كتاب لواحق الاجتهاد

وفيه نظران
النظر الأول في التعارض والترجيح

المسألة الأولى
[لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر بل في نظر المجتهد]

فالنظر الأول
فيه مسائل

بعد أن نقدم مقدمة لا بد من ذكرها. وهي أن كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد[1] تتعارض، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه، لأن الشريعة لا تعارض فيها ألبتة، فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض. ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم، فإذا ثبت هذا فنقول:

المسألة الأولى
[التعارض يكون إما لجهة ما في نفس الأمر وإما من جهة نظر المجتهد]

التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد أما من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق، وقد مر آنفاً في كتاب الاجتهاد من ذلك ـ في مسألة أن الشريعة على قول واحد ـ ما فيه كفاية، وأما من جهة نظر المجتهد

---

(١) وقد أوضح ذلك في الفصل اللاحق للمسألة الثالثة من التشابه.

فممكن بلا خلاف، إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين، وهو صواب، فإنه إن أمكن الجمع فلا تعارض[١]، كالعام مع الخاص، والمطلق مع المقيد، وأشباه ذلك[٢].

لكنا نتكلم هنا بحول اللَّه تعالى فيما لم يذكروه من الضرب الذي لا يمكن فيه الجمع، ونستجر من الضرب الممكن فيه الجمع أنواعاً مهمة، وبمجموع النظر في الضربين يسهل إن شاء اللَّه على المجتهد في هذا الباب ما عسر على كثير ممن زاول الاجتهاد. وباللَّه التوفيق.

فأما ما لا يمكن فيه الجمع، وهي:

المسألة الثانية

[التعارض الذي لا يمكن فيه الجمع]

فإنه قد مر في كتاب الاجتهاد أن محال الخلاف دائرة بين طرفي نفي وإثبات ظهر قصد الشارع في كل واحد منهما؛ فإن الواسطة آخذة من الطرفين بسبب هو متعلق الدليل الشرعي، فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معاً: دليل النفي، ودليل الإثبات، فتعارض عليها الدليلان، فاحتيج إلى الترجيح، وإلا فالتوقف وتصير من المتشابهات، ولما كان قد تبين في ذلك الأصل هذا المعنى لم يحتج إلى مزيد.

إلا أن الأدلة كما يصح تعارضها على ذلك الترتيب كذلك يصح تعارض ما في معناها[٣]، كما في تعارض القولين على المقلد، لأن نسبتهما إليه نسبة الدليلين إلى

---

(١) ولا داعي إلى الترجيح. قالوا: من شروط الترجيح التي لا بد من اعتبارها ألا يمكن الجمع بين الدليلين بوجه مقبول، فإن أمكن تعين المصير إليه. قال في المحصول: (العمل بكل منهما أولى من إهمال أحدهما) وبه قال الفقهاء جميعاً ا هـ شوكاني في الإرشاد.

(٢) ومثلوا له أيضاً بقوله عليه السلام (ألا أخبركم بخير الشهود؟ فقيل: نعم. فقال: أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد) مع قوله (ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد) فحملوا الأول على ما فيه حق للَّه، والثاني على ما فيه حق الآدمي، فكل عمل به في وجه، فلا تعارض ولا ترجيح. وسيأتي له كثير منه في المسألة الثالثة.

(٣) عرفوا التعارض بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، بأن يثبت أحدهما ما ينفيه الآخر. فالتعارض الذي يتكلم فيه الأصوليون واقع بين الدليلين أنفسهما، فيجيء الترجيح بينهما من جهة =

المجتهد، ومنه تعارض العلامات الدالة على الأحكام المختلفة، كما إذا انتهب نوع من المتاع يندر وجود مثله من غير الانتهاب، فيرى مثله في يد رجل ورع، فيدل صلاح ذي اليد على أنه حلال، ويدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام، فيتعارضان، ومنه تعارض الأشباه الجارة إلى الأحكام المختلفة؛ كالعبد، فإنه آدمي فيجري مجرى الأحرار في الملك، ومال فيجري مجرى سائر الأموال في سلب الملك، ومنه تعارض الأسباب؛ كاختلاط الميتة بالذكية، والزوجة بالأجنبية إذ كل واحدة منهما تطرق إليها احتمال وجود السبب المحلل والمحرم، ومنه تعارض الشروط؛ كتعارض البينتين إذ قلنا إن الشهادة شرط في إنفاذ الحكم. فإحداهما تقتضي إثبات أمر، والأخرى تقتضي نفيه، وكذلك ما جرى مجرى الأمور داخل في حكمها.

= المتن أو السند أو المعنى أو أمر خارج. أما أنواع التعارض التي ذكرها المؤلف في هذه المسألة أولاً وآخراً ـ إذا استثنينا تعارض القولين على المقلد ـ فإنها ليست في شيء من تعارض الدليلين الذي أفاض فيه الأصوليون، إذ الأدلة في هذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المناط في محل الحكم، وقد قال المؤلف في المسألة الثالثة من التشابه في الأدلة ما حاصله أن التشابه الراجع إلى المناط ليس راجعاً إلى الأدلة، فالنهي عن أكل الميتة واضح والإذن في أكل المذكية واضح، والاشتباه عند اختلاطهما في المأكول لا في الدليل ا هـ وسبق له في المسألة الرابعة من الاجتهاد ذكر أكثر هذه الأنواع أمثلة لموضوع القاعدة التي أشار إليها في صدر هذه المسألة وهو الواسطة تقع بين طرفين مختلفي الحكم وفيها شبه من كل منهما وحيث كانت كل هذه الأنواع راجعة إلى اختلاف المناط في الواسطة وكان اختلاف المناط ليس من التعارض في الأدلة فلا يصح جعل بعضها من التعارض الحقيقي في الأدلة وبعضها شبيهاً به وفي معناه. فإن كان المؤلف يريد أن ما قبل قوله (كذلك يصح إلخ) من باب تعارض الأدلة حقيقة وما بعده من الملحق به فغير صحيح كما عرفت، وإن كان يعني أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة في أنفسها بل باعتبار المناط، وهو ما يشير إليه قوله (تعارض ـ عليها ـ الدليلان) وقوله (كما يصح تعارضها ـ على ذلك الترتيب ـ) فهو صحيح. لكن يرد عليه أن تعارض الدليلين بهذا المعنى موجود بعينه في تعارض العلامات وما معه كما يرشد إليه قوله بعد (وحقيقة النظر الالتفات إلى كل طرف من الطرفين إلخ) وصنيعه هنا يوهم الخلاف ذلك وأن تعارض العلامات وما معها ليس من جنس ما قبله. وقد يجاب بأن هذه الأنواع وإن اشتركت في أن الكل من باب التعارض الواقع على واسطة بين طرفين لكن المنظور إليه في النوع الأول حصول التعارض بين دليلي الطرفين، وفي باقي الأنواع حصل التعارض أولاً وبالذات بين علامتي الطرفين أو سببيهما إلخ، وهو وإن كان يلزم منه تعارض دليلهما على تلك الواسطة، لكن ليس هو نفس تعارض الدليلين، فلذلك جعله في معنى تعارض الدليلين لأنه يؤول إليه.

ووجه الترجيح في هذا الضرب غير[١] منحصر؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو الشخصية لا تنحصر، ومجاري العادات تقضي بعدم الاتفاق بين الجزئيات بحيث يحكم على كل جزئي بحكم جزئي واحد، بل لا بد من ضمائم تحتف، وقرائن تقترن، مما يمكن تأثيره في الحكم المقرر، فيمتنع إجراؤه في جميع الجزئيات، وهذا أمر مشاهد معلوم، وإذا كان كذلك فوجوه[٢] الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة على محل التعارض، فلا يمكن في هذه الحال الإحالة على نظر المجتهد فيه، وقد تقدم لهذا المعنى تقرير في أول[٣] كتاب الاجتهاد، وحقيقة النظر الالتفات إلى كل طرف من الطرفين أيهما أسعد[٤] وأغلب أو أقرب بالنسبة إلى تلك الواسطة فيبني على[٥] إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته[٦] مسألة العبد في مذهب مالك[٧] ومن خالفه، وأشباهـها.

فصـل

هذا وجه النظر في الضرب الأول على ظاهر كلام[٨] الأصوليـين، وإذا تأملنا

(١) أي بخلاف وجوه الترجيح في التعارض الواقع بين نفس الدليلين، فقد حصرها الأصوليون في الأنواع الأربعة التي أشرنا إليها، وأضافوا إليها ترجيح الأقيسة وما معها، فصارت ستة أنواع.

(٢) هل وجوه الترجيح هي الجارية مجرى الأدلة المذكورة؟ أم أن العلامات والأشباه والأسباب المتعارضة هي الجارية هذا المجرى، فتحتاج إلى نظر المجتهدين فيها من أهل الذكر والخبرة في كل نوع منها؟ إلا أن يقال إنه يعني بوجوه الترجيح هذه الأسباب والعلامات إلخ. ولا ينافيه قوله بعد (أيهما أسعد أو أغلب إلخ).

(٣) في المسألة الأولى منه، حيث بسط الكلام في الاجتهاد في تحقيق المناط. وهذا يؤيد ما قررناه في هذا المقام وأن الكلام كله مسوق في تحقيق المناط، لا في التعارض الذي فصله الأصوليون ولا في نوع منه، إنما هو نوع آخر شبيه به.

(٤) أي أقوى وأنسب.

(٥) لعل الصواب (فيبني عليها إلحاقها). وهو راجع لكل واحد من الثلاثة منفردة أو مجتمعة.

(٦) عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب الأول الذي لا يمكن فيه الجمع؟ مع أنه في هذه الحالة يكون أعمل الطرفين المتعارضين إعمالاً جزئياً في كل منهما. فلم يلغ أحدهما ولم يعمل الآخر إعمالاً كلياً. فوضعه هذه المسألة للضرب الذي لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبار الغالب. وسيأتي له كلام في المسألة الثالثة.

(٧) فعنده أن يملك ملكاً غير تام، وعند غيره لا يملك رأساً. ولكل تفريعه.

(٨) أي حيث اشتغلوا بترجيح أحد الدليلين بالمرجحات التي تقتضي اعتماد أحد الدليلين وإهمال =

المعنى فيه وجدناه راجعاً[١] إلى الضرب الثاني، وأن الترجيح راجع إلى وجه من الجمع[٢] وإبطال[٣] أحد المتعارضين، حسبما يذكر على أثر هذا بحول اللَّه تعالى.

وأما ما يمكن فيه الجمع وهي:

المسألة الثالثة
[التعارض الذي يمكن الجمع فيه]

فنقول: لتعارض الأدلة في هذا الضرب صور:

إحداها: أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها؛ كالكذب المحرم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين، وقتل المسلم المحرم مع القتل قصاصاً، أو بالزنى، فهو إما أن يكون الجزئي رخصة في ذلك الكلي أو لا، وعلى كل تقدير فقد مر في هذا

= الآخر، وهذا لا يكون إلا إذا كان مما لا يمكن فيه الجمع. ولكن قد سبق لنا ذكر شيء من أمثلة ما اعتبروا فيه الجمع بإعمالّ الدليلين.

(١) ظاهره أن كل ما حكم عليه الأصوليون بعدم إمكان الجمع فيه يرجع إلى الضرب الثاني الذي فيه إما الجمع أو الإبطال لأحدهما، فلا تبقى معارضة مطلقاً. فإن كان هذا مراده حقيقة يريد به القضاء على باب التعادل والترجيح فإنه لم يصل إليه، وذلك لأن الصور التي ذكرها في المسألة الثالثة على فرض أنها حاصرة للصور المعقولة في التعارض فإن الأحكام لم تستوف في الصورة الثانية، فما بين الجزيئتين الداخلتين تحت كلية واحدة لا ينحصر حكمه في الإبطال بالطرق التي أشار إليها أو الإعمال الذي ذكره، بل هناك شيء كثير، بل أكثر ما ذكر في باب التعادل والترجيح ليس فيه إبطال أحد الدليلين بالنسخ وما معه، ولا إعمال الدليلين معاً. فبقي ما قالوه كما هو ولم يرجع الضرب الأول إلى الثاني.

(٢) الصواب (أو) ليتفق مع المسألة الثالثة.

(٣) هذا إنما يظهر فيما سيذكره في المسألة الثالثة في الصورة الثانية في الأمر الأول منها فإنه هو الذي فيه إبطال أحد الدليلين إبطالاً حقيقياً. أما ما رجحوا فيه دليلاً على آخر بالمرجحات المتعلقة بالمتن أو السند أو المعنى أو بخارج ـ مع اعترافهم بأنه لا يزال الدليل قابلاً لأن يكون صحيحاً غايته أنه وجد لمقابله ما يقتضي الظن بأرجحيته ـ فلا يكون فيه إبطال أحدهما إبطالاً حقيقيًا. وتسمية ما ذكره من نسخ أحدهما وما معه جمعاً بين الدليلين بعيد من جهة المعنى، وقد اعترف بذلك حيث يقول (لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا) وعليه فإدخال هذا النوع في التعارض ثم دعوى أنه مما أمكن فيه الجمع لا محصل له.

الكتاب ما يقتبس منه الحكم[١] تعارضاً وترجيحاً، وذلك في كتاب الأحكام وكتاب الأدلة فلا فائدة في التكرار.

والثانية: أن يقع في جهتين جزئيتين كلتاهما داخلة تحت كلية واحدة، كتعارض حديثين[٢] أو قياسين أو علامتين[٣] على جزئية واحدة، وكثيراً ما يذكره الأصوليون في الضرب الأول الذي لا يمكن[٤] فيه الجمع، ولكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر فلا بد من أحد الأمرين:

إما الحكم على أحد الدليلين بالإهمال، فيقفى الآخر هو المعمل لا غير، وذلك لا يصح إلا مع فرض[٥] إبطاله بكونه منسوخاً، أو تطريق غلط أو وهم في السند أو في المتن إن كان خبر آحاد، أو كونه مظنوناً يعارض مقطوعاً به[٦] إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل، وإذا فرض أحد هذه الأشياء لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا، وقد سلموا أن أحدهما منسوخاً لا يعد معارضاً، فكذلك ما في معناه[٧]، فالحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد كما لو انفرد عن معارض من أصل.

---

(١) ومحصله إعمال الدليلين، كما سبق في مسألة شرب العسل لصاحب الصفراء في كتاب الأدلة.

(٢) وانظر لم لم يذكر تعارض آيتين؟ ولعله لا يقول بتعارضهما لأنهما قطعيتان، ولكن التعارض واقع باعتبار الدلالة الظنية، وللحديثين المتواترين حكم الآيتين، وقد أطلق في الحديثين. وقد عرفت أن الكلام في التعارض صورة فقط لا في التعارض الحقيقي، لأنه لا يقع في الشريعة مطلقاً. فلا فرق بين القطعي وغيره.

(٣) أي كما صنع هو في تعارض العلامتين. وقد توسع هنا في العلامة فجعلها شاملة للسببين والشبهين، إلى غير ذلك مما يكون فيه تحقيق المناط.

(٤) أي مع أن هذه الصورة قد تكون مما يمكن فيه ذلك، كما يذكره في الأمر الثاني.

(٥) كلامه ـ كما عرفت ـ قاصر على ما يتأتى فيه القدح في اعتبار الدليل، ولا يشمل ما إذا ترجح فقط أحد الدليلين المتعارضين بالمرجحات المشهورة مع بقاء الاعتراف بصحة الدليل المهمل، مع أن هذا النوع هو الذي عليه معظم باب التعادل والترجيح عندهم.

(٦) هذا على رأي. والتحقيق ما عرفته من أنه يتأتى التعارض بين الكتاب والسنة لأنه ليس المراد به التناقض والتعارض الحقيقي، بل التعارض في الشرعيات صوري فقط، وبذلك نسخت السنة الكتاب وخصصته إلخ، ولا يعد كون السنة مظنونة المتن قدحاً فيها في مقابلة قطعي الكتاب الظني الدلالة. إلا أن يكون مراده به الدليل المقطوع به من جميع الوجوه إذا قابله ظني.

(٧) أي من تطريق الغلط والوهم إلخ، ما أشار إليه.

والأمر الثاني: الحكم عليهما معاً بالإعمال[١]، ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد، لأنه محال مع فرض إعمالهما فيه، فإنما يتواردان من وجهين، وإذ ذاك يرتفع التعارض ألبتة، إلا أن هذا الإعمال تارة يرد على محل التعارض، كما في مسألة العبد في رأي مالك، فإنه أعمل حكم الملك له من وجه، وأهمل ذلك من وجه. وتارة يخص[٢] أحد الدليلين فلا يتواردان على محل التعارض معاً، بل يعمل في غيره ويهمل بالنسبة إليه لمعنى اقتضى ذلك. ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص المذكور في أول كتاب الاجتهاد، وكذلك في فرض الكفاية المذكور في كتاب الأحكام[٣].

والصورة الثالثة: أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل[٤] إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلية واحدة، كالمكلف لا يجد ماء ولا متيمماً، فهو بين أن يترك مقتضى: ﴿أقيموا الصلاة﴾[أ] لمقتضى ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾[ب] إلى آخرها، أو يعكس، فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات، والطهارة راجعة إلى كلية من التحسينيات على قول[٥] من قال بذلك. أو معارضة ﴿أقيموا الصلاة﴾ لقوله:

---

(١) راجع كتب الأصول، ففيها من هذا النوع كثير من الأمثلة.

(٢) أي فيعمل الدليلين لكن يخص كل واحد منهما ببعض الجزئيات، بضم قيود أو رفع بعضها، كما تقدم في تحقيق المناط الخاص، وكما تقدم لنا في حديث (خير الشهود) حيث حمل كل على محل خاص به من حق اللّه وحق الآدمي. وسيأتي له تمثيله بالميل في التميم.

(٣) قال هناك إن فرض الجهاد كفاية يجب أن يخص بمن فيه غناء ونجدة، فلا إثم على من ليس كذلك إذا لم تقم به الأمة. وكذا مثل الولاية العامة، إلخ ما قال. فهذا فيه تخصيص لأحد الدليلين بقيد يراعى فيه، حتى لا يتعارض دليل طلب الجهاد كفاية مع دليل ﴿لا يكلف اللّه نفساً إلا وسعها﴾ إذا تسلط الدليلان على محل واحد.

(٤) احتاج له لأن المراد بالجزئي النوعي. وقد حقق بهذا القيد مخالفة هذه الصورة للصورة الأولى وحقق بقوله (ولا ترجعان) مخالفتها للصورة الثانية.

(أ) سورة البقرة، الآيات: ٤٣ و ٨٣ و ١١٠ وسورة النساء، الآيتان: ٧٧ و ١٠٣ وسورة الأنعام، الآية: ٧٢ وسورة يونس، الآية: ٨٧ وسورة الحج، الآية: ٧٨ وسورة النور، الآية: ٥٦ وسورة الروم، الآية: ٣١ وسورة المجادلة، الآية: ١٣ وسورة المزمل، الآية: ٢٠.

(ب) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٥) أما إذا قلنا إنها من المكملات لنفس الصلاة فيقال فيها ما سيقال في القبلة. والظاهر أنه لا فرق بين القبلة والطهارة، فكل شرط سابق على الدخول في الصلاة ومستصحب فيها.

﴿**وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره**﴾[أ] بالنسبة إلى من التبست عليه القبلة، فالأصل أن الجزئي راجع في الترجيح إلى أصله الكلي، فإن رجح الكلي فكذلك[١] جزئيه، أو لم يرجح فجزئيه مثله، لأن الجزئي معتبر بكليه، وقد ثبت ترجيحه، فكذلك يترجح جزئيه، وأيضاً: فقد تقدم أن الجزئي خادم لكليه، وليس الكلي بموجود في الخارج إلا في الجزئي، فهو الحامل[٢] له، حتى إذا انخرم فقد ينخرم الكلي، فهذا إذاً متضمن له: فلو رجح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كليه للزم ترجيح ذلك الغير على الكلي، وقد فرضنا أن الكلي المفروض هو المقدم على الآخر، فلا بد من تقديم جزئيه كذلك، وقد انجر في هذه الصورة حكم الكليات[٣] الشاملة لهذه الجزئيات، فلا حاجة إلى الكلام فيها، مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هذا الكتاب والحمد للّه.

والصورة الرابعة[٤]: أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد، وهذا في ظاهره شنيع، ولكنه في التحصيل صحيح.

(أ) سورة البقرة، الآيتان: ١٤٤ و ١٥٠.

(١) أي فيصلي بلا وضوء ولا تيمم، كما هو بعض الأقوال في مذهب مالك. وقد يقال كيف يكون استقبال القبلة ليس من كلية الصلاة مع أنه شرط؟ إلا أن يقال إنه شرط خارج عنها، فهو مكمل، والمكمل إذا عاد بسببه إهمال المكمل ألغي.

(٢) أي الذي يتحقق فيه كالعرض مع المعروض.

(٣) أي أنه وإن كان التعارض المفروض بين جزيئتين، إلا أنه انجر معه الكلام في تعارض الكليين اللذين ليسا من نوع واحد. وحكمه قد علم من بيان حكم الجزيئين الداخلين في هذين الكليين، فيرجح كلي الضروريات على كل الحاجيات مثلاً، وهكذا.

(٤) بقي أنهم ذكروا من صور التعارض ما كان بين الدليلين عموم وخصوص وجهي، كما في حديث (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) مع حديث (قراءة الإمام قراءة المأموم). فالأول يقتضي أن الفاتحة واجبة على المأموم، والثاني يقتضي أن المأموم يكفيه عنها قراءة إمامه لها، فعموم كل منهما يقابله خصوص الآخر ويعارضه وكذا ما بين حديث (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) وحديث النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها، ولا يخفى أنهما جزيئتان كلتاهما داخلة تحت كلية الصلاة، وقد أعملوا كلاً من الدليلين على خلاف في طريق الإعمال. ويمكن إدخال ذلك في الصورة الثانية في الأمر الثاني. أما مالك فقد التمس إزالة المعارضة في مسألة الفاتحة من خارج عنهما، وهو حديث جابر قال ﷺ: (من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا أن يكون وراء الإمام) وعلى كل حال فقد أعملهما معاً.

ووجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مر أنها قطعية لا مدخل فيها للظن، وتعارض القطعيات محال.

وأما وجه الصحة فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه إذا كان الموضوع له اعتباران فلا يكون تعارضاً في الحقيقة، وكذلك الجزئيان[١] إذا دخلا تحت كلي واحد وكان موضوعهما واحداً إلا أن له اعتبارين.

فالجزئيان أمثلتهما كثيرة، وقد مر منها[٢] ومن الأمثلةِ الميلُ ونحوه في تحديد طلب الماء للطهور، فقد يكون فيه مشقة بالنسبة إلى شخص فيباح له التيمم، ولا يشق بالنسبة إلى آخر فيمنع من التيمم، فقد تعارض على الميل دليلان لكن بالنسبة إلى شخصين، وهكذا ركوب البحر يمنع منه بعض ويباح لبعض، والزمان واحد، لكن بالنسبة إلى ظن السلامة والغرق، وأشباه ذلك.

وأما التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار فلنذكر له مثالاً عاماً يقاس عليه ما سواه إن شاء اللَّه.

وذلك أن اللَّه تعالى وصف الدنيا بوصفين كالمتضادين[٣]: وصف يقتضي ذمها وعدم الالتفات إليها وترك اعتبارها، ووصف يقتضي مدحها والالتفات إليها وأخذ ما فيها بيد القبول، على لأنه شيء عظيم مهدي من ملك عظيم.

فالأول له وجهان:

---

(١) أعاده ومثل له مع دخوله في الأمر الثاني من الصورة الثانية ليرتب عليه بيان الكليين إذا تعارضا وكان لهما اعتباران، لأنهما مثلهما في ذلك، كما قال (وأما التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار إلخ).

(٢) أي كما في المسائل التي أشار إليها فيما يستثنيه المجتهد في تحقيق المناط الخاص وما ذكر معه.

(٣) وإنما كان هذا الوصفان كليين لأنهما في معنى: «كل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مذموم» «وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا ممدوح ونافع» وإنما لم يجعلهما متضادين حقيقة لوجود الاعتبارين المشار إليهما أيضاً فإن ما ذكر من الآيات والأحاديث ليس صريحاً في الوصفين المذكورين، ولكنه يفهم منه ذلك ولذا قال (يقتضي) ووسط الوجهين المذكورين في كل منهما كمقدمة ينتقل الذهن منها إلى وصف الذم، ثم بين التضاد بين الوجوه المقتضية للوصفين. وسيأتي له بعد تمام البيان أن يقول (فالوصفان إذا متضادان).

أحدهما: أنها لا جدوى لها ولا محصول عندها ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم**﴾[أ] الآية[١]، فأخبر أنها مثل اللعب واللهو الذي لا يوجد في شيء ولا نفع فيه إلا مجرد الحركات والسكنات التي لا طائل تحتها ولا فائدة وراءها، وقوله تعالى: ﴿**وما هذه الحياة الدنيا إلا متاع الغرور**﴾[ب] فحصر فائدتها في الغرور المذموم العاقبة. وقوله تعالى: ﴿**وما الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان**﴾[جـ] وقوله تعالى: ﴿**زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين**﴾ إلى قوله: ﴿**ذلك متاع الحياة الدنيا**﴾[د]، وقال: ﴿**المال والبنون زينة الحياة الدنيا**﴾[هـ] إلى غير ذلك من الآيات، وكذلك الأحاديث في هذا المعنى، كقوله: «لو كانت الدنيا تزن عند اللَّه جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة ماء»[٢] وهي كثيرة جداً، وعلى هذا المنوال نسج الزهاد ما نقل عنهم[٣] من ذم الدنيا وأنها لا شيء.

والثاني: أنها كالظل الزائل والحُلم المنقطع، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**إنما مثلُ الحياةِ الدُّنيا كماءٍ أنزَلْناه من السَّماءِ فاختلطَ بِهِ نباتُ الأرض**﴾ إلى قوله: ﴿**كأنْ لم تَغْنَ**

(أ) سورة الحديد، الآية: ٢٠.

(١) أي إلى قوله والأولاد. وأما قوله (كمثل غيث إلخ) فظاهر دخوله في الوجه الثاني.

(ب) سورة آل عمران، الآية: ١٨٥.

(جـ) سورة العنكبوت، الآية: ٦٤.

(د) سورة آل عمران، الآية: ١٤.

(هـ) سورة الكهف، الآية: ٤٦.

(٢) أخرجه الترمذي وصححه.

(٣) جعل الغزالي شؤون الحياة الدنيا ثلاثة أقسام: (الأول) ما يصحبك منها إلى الآخرة وتبقى معك ثمرته بعد الموت، وهو العلم باللَّه والعمل أي العبادة الخالصة. فهذه هي الدنيا الممدوحة (والثاني) المقابل له على الطرف الأقصى وهو كل ما فيه حظ عاجل ولا ثمرة له في الآخرة، كالتلذذ بالمعاصي والتنعم بالمباحات الزائدة عن الحاجة، حتى يعد داخلاً في جملة الرفاهية والرعونات، كالتنعم بالقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث والخدم من الغلمان والجواري والمواشي والقصور ورفيع الثياب وما إلى ذلك، فحظ العبد من هذا كله من الدنيا المذمومة (والقسم الثالث) متوسط بين الطرفين وهو الحظ العاجل المعين على أعمال الآخرة، كقدر القوت من الطعام وما يحتاج إليه من اللباس وكل ما لا بد منه للإنسان في بقائه وصحته التي يتوصل بها إلى العلم والعمل.

بالأمْس﴾[أ] وقوله: ﴿إنما هذهِ الحياةُ الدُّنيا متاعٌ[١]﴾[ب] وقوله: ﴿لا يَغُرَّنَّكَ تقلُّبُ الذين كفرُوا في البلاد * مَتاعٌ قليل﴾[جـ] الآية، وقوله: ﴿واضرب لهم مثَلَ الحياةِ الدُّنيا كماءٍ أنزلناه من السماء فاختلطَ به نباتُ الأرضِ فأصبحَ هشيما تذْرُوه الرِّياحُ﴾[د] وغير ذلك من الآيات المفهم معنى الانقطاع والزوال، وبذلك تصير كأن لم تكن، والأحاديث في هذا أيضاً كثيرة، كقوله عليه الصلاة والسلام: «مالي والدُّنيا؟! ما أنا في الدُّنيا إلا كراكبٍ تحتَ شجرةٍ ثم راحَ وتركها»[٢] وهو حادي الزهاد إلى الدار الباقية.

وأما الثاني: من الوصفين فله وجهان أيضاً:

أحدهما: ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العلى، وعلى الدار الآخرة؛ كقوله تعالى: ﴿أفلَمْ يَنْظروا إلى السماءِ فوقَهم كيف بَنيناها وزيَّنَّاها وما لها من فُروج﴾[هـ] إلى: ﴿كذلك الخروج﴾[و] وقوله: ﴿أمَّنْ جعلَ الأرض قراراً وجعلَ خِلالها أنهاراً﴾[ز] الآية، وقوله: ﴿يا أيُّها الناس إن كنتمْ في رَيبٍ من البَعْثِ فإنَّا خلقْناكم من تُرابٍ ثمّ من نُطْفةٍ﴾[حـ] وقوله: ﴿قُل لِمنِ الأرضُ ومن فِيها إن كنتمْ تعلَمُون * سيَقُولون لِلَّهِ﴾[ط] إلى غير ذلك من الآيات التي هي دلائل على العقائد وبراهين على التوحيد.

والثاني: أنها منـن ونعمٌ امتنّ اللَّه بها على عباده، وتعرف إليهم بها في أثناء ذلك،

(أ) سورة يونس، الآية: ٢٤.

(١) في سورة غافر.

(ب) سورة غافر، الآية: ٣٩.

(جـ) سورة آل عمران، الآيتان: ١٩٦ و ١٩٧.

(د) سورة الكهف، الآية: ٤٥.

(٢) عن ابن مسعود رضي اللَّه عنه قال: دخلت على رسول اللَّه ﷺ وقد نام على رمال حصير وقد أثر في جنبه، فقلت يا رسول اللَّه لو اتخذنا لك وطاء تجعله بينك وبين الحصير يقيك منه؟! فقال (ما لي للدنيا؟ ما أنا والدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها) أخرجه الترمذي وصحـحه.

(هـ) سورة قَ، الآية: ٦.

(و) سورة قَ، الآية: ١١.

(ز) سورة النمل، الآية: ٦١.

(حـ) سورة الحج، الآية: ٥.

(ط) سورة المؤمنون، الآيتـان: ٨٤ و ٨٥.

واعتبرها ودعا إليها بنصبها لهم[١] وبثها فيهم، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الذي خلقَ السّمٰواتِ والأرضَ وأنزلَ من السماءِ ماءً فأخرَج بهِ منَ الثمراتِ رزقاً لكم﴾[أ] إلى قوله: ﴿وإن تعدُّوا نعمتَ اللَّهِ لا تُحْصوها[٢]﴾[ب] وقوله: ﴿الذي جعلَ لكمُ الأرضَ فِراشاً والسماءَ بِناءً وأنزلَ من السماءِ ماءً﴾[جـ] الآية، وقوله: ﴿هُو الذي أنزَل من السماءِ ماءً لكم منهُ شرابٌ ومنه شجرٌ﴾[د] إلى قوله: ﴿وإن تعدُّوا نِعمة اللَّه لا تُحْصُوها﴾[هـ] وفيها: ﴿واللَّهُ جعلَ لكم ممّا خلقَ ظِلالاً وجعل لكم من الجبالِ أكْناناً﴾[و] الآية، وفي أول السورة: ﴿والأنعامَ خلقَها لكم فيها دفْءٌ ومَنافعُ ومنها تأكلون﴾[ز] ثم قال: ﴿ولكم فِيها جَمالٌ حينَ تُريحون وحين تسْرَحُون﴾[حـ] ثم قال: ﴿والخيْل والبغالَ والحَميرَ لِتركبوها وزِينة﴾[ط] فامتن تعالى ههنا وعرف بنعم من جملتها الجمال والزينة، وهو الذي ذم به الدنيا في قوله: ﴿أنما الحياةُ الدُّنيا لعِبٌ ولهوٌ وزينةٌ﴾[ي] إلى غيرِ ذلك، بل حين عرّف بنعيم الآخرة امتنّ بأمثاله في الدنيا؛ كقوله: ﴿في سدْرٍ مخضُودٍ * وطلْحٍ منْضُودٍ * وظلٍّ ممدودٍ﴾[ك] وهو قوله: ﴿واللَّهُ جعل لكم ممّا خلقَ ظِلالاً﴾[ل] وقال: ﴿ولهم فيها أزواجٌ مُطَهّرَةٌ﴾[م] وقال: ﴿واللَّهُ جعل لكمْ من أنفُسكم أزواجاً﴾[ن]. وهو كثير، حتى إنه قال في الجنة: ﴿فِيها أنهارٌ من ماءٍ غيرِ آسنٍ﴾[س] إلى آخر أنواع الأنهار الأربعة، وقال: ﴿واللَّهُ أنزل من السماءِ ماءً فأحيا به الأرضَ بعدَ موْتها﴾[ع] إلى أن قال: ﴿وأوْحى ربُّك إلى النَّحْل أن اتَّخِذي منَ الجبالِ بُيوتاً﴾[ف] إلى قوله: ﴿فيه شفاء للناس﴾[ص] وهو كثير أيضاً. فأنزل الأحكام،

---

(١) أي وبمثل قوله تعالى ﴿كلوا من رزق ربكم﴾.

(أ) سورة إبراهيم، الآية: ٣٢.

(٢) في سورة إبراهيم.

(ب) سورة إبراهيم، الآية: ٣٤.

(جـ) سورة البقرة، الآية: ٢٢.

(د) سورة النحل، الآية: ١٠.

(هـ) سورة النحل، الآية: ١٨.

(و) سورة النحل، الآية: ٨١.

(ز) سورة النحل، الآية: ٥.

(حـ) سورة النحل، الآية: ٦.

(ط) سورة النحل، الآية: ٨.

(ي) سورة الحديد، الآية: ٢٠.

(ك) سورة الواقعة، الآيات: ٢٨ ـ ٣٠.

(ل) سورة النحل، الآية: ٨١.

(م) سورة البقرة، الآية: ٢٥.

(ن) سورة النحل، الآية: ٧٢.

(س) سورة محمد، الآية: ١٥.

(ع) سورة النحل، الآية: ٦٥.

(ف) سورة النحل، الآية: ٦٨.

(ص) سورة النحل، الآية: ٦٩.

وشرع الحلال والحرام، تخليصاً لهذه النعم التي خلقها لنا من شوائب الكدرات الدنيويات والأخرويات. وقال تعالى: ﴿مَن عَمِلَ صالحاً من ذكرٍ أو أُنثى وهو مُؤمنٌ فلنُحْيِيَنَّه حياةً طيِّبة﴾ (أ) يعني في الدنيا(١) ﴿ولنَجْزِيَنَّهُمْ أجْرَهم﴾(ب) يعني في الآخرة، وقال حين امتن بالنعم: ﴿كلُوا من ثمرِهِ﴾(جـ) ﴿إذا أثمرَ ويَنْعِه﴾(د) ﴿كلُوا منْ رِزقِ رَبكُم واشكُروا له بَلْدةٌ طيِّبَةٌ وربٌّ غفُورٌ﴾(هـ) وقال في بعضها: ﴿ولتَبْتغوا من فضْلِه﴾(و) فعدّ طلب الدنيا فضلاً، كما عدَّ حب الإيمان وبغض الكفر فضلاً.

والدلائل أكثر من الاستقصاء، فاقتضىٰ الوصف الأول المضادة للثاني؛ فالوجه الأول من الوصف الأول يضاد هذا الوجه الأخير من الوصف الثاني، وهو ظاهر، لأن عدم اعتبارها وأنها مجرد لعب لا محصول له مضادٌّ لكونها نعماً وفضلاً. والوجه الثاني من الوصف الأول مضاد للأول من الوصف الثاني، لأن كونها زائلة وظلاً يتقلص عما قريب مضادٌّ لكونها براهين على وجود الباريء ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال، وعلى أن الآخرة حق، فهي مرآة يرى فيها الحق في كل ما هو حق، وهذا لا تنفصل الدنيا فيه من الآخرة، بل هو في الدنيا لا يفنى، لأنها إذا كانت موضوعة لأمر وهو العلم الذي تعطيه، فذلك الأمر موجود فيها تحقيقه، وهو لا يفنى، وإن فني منها ما يظهر للحس، وذلك المعنى ينتقل إلى(٢) الآخرة فتكون هنالك نعيماً، فالحاصل: أن ما بُث فيها من النعم التي وضعت(٣) عنواناً عليه ـ كجعل اللفظ دليلاً على المعنى ـ باقٍ وإن فني

(أ) و (ب) سورة النحل، الآية: ٩٧.

(١) هو رأي بعض المفسرين وأولى ما قيل بناء على هذا التفسير أنها الحياة التي تصحبها القناعة فإنه لا يطيب عيش في الدنيا لغير القانع، وذلك مشاهد معروف، وقيل حياة طيبة يعني في الجنة، لأنها حياة بلا موت، وغنى بلا فقر، وصحة بلا سقم وملك بلا هلك، وسعادة بلا شقاوة.

(جـ) سورة الأنعام، الآية: ١٤١.

(د) سورة الأنعام، الآية: ٩٩.

(هـ) سورة سبأ، الآية: ١٥.

(و) سورة النحل، الآية: ١٤ وسورة القصص، الآية: ٧٣ وسورة الروم، الآية: ٤٦ وسورة فاطر، الآية: ١٢ وسورة الجاثية، الآية: ١٢.

(٢) كما سبق آنفاً في كلام الغزالي في القسم الأول.

(٣) أي هذه النعم وضعت عنواناً على العلم الذي تعطيه، وهو العقائد المتعلقة بوحدانية اللّه وصفاته العلى وتمجيده وتقديسه.

العنوان، وذلك ضدُّ كونها منقضية بإطلاق، فالوصفان إذاً متضادان، والشريعة منزهة عن التضاد، مبرأة عن الاختلاف، فلزم من ذلك أن [١] توارد الوصفين على جهتين مختلفتين، أو حالتين متنافيتين، بيانه أن لها نظرين:

أحدهما: نظرٌ مجردٌ من الحكمة التي وضعت لها الدنيا من كونها متعرفاً متعرفاً للحق، ومستحقاً لشكر الواضع لها، بل إنما يعتبر فيها كونها عيشاً ومقتنصاً للذات، ومآلاً للشهوات، انتظاماً في سلك البهائم، فظاهر أنها من هذه الجهة قشرٌ بلا لُب، ولعب بلا جِد، وباطلٌ بلا حق، لأن صاحب هذا النظر لم ينَل منها إلا مأكولاً ومشروباً، وملبوساً ومنكوحاً ومركوباً، من غير زائد، ثم يزول عن قريب، فلا يبقى منه شيء، فذلك كأضغاث الأحلام، فكل ما وصفته الشريعة فيها على هذا الوجه حقٌّ، وهو نظر الكفار الذين لم يبصروا منها إلا ما قال تعالى من أنها لعب ولهو وزينة وغير ذلك مما وصفها به، ولذلك صارت أعمالهم ﴿**كسرابٍ بقيعةٍ يَحْسبُهُ الظمآن ماءً حتى إذا جاءَهُ لم يَجِدْهُ شيئاً**﴾[أ] وفي الآية الأخرى: ﴿**وقَدِمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناهُ هباءً منثوراً**﴾[ب]

والثاني: نظرٌ غير مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا، فظاهر أنها ملأى من المعارف والحكم، مبثوث فيها من كل شيء خطير مما لا يقدر على تأدية شكر بعضه، فإذا نظر إليها العاقل وجد كل نعمة فيها يجب شكرها، فانتدَبَ إلى ذلك حسب قدرته وتهيئته، وصار ذلك القشرُ محشوّاً لُبّاً، بل صار القشر نفسه لباً؛ لأن الجميع نعمٌ طالبة للعبد أن ينالها فيشكر للَّه بها وعليها، والبرهانُ [٢] مشْتمل على النتيجة بالقوة أو بالفعل، فلا دِقَّ ولا جِلَّ في هذه الوجوه إلا والعقلُ عاجز عن بلوغ أدنى ما فيه من الحكم والنعم، ومن ههنا أخبر تعالى عن الدنيا بأنها جِدٌّ وأنها حقٌّ؛ كقوله تعالى: ﴿**أفحسِبتم أنما**

---

(١) أي فوجب بسبب هذا التعارض أن يحمل كل من الدليلين على حال واعتبار غير ما يحمل عليه الآخر.

(أ) سورة النور، الآية: ٣٩.

(ب) سورة الفرقان، الآية: ٢٣.

(٢) تشبيه للتقريب.

خلقناكم عبثاً﴾[أ]، وقوله: **﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً﴾**[ب]، وقوله: **﴿وما خلقنا السمٰوات والأرض وما بينهما لاعبين * ما خلقْناهما إلا بالحق﴾**[جـ] **﴿أولم يتفكرُوا في أنفُسهم ما خلق اللَّهُ السمٰوات والأرض وما بينهما إلا بالحقّ﴾**[د] إلى غير ذلك، ولأجل هذا صارت أعمال أهل النظر[١] معتبرةً مُثبتة، حتى قيل: **﴿فلهم أجرٌ غير ممنون[٢]﴾**[هـ] **﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمنٌ فلنُحيـينَّهُ حياةً طيبة[٣]﴾**[و].

فالدنيا من جهة النظر الأول مذمومة؛ وليست بمذمومة من جهة النظر الثاني، بل هي محمودة، فذمها بإطلاق لا يستقيم، كما أن مدحها بإطلاق لا يستقيم، والأخذ لها من الجهة الأولى مذموم، يسمى أخذه رغبة في الدنيا وحباً في العاجلة؛ وضده هو الزهد فيها، وهو تركها من تلك الجهة، ولا شك أن تركها من تلك الجهة مطلوب، والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم، ولا يسمى أخذه رغبة فيها، ولا الزهد فيها من هذه الجهة محمود، بل يسمى سفهاً وكسلاً وتبذيراً، ومن هنا وجب الحجر على صاحب هذه الحالة[٤] شرعاً، ولأجله كان الصحابة طالبين لها، مشتغلين بها، عاملين فيها؛ لأنها من هذه الجهة عون على شكر اللَّه عليها، وعلى اتخاذها مركباً للآخرة، وهم كانوا أزهد الناس فيها، وأورع الناس في كسبها، فربما سَمع أخبارَهم في طلبها مَن يتوهم أنهم

(أ) سورة المؤمنون، الآية: ١١٥.

(ب) سورة صٓ، الآية: ٢٧.

(جـ) سورة الدخان، الآيتان: ٣٨ و ٣٩.

(د) سورة الروم، الآية: ٨.

(١) لعل الأصل (أهل هذا النظر).

(٢) أي غير مقطوع كما أن أعمالهم غير مقطوعة ولا فانية، ويظهر أن غرضه أن أجرهم في الآخرة غير مقطوع عن عملهم في الدنيا بل متصل به حتى يظهر ارتباط الكلام في سياق الاستدلال.

(هـ) سورة التين، الآية: ٦.

(٣) إذا اقتصر على ما ذكره في الآية وكان المراد الحياة في الدنيا كما سبق له في معناها فلا يظهر وجه ارتباطه بما يستدل عليه من استقرار الأعمال الصالحة واتصالها بالآخرة وإن كان المراد الحياة في الآخرة كما هو رأي بعض المفسرين صح وعلى الأول كان المناسب إثبات بقية الآية ﴿ولنجزينهم﴾ إلخ.

(و) سورة النحل، الآية: ٩٧.

(٤) أي حالة التبذير بوضعها في غير موضعها.

طالبون لها من الجهة الأولى، لجهله بهذا الاعتبار، وحاش للّه من ذلك، إنما طلبوها من الجهة الثانية، فصار طلبهم لها من جملة عباداتهم، كما أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى، فكان ذلك أيضاً من جملة عباداتهم رضي اللّه عنهم، وألحقنا بهم، وحشرنا معهم، ووفقنا لما وفقهم له بمنه وكرمه.

فتأمل هذا الفصل؛ فإن فيه رفعَ شبه كثيرة ترد على الناظر في الشريعة وفي أحوال أهلها، وفيه رفع مغالط تعترض للسالكين لطريق الآخرة، فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غير وجهه، كما يفهمون طلبها على غير وجهه، فيمدحون ما لا يمدح شرعاً، ويذمون ما لا يذم شرعاً. وفيه أيضاً من الفوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والغنى، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق، ولا الغنى أفضل بإطلاق، بل الأمر في ذلك يتفصل؛ فإن الغنى إذا أمال إلى إيثار العاجلة كان بالنسبة إلى صاحبه مذموماً، وكان الفقر أفضل منه، وإن أمال إلى إيثار الآجلة فإنفاقه[1] في وجهه، والاستعانة به على التزود للمعاد، فهو أفضل من الفقر، واللّه الموفق بفضله.

فصل

واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور في أثناء[2] الكتاب؛ فلذلك اختصر القول فيه، وأيضاً: فإن ثم أحكاماً أخر تتعلق به، قلما يذكرها الأصوليون، ولكنها بالنسبة إلى أصول هذا الكتاب كالفروع، فلم نتعرض لها؛ لأن المضطلع بها يدرك الحكم فيها بأيسر النظر واللّه المستعان، وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر، والأصل العتيد، لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح.

---

(١) لعله (بإنفاقه).

(٢) ولذا تراه اتبع فيه طريقة الإحالة على ما سبق خمس مرات، يعين في كل منها الموضوع المحال عليه مما يؤخذ منه حكم المسألة التي هو بصدد بيانها.

النظر الثاني

في أحكام السؤال والجواب
وهو علم الجدل

وقد صنف الناس فيه من متقدم ومتأخر
والذي يليق منه بغرض هذا الكتاب فرض مسائل:

المسألة الأولى
[أحكام السؤال والجواب]

إن السؤال إما أن يقع من عالم أو غير عالم، وأعني بالعالم المجتهد؛ وغير العالم المقلد، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون المسئول عالماً أو غير عالم، فهذه أربعة أقسام:

الأول: سؤال العالم وذلك في المشروع[1] يقع على وجوه؛ كتحقيق ما حصل، أو رفع إشكال عنّ له، وتذكر ما خشي عليه النسيان، أو تنبيه المسئول على خطأ يورده مورد الاستفادة، أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلمين، أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم[2].

والثاني: سؤال المتعلم لمثله، وذلك أيضاً يكون على وجوه؛ كمذاكرته له بما سمع، أو طلبه منه ما لم يسمع مما سمعه المسئول، أو تمرنه معه في المسائل قبل

---

(١) أي وأما غير المشروع فهو أن يسأله عن حكم حادثة نزلت به مثلاً مما يجب عليه أن يرجع فيه إلى الاجتهاد نفسه. بحيث لا يجوز له أن يقلد مجتهداً آخر والوجوه الستة التي ذكرها خارجة عن موضوع التقليد الممنوع.

(٢) أي مما لم يكن عن اجتهاد، بل كتلقي حديث أو بحث في رواية وما أشبه ذلك.

لقاء العالم، أو التهدي بعقله إلى فهم ما ألقاه العالم.

والثالث: سؤال العالم للمتعلم، وهو على وجوه كذلك، كتنبيهه على موضع إشكال يطلب رفعه، أو اختبار عقله أين بلغ؟، والاستعانة بفهمه إن كان لفهمه فضل، أو تنبيهه[١] على ما علم ليستدل به على ما لم يعلم.

والرابع: وهو الأصل الأول، سؤال المتعلم للعالم، وهو يرجع إلى طلب علم[٢] ما لم يعلم.

فأما الأول والثاني والثالث فالجواب عنه مستحق[٣] إن علم، ما لم يمنع من ذلك عارض[٤] معتبر شرعاً، وإلا فالاعتراف بالعجز.

وأما الربع فليس الجواب بمستحق بإطلاق، بل فيه تفصيل، فيلزم الجواب إذا كان عالماً بما سئل عنه متعيناً[٥] عليه في نازلة واقعة[٦] أو في أمر فيه نص[٧] شرعي بالنسبة إلى المتعلم، لا مطلقاً، ويكون السائل ممن يحتمل عقله الجواب، ولا يؤدي السؤال إلى تعمق ولا تكلف، وهو مما يبنى عليه عمل شرعي، وأشباه ذلك، وقد لا يلزم الجواب في مواضع، كما إذا لم يتعين عليه، أو المسألة اجتهادية[٨] لا نص فيها للشارع، وقد

---

(١) وهذه الكلمة القصيرة تضمنت أهم أركان فن التربية العملية المسمى بالبيداجوجيا، وهو بناء المعلم تعليم تلميذه شيئاً جديداً على ما تعلمه قبل، فقد كان نتيجة لمقدمات، ثم يصير بعد علمه به مقدمة لمسألة جديدة، وهكذا.

(٢) ويشترك معه فيه بعض وجوه القسم الأول والثاني.

(٣) عبر بذلك دون مطلوب شرعاً، لأنه قد لا يكون كذلك، كما يعلم من مراجعة التفاصيل التي ذكرها لهذه الأقسام الثلاثة. أما قوله في الرابع (فليس بمستحق) فإنه أراد به لازماً شرعاً، كما يقتضيه قوله (فيلزم الجواب إلخ).

(٤) أي كما أشار إليه بعد قوله (وقد لا يجوز) وكما يأتي تفصيله في الفصل الآتي.

(٥) قالوا إن للمفتي رد الفتوى إذا كان في البلد غيره أهلاً لها شرعاً، خلافاً للحليمي.

(٦) لأن الاجتهاد إنما يباح عند الضرورة. كذا قال البيهقي، ثم روى عن معاذ: (أيها الناس لا تعجلوا بالبلاء قبل وقوعه).

(٧) أي وإن لم يقع بالفعل.

(٨) ينظر: هل يجب عليه بذل الوسع عند استيفاء الشروط المذكورة وإن لم يصل؟ كما كان مالك يفعل، وهو المنقول عن أبي الخطاب وابن عقيل وغيرهما. فيحمل عليه كلامه بأن الذي لا يلزمه إنما هو جواب المسألة؛ لأنه قد لا يصل إليه اجتهاده.

لا يجوز، كما إذا لم يحتمل[١] عقله الجواب، أو كان فيه تعمق، أو أكثر من السؤالات التي هي من جنس الأغاليط، وفيه نوع اعتراض، ولا بد من ذكر جملة يتبين بها هذا المعنى بحول اللَّه في أثناء المسائل الآتية:

المسألة الثانية

[ذم الإكثار من الأسئلة]

الإكثار من الأسئلة مذموم، والدليل عليه النقل المستفيض من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح، من ذلك قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء**[٢] **إن تبد لكم تسؤكم**﴾[أ] الآية، وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قرأ: ﴿**وللَّه على الناس حج البيت**﴾[ب] الآية، فقال رجل: يا رسول اللَّه أكل عام؟ فأعرض، ثم قال: يا رسول اللَّه أكل عام؟ ثلاثاً، وفي كل ذلك يعرض، وقال في الرابعة: «والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت، ولو وجبت ما قمتم بها، ولو لم تقوموا بها لكفرتم، فذروني ما تركتكم»[٣] وفي مثل هذا[٤] نزلت: ﴿**لا تسألوا عن أشياء**﴾[جـ] الآية، وكره عليه

(١) قال ابن عقيل: في هذا تحرم الإجابة، ولعله المراد بقول ابن الجوزي: لا ينبغي ا هـ شرح التحرير. وسيأتي أن بعض الأسئلة يشتد فيه النهي، وبعضها يخف، والإجابة بحسبه؛ كما يأتي أيضاً أن السؤال المتضمن للاعتراض ومعارضة الكتاب والسنة بالرأي مستقل بسببية النهي بقطع النظر عن كونه من الأغاليط. وعليه فقوله (وفيه نوع اعتراض) ليس قيداً لما قبله فحقه (أو) كالسببين قبله.

(٢) والمراد بالأشياء ما لا خير لهم فيه من التكاليف الشاقة عليهم، والأسرار الخفية التي قد يفتضحون بها. وكل يسوء، أما الثاني فظاهر وأما الأول فلأن السؤال عما لم يكلفوا به ربما كان سبباً في التكليف عقوبة، لخروجهم عن الأدب، وتركهم ما يليق بهم من التسليم للَّه من غير تعرض للكميات والكيفيات، كما يشير إليه حديث الحج، وإن لم يقع هذا النوع من العقوبة في هذه الشريعة السمحة. وإذا كان كذلك ظهر أن الاستدلال بالآية فيه قصور عن المدعي، لأنه إنما يظهر ذلك في مدة الوحي، والمدعي أوسع من هذا.

(أ) سورة المائدة، الآية: ١٠١. (ب) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٣) أخرجه مسلم. والرجل هو الأقرع بن حابس كما صرح به أحمد والدارقطني في حديث صحيح.

(٤) قيل نزلت لهذا السبب نفسه، وهو السؤال عن فرضية الحج في كل عام، وقالوا إنه الأقرب. وقيل نزلت حيثما ألحفوا في السؤال وهو يخطب عليه السلام على المنبر حتى غضب وقال «من أحب أن يسأل عن شيء فليسأل» إلى آخر الحديث الآتي. ولذلك قال (وفي مثله) أي وهو الإلحاف في السؤال سواء أكان في خصوص مادة الحديث السابق أم في غيرها.

(جـ) سورة المائدة، الآية: ١٠١.

الصلاة والسلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال، وكان عليه الصلاة والسلام يكره السؤال فيما لم ينزل[١] فيه حكم، وقال: «إن اللَّه فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها»[٢].

وقال ابن عباس: ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ، ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة[٣] مسألة حتى قُبض ﷺ، كلهن في القرآن: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ﴾[أ] ﴿ويَسْأَلونَكَ عن اليَتامى﴾[ب] ﴿يَسْأَلونَكَ عن الشَّهْرِ الحرَامِ﴾[جـ] ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم، يعني أن هذا كان الغالب[٤] عليهم، وفي الحديث: «إنَّ أعظمَ المُسلِمين في المُسْلِمينَ جُرْماً مَن سأل عن شَيْءٍ لم يُحَرَّم عليه فحُرِّم عليهم مِن أجْلِ مَسْأَلتِه»[٥] وقال: «ذَرُوني ما تَرَكْتُكُمْ، فإنما هَلَكَ مَن قَبْلَكم بكثرةِ سؤالِهم واختلافهم على أنبيائهم»[٦] وقام يوماً[٧] وهو يعرف في وجهه الغضب، فذكر الساعة وذكر قبلها أموراً عظاماً، ثم قال: «مَن أحَبّ أن يَسأل عَن شيء فليَسألْ عنه، فواللَّه لا تَسْألوني عن شيءٍ إلاَّ أخْبَرتكم به ما دُمت في مَقامي هذا» قال: فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك، وأكثر رسول اللَّه ﷺ أن يقول: «سلوني» فقام عبدُ اللَّه بنُ حذافة السهمي فقال: مَن أبي؟ فقال: «أبوك حُذَافة» فلمّا أكثر أن يقول «سلوني» بَرَك عمرُ بن الخطاب على ركبتيه فقال: يا رسول اللَّه، رَضينا باللَّه ربًّا وبالإسلام ديناً وبمحمد نبياً، قال: فسكت رسول اللَّه ﷺ

---

(١) هذا أيضاً مما يقتضي تقييد ذم كثرة السؤال. ومثله ما يأتي عن الربيع. وسيأتي قيد آخر في كلام ابن عمر. ولذلك عقد الفصل بعد، وبه تتبين القيود التي يلزم أن تراعى في أصل المسألة.

(٢) ذكره النووي في الأربعين عن الدارقطني ببعض اختلاف.

(٣) ينظر في توجيه العدد مع أن المتتبع لأسئلتهم يجد ما فوق المئات. وتوجيهه بأن المراد أن ما ذكر في القرآن هذا العدد فقط لا يفيد المؤلف في غرضه.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٢٢.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٢٠.

(جـ) سورة البقرة، الآية: ٢١٧.

(٤) فلا ينافي سؤال بعضهم (ما بال الهلال إلخ؟) وسؤال حذافة (من أبي؟).

(٥) تقدم (جـ ١ ـ ص ٤٥، ص ١٤٢) مع بعض اختلاف.

(٦) تقدم (جـ ١ ـ ص ١٤٢).

(٧) رواه الشيخان.

حين قال عمر ذلك، وقال أولاً: «والذي نفسي بيده لقد عرضت عليّ الجنة والنار آنفاً في عُرض هذا الحائط وأنا أصلي فلم أر كاليوم في الخير والشر» وظاهر هذا المساق يقتضي أنه إنما قال: «سلوني» في معرض الغضب، تنكيلاً بهم في السؤال حتى يروا عاقبة ذلك ولأجل ذلك[١] ورد في الآية قوله: ﴿**إن تبد لكم تسؤكم**﴾[أ].

ومثل ذلك قصة أصحاب البقرة، فقد روي عن ابن عباس أنه قال: لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم، ولكن شددوا فشدد اللَّه عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون. وقال الربيع بن خيثم: يا عبد اللَّه، ما علمك اللَّه في كتابه من علم فاحمد اللَّه وما استأثر عليك به من علم فكله إلى عالمه ولا تتكلف، فإن اللَّه يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿**قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين**﴾[ب] الخ... وعن ابن عمر قال: لا تسألوا عما لم يكن، فإني سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن. وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الأغلوطات[٢]، فسره الأوزاعي فقال: يعني صعاب المسائل؛ وذكرت المسائل عند معاوية فقال: أما تعلمون أن رسول اللَّه ﷺ نهى عن عضل المسائل، وعن عبدة بن أبي لبابة قال: وددت أن حظي من أهل هذا الزمان أن لا أسألهم عن شيء، ولا يسألوني يتكاثرون بالمسائل كما يتكاثرون أهل الدراهم بالدراهم؛ وورد في الحديث: «إياكم وكثرة السؤال»[٣] وسئل مالك عن حديث: نهاكم عن قيل وقال، وكثرة السؤال[٤]. قال: أما كثرة السؤال فلا أدري أهو ما أنتم فيه مما أنهاكم عنه من كثرة المسائل، فقد كره رسول اللَّه ﷺ المسائل وعابها، وقال اللَّه تعالى: ﴿**لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم**﴾[جـ] فلا أدري أهو هذا أم السؤال في الاستعطاء؟ وعن عمر بن

---

(١) أي بناء على أن الآية نزلت في تلك القصة.

(أ) سورة المائدة، الآية: ١٠١.

(ب) سورة صّ، الآية: ٨٦.

(٢) رواه أحمد وأبو داود عن معاوية. وإسناده حسن.

(٣) روى البخاري (إن اللَّه حرم عليكم عقوق الأمهات، ووأد البنات، ومنع وهات، وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال، وإضاعة المال).

(٤) رواه الشيخان.

(جـ) سورة المائدة، الآية: ١٠١.

الخطاب أنه قال على المنبر: أحرج باللَّه على كل امرىء سأل عن شيء لم يكن[١]، فإن اللَّه بين ما هو كائن. وقال ابن وهب: قال لي مالك وهو ينكر كثرة الجواب للمسائل: يا عبد اللَّه، ما علمته فقل به ودل عليه، وما لم تعلم فاسكت عنه، وإياك أن تتقلد للناس قلادة سوء. وقال الأوزاعي: إذا أراد اللَّه أن يحرم عبده بركة العلم، ألقى على لسانه الأغاليط. وعن الحسن قال: إن شرار عباد اللَّه الذين يجيئون بشرار المسائل يعنتون بها عباد اللَّه. وقال الشعبي: واللَّه لقد بغض هؤلاء القوم إليَّ المسجد حتى لهو أبغض إليَّ من كناسة داري، قلت: من هم يا أبا عمر؟ قال: الأرأيتيون. وقال: ما كلمة أبغض إليَّ من: أرأيت! وقال أيضاً لداود: ألا احفظ عني ثلاثاً: إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك[٢] أرأيت، فإن اللَّه قال في كتابه ﴿**أرأيت من اتخذ إلَهـهُ هواه**﴾[أ] حتى فرغ من الآية، والثانية: إذا سُئلت عن مسألة فلا تقِسْ[٣] شيئاً بشيء، فربما حرّمت حلالاً أو حللت حراماً، والثالثة: إذا سئلت عما لا تعلم فقل: لا أعلم وأنا شريكك، وقال يحيى بن أيوب: بلغني أن أهل العلم كانوا يقولون: إذا أراد اللَّه أن لا يُعلم عبده أشغله بالأغاليط: والآثار كثيرة.

والحاصل: أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم، وقد كان أصحاب رسول اللَّه ﷺ قد وعظوا في كثرة السؤال حتى امتنعوا منه، وكانوا يحبون أن يجيء الأعراب فيسألون حتى يسمعوا كلامه ويحفظوا منه العلم، ألا ترى ما في الصحيح عن أنس قال: نهينا أن نسأل رسول اللَّه ﷺ عن شيء، فكان

---

(١) يريد الافتراضات الصرفة أما ما يقع في العادة فإن الشريعة تكلفت به لا ينقصها منه شيء، وهذا معنى قوله «فإن اللَّه قد بين ما هو كائن».

(٢) أي فلا تعقب جوابك بتأييده ببحث عقلي وتأييد نظري، حتى لا تكون متبعاً للهوى. هذا ما يفيده الاستدلال بالآية ويشير إليه قوله بعد (ومتابعة المسائل إلخ) وإن كان كلامه الآتي عاماً في السائل والمجيب. ثم هل هذا يستقيم في أيامنا هذه؟ أم أن المصلحة تقتضي التأييد بالعقليات؟ وعلى كل حال يلزم تقييده بغير ما يفيد وجهة نظر الشرع في الحكم؛ ألا ترى أنه ﷺ كان يقولها في هذه المواطن، كقوله «أرأيت لو كان على أبيك دين؟»، وسيأتي في الفصل بعده ما يؤيده. حيث قيد في النوع الخامس في الأسئلة المذمومة كراهة السؤال عن علة الحكم بأن يكون في أمر تعبدي أو يكون السائل غير أهل لذلك.

(أ) سورة الفرقان، الآية: ٤٣.

(٣) إذا لم يكن الشعبي ممن يمنعون القياس يلزم حمل كلامه على غير إطلاقه.

يُعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع، ولقد أمسكوا عن السؤال حتى جاء جبريل فجلس إلى النبي ﷺ، فسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة وأمارتها، ثم أخبرهم عليه الصلاة والسلام أنه جبريل وقال: أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا[١]. وهكذا كان مالك بن أنس لا يقدم عليه في السؤال كثيراً، وكان أصحابه يهابون ذلك. قال أسد بن الفرات ـ وقد قدم على مالك ـ وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة، فإذا أجاب يقولون: قل له، فإن كان كذا، فأقول له، فضاق عليَّ يوماً فقال لي: هذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هذا فعليك بالعراق، وإنما كان مالك يكره فقه العراقيين وأحوالهم لإيغالهم في المسائل وكثرة تفريعهم في الرأي. وقد جاء عن عائشة أن امرأة سألتها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، فقالت لها: أحرورية أنت؟ إنكاراً عليها السؤال عن مثل هذا. وقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة فقال الذي قضى عليه: كيف أغرم ما لا شرب ولا أكل، ولا شهق ولا استهل، ومثل ذلك يطل؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «إنما هذا من إخوان الكهان»[٢] وقال[٣] ربيعة لسعيد في مسألة عقل الأصابع حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟ فقال سعيد: أعراقي أنت؟ فقلت: بل عالم متثبت، أو جاهل متعلم، فقال: هي السنة يا ابن أخي؛ وهذا كافٍ في كراهية كثرة السؤال في الجملة.

فصل

[بيان بعض المواضع التي يكره فيها السؤال]

ويتبين من هذا أن لكراهية السؤال مواضع، نذكر منها عشرة مواضع:

أحدها: السؤال عما لا ينفع في الدين، كسؤال عبد اللَّه بن حذافة: من أبي؟ وروي في التفسير أنه عليه الصلاة والسلام سئل: ما بال الهلال يبدُو رقيقاً كالخيط، ثم لا يزال ينمو حتى يصير بدراً، ثم ينقص إلى أن يصير كما كان؟ فأنزل اللَّه: ﴿**يسألونك**

(١) (هذا جبريل أراد أن تعلموا) وهو ختام الحديث الطويل الذي سأل فيه جبريل رسول اللَّه ﷺ عن الإسلام والإيمان رواه مسلم.

(٢) رواه مسلم.

(٣) من نوع أسئلة الاعتراض، مع التنكيت في شدة المصيبة ونقصان العقل بالتورية. وسيشير إليه بعد.

عن الأهلة﴾[أ] الآية فإنما أجيب[١] بما فيه من منافع الدين.

والثاني: أن يسأل بعد ما بلغ من العلم حاجته، كما سأل الرجل عن الحج أكل عام؟ مع أن قوله تعالى: ﴿وللَّه على الناس حج البيت﴾[ب] قاض بظاهره أنه للأبد، لإطلاقه، ومثله سؤال بني إسرائيل بعد قوله: ﴿إن اللَّه يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾[جـ]

والثالث: السؤال من غير احتياج إليه في الوقت، وكأن هذا ـ واللَّه أعلم ـ خاص[٢] بما لم ينزل فيه حكم، وعليه يدل قوله: «ذروني ما تركتكم»[٣] وقوله: «وسكت عن أشياءَ رحمة لكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها».

والرابع[٤]: أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها، كما جاء في النهي عن الأغلوطات.

والخامس: أن يسأل عن علة الحكم وهو من قبيل التعبدات التي لا يعقل لها معنى، أو السائل ممن لا يليق به ذلك السؤال، كما في حديث قضاء الصوم دون الصلاة.

والسادس: أن يبلغ بالسؤال إلى حد التكلف والتعمق[٥]، وعلى ذلك يدل قوله تعالى: ﴿قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين﴾[د] ولما سأل الرجل[٦]: يا صاحب الحوض، هل ترد حوضك السباع؟ قال عمر بن الخطاب: يا صاحب

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٨٩.

(١) راجع روح المعاني في تفسير الآية يتضح المقام.

(ب) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(جـ) سورة البقرة، الآية: ٦٧.

(٢) هذا متعين. وإلا لمنع من تعلم العلم الزائد عما يحتاج إليه الشخص في الوقت ولا يقول بهذا أحد.

(٣) تقدم (جـ ١ ـ ص ١٤١).

(٤) ينطبق عليه أيضاً الأول والثالث، فالأغلوطات لا تنفع في الدين، وأيضاً لا حاجة لها في العلم.

(٥) أي التعمق في الدين، كما في السؤال عن ورود السباع الحوض، وكما سيأتي في الاعتراض على الظواهر بتحميلها ما يبعد عنها.

(د) سورة صّ، الآية: ٨٦.

(٦) هو عمرو بن العاص كان في ركب فيه عمر. والحديث أخرجه مالك. راجع التيسير في كتاب الطهارة.

الحوض، لا تخبرنا فإنا نرد على السباع وترد علينا. الحديث.

والسابع: أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأي، ولذلك قال سعيد: أعراقي أنت؟ وقيل لمالك بن أنس: الرجل يكون عالماً بالسنة أيجادل عنها؟ قال: لا[١]، ولكن يخبر بالسنة، فإن قبلت منه وإلا سكت.

والثامن: السؤال عن المتشابهات، وعلى ذلك يدل قوله تعالى: ﴿**فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه**﴾[أ] الآية، وعن عمر بن عبد العزيز. من جعل دينه عرضاً[٢] للخصومات أسرع التنقل، ومن ذلك سؤال من سأل مالكاً عن الاستواء، فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة.

والتاسع: السؤال عما شجر بين السلف الصالح، وقد سئل عمر بن عبد العزيز، عن قتال أهل صفين فقال: تلك دماءٌ كفّ اللّه عنها يدي، فلا أحب أن يلطخ بها لساني.

والعاشر: سؤال التعنُّت[٣] والإفحام وطلب الغلبة في الخصام، وفي القرآن في ذم نحو هذا: ﴿**ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد اللّه على ما في قلبه وهو ألد الخصام**﴾[ب] وقال: ﴿**بل هم قوم خصمون**﴾[جـ] وفي الحديث «أبغض الرجال إلى اللّه الألد الخصم»[٤].

هذه جملة من المواضع التي يكره السؤال فيها، يقاس عليها ما سواها، وليس

---

(١) فيه النظر السابق، وهو أن هذا لا يصلح لزماننا الذي لا بد فيه من المجادلة لتأييد الحق، وإلا لم يسمع من كثير من الناس وفي أعلام الموقعين عاب بعض الناس ذكر الدليل في الفتوى قال ابن تيمية بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل.

(أ) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٢) لعل الأصل (غرضاً) من الغين المعجمة، أي هدفاً ومرمى، أما بالعين فالذي يوافق المعنى (عرضة) بالتاء وضم العين.

(٣) أي يسأل ليعنت المسئول ويقهره، لا ليعلم يعني وإن لم تكن المسألة من الأغلوطات، وبذلك يغاير الرابع.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٠٤.

(جـ) سورة الزخرف، الآية: ٥٨.

(٤) رواه الشيخان والترمذي والنسائي وأحمد عن عائشة.

النهي فيها واحداً، بل فيها ما تشتد كراهيته، ومنها ما يخف، ومنها ما يحرم، ومنها ما يكون محل اجتهاد، وعلى جملة[١] منها يقع النهي عن الجدال في الدين كما جاء: «إن المِراءَ في القرآن كُفرٌ»[٢] وقال تعالى: ﴿**وإذا رأيتَ الذين يخوضون في آياتِنا فأعرض عنهم**﴾ (أ) الآية، وأشباه ذلك من الآي أو الأحاديث، فالسؤال في مثل ذلك منهي عنه، والجواب بحسبه.

المسألة الثالثة
[ذم الاعتراض على أهل العلم]

ترك الاعتراض على الكبراء محمود، كان المعترَض فيه مما يفهم أو لا يفهم، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما جاء في القرآن الكريم، كقصة موسى مع الخضر، واشتراطه عليه أن لا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكراً، فكان ما قصه اللَّه تعالى من قوله: ﴿**هذا فِراقُ بيني وبينِك**﴾(ب) وقول[٣] محمد عليه الصلاة والسلام: «يَرحَم اللَّه موسى لو صَبَرَ حتى يَقُصَّ علينا من أخبارهما»[٤] وإن كان إنما تكلم بلسان العلم، فإن الخروج عن الشرط يوجب[٥] الخروج عن المشروط، وروي في الأخبار أن الملائكة لما قالوا: ﴿**أتَجْعَلُ فيها مَن يفسد فيها ويَسْفِكُ الدِّماء**﴾(جـ) الآية، فردَّ اللَّه عليهم بقوله: ﴿**إني أعلم ما لا تعلمون**﴾(د) أرسل اللَّه عليهم ناراً فأحرقتهم، وجاء في أشد من هذا اعتراض إبليس

---

(١) يقع على خمسة منها.

(٢) تقدم (جـ ٢ ـ ص ٦٢٢).

(أ) سورة الأنعام، الآية: ٦٨.

(ب) سورة الكهف، الآية: ٧٨.

(٣) أي فالاعتراض كان سبباً للحرمان من التوسع في العلم الخاص.

(٤) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ (رحم اللَّه موسى لوددت أنه كان صبر حتى يقص علينا من أخبارهما).

(٥) وقد يقال حينئذ إن ذلك بسبب الخروج عن الشرط لا بسبب أصل الاعتراض.

(جـ) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(د) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

بقوله: ﴿أنا خير منه خَلَقْتَني من نار وخلقته من طين﴾ (أ) فهو الذي كتب له به الشقاء إلى يوم الدين، لاعتراضه على الحكيم الخبير، وهو دليل في مسألتنا، وقصة (١) أصحاب البقرة من هذا القبيل أيضاً حين تعنتوا في السؤال فشدد اللَّه عليهم.

والثاني: ما جاء في الأخبار، كحديث: «تعالوا أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده» (٢) فاعترض في ذلك بعض (٣) الصحابة حتى أمرهم عليه الصلاة والسلام بالخروج ولم يكتب (٤) لهم شيئاً، وقصة أم إسماعيل حين نبع لها ماء زمزم فحوضته (٥)، ومنعت الماء من السيلان، فقال عليه الصلاة والسلام: «لو تركته لكانت زمزم عيناً مَعيناً» (٦) وفي الحديث أنه طُبخ لرسول اللَّه ﷺ قِدر فيها لحم فقال: «ناولني ذراعاً»، قال الراوي: فناولته ذراعاً، فقال: «ناولني ذراعاً» فناولته ذراعاً، فقال: «ناولني ذراعاً»، فقلت يا رسول اللَّه كم للشاة من ذراع؟ فقال: والذي نفسي بيده لو سكت لأعطيت ذراعاً ما دعوت» (٧) وحديث علي قال: دخل عليَّ رسول اللَّه ﷺ وعلى فاطمة من الليل فأيقظنا للصلاة، قال: فجلست وأنا أعرك عيني وأقول: إنَّا واللَّه ما نصلي إلا ما كتب لنا، إنما أنفسنا بيدُ اللَّه، فإذا شاء أن يبعثها بعثها، فولى رسول اللَّه ﷺ وهو يقول: ﴿وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً (٨)﴾ (ب) وحديث: يا أيها الناس اتهموا (٩) الرأي، فإنا كنا يوم

(أ) سورة الأعراف، الآية: ١٢.

(١) أي قولهم ﴿أتتخذنا هزواً؟﴾ فإنه استبعاد لما قاله وإنكار أي أين ما سألنا عنه من بيان القاتل من الأمر بذبح البقرة، فهو اعتراض على الكبراء.

(٢) رواه في التيسير عن الشيخين بلفظ (هلموا أكتب لكم إلخ).

(٣) هو عمر رضي اللَّه عنه، حيث قال أن رسول اللَّه قد غلبه الوجع وعندكم القرآن، إلى آخر الحديث.

(٤) فحرموا بسبب ذلك من البيان الذي كان يفيدهم، لا سيما على القول بأنه كان في شأن الخلافة.

(٥) أخرجه في التيسير مع القصة بطولها عن البخاري.

(٦) يظهر أن هذا حرص لا اعتراض، ولا يخفى شؤم الحرص في غير أمور الآخرة.

(٧) الحديث في متن المواهب في بيان مأكله ومشربه ﷺ. وهو بروايتين (الأولى) رواها أحمد عن أبي رافع (والثانية) رواها الدارمي والترمذي عن أبي عبيدة وهي أقرب إلى رواية المؤلف ـ وقد قال الزرقاني في شرحه على المواهب إنهما قصتان.

(٨) رواه النسائي ومسلم ورواه البخاري مختصراً ولم ترد كلمة (فجلست وأنا أعرك عيني) إلا في رواية النسائي واتفقوا على رواية ضرب الفخذ.

(ب) سورة الكهف، الآية: ٥٤.

(٩) أي فلا تجعلوه في مقابلة الشريعة فتعترضوها به.

أبي جندل ولو نستطيع[١] أن نرد أمر رسول اللَّه ﷺ لرددناه[٢]. ولما وفد على رسول اللَّه ﷺ حزن جد سعيد بن المسيب، فقال له: «ما اسمك؟» قال: حزن، قال: «بل أنت سهل». قال لا أغيِّر اسماً سماني به أبي، قال سعيد: فما زالت الحزونة حتى اليوم[٣] والأحاديث في هذا المعنى كثيرة.

والثالث: ما عهد بالتجربة من أن الاعتراض على الكبراء قاض بامتناع الفائدة مبعد بين الشيخ والتلميذ، ولا سيما عند الصوفية، فإنه عندهم الداء الأكبر، حتى زعم القشيري عنهم أن التوبة منه لا تقبل والزلة لا تقال، ومن ذلك حكاية الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي إذ كان صائماً، فقال له أبو تراب النخشبي وشقيق البلخي: كل معنا يا فتى؟ فقال: أنا صائم، فقال أبو تراب: كُلْ ولك أجر شهر. فأبى، فقال شقيق: كل ولك أجر صوم سنة، فأبى، فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين اللَّه، فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده، وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله: هذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هذا فعليك بالعراق، فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه[٤] في جوابه، ومثله أيضاً كثير لمن بحث عنه.

فالذي تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب، أو عرضت له حالةٌ يبعدُ العهد بمثلها، أو لا تقعُ من فهم السامع موقعهَا أن لا يُواجَه بالاعتراض والنقد، فإن عرَضَ إشكالٌ فالتوقف أولى بالنجاح، وأحرى بإدراك البغية إن شاء اللَّه تعالى.

المسألة الرابعة

[الاعتراض على ظواهر النصوص غير مسموع]

الاعتراض على الظواهر غير مسموع، والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم

---

(١) أي وقد ظهر خطؤنا وتعين المصلحة فيما أنفذه رسول اللَّه ﷺ في رده إلى الكفار تنفيذاً للشرط.

(٢) رواه البخاري باختلاف في بعض الألفاظ.

(٣) أخرجه البخاري وأبو داود.

(٤) لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط فيقول (فإن كان كذا. .) بإيعاز أصحاب مالك لتهيبهم سؤاله بأنفسهم.

عن مقاصد الشارع، ولسان العرب يعدم فيه النص[١] أو يندر، إذ قد تقدم أن النص إنما يكون نصاً إذا سلم عن احتمالات عشرة[٢]، وهذا نادر أو معدوم، فإذا ورد دليل منصوصٌ وهو بلسان العرب، فالاحتمالات دائرة به، وما فيه احتمالاتٌ لا يكون نصاً على اصطلاح المتأخرين، فلم يبق إلا الظاهر والمجمل، فالمجمل الشأن فيه طلب المُبيِّن أو التوقف، فالظاهر هو المعتمد إذاً، فلا يصح الاعتراض عليه، لأنه من التعمق والتكلف.

وأيضاً: فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يعتمد، لورود الاحتمالات وإن ضعفت، والاعتراض المسموع مثله يُضعف الدليل، فيؤدي إلى القول بضعف جميع[٣] أدلة الشرع أو أكثرها، وليس كذلك باتفاق.

ووجهٌ ثالث: لو اعتبر مجرد الاحتمال في القول لم يكن لإنزال الكتب ولا لإرسال النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة، إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخبارات، إذ ليست في الأكثر نصوصاً لا تحتمل غير ما قصد بها، لأن ذلك باطل بالإجماع والمعقول، فما يلزم عنه كذلك.

ووجهٌ رابع[٤] وهو: أن مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدّى إلى انخرام العادات والثقة

---

(١) يطلق النص على الدليل السمعي مطلقاً ومنه قوله هنا (دليل منصوص) ويطلق على ما لا يحتمل غير ما قصد به فيكون قطعياً في دلالته على معناه، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة وهو ما أجرى المؤلف أدلته في الكتاب على مقتضاه ويطلق على ما دل باعتبار وضعه واعتبار سوقه أيضاً على المعنى وعلى هذا يقبل النص التأويل والتخصيص.

(٢) تقدمت في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد.

(٣) أي حيث قلنا بعدم النص، ومعلوم أن الإجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة التي هي من قسم الظاهر الذي بقي من الأقسام كما سبق له وقوله (أو أكثرها) أي حيث قلنا بوجود قليل من النصوص.

(٤) الأوجه الثلاثة السابقة ترجع إلى عدم إبطال الأدلة القولية بالاحتمالات وهذا الوجه كالترقي عليها، وكأنه يقول بل إذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الأدلة بطلت العلوم الأخرى المرتبة على العادات، أي الأسباب والمسببات العادية المبثوثة في الكون فالتجربيات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات، فإذا اعتبرت ضاعت العلوم اليقينية، أي فقبول الاحتمالات مطلقاً يفسد سائر العلوم عقلية ونقلية، فهو باطل.

بها، وفتح بابَ السفسطةِ وجحدِ العلوم، ويبين هذا المعنى في الجملة ما ذكره الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) بل ما ذكره السوفسطائية في جَحدِ العلوم منه يتبين لك أن منشأها تطريقُ الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية، فما بالك بالأمور الوضعية؟ ولأجل اعتبار الاحتمال المجرد شدّد على أصحاب البقرة إذ تعمقوا في السؤال عما لم يكن لهم إليه حاجة مع ظهور المعنى، وكذلك ما جاء في الحديث في قوله: أحجُّنا هذا لعامنا أو للأبد[١]، وأشباه ذلك، بل هو أصل في الميل عن الصراط المستقيم، ألا ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجرد الاحتمال، فاعتبروه وقالوا فيه وقطعوا فيه على الغيب بغير دليل، فذمّوا بذلك، وأمر النبي[٢] عليه الصلاة والسلام بالحذر منهم.

ووجهٌ خامس وهو: أن القرآن قد احتج على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات[٣] المتفق عليها، كقوله تعالى: ﴿**قل لمنِ الأرض ومن فيها إنْ كنتم تَعلمون * سيقولون لِلَّه. . . . قل فأنَّى تسْحَرون**﴾[أ] فاحتج عليهم بإقرارهم بأن ذلك للَّه على العموم، وجعلهم إذ أقروا بالربوبية للَّه في الكل ثم دعواهم الخصوص مسحورين لا عقلاء، وقوله تعالى: ﴿**ولئن سألتهم من خلَقَ السّمٰواتِ والأرض وسخّر الشمس والقمر لَيقولنَّ اللَّه فأنَّى يؤفكون**﴾[ب] يعني: كيف يُصرفون عن الاقرار بأن الرب هو اللَّه، بعد ما أقروا[٤]، فيدعون للَّه شريكاً، وقال تعالى: ﴿**خلق السمٰواتِ والأرض بالحقِّ يكوِّرُ**

---

(١) (ألعامنا هذا أم للأبد؟) جزء من حديث طويل رواه مسلم في صفة حجة النبي ﷺ.

(٢) أي بقوله في الحديث المشهور (فأولئك الذين سمى اللَّه فاحذروهم).

(٣) أي فمع كونها عقلية وثابتة في الواقع بالعقل كما سيقول (وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول) هي متفق عليها بين المتناظرين وهذا الثاني هو محل الاستدلال هنا باعتبار الظواهر لأن العموم المسلم بين الطرفين هو من باب الظاهر في هذه التراكيب.

(أ) سورة المؤمنون، الآيات: ٨٤ ـ ٨٩.

(ب) سورة العنكبوت، الآية: ٦١.

(٤) ليكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن اللَّه هو الرب الخالق لكل شيء، المالك المتصرف في السموات والأرض، ولكنهم مع هذا يؤلهون معه شيئاً من مخلوقاته نجوماً أو حجارة أو غيرها يعبدونها فكان الرد عليهم موجهاً إلى أن مستحق العبادة هو المتصرف في الكون وحده وأنهم يكونون مجانين إذا جمعوا بين الاعتراف بعموم التصرف له وحده وبين تأليه غيره وعبادته ولذا جعل =

الليل على النهار﴾[أ] إلى قوله: **﴿ذٰلكمُ اللَّهُ ربكم لهُ الملكُ لا إلَه إلا هو فأنى تصرَفون﴾**[ب] وأشباه ذلك مما ألزموا أنفسهم فيه الإقرار بعمومه، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول، ولو لم يكن عند العرب الظاهرُ حجةً غير معترض عليها لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حجة عليهم، لكن الأمر على خلاف ذلك، فدل على أنه ليس مما يعترض عليه.

وإلى هذا[١] فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات، وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات، حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلاً يعتمد لا قرآنياً ولا سُنياً، بل انجر هذا الأمر إلى المسائل الاعتقادية، فاطَّرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية، لبناء كثير منها على أمور عادية، كقوله: **﴿ضربَ لكم مَثلاً من أنفسِكم هل لكم من ما ملكت أيمانكُم من شركاءَ﴾**[جـ] الآية، وقوله: **﴿ألَهُم أرجُلٌ يَمشون بها﴾**[د] وأشباه ذلك، واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهة ولا قريبة من البديهة، هرباً من احتمال يتطرق في العقل للأمور العادية، فدخلوا في أشد مما منه فروا، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها، وهم المخاطبون أولاً بالشريعة، فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم، وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالاً، وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود، وقد مر فيما تقدم أن مجاري العادات قطعية في الجملة وإن طرق العقل إليها احتمالاً فكذلك العبارات، لأنها في الوضع الخطابي تماثلها أو تقاربها، ومر أيضاً بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات، وهي خاصة[٢] هذا الكتاب لمن تأمله

= ختام الآيات الذي هو كالنتيجة قوله (لا إلَه إلا هو) فجعل المعنى بالحصر ومحط الرد عليهم هو نفي الشريك في الألوهية والعبادة فقوله (فيدعون للَّه شريكاً) أي في استحقاق العبادة.

(أ) سورة الزمر، الآية: ٥.

(ب) سورة الزمر، الآية: ٦.

(١) أي ويضم إلى هذه الوجوه الخمسة أنه يترتب على سماع الاعتراض على الظاهر تلك المفاسد.

(جـ) سورة الروم، الآية: ٢٨.

(د) سورة الأعراف، الآية: ١٩٥.

(٢) تتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما، والوجوه العقلية كذلك، ويضم قوة منها إلى قوة، =

والحمد للَّه، فإذاً لا يصح في الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة، إلا أن يدل دليل على الخروج[١] عنها، فيكون ذلك داخلاً في باب التعارض والترجيح، أو في باب البيان، واللَّه المستعان.

المسألة الخامسة

[للناظر أن يسأل من يوافقه في الأصول]

الناظر في المسائل الشرعية إما ناظر في قواعدها الأصلية، أو في جزئياتها الفرعية، وعلى كلا الوجهين فهو إما مجتهد أو مناظر، فأما المجتهد الناظر لنفسه فما أداه إليه اجتهاده فهو الحكم في حقه، إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات[٢]، ضرورية كانت أو نظرية، عقلية أو سمعية، وأما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم في موضعه، فما أوصله إليه الدليل فهو الحكم في حقه أيضاً، ولا يفتقر إلى مناظرة؛ لأن نظره في مطلبه إما نظر في جزئي، وهو ثان عن نظره في الكلي الذي ينبني عليه، وإما نظر في كلي ابتداءً، والنظر في الكليات ثان عن الاستقراء، وهو محتاج إلى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك، وهكذا إن كان عقلياً، ففرض المناظرة هنا لا يفيد؛ لأن المجتهد قبل الوصول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده، فلا يحتاج إلى غيره فيها؛ وبعد الوصول هو على بينة من مطلبه في نفسه، فالمناظرة عليه بعد ذلك زيادة، وأيضاً: فالمجتهد أمين على نفسه، فإذا كان مقبول القول قبله المقلد، ووكله المجتهد

ولا يزال يستقرىء حتى يصل إلى ما يعد قاطعاً في الموضوع ويصير كالتواتر المعنوي، ولا يبالي أن يكون بعض الأدلة ضعيفاً لأنه لا يستند إلى دليل خاص كما أن رواة التواتر المعنوي لا يلزم في جميعهم أن يكونوا محل الثقة ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك فهذه خاصية هذا الكتاب في استدلالاته، وهي طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود، اللهم إلا في النادر. رحمه اللَّه رحمة واسعة.

(١) فتكون حينئذ هي المؤول بعينه.

(٢) ولا يقال إذا كانت القواعد الأصولية التي تفرع عنها الجزئيات لا بد أن تكون قطعية فكيف يتأتى الخلاف بين الأصوليين في تلك القواعد لأن المراد أنها قطعية هذا المجتهد بعد استقرائه أدلتها حتى يقطع بها. وهذا لا ينافي أن غيره يقطع ويجزم بما يخالفها، حسبما أدت إليه الأدلة التي ارتضاها، ويكون الفرق بين الأصول والفروع أن الأولى لا يعمل ولا يفرع عليها إلا إذا جزم بها بخلاف الفروع فإنها يكفي فيها الظن القوي بأن هذا هو حكم اللَّه فيها.

الآخر إلى أمانته؛ إذ هو عنده مجتهد مقبول القول، فلا يفتقر إذا اتضح له مسلك المسألة إلى مناظرة.

وهنا أمثلة كثيرة؛ كمشاورة[١] رسول اللَّه ﷺ السَّعْدَيْنِ[٢] في مصالحة الأحزاب على نصف تمر المدينة، فلما تبين له من أمرهما عزيمة المصابرة والقتال لم يبغ به بدلاً ولم يستشر غيرهما، وهكذا مشاورته[٣] وعرضه الأمر في شأن عائشة، فلما أنزل اللَّه الحكم لم يُلق على أحد بعد وضوح القضية، ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم فكلمه[٤] عمر في ذلك، فلم يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال؛ إذ وجد النص الشرعي المقتضي لخلافه، وسألوه[٥] في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة فأبى، لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول اللَّه ﷺ.

وإذا تقرر وجود هذا في الشريعة وأهلها[٦] لم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة ولا إلى

---

(١) وإن كانت الأمثلة ما عدا الثاني في مصلحة عامة للمسلمين، وليست خاصة بالمجتهد ﷺ في قتال الأحزاب، ولا بأبي بكر في مثاليه: إلا أن المجتهد في الموضوعين لما كان هو المسؤول عن الأمر وتنفيذه عد كأنه يجتهد لنفسه. وعليه فلا تكون الأمثلة خارجة عن أصل فرضه.

(٢) سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة وفي رواية لما سألوه أن يناصفهم تمر المدينة قال «حتى استأمر السعود: هذين، وسعد بن الربيع، وسعد بن خيثمة، وسعد بن مسعود» فقالوا لا واللَّه ما أعطينا في أنفسنا الدنية في الجاهلية فكيف وقد جاء اللَّه بالإسلام وأعزنا بك، ما لهم عندنا إلا السيف. وقد تقدم (جـ ١ ـ ص ٣٢٥).

(٣) فقد دعا علياً وأسامة بن زيد، فأما أسامة فقال أهلك ولا نعلم خيراً. وأما علي فقال لم يضيق اللَّه عليك، والنساء سواها كثير، وسل الجارية تصدقك. وسأل بريرة أيضاً أما كلمات سيدنا علي فكانت مخبأة للإسلام بعد، فكان بسببها ما كان. وقد أخرج في التيسير حديث الإفك بطوله عن الخمسة إلا أبا داود.

(٤) حيث قال، كيف تقاتل الناس وقد قال رسول اللَّه ﷺ (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلّه إلا اللَّه) الحديث فقال واللَّه لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال. فإن قلت أفلا يعد ما وقع من عمر والصحابة في احتجاجهم بالحديث مناظرة على أبي بكر. فالجواب أن هذا داخل في مناظرة المستعين الآتية وكلامنا الآن في المجتهد الذي وضحت له القضية فلا يحتاج إلى المناظرة وأبو بكر من هذا القبيل وإن احتاج غيره إلى مناظرته.

(٥) أي بلسان عمر فشدد النكير عليهم، كما في كتب السير. وفي السيرة الحلبية توسع وبسط في الموضوع.

(٦) أي الصحابة العارفين بها والمجتهدين في أحكامها. وقوله (لم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة) أي في =

مراجعة إلا من باب الاحتياط، وإذا فرض محتاطاً فذلك إنما يقع إذا بنى عليه بعض التردد فيما هو ناظر فيه، وعند ذلك يلزمه أحد الأمرين:

إما السكوت اقتصاراً على بحث نفسه إل التبين؛ إذ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق.

وإما الاستعانة بمن يثق به، وهو المناظر المستعين، فلا يخلو أن يكون موافقاً له في الكليات التي يرجع إليها ما تناظرا فيه أولاً.

فإن كان موافقاً له صح إسناده إليه واستعانته به، لأنه إنما يبقى له تحقيق[1] مناط المسألة المناظر فيها، والأمر سهل فيها، فإن اتفقا فحسن، وإلا فلا حرج، لأن الأمر في ذلك راجع إلى أمر ظني مجتهد فيه، ولا مفسدة في وقوع الخلاف هنا حسبما تبين في موضعه.

وأمثلة هذا الأصل كثيرة، يدخل فيها أسئلة الصحابة رسول اللَّه ﷺ في المسائل المشكلة عليهم، كما في سؤالهم عند نزول قوله: ﴿**الذين آمنوا ولم يلبِسُوا إيمانَهم بظلم**﴾[أ] وعند نزول قوله: ﴿**وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به اللَّه**﴾[ب] الآية، وسؤال ابن أم مكتوم حين نزل: ﴿**لا يستوي القاعدون من المؤمنين**﴾[جـ] الآية، حتى نزل: ﴿**غير أولي الضرر**﴾[جـ] وسؤال عائشة عند قوله عليه الصلاة والسلام: «من نوقش الحساب عذِّب»[2] واستشكالها مع الحديث قول اللَّه تعالى: ﴿**فسوف يحاسب**[3] **حساباً يسيراً**﴾[د] وأشباه ذلك.

= إثبات المسألة. أو معناه لم يحتج في مثله أي في الجزئيات التي من قبيله إلى مناظرة وربما ساعد هذا الفهم قوله (ولا إلى مراجعة إلا من باب الاحتياط).

(١) بل وتحقيق الأدلة الجزئية، من كتاب وسنة أو قياس الخ.

(أ) سورة الأنعام، الآية: ٨٢.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٨٤.

(جـ) سورة النساء، الآية: ٩٥.

(٢) تقدم (جـ ٣ ـ ص ٧٢).

(٣) حتى قال لها: «ذلك العرض».

(د) سورة الانشقاق، الآية: ٨.

وإنما قلنا: إن هذا الجنس من السؤالات داخل في قسم المناظر المستعين، لأنهم إنما سألوا بعد ما نظروا في الأدلة، فلما نظروا أشكل عليهم الأمر بخلاف السائل عن الحكم ابتداء فإن هذا من قبيل المتعلمين، فلا يحتاج إلى غير تقرير الحكم، ولا عليك من إطلاق[١] لفظ المناظر، فإنه مجرد اصطلاح لا ينبني عليه حكم، كما أنه يدخل تحت هذا الأصل ما إذا أجرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفيد، حتى ينقطع الخصم بأقرب الطرق[٢]، كما جاء في شأن محاجة إبراهيم عليه السلام قومه بالكوكب والقمر والشمس، فإنه فرض نفسه بحضرتهم مسترشداً، حتى يبين لهم من نفسه البرهان أنها ليست بآلهة، وكذلك قوله في الآية الأخرى: ﴿**إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون * قالوا نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين**﴾ (أ) فلما سأل عن المعبود سأل عن المعنى الخاص بالمعبود، بقوله: ﴿**هل يسمعونكم إذ تدعون * أو ينفعونكم أو يضرون**﴾ (ب) فحادوا عن الجواب إلى الإقرار بمجرد الاتباع للآباء، ومثله قوله: ﴿**بل فعله كبيرهم**﴾ (جـ) الآية، وقوله تعالى: ﴿**اللَّه الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء**﴾ (د) وقوله: ﴿**أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدِّي إلا أن يهدى**﴾ (هـ) الآية، وقوله: ﴿**ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها**﴾ (و) إلى آخرها، فهذه الآي وما أشبهها إشارات إلى التنزل منزلة الاستفادة والاستعانة في النظر، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيت الخصم، إذ كان مجيئاً بالبرهان في معرض الاستشارة في صحته، فكان أبلغ[٣] في المقصود من المواجهة بالتبكيت، ولما اخترموا

---

(١) الذي قد تظهر منافاته لإدخال هذا الجنس في قسم المناظر المستعين، لأن الصحابة لا يعدون مناظرين للنبي ﷺ إذا روعي معنى المناظرة اصطلاحاً، يعني لأن هذا اصطلاح آخر.

(٢) لأنه يأخذ من مناظره الموافقة على مقدمات الدليل أولاً فأولاً، حتى لا يبقى إلا الاعتراف بالنتيجة.

(أ) سورة الشعراء، الآيتان: ٧٠ و ٧١.

(ب) سورة الشعراء، الآيتان: ٧٢ و ٧٣.

(جـ) سورة الأنبياء، الآية: ٦٣.

(د) سورة الروم، الآية: ٤٠.

(هـ) سورة يونس، الآية: ٣٥.

(و) سورة الأعراف، الآية: ١٩٥.

(٣) لأن مواجهة الخصم بالتبكيت تنفره من استماع سائر الدليل، وتثير فيه حمية العناد. وقد استعمل القرآن الطريقين في مقامين.

من التشريعات أموراً كثيرة أدهاها الشرك طولبوا[١] بالدليل كقوله تعالى: ﴿**أم اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم**﴾[أ] ﴿**قل أرأيتم ما أنزل اللَّه لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً قل اللَّه أذن لكم أم على اللَّه تفترون**﴾[ب] ﴿**من يدع مع اللَّه إلهاً آخر لا برهان له به**﴾[جـ] الآية، وهو من جملة المجادلة بالتي هي أحسن.

وإن كان المناظر مخالفاً له في الكليات التي ينبني عليها النظر في المسألة فلا يستقيم له الاستعانة به، ولا ينتفع به في مناظرته، إذ ما من وجه جزئي في مسألته إلا وهو مبني على كلي، وإذا خالف في الكلي ففي الجزئي المبني عليه أولى، فتقع مخالفته في الجزئي من جهتين، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق[٢] عليه فالاستعانة مفقودة.

ومثاله في الفقهيات مسألة الربا في غير المنصوص عليه، كالأرز والدخن والذرة والحلبة وأشباه ذلك، فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهريّ النافي للقياس، لأنه بانٍ على نفي القياس جملة. وكذلك كل مسألة قياسية لا يمكن أن يناظر فيها مناظرة المستعين، إذ هو مخالف في الأصل الذي يرجعان إليه، وكذلك مسألة الحلبة والذرة أو غيرهما بالنسبة إلى المالكي إذا استعان بالشافعي أو الحنفي، وإن قالوا بصحة القياس، لبنائهما المسألة على خلاف[٣] ما يبني عليه المالكي، وهذا القسم شائع في سائر الأبواب، فإن المنكر

---

(١) الفرق بين هذا النوع وما قبله في محاجة إبراهيم وما بعدها، أن تلك فيها الأسئلة تفصيلية تؤخذ منها مقدمات للدليل الخاص الذي يقوم حجة على الخصم. أما هذه فالسؤال فيها بطلب البرهان إجمالاً على دعواهم. يعني وهم عاجزون عنه. فلم يبق إلا تسليمهم ببطلانها.

(أ) سورة الأنبياء، الآية: ٢٤.

(ب) سورة يونس، الآية: ٥٩.

(جـ) سورة المؤمنون، الآية: ١١٧.

(٢) أي فتضيع فائدة المناظرة التي يقصد منها رجوع المتناظرين إلى الحق.

(٣) القياس يتوقف على العلة فبعد الاتفاق عليها تمكن الاستعانة في مثل هذا الموضوع، أما إذا اختلف فيها كما هنا فلا يتأتى الاتفاق في نتيجة القياس، فالمالكية يقولون إن العلة في ربا النسيئة مجرد الطعم لا على وجه التداوي، فيدخل فيه الخضر والفواكه والبقول فيمنع فيها النسيئة ولو متساوية ومن ذلك الحلبة ولو جافة. وربا الفضل علته الاقتيات والادخار أي مجموع الأمرين، فالطعام الربوي ما يقتات ويدخر. فهذا يمنع فيه الفضل في الجنس الواحد، والنسيئة مطلقاً، ومنه الأرز والدخن والذرة، ويلحق به المصلح. والشافعية يقولون كل مطعوم ولو خضراً أو دواء أو مصلحاً =

للإجماع لا يمكن الاستعانة به في مسألة تنبني على صحة الإجماع، والمنكر لإجماع أهل المدينة لا يمكن أن يستعان به في مسألة تنبني عليه من حيث هو منكر، والقائل بأن صيغة الأمر للندب أو للإباحة أو بالوقف لا يمكن الاستعانة بهم لمن كان قائلاً بأنها للوجوب ألبتة.

فإن فرض المخالف مساعداً صحت الاستعانة، كما إذا كان مساعداً حقيقة وهذا لا يخفى.

فصل

وإذا فرض المناظر مستقلاً بنظره غير طالب للاستعانة ولا مفتقراً إليها، ولكنه طالب لرد الخصم إلى رأيه أو ما هو منزل منزلته، فقد تكفل العلماء بهذه الوظيفة[١] غير أن فيها أصلاً يرجع إليه، وقد مر التنبيه عليه في أول كتاب الأدلة[٢] وهنا تمامه بحول اللَّه وهي:

المسألة السادسة

[لا بد أن تكون إحدى مقدمتي المناظر مسلمة عند خصمه]

فنقول: لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء، وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة.

• وربما وقع الشك في هذه الدعوى، فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية، وذلك أنك إذا قلت: هذا مسكر، وكل[٣] خمر، أو: وكل مسكر حرام، فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر، وهي مقدمة تحقيق المناط، كما أنه قد يخالف فيها أيضاً،

= يدخله ربا الفضل وربا النسيئة والحنفية يقولون العلة الاتفاق في الجنس والتقدير بالكيل والوزن، كما ذكره في البحر.

(١) وقد توسعوا في ذلك وأطالوا في باب القياس الأصولي واعتراضاته، كما دون أهل المنطق فنا خاصاً في طرق الاعتراض على الحدود والأقيسة.

(٢) في المسألة السادسة وقد أحال بقية البيان هناك على المسألة السادسة هنا.

(٣) لعله سقط هنا كلمة (مسكر) كما يدل عليه لاحق الكلام.

وإذا خالف فيها فلا نكير[١] على الجملة، لأنها محل الاختلاف، وقد يخالف في أن كل مسكر خمر، فإن الخمر إنما يطلق على النيء من عصير العنب، فلا يكون[٢] هذا المشار إليه خمراً وإن أسكر، وإذ ذاك لا يسلم أن كل مسكر خمر، ويخالف أيضاً في أن كل مسكر حرام، فإن الكلية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه، وإذا لم تصح كليتها لم يكن فيها دليل، فإذاً صارت منازعاً فيها، فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى؟ بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع، وهو خلاف ما تأصل.

والجواب: أن ما تقدم صحيح، وهذا الإشكال غير وارد، وبيانه أن الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أم لا، فإن لم يتفقا على شيء لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال، وقد مر هذا، وإذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل، وكان الدليل عند الخصم متنازعاً فيه، فليس عنده بدليل، فصار الإتيان به عبثاً لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصوداً، ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه، لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف ما لا يطاق، فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصمُ السائلُ معرفةَ الخصم المستدل، وعلى ذلك دل قوله تعالى: ﴿**فإن تَنَازَعتُم في شيء فرُدُّوهُ إلى اللَّه والرسول**﴾[أ] الآية، لأن الكتاب والسنة لا خلاف فيهما عند أهل الإسلام، وهما الدليل والأصل المرجوع إليه في مسائل التنازع، وبهذا وقع الاحتجاج على الكفار، فإن اللَّه تعالى قال: ﴿**قُلْ لِمنِ الأرض ومن فيها إن كنتم تعْلمُون**﴾[ب] إلى قوله: ﴿**قل فأنَّى تُسْحَرون**﴾[جـ] فقرّرهم بما به أقروا، واحتج بما عرفوا، حتى قيل لهم: ﴿**فأنى تُسْحرون**﴾[د] أي: فكيف تخدعون عن الحق بعد ما أقررتم به، فادعيتم مع اللَّه إلَهاً غيره؟ وقال تعالى: ﴿**إذ قال لأبيه يا أبتِ لِمَ تَعْبُدُ ما لا يَسْمعُ ولا يُبصِرُ ولا يُغني عنك**

---

(١) أي فلا بدع في ذلك ولا ضرر في طريق المناظرة.

(٢) أي فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نيء من عصير العنب.

(أ) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(ب) سورة المؤمنون، الآية: ٨٤.

(جـ) و (د) سورة المؤمنون، الآية: ٨٩.

شيئاً﴾(أ) وهذا من المعروف عندهم، إذ كانوا يَنحِتون بأيديهم ما يعبدون، وفي موضع آخر: ﴿**أتعبدُون ما تَنحِتون**﴾(ب) وقال تعالى: ﴿**قالَ إبراهيمُ فإنَّ اللَّه يأتي بالشمسِ من المشْرِق فأت بها من المغْرِب**﴾(جـ) قال له ذلك بعد ما ذكر له قوله: ﴿**ربيَ الذي يُحيي ويميتُ**﴾ (د) فوجد الخصم مدفعاً، فانتقل إلى ما لا يمكنه فيه المدفع بالمجاز ولا بالحقيقة، وهو من أوضح الأدلة فيما نحن فيه، وقال تعالى: ﴿**إنَّ مَثَل عيسىٰ عِندَ اللَّهِ كمثَل آدمَ**﴾(هـ) الآية، فأراهم البرهان بما لم يختلفوا فيه، وهو آدم، وقال تعالى: ﴿**يا أهلَ الكِتابِ لِمَ تُحاجُّونَ في إبراهيم وما أُنْزِلَت التوراة والإنجيل إلا من بعدِه**﴾(و) وهذا قاطع في دعواهم أن إبراهيم يهودي أو نصراني، وعلى هذا النحو تجد احتجاجات القرآن؛ فلا يؤتى فيه إلا بدليل يقر الخصم بصحته شاء أو أبى، وعلى هذا النحو جاء الرد على من قال: ﴿**ما أنزل اللَّه على بشر من شيء**﴾(ز) قال تعالى: ﴿**قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسىٰ**﴾(حـ) الآية، فحصل إفحامه بما هو به عالم؛ وتأمل حديث(١) صلح الحديبية ففيه إشارة إلى هذا المعنى. فإنه لما أمر علياً أن يكتب: «بسم اللَّه الرحمن الرحيم» قالوا: ما نعرف بسم اللَّه الرحمن الرحيم، ولكن اكتب ما نعرف: باسمك اللهم، فقال: اكتب: «من محمد رسول اللَّه» قالوا: لو علمنا أنك رسول اللَّه لاتبعناك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك، فعذرهم رسول اللَّه ﷺ، وإن كان هذا من حمية الجاهلية، وكتب على ما قالوا، ولم يحتشم من ذلك حين أظهروا النَّصَفة من عدم العلم وأنهم إنما يعرفون كذا.

وإذا ثبت هذا فالأصل المرجوع إليه هو الدليل الدال على صحة الدعوى، وهو ما تقرر في المقدمة الحاكمة، فلزم أن تكون مسلّمة عند الخصم من حيث جعلت حاكمة في المسألة، لأنها إن لم تكن مسلمة لم يفد الإتيان بها، وليس فائدة التحاكم إلى الدليل إلا قطع النزاع ورفع الشغب، وإذا كان كذلك فقول القائل: هذا مسكر وكل مسكر خمر، إن فرض تسليم الخصم فيه للمقدمة الثانية صح الاستدلال من حيث أتى بدليل مسلم،

(أ) سورة مريم، الآية: ٤٢.
(ب) سورة الصافات، الآية: ٩٥.
(جـ) سورة البقرة، الآية: ٢٥٨.
(د) سورة البقرة، الآية: ٢٥٨.
(هـ) سورة آل عمران، الآية: ٥٩.
(و) سورة آل عمران، الآية: ٦٥.
(ز) (حـ) سورة الأنعام، الآية: ٩١.
(١) أخرجه في التيسير بطوله عن البخاري وأبي داود.

وإن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها ألبتة، بل تكون مقدمة تحقيق المناط في قياس آخر، وهي التي لا يقع النزاع إلا فيها، فيبين أن كل مسكر خمر بدليل استقراء أو نص أو غيرهما، فإذا بين ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلاً إن كان مسلماً أيضاً عند الخصم، كما جاء في النص أن كل خمر حرام، وإن نازع في أن كل خمر حرام صارت مقدمة تحقيق المناط، ولا بد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها، وفي كل مرتبة من هذه المراتب لا بد من مخالفة الدعوى للدعوى الأخرى التي في المرتبة الأخرى، فإن سؤال السائل: هل كل خمر حرام؟ مخالف لسؤاله إذا سأل: هل كل مسكر خمر؟ وهكذا سائر مراتب الكلام في هذا النمط، فمن هنا لا ينبغي أن يؤتى بالدليل على حكم المناط منازعاً فيه ولا مظنة للنزاع فيه، إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة إلى أخرى، لأنا إن فعلنا ذلك لم تتخلص لنا مسألة، وبطلت فائدة المناظرة.

فصل
[هل تكون المقدمات على الوضع المنطقي]

واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض، والعكس وغير ذلك، وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح، لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهياً في الإنتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي، إلا أن المتحري فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها. إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر، لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمِّية، ومراعاةُ علم المنطق في القضايا الشرعية مُنافٍ لذلك، فإطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح.

ومن هنا يعلم معنى ما قاله المازري في قوله عليه الصلاة والسلام: «كلُّ مُسكر خمر، وكلُّ خمرٍ حرَامٌ»[1] قال: فنتيجة هاتين المقدمتين أن كل مُسكر حرامٌ، قال: وقد

(١) رواه مسلم والدارقطني.

أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق، فيقول: إن أهل المنطق يقولون: لا يكون القياس ولا تصح النتيجة إلا بمقدمتين، فقوله: «كل مسكر خمر» مقدمة لا تنتج بانفرادها شيئاً، وهذا وإن اتفق لهذا الأصولي ههنا[١] وفي موضع أو موضعين في الشريعة، فإنه لا يستمر في سائر أقيستها، ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يُسلك فيها هذا المسلك، ولا يعرف من هذه الجهة، وذلك أنا لو علـلنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضلَ في البُرّ بأنه مطعوم كما قال الشافعي لم نقدر أن نعرف هذه العلة إلا ببحث[٢] وتقسيم، فإذا عرفناها فللشافعي أن يقول حينئذ: كلُّ سفرجلٍ مطعوم، وكل مطعوم ربوي، فتكون النتيجة: السفرجل ربوي، قال: ولكن هذا لا يفيد الشافعي فائدة، لأنه إنما عرف هذا، وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه، فجاء بها على هذه الصيغة. قال: ولو جاء بها على أي صيغة أراد مما يؤدي منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها. قال: وإنما نبهنا على ذلك لما ألفينا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق. هذا ما قاله المازري، وهو صحيح في الجملة، وفيه من[٣] التنبيه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية، وفيه[٤] أيضاً إشارة إلى ما تقدم من أن المقدمة الحاكمة على المناط إن لم تكن متفقاً عليها مسلمة عند الخصم فلا يفيد وضعها دليلاً، ولما كان قوله عليه الصلاة والسلام: «وكلُّ خمرٍ حرام» مسلَّماً لأنه نص

---

(١) أي في نظم هذا الحديث الذي جاء على رسم المنطق مصادفة.

(٢) أي عن الصفات اللاحقة للبر، وتقسيم لها بين ما يصلح علة وإمارة شرعة على حرمة التفاضل وما لا يصلح. وهذا هو المعبر عنه بالسبر والتقسيم عندهم وبعد معرفتها بهذا الطريق يستوي أن تجعلها حداً أوسط ونصوغ الدليل على طريقة أهل المنطق، وألا نجعلها كذلك فنعبر بأي عبارة، فنقول مثلاً: السفرجل ربوي لأنه من المطعومات. والموضع يستمد من تعريف الدليل عند كل من الأصوليين والمنطقيين ومعرفة النسبة بينهما باعتبار التحقق والوجود، والرد المشار إليه ممكن كما بسطوه في شرح قول ابن الحاجب (ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت المقدمتان) فقالوا إن هذا ظاهر على الاصطلاح المنطقي، أما على الأصولي الذي يقول إن الدليل هو المفرد كالعالم مثلاً فإنما تجبان فيه من حيث يتعلق به النظر بالفعل، ويكون معنى الاستلزام حينئذ المناسبة المصححة للانتقال.

(٣) أي حيث قال (فالشافعي إلخ).

(٤) أي حيث قال (ولكن هذا لا يفيد الشافعي شيئاً).

النبي ﷺ، لم يعترض فيه المخالف، بل قابله بالتسليم؛ واعترَض القاعدة بعدم[١] الاطراد، وذلك مما يدل على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاقي؛ لا أنه قصد قصد المنطقيين، وهكذا يقال في القياس الشرطي في نحو قوله تعالى: ﴿**لو كان فِيهما آلِهةٌ إلا اللَّهُ لفسَدَتَا**﴾[أ] لأن لو لما سيقع[٢] لوقوع غيره، فلا استثناء لها[٣] في كلام العرب قصداً، وهو معنى تفسير سيبويه، ونظيرها[٤] إنْ، لأنها تفيد ارتباط الثاني بالأول في التسبب، والاستثناءُ لا تعلق له بها في صريح كلام العرب، فلا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية.

وإلى هذا المعنى ـ واللَّه أعلم ـ أشار الباجي في أحكام الفصول، حين ردَّ على الفلاسفة في زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج، وهو كلام مشكل الظاهر، إلا إذا طولع به هذا الموضع فربما استقام في النظر.

وقد تمَّ ـ والحمدُ للَّه ـ الغرضُ المقصود، وحصل بفضل اللَّه إنجازُ ذلك الموعود، على أنه قد بقيت أشياء لم يسعْ إيرادُها، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مُرادها، وقلَّ على كثرة التعطشِ إليها وُرَّادُها، فخشيتُ أن لا يَرِدُوا مَواردَها، وأن لا يَنظموا في سِلك التحقيق شوارِدَها، فثَنيتُ من جِماح بيانها العِنانَ، وأرحتُ مِن رسمِها القلمَ والبَنان، على أن في أثناء الكتاب رُموزاً مُشيرة، وأشعةً توضح مِن شمسها المنيرة، فمن تَهدَّى إليها رجَا بحول اللَّه الوصولَ، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول، ففيه إن شاء اللَّه مع تحقيق علم الأصول علمٌ يذهب به مذاهب السلف، ويَقِفهُ على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف.

فنسأل اللَّه الذي بيده ملكوت كل شيء أن يعيننا على القيام بحقه، وأن يعاملنا بفضله ورفقه، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير، والحمد للَّه وكفى، وسلامٌ على عباده الذين اصطفى.

---

(١) أي القائلة: لا تصح النتيجة إلخ.

(أ) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

(٢) عبارة سيبويه (لما كان سيقع لوقوع غيره).

(٣) أي فلا يؤتى بعدها بقضية استثنائية لنقيض التالي حتى يرفع المقدم، ولا لعين المقدم ليثبت التالي.

(٤) أما المناطقة ففرقوا بينهما بأن استعمال «لو» لما يستثنى فيه نقيض التالي لأنها وضعت لتعليق العدم بالعدم. واستعمال «إن» لما يستثنى فيه عين المقدم لأنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود واللَّه أعلم.