثنا ! يعنون بما ينشط النفوس فأنزل الله عز وجل : (اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا) الآية ! فذلك في معنى أن الرجوع الى كتاب الله بالجِدِّ فيه غاية ما طلبتم^(٣) ، وذلك ما بث فيه من الأحكام ، والحِكم ، والمواعظ ، والتحذيرات ، والتبشيرات الحاملة على الاعتبار والأخذ بالاجتهاد فيما فيه النجاة والفوزُ بالنعيم المقيم ، وهذا خلاف ما طلبوه . قال الراوى : ثم ملوا ملة ، فقالوا : حدثنا شيئاً فوق الحديث ودون القرآن ! فنزلت سورة يوسف فيها آيات . ومواعظ . وتذكيرات ، وغرائب تحمهم على الجد في طاعة الله ، وتروح من تعب أعباء التكاليف مع ذلك . فدُلُّوا على ما تضمن قصدهم بما هو خادم للضروريات ، لا ما هو خادم لضعف ذلك . وفي الحديث أيضا : « إنَّ

الأولويين ما يكون مجرد لهُو . والثاني محل النزاع . والذي يدل لنا الحديثان بعد ولا يخفى عليك صلاحية هذا الجواب لرد الأدلة الثلاثة المعارضة . بل الأربعة على ما قرناه

(١) تقدم (ج ١ - ص ١٢٩)

(٢) رواه الطبري في تفسيره عن ابن عباس

(٣) انظره مع قوله (وهذا خلاف ما طلبوه) لتوفيق بينهما . ولعل الفرض بهذا أنه أولى ما يقع طلبكم له كقوله تعالى (يسألونك عن الأهلة) فأجيبوا إلى خير مما طلبوا . يعني ولو كان ما طلبوه بما فيه اللهُو واللعب مما يقصد شرعا لأجابههم اليه ولما ازدادت رغبتهم في طلبهم الأول لم يجبههم اليه مباشرة ، بل بما يكون مبثوثا فيه فقط مع كونه خادما لأصل ضروري وهو الدين

لكلّ عابدين شِدَّةٍ ^(١) ، ولكلّ شِدَّةٍ فِترَةٌ ؛ ، فإِذَا إِلَى سُنَّةٍ ، وَإِذَا إِلَى بَدْعَةٍ .
فَمَنْ كَانَتْ فِطْرَتُهُ إِلَى سُنَّةٍ فَقَدْ اهْتَدَى ، وَمَنْ كَانَتْ فِطْرَتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ ^(٢) فَقَدْ هَلَكَ»
وَأَمَّا آيَاتُ الزَّيْنَةِ وَالْجَمَالِ وَالسَّكْرِ فَإِنَّمَا ذَكَرَتْ فِيهَا ^(٣) لِتَبْعِيَّتِهَا لِأَصُولِ تِلْكَ

(١) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ (لكل عمل شرة ، ولكل شرة فترة
فمن كانت فطرته الى سنتي فقد اهتدى . ومن كانت فطرته الى غير ذلك فقد هلك)
عن أبي عاصم وابن حبان في صحيحه . وكذلك أخرجه رزين عن ابن عباس قال أخبر
النبي صلى الله عليه وسلم عن مولاة له تقوم الليل وتصوم النهار فقال (لكل عامل
شرة الخ) إلا أنه أبدل الجملة الأخيرة بقوله (ومن أخطأ فقد ضل) وفي الترمذي
حديث بهذا المعنى وصححه شرة بالراء . وفي النهاية ضبطها بالراء . فلعل ما هنا تحريف ،
والصواب شرة بالشين المكسورة والراء المشددة ، وهي النشاط والرغبة والحديث
يذكر في باب الاقتصاد في الأعمال كحديث (خير الأمور أوساطها)

(٢) إنما يظهر الشاهد في الحديث على رواية (ومن كانت فطرته إلى غير ذلك)
وهو يشمل اللهو واللعب . وذلك كما هو الواقع أن كثيرا ممن تشددوا في العبادة
حصل لهم بعدها فترة وارتخاء عنها ، ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملأوا النفوس .
والبدعة بالمعنى الذي يحدده لها المؤلف وهو أنها لا تكون إلا في عبادة ليس لها أصل
فيما ورد عن الشارع إذا أخذ بها في معنى الحديث يبعد أن يكون حكمها حكم اللهو
واللعب الذي يقصده كالغناء وما معه الذي هو موضوع كلامنا

(٣) أي ذكرت الزينة وما معها في الآيات المذكورة تبعا لما ذكر فيها من
أصول النعم المعتد بها ؛ كالدفع ، وحمل الأثقال إلى الجهات البعيدة ، وغيرها من
المنافع التي أشار إليها هنا إجمالا ، وفصلها في آيات أخرى كاللبن ، والجلود تتخذ
منها البيوت ، وغير ذلك كما قال فيه (ولكم فيها منافع كثيرة) . وما يحقق غرضه
أنه مع تكرير ذكر النعم إجمالا وتفصيلا لم يذكر الجمال والزينة في الآيات الأخرى
أعني التي في معرض الامتنان ، لا التي مثل آية (المال والبنون) فأن هذه من باب
آية (إنما أهواكم وأولادكم فتنة) ، وعدم ذكره في الآيات الأخرى يدل على
إنها إنما ذكرت فيما ذكرت فيه تبعا ، وقد عرفت منزلة التابع في المسائل السابقة .
هذا ومتى كان نائب فاعل (ذكرت) عائدا على نفس الزينة وما معها كما قررنا ،
لا على لفظ آيات ، فالعبارة مستقيمة لا تحتاج إلى تصحيح

النعم ، لا أنها المقصود الأول في تلك النعم . وأيضاً فإن الجمال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول ؛ لأنه خادم^(١) له ، ويدل عليه قوله تعالى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ؟) وقوله عليه الصلاة والسلام : « إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ »^(٢) « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى ^(٣) أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ » .^(٤)

وأما السكر فإنه قال فيه : (تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا) فنسب اليهم اتخاذ السكر ولم يحسنه ، وقال : (وَرِزْقًا حَسَنًا) فحسّنه . فالامتنان بالأصل الذي وقع فيه التصرف ، لا بنفس التصرف ، كالامتنان بالنعم الأخرى الواقع فيها التصرف ، فانهم تصرفوا بمشروع وغير مشروع ، ولم يؤت بغير المشروع قط على طريق الامتنان به كسائر النعم ، بل قال تعالى : (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا) الآية ! فتفهم هذا

وأما الوجه الثالث فلها إن فرض كونها خادمة للأمور به فهي من القسم الأول : كملاعبة الزوجة ، وتأديب الفرس ، وغيرها . وإلا فخدمتهما للأمور به بالقصد الثاني ، لا بالقصد الأول ، إذا^(٥) كان ذلك الوقت الذي لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشطه مما هو مطلوب الفعل بالكل ؛ كملاعبة الزوجة ؛ ويكفي من ذلك أن يستريح بترك الأشياء كلها ، والاستراحة من الأعمال بالنوم وغيره ريثما يزول عنه كلال العمل لا دائماً كل هذه الأشياء مباحة ؛ لأنها خادمة للمطلوب

(١) أى وتقدم أن ما كان مبثوثاً فيه فهو خادم للمطلوب بالفعل

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٣١)

(٣) أى فروؤية أثر النعمة مما يخدمها . وقد جعل هذا الحديث وما قبله شاهداً للمباح بالجزء المطلوب بالكل على جهة الندب . وأنه لو تركه الناس كلهم لكان مكروهاً . راجع المسألة الثانية في المباح ، ومثله هناك بالتمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ

(٤) تقدم (ج ١ - ص ١٣١)

(٥) لعل الأصل (إذ) لا إذا . فهو تعليل لسابقه

بالقصد الأول . أما الاستراحة الى اللهو واللعب من غير ما تقدم فهو أمر زائد على ذلك كله ؛ فان جاء به من غير مداومة فقد أتى بأمر يتضمن ما هو (١) خادم للمطلوب الفعل ، فصارت خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول ، فباين القسم الأول ؛ اذ جىء فيه بالخادم له ابتداء ، وهذا إما جىء فيه بما هو خادم للمطلوب التارك ، لكنه تضمن خدمة المطلوب الفعل إذا (٢) لم يداوم عليه . وهذا ظاهر لمن تأمله

فصل

فان قيل : هذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية تترتب عليه ؛ لأن كلا القسمين قد تضمن (٣) ضد ما اقتضاء في وضعه الأول ، فالواجب العمل على ما يقتضيه الحال ، في الاستعمال للمباح أو ترك الاستعمال . وما زاد على ذلك لا فائدة فيه فيما يظهر ، الا تعليق الفكر بأمر صناعى ، وليس هذا من شأن أهل الحزم من العلماء .

فالجواب أنه ينبى عليه أمور (٤) فقهية ، وأصول عملية :

منها الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للفاسد ، وما لا يطلب الخروج عنه وإن اعترضت العوارض . وذلك أن

(١) أى النشاط والراحة التى هى خادم لما يطلب فعله من ضرورى أو حاجى مثلا : أى فليس خادما للمطلوب الفعل مباشرة بل بواسطة ، ولكنه يخدم مطلوب التارك مباشرة . أما القسم الأول كالأكل والشرب وتأديب الفرس مثلا فهو خادم لأصل من الأصول مباشرة ، فلذلك اختلف حكمهما

(٢) فاذا داوم عليه وضع الوقت فيه لم يكن خدم به شيئا من المصالح ، بل كان مضيعا لها فلهذا نهى عن الدوام

(٣) كما هى عبارته أول المسألة حيث قال فيهما (وقد يصير مطلوب الخ) وقوله (على ما يقتضيه الحال الخ) أى فان أدى استعماله الى تفويت مصلحة نهى عنه ، والا فلا

(٤) أى فروع فى مسائل متنوعة . وقوله (وأصول عملية) أى قواعد كلية تفيد عملا كما سيقول : (فاذا أخذ قضية عامة استمر واطرد)

القواعد المشروعة بالأصل إذا داخمتها المناكر ؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة إذا كثر الفساد فى الأرض واشتهرت المناكر ، بحيث صار المكلف عند أخذه فى حاجاته وتصرفه فى أحواله لا يسلم فى الغالب من لقاء المنكر أو ملامسته. فالظاهر يقتضى الكف عن كل ما يؤديه الى هذا ؛ ولكن الحق يقتضى أن لا بد له من اقتضاء حاجاته ، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل ، وهى إما مطلوب بالأصل (١) وإما خادم للمطلوب بالأصل ؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى الى التضيق والحرج (٢) ، أو تكليف ما لا يطاق ؛ وذلك مرفوع عن هذه الأمة . فلا بد للإنسان من ذلك ، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه . وما سواه فمغفوع عنه ، لأنه بحكم التبعية (٣) لا بحكم الأصل . وقد بسطه الغزالي فى كتاب الحلال والحرام من الأحياء على وجه أخص (٤) من هذا . فاذا أخذ قضية عامة استمر واطرد وقد قال ابن العربى فى مسألة دخول الحمام بعد ما ذكر جوازه - : فان قيل

(١) يرجع إلى قوله (مطلوبة بالجزء) وما بعده يرجع إلى ما بعده

(٢) يرجع إلى قوله (خادم) . وقوله (أو تكليف) راجع إلى قوله (إما مطلوب بالأصل) ، فان الحاجى خادم للضرورى الذى هو حفظ الحياة فى البيع والشراء والمساكنة مثلا. فان كانت الحاجة إليه لا تصل إلى حفظ الحياة الذى هو ضرورى وكان يتحرج فقط بتركه كان خادما للمطلوب بالأصل

(٣) أى لضروريه أو حاجيه فقط . ولو كان بحكم الأصل مباحا لما أزم بالوقوف عند حد . وقد سماه عفوا كما سبق له فى ذكر مرتبة العفو ، وأنها مرتبة غير الأحكام الخمسة ، وليست داخلة فى المباح

(٤) لأنه بناء على أن المناكر تأتي من طبيعة المباحات إذا استرسل فيها دون حد ، أما هنا فالمنكر التى مثلها المؤلف عارضة ، خارجة عن نفس المباحات ، لا تدخل للمؤلف فى جلبها . فهو يقول : إذا أخذ الموضوع عاما أدخل على المباحات مطلقا ما يقتضى حظرها ، سواء أكان من جهتها هى أم كان من عوارض خارجة عنها ، فانها تؤخذ بقدر الحاجة فى وقت الحاجة ، مع التحرز بقدر الاستطاعة من الوقوع فى المحظورات دفعا للحرج ولتكليف ما لا يطاق ، ويكون ما لا يسبها من المحظورات من باب العفو

فالحمام دار يغلب فيها المنكر ، فدخولها الى أن يكون حراما أقرب منه الى أن يكون مكروها . فكيف أن يكون جائزا ؟ قلنا الحمام موضع تداوٍ وتطهر ، فصار بمنزلة النهر ، فان المنكر قد غلب فيه بكشف العورات ، وتظاهر المنكرات ، فاذا احتاج اليه المرء دخله ، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه ، والمنكر اليوم في المساجد والبلدان ، فالحمام كبلد عموما ، وكلنهر خصوصا هذا ماقاله . وهو ظاهر في هذا المعنى (١) .

وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها . وهذا إذا أدى الاحتراز من العارض للحرص ، وأما إذا لم يؤد اليه وكان في الأمر المفروض مع ورود النهي سعة كسد الذرائع ففي المسألة نظر ، ويتجاذبها طرفان : فمن اعتبر العارض سدّ في بيوع الآجال وأشباهاها من الحيل ، ومن اعتبر الأصل لم يسدّ ما لم يبدُ الممنوع صراحا (٢) . ويدخل أيضا في المسألة النظر في تعارض الأصل والغالب (٣) ، فان لاعتبار الأصل رسوخا حقيقيا ، واعتبار غيره تكميلي من باب التعاون . وهو ظاهر . أما اذا (٤) كان المباح مطلوب الترك بالكل فعلى خلاف ذلك ، لا يجوز لأحد أن يستمع الى الغناء وإن قلنا إنه مباح ، إذا حضره منكر أو كان في طريقه ، لأنه غير مطلوب الفعل في نفسه ، ولا هو خادم لمطلوب الفعل فلا يمكن (٥) والحالة

(١) وقد عقد لهذا المعنى المسألة الثانية عشرة من المباح ، وفصله هناك تفصيلا وافيا

(٢) فان ظهر أنه يقع في الممنوع غالبا أو قطعا . مع فرض المسألة وهو أنه في سعة ليس فيها حرج ولا تكليف مالا يطاق فانه لا خلاف في اعتبار المحذور وتقرير حرمة الدخول في هذا المباح

(٣) كما في جادة الطريق ونحوها يغلب عليها أن تصيبها النجاسة . لكن الأصل في الأشياء الطهاره فهل تصح الصلاة فيها مع الشك ؟ ينبنى الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأى مالك ، أو العكس كما هو رأى ابن حبيب

(٤) هذا مقابل قوله (وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل) وبها ينجلي الفرق

(٥) تفرع على النقي وبيانه أنه لو كان مطلوب الفعل أو خادما له وحضره المنكر وعولنا

هذه أن يستوفى المكلف حظه منه ، فلا بد من تركه جملة ؛ وكذلك اللعب وغيره .
 وفي كتاب الأحكام بيان لهذا المعنى في فصل الرخص ، واليه يرجع وجه الجمع
 بين التحذير من فتنة الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها
 فان قيل : فقد حذر السلف من التلبس بما يجر الى المفسد وإن كان أصله
 مطلوباً بالكل أو كان خادماً للمطلوب ، فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز وأشباهها
 مما هو مطلوب شرعاً ، وحض كثير من الناس على ترك الزواج وكسب العيال ،
 لما داخل هذه الأشياء واتبعتها من المنكرات والمحرمات . وقد ذكر عن مالك
 أنه ترك ^(١) الجماعات ، والجماعات ، وتعليم العلم ، واتباع الجنائز ، وما أشبه ذلك مما
 هو مطلوب لا يحصل الا مع مخالطة الناس ؛ وهكذا غيره ، وكانوا علماء ، وفقهاء ،
 وأولياء ، ومثابرين على تحصيل الخيرات وطلب الثوبات . وهذا كله له دليل في
 الشريعة ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام : « يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرُ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمًا
 يَتَّبِعُ بِهَا شَعْفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ ، يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ ^(٢) » ، وسائر ما جاء
 في طلب العزلة ، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء ، ندبا
 أو وجوباً ، خادماً لمطلوب أو مقصوداً لنفسه . فكيف بالمباح ؟

فالجواب أن هذا المعنى لا يرد ، من وجهين : « أحدهما » أنا إنما تكلمنا في
 جواز المخالطة في طلب الحاجات الضرورية وغيرها ^(٣) فمن عمل على أحد الجنائز
 على المنع منه بسبب ذلك لحصل الحرج بعدم استيفاء المكلف حظه من ذلك المباح
 فلذا أبيع له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه . أما هنا فليس كذلك ، فحظه منه
 كالعدم . فلا بد من تركه جملة لما اتصل به من المنكر فقوله (فلا بد من تركه) تفریع
 على قوله (لأنه غير مطلوب الخ) ومعنى (لا يمكن) لا يجوز

(١) التحقيق في سبب الترك أنه اعتراه ساس لازمه . وكان لا يجب أن يذكر
 ذلك للناس ، لما فيه من رائحة الشكوى من قضاء الله تعالى . فليس مما نحن فيه

(٢) رواه البخارى وأبو داود والنسائي

(٣) أى من الحاجة . وهى التى يؤدى الكف عنها إلى ضيق وحر

فلا حرج عليه . ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء ، لأننا لم نتعرض ^(١) في هذه المسألة للنظر فيه « والثاني » أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السلف من ذلك إنما هو بناء على معارض أقوى في اجتهادهم مما تركوه ؛ كالفرار من الفتن ، فأنها في الغالب قاذحة في أصول ^(٢) الضروريات ، كفتن سفك الدماء بين المسلمين في الباطل أو للإشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس ، مع المفسدة المنجرة بسببه ، أو ترك ^(٣) ورع المتورع يحمل على نفسه مشقة يحتملها ؛ والمشقات تختلف كما مر في كتاب الأحكام . فكل هذا لا يقدر في مقصودنا على حال

فصل

(ومنها) الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب وذلك أن ما كان منها خادماً للمأمور به تصور فيه أن ينقلب إليه ؛ فإن الأكل والشرب والوقاع وغيرها تسبب في إقامة ما هو ضروري ، لا فرق في ذلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب ، وبين ما ليس كذلك ؛ وليس بينهما تفاوت يعتد به إلا في أخذه من جهة الحظ ، أو من جهة الخطاب الشرعي فإذا أخذ من (١) انظره مع قوله (لا بد له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل) وقوله (وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها) وجعله ما فيه السعة محل نظر . يجرى فيه الخلاف في سد الذرائع ومسألة تعارض الأصل والغالب . وهل يقال إن الحاجات الضرورية ليست مما يطلب بالجزء ؛ وكذلك الحاجة المؤدية إلى الضيق والحرص الفادح

(٢) أما الجمعة والجماعات فمن مكملات إقامة الدين ، لما فيها من إظهار أبهة الاسلام وقوة أهله الى آخر ما سبق

(٣) عطف في المعنى على قوله (للإشكال) أي أو كان الترك لورع المتورع يحمل نفسه مشقة يطيقها هو وإن لم يطيقها كثير من الناس ، لأن ذلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول في المباحات المذكورة فيصح أن يكون (ترك) فعلاً مبنيًا للمجهول أي ترك ما ذكر لأجل ورع المتورع من هؤلاء

جهة الحظ فهو المباح بعينه ، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعي فهو المطلوب بالكل^(١) ؛ لأنه في القصد الشرعي خادماً للمطلوب ، وطلبه بالقصد الأول . وهذا التقسيم قد مر بيانه في كتاب الأحكام .

فإذا ثبت هذا صح في المباح الذي هو خادماً للمطلوب الفعل انقلابه طاعة ؛ إذ ليس بينهما الا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن . وأما ما كان خادماً للمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك بالكل لم يصح^(٢) انصرافه الى جهة المطلوب الفعل ؛ لأنه إنما ينصرف اليه من جهة الإذن . وقد فرض عدم الإذن فيه بالقصد الأول . وإذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة ، فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة . فالعب مثلاً ليس في خدمة المطلوبات كأكل الطيبات وشربها ؛ فإن هذا داخل بالمعنى في جنس الضروريات وما دار بها ، بخلاف اللعب ، فإنه داخل بالمعنى في جنس ما هو ضدّها . وحاصل هذا المباح أنه مما لا حرج فيه خاصة ، لأنه مخير فيه كالمباح حقيقة ، وقد مر^(٣) بيان ذلك . وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح ،

(١) بمراجعة المسألتين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام ، ويعلم أن كون المباح مطلوباً بالكل لا يتوقف على أخذه من جهة الإذن كما هو ظاهر العبارة . وأن المباح المطلوب بالكل لا بد أن يكون خادماً للمطلوب ، وأنه إنما يوصف الفعل بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط حتى يكون أخذاً له من جهة اختياره وإرادته لا غير ، وأن الحظ على ضربين : فما كان داخل تحت الطاب فلله بد أخذه من جهة الطلب ولا يفوته حظه ، والثاني غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع اللهو فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه . ويعلم أيضاً أن قوله (فهو مطلوب بالكل) ليس حمل مواطأة يقصد منه التعريف بل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذ من جهة الإذن إلا إذا كان مما يدخل تحت الطاب بالكل يعني وهى أخذ كذلك برىء من الحظ وخرج عن كونه مباحاً إلى كونه طاعة .

(٢) لأنه إنما كان يصح انصرافه إليه لو كان مخدومه ، مع أنه إنما يخدم ضده . وأيضاً إنما ينصرف إليه لو كان داخل تحت الطاب أى الكلي ، ومعلوم أنه مطلوب الترك بالكل ، وحينئذ فلا يتأتى أخذه من جهة الإذن حتى يبرأ من الحظ فينقلب طاعة

(٣) أى في المسألة الرابعة من المباح

فإن من الناس من يقول إنه ينقلب بالقصد طاعة . وإذا عرض على هذا الأصل تبين الحق ^(١) فيه إن شاء الله تعالى

فإن قيل : إذا سلمنا أن الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول ، فقد مرّ أنه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني ، فاللعب والغناء ونحوهما إذا قصد باستعمالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة ، فقد صارت على هذا الوجه طاعة ، فكيف يقال إن مثل هذا لا ينقلب بالنية طاعة :

فالجواب أن اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو غناء ، بل من جهة ما تضمن من ذلك ، لا ^(٢) بالقصد الأول ، فإنه استوى مع النوم مثلا ، والاستلقاء على القفا ، واللعب مع الزوجة ، في مطلق الاستراحة ، وبقى اختيار كونه لعبا على الجملة أو غناء تحت حكم اختيار المستريح ، فإذا أخذه من اختياره فهو سعى في حظه ، فلا طلب ، وإن أخذه من جهة الطلب فلا طلب ^(٣) في هذا القسم كما تبين . ولو اعتبر ^(٤) فيه ما تضمنه بالقصد الثاني لم يضر إلا كثر منه والدوام عليه ، ولا كان منهيًا عنه بالكل ، لأنه قد تضمن خدمة المطلوب

(١) أى وأنه غير معقول انقلابه طاعة ، لانه من قسم المنهى عنه بالكل ، فلا يتأتى أن ينصرف إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له ، لانه لم يطلبه جزئيا . وهو ظاهر ، ولا كليا ، لانه منهى عنه

(٢) أى لم يكن اعتباره للغناء بالقصد الأول بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على فعل الخير أما هو نفسه فليس معينا بل صاد عن المطلوب

(٣) أى بالقصد الأول المعتد به يعنى ولا طاعة بدون طلب شرعى ، لانها امثال أمر الشارع

(٤) أى لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثاني ، واعتد به في نظر الشارع حتى يكون مطلوباً فيؤخذ من جهة الطلب فينقلب طاعة ، لو كان كذلك مانهى الشارع عن استدامته ، لأنه يكون حينئذ خادما لمطلوب الشارع . والواقع والفرص أنه خادم لضده مباشرة ، ومطلوب الترك بالكل . فهذا يدل على أن ما تضمنه بالقصد الثاني لا ينقله إلى الطاعة

الفعل فكان يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك . هذا خلف . وإنما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة ، فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة ، كذلك ما كان في معناه أو شبيها به .

فصل

ومنها بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأ ناس بكثرة المال ، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه ؛ كقوله لثعلبة بن حاطب : « قَلِيلٌ تُؤَدِّي شُكْرَهُ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ لَا تُطِيقُهُ ^(١) » ثم دعا له بعد ذلك . فيقول القائل : لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له ؟ وجواب هذا راجع الى ما تقدم ، من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الاباحة في الاكتساب أو أصل الطلب ، فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له ، كقوله . « إِنْ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ » قيل : وما بركات الأرض ؟ قال : « زهرة الدنيا » فقيل : هل يأتي الخير بالشر ؟ فقال : « لا يأتي الخير الا بالخير ، وَإِنَّ هَذَا الْمَالَ حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ » الحديث ، وقال حكيم ابن حزام : سألت النبي صلى الله عليه وسلم فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم قال : « إِنْ هَذَا الْمَالَ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ » الحديث ^(٢) ! وقال « الْمَكْثُرُونَ هُمْ الْأَقْلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ » الحديث ^(٣) ! وما أشبه ذلك مما أشار به الى التحذير من الفتنة ، ولم يمه عن أصل الاكتساب المؤدى الى ذلك ، ولا عن

(١) تقدم (ج ٢ - ص ٢٦٤)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١١٣)

(٣) رواه في الجامع الصغير بلفظ (ان المكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من أعطاه الله خيرا فنفض فيه يمينه وشماله الخ) عن الشيخين والنسائي عن أبي ذر . وفي رواية لمسلم (إن الأكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال بيده هكذا وهكذا) واللفظ هنا لا يوافق إحدى الروايتين بل هو ملفق منهما

الزائد على ما فوق الكفاية ، بناء على أن الأصل المقصود في المال شرعا مطلوب ، وإنما الاكتساب خادم لذلك المطلوب . فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالا اذا روعيت فيه شروطه ، كان صاحبه ملياً أو غير ملي ، فلم يخرج النهي عن الإسراف فيه عن كونه مطلوباً في الأصل ، لأن الطلب أصلي ، والنهي تبعي . فلم يتعارضاً ولأجل هذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون اليه في دنياهم ليستعينوا به . وهو ظاهر من هذه القاعدة والفوائد المبينة عليها كثيرة .

﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾

قد تقدم أن الأوامر والنواهي في التأكيدي ليست على رتبة واحدة في الطلب . الفعلي أو التركي ، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي ، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك . وعلى ذلك التقدير يتصور انقسام الاقتضاء الى أربعة أقسام : وهي الوجوب ، والندب ، والكراهة . والتجريم .

وتم اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الانقسام ، بل يبقى الحكم تابعا لمجرد الاقتضاء ، وليس للاقتضاء الا وجهان : « أحدهما » اقتضاء الفعل ، و « الآخر » اقتضاء الترك . فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب ، ولا بين مكروه ومحرم . وهذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية . ومن حدا حدوهم ممن أطرح مطالب الدنيا جملة ، وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة ، إذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما ، ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما ؛ بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك ، وعلى المكروه أنه محرم . وهؤلاء هم الذين عدوا المباحات من قبيل الرخص كما مر (١)

(١) في الاطلاق الرابع للرخصة ، وهو أن كل ما كان توسعة على العباد مطلقا فهو رخصة . والعزيمة هي الأولى التي نهى الله عليها بقوله (وما خلقت الجن والانس

في أحكام الرخص . وإنما أخذوا هذا المأخذ من طريقتين :

(أحدهما) من جهة الأمر ، وهو رأى من ^(١) لم يعتبر في الأمر والنواهي إلا مجرد الاقتضاء ، وهو ^(٢) شامل للأقسام كلها ، والمخالفة فيها كلها مخالفة للأمر والناهي ، وذلك قبيح شرعا ، دع القبيح عادة وليس ^(٣) النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب ، بل النظر الى مواجهة الأمر بالمخالفة . ومن هؤلاء من بالغ في الحكم بهذا الاعتبار ، حتى لم يفرق بين الكبير والصغير من المخالفات وعد كل مخالفة كبيرة ، وهذا رأى أبى المعالى فى « الإرشاد » فانه لم ير الاقسام الى الصغائر والكبائر بالنسبة الى مخالفة الأمر والناهي ، وإنما صح عنده الاقسام بالنسبة الى المخالفات فى نفسها . مع قطع النظر عن الأمر والناهي . وما رآه يصح فى الاعتبار

(والثانى) من جهة معنى الأمر والنهى . وله اعتبارات :

« أحدها » النظر الى قصد التقرب بمقتضاها . فان امتثال الأمر واجتناب

إلا ليعبدون) فالأصل أنهم ملك . وليس لهم عليه من حق ولا حظ . بل عليهم التوجه الكلى لعبادته ، وترك كل ما يشغل عنها حتى من المباحات . فالأذن لهم فى نيل حظوظهم رخصة وتوسعة

(١) هو أبو منصور الماتريدى . قال إن صيغة الأمر للطلب أى ترجيح الفعل على الترك وعزاه فى الميزان إلى شيوخ سمرقند وقالوا فى النهى ما قالوه فى الأمر . فيكون معناه طلب الكف أى ترجيح الترك على الفعل . وقوله (الأمر) بصيغة اسم الفاعل كما يدل عليه تقريره بعد ومقابلته فى الطريق الثانى بقوله (من جهة معنى الأمر) إلا أن قوله (وهو رأى الخ) يتوقف على أن أبا منصور إنما ذهب إلى أنه موضوع للطلب بناء على اعتباره جهة الأمر . وهو يحتاج إلى نص منه . إلا أن يقال معناه أنه يوافق هذا رأى

(٢) أى الاقتضاء . لأنه الطلب بلا شرط شئ

(٣) أى وإلا لجاء الفرق بين المكروه والحرام . وعدنا إلى التقسيم باعتبار تفاوت المفسدة الناشئة عن المخالفة . وقوله (بهذا الاعتبار) أى مواجهة الأمر بالعصيان والمخالفة . والمعقول أنه باعتبار الأمر لافرق

النواهي من حيث هي ، تقتضي التقرب من المتوجه اليه ؛ كما أن المخالفة تقتضي ضد ذلك . فطالب القرب لافرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب ، لأن الجميع يقتضيه ، حسبما دلت ^(١) عليه الشريعة ، كما أنه لافرق بين المكروه والحرم عنده ، لأن الجميع يقتضي تقيض القرب ، وهو إما البعد ، وإما الوقوف عن زيادة القرب ، والتمادي في القرب هو المطلوب فحصل من تلك أن الجميع على وزن واحد في قصد التقرب والمهرب عن البعد

«والثاني» النظر الى ماتضمنته الأوامر والنواهي من جلب المصالح ودرء المفاسد عند الامتثال ، وضد ذلك عند المخالفة ، فإنه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد ، فالباقي على مقتضى ذلك لا يفترق عنده طلب من طلب ، كالأول ^(٢) في القصد الى التقرب . وأيضا ^(٣) فإذا كان التفاوت في مراتب الأوامر والنواهي راجعا الى مكمل خادم ، ومكمل مخدوم ، وما هو كالصفة والموصوف فحتى حصلت المندوبات كملت الواجبات ، وبالضد فالأمر ^(٤) راجع الى كون

(١) كما سيأتي في الحديث بعد التقرب بهما معا . وقد أخرج المكروه والحرام عن قوله (حسبما دلت عليه الشريعة) مع أنه سيأتي له في الأحاديث التي يذكرها بعد ما يدل عليه . فلو قدمه عليه ليكون راجعا للجميع لكان أظهر

(٢) أي كالتقرير الذي قرر به الاعتبار الأول . فالكل اما طلب مصلحة أو درء مفسدة

(٣) وجه ثان مبني على الاعتبار الثاني . ومحصله أن المندوب مآله إلى أنه خادم مكمل للواجب ، وهذا مخدوم مكمل به وأنه معه كالصفة للموصوف ، ولا تكمل الواجبات إلا بالمندوبات ، فالحكم على الموصوف يسرى على الوصف بلا تمييز بينهما

(٤) أي المسمى في عرف غير هؤلاء طلبا غير جازم أو مندوبا هو منصب في الحقيقة على الواجب معتبرا فيه الكمال . ويصح أن يكون مراده أن الأمر مطلقا سواء تعلق في ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على وجهها الأكمل ، وهو لا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معا

الضروريات آتية على أكمل وجوهاها ، فكان الافتقار الى المندوبات كالمضطر اليه .
في أداء الواجبات ، فزاحمت المندوبات الواجبات في هذا الوجه من الافتقار ،
فحكّم عليها بحكم واحد . وعلى هذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات .
من حيث كانت رائداً لها ^(١) وأنسابها ؛ فإن الأنس بمخالفة ما يوجب بمقتضى
العادة الأنس بما فوقها ، حتى قيل : « المعاصي يريد الكفر » ، ودل على ذلك
قوله تعالى : (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ » وتفسيره في الحديث ^(٢)
وحديث ^(٣) : « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات » الخ ، فقوله ^(٤)
« كالأعي حول الحمى يوشك ^(٥) أن يقع فيه » . وفي قسم الامتثال قوله : « وما

(١) تمهد لها وتسهل على النفس حصولها ، كما يمهد الرائد لمن وراءه . ومتى
تمرنت النفس على المخالفة الخفيفة جرئت على أكبر منها . كما في حديث البخاري
(لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ، ويسرق الحبل فتقطع يده) أي فلا
يزال يترقى من سرقة أمثال هذه الأمور التافهة حتى يسرق الأمور التي تقطع فيها يده
(٢) حديث الترمذي وصححه (إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكت في قلبه نكتة . فإذا
هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه ، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه . وهو الران
الذي ذكره الله تعالى) ومعنى ران على قلبه غطاه . أي فالمعاصي الرائنة على قلوبهم
كانت سبباً في شقائهم بالكفر . وهذا وإن كان غير مانحن فيه إلا أنه تقرب للموضوع ،
وهو أن الأنس بالمخالفة يعد النفس لما فوقها ، وإن كانت الآتية في الحرام المؤدى
إلى الكفر ، لا في المكروه المؤدى إلى الحرام . أما الحديثان بعد فدليلان على كلاً
النظرين السابقين برمتها ولقرب والمصلحة وتكميل الواجب في حديث (ما تقرب
إلى عبدي) . والبعد والمفسدة وخدمة الحرام في حديث (الحلال بين) فعليك
بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الاطالة

(٣) تقدم (ج ٣ — ص ٨٦)

(٤) إما أن يكون خبره محذوفاً يدل عليه سابق الكلام كما أشرنا إليه . وإما
أن يكون الأصل هكذا (إلى آخر قوله) والأول غير مألوف في تأليفه

(٥) أي فكثيراً ما يكون عدم الورع بارتكاب المشتبه فيه سبباً للوقوع في محرم ،

حيث يكون المشتبه فيه إما مكروهاً أو خلاف الأولى فقط

تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما افترضت عليه» الحديث (١)

والثالث النظر الى مقاباة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال الأوامر واجتناب النواهي شكراناً على الإطلاق، وكان خلاف ذلك كفراناً على الإطلاق فإذا كانت النعمة على العبد ممدودة من العرش الى الفرش بحسب الارتباط الحكيم وما دل عليه قوله تعالى (وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه) وقوله: (الله الذى أنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم — الى قوله: وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظالم كفار) وأشباه ذلك، فتصرف النعمة في مقتضى الأمر شكراناً لكل نعمة وصلت اليك، أو كانت سبباً في وصولها اليك، والأسباب الموصلة ذلك اليك لا تختص بسبب دون سبب ولا خادم دون خادم، فحصل شكر النعم التي في السموات والأرض وما بينهما وتصريفها في مخالفة الأمر كفراناً لكل نعمة وصلت اليك أو كانت سبباً فيها كذلك أيضاً

وهذا النظر ذكره الغزالي في «الإحياء» وهو يقتضى أن لا فرق بين أمر وأمر، ولا نهى ونهى. فامتثال كل أمر شكران على الإطلاق، ومخالفة كل أمر كفران على الإطلاق. وثم أوجه آخر يكفى منها ما ذكر. وهذا النظر (٢) راجع الى مجرد اصطلاح، لا الى معنى يختلف فيه؛ إذ لا ينكر أصحاب هذا النظر انقسام الأوامر والنواهي — كما يقول الجيهور — بحسب التصور (٣) النظرى، وإنما أخذوا في

(١) جزء من حديث أخرجه البخارى. وأوله (قال الله تعالى من عادى وليا فقد آذنته بحرب. وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما افترضت عليه. ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به الخ) فأنت ترى النوافل كملت الفرائض حتى أوصلت العبد إلى هذه الدرجة محبة الله وما تفرع عليها

(٢) أى الذى بنى عليه هذه المسألة كلها وهو الاعتبار الصوفى

(٣) أو كما قال فى صدر المسألة (بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر)

نخط آخر ، وهو أنه لا يليق بمن يقال له : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) أن يقوم بغير التعبد و بذل المجهود . في التوجه الى الواحد المعبود . وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يشبه الميل الى مشاحة العبد لسيدته في طلب حقوقه ، وهذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً لاني الدنيا ولا في الآخرة ؛ إذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد ، بل عليه بذل المجهود ، والرب يفعل ما يريد .

فصل

ويقضى هذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهى عنه ، فإنه اذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحة شرعاً ثبت أن المخالف مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة ، من حيث هي مخالفة الأمر^(١) أو النهي ، أو من حيث ناقضت التقرب ، أو من حيث ناقضت وضع المصالح ، أو من حيث كانت كفراناً للنعمة ، ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاء ، من حيث جرى عندهم مجرى الرخص ومذهبهم الأخذ بالعزائم . وقد تقدم أن الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف ، فيحصل من ذلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذلك الوجه ، وإذا كان مرجوحاً فالراجع الأخذ بما يضاذه من المأمورات ، وترك شيء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة ، فالنزول الى المباح على هذا الوجه مخالفة^(٢) في الجملة ، وإن لم تكن مخالفة في الحقيقة

وبهذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « يا أيها الناس توبوا الى الله فإني أتوب الى الله في اليوم سبعين مرة^(٣) » وقوله : « إنه ليغان على

(١) المناسب للطريق الأول في كلامه أن يقول (مخالفة الأمر والنهي) كما يناسب أن يزيد بعد قوله (ناقضت وضع المصالح) فيقول (أو من حيث لم يأت بالفرائض على كمالها المطلوب) ليكون تفريراً على الشق الثاني من الاعتبار الثاني من الطريق الثاني

- (٢) أي فيحتاج مثل هذا المباح إلى التوبة
 (٣) رواه النسائي ، كما في كنوز الحقائق للناوي

قلبي فاستغفر الله» الحديث^(١) ويشمله عموم قوله تعالى: (وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون) ولا أجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكمال — اذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها — تقصا وحرماناً ، فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها ، والعاقل لا يرضى بالدون . ولذلك أمر بالاستباق الى الخيرات مطلقاً ، وقسم المسكفون الى أصحاب اليمين ، وقال تعالى (فأما إن كان من المقربين^(٢) فروحٌ وريحانٌ وجنةٌ نعيم ، وأما إن كان من أصحاب اليمين) الآية . فكان من شأنهم أن يتجاروا في ميدان النضائل ، حتى يعدوا من لم يكن في ازدياد ناقصاً ، ومن لم يعمر أنفاسه بطالا . وهذا مجال لامقال فيه . وعليه أيضاً نبه حديث^(٣) الندامة يوم القيامة ، حيث تعم الخلائق كلهم ، فيندم المسيء أن لا يكون قد أحسن ، والمحسن أن لا يكون قد ازداد احساناً

(١) بقيته (في اليوم سبعين مرة) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن الأغر المزني

(٢) أي وهم السابقون كما قال في أول السورة (والسابقون السابقون أولئك المقربون) فالمقربون لهم روح وريحان وجنة نعيم ، ولم يضاف مثل ذلك لأصحاب اليمين ، وإنما أضاف اليهم السلامة من العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين فدل على تفاوت مراتب الكمال وفضل السابقين المقربين مع أن الكل من أصحاب اليمين. هذا بالنظر للآية التي جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون وإن كان أسند في أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم (في سدر مخضود وطلح منضود) إلى آخر النعم التي أعدها لهم

(٣) حديث الترمذي (ما من أحد يموت إلا ندم : إن كان محسناً ندم ألا يكون ازداد ، وإن كان مسيئاً ندم ألا يكون نزع) وبتطبيقه على عبارته تجد تفاوتاً في المعنى فالحديث فيه الندم لكل شخص عند موته ، وأما كون ذلك يوم القيامة للجميع دفعة فيحتاج إلى دليل غير هذا الحديث . وأيضاً معنى (نزع) غير معنى (أحسن) فلعله اطاع على غير هذا الحديث . أما الأخذ بالمعنى في هذا فلا يصح الجواب به لأنه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفياً للجميع مضمون الحديث . ومع ذلك لحديث الترمذي بنفسه كاف في غرضه

فان قيل : هذا إثبات للنقص في مراتب الكمال ، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا تقص فيها .

فالجواب أنه ليس بإثبات نقص على الإطلاق ، وإنما هو إثبات راجح وأرجح وهذا موجود . وقد ثبت ^(١) أن الجنة مائة درجة ، ولا شك في تفاوتها ^(٢) في الأكلية والأرجحية . وقال الله تعالى : (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) وقال : (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض) ومعلوم أن لا نقص في مراتب النبوة ، إلا أن المسارعة في الخيرات تقتضي المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة ، فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها . ولذلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض المراتب مع إمكان الرقي ، وتتحسر إذا رأت شغوف ما فوقها عليها ، كما يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال ، كالكفار وأصحاب الكبراء من المسلمين ، وما أشبه ذلك . ولما فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم بين دور الأنصار وقال : « في كل دور الأنصار خير ^(٣) » قال سعد بن عباد : يارسول الله خير دور الأنصار فجعلنا ^(٤) آخراً ، فقال : أوليس بحسبكم أن تكونوا من الخيار ؟ ^(٥) وفي حديث آخر : « قد فضلكم على كثير ^(٦) »

(١) في حديث الترمذى

(٢) أخرج الشيخان أن أهل الجنة يتراءون أهل الغرف كما تتراءون الكواكب في السماء

(٣) جزء من حديث تقدم (ج ٢ - ص ٣٥)

(٤) الرواية بما في البخارى في مناقب الأنصار بصيغة المبني للمجهول في خير وجعل . وهذا هو ما يقتضيه سياق الكلام ، لا بصيغة الأمر كما في أصل النسخة . أى فمع أنهم من الخيار لم يقنعوا بذلك ، ولم يرضوا بمرتبة دون ما فوقها . وبهذا صح الاستدلال به على فضل تطلب المراتب العالية

(٥) بقية الحديث المذكور

(٦) رواه البخارى

فهذا يشير الى أن رتب الكمال تجتمع في مطلق الكمال ، وإن كان لها مراتب
أيضا فلا تعارض بينهما والله أعلم . وقد يقال إن قول من قال : « حسنات الأبرار
سيئات المقربين » راجع ^(١) الى هذا المعنى ، وهو ظاهر فيه . والله أعلم

﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾

تقدم أن من الحقوق المطلوبة ما هو حق ^(٢) لله وما هو حق للعباد ، وأن
ما هو حق للعباد ففيه حق لله ، كما أن ما هو حق لله فهو راجع الى العباد ، وعلى
ذلك يقع التفريع هنا بحول الله فنقول : الأوامر والنواهي يمكن أخذها امتثالا من
جهة ما هي حق لله تعالى مجرداً ^(٣) عن النظر في غير ذلك ، ويمكن أخذها من
جهة ما تعلقت بها حقوق العباد ، ومعنى ذلك أن المكلف اذا سمع مثلاً قول الله
تعالى : (ولله على الناس حجب البيت من استطاع إليه سبيلاً) فلامتثاله هذا
الأمر مأخذان :

(أحدهما) وهو المشهور المتداول أن ينظر في نفسه بالنسبة إلى قطع الطريق ،
وإلى زاد يبلغه ، وإلى مركوب يستعين به ، وإلى الطريق إن كان مخوفاً أو مأموناً
وإلى استعانتة بالرفقة والصحبة ، لمشقة الوحدة وغرورها ، وإلى غير ذلك من الأمور
(١) أى يعتبرها المقربون سيئات ، لنقص رتبها عن مراتب فوقها . وهو من
هذا الباب

(٢) أى صرف . والله غنى عنه ، فهو راجع الى مصالحة العباد دنيا أو أخرى ،
وهو العبادات والتحليل والتحرير وحفظ الضروريات الخمس وغير ذلك . ومنها
ما كان حقاً لله والعبد ولكن حق الله دغلب ، كحفظ النفس ، إذ ليس للعبد إسلام
نفسه للقتل . والثالث ما اشترك فيه الحقان وحق العبد مغلب . كالتعق للعبد مثلاً .
هذا ، ولكنه في التفريع أجمل . ومع كونه أطلق في العبادات أنها حق الله فإنه هنا
جعل شروط الوجوب من حق المكلف ، وهذا معقول .

(٣) أى فلا يعتبر حق العبد مطلقاً بجانب حق الله ، بل كأنه ليس للعبد حق أصلاً
ولا يقال إنه تعارض الأوامر المتعلقة بحق الله تعالى حينئذ مع الأوامر المتعلقة
بحق العبد ، لأن هذه تعتبر رخصاً والأولى عزائم ولا تعارض بينهما

التي تعود عليه في قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالفسدة ، فإذا حصلت له أسباب السفر وشروطه العاديات انتهض للامتنال ، وإن تعذر عليه ذلك علم أن الخطاب لم ينحتم^(١) عليه

(والثاني) أن ينظر في نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى ، غافلاً ومعرضاً عما سوى ذلك ، فينتهض إلى الامتنال كيف أمكنه ، لا يثنيه عنه إلا العجز الحالى^(٢) أو الموت آخذاً للاستطاعة أنها باقية ما بقي من رmqه بقية ، وأن الطوارق^(٣) العارضة والأسباب المخوفة لا توازي عظمة أمر الله فتسقطه ، أو ليست بطوارق ولا عوارض في محصول العقد الإيماني ، حسبما تقدم في فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام .

وهكذا سائر الأوامر والنواهي

فأما المأخذ الأول فجار على اعتبار حقوق العباد ؛ لأن ما يذكره الفقهاء في الاستطاعة المشروطة راجع إليها^(٤)

(١) أي إذا نظر في تحقق شروط الوجوب في نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متحققة أو بعضها عرف أن الطلب لم ينحتم يعني ولكنه لا يزال متوجهاً ، بدليل أنه إذا عاج الزهاب للجمج مثلاً حتى أداه صح وكان طاعة ، ولا يكون كذلك إلا والطلب الأصلي متوجه . ويكون عدم إثمه بعدم الفعل رخصة ، وإن كانت بالمعنى الأعم ، لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملاً

(٢) أي الحاصل بالفعل ، لا ما يطرأ في تقديره باعتبار فقد بعض الشروط والأسباب العادية

(٣) لعلمها (الطوارق) بالهمز ، فإنها بالقاف من الطرق أو الطروق وهو القدوم ليلاً مثلاً لاتناسب . وكثيراً ما تقدمت في كلامه بالهمز لا بالقاف وقوله (أو ليست بطوارق) نظر أرقى مما قبله

(٤) فكان الحق لله في هذه العبادة يثبت حتماً عند استيفاء شروطها ، فإذا لم تستوف كان من حق العباد التخلي عنها

وأما الثانى فجار على إسقاط اعتبارها وقد تقدم^(١) ما يدل على صحة ذلك الاسقاط ، ومن الدليل أيضاً على صحة هذا المأخذ أشياء :

« أحدها » ما جاء فى القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التعبد باطلاق ، وأن على الله ضمان الرزق ، كان ذلك مع تعاطى الأسباب أولاً^(٢) كقوله تعالى : (وما خلقت الجنَّ والإنسَ إلاَّ ليعبدون ما أريدُ منهمُ من رزقٍ وما أريدُ أن يطعمون) بقوله تعالى : (وأمرُ أهْلِكَ بالصلاةِ واصطبرْ عَلَيْهَا لا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ ، وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى) فهذا واضح فى أنه إذا تعارض حق الله وحق العباد فالمقدم حق الله ، فان حقوق العباد مضمونة على الله تعالى ، والرزق من أعظم حقوق العباد ، فاقضى الكلام أن من اشتغل^(٣) بعبادة الله

(١) فى المسألة السابعة من الأسباب ، وأن ذلك لصاحب الحال الذى يغلب عليه أن الأسباب والمسببات بيد الله ، وأنه لا أثر مطلقاً لهذه الأسباب ، ويغفل عن العادة الموضوعية فى الأسباب

(٢) تقدم فى المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى (لا نسألك رزقا) وأمثاله مما ضمن فيه الرزق ليس راجعاً إلى التسبب ، بل إلى الرزق المتسبب فيه . ولو كان المراد التسبب لما طلب المكلف بتكسب على حال ولو يجعل اللقمة فى الفم أو ازدراع الحب الخ لكن ذلك باطل باتفاق . وقوله (فهذا واضح الخ) هو من الخفاء بمكان ، لأنه أين التعارض فى الآيتين ؟ وأين الترجيح ؟ بعد ما قال سابقاً إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت ، وكما سيأتى لنا فى الدليل الثالث فى آية (وأمر أهلك)

(٣) يعنى دون أن يدخل فى الأسباب الموضوعية لذلك . لكن أين هذا من الآيات ولم يكن فى الآيات تعليق ولو ضمناً يقتضى أن تترك الأسباب رأساً ، فأتى الرزق بمجرد الاشتغال بالعبادة والواقع والذى تدل عليه الأدلة الشرعية أنه لا رابطة بين الرزق والايان ، فضلاً عن سائر الطاعات ، بل ربما كان الأمر بالعكس وأن سعة الرزق لغير المؤمنين ويدل عليه حديث عمر : (ادع الله أن يوسع على امتك) فقال له (أفى شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم الخ) . وأما آية (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) فمحل الجزاء

كفاه الله مؤونة الرزق . وإذا ثبت هذا في الرزق ثبت في غيره من سائر المصالح
المجتلبة ، والمفاسد المتوقاة ، وذلك لأن الله قادر على الجميع . وقال تعالى (وإن
يمسك الله بضرٍ فلا كاشفٌ^(١) له إلا هو ، وإن يُرَدِّكَ بخيرٍ فلا رادَّ امضله^(٢))
وفي الآية الأخرى : (وإن يمسك بخيرٍ فهو على كلِّ شيءٍ قدير) وقال :
(ومن يتوكل على الله فهو حسبه^(٣)) بعد قوله : (ومن يتق الله يجعل له
مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) فمن اشتغل بتقوى الله تعالى فالله كافيه .
والآيات في هذا المعنى كثيرة

« والثاني » ما جاء في السنة من ذلك ، كقوله صلى الله عليه وسلم « احفظ
الله يحفظك ، احفظ الله تجده أمامك ، تعرف إليه في الرخاء يعرفك في الشدة ،
إذا سألت فاسأل الله ، وإذا استعنت فاستعن بالله . جف القلم بما هو كائن . فلو
اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه ، وعلى أن يمنعوك
شيئاً كتبه الله لك لم يقدروا عليه » الحديث^(٤) ! فهو كله نص في ترك الاعتماد^(٥)
قوله : (من حيث) كما يدل عليه الحديث في قصة رجل أشجع المتقدمة في المسألة
الثانية في الرخص . وسيأتي لنا كلام آخر في الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث
(١) ، (٢) أي أي ضرر وأي خير أرادته لك فليس لغيره دفعه عنك ولا جلبه
ليك ، لا يغالبه أحد . هذا ظاهر . ولكنه كلفنا فيما وضع له أسباباً بالأخذ فيها
وإن لم يكن لها تأثير في الفعل

(٣) نعم . وقد ورد (اعقلها وتوكل) و (لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم
كما يرزق الطير تغدو خصاصاً وتروح بطاناً) فالطير التي شبه بها من يتوكل نهاية
التوكل — تأخذ في الأسباب فتغدو وتروح . فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن
الأسباب لا أثر لها رأساً ، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب معاً مع امثال الأمر
بالأخذ في السبب

(٤) أخرجه الترمذى . وأخرجه رزين بأطول من الترمذى ، وفي بقيته مما يناسب
هنا قوله (فان استطعت أن تعمل لله بالرضا في اليقين فافعل فان لم تستطع فان في
الصبر على ما تكره خيراً كثيراً)

(٥) ترك الاعتماد على الأسباب ليس تركاً للأسباب ، لأن الاعتماد عليها عند

على الأسباب ، وفي الاعتماد على الله ، والأمر بطاعة الله . وأحاديث الرزق والأجل^(١) كقوله : « اللهم لا مانع لما أعطيت ، ولا مُعطى لما منعت ، ولا ينفع ذا الجد منك الجد^(٢) » وقال صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب في ابن صياد : « إن يكنه فلا تطيقه^(٣) » وقال : « جف القلم بما أنت لاق^(٤) » وقال : « لا تسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صحفتها ، ولتسكح فان لها ما قدر لها^(٥) » وقال في العزل : « ولا عليكم أن لا تفعلوا ، فانه ليست نسمة ، كتب الله أن تخرج إلا هي كائنة^(٦) » وفي الحديث « المعصوم من عصم الله^(٧) » وقال : « إن الله كتب على ابن آدم حفظه من الزنى أدرك ذلك لا محالة^(٨) » إلى سائر ما في هذا المعنى مما يؤمن معناه النظر اليها بأنها ان لم تكن لا يوجد الله المسبب ، كما هو مجرى العادة . وعدم الاعتماد عليها بهذا المعنى لا ينافي الأخذ بها امثالاً للأمر مع إغفال مجرى العادة ، كما هو دأب من يغلب عليهم شهود التوحيد في الأفعال

(١) أى وغيرهما : فالحديثان الأولان فيهما ، والباقي في أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضا

(٢) رواه البخارى

(٣) احدى روايات مسلم وفي رواية البخارى (فان تساط عليه) أى أنه مهما كان لديك من قوة السبب والقدرة على قتل مثله فان تقتله ، لأن ما في قدر الله ليس كذلك (٤) رواه البخارى عن أنس بن مالك في باب ما يكره من التبتل وسببه طلب أبو هريرة الاذن بالاختصاص لتضرره بالجزوبة مع فقره

(٥) أخرجه في التيسير عن الستة ، وفي اللفظ بعض اختلاف . ومحل الشاهد متفق عليه

(٦) حديث أنس بن مالك في غزوة بني المصطلق وأنهم سألوه صلى الله عليه وسلم عن العزل فقال (لا عليكم الخ) أى لا ضرر عليكم في عدم العزل : لأن العزل وعدمه سواء . فأى نسمة أرادها الله كانت ولو مع العزل . والحديث أخرجه الستة كما في التيسير

(٧) أخرجه البخارى في القدر في باب (المعصوم من عصم الله)

(٨) رواه الشيخان . وهو وما قبله من الأحاديث التي تذكر في باب القدر ، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب في العبادات والعادات . ولذلك لما ورد

هو صريح فى أن أصل الأسباب التسبب ، وأنها لا تملك شيئاً ، ولا ترد شيئاً ، وأن الله هو المعطى والمانع ، وأن طاعة الله هى العزيمة الأولى

« والنالـث » . وأبـت من هذا العمل عن الأنبياء صلوات الله عليهم ، فقدموا طاعة الله على حقوق أنفسهم ، فقد قام عليه الصلاة والسلام حتى تفطرت^(١) قدماء معانها على الصحابة فهموا منها ترك الأسباب وقالوا أفلا نتكل ؟ قال عليه الصلاة والسلام (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) فلماذا تأتى بها دليلاً على خصوص ترك الأسباب فى العادات مع أنها عامة كما ترى ؟ ولو أخذت كذلك لوقف التسبب فى الطاعات أيضاً وبالجملة فالأخذان المذكوران غير ظاهرين ؛ لأنهما فى مقام آخر لا ينافى الأخذ بالأسباب

(١) الشواهد التى ساقها المؤلف هنا محل بحث . أما قيامه عليه السلام حتى تفطرت قدماء فانما يصح أن يكون دليلاً إذا ثبت أنه فى ذلك زاد عما طلب منه حتماً على وجه الخصوصية فى قوله تعالى (يا أيها المزمّل قم الليل إلا قليلاً) وقوله (أفلا أكون عبداً شكوراً) جواباً لمن قال له : لم تجهد نفسك وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر ؟ لا ينافى أن يكون الشكر بالامتثال . وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من قومه فمعلوم أنه صلى الله عليه وسلم مأمور بالتبليغ حتماً (قم فأنذر الى قوله : ولربك فاصبر) وهذا فى أول الأوامر بالتبليغ جاء حتماً ، ومثله (فاصدع بما تؤمر) واقترن الأمر الحتم بكفالة التأييد (وأعرض عن المشركين إنا كفيناك المستهزئين) (أوليس الله بكاف عبده ؟ ويخوفونك بالذين من دونه الى قوله : أليس الله بعزيز ذى انتقام) وما وصل اليه الأمر بالتبليغ إلا بعد أن ثبتته الله تعالى وطمأنه باطلاعه على باهر قدرته ، وعظيم جنده المائتين للسموات والأرض ، وأن واحداً من الجند كجبريل الذى أراه له قبلاً ذلك على هيئته الأصلية يستطيع سحق الأرض ومن عليها . بعد هذا كله جاء له الأمر الحتم بالتبليغ مع قرنه بالتأييد على ما عرفت وقد سبق للمؤلف أنه لا ينحصر التسبب فى الأسباب المشهورة ؛ وأنه ورد أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا لم يجد قوتا أمر أهله بالصلاة أخذاً من قوله تعالى (وأمر أهلك بالصلاة الآية) وأن ذلك سبب خاص للرزق من باب الكرامة له عليه السلام وهو يحقق ما قلناه فى الدليل الأول . فلا تؤخذ الآية عامة للاستدلال بها على ما يريد . فكيف يعد هذا بما نحن فيه ، وأنه مع دواعى خوفه وعدم استكمال الشروط

وقال: « أفلا أكون عبداً شكوراً^(١) ». وبلغ رسالة ربه على ما كان عليه من الخوف^(٢) من قومه حين تماثلوا على إهلاكه ، ولكن الله عصمه وقال الله له : أو الأسباب بلغ الرسالة ، لكنه لو قال إنه في تبليغ الرسالة زاد عما طلب منه ، فكان شديد الحرص على إيمان قومه وتلبية دعوته ، وكان يعمل لذلك فوق الجهد والطاقة ، ويألم أشد الألم لعدم مسارعتهم إلى الإيمان وإجابة الدعوة ، حتى وردت الآيات لتخفف عنه ما كان يجد مثل (لعنك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين) (ما على الرسول إلا البلاغ) وأمثال ذلك ، وقد لاحظ صلى الله عليه وسلم أصل الأمر بالدعوة جادا فيه معرضا عما سوى ذلك . نعم هذا هو الذي يصح أن يعد دليلا على مدعاه . وآية (ولا يخشون أحدا إلا الله) تؤيد ما ذكرنا ، فإن عدم خشية غيره تعالى ماجاء إلا من التأييد بالقوة التي عرفوها واطمأنوا إليها مع الوعد بذلك ، ألا ترى الى موسى عليه السلام لما عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولا تقويته بهارون الأفسح منه ، وأنه يخاف قتله قصاصا لمن قتله من قوم فرعون فلما ضم إليه هارون قالوا معا (إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى) فلما سمعا التأييد بقوله تعالى (لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى) سارعا إلى تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون وصولته . وقول هود (فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون) أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأييد، فليس مما نحن فيه أيضا ، وإلا لكان إلقاء باليد إلى التهلكة بدون موجب وليس هناك فائدة تعود على دداية قومه التي ندبه الله لها من تسليط أمته بأجمعها على كيدته والفتك به . نعم إن مسألتي ابن أم مكتوم وجندع بن ضمرة وأخيه مما نحن فيه فانهم أخذوا بالأمر (قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) بدون نظر الى الرخصة في قوله تعالى (ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج) . وذلك داخل في الرخصة بالاطلاق الأول المشهور ، إذ أن ذلك جاء بلفظ رفع الحرج أى مع بقاء أصل الطلب متوجها وإن لم يكن حتما

(١) عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له : قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال (أفلا أكون عبدا شكورا) أخرجه الخمسة الا أبا داود (تيسير)

(٢) لو قال : على ما تراكم حوله من دواعي الخوف من قومه مثلا ، لكان أليق ، فسيأتي في وصف الرسل (ولا يخشون أحدا إلا الله) فلم يبلغها وعنده شيء من الخوف

(قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا) الآية ! وقال له : (ولا تطع الكافرين والمنافقين ودع أذاهم وتوكل على الله) فأمره باطراح ما يتوقاه فإن الله حسبه ؛ وقال : (الذين يُبَاغُونَ رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحداً إلا الله) وقال قبل ذلك : (وكان أمرُ اللهِ قَدَرًا مَقْدُورًا) وقال هودٌ عليه السلام لقومه وهو يباغهم الرسالة : (فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون ؛ إني توكلت على الله) الآية ! وقال موسى وهارون عليهما السلام : (ربنا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطَّغَى) فقال الله لهما : (لا تخافا ، إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى)

وكان عبد الله بن أم مكتوم قد نزل عنده في قوله تعالى : (غير أولي الضمير) ولكنه كان بعد ذلك يقول : إني أعمى لا أستطيع أن أفر ، فادفعوا إليّ اللواء وأقعدوني بين الصفيين ! فترك ما مُنح من الرخصة ، ويقدم حق الله على حق نفسه وروى عن جندع بن ضمرة أنه كان شيخاً كبيراً ، فلما أمروا بالهجرة وشدد عليهم فيها مع علمهم بأن الدين لا حرج فيه ، ولا تكليف بما لا يطاق ، قال لبيه : إني أجد حياة فلا أعذر ، احملوني على سرير ! فملوه ، فمات بالتنعيم وهو يصفق يمينه على شماله ويقول : هذا لك وهذا لرسولك . الحديث ! وعن بعض الصحابة أنه قال شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأخ لي أحداً ، فرجعنا جريحين فلما أذن مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج في طلب العدو قلت لأخي أو قال لي : أنفوتنا غزوة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ والله مالنا من دابة تركها ، وما منا إلا جريح ثقيل ، فخرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكنت أيسر جرحاً منه ، فكان إذا غاب حملته عقبه ومشى عقبه ، حتى اتهمنا إلى ما اتهمى إليه المسلمون . وفي النمل من هذا النحو كثير . وقد مر منه في فصل الرخص والعزائم من كتاب الأحكام ما فيه كفاية

فإن قيل : إن هذه الأدلة إذا وقف معها حسبما تقرر اقتضت اطراح الأسباب جملة ، أعنى ما كان منها عائداً إلى مصالح العباد ، وهذا غير صحيح ؛ لأن الشارع

وضعها وأمر بها ، واستعملها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون بعده .
وهي عمدة ما حافظت عليه الشريعة

وأياها فإن حقوق الله تعالى ليست على وزان واحد في الطلب : فمنها ما هو مطلوب حتما ، كالتقواعد الخمس وسائر الضروريات المراعاة في كل ملة ، ومنها ما ليس بحتم ، كالندوبات . فكيف يقال إن الندوبات مقدمة على غيرها من حقوق العباد وإن كانت واجبة ؟ هذا لا يستقيم في النظر .

وأياها فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر ، كقوله تعالى : (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ^(١)) وقوله : (وَتَزَوَّدُوا) وقوله : (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ) الآية ! وقد كان عليه الصلاة والسلام يستعد الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره ، ويعمل بمثل ذلك أصحابه . والسنة الجارية في الخلق الجريان على العادات ، وما تقدم لا يقتضيه ^(٢) فلا بد من صحة أحدهما ؛ وإن صح بطل الآخر . وليس ما دلتم عليه بأولى مما دللنا عليه ، والترجيح من غير دليل تحكم

فالجواب أن ما تقدم لا يدل على اطراح الأسباب ، بل يدل على تقديم ^(٣)

(١) قد يقال ان هذه الآية على تفسيرها بالنهي عما يؤدي بالنفس إلى هلاكها لا تصلح دليلا هنا ، لأن هذا ليس من حقوق العباد ، بل من حق الله تعالى ، كما تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى ، وكما قال هنا (وسائر الضروريات المراعاة الخ) فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك . وكذا يقال في آية (وأعدوا لهم) فإنها وإن كان ظاهرها طلب الأخذ بأسباب حفظ النفس من الأعداء فهي في الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد في سبيل الله فهو واجب مكمل لواجب الجهاد الذي هو من حق الله تعالى قطعاً

(٢) يريد بل يقتضى خلافه أما مجرد كونه لا يقتضيه فلا يقتضى أنه ينافيه ويعارضه حتى يطلب التخلص منه

(٣) أى أن المأخذ الثانى ليس مبنياً على إسقاط الأسباب رأساً ، بل إسقاط الأسباب التى تتعلق بحق العبد ، والاحتفاظ بالأسباب المتعلقة بحق الرب فقوله ليس هناك تعارض أى لأن الأمر بها والاخذ لا يقتضى الدلالة على تقديمها حتماً

بعض الأسباب خاصة - وهي الأسباب التي يقتضيها حق الله تعالى - على الأسباب التي تقتضيها حقوق العباد ، على وجه اجتهادى شرعى قامت الأدلة عليه . فليس بين ذلك و بين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعماله لها تعارض . ودليل ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام فعل من أطرحها عند التعارض ، وعمله عليه الصلاة والسلام على أطراحها كذلك في مواطن كثيرة ، وندبه إلى ذلك كما تبين في الأحاديث المتقدمة . وقد مر في فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه في هذا المكان ، عند ذكر كيفية الدخول في الأسباب . هذا جواب الأول

وأما الثانى فان حقوق الله تعالى على أى وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت ، وإما فصح للمكف فى أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة ، لا من باب عزائم المطالب ، وبيان ذلك فى فصل الرخص والعزائم . وإذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم ما لم يعارض معارض . وأيضا فان حقوق الله إن كانت ندباً إنما هى من باب التحسينات ، خادم للضروريات ، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات . وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل . فلاجل هذا كله قد يسبق^(١) إلى النظر تقديمها على واجبات حقوق العباد ، وهو نظر فقهى صحيح مستقيم فى النظر

وأما الثالث فلا معارضة فيه ؛ فان أدلته لا تدل على تقديم حقوق العباد على حقوق الله أصلا ، وإذا لم تدل عليها لم يكن فيها معارضة أصلا ، وإلى هذا كله فان تقديم حقوق العباد إنما يكون حيث^(٢) يعارض فى تقديم حق الله معارض يلزم منه تضييع حق الله تعالى ، فانه إذا شق عليه الصوم مثلا لمرضه ، ولكنه صام ، فشفاه ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها ، وإدامة الحضور فيها ، أو ما أشبه ذلك ، عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بحقه ، على الأسباب المتعلقة بحق الله تعالى . فهذه مقدمة باعتبار هذا النظر وأدلته

(١) هو كما ترى من الخطابة

(٢) وفى الحقيقة يرجع الى تقديم حق الله تعالى

فلم يكن له ذلك . فأما إن لم يكن كذلك فليس تقديم حق الله على حق العبد
بذكر البتة ، بل هو الأحق على الإطلاق . وهذا فقه في المسألة حسن جدا (١)
وبالله التوفيق

فصل

واعلم أن ما تقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف
لا إلى غيره ، أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله
تعالى . وقد تبين هذا في موضعه

﴿ المسألة الثامنة عشرة ﴾

الأمر والنهي يتواردان على الفعل وأحدهما راجع إلى جهة الأصل والآخر
راجع إلى جهة التعاون ، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون ؟ أما اعتبارها معا من
جهة واحدة فلا يصح (٢) ولا بد من التفصيل : فالأمر إما أن يرجع إلى جهة الأصل
أو التعاون

فإن كان الأول (٣) فحاصله راجع (٤) إلى قاعدة سد الذرائع ، فإنه منع الجائز (٥)

(١) نعم ، فقه حسن . ولكن هذه المسألة ينقصها بسط التفريع على مسألة الحقوق
كما أشرنا إليه . كما ينقصها أكثر من هذا تحرير الأدلة وإحكامها ، كما تعودناه من
المؤلف رحمه الله

(٢) لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وقوعا ، مع الاتفاق على عدمه

(٣) ومثاله مشترى الأغذية من الأسواق لاحتكارها فأصل الشراء مأذون فيه
لكسب المعاش ولكنه قد يؤدي إلى التضيق على الجمهور . والاحتكار ممنوع إذا
أدى إلى ذلك كما رواه مالك عن عمر قال (لا حكرة في سوقنا) الحديث

(٤) فمنهم من يعملها مطردة فيمنع الأصل ، كالك . ومنهم من يخصها بمواضع
قد يكون منها هذا وقد لا يكون . وقوله (فإنه منع الجائز) مبنى على إعمالها
(٥) أي المأذون فيه ، لأن الموضوع الأمر

لثلاثا يتوسل به إلى الممنوع ، وقد مر ما فيه ^(١) ، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوجه :

« أحدها » اعتبار الأصل ، إذ هو الطريق المنضبط ، والقانون المطرد
« والثاني » اعتبار جهة التعاون ، فإن اعتبار الأصل مؤدّ إلى الملل ^(٢)

(١) وانه متفق عليه في الجملة ، وانه حصل اختلاف في بعض التفاصيل
(٢) صوابه (المآل) كما يعينه المقام ولا حق الكلام أو كما سيأتي في المسألة
العاشرة من كتاب الاجتهاد

(وتلخيص المسألة) أنه إذا ورد أمر ونهي على فعل باعتبارين : اعتبار أصله
وذاته ، بقطع النظر عما يؤول إليه ويترتب عليه ، ويعين هو عليه واعتبار المآل
والتعاون ، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات فاما أن يرد الأمر على
أصله والنهي على ما يؤدي إليه ، أو بالعكس

فان كان الأول ففقيه خلاف (١) اعتبار الأصل وقطع النظر عما يؤول إليه
ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط — (٢) اعتبار جهة التعاون والمآل
لأن اعتبار الأصل وقطع النظر عن المآل يؤدي إلى هذا المآل المنهى عنه ، وأيضا
يفتح باب الحيل لأن الحيل مبنية على أن يكون الشيء مستوفيا في ذاته شرائط الحل
ولو صورة ، ويقطع فيها النظر عما يؤول إليه من المفسدة الشرعية لمنهى عنها ،
كما هو معروف في مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا فان ظاهرها الحل باعتبار
ذاتها وإن أدت إلى الربا (٣) التفصيل : إن غلبت جهة التعاون الممنوعة روعي
الأصل . لأنه إن لم يراع بطل العمل بالأصل المأذون فيه ، وهو ضروري أو
حاجي . فيؤدي إلى تكليف مالا يطاق أو إلى الحرج — ويساعده ماتقدم في الفصل
الأول من المسألة الخامسة عشرة ، فراجع برمته — وإن لم تغلب فالاجتهاد

وإن كان الثاني وهو توجه النهي إلى الأصل والطلب إلى التعاون فالحكم اعتبار
النهي الذي في الأصل . لثلاثا يؤدي إلى إلغاء النهي ، والتوسل بالممنوع شرعا إلى
مطلوب ضعيف استحسانا وهو جهة التعاون ، كالمثل الذي ذكره المؤلف (يسرق
ليصدق) وهو باطل (ليتها لم تزن ولم تصدق) ومحل اعتبار النهي مالم يكن فيه
معارضه مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة ، فتقدم المصلحة العامة ؛ وذلك كتلقئ
الركبان ، فانه ضروري أو حاجي لكسب الشخص لعياله ، واهمال هذا الكسب

الممنوع ، والأشياء إنما تحل وتحرم بما آلتها ، ولأنه فتح باب الحيل
 « والثالث » التفصيل : فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبية ، أو لا . فإن
 كانت غالبية فاعتبار الأصل واجب ، إذ لو اعتبر الغالب هنا لأدى إلى انحراف
 الأصل جملة ، وهو باطل . وإن لم تكن غالبية فالاجتهاد

وإن كان الثاني فظاهره شنيع ، لأنه الغاء لجهة النهي ليتوصل إلى المأمور
 به تعاوناً ، وطريق التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق إقامة الضرورى والحاجى
 لأنه تكميلي . وما هو إلا بمثابة الغاصب والسارق ليتصدق بذلك على المساكين أو يبنى
 قنطرة . ولكنه صحيح إذا نزل منزلته ، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة ،

وتركه منهى عنه ، ولكنه يؤدي إلى مصلحة العامة ، حيث يشترن من السوق
 حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذى يرفع الأثمان ، فهو منهى عنه يؤدي إلى المطلوب
 هو ارفاق العامة ، فقدمت مصلحة العامة . ومثله بيع الحاضر للبادى هو من الضرورى
 أو الحاجى وهو نصح مطلوب ، وتركه منهى عنه ، لكن هذا الترك فيه تعاون
 ورفق بأهل الحضر ، لأن البدوى يبيع لهم حسبما يفهم هو في الأسعار ، ولكن
 الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية في الحضر ، وفيه تضيق عليهم
 فألغى النهى عن ترك النصح ورعى المطلوب وهو التعاون رفقا بالحضر ، وتقديما
 للمصلحة العامة ، وكذا تضمين الصناع-والصانع ادين بالوكيل ، والمودع بالفتح-
 وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس ، وجعلهم ضامين منهى عنه حفظا
 لحقوقهم ، ولكنه روعى جانب الطلب في التعاون ، فجعلوا ضامين تقديما للمصلحة
 العامة . وكذا مسألة أبى بكر رضى الله عنه ، بسبه لعيلة ضرورى أو حاجى ، وتركه
 منهى عنه ، لكنه يؤدي إلى مصلحة عامة المسلمين ، فألغى النهى في الأصل وروعى
 جانب التعاون والمآل ، وهو المصلحة العامة لأنه نزل منزلة الضرورى والحاجى
 هذا وباب الحكم على الخاصة لأجل العامة واسع ومنه نزع الملكية الخاصة
 للمنافع العامة ومنه ما وقع في زمن معاوية رضى الله عنه من نقل قتلى أحد من
 مقابرهم إلى جهة أخرى لاجراء العين الجارية بجانب أحد ، وكان ذلك بمحض
 الصحابة ولم ينكروا عليه . وقد يكون منه تشریح جثث الأسموات لفائدة طب
 الأحياء ، إلى غير ذلك ، وبهذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا

كلمنوع من تلقى الركبان ، فان منعه في الأصل ممنوع ، إذ هو من باب منع الارتفاق ، وأصله ضروري أوحاجي لأجل أهل السوق . ومنع بيع الحاضر للبادي ؛ لأنه في الأصل منع من النصيحة إلا أنه إرفاق لأهل الحضر ، وتضمن الصناعات قد يكون من هذا القبيل ، وله نظائر كثيرة ؛ فان جهة التعاون هنا أقوى . وقد أشار الصحابة على الصديق - إذ قدموه خليفة - بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال ، لأجل ما هو أعم في التعاون ، وهو القيام بمصالح المسلمين ، وعوضه من ذلك في بيت المال . وهذا النوع صحيح كما تفسر والله أعلم

الفصل الرابع

في العموم والخصوص

ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا والمراد العموم المعنوي ، كان له صيغة مخصوصة أولاً ، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره : إنه عام ، فإنما معنى (١) ذلك ، أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم ، بدليل فيه صيغة عموم أولاً ؛ بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية ، المحصلة بمجموعها القطع بالحكم ، حسبما تبين في المقدمات والخصوص ، بخلاف العموم . فإذا ثبت مناط النظر وتحقق فيتعلق به مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة (٢) فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا

- (١) سيأتي ذكره في المسألة السادسة ؛ وبستدل عليه هناك بجملة وجوه
- (٢) لم ترد مقيدة . وقوله (قضايا الأعيان) كما ورد مسحه صلى الله عليه وسلم على عمامته ، فلا يؤثر ذلك في قاعدة وجوب مسح نفس الرأس في الوضوء ويكون مسح العمامة متى كانت روايته قوية مستثنى للعدر بجرح أو مرض بالرأس يمنع من مباشرة المسح عليها ، وكما سيأتي في الفصل التالي في قضية قتل موسى للقبطى

حكايات^(١) الأحوال . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) أن القاعدة مقطوع بها بالفرض ؛ لأننا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية . وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة . والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه

(والثاني) أن القاعدة غير محتملة ؛ لاستنادها^(٢) الى الأدلة القطعية . وقضايا الأعيان محتملة ؛ لإمكان أن تكون على غير ظاهرها ، أو على ظاهرها وهي مقتطعة ومستثناة^(٣) من ذلك الأصل ، فلا يمكن — والحالة هذه — إبطال كلية القاعدة بما هذا شأنه .

(والثالث) أن قضايا الأعيان جزئية ، والقواعد المطردة كليات . ولاتنهض الجزئيات أن تنقض الكليات . ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية في الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص ؛ كافي المسألة السفرية^(٤) بالنسبة الى الملك المترف ، وكافي الغني بالنسبة الى مالك النصاب والنصاب لا يغنيه على الخصوص ، وبالضد في مالك غير النصاب وهو به غني

(والرابع) أنها لو عارضتها فيما أن يُعملا معاً ، أو يهمل ، أو يعمل بأحدهما دون الآخر ، أعني في محل المعارضة : فإعمالها معاً باطل^(٥) وكذلك إهمالها ؛ لأنه

(١) كالحكايات التي تقدمت عن عثمان وعمر من تركهم في بعض الأحيان ما هو مشروع باتفاق كالأضحية ، خوفاً من اعتقاد الناس فيه غير حكمه كالوجوب مثلاً (٢) أي فالأدلة القطعية التي اتجت هذه القاعدة حددت معناها بحيث صارت لا تحتمل إرادة غير ظاهرها

(٣) أي مع بقاء العموم في الباقي بعد الاستثناء

(٤) فان العلة للرخصة بالافطار أو القصر المشقة ، وايست متحققة في الملك الذي يستعمل وسائل الترف في سفره . وهكذا ما بعده في الغني بالنسبة الى تحديد النصاب فيمن لا يجعله النصاب غنياً ، وعكسه

(٥) لأنه يستلزم التكليف بالضدين معا وهو لا يجوز

إعمال^(١) له معارضة فيما بين الظنى والقطعى . وإعمال الجزئى دون الكلى ترجيح له على الكلى ، وهو خلاف القاعدة ، فلم يبق إلا الوجه الرابع ، وهو إعمال الكلى دون الجزئى وهو المطلوب

فان قيل هذا مشكل على بابى التخصيص والتقييد ، فان تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الأحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جار فيها ، فيلزم إما بطلان ما قالوه ، وإما بطلان هذه القاعدة ، لكن ما قالوه صحيح فلزم إبطال هذه القاعدة

فالجواب من وجهين

«أحدهما»^(٢) أن ما فرض فى السؤال ليس من مسألتنا بحال. فإن ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئى معارضا وفى الحقيقة ليس بمعارض ؛ فإن القاعدة إذا كانت كلية ، ثم ورد فى شىء مخصوص وقضية عينية ما يقتضى بظاهره المعارضة فى تلك القضية المختصة وحدها ، مع إمكان أن يكون معناها موافقا لمانحنا ، فلا إشكال فى أن لامعارضة^(٣) هنا . وهو هنا محل التأويل لمن تأول ، أو محل عموم

(١) لان إهمال الدليلين أو التوقف فيهما فرع عن تعارضهما مع عدم الترجيح لأحدهما ، والواقع خلافه ؛ لأنه لا معارضة إلا عند التساوى

(٢) أين ثانيهما

(٣) أى والعموم معتبر . ويؤول الجزئى بما يليق به من المحامل التى تقبلها اللغة والأصول الدينية . وذلك حيث يكون الجزئى لا يليق به أن يطرح ، بأن كان كتابا أو سنة متواترة ولو معنى . وقوله (أو محل عموم الاعتبار) لعل الأصل (اعتبار العموم) هكذا بالتقديم والتأخير ، أى مع طرح الدليل الجزئى وعدم الاعتداد به إذالم يكن كسابقه ، بأن كان سنة دخلتها علة من العلال ، كأن كانت مرسله أو موقوفة أو مقطوعة أو كذب الأصل فيها الفرع . وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعاً لا راحة للتخصيص فيه ، إلا أن الأول لقوة الجزئى سندا وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل ، والثانى لضعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة

الاعتبار إن لاق بالموضع الاطّراح والإهمال، كما^(١) إذا ثبت لنا أصل التنزيه

(١) تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العامة . وليس في مسألة التنزيه قضايا أعيان ولا حكاية حال، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهرها على المعارضة، كحديث (ينزل ربنا إلى سماء الدنيا الخ) وكافي آية (يد الله فوق أيديهم) وهكذا . وأصل الكلام في قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه، كمثالي الملك المترف والنصاب لا في أصول العقائد .

وبالجملة فالمقام مشكل، لأننا إذا جرينا على التقرير الماضي جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام في مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الأدلة لاسيما الرابع لا تظهر في كليات فروع الفقه . وأيضا فالجواب ضعيف، لأنه ما الذي يعرف به أن الجزئي ليس معارضا في الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة، فاما أن تؤوله وإما نسقطه، وأنه في هذه الحالة غير ما أريد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال؛ وأيضا فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الأنبياء . ولا يقال إن هذا مجرد تشبيه، وليس تمثيلا لما نحن فيه، فهو تشبيه يقرب الغرض من الفرق بين ما يتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص وبين ما يكون المراد ظاهر المخصص لأننا نقول: البعد شاسع بين المقامين، لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع في عمومه بالأدلة العقلية والنقاية، فكل ماورد مخالفا لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص، فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين: إما التأويل، أو الإهمال . ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الآحاد فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصا وما لم يرد حتى تؤوله أو نظرحه وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد - وهو الذي يناسب ما يدكره في الفعل بعده تفريعا على هذه المسألة - خرجت عما نحن فيه، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله: (مقتطعة ومستثناة من ذلك الأصل) وقوله: (ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية الخ) وبالجملة فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب . وربما كان قوله (كما إذا ثبت الخ) مرتبطا بما سقط من الوجه الثاني والله أعلم . وقد يقال إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصولين . فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والاشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة، فلعلك تصل إلى ازالة بعض ما أشرنا إليه من اشكالات المسألة

كلياً عاماً ثم ورد موضعُ ظاهره التشبيه في أمر خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره ، على ما أعطته قاعدة التنزيه ، فمثل هذا لا يؤثر في صحة الكلية الثابتة . وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب ، ثم جاء قوله : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات ^(١) » . ونحو ذلك ، فهذا لا يؤثر لاحتمال حمده على وجه لا ينحرم ذلك الأصل ، وأما تخصيص العموم فشيء آخر لأنه إنما يعمل ببناء على أن المراد بالمخصّص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال . فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون ، وليس ذلك مما نحن فيه

فصل

وهذا الموضع كثير الفائدة ^(٢) عظيم النفع ، بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان ^(٣) ، فانه إذا تمسك بالكلية كان له الخيرة في الجزئي في حملة على وجوه كثيرة ، فان تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك بالخيرة ^(٤) في الكلية ، فثبت في حقه المعارضة ، ورمت به أيدي الاشكالات في مهاو بعيدة وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين ، لأنه اتباع للمتشابهات ، وتشكك في القواطع المحكمات . ولا توفيق إلا بالله

ومن فوائده سهولة المتناول في انقطاع الخصام والتشغيب الواقع من المخالفين

- (١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا انساني
- (٢) الفوائد التي ذكرت في هذا الفصل إنما تبني على الكليات المقطوع بها التي لا تقبل تخصيصاً ولا استثناء . ومعلوم أن ذلك في أصول العقائد ، لا في أصول الفقه
- (٣) مثلوا لها باذنه صلى الله عليه وسلم بلبس الحرير للحكمة وللحبايلة قولان في صحة التخصيص بتلك القضايا ، ولكن التحقيق أن التخصيص إنما هو بالعلة المصرح بها التي لا أجلها ورد الاذن . فاذا لم تكن مصرحة فلا تخصيص
- (٤) لأن الكلية على ما تقدم غير محتمل ، بل متحدد المعنى ، لا يقبل تأويلاً . فاذا اعتبر ظاهر الجزئي فلا مناص من المعارضة

ومثال هذا ما وقع فى بعض المجالس ، وقد ورد على «غُرناطة» بعض العُدوة الأفریقیة فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد فى قتل موسى للقبطى ، وأن ظاهر القرآن يقضى بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله : (هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) وقوله : (رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي) ، فأخذ معه فى تفصيل ألفاظ الآية بمجرد ما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها . وهذا المأخذ لا يتخلص ، وربما وقع الانفصال على غير وفاق ، فكان مما ذكرت به بعض الأصحاب فى ذلك : المسألة سهلة فى النظر إذا روجع بها الأصل ، وهى مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام ، فيقال له : الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة ، وعن الصغائر باختلاف ، وقد قام البرهان على ذلك فى علم الكلام ، فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة . وإن قيل انهم معصومون أيضاً من الصغائر ، وهو صحيح ، فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً . فلم يبق إلا أن يقال أنه ليس بذنب ، ولك فى التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك ، ورأى ذلك مأخذاً علمياً فى المناظرات ، وكثيراً ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن . والله أعلم

﴿ المسألة الثانية ﴾

ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة^(١) وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة ، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع ، كان من الأمر الملتفت إليه لإجراء القواعد على العموم العادى ، لا العموم الكلى التام الذى لا يختلف عنه جزئى ما
أما كون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر ، ألا ترى أن وضع التكليف عام

(١) لأنه لا يتأتى ذلك من الجزئيات ، لاستحالة حصرها فلا بد فى التشريع العام من قواعد عامة

وجعل على ذلك علامة البلوغ ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم ، إذ لا يطرد ولا ينعكس كلياً على التمام ، لوجود من يتم عقله قبل البلوغ ، ومن ينقص وإن كان بالغاً ، إلا أن الغالب الاقتران . وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعله المشقة ، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معياً . ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر ، بل أجرى القاعدة مجراها . ومثله حد الغنى بالنصاب ، وتوجيه الأحكام بالبينات^(١) ، وإعمال^(٢) أخبار الآحاد والقياسات الظنية إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر ، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف . فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية .

وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية

وإذا ثبت ذلك ظهر أن لا بد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية ، من حيث هي منضبطة بالمظنات ، إلا إذا ظهر معارض^(٣) فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه ، كما إذا علمنا القصر بالمشقة ، فلا ينتقض بالملك المترف

(١) أى مع ان البينة قد تخطى ، وقد تكذب ، ومع ذلك يجب ترتيب الحكم على الشهادة ، فقد يكون الحكم في الواقع خطأ . لكنه نادر لا يعتد به . لأنه لا طريق غيره لإجراء العدالة بين الناس ، حسبما جرت به العادة الآلية فيهم

(٢) فى الاستدلال بها على الأحكام الشرعية . مع أنها محتملة لما يجعلها غير صالحة للأخذ بها وبناء الأحكام الشرعية العملية عليها . ومثله أو أشد منه يقال فى القياسات وكلها ظنية بين ضعيفة وقوية ، كما هو معروف من أنه يتوجه على القياس نحو أربعة وعشرين اعتراضاً تجعل الأخذ به غير مقطوع بصحته فى الواقع . ولكن الشرع مع ذلك اعتبره بناء على أنه يوصل إلى الصواب عادة

(٣) وذلك كما إذا ظهر كذب الشهود فيرد وينقض . وكما إذا ظهر نص فى مقابلة القياس فيرجع للنص ، لفساد اعتبار القياس حينئذ . فقوله (كما إذا الخ) راجع لما قبل إلا

ولا بالصناعة الشاقة . وكما لو علل الربا فى الطعام بالكيل^(١) فلا ينتقض بما لا يتأتى كيله^(٢) لقلة أو غيرها ، كالتافه من الرُّ . وكذلك إذا عللناه فى النقدى بالثمنية لا ينتقض بما لا يكون ثمنا لقلته ، أو عللناه فى الطعام بالاقتيات ، فلا ينتقض بما ليس فيه اقتيات ، كالحبة الواحدة . وكذلك إذا اعترضت علة القوت بما يقتات

(١) لا يخفى أن الكيل وصف طردى ليس فيه المناسبة التى يترتب عليها الحكم عند ذوى العقول السليمة . وقيل العلة الوزن كما هو رأى أبى حنيفة وروايه عن احمد وعند مالك والشافعى أن العلة القوت ورجحه ابن القيم وأما الدراهم والدنانير فذهب أبى حنيفة أن العلة كونهما موزونين وعند مالك والشافعى أن العلة الثمنية وقال ابن القيم انه الصواب ، لأن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات ، والثنى هو المعيار الذى جعل ضابطا لقيم الأموال فيجب ان يكون مضبوطا محدودا لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كانت ترتفع وتنخفض لكنت كالسلع ، ففسد أن تكون أصلا يرجع اليه فى تقويم الأموال وحاجة الناس الى اصل ترد اليه القيم حاجة ضرورية عامة وذلك لا يكون إلا بما يستمر على حالة واحدة حتى ترتفع المنازعات وتنقطع الخصومات بالرجوع اليه . ولو أبيع دراهم بدراهم متخالفة فى وصف ككون إحداها صحيصة والأخرى مكسرة أو صغيرة وكبيرة وهكذا لصارت الدراهم متجرا وجرا الى ربا النسبة فيها ولا بد . والأثمان لا تقصد لأعيانها . بل ليتوصل بها الى السلع فاذا صارت هى سلعا تقصد لأعيانها فسدت مصالح الناس . وهذا أمر معقول يختص بالتمدين . لا يتعداه الى كل موزون كما يقول أبو حنيفة . وبالجملة فقد منع ربا الفضل فى النقدى لأنه مفوت لمصاحبة انضباط القيم ونقض لأساس التعامل ولأنه ذريعة الى ربا النسبة . ومنع فى الطعام سدا لهذه الذريعة فى الأقوات التى تشتد حاجة الناس اليها ولتفاضل فى النقدى والطعام حرام ووسيلة للحرام

(٢) الكيل والثنى والقوت ليست علة بمعنى الحكمة كالمشقة فى السفر وإنما هى الأوصاف المنضبطة التى نيط بها الحكم وجعلت علامة على وجود الحكمة فاذن الذى يقال أنه متى وجد الكيل أو الثنية أو القوت حرم التفاضل ، سواء أوجدت الحكمة وهى سد الذريعة وحنظ ما تشتد إليه حاجة الناس فى الأقوات والأثمان أم لم توجد . ولا يقال وجد الكيل أم لم يوجد ، كما لا يقال ، وجد السفر أم لم يوجد ، لأن الوصف الذى ينص به الحكم لا بد منه . فتأمل

في النادر ، كاللوز والجوز والقثاء والبقول وشبهها ، بل الاقتيات إنما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقيماً للصلب على الدوام وعلى العموم^(١) ، ولا يلزم اعتباره في جميع الأقطار^(٢) وكذلك تقول أن الحد علق في الخمر على نفس تناول حفظا على العقل ، ثم إنه أجرى الحد في القليل الذي لا يذهب العقل مجرى الكثير ، اعتباراً بالعادة في تناول^(٣) الكثير . وعلق حد الزنى على الإيلاج وإن كان المقصود حفظ الانساب ، فيحد من لم ينزل لأن العادة الغالبة مع الإيلاج الانزال . وكثير من هذا .

فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي

﴿ المسألة الثالثة ﴾

لا كلام في أن للعموم صيغاً وضعية . والنظر في هذا مخصوص بأهل العربية وإنما ينظر هنا في أمر آخر وإن كان من مطالب أهل العربية أيضاً ، ولكنه أكد التقرير ها هنا . وذلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين : « أحدها » باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أهل وضعها على الإطلاق . وإلى

(١) بحيث لا تفسد البنية بالاختصار عليه .

(٢) كأنه يقول أيضاً إنه لا يلزم أن تكون العادة عادة في جميع الأقطار . وهذا يرجع إلى تقييد أصل المسألة . وأن العموم العادي الذي يقول إنه مبنى الأحكام الشرعية لا يلزم اتحاده في جميع الأقطار . إلا أن ذلك إن صح ففي مثل الاقتيات والثنية اللذين يختلفان في بعض الأقطار ، بحيث يكون الثمن فيها غير الذهب والفضة . وبحيث يكون القوت فيها غير هذه الأصناف أو غير بعضها . أما العادة في جعل البلوغ مظنة للعقل الذي هو مناط التكليف والشهادات ، وفي مسألة الخمر قليلة وكثيره وفي مسألة مجرد الإيلاج فالعادة فيه مطردة لافرق بين قطر وآخر

(٣) يعني أن العادة أن من يتناول القليل يتناول الكثير . فتحريم القليل والحد .

فيه من مكملات ضروري حفظ العقل

هذا النظر قصد^(١) الأصوليين ، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل^(٢) والحس^(٣) وسائر^(٤) المحصنات المنفصلة

« والثاني » بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضى العوائد بالتقصد إليها ، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك

وهذا الاعتبار استعمالي ؛ والأول قياسي

والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي .

وبيان ذلك هنا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه ، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة ، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي ؛ كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع . وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال ؛ فإن المتكلم قد يأتي بألفاظ عموم^(٥) مما يشمل

(١) ويتضح بما أثبتته الأمدى في كتاب الأحكام في قسم التخصيص بالمنفصل ومناقشته بالأوجه الثلاثة التي تقتضى أنه لا يصح التخصيص به . ثم تخلص بالجواب بأنه إذا نظر إلى أصل وضع الألفاظ من العموم صح التخصيص ، وإذا نظر إلى عدم ارادة العموم من اللفظ فإنه لا تخصيص . وأنه لا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ

(٢) كما مثلوا له بقوله تعالى (خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير) فالعقل دليل على تخصيص الخلق بغير ذاته وصفاته ، وكذلك القدرة

(٣) كما في قوله تعالى (تجي إليه ثمرات كل شيء) وقوله (تدمر كل شيء بأمر ربها) وقوله (ماتذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم) فالحس دليل على أنها لم تدمر الجبال والأنهار وغيرها مما أتت عليه ، فإنه خلاف المشاهد

(٤) كتخصيص الكتاب والسنة بغير الاستثناء والشرط والوصف والغاية

(٥) لما حصر والتخصيص بالمنفصل في العقل والحس والدليل السمعي ، قال القرافي : الحصر غير ثابت ، فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فما رأيت أكرم من زيد . فإن العادة تقضى أنك لم تر كل الناس ولا يخفى أن مقاله

بحسب الوضع نفسه وغيره ، وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل فى مقتضى العموم وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له فى أصل الوضع ، دون غيره عن الأصناف ؛ كما (١) أنه قد يقصد ذكر البعض فى لفظ (٢) العموم ومراده من ذكر البعض الجميع ؛ كما تقول ، فلان يملك المشرق والمغرب (٣) والمراد جميع الأرض ؛ وضرب زيد الظهر والبطن ؛ ومنه : (رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ) (وهو الذى فى السماء إلهٌ وفى الأرض إلهٌ (٤)) فكذلك إذا قال : من دخل دارى أكرمته ، فليس المتكلم بمراد ، وإذا قال : أكرمت الناس ، أو قاتلت الكفار فإنما المقصود من لقي منهم ، فاللفظ عام فيهم خاصة ، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال

قال ابن خروف : ولو حلف رجل بالطلاق والعتق ليضرب جميع من فى الدار وهو معهم فيها ، فضربهم ولم يضرب نفسه ، لبرّ ولم يلزمه شيء . ولو قال : اتهم الأمير كل من فى المدينة فضربهم فلا يدخل الأمير فى التهمة والضرب — قال فكذلك لا يدخل شيء من صفات البارى تعالى تحت الأخبار فى نحو قوله تعالى : (خالق كل شيء) ؛ لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه . ومثله : (والله بكل شيء عليم) وإن كان عالماً بنفسه وصفاته ، ولكن الأخبار إنما وقع عن جميع

القرافى إجمالاً بعبارة المؤلف ونقل بعض أمثله ابن خروف . ولا يخفى أن التخصيص ان كان لدليل شرعى لزم أن تكون العادة مشتهرة فى عهد النبوة ، أما العادات الطارئة فإنها تخص ما يجرى بين أهل تلك العادة من المحاورات فى التعبير

(١) هذا من باب التشبيه ، لا التمثيل لما نحن فيه ، لأنه عكس الموضوع .

لكنه يقرره ويوضحه

(٢) أى فى مكان لفظ العموم فيكون اللفظ دالاً على البعض وهو يريد الجميع

(٣) وهذا من باب الكناية التى تفيد المطلوب بدليل . فهى أوقع فى باب الافادة ،

لأن من ملك حدى الشيء فقد ملك جميعه إلى نهايته .

(٤) فهو إله معبود فيهما وفيما يتبعهما أيضاً لا فى خصوصهما

المحدثات ، وعلمه بنفسه وصفاته شيء آخر . قال : فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت المخبر عنه ، فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب وهذا معلوم من وضع اللسان .

فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال ، ووجوه الاستعمال كثيرة ، ولكن ضابطها مقتضيات ^(١) الأحوال التي هي ملاك البيان ، فإن قوله : (تدمر كل شيء بأمر ربها) لم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجبال ، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها ، وإنما المقصود تدمير كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة ، ولذلك قل : (فأصبحوا لآثرى إلا مساكنهم) وقال في الآية الأخرى : (ماتدر من شيء أنت عليه إاجعلته كالرميم)

ومن الدليل على هذا أنه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان ، فلا يقال : من دخل دارى أكرمه إلا نفسى ، أو أكرمت الناس إلا نفسى ، ولا قاتلت الكفار إلا من لم ألق منهم ، ولا ما كان نحو ذلك ، وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلم ممن دخل الدار ، أو ممن لقيت من الكفار ، وهو الذى يتوهم ^(٢) دخوله لو لم يستثن . هذا كلام العرب فى التعميم . فهو إذاً الجارى فى عمومات الشرع وأيضاً فطائفة من أهل الأصول نبهوا على هذا المعنى ، وأن ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحتمل لفظه عليه ، إلا مع الجمود على

(١) وهل مقتضيات الأحوال سوى القرائن التي يدركها العقل والحس ؟ كما فى الأمثلة المذكورة ، ومثالى الكتاب الكريم اللذين ذكرهما بعد . إلا أن كلام ابن خروف صريح فى تأييد المؤلف فى أنه لا يعد مثل هذا من باب التخصيص لأن الخارج بالعقل والحس لم يدخل حتى يبحث عن إخراجة فىكون مخصصاً . وقد نسب ذلك إلى وضع اللسان واللغة

(٢) أى ما يقع فى الوهم دخوله ، وذلك إنما يكون فيما يصح شمول اللفظ الخارج منه له حسب الاستعمال . أما طريقة الاصوليين فبنية على أن كل ما يدخل وضعا يصح إخراج بعضه بالعقل وغيره ، فىكون تخصيصاً

مجرد^(١) اللفظ ، وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم ، كقوله صلى الله عليه وسلم . « أَيْمًا إهاب دَبِغٍ فَقَدْ طَهَّرُ^(٢) » قال الغزالي^(٣) : خروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد ، بل هو الغالب الواقع ، وتقيضه هو الغريب المستبعد . وكذا قال غيره أيضاً ، وهو موافق^(٤) لقاعدة العرب ، وعليه يحمل كلام الشارع بلا بدّ

فان قيل : إذا ثبت أن اللفظ العام ينطاق على جميع ما وضع له في الأصل

(١) أى باعتبار أصل الوضع . أما مع مراعاة المعنى والقرائن ومقتضى الحال فما لا يخطر بالبال لا يصح أن يعد داخلاً . فلا يحتاج الى إخراج ، فلا تخصيص
(٢) رواه أحمد والترمذى والنسائى عن ابن عباس باسناد صحيح
(٣) يريد الغزالي أن استثناء الشافعى لجلد الكلب من الطهارة بالدباغ لا يحتاج الى مخصص منفصل ولا متصل وهو يؤيد الأصل الذى يعمل المؤلف لإثباته هنا

(٤) وقد يعد من ذلك مثل (يا أيها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى أن قال : فلا ترجعوهن الى الكفار) مع أن من شروط المعاهدة أن من جاء الى المسلمين يرد الى الكفار . وهو لفظ عام يشمل النساء بحسب أصل الوضع الأفرادى . ولا يقال ان تخصيص ورد على النبي صلى الله عليه وسلم لأن التخصيص فى معاهدة مثل هذه لا يكون إلا برضا الطرفين وإطلاعهما حتى إنهم لما لم يرضوا عن تخصيص أبى جندل لم يقبله صلى الله عليه وسلم . ولما قبل النساء المؤمنات لم يبد منهم اعتراض . وذلك دليل على أن خروج النساء عن ذهن المتعاقدين كاف . مع أن الوضع الأفرادى يشملهن . وما هذا إلا من تعويلهم على مقتضى الحال وما يفهم بالقران . ولا ينافى ذلك أنه لما جاءت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط إليه صلى الله عليه وسلم مهاجرة بعد عقد الهدنة خرج أخوها عمار والوليد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليردها ، فلم يردها ، ونزات الآية فى ذلك . لا ينافى هذا ما قلنا ، لأنهم لم يعترضوا بدخولها فى عقد الهدنة بلفظ (من جاء) الشاملة وضعا للنساء ، كما اعتراضوا فى أبى جندل والموضع يحتاج الى شىء من الدقة وبهذا يتخلص من بعض ما قيل فى كتب التفسير فى هذه الآية

حالة الأفراد ، فإذا حصل التركيب والاستعمال فاما أن تبقى دلالاته على ما كانت عليه حالة الافراد ، أولاً . فان كان الأول^(١) فهو مقتضى وضع اللفظ ، فلا إشكال وإن كان الثاني فهو تخصيص للفظ العام ، وكل تخصيص لا بد له من مخصص عقلي أو نقل أو غيرها ، وهو مراد الأصوليين

ووجه آخر ، وهو أن العرب^(٢) حملت اللفظ على عمومه في كثير من أدلة الشريعة ، مع أن معنى^(٣) الكلام يقتضى على ما تقرر خلاف ما فهموا . وإذا كان فيهمهم في سياق الاستعمال معتبراً في التعميم حتى يأتي دليل التخصيص دل على أن الاستعمال لم يؤثر في دلالة اللفظ حالة الأفراد عندهم ، بحيث صار كوضع ثان ؛ بل هو باق على أصل وضعه ، ثم التخصيص آت من وراء ذلك بدليل متصل أو منفصل . ومثال ذلك أنه لما نزل قوله تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) الآية ! شق ذلك عليهم وقالوا : أيُّنا لم يلبس إيمانه بظلم؟^(٤) فقال عليه الصلاة والسلام^(٥) : « إِنَّهُ لَيْسَ بِذَلِكَ ، أَلَا تَسْمَعُ إِلَى قَوْلِ لِقْمَانَ : إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ » . وفي رواية^(٦) فنزلت : (إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) . ومثل

(١) كما في قوله (والله بكل شيء عليم) فليس محل إشكال ولا نزاع

(٢) أخذ عنوان (العرب) ولم يقل الصحابة مثلاً ، لما سيجيء في آية (إنكم وما تعبدون إلح) وليتأتى انفصاله وتميزه عن الاعتراض الاتي في الفصل في قوله (فلقاتل أن يقول ان السلف الصالح الخ)

(٣) يأتي إيضاح هذه الجملة في قوله بعد (الى اشياء كثيرة سياقها يقتضى بحسب المقصد الشرعي الخ)

(٤) أي فقد ابقوا اللفظ على عمومه الذي كان له في الافراد ، ولم يتغير معناه عند استعماله ، حتى احتاجوا إلى المخصص وهو قوله (ليس بذلك الخ) مع ان سياق الآية وما قبلها من الآيات في أهل الشرك

(٥) تقدم (ج ٣ - ص ١٤٣)

(٦) الرواية الأولى أقعد في الفهم ، وأوضح في الغرض

ذلك أنه لما نزلت : (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ) قال بعض الكفار : فقد عُبِدت الملائكة ، وعُبد المسيح ! فنزل (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنْنا الْحُسْنَى) الآية ! إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضى بحسب المقصد الشرعى عموماً أخص من عموم اللفظ ، وقد فهموا فيها مقتضى اللفظ ، وبادرت أفهامهم فيه ، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ، ولولا أن الاعتبار عندهم ماوضع له اللفظ فى الأصل لم يقع منهم فهمه

فالجواب عن الأول أنا إذا اعتبرنا الاستعمال العربى فقد تبقى دلالة الأولى وقد لا تبقى . فإن بقيت فلا تخصيص ، وإن لم تبقى دلالة فقد صار للاستعمال اعتبار آخر ليس للأصل ، وكأنه وضع ثان حقيقى لا مجازى . وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ « الحقيقة اللغوية » إذا أرادوا أصل الوضع ، ولفظ « الحقيقة العرفية ^(١) » إذا أرادوا الوضع الاستعمالى . والدليل على صحته ما ثبت فى أصول العربية من أن للفظ العربى أصالتين : أصالة قياسية ، وأصالة استعمالية . فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ فى أصل الوضع ، وهى التى وقع الكلام فيها ، وقام الدليل عليها فى مسألتنا . فالعام إذاً فى الاستعمال لم يدخله ^(٢) تخصيص بحال

وعن الثانى أن الفهم فى عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه ، وللشريعة

(١) الحقيقة العرفية عندهم كالحقيقة اللغوية فى أنهما ينظر فيهما إلى اللفظ باعتبار الأفراد ، كما قالوه فى لفظ دابة وأن استعماله فى خصوص ذوات الأربع منظور فيه للفظ الأفرادى ، يقطع النظر عن معنى الكلام الذى تقضى العوائد بالقصد إليه ويفهم بمعونة سياق الكلام . فهناك فرق بين الحقيقة العرفية وبين الأصالة الاستعمالية التى يقررها فى هذا المقام

(٢) أى فهو وإن لم تبقى دلالة الوضعية ، إلا أنه دل على عموم آخر اقتضاه الاستعمال . ودلالته حقيقية أيضاً لا مجاز ، وليس هذا تخصيصاً حتى يقال (وكل تخصيص لا بد له من مخصص متصل أو منفصل) كما هو الاعتراض

بهذا النظر مقصدان : « أحدهما » المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه ، وقد تقدم القول فيه

« والثاني » ^(١) المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة . وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري : كما تقول في « الصلاة » إن أصلها الدعاء لغة ، ثم خصت في الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص ، وهي فيه حقيقة لا مجاز ؛ فكذلك نقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي إنها إنما تعم بحسب مقصد الشارع فيها . والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالي المتقدم الذكر . واستقراء مقاصد الشارع يبين ذلك ، مع ما يضاف إليه في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية

فأما الأول فالعرب فيه شرعٌ سوانه ؛ لأن القرآن نزل بلسانهم

وأما الثاني فالتفاوت في إدراكه حاصل ؛ إذ ليس الطارىء الإسلام من العرب في فهمه كالقديم العهد ، ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة ، ولا المبتدئ فيه كالمنتهى (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلمَ دَرَجَاتٍ) فلا مانع من توقف بعض الصحابة في بعض ما يشكك أمره ، ويغمض وجه القصد الشرعي فيه ؛ حتى إذا تبخر في إدراك معاني الشريعة نظره ، واتسع في ميدانها باعه ، زال عنه ما وقف من الإشكال ، واتضح له القصد

(١) أي فهناك ثلاثة أوضاع : الوضع الأفرادي المعبر عنه بالأصالة القياسية . والوضع الاستعمالي المعبر عنه بالحقيقة العرفية ، وهذا ما أثبتته في الجواب الأول . والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية . والجواب عن الإشكال الأول يكفي فيه ملاحظة الوضع الثاني . أما الجواب عن الثاني فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة ، حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها : بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة ، وبين مبتدئ قد لا يعرف هذه الاستعمالات الشرعية ، فيحصل له التوقف نظرا لوقوفه عند الوضعين الأولين

الشرعى على الكمال . فإذا تقرر وجه الاستعمال فما ذكر مما توقف فيه بعضهم راجع إلى هذا القبيل ؛ ويعضده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية ، فإن الموضوع يستمد منها ، ^(١) وهذا الوضع وإن كان قد جرى به مضمنا في الكلام العربى فله مقاصد تختص به ، يدل عليها المساق الحكيمى أيضا ، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع ، كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب . فكل ما سألوا عنه فمن القبيل إذا تدبرته

فصل

ويتبين لك صحة ما تقرر ، في النظر في الأمثلة المعترض بها في السؤال

الأول ^(٢)

فأما قوله تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) الآية ! فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص ؛ فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد ، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه . والذى تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام ، في حاجته لقومه بالأدلة التى أظهرها لهم فى الكوكب والقمر والشمس ، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله : (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ) فبين أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين ، وظاهر أنهما المعنى ^(٣) بهما فى سورة الأنعام

(١) استمداد غير مباشر على ما سيتضح بعد ، وإلا فليس هذا من الحقيقة

الشرعية كالصلاة مثلا

(٢) لعل الصواب (الثانى)

(٣) أى عنى بهما فى هذه الصورة إبطالا لهما بالأدلة ، وتقرير البعدهما عن الحق ، وتوضيحا لما هو الحق فى الواقع الذى هو ضد هما . وقوله (فكان السؤال الخ) يقتضى أن الآية نزلت قبل ظهور العناية فى الكتاب — أو على الأقل فى سورة الأنعام — بإبطال هاتين الخلتين . ولكن هذا يتوقف على أن الآية المذكورة كان

إبطالا بالحجة ، وتقريراً لمنزلةهما في المخالفة ، وإيضاحاً للحق الذي هو معاد لهما .
فكان السؤال إنما ورد قبل تقرير هذا المعنى . وأيضا فإن ذلك لما كان تقريراً
لحكم شرعي بلفظ عام كان مظنة لأن يفهم منه العموم في كل ظلم ، دق أو جل .
فلاجل هذا سألوا ، وكان ذلك عند نزول السورة ، وهي مكية نزلت في أول
الإسلام قبل تقرير جميع كليات^(١) الأحكام

وسبب احتمال^(٢) النظر ابتداءً أن قوله : (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) نفي على
نكرة ، لا قرينة فيها تدل على استغراق أنواع الظلم ، بل هو كقوله : لم يأتني رجل
فيحتمل المعاني التي ذكرها سيبويه ، وهي كلها نفي لموجب مذكور أو مقدر ،
ولانص في مثل هذا على الاستغراق في جميع الأنواع المحتملة ، إلامع الإتيان
بمن وما يعطى معناها ، وذلك مفقود هنا ، بل في السورة^(٣) ما يدل على أن ذلك
النفي وارد على ظلم معروف ، وهو ظلم الافتراء على الله والتكذيب بآياته ، فصارت
الآية من جهة إفرادها^(٤) بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضا في مساق تقرير الأحكام

نزولها سابقا على تلك الآيات ، حتى توقفوا فيها ولم يدركوا مقصد الشرع منها ،
فسألوا . ولو كانت الآيات المقررة لهذه المعاني سابقة عليها لفهموا مقصد الشرع
بالظلم ولم يتوقفوا . هذا كلامه . وهو وجيه إذا تم سبق الآية لغيرها كما أشرنا إليه
(١) أي التي منها (إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)
(٢) أي فالآية باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الآيات الأخرى السابقة
واللاحقة نراها باعتبار الاستعمال مجملة ، لانص فيها على الاستغراق الوضعي ولا
على غيره ، فجاء الاحتمال المقتضى للسؤال

(٣) لاحاجة إليه في هذا المقام ، لأن في مقام سبب الأجمال كما قال بعد (فصارت
الآية من جهة إفرادها بالنظر الخ)

(٤) فإفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسابقها - أي حتى على فرض
أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقا - وكونها في مساق
تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل ومادق ، هذا وذاك جعل العموم
محتملا ، وجعل الآية مجملة . فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص

مجملة في عمومها ، فوقع الإشكال فيها ، ثم بين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم ، وذلك ما دلت عليه السورة ، وليس فيه تخصيص ^(١) على هذا بوجه

(١) كأنه يقول إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية في هذه السورة إبطالا لهما بالحجة الخ ماسبق . فلما جاء ذكر الظلم في آية (الذين آمنوا الخ) جاء نازلا من أول الأمر على معناه المذكور ، فلاحاجة به إلى تخصيص . وهو في ذاته ظاهر إلا أنه لا يظهر فيه كونه وضعاً شرعياً وعده من نوع الحقيقة الشرعية التي قال فيها (إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري) فانما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم . وحج ، وزكاة . أما الظلم فلم يوضع في الشرع وضعاً خاصاً بل لا يزال بالمعنى الذي يقتضيه الوضع الأصلي والوضع الاستعمالي العربي بحسب المقام والقرائن نعم الاستعمال الشرعي في هذه الآيات فهم من الآيات السابقة ، ومن عناية الكتاب في هذه السورة بهذا النوع من الظلم ، فكان قرينة على المراد منه ، فلاحاجة به إلى تخصيص آخر منفصل أو متصل . وما وجد من السؤال والجواب إزاحة لاجمال فقط والحاصل أن قوله سابقاً (والثاني المقصد في الاستعمال الشرعي الوارد في القرآن بحسب تقرير الشريعة) واضح في ذاته وعليه يتمشى هذا الكلام . ولكن قوله (وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الخ) وكذا قوله (مع ما ينضاف إلى ذلك في مسألة اثبات الحقيقة الشرعية) وقوله بعد ذلك (والموضع يستمد منها) أي من وضع الحقيقة الشرعية كل هذا لا يرتبط بالجواب عن آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا) ولا الآية الثانية ، فإن الكلام فيهما إنما يرتبط بالمقصد الشرعي في الاستعمال ، وهذا يستعان على فهمه بالآيات وبما يتقرر من الأحكام العامة في الشريعة ، ولا دخل لهذا في مسألة الوضع الشرعي الذي ينقل معنى الكلمة إلى معنى أخص ، بحيث لا تطلق في استعمال الشرع حتمية إلا بهذا المعنى الخاص . اللهم إلا أن يكون مراده بذكر الوضع الشرعي وما أطل به فيه مجرد التقريب والتشبيه فقط ، وليس مراده أن الظلم انتقل في الوضع الشرعي إلى هذا النوع منه ، وإن كان على كل حال ليس لذكره كبير فائدة

وأما قوله: (إنكم وما تعبدون) الآية، فقد أجاب الناس عن اعتراض ابن الزبيرى فيها بجهله بموقعها، وما روى في الموضع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: «ما أجهلك بلغة قومك يا غلام!»^(١) لأنه جاء في الآية: (إنكم وما تعبدون) «وما» لما لا يعقل، فكيف تشمل الملائكة والمسيح؟ والذي^(٢) يجرى على أصل مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش، ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا المسيح وإنما كانوا يعبدون الأصنام، فقوله (وما تعبدون) عام في الأصنام التي كانوا يعبدون، فلم يدخل في العموم الاستعمال غير ذلك، فكان اعتراض المعارض جهلامنه بالمساق، وغفلة عما قصد في الآيات وما روى من قوله «ما أجهلك بلغة قومك يا غلام!» دليل على عدم تمكنه في فهم المقاصد^(٣) العربية وإن كان من العرب، لحداثته وغلبة الهوى عليه في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد، ونزل قوله (إن الذين سبقتم لهم منا الحسنى) بياناً^(٤) لجهله

ومثله ما في الصحيح أن مروان قال لبوابه: اذهب يا رافع إلى ابن عباس، فقل له: لئن كان كل أمرى فرح بما أوتى، وأحب أن يُحمد بما لم يفعل، معذراً لنُعذَّب بن أجمعون! فقال ابن عباس: مالكم ولهذا الآية؟ إنما دعا النبي صلى الله

- (١) قال ابن حجر في تخریج أحاديث الكشاف إنه اشتهر على السنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم . وهو لا أصل له ، ولم يوجد في شيء من كتب الحديث مسندا ولا غير مسند ، والوضع عليه ظاهر ، والعجب ممن نقله من المحدثين اه أלוسى
- (٢) خلاصة الجواب على طريقة غير المؤلف ان لفظ (ما) لا يشمل عيسى ولا الملائكة بقطع النظر عن مساق الآية. وعلى طريقة المؤلف—من اعتبار المساق وكونها في كفار قريش—يكون الجواب بالنظر إلى الواقع وهو أن قريش لم تعبد عيسى ولا الملائكة. فلا يتصور دخولهما ولو كان لفظ (ما) صالحا للشمول.
- وقد وجه المؤلف الأثر على كلتا الطريقتين والواقع أنه صالح للتنزيل عليهما
- (٣) أى التي لا بد من الاسترشاد فيها بما يساق الكلام له
- (٤) أى لزيادة بيان جهل المعارض ، كما في شرح المنهاج

عليه وسلم يهودَ فسألهم عن شيء فكنتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتابهم ، ثم قرأ ابن عباس (وإذ أخذ الله ميثاقَ الذين أوتوا الكتاب) كذلك حتى قوله : (يفرحون بما أوتوا ويحبون أن يُحمدوا بما لم يفعلوا) فهذا^(١) من ذلك المعنى أيضاً . وبالجملة فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة ، وإن ثم قصداً آخر سوى القصد العربي^(٢) لا بد من تحصيله ، وبه يحصل فهمها ، وعلى طريقه يجرى سائر العمومات . وإذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل^(٣) ألبتة ، واطردت العمومات قواعد صادقة العموم . ولنورد هنا فصلاً هو مظنة لورود الإشكال^(٤)

(١) فروان أفرد الآية عما قبلها ، فظن العموم ، فبين له الخبر في جوابه ما ينزل عليه هذا العموم ، بمساعدة سياق الآية والقصة التي نزلت فيها ، ومن أدب المؤلف مع مروان قوله (فهذا من ذلك المعنى) ولم يقل لعدم تمكن مروان من فهم مقاصد الشريعة . وقوله (لجوابهم) أي الأجوبة التي سبقت عن توقفهم في الآيات الثلاث

(٢) أي العربي البحت ، الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع ، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول ، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات ، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الألفاظ ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية ، فتكون تلك القرائن كياناً للمجمل . لا تخصيص وإخراج لبعض ما أريد من اللفظ

(٣) وسيأتي أنه لا تخصيص بالمتصل أيضاً

(٤) الإشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الإشكال السابق القائل إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الأفرادي ، مع أن سياق الاستعمال يقتضى خلاف ما فهموا ، فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه ، وأن فهم المقصد الشرعي بما يتفاوت الأمر فيه بين الطارئ الإسلام والقديم العهد . والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك ، فمن تبحر أدرك الاستعمال الشرعي ومقصد الشارع على الكمال فتوقف الصحابة في مثل آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا

على ما تقرر ، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحاً أكمل
 فلنأخذ أن يقول : إن السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم
 عرباً قد أخذوا بعموم اللفظ وإن كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذلك ،
 وهو دليل على أن المعتبر عندهم في اللفظ عمومته بحسب اللفظ الإفرادي وإن عارضه
 السياق ؛ وإذا كان كذلك عندهم صار ما يبين لهم خصوصه كالأمثلة المتقدمة مما
 خص بالمنفصل ، لا مما وضع في الاستعمال على العموم المدعى .
 ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة :

منها أن عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام ، كما كان يلبس الرقع
 في خلافته ، ف قيل له : لو اتخذت طعاماً ألين من هذا ! فقال أخشى أن تعجل
 طيباتي ، يقول الله تعالى (أذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا) الحديث ! وجاء
 أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع في الإِنْفَاقِ شَيْئاً أَيْنَ تَذْهَبُ بِكُمْ هَذِهِ
 الآيَةُ : (أذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا) الآيَةُ ، وسياق الآيَةِ يقتضى أنها

إيمانهم بظلم) إنما هو راجع إلى ذلك ، لأن الآيَةَ في الأَنْعَامِ وهى من أول
 ما أنزل ، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها . فهذا هو عذرهم في التوقف ،
 ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للأشكال ، لأن السلف
 الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب ، ومعاوية ، وعكرمة ،
 وابن عباس ، وغيرهم من الأئمة المجتهدين ، أخذوا بعموم الألفاظ وإن كان سياق
 الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم . وما ذاك إلا لأن المعتبر
 عندهم هو العموم الإفرادي ، فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره
 مما خص بالمنفصل ، لا أنها مما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم ، وأن عمومها
 باق لم يمسّه تخصيص كما تقول . وهذا يتبين الفرق بين الأشكال والجواب هنا
 وبين ما تقدم ، وأن قوله (والجواب عنه) معطوف على لفظ (ما) فالأشكال
 الآتية وارد على ما قرره في رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت .
 وقوله (يتضح) واقع في جواب الأمر ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله
 (والجواب) كما قاله بعضهم ، وإن جعله هو الصواب

إنما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة . ولذلك قال : (ويوم يُعرضُ الذين كفروا على النار — ثم قال : فاليوم تُجزون عذاب الهون) فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين ، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستنداً في ترك الإسراف مطلقاً وله أصل في الصحيح^(١) في حديث المرأتين المتظاهرتين على النبي صلى الله عليه وسلم ، حيث قال عمر للنبي صلى الله عليه وسلم : أَدْعُ اللهَ أَنْ يوسعَ على أُمَّتِكَ ، فقد وسع على فارس والروم وهم لا يعبدونه . فاستوى جالساً فقال : « أو في شكِّ يابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباً لهم في الحياة الدنيا » فهذا يشير الى مأخذ عمر في الآية وإن دل السياق على خلافه .

وفي حديث الثلاثة^(٢) الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة أن معاوية قال : صدق الله ورسوله (من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نُوفَّ إليهم أعمالهم فيها) الى آخر الآيتين ، فجعل مقتضى الحديث وهو في أهل الإسلام داخل تحت عموم الآية ، وهي في الكفار ، لقوله (أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار) الخ فدل على الأخذ بعموم « مَنْ » في غير الكفار أيضاً .

وفي البخارى عن محمد بن عبد الرحمن قال قُطِعَ على أهل المدينة بَعَثُ ، فاكتتبت فيه ، فلقيت عكرمة مولى ابن عباس فأخبرته ، فنهاني عن ذلك أشد النهي ، ثم قال أخبرني ابن عباس أن أناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يُكثرون سواد المشركين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يأتي السهم يُرمى به فيصيب أحدهم فيقتله ، أو يُضرب فيُقتل ، فأُنزل اللهُ عز وجل (إن

(١) أخرجه البخارى في قصة اعتزاله صلى الله عليه وسلم نساءه شهراً . وأخرجه أيضاً

مسلم والترمذى

(٢) وهم : المستشهد في الجهاد ، ومتعلم العلم ومعلمه ، والمنفق كثيراً من ماله في أوجه البر ولكنهم راءوا بأعمالهم . وفعّلوا ليقال إنهم فعلوا ، وقد قيل فهؤلاء أرادوا زينة الحياة الدنيا بأعمال الآخرة ، فوفاهم ما أرادوا فيها ، والحديث رواه مسلم

الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم) الآية ، فهذا أيضا من ذلك ؛ لأن الآية عامة فيمن أكثر سواد المشركين ، ثم إن عكرمة أخذها على وجه أعم^(١) من ذلك .

وفي الترمذى والنسائى عن ابن عباس لما نزلت : (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم) الآية ، دخل قلوبهم منه شيء لم يدخل من^(٢) شيء ، فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « قولوا سمعنا وأطعنا^(٣) » فألقى الله الإيمان في قلوبهم ، فأنزل الله تعالى : (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون - الآية - لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، لها ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت . ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) قال : قد فعلت^(٤) (ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا) قال : قد فعلت . الحديث الخ ، فهموا من الآية العموم ، وأقره النبي صلى الله عليه وسلم ، ونزل بعدها (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) على وجه النسخ أو غيره مع قوله^(٥) تعالى : (وما جعل عليكم في

(١) فجعلها شاملة لمن يعين على حرب ظالمة بين المسلمين

(٢) الرواية لمسلم وأصلها (دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء) وفي تفسير ابن جرير (لم يدخلها) وهذه الجملة صفة لشيء أى دخل قلوبهم من الآية الكريمة شيء من الفزع والخوف لم يدخلها من أجل شيء آخر من الآيات (٣) رواه مسلم وهو جزء من حديث طويل تقدم (ج ٢ - ص ١٦٥) وسيدكر أجزاء منه في عدة مواضع

(٤) بقية الحديث الساق

(٥) أى وهو قرينة على أن الله لم يكلف بما يجرى في النفس من الخواطر لأنه حرج ومع أنه يقتضى خلاف ما فهموا فقد كان معولهم على العموم الأفرادى ، لا الاستعمال الشرعى الذى يمنع من هذا الفهم . وقد أقرهم صلى الله عليه وسلم على ما فهموا حتى نزل ما يخص وهو (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) إلا أن قوله (على وجه النسخ) من باب تكميل المقام في ذاته . لأنه عليه لا بد أن يكون مقصودا ابتداءً ثم نسخ ، ويكون فهمهم في محله . فيخرج عما نحن فيه . وقوله (أو غيره)

الدين من حرج) وهى قاعده مكية كلية . ففى هذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم اللفظى وإن دل الاستعمال اللغوى أو الشرعى على خلافه .

وكذلك قوله تعالى : (ومن يشاققِ الرسول من بعد ما تبين له الهدى) الآية ! فإنها نزلت فيمن ارتد عن الاسلام ، بدليل قوله بعد : (إن الله لا يفرُّ ان يُشركَ به) الآية ! ثم إن عامة العلماء استدلوا بها على كون الإجماع حجة وأن مخالفه عاصٍ ، وعلى أن الابتداع فى الدين مذموم . وقوله تعالى : (ألا إنهم يذنون صدورهم ليستخفوا منه) ظاهر مساق الآية أنها فى الكفار والمنافقين أو غيرهم بدليل قوله (ليستخفوا منه) أى من الله تعالى أو من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال ابن عباس إنها فى أناس كانوا يستحيون أن يتخلوا فيفضوا الى السماء ، وأن يجامعوا نساءهم فيفضوا الى السماء ، فنزل ذلك فيهم ، فقد عم (١) هؤلاء فى حكم الآية مع أن المساق لا يقتضيه .

ومثل هذا كثير . وهو كله منى على القول باعتبار عموم اللفظ لخصوص

السبب .

ومثله قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)

بناء على أنه تخصيص كما تقدم للؤلؤ الكلام فيه فى باب النسخ على اصطلاح المتقدمين . ولو ذكره واقتصر عليه لكان أنسب بالمقام . وهذا كله على بعض التفاسير فى آية (وإن تبدوا ما فى أنفسكم) أى على أنها راجعة للشهادة وكتماها فىكون فيه شاهد لما نحن فيه

(١) ابن عباس يقول صراحة « إنها نزلت فى الذين يستحيون » ولا يلزم من الاستخفاء بمعنى الاستحياء النفاق أو الكفر . فهو يخالف غيره فى سبب النزول ، فلا يجعلها فى الكفار ثم يسحب حكمها على بعض المؤمنين حتى تجعل الآية مما نحن فيه . فالمراد بقول ابن عباس صراحة إنها نزلت فى الكفار وانها تشمل من استحيا الخ لم يكن لذكرها هنا وجه . وحديث ابن عباس هذا أخرجه البخارى

مع أنها نزلت^(١) في اليهود والسياق يدل على ذلك ؛ ثم إن العلماء عثموا بها غير الكفار ، وقالوا : كُفِرَ دون كفر

فإذا رجع هذا البحث الى القول بأن لا اعتبار بعموم اللفظ ، وإنما الاعتبار بخصوص السبب^(٢) وفيه من الخلاف ما علم^(٣) ، فقد رجعنا الى أن أحد القولين هو الأصح . ولا فائدة زائدة^(٤)

والجواب أن السلف الصالح إنما جاءوا بذلك الفقه الحسن بناء على أمر آخر غير راجع الى الصيغ العمومية ؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه التراسخون في العلم ، وهو أن الله تعالى ذكر الكفار بسبب أعمالهم ، والمؤمنين ، بأحسن أعمالهم ، ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء ، فيرى

(١) أى الآيات الثلاث نزلت في اليهود خاصة كما قال ابن عباس فيما رواه عنه أبو داود (هذه الآيات الثلاث خاصة نزلت في قريظة والنضير) وفي مسلم عن البراء أنها في الكفار كلها (راجح قصة اليهودي المحم المجلود وهو سبب نزول هذه الآيات في التيسير)

(٢) وان من المخصص المنفصل سبب النزول يعنى وما شاكله ، فان ما ذكره المؤلف في هذا المقام لا يقتصر مقتضى الحال فيه على خصوصية السبب ، كما هو ظاهر فان كلامه فيما هو أوسع من ذلك ، كما في كلام عمر وكلام معاوية

(٣) وهو أن الجمهور على القول باعتبار عموم اللفظ ، ولا اعتبار بخصوص السبب . والنزاع فيما إذا بنى عام مستقل على سبب خاص . مثاله انه سئل صلى الله عليه وسلم عن بئر بضاعة التي تلتق فيها الجيف فقال (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء ، الخ) وكما في قصة مروره بشاة ميمونة ميتة فقال (أيما إهاب دبغ فقد طهر) وقد نقل عن الشافعي أن العبرة بخصوص السبب مخالفاً للجمهور الذين حجوه بالأدلة المتضاربة على أن العبرة بعموم اللفظ

(٤) قد يقال : وكيف لا تكون الفائدة زائدة ، وقد صحح بناء على فهمك غير ما صححه الجمهور ، من أن العبرة بالعموم لا بالخصوص . إلا ان يقال أنه يريد الفائدة التي يعينها المؤلف ويكده للحصول عليها وهي انه لا تخصيص بالمنفصل أصلاً

أوصاف أهل الإيمان وما أعد لهم ، فيجتهد رجاء أن يدركهم ، ويخاف أن لا يلحقهم فيفر من ذنوبه ، ويرى أوصاف أهل الكفر وما أعد لهم ، فيخاف من الوقوع فيما وقعوا فيه ، وفيما يشبهه ، ويرجو بإيمانه أن لا يلحق بهم . فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما وإن كان مسكوتا عنده ، لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذ^(١) الجانبين كحال الاجتهاد لافرق ، لامن جهة أنهم حملوا ذلك محمل الداخل تحت العموم اللفظي . وهو ظاهر^(٢) في آية الأحقاف ، وهود ، والنساء في آية (إن الذين توفاهم الملائكة) ، ويظهر أيضاً في قوله : (ويتبع غير سبيل المؤمنين) . وما سوى^(٣) ذلك فإما من تلك القاعدة ، وإما أنها بيان فقه الجزئيات من الكليات العامة ، لأن المقصود التخصيص بل بيان جهة^(٤) العموم ، وإليك النظر في التفاصيل . والله المستعان

(١) أى يتجذبه الطرفان ويأخذه كل منهما إلى جهته . فهو مأخوذ لكل منهما فالعبارة مستقيمة

(٢) لأن الآيات المذكورة لا يتأتى فيها اندراج المؤمنين في عمومها اللفظي . لا سيما الآيات الثلاث الأولى وعلى ما هو الظاهر في الآية الرابعة من قوله (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) ولذا أفردنا بقوله (ويظهر أيضاً) (٣) أى من الآيات السابقة المستشكل بها . وقوله (من تلك القاعدة) أى المتقدمة في هذا الجواب . ويمكن اطرادها في الجميع وأما أنه من المجيبين — كابن عباس في آية (ويحبون أن يحمدوا) — بيان وتقرير لطريقة أخذ الجزئيات الفقهية من الكليات ، وأنه يلزم أن يوقف بها عند الحد الاستعمالي في المقاصد الشرعية ، ولا يرجع بها إلى الوضع على الإطلاق ، وليس مقصودهم أن الآيات كانت في قصد الشارع عامة ثم خصصت ، بل غرضهم بيان أن عمومها ليس بحسب ما فهم السائل . عموماً ينظر فيه للوضع العربي الافرادى ، بل الاستعمالي بحسب مقاصد الشارع في مثله . وما يعين عليه المقام وما يقتضيه الحال ، وعليه يكون قوله (وما سوى ذلك) راجعاً إلى ما سبق من أول الفصل . وظاهر أن صحة العبارة (لا أن المقصود) وليست (لأن) كما في أصل النسخة

(٤) أى وأنه عموم بقدر مقاصد الشرع فيه . يعد فهم قواعد الشريعة . أى فلم

فصل

إذا تقرر ما تقدم فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل فإن كان بالمتصل؛ كالاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض، وأشباه ذلك فليس في الحقيقة بإخراج شيء بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد وهو ينظر إلى قول سيبويه: «زيدٌ الأحمر» عند من لا يعرفه «كزيد» وحده عند من يعرفه. وبيان ذلك أن زيدا الأحمر هو الاسم المعروف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما. وهكذا إذا قلت: «الرجل الخياط» فعرفه السامع فهو مرادف «زيد» فإذا المجموع هو^(١) الدال. ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت «عشرة الاثلاثة» فإنه مرادف لقولك «سبعة» فكأنه وضع آخر عرض حالة التركيب. وإذا كان كذلك فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظا ولا قصدا^(٢)، ولا يصح أن يقال إنه مجاز أيضاً، لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك «ما رأيت أسداً يفهموا العموم من الوقوف عند حد اللفظ العام نفسه، ولم يفهموا الخصوص باعتبار أنه تخصيص وإخراج لما كان داخلاً حتى يكون المخصص منفصلاً بطريق من طريقة

(١) ولا تخصيص فيه. وهو حقيقة فيه. وهذا رأى أئمة الحسين أن ما خص بغير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة فالباقي يكون اللفظ فيه حقيقة؛ وذلك لأن هذه المذكورات صارت كالجزم من الدال على المعنى المقصود، وصار الدال معها لمعنى غير ما وضع له أولاً. وقوله (ويظهر ذلك في الاستثناء) لأن العام الذي أخرج منه البعض كقولك أكرم بنى تميم إلا البخلاء منهم باق على عمومه دلالة وإرادة، وليس من العام المخصص في شيء. ومثل هنا بعشرة، وايسر أسماء العدد من العموم في شيء إلا أن غرضه إفادة أن الاستثناء كجزء من الكلام الدال على السبعة وهو أظهر من الصفة

(٢) يترتب الثاني على الأول، لأنه إذا كان اللفظ بقيد آتياً على قدر المراد فلا محل للتخصيص قصداً

يفترس الأبطال « وقولك « ما رأيت رجلاً شجاعاً » وأن الأول مجاز ، والثاني حقيقة . والرجوع في هذا اليهم ، لا إلى ما يصوره العقل ^(١) في مناحي الكلام وأما التخصيص بالمنفصل فإنه كذلك أيضاً راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ ، حسبما تقدم في رأس المسألة ، لأنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون

فإن قيل : وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة ، فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع ، وليس بمراد الدخول تحتها ، وإلا كان التخصيص نسخاً . فإذا لافرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالمتصل على ما فسرت . فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصوليون ؟

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر . وذلك أن ما ذكره هنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي ، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص ، فنحن بيننا أنه بيان لوضع اللفظ ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه ، وبينهما فرق . فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذي ^(٢) سيق عقب اللفظ المشترك ليبين المراد منه ، والذي للأصوليين نظير ^(٣) البيان الذي سيق عقيب الحقيقة ليبين أن المراد المجاز ، كقولك رأيت أسداً يفترس الأبطال

(١) كأن يصور أن الرجل في سياق النفي عام عموماً قصره الوصف على نوع منه وهو أقل مما كان يتناوله قبل الوصف ، فهو غير ما وضع له (رجل) فيكون مجازاً (٢) وهو لا يخرج الصيغ عن وضعها وإنما يكشف عن الوضع المراد من بين الأضلاع

(٣) وإنما قال (نظيره) أي شبيهه للفرق الظاهر بين المعنى المجازي المنقول إليه وبين المعنى الباقي بعد التخصيص . فإن الأول ليس بعضاً مما وضع له اللفظ حقيقة بل معنى آخر مناسب له فقط أما الثاني فإنه بعض ما وضع له اللفظ ، ولذا قال بعضهم إنه لا يزال اللفظ فيه حقيقة

فإن قيل أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلا ، أم لا ؟ فإن كان باطلا
ثم أن يكون ما أجمعوا عليه من ذلك خطأ ، والأمة ^(١) لا تجتمع على الخطأ . وإن
كان صواباً وهو الذي يقتضيه إجماعهم فكل ما يعارضه خطأ . فإذا كل ما تقدم
بيانه خطأ

فالجواب أن إجماعهم أولاً غير ثابت على شرطه ، ولو سلم أنه ثابت لم يلزم
منه إبطال ما تقدم ؛ لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع
الإفرادي ، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالي ، حتى إذا أخذوا في الاستدلال على
الأحكام رجعوا إلى اعتباره : كلٌّ على اعتبار رآه ، أو تأويل ارتضاه . فالذي
تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ في الاستعمال ، بلا خلاف بيننا وبينهم ،
إلا ما يفهم عنهم من لا يحيط علماً بقاصدهم ، ولا يوجد محصول كلامهم .
وبالله التوفيق .

فصل

فإن قيل حاصل ^(٢) ما مر أنه بحث في عبارة ، والمعنى متفق عليه ؛ ومثله
لا ينبغي عليه حكم

فالجواب أن لا ؛ بل هو بحث فيما ينبنى عليه أحكام :
« منها » أنهم اختلفوا في العام إذا خص هل يبقى ^(٣) حجة أم لا ؟ وهي من

- (١) أي والأصوليون أمة في فقههم
- (٢) يعني يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد ، وأنهم وإن سموه تخصيصاً
وإخراجاً لبعض ما دخل في العام ، إلا أنهم عند الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا
الصيغ بالوضع الاستعمالي لا الوضع الإفرادي فالمآل واحد والخلاف في العبارة
وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه
- (٣) أي العام الذي خصص بمبين كاقتلوا المشركين ، المخصص بالذمي مثلاً . أما

المسائل الخطيرة في الدين ، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع ، لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات ، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص ، صار معظم الشريعة مختلفاً فيها هل هو حجة أم لا؟ ومثل ذلك يلقي في المطلقات فانظر فيه . فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق ^(١) الإشكال المحذور ، وصارت العمومات حجة على كل قول

ولقد أدى إشكال هذا الموضوع الى شناعة ^(٢) أخرى ، وهي أن عمومات

المخصص بمجمل ، نحو هذا العام مخصوص . أو لم يرد به ما يتناوله ، فليس بحجة اتفاقاً . والجمهور على أن المخصص بمبين حجة في الباقي مطلقاً ، وقال البلخي : حجة إن خص بمتصل لا منفصل

(١) أي لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية المسميات مجازاً ، بل كان ما تحتها من المسميات مراتب في المجاز متعددة فكان اللفظ فيها مجملاً ، فلا بد من دليل على ما يراد منها فأنت ترى أن الإشكال في كون الباقي حجة مانشأ إلا من دعوى أن التخصيص يجعل الباقي مجازاً ، وعلى رأي المؤلف لا يكون مجازاً فلا إشكال في أن العام حقيقة في جميع ما قصد ، فهو حجة فيه ، وسقط سبب الخلاف في الحجية . وقوله (صارت العمومات حجة على كل قول) يعني أنه يلزم ذلك ، وأن من خالف لو اطلع على ما قلنا وعرف سقوط سبب مخالفته لقال بالحجية مع الجمهور

(٢) تعلم أن المسألة آلت إلى أنه يقول إن الذي يسمونه تخصيصاً بالمتصل أو المنفصل ليس تخصيصاً ، وأن هذه العمومات وإن لم تبقى بمعناها الوضعية الافرادى الشامل لأكثر من المراد للشارع . فهي بحسب الاستعمال ومقاصد الشرع إنما تنطلق على ما يراد فقط . بحسب مقتضى المقام وقرائن الأحوال ، وهي حقيقة فيما يراد ، لا مجاز : وأن هذه القرائن تعتبر كمين المجمل لا كقرائن المجاز الذي يقتضيه القول بالتخصيص . وعليه فالمقدار الذي يتناوله العام المقصود للشارع لا يختلف على رأيه ورأي الأصوليين . والاعتداد بالعمومات القرآنية فيما أراده منها القرآن

القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم ، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص ؛ وفيه ما يقتضى إبطال الكليات القرآنية ، وإسقاط الاستدلال به جملة ، إلا بجهة من التسهيل وتحسين الظن ، لأعلى تحقيق النظر والقطع بالحكم . وفي هذا إذا تومل توهين الأدلة الشرعية ، وتضعيف الاستناد إليها . وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضوع عن ابن عباس أنه قال : ليس في القرآن عام إلا مخصص ، إلا قوله تعالى : (واللهُ بكلِّ شيءٍ عليمٌ) وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ،

واحد، متى درجنا على القول بالحجية في الباقي الذي بالغ عليه . والقرائن العقلية والحسية وغيرها مما يسميه هو كيان للجمل ويسمونه هم مخصصا لا بد منها عند الطرفين . فانا إذا قلنا لا يعمل بالعام إلا بعد الاستقصاء عن المخصص فكذلك نقول لا يعمل بالمجمل إلا بعد التحقق من المبين . فأين هو إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال بها إلا على جهة التسهيل وتحسين الظن على رأيهم ، وعدم ذلك على رأيه ؟ ثم أين الأخلال بجوامع الكلم على رأيهم ، وعدم الأخلال بها على رأيه ؟ مع أن المقدار الذي يتناوله العام واحد بعد التخصيص أو بعد البيان . وكيف نقول على رأيهم بافتقار الجوامع الى قرائن ومخصصات ولا نقول بذلك فيها على رأيه ؟ وقد قال بعد (فالحق أنها على عمومها الذي يفهمه العربي الفهم المطلع على مقاصد الشرع) فاذا ليست باقية على وضعها الافرادى ولا هي غير مفتقرة الى فهم العربي المطلع على مقاصد الشرع لتكون قرينة له يفهم بها مقدار ما تناوله العام ، فليست مستغنية عن القرائن والمقيدات على ما قاله أيضا غايته أنه لا يسميه تخصيصا ، بل بيانا لا بد منه . وهلا قال في الفائدة الثانية وبذلك أيضا انحسرت مادة الشناعة الناشئة من وجود خلاف في حجية العام المخصص ، لأنه مهما كان الخلاف ضعيفا فان هذا النزاع يوهن الاستدلال بهذه العمومات وهي معتمد الشريعة ، ويجعل الأخذ بهامن طريق تحسين الظن ، لا من باب تحقيق النظر والقطع بالحكم . وتبنى الفائدة الثالثة عليه أيضا ، لأن العمومات إنما تكون جوامع إذا كان معناها محددًا محررا ، وهو إنما يكون كذلك إذا كان اللفظ فيه حقيقة ، لا مجازا محتملا كما تقدم بيانه عند من يذهب إلى أنه ليس بحجة ، لا جماله في المراتب التي يحتملها المجاز

ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً ، بحسب قصد العرب في اللسان ، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام وأيضاً فمن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث بجوامع الكلم ، واختصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون ، وأقرب ما يمكن في التحصيل ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات ، فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع ، بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور آخر ، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة . وما نقل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل

فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي ، بحيث يفهم محل عمومها العربي الفهم المطلع على مقاصد الشرع ، فثبت أن هذا البحث ينبنى عليه فقه كثير ، وعلم جميل . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

عمومات العزائم وإن ظهر بباديء الرأي أن الرخص تخصها (١) فليست بمخصصة لها في الحقيقة ، بل العزائم باقية على عمومها ، وإن أطلق عليها أن الرخص خصصتها فإطلاق مجازي لا حقيقي

والدليل على ذلك أن حقيقة الرخصة إما أن تقع بالنسبة إلى ما لا يطاق ، أو لا فإن كان الأول فليست برخصة في الحقيقة ؛ إذ لم يخاطب بالعزيمة من لا يطبقها ، وإنما يقال هنا إن الخطاب بالعزيمة مرفوع من الأصل ، بالدليل الدال على رفع تكليف ما لا يطاق ؛ فانتقلت العزيمة إلى هيئة أخرى ، وكيفية مخالفة للأولى كالمصلي لا يطبق القيام فليس بمخاطب بالقيام ، بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر ، وهو العزيمة عليه . وإن كان الثاني فمعنى الرخصة في حقه أنه إن

(١) حتى يقال مثلاً ؛ الظهر أربع إلا على المسافر ، وصوم رمضان واجب إلا على المسافر . وهكذا ، فتكون الرخص مخصصة لأدلة العزائم

انتقل الى الأُخف فلا جناح عليه ، لا أنه سقط ^(١) عنه فرض القيام . والدليل على ذلك أنه إن تكلف فصلي قائما فإما أن يقال إنه أدى الفرض على كمال العزيمة أو لا . فلا يصح أن يقال إنه لم يؤديه على كماله ، إذ قد ساوى فيه الصحيح القادر من غير فرق ، فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل ، فلا بد أنه أداه على كماله ، وهو معنى كونه داخلا تحت عموم الخطاب بالقيام

فإن قيل : إن العزيمة مع الرخصة من خصال الكفارة بالنسبة اليه ، فأى الخصلتين فعل فعلى حكم الوجوب . وإذا كان كذلك فعمله بالعزيمة عمل على كمال ، وقد ارتفع عنه حكم الانحتمام ، وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخصة فقد تخصصت عمومات العزائم بالرخص على هذا ^(٢) التقرير ، فلا يستقيم القول ببقاء العمومات إذ ذاك

وأىضا ^(٣) فإن الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين لأن معنى بقاء العزيمة أن القيام في الصلاة واجب عليه حتما ، ومعنى جواز الترخص أن القيام ليس بواجب حتما ؛ وهما قضيتان متناقضتان ، لا يجتمعان على موضوع واحد ، فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة الى من يشق عليه القيام في الصلاة وأمر ثالث ، وهو أن الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة ، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب ، والقاعدة أن ذلك محال لا يمكن . فما أدى اليه مثله .

(١) ويدل على عدم سقوطه قولهم في الرخصة (مع قيام السبب للحكم الأصلي)
 (٢) وكأنه يقول : الظهر تجب أربعا وجوبا منحتما ، إلا على المسافر . فإن أدى اثنين أو أربعا صح وارتفع انحتمام الأربعة الذي كان على غير المسافر . وهذا تخصيص لعموم دليل العزيمة

(٣) هذا الوجه وما بعده مبنيان على الوجه الأول ومتوقفان عليه . فتى بطل بطلا . ولذا كان الجواب بإبطال الأول كافيا في إبطال الاعتراضين . ويبقى الكلام على ما جعله المؤلف جوابا عن الثاني ليدفع التناقض به . وسيأتى ما فيه

فالجواب أن العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة ، إذ لم يأت دليل ثابت يدل على حقيقة التخيير ، بل الذي أتى في حقيقة الرخصة أن من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة ، لأن المكافئ مخير بين العزيمة والرخصة ؛ وقد تقدم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرخص . وإذا ثبت ذلك فالعزيمة على كمالها وأصلاتها في الخطاب بها ؛ ولمخالفة حكم^(١) آخر . وأيضاً فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى ؛ والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليس بواردين على المخاطب من جهة واحدة ، بل من جهتين مختلفتين وإذا اختلفت الجبهات أمكن الجمع وزال^(٢) التناقض المتوهم في الاجتماع ، ونظير تخلف العزيمة للمسئقة^(٣) تخلفها للخطأ ، والنسيان ، والإكراه ، وغيرها من الأعداء التي يتوجه^(٤) الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤتم ولا موقع في محذور وعلى هذا ينبغي معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها^(٥) وهو أن العمومات التي هي

(١) وهو رفع الأثم

(٢) كيف والمخاطب واحد على كل حال ، هو الله تعالى ، فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله ، أم من جهة حق الآدمي ، أم موزعين كما يقول ، فالاشكال باق لا يرتفع بهذا الجواب ، لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفاً متحتماً وإن كان لحقه تعالى ، وكلفه بها تكليفاً غير منتم لحق العبد ، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض فهما اختلف سبب التكليف فان التناقض حاصل ، لا يدفعه إلا التخصص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال (هل هي ؟) هي

(٣) أي لا يعدم الطاقة الذي جعله لا تكليف معه . فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم بما فيه المشقة فقط ؟ فان كان من الأول لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما . وسيأتي تسميم الكلام

(٤) ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الأثم لرفع التكليف ، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه

(٥) وإن لم يكن مما يسمى رخصة

عزائم إذا رفع الإثم عن المخالف فيها لعذر من الأعدار ، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص ، وإن أطلق عليها أن الأعدار خصصتها فعلى المجاز لا على الحقيقة . ولنعدّها مسألة على حدتها ، وهى :

﴿ المسألة الخامسة ﴾

والأدلة على صحتها ما تقدم (١) . والمسألة وإن كانت مختلفا فيها على وجه آخر فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص . ولنفرض المسألة في موضعين :

(أحدها) (٢) فيما إذا وقع الخطأ من المكلف ، فتناول ما هو محرم ظهرت علة تحريمه بنص أو إجماع أو غيرهما ؛ كشارب المسكر يظنه حلالا ، وآكل مال اليتيم أو غيره يظنه متاع نفسه ، أو قاتل المسلم يظنه كافرا ، أو واطى ، الأجنبية يظنها (١) قال فى الدليل الأول هناك : لا يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها ، فالخطاب مرفوع من الأصل ، لرفع التكليف بما لا يطاق ، فاجراء هذا الدليل لا يناسب ما نحن فيه لأنه ينتج عكس مطلوبه ويقتضى أنه لا تكليف مع النسيان والخطأ وأيضا قالوا إن الفهم والقدرة على الامتثال شرطان فى التكليف ، وأجابوا عن مثل اعتبار [طلاق السكران الفاقد للشرط بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها ، فهو من خطاب الوضع لا من التكليف . وهذا يشكل على المسألة هنا ، وعلى قوله سابقا (ونظير تخلف العزيمة للمشقة تخلفها للخطأ والنسيان والاكراه وغيرها من الأعدار التى يتوجه الخطاب الخ) إلا أن يقال إنه جار على القول بتوجه التكليف إلى هؤلاء جميعا ، وأشار إلى ذلك بقوله (وان كان مختلفا فيها) ويكون معنى الشرط على هذا القول أنه شرط فى المؤاخذه لا فى أصل توجه التكليف . هذا وقد سبق له فى باب الأحكام الافاضة فى مرتبة العفو وأنها زائدة عن الأحكام الخمسة ، وأقام الأدلة عليها إثباتا ونفيا ، وذكر مواضعها على القول بثبوتها ، وختم المبحث هناك بما ختمه به هنا من أن هذا مبحث لا يبنى عليه فقه وأن الأولى تركه فراجع إن شئت

(٢) فرض المسألة فى هذين الموضعين من باب التمثيل لا الاستقصاء ، لأنها أوسع من ذلك . وقد سبق له فى النوع الأول من الأنواع الثلاثة لمرتبة العفو المذكور هناك - وهو الوقوف مع الدليل المعارض قصد نحوه - أن أدرج فيه العمل بالعزيمة مع وجود مقتضى الرخصة ، كما أدرج فيه التأول كشارب المسكر يظنه حلالا ،

زوجته أو أمته ، وما أشبه ذلك ؛ فان المفسد التي حرمت هذه الأشياء لأجلها واقعة أو متوقعة ، فان شارب المسكر قد زال عقله وصدده عن ذكر الله وعن الصلاة وآكل مال اليتيم قد أخذ ماله الذي حصل له به الضرر والفقير . وقاتل المسلم قد أزهق دم نفس (ومن قتلها فكأنما قتل الناس جميعاً) ، وواطىء الأجنبية قد تسبب في اختلاط نسب المخلوق من مائه . فهل يسوغ في هذه الأشياء أن يقال إن الله أذن فيها وأمر^(١) بها ؟ كلا بل^(٢) عذر الخاطيء ، ورفع الحرج والتأثم بها وشرع مع ذلك فيها التلافي حتى تزول المفسدة فيما يمكن فيه الازالة ؛ كالغرامة والضمان في المال ، وأداء الدية مع تحرير الرقبة في النفس ، وبذل المهر مع إلحاق الولد بالواطىء وما أشبه ذلك (قل إن الله لا يأمر بالفحشاء) (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى) ، غير أن عذر الخطأ رفع حكم التأثم المرتب على التحريم

(والموضع الثاني) إذا أخطأ الحاكم في الحكم ، فسلم المال إلى غير أهله ، أو الزوجة إلى غير زوجها ، أو أدب من لم يستحق تأديباً وترك من كان مستحقاً له

وأدرج فيه خطأ القاضى في مسائل الاجتهاد ما لم يكن خطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض القواطع . وإنما قيده بقوله (ظهرت الخ) حتى يتأتى له قوله بعد (فهل يسوغ أن يقال الخ) يعنى ومع مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها لا يمكن أن يقال ذلك . وكذا يقال في الموضع الثاني

(١) المناسب (أو) لينفى الإباحة والأمر ، فيبقى النهى متوجهاً كما سيقول (رفع حكم التأثم المرتب على التحريم) وقوله بعد (مأموراً بما أخطأ فيه أو مأذوناً له فيه) يؤيد أن المقام لأو

(٢) يعنى بل نهى عنها غاية أنه عذر الخاطيء فلم يؤاخذ به يريد أن المكلف في كل عمل يتوجه عليه من الله إما الإباحة لفعله ، وإما الأمر ، وإما النهى فهنا في هذه الأمور لا يتأتى الإباحة ولا الأمر . فبقى أن يتوجه النهى ، غاية أنه لا يؤاخذ به ، لفقد شرط المؤاخذة . وقد يذكر هذا دليلاً على أنه قد تخلو وقائع من حكم الله فيها ودليلاً على ثبوت مرتبة العفو . وكلا هذين مبنى على أنه لا تكليف رأساً عند فقد الشرطين المذكورين آنفاً ، خلافاً لما جرى عليه هو في هذه المسألة وما قبلها في قوله (ونظير تخلف العزيمة للمشقة الخ)

أو قتل نفساً بريئة إما خطأ في دليل أو في الشهود ، أو نحو ذلك ، فقد قال ^(١) تعالى :
 (وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) الآية ! وقال : (وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ
 مِنْكُمْ) ، فإذا أخطأ فحكم بغير ما أنزل الله فكيف يقال أنه مأمور بذلك ؟ أو أشهد
 ذوى زور فهل يصح أن يقال إنه مأمور ^(٢) بقبولهم وإشهادهم ؟ هذا لا يسوغ بناء
 على مراعاة المصالح في الأحكام ، تفضلاً كما اخترناه ، أو لزوماً كما يقوله المعتزلة ،
 غير أنه معذور في عدم إصابته كما مر . والأمثلة في ذلك كثيرة

ولو كان هذا الفاعل وهذا الحاكم مأموراً بما أخطأ فيه ، أو مأذوناً له فيه ،
 لكان الأمر بتلافيه إذا اطلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة ، إذ لا فرق بين أمر
 وأمر ، وإذن وإذن ، إذ الجميع ابتدائي ، فالتلاني بعد أحدهما دون الآخر شيء
 لا يعقل له معنى . وذلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح

فإن التزم أحد هذا الرأي ، وجرى ^(٣) على التعبد المحض ، ورشحه بأن الحرج

(١) أي فهو مما ظهرت علة تحريمه بنص

(٢) يريد بل هو منهي عن ذلك ولم لا يقال إنه مأمور به في نظر المكلف وفي اجتهاده.
 هو ، وهو لا يكلف إلا بهذا القدر لأن مأمور به على التحقيق ولهذا توجه الأمر الجديد
 بتلاني ما أفسده كما سيشير إليه بعد (وقوله لا فرق بين أمر وأمر الخ) الفرق
 ظاهر يقتضيه نفس بناء الأحكام على المصالح ، فإن التكليف للفاعل وللحاكم إنما هو يطيقه
 ويظنه صواباً . فإذا ظهر الخطأ في ظنه فترتب عليه فساد أو ظلم للغير ورد تكليف جديد
 بإزالة الظلم . وهذا من لوازم مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها . فإذا جرينا على
 أن هذا من مرتبة العفو أو أنه لا يلزم لله في كل واقعة حكم كان الأمر أشد وضوحاً
 (٣) وليس بلازم على ما عرفت . وقد يشكل على كلامه من أن خطأ الحاكم
 منهي عنه ما هو متفق عليه من إثابة المجتهد إذا أخطأ ، وأن له أجراً واحداً
 وللصيب أجرين ، وهذا في كل مجتهد في حكم سواء أكان قاضياً به أم مفتياً أم غيرهما
 فهل يثاب على المنهي عنه ؟ وسيأتي له في أول مسألة في كتاب الاجتهاد أن هذا
 النوع من الاجتهاد يسمى تحقيق المناط ، وأنه يحتاج إلى بذل الوسع في تقدير قيمة
 شهادة الشاهد وعدالته وغير ذلك . فكيف يثاب على قضائه الخطأ وهو على رأيه
 منهي عنه ؟ فشناعة هذا اللازم على ما أخاره لا انفصال له عنها

موضوع في التكليف ، وإصابة ما في نفس الأمر حرج^(٤) أو تكليف بما لا يستطاع وإنما يكلف بما يظنه صواباً ، وقد ظنه كذلك ، فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه ، والتلافي بعد ذلك أمر ثانٍ بخطاب جديد ، فهذا الرأي جارٍ على الظاهر لا على التفقه في الشريعة . وقد مر له تقرير في فصل الأوامر والنواهي . ولولا أنهما مسألة عرضت^(١) لكان الأولى ترك الكلام فيها ؛ لأنها لا تكاد يبنى عليها فقه معتبر

﴿ المسألة السادسة ﴾

العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط ، بل له طريقتان « أحدهما » الصيغ إذا وردت . وهو المشهور في كلام أهل الأصول « والثاني » استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام ، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ . والدليل على صحة هذا الثاني وجوه :

(أحدها) أن الاستقراء هكذا شأنه ؛ فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام ، إما قطعي^(٢) ، وإما ظني^(٣) . وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقاً في كل فرد يقدر^(٤) ، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضوع

(والثاني) أن التواتر المعنوي هذا معناه ، فإن جود حاتم مثلاً إنما ثبت على

(٤) وهل هذا إلا اعتبار المصالح ؟ فكيف نقول معه جرينا على التعبد المحض ؟ إلا أن يقال إنه لذلك سماه ترشيحاً لا دليلاً

(١) المسائل التي تعرض في طريق المباحث الأصلية كثيرة . فلو تم له هذا القدر لا تسع المجال لذكر ما لا يبنى عليه فقه ، وقد انكر ذلك في مقدمات الكتاب . وقد علمت أنه ذكر هذه المسألة بتفصيل أوسع في كتاب الأحكام في مسألة مرتبة العفو ، فذكرها هنا لمجرد مناسبتها للتخصيص وأنها تعد منه أو لا تعد

(٢) أي إذا كان تاماً

(٣) إذا كان في غالب الجزئيات فقط

(٤) أي يفرض وإن لم يجيء فيه نص ، ولا يخفى عليك أن هذا يكون من

نوع الظني حينئذ

الاطلاق من غير تقييد ، وعلى العموم من غير تخصيص ، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر ، مختلفة في الوقوع ، متفقة في معنى الجود ، حتى حصلت للسامع معنى كلياً يحكم به على حاتم ، وهو الجود . ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً في هذه الإفادة ، فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم فإنا نستفيدُه من نوازل متعددة خاصة ، مختلفة الجيات متفقة في أصل رفع الحرج كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء ، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام ، والقصر والنفطر في السفر ، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر ، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم ، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف^(١) التلف الذي هو أعظم المشقات ، والصلاة إلى أى حية كان لعسر استخراج القبلة والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزاع ورفع الضرر ، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المنفطرات كغبار الطريق ونحوه ، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج ، فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها ، عملاً^(٢) بالاستقراء ؛ فكأنه عموم لفظي ، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه

(١) المراد بالإباحة الاذن وبخوف التلف ما هو أعم من موجب ألم المسغبة ألباشاقا . وإلا فالإباحة بمعنى استواء الطرفين أو ما لا حرج فيه على ما تقدم له إنما تكون لما يدفع المشقة الفادحة ، لا ما يوجب التلف وإلا كان واجبا

(٢) جمع بين نتيجة الدليل الأول والثاني كما ترى ، لاشتباكهما هنا على ما قرره فإنه جعل الاستقراء طريقاً لا يثبت التواتر المعنوي ، وذلك لأن هذه الجزئيات تتضمن الكلي المراد إثباته ولتعددتها وكثرة تنوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك وإنما قال (ثبت في ضمنه) ولم يقل ثبت ما نحن فيه لأن ما هنا ليس تواتراً معنوياً بالمعنى المعروف ، لجود حاتم ، لأن ذلك وصف لجزئى هو حاتم فكل جزئية من أخبار كرمه تعود على هذا الوصف مباشرة بالاثبات بخلاف إثبات العموم أو الكلي باستقراء الجزئيات ، فليس كل جزئى مثبتاً للعموم العام مباشرة حتى يتكون من المجموع تواتر معنوي بالمعنى المعروف . بل ذلك إنما جاء من تضمن تلك الجزئيات للمعنى العام الكلي ، يفهم بسبب تعددها وتنوعها أن الحكم ليس

(والثالث) أن قاعدة سد الذرائع إنما حمل السلف بها بناء على هذا المعنى :
 كعملهم^(١) في ترك الأضحية مع القدرة عليها وكإتمام^(٢) عثمان الصلاة في حجه
 بالناس ، وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سد الذريعة ، إلى غير
 ذلك من أفرادها التي عملوا بها ، مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصة
 كقوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا) وقوله : (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ
 يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) وفي الحديث^(٣) : « مِنْ
 أَكْبَرِ الْكِبَائِرِ أَنْ يَسُبَّ الرَّجُلَ وَالِدِيهِ » وأشباه ذلك . وهي أمور خاصة لاتتلاقى
 مع ما حكموا به إلا في معنى سد الذريعة وهو دليل على ما ذكر من غير إشكال .
 فان قيل : اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بين ، من أوجه :
 « أحدها » أن ذلك إنما يمكن في العقليات لافي الشرعيات ، لأن المعاني العقلية
 بسائط لاتقبل^(٤) التركيب ، ومتفقة لاتقبل الاختلاف ، فيحكم العقل فيها على

الخصوصية في الجزئي ، هذا توضيح كلامه . نقول ومتى تم له هذا أمكن أن يقال في
 كل استقراء ولو جزئيا انه تواتر معنوي بهذا المعنى . وقد يقال انه ينافي قولهم
 إن الحاصل من التواتر علم جزئي من شأنه أن يحصل بالاحساس كوجود مكة
 مثلا ، فلذا لا يقع في العلوم بالذات : لأن مسائلها كليات ، ونحن ثبت به هنا كليا
 وعاما . فتأمل

(١) كما أخرجه البيهقي عن أبي بكر وعمر كانا لا يضحيان كراهة أن يظن من
 رأها وجوبها . وكذا روى ابن عباس ، وبلال ، وابن مسعود ، وابن عمر
 (٢) روى البيهقي عن عثمان أنه أتم بمنى ، ثم خطب . فقال لها : إن القصر
 سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه ، ولكنه حدث طعام نخفت أن يستنوا اه
 وطعام الناس بالفتح أو غادهم . وسيأتي في المسألة السادسة

(٣) في الصحيحين وغيرهما ، وفي بقيته ، وهل يسب الرجل والديه ؟ قال :
 (نعم . يسب أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه) وهو في الترمذي
 وأبي داود أيضا وإن كان في اللفظ بعض اختلاف
 (٤) أي بحيث لا تزيد الماهيات ولا تنقص . فيجب أن تكون الجزئيات فيها

الشيء بحكم مثله شاهداً وغائباً ، لأن فرض خلافه محال عنده بخلاف الوضعيات فانها لم توضع وضع العقلية ، وإلا كانت هي هي بعينها ، فلا تكون وضعية. هذا حلف ، وإذا لم توضع وضعها ، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله ، والجمع بين الشيء وضده وتقيضه ، لم يصح مع ذلك أن يقتصر فيها معنى كل عام من معنى جزئي خاص

« والثاني » أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً على ذلك المعنى العام ، أو معاني كثيرة ، وهذا واضح في العقول ؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، وإذا لم يتعين تعلق الحكم الشرعي في ذلك الخاص بمجرد الأمر العام ^(١) دون التعلق بالخاص على الافراد ، أو بهما معاً ، فلا يتعين متعلق الحكم ، وإذا لم يتعين لم يصح نظم المعنى الكلي من تلك الجزئيات ، إلا عند مرض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره ، وذلك لا يكون إلا بدليل ، وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام ، للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناء الطويل

متفقة الأحكام . فالمثلان هما المشتركان في جميع الصفات النفسية ، التي لا تحتاج في وصف الشيء بها إلى أمر زائد عليها كالانسانيه ، الحقيقة والشيئية للانسان . وتقابلها الصفات المعنوية ، وهي التي تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف ، كالتحيز والحدوث للجسم . ويلزم في كل مثلين اشتراكهما فيما يجب ويمكن ويمتنع . فكل ما يحكم به على أحدهما يحكم به على الآخر في كل ما يرجع إلى مقتضى التماثل . أما ما يخرج عن ذلك من كل ما كان تابعا للوجود الخارجي الزائد عن الحقيقة فاختلف التماثلين فيه جائز ، فيحكم على زيد بأنه طويل وجاهل وعلى عمرو بأنه قصير وعالم مثلا ، وهكذا . وهو ما يشير إليه بقوله في الثاني (إن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً - وإذا ذلك الخ) فهذا جار في العقلية باعتبار الوجود الخارجي الذي فيه المعاني الخاصة

(والثالث) (١) أن التخصيصات (٢) في الشريعة كثيرة ، فيخص محل

بحكم ، ويخص مثله بحكم آخر ؛ وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد
ولذلك أمثلة كثيرة : كجعل التراب طهوراً كالماء ، وليس بمطهر (٣) كالماء ، بل
هو بخلافه ، وإيجاب الغسل من خروج المني ، دون المذي والبول وغيرها وسقوط
الصلاة والصوم عن الحائض ، ثم قضاء الصوم دون الصلاة ، وتحسين الحرة لزوجها ولم
تحسن الأمة سيدها ، والمعنى واحد ، ومنع النظر إلى محاسن الحرة دون محاسن الأمة
وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمختلس ، والجلد بقذف الزنى دون غيره ،
وقبول شاهدين في كل حد ما سوى الزنى ، والجلد بقذف الحر دون قذف العبد ،
والتفرقة بين عدتي الوفاة والطلاق ، وحال الرحم لا يختلف فيهما ، وأستبراء الحرة
بثلاث حيض ، والأمة بواحدة ، وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الخمر ،
وبين الزنى (٤) والمغفوع عنه في دم العمد ، وبين المرتد والقاتل وفي الكفارة بين
الظهار والقتل وإفساد الصوم ، وبين قتل المحرم الصيد عمداً أو خطأ ،
وأيضاً فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة ، ومفترقان

(١) هذا الثالث ليس وجهاً مستقلاً عن الوجهين قبله ، بل هو تفصيل وإيضاح
لقوله في الأول (وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه الخ) فإن قيل
إن ما تقدم في تجويز ذلك ، وهذا في وقوع ذلك بالفعل في هذه الأمثلة . قلنا نعم
ولكنه لم يأت بمعنى جديد . ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب الأمثلة
له . وقد يقال انه فصله وجعله مستقلاً لأن جوابه غير جواب الأول ، كما أشار
إليه المؤلف . وإن كان بينهما هذا الاتصال الذي أشرنا إليه

(٢) في الجزء الثاني من أعلام الموقعين أجوبة سديدة عن أكثر ما ذكره هنا
(٣) أي بمزيل للنجاسات واثارها كالماء ومع ذلك جعل مثله في رفع الحدث
(٤) فلم يقبل العفو في الزنا ، لا من الزوج ولا من أهل المرأة . بخلاف قتل
العمد إذا عفا عنه الأولياء فيقبل ولعل هذا مؤخر من تقديم ، ومحل قبل قوله
(وكالتسوية) لأن سائر ما قبله فرق فيها بين المتماثلات ، وسائر ما بعده جمع فيه
بين المختلفات وهذا على ما قررنا من الأول

بالتكليف اللائق بكل واحد منهما ، كالحيض والنفاس والعدة وأشباهاها بالنسبة إلى المرأة ، والاختصاص في مثل هذا لإشكال فيه . وأما الأول ^(١) فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع ، كالجمعة ^(٢) ، والجهاد ، والإمامة ولو في النساء ، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير ، ففرق بين بول الصبي والصبية إلى غير ذلك من المسائل ، مع فقد الفارق في القسم المشترك . ومثل ذلك العبد فإن له اختصاصات في القسم المشترك ^(٣) أيضا . وإذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقلية . والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة ، كما تقدم التنبيه عليه . فاذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل ^(٤) للعقلي الاضطراري ، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن

(١) وهو القسم المشترك

(٢) يعني وهذه الأمور لا ثقة بكل منهما . ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية . فهي مافرق فيه الحكم كالقسم الأول . ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الانسان ، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال . بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلا . فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين فقال (وأیضا الخ)

(٣) كفرضية الجمعة مثلا

(٤) ويبقى قوله (لم توضع وضع العقلية وإلا كانت هي هي بعينها) . ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل لم يلتفت إليها في الجواب فان مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلها من باب واحد ، إن عقليا فعقليا وإن شرعيا فشرعيا

الخصوصيات وما به الامتياز غير^(١) معتبرة، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة باطلاق لما صح اعتبار القياس ولا ارتفع من الأدلة رأساً، وذلك باطل. فما أدى اليه مثله

وعن الثالث أنه الاشكال المورد على القول بالقياس. فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا

فصل

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها، أصلية وفرعية. وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعين بل يحكم عليها وإن كانت خاصة. بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطو به؟ ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافى الذى أورده على أهل مذهب مالك، حيث استدلوا فى سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى: (ولانسبوا) وقوله (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت) وبحديث «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها»^(٢) الخ، وقوله: «لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين»^(٣)، قال: فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهى لا تفيد، فانها تدل

(١) ويبقى قوله (وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات فى استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل) ولم يلتفت إليه فى الجواب لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذاً من دليل لفظى بصيغة فيها العموم، بل قد يكون بالاستقراء المشار اليه سابقاً، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٢٨٩)

(٣) قال الشوكانى فى نيل الأوطار: روى أبو داود فى المراسيل من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث منادياً أنها لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين)

على اعتبار الشرع سدّ الذرائع في الجملة ؛ وهذا مجمع عليه ، وإنما النزاع في ذرائع خاصة ؛ وهي بيوع الآجال ونحوها ، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع ، وإلا فهذه لا تنفيذ ، قال : وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها ، فينبغي أن تكون حجتها القياس خاصة ، ويتعين عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق ، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس ، وهم لا يعتقدون ذلك ، بل يعتقدون أن مُدرَكهم النصوص ، وليس كذلك ، بل ينبغي أن يذكر نصوصاً خاصة بذرّائع بيوع الآجال خاصة ويقتصرون عليها ؛ كحديث (١) أم ولد زيد بن أرقم .

هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال

وهو غير وارد على ما تقدم بيانه ؛ لأنّ الذرائع قد ثبت سدها في خصوصات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً ، وخلاف الشافعي هنا غير قادح في أصل المسألة ، ولا خلاف أبي حنيفة .

أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سدّ الذرائع على العموم ؛ ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلماً بعدم وجوبها ، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة ، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة ، وذلك عند الشافعي ليس بحجة (٢) . لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله ، فترك سدّ الذريعة لأجله ، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفاً

(١) تقدم الحديث (ج ١ - ص ٢٩٦) وأن الزرقاني على الموطأ ضعفه وقال : لفظ منكر ، لأنّ العمل الصالح لا يبطله الاجتهاد بل الردة . وأن عبدالمهادي قال اسناده جيد . وعلى كل حال فهو من حيل الربا : باعت له الجارية بثمانمائة درهم لأجل ، واشترتها بستمائة نقداً . فأل الأمر إلى ستائة نقداً بثمانمائة لأجل ، والجارية كما كانت على ملكها

(٢) أي فهذا دليل على أنه أخذ فيه بسدّ الذرائع

وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز أعمال الحيل لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز ، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع . وهذا واضح ، إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها ، وإن خالفه في بعض التفاصيل وإذا كان كذلك فلا إشكال

﴿ المسألة السابعة ﴾

العمومات إذا تحدد معناها ، وانتشرت في أبواب ^(١) الشريعة ، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص ، فهي مجرأة ^(٢) على عمومها على كل حال وإن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل

والدليل على ذلك الاستقراء ؛ فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة ، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً ، فعده علماء الملة أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء ^(٣) ولا طلبٍ مخصص ، ولا احتشام من إلزام الحكم به ، ولا توقف في مقتضاه . وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام . وأيضا قررت أن (لا تزرُ وازرةٌ وِزرُ أخرى)

(١) من مثل العبادات والمعاملات والأنكحة . فهو غير التكرار الذي بعده الصادق بالتكرار ولو في باب من هذه الأبواب

(٢) أي بدون توقف ولا بحث عن وجود معارض . هذا هو الغرض الذي ترمى إليه المسألة كما سيشير إليه قبيل الفصل وفيه أيضا

(٣) وعليه فقولهم (ما من عام إلا وخصص) يخرج منه هذا أيضا ، كما أخرجوا منه والله بكل شيء عليم . على رأى الأصوليين . ولا يقال إن المشاق والخرج الذي يعترى أرباب الحرف والصناعات لم يرفعه الشارع وبين عليه الفطر في الصوم والقصر في السفر مثلا . لأنا نقول : تقدم له أن ذلك من المشاق المعتادة التي لا تبني عليها الأحكام المذكورة

فأعملت العلماء المعنى في مجارى عمومه ، وردّوا ما خالفه ^(١) من أفراد الأدلة ، بالتأويل وغيره . و بينت بالتكرار أن « لا ضرر ولا ضرار ^(٢) » فأبى أهل العلم من تخصيصه ، وحملوه على عمومه . وأن « من سنَّ سنةً حسنةً أو سيئةً كان له ممن اقتدى به حظٌّ إن حسناً وإن سيئاً » وأن « من مات مسلماً دخل الجنة . ومن مات كافراً دخل النار » وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره وتأكيد أمره وفهم ذلك من مجارى الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه . وأكثر الأصول تكراراً الأصول المكية ؛ كالأمر بالعدل ، والإحسان ، وإيتاء ذى القربى ، والنهي عن الفحشاء والمنكر ، والبغى ، وأشباه ذلك

فأما إن لم يكن العموم مكرراً ولا مؤكداً ولا منتشرأ في أبواب الفقه فالتمسك بمجردة فيه نظر ، فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصه . وإنما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به الى منزله النص القاطع الذى لا احتمال فيه ، بخلاف ما لم يكن كذلك ، فإنه معرض لإحتمالات ، فيجب التوقف فى القطع بقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه

فصل

وعلى هذا ينبنى القول فى العمل بالعموم ، وهل يصح من غير التخصيص ؟ أم لا فإنه إذا عرض على هذا التقسيم أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه الى بحث ، إذ لا يصح تخصيصه إلا حيث تخصص القواعد ^(٣) بعضها بعضاً

(١) من مثل ضرب الدية على العاقلة وما قيل فى هذه الآية يقال مثله فى آية (وان ليس للانسان إلا ما سعى) مع ما خالفها من أفراد الأدلة كالصوم والحج عن الميت الواردين فى الأحاديث . وتقدم الكلام فيها فى مبحث النيابة فى الأعمال والعبادات

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٣) كما هو الحال بين الاجماع المحكى بعدوين هذه القاعدة الخاصة بالقسم الأول

فإن قيل قد حكى الإجماع في أنه يمنع العمل بالعموم حتى يبحث : هل له مخصص أم لا؟ وكذلك دليل مع معارضه ، فكيف يصح القول بالتفصيل؟ فالجواب أن الإجماع — إن صح^(١) — فمحمول على غير القسم المتقدم ، جمعاً بين الأدلة . وأفضا فالبحث يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة فغير مخصص ، بل هو على عمومه . فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل المتأخر دون بحث^(٢) بناء على ما ثبت من الاستقراء . والله أعلم

الفصل الخامس

في البيان والأجمال^(٣) ويتعلق به مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن النبي صلى الله عليه وسلم كان مبيناً بقوله وفعله وإقراره ، لما كان مكلفاً بذلك في قوله تعالى : (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ بِهِ إِلَيْهِمْ) فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام ؛ كما قال في حديث الطلاق : « فتلك العِدَّة التي أمر الله أن يُطَلَّقَ لها النساء^(٤) » وقال لعائشة — حين سألته عن قول

(١) إشارة إلى مخالفة الصيرفي فيه. قال إمام الحرمين : وهذا ليس معدوداً من

العقلاء ، وإنما هو قول صدر عن غباوة وعناد

(٢) أي فيكون البحث عثاً

(٣) قال الآمدي الحق أن المجمع هو ماله دلالة على أحد أمرين لامزية لأحدهما

على الآخر بالنسبة إليه . وذكر من أسبابه سبعة أمور : منها أن يكون في لفظ

مشترك ؛ كالعين للذهب والشمس ، والقرء للطهر والحيض . وقد يكون بسبب الابتداء

والوقف ، كما في آية (وما يعلم تأويله إلا الله) وقد يكون في الأفعال أيضا

(٤) أي من القرآن والسنة

(٥) هذا لفظ مسلم . وقد رواه في التيسير عن الستة باختلاف في اللفظ عما هنا

الله تعالى (فسوف يُحاسب حساباً يسيراً) - « إنما ذلك العرَضُ ^(١) » وقال لمن سأله عن قوله « آية المنافق ثلاث » « إنما عنيتُ بذلك كذا وكذا ^(٢) » . وهو لا يحصى كثرة .

وكان أيضاً يبين بفعله ^(٣) « ألا أخبرته أني أفعلُ ذلك ^(٤) » . وقال الله تعالى : (زَوَّجْنَا كَمَا لَكَيْلًا ^(٥) يكون على المؤمنين حرج) الآية ! وبين لهم كيفية الصلاة والحج بفعله ، وقال عند ذلك : « صلوا كما رأيتموني أصلي ^(٦) » « وخذوا عني مناسككم ^(٧) » الى غير ذلك

وكان إقراره بياناً أيضاً ، إذا علم بالفعل ولم ينكره ، مع القدرة على إنكاره لو كان باطلاً أو حراماً ، حسبما قرره الأصوليون في مسألة ^(٨) مُجَرِّزِ المُدَّجِي وغيره وهذا كله مبين في الأصول : ولكن نصير منه الى معنى آخر ، وهي :

- (١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي
- (٢) تقدم الحديث بطوله للمؤلف (ج ٣ - ص ١٤٣)
- (٣) ومنه أيضاً شربه قدح ابن وهو على بعيره بعرفة يوم عرفة ، بيانا لعدم مشروعية الصوم في عرفة يومها
- (٤) رواه مالك بلفظ (أخبرتها) وسيأتي للمؤلف أيضاً بلفظ أخبرتها
- (٥) وفيه البيان بالقول أيضاً
- (٦) و (٧) تقدما (ج ٣ ص ٥٢)
- (٨) وهي قوله لما رأى أقدام زيد وأسامة : هذه الأقدام بعضها من بعض . فاستبشر النبي صلى الله عليه وسلم . والحديث في الكتب الستة ومنه أخذ الشافعية إثبات النسب بالقيامة . والخليفة قالوا إن بشره صلى الله عليه وسلم إنما كان بقيام الحججة على المنافقين بناء على اعتقادهم في صحة القيامة ، وترقبه صلى الله عليه وسلم أن يكفوا بسبب ذلك عن الطعن في نسب أسامة ، لا أن هذا منه تقرير لصحة الأخذ بالقيامة في الأنساب

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن العالم وارث النبي ، فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم .
والدليل على ذلك أمران :

﴿ أحدهما ﴾ ما ثبت من كون العلماء ورثة^(١) الأنبياء ، وهو معنى صحيح ثابت ، ويلزم من كونه وارثا قيامه مقام موروثه في البيان ، وإذا كان البيان فرضا على الموروث لزم أن يكون فرضا على الوارث أيضا . ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلة ، وبين أصول الأدلة في الإتيان بها . فأصل التبليغ بيان لحكم الشريعة ، وبيان المبلغ مثله بعد التبليغ

(والثاني) ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة الى العلماء ؛ فقد قال^(٢) :
(إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى الآية !) (ولا تلبسوا الحقَّ بالباطلِ وتكتموا الحقَّ وأنتم تعلمون) (ومن أظلم ممن كتم شهادةً عنده من الله) والآيات كثيرة . وفي الحديث : (ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب)^(٣)
وقال : (لاحسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها)^(٤) وقال : (من أشرط الساعة أن يُرفع^(٥) العلم ويظهر الجهل)^(٦) والأحاديث في هذا كثيرة . ولا خلاف

(١) أى في وظيفة النبوة معنى . وقوله (في الاتيان بها) أى في تبليغها . وهذه الجملة بمعنى قوله في نهاية الدليل الثاني (والبيان يشمل البيان الابتدائي الخ)
(٢) فالآية الأولى ظاهرة في البيان بأصل التبليغ . والثانية ظاهرة في بيان المبلغ
والثالثة ظاهرة في العموم

(٣) جزء من حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود باسقاط لفظ (منكم)

(٤) رواه في التيسير عن الشيخين بتقديم (رجل آتاه الله الحكمة) على الجملة الأولى
(٥) يعنى ولو كان العلم موجودا بوجود العلماء لأظهروه في الناس بمقتضى واجبه
فلا يظهر الجهل فيدل على أن واجب العلماء إظهار العلم

(٦) رواه البخارى بلفظ (من أشرط الساعة أن يرفع العلم ، ويثبت الجهل ، ويشرب الخمر ، ويظهر الزنا)

في وجوب البيان على العلماء . والبيان يشمل البيان الابتدائي للنصوص الواردة والتكاليف المتوجبة . فثبت أن العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم ، وإذا كان كذلك انبنى عليه معنى آخر ، وهي :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

فنعول إذا كان البيان يتأتى بالقول والفعل فلا بد أن يحصل ذلك بالنسبة الى العالم ، كما حصل بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم . وهكذا كان السلف الصالح ممن صار قدوة في الناس . دل على ذلك المنقول عنهم ، حسبما يتبين في أثناء المسائل على أثر هذا بحول الله ، فلانطول به ههنا ؛ لأنه تكرر

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان ؛ كما إذا بين الطهارة ، أو الصوم ، أو الصلاة ، أو الحج ، أو غير ذلك من العبادات أو العادات . فإن حصل بأحدهما فهو بيان أيضا ؛ إلا أن كل واحد منهما على انفراده قاصر عن غاية البيان من وجه ، بالغ أقصى الغاية من وجه آخر :

فالفعل بالغ من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها البيان القولي ؛ ولذلك بين عليه الصلاة والسلام الصلاة بفعله لأُمَّته ، كما فعل به جبريل حين صلى به ، وكما بين الحج كذلك ، والطهارة كذلك ، وإن جاء فيها بيان بالقول ؛ فإنه إذا عُرض نص الطهارة في القرآن على عين ما تلقى بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام ، كان المدرك بالحس من الفعل فوق^(١) المدرك بالعقل من

(١) أي أوسع بسطا وأوضح معنى منه فاذا فرض أنه صلى الله عليه وسلم زاد بفعله الذي أدركه بالوحي غير القرآن في تفاصيل الفعل لم تدرك من أصل النص القرآن في هذه الأجزاء والتفاصيل الزائدة بهذا البيان الفعلي المفهوم له من الوحي الخاص إذا قيست وطبقت على النص القرآن لم يباذها ولم ينافها ، بل كان يحتملها وغيرها

النص لا محالة ؛ مع أنه إنما بعث ليمين للناس ما نزل اليهم . وهبه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحي الخاص أمورا لا تدرك من النص على الخصوص ، فتلك الزيادات بعد البيان إذا عُرِضت على النص لم ينافيها ، بل يقبلها ؛ فأية الوضوء اذا عرض عليها فعله عليه الصلاة والسلام في الوضوء شمله بلا شك ، وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه . ولو تُرِكَنا والنص لما حصل لنا منه كل ذلك ، بل أمر أقل منه . وهكذا تجدد الفعل ^(١) مع القول أبداً ، بل يبعد في العادة

(١) فان القول مهما كان مستطيلا في البيان لا يفي ببيان الهيئات الجزئية والكيفيات المخصوصة التي تظهر من الفعل . ومن ذلك تجدد لزوم التمرين في مثل الصناعات عمليا ولا يكفي بالقول والشرح فيها وقوله (بل يبعد) ترق لا يوضح ما قبله بتحديد المحل الذي لا يفي فيه القول وفاء الفعل في ضبط كفياته ضبطا لا يدع نقصا ولا زيادة . وذلك في الأعمال المركبة من أركان وشروط ومستحسنات ، وتلحقها مبطلات وعوارض غير مستحسنة ، ولم تجربها عادة بين الناس تحدها تحديدا وافية . وذلك كالصلاة والحج . فمجرد القول فيهما لا يفي بهما وفاء تاما ، بحيث إذا اقتصر عليه لا يحصل زيادة عن المطلوب ولا نقص عنه ، وإن كانت بسائطهما معتادة في شريعتنا ثم ورد تعديل ونسخ في كفياتهما ، أو معتادة باعتبار شرائع متقدمة . فكل الصلاة والحج معتاد ، ومجرد هذا لا يكفي القول فيه لضبط تفاصيل كفياته ، للتفاوت بين الصلوات الخمس عددا وكيفية ، وسرا وجهرا ، وبسورة وغير سورة . كذلك نفس النوافل وصلاة العيدين والكسوف والخسوف والجنائز والوتر والضحي وهكذا فتفاصيل هذه الصلوات لا يكفي فيه القول لضبطه وإن كان أصل الصلاة معتادا في شريعتنا وإنما يقرب في العادة أن يؤدي القول مؤدى الفعل فيما كان معناه بسيطا ، أو وجد له نظير في المعتاد ولو كان مركبا . فأنتك إذا وصفت للخياط الحالة التي تريد أن يكون عليها الثوب وكان ما وصفت معتادا فلا مانع أن يجيء الثوب حسبما وصفت ، بدون زيادة ولا نقص ، ويكون البيان إذ ذاك حاصلًا بالفعل المعتاد لا بالقول . وعليه يكون قوله (ووجد له نظير) الواو فيه بمعنى أو كما هو ظاهر ، وكما يؤخذ من كلام المؤلف حيث جعل التركيب قيدا وكونه لا نظير له في الأفعال المعتادة قيدا آخر . وسيأتي في الفصل بعده ما يقتضى أن الواو على معناها الاصل ،

أن يوجد قول لم يوجد لمعناه المركب نظير في الأفعال المعتادة المحسوسة ، بحيث إذا فعل الفعل على مقتضى ما فهم من القول كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال ، وإن كانت بسائطه معتادة كالصلاة والحج والطهارة ونحوها . وإنما يقرب مثل هذا القول الذي معناه الفعلي بسيط ، ووجد له نظير في المعتاد ؛ وهو إذ ذاك إحالة على فعل معتاد . فبه حصل البيان لا بمجرد القول . وإذا كان كذلك لم يقيم القول هنا في البيان مقام الفعل من كل وجه . فالفعل أبلغ من هذا الوجه

وهو يقصر عن القول من جهة أخرى : وذلك أن القول بيان للعموم والخصوص ، في الأحوال والأزمان والأشخاص ؛ فإن القول ذو صيغ تقتضى هذه الأمور وما كان نحوها ، بخلاف الفعل ؛ فإنه مقصور على فاعله ، وعلى زمانه ، وعلى حالته ؛ وليس له تعدد عن محله ألبتة . فلو تركزنا والفعل الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعين ، وعلى هذه الحالة المعينة . فيبقى علينا النظر : هل ينسحب طلب هذا الفعل منه في كل حالة أو في هذه الحالة ؟ أو يختص بهذا الزمان أو هو عام في جميع الأزمنة ؟ أو يختص به وحده أو يكون حكم أمته حكمه ؟ ثم بعد النظر في هذا يتصدى نظر آخر في حكم هذا الفعل الذي فعله : من أى نوع هو من الأحكام الشرعية ؟ وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل ، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان ، فلم يصح إقامة الفعل مقام القول من كل وجه . وهذا بين بأدنى تأمل ، ولأجل ذلك جاء ^(١) قوله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله

وأن الذي يقرب أن يؤدي القول فيه مؤدى الفعل صورة واحدة ، وهي ما كان بسيطاً بقيد أن يكون مثله معتاداً . ولك أن تقول كما قررنا إن المعتاد ولو كان مركباً يفى القول فيه وفاء الفعل . والشواهد عليه كثيرة

(١) أى ففعله لم يكف في طلب الاقتداء به فيه ، لأن الفعل لا يدل على انسحابه على أمته كما قال ، فاحتاج الأمر لبيان ذلك بالقول بهذه الآية وبالأحاديث التي تذكر في مواضعها ليتبين الأمر من الجهتين . أنه عام لهم ، وأن كلفيته كما رأوا

«سُوءَ حَسَنَةً» وقال حين بين بفعله العبادات : «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُنِي أُصَلِّي» (١) و «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكُمْ» (٢) ونحو ذلك ، ليستمر البيان الى أقصاه

فصل

وإذا ثبت هذا لم يصح إطلاق (٣) القول بالترجيح بين البيانيين ، فلا يقال : أيهما أبلغ في البيان ؟ القول أم الفعل ؟ إذ لا يصدقان على محل واحد إلا في الفعل البسيط المعتاد مثله إن اتفق ، فيقوم أحدهما (٤) مقام الآخر ، وهناك يقال : أيهما أبلغ ؟ أو أيهما أولى ؟ كمسألة (٥) الغسل من التقاء الختانين مثلاً ؛ فإنه بين من جهة الفعل ومن جهة القول ، عند من جعل هذه المسألة من ذلك . والذي وضع إنما (٦) هو فعله ثم غسله ، فهو الذي يقوم كل واحد من القول والفعل مقام

(١) و (٢) تقدما (ج ٣ - ص ٥٢)

(٣) أي كما ذكره الأصوليون فقائل يرجح الفعل ، لأنه أقوى في الدلالة على المقصود ، وليس الخبر كالمعاينة والمشاهدة وقائل بل يقدم القول ، لأنه يدل بنفسه على المقصود . أما الفعل فلا يدل إلا بأحد أمور ثلاثة تفيد ان الفعل بيان للمجمل : هي العقل أو النص على أن هذا الفعل بيان للمجمل ، أو أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده . هذا إذا اجتمع القول والفعل واختلفا ، أما إذا اجتمعا وتوافقا فالسابق منهما هو البيان ، والثاني مؤكد له : هذا محصول كلامهم ، ولم ينحوا نحو مبحثه الذي يحل به أن كلا منهما له جهة يكون فيها أقوى بيانا من الآخر

(٤) على أن القول في هذه الصورة إنما قام مقام الفعل لأن مثله معتاد فصول البيان فيه بالفعل مع القول أو بالفعل نفسه كما قال سابقا

(٥) في حديث عائشة (إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل . فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا) وقد يقال إن هذا كله من باب القول المحض . فلذا قال عند من جعل الخ

(٦) أي أن هذا المقدار فقط هو الذي يقوم فيه كل من القول والفعل فيه مقام صاحبه . أما كون الغسل إذ ذاك واجبا أو مندوبا فلا يستفاد إلا من القول

صاحبه . أما حكم الغسل من وجوب ، أو ندب وتأتى الأمة به فيه فيختص بالقول

﴿ المسألة الخامسة ﴾

إذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصدق ، أو مخصص أو مقيد ، وبالجملة . عاضد للقول حسبما^(١) قصد بذلك القول ، ورافع^٢ لاحتمالات فيه تعترض في وجه الفهم ، إذا كان موافقا غير مناقض . ومكذب^٣ له^(٢) أو موقع^٢ فيه ريبة أو شبهة أو توقفاً إن كان على خلاف ذلك . و بيان ذلك بأشياء :

منها أن العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني ، ثم فعله هو ولم يخلّ به في مقتضى ما قال فيه ، قوى اعتقاد إيجابه ، وانتهى العمل به عند كل من سمعه ينجر عنه وراه يفعله . وإذا أخبر عن تحريمه مثلا ، ثم تركه فلم يُر فاعلاله ولا دائرا^(٣) حواليه ، قوى عند متبعه ما أخبر به عنه . بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله ، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن نفوس الأتباع لا تطهّن إلى ذلك القول منه طمأنينتها إذا ائتمروا وانتهى ، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجملة : إما من تطريق احتمال إلى القول ، وإما من تطريق

وقوله (والذي وضع) لعل الأصل (والذي وضع) أي الذي استبان بهذا القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم الغسل . وكلمة (وضع) ذكرها شارح المنهاج في مبحث البيان والاجمال

(١) زاده ليشمل المخصص والمقيد . ولذلك قال (وبالجملة)

(٢) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والاشخاص الذين يقع في أنفسهم أحدها . وستأتى بعد في كلامه : من تكذيب القائل . أو وجود ريبة وشك في صدقه ، أو احتمال ان قوله لا يؤخذ على ظاهره ، أو ان دليله ليس كما ينبغي وإلا لما ساغ لنفسه تركه

(٣) لأن فعل ما يشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون الى ان هذا العالم بصدد أن يفعله . فلذلك زاده المؤلف هنا . وليس في الواجب مثله فقوله بعد (ثم فعله) أي أو دار حوله

تكذيب إلى القائل ، أو استرابة في بعض ما أخذ القول ، مع أن التأسى في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظم في دين أو دنيا كالمرور في الجبل ، كما هو معلوم بالبيان ، فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالمتبع للفعل ، فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسى به ، أو عدم ذلك

ولذلك كان الانبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعنى . وكان المتبعون لهم أشد اتباعا ، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون ، مع (١) ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة ، ومن جملتها ما نحن فيه ، فإن شواهد العادات تصدق الأمر أو تكذبه . فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناول سم فلا تقربه ، ثم أخذ في تناوله دونك ، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعله بك ، ومثلها به ، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه ، دل هذا كله على خلل في الإخبار أو في فهم الخبر ، فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله ، وقد قال تعالى : (أُنَاْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ) الآية (٢) وقال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ) الآية ! ويخدم هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد ، فقد قال تعالى : (رَجُلٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ) وقال في ضده : (لَنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَدِّقَنَّ - إلى قوله : وبما كانوا يكذبون) فاعتبر في الصدق - كما ترى - مطابقة الفعل القول ، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين . فهكذا إذا أخبر العالم بأن هذا واجب أو محرم فإنما يريد على كل مكلف ، وأنا منهم ، فإن وافق صدق ، وإن خالف كذب

(١) أي فتطريق التكذيب لا يتأتى بالنسبة لهم . وكذا الاسترابة في مأخذ القول فلم يبق إلا احتمال ألا يؤخذ القول على ظاهره ، كما سيأتى في مثالي التحال من العمرة والافطار في السفر

(٢) فقوله (أفلا تعقلون) إما محذوف المفعول ، أي الا تدركون قبح الجمع بين المتنافيين ؟ فطلب البر والاحسان من الغير هو تحقيق لكونه برا وإحسانا ونسيانهم انفسهم منه ينافي كونه كذلك في اعتقادهم أو أنه منزل منزلة اللازم أي أفقدتم العقل رأسا حتى يصدر منكم هذا ؟ وعلى كل فهو غاية التشنيع على ارتكابه

ومن الأدلة على ذلك أن المنتصب للناس في بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله ، فإنه وارث النبي ، والنبي كان مبيناً بقوله وفعله ، فكذلك الوارث لا بد أن يقوم مقام الموروث ، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة ، ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجميع أحواله ، فكذلك الوارث ، فإن كان في التحفظ في الفعل كما في التحفظ في القول فهو ذلك ، وصار من اتبعه على هدى ، وإن كان على خلاف ذلك صار من اتبعه على خلاف الهدى ، لكن بسببه . وكان الصحابة رضوا الله عنهم ربما توقفوا عن الفعل الذي أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله هو ، حرصاً منهم على أن يكونوا متبعين لفعله وإن تقدم لهم بقوله ، لاحتمال أن يكون تركه أرجح ، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له ، حتى إذا فعله اتبعوه في فعله ؛ كما في التحلل من العمرة ، والإفطار في السفر ، هذا وكلّ صحيح ، فما ظنك بمن ليس بمعصوم من العلماء ؟ فهو أولى بأن يبين قوله بفعله ، ويحافظ فيه على نفسه وعلى كل من اقتدى به

ولا يقال : إن النبي صلى الله عليه وسلم معصوم ، فلا يتطرق إلى فعله أو تركه المبيّن خلل ، بخلاف من ليس بمعصوم

لأننا نقول : إن اعتبر هذا الاحتمال في ترك الاقتداء بالفعل ، فليعتبر في ترك اتباع القول . وإذ ذاك يقع في الرتبة فساد لا يصلح ، وخرق لا يرقع ، فلا بد أن يجرى الفعل مجرى القول . ولهذا تستعظم شرعاً زلة العالم ، وتصير صغيرة ، كبيرة ، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية في العادة على مجرى الاقتداء . وإذا زل حملت زلته عنه ، قولاً كانت أو فعلاً ؛ لأنه موضوع مناراً يهتدى به . فإن علم كون زلته زلة صغرت في أعين الناس ؛ وجسر عليها الناس تأسيماً به ، وتوهموا فيها رخصة علم بها ولم يعلموها هم ، تحسیناً للظن به ؛ وإن جهل كونها زلة فأحرزى أن تحمل عنه محمل المشروع ؛ وذلك كله راجع عليه

وقد جاء في الحديث « إني لأخافُ على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة . قالوا : وما هي يا رسول الله ؟ قال : أخاف عليهم من زلَّة العالم ، ومن حُكْمِ جائرٍ ، ومن هوى مُتَّبِعٍ » ^(١) وقال عمر بن الخطاب : ثلاثٌ يَهْدِمُنَ الدينَ : زلَّة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون . ونحوه عن أبي الدرداء ولم يذكر فيه الأئمة المضلين وعن معاذ بن جبل : يا معشر العرب ! كيف تصنعون بثلاث : دنيا تقطع أعناقكم ، وزلَّة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ومثله عن سلمان أيضاً . وشبه العلماء زلَّة العالم بكسر السفينة ؛ لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير . وعن ابن عباس : ويلٌ للأتباع من عثرات العالم . قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً برأيه ، ثم يجد ^(٢) من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك قوله ذلك ، ثم يمضي الأتباع .

وهذه الأمور حقيق أن تهدم الدين ؛ أما زلَّة العالم فكما تقدم ، ومثال كسر السفينة واقع فيها ، وأما الحكم الجائر فظاهر أيضاً ، وأما الهوى المتبع فهو أصل ذلك كله ، وأما الجدل بالقرآن فإنه — من الأسن الألد — من أعظم الفتن ؛ لأن القرآن مهيب ^(٣) جداً ، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقا ، وصار مظنة للاتباع على تأويل ذلك الجادل . ولذلك كان الخوارج فتنه على الأمة ، إلا من ثبت الله ؛ لأنهم جادلوا به على مقتضى آرائهم الفاسدة ، ووثقوا تأويلاتهم بموافقة العقل لها ، فصاروا فتنه على الناس . وكذلك الأئمة المضلون ؛ لأنهم — بما ملكوا

(١) (إني أخاف على أمتي من ثلاث : من زلَّة عالم ، ومن هوى متبع ، ومن حكم جائر) رواه البزار والطبراني من طريق كثير بن عبد الله ، وهو واه . وقد حسنها الترمذي في مواضع وصححها في موضع ، فأنكر عليه . واحتج بها ابن خزيمة في صحيحه (ترغيب)

(٢) ومن ذلك كان مالك يكره كتابة العلم عنه ، أي الفروع خشية أن ينشر عنه في الآفاق ، وقد يرجع عنه

(٣) فتى مخالفته ولو على الوجه الذي يزينه المنافق بسلاطة لسانه

يجب على الميّن أن يكون فعله مصداقاً لقوله إلا عند سد الذرائع ٣١٩

من السلطنة على الخلق -- وقدروا على رد الحق باطلاً والباطل حقاً ، وأما توأمة سنة الله وأحيوا سنن الشيطان . وأما الدنيا فمعلوم فتنها للخلق

فالحاصل أن الأفعال أقوى في التأسي والبيان إذا جامعتم الأقوال ، من انفراد الأقوال ، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم (١) بل يقال إذا اعتبر هذا المعنى في كل من هو في مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين ففرض عليه تفقد جميع أقواله وأعماله . ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع ، فإن له في أفعاله وأقواله اعتبارين : « أحدهما » من حيث إته واحد من المكلفين ، فمن هذه الجهة يتفصل الأمر في حقه إلى الأحكام الخمسة .

« والثاني » من حيث صار فعله وقوله وأحواله بياناً وتقريراً لما شرع الله عز وجل إذا انتصب في هذا المقام ، فالأقوال كلها والأفعال في حقه إما واجب وإما محرم ، ولا ثالث لهما ؛ لأنه من هذه الجهة مبين ، والبيان واجب لا غير . فإذا كان مما يفعل (٢) أو يقال كان واجب الفعل على الجملة ، وإن كان مما لا يفعل فواجب الترك ، حسبما يتقرر بعد بحول الله ، وذلك هو تحريم الفعل .

لكن هذا بالنسبة إلى المقتدى به إنما يتعين حيث توجد مظنة البيان ، إما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك ، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم ، أو مظنة اعتقاد خلافه

(فالمطلوب فعله) بيانه بالفعل ، أو القول الذي يوافق الفعل ، ان كان واجباً ؛ وكذلك ان كان مندوباً مجهول الحكم ، فإن كان مندوباً مظنةً لاعتقاد الوجوب

(١) ترق على ما فرض فيه الكلام أولاً من الواجب والحرام إلى التعميم في الأحكام الخمسة . ومن خصوص البيان بالأفعال إلى البيان مطلقاً بالأقوال والأفعال (٢) أي مأذونا فيه بأقسامه الثلاثة ؛ حتى المباح يصير في حقه واجباً . ومثله يقال فيما لا يفعل بقسميه

فبيانه بالترك ، أو بالقول الذي يجتمع اليه الترك ؛ كما فعل في ترك الأضحية ، وترك^(١) صيام الست من شوال ، وأشباه ذلك . وإن كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنة للترك^(٢) فبيانه بالفعل والدوام فيه على وزان المظنة ؛ كما في السنن والمندوبات التي تنوسيت في هذه الأزمنة

(والمطلوب تركه) بيانه بالترك ، أو بالقول الذي يساعده الترك إن كان حراما ، وإن كان مكروهاً فكذلك إن كان مجبول الحكم ، فإن كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجيح بيانه بالفعل تعين الفعل على أقل ما يمكن وأقر به وقد قال^(٣) الله تعالى : (ولقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وقال^(٤) : (فلمأ قضى زيدٌ منها وطراً زوجناكها) الآية ! وفي حديث المصباح جنباً قوله : « وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصيام^(٥) » وفي حديث أبي بكر ابن عبد الرحمن من قول عائشة^(٦) يا عبد الرحمن « أترغبُ عما كان رسول الله يصنع ؟ » قال عبد الرحمن : لا والله . قالت عائشة : فأشهدُ على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ، ثم يصوم ذلك اليوم . وفي حديث أم سلمة : « ألا أخبرُ تبيها أني أفعل ذلك^(٧) » إلى آخر الحديث ، وروى اسمعيل القاضي عن زياد بن حصين عن أبيه ، قال رأيت ابن

- (١) خشية اعتقاد وجوبها ملحقه برمضان . أو اعتقاد أنها نافلة مكملة له كالنوافل البعدية في الصلاة ، كما روى عن مالك فيها
- (٢) أي لأهماله وعدم العناية به مع معرفتهم له ، فبيانه بالفعل أي بقدر ما تزول الفكرة المخالفة أو ينشط الناس لفعله وإحيائه
- (٣) و (٤) الآيتان باجتماعهما ، الأولى بعمومها في طلب الاقتداء ، والثانية في هذا الفعل الخاص تفيدان جواز تزوج الرجل بزوجة متبناه ، وهذا كان مظنة اعتقاد التحريم أو وجود الاعتقاد فعلا . وتقدم لنا أنه بيان بالفعل والقول معا
- (٥) (فاغتسل وأصوم) رواه مالك وأبو داود
- (٦) أخرجه مالك
- (٧) تقدم (ج ٣ - ص ٣٠٩)

عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول:
وهُنَّ يمشين بنا هميسا إن تصدق الطيرُ نفع لِميسا
قال فذكر الجماع باسمه ، فلم يكن عنه . قال فقلت : يا ابن عباس . أتتكلم
بالرفث وأنت محرم؟ فقال : إنما الرفث ما روجع به النساء . كأنه رأى مظنة هذا
الاعتقاد فنفاه بذلك القول ، بيانا لقوله تعالى : (فلا رفث ولا فسوق) الآية ،
وأن الرفث ليس إلا ما كان بين الرجل والمرأة . وإن كان مظنةً لاعتقاد الطلب
أو مظنةً لأن يثابر على فعله فبيانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل ، أو كان له أصل
لكن في الإباحة أو في نفي الحرج في الفعل ؛ كما في سجود^(١) الشكر عند مالك
وكما في غسل اليدين قبل الطعام ، حسبما بينه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح
وستأتي^(٢) إن شاء الله .

وعلى الجملة فالمراعى ههنا^(٣) مواضع طلب البيان الشافي ، المخرج عن الاطراف
والانحرافات ، الراد إلى الصراط المستقيم . ومن تأمل سير السلف الصالح في هذا
المعنى تبين ما تقرر بحول الله . ولا بد من بيان هذه الجملة بالنسبة إلى الأحكام
الجنسية أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب والله المستعان

﴿ المسألة السادسة ﴾

(المندوب) من حقيقة استقراره مندوبا أن لا يسوّى بينه وبين الواجب ،
لا في القول ولا في الفعل ، كما لا يسوى بينهما في الاعتقاد ، فإن سوى بينهما في
القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد . وبيان ذلك بأمور :

(١) تقدم إنكار مالك لاصله وإنكاره ما روى عن أبي بكر فيه

(٢) في المسألة السابعة

(٣) أي في التفاصيل السابقة . من ترك الفعل جملة ، أو الفعل على الدوام وهكذا ،

إنما هو في المواطن التي يطلب فيها البيان الشافي . أما المواطن الأخرى فيكفي فيها
القول مثلا

(أحدها) أن التسوية في الاعتقاد باطلة باتفاق ، بمعنى أن يعتقد فيما ليس بواجب أنه واجب ، والقول أو الفعل إذا كان ذريعة الى مطلق ^(١) التسوية وجب أن يفرق بينهما ، ولا يمكن ذلك إلا بالبيان القولى والفعل المقصود به التفرقة وهو ترك الالتزام في المندوب ، الذى هو من خاصة كونه مندوبا

(والثانى) أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث هاديا ومبيناً للناس ما نزل اليهم وقد كان من شأنه ذلك ^(٢) فى مسائل كثيرة ؛ كنهيه ^(٣) عن أفراد يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام ، وقوله : « لا يجعل أحدكم للشيطان حظاً فى صلاته » ^(٤) بينه حديث ابن عمر ، قال واسع بن حبان انصرفت من قبل شقى الأيسر ، فقال لى عبد الله ابن عمر ، ما منعك أن تنصرف عن يمينك ؟ قلت : رأيتك فانصرفت اليك قال : أصبت ! إن قائل يقول : انصرف عن يمينك ! وأنا أقول : انصرف كيف شئت ، عن يمينك وعن يسارك . وفى بعض الأحاديث — بعد ما قرر حكماً غير واجب — : « من فعل فقد أحسن ، ومن لا فلا حرج » ^(٥) وقال الاعرابى هل على غيرهن ؟ قال : « لا ، إلا أن تطوَّع » ^(٦) وقال — لما سُئل عن تقديم (١) أى التسوية المطلقة ، أى التامة التى يدخل فيها المساواة فى الاعتقاد . أما التسوية فى القول والفعل فقط فجعلها صحيحة ، إذا كانت على وجه لا يخل بالاعتقاد فى المندوب بجعله واجبا لكنه قال فى صدر المسألة إن التسوية بين المندوب والواجب ليست من حق المندوب لا فى القول ولا فى الفعل أيضا فيؤخذ من آخر الكلام بيان معنى صدره وأن كونها ليست من حقه لا يقتضى بطلانها مطلقا

(٢) أى البيان بالقول كما فى المسلك الأول ، وبالفعل كما فى المسلك الثانى

(٣) روى مسلم (لا تخصوا ليله الجمعة بقيام من بين الليالى ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام ، إلا أن يكون فى صوم يصومه أحدكم)

(٤) رواه فى التيسير عن الخمسة إلا الترمذى عن عبد الله بن مسعود وبقيته (يرى ان حقا عليه ألا ينصرف إلا عن يمينه . لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيرا ينصرف عن يساره) وهو بين نفسه وحديث ابن عمر بعده زاده بيانا

(٥) جزء من حديث أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٦) الاستثناء منقطع والحديث أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

بعض أفعال الحج على بعض مما ليس تأخيره بواجب - : « لاجرح » قال الراوى
فما سئل يومئذ عن شيء قدم أو أخر إلا قال : « افعل ولا جرح »^(١) مع أن تقديم
بعض الأفعال على بعض مطلوب ، لكن لا على الوجوب . ونهى^(٢) عليه الصلاة
والسلام عن أن يتقدم^(٣) رمضان بيوم أو يومين ؛ وحرّم^(٤) صيام يوم العيد ،
ونهى^(٥) عن التبتل^(٦) مع قوله تعالى : (وتبتل إليه تبتيلا) ونهى^(٧) عن
الوصال وقال : « خذوا من العمل ما تطيقون » مع أن الاستكثار من الحسنات
خير ، الى غير ذلك من الأمور التي بينها بقوله وفعله وإقراره بما خلافه مطلوب ،

(١) أخرجه في التيسير عن الترمذى

(٢) و (٣) تقدما (ج ٣ - ص ١٩٣)

(٤) قال في الاعتصام في الجزء الثاني إن ذلك النهى علله العلماء بخوف أن يعد
ذلك من رمضان ، يعنى فيحسب واجبا وأصله تطوع مندوب . ومثله يقال في نهيه
عن أفراد يوم الجمعة بصيام أوليته بقيام . وقد جعله هناك من باب ما يصير الوصف
عرضة لأن ينضم إلى العبادة حتى يعتقد فيه أنه من أوصافها أو جزء منها ، قال فهذا
القسم ينظر فيه من جهة النهى عن الذرائع . وقوله (وحرّم صيام يوم العيد) لا يظهر
وجه اندراجه هنا ، لأنه منهى عنه نهى استقلال

(٥) (نهى عن التبتل) أخرجه أحمد والشيخان عن سعد . وأخرجه أحمد

والترمذى والنسائى وابن ماجه عن سمرة

(٦) وهو الانقطاع الصرف عن شؤون هذه الحياة كرهانية النصارى . أما
التبتل في الآلية فبمعنى الاخلاص في العبادة أو نحوه . والمقام مستوفى في كتاب
الاعتصام في الجزء الثاني . وهذا وما بعده لم يتبين فيه معنى الذريعة الى اعتقاد الوجوب
ولذلك قال (مع أن الاستكثار من الحسنات خير) . وقال صلى الله عليه وسلم في
رد التبتل لعثمان بن مظعون ومن معه (فمن رغب عن سنتي فليس مني) . ويؤخذ
منه أنه ليس بمشروع ، فضلا عن كونه مندوبا يخشى من الاستدامة عليه اعتقاد
الوجوب ، كما هو أصل الموضوع . فقوله (بما خلافه مطلوب) لا يظهر في التبتل
ولا يظهر في الوصال أيضا

(٧) رواه أحمد والشيخان

ولكن تركه وبينه خوفاً أن يصير من قبيل آخر في الاعتقاد
ومسالك آخر ، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يترك العمل وهو
يحب أن يعمل به ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . قالت عائشة :
« وما سبح النبي صلى الله عليه وسلم سُبْحَةَ الضحى قط ، وإني لأستحبها ^(١) وقد
قام ^(٢) ليالى من رمضان في المسجد ، فاجتمع اليه ناس يصلون بصلاته ، ثم كثروا
فترك ذلك ، وعلل بخشية الفرض . ويحتمل وجيبين : أحدهما أن يفرض بالوحي
وعلى هذا جمهور الناس . والثاني في معناه ، وهو الخوف أن يظن فيها أحد من
أمته بعده إذا داوم عليها الوجوب ، وهو تأويل متمكن ^(٣)

(والثالث) أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين ، لما فهموا هذا
الأصل من الشريعة ؛ وكانوا أمة يقتدى بهم ، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك ، لبيّنوا
أن تركها غير قادح وإن كانت مطلوبة ، فمن ذلك ترك عثمان القصر في السفر في
خلافته ، وقال إني إمام الناس ، فنظر إلى الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين ،
فيقولون هكذا فرضت . وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب ^(٤) . وقال حذيفة

(١) وفي رواية: وإني لأسبجها كما تقدم (ج ٣ - ص ٦٠) ومعنى قولها (ما سبح)
أنى ما رأيت سبج كما في الرواية الأخرى . وقد روى في الصحيح أن معاذة سألت عائشة :
كم كان يصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الضحى ؟ قالت أربع ركعات ،
ويزيد ما شاء الله . وجمع الحديث مع سابقه أن ذلك العلم من طريق غير الرؤية
(٢) مضمون حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٣) يريد أنه قوى وحال محله متمكن فيه وبه يستغنى عن الوجه الأول الذى
أوردوا عليه ثم أجابوا عنه بما فيه ضعف . قال القاضى أبو الطيب : يحتمل أن
يكون أوحى اليه أنه إن داوم معهم على هذه الصلاة فرضت عليهم . فالمؤلف يرى
قوة هذا الوجه ، ويبنى عليه استدلاله ، ولا يريد أنه ممكن كما قال بعضهم ، لأن مجرد
الأمكان الضعيف لا يصحح له جعله من مسالك استدلاله

(٤) أى سنة وليس واجبا كما هو مذهب الحنفية ، ولا هو رخصة بمعنى لا حرج
في فعله . وبهذا يتم استدلاله على الموضوع

ابن أسيد : شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يُضحَّيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة وقال بلال : لا أبالي أن أضحي بكبش أو بديك . وعن ابن عباس أنه كان يشتري لحمًا بدرهمين يوم الأضحى ، ويقول لعكرمة : من سألك فقل هذه أضحية ابن عباس ، وكان غنيا . وقال بعضهم ^(١) إني لأترك أضحيتي وإني لمن أيسركم ، مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة ، وقال أبو أيوب الأنصاري : كنا نضحى عن النساء وأهلينا ، فلما تباهى الناس بذلك تركناها ولا خلاف في أن الأضحية مطلوبة . وقال ابن عمر في صلاة الضحى إنها بدعة ، وحمل على أحد وجهين : إما أنهم كانوا يصلونها جماعة ، وإما أفذاذاً على هيئة النوافل في أعقاب الفرائض . وقد مُنع النساء المساجد مع ما في الحديث من قوله ^(٢) : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله » ^(٣) لما أحدثن في خروجهن ولما يخاف فيهن

(والرابع) أن أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل ، فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال ، وذلك للعلة المتقدمة ، مع أن الترغيب في صيامها ثابت صحيح ، لئلا يعتقد ضمها إلى رمضان . قال القرافي : وقد وقع ^(٤) ذلك للعجم . وقال الشافعي في الأضحية بنحو من ذلك حيث استدل ^(٥) على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعليقهم . والمنقول عن مالك من هذا كثير ، وسد الذريعة أصلٌ عنده متبع ، مطرد في العادات

(١) هو ابن مسعود رضي الله عنه

(٢) رواه أحمد ومسلم عن ابن عمر

(٣) فليس لما يخشى من اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب ، ولا لبيان أن تركها ليس بقادح وإن كانت مطلوبة بل لهذين المعنيين اللذين ذكرهما . وحينئذ فما وجه إدراج هذا في المقام

(٤) فليُنظر هذا الشوكاني الذي شنع على الأئمة من لقولهم بالكرهية خشية هذا المحذور

(٥) فقد اعتمد على فعل الصحابة فيه وتعليقهم . فهو قد سلم أن الترك للعلة التي

هي خوف مظنة الوجوب ، فهو من الباب نفسه وإن لم يصرح بكرهاتها إذا وجدت العلة . فلذا قال المؤلف (بنحو من ذلك)

والعبادات . فبمجموع هذه الأدلة تقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب اذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً ، ومطلوب من كل من يقتدى به قطعاً^(١) كما يقطع بالقصد الى الفرق بينهما اعتقاداً

فصل

والتفرقة بينهما تحصل بأمور : منها بيان القول إن اكتفى به ، وإلا فالفعل بل هو في هذا النمط مقصود ، وقد يكون في سوابق الشيء المندوب وفي قرائنه وفي لواحقه^(٢) وأمثلة ذلك ظاهرة مما تقدم وأشباهه . وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديمة النص ، وأما المنصوصة فلا كلام فيها . فالفعل أقوى إذاً في هذا المعنى ، لما تقدم من أن الفعل يصدق القول أو يكذبه

فصل

وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يسوى بينه وبين الواجب في الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لا يسوى بينه وبين بعض المباحات في الترك المطلق من غير بيان ، فانه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم ولم يفهم كون المندوب مندوباً ، وهذا وجه ووجه آخر وهو أن في ترك المندوب إخلالاً بأمر كلي فيه ، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل ، فيؤدي تركه مطلقاً الى الإخلال بالواجب ، بل لا بد من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به ، وهذا مطلوب ممن يقتدى به ، كما كان شأن السلف الصالح

(١) ينزل معناه على مقتضى قوله في صدر المسألة (فان سوى بينهما في القول أو الفعل فعلي وجه لا يخل بالاعتقاد) وذلك باخفائه عن العامة من المقتدى به مثلاً (٢) ففي ترك القيام في رمضان بعد حصوله ليالي بيان باللواحق . وفي استخفائه بصلاة الضحى حتى لم تره السيدة عائشة بيان بالمقارن

وفي الحديث الحسن عن أنس قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم :
 « يَا بُنَيَّ إِنْ قَدَرْتَ أَنْ تُصْبِحَ وَلَيْسَ فِي قَلْبِكَ غِشٌّ لِأَحَدٍ فَافْعَلْ ثُمَّ قَالَ لِي :
 يَا بُنَيَّ وَذَلِكَ مِنْ سُنَّتِي ، وَمَنْ أَحْيَا سُنَّتِي فَقَدْ أَحَبَّنِي ، وَمَنْ أَحَبَّنِي كَانَ مَعِيَ فِي
 الْجَنَّةِ » (١) فجعل العمل بالسنة إحياء لها ، فليس بيانها مختصاً بالقول . وقد قال
 مالك في نزول الحاج بالمحصب من مكة ، وهو الأبطح : استحب للأئمة ولمن
 يقتدى به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به ، فإن ذلك من حقهم ، لأن ذلك أمر قد
 فعله النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء ، فيتعين على الأئمة ومن يقتدى به من أهل
 العلم إحياء سننه ، والقيام به لئلا يترك هذا الفعل جملة ويكون (٢) للنزول بهذا الموضع
 حكم النزول بسائر المواضع ، لا فضيلة للنزول به ، بل لا يجوز النزول به على وجه
 القربة . هكذا نقل الباجي . وظاهر من مذهب مالك أن المندوب لا بد من
 التفرقة بينه وبين ما ليس بمندوب ، وذلك بفعله وإظهاره

وقال بعضهم في حديث عمر — « بَلِ اغْسِلْ مَا رَأَيْتُ ، وَأَنْضِحْ مَا لَمْ أَرِ — :
 في هذا الحديث أن عمر رأى أن أعماله وأقواله نهج للسنة ، وأنه موضع للقدوة ،
 يعني فعمل هنا على مقتضى الأخذ عنه في ذلك الفعل ، وصار ذلك أصلاً في التوسعة
 على الناس في ترك تكلف ثوب آخر للصلاة ، وفي تأخير الصلاة لأجل غسل
 الثوب . وفي (٣) الحديث : واعجبا لك يا ابن العاصي ! لئن كنت تجد ثياباً أفكل
 الناس يجد ثياباً ! والله لو فعلتها لكانت سنة . الحديث ! ولما كان هذا ونحوه
 اقتدى به عمر بن عبد العزيز حفيده (٤) ، ففي العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز

(١) رواه الترمذي ، وقال : حديث حسن غريب

(٢) أي ينسى حتى يصير هكذا في اعتقاد الناس

(٣) لوقال (ولذلك في الحديث واعجبا الخ) لكان أجود سبكا ، وأظهر في

حزم أجزاء الحديث بعضها لبعض

(٤) لأن عمر بن الخطاب جد عمر بن عبد العزيز لأمه

أخرت الصلاة شيئاً فقال : إن ثيابي غُسلت . قال ابن رشد : يحتمل أنه لم يكن له غير تلك الثياب لزهده في الدنيا ، أو لعله ترك أخذ سواها مع سعة الوقت تواضعاً لله ، ليقنتدى به في ذلك ، ائتساءً بعمر بن الخطاب . فقد كان أتبع الناس لسيرته وهدية في جميع الأحوال

ومما نحن فيه ما قال الماوردي فيمن صار ترك الصلاة في الجماعة له إلماً وعادة ، وخيف أن يتعدى الى غيره في الاقتداء به ، أن للحاكم أن يزجره . واستشهد على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « لقد هممتُ أن أمر أصحابي أن يجمعوا حطبا » الحديث (١) ! وقال أيضاً فيما اذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة الى آخر وقتها إن له أن ينههم ؛ قال لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مفضٍ بالصغير الناشئ الى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدمه . وأشار الى نحو هذا في مسائل آخر ، وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في إقامة الجمعة بجماعة اختلف في انعقاد الجمعة بهم في بعض وجوهها ، وذلك إذا كان هو يرى إقامة وهم لا يرونها . ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة ، لئلا ينشأ الصغير على تركها ، فيظن أنها تسقط مع زيادة العدد كما تسقط بنقصانه . وهذا الباب يتسع ؛ ومما يجري مجراه في تقوية اعتبار البيان في هذه المسائل وأشباهها مما ذكر أو لم يذكر قصة عمر ابن عبد العزيز مع عروة بن عياض ، حين نكث بالخيزرانة بين عينيه ثم قال : هذه غرّتي منك — لسجدته التي بين عينيه — ولولا أني أخاف أن تكون سنة من بعدى لأمرتُ بموضع السجود فقوّر

وقد عوّل العلماء على هذا المعنى وجعلوه أصلاً يطرد ؛ وهو راجع الى سد الذرائع الذي اتفق العلماء على إعماله في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل ؛ كقوله تعالى : (يا أيّها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا ، وقولوا انظرونا ، واسمعوا) وقوله :

(١) في صلاة الجماعة . أخرج في التيسير عن الستة وأنه عزم أن يحرق على من لم يشهدوا صلاة الجماعة بيوتهم . وسيأتي له أن ذلك كان خاصا بالمنافقين لبيان ابن مسعود الآتي في المسألة الثانية من الكتاب العزيز

(ولا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بغيرِ عِلْمٍ) وقد رأى مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يفطر لئلا يكون ذريعة الى إفطار الفساق محتجين بما احتج به . وقال بمثله فيمن شهد عليه شاهدا زورٍ بأنه طلق امرأته ثلاثاً ، ولم يفعل فمنعه من وطئها الا أن يخفى ذلك عن الناس . وراعى زياد مثل هذا في صلاة الناس في جامع البصرة والكوفة ؛ فإنهم إذا صلّوا في صحنه ورفعوا من السجود مسحوا جباههم من التراب ، فأمر بإلقاء الحصى في صحن المسجد ، وقال : لست آمن أن يطول الزمان فيظنّ الصغيرُ إذا نشأ أن مسحَ الجبهة من أثر السجود سنةً في الصلاة . ومسألة مالك مع أبي جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على الموطأ فهاه مالك عن ذلك ، من هذا ^(١) القبيل أيضاً . ولقد دخل ابن عمر على عثمان وهو محصور ، فقال له انظرُ ما يقول هؤلاء ، يقولون : اخلع نفسك أو تقتلك ! قال له : أخلدُ أنت في الدنيا ؟ قال : لا . قال هل يملكون لك جنة أو ناراً ؟ قال : لا . قال : فلا تخلعُ قميصَ الله عليك فتكون سنة ، كلما كره قوم خليفتهم خلعوه أو قتلوه . ولما هم أبو جعفر المنصور أن يبني البيت على ما بناه ابن الزبير على قواعد ابراهيم شاور مالكا في ذلك ، فقال له مالك : أنشدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك بعدك ، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيره ، فتذهب هيئته من قلوب الناس . فصرفه عن رأيه فيه ، لما ذكر من أنها تصير سنة متبعة باجتهاد أو غيره ، فلا يثبت على حال

﴿ المسألة السابعة ﴾

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوتى ^(٢) بينها وبين المندوبات

(١) لأنه إذا تطاول الزمان على الاقتصار عليه في العمل يظن الناس أنه

لا يصح العمل بغيره من الأحاديث والسنن

(٢) أى في الفعل والقول . بل يفرق بهما أو بأحدهما ، كما سيأتى أنه وإن داوم

على ترك أكل الضب والفوم إلا انه بين حكمهما ؛ ببيان سبب امتناعه عن تعاطيهما

ولا المكروهات^(١) ؛ فإنها إن سوى بينها وبين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير^(٢) ذلك توهمت مندوبات ؛ كما تقدم في مسح الجباه بأثر الرفع من السجود ، ومسألة عمر بن الخطاب في غسل ثوبه من الاحتلام وترك الاستبدال به . وقد حكى عياض عن مالك أنه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة ، فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام ، فقال : ابدءوا بأبي عبد الله . فقال مالك : إن أبا عبد الله — يعنى نفسه — لا يغسلُ يده . فقال لم ؟ قال : « ليس هو الذى أدركت عليه أهل العلم ببلدنا ، إنما هو من رأى الأعاجم ، وكان عمر إذا أكل مسح يده بباطن قدمه » . فقال له عبد الملك : أتركُ يا أبا عبد الله ؟ قال : إى والله ! فما عاد الى ذلك ابن صالح . قال مالك : ولا تأمر الرجل أن لا يغسل يده ، ولكن إذا جعل ذلك كأنه واجب عليه فلا ؛ أميتوا سنة العجم ، وأحيوا سنة العرب ؛ أما سمعت قول عمر : تمعددوا ، واخشوشنوا ، وامشوا حفاة ، وإياكم وزيَّ العجم

وهكذا إن سوى في الترك بينها وبين المكروهات ربما توهمت مكروهات ؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام يكره الضب ويقول : « لم يكن بأرض قومي ، فأجدني أعافه »^(٣) وأكل على مائدته ، فظهر حكمه . وقدم اليه طعام فيه ثوم لم يأكل منه ، قال له أبو أيوب — وهو الذى بعث به اليه — : يا رسول الله أحرام هو ؟ قال : « لا . ولكنى أكرهه من أجل ريحه »^(٤) وفي رواية أنه قال لأصحابه :

- (١) واقتصر عليهما لأنه لا يرتقى الوهم في المباحات إلى توهمهما واجبات أو محرمات ، بخلاف المكروهات كما يأتى بعد
- (٢) عطف على قوله (بالدوام) فترك عمر المباح من استبدال ثوب آخر بثوبه في هذا المقام وهو يظن الاستئنان ترك لما فيه تسوية للمباح بالمسنون
- (٣) أخرجه الستة إلا الترمذى
- (٤) رواه الترمذى . وقال حسن صحيح

«كلوا فإنني لست كأحدكم ، إنى أخاف أن أؤذى صاحبي»^(١) «وروى في الحديث^(٢) أن سودة بنت زمعة خشيت أن يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : لا تطلقني ، وأمسكني ، واجعل يومي لعائشة . ففعل ، فنزلت : (فلا جناح عليهما أن يَصَاحَا بينهما صلحاً) الآية ! فكان هذا تأديباً وبيانا بالقول والفعل لأمر^(٣) ربما استتبع بمجرى العادة ، حتى يصير كالمكروه ، وليس بمكروه . والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات

﴿ المسألة الثامنة ﴾

المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يسوى بينها وبين المحرمات ولا بينها وبين المباحات

أما الأول فلائها إذا أجريت ذلك المجرى توهمت محرمات ، وربما طال العهد فيصير الترك واجباً^(٤) عند من لا يعلم .

ولا يقال : إن في بيان ذلك ارتكاباً للمكروه وهو منهي عنه

لأننا نقول : البيان آكد ، وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة . ألا ترى الى كيفية تقرير الحكم^(٥) على الزاني ، وما جاء في الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام له : « أَنْكِتَهَا »^(٦) هكذا من غير كناية ! مع أن ذكر

(١) رواه الترمذى وقال : حسن غريب

(٢) رواه في التيسير عن الشيخين وقد رواه أيضا الترمذى وقال حسن صحيح غريب

(٣) هو النزول عن حق المرأة في القسم لزوجة اخرى فين بهذا جوازه ولو لم يحصل هذا البيان لفهم من ترك هذا المباح جريا على العادة كراهته شرعا

(٤) وتقدم انه إذا أدى الفعل أو الترك إلى اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب

وجب البيان بالقول أو الفعل

(٥) لو قال (تقرير الزانى) لكان اخصر وأوضح

(٦) الحديث في أبي داود

اللفظ في غير معرض البيان مكروه أو ممنوع ؛ غير أن التصريح هنا أكد ، فاعتقر لما يترتب عليه ؛ فكذلك هنا . ألا ترى الى إخبار عائشة عما فعلته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في التقاء^(١) الختانين ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا أخبرتها أني أفعل ذلك » مع أن ذكر مثل هذا في غير محل البيان منهي عنه . وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس في ارتجازه وهو محرم بقوله : إن تصدق الطير ننتك ليسا . فمثل هذا لا حرج^(٢) فيه

وأما الثاني فلائها إذا عمل بها دائماً وترك اتقاؤها توهمت مباحات ، فينقلب حكمها عند من لا يعلم . وبيان ذلك يكون بالتغيير والزجر ، على ما يليق^(٣) به في الإنكار ، ولا سيما المكروهات التي هي عرضة لأن تتخذ سنناً ، وذلك المكروهات^(٤) المفعولة في المساجد ، وفي مواطن الاجتماعات الإسلامية ، والمحاضر الجمهورية . ولأجل ذلك كان مالك شديد الأخذ على من فعل في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً من هذه المكروهات ، بل ومن المباحات^(٥) ؛ كما أمر بتأديب من وضع رداءه أمامه من الحر ، وما أشبه ذلك

فصل

ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية

منها أنه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندية أن يواظب

(١) تقدم لنا ذكر الحديث عن عائشة . أما قوله عليه الصلاة والسلام (ألا أخبرتها أني أفعل ذلك) فتقدم له آنفاً انه نسبه إلى ام سلمة في الاصبح جنباً في الصوم لا في الغسل من الجنابة كما هو حديث الختانين ، خلافاً لما يوهمه كلامه هنا أنه متصل بحديث عائشة

(٢) بل هو مطلوب متى كان للبيان والفرق بين المكروهات والمحرمات كما هو

أصل المسألة

(٣) فالزجر عن المكروه لا يبلغ به مبلغ الزجر عن الحرام

(٤) في الجزء الثاني من الاعتصام شيء كثير من امثلتها

(٥) أي التي يتوهم أنها قربه

عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب ، إذا كان منظورا اليه مرموقا ، أو مظنة لذلك : بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة ، لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه في أوقاته ، بحيث لا يتخلف عنه ، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام . فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التي للواجب ، فحمله على الوجوب ، ثم استمرَّ على ذلك فضلًا

وكذلك إذا كانت العبادة تتأني على كيفيات يفهم من بعضها في تلك العبادة مثلا يفهم منها على الكيفية الأخرى ، أو ضمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران مثلا يفهم دونه ، أو كان المباح يتأني فعله على وجوه فيشأبر فيه على وجه واحد تحريا له ويترك ما سواه ، أو يترك بعض المبادات حاملة من غير سبب ظاهر ، بحيث يفهم عنه في الترك أنه مشروع

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس ، قرأها في كرة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود ، فأمسجدها ، وقال : إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء . وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء فقال : أوجب أن يذبح ؟ إنكاراً لما يوهمه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء . ونقل عن عمر أنه قال : لا نبألى أبدأنا بأيماننا أم بأيسارنا . يعنى في الوضوء . مع أن المستحب التيامن في الشأن كله

ومثال العبادات المؤداة على كيفيات يلتزم فيها كيفية واحدة إنكارُ مالك لعدم (١) تحريك الرجلين في القيام للصلاة

ومثال ضم ما ليس بعبادة إلى العبادة حكاية الماوردي في مسح الوجه عند القيام من السجود ، وحديث عمر مع عمرو : لو فعلتُها لكانت سنة ، بل أغسلُ ما رأيت وأنضحُ ما لم أر

ومثال فعل الجائز على وجه واحد ما نقل عن مالك أنه سئل عن المرة الواحدة

(١) قال ابن رشد كره مالك أن يقرنهما حتى لا يعتمد على أحدهما دون الأخرى لان ذلك ليس من حدود الصلاة ، وهو من محدثات الأمور

في الوضوء قال : لا ، الوضوء مرتان مرتان ، أو ثلاث ثلاث ، مع أنه لم يحد في الوضوء ولا في الغسل إلا ما أسبغ . قال اللخمي : وهذا احتياط وحماية ؛ لأن العامى إذا رأى من يقتدى به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك ، وقد لا يحسن الإسباغ بواحدة فيوقعه فيما لا تجزى الصلاة به . والأمثلة كثيرة

وهذا كله إنما هو فيما فعل بحضرة الناس ، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل ؛ وأما من فعله في نفسه وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده على ما هو به فلا بأس ، كما قاله المتأخرون في صيام ست من شوال أن من فعل ذلك في نفسه معتقداً وجه الصحة فلا بأس . وكذا قال مالك في المرة الواحدة لا أحب ذلك إلا للعالم بالوضوء وما ذكره اللخمي يشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يقتدى به فلا بأس . وهو جار على المذهب ؛ لأن أصل مالك فيه عدم التوقيت ^(١) . فأما إن أحب الالتزام وأن لا يزول عنه ولا يفارقه فلا ينبغي أن يكون ذلك بمرأى من الناس ، لأنه إن كان كذلك فربما عده العامى واجباً أو مطلوباً أو متأكداً الطلب بحيث لا يترك ، ولا يكون كذلك شرعاً ، فلا بد في إظهاره من عدم التزامه في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات . وذلك على الشرط ^(٢) المذكور في أول كتاب الأدلة

ولا يقال إن هذا مضاف لما تقدم من قصد الشارع للدوام على الأعمال ، وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا عمل عملاً أثبته

(١) على التحديد بالعدد ، وأن المقصود الإسباغ
 (٢) وهو المحافظة على قصد الشارع وأنه لا بد من اعتبار الكلى والجزئى معا في كل مسألة ، فلا تهمل القواعد الكلية ، كما لا تهمل الأدلة الجزئية إذا حصل تعارض ، بلا يجرى الاعمال بالطريق المرسومة لذلك . وعلى هذا ففي مسألتنا وجدت أدلة جزئية تدل على أن بعض المطلوبات غير الواجبة أظهرها صلى الله عليه وسلم وواظب عليها ، وذلك كالأقامة لصلاة الفرض ورفع اليدين عند تكبيرة الاحرام والبدء بالسلام على اليمين وهكذا فهذه وامثالها لا بد من استثناءها من هذه القاعدة حتى لا تهمل هذه الأدلة الجزئية المتفق عليها . ولا يضر هذا في تأصيل المسألة كما تقدم له في كتاب الأدلة

لأنا نقول : كما يطلق الدوام على ما لا يفارق ألبتة ؛ كذلك يطلق على ما يكون في أكثر الأحوال . فإذا ترك في بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام ؛ كما لا نقول في الصحابة حين تركوا التضحية في بعض الأوقات إنهم غير مداومين عليها . فالدوام على الجملة لا يشترط في صحة إطلاقه عدم الترك رأساً ، وإنما يشترط فيه الغلبة في الأوقات أو الأثرية ، بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل إطلاقاً حقيقياً في اللغة

وإنما كانت الصوفية قد التزمت في السلوك ما لا يلزمها ، حتى سوت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل ، وبين المكروهات والمحرمات في التزام الترك بل سوت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك ، وكان هذا النمط ديدنها لا سيما مع ترك أخذها بالرخص ، إذ من مذاهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك ، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور ، بنوا طريقهم بينهم وبين قلاميدهم على كتم^(١) أسرارهم وعدم إظهارها ، والخلوة بما التزموا من وظائف السلوك وأحوال المجاهدة ، خوفاً من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم إلى ظن مالم ليس بواجب واجباً ، أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوباً ، أو تعريضهم لسؤال القال^(٢) فيهم ، فلا عتب عليهم في ذلك ، كما لا عتب عليهم في كتم أسرار مواجدهم ، لأنهم إلى هذا الأصل^(٣) يستندون . ولأجل إخلال بعضهم بهذا الأصل ، إما لحال غالبية ، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح . انفتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العلماء ، وباب فهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه . وهذا كله محذور

(١) وبذلك كانوا جارين على مقتضى القواعد المتقدمة ، فلم يخالفوا الشريعة بعملهم

(٢) صوابه (لسوء القال فيهم) وهو مصدر قال ، يغلب ذكره في الشر

(٣) وهو أن الالتزام للأعمال الندية إنما يمنع حيث أمكن الاقتداء فيما يفعل

* المسألة التاسعة *

الواجبات لا تستقر واجبات إلا اذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام فلا تترك ولا يسامح في تركها ألبتة : كما أن المحرمات لا تستقر كذلك إلا اذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام ، فلا تفعل ولا يسامح في فعلها ، وهذا ظاهر ولكننا نسير منه الى معنى آخر ، وذلك أن من الواجبات ما إذا تركت لم يترتب عليها حكم دنيوى ، وكذلك من المحرمات ما اذا فعلت لم يترتب عليها أيضا حكم في الدنيا . ولا كلام في مترتبات الآخرة ؛ لأن ذلك خارج عن تحكيمات العباد كما أن من الواجبات ما إذا تركت ، ومن المحرمات ما اذا فعلت ترتب عليها حكم دنيوى ، من عقوبة أو غيرها

فما ترتب عليه حكم يخالف ما لم يترتب عليه حكم . فمن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين أن لا يسوى بينه وبين الآخر ؛ لأن في تغيير أحكامها تغييرها في أنفسها . فكل ما يحذر في عدم البيان في الأحكام المتقدمة يحذر هنا ، لا فرق بين ذلك . والأدلة التي تقدمت هنالك يجرى مثلها هنا

ويتبين هذا الموضع أيضاً بأن يقال : إذا وضع الشارع حداً في فعل مخالف فأقيم ذلك الحد على المخالف كان الحكم الشرعى مقرراً مبيناً ؛ فإذا لم يقم فقد أقر على غير ما أقره الشارع ، وغُير إلى الحكم المخالف الذى لا يترتب عليه مثل ذلك الحكم ، ووقع بيانه مخالفاً ، فيصير المنتصب لتقرير الأحكام قد خالف قوله فعله ، فيجرى فيه ما تقدم . فإذا رأى الجاهل ما جرى توهم الحكم الشرعى على خلاف ما هو عليه . فإذا قرر المنتصب الحكم على وجه ثم أوقع على وجه آخر حصلت الريبة ، وكذب الفعل القول ، كما تقدم بيانه ، وكل ذلك فساد ، وبهذا المثال يتبين أن وارث النبي يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها ، فى أنفسها ، وفى لواحقها ، وسوابقها ، وقرائنها ، وسائر ما يتعلق بها شرعاً ، حتى يكون دين الله بيناً عند الخاص والعام ، وإلا كان

(المسألة ١٠) يجب بيان الأحكام الوضعية بالفعل المطابق للقول (المسألة ١١) ٣٣٧

من الذين قال الله تعالى فيهم : (إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البَيِّنَات والهدى)
الآية !

﴿ المسألة العاشرة ﴾

لا يختص هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية ، بل هو لازم أيضاً في الأحكام
الراجعة الى خطاب الوضع ؛ فان الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرخص
وسائر الأحكام المعلومة أحكام شرعية ، لازم بيانها قولاً وعملاً . فإن قررت
الأسباب قولاً ، وعُمل على وفقها إذا انتهضت ، حصل بيانها للناس وإن قررت
ثم لم تعمل مع انتهاضها كذب القول الفعل . وكذلك الشروط اذا انتهض السبب
مع وجودها فأعمل ، أو مع فقدانها فلم يعمل ، وافق القول الفعل ، فان عكست
الفضية وقع الخلاف ، فلم ينتهض القول بيانا ، وهكذا الموانع وغيرها .
وقد أعمل النبي صلى الله عليه وسلم مقتضى الرخصة في الإحلال من العمرة (١)
والإفطار في السفر . وأعمل الأسباب ، ورتب الأحكام ، حتى في نفسه ، حين أقص
من نفسه صلى الله عليه وسلم ، وكذلك في غيره ، والشواهد لا تحصى ، والشريعة
كها داخلة تحت هذه الجملة ، والتنبيه كاف

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان صحيح لا إشكال في صحته ؛ لأنه
لذلك بعث ، قال تعالى : (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) ولا
خلاف فيه .

(١) في عمرة الحديبية أحل هو والصحابة . وأما في عمرة حجته فالصحيح أنه
كان قارنا وساق الهدى ، فلم يحل هو لذلك ولكنه امر من لم يسق الهدى بالإحلال
من العمرة ، سواء أكان مهلاً بالعمرة فقط أم كان مهلاً في أول أمره بالحج ثم
فسخه في عمرة كما فعله أكثر الصحابة

وأما بيان الصحابة فإن أجمعوا على ما بينوه فلا إشكال في صحته أيضا ، كما أجمعوا على الغسل من التقاء الختانين الميّن لقوله تعالى : (وإن كنتم جنباً فاطهروا) . وإن لم يجمعوا ^(١) عليه فهل يكون بيانهم حجة ؟ أم لا ؟ هذا فيه نظر وتفصيل ؛ ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم في البيان ، من وجهين :

(أحدهما) معرفتهم باللسان العربي ، فإنهم عرب فصحاء ، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم ، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم . فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة (والثاني) مباشرتهم للوقائع والنوازل ، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة ، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية ^(٢) وأعرف بأسباب التنزيل ، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك ، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب

فتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات ، أو تخصيص بعض العمومات ، فالعمل عليه صواب وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة ، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام « لا يزال الناس بخير ما عجّلوا الفطر ^(٣) » فهذا التعجيل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصلاة ، ويحتمل أن لا ، فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان يصليان المغرب قبل أن يفطرا ، ثم يفطران بعد الصلاة

(١) أي بأن اختلفوا ، أو بين بعضهم ولم ينقل بيان عن غيره يخالفه . وقد فصل فجعل الأول محل اجتهاد . بمعنى أنه لا يترجح الوقوف عند بيانهم لهذا الاختلاف . وجعل الثاني محل الاعتماد والترجح . على بيان غيرهم

(٢) أي التي تجيء من جهة الحوادث والنوازل المقتضية لنزول الآية والحديث أما القرائن المقالية فيشترك فيها معهم غيرهم من أهل الفهم في ذلك . وإن كان مقتضى الوجه الأول أن بيانهم أرجح من جهة اللغة أيضا

(٣) أخرجه الثلاثة والترمذي عن سهل بن معاذ كما في التيسير . قال مصححه وهو في أبي داود عن أبي هريرة

بيانا أن هذا التعجيل لا يلزم أن يكون قبل الصلاة ، بل اذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضا ؛ وأن التأخير الذي يفعله أهل المشرق ^(١) شيء آخر داخل في التعمق المنهى عنه ، وكذلك ^(٢) ذكر عن اليهود أنهم يؤخرون الافطار ، فندب المسلمون الى التعجيل

وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام : « لاتصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه » ^(٣) ، احتمال أن تكون الرؤية مقيدة ^(٤) بالأكثر ، وهو أن يرى بعد غروب الشمس ، فبين عثمان أن ذلك غير لازم ، فرأى الهلال في خلافته قبل الغروب ، فلم يفطر حتى أمسى وغابت الشمس . وتأمل ، فعادة مالك ابن أنس - في موطنه وغيره - الإتيان بالآثار عن الصحابة مبينا بها السنن ، وما يعمل به منها وما لا يعمل به ، وما يقيد به مطلقاتها ، وهو دأبه ومذهبه لما تقدم ذكره ، ومما بين كلامهم اللغة أيضا ، كما نقل مالك في دلوك الشمس ، وغسق الليل ، كلام ابن عمر وابن عباس ، وفي معنى السعى عن عمر بن الخطاب ، أعنى قوله تعالى : (فاستعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) ، وفي معنى الإخوة أن السنة قضت أن الإخوة اثنان فصاعدا ، كما تبين بكلامهم معاني الكتاب والسنة

- (١) من هم أهل المشرق الذين كان عمر و عثمان يقصدان مخالفتهم وبيان أنهم متعمقون؟
 (٢) يعنى وبيانا لأن ندب التعجيل لمخالفة اليهود المتعمقين في التأخير لا يستدعى أن يكون الافطار قبل الصلاة . فينتظم هذا في سلك ما قبله
 (٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذى
 (٤) أى فيكون فطر اليوم التالى للرؤية إذا وقعت بعد الغروب ، أما إذا رأى على غير الأكثر وهو الرؤية قبل الغروب فإن الفطر لليوم نفسه لا للتالى . فبين عثمان أن هذا التقييد غير لازم ، وأن الفطر لليوم التالى للرؤية مطلقا قبل الغروب وبعده ، فلم يفطر حتى أمسى ، والمسألة خلافية فأبو يوسف يقول إن الرؤية نهارا قبل الزوال للماضى ، وبعده للمستقبل . وأبو حنيفة ومالك والشافعي كعثمان يرون أنها لا يعتد بها للماضى مطلقا ، قبل الزوال وبعده

لا يقال إن هذا المذهب راجع الى تقليد الصحابي ، وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف (١)

لأننا نقول نعم هو تقليد ، ولكنه راجع الى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه إلا لهم كما تقدم من أنهم عرب ، وفرق بين من هو عربي الأصل والنحلة ، وبين من تعرب « غلب التطبع شيمة المطبوع » وأنهم شاهدوا من أسباب التكليف وقرائن أحوالها ما لم يشاهد من بعدهم ، وتقلُّ قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمعتد فلا بد من القول بأن فيهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم . فاذا جاء في القرآن أو في السنة من بيان ما هو موضوع موضع التفسير ، بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه ، انحتم الحكم بأعمال ذلك البيان ؛ لما ذكر ، ولما جاء في السنة من اتباعهم والجريان على سننهم ، كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى وتمسكوا بها وعصوا عليها بالنواجز » (٢) وغير ذلك من الأحاديث ، فانها عاضدة لهذا المعنى في الجملة (٣)

(١) أى في تقليده : وكذا في حجية مذهبه . فقد أجمعوا على أنه ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين ، واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين مقدا على القياس . والمختار أنه ليس بحجة . راجع الاحكام للآمدى والمؤلف اختار طريقا وسطا يؤيد فيه القول بالحجية في نوع منه ، وهو ما احتاج إلى القرائن الحالية التي هم أعرف بها من غيرهم ، وكذا ما يحتاج الى القوة في معرفة لغة العرب وإذا قرأت مسألتى مذهب الصحابي في الاحكام حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذي استنبط منه مسألته هذه . وكما أن الخلاف حاصل في حجية مذهب الصحابي على من بعده ، كذلك الخلاف في تقليده حاصل . والمختار المنع أيضا إلا للعامى إذا عرف حقيقة مذهب الصحابي ، فيجوز له تقليده

(٢) أخرجه في التيسير عن أنى داود بلفظ (فعلكم) ومن غير لفظ (من بعدى) (٣) وإنما قال (في الجملة) لأنه لا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى فيه . فيمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عنه صلى الله عليه وسلم ، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه كما قال الآمدى

(المسألة الثانية عشرة) ليس في الشريعة مجمل مما يتعلق التكليف به ٣٤١

أما اذا علم أن الموضوع موضع اجتهاد ، لا يفتقر الى ذينك الأمرين ، فهم ومن سواهم فيه شرعٌ سواء ؛ كمسألة العول ، والوضوء من النوم ، وكثير من مسائل الربا التي قال فيها عمر ابن الخطاب: مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا آية الربا فدعوا الربا والريبة ، أو كما قال . فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين ، وفيه خلاف^(١) بين العلماء أيضا فان منهم من يجعل قول الصحابي ورايه حجة يرجع اليها ويعمل عليها من غير نظر ، كالأحاديث والاجتهادات النبوية ، وهو مذكور في كتب الأصول ، فلا يحتاج الى ذكره ههنا

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

الإجمال إمامتعلق بما لا ينبى عليه تكليف ، وإما غير^(٢) واقع في الشريعة .
وبيان ذلك من أوجه :

(أحدها) النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي) الآية^(٣) ! وقوله : (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) وقوله : (وأنزلنا اليك الذكر لتبين^(٤) للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) وقوله تعالى : (هدى للمتقين) (هدى ورحمة للمتقين) وإنما كان هدى لأنه مبين ، والمجمل لا يقع به بيان ، وكل ما في هذا المعنى من

(١) قد علمته وقوله (كالأحاديث) أى فيقدم مذهبه على القياس . وعن ذهب اليه مالك والشافعي وابن حنبل في قول لها وهو رأى الرازي وبعض أصحاب أبي حنيفة

(٢) إذا قلنا ان الراسخين يعلمون المتشابه أما إن قلنا إنهم لا يعلمونه فليس التكليف واقعا إلا بالايان به على أنه من عند الله وأنه على ما أراده منه حق

(٣) لاحاجة إلى بقية الآية فيما هو بصدده

(٤) أى فاذا بقى شىء مجمل بدون بيان لم يكن أدى وظيفته . وحاشاه صلى الله

عليه وسلم

الآيات . وفي الحديث : « تَرَكْتُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ ، لَيْلَهَا كَنَهَارِهَا ^(١) » وفيه : « تَرَكْتُ فِيكُمْ اثْنَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا : كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي ^(٢) » ويصحح هذا المعنى قوله تعالى : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) ويدل على أنهما بيانٌ لكلٍ مشكل ، وملجأٌ من كلٍ مُعضل . وفي الحديث : « مَا تَرَكْتُ ^(٣) شَيْئًا مِمَّا أَمَرَكَ اللَّهُ بِهِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ ، وَلَا تَرَكْتُ شَيْئًا مِمَّا نَهَاكَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ ^(٤) » وهذا المعنى كثير . فإن كان في القرآن شيء مجمل فقد بينته السنة ؛ كبيانها للصلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها ، وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال ، وللحج إذ قال : « خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ » ، وما أشبه ذلك . ثم بين عليه الصلاة والسلام ما وراء ذلك مما ^(٥) لم ينص عليه في القرآن ؛ والجميع بيانٌ منه عليه الصلاة والسلام فإذا ثبت هذا فإن وجد في الشريعة مجمل ^(٦) أو مبهم المعنى أو مالا يفهم

(١) رواه احمد وابن ماجه والحاكم عن عر باض وأخرجه في التيسير عن رزين
 (٢) رواه في الموطأ ببعض اختلاف ورواه في الجامع الصغير عن الحاكم في مستدركه بلفظ (تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي) الخ
 (٣) وهل هذا يقتضى أن كل ما أمر به أو نهى عنه لا إجمال فيه ؟ ومثله يقال في الآية الأولى ، إلا ان إتمام النعمة فيها يرشح استقامة الاستدلال بها ، لأنه إذا بقي اجمال وعدم فهم لبعض الشريعة لا تكون النعمة فيها تامة . وأيضا فان كمال الدين لا يقال إذا بقي منه شيء غير مفهوم المراد . أما الحديث فالسؤال فيه لإزالة متوجها

(٤) بقيته (وإن الروح الأمين قد نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفى رزقها ، فأجلوا في الطلب) رواه الامام الشافعي رضى الله عنه في مسنده
 (٥) كزكاة الفطر ، وأكثر المناهي في البيع كالنجش والغرر وتحريم لحوم الخمر الأهلية كما قال صلى الله عليه وسلم (ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه)
 (٦) (مجمل) كالمشترك (او مبهم) خفي المعنى كالآب نوع من النبات خفي معناه على عمر كما سبق - (او مالا يفهم) أى لا يعقل معناه المتبادر منه وضعا كالوجه

فلا يصح أن يكلف بمقتضاه ؛ لأنه تكليف بالمحال ، وطلب ما لا ينال . وإنما يظهر هذا الإجمال في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه : (وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ) ، ولما بين الله تعالى أن في القرآن متشابهات بين أيضاً أنه ليس فيه تكليف إلا الإيمان به على المعنى المراد منه ، لا على ما يفهم المكلف منه ؛ فقد قال الله تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ — إِلَى قَوْلِهِ : — كُلُّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا) . والناس في المتشابه^(١)

المراد ههنا على مذهبين : فمن قال إن الراسخين يعلمونه فليس بمتشابه عليهم ، وإن تشابه على غيرهم ؛ كسائر المبيِّنات المشتبهة على غير العرب ، أو على غير العلماء من الناس . ومن قال إنهم لا يعلمونه وإن الوقف على قوله : (إلا الله) فالتكليف بما يراد به مرفوع باتفاق ، فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به ؛ وهكذا إذا قلنا إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم ، فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه ، ما دام مشتبه عليهم ، حتى يتبين باجتهاد أو تقليد ؛ وعند ذلك يرتفع تشابهه فيصير كسائر المبيِّنات

فإن قيل : قد أثبت القرآن متشابهات في القرآن ، وبينت السنة أن في الشريعة متشابهات ، بقوله : « الحلالُ بَيْنٌ . والحرامُ بَيْنٌ . وبينهما أمورٌ مُشْتَبِهَاتٌ » وهذه المتشابهات متقاة بأفعال العباد ، لقوم : « فمن اتقى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ »^(٢) فهي إذاً مجملات وقد انبنى عليها التكليف^(٣) كما أن قوله تعالى (وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ)

واليد والمجيء المنسوبة لله سبحانه . هذا هو مقتضى التعبير بأو . ويصح أن يكون تنويهاً في العبارة والكل مجمل بالمعنى العام أي الذي لم يتضح المراد منه بسبب من الأسباب المشار إليها آنفاً فلا تكون متقابلة ، وقوله بعد (فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به) يقتضى احتمالاً ثالثاً وأن المراد منها واحد وهو المتشابه . فلا يدخل فيه مثل الأب الذي وإن توقف فيه عمر فقد عرفه غيره (١) وهو المتشابه الحقيقي ، وهو ما لم يجعل لناسيل إلى فهم حقيقة المراد منه ولا نصب دليل على ذلك

(٢) تقدم ج ٣ - ص ١٦)

(٣) أي باتقائها واجتنابها

قد انبنى عليها التكليف وذلك قوله : (والرَّسَخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) فكيف يقال إن الاجمال والتشابه لا يتعلقان بما ينبنى عليه تكليف ؟ فالجواب أن الحديث في التشابهات ليس مما نحن بصدده ، وإنما كلامنا في التشابه الواقع في خطاب الشارع ؛ وتشابهُ الحديث في مناط الحكم ، وهو راجع الى نظر المجتهد حسب ما مر في فصل (١) التشابه ؛ وإن سلم فالمراد أن لا يتعلق تكليف بمعناه المراد عند الله تعالى ، وقد يتعلق به التكليف من حيث هو مجمل ، وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله ، وبأن يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد ؛ ولذلك قال « فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » ويجتنب النظر فيه إن كان من غير أفعال العباد ، كقوله : (الرحمنُ على العرشِ استوى) وفي الحديث : « ينزلُ ربنا الى سماءِ الدنيا » (٢) وأشباه ذلك . هذا معنى أنه لا يتعلق به تكليف ، وإلا فالتكليف متعلق بكل موجود ، من حيث يُعتقدُ على ما هو عليه ، أو يتصرف فيه إن صح تصرف العباد فيه ، الى غير ذلك من وجوه النظر

(الوجه الثاني) أن المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم ، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم ؛ وهذا يستلزم كونه بينا واضحا لا إجمال فيه ولا اشتباه . ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباه وإجمال لناقض أصل مقصود الخطاب ، فلم تقع فائدة ، وذلك ممتنع من جهة رعي المصالح ، تفضلا ، أو انحتما ، أو عدم (٣) رعيها ؛ إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود

(والثالث) أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة ، إلا عند من يجوز تكليف المحال ، وقد مر بيان امتناع تكليف المحال سمعا ، فبقي الاعتراف

(١) في النوع الثالث من التشابه من المسألة الثالثة هناك . فراجعه

(٢) رواه في التيسير عن الستة إلا النسائي بلفظ (ينزل ربنا كل ليلة الى سماء

الدنيا الخ)

(٣) أي حتى مع قطع النظر عن رعاية المصالح هو ممنوع ، لأنه غير معقول في ذاته .

بامتناع تأخير البيان عن وقته . وإذا ثبت ذلك فمسألتنا من قبيل (١) هذا المعنى ، لأن خطاب التكليف في وروده مجملاً غير مفسر إما أن يقصد التكليف به مع عدم بيانه ، أولاً . فإن لم يقصد فذلك ما أردنا ، وإن قصد رجوع الى تكليف مالا يطاق ، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة . وعلى هذين الوجهين — أعني (٢) الثاني والثالث — إن جاء في القرآن مجملٌ فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به ، وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوي . وهو المطلوب

الطرف الثاني

في الأدلة على التفصيل

وهي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والرأى (٣)

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما ، وأيضاً فإن في أثناء الكتاب (٤) كثيراً مما يفتقر إليه الناظر في غيرها ، مع أن الأصوليين تكفلوا بما عداها كما (٥) تكفلوا بهما ، فرأينا السكوت عن الكلام في الإجماع والرأى ، والاقتصار على الكتاب والسنة والله المستعان
فالأول أصلها ، وهو الكتاب وفيه مسائل :

- (١) نقول بل هي أشد ، لأن ذلك كان مجرد تأخير للبيان ، يعنى مع حصول البيان بعد الوقت . أما هذا فلا بيان رأساً ، لاني عهدت صلى الله عليه وسلم ولا بعده
- (٢) وإنما قيده بهما لأنه ذكر مثله في الأول ، فلم يحتج لربط هذا التفريع به أيضاً
- (٣) يشمل الباقي من قياس وغيره
- (٤) لعل فيه سقط كلمة (والسنة) كما يفيدته السابق واللاحق ، أى أنه تعرض لكثير من المباحث المتعلقة بغير الكتاب والسنة أثناء تعرضه لمباحثهما
- (٥) كان يقتضى الذكر لا السكوت عن الكتاب والسنة أيضاً

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن الكتاب قد تقرر أن كاية الشريعة ، وعمدة الملة ، وينبوع الحكمة ، وآية الرسالة ، ونور الأبصار والبصائر ، وأنه لا طريق إلى الله سواه ، ولا نجاة بغيره ، ولا تمسك بشيء يخالفه . وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه ؛ لأنه معلوم من دين الأمة . وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها ، واللاحق بأهلها ، أن يتخذ سميره وأنيسه ، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي ، نظراً وعملاً ، لا اقتساراً على أحدهما ، فيوشك أن يفوز بالبغيه ، وأن يظفر بالطلبة ، ويجد نفسه من السابقين وفي الرعيل الأول . فان كان قادراً على ذلك ، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب وإلا فكلام الأئمة السابقين ، والسلف المتقدمين ، أخذ بيده في هذا المقصد الشريف ، والمرتبة المنيفة

وأيضاً^(١) فمن حيث كان القرآن معجزاً أحم الفصحاء ، وأعجز البلغاء أن يأتوا بمثله ، فذلك لا يخرجهم عن كونه عربياً جارياً على أساليب كلام العرب ، ميسراً للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى ، لكن بشرط الدربة في اللسان العربي ، كما تبين في كتاب الاجتهاد ، إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه ، لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق ، وذلك مرفوع عن الأمة . وهذا من جملة الوجوه الاعجازية فيه ، إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب ، مفهوم معقول ، ثم لا يقدر البشر على الإتيان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً . فهم أقدر ما كانوا على معارضة الأمثال ، أعجز ما كانوا عن معارضته ؛ وقد قال الله تعالى : (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ ؟) وقال : (فَأَيُّ تَمَنَّا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ) (١) تتميم لبيان ما يعينه على فهمه . كأنه قال : (من السنة والدربة في اللسان العربي ، ولا يمنع من ذلك كونه معجزاً الخ)

(المسألة الثانية) لا بد في علم القرآن من معرفة أسباب التنزيل الح ٣٤٧

بِهِ قَوْمًا لُدًّا) وقال : (قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) وقال : (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) وعلى أى وجه^(١) فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ) فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبر والفهم ، وكذلك ما كان مثله وهو ظاهر .

﴿ المسألة الثانية ﴾

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن . والدليل على ذلك أمران : (أحدهما) أن علم المعانى والبيان الذى يعرف به إعجاز نظم القرآن ، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب ، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال : حال الخطاب من جهة نفس الخطاب ، أو المخاطب ، أو المخاطب ، أو الجميع ؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين ، وبحسب مخاطبين ، وبحسب غير ذلك ، كالاستفهام ، لفظه واحد ، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ؛ وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهاها . ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة ، وعمدتها مقتضيات الأحوال : وليس كل حال يُنقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول ، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة ، أو فهم شىء منه ، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط ، فهى من المهمات في فهم الكتاب بلا بد ؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال . وينشأ عن هذا الوجه

(الوجه الثانى) وهو أن الجهل بأسباب التنزيل مُوقع فى الشبه والإشكالات ومُورد للنصوص الظاهرة مُورد الإجمال حتى يقع الاختلاف ، وذلك مظنة وقوع النزاع

(١) ذكروا فى إعجازه وجوها كثيرة ، بما يعلم من الكتب المؤلفة خصيصا بذلك . فعلى جميع الوجوه لا يمنع إعجازه من فهمه على وجهه

ويوضح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن ابراهيم التيمي ، قال : خلا عمر ذات يوم ، فجعل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونبياها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين ! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه ، وعلمنا فيم نزل وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى فاذا كان لهم فيه رأى اختلفوا ، فاذا اختلفوا اقتتلوا . قال : فزجره عمر وانتهره ، فانصرف ابن عباس ، ونظر عمر فيما قال ، فعرفه ، فأرسل إليه ، فقال : أعد علي ما قلت ! فأعاده عليه ، فعرف عمر قوله وأعجبه ، وما قاله صحيح في الاعتبار ، ويتبين بما هو أقرب

فقد روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعا كيف كان رأى ابن عمر في الحرورية؟ قال : يراهم شرار خلق الله ، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين . فهذا معنى الرأى الذى نبه ابن عباس عليه ، وهو الناشىء عن الجهل بالمعنى الذى نزل فيه القرآن

وروى أن مروان أرسل بوابه إلى ابن عباس ، وقال قل له : لئن كان كل امرئ فرح بما أوتى وأحب أن يُحمد بما لم يفعل معذبا ، لنعدبن أجمعون ! فقال ابن عباس : مالكم ولهذا الآية؟ إنما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فسألهم عن شئ فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتابهم ، ثم قرأ : (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب - إلى قوله : وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا) فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان

والقنوت يحتمل وجوها (١) من المعنى يحمل عليه قوله : (وقروا لله قانتين)

فاذا عرف السبب تعين المعنى المراد

(١) كالحشوع ، وعدم الالتفات ، والذكرو غيرها . وقوله (تعين المعنى

المراد) أى وهو عدم تكلم بعضهم بعضا كما كان يحصل قبل نزول الآية

وروى أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين ، فقدم الجارود على عمر ، فقال : إن قدامة شرب فسكر . فقال عمر : مَنْ يشهد على ما تقول ؟ قال الجارود : أبو هريرة يشهد على ما أقول ، وذكر الحديث ، فقال عمر يا قدامة إني جالدك ! قال : والله لو شربتُ كما يقولون ما كان لك أن تجلدني : قال عمر : ولم ؟ قال لأن الله يقول : (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحاتِ جناحٌ) الخ فقال عمر : إنك أخطأت التأويل يا قدامة ؛ إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله . وفي رواية فقال : لم تجلدني؟ بيني وبينك كتاب الله . فقال عمر : وأى كتاب الله تجد أن لا أجلدك ؟ قال إن الله يقول في كتابه : (ليس على الذين آمنوا) إلى آخر الآية ! فأنا من الذين آمنوا و عملوا الصالحات ، ثم اتقوا و آمنوا ، ثم اتقوا و أحسنوا شهدتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدرًا ، و أحدًا ، و الخندق ، و المشاهد . فقال عمر : ألا تردون عليه قوله ؟ فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً لِمَاضِينَ ، و حجة على الباقين ؛ فعذر المَاضِينَ بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر ، و حجة على الباقين لأن الله يقول : (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمرُ و الميسرُ) ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى . فان كان من الذين آمنوا و عملوا الصالحات ، ثم اتقوا و آمنوا ، ثم اتقوا و أحسنوا ، فان الله قد نهى أن يشرب الخمر . قال عمر : صدقت . الحديث

وحكى اسمعيل القاضي قال : شرب نفر من أهل الشام الخمر ، و عليهم يزيد بن أبي سفيان ، فقالوا : هي لنا حلال ، و تأولوا هذه الآية : (ليس على الذين آمنوا) الآية ! قال فكتب فيهم إلى عمر ، قال فكتب عمر إليه : أن ابعث بهم إلى قبل أن يفسدوا من قبلك . فلما أن قدموا على عمر استشار فيهم الناس ، فقالوا : يا أمير المؤمنين نرى أنهم قد كذبوا على الله ، و شرعوا في دينه ما لم يأذن به ، إلى آخر الحديث ففي الحديثين بيان أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات

وجاء رجل إلى ابن مسعود فقال ، تركت في المسجد رجلاً يفسر القرآن برأيه ،

يفسر هذه الآية : (يومَ تأتي السماءُ بدُخانٍ مبينٍ) قال ، يأتي الناسَ يومَ القيامةِ دخانٌ ، فيأخذُ بأنفاسِهِمْ ، حتى يأخذَهُمْ كهيئةِ الزكامِ . فقال ابن مسعود : من علم علماً فليقل به ، ومن لم يعلم فليقل « الله أعلم » فان من فقه الرجل أن يقول للمالعلم له به : « الله أعلم » إنما كان هذا لأن قريشاً استعصوا على النبي صلى الله عليه وسلم . دعا عليهم بسنين كسنى يوسف ، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام فجعل الرجل ينظر الى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد ، فانزل الله : (فارتقب يومَ تأتي السماءُ بدخانٍ) الآية ، الى آخر القصة

وهذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعانى المنزل ، بحيث لو فقد ذكر السبب لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص ، دون تطرق الاحتمالات ، وتوجه الإشكالات ، وقد قال عليه الصلاة والسلام^(١) . « خذوا القرآن من أربعة » منهم عبد الله ابن مسعود ، وقد قال في خطبة خطبها : والله لقد علم أصحابُ النبي صلى الله عليه وسلم انى من أعلمهم بكتاب الله ، وقال في حديث آخر : والذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت ؟ ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ؟ ولو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله منى تبلغه الابل لركبت اليه . وهذا يشير الى أن علم الأسباب من العلوم التي يكون العالم بها عالماً بالقرآن . وعن الحسن أنه قال : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيم أنزلت وما أراد بها ؟ وهو نص في الموضع مشير الى التحريض على تعلم علم الأسباب . وعن ابن سيرين قال : سألت عبدة عن شىء من القرآن ، فقال : اتق الله ، وعليك بالسداد ، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن ؟ وعلى الجملة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير .

(١) : (ابن مسعود ، وأبى بن كعب ، ومعاذ بن جبل ، وسالم مولى أبى حذيفة) رواه الترمذى والحاكم عن ابن عمر باسناد صحيح اه من الجامع الصغير . قال المناوى قال الحاكم : صحيح وأقره الذهبى . ورواه البزار عن ابن مسعود . قال الهيثمى : رجاله ثقات ، وقضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يخرج فى الصحيحين ، وقد أخرجه البخارى فى صحيحه ،

فصل

ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل ، وإن لم يكن ثمَّ سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة . ويكفيك ما تقدم^(١) بيانه في النوع الثاني من كتاب المقاصد ، فإن فيه ما يثلج الصدر ويورث اليقين في هذا المقام . ولا بد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد وإن كان مفهوماً : « أحدها » قول الله تعالى (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به ، لكن على تغيير بعض الشعائر ، ونقص جملة منها ، كالوقوف بعرفة وأشبه ذلك مما غيروا ، فجاء الأمر بالإتمام لذلك ، وإنما جاء إيجاب الحج نصاً في قوله تعالى (والله على الناس حج البيت) وإذا عرف هذا تبين هل في الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة ؟ أم لا ؟ « والثاني » قوله تعالى (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) نقل عن أبي يوسف أن ذلك في الشرك ، لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر ، فيريد أحدهم التوحيد ، فيهم فيخطيء بالكفر ، فعفا لهم عن ذلك ، كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الإكراه . قال : فهذا على الشرك ، ليس على الإيمان في الطلاق والعتاق ، والبيع والشراء لم تكن الإيمان بالطلاق والعتاق في زمانهم

« والثالث » قوله تعالى : (يخافون ربهم من فوقهم) (أأمنتم من في السماء ؟) وأشبه ذلك ، إنما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض ، وإن كانوا مقرين بالهية الواحد الحق ؛ فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه ، تنبيهاً على نفي ما ادَّعوه في الأرض ؛ فلا يكون فيه دليل على إثبات حية البتة . ولذلك قال تعالى : (فخرّ عليهم السقف من فوقهم^(٢)) . فتأمله ، واجر على هذا المجرى في سائر

(١) وهو أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب

(٢) أي فليست الفوقية لتخصيص الجهة، لأن السقف لا يكون إلا فوق، إنما

ذلك ذكر للمعهود فيه

الآيات والأحاديث

« والزابع » قوله تعالى : (وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى) (١) فعين هذا الكوكب لكون العرب عبدته ، وهم خزاعة ، ابتدع ذلك لهم أبو كبشة ، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها ، فلذلك عينت

فصل

وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة ، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب ، ولا يحصل فهمها الا بعرفة ذلك . ومنه أنه نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، فلما كان بعد ذلك قيل لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ، ويحملون منها الودك ، ويتخذون منها الأسقية ، فقال : وماذا ، قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام « إنما نهيتكم من أجل الدافّة التي دفتّ عليكم ، فكلوا وتصدقوا واودّخروا » (٢) ومنه حديث (٣) التهديد بإحراق البيوت لمن تخاف عن صلاة الجماعة ، فإن حديث ابن مسعود يبين أنه باهل النفاق ، بقوله : ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق . وحديث (٤) الأعمال بالنيات واقع عن سبب ، وهو أنهم لما أمروا بالهجرة هاجر ناس للأمر ، وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة (٥) أراد نكاحها تسمى أم قيس ، ولم يقصد مجرد الهجرة للأمر ، فكان بعد ذلك يسمى : مهاجر أم قيس ، وهو كثير

(١) قال العلماء ان هذا النجم قطره عشرة أمثال قطر كوكب الشمس ، فهو أكبر ما عرفه العرب من الكواكب. فعبده

(٢) تقدم (ج ٣ - ص ٦٧)

(٣) تقدم (ج ٣ - ص ٣٢٨)

(٤) تقدم (١ - ص ٢٩٧)

(٥) يعنى ولذلك قال في الحديث (أو امرأة ينكحها)

﴿ المسألة الثالثة ﴾

كل حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها (١) وهو الأكثر رد لها . أولاً . فإن وقع رد فلا إشكال في بطلان ذلك المحكى وكذبه ؛ وإن لم يقع معها رد فذلك دليل صحة المحكى وصدقه

أما الأول فظاهر ، ولا يحتاج الى برهان . ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : (إذ قلوا ما أنزل الله على بشرٍ من شيء) فأعقب بقوله : (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ؟) الآية ! وقال : (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً) الآية ، فوقع التنكيت على افتراء ما زعموا ، بقوله : (بزعمهم) ، وبقوله : (ساء ما يحكمون) ثم قال : (وقالوا هذه أنعامٌ وحرثٌ حِجْرٌ) الى تمامه ، وردّ بقوله : (سيجزئهم بما كانوا يفترون) ثم قال : (وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصةٌ) الآية ؟ فنبه على فساد بقوله : (سيجزئهم وصفهم) زيادة على ذلك . وقال تعالى : (وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفكٌ افتراه وأعانه عليه قومٌ آخرون) فرد عليهم بقوله : (فقد جاءوا ظلماً وزوراً) ثم قال : (وقالوا أساطيرُ الأولين) الآية ! فرد بقوله : (قل أنزله الذي يعلم السر) الآية ، ثم قال : (وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً) ثم قال تعالى : (انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا) وقال تعالى (وقال الكافرون هذا ساحرٌ كذاب أجعل الآلهة إلهاً واحداً - إلى قوله : أنزل عليه الذكر من بيننا ؟) ثم رد عليهم بقوله : (بل هم في شك من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا اتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم بأوجه كثيرة ثبتت في أثناء القرآن كقوله : (بل عبادٌ مُكْرَمُونَ) وقوله :

(١) أو قبلها وبعدها معا ، كما في آية (ألا إن الله من في السموات ومن في الأرض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء) مع قوله (سبحانه هو الغنى له ما في السموات وما في الأرض) ولا يكون الشريك ولا الولد مملوكا

(بل له ما في السموات والأرض) وقوله : (سبحانه هو الغني) الآية ! وقوله (تكادُ السمواتُ ينفطرنُ منه وتنشقُّ الأرض) الى آخره ، وأشباه ذلك . ومن قرأ القرآن وأحضره في ذهنه عرف هذا بيسر

(وأما الثاني) فظاهر أيضا ، ولكن الدليل على صحته من نفس الحكاية وإقرارها ؛ فان القرآن سمي فرقانا ، وهدى ، وبرهانا ، وبيانا ، وتبيانا ، لكل شيء ؛ وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل ، والإطلاق والعموم ؛ وهذا المعنى يأتي أن يحكى فيه ما ليس بحق ثم لا ينبه عليه . وأيضا^(١) فان جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ، ولم ينبه على إفسادهم وافتراءهم فيه ، فهو حق يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا ، ويمنعه قوم ، لامن جهة قدح فيه ، ولكن من جهة أمر خارج عن ذلك ، فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا ، ولا يفترق ما بينهما إلا بحكم النسخ فقط ، ولو نبه على أمر فيه لكان في حكم التنبيه على الأول كقوله تعالى : (وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه) الآية ، وقوله : (يحرفون الكلم عن مواضعه ، يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه) الآية ! وكذلك قوله تعالى : (من الذين هادوا يحرفون الكلم من بعد مواضعه ، ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين) فصار هذا من النمط الأول . ومن أمثلة هذا القسم جميع ما حكى عن المتقدمين من الأمم السالفة مما كان حقا ، كحكايته عن الأنبياء والأولياء ، ومنه قصة ذى القرنين ، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام ، وقصة أصحاب الكهف وأشباه ذلك .

(١) هذا نوع آخر غير ما ذكر في صدر المسألة ؛ فان الأول ليس من الشرائع . وهذا من الشرائع وما في حكمها وما دخل عليها من تحريف وغير ذلك فهو معطوف على قوله (كل حكاية الخ) . ويحتمل أن يكون دليلا ثانيا على الثاني ويؤيده قوله بعد (ولو نبه على أمر فيه) الخ وقوله (فصار هذا من النمط الأول) ويكون قوله أولا (كل حكاية) أعم مما يتعلق بالشرائع والقصص

فصل

ولا طراد هذا الأصل اعتمده النظار ، فقد استدل جماعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع ، بقوله تعالى : (قالوا لم نك^(١) من المسلمين ولم نك نُطعم المسكين) الآية ؛ إذ لو كان قولهم باطلا لرد عند حكايته . واستدل على أن أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلهم ، بأن الله تعالى لما حكى من قولهم أنهم (ثلاثة رابعهم كلهم) وأنهم (خمسة سادسهم كلهم) أعقب ذلك بقوله : (رجماً بالغيب) أى ليس لهم دليل ولا علم غير اتباع الظن ، ورجم الظنون لا يغنى من الحق شيئاً ، ولما حكى قولهم : (سبعة وثامنهم كلهم) لم يتبعه بإبطال ، بل قال (قل ربى أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل) دل المساق على صحته دون القولين الأولين .

وروى عن ابن عباس أنه كان يقول : أنا من ذلك القليل الذى يعلمهم . ورأيت منقولاً عن سهل بن عبد الله أنه سئل عن قول ابراهيم عليه السلام : (رب أرني كيف تحيي الموتى ؟) فقيل له أكان شاكاً حين سأل ربه أن يريه آية ؟ فقال : لا ، وإنما كان طلب زيادة إيمان الى إيمان ألا تراه قال : (أو لم تؤمن ؟ قال : بلى) فلو علم شكاً منه لأظهر^(٢) ذلك ، فصح أن الطمأنينة كانت على معنى الزيادة فى الإيمان ، بخلاف ما حكى الله عن قوم من الأعراب فى قوله : (قالت الأعراب أمنأ) فإن الله تعالى رد عليهم بقوله : (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسأنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم)

ومن تتبع مجارى الحكايات فى القرآن عرف مداخلها ، وما هو منها حق مما هو باطل .

فقد قال تعالى : (إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله) الى آخرها

(١) أى فقد سلم تعليلهم ودخولهم بهذا

(٢) أى لنبه الله إليه كما هو الشأن فى الكتاب

فإن هذه الحكاية ممزوجة الحق بالباطل ، فظاهرها حق ، وباطنها كذب ، من حيث كان إخباراً عن المعتقد وهو غير مطابق ، فقال تعالى : (والله يعلم إنك لرسوله) تصحيحاً لظاهر القول ، وقال : (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) إبطالا لما قصدوا فيه .

وقال تعالى (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) الآية ! وسبب نزولها ما أخرجه الترمذى وصححه عن ابن (١) عباس قال : مر يهودى بالنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي « حدثنا يا يهودى ! » فقال : كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السمواتِ على ذِه ، والأرضين على ذِه ، والماء على ذِه ، والجبالَ على ذِه ، وسائر الخلق على ذِه ؟ وأشار الراوى بخصره أولاً ، ثم تابع حتى بلغ الإبهام : فأنزل الله : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) . وفى رواية أخرى (٢) جاء يهودى إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا محمد إن الله يمسك السموات على أصبع ، والأرضين على أصبع ، والجبال على أصبع ، والخلائق على أصبع ، ثم يقول : « أنا الملك » فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه ، قال : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) وفى رواية (٣) فضحك النبي صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقا ، والحديث الأول كأنه مفسر لهذا ، وبمعناه يتبين معنى قوله : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) فإن الآية بينت أن كلام اليهودى حق فى الجملة ، وذلك قوله : (والأرضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) وأشارت إلى أنه لم يتأدب مع الربوبية ، وذلك - والله أعلم - لأنه أشار إلى معنى الأصابع بأصابع نفسه ، وذلك مخالف للتنزيه للبارى سبحانه فقال : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ)

(١) قال : حديث حسن غريب صحيح واللفظ فيه (يا يهودى حدثنا)

(٢) فى البخارى وزاد فيه (والشجر على أصبع) قبل لفظة (والخلائق)

رواه الترمذى بتقديم الجبال على الأرضين

(٣) فى البخارى والترمذى ، وقال : حسن صحيح

وقال تعالى (وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ) أى يسمع الحق والباطل ، فرد الله عليهم فيما هو باطل ، وأحق الحق ، فقال (قُلْ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ) الآية ! ولما قصدوا الإذاية بذلك الكلام قال تعالى : (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)

وقال تعالى : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا : أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ ؟) فهذا منهم امتناع عن الإنفاق بحجة قصدهم فيها الاستهزاء ، فرد عليهم بقوله : (إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) لأن ذلك حيد عن امتثال الأمر ؛ وجواب « أنفقوا » أن يقال « نعم » أو « لا » وهو الامتثال أو العصيان ، فلما رجعوا إلى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة التي لا تعارض انقلب^(١) عليهم من حيث لم يعرفوا ؟ إذ حاصله أنهم اعترضوا على المشيئة المطلقة بالمشيئة^(٢) المطلقة ، لأن الله شاء أن يكلفهم الإنفاق ، فكأنهم قالوا : كيف^(٣) يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لأطعمهم؟ وهذا عين الضلال في نفس الحجة

وقال تعالى : (وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْتَصِمَانِ فِي الْحَرْثِ - إِلَى قَوْلِهِ : وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا) فقوله : (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) تقرير لإصابته عليه السلام في ذلك الحكم ، وإيماء إلى خلاف ذلك في داود عليه السلام ؛ لكن لما كان

(١) أى حيث إن المشيئة الالهية لا تعارض فكان يجب الامتثال وعدم المعارضة فيها ، فانقلبت الحجة عليهم ؛ لأنهم عارضوها فلم يمتثلوا مشيئة الطلب الموجه إليهم . وهذا على أن قوله (إِنْ أَنْتُمْ) موجه إليهم من قبل الله أو المؤمنين . أما اذا كان موجهاً منهم إلى المؤمنين . يخطئونهم في طلب النفقة على فقراء المسلمين أقاربهم على طريق الاستهزاء ، أى مالكم تقولون إن الله يرزق من يشاء ثم تطلبون النفقة منا ؟ فهذا تناقض ، وهو غاية الضلال - فلا يكون من هذا الباب ؛

(٢) على حد قولهم (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا)

(٣) وتوجيه هذا يحتاج الى بسط يتمكن منه بمراجعة الفخر الرازي في الآية

المجهد معذوراً مأجوراً بعد بذله الوسع قال : (وَكَلَّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا) وهذا من البيان الخفي ^(١) فيما نحن فيه . قال الحسن : والله لولا ما ذكر الله من أمر هذين الرجلين لرأيت أن القضاة قد هلكوا ، فإنه أتى على هذا بعلمه ، وعذر هذا باجتهاده . والنمط هنا يتسع . ويكفي منه ما ذكر . وبالله التوفيق

فصل

وللسنة مدخل في هذا الأصل ؛ فإن القاعدة المحصلة أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يسمكت عما يسمعه أو يراه من الباطل ، حتى يغيره أو يبينه ، إلا إذا تقرر عندهم بطلانه ، فعند ذلك يمكن السكوت إحالةً على ما تقدم من البيان فيه والمسألة مذكورة في الأصول ^(٢)

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه ^(٣) وبالعكس . وكذلك الترجية مع التخويف ، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار ، وبالعكس ؛ لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية ، وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفاً ، فهو راجع إلى الترجية والتخويف

(١) لأنه لم يصرح بخطأ داود ، إنما يفهم من قصر التفهيم على سليمان
(٢) في مسألة (إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً على إنكاره فإن كان معتقداً فإثر لسكوته عنه ؛ لما علم أنه منكر له ، فلا دلالة له على صحته الخ) راجع
تحرير الأصول

(٣) كما في الآيات المشتملة عليهما معا ومن أظهرها في ذلك قوله تعالى في سورة
الدهر (إن الأبرار يشربون من كأس — إلى قوله : فوقاهم الله شر ذلك اليوم
ولقاهم نضرة وسرورا)

ويدل على هذه الجملة عرض الآيات على النظر ، فأنت ترى أن الله جعل الحمد فاتحة كتابه ، وقد وقع فيه (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) إلى آخرها ! فجيء بذكر الفريقين ، ثم بدئت سورة البقرة بذكرها أيضا ، فقيل : (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) ثم قال : (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ) ثم ذكر بإثرهم المنافقون ، وهم صنف من الكفار . فلما تم ذلك أعقب بالأمر بالتقوى ، ثم بالتخويف بالنار ، وبعده بالترجية ؛ فقال : (فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ — الى قوله : وبشر الذين آمنوا) الآية ! ثم قال : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا ، بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ؛ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا) الآية ! ثم ذكر في قصة آدم مثل هذا . ولما ذكر بنو اسرائيل بنعم الله عليهم ثم اعتدائهم وكفرهم ، قيل : (ان الذين آمنوا والذين هادوا — الى قوله : هم فيها خالدون) . ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء الى أن ختم بقوله : (ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) ، وهذا تخويف ؛ ثم قال : (ولو أنهم آمنوا واتقوا لثوبت لهم) الآية ! وهو ترجية . ثم شرع في ذكر ما كان من شأن ^(١) المخالفين في تحويل القبلة ، ثم قال : (بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ) الآية ! ثم ذكر من شأنهم (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ . وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ) . ثم ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وبنيه ، وذكر في أثناءها التخويف والترجية ، وختمها بمثل ذلك . ولا يطول عليك زمان إنجاز الوعد في هذا الاقتران ، فقد يكون بينهما أشياء معترضة في أثناء المقصود ، والرجوع بعد الى ما تقرر

وقال تعالى في سورة الأنعام ، وهي في المكيات نظير سورة البقرة في المدنيات :

(١) يريد بذلك قوله تعالى (ما ننسخ من آية) أو قوله (ود كثير الخ) بدليل قوله ثم قال بلى من أسلم . والواقع أن آية (ما ننسخ) وما بعدها من ذكر إبراهيم ، والثناء عليه بأنه إمام للناس ، وبنائه للبيت ، وتعظيم البيت وبنائه ، كل هذا كتوطئة وتمهيد لذكر ما كان من شأن المخالفين في تحويل القبلة بقوله تعالى (سيقول السفهاء الخ)

(الحمد لله الذي خلق السموات والأرض - الى قوله : ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) وذكر البراهين التامة ، ثم أعقبها بكفرهم وتخويفهم بسببه ، الى أن قال : (كتب ربكم على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه) فأقسم بكتب الرحمة على إنفاذ الوعيد على من خالف ، وذلك يعطى التخويف تصريحا ، والترجية ضمنا ؛ ثم قال : إني أخافُ إن عصيتُ ربي عذابَ يومٍ عظيمٍ (فهذا تخويف ، وقال : (من يُصرفُ عنه يومئذٍ فقد رحمه) الآية ! وهذا ترجية ، وكذا قوله : (وإن يمسسك الله بضرٍ) الآية ! ثم مضى في ذكر التخويف ، حتى قال : (وللدار الآخرة خيرٌ للذين يتقون) . ثم قال : (إنما يستجيب الذين يسمعون) ونظيره قوله : (والذين كذبوا بآياتنا صمٌّ وبكم في الظلمات) الآية ! ثم ذكر ما يليق بالموطن الى أن قال : (وما نُرسلُ المرسلين إلا مبشرين ومُنذرين : فمن آمن وأصلح) الآية ! واجر في النظر على هذا الترتيب ، يلح^(١) لك وجه الأصل المنبّه عليه . ولولا الإطالة لبسط من ذلك كثير

فصل

وقد يغلب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال :

فيرد التخويف ويتسع مجاله ، لكنه لا يخلو من الترجية ؛ كما في سورة الأنعام ، فإنها جادت مقررة للخلق^(٢) ، ومنكرة على من كفر بالله ، واخترع من تلقاء نفسه مالا سلطان له عليه ، وصدّ عن سبيله ، وأنكر مالا ينكر ولد فيه وخاصم

(١) فمثلا سورة الرحمن ثلثها الأول تقريبا آيات ذالة على الصانع المبدع سبحانه توطئة لما يجيء بعد من التخويف والترغيب ، وأنه بعلمه وقدرته وإبداعه لا يعجزه ما خوف منه وما رغب فيه والثالث الثاني غاية التخويف والوعيد . والثالث غاية الترغيب والترغيب

(٢) لعل الأصل (للحق)

وهذا المعنى يقتضى تأكيد التخويف ، وإطالة التأنيب والتعنيف ، فكثرت مقدماته ولواحقه . ولم يخل مع ذلك من طرف الترجية ؛ لأنهم بذلك مدعوون الى الحق ، وقد تقدم الدعاء ، وإنما هو مزيد تكرار إعداراً وإنذاراً . ومواطنُ الاغترار يطالب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية ؛ لأن درء المفسد أكد وترد الترجية أيضاً ويتسع مجالها ، وذلك في مواطن القنوط ومظنته ؛ كما في قوله تعالى : (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ، إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا) الآية ! فَإِنَّ نَاسًا مِّنْ أَهْلِ الشِّرْكِ كَانُوا قَدْ قَتَلُوا وَأَكْثَرُوا ، وَزَنَوْا وَأَكْثَرُوا ، فَأَتَوْا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا : إِنَّ الَّذِي تَقُولُ وَتَدْعُوا إِلَيْهِ لِحَسَنٍ لَّو تَجِبْرُنَا أَلَنَّا لِمَا عَمَلْنَا كَفَّارَةً ؛ فنزلت . فهذا موطن خوف يخاف منه القنوط ، فجئ فيه بالترجية غالبية ^(١) . ومثل ذلك الآية الأخرى : (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ ، إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) وانظر في سببها ^(٢) في الترمذى والنسائى وغيرهما .

ولما كان جانب الإخلال من العباد أغلب كان جانب التخويف أغلب ؛ وذلك في مظانه الخاصة لاعلى الإطلاق ، فإنه إذا لم يكن هنالك مظنة هذا ولا هذا أتى الأمر معتدلاً . وقد مر لهذا المعنى بسط في كتاب المقاصد . والحمد لله

فإن قيل : هذا لا يطرد ؛ فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر ، فيأتى التخويف من غير ترجية ، وبالعكس

(١) لأنه أطلق الذنوب فلم يقيد بصغيرة ولا كبيرة ، ولم يشترط شرطاً ما ، فلم يقل (لمن يشاء) ثم أكد الأمر بقوله (إنه هو الغفور الرحيم) ومثله يقال في إذهاب الحسنات للسيئات في الآية الآتية بعدها

(٢) حديث ابن مسعود في الرجل الذى عاج المرأة وأصاب منها ما دون الوطء ، وجاء يقص عليه صلى الله عليه وسلم أمره ويقول (اقض بما شئت) الى أن قال : فقام الرجل وانطلق ، فأتبعه رجلا فدعاه وتلا عليه هذه الآية

ألا ترى قوله تعالى : (وَيَلِيْهِ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٌ) الى آخرها ! فإنها كلها تخويف ، وقوله : (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ) الى آخر السورة ! وقوله (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ) الى آخر السورة ! ومن الآيات قوله : (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ — الى قوله : فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا)

وفي الطرف الآخر قوله تعالى : (وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى) الى آخرها ! وقوله تعالى : (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) إلى آخرها ! ومن الآيات قوله تعالى : (وَلَا يَأْتَلِيْ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى) الآية ! وروى أبو عبيد عن ابن عباس أنه التقى هو وعبدالله بن عمرو ، فقال ابن عباس أى آية أرجى فى كتاب الله ؟ فقال عبد الله قوله : (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) الآية ! فقال ابن عباس : لكن قول الله : (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى ؟ قَالَ : أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ ؟ قَالَ : بلى ، وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي) قال ابن عباس فرضى منه بقوله « بلى » . قال ^(١) فهذا لما يعترض فى الصدور مما يوسوس به الشيطان . وعن ابن مسعود قال : فى القرآن آيتان ما قرأهما عبد مسلم عند ذنب إلا غفر الله له . وفسر ذلك ابى بن كعب بقوله تعالى : (وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ) الى آخر الآية ! وقوله : (وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْمِ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا) وعن ابن مسعود ان فى النساء خمس آيات ما يسرنى أن لى بها الدنيا وما فيها ، ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها قوله : (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ) الآية !

(١) أى أن عبد الله قال لابن عباس إن هذا فى موضوع آخر ، كحديث القائل له صلى الله عليه وسلم : إني أحدث نفسى بالشئ لأن أكون حممة أحب إلى من أن أتكلم به . فقال له صلى الله عليه وسلم (الحمد لله الذى رد أمره إلى الوسوسة) فليس راجعا إلى أصل الايمان أو قبول فيه حتى تكون الآية أرجى الآيات كما فهمت

وقوله : (إنَّ اللهَ لا يظلمُ مثقالَ ذرَّةٍ) الآية ! وقوله : (إنَّ اللهَ لا يغفرُ أن يشركَ به) الآية ! وقوله : (ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك) الآية ! وقوله : (ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر اللهَ يمجِّدِ اللهُ غُفُوراً رحيمًا) ، وأشياء من هذا القبيل كثيرة ، إذا تتبعمت وجدت . فالقاعدة لا تطرد ؛ وإنما الذي يقال أن كل موطن له ما يناسبه ، ولكل مقام مقال ، وهو الذي يطرد في علم البيان . أما هذا التخصيص فلا

فالجواب أن ما عترض به غير صادق عن سبيل ما تقدم . وعنه جوابان :

إجمالى ، وتفصيلى

فالإجمالى أن يقال إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم ، فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية ؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية ، واعتمدت في الحكم بها وعليها ، شأن الأمور العادية ^(١) الجارية في الوجود . ولا شك أن ما عترض به من ذلك قليل ، يدل عليه الاستقراء ، فليس بقادح فيما تأصل

وأما التفصيلى فإن قوله : (وَيَلِ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُزَةٌ) قضية عين في رجل معين ^(٢) من الكفار ، بسبب أمر معين ، من همزه النبي عليه الصلاة والسلام وعيبه إياه ؛ فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح ، لأنه أجرى مجرى التخويف

(١) أى فع كونها أغلبية اعتبرها الشارع في إجراء الأحكام عليها ، كما في أحكام السفر ، وبناء التكليف على البلوغ الذى هو مظنة العقل ، وهكذا ، كما تقدم في المقاصد فى المسألة العاشرة من النوع الأول والخامسة عشرة من النوع الرابع

(٢) هو أبى بن خلف أو أمية بن خلف أو الوليد بن المغيرة أو العاصى بن وائل أو هم جميعاً لأنهم كانوا أغنياء عيايين فى النبي صلى الله عليه وسلم تنطبق عليهم الأوصاف التى فى السورة

فليس مما نحن فيه . وهذا الوجه جار في قوله : (إِنَّ الْإِنْسَانَ ^(١) لَيْطَغَى أَنْ رَأَهُ
استغنى) . وقوله : (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) الآيتين ! جار ^(٢) عنى
ماذا كر ؛ وكذلك سورة (والضحى) . وقوله : (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) غير
ما نحن فيه ، بل هو أمر من الله للنبي عليه الصلاة والسلام بالشكر لأجل ما أعطاه
من المنح . وقوله : (أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ) قضية عين لأبي بكر الصديق .
نفس بها من كرهه فيما أصابه بسبب الإفك المتقول على بنته عائشة ، فجاء هذا
الكلام كالتأنيس له والحض على إتمام مكارم الأخلاق وإدامتها ، بالإيتاق على
قريبه المتصف بالمسكنة والهجرة . ولم يكن ذلك واجبا على أبي بكر ، ولكن
أحب الله له معالى الأخلاق . وقوله : (لَا تَقْنَطُوا) وما ذكر معها فى المذاكرة
المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذلك النقض على ما نحن فيه ، بل النظر فى معانى
آيات على استقلالها . ألا ترى أن قوله : (لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) أعقب بقوله :
(وَأَنْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ) الآية ! وفى هذا تحوير عظيم مهيب للفرار من وقوعه ؛
وما تقدم من السبب فى نزول الآية يبين المراد ، وأن قوله : (لَا تَقْنَطُوا) رافع
لما تخوفوه من عدم الغفران لما سلف . وقوله : (رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى)
فظر فى معنى آية فى الجملة وما يستنبط منها ؛ وإلا فقوله : (أَوْ لَمْ تُؤْمِنِ) تقرير
فيه إشارة الى التخويف أن لا يكون مؤمنا ، فلما قال : « بلى » حصل المقصود
وقوله (وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً) كقوله : (لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) . وقوله
(وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ) داخل تحت أصلنا ، لأنه جاء بعد قوله : (وَلَا تَكُنْ
لِلْخَائِنِينَ خَصِيًّا) (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم - الى قوله : فمن يجادل

(١) نزل فى أبى جهل وإن كان المراد الجنس . وقد نزلت الآيات بعد ما قبلها

من السورة بزمن طويل

(٢) لأنهما نزلتا فى أبى بن سلول ومن معه فى قضية الافك ، أو فىمن طعنوا

عليه صلى الله عليه وسلم فى زواج صفية بنت حبي بن أخطب

الله عنهم يوم القيامة؟ أم من يكون عليهم وكيلا) . وقوله : (إن تجتنبوا) آت بعد الوعيد على الكبائر من أول السورة الى هنالك . كأكل مال اليتيم ؛ والحيف في الوصية ، وغيرها ، فذلك مما يرجي به تقدم^(١) التخويف . وأما قوله : (إن الله لا يظلمُ مثقالَ ذرّة) فقد أعقب بقوله : (يومئذ يودُّ الذين كفروا وعصوا) الآية ، وتقدم قبلها قوله : (الذين يبخلون - الى قوله : عذاباً مهيناً) ؛ بل قوله : (إن الله لا يظلمُ مثقالَ ذرّة) جمع التخويف مع الترجية . وكذا قوله : (ولوأنهم إذ ظلموا أنفسهم) الآية ! تقدم قبلها وأتى بعدها تخويف عظيم ، فهو مما نحن فيه وقوله : (إن الله لا يغفرُ أن يُشركَ به) الآية ! جامع للتخويف والترجية ، من حيث قيد غفران ماسوى الشرك بالشيئة ، ولم يُرد ابن مسعود بقوله : « ما يسرني أن لي بها الدنيا وما فيها » أنها آيات ترجية خاصة ، بل مراده - والله أعلم - أنها كليات في الشريعة محكمات ، قد احتوت على علم كثير ، وأخاطت بقواعد عظيمة في الدين . ولذلك قال . ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها . وإذ اثبت هذا فجميع ما تقدم جار على أن لكل موطن ما يناسبه إنزال القرآن لإجراؤه^(٢) على البشارة والندارة ، وهو المقصود الأصيل لا أنه أنزل لأحد الطرفين دون الآخر وهو المطلوب وبالله التوفيق

فصل

ومن هنا يتصور للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء ؛ لأن حقيقة الأيمان دائرة بينهما . وقد دل على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص ، فقال : (إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون - الى قوله : والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم

(١) لعل الأصل (تقدمه) أى فقوله (إن تجتنبوا) الآية مما يرجي به ، لكن سبقه التخويف

(٢) إجراؤه بدل من إنزال

وَجِلَّةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ) ، وقال : (إن الدين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله) ، وقال (أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربِّهم الوسيلةَ أيُّهم أقربُ ويرجون رحمته ويخافون عذابه)
وهذا على الجملة ؛ فإن غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة فجانب الخوف عليه أقرب ، وإن غلب عليه طرف التشديد والاحتياط فجانب الرجاء إليه أقرب ؛
وبهذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدب أصحابه . ولما غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم : (يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله) الآية !
وغلب على قوم جانب الإهمال في بعض^(١) الأمور فخوفوا وعوتبوا ، كقوله :
(إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة) الآية ، فإذا ثبت هذا من ترتيب القرآن ومعاني آياته فعلى المكلف العمل على وفق ذلك التأديب

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تعريف القرآن بالاحكام الشرعية أكثره كلى^(٢) لاجزئى ؛ وحيث جاء جزئياً فأخذه على الكلية ، إما بالاعتبار^(٣) أو بمعنى^(٤) الأصل ، إلا ما خصه

- (١) تقدم أن الآية نزلت في أنى بن سلول أو فيمن طعنوا فيه وعابوه صلى الله عليه وسلم في زواج صفيه وسواء أكان هذا أم ذاك فقد نزلت في شأن قوم من الكفار . والموضع الآن لذكر المؤمنين الذين غلب عليهم أحد الطرفين وطريقة تأديبهم . فلو ذكر في تأديب من غلب عليه جانب الإهمال في بعض الأمور مثل آية (ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم) الآية لكان ظاهراً وضح تسميته عتاباً . أما الذين يلعنون في الدنيا والآخرة فلا يعد هلاكهم الأبدى عتاباً
- (٢) معنى الكلية هنا أنه لا يختص بشخص دون آخر ، ولا بحال دون حال ، ولا زمان دون آخر وأيضاً ليس مفصلاً مستوعباً لشروط وأركان وموانع ما يطلب أو ما ينهى عنه وهو المسمى بالمجمل . وإنما حملنا الكلية على هذين المعنيين معا لتنزيل كلامه الآتى عليه ألا ترى إلى قوله (إلا ما خصه الدليل) والى قوله (ويدل على هذا المعنى أنه محتاج إلى كثير من البيان) وقوله (وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة الخ)
- (٣) أى باعتبار المآلات وهو المسمى بالاستحسان (٤) وهو القياس

الدليل مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم
ويدل على هذا المعنى - بعد الاستقراء المعتبر - أنه محتاج^(١) الى كثير من
البيان ، فان السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان للكتاب ، كما سيأتى
شرحه إن شاء الله تعالى ، وقد قال الله تعالى : (وأنزلنا اليك الذِّكْرَ لتُبَيِّنَ للناسِ
ما نُزِّلَ إليهم) وفي الحديث « ما من نبيٍّ من الأنبياء إلا أُعطيَ من الآياتِ
ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذى أوتيته وحياً أوحاه الله إلىَّ ، فأرجو أن
أكونَ أكثرهم تابعا يوم القيامة^(٢) » وإنما^(٣) الذى أعطى القرآنُ ، وأما
السنة فبيان له . وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع ، ولا يكون
جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات ؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله ، لقوله تعالى :
(الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) الآية . وأنت^(٤) تعلم أن الصلاة والزكاة
والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامها فى القرآن ، إنما بينتها^(٥) السنة
وكذلك العاديات من الأُنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها

(١) لمعرفة التفاصيل والشروط والموانع ، وأركان الماهيات الشرعية وغير ذلك
وهذه الحاجة هي علامة الكلية

(٢) رواه احمد والبخارى ومسلم وتمامه (والمتنصتات والمتفجعات للحسن ،
المغيرات خلق الله)

(٣) لأنه المشتمل على ما آمن لأجله الناس من المعجزة ، وليس هذا فى السنة
وإذا كان الذى أعطيه هو القرآن فلا يتأتى أن يكون جامعاً لحاجة البشر فى دينهم
ودنياهم إلا إذا كان مشتملاً على التفاصيل فى معاملة الخلق والخالق . لكنه يبقى أن
يقال إنه ورد فى الحديث الآخر (أعطيت القرآن ومثله معه) ، فهذا الحصر غير
مسلم إلا باعتبار الإعجاز الذى فى الحديث ، فلا يظهر وجه الاستدلال بالحديث على
الكلية لتعريفه للاحكام الشرعية

(٤) من تنمة الدليل قبله

(٥) وسيأتى فى المسألة الرابعة من السنة بيان ذلك بتفصيل

وأيضاً^(١) فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال ، وهي^(٢) الضروريات والحاجيات والتحسينات ومكمل كل واحد منها . وهذا كله ظاهر أيضاً^(٣) فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس ، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن ، وقد عد الناس قوله تعالى : (لِيَتَحَكَمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ) متضمناً للقياس ، وقوله : (وما آتاكم الرسول فخذوه) متضمناً للسنة ، وقوله : (ويتبع غير سبيل المؤمنين) متضمناً للإجماع . وهذا أهم ما يكون . وفي الصحيح عن ابن مسعود قال : « لعن الله الواشمات والمستوشمات » الخ^(٤) فبلغ ذلك امرأة من بنى أسد ، يقال لها أم يعقوب ، وكانت تقرأ القرآن ، فأنته فقالت : ما حديث بلغني عنك أنك لعنت كذا وكذا ؟ فذكرته ، فقال عبد الله : وما لي لا ألعن من لعن^(٥) رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ وهو في كتاب الله . فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته . فقال : لئن كنت قرأته لقد وجدته ، قال الله عز وجل : (وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا) الحديث ! وعبد الله من العالمين بالقرآن

(١) استدلال آخر على كلية تعريف الكتاب للأحكام الشرعية

(٢) انظر بيانه الوافى فى المسألة الرابعة من دليل السنة من قوله (ومنها النظر إلى ما دل عليه الكتاب فى الجملة) الخ

(٣) لعل الأصل (وأيضاً فالخارج الخ) ليكون دليلاً ثالثاً على الكلية بالمعنيين وتكون هذه الآيات الثلاث من أوسع كلياته شمولاً . وهو ما يشير إليه قوله (وهذا أهم ما يكون)

(٤) رواه أحمد وفيه اختلاف عما هنا . والبخارى ، مختصراً فى عدة أبواب . ومسلم وأبوداود ، ولفظهما أطول مما هنا . وابن ماجه ، ولعل رواية أقرب الروايات إلى رواية المؤلف

(٥) أى فى الحديث السابق . وهو لم يرفعه هنا اكتفاء بقوله (لعن رسول الله) وقوله (وما آتاكم الرسول الخ) فالحديث دليل تفصيلى لمسألتها والآية دليل إجمالى

فصل

فعلی هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة ؛ لأنه إذا كان كلياً وفيه ^(١) أمور كاية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه ؛ وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ؛ وإلا فمطلق ^(٢) الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك . والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

القرآن فيه بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم ؛ فالعالم به على التحقيق عالم بجملة ^(٣) الشريعة ، ولا يعوزه منها شيء . والدليل على ذلك أمور :

(منها) النصوص القرآنية ، من قوله : ^(٤) (اليوم أكملت لكم دينكم) الآية ! وقوله : (ونزلنا عليك الكتاب تبليانا شيء) وقوله : (ما فرطنا في الكتاب ^(٥) من شيء) وقوله : (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) يعني الطريقة المستقيمة ^(٦) ولو لم يكمل فيه جميع معانيها لما صح إطلاق هذا المعنى عليه حقيقة ، وأشباه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء لما في الصدور ، ولا يكون شفاء لجميع ^(٧) ما في الصدور إلا وفيه تبيان كل شيء .

- (١) يتأمل في الفرق بين كونه كلياً وبين أن فيه أموراً كاية .
- (٢) المراد الفهم الناشئ عن الدربة فيه بما تقدم آنفاً لا مجرد أي فهم عربي فرض
- (٣) أي عالم بالشريعة إجمالاً ، لا ينقصه من إجمالها وكلياتها شيء .
- (٤) ربما يقال إكماله بالكتاب والسنة ، لأنه لم يقل أكملته في خصوص الكتاب
- (٥) بناء على أن المراد به القرآن : وفيه أقوال أخرى معتبرة
- (٦) وهي النظام الكامل في معاملة الخلق والخالق
- (٧) جاء به من لفظ (ما) العام

(ومنها) ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذنة بذلك ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام « إن هذا القرآن جبلٌ أُهبطُ الله ، وهو النورُ المبين ، والشفاءُ النافع ، عصمةٌ لمن تمسك به ، ونجاة لمن تبعه ، لا يعوجُّ فيقوم ، ولا يزيغ فيستعيب ، ولا تنقضى عجائبه ، ولا يخلق على كثرة الرد » ^(١) الخ فكونه جبل الله بإطلاق ، والشفاء النافع ، الى تمامه ، دليل على كمال الأمر فيه . ونحو هذا من حديث علي بن النبي عليه الصلاة والسلام ، وعن ابن مسعود « ان كل مؤدب يحب أن يُوتى أدبه وأن أدب الله القرآن ^(٢) » وسئلت عائشة عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : « كان خلقه القرآن ^(٣) » وصدق ذلك قوله : (وإِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ) وعن قتادة ما جالس القرآن أحد إلا فارقه بزيادة أو نقصان ، ثم قرأ : (ونزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ، وَلَا يُزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا) وعن محمد ابن كعب القرظي في قول الله تعالى : (إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ) قال : هو القرآن ، ليس كلُّهم رأى النبي صلى الله عليه وسلم . وفي الحديث : « يَوْمَ النَّاسِ أَقْرَبُوهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ » ^(٤) وما ذلك إلا أنه أعلم بأحكام الله . فالعالم بالقرآن عالم بجملة الشريعة ، وعن عائشة أن من قرأ القرآن فليس فوقه أحد . وعن عبد الله قال : إذا أردتم العلم فأثيروا ^(٥) القرآن ، فإن فيه علم الأولين والآخريين . وعن عبد الله بن

(١) أخرجه في التيسير بطوله عن الترمذي عن علي رضي الله عنه ببعض اختلاف في اللفظ . وقوله (ونحو هذا) الخ إن كان مراده أن بقية الحديث الطويل المذكور عن علي تحتوي على أمثال هذه المعاني فظاهر . وإن كان مراده أن نحو هذا الحديث حديث آخر مروى عن علي يكون الحديث السابق مرويا عن غير علي أيضا فراجع (٢) رواه في الجامع الصغير (كل مؤدب يحب أن توتى مادبته . وأدبه الله القرآن فلا تهجره) عن البيهقي في شعب الإيمان . قال العزيزي حسن . ورواه في راموز الحديث (كل مؤدب يحب أن توتى مادبته وإن أدب الله القرآن فلا تهجره) عن الديلمي . (٣) رواه في راموز الحديث للمناوي عن أحمد

(٤) صدر حديث طويل رواه في التيسير عن الخمسة إلا البخاري

(٥) بالتفهم فيه

عمر قال : من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً ، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه ، إلا أنه لا يوحى اليه . وفي رواية عنه : من قرأ القرآن فقد اضطربت النبوة بين جنبيه ، وما ذلك إلا أنه جامع لمعاني النبوة ، وأشباه هذا مما يدل على هذا المعنى (ومنها) التجربة وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد لها فيه أصلاً ؛ وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين ينكرون القياس ، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن ^(١) الدليل في مسألة من المسائل وقال ابن حزم الظاهري : كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب والسنة ، نعلمه والحمد لله ، حاش القراض ، فما وجدنا له أصلاً فيهما ألبتة . إلى آخر ما قال . وأنت تعلم أن القراض نوع من أنواع الإجارة ، وأصل الإجارة في القرآن ثابت ، وبين ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام وعمل الصحابة به

ولقائل ان يقول : إن هذا غير صحيح ؛ لما ثبت في الشريعة من المسائل والقواعد غير الموجودة في القرآن ، وإنما وجدت في السنة ، ويصدق ذلك ما في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « لا أُلْفِينَ أَحَدَكُمْ مَتَكِنًا عَلَى أُرِيكْتِهِ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ ، فَيَقُولُ : لَا أَدْرِي ، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَاهُ » ^(٢) وهذا ذم ، ومعناه اعتماد السنة أيضاً ، ويصححه قول الله تعالى : (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) الآية ! قال ميمون بن مهران : الرد إلى الله الرد إلى كتابه ؛ والرد إلى الرسول إذا كان حياً ، فلما قبضه الله فالرد إلى سنته . ومثله (وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى الله ورسوله أمراً) الآية يقال : ^(٣) ،

(١) لكن يقال إن لم يجدوا في القرآن وجدوا في السنة . فبعض الأدلة على ما ترى . ويرشح النظر الذي أشرنا إليه ما نقله عن ابن حزم . وما عقب به على استنبائه باب القراض

(٢) رواه في المصاييح في ترجمة الحسان : ورواه الشافعي في الأم ، وكذا رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه

(٣) المناسب أن يكون قد سقط منه كلمة (لا) فهو ينفي من أول الأمر صحة أن

إن السنة يؤخذ بها على أنها بيان لكتاب الله ، لقوله : (لتبين للناس ما نزل إليهم) وهو جمع بين الأدلة ، لأننا نقول : إن كانت السنة بياناً للكتاب ففي أحد قسميها ، فالقسم الآخر زيادة على حكم الكتاب ؛ كتحریم نكاح المرأة على عمته أو خالتها^(١) وتحریم الحمر الأهلية^(٢) وكل ذى ناب من السباع^(٣) وقيل^(٤) لعلي بن أبي طالب : هل عندكم كتاب ؟ قال لا : إلا كتاب الله ، أوفهم أعطيته رجل مسلماً ، أو ما في هذه الصحيفة — قال قلت : وما في هذه الصحيفة ؟ قال العقل ، وفكك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر . وهذا وإن كان فيه دليل على أنه لا شيء عندهم إلا كتاب الله ، ففيه دليل أن عندهم ما ليس في كتاب الله وهو خلاف ما أصلت

يكون هذا جواباً ويدفع توهم الاجابة به . أما ما قيل من أن أصله (ويمكن أن يقال) فانه لا يناسب قوله بعد (لأننا نقول) إذ هو تعليل لنفي صحة الاجابة به ، لا لامكانها

(١) أخرج الستة عن أبي هريرة رضى الله عنه قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على عمته ، والمرأة على خالتها)

(٢) روى أبو داود عن خالد بن الوليد رضى الله عنه قال : غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر ، فأنت اليهود الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فشكوا أن الناس قد أسرعوا الى حظائرهم . فقال صلى الله عليه وسلم (لا تحل أموال المعاهدين الا بحقها . وحرام عليكم حمر الأهلية وخيلها وبغالها ، وكل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير

(٣) روى مالك ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (كل ذى ناب من السباع وأكله حرام)

(٤) قاله أبو جحيفة ولفظه في المصايح (هل عندكم شيء ليس في القرآن ؟ فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما في القرآن ، إلا فهما يعطى رجل في كتابه أو ما في الصحيفة . قلت وما في الصحيفة ؟ قال العقل) الخ ما هنا . رواه البخارى والنسائي والترمذى

والجواب عن ذلك مذكور في الدليل الثاني ، وهو السنة ^(١) بحول الله .
 ومن نوادر الاستدلال القرآني ما نقل عن علي أنه قال : الحمل ^(٢) ستة أشهر
 انتزاعاً من قوله تعالى : (وحمله وِفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) مع قوله : (وِفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ)
 واستنباط مالك ابن أنس أن من سب الصحابة فلا حظ له في النقي ، من قوله ^(٣)
 (والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا) الآية ! وقول من قال : « الولد
 لا يملك » من قوله ^(٤) (وقالوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ) ،
 وقول ابن العربي إن الإنسان قبل أن يكون علقة لا يسمى إنساناً من قوله : (خَلَقَ
 الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ) ، واستدلال منذر بن سعيد على أن العربي غير مطبوع على
 العربية بقوله : (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا) . وأغرب
 ذلك استدلال ابن الفخار القرطبي على أن الإيماء بالرؤوس الى جانب عند الإيابة
 والإيماء بها سفلاً عند الإجابة ^(٥) ، أولى مما يفعله المشاركة من خلاف ذلك ، بقوله

(١) في المسألة الرابعة هناك التفصيل الوافي في السؤال والجواب
 (٢) جعلوه في الأصول من باب دلالة المنطوق غير الصريح . من نوع دلالة
 الإشارة ، وهو ما كان لازماً لم تقصد إفادته . ومثله دلالة الحديث (تمكث شطر
 دهرها لا تصلي) على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً
 (٣) رأى ابن عمر كما في صحيح أبي داود أن آية (ما أفاء الله على رسوله الخ)
 استوعبت ما ذكر فيها وما بعده من الفقراء المهاجرين والذين تبوءوا الدار والذين
 جاءوا من بعدهم ، فجعل مالك قولهم (ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا) شرطاً
 لاستحقاقهم في النقي لأن قوله (يقولون) حال ، فهو قيد في الاستحقاق من النقي
 وأي غل أعظم من غل من يسب الصحابة ؟ أما على رأى من يجعل قوله (للفقراء الخ)
 كلاماً مستأنفاً فلا يظهر وجه الاستدلال به .

(٤) لأنه رد عليهم بأنهم عباد الله ، جمع عبد . فعناه أنه كيف يجمع بين كونهم
 عباداً وهو مسلم وبين كونهم أولاد الله ؟ يعنى ولا يتأتى ذلك لما هو مسلم من أن
 الولد لا يملك لوالده ، للتنافي في اللوازم فالقرآن يقرر هذا الحكم بهذه الدلالة الإشارية
 (٥) على فرض أنها تفيد أن الإيماء الى جانب فيه الإيابة ، فليس في الآية ما يفيد

تعالى : (لَوْ وَرُؤُوسَهُمْ وَرَأْيَهُمْ يَصُدُّونَ) الآية ! وكان أبو بكر الشبلي الصوفي إذا لبس شيئاً خرق فيه موضعاً ، فقال له ابن مجاهد ؛ أين في العلم إفساد ما ينتفع به ؟ فقال : (فَطَفِقَ مَسْحًا ^(١) بالسُّوقِ والأَعْناقِ) ثم قال الشبلي : أين في القرآن أن الحبيب لا يعذب حبيبه ؟ فكت ابن مجاهد وقال له : قل قال قوله (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه) الآية ^(٢) . واستدل بعضهم على منع سماع المرأة بقوله تعالى : (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) الآية ! وفي بعض هذه الاستدلالات نظر

أن الأيما سفلا فيه الاجابة . وأيضا فأصل الكلام انكار لفعلهم هذا وأن عادتهم كانت كذلك . وليس فيه إقرار لفعلهم حتى تؤخذ الأولوية للأشارة عند الأباية بلى الرؤوس . فلذا عده غريبا . ولو أطلق عليه أ أكثر من ذلك لحق له

(١) إفساد المال في شريعتنا غير جائز . وخوف الاشتغال به لا يجيز إفساده . وطرق التحفظ من الاشتغال به كثيرة منها الهبة والصدقة وغيرهما . وشرع من قبلنا يعمل به ما لم ينسخ . على أنه اذا كان المسح برقاب الخيل وسوقها معناه ضربهما بالسيف كما قاله الجمهور — لا المسح باليد عند استعراضها لتفقد أحوالها وإصلاح شأنها كما قاله الفخر الرازي والطبري وكما روى عن ابن عباس والزهرى . فاما أن يكون ذلك في شريعتنا للتقرب بذبحها كما يتقرب بالنعم ، وإما أن يكون مجرد خدش ليكون علامة على تحببها في سبيل الله على حد وسم إبل الصدقة . قال الألوسى : أما أنه أتلفها غضبا لأنها شغلته فتمول باطل لا ينظر إليه وهذا كله داخل تحت قوله (وفي بعض هذه الاستدلالات نظر)

(٢) رتب موسى عليه السلام طلب النظر على تكليم الله تعالى له ، ففهم هذا البعض أن موسى بنى هذا على أن من يجوز سماع كلامه يجوز النظر اليه وبالعكس ، وحيث إن المرأة لا تجوز رؤيتها باتفاق فلا يجوز سماع كلامها . وما أبعد هذا لا سيما مع ملاحظة الفرق في مادة الجواز : ففي مسألة موسى الجواز عقلي ، ومسألة رؤية المرأة وسماع كلامها الكلام فيه من أحكام التكليف الخمسة فلما لم تجز رؤية المرأة والنظر إليها باتفاق لم يجز سماع كلامها

فصل

وعلى هذا لا بد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه أن يلتفت إلى أصلها في القرآن؛ فإن وجدت منصوصاً على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك، وإلا فرتب النظر فيها متعددة، لعلها تذكر بعد في موضعها إن شاء الله تعالى. وقد تقدم - في القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا - أن كل دليل شرعي فإما مقطوع به أو راجع إلى مقطوع به، وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم، فهو أول مرجوع إليه؛ أما إذا لم يُرد من المسألة إلا العمل خاصة فيكفي الرجوع فيها إلى السنة المنقولة بالآحاد، كما يكفي الرجوع فيها إلى قول المجتهد وهو أضعف؛ وإنما يرجع فيها إلى أصلها في الكتاب، لا افتقاره إلى ذلك في جعلها أصلاً يرجع إليه، أوديناً يدان الله به، فلا يكتفى بمجرد تلقيها من أخبار الآحاد كما تقدم.

* المسألة السابعة *

العلوم المضافة إلى القرآن تنقسم على أقسام:

(قسم) حر كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه؛ كعلوم اللغة العربية التي لا بد منها وعلم القراءات، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه، وما أشبه ذلك. فهذا لانظر فيه هنا.

ولكن قد يدعى فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة إلى فهم القرآن، وأنه مطلوب كطلب ما هو وسيلة بالحقيقة؛ فإن علم العربية، أو علم الناسخ والمنسوخ، وعلم الأسباب، وعلم المبني والمدني، وعلم القراءات، وعلم أصول الفقه، معلوم عند جميع العلماء أنها مُعينة على فهم القرآن، وأما غير ذلك فقد يعده بعض الناس وسيلة أيضاً ولا يكون كذلك؛ كما تقدم في حكاية الرازي في جعل علم الهيئة وسيلة إلى فهم قوله تعالى:

(أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ). ورغم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه «بفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أن علوم الفلسفة مطلوبة ، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها . ولو قال قائل إن الأمر بالضد مما قال لما بعد في المعارضة

وشاهد ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم . هل كانوا آخذين فيها ؟ أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها ؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن ، يشهد لهم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، والجهم الغفير . فلينظر امرؤ أين يضع قدمه ؟ وثم أنواع آخر يعرفها من زاول هذه الأمور ، ولا ينبئك مثل خبير . فأبو حامد ممن قتل هذه الأمور خبرة ، وصرح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه

(وقسم) هو مأخوذ من جملته من حيث هو كلام ، لا من حيث هو خطاب بأمر أو نهى أو غيرها ، بل من جهة ما هو هو ، وذلك ما فيه من دلالة النبوة ، وهو كونه معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان هذا المعنى ليس مأخوذاً من تفاصيل القرآن ، كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية ، إذ لم تنص آياته وسوره على ذلك مثل نصها على الأحكام بالأمر والنهي وغيرها ، وإنما فيه التنبيه على التعجيز أن يأتوا بسورة مثله ، وذلك لا يختص به شيء من القرآن دون شيء ، ولا سورة دون سورة ، ولا نمط منه دون آخر ، بل ما هيته هي المعجزة له ، حسبما نبه عليه الصلاة والسلام « ما من الأنبياء نبي إلا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة ^(١) » فهو بهياته التي أنزله الله عليها دال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام ، وفيها عجز الفصحاء الأسن ، والخصماء اللد ، عن الإتيان بما يمثله أو

(١) تقدم (ج ٣ - ص ٣٦٧) بلفظ (ما من نبي من الأنبياء الخ)

يدانيه . ووجه كونه معجزاً لا يحتاج الى تقريره في هذا الموضع ، لأنه كيفما تصور الاعجاز به فماهيته هي الدلالة على ذلك ، قالى أى نحو منه ملّت ذلك ذلك على صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم . فهذا القسم أيضاً لا نظر فيه هنا ، وموضعه كتب الكلام

(وقسم) هو مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله ، وخطاب الخلق به ، ومعاملته لهم بالرفق والحسنى ، ومن جعله عربياً يدخل تحت نيل أفهامهم ، مع أنه المنزه القديم ، وكونه تنزّل لهم بالتقريب والملاطفة والتعالم في نفس المعاملة به ، قبل النظر الى ماحواه من المعارف والخيرات . وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم ، ويتبين صحة الأصل المذكور في كتاب الاجتهاد ، وهو أصل التخلّق بصفات الله والافتداء بأفعاله .

ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية، والفوائد الفرعية ، والمحاسن الأدبية . فلنذكر منها أمثلة يستعان بها في فهم المراد :

فمن ذلك عدم المؤاخذة قبل الانذار ، ودل على ذلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله : (وما كنّا معدّينَ حتى ننبعثَ رسولاً) فجرت عادته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة الا بعد إرسال الرسل ، فاذا قامت الحجة عليهم (فمن شاء فليؤمّنْ° ومن شاء فليكفرْ°) ولكل جزاء مثله .

ومنها الإبلاغ في إقامة الحجة على ما خاطب به الخلق ؛ فانه تعالى أنزل القرآن برهاناً في نفسه على صحة ما فيه ، وزاد على يدى رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما في بعضه الكفاية

ومنها ترك الأخذ من أول مرة بالذنب ، والحلم عن تعجيل المعاندين بالعذاب ، مع تمادهم على الإباية والجحود بعد وضوح البرهان ، وإن استعجلوا به

ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها الى ذكر ما يستحي من ذكره في عادتنا ؛ كقوله تعالى : (أو لأمسّم النساء) (ومرّيم ابنة

عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه) وقوله : (كَانَايَا كِلَانِ الطَّعَامِ) حتى اذا
وضخ السبيل في مقطع الحق ، وحضر وقت التصريح بما ينبغي التصريح فيه ،
فلا بد منه ، واليه الاشارة بقوله : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ أَنْ يُضْرِبَ مَثَلًا مَا ،
بِعَوْضَةٍ مَّا فَوْقَهَا) (وَاللَّهُ لَا يَسْتَجِيبُ مِنَ الْحَقِّ)

ومنها التأمي في الأمور ، والجري على مجرى التثبت ، والأخذ بالاحتياط ،
وهو المعهود في حقنا ، فلقد أنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم نَجُومًا
في عشرين سنة ، حتى قال الكفار : (لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً)
فقال الله : (كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ) وقال : (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى
النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا) وفي هذه المدة كان الإيذار يترادف ،
والصراط يستوى بالنسبة إلى كل وجهة وإلى كل محتاج إليه ، وحين أبي من أبي
من الدخول في الاسلام بعد عشر سنين أو أكثر بُدِئُوا بالتغليظ بالدعاء ، فشرع
الجهاد لكن على تدرج^(١) أيضاً ، حكمة بالغة ، وترتيباً يقتضيه العدل والإحسان
حتى إذا كمل الدين . ودخل الناس فيه أفواجا ، ولم يبق لقائل ما يقول ، قبض الله
نبيه إليه وقد بانت الحجة ، ووضحت المحجة ، واشتد أسّ الدين ، وقوى عضده
بأنصار الله . فله الحمد كثيراً على ذلك

ومنها كيفية تأدب العباد إذا قصدوا باب رب الأرباب بالتضرع والدعاء ،
فقد بين مساقى القرآن آداباً استقرئت منه ، وإن لم ينص عليها بالعبرة فقد أغنت
إشارة التقرير عن التصريح بالتعبير ؛ فأنت ترى أن نداء الله للعباد لم يأت في القرآن
في الغالب إلا « بيا » المشيرة إلى بعد المنادى ، لأن صاحب النداء منزّه عن مدانة
العباد ، موصوف بالتعالى عنهم والاستغناء ، فاذا قرر نداء العباد للرب أتى بأمر
تستدعى قرب الإجابة : « منها » إسقاط حرف النداء المشير إلى قرب المنادى

(١) كما سبق : إذن لا إيجاب ، ثم إيجاب لمقاتلة من يلونهم من الكفار ، ثم

مقاتلة المشركين كافة .

وأنه حاضر مع المنادى غير غافل عنه ، فدلَّ على استشعار الراغب هذا المعنى ، إذ لم يأت في الغالب إلا « ربنا » « ربنا » كقوله : (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا ^(١)) (رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا) (رَبُّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي) (رَبِّ أُرِنِي كَيْفَ تَحْيِي الْمَوْتَى) . « ومنها » كثرة مجيء النداء باسم الرب المقتضى للقيام بأمر العباد وإصلاحها ، فكان العبد متعلقاً بمن شأنه التربية والرفق والإحسان ، قائلاً : يا من هو المصلح لشؤوننا على الإطلاق أتمَّ لنا ذلك بكذا ، وهو مقتضى ما يدعوه به . وإنما أتى « اللهم » في مواضع قليلة ، ولمعان اقتضتها الأحوال « ومنها » تقديم الوسيلة بين يدي الطلب ، كقوله : (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ، اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) الآية ! (رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا) (رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ) (رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ !) (رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً) الآية ! (رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ - إلى قوله - وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا) (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا) إلى غير ذلك من الآداب التي تؤخذ من مجرد التقرير

ومن ذلك أشياء ذكرت في كتاب الاجتهاد في الاقتداء بالأفعال ، والتخلق بالصفات ، تضاف إلى ما هنا . وقد تقدم ^(٢) أيضاً منه جملة في كتاب المقاصد والحاصل أن القرآن احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحسن التي تقتضيها القواعد الشرعية ، على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار ، ويصححها نصوص الآيات والأخبار

(١) وهذا وما مثله وإن كان على لسان العباد ، إلا أنه بتعليمه تعالى لهم . فلا يقال إن هذا حكاية لما قالوه ، ولا يتأتى أن يغير شيئاً منها بحذف حرف النداء ليعلمنا بذلك شيئاً من آداب مخاطبته تعالى

(٢) في المسألة الخامسة من النوع الثاني ، وجعل دلالة الكلام على هذه الآداب من نوع الدلالة التبعية ، وبسط المقام هناك فراجعه ليتبين به بعض الحاصل الذي أشار إليه بعد

(وقسم) هو المقصود الأول^(١) بالذکر ، وهو الذى نبه عليه العلماء ، وعرفوه . مأخوذاً من نصوص الكتاب منطوقها ومفهومها ، على حسب ما أداه اللسان العربى . فيه . وذلك أنه محتوٍ من العلوم على ثلاثة أجناس هي المقصود الأول : « أحدها » معرفة المتوجّه إليه ، وهو الله المعبود سبحانه « والثانى » معرفة كيفية التوجّه إليه . « والثالث » معرفة مآل العبد ، ليخاف الله به ويرجوه . وهذه الأجناس الثلاثة . داخله تحت جنس واحد هو المقصود ، عبر عنه قوله تعالى : (وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون) فالعبادة هي المطلوب الأول ، غير أنه لا يمكن إلا بمعرفة المعبود ، إذ المجهول لا يتوجه إليه ولا يقصد بعبادة ولا غيرها ، فإذا عُرف - ومن جملة المعرفة به أنه أمر ونهٍ وطالب للعباد بقيامهم بحقه - توجه الطلب ؛ إلا أنه لا يتأتى دون معرفة كيفية التعبّد فحسب ، بالجنس الثانى . ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات ، وكان مآل الأعمال عائداً على العاملين ، بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية ، وانجر مع ذلك التبشير والإنذار فى ذكرها أتى بالجنس الثالث موضعاً لهذا الطرف ، وأن الدنيا ليست بدار إقامة ، وإنما الإقامة فى الدار الآخرة

فالأول يدخل تحته علم الذات والصفات والأفعال ، ويتعلق بالنظر فى الصفات أو فى الأفعال النظر فى النبوات ؛ لأنها الوسائط بين المعبود والعباد ، وفى كل أصل ثبت للدين علمياً كان أو عملياً . ويتكفل بتقرير البراهين ، والمحااجة لمن جادل خصماً من المبطلين

والثانى يشتمل على التعريف بأذرع التعبّدات من العبادات والعادات والمعاملات ، وما يتبع كل واحد منها من المكملات ، وهى أنواع فروض الكفايات وجامعها^(٢) الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والنظر فى من يقوم به

(١) وهو من قسم الدلالة على المعنى الأصيل
(٢) أى الجامع من بين فروض الكفايات الذى يتعلق بكل مطلوب وكل منهى .

والثالث يدخل في ضمنه النظر في ثلاثة مواطن : الموت وما يليه ، ويوم القيامة وما يحويه ، والمنزل الذي يستقر فيه . ومكمل هذا الجنس الترغيب والترهيب ، ومنه الإخبار عن الناجين والمهلكين وأحوالهم ، وما أداهم إليه حصل أعمالهم

وإذا تقرر هذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة في القرآن اثنا عشر علماً^(١) ، وقد حصرها الغزالي في ستة أقسام : ثلاثة منها هي السوابق والأصول المهمة ، وثلاثة هي توابع ومتممة

فأما الثلاثة فهي تعريف المدعو إليه ، وهو شرح معرفة الله تعالى ، ويشتمل على معرفة الذات والصفات والأفعال ؛ وتعريف طريق السلوك إلى الله تعالى على الصراط المستقيم ، وذلك بالتحلية بالأخلاق الحميدة ، والتزكية عن الأخلاق الذميمة ؛ وتعريف الحال عند الوصول إليه ، ويشتمل على ذكر حالي النعيم والعذاب ، وما يتقدم ذلك من أحوال القيامة .

وأما الثلاثة الأخر فهي تعريف^(٢) أحوال المجيبين للدعوة ، وذلك قصص عنه في الشريعة هو الأمر المعروف والنهي عن المنكر ، فانه لا يختص بباب من الشريعة دون باب ، بخلاف فروض الكفايات الأخرى ، كالولايات العامة ، والجهاد ، وتعليم العلم ، وإقامة الصناعات المهمة ، فهذه كلها فروض كفايات قاصرة على بابها . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفاً مكمل لجميع أبواب الشريعة . هنا معنى الجمع . وليس المراد بكونه جامعاً أنه كلي لها ، وأنها جزئيات مندرجة تحته فانه لا يظهر

(١) لأن كل واحد من الأجناس الثلاثة تحته ثلاثة أنواع من العلم ، ولكل جنس مكمل . أما الغزالي فجعل الأجناس الثلاثة علوماً ثلاثة فقط ، بدون مراعاة تعدد ما اندرج تحتها والنظر في شعبها ، غير أنه جعل الثاني تعريف طريق السلوك إليه بالتحلية والتزكية ، وجعل التعريف بالعبادات والمعاملات الخ من التوابع والتميمات . وعليك بالمقارنة بين اعتباراته والاعتبارات السابقة . واعتباره أنسب بمقام الصوفية

(٢) فاتعريف الأول مكمل للثالث . والتعريف الثاني مكمل للأول . والتعريف

الثالث تابع ومكمل للثاني

الأنبياء والأولياء ، وسرّه الترغيب ، وأحوال الناكبين وذلك قصص أعداء الله ،
وسره الترهيب ، والتعريف بمحاجة الكفار بعد حكاية أقوالهم الزائفة ، وتشتمل
على ذكر الله بما ينزه عنه ، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام بما لا يليق به ،
وإدكار عاقبة الطاعة والمعصية ، وسرّه في جنبه الباطل التحذير والإيضاح ، وفي
جنبه الحق التثبيت والإيضاح ، والتعريف بعزّة منازل الطريق ، وكيفية أخذ
الأهبة والزاد ، ومعناه محصول ما ذكره الفقهاء في العبادات والعادات والمعاملات
والجنايات . وهذه الأقسام الستة تتشعب إلى عشرة وهي ذكر الذات ، والصفات ،
والأفعال ، والمعاد ، والضراط المستقيم وهو جانب التحلية والتركية ، وأحوال
الأنبياء ، والأولياء ، والأعداء ، ومحاجة الكفار وحدود الأحكام

﴿ المسألة الثامنة ﴾

من الناس من زعم أن للقرآن ظاهراً وباطناً ، ور بما نقلوا في ذلك بعض
الأحاديث والآثار : فعن الحسن مما أرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال :
« ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن — بمعنى ظاهر وباطن — وكل حرفٍ
حدٌّ وكل حدٌّ مَطْلَعٌ » ^(١) وفسر بأن الظهور والظاهر هو ظاهر التلاوة ، والباطن
هو الفهم عن الله لمراده ؛ لأن الله تعالى قال : (فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ
يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ؟) والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب ، ولم يُرد أنهم
لا يفهمون نفس الكلام ، كيف وهو منزل بلسانهم ؟ ولكن لم يحظوا بفهم مراد

(١) الرواية في المصايح عن ابن مسعود (أنزل القرآن على سبعة أحرف .
لكل آية منها ظهر وبطن . ولكل حد مطلع) وفي روح المعاني في مقدمة التفسير
(ولكل حرف حد . ولكل حد مطلع) ومعناه على أظهر ما يفسر به (لكل
حرف) أي طريق من طرق ما نزل به (حد) ونهاية ينتهي إليها ما أراد الله منه .
(ولكل حد) ونهاية للراد (مطلع) أي بداية وموصل إلى فهمه وإدراكه على
الوجه الذي أرادته تعالى

الله من الكلام ، وكان هذا هو معنى ما روى عن علي أنه سئل : هل عندكم كتاب ؟ فقال : لا ، إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم ، أو ماني هذه الصحيفة . الحديث ^(١) واليه يرجع تفسير الحسن للحديث ؛ إذ قال : الظاهر هو الظاهر والباطن هو السر . وقال تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) فظاهر المعنى شيء ، وهم عارفون به ؛ لأنهم عرب والمراد شيء آخر ، وهو الذي لا شك فيه أنه من عند الله ، وإذا حصل التدبر لم يوجد ^(٢) في القرآن اختلاف البتة . فهذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن المشار إليه . ولما قالوا في الحسنة : (هذا من عند الله) وفي السيئة : هذا من عند رسول الله ، بين لهم أن كلاماً من عند الله وأنهم لا يفقهون حديثاً ، لكن بين الوجه الذي يتنزل عليه أن كلاماً من عند الله بقوله : (ما أصابك من حسنة فمن الله) الآية ! وقال تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها ؟) فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد . وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر . قال بعضهم « الكلام في القرآن على ضربين :

« أحدهما » يكون برواية فليس يعتبر فيها إلا النقل .

« والآخر » يقع بفهم فليس يكون إلا بلسان من الحق إظهار ^(٣) حكمة على

لسان العبد . وهذا الكلام يشير إلى معنى كلام على

وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي ، والباطن هو

(١) تقدم (ج ٣ - ص ٣٧٢)

(٢) فإن الاختلاف إنما جاء من الوقوف عند بعض الظواهر ، وضرب بعضها ببعض ، وعدم التدبر في فقه النصوص حتى تنفق في المقصود منها . وذلك بتفسير بعضها ببعض بتخصيص أو تقييد أو تعميم وهكذا من وجوه الفهم التي ترشد إليها المقاصد الشرعية ، وسائر أدوات الفهم الستة المتقدمة في المسألة السابعة

(٣) أي قصد إظهار حكمة . فهو مفعول لأجله مضاف أي يريد الله إظهار سر ومعنى من المعاني الخفية على لسان عبد من أصفائه

مراد (١) الله تعالى من كلامه وخطابه ، فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة مفسر فصحيح ولا نزاع فيه . وان ارادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوما عند الصحابة ومن بعدهم ، فلا بد من دليل قطعى يثبت هذه الدعوى ، لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب ، فلا يكون ظنياً ، وما استدل به إنما غايته إذا صح سنده أن ينتظم في سلك المراسيل ، وإذا تقرر هذا فلنرجع الى بيانها (٢) على التفسير المذكور بحول الله .

وله أمثلة تبين معناه بإطلاق ، فعن ابن عباس قال كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عبدالرحمن بن عوف: أتدخله ولنا بنون مثله؟ فقال له عمر: إنه من حيث تعلم . فسألني عن هذه الآية: (إذا جاء نصرُ اللهِ والفتحُ) فقلت: إنما هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه آياد . وقرأ السورة الى آخرها . فقال عمر: والله ما أعلم منها الا ما تعلم . فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسبح بحمد ربه ويستغفره إذ نصره الله وفتح عليه ، وباطنها أن الله نعى اليه نفسه: ولما نزل قوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم) الآية! فرح الصحابة وبكى عمر، وقال (٣): ما بعد السكالم الا النقصان، مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام. فما عاش بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً. وقال تعالى: (مثل الذين اتَّخَذُوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت) الآية! قال الكفار: ما بال العنكبوت والذباب يذكر في القرآن؟ ما هذا كلام الإله. فنزل: (إن الله لا يستحي أن

(١) أى الذى يتوصل اليه بالوسائل التى أشار إليها سابقا والا فالزائغون يدعون أن تأويلاتهم الزائغة هى مراد الله تعالى . لكنه يحتاج فى بعض ذلك إلى زيادة بصيرة كما فى مسألة ابن عباس وعمر المذكورة . وسيأتى له فى فصل المسألة التابعة شرطان يستقر عليهما ما يعنيه بالباطن المراد لله تعالى ، وينزاح بتحققها دعاوى الزائغين والمحرفين .

(٢) أى الظاهر والباطن على التفسير الذى ارتضاه

(٣) قال الألوسى: أخرجه ابن أبى شيبة عن عنبرة

يضربَ مَثَلًا ما ، بعوضة فما فوقها) فأخذوا بمجرد الظاهر ، ولم ينظروا في المراد ، فقال تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ) الآية ويشبه ما نحن فيه نظر الكفار للدنيا ، واعتدادهم منها بمجرد الظاهر الذي هو لهو ولعب وظل زائل ، وترك ما هو مقصود منها ، وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكنى ، وهذا هو باطنها على ما تقدم ^(١) من التفسير ، ولما قال تعالى : (عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ) نظر الكفار الى ظاهر العدد ، فقال أبو جهل فيما روى : لا يعجز كل عشرة منكم أن يبطشوا برجل منهم ، فبين الله تعالى باطن الأمر بقوله : (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة — الى قوله : وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ ماذا أرادَ اللهُ بهذا مثلاً ؟) وقال : (يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجننَّ الأعزُّ منها الأذل) فنظروا الى ظاهر الحياة الدنيا ، وقال تعالى : (ولله العزة ورسوله وله المؤمنين) وقال تعالى : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) الآية ! لما نزل القرآن الذي هو هدى للناس ورحمة للمحسنين ناظره الكافر النضر بن الحرت بأخبار فارس والجاهلية وبالغناء . فهذا هو عدم الاعتبار لباطن ما أنزل الله . وقال تعالى في المنافقين : (لأنتم أشدُّ رهبةً في صدورهم من الله) وهذا عدم فقه منهم ، لأن من علم أن الله هو الذي بيده ملكوت كل شيء ، وأنه هو مصرف الأمور فيو الفقيه . ولذلك قال تعالى : (ذلك بأنهم قومٌ لا يفقهون) وكذلك قوله تعالى : (صرف الله قلوبهم بأنهم قومٌ لا يفقهون) لأنهم نظر بعضهم الى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا .

فاعلم أن الله تعالى إذا نفي الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر ، وعدم اعتبارهم للمراد منه ، وإذا ثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه ، وهو باطنه .

(١) وسيأتي له مزيد بسط في المسألة الثالثة من مبحث التعارض

فصل

فكل ما كان من المعانى العربية التى لا ينبى فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر

فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لامعدل بها عن ظاهر القرآن ، فاذا فهم الفرق بين ضيق فى قوله تعالى (يجعل صدره ضيقاً حرجاً^(١)) وبين ضائق فى قوله : (وضائق^٢ به صدرك) ، والفرق^(٢) بين النداء بيا أيها الذين آمنوا^(٣) أو يا أيها الذين كفروا^(٤) ، وبين النداء بيا أيها الناس^(٥) أو يا بني آدم^(٦) ، والفرق بين ترك العطف فى قوله : (إن^(٧) الذين كفروا سواهم أنذرهم) والعطف فى

(١) صفة مشبهة دالة على الثبوت والدوام فى حق من يرد الله أن يضله بخلاف (ضائق) اسم الفاعل الدال على الحدوث والتجدد وأنه أمر عارض له صلى الله عليه وسلم (٢) ويبقى الكلام فى أن هذا الفرق يرجع فى جميع ما ذكره إلى المعانى الثانوية التى هى منازع بيانية ، أو أنه يرجع الى المعانى الوضعية فى بعض الأمثلة

(٣) مدنى خاص

(٤) مكى خاص

(٥) للناس كافة

(٦) للناس كافة

(٧) المقصود بما قبله بيان حال الكتاب ، تقرير الكونه يقينا لاشك فيه . وفى ضمن هذا البيان اتصاف الكفار بالأصرار على الكفر والضلال ، بحيث لا يجدى فهم الانذار ولا يستفيدون من الكتاب . فالآية تكمل لما قبلها . فالمحل للفصل . أما آية (ومن الناس) فالمقصود منها مع سابقها أن الناس على صنفين مهتد هاد ، وضال مضل . وبينهما التضاد . فالمحل للوصل . فقوله (وكلاهما تقدم عليه الخ) . يعنى الذى كان يقتضى الوصل لشبه التضاد المعبرجامعا . وهذا من المنازع البلاغية وكذلك الأمثلة بعده كما سيقول (من الأمور المعبرة الخ) وإن كانت حروف النداء المتقدمة من أصل الوضع والمعانى الأولية . ومثله يقال فى دلالة الفعل واسم الفاعل

قوله : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) وكلاهما قد تقدم عليهما وصف المؤمنين والفرق بين تركه أيضا في قوله : (ما أنت إلا بشرٌ مثلنا) وبين الآية الأخرى : (وما ^(١) أنت إلا بشرٌ مثلنا) ، والفرق بين الرفع ^(٢) في قوله : (قال سلامٌ) والنصب فيما قبله من قوله : (قالوا سلاماً) والفرق بين الإتيان بالفعل ^(٣) في التذكرة من قوله : (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائفٌ من الشيطان تذكروا) وبين الإتيان باسم الفاعل في الإِبصار من قوله : (فاذا هم مبصرون) ، أو فهم الفرق بين إذا وإن في قوله تعالى : (فاذا جاءتهم الحسنة ^(٤) قالوا : لنا هذه . وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه) وبين « جاءتهم » و « تصبهم » بالماضي مع إذا ، والمستقبل مع إن ، وكذلك قوله : (وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا بها . وإن تصبهم سيئة

(١) أدخل الواو بين الجملتين للدلالة على أن كلا من التسخير والبشرية مناف للرسالة . أما في آية (ما أنت) فانما قصدوا كونه مسجرا وأكدوه بأنه بشر مثلهم وفي الكشف غير هذا الوجه مما يقتضى أن كلاله موضع اختصاصه . هذا ومعلوم أن الآيتين في قصتين متغايرتين بشأن صالح وشعيب عليهما السلام . الفصل والوصل حسب مقتضى الحال الذي أشرنا إليه وإن كان في قصتين

(٢) لقصد الثبات ، فيكون تحيته أحسن من تحيتهم ؛ لأنهما جملة اسمية

(٣) لأنه يحدث بعد مس الشيطان ويتجدد بسبب المس ، بخلاف الإِبصار بالحق فهو ثابت له قائم بهم ، لأن اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل وقد يغطيه مس الشيطان . فتجدد التذكرة يكشف هذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذي عهدوه قائما بنفوسهم أى يفاجئهم قيام البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكرة

(٤) المراد بالحسنة ما يستحسنونه من الخصب والرخاء والعافية . ولما كانت هذه الحسنات شائعة عادة الوقوع ، بمقتضى العناية الإلهية بسبق الرحمة وشيوع النعمة ، كانت متحققة ، فجئ فيها بالماضي وبأذا . وتعريف الحسنة ولما كانت السيئة التي يراد منها أنواع البلاء نادرة الوقوع ولا تتعاقب الأرادة بها إلا تبعا ، فإن النعمة بمقتضى العناية الإلهية إنما تستحق بالأعمال جيء فيها بأداة الشك ، ولفظ الفعل المستقبل ، وتنكير السيئة

بما قدّمت أيديهم إذا هم يقنطون) مع إتيانه بقوله «فرحوا» بعد إذا و «يقنطون» بعد إن ، وأشباه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخرى أهل البيان — فإذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن ومن هنا حصل إعجاز القرآن عند القائلين بأن إعجازه بالفصاحة ، فقال الله تعالى : (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورةٍ من مثله) الآية ! وقال تعالى : (أم يقولون افتراه ؟ قل فأتوا بعشر سورٍ مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله) وهو لا ئق أن يكون الإعجاز بالفصاحة لا بغيرها ؛ إذ لم يؤتوا على هذا التقدير إلا من باب ما يستطيعون مثله في الجملة ، ولأنهم دُعوا وقلوبهم لاهية عن معناه الباطن الذي هو مراد الله من انزاله ، فإذا عرفوا عجزهم عنه عرفوا صدق الآتى به وحصل الاذعان ، وهو باب (١) التوفيق والفهم لمراد الله تعالى .

وكل ما كان من المعانى التى تقتضى تحقيق المخاطب بوصف العبودية ، والإقرار لله بالربوبية ، فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذى أنزل القرآن لأجله . ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً . ومن ذلك أنه لما نزل : (مَنْ ذا الذى يُقرضُ الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة !) قال أبو الدحداح : إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا. هذا معنى الحديث وقالت (٢) اليهود : (إن الله فقيرٌ ونحن أغنياء) ففهم أبى الدحداح هو الفقه ، وهو الباطن المراد ، وفي رواية قال أبو الدحداح : يستقرضنا وهو غنى ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « نعم ليُدخلكم

(١) أى فالإعجاز الذى يترتب على فصاحته يقصد منه أثره ، وهو رجوعهم بسبب العجز إلى تصديقه والتفهم فى مراده . فما كان مؤدياً إلى العجز عن المعارضة وإلى أصل الاعتراف بصدقه يكون من الظاهر . وما يجيء بعد ذلك من ثمرة الاعتراف ، وهو فهم المعانى التى يتحقق بها للعبد وصف العبودية والقيام بمواجبها ، فذلك من الباطن المراد والمقصود من الأنزال

(٢) راجع روح المعانى فى الآية

الجنة» وفي الحديث قصة^(١) وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربي الظاهر ، ثم حمل استقراض الرب الغنى على استقراض العبد الفقير ، عافانا الله من ذلك . ومن ذلك أن العبادات المأمور بها بل المأمورات والمنهيات كلها إنما طلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه ، ألا ترى قوله : (وجعل لكم السمعَ والأبصارَ والأفئدة لعلَّكم تشكرون) وفي الأخرى : (قليلاً ما تشكرون) والشكر ضد الكفر ، فالإيمان وفروعه هو الشكر . فإذا دخل المكاف تحت أعباء التكليف بهذا القصد فهو الذي فهم المراد من الخطاب ، وحصل باطنه على التمام . وإن هو فهم من ذلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط ، فهذا خارج عن المقصود ، وواقف مع ظاهر الخطاب ، فإن الله قال : (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذلواهم واخصروهم واقعدوا لهم كلَّ مرصد) ثم قال (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) فالمنافق إنما فهم مجرد ظاهر الأمر ، من أن الدخول فيما دخل فيه المسلمون موجب لتخليه سبيلهم ، فعملوا على الاحراز من عوادي الدنيا ، وتركوا المقصود من ذلك ، وهو الذي بينه القرآن ، من التعبد لله والوقوف على قدم الخدمة ، فإذا كانت الصلاة تشعر بالزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره ، فمن دخلها عرياً من ذلك كيف يعدّ ممن فهم باطن القرآن ؟ وكذلك إذا كان له مال حال عليه الحول ، فوجب عليه شكر النعمة ببذل اليسير من الكثير ، عوداً عليه بالزيد ، فوهبه عند رأس الحول فراراً من أدامها لا قصد له الا ذلك ، كيف يكون شاكراً للنعمة ؟ وكذلك من يُضارّ الزوجة لتنفك له من المهر على غير طيب النفس لا يعدّ عاملاً بقوله تعالى : (فإن خِفْتُمْ أن لا يُقيما حُدودَ اللَّهِ فلا جُنَاحَ عليهما فيما افْتَدَتَ بِهِ) حتى يجرى على معنى قوله تعالى : (فإن طِبَّنَ لكم عن شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا)

(١) رواها في الطبري عن ابن مسعود ، وملخص أن أبا الدحداح أقرض الله

عقب هذه المقالة حائطاً فيه ستائة نخلة

وتجرى هنا مسائل الحيل أمثلةً لهذا المعنى ؛ لأن من فهم باطن ماخوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير ، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت الى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة وكذلك تجرى مسائل المبتدعة أمثلة أيضاً ، وهم الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ؛ كما قال (١) الخوارج لعلّ : إنه حكّم الخلق في دين الله ، والله يقول : (إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ) وقالوا : إنه محافه من إمارة المؤمنين ، فهم إذاً أمير الكافرين ، وقالوا لابن عباس : لا تناظروه ؛ فإنه ممن قال الله فيهم : (بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ) وكما زعم أهل التشبيه في صفة الباري حين أخذوا بظاهر قوله : (نَجْرِي بِأَعْيُنِنَا) (مِمَّا عَمَلْتُمْ أَيْدِينَا) (وهو السميع البصير) (والأرضُ جميعاً قبضته يوم القيامة) وحكموا مقتضاه بالقياس على المخلوقين ، فأسرفوا ماشاءوا . فلو نظر الخوارج أن الله تعالى قد حكّم الخلق في دينه في قوله : (يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ) وقوله : (فابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا) لعلموا أن قوله : (إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ) غير مناف لما فعله على ، وأنه من جملة حكم الله ؛ فان تحكيم الرجال يرجع به الحكم لله وحده ، فكذلك ما كان مثله مما فعله على . ولو نظروا الى أن محو الاسم من أمر لا يقتضى إثباته لضده ، لما قالوا إنه أمير الكافرين . وهكذا المشبهة لو حققت معنى قوله : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) في الآيات المذكورة لفهموا بواطنها ، وأن الرب منزّه عن سمات المخلوقين وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً . وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه

(١) هو وما يأتي بعد في قوله (فلو نظر الخ) يساعد على تعيين الجملة الساقطة فيما سبق في المسألة الثانية من مبحث الأحكام

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا إشكال فيه ؛ لأن المؤلف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين ، وقال سبحانه : (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر^(١)) ثم رد الحكاية عليهم بقوله : (لسان الذي يُلحدون إليه أعجمي^(٢) ، وهذا لسان عربي مبين) وهذا الرد على شرط الجواب في الجدل ؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم . والبشر هنا خبر ، وكان نصرانيا فأسلم ، أو سلمان ، وقد كان فارسيا فأسلم ، أو غيرها ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم . وقال تعالى : (ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا : لولا فصلت آياته ؟ ألعجمي وعربي^(٣) ؟) وقد علم أنهم لم يقولوا شيئا من ذلك ، فدل على أنه عندهم عربي . وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط ، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي

فإذا كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس^(١) من علوم القرآن في شيء ، لا مما يستفاد منه ، ولا مما يستفاد به . ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل . وقد مر^(٢) في كتاب المقاصد بيان هذا المعنى . والحمد لله

ومن أمثلة هذا الفصل ما ادعاه من لا خلاق له من أنه مسمى في القرآن ؛ كبيان بن سمان . حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى : (هذا بيان للناس) الآية ! وهو من الترهات بمكان مكين ؛ والسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الافتراء البارد . ولو جرى له على اللسان العربي لعدّه الحق من جملتهم^(٣) ،

- (١) سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير
- (٢) في النوع الثاني في وضع الشريعة للأفهام
- (٣) لعل الأصل (من جملة أدلتهم) أي لكان أتباعه يعدون هذا دليلا على

ولكنه كشف عوار نفسه من كل وجه . عافانا الله ، وحفظ علينا العقل والدين بمنه . وإذا كان بيان في الآية علماً له فأى معنى لقوله : (هذا بيان للناس) ؟ كما يقال : هذا زيد للناس . ومثله في الفحش من تسمى بالكسيف ، ثم زعم أنه المراد بقوله تعالى : (وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً) الآية ! فأى معنى يكون للآية على زعمه الفاسد ؟ كما تقول : وإن يروا رجلاً من السماء ساقطاً يقولوا سبحان مكرم . تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً . وبيان بن سميان هذا هو الذى تنسب اليه البيانية من الفرق (١) ، وهو — فيما زعم ابن قتيبة — أول من قال بخلق القرآن . والكسيف هو أبو منصور الذى تنسب اليه المنصورية

وحكى بعض العلماء أن عبيد الله الشيعى المسمى بالمهدى حين ملك إفريقية واستولى عليها كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره ، وكان أحدهما يسمى بنصر الله ، والآخر بالفتح ، فكان يقول لهما : أنما اللذان ذكر كما الله فى كتابه فقال : (إذا جاء نصر الله والفتح) قالوا وقد كان عمل ذلك فى آيات من كتاب الله تعالى ، فبدل قوله : (كنتم خير أمة أخرجت للناس) بقوله : كتامة خير أمة أخرجت للناس . ومن كان فى عقله لا يقول مثل هذا ، لأن المتسميين بنصر الله والفتح المذكورين إنما وجدا بعد مئتين من السنين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيصير المعنى : إذا مت يا محمد ثم خلق هذان ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا فسبح الآية ! فأى تناقض وراء هذا الإفك الذى افتراه الشيعى ؟ قاتله الله

ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسع نسوة حرائر ،

صححة زعمهم فى هذا الرجل ، ولكنه فضح نفسه وكشف عواره بما قال . فلم يجعلوا قوله إن الله يشير إليه فى كتابه الخ لم يجعلوه من الأدلة على عقيدتهم فيه ، لنبوه ظاهره وباطنه عن الجادة . وتقدم له فى المقاصد أن هذا المثال بما فقدت فيه شروط صححة التأويل لفظاً ومعنى

(١) من الرافضة . وقد قتله خالد القسرى وأراح العباد من شره

مستدلاً على ذلك بقوله تعالى : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) ولا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع . ومنهم من يرى شحم الخنزير وجأده حلالاً ؛ لأن الله قال : (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) فلم يحرم شيئاً غير لحمه ، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس . ومنهم من فسر الكرسي في قوله : (وسع كرسيه السموات والأرض) بالعالم ، مستدلين ببيت لا يعرف ، وهو : * ولا بكرسيء عالم الله مخلوق * كأنه عندهم : ولا يعلم علمه . وبكرسيء مهموز ، والكرسي غير مهموز . ومنهم من فسر غوى في قوله تعالى : (وعصى آدم ربه فغوى) أنه تخم من أكل الشجرة ، من قول العرب « غوى الفصيل يغوى غوى » إذا بشم من شرب اللبن وهو فاسد ؛ لأن غوى الفصيل فعل والذي في القرآن على وزن فعل ومنهم من قال في قوله : « ولقد ذرأنا لجهنم » أى ألقينا فيها ، كأنه عندهم من قول الناس « ذرته الرياح » ، وذرأ مهموز ، وذرا غير مهموز . وفي قوله (واتخذ الله إبراهيم خليلاً) أى فقيراً إلى رحمته ، من الخلة بفتح الخاء ، محتجين على ذلك بقول زهير وإن أتاه خليل يوم مسألة . قال ابن قتيبة : أى فضيلة لإبراهيم في هذا القول ؟ أما يعلمون أن الناس فقراء إلى الله ؟ وهل إبراهيم في لفظ خليل الله إلا كما قيل : موسى كلّم الله ، وعيسى روح الله ؟ ويشهد له الحديث : (لو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت أبا بكر خليلاً . إن صاحبكم خليل الله ^(١)) وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعاً للرأى ، وقد أدام ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربى ولا لمعناه برهان كما رأيت . وإنما أكثرت من الأمثلة . وإن كانت من الخروج عن مقصود العربية ، والمعنى على ما علمت ، لتكون تنبيهاً على ما وراءها مما هو مثلها أو قريب منها

(١) رواية مسلم باسقاط لفظ (غير ربي)

فصل

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضا مما تقدم في المسألة قبلها ،
ولكن يشترط فيه شرطان :

« أحدهما » أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ، ويجرى^(١)
على المقاصد العربية
« والثاني » أن يكون له شاهد نصا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من
غير معارض

فأما الأول فظاهر من قاعدة كون القرآن عربيا؛ فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه
كلام العرب لم يوصف بكونه عربيا باطلاق ، ولأنه مفهوم يلحق بالقرآن ليس
في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه ، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه
أصلا ، إذ ليست نسبتة إليه على أن مدلوله أولى من نسبة ضده اليه ، ولا مرجح
يدل على أحدهما ، فأثبت أحدهما تحكما وتقول على القرآن ظاهر . وعند ذلك
يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم . والأدلة المذكورة في أن
القرآن عربي جارية هنا

وأما الثاني فلا أنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من
جملة الدعاوى التي تدعى على القرآن ، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء .
وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن ؛ لأنهما موفران فيه ،
بخلاف ما فسر به الباطنية ؛ فإنه ليس من علم الباطن ، كما أنه ليس من علم الظاهر
فقد قالوا في قوله تعالى : (وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ) إنه الإمام ورث النبي علمه .
وقالوا في « الجنابة » إن معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السر اليه قبل أن ينال
رتبة الاستحقاق ، ومعنى « الغسل » تجديد العهد على من فعل ذلك ، ومعنى
« الطهور » هو التبري والتنظيف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام ،

« والتيمم » الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام ، « والصيام » الإمساك عن كشف السر ، « والكعبة » النبي ، « والباب » عليّ ، « والصفاء » هو النبي ، « والمروة » عليّ ، « والتلبية » إجابة الداعي ، « والطواف سبعا » هو الطواف بمحمد عليه الصلاة والسلام إلى تمام الأئمة السبعة ، « والصلوات الخمس » أدلة على الأصول الأربعة وعلى الإمام ، « ونار إبراهيم » هو غضب نمرود لا النار الحقيقية ، وذبح « إسحق » هو أخذ العهد عليه ، « وعصا موسى » حجة التي تلقفت شبه السحرة ، « وانفلاق البحر » افتراق علم موسى عليه السلام فيهم ، « والبحر » هو العالم ، « وتظليل الغمام » نصب موسى الإمام لإرشادهم « والمن » علم نزل من السماء ، « والسوى » داع من الدعاة « والجراد والقمل والضفادع » سوء آيات موسى وإزاماته التي تسلطت عليهم . « وتسبيح الجبال » رجال شداد في الدين ، « والجن الذين ملكهم سليمان » باطنية ذلك الزمان . « والشياطين » هم الظاهرية الذين كلفوا الأعمال الشاقة ، إلى سائر ما نقل من خباطهم الذي هو عين الجبال ، وضحكة السامع ، نعوذ بالله من الخذلان . قال القتيبي وكان بعض أهل الأدب يقول : ما أشبه تفسير الروافض للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر فإنه قال ذات يوم : ما سمعت بأ كذب من بنى تميم ، زعموا أن قول القائل :

بيت زُرارة مُحتبٍ بفِنائه ومُجاشعٌ وأبو الفوارس نَهشلُ

إنه في رجل منهم . قيل له : فما تقول أنت فيه ؟ قال : البيت بيت الله ، وزرارة الحجج^(١) . قيل : فمجاشع ؟ قال : زمزم جشعت بالماء . قيل فأبو الفوارس ؟ قال . أبو قبيس . قيل : فنهشل ؟ قال : نهشل أشده^(٢) وصمت ساعة ، ثم قال : نعم ، نهشل مصباح الكعبة ، لأنه طويل أسود فذلك نهشل . انتهى ما حكاه

(١) صوابه (الحجر بكسر الحاء) كما هو الرواية عن ابن قتيبة

(٢) الرواية (أشدها) أى أصعبها في بيان معناه

فصل

وقد وقعت في القرآن تفاسير مشكلة يمكن أن تكون من هذا القبيل ،
أو من قبيل الباطن الصحيح . وهي منسوبة لأناس من أهل العلم ، وربما نسب
منها إلى السلف الصالح

(فمن ذلك) فوائح السور ، نحو (ألم) (والمص) (وحم) ونحوها فسرت .
بأشياء ، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح ، ومنها ما ليس كذلك . فينقلون
عن ابن عباس ان (الم) أن « ألف » الله ، و « لام » جبريل ، و « ميم » محمد صلى
الله عليه وسلم . وهذا إن صح في النقل فمشكل ؛ لأن هذا النخط من التصرف لم
يثبت في كلام العرب هكذا مطلقا ، وإنما أتى مثله إذا دل عليه الدليل اللفظي
أو الحالى ؛ كما قال : قلت لها قفى فقالت قاف . وقال : قالوا جميعاً كلهم بلافا .
وقال : ولا أريد الشر إلا أن تا . والقول في (الم) ليس ^(١) هكذا ، وأيضا فلا
دليل من خارج يدل عليه ؛ إذ لو كان له دليل لاقتضت العادة نقله ، لأنه من
المسائل التي تتوفر الدواعي على نقلها لو صح أنه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه .
ولمّا لم يثبت شيء من ذلك دل على أنه من قبيل المتشابهات ؛ فإن ثبت له دليل
يدل عليه صير اليه

وقد ذهب فريق إلى أن المراد الإشارة إلى حروف الهجاء ، وأن القرآن منزل .
بجنس هذه الحروف وهي العربية . وهو أقرب من الأول . كما أنه نقل أن هذه
الفوائح أسرار لا يعلم تأويلها إلا الله ، وهو أظهر الأقوال . فهي من قبيل المتشابهات
وأشار جماعة إلى أن المراد بها أعدادها تنبها على مدة هذه الملة ، وفي السير ما يدل

(١) الأمثلة الثلاثة ، أدلتها من اللفظ ، وليس في (الم) ما يدل على هذا التفسير
من اللفظ . وقوله (وأيضا) أى ولا قرينة خارجة عن اللفظ أيضا ، وهو ما سماه
بالدليل الحالى أى غير المقالى وقوله (لو صح الخ) تأكيد لضعاف هذا المعنى ، .
فإن الراجح أن أوائل السور من المتشابهة الذي اختص الله بعله

على هذا المعنى ، وهو قول يفتقر إلى أن العرب كانت تعهد في استعمالها الحروف المقطعة أن تدل بها على اعدادها ، وربما لا يوجد مثل هذا لها البتة ، وإنما كان أصله في اليهود حسبما ذكره أصحاب السير

فأنت ترى هذه الأقوال مشكلة إذا سبرناها بالمسبار المتقدم ؛ وكذلك سائر الأقوال المذكورة في الفوائح مثلها في الاشكال وأعظم . ومع إشكالها فقد اتخذها جمع من المنتسبين الى العلم ، بل الى الاطلاع والكشف على حقائق الأمور ، حججاً في دعاو ادعواها على القرآن ، وربما نسبوا شيئاً من ذلك على بن أبي طالب ، وزعموا أنها أصل العلوم ومنبع المكاشفات على أحوال الدنيا والآخرة ، وينسبون ذلك الى أنه مراد الله تعالى في خطابه العرب الامية التي لا تعرف شيئاً من ذلك وهو إذا سلم أنه مراد في تلك الفوائح في الجملة ، فما الدليل على أنه مراد على كل حال من تركيبها على وجوه ، وضرب ^(١) بعضها ببعض ، ونسبتها الى الطبائع الأربعة ، والى أنها الفاعلة في الوجود ، وأنها مجمل كل مفصل ، وعنصر كل موجود ، ويرتبون في ذلك ترتيباً جميعه دعاو مُحالة على الكشف والاطلاع ، ودعوى الكشف ليس بدليل في الشريعة على حال ، كما أنه لا يعد دليلاً في غيرها ، كما سيأتي بحول الله

فصل

(ومن ذلك) أنه نقل عن سهل بن عبد الله في فهم القرآن أشياء مما يعد من باطنه . فقد ذكر عنه أنه قال في قوله تعالى : (فلا تجعلوا لله أنداداً) أى أندادا . قال : وأكبر الأنداد النفس الأمارة بالسوء ، الطّواعة إلى حظوظها

(١) وأنها بهذا الحساب تبين تواريخ أمم سابقة ولاحقة . ومن ذلك أن محي الدين بن العربي ذكر في فتوحاته عند تفسير قوله تعالى (وكل شيء أحصيناه كتاباً) أن الله أودع في القرآن من العلوم ما هي خارجة عن حصرنا لها . وقال : سألت بعض العلماء هل يصح لأحد حصر أمهات هذه العلوم ؟ فقال : إنها مائة ألف نوع وستائة نوع ، كل نوع منها يحتوى على علوم لا يعلمها إلا الله تعالى

ومنها بغير هدى من الله . وهذا يشير الى أن النفس الأمارة داخلة تحت عموم الأنداد ، حتى لو فصل لكان المعنى : فلا تجعلوا لله أنداداً لأنهما ولا شيطاناً ولا النفس ولا كذا . وهذا مشكل الظاهر جدا ؛ إذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على أن الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون ، ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ولا يتخذونها أرباباً ؛ ولكن له وجه جار على الصحة ، وذلك أنه لم يقل إن هذا هو تفسير الآية ، ولكن أتى بما هو ند^(١) في الاعتبار الشرعي الذي شهد له القرآن من جبهتين :

« إحداهما »^(٢) أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار ، فيجريه فيما لم تنزل فيه ، لأنه يجامعه في القصد أو يقاربه ؛ لأن حقيقة الند أنه المضاد لنده الجاري على مناقضته . والنفس الأمارة هذا شأنها ؛ لأنها تأمر صاحبها

(١) أي جاء بالمعنى في (الند) وأجراه في الآية وإن لم تنزل فيه . لكونه يعتبر شرعاً بالند الذي نزلت فيه ، ويشهد لاعتبار هذا الاجراء وجهان : أحدهما في نفس موضوع اتخاذ الأنداد والأرباب . والثاني أعم من ذلك ، وهو حذر الصحابة وخوفهم من تطبيق الآيات التي أنزلت في الكفار عليهم ، فاجتنبوا لذلك ماورد خاصاً بالكفار مما اقتضى اتصاف هؤلاء بالحرمان . ولو كان من أصل المباحات . كالتوسع في أخذ الحظوظ الدنيوية

(٢) في الأسلوب انحراف أدى إلى قلق المعنى . وذلك لأن (كون الناظر في معنى الآية . أخذ معنى - إلى قوله : أو يقاربه) هذا المقدار عام ، وهو شرح لموضوع المعاني الاعتبارية التي يلتفت إليها الصوفية ، وليس خاصاً بالجهة الأولى بل هو جار في الجهة الثانية وغيرها في كل ماروعي فيه معنى اعتباري . فكان المناسب أن يقدم هذا الشرح بعد قوله (في الاعتبار الشرعي) ثم يقول : وهذا الاعتبار الذي اعتبره سهل يشهد له وجهان : أحدهما خاص بالموضوع ، وهو الآية الأولى فحقيقة الند الخ والثاني عام ، وهو الآية الثانية ويقول في الثانية إن لأهل الإسلام نظراً واعتباراً في الآية فأخذوا من معناها معنى أجروها فيه وإن لم تنزل فيه . ويشرحه كما شرح مسألة الند - لو صنع ذلك لأتضح المقام واتسق الكلام

بمراعاة حظوظها ، لاهيةً أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها . وهذا هو الذى يعنى به الند في نده ؛ لأن الأصنام نصبوها لهذا المعنى بعينه . وشاهد صحة هذا الاعتبار قوله تعالى : (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) وهم لم يعبدوهم من دون الله ، ولكنهم ائتمروا بأوامرهم ، وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان ، فما حرموا عليهم حرموه ، وما أباحوا لهم حللوه ^(١) ، فقال الله تعالى : (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) وهذا شأن المتبع لهوى نفسه

« والثانية » أن الآية وإن نزلت في أهل الأصنام فإن لأهل الاسلام فيها نظراً بالنسبة اليهم ألا ترى أن عمر ابن الخطاب قال ^(٢) لبعض من توسع في الدنيا من أهل الإيمان : أين تذهب بكم هذه الآية (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا) ؟ وكان هو يعتبر نفسه بها ، وإنما أنزلت في الكفار لقوله : (وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ لَكُمْ عَلَى النَّارِ لَعْنَةٌ) ولهذا المعنى تقرير في العموم والخصوص فاذا كان كذلك صح التنزيل بالنسبة الى النفس الأمارة في قوله : (فلا تجعلوا لله أنداداً) والله أعلم

فصل

(ومن المنقول) عن سهل أيضاً في قوله تعالى : (ولا تقربا هذه الشجرة) قال : ^(٣) لم يرد الله معنى الأكل في الحقيقة ، وإنما أراد معنى مساكنة (١) أى مع أن المحرم والمحلل هو الله . فلما أمرت النفس صاحبها بمقتضى هواها صادة عن أوامر الله كان فيه معنى اتخاذها لله ندا ، كما أن في اتهم بأوامر الأخبار هذا اتخاذ الذى قرره القرآن . ولذلك قال (وهذا هو شأن المتبع لهوى نفسه) (٢) وتقدم أنه أخذه من حديث (أو فى شك أنت يا ابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم) الحديث فقد شهد القرآن باعتباره بناء على الحديث المتقدم فى مبحث العموم والخصوص (٣) جعل كلامه فى الآية تفسيراً ومراداً من كلام الله تعالى لاستيفائه الشرطين السابقين . بخلاف ما تضمنه الفصل السابق فانه جعله معنى إشارياً ، وهو وجيه .

الهمة لشيء هو غيره ، أى لا تهتم بشيء هو غيرى . قال : فأدم لم يعصم من الهمة والتدبير فلحقته ما لحقه . قال : وكذلك كل من ادعى ماليس له وساكن قلبه ناظراً الى هوى نفسه ، لحقه الترك من الله مع ما جبلت عليه نفسه عليه ، إلا أن يرحمه الله فيعصمه من تدبيره ، وينصره على عدوه وعليها . قال : وآدم لم يعصم عن مساكنة قلبه الى تدبير نفسه للخلود لما أدخل الجنة ، لأن البلاء فى الفرع^(١) دخل عليه من أجل سكون القلب الى ما وسوست به نفسه ، فغلب الهوى والشهوة العلم والعقل بسابق التدر ، إلى آخر ما تكلم به .

وهذا الذى ادّعا فى الآية خلاف ما ذكره الناس من أن المراد النهى عن نفس الأكل لا عن سكون الهمة لغير الله ، وان كان ذلك منهيًا عنه أيضاً ولكن له وجه يجرى عليه لمن تأول ، فان النهى إنما وقع عن القرب لا غيره ، ولم يرد النهى عن الأول تصریحاً ، فلا منافاة بين اللفظ وبين ما فسر به . وأيضاً فلا يصح حمل النهى على نفس القرب مجرداً ، إذ لا مناسبة فيه تظهر ، ولأنه لم يقل به أحد ، وإنما النهى عن معنى فى القرب ، وهو إما التناول والأكل ، وإما غيره وهو شيء ينشأ الأكل عنه ، وذلك مساكنة الهمة ، فإنه الأصل فى تحصيل الأكل . ولا شك فى أن السكون لغير الله لطلب نفع أو دفع منهي عنه ، فهذا التفسير له وجه ظاهر ، فكأنه يقول لم يقع النهى عن مجرد الأكل من حيث هو أكل بل عما ينشأ عنه الأكل وبخلاف ما يأتى فى بقية هذا الفصل عن سهل أيضاً فإنه لم يقبله ولا على المعنى الاشارى - إلا فى قوله (يؤمنون بالجب) على وجه لانه لم يستوف الشرطين السابقين المصححين للتفسير ولم ينطبق عليه المعنى الاعتبارى الذى يتفجر لأهل البصائر من المعانى الشرعية كما سبق وكما يأتى فى المسألة التالية وقوله (مع ما جبلت الخ) أى يتركه ليتصرف بمقتضى جبلته ، وهو هنا حبه للخلود الذى يقتضى أن يحصل أسبابه بتدبير من عنده

(١) أى هذه الجزئية يعنى أنه لم يتبل فى أصل من أصول الدين يريد بذلك تهوين الأمر فى هذه المخالفة بأنها من الصغائر لا من الكبائر

(فصل) وكذا ما نقل عنه في تفسير الاكل من الشجرة وغيره ٤٠١

من السكون لغير الله ، إذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده ، فلما لم يفعل وسكن إلى أمرى الشجرة غرته به الشيطان ، وذلك الخلد المدعى ، أضاف الله إليه لفظ العصيان ، ثم تاب عليه ، إنه هو التواب الرحيم

(ومن ذلك) أنه قال في قوله تعالى : (إن أول بيت وضع للناس) الآية ، باطن البيت قلب محمد صلى الله عليه وسلم ، يؤمن به من أثبت الله في قلبه التوحيد واقتدى بهديته . وهذا التفسير يحتاج إلى بيان ، فإن هذا المعنى لا تعرفه العرب ، ولا فيه من جهتها وضع مجازى مناسب ، ولا يلائمه^(١) مساق بحال . فكيف هذا؟ والعدر عنه أنه لم يقع فيه ما يدل على أنه تفسير^(٢) للقرآن فزال الإشكال إذاً . وبقى النظر في هذه الدعوى ، ولا بد أن شاء الله من بيانها^(٣)

ومنه قوله في تفسير قول الله تعالى : (يؤمنون بالجبّ والطاغوت) قال : رأس الطواغيت كلها النفسُ الأمارة بالسوء إذا خلى العبد معها للمعصية . وهو أيضاً من قبيل ما قبله ؛ وإن فرض أنه تفسير فعلى ما مر^(٤) في قوله تعالى : (فلا تجعلوا لله أنداداً)

وقال في قوله تعالى : (والجارِ ذى القربى) الآية ! أما باطنها فهو القلب ، (والجارِ الجنب) النفس الطبيعية ، (والصاحبِ بالجنب) العقل المقتدى بعمل الشرع (وابنِ السبيل) الجوارح المطيعة لله عز وجل . وهو من المواضع المشككة

(١) أى فهو فاقد للشرطين المتقدمين في التفسير

(٢) أى بل معنى إشارى

(٣) وسيأتى البيان فى المسألة العاشرة ، وأنه إذا كان الاعتبار من الأمر الوجردى

الخارج عن القرآن كهذا فإن يلزم التوقف فيه متى لم تتحقق الشروط المتقدمة

(٤) أى يكون أخذه من معنى الآية وإن لم تنزل فيه من باب الاعتبار . لكنه

فما مر نفي أن يكون تفسيراً ، وكان هذا أهم شىء فى الجواب عن كلامه فى معنى

(فلا تجعلوا لله أندادا)

في كلامه ، ولغيره مثل ذلك أيضا ؛ وذلك أن الجارى على مفهوم كلام العرب في هذا الخطاب ماهو الظاهر ، من أن المراد بالجار ذى القربى وما ذكر معه مايفهم منه ابتداء ، وغير ذلك لايعرفهالعرب ، لامن آمن منهم ولامن كفر ، والدليل على ذلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن يمثله أو يقاربه ، ولو كان عندهم معروفاً لنقل ، لأنهم كانوا أحرى بفهم ظاهرالقرآن وباطنه باتفاق الأئمة ، ولا يأتى آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها ، ولاهم أعرف ، بالشرية منهم ، ولا أيضا ثم دليل يدل على صحة هذا التفسير ، لامن مساق الآية ، فانه ينافيه ^(١) ولا من خارج ، إذ لا دليل عليه كذلك ، بل مثل هذا أقرب الى ماثبت رده ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم

وقال في قوله : (صرْحٌ مُّسَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرِ) « الصرح » نفس الطبع .
 « والمرد » الهوى إذا كان غالباً ستر أنوار الهدى ؟ بالترك من الله تعالى العصمة .
 لعبد . وفي قوله : (فَمَا كُنَّا بِبُيُوتِهِمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَنَّمُوا) أى قلوبهم عند إقامتهم على ماأنهوا عنه ؟ وقد علموا أنهم مأمورون منهميون ، والبيوت القلوب ، فمنها عامرة بالذكر ، ومنها خراب بالفتنة عن الذكر . وفي قوله : (فَاَنْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُغِيى الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا) قال : حياة القلوب بالذكر . وقال في قوله تعالى : (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ) الآية ! مثل الله القلب بالبحر ، والجوارح بالبر ، ومثله أيضاً بالأرض التى تزهى بالنبات . هذا باطنه

وقد حمل بعضهم قوله تعالى : (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ) على أن المساجد القلوب تمنع بالمعاصى من ذكر الله . ونقل في قوله تعالى : (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ) أن باطن النعالين هو الكونان : الدنيا ، والآخرة ، فذكر عن الشبلى أن معنى (اخلع نعليك) اخلع الكل منك تصل الينا بالكلية وعن ابن عطاء (اخلع نعليك) عن الكون فلا تنظر اليه بعد هذا الخطاب . وقال .

(١) إذ كيف ينصب الأمر بالاحسان على هذه الأشياء ؟

(المسألة العاشرة) فهم المعاني الباطنة إما بالاعتبار القرآني وهو مقبول الخ ٤٠٣

النعل النفس ، والوادي المقدس دين المرء ، أي حان وقت خلوك من نفسك ، والقيام معنا بدينك . وقيل غير ذلك مما يرجع الى معنى لا يوجد في النقل عن السلف

وهذا كله ان صح نقله خارج^(١) عما تفهمه العرب ، ودعوى^(٢) ما لا دليل عليه في مراد الله بكلامه ، ولقد قال الصديق : أيُّ سماءٍ تظلني وأيُّ أرضٍ تقبلي إذا قلت في كتاب الله ما لأعلم؟ وفي الخبر: « من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ^(٣) » وما أشبه ذلك من التحذيرات . وإنما احتيج الى هذا كله لجلالة من نقل عنهم ذلك من الفضلاء ، وربما ألم الغزالي بشيء منه في « الإحياء » وغيره وهو مزلة قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم ، فان الناس في أمثال هذه الأشياء بين قائلين : منهم من يصدق به ويأخذه على ظاهره ، ويعتقد أن ذلك هو مراد الله تعالى من كتابه ، وإذا عارضه ما ينقل في كتب التفسير على خلافه فرمما كذب به أو أشكل عليه . ومنهم من يكذب به على الاطلاق ؛ ويرى أنه تقول وبهتان ، مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن حدا حدوهم ، وكلا الطريقتين فيه ميل عن الإنصاف . ولا بد قبل الخوض في رفع الإشكال من تقديم أصل مسلم ، يتبين به ما جاء من هذا القبيل ، وهي :

﴿ المسألة العاشرة ﴾

فنقول :

الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب ، الظاهرة للبصائر ، اذا سمحت على كمال شروطها فهي على ضربين : « أحدهما » ما يكون أصل انفجاره من القرآن ، ويتبعه سائر الموجودات ، فان الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرق نور البصيرة فيه

(١) و (٢) فهو فاقد الشرطين السابقين

(٣) رواه الترمذي وأبو داود والنسائي قال الترمذي غريب . وقال العريزي قال العلقمي بجانبه علامة الصحة

حُجِبَ الأَكْوَانُ من غير توقف ، فإن توقف فهو غير صحيح أو غير كامل ، حسبما بينه أهل التحقيق بالسلوك « والثاني » ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئياً أو كلياً ، ويتبعه الاعتبار في القرآن .

فإن كان الأول فذلك الاعتبار صحيح ، وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير اشكال : لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن ، وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المكلفين ، وبموجب التكليف وأحوالها ، لا بإطلاق ؛ وإذا كانت كذلك فالمشى على طريقها مشى على الصراط المستقيم ، ولأن الاعتبار القرآني قاماً يجده إلا من كان من أهله عملاً به على تقليد أو اجتهاد ، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده ، كما لم يخرجوا في العمل به والتخلق بأخلاقه عن حدوده ، بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازي أحكامه ويلزم من ذلك أن يكون معتدلاً به لجريانه على مجاريه . والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الصالح فيه ، فإنه كله جار على ما تقضى به العربية وما تدل عليه الأدلة الشرعية حسبما تبين قبل

وان كان الثاني فالتوقف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم ، وأخذه على إطلاقه فيه ممتنع ، لأنه بخلاف الأول ، فلا يصح إطلاق القول باعتباره في فهم القرآن . فنقول :

إن تلك الأنظار الباطنة في الآيات المذكورة إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فهي راجعة الى الاعتبار غير القرآني ، وهو الوجودي^(١) ، ويصح

(١) مثال الاعتبار الخارجي ما رووه عن بعضهم في معنى قوله تعالى (ليلة القدر خير من ألف شهر) قال ألف شهر هي مدة الدولة الأموية ، لأنها مكثت ثلاثاً وثمانين سنة وأربعة أشهر . وأن ذلك من الله تسلياً لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث أطلعه على ملوك بني أمية واحداً واحداً فسرى عنه هذه السورة هذا المعنى لم يؤخذ من القرآن ، بل أخذ من الخارج والواقع في ذاته بمصادفة مطابقة العدد ، واللفظ لا ينبو عنه ، لكنه لادليل من الشرع على كونه هو المعنى المقصود

تنزيله على معاني القرآن ، لأنه وجودي أيضاً . فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص ، فلا يطالب فيه المعتبر بشاهد موافق ، إلا ما يطالبه الرب ، وهو أمر خاص ، وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهذا الموضوع ، فلذلك يوقف على محله : فكون القلب جارا ذا قرين ، والجار الجنب هو النفس الطبيعي ، الى سائر ما ذكر ، يصح تنزيهه اعتبارياً مطلقاً ؛ فإن مقابلة الوجود بعضه ببعض في هذا النمط صحيح وسهل جداً عند أربابه ، غير أنه مغرر بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالة راسخ وأيضاً فإن من ذكر عنه مثل ذلك من المعتبرين لم يصرح بأنه المعنى المقصود المخاطب به الخلق ، بل أجراه مجراه ، وسكت عن كونه هو المراد . وإن جاء شيء من ذلك وصرح صاحبه أنه هو المراد ، فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآني والوجودي . وأكثر ما يطرأ هذا لمن هو بعد في السلوك ، سائر على الطريق ، لم يتحقق بمطلوبه . ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم . وللغزالي في « مشكاة الأنوار » وفي كتاب (١) الشكر من « الإحياء » . وفي كتاب (٢) « جواهر القرآن » في الاعتبار القرآني وغيره ما يتبين به لهذا الموضوع أمثلة ، فتأملها هناك . والله الموفق

(١) مما جاء فيه أن قوله تعالى (إن الذين أجمعوا كانوا من الذين آمنوا يضحكون — إلى قوله : وما أرسلوا عليهم حافظين) إشارة إلى ضحك الجاهلين وتغامزهم على أهل السلوك ، وقولهم : كيف يقولون في الشخص عن نفسه وإنه ليا كل أرتالا من الخبز في اليوم وطوله كذا وعرضه كذا ؟ قال وكذلك أمة نوح . كانوا يضحكون عليه عند صنعه للسفينة ، فقال (إن تسخروا منا فأنا نسخر منكم)

(٢) منه أن الفاتحة اشتملت من الأقسام العشرة التي هي علوم القرآن على ثمانية منها ، وهي ماعدا محاجة الكفار وأحكام الفقهاء . ويتبين بهذا أنهما واقعان في الصنف الأخير من مراتب العلوم ، وما قدمهما إلا حب المال والجاه فقط ، ثم قال : إن الفاتحة مفتاح الكتاب ، ومفتاح الجنة ، فأبواب الجنة ثمانية ؛ ومعاني الفاتحة ترجع إلى ثمانية . فهذا من نوع الاعتبار القرآنية وقد أوضحه هناك بأن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة . وأن روح العارف لتفرح وتشرح في رياض المعرفة بما لا يقل عن انشراح من يدخل الجنة التي يعرفها

فصل

والسنة في هذا النمط مدخل ؛ فإن كل واحد منهما قابل لذلك الاعتبار المتقدم الصحيح الشواهد ، وقابل أيضاً للاعتبار الوجودي فقد فرضوا نحوه في قوله عليه الصلاة والسلام: « لا تدخلُ الملائكةُ بيتاً فيه كلبٌ ولا صورة » ^(١) الى غير ذلك من الأحاديث . ولا فائدة في التكرار إذا وضح طريق الوصول الى الحق والصواب

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

المدني من السور ينبغى أن يكون منزلاً في الفهم على المكي . وكذلك المكي بعضه مع بعض ، والمدني بعضه مع بعض ، على حسب ترتيبه في التنزيل . وإلام يصح . والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي ، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه . دل على ذلك الاستقراء . وذلك إنما يكون ببيان مجمل ، أو تخصيص عموم ، أو تقييد مطلق ، أو تفصيل مالم يفصل ، أو تكميل مالم يظهر تكميه

وأول شاهد على هذا أصل ^(٢) الشريعة ؛ فإنها جاءت متممة لمكارم الأخلاق ، ومُصلحة لما أفسد قبل من ملة إبراهيم عليه السلام . ويليه تنزيل سورة الأنعام ؛ فإنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين . وقد خرج العلماء منها قواعد التوحيد التي صنف فيها المتكاملون ، من أول إثبات واجب الوجود الى إثبات الإمامة .

(١) رواه أحمد والشيخان والنسائي وابن ماجه عن أبي طلحة

(٢) أي أن الشريعة جاءت مبنية على ما سبقها من شريعة إبراهيم ، مصححة لما غيره منها ومكملة لها . فليكن هذا نفسه في أجزاء الشريعة بعضها مع بعض . يكون المتأخر منها مكملًا لسابقه ومبنيًا عليه . ويلى هذا الشاهد شاهد نزول سورة الأنعام التي هي من أوائل السور المكية ، فإنك تجدها معنية بالأصول والعقائد ، ثم جاءت سورة البقرة مفصلة لتلك القواعد ، مبنية أقسام أفعال المكلفين الخ

المدنى مبنى على المكى . وكذا كل متأخر فى النزول مع المتقدم ٤٠٧

هذا ما قالوا . وإذا نظرت ^(١) بالنظر المسوق فى هذا الكتاب ، تبين به من قرب بيان القواعد الشرعية الكلية ، التى اذا انحرم منها كل واحد انحرم نظام الشريعة ، أو نقص منها أصل كل

ثم لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة كان من أول ما نزل عليه سورة البقرة ، وهى التى قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام ؛ فانها بينت من أقسام أفعال المكلفين حملتها ، وإن تبين فى غيرها تفاصيل لها ؛ كعبادات ^(٢) التى هى قواعد الاسلام ، والعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرها ، والمعاملات من البيوع والأنكحة وما دار بها ، والجنايات من أحكام الدماء وما يليها . وأيضاً فإن حفظ الدين فيها ، وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مضمن فيها . وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكميل . فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبنى عليها ، كما كان غير الأنعام من المكى المتأخر عنها مبنياً عليها . وإذا تنزلت الى سائر السور بعضها مع بعض فى الترتيب وجدتها كذلك ، حذو القذة بالقذة . فلا يغيب عن الناظر فى الكتاب هذا المعنى ؛ فإنه من أسرار علوم التفسير ، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه

(١) أى إلى سورة الأنعام بالنظر الكلى الأصولى الذى يعنى به كتاب المواقفات تبين لك بجلاء اشتغالها على الأصول والكليات فى الشريعة بالوصف الذى قاله . وكأنه لم ير أن يأخذ على عهدته اشتغالها على جميع قواعد التوحيد التى ذكرها فى علم التوحيد إلى مبحث الإمامة . وأيضاً قواعد الشريعة—بالوصف الذى ذكره من أنها (إذا انحرم منها كل الخ)— لا تخص قواعد التوحيد ، بل تكون فى العمليات أيضاً من بقية الضروريات والحاجيات الخ ولم يذكرها اشتغالها عليها . فهو يزيد على كلامهم بيان أنها تشتمل عليها أيضاً . فلماذا وذاك قال (هذا ما قالوه) . فقوله (وإذا نظرت) كالأستدراك على كلامهم بالزيادة والنقص

(٢) هى وما بعدها أمثلة لما بينته سورة البقرة من أفعال المكلفين

فصل

والسنة هنا مدخل ؛ لأنها مبينة للكتاب ، فلا تقع في التفسير الا على وفقه .
 وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان النسخ من المنسوخ في الحديث ،
 كما يتبين ذلك في القرآن أيضاً . ويقع في الأحاديث أشياء تقررت قبل تقرير كثير
 من المشروعات ، فيأتي فيها إطلاقات أو عمومات ربما أوهمت ، ففهم منها يفهم
 منها لو وردت بعد تقرير تلك المشروعات ؛ كحديث : « مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنْ
 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ؛ دَخَلَ الْجَنَّةَ ^(١) » ، أو حديث : « مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَادِقًا مِنْ قَلْبِهِ إِلَّا حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى النَّارِ ^(٢) » وفي المعنى الأحاديث
 كثيرة وقع من أجلها الخلاف بين الأمة فيمن عصى الله من أهل الشهادتين :
 فذهبت المرجئة الى القول بمقتضى هذه الظواهر على الإطلاق وكان ما عارضها
 مؤولاً عند هولاء ، وذهب أهل السنة والجماعة الى خلاف ما قالوه ، حسبما هو
 المذكور في كتبهم وتأولوا هذه الظواهر

(١) رواه في كنوز الحقائق للمناوى عن مسلم بلفظ (وهو يشهد)
 (٢) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت الأنصاري كما في التيسير . وقال في
 الترغيب : رواه الشيخان : فالتمثيل بمثله يحتاج إلى تحقق أنه كان قبل تقرير المشروعات
 من صلاة وصوم وحج وجهاد وغيرها ، وذلك بعيد : فان الحديث ورد في المدينة
 بعد فرضية الصلوات الخمس في مكة . فليراجع . نعم إن حديث أبي ذر (بشرني بأن
 من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة) يمكن أن يكون في أوائل التشريع لتقدم
 اسلام أبي ذر . إلا أن قوله فيه (وإن زنى وإن سرق) يفيد أنه ورد بعد تقرير
 حرمة الزنا والسرقة . وأقوى شبهة ترد على ما يقرره المؤلف في هذا ما سبق من
 حديث أبي هريرة وأخذه نعلي رسول الله عليه الصلاة والسلام ومشييه في الطريق يبشر
 الناس بهذه البشرى نفسها ، وقول عمر للرسول : هل أرسلت أبا هريرة بهذه البشرى؟
 قال (نعم) فقال له عمر : (دعهم لئلا يتكلوا) فان إسلام أبي هريرة كان
 في السنة السابعة من الهجرة بعد تقرير غالب أحكام الشريعة

(المسألة الثانية عشرة) تفسير القرآن باهمال اللسان أو التكلف فيه ليس من نهج السلف ٤٠٩

ومن جملة ذلك أن طائفة من السلف قالوا إن هذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين ، وذلك قبل أن تنزل الفرائض والأمر والنهي . ومعلوم أن من مات في ذلك الوقت ولم يصل أو لم يصم مثلاً وفعل ما هو محرم في الشرع لا حرج عليه ؛ لأنه لم يكلف بشيء من ذلك بعد ، فلم يضيع من أمر إسلامه شيئاً ، كما أن من مات والخمر في جوفه قبل أن تحرم فلا حرج عليه ؛ لقوله تعالى : (ليس على الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ) الآية ! وكذلك من مات قبل أن تحول القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه في صلاته إلى بيت المقدس ؛ لقوله تعالى : (وما كان الله لِيَضِيعَ إِيمَانِكُمْ) وإلى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه ، وتصريح بأن اعتبار الترتيب في النزول مفيد في فهم الكتاب والسنة

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال . وعليه أكثر السلف المتقدمين ، بل ذلك شأنهم ، و به كانوا أفاقه الناس فيه ، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه

وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال : إما على الإفراط ، وإما على التفريط . وكلا طرفي قصد الأمور ذميم فالذين أخذوه على التفريط قصرُوا في فهم^(١) اللسان الذي به جاء ، وهو العربية ، فما قاموا في تفهم معانيه ولا قعدوا ، كما تقدم عن الباطنية وغيرها . ولا إشكال في أطراح التعويل على هؤلاء .

والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصرُوا في فهم معانيه من جهة أخرى . وقد تقدم في كتاب المقاصد بيان أن الشريعة أمية ، وأن ما لم يكن معهوداً عند العرب

(١) أي قصرُوا في فهمه من جهة اللسان الذي جاء به ، وحاولوا حمله على معان لا تعرفها العرب

فلا يعتبر فيها ، ومر فيه أنها لا تقصد التدقيقات ^(١) في كلامها ، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة . فما وراء ذلك إن كان مقصودا لها فبالقصد الثاني ، ومن جهة ما هو معين على إدراك المعنى المقصود ، كالمجاز والاستعارة والكناية . وإذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه إلى فكر . فان احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نمط الحسن إلى نمط القبح والتكلف ، وذلك ليس من كلام العرب . فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى . وأيضاً فإنه حائل ^(٢) بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب ، من التفهيم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه . وذلك أنه إغذار وإنذار ، وتبشير وتحذير ، ورد إلى الصراط المستقيم . فكيف بين من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخله من خوف الوعيد ورجاء الموعد ما صار به مشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد ، باذلاً غاية الطاقة في الموافقات هارباً بالكلية عن المخالفات ، وبين من أخذ في تحسين الإيراد والاشتغال بما أخذ العبارة ومدارجها ، ولم تختلف مع مرادفها مع أن المعنى واحد ، وتفرع التجنيس ومحاسن الألفاظ ، والمعنى المقصود في الخطاب بمعزل عن النظر فيه ؟!!!

كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة ، بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به . هذا لا يرتاب فيه عقل

ولا يصح أن يقال إن الممكن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقه في المعاني بإجماع العلماء . فكيف يصح انكار ما لا يمكن انكاره ؟ ولإن الاشتغال

(١) لكن هذا خلاف ما ذكروه من تقديم للشعر من جهة لفظه ، كما ورد في قصة الخنساء ونقدها المشهور لحسان في قوله (لنا الجففات الغر يلعن في الضحى البيتين) حيث لاحظت عليه في ثمانية مواضع كلها ترجع إلى نقد اللفظ ، وأنه لو عبر بغيره كان أحسن فقالت : هلا قلت (الجفان) لأن الجففات عدد قلة . ولو قلت (يجرن) بدل (يقطرن) ولو قلت (يشرقن) بدل (يلعن) الخ إلا أن يقال إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده ، لا إلى اللفظ وتحسينه (٢) لأنه شغل كبير بما لا يعني ، مضيع للوقت فيما ليس مقصودا ، فيحول عن المقصود كما بينه بقوله (فكيف بين من فهم الخ)

بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون^(١) الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجملة، والالزم ذم علم العربية بجميع أصنافه، وليس كذلك باتفاق العلماء لأننا نقول ماذا كرته في السؤال لا ينكر بإطلاق — كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مراده من كتابه؟ وإنما المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط، الذي يُشك في كونه مراد المتكلم، أو يظن أنه غير مراد، أو يقطع به فيه، لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة. فما يؤمننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة: من أين فهمتم عنى أنى قصدت^(٢) التجنيس الفلاني، بما أنزلت من قولى: (وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) أو قولى: (قال إني لعمليكم من القالين)؟ فإن في دعوى مثل هذا على القرآن وأنه مقصود للمتكلم به خطرا، بل هو راجع إلى معنى^(٣) قوله تعالى: (إذ تلقونه بالسنتكم، وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم، وتحسبونه هيئنا وهو عند الله عظيم) وإلى أنه قول في كتاب الله بالرأى. وذلك بخلاف الكناية في قوله تعالى: (أولا مسم النساء) وقوله: (كانا يأكلان الطعام) وما أشبه ذلك؛

(١) أى قبل الاشتغال

(٢) لا يلزم من التعريف عن وجود الجنس في القرآن أن يدعى أنه مقصود لله، بل على تسليم أن هذا ليس مما يجرى على مقاصد العرب في كلامهم — يكون وقوع الجنس مما اتفق، كما اتفق أن هناك فقرا من الآيات موافقة لشطرات من بحور الشعر، كما في قوله

كسر الجرة عمدا وملا الأرض شرابا

قلت لما غاب عقلى ليتى كنت ترابا

فمن أين لنا أن من يستخرج الجناسات من القرآن يدعى أنها مقصودة لله في خطابه؟ حتى يكون فيه هذا الحظر

(٣) وإنما قال (إلى المعنى) لما هو ظاهر من أن الآيات في حادثة معينة وهى حادثة الافك فيكون تنزيل الآية على ما نحن فيه من باب الاعتبار ودلالة الاشارات

فانه شائع في كلام العرب ، مفهوم من مساق الكلام ، معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة . والتجنيس ونحوه ليس كذلك . و فرق ما بينهما خدمة المعنى المراد وعدمه ؛ إذ ليس في التجنيس ذلك . والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوالين على أعقابهم — كما قال أبو عبيدة — ومن كان نحوهم وشهرة الكناية وغيرها . ولا تكاد تجد ما هو نحو التجنيس الا في كلام المولدين ومن لا يحتاج به . فالحاصل أن لكل علم عدلاً وطرفاً افراط وتفریط والطرفان هما المدمومان والوسط هو المحمود

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مبنيّة^(١) على ما قبلها

فإنه إذا تعين أن العدل في الوسط فمأخذ الوسط ربما كان مجهولاً . والإحالة

(١) محصول المسألة قبلها أن بعض الناس يفرط في تفهمه للقرآن فيحمله على غير ما تقتضيه اللغة العربية ، كالباطنية وأشباههم . وبعضهم يفرط في جلب مباحث اللغة حوله فيحمله زيادة عما يقصده العرب في مخاطباتهم بمثله مما لم ينظر بمثله السلف فيه كالحسنات اللفظية وادعاء أنه ذكر لفظ كذا دون مرادفه بقصد كذا ، وهذا تقول على الله . فلا بد من طريق وسط . أما هذه المسألة فحصلها إرشاد إلى طريقة فهم الكتاب من ناحية ربط بعض جملة المشتركة في قضية واحدة . وأنه بمعاوضة بعضها لبعض يتبين مقصود الخطاب ، ويتبين فقه الكلام وأنه لا تؤخذ جملة منقطعة عن سابقها ولا حقها ، وأن السور النازلة في قضية واحدة أمرها في ذلك ظاهر ، كما مثل أما السور المشتملة على قضايا كثيرة فهل ينظر فيها إلى ترتيب السورة كلها ككلام واحد ؟ قال : نعم ، إن ذلك يفيد من وجهة الإعجاز ، وإدراك انفراد الكتاب بمرتبة في البلاغة لا تنال . ثم ذكر في الفصل بعدها أنه هل يفيد النظر فيما بين السور بعضها مع بعض ؟ هذه خلاصة المسألتين فأن ابتداء هذه المسألة على ما قبلها ؛ وكل منهما في ناحية . نقول : نعم إن النظر في الجملة الواحدة ، والجل المشتركة في القضية وفيما بين السورة كلها ولو كانت متعددة القضايا ، إنما يكون بوسيلة اللغة العربية ووقوعها المرونة في فنونها ، فذكائه يقول إن ما نحتاج إليه من ذلك ما يكون

على مجهول لا فائدة فيه ، فلا بد من ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم والقول في ذلك — والله المستعان — أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات ، والنوازل . وهذا معلوم في علم المعاني والبيان . فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم و^(١) الالتفات إلى أول الكلام وآخره ، بحسب ^(٢) القضية وما اقتضاه الحال فيها ، لا ينظر في أولها دون آخرها ، ولا في آخرها دون أولها ؛ فإن القضية وإن اشتملت على جملة فبعضها متعلق ببعض ، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد . فلا يحصى للمتفهم عن رد ^(٣) آخر الكلام على أوله ، وأوله على آخره ؛ وإذا ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف . فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده ، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض ، إلا في موطن واحد ، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان

معينا على فهم الجمل منفردة ومنضمة إلى أخواتها في قضية أو قضايا . وما زاد أو نقص عنه فافراط أو تفريط . فهذا هو الضابط الذي نأخذ به من مباحث اللغة . وكلامه لا ينافي أنه لا بد أيضا من الوسائل الستة المتقدمة له : من أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والمكي والمدني ، وعلم القراءات ، وعلم الأصول ، وقد أشار إلى بعض ذلك بقوله (وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل) وعليك بالتأمل في المقام لتعرف هل لا بد للفهم الوسيط من ملاحظة غير هذين الأمرين من الأمور الستة المشار إليها وإذا تذكرت ما سبق له من بناء المدني بعضه على بعض والمكي كذلك وبناء المدني على المكي لاح لك وجه الحاجة في هذا المقام أيضا إلى معرفة المكي والمدني فاستمد المعونة منه تعالى لتصل إلى علم نافع

(١) هذه الواو زائدة . وما بعدها خبر عن الذي أي أن الضابط الذي يلزم

أن يكون على بال من يريد الفهم هو الالتفات الخ

(٢) لا بحسب السورة برمتها دائما ، فقد تكون السورة نازلة في قضايا كثيرة ،

فكل قضية تعتبر وحدها طالت أو قصرت ، كما يأتي بيانه في سورة البقرة وسورة المؤمنون

(٣) أي بمعرفة أنها بيان لها . أو توكيد ، أو تكميل ، أو تفريع ، أو تقرير ،

وهكذا مما يقتضيه النظر العربي

العربي وما يقتضيه ، لا بحسب مقصود المتكلم . فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام ، فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد ، فعليه بالتعبد به . وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل ؛ فانها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر

غير أن الكلام المنظور فيه تارة يكون واحدا بكل اعتبار ، بمعنى أنه أنزل في قضية واحدة طالت أو قصرت ، وعليه أكثر سور المفصل ؛ وتارة يكون متعدداً في الاعتبار ، بمعنى أنه أنزل في قضايا متعددة ؛ كسورة البقرة ، وآل عمران ، والنساء ، وقرأ باسم ربك ، وأشباهاها ولا علينا أنزلت السورة بكاملها دفعة واحدة ، أم نزلت شيئاً بعد شيء .

ولكن هذا القسم لما اعتباران : « اعتبار » من جهة تعدد القضايا ، فتكون كل قضية مختصة بنظرها . ومن هنالك ^(١) يلتبس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول ، فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه . « واعتبار » من جهة النظم ^(٢) الذي وجدنا عليه السورة ؛ إذ هو ترتيب بالوحي لا مدخل فيه لآراء الرجال . ويشترك معه أيضاً القسم الأول ، لأنه نظم ألقى بالوحي . وكلاهما لا ياتمس منه فقه على وجه ظاهر ، وإنما يلتبس منه ظهور بعض أوجه

(١) أي من المنظر في كل قضية على حدتها
 (٢) أي يوضع كل جزء منها في مكانه مع تعدد القضايا وقوله (ويشترك معه أيضاً القسم الأول) أي من جهة وضع كل جملة منه في مكانها ، ولكن قوله (وكلاهما لا يلتبس منه فقه على وجه ظاهر) غير ظاهر في القسم الأول لأن هذا الوضع من القسم الأول يفيد الفقه المطلوب في القضية ، بل قد يتوقف الفقه فيها على النظر فيما بين أجزائها من فصل ووصل يتبين بهما غرض التوكيد من غرض التكميل وهكذا من الأغراض التي تفهم من نظم الجمل بعضها مع بعض في القضية الواحدة . أليس هذا هو الذي يقول فيه أنه لا بد (من رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف — إلى أن قال : فعليه بالتعبد به)

الاعجاز ، وبعض مسائل نبه عليها في المسألة (١) السابقة قبل . وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات . فاعتبار جهة النظم مثلا في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر ، فالإقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود . كما أن الإقتصار على بعض الآيات في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها

فسورة البقرة مثلا كلام واحد باعتبار النظم ، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بث فيها ، منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب ، ومنها ما هو كالمؤكد والمتمم ، ومنها ما هو المقصود في الإنزال . وذلك (٢) تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب ، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك . ولا بد من تمثيل شيء من هذه الأقسام ، فيه يبين ما تقدم ؛ فقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم - الى قوله : كذلك يُبين الله آياته للناس لعلهم يتقون) كلام واحد وإن نزل في أوقات شتى ، وحاصله بيان الصيام وأحكامه . وكيفية آدابه ، وقضائه . وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لا بد منها ولا ينبغي الاعليها . ثم جاء قوله : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) الآية ! كلاما آخر بين أحكاما آخر . وقوله : (يسألونك عن الأهلة . قل : هي مواقيت للناس والحج) وانتهى الكلام على قول طائفة ، وعند أخرى أن قوله : (وايدس البر بان تأتوا البيوت) الآية !

(١) الحادية عشرة من بناء المدني على المكي وبناء كل بعضه على بعض في الفهم . وهذا يؤكد ما قلناه من أن النظر فيما بين أجزاء القضية الواحدة يفيد فقها . إلا أنه يقال لا يلزم من تقدم جملة على أخرى في النظم أن تكون متقدمة عليها في النزول كما في آيتي العدة في ربع (والوالدات يرضعن) فالآية السابقة في التلاوة والنظم متأخرة في النزول ، وناسخة للمتأخرة ، وكلاهما مدني أيضا

(٢) أي المقصود الأول في الإنزال هو تقرير الأحكام في كل باب وقضية من القضايا المتعددة

من تمام^(١) مسألة الأهامة ، وإن انجر معه شيء آخر ، كما انجر على القولين معا تذكيره
وتقديمه لأحكام الحج في قوله : (قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ)
وقوله تعالى : (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ) نازلة في قضية واحدة
وسورة (اقرأ) نازلة في قضيتين : الأولى الى قوله (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) ،
والأخرى ما بقي الى آخر السورة

وسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة ، وإن اشتملت على معان كثيرة ؛
فإنها من المكيات ، وغالب المكي أنه مقرر لثلاثة معان ، أصلها معنى واحد وهو
الدعاء الى عبادة الله تعالى :

« أحدها » تقرير الوجدانية لله الواحد الحق . غير أنه يأتي على وجوه ؛
ككفى الشرك بإطلاق ، أو نفيه بقيد ما ادعاه الكفار في وقائع مختلفة ، من كونه
مقرباً الى الله زلفى ، أو كونه ولداً ، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة
« والثاني » تقرير النبوة للنبي محمد ، وأنه رسول الله اليهم جميعاً ، صادق فيما
جاء به من عند الله . إلا أنه وارد على وجوه أيضاً ؛ كإثبات كونه رسولا حقا ،
ونفي ما ادعوه عليه من أنه كاذب ، أو ساحر ، أو مجنون ، أو يعلمه بشر ، أو ما أشبه
ذلك من كفرهم وعنادهم

« والثالث » إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه ، بالأدلة
الواضحة ، والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر انكاره به ، فرد
بكل وجه يلزم الحجة ، ويبكت الخصم ، ويوضح الأمر

فهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر .
وما ظهر ببادى الرأي خروجه عنها فراجع اليها في محصول الأمر . ويتبع ذلك
الترغيب والترهيب ، والأمثال والقصص ، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة ،
وأشبه ذلك

(١) فهو ضرب مثل لسؤالهم عن الهلال يبدو صغيرا الخ وليبان ان هذا السؤال
خروج عما يهمهم في دينهم وديناهم ، وأنه مجرد تعسف كإتيان البيوت من ظهورها بدل أبوابها

فإذا تقرّر هذا وعدنا الى النظر في سورة المؤمنين مثلاً وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه . إلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة ، التي هي المدخل للمعنيين الباقين ، وإنيهم إنما أنكروا ذلك بوصف البشرية ، ترفعا منهم أن يرسل إليهم من هو مثلهم ، أو ينال هذه الرتبة غيرهم إن جاءت . فكانت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها ، وبأى وجه تكون على أكمل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى ، فافتتحت السورة بثلاث جمل :

« إحداهما » وهي الآ-كد في المقام — بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي إذا تصف بها رفعه الله وأكرمه ، وذلك قوله : (قد أفلح المؤمنون — الى قوله : هم فيها خالدون)

« والثانية » بيان أصل التكوين للإنسان وتطويره الذي حصل له ، جاريا على مجازي الاعتبار والاختيار ، بحيث لا يجد الطاعن الى الطعن على من هذا حاله سبيلا « والثالثة » بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به في التربية والرفق ، والإعانة على إقامة الحياة ، وأن ذلك له بتسخير السموات والأرض وما بينهما . وكفى بهذا تشريفا وتكريما

ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم بأموالهم كونهم من البشر : ففي قصة نوح مع قومه قولهم : (ما هذا إلا بشرٌ مثلكم يريد أن يتفضل عليكم) . ثم أجمل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولا منهم ، أي من البشر لا من الملائكة ، فقالوا : (ما هذا إلا بشرٌ مثلكم يأكل مما تأكلون منه) الآية ! (ولئن أطعتم بشرا مثلكم إنكم إذا لخاسرون) ثم قالوا : (إن هو إلا رجلٌ افترى على الله كذبا) أي هو من البشر ، ثم قال تعالى : (ثم أرسلنا رسُلنا تنرى كلما جاء أمةٌ رسولها كذّوبه) . فقوله (رسولها) مشيراً الى أن المراد رسولها الذي تعرفه منها ، ثم ذكر موسى وهارون وردّ فرعون وملائته بقولهم : (أنؤمن لبشرين

مثلنا؟) الخ . هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية ، تسلياً لمحمد عليه الصلاة والسلام ، ثم بين أن وصف البشرية للأنبياء لاغض فيه ، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر ، يأكلون ويشربون كجميع الناس ، والاختصاصُ أمر آخر من الله تعالى ، فقال بعد تقرير رسالة موسى : (وجعلنا ابنَ مريمَ وأمه آية) وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان ، ثم قال : (يا أيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ) أى هذا من نعم الله عليكم ، والعملُ الصالح شكر تلك النعم ، ومشرفٌ للعامل به ، فهو الذى يوجب التخصيص ، لا الأعمال السيئة . وقوله : (وأن هذه أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) إشارة الى التماثل بينهم ، وأنهم جميعاً مصطفون من البشر . ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ ، فقال : (إنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشِيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ — الى قوله : هم لها سابقون)

وإذا توّمل هذا النمط من أول السورة الى هنا فهم أن ما ذكر من المعنى هو المقصود ، مضافاً الى المعنى الآخر وهو أنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية ، استكباراً من أشرفهم ، وعتواً على الله ورسوله ، فان الجملة الأولى من أول السورة تشعر بخلاف الاستكبار ، وهو التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة ، والجملة الثانية مؤذنة بأن الانسان منتول فى أطوار العدم وغاية الضعف ، فإن التارات السبع أتت عليه وهى كلها ضعف الى ضعف ، وأصله العدم ، فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار ، والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج الى تلك الأشياء والافتقار اليها ، ولو لا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية . فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله فى النشأة والخلق . فهذا كله كالتنكيت عليهم والله أعلم . ثم ذكر القصص فى قوم نوح : (فقال الملأ الذين كفروا من قومِهِ) والملأ هم الأشراف وكذلك فيمن بعدهم : (وقال الملأ من قومهِ الذين كفروا وكذبوا بلىقاء الآخرة وأترفناهم) الآية ! وفى قصة موسى : (أنؤمن لبشرين مثلنا و قومهم لنا عابدون) . ومثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم فى قومهم قالوا هذا الكلام . ثم قوله .

(فذرهم في غمرتهم حتى حين - الى قوله : لا يشعرون) رجوع الى وصف أشرف قريش ، وأنهم إنما تشرفوا بالمال والبنين ، فرد عليهم بأن الذي يجب له الشرف من كان على هذا الوصف وهو قوله : (إن الذين هم من خشية ربهم مُشفقون) ثم رجعت الآيات^(١) الى وصفهم في ترفهم وحال ما لهم ، وذكر النعم عليهم ، والبراهين على صحة النبوة ، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوجدانية ، ونفى الشريك وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين ، حسبما اقتضاه الحال والوصف للفريقين فهذا النظر اذا اعتبر كلياً^(٢) في السورة وجد على أتم من هذا الوصف ، لكن على منهاجه وطريقه . ومن أراد الاختبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح ، والتوفيق بيد الله . فسورة المؤمنين قصة واحدة في شيء واحد .

وبالجملة فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام ؛ كنوح ، وهود ، وصالح ولوط ، وشعيب ، وموسى ، وهارون ، فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت لفؤاده ، لما كان يلقى من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة ، فتذكر القصة على النحو الذي يقع له مثله . وبذلك اختلف^(٣) مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال ، والجميعُ حق واقع لا إشكال في صحته . وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة يحتذى في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن . والله المستعان .

(١) أي من قوله (حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب الخ)

(٢) أي أن بيانه لذلك إجمالي لا تفصيلي . ولو انه اعتبر التفصيل السكلي لكان ظهور ارتباط أجزاء السورة بعضها ببعض وأنها لبيان الأمور الثلاثة التي ذكرها أولاً أوضح مما قال

(٣) فتارة تذكر مفصلة مطولة ، وتارة يقتصر على بعض آخر ، بحسب ما يقع

منهم له صلى الله عليه وسلم

(١)

فصل

وهل للقرآن مأخذ في النظر على أن جميع سورة كلام واحد بحسب خطاب العباد ، لا بحسبه في نفسه ؟ فان كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار ، حسباتين في علم الكلام ، وانما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلاً لما هو من معبودهم فيه . هذا محل احتمال وتفصيل فيصح في الاعتبار أن يكون واحداً بالمعنى المتقدم ، أي يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما ؛ وذلك أنه يبين بعضه بعضاً ، حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حتى الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى ، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً مقيد بالحاجيات ، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم . فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد . فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار (٢)

ويسح أن لا يكون كلاماً واحداً . وهو المعنى الأظهر فيه ، فإنه أنزل سوراً مفصلاً بينها معنى وابتداء ، فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول (بسم الله الرحمن الرحيم) في أول الكلام . وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من أفرادها بالنزول استقلال معناها للفهم . وذلك لا إشكال فيه

(١) الكلام قبله في النظر إلى السورة الواحدة والكلام هنا في النظر إلى القرآن كله جملة واحدة

(٢) هذا هو الظاهر الذي يصح التعويل عليه . وأدلته فيه لا تنقض وأما كونه نزل سوراً مفصلاً بعضها من بعض بسم الله الخ فلا يقتضي استقلال بعضها عن بعض بالمعنى المراد . وكيف يتأتى بناء المدني على المكي وأن كل منهما يبنى بعضه على بعض إذا أخذت كل سورة على حدتها غير منظور فيها لما ورد في غيرها ؟ وأين يكون البيان والنسخ ؟ ومعلوم أنه لا يلزم في البيان ولا في النسخ أن يكون المنسوخ والناسخ والمبين والبيان في سورة واحدة فقوله (ولا إشكال فيه) غير ظاهر

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

إعمال الرأى في القرآن جاء ذمه ، وجاء أيضاً ما يقتضى إعماله . وحسبك من ذلك ما نقل عن الصديق ، فانه نقل عنه أنه قال — وقد سئل في شيء من القرآن « أىُّ سماء تُطلنى ، وأىُّ أرض تغلنى ، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟ » —
وربما روى فيه : إذا قلت في كتاب الله برأى ، ثم سئل عن الكلاله المذكورة في القرآن ، فقال : لا أقول فيها برأى ، فان كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فمى ومن الشيطان . الكلاله كذا وكذا « فهذان قولان اقتضيا إعمال الرأى وتركه في القرآن . وهما لا يجتمعان

والقول فيه أن الرأى ضربان :

(أحدهما) جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة . فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما ؛ لأمر :

أحدها أن الكتاب لا بد من القول فيه ، ببيان معنى ، واستنباط حكم ، وتفسير لفظ ، وفهم مراد ، ولم يأت جميع ذلك عن تقدم ، فإما أن يتوقف دون ذلك فتعطل الأحكام كلها أو أكثرها ، وذلك غير ممكن فلا بد من القول فيه بما يليق (والثانى) أنه لو كان كذلك للزم أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مبيناً

ذلك كله بالتوقيف ، فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول ، والمعلوم أن عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك ، فدل على أنه لم يكلف به على ذلك الوجه ، بل بين منه ما لا يوصل إلى علمه إلا به ، وترك كثيراً مما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم ،

فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التوقيف

(والثالث) أن الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم ، وقد علم أنهم

فسروا القرآن على ما فهموا ، ومن جهتهم بلغنا تفسير معناه ، والتوقيف يناهى هذا

فإطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرأى لا يصح

(والرابع) أن هذا الفرض لا يمكن ؛ لأن النظر في القرآن من جهتين : من جهة

الأمور الشرعية ، فقد يسلم القول بالتوقيف فيه وترك الرأى والنظر ، جدلاً . ومن جهة المآخذ العربية . وهذا لا يمكن فيه التوقيف ، وإلا لزم ذلك في السلف الأولين ، وهو باطل ، فاللازم عنه مثله . وبالجملة فهو أوضح من إطناب فيه

﴿ وأما الرأى ﴾ غير الجارى على موافقة العربية أو الجارى على الأدلة الشرعية فهذا هو الرأى المذموم من غير إشكال ، كما كان مذموماً في القياس أيضاً ، حسبما هو مذكور في كتاب^(١) القياس ؛ لأنه تقول على الله بغير برهان ، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى . وفي هذا القسم جاء من التشديد في القول بالرأى في القرآن ما جاء ؛ كما روى عن ابن مسعود : (ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله ، وقد نبذوه وراء ظهورهم . فعليكم بالعلم ، وإياكم والتبدع ، وإياكم والتنطع ، وعليكم بالعتيق) . وعن عمر بن الخطاب (إنما أخاف عليكم رجلين : رجل يتأول القرآن على غير تأويله ، ورجل ينافس الملك على أخيه) وعن عمر أيضاً : (ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهأه إيمانه ، ولا من فاسق بين فسقه ، ولكنى أخاف عليها رجلاً قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه ، ثم تأوله على غير تأويله) والذي ذكر عن أبي بكر الصديق أنه سئل عن قوله : (وفا كيه وأباً) فقال : « أى سماء تُظِلُّنى ؟ » الحديث ! وسأل رجل ابن عباس عن (يومٍ كان مقداره خمسين ألف سنة) فقال له ابن عباس : فما يومٌ كان مقداره خمسين ألف سنة ؟ فقال الرجل : إنما سألتك لتحدثنى . فقال ابن عباس : (هما يومان ذكرهما الله في كتابه ، الله أعلم بهما . نكره أن نقول في كتاب الله ما لا نعلم) وعن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال : (أنا لا أقول في القرآن شيئاً) . وسأله رجل عن آية ، فقال : « لا تسألنى عن القرآن ، وسأل عنه من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه - يعنى عكرمة » . وكان هذا الكلام مشعر بالإنكار على من يزعم ذلك وقال ابن سيرين : سألت عبدة عن شيء من القرآن ، فقال : (اتق الله ، وعليك

(١) راجع المسألة الثانية في القياس من كتاب الاحكام للآمدى

بالسداد . فقد ذهب الذين يعلمون : فيم أنزل القرآن ؟) وعن مسروق قال :
(اتقوا التفسير ، فإنما هو الرواية عن الله) . وعن ابراهيم قال : (كان أصحابنا
يتقون التفسير ويهابونه) وعن هشام بن عروة قال : (ما سمعت أبا (١) تأول
آية من كتاب الله) وإما هذا كله توقٍ وتحرزٌ أن يقع الناظر فيه فى الرأى
المذموم ، والقول فيه من غير تثبيت - وقد تقل عن الأصمعى - وجلالته فى معرفة
كلام العرب معلومةٌ - أنه لم يفسر قط آية من كتاب الله ، وإذا سئل عن ذلك
لم يجب : انظر الح- كاية عنه فى الكامل للمبرّد

فصل

فالذى يستفاد من هذا الموضع أشياء :
(منها) التحفظ من القول فى كتاب الله تعالى إلا على بينة ، فإن الناس
فى العلم بالأدوات المحتاج إليها فى التفسير على ثلاث طبقات :
إحداها من بلغ فى ذلك مبلغ الراسخين ، كالصحابة والتابعين ومن يليهم .
وهؤلاء قالوا مع التوقى والتحفظ ، والهيبة والخوف من الهجوم . فنحن أولى بذلك
منهم إن ظننا بأنفسنا أننا فى العلم والفهم مثلهم . وهيات
والثانية من علم من نفسه أنه لم يبلغ مبالغهم ولاداناهم . فهذا طرف لا إشكال
فى تحريم ذلك عليه

والثالثة من شك فى بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد ، أو ظن ذلك فى بعض علومه
دون بعض . فهذا أيضا داخل تحت حكم المنع من القول فيه ؛ لأن الأصل عدم
العلم ، فعند ما يبقى له شك أو تردد فى الدخول مدخل العلماء الراسخين فانسحاب

(١) كيف وقد تأول عروة آية (إن الصفا والمروة من شعائر الله على غير وجهها
وقالت له أم المؤمنين خالته : بئسما قلت يا ابن أختى ! ؛ إلا أن يقال إنه نفى سماعه
أو يقال إن كلامه كان من قبيل الاستفهام عن صحة ما فهمه ، ولم يجزم به . فثله
ليس من موضوعنا

الحكم الأول عليه باق بلا إشكال . وكل أحد فقيه نفسه في هذا المجال . وربما تعدى بعض أصحاب هذه الطبقة طوره ، فحسن ظنه بنفسه ، ودخل في الكلام فيه مع الراسخين . ومن هنا افتقرت الفرق ، وتباينت النحل ، وظهر في تفسير القرآن الخلل

(ومنها) أن مَنْ ترك النظر في القرآن ، واعتمد في ذلك على من تقدمه ، ووكل إليه النظر فيه ، غيرُ معلوم ، وله في ذلك سعة إلا فيما لا بد له منه وعلى حكم الضرورة ، فإن النظر فيه يشبه النظر في القياس كما هو مذكور في بابه ، وما زال السلف الصالح يتخرجون من القياس فيما لانص فيه ، وكذلك وجدنا عم في القول في القرآن ، فإن المحذور فيهما واحد ، وهو خوف التقول على الله ، بل القول في القرآن أشد ؛ فإن القياس يرجع إلى نظر الناظر ، والقول في القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا ، أو عني كذا بكلامه المنزل . وهذا عظيم الخطر

(ومنها) أن يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تنصيد منه للمتكلم ، والقرآنُ كلام الله ، فهو يقول بلسان بيانه : هذا مراد الله من هذا الكلام فليثبت أن يسأله الله تعالى : من أين قلتَ عني هذا ؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد . وإلا فمجرد الاحتمال يكفي بأن يقول يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا ، بناء أيضا على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم ، وإلا فالاحتمالات التي لا ترجع إلى أصل غير معتبرة . فعلى كل تقدير لا بد في كل قول يجزم به أو يحتمل — من شاهدٍ يشهد لأصله ، وإلا كان باطلا ، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم والله أعلم