بين قاعدةِ مَنْ مَلَكَ أن يَمْلكَ هل يُعَدُّ مالكاً أم لا؟ وبين قاعدةِ من انعقدَ له سببُ المُطالبةِ بالمِلْكِ هل يُعَدُّ مالكاً أم لا؟[1]

اعلم أنَّ جماعةً من مشايخِ المذهبِ رضيَ الله عنهم أطلقوا عباراتِهم بقولِهم: مَنْ مَلَكَ أن يَمْلِكَ، هل يُعَدُّ مالِكاً أم لا؟ قولان، ويُخَرِّجون على ذلك فُروعاً كثيرةً في المذهبِ منها: إذا وُهِبَ له الماءُ في التيمُّمِ، هل يبطُلُ تيمُّمه بناءً على أنه يُعَدُّ مالكاً أم لا يبطلُ بناءً على أنه لا يُعَدُّ مالكاً؟ ومَنْ عنده ثَمَنُ رَقبةٍ، هل يجوزُ له الانتقالُ للصومِ في كفَّارة الظِّهارِ أَمْ لا؟ قولانِ مبنيانِ على أنَّ مَنْ مَلَكَ أن يَمْلِكَ هل يُعَدُّ مالِكاً أَمْ لا؟ ومن قَدَرَ على المُداواةِ في السَّلَسِ، أو التزويجِ هل يَجِبُ عليه الوضوءُ أَمْ لا؟ قولانِ بناءً على أنَّ مَنْ مَلَكَ أن يَمْلِكَ هل يُعَدُّ مالِكاً أم لا؟ وكثيرٌ من هذه الفروعِ زعَموا أنها مُخَرَّجةٌ على هذه القاعدة، وليس الأمرُ كذلك، بل هذه القاعدةُ باطلةٌ، وتلك الفروعُ لها مَدارِكُ غيرُ ما ذكروه.

وبيانُ بطلانِها: أنَّ الإنسانَ يملِكُ أربعين شاةً، فهل يتخيَّلُ أحدٌ أنه يُعَدُّ مالِكاً الآنَ قبل شِرائها حتى تجبَ الزكاةُ عليه على أحد القولين؟

وإذا كان الآن قادراً على أن يتزوَّجَ، فهل يَجْري في وجوبِ الصَّداقِ والنفقةِ عليه قولان قبل أن يخطبَ المرأةَ، لأنه مَلَكَ أن يَمْلِكَ عِصْمتَها والإنسانُ مالكٌ أن يملكَ خادماً أو دابةً فهل يقول أحدٌ: إنَّه يُعَدُّ الآن مالكاً لهما فيجبُ عليه كُلْفتُهما ومَؤونتَهما على قولٍ من الأقوال الشاذَّةِ أو الجادَّةِ؟ بل هذا لا يتخيَّلُه مَنْ عنده أدنى مُسْكَةٍ من العقلِ والفقه، وكذلك

---

(١) انظر «المنثور في القواعد» ١/ ١٤ للإمام الزركشيّ.

الإنسانُ يملكُ أن يشترِيَ أقاربَه، فهل يعدُّه أحدٌ من الفقهاءِ مالكاً لقريبِهِ فيُعْتِقَه عليه قبل شرائهِ على أحدِ القولَيْن في هذه القاعدةِ على زَعْم من اعتقدها؟ بل هذا كلُّه باطلٌ بالضرورة، ونظائرُ هذه الفروعِ كثيرةٌ لا تُعدُّ ولا تُحصى، ولا يُمكن أن نجعلَ هذه من قواعدِ الشريعة البتَّةَ، بل القاعدةُ التي يُمكنُ أن تُجْعَلَ قاعدةً شرعيةً ويجري فيها الخلافُ في بعضِ فُروعِها لا في كُلِّها: أَنَّ مَنْ جرى له سببٌ يقتضي المُطالبةَ بالتمليكِ، هل يُعْطى حُكْمَ مَنْ مَلَكَ ومَلَّك؟ قد يُخْتَلَفُ في هذا الأصلِ في بعضِ الفروع، ولذلك مسائل:

٤/ب

المسألة الأولى:/ إذا حِيزَت الغنيمةُ فقد انعقد للمُجاهدين سببُ المُطالبةِ بالقِسْمةِ والتمليكِ، فهل يُعدُّون مالِكين لذلك أَمْ لا؟ قولان، فقيل: يَمْلِكون بالحَوْزِ والأَخْذِ، وهو مذهبُ الشافعيِّ رضي الله عنه، وقيل: لا يملِكون إلا بالقِسْمَةِ وهو مذهبُ مالكٍ رَحِمه الله[1].

المسألةُ الثانية: العاملُ في القِراضِ وُجِدَ في حَقِّه سببٌ يقتضي المُطالبةَ بالقِسْمَةِ وإعطاءِ نصيبِهِ من الربحِ، فهل يُعَدُّ مالكاً بالظُّهورِ أو لا يملكُ إلا بالقِسْمةِ وهو المشهورُ؟ قولان في المذهب[2].

المسألةُ الثالثة: العاملُ في المُساقاةِ وُجِدَ في حَقِّه من العملِ ما يقتضي المُطالبةَ بالقِسْمةِ، وتمليكَ نصيبِهِ من الثمن، فهل لا يملكُ إلَّا بالقسمةِ أو يملكُ بالظُّهور وهو المشهورُ على عكس القِراض؟ قولان في المذهب.

المسألةُ الرابعة: الشريكُ في الشُّفْعَةِ إذا باعَ شريكُه تحقَّقَ له سببٌ يقتضي المُطالبةَ بأن يملكَ الشِّقْصَ المبيعَ بالشُّفْعةِ، ولم أرَ خلافاً في أنه غيرُ مالك[3].

---

(١) انظر «المعونة» ١/ ٦٠٨ للقاضي عبد الوهَّاب.

(٢) انظر «الذخيرة» ٦/ ٨٩ للقرافي.

(٣) لأن الشفعة استحقاق الشريك انتزاعَ حصّةِ شريكه المنتقلة عنه من يدِ من انتقلت إليه. وهي ثابتةٌ بالسنّةِ والإجماع. انظر «المغني» ٧/ ٤٣٥ لابن قدامة.

المسألة الخامسة: الفقيرُ وغيرُه من المسلمين له سببٌ يقتضي أن يملكَ من بيتِ المال ما يستحقُّه بصفةِ فقرِه، أو غيرِ ذلك من الصفاتِ المُوجبةِ للاستحقاقِ كالجِهادِ، والقَضاءِ، والفُتْيا، والقسمةِ بين الناسِ أملاكَهم، وغيرِ ذلك ممَّا شأنُ الإنسانِ أن يُعْطىٰ لأجله، فإذا سرقَ هل يُعَدُّ كالمالكِ فلا يجبُ عليه الحدُّ لوجودِ سببِ المُطالبة بالتمليكِ، أو يجبُ عليه القَطْعُ لأنَّه لا يُعَدُّ مالكاً وهو المشهورُ؟ قولان[1]، فهذه القاعدةُ على ما فيها من القوةِ من جهةِ قولنا: جرى له سببُ التمليكِ، في تَمْشِيَتِها عُسْرٌ لأَجْلِ كَثْرةِ النُّقوضِ عليها.

أما هذا المفهومُ وهو قولُنا: من ملَكَ أن يَمْلِكَ مُطلقاً من غيرِ جَرَيانِ سببٍ يقتضي مُطالبتَه بالتمليك، ولا غير ذلك من القيود، فهذا جَعْلُه قاعدةً شرعيةً ظاهرُ البُطْلان لضَعْفِ المناسبةِ جداً أو لعَدَمِها البتَّةَ.

أما إذا قُلنا: انعقد له سببٌ يقتضي المطالبةَ بالتمليك، فهو مناسبٌ لأَن يُعَدَّ مالكاً من حيث الجملةُ تنزيلاً لسببِ السببِ منزلةَ السبب، وإقامةً للسببِ البعيدِ مُقامَ السببِ القريبِ، فهذا يُمكنُ أن يُتَخيَّلَ وُقوعُه قاعدةً في الشريعة، أما مُجرَّدُ ما ذكروه فليس فيه إلا مُجرَّدُ الإمكانِ/ والقَبولِ ١/٥ للمِلْكِ، وذلك في غاية البُعْدِ عن المناسبة، فلا يمكنُ جَعْلُه قاعدةً.

وتتخرَّجُ تلك الفروعُ بغيرِ هذه القاعدة ففي الثوبِ للسُّتْرةِ يُلاحَظُ فيها قُوَّةُ الماليةِ فلا يلزَمُه، أو أنه إعانَةٌ على دينِ الله عز وجلَّ ليس من بابِ تحصيلِ الأَموالِ فيلزَمُه، ويُكافىءُ عنه إن شاء، وكذلك القولُ في الماءِ يُوْهَبُ له، هل يُنْظَرُ إلى يَسارتِه فلا مالِيَّة، أو تُلاحَظُ الماليةُ وهي ضَرَرٌ،

---

(١) انظر بسط هذه المسألة في «المغني» ١٢/ ٤٦١-٤٦٣ لابن قدامة.

والضَّرَرُ منفيٌّ عن المُكَلَّفِ لقولهِ ﷺ: «لا ضَرَر ولا ضِرار»[1]. ولقولهِ تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وواجدُ الثمنِ يتخرَّجُ على تنزيلِ وسيلتهِ منزلتَه أمْ لا؟ وكذلك القادرُ على التَّداوي إلى غيرِ ذلك من النصوص والأَقْيسة والمناسباتِ التي اشتُهِرَ في الشرعِ اعتبارُها، وهي مشتملةٌ على مُوجَبِ الاعتبارِ، أَمَّا ما لا يشتملُ على مُوْجَبِ الاعتبارِ، فلا يمكنُ جَعْلُه قاعدةً شرعيةً بل ينبغي أن يُضافَ إليه من القيودِ الموجبةِ للمناسبة كما تقدم، ما يوجبُ اشتمالَه على مُوجَبِ الاعتبارِ وتَقِلُّ النقوضُ عليه، وتظهَرُ مناسبتُه، أَما عَدَمُ المناسبةِ، وكَثْرةُ النُّقوضِ، فاعتبارُ مِثْلِ هذا من غيرِ ضرورةٍ خلافُ المعلومِ من نَمَطِ الشريعة فتأمَّلْ ذلك، فإنه قد كَثُرَ بين المتأخِّرينَ من الشُّرَّاح خصوصاً الشيخَ أبا الطاهرِ بَنْ بشيرٍ[2]، فإنه اعتمد عليه في كتابه المعروفِ بـ«التنبيه» كثيراً[3].

---

(١) أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» ٢/ ٥٧١ مرسلاً من حديثِ عمرو بن يحيى المازني، ووصله من حديثِ ابن عباس الإمام أحمد ٥/ ٥٥، وابن ماجه (٢٣٤١) وهو حديثٌ حسن وتمامُ تخريجه في «المسند».

(٢) هو إبراهيم بن عبد الصَّمد التنوخي، من فقهاءِ المالكية الذين وصلوا إلى مرتبة الاختيار والترجيح، وكتابُه «التنبيه» ذكر هو أنَّ من أحاط به علماً ترقَّى عن درجة التقليد، فقد مشى فيه على استنباطِ أحكام الفروع من قواعد أُصول الفقه، وهي طريقةٌ نقل ابن فرحون عن ابن دقيق العيد أنَّها غير مُخَلِّصة، وأن الفروع لا يَطَّرِدُ تخريجُها على القواعدِ الأصولية، مات شهيداً، ولم يُعرف تاريخ وفاته، انظر ترجمته في «الديباج المُذْهَب»: ٨٧.

(٣) علَّق ابن الشاط على الفرق الحادي والعشرين والمئة بقوله: ما نَسَبه إلى مشايخ من أهلِ المذهب واعتقده فيهم من أنَّهم أرادوا مقتضى عباراتهم المطلقة ليس بصحيح، وما اختاره من عدم إرادة مقتضى الإطلاق هو الصحيحُ. والظنُّ بهم أنَّهم إنَّما أرادوا ذلك، والله تعالى أعلم، وما قاله في الفرقين بعد هذا صحيح.

الفرق الثاني والعشرون والمئة

بين قاعدة الرياءِ في العباداتِ

وبين قاعدةِ التشريكِ في العباداتِ[1]

اعلم أنَّ الرياءَ في العباداتِ شِرْكٌ وتشريكٌ مع الله تعالى في طاعاتهِ، وهو مُوجِبٌ للمعصيةِ والإثمِ والبُطْلان في تلك العبادةِ كما نصَّ عليه الإمامُ المُحاسبيُّ[2] وغيرُه، ويعضدُه ما في الحديثِ الصحيحِ أخرجَه مُسْلمٌ وغيرُه أنَّ الله تعالى يقول: «أنا أغنى الشركاءِ عن الشركِ، فمن عملَ عملاً أشرك فيه غيري تركتُه له، أو تركته لشريكي»[3] فهذا ظاهرٌ في عدمِ الاعتدادِ بذلك العملِ عند الله تعالى[4]، وكذلك قولُه تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ

---

(١) هذا الفرق مستفادٌ من كلامِ شيخهِ ابن عبد السلام الذي عقد فَصلاً نافعاً في «بيان الإخلاص في العبادات وأنواع الطاعات» انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٢٠٥-٢١٥.

(٢) هو الحارث بن أسد المحاسِبي، من مُقَدَّمي الصوفية وأوائل المتكلمين في علومهم، وله في ذلك التصانيف السائرة، منها «الرعاية لحقوق الله» و«الوصايا» و«رسالة المسترشدين» وغيرها، مات سنة (٢٤٣هـ)، له ترجمة في «طبقات الصوفية»: ٥٦ لأبي عبد الرحمٰن السُّلمي، و«تاريخ بغداد» ٨/ ٢١١، و«سير أعلام النبلاء» ١٢/ ١١٠.

وقد تكلَّم المحاسبي على دقائق الرياء في غيرِ ما واحدٍ من تصانيفه، انظر «الرعاية»: ١٩٩، و«الوصايا»: ٢٦٢، و«آداب النفوس»: ٩٤.

(٣) أخرجه أحمد ١٣/ ٣٧٧، ومسلم (٢٩٨٥)، وابن ماجه (٤٢٠٢) من حديثِ أبي هريرة، وصحَّحه ابن خزيمة (٩٣٨) وابن حبان (٣٩٥)، وانظر تمام تخريجه في التعليق على «المسند».

(٤) لأن معنى الحديث: أنا غنيٌّ عن المشاركةِ وغيرها، فمن عملَ عملاً لي ولغيري لم أَقبَلْه، بل أتركُه لذلك الغير، والمرادُ أن عمل المرائي باطلٌ لا ثوابَ فيه، ويأثَمُ به. أفاده الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٩/ ٣٤٣.

﴿إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥] يدلُّ على أنَّ غَيْرَ المُخْلَصِ[١] لله تعالى ليس مأموراً به، وما هو غيرُ مأمورٍ به لا يُجْزِئُ عن المأمورِ به، فلا يُعْتَدُّ بهذه العبادةِ وهو المطلوب[٢].

وتحقيقُ هذه القاعدةِ وسِرُّها وضابطُها: أن يعملَ العملَ المأمورَ به والمُتَقَرَّبَ به إلى الله تعالى، ويَقْصدَ به وَجْهَ الله تعالى، وأن يُعَظِّمَه الناسُ أو بعضُهم[٣]،/ فيَصِلَ إليهِ نَفْعُهم أو يندفعَ عنه ضَرَرُهم، فهذا هو قاعدةُ أحد قِسْمَي الرياء. ٥/ب

والقِسْمُ الآخَر: أن يعملَ العملَ لا يريدُ به وَجْهَ الله تعالى البتَّةَ بل الناسَ فقط، ويُسَمَّى هذا القِسْمُ رياءَ الإخلاصِ، والقسمُ الآخَرُ يُسَمَّىٰ رياءَ الشرك، لأنَّ هذا لا تشريكَ فيه بل خالصٌ للخلقِ، والأولُ للخَلْقِ ولله تعالى.

وأغراضُ الرياءِ ثلاثةٌ: التعظيمُ، وجَلْبُ المصالحِ الدُّنيوية، ودَفْعُ المَضارِّ الدنيوية، والأخيرانِ يتفرَّعان عن الأولِ، فإنه إذا عُظِّمَ انجلبَت إليه المصالحُ، واندفعَتْ عنه المفاسدُ، فهو الغرضُ الكليُّ في الحقيقةِ، فهذه قاعدةُ الرياءِ المُبْطل للأعمالِ المُحَرَّمِ بالإجماع.

وأما مُطْلَقُ التشريكِ كمَنْ جاهد ليحصِّلَ طاعةَ الله بالجهاد، وليحصِّل المالَ من الغنيمةِ فهذا لا يضرُّه، ولا يحرُمُ عليه بالإجماعِ، لأنَّ الله تعالى جعلَ له هذا في هذه العبادةِ ففَرْقٌ بين جهادِه ليقول الناسُ: إنه شجاع،

---

(١) في المطبوعة وطبعة دار السلام: المُخلصين، والصوابُ ما هو مثبتٌ إن شاءَ الله، فإن كلام القرافي دائرٌ على العمل لا على العامل، وما بعده دالٌّ عليه.

(٢) وهو حاصل كلامِ ابن العربي في «أحكام القرآن» ٤/ ١٩٧٠ قال في تفسير الآية: أمرَ الله عبادَه بعبادته، وهي أداءُ الطاعةِ له بصفةِ القُرْبَةِ، وذلك بإخلاصِ النيّةِ بتجريدِ العمل عن كلِّ شيءٍ إلَّا لوَجْهِهِ.

(٣) في المطبوعة وطبعة دار السلام: «وأن يُعَظِّمه الناسُ أو يَعْظُمَ في قلوبهم» ولعلَّ الصوابَ ما هو مثبتٌ.

أو ليُعظِّمَه الإمامُ فيَكْثُرَ عطاؤه من بيتِ المال، فهذا ونَحْوُه رياءٌ حرامٌ، وبين أن يُجاهِدَ ليُحَصِّلَ السبايا والكُراعَ والسِّلاحَ من جهةِ أموالِ العدوِّ، فهذا لا يضرُّه مع أنه قد شَرِكَ، ولا يقالُ لهذا رياءٌ بسببِ أنَّ الرياءَ أن يَعْمَل ليراه غيرُ الله تعالى من خَلْقِه، والرؤيةُ لا تصحُّ إلَّا مِن الخلق، فمن لا يرى ولا يُبْصِرُ لا يُقالُ في العملِ بالنسبةِ إليه رياء، والمالُ المأخوذُ في الغنيمةِ ونَحْوه لا يقال: إنَّه يَرى أو يُبْصِرُ، فلا يَصْدُقُ على هذه الأغراض لفظُ الرياءِ لعدمِ الرؤيةِ فيها.

وكذلك مَنْ حَجَّ وشَرِكَ في حَجِّه غَرَضَ المَتْجَرِ بأن يكونَ جُلُّ مقصودِه أو كُلُّه السفَرَ للتجارةِ خاصَّة، ويكون الحجُّ إمَّا مقصوداً مع ذلك أو غَيْرَ مقصودٍ، ويقَعَ تابعاً اتفاقاً، فهذا أيضاً لا يقدَحُ في صحَّةِ الحجِّ، ولا يوجبُ إثْماً ولا معصية.

وكذلك من صام ليصحَّ جسدُه، أو ليَحْصُلَ له زوالُ مرضٍ من الأمراض التي يُنافيها الصيام، ويكونُ التداوي هو مقصودَه أو بعضَ مقصودِه، والصومُ مقصودٌ مع ذلك، وأوْقَعَ الصومَ مع هذه المقاصدِ لا تَقْدَحُ هذه المقاصدُ في صَوْمِهِ بل أمرَ بها صاحبُ الشرع في قولهِ ﷺ: «يا معشرَ الشبابِ من استطاعَ منكم الباءةَ فليتزوَّج، ومن لم يستطِع فعليه بالصومِ فإنه له وِجاء»[1] أي: قاطع، فأمر بالصومِ لهذا الغرضِ، فلو كان ذلك قادحاً لم يأمُرْ به عليه الصلاة والسلام في العبادات ولا معها[2]./ ٦/أ

---

(١) أخرجه البخاري (٥٠٦٥) ومسلم (١٤٠٠) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) علَّق الحافظ ابن حجر على استنباط القرافيِّ هذا بقوله: إنْ أراد تشريكَ عبادةٍ بعبادةٍ أُخرىٰ فهو كذلك وليس محلَّ النزاع، وإن أراد تشريك العبادةِ بأمرٍ مُباحٍ فليس في الحديثِ ما يُساعده. انظر «فتح الباري» ٩/ ١٤.

ومن ذلك أن يُجَدِّدَ وُضوءَه ليحصُلَ له التبرُّدُ أو التنظيفُ، وجميعُ هذه الأغراضِ لا يدخلُ فيها تعظيمُ الخَلْقِ بل هي تشريكُ أُمور من المصالح ليس لها إدراك، ولا تصلحُ للإدراك ولا للتعظيمِ، فلا تقدَحُ في العباداتِ، فظهر الفرقُ بين قاعدةِ الرياءِ في العبادات، وبين قاعدةِ التشريكِ في العبادات غَرَضاً آخرَ غَيْرَ الخلقِ مع أنَّ الجميعَ تشريكٌ، نعم لا يمنَعُ أنَّ هذه الأغراضَ المخالطةَ للعبادةِ قد تنقُصُ الأَجْرَ، وأنَّ العبادةَ إذا تجرَّدت عنها زاد الأجرُ وعَظُمَ الثوابُ، أمَّا الإثْمُ والبُطْلانُ فلا سبيلَ إليه، ومن جهتهِ حصل الفَرْقُ لا من جهةِ كثرةِ الثوابِ وقِلَّتهِ[1].

* * *

(١) وهو قولُ ابن رجب الحنبلي في «جامع العلوم والحكم» ١/ ٨٢-٨٣، ويشهد لذلك ما أخرجه مسلم (١٩٠٦) وغيره من حديث عبد الله بن عمرو، عن النبيّ ﷺ قال: «إنَّ الغُزاةَ إذا غنِموا غنيمةً، تعجَّلوا ثُلُثي أجْرِهم، فإنْ لم يغنموا شيئاً، تمَّ لهم أجرُهم» وللقاضي عياضٌ مَنْزِعٌ آخَرُ في تأويلِ الحديث وفَّر فيه على الغُزاةِ أجْرَهم، انظر «إكمال المُعْلم» ٦/ ٣٣٠.

الفرقُ الثالثُ والعشرون والمئةُ

بين قاعدةِ عقد الجزيةِ، وبين قاعدةِ غيرِها مما يوجبُ التأمينَ

وهو إمَّا المُصالحةُ أو الأمانُ، والجميعُ يوجبُ الأمانَ والتأمينَ، غَيْرَ أنَّ عَقْدَ الجِزْيةِ يكونُ لضرورةٍ ولغيرِ ضرورةٍ، لأنَّ الله تعالى إنما أوجبَ القتالَ عند عدمِ موافقتِهم على أداءِ الجِزْيةِ بقوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] فجعل القتال مُغَيّاً إلى وقتِ موافقتِهم على أداءِ الجِزية، ولا يعقدُه إلَّا الإمامُ، ويدومُ للمعقودِ لهم ولذراريهم إلى قيامِ الساعةِ إلّا أن يحصُلَ للعقدِ ناقضٌ كما تقدَّمَ تفصيلُ النواقض، وأنه ليس رخصةً على خلافِ القواعدِ بل على وَفْقِ القواعدِ كما تقدَّم بيانُ ذلك.

وأمَّا التأمينُ فيصحُّ من آحادِ الناس بخلافِ عَقْدِ الجِزْيةِ يُشْترطُ أن يكونَ في عددٍ محصورٍ كالواحدِ ونحوِه، وأما الجيشُ الكثيرُ، فالعَقْدُ في تأمينِه للأميرِ على وَجْهِ المصلحة، ولا يجوزُ إلا لضرورةٍ تقتضي ذلك[1]، وكذلك عَقْدُ المصالحةِ لا يجوزُ إلا لضرورةٍ، ولا يعقدُه إلا الإمامُ، ويكونُ إلى مُدَّةٍ مُعيَّنةٍ بخلافِ الجزية، ويجوزُ بغيرِ مالٍ يُعطونه بخلافِ الجزيةِ لا بُدَّ فيها من المال، وهو رُخْصَةٌ على خلافِ قاعدةِ القتال وطلبِ الإسلامِ منهم، ولذلك لا يكونُ إلا عند العجزِ عن قتالِهم، أو إلجائِهم إلى الإسلام، أو الجزية.

وشروطُ الجزيةِ كثيرةٌ معلومةٌ متقرِّرةٌ في الشرع[2]، وشروطُ

---

(١) انظر «التهذيب» ٧/ ٤٧٥ للبغوي.

(٢) انظر تفصيل ذلك في «المغني» ١٣/ ٢٠٣ لابن قدامة.

٦/ب المصالحةِ بحسبِ ما يحصلُ الاتفاقُ عليها/ ما لم يكُنْ في الشروطِ فسادٌ على المسلمين، وكذلك التأمينُ ليس له شروطٌ بل بحَسبِ الواقع، واللازمُ فيه مُطْلقُ الأَمانِ والتأمين[1].

وعَقْدُ الجزيةِ يوجِبُ على المسلمين حُقوقاً متأكَّدةً من الصَّوْنِ لهم والذبِّ عنهم كما تقدَّمَ بيانُه، والمُصالحةُ لا توجبُ مِثْلَ تلك الحقوقِ، بل يكونون أجانبَ مِنَّا لا يتعيَّنُ علينا بِرُّهم ولا الإحسانُ إليهم، لأنهم ليسوا في ذِمَّتِنا غَيْرَ أنَّا لا نَغْدِرُ بهم فقط، ونقوم بما التَزْمنا لهم في العقدِ من الشروط، واتفقنا عليها من غير أن نُواسِيَ فقيرَهم، ونَنْصُرَ مظلومَهم، بل نتركُهم يفصلون بأنفسِهم بخلافِ عَقْدِ الجِزْيةِ يجبُ علينا فيه دَفْعُ التَّظالمِ بينهم، وغيرُ ذلك مما هو مُقرَّرٌ في الفقه مبسوطاً هنالك، فهٰذا هو الفرقُ بين هذه القواعد.

* * *

(١) انظر «الذخيرة» ٣/ ٤٤٣ للقرافي.

الفرقُ الرابع والعشرون والمئة

بين قاعدةِ ما يجب توحيدُ الله تعالى به

من التعظيم، وبين قاعدةِ ما لا يجبُ توحُّدُهُ به وتَوحيدُه[1]

اعلم أنَّ توحيد الله تعالى بالتعظيم ثلاثةٌ أَقسام: واجبٌ إجماعاً، وغيرُ واجبٍ إجماعاً، ومُخْتَلَفٌ فيه: هل يجبُ توحيدُ الله تعالى بهِ أم لا؟

القِسْمُ الأَوَّلُ الذي يجبُ توحيدُ الله تعالى به من التعظيم بالإجماعِ فذلك كالصلواتِ على اختلافِ أنواعِها، والصومِ على اختلافِ رُتَبِهِ في الفرضِ والنفلِ والنَّذْرِ، فلا يجوزُ أن يُفْعَلَ شيءٌ من ذلك لغيرِ الله تعالى، وكذلك الحجُّ ونَحْوُ ذلك، وكذلك الخلقُ والرزقُ، والإماتَةُ والإحياء، والبَعْثُ والنَّشْرُ، والسعادةُ والشقاءُ، والهداية والإضلال، والطاعة والمعصيةُ، والقَبْض والبَسْط، فيجبُ على كُلِّ أَحدٍ أن يعتقدَ توحيدَ الله تعالى وتوحُّدَه بهذه الأمورِ على سبيلِ الحقيقة، وإن أُضيفَ شيءٌ منها لغيره تعالى فإنما ذلك على سبيل الربطِ العاديِّ لا أنَّ ذلك المُشارَ إليه فعل شيئاً حقيقة، كقولنا: قتله السَّمُّ، وأحرَقَتْهُ النارُ، وأرواه الماءُ، فليس شيءٌ من ذلك يفعلُ شيئاً ممَّا ذُكِرَ حقيقةً، بل الله تعالى ربطَ هذه المُسَبَّبات بهذه الأسبابِ كما شاءَ وأراد، ولو شاءَ لم يربِطْها وهو الخالقُ بمُسَبَّباتِها عند وجودِها لا أنَّ تلك الأسبابَ هي/ المُوْجِدة[2]. ١/٧أ

وكذلك إِخبارُ الله تعالى عن عيسى عليه السلام أنه كان يُحيي الموتى، ويُبْرِىءُ الأَكْمَهَ والأَبْرصَ، معناه: أَنَّ الله تعالى كان يُحيي

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ٧ للقرافي.

(٢) انظر «الملحة في الاعتقاد»: ٢٤ للعزِّ بن عبد السلام.

الموتى ويُبرىءُ عند إرادةِ عيسى عليه السلام لذلك، لا أنَّ عيسى عليه السلام هو الفاعلُ لذلك حقيقةً، بل الله تعالى هو الخالقُ لذلك، ومُعْجزةُ عيسى عليه السلام في ذلك رَبْطُ وقوعِ ذلك الإحياءِ وذلك الإبراءِ بإرادتهِ، فإنَّ غَيْره يريدُ ذلك ولا يلزَمُ إرادتُه ذلك، فاللزومُ بإرادَتهِ هو معجزتُه عليه السلام[1]، وكذلك جميعُ ما يظهرُ على أيدي الأنبياءِ والأولياءِ من المعجزاتِ والكراماتِ، الله تعالى هو خالقُها.

وكذلك يجبُ توحيدُه تعالى باستحقاقِ العبادةِ والأُلوهية، وعمومِ تعلُّقِ صفاتهِ تعالى فيتعلَّقُ عِلْمُه بجميعِ المعلومات، وإرادتُه بجميعِ الكائنات، وبصرُه بجميعِ الموجودات الباقياتِ والفانياتِ، وسَمْعُه بجميعِ الأَصواتِ، وخبرُه بجميع المُخْبَرات، فهذا ونحوُه توحيدٌ واجبٌ بالإجماعِ من أهلِ الحقِّ لا مشاركةَ لأحدٍ فيه[2].

القسمُ الثاني: وهو المتَّفقُ على عدمِ التوحيدِ فيه والتوحُّدِ كتوحيدِه بالوجودِ والعلمِ ونحوِهما، فمفهومُ الوجودِ مُشْتَرَكٌ فيه سواءٌ قُلْنا: هو عَيْنُ الموجودِ أو غيرُه، فإن قُلنا: الوجودُ زائدٌ على الموجودِ فهو مُشْتَرَكٌ فيه في الخارج، وإن قُلنا: وجودُ كُلِّ شيءٍ نَفْسُ ماهِيَّتهِ فتزيدُ نَفْسُ ماهِيَّتهِ في الخارج، وأَمَّا في الذهنِ، فنحنُ نتصوَّرُ من معنى الوجود معنىً عامّاً يَشْمَلُ الواجبَ والمُمْكِنَ، فتلك الصورةُ الذهنيةُ وقعت الشركةُ فيها، فعَلِمْنا أنَّ التوحيدَ في أصلِ الوجودِ غيرُ واقعٍ على التقديرَيْن، وكذلك مفهومُ العِلْمِ من حيث هو علمٌ وقَعت الشركةُ فيه بين الواجبِ والمُمْكِن، وكذلك مفهومُ الحياةِ والسَّمعِ والبصرِ والإرادةِ والكلامِ النفسانيِّ وأنواعِه

---

(١) قال ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ١/ ٤٣٩: وكَوْنُ عيسى عليه السلام خالقاً بيده ونافخاً بفيه إنَّما هو ليُبَيِّنَ تلبُّسَه بالمعجزة، وأنَّها جاءت مِنْ قِبَلِه، وأما الإيجادُ من العَدَمِ وخَلْقُ الحياةِ في ذلك الطين فمن الله تعالى وحده لا شريك له.

(٢) صحَّح ابن الشاط كلام القرافي في القسم الأول من أقسام التوحيد.

من الطلبِ في الأمرِ والنهيِ والخبرِ وغيرِ ذلك من أنواعِ الكلام النفسانيِّ، ولولا الشركةُ في أُصولِ هذه المفهوماتِ لتعذَّر علينا قياسُ الغائبِ على الشاهد، فإنَّ القياسَ بغيرِ مُشْتَرَكٍ مُتَعَذِّرٌ، وقياسُ المُباينِ على مُباينهِ لا يصحُّ، وقد أورد بعضُ الفضلاءِ هذا السؤالَ، فقال: إن كان القياسُ صحيحاً لمعنى مُشْتَرَكٍ بين الشاهدِ والغائبِ/ فقد وقعت المشابهةُ بين ٧/ب
صفاتِ الله تعالى وصفاتِ البشر، والله سبحانه وتعالى لا تُشْبهُ ذاتهُ ذاتاً، ولا صفةٌ من صفاتهِ صفةً من صفاتِ غيرِه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] والسَّلْبُ الذي في هذه الآيةِ عامٌّ في الذاتِ والصفات، وإن لم يكن القياسُ صحيحاً تعذَّرَ إثباتُ الصفاتِ، فإنَّ مُسْتندَها قياسُ الغائبِ على الشاهد[1].

والجوابُ عن هذا السؤال: أنَّ السلبَ للمِثْليَّةِ المستفادَ من الآيةِ صحيحٌ، والقياسُ أيضاً صحيحٌ، ووَجْهُ الجَمْع بينهما: أنَّ المعاني لها صفاتٌ نفسيةٌ تقع الشركةُ فيها، فبها يقعُ القياس، وتلك الصفاتُ النفسيةُ حُكْمٌ لذلك المعنى، وحالٌ من أحوالهِ النفسية، وهي حالةٌ غيرُ مُعَلَّلةٍ، وذلك كما نقول: كَوْنُ السوادِ سواداً، وكَوْنُ البياضِ بياضاً حالةٌ للسوادِ والبياضِ، وهي حالةٌ غَيْرُ مُعَلَّلةٍ، وهذه الحالُ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، فليس خصوصُ السوادِ الذي امتاز به على جميعِ الأعراض صِفةً وجوديةً قائمةً بالسوادِ، وكذلك كَوْنُه عَرَضاً ليس بصفةٍ وجوديةٍ قائمةٍ بالسواد، بل السوادُ في نفسهِ بسيطٌ لا تركيبَ فيه، وحقيقةٌ واحدةٌ في الخارجِ ليس لها صفةٌ بل يُوْصَفُ بها، ولا توصفُ بصفةٍ وجوديةٍ حقيقيّة[2] تقومُ بها، وكذلك القولُ في بقيةِ المعاني، فكذلك كَوْنُ العلمِ علماً صفةٌ نَفْسيةٌ، وحالةٌ له

---

(١) انظر بسط هذه المسألة في «شرح العقيدة الطحاوية» ٥٧-٦٤ لابن أبي العزِّ الحنفي.

(٢) في الأصل: حقيقة. ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه.

ليست صفةً موجودةً في الخارج قائمةً بالعلم، فالقياسُ وَقَعَ بهذهِ الحالةِ النفسيةِ، والحُكْمِ النفسيِّ لا بصفةٍ وجوديةٍ، وكذلك القولُ في الإرادةِ والحياةِ وغيرِهما من بقية الصفات، وإذا كان القياسُ إنَّما هو باعتبارِ أمرٍ مُشْتَرَكٍ بين الشاهدِ والغائب وهو حُكْمٌ نفسيٌّ، وحالةٌ ذاتية ليست بموجودةٍ في الخارج، فالسَّلبُ الذي في الآيةِ معناه: أنَّ المِثْلِيَّةَ مَنْفِيَّةٌ بين الذاتِ وجميع الذوات، وكلِّ صفةٍ له تعالى وبين جميعِ صفاتِ المخلوقاتِ في أَمرٍ وجوديٍّ، فإنه لا صفةَ وجوديةً مشتركةً بين الله وخَلْقهِ البتَّة، بل الشركةُ إنما وقعَتْ في أُمورٍ ليست موجودةً/ في الخارجِ كالأحوالِ ١/٨أ
والأحكامِ والنِّسَبِ والإضافاتِ كالتقدُّمِ والتأخُّر، والقَبْلِيَّةِ والبَعْدِيَّةِ والمَعِيَّة وغيرِ ذلك من النِّسَبِ والإضافات، أما في صفةٍ وجوديةٍ فلا، فهذا وَجْهُ الجمعِ بين قياسِ الشاهدِ على الغائب، وبين نَفْيِ المشابهة، وبَسْطُ هذا في كُتُبِ أُصولِ الدين[1]، وقد بَسَطتُه في «شرح الأربعين» وأورَدْتُ هذا السؤالَ، وأجَبْتُ عنه هنالك مبسوطاً. فهذا القسمُ ونحوُه لا يجبُ التوحيدُ فيه على هذا التفسيرِ إجماعاً، فيجوزُ أن يُوْصَفَ المخلوقُ بأنه عالمٌ ومُريدٌ وحَيٌّ وموجودٌ ومُخْبِرٌ وسَميعٌ وبصيرٌ ونحوُ ذلك من غيرِ اشتراكٍ في اللفظِ، بل باعتبارِ معنىً عامٍّ على ما تقدَّم تفسيرُه[2].

---

(١) لإيضاحِ هذه المسألة، انظر «جامع الرسائل»: ١٥٥ لابن تيمية، و«شرح العقيدة الطحاوية»: ٦٠ لابن أبي العزِّ الحنفي.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على القسمِ الثاني بقوله: ما قاله في ذلك غيرُ صحيح، فإنه لا يخلو أن نقول: إنَّ الوجودَ هو عينُ الموجودِ أو غيرُه، فإن قُلْتَ بالأولِ لم يصحَّ القولُ بعدمِ التوحيدِ والتوحُّدِ من حيث إنَّ وجودَ الباري تعالى عينُ ذاتهِ ووجودُ غيرهِ عينُ ذاته، والغَيْران كلُّ واحدٍ منهما منفردٌ بذاته غيرُ مشاركٍ فيها، فلا يصحَّ على ذلك القولُ بعدمِ التوحيد والتوحُّدُ على هذا باعتبارِ الوجودِ الخارجِ عن الذهن، وأما باعتبارِ الأمرِ الذِّهنيِّ فلا يصحُّ على ذلك الاتفاقُ على القولِ بعدمِ =

القسمُ الثالثُ الذي اختُلِفَ فيه: هل يجبُ توحيدُ الله تعالى به أم لا؟ فهٰذا هو التعظيمُ بالقَسَمِ، فهل يجوزُ أن يُقْسَمَ بغير الله تعالى فلا يكون من التعظيمِ الذي وجبَ التوحيدُ فيه أو لا يجوز، فيكونُ من التعظيمِ الذي وجبَ التوحيد فيه؟ وهذا القسمُ هو الذي سِيقَ الفرقُ لأجلهِ لأنَّه المتعلِّقُ بالقواعدِ الفقهية، وقد اختلفَ العلماءُ فيه فقال الشيخُ الفقيه أبو الوليد بن رشد في «المقدمات»[1]: هو مباحٌ كالحَلِفِ بالله تعالىٰ وبأسمائهِ الحُسْنىٰ وبصفاتهِ العُلْيا، ومُحَرَّمٌ كالحَلِفِ باللاَّتِ والعُزَّى وما يُعْبَدُ من دونِ الله تعالى، لأنَّ الحَلِفَ تعظيمٌ، وتعظيمُ هذه الأشياءِ قد يكون كُفراً، وأقلُّه التحريم، ومكروهٌ وهو الحَلِفَ بما عدا ذلك، وقاله الشافعيُّ رضي الله تعالى

= التوحيد والتوحُّدِ للخلافِ في الأمر الذهني، وإن قلنا بالأمرِ الثاني فلا يصحُّ أيضاً القولُ بعدم التوحيدِ والتوحُّد من حيث إنَّ وجودَ كُلِّ واحدٍ من الغيرين يختصُّ به، هذا على القول بإنكارِ الحال، وأما على القولِ بالحالِ، فلا يخلو أن يقال: إنَّ الحالَ هي الأمرُ الذهنيُّ أَوْ لا، فإن قُلنا بالأول، لم يصحَّ الاتفاقُ على عدمِ التوحيدِ والتوحُّدِ للخلافِ في الأمرِ الذهنيِّ، وإن قُلنا بالثاني لم يصحَّ القولُ بعدمِ التوحيدِ والتوحُّدِ لاختصاصِ كلِّ واحدٍ من الغيرَيْنَ بحالهِ كما سبق في الوجود، وما قاله مِنْ أنه لولا الشركةُ في أُصولِ هذه المفهومات لتعذَّر علينا قياسُ الغائبِ على الشاهد ليس بصحيحٍ من حيث إنَّ الشركةَ في أصول هذه المفهومات لم تثبت، فيتعذَّرُ قياسُ الغائبِ على الشاهد، وما ذكر مِنْ أنَّ بعضَ الفضلاءِ أورَدَه واردٌ، وجوابهُ بالتزامِ بُطلانِ قياسِ الغائبِ على الشاهد، وعَدمِ تعذُّرِ إثباتِ الصفاتِ لذلك، لأنه لا يتعيَّنُ لإثباتها قياسُ الغائب على الشاهدِ، وما أجابَ هو به عن ذلك السؤال لا يصحُّ إلا على القولِ بالأحوال، ولا حاجةَ إلى ذلك لعدم تعيُّنِ قياسِ الغائبِ على الشاهد للدلالةِ على الصفات، والله تعالى أعلم، وما قاله في القِسْم بعده صحيح.

(١) انظر «المقدمات»: ٣٠٨-٣٠٩.

عنه لما في «مُسْلم»[1] قال ﷺ: «ألا إنَّ الله تعالى نهاكم أن تحلِفوا بآبائكم، فمن كان حالفاً فليحلفْ بالله أو ليصمِت».

ومن المكروهِ: الحَلِفُ بالرسولِ ﷺ أو بالكَعْبةِ، وقال أبو الحسن اللَّخْميُّ: الحَلِفُ بالمخلوقاتِ كالنبيِّ ﷺ ممنوعٌ، فمن فعل ذلك استغفرَ الله تعالى، واختُلِفَ في جوازِ الحَلِفِ بصفاتِ الله تعالى كالقُدْرةِ والإرادةِ والعِلْمِ ونحوِها من الصفاتِ السَّبْعِ[2]، فالمشهورُ الجوازُ ولزومُ الكَفَّارةِ في ذلك إذا حَنِثَ، وقاله أبو حنيفة والشافعيُّ وابنُ حنبلٍ رضي الله تعالى عنهم أجمعين، ورُوِيَ عن مالك رحِمَه الله الكراهةُ في: لعَمْرُ الله، وأَمانةُ الله، وأنَّ الحَلِفَ بالقرآنِ والمُصْحفِ ليس بيمينٍ ولا كَفَّارةَ فيه.

وقال الشيخُ جلالُ الدين في «الجواهر»[3]: لا يجوزُ الحَلِفُ بصفاتِ الله الفعليةِ كالرزقِ والخلقِ ولا يجبُ فيه كفارة، ويدلُّ على جوازِ الحَلِفِ بصفاتِ الله تعالى القديمةِ ما في «البخاري»[4]: أنَّ أيوبَ عليه الصلاةُ والسلام قال: «بلى وعِزَّتِك لا غِنى لي عن بَرَكتِك».

---

(١) أخرجه مسلم (١٦٤٦) وهو في «صحيح البخاري» (٦٦٤٦) من حديث عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) قد سبق التنبيه على أن الاقتصار على الصفات السبع هو تحكُّمٌ محضٌ، ولإيضاحِ مذهب السلفِ في هذه المسألة انظر «أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات»: ٧٥ لمرعي بن يوسف الحنبلي.

(٣) يعني «الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة» لابن شاس المالكي، وقد سبق التعريفُ به.

(٤) «صحيح البخاري» (٢٧٩)، و(٣٣٩١)، والنسائي ١/ ٢٠٠ من حديث أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (٦٢٢٩) وفيه تمامُ تخريجه.

فإنْ قُلْتَ: فقد قال رسولُ الله ﷺ في حديثِ الأعرابيِّ السائل عمَّا يجب عليه: «أفلح وأَبيهِ إن صدق»[1] فقد حلفَ عليه الصلاةُ والسلامُ بأَبي الأعرابي وهو مخلوقٌ.

قلتُ: قد اختُلِفَ في صحَّةِ هذه اللفظةِ في الحديث، فإنها ليست في «الموطّأ» بل: «أفلحَ إنْ صدَق»[2] فلنا مَنْعُها على الخلافِ في زيادةِ العَدْلِ في روايتهِ[3]، أو نُجيبُ بأنه منسوخٌ بالحديثِ المتقدِّم، قاله صاحبُ «الاستذكار» ابنُ عَبدِ البَرِّ[4]، أو نقولُ: هذا خَرَجَ مَخْرَجَ توطئةِ الكلام لا الحَلِفِ، نَحْوُ قولِهم: قاتلَه الله تعالى ما أشجَعَه! ولا يُريدون

---

(١) هو ثابتٌ بهذا اللفظِ عند مسلم (١١) (٩) من طريق يحيى بن أيوب وقتيبة بن سعيد كلاهما عن إسماعيل بن جعفرٍ المدني، عن أبي سُهيل بن مالك، عن أبيه، عن طلحة بن عبيد الله.
وأخرجه أبو داود (٣٩٢) من حديث سليمان بن داود، حدثنا إسماعيل بن جعفرٍ المدني، عن أبي سهيل به. وإسماعيلُ هذا ثقةٌ ثبت كما في «تهذيب الكمال» ١/ ٢٢٤ و«تقريب التهذيب» (٤٣١)، فلا التفاتَ إلى دعوى الإمامِ القرافيِّ أن اللفظةَ لم تثبت، ولذلك قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١/ ١٣٣: وغفلَ القرافيُّ فادَّعى أنَّ الرواية بلفظ: «وأبيه» لم تصحَّ، لأنَّها ليستِ في «الموطأ»، وكأنه لم يَرْتَضِ الجوابَ، فعدلَ إلى ردِّ الخبرِ، وهو صحيحٌ لا مِرْيَةَ فيه.

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ» ١/ ١٥٩ عن عمِّه أبي سهيل بن مالك، ومن طريق مالكٍ أخرجه البخاري (٤٦)، (٢٦٧٨)، والنسائي ٨/ ١١.
وترجَّح روايةُ مالكٍ بثبوتِها أيضاً من طريق إسماعيل بن جعفر عند البخاري (١٨٩١) و(٦٩٥٦) والنسائي ٤/ ١٢٠ حيث لم يذكر لفظة «وأبيه»، فتُحملُ تلك الروايةُ على الشُّذوذ لمعارضتِها ما صحَّ من النهيِ عن الحَلِفِ بالآباء.

(٣) لإيضاح مسألة قبولِ زيادة الثقة وردِّها انظر «النكت على كتاب ابن الصلاح» ٢/ ٦٨٧ للحافظ ابن حجر.

(٤) انظر «الاستذكار» ١٥/ ٩٨ حيث نصَّ على نَسْخِ هذا الحديثِ، ثم نَزَعَ إلى أنَّ مالكاً لا يُقاسُ به مِثْلُ إسماعيل بن جعفر في حِفْظِه وإتقانه.

الدعاءَ عليه بل توطئةَ الكلامِ[1]، ومنه قولهُ عليه الصلاةُ والسلام لعائشةَ رضي الله عنها: «تربَتْ يداكِ! ومِنْ أينَ يكونُ الشَّبَهُ»[2]؟ ولم يُرِد الدعاءَ عليها بالفقرِ الذي يُكْنى عنه بالإلصاقِ بالتراب تقول العربُ: التصقَتْ يدُه بالأرضِ وبالترابِ إذا افتقر، بل أرادَ عليه الصلاةُ والسلام توطئةَ الكلام، فإذا تقرَّرَ القسمُ المُخْتَلفُ في توحيدِ الله تعالى به في الحَلِفِ، فهل يجوزُ أن يُشْرَكَ معه غيرُه بأن يُقْسَمَ عليه ببعضِ مخلوقاتهِ بأن يقولَ: بحَقِّ رسولِ الله ﷺ عليكَ، أو بحُرْمةِ الأنبياءِ والصالحين ألا غفَرْتَ لنا، أو بحقِّ الملائكةِ المُقرَّبين ألا ستَرْتَ علينا، أو بحُرْمةِ البيتِ الحرامِ والطائفين والقائمين والرُّكَّعِ السُّجود ألا هدَيْتَنا هَدْيَهم وسلكْتَ بنا سبيلَهم، فقد ورد ذلك في بعضِ الأحاديث، أو يمتنع لأنه قَسَمٌ وتعظيمٌ بالقَسَمِ بغيرِ الله تعالى؟ وقد توقّف في هذا بعضُ العلماءِ، ورجَحَ عنده التسويةُ بين الحَلِفِ بغيرِ الله وبين الحَلِفِ على الله تعالى بغيرِه، وقال: الكُلُّ قَسَمٌ وتعظيم[3].

فإن قُلْتَ: قد حلفَ الله تعالى بالشمسِ وضحاها، والتينِ والزيتون، والسماءِ والطارقِ وغيرِ ذلك من المخلوقات، فكيف يُخْتَلفُ في الجوازِ مع ورودِه في القرآنِ مُتكرِّراً؟

---

(١) وأيضاً، فقد قال الخطابي في «معالم السنن» ١/ ١٠٤: هذه كلمةٌ جاريةٌ على ألسُنِ العرب تستعملُها كثيراً في خطابها تريدُ بها التوكيد، وقد نهى رسولُ الله ﷺ أن يحلِفَ الرجلُ بأبيه، فيحتملُ أن يكون هذا القولُ منه قبل النَّهْي، ويحتملُ أن يكونَ جرى ذلك منه على عادةِ الكلام الجاري على الألسُن وهو لا يُقْصَدُ به القَسَمُ كلَغْوِ اليمين المعفوِّ عنه. انتهى كلامُه. وانظر «المُعْلم بفوائد مسلم» ٢/ ٢٤٠ للمازريِّ حيث ذهبَ إلى هذا المذهب في تفسيرِ هذا الحديثِ.

(٢) أخرجه مسلم (٣١٣)، وأبو داود (٢٣٧)، والنسائي ١/ ١١٢، وصحَّحه ابن حَبَّان (١١٦٦) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) ممَّن حَرَّر هذا المقام ونبَّه على محاذيرِه شيخ الإسلام ابن تيمية في «اقتضاء الصراط المستقيم»: ٤٣٩، وابن أبي العزِّ الحنفيِّ في «شرح العقيدة الطحاوية»: ٢٩٤.

قلتُ: اختلف العلماءُ في الواقعِ في القرآن من ذلك، فمنهم من قال: فيه كُلِّه مضافٌ محذوفٌ تقديرُه: أُقْسِمُ/ بربِّ الشمس، أُقْسِمُ بربِّ ١/٩
التينِ والزيتون وكذا البواقي، فما وقع الحَلِفُ إلا باللهِ تعالى دون خَلْقِه، ومنهم من قال: إنما أَقْسمَ الله تعالى بها تنبيهاً لعباده على عَظَمتِها عندَه فيُعَظِّمونها[1]، ولا يلزَمُ من الحَجْرِ على الخلقِ في شيءٍ أن يثبُتَ ذلك الحَجْرُ في حَقِّه تعالى، فإنَّه المَلِكُ المالكُ على الإطلاقِ يأمرُ بما يشاءُ ويَحْكُمُ بما يريد من غيرِ اعتراضٍ ولا نكيرٍ، فيُحَرِّمُ على عبادِهِ ما يشاءُ، ولا يَحْرُمُ شيءٌ من ذلك عليه.

فإن قُلْتَ: إذا قُلنا بالحَلِفِ بصفاتِ الله تعالى المعنويةِ كالعِلْمِ والكلامِ ونحوِهما، فهل القرآنُ من هذا القبيلِ وكذلك التوراةُ والإنجيلُ والزَّبورُ وسائرُ الكُتُبِ المُنْزلة أَمْ ليس كذلك؟

قلت: قال أبو حنيفة رحِمَه الله: هذه الأشياءُ ليست منها، وإن كان كلامُ الله تعالى النفسيُّ منها لاشتهارِ لَفْظِ القرآنِ في الأصواتِ المسموعةِ عُرْفاً، وأنه لا يُفْهَمُ من إطلاقِ لَفْظِ القرآنِ إلا هذه الأصواتُ والحروف، والأصواتُ والحروفُ مخلوقةٌ، فعند الإطلاقِ ينصرفُ اللفظُ إليها، والحَلِفُ بالمخلوقِ منهيٌّ عنه، والمنهيُّ عنه لا يُوجِبُ كفَّارةً، فلا يجبُ بالحَلِفِ بالقرآنِ كفَّارةٌ، وكذلك بقيةُ الكتب.

---

(١) انظر «الإتقان في علوم القرآن» ٤/٤٦-٥١ حيث عقد الإمام السيوطي فَصْلاً نافعاً في أقسامِ القرآن، ونقل نقولاً حسنةً عن الإمام ابن القيم الذي أفرد هذا الموضوع بكتاب «التبيان في أقسام القرآن».

وقال مالكٌ: يجبُ عليه الكفَّارةُ إذا حلفَ بالقرآنِ لانصرافهِ عنده للكلامِ القديمِ النفسيِّ[1]، والظاهر ما قاله أبو حنيفة رضي الله عنه[2]، فإنَّا لا نفهمُ من قَوْلِ القائلِ: القرآن، وهو يحفظُ القرآنَ، وكَتَبَ القُرآنَ، إلا هذه الأصواتَ والرُّقومَ المكتوبةَ بين الدَّفَّتَيْن، وهو الذي يُفْهَمُ من نَهْيِهِ عليه الصلاةُ والسلامُ عن أن يُسافَرَ بالقرآنِ إلى أرضِ العدوِّ[3]، فإنَّ المسافرةَ مُتعذِّرةٌ بالقديمِ، ورُوِيَ عن مالك مِثْلُ ما قاله أبو حنيفةَ رضيَ الله تعالى عنهم أجمعين.

ومن الألفاظِ التي نصَّ العلماءُ على توحيدِ الله تعالى بها لفظُ «الله» و«الرحمٰن»، فلا يجوزُ إطلاقُهما على غيرِه، ولا يُسَمَّى بهما غيرُه، ومن ذلك لَفْظُ «تباركَ» فتقولُ: تباركَ الله أحسنُ الخالقين ولا تقولُ: تباركَ زيدٌ،

---

(١) الإمام مالكٌ ليس من القائلين بالكلام النفسيِّ القديم، فهذا شيءٌ لم يكن معهوداً في زمانه، بل هو ممَّن يكره الابتداعَ في الألفاظ فضلاً عن المعاني.

(٢) بل الحقُّ ما قاله الموفَّقُ في «المغني» ١٣/ ٤٦٠: إنَّ الحَلِفَ بالقرآنِ، أو بآيةٍ منه، أو بكلامِ الله، يمينٌ مُنعقدة، تجبُ الكفَّارةُ بالحِنْثِ فيها، وبهذا قال ابن مسعود، والحسنُ، وقتادة، ومالكٌ، والشافعيُّ، وأبو عُبَيْد، وعامَّةُ أهلِ العلم، . . . ، فإنَّ القرآن كلامُ الله، وصفةٌ من صفاتهِ، فتنعقدُ اليمينُ به كما لو قال: وجلالِ الله وعَظَمتهِ. انتهى كلامُ الموفَّق، ويعضدُه ما قاله ابن الهُمامِ الحنفي في «شرح فتح القدير» ٥/ ٦٤: لا يَخفى أنَّ الحَلِفَ بالقرآنِ الآنَ متعارَفٌ فيكون يميناً كما هو قولُ الأئمة الثلاثة. وتعليلُ عدمِ كَوْنهِ يميناً بأنه غيرُه تعالى لأنه مخلوق، لأنه حروف، وغيرُ المخلوق هو الكلامُ النفسيُّ، مُنِعَ بأنَّ القرآنَ كلامُ الله مُنزلٌ غيرُ مخلوق.

(٣) سبق تخريج حديث النهي عن السفرِ بالقرآنِ إلى أرضِ العدوِّ، وأن ذلك كان متعلّقاً بمحاذيرَ ليست موجودةً الآن.

وكذلك كُلُّ لفظٍ اشتُهِرَ استعمالهُ في حَقِّ الله تعالى خاصّةً لا يجوزُ إطلاقُه على غيره[1]، وهذه الأمورُ من «القُرآنِ» و«تباركَ» ونَحْوِهما ممَّا يقبلُ الحُكْمُ فيها التغييرَ إذا تغيَّرَ العُرْفُ، فإذا جاء عُرْفٌ يكونُ أَهْلُه/ لا يريدون ٩/ب بلفظِ القرآنِ إلا الكلامَ القديمَ تعيَّنَ لزومُ الكفارةِ به وجوازُ الحَلِفِ به، فإنَّ الأحكامَ المرتَّبةَ على العوائدِ تتبَعُ العوائدَ وتتغيَّرُ عند تَغيُّرِها، فتأمَّل ذلك، فهذا تلخيصُ الفرقِ بين قاعدةِ ما يجبُ توحيدُ الله تعالى به وبين ما لا يجب.

* * *

(١) انظر «أحكام القرآن» ٤/١٦٠٨ لابن العربي حيث تكلَّم على نظير هذه المسألة.
وفي «لسان العرب» ٢/ ٤٧١: أنَّ ابن الكَوَّا سأل علياً رضوان الله تعالىٰ عليه عن سبحان الله، فقال: كلمةٌ رضيها الله لنَفْسِهِ فأوصىٰ بها.

الفرق الخامس والعشرون والمئة

بين قاعدةِ ما مدلولُه قديمٌ من الألفاظِ فيجوزُ الحَلِفُ به، وبين قاعدةِ ما مدلولهُ حادثٌ فلا يجوزُ الحَلِفُ به ولا تجبُ به كَفَّارة[1]

اعلم أنَّ الألفاظَ انقسمَت باعتبارِ هذا المطلبِ ثلاثةَ أقسامٍ: قِسْمٌ عُلِمَ أنَّ مدلولَه قديمٌ كلفظ الله ونحوه، وقِسْمٌ عُلِمَ أنَّ مدلولَه حادثٌ كلَفْظِ الكعبةِ ونحوِها، فهٰذان القِسْمان لا يُقْصَدان بهذا الفرقِ لوضوحهما[2]، وقِسْمٌ مُشْكِلٌ على أكثرِ الطلبةِ فهو المقصودُ بهذا الفرق، وهو سَبْعةُ ألفاظٍ:

اللفظُ الأول: أمانةُ الله تعالى من حَلَفَ بها جاز[3]، ولزِمَتْهُ الكَفَّارة بها إذا حَنِثَ، لأنَّ أمانتَه تعالى تكليفُه، وهو أَمرُهُ ونَهْيُه بالكلامِ النفسيِّ وهو قديمٌ، ويدلُّ على ذلك قولهُ تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ﴾ [الأحزاب: ٧٢] إلى قوله: ﴿ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] قال العلماءُ: معناه أنَّ الله تعالى عرضَ التكاليفَ على السَّماواتِ والأرضِ والجبالِ وقال لهُنَّ: أنْ حمَلْتُنَّ التكاليفَ وأطعْتُنَّ فلكُنَّ الثوابُ الجزيلُ،

---

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ٨ للقرافي.

(٢) صحَّح ابنُ الشاط كلامَ القرافيِّ في هذا التقسيم.

(٣) ولكن قد صحَّ النهيُ عن الحلِفِ بالأمانة، فقد أخرج أبو داود (٢٣٥٣) من حديثِ ابن بُرَيدة، عن أبيه قال: قال رسولُ الله ﷺ: «مَنْ حلفَ بالأمانةِ فليس منا» وصحَّحه النووي في «رياض الصالحين»: ٤٠١، والألباني في «صحيح الجامع الصغير» (٦٢٠٣)، و«سلسلة الأحاديث الصحيحة» (٩٤) وشدَّد النكير على بعضِ من ذهب إلى تضعيفه من المشتغلين بعلوم الحديث.

وإنْ عصيتُن فعليكُنَّ العذابُ الوبيلُ، فقُلْنَ: لا نعدِلُ بالسلامةِ شيئاً، ثم عُرِضَت على الإنسانِ فالتزمَ ذلك، فأخبرَ الله تعالى أنه كان ظلوماً لنفسهِ جهولاً بالعواقب[1]، فلا جرم هلك من كُلِّ ألْفٍ تسعُ مئةٍ وتسعة وتسعون، وسَلِمَ مِنْ كلِّ ألفٍ واحدٌ كما جاء في الحديث الصحيح[2] والكلامُ القديمُ صفةُ الله تعالى، وهذا أيضاً يتبعُ العُرْفَ والعادةَ، فإذا جاءَ عُرْفٌ آخرُ يَشْتهرُ فيه هذا اللفظُ في الأمانةِ المأمورِ بها التي هي فِعْلُنا في حِفْظِ الودائع وغيرِها من الأماناتِ، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨] ويكون ذلك عُرْفَ قُطْرٍ مِن الأقطارِ الآنَ، فإنَّ الحَلِفَ حينئذٍ بها من غيرِ نيَّةٍ تصرِفُ اللفظَ للأمانةِ القديمة لا يجوزُ أو يُكْرَهُ على/ الخلاف، وإذا كانت مُشْتهرةً في القديمِ وصَرَفَها الحالفُ ١/١٠
بالنيةِ إلى الحادثِ امتنَع الحَلِفُ وسقطَت الكفَّارة، فهذا معنى هذا اللفظِ وضابطُه[3].

اللفظُ الثاني: قولُنا: عَمْرُ الله، ولعَمْرُ الله، معنى هذه اللفظةِ: البقاءُ، فبقاءُ الله عز وجلَّ استمرارُ وجودِه مع الأزمان، فوجودُه ذاتُه تعالى، فهو قديمٌ يجوزُ الحَلِفُ به، وتلزَمُ به الكفارة[4].

---

(١) وعلى هذا المعنى دار تفسيرُ غيرِ واحدٍ من السلف، انظر «تفسير ابن كثير» ٦/ ٤٨٨، وانفرد الزجاج بتفسيرٍ للآية لا يخلو من لُطْفِ مَأْخَذٍ ودقَّةِ مسلكٍ، انظر «معاني القرآن وإعرابه» ٤/ ٢٣٨ للزجاج.

(٢) وقد سبق تخريجه.

(٣) قد حقَّق ابن قدامة هذه المسألة في «المغني» ١٣/ ٤٧٠، وجَوَّد الردَّ على من قال: إنَّ الحلِفَ بأمانةِ الله لا تنعقد اليمين بها، إلَّا أن يَنْوِيَ الحلِفَ بصفةِ الله تعالى، لأنَّ الأمانة تُطلقُ على الفرائضِ والودائعِ والحقوق.

(٤) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيّ السابق جميعَه.

فإن قُلْتَ: البقاءُ والعُمُرُ ونحوُهما من الألفاظِ لاستمرارِ الوجودِ مع الأزمنةِ كما تقدَّم، واستمرارُ وجودِ الشيءِ مع الأزمنةِ نسبةٌ بين وجودِ الشيءِ والزمانِ، والنسبةُ أَمرٌ عَدَميٌّ، فإذا قلنا بجواز الحَلِفِ بعَمْرِ الله وهو بقاؤه، ولزومِ الكفَّارةِ به، لزِمَنا أن نقولَ بجوازِ الحَلِفِ بقَبْلِيَّةِ الله تعالى وبَعْدِيَّتِه ومَعِيَّتِه، فإنَّ الله تعالى قبل كُلِّ حادثٍ، ومع كلِّ حادث، وبعد كلِّ حادثٍ إذا فَنِيَ ذلك الحادث، وما هو قابلٌ للتجدُّدِ كالبَعْدِيَّة والمَعِيَّةِ أو الفناءِ كالقَبْلية، كيف يجوزُ الحلِفُ به، وكيف تلزَمُ به كَفَّارة؟ وكذلك القولُ في بقيةِ النِّسَبِ والإضافاتِ التي تعرِضُ لذاتِ الله تعالى وتَزولُ كالتعلُّقاتِ في الصفاتِ وغيرِها.

قلتُ: سؤالٌ حَسَنٌ صحيح، وأنا أقول: متى أراد الحالفُ تلك النسبةَ التي هي مدلولُ اللفظِ لغةً، امتنعَ وسقطَت الكفَّارة، ومتى نقلَها العُرْفُ إلى أَمرٍ وُجوديٍّ قديمٍ جازَ، ولزِمَتْه الكفارةُ، وعليه العُرْفُ اليوم، وهو الذي يعني[1] به مالكٌ أنَّ المُرادَ بالعُمُرِ والبقاءِ الباقي، فهو مَجازٌ لُغَويٌّ حقيقةٌ عُرْفِيَّةٌ، فإنْ تغيَّرَ العُرْفُ تغيَّرَ الحُكْمُ كما تقدَّم قبل هذا[2].

---

(١) في المطبوع: أفتى، وفي بعضِ النُّسخ: يُفْتي، ولعلَّ ما في نسختنا هو الصواب، والمنقولُ عن الإمامِ مالكٍ أنه لم يُفْتِ في هذا اللفظ، ففي «المدوَّنة» ٢/ ١٠٣: أرأيْتَ إنْ قال: لعَمْرُ الله لأفعلنَّ كذا وكذا، أتكون هذه يميناً في قولِ مالك؟ قال: نعم أراها يميناً، ولم أسمع من مالكٍ فيها شيئاً.

(٢) قولهُ: «فإنْ قُلْتَ: البقاءُ والعُمُرُ... إلى قوله: كما تقدَّم قَبْلَ هذا» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: كيف يقولُ: متى أراد الحالفُ تلك النسبةَ التي هي مدلولُ اللفظِ امتنعَ وسقطَت الكفارةُ بناءً على تسليمِ أنَّ المقصودَ بذلك اللفظِ أمرٌ عَدَميٌّ لأنه نِسبةٌ، والنسبةُ عَدَمِيَّةٌ، وقد قال بعد هذا في الفرقِ السادسِ والعشرين وفي القسم الثالثِ من الصفات: إنَّ الوحدانيةَ سلبُ الشريكِ، واختار انعقادَ اليمينِ بها، وكذلك اختاره في تسبيحِ الله تعالى وتقديسِه، وعلَّل ذلك بكونها سُلوباً قديمةً، =

اللفظُ الثالثُ: عَهْدُ الله. قال مالك: يجوزُ الحَلِفُ به، وتلزَمُ به الكفَّارة[1]. وأَصْلُ هذا اللفظِ في اللغةِ الالتزامُ والإلزامُ، قال الله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠] ومعناه: أَوْفوا بتكاليفي أُوْفِ لكم بثَوابي الموعودِ به على الطاعة، ومنه العُهْدةُ في البيعِ، أي: ما يلزَمُ من الردِّ بالعيبِ ورَدِّ الثمن في الاستحقاق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟﴾ [البقرة: ١٧٧] أي: بما التزموه، ومنه عُهْدةُ الرقيقِ أي: ما يلزَمُ فيه، وهو كثيرٌ في موادِّ الاستعمالِ، فعَهْدُ الله تعالى إلزامُه لخَلْقِه تكاليفَه وإلزامُه أَمْرَه ونَهْيَه، وأَمْرُه ونَهْيُه كلامُه القديم، وكلامُه القديمُ صِفَتُه، وصفَتُه القديمةُ يجوزُ الحَلِفُ بها/ كما تقدَّم على الخلافِ في ذلك. ١٠/ب

فإن أُريدَ بعَهْدِ الله تعالى العَهْدُ الحادثُ الذي شَرَعَه نَحْوُ قَوْلِه تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٤] ونَحْوُه من العهود التي بين خَلْقِه، اندرَجَ في الحَلِفِ الممنوعِ وسقطت الكفارةُ، وكذلك إذا اشتهر اللفظُ فيه عادةً وعُرْفاً، امتنعَ ولا كفَّارةَ فيه حينئذٍ[2].

فإن قُلْتَ: الإضافةُ تكفي فيها أَدنى ملابسةٍ كما نصَّ عليها النُّحاة، ويكونُ اللفظُ حقيقةً، ومَثَّلوه بقَولِ أحدِ حامِلي الخشبة: شِلْ طرفَك،

= فكان حقُّه أن يلتزمَ مِثْلَ ذلك في القَبْليةِ والمَعِيَّة والبَعْدِيَّةِ لكونها أيضاً سُلوباً قديمةً، لأنها نِسَبٌ، والنِّسَبُ سُلوبٌ، فما قاله هنا ليس بالقويِّ عندي ولا بالصحيحِ، والصحيحُ أنَّ هذه الأمورَ المضافةَ إلى الله تعالى متى عُنِيَ بها أَمرٌ قديمٌ سواء كانت إثباتاً أو سَلْباً، فاليمينُ بها منعقدةٌ والله تعالى أعلم، ومتى عُنِيَ بها أمرٌ حادثٌ فاليمينُ غيرُ منعقدةٍ بها، وقَصْدُ الأمرِ القديمِ بها هو عُرْفُ الشرعِ ولم يحدُثْ عُرْفٌ يناقضُه، فيتغيَّرُ الحُكْمُ لذلك.

(١) انظر «المدوَّنة» ٢/ ١٠٣.

(٢) قولُه: «اللفظ الثالث... إلى قوله: حينئذٍ» صحَّحه ابن الشاط.

فجعلَ طَرَفَ الخشبةِ طَرَفاً للحاملِ بسببِ المُلابسة زَمَنَ الحَمْلِ، وتقول: حِجُّ البيتِ، وصَوْمُ رمضان، وتكونُ الإضافةُ حقيقةً، وهذا متفقٌ عليه، وإذا كانت الإضافةُ حقيقةً، بأَدنى ملابسة صدقَتْ في قولِنا على عَهْدِ الله بأدنى مُلابسة، وذلك قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بين إضافةِ العهدِ القديمِ والعهدِ الحادث، والدالُّ على الأعمِّ غيرُ دالٍّ على الأخصِّ، فلا يدلُّ قولُنا: عَهْدُ الله على خُصوصِ القديم، فلا يتعيَّنُ المعنى المقتضي للجوازِ وللزومِ الكفَّارة، فلم قضيتُم بالجوازِ ولزومِ الكفارةِ بمُجرَّدِ الإطلاقِ من غيرِ نيَّةٍ؟

قلت: سؤالٌ حسنٌ قويٌّ غَيْرَ أنَّ هذه الإضافةَ الخاصةَ لم نستفِدْها من مجرَّدِ اللغةِ بل باشتهارِ عُرْفيٍّ في العهدِ القديم، وعلى هذا ينبغي أن يُعْتَبرَ العُرْفُ في كلِّ وقت. هل هو كذلك فتجب الكفارة ويتحقق الجواز، أو ليس كذلك فلا يتحقَّقُ الجوازُ ولا الكفارة؟ ولأَجْلِ هذا التردُّدِ قال الشيخ أبو الحسن اللَّخْمي: العهدُ أربعةُ أقسام، تلزَمُ الكفَّارةُ في واحدٍ وتسقطُ في اثنين، ويُخْتَلفُ في الرابع. فالأَولُ: عليَّ عَهْدُ الله، والاثنان: لك عليَّ عَهْدُ الله، وأُعطيك عَهْدَ الله، والرابعُ: أُعاهدكَ اللهَ، اعتبره ابنُ حبيب، وأسقَطَه ابنُ شَعْبان[1]، قال: وهو أحسن.

---

(١) هو أبو إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان العمَّاري المصريُّ، يُعرَفُ بابن القُرْطيِّ، نِسْبة إلى بَيْعِ القُرْط، كان رأسَ الفقهاءِ المالكيين بمصر في وقتِهِ، وأحفظَهم لمذهب مالكٍ، مع التفنُّن في سائرِ العلوم، له كتاب «الزاهي الشعباني» في الفقه، وكتابٌ في «أحكام القرآن» وغيرهما، مات سنة ٣٥٥هـ، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٥/ ٢٧٤، و«سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٧٨.

قلتُ: ومن عجيب ما وقع لمحققي طبعة دار السلام أن يكون ابن شعبان هذا هو عبد القادر بن علي بن شعبان القاهري الزيات الشافعي، . . . ، ولد سنة ٨٢٠هـ، وتوفي سنة ٨٩٢هـ. أي أنه ولد بعد مئةٍ وستةٍ وثلاثين عاماً من وفاةِ القرافي فتأمَّل ذلك! فإنَّه من الطرائفِ الدالة على البلاءِ الذي صُبَّ على كتابِ القرافيِّ النفيس.

وسببُ هذا التقسيمِ اختلافُ القرائنِ اللفظيةِ والمعنويةِ المقترنةِ بهذا اللفظ، فالأولُ لمَّا قال: عليَّ عَهْدُ الله، فأشعَرَتْ لفظةُ «عليَّ» بتكليفِ الله تعالى وإلزامِه، وأنَّ تكليفَ الله تعالى واقعٌ عليه أو موظَّفٌ عليه، فناسبَ اللزومَ كما لو قال: عليَّ الطلاق، أي: يلزَمُني تحريمُ الطلاق فإنَّ «عليَّ» معناه اللزومُ لِما فيها من الإشعارِ بالضَّرَر،/ ولذلك تقولُ: شُهِدَ عليه إذا ١/١١ أ
أضَرَّ به، وشهِدَ له إذا نفَعه، وهذا القِسمُ هو المنقولُ عن مالكٍ رضي الله عنه في «المدوَّنة»[1]. وأمَّا «لكَ عليَّ عَهْدُ الله» فلم يلتزِمْه لله ولكن للمحلوفِ له، فلا يلزَمُه شيء، و«أُعطيك عَهْدَ الله» فهو وَعْدٌ منه للمخاطب بأنه يعاهدُه، فهذا القِسْمُ أَبعَدُ عن اللزوم.

وأما الرابعُ وهو: «أُعاهِدُ الله» فيحتملُ أن يكونَ خبراً معناه إنشاءُ المعاهدةِ والإلزامِ كإنشاءِ الشهادةِ بلفظ المضارَعةِ نَحْوُ: أَشْهَدُ عندك بكذا، وإنشاءُ القَسَمِ بالمضارعِ أيضاً نَحْوُ: أُقْسِمُ باللهِ لقد كان كذا، ويحتمل أن يكون خبراً وعداً على بابِهِ، فلم يلزَمْ به شيءٌ كما لو أخبرَ عن الطلاقِ بغيرِ إنشاءٍ، فإنه لا يلزَمُه طلاقٌ، فمن لاحظَ الإنشاءَ أَلزم، ومن لاحظ الخبرَ لم يُلْزِم، قال أبو الحسن اللَّخْميُّ: وهو أحسَنُ، لأنَّ الأَصْلَ عَدَمُ النقلِ وبراءةُ الذمة[2].

---

(١) قولهُ: «إنْ قُلْتَ: الإضافةُ تكفي فيها..» إلى قوله: «في المدونة» صحَّحه ابن الشاط. وانظر «المدوَّنة» ٢/ ١٠٥.

(٢) قولهُ: و«أما لك عَهْدُ الله... إلى قوله: وبراءة الذمة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: فيما قاله في ذلك نَظر، فإنَّ قولَ القائل: لكَ عليَّ عَهْدُ الله، وأُعطيك عَهْدَ الله يحتملُ أن يَجْرِيَ هذان اللفظان مَجْرى: «عَليَّ عَهْدُ الله» لقرينةِ الحال المُشْعرةِ بتأكيدِ الالتزام باليمين، ويحتمل أن يجريا مجرى: «أُعاهد الله»، فعلى الاحتمالِ الأول تنعقدُ اليمينُ وتلزَمُ الكفَّارةُ عند الحِنْثِ، وعلى الاحتمالِ الثاني يقَعُ التردُّدُ، وأما القولُ بعدمِ انعقادِ اليمينِ بذَيْنك اللفظينِ، فذلك ضعيفٌ والله تعالى أعلم.

وبقي قسمٌ خامسٌ لم أَرَه لأصحابِنا وهو أَن يقولَ: وعَهْدِ الله لقد كان كذا بواوِ القَسَمِ، فهذا قَسَمٌ صريحٌ بصفةٍ من صفاتِ الله تعالى، فينبغي أن تلزَمَ به الكفارةُ كما لو قال: وأَمانةِ الله وكفالتهِ، ويبقىٰ فيه إشكال الإضافة الذي تقدَّم، وهل المضافُ العهدُ القديمُ أو الحادثُ فيَحتاجُ إلى نَقْلٍ عُرْفيّ؟ وهذا القسمُ عندي أصرَحُ مما نصَّ عليه مالكٌ من قولهِ: «عليَّ عَهْدُ الله»، فإنَّ أداةَ القَسَمِ مفقودةٌ فيه، وإنَّما فيه إشارةٌ إلى أنه التزم عَهْدَ الله وليس هو ممَّا يُنْذَرُ حتى يُلْتَزَم. كقولهِ: «للهِ عليَّ صَوْمُ كذا»، وقد اختلف العلماءُ في قولهِ: عليَّ الطلاقُ أو الطلاقُ يلزَمُني، هل هو صريحٌ أو كنايةٌ بسببِ أنَّ الطلاق لا يلزَمُ أحداً؟ فالإخبارُ عن لزومهِ كَذِبٌ فلا يَصيرُ مُوجِباً للزوم إلا بإنشاءِ عُرْفيٍّ ونَقْلٍ عاديّ، وأما حَرفُ القَسَمِ فحقيقةٌ لُغَويةٌ صريحةٌ في القَسَمِ بقديمٍ أو حادث، وإشكالُ الإضافةِ مُشْتَرَكٌ بين القِسْمَيْن وامتازَ هذا بصَراحةِ القَسَم[1].

اللفظُ الرابع: قولُنا: «عليَّ ذِمَّةُ الله»، قال مالك: تلزمُ به الكفَّارة[2]. ومعنى ذِمَّةِ الله تعالى التزامُه، لأنَّ معنى الذمَّةِ في اللغةِ هو هذا، ومنه عَقْدُ الذمَّةِ للكفَّار، أي: التزامُنا لهم عصمةَ النفوسِ والأموالِ والأَعراض وما معها، ومنه الذِّمامُ إذا وعدَه والتزمَ له أن لا يَخْذِلَه وأن ينصُرَه على من يقصدُه بسوءٍ، ومنه قول/ الفقهاءِ: له في ذمَّتهِ دينارٌ، والعقدُ واردٌ على الذمَّةِ، فإنَّ الذمَّةَ في الشريعةِ معنى مُقَدَّرٌ في المكلَّفِ يقبلُ الإلزامُ والالتزام، ولذلك إذا اتَّصفَ بعد الرُّشْدِ بالسَّفه، يقال: خرِبَتْ ذِمَّتُه ١١/ب

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيّ في القسم الخامس.

(٢) الذي نقله ابن القاسم في «المدوّنة» ٢/ ١٠٣: أن لفظ «ذمَّة الله» لم يتكلَّم فيها مالك، قال سحنون لابن القاسم: أرأيْت إنْ قال: عليَّ عَهْدُ الله وذِمَّتُه وكفالتُه وميثاقُه؟ قال: قال مالكٌ: هذه أيمانٌ كلُّها إلَّا الذمَّةَ فإني لا أحفظُها من قوْله.

وذهبت ذمَّتُه، وإذا مات: خَربَتْ ذِمَّتُه، أي: المعنى الذي كان يُقَدَّرُ لم يَبْقَ مُقَدَّراً، وتقولُ العربُ: فلان يَفي بذمَّتهِ أي: بما التَزمَه، وخَفَرَ ذِمَّةَ فلانٍ إذا خانها، وهذا كُلُّه راجعٌ للإخبارِ عن الالتزام أو معناه، وجاءَ في الحديث من قال: كذا وكذا كان في ذمة الله»[1] أي: أنَّ الله تعالى التزمَ له عند هذا القولِ حِفْظَه من المكارهِ، والتزامُ الله تعالى راجعٌ إلى خبرهِ، فهو نوعٌ آخَرُ من الكلامِ غيرُ نوعِ العهدِ، فإنَّ العَهْدَ يرجِعُ إلى الأمرِ والنَّهي، والذمَّةُ إلى الخبر، والكلُّ كلامٌ نَفْسيٌّ، فهما نوعان منه، فافهم ذلك، غَيْرَ أنَّ هذا المعنى يقتضي أن يكون القَسَمُ به وذِمَّةُ اللهِ بواوِ القَسَم، فيكونُ صريحاً في القَسَم لغةً، ويبقى إشكالُ الإضافةِ فيه من جهةِ أنَّ ذمَّةَ الله تعالى تصدُقُ بالمعنى القديمِ كما تقدَّمَ، وتصدُقُ أيضاً بإضافةِ المعنى المُحْدَثِ إليه تعالى باعتبارِ أنه شَرَعَه، لأنَّ الذمةَ تارةً تكونُ مأموراً بها وجوباً كعَقْد الجزيةِ في بعضِ الصُّور، وتارةً لا يُؤْمَرُ بها وجوباً بل نَدْباً كالتزامِ أنواعِ البِرِّ والإحسان.

---

(١) كأنَّ القرافيَّ يشير إلى قوله ﷺ: «من استجدَّ ثوباً فلبسه، فقال حين يبلغُ تَرقُوتَه: الحمدُ لله الذي كساني ما أُواري به عورتي، وأتجمَّل به في حياتي، ثم عَمَدَ إلى الثوبِ الذي أخْلَقَ - أو قال: ألقى - فتصدَّق به، كان في ذِمَّةِ الله، وفي جوارِ الله، وفي كَنَفِ الله حيّاً ومَيْتاً، حيّاً ومَيْتاً، حيّاً ومَيْتاً» أخرجه الإمام أحمد في «المسند» ٣٩٦/١، وعبد بن حُمَيْد (١٨)، وابن ماجه (٣٥٥٧) والترمذي (٣٥٦٠) وغيرهم، من حديث عمر بن الخطاب، وإسناده ضعيف لجهالةِ أبي العلاء الشامي، وانظر تمام التعليق في «المسند».

قلتُ: : وقد ثبت في الصحيح من حديثِ رسولِ الله ﷺ أنه قال: «مَنْ صَلَّى صلاة الصُّبح فهو في ذمَّةِ الله، فلا يطلبنَّكم الله من ذمَّتهِ بشيءٍ» أخرجه مسلم (٦٥٧) واللفظ له من حديث جندب بن عبد الله، وهو في «سنن الترمذي» (٢٢٢) وصحَّحه ابن حبَّان (١٧٤٣) وفيه تمامُ تخريجه.

والذمَّةُ: الضَّمان، وقيل: الأمان. أفاده القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٢/ ٦٣٠.

وقد يُخبرُنا فيها من غيرِ وجوبٍ ولا نَدْبٍ مِن قِبَلِهِ كالتزامِ الأثمانِ في البياعات، والأُجرةِ في الإجارات، وعلى التقاديرِ الثلاثةِ فهي مشروعةٌ مِن قِبَلِهِ تعالى، فتضافُ إليه إضافةَ المشروعيةِ، كقولنا: عبادةُ الله، وطاعةُ الله، وإذا احتملت الإضافةُ المعنيَيْن، لم يُقْضَ بأحدِهما إلا بدليلٍ مُنفصل، وهذا الإشكالُ قائمٌ فيما قاله مالك أيضاً من قوله: «عليَّ ذمَّةُ الله» مُضافاً لعدمِ وجودِ أداة القَسَم، وأما «عليَّ» فإيجابُها للكفارةِ مُشْكِلٌ إلا أن يكونَ هناك نَقْلٌ عرفي من الإخبارِ إلى القَسَم؛ ألا تَرى أنه لو قال: «عليَّ عِلْمُ الله»، أو «عَليَّ إرادةُ الله» أو «عليَّ بَصَرُ الله»، أو «عليَّ سَمْعُ الله» لم يتَّجه إيجابُ الكفارة، لأن هذه الصِّيَغَ ليست قَسَماً، وإنما هي خبرٌ، والخبرُ ليس بقَسَمٍ إجماعاً، والإنشاءُ العُرْفيُّ بغيرِ القَسَمِ/ لا يوجبُ ١/١٢أ
كَفَّارةً، فلا بُدَّ من النقل عن الخبرِ إلى إنشاءِ القَسَم، وإلّا فلا يتَّجهُ إلزامُ الكفارةِ واعتقادُ أنَّ هذا يمينٌ البتَّة، فتأمَّلْ هذهِ التنبيهاتِ، فالفقيهُ يحتاجُ إليها حاجةً شديدةً في الفِقهِ والفتاوىٰ والفروقِ وتحريرِ معاني الألفاظ[1].

اللفظُ الخامسُ: كفالةُ الله تعالى. قال مالكٌ[2]: إذا قال: «عليَّ كفالةُ الله تعالى» وحَنِثَ لزِمَتْه الكفَّارة، ومعنى الكفالةِ لغةً: الخَبَرُ الدالُّ على الضمان وهي القَبالةُ، ومنه قولهُ تعالى: ﴿أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٩٢] أي: ضامِناً، والحَمالةُ والإذانةُ والزَّعامة، ومنه قولهُ تعالى حكايةً عن مُنادي يوسف عليه السلام ﴿وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٢] أي: ضامِن، والصبيرُ قال صاحبُ «المقدّمات»[3]:

---

(١) علَّق ابن الشاط على اللفظِ الرابع بقوله: والأَظْهَرُ في هذا اللَّفْظِ وشِبْهِهِ أنه إنشاءٌ للقَسَمِ عُرْفاً، ولذلك رأى مالكٌ فيه الكفَّارة، والله تعالى أعلم.

(٢) انظر «المدوَّنة» ٢/١٠٣.

(٣) لم أهتدِ إليه في «المقدّمات».

هي سبعةُ ألفاظٍ مترادفةٍ: الحميلُ، والزَّعيمُ، والكفيلُ، والقَبيلُ، والأَذينُ، والصَّبيرُ، والضَّامِنُ. حَمِلَ يحمِلُ حَمالةً فهو حَميل، وزَعَمَ يَزْعَمُ زَعامةً فهو زعيم، وكَفِلَ يكفُلُ كفالةً فهو كَفيل، وقَبِلَ يَقْبَلُ قَبالةً فهو قَبيل، وأَذِنَ يأذَنُ إذانةً فهو أَذينٌ، وصَبَرَ يَصْبِرُ صَبْراً فهو صَبيرٌ، وضَمِنَ يضمَنُ ضَمانةً فهو ضامن قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١] وقال رسولُ الله ﷺ: «تكفَّل الله لمن جاهدَ في سبيله وابتغاءَ مرضاتهِ لا يُخرجُه من بيتهِ إلا الجهادُ وابتغاءُ مرضاتهِ أن يُدْخِلَه الجنَّةَ أو يردَّه إلى مسكنهِ الذي خرج منه مع ما نال من أجرٍ وغنيمة»[1] والإذانةُ في قولهِ تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَن يَسُومُهُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ﴾ [الأعراف: ١٦٧] أي: التزمَ ذلك ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِى لَشَدِيدٌ﴾ [إبراهيم: ٧] وأصْلُ الإذانةِ والأَذانِ والأَذينِ والإِذْن وما تصرَّف من هذا البابِ الإِعلامُ. والكَفيلُ مُعْلِمٌ بأنَّ الحقَّ في جهتهِ، قال الله تعالى في الحَمالةِ: ﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَىْءٌ﴾ [فاطر: ١٨]. قال القاضي عياض في «التنبيهات»[2]: ومِثْلُ حَميلٍ: عَذِيرٌ وكوينٌ، قال: وأَصْلُ ذلك كلِّه من الحِفْظِ والحِياطةِ. قال: والكفَالةُ اشتقاقُها من الكِفْلِ وهو الكساءُ الذي يُحْزَمُ حولَ سَنامِ البعيرِ ليُحْفَظَ به الراكبُ، والكفيلُ حافظٌ لما التزمَه، والضامنُ من الضَّمْنِ، وهو الحَوْزُ، وكُلُّ شَيءٍ أحرَزْتَه في شيءٍ فقد/ ١٢/ب

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢/ ٣٥٥، من حديث أبي هريرة، ومن طريقه أخرجه البخاري (٣١٢٣)، والنسائي ٦/ ١٦، وهو في «صحيح مسلم» (١٨٧٦)، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٦١٠) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) هو كتابُ «التنبيهات المستنبطة على الكتب المدوّنة والمختلطة» كما ذكر ولده محمد في كتابه «التعريف بالقاضي عياض»: ١١٦.

ضَمَّنْتَه إياه، والقبالةُ: القُوَّةُ ومنه قولُهم: ما لي بهذا الأمرِ قِبَلٌ ولا طاقةٌ، والقَبيلُ: قُوَّةٌ في استيفاءِ الحقِّ، والزعامةُ: السيادةُ فكأنَّه لمَّا تكفَّلَ به صار له عليه سيادةٌ وحُكْمٌ عليه، والصَّبيرُ من الصبرِ، وهو الثباتُ والحَبْسُ، ومنه المصبورةُ وهي المحبوسةُ للرَّمْيِ بالسِّهامِ، ومنه: قَتَلَه صَبْراً، أي: حَبَسَه حتى مات جُوعاً وعطشاً، والضامنُ حبسَ نَفْسَه لأداءِ الحقِّ، والكوينُ مِن كُنْتُ لك بكذا وكذا، وقالوا: عذيرُك، أي: كفيلُك.

وقال بعضُ الفُضلاء: الكَفالةُ أَصْلُها الضمُّ، ومنه سُمِّيَت الخشبةُ التي تُعْمَلُ في الحائطِ كِفْلاً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ [آل عمران: ٣٧] أي: ضَمَّها لنفسِه، والكفالةُ هي: ضَمُّ ذمَّةٍ إلى ذمَّةٍ أخرى فصدق المعنى، فتحرَّر أنَّ الألفاظَ المترادفةَ في هذا تسعةٌ، وتكونُ كفالةُ الله تعالى وَعْدَه بما التزمَه، ووَعْدُه خَبَرُه، وخَبَرُه كلامُه النفسيُّ، فيكونُ الحالفُ قد حَلفَ بكلامِ النفسانيِّ، فتلزَمُه الكفَّارةُ إذا حَنِثَ[1].

وهٰهُنا أرْبَعُ تنبيهات:

التنبيه الأول: أنَّ قوله: «عَليَّ» يُشْعِرُ بالالتزام، وخبرُ الله تعالى كيفَ يصحُّ التزامُه وقد تقدَّم أنه لو قال: عليَّ عِلْمُ الله تعالى وإرادتُه أو نَحْوُ ذلك بَعُدَ في الفقهِ أن يجبَ عليه بهذا كفارةٌ، وبَعُدَ أيضاً أن يُفْهَمَ لهذا الكلامِ معنى صحيحٌ، فإنَّ التزامَ القديمِ الذي هو واجبُ الوجودِ كيف يصحُّ، وإنما يلتزمُ الإنسانُ فِعلاً من كَسْبِهِ وقُدْرتِهِ.

---

(١) قولُهُ: «اللفظ الخامس... إلى قوله: فتلزمه الكفَّارةُ إذا حَنِث» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وهذا اللفظُ أيضاً كلَفْظِ الذمَّةِ، وما اشتغل به من ذِكْرِ مرادفاتِهِ واشتقاقِها لا حاجةَ إليه في الفقه، والله تعالى أعلم.

فإن قُلْتَ: الالتزامُ إنما جاء من جهةِ أنَّ الحانثَ في هذه الأمورِ تجبُ عليه الكفَّارة، والكفارةُ مقدورةٌ يُمْكِنُ التزامُها، ولذلك قال مالكٌ في «المدوَّنة»[1]: إذا قال: عليَّ عَشْرُ كفَّاراتٍ أو مواثيقُ أو نذورٌ لزِمَه عَدَدُ ما ذكَر كفاراتٍ، وهذا التزامٌ صحيح.

قلتُ: كفارةُ اليمينِ بغيرِ يمينٍ ولا حِنْثٍ لا تلزَمُ المكلَّفَ، لأنَّ لزومَ المسبَّبِ بدون سببهِ غيرُ واقعٍ شرعاً، وحينئذٍ لا تكونُ هذه الكفاراتُ لازمةً له من حيث هي كفاراتٌ، بل من حيث هي نذورٌ، وكأنه نَذَر والتزمَ بطريقِ النَّذْرِ عَشْرَ كفاراتٍ، فهذا صحيحٌ، غَيْرَ أنَّ هذا ليس من بابِ الحَلِفِ والأَيْمانِ في شيء، ولا يكونُ اللفظُ يقتضي ذلك حقيقةً بل مجازاً، فإنَّ استعمالَ لفظِ الكفّارة[2] فيما يلزَمُ عنها إذا حَلَفَ بها وحَنِثَ / مجازٌ، والمجازُ لا بُدَّ فيه من أَحدِ أمرين: إما نيَّةُ المتكلمِ، أو عُرْفٌ ١٣/أ اقتضى نَقْلاً لهذا المجازِ فأَغنى عن النية، فإن كان الواقعُ هو القِسْمَ الأولَ فينبغي أن لا يلزَمَ شيءٌ بهذه الصِّيَغِ وبهذا اللفظِ، وما تقدَّمَ البحثُ فيه قَبْلَ هذا إلَّا بالنيةِ، ولا يتحرَّرُ الذي يلزَمُ المتكلِّمَ بها في الكفارةِ بل بحَسبِ ما ينويه من كفارةٍ، أو كفاراتٍ، أو بعضِ كفارةٍ، أو شيءٍ آخرَ من بابِ المعروفِ المندوبِ إليه شَرْعاً مما يكمنُ استعمالُ الكفّارةِ[2] فيه مَجازاً، فالقولُ بأنَّ اللازمَ الكفارةُ، وتعيينُ ذلك اللزومِ لا يصحُّ إلَّا في بعضِ الصورِ.

وإن كان الواقعُ القِسْمَ الثاني، وهو النقلُ العُرْفيُّ، فيلزَمُ أن لا يلزَمَ به في زماننا شيءٌ، فإنَّا لا نجدُ هذا النقلَ فيه، فإنَّ النَّقْلَ إنما يحصُلُ بغلبةِ الاستعمالِ عليه حتى يصيرَ اللفظُ يُفْهَمُ منه المنقولُ إليه بغيرِ قرينةٍ، ونحن

---

(١) انظر «المدوَّنة» ٢/ ١٠٣.

(٢) في الأصل والمطبوع: الكفالة. ولعلَّ الصوابَ ما أثبتناه، فإنَّ سياق الكلام دائرٌ على الكفّارة.

لا نجدُ ذلك في زمانِنا، ويلزَمُ أيضاً إذا وُجِدَ هذا العُرفُ، وهذا النقلُ أن يُراقَبَ فيه اختلافُ الأزمنةِ، واختلافُ الأقاليم والبُلدانِ، فكُلُّ زمانٍ تغيَّرَ فيه هذا العُرْفُ بطلَ فيه هذا الحُكْمُ، وكل بلدٍ لا يكونُ فيه هذا العُرفُ لا يلزَمُ فيه هذا الحكمُ. فتأمَّل هذا، فهو أمرٌ لازمٌ في قواعدِ الفقه[1].

أما الفُتيا بلزومِ الكفَّارةِ على الإطلاقِ فغيرُ متَّجهٍ أصلاً، ولعلَّ مالكاً رحِمَه الله أفتى بذلك لمن سأل أنه كان نواه، أو كان عُرفُ زمانهِ يتقاضىٰ ذلك، وهو الأقربُ، فإنَّ الفُتْيا لو كانت مبنيةً على نِيَّةٍ لذُكِرَت مع الحُكْمِ في الفتيا.

التنبيهُ الثاني: أن قَوْلَه: كفالةُ اللهِ تعالى: كفالةٌ مضافةٌ إلى الله تعالى، وقد تقدَّم أنَّ الإضافةَ يكفي فيها أدنى مُلابَسةٍ حقيقةٍ لُغَويةٍ، كقولِ أحدِ حامِلَي الخشبةِ: شِلْ طرفَك، وقولِنا: حِجُّ البيتِ، وصَوْمُ رمضان، وهذه الكفالةُ المضافةُ تحتملُ ثلاثةَ أنواعٍ من الكفالة:

أحدُها: الكلامُ القديمُ والوعدُ الذي هو الكلامُ النفسي.

وثانيها: كفالةُ الله تعالى التي هي التزامُه اللفظيُّ المُنزلُ في القرآنِ وغيرِه الدالُّ على الكلامِ القديمِ، فهو كفالةٌ حادثةٌ دالَّةٌ على تلك الكفالةِ القديمة، كما أنَّ أمْرَ الله تعالى اللفظيَّ الذي هو ﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] دليلُ أمرِه النفسيِّ القائم بذاتهِ، وكذلك جميعُ الأحكامِ والأخبار، وهذه الكفالةُ الحادثةُ لا يوجِبُ الحَلِفُ بها كفارةً.

وثالثُها: كفالةُ خَلْقهِ التي هي ضمانُ بعضِهم لبعضٍ التي هي من فِعْلِنا وقَوْلِنا، وهي مندوبةٌ من قِبَلِ صاحبِ الشَرعِ، فهي تضافُ إليه تعالى إضافةَ المشروعيةِ، كما قال تعالى: ﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١٠٦]
١٣/ب أي التي شرعَها وأوجَبَ/ علينا أداءَها، فأضافَها إليه تعالى إضافةَ

(١) وهو ما سبق تحريرُه وبَسْطُه في الفرق الثامن والعشرين من هذا الكتاب.

المشروعيةِ، لأنه تعالى شاهدٌ ولا مَشْهودَ عليه، فكذلك هذه الكفالةُ المندوبُ إليها تصحُّ إضافتُها إليه تعالى إضافةَ المشروعية، وإذا كانت الكفالةُ التي يمكنُ إضافتُها إليه تعالى ثلاثةَ أنواعٍ متباينةٍ: قديمةٌ وحادثتان، ومُطْلقُ الإضافةِ هو الموجودُ، وهو الذي دلَّ عليه اللفظ، والدالُّ على الأعمِّ غيرُ دالٍّ على الأخصِّ، فلا يكونُ لقولِ القائلِ: «عليَّ كفالةُ الله» إشعارٌ بالكفالةِ القديمةِ البتَّةَ، لأنَّ نوعَها أخصُّ ممَّا دلَّ عليه مُطلقُ الإضافة، فلا يكونُ هذا اللفظُ موجِباً للكفارةِ من جهةِ أنَّ المتكلِّمَ حَلَفَ بصفةٍ من صفاتِ الله تعالى البتَّة، بل إمَّا بجهةِ النَّذْرِ، أو بجهةٍ أُخْرى كما تقدَّم بيانُه فتأمَّلْ ذلك.

التنبيهُ الثالث: أنَّ المُتكلِّمَ إذا لم يقُلْ: «عليَّ كفالةُ الله»، وقال: «وكفالةِ الله» أو «أُقسم بكفالةِ الله تعالى» وغَيْرَ ذلك من صِيَغِ القَسَمِ اللغويِّ الذي هو قَسَمٌ بوَضْعِه مستغنٍ عن النيةِ والعُرْفِ والنقلِ يلزَمُه به الكفارةُ، ويكونُ ذلك أَصْرَحَ من قولِ القائل: «عليَّ كفالةُ الله»، من جهةِ أنه قَسَمٌ مُسْتغنٍ عن نيةِ المجازِ والنقلِ العُرْفيِّ، وإن كان احتمالُ الإضافةِ للحادثِ والقديمِ موجوداً فيه، غَيْرَ أنه احتمالٌ مُشْتَرَكٌ بَيْن: «عليَّ كفالةُ الله»، و«أُقْسِمُ بكفالةِ الله».

التنبيهُ الرابع: أنَّ تلك الكلماتِ التسعَ[1] ينبغي أن تستويَ في لزومِ الكفارةِ وعدمِ لزومِها لأنَّها مترادفة، وشأنُ أَحدِ الألفاظِ المترادفةِ أن يقومَ مَقامَ الآخرِ في لزومِ الحُكْمِ وسُقوطِه، فلا فَرْق حينئذٍ بَيْنَ: «عليَّ كفالةُ الله تعالى» وبين إذانتِه وزعامتِه وضَمانِه وقَبالتِه وجميعِ ما تقدَّم في ذلك. وكذلك إذا أتى بصيغة القَسَمِ تشمَلُ جميعَ تلك الألفاظ، ويكونُ الحُكْمُ

---

(١) في المطبوع وطبعة دار السلام: السبع. ولعلَّ الصوابَ ما هو مثبتٌ من نُسختنا، وقد تقدَّم قريباً تحريرُ أنَّها تسعةُ ألفاظٍ، ذكر صاحبَ المقدمات سبعة منها، ثم أضافَ القاضي عياض لفظين هما: الكوينُ والعذير.

في الجميعِ واحداً لأنها مترادفةٌ. فتأمَّلْ هذه التنبيهات فهي يُحتاجُ إليها في هٰذه الكلمات[1].

اللفظُ السادسُ: الميثاقُ. قال مالكٌ[2] رحمه الله: إذا قال: «عليَّ ميثاقُ الله تعالى» وحَنِثَ لزِمَتْهُ الكفَّارةُ والميثاقُ مأخوذٌ من التوثُّقِ وهو التقويةُ، والفَرْقُ بينه وبين العهدِ واليمينِ؛ أما اليمينُ فهو القَسَمُ، وأما العهدُ فقد تقدَّم أنه الالتزام، والميثاقُ هو العهدُ الموثَّقُ باليمينِ، فيكونُ الميثاقُ مركباً من العهدِ واليمين معاً، كذا كان الشيخُ عزُّ الدين بنُ عبد السلام رحِمَه الله ينقلُه عن اللغة، وإذا كان/ هذا معنى الميثاقِ والعهدِ، ١٤/أ
وقد تقدَّم أنه يرجعُ إلى الكلامِ النفسيِّ، والقَسَمُ أيضاً يرجعُ إلى الكلامِ، لأنه خبرٌ عن تعظيمِ المُقْسَمِ به، وإذا كانا يرجِعان إلى معنى الكلامِ، فالمركَّبُ منهما يرجعُ إلى معنى الكلامِ قطعاً، لأنَّ المُركَّباتِ تابعةٌ للمفردات.

إذا تقرَّر أنَّ معنى الميثاقِ يرجعُ إلى معنى الكلام، وردَ عليه الإشكالُ الواردُ من لفظِ «عليَّ»، وكيف يصحُّ التزامُ ميثاقِ الله تعالى كما تقدَّم في العهدِ والكفالة؟ ويَرِدُ عليه أيضاً أنَّ إيجابَ الكفارةِ به ليس من بابِ صريحِ اللغةِ، بل ذلك إما بالنيةِ أو العُرْفِ أو النَّقْلِ، وأنَّ الإضافةَ مُحْتَملةٌ لميثاقِ الله تعالى الذي هو كَلامٌ نفسيٌّ، وميثاقُ الله تعالى الذي هو كلامٌ لفظيٌّ لسانيٌّ حادثٌ، كقوله تعالى: ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۚ وَذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [التغابن:٧] فإنَّ هذا التزامٌ لفظيٌّ مؤكَّدٌ بالقَسَمِ بقوله: ﴿وَرَبِّي﴾ فيكونُ ميثاقاً، وكقولهِ تعالى: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ [الشمس:١]

---

(١) علَّق ابن الشاط على ما سبق من التنبيهات بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ، والذي يظهَرُ من مالكٍ رحمه الله أنه كان يرى ذلك عُرْفاً في زمانهِ أو عُرفاً شرعياً، فأما إن كان عُرفاً زمانياً فإنه إذا تغيَّر تغيَّر الحكمُ، وأما إن كان عُرفاً شرعياً فلا يتغيَّرُ الحكم وإن تغيَّرَ العُرْفُ، والله تعالى أعلم.

(٢) انظر «المدوَّنة» ٢/ ١٠٣.

إلى قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[الشمس: ٩-١٠] التزم الله تعالى أنَّ مَنْ زكّىٰ نفْسَه فإنه يجد عنده تعالى فلاحاً، وأنَّ منْ دسَّاها، أي: دسَّسَها[1] بالمعاصي، وأُبْدِلَتْ إحدى السِّينَيْنِ ألِفاً، فإنه يجدُ عنده تعالى خيبةً، وأكَّد هذا الالتزامَ بالقَسَمِ السابقِ، وهو قولهُ تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾ [الشمس: ١] إلى قوله: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٧] فهذا كُلُّه قَسَمٌ مؤكِّدٌ لذلك الالتزام، ونَحْوُ ذلك في القرآنِ الكريم كثيرٌ من الالتزاماتِ المؤكَّدةِ بالحَلِفِ.

ويحتملُ أيضاً لميثاقِ الله تعالى الذي شرعَه لنا، قد أمرَنا الله تعالى أن نلتزمَ الحقوقَ الواجبةَ علينا للعبادِ، وأن نُزيلَ الريبةَ من صدورِ المؤمنين الذين هم أصحابُ تلك الحقوقِ بالأيْمانِ والتأكيدِ في ذلك النافي لذلك الرَّيْبِ، فهٰذا الميثاقُ يُضافُ إلى الله تعالى إضافةَ المشروعيةِ كما تقدَّم في الكفالةِ والشهادةِ في قولهِ تعالى: ﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١٠٦] وإذا احتملَ الميثاقُ المضافُ إليه تعالى هذه المواثيقَ الثلاثة، ويكون اللفظُ حقيقةً في أيِّ ذلك وقع، أو كان مُراداً، صار اللفظُ دائراً بين ما هو موجبٍ وبين ما هو ليس بمُوجب، وهما القسمانِ الآخَران الحادثانِ: الميثاقُ اللفظيُّ الدالُّ على كلامِ الله القديم، والميثاقُ المشروعُ في حَقِّنا، ولم يكُنْ مُوجِباً حينئذٍ، لأنَّ المُحْتَمِلَ للمُوجبِ وغيرِ المُوجبِ،/ غَيْرُ مُوْجِبٍ، لأن الأصلَ براءةُ الذمَّة حتى يتحقَّقَ الموجب. ١٤/ب
هذا هو القاعدةُ الشرعيةُ المُجْمَعُ عليها، وإذا كانت هذه الأسئلةُ واردةً على هذه الألفاظ حالةَ كونِها منفردةً، فإذا جُمِعَتْ، وقيل: كفالاتُ الله

---

(١) في المطبوع وطبعة دار السلام: دسَّها، وليس بشيء، وسياقُ الكلام دالٌّ على كونه غيرَ صواب، قال الزجاج في «معاني القرآن» ٥/ ٣٣٢: ومعنى «دسّاها»: جعلها قليلةً خسيسةً، والأصلُ: دسَّسَها، ولكنّ الحروف إذا اجتمعت من لفظٍ واحدٍ أُبْدِلَ من أحدِها ياء. انتهىٰ.

تعالى، أو مواثيقُه، فالأسئلةُ باقيةٌ بحالِها، ويَرِدُ على الجَمْعِ ما يَرِدُ على ه المفردات، ووافق مالكاً أبو حنيفةَ وابنُ حنبلٍ في هذه المسائل.

وقال الشافعيُّ رضِيَ الله عنه[1]: العهدُ والكفَالةُ والميثاقُ، وقولُنا: وحَقِّ اللهِ الرحمٰنِ، وحَقِّ الرحيمِ، وحَقِّ العليمِ والجبَّارِ كناياتٌ لا صرائحَ، لتردُّدها بين المعاني القديمةِ وبين المُحْدَثات، فإن نوى القديمةَ وجَبتِ الكفارةُ، وإلا فلا، لأنَّ لَفْظَ الحَقِّ قد يُطْلَقُ ويرادُ به حَقُّ الله تعالى على عبادِهِ من الطاعةِ والأفعالِ المطلوبةِ منهم، وهي حادثةٌ كالصلاةِ والصومِ فلا يجبُ بها كفارةٌ حتى يَنْوِيَ القديمَ، وهو حقُّ الله تعالى الذي هو أَمْرُه ونَهْيُه النفسانيُّ الموظَّفُ على عبادِهِ، وكذلك العهدُ والكفالةُ والميثاقُ قَد يُرادُ بها الحوادثُ كما تقدَّم تقريرُه، والذي قاله الشافعيُّ رضي الله عنه مُتَّجِهٌ بما تقدَّم من الأسئلةِ والتقارير[2].

اللفظُ السابعُ: أيْمُنُ الله.

قال سِيبَوَيْه رحِمَه الله: هو من اليُمْنِ والبَرَكةِ، ولذلك قال الشافعيُّ رضي الله عنه: هو كنايةٌ لتردُّدِه بين المُحْدَثِ من تنميةِ الأرزاقِ والأخلاق، وبين القديمِ الذي هو جلالُ الله تعالى وعظمتُه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] و﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] أي: كَثُرَ جلالهُ وعُلاه وصفاتُه العُلىٰ.

وقال الفَرَّاءُ[3]: هو جمعُ يمينٍ، فيكونُ الكلامُ فيهِ كالكلامِ في أيْمانِ

---

(١) انظر «التهذيب» ٨/ ٩٧-٩٩ للبغوي حيث بسط مذهبَ الشافعية في هذه المسألة.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على اللفظِ السادس بقوله: ما قاله صحيحٌ غَيْرَ قوله: «والقَسَمُ أيضاً يرجعُ إلى الكلام، لأنه خبرٌ عن تعظيم المُقْسَم بهِ»، فإنَّ القَسَمَ ليس خَبَراً عن تعظيم المُقْسَمِ به، بل هو نوعٌ من أنواعِ الإنشاء.

(٣) أبو زكريا يحيى بن زياد، رأسُ نحاةِ الكوفة، ومن كان في مِسلاخِ سيبويه، وكلامُه=

المسلمين من هذا الوجه من جهةِ أنه صريحٌ أو كِناية[1]، ويقالُ: ايمُنُ الله، وايمُ الله، ومُنُ الله، ومُ اللهِ، ثم عليه إذا قُلْنا: إنه جَمْعُ يمينٍ إشكالٌ أيضاً بسببِ أنَّ القائلَ إذا قال: وأَيْمانِ المسلمين فحلفَ بالحَلِفِ يكون قد حَلف بمُحْدَثٍ أيضاً، فإنَّ حَلِفَ الخَلْقِ مُحْدَثٌ فلا يلزَمُ به كفارة، وكذلك يَرِدُ الإشكالُ على متأخِّري المالكيةِ القائلين بلزومِ أَيْمانِ المسلمين على من قال: «وأَيْمانُ المسلمين تلزمني» أنه إن أراد القَسَمَ فقد حلفَ بمُحْدَثٍ فلا يلزَمُه شيءٌ، وإن أراد أن يُلْزِمُ نَفْسَه مُوجباتِ الأيمانِ، فإن أرادَ ذلك أنَّها تلزَمُه من جهةِ أنَّها مُسَبَّباتٌ لأسبابِها، وأسبابُها/ لم توجَدْ ١٥/أ فلا يلزَمُه شيءٌ، لأنَّ لزُومَ الأحكامِ بدونِ أسبابِها غيرُ معهودٍ في الشريعة، بل الشريعةُ تُنْكِره، وإن أراد أنها تَلْزَمُه على سبيلِ النَّذْرِ فيفتقرُ ذلك إلى نِيَّةِ النَّذْرِ والقَصْدِ إليه، فإنَّ هذه الصيغةَ ليست موضوعةً في اللغةِ للنَّذْرِ، بَل هي إِخْبارٌ وقَسَمٌ، وهؤلاء القائلون بلزُومِ هذه الأُمور لم يصرِّحوا بأنها من بابِ النُّذور، بل ظاهرُ كلامِهم أنها من باب القَسَم والحَلِف[2].

= في النحوِ دالٌّ على اقتدارِه ومديدِ باعه، وأجلُّ مصنَّفاته «معاني القرآن» أملاه من صدره، مات سنة (٢٠٧هـ)، له ترجمة في «إنباه الرواة» ٤/ ٧.

(١) للاطلاع على مآخذِ الخلافِ بين الكوفيين والبصريين في هذه المسألة، انظر «الإنصاف في مسائل الخلاف» ١/ ٤٠٤ للكمال الأنباري، و«مغني اللبيب»: ١٣٦ لابن هشام.

(٢) علَّق ابن الشاط على اللفظ السابع بقوله: ما حكاه من الاشتقاقِ وغيرِه لا كلامَ فيه لأنه نَقْلٌ، وما قاله من أنه إذا قال: أَيْمانُ المسلمين تلزَمُني أنَّه حالفٌ بمُحْدَثٍ، لأن أَيْمانَ المسلمينَ حَلِفُهم، وهو مُحْدَثٌ ليس بصحيحٍ، فإنَّ القائلَ ذلك إنما يقولهُ في حالٍ يقتضي تأكيدَ خَبرِه الذي يحلفُ عليه، وذلك قرينةٌ تصرفُ قَوْلَه ذلك إلى قَصْدِه إلى ما يؤكِّدُ به الخبرَ شَرْعاً أو إلى ما يلزَمُ مُقْتضاه شَرْعاً، فعلى التقديرِ الأولِ يلزَمُه جَمْعُ يمينٍ بالله تعالى إذ هو اليمينُ الشرعي، وأقلُّ ذلك ثلاثةُ أَيْمانٍ فإذا حَنِثَ يلزَمُه ثلاثُ كفارات، وقد قيل بذلك، وعلى التقديرِ الثاني يلزَمُه كلُّ ما يلزَمُه شَرْعاً من يمينٍ ونَذْرٍ وطَلاقٍ وعِتْقٍ وصَدقةٍ، وقد قيلَ بذلك، وما قاله=

الفرقُ السادسُ والعشرون والمئة

بين قاعدةِ ما يوجبُ الكفَّارة بالحلِفِ من صفاتِ الله تعالى إذا حَنِثَ، وبين قاعدةِ ما لا يوجبُ كفَّارة إذا حَلَفَ به من ذلك

صفاتُ الله تعالى خمسةُ أَقسامٍ: معنويةٌ، وذاتيةٌ، وسَلْبِيةٌ، وفِعْلِيةٌ، وما يَشْمَلُ الجميعَ.

فأما القسمُ الأول: وهو الصفاتُ المعنويةُ، فهي سبعةٌ: العِلْمُ، والكلامُ القديمُ، والإرادةُ، والقُدْرَةُ، والسَّمْعُ، والبَصَرُ، والحَياة، فهذه كُلُّها يُوْجِبُ الحَلِفُ بها مع الحِنْثِ الكَفَّارةَ، فيجوزُ الحَلِفُ بها ابتداءً هذا هو مشهورُ المذهب[1]، وقيل: لا تُوجبُ كفارةً لقوله ﷺ: «من كان حالفاً فليَحْلِفْ بالله أو ليَصْمِت»[2]، ولفظُ اللهِ مخصوصٌ بالذاتِ، فاندرجَت الصفاتُ في المأمورِ بالصَّمْتِ به، ومُسْتندُ المشهورِ ما تقدَّمَ ممَّا

= من أنَّ ذلك من بابِ لزومِ الأحكامِ بدون أسبابِها ليس بصحيحٍ، بل ذلك من باب لزومِ الأحكامِ بأسبابِها عند القائلين بلزومِ الكفاراتِ على التقديرِ الأول، أو القائلين بلزومِ جميعِ ما يلزَمُ شرعاً بالتزامِه على التقدير الثاني، وغايةُ ما في ذلك أنَّ قائل: «أيمانُ المسلمين تلزمني» لم يصرِّحْ فيه بلفظِ اليمينِ الشرعيِّ ولا بالمُلْتَزَمِ الشرعي، ولكنه يُفْهَمُ من القرائن أنه عنىٰ اليمينَ الشرعيَّ أو الملتزمَ الشرعيَّ، ومذهبُ مالكٍ عدمُ اشتراطِ مُعيِّناتِ الألفاظِ، فاللزومُ بمقتضى اليمينِ الشرعيّ، أو الملتزماتِ الشرعيةِ جارٍ على مَذْهبِهِ، والله أعلم.

(١) انظر «المعونة» ١/ ٦٣٠ للقاضي عبد الوهَّاب حيث نصَّ على تعلُّقِ الكفارةِ بكُلِّ ما هو من صفات الله تعالى إذا حَنِثَ الحالفُ بها.

(٢) سبق تخريجه.

حكاهُ رسولُ الله ﷺ عن أيوبَ عليه السلام أنه قال: «بلى وعِزَّتك، ولكن لا غِنى لي عن بركتك»[1]، وفي هذا القِسْمِ مسائلُ[2]:

المسألةُ الأولى: الحَلِفُ بالقرآنِ إذا حَلَفَ به. قُلْنا نحنُ: تجبُ به الكَفَّارةُ، لأنه منصرفٌ للكلامِ القديم، وقال أبو حنيفةَ: لا تجبُ به الكفَّارةُ، لأنه ظاهرٌ في الكلامِ المخلوقِ الذي هو الأصواتُ، فالكلامُ في تحقيقِ مناطٍ هل فيه عُرْفٌ أَمْ لا؟ ولمَّا قال رسولُ الله ﷺ: «لا تُسافروا بالقرآنِ إلى أرضِ العدو»[3] لم يفهمْ أحدٌ إلا القرآنَ الذي هو الأصواتُ، وإذا قيل في مَجْرى العادةِ القرآنُ إنَّما يسبقُ إلى الفَهْمِ الكلامُ العربيُّ المُعْجزُ، والعربيُّ المُعْجزُ مُحْدَثٌ وهو مرويٌّ عن مالكٍ رحمه الله كما قاله أبو حنيفةَ رضي الله عنه، والأولُ المشهورُ عن مالكٍ حَمْلاً للقرآن على القديم[4].

قال صاحبُ «الخِصال» ابنُ زَرْبٍ الأَندلسيُّ[5]: ويُلْحَقُ بالقرآنِ عند مالكٍ إذا حَلَفَ بالمُصحفِ، أو بما أنزلَ الله، أو بالتوراةِ، أو بالإنجيلِ/ ١٥/ب واعلمْ أنَّ هذه أيضاً ظاهرةٌ في العُرْفِ في المُحْدَثِ، فإنَّ الناسَ لا يفهمون من المُصحف إلا الأوراقَ المرقومةَ المُجلَّدةَ بالجِلْد، وهذه

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) صحَّح ابن الشاط ما تقدَّم من كلامِ القرافيِّ في هذا الفرق.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) قد سبق تحقيق القولِ في هذه المسألة بما نقلناه عن ابن قدامة في «المغني» ١٣/ ٤٦٠.

(٥) هو الإمامُ أبو بكر محمد بن يَبْقى بن زَرْب القرطبيّ، كان من أحفظِ أهلِ زمانه لمسائل مذهب مالك، وكتابه «الخصال» في الفقه عارض به كتاب الخصال لابن كاوس الحنفي، أثنى عليه القاضي عياض، مات سنة ٣٨١هـ، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٧/ ١١٤، و«سِيَر أعلام النبلاء» ١٦/ ٤١١.

مُحدثةٌ، وكذلك التنزيلُ والإنزالُ إنما يُتَصَوَّرُ في الحادثِ، فإنَّ الصفاتِ القديمةَ لا تفارقُ موصوفَها، وما يستحيلُ مفارقتُه يستحيلُ نزولُه وطلوعُه ومُطْلَقُ الحركةِ عليه.

وأما التوراةُ والإنجيلُ فهما كلَفْظِ القرآنِ؛ لا يُفْهَمُ منهما إلا الكلماتُ الخاصةُ التي نزلت باللغةِ العِبرانية، وما يوصفُ باللغةِ العربيةِ أو العبرانية فهو مَحْدَثٌ، وكذلك قُلنا: القرآنُ لكونهِ موصوفاً بكونهِ عربياً في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] مُحْدَثٌ، فإنَّ العربيةَ والعجميةَ من عوارضِ الألفاظ، والكلامُ النفسيُّ كان قَديماً أو مُحْدثاً لا يُوصَفُ بكونهِ عربيّا ولا عجمياً[1].

المسألة الثانية: قال الشيخُ أبو الوليد بن رُشْد في «البيان والتحصيل»[2]: إذا قال: عَلِمَ اللهُ لا فَعَلْتُ، استحَبَّ له مالكٌ الكفَّارةَ احتياطاً تنزيلاً للَفْظِ «عَلِمَ» الذي هو فِعْلٌ ماضٍ منزلةَ عِلْمِ الله، فكأنه قال: وعِلْمِ الله، فكأنه قال: وعِلْمِ الله لا فَعَلْتُ، وقال سَحنونٌ: إن أراد الحَلِفَ وحَنِثَ وجبَتْ الكفارة، وإلَّا فلا كفَّارةَ عليه، لأنَّ حروفَ القَسَمِ قد تُحْذَفُ، فهو كنايةٌ تحتَمِلُ القَسَمَ بعِلْمِ الله مع حَذفِ أداةِ القَسَم، والتعبيرَ عن الصفةِ القديمةِ بصيغةِ الفِعْلِ، فإنْ أرادهُ وجبَت الكفارةُ، وإن أرادَ الإخبارَ عن عِلْمِ الله

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الأولى بقوله: ما قاله من أنَّ خلافَ مالكٍ وأبي حنيفةَ إنما هو في تحقيقِ مناطٍ، وهو: هَلْ في لَفْظِ القرآنِ عُرْفٌ أنَّ المرادَ به الصفةُ القديمةُ أم لا؟ ليس الأمر عندي كما زعمَ، بل العُرْفُ في الاستعمالِ أنَّ المرادَ به الحادثُ، وذلك مستندُ أبي حنيفة، ولكنَّ قَرينةَ القَسَمِ صَرَفَت اللفظَ إلى أن المرادَ به الأمرُ القديمُ وذلك مستندُ مالكٍ والله تعالى أعلم، فخلافُهما في تحقيقِ مناطٍ، لكنْ من غيرِ الوجهِ الذي ذكر، ومما يدلُّ على ذلك تسويةُ مالكٍ بين لفظِ القرآنِ والمصحفِ والتنزيلِ والتوراةِ والإنجيلِ مع أنَّ العُرْفَ فيها أن المرادَ بها المُحْدَثُ.

(٢) انظر «البيان والتحصيل».

تعالى بعدمِ فِعْلِهِ فليس بحَلِفٍ تجبُ به كفارةٌ، وهو متَّجِهٌ في قواعدِ الفقه، وقد وقع لبَعضِ النحاةِ جوازُ فَتْحِ «أنَّ» بعد القَسَم[1]، وعلَّل ذلك بأنَّ القَسَمَ قد يقعُ بصيغةِ الفعلِ المتعدِّي، فتكونُ «أن» معمولةً لذلك الفعلِ المتعدِّي، نَحْو: عَلِمَ الله، وشَهِدَ الله أنَّ زيداً لمُنْطَلق، فلمّا كانت مَظِنَّةَ وجودِ الفعلِ المتعدِّي، فُتِحَتْ تنزيلاً للمظنونِ منزلةَ المُحقَّق، والظاهرُ أنه نَقَلَها لغةً عن العرب في فَتْحِ «أنَّ» بعد القَسَمِ، والجادَّةُ على كَسْرِها بعد القَسَم[2].

المسألةُ الثانية: الأَلِفُ واللامُ في اللغةِ أَصْلُها للعمومِ على مذهبِ جمهورِ الفقهاء، وقد تكونُ للعهدِ مَجازاً عندهم كقوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥-١٦] فهذه اللامُ للعهدِ؛ أي: عصىٰ الرسول المعهودَ/ ذِكْرُه الآن، فهو مَجازٌ، لأنها استُعْمِلت في ١٦/أ
غيرِ موضوعِها، لأنها موضوعةٌ للعُموم، وقد استُعْمِلت في الخصوصِ الذي هو العهدُ فيكونُ مجازاً، فإذا تقرَّرت هذه القاعدةُ وقال القائلُ: والعِلْمِ والقُدْرَةِ، فأَصلُها في الموضوعِ اللغويِّ أنها للعُموم، فتَشْمَلُ كُلَّ علمٍ كان قديماً أو حادثاً، فيجتمعُ في أفرادِ هذا العُموم العِلْمُ القديمُ وهو مُوجِبٌ، والعِلمُ المُحْدَثُ وهو غَيْرُ مُوْجِبٍ، وإذا اجتمع الموجبُ وغيرُ الموجبِ ترتَّب الإيجابُ على المُوجِبِ، ووجودُ غيرِ الموجبِ لا يَقْدَحُ ولا يعارضُ المُوجب، كمن وُجِدَ منه شُرْبُ الخَمْرِ وشُرْبُ الماء، وجبَ

---

(١) الذي عليه المحقّقون من نحاةِ البصرة أن الكسر واجب وبه ورد السماع، وجَوَّز الكسائيُّ والبغداديون الوجهين، وأَوْجَبَ الفرَّاءُ الفَتْحَ، انظر «الجمل في النحو»: ٥٨ للزجاجي، و«معاني الحروف»: ١١٠ للرماني.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألة الثانية بقوله: الأَظْهَرُ نظراً قَوْل سحنون، ولذلك ـ والله أعلم ـ استحبَّ مالكٌ الكفَّارة ولم يُوجِبْها.

عليه الحدُّ لأَجْلِ الموجبِ، والقاعدةُ: أنَّ الأصلَ اعتبارُ الموجبِ بحَسبِ الإمكان، فيُعْتبَرُ العلمُ القديمُ في إيجابِ الكفارةِ، نعم يتَّجهُ أن يُقالَ: إنه حينئذٍ اندرج في كلامِه ما يسوغُ الحَلِفُ به وهو العِلمُ القديمُ، وما يُنْهىٰ عن الحَلِفِ به تَحريماً أو كراهةً وهو العِلمُ المُحْدَثُ، والمُركَّبُ من المأذونِ فيه والمَنْهِيِّ عنه مَنْهيٌّ عنه، فتكونُ يمينُه هذه مَنْهِيّاً عنها، وإن كانت موجبةً للكفارةِ، هذا إذا استعمَلْنا الألفَ واللامَ للعموم.

وإن قلنا: إنَّها للعهد[1]، أو قرينةُ الحَلِفِ تصرفُها للعهدِ، لأنه الغالبُ من أحوالِ المؤمنين كان المرادُ ما عُهِدَ الحَلِفُ به، وهو العلمُ القديمُ، فتجبُ الكفَّارةُ من غيرِ نَهْيٍ، وهذا هو الظاهرُ من أحوالِ الحالفين، هذا ما يتعلَّقُ بتخليصِ الألفِ واللامِ في الصفةِ إذا حُلِفَ بها، فإن أُضيفَتْ وقال الحالفُ: وعِلْم الله وقُدْرةِ الله ونحوِ ذلك، اندرجَ في المضافِ العِلْمُ القديمُ والمُحْدَثُ، وكذلك كُلُّ صفةٍ تُضافُ، لأنَّ اسمَ الجنسِ إذا أُضيفَ عمَّ، كقوله عليه السلام: «هو الطهورُ ماؤه الحِلُّ مَيْتَتُه»[2]، فعمَّ جميعَ مياهِ البحرِ ومَيْتاتِه، ولأنه المنقولُ عن الأُصوليين، والإضافةُ يكفي فيها أَدنى مُلابسةٍ كما تقدَّم بيانُه، والمُحْدَثاتُ من الصفاتِ والموصوفاتِ تُضافُ إلى الله تعالى لأنه خَلَقَها ولغَيْرِ ذلك من النِّسَبِ والإضافاتِ التي بين المخلوقِ والخالق، ولذلك قال كعبُ الأَحبارِ في قوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢]: إنه تعالى نفخَ فيه رُوحاً من أرواحِه إشارةً إلى أنَّ أرواحَ الخلائقِ كُلَّها مخلوقةٌ، وأَنَّ روحَ عيسى عليه السلام من جُملتِها، فأضافَها الله تعالى إليه إضافةَ الخَلْقِ إلى الخالق[3]،

---

(١) قولُه: «إنَّها للعهد» زيادة من المطبوع. وانظر هذا البحث في «الذخيرة» ٤/ ١٣.

(٢) سبق تخريجُه.

(٣) وهو حاصلُ كلام ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ٥/ ٣٣٥.

فإذا وَضَحَ/ أنَّ هذه الإضافةَ تقتضي العُمومَ في القديمِ والحادث، فإن ١٦/ب
أبقَيْناها على عمومِها شملَت الموجبَ وغيرَ المُوجبِ، والمأذونَ فيه والمنهيَّ عنه، فيكونُ الكلامُ حينئذٍ في الإضافةِ كما تقدَّم في عمومِ الألف واللام، وإن لم نحمِلْها على عُمومِها وقُلْنا بالعهدِ، فهو في الإضافةِ قليلٌ، وإنما هو مَسطور النُّحاةِ في الألف واللام، وينبغي أن نقولَ ههنا: إنَّ قرينةَ حال الحالفِ والحَلِفِ أنَّ هذا العامَّ أُريدَ به الخاصُّ، وهو الصفةُ القديمةُ خاصَّةً، فيقومُ هذا التخصيصُ مقامَ العهدِ في لامِ التعريف، ويحصلُ المقصودُ، وتكونُ اليمينَ مُلزِمةً للكفارةِ من غيرِ نَهْيٍ، وقد نقل عبدُ الحقِّ في «تهذيب الطالب»[1] عن أشهبَ أنه قال: إن أراد الحالفُ بقوله: وعزَّةِ اللهِ وأمانتهِ المعنى القديمَ. وجبَت الكفّارة، أو المُحْدَثَ لم تجِبْ، وقد قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ﴾ [الصافات: ١٨٠] و﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨] والقديمُ لا يكونُ مربوباً ولا مأموراً به إشارةً منه إلى أن الإضافةَ يكفي فيها أدنى ملابسة، ويكونُ اللفظُ حقيقةً، وأنَّ العزَّةَ الحادثةَ للعبادِ يُمكنُ أن تُضافَ إليه إضافة الخلقِ للخالق، ولأجلِ هذه الاحتمالاتِ والتردُّدات خالفَنا جمهورُ الحنفيةِ في الصفات، فقالوا[2]: إنْ تعارفَ الناسُ الحَلِفَ بها كانت يَميناً، وإن لم تتعارف الناسُ بها لم تكن يميناً، وسواءٌ كانت الصفاتُ من صفاتِ الذاتِ أو صفاتِ الفِعلِ، فاشترطوا الشُّهرةَ دوننا، وسَوَّوْا بين الصفاتِ الفعليةِ والذاتية، وسببُ اشتراطِهم الشُّهرةَ: أنَّ الشهرةَ تُصَيِّرُ ذلك اللفظَ المشهورَ موضوعاً لخصوصِ القديمِ الذي يُحْلَفُ به، فتجبُ به الكفارة، وقَبْلَ

---

(١) قد سبق التعريف به.

(٢) قد أطال العلاءُ الكاساني النَّفَسَ في إيضاح مذهب الحنفية في الأيْمانِ المتعلِّقه بصفات الله تعالى، انظر «بدائع الصنائع» ٣/ ١١.

النقلِ والشهرةِ يكونُ اللفظُ متردِّداً بين القديمِ والمُحدَثِ، والأَصْلُ براءةُ الذمةِ، ومما يعضُدُ هذا التردُّدَ أنَّ النكرَةَ قِسمان: منها ما يصدُقُ على القليلِ والكثيرِ من ذلك الجنس، كقولِنا: ماءٌ ومالٌ وذهبٌ وفضَّةٌ، فيقالُ للكثيرِ من جميعِ ذلك: ماءٌ وذَهبٌ وفِضَّةٌ، وكذلك القليلُ، ومِن النَّكراتِ ما لا يصدُقُ إلا على الواحدِ من ذلك الجنس، ولا يصدُقُ على الكثيرِ منه، كقولنا: رجلٌ وعَبْدٌ ودرهمٌ ودينارٌ، فلا يقالُ للرجالِ الكثيرةِ: رَجُلٌ، ولا للعبيدِ: عَبْدٌ،/ ولا للفضةِ والدراهمِ الكثيرةِ: دِرْهَمٌ ولا للذهبِ ١٧/أ
الكثيرِ والدنانيرِ: دينارٌ، وإنْ قيل له: ذهبٌ، بل لا تصدُقُ هذه النكراتُ إلا على هذا الجنسِ بقَيْدِ الوحدة، فصارت أسماءُ الأجناسِ منها ما يصلُحُ للقليلِ والكثيرِ، ومنها ما لا يصلُحُ، فأَمْكَنَ أن يُقالَ: إنَّا، وإنْ قُلْنا بأنَّ الإضافةَ تقتضي التعميمَ، إنَّما نقولُه في أسماءِ الأجناس التي تصدُق على الكثير، أَمَّا التي لا تصدُقُ إلا على الجنسِ بقَيْدِ الوَحْدَةِ، فإنَّ إضافتَها لا تُوْجِبُ تَعْميماً، ولذلك يُفْهَمُ العمومُ من قولِ القائل: ما لي صدقةٌ، ولا يُفْهَمُ من قوله: عَبدي حُرٌّ، وامرأتي طالقٌ، بل لا يُفْهَمُ مع الإضافةِ إلَّا فَرْدٌ واحدٌ من ذلك الجنس، وهو عبدٌ واحدٌ وامرأةٌ واحدة، فيُحْمَلُ قَوْلُ الأصوليين: «إنَّ اسمَ الجنسِ إذا أُضِيفَ عَمَّ» على اسمِ الجنسِ إذا كان يصدُقُ على الكثيرِ بدليلِ مواردِ الاستعمال، وهو متَّجهٌ غايةَ الاتجاهِ، غَيْرَ أني لم أرَه منقولاً، وقد نَبَّهْتُ عليه في «شرح المحصول»[1].

وإذا كان هذا معنىً صحيحاً يُمْكِنُ مراعاته، فقولُنا: «وعزَّة الله»، و«أمانةِ الله» من الألفاظِ التي لا تصدُقُ علىالكثيرِ أمانةً بل أَماناتٍ، ولا أنواعِ العزَّةِ المختلفةِ أنَّها عِزَّةٌ بل عِزَّات، وكذلك القُدْرَةُ الكثيرةُ لا يقال لها: قُدْرَةٌ، بل قُدراتٌ، لأنَّ الأصلَ فيما هو بهاءِ التأنيث أن يكون

---

(١) انظر «شرح المحصول» ٤/ ١٩١٠ للقرافيّ.

للواحدِ نَحْوُ: تَمْرةٍ وبُرْمَةٍ وضَرْبَةٍ وجَرْحَةٍ وإقامةٍ، وإذا لم تكن حالةُ الإضافةِ تتناولُ إلا الواحدَ كما كانت قبلَ الإضافة، وذلك الواحدُ لا عُمومَ فيه حتى يشملَ القديمَ والمُحْدَثَ، فيبقى متردِّداً بين المُوجبِ الذي هو القديمُ، وبين غيرِ الموجبِ الذي هو المُحْدَث، والأصلُ براءةُ الذمّةِ حتى تحصُلَ شُهْرَةٌ ونَقْلٌ عُرْفيٌّ في القديمِ، فتجبُ الكفارةُ حينئذٍ، وهذا حَسَنٌ متَّجهٌ، غَيْرَ أنه لا يطَّردُ في عِلْمِ الله تعالى إذا قال: «وعِلْمِ الله»، فإنَّ العلمَ الكثيرَ يُسَمَّى عِلْماً بخلافِ الإرادة، وكذلك السمعُ والبصَرُ بخلافِ الحياة، وهذه كلُّها مباحثُ حَسَنةٌ يمكنُ الجنوحُ إليها في مجالِ النظرِ وتحقيقِ الفقه[1].

القسمُ الثاني من الصفات: الصفاتُ الذاتيةُ، وهي كونُه تعالى أَزَليّاً أبَدياً واجبَ الوجودِ، فهذه الصفاتُ ليست معانيها موجودةً قائمةً/ ١٧/ب بالذات، ولا هي سَلْبُ نقيصةٍ، كقولنا: ليس بجسمٍ، بل صفاتُ ذاتِ واجبِ[2] الوجودِ بمعنى أنَّها أحكامٌ لتلك الذات، كما نقولُ في السوادِ: إنَّه جامعٌ للبصر، والبياضِ إنَّه مُفرِّقٌ للبصر، ونَصِفُه بذلك لا بمَعنى أنَّ

---

(١) قولهُ: «المسألة الثالثة... إلى قوله: وتحقيق الفقه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الصحيحُ عندي في قولِ القائل: والعِلْمِ، وقَوْلِه: «وعِلْمِ الله» وما أشبه ذلك أنَّ قرينةَ القَسَمِ عَيَّنَت أنَّ المرادَ القديمُ دونَ غيرِه، مع أنَّ لفظ العِلْمِ سواءٌ كان بالألفِ واللامِ أمْ مُضافاً ليس اشتمالُه في القولِ الصحيحِ على القديمِ والحادثِ من باب العموم الذي يقول به المعمِّمون، بل اشتمالُه على القديمِ والحادثِ من باب تعميم اللفظِ المشترك، والقولُ به مردودٌ، وكلُّ ما قاله في هذه المسألةِ مبنيٌّ على أنَّ اشتمالَ اللفظِ على القديمِ والحادثِ من باب العموم، فما قاله ليس بصحيحٍ، والله أعلم.

(٢) في الأصل وفي طبعة دار السلام: واحد، وما أثبتناه هو ما في المطبوعةِ القديمة، فلعلَّ الصوابَ في هذا الاختيار.

جَمْعَ البصرِ في السوادِ وتفريقَه في البياضِ صفةٌ قائمةٌ بالسوادِ والبياض، بل بمعنى أنَّها أحكامٌ ثابتةٌ لتلك الحقائقِ، فكذلك هٰهُنا مِن صفاتِ الله تعالى ما تقدَّم ذِكْرُه على هذا التفسير، ولما لم تكُن صفةً معنويةً زائدةً على الذات سمَّاها العلماءُ صفاتٍ ذاتيةً، فهذا هو تحقيقُها[1].

وأما حكمُها في الشريعةِ إذا حَلفَ بها، فالظاهرُ من قولِ مالكٍ رحمه الله أنه إذا قال: «عَمْرُ الله يَميني» يُكَفِّر مع أنَّ العُمُرَ هو البقاءُ، والبقاءُ يرجعُ إلى مقارنةِ الوجودِ في الأزمنةِ، والمقارنةُ نسبةٌ لا وجودَ لها في الأعيانِ فقد اعتبرَ النسبةَ، وجعل حُكْمَها حُكْمَ الصفةِ الوجودية، فلعلَّه يقولُ في هذه الصفات كذلك، ويوجب بها الكفَّارةَ إذا قال الحالفُ: وأَزَلِيَّةِ الله تعالى، ووجوبِ وجودِه وأبديتِه، ولم أر فيه نقلاً غيرَ ما ذكرتُه لك من التخريج[2].

فإن قُلْتَ: الأبديةُ لا تكونُ في الأَزَلِ، كما أنَّ الأزليّةَ لا تكونُ في المستقبل، بل الأَبَدِيَّةُ اقترانُ الوجودِ بجميعِ الأزمنةِ المُسْتَقْبلةِ، والأزليّةُ اقترانُ الوجودِ بجميعِ الأزمنةِ المُتوهَّمةِ إلى غير نهايةٍ من جهةِ الأَزَلِ، فالأَزَلُ والأَبَدُ مُتنافيان لا يجتمعان، ولا يكون أحدُهما في الزمنِ الذي

---

(١) قولهُ: «القسمُ الثاني... إلى قوله: فهذا هو تحقيقُها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله في ذلك بصحيح، فإنَّ الأزليةَ إنَّما معناها أنَّ وجودَه لم يسبِقْه عَدَمٌ، والأبديةُ أنه لا يلحَقُه عَدَم، ووجودُ الوجودِ نَفْيُ تَبَدُّلِه، فهٰذه الصفاتُ بجُمْلتِها سَلْبيةٌ لا ثُبوتيةٌ، هذا على إنكار الأحوال، وأمَّا على إثباتها فذلك متَّجهٌ على أنَّها أحوالٌ نفسيةٌ لا معنوية.

(٢) قولهُ: «وأما حُكْمُها في الشريعة... إلى قوله: ما ذكرتُه لك من التخريج» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ غَيْرَ ما قاله في البقاءِ أنَّه يرجعُ إلى مقارنةِ الوجودِ في الأزمنة، فإنَّه ليس كذلك، فإنه تعالى مُتَّصفٌ بالبقاءِ سواءٌ وُجِدَ زمانٌ أو لم يوجَدْ، فإنَّ الزمانَ من جُملةِ الحوادثِ.

يكون فيه الآخرُ، فعلى هذا لا يكونُ الأَبدُ إلَّا متجدِّداً بعد الأَزَلِ، فإن جعلتُم الحَلِفَ لا يكونُ إلا بقديمٍ لم ينعَقِد الحَلِفُ بأَبديّةِ الله تعالى لتجدُّدِها بعد الأزلِ، ثم إنْ جعلتُم الحَلِفَ بالقديمِ كيف كان وُجوداً أو عَدَماً، يلزَمُكم أنَّ من حلف بقِدَمِ العالَمِ أن يكونَ تلزَمُه الكفَّارةُ، وليس كذلك.

قلت: مُسَلَّمٌ أنَّ الأبديةَ لا تكونُ أزليةً، وهي متجدِّدةٌ بعد الأَزَليَّةَ، غَيْرَ أن أبدية الله تعالى ترجع إلى وجودِه من حيثُ الجملةُ كالبقاءِ وعَمْرِ الله تعالى كما تقدَّم بيانُه، مع أنَّ البقاءَ لا يُعْقَلُ في المُحْدَثاتِ إلَّا بعدَ الحُدوث، فهو قرينةٌ تقتضي التأخيرَ من حيث الجملةُ عن أَصلِ الوجود، ومع ذلك فقد اعتبرَه ولم يُلاحِظْ هذا المعنى، ومقتضى/ ذلك اعتبارُ ١/١٨أ الأَبدِيّة، والمقصودُ التخريجُ على المذهبِ لا إقامةُ الدليلِ على صحَّتِه، وهذا التخريجُ صحيحٌ في ظاهرِ الحال، ولك أن تقولَ: الأَبدِيَّةُ لا تكونُ في الأَزلِ، وما لا يكونُ في الأزلِ يكونُ حادثاً قَطْعاً، وأَمَّا البقاءُ فواقعٌ في الأزلِ، لأنَّ اقترانَ الوجودِ كما سيحصُلُ بالأزمنةِ المستقبلةِ حصل بالأَزلِ، وفيه لم يتعيَّن له حدوثٌ. فمعَ الفرقِ لا يصحُّ التخريج[1].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: السؤالُ غيرُ صحيحٍ وجوابُه كذلك، أما عَدَمُ صحةِ السؤالِ فمن جهةِ أنَّ وجودَ الباري تعالى، وجميعَ صفاتِه لا يلحقُها الزمان، والأزليةُ والأبديةُ قد تقدَّم تفسيرهما بالسلبِ، فكيف يقول السائل: إنَّهما لا يكونُ أحدُهما في الزمنِ الذي يكون فيه الآخر؟ وهل الكونُ إلا من لواحقِ الوجود، أو هُو هُو؟ فما ألزَمَ مِنْ أنَّ الأبدَ لا يكونُ إلا متجدِّداً لا يلزم، وما قاله هو في الجوابِ من أَنَّ البقاءَ في المُحدَثاتِ لا يُعْقَلُ إلا بعد الحدوثِ مُسَلَّمٌ، ولا يلزَمُ من ذلك ما بنىٰ عليه مِن أنَّ مالكاً اعتبرَ البقاءَ من غيرِ ملاحظةِ كونهِ ثانياً عن الحدوث، ومتى يصحُّ في حقِّه تعالى أن يكون بقاؤه بتلك المثابةِ حتى يلزَمَ أنَّ مالكاً لم يعتبرْ ذلك فيُخَرَّجَ على قولهِ في مسألةِ الأبديّةِ مع تسليمِ تجددها؟ =

وأما عدمُ العالَمِ، فالجوابُ عنه: أنَّا لا نعتبرُ القديمَ كيف كان، فإنَّ عَدَمَ العالَم، بل عَدَمَ كلِّ حادثٍ قديمٌ، ولا يصحُّ الحَلِفُ به بل يُعْتَبرُ القِدَمُ المُتعلِّقُ بذاتِ الله ووجودِهِ وصفاتِهِ العُلىٰ، وعَدَمُ العالَمِ والحوادثِ ليس متعلِّقاً بوجودِ الله تعالى وصفاتِهِ، فلذلك لم تلزَمْ به كفَّارةٌ ولم تُشْرَعْ به يمين.

فائدة: اختُلِفَ في القِدَمِ: هل هو صفةٌ ثبوتيةٌ وأنَّه تعالى قديمٌ[1] بقِدَمِ العِلْمِ وغيرِه، أو هو صفةٌ نِسْبيةٌ لا زائدةٌ على ذاته تعالى بل قِدَمُه استمرارُ وجودِه مع جميعِ الأَزمنةِ الماضيةِ المُحقَّقةِ والمُتوهَّمة والاستمرارُ نسبةٌ بين الوجودِ والذاتِ، وكذلك جرىٰ الخلافُ في البقاءِ هل هو وجوديٌّ أم لا؟.

القسمُ الثالثُ من صفات الله تعالى: الصفاتُ السَّلبيةُ، وهي كقولِنا: إنَّ الله تعالى ليس بجسمٍ، ولا جوهرٍ، ولا عَرَضٍ، ولا في حَيِّزٍ، ولا في جهةٍ، ولا يُشْبِهُ شيئاً من خَلْقِهِ في ذاتِهِ، ولا في صفةٍ من صفاته، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

فهذه الصفاتُ هي نسبةٌ بين الله تعالى وأمورٍ مستحيلةٍ عليه سبحانه وتعالىٰ، فإذا قال القائل: «وسَلْبِ الشريكِ عن الله تعالى»، أو «وسَلْبِ

= هذا كلُّه تخليطٌ فاحشٌ لا يَفوهُ بمِثْلِهِ مَنْ حَصَّل شيئاً من علم الكلام، وما قاله بعد ذلك صحيحٌ أو حكايةُ خلافٍ ولا كلامَ فيه.

(١) قلتُ: قد بين ابنُ أبي العزِّ أنَّ المتكلِّمين قد أدخلوا في أسماءِ الله تعالى «القديم» وليس هو من الأسماءِ الحُسْنى، وأنَّ الذي جاءَ به الشرعُ هو «الأوَّلُ» وهو أحسنُ من «القديم» لأنه يُشْعِرُ بأنَّ ما بعده آيِلٌ إليه، وتابعٌ له، بخلافِ «القديم»، والله تعالى له الأسماءُ الحُسْنى لا الحَسَنة. انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ٧٨.

الجهةِ والمكانِ والجِسْميةِ وغيرِ ذلك من هذه السلوب نَحْو وحدانيةِ الله تعالى، وعَفْوِه وحِلْمِه وتَسبيحِه وتَقْديسه». فلم أرَ فيها نَقْلاً، فالوحدانيةُ سَلْبُ الشريكِ، والعَفْوُ إسقاطُ العقوبةِ، والحِلْمُ تأخيرُها، فهذه السلوبُ منها قديمٌ نَحْوُ سَلْبِ الشريكِ وهو الوحدانيةُ، وسَلْبِ الجسميةِ والعَرَضِيّةِ والجَوْهَرِيةِ والأَيْنِيّةِ، وسَلْبِ جميعِ المستحيلاتِ عليه تعالى، فهذه السلوبُ قَديمةٌ هي أَقْرَبُ/ لانعقادِ اليمينِ بها، لأنَّها قديمةٌ مُتعلِّقةٌ بالله ١٨/ب
تعالى لا سيَّما إذا كانت الإضافةُ في اللفظِ إلى الله تعالى، نَحْوُ قولِنا: ووحدانيةِ الله تعالى، وتسبيحِ الله تعالى، وتقديسِ الله تعالى، ونَحْوِ ذلك بخلاف أن يقولَ: وسَلْبِ الجِسْمِ، وسَلْبِ الشريك، فإنَّ الإضافةَ لغيرِ الله تعالى تُبْعِدُ انعقادَ اليمينِ. ومنها سُلوبٌ مُحْدَثةٌ نَحْوُ عَفْو الله تعالى بعد تحقُّقِ الجناية، وكذلك حِلْمُه تعالى فإنه تأخيرُ العقوبةِ بعد تحقُّقِ الجناية، والجنايةُ من العبادِ حادثةٌ، فالمتأخِّرُ عن الحادثِ حادثٌ، فهي سُلوبٌ حادثةٌ، فهي أَبْعَدُ عن انعقادِ اليمين من السُّلوبِ القديمةِ لاجتماعِ السَّلْبِ والحُدوثِ فيها، فبَعُدَتْ من وجهَيْن بخلافِ السُّلوبِ القديمةِ إنَّما بَعُدَتْ من حيث السَّلْبُ.

فالذي يقولُ: لا تنعقدُ اليمينُ بالصفاتِ المعنويةِ الثبوتيةِ يقولُ هٰهُنا بعدمِ الانعقادِ بطريقِ الأَوْلى، والذي يقولُ: تنعقدُ اليمينُ بالصفاتِ الثبوتيةِ كالعِلْمِ والقُدْرَةِ أمْكَنَ أن يقولَ بعَدَمِ الانعقادِ هٰهُنا لأجلِ السَّلْبِ، فهذا موضعٌ يَحْتَمِلُ الإطلاقَ بانعقادِ اليمين وبعَدمِ انعقادِها، ويحتملُ التفصيلَ بين القديمِ والمُحْدَثِ، ولم أجِدْ في هٰذه المواطِنِ نَقْلاً أعتمدُ عليه، غَيْرَ أنّي حَرَّكْتُ من وجوه النظر والتخريجِ ما يُمْكِنُ أن يعتمدَ الفقيهُ عليه نفياً أو إثباتاً[1].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ غَيْرَ ما قاله في الحِلْمِ إنَّه تأخيرُ =

فائدة: السَّلْبُ في حَقِّ الله تعالى سَلْبان: سَلْبُ نقيصةٍ نَحْوَ سَلْبِ الجهةِ والجِسْميةِ وغيرِهما، وسَلْبِ المُشارِكِ في الكمالِ وهو سَلْبُ الشريكِ، وهو الوحدانيةُ، فاعلَم الفرقَ بينهما.

القسمُ الرابع من صفات الله تعالى: الصفاتُ الفعليةُ كقولهِ: وخَلْقِ الله، ورِزْقِ الله، وعطاءِ الله، وإحسانِ الله، ونَحْوِ ذلك ممَّا يصدُرُ عن قُدرةِ الله تعالى[1]، فالحَلِفُ بهٰذه الصفاتِ مَنْهيٌّ عنه، ولا يُوجبُ كَفَّارةً إذا حَنِثَ، وههُنا خَمْسُ مسائلَ[2]:

المسألةُ الأولى: قال ابنُ يُونسَ: قال أصحابُنا: مَعاذَ الله ليست يَميناً إلَّا أن يُريدَ اليمينَ، وقيل: معاذَ الله، وحاشا اللهَ ليستا بيمينٍ مطلقاً، لأنَّ المعاذَ من العَوْذِ، ومُحاشاةُ الله تعالى التبرئةُ إليه، فهما فعلان مُحدَثان؛ يريدُ إلَّا أن يُريدَ اليمينَ، وقيل: إنَّ لفظَ «معاذ الله» كنايةٌ يحتملُ أن يريدَ
١/١٩أ بها/ ذاتَ الله تعالى وصفاتهِ العُلىٰ، فإنَّ مَعاذاً من العَوْذِ وهو اسمُ مكانِ العَوْذِ، والله تعالى يعودُ إليه الأَمرُ كلُّه لقوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود:١٢٣] فإطلاقُ لفظِ المكانِ عليه تعالىٰ من المَعاذِ والمَرْجع مجازٌ، والمجازُ يفتقرُ إلى نيَّةٍ، فهو[3] كنايةٌ إذا أُريدَ بها المجازُ كان حَلِفاً بقديمٍ، وهو وجودُ الله تعالى، وإن لم تكُن له نيَّةٌ كان مُنْصرفاً لحقيقتهِ، وهو المعاذُ الحقيقيُّ، فيكونُ حَلِفاً بمُحْدَثٍ فلا يلزَمُ به شيء، ثم إذا أراد

= العقوبة، فإنَّ هذا عندي فيه نظَرٌ، والأَقْربُ أنَّ الحِلْمَ تركُ المحاسبةِ والمعاقبةِ، والعفوُ تَرْكُ المعاقبة، والله أعلم.

(١) انظر «مجموع الفتاوى» ٦/ ١٦٢ لشيخ الإسلام ابن تيمية و«شرح الفقه الأكبر»: ٣٣ فما بعدها لمُلّا علي القاري حيث تمَّ استيعابُ الخلافِ في الصفات الفعلية.

(٢) قال ابنُ الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٣) في المطبوع: فهي.

به الحَلِفَ فلا يخلو: إمَّا أن يَنْصِبَه، أو يَرْفَعَه، أو يَخْفِضَه، فإنْ نَصَبَه كان التقديرُ أُلْزِمَ نفسيَ معاذَ الله، ويكون الإلزامُ هٰهُنا إلزاماً حقيقياً لموجَبِ اليمينِ وهو الكفَّارة، ولا بُدَّ في ذلك من نيَّةٍ أو عُرْفٍ كما تقدَّم في قولهِ: عليَّ عَهْدُ الله، وكَفالةُ الله ونَحْوِه، فلا بُدَّ من هاتَيْنِ النيتَيْن.

وأما إنْ رفعَ فتقديرُه: مَعاذُ الله قَسَمي، فيكونُ جملةً اسميةً خبريةً استُعْمِلت في الإنشاءِ للقَسَمِ بها، إمَّا بالنيَّةِ أو بالعُرْفِ المُوجبِ لنَقْلِ الخبرِ من أصلهِ اللغويِّ إلى الإنشاءِ، وإن لم يَنْوِ لم يلزَمْ به شيءٌ، فإنَّ كُلَّ قَسَمٍ لا بُدَّ فيه من الإنشاء، فمتى عُدِمَ الإنشاءُ لم يكُن قَسَماً، لأنَّ الخبرَ بما هو خبرٌ لا يوجِبُ كفارةً ولا هو قَسَمٌ، وكذلك إذا قُلْتَ: أُقْسِمُ بالله لقد قام زيدٌ، هو جملةٌ إنشائية، ولذلك لا تحتملُ التصديقَ والتكذيبَ.

وإن خفضَ كان على حَذْفِ حرفِ الجرِّ من القَسَم، كقولهم: الله بالخفضِ، ولا بُدَّ أيضاً من نيةِ الإنشاءِ أو عُرْفٍ يقتضي ذلك.

وأمَّا حاشا لله فمعناه: براءةُ الله، أي: براءةٌ منا لله تعالى، ويحتملُ هذا أيضاً أن يكونَ كنايةً، وأن يُرادَ به الكلامُ القديمُ، وتصحُّ إضافتُه إليه تعالى باللامِ، فإنَّ الله تعالى يُنَزِّهُ نَفْسَه بكلامهِ النفسانيِّ، وذلك التبرِّي قديمٌ، وهو لله تعالى فتُمْكِنُ إضافتهُ إليه تعالىٰ باللام، فإن وُجِدَتْ نِيَّةٌ لذلك ونِيَّةٌ[1] أُخرى في القَسَم به أو عُرْفٌ يَقومُ مقامَها، وجبَتِ الكفارةُ، وإن لم يُوْجَد ذلك لم تجب الكفارةُ، فهو كنايةٌ كما مرَّ في مِثْل «معاذَ الله»، مع أنَّ ابنَ يُونسَ لم ينقُلْ إيجابَ الكفارةِ مع النيةِ إلا في «معاذَ الله» خاصَّةً[2].

---

(١) في المطبوع، وفي طبعة دار السلام: رُتْبةٌ. ولعلَّ الصوابَ ما هو مثبت.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله فيه نظر.

المسألةُ الثانية: هٰهُنا ألفاظٌ اختُلِفَ في مدلولِها: هل هو قديمٌ فيجوزُ
١٩/ب الحَلِفُ به وتلزَمُ به الكفارةُ، أو هو مُحْدَثٌ فلا يجوزُ الحَلِفُ به ولا تلزَمُ/ به الكفارةُ؟ تخريجاً على قواعدهم وهذه الألفاظُ هي: غَضَبُ الله، ورَحْمَتُه، ورِضاهُ، ومَحَبَّتُه، ومَقْتُه كقَوْلِهِ تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٣] وكذلك بُغْضُه في قولِهِ عليه الصلاة والسلام: «أَبغَضُ المباحِ إلى الله الطلاق»[1] «وإنَّ الله ليُبغِضُ الحَبْرَ السَّمين»[2]، وكذلك رأفتُه في قولِهِ تعالى: ﴿رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٧]،

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٢٠١٨) من حديثِ محمد بن خالد، عن عبيد الله بن الوليد الوصافي، عن محارب بن دثار عن ابن عمر وذكر الحديث، وهو في «فوائد تمام» (٢٦) و«الكامل» ٤/ ٣٢٣ لابن عدي، والوصافي ضعيف كما في «التقريب» (٤٣٥٠) بل قال ابن عدي: هو ضعيفٌ جدّاً يتبيَّن ضَعْفُه على حديثِهِ.
وأخرجه أبو داود (٢١٧٨) من طريق محمد بن خالد، عن معرِّف بن واصل، عن محارِبٍ به، ومن طريقه أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» ٧/ ٣٢٢، ومعرِّف هذا ممَّن يُكْتَبُ حديثه كما في «الكامل» ٦/ ٤٦١ لابن عدي.
وأخرجه الحاكم في «المستدرك» ٢/ ١٩٦ من طريق أحمد بن يونس، عن معرِّفٍ به، وقال: هذا حديثٌ صحيح الإسناد ولم يخرِّجاه، ووافقه الذهبي ولكن على شرطِ مسلم فقط.
وأخرجه أبو داود (٢١٧٧) مرسلاً من حديثِ محارب بن دثارٍ، وهو الذي صحَّحه أبو حاتم كما في «علل الحديث» ١/ ٤٣١، وهو مقتضى كلام البيهقي في «السنن الكبرى» ٧/ ٣٢٢، وعليه دار بحثُ الألباني في «الإرواء» (٢٠٤٠) حيث صحَّح المرسل وضعَّف الموصول، وخالفهم آخرون، منهم ابنُ التركماني في «الجوهر النقي» ٧/ ٣٢٢-٣٢٣؛ والغُماري في «المداوي لعلل المناوي» ١/ ٧٨ فرجَّحا الموصولَ، لأن الوصلَ زيادةٌ من الثقة يكون مقبولاً، والراوي قد يوصلُ مرَّةً ويُرسلُ أُخرى، ونصَّ الغُماري على أن وَصْلَه هو الذي تقتضيه قواعدُ الحديثِ والأصول، ومن رجَّح المُرْسَلَ لم يُراعِ ذلك، بل لا يكادُ يَرِدُ حديثٌ مرسَلٌ وموصولٌ إلَّا رجَّح أبو حاتمٍ والدارقطني المرسلَ بدون استنادٍ إلى حُجَّةٍ غالباً.
(٢) لا يصحُّ مرفوعاً، أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» ٥/ ٣٣ من كلام كعب =

ونَحْوِ ذلك من هذه الألفاظِ التي حقائقُها لا تُتَصَوَّرُ إلَّا في البشرِ والأمزجةِ والمخلوقات، ولما استحالتْ حقائقُها على اللهِ تعالى، وتعيَّنَ حَمْلُها على المجازِ[1]، فاختلفَ العلماءُ في المجازِ المُرادِ بها[2]، فقال الشيخُ

= الأحبار، وفيه رجلٌ لم يُسَمَّ، وذكره العجلوني في «كشف الخفاء» ١/ ٢٨٩ بلفظ «إن الله يكره الحبر السَّمين» وأطال في تخريجه، فانظره إنْ شئتَ.

(١) بل هو غيرُ مُتَعيِّن، بل هو أَوْلى بالبُطلانِ ومجانبةِ الصواب، ولو كان صواباً لما اختلف أهلُ الكلامِ في تعيين المرادِ هذا الاختلافَ الكبير، ولقد كان يَسَعُهم ما وسع أسلافَهم من الإيمانِ والتسليم وإثبات حقائق الأسماء والصفات من غير تشبيه ولا تمثيل، معتقدين في ذلك كلِّه إثباتَ كلِّ كمالٍ لله تعالى، وتنزيهَه عن كلِّ نَقْصٍ، بل إن أهْلَ الإثبات يقولون: إنَّ المصير إلى المجازِ هو بسبب ما قام في القلب من التشبيه، انظر «مختصر الصواعق المرسلة»: ٢٩٧، و«فتح الباري» ٧/ ٢٣٠ لابن رجب الحنبلي وغيرهما من المصنَّفات ولا سيَّما مصنَّفات شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد شحنها بالردود على أهلِ التأويل، وبيَّنَ أنَّ انبثاق سدِّ المجاز هو الذي أحدثَ هذا الاختلافَ الكبير في الدين، وكان له رأيُه المشهور في المجاز، ومن عجيب الاتفاق أن أحمد بن الصديق الغماري في «دَرْءِ الغمام الرقيق»: ١١٠ قد تعرَّضَ لمذهب شيخ الإسلام ابن تيمية في نفْي المجاز فقال: إنَّه مذهبٌ وجيهٌ مقبول، والذي حمله على ذلك كثرةُ التجاءِ المُعطِّلةِ إلى المجاز...، وليس مرادُه أن ينفيَ وجود استعمال المجاز في لغة العرب، ولكنَّ المرادَ أنَّ استعمالهم للحقيقة على نوعين، فالأسدُ حقيقة في الحيوان، وإذا ضُمَّت إليه قرينةٌ أُخرى فهو أيضاً حقيقةٌ في الشجاع،...، وعلى هذا فكلمة اليدِ مثلاً حقيقةٌ في الجارحة، وحقيقة في الصفةِ الإلهية التي لا نُدركُ كُنْهَها، وليست هي مجازاً، هذا ما يرمي إليه ابن تيمية رحمه الله تعالى. انتهى كلامُه. وانظر «رسالة تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى» لشيخ الإسلام ابن تيمية المنشورة في ذيل «الفتوى الحموية الكبرى»: ١١٩ ففيها ما يَنْقَعُ الغُلَّةَ من التأصيل الشرعيِّ المنتزع من الكتاب والسنة وما جَرى عليه السلفُ الصالح.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من امتناع حقائقِها على الله تعالى إنما ذلك بناءٌ على تفسيرِها بما يمتنعُ عليه، كتفسيرِهم الرحمةَ والرقَّةَ والمحبةَ بالمَيل، وفي ذلك نظرٌ للكلامِ فيه مجال، لكن على تسليمِ امتناعِ تلك الحقائقَ، لا بُدَّ من الصرفِ إلى المجازِ كما قال العلماءُ، والله تعالى أعلم.

أبو الحسنِ الأشعريُّ رضي الله عنه: المرادُ بهذه الأمورِ إرادةُ الإحسانِ لمن وُصِفَ بذلك من الخَلْقِ في صفةِ الرحمةِ ونحوِها، وإرادةُ العقوبةِ لمن وُصِفَ بذلك من الخَلْقِ في لفظِ الغضبِ ونَحْوِه.

وقال القاضي أبو بكر الباقِلَّانيُّ رضي الله عنه: المرادُ بذلك أنَّ الله تعالى يُعاملُهم معاملةَ الراحِم والغضبانِ، فيكونُ المرادُ في الأولِ الإحسانَ نفسَه، وفي الثاني العقابَ نَفْسَه، فغَضَبُ الله تعالى عند الشيخ إرادتُه العقابَ، وعند القاضي العقابُ، وكذلك الرحمةُ: هل هي إرادةُ الإحسانِ أو الإحسانُ نفسُه؟ ورضاهُ تعالى إرادةُ الإحسانِ، أَوْ يعامِلُهم معاملةَ الراضي فيُحْسِنُ إليهم، أي: يَفْعَلُ بهم ذلك؟ ومَحَبَّتُه إرادةُ الإحسانِ في قولهِ تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] أو الإحسانُ نفسه؟، وكذلك بقيةُ هذه الألفاظِ تتخرَّجُ على هٰذَيْن المذهبين[1].

وقد ورد الرِّضا بمعنىً ثالثٍ يرجعُ إلى الكلامِ القديمِ كقولهِ تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] أي: لا يَشْرَعُه ديناً للعبادِ، وشَرْعُه تعالى كلامُه القديمُ[2]، وفي القرآنِ مواضعُ يتعيَّنُ فيها مذهبُ

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله وحكاه صحيح.
قلتُ: بل هو غير صحيح. والمحقّقون على خلافه. قال العلّامة القاسمي في «محاسن التأويل» ٦/ ٢٥٣: قولهُ تعالى ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]: مذهب السلفِ في المحبّةِ المُسْندةِ له تعالى أنَّها ثابتةٌ له تعالىٰ بلا كيف ولا تأويل، ولا مشاركةٍ للمخلوقِ في خصائصِها... فتأويلُ مِثْلِ الزمخشريِّ لها بإثابتهِ تعالىٰ لهم أحسن الثواب، وتعظيمِهم والثناءِ عليهم والرضا عنهم، منزعٌ كلاميٌّ لا سلفيٌّ، وقد أنكر الزمخشريُّ أيضاً كونَ محبة العبادِ لله حقيقيةً، وفسَّرها بالطاعةِ وابتغاءِ المرضاة، فردَّه صاحبُ «الانتصاف» ـ يعني ابن المُنيِّر المالكيَّ ـ بأنه خلافُ الظاهر. ثم ذكر من نفيسِ كلامهِ ما تشرحُ به الصدور التي لم تتكدَّر مشاربُها بدلاءِ الكلام والفلسفة.

(٢) لكن قال ابن كثير في «تفسيره» ٧/ ٨٧: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ أي: لا يُحبُّه ولا يأمرُ به. انتهى، وهو الأَوْلى بالصوابِ، وإليه يومىء ابن عطيّة في «المحرَّر الوجيز» ٤/ ٥٢١.
=

الشيخ، ومواضعُ يتعيَّنُ فيها مذهبُ القاضي، ومواضعُ تحتملُ المذهبَيْن.

فالأولُ كقولِهِ تعالى: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر:٧] فهذا ظاهرٌ في الإرادةِ، لأنَّ الوُسْعَ عبارةٌ عن عمومِ التعلُّق، ويدلُّ على ذلك أيضاً اقترانُها بالعِلم، وأنَّ وُسْعَ الرحمةِ كوُسْعِ العلم، وهذا ظاهرٌ في الإرادة[1].

وأما ما يتعيَّنُ فيه مذهبُ/ القاضي فقولُه تعالى: ﴿هَٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي﴾ ٢٠/أ [الكهف:٩٨] إشارةً إلى السدِّ، وهو إحسانٌ من الله تعالى لا إرادةُ الله تعالى القديمة[2]، وأما ما يحتملُ الأمرَيْن فقولهُ تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾[الفاتحة:٢-٣] يحتملُ في الرحمٰنِ الرحيمِ أنه يريدُ الإحسانَ، أو الإحسانَ نَفْسَه؛ يحتملُ المذهبَيْن لعَدَمِ القرينة[3]

= وقد علَّق ابن الشاط على هذا الموطنِ بقوله: ليس شَرْعُ الله تعالى كلامَه، بل شَرْعُه مقتضى كلامه وهو الأحكام، وهي التي يلحقُها النَّسْخُ إلى بَدَلٍ وإلى غير بَدَلٍ، وكلامُ الله تعالى هو صفةُ ذاته لا يصحُّ نَسْخُه لا لبَدَلٍ ولا لغير بَدَلٍ، فالأظهَرُ أنَّ قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ ليس راجعاً إلى الكلام القديم، والله أعلم.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس كلامُه هنا بصحيح، فإنه قال: هذا من المواضع التي يتعيَّنُ فيها مذهبُ الشيخ أبي الحسن، وقال: إنه ظاهرٌ في الإرادةِ، والظاهرُ لا يتعيَّنُ إلا حيثُ يسوغُ استعمالُ الظواهر، وذلك في الأحكامِ الشرعيةِ وليس هذا منها، وقال: إنَّ وُسْعَ الرحمةِ كوُسْعِ العلم بعد تفسيرِ الوُسْعِ بعمومِ التعلُّقِ، وليسَ تعلُّقُ الإرادةِ كتعلُّقِ العلم، فإنَّ العلْمَ يتعلَّقُ بالواجبِ والجائزِ والمُحال، والإرادةُ لا تتعلَّقُ إلا بالجائز.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: وكلامُه هنا أيضاً ليس بالجيِّد، فإنَّ الموضع مُحْتملٌ وإنْ كان ظاهراً فيما قاله، فأين تعيَّن مذهبُ القاضي مع قيامِ الاحتمال!

(٣) بل دلالتهما مُتمحِّضةٌ على أنه تعالى ذو الرحمةِ الواسعةِ العظيمة التي وسعت كلَّ شيء، وعمَّت كلَّ حيٍّ، وكتبها للمتقين المتّبعين لأنبيائه ورُسُلِه. أفاده العلامة السعدي في «تيسير الكريم الرحمٰن»: ٣٩.

ومذهبُ الشيخِ أَقربُ من مذهبِ القاضي رضي الله عنهما، وسببُ ذلك أنَّ الرحمةَ التي وُضِعَ اللفظُ بإزائِها، وهو حقيقةٌ فيها هي رقَّةُ الطبعِ، وإذا رقَّ طَبْعُك على إنسانٍ، فإنَّ هذه الرقَّةَ في القلبِ يلزَمُها أَمران: أحدُهما: إرادة الإحسان إليه، والثاني: الإحسانُ نفسه، فهما لازِمان للرقَّةِ التي هي حقيقةُ اللفظ، والتعبيرُ بلفظِ الملزومِ عن اللازمِ مجازٌ عُرْفيٌّ شائعٌ، فلذلك تَجوَّزَ العلماءُ إليها، غَيْرَ أنَّ إرادةَ الإحسانِ أَلزَمُ للرقَّةِ، فإنَّ كُلَّ مَنْ رحِمْتَه وأحسَنت إليه، فقد أَرَدْتَ الإحسانَ إليه، وقد تُرِيدُ الإحسانَ وتَقْصُرُ قدرتُك عن الإحسانِ إليه، فالإرادةُ أكثرُ لُزوماً للرقَّةِ، وإذا قَوِيت العلاقةُ كان مجازُها أرجَحَ، فمجازُ الشيخِ أرجَحُ لأنَّه الإرادةُ، فإنْ قُلنا بمذهبِ الشيخِ كانت هذه الأمورُ قديمةً يجوزُ الحَلِفُ بها، ويلزَمُ بها الكفَّارةُ، ويُنْهىٰ عن الحَلِفِ بها[1].

المسألةُ الثالثة قال ابنُ يُونسَ[2]: الحالفُ برضا الله تعالى ورَحمتهِ وسَخَطهِ عليه كفَّارةٌ واحدةٌ، يعني لأنَّه كَرَّرَ الحَلِفَ بصفةٍ واحدةٍ وهي الإرادةُ، فتجبُ كفارةٌ واحدةٌ، وهذا يدلُّ على أنَّ الفُتْيا بطريقةِ الشيخِ أبي الحسن في حَمْلِ الأُمور على الإرادة، وأنَّه إذا جَمَعَ بين عشرةٍ أو أكثرَ من هٰذه الأمورِ لا تجبُ إلا كفارةٌ واحدةٌ، بخلافِ قولهِ: «وعِلْمِ الله» و«قُدْرَةِ الله» و«إرادةِ الله» و«عِزَّةِ الله»، فإنه يُخْتَلَفُ فيه: هل تتعدَّدُ عليه الكفَّارةُ لتغايُرِ الصفاتِ المحلوفِ بها، أو تَتَّحدُ الكفَّارة بناءً على أنَّ قاعدةَ الأَيْمانِ التَّأكيدُ حتى يُريدَ الإنشاءَ؟ بخلاف تكرير الطلاقِ الأصلُ فيه الإنشاءُ حتى يُريدَ التأكيدَ، أو قاعدةُ الجميعِ الإنشاءُ حتى يريدَ التأكيدَ، وهذا هو الأنظر،/ والأول هو الأشهر في المذهب. ٢٠/ب

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، وما رجَّح به مذهبَ الشيخ أبي الحسن ظاهرٌ، والله تعالى أعلم...، وما قاله في أول المسألة الثالثة إلى قوله: «والأول وهو المشهورُ في المذهب» ظاهرٌ أيضاً.

(٢) انظر «الذخيرة» ٤/ ١٣ للقرافيِّ.

واعلم أنَّ الفُتْيا بإلزام الكفَّارةِ في هٰذهِ الألفاظ على ما نقله ابنُ يُونسَ إنْ لم يُقَيِّدْ بأنه نوىٰ إرادةَ الله تعالى فهو مُشْكِلٌ، فإنَّ اللفظَ حقيقةٌ في أُمورٍ مُحْدَثةٍ لا توجبُ كفَّارةً، وإنَّما حُمِلَت على هٰذهِ الإرادةِ القديمةِ مَجازاً، ولم تشتهر في الإرادةِ حتى صارت حقيقةً عُرْفيةً في الإرادةِ، بل مجازٌ خفيٌّ دلَّ الدليلُ عند الشيخِ أبي الحسنِ على أنه المرادُ باللفظ، والقاعدةُ: أَنَّ الألفاظَ لا تنصرفُ لمجازاتِها الخفيةِ إلَّا بالنيةِ، وأَنَّ اللفظَ لا يزالُ منصرفاً إلى الحقيقةِ اللغويةِ دونَ مجازِه المرجوحِ حتى تصرِفه نيَّةُ المجازِ المرجوحِ، فإلزامُ الكفَّارةِ بمُجرَّدِ هذه الألفاظ من غيرِ نيَّةٍ خلافُ القواعدِ، بل ينبغي أن يُقالَ: إن أرادَ بهذه الألفاظِ صفةً قديمةً لزِمَتْه الكفَّارةُ، وإلَّا فلا[1].

المسألةُ الرابعة إذا قيلَ لك: رَحْمةُ الله وغضبُه قائمان بذاتهِ أم لا؟ وهل هُما واجبا الوجودِ أم لا؟ وهل كانا في الأَزَلِ أمْ لا؟ ونحوُ ذلك من الأسئلةِ فخرجَ جوابُك في جميعِ هذه الأسئلةِ في جميعِ هذه الألفاظ على مذهبِ الشيخِ أبي الحسن، وعلى مذهب القاضي، فعلى مذهب الشيخ تقول: قائمان بذاتهِ، واجبا الوجود، أزليان صِفَتان لله تعالى.

وعلى مذهبِ القاضي تقول: ليسا قائمَيْن بذاتهِ، [بل] مُمْكنان مَخْلوقان حادِثان، ليسا بأَزَليَّين، وكذلك جميعُ ما يَرِدُ من هذه الأسئلةِ في جميعِ هذه الألفاظ[2].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا إشكالَ في ذلك، فإنَّ اللفظَ ـ وإن سُلِّم أنَّه حقيقةٌ في أمورٍ مُحْدَثةٍ ـ مجازٌ غير غالبٍ في الصفةِ القديمة، فقرينةُ الحَلِفِ به كافيةٌ في حَمْلهِ على المجازِ، والله تعالى أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله فيما إذا وقع التخريجُ على مذهب الشيخِ أبي الحسن بمستقيم، لقولهِ: تقولُ قائمان بذاته، واجبا الوجود أزليّان، لأنَّ =

المسألةُ الخامسة: مُقْتضى ما قالَه مالكٌ رحِمَه الله في قولِهِ: «عليَّ ميثاقُ الله وكفالتُه»: إنَّه يُوجِبُ الكفَّارة[1]، أنه إذا قال هٰهُنا: «عليَّ رِزْقُ اللهِ»، أو «خَلْقُه»، أن تجِبَ عليه الكفَّارة[2]، فإنَّ المُدْرَكَ هنالك إنْ كان هو أنَّ العُرْفَ نقَلَها لنَذْرِ الكفَّارةِ في زمانهِ رضي الله عنه، فصار النطقُ بهذه العبارةِ نَذْراً للكفارةِ فتلزَمُه بالنَّذْرِ لا بالحَلِفِ، لأنه هو مُقْتضى لفظِ «عليَّ»، فإنَّها لا تُسْتعملُ إلَّا في النَّذْرِ ونَحْوِه، وليست من حروفِ القَسَمِ إجماعاً، بل من حروفِ اللزومِ، والنَّذْرِ كقوله: للهِ عليَّ صَوْمُ يومٍ، وصَدَقَةُ دينارٍ ونَحْوُ ذلك[3]، فكذلك/ يلزَمُ هٰهُنا إذا وُجِدَ عُرْفٌ في «رِزْقِ الله وخَلْقِهِ»، وأنَّه صار قولهُ: «عليَّ رزقُ الله» أنَّه نَذْرٌ، أن يتصدَّقَ بشيءٍ من رزقِ الله تعالى، أو ببعضِ خَلْقِهِ من نباتٍ، أو جَمادٍ، أو حَيَوان ممَّا يسوغُ التصدُّق به كالبقرةِ والغَنَمِ ونحوِهما، وأنْ يُسَوِّيَ بين المسألتين؛ إنْ ١/٢١أ

= الرحمةَ على مذهبِ الشيخ أبي الحسن إرادةُ الثواب، والغضبُ إرادةُ العقاب، والإرادةُ واحدةٌ لا تتعدَّدُ بتعدُّدِ مُتعلَّقِها كإرادتِنا، والله أعلم.

(١) سبق تخريجُ قولِ الإمام مالك من «المدونة»: ٢/ ١٠٣.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله عندي بصواب، لأنه إذا قال: عليَّ ميثاقُ الله، فمُقتضاه: عَليَّ يَمينٌ، فتلزَمُه كفارةُ يمينٍ، وإذا قال: عليَّ رِزْقُ الله، فلا شيءَ عليه إلّا أن ينويَ بذلك الكفارةَ، والفرقُ بينهما: أنَّ الميثاقَ ونحوَه جرى العُرْفُ بأنَّ المراد به اليمينُ، ورزقُ الله ونَحْوُه لم يجر عُرْفٌ بذلك، وليس قولُ القائلِ: عليَّ رزقُ الله كقوله: عليَّ صَوْمُ يومٍ، لأنَّ رزقَ الله ليس اسماً لطاعتهِ فيلزَمُ نَذْرُها، وصَوْمُ يَوْمٍ اسمٌ.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما تأوَّله من أنَّ قولَ القائلِ: عليَّ ميثاقُ الله، جرى فيه عُرْفٌ بنَذْرِ الكفَّارةِ مجرَّدُ توهُّمٍ لا حُجَّةَ عليه، وليس عندي كما توهَّم، بل قولُ القائلِ: عليَّ ميثاقُ الله، جرى فيه العُرْفُ بأنَّ المرادَ بها اليمين التي شرعَها الله تعالى، وجعلَها ميثاقاً بين عباده، فلزومُ الكفارةِ ليس بنَذْرِ الكفَّارة، بل بالتزامِ اليمين.

وُجِدَ العُرْفُ الموجبُ لنَقْلِهما للنَّذْرِ لزم، وإنْ لم يوجد العُرْفُ الناقلُ للنذرِ لم يلزَم، وكذلك إذا وُجدَ عُرْفٌ يوجبُ النقلَ لنذرٍ غيرِ الكفارةِ يجبُ ذلك المعنى الذي نقلَ العرفُ اللفظَ إليه فيجبُ، ولا تجبُ الكفارةُ بل يدورُ مع العُرْفِ كيفما دار[1]، وإن كان المُدْرَكُ النيّةَ فتصحُّ أيضاً في خَلْقِ الله تعالى ورِزْقِهِ أن يَنْويَ بهما إرادةَ الخلقِ، وإرادةَ الرزقِ الإرادةَ القديمة، فتجبُ الكفَّارةُ إنْ كان نوى الحَلِفَ أوالنَّذْرَ إنْ كان نوىٰ نَذْرَ بعضِ المَنْدوباتِ من الأفعالِ[2]، وعلى كلٍّ تقديرٍ فالمسألتانِ سواءٌ[3].

واعلم أنَّه إذا كان المُدْرَكُ العُرْفَ الناقلَ، فلا بُدَّ من النقلِ في لفظةِ «عليَّ» إلى القَسَم، فتكونُ بمعنى «الباء» و«الواو» وحروفِ القَسَمِ، فتجبُ الكفَّارة وتكونُ يميناً[4]، أو يَقَعُ النقلُ في أمانةِ اللهِ وميثاقِهِ، ويكونُ قد عَبَّرَ بهما عمَّا يلزَمُه بسببِ الحِنْثِ فيهما، وهو الكفارةُ فيكونُ نَذْراً للكفارةِ بلفظِ الموجِبِ لها نَقْلاً عُرْفياً، ويكونُ مجازاً راجحاً من بابِ التعبيرِ بالسببِ عن المسبَّب، فإنَّ الكفارةَ مُسَبَّبَةٌ عن الحَلِفِ بهذه الألفاظ[5]، فلا

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: صَدَّرَ كلامَه بالعُرْفِ في نَذْرِ الكفارة، ثم خرج إلى العُرْفِ في نَذْرِ شيءٍ من رِزْقِ الله، وهذا الذي خرجَ إليه أجنبيٌّ عن مسألةِ مالكٍ رحمه الله، فإنه أوجبَ الكفَّارَة في قولِ القائل: عليَّ ميثاقُ الله ونحوِه، وما قال من أنه يدورُ مع العُرْفِ كيفما دار صحيحٌ إذا ثبت عُرف.

(٢) قال ابن الشاط: ما قاله هنا صحيح.

(٣) قال ابن الشاط: قد تقدَّم أنَّهما ليستا سواء.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وما المانعُ أن تكونَ يَميناً من غير نَقْلٍ في لفظِ «عليَّ»؟ بل يبقى لفظُ «عليَّ» على معناه من غيرِ نَقْلٍ، ويكون قائلُه حالِفاً، فإنَّ الميثاقَ معناه يمينٌ ما، فكأنه قال: عليَّ يمينٌ فلزَمه الكفَّارة إذا حَنِثَ.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: بنى كلامَه في هذه المسألةِ على أنَّ الميثاقَ ونحوَه ليس بيمينٍ، ثم إنَّه هنا بنىٰ على أنه يمينٌ تلزمُ فيه الكفارةُ، وإذا كان يميناً تلزَمُ فيه=

بُدَّ من أحدِ هٰذَيْن النقلَيْن. فيما قاله مالكٌ في قولهِ: «عليَّ عَهْدُ الله وميثاقُه»، ومتى فُقِدَ النقلُ فلا بُدَّ من النيةِ الصارفةِ للنَّذْرِ أو الحَلِفِ بالصفةِ القديمةِ، واستعمالِ «عليَّ» مجازاً، ومتى فُقِدَ العُرْفُ والنيةُ تعيَّن أن لا يجبَ بجميعِ هذه الألفاظ شيءٌ البتَّةَ، كما لو قال: «عليَّ عِلْمُ الله» و«عليَّ سَمْعُ الله وبَصَرُه»، فإنَّ هٰذه الألفاظَ لا توجبُ شيئاً إلَّا بالنيةِ أو نَقْلٍ عُرْفيٍّ، ولعل الإمامَ حملَ ذلك على ذلك فتامَّل[1].

القسمُ الخامسُ من صفاتِ الله تعالى: الصفاتُ الجامعةُ لجميعِ ما تقدَّم من الأقسامِ الأربعة، وهي: عِزَّةُ الله وجلالُه وعُلاه وعَظَمتُه وكِبْرياؤه ونحوُ ذلك من هذا المعنى، فإنَّك تقولُ: جَلَّ بكذا، وجلَّ عن كذا، فتندرجُ في الأُولى الصفاتُ الثبوتية/ كلُّها قديمةً أو حادثة[2] فكما جَلَّ الله تعالى بعِلْمهِ وصفاتهِ السبعةِ التي هي صفاتُ ذاتهِ تعالى، جَلَّ أيضاً ببدائعِ ٢١/ب

= الكفارةُ فما المُخْوِجُ إلى النقلِ فيه، وادعاءِ المجازِ الراجحِ فيه؟ هذا كلامٌ ساقطٌ لا خفاءَ بسُقوطه.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّ من ذلك بُدّاً، واقتضى كلامُه حيث قال: فإنَّ الكفَّارةَ مسبَّبةٌ عن الحَلِفِ بهذه الألفاظ، أنه لا يُحتاجُ فيها إلى نَقْلٍ ولا نِيَّةٍ، والله أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا لفظٌ مُسْتنكرٌ، فإنه يوهمُ اتِّصافَه بالحوادثِ، فلا يجوزُ إطلاقُ مِثْلِهِ، فإن أرادَ مُقتضى ظاهرِه فهو كُفْرٌ، وإن أراد بذلك الصفاتِ المسمَّياتِ بصفاتِ الأفعالِ، فالمعنى صحيحٌ واللفظُ قَبيح. انتهى كلام ابن الشاط.

قلتُ: الاتصافُ بالحوادثِ هو ممَّا يُجْلِبُ به أهلُ الكلام على أهل الإثبات، وهو الذي يُسمّيه أهل الإثبات الأفعال الاختيارية، ومَنْ تأمَّل مآخذَ الفريقين لاح له علم الصواب مع أهل الإثبات، انظر «مجموع الفتاوى» ٥/ ٣١٤ لابن تيمية وغيرها من مصنفاته.

مصنوعاتهِ وغرائبِ مُخترعاته[1]، ويندرجُ في الثاني جميعُ السُّلوبِ للنقائصِ، فيصدُقُ أنَّ الله تعالى جلَّ عن الشريكِ، وعن الحَيِّزِ والجهةِ وغيرِ ذلك ممَّا يستحيلُ عليه سبحانه وتعالى.

ولمَّا كان لفظُ الجلالِ والعظمةِ يحتملُ جلَّ بكذا، وجلَّ عن كذا، وعَظُمَ بكذا، وعَظُم عن كذا، اندرج الجميعُ في اللفظِ عند الإطلاقِ، فكانت هذه الصفاتُ شاملةً لجميعِ الصفاتِ الثبوتيةِ والسلبيةِ، والقديمةِ والمُحْدَثةِ، فيكونُ الحَلِفُ بها يوجبُ الكفَّارةَ لاشتمالِها على الموجِبِ للكفارة، وهو الصفاتُ القديمةُ، وغيرِ الموجبِ وهو الصفاتُ المُحْدَثةُ، وإذا اجتمع الموجبُ وغيرُ المُوجبِ كان اللازمُ الإيجابَ عملاً بالمُوجب، والقسمُ الآخَرُ كما أنَّه لا يقتضي كفارةً لا يمنَعُ الموجِبَ للكفارةِ من إيجابهِ للكفارةِ، وهٰهنا ثلاثُ مسائل[2]:

المسألةُ الأولى: إذا قال القائلُ: سُبحانَ مَنْ تواضَع كُلُّ شيءٍ لعظمتهِ! هل يجوزُ هذا الإطلاقُ أَمْ لا؟ فقال بعضُ فقهاءِ العصر: لا يجوزُ هذا الإطلاقُ، لأنَّ عظمةَ الله تعالى صفتُه، والتواضعُ للصفةِ عبادةٌ لها،

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هذا الكلامُ أقبحُ، وفي الكُفر أوضَح، فإنه يقتضي افتقارَ الباري تعالى إلى بدائعِ مصنوعاتهِ، وغرائبِ مخترعاته فيزدادُ كمالاً بوجودها، وذلك باطلٌ قطعاً، بل هو الغنيُّ على الإطلاق، وحائزٌ غايةَ الكمالِ بالاستحقاقِ قبل ابتداع المبتدعات، واختراعِ المخترعات حتى إنَّه لو لم يَبتدِع ولم يخترِع المخترعاتِ لما كان ذلك نقصاً في كماله، ولا غضّاً من جلالهِ، ولا حطّاً عن رتبةِ انفرادِه بالعظمةِ والكبرياءِ واستقلالهِ، وما ذلك الكلامُ إلا كلامُ من لم يحصِّل عِلْمَ الكلام بل علْمَ الاعتقادِ على وجهِ الصوابِ والسداد، ولله الحمدُ على ما منَّ به من الهُدىٰ والإرشاد.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح إلّا ما في قوله: القديمة والمُحدَثة، كما تقدَّم.

وعبادةُ الصفةِ كفرٌ، بل لا يُعْبَدُ إلَّا اللهُ تعالى، ولو عَبَدَ عابدٌ عِلْمَ الله تعالى، أو إرادتَه أو غيرَ ذلك من صفاتهِ كفَرَ، بل المعبودُ واحدٌ، وهو ذاتُ الله تعالى، وهو الذاتُ الموصوفةُ بصفاتِ الجلالِ ونعوتِ الكمال، والمرادُ بالعبارتَيْن واحد.

وقال قومٌ: يجوزُ هذا الإطلاقُ، وهو الصحيحُ[1]، وعظمةُ الله تعالى هي المجموعُ من الذاتِ والصفات، وهذا المجموعُ هو المعبودُ، وهو الإلٰهُ، وهو الذي يجبُ توحيدُه، ولا ثاني له، وهو الذي يجبُ التواضعُ له[2]، كما تقولُ: عظمَةُ المَلِكِ جيشُه وأموالُه وأقاليمُه التي استولىٰ عليها وسَطْوتُه، وغيرُ ذلك ممَّا وقعَت به العظمةُ في دولته[3].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما صحَّح هو الصحيح، لأنَّ العظمةَ كما سبق عبارةٌ جامعةٌ لصفاتِ الكمالِ والتواضعِ والتصاغرِ والتضاؤلِ، ولا شكَّ أنَّ كلَّ شيء ما عدا الذات الكريمةَ، والصفاتِ العظيمةَ متصاغِرٌ متضائلٌ بالنسبةِ إلى تلك الصفات، وقولُ ذلك الفقيهِ العصري: إنَّ التواضعَ عبادةٌ ليس بصحيح، وهو دعوى عَرِيَّةٌ عن الحجَّةِ، فلا اعتبارَ بقوله.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس ما قاله هنا بصحيح، فإنَّ العظمةَ ليست مجموعَ الذاتِ والصفاتِ، بل هي مجموعُ الصفاتِ على ما سبق من تقريرِه هو ذلك قبل هذا، وعلى تسليمِ أن تكونَ العظمةُ مجموعَ الذاتِ والصفات، فليس المجموعُ هو المعبودَ، بل المعبودُ الموصوفُ بتلك الصفاتِ لا الصفات، ولا مجموعُ الموصوفِ والصفات، والقولُ بأنَّ المعبودَ مجموعُ الموصوفِ والصفاتِ مُضاهٍ لقولِ النصارى في الأقانيم وهو باطلٌ لا شكَّ في بُطلانه، وكلامُه هنا كلامُ مَنْ لم يحقِّق مباحثَ هذا العلمِ على وجهِ الصواب.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يسوغُ مِثْلُ هذا التمثيل، فإنَّ المِلك مفتقرٌ على الإطلاق والله تعالى مستغنٍ على الإطلاق، فكيف يصحُّ التمثيل؟!

وكذلك عظمَةُ الله تعالى؛ هي هٰذه الأمورُ كلُّها مع ذاتهِ تعالى، فهي أيضاً من موجباتِ عَظَمته[1]، فإنْ أراد هذا المُطْلِقُ هذا المعنىٰ، أو لم تكُنْ له نيةٌ فلا/ شيءَ عليه[2]، وإنْ أراد صفةً واحدةً من صفات الله ٢٢/أ
تعالى، وأنَّها حصل التواضعُ لها، وهو العبادةُ امتنع وربما كان كُفراً وهو الظاهر[3]، وإنْ أراد بالتواضعِ غيرَ العبادةِ، وهو القَهْرُ والانقيادُ لإرادةِ الله تعالى وقضائه وقَدَرهِ وقُدْرتهِ، فهذا أيضاً معنى صحيحٌ، فإنَّ جميعَ العالم مقهورٌ بقُدْرةِ الله تعالى وقَدَرِه، فالتواضعُ بهذا التفسير أيضاً سائغٌ لا محذورَ فيه بل يجبُ اعتقاده[4]، فهذا تلخيصُ الحقِّ في هذه المسألةِ والفُتيا فيها[5].

المسألةُ الثانية: قال عبدُ الحقِّ في «تهذيب الطالب»: الحالفُ بعزَّةِ الله وعظمتهِ وجلالِ الله، عليه كفَّارةٌ واحدةٌ، وهو متَّجهٌ في إيجابِ الكفارةِ واتّحادِها لا في الجوازِ وعَدمِ النَّهي، مع أنَّه لم يتعرَّض لعدمِ النهي بل للزومِ الكفارة.

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا كلامٌ غَثٌّ لا يصدُرُ إلا عن جَهْلٍ بهذا العلم! وكيف يصحُّ أن تكونَ الذاتُ من موجباتِ العظمةِ، والعظمةُ مجموعُ الذاتِ والصفاتِ، فالذاتُ على هذا موجبةٌ للذات، وكيف يكونُ الشيءُ الواحدُ موجِباً وموجَباً؟ هذا كله تخليطٌ فاحش.

(٢) قال ابن الشاط: بل عليه شيءٌ، وهو أنه مخطىء في ذلك حيث اعتقد أنَّ الذات من مقتضيات العظمة.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما حكم بأنه ظاهرٌ هو كما قال.

(٤) قال ابن الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن تلخيص الحقِّ في المسألةِ على غير الوجه الذي زعم، والله أعلم.

أمَّا لزومُ الكفارةِ فلِما تقدَّم من أنَّ هذه الألفاظَ مشتملةٌ على الموجبِ وعلى غيرِ الموجِب فتجبُ، وأمَّا اتّحادها فلأنَّ العظمةَ والجلالَ والعُلا ونَحْوَ ذلك هو المجموعُ والمجموعُ واحدٌ، فتعدَّدت الألفاظُ واتَّحد المعنى، فاتَّحدت الكفارةُ، وأمَّا أنَّه دخلَ فيه النهيُ فلاندراجِ المُحْدثاتِ فيه كما تقدَّم بيانُه، فيكونُ قد حلفَ بقديمٍ ومُحْدَثٍ، ففعل مأموراً به ومنهيّاً عنه، ومن فعل مأموراً به ومَنْهيّاً عنه، فقد ارتكبَ المنهيَّ عنه، وهو ظاهرٌ إلَّا أنْ ينويَ الحالفُ بهذه الألفاظِ القديمَ وَحْده فلا نَهْيَ حينئذٍ، أو يكونَ هُناك عُرْفٌ اقتضى تخصيصَ هذه الألفاظَ بالقديمِ خاصّةً، فلا نَهْيَ حينئذٍ، أمَّا مُجرَّدُ اللفظِ اللغويُّ فمُوجبٌ لاندراجِ المُحْدَثِ مع القديم[1].

المسألةُ الثالثة: إنَّ هذه الصفاتِ تارةً تكونُ بلفظِ التذكيرِ كقولِنا: وجلالِ الله، وعَلاءِ الله، وتارةً تكونُ بلفظِ التأنيثِ كقولِنا: وعزَّةِ الله، وعَظَمةِ الله، فأمَّا لفظُ التذكيرِ فلا كلامَ فيه هٰهُنا، وأمَّا لفظُ التأنيثِ بالهاءِ فإنَّه مُشْعِرٌ بشيءٍ واحدٍ ممَّا يصدُق عليه، ولذلك تُفَرِّقُ العربُ بين قولِ القائلِ: عَزَّ زيدٌ عِزّاً، وعَزَّ عِزَّةً، فالأولُ يحتملُ جميعَ أنواعِ العِزِّ مُفْرَدةً ومجموعةً، فإذا وُجِدت الإضافةُ، أو الألفُ واللامُ الموجبتين للعموم، كان العُمومُ في جميعِ أفرادِ ذٰلك النوع، وإنْ فُقِدت/ الإضافةُ والألفُ واللام بقي مُطلقاً. ٢٢/ب

وأمَّا اللفظُ الثاني وهو: عَزَّ زَيدٌ عِزَّةً، فإنه لا يتناولُ لغةً إلا فَرْداً واحداً من العزَّةِ؛ إمَّا بمالِه، أو بجاهِه، أو بسَطْوتِه أو بغيرِ ذلك من أسبابِ العزَّةِ، وإذا كان موضوعُه لغةً فَرْداً واحداً من العزة، وأُضيفَت إلى

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يندرجُ حادثٌ تحت لفظِ العزَّة ونحوه، فما أشعر به كلامه بأن عبد الحقِّ أغفل التنبيه عليه، ليس الأمرُ كذلك، فلا محذورَ في اليمين بِعزَّة الله تعالى ونحو ذلك، فبحقٍّ أن أعرض عن ذلك عبدُ الحقِّ، والله أعلم.

الله تعالى لم يتعيَّنْ العمومُ فيه، فاحتمل المُحْدَثَ، فإنَّ العزّةَ تصدُقُ بالمُحْدَثِ أيضاً من جهةِ أنَّ العزيزَ هو الذي امتنعَ من نَيْلِ المكارهِ، والعزيزُ أيضاً هو الذي لا نظيرَ له.

وقد ذكر العلماءُ المعنيَيْن في تفسيرِ اسمهِ تعالى العزيز[1]، ولا شكَّ أنَّه تعالى لا نظيرَ له في مُبْتَدعاتهِ ومَخلوقاتهِ، فإنْ كانت العزَّةُ من هٰذه الجهةِ كان فيها إشارةٌ إلى المخلوقاتِ المُحْدَثاتِ، فلا تجبُ الكفارةُ، ولهذه الإشارة نقلَ صاحبُ «اللُّباب في شرح الجَلَّاب» عن مالكٍ في الحَلِفِ بعزَّة الله تعالى هل توجبُ كَفَّارةً أم لا؟ فيه روايتان لأجلِ التردُّدِ في لفظِ العزَّةِ.

وأما لفظُ العظمةِ فإنَّ بينه وبين لفظ العزة فرقاً، فإنَّ العربَ تقولُ: عَظُمَ زيدٌ عَظَمةً في غالبِ استعمالِهم، فكأنه هو المصدَرُ المتعيِّنُ دون عِظَماً بغير تاءِ التأنيث، وأمَّا عَزَّ عِزّاً فمشهورٌ، ولا يُنْطقُ بهاءِ التأنيث إلَّا إذا قُصِدَت الوَحْدَةُ نَحْوُ: ضَرَبَ ضربةً، فلا يتناولُ إلَّا ضربةً واحدةً، كذلك عِزَّةٌ لا يتناولُ إلَّا عزَّةً واحدةً، فإذا أُضيفَ لا يكون المضافُ عاماً بل فرداً واحداً غَيْرَ معيَّن.

وقد قال الغزالي في «المستصفى»[2]: إنَّ اللام في هذا الجنسِ لا تُفيدُ تعميماً بل إنَّما تفيدُ لامُ التعريفِ تعميماً فيما ليس محدوداً بالتاءِ نَحْوُ الرجلِ والبيع، فكذلك لا تفيدُه الإضافةُ عُموماً اعتباراً بلامِ التعريف، والجامعُ بينهما أنَّهما أداتا تعريف، فهذا بَحثٌ يُمْكِنُ أن يلاحظَ في هذا الموضع، والله أعلم[3].

---

(١) انظر «اشتقاق أسماء الله»: ٢٣٦-٢٤٠ لأبي القاسم الزجاجي حيث استقصى معاني هذا الاسم الكريم، وزاد على ما ذكره القرافيُّ هنا.

(٢) انظر «المستصفى»: ٢/ ٥٣.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الصحيحُ على ما سبق أنَّ لفظ العزَّة ونحوها لا يتناولُ مُحدَثاً، فلا يصحُّ ما قاله في لفظ العزَّة من احتماله المُحْدَثَ، وما حكاه عن =

الفرق السابع والعشرون والمئة

بين قاعدةِ ما يوجبُ الكفَّارةَ إذا حَلَف به من أسماءِ الله تعالى وبين قاعدةِ ما لا يوجب[1]

اعلم أنَّ أسماءَ الله تعالى تسعةٌ وتسعون اسماً مئةٌ إلّا واحداً أخرجَه التِّرمذي[2]، وهي إمَّا لمجرَّدِ الذاتِ كقولِنا: الله، فإنَّه اسمٌ للذاتِ على الصحيح، وكذلك اختار صاحبُ «الكشاف»[3]:/ أنَّه اسمٌ للذّاتِ من ٢٣/أ
حيثُ هي هي وهو عَلَمٌ عليها، واستدلَّ على ذلك بجَرَيانِ النُّعوت عليه، فتقولُ: الله الرحمٰنُ الرحيمُ.

وقيل: هو اسمٌ للذاتِ مع جُملةِ الصفات، فإذا قلنا: الله، فقد ذكَرْنا جُملةَ صفاتِ الله تعالى، وقُلنا الذاتَ الموصوفةَ بالصفاتِ الخاصة، وهذا المفهومُ الإلهُ المعبود، وهو الذاتُ الموصوفةُ بصفاتِ الكمال، ونعوتِ الجلال، وهذا المعلومُ هو الذي نَدَّعي توحُّدَه، وتُنَزِّهُه عن الشريكِ والمماثلة، أي: هذا المجموعُ يستحيلُ أنْ يكونَ له مِثْلٌ.

وقد يكون الاسمُ موضوعاً للذاتِ مع مفهومٍ زائدٍ وُجوديٍّ قائمٍ بذاتِ الله سبحانه وتعالى، نَحْوُ قَوْلِنا: عليمٌ، فإنَّه اسمٌ للذّاتِ مع العلمِ القائمِ

= صاحبِ «اللُّباب» مِنْ نقله عن مالكٍ رحمه الله تعالى في لزوم الكفارةِ للحالفِ بذلك روايتين ليس مُدْرَكُ اختلافِ قولهِ عندي ما ذكره الشهاب من احتمالِ المحدث، بل المُدْرَكُ عندي احتمالُ لفظِ العزَّةِ أن يكونَ مدلولُه أمراً ثبوتياً وأمراً سلبياً، فإنه عَزَّ بصفاتِ كماله الثبوتية كما عزَّ بصفاتِ تنزيهه السَّلبية، والله أعلم.

(١) انظر أصل هذا الفرق في «الذخيرة» ٤/ ٨ للقرافي.

(٢) أخرجه الإمام أحمد ١٥/ ٣١٥، والبخاري (٢٧٣٦)، ومسلم (٢٦٧٧)، والترمذي (٣٥٠٦) من حديثِ أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (٨٠٧) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) يعني الزمخشري، وقد سبق التعريفُ به، وانظر كلامَه في «الكشاف» ١/ ٦.

بذاتهِ تعالى، أو وُجوديٌّ منفصلٍ عن الذات، نَحْوُ خالقٍ، فإنه اسمٌ للذاتِ مع اعتبارِ الخَلْقِ في التسمية، وهو مفهومٌ وُجوديٌّ منفصلٌ عن الذات، أو موضوعاً[1] للذاتِ مع مفهوم عَدَميٌّ نَحْوُ قُدُّوسٍ، فإنّه اسمٌ للذّاتِ مع القُدُسِ الذي هو التطهيرُ عن النقائصِ، والبيتُ المُقَدَّسُ أي: طُهِّرَ مَنْ فيه من الأنبياءِ والأولياءِ عن المعاصي والمخالفات، أو يكونُ موضوعاً للذاتِ مع نسبةٍ وإضافةٍ كالباقي، فإنّه اسمٌ للذّاتِ مع وَصْفِ البقاءِ وهو نسبةٌ بين الوجودِ والأزمنةِ[2]، فإنَّ البقاءَ استمرارُ الوجودِ في الأزمنة، وهو أعمُّ من الأَبَديِّ لصدقِ الباقي في زمانين فأكثر، وأمَّا الأبديُّ فلا بُدَّ من استمرارِه مع جُملةِ الأزمنة المُسْتقبلة، كما أنَّ الأزليَّ هو الذي قارنَ وجودُه جميعَ الأزمنةِ الماضيةِ متوهَّمة أو محقَّقةً، فهذه خمسةُ أقسام.

ثم هي تنقسمُ بحَسبِ ما يجوزُ إطلاقُه، وبحَسبِ ما لا يجوزُ إطلاقه إلى أربعةِ أقسام:

ما ورد السمعُ به ولا يُوْهِمُ نَقْصاً نَحْوُ العليمِ، فيجوزُ إطلاقُه إجماعاً في موردِ النصِّ وفي غيرِه.

وما لم يَرِد السمعُ به وهو يُوْهِمُ نَقْصاً، فيمتنعُ إطلاقُه إجماعاً نَحْوُ متواضعٍ ودارٍ وعلاَّمةٍ، فإنَّ التواضُعَ يُوهِمُ الذِّلَّة والمهانةَ، والدِّرايةَ لا تكونُ إلَّا بعدَ تقدُّم شكٍّ، كذا نقلَه أبو علي[3]، والعَلاَّمةُ منْ كَثُرت

---

(١) معطوفٌ على قوله: وقد يكون الاسم موضوعاً للذات.

(٢) انظر «جامع الرسائل» ١/ ١٥٥ لابن تيمية حيث ردَّ على مَنْ يقول: إنَّ صفات الربِّ نِسَبٌ وإضافات وغير ذلك.

(٣) لم يتبين لي من هو المقصودُ بهذه الكنية، وقد سبق هذا الاسم عند الكلام على قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة: ١٨٥] وظننتُ أنه يريد أبا علي الفارسي ولعلَّه يريدُ هٰهُنا أبا عليٍّ الجُبَّائيَّ، من مُتكلِّمي المعتزلة ونُظَّارهم، وأما ما ذهب إليه محققا طبعة دار السلام من أنَّ المقصود هو الحسين بن خضر النسفي، من أئمة الحنفية، فهو ممَّا لا دليلَ عليه، وليس هو بالمشهورِ بحيث يتبادر الذهنُ إليه عند الإطلاق.

معلوماتُه، والله تعالى كذلك، غَيْر أنَّ هاءَ التأنيثِ تُوْهِمُ تأنيثَ المُسمَّى، والتأنيثُ نَقْصٌ فلا يجوزُ إطلاقُ شيءٍ من هذه الألفاظِ ونحوِها البتَّة. / ٢٣/ب

القسمُ الثالث: ما ورد السَّمْعُ به، وهو يُوهِمُ نَقْصاً فيُقْتَصَرُ به على محلِّه نَحْوُ ماكرٍ ومُستهزىءٍ، فإنَّ المَكْرَ والاستهزاءَ في مَجْرى العادةِ سوءُ خُلُقٍ، وقد ورد السَّمْعُ به في قولهِ تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤] ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] والمُحَسِّنُ لذلك المقابلةُ كقولهِ تعالى: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤] ﴿قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ۝١٤ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٤-١٥] فحَصلت المُقابلةُ بين المَكْرَيْن والاستهزاءَين[1]، فكان ذلك حَسَناً لأنَّه اللائقُ بفصاحةِ القرآنِ وبلاغتهِ، فيُقْتَصَرُ بمِثْلِ هٰذهِ الألفاظِ على مواردِ السمعِ، ولا يُذْكَرُ في غيرِ هذه التلاوة، فلا يُقالُ: اللهمَّ امكُرْ بفلانٍ[2]، ولا مَكَرَ اللهُ به، ولا اللهمَّ

---

(١) وتُسَمَّى المشاكلةُ أيضاً، وهي أحدُ أنواعِ البديعِ في القرآن، وعرَّفه السيوطي في «الإتقان» ٣/ ٢٨١ بقوله: هو ذِكْرُ الشيءِ بلَفْظِ غيرِه لوقوعهِ في صُحْبَتِهِ تحقيقاً أو تقريراً، فالأوَّلُ كقوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] فإنَّ إطلاقَ المكرِ في جانب البارىء تعالى إنَّما هو لمشاكلةِ ما معه، وكذا قولهُ ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] لأن الجزاء حقٌّ لا يوصَفُ بأنه سيئة. انتهى كلامُه وقد حذفنا بَعْضَه لما يَرِدُ عليه من النقدِ والاعتراض.

(٢) قد ثبت من حديثِ ابن عباس: أنَّ رسول الله ﷺ كان يدعو: «ربِّ أعنِّي ولا تُعِنْ عليَّ، وانصُرني ولا تَنْصُر عليَّ، وامكُرْ لي ولا تمكُرْ عليَّ» الحديث، وهو في «المسند» ٣/ ٤٥٢ بإسنادٍ صحيح، وأخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (٦٦٥)، وأبو داود (١٥١١)، وابن ماجه (٣٨٣٠)، والترمذي (٣٥٥١) وصحَّحه ابن حبان (٩٤٧) وانظر تمام تخريجه في التعليق على «المسند».

وقولُه: «امكُر لي» فَسَّره السندي في «حاشية ابن ماجه» ٢/ ٤٢٩ بقوله: مَكْرُ الله: إيقاعُ بلائه بأعدائه دون أوليائه، وقيل: هو استدراجُ العبدِ بالطاعاتِ فيتوهَّمُ أنَّها مقبولةٌ وهي مردودة، والمعنى: ألحِق مكرك بأعدائي. انتهى كلامُه، وانظر =

استهزىء بفلانٍ، ولا استهزأَ الله به، وكذلك بقيةُ هذا الباب. فهٰذهِ ثلاثةُ أقسامٍ لم أعلمْ فيها خلافاً، وحُكِيَ في هذه الأحكامِ الإجماع.

القسمُ الرابع: ما لم يَرِد السمعُ به وهو غَيْرُ مُوْهِمٍ، فلا يجوزُ إطلاقُه عند الشيخِ أبي الحسن الأشعري وهو مذهبُ مالكٍ وجُمهورِ الفقهاء[1]، ويجوزُ إطلاقُه عند القاضي أبي بكر الباقلاني، نَحْوُ قولِنا: يا سَيِّدَنا هل يجوزُ أن يُنادى الله تعالى بهذا الاسمِ أم لا؟ قولان، ومُدْرَكُ الخلاف: هل يُلاحَظُ انتفاءُ المانعِ وهو الإيهامُ ولا يُوْجَدُ فيجوزُ، أو نقولُ: الأصلُ في أسماءِ الله تعالى المَنْعُ إلَّا ما وردَ السَّمْعُ به، ولم يَرِد السمعُ فيمتنع؟ وهو الصحيحُ عند العلماء، فإنَّ مخاطبةَ أدنى الملوكِ تفتقرُ إلى معرفةِ ما أَذِنوا فيه من تسميتِهم ومعاملتِهم حتى يُعْلَمَ إذْنُهم في ذلك، فالله تعالى أَوْلى بذلك، ولأنها قاعدةُ الأدبِ، والأدبُ مع الله تعالى مُتَعيِّنٌ لا سِيَّما في مخاطباته، بل ليس لأحدٍ أن يُوْقِعَ في صلاةٍ من الصلوات، ولا عبادةٍ من العبادات إلَّا ما عَلِمَ إذْنَ الله تعالى فيه، فمخاطبةُ اللهِ تعالى وتسميتُه أَوْلى بذلك.

= «الجامع لأحكام القرآن» ٧/ ٣٢٧ حيث ذكر أنه جائزٌ أن يُقال: يا خيرَ الماكرين امكُر لي ولا تمكُر عليَّ.

(١) وهو الذي رجَّحه ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ٢/ ٤٨٠ حيث نصَّ على أنَّ الصوابَ أن لا يُسَمَّى الله تعالى إلَّا باسمٍ قد أطلقَتْه الشريعة ووقَّفَتْ عليه أيضاً، فإنَّ هـذه الشريطة التي في جوازِ إطلاقـهِ من أن تكونَ مدحاً خالصاً لا شُبْهة فيه ولا اشتراك أمرٌ لا يحسنُه إلّا الأقلُّ من أهلِ العلوم، فإذا أُبيحَ ذلك تسوَّر عليه من يظنُّ بنَفْسهِ الإحسانَ وهو لا يُحْسِنُ، فأدخل في أسماءِ الله ما لا يجوزُ إجماعاً. انتهى كلامُه، وهـو جارٍ على مذهب المالكية في سَدِّ الذرائع وحسمِ موادِّ الابتداع.

وقد كان الشيخ زكيُّ الدين عبدُ العظيمِ المحدِّثُ[1] رحِمَه الله يقول: قد ورد حديثٌ في لفظِ السيِّدِ[2]، فعلى هذا يجوزُ إطلاقُه على المذهبَيْن إجماعاً وقِسْ على هٰذه المُثُلِ ما أشبهها.

قال الشيخُ أبو الطاهر بنُ بشير: فكلُّ ما جازَ إطلاقُه جازَ الحَلِفُ به وأوجبَ الكفَّارةَ، وما لا يجوزُ إطلاقُه لا يجوزُ الحَلِفُ به، ولا يوجبُ/ ١/٢٤ الحَلِفُ به كفارةً، فتنزَّلُ الأقسامُ الأربعةُ المتقدِّمةُ على هٰذه الفُتيا، وهٰهُنا ثلاثُ مسائل:

المسألةُ الأولى قال أَصْحابُنا: من حَلَفَ باسمٍ من أسماءِ الله تعالى التي يجوزُ إطلاقُها عليه تعالى وحَنِثَ لزِمَتْهُ الكفَّارة[3].

وقال الشافعيةُ والحنابلة: أسماءُ الله تعالى قسمان[4]: منها ما هو مختصٌّ به تعالى، فهو صريحٌ في الحَلِفِ كقولنا: واللهِ، والرحمٰنِ فهذا تنعقدُ به اليمينُ بغيرِ نيَّة، ومنها ما لا يختصُّ به تعالى كالحكيمِ والعزيزِ والرشيدِ والقادرِ والمريدِ والعالمِ، فهي كناياتٌ لا تكونُ يميناً إلَّا بالنيةِ

---

(١) يعني الإمام الحافظ المنذري، وقد سبقت ترجمتُه.

(٢) لعلَّه يريد حديث ابن مسعود الطويل، وفيه: «أما السَّيِّدُ: فهو رَبُّ العالمين» أخرجه الإمام أحمد ٦/ ٣٣٣-٣٣٤ وإسناده ضعيفٌ لأجلِ الانقطاع بين عمرو البكالي وابن مسعودٍ في هذا الحديث، وتمامُ تخريجه في «المسند».

(٣) انظر «المعونة» ١/ ٦٣٠ للقاضي عبد الوهَّاب.

(٤) الذي في «المغني» ١٣/ ٤٥٢ أنَّها ثلاثةُ أقسام. والقِسمُ الثالث: ما يُسمَّى به غير الله تعالى مجازاً، وإطلاقُه ينصرفُ إلى الله سبحانه، مِثْلُ الخالقِ، والرازق، والربِّ، بدليل قولِ الله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧]، ﴿ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٥٠]، قال ابنُ قدامة: فهذا إنْ نوى به اسم الله تعالى، أو أُطْلِق، كان يميناً، لأنه بإطلاقهِ ينصرفُ إليه، وإنْ نوى به غيرَ الله تعالى، لم يكن يميناً، لأنَّه يُستعملُ في غيرِه، فينصرفُ بالنيةِ إلى ما نواه، وهذا مذهبُ الشافعي.

لأجلِ التردُّدِ بين المُوجِبِ وغيرِ الموجِبِ، وهذا التردُّدُ أجمَعْنا عليه في الطلاقِ وغيرِه، وأنَّ التردُّدَ لا ينصرفُ للطلاق، ولا لمعنىً يقعُ التردُّد فيه إلَّا بالنية، فكذلك هٰهُنا. ووَجْهُ التردُّدِ في هذه الأسماءِ المذكورةِ بين إرادةِ الله تعالى بها وبين المخلوقِ واضحٌ، وأنَّ البشرَ يُسَمَّى بهٰذه الأسماءِ حقيقةً، وأنَّ هذا اللفظَ يُطْلَقُ على الموضعَيْن بالتواطؤ، ولا يَتعيَّنُ اللفظ المتواطئُ إلَّا بالنية، وكفىٰ بهذا في بيانِ التردُّدِ والاحتياجِ للنيةِ، وهذا كلامٌ حَسَنٌ قويٌّ مُعْتبرٌ في كثيرٍ من أبوابِ الفقهِ كالظِّهارِ والعِتْقِ وغيرِهما.

ولنا عنه جواب حَسَنٌ، وهو: أنَّ القاعدةَ أنَّ الألفاظَ المفردةَ قد تبقىٰ على معناها اللغويِّ، وينقلُ أهلُ العُرْفِ المركَّبَ من المفردَيْن لبعضِ أنواعِ ذلك الجنسِ، كما قلنا في لفظِ الرؤوس: يصدُقُ على رؤوسِ جميعِ الحيوانات، ولفظُ الأَكْلِ يصدقِ على كل فردٍ من أفرادِ الأكلِ في أيِّ مأكولٍ كان، وإذا ركَّبْنا هاتَيْن اللفظتَين فقلنا: واللهِ لا أكلْتُ رؤوساً، أو أكلتُ رؤوساً لا يفهَمُ أحدٌ إلا رؤوسَ الأنعامِ دونَ غيرِها بسببِ أنَّ أهلَ العُرْفِ نقلوا هذا المركَّبَ لهٰذه الرؤوسِ الخاصةِ دون بقيةِ الرؤوس[1]، فكذلك لفظُ العليمِ والقادرِ والمُريدِ يصدُقُ على كلِّ عالمٍ وقادرٍ ومُريدٍ، ومع ذلك فقد نقَلَ أهلُ العُرْفِ قولَنَا: وحقِّ العليمِ، وغيرَ ذلك من الأسماءِ مع الحَلِفِ إلى خُصوصِ أسماءِ الله تعالى، فهو من المركَّباتِ المنقولةِ، فلا يَفْهَمُ أحدٌ عند سماعهِ الحَلِفَ بهٰذهِ الأسماءِ إلَّا أسماءَ الله تعالى خاصّةً، وإذا صارتِ الكنايةُ منقولةً في العُرْفِ إلى معنىً آخرَ، صارَتْ صريحةً فيه، فلذلك ألحَقْنا كناياتٍ/ كثيرةً في بابِ الطلاق، ٢٤/ب
فكذلك بصريحهِ لمّا اشتُهِرت في الطلاقِ بسببِ نَقْلِ العرف إيَّاها للطلاقِ فكذلك هٰهنا.

---

(١) قد سبق تفصيلُ هذه المسألةِ ونظائرها في الفرق الثامن والعشرين.

وهذا الجوابُ حَسَنٌ من حيثُ الجملةُ، غَيْرَ أنَّه لا يطَّردُ في جميعِ الأسماءِ، وإنما يستقيمُ في الأسماءِ التي جرت العادةُ بالحَلِفِ بها، فيَنفي النقلُ العرفيُّ الاحتمالَ اللغويَّ، وأمَّا ما لم تَجْرِ العادةُ بالحَلِفِ به كالحكيمِ والرشيدِ ونحوِهما، فلعلَّ كثيراً من الناسِ لا يعلمُها أسماءً لله تعالى فلم يشتهر الحَلِفُ بها، ولم أعلَمْ أنِّي رأيتُ مِن أسماءِ الله تعالى الرشيدَ إلَّا في «الترمذي»[1] حيث عَدَّدَ أسماءَ الله الحُسنىٰ مئةً إلَّا واحداً، وأصحابُنا عَمَّموا الحُكْمَ في الجميعِ ولم يُفَصِّلوا، وهو مُشْكِلٌ، ولا يُمكنُ أن يُقالَ: إنَّ عادةَ المسلمين لا يحلِفونَ بغيرِ الله تعالى وأسمائِه، فتنصرفُ جميعُ الأسماءِ لله تعالى بقرينةِ الحَلِفِ، لأنَّا نقولُ: إنَّا نجدُهم يحلِفون بآبائِهم وملوكِهم، ويقولون: ونِعْمةِ السلطانِ، وحياتِك يا زيدُ، ولعَمْري لقد قامَ زيدٌ، فيحلِفُ بعُمرِهِ وحياةِ مخاطبِهِ طولَ النهار، فليس ظاهرُ حالِهم الانضباطَ، ولا حصلَ في الأسماءِ القليلةِ الاستعمالِ عُرْفٌ ولا نَقْلٌ يُعْتَمَدُ عليه فيُسْتَصْحَبُ فيها حُكْمُ اللغة، وأنَّ اللفظَ صالحٌ للقديم والمُحْدَثِ، هذا هو الفقه.

المسألةُ الثانية: قال صاحبُ «الخِصال» الأندلسي[2]: يجوز الحَلِفُ ويُوجبُ الكفَّارةَ قولُك: باسمِ اللهِ لأفعَلَنَّ، وهٰذه المسألةُ فيها غَوْرٌ بعيدٌ

---

(١) «سنن الترمذي» (٣٥٠٧) وهو في «صحيح ابن حبان (٨٠٨) من حديثِ صفوان ابن صالح يرويه بإسناده إلى أبي هريرة، والحديثُ قد أُعلَّ بالاضطراب، وتطرَّق إليه احتمالُ أن يكونَ تعيينُ الأسماءِ مُدْرجاً، ولذلك قال الترمذي: وقد رُوِي هذا الحديث من غير وجهٍ عن أبي هريرة عن النبيِّ ﷺ، ولا نعلمُ في كبيرِ شيءٍ من الروايات ذِكْرَ الأسماءِ إلَّا في هذا الحديث، وقد روى آدم بن أبي إياس هذا الحديث بإسنادٍ غير هذا عن أبي هريرة عن النبيِّ ﷺ، وذكر فيه الأسماء، وليس له إسنادٌ صحيح.

(٢) يعني ابن زَرْبٍ، وقد سبقت ترجمتُه.

بسببِ أنَّ الاسمَ هٰهُنا إنْ أُريدَ به المُسَمَّى استقام الحكمُ، وإنْ لم يُرَدْ به المُسمَّى، فقد حكىٰ ابنُ السِّيدِ البَطَلْيوسيُّ[1]: أنَّ العلماءَ اختلفوا في لفظ الاسم: هل هو موضوعٌ للقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين أَسماءِ الذواتِ فلا يتناولُ إلا لَفْظاً هو اسم، أو وُضِعَ في لغةِ العربِ للقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين المُسَمَّياتِ فلا يتناولُ إلَّا مُسمًّى؟ قال: وهذا هو تحقيقُ خلافِ العلماءِ في أنَّ الاسمَ هو المسمَّى أم لا؟ وأنَّ الخِلافَ إنما هو في لفظ اسمِ الذي هو أَلفٌ سِينٌ مِيم، وأما لفظُ نارٍ وذَهَبٍ فلا يصحُّ أن يقولَ عاقلٌ: إنَّ لفظَ نارٍ هو عينُ النار حتى يحترقَ فمُ مَنْ نطق بهذا اللفظ، ولا لفظُ ذَهَبٍ هو عينُ الذهبِ المعدنيِّ حتى يحصُلَ الذهبُ المعدني في فمِ من نطق بلفظِ الذهب، وإنما الخلافُ في لفظِ الاسم خاصّةً[2].

وإذا فَرَّعنا على هذا/ وقلنا: الاسمُ موضوعٌ للقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين ١/٢٥
الأسماءِ، وأنَّ مُسمَّاه لفظٌ حينئذٍ، فينبغي أنْ لا تلزَمَ به كفَّارةٌ، ولا يجوزَ الحَلِفُ بهِ كما لو قُلْنا: ورِزْقِ الله، وعطاءِ الله، فإنَّ إضافةَ المُحْدَثِ إلى

---

(١) هو العلّامة أبو محمد عبد الله بن محمد بن السِّيد النحويُّ اللغويُّ، صاحبُ التصانيف المعروفة مثل «الاقتضاب في شرح أدب الكتاب»، وله شرحٌ على «الموطأ»، مات سنة (٥٢١هـ) له ترجمة في «وفيات الأعيان» ٣/ ٩٦، و«سِير أعلام النبلاء» ١٩/ ٥٣٢.

(٢) قد عقد شيخ الإسلام فصلاً نافعاً لمسألة الاسم والمسمَّى في «مجموع الفتاوى» ٦/ ١١٠، وقد لخَّص ابن أبي العزِّ الحنفيُّ مذهبَ أهلِ السنة في هذه المسألة فقال: طالما غَلِطَ الناسُ في ذلك وجَهِلوا الصوابَ فيه، فالاسمُ يُرادُ به المُسمَّىٰ تارةً، ويرادُ به اللفظُ الدالُّ عليه أُخرى. فإذا قُلْتَ: قال الله كذا، أو سمع الله لمن حَمِده، ونَحْوَ ذلك، فهذا المرادُ به المسمَّى نَفْسُه، وإذا قُلْتَ: الله اسمٌ عربي، والرحمٰن اسمٌ عربي، ونَحْوَ ذلك، فالاسمُ هٰهُنا للمسمَّى، ولا يُقالُ غيرُه، لِما في لفظِ الغَيْرِ من الإجمالِ، فإنْ أُريدَ بالمغايرةِ أنَّ اللفظ غيرُ المعنى فحقٌّ، وإنْ أُريد أن الله سبحانه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسِه أسماءً، أو حتى سمَّاه خَلْقُه بأسماءٍ من صُنْعِهم، فهذا من أعظمِ الضلالِ والإلحادِ في أسماءِ الله تعالى. انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ١٠٢.

اللهِ تعالى لا تُصَيِّرُه ممَّا يجوزُ الحلِفُ به، ولا يوجِبُ الكفَّارةَ، كذلك إذا أُضيفَ الاسمُ إلى الله تعالى يكونُ على هذا التقديرِ إضافةَ لفظِ مخلوقٍ لله عز وجل فلا يوجبُ كفَّارة.

وإنْ قُلْنا: هو موضوعٌ للقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين المسمَّيات، والقاعدةُ: أنَّ الدالَّ على الأَعمِّ غيرُ دالٍّ على الأخصِّ، فاللفظُ الدالُّ على القَدْرِ المُشْتَرَكِ بين جميعِ المُسَمَّياتِ لا يكونُ دالًا على خُصوصِ واجبِ الوجودِ سُبحانه وتعالى، وما لا يكونُ دالًا عليه لغةً لا ينصرفُ إليه إلا بنِيَّةٍ، أو عُرْفِ ناقلٍ، ولا واحدَ منهما فلا تجبُ الكفارةُ، ولا يتعيَّنُ صَرْفُ اللفظِ لله تعالى فهذا تحريرُ هذه المسألة.

المسألةُ الثالثة: قال اللَّخْميُّ: قال ابنُ عبدِ الحكَم: ها اللهِ يمينٌ توجبُ الكفَّارة مِثْلَ قولِه: تاللهِ، فإنَّه يجوزُ حَذْفُ حَرْفِ القَسَم، وإقامةُ هاء التنبيه مُقامَه، وقد نصَّ النحاة على ذلك[1].

فائدة: الألفُ واللامُ في أسماء الله تعالى للكمال، قال سِيبوَيْه: تكونُ لامُ التعريفِ للكمالِ، تقولُ: زيدٌ الرجلُ تريدُ الكاملَ في الرُّجولية[2]، وكذلك هي في أسماءِ الله تعالى، فإذا قُلْتَ: الرحمٰنُ، أي: الكاملُ في معنى الرحمةِ، أو العليمُ، أي: الكاملُ في معنى العلم، وكذلك بقيةُ الأسماءِ فهي لا للعُمومِ ولا للعهدِ ولكن للكمال.

---

(١) وهو الذي رجَّحه الموفق في «المغني» ١٣/ ٤٥٧ وقد علَّق ابن الشاط على كلام القرافيّ في هذا الفرقِ بقوله: جميعُ ما قاله في هذا الفرقِ لا بأسَ به إلا ما قالَه في المسألةِ الثانية مِن أنه إذا قال: باسمِ الله لأفعلنَّ يحتملُ أن يكونَ إضافةَ مخلوقٍ إلى الله تعالى على كِلا التقديرين في اسم من أن يكونَ المرادُ به الاسمَ الذي هو اللفظ، أو المسمَّىٰ الذي هو المعنى فلا يتعيَّنُ لِما يوجبُ الكفَّارة إلا بعُرْفٍ أو نيَّةٍ، فإنَّ في ذلك نظراً، فإنَّ لقائلٍ أن يقول: فيه عُرْفٌ بأنَّ المرادَ ما يوجبُ الكفَّارةَ والله أعلم، وما قاله في الفرقَيْن بعد هذا صحيح.

(٢) انظر كلام سيبويه في «الكتاب» ٢/ ١٣، ٩٤.

الفرقُ الثامنُ والعشرون والمئة
بين قاعدةِ ما يدخُلُه المجازُ في الأيْمان
والتخصيصُ، وقاعدةِ ما لا يدخُلُه المجازُ والتخصيص

اعلم أنَّ الألفاظَ على قِسْمين: نصوصٌ وظواهِرُ، فالنصوصُ هي التي لا تقبَلُ المجازَ ولا التخصيصَ، والظواهرُ هي التي تقبلهما[1].

فالنصوصُ التي هي كذلك قِسْمان: أَسماءُ الأعداد نَحْوُ الخَمْسةِ والعَشرةِ وغيرِ ذلك من أَسماءِ الأعدادِ، أوَّلُها الاثنان وآخرُها الألْفُ، ولم تَضَع العربُ بعد ذلك لفظاً آخَرَ للعدَدِ بل عادَت إلى رُتَبِ الأعداد، فقالت: ألفان، وهذا هو التثنيةُ فتُكرِّرُ مراتبَ الأَعدادِ وهي أربعةٌ: الآحادُ إلى العَشرة، والعشراتُ إلى المئة، والمِئون إلى الألف، ثم الأَلِفُ، فهٰذه الأربعةُ هي رُتَبُ الأعدادِ وهي آحادٌ وعشراتٌ ومِئون وأُلوف، وتُكَرِّرُ هٰذه الألفاظَ في مراتبِ الأعدادِ إلى غيرِ النهايةِ مكتفيةً بها من غير زيادةٍ، فهذه عند العربِ/ نُصوصٌ لا يدخلُها المجازُ ولا التخصيصُ، فلا يجوزُ أن ٢٥/ب
تُطْلِقَ العَشَرةَ وتُريدَ بها التسعةَ، ولا غيرَها من مراتبِ الأعدادِ، فهذا هو المجاز.

وأما التخصيصُ، فلا يجوزُ أن تقول: رأيتُ عَشرةً، ثم تُبَيِّنُ بعد ذلك مُرادك بها، وتقول: أرَدْتُ خمسةً، فإنَّ التخصيصَ مجازٌ أيضاً، لكنه يختصُّ ببقاءِ بعضِ المسمَّى، والمجازُ قد لا يبْقىٰ معه من المُسَمَّى

---

(١) لضَبْط معاقدِ الفروق بين النُّصوص والظواهر، انظر «أُصول الجصَّاص» ١/ ٣-١٨، و«كتاب الجدل على طريقة الفقهاء»: ٣ لابن عقيل الحنبلي.

شيءٌ، كما تقول: رأَيْتُ إخْوَتَك ثم تقولُ بعد ذلك: رأيتُ إخوتَك نِصْفَهم، وهم فلانٌ وفلانٌ، فهذا تخصيص، وقد بقي اللفظ مستعملاً في بعض الإخْوة، والمجازُ الذي ليس بتخصيصٍ أن تقول: أَرَدْتُ بإخوتِك مساكنَهم أو دوابَّهم، ووَجْهُ العلاقةِ ما بين الإخْوةِ وهذه الأمور من الملابسة، وليس المساكنُ ولا الدوابُّ بَعْضَ الإخوةِ فلم يَبْقَ من المُسَمَّىٰ شيءٌ، فالمجازُ أَعمُّ من التخصيصِ، فالتخصيصُ أن تريدَ بالعشرةِ بَعْضَها، والمجازُ أن تريدَ بالعشرةِ مُسمَّى العَشْر، أو بالخَمْسةِ مُسَمَّى الخمس، لأنَّ العَشَرَةَ نسبةُ العُشْرِ، لأنَّها عشر المئة، والخمسةُ نِسبةُ الخُمُسِ، لأنَّها خُمْسُ الخمسةِ والعشرين، فهذا أَجنبيٌّ عنها بالكُلية.

القسمُ الثاني من النصوص: الألفاظُ التي هي مُخْتَصَّةٌ بالله تعالى نَحْوُ لفظِ الجلالةِ ولفظِ الرحمٰن، فإنه لا يجوز استعمالُهما في غيرِ الله تعالى بإجماعِ الأُمَّة[1]، فهذا الامتناعُ شرعيٌّ، والامتناعُ في الأعدادِ لُغَويّ.

وأما الظواهرُ، فهي ما عدا هٰذين القسمَيْن من العُمومات نَحْو المشركين، وأَسماءُ الأجناسِ نَحْو الأسدِ وغيرِه ممَّا وُضِعَ لجنسٍ من الجمادِ أو النباتِ أو الحَيوان، أو جنسٍ من قَبيلِ الأَعراضِ نَحْو العِلْمِ والظنِّ والأَلوانِ والطُّعومِ والرَّوائحِ، فيجوزُ المَجازُ فيها كما يجوزُ إطلاقُ العِلمِ، ويُرادُ به الظنُّ مجازاً كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾

---

(١) انظر «شأن الدعاء»: ٣٠-٣١ للإمام الخطّابي. «وتفسير القرآن العظيم» ١/ ١٢٦ لابن كثير حيث ذكر أنَّ اسمَه تعالى الرحمٰن خاصٌّ به لم يُسَمَّ به غيره كما قال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠] ولما تجرَّأَ مسيلمةُ الكذابُ وتسمَّى برحمان اليمامة كساه الله جلبات الكذبِ وشُهِرَ به، فلا يُقال إلا مسيلمة الكذَّاب، فصار يُضربُ به المَثَلُ في الكذب.

[الممتحنة: ١١٠] أي: ظننتموهُنَّ، فإنَّ الإيمان أمرٌ باطنٌ لا يُعْلَمُ، ولكن تدلُّ عليه ظواهر الأحوال[1]، وكقولهِ تعالى: ﴿فَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا﴾ [الكهف: ٥٣] أي: قطعوا وعَلِموا، هذا هو المُقَرَّرُ في أُصولِ الفقه، وفي أبوابِ الفقه عند الفقهاءِ في أبواب الأَيْمانِ والطلاقِ وغيرِهما،/ وعليه سؤالٌ وذلك: أنَّ العربَ قد تستعملُ اسمَ العددِ مجازاً كقوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ [التوبة: ٨٠]، قال العلماء[2]: المرادُ الكثرةُ كيف كانت، وكذلك قولهُ: ﴿ذَرْعُهَا سَبْعُونَ﴾ [الحاقة: ٣٢] أي: طويلةً جدّاً، وخصوصُ السبعينَ ليس مُراداً بل المرادُ الكَثْرةُ جدّاً، وهذا مجازٌ قد دخلَ في السبعين وهو اسمُ عَدد، وكذلك قولهُ تعالى: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [المُلك: ٤] قال المُفَسِّرون: المرادُ بكرَّتَيْن المراجعةُ الكثيرةُ من غيرِ حَصْرٍ[3]، وعَبَّرَ بلفظِ التثنيةِ عن أَصل الكَثْرة، وهذا مجازٌ قد دخلَ في لفظ «كرَّتَين»، غَيْرَ أنه ليس من أسماءِ العدد، واسمُ العددِ إنَّما هو اثنان لكن «كرَّتين» في معناه. ١/٢٦

ويقولُ أَهلُ العُرْفِ: سألتُك أَلفَ مرَّة فما قضَيْتَ لي حاجةً، وكذلك زُرْتُك مئةَ مرَّةٍ فلم تَرْعَ لي ذلك، ولا يريدون خُصوصَ الألفِ والمئة بل الكَثْرةَ، هذا مَجازٌ قد دخل في المئة والألف، وإذا انفتحَ البابُ في هٰذهِ الألفاظِ في بعضِها انخَرَم الجزم في بقيتها، فلم يَبْقَ لنا نصوصٌ البتَّةَ في

---

(١) ولكن استدلَّ ابن كثير بهذه الآية على أن الإيمان يمكنُ الاطلاعُ عليه يقيناً. انظر «تفسير القرآن العظيم» ٨/ ٩٣.

(٢) منهم ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ٣/ ٦٤، وعليه دار تفسير ابن كثير للآية حيث قال: إنَّ السبعين إنَّما ذُكِرت حَسْماً لمادة الاستغفارِ لهم، لأن العربَ في أساليبِ كلامِها تذكر السبعين في مبالغة كلامِها، ولا تُريدُ التحديدَ بها، ولا أن يكونَ ما زاد عليها بخلافِها.

(٣) وهو قولُ الزمخشري في «الكشاف» ٤/ ٥٧٦.

أسماءِ الأعداد، غَيْرَ أنَّ الفقهاءَ مُطبقون على ما تقدَّم، والواقعُ كما ترى فتأمَّله، وعلى تقديرِ صحَّةِ القاعدتَيْن، والفرقِ بينهما تتخرَّجُ ثلاثُ مسائل:

المسألة الأولى: إذا حلفَ ليعتقنَّ ثلاثةَ عبيدِ اليومَ، فأعتقَ عبدَيْن، وقال: أرَدْتُ بلفظِ ثلاثةِ الاثنين، لم تُفِدْه نِيَّتُه، وحَنِثَ إن خرج اليومُ ولم يُعْتِق الثالثَ، لأنَّ استعمالَ لفظِ الثلاثةِ في الاثنين مَجازٌ، وهو لا يدخُلُ في أسماءِ الأعداد، وكذلك بقيةُ أسماءِ الأعدادِ لا تُفيدُ فيها النيةُ في الأَيْمان، ولا في الطلاق ولا في غيرِهما.

المسألةُ الثانية: إذا قال: واللهِ لأعتِقَنَّ عبيدي، وقال: أردْتُ بعضَهم على سبيلِ التخصيصِ، أو أرَدْتُ بعبيدي دوابّي، وأرَدْتُ بالعِتْقِ بَيْعَها أفادَه ذلك، لأنه يجوزُ استعمالُ العبيدِ مَجازاً في الدواب، والعلاقةُ المِلْكُ في الجميع، واستعمالُ العِتْقِ مَجازٌ في البيع، والعلاقةُ بُطلان المِلْكُ، فهذا تُفيدُه فيه النيَّةُ والمَجاز.

المسألة الثالثة: إذا قال: والله لأعتقَنَّ ثلاثةَ عبيدٍ، ونوىٰ أنه يبيعُ ثلاثَ دوابَّ من دوابِّه صحَّ، لأنَّ لَفْظَ/ «ثلاثةٍ» لم يدخُلْه مجازٌ، وإنما ٢٦/ب
دخلَ المَجازُ في المعدود، وهو اسمُ جنسٍ ـ أعني العبيدَ ـ فعبَّر بجنسِ العبيدِ عن جنسِ الدواب وذلك جائزٌ، ولم يُعَبِّر بلفظِ الثلاثِ عن غيرِ الثلاثِ فهو على بابهِ، ونظيرُه من الطلاقِ أن يقولَ: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، ويريدُ بالثلاثِ اثنتين أو واحدةً، لا يُفيدُه ذلك، وإن قال: أردْتُ أنك طَلُقْتِ ثلاثَ مرَّاتٍ من الولدِ أفادَه ذلك، ولم يلزَمْهُ طلاقٌ في الفُتْيا، ولا في القضاءِ إن لم تَقُمْ علَيه بَيِّنةٌ، أو قامت لٰكن هناكَ من القرائنِ ما يعضُدُه، وإلّا لزِمَه الطلاقُ الثلاثُ في القضاءِ دون الفُتْيا، وقد أشكل ذلك على بعض الفقهاء، وقال: أثَّرت النيةُ في الكُلِّ ولم تُؤثِّر في البعض،

وذلك خلافُ القواعد، فإنَّ النيةَ أبطَلت الطلقاتِ الثلاثَ كلَّها إذا نوى طَلْقَ الوَلدِ، وهذا هو جملةُ مدلولِ اللفظِ، فأَوْلى أن يبطُلَ بعضُ مدلولِ اللفظ، وهو أن يريدَ بالثلاثِ اثنتين.

وجوابه: أنَّ النيةَ إنَّما أثَّرت في لفظِ المعدودِ فقط وهو الطلاق، وأما اسمُ العددِ فباقٍ على حالهِ ثلاثٍ، غَيْرَ أنه لمّا تغيَّر المعدودُ وانتقل العددُ معه على حاله، وهو ثلاثٌ من غيرِ تغييرٍ لمفهومِ الثلاثِ فدخلَ التغييرُ والمجازُ في اسمِ الجنسِ الذي هو الطلاقُ، لأنَّ الطلاقَ اسمُ جنسٍ دون الثلاث، لأنه اسمُ عدد فلم يدخُلْ فيه مَجازٌ البتَّة، غَيْرَ أنَّ معدودَهُ تغيَّر من الطلاقِ الذي هو إزالةُ العِصْمَة إلى جنسٍ آخَرَ، وهو طَلْقُ الولدِ أو غيره من الأجناسِ، فلا إشكالَ حينئذٍ.

فإن قلْتَ: لو قال: والله، أو والرحمٰنِ لا فَعَلْتُ كذا، وقال: أردْتُ بلفظِ الجلالةِ أو بلفظِ الرحمٰنِ غَيْرَ الله تعالى، وعَبَّرْتُ بهذا اللفظِ عن بعضِ المخلوقات لله من بابِ إطلاقِ الفاعلِ على أثرِه لما بينهما من العلاقةِ، والحَلِفُ بالمخلوقِ لا تلزَمُ به كفارةٌ فلا تلزَمُني كفارةٌ، هل تسقطُ عنه الكفارةُ بناءً على هذا المجاز؟

قلتُ: ظاهرُ كلامِ العلماءِ أنَّ هذا تلزَمُه الكفارةُ إذا حَنِثَ، وأنَّ هٰذين اللفظين/ لا يجوزُ استعمالُهما لغير الله تعالى، وما امتنع شَرْعاً فهو ١/٢٧
كالمعدومِ حِسًّا فتلزَمُه الكفارة[1]، وهذا بخلافِ ما لو قال: أَرَدْتُ بقولي: والعليمِ والعزيزِ وغيرِ ذلك من أسماءِ الله تعالى، أو كفالةِ اللهِ، وعَهْدِ الله، وعِلْمِ الله وغيرِ ذلك من صفاتهِ التي تقدَّم بَسْطُها، بَعْضَ مخلوقاتهِ ممَّن هو عليمٌ، أو عزيزٌ، أو بعضَ صفاتِ البشرِ من العِلمِ

---

(١) انظر «المغني» ١٣/ ٤٥٢ لابن قدامة.

والكفالةِ والعهدِ وغيرِ ذلك، فأضَفْتُه إلى الله تعالى إضافةَ الخلقِ للخالق[1]، فإنَّا نسمعُ هذه النيةَ، وتفيدُه في إسقاطِ الكفارةِ، لأنَّ هٰذه الألفاظَ ليست نُصوصاً بل أسماءَ أَجناسٍ.

وقد قال جماعةٌ من العلماء: إنها كناياتٌ لا تكونُ يميناً إلا بالنية لقوَّة التردُّدِ عندهم والاحتمالِ، وقد حكيتُه فيما مضى عن الشافعيةِ والحنابلةِ والحَنَفيةِ، وقالوا ذلك أيضاً في الصفات، واشترطوا فيها الشُّهْرَة العُرْفيّةَ، ونحنُ ـ وإن لم نوافِقْهم على ذلك ـ فنحنُ نلزمُه الكفَّارةَ بناءً على الظهورِ والصراحةِ، لا بناءً على النصوصيةِ التي لا تقبلُ المَجازَ، فتأمَّلْ هٰذه المواطنَ وما تفيدُ فيه نِيَّةُ المجاز وما لا تُفيدُ، فإنَّه فَرقٌ مُحتاجٌ إليه في الفتيا والقضاءِ حاجةً شديدة، وقد اتَّضح اتّضاحاً حَسَناً من فَضْلِ الله عزَّ وجل.

* * *

(١) في الأصل: للمخلوق، وأثبتنا ما في المطبوعة، فلعلَّ الصوابَ في هذا الاختيار.

الفرقُ التاسعُ والعشرون والمئة

بين قاعدةِ الاستثناءِ وقاعدةِ

المجازِ في الأَيْمانِ والطلاقِ وغيرِهما[1]

اعلم أنَّ الاستثناءَ هو ما كان بإلَّا، وحاشا، وخلا، وعَدا، ولا يكون، وليس وبَقيَّةِ أَخواتِها، وهي إحدى عَشْرةَ أداةً مُسْتَوعَبةً في كُتبِ النحو[2]، والمجازُ هو اللفظُ المُسْتعملُ في غيرِ ما وُضِعَ له لعلاقةٍ بينهما، وإذا عَلِمْتَ حقيقتَها، فاعلَمْ أنَّهما بحَسبِ مواردِهما التي يَرِدان عليها كلُّ واحدٍ أعمُّ من الآخَرِ من وجهٍ، وأخصُّ من وجهٍ، وضابطُ الأعمِّ من وجه، والأخصِّ من وَجْهٍ: أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهما يُوجَدُ منفرِداً ومع الآخر، فينفرِدُ كلُّ واحدٍ منهما بصورة، ويجتمعانِ في صورةٍ كالحَيَوانِ والأبيضِ؛ يُوجَدُ الأبيضُ بدونِ الحيوان في الجيرِ والثلج، والحيوانُ بدون الأبيضِ في الزَّنْجِ والجاموس، ويجتمعان معاً في كلِّ حيوانٍ أبيضَ، كذلك الاستثناءُ والمجازُ يوجَدُ كلُّ واحدٍ منهما في صورةٍ لا يجوزُ وجودُ الآخر فيها، ويجوزُ أن يجتمعا في صورةٍ/ يجوزُ دخولُهما ٢٧/ب
فيها، وتكون قابلةً لهما، وأُبَيِّنُ ذلك بالمَثَلِ.

مثالُ الصورةِ التي يدخلُها الاستثناءُ دون المَجاز، ويمتنعُ استعمالُ المجازِ فيها أَسماءُ الأعداد، فلا يجوزُ إطلاقُ العشرةِ ويرادُ بها تسعةٌ، وقد تقدَّم تقريرُه وما عليه في الفرقِ الذي قبل هذا.

---

(١) قد تكلم القرافيُّ على هذا الفرق في كتابه «الذخيرة» ٤/ ٢١.

(٢) انظر بَسْطَ هذا المبحث في «شرح جُمَل الزجاجي» ٢/ ٣٨٠ لابن عصفور، والذي ذكره هو عشر أدوات لا إحدى عشرة كما قال القرافيُّ، ثم قال ابن عصفور: وزاد بعضُهم في هذه الأدواتِ «لا سيَّما» و«بَلْهَ» وإدخالُهما في هذا البابِ خطأٌ.

قال صاحبُ «المُقدِّمات» الشيخُ أبو[1] الوليد: لا يجوزُ الاستثناءُ بإلّا من الأعدادِ وإن اتَّصل ما لم يَبْنِ كلامَه عليه نَحْوُ: واللهِ لأعطِينَّك ثلاثةَ دراهمَ إلا دِرْهماً، وكذلك: أَنْتِ طالقٌ ثلاثاً إلا واحدةً، بخلافِ العموم، وبخلافِ الاستثناء بمشيئةِ الله تعالى، فإنه يكفي فيه الاتصال، وإن لم يُبْنَ الكلامُ عليه.

ومثالُ الصورةِ التي يدخلُها المجازُ دون الاستثناءِ: المعطوفاتُ، فإذا قُلتَ: رأيتُ زَيْداً وعَمْراً إلّا عَمْراً لم يَجُزْ لغةً لما فيه من إبطالِ حُكْمِ عَمْرو، وهو منصوصٌ عليه، فأنتَ مُسْتثنٍ لجملةِ ما نطقْتَ به في المعطوفات، واستثناءُ جملةِ كلامٍ منطوقٍ به ممنوعٌ، وكذلك: أَعْطِ زيداً دِرْهَماً ودِرْهَماً إلَّا دِرْهماً، مُمْتنعٌ لاستثناءِ جملةٍ منطوقٍ بها بخلافِ: أَعْطِه ثلاثةَ دراهمَ إلا دِرْهماً.

ويجوزُ المجازُ في المعطوفاتِ، وأن يُريدَ بالثاني غَيْرَ الأول في صَورتَيْن:

إحداهما: الأَسماءُ المترادفةُ، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَشْكُواْ بَثِّي وَحُزْنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [يوسف:٨٦] والحُزْنُ: هو البثُّ[2] وقد أُريدَ به الأول، ولو قُلْتَ: أَشكو بَثِّي وحُزْني إلَّا حُزْني لم يَجُزْ، وكذلك يجوزُ أن تقولَ: أعطه بُرّاً وحِنْطةً، وتعطفَ الشيءَ على نفسِه إذا اختلف اللفظُ، كذلك نصَّ عليه النحاة، ولو قلتَ: رأيت بُرّاً وحِنْطةً إلّا حِنْطَةً، لم يَجُزْ، لأنَّ الاستثناءَ إنما جُعِلَ لإخراجِ ما التفَّ في الكلام وهو غيرُ مرادٍ، وما قُصِدَ

---

(١) لفظُ «أبو»: سقط من الأَصل. وانظر كلامَ ابن رشدٍ في «المقدّمات» ١/ ٣١٤، وقد تصرَّف القرافيُّ بعبارةِ ابن رُشد تصرّفاً ملحوظاً.

(٢) لكن نقل ابن عطية عن أبي عُبَيْدة وغيرِه: أنَّ البثَّ أشدُّ الحُزْنِ، وذكر أنه قد يُستعملُ البثُّ في المَخْفيِّ على الجُمْلةِ. انظر «المحرَّر الوجيز» ٣/ ٢٧٣.

بالعطفِ لا بُدَّ أن يكونَ مُراداً، فالجمعُ بينهما يقتضي أن يكونَ مراداً وغَيْرَ مُرادٍ، وهو جَمْعٌ بين النقيضين.

الصورةُ الثانية: أن تكونَ الألفاظُ متباينةً غيرَ مُترادفةٍ، ويريد بالثاني الأوَّلَ على سبيلِ المجاز،/ كقولِك: رأيتُ زَيْداً والأَسَد، وتريدُ بالأسدِ ١/٢٨
زَيْداً لشجاعتهِ، فهذا يجوزُ، ولا يجوزُ دخولُ الاستثناءِ فيه، لأنَّك أتيْتَ باللفظِ الثاني لقَصْدِ المبالغةِ بالمعنى المجازيِّ، فإنَّ قولك لزيدٍ: «أَسَدٌ» أبلغُ من قولِك: «شُجاعٌ»، وإذا كان هذا معنىً مقصوداً للعقلاءِ في مُخاطباتِهم لا يجوزُ إبطالهُ بالاستثناءِ، فهٰذان مثالانِ لِما ينفردُ به كلُّ واحدٍ منهما عن صاحبهِ.

ومثالُ اجتماعِهما في صحَّةِ الدخول فيه والاستعمالِ: العموماتُ والظواهرُ كلُّها؛ يجوزُ دخولُ الاستثناءِ فيها والمجاز، فتقولُ في العمومِ: رأيتُ إخوتَك إلّا زيداً، فهذا استثناءٌ، وتقولُ: رأيتُ إخوتَك وتريدُ دارَ إخْوَتهِ، أو أميرَ إخوته لِما بين الدارِ والأميرِ من المُلابسة هذا في العموم.

وأما الظواهرُ التي ليست بعمومٍ نَحْوُ لَفْظِ الأسدِ والفرسِ وجميعِ أسماءِ الأجناسِ يجوزُ[1] دخولُ المجازِ فيها إذا وُجِدت العلاقةُ، ودخولُ الاستثناءِ، فتقول: رأيتُ أسداً إلَّا يدَه، وإلَّا رأسه بشَرْطِ أن لا يستوعبَه، وكذلك: رأيتُ فَرَساً إلَّا رأسَه، ويجوزُ دخولُ المجازِ فتريدُ بالأسدِ زَيْداً الشجاعَ، وبالفرسِ حمارَه الفارِهَ لشَبَهِهِ بالفرسِ في سُرْعةِ جَرْيِهِ، وقِسْ على ذلك بقيَّةَ أسماءِ الأجناس، فهذا القِسمُ يدخلُ فيه الاستثناءُ والمجازُ، غَيْرَ أنَّ المجازَ لك أن تتجوَّزَ بجُمْلةِ الاسمِ عن جميعِ المُسمَّىٰ إلى غيرِه، كما عَدَلْتَ عن الأسدِ بجُمْلتهِ إلى الرجلِ الشجاع، وليس لك استثناءُ جُمْلةِ الأسدِ، لأنه يُشْتَرطُ في الاستثناءِ أن يبقىٰ بعدَه شيءٌ ممَّا

---

(١) الأَوْلى اقترانُه بالفاء، ولا تترك إلّا لضرورة، انظر «مغني اللبيب»: ٨٠.

دخلَ عليه الاستثناء، فهذا الوجْهُ يقعُ به الفرقُ في هذا القسمِ لا في جوازِ الدخولِ، فقد ظهرَ لك أنَّ الاستثناءَ يُوْجَدُ في صورةٍ لا يُوجَدُ فيها المجاز، ويوجَدُ المجازُ في صورةٍ لا يوجَدُ فيها الاستثناء، ويجتمعانِ في صورةٍ، فيكونُ كلُّ واحدٍ منهما أعمَّ من الآخرِ من وَجْه، وأخصَّ من وجهٍ وهو المطلوب، وبه ظهر الفرقُ بين قاعدتَيْهما حتى يُعْلَمَ في أيِّ صورةٍ يجوزُ استعمالُ كلِّ واحدٍ منهما، وفي أيِّ صورةٍ يمتنعُ، ويُفيدُ ذلك نَفْعاً عظيماً في الأَيْمان والطلاقِ وغيرِهما، فإنَّ من استعمل واحداً منهما في
٢٨/ب مكانٍ لا يجوزُ استعمالُه فيه بطَلَ/ استعمالُه له، ولزِمَهُ أصلُ الكلامِ الأولِ بمُقْتضى وَضْعِ اللغة، فاعلم ذلك فهي قاعدةُ الفقه.

* * *

الفرقُ الثلاثون والمئة

بين قاعدةِ ما تكفي فيه النيةُ

في الأَيْمان وقاعدةِ ما لا تكفي فيه النية[1]

اعلم أنَّ النيةَ تكفي في تقييدِ المُطْلقات، وتخصيصِ العُمومات، وتَعميمِ المُطْلقات، وتعيينِ أحدِ أفرادِ مُسمَّياتِ الألفاظِ المُشْتَرَكات، وصَرْفِ اللفظِ عن الحقائقِ إلى المجازات، ولا تكفي عن الألفاظِ التي هي أسبابٌ، ولا عن لفظٍ مقصودٍ وإن لم يكُنْ سَبباً شرعياً، ويتَّضحُ ذلك بذِكْرِ عَشْرِ مسائلَ:

المسألةُ الأولى: تقييدُ المُطْلقات إذا حَلَف ليُكْرِمَنَّ رَجُلاً، ونوى به زيداً فلا يَبَرُّ[2] بإكرامِ غيرِه، لأنَّ رجُلاً مُطلقٌ، وقد قَيَّدَه بخصوصِ زيدٍ، فصار معنى اليمينِ لأُكْرِمَنَّ زيداً، وكذلك إذا قَيَّدَه بصفةٍ في نِيَّتِه، ولم يلفُظْ بها كقوله: واللهِ لأُكْرِمَنَّ رجُلاً، وينوي به فقيهاً أو زاهداً، فلا يبرأُ بإكرامِ غيرِ الموصوفِ بهذه الصفةِ، فهذه صورةُ تقييدِ المطلقات[3].

المسألةُ الثانية: تخصيصُ العُمومات كقولِه: والله لا لبستُ ثَوْباً، وينوي إخراجَ الكَتَّانِ من يمينه، فيصيرُ هذا العمومُ مخصوصاً بهذه النية، ولا يحنَثُ إذا لبِسَ الكَتَّان، لأنه قد أخرجَ بنِيَّتِه[4]، وقد تقدَّمَ الفرقُ بين

---

(١) انظر «الذخيرة» ٤/ ٢٥ حيث تكلَّم القرافيُّ على مدارك البِرِّ والحِنْثِ في الأَيمان، وجعل النيَّةَ في طليعة هذه المُدْركات.

(٢) في المطبوع: يبرأ. والمقصودُ في الأيمانِ هو البُرورُ والصدقُ فيها لا البراءةُ، اللهمّ إلا أن يرادَ به براءة ذمّتِه من الحِنْثِ.

(٣) قال ابن الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس هذا تخصيصَ العموم بل هو الاستثناءُ بالنيةِ وهو محلُّ خلافٍ، وأما التخصيصُ بالنيةِ فهو أن يقصِدَ ما عدا الكَتَّانَ خاصَّة، ولا أُراه إلا محلَّ وِفاقٍ.

قاعدةِ النيةِ المخصِّصةِ والنيَّةِ المؤكِّدة: أنَّ القَصْدَ للكتَّانِ دون غيره لا يفيد[1]، وأن هنالك فرقاً جليلاً جميلاً فليطالعْ من هنالك[2].

المسألةُ الثالثة: المُحاشاةُ كما قال مالكٌ: إذا قال: كلُّ حلالٍ عليَّ حرامٌ يلزَمُه الطلاقُ إلَّا أن يُحاشِيَ زوجتَه.

وقال الأصحابُ: يكفي في المحاشاةِ مجرَّدُ النيةِ[3]، والسببُ في ذلك أنَّها تخصيصٌ بعَيْنِه من غيرِ زيادةٍ ولا نُقصان، والتخصيصُ يكفي فيه إرادةُ المتكلِّم، فكفى في المحاشاةِ مجرَّدُ إرادةِ المتكلِّم، فليست المحاشاةُ شيئاً غيرَ التخصيصِ فاعْلم ذلك[4]، فهٰذه هي مواطنُ الاكتفاءِ بالنيةِ إجماعاً[5].

المسألةُ الرابعة: في المَوْطِنِ الذي اختلَف العلماءُ في الاكتفاءِ فيه
٢٩/أ بالنيةِ،/ وهو ما دلَّ اللفظُ عليه التزاماً[6].

---

(١) انظر الفرق التاسع والعشرين من المجلَّد الأول.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وقد تقدَّم الكلام معه هناك بما يقتضي أن الصحيحَ خلافُ قوله في ذلك.

(٣) قال ابن الشاط: المحاشاةُ هي الاستثناءُ بعَيْنِه.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الصحيحُ: أنَّ المحاشاةَ هي الاستثناء بعينِه لا التخصيصُ، ولكن لمّا سبق له توهُّمُ أنَّ إخراجَ بعضِ متناولِ اللفظِ العامِّ هو التخصيصُ، قال: إنَّ المحاشاةَ هي التخصيصُ وذلك غيرُ صحيح، وتوهُّمه ذلك هو الذي أوجبَ غَلَطَه حيث جزمَ بأنَّ نيَّةَ التخصيصِ لا تُفيدُ مع توهُّمه أنه يُشْتَرطُ في التخصيصِ في النيةِ ما يُشْتَرطُ في التخصيصِ باللفظِ، وقد تقدَّم ذلك، والكلامُ معه فيه في الفرقِ التاسع والعشرين.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك صحيحٌ إلّا في المحاشاةِ، فإنَّ الخلافَ فيها معلوم.

(٦) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: في قوله: «ما دلَّ اللفظُ عليه التزاماً» عندي نظرٌ، فإنَّ المصدرَ هو الذي يدلُّ على معناه، وهو القيامُ مثلاً والضربُ، فأمَّا القيامُ فيدلُّ =

قالت الحنفيةُ: لا تؤثِّرُ النيةُ فيه تَقْييداً ولا تخصيصاً، وقالت بقيةُ الفِرَقِ: تؤثِّرُ النيةُ في المدلولِ التزاماً كالمُطابقةِ من غيرِ فَرْقٍ، ومَثَّلوا هذه المسألةَ بقولِ القائل: والله لا أَكَلْتُ، فقالتِ الفِرَقُ المالكيةُ والشافعية: يجوزُ أن يَنْوِيَ مأكولاً مُعيَّناً، فلا يَحْنَثُ بأَكْلِ غيرِه، وقالت الحنفيةُ: لا يجوزُ دخولُ النيةِ هٰهُنا، وإن نوى بطلَت نِيَّتُه، وحَنِثَ بأَيِّ مأكولٍ أكَلَه، فإنَّ اللفظَ إنَّما دلَّ مطابقةً على نَفْيِ الأَكْلِ الذي هو المصدر، ومن لوازمِ مَصدرِ الأكلِ مأكولٌ ما، وذلك المأكولُ لم يُلْفَظْ به فلا يجوزُ دخولُ النيةِ فيه[1]، لأنَّه مدلولٌ التزاميٌّ، واحتجُّوا على ذلك بأُمور:

أحدُها: أنَّ الأصلَ اعتبارُ اللفظِ المنطوقِ به بحسبِ الإمكان، خالَفْنا ذلك فيما دلَّ اللفظُ عليه مطابقةً، وبقي[2] فيما عداهُ على الأصل، ووَجْهُ المناسبةِ: أنَّ تحكُّمَ النيَّةِ في اللفظِ باعتبارِ معناه فَرْعُ تناوُلِ ذلك اللفظِ لذلك المعنى، والتناولُ إنَّما هو محقَّقٌ في المطابقةِ والتضمُّن، أمَّا الالتزامُ فتَبَعٌ جاءَ من جهةِ العقلِ، فتقرُّرُ اللفظِ فيه ضعيفٌ، فتَصَرُّفُ النيةِ ضعيف، فلا يُتْرَكُ ما أجمَعْنا عليه لهذا الضعيفِ المُخْتَلَفِ فيه[3].

= بالالتزامِ على فاعلِه، وأما الضربُ فيدلُّ بالالتزامِ أيضاً على فاعله ومفعولِه، وأما الفعلُ فهو مبنيٌّ لوقوعِ المصدرِ من فاعلِه إن كان غَيْرَ مُتعَدٍّ، أو مِنْ فاعلِه بمفعولِه إن كان متعدِّياً، وما بُنِيَ اللفظُ له أو ما تقيَّدَ به كيف يقالُ: دلَّ عليه اللفظُ التزاماً؟ بل الأقربُ أن يدلَّ عليه تضمُّناً، والله أعلم.

(١) لأنَّ النيَّة عند الأحنافِ إنَّما تصِحُّ في الملفوظِ، انظر «الهداية» ٢/ ٣٦٧ للمرغيناني.

(٢) في الأصل: بقينا، وأثبتنا ما في المطبوع.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قالوه في أثناءِ احتجاجِهم من أنَّ تناوُلَ اللفظِ إنَّما هو مُحقَّقٌ في المطابقةِ والتضمُّنِ ليس بصحيح، لأنَّ دلالةَ الألفاظِ ليست عقليةً بل هي وضعيةٌ، ولم يُوضع لفظُ المسجدِ مثلاً إلا لجُمْلتهِ لا لجُمْلتهِ وبَعْضِهِ وهو السقفُ مثلاً، وإلا لكان ذلك اللفظُ مشتركاً، وليس الكلامُ المفروضُ إلا على =

وثانيها: أنَّ الاستقراءَ دلَّ على أنَّ النيةَ لا تدخلُ إلَّا فيما دلَّ اللفظُ عليه مُطابقةً، واعتبارُ النياتِ في الألفاظِ أَمرٌ يَتْبَعُ اللغةَ؛ ألا ترىٰ أنَّ اللغةَ لمّا لم تُجَوِّز النيةَ في صَرْفِ أسماءِ الأعدادِ إلى المجازاتِ امتنع، فلا يجوزُ أن تُطْلِقَ العَشرةَ وتريدَ بها التسعة[1]؟

وثالثُها: أنَّه لو صحَّ دخولُ النيةِ في المدلولِ الالتزاميِّ، لصحَّ المجازُ في كلِّ لازمِ المُسمَّىٰ بالنيةِ والقَصْدِ إليه، وليس كذلك، لأنَّ الأسدَ يلزَمُه أوصافٌ كثيرةٌ من البَخَرِ[2]، والجُمَّةِ[3]، والوَبَرِ، وكِبَرِ الرأس وغيرِ ذلك، ولا يصحُّ التجوُّزُ عنه إلَّا باعتبارِ الشجاعةِ خاصّةً، ولا يصحُّ دخولُ النيةِ في غيرِها حتى تُصرفَ للمجاز، لأنَّا نشترِط في مِثْلِ هذا المجاز، وهو مَجازُ المشابهة، أن تكونَ الصفةُ التي وقعَت فيها المشابهةُ أظهَرَ صفاتِ المحلِّ المُتَجَوَّزِ عنه.

= تقديرِ أنَّ لفظ المسجدِ لم يُوضع للسقفِ، وإذا كان الأمرُ كذلك، فلا دلالةَ للفظِ المسجدِ على السقفِ أصلاً، لأنَّ الألفاظَ لا تدلُّ عقلاً، وإنما تدلُّ وضعاً، وقد عُدِمَ الوضعُ فلا دِلالةَ له البتَّة، نعم هنا أمر: وهو أنَّ من يُذْكَرُ له لفظٌ يدلُّ على مجموعِ أشياءَ بالوضعِ، فإنه يتذكَّرُ ما تركَّب منه ذلك المجموعُ أو لازمَ ذلك المجموع، فمن اعتبر هذا القَدْرَ وسَمَّىٰ هذا التذكُّرَ دِلالةً، فلا حَجْرَ عليه، لكنه يَدْخُلُ اللَّبْسُ في كلامهِ على سامعِ ذلك منه حين يذكرُ هاتين الدلالتَيْن اللتين معناهما تذكُّرُ الشيءِ عند ذِكْرِ الشيءِ مع ذِكْرِه الدلالةَ الوضعيةَ من جهةِ أنَّ لفظَ الدلالةِ لم يُوقِعْهُ على الوضعيةِ والتذكُّرِ بالتواطُؤِ بل بالاشتراك، وذلك مما يوقع الغلطَ كثيراً، والله أعلم ولا كلامَ فيه.

(١) قال ابنُ الشاط: ذلك نَقْلٌ لا كلامَ فيه.

(٢) وهو النَّتَنُ في الفَمِ وغيرِه.

(٣) في الأصل: والحِمىٰ، وهو كذلك في المطبوع وفي طبعة دار السلام، ولعلَّ الصواب ما هو مثبتٌ، فإنَّ سياق الكلامِ دالٌّ على أنَّ المراد ما كان من خصائص الأسدِ الجسمية.

وحُجَّةُ المالكيةِ/ والشافعيةِ من وجوه: ٢٩/ب

أحدها: أنا أجمعنا على ما إذا قال: والله لا أكلتُ أكلاً، أنه يصحُّ أن ينويَ بعضَ المآكل[١]، ويُخرِجَ البَعْضَ بنِيَّتِه، مع أنَّ «أكلاً» مصدرٌ، وأجمعَ النحاةُ على أن التصريحَ به بعد الفعل، إنما هو للتأكيد نَحْوُ: ضَرَبْتُ ضَرْباً، فإنَّ الفعلَ دلَّ عليه، فذِكْرُه بعد ذلك يكون تَكْراراً لذكْرِه، فيكونُ تأكيداً[٢]، لأنَّه حينئذٍ مذكورٌ مرَّتين، والتأكيدُ حقيقتُه تقويةُ المعنىٰ الأَوَّلِ من غيرِ زيادةٍ، وإلَّا لكان إنشاءً لا تأكيداً، وإذا لم يكُن التأكيدُ مُنْشأً، كانت الأحكامُ الثابتةُ معه ثابتةً قبلَه، لكنَّ الثابتَ معه اعتبارُ النيةِ، فالثابتُ قبله اعتبارُ النيةِ وهو المطلوب.

وثانيها: أنَّ النيةَ اعتُبِرَت في المطابقةِ إجماعاً مع قُوَّةِ المُعارِض، فأَوْلى أن تُعْتَبرَ مع ضَعفِ المُعارِضِ في دلالة الالتزام بطريقِ الأَوْلى، وإنما قُلنا: إنَّ المُطابقةَ أَقْوى معارضةً للنيةِ، لأنَّ المُطابقةَ هي الأصلُ المقصودُ بوَضْعِ اللغةِ[٣]، وغيرُها[٤] إنَّما يُفيدُه اللفظُ تَبَعاً لها، والأَصلُ أقوى من التابعِ، ومع ذلك إذا عارضتَ النيةُ المطابقةَ، وصرفَتِ اللفظَ عن مدلولهِ المُطابقيِّ للمجازِ، صحَّ إجماعاً، مع أنَّ اللفظَ يمنعُها من ذلك، ويقتضي مُسمَّاه بطريقِ الحقيقة، فقد قُدِّمَت النيةُ على اللفظِ

---

(١) في الأصل: المواكيل.

(٢) وهو واحدٌ من ثلاثةِ أُمورٍ يُفيدُها المفعولُ المطلق، وهي: التوكيدُ كما في هذا المثال، وبيانُ النوع مِثْلُ قوله تعالى: ﴿فَأَخَذْنَٰهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٤٢]، وبيانُ العدد كقوله تعالى: ﴿فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الحاقة: ١٤]، انظر «شرح شذور الذهب»: ٢٢٦ لابن هشام.

(٣) انظر «روضة الناظر»: ١٩ لابن قدامة، و«البحر المحيط» ١/ ٤١٧ للبدر الزركشي.

(٤) يعني دلالتي التضمُّن والالتزام.

المُطابقيِّ، وهو أقوى في المعارضةِ من دلالةِ الالتزامِ، فأولى أن تُعْتَبَرَ النيةُ في دلالةِ الالتزام، ويُصْرَفَ عُمومُ اللازمِ إلى خُصوصه، وتَقْييدِ مُطْلَقِهِ، وجميعِ ما أجمَعْنا عليه في المدلولِ المُطابقيِّ بطريقِ الأَوْلى، وهو المطلوب.

وثالثُها: أنَّا وجَدْنا الاستثناءاتِ في لسانِ العربِ دخلت على العوارضِ الخارجةِ عن المدلولِ المطابقيِّ واللوازمِ، ولفظُ الاستثناءِ إنَّما هو فرعٌ عن إرادةِ المعنى الذي قُصِدَ لأجلِهِ الاستثناءُ، فإنَّ اللفظَ تابعٌ لإرادةِ المعنى[1]، فإنه يُقْصَدُ به إفهامُ السامعِ ما في نفسِ المُتكلِّم، فمتى دخل الاستثناءُ في المدلولِ التزاماً، دلَّ ذلك على دخولِ النيةِ قبلَه في المدلول الالتزاميِّ[2].

٣٠/أ وبيانُ دخولِ الاستثناءِ في المدلولِ التزاماً، أو بطريق العَرَضِ/ من وجوه:

أحدها: قولهُ تعالى حكايةً عن يعقوبَ عليه السلام: ﴿لَتَأْتُنَّنِي بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ﴾ [يوسف:٦٦] هذا استثناءٌ من الأحوالِ العارضةِ، أو اللازمةِ لمعنى الإتيان، وتقديرُ الكلامِ: لتأتُنَّني به في كلِّ حالةٍ من الحالاتِ إلَّا في حالة الإحاطةِ بكم، فإني لا أُلْزِمُكم الإتيانَ به فيها، لقيامِ العُذْرِ حينئذٍ[3].

---

(١) قد بسط الإمام الناقدُ عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) القولَ في هذه المسألة من خلال نظرية النظم، ووُفِّق لتحريرِ هذا المقام في كتابه الفذِّ «دلائل الإعجاز»، انظر مثلاً الصفحات: ٤٩-٥٦.

(٢) قولهُ: «وحُجَّةُ المالكية... إلى آخرِ الوجه الثالث» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذه الوجوه الثلاثةُ صحيحةٌ جيدة.

(٣) وهو المعنى الذي دار عليه تفسيرُ ابن عطية للآية في «المحرَّر الوجيز» ٣/ ٢٦١.

وثانيها: قولهُ تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾ [الشعراء:٥] وفي الآية الأخرى ﴿إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء:٢] أي: لا يأتيهم في حالةٍ من الأحوالِ إلَّا في هٰذه الحالةِ من لَهْوِهم وإعراضِهم، فقد قصدَ إلى حالةِ اللهو والإعراضِ بالإثبات، ولغيرِها من الأحوالِ بالنفي[1]، والأحوالُ أُمورٌ خارجةٌ عن المدلولِ المُطابقيِّ، وإذا كانت خارجةً، فإن كانت الأحوالُ لازمةً، فقد دَخلتِ النيةُ في المدلولِ التزاماً، وإن كانت عارضةً، فقد دخلت النيةُ في العوارض، وإذا دخلتْ في العوارض، دخلتْ في اللوازم بطريق الأَوْلى، فإنَّ العارض أَبعدُ عن مدلولِ اللفظِ مطابقةً من اللازم ضرورةً، فإذا تصرَّفت النيةُ في البعيدِ، أَوْلى أن تتصرَّفَ في القريب، لأنه أَشبَهُ بالمطابقةِ المُجْمَعِ عليها من العارضِ لبُعْده عن المُطابقة.

وثالثُها: أنَّه قصدَ إلى المدلولِ التزاماً من غيرِ استثناءٍ، بل بالنيةِ المُجرَّدة، ودلَّ الدليلُ الخارجيُّ على ذلك، وهو عَيْنُ صورةِ النِّزاع، ويدلُّ عليه وجوه:

أحدُها: قولهُ تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ [المائدة:٣] والمدلولُ مطابقةً في هٰذه الآيةِ غيرُ مرادٍ، فإنَّ الأعيانَ لا تُحرَّمُ، بل الأفعالُ المتعلِّقةُ بها، وهي الأكلُ والتناول، فقد قُصِدت بالتحريمِ من غيرِ لفظٍ يدلُّ على ذلك مُقارِنٍ، بل الأدلةُ الخارجةُ أفادَتْنا

---

(١) وعبارة الزمخشري في «الكشاف» ٣/ ١٠١: قرَّر إعراضَهم عن تنبيه المُنَبِّه وإيقاظِ المُوْقِظ، بأنَّ الله يُجَدِّدُ لهم الذكْرَ وَقْتاً فوَقْتاً، ويُحدِثُ لهم الآيةَ بعد الآية والسورةَ بعد السورة، ليُكَرِّرَ على أسماعِهم التنبيه والموعظةَ لعلَّهم يتَّعظون، فما يزيدُهم استماعُ الآي والسُّوَرِ وما فيها من فنونِ المواعظِ والبصائرِ ـ التي هي أحقُّ الحقِّ وأجَدُّ الجدّ ـ إلّا لعباً وتلهيّاً واستِهْزاءً.

ذلك، وهٰذه الأفعالُ إن كانت لازمةً، حصل المقصودُ لوجودِ تصرُّفِ النيةِ فيها بإضافةِ التحريمِ إليها دونَ غيرِها، ولا سيَّما أنَّ النيةَ تُعَيِّنُ في كلِّ عَيْنٍ الفعلَ المناسبَ لها، فتُعيِّنُ في الخمرِ الشُّربَ، وفي المَيْتةِ الأكلَ، وكذلك جميعُ الأعيانِ الواردةِ في النصوص، وإن كانت هذه الأفعالُ المقصودةُ عارضةً، وقد تصرَّفت النيةُ فيها، فالأَوْلى أن تتصرَّف في اللازمِ، لأنَّ اللازمَ أقربُ للمُطابقة/ من العارض. ٣٠/ب

وثانيها: قولهُ تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] والمرادُ الاستمتاعُ المُتعلِّقُ بهنَّ دون أعيانهن المذكورةِ في الآية، ووجهُ التقديرِ ما تقدَّم في الخمرِ والخنزير[١].

وثالثُها: قولهُ تعالى[٢]: «ما تردَّدْتُ في شيءٍ أنا فاعلُه تَردُّدي في قَبْضِ روحِ عبدي المؤمن؛ يكرهُ الموتَ وأَنا أكرَهُ مساءتَه، ولا يكون إلَّا ما أريد»[٣].

---

(١) قوله: «وثالثُها: أنه قصد إلى المدلول التزاماً... إلى قوله: في الخمرِ والخنزير» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس ما قاله هنا من أنَّ دلالةَ اللفظِ في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] دلالةُ التزامٍ بصحيح، بل هي دلالةُ مطابقةٍ عُرْفاً، وكانت الدلالةُ قبلَ العُرْفِ بلفظِ الميتةِ دلالةَ مُطابقةٍ على الميتةِ نفسِها، ثم صارت بعد العُرْفِ دلالةَ مُطابقةٍ على أَكْلِها، وكذلك كُلُّ دلالةٍ عُرْفيةٍ إنَّما هي دلالةُ مطابقةٍ على ما صارَتْ فيه عرفاً.

(٢) يعني في الحديث القُدسي.

(٣) هٰذا جزءٌ من حديثٍ ترويه أُمُّ المؤمنين عائشةُ رضوان الله عليها قالت: قال رسولُ الله ﷺ: «قال الله عزَّ وجلَّ: مَنْ أذلَّ لي وليّاً، فقد استحلَّ محاربتي، وما تقرَّب إليَّ عبدي بمِثْلِ أداءِ الفرائض، وما يزالُ العبدُ يتقرَّبُ إليَّ بالنوافلِ حتى أُحبَّه، إن سألني أعطيتُه، وإنْ دعاني أجَبْتُه، ما تردَّدْتُ عن شيءٍ أنا فاعلُه تردُّدي عن وفاتِه، لأنه يكرهُ الموتَ، وأكْره مساءَته» أخرجه الإمام أحمد ٤٣/ ٢٦١، وابن أبي الدنيا في «الأولياء» (٤٥)، والبيهقي في «الزهد» (٦٩٨)، (٦٩٩) وفي إسناده عبد =

قال العلماءُ: التردُّدُ على الله تعالى مُحالٌ، غَيْرَ أنه لمّا جرَت العادةُ أنَّ كلَّ شخصٍ أنت تُعظِّمُه، وتهتَمُّ به، فإنك تتردَّدُ في مساءَتِه، نَحْوُ ولدِك وصديقِك، ومَنْ لا تُعظِّمُه كالعقربِ والحيةِ وعدُوِّك، فإنك إذا خطر بقلبِك إيلامُه ومَساءَتُه، لا تتردَّدُ في ذلك، بل تُبادِرُ إليه، فصار التردُّدُ لا يقَعُ إلا في موطنِ التعظيم، وعَدَمُه في موطنِ الحَقارة، وإن كان التردُّدُ في الإحسانِ، انعكس الحال، فيحصلُ في حقِّ الحقيرِ دون العظيم.

إذا تقرَّر هذا، قال العلماءُ المتحدِّثون على هذا الحديث: المرادُ بذِكْرِ التردُّدِ في هذا الحديثِ: الدِّلالةُ على عِظَمِ منزلةِ المؤمنِ عند الله

= الواحد مولى عروةَ بن الزبير، استنكر نقادُ الحديثِ حديثَه منهم البخاري، وابن معين، والنسائي، وقال الدارقطني: متروكٌ، صاحبُ مناكير، لكن تابعه أبو حرزة يعقوب بن مجاهد عند الطبراني في «الأوسط» (٩٣٥٢) ووثَّق الهيثمي رجاله في «مجمع الزوائد» ١٠/ ٢٦٩ غَيْرَ هارون بن كامل شيخ الطبراني، وجَوَّدَ إسناده الحافظ ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٣٣١، فلأجل ذلك قال شيخنا في التعليق على «المسند»: صحيحٌ لغيره.

وأخرجه البخاري (٦٥٠٢) من طريقِ أبي هريرة، وهو في «حلية الأولياء» ١/ ٤ لأبي نُعيم، و«الزهد» (٦٩٠) للبيهقيّ، ، وفي إسناده خالد بن مَخْلَد القَطَوانيُّ، تكلَّم فيه غيرُ واحدٍ، وقالوا: له مناكير، وشريكُ بن عبد الله فيه مقالٌ أيضاً، فلذلك قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٣٣٠: هو من غرائب «الصحيح»، بل قال الذهبي في ترجمة خالد بن مَخْلد من «ميزان الاعتدال» ١/ ٦٤١ بعد أن ذكر الحديث: هذا حديثٌ غريبٌ جدّا، ولولا هيبةُ «الجامع الصحيح» لعدُّوه في منكراتِ خالد بن مَخْلَد، وذلك لغرابةِ لفظهِ، ولأنه ممَّا ينفردُ به شريكٌ، وليس بالحافظ، ولم يُرْوَ هذا المتنُ إلّا بهذا الإسناد، ولا خرَّجَه مَنْ عدا البخاري. انتهى كلامُه، وتعقَّبه الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١١/ ٣٤٩ بأن للحديث طُرقاً أُخرى يدلُّ مجموعُها على أنَّ له أصلاً، ثم تتبَّع هذه الطرق، فأجاد وأفاد رحمه الله.

تعالى[1]، وعُبِّرَ باللفظِ المُركَّبِ عمَّا يلزَمُه، وهو في نفسهِ ليس مراداً، فيصيرُ معنى الحديث: منزلةُ المؤمنِ عندي عظيمةٌ، وجميعُ ما وقعَ في مدلولِ هذا المركَّبِ ليس مُراداً، فقد قُصِدَ إلى لازمِ اللفظ، وأُضيفَ إليه حُكْمٌ[2]، وهذا بعينه هو تصرُّفُ النيةِ، فإنَّ النيةَ هي القَصْدُ بعينهِ، وإذا صحَّ القَصْدُ صحَّت النيةُ في اللازمِ، وهو المطلوب[3]، فهٰذه وجوهٌ واضحةٌ في دخولِ النياتِ والمقاصدِ في المدلولِ التزاماً في مقتضى اللغة[4]، وبها يظهرُ الجوابُ عمَّا اعتمدوا عليه.

أما الأول وهو قولهُم: نفَيْناه فيما عدا المُطابقةَ على مُقْتضى الأصل، فجوابهُ: أنَّ ما ذكرناه من الأدلةِ والاستعمالاتِ دلَّ على مُخالفةِ الأَصل،

---

(١) نقله الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١١/ ٣٥٤ عن أبي الفضل بن عطاء، وقد استوعبَ الحافظُ النقولَ في هٰذه المسألة، ونقل عن ابن الجوزيِّ احتمالَ أن يكونَ معنى التردُّدِ اللُّطْفَ به، كأنَّ المَلَكَ يؤخِّرُ القَبْضَ، فإنَّه إذا نظر إلى قَدْرِ المؤمنِ وعِظَمِ المنفعةِ به لأهل الدنيا، احترَمَه فلم يبسُطْ يَدَه إليه، فإذا ذكر أمْرَ رَبِّه لم يجِدْ بُدّاً من امتثاله.

وقال الحافظ ابن رجب الحنبلي في «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٣٥٦: المرادُ بهذا أنَّ الله تعالى قضى على عباده بالموتِ، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، والموتُ: هو مفارقةُ الروحِ للجسدِ، ولا يحصلُ ذلك إلّا بألمٍ عظيمٍ جدّاً، وهو أعظمُ الآلامِ التي تُصيبُ العَبْدَ في الدنيا، . . . ، فلما كان الموتُ بهذه الشدّة، والله تعالى قد حَتمه على عباده كُلِّهم، ولا بُدَّ لهم منه، وهو تعالى يكره أذى المؤمن ومساءتَه، سمَّىٰ ذلك تردُّداً في حَقِّ المؤمن، فأما الأنبياء عليهم السلام، فلا يُقْبضون حتى يُخَيَّروا.

(٢) في المطبوع: الحُكْمُ.

(٣) قولهُ: «وثالثُها. . . إلى قوله: وهو المطلوب» صحَّحه ابن الشاط.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هو كما قال، إلّا ما وقع التنبيهُ عليه مِنْ مِثْلِ قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣].

وأنَّ العربَ أجازت النيةَ في الالتزامِ كما أجازَتْها في المُطابقة، ثم إنَّ الأصلَ مُعارَضٌ بأنَّ الأصْلَ عَدَمُ الحَجْرِ علينا.

وأما الثاني وهو قولُهم: إنَّ الاستقراءَ دلَّ على عدمِ دخولِ النيةِ في المدلولِ التزاماً، فما ذكرناه من النصوصِ والاستعمالاتِ يُبْطِلُ استقراءَهم/ ١/٣١ والمُثبِتُ مقدَّمٌ على النافي.

وأما الثالث وهو قولُهم: لو صحَّ دخولُ النيةِ في المذكورِ[١] التزاماً، لصحَّ المجازُ في كُلِّ شيء هو لازم.

قلنا: وإنه كذلك، فإنه يصحُّ عندنا التجوُّزُ لكلِّ لازمٍ، لأنَّ العلاقةَ عندنا المُلازمةُ، وهي حاصلةٌ، بل يصحُّ عندنا المجازُ في غيرِ اللازم كالتعبيرِ بلفظِ الجُزْءِ عن الكُلِّ، مع أنَّ الكُلَّ غيرُ لازمٍ للجُزء.

وأما ما ذكرتُموه من المِثال، فذلك المَنْعُ إنما جاءَ من خصوصِ كونهِ مَجازَ تشبيهٍ، لا من عُمومِ كونهِ مجازاً، فإنَّا نشترطُ في مجازِ التشبيهِ أظهرَ صفاتِ المتجوَّزِ عنه، ولا يصحُّ التشبيهُ بالمعاني الخَفِيَّة[٢]، فهذا بحث خاصٌّ بالاستعارةِ التي هي مجازُ تشبيهٍ[٣]، وما عدا ذلك من أنواع

---

(١) في المطبوع: المدلول.

(٢) قال القرافيُّ في «شرح تنقيح الفصول»: ٤٦: الخفيُّ هو الذي لا يُفْهَمُ إلّا بقرينةٍ توجبُ الصرفَ عن الحقيقةِ إليه، والجليُّ هو الذي لا يُفْهَمُ من اللفظِ إلّا هو حتى تَصرِفَ القرينةُ عنه إلى الحقيقة، فلا يُفْهَمُ اليومَ من الصلاةِ إلّا العبادةُ المخصوصةُ في وقتِنا هذا حتى تصرِفَنا القرينةُ إلى الدعاء.

(٣) وهو ما يُعبَّرُ عنه بالتناسب بين طرفي الاستعارة. قال الآمديُّ في «الموازنة» ١/ ٢٦٦: وإنَّما استعارت العربُ المعنىٰ لما ليس له إذا كان يُقارِبُه، أو يُناسبُه، أو يُشْبِهُه في بعضِ أحوالهِ، أو كان سبباً من أسبابه، فتكون اللفظةُ المستعارة حينئذٍ لاتقةً بالشيء الذي استعيرت له. انتهى كلامُ الآمدي:

قلتُ: وهذا طريقةُ غيرِ النافذين في أسرارِ البلاغة، وأمَّا المُستبدُّون بأسرارِ هذا =

المجازِ، فهذا الشرطُ فيها ساقطٌ، ولا يلزمُ من امتناعِ أمرٍ في الأخصِّ أن يمتنعَ في الأعمِّ منه، فلا يلزَمُ إذا حَرُمَ قَتْلُ الإنسانِ، أن يَحْرُمَ قتلُ مُطلقِ الحيوان، ولا من[1] تحريمِ شُرْبِ الخَمْرِ، أن يُحَرَّمَ مُطْلَقُ المائعِ، ولا من تحريمِ لحمِ الخنزيرِ، أنْ يُحَرَّمَ مُطلقُ اللحمِ، فلا يلزمُ من امتناعٍ خاصٍّ في مجازِ التشبيهِ أن يحصُلَ الامتناعُ في أصلِ المجازِ، بل الذي نَعتقده أنَّ التجوُّزَ يصحُّ في كل لازمٍ، إلا ما تقدَّمَ من مجازِ التشبيه خاصّةً، فهذا تلخيصُ هٰذه المسألةِ، والحِجاجُ فيها[2].

المسألةُ الخامسة: دخولُ النيةِ في تعميمِ المُطْلَقات، وصورتُه أن تقولَ: والله لأُكْرِمَنَّ أخاً لك[3]، وتنوي بذلك جميعَ إخوتك، فإنَّ قولك:

= العلم، فالاستعارةُ الشريفةُ عندهم ما كان متباعد الطرفين، فتلطَّف له القائلُ حتى دانىٰ بين طرفيْه، قال عبد القاهر الجرجاني في «أسرارِ البلاغة»: ٦٥ بعد أن شَقَّق القول في ضروب الاستعارة: «ضربٌ ثالث: وهو الصميمُ الخالصُ من الاستعارة. وحدُّه أن يكونَ الشَّبَهُ مأخوذاً من الصُّوَرِ العقلية، وذلك كاستعارة «النور» للبيانِ والحُجَّةِ الكاشفةِ عن الحقِّ، المُزيلةِ للشكِّ النافيةِ للرَّيْب، كما جاءَ في التنزيل من نَحْوِ قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. . . إلى أن قال: واعلم أنَّ هذا الضربَ هو المنزلةُ التي تبلغُ عندها الاستعارةُ غايةَ شَرَفِها، ويَتَّسعُ لها كيف شاءت المجالُ في تفنُّنِها وتصرُّفِها، وهٰهنا تخلصُ لطيفةً روحانيةً، فلا يُبْصِرُها إلّا ذوو الأذهانِ الصافية، والعقولِ النافذة، والطباعِ السليمة، والنفوسِ المستعِدَّةِ لأن تَعِيَ الحكمة، وتَعرفَ فَضْلَ الخطاب». انتهى كَلامُه، وهو كلامٌ باذخٌ شريفٌ دالٌّ على كمال اضطلاعه بأعباءِ هذا الفَنِّ الدقيق.

(١) زيادة من المطبوع.

(٢) قولهُ: «وبهذا يظهرُ الجواب. . . إلى آخرِ المسألة الرابعة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ، مع أنه لا شكَّ أن الأصلَ إنما هو النيات، والمقاصدُ والألفاظُ وُصْلَةٌ إلى تعريفِها وتعرُّفِها، فإذا صَرَفَت النياتُ الألفاظَ إلى شيءٍ، أيَّ شيءٍ كان، انصرفَتْ إليه، والله أعلم.

(٣) كذا في الأصل، وفي المطبوع: «أخاك»، على الإضافة، وعليه دار كلامُ ابن =

«أخاً لك» مُطْلَقٌ، فإذا أراد جميعَ إخْوتِك، فقد عَمَّم المُطْلَقَ[1]، ومِثْلُه قولهُ تعالى: ﴿ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ [الحج: ٥] فإنَّ «طفلاً» مطلقٌ مُفْرَدٌ لا يتناولُ إلا فرداً واحداً، وهو القَدْرُ المُشْتَرَكُ بين جميعِ الأطفال[2]، ومع ذلك فالمرادُ به جميعُ الأطفالِ على سبيلِ العموم، فإنَّ جميعَنا لا يُخْرَجُ

= الشاط كما سيأتي، ثم نبَّه على أنَّ وجه الصواب هو أن يقول: أخاً لك، ليكون نكرةً في سياق الإثبات، فلعلَّ نسخة ابن الشاط قد أخَلَّت بالصواب، وجاء في نُسْخَتِنا على الجادَّة.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس ما قاله هنا بصحيح، فإنَّ «أخاك» معرفة، وليست المعرفةُ مُطلقةً في عُرْفِ الأُصوليين، وإنَّما المُطْلَقُ في عُرْفِهم النكرةُ في سياقِ الإثبات، فكان حقُّه أن يقولَ: والله لأُكْرِمَنَّ أخاً لك وما أشبهَ ذلك، وإنما أوجب غَلَطَه في ذلك شُبْهةُ الاشتراكِ في لفظِ المُطْلَقِ باعتبارِ اصطلاحِ الأصوليين والمنطقيين، فإنَّ اصطلاحَ الأُصوليين في المطلقِ أنه الواحدُ المُبْهَمُ، وفي اصطلاحِ المنطقيين الكليُّ، وقد يكون نكرةً. كما في قولهم: تَمْرةٌ خيرٌ من جَرادة، ومعرفةً بالألفِ واللام. كقولهم: الرجلُ خيرٌ من المرأة، ومعرفةً بالإضافة كقولهم:

أخـاك أخـاك إنَّ مَـنْ لا أخـاً لـه ... كسـاعٍ إلـى الهيجـا بغيـرِ سـلاح

فإنه لم يُرِدْ أخاً مُعيَّناً، ولا أخاً واحداً مُبْهماً، وإنما أراد هذا النوعَ على الجملة.

قلتُ: البيتُ الذي ذكره ابنُ الشاط مُخْتَلفٌ في نسبتِهِ، فقيل: هو لابنِ هَرْمَةَ القُرَشيِّ، وقيل: هو المسكين الدارمي، انظر «خزانة الأدب» ٣/ ٦٥ لعبد القادر البغدادي.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هذا كلامٌ فاسدٌ، وقولٌ غيرُ صحيحٍ، فإنَّ القَدْرَ المُشْتَرَكَ، وهو الكُليُّ، ليس فرداً واحداً عند مُثبتيه، وإنما الفردُ الواحدُ واحدٌ مبهَمٌ غيرُ مُعيَّنٍ مما فيه المعنىٰ المُشْتَرَكُ، وهو أشْهرُ نوعَي النكرةِ، وأكثرُهما استعمالاً في لغة العرب، فإنَّ النكرةَ في لغةِ العرب على نوعين: أحدُهما يرادُ به الفردُ المُبْهَمُ في مثلِ قول القائل: أكرِمْ رجلاً، وثانيهما يُرادُ به هذا الجنسُ لا فَرْدٌ منه مُبْهَمٌ في مثلِ قول القائل: رجلٌ خيرٌ من امرأة.

طفلاً واحداً بل أطفالاً، فمعنىٰ الطُّفولية مضافةٌ لكلِّ بشرٍ منا، فيحصلُ العموم في الأطفال، كما أنَّا نحنُ غيرُ متناهين، وتوزيعُ الحقيقةِ الحاصلةِ من الطفوليةِ على ما لا يتناهىٰ يوجبُ أن يحصُلَ منها أفرادٌ غيرُ متناهيةٍ، فقد ورد هذا المُطلقُ في كتابِ الله تعالى، والمراد به العموم[1] فإذا أرادَهُ الحالفُ تعمَّمَ حُكمُ اليمينِ بالنيةِ[2]، كما إذا صرَّح/ بالعموم، فإن كان ٣١/ب
في سياقِ الثبوتِ، فلا يبرأُ إلا بحصولِ الفعلِ في جميعِ أفرادِ ذلك العموم، وإن كان في سياقِ النفي حَنِثَ بواحدٍ من ذلك العموم، وانحلَّت اليمينُ بأيِّ فردٍ حَنِثَ فيه، مع أنَّ سياقَ النفي اللفظُ فيه عامٌّ، فإنَّ النكرةَ في سياقِ النفي تعمُّ، وإنما يظهرُ أثرُ ذلك، وتأثيرُ النيةِ في سياقِ الثبوتِ خاصَّةً[3].

المسألةُ السادسة: تَعَيُّنُ فردٍ من أفرادِ اللفظِ المُشْتَرَكِ بالنية، فإنَّه يؤثِّرُ في تعيينِ ذلك الفردِ لليمين كقوله: والله لأَنظرنَّ إلى عينٍ، ويريدُ بهذا

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يصحُّ أن يكونَ المرادُ به في الآية العمومَ، فإنَّ العمومَ لا بُدَّ أن يكون متناولاً لجميعِ الآحاد الممكنة، ولا يتَّجهُ ذلك في الآية، إذ لو قال: «ونخرجُكم جميعَ الأطفال الممكنة» لم يكن كلاماً صحيحاً، وإنما العمومُ في الآيةِ مُستفادٌ من ضميرِ الجمعِ المتَّصلِ «بنخرج» وهو عمومٌ في المُخْرَجين، لا في كلِّ مُمكنٍ، ثم جاء لفظُ «طفل» مبيِّناً للحالةِ التي يكون الإخراجُ فيها، وهي حالةُ الطفولية، إمَّا على تقديرِ «ونخرج كلَّ واحدٍ منكم» لأنَّ «ونخرجكم» في معناه، وإمَّا على أن «طفلاً» اسمُ جنسٍ، فنابَ منابَ اسمِ الجمعِ كناسٍ ونَفَرٍ، والله أعلم.

(٢) في المطبوع: فإذا أراد الحالفُ تعميمَ حكمِ اليمين بالنيّة.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح. وكذلك ما قال في المسألةِ السادسة إلَّا عبارتَه بفردٍ عن أَحدِ مُسمَّياتِ اللفظِ المُشْتَرَك، فإنَّ الأَوْلى كان أن يقولَ: يعيِّنُ أَحدُ المسمَّياتِ اللفظَ المُشْتَرَكَ، لأنَّ الفردَ في الاستعمالِ الغالبِ إنَّما يُرادُ به الواحدُ الشخصيُّ لا الواحدُ النوعيُّ، وجميعُ ما قال في المسألةِ السابعةِ صحيح.

اللفظِ المشتركِ أحدَ مُسمَّياتهِ، وهو العينُ الباصرةُ مثلاً دونَ عينِ الماءِ، وعينِ الشمس، وعينِ الرَّكِيَّة[1]، فلا يبرأُ إلَّا أن ينظرَ إلى الباصرةِ بسببِ تعيينِها بالنية، فهذا قِسمٌ يستقلُّ بنفسهِ دون تخصيصِ العمومات، وتقييدِ المُطلقات، والصرفِ إلى المجازات، لأنَّ اللفظَ ينطبقُ على ما عَيَّنه حقيقةً من غيرِ زيادةٍ ولا نُقصان، وفي بقيةِ الصُّوَرِ ليس كذلك.

المسألةُ السابعة: تُصْرَفُ النيةُ بالصرفِ إلى المجازات، وتَرْكِ حقيقةِ اللفظِ بالكلية، كقوله: والله لأضربنَّ أسداً، ويريدُ رجلاً شجاعاً، فلا يَبَرُّ إلَّا بضربِ رجلٍ شجاع، ولو ضربَ الأَسدَ الحقيقيَّ ما بَرَّ، وكذلك بقيةُ أنواعِ المجازاتِ من استعمالِ لفظِ الكلِّ في الجزءِ، ولفظِ الجُزءِ في الكلِّ، ولفظِ السببِ في المسبَّبِ، ولفظِ المُسَبَّبِ في السبب، ولفظِ الملزومِ في اللازم، ولفظِ اللازمِ في الملزوم إلى غيرِ ذلك من أنواعِ المجازاتِ المذكورةِ في أصولِ الفقه[2]، وهي نَحْوُ خمسةَ عَشَرَ نوعاً، فهٰذه المسائلُ السبعُ هي تفصيلُ ما تُؤثِّرُ فيه النية مستوعبةً، بحيثُ لم يبقَ بعدَها موطنٌ آخَرُ للنيةِ البتَّةَ في الأَيْمانِ والطلاقِ ونحوِها.

المسألةُ الثامنة: وهي من المسائلِ التي لا تؤثِّرُ فيها النيةُ، وهي مسألةُ الاستثناءِ بمشيئةِ الله تعالى، وسَببُ عدمِ تأثيرِها في هٰذه المسألةِ أنَّ قولَه عليه السلام: «مَنْ حَلَفَ واستثنى عاد كمن لم يحلف»[3] يقتضي أن الاستثناءَ سببٌ رافعٌ لحُكْمِ اليمين، لأنَّ القاعدةَ أنَّ ترتُّبَ الحُكْمِ على

---

(١) في الأصل والمطبوع: الرُّكبة بالباء الموحَّدة، وصوابُه ما أثبتناه. والرَّكِيَّةُ: البئرُ تُحْفَرُ قال في «اللسان» ١٣/ ٣٠٣: عينُ الرَّكِيَّة: مَفْجَرُ مائِها ومَنْبَعُها.

(٢) وقد استوعبها على أحسنِ وَجْهٍ الإمامُ الزركشي في «البحر المحيط في أُصول الفقه» ١/ ٥٥٣-٥٦٦.

(٣) سبق تخريجُه.

٣٢/ب الوصفِ عِلِّيَّةُ/ ذلك الوصف لذلك الحُكمِ وسَبِبيَّتُه، وهٰهُنا قد رَتَّبَ صاحبُ الشريعةِ حُكْمَ ارتفاعِ اليمينِ على وَصْفِ الاستثناءِ بمشيئةِ الله تعالى، فيكونُ الاستثناءُ بمشيئةِ الله تعالى هو سببَ ارتفاعِ حُكْمِ اليمينِ، لقوله عليه السلام: «عاد كمَنْ لم يحلِفْ» وهذا إشارةٌ إلى ارتفاعِ حُكْمِ اليمينِ، إذا كان الاستثناءُ هو سببَ ارتفاعِ حُكمِ اليمين، والقاعدةُ أنَّ الأسبابَ الشرعيةَ يتوقَّفُ حصولُ مُسبَّباتِها على حصولِها، وأنَّ القصدَ إليها لا يقومُ مَقامَها، فإنَّ القصدَ إلى الصلاةِ لا يقومُ مَقامَ الصلاةِ حتى يكونَ سببَ براءةِ الذمةِ منها، والقصدُ إلى السرقةِ، لا يقومُ مَقامَ السرقةِ، فيجبُ القطعُ بمجرَّدِ القصدِ، بل لا يترتَّبُ [الحكمُ][1] إلَّا على وجودِ سَبَبِهِ، فلذلك لم تَقُمِ النيَّةُ مَقامَ الاستثناءِ بمشيئةِ الله تعالى في حَلِّ اليمينِ، بل لا بُدَّ من النُّطقِ به على شُروطه، وحينئذٍ يترتَّبُ رَفْعُ اليمينِ، فهذا وَجْهُ عدمِ تأثيرِها في مسألةِ المشيئة.

قال اللَّخْميُّ: وعلى القولِ بانعقادِ اليمينِ بالنيةِ، يصحُّ الاستثناءُ بالنيةِ من غيرِ لفظِ المشيئة[2].

---

(١) زيادة من المطبوع يقتضيها السياق.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الثامنةِ بقوله: ما قاله في هذه المسألةِ فيه نظرٌ من جهةِ أنَّ الاستثناءَ بمشيئةِ الله تعالى لا تأثيرَ له إلا إن كان مقصوداً به رَفْعُ اليمين أو حَلُّها، فهو ـ أعني الاستثناءَ بمشيئة الله تعالى ـ دليلٌ على قَصْدِ رَفْعِ اليمين، وإذا كان الأمرُ كذلك، فما المانعُ من الاكتفاءِ بقصدِ رفعِ اليمين الذي لفظُ الاستثناءِ بمشيئةِ الله تعالى دليلٌ عليه، إلَّا أن يكونَ في بعضِ رواياتِ حديثِ الاستثناءِ بمشيئةِ الله تعالى، ما يدلُّ على اشتراطِ اللفظِ بذلك دون القصدِ فقط؟، ولا أعلمُ ذلك الآن، فليُنْظَرْ، فإنَّ المسألةَ لا ينبني التحقيقُ فيها إلَّا على ذلك، وما نَظَّرَ به من أن القصدَ إلى الصلاةِ لا ينوبُ مَنابَها، وكذلك ما عداها من الأعمالِ، إنما كان فيها ذلك كذلك، لأنه فُهِمَ من مُقتضى الشرعِ أنَّ المرادَ أعيانُ تلك الأعمال، فإنْ=

المسألةُ التاسعة التي لا تؤثِّرُ فيها النيةُ: الاستثناءُ من النصوصِ نَحْوُ: أنتِ طالقٌ ثلاثاً إلَّا واحدةً، ووالله لأُعْطِيَنَّك ثلاثةَ دراهمَ إلَّا درهماً، فلو نوىٰ بالطلاقِ الثلاث طلقتَيْن، وبالدراهمِ الثلاثِ دِرْهمَيْن، فهذا لا يصحُّ إلَّا بالاستثناءِ، ولا تكفي هذه النيةُ، لأنَّها لو كفَتْهُ، لدخل المجازُ في النصوصِ، وهو لا يدخلُ فيها، ولا معنىٰ للمجازِ إلا استعمالُ الثلاثِ في الاثنين، وإنما يصحُّ المجازُ في الظواهرِ، وقد تقدَّم بيانُه[1]، فلا يمكنُ أن تقومَ النيةُ هٰهنا مقامَ الاستثناءِ البتَّة.

المسألةُ العاشرةُ التي لا تَنوبُ فيها النيةُ ولا تؤثِّر:

قال اللخميُّ: قال محمد[2]: إذا قال: والله لقِيتُ القومَ، ويَنْوي في نفسِه: «إلا فُلاناً» لا تُجزىءُ فيه النيةُ عن قولِه: «إلا فلاناً»، ويحنَثُ لأنه لم يَلْقَه، وسببُ ذلك أنه لو قصدَ التخصيصَ والمُحاشاةَ نفعَه، لأنه مَجازٌ في ظاهرٍ، والمَجازُ في الظاهرِ تكفي فيه النيةُ، ولكنه قصدَ إلى الإخراجِ باللفظِ، ولم يقصُد الإخراجَ/ بالنيةِ، والنيةُ شأنُها أن تؤثِّرَ، لا أنَّها تقومُ ٣٢/ب
مَقامَ مُؤثِّرٍ آخَر، ويضافُ التأثيرُ لذلك المُؤثِّر الآخر، وهو قَصَدَ أن يكونَ الإخراجُ للاستثناءِ لا للنيةِ ونوى الاستثناء، فمِنْ هٰهُنا هو سببُ عدمِ تأثيرِها وعَدَمِ اعتبارِها، ولو قصد الإخراجَ بها هي نَفَعَهُ، لكن قصدَ بها لفظاً مُخْرجاً لا الإخراجَ.

= وردَ دليلٌ واضحٌ على أن المرادَ عينُ استثناءِ المشيئةِ لفظاً، استوى الأمرُ في الاستثناءِ وسائرِ الأعمال، وإلّا فلا، وما حكاه عن اللَّخْميِّ مُتَّجِهٌ. ولقائلٍ أن يقولَ: إذا ثبتَ اشتراطُ اللفظِ في الاستثناءِ بمشيئةِ الله تعالى، فلا بُدَّ منه، وإن انعقَدت اليمينُ على نيةِ القولِ بذلك والله أعلم، وما قاله في المسألةِ التاسعةِ والعاشرةِ صحيحٌ ظاهرٌ، والله أعلم.

(١) يعني في الفرق الثامن والعشرين بعد المئة.

(٢) يعني ابن أبي زيدٍ القيرواني، قد سبق التعريف به.

قال[1]: وقيل: تنفعُه النيةُ، وتنوبُ مَنابَ «إلّا»[2]، لحصولِ المقصودِ منهما على حدٍّ سواءٍ، والمحلُّ قابلٌ لهما بخلافِ ما لو أقامها مَقامَ الاستثناءِ في النصوصِ نَحْوُ الإخراجِ من العشرةِ، فإنه لا ينفعُه ذلك، لأنَّ المحلَّ ليس قابلاً للمجازِ البتَّة، فلا تُؤثِّرُ فيه النيةُ بمُفْرِدِها، فلا تقومُ مَقامَ الاستثناءِ فيه، بخلافِ الألفاظِ الظواهرِ، فتأمَّلْ هٰذه الفروقَ! فهٰذه عَشْرُ مَسائلَ اتَّضح بها الفرقُ بين قاعدةِ ما تؤثِّرُ فيه النيةُ؛ سبعةٌ منها تؤثِّر فيها النيةُ، وثلاثةٌ لا تؤثِّر فيها. فهٰذا بيانُ الفرقِ تفصيلاً، وقد تقدَّم أوَّلَ الفرقِ تحريرُه على سبيلِ الإجمالِ والتحديد.

* * *

(١) هو اللَّخميُّ. ونقله القرافيُّ في «الذخيرة» ٤/ ٢٣.

(٢) في المطبوع: الاستثناء، والصوابُ ما أثبتناه، وسياقُ الكلامِ في «الذخيرة» ٤/ ٢٣ دالٌّ عليه.

الفرق الحادي والثلاثون والمئة

بين قاعدة الانتقالِ من الحُرمةِ إلى الإباحةِ يُشْتَرطُ فيها أعلى الرُّتب وبين قاعدةِ الانتقال من الإباحةِ إلى الحرمةِ يكفي فيها أَيْسَرُ الأسباب[1]

وقعت في الشريعة صُوَرٌ كثيرةٌ تقتضي الفرقَ بين هاتين القاعدتين:

أحدها: أنَّ العَقْدَ على الأجنبيةِ مُباحٌ، فترتفعُ هذه الإباحةُ بعَقْدِ الأبِ عليها من غيرِ وَطْءٍ[2]، والمبتوتةُ لا يذهبُ تحريمُها إلا بعقدِ المُحَلِّل ووَطْئِهِ، وعَقْدِ الأولِ بعد العِدَّةِ، وهٰذه رُتبةٌ فوق تلك الرتبةِ الناقلةِ عن الإباحةِ بكثير.

وثانيها: المُسلمُ مُحَرَّمُ الدمِ، لا تذهبُ هذه الحُرمةُ إلَّا بالردَّةِ، أو زِنىً بعد إحصانٍ، أو قَتْلِ نفسٍ عَمْداً عدواناً[3]، وهي أسبابٌ عظيمةٌ، فإذا أُبيحَ دمُه بالردّةِ حَرُمَ بالتوبةِ، وفي القِصاصِ بالعفوِ، وفي الزنىٰ بالتوبةِ على خلافٍ بين العلماء[4]، أما عند مالك فلا بُدَّ مِن رَجْمهِ ولو

---

(١) انظر «الذخيرة» ٤/ ٤٠ حيث تعرَّضَ القرافيُّ لمباحث هذا الفرق، واعتمد على هذه القاعدةِ في تحريرِها.

(٢) انظر «المغني» ٩/ ٥١٨ لابن قدامة.

(٣) وهو مستفادٌ من قوله ﷺ: «لا يحلُّ دمُ امرىءٍ مسلمٍ، يشهدُ أن لا إله إلّا الله، وأني رسولُ الله، إلّا بإحدى ثلاثٍ: النفسُ بالنفسِ، والثيِّبُ الزاني، والمفارقُ من الدينِ التارك للجماعة» أخرجه البخاري (٦٨٧٨) ـ واللفظ له ـ، ومسلم (١٦٧٦) وغيرهما من حديثِ ابن مسعود رضي الله عنه.

(٤) ويستدلُّ مَنْ أثبت له التوبةَ بحديثِ ماعز بن مالك وفي آخرِه: «هلّا تركتموه لعلَّه يتوبُ، فيتوبُ الله عليه» أخرجه الإمام أحمد ٣٦/ ٢١٤-٢١٥، وأبو داود (٤٤١٩)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٧١٦٧) وغيرهم، وصحَّحه لغيره شيخُنا في «المسند» لأجل نُعيم بن هزَّال مختلفٌ في صُحْبتِهِ. =

تاب، ووقع الاتفاقَ فيما علمتُ على المحاربِ إذا تابَ من قَبْلِ أن يُقْدَرَ
١/٣٣أ عليه أنه يسقُطُ عنه الحدُّ[١]، وتزولُ إباحةُ/ دَمِهِ، والتوبةُ أَيْسَرُ من الردَّةِ، والقَتْلُ أقلُّ تَحَتُّماً على العبد.

وثالثُها: الأجنبيةُ لا يزولُ تحريمُ وَطْئِها إلَّا بالعقدِ المُتوقِّفِ على إذنها، ووَليِّها، وصداق وشُهودٍ، وإباحتُها بعد العقدِ يكفي فيها الطلاقُ، فترتفعُ تلك الإباحةُ بالطلاقِ الذي يستقلُّ الزوجُ به من غيرِ زيادة.

ورابعها: الحربيُّ مُباحُ الدمِ تزولُ إباحتُه بالتأمينِ، وهو سببٌ لطيف، وإذا حَرُمَ دَمُه بالتأمينِ، لا يُباحُ إلا بسببٍ قويٍّ يَزيلُ تلك الإباحةَ من خروجٍ علينا، أو قصدِ لقَتْلنا حِرابةً وخروجاً على الإمام العَدْلِ،

= وظاهرُ الحديثِ مُشْكِلٌ، فلأَجلِ ذلك سأل حسنُ بن محمد بن علي بن أبي طالب جابرَ بن عبدِ الله فقال: إنَّ رجالَ أَسْلَمَ ـ يعني قومَ ماعزِ بن مالك ـ يُحدِّثوني أنَّ رسولَ الله ﷺ قال لهم حين ذكروا جَزَع ماعزٍ من الحجارةِ حين أصابَتْه: «فهلَّا تركتموه» وما أتَّهمُ القومَ، وما أعرف الحديث، قال: يا ابنَ أخي، أنا أعلمُ الناسِ بهذا الحديثِ، كنتُ فيمن رجم الرجلَ، إنَّا لمَّا خَرَجْنا به، فرجَمْناه، فوجد مسَّ الحجارة، صرخَ بنا: يا قومُ، ردُّوني إلى رسولِ الله ﷺ، فإنَّ قومي قتلوني، وغَرُّوني من نفسي، وأخبروني أنَّ رسولَ الله ﷺ غيرُ قاتلي، فلم نَنْزِعْ عنه حتى قتلناه، فلمَّا رجعنا إلى رسولِ الله ﷺ قال: «فهلَّا تركتم الرجلَ، وجئتموني به»؛ ليتثبَّت رسولُ الله ﷺ فيه، فأما تركُ حَدٍّ، فلا» زاد أبو داود (٤٤٢٠): فعرفتُ وجه الحديث. أخرجه النسائي في «الكبرى» (٧١٦٩) واللفظُ له، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ١/ ٣٨١. وانظر بسط هذه المسألة في «المغني» ١٢/ ٣٦١.

(١) هذا مُستفادٌ من قوله تعالى ـ بعد أن ذكر جزاءَ الذين يحاربون الله ورسولَه ويَسْعَون في الأرض فساداً ـ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٤] قال ابن كثير في «التفسير» ٣/ ١٠٢: أما المحارِبون المسلمون، فإذا تابوا قبل القُدرةِ عليهم، فإنَّه يسقطُ عنهم انحتامُ القَتْلِ والصَّلْبِ وقَطْعِ الرِّجْلِ، وهل يسقطُ قَطْعُ اليدِ أم لا؟ فيه قولان للعلماء، وظاهرُ الآيةِ يقتضي سقوط الجميع، وعليه عملُ الصحابة.

وكذلك تزولُ إباحةُ دَمِه بعَقْدِ الجزية، فإذا حَرُمَ دَمُه بعَقْدِ الجزيةِ، لا يُباحُ دمُه بكل المخالِفاتِ لعقدِ الجزية، بل لا بُدَّ من مخالفةٍ قويةٍ كالتمرُّد على الإمام، ونَبْذِ العهدِ مُجاهرةً وغيرِ ذلك من الأمورِ المحتاجةِ إلى قُوَّةٍ شديدةٍ ومناقشةٍ عظيمة[1]، ونظائرُ هٰذه القاعدةِ في الشريعةِ كثيرةٌ، وهذا الفرقُ واقعٌ فيها بين القاعدتين: الخروجُ من الإباحةِ إلى التحريم، والخروجُ من التحريمِ إلى الإباحة، وقد رامَ الأصحابُ تخريجَ الحِنْثِ ببعضِ المحلوفِ عليه على هٰذه القاعدة[2]، فإنَّ الحِنْثَ خروجٌ من الإباحةِ إلى التحريم، فيكفي فيه أَيْسَرُ سَبَبٍ، فيحنَثُ بجُزْء المحلوفِ عليه إذا حلف لا يأكلُ هذا الرغيفَ، فأكل منه لُبابَه لأنه على بِرٍّ وإباحةٍ حتى يحنَثَ، ولا يَبرُّ إذا كان على حِنْثٍ إلَّا بفِعلِ الجميعِ إذا حلفَ ليأكُلَنَّه، فلا يَبرُّ إلَّا بأكلِ جميعِه، لأنَّه على حِنْثٍ حتى يَبرُّ، فهو خارجٌ من حرمةٍ إلى إباحةٍ.

وهذا التخريجُ ضعيفٌ، فإنَّهم إن ادَّعَوْا هٰذه القاعدةَ المتقدِّمةَ كُلِّيةً في الشريعةِ، منَعْناها لاندراجِ صورةِ النزاعِ فيها وللخصم مَنْعُها، وهو الشافعيُّ رضي الله عنه، ولأنَّ هٰذه الصورةَ المتقدِّمةَ صورةٌ قليلةٌ، ولو كانت كثيرةً وضَمُّوا إليها أمثالَها، فالقاعدةُ أنَّ الدعوةَ العامةَ الكليةَ لا تثبتُ بالمُثُلِ الجُزْئيةِ[3]، فإنها لو انتهت إلى الأَلفِ، احتمَل أنها جُزئيةٌ لا

---

(١) هذا غيرُ مُسَلَّم، ومَنْ تأمَّل كلام ابن القيّم في «أحكام أهلِ الذمَّة» رأى أن عَهْدَ أهلِ الذمَّةِ ينتقضُ بكلِّ ما فيه ضررٌ على المسلمين وآحادِهم في مالٍ أو نفس. انظر المصدر المذكور ٢/ ٨٠٠.

(٢) انظر «الذخيرة» ٤/ ٤٠.

(٣) في الأصل: الحرمة، وصوابُه من المطبوع، وذكره القرافيُّ على الجادَّةِ في «الذخيرة» ٤/ ٤١.

كُلِّية، فكم من جُزْئيةٍ مُشْتملةٍ على أفرادٍ كثيرة؛ ألا ترى إلى قولنا: كلُّ عددٍ زوجٌ، كُلِّيةٌ باطلةٌ، بل إنما تصدقُ جزئيةٌ في بعضِ الأعداد، وتلك الأعدادُ التي هي زوجٌ كثيرة جداً لا يُحصىٰ عددُها، ومع ذلك فالكليةُ
٣٣/ب كاذبةٌ لا صادقة/.

فإنْ ادَّعَوْا أنَّها جزئيةٌ، فيحتاجون إلى دليلٍ آخرَ يوجبُ كَوْنَ صورةِ النزاعِ كذلك، فإن كان ذلك الدليلُ القياسَ، فأينَ الجامعُ المناسبُ لخصوصِ الحُكمِ السالم عن الفوارق أو الدليلُ غيرَ القياسِ، فأين هو؟ لا بُدَّ من بيانه[1].

وخَرَّجَ بعضُ الأصحابِ هذه المسألةَ على قاعدةِ الأمرِ والنَّهي[2]، فقال: إذا حلف ليفعلنَّ فهو كالأمرِ[3]، أو لا يفعلُ فهو كالنَّهْي، والنَّهْيُ عن الشيءِ نَهْيٌ عن أجزائهِ، فيكونُ فاعلُ الجزءِ مُخالفاً، والمخالفُ حانثٌ، فيكون فاعلُ الجزءِ حانِثاً، وهو المطلوبُ، وهذه الطريقةُ أيضاً ضعيفةٌ لأنَّ هٰذه القضيةَ التي ادَّعاها هٰذا المُخَرِّجُ منعكسةٌ، بل الأمرُ بالشيءِ أمرٌ بأجزائهِ، كإيجابِ أربعِ ركعاتٍ فإنه إيجابٌ لكلِّ ركعةٍ منها، والنهيُّ عن الشيءِ ليس نَهْياً عن أجزائهِ، كالنهي عن خمسِ ركعاتٍ في الظهرِ ليس نَهْياً عن الأربع، بل الأربعُ واجبة[4]، نعم النهيُ عن الشيءِ

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على كلامِ القرافيِّ من بدايةِ الفرق إلى قوله: لا بُدَّ من بيانه» بقوله: ما قاله في ذلك ظاهر.

(٢) انظر «الذخيرة» ٤/ ٤١.

(٣) وقع في «الذخيرة»: كالإبراء، وهو واحدٌ من أخطاءٍ كثيرةٍ جدّاً اعتاصَت على الأُستاذِ المحقِّق.

(٤) قولهُ: «وخَرَّج بعضُ الأصحاب... إلى قوله: بل الأربعُ واجبةٌ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ليس بصحيح، فإنه كما أنَّ الأمرَ بالشيءِ أمرٌ بأجزائهِ لضرورةِ تحصيلهِ، ولا يتأتَّى تحصيلُه إلا بتحصيلِ أجزائه، كذلك النهيُ عن الشيءِ=

نَهْيٌ عن جُزئياته، فإنَّ النهيَ عن مفهومِ الخنزير نهيٌ عن كلِّ خنزيرٍ، الخنزيرِ الطويلِ والقصيرِ والسمينِ والهزيلِ وجميع جزئيات الخنزير[1]، والأمرُ بالماهيةِ الكُليةِ ليس أمراً بجزئياتها[2]، فالأمرُ بإعتاقِ رقبةٍ ليس أمراً بإعتاقِ هٰذه الرقبة وتلك وجميع الرقاب، بل يكفي في حصولِ ماهيةِ الرقبةِ شخصٌ منها واحدٌ مُعيَّنٌ، فشتَّان ما بين الأجزاءِ

= نَهْيٌ عن أجزائهِ لضرورةِ تفويتهِ، ولا يتأتّىٰ تفويتُه إلا بتفويتِ أجزائه، فإنَّ أجزاءَ الشيءِ لا تكونُ أجزاءَ له حقيقةً إلا بتقديرِ اجتماعها، وأما قبلَ اجتماعِها فليست بأجزاءٍ له حقيقةً، بل بضَرْبٍ من المجاز، وهو أنها صالحةٌ لأن تكون أجزاءً له إذا اجتمعت، وكثيراً ما يجري هذا الوهمُ على كثيرٍ من الناس في مِثلِ هذه المسألة، فيعتقد أنَّ جُزْءَ الشيءِ لا يزالُ جُزءاً له في حالِ اتصالهِ بالجزءِ الآخَر، وفي حالِ انفصالهِ عن الجزء الآخَر، ولا يشعرُ أنَّ الجزءَ في حالِ الاتصالِ بالآخرِ ليس عَيْنَ الجزءِ في حالِ الانفصال من الآخَر، فإذا حضر بين يديه الزاجُ وَحده مثلاً، قال: هذا جزءٌ من المدادِ، وإذا حضر مع العَفْصِ وقد امتزجا قال: هذا الزاجُ الممتزجُ بالعَفْصِ جزءٌ من المداد، ويُخيَّلُ له أنه قال القولين على جزءٍ واحدٍ، وليس الأمرُ كما تخيَّلَ، فإنَّ معنى القولِ الأولِ: هذا الزاجُ جزءٌ من المدادِ، أي: يصيرُ جُزْءاً من المدادِ إذا مُزِجَ بالعَفْص، ومعنى القول الثاني أنه جزءٌ من المِدادِ في الحال، وكيف يصحُّ أن يكونَ المشروطُ بالانفصالِ عَيْنَ المشروطِ بالاتصال؟ وفي مِثْلِ هذا كان بعضُ مَنْ لقيناه يقول: اختلطَ ما بالقوةِ مع ما بالفعل، وما مَثَّلَ به شهابُ الدين من النهيِ عن خمسِ ركعاتٍ في الظهرِ وأنه لا يستلزمُ النهيَ عن الأربع، وَهمٌ مبنيٌّ على اعتقادِ أنَّ الأربعَ المتصلةَ بخامسةٍ هي عينُ الأربعِ غيرِ المتصلةِ بخامسةٍ، وهو خطأٌ ظاهرٌ لا شكَّ فيه، وقد سبقَ له مثل ذلك وسبق الردُّ عليه.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيح.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس ما قاله بصحيحٍ، بل الأمرُ بالماهيةِ الكلية أمرٌ بجزئياتها، لكنَّه بما لا يصحُّ التكليفُ به لتعذُّره، فإنَّ الماهيةَ الكليةَ بما هي كليةٌ لا يصحُّ وجودُها في الأعيانِ عند القائلين بها، وإدخالُ جميعِ جزئياتِها الممكنةِ في الوجودِ حتى لا يشذَّ منها شيءٌ لا يصحُّ أيضاً.

والجزئيات! الحكمُ منعكسٌ بينهما، فهذا التخريجُ باطلٌ قَطْعاً فلا يَغْتَرَّ[1] به فقيه.

وأحسنُ ما رأيتُ للأصحابِ في هذه المسألة طريقةُ الفَرْضِ والبناءِ[2]، وهي للشيخِ أبي[3] عمرو بنِ الحاجب رحمَه الله كان يقول[4]: هذه المسألةُ ثلاثةُ أقسام:

المعطوفاتُ: نَحْوُ: والله لا كَلَّمْتُ زيداً وعَمْراً.

والجموعُ والتَّثْنِيات نَحْوُ: لا أكَلْتُ الأرغفةَ أو الرغيفين.

وأسماءُ الحقيقةِ الواحدةِ المُفْردةِ كالرغيفِ، فهذه الأقسامُ الثلاثةُ الخلافُ فيها واحدٌ.

فعند الشافعي لا يحنَثُ إلَّا بالجميعِ، وعندنا بالبعضِ في المسائلِ الثلاث. فنقول: أجمَعْنا على ما إذا قال الحالفُ: والله لا كلَّمْتُ زيداً ولا عَمْراً بصيغةِ «لا» النافية، أنه يحنَثُ بأحدِهما[5]، واتَّفق النحاةُ على أنَّ «لا» إذا أُعيدت في العطفِ أنَّها مؤكِّدةٌ للنَّفيْ لا مُنْشِئةٌ نَفْياً، وكذلك قال
٣٤/أ الله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا ٱلظِّلُّ/

---

(١) في المطبوع: فلا يفتي به فقيه. وقد علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الأمرُ بإعتاقِ رقبةٍ ليس أمراً بكليّ بل بمطلق، وهو واحدٌ غيرُ مُعيَّنٍ من آحادِ الكلي، ولم يزل به توهُّمُ أنَّ المطلقَ هو الكلُّ يوقعهُ في الخطأ الفاحش، وقد تبين خلافُ ما قاله من أن الأمرَ بالكليِّ ليس أمراً بجزئياته، وتبين أنه لا فرقَ بين الأجزاءِ والجزئيات.

(٢) انظر «الذخيرة» ٤/ ٤٠.

(٣) في المطبوع: وهي أنَّ الشيخ أبا عمرو.

(٤) نقله القرافيُّ في «الذخيرة» ٤/ ٤٠.

(٥) قولهُ: «وأحسَنُ ما رأيتُ للأصحاب... إلى قوله: يحنثُ بأحدِهما» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما حكاه لا كلامَ فيه.

﴿وَلَا ٱلْحَرُورُ﴾ [فاطر: ١٩-٢١] فذكر «لا» في البعض دونَ البعضِ مع أنَّ الكلَّ منفيٌّ[١]، فحيثُ تُركَتْ «لا»، كان المعنىٰ مِثْلَ الموضعِ الذي ذُكِرَتْ فيه «لا»، سواءً بسواءٍ، غير التأكيد، وشأنُ التأكيدِ أن تكونَ الأحكامُ الثابتةُ معه ثابتةً قبلَه، وإلَّا كان مُنْشِئاً لا مؤكِّداً[٢].

ولما أجمَعْنا على أنَّ الحُكْمَ التحنيثُ مع «لا» المؤكِّدة، وجبَ أن يكونَ الحُكْمُ قبلَها التحنيثَ تحقيقاً لحقيقةِ التأكيد، وإذا اتَّضح الحِنْثُ في هٰذه الصورةِ بمُدْرَكٍ صحيحٍ مُجْمَعٍ عليه، وجب أن يكونَ الواقعُ في

---

(١) قال الزمخشريُّ في تفسير هذه الآيات من «الكشاف» ٣/٦٠٨: فإنْ قُلْتَ: «لا» المقرونةُ بواو العطف ما هي؟ قلتُ: إذا وقعت الواو في النَّفْي قُرِنَتْ بها لتأكيدِ معنى النَّفْي.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: على تقديرِ صحة هذا الإجماع، وتسليمِ كونِ إجماعِ النحاة حُجَّةً، لا يلزمُ عن كونِها مؤكِّدةً للنفي لا منشئةً له، أن لا يفيدُ تكرارُها فائدةً غيرَ النفي، بل يفيدُ رَفْعَ احتمالٍ ثابتٍ عند عدمِ تكرارِها، وهو أنَّ القائل إذا قال: واللهِ لا كلَّمْتُ زيداً ولا عَمْراً، احتمل وجهَيْن: أحدُهما: الامتناعُ من أن يكلِّمَهما لا من أن يكلِّم أحدَهما، وثانيهما: الامتناعُ مِنْ أن يكلِّمَ كلَّ واحدٍ منهما، ومن لازم ذلك الامتناعُ من أن يكلِّمَهُما، فإذا تكرَّرت «لا» تعيَّنَ الوجهُ الثاني، ولا يتناولُ إجماعُ النحاةِ على أنَّها مؤكِّدةٌ للنفي لا منشئةٌ له، المَنْعَ من إفادتِها رَفْعَ الاحتمالِ الأول، وتَعيُّن الثاني.

وقولهُ: «وشأنُ التأكيدِ أن تكونَ الأحكامُ الثابتةُ معه ثابتةً قبلَه، وإلا كان مُنْشِئاً لا مؤكِّداً»، نقول بمُوْجَبِهِ، ولا يلزمُ عن ذلك مقصودُه، فإنه لم يحكِ عن النحاةِ أنهم قالوا: إنَّ «لا» إذا تكرَّرت في العطفِ لا تفيدُ فائدةً غيرَ تأكيدِ النفي، بل قالوا: لا تفيدُ إنشاءَ النفي بل تأكيدَه، ولا يستلزمُ كونُها لا تفيدُ إنشاءَ النفي بل تأكيدَه أن لا تفيدُ شيئاً غيرَ تأكيدِ النفي، مع تأكيدِ النفي، هذا كُلُّه على تسليمِ إجماعِهم، وكونهِ حُجَّةً، وكلُّ ذلك غيرُ مُسَلَّم.

الصورتين الأخيرتين الحِنْثَ، لأنه لا قائلَ بالفرقِ، إذ لو ثبت الحِنْثُ في بعضِها دون بعضٍ، لَزِمَ خلافُ الإجماع، فإنَّ القائلَ قائلان: قائلٌ بالحِنْثِ في الجميعِ، وهو مالكٌ وأتباعُه، وقائلٌ بعَدمِ الحِنْثِ في الجميعِ وهو الشافعيُّ وأصحابُه.

فلو قُلْنا بأنَّه في صورةِ العطفِ دونَ غيرِها، كان قولاً خارقاً للإجماع ولا سبيلَ إليه، وهذه طريقةُ الفرضِ والبناءِ عند الخلافيين، وضابِطُها أن يكونَ الإنسانُ يساعدُه الدليلُ في بعضِ صُورِ النزاعِ دون بعضِها، فيفرضُ الاستدلالَ في تلك الصورةِ التي يساعدُه الدليلُ عليها، فإذا تمَّ له فيها الدليلُ، بنىٰ الباقي من الصُّوَرِ عليها، فسمّىٰ ذلك طريقةَ الفرضِ والبناءِ، وهي ضعيفةٌ بسببِ أنَّ المُناظِرَ[1] قائمٌ مقامَ إمامهِ المجتهدِ، والمجتهدُ لا يجوزُ له الاعتمادُ على قولنا: «لا قائلَ بالفرق»، فإنَّ هذه المقدِّمةَ إنما جاءتنا بعد فُتْياه هو في المسألة، ومُدْرَكُه في المسألةِ متقدِّمٌ على فُتْياه فيها، فلمَّا أفتى خصمُه وهو المجتهدُ الآخَرُ، وبقي هو لم يُفْتِ بَعْدُ، فله أن يقولَ ما ظهر بالدليل أيَّ شيءٍ كان، لأنه ليس قبلَ قولهِ إجماعٌ، إنَّما هو قولُ خَصْمِه فقط، فله هو إذا قال خصمُه: لا يحنَثُ عندي في الجميع، له هو أن يقولَ: يحنَثُ عندي في البعضِ دون البعض، ولا إجماعَ[2] يصدُّه حينئذٍ عن ذلك، ولو اعتمدَ على ما قاله المُناظرُ الآن من قولهِ: لا قائلَ بالفرقِ، لم يتأتَّ له ذلك، ومتى كان مُدْرَكُ المُناظِرِ لا يصحُّ أن يكونَ مُدْرَكَ المجتهدِ لم يصح. نَعَمْ هذه الطريقةُ تتمُّ في

---

(١) في الأصل: الناظر، وصوابُه من المطبوع، وسيأتي على الجادة في كلامِ القرافيِّ بعد قليل.

(٢) في المطبوع: والإجماعُ. وليس بشيءٍ، وسياقُ الكلام دالٌّ على صوابِ ما في الأصل.

المناظرةِ جَدَلاً بعد تقرُّرِ المذاهبِ، أمَّا والمجتهدُ يجتهدُ فلا يصحُّ له الاعتمادُ على ذلك[1]. وبالجملةِ فالمسألةُ عندنا مشكلةٌ إشكالاً قوياً فتأمَّلْه![2]

* * *

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله من استضعافِ طريقةِ الفَرْضِ والبناءِ وقَرَّره مِن تَبْيينِ وَجْهِ ضَعْفِها صحيحٌ كما قال وبيَّن.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: الإشكالُ على المذهبِ كما قال، بناءً على ما قَرَّر. ولقائلٍ أن يقول: إنَّ مُدْرَكَ مالكٍ رحمه الله الاحتياطُ للأَيْمانِ، فأخذَ بالأَشدِّ، ومُدْرَكُ الشافعيِّ رحمه الله حَمْلُها على مُقتضاها المتيقَّنِ، فأخذ بالأخفِّ، فلا إشكالَ، والله أعلم.

الفرق الثاني والثلاثون والمئة

٣٤/ب **بين قاعدة مُخالفةِ النهي إذا تكرَّرت/ يتكرَّرُ التأثيم وبين قاعدةِ مخالفةِ اليمينِ إذا تكرَّرت لا يتكرَّرُ بتكرُّرِها الكفارةُ، والجميعُ مخالفة**[1]

بل تنحلُّ اليمينُ بالمخالفةِ الأولى، ويسقطُ حكْمُ اليمينِ، بخلافِ النَّهْي، فإنَّه يبقىٰ مُستمراً وإن خُولِفَ ألفَ مرَّةٍ، ويتكرَّرُ الإثمُ بتكرُّره، وهذا الفرقُ من المواضعِ الصعبةِ المُشْكِلةِ، فإنَّ قولَه: والله لا فعلتُ، نَفْيٌ للفعلِ في جميعِ الأزمنةِ المُسْتَقْبَلةِ، فإنَّ «لا» من صيغِ العموم، نصَّ عليه سيبَوَيْهِ مع «لن». وقال: «لن» أشدُّ عموماً، وذلك هو المفهومُ من قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [طه: ٧٤] أي: في جميعِ الأزمنةِ المُسْتقبلةِ لا يحصلُ له موتٌ ولا حياة[2]، وكذلك النَّهْيُ إذا قيل للمُكلَّف: لا تكذِبْ، أو لا تشرب الخَمْرَ، هو عامٌّ في جميعِ الأزمنةِ المُستَقْبَلةِ، فإذا خالف مرةً، وفعل المنهيَّ عنه، حصل له الإثمُ[3]، فإن تكرَّرت منه تلك

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله إلى آخرِ الفرقِ صحيحٌ، غَيْرَ قولِهِ: بل الشرطُ مُطْلَقٌ إنَّما يقتضي مرةً واحدة، فإنه غيرُ صحيح، فإنه لو اقتضى المرةَ الواحدةَ لما كان مُطْلقاً بل مُقيَّداً باقتضاءِ المرةِ الواحدةِ دون غيرِها، وإنما وقعَ الاكتفاءُ بالمرةِ الواحدةِ لضرورةِ لزومِ تحصيلِ مُقتضى التعليقِ، ولا أقلَّ من المرةِ الواحدةِ في التحصيل، وجميعُ ما قاله في الفرقَيْن بعد هذا الفرقِ صحيح.

(٢) ومِثْلُه قولهُ تعالى: ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا كَذَٰلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ﴾ [فاطر: ٣٦] وفي «صحيح مسلم» (١٨٥) وغيرِه من حديثِ أبي سعيد الخدريِّ مرفوعاً إلى رسولِ الله ﷺ قال: «أمَّا أهلُ النارِ الذين هم أهلُها، فإنَّهم لا يموتون فيها ولا يَحْيَوْن».

(٣) قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» ١/ ٢٥٢ في تفسيرِ قوله ﷺ فيما ثبت عند البخاري (٧٢٨٨) ومسلم (١٣٣٧): «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتُكم به=

المخالفة، تكرَّر الإثمُ، فكذلك يلزَمُ إذا تكرَّرت مخالفةُ اليمين، ينبغي أن تُكرّرَ الكفارة بتكرُّر المخالفة، لأنَّ المخالفةَ عندها وجبَت الكفارةُ؛ ألا ترىٰ أنه لو لم يخالِفْ لم تلزَمْهُ كفارةٌ؟ وإذا تكرَّرتِ المخالفةُ في اليمينِ يكونُ ذلك كتكرُّرِ المخالفةِ في النهي، والجامعُ المخالفةُ، وعمومُ الصيغةِ في الموضعين بصيغةِ «لا» في مستقبلِ الزمان، وهذا الإشكالُ لا يلزَمُ في مخالفةِ الشرطِ إذا قال: إنْ دخلتِ الدارَ فعبدٌ من عبيدي حرٌّ، أو امرأتُه طالق، فخالف ودخل الدارَ، عَتَقَ عبدٌ واحدٌ، وطَلَقَتْ امرأتُه طلقةً واحدةً، فإنْ عاد وخالف مُقتضى التعليقِ، لم يلزَمْهُ عِتْقُ عبدٍ آخَر، ولا طلقةٌ أُخرى، بسببِ أنَّ صيغةَ الشرطِ ليس عامّةً، فلا توجبُ التكرُّرَ، بل الشرطُ مُطْلَقٌ، والمطلقُ إنما يقتضي مرّةً واحدةً، وقد لزِمَ مُوْجَبُها، بخلافِ الحَلِفِ، فإنَّ الصيغةَ عامَّةٌ، فبِكُلِّ فردٍ من أفرادِ العمومِ تحصلُ المخالفةُ في ذلك الفرضِ بعد ما حصلت في الذي قبلَه، فيلزَمُ أن يكون جانياً على اليمينِ في كُلِّ مرةٍ يُقْدِمُ على الفعل، كما أنَّه جانٍ على النهيِ في كلِّ مرةٍ يُقْدِمُ على الفعل، ومع ذلك لم أعلمْ أحداً قاله من الفقهاء، فيُحتاجُ إلى الفرقِ بين القاعدتين، والفرقُ من وجوه:

أحدُها: أنَّا نُسَلِّمُ أنَّ الصيغةَ عامَّةٌ في نَفْيِ الفعل، ولكنَّ الكفَّارةَ ما وجبتْ إلا لمُخالفةِ هٰذه السالبةِ الكُلِّيةِ العامةِ في جميعِ الأزمنةِ المُسْتقبلة، ونَقيضُ السالبةِ الكليةِ/ المُوْجبةُ الجُزئية، وهٰذه الموجبةُ الجزئيةُ هي ١/٣٥
سببُ الكفارة، أو شرطُ وجوبِ الكفّارةِ على الخلافِ بين الفقهاءِ في الجِنْثِ: هل هو شَرْطٌ للكفارةِ أو سَبَبُها؟[1] ويدل على أنَّ سبب الكفارةِ

= فَأْتوا منه ما استطعتم» قال بعضُ العلماء: هذا يؤخَذُ منه أنَّ النَّهْيَ أشدُّ من الأَمرِ، لأنَّ النَّهْي لم يرخِّصْ في ارتكابِ شيءٍ منه، والأَمرُ قُيِّد بحسب الاستطاعة.

(١) انظر «التهذيب» ٨/١٠٩ للبغوي، «والذخيرة» ٤/٦٧ للقرافي، «وفتح باب العناية» ٢/٢٤٩ لملاّ علي القاري، و«مُعطية الأمان من حنثِ الأَيمان»: ١٠٢ لابن العماد الحنبلي.

إنما هو نقيضُ ذلك السلبِ الكليِّ، أنَّ الشارعَ قال: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [المائدة:٨٩] فجعل الكفارةَ لليمينِ لا للسلبِ الكُليِّ الذي هو المحلوفُ عليه.

فهٰهُنا أمورٌ ثلاثةٌ: السَّلْبُ العامُّ المحلوفُ عليه، واليمينُ المؤكِّدةُ له، ومُخالفةُ هذا السلبِ العام، والكفارةُ من الأمورِ الوضعيةِ الشرعيةِ، فصاحبُ الشرعِ له أن يجعلَ مُطلقَ الملابسةِ للفعلِ المحلوفِ عليه سببَ الكفارة، وعلى هذا التقديرِ تتكرَّرُ الكفارةُ بتكرُّرِ المخالفةِ وملابسةِ الفعل، ولم يفعلْ ذلك، بل جعل سببَ الكفارةِ مُخالفةَ هذا السَّلْبِ العامِّ، لا هذا السلبَ العامَّ، ومخالفةُ هذا السَّلْبِ العامِّ إنَّما هو مطلقُ الثبوت، فمطلقُ الثبوت هو سببُ الكفارةِ، فيصيرُ معنى وضعِ الشرعِ الكفارة، أنه قال: جعلتُ نقيضَ السَّلْبِ الكليِّ سببَ الكفارةِ، ولو قال صاحبُ الشرع: من أتىٰ بنقيضِ السَّلْبِ الكليِّ في يمينه، وحَنِثَ، عليه الكفارةُ، لم يكُنْ هنالك عمومٌ يفهَمُ البتَّة، بل يكونُ مِثْلَ قولِ القائل: من دخل داري فله دِرهم، فإذا دخل الدارَ رجلٌ مرّةً واحدةً وأخذ درهماً، ثم دخل ثانياً لا يستحقُّ شيئاً، لأنَّ المعلَّقَ عُلِّقَ على مطلقِ الدخولِ لا على كلِّ مرَّةٍ منه حتى يتكرَّر الاستحقاقُ بتكرُّرِ الدخول، وكذلك: إنْ دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ، فدخلَتْ مرةً واحدةً طَلَقَتْ طلقةً، ثم دخلَتْ مرةً أُخرى، لم يلزَمْهُ طلاقٌ، وإن كانت في العِدَّةِ الرجعيةِ، لأنه إنما التزمَ مُطلقَ الطلاقِ بمُطلقِ الدُّخولِ، ولم يأتِ بعُمومٍ يقتضي التكرُّرَ، وهو من باب تعليقِ مُطْلقٍ على مُطلق، وقد تقدَّمَ بسطُ هٰذه التعاليقِ أوَّلَ الكتابِ.

كذلك صاحبُ الشرعِ جعل سببَ الكفارةِ مُطلقَ الثبوتِ المناقضِ لموجَبِ يمينهِ من السلبِ العامِّ لا كُلَّ ثُبوتٍ، ولا ثبوتَيْن، بل فَرْداً واحداً فقط، وغيرُهُ غيرُ مُعتبرٍ كالدَّخْلةِ الثانيةِ للدارِ من المُطلَّقةِ، ونظيرُ هذه

الكفارةِ المُفْسدُ لصوم رمضان، فإنْ عاد فأكلَ، أو جامعَ، لم تلزَمْهُ كفارةٌ على الأصحِّ[1]، لأنَّ الصومَ في معنى السَّلْبِ العامِّ للأكلِ والشُّرْبِ والجماعِ من طلوعِ الفجرِ إلى غروب الشمس، والكفارةُ/ مُرتَّبةٌ على ٣٥/ب
نقيضِ هذا السَّلْبِ العامِّ، وهو مُطلقُ الثبوت، فإذا حصل لَزِمَتْ الكفارةُ، فإذا عاد فتكرَّر، لم يكنْ موجِباً كدخولِ الدارِ، فإنَّ صاحبَ الشرعِ لم يجعل الثبوتَ بوصفِ العُموم موجِباً للكفارةِ، بل بوصفِ الإطلاق، والمُطلقُ يخرجُ عن عُهْدتهِ بصورةٍ إجماعاً، كإعتاقِ رقبةٍ، وإخراج شاةٍ من أربعين.

ونظيرُه أيضاً المُظاهِرُ إذا قال: أنتِ عليَّ كظهْرِ أُمِّي، فمُقتضىٰ هذا التشبيه التحريمُ الدائمُ، لأنَّ هذا هو شأنُ تحريمِ الأمِّ المشبَّه بها، فتكونُ هـذه الزوجةُ محرَّمةً دائماً تحقيقاً للتشبيـه، فإنْ عاد وعزم على إمساكِها أو على وطئِها على الخلافِ في العَوْدِ ما هو، فقد أتى بنقيضِ ذلك السلبِ الكليِّ، وهو مطلقُ الثبوتِ المناقِضِ له، فجعله صاحبُ الشرعِ تجبُ عنده الكفَّارةُ كالحِنْثِ في اليمين، فإذا كَفَّر، ثم عاد فعزمَ على إمساكِها أو وَطْئِها مرةً أُخرى، لا تتكرَّرُ الكفارةُ بتكرُّرِ العَوْدِ إجماعاً فيما

---

(١) قد فصَّل الموفَّق هذه المسألة في تفسير قولِ الخِرَقيِّ: «وإنْ جامع، فلم يكفِّر حتى جامعَ ثانيةً، فكفَّارةٌ واحدة» قال في «المغني» ٤/ ٣٨٥: وجُملتُه أنَّه إذا جامع ثانياً قبل التكفير عن الأول لم يَخُلُ من أن يكونَ في يومٍ واحدٍ، أو يومَيْن، فإنْ كان في يومٍ واحدٍ، فكفَّارةٌ واحدةٌ تجزئه بغير خلاف بين أهل العلم، وإنْ كان في يومين من رمضان ففيه وجهان: أحدُهما: تجزِئه كفَّارةٌ واحدة، . . . ، لأنَّها جزاءٌ عن جنايةٍ تكرَّر سببُها قبل استيفائها، فيجب أن تتداخل كالحدِّ. والثاني: لا تجزىء واحدة، ويلزمُه كفَّارتان، . . . ، وهو قولُ مالكٍ، والليث، والشافعيِّ، وابن المنذر، لأنَّ كلَّ يومٍ عبادةٌ منفردة، فإذا وجبت الكفَّارةُ بإفساده لم تتداخل، كرمضانين وكالحجَّتين.

عَلِمْتُ[1]، ، لأنها مُرتَّبةٌ على مُطْلَقِ الثبوتِ بوصفِ الإطلاقِ لا بوصف العموم، فكذلك ههنا كفَّارةُ اليمينِ مرتَّبةٌ على مُطْلَقِ الثبوتِ المناقِض للسلبِ الكليِّ العامِّ، لا على مُطلقِ الثبوتِ بوصفِ العموم كما تقدَّم، وأمَّا مخالفةُ النهي فتقتضي تكرُّرَ الإثم والتعزير بسبب أنَّ الإثمَ رَتَّبَهُ الشرعُ على تحقيقِ المفسدةِ في الوجود، لأنَّ النواهيَ تعتمدُ المفاسدَ، كما أنَّ الأوامر تعتمدُ المصالح[2]، فكلُّ فردٍ يتكرَّرُ تتكرَّرُ المفسدةُ معه، فيتكرَّرُ الإثمُ، لأنَّه تابعٌ لمُطلقِ المَفْسدةِ في جميعِ صُوَرِها بوصفِ العُموم، فعمَّ الإثمُ أيضاً، وهو مناسبٌ لحسمِ مادَّةِ المفسدةِ، إذ لو أثَّمْناهُ في صورةٍ واحدةٍ، وأبَحْنا له ما بعدها أدَّى ذلك لوقوعِ مفاسدَ لا نهايةَ لها، فكانت الحكمةُ الشرعيةُ تقتضي تعميمَ الإثمِ في جميعِ صُوَر المفاسد.

وثانيها: أنَّ الكفارةَ لو كانت تتكرَّرُ بتكرُّرِ المخالفاتِ لليمينِ، لشقَّ ذلك على المُكلَّفين في الصورِ التي يحتاجون للمخالفةِ فيها وتكرُّرِها، فيترتَّبُ على الإنسانِ كفَّاراتٌ كثيرةٌ جداً لا يمكنُه الخروجُ عنها إلا بفِعْلها، وذلك حَرَجٌ تأباه الشريعةُ الحنيفيةُ السَّمْحَةُ السهلة، وأمَّا الآثامُ إذا اجتمعت فيخرجُ الإنسانُ عن عُهدتها بالتوبةِ والإنابةِ، وهي مُتيسِّرةٌ على المتقين.

وثالثها: أنَّ اليمينَ مُباحةٌ لأنَّها تعظيمٌ للمقْسَمِ[3] بهِ، والحِنْثُ أيضاً

---

(١) انظر «بداية المجتهد» ٧/ ١٢٢ لابن رشد.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ١١ حيث نصَّ ابنُ عبد السلام على أنَّ كلَّ مأمورٍ به ففيه مصلحةٌ في الدارَيْن أو في إحداهما، وكلُّ منهيٍّ عنه ففيه مفسدةٌ فيهما أو في إحداهما.

(٣) قد ذكر ابن القَيِّم في «زاد المعاد» ١/ ١٦٣: أنَّ رسول الله ﷺ قد حلف في أكثر من ثمانين موضعاً، وأمره الله سبحانه بالحلِف في ثلاثة مواضع، ثم ذكر منها ﴿ ۞ وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَ ۖ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ ﴾ [يونس: ٥٣]. وانظر «معطية الأمان»: ٥٧ لابن العماد الحنبلي.

مُباحٌ لقولهِ عليه الصلاةُ والسلام: «والله لا أحلفُ على يمينٍ فأرى غيرَها خيراً منها/ إلَّا كفَّرْتُ وفَعَلْتُ الذي هو خير»[1] ورسولُ اللهِ ﷺ لا يُقْدِمُ على المنهيِّ عنه فَضْلاً عن أن يحلفَ أنَّه لا بُدَّ أن يفعلَه، وإذا كان الحَلِفُ والحِنْثُ مُباحَيْن، ناسبَ ذلك التخفيفَ في إلزام الكفارةِ المتكرِّرةِ بخِلافِ النَّهْيِ، فإنَّه للتحريم، والمُقْدِمُ على مُخالفتهِ عاصٍ بعيدٌ من الله تعالى، فناسبَ التغليظَ بتكرُّرِ[2] الآثامِ، وتظافرِ أنواعِ الوعيدِ والتعازيرِ عليه حَسْماً لمادةِ المعصية. ١/٣٦

ورابعها: أنَّ القَسَمَ وقعَ على جُملةٍ خَبَريةٍ، فإن «لا أفعلُ» خبرٌ عن عدمِ الفعلِ في الزمنِ المُستقبل، وإذا كان خبراً، فإن صَدَقَ فيه، وحَقَّقَ السَّلْبَ العامَّ كما أخبر عنه، فلا كفارةَ، وإن خالف هذا الخبرَ، كانت مخالفتُه تكذيباً لذلك الخبر، والصِّدْقُ والكذِبُ نقيضان، ولذلك قال أَربابِ المعقولِ: إنَّ نقيضَ السالبةِ الكليةِ المُوجبةُ الجزئيةُ، وبهما يقعُ التكذيبُ لمن يقصدُ تكذيبَ من ادَّعى الأُخرى، كما أَن نقيضَ الموجبةِ الكُلِّيةِ السالبةُ الجزئيةُ، والصدقُ والكذِبُ عندنا نقيضان لا ثالثَ لهما خلافاً للمعتزلة[3]، فإنَّ الخبرَ إن طابق، فصِدْقٌ، وإن لم يُطابق، فكَذِبٌ،

---

(١) أخرجه الحاكم ٤/ ٣٠١، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٣٥٣) من حديثِ عائشة ولفظُه: «كان رسول الله ﷺ إذا حلف على يمينٍ لم يَحْنَثْ، حتى نزلت كفَّارةُ اليمين فقال: «لا أحلفُ على يمينٍ فأرى غيرها خيراً منها، إلَّا أتيتُ الذي هو خيرٌ، وكفَّرْتُ عن يميني»، والذي صحَّحه البخاري (٤٦١٤) و(٦٦٢١) من حديث عائشة. أن ذلك كان من قولِ أبي بكرٍ لا من قولِ رسولِ الله ﷺ.

(٢) في الأصل: بتكفير.

(٣) في هذا الإطلاق نظر، فليس هذا قَوْلَ جميع المعتزلة، بل هو قولُ الجاحظ، وقد نبَّه أبو الحسين البصري في «المعتمد» ٢/ ٧٦ على فسادِ قوله، وقال: وعند جماعةِ شُيوخِنا أنَّ الخبرَ إمَّا أن يكونَ صِدْقاً أو كذِباً. انتهى كلامُه. وفي كتاب =

ولا واسطةَ بين المُطابقةِ وعدمِ المطابقة، فالكذبُ حينئذٍ نقيضُ الصدقِ، فالكفَّارةُ وجبَت لمخالفةِ الصِّدق، وهو الكذبُ في ذلك الخبرِ المناقضِ للصدقِ المانعِ من تحقُّقِه، ومتى ارتفع الصدقُ بصورةٍ واحدةٍ استحال ثبوتُه، فقد تحقَّقت مفسدةُ تعذُّرِ الصدق، وهذا المعنى لا يتكرَّرُ، وهو تعذُّرُ الصدقِ، فلم تتكرَّر الكفارةُ.

ويدلُّ على اعتبارِ هذا المعنى، أنَّ الحالفَ لو جعل يمينَه خبراً عن مُوجبةٍ كُلِّيةٍ، كقوله: والله لأصومَنَّ الدهرَ، فأفطرَ يوماً واحداً، فقد كذبَ خبرُه عن صومِ الدهرِ، وتلزمُه الكفارةُ بإفطارِه ذلك اليومَ الواحدَ، ولا يُنجيهِ من لزومِ الكفارةِ صومُ بقيةِ الدهر، وتضيعُ بقيةُ الموجبةِ الكُليةِ عن الاعتبارِ، ولا فرقَ بين أن يتكرَّرَ منه الثبوتُ، أو يقتصرَ على فِطرِ يومٍ واحد، وإذا تقرَّرَ هذا في جهةِ الثبوت، وهو الموجِبةُ الكُلِّيةُ، وجبَ أن يثبُتَ مِثْلُه في السالبةِ الكليةِ التي هي خبرٌ عن النفي، فيتحقَّقَ الكذبُ بفردٍ واحدٍ من الثبوتِ بأن يُفْعَلَ مرَّةً واحدة، ولا ينفعُه بقيةُ السالبة الكُلِّية، ولا فرقَ بين ثبوتٍ واحدٍ تقعُ به المخالفة، وبين ثبوتَيْن أو أكثرَ، كما لم يكُنْ فرقٌ في الموجبةِ الكُلِّية بين سَلْبَيْن فأكثرَ/ تسويةً بين طرفي الثبوت، والسلبِ في الخبرِ عنهما وإثباتِ نقيضِهما، والاكتفاءِ بفردٍ في المُناقضةِ لا يُحْتاجُ معه إلى ثان، ويكونُ الثاني وجودُه وعدمُه سواءً تسويةً بين الطرفين. ٣٦/ب

= الأخبار من «المسوَّدة» ٢٣٢ لآل تيمية: الخبرُ ينقسمُ إلى صدقٍ وكذِب، فالصِّدْقُ: ما تعلَّق بالمُخْبَرِ على ما هو به، والكذبُ: ما تعلَّق بالمُخْبَر على ضدِّ ما هو به، وقال الجاحظُ بقسمٍ ثالث ليس بصدقٍ ولا كذبٍ، وهو ما تعلَّق بالمخبر على ضدِّ ما هو به اعتقاداً بلا علمٍ، فحذف قَيْدَ العلم في القِسمَيْن الأوَّليْن.

فظهر بهذا التقرير أنَّ الموجبَ للكفارةِ، إنما هو إثباتُ النقيضِ المُكَذِّبِ للخبرِ السابق بفَرْدٍ، زادَ معه غيرُه أم لا، كان الكلامُ نفياً أو إثباتاً، والنهيُ ليس كذلك، بل لو اجتنبَ المنهيَّ عنه مئةَ مرَّة لله تعالى، أُثيبَ على المئةِ، ثم إن خالفَ بعد ذلك استحقَّ العقوبةَ بعددِ المِرارِ التي خالفَ فيها بالفعلِ والثبوتِ، وتتكرَّرُ المثوباتُ بتكرُّرِ الاجتناب، والعقوباتُ بتكرُّر المخالفةِ بالفِعل[1] فدلَّ ذلك على أنَّ المطلوبَ هو اجتنابُ مفسدةِ ذلك الفعلِ في كلِّ زمان، وأنَّ كُلَّ زمانٍ مطلوبٌ لنفسهِ في الترك لتلك المفسدة، ويُؤكّدُه الأمرُ المقتضي للتكرارِ أنَّه إذا فعل مئةَ مرةٍ، أُثيبَ مئةَ مثوبةٍ، وإنْ تركَه مئةَ مرّةٍ، استحقَّ مئةَ عقوبةٍ، لأنَّ المطلوبَ حصولُ تلك المصلحةِ في كُلِّ زمانٍ بعَيْنِهِ.

فكلُّ زمانٍ مُعَيَّنٍ حقَّق فيه المصلحةَ، استحقَّ المثوبة، وكُلُّ زمانٍ ضَيَّعَ فيه تلك المصلحةَ، استحقَّ العقوبةَ، وتُعتبرُ الكَثْرةُ في ذلك والقِلَّة[2]، فقد صارت قاعدةُ الأمرِ تشهدُ لقاعدةِ النَّهي، كما شَهِدت قاعدةُ خبرِ الثبوتِ في اليمينِ لقاعدةِ خبرِ النفي، أوضحَ كلٌّ منهما الأُخرى، واتضح ذلك[3] الفرقُ بين مخالفةِ قاعدةِ النهي، وبين مخالفةِ قاعدةِ اليمين، ونشأ سِرُّ الفرق في هٰذا الوجه من جهةِ الخبرِ، والصِّدْقِ والكذب، وتحقيقِ نقيضِ كلِّ واحدٍ منهما، وأنَّ النقيضَ هو المعتبرُ دون أفرادِ الفعل، وأفرادِ الترك، بشهادةِ النفي للإيجابِ، والإيجابِ للنفي، وأنَّ الأمرَ والنَّهْيَ، كلُّ واحدٍ منهما يشهدُ للآخر، وأنَّ المُعْتبرَ فيهما أفرادُ الأفعالِ والتُّروكِ دون النقيض.

---

(١) في المطبوع: المخالفات، وسقط لفظُ: «بالفعل».

(٢) في المطبوع: وتُعتبر القِلَّةُ في ذلك والكثرة.

(٣) في المطبوع: لك.

فإنْ قُلْتَ: ما ذكرتَه من الصدقِ والكذبِ الواقعَيْن في الخبرِ المحلوفِ عليه نَفْياً أو إثباتاً، يُقَوِّي مذهبَ الحنفيةِ في قولهم: إنَّ الحِنْثَ مُحَرَّمٌ، وإنَّ الكفارةَ وجبَتْ ساترةً لذنبِ تحريمِ المخالفة[1]، ولا شكَّ أن الكذِبَ مُحَرَّمٌ بالإجماع، وأنت قد حَقَّقْتَه في اليمينِ، فيتَّجِهُ ما قالوه.

قلتُ[2]: لا مُتعلَّقَ لهم في هذا، بسببِ أنَّ الكذِبَ الواقعَ في اليمينِ
١/٣٧أ هو كذِبٌ من جهةِ مُسَمَّىٰ الكذبِ/ لغةً، لا من جهةِ الإثمِ والنَّهْيِ الشرعيِّ، وتقريرُه أنَّ خبرَ الوعدِ خبرٌ، ولو خالفَه لم يكن آثِماً، فلو قال لزيدٍ: غَداً أُعطيك درهماً، ولم يُعْطِه غداً شيئاً، لم يكن آثِماً، ولو كانَ آثِماً لوجبَ الوفاءُ بكلِّ وعدٍ وليس كذلك، وقولهُ عليه السلام: «عِدَةُ المؤمنِ دَيْن»[3] أي: مِثْلُ الدَّيْنِ، ولذلك قَيَّدَ الحُكْمَ بوصفِ الإيمانِ

---

(١) انظر هذه المسألة في «بدائع الصنائع» ٣/ ٢١-٢٢ للكاساني و«فَتح باب العناية» ٢/ ٢٥٧ لمُلاّ علي القاري.

(٢) انظر «الذخيرة» ٤/ ٦١ حيث نصب القرافيُّ الخلافَ هناك مع الحنفية في «باب الكفَّارة» من كتاب الأيمان.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ الديلميُّ في «مسند الفردوس»، وضعَّفه الألباني في «ضعيف الجامع الصغير» (٣٦٨٩).
وأخرجه بلفظ «العِدَةُ دَيْنٌ» الطبراني في «الأوسط» (٣٥١٣) من حديثِ ابن مسعود، وفي إسناده عبد الله بن محمد بن أبي الأشعث الحُدَّاني، ذكره الذهبي في «ميزان الاعتدال» ٢/ ٤٩٠ واستنكر حديثه هذا عن الأعمش.
وأخرجه الطبراني في «الصغير» ١/ ١٤٩-١٥٠، و«الأوسط» (٣٥١٤) بالإسناد السابق من حديث علي وابن مسعود قالا، ثم ذكر الحديث، وإسناده ضعيفٌ لأجل العلَّة السابقة، وهو في «مسند الشهاب» (٥) للقضاعي، وضعَّفه الغُماري بحمزة ابن داود شيخ الطبراني أيضاً كما في «فتح الوهَّاب» ١/ ٢١-٢٢، وانظر «المداوي لعلل المناوي» ٤/ ٥١٥.

الحاثُّ على مكارمِ الأخلاق[1]، ولو كان الوفاءُ بالوعدِ مُطلقاً واجباً لقال عليه السلام: الوعدُ دينٌ من غيرِ تفصيل.

ويدلُّ على أنَّ هٰذه الإخباراتِ في الوعدِ والخُلْفِ ليس بكذبٍ مُحَرَّم، قولهُ عليه السلام: «مَنْ حلف على يمينٍ فرأى غيرَها خيراً منها فليأتِ الذي هو خيرٌ وليكفِّرْ»[2]، ولو كان ذلك الخيرُ يجبُ الوفاءُ به، لما جاز تَرْكُه لمجرَّدِ الخيريةِ التي يكفي فيها مُطلق المصلحةِ، بل إن كانت المخالفةُ تتوقَّفُ على مصلحةٍ عظيمةٍ تُساوي مفسدةَ التحريم كفواتِ أمرٍ واجبٍ عظيمٍ، فإنَّ المُحَرَّم لا يُعارَضُ إلَّا بالواجب، ولا يعارَضُ بمطلقِ الخيريةِ التي هي تصدقُ بأدنى مراتبِ الندبِ، فليس الحِنْثُ حينئذٍ بمُحَرَّمٍ، ويؤكِّدُه أنَّه عليه السلام حلفَ لأولئك النفرِ لا يحملُهم ثم حَملهم بعد ذلك، فقيل له: يا رسول الله إنك حلفت. فقال: «والله لا أحلفُ على يمينٍ فأرى غيرَها خيراً منها إلا كفَّرْتُ وأتيتُ الذي هو خير»[3]، فلو كان هذا كذِباً مُحرَّماً لَما أقدم عليه السلام عليه، فإنَّ مَنْصِبَه عليه السلام يأبىٰ ذلك إباءً شديداً، فيقطعُ الفقيهُ حينئذٍ بأنَّ هذه المخالفة

---

(١) قد ذكر القرافيُّ هذا الحديث في «الذخيرة» ٥/ ٣٦٦ بلفظ «وَعْدُ الكريم دَيْنٌ» ثم ذكر أنَّه خبرٌ معناه الأمرُ للنَّدْب، أي: ليكونَ الكريمُ إذا وعدَ يُلْزِمُ نَفْسَه الوفاءَ كما يلزَمُه الوفاءُ بالدَّيْنِ، ويدلُّ على النَّدْبيةِ كوْنُه عليه السلام قَرَنه وخصَّصه بوَصْفِ الكرمِ الحاثِّ على مكارمِ الأخلاق، والوجوبُ لا يختصُّ.

(٢) أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» ٢/ ٣٨٠ من حديث أبي هريرة، ومن طريقه الإمام أحمد في «المسند» ١٤/ ٣٤٨، ومسلم (١٦٥٠)، والترمذي (١٥٣٠) وغيرهم، وصحَّحه ابن حبان (٤٣٤٩) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري (٦٦٢٣) ومسلم (١٦٤٩) وغيرُهما من حديثِ أبي موسى الأشعري.

والنَّفَرُ الذي سألوه ﷺ هم الأشعريون قومُ أبي موسى رضي الله عنه.

في الأيمان ليست كذِباً مُحرَّماً، بل يتناولُه اللفظُ الموضوعُ للكذبِ، ولا يكون مُحرَّماً، كما أنَّ الكذبَ الذي يقعُ من غيرِ قصدٍ، كمَنْ أخبرَ بالشيءِ على خلافِ ما هو عليه معتقداً ما أخبرَ به، والأمرُ بخلافه، ليس بمُحرَّمٍ، وإنْ صدقَ عليه أنه كذبٌ لغةً خلافاً للمعتزلة في اشتراطهم القصد في حقيقة الكذب[1]، ويدلُّ على صحَّةِ مذهبِ أهلِ السنَّةِ قولهُ عليه السلام: «كفىٰ بالمرءِ كَذِباً أن يُحدِّث بكلِّ ما سمع»[2] فجعله عليه السلامُ كَذِباً مع أنه يعتقدُ صِدْقَ ما سمعه، وكذلك قولهُ عليه السلام: «مَن كذب عليَّ متعمِّداً فليتبوّأ مقعدَه من النار»[3] يدلُّ على أنَّ الكذبَ قد يقعُ على غيرِ وجهِ العَمْدِ[4]، فظهر أنَّ الكذبَ قد يكونُ لا مع الإثم، ومخالفةِ الأيمانِ من هذا القبيلِ، وظهر الفرقُ بين قاعدةِ مخالفةِ النواهي، وبين قاعدة مخالفة الأيمانِ.

٣٧/ب إذا تقرَّر أنَّ قاعدةَ الأيمانِ عدمُ التَّكرار، فقد/ وقعت صُوَرٌ اختلفَ العلماءُ في بعضها أو في كُلِّها، وهي إذا خالف مُقتضىٰ اليمينِ حالةَ النسيانِ، أو حالةَ الجهلِ، أو حالةَ الإكراه، فمذهبُ مالكٍ اعتبارُ الحِنْثِ حالةَ النسيانِ والجهلِ دون الإكراه، ومذهبُ الشافعيِّ عَدَمُ اعتبارِ الحِنْثِ

---

(١) قد سبق التنبيه على أنَّ هذا ممَّا ينفرد به الجاحظ من بين المعتزلة، وأن جُمهورَهم على خلافهِ وموافقةِ أهلِ السنَّة.

(٢) سبق تخريجُه: من «صحيح مسلم» (٥) وقال القاضي عياض في «إكمال المعلم» ١/ ١١٤: معناه أنَّ مَنْ حَدَّث بكلِّ ما سمع وفيه الحقُّ والباطلُ والصدقُ والكذبُ، نُقِلَ عنه هو أيضاً ما حَدَّث به من ذلك، فكان من جُملةِ مَنْ يروي الكذب، وصار كاذباً لروايتهِ إيّاه، وإنْ لم يتعمَّدْهُ، ولا عَرَفَ أنه كذِبٌ، وهو أقوى في الحجَّةِ للأشعريةِ في أنه لا يُشْتَرطُ في الكذِبِ العَمْدُ.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) في الأصل: الكذب، وصَوَّبناه من المطبوع، وهو الصحيح الذي يقتضيه السياق.

في الأحوالِ الثلاثة، ووافقنا الشافعيُّ وأبو حنيفةَ وأحمدُ بن حنبل على الإكراهِ على اليمين، وخالفنا أبو حنيفةَ في الإكراهِ على الحِنْثِ، ووافَقنا في النسيانِ والجهلِ[1].

وتلخيصُ مُدْرَكِ الخلافِ في هذه الحالاتِ أنَّ مُقتضى اللغةِ حصولُ الحِنْثِ في هٰذه الأحوال الثلاثةِ لحصولِ مُسمّىٰ المخالفةِ بمُقْتضى ما أخبرَ عن نفسه في الاستقبال، لكنْ لما كانت اليمينُ إنَّما يقصِدُ بها الناسُ حَثَّهم على الإقدامِ أو الإحجام، والحثُّ إنما يقعُ في الأفعالِ الاختيارية، فإنَّ الإنسانَ إنما يحثُّ نفسَه على ما هو من اختياره وصُنْعِهِ، وأما المعجوزُ عنه فلا يليقُ بالعاقلِ حَثَّ نَفْسِهِ عليه، ألا ترىٰ أنه لا يحثُّ نفسَه على الصعودِ إلى السماء[2]، ولا على أن يعملَ لنفسهِ يداً زائدةً أو عيناً زائدة ولا يحثُّ نفسَه على أن يكونَ آدميّاً أو منتصبَ القامة؛ لأنَّ الأوَّلَ مُتعَذِّرٌ عليه، والثاني واقعٌ بغير صُنْعِهِ، ويحثُّ نفسَه على الصلاةِ والصومِ لأنهما من صُنْعه، فإذا تقرَّر أنَّ الحثَّ إنما يقعُ من الإنسانِ فيما هو من صُنْعهِ واختيارِه، اتضح بذلك خروجُ حالةِ الإكراهِ عن الحثِّ، لأنَّ الداعيةَ حالةَ

---

(١) قد أوفى ابنُ قدامة على الغايةِ في استيعاب الخلافِ في هذه المسألة، انظر «المغني» ١٣/ ٤٤.

(٢) قولُ القائل من السلف: واللهِ لأصعَدَنَّ إلى السماءِ، اختلف فيه الأحناف، فذهب زُفَرُ بن الهُذَيْل إلى أنَّ هذه اليمين لا تَنعقد، لأنَّ المستحيل عادةً يلحقُ بالمستحيل حقيقةً، واليمينُ في المستحيل حقيقةً لا تنعقد، فكذا في المستحيل عادة، نقله الكاساني في «بدائع الصنائع» ٣/ ٢٢ وتعقَّبه بأن البِرَّ باليمين مُتَصوَّرُ الوجودِ في نَفْسه حقيقةً بأن يُقْدِرَه الله تعالى على ذلك كما أقْدَرَ الملائكة وغيرَهم من الأنبياء عليهم الصلاةُ والسلام، إلّا أنَّه عاجزٌ عن ذلك عادةً، فلتصوُّرِ وجودهِ حقيقةً انعقدت، وللعجزِ عن تحقيقِهِ عادةً، حَنِثَ ووجبت الكفَّارة، انتهى كلامُه، وهو تفصيلٌ جيدٌ دالٌّ على فِقْهِ نَفْسٍ وبَدَن. وانظر «عجالة المحتاج» ٤/ ١٧٧٢ لابن الملقِّن الشافعيِّ.

الإكراهِ ليست للفاعلِ على الحقيقة، بل نشأتْ عن أسبابِ الإكراه، فهي من غيرِ صُنْعِهِ في المعنى، فلا جَرَمَ لم تندرجْ هٰذه الحالةُ في اليمين.

وأما الجهلُ والنسيانُ، فالإنسانُ في الجهلِ يفعلُ المحلوفَ عليه جاهلاً بأنه المحلوفُ عليه، كمن يحلِفُ أن لا يلبسَ ثوباً، فيلتبسُ ذلك الثوبُ عليه بغيرِه فيلبسُه، وهو ذاكرٌ لليمين، جاهلٌ بعينِ المحلوفِ عليه، وأما في النسيانِ، فهو على العكسِ من الجهلِ؛ يفعل المحلوفَ عليه عالماً بحقيقتهِ ناسياً لليمين، وفي الإكراهِ قد يكونُ ذاكراً لهما، فهذا هو الفرق بين هذه الحقائقِ الثلاث.

فالشافعيُّ يقولُ: إن الحِنْثَ[1] المقصودَ من اليمين إنَّما يكونُ مع ذِكْر اليمين، والمعرفةِ بعينِ المحلوفِ عليه بأن يقصِدَ التركَ باليمينِ لأجلِ اليمين، وهذا لا يُتَصَوَّرُ إلَّا مع القَصْدِ إليهما، والمعرفةِ بهما، أعني اليمينَ والمحلوفَ عليه،/ فإذا جهل اليمينَ في صورةِ النسيانِ، أو ١/٣٨أ
المحلوفَ عليه في صورةِ الجهلِ، فلم يُوجَدا في نفسهِ معاً، فما وُجِدَ المقصودُ من اليمين، وهو التركُ لأجل اليمين.

فهاتان الحالتانِ لا يقصدُهما الناسُ بالأَيْمانِ لهٰذه القاعدةِ، فخرجا عن اليمينِ، والخارجُ عن اليمينِ لا يقعُ فيه حِنْثٌ، فخرجَت الأحوالُ الثلاثةُ عنده[2]: الإكراهُ، والنسيان، والجهل، فإذا خالفَ اليمينَ في حالةٍ من هٰذه الحالاتِ لا يلزَمُ بذلك كفارة، ولا بُدَّ من المخالفةِ مرَّةً أُخرى في حالةِ الاختيار، واستحضارِ اليمين، والعلمِ بالمحلوفِ عليه، فاشترطَ التكرارَ في الأحوال الثلاثة[3].

---

(١) في الأصل والمطبوع: الحثّ، ولعلَّ الصوابَ فيما قَدَّرْتُه، فإنَّ سياق الكلامِ يتقاضاه.

(٢) في المطبوع: عند.

(٣) انظر «التنبيه»: ٤٧٥ لأبي إسحاق الشيرازي.

وأما مالكٌ رحمه الله فقال: الحَلِفُ وَقَعَ على الفعلِ المُختارِ المُكْتَسبِ، ومُقْتضىٰ ذلك أن يخرجَ الإكراهُ وحدَه، ويبقىٰ النسيانُ والجهلُ، لأنَّ الناسي لليمينِ مختارٌ للفعلِ، غَيْرَ أنه نسيَ اليمين، والجاهلُ مختارٌ للفعلِ، غيرَ أنه جَهِلَ أن هذا عَيْنُ المحلوفِ عليه، وإذا وُجِدَ الاختيارُ والفعلُ المُكْتَسَبُ، فقد وُجد ما حُلِفَ عليه، ووُجِدت حقيقةُ المُخالفةِ، فتلزَمُه الكفارة[1]، فإذا وقع الفعلُ في حالةِ النسيان أو الجهلِ، انحلَّت اليمينُ، ولزِمَت الكفارةُ، ولا يُشْترطُ التَّكرارُ مرةً أُخرى، والظاهرُ من جهةِ النظرِ قولُ الشافعي، وهو أحَدُ الأقوالِ عندنا، بسببِ أنَّ الباعثَ للحالفِ على الحَلِفِ، إنَّما هو أن تكونَ اليمينُ حائلةً له على التركِ، وإلا كان يكفيه العزمُ على عدمِ الفعلِ من غيرِ يمينٍ، وكان يستريحُ من لزوم الكفارة، وإنما أقْدمَ على اليمينِ ليكونَ استحضارُها في نفسهِ مانِعاً له من الإقدام أو الإحجام، فإذا نَسِيَها لم يقصدْ بهٰذه الحالةِ حالةَ الحَلِفِ، بل مقصودُه محصورٌ في حالةِ حُضورِها في نفسهِ حتى تَزَعَهُ[2]، وكذلك العلمُ بعين المحلوفِ عليه شَرْطٌ في الحِنْثِ به، فإذا جَهِلَه استحالَ مع الجهلِ الحثُّ على ما لم يعلمْه، فهٰذه الحالةُ يُعْلَمُ خروجُها عن اليمين بقصدِ الحالِفين، فلا يلزم فيها حِنْثٌ، ويُشْترطُ التكرارُ.

وأما الإكراهُ على اليمين، فلقولهِ عليه السلام: «لا طلاقَ في إغلاق»[3] أي: في إكراهٍ، فيُقاسُ على الطلاقِ غيرُه، فلا يلزَمُ، ورأى

---

(١) انظر «أحكام القرآن» ١/ ١٧٦ لابن العربي، و«المغني» ١٣/ ٤٤٦ لابن قُدامة.

(٢) في المطبوع: نَزعه. ولعلَّ الصواب فيما قدَّرناه، لأنَّ اليمين تَزَعُ صاحبَها وتمنَعُه عن الإقدامِ أو الإحجامِ.

(٣) سبق تخريجُه.

أبو حنيفةَ أنَّ الإكْراهَ على الحِنْثِ لا يُؤثِّرُ، كما قال مالكٌ في الحِنْثِ حالةَ النسيانِ والجَهْلِ، والظاهرُ خِلافُه[1] لِما تقدَّم من مقاصدِ الناس في أيْمانهم.

تنبيه: إذا قُلنا بأنَّ الإكراهَ على الحِنْثِ يمنَعُ من لزومِ مُوجَبِ اليمين، فأُكْرِهَ على أولِ/ مرةٍ من الفعلِ، ثم فَعله مُخْتاراً حَنِثَ، قاله ابن أبي[2] ٣٨/ب
زيد وهو مُقْتضىٰ الفقهِ، بسببِ أنَّ الإكراهَ لم يندرِجْ في اليمين، فالواقعُ بعد ذلك بالاختيارِ هو أولُ مرَّةٍ صدرَتْ من مخالفةِ اليمين[3]، والأُولىٰ لا عِبْرةَ بها، وتقعُ هذه المسألةُ في الفتاوىٰ كثيراً، ويقع الغلطُ فيها للمُفْتين، فيقولُ السائلُ: حلفتُ بالطلاقِ لا أخدمُ الأميرَ الفلانيَّ في إقطاعهِ، وقد أُكْرِهْتُ بالضربِ الشديدِ عليَّ، فخدمتُه، فيقول له المُفْتي: لا حِنْثَ عليك، مع أن ذلك الحالفَ مستمرٌّ على الخدمةِ مع زوالِ سبب الإكراه، وإمكانِ الهروبِ والتغيُّبِ عن ذلك الأمير، وهذا يَحْنَثُ بسببِ أنه إذا مضىٰ زمنٌ يمكنُه التغيُّبَ عن خدمةِ ذلك الأمير، ولم يتغيَّبْ، فقد خدمَه مُختاراً فيَحْنَثُ، ولا يقال: إنَّ الخدمةَ السابقةَ حصل بها مخالفةُ اليمين، والمخالفةُ لا تتكرَّرُ، فلا يحنَثُ بعد ذلك، لأنا نقولُ: الحالةُ السابقةُ لم تندرِجْ في اليمينِ، لأجلِ الإكراه، والمرَّةُ الأخيرةُ التي هي أولُ الفعل الاختياريِّ هي أوَّلُ مخالفاتِ اليمين، فهي المُعتبرةُ دونَ ما قبلَها، فتأمَّلْ ذلك!

---

(١) وقد شدَّد ابن العربي النكير على مَنْ قَلَّدَ أبا حنيفةَ من المالكية في هذه المسألة، انظر «أحكام القرآن» ٣/ ١١٨١.

(٢) سقط لفظ «أبي» من الأصل.

(٣) في المطبوع: صدرت مخالفةً لليمين. وهو جَيِّدٌ مُتَّجهٌ وربما كان أوْلى بالصواب.

ومِثْلُ هذه المسألة: إذا حلفَ بالطلاقِ لا يُكلِّمُ زَيْداً، فخالع امرأتَه وكَلَّمه، لم يلزَمْهُ بهذا الكلامِ طلاقٌ، فلو رَدَّ امرأتَه وكلَّمه حَنِثَ عند مالكٍ رحمه الله بسببِ أنه إنما قصدَ الحَلِفَ بالطلاقِ أن يحثَّه الطلاقُ على عدمِ كلامهِ بسببِ أنه يلزمُه الطلاقُ حينئذٍ، فما حلفَ إلا على نفيٍ كلامٍ يلزَمُه به الطلاقُ، والكلامُ حالةَ الخُلْعِ لم يلزَمْهُ به طلاقٌ لعدمِ قَبولِ المحلِّ له، فلا يكونُ مِن الكلامِ المحلوفِ عليه، وأولُ كلامٍ يقعُ بعد رَدِّ امرأتهِ هو أولُ مخالفة اليمينِ فيه، فيلزَمُ الطلاقُ به لا بِما قبلَه لِما قُلْناه في الإكراه حَرْفاً بحرف، فتأمَّل ذلك! فهذه الصورُ الثلاث المتقدِّمةُ يحصلُ فيها التكرُّرُ في صورةِ المخالفةِ، لا في المخالفةِ المُعْتَبرةِ بسببِ ما تقدَّم تقريره.

* * *

الفرق الثالث والثلاثون والمئة

بين قاعدة النقلِ العُرْفيِّ

وبين قاعدةِ الاستعمالِ المُتكرِّر في العُرْف

اعلم أنَّ الاستعمالَ قد يتكرَّرُ في العُرْفِ، ولا يكونُ اللفظُ منقولاً؛ ألا ترىٰ أنَّ لفظَ الأسدِ قد تكرَّر استعمالهُ في الرجلِ الشجاعِ ولم يَصِرْ منقولاً، ونعني بالمنقولِ هو الذي يُفهَمُ عند الإطلاقِ بغيرِ قرينةٍ صارفةٍ له عن الحقيقة، ولفظ الأسدِ لا ينصرفُ عن الحقيقةِ إلى المجازِ الذي هو الرجلُ الشجاعُ إلا بقرينةٍ صارفةٍ/ إليه، وكذلك تكرَّرَ لفظُ الغزالِ في ٣٩/أ
المرأةِ الجميلة، ولفظُ الشمسِ والبَدْرِ، وكذلك تكرَّرَ لفظُ الغَيْثِ والبحرِ والغَمامِ في الرجل السخيِّ، ومع ذلك لم يصِر اللفظُ منقولاً، فظهر حينئذٍ أنَّ النقلَ أخَصُّ من التكرُّر، وأنَّ التكرُّرَ لا يلزَمُ منه النقلُ، لأنَّ الأعمَّ لا يستلزِمُ الأخَصَّ، وإذا لم يصِر اللفظُ منقولاً بمُجرَّدِ التكرُّر، لا يجوزُ حَمْلُ اللفظِ على شيءٍ تكرَّرَ اللفظُ فيه، ولم يكن اللفظُ موضوعاً له إلا بقرينةٍ، ولا يُعْتَمدُ على مُطْلقِ التكرُّر، وبهذا الفرقِ بين هاتين القاعدتين يظهرُ بُطلانُ ما وقع في مذهبِنا في «المدونة»[1]: أنَّ من حَلَفَ لا يفعلُ شيئاً حِيناً أو زَمناً أو دهراً، فذلك كُلُّه سَنة.

وقال الشافعيُّ: يُحْمَلُ على العُرْفِ في هذه الألفاظ.

---

(١) انظر «المدوَّنة» ٢/ ١١٧، ولفظهُ: قلتُ: أرأيْتَ إنْ قال: واللهِ لأقضينَّك حقَّك إلى حينٍ، كم الحينُ عند مالك؟ قال: قال مالكٌ: الحينُ سَنَة.

وقال أبو حنيفة وابنُ حنبل: ذلك ستَّةُ أشهُرٍ لقولهِ تعالى: ﴿تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾ [إبراهيم:٢٥] أي: في ستَّةِ أشهُرٍ[١]، وليس الأمرُ كما قالاه، بل النخلةُ من ابتداءِ حَمْلِها إلى نهايتهِ تسعةُ أشهُر، وحينئذٍ تُعطي ثمرَها، وهو أحدُ الوجوهِ التي وقعَت المشابهةُ فيها بين النخلة وبين بناتِ آدم، وقد ذُكِرَ ذلك في قولهِ عليه السلام: «أكرِموا عَمَّتكم النخلة»[٢]، قالوا: لأنها خُلِقَتْ من فضلةِ طينةِ آدمَ، فهي عَمَّةٌ بهذا المعنىٰ، وقد حصلَت المشابهةُ بينها وبين بني آدمَ من أربعة عَشَرَ وَجْها أحدُها هذا الوجه[٣].

---

(١) هذا فيه اختلافٌ كثير، والذي رجَّحه ابنُ كثير في «التفسير» ٤/ ٤٩٣: أنَّ الظاهر من السياق: أنَّ المؤمنَ مَثَلُه كمثلِ شجرةٍ لا يزالُ يُوجَدُ منها ثَمرٌ في كلِّ وقتٍ من صيفٍ أو شتاء، أو ليلٍ أو نهارٍ، كذلك المؤمن لا يزالُ يُرْفَعُ له عملٌ صالحٌ آناءَ الليل وأطرافَ النهار في كلِّ وقتٍ وحين. انتهى كلامُه، وهو الذي قَرْطَسَ عليه ابن عطية في «المحرَّر الوجيز» ٣/ ٣٣٥.

(٢) أخرجه أبو يعلى الموصلي في «المسند» (٤٥١)، وأبو نُعيم في «حلية الأولياء» ٦/ ١٢٣ من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وفي إسناده مسرور بن سعيد التّميميُّ، ضعيف، وهو في «الموضوعات» ١/ ١٨٤ لابن الجوزي، وجَوَّد الغُماريُّ الكلام على هذا الحديث، ثم قال: هذا الحديثُ موضوعٌ لوجودِ الكذّابين الوضَّاعين في سندهِ ونكارةِ لفظهِ ومعناه، فالنبيُّ ﷺ أجلُّ مِن أن يجعلَ النخلةَ عمَّة للإنسان، وأعلى وأكملُ من أن ينطقَ بهذا اللفظِ البارد، أو يأمرَ بإكرامِ شجرةٍ، ثم ما معنى هذا الإكرام؟ فإنْ كان المرادُ به سَقْيَها وتلقيحَها وتعهُّدَها، فالأشجارُ المُطْعِمةُ كلُّها كذلك، ونصوصُ الشرعِ العامة آمِرةٌ بتعهُّدِ الجميع وسَقْيهِ وإكرامهِ، وحفظِ المالِ وعدمِ إضاعتهِ، وإنْ كان المرادُ به أكْلَ طُعْمِها، فكلُّ الأشجار كذلك، وإنْ كان المرادُ تقبيلَها أو زيارتها والأدبَ معها والاحترام معها كاحترامِ العالمِ والشيخ والوالدِ، فالإجماعُ منعقدٌ على عدم مطلوبيته، فلم يبقَ إلَّا أنه كلامُ مَنْ لا يدري عاقبة ما يقول من الكذّابين والوضاعين. انظر «المداوي لعلل المناوي»: ٢/ ١٨٩.

(٣) الذي ثبت من ذلك حديث ابن عمر عند البخاري (٤٦٩٨) قال: كنا عند رسولِ الله ﷺ، فقال: «أخبروني عن شجرةٍ تُشْبِهُ ـ أو كالرجل ـ المسلم، لا يتحاتُّ =

وروى ابنُ وهبٍ عن مالكٍ تردُّداً في الدهرِ: هل هو سَنَةٌ أمْ لا؟[1] ورُوِيَ عن ابنِ عبَّاسٍ رضي الله عنهما أنه سنة[2] لقوله تعالى: ﴿تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾ [إبراهيم: ٢٥] إشارةً[3] إلى أنَّ الثمرةَ إذا حملت في وقتٍ لا تحملُ بعد ذلك إلَّا في ذلك الوقت، وهٰذه الإشاراتُ كلُّها إلى أَصلِ وجودِ الاستعمال، ولا يلزَمُ من حصولِ الاستعمال أن يُحْمَلَ[4] اللفظُ عليه من غيرِ قرينةٍ صارفة، ولا يلزمُ من استعمالِ اللفظِ المُتواطىءِ في بعضِ أفرادهِ مرةً واحدة أو مراتٍ، أن يُقالَ له شرعيٌّ ولا عُرفيٌّ، بل ذلك شأنُ استعمالِ اللفظِ المتواطىء ينتقلُ في أفراده، والمنقولُ في اللغةِ أنَّ الحينَ اسمٌ لجزءٍ ما من الزمان، وإن قلَّ فهو يصدقُ على القليلِ والكثير، فالمُتَّجهُ ما قاله الشافعيُّ رضي الله عنه، فقد ظهر الفرقُ بين قاعدةِ كثرةِ الاستعمالِ وقاعدةِ النقل، وظهر بظهورِه الحقُّ في هذه المسائلِ، لأنَّ الكلامَ فيها مع عَدَمِ النية.

* * *

= ورقها. ولا ولا ولا، تُؤتي أُكُلها كلَّ حين» قال ابن عمر: فوقع في نفسي أنها النخلة ورأيتُ أبا بكرٍ وعمرَ لا يتكلّمان، فكرهتُ أن أتكلّم، فلما لم يقولوا شيئاً، قال رسولُ الله ﷺ: «هي النخلةُ»، ثم ذكر بقية الحديث.

(١) هو في «المدوّنة» ٢/ ١١٧.

(٢) ذكره في «المدوَّنة» ٢/ ١١٧.

(٣) في المطبوع: أشارَ.

(٤) زيادة من المطبوع.