المقدمات

[تعريف أصول الفقه]

أصول الفقه: مركب تتوقف معرفته على معرفة مفرداته من حيث التركيب لا من حيث كل وجه.

[تعريف الأصل]

فالأصول: جمع أصل، وأصل الشيء، ما منه الشيء، أي: مادته، كالوالد للولد، والشجرة للغصن.

وردّه القَرَافي باشتراك «مِنْ» بين الابتداء والتبعيض، وبأنه لا يصح هنا معنى من معانيها.

وأجاب الأصفهاني عن الأول: بأن الاشتراك لازم لكن يصار إليه في الحدود حيث لا يمكن التعبير بغيره، وعن الثاني: بأن «من» لابتداء الغاية.

وقال الآمدي: ما استند الشيء في تحقيقه إليه.

وقال أبو الحسين: ما يبنى عليه غيره، وتبعه ابن الحاجب في باب القياس، وَرُدّ بأنه لا يقال: إن الولد ينبي على الوالد، بل يقال: فرعه.

وقال الإمام: هو المحتاج إليه، وَرُدّ بأنه إن أريد احتياج الأثر إلى المؤثر لزم إطلاقه على الله تعالى، وإن أريد ما يتوقف عليه الشيء لزم إطلاقه على الجزاء والشرط. وقد التزمه في «المباحث المشرقية» فقال: لا تبعد تسميه الشروط، واندفاع الموانع أصولاً باعتبار توقف وجود الشيء عليها.

وقال أبو بكر الصيرفي في كتاب «الدلائل والأعلام»: كل ما أثمر معرفة شيء ونبه عليه فهو أصل له، فعلوم الحسّ أصل، لأنها تثمر معرفة حقائق الأشياء، وما عداه فرع له.

وقال القفال الشاشي: الأصل: ما تفرع عنه غيره، والفرع: ما تفرع عن غيره، وهذا أسدّ الحدود، فعلى هذا لا يقال في الكتاب: إنه فرع أصله الحسّ، لأن الله تعالى تولاه وجعله أصلاً دل العقل عليه.

قال: والكتاب والسنة أصل، لأن غيرهما يتفرع عنهما، وأما القياس فيجوز أن يكون أصلاً على معنى أن له فروعاً تنشأ عنه، ويتوصل إلى معرفتها من جهته، كالكتاب أصل لما ينبني عليه، وكالسنة أصل لما يعرف من جهتها، وهو فرع على معنى أنه انما عرف بغيره وهو الكتاب أو غيره، وكذلك السنة والإجماع. قال: وقيل إن القياس لا يقال له: أصل ولا فرع، لأنه فعل القائس، ولا توصف الأفعال بالأصل والفرع.

وقال الأستاذ أبو منصور البغدادي: الأصل ما عُرف به حكمُ غيره، والفرع ما **عُرِف بحكم غيره قياساً عليه.**

وقال الماوَرْدي في «الحاوي»: قيل: الأصل مادلّ عليه غيره، والفرع ما دل على غيره، فعلى هذا يجوز أن يقال في الكتاب: إنه فرع لعلم الحس، لأنه الدال على صحته.

هذا الاعتراض يصلح أن يدخل به كثير من العبارات السالفة على اختلافها فليتأمل.

وقال ابن السَّمْعاني في «القواطع»: قيل: الأصل ما انبنى عليه غيره، وقيل: ما يقع التوصل به إلى معرفة ما وراءه وهما مدخولان، لأن من أصول الشرع ما هو عقيم لا يقبل الفرع، ولا يقع به التوصل إلى ما وراءه بحال، كدية الجنين والقسامة وتحمل العاقلة، فهذه أصول ليست لها فروع، فالأولى أن يقال: الأصل كل ما ثبت دليلاً في إيجاب حكم من الأحكام ليتناول ما جلب فرعاً أو لم يجلب.

ويطلق في الاصطلاح على أمور:

أحدها: الصورة المقيس عليها على الخلاف الآتي - إن شاء الله تعالى - في القياس في تفسير الأصل.

الثاني: الرجحان، كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي: الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز.

الثالث: الدليل، كقولهم: أصل هذه المسألة من الكتاب والسنة أي: دليلها، ومنه أصول الفقه أي: أدلته.

الرابع: القاعدة المستمرة، كقولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل.

وهذه الأربعة ذكرها القَرَافي، وفيه نظر، لأن الصورة المقيس عليها ليست معنى زائداً، لأن أصل القياس اختلف فيه هل هو محل الحكم أو دليله أو حكمه؟ وأيا ما كان فليس معنى زائداً، لأنه إن كان أصل القياس دليله فهو المعنى السابق، وإن كان محله أو حكمه فهما يسميان أيضاً دليلاً مجازاً، فلم يخرج الأصل عن معنى الدليل.

وبقي عليه أمور:

أحدها: التعبد، كقولهم: إيجاب الطهارة بخروج الخارج على خلاف الأصل. يريدون أنه لا يهتدي إليه القياس.

الثاني: الغالب في الشرع، ولا يمكن ذلك إلا باستقراء موارد الشرع.

الثالث: استمرار الحكم السابق، كقولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل له.

الرابع: المخرج، كقول الفرضيين: أصل المسألة من كذا.

[عدد الأصول التي يبنى الفقه عليها]

ثم اختلفوا في عدد الأصول، فالجمهور على أنها أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

قال الرافعي في باب القضاء: وقد يقتصر على الكتاب والسنة، ويقال: الإجماع يصدر عن أحدهما، والقياس الرد إلى أحدهما فهما أصلان.

قال في «المطلب»: وفيه منازعة لمن جوز انعقاد الإجماع لا عن أمارة، ولا عن دلالة، وجوز القياس على المحل المجمع عليه.

واختصر بعضهم فقال: أصل ومعقول أصل، فالأصل الكتاب والسنة والإجماع، ومعقول الأصل هو القياس.

قال ابن السَّمْعاني: وأشار الشافعي إلى أن جماع الأصول نص ومعنى، فالكتاب والسنة والإجماع داخل تحت النص، والمعنى هو القياس، وزاد بعضهم العقل فجعلها خمسة.

وقال أبو العباس بن القاص الأصول سبعة: الحس والعقل والكتاب والسنة والإجماع والقياس واللغة.

والصحيح: أنها أربعة.

وأما العقل: فليس بدليل يوجب شيئاً أو يمنعه، وإنما تدرك به الأمور فحسب، إذ هو آلة العارف، وكذلك الحس لا يكون دليلاً بحال، لأنه يقع به درك الأشياء الحاضرة.

وأما اللغة: فهي مدركة اللسان، ومطية لمعاني الكلام، وأكثر ما فيه معرفة سمات الأشياء ولا حظ له في إيجاب شيء.

وقال الجيلي في «الإعجاز»: أربعة: الكتاب والسنة والقياس ودليل البقاء على النفي الأصلي، وردها / القفال الشاشي إلى واحد فقال: أصل السمع هو كتاب الله تعالى، وأما السنة والإجماع والقياس فمضاف إلى بيان الكتاب، لقوله تعالى ﴿تبياناً لكل شيء﴾ [سورة النحل / ٨٩] وقوله: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ [سورة الأنعام / ٣٨]. ١/٢

وروي عن ابن مسعود أنه لعن الواصلة والمستوصلة، وقال: مالي لا ألعن من لعنه الله؟ فقالت امرأة: قرأت كتاب الله فلم أجد فيه ما تقول، فقال: إن كنت **قَرَأْتِيهِ فقد وجدْتِيهِ** ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [سورة الحشر / ٧] (وأن النبي ﷺ لعن الواصلة والمستوصلة). فأضاف عبد الله بن مسعود بلطيف حكمته قول الرسول إلى كتاب الله، وعلى هذا إضافة ما أُجْمِع عليه مما لا يوجد في الكتاب والسنة نصاً.

قلت: ووقع مثل ذلك للشافعي في مسألة قتل المحرم للزنبور.

قال الأستاذ أبو منصور: وفي هٰذا دليل على أن الحكم المأخوذ من السنة، أو الإجماع، أو القياس مأخوذ من كتابه سبحانه، لدلالة كتابه على وجوب اتباع ذلك كله.

[تعريف الفقه]

والفقه لغة: **اختُلِفَ** فيه، فقال ابن فارس في «المجمل»: هو العلم، وجرى عليه إمام الحرمين في «التلخيص»، وإلْكِيَا الهراسي، وأبو نصر بن القشيرى، والماوَرْدي إلا أن حملة الشرع خصصوه بضرب من العلوم.

ونقل ابن السَّمْعاني عن ابن فارس: أنه إدراك علم الشيء. وقال الجوهري وغيره: هو الفهم. وقال الراغب: هو التوسل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم. وفي «المحكم» لابن سيده: الفقه العلم بالشيء والفهم له، والظاهر أن مراده بهما واحد وهو الفهم، لأنه فسّر الفهم بمعرفة الشيء بالقلب، ومعرفة الشيء بالقلب هو العلم به، ومثله قول الأزهري: فهمت الشيء عقلته وعرفته، وأصرح منه قول الجوهري: فهمت الشي فهماًعلمته.

وظهر بهذا أن الفهم المفسّر به الفقه ليس فهم المعنى من اللفظ، ولا فهم غرض المتكلم.

ونقل الفقه إلى علم الفروع بغلبة الاستعمال كما أشار إليه ابن سيده حيث قال: غلب على علم الدين لسيادته وشرفه كالنجم على الثريا، والعود على المندل.

قال ابن سراقة: وقيل: حده في اللغة العبارة عن كل معلوم تيقنه العالم به عن فكر. وقال أبو الحسين في «المعتمد»، وتبعه في «المحصول»: فهم غرض المتكلم، ورُدّ بأنه يوصف بالفهم حيث لا كلام، وبأنه لو كان كذلك لم يكن في نفي الفقه عنهم منقصة ولا تعيير، لأنه غير متصور، وقد قال تعالى: ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ [سورة الإسراء / ٤٤] .

وقال ابن دقيق العيد: وهذا تقييد للمطلق بما لا يتقيد به.

وقال الشيخ أبو إسحاق وصاحب «اللباب» من الحنفية: فهم الأشياء الدقيقة، فلا يقال: فقهت أن السماء فوقنا. قال القَرَافي: وهذا أولى، ولهذا خصّصوا اسم الفقه بالعلوم النظرية، فيشترط كونه في مظنة الخفاء، فلا يحسن أن يقال: فهمت أن الاثنين أكثر من الواحد، ومن ثم لم يُسَمِّ العالِمُ بما هو من ضروريات الأحكام الشرعية فقيهاً، فإن احتج له بقوله تعالى: ﴿قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول﴾ [سورة هود / ٩١] وقوله: ﴿فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً﴾ [سورة النساء / ٧٨] .

قلنا: هذا يدل على أن الفهم من الخطاب يسمى فقهاً، لا على أنه لايسمى فقهاً إلا ما كان كذلك، وقد قال تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها﴾ [سورة الأعراف / ١٧٩] وهذا لا يختص بالفهم من الخطاب، بل عدم الفهم مطلقاً من الأدلة العقلية والسمعية، وطرق الاعتبار، ثم المراد من الفهم: الإدراك، لاجودة الذهن من جهة تهيئته لاقتناص ما يرد عليه من المطالب خلافاً للآمدى .

[الذهـــن]

والذهن: عبارة عن قوة النفس المستعدة لاكتسابها الحدود الوسطى والآراء. وقال ابن سراقة: الفهم عبارة عن إتقان الشيء، والثقة به على الوجه الذي هو به عن نظر، ولذلك يقال: نظرت ففهمت، ولا يقال في صفات الله سبحانه: فهم.

يقال: فقِه بالكسر فهو فاقِه إذا فهم، وفقَه بالفتح. فهو فاقه أيضاً إذا سبق غيره إلى الفهم، وفقُهَ بالضم فهو فقيه إذا صار الفقهُ له سجيّة، واستعمل لاسم فاعله فقيه، لأن «فعيلاً» قياس في اسم فاعل «فعُل»، ووقع في عبارة بعضهم: أنه اختير له «فعيل»، لأن «فعيلاً» للمبالغة، فاستعمالها فيمن صار الفقه له سجية أولى .

وهذا ليس بصحيح. أعني دعوى أن «فعيلا» ها هنا للمبالغة، لأن الألفاظ المستعملة للمبالغة هي التي كانت على صيغة، فحولت عنها إلى تلك الألفاظ للمبالغة، ولذلك يقع في كلامهم ما حول للمبالغة من «فاعل»،[إلى]«مفعال» أو

«فعيل» أو «فعول»، أو «فعِل»، وأما فقيه فهو قياس، لأن «فعيلاً»، مقيس في «فعُل»، فهو مستعمل فيما هو قياسه من غير تحويل، نحو «عليم» و «شفيع»، فإن المتكلم يحولهما عن شافع وعالم، لقصد المبالغة، ولا مخلص عن هذا إلا أن يدعي أنه خولف تقديراً بمعنى أن الواضع، حوّله عن «فاعل» لقصد المبالغة.

فإن قلت: ليس من شرط الفقيه أن يكون له سجية، ولهذا قال الرافعي في الوقف على الفقهاء: إنه يدخل فيه من حصّل منه شيئاً، وإن قلّ، وقضية هذا حصوله بمسمى مسألة واحدة.

قلت: ليس كذلك لما سأذكره من كلام الشيخ أبي إسحاق والغزالي وابن السمعاني وغيرهم من الأئمة، ولعل مراده من حصل حتى صار له سجية وإن قلت.

[الفقه في الاصطلاح]:

وأما في اصطلاح الأصوليين: فالعلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

فالعلم جنس، والمراد به الصناعة، كما تقول: علم النحو أي: صناعته، وحينئذ فيندرج فيه الظن واليقين، وعلى هذا فلا يرد سؤال الفقه من باب الظنون، ومن أورده فهو اختيار منه لاختصاص العلم بالقطعي.

وخرج بالأحكام: العلم بالذوات والصفات والأفعال.

وبالشرعية: العقلية، والمراد بها مايتوقف معرفتها على الشرع.

وبالعملية: عن العلمية، ككون الإجماع وخبر الواحد حجة. قاله الإمام.

وقال الأصفهاني: خرج به أصول الفقه، فإنه ليس بعملي، أي: ليس علماً بكيفية عمل.

قال ابن دقيق العيد: وفيه نظر، لأن الغاية المطلوبة منها العمل، فكيف يخرج بالعملية؟ وقال الباجي: هو احتراز عن أصول الدين.

واعلم أن أصول الدين منه ما ثبت بالعقل وحده كوجود الباري، ومنه ما ثبت

بكل من العقل والسمع كالوحدانية، وهذان خارجان بقوله: الشرعية، ومنه مالا يثبت إلا بالسمع كمسألة أن الجنة مخلوقة، وأن الصراط حق، وهذا من الفقه لوجوب اعتقاده، وعدل الآمدي وابن الحاجب عن لفظ «العملية» إلى الفرعية، لأن النية من مسائل الفقه وليست **عملاً**، وليس بجيد، لأنها عمل. والظاهر أن لفظ «العملية» أشمل لدخول وجوب اعتقاد مسائل الديانات التي لا تثبت إلا بالسمع، فإنها من الفقه كما سبق بخلاف الفرعية.

٣/ب وبالمكتسب /: علم الله تعالى، وما يلقيه في قلب الأنبياء والملائكة من الأحكام بلا اكتساب.

وبالأخير: عن اعتقاد **المقلِّد**، فإنه مكتسب من دليل إجمالي: قاله الإمام.

وقيل: علم **المقلّد** لم يدخل في الحدّ بل هو احتراز عن علم الخلاف.

وأما عند الفقهاء: فقال القاضي الحسين: الفقه افتتاح علم الحوادث على الإنسان. أو افتتاح شعب أحكام الحوادث على الإنسان حكاه البغوي عنه في «تعليقه».

وقال ابن سراقة: حده في الشرع: عبارة عن اعتقاد علم الفروع في الشرع، ولذلك لا يقال في صفاته سبحانه وتعالى: فقيه.

قال: وحقيقة الفقه عندي: الاستنباط. قال الله تعالى: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [سورة النساء / ٨٣].

واختيار ابن السَّمْعاني في «القواطع» أنه استنباط حكم المشكل من الواضح. قال: وقوله ﷺ: **(رُبَّ حامل فِقْه غير فَقيهٍ)** أي: غير مستنبط ومعناه: أنه يحمل الرواية من غير أن يكون له استدلال واستنباط فيها. وقال في ديباجة كتابه: وما أشبّه الفقيه إلا بغوّاص في بحر دُرّ كلّما غاص في بحر فطنته استخرج درّاً، وغيره مستخرج آجُرّاً.

ومن المحاسن قول الإمام أبي حنيفة: الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها.

قيل: وأخذه من قوله تعالى: ﴿**لها ما كَسَبَتْ وعَلَيْها ما اكْتَسَبَتْ**﴾ [سورة

البقرة / ٢٨٦].

وقال الغزالي في «الإحياء» في بيان تبديل أسامي العلوم: إن الناس تصرفوا في اسم الفقه، فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على وقائعها، وإنما هو في العصر الأول اسم لمعرفة دقائق آفات النفوس، والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا. قال تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهوا فِي الدِّينِ وَلْيُنذِروا﴾ [سورة التوبة / ١٢٢] والإنذار بهذا النوع من العلم دون تفاريع السلم والإجارة.

وعن أبي الدرداء: لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله، ثم يقبل على نفسه فيكون لها أشد مقتاً.

وسأل فرقد السنجي الحسن عن شيء: فقال: إن الفقهاء يخالفونك، فقال الحسن: ثكلتك أمّك وهل رأيت فقيهاً بعينك؟ إنما الفقيه هو الزاهد في الدنيا. الراغب في الآخرة. البصير بذنبه. المداوم على عبادة ربه. الورع الكافّ.

ولذلك قال الحليمي في «المنهاج»: إن تخصيص اسم الفقه بهذا الاصطلاح حادث. قال: والحق أن اسم الفقه يعم جميع الشريعة التي من جملتها ما يتوصل به إلى معرفة الله ووحدانيته وتقديسه وسائر صفاته، وإلى معرفة أنبيائه ورسله عليهم السلام، ومنها علم الأحوال والأخلاق والآداب والقيام بحق العبودية وغير ذلك.

قلت: ولهذا صنف أبو حنيفة كتاباً في أصول الدين وسماه «الفقه الأكبر».

تنبيـــه:

عُلِم من تعريفهم الفقه باستنباط الأحكام: أن المسائل المدونة في كتب الفقه ليست بفقه اصطلاحاً، وأن حافظها ليس بفقيه، وبه صرح العَبْدري في باب الإجماع من شرح «المستصفى». قال: وإنما هي نتائج الفقه، والعارف بها فروعي، وإنما الفقيه هو المجتهد الذي ينتج تلك الفروع عن أدلة صحيحة، فيتلقاها منه الفروعي تقليداً ويدونها ويحفظها. ونحوه قول ابن عبد السلام: هم نقلة فقه لا فقهاء.

وقال الشيخ أبو إسحاق في كتاب «الحدود»: الفقيه من له الفقه، فكل من له

الفقه فقيه، ومن لا فقه له فليس بفقيه. قال: والفقيه هو العالم بأحكام أفعال العباد التي يسوغ فيها الاجتهاد.

وقال الغزالي: إذا لم يتكلم الفقيه في مسألة لم يسمعها ككلامه في مسألة سمعها: فليس بفقيه: حكاه عنه ابن الهمداني في «طبقات الحنفية».

وقال ابن سراقة: الفقيه من حصل له الفقه.

وذكر الشافعي في «الرسالة»: صفة المفتي، وهو الفقيه. فذكر سبع عشرة خصلة تأتي في باب الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

[أصول الفقه]

لغة: ما استند إليه الفقه، ولم يتم إلا به.

وفي الاصطلاح: مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال، وحالة المستدل بها.

فقولنا: «مجموع» ليعمها، فإذن بعضها بعض أصول الفقه لا كلها.

وقولنا: «طرق» ليعم الدليل والأمارة على اصطلاح الأصوليين.

وخرج بالإجمال: أدلة الفقه من حيث التفصيل، فلا يقال لها في عرف الأصوليين: أصول فقه، وإن كان التحقيق يقتضي ذلك، إذ هو أقرب إلى الفقه، وأقل تخصيصاً، ولأنه يوافق قولنا: هذا الحديث أصل لهذا الحكم. ولهذا الباب، وحينئذ فاتخاذ الأدلة في آحاد مسائل الفروع من أصول الفقه، ويكون الإجمال شرطاً في علم أصول الفقه، لا أنه شرط فيها، أو جزء منها.

قال ابن دقيق العيد: ويمكن الاقتصار على الدلائل، وكيفية الاستفادة منها، والباقي كالتابع والتتمة، لكن لما جرت العادة بإدخاله في أصول الفقه وضعاً أدخل فيه حداً.

قلت: وعليه جرى الشيخ في «اللمع»، والغزالي في «المستصفى»، وابن برهان في «الأوسط»، وقال: أصول الفقه أدلة الفقه على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال به، وما يتبع ذلك. هـ.

بل قد يقال: الدليل هو الأصل بالذات، والباقي بالتبع لضرورة الاستدلال بالدليل. قال صاحب «المعتمد»: والمراد بكيفية الاستدلال ها هنا الشروط والمقدمات وترتيبها معه، ليستدل بالطرق على الفقه.

هذا ما أطبق عليه الأصوليون، والفقهاء يطلقون ذلك على القواعد الكلية التي تندرج فيها الجزيئات، كقولهم: الأصل في كل حادث تقديره بأقرب زمن. وقولهم: يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء، وغير ذلك من القواعد العامة التي يندرج فيها الفروع المنتشرة، وعليه سمّى الشيخ عز الدين كتابه «القواعد»، ويقال: إنه أول من اخترع هذه الطريقة. ويوجد في كلام الإمام والغزالي متفرقات منها.

هل الأصول هذه الحقائق أنفسها أو العلم بها؟ طريقان . وكلام القاضي أبي بكر يقتضي أنه العلم بالأدلة، وعليه البيضاوي وابن الحاجب وغيرهما، وقطع الشيخ أبو إسحاق وإمام الحرمين في «البرهان» والرازي والآمدي بأنه نفس الأدلة.

ووجه الخلاف أنه كما يتوقف الفقه على هذه الحقائق يتوقف أيضاً على العلم بها، فيجوز حينئذ إطلاق أصول الفقه على القواعد أنفسها، وعلى العلم بها. والثاني أولى لوجوه:

أحدها: أن أصول الفقه ثابت في نفس الأمر من تلك الأدلة، وإن لم يعرفه الشخص.

وثانيها: أن أهل العرف يجعلون أصول الفقه للمعلوم، فيقولون: هذا كتاب أصول الفقه.

وثالثها: أن الأصول في اللغة الأدلةُ، فجعله اصطلاحاً نفس الأدلة أقرب إلى المدلول اللغوي، وهذا بخلاف الفقه فإنه اسم للعلم كما سبق.

والتحقيق: أنه لا خلاف في ذلك، ولم يتواردوا على محل واحد، فإن من أراد اللقبيّ، وهو كونه علماًعلى هذا الفن حدّه بالعلم، ومن أراد الإضافيّ حدّه بنفس الأدلة، ولهذا لما جمع ابن الحاجب بينهما عرف اللقبيّ بالعلم، والإضافي بالأدلة،

نعم: الإمام في المحصول عرف اللقبيّ بالأدلة، ويجب تأويله على إرادة العلم بها.

ثم المراد بالأدلة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال.

١/٤ وقال إمام الحرمين والغزالي: هي ثلاثة الكتاب والسنة / والإجماع، ومنعا أن تكون القوانين الكلية الظنية من أصول الفقه.

وقال في «التلخيص»: الذي ارتضاه المحققون أن ما لا ينبغي فيه العلم كأخبار الآحاد والمقاييس، لا يعد من أصول الفقه.

فإن قيل: فأخبار الآحاد والمقاييس لا تفضي إلى العلوم، وهي من أدلة أحكام الشرع. قيل له: إنما يتعلق بالأصول تثبيتها أدلة على وجوب الأعمال، وذلك مما يدرك بالأدلة القاطعة، وأما العمل المتلقى منها فيتعلق بالفقه دون أصوله.

وقال في «البرهان»: فإن قيل: معظم المسائل الشرعية ظنون.

قلنا: ليست الظنون فقهاً، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون.

ولذلك قال المحققون: أخبار الآحاد والأقيسة لا توجب العمل لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهو الأدلة القطعية على وجوب العمل عند رواية الآحاد وقيام الأقيسة.

قال: وهما وإن لم يوجدا إلا في أصول الفقه لكن حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لابد من ذكرها ليبنى المدلول عليه، ويرتبط الدليل به، وتبعه ابن القشيري، وقال: أطلق الفقهاء لفظ الدليل على أخبار الآحاد والقياس، وهو خلاف هيّن.

وقال الأستاذ أبو منصور: الغرض من أصول الفقه معرفة أدلة أحكام الفقه، ومعرفة طرق الأدلة، لأن من استقرأ أبوابه وجدها إما دليلاً على حكم أو طريقاً يتوصل به إلى معرفة الدليل، وذلك كمعرفة النص والإجماع والقياس والعلل والرجحان. وهذه كلها معرفة محيطة بالأدلة المنصوصة على الأحكام. ومعرفة الأخبار وطرقها معرفة بالطرق الموصلة إلى الدلائل المنصوصة على الأحكام.

وههنا أمور:

أحدها: أن الأسماء المستعملة في هذه العلوم، كأصول الفقه والفقه والنحو واللغة والطب. هل هي منقولة أو لا؟ ذكر بعضهم فيه احتمالين:

أحدهما: أن يكون مما صار علماً **بالغلبة، كالعقبة.**

والثاني: أن يكون من المنقولات العرفية.

قال: وهذا الاحتمال أرجح، لأن العلم بالغلبة يتقيد بما فيه الألف واللام أو الإضافة، وأسماء هذه العلوم تطلق عرفاً مع التنكير والقطع عن الإضافة كما تقول: فلان يعرف فقهاً ونحواً.

قلت: وبالأول صرح ابن سيده وغيره كما سبق، وبالثاني صرح القاضي في «التقريب» في الكلام على الحقيقة العرفية، والطرطوشي في أوائل كتابه، وقال: فيكون من الأسماء العرفية، وهو مقتضى كلام الحليمي والغزالي، وما رجح به الثاني فيه نظر، لأنه مع التنكير لم يخرج عن العلمية فإن العلم يُنكرّ تحقيقاً أو تقديراً.

الثاني: إذا ثبت أنها منقولة فهي أسماء أجناس أو أعلام أجناس، والظاهر الأول، لقبوله الألف واللام، والعلم لا يقبله، ولاشتهارها في العرف، كاشتهار لفظ الدابة لذوات الأربع. وقد ثبت أنها ليست بعلم هذا إذا كانت غير معرفة. أما أصول الفقه فهو معرفة بالإضافة. ونقل إلى هذا العلم الخاص أو غلب عليه، فهو علم جنس، لأنه المميز لهذا الجنس بخصوصه من غيره من الأجناس.

الثالث: أن أصول الفقه يطلق مضافاً ومضافاً إليه، ويطلق علماً على هذا العلم الخاص.

واختلف الأصوليون، فمنهم من عرف الإضافيّ، ومنهم من عرف اللقبيّ، ومنهم من جمع بين النوعين.

والصواب: تعريف اللقبى وليس ثم غيره. وأما جزءاه حالة التركيب، فليس لواحد منهما مدلول على حدته. إنما هو كغلام زيد إذا سميت به لم يتطلب معنى الغلام، ولا معنى زيد، وليس لنا حدان إضافي ولقبي، إنما هو اللقبى فقط.

فصل
[الغرض من علم الأصول وحقيقته]
[ومادته وموضوعه ومسائله]

يجب على كل طالب علم أن يعلم ما الغرض منه؟ وما هو؟ ومن أين؟ وفيم؟ وكيف يحصل حتى يتمكن له الطلب ويسهل؟ والأول: فائدته. والثاني: حقيقته ومبادئه. والثالث: مادته التي منها يستمد. والرابع: موضوعه، والخامس: مسائله.

أما الفائدة: فهي الغاية الموصلة للأمور المهمة، وللسبب الغائي اعتباران: أول الفكر، ويسمى **الباعث**. ومنتهاه وهو آخر العمل، ويسمى **الفائدة**.

وأما الحقيقة: وهو اقتناصه بحد أو رسم أو تقسيم. والقصد به الإرشاد إلى المطلوب وإيضاحه.

قال المازَري: وإنما يحتاج إليه في التعليم للغير، وأما الطالب لنفسه **إذا** لاح له حقيقة ما يطلب صح طلبه، وإن لم يحسن عبارة عنه صالحة **للحدّ** فلا يكون هذا شرطاً إلا في حق من أراد التعليم لا التعلم.

وأما المادة: فذكر إمام الحرمين وتابعوه: أن أصول الفقه مستمد من ثلاثة علوم: الكلام، والفقه، والعربية.

أما الكلام: **فلتوقف الأدلة** على معرفة الباري تعالى بقدر الممكن من ذاته وصفاته وأفعاله. ومعرفة صدق رسوله، ويتوقف ثبوته على أن المعجزة تدل على دعوى الرسالة. وذلك كله مبين في علم الكلام فيسلم هنا.

ونخص النظر في دليل الحكم هنا بعلم خمسة أشياء: كلام الله تعالى لمخاطب، وقدرة العبد كسباً **ليكلّف**، وتعلق الكلام القديم بفعل المكلف ليوجد الحكم، ورفع التعلق فينسخ، وصدق المبلغ ليبين.

وأما العربية: فلأن الأدلة جاءت بلسان العرب، وهي تشتمل على ثلاثة فنون:

علم النحو: وهو علم مجاري أواخر الكلم رفعاً ونصباً وجراً وجزماً.

وعلم اللغة: وهي تحقيق مدلولات الألفاظ العربية في ذواتها.

وعلم الأدب: وهو علم نظم الكلام، ومعرفة مراتبه على مقتضى الحال.

وإنما يكون هذا مادة لبعض أنواع الأصول، وهو الخطاب دون مسائل الأخبار والإجماع والنسخ والقياس، وهي معظم الأصول. ثم إن المادة فيه ليست على نظير المادة من الكلام، فإن العلم بها مادة لفهم الأدلة.

وأما الفقه: فلأنه مدلول أصول الفقه، وأصول الفقه أدلته، ولا يعلم الدليل مجرداً من مدلوله.

والأولى أن يقال في وجه استمداده من علم الكلام: إن علم أصول الفقه فيه ألفاظ لا تعلم مسمياتها من غير أصول الدين لكنها تؤخذ مسلمة فيه. على أن يبرهن في غيره من العلوم، أو تكون مسلمة في نفسها. وهي العلم والظن والدليل والأمارة والنظر، لأن لفظ الطرق يشمل ذلك كله، والحكم أيضاً، إذ لابد فيه من خطاب شرعي، ولا يثبت ذلك بالدليل في غير أصول الدين، وما ذكر منه غير ما عددناه، فهو تبع، ولابد من معرفة هذه الأمور في معرفة هذا العلم، ليتوقف منه إذن على بعضه لا على كله. والى هذا أشار ابن برهان وغيره.

وذكر الغزالي أن استمداد أصول الفقه من شيء واحد، وهو قول الرسول الذي دل التكلم على صدقه، فينظر في وجه دلالته على الأحكام. إما بملفوظه، أو بمفهومه، أو بمعقول معناه ومستنبطه، ولا يجاوز نظر الأصولي ذلك قول النبي ﷺ وفعله.

قال: وقول الرسول إنما يثبت صدقه وكونه حجة من علم الكلام.

وهذا ليس بمرضي فإن من جملة ما يوجد فيه من علم الكلام معرفة العلم والظن والدليل والنظر وغيره مما سبق. وقوله بأن نظر الأصولي لا يجاوز قوله وفعله ممنوع. فإنه ينظر في الاستصحاب والأفعال قبل الشرع، وقول الصحابي، وغيره مما ليس بقول الرسول، ولا فعله.

٤/ب / واعلم أن المادة على قسمين: إسنادية ومقومة، فالمقومة داخلة في أجزاء الشيء وحقيقته، وهي الفقه، والإسنادية ما استندت إلى الدليل، كعلم الكلام لأنه يعلم أصول الفقه وإن لم يعلم علم الكلام، وإنما علم الكلام دليل المعجزة، وهو دليل الأصول، فاستند إلى الدليل. وكذلك مادة العربية.

فإن قلت: كيف يجعل الفقه مادة للأصول. وهو فرع الأصول، ومادة كل شيء أصله، فهذا يؤدي إلى أن يكون الفرع أصلاً والأصل فرعاً؟

أجاب المقترح في «تعليقه على البرهان» بأنه لابد أن يذكر الفقه في الأصول من حيث الجملة، فيذكر الواجب بما هو واجب، والمندوب بما هو مندوب، لأن هذا القدر مبين حقيقة الأصول. وإنما المحذور أن يذكر جزئيات المسائل، فإنَّ ذِكْرها يؤدي إلى الدور.

[توقف معرفة أصول الفقه على الفقه]

واعلم أن معرفة أصول الفقه تتوقف على معرفة الفقه، إذ يستحيل العلم بكونها أصول فقه مالم يتصور الفقه، لأن المضاف إلى معرفة إضافة حقيقية لابد وأن يتعرف بها، ولا يمكن التعريف إلا على تقدير سبق معرفة المضاف إليه، ولأن العلم بالمركب يتوقف على العلم بمفرداته ضرورة.

وأما الموضوع : فشيء يُبحث عن أوصافه وأحواله المعتبرة في ذلك العلم. وهو معنى قول المنطقيين: موضوع كل علم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية. أي ما يلحق الشيء لذاته، كالتعجب اللاحق للإنسان لذاته، لا باعتبار أمر آخر. أو لجزئه، كالمشي اللاحق له بواسطة كونه حيواناً. أو لأمر يساويه، كالضحك اللاحق له بواسطة التعجب، فهذه الثلاثة هي أعراضه الذاتية.

وقد يكون لأعمَّ داخلٍ فيه. كالحركة للإنسان لكنه مهجور سمي بذلك لرجوع موضوعات مسائل العلم إليه. فموضوع الفقه: أفعال المكلفين، وموضوع أصول الفقه: الأدلة السمعية. وموضوع الهندسة: المقدار، وموضوع الطب: بدن الإنسان. فإن هذه الأشياء هي مجال البحث في هذه العلوم يبحث فيها عن أعراض هذه الأشياء اللاحقة بها، كما أنهم شبهوا ما يبحث في كل علم عن

أعراضه وأحواله بمادة حسية يضعها إنسان بين يديه ليوقع فيها أثرا مّا، كالخشب الذي يؤثر فيه النجار حتى يصير سريراً، أو باباً. وكالفضة التي يؤثر فيها الصائغ حتى يصير خاتماً أو سواراً ونحوه.

وأما مبادىء كل علم فهي حدود موضوعه وأجزائه وأعراضه مع المقدمات التي تؤلف عنها قياساته. وذلك كحد البدن وأعضائه، وما يعرض لها من صحة وسقم بالنسبة إلى علم الطب. وحد الفعل وأصنافه وأشخاصه وما يعرض له من حِل وحرمة، ونحو ذلك بالنسبة إلى علم الفقه، وحدّ اللفظ، وما يعرض من صواب وخطأ بالنسبة إلى النحو.

وهو جمع مبدأ، ومبدأ الشيء هو محل بدايته. وسميت حدود موضوع العلم وأجزائه ومقدماته التي هي مادة قياساته مبادىء، لأنه عنها ومنها ينشأ، ويبدو.

وأما مسائل كل علم فهي مطالبه الجزئية التي يطلب إثباتها فيه كمسائل العبادات، والمعاملات ونحوها للفقه، ومسائل الأمر والنهي والعام والخاص والإجماع والقياس، وغيرها لأصول الفقه.

والموضوع قد يكون واحداً، كالعدد للحساب، وقد يكون كثيراً، وشرطه أن يكون بينهما تَناسب، أي: مشاركة. إما في ذاتي، كما إذا جعل الاسم والفعل والحرف موضوعات النحو، لاشتراكها في الجنس، وهو الكلمة. وإما في عرضي كما إذا جعل بدن الإنسان وأجزاؤه والأدوية والأغذية موضوعات الطب، لاشتراكها في غاية، وهي الصحة.

وموضوع أصول الفقه قد اجتمع فيه الأمران، فإنه إما واحد، وهو الدليل السمعي من جهة إنه موصل للحكم الشرعي، وإما كثير، وهو أقسام الأدلة السمعية من هذه الجهة، لاشتراكها إما في جنسها، وهو الدليل، أو في غايتها، وهو العلم بالأحكام الشرعية.

واختلفوا هل يجوز أن يكون للعلم أكثر من موضوع واحد أم لا؟ فقيل؛ يجوز مطلقاً غير أنه لابد أن يشركه في أمر ذاتي، أو عرضي، كالطب يبحث فيه عن أحوال بدن الإنسان، وعن الأدوية ونحوها. وقيل: يمتنع مطلقاً، لئلا يؤدي إلى

الانتشار.

واختار صاحب «التوضيح» من الحنفية تفصيلاً: وهو إن كان المبحوث عنه في ذلك العلم إضافياً جاز، كما أنه يبحث في الأصول عن إثبات الأدلة للحكم، والمنطق يبحث فيه عن إيصال تصور، أو تصديق إلى تصور أو تصديق، وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن أحد المتضايفين، وبعضها عن الآخر، فموضوع هذا العلم كلا المتضايفين. وإن كان غير إضافي لا يجوز، لأن اختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم، ثم إن كان إضافياً، فقد يكون المضاف والمضاف إليه موضوع ذلك العلم، كأصول الفقه، وقد يكون أحدهما، كعلم المنطق، فإن موضوعه القول الشارح، والدليل من حيث إنه يوصل إلى التصور والتصديق.

obeikandl.com

الـدَليـل

يطلق في اللغة على أمرين:

أحدهما: المرشد للمطلوب على معنى أنه فاعل الدلالة، ومظهرها، فيكون معنى الدليل الدالّ «فعيل» بمعنى الفاعل، كعليم وقدير مأخوذ من دليل القوم، لأنه يرشدهم إلى مقصودهم.

قال القاضي: والدالّ: ناصب الدلالة ومخترعها، وهو الله سبحانه، ومن عداه ذاكر الدلالة، وعند الباقين الدال ذاكر الدلالة، واستبعد، إذ الحاكي والمدرس لا يسمى دالاً، وهو ذاكر الدلالة، فالأولى أن يقال: الدالّ ذاكر الدلالة على وجه التمسك بها. ويسمى الله تعالى دليلاً بالإضافة. وأنكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتاب «الحدود»، قال: ولا حجة في قولهم لله تعالى: يا دليل المتحيرين، لأن ذلك ليس من قول النبي صلى الله عليه وسلم ولا أحد من الصحابة، وإنما هو من قول أصحاب العكاكيز.

وحكى غيره في جواز إطلاق الدليل على الله وجهين مفرعين على أن الخلاف في أن أسماء الله هل تثبت قياساً أم لا؟ لكن صح عن الإمام أحمد أنه علم رجلاً أن يدعو، فيقول: يا دليل الحيارى دلني على طريق الصادقين.

الثاني: ما به الإرشاد أي: العلامة المنصوبة لمعرفة الدليل، ومنه قولهم: العالم دليل الصانع، ثم اختلفوا، فقيل: حقيقة الدليل: الدال، وقيل: بل العلامة الدالة على المدلول بناء على استعمال المعنيين في اللغة، وقال صاحب «الميزان» من الحنفية: الأصح: أنه في اللغة اسم للدال حقيقة، وصار في العرف اسماً للاستعمال فيكون حقيقة عرفية.

وفي الاصطلاح : الموصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب. قال إمام الحرمين: ويسمى دلالة ومستدلاً به، وحجة، وسلطاناً، وبرهاناً، وبياناً، وكذلك قال القاضي أبو زيد الدَّبُوسي في «تقويم الأدلة» قال: وسواء أوجب علم اليقين، أو دونه. انتهى.

وقال القاضي أبو الطيب: يسمى الدليل حجة وبرهاناً. وقيل: بل هما اسم لما دل عليه صحة الدعوى.

وقال / الرُّوْياني في «البحر»: في الفرق بين الدليل والحجة **وجهان**: ١/٥

أحدهما: أن الدليل ما دل على مطلوبك، والحجة ما منع من ذلك.

والثاني: الدليل ما دل على صوابك. والحجة ما دفع عنك قول مخالفك. ا هـ.

وخص المتكلمون اسم الدليل بالمقطوع به من السمعي والعقلي، وأما الذي لا يفيد إلا الظن فيسمونه أمارة. وحكاه في «التلخيص» عن معظم المحققين.

وزعم الآمدى أنه اصطلاح الأصوليين أيضاً، وليس كذلك، بل المصنفون في أصول الفقه يطلقون الدليل على الأعم من ذلك. وصرح به جماعة من أصحابنا، كالشيخ أبي حامد، والقاضي أبي الطيب، والشيخ أبي إسحاق، وابن الصباغ. وحكاه عن أصحابنا، وسليم الرازي، وأبي الوليد الباجى من المالكية، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل والزاغوني من الحنابلة، وحكاه في «التخليص» عن جمهور الفقاء وحكاه القاضي أبو الطيب عن أهل اللغة، وحكى القول الأول عن بعض المتكلمين.

قيل: ولعل منشأه قول بعضهم: إن الأدلة الظنية لا تحصل صفات تقتضي الظن كما تقتضي الأدلة اليقينية العلم، وإنما يحصل الظن اتفاقاً عندها، ولهذا يقولون: إن الظنيات ليس فيها ترتيب، وتقديم وتأخير، وليس فيها خطأ في نفس الأمر كما يقول ذلك المصوِّبة.

وقال ابن الصباغ: اختلف المتكلمون في إطلاق اسم الدليل على الظني، وإنما قصد بهذه التسمية الفصل بين المعلوم والمظنون، فأما في أصل الوضع فلم يختلفوا

في أن الجميع يسمى دليلاً وضعاً. وكذلك قال ابن برهان وابن السَّمْعاني: الفقهاء لا يفرقون بينهما، وفرق بينهما المتكلمون، وهو راجع إلى اللفظ دون المعنى.

وقال الأستاذ أبو منصور البغدادي في كتاب «عيار النظر»: قال أبو الحسن الأشعري: معنى الدليل مظهر الدلالة، ومنه دليل القوم، وقال: إن تسمية الدلالة دليلاً مجاز وإن كان إذا قيل له: لو كان الدليل مظهر الدلالة، لوجب على المسؤول عن الدلالة إذا قيل له: ما الدليل؟ أن يقول: أنا، لأنه هو المظهر للدلالة.

أجاب بأنه لو قيل: مَن الدليل؟ قال: أنا. وإذا وقع السؤال بحرف «ما» عرف أن المراد به السؤال عن الدلالة، لأن «ما» إنما يسأل به عما لا يوصف بالتمييز.

وقال عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين: إن الدليل هو الدلالة، وهو ما يتوصل به الى معرفة ما لا يدرك بالحس والضرورة، وعلى هذا **فتسمية** الدالّ على الطريق دليلاً مجاز. اهـ.

وقال القاضي أبو الطيب: الدلالة مصدر قولك: دلّ يدلّ دلالة ويسمى دليلاً مجازاً من باب تسمية الفاعل باسم المصدر. كقولهم: رجل صوم.

وأما الدالّ: فاختلف أصحابنا فيه، فقيل: هو الدليل، وقيل: هو الناصب للدليل، وهو الله تعالى الذي نصب أدلة الشرع والعقل.

قال الإمام: وليس للدليل تحصيل سوى تجريد الفكر من ذي فكرة صحيحة إلى جهة يتطرق إلى مثلها تصديق، أو تكذيب.

[أقسام الدليل]:

وينقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام: سمعي وعقلي ووضعي.

فالسمعي: هو اللفظي المسموع، وفي عرف الفقهاء: هو الدليل الشرعي. أعني الكتاب والسنة والإجماع والاستدلال.

وأما عرف المتكلمين، فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعي، فلا يريدون به غير الكتاب والسنة والإجماع قاله «الآمدى» في «الأبكار».

الثاني: العقلي: وهو ما دل على المطلوب بنفسه من غير احتياج إلى وضع،

كدلالة الحدوث على المحدث، والإحكام على العالم.

الثالث : الوضعي: وهو مادل بقضية استناده[1]، ومنه العبارات الدالة على المعاني في اللغات. قال[2]: وألحق به المحققون المعجزات الدّالة على صدق الأنبياء، وتبعه ابن القشيرى، وقال ما دل عقلاً لا يتبدل، وما دل وضعاً يجوز أن يتبدل. لكن الإمام في «الإرشاد» اختار أن دلالتها عقلية. وهو قول الأستاذ أبي إسحاق، وسيأتي عن ابن القَطَّان أيضاً.

وقال الآمدى في «الأبكار»: الذي ذهب إليه شيخنا والقاضي والمحققون: أن دلالة المعجزة على صدق الرسول ليست دلالة عقلية ولا سمعية.

أما الأول: فلأن ما يدل عقلاً يدل بنفسه، ويرتبط بمدلوله لذاته، ولا يجوز تقديم غيره، وقد تقع الخوارق عند تصرم الدنيا مع عدم دلالتها على تصديق مدعي النبوة، فإنه لا إرسال، ولا رسول إذ ذاك.

وأما الثاني: فلأن الدلالة السمعية متوقفة على صدقه فلو توقف صدق الرسول عليها لكان دوراً، بل دلالتها على صدقه غير خارج عن الدلالات الوضعية النازلة منزلة التصديق، فكانت نازلة من الله منزلة قوله: صدق.

ثم العقلى ينقسم إلى ما يقتضي القطع كالأدلة في أصول العقائد، وإلى مالا يقتضيه؛ وكذلك ينقسم إلى ما يقتضي القطع، وهو يتضمن العلم، وإلى مالا يقتضيه، كأخبار الآحاد والمقايس السمعية، فكما لا يوصف باقتضاء العلم لا يوصف باقتضاء غلبة الظن. قال: وهذا مما يزل فيه معظم الفقهاء، ولكن جرت العادة بحصول الظن في أثرها من غير تضمنها.

ويتنوع العقلي إلى استقرائي وتمثيلي واقتراني واستثنائي متصل أو منفصل ويتألف المتصل من المتلازمات، والمنفصل من المتضادات، ونوعها الأصحاب أربعة: بناء الغائب على الشاهد، وإنتاج المقدمات النتائج، والسبر والتقسيم، والاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه.

---

(١) لعله إلى الوضع، ا هـ. ناسخ لنسخة دار الكتب المصرية.

(٢) لعل الفاعل ضمير يعود على الآمدي. ا هـ ناسخ نسخة دار الكتب المصرية.

ونازع ابن القشيرى في الأول. وقال: عندنا لا أصل لبناء الغائب على الشاهد، وأن الحكم به باطل، وإن قام دليل على المطلوب في الغائب فهو المقصود، ولا أثر لذلك الشاهد، وإلا فذكر الشاهد لا معنى له، وليس في المعقولات قياس. قال: وكذا قياس المختلف فيه على المتفق عليه باطل، لأنه لا قياس في المعقولات، وستأتي هذه المسألة في كتاب القياس إن شاء الله تعالى.

ولا يشترط في الدليل الوجود، بل يجوز أن يكون عدمياً، ولهذا يستدل بعدم الآيات على كذب المتنبىء، وبعدم الأدلة والعلوم الضرورية على انحصار أوصاف الأجناس فيما أدركناه. والدليل لا يقتضي مدلوله، ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها بل يتعلق بالمدلول على ما هو به، كالعلم يتعلق بالمعلوم.

وبيانه: أن الحدوث لما دل على المحدث استحال القول بأنه يوجبه، بل يتعلق به على ما هو به. والقصد بهذا التحرز من قول بعضهم: الدليل يوجب كذا، والدلالة تقتضي مدلولها كذا.

وهل يجوز أن يكون الدليلُ محتاجاً لدليل؟ فيه خلاف حكاه أبو الحسين بن القَطَّان في كتابه في أصول الفقه.

قال: فمنعه قوم وجوزه آخرون. وقالوا: الأدلة تنقسم إلى ما هو بيّن بنفسه، وإلى ما هو في ثواني العقل محتاج إلى دليل.

واختلف المتكلمون في مسألة وهي: أنا إذا أقمنا دليلاً على حدوث العالم مثلاً، فهل المدلول حدوث العالم أو العلم بحدوثه؟

٥/ب والصحيح: الأول بدليل أن حدوث / الأكوان دال على حدوث الجواهر سواء نظر الناظر أولا.

واختلفوا في الدلائل اللفظية هل تفيد القطع؟ على ثلاثة مذاهب:

أحدها: نعم. وحكاه الأصفهاني في «شرح المحصول» عن المعتزلة، وعن أكثر أصحابنا.

والثاني: أنها لا تفيد.

والثالث: وهو اختيار فخر الدين الرازي أنها تفيد القطع إن اقترنت به قرائن مشاهدة، أو معقولة كالتواتر[1] ولا يفيد اليقين إلا بعد تيقن أمور عشرة: عصمة رواة ناقليها، وصحة إعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص بالأشخاص، والأزمان، وعدم الإضمار. والتقديم والتأخير، وعدم المعارض اللفظي، قيل: ولم يذكر النسخ، لأنه داخل عنده في التخصيص بالأزمان.

قال القرطبي في أصوله: وما ذكره صحيح غير أنه لا يشترط في حصول اليقين حصول هذه الأمور مفصلة في الذهن، فإنا نقطع بأن الله تعالى قد حكم على المطلقة المدخول بها بتربص ثلاثة قروء، لا أقل منها، ولا أكثر. وأنَّ حُكْمَ المحصر الذي لم يجد الهدي صيام عشرة أيام، وإن لم يخطر لنا تفصيل هذه الأمور بالبال. وهذا كما يقول في الخبر المتواتر: إذا اجتمعت شروطه يفيد العلم، وإن لم يشعر الذهن بتفصيل شروطه حالة حصول العلم به، وكذا القول في الدليل اللفظي، فإنه قد يحصل لنا اليقين به قبل إحضار تلك الأمور بالبال. قال: وإنما نبهنا على ذلك لئلا يسمع القاصر كلام الإمام هذا. فيظن أنه لا يحصل العلم بالدليل اللفظي حتى يخطر له تلك الأمور بباله، ويعتبرها واحداً واحداً فتشك نفسه، مما حصل له من اليقين من الأدلة. ولا شك أنّ ظنّ تلك الأمور، أو بعضها بالدليل ظنّ إلا أن يقترن به قرائن عقلية، أو حالية، فيحصل اليقين منها. انتهى.

وردّه غيره بأن بعض النحو واللغة والشعر قد بلغ حد التواتر كرفع الفاعل ونصب المفعول، ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات، ومن ادعى أنه لا شيء من التراكيب يفيد القطع بمدلوله، فقد أنكر جميع المتواترات.

وقال غيره: المقصود من هذه المسألة أن الدليل النقلي إذا أدى إلى إثبات أمر، وقام الدليل العقلي على نفي ذلك الأمر، فإن الدليل النقلي يسقط اعتباره في هذا المحل. ولا يمكن أن يقال: إنه معارض للدليل العقلي كما يتصور المعارضة بين العقلي والنقلي بالنسبة إلى محل واحد.

---

(١) في نسخة: كالمتوافر، والكاف للتنظير. ا هـ. ناسخ نسخة دار الكتب المصرية.

مَسـألـة

[أدلـة العـقول]

قال أبو الحسين بن القطان: أنكر داود وأصحابه أدلة العقول.

وذهب أبو بكر الصيرفى إلى أنها صحيحة إلا أن الله تعالى لم يحوجنا إليها، لأن أول محجوج بالسمع آدم عليه السلام حيث قيل له: «لا تأكل» فدل على أن أدلة العقل قد كفينا الأمر فيها واستقللنا بالسمع.

قال: وعندنا أن دلائل العقول صحيحة بها ندري الأشياء، لأن العلم بالمعجزة إنما دل عليها العقل، وقال تعالى: ﴿فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء﴾ [سورة الأحقاف / ٢٦] ولم يرد سبحانه بالأفئدة قطعة اللحم، وإنما أراد به التمييز، وبهذه الآية احتج على أن محل العقل الفؤاد.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: الذي عليه الإسلاميون وغيرهم أن العقول طرق المعلومات. قال: وأنكرت طائفة من المحدثين ذلك، وقالوا: لا يعرف شيء إلا من قول النبي صلى الله عليه وسلم.

فرع: [قضايا العقول]

وقضايا العقول ضربان: ما علم بضرورة العقل، وهو مما لا يجوز أن يكون على خلاف ما هو به كالتوحيد، فيوجب العلم الضروري، وإن كان عن استدلال للوصول إليه بضرورة العقل. وما علم بدليل العقل، وهو ما يجوز أن يكون على خلاف ما هو به كآحاد الأنبياء إذا ادعى النبوة، فيوجب علم الاستدلال، ولا يوجب علم الاضطرار، لحدوثه عن دليل العقل لا عن ضرورته.

واختلف في أصول النبوات على العموم هل تعلم بضرورة العقل أو بدليله؟ على اختلافهم في التعبد بالشرائع. هل اقترن بالعقل أو يعقبه؟ فذهب من جعله مقترناً بالعقل إلى إثبات عموم النبوات بضرورة العقل وذهب من جعله متأخراً عن العقل إلى إثباتها بدليل العقل.

ضابط: [الباحث عن الحكم الشرعي]

الباحث عن الحكم الشرعي إما في إثباته أو في نفيه، ففي الأول لا بد له من دليل مثبت، وهو الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وما يتبع ذلك كما سيأتي، وفي الثاني إما أن يكون لعدم دليل، فهو المعبر عنه بالبراءة الأصلية. ومعنى ذلك أن مالم يتعرض له الشرع باق على النفي الأصلي على ما تقرر، ولهذا المعنى سماه الغزالي: دليلاً. وإما أن يكون لوجود دليل باق، وذلك الدليل إما أن لا يستلزم النفي لمعقوليته، أو يستلزم، والأول: نصوص الأدلة، والثاني: هو المانع وفقدان الشرط.

فائدة

[أدلة النفي أوسع من أدلة الاثبات]

أدلة النفي أوسع من أدلة الثبوت، لأن كل ما يدل على الثبوت يدل على النفي. وقد يدل الشيء على النفي ولا يدل على الثبوت أصلاً كالدليل العقلي والبراءة الأصلية، ومن ثم قيل: لا دليل على النافي.

النظـــر

[النظر] لغة الانتظار، وتقليب الحدقة نحو المرئي، والرحمة، والتأمل. ويتميّز بالمُعدّى من حروف الجر.

وفي الاصطلاح: الفكر المؤدي إلى علم أو ظن.

قال إمام الحرمين في «الشامل»: الفكر هو انتقال النفس من المعاني انتقالاً بالقصد، وذلك قد يكون بطلب علم أو ظن، فيسمى نظراً. وقد لا يكون كأكثر حديث النفس، فلا يسمى نظراً بل تخيلاً وفكراً. والفكر أعم من النظر.

فالحاصل أن قصد الناظر الانتقال من أجزاء الحد.

وقال في «البرهان»: حقيقة النظر تردد في أنحاء الضروريات ومراتبها. وقال فيما بعد: عندنا مباحثة في أنحاء الضروريات ومراتبها وأساليبها، وقد اعترف فيما بعد أن الضروريات تنقسم إلى هاجم عليه، ويسمى ضرورياً. وإلى ما يحتاج إلى فكر، فيسمى نظرياً.

قيل: وهذا نقض لقوله: إن كلها ضرورية. وأما حصر النظر في الضروريات فلا يستقيم، فإنه قد يكون في غير الضروريات ضرورة، ثم هو منقوض بالشك.

وقال القاضي أبو بكر: النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو ظناً، وهو مطرد في القاطع والظني.

واحترز بقوله: «به» من بقية الصفات فإنه لا يطلب بها بل عندها، فيكون شرطاً للطلب. كذا حكاه عنه الآمدي واستحسنه.

وأجاب عما اعترض به عليه، ثم اختار خلافه، وليس لشيء واحد حدان مختلفان.

وقال الأستاذ أبو منصور: هو الفكر في الشيء المنظور فيه طلباً، لمعرفة حقيقة ذاته أو صفة من صفاته، وقد يُفضي الى الصّواب إذا رتب على وجهه وقد يكون خطأ إذا خولف ترتيبه.

وقال الغزالي في **«الاقتصاد»**: إذا أردت إدراك العلم المطلوب فعليك وظيفتان: إحداهما إحضار الأصلين أي: المقدمتين في ذهنك. وهذا يسمى فكراً. والآخر يسوقك إلى التفطن لوجهه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين، وهذا يسمى طلباً. قال: فلذلك من جرد / التفاته إلى الوظيفة الأولى جد النظر بأنه الفكر، ومن جرد ١/٦
التفاته إلى الثانية **قال**: إنه طلب علم أو غلبة ظن.

قال: ومن التفت إلى الأمرين جميعاً قال: إنه الفكر الذي يطلب به من قام به علم أو غلبة ظن. قالوا: ولا يستعمل إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب، **ولذلك ورد (تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله)**.

وقال بعض الأذكياء: الفكر مقلوب الفرك غير أن الفكر لا يستعمل إلا في المعاني.

وقال القاضي أبو يعلى في كتابه «المعتمد الكبير»: النظر والاستدلال معنى غير الفكر والرويّة، بل يوجد عَقِبَهُ. خلافاً للمعتزلة في قولهم: إنهما بمعنى واحد، ولنا أن الإنسان يفكر أولاً في الجسم. هل هو قديم أو حادث؟ وما دام مفكراً فهو شاكّ، ثم ينظر بعد ذلك في الدليل، وحينئذ يلزم أن يكون النظر والفكر متغايرين.

قال الرُّوْياني في «البحر»: والفرق بين الجدال والنظر وجهان: **أحدهما**: أن النظر: طلب الصواب، والجدال: نصرة القول. **والثاني**: النظر: الفكر بالقلب والعقل، والجدال: الاحتجاج باللسان. والله أعلم.

مسألة

[أقسام النظر]

وأقسامه أربعة: لأنه إما جازم أولا. وكل واحد إما مطابق أو لا. وإن شئت قلت: إما صحيح أو فاسد. وكل واحد إما جازم أو غير جازم، فالنظر الصحيح: هو النظر المطابق. والفاسد: هو الذي لم يفد المطلوب إما للخطأ في الترتيب، أو أنه قصد به شيء فأفاد غيره، أو لم يفد شيئاً، أو بغير ذلك.

وقسمه الآمدى إلى صحيح: وهو ما قد وقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل، وناقض ذلك بقوله: إن الصحيح منه يفيد العلم مع أنه لا يرى الظن علماً بل ضداً للعلم، وهو أحد طرق العلم خلافاً للسوفسطائية النافين للحقائق، والسمنِيَّة القائلين بتكافؤ الأدلة.

وشرطه: العقل، وانتفاء ما فيه كالغفلة، وهل السهو عن النظر الصحيح والنسيان له[1] ضد له أم لا؟ فيه احتمالان للقاضي أبي يعلى. وعنده لا يكون غير العلم ضداً له، لأنه إنما يفيد العلم والظنّ ليس علماً، وأن لا يكون جاهلاً بالمطلوب، ولا عالماً به من كل الوجوه، ولا من وجه تطلبه، لاستحالة تحصيل الحاصل.

وقال الامام فخر الدين الرازي: إنه ينافى العلم بما ينظر فيه، لأن النظر طلب، وطلب الحاصل محال وينافي الجهل به، لأن الجاهل يعتقد كونه عالماً، وهو يصرفه عن الطلب.

قيل: لكن هذا في المركب، وهو ينافي البسيط أيضاً، ولم يذكره وأن يكون نظره في دليل لا في شبهة. بمعنى أن يقع نظره على الدليل الذي يتعلق به الحكم، لأنه إذا أخطأ الدليل لم يصح نظره ولهذا أخطأ من أخطأ، لأنه لم يوفق في نظره لإصابة الدليل، وإنما وقع على شبهة أدرك الدليل غيره، وأن يستوفي شروط الدليل،

(١) الجار والمجرور متعلقان بما قبلهما. أي: النسيان للنظر الصحيح.

وترتيبه على حقيقته بتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره،وأن يعلم الوجوه التي تدل منها للأدلة، ولا يكفيه العلم بذات الدلالة مع الذهول عن الوجه الذي منه تدلّ الدّلالة.

قال ابن السَّمْعاني: ويجب أن يكون المطلوب علم الاكتساب لا علم الضرورة.

وقال الأستاذ أبو منصور: يجب أوّلاً أن يكون المطلوب غائباً عن الحس والضرورة فيما يدرك بالحواس، أو البداهة، لا مدخل للنظر فيه. ثم يعلم الضروريات الحسيّة والبديهية، وإلا لم يتمكن من ردّ الغائب إلى محسوس أو معلوم بالبداهة، ثم يعلم وجود الدليل على ما يستدل به عليه، ثم يعلم وجه تعلق الدليل بالمدلول، ومن ثم لم يصح الاستدلال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام بالقرآن المعجز من لا يعرف وجود القرآن في العالم. ولا من عرف وجوده، ولم يعلم أنه ظهر على يديه. ولا من عرف ظهوره عليه، ولم يعلم أنه تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته بمثله.

قال: ومن شرطه إذا كان دليله يدل على شيئين فأكثر. أن يجريه فيهما، فأما أن يستدل به في أحد مدلوليه ويمنع من الاستدلال به في الآخر، فإنه مفسد للدليل على نفسه، ولهذا لم يصح استدلال المعتزلة على أن الله عالم بأفعاله المحكمة، لأن المحكمات كما دلت على كون فاعلها عالماً دلت على أن له علماً. فإذا لم يجروا هذه الدلالة في علم الباري لم يصح استدلالهم بها على كونه عالماً.

قلت: ومنه استدلال الحنفية على صحة بيع الفضولي بحديث عروة البارقي، ولا يصح، لأن عندهم ليس له الإقباض. والحديث كما دل على جواز العقد دل على جواز الإقباض. فإذا لم يستدلوا به على عدم امتناع الإقباض لم يصح استدلالهم على جواز العقد. وإذا اجتمعت هذه الشروط كان النظر مثمراً للعلم ومنتجاً له، وإن أخل بشيء منها كان فاسداً ولم يقع بعده علم.

قال أبو يعلى في «المعتمد»: وكل جزء من النظر الصحيح يتضمن جزءاً من

العلم خلافاً لابن الباقلاني[1] والمعتزلة في قولهم: إن كل جزء من النظر لا يتضمن جزءاً من العلم، بل لا يثمر إلا بعد استكماله، فإذا استوفى النظر حصل بعده العلم، وهذا كالنظر في حدوث العالم، فإننا ننظر أولاً في إثبات الأعراض فإذا نظرنا فيه حصل العلم بوجود العرض فقط، ثم ننظر ثانياً في حدوثه فنعلم حدوثه، وربما تكون الأدلة على وجود الأعراض أو حدوثها مبنية على أشياء كثيرة يجب النظر فيها، فيحصل لنا العلم بكل من النظر في تلك الأشياء علماً، وكذلك النظر في سائر الأدلة.

قلت: والخلاف لفظي فإنه إن أريد علم مّا فالحق ما قاله أبو يعلى، وإن أزيد المقصود بالنظر، فالحق ما قاله الآخرون، ونظيره الخلاف الفقهي أن الحدث هل يرتفع عن كل عضو بمجرد غسله أو يتوقف على تمام الأعضاء؟

مسألة

[النظر مكتسب]

النظر مكتسب بالاتفاق وإذا وجد بشروطه أفاد العلم.

وقالت الحكماء: النظر في الإلهيات لا يفيد العلم، وإنما يفيد في الهندسيات والحسابيات؛ ويقع العلم عقبه على المشهور. وقيل: مع آخر جزء من أجزائه. حكاه عبد الجليل في «شرح اللّامع».

وعلى الأول فاختلفوا في كيفية حصوله على أربعة أقوال:

أحدها: وبه قال الأشعري أنه يستلزمه عادة بإيجاد الله تعالى، كحصول الشبع عقب الأكل، والرِّيّ عقب الشرب، ورد بأنه لو كان كذلك لكان خرقه جائزاً، وعدمه ممكناً. وهاهنا حصول العلم واجب لا محالة، فيستحيل أن لا يحصل عقب كمال النظر.

(١) هكذا في جميع النسخ والمشهور الباقلاني.

والثاني: وهو مذهب المعتزلة أنه يستلزم العلم بالتولد، وهو الحاصل عن المقدور بالقدرة الحادثة لا بالمباشرة كحركة السهم عن الرمي، ويجب وقوعه بعد النظر كوقوع المعلول بعد العلة.

والثالث: أنه يستلزم العلم عقلاً بإيجاب ذاتي ، أي: ذاته موجبة لذلك، وصححه الإمام في «المحصول».

والرابع: أنه يستلزم العلم بتضمن المقدمات المنتجة بطريق اللزوم الذي لابد منه، لا يكون النظر علّةً، ولا مولداً، وهو قول القاضي أبي بكر وإمام الحرمين.

وقال الآمدي: إنه الحق. وهذه المسألة من فروع خلق الأفعال.

واحتج أصحابنا على أن النظر غير مولد للعلم. بقيام الأدلة على أن الإنسان لا يفعل إلا ما هو قادر عليه، وأن قدرة الإنسان / لا توجد قبل مقدورها. ٦/ب

وإذا ثبت لنا هذا الأصل بدليل بطل أن يكون العلم الواقع عقب النظر من فعل الإنسان، وذلك لأنه لو كان من فعله، لوجب كونه قادراً عليه بقدرة تقارنه، أو تقارن القدرة على سببه الذي هو النظر. وهو محال، لأنه يوجب تقدم القدرة على مقدورها، والله أعلم.

مسألة

[العلم الحاصل عقب النظر]

اختلف في العلم الحاصل عقب النظر، فمن قال في الأولى بالتضمن، أو الإيجاب الذاتي قال : إنه ضروري، وهو المختار عند إمام الحرمين وإلكيا والغزالي في «المنخول» ومن قال: إنه بالعادة فليس بضروري لجواز خرقها، فيخرج حينئذ عن كونه ضرورياً، إذ الضروري هو الذي يلزم النفس لزوماً لا يتأتى منه الانفكاك عقلاً.

قال إمام الحرمين في «التلخيص» وتبعه ابن القشيري: وحيث قلنا: إن النظر الصحيح يتضمن ترتيب العلم بعده، فالنظر الفاسد، وفي الشبهة لا يقتضي

الجهل، ولا الشك، ولا شيئاً من أضداد العلم، لأن الدليل يتعلق بمدلوله، والشبهة لا تعلق لها بأضداد العلوم.

مسألة

[النظر واجب شرعًا]

النظر واجب شرعاً. قال ابن القشيرى بالإجماع، لأن الإجماع قام على وجوب معرفة الله، ولا تحصل إلا بالنظر، ومالا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: الأصح: أن النظر لا يجب على المكلفين إلا أن يكونوا شاكّين فيما يجب اعتقاده فيلزمهم البحث عنه، والنظر فيه إلى أن يعتقدوه، أو يعرفوه.

قال: ومعرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وما يمتنع عليه يتعلق بالخاصة، وهم قائمون به عن العامة لما في تعريف ذلك لهم من المشقة الظاهرة، وإنما هم مكلفون باعتقاده.

وقال بعض نبلاء المتأخرين: هذا الذي قالوه من وجوب النظر مبني على أن كل إنسان ابتداءً غير عارف بالله حتى ينظر. ويستدل، فيكون النظر أول الطاعات. وهذا خلاف ما عليه السلف وجمهور أهل العلم، بل الأمر بالعكس، فإنه لا يوجد قط إنسان إلا وهو يعرف ربه عز وجل، ولا يعرف له حال لم يكن فيها مقرّاً حتى ينظر ويستدل. اللهم إلا من عرض له ما أفسد فطرته ابتداءً، فيحتاج معه إلى النظر. نعم النظر الصحيح يُقَوِّي المعرفة، ويثبتها فإن المعارف تزيد وتنقص على الأصح.

قلت: وهذا جموح إلى أن المعرفة ضرورية لا نظرية، والصحيح: الأول، إذ لو كانت ضرورية لكان التكليف بها محالاً، ونحن مكلفون بمعرفته. قال تعالى: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾ [سورة محمد / ١٩].

واعلم أنهم اختلفوا في الواجب الأول تفريعاً على القول بوجوب معرفة الله تعالى على بضعة عشر قولاً.

أحدها: أن أول الواجبات العلم بالله، وهو المنقول عن الشيخ أبي الحسن.

والثاني: أنه النظر المؤدي إلى العلم بحدوث العالم، ومعرفة الصانع، وهو المنسوب إلى الأستاذ أبي إسحاق.

والثالث: القصد إلى النظر الصحيح، وهو اختيار الإمام في «الإرشاد».

والرابع: أنه يجب الإيمان بالله ورسوله. ثم النظر والاستدلال المؤديان إلى ذلك، وهو اختيار أصحاب الحديث.

والخامس: قول أبي هاشم الشكّ، ونقل عن ابن فورَك، لامتناع النظر من العالم، فإن الحاصل لا يتعلق به طلب ولا يمتنع من الشاكّ. وزيفه القاضي بأنه لا يمتنع في العقل الهجوم على النظر من غير سبق تردد.

والسادس: الإقرار بالله ورسوله.

والسابع: النطق بالشهادتين.

والثامن: قبول الإسلام والعزم على العمل، ثم النظر بعد القبول.

والتاسع: اعتقاد وجوب التقليد.

والعاشر: التقليد.

والحادي عشر: النظر ولا يجب إلا عند الشكّ مما يجب اعتقاده، فيلزم البحث عنه حتى يعتقده. وهذه الأقوال ربما تتداخل وتختلف في العبارة.

وقال الرازي في «التحصيل»: الخلاف لفظي، وذلك لأنه إن أريد بالواجب الواجب بالقصد الأول فلا شك في أنه المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعلها مقدورة. وإن أريد من الواجب كيف كان، فلا شك أنه القصد.

قلت: بل معنويّ تظهر فائدته في التعصية بترك النظر على من أوجبه دون من لا يوجبه.

وقال صاحب «المواقف» إن قلنا: الواجب النظر فمن أمكنه زمان يسع النظر التامّ، ولم ينظر فهو عاص، ومن لم يمكنه أصلاً، فهو كالصبي. ومن أمكنه ما يسع لبعض النظر دون تمامه ففيه احتمال، والأظهر: عصيانه، كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر، ثم تحيض. فإنها عاصية، وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم.

وقال ابن فُورَك: بسبب هذا الخلاف اختلافهم في المعرفة أهي ضرورية أو كسبية؟ فمن قال: ضرورية قال: أول فرض الإقرار بالله؛ ومن قال: كسبية قال: أول فرض النظر والاستدلال المؤديان إلى المعرفة.

وقال ابن السَّمْعاني في «القواطع» في أول الكلام على القياس: أنكر أهل الحديث، وكثير من الفقهاء قول أهل الكلام: إن أول واجب النظر، وقالوا: إن أول واجب معرفة الله على ما ورد به الأخبار. ولو قال الكافر: أمهلوني، لأنظر فأبحث فإنه لا يُمهل، ولا يُنظر، ولكن يقال له: أسلم في الحال، وإلا فأنت معروض على السيف. قال: ولا أعرف في ذلك خلافاً بين الفقهاء وقد نص عليه ابن سُرَيْج: انتهى.

وهو عجيب، فقد حكوا في كتاب الردة وجهين فيما إذا تعين قتل المرتد؛ فقال: عرضت لي شبهة فأزيلوها، لأعود إلى ما كنت عليه. هل يناظر لإزالتها؟ فيه وجهان.

وقال: القاضي أبو يعلى في «المعتمد»: إذا ترك المكلف أول النظر فإنه يستحق العقاب عليه، وعلى ترك ما بعده، ويجوز أن يعاقب على ترك النظر الأول عقاباً أعظم من عقاب ترك النظر الثاني. ويجوز أن يكون مثله خلافاً للمعتزلة في قولهم: إنما يعاقب على ترك فعل الأول غير أن عقابه عظيم يجري مجرى العقاب على ترك كل النظر.

مسألة
[النظر الفاسد لا يستلزم الجهل]

قد سبق أن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل، وهو المشهور. وقيل: يستلزمه: وقال بعض المتأخرين: والحقّ أن الفساد إن كان مقصوراً على المادة استلزم الجهل، لأن من اعتقد أن العالم قديم، واعتقد أن كل قديم غني عن الغير اعتقد أن العالم غني عن المؤثر، وهو جهل محال. وإن كان الفساد مقصوراً على الصورة أو يشمل الصورة والمادة لا يستلزم كقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر، وكل حجر جماد يلزم لا شيء من الإنسان بجماد علماً. وإن كان صورة القياس غير صحيحة، لعدم إيجاب الصغرى.

ضابط: [الإدراك]

الإدراك بلا حكم تصور، ومع الحكم تصديق، لكن مجموعهما أو الحكم وحده فيه خلاف؛ فذهب القدماء إلى أنه الحكم. واختار الإمام فخر الدين أنه المجموع. ومال إليه الشيخ تقي الدين في «شرح العنوان».

وهو جهل، إن كان جازماً غير مطابق، وتقليدٌ إن طابق وإن لم يكن لموجب، وعلمٌ إن كان لموجب عقلي أو حسي، أو مركب منهما وهو المتواترات.

وإن لم يكن جازماً فإن تساوى طرفاه، فهو الشك، وإلّا فالراجح ظنّ صادق إن طابق، أو كاذب إن لم يطابق، والمرجوح وهم.

ولا يرد قول القائل: اعتقاد المقلد حادث. وكل حادث لابد له من سبب، فكيف يقولون في الاعتقاد له لموجب؟ لأنا نقول المراد بالموجب / ما ذكرنا، واعتقاد ١/٧ المقلد ليس عن برهان حسي، أو عقلي، أو مركب منهما.

وأورد بأن الشك تردد لا حكم فيه، فكيف يُورَد في قسم الحكم؟ وأيضاً فالوهم ينافي الحكم بالشيء.

وأجيب بأن الشاك له حكمان متساويان بمعنى أنه حاكم بجواز وقوع هذا

النقيض بدلاً عن النقيض الآخر، وبالعكس. والظان حاكم، ويلزم منه وجود الوهم، وحكمه بالطرف الآخر يكون مرجوحاً، فظهر أن الشاك حاكم، وكذلك الواهم. نعم جعلهم التقليد الجازم المطابق لا لموجب لا يعم أنواع التقليد، بل يخص الصحيح منه، وجعلهم الجهل هو الحكم الجازم من غير مطابقة لا يعم أنواع الجهل بل يخص المركب، ويخرج عنه الجهل البسيط الذي هو عدم العلم عما من شأنه أن يعلم؛ وسمّى الدرامي من أصحابنا الوهم تجويزاً. قال النووي: وعند الفقهاء الشكّ والظنّ مترادفان.

قلت: وهذا إنما قالوه في الأحداث لا مطلقاً. ألا تراهم يقولون: الطلاق لا يقع بالشك؟ يريدون التساوي أو المرجوح، وإلا فهو يقع بالظن الغالب كما قاله الرافعي في باب الاعتكاف.

قال الدرامي: ومن قال بهذا يسمي الراجح غالب الظن، ثم رجح أن مستوى الطرفين هو الشكّ، والراجح ظنّ والزايد في الرجحان غالب الظنّ.

مسألة
في العلم

قال أبو بكر النقاش: سُمِّي علماً، لأنه علامة يهتدي بها العالم إلى ما قد جهله الناس، وهو كالعَلَم المنصوب بالطريق.

واختلفوا في العلم المنقسم إلى تصور خاص. أو تصديق خاص، وهما اللذان يوجبان لمن قام به تمييزاً لا يحتمل النقيض. هل يحد أم لا يحد؟.

والقائلون بأنه لا يحدّ ومنهم أبو الحسين البصري اختلفوا في توجيهه، **فقيل**: لأن المنطقيين اشترطوا في الحد الجنس الأقرب وإن لم يوجد ذلك في العلم. واشترطوا ذكر جميع الذاتيات كما يقال: عرضي لون سواد، والأول جنس أقرب، وفي العلم **لا يقال**: عرضي علم، فلهذا لا يحد.

وقال الأصوليون: لأنه لم يوجد له عبارة دالة على حقيقته وماهيته فلا يحد، وقال أبو الحسين بن اللبان: لأنه أظهر الأشياء فلا معنى لحده بما هو أخفى منه حكاه بعض شراح «اللمع».

وحكي عن ابن مجاهد الطائي أنه منع إطلاق الحد في العلم؛ وإنما يقال حقيقة العلم كذا، لأن الحقائق لا يختلف فيها القديم والحادث بخلاف العلم.

قال: والذي ذكره أصحابنا إنما هو مجاز، فأجروا الحدّ مجرى الاسم توسعاً.

وقال الرازي: ضروري إذ به يعرف الأشياء فلو عُرّف العلم لوجب أن يعرف بغيره لاستحالة تعريف الشيء بنفسه، والغرض أن غيره متوقف عليه فيلزم الدور؛ ثم قال في موضع آخر: هو حكم الذهن الجازم المطابق لموجب كما سبق في الضابط، فكأنه قال بأنه ضروري ويحدّ وهذا تناقض.

فإن قيل: الذهني تعريفه تصديقي، والمدعى معرفته تصورى فلا تناقض.

قلنا: وإن كان كذلك لكن التعريف للنسبة في التصديق تعريف لتصور، لأن النسبة ليست تصديقاً بل مقررة.

وقال غيره: ضروري ولا يحدّ. وهو قضية نقل ابن الحاجب عنه. والموجود في «المحصول» ما ذكرته أولاً.

وقال إمام الحرمين والقشيري والغزالي: يعسر تعريفه بالحدّ الحقيقي، وإنما يعرّف بالتقسيم والمثال، ثم يعرض في روم التوصل إليه إلى انتفاء الفرق بينه وبين أضداده.

واعترض عليهم الآمدى بأن القسمة المذكورة إن لم تكن مميّزة له عما سواه فليست معرفة، وإن كانت مميزة فذلك رسم. وهذا إنما يرد أن لو أحالا الرسم، وهو غير ظاهر من كلامهم.

والمختار: أنه يعرف بالحدّ الحقيقي كغيره، فقال القدماء هو معرفة المعلوم على ما هو به.

وأورد بأنه تعريف الشيء بنفسه، وبما لا يعرف إلا بعد معرفته. وهو باطل،

لأن المعلوم مشتق من العلم ورتبة المشتق في المعرفة متأخرة عن رتبة المشتق منه، وقد أخذ في تعريف العلم فيلزم ما ذكرنا.

وأجيب بأنهم تجوزوا فى المعلوم.

وقيل: إنه منقوض بعلم الله فإنه لا يسمى معرفة. إجماعاً كما قاله الآمدى، وبمعرفة المقلّد إذ ليست علماً، وبأنّ فيه زيادة وهو قوله: على ما هو به: إذ المعرفة عندهم هي العلم، والعلم إنما يكون مطابقاً واحداً. ولهذا قال الإمام: لو اقتصر على قوله: معرفة، لكفى.

وقيل: ذكرت للإشعار بأنها من الصفات المتعلقة، وللإشارة إلى نفي قول من يقول بوجود علم ولا معلوم، وهم بعض المعتزلة.

واستحسن ابن عقيل قول بعضهم: إنه وجدان النفس الناطقة الأمور بحقائقها، وهذا تعريف المجهول بمثله، أو دونه، فإن العلم أظهر من وجدان النفس أو مثله.

ثم هو غير جامع لخروج علم الله، وغير مانع لوجدان المقلّد، وليس بعلم.

وقال القفال الشاشي: إثبات الشيء على ما هو به.

وقال ابن السَّمْعاني: الأحسن أنه إدراك المعلوم على ما هو به. والأولى كما قاله في «التلخيص»: إنه معرفة المعلوم، فيشمل الموجود والمعدوم، ولا نظر إلى الاشتقاق حتى يلزم الدور.

قال: ولو قلت: ما يعلم به المعلوم لكان أسدّ وقد أومأ شيخنا أبو الحسن إلى أنه ما أوجب لمحله الاتصاف بكونه عالماً، وقيل: تبين المعلوم على ما هو به، وقيل: هو المعرفة.

ورد بأنه لا يقال لعلم الله: معرفة. ولا يقال له: عارف.

وحكى الأستاذ أبو إسحاق في كتاب «شرح ترتيب المذهب» إجماع المتكلمين على أن الله تعالى لا يسمى عارفاً، ودفع الاستدلال بحديث: (تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة) بأنه لا يقطع به.

ونقل المُقْتَرَحُ في «شرح الإرشاد» عن القاضي أنه سمى علم الله معرفة لهذا الحديث، ثم ضعّفه بأن الخطاب لم يسق لبيان العلم، ولا أطلق لفظ المعرفة هاهنا عليه، وإنما أراد ثمرة العلم، وهو الإقبال في الإلطاف عليه. ولهذا لا يسمى الباري عارفاً. انتهى.

وقيل المراد: المجازاة. وخرج عليه قول ابن الفارض:

قلبي يحدثني بأنك متلفي.. روحي فداك عرفت أم لم تعرف

مسألة
[تفاوت العلوم]

هل تتفاوت العلوم؟ فيه قولان:

قال في «البرهان» وأئمتنا على التفاوت، وقرره المازري، وقال **الأرموي** في «التحصيل»: إنه الحق.

وقال ابن التِلِمساني: المحققون على عدم تفاوتها، وإنما التفاوت بحسب المتعلقات، واختاره إلْكِيا الطبري في كتاب «الترجيح» والإمام في «البرهان» والأنباري في شرحه، ونقل في «البرهان» في الترجيح عن الأئمة أن المعقولات لا ترجيح فيها.

قلت: بناء على أنه لا يمكن تعارضها بخلاف تفاوتها في رتبتها فإنه ممكن عند المحققين. واختار الإمام في تفسيره عدم التفاوت في نفس العلم، بل في طريقه بالنسبة إلى كثرة المقدمات وقلتها ووضوحها وخفائها.

وقال القَرَافي: وقعت هذه المسألة بين الشيخ عز الدين والأفضل الخونجي. واختار الشيخ عدم التفاوت، وعكس الخونجي.

قال القَرَافي: ولأجل التفاوت قال أهل الحق: رؤية الله يعني في الآخرة

للمؤمنين عبارة عن خلق علم به هو أجلى من مطلق العلم نسبته إليه كنسبة إدراك الحسّ / إلى المحس به. ٧/ب

قال: وكذلك سماع الكلام النفساني. قال: وهذه عقائد لا تتأتى إلا على القول بعدم التفاوت. ا هـ.

وظاهر كلام الصيرفي أنه لا تتفاوت.

قال: وإنما جاء ذلك من جهة أن بعض الدلائل أوضح من بعض كالبصر المدرك لما قرب إليه إدراكاً بخلاف ما بعد منه عن المسافة، وإن كان الإدراك من جوهر واحد، فمنه ما يقع جلياً، ومنه ما يقع مع التحديق والتأمل، وكذلك منزلة الفكر والتدبر.

وظاهر كلام القفال الشاشي تفاوتها، فإنه قال: امتحن الله عباده. وفرق بين وجوه العلم، فجعل منه الخفي ومنه الجلي، لأن الدلائل لو كانت كلها جلية لارتفع التنازع وزال الاختلاف، ولا احتيج إلى تدبر وفكر، ولبطل الابتلاء، ولم يقع الامتحان، ولا وجد شك ولا ظن ولا جهل، لأن العلم حينئذ يكون طبعاً. ولو كانت كلها خفية لم يتوصل إلى معرفة شيء منها، إذ الخفي لا يعلم بنفسه، وإلا لكان جلياً. قال الله تعالى: ﴿هو الذي أَنْزَلَ عَلَيْك الكِتابَ منهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكتابِ وأُخَرُ مُتشابِهات﴾ [سورة آل عمران/٧] قال: وإذا ثبت أنه ليس بخفي ولا جلي ثبت أن منه ما هو جلي، ومنه ما هو خفي. ا هـ.

فحصل وجهان لأصحابنا أصحهما: التفاوت، وعلى هذا وقع الفرق بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين.

وقد أخرج الإمام أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: (ليس الخبر كالمعاينة. إن موسى لم يلق الألواح لما سمع عن قومه، وألقاها حين رآهم).

وقال أئمة الحقيقة: العلم بالله إن كان بالأدلة فهو علم اليقين، فإذا قوي فهو عين اليقين، فإذا فني فيه فهو حق اليقين.

ويقال: علم اليقين كالناظر إلى البحر، وعين اليقين كراكب البحر، وحق اليقين كمن غرق في البحر. ا هـ.

وقد أورد على القائلين بعدم التفاوت أنه يكون علم الأمم مماثلاً لعلوم الأنبياء صلى الله عليهم وسلم، ولا شك أن علمهم مفاوت لعلمنا وكذلك رجحان بعض المؤمنين على بعضهم في المعارف.

وأجيب بوجهين:

أحدهما: أن النبي ﷺ اطلع على صفة للباري تعالى لم يطلع عليها غيره، فيكون ذلك راجعاً إلى زيادة علم بمعلوم آخر، وليس ذلك تفاوتاً في العلم.

الثاني: يجوز أن يكون ﷺ علم ربه بوجوه أدلة لم نطلع نحن على جميعها، فيرجع التفاوت إلى أعداد المعلوم، لا إلى نفس العلم.

وأما رجحان المؤمنين بعضهم على بعض فمحمول على زيادة المعارف وتواليها إذا حصلت بلا فترة، ولا غفلة.

ثم إذا ظهر التفاوت بهذا الاعتبار تفاوت العارفون باعتبار قلة الغفلة وكثرتها، وقلة المعارف وكثرتها، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: (لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيراً) فهذا إشارة إلى كثرة المعلومات لا إلى التفاوت في العلم الواحد بالمعلوم الواحد. ولو كانت الإشارة إلى هذا لقال: لو تعلمون كما أعلم، فهذه عبارة التفاوت في نفس العلم.

وقال أيضاً في التفاوت باعتبار اعتراض الغفلات قلة وكثرة: (لو تكونون كما تكونون عندي لصافحتكم الملائكة) مشيراً إلى أن الغفلة تختلسهم في غيبتهم عنه وتتحاماهم بحضرته تلك الحضرة المقدسة صلوات الله على صاحبها وسلامه.

فإن قيل: إذا تعذر التفاوت في ذوات العلوم، فلم لا أضيف التفاوت الى طرقها؟ فمنها البديهي، ومنها النظري.

قلنا: إذا حققت الحقائق فكل علم نظري يتوقف على علم بمقدمتين لا يزيد ولا ينقص

فإن قلت: فنرى بعض المعارف يصعب وبعضها يسهل.

قلت: ذلك التفاوت يظن به أنه نشأ عن كثرة المقدمات للعلم الواحد، وليس كذلك، وإنما هي معلومات ترتب بعضها على بعض، ولكل معلوم مقدمتان، فما جاء التفاوت إلا من جهة كثرة المُحَصَّل من المعارف، وقلّته لا من بعد الطريق وقربها، والمعلوم واحد.

مسألة
[العلم إما قديم وإما حادث]

العلم إما قديم فلا يوصف بنظر ولا ضرورة لتعالي الله عن الضرورة والاحتياج إلى النظر، وهو واحد متعلق بالمعلومات على حقائقها تعلقاً سابقاً له حكم الإحاطة بمعلوماته، لا يتعدد بتعددها، إذ ليس يتوقف على ارتسام صورها ولا يتجدد بتجددها ولا يوصف بالكسب ولا بالضرورة، بل علم حضوري وواجبي ذاتي.

قال صاحب «التلويحات» كنت متفكراً في العلم القديم، وكيف صورة تعلقه بالمعلومات؟ فأخذتني سنة من نوم، فخطر لي شيخ له أبهة جميلة فعرضت عليه ما أنا فيه مفكراً. فقال لي: أتعقل ذاتك؟ فقلت له نعم، فقال: تعقلك باكتساب صورة خارجة عن ذاتك؟ فقلت له: لا، فقال هذا حَلّ ما أنت فيه مفكّر، ثم قال لي: هذا التعقل الواجبي الحضوري الذاتي، ثم تركني وانصرف. فيا لهف نفسي على تلك السنة.

[العلم الحادث]

وإما حادث، وينقسم إلى ضروري وإلى نظري، لأنه إن كفى مجرد تصور طرفي القضية في الجزم به فضروري، وإلا فنظري ولا خلاف كما قاله في «شرح العنوان» في انقسام التصديق إليهما وإنما اختلفوا في التصور، فقيل: ليس منه كسبي، بل جميع التصورات لا تكتسب بالنظر.

واختاره الإمام في «المحصِل»، فقال: إن التصورات كلها بديهية.

والجمهور على أن كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى الكسبي والبديهي.

قيل: ومذهب الإمام بطلانه، لأنه يكاد يكون من قسمي الضروري، لأنها لو كانت بديهية لما وجدنا أنفسنا طالبة لتصور الملك والجن، ولما طلبت أيضاً حدوث العالم، أو إمكانه، ولما اختلفت العقلاء في ذلك، وهو باطل بالضرورة، لا جرم في غير هذا الكتاب وافق الجمهور.

فالتصور البديهي كمعرفة الحرارة والبرودة، والنظري كمعرفة الملك والروح، والتصديق البديهي كالعلم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان، والنظري كالعلم بأن العالم حادث.

وقال القاضي أبو الطيب في شرح «الكفاية»: قيل: الضروري هو الذي لا يرد عليه شك. والصحيح: أنه الذي لا يقع عن نظر واستدلال، وهذا بالنسبة إلى العقلي منه أما الحسي فهو العلم بالمحسوسات.

وأما المركب منهما فإن كان الحسي سمعاً فهو المتواترات، والا فالتجريبات والحدسيات. وفرق بينهما بأنه قد يحصل مرة واحدة والتجربة مرات.

وصار إمام الحرمين في بعض كتبه وابن القُشَيْري إلى أن العلوم كلها ضرورية جلية، وأن النظر هو التردد في أنحاء الضروريات غير أن الضروريات لما انقسمت إلى مهجوم عليه في المرتبة الأولى، وإلى ما يحتاج فيه إلى فكر سُمِّي أحد القسمين ضرورياً والآخر نظرياً.

قال ابن القشيري ثم الضروري يقع مقدوراً لله تعالى خلقاً ابتداء من غير نظر متقدم عليه، وأما النظري فعند معظم الأصحاب مقدور بالقدرة الحادثة.

واختار الإمام أنها مقدورة لله تعالى، ولا يتعلق بها اكتساب.

قال: وهذا الذي كنا سمعناه قديماً من مذهب الكَرّامية، لأن من تمم نظره حصل له العلم شاء أو أبى، فلو كان العلم مكتسباً له لتوقف على اختياره.

وقال الأستاذ / أبو إسحاق في كتابه «الجامع»: ذهب بعض أصحابنا إلى أن ١/٨

العلوم كلها ضرورية، والذي نختاره القطع بأن العلوم الحادثة بأسرها ضرورية. وإنما المقدور طلبها بالنظر المفضي إليها. فإذا تمّ النظر واندفع عن مراسمه أضداد العلم بالمنظور فيه حصل العلم لا محالة من غير إيثار، ودرك اقتداره وهو بالقدرة.

ومن ظن أن العلوم التي تعقب النظر تقع وقوع القيام والقعود، وما عداها من الأفعال المقدورة، فقد ظن أمراً بعيداً.

ثم إن الأستاذ انفرد بقول لم يتابع عليه، **فقال**: يجوز فرض العلم النظري مقدوراً للعبد على رأي الجمهور من غير تقدم نظر عليه، فيكون العلم في حق من اقتدر عليه، ولم ينظر كالحركات والسكنات الواقعة على موجب إيثار المتصف بها، وهذا قول غير سديد.

وتحصّل لنا مذاهب:

أحدها: أن العلوم كلها ضرورية تصورها وتصديقها، وليس هذا قولاً بإنكار النظر بالكلية، بل بمعنى أن النظر إذا تم وقع العلم عقبه ضرورة لا مقدوراً.

الثاني: كلها كسبية.

الثالث: وهو الصحيح، بعضها ضروري، وبعضها كسبي.

الرابع: المتعلق بذات الله وبالاعتقادات الصحيحة ضروري، وغيره لا يمتنع أن يكون كسبياً.

ويرد عليه أن العبد مأمور بمعرفة الله مثاب عليها، وذلك إنما يكون فيما يدخل تحت قدرته وفعله.

الخامس: التصورات ضرورية، والتصديقات منقسمة، وإليه ذهب الإمام في «المحصل».

ويرد عليه ما أورد على الذي قبله، ولعله يقول: إن المعرفة ضرورية، والمأمور به العلم بالوحدانية.

واتفقت الأشاعرة على أن ما كان نظريّاً يجوز أن يقع ضرورياً، لأنه ليس فيه إلا خلق المقدور بدون القدرة، ولا امتناع منه، لأن قدرة العبد غير مؤثرة عندنا.

قال الأستاذ أبو منصور: وهذا الإجماع من طريق الإمكان، وأما طريق الوجود فقد أجمع أصحابنا اليوم على أن معرفة الله في الدنيا مكتسبة لا تقع إلا عن نظر واستدلال، وإنما تقع في الآخرة ضرورية.

واختلفوا هل يقع مقدورا مكتسباً من غير نظر؟ فاختاره الأستاذ أبو إسحاق، ومنعه الجمهور. وهل يجوز أن يقع الضروري نظرياً؟ فيه ثلاثة أقوال: الجواز والمنع.

والصحيح عند إمام الحرمين أن ما كان من العلوم الضرورية لا يتم العقل إلا به يمتنع أن يقع نظريّاً، وما ليس كذلك يجوز.

وطرق العلم على المشهور منحصرة في ثلاثة: عقل وسمع وحس، وعنوا بالحس علوم الإدراكات والعادات، واضطربوا في علوم الإلهام والتوسم والمحادثة.

قال الغزالي: لعلهم عنوا بالإلهام أن العلوم كلها ضرورية مخترعة لله تعالى ابتداء.

وقال القفَّال الشاشي: ينحصر في الحس والاستدلال.

قال: والسمع داخل في جملة علوم الحس، لأن المسموع محسوس، ثم معرفة حقيقة صوابه وخطئه تدرك بالاستدلال.

ونقل عن بعض الأوائل حصرها في الحس.

قال ابن القشيري: وهو غلط في النقل عنهم بل مذهبهم أن المعلوم ما يتشكل في الحواس، ومالا يتشكل، ويفضي إليه نظر العقل، فهو معقول، فاصطلحوا على الفرق بين المعلوم والمعقول، فتوهم من سمعهم يقولون: لا معلوم إلا المحسوس أنه لا يعلم شيء إلا بالحس. وتوهم من قولهم: إن النظريات معقولات أنه لا يعلم شيء إلا بالنظر.

واختلف قول الأشعري في إدراك الحواس هل هو من قبيل العلوم؟ وآخر قوليه أنه ليس منها. وهو اختيار القاضي وإمام الحرمين، وأطلقوا الخلاف.

ولاشك أن هناك ثلاثة أمور:

أحدها: إدراك الحس المحسوس.

والثاني: العلم بالمحسوس.

والثالث: العلم بعلوم أخرى تنشأ عن المحسوس.

والثالث: لا إشكال في أنه علم، وهو مخالف للأول قطعاً. وهل الثاني يخالف الأول أو هما شيء واحد؟ هذا محل الخلاف.

ثم اختلف في هذا الخلاف، فقال أبو القاسم الإسكاف إنه لفظي، وأن الفريقين على أن المدرك والمعلوم واحد، والإدراك والعلم بالمدرك مختلفان.

وقال تلميذه إمام الحرمين: إنه معنوي على القول بالأحوال كما أن العلم القديم والحادث يجمعهما حقيقة واحدة مع القطع باختلافهما.

وحكى القَرَافي قولين في أن الإدراك للحواس أو للنفس بواسطة الحواس؟

وقال الأستاذ أبو إسحاق في «شرح الترتيب»: الذي قاله الشيخ أبو الحسن ونرتضيه أن جملة الطرق التي يدرك بها العلوم الضرورية والاستدلالية تنحصر في أدلة خمسة: العقول، والكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. قال: ولا عبرة بما يطلبه المنجمون من معرفة الأشياء بذهاب الشمس والقمر ونجم كذا.

[الرؤيا]

وأما الرؤيا، فقد جاء في الحديث: (إن الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة)، وهذه الستة والأربعون كلها طرق علوم الأنبياء، فإن لهم طرقاً في العلوم لا نصل إلى شيء منها إلا بالخبر. قال: وهو مثل ما يعرفون من كلام البهائم والجمادات والوحي وغير ذلك، والرؤيا من تلك الجملة.

قال: وقد اجتهدت في تحصيل الستة والأربعين ما هي؟ فبلغت منها إلى اثنين وأربعين، وقد ذكرتها في كتاب «الوصف والصفة» وأنا في طلب الباقي.

قال: ولا يجوز أن يثبت بالرؤيا شيء حتى لو رأى واحد في منامه أن النبي صلى

الله عليه وسلم أمره بحكم من الأحكام لم يلزمه ذلك. انتهى.

قلت : وحكى الأستاذ أبو إسحاق في كتاب «أدب الجدل» في ذلك وجهاً والأصح : الأول، لأن الأحكام لا تثبت بالمنام إلا في حق الأنبياء، أو بتقريرهم.

وعن الشيخ تقي الدين بن دقيق العبد أنه إن كان أمره بأمر ثبت عنه في اليقظة خلافه كالأمر بترك واجب أو مندوب لم يجز العمل به، وإن أمره بشيء لم يثبت عنه في اليقظة خلافه استحب العمل به.

قلت : ومن ثَمّ لم يجب الحدّ على من قذف امرأة بأنها وطئت في النوم، ولا عليه إذا أقرّ أنه زنى في النوم.

وذكر الشافعي في «الأم»: أن رجلاً قال لرجل إنه وطىء أمه في النوم، فحمله إلى علي رضي الله عنه، فقال: أقمه في الشمس واضرب ظله. قال الشافعي ولسنا نقول به.

فصل

في مَراتب العلوم

قال أئمتنا: مراتب العلوم عشرة:

الأولى: علم الإنسان بنفسه وصفاته وكلامه ولذّاته.

الثانية: العلم الضروري باستحالة المستحيلات، وانحطت هذه عن الأولى للحاجة فيها إلى الفكر في ذوات المتضادات وتضادها.

الثالثة: العلم بالمحسات وانحطت عن الثانية، لتطرق الآفات إلى الحواس.

الرابعة: العلم الحاصل عقب خبر التواتر، وانحطت عما قبلها لإمكان التواطؤ / على المخبرين، وأيضاً لابد من فكر. ولهذا قال الكعبي: إن العلم عقبه نظري. ٨/ب

الخامسة: العلم بالحرف والصناعات، وانحطت لما فيها من المعاناة والمقاسات وتوقع الغلطات.

السادسة: العلم المُسْتَنِدُ إلى قرائن الأحوال، كخجل الخجل، وكوجل الوجل، وغضب الغضبان، وانحطت لتعارض الاحتمالات في محال الأحوال.

السابعة: العلم الحاصل بالأدلة العقلية وانحطت، لأن النظري منحطّ عن الضروري.

الثامنة: العلم بجواز النبوات وجواز ورود الشرائع.

التاسعة: العلم بالمعجزات إذا وقعت.

العاشرة: العلم بوقوع السمعيات ومستندها الكتاب والسنة.

وهنا أمور:

أحدها: العلم النظري ينضبط بالضابط سببه الذهن قبله، والعلم العادي على العكس لا ينضبط سَببه حتى يحصل هو، فإذا حصل علمنا أن سببه قد كمل، ولو روجعنا في أول زمن كماله لم يكن لنا شعور به حالة العلم بالمتواترات، فإن السامع لا يزال يترقى في الظنون ترقياً خفياً حتى ينتهي إلى عدد حصل عنده العلم في نفس الأمر، ولو قيل له: أيّ عدد حصل لك عنده العلم؟ لم يفطن لذلك. وكذلك العلوم العادية بجملتها. وهذا يدل على أن من العلوم ما يقوم بالنفس ولا تشعر النفس به أول قيامه، وهو من العجب.

الثاني: أن هذه العلوم تتفاوت كما بينا، ولا شك أن البديهيات والحسيات راجحة على النظريات، وأما أن البديهيات تترجح على الحسيات أو العكس، فمحل نظر. ويمكن أن يترجح بعض البديهيات على بعض، وكذا الضروريات والنظريات، فإنّ كل ما كان مقدماته أجلى وأقل كان راجحاً على ما ليس كذلك؛ ولهذا يجد الإنسان تفرقة بين عمله بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الكل أعظم من الجزء، وبين علمه بثبوت الجوهر الفرد والخلاء وغيرهما من المسائل النظرية اليقينية مع أن كل واحد منهما يقينياً على اعتقاده.

لا يقال: إنه وإن اعتقد ذلك في نفسه لكنه ليس كذلك في نفس الأمر، لأنا نقول؛ يلزم مثله في كل نظريّ، فلم يحصل الجزم بشيء منها.

الثالث: قال الإمام في باب الأخبار من «البرهان» العلوم الحاصلة عن حكم العادات مبنية على قرائن الأحوال، ولا تنضبط انضباط المحدودات، وهذا كالعلم بخجل الخجل، ووجل الوجل، وغضب الغضبان، فإذا وجدت هذه القرائن ترتب عليها علوم بديهية لا يأباها إلا جاحد، ولو رام واجدها ضبطها لم يقدر.

ولهذا قال الشافعي رضي الله عنه: من شاهد رضيعاً قد التقم ثدي امرأة ورأى منه آثار الامتصاص، وحركات الغلصمة لم يسترب في وصول اللبن إلى الجوف، وحلّ له أن يشهد شهادة تامة بالرضاع. ولو أنه لم يشهد بالرضاع، ولكن شهد

بالقرائن الحاملة له على الشهادة لم يثبت الرضاع. وذلك لأن ما يسمعه القاضي وصفاً لا يبلغ مبلغ العيان، والذي يفضي بالعاين إلى درك اليقين يدق مدركه عن عبارة الوصافين.

ولو قيل لأذكى خلق الله قريحة وأحدهم ذهناً: افصل بين حمرة وجنة الغضبان وبين حمرة الموعوك لم تساعده عبارة، فإن القرائن لا يبلغها غايات العبارات؛ ومن ثم لم يتوقف حصول العلم بخبر التواتر على عدد محصور، ولكن إذا ثبت قرائن الصدق ثبت العلم به.

مسألة

الاختلاف في المحسات

اختلفوا في المحسات، فقيل: كلها في درجة واحدة، وقيل: السمع والبصر مقدمان. ثم هؤلاء اختلفوا، فمنهم من قدم البصر على السمع، لتعلقه بجميع الموجودات. ومنهم من سوى بينهما، ومنهم من قدم السّمع لأنه لا يحتاج إلى الأشعة المتعرضة للتعريجات والحركات، ولأن السمع لا يختص دركه بجهة بخلاف البصر.

واختار ابن قتيبة هذا، وقال: قدم الله السمع على البصر، فقال: ﴿أفأنت تَسْمعُ الصُّمّ﴾ [سورة يونس/٤٢] ثم قال: ﴿ومنهم مَنْ يَنْظُرُ إليك﴾ [سورة يونس/٤٣] وقال: إنّ الله لم يبعث أصمّ، ومن الأنبياء عمياناً.

وقال أئمتنا: وهذا فضول منه.

واختلفوا أيضاً فقدّم أبو الحسن ما يدرك بالحواس على ما يدرك بنظر العقل، وقدم القلانسي ما يعلم بالنظر على ما يعلم بالمحسات، لأن تعرض الحواس للآفات أكثر من تعرض العقل لها.

قال ابن القشيرى: وكلّ هذا تكثير الجَوْز بالعَفَن. وقد اخترنا أن العلوم

ضرورية لا تقديم ولا تأخير. نعم قد يطول الطريق ويقصر فيترتب الأمر لذلك، وأما العلوم في أنفسها فلا ترتب فيها.

مسألة

تعلق العلم بأكثر من معلوم واحد

منع القاضي وغيره تعلق العلم بأكثر من معلوم واحد، لكن قيده بما لا يتلازم، وأجاز تعلق العلم الحادث بمعلومين متلازمين. فيستحيل أن يعلم أحدهما ويجهل الآخر، وهي معلومات النسب والإضافات، كالعلم «بفوق»، فإنه يستحيل أن يعلم «فوق» من يجهل «تحت» بخلاف مالا يتلازم، كزيد وعمرو، فلا بد من اتحاد العلوم، فلا يصح عنده أن يعلم ضدان بعلم واحد، وإلا لأدى إلى جمع النقيضين، وأما أبو الحسن الباهلي أستاذ القاضي فإنه اختار تعلق العلم الضروري بمعلومات، ومنعه في النظريات.

مسألة

[هل يقارن العلم بالجملة الجهل بالتفصيل؟]

يجوز تعلق العلم بالشيء في الجملة، ثم اختلفوا هل يقارن العلم بالجملة الجهل بالتفصيل؟ فرآه القاضي مقارناً له؛ ولم يره الشيخ أبو الحسن الأشعري وهو الأصح، لأنا نعلم كون هذا العرض عرضاً، ونجهل كونه سواداً. وتارة يعلم كونه عرضاً ونعلم كونه سواداً، فليس من ضرورة العلم بالوصف المتقدم الجهل بالوصف الحاضر.

قال المازَري: ومن هذا يتبين فساد ما أطلقه إمام الحرمين أن الله سبحانه يسترسل علمه على مالا يتناهى من غير تعلق بتفاصيل آحاده. قال: وددت لو محوته بدمي. وفي نسخة: بماء عيني، وكذا قال غيره.

وظنوا أن الإمام يوافق الفلاسفة في نفي العلم بالجزئيات. وهذا سوء فهم عن الرجل، وليس ذلك مراده ويتحاشى عنه، بل مراده أن العلم هل يتعلق بما لا يتناهى تعلقاً إجمالياً أو تفصيلياً؟ فهو يقول: كما أن ما لا يتناهى لا يدخل في الوجود، كذلك لا يتعلق به العلم التفصيلي، وهما سواء في الاستحالة، لأنه لو دخل في العلم لكان إما أن يبقى من المعلومات شيء أم لا، فإن لم يبق شيء فقد تناهى، والفرض خلافه. وإن بقي شيء فما حصلت الإحاطة. وهذا الذي أراده رضي الله عنه. وهو شنع عليه فيه أيضاً لكنه دون الأول، فإن منكر العلم بالجزئيات يقول: لا يعلم شيئاً منها أصلاً لا ما دخل في الوجود ولا ما لم يدخل، وأما هذا الذي أراده الإمام فهو أن العلم لا يتعلق بما لم يدخل في الوجود، لعدم تناهيه. أما ما دخل الوجود فإنه يعلم وهو قريب من مذهب جهم وهشام غير أنهما يقولان بعلوم حادثة والإمام يقول بعلم واحد قديم.

وقد صرح في «البرهان» أيضاً بموافقة أهل الحق، فقال في النسخ في الكلام مع
١/٩ اليهود: وإن زعموا أن النسخ يمتنع من جهة إفضائه إلى البداء / ، والقديم متعال عنه فلا حقيقة لهذا، فإن البداء إذا أريد به تبيين ما لم يكن مبيناً في علمه فليس هذا من شرط النسخ، فإن الرب تعالى كان عالماً في أزله بتفاصيل ما لم يقع فيما لا يزال. انتهى.

وفي هذا الكلام أخذ بيده وهو متأخر عن الذي قاله في صدر الكتاب.

وحكى الإمام فخر الدين عن والده الإمام ضياء الدين عن أبي القاسم الأنصاري عن إمام الحرمين أنه كان يقول: لله تعالى معلومات لا نهاية لها، وله في كل واحد من تلك المعلومات معلومات أخرى لا نهاية لها على البدل. وهو تعالى عالم بتلك الأحوال على التفصيل. وإنما أوضحت ذلك لبيان أن الإمام لم يخرج عن

عقيدة أهل السنة، وأن تلك العبارة ليست على ظاهرها، ولا متعلق فيها عليه، وهو من جليل ما يستفاد.

مسألة

هل يوجد علم لا معلوم له؟

لم يقل ذلك إلا أبو هاشم فإنه قال: العلم المتعلق بالمستحيلات علم بلا معلوم، وهو ظاهر الفساد.

مسألة
[طرق معرفة الاشياء]

قال المتكلمون: يعرف الشيء بأمور ثلاثة:

أحدها: بآثاره كالاستدلال بالمصنوع على الصانع، وبالمبنى على الباني.

الثاني: بحسب ذاته المخصوصة.

الثالث: بالمشاهدة.

ويعرف الله تعالى بآثارة بلا خلاف. قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آياتنا في الآفاقِ وفي أنفُسِهم﴾ [سورة فصلت / ٥٣].

واختلفوا هل يعرف بحسب ذاته المخصوصة؟

فذهبت المعتزلة والقاضي أبو بكر إلى أنه لا يعرف، واختاره الرازي في أكثر كتبه، وفي بعضها أنه يعرف، ونسب إلى الأشعري، واختاره جماعة من أصحابه.

ويعرف بالمشاهدة بلا خلاف عند أهل السنة من الأصحاب، والثالث أقوى من الثاني، والثاني من الأول.

وقال بعضهم: لا نسلم قوة معرفة المشاهدة على معرفة الذات مطلقاً بل فيه تفصيل: وهو أن المشاهدة في حق عارف للذات أقوى منها في معرفتها بخلاف من لم يعرف الذات.

قيل: وهذا لا محيص عنه فإن من وضع بين يديه ثلاثة أحجار من بلخش وبنفش وزجاج، ولا يميز بينها لا تفيده المشاهدة في معرفة الذات شيئاً. وأبلغ من ذلك أنا نميز الإنسان عن غيره من الحيوانات بالمشاهدة، وقد حارت الألباب في معرفة الله. ويترتب على هذا أن اكتفاء الأصحاب بالرؤية كالصفة لا يصح إلا في حق العالم بالموصوف، لتزيل الرؤية الضرر عنه. أما في حق من لا تفيده الرؤية فلا يتجه الاكتفاء بها.

ويؤيده ما نشاهده في العقلاء من معاندتهم على مالا يعرفون، لا يكتفون برؤيتهم بل يستصحبون الخبيرين بذلك.

وقد حكى الرافعي في باب التصرية وجهاً: أن العيان لا يكفي في حق من لا يفيده العيان معرفة، وأنه يخرج على الخلاف في بيع الغائب، ولا أثر لعيانه، قال: وهذا الوجه فيما لو اشترى زجاجة ظنها جوهرة، واستشهد بمسألتين ذكرهما النووي في فتاويه.

إحداهما: لو رأى العيب ولم يعلم أنه عيب فإنه يثبت له الخيار إذا كان يخفى على مثله.

الثانية: لو رأى العيب وعلم أنه عيب ولكنه ظن غير العيب الذي في نفس الأمر، ورضي بما ظنه لا بما هو عيب في نفس الأمر ثبت له الخيار إذا كان الذي في نفس الأمر أشد ضرراً.

وفيما قاله هذا الفاضل نظر. فقد أطبق أئمة السنة على أن معرفة الله بالمشاهدة هو أتم النظر في حق كل أحد ينعم الله عليه سبحانه برؤيته. ولا يحتاج إلى معرفة الذات قبل ذلك، لأنه تعالى يخلق فيه علماً ضرورياً بأن هذا المرئي هو الرب سبحانه، ولابد من ذلك، لأن الإحاطة المقتضية للتكيّف مستحيلة في حقه

سبحانه، فلا بد من هذا العلم الضروري لتصح الرؤية. وحينئذ فلا يحتاج إلى تقديم معرفة الذات.

وتمثيله بالجواهر الثلاثة ضعيف، إذ مع العلم الضروري لا يبقى مثال، بل قد قال الأئمة: معارف الآخرة كلها ضرورية في حق المؤمن والكافر. اللهم إلا أن نقول: العلم الضروري الذي يخلقه الله لهم كاف في معرفة الذات، ثم تنضم إليه المشاهدة فيكون أتم، وهذا محتمل.

ثم ما رأيته من أنه لا يفيده الرؤية لا يتجه الاكتفاء بها في حقه وأن الضرر لا يزول عنه بذلك فيرجع إلى قاعدة المالكية في أن الغبن يثبت الخيار إذا كان بمقدار الثلث فصاعداً، ومذهب الشافعي وأبي حنيفة أنه لا يثبت؛ وعن أحمد كمالك وعنه يثبت إذا كان بمقدار السدس.

والدليل على أنه لا يثبت الخيار قضية حبان بن منقذ، وأنه كان يخدع في البيع، فقال له صلى الله عليه وسلم: (إذا بايعت، فقل: لا خلابة) وشرع له اشتراط الخيار ثلاثة أيام، فلو كانت الخديعة تثبت الخيار لما احتاج إلى قوله: (لاخلابة)، ولا إلى اشتراط الخيار، بل كان خيار الغبن كافياً، فدل على أنه لا يثبت الخيار.

واستدلاله بالمسألتين الأخيرتين على أن الرؤية بالضفة لا تفيد إلا في حق العالم بالموصوف وفيه نظر، لأن مقتضى العقد السلامة عن العيوب، فلا يغتفر فيها ما يغتفر في غيرها.

مسألة

[الجهل]

الجهل يطلق ويراد به عدم العلم عما من شأنه أن يعلم. ويسمى بسيطاً، وقيل: لا يطلق عليه جهل. واختاره ابن السَّمْعاني على ما سيأتي.

وقيل: إن هذا التعريف غير مانع لدخول الظن عند من لا يراه علماً والشك

والغفلة؛ وإصلاحه عدم كل علم أو ظن أو شك أو وقف عما من شأنه أن يكون معلوماً أو مظنوناً أو مشكوكاً أو موقوفاً فيه ممن شأنه أن يوصف بذلك.

ويطلق ويراد به الاعتقاد الباطل، ويسمى مركباً.

وقال الآمدي: اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو عليه في نفس الأمر.

ونقض بالنظر المطابق عكساً، فإن الناظر ما لم يكن عالماً أو ظاناً فهو جاهل، لكونه ضداً لهما عنده فيكون الناظر إذن جاهلاً مع أن اعتقاده مطابق.

وهو بالمعنى الأول عدميّ يقابل العلم تقابل العدم والملكة. وبالثاني وجوديّ يقابل العلم تقابل الضدين؛ والثاني يقال فيه: أخطأ وغلط، ومخاطبته مخاطبة عناد ومخاطبة الأول مخاطبة تعليم.

قال الرازي: والذي يمكنه طلب العلم هو صاحب الجهل البسيط، لأنه لا يعلم. وأما المركب فإنه لا يطلب العلم البتة، لأنه وإن كان لا يعلم إلا أنه يعتقد أنه يعلم، فصار ذلك قاطعاً صارفاً له عن طلبه.

وهل المنافاة بينهما ذاتية أو للصارف؟ فيه احتمالان.

وقال السمعاني في «الكفاية»: اختلف في الجهل، فقيل: هو عدم العلم وهو بعيد.

وقيل: تصور المعلوم بخلاف ما هو به.

وقيل: اعتقاد المعلوم على خلاف ماهو عليه. انتهى.

وقال ابن السَّمْعاني في «القواطع»: الجهل اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو به، ولا بأس بالاعتقاد في حد الجهل. ا هـ.

وهذا تعريف للمركب فقط، إذ البسيط لا اعتقاد فيه البتة، فكأنه ليس بجهل عنده. وكذلك فعل جماعة من أئمتنا؛ وحكوا / خلافاً عن المعتزلة في أن الجهل هل هو مثل العلم؟ فأكثر المعتزلة على أنه مثل له. واحتجوا بأن من اعتقد كون زيد في الدار مثلاً، وليس هو فيها فإن اعتقاده الأول الذي هو جهل من جنس ٧٩/ب

الثاني الذي عَلِمه. وما به الافتراق من كون زيد في الدار في إحدى الحالتين وعدمه في الأخرى أنه خارج عن موجب الاختلاف بين الاعتقادين.

وقد أجمعوا على أن اعتقاد المقلد للشيء على وفق ما هو عليه مثل العلم، وهذاالكلام من المعتزلة لسنا نوافقهم عليه غير أنا نقول: اتفقوا على أن هذا مخصوص بالجهل المركب. أما البسيط إن قيل: إنه جهل، فلا خلاف في كونه ليس مثلاً للعلم، فإن عدم الشيء لا يكون مثلاً لذلك الشيء.

[تنبيه]:

من تصور في الذات أوصافاً لم تكن،فهل هو جاهل بالذات من حيث إنها ذات أو بها من حيث إنها موصوفة بخلاف ما اعتقد؟ وقد يقال: الجهل بالصفة هل هو جهل بالموصوف مطلقاً أو من بعض الوجوه؟ الظاهر: الثاني، ومن ثم لا يكفر أحد من أهل القبلة.

وقد اختلف قول الشافعي فيما إذا نكح امرأتين وشرط فيهما الاسلام أو في إحداهما النسب أو الحرية، فاختلف هل يصح النكاح؟ والقول بالصحة هو الجديد الصحيح.

مأخذه أن المعقود عليه معين لا يتبدل بالخلف في الصفة، والقول بالفساد مأخذه أن اختلاف الصفة كاختلاف العين.

وأخذ ابن الرفعة من هذا الخلاف تكفير منكري صفات الله. والأصح: عدم التكفير، كما أن الأصح هنا صحة النكاح. لكن المذكور في البيع إذا قال: بعتك هذا الفرس، فكان بغلاً أن الأصح: عدم الصحة.

مسألة

[الظن]

الظن هو الاعتقاد الراجح من اعتقادي الطرفين، وكذا رجحان الاعتقاد لا اعتقاد الراجح أو الرجحان؛ فاعتقاد الرجحان لما في نفس الأمر إما محقق عن برهان، وهو العلم، أو لا، وهو التقليد والجهل. فهو متعلق نفس الرجحان، وهو في نفسه ثابت لا رجحان فيه.

وأما رجحان الاعتقاد بأن يكون في النفس احتمالان متعارضان إلا أن أحدهما أرجح في نظره؛ فالأول قد يكون موجوداً في الخارج، وأما الثاني فلا يتصور إلا في الذهن.

وقيل: تجويز أمرين أحدهما أقوى من الآخر. ونقض بالجزم تجويز أمرين وليس بظن.

وقيل: تغليب أحد المجوزين وفيه إجمال، لأن التغليب إما في نفس المجوز، وإما في نفس الأمر؛ وقد يكون جزماً وقد لا يكون؛ والثاني قريب.

وقال الآمدي أخيراً: إنه ترجح أحد ممكنين متقابلين في النفس على الآخر من غير قطع. وتارة: إنه ترجح وقوع أحد ممكنين على الآخر من غير قطع.

وقوله: «من غير قطع»: يعني عند ذكر الاحتمال إلا أن يريد من غير قطع بالترجيح. وحينئذ فهو تردد بين إرادة رجحان الاعتقاد، وهو الحق، وبين رجحان المعتقد، أو اعتقاد الرجحان وليس ذلك ظناً.

مسألة
[الظن طريق الحكم]

وهو طريق للحكم إذا كان عن أمارة، ولهذا وجب العمل بخبر الواحد، وبشهادة الشاهدين، وخبر المقومين والقياس، وإن كانت علة الأصل مظنونة. وشرط ابن الصبَّاغ في «العدة» للعمل بالظن وجود أمارة صحيحة، وعدم القدرة على العلم كما يعمل بخبر الواحد والقياس مع عدم النص.

والأول: يوافق تصحيح الفقهاء في الاجتهاد في الأواني أنه لا يكفي مجرد الظن من غير أمارة.

والثاني: يخالف تجويزهم الاجتهاد في الأواني مع القدرة على اليقين.

قال: والظن يقع عند الأمارة كما يقع العلم عند الدليل.

وقال صاحب «العمد»: لا يقع عن الأمارة. وإنما يقع باختيار الناظر في الأمارة بدليل أن الجماعة ينظرون في الأمارة، ويختلفون في الظن، ولو كان كما ذكر لَعُمِلَ بالظن من غير أمارة.

مسألة
[تفاوت الظنون]

وفي تفاوت الظنون قولان نظير الخلاف السابق في تفاوت العلوم.

فقيل: لا تتفاوت كما لا تتفاوت العلوم، وإنما تتفاوت الأدلة؛ والصحيح خلافه. بل الظن يقبل الأشدية والأضعفية، وذلك معلوم بالضرورة؛ فرب شك في أصل الشيء، وشك في وصفه بعد تحقق الأصل. فالشك في الأصل والوصف يقابله احتمالان؛ والشك في الوصف خاصة يقابله احتمال واحد.

ولهذا قال مالك رضي الله عنه: من شك هل طلّق أم لا؟ فشكه وسوسة فيستصحب الحِلَّ.

ولوحلف يقينا، ثم شك هل حنث أم لا؟ فشكه هاهنا معتبر يوجب الانكفاف والحظر، **وهل** هو وجوب قضاء أو وجوب إرشاد لا إلزام من القاضي؟ فيه خلاف للمالكية.

قال ابن المنير: فإن قلت: **هل** يقف أحد إذا ظن شَيئاً ما على قدر ذلك الظن كما يقف على أصل الظن؟.

قلت : لا يقف أحد على ذلك إلا تقريباً إنما الذي يتوقف عليه يقيناً هو العلم، ومثاله في المحسوسات: أن الجوهر الفرد موجود في نفس الأمر ويثبته العقل، ولكن **لا يثبته الحس**. وإن أثبت تفاوتاً بين الأجرام صغراً وكبراً لكنه إثبات بالتقريب، لا بتحقيق أعداد الجواهر بأعداد الجواهر كإنكار الظنون.

ولهذا يقول الفقهاء: لا يجوز السَلَم في الأجود، لأنه لا يوقف عليه تحقيقاً، إذ ما من أجود مفروض إلا ويمكن أجود منه. ومنهم منم أجازه تنزيلاً للفظ على القريب. وعلى ذلك يحمل قول العلماء: هذا الظن أعلى الظنون: يعنون من أعلى الظنون الواضحة فيه.

مسألة

[أقسام الظن]

وأقسامه خمسة:

أولها: العلم الحاصل عن أمور مسلمة، وهو العلم الظني الذي مستنده قضية أو قضايا مسلمة بأنفسها.

ثانيها: العلم الحاصل عن أمور مشهورة، وهو ظن مطابق مستند إلى أمور مشهورة بالتصديق عند الجمّ الغفير.

وثالثها: العلم الحاصل عن أمور مقبولة في العقل بسبب حسن الظن بمن أخذت عنه.

رابعها: العلم الحاصل عن قرائن الأحوال الظاهرة، وهو ظن مطابق مستنده قرائن أحوال ظاهرة.

خامسها: ما كان عن وهم في غير محسوس، وهو ما أوجب التصديق به قوة الوهم، وجعله من العلم الظني، وليس به تجوز.

مسألة
[الشك]

الشك: قال العسكري: أصله من قولهم: شككت الشيء إذا جمعته بشيء يدخل فيه. والشك: هو اجتماع شيئين في الضمير.

وقال أبو هاشم في أحد قوليه: اعتقادان يتعاقبان لا يتصور الجمع بينهما.

وأفسدوه بما إذا زال الاعتقاد الجازم باعتقاد آخر.

وقال في قوله الآخر: عدم العلم؛ وهو فاسد لحصوله من الجماد والنائم، ولا يوصف بالشك.

وقال القاضي أبو بكر: استواء معتقدين في نفس المستريب مع قطعه أنهما لا يجتمعان. وفيه زيادة، وهي قوله: «استواء» وقوله: «المستريب» فإن أحدهما يغني عن الآخر، إذ لا يمكن استرابة مع ظهور أحدهما. ولا استواء مع عدم استرابة.

وأيضاً فغير جامع، لما إذا ظن عدم الاجتماع. فإنه خرج بقوله: مع قطعه أنهما لا يجتمعان.

وقال الآمدي: وصف كل من الأمرين المتقابلين بكونه معتقداً، ومن ضرورته تعلق الاعتقاد الجازم به /. وذلك مع الاستواء محال. وقد يمنع الاستحالة، إذ ١/١٠ الاعتقاد غير منحصر في الجازم.

وقال إمام الحرمين: هو الاسترابة في معتقدين. وأفسده الآمدي بأنه جمع بين الاسترابة والاعتقاد بالنسبة إلى شيء واحد. وهذا الإفساد فاسد، لعدم اتحاد

المحل، لأن الاسترابة في تعيين المراد في نفس الأمر. والاعتقاد لصلاحية إرادة كل واحد. وقد يكون من غير جزم فيكون ذلك ترادفاً.

نعم هو غير جامع لما إذا كانت الاسترابة في غير نفي ولا إثبات من وقف وشك وغيره.

وغير مانع، لدخول الاسترابة في معتقدين في وقتين، فإنه ليس بشك فلا بد أن يقول: في وقت واحد، ولا يجتمعان وقوعاً.

وقال الآمدي: الأقرب أن الشك التردد في أمرين متقابلين لا ترجيح لوقوع أحدهما على الآخر في النفس. انتهى.

ويرد على الجميع التقييد بالأمرين، فإن الشك قد يكون بين أمور متعددة، كما لو شك هل زيد قائم أو قاعد أو نائم؟

وذكر الهندي أن الشك قسمان:

أحدهما: التردد في ثبوت الشيء ونفيه تردداً على السواء.

والثاني: أن لا يتردد بل يحكم بأحدهما مع تجويز نقيضه تجويز استواء.

قال: والفرق بينهما فرق ما بين الخاص والعام، فإن الأول منهما قد يكون لعدم الدليل على الاحتمالين، وقد يكون لدليلين متساويين عليهما؛ وأما الثاني فإنه لا يكون إلا بدليلين متساويين، وإلا لم يكن ذلك الحكم يعتبر، لأنه حينئذ يكون بالتشهي.

قال: والذي يدل على أن الأول شك وإن لم يذكره كثير من الأصوليين أن من توقف عن الحكم بثبوت الشيء ونفيه يقال: إنه شاك في وجوده ونفيه. انتهى.

ونبه إمام الحرمين على فائدة، وهي أن الشك لابد وأن يكون مع قيام المقتضي لكل واحد من الأمرين.

وقال: هو اعتقاد أن يتقاوم سببهما. ذكره في «النهاية» في أبواب الصلاة، وفيه تنبيه على أن مجرد التردد في الأمرين من غير قيام ما يقتضي ذلك لا يسمى شكاً، وكذلك من غفل عن شيء بالكلية. فيسأل عنه لا يسمى شاكاً.

وكلام الراغب يوافقه، فإنه قال: هو اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عنده في النقيض أو لعدم الأمارة فيهما.

والشك ربما كان في الشيء هل هو موجود أو لا؟ وربما كان في جنسه أَيْ: **أَيُّ** جنس هو؟ وربما كان في بعض صفاته؛ وربما كان في الغرض الذي لأجله وجد.

والشك ضرب من الجهل، وهو أخص منه، لأن الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيض أصلاً، فكل شك جهل، وليس كل جهل شكاً. قال تعالى: ﴿وإنهم لفي شك منه مريب﴾ [سورة هود / ١١٠].

وأصله: إما من شككت الشيء أي خرقته، فكان الشك الخرق في الشيء وكونه، بحيث لا يجد الرائي مستقراً يثبت فيه ويعتمد عليه؛ ويصح أن يكون مستعاراً من الشك، وهو لصوق العضد بالجنب وذلك أن يتلاصق النقيضان. فلا يدخل الفهم والرأي لتخلله بينهما، ولهذا يقولان: التبس الأمر واختلط وأشكل ونحوه من الاستعارات.

وقال الغزالي: في الإحياء في الباب الثاني في مراتب الشبهات: الشك عبارة عن اعتقادين متقابلين نشآ عن سببين.

وقال في الباب الثالث في البحث والسؤال: إنه عبارة عن اعتقادين متقابلين لهما سببان متقابلان. وأكثر الفقهاء لا يدرون الفرق بين ما لا يُدرى وبين ما لا يُشَكّ فيه.

وقال قبل ذلك: إذا دخلت بلداً غريباً، ودخلت سوقاً، ووجدت قصاباً أو خبازاً أو غيره ولا علامة تدل على كونه مريباً أو خائناً، ولا ما لايدل على نفيه، فهذا مجهول لا يدرى حاله، ولا نقول: إنه مشكوك فيه.

وقال في الباب الثاني: لو سئل الإنسان عن صلاة الظهر التي أداها قبل هذا بعدة سنين كانت أربعاً أو ثلاثاً؟ لم يتحقق قطعاً أنها أربع. وإذا لم يقطع جوز أن تكون ثلاثاً. وهذا التجويز لا يكون شكّا إذا لم يحضره سبب أوجب اعتقاد كونه ثلاثاً، فليفهم حقيقة الشك حتى لا يشتبه بالوهم والتجويز بغير سبب.

مسألة
[الشك لا يبنى عليه حكم]

والشك لا ينبني عليه حكم شرعي إذا كان هناك أصل استصحب على خلافه.

واستثنى ابن القاص في «التلخيص» من ذلك إحدى عشرة مسألة وقد خولف فيها.

مسألة
[الوهم]

الوهم: هو الطرف المرجوح.

قال ابن الخباز: وهو كنفور النفس من الميت مع العلم بعدم بطشه، ونفورها من شرب الجُلّاب في قارورة الحجام، ولو غسلت ألف مرة.

ولا ينبني عليه شيء من الأحكام إلا في قليل، كوهم وجود الماء بعد تحقق عدمه، فإنه يبطل التيمم عندنا. ونية الجمعة لمن أدرك الإمام بعد ركوع الثانية، لاحتمال أنه ترك ركناً فيأتي به ونحوه.

مسألة
[السهو والخطأ]

السهو: ما تنبه صاحبه بأدنى تنبيه.

والخطأ مالا يتنبه صاحبه، أو يتنبه بعد إتعاب. قاله السكاكي في «المفتاح».

وقيل: السهو: الذهول عن المعلوم.

وظاهر كلام اللغويين ترادفه مع النسيان.

وقال ابن الأثير في «النهاية»: السهو في الشيء تركه من غير علم. والسهو عنه تركه مع العلم.

خَاتمَة

لاشك في أن العلم وجميع أضداده ما خلا الشك فيها حكم.

وأما الشك فاختلفوا فيه، وأجاز بعضهم أن الشّاك حاكم بكل من الأمرين بدل الآخر، والمشهور خلافه.

إذا علمت ذلك، فالمحكوم به في العلم والاعتقاد والظن هو المعلوم والمعتقد والمظنون؛ والمحكوم به في الشك ـ إن قلنا: إنه حكم ـ الأمر أن المشكوك فيهما، أو نفى غيرهما. وأما الوهم فهل المحكوم به الموهوم أو المظنون؟ فيه بحث؛ وعلى كل منهما إشكال، لأنه إن قيل: الموهوم لزم أن يكون الظانّ ليس حاكماً لما يقابل ظنه، فيكون حاكماً بالضدين معاً يحكم بالقيام مثلاً راجحاً، وبعدم القيام مرجوحاً. وكيف يحكم الذهن بما يترجح عنده خلافه؟ وإن قيل: إنه الطرف الراجح لزم أن لا يكون الوهم معدوداً في القسمة الحكمية، وهو مخالف لكلامهم.

والذي يظهر أن الحكم لا يكون إلا بالطرف الراجح؛ وإذا قلنا بأن الشك لا حكم فيه لما يلزم من الحكم مع المساواة فلأن يقولوا بامتناع الحكم بالمرجوح بطريق أولى.

[خَاتمَة] أُخْرى

الجهل والظن والشك أضداد العلم عندنا.

وذهب أكثر المعتزلة إلى أن الجهل مماثل للعلم.

وأجمعوا على أن إعتقاد المقلّد للشيء على ما هو عليه مثل العلم.

[خاتمة] أخرى:

يطلق العلم على الظنّ كقوله تعالى: ﴿فإن علمتموهُنَّ مُؤْمِنات﴾ [سورة الممتحنة / ١٠] إذ العلم القطعي في ذلك لا سبيل إليه، وقوله: ﴿وما شَهِدْنا إلا بما عَلِمْنا﴾ [سورة يوسف / ٨١] سموا غير المطابق علماً، فكيف الظنّ المطابق؟ وأقروا عليه، والأصل في الكلام: الحقيقة. وقوله: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [سورة الإسراء / ٣٦] وقد يجوز أن يقفو ما يظنه.

١٠/ب ومنه قول الفقهاء /: يقضي القاضي بعلمه.

ويطلق الظن على العلم، كقوله تعالى: ﴿الذين يظنون أنهم مُلاَقُوا رَبِّهِمْ﴾ [سورة البقرة / ٤٦] أي يعلمون، إذ الظن في ذلك غير كاف، ويطلق الظن على غير المطابق كثيراً كقوله تعالى: ﴿بل ظننتم أن لن ينْقَلِبَ الرسولُ والمؤمنونَ إلى أهليهم أبداً﴾ [سورة الفتح /١٢] ويطلق الشك على الظن، وعليه غالب إطلاق الفقهاء.

وقوله ﷺ: (إذا شك أحدكم في صلاته، فلم يدر كم صَلّى) لأن الشك والظن فيه سواء في الحكم.

ويحتمل أن يراد به الظن، وأن يراد الشك، والظن مقيس عليه، وأن يراد الأعم.

مسألة

[استعمال الظن بمعنى العلم اليقيني مجاز]

المشهور أن استعمال الظن بمعنى العلم اليقيني مجاز.

ويتخلص من كلام أهل اللغة والنحو فيه ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنه حقيقة في الشك مجاز في اليقين.

والثاني: أنه حقيقة فيهما فيكون مشتركاً. وعلى هذين القولين ينشأ خلاف فيما إذا قلت: ظننت ظناً. هل يتعين لليقين بالتأكيد أو الاحتمال باق لأنه حقيقة فيهما لا حقيقة ومجاز؟

والثالث: أنه لا يستعمل إلا في الشكّ، وهذا قول أبي بكر العَبْدرِي.

وقال: ولا يعول على حكاية من حكى «ظن» بمعنى «يتقن» بل الظن واليقين متنافيان.

obeikandl.com