

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الأدلة الشرعية

والنظر فيه فيما يتعلق بها على الجملة، وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل وهي:

الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.
فالنظر إذاً يتعلق بطرفين.

الطرف الأول في الأدلة على الجملة

والكلام فيها:
(أ) في كليات^(١) تتعلق بها.
و (ب) في العوارض اللاحقة لها. والأول يحتوي على مسائل:

المسألة الأولى^(٢)

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات

-
- (١) وسيذكرها في أربع عشرة مسألة. وقوله: وفي العوارض، وسيذكرها في خمسة فصول: الأحكام والتشابه، والأحكام والنسخ، الأمر والنهي، العموم والخصوص، البيان والإجمال.
- (٢) هذه المسألة تعتبر إما لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية. بين بها شدة ارتباط هذه المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد الشرعية، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للأحكام عن النظر للأمريين معاً: فلا يستغنى بالنظر في الجزئيات أي الأدلة التفصيلية عن النظر - في =

والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة^(١) في أبواب الشريعة وأدلتها، غير

الوقت نفسه - للقاعدة الأصولية التي تعتبر كلية لها يعرف بها هذا الجزئي من أي مرتبة هو، وما مقصد الشارع في مثله؟ كما أنه لا يستغنى بالكلية فيجزئها في الجزئيات دون أن ينظر في الدليل الخاص بهذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معهما. وقد ساق المصنف تمهيداً لذلك أول المسألة. ثم بين وجه حاجة الجزئيات إلى الكليات بقوله: وإذا كان كذلك إلخ... ثم بين عدم استغناء الكليات عن الجزئيات بقوله: وكما أن إلخ... ومد النفس في هذا الجانب لأنه موضع التوهم لمخالفته المؤلف في مثله.

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

وهنا يخطر السؤال الذي يريد المؤلف أن يجعل هذه المسألة لتحقيقه، وهو أنه هل يصح إذاً للمجتهد ألا ينظر في الجزئيات والأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام ويكتفي بالكليات؟ كما هو الشأن في قواعد اللغة مثلاً، يجري التطبيق في كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربي المتكلم به مرفوعاً، وهكذا يكون الشأن هنا، فيقال مثلاً: إن هذا الجزئي إن كان ضرورياً قدم على الحاجي، وإن كان حاجياً قدم على ما بعده. والضروريات نفسها ما كان منها متعلقاً بالدين قدم على المتعلق بالنفس، وهذا يقدم على ما بعده منها، وهكذا، فيستغنى بالنظر في الكليات عن النظر في الدليل الشرعي الخاص على طبق قواعد النحو مثلاً. وكذا يستغنى عن النظر في الجزئيات الإضافية إكتفاءً بالكليات؟

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

مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها. وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً^(١) أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفترق إلى إثباتها بقياس أو غيره، فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً؛ لأن الله تعالى قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(١) وقال: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(ب) وفي الحديث: «تركتمكم على الجادة» الحديث^(٢)، وقوله: «لا يهلكك على الله إلا هالك»^(٣) ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات^(٤) وهي أصول الشريعة فما تحتها مستمدة^(٥) من تلك الأصول الكلية - شأن^(٦) الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات - فمن الواجب اعتبار^(٧) تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي^(٨) معرضاً عن كليته فقد أخطأ^(٩).

(١) أي كما قال: ولا بقاعدة دون قاعدة.

(أ) سورة المائدة، الآية: ٣. (ب) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

(٢) أخرجه في التيسير عن رزين وتامامه: منهج عليه أم الكتاب. وفي رواية: «تركتمكم على الواضحة ليلها كنهارها، كونوا على دين الأعراب والغلمان في الكتاب».

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

(٤) أي الحقيقية: كنصوص الأدلة التفصيلية، أو الإضافية؛ كالقواعد الكلية التي تندرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها. فلذا قال: وهي أصول الشريعة فما تحتها.

(٥) لأن الأدلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جاء تقريراً وتفصيلاً للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث. وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب. التي بحفظها ينتظم أمر المعاش والمعاد.

(٦) أي أن تكون متفرعة عنها، داخلاً في قوامها ما اعتبر مقوماً لهذه الأنواع.

(٧) أي بالتحقق من اندراجها تحتها، بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت الضروري بما يدخل تحت المرتبتين الأخريين، وإلا لما صح الحكم على الجزئي.

(٨) حقيقي أو إضافي، أي سواء أكان دليلاً خاصاً من الكتاب وما معه أم كان قاعدة مما يندرج تحت كلي أعم منه.

(٩) أي قد يدركه الخطأ، وإلا فقد يصادف الثواب، فكثيراً ما يستدل الشخص بحديث على جزئي =

وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه فهو مخطيء، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه.

وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما^(١) هو من عَرَضَ الجزئيات واستقراءها، فالكلي - من حيث هو كلي - غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بوجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات، حسبما تقرر في المعقولات، فإذا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف^(٢) مع شيء لم يتقرر العلم به بعد، دون العلم بالجزئي، والجزئي^(٣) هو مظهر العلم به، وأيضاً: فإن الجزئي لم يوضع جزئياً إلا لكون^(٤) الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض^(٥). ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته^(٦) للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي - مع أنا إنما^(٧) نأخذه من الجزئي - دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به؛ لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءاً من الكلي^(٨) لم يأخذه المعتبر جزءاً منه؛ وإذا أمكن هذا لم يكن بدُّ من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي؛ وهذا

- = ولا يلتفت لكليه ويصادف الصواب، أو يقال: أخطأ في طريق الاجتهاد، وإن لم يخطيء النتيجة.
- (١) هذا بالنسبة لنفس المستقريء المثبت للكلي، أما بالنسبة لغيره الذي أخذ العلم بالكلي بعدما تم استقراؤه من غيره فلا يقال فيه ذلك إلا بواسطة من أخذ عنه الكلي، أما بالنسبة إليه هو فلا توقف.
- (٢) راجع إلى الوجه الأول من البيان.
- (٣) راجع إلى الوجه الثاني منه، وكلاهما لا يخلو من نظر.
- (٤) ظاهر بالنسبة للجزئي الإضافي.
- (٥) أي الإعراض عن الجزئي مع اعتبار الكلي تناقض، لأن الإعراض عن الجزئي إعراض عن الكلي بمقتضى تقريره، فيكون اعتباراً للكلي وإعراضاً عنه معاً. وهو تناقض.
- (٦) بحيث لا يرد إليه بالطريق المؤدي إلى تعرف أنه جزئية ويندرج فيه.
- (٧) بما قدمناه لا يذهب عليك صحة عباراته التبادر منها التناقض، حيث يقول تارة: الجزئي مستمد من الكلي شأن الجزئيات مع أنواعها، وتارة يقول: الكلي مأخوذ من الجزئي، وكل صحيح بالمعنى المتقدم في كل منهما.
- (٨) أي من كليه الحقيقي، وقوله: لم يأخذه المعتبر جزءاً منه، أي مما ادعى أنه كليه. يعني فلا يكون هو كليه.

كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك^(١)، والجزئي كذلك أيضاً، فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة.

فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفاظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع^(٢). وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي.

فإن قيل: الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئي إلا وهو داخل تحت الكلي؛ لأن الاستقراء قطعي إذا تم^(٣)، فالنظر إلى الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح، كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلاً بالاستقرار معنى الحيوانية، لم يصح أن يوجد إنسان إلا وهو حيوان، فالحكم عليه بالكلي حكم قطعي لا يتخلف، وجد أو لم يوجد، فلا اعتبار به في الحكم بهذا الكلي، من حيث إنه لا يوجد إلا كذلك، فإذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات فليس بجزئي له، كالتماثيل وأشباهها، فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفاظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل في الضروريات معتبر شرعاً، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة، حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حيثما وجدناه، فنحكم به على كل جزئي فرض عدم الاطلاع عليه؛ فإنه لا يكون

(١) أي لأن اعتبار الكلي وملاحظته عند النظر في الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع، ولا يكون ذلك دون النظر للجزئي أيضاً.

(٢) أي مما تضمنته القواعد، وإذا فالقواعد معتبرة لم يهدمها هذا النص في هذا الجزئي، ولكن هذا لا يقضي باعتبار الكلي وحده مطرد أو يلغى الجزئي، فلا بد من اعتبار الكلي في غير موضع المعارضة حتى لا يهدر الكلي ولا الجزئي، وسيأتي له بيان وتمثيل.

(٣) قال بعضهم: وتماهه بالنظر في الأدلة الجزئية، وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة يضاف بعضها إلى بعض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، وتقدم أن الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار القطعي العام، وأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرج عن كونه كلياً؛ لأنه إذا خرج عن ضروري مثلاً فإنما يخرج لجاحي أو كمالي لعارض لا لذاته، ولا يتجاوز الأصول الثلاثة اهـ.

إلا على ذلك الوزن، لا يخالفه على حال؛ إذ لا يوجد بخلاف ما وضع ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا﴾^(١) كثيراً^(١) فما فائدة اعتبار الجزئي بعد حصول العلم بالكلي؟

الجواب: أن هذا صحيح على الجملة، وأما في التفصيل فغير صحيح؛ فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة، فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة، فيكون اعتبارها على الإطلاق خرمًا للقاعدة نفسها؛ كما قالوا في القتل بالمثل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسد باب القتل بالقصاص، إذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالمحدد. وكذلك الحكم في اشتراك^(٢) الجماعة في قتل الواحد، ومثله^(٣) القيام في الصلاة مثلاً مع المرض، وسائر الرخص الهادمة لعزائم الأوامر والنواهي، إعمالاً لقاعدة الحاجيات في الضروريات،

(١) بحيث تكون الأشياء يجمعها كلي واحد، وتكون من واد واحد، ومع ذلك تتعارض أحكامها وتتنافى، وذلك غير واقع في الشريعة قطعاً.

(أ) سورة النساء، الآية: ٨٢.

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

(٣) فالمحافظة على الضروري وهو الدين هنا في الصلاة، مثلاً إذا جرى الأمر فيها لنهايتها ولو أدى إلى المشقة الفادحة محافظة على هذا الضروري ما كان يرخص في القعود مثلاً للمريض، ومثله يقال في فطر رمضان للمريض القادر بمشقة، فلو لم ينص الشارع على هذه الجزئيات ولتفت إليها في الاستنباط واكتفى بأصل الحفظ للضروري لما كان هذا الترخص، ولو لم يكن لأدى إلى الضيق =

ومثل ذلك المستثنيات^(١) من القواعد المانعة؛ كالعرايا، والقراض، والمساقاة، والسلم، والقرض، وأشبه ذلك. فلو اعتبرنا الضروريات كلها^(٢) لأخلّ ذلك بالحاجيات أو بالضروريات^(٣) أيضاً، فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً، ويخصص بعضها بعضاً، فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردنا وبحسب أحوالها.

وأيضاً: فقد يعتبر الشارع من ذلك^(٤) ما لا تدركه العقول إلا بالنص عليه، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات؛ لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء^(٥) بمقتضى أنظار عقولهم، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمنصفة بينهم، بل كان مع ذلك الهرج واقعاً، والمصلحة تفوت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد، فجاء الشارع باعتبار المصلحة والنصفة المطلقة في كل حين؛ وبيّن من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة؛ كما في استثناء العرايا ونحوه؛ فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفسد، ولفاتت مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع، ولأنه من جملة المحافظة على الكليات؛ لأنها يخدم بعضها بعضاً، وقلماً تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها، وقد علم أن بعضها قد يعارض

= والحرص المرفوع قطعاً، فقد نظر إلى قاعدة الحاجيات في هذه المسائل مع أنها في موضوع الضروريات.

(١) هذا بناء على أن البيع والإجارة من الضروري، ولم يجر المحافظة على الضروري فيهما للنهاية، بل عملت قاعدة رفع الحرج التي هي الخاصة للحاجيات، فاستثنت من القواعد التي تقتضي منعها كالغمر في القراض والمساقاة وهكذا.

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

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

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

(٥) الضروريات ومكملاتها.

بعضاً فيقدم الأهم، حسبما هو مبين في كتاب الترجيح، والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمن^(١) هذا على الكمال.

فالحاصل: أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس. وهو منتهى^(٢) نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طَلْقُهُمْ في مرامي الاجتهاد، وما قرر في السؤال على الجملة صحيح؛ إذ الكلي لا ينخرم بجزئي ما، والجزئي محكوم عليه بالكلي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة؛ فإن الإنسان مثلاً يشتمل على الحيوانية بالذات وهي التحرك بالإرادة، وقد يفقد ذلك مر لأمر خارج من مرض أو مانع غيره، فالكلي صحيح في نفسه، وكون جزئي من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلي فيه أمر خارج، ولكن الطبيب إنما ينظر في الكلي بحسب جريانه في الجزئي أو عدم جريانه، وينظر^(٣) في الجزئي من حيث يردده إلى الكلي بالطريق المؤدي لذلك. فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلي دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيب، وكذلك بالعكس، فالشارع هو الطبيب الأعظم، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس، تبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار، فقيد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مُخْبَرِهِ، مع أن النص لا يقتضي الحصر في

(١) فإذا لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة. وهي النصوص والأقيسة، ولا يمكنه الاستغناء عنها

بالكليات كما يستغني بكل فاعل مرفوع عما جاء في رواية تفاصيل كلام العرب مثلاً.

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

(٣) فالطبيب يعرف أن مرض كذا مشخصاته كذا ودواؤه كذا، ولكن هل الشخص الذي يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض؟ هذا نظره الأول، فإذا وجدها كذلك وعرف أن الكلي متحقق فيه لا بد له من النظر للجزئي أيضاً، نظرة ثانية: أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدواء فيخفف، أو يمزج بغيره. وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئي الخاص إلى ما يناسبه من كلي الأدوية، فلا يجري عليه الدواء المعروف لكلي المرض بمجرد أنه دواء لكلي مرضه، بل لا بد من النظر في حالة الشخص أولاً، فكذا الأمر هنا، وقد أحسن كل الإحسان في التمثيل.

أنه شفاء فقط، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا^(١) بها على الجزئي، واعتبروا الجزئي^(٢) أيضاً في غير الموضوع المعارض، لأن العسل ضارٌّ لمن غلبت عليه الصفراء، فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء، أو فيه له شفاء.

ولا يقال: إن هذا تناقض؛ لأنه يؤدي إلى اعتبار الجزئي وعدم اعتباره معاً. لأننا نقول: إن ذلك من جهتين^(٣)، ولأنه لا يلزم أن يعتبر كل^(٤) جزئي وفي كل حال، بل المراد بذلك أنه يعتبر^(٥) الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه، كالعرايا وسائر المستثنيات، ويعتبر الكلي في تخصيصه للعام الجزئي، أو تقييده لمطلقه، وما أشبه ذلك، بحيث لا يكون إخلالاً بالجزئي على الإطلاق. وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر، وقد مرّ منه أمثلة في أثناء المسائل، فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف؛ فإن فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ، وحقيقته^(٦) نظر مطلق في مقاصد الشارع، وأن تتبّع نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب،

(١) فقالوا إنه شفاء قطعاً.

(٢) بهذا الجزئي من التجربة في بعض الأشخاص وإحداثه الضرر، قالوا: إن الكلي لا يجري اطراده على استقامة، فيستثنى موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلاً. فقد أعملوا كلاً منهما.

(٣) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلي؛ لأنه لا يتأتى وهو جزئي أن يخالف حكم الكلي، ولكن من حيث أمر خارج عنه قد يخالف حكمه، كما قيل في المرض المقترن به علة أخرى، فإنها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء في المثال.

(٤) أي بل بعض الجزئيات في بعض الأحوال قد يأخذ حكماً غير حكم الكلي.

(٥) معنى اعتبار الجزئي الأخذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلي الذي هو القاعدة الأصولية التي أخذت من الاستقراء للأدلة. ومعنى اعتبار الكلي تخصيصه للدليل الشرعي التفصيلي العام أو تقييده لمطلقه، كما في المثال السابق، حيث أعملت القاعدة الكلية وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مخبره، فقيدوا بها المطلق الوارد في نفع العسل من مرض الإسهال، بحيث لا يكون إخلالاً بالدليل المطلق أو العام الوارد في هذا الجزئي، وهو جزئي نفع العسل في الإسهال، ولا يشبه عليك الأمر فتفهم أن كلمة العام تنافي كلمة الجزئي المجعول صفة له، لأن عمومها جاء له من كون الدليل الشرعي التفصيلي الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام، وجزئيته جاءت له من كونه متعلقاً بجزئي، كصلاة، أو زكاة، أو بيع، أو نكاح، أو دواء مرض، كمثاله، بخلاف أصل القاعدة الأصولية، فإنها لا تخص باباً دون باب، كقاعدة: الأمر بالشيء ليس أمراً بالتواضع، مثلاً، وبه يتبين أن العبارة كلها محررة.

(٦) أي فلا بد من النظر المطلق في مقاصد الشرع بواسطة الكليات، ولا بد من تتبع النصوص أيضاً مع =

فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار. وبالله التوفيق.

المسألة الثانية

[الظني إذا خالف قطعياً وجب رده]

كل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً^(١) أو ظنياً، فإن كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، واجتماع الكلمة، والعدل، وأشباه ذلك، وإن كان ظنياً فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أولاً، فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضاً، وإن لم يرجع وجب الثبوت فيه، ولم يصح إطلاق القول بقبوله، ولكنه قسماً يقسم يضاد أصلاً، وقسم لا يضاده ولا يوافق، فالجميع أربعة أقسام:

فأما الأول: فلا يفتقر إلى بيان.

وأما الثاني: وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي فإعماله أيضاً ظاهر، وعليه عامة أخبار الآحاد، فإنها بيان للكتاب، لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١) ومثل ذلك ما جاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى، والصلاة، والحج، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب. وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة^(٢) من البيوع والربا وغيره، من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ

= ذلك وهي الجزئيات. وبالأمرين معاً تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع، وما أصعب هذا العمل! وبه يعرف المدعون للاجتهاد من هؤلاء أشباه العوام قيمة دعواهم.

(١) أي يكون قطعي الدلالة، سواء أكان قطعي السند بأن كان لفظه متواتراً أم كان متواتراً تواتراً معنوياً بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار مما لا شك فيه. ولا يكفي في ذلك مجرد تواتر اللفظ إذا كان ظني الدلالة. والظني ما يقابل ذلك، وهذا في الكتاب والسنة ظاهر، والإجماع أيضاً منه ظني وقطعي، أما القياس فكله ظني، ولا يتأتى فيه القطع مع احتمال الاعتراضات الخمسة والعشرين، فقوله: كل دليل، ليس على عمومته لأنه لا يجيء هذا التقسيم في القياس كما عرفت.

(١) سورة النحل، الآية: ٤٤.

(٢) وهي كثيرة كالمحاولة والمخاضرة والملامسة والمنازعة والمزابة وغيرها.

الْبَيْعِ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (أ) وقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ (ب) الآية، إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد، أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية. ومنه أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضَرَرَ ولا ضِرَار»^(١) فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات^(٢)، وقواعد كلييات^(٣)؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا﴾ (ج)^(٤) ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْنَهُنَّ﴾ (د)^(٥) ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾ (هـ) الآية، ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والإعراض، وعن الغضب والظلم، وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرار. ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مرأى فيه ولا شك. وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك^(٤).

وأما الثالث: وهو الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي^(٥) فمردود بلا إشكال؛ ومن الدليل على ذلك أمران:

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(ب) سورة البقرة، الآية: ١٨٨.

(١) تقدم (ج ٢ - ص ٣٥٨).

(٢) كما في الآيات الثلاث.

(٣) كما في التعدي على النفوس وما بعده. فإنه - كما يقال - معنى في غاية العموم في الشريعة لا شك فيه فهو قطعي في قواعد كلييات، وحديث «لا ضرر ولا ضرار» راجع له، فهو من الظني الراجع إلى قطعي.

(ج) سورة البقرة، الآية: ٢٣١.

(د) سورة الطلاق، الآية: ٦.

(هـ) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.

(٤) إلا النادر الذي يكون غالباً في الأخبار؛ كما في القصص عن بني إسرائيل مثلاً، وأحاديث الملاحم والفتن، وأشراف الساعة ونحوها، كأحاديث «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود» «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا خوزاً وكرمان من الأعاجم». وسيأتي له حديث «القاتل لا يرث» وأنه لا يرجع لأصل قطعي.

(٥) ظاهره ولو شهد له أصل ظني، وعليه يكون قوله: ليس له ما يشهد له بصحته، أي قطعي؛ لأنه الذي يتأتى فرضه مع فرض أنه معارض لقطعي، فإنه لا يعقل تعارض قطعيين، فإن وجد ما ظاهره ذلك أول كما سيأتي له في مسألة رؤية البارئ.

أحدهما: أنه مخالف لأصول الشريعة ومخالف أصولها لا يصح؛ لأنه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعدّ منها؟ والثاني: أنه ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار، وقد مثلوا هذا القسم في المناسب الغريب^(١) بمن أفتى^(٢) بإيجاب شهرين متتابعين ابتداء، على من ظاهر من امرأته، ولم يأت الصيام في الظهار إلا لمن لم يجد رقبة، وهذا القسم على ضربين:

أحدهما: أن تكون مخالفته للأصل قطعية، فلا بد من رده.

والآخر: أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن^(٣) من جهة الدليل الظني، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعياً، وفي هذا الموضوع مجال للمجتهدين؛ ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه.

والظاهري - وإن ظهر من أمره ببادئ الرأي عدم المساعدة فيه - فمذهبه راجع في الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل؛ لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها

(١) الغريب نوعان: نوع هو قسم مقابل للمؤثر والملائم والمرسل، فهو رابع أربعة أقسام المناسب، ونوع آخر هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل: الغريب، ومعلوم الإلغاء، والملائم، فالغريب ومعلوم الإلغاء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان باتفاق، وفي الملائم منه خلاف، أما الغريب الذي هو قسم رابع للمناسب فلا يقال فيه دل الدليل على إلغائه، فإن ذلك إنما هو في أقسام المرسل، وسيأتي للمؤلف في الكلام عن القسم الرابع أنه أعمله العلماء في باب القياس. فالمراد بالغريب هنا أحد أقسام المرسل الثلاثة، الذي قالوا فيه وفي معلوم الإلغاء إنهما مردودان اتفاقاً. إلا أنهم جعلوا مثاله المذكور - وهو إيجاب الشهرين - مثالا لمعلوم الإلغاء لا للغريب، فليراجع المقام في كتب الأصول.

(٢) أفتى بعض العلماء ملكاً جامع في رمضان بصيام شهرين، فأنكر عليه، فقال: لو أمرته بالعتق لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه، فهو مناسب ترتب عليه مصلحة الزجر التي يقصدها الشارع، لكنه ضد الدليل الشرعي في تأخر الصيام عن العتق ولم يشهد له أصل آخر. وقوله: فلا بد من رده، أي: كمثاله هذا.

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

ولا تناقض ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(١)، وإذا ثبت هذا فالظاهري لا تناقض^(١) عنده في ورود نص مخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى: أما على اعتبار المصالح فإنه يزعم أن في المخالف مصلحة ليست في الآخر، علمناها أو جهلناها؛ وأما على عدم اعتبارها فأوضح، فإن للشارع أن يأمر وينهي كيف شاء، فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير.

فإذا تقرر هذا: فقد فرضوا في كتاب الأخبار مسألة مختلفاً فيها، ترجع إلى الوفاق في هذا المعنى، فقالوا: خير الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على الكتاب؟ أو لا؟ فقال الشافعي: لا يجب، لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب، وعند عيسى بن أبان يجب، محتجاً بحديث في هذا المعنى، وهو قوله: «إذا روى لكم حديثاً فأعرضوه على كتاب الله، فإن وافق فاقبلوه، وإلا فردوه»^(٢) فهذا الخلاف - كما ترى - راجع إلى الوفاق^(٣) وسيأتي تقرير ذلك في دليل السنة إن شاء الله تعالى.

وللمسألة^(٤) أصل في السلف الصالح، فقد ردت عائشة رضي الله عنها حديث^(٥) «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ» بهذا الأصل نفسه^(ب)، لقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ

(أ) سورة النساء، الآية: ٨٢.

(١) أي فكل منهما صحيح ولا تعارض.

(٢) أقرب الروايات إلى هذه ما ذكره الصاغانى في رسالة الموضوعات: إذا رويتم - ويروي إذا حدثتم - عني حديثاً فأعرضوه على كتاب الله تعالى فإن وافق فاقبلوه وإن خالف فردوه، وحكم عليه بالوضع، وهناك روايات أخرى تخالف هذه في الألفاظ، وفي جميعها مقال.

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

(٤) وهي أن مخالفة الظني لأصل قطعي تسقط اعتبار الظني.

(٥) تقدم (ج ٢ - ص ٥٢٥) حديث: «إن الميت يعذب ببكاء الحي» عن الستة - والرواية التي هنا أخرجها ابن حجر في التلخيص الحبير، وقال: هذا الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر بهذا. ولهما عن عمر «إن الميت يعذب ببكاء الحي». أقول: وهذه الرواية الثانية رواها في كنوز الحقائق عن أحمد أيضاً.

(ب) أخرجه أبو داود في كتاب الجنائز باب في النوح (٤٩٤/٣) رقم ٣١٢٩ عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» فذكر ذلك لعائشة فقالت: وهل - تعني =

وَزَرَ أُخْرَى . وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿١﴾ . وَرَدَّتْ حَدِيثُ (١) رُؤْيَا النَّبِيِّ ﷺ لِرَبِّهِ لَيْلَةَ الْإِسْرَاءِ ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (ب) وَإِنْ كَانَ عِنْدَ غَيْرِهَا غَيْرَ مُرَدُّودٍ ، لِاسْتِنَادِهِ (٢) إِلَى أَسْأَلِ آخَرَ لَا يَنَاقِضُ الْآيَةَ ، وَهُوَ ثُبُوتُ رُؤْيَا اللَّهِ تَعَالَى فِي الْآخِرَةِ بِأَدَلَّةِ قِرَائَةِ وَسُنِّيَّةِ تَبْلُغِ الْقَطْعِ ، وَلَا فَرْقَ فِي صِحَّةِ الرُّؤْيَا بَيْنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ . وَرَدَّتْ هِيَ وَابْنُ عَبَّاسٍ خَبَرَ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي غَسْلِ الْيَدَيْنِ قَبْلَ إِدْخَالِهِمَا فِي الْإِنَاءِ ، اسْتِنَادًا إِلَى أَسْأَلِ مَقْطُوعٍ بِهِ ، وَهُوَ رَفْعُ الْحَرْجِ وَمَا لَا طَاقَةَ بِهِ (٣) عَنِ الدِّينِ ، فَلِذَلِكَ قَالَا : فَكَيْفَ يَصْنَعُ

= ابن عمر - إنما مر النبي ﷺ على قبر فقال: «إن صاحب هذا ليعذب وأهله يبكون عليه» ثم قرأت: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ قال عن أبي معاوية: على قبر يهودي .

قال ابن القيم: هذا أحد الأحاديث التي روتها عائشة واستدركتها، ووهمت فيه ابن عمر، والصواب فيه مع ابن عمر، فإنه حفظه ولم يتهم فيه، وقد رواه عن النبي ﷺ أبوه عمر، وهو في الصحيحين وقد وافقه من حضره من جماعة الصحابة، كما أخرجاه في الصحيحين عن ابن عمر قال: لما طعن عمر أغمي عليه، فصيح عليه، فلما أفاق قال: أما علمتم أن رسول الله ﷺ قال: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» .

والحديث أخرجه مسلم في كتاب الجنائز باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه رقم ٩٢٧ وأخرجه النسائي في كتاب الجنائز باب النهي عن البكاء على الميت رقم ١٨٥١ .

(أ) سورة النجم، الآيتان: ٣٨ و ٣٩ .

(١) ذكر ابن إسحاق أن ابن عمر أرسل إلى ابن عباس يسأله: هل رأى محمد ربه؟ فقال: نعم. والأشهر عنه - أي عن ابن عباس - أنه رأى ربه بعينه، روي عنه ذلك من طرق بأسانيد متعددة، اقتضت الشهرة، ومن ذلك ما رواه الحاكم والنسائي والطبراني أن ابن عباس قال: إن الله اختص موسى بالكلام، وإبراهيم بالخلعة، ومحمدا بالرؤية اهـ من الشفاء مع شرحه لمثلا علي .

(ب) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣ .

(٢) أي فهو وإن عارض أصلاً قطعياً إلا أنه يشهد له أصل قطعي، على أنه قد ينازع في قطعية الدلالة في آية ﴿لا تدركه الأبصار﴾ فلا يكون مما نحن فيه .

(٣) تقدم في المشقات تقييدها بأن تكون غير معتادة في مثل العمل المفروض. ومثل إمالة الإناء لا يظهر فيها ذلك؛ فإنها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء مثلاً واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشقات، فقد يقال: إن هذا من القسم الثاني الذي لم يتحقق كونه قطعياً، لأن ذلك إنما يثبت بكون هذا من الحرج قطعاً، وقد علمت ما فيه، وقولهما: فكيف يصنع بالمهراس؟ إذا كان هو ما يسع ماء كثيراً فليس إناء وضوء، فلا تظهر شبهة اقتضائه للحرج، لأن الحديث في الإناء المعتاد للوضوء، وهو الذي يسع ماءً قليلاً يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه. وقد قال الحافظ: لا وجود لردهما عليه في شيء من كتب الحديث، وإنما الذي قاله له رجل يقال له: قين الأشجعي. راجع شرح التحرير في مسألة معارضة القياس لخبر الواحد.

بالمهراس؟^(١) وردت أيضاً خبر^(١) ابن عمر في الشؤم، وقالت: إنما كان رسول الله ﷺ يحدث عن أقوال الجاهلية؛ لمعارضته الأصل القطعي: أن الأمر كله لله، وأن شيئاً من الأشياء لا يفعل شيئاً، ولا طيرة ولا عدوى، ولقد اختلفوا على عمر بن الخطاب حين خرج إلى الشام، فأخبر أن البواء قد وقع بها، فاستشار المهاجرين والأنصار، فاختلفوا عليه إلا مهاجرة الفتح، فإنهم اتفقوا على رجوعه، فقال أبو عبيدة: أفراراً من قدر الله؟. فهذا استناد في رأي اجتهادي إلى أصل قطعي، قال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم، نفرٌ من قدر الله إلى قدر الله. فهذا استناد إلى أصل قطعي أيضاً، وهو أن الأسباب من قدر الله، ثم مثل ذلك برعي العدو المجذبة والعدوة المخصبة، وأن الجميع بقدر الله، ثم أخبر بحديث^(٢) البواء الحاوي لاعتبار الأصلين.

وفي الشريعة من هذا كثير جداً، وفي اعتبار السلف له نقل كثير.

ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار، ألا ترى إلى قوله في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً، جاء الحديث، ولا أدري ما حقيقته؟ وكان يضعفه ويقول: يؤكل صيده، فكيف يكره لعابه؟^(٣) وإلى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله في حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره: وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط أحد الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعاً، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع؟^(٤) فقد رجع إلى أصل

(أ) المهراس: حجر منقور مستطيل يتوضأ منه.

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

(٢) «لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر. وفر من المجذوم فرارك من الأسد» ففي نفيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية، من استقلال الأسباب بالتأثير. وفي إثباته إشارة إلى أن الجذام من الأسباب التي أجرى الله العادة بإفصائها إلى المسببات.

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

(٤) ولو كان جائزاً أصله لكان جائزاً شرطه، كل شرط ليس في كتاب الله فهو رد.

إجماعي، وأيضاً: فإن قاعدة الغرر والجهالة قطعية وهي تعارض هذا الحديث^(١) الظني.

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

قيل: الطلاق يعلّق على الغرر، ويثبت في المجهول^(٣)، فلا منافاة بينهما، بخلاف

البيع.

ومن ذلك أن مالكا أهمل اعتبار حديث^(٤): «من مات وعليه صيام صام عنه وليه»

وقوله: «أرأيت لو كان على أبيك دين» الحديث^(٥) لمنافاته للأصل القرآني الكلي^(٦)،

نحو قوله: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ. وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾^(٧) كما اعتبرته عائشة

في حديث ابن عمر؛ وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل

القسم، تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة، فأجاز أكل

الطعام^(٧) قبل القسم لمن احتاج إليه. قاله ابن العربي. ونهى عن صيام ست من شوال مع

ثبوت الحديث^(٨) فيه، تعويلاً على أصل^(٩) سد الذرائع^(١٠). ولم يعتبر في الرضاع خمساً

(١) «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا أو يقول أحدهما للآخر اختر، وربما قال أو يكون بيع خيار» أخرجه الستة. رواه عنهم في التيسير. والكلام مستوفى في هذا المقام بشرح الزرقاني على الموطأ.

(٢) تملك الزوج لزوجته عصمتها، فله الرجوع ما دام في المجلس.

(٣) فإنه يصح أن يطلقها على ما في قبضة يدها وهو مجهول. بخلاف البيع فالجهل فيه ضار.

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ٥٢٥).

(٥) تقدم (ج ٢ - ص ٥٢٥).

(٦) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات، وهو قطعي أيضاً مبثوث في الشريعة.

(٧) سورة النجم، الآيتان: ٣٨ و ٣٩.

(٨) الطعام نوعان: إبل ذبحت أو غنم ذبحت من الغنيمة قبل قسمها، وهذه هي التي ورد فيها الأمر

بإكفاء القدور، وأنه ﷺ جعل يمرغ اللحم في التراب، وهذا هو محل الخلاف بين مالك وغيره؛

فأجازه مالك تعويلاً على الأصول المرعية، ولم يعول على هذا الخبر لمخالفته تلك الأصول،

أما الطعام الآخر كالشحم والزيت والعسل فإنه مباح بالنص المؤيد بالقواعد، فقد وجد عبد الله بن

المغفل جراباً من الشحم في غزوة خيبر، واختص به بمحضره ﷺ ولم ينهه عن ذلك.

(٩) «من صام رمضان وأتبعه بست من شوال كان كصيام الدهر» أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود

والنسائي.

(١٠) أي وسد الذرائع أصل مقطوع به في بعض أنواعه وتقدم أنه ثلاثة أنواع.

(١١) أي الوسائل إلى المنهي عنه، وهو هنا ظن وجوبها، وقد شنع الشوكاني في هذا تشنيعاً شنيعاً على =

ولا عشرأ؛ للأصل^(١) القرآني في قوله: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾^(١) وفي مذهبه من هذا كثير.

وهو أيضاً رأي أبي حنيفة فإنه قدم خبر^(٢) القهقهة في الصلاة على القياس، إذ لا إجماع في المسألة، ورد خبر^(٣) القرعة لأنه يخالف الأصول، لأن الأصول قطعية وخبر الواحد ظني، والعتق حَلَّ في هؤلاء العبيد، والإجماع منعقد على أن العتق بعد ما نزل في المحل لا يمكن رده، فلذلك رده. كذا قالوا. وقال ابن العربي: إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به؟ أم لا؟ فقال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي: يجوز، وتردد مالك في المسألة - قال: ومشهور قوله، والذي عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه، ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب، قال^(٤): لأن هذا الحديث عارض أصليين عظيمين:

أحدهما: قول الله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ (ب).

والثاني: أن علة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب، وحديث العرايا^(٥) إن

= مالك وأبي حنيفة حتى قال: إن قولهما باطل لا يصدر عن عاقل اهـ. وما أجدره بأن يقال له هذا القول، كما يعلم ذلك من مراجعة الزرقاني على الموطأ، وكتاب مجموع الأمير في فقه مالك. (١) ليس هذا معارضاً، إنما هو بيان للمجمل، أو تقييد للمطلق، فلعل له وجهاً غير هذا. (أ) سورة النساء، الآية: ٢٣.

(٢) وهو أن أعمى تردى في بئر، والنبي عليه السلام يصلي بأصحابه، فضحك بعضهم، فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة، قدم أبو حنيفة هذا الخبر على القياس، قياس القهقهة في الصلاة عليها خارج الصلاة، وهي لا تنقض الوضوء خارجها، وأيضاً: ليست حدثاً، لأنه ما يخرج من أحد السبيلين، قال الأحناف: لأن القياس لا يصار إليه مع الدليل الخبري، وبعد فهذا ليس من موضوع المسألة، وهو رد الظني لمخالفته القطعي؛ بل من العمل بظني هو الخبر، في مقابلة ظني هو القياس، لما أن رتبة القياس متأخرة عن الخبر.

(٣) الذي تضمن أنه ﷺ أقرع بين ستة ممالك أعتقهم سيدهم عند موته ولا مال له سواهم، فخرجت القرعة لاثنتين فأجاز عتقهما وأبقى الأربعة أرقاء.

(٤) أي تعليلاً لقول مالك السابق: جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته؟.

(ب) سورة المائدة، الآية: ٤.

(٥) تطبيق على قوله: إن عضدته قاعدة أخرى عمل به.

صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف . وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر، لتلك العلة أيضاً.

قال ابن عبد البر: كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول، قال لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن، فما شذ من ذلك ردهً وسماه شاذاً، وقد رد أهل العراق مقتضى حديث^(١) المصراة وهو قول مالك، لما رآه مخالفاً للأصول، فإنه قد خالف أصل^(٢) «الخراج بالضمان»^(٣) ولأن متلف الشيء إنما يغرم مثله أو قيمته، وأما غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا. وقد قال مالك فيه: إنه ليس بالموطأ ولا الثابت، وقال به في القول الآخر، شهادة بأن له أصلاً متفقاً عليه يصح رده إليه، بحيث لا يضاد هذه الأصول الأخر. وإذا ثبت هذا كله ظهر وجه المسألة إن شاء الله.

وأما الرابع: - وهو الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض أصلاً قطعياً - فهو في محل النظر، وبابه^(٤) باب المناسب الغريب. فقد يقال: لا يقبل؛ لأنه

(١) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تصروا الإبل والغنم، ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعاً من تمر» أخرجه الستة (تيسير).

(٢) فكان مقتضى هذا الأصل ألا يدفع شيئاً ما، لأنه ضامن، والغلة بالضمان. والأصل الآخر أن متلف الشيء إلخ... وهو يقتضي ألا يدفع في اللبن قل أو كثر صاعاً بل يدفع إما لبناً بمقداره، أو يدفع القيمة بالغلة ما بلغت، ولا يتقيد بالصاع، ولا بالتمر.

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

(٤) أي أنه شبيه به، وهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه، لكن لم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس =

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

فصل

واعلم أن المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي ليس بإقامة الدليل القطعي على صحة العمل به، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلاً، بل المراد ما هو أخص^(٢) من ذلك، كما تقدم في حديث «لا ضَرَرَ ولا ضِرَارَ»^(٣) والمسائل

= الحكم وإلا لكان ملائماً، وإنما ثبت بالقياس، ومثاله أن يقال في البات في مرض الموت لثلاث ترث زوجته: يعارض بنقيض قصده، فترث، قياساً على القاتل ليرث، فحكم بعدم إرثه. والجامع كونهما فعلاً محرماً لغرض فاسد. فهو مناسب غريب، في ترتيب الحكم عليه مصلحة، وهو زجرهما عن الفعل الحرام، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم، بل إنما ثبت بالقياس المشار إليه. وبهذا البيان تفهم أن معنى قوله: وقد وجد منه في الحديث الخ... أي وجد من القسم الرابع حديث القاتل لا يرث، فإنه ظني لم يشهد له ولم يرد أصل قطعي، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب، يعني وحيث كان ما هنا شبيهاً به في وجهي الأعمال والإهمال وأدلة كل، وقد اعتبر العلماء المشبه به في باب القياس فليكن شبهه هنا معتبراً في الأدلة.

(١) تقدم (ج ٢ - ص ٥٩٠).

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

(٣) تقدم (ج ٢ - ص ٣٥٨).

المذكورة معه، وهو معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون والله أعلم.

المسألة الثالثة

[الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول]

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول، والدليل على ذلك من وجوه:

أحدهما: أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لكنها أدلة باتفاق العقلاء، فدل أنها جارية على قضايا العقول، وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتلقاها عقول المكلفين، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها لم تلقها فضلاً أن تعمل بمقتضاها، وهذا معنى كونها خارجة^(١) عن حكم الأدلة، ويستوي في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الآلهية، وعلى الأحكام التكليفية.

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

والثالث: أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام، حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً، وعدّ فاقده كالبهيمة المهملة، وهذا واضح في اعتبار تصديق^(٣) العقل بالأدلة في لزوم التكليف، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه لكان لزوم التكليف على العاقل أشد^(٤) من لزمه على المعتوه والصبي والنائم؛ إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو

(١) أي الذي هو التالي في الشرطية وهو قوله: لم تكن أدلة.

(٢) هذا ظاهر في أدلة الأحكام الآلهية والاعتقادات، أما الأحكام العملية فليس المطلوب بها التصديق بل مجرد العمل، وبقية الوجوه يمكن أن تكون كالأول يستوي فيها أدلة الاعتقادات والعمليات.

(٣) أي اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة، أي ولا يكون ذلك إلا إذا كانت الأدلة في ذاتها صالحة لأن يصدق العقل بها، بالأدلة تنافي مع قضاياها، هذا، أما التصديق بالفعل فظاهر أنه لا يعتبر.

(٤) لأن العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف ويمنعه، لأنه يصادمه ويعقل خلافه، بخلاف المجنون مثلاً، فليس عنده تعقل له ولا لخلافه، فالذي عنده أنه غير مستعد للتكليف، أما العاقل فمستعد =

لا يصدق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً، وذلك مناف لوضع الشريعة، فكان ما يؤدي إليه باطلاً.

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

والخامس: أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة، وتنفذ لها طائعة أو كارهة^(١) ولا كلام في عناد معاند، ولا في تجاهل متعام، وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول، لا أن العقول حاكمة عليها، ولا محسنة فيها ولا مقبحة، وبسط هذا الوجه مذكور في كتاب المقاصد، في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.

فإن قيل: هذه دعوى عريضة، يصد عن القول بها غير ما وجه: أحدها: أن في القرآن ما لا يعقل معناه أصلاً؛ كفواتح السور، فإن الناس قالوا: إن

= لخلافه، وفرق بين من فقد آلة الشيء، ومن تسلم بالآلة ضده، فبعد الثاني عنه أكد وأقوى.
(١) أي رغبة في ذلك بدون سبق عناد، أو مع سبقه، والكره غير الاكراه الذي لا يتأتى معه التصديق والانقياد العقلي. وقوله: تصدقها، ظاهر في الاعتقادات وقوله: وتنفذ لها، ظاهر في العمليات على رأي أهل السنة، أما على مذهب المعتزلة فيجريان فيها معاً بوضوح، وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى هذه الأدلة، بحيث تكون الأدلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن، وعلى رأي أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جارية في أدلة العمليات أيضاً على معنى أنها تدرك بوجه عام أن الشريعة على وجه مطرد لم تجيء إلا لمصلحة العباد الدنيوية أو الأخروية، سواء أدركت خصوص المصلحة في الحكم الخاص أو لم تدركها، فهذا معنى انقيادها. وقوله: لا أن إلخ... أي على خلاف للمعتزلة في ذلك.

في القرآن ما يعرفه الجمهور، وفيه ما لا يعرفه إلا العرب، وفيه ما لا يعرفه إلا العلماء بالشرية؛ وفيه ما لا يعرفه إلا الله^(١)، فأين جريان هذا القسم على مقتضى العقول؟

والثاني: أن في الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس، أو لا يعلمها إلا الله تعالى؛ كالمتشابهات الفروعية، وكالمتشابهات الأصولية؛ ولا معنى لاشتباهاها إلا أنها تتشابه على العقول، فلا تفهما أصلاً، أو لا يفهما إلا القليل، والمعظم مصدودون عن فهمها، فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول؟

والثالث: أن فيها أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقاً، وتحزبوا أحزاباً، وصار كل حزب بما لديهم فرحون، فقالوا فيها أقوالاً كلٌّ على مقدار عقله ودينه، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الهلكة؛ كنصارى نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث قول الله تعالى: ﴿فعلنا﴾^(١) و﴿قضينا﴾^(ب) و﴿خلقنا﴾^(ج). ثم من بعدهم من أهل الانتماء إلى الإسلام، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف، ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله ﷺ، وكل ذلك ناشىء عن خطاب يزل به^(٢) العقل كما هو الواقع، فلو كانت الأدلة جارية على تعقلات العقول لما وقع في الاعتقاد هذا الاختلاف، فلما وقع فهم أنه من جهة ماله خروج عن المعقول ولو بوجه ما.

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

(أ) من سورة إبراهيم، الآية: ٤٥.

(ب) من سورة الحجر، الآية: ٦٦ وسورة الإسراء، الآية: ٤ وسورة القصص، الآية: ٤٤ وسورة سبأ، الآية: ١٤.

(ج) من سورة الأعراف، الآية: ١٨١ وسورة الحجر، الآيتان: ٢٦ و ٨٥ وسورة الإسراء، الآية: ٧٠ وسورة الأنبياء، الآية: ١٦ وسورة المؤمنون، الآيات: ١٢ و ١٤ و ١٧ وسورة الفرقان، الآية: ٤٩ وسورة يس، الآيتان: ٤٢ و ٧١ وسورة الصافات، الآيتان: ١١ و ١٥٠ وسورة ص، الآية: ٢٧ وسور الدخان، الآية: ٣٨ وسورة الأحقاف، الآية: ٣ وسورة ق، الآيتان: ١٦ و ٣٨ وسورة الذاريات، الآية: ٤٩ وسورة الإنسان، الآية: ٢ وسورة البلد، الآية: ٤ وسورة التين، الآية: ٤.

(٢) أي يضعف عن فهمه.

فالجواب عن الأول: أن فواتح السور للناس في تفسيرها مقال^(١) بناء على أنه مما يعلمه العلماء، وإن قلنا إنه مما لا يعلمه العلماء البتة فليس مما يتعلق به تكليف على حال، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال، فليس مما نحن فيه، وإن سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلا الله تعالى في الشريعة نادر، والناذر لا حكم له، ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها أيضاً، لأنه مما لا يهتدي العقل إلى فهمه، وليس كلامنا فيه، إنما الكلام على ما يؤدي مفهوماً لكن على خلاف المعقول، وفواتح السور خارجة عن ذلك، لأننا نقطع أنها لو بينت لنا معانيها لم تكن إلا على مقتضى العقول، وهو المطلوب.

وعن الثاني^(٢): أن المتشابهات ليست مما تعارض مقتضيات العقول، وإن توهم بعض الناس فيها ذلك، لأن من توهم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه، كما نصت عليه الآية قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^(١) لا أنه بناء على أمر صحيح، فإنه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف، وإن فرض أنها مما لا يعلمها أحد إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجي لا لمخالفتها لها، وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة، فكذلك يأتي في الكلام المحتوي على جمل كثيرة، وأخبار بمعان كثيرة، ربما يتوهم القاصر النظر فيها

(١) أي فهي مما يعقل معناه. وقوله: ليس مما يتعلق به تكليف على حال، أي لا بأمر عملي ولا بأمر اعتقادي، وقوله: على شيء من الأعمال، أي القلبية أو البدنية، وقوله: وإن سلم، أي إن سلم كونها من الأدلة، فمع كونها نادرة لا تنافي هذا الأصل، لأنها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياها فقوله: ولا تنخرم إلخ... هو روح الجواب بالتسليم.

(٢) أدمج فيه الجواب عن الثالث، لأن مبنى الاعتراضين متقارب، فإن اختلاف الإخبار بالمعاني المتعددة واختلاف العقول فيها إنما جاء من تشابهها على العقول حتى تفرقت فيها، فلذلك قال: وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة إلخ... وهو تمهيد للجواب عن الثالث وإن لم يعنون له بعنوان خاص، إلا أن الاشتباه الذي يكون بين الإخبار بالمعاني المتعددة كما سيذكر أمثله لا يتناول الفرض الثاني في كلامه، فلا يدخل فيما لا يعلمه إلا الله، فقوله: وهذا كما يأتي إلخ... ليس المراد به كل ما تقدم، بل ما يصلح لذلك، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها إلى معقول موافق بخلاف قوله: وإن فرض أنها إلخ...

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

الاختلاف، وكذلك الأعجمي الطبع^(١) الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به، ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران في التثليث، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقض والمخالفة للعقول، وضموا إلى ذلك جهلهم بحكم التشريع، فحاضوا حين لم يؤذن لهم في الخوض، وفيما لم يجز لهم الخوض فيه، فتاهوا؛ فإن القرآن والسنة لمّا كان عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء^(٢) من الشريعة.

ولذلك مثال يتبين به المقصود: وهو أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس فقال له: **إني أجد في القرآن أشياء تختلف^(٣) عليّ. قال: ﴿فلا أنسابَ بينهم يومئذٍ ولا يتساءلون﴾^(١) ﴿وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون﴾^(ب)، ﴿ولا يكتُمون اللّه حديثاً﴾^(ج)، ﴿ربنا ما كنا مُشركين﴾^(د) فقد كتموا في هذه الآية، وقال: ﴿بناها. رَفَعَ سَمَكَهَا فسواها﴾ إلى قوله: ﴿والأرض بعد ذلك دحاهها﴾^(هـ) فذكر خلق السماء قبل**

(١) قيد به، لأن نصارى نجران كانوا عرباً لا عجماء، ولكن غلبت عليهم تعابير الأعجم المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ (نا) كما يكون للجماعة يكون للواحد المعظم نفسه.
(٢) أي فالاختلاف منشؤه أحد أمرين ضعف في اللغة العربية واستعمالاتها، أو جهل بمقاصد الشريعة، أو هما معاً.

(٣) هذا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثاني، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن، فاختلقت عليه الآيات، ويبقى الكلام في أن نافعاً هل كان من الطاعنين، أم طلب أن يزيل شبهاً طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد، فيدخل سؤاله في قسم ما أشكل على الطالبين؟ وظاهر قوله: وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون إلخ... أنه من القسم الأول، فليُنظر هل كان نافع من الخوارج؟ ولين ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذلك، ثم رأيت المؤلف في الجزء الثالث من الاعتصام يحكي عن الخوارج إلى أن قال: ثم رجع عبادة بن قرط من القتال يريد الصلاة، فإذا هو بالأزارقة، وهم صنف من الخوارج، هذا: وقد عبر البخاري عن السائل برجل، فاتفق الشراح على أنه نافع بن الأزرق، وفي شرح القسطلاني لأحاديث سورة السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس طائفة الأزارقة من الخوارج، فاجتمع الكلام أوله وآخره.

(أ) سورة المؤمنون، الآية: ١٠١.

(ب) سورة الصافات، الآية: ٢٧.

(د) سورة الأنعام، الآية: ٢٣.

(هـ) سورة النازعات، الآيات: ٢٧، ٢٨، ٣٠.

(ج) سورة النساء، الآية: ٤٢.

الأرض، ثم قال: ﴿أَنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ إلى أن قال: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (أ) الآية، فذكر في هذه خلق الأرض قبل خلق السماء، وقال: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (ب) ﴿عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (ج)، ﴿سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (د) فكأنه كان ثم مضى.

فقال ابن عباس: ﴿لَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ﴾ في النفخة الأولى، ينفخ في الصور ﴿فَصَبَقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ (هـ)، فلا أنساب عند ذلك ولا يتساءلون ثم في النفخة الأخيرة ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (و). وأما قوله: ﴿مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ (ز) ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ (ح) فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، فقال المشركون: تعالوا نقول: ما كنا مشركين، فحتم على أفواههم، فتنطق أيديهم، فعند ذلك عرف أن الله لا يُكْتَمُ حديثاً، وعنده ﴿يُودَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ﴾ (ح). وخلق الأرض في يومين ثم خلق السماء، ثم استوى إلى السماء فسوَاهن في يومين آخرين، ثم دحا الأرض أي أخرج الماء والمرعى وخلق الجبال والآكام وما بينهما في يومين، فخلقت الأرض وما فيها من شيء في أربعة أيام، وخلقت السموات في يومين، وكان الله غفوراً رحيماً، سمى نفسه ذلك، وذلك قوله، أي لم أزل كذلك، فإن الله لم يُرد شيئاً إلا أصاب به الذي أراد، فلا يختلف عليك القرآن، فإن كلاً من عند الله.

هذا تمام ما قال في الجواب.

وهو يبين أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته، وأتى من بابه، وهكذا سائر ما ذكر

(أ) سورة فصلت، الآيتان: ٩ و ١١.

(ب) سورة النساء، الآيات: ٩٦ و ١٠٠ و ١٥٢ وسورة الفرقان، الآية: ٧٠ وسورة الأحزاب، الآيات: ٥ و ٥٠ و ٥٩ و ٧٣ وسورة الفتح، الآية: ١٤.

(ج) سورة النساء، الآيات: ٥٦ و ١٥٨ و ١٦٥ وسورة الفتح، الآيتان: ٧ و ١٩.

(د) سورة النساء، الآيتان: ٥٨ و ١٣٤ وسورة الإنسان، الآية: ٢.

(هـ) سورة الزمر، الآية: ٦٨. (و) سورة الصافات، الآية: ٢٧.

(ز) سورة الأنعام، الآية: ٢٣. (ح) سورة النساء، الآية: ٤٢.

الطاعنون، وما أشكل على الطالبين، وما وقف فيه الراسخون، ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾^(١) وفي كتاب الاجتهاد من ذلك بيان كاف والحمد لله، وقد ألفت الناس في رفع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً فمن تشوف إلى البسط ومدّ الباع وشفاء الغليل طلبه في مظانه.

المسألة الرابعة^(١)

[هل تنصرف الأدلة إلى المعقول الذهني؟]

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

(١) سورة النساء، الآية: ٨٢.

(١) هذه المسألة ترتبط بمسألة: يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة، وبمسألة: إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب إلخ... المذكورتين في الأصول، راجع ابن الحاجب وما كتب عليه. يريد المؤلف أن يسطر المقام ويبين سبب اختلافهم في مثل صحة الصلاة في الدار المغصوبة، فمهد أولاً ببيان الاعتبارين العقلي والخارجي؛ ثم ردد الكلام في أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية. ولا يعني أن المطلوب تحصيله هو نفس الأمر العقلي، لأن هذا وإن قيل به فله معنى آخر غير ما يتبادر منه؛ وإلا لكان تكليفاً بالمحال، بل غرضه ما صرح به بعد بقوله: إذا أوقعنا الفعل في الخارج عرضناه على المعقول الذهني، فإن صدق عليه صح، وإلا فلا. وقوله أيضاً في أثناء الأدلة: وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة، ولما تم له التمهيد ببيان الاعتبارين قال: إن هذا هو منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، يعني فمن قال: إن قصد الشارع بالأمر مثلاً منصرف إلى المعقول الذهني يبني عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفياً لشرائطه وأركانه التي اعتبرت له في الذهن كان صحيحاً، بقطع النظر عما يلابسه من الصفات الخارجية، وسواء أكانت الصفات الخارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية، فيها مفسدة تقتضي النهي أم ليس فيها صح المأمور به، لأن قصد الشارع قد حصل بهذا المقدار وكفى، وذلك لأن هذا المقدار الذهني الذي قصد إليه الشارع واحد بالشخص لا تعدد فيه، وذو جهة واحدة لا تعدد فيها، لأن التعدد إنما يجيء من اعتبار الكيفيات والأحوال الخارجية، والشارع إنما ينظر إليه من جهة حقيقته العقلية الشرعية. وهي شيء واحد، وحينئذ يستحيل - بناء على القاعدة الأصولية - أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً، فمثلاً: الصلاة في المكان المغصوب صحيحة متى استوفت ما راعاه الشارع في حقيقتها من أركان وشروط، ولا نظر إلى ما تعلق بها في الخارج من =

وبيان ذلك أن الفعل المكلف به أو بتركه أو المخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجرداً عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة، وهذا هو الاعتبار العقلي، ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج، لازمة أو غير لازمة، وهو الاعتبار الخارجي، فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هذان الاعتباران، وكذلك الطهارة، والزكاة، والحج، وسائر العبادات والعادات، من الأنكحة والبيوع والإجازات وغيرها، ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما إذا نظر إلى الصلاة في الدار المغصوبة، أو الصلاة التي تعلق بها شئ من المكروهات والأوصاف التي تنقص من كمالها، وكذلك سائر الأفعال.

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

فمما يدل على الأول أمور^(١):

= وصف هو مفسدة تقتضي النهي، لأنه إنما جاء من الكيفيات والأحوال الخارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية، فلا يعتبر جزءاً من الأمور به حتى يكون العمل تكون من جزء صحيح وجزء فاسد فيقتضي فساد المجموع. هذا: وأما إذا قلنا: أن منصرف الأدلة إلى الأفراد الخارجية لهذا المعقول الذهني، ومعروف أنها لا تتحقق إلا بهيئات وكيفيات تكون داخلية في حقيقة تلك الأفراد أو لازمة لوجودها، كما يقولون في جزئي أي نوع، كما في زيد مثلاً، كل مشخصاته الزائدة عن حقيقته النوعية معتبرة جزءاً منه أو كجزء - إذا قلنا ذلك - لزم أن كل ما اقترن به المأمور به في الخارج من كيفيات وأحوال، معتبرة فيه جزءاً له أو كجزء، ففي مثل الصلاة في مكان مغصوب يعتبر الشرع الانتفاع بالمغصوب كجزء. من الصلاة، فتكون قد تكونت من جزء صحيح وجزء فاسد، فتكون فاسدة. وهكذا كل مأموره اقترن به في الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسداً، على ما سيفصله المؤلف في الفصل التالي من الكلام في الأوصاف السلبية والوجودية، وبهذا البيان تتضح المسألة، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هذين النظرين، وتظهر غزارة مادة المؤلف، وعلو كعبه في هذا الفن رحمه الله، وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة في الأوامر والنواهي ما يساعدك على فهم ما قررنا به كلامه هنا، وقد ذكر الأمدي في هذه المسألة في الأوامر، وصحح أن الأمر بالمطلق أمر بالمقيد، فراجع إن شئت.

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

أحدها: أن المأمور به أو المنهي عنه أو المخير فيه إنما هو حقائق الأفعال التي تنطلق عليها تلك الأسماء، وهذا أمر ذهني في الاعتبار، لأننا إذا أوقفنا الفعل عرضناه على ذلك المعقول الذهني فإن صدق عليه صح وإلا فلا.

ولصاحب الثاني أن يقول: إن المقصود من الأمر والنهي والتخيير إنما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها، حتى تكون له أفعالاً خارجية لا أموراً ذهنية، بل الأمور الذهنية هي مفهومات الخطاب؛ ومقصود الخطاب ليس نفس التعقل بل الانقياد، وذلك الأفعال الخارجية، سواء علينا أكانت عملية أم اعتقادية، وعند ذلك فلا بد أن تقع موصوفة، فيكون الحكم عليها كذلك^(١).

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

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

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

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

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

(٤) كالأكل يقصد به التقوى على الطاعة أو التقوى على الإثم فالأصل مباح، وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المعصية، وهذا نوع آخر غير سد الذرائع التي هي أمر سائغ يتحلى به إلى ممنوع، كبيع الآجال كما سبق، وقد ذكر ثلاثة أنواع مما اعتبر الشارع فيه الأوصاف الخارجية وبنى حكمه عليها هذان النوعان، وصحة النهي عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها، والأنواع =

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

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

ولصاحب الثاني أن يقول: إن الأمور الذهنية مجردة من الأمور الخارجية

= الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهني مجرداً. فقوله: ولم يصح النهي، داخل تحت مضمون قوله: لزم ألا تعتبر الأوصاف، وليس مقابلاً له، وإنما هو نوع مغاير لسد الذرائع والتعاون الذي اعتبر فيهما كما اعتبر فيه الأوصاف الخارجية.

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

(٢) أي بحيث يكون وجوده الخارجي مما يلزمه العمل السيء، فيكون من الموضوع المتكلم فيه. أي فإذا اعتبر العمل السيء وصفاً للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجي فلا يكون هناك عملان، بل عمل واحد، والآية تسميها عمليين، وتبقى وصف كل منهما بالصالح ومقابله.

(أ) سورة التوبة، الآية: ١٠٢.

(٣) لعل الأصل: كالوصف للثاني، يعني كما هو مقتضى القول الثاني، ويؤيد هذا التصحيح قوله الآتي في جواب الاشكال عن الآية: كالوصف للآخر.

(٤) لو زاد هنا جملة: أو السيء سيئاً، لناسب قوله بعد: إما صالحاً وإما سيئاً.

(٥) أي كما يجري في الأمور العبادية يجري في العاديات كما سيقول بعد في الذبح بالسكين والبيع الفاسدة.

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

فإن قيل: فيشكل معنى الآية إذاً، هو قوله: ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾^(١) وأيضاً: فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان وتصح مع ذلك، وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة، وهو الاعتبار الذهني.

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

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

(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٢.

قيل: أما الآية فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة، لحصولها في زمانين وفي حالين، وفي مثله نزلت الآية؛ وإذا تلازمت حتى صار أحدها كالوصف للآخر فإن كان كالوصف السلبي فلا إشكال في عدم التلازم؛ لأن الوصف السلبي اعتباري للموصوف به ليس صفة وجودية، وأما إن كانت صفة وجودية، أو كالصفة الوجودية^(١) فحينئذٍ يرجع ذلك إلى الحاصل في الخارج، ولا يدخل مثله تحت الآية^(٢)، وأما الزيادة غير المبطلّة أو النقصانُ فالاعتبار فيه بما حصل في الخارج جارياً مجرى المخاطب به، فالصلاة الناقصة أشبهت في الخارج الصلاة الكاملة، فعولت معاملتها، لا أنه اعتبر فيها الاعتبار الذهني في الجملة، والبحث في هذه المسألة يتشعب وينبني عليه مسائل فقهية.

فصل

ويتصدى النظر^(٣) هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفاً لصاحبه حتى يجري فيه النظران، وما لا يصير كذلك فلا يجريان فيه.

وبيان ذلك أن الأفعال المتلازمة إما أن يصير أحدها وصفاً للآخر أو لا؛ فإن كان الثاني فلا تلازم؛ كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة، فإن أحد التركين لا يصير كالوصف للآخر، لعدم التزاحم في العمل؛ إذ كان يمكن المكلف الترك لكل فعل مشروع أو غير مشروع، وما ذاك إلا لأنهما ليسا متزاحمين على المكلف؛ وسبب ذلك أنهما راجعان إلى أمر سلبي، والسلبيات اعتباريات لا حقيقية، وإن كان الأول فيما أن يكون وصفاً سلبياً أو وجودياً، فإن كان سلبياً فيما أن يثبت اعتباره فيه شرعاً على الخصوص

(١) كما سيأتي في ترك الطهارة للصلاة، فإنها وإن كانت سلبية لكن لما ثبت اعتبارها شرعاً كانت كأنها وجودية.

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

(٣) إنما يحتاج إلى ضبط هذا الموضع ومعرفة الأفعال التي تعتبر وصفاً لما اقترن بها والتي لا تعتبر كذلك، بناء على النظر الثاني، أما إذا نظرنا إلى الأمر الذهني المعقول وإنه إذا صدق على ما في الخارج صح بقطع النظر عن الأوصاف التي تقترن به في الخارج، فلا حاجة له بهذا الضابط وتفصيله، لأن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها.

أولاً، فإن كان الأول فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية^(١)؛ كترك الطهارة في الصلاة، وترك الاستقبال. وإن كان الثاني فلا اعتداد بالوصف السلبي؛ كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضاؤه إلى الصلاة، فإن الصلاة وإن وصفت بأنها فرار من واجب فليس ذلك بوصف لها إلا اعتبارياً تقديرياً، لا حقيقة له في الخارج، وإن كان الوصف وجودياً فهذا هو محل النظر؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوبة، والبيع الفاسدة لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها، وما أشبه ذلك.

فالحاصل: أن التروك من حيث هي تروك لا تتلازم في الخارج، وكذلك الأفعال مع التروك إلا أن يثبت تلازمها شرعاً، ويرجع ذلك في الحقيقة إلى أن التروك إنما اعتبر من جهة فقد وصف وجودي للفعل الوجودي؛ كالطهارة للصلاة، وأما الأفعال مع الأفعال فهي التي تتلازم إذا قرنت في الخارج، فيحدث منها فعل واحد موصوف، فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم. والله أعلم. ولهذه المسألة تعلق بباب الأوامر والنواهي.

المسألة الخامسة

[أنواع الأدلة]

الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض.

والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضريين مفتقر إلى الآخر؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل.

فأما الضرب الأول: فالكتاب والسنة، وأما الثاني: فالقياس والاستدلال، ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إما باتفاق وإما باختلاف. فيلحق بالضرب الأول الإجماع على

(١) نقول: ولا إشكال في اعتبار المعقول الذهني أيضاً متى لوحظ تقييد المعقول المذكور بالشروط مع الأركان، على ما سقناه في تقرير الكلام من أوله، فإنه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الأمر، واضطر إلى اعتبار بعض الأمور الخارجية دون بعض، فلا يكون اعتباره لمجرد الأمر المعقول مقبولاً بإطلاق.

أي وجه^(١) قيل به، ومذهب^(٢) الصحابي، وشرع من قبلنا؛ لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسله إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري. وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية، حسبما يتبين في موضعه^(٣) من هذا الكتاب بحول الله.

فصل

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

فصل

ثم نقول: إن الضرب الأول راجع في المعنى إلى الكتاب وذلك من وجهين: أحدهما: أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب؛ لأن الدليل على صدق الرسول ﷺ المعجزة، وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته في القرآن بقوله:

(١) أي سواء جرينا على أنه يختص بالصحابة كما روي عن أحمد أو لا، وسواء قلنا: إجماع أهل المدينة حجة كما يقول مالك، أو لا، وسواء قلنا: يشترط عدد التواتر في حجة الإجماع أو لا، وسواء قلنا: يصح أن يكون مستند الإجماع قياساً كما هو الحق، أو لا كما في الظاهرية. وهكذا مما يدور حول الإجماع عن الخلاف المقتضي لتوسيع مجال الإجماع أو تضييقه، إلا أنه يقال: إذا كان مستنده قياساً لا يكون ملحقاً بالضرب الأول بل بالثاني.

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

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

«وإنما كان الذي أوتيتهُ وحيّاً أوحاه اللهُ إليّ»^(١) هذا: وإن كان له من المعجزات كثيراً جداً بعضه يؤمن على مثله البشر ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله، وأيضاً: فإن الله قد قال في كتابه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١) وقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(ب) في مواضع كثيرة، وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته، وقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(ج) وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(د) إلى ما أشبه ذلك.

والوجه الثاني: أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه، ولذلك قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(هـ) وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾^(و) وذلك التبليغ من وجهين: تبليغ الرسالة وهو الكتاب، وبيان معانيه، وكذلك فعل ﷺ. فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بياناً للكتاب، هذا هو الأمر العام فيها. وتمام بيان هذا الوجه مذكور بعد^(٢) إن شاء الله، فكتاب الله تعالى هو أصل الأصول، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظائر، ومدارك أهل الاجتهاد، وليس وراءه مرمى؛ لأنه كلام الله القديم ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُتَّبَعُ﴾^(ز) وقد قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾^(ح) وقال: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي

(١) جزء من حديث رواه الشيخان وأحمد.

(أ) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(ب) سورة الأنفال، الآية: ٢٠.

(ج) سورة الحشر، الآية: ٧.

(د) سورة النور، الآية: ٦٣.

(هـ) سورة النحل، الآية: ٤٤.

(و) سورة المائدة، الآية: ٦٧.

(٢) في المسألة الثانية من الدليل الثاني وهو السنة.

(ز) سورة النجم، الآية: ٤٢.

(ح) سورة النحل، الآية: ٨٩.

الكتاب من شيء ﴿١﴾ وبيان هذا مذكور بعد (١) إن شاء الله .

المسألة السادسة [أحكام الأدلة]

كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين :

إحدهما : راجعة إلى تحقيق مناط الحكم .

والأخرى : ترجع إلى نفس الحكم الشرعي .

فالأولى : نظرية ، وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية ، سواء علينا أثبتت بالضرورة

أم بالفكر والتدبر ؛ ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية .

والثانية : نقلية ، وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي ، بل هذا (٢) جار في كل

مطلب عقلي أو نقلي ، فيصح أن نقول : الأولى راجعة إلى تحقيق المناط ، والثانية :

راجعة إلى الحكم ؛ ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية ؛ فإذا قلت : إن كل مسكر

حرام ، فلا يتم القضاء عليه (٣) حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو

لا يستعمل ؛ لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون ، فإذا

شرع المكلف في تناول خمر مثلاً قيل له : أهذا خمر أم لا ؟ فلا بد من النظر في كونه

خمراً أو غير خمر ، وهو معنى تحقيق المناط ؛ فإذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر

معتبر قال : نعم ، هذا خمر . فيقال له : كل خمر حرام الاستعمال ، فيجتنبه ؛ وكذلك إذا

(أ) سورة الأنعام ، الآية : ٣٨ .

(١) في المسألة الرابعة من السنة ، فسيشرح فيها كيف أن الكتاب تضمن ما في السنة .

(٢) أي حاجة الدليل إلى المقدمتين بحيث ترجع إحدهما إلى تحقيق المناط إلخ . . لا بقيد أن تكون

الثانية نقلية ، إذ قد تكون المقدمتان عقليتين ، وسيأتي له توجيه اطراد ذلك في العقلية أيضاً بأنه

يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية مجرى النقليات في خاصيتها ، وهي أن تكون مسلمة .

(٣) أي على الجزئي بهذا الدليل الشرعي ، حتى يكون الجزئي بهذه الحيثية ليستعمل هذا المشروب

المشار إليه إذا لم يتحقق فيه المناط ولم يندرج في موضوع الكبرى أو يجتنب ولا يستعمل إذا لم

يتحقق فيه ذلك ، كما يقولون : إن الأصغر في مقدمة الدليل المنطقي يجب أن يكون مندرجاً في

الأوسط حتى ينتقل حكمه إليه ، فتحقيق المناط يرجع إلى تحقيق اندراج الأصغر في الأوسط .

أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر إليه: هل هو مطلق أم لا؟ وذلك برؤية اللون، وبذوق الطعم، وشم الرائحة؛ فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وأنه مطلق، وهي المقدمة النظرية. ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية، وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز. وكذلك إذا نظر: هل هو مخاطب بالوضوء أم لا؟ فينظر: هل هو محدث أم لا؟ فإن تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء، وإن تحقق فقد كذلك، فيرد عليه أنه غير مطلوب بالوضوء، وهي المقدمة النقلية.

فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة^(١) ومقيدة^(٢)، وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي النقلية، ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه مناط ذلك الحكم على الإطلاق أو على التقييد، وهو مقتضى المقدمة النظرية، والمسألة ظاهرة في الشرعيات.

نعم: وفي اللغويات والعقليات؛ فإننا إذا قلنا ضرب زيد عمرا وأردنا أن نعرف الذي يرفع من الإسمين وما الذي ينصب، فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول. فإذا حققنا الفاعل وميزناه حكمنا عليه بمقتضى المقدمة النقلية، وهي أن كل فاعل مرفوع، ونصبنا المفعول كذلك، لأن كل مفعول منصوب، وإذا أردنا أن نصغر عقرباً حققنا أنه رباعي فيستحق من أبنية التصغير بنية فاعيل، لأن كل رباعي على هذه الشاكلة تصغيره على هذه البنية، وهكذا في سائر علوم اللغة.

وأما العقليات فكما إذا نظرنا في العالم هل هو حادث أم لا، فلا بد من تحقيق مناط الحكم^(٣) وهو العالم فنجدته متغيراً، وهي المقدمة الأولى. ثم نأتي بمقدمة مسلمة وهو قولنا: كل متغير حادث.

(١) في البعض، كالقاعدة القائلة: المرتد يقتل.

(٢) وهو الأكثر، كما في قاعدة: القاتل يقتل، أي إذا لم يكن أباً أو إذا لم يعف أولياء الدم مثلاً، وعلى هذا يكون معنى الإطلاق والتقييد غيرهما في المسألة السابعة، ويظهر أنه لا مانع من جعلهما بالمعنى الآتي في المسألة المذكورة.

(٣) مناط الحكم هو الوصف الذي به يندرج فعن موضوع الكبرى وهو هنا التغير.

لكننا قلنا في الشرعيات وسائر النقلييات إنه لا بد أن تكون إحدى إحدى المقدمتين نظرية، وهي المفيدة لتحقيق المناط - وذلك مطرد في العقلييات أيضاً - والأخرى نقلية. فما الذي يجري في العقلييات مجرى النقلييات؟ هذا لا بد من تأمله.

والذي يقال فيه أن خاصية المقدمة الثقيلة أن تكون مسلمة إذا تحقق أنها نقلية، فلا تفتقر إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها نقلاً، ونظير هذا في العقلييات المقدمات المسلمة، وهي الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مسلماً عند الخصم، فهذه خاصية إحدى المقدمتين، وهي أن تكون مسلمة، وخاصية الأخرى أن تكون تحقيق مناط الأمر المحكوم عليه، ولا حاجة إلى البسط هنا فإن التأمل يبين حقيقة الأمر فيه. وأيضاً في فصل السؤال والجواب له بيان آخر. وبالله التوفيق.

المسألة السابعة

[أدلة العاديات والتعدييات]

كل دليل شرعي ثبت في الكتاب^(١) مطلقاً غير مقيدة، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وكل إلى نظر المكلف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى، كالعدل والإحسان، والعفو والصبر والشكر في الأمور، والظلم والفحشاء والمنكر والبغي ونقض العهد في المنهيات، وكل دليل ثبت فيها^(٢) مقيداً غير مطلق، وجعل له قانون وضابط، فهو راجع إلى معنى تعبدي لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره، إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها، فضلاً عن كيفياتها، وكذلك في العوارض الطارئة عليها، لأنها من جنسها، وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية. وهذا القسم الثاني كثير في الأصول المدنية، لأنها في الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية، ويتبين ذلك بإيراد مسألة مستأنفة.

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

(٢) أي الكتاب بمعنى الشريعة على هذا الوجه أكثر ما توجد في السنة كتاباً وسنة، كما أشرنا آنفاً.

المسألة الثامنة

[الأدلة المكية وتقييد المدنية]

فنقول: إذا رأيت في المدنيات أصلاً كلياً فتأمله تجده جزئياً^(١) بالنسبة إلى ما هو أعم منه، أو تكميلاً^(٢) لأصل كلي، وبيان ذلك أن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة: وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال، أما الدين: فهو أصل ما دعا إليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما، وهو أول ما نزل بمكة.

وأما النفس: فظاهر إنزال حفظها بمكة، كقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(١)، ﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾^(ب)، ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾^(ج) وأشابه ذلك.

وأما العقل: فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلا بالمدينة^(٤)، فقد ورد في المكيات مجملاً، إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس، كسائر الأعضاء ومنافعها^(٥) من السمع والبصر وغيرهما، وكذلك منافعها، فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة^(٦)، ثم يعود كأنه غطي ثم كشف عنه،

(١) كالجهد، فهو جزئي من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما سيقره قريباً لم يفرض إلا في المدينة بعد الإذن به أولاً بآية ﴿أذن للذين يقاتلون﴾ الخ... ثم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم، ثم قتال المشركين كافة. خلافاً لمن قال: إنه فرض بمكة فإنه غلط، لوجوه ستة ذكرها ابن القيم في زاد المعاد.

(٢) كالنهي عن شرب الخمر تكميلاً لاجتناب الإثم والعدوان كما سيقول.

(أ) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.

(ب) سورة التكوير، الآيتان: ٨ و ٩.

(٣) ومحل الدليل قوله: إلا ما اضرتم إليه، أي من محرمات الأكل لحفظ النفس، فواجب تناوله.

(ج) سورة الأنعام، الآية: ١١٩.

(٤) فآية التحريم البات في المائدة، وآيات التمهيد في النساء والبقرة وكلها مدنية.

(٥) لعله زائد يستفتى عنه بقوله: وكذلك منافعها.

(٦) قال بعضهم: لعل الأصل: لا ساعة أو لحظة، كما يدل عليه السياق، والظاهر أن الأصل: أو ساعة

أو لحظة، ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد في المكي نص في مفسد العقل وهو الخمر تفصيلاً،

إلا أنه ورد إجمالاً، لأن حفظ العقل ومنفعته داخل ضمناً في حفظ النفس كسائر الأعضاء ومنافعها، =

وأيضاً: فإن حفظه على هذا الوجه من المكملات، لأن شرب الخمر قد بين الله مثالها في القرآن حيث قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾^(١) إلى آخر الآية؛ فظهر أنها من العون على الإثم والعدوان.

وأما النسل: فقد ورد المكي من القرآن بتحريم الزنى، والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك اليمين.

وأما المال: فورد فيه تحريم الظلم وأكل مال اليتيم والإسراف والبغي ونقص المكيال أو الميزان، والفساد في الأرض، وما دار بهذا المعنى.

وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن إذايات النفوس، ولم ترد هذه

= فما يزيل العقل رأساً يعد مزيلاً لجزء من الإنسان، وما يزيل منفعته دوماً أو زمناً ما يعد مزيلاً لمنفعته، فحرمة حفظ النفس كلي يندرج فيه إجمالاً حفظ العقل نفسه، وكذا حفظ منفعته فما يزيل منفعته ولو لحظة منهى عنه، كمزيل منفعة أي عضو دائماً أو لحظة، هذا وجه، ويرجع إلى الأول في صدر المسألة ثم قال: وأيضاً، فإن حفظه على هذا الوجه. أي بحيث لا يزول ولو لحظة يعد مكملًا، أي لحفظ النفس والدين والنسل والمال والعرض، وإن كان في ذاته من ضروري حفظ العقل، فالنهي عن الخمر المذهب للعقل رأساً أو لمنفعته وقتاً ما من ضروري حفظ العقل الداخل ضمناً في ضروري حفظ النفس والأعضاء ومنافعها، وهو أيضاً مكمل لحفظ الضروريات الأخرى كالدين وغيرها، فلذلك قال: إن حفظه على هذا الوجه من المكملات، وعليه فيرجع النهي عن الخمر على هذا الوجه إلى القسم الثاني في صدر المسألة، هذا إذا قدرنا الساقط من العبارة لفظ (أو) وأما إذا قدرناه لفظ (لا) كما يقول بعضهم، فيكون المعنى: أن ما يزيل العقل رأساً من الضروري الداخل في حفظ النفس إجمالاً، وأما حفظه على وجه أنه يزول ساعة ثم يعود فيكون من المكملات. وهذا لا يصح: إما أولاً: فإنه سبق للمؤلف في كتاب المقاصد أن الذي يعد من المكملات إنما هو شرب القليل الذي لا يسكر عادة، كما عد النظر للأجنبية مكملًا لحرمة الزنا. وأما ثانياً: فلو كان الغرض أن ما يزيله رأساً هو الذي يعد فقط من الضروري وما عده مكمل لكان ذكر المؤلف منافع الأعضاء حشواً مفسداً، لأنه يقتضي أن إذهاب منافع العقل بحيث يغطي وينكشف معدود من نفس الضروري الداخل إجمالاً في حفظ النفس، وأما ثالثاً: فإنه كان المناسب إذاً في التعبير بدل قوله: وأيضاً فإن حفظه، إلخ... أن يقول المؤلف: أما حفظه على هذا الوجه فإنه من المكمل لحفظ العقل، لأن قوله: وأيضاً، يفيد أم وجه آخر غير السابق، لا أنه تكميل للكلام المتقدم. وإنما أطلنا الكلام ليطم فهم المقام.

(١) سورة المائدة، الآية: ٩١.

الأمر في الحفظ من جانب العدم^(١) إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل، ففي الأربعة الأواخر ظاهر، وأما الدين فراجع إلى التصديق بالقلب والانقياد بالجوارح؛ والتصديق بالقلب آتٍ بالمقصود في الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، وليفرغ عن ذلك كل ما جاء^(٢) مفصلاً في المدني، فالأصل وارد في المكي، والانقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد^(٣)، ويكون ما زاد على ذلك تكميلاً، وقد جاء في المكي من ذلك النطق بالشهادتين والصلاة والزكاة، وذلك يحصل به معنى الانقياد، وأما الصوم والحج فمدنيان من باب التكميل^(٤)، على أن^(٥) الحج كان من فعل العرب أولاً وراثته عن أبيهم إبراهيم، فجاء الإسلام فأصلح منه ما أفسدوا، وردهم فيه إلى مشارعهم، وكذلك الصيام أيضاً، فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء^(٦) وكان النبي ﷺ يصومه أيضاً حين قدم المدينة

(١) أي من جهة ما يقضي بهدهما وإفسادها، من الظلم ونقص الكيل وما معها، وقوله: من جانب الوجود، أي الأسباب التي تحفظها وتستبقي وجودها، كالأكل والشرب في حفظ النفس مثلاً.

(٢) أي من شعب الإيمان ومحبة الله ورسوله وما إلى ذلك. وقوله: فالأصل، أي الإيماني.

(٣) أي متى وجد تكليف واحد بدني فإنه يتحقق به معنى كلي الانقياد بالجوارح، الذي هو أحد ركبي الدين.

(٤) ولم نقل إنهما داخلان في كلي الانقياد بالجوارح فيرجعان للوجه الأول في صدر المسألة، حيث اكتفى فيه بالدخول إجمالاً في مسألة الخمر، لأن هذا يستدعي التوسع في معنى الإجمال، والكلية هنا أكثر مما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إجمالاً في حفظ النفس والأعضاء، فتصير القاعدة بعد ذلك أشبه بالأمور الاعتيادية. وإنما كانا تكميلين للدين، لأن الحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين وتآلفهم وأبهة الإسلام، وهكذا من كل ما فيه تعزيز لشأنه، وفي الصوم تكميل لتهديب النفس وانقيادها لامثال الأوامر واجتناب النواهي، فهما من مكملات ضروري الدين.

(٥) هذا الترتي لا يفيد شيئاً في أصل الدعوى، وهي أن كل مدني لا نجد فيه كلياً إلا وهو جزئي أو تكميلي لما شرع في مكة، لأن إصلاح ما أفسدوه لم يجيء إلا في المدينة.

(أ) ذكر المصنف رحمه الله تعالى أن الناس في الجاهلية كانوا يصومون يوم عاشوراء وأن النبي ﷺ كان يصومه أيضاً. واستند في قوله هذا على لفظ حديث السيدة عائشة رضي الله عنها الذي ذكره الشارح في الحاشية، ولكن أبا داود أخرج في سننه في كتاب الصوم باب في صوم يوم عاشوراء (٢/٨١٨) رقم ٢٤٤٤ عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما قدم النبي ﷺ المدينة وجد اليهود يصومون عاشوراء، فسئلوا عن ذلك فقالوا: هذا اليوم الذي أظهر الله فيه موسى على فرعون، ونحن نصومه تعظيماً له، فقال رسول الله ﷺ «نحن أولى بموسى منكم، وأمر بصيامه».

أما إطلاق التسمية على هذا اليوم وهو عاشوراء فقد قال الإمام الخطابي في معالم السنة: بعض أهل اللغة زعم أن اسم عاشوراء مأخوذ من عشار أوراد الإبل، والعشر عندهم تسعة أيام، وذلك أنهم كانوا يحسبون في الإطماء يوم الورود، فإذا أوردوا يوماً وأقاموا في الرعي يومين ثم أوردوا اليوم =

صامه وأمر بصيامه حتى نسخه رمضان، وانظر في حديث^(١) عائشة في صيام يوم عاشوراء، فأحكمها التشريع المدني، وأقرهما على ما أقر الله تعالى من التمام الذي بينه في اليوم الذي هو أعظم أيامه حين قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(١) الآية، فلهما أصل في المكي على الجملة^(٢) والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع^(٣) من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مقرر بمكة؛ كقوله: ﴿يَا بَنِي إِدْرِيسَ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(ب) وما أشبه ذلك.

المسألة التاسعة^(٤)

[الأصل في الأدلة]

كل دليل شرعي يمكن أخذه كلياً، وسواء علينا أكان كلياً أم جزئياً^(٥) إلا ما خصه

- الثالث قالوا: وردنا أربعاً، وإنما هو اليوم الثالث في الإطماء، وإذا أقاموا في الرعي ثلاثاً ووردوا اليوم الرابع قالوا: وردنا خمساً، وعلى هذا الحساب فعاشوراء على هذا القياس إنما هو اليوم التاسع، وكان ابن عباس يقول: يوم عاشوراء هو اليوم التاسع، حدثناه ابن السماك حدثنا إبراهيم بن الوليد الحشاش، حدثنا أبو سلمة، حدثنا خماد عن علي بن زيد عن عمار بن أبي عمار عن ابن عباس.
- (١) لفظه عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه، فلما قدم المدينة صامه، وأمر الناس بصيامه، فلما فرض رمضان قال: من شاء صامه، ومن شاء تركه» قال الشوكاني: الحديث متفق عليه. وأخرجه في التيسير مختصراً عن الستة إلا النسائي. والمؤلف يريد أن أصل مشروعية الصيام كانت بمكة. ويكفي في إثبات هذا صيامه ﷺ ليوم عاشوراء فيها؛ لأنه بعد الرسالة إنما كان يتعبد بالشرع قطعاً، وكونه خاصاً به لا يمنع أن أصل مشروعية للصيام كان بمكة.
- (٢) علمت أنه وإن أفاد في الصوم لكنه لا يفيد في الحج.
- (٣) بل هو أعلى فروع، كما سبق لنا بيانه.
- (٤) هذه المسألة التاسعة تقدمت له نظيرتها في النوع الرابع من المقاصد المسألة التاسعة أيضاً. ولا فرق بينهما إلا من جهة أن تلك في أن الشريعة بحسب المكلفين عامة، وهذه تقول إن الدليل الشرعي يؤخذ عاماً على أحكام الشريعة، وظاهر أن هذه مرتبة على تلك ولازمة لها؛ لأنه متى كانت الشريعة عامة لا تخص مكلفاً دون مكلف، فكل دليل ولو كان لفظه غير عام كأن ورد على جزئي فإنه يعتبر عاماً، ولذا تجد الأدلة هنا بعضاً من الأدلة هنا بعضاً من الأدلة هناك، وقد توسع هناك بأدلة عقلية، ثم فرع على المسألة فوائد جلية، وكان يمكنه هنا أن يذكر المسألة ويجعلها مفرعة على تلك، ويحيل في الاستدلال عليها. لكنه زاد هنا قوله: وقد بين ذلك بقوله وفعله إلخ... فهذا مع إيجازه فيه هو محل الفائدة الجديدة.
- (٥) أي في صيغته ولفظه، وكذلك يقال في أوله: المستند، أي اللفظ الوارد عن الشارع في الموضوع.

الدليل، كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لِّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(أ) وأشباه ذلك، والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كلياً أو جزئياً، فإن كان كلياً فهو المطلوب، وإن كان جزئياً فبحسب النازلة، لا بحسب التشريع في الأصل؛ بأدلة:

منها: عموم التشريع في الأصل؛ كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾^(ب)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾^(ج)، ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(د) وهذا معنى مقطوع به، لا يخرم القطع به ما جاء^(١) من شهادة خزيمة وعناق أبي بردة. وقد جاء في الحديث «بُعِثْتُ لِلأَحْمَرِ وَالأَسْوَدِ».

ومنها: أصل شرعية القياس؛ إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى، وهو معنى متفق عليه، ولو لم يكن أخذ الدليل كلياً بإطلاق لما ساغ ذلك.

ومنها: أن الله تعالى قال: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾^(هـ) الآية، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضي عموماً أو غيره، ولكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لأجل التأسي. فقال: ﴿لَكَي لَا﴾ ولذلك قال: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(و) هذا: ورسول الله ﷺ قد خصه الله بأشياء؛ كهبة المرأة نفسها له، وتحريم نكاح أزواجه من بعده، والزيادة على أربع، فلذلك لم يخرجها عن شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى، فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم، وإن لم يكن لها صيغ عموم، وهكذا الصيغ المطلقة تجري في الحكم مجرى العامة.

ومنها: أن النبي ﷺ بين ذلك بقوله وفعله، فالقول كقوله: «حكمتي على الواحد

(أ) سورة الأحزاب، الآية: ٥٠.

(ب) سورة الأعراف، الآية: ١٥٨.

(ج) سورة سبأ، الآية: ٢٨.

(د) سورة النحل، الآية: ٤٤.

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

(هـ) سورة الأحزاب، الآية: ٣٧.

(و) سورة الأحزاب، الآية: ٢١.

حكيمي على الجماعة». وقوله - في قضايا خاصة سئل فيها: أهي لنا خاصة أم عامة؟ - :
 «بل للناس عامة»^(١)، كما في قضية الذي نزلت فيه: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ﴾^(١)
 وأشباهاها، وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس، كما ظهر في الحديث^(٢)
 الإصباح جنباً وهو يريد أن يصوم، والغسل من التقاء الختانيين، وقوله: «إني لأنسى أو
 أنسى لأسن»^(٣) وقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٤) «وخذوا عني مناسككم»^(٥).
 وهو كثير.

المسألة العاشرة.

[أقسام الدليل]

الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما: أن يكون على طريقة البرهان العقلي، فيستدل به على المطلوب الذي
 جعل دليلاً عليه، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين، وهو في أول الأمر
 موضوع لذلك، ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى: ﴿لَوْ
 كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(ب) وقوله: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ
 عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾^(ج)، وقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾^(د)، وقوله:

(١) حديث ابن مسعود أن رجلاً أصاب من امرأة ما دون الفرج وحضر الصلاة إلخ. انظره في فضل
 الصلاة في البخاري، ولفظه: «الجميع أمي» وفي رواية لمسلم: «بل للناس كافة» ورواية الكتاب
 هي الواردة في الترمذي. والحديث رواه أيضاً ابن ماجه والنسائي.

(أ) سورة هود، الآية: ١١٤.

(٢) حديث عائشة وأم سلمة في البخاري.

(٣) قال ابن عبد البر: لا أعلم هذا الحديث روي عن رسول الله ﷺ مسنداً ولا مقطوعاً من غير هذا
 الوجه، ويعد أحد الأحاديث الأربعة في الموطأ التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسله، ومعناه
 صحيح في الأصول. راجع إن شئت شرح الزرقاني على الموطأ، وقال في الشفاء: إنه حديث
 صحيح. قال مصحح التيسير: قال الحافظ في الفتح: لا أصل له، فإنه من بلاغات مالك التي لم
 توجد موصولة بعد البحث الشديد.

(٤) متفق عليه.

(ج) سورة النحل، الآية: ١٠٣.

(٥) رواه مسلم.

(د) سورة فصلت، الآية: ٤٤.

(ب) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾^(أ)، وقوله: ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾^(ب)، وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ مِنْ شَيْءٍ﴾^(ج) وهذا الضرب يستدل به على المؤلف والمخالف؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل، فلا يقتصر به على الموافق في النحلة.

والثاني: مبني على الموافقة في النحلة، وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف، ودلالة^(١) ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾^(د)، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(هـ)، ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ﴾^(و) فإن هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين، ولا أتت بها في محل استدلال، بل جيء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول؛ وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها، فإذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق، وإذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف.

فالعالم إذا استدل بالضرب الأول أخذ الدليل إنشائياً كأنه هو واضعه، وإذا استدل بالضرب الثاني أخذه معنى مسلماً لفهم مقتضاه إلزاماً والتزاماً، فإذا أطلق لفظ الدليل على الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ؛ لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثاني، فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء، وبالمعنى الثاني نتيجة أنتجت المعجزة فصارت قولاً مقبولاً فقط.

المسألة الحادية عشرة

[المعاني المجازية]

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

(أ) سورة يس، الآية: ٨١. (ب) سورة البقرة، الآية: ٢٥٨.

(ج) سورة الروم، الآية: ٤٠.

(١) زاده لأن هذه ليست أوامر ونواه لفظاً، بل هي أخبار في معنى الطلب.

(د) سورة البقرة، الآية: ١٧٨. (هـ) سورة البقرة، الآية: ١٨٣. (ز) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

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

فمثال ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾^(١) فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقي، كإخراج الإنسان الحي من النطفة الميتة، وبالعكس، وأشبه ذلك مما يرجع إلى معناه، وذهب قوم إلى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين في مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾^(ب) الآية، وربما ادعى قوم أن الجميع^(٣) مراد، بناء على القول بتعميم المشترك، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ولهذا الأصل أمثلة كثيرة.

ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾^(ج) فالمفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم وهو مجاز فيه مستعمل، وأن الجنابة والغسل منها على حقيقته، فلو فسر على أن السكر هو سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار التقوى كما منع^(٤) سكر الشراب من الجواز

(١) قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة: لا يستعمل اللفظ في الحقيقة والمجاز مقصودين معاً بالحكم، وأجازه الشافعية والقاضي وبعض المعتزلة مطلقاً، إلا إذا لم يمكن الجمع، كإفعل أمراً وتهديداً، لأن الأمر يقتضي الإيجاب، والتهديد يقتضي الترك، فلا يصح اجتماعهما، وقال الغزالي وأبو الحسين: إنما يجوز عقلاً لا لغة، إلا في غير المفرد من المثني والمجموع، فيجوز لغة أيضاً، فيكون حينئذ كل لفظ مستعملاً في معنى.

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

(أ) سورة الروم، الآية: ١٩.

(ب) سورة الأنعام، الآية: ١٢٢.

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

(ج) سورة النساء، الآية: ٤٣.

(٤) أي فيكون مما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط.

في صلب الفقه، وأن الجنابة المراد بها التضمخ^(١) بدنس الذنوب، والاعتسال هو التوبة لكان هذا التفسير غير معتبر، لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به، لأنها لا تفهم^(٢) من الجنابة والاعتسال إلا الحقيقة، ومثله قول من زعم أن النعلين في قوله تعالى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾^(١) إشارة إلى خلع الكونين، فهذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا في مجازاتها، وربما نقل في قوله ﷺ: «تَدَاوُوا فَإِنَّ الَّذِي أَنْزَلَ الدَّاءَ أَنْزَلَ الدَّوَاءَ»^(ب) أن فيه إشارة^(٣) إلى التداوي بالتوبة من أمراض الذنوب، وكل ذلك غير معتبر، فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله^(ج)،

(١) أي مجازاً مراداً مع الحقيقة، لأن أرباب الإشارة من الصوفية لا يقصرون المعنى المراد على المجاز في مثل هذا.

(٢) أي ولا تفهم من السكر سكر الغفلة والشهوة لا مجازاً ولا حقيقة.

(أ) سورة طه، الآية: ١٢.

(ب) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الطب باب في الرجل يتداوى (١٩٢/٤) رقم ٣٨٥٥ عن أسامة بن شريك قال: أتيت النبي ﷺ وأصحابه كأنما على رؤوسهم الطير، فسلمت ثم قعدت، فجاء الأعراب من ههنا وههنا، فقالوا: يا رسول الله: أنتداوى؟ فقال: «تداووا فإن الله عز وجل لم يضع داءً إلا وضع له دواء غير داء واحد الهرم».

والحديث أخرجه الترمذي في كتاب الطب باب الدواء والحث عليه رقم ٢٠٣٩.

(٣) ليست الإشارة في كلامهم مما يراد منه استعمال اللفظ في المعنى المذكور، وحاشاهم أن يقولوا ذلك، بل معناه أن الألفاظ مستعملة في معناها الوضعي العربي، وإنما يخطر المعنى الإشاري على قلوب العارفين عند ذكر الآية أو الحديث، بعد فهمه على الطريق العربي الصحيح، كما أفاده ابن عطاء الله في كتابه (لطائف المنن).

(ج) قال الإمام الخطابي في معالم السنن: في الحديث إثبات الطب والعلاج، وأن التداوي مباح غير مكروه كما ذهب إليه بعض الناس.

وفيه أنه جعل الهرم داء، وإنما هو ضعف الكبير، وليس من الأدواء التي هي أسقام عارضة للأبدان من قبل اختلاف الطبائع وتغير الأمزجة، وإنما شبهه بالداء لأنه جالب للتلذذ، كالأدواء التي قد يتعقبها الموت والهلاك، وهذا كقول النمر بن تولب:

ودعوت ربي بالسلامة جاهداً ليصحني فإذا السلامة داء
يريد أن العمر لما طال به أداه إلى الهرم، فصار بمنزلة المريض الذي قد أوقعه الداء وأضعف قواه، =

وأول قاطع فيه أن القرآن أنزل عربياً وبلسان العرب، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم، وهذا الاستعمال خارج عنه، ولهذا المعنى تقرير في موضعه^(١) من هذا الكتاب، والحمد لله. فإن نقل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل العلم، فالقول فيه مبسوط بعد هذا^(٢) بحول الله.

المسألة الثانية عشرة

[الأدلة وعمل السلف بها]

كل دليل شرعي لا يخلو أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً أو أكثرياً، أو لا يكون معمولاً به إلا قليلاً أو في وقت ما، أو لا يثبت به عمل، فهذه ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرياً، فلا إشكال في الاستدلال به ولا في العمل على وفقه، وهي السنة المتبعة والطريق المستقيم، كان الدليل مما يقتضي إيجاباً أو ندباً أو غير ذلك من الأحكام؛ كفعل النبي ﷺ مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل، والزكاة بشروطها، والضحايا والعقيقة، والنكاح والطلاق، والبيوع وسواها من الأحكام التي جاءت في الشريعة وبيّنها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو إقراره، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك دائماً أو أكثرياً - وبالجملة ساوى القول الفعل ولم يخالفه بوجه، فلا إشكال في صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الاطلاق. فمن خالف ذلك فلم يعمل به على

وكقول حميد بن ثور الهذلي:

أرى بصري قد رابني بعد صحة وحسبك داءً أن تصح وتسلم
وحدثني إبراهيم بن عبد الرحمن العنبري، حدثنا ابن أبي قماش، حدثنا ابن عائشة عن حماد بن سلمة عن حميد عن الحسين قال: قال رسول الله ﷺ: «لو لم يكن لابن آدم إلا السلامة والصحة لكان كفى بهما داءً قاضياً».

(١) سبق في المسألة الرابعة من النوع الثاني من المقاصد، وسيأتي أيضاً في المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز.

(٢) أي في الفصل الثاني من المسألة التاسعة المذكورة، فيما روي عن سهل بن عبد الله من تفسير آيات على هذا النحو.

حسب ما عمل به الأولون جرى فيه ما تقدم في كتاب الأحكام من اعتبار^(١) الكلية والجزئية فلا معنى للإعادة.

والثاني: أن لا يقع العمل به إلا قليلاً أو في وقت^(٢) من الأوقات أو حال من الأحوال، ووقع إيثار غيره والعمل به دائماً^(٣) أو أكثرياً، فذلك الغير هو السنة المتبعة والطريق السابلة، وأما^(٤) ما لم يقع العمل عليه إلا قليلاً فيجب الثبوت فيه وفي العمل على وفقه، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر؛ فإن إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعي أو لغير معنى شرعي، وباطل أن يكون لغير معنى شرعي، فلا بد أن يكون لمعنى شرعي تحروا العمل به، وإذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل، كالمعارض للمعنى الذي تحروا العمل على وفقه، وإن لم يكن معارضاً في الحقيقة^(٥). فلا بد من تحري ما تحروا وموافقة ما داوموا عليه، وأيضاً: فإن فرض أن هذا المنقول الذي قل العمل به مع ما كثر العمل به يقتضيان^(٦) التخيير، فعملهم - إذا حقق النظر فيه - لا يقتضي مطلق التخيير، بل اقتضى أن ما داوموا عليه هو الأولى في الجملة، وإن كان العمل الواقع على وفق الآخر لا حرج فيه، كما نقول في المباح مع

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

(٢) هو وما بعده بيان وتفصيل لقوله (قليلاً) فقوله (في وقت) أي كما يأتي في صلته عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الأوقات. وقوله: أو حال، أي كتأخيره عليه السلام الظهر للإبراد والجمع بين الصلاتين في السفر، كما سيأتي له.

(٣) الفرض أنه وقع العمل بدليل قليلاً، فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائماً؟

(٤) هذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الأصوليون في مباحث الترجيح بالأمر الخارج كعمل أهل المدينة أو الخلفاء الأربعة، أو بعمل أكثر السلف، فما هنا ترجيح وإن كان بخارج أيضاً، إلا أنه يكون عمله ﷺ وأصحابه معه وبعده كان عليه، ولم يخالفوه إلا لأسباب اقتضت المخالفة يأتي ذكرها، ولا ينافي أنه من الترجيح بخارج جعله المعارضة بين العمل والمعنى الذي تحروه، لأن الواقع أن المعارضة إنما هي بين الخبرين، ومعارضة العمل تابعة، يرشدك إلى هذا قوله: فإن فرض أن هذا إلخ... فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذلك التخيير في العمل بأيهما.

(٥) أي لضعفه بإزاء ما كثر العمل على وفقه.

(٦) أي لأنهما دليلان متعارضان ولا مرجح. فالحكم إما الوقف وإما التخيير على الخلاف بينهم في ذلك.

المندوب إن وضعهما بحسب فعل المكلف يشبه المخير فيه؛ إذ لا حرج في ترك المندوب على الجملة^(١)، فصار المكلف كالمخير فيهما، لكنه في الحقيقة ليس كذلك، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح في الجملة، فكذلك ما نحن فيه، وإلى هذا^(٢) فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجرد حجة، ما لم يعضدها دليل آخر؛ لاحتماؤها في أنفسها، وإمكان^(٣) أن لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر، ومن ذلك في كتاب^(٤) الأحكام وما بعده، فإذا كان كذلك ترجح العمل على خلاف ذلك القليل، ولهذا القسم أمثلة كثيرة، ولكنها على ضربين:

أحدهما: أن يتبين فيه العمل القليل وجه يصلح أن يكون سبباً للقلة، حتى إذا عدم السبب عدم المسبب، وله مواضع؛ كوقوعه بياناً لحدود حدث، أو أوقات عينت، أو نحو ذلك.

كما جاء في حديث^(٥) إمامة جبريل بالنبي ﷺ يومين؛ وبيان رسول الله ﷺ لمن سأله عن وقت الصلاة، فقال: «صلّ معنا هذين اليومين»^(٦) فصلاته في اليوم^(٧) في أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختياري الذي لا يتعدى، ثم لم يزل مثابراً على أوائل الأوقات إلا عند عارض، كالإبراد في شدة الحر، والجمع بين الصلاتين في السفر، وأشبه ذلك. وكذلك قوله: «من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح» إلخ^(٨) بيان لأوقات الأعدار لا مطلقاً، فلذلك لم يقع العمل عليه في

(١) وإن كان في ترك المندوب كلياً حرج، كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل.

(٢) يعني: ويضاف إلى ما ذكرناه من أدلة الأخذ بما عليه العمل في الأعم الأكثر أن قضايا الأعيان إلخ. ولا يخفى أن العمل إذا كان قليلاً عد من قضايا الأعيان التي لا يحتج بها، وهذا يوهن الأخذ بما كان العمل عليه قليلاً.

(٣) عطف تفسير لقوله: احتمالها في أنفسها.

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

(٥) أخرجه أبو داود والترمذي عن ابن عباس والنسائي عن جابر (تيسير).

(٦) أخرجه مسلم والترمذي والنسائي.

(٧) لعل فيه سقط كلمة (الثاني) كما يدل عليه الحديث في باب مواقيت الصلاة.

(٨) رواه في التيسير بلفظ: «من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن =

حال الإختيار. ومن أجل ذلك يفهم أن قوله عليه الصلاة والسلام «أسفروا بالفجر»^(١) مرجوح بالنسبة إلى العمل^(٢) على وفقه. وإن لم يصح فالأمر أوضح. وبه أيضاً يفهم^(٣) وجه إنكار أبي مسعود الأنصاري على المغيرة بن شعبة تأخير الصلاة إلى آخر وقتها، وإنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبد العزيز كذلك، واحتجاج عروة بحديث عائشة أن النبي ﷺ كان يُصليَ العصرَ والشمسُ في حُجرتها قبل أن تَظْهر^(٤) ولفظ «كان» فعل يقتضي الكثرة^(٥) بحسب العرف، فكأنه احتج عليه في مخالفة ما داوم عليه النبي ﷺ كما احتج أيضاً أبو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلى إلى أن قال: «بهذا أمرت». وكذلك قول عمر بن الخطاب للداخل للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبر: آية ساعة هذه؟^(٦)، وأشباهه.

وكما جاء في قيام رسول الله ﷺ في رمضان في المسجد، ثم ترك ذلك مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم، ولم يعد إلى ذلك هو ولا أبو بكر، حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب، فعمل بذلك لزوال علة الإيجاب، ثم نبّه على أن القيام في آخر الليل أفضل من ذلك، فلأجل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام، واستحبه مالك لمن قدر عليه، وإلى هذا الأصل^(٧) ردت عائشة ترك رسول الله ﷺ الإدامة على صلاة الضحى، فعملت بها لزوال

أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر» وقال أخرجه الستة بهذا اللفظ.

(١) «أسفروا بالفجر، فإنه أعظم للأجر» أخرجه أصحاب السنن (تيسير).
(٢) أي لقلة العمل على الإسفار، والمرجوحية أخذ بها مالك. وقوله: وإن لم يصح فالأمر أوضح، الأوضحية بالنسبة لمساعدة مالك فقط، وإلا فهو خروج عن الموضوع لأن الكلام في دليلين صحيحين ترجح أحدهما بأن العمل به أكثر.

(٣) وإن لم يذكر أبو مسعود هذا الوجه في احتجاجه، بل ذكر قوله: بهذا أمرت، كما يجيء بعد.
(٤) رواه مالك والجماعة كلهم إلا الترمذي مع اختلاف يسير، وهذا لفظ الموطأ ومسلم وأبي داود. ولفظ البخاري: (والشمس لم تخرج من حجرتها)، والمعنى: قبل أن تزول الشمس عن وسط الدار.

(٥) ولذلك أفرد بعض المصنفين في الحديث باباً، وسموه باب الشمائل، وقال أهل الأصول: إن لفظ: كان يفعل، تفيد عرفاً ذلك.

(٦) أي أن العمل على غير هذا، فقد كانوا يبكرون للجمعة.

(٧) الأصل الخاص، وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذي فيه الكلام، وهو ترجيح الدليل =

العلة بموته، فقالت: ما رأيت^(١) رسول الله ﷺ يصلي الضحى قط وإنما لأستحبها، وفي رواية: وإنما لأسبّحها، وإن كان رسول الله ﷺ ليدع العمل وهو يحب أن يعمل، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم^(٢). وكانت تصلي الضحى ثمانى ركعات، ثم تقول: لو نُشِر لي أبواي ما تركتها^(٣). فإذا بنينا على ما فهمت من ترك رسول الله ﷺ للمداومة على الضحى فلا حرج على من فعلها^(٤).

ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال، وفهم الصحابة من ذلك - عائشة وغيرها - أن النهي للرفق فواصلوا، ولم يواصلوا كلهم، وإنما واصل منهم جماعة كان لهم قوة على الوصال، ولم يتخوفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات.

وأمثلة هذا الضرب كثيرة، وحكمه الذي ينبغي فيه الموافقة للعمل الغالب كائناً ما كان، وترك القليل أو تقليده حسبما فعلوه، أما فيما كان^(٥) تعريفاً بحد وما أشبهه فقد استمر العمل الأول^(٦) على ما هو الأولى، فكذلك يكون بالنسبة إلى ما جاء بعد موافقته

= باستدامة أو أكثرية العمل به.

(١) لا ينافي ما جاء عنها في أحاديث أخرى أنه ﷺ كان يصلها أربعاً، لأن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التي يكون فيها عادة بين نسائه، وقد ثبت لها فعله ﷺ للضحى وإن لم تره، فلذلك كانت تصليها ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصلها، فلذلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها.

(٢) رواه مسلم، ورواه أيضاً البخاري مع بعض اختلاف، وصدر الحديث ذكره في التيسير عن الستة إلا الترمذي.

(٣) أي ما كان فرحها بهما عند خروجهما من القبر بمله لها عن صلاة الضحى. وذلك دليل على تأكدها في رأيها.

(٤) أي المداومة.

(٥) وهو النوع الأول من هذا الضرب المذكور في كلامه آنفاً.

(٦) أي في عهده ﷺ. وقوله: فكذلك يكون إلخ... أي يكون الشأن فيما جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له ﷺ، أي الحكم فيه للعمل الغالب قطعاً بدون توهم. فقوله: بعد، بالضم. قوله:

موافقته، فاعل، ولعل فيه تحريف كلمة موافقتهم له بموافقتهم كما هو الأنسب، أي: وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاه فسيأتي أنه وإن كان طريقاً يصح سلوكه، إلا أن

الأصل هو الأولى، وهذا معنى قوله: وأما غيره إلخ... أي فغير ما وافقوا عليه ربما يفهم فيه أن

الحكم ليس للعمل الغالب الذي كان في عهده ﷺ، ولكن الواقع أن الأمر فيه مثل ما وافقوا عليه، =

لهم على ذلك، وأما غيره فكذلك أيضاً، ويظهر لك بالنظر في الأمثلة المذكورة.

فقيام رسول الله ﷺ في رمضان في المسجد ثم تركه بإطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته وذلك بالنسبة إلى الأئمة والعلماء والفضلاء المقتدى بهم؛ فإن هؤلاء منتصبون لأن يقتدى بهم فيما يفعلون - وفي باب البيان من هذا الكتاب لهذا بيان - فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العالم مداوماً عليه أنه واجب، وسد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع، وفي هذا الكتاب له ذكر، اللهم إلا أن يعمل به الصحابة كما في قيام رمضان فلا بأس، وستتهم ماضية، وقد حفظ الله فيها هذا المحذور الذي هو ظن الوجوب، مع أنهم لم يجتمعوا على إعماله والمداومة عليه إلا وهم يرون أن القيام في البيوت أفضل، ويتحرونه أيضاً، فكان على قولهم وعملهم القيام في البيوت أولى^(١)، ولذلك جعل بعض الفقهاء القيام في المساجد أولى لمن لم يستظهر القرآن، أو لمن لا يقوى إلا بالتأسي، فكانت أولويته لعذر كالرخصة، ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى، فعلى كل تقدير ما داوم عليه النبي ﷺ هو المقدم، وما رآه السلف الصالح فسنة أيضاً، ولذلك يقول بعضهم: لا ينبغي تعطيل المساجد عنها جملة؛ لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة.

وأما^(٢) صلاة الضحى فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله ﷺ يصليها قط دليل على قلة عمله بها، ثم الصحابة لم ينقل عنهم العمل بها، وإنما داوم من دوام عليها منهم بمكان لا يتأسى بهم فيه كالبيوت، عملاً^(٣) بقاعدة الدوام على الأعمال، ولأن عائشة

= كما يتبين ذلك من إرجاع الأمثلة التي حصلت فيها المخالفة إلى أن الأولى فيها أيضاً ما كان العمل جارياً فيه على عهده ﷺ، وغيره يعتبر مرجوحاً، مع كونه صح في ذاته لسبب اقتضاه.

(١) أي فهم وإن أقاموها في المسجد بإمام واحد على خلاف ما كان في عهده ﷺ لهذا العذر ولارتفاع المانع الذي هو خوف الافتراض، إلا أن عملهم وقولهم جارٍ على أن الأفضل الموافقة للعمل الغالب في عهده.

(٢) مقابل لقوله: فقيام رمضان، فالمثالان، وكذا مثال الوصال بيان لقوله: وأما غيره فكذلك أيضاً، على ما سبق شرحه.

(٣) أي فهم لم يتدعوا، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ما خشيه ﷺ من الإيجاب، ولا ظن الوجوب بفعلهم لأنهم كانوا يخفونها كما قال المؤلف: إلا أن ضميمه اخفائها إلخ...

فهمت أنه لولا خوف الإيجاب لداوم عليها، وهذا أيضاً موجود في عمل المقتدى بهم، إلا أن ضميمته إخفائها يصد عن الاقتداء. ومن هنا لم تشرع الجماعة في النوافل بإطلاق، بل في بعض مؤكداها؛ كالعيدين، والخسوف، ونحوها. وما سوى ذلك فقد بين عليه الصلاة والسلام أن النوافل في البيوت أفضل، حتى جعلها في ظاهر لفظ الحديث^(١) أفضل من صلاتها في مسجده الذي هو أفضل البقاع التي يصلى فيها، فلذلك صلى عليه الصلاة والسلام في بيت مليكة ركعتين في جماعة^(٢)، وصلى بآب بن عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة^(٣)، ولم يظهر ذلك في الناس، ولا أمرهم به ولا شهره فيهم ولا أكثر من ذلك، بل كان عمله في النوافل على حال الأفراد، فدلّت هذه القرائن كلها - مع ما انضاف إليها من أن ذلك أيضاً لم يشتهر^(٤) في السلف الصالح ولا واطبوا على العمل به دائماً ولا كثيراً - أنه مرجوح، وأن ما كانوا عليه من الأعم الأغلب هو الأولى والأخرى، وإذا نظرنا إلى أصل الذريعة اشتد الأمر في هذه القضايا، فكان العمل على ما داوم عليه الأولون أولى، وهو الذي أخذ به مالك فيما روي عنه أنه يجيز الجماعة في النافلة في الرجلين والثلاثة ونحو ذلك، وحيث لا يكون مظنةً اشتهاً، وما سوى ذلك فهو يكرهه.

وأما مسألة الوصال^(٥) فإن الأحق والأولى ما كان عليه عامتهم، ولم يواصل خاصتهم حتى كانوا في صياهم كالعامّة في تركهم له، لِمَا رزقهم الله من القوة، التي هي

(١) ساق مسلم حديثاً طويلاً ذكر فيه قوله ﷺ: «فعلَيْكُمْ بالصلاة في بيوتكم، فإن خير صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة» وروي في الجامع الصغير: «أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة» عن النسائي والطبراني. قال المناوي في شرحه للجامع الصغير: قضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يتعرض الشيخان ولا أحدهما لتخريجه، وإلا لما ساغ له العدول عنه لغيره على القانون الصناعي وهو ذهول فاحش فقد خرجاه معاً باللفظ المذكور اهـ.

(٢) رواه البخاري.

(٣) ساق مسلم في هذا عدة أحاديث.

(٤) فيكون ما يتعلق بصلاة النافلة جماعة مما حصلت فيه الموافقة لفعله تماماً، بحيث لم يوجد ما يقتضي رخصة لمخالفة البعض مثلاً، ولا يكون هذا من أمثلة قوله: وأما غيره.

(٥) الوصال صوم اليومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر في الليل، والسرّد أن يتابع صوم الأيام مع الفطر بالليل، ومنه يفهم أن قوله: مع أن بعض من كان يسرد إلخ... كلام فيما يشبه الوصال من جهة أن كلاً غير ما هو الأولى في نظر الشارع.

أ نموذج من قوله عليه الصلاة والسلام: «إني أبيتُ عند ربِّي يُطعمني ويسقيني»^(١) مع أن بعض^(٢) من كان يسرد الصيام، قال بعد ما ضعف: يا ليتني قبلت رخصة رسول الله ﷺ، وأيضاً فإن طلب المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المكلف بالرفق والقصد، خوف الانقطاع - وقد مر لهذا المعنى تقرير في كتاب^(٣) الأحكام - فكان الأحرى الحمل على التوسط، وليس إلا ما كان عليه العامة وما ظنوا عليه. وعلى هذا فاحمل نظائر هذا الضرب.

والضرب الثاني: ما كان على خلاف ذلك ولكنه يأتي على وجوه:

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

كقيام الرجل للرجل إكراماً له وتعظيماً، فإن العمل المتصل تركه، فقد كانوا لا يقومون لرسول الله ﷺ إذا أقبل عليهم، وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس، ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر، ولو كان لتقل، حتى روي عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له في المجلس. فقال: إن تقوموا نقم، وإن تقعدوا نقعد، وإنما يقوم الناس لرب العالمين، فقيامه ﷺ لجعفر ابن عمه وقوله: «قوموا لسيدكم»^(٦) إن حملناه على ظاهره فالأولى خلافه لما تقدم، أن نظرنا فيه وجدناه محتملاً أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم^(٧) أو على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوقٍ يجده القائم

(١) تقدم (ج ٢ - ص ٤٤٢).

(٢) هو عبد الله بن عمرو.

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

(٤) أي يكون وقوعه متفقاً عليه، ولكنه يكون محتملاً للمعنى المستدل عليه ولغيره، كما في القيام للقادم.

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

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

(٧) وهذا هو الذي كانوا يتحاشونه ويرونه موجباً لكرهيته، كما أشار إليه بقوله: وإنما يقوم الناس لرب العالمين.

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

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

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

ومن ذلك سجود الشكر إن فرضنا ثبوته عن النبي ﷺ، فإنه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي تواتت عليه، والنعم التي أفرغت عليه إ فراغاً، فلم ينقل عنه مواظبة على ذلك، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء إلا في النذرة مثل كعب بن مالك إذ نزلت توبته، فكان العمل على وفقه تركاً للعمل على وفق العامة منهم.

ومن هذا المكان يتطلع إلى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل^(٣) مقدماً على الأحاديث؛ إذ كان إنما يراعى كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك

(١) كما سبق أن قضايا الأعيان لا تقوم حجة إلا إذا عضدها دليل آخر لاحتمال ألا تكون مخالفة إلخ...

(٢) أي لأنه مع كونه قليلاً محتمل لغير المعنى المستدل عليه، في مقابلة الكثير الذي لا احتمال فيه.

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

وإن جاء فيه أحاديث، وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن مستمراً فيهم إلا وهو مستمر في عمل رسول الله ﷺ أو في قوة المستمر. وقد قيل لمالك: إن قوماً يقولون: إن التشهد فرض، فقال: أما كان أحد يعرف التشهد؟ فأشار إلى الإنكار عليه بأن مذهبهم كالمبتدع الذي جاء بخلاف ما عليه من تقدم، وسأله أبو يوسف عن الأذان؟ فقال مالك: وما حاجتك إلى ذلك؟ فعجباً من فقيه يسأل عن الأذان، ثم قال له مالك: وكيف الأذان عندكم؟ فذكر مذهبهم فيه، فقال: من أين لكم هذا؟ فذكر له أن بلائاً لما قدم الشام سأله أن يؤذن لهم، فأذن لهم كما ذكر عنهم، فقال له مالك: ما أدري ما أذان يوم؟ وما صلاة يوم؟ هذا مؤذن رسول الله ﷺ وولده من بعده يؤذنون في حياته وعند قبره، وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده. فأشار مالك إلى أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمراً أثبت في الاتباع وأولى أن يرجع إليه.

وقد بين في العتبية أصلاً لهذا المعنى عظيماً يجعل موقعه عند من نظر إلى مغزاه، وذلك أنه سئل عن الرجل يأتي إليه الأمر يحبه فيسجد لله شكراً، فقال: لا يفعل. ليس مما مضى من أمر الناس، قيل له: إن أبا بكر الصديق - فيما يذكرون - سجد يوم اليمامة شكراً، أسمع ذلك؟ قال: ما سمعت ذلك، وأرى أن كذبوا على أبي بكر، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم نسمع له خلافاً. ثم قال: قد فتح على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين بعده، أسمع أن أحداً منهم سجد؟ إذا جاءك مثل هذا مما كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء فعليك بذلك، فإنه لو كان لذكر، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم، فهل سمعت أن أحداً منهم سجد؟ فهذا إجماع، إذا جاءك الأمر لا تعرفه فدعه. هذا ما قال. وهو واضح في أن العمل العام هو المعتمد، على أي وجه كان، وفي أي محل وقع، ولا يلتفت إلى قلائل ما نقل، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير.

ومنها: أن يكون هذا القليل خاصاً بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به، أو خاصاً بحال من الأحوال، فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما تقيد به، كما قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة في الوضوء أنه كان به مرض، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث، بناء على أن إذنه بعد

ذلك لم يكن نسخاً. وهو قوله: «إنما نهيتكم لأجل الدافّة»^(١).

ومنها: أن يكون مما فعل فلتة^(٢)، فسكت عنه النبي ﷺ مع علمه به، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره، ولا يشرعه النبي ﷺ، ولا يأذن فيه ابتداءً لأحد، فلا يجب أن يكون تقريره عليه إذناً له ولغيره؛ كما في قصة الرجل^(٣) الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام في أمر فعمل فيه، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله، فربط نفسه بسارية من سواري المسجد، وحلف أن لا يحلّه إلا رسول الله ﷺ، فقال عليه الصلاة والسلام: «أما إنّه لو جاءني لاستغفرتُ له» وتركه كذلك حتى حكم الله فيه^(٤). فهذا وأمثاله لا يقتضي أصل المشروعية ابتداءً ولا دواماً، أما الابتداء فلم يكن فعله ذلك يأذن رسول الله ﷺ، وأما دواماً فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه. وهذا خاص بزمانه؛ إذ لا وصول إلى ذلك إلا بالوحي، وقد انقطع بعده فلا يصح الإبقاء على ذلك لغيره حتى ينظر الحكم فيه، وأيضاً: فإنه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله، لا في زمان رسول الله ﷺ ولا فيما بعده، فإذا العمل بمثله أشدّ غرراً؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له، ولو كان قبله تشريع لكان استمرار العمل بخلافه كافياً في مرجوحيته.

ومنها: أن يكون العمل القليل رأياً لبعض الصحابة لم يتابع عليه، إذ كان في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجيزه أو يمنعه، لأنه من الأمور التعبدية البعيدة عن الاجتهاد؛ كما روي عن أبي طلحة الأنصاري أنه أكل برداً وهو صائم في رمضان، فقيل له: «أأكل البردَ وأنت صائم؟» فقال: «إنما هو بردٌ نزل من السماء نظهر به بطوننا، وإنه

(١) نهى ﷺ عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فلما كان بعد ذلك قالوا: لقد كان الناس ينتفعون بضحايهم ويحملون منها الودك ويتخذون منها الأسقية. فقال: «وما ذاك؟» قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد الثلاث، فقال عليه الصلاة والسلام: «إنما نهيتكم لأجل الدافّة التي دفت عليكم. فكلوا وتصدقوا وادخروا» رواه أبو داود ورواه مسلم بتأخير لفظ تصدقوا عن ادخروا.

(٢) بدون سبق تشريع فيه.

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

(٤) بقبول توبته، وقد أبره ﷺ في يمينه، فأطلقه بيده الكريمة.

ليس بطعام ولا شراب، قال الطحاوي: ولعل ذلك من فعله لم يقف النبي عليه الصلاة والسلام عليه فيعلمه الواجب عليه فيه؛ قال: وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله ﷺ فلم ير ذلك عمر شيئاً؛ إذ لم يخبر أن النبي ﷺ وقف عليه فلم ينكره، فكذلك ما روي عن أبي طلحة؛ قال: والذي كان من ذلك ما روى عن رفاع بن رافع قال: كنت عن يمين عمر بن الخطاب، إذ جاءه رجل فقال: زيد بن ثابت يفتي الناس في الغسل من الجنابة برأيه، فقال: اعجل به عليّ، فجاء زيد، فقال عمر: قد بلغ من أمرك أن تُفتي الناس بالغسل من الجنابة في مسجد النبي عليه الصلاة والسلام برأيك؟ فقال زيد: والله يا أمير المؤمنين ما افتيت برأيسي، ولكني سمعت من أعمامي شيئاً فقلت به، فقال: من أي أعمامك؟ فقال: من أبي بن كعب، وأبي أيوب، ورفاعة بن رافع. فالتفت إليّ عمر فقال: ما يقول هذا الفتى؟ فقلت: إنا كنا نفعله^(١) على عهد رسول الله ﷺ ثم لا نغتسل، قال: أسألتكم النبي ﷺ عن ذلك؟ فقلت: لا. ثم قال في آخر الحديث: لئن أُخبرتُ بأحد يفعله ثم لا يغتسل لأنكهته عقوبةً، فهذا أيضاً من ذلك القبيل^(٢)، والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال، فكفى بمثله حجة على الترك.

ومنها: أن يكون عمل به قليلاً ثم نسخ، فترك العمل به جملة، فلا يكون حجة بإطلاق، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام.

ومثاله حديث الصيام عن الميت، فإنه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة؛ فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس، وهما أول من خالفاه، فروي عن عائشة أنها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت: أطعموا عنها، وعن ابن عباس أنه قال: لا يصوم أحد عن أحد. قال مالك: ولم أسمع أن أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ ولا من التابعين بالمدينة أمروا أحداً أن يصوم عن أحد، ولا يصلي أحد عن أحد، وإنما

(١) أي الجماع بغير إنزال.

(٢) المعروف فيه أنه مما عمل به قليلاً ثم نسخ أو تخصص حديثه الذي هو قوله عليه السلام: «إنما الماء من الماء» بالحلم، وقد ورد في الحديث: «لعلنا أعجلناك؟!» فقال: نعم يا رسول الله قال: «فإذا أعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك» وهذا لفظ البخاري ومسلم. والإقحاط عدم الإنزال، وعن أبي بن كعب: إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهى عنها، أخرجه أبو داود والترمذي والدارمي.

يفعل ذلك كل أحد عن نفسه، فهذا إخبار بترك العمل دائماً في معظم الصحابة ومن يليهم، وهو الذي عول عليه في المسألة كما أنه عول عليه في جملة عمله.

وقد سئل عن سجود القرآن الذي في المفصل، وقيل له: أتسجد أنت فيه، فقال: لا، وقيل له: إنما ذكرنا هذا لك لحديث عمر بن عبد العزيز، فقال: أحب الأحاديث إليّ ما اجتمع الناس عليه، وهذا مما لم يجتمع الناس عليه، وإنما هو حديث من حديث الناس. وأعظم من ذلك القرآن، يقول الله: ﴿مِنهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١) فالقرآن أعظم خطراً. وفيه الناسخ والمنسوخ^(٢)، فكيف بالأحاديث؟ وهذا مما لم يجتمع عليه. وهذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر، إذ كانوا إنما يأخذون بالأحدث فالأحدث^(٣) من أمر رسول الله ﷺ، وروي عن ابن شهاب أنه قال: أعياء الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله ﷺ ناسخه ومنسوخه، وهذا صحيح. ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر، والحمد لله. وثم أقسام آخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره.

وبسبب ذلك ينبغي للعامل أن يتحرى العمل على وفق الأولين، فلا يسامح نفسه في العمل بالقليل، إلا قليلاً وعند الحاجة ومس الضرورة، إن اقتضى^(٤) معنى التخيير ولم يخف^(٤) نسخ العمل، أو عدم صحة في الدليل، أو احتمالاً لا ينهض به الدليل أن يكون حجة، أو ما أشبه ذلك. أما لو عمل بالقليل دائماً للزمه أمور:

أحدها: المخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها، وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها.

(أ) سورة آل عمران، الآية: ٧.

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

(٢) أصله من كلام ابن عباس رضي الله عنه. ولفظه: كنا نأخذ بالأحدث إلخ...

(٣) الضمير للقليل في قوله: العمل بالقليل، أي بأن كان الدليل الذي أخذ به يصلح معارضاً لما عمل به الأكثر، ولا يكون ذلك إلا حيث يحتج به وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به.

(٤) الضمير للعامل، فهو مبني للفاعل، وقوله: أو احتمالاً، معطوف على المفعول.

والثاني^(١): استلزام ترك ما داوموا عليه، إذ الفرض أنهم داوموا على خلاف هذه الآثار، فإدامة العمل على موافقة ما لم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه.

والثالث^(٢): أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهار ما خالفه؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال، فإذا وقع ذلك ممن يقتدي به كان أشد.

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

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

ومن هنالك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي ﷺ نص على عليٍّ أنه الخليفة بعده، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ، وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة، يحمّلونهما مذاهبهم، ويعبّرون بمشبهاتهما في وجوه العامة، ويظنون أنهم على شيء.

ولذلك أمثلة كثيرة: كاستدلالات الباطنية على سوء مذاهبهم بما هو شهير في النقل عنهم، وسيأتي منه أشياء في دليل الكتاب إن شاء الله، واستدلال التناسخية^(١) على

(١) لازم لما قبله، أي خالفهم فعلاً وتركاً، وهما متلازمان في مثله.

(٢) الأول والثاني عامان. وهذا الثالث خاص بما إذا كان من مقتدى به.

(أ) قال الشهرستاني في الملل والنحل (٢/٩١) طبعة دار المعرفة - بيروت: التناسخية منهم قالوا =

صحة ما زعموا بقوله تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾^(١) وكثير من فرق الاعتقادات تعلق بظواهر من الكتاب والسنة في تصحيح ما ذهبوا إليه، مما لم يجر له ذكراً ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين، وحاش لله من ذلك. ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءة القرآن بالإدارة^(١)، وذكر الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع، بقوله عليه الصلاة والسلام: «ما اجتمع قومٌ يتلون كتاب الله ويتدارسونه فيما بينهم» الحديث^(٢)، والحديث الآخر: «ما اجتمع قومٌ يذكرون الله»^(٣) إلخ، وبسائر ما جاء في فضل مجالس الذكر.

وكذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذنين بالليل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾^(ب) الآية، وقوله: ﴿أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾^(ج) وبجهر قوام الليل بالقرآن، واستدلالهم على الرقص في المساجد وغيرها

= بتناسخ الأرواح في الأجساد والانتقال من شخص إلى شخص، وما يلقي من الراحة والتعب والدعة والنصب فمرتب على ما أسلفه من قبل وهو في بدن آخر جزء على ذلك، والإنسان أبداً في أحد أمرين: إما في فعل وإما في جزء، وما هو فيه فيما مكافأة على عمل قدمه، وإما عمل ينتظر المكافأة عليه، والجنة والنار في هذه الأبدان، وأعلى عليين درجة النبوة، وأسفل السافلين دركة الحية، فلا وجود أعلى من درجة الرسالة ولا وجود أسفل من درجة الحية. ومنهم من يقول: المدرج الأعلى درجة الملائكة والأسفل دركة الشيطانية، ويخالفون بهذا المذهب سائر الثنوية، فإنهم يعنون بأيام الخلاص رجوع أجزاء النور إلى عالمه الشريف الحميد، وبقاء أجزاء الظلام في عالمه الخسيس الدميم.

(أ) سورة الانفطار، الآية: ٨.

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

(٢) ذكره في الجامع الصغير وفي التيسير بلفظ: «ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله» إلخ... عن أبي داود.

(٣) رواه في التيسير بلفظ: «لا يقعد قوم يذكرون الله» إلخ، عن مسلم والترمذي، ورواه في الترغيب «ما من قوم يذكرون الله» إلخ... ورواية ابن ماجه: «ما جلس قوم مجلساً» إلخ... أما لفظ المؤلف: «ما اجتمع قوم» فلم يوجد بعينه في هذه الكتب.

(ب) سورة الأنعام، الآية: ٥٢.

(ج) سورة الأعراف، الآية: ٥٥.

بحديث لعب الحبشة في المسجد بالدرق والحراب، وقوله عليه الصلاة والسلام لهم: «دُونَكُمْ يَا بَنِي أَرْفَدَةَ»^(١).

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

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

فإن زعم أن ما انتحله من ذلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين، وإذا كان مسكوتاً عنه ووجد له في الأدلة مساع فلا مخالفة، إنما المخالفة أن يعاند ما نقل

(١) رواه الشيخان والنسائي.

(٢) وكتاب الاعتصام للمؤلف قد أوضح الطريق لتمييز المصالح المرسله عن البدع.

عنهم بضده، وهو البدعة المنكرة، قيل له: بل هو مخالف، لأن ما سكت عنه في الشريعة على وجهين:

أحدهما: أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله ﷺ، فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه، فلا سبيل إلى مخالفته؛ لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له، فمن استلحقه صار مخالفاً للسنة، حسبما تبين في كتاب المقاصد.

والثاني: أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد، فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله، وهي المصالح المرسلة، وهي من أصول الشريعة المبني عليها؛ إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع، حسبما تبين في علم الأصول، فلا يصح إدخال ذلك تحت جنس البدع. وأيضاً: فالمصالح المرسلة - عند القائل بها - لا تدخل في التعبدات ألّبتة، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة، وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية. ولذلك تجد مالكا - وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة - مشدداً في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين، فلذلك نهى عن أشياء وكره أشياء، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفيتها. بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها بالعمل، فلا مزيد عليه، وقد تمهد أيضاً في الأصول أن المطلق إذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة في غيره^(١).

فالحاصل: أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق، فرأيت الأولين قد عنوا به على وجه واستمر عليه عملهم، فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر؛ بل هو مفتقر إلى دليل يتبعه في إعمال ذلك الوجه، وذلك كله مبين في باب الأوامر والنواهي من هذا الكتاب، لكن على وجه آخر، فإذا ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة، فلم يبق إذاً أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين، وكفى بذلك مزلة قدم. وبالله التوفيق.

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

فصل

[الدليل المهجور]

واعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة، بل فيها ما هو خفيف، ومنها ما هو شديد، وتفصيل القول في ذلك يستدعي طولاً، فلنكِّله إلى نظر المجتهدين، ولكن المخالف على ضربين:

أحدهما: أن يكون من أهل الاجتهاد، فلا يخلو أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع^(١) أو لا، فإن كان كذلك فلا حرج عليه، وهو ماجور على كل حال، وإن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول.

والثاني: أن لا يكون من أهل الاجتهاد، وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة، إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة، ولا رأوه أهلاً للدخول معهم، فهذا مذموم.

وقلما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هذا القسم؛ لأن المجتهدين - وإن اختلفوا في الأمر العام في المسائل التي اختلفوا فيها - لا يختلفون إلا فيما اختلف^(٢) فيه الأولون، أو في مسألة موارد الظنون لا ذكر لهم فيها، فالأول يلزم منه اختلاف الأولين في العمل، والثاني يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل.

أما القسم الثاني^(٣) فإن أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان؛ فإن موافقته شاهد للدليل الذي استدل به ومصدق له على نحو ما يصدقه الإجماع، فإنه

(١) كما سبق في مسألة الوصال في الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهي عنه.
 (٢) أي مذهباً ورأياً، وكان عمل كل منهم جارياً على مقتضى مذهبه، هذه صورة، أو في مسألة لم تظهر للمتقدمين، أي الصحابة، مثلاً اختلاف في المذهب، ولم يحصل استدلال كل على مذهبه، ولكن روي عنهم الاختلاف في العمل، فإذا اختلف المجتهدون بعد ذلك، يكون رأي كل منهم موافقاً لرأي البعض وعمله في الصورة الأولى، وموافقاً للعمل في الصورة الثانية، لكن بقيت صورة ثالثة، وهي أنه قد يختلف المجتهدون في أمر لم يحصل من الصحابة رأساً عمل فيه، فضلاً عن الرأي فلا يتأتى فيه قوله: والثاني يلزم منه الجريان إلخ... لأن ذلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل. إلا أن يقال إنه قيد كلامه أولاً بقوله: في الأمر العام، أي أن هذا في الجملة والأغلب.
 (٣) وهم ممن ليسوا أهلاً للاجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيه غلطاً.

نوع من الإجماع فعلياً، بخلاف ما إذا خالفه، فإن المخالفة مؤهنة له أو مكذبة، وأيضاً: فإن العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل^(١) المقدرة الموهنة، لأن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة، لا يستقيم إعمال الدليل دونها، والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتماً، ومعين لناسخها من منسوخها ومبين لمجملها، إلى غير ذلك، فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومن قال بقوله، وقد تقدم منه أمثلة، وأيضاً: فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية إلى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معني، ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها.

ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة، وقد مر من ذلك أمثلة؛ بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها إلى الشريعة المنزهة، وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها في الإفتئات على الشريعة، وانظر في مسألة^(٢) التداوي من الخُمار في درة الغواص للحريري وأشباهها، بل قد استدل بعض النصارى على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن، ثم تحيل فاستدل على أنهم مع ذلك كالمسلمين في التوحيد ﴿سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً﴾^(١).

(١) وهي الاحتمالات العشرة، من المجاز والنسخ والمعارض العقلي إلخ...

(٢) وحاصلها أن حامد بن العباس سأل علي بن عيسى في ديوان الوزارة عن دواء الخمار وقد علق به، فأعرض عنه فخجل، ثم سأل قاضي القضاة أبا عمر، فقال: قال الله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ وقال النبي عليه السلام: «استعينوا في الصناعات بأهلها» والأعشى هو المشهور بهذه الصناعة في الجاهلية، وقد قال:

(وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها)
ثم تلاه أبو نواس في الإسلام فقال:

(دع عنك لومي فإن اللوم إغراء وداوني بالتي كانت هي الداء)
فأسفر وجه حامد بالجواب، وبكى علي بن عيسى، وقال له: ما شرك لو أجبت كما أجاب قاضي القضاة؟! وقد استظهر بالآية والحديث أه، ولا شك أن هذا مجون مردول من قاضي القضاة لا يصدر إلا عن الفساق المستهترين.

(١) سورة الإسراء، الآية: ٤٣.

فلهذا كله يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون؛ وما كانوا عليه في العمل به فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل، ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار، وهي:

المسألة الثالثة عشرة [جعل الحكم تابعاً للدليل]

فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين:

أحدهما: أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار، واقتباس ما تضمنه من الحكم، ليعرض عليه النازلة المفروضة، لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم، أما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه، وأما بعد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة.

والثاني: أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة أن^(١) يظهر بادية الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل، من غير تحري لقصد الشارع، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة.

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^(١) فليس مقصودهم الاقتباس منها، وإنما مرادهم الفتنة بها بهواهم، إذ هو السابق للمعتبر، وأخذ الأدلة فيه بالتبع، لتكون لهم حجة في زيغهم ﴿والراسخون في العلم﴾ ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة، فلذلك ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ ويقولون: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾^(ب) فيتبرءون إلى الله مما ارتكبه أولئك الزائغون، فلذلك صار أهل الوجه الأول محكّمين للدليل على أهوائهم، وهو أصل الشريعة؛ لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه، حتى يكون

(١) لعل الأصل: بأن يظهر.

(أ) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(ب) سورة آل عمران، الآية: ٨.

عبداً لله، وأهل الوجه الثاني يحكمون أهواءهم على الأدلة، حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعاً، وتفصيل هذه الجملة قد مر منه في كتاب المقاصد، وسيأتي تمامه في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى.

المسألة الرابعة عشرة

[اقتضاء الأدلة للأحكام]

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين^(١):

أحدهما: الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسن النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك.

والثاني: الاقتضاء التبعية، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء، ووجوبه على من خشى العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجملة: كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي.

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

فلا يخلو أن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أو لا، فإن أخذه مجرداً صح الاستدلال، وإن أخذه بقيد الوقوع فلا يصح^(٢)، وبيان ذلك

(١) سيقول في آخر المسألة: وإذا اعتبرت الأفضية والفتاوى في القرآن والحديث وجدتها على هذا

الأصل، يعني: فالمسألة تساعدك على تنزيل ما ورد فيها من ذلك على ما تعلمه من هذا الأصل.

(٢) ليس كل ما اعتبر فيه الوقوع ينضم إليه توابع تخرجه عن الحكم الأصلي، وعليك بالنظر في أمثلته

السابقة لتعلم منها صحة هذا. وأيضاً: سيقول بعد: موجب في كثير من النوازل إلى ضمائم، أي أن

هناك نوازل أيضاً لا ضمائم لها، وعليه فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذي لا ضمائم فيه وجعل

الدليل مفرداً فهو صحيح، لأنه لم يختلف حكمه عن الحكم الأصلي ولم يقترن المناط بأمر محتاج

إلى اعتباره كما قال، فإطلاقه عدم الصحة غير ظاهر، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ =

أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين، وتعيين المناط موجب - في كثير من النوازل - إلى ضمام وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين، وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها، إذ ليس موضع الحاجة بخلاف ما إذا اقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره في الاستدلال، فلا بد من اعتباره.

فقول الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) الآية، لما نزلت أولاً كانت مقررة لحكم أصلي، منزل على مناط أصلي من القدرة وإمكان الامتثال وهو السابق، فلم ينزل حكم أولي الضرر، ولما اشتبه ذو الضرر ظن أن عموم نفي الاستواء يستوي^(١) فيه ذو الضرر وغيره، فخاف من ذلك وسأل الرخصة، فنزل: ﴿غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾^(ب) ولما قال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ عُدَّ بَ»^(٢) بناء على تأصيل قاعدة أخروية، سألت عائشة عن معنى قول الله عز وجل ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾^(ج) لأنه يشكل دخوله تحت عموم الحديث، فبين عليه الصلاة والسلام أن ذلك العرض، لا الحساب المناقش فيه. وقال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ»^(٣) فسألته عائشة عن هذه الكراهية، هل هي الطبيعية^(٤) أم لا؟ فأخبرها

= نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد. وانظر قوله بعد: فأما إن لم يكن ثم تعيين إلخ... وقوله أيضاً: فإن سأل عن مناط غير معين إلخ...

(أ) سورة النساء، الآية: ٩٥.

(١) هذا مبني على أن الآية بعد نزول الاستثناء أفادت أن ذوي الضرر يستون مع الجاهدين، وليس كذلك، لأن الآية إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر، وهذا ما فهمه ابن أم مكتوم السائل، فلذلك كان يذهب إلى الجهاد بعد ذلك ويقف في الصفوف.

(ب) سورة النساء، الآية: ٩٥.

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي.

(ج) سورة الانشقاق، الآية: ٨.

(٣) تمامه: «ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه» رواه أحمد والشيخان والترمذي والنسائي عن عائشة وعن عبادة بن الصامت. كما في الجامع الصغير.

(٤) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله، ومن كره الموت كرهه الله، ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تكره الموت، فخافت وقالت: إنا لنكره الموت، قال: «ليس كذلك»، إلخ الحديث في البخاري في الرقاق، أي فهي كراهة للموت في حالة خاصة.

أن «لا» وتبين مناط الكراهية المرادة. وقال الله تعالى: ﴿وقوموا لله قانتين﴾^(١) تنزيلاً على المناط المعتاد، فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بيّنه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعله^(١) حين جُحش شقّه. وقال عليه الصلاة والسلام: «أنا وكافلُ اليتيم كهاتين»^(٢)، ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذرّ: «لا تَوَلَّيَنَّ مَالَ يَتِيمٍ»^(٣).

والأمثلة في هذا المعنى لا تحصى، واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هذا التفصيل، فلو فرض نزول حكم عام، ثم أتى كل من سمعه يثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة إليه، لكان الجواب على وفق هذه القاعدة، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء، ووصيته لبعض بأمر آخر كما قال: «قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقِمَّ»^(٤) وقال لآخر: «لا تَغْضَبْ»^(٥) وكما قِيلَ مِنْ بعضهم جميعَ ماله، ومن بعضهم شطره، وردّ على بعضهم ما أتى به^(٦) بعد تحريضه على الإنفاق في سبيل الله، إلى سائر الأمثال.

فصل

[مواضع تعين المناط]

ولتعين المناط مواضع:

منها: الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام؛ كما إذا نزلت آية أو جاء حديث على

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٣٨.

(١) فقد قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به». إلى أن قال: «وإذا قعد فاقعدوا» وصلى بهم قاعداً، الحديث متفق عليه.

(٢) رواية البخاري «أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين»، وأشار بالسبابة والوسطى في كتاب الطلاق، وكذلك رواه الترمذي، ورواية أبي داود «كهاتين في الجنة».

(٣) تقدم (ج ١ - ص ١٥٥).

(٤) أخرجه الترمذي.

(٥) قال رجل: يا رسول الله، أوصني ولا تكثر عليّ لعلّي لا أنسى قال: «لا تغضب» أخرجه البخاري في كتاب الأدب ومالك والترمذي (تيسير).

(٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: أمر رسول الله ﷺ يوماً بالصدقة، فقال رجل: يا رسول الله عندي دينار، قال: «تصدق به على نفسك» قال: عندي آخر. قال: «تصدق به على زوجك». قال: عندي آخر. قال: «تصدق به على خادمك». قال: عندي آخر، قال: «أنت أبصر به» - أخرجه في التيسير عن أبي داود والنسائي. قال مصحح التيسير: في إسناد محمد بن عجلان، فيه مقال.

سبب، فإن الدليل يأتي بحسبه، وعلى وفاق البيان التمام فيه، فقد قال تعالى^(١): ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنْكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾^(١) الآية، إذ كان ناس يختانون أنفسهم، فجاءت الآية تبيح لهم ما كان ممنوعاً قبل، حتى لا يكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾^(ب) الآية، إذ نزلت عند وجود مظنة خوف أن لا يقسطوا، وما أشبه ذلك، وفي الحديث: «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله» الحديث^(٢)، أتى فيه بتمثيل الهجرة لمّا كان هو السبب، وقال: «وَيَلِّ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ»^(٣) مع أن غير الأعقاب يساويها حكماً، لكنه كان السبب في الحديث التقصير في الاستيعاب في غسل الرجلين، ومن ذلك كثير.

ومنها: أن يتوهم بعض المناطات داخلاً في حكم، أو خارجاً عنه، ولا يكون كذلك في الحكم^(٤)، فمثال الأول ما تقدم في قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ نُوقِسَ الْحِسَابَ عُدَّتْ»^(٥) وقوله: «مَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ»^(٦) ومثال الثاني قوله عليه

(١) ليست الآيات والحديثان من المناط الخاص المفروض فيه أنه يختلف حكمه عن العام بسبب طروء عوارض، حتى يكون من الاقتضاء التبعية الذي يخالف حكم الأصل، ويكون الحكم فيه مقصوداً عليه بحسب هذه العوارض، فإن إباحت مباشرة النساء ليلة الصيام ليست قاصرة على حالة من كان يختان نفسه، بل ذلك عام. وكذا إباحت تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل في اليتامى، وكذا كون الأعمال بالنيات ليس قاصراً على مسألة الهجرة، وكذا الوعيد في عدم استيعاب الغسل للأعضاء ليس قاصراً على الأعقاب، كما قال المؤلف، فالأحكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب، بل حكمه حكم غيره، وسيأتي له أنهما إذا لم يختلفا فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص، فهذه الأمثلة منه. أما المناطات الخاصة المخالفة لحكم العام فقد ذكر أمثلتها قبل هذا الفصل، فلا يشبهه عليك المقام.

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(ب) سورة النساء، الآية: ٣.

(٢) تقدم (جـ ١ - ص ٢٦٤).

(٣) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي، وهو جزء من حديث.

(٤) أي يبين الشارع المناط، ويزيل اللبس.

(٥) تقدم (جـ ٣ - ص ٧٢).

(٦) تقدم (جـ ٣ - ص ٧٢).

الصلاة والسلام للمصلي^(١): «ما منعك أن تجيئني إذ دعوتك؟ وقد جاء فيما نزل عليّ: ﴿استجيبوا لله وللرسول﴾^(١) الآية» أو كما قال عليه الصلاة والسلام؛ إذ كان إنما ثبت على صلاته لاعتقاده أن نازلته المعينة لا يتناولها معنى الآية.

ومنها: أن يقع اللفظ المخاطب به مجملاً، بحيث لا يفهم المقصود به ابتداءً، فيفتقر المكلف عند العمل إلى بيانه، وهذا الإجمال قد يقع لعامة المكلفين، وقد يقع لبعضهم دون بعض، فمثال العام قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ و﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾^(ب) فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة، فجاءت أقوال النبي ﷺ وأفعاله مبينة لذلك، ومثال الخاص^(٢) قصة عدي بن حاتم في فهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود، حتى نزل بسببه: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾^(ج)، وقصته^(٣) في معنى قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(د)، وقصة ابن عمر في طلاق^(٤) زوجته، إلى أمثال من ذلك كثيرة.

فهذه المواضع وأشباهاها مما يقتضي تعيين المناط، لا بدّ فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة.

فأما إن لم يكن ثم تعيين^(٥) فيصح أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع، ويصح إفراده بمقتضى الدليل الدال عليه في الأصل، ما لم يتعين فلا بد من اعتبار توابعه، وعند

(١) هو أبو سعيد بن المعلى، والحديث أخرجه البخاري.

(أ) سورة الأنفال، الآية: ٢٤.

(ب) سورة المنافقون، الآية: ١٠.

(٢) فإن الإجمال كان عنده خاصة، ولم يكن مجملاً عند الصحابة في الآيتين.

(ج) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(٣) وهي أنه لما سمع الآية قال: ما معناه أنهم ما كانوا يعبدونهم، فأجابه عليه الصلاة والسلام بما معناه «أليسوا يشعرون لهم الأحكام من أنفسهم؟» يعني: وهذا لا يكون إلا من الرب سبحانه.

(د) سورة التوبة، الآية: ٣١.

(٤) أي في الحيض، وسؤال عمر، وإجابة المصطفى عليه الصلاة والسلام له بقوله: «مره فليراجعها» - إلى أن قال: «فتلك العدة التي أمر الله تعالى»، أي بقوله: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ - الحديث للسته.

(٥) وفي هذه الحالة لا يظهر فرق بين الأخذين، لأن فرض الوقوع المعتاد لا يغير شيئاً.

ذلك نقول: لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف^(١) يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه؛ لأنه سئل عن مناط معين، فأجاب عن مناط غير معين.

لا يقال: إن المعين يتناوله المناط غير المعين؛ لأنه فرد من أفراد عام أو مقيد من مطلق؟

لأننا نقول: ليس الفرض هكذا^(٢) وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام، لطروء عوارض، كما تقدم تمثيله، فإن فرض عدم اختلافهما فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص، وما مثل هذا إلا مثل من سأل: هل يجوز بيع الدرهم من سكة كذا بدرهم في وزنه من سكة أخرى، أو المسكوك بغير المسكوك وهو في وزنه؟ فأجابه المسؤول بأن الدرهم بالدرهم سواء بسواء، فمن زاد أو ازداد فقد أربى. فإنه لا يحصل^(٣) له جواب مسألته من ذلك الأصل؛ إذ له أن يقول: فهل ما سألتك عنه من قبيل الربا أم لا؟ أما لو سأله: هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكته وطيبه؟ فأجابه كذلك، لحصل المقصود لكن بالعرض، لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه، فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب بذلك الكلام لكان مصيباً، لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مطلق، فأجابه بمقتضى الأصل، ولو فصل له الأمر بحسب الواقع لجاز،

(١) أي عن أمر له كيفية وتوابع خاصة في وقوعه، بحيث يكون مما له مناط معين.
(٢) أي ليس الفرض الذي نحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه في الجواب هكذا، أي أي مناط خاص كائناً ما كان.

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

ويحتمل فرض صور كثيرة، وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للمسائل، وبسبب ذلك عظمت أجرام الدواوين، وكثرت أعداد المسائل، غير أن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حد سؤاله، فإن سأل عن مناط غير معين أجيب على وفق الاقتضاء الأصلي، وإن سأل عن معين فلا بد من اعتباره في الواقع، إلى أن يستوفي له ما يحتاج إليه. ومن اعتبر الأفضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل. وبالله التوفيق.

obeikandi.com

وأما النظر الثاني في عوارض الأدلة

فينحصر القول فيه في خمسة فصول

الأول في الإحكام والتشابه، وله مسائل:

المسألة الأولى

[المحكم والمتشابه]

المحكم يطلق بإطلاقين: عام، وخاص، فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ، سواء علينا أكان ذلك الحكم ناسخاً أم لا، فيقولون: هذه الآية محكمة، وهذه الآية منسوخة، وأما العام فالذي يعني به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره، فالمتشابه بالإطلاق الأول هو المنسوخ، وبالإطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا، وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾^(١) ويدخل تحت المتشابه والمحكم بالمعنى الثاني ما نبه عليه الحديث من قول النبي ﷺ: «الْحَلَالُ بَيْنٌ وَالْحَرَامُ بَيْنٌ، وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ»^(٢) فالبين هو المحكم، وإن كانت وجوه التشابه تختلف^(٣) بحسب الآية والحديث، فالمعنى واحد؛ لأن ذلك راجع إلى فهم^(٣) المخاطب، وإذا تؤمل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيئاتها داخله تحت

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٢) رواه في التيسير عن الخمسة وهذا لفظ البخاري.

(٣) سيأتي أن الآية في التشابه الحقيقي صراحة، وظاهر أن الحديث في التشابه الإضافي، وقد يندرج فيه أيضاً التشابه الواقع في المناط.

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

معنى المتشابه، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه واليمين والمؤول والمخصص والمقيد داخله^(١) تحت معنى المحكم.

المسألة الثانية

[قلة المتشابه]

التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات، لكن النظر في مقدار الواقع منه: هل هو قليل أم كثير؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة، لأمر:

أحدها: النص الصريح، وذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(١) فقوله في المحكمات: ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ يدل أنها المعظم والجمهور. وأم الشيء معظمه وعامته، كما قالوا: أم الطريق، بمعنى معظمه، وأم الدماغ، بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه، والأم أيضاً: الأصل، ولذلك قيل لمكة: أم القرى، لأن الأرض دُحيت من تحتها، والمعنى يرجع^(٢) إلى الأول، فإذا كان كذلك فقوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ إنما يراد بها القليل.

والثاني: أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والإشكال كثيراً، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى، كقوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(ب) وقوله تعالى: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾^(ج) ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ^(٣) لِلنَّاسِ

(١) أي بعد معرفة أنه الناسخ إلخ، فإنه صار واضحاً لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره.

(أ) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٢) لا يظهر رجوعه للأول الذي هو المعظم، لأن المعنى الثاني يرجع إلى أنه المنشأ الذي تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأم القرى، وتعليلها بأن الأرض دحيت من تحتها، ولا يخفى أن الفرع قد يكون أكثر من الأصل، ولو قال: والأم أيضاً الأصل والعماد، كما في القاموس، لظهر رجوعه للأول، فإن الذي عليه المعتمد والمعول هو معظم الشيء وجمهوره، والناذر لا حكم له.

(ب) سورة آل عمران، الآية: ١٣٨.

(ج) سورة البقرة، الآية: ٢.

(٣) يقتضي الاستدلال أن معنى (لتبين) أي به، فيكون بيئاً، ويؤكد أن غرضه ذلك سابق الكلام ولاحقه، وهو خلاف ما فسرت به الآية من أنه بيان السنة للقرآن.

ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴿١﴾ وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس، والمشكل الملتبس إنما هو إشكالٌ وحيرة لا بيان وهدى، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدى، فدل على أنه ليس بكثير، ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابهاً لم يصح القول به، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق بالمكلفين حكم من جهته زائدٌ على الإيمان به وإقراره كما جاء، وهذا واضح.

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

فإن قيل: كيف يكون المتشابه قليلاً؟ وهو كثير جداً على الوجه الذي فسر به آنفاً، فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمؤول^(١) كثير، وكل نوع من هذه الأنواع يحتوي على تفاصيل كثيرة، ويكفيك من ذلك الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال: لا عامٌ إلا مخصص، إلا قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (هـ) وإذا نظر المتأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعد الكلية ألفيت لا تجري على معهود الإطراد، فالواجبات من الضروريات أوجبت على حكم الإطلاق والعموم في الظاهر، ثم جاءت الحاجيات والتكميليات والتحسينيات ففقدتها على وجوه شتى وأنحاء لا تنحصر، وهكذا سائر ما ذكر مع العام.

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة إلى ما اختلف فيه إلا القليل، ومعلوم أن المتفق عليه واضح، وأن المختلف فيه غير واضح، لأن مثار

(أ) سورة النحل، الآية: ٤٤.

(ج) سورة لقمان، الآية: ٢.

(ب) سورة هود، الآية: ١.

(د) سورة الزمر، الآية: ٢٣.

(١) أي قبل معرفة ما يقتضي تأويله، وإلا فبعدها يكون محكماً.

(هـ) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢ وسورة النساء، الآية: ١٧٦ وسورة النور، الآية: ٦٤ وسورة التغابن،

الآية: ١١.

الاختلاف إنما هو التشابه يقع في مناطه، وإلى هذا فإن الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي، وقد اختلف فيه أولاً في معناه^(١) ثم في صيغته، ثم إذا تعينت له صيغة (افعل) أو (لا تفعل) فاختلف في: ماذا تقتضيه؟ على أقوال مختلفة. فكل ما يبنى على هذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه مختلف^(٢) فيه أيضاً، إلى أن يثبت تعيينه إلى جهة بإجماع، وما أعز ذلك؟

وأيضاً: فإن الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص إلا أن تسلم من القوادح العشرة المذكورة في أول الكتاب، وذلك عسير جداً، وأما الإجماع فمتنازع فيه أولاً، ثم إذا ثبت ففي ثبوت كونه حجة باتفاق شروط^(٣) كثيرة جداً، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه، ثم إن العموم مختلف فيه ابتداءً: هل له صيغة^(٤) موجودة أم لا؟ وإذا قلنا بوجودها فلا يعمل منها ما يعمل إلا بشروط تشتط وأوصاف تعتبر، وإلا لم يعتبر أو اختلف في اعتباره، وكذلك المطلق مع مقيده، وأيضاً: فإذا كان معظم الأدلة غير نصوص، بل محتملة للتأويل، لم يستقر منها للنظر دليل يسلم بإطلاق.

ثم أخبار الآحاد هي عمدة الشريعة، وهي أكثر الأدلة، ويتطرق إليها من جهة الأسانيد ضعف، حتى إنها مختلفة في كونها حجة أم لا، وإذا كانت حجة فلها شروط أيضاً إن اختلفت لم تُعمل أو اختلف في أعمالها، ومن جملة ما يقتضيه منه الأحكام: المفهوم، وكله مختلف فيه، فلا مسألة تتفرع منه متفق عليها.

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى، بسبب اختلافهم فيه أولاً،

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

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

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

(٤) أي هل الألفاظ والصيغ التي قيل إنها للعموم، كمن، والذي، والنكرة في سياق النفي، وهكذا، هل هي موضوعة للعموم؟ أم هي للخصوص؟ أم نقول بالوقف؟

ثم في أصنافه، ثم في مسالك علله، ثم في شروط صحته، ولا بد مع ذلك أن يسلم من خمسة وعشرين اعتراضاً، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكماً ظاهراً جلياً!

وأيضاً: فإن كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين: إحداهما: شرعية، وفيها من النظر ما فيها، ومقدمة نظرية تتعلق بتحقيق المناط، وليس كل مناط معلوماً بالضرورة، بل الغالب أنه نظري فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية، وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة، وهو رأي القاضي أيضاً، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها، فهذا كله مما يبين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جداً، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه.

فالجواب: أن هذا كله^(١) لا دليل فيه، أما المتشابهة بحسب التفسير المذكور - وإن دخل فيه تلك الأنواع كلها التي مدار الأدلة عليها - فلا تشابه فيها بحسب الواقع، إذ هي قد فسرت بالعموم المراد به الخصوص، قد نصب الدليل على تخصيصه، ويَبين المراد به، وعلى ذلك يدل قول ابن عباس: لا عام إلا مخصص. فأى تشابه فيه وقد حصل بيانه؟ ومثله سائر الأنواع؛ وإنما يكون متشابهاً عند عدم بيانه؛ والبرهان قائم على البيان، وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله ﷺ، ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلاً حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر: هل له مقيد أم لا؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما، فالعام مع خاصه هو الدليل، فإن فقد الخاص صار العام مع إرادة^(٢) الخصوص فيه من قبيل المتشابهة، وصار ارتفاعه^(٣) زيغاً وانحرافاً عن الصواب.

(١) الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف. وقوله: (بحسب التفسير المذكور) أي وهو الذي لا يتبين معناه من لفظه بل يحتاج إلى غيره، يعني وأما على ما سيأتي في المسألة الثالثة في معنى المتشابهة الحقيقي، فلا تدخل تلك الأنواع، وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهي الإشكال، وسيأتي جواب الثاني في المسألة التالية حيث يقول: وأما مسائل الخلاف وإن كثرت إلخ...

(٢) أي: وهذا غير موجود في الشريعة، فلا عام أريد به الخصوص وفقد فيه مخصصه، بل لا بد من قيام دليل الخصوص.

(٣) أي إهمال المخصص وعدم الأخذ به مع وجوده في الشريعة، لأن الدليل الشرعي هو مجموع العام =

ولأجل ذلك عدت المعتزلة من أهل الزيغ، حيث اتبعوا نحو قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(١) وقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(ب) وتركوا مبينه وهو^(١) قوله: ﴿يُحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هُدًى﴾^(ج) الآية، وقوله: ﴿فَاتَّبِعُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾^(د) واتبع الجبرية، نحو قوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(هـ) وتركوا بيانه وهو قوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(و) وما أشبهه. وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها، ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل لوصلوا إلى المقصود، فإذا ثبت هذا فالبيان مقترن بالمبين، فإذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابهاً وليس بمتشابه في نفسه شرعاً، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم. وبيان هذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة، وهي:

المسألة الثالثة

[أقسام التشابه]

وهي أن المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين: أحدهما: حقيقي، والآخر

= ومخصصه. فالأخذ بالعام وحده زيغ.

(أ) سورة فصلت، الآية: ٤٠.

(ب) سورة الكهف، الآية: ٢٩.

(١) غير مفهوم أن تكون الآيتان في التحكيم بيانا لآيتي نسبة الفعل للخلق مربوطاً بمشيتهم، وفي الجزء الأول عن الاعتصام في نفس هذا الموضوع أن الآيتين في التحكيم يردان على الخوارج في إنكارهم التحكيم على علي رضي الله عنه، استدلالاً منهم بآية ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ أما آيتا نسبة الفعل: ففي تهذيب الكلام أن مما يرد على المعتزلة في ذلك آية ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، وعليه فيتعين أن يكون قد سقط من الكلام الآية: التي بينت آيتي نسبة الفعل و (٢) رأي الخوارج و (٣) استدلالهم بآية ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾. فنكون آيتا التحكيم المذكورتان في الكتاب مبينتين لما في هذه الآية الأخيرة، وسيأتي في المسألة الثامنة من الطرف الثاني من الأدلة ما يؤيد ما كتبناه هنا، وسيأتي أيضاً في المسألة الثالثة من فصل الأحكام والنسخ ما لو انضم إلى هذا عين الجمل الساقطة هنا وانظر قوله في المسألة بعد هذه. ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة الخوارج وغيرهم، مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج.

(ج) سورة المائدة، الآية: ٩٥.

(هـ) سورة الصافات، الآية: ٩٦.

(د) سورة النساء، الآية: ٣٥.

(و) سورة التوبة، الآية: ٨٢.

إضافي، وهذا فيما يختص بها نفسها، وثم ضرب آخر راجع إلى المناط الذي تنزل عليه الأحكام.

فالأول: هو المراد بالآية، ومعناه راجع إلى أنه لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه، ولا نصب لنا دليل على المراد منه؛ فإذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يُحكم له معناه، ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه؛ ولا شك في أنه قليل لا كثير، وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة في أول المسألة. ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به، وهذا مذكور في فصل البيان والإجمال، وفي نحو من هذا نزلت آية آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١) حين قدم وفد نجران على رسول الله ﷺ.

قال ابن إسحاق - بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم - وهم من النصرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم - يريد في شأن عيسى - يقولون: هو الله؛ لأنه كان يحيي الموتى، ويبرئ الأسقام، ويخبر بالغيوب، ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً، ويقولون: هو ولد الله؛ لأنه لم يكن له أب يعلم، وقد تكلم في المهد بشيء لم يصنعه ولد آدم قبله، ويقولون: هو ثالث ثلاثة؛ لقول الله: فعلنا، وأمرنا، وخلقنا، وقضينا؛ ولو كان واحداً لما قال إلا فعلتُ وقضيتُ وأمرتُ وخلقْتُ؛ ولكنه هو وعيسى ومريم. قال ففي كل ذلك من أمرهم قد نزل القرآن، يعني صدر سورة آل عمران إلى قوله: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^(ب) ففي الحكاية مما نحن فيه أنهم^(١) ما قدرُوا الله حقَّ قدره، إذ قاسوه بالعبيد، فنسبوا له الصاحبة والولد، وأثبتوا للمخلوق ما لا يصلح إلا للخالق، ونفوا عن الخالق القدرة على خلق إنسان من غير أب، وكان الواجب عليهم الإيمان بآيات الله وتنزيهه عما لا يليق به فلم يفعلوا، بل حكموا على الأمور الإلهية بمقتضى آرائهم، فزاعوا عن الصراط المستقيم.

(أ) سورة آل عمران، الآية: ٧. (ب) سورة آل عمران، الآية: ٦٤.

(١) أي: فليس الفرض إن ما تكلموا فيه من المتشابه، لأن المباحث المذكورة عنهم في عيسى إنما هي من المحكم في آياتها التي وردت فيها، لا يوجد فيها اشتباه، ولكن في الموضوع اتباع أهوائهم بربرين لها بهذه الخيالات الفاسدة، وهي أشبه بما يصنعه الذين يتبعون أهواءهم في تفسير الآيات المتشابهة، ولذلك قال: وفي نحو من هذا نزلت آية الخ... ولم يقل: وفيه نزلت.

والثاني: وهو الإضافي ليس بداخل في صريح الآية، وإن كان في المعنى داخلياً فيه؛ لأنه لم يصير متشابهاً من حيث وضع في الشريعة، من جهة أنه قد حصل بيانه في نفس الأمر، ولكن الناظر قصر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى، فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة^(١)، وإنما ينسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة، فيطلق عليهم أنهم متبعون للمتشابه، لأنهم إذا كانوا على ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه؟ فلماذا قيل إنهم داخلون بالمعنى في حكم الآية.

ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم، ومثله ما خرجته مسلم عن سفيان قال: سمعت رجلاً يسأل جابر بن يزيد الجعفي عن قوله: ﴿فَلَنْ أُنْبِخَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾^(١) فقال جابر: لم يجيء تأويل هذه الآية، قال سفيان: وكذب. قال الحميدي: فقلنا لسفيان: ما أراد بهذا؟ فقال: إن الرافضة تقول: إن علياً في السحاب، فلا يخرج - يعني مع من خرج من ولده - حتى ينادي منادي من السماء - تريد علياً أنه ينادي - اخرجوا مع فلان! يقول جابر: فذا تأويل هذه الآية، وكذب. كانت في إخوة يوسف، فهذه الآية أمرها واضح، ومعناها ظاهر، يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها، كما دل الخاص على معنى العام، ودل المقيد على معنى المطلق، فلما قطع جابر الآية عما قبلها وما بعدها، كما قطع غيره الخاص عن العام، والمقيد عن المطلق، صار الموضع بالنسبة إليه من المتشابه؛ فكان من حقه التوقف، لكنه اتبع فيه هواه فراغ عن معنى الآية.

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

(١) وإن كان الاشتباه حصل فيها بأحد هذين السببين، بخلاف القسم الثالث، فالدليل فيه مفهوم لا أثر للاشتباه فيه، وإنما الاشتباه في التطبيق.

(أ) سورة يوسف، الآية: ٨٠.

فصل

[الأحكام والتشابه]

فإذا ثبت هذا فلنرجع إلى الجواب عن باقي^(١) السؤال فنقول:

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

وأما مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من المتشابهات بإطلاق، بل فيها ما هو منها، وهو نادر؛ كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح، فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغييه المحجوب أمره عن العباد؛ كمسائل الاستواء، والنزول، والضحك، واليد، والقدم، والوجه، وأشبه ذلك. وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض في معانيها، دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها، وهو ظاهر القرآن، لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل، ولا تكليف يتعلق بمعناها، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك، بل من جهة نظر المجتهد في مخارجها^(٢) ومناطاتها؛ والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر^(٣) بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه؛ والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة، فلكل مأخذ يجري عليه، وطريق يسلكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر، فخرج المنصوص^(٤) من الأدلة عن أن يكون متشابهاً بهذا الاعتبار، وإنما قصاره أن يصير إلى التشابه الإضافي، وهو الثاني، أو إلى التشابه الثالث.

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

(٢) أي فيما يخرج عليه للدليل ويحمل عليه معناه فعطف المناطات عليه مغاير ليصح قوله: وإنما قصاره إلخ... ويكون قوله: إلى التشابه الإضافي وهو الثاني، راجعاً إلى قوله: مخارجها. وقوله: أو إلى التشابه الثالث، راجعاً إلى قوله: ومناطاتها.

(٣) أي: إن قلنا إن لله حكماً في نفس الأمر في كل مسألة، وهو رأي المخطئة، فإن قلنا: إن حكم الله في كل مسألة هو ما وصل إليه المجتهد بعد بذل وسعه، فيكون الأمر أظهر.

(٤) قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الإجماع =

ويدل على ذلك أنك تأخذ كل عالم في نفسه، وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا النادر القليل، لأنه أخذ الشريعة مأخذاً طردت له فيه، واستمرت أدلتها على استقامة، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل، والأمر على ضد ذلك، وما من مجتهد إلا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف في مسائلها، ومعترف بأن قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(١) على ظاهره من غير شك فيه، فيستقرىء من هذا إجماع على أن المتشابه في الشريعة قليل وإن اعترفوا بكثرة الخلاف، وأيضاً: فإن كل خلاف واقع لا يستمر أن يعدّ في الخلاف؛ أما أولاً فلما تقدم من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المآخذ فضلت، وما ضلّت إلا وهي غير معتبرة القول فيما ضلّت فيه، فخلافها لا يعد خلافاً، وهكذا ما جرى مجراها في الخروج عن الجادة، وإلى ذلك فإن من الخلاف ما هو راجع في المعنى إلى الوفاق، وهذا مذكور^(١) في كتاب الاجتهاد، فسقط بسببه كثير مما يعد في الخلاف، وإذا روجع ما هنالك تبين منه هذا المقصد، ووجه آخر وهو أن كثيراً مما ليس بمحتاج إليه في علم الشريعة قد أدخل^(٢) فيها وصار من مسائلها، ولو فرض رفعه من الوجود رأساً لما اختل مما يحتاج إليه في الشريعة شيء، بدليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها - دع العرب المحفوظة اللسان كالصحابية ومن يليهم من غيرهم - بل من ولد بعد ما فسد اللسان، فاحتاج إلى علم كلام العرب، كمالك والشافعي وأبي حنيفة ومن قبلهم أو بعدهم وأمثالهم، فلما

= الناشئ عنهما، أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع فلا يخرج عن التشابه، وربما أيد ذلك قوله فيما سبق: ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى إلخ... ولكننا لا نأخذ بهذا الفهم، لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضرب الثالث كغيره من الأدلة الشرعية.

(أ) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(١) سيأتي في المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذائخة بالفوائد في هذا الموضوع.

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

دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف، ومن استقرى مسائل الشريعة وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيراً. وقد مر في المقدمات تنبيه على هذا المعنى، وفي كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج إليه المجتهد من العلوم المُعينة له على اجتهاده، فإذا جمعت هذه الأطراف تبين منها أن التشابه قليل، وأن المحكم هو الأمر العام الغالب.

المسألة الرابعة

[التشابه وأقسامه]

التشابه^(١) لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية، والدليل على ذلك من وجهين:

أحدهما: الاستقراء أن الأمر كذلك.

والثاني: أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من التشابه، وهذا باطل، وبيان ذلك أن الفرع مبني على أصله، يصح بصحته، ويفسد بفساده، ويتضح باتضاحه ويخفي بخفائه، وبالجملة فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع، إذ كل فرع فيه ما في الأصل، وذلك يقتضي أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها^(٢) ببعض في التفريع عليها، فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه في جميعها، فلا يكون المحكم أم الكتاب، لكنه كذلك، فدل على أن التشابه لا يكون في شيء من أمهات الكتاب.

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

(٢) أي فكثيراً ما يتوقف التفريع على أصل على ملاحظة أصل آخر، فإذا كان في هذه الأصول متشابه فكل ما تفرع عليه مباشرة أو يتوقف أصل عليه فإنه يكون متشابهاً، فيسري التشابه إلى الفروع التي انبنت على المتشابه، أو إلى الأصول الأخرى التي ترتبط بهذا الأصل المتشابه، ومعلوم أن هذا كثير جداً، فيكون أكثر الفروع متشابهاً، فقله: لزم سريانه في جميعها، أي جميع فروع الأصول التي نيط التفريع عليها بهذا الأصل المتشابه، وليس المراد جميع فروع الشريعة: لأنه أولاً لا يوافق مدعاه من أن الأكثر يكون متشابهاً، وثانياً: لأنه ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تبني على أصل متشابه مباشرة أو بالواسطة.

فإن قيل: فقد وقع في الأصول أيضاً؛ فإن أكثر الزائغين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لا في الفروع، ولو كان زيغهم في الفروع لكان الأمر أسهل عليهم.

فالجواب: أن المراد بالأصول القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية، وعند ذلك لا نسلم أن التشابه وقع فيها ألبتة، وإنما في فروعها، فالآيات الموهمة للتشبيه، والأحاديث التي جاءت مثلها، فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي، كما أن فواتح السور وتشابهاها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن، بل الأمر كذلك أيضاً في التشابه الراجع إلى المناط؛ فإن الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحرير في المناطات البينة، وهي الأكثر، فإذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الإضافي، فعند ذلك [لا]^(١) فرق بين الأصول والفروع في ذلك، ومن تلك الجهة حصل في العقائد الزيغ والضلال، وليس هو المقصود^(٢) ههنا، ولا هو مقصود صريح اللفظ، وإن كان مقصوداً بالمعنى والله أعلم؛ لأنه تعالى قال: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ﴾ (ب) الآية، فأثبت فيه متشابهاً؛ وما هو راجع لغلط^(٣) الناظر لا ينسب إلى الكتاب حقيقة، وإن نسب إليه فبالمجاز.

المسألة الخامسة

[تأويل المتشابه]

تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل، فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيقي، أو من الإضافي. فإن كان من الإضافي فلا بد منه إذا تعين بالدليل؛ كما بين العام

(١) زيدت على الأصل لضرورة السياق، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) أي إنما المقصود بنفيه عن الأصول هو التشابه الحقيقي، وليس الإضافي مقصوداً في هذا المبحث، كما أنه ليس مقصوداً بلفظ الآية وإن كان داخلاً فيها بالمعنى كما ذكره سابقاً.

(ب) سورة آل عمران، الآية: ٧.

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

بالخاص، والمطلق بالمقيد، والضروري بالحاجي، وما أشبه ذلك؛ لأن مجموعهما هو المحكم. وقد مر بيانه. وأما إن كان من الحقيقي فغير لازم تأويله؛ إذ قد تبين في باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق به تكليف إن كان موحداً^(١)؛ لأنه^(٢) إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح، أو بالحديث الصحيح أو بالإجماع القاطع، أو لا، فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه، وهو الإضافي، وإن لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوّر على ما لا يعلم، وهو غير محمود، وأيضاً: فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا^(٣) لهذه الأشياء، ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين تأويل من غير دليل وهم الأسوة والقُدوة وإلى ذلك، فالآية مشيرة إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾^(٤) الآية، ثم قال: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾^(٥) وقد ذهب جملة من متأخري الأمة إلى تسليط التأويل عليها أيضاً، رجوعاً إلى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها، من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع، تأنيساً للطالبيين، وبناءً على استبعاد الخطاب بما لا يفهم، مع إمكان الوقوف على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ وهو أحد^(٤) القولين للمفسرين، منهم مجاهد. وهي مسألة اجتهادية، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف، وقد استدل الغزالي على صحة هذا المذهب بأمور ذكرها في كتابه المسمى بـ (إلجام العوام)، فطالعه من هنالك.

(١) راجع المسألة الثانية عشرة في باب البيان والإجمال تجد في أولها أنه إما ألا يتعلق بالمجمل تكليف، وإما أنه لا وجود له، أي إذا وقفنا على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾. وعليه فلعل الأصل هنا إن كان (موجوداً) أي على فرض وجود المجمل بمعنى المتشابه الحقيقي.

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

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

(أ) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٤) وعليه فلا يوجد المتشابه بالمعنى الحقيقي.

المسألة السادسة

[شرط التأويل صحة المعنى]

إذ تسلط التأويل على المتشابه فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة: أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار، متفق^(١) عليه في الجملة بين المختلفين؛ ويكون اللفظ المؤول قابلاً له، وذلك أن الاحتمال المؤول به إما أن يقبله اللفظ أو لا، فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه، فلا يقبل التأويل، وإن قبله اللفظ فإما أن يجري على مقتضى العلم^(٢) أو لا، فإن جرى على ذلك فلا إشكال في اعتباره؛ لأن اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه، فإطراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصداً، وذلك غير صحيح ما لم يتم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته، وأما إن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أن يحمله اللفظ على حال^(٣)، والدليل على ذلك أنه لو صح لكان الرجوع إليه مع ترك اللفظ الظاهر^(٤) رجوعاً إلى العمى، ورمياً في جهالة، فهو ترك للدليل لغير شيء، وما كان كذلك فباطل.

(١) هذا هو الوصف الثاني، ولم يبين عليه شيئاً في بيانه الآتي، وكأنه لازم للوصف الأول، وهو صحة المعنى في الاعتبار، لأنه لا يكون كذلك إلا حيث يتفق عليه في الجملة، وإن خولف في التفصيل، فرجع الأمر إلى شرطين الأول: صحة المعنى في الاعتبار بأن يكون متفقاً مع الواقع المعترف به إجمالاً ممن يعتد بهم. والثاني: أن يكون وضع اللفظ قابلاً له لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو مجازاً أو كناية، جارياً في ذلك على سنن اللغة العربية.

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

(٣) أي ولو قبله اللفظ.

(٤) وهو اللفظ المتشابه الظاهر في معناه الوضعي، أي تركه إلى معنى لا يجري على اعتبار صحيح في مقتضى العلم يكون رجوعاً إلى عدم صرف. وقوله: ترك للدليل، أي: وهو اللفظ الظاهر المتشابه.

هذا وجه، ووجه ثان، وهو أن التأويل إنما يسלט على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه، فالناظر^(١) بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملة، اعتماداً على الراجح، ولا يلزم نفسه الجمع، وهذا نظر يرجع إلى مثله عند التعارض على الجملة، وإما أن لا يبطله ويعتمد القول به على وجه، فذلك الوجه إن صح واتفق^(٢) عليه فذاك، وإن لم يصح فهو نقض الغرض، لأنه رام تصحيح دليله المرجوح لشيء^(٣) لا يصح، فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل، وذلك يقتضي بطلانه عندما رام أن يكون صحيحاً، هذا خلف.

ووجه ثالث^(٤)، وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة، فردّه إلى ما لا يصح رجوع إلى أنه دليل لا يصح على وجه، وهو جمع بين النقيضين، ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾^(١) بالفقير، فإن ذلك يصير المعنى القرآني غير صحيح^(٥)، وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾^(ب) أنه من غوي^(٦) الفصيل، لعدم صحة غوى بمعنى غوي، فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ، والأول لا يصح فيه من جهة

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

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

(٣) لعل الأصل (بشيء).

(٤) لا يعد عما قبله.

(أ) سورة النساء، الآية: ١٢٥.

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

(ب) سورة طه، الآية: ١٢١.

(٦) بالكسر إذا بشم من شرب اللبن، أي فالتأويل فاسد، لأن ما في القرآن بالفتح، وسيأتي له هذا في المسألة التاسعة من الطرف الثاني من الأدلة.

المعنى، ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان^(١) ابن سمعان في قوله تعالى: ﴿هذا بيانٌ للناس﴾^(١).

فصل

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

(١) يأتي للمؤلف في المسألة التاسعة المشار إليها أنفاً بيان عن بيان هذا.

(أ) سورة آل عمران، الآية: ١٣٨.

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

الفصل الثاني في الأحكام والنسخ

ويشتمل على مسائل

المسألة الأولى

اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، والذي نزل بها القرآن على النبي ﷺ بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة، كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك، ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر، كالاقتراءات التي افتروها من الذبح لغير الله وللشركاء الذين ادّعواهم افتراء على الله، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير أصل، مما يخدم أصل عبادة غير الله، وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها، كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو، والإعراض عن الجاهل، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف من الله وحده، والصبر، والشكر، ونحوها، ونهى عن مساوئ الأخلاق من الفحشاء، والمنكر، والبغي، والقول بغير علم، والتطيف في المكيال والميزان، والفساد في الأرض، والزنى، والقتل، والوَاد، وغير ذلك مما كان سائراً في دين الجاهلية؛ وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر.

ثم لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة، واتسعت خِطَّةُ الإسلام كملت^(١) هنالك الأصول الكلية على تدرّيج، كإصلاح ذات البين، والوفاء بالعقود، وتحريم^(٢)

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

(٢) تقدم في المسألة الثامنة أن تحريم المسكر داخل إجمالاً في حفظ النفس، فالذي كان بالمدينة في =

المسكرات، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيفات^(١) والرخص، وما أشبه ذلك، كُله تكميل للأصول الكلية.

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة، لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام، وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيسٌ أولاً للقريب العهد بالإسلام واستتلافٌ لهم؛ مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمساً، وكون إنفاق المال مطلقاً بحسب الخيرة^(٢) في الجملة ثم صار محدوداً مقدراً، وأن القبلة كانت بالمدينة بيت المقدس ثم صارت الكعبة، وكحل نكاح المتعة^(٣) ثم تحريمه، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً، والظهار كان طلاقاً ثم صار غير^(٤) طلاق، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أزيل، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً ثم أحكم.

المسألة الثانية

[المنسوخ في الشريعة قليل]

لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية، والقواعد الأصولية في الدين، على غالب الأمر، اقتضى ذلك أن النسخ فيها^(٥) قليل

= ذلك إكماله بالتصريح بتحريمه، ووضع الحدود في شربه، والنص على تحريم القليل منه من باب التكميل أيضاً.

(١) لا ينافي هذا قوله الآتي: إنما هو لما كان فيه تأنيس إلخ... الذي يقتضي أنه روعي أولاً بالتخفيف، ثم روعي التشديد بالمدينة. لأن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكاليف التي كانت مطلقة؛ وتفصيلها اقتضى اقترانها بمشقات وحرج في بعض الأحيان، فروعت الرخص، فهي حتى مع الرخص أشد منها حينما كانت بمكة بدون رخص، ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة من باب النسخ في كتاب الأحكام للآمدي لتزداد بصيرة في هذا الموضوع، وتعرف الخلاف في جواز نوع النسخ الذي جعله المؤلف معظم النسخ.

(٢) أي في نوعه ومقداره، وإلا فالإنفاق مطلوب من أول التشريع، لا خيرة فيه بمعنى الإباحة، وهذا معنى قوله: في الجملة.

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

(٤) يعني وهو أشد؛ لأنه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق.

(٥) أي في الأحكام المنزلة بمكة، لا في الأحكام الكلية، حتى لا يتنافى مع قوله بعد: لا يكون فيها =

لا كثير؛ لأن^(١) النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً وإن أمكن عقلاً.

ويدل على ذلك^(٢) الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء. بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها؛ وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلي ألبتة، ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى؛ فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها، والجزئيات المكية قليلة.

وإلى هذا، فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التي وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي محكماً قليلة، ويقوي^(٣) هذا في قول من جعل المنسوخ من المتشابه، وغير المنسوخ من المحكم؛ لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(٤) فدخل النسخ في الفروع المكية قليل، وهي قليلة، فالنسخ فيها قليل، فهو إذاً بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر^(٥).

ووجه آخر، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون

= وقوعاً إلخ، وقوله: لم يثبت نسخ لكلي، ولو قال فيه لكان نصاً في المراد.
(١) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه في الاستدلال على أن النسخ فيما نزل بمكة قليل - أو نادر كما يقول بعد - ١ - وجه خاص، وهو أن أكثر ما نزل بها كليات، وهي لا نسخ فيها. أما أن أكثر ما نزل بها كليات فقد تقرر في المسألة الأولى. وأما أن الكليات لا نسخ فيها فدليلة الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية إلخ... وإذا صحت المقدمتان ثبت أنه لا نسخ في أكثر الأحكام المكية، بل في القليل منها. وهو المطلوب. ٢ - ما أضافه بقوله: وإلى هذا فإن الاستقراء إلخ... وحاصله أن من تتبع الناسخ والمنسوخ من الأحكام الجزئية نفسها تبين له أن ما نسخ من الجزئيات أقل من المحكم منها، وهذا كما يصح دليلاً على قلة النسخ في الأحكام المكية، يدل على قلته في الأحكام المدنية أيضاً، وإن كان سياقاً للاستدلال على المكي. ٣ - في قوله: ووجه آخر، وهو أن الأحكام إلخ... وهو كسابقه عام للمكي والمدني، ولذلك أحال عليهما في الفصل عند الاستدلال على أن الأمر كذلك في سائر الأحكام.

(٢) أي على أن النسخ لا يكون في الكليات؛ لا على أصل الدعوى، فهو استدلال على مقدمة الدليل.

(٣) لأنه حيثئذ يكون مقابلاً للمحكم الذي نصت الآية على أنه أم الكتاب وأصله والغالب فيه.

(٤) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٥) أي لأنه قليل فيما هو في ذاته قليل.

إلا بأمر محقق^(١)؛ لأن ثبوتها على المكلف أولاً محقق، فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق، ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ^(٢) القرآن ولا الخبر المتواتر، لأنه رفع للمقطوع به بالمظنون، فاقتضى هذا أن ما كان من الأحكام المكية يدعى نسخة لا ينبغي قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الإحكام فيهما.

فصل

[الأحكام والتشابه]

وهكذا يقال في سائر الأحكام مكية كانت أو مدنية.

ويدل على ذلك الوجهان الأخيران، ووجه ثالث، وهو أن غالب^(٣) ما ادعى فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعا فيه ومحتملاً، وقريباً من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه، من كون الثاني بياناً لمجمل، أو تخصيصاً لعموم، أو تقييداً لمطلق، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع، مع البقاء على الأصل من الإحكام في الأول والثاني، وقد أسقط ابن العربي من الناسخ والمنسوخ كثيراً بهذه الطريقة، وقال الطبري: أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فرضت، ثم اختلفوا في نسخها: قال ابن النحاس: فلما ثبتت بالإجماع وبالأحاديث الصحاح عن النبي ﷺ، لم يجوز أن تزال إلا بالإجماع أو حديث يزيلها ويبين نسخها، ولم يأت من ذلك شيء، انتهى المقصود منه.

ووجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره، أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين، كالخمر والربا، فإن تحريمهما بعد ما كانا على حكم الأصل لا يعد نسخاً لحكم الإباحة^(٤) الأصلية. ولذلك قالوا في حد النسخ: إنه رفع الحكم

(١) يشبه كلام ابن النحاس الآتي بعد، فلعله مأخذه.

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

(٣) ومنه يعلم أن الطريقة التي جرى عليها الجلالين في التفسير ليست على ما ينبغي، وإن كان جرياً على الاصطلاح الآتي في المسألة بعد، فهو تساهل في التعبير غير محمود في بيان كلام الله تعالى.

(٤) يدل على أن الخمر كان مباحاً بحكم الأصل قبل نزول تحريمه بالمدينة، وهذا يحتاج إلى الجمع بينه =

الشرعي^(١) بدليل شرعي متأخر، ومثله رفع براءة الذمة بدليل. وقد كانوا^(٢) في الصلاة يكلم بعضهم بعضاً، إلى أن نزل: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾^(٣). وروي أنهم كانوا^(٤) يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾^(ب) قالوا: وهذا إنما نسخ أمراً^(٤) كانوا عليه، وأكثر القرآن^(٥) على ذلك، معنى هذا أنهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الإباحة، فهو مما لا يعد نسخاً. وهكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية، فإذا اجتمعت هذه الأمور، ونظرت إلى الأدلة من الكتاب والسنة، لم يتخلص في يدك من منسوخها إلا ما هو نادر، على أن ههنا معنى يجب التنبه له، ليفهم اصطلاح القوم في النسخ. وهي:

المسألة الثالثة

[النسخ يعم التخصيص والتقييد والبيان]

وذلك أن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين: فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع

= وبين ما سبق له أن تحريمه داخل في الأصل المكي إجمالاً، وهو حرمة الجنابة على النفس والأعضاء.

- (١) أي والمباح بحكم الأصل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكماً شرعياً.
- (٢) روي في التيسير عن زيد بن أرقم قال: كنا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه حتى نزلت ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام. أخرجه الخمسة.
- (أ) سورة البقرة، الآية: ٢٣٨.
- (٣) أخرجه ابن مردويه أنه كان ﷺ إذا صلى يلتفت في الصلاة فنزلت هذه الآية. وأخرجه الحاكم وصححه، والبيهقي في سننه أنه كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت الآية.
- (ب) سورة المؤمنون، الآية: ٢.

- (٤) أي فليس نسخاً لحكم شرعي، بل تعمير للذمة بعد أن كانت غير مشغولة، وقد تفنن في تسمية هذا النوع تحريم ما هو مباح بالإباحة الأصلية، أو رفع براءة الذمة بدليل، أو نسخ أمر كانوا عليه، وهي عبارات ثلاث استعملها في معنى واحد زيادة في إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعي.
- (٥) أي أكثر تشريع القرآن رفع ونقض لما كانوا عليه، وإن كان أمهلهم مدة وأخذهم بالتدرج في تشريع ما به إصلاح عاداتهم وعباداتهم فلا يعد نسخاً، لأنه إنشاء لأحكام لم يسبقها تشريع في موضوعها.

الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخراً، فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به.

وهذا المعنى جارٍ في تقييد المطلق، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيدته، فلا إعمال له في إطلاقه، بل المعمل هو المقيد، فكان^(١) المطلق لم يفد مع مقيدته شيئاً، فصار مثل الناسخ والمنسوخ، وكذلك العام مع الخاص؛ إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار، فأشبهه الناسخ والمنسوخ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنما أهمل منه ما دل عليه^(٢) الخاص، وبقي السائر على الحكم الأول، والمبين مع المبهم^(٣) كالمقيد مع المطلق، فلما كان كذلك استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني؛ لرجوعها إلى شيء واحد.

ولا بد من أمثلة تبين المراد: فقد روي عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾^(١) إنه ناسخ لقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزَدْنَا لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾^(ب). وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق؛ إذ كان قوله: ﴿نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ مطلقاً ومعناه مقيد بالمشيئة، وهو قوله في الأخرى: ﴿لِمَنْ نُرِيدُ﴾ وإلا فهو إخبار، والأخبار لا يدخلها^(٤) النسخ.

وقال في قوله: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنْتُمْ يَقُولُونَ﴾

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

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

(٣) كما يأتي مثاله بعد في قوله تعالى: ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ مع قوله ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ﴾ الآية.

(أ) سورة الإسراء، الآية: ١٨.

(ب) سورة الشورى، الآية: ٢٠.

(٤) أي لا يدخل النسخ مدلول الخبر وثمرته إن كان مما لا يتغير، كالأخبار بوجود الآلة وبصفاته، فدخل النسخ في هذا المدلول محال بإجماع، أما إذا كان مما يتغير كإيمان زيد وكفر عمرو ففيه =

ما لا يَفْعَلُونَ ﴿١﴾ هو منسوخ بقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (ب) الآية، قال مكي: وقد ذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في القرآن فيها حرف الاستثناء أنه قال: منسوخ قال: وهو مجاز لا حقيقة؛ لأن المستثنى مرتبط بالمستثنى منه، بيَّنه حرف الاستثناء أنه ^(١) في بعض الأعيان الذين عمهم اللفظ الأول، والناسخ منفصل ^(٢) عن المنسوخ رافع لحكمه، وهو بغير حرف، هذا ما قال، ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله، ولكنه أطلق عليه لفظ النسخ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص.

وقال في قوله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ (ج) إنه منسوخ بقوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾ (د) الآية، وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء، غير أن قوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ (هـ) يثبت ^(٣) أن البيوت في الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة.

خلاف، والمختار جوازه، وأما نسخ تلاوة الخبر أو نسخ تكليفنا به كما إذا كلفنا بأن نخبر بشيء ثم ورد نسخ التكليف بذلك فكل من هذين جائز، لأنه من التكليف، فيدخله النسخ، فانظر معنى الآية هل هو مما يتغير فيدخله النسخ على المختار؟ أم لا يتغير فلا يدخله؟ وقالوا: إن من أمثلة ما لا يتغير أن تقول أهلك الله زيداً، لأنها حادثة واحدة تقع مرة واحدة فلا يتأتى فيها التغيير، والتحقيق أن بعض الأخبار يجوز في مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاماً، فيأتي الثاني بين تخصيصه وقصره على البعض كما في الآية، إلا أنه يكون على اصطلاح المتقدمين لا اصطلاح الأصوليين، وكلامه في هذا، راجع الأحكام للامدي.

(أ) سورة الشعراء، الآيات: ٢٢٤ و ٢٢٦.

(ب) سورة الشعراء، الآية: ٢٢٧.

(١) أنه بدل من الضمير في بينه، فالكلام واضح لا يحتاج لتصحيح كما ظن.

(٢) لأنه قد أخذ في تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ، ويلزمه أن يكون بغير حروف الاستثناء.

(ج) سورة النور، الآية: ٢٧.

(د) سورة النور، الآية: ٢٩.

(هـ) سورة البقرة، الآية: ١٩٨ وسورة النور، الآيات: ٢٩ و ٦١.

(٣) بل في نفس الآية الأخرى ما يثبت أنها خاصة بالمسكونة، لأن قوله: ﴿حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ يقتضي ذلك.

وقال في قوله: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾^(أ) إنه منسوخ^(١) بقوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾^(ب) والآيتان في معنيين، ولكنه نبه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أو لا يجب النفير على الجميع.

وقال في قوله تعالى: ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(ج) منسوخ بقوله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾^(د) وإنما ذلك بيان لمبهم في قوله: ﴿لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(هـ).

وقال في قوله: ﴿وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾^(و) إنه منسوخ بقوله: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا﴾^(ز) الآية، وآية الأنعام^(٢) خبر من الأخبار، والأخبار لا تُنسخ ولا تُنسخ.

(أ) سورة التوبة، الآية: ٤١.

(١) وبه قال عطاء، وهو مبني على أن الآية الثانية في الجهاد، وقد بين الفخر مع هذا أنه لا يلزم النسخ، وقيل إنها في أحكام التفقه في الدين لا دخل لها بالجهاد كما قاله المؤلف، إلا أنه لا داعي إذن لقوله: ولكنه نبه الخ، لأن هذا هو معنى النسخ.

(ب) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

(ج) سورة الأنفال، الآية: ١.

(د) سورة الأنفال، الآية: ٤١.

(هـ) سورة الأنفال، الآية: ١.

(و) سورة الأنعام، الآية: ٦٩.

(ز) سورة النساء، الآية: ١٤٠.

(٢) نزل بمكة ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ﴾ الآية، فشكا المسلمون أنهم يحرمون من المسجد الحرام والطواف، إذ كان كلما حصل من المشركين خوض واستهزاء تركوا المكان الذي يجلسون فيه، وهذا حرج، فنزلت الرحمة والرخصة بقوله: ﴿وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ أي الشرك والمعاصي ﴿من حسابهم من شيء ولكن ذكري﴾ فأبيح لهم البقاء في أماكنهم مع تذكير الخائضين وإرشادهم، ثم إن المنافقين في المدينة كانوا يجالسون أحبار اليهود ويسمعون منهم الهزء والطعن في الإسلام والقرآن، فنزلت الآية ﴿وَقَدْ نَزَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾ خطاباً للمنافقين بأنه نزل عليكم في القرآن أن إذا سمعتم آيات الله إلخ إلى أن قال إنكم أيها المنافقون، إذا مثل هؤلاء الأحبار الكفار، وعليه فالمراد بما أنزل عليهم في الكتاب هو آية ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ﴾ إلخ... الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين راجع الفخر الرازي في الآيتين، وعلى ما قاله يكون حصل نسخ مرتين: نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف وإباحة الجلوس مع الذكري، وكل من الناسخ والمنسوخ في سورة الأنعام، ونسخ للتخفيف ثانياً بآية: ﴿وَقَدْ نَزَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾ إلخ... في سورة النساء. وقد قالوا: إن =

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

وقال هو وابن مسعود في قوله: ﴿وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفَوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(ب) إنه منسوخ بقوله: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(ج) بدليل أن ابن عباس فسر الآية بكتمان الشهادة^(٣)، إذ تقدم قوله: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ﴾^(د) ثم

هذا لا يعهد مثله في الشريعة كما قاله ابن القيم في غير موضع من كتابه زاد المعاد، هذا ثم لا يخفى أن قوله ﴿وما على الذين يتقون﴾ يفيد حكماً شرعياً هو رفع الحرج فيصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً، لأنه ليس بخبر معنى، خلافاً لما قاله المؤلف أولاً ولاحراً، وسيأتي مثله في الأمر غير الصريح.

(أ) سورة النساء، الآية: ٨.

(١) وقد أقسم ابن عباس على أنها محكمة لم تنسخ، ولكنها مما تهاون فيه الناس. راجع البخاري.

(٢) تحريف، ولعل الأصل: لما شرط الرزق بالحضور كان المراد إلخ...

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٨٤.

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

لصاحب الحق: نعلم الشيء، ولكننا لا نشهد به عند الحكام، أو تخفوه بالأطلاع صاحب الحق على ما تعلمونه، يحاسبكم به الله على كل حال، لأنه كتمان للشهادة ومضيق للحق، فيكون قوله:

﴿وَإِنْ تَبَدُّوا﴾ إلخ... من باب بيان المجمل لقوله: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا﴾، فقد كان يحتمل الأمرين،

كما يحتمل أحدهما فقط. وعليه لا تكون آية ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ مرتبطة بهذه الآية،

فقوله: بدليل إلخ... سقط من كلام تقديره: وليس بمنسوخ بدليل... إلخ، أما على رواية أنه

لما نزلت آية ﴿وَإِنْ تَبَدُّوا﴾ شق الأمر على الصحابة وجثوا على ركبهم أمامه ﷺ وقالوا: كلفنا من

الأمر ما نطبق، من صوم وصلاة إلخ... ولكن نزلت هذه الآية وليس في وسعنا تنزيه النفس عن

الهُوَاجِسِ وَالْخَوَاطِرِ السَّيِّئَةِ، فأنزل الله آية ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ يعني فلا يكلفكم

بالخواطر، وما يكون في النفس غير العزم على الفعل الذي تطيقونه فيكون معنى كونها ناسخة لآية:

(د) سورة البقرة، الآية: ٢٨٣.

قال: ﴿وإن تَبَدُّوا ما في أنفُسِكُمْ أو تُخْفَوْهُ يُحْسَبِ بِكُمْ بِهِ اللّٰهُ﴾^(أ) الآية، فحصل أن ذلك من باب تخصيص العموم، أو بيان المجمل.

وقال في قوله: ﴿ولا يُؤدِّينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا ما ظَهَرَ مِنْها﴾^(ب) إنه منسوخ بقوله: ﴿والقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(ج) الآية، وليس بنسخ، إنما هو تخصيص لما تقدم من العموم.

وعن أبي الدرداء وعبادة بن الصامت في قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

﴿وإن تبدوا﴾ أنها مبينة لأجمالها أو مخصصة لها ببعض ما يشمله قوله: ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم﴾، والحاصل أنه على رأي ابن عباس: لا تعلق لآية ﴿لا يكلف الله﴾ بآية ﴿وإن تبدوا﴾ وتكون هذه محكمة ولا تخصيص فيها، بل هي مبينة لإجمال آية ﴿ولا تكتموا الشهادة﴾، وأما إذا جربنا على رواية جثو الصحابة على الركب فتكون آية: ﴿لا يكلف﴾ مخصصة أو مبينة لإجمال آية ﴿وإن تبدوا﴾ الذي كان بظاهره يشمل الهواجس والخواطر، فنزلت الآية مخرجة لما عدا العزم الذي في الوسع اجتنابه، ويكون قوله: فحصل أن ذلك من باب التخصيص إلخ... صحيحاً، لكن بما شرحناه، ويكون في الكلام سقط آخر قبل قوله: فحصل، تقديره: وعلى فرض رواية الجثو وعدم مسaire ابن عباس تكون آية ﴿لا يكلف﴾ مخصصة أو مبينة لآية ﴿وإن تبدوا﴾ لا ناسخة، ولا يخفى عليك أن الكلام لا يستقيم إلا بتقدير شيء ساقط منه، لأن ابن مسعود الذي يقول: كما في البخاري ومسلم: واللّه الذي لا إله إلا هو ما نزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ولو أعلم أحد أعلم مني بكتاب الله تعالى تبلغه الإبل لركبت إليه. الذي يقول ذلك لا يقول إنها منسوخة بدليل أن ابن عباس فسر الآية؛ ولكنه إذا قال بالنسخ فإنما يقول بعلمه هو، هذا، وقد روى البغوي في تفسيره بجملة طرق أن ابن عباس يقول إنها منسوخة بآية ﴿لا يكلف﴾ راوياً حديث جثو الصحابة وشدة ما لحقهم بسبب هذه الآية، ومعنى كونها منسوخة على رأيه هذا أن تكون مخصوصة أو مبينة بها على ما شرحناه، ولم يذكر البغوي عنه الوجه الذي ذكره المؤلف من رجوعها إلى قوله: ﴿ولا تكتموا﴾ بل ذكر وجهاً آخر عنه إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم يخبركم به، وأن الحساب لا يستلزم العقاب وأنها تتلاقى مع حديث: «فأما المؤمن فيقول له ربه ألم تفعل كذا، ألم تفعل كذا؟ ثم يقول سترتها عليك في الدنيا واليوم أغفرها لك. وأما الفاجر فيحاسبه على شركه وكفره» وهذا معنى: ﴿فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾، ولا شك أن هذا غير ما نقله المؤلف عنه هنا.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٨٤.

(ب) سورة النور، الآية: ٣١.

(ج) سورة النور، الآية: ٦٠.

حِلٌّ لَكُمْ^(١) إنه ناسخ لقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(ب) فإن كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال، وإن لم يذكر اسم الله عليه فهو تخصيص للعموم، وإن كان المراد أن طعامهم حلال بشرط التسمية فهو أيضاً من باب التخصيص لكن آية الأنعام هي آية العموم المخصوص في الوجه الأول، وفي الثاني بالعكس^(١).

وقال عطاء في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾^(ج) إنه منسوخ بقوله: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾^(د) إلى آخر الآيتين، وإنما هو تخصيص وبيان لقوله: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ﴾^(ج) فكأنه على معنى: ومن يولهم وكانوا مثلي عدد المؤمنين، فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق الأخير. وقال في قوله: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾^(هـ) إنه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وهذا من باب تخصيص العموم.

وقال وهب بن منبه في قوله: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾^(و) نسختها الآية التي في غافر: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾^(ز)، وهذا معناه أن آية غافر مبينة لآية الشورى إذ هو خبر محص^(٢)، والأخبار لا نسخ فيها، وقال ابن النحاس: هذا لا يقع فيها ناسخ ولا منسوخ؛ لأنه خبر من الله، ولكن يجوز أن يكون وهب بن منبه أراد أن هذه الآية

(أ) سورة المائدة، الآية: ٥.

(ب) سورة الأنعام، الآية: ١٢١.

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

(ج) سورة الأنفال، الآية: ١٦.

(د) سورة الأنفال، الآية: ٦٥.

(هـ) سورة النساء، الآية: ٢٤.

(و) سورة الشورى، الآية: ٥.

(ز) سورة غافر، الآية: ٧.

(٢) أي: ولا يؤول إلى تكليف حتى يدخله النسخ، إذ لو كان بمعنى الأمر لصح دخول النسخ فيه.

على نسخة^(١) تلك الآية، لا فرق بينهما، يعني أنهما بمعنى واحد وإحداهما تبين الأخرى، قال: وكذا يجب أن يُتأول للعلماء، ولا يتأولوا عليهم الخطأ العظيم، إذا كان لما قالوه وجه، قال: والدليل على ما قلناه ما حدثناه أحمد بن محمد ثم أسند عن قتادة في قوله: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾^(١) قال: للمؤمنين منهم.

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب أن قوله: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾^(ب) الآية، منسوخ بقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾^(ج) وإنما هو بيان^(٢) لما يسمى كنزاً، وأن المال إذا أديت زكاته لا يسمى كنزاً، وبقي ما لم يرك داخلًا تحت التسمية، فليس من النسخ في شيء.

وقال قتادة في قوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(د) إنه منسوخ بقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(هـ) وقاله الربيع بن أنس والسدي وابن زيد، وهذا من الطراز المذكور، لأن الآيتين مدنيتان، ولم تنزلا إلا بعد تقرير أن الدين لا حرج فيه، وأن التكليف بما لا يستطاع مرفوع، فصار معنى قوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(و) فيما استطعتم، وهو معنى قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(ز) وإنما أرادوا بالنسخ أن إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التغابن.

وقال قتادة أيضاً في قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(ح) إنه

(١) وهل قرأها ابن النحاس نسختها، إسمًا مبتدأ خبره الآية التي إلخ... أم قرأها فعلاً؟ الأول أقرب إلى غرضه، وأيسر في تأويله كلامه.

(أ) سورة الشورى، الآية: ٥.

(ب) سورة التوبة، الآية: ٣٤.

(ج) سورة التوبة، الآية: ١٠٣.

(٢) بدليل الأحاديث الكثيرة الواردة في أن الكنز هو الذي لا تؤدي زكاته، عن ابن عمر وابن عباس وغيرهما، وخرج بعضها البخاري ومالك، والبعض أبو داود، راجع التيسير.

(د) سورة آل عمران، الآية: ١٠٢.

(ز) سورة التغابن، الآية: ١٦.

(هـ) سورة التغابن، الآية: ١٦.

(ح) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

(و) سورة آل عمران، الآية: ١٠٢.

نسخ^(١) من ذلك التي لم يدخل بها، بقوله: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهَا مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾^(أ) والتي يئست من المحيض والتي لم تحض بعد والحامل، بقوله: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نَسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ﴾ إلى قوله: ﴿أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^(ب).

وقال عبد الملك بن حبيب في قوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(ج) وقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(د) وقوله: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾^(هـ) إن ذلك منسوخ بقوله: ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(و) وهذه الآي إنما جاءت في معرض التهديد والوعيد، وهو معنى لا يصح نسخه، فالمراد^(٢) أن إسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره، بل هي مقيدة بمشيئة الله سبحانه.

وقال في قوله: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾^(ز) وقوله: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا﴾^(ح) إنه منسوخ بقوله: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(ط) الآية، وهذا من الأخبار التي لا يصح نسخها، والمقصود أن عموم^(٣) الأعراب مخصوص بمن كفر، دون من آمن.

وقال أبو عبيد وغيره: إن قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(ي)

(١) يريد وحكمه يجري على ما سبق من أنه بيان وتخصيص.

(أ) سورة الأحزاب، الآية: ٤٩.

(ب) سورة الطلاق، الآية: ٤.

(ج) سورة فصلت، الآية: ٤٠.

(د) سورة الكهف، الآية: ٢٩.

(هـ) سورة التكوين، الآية: ٢٨.

(و) سورة التكوين، الآية: ٢٩.

(٢) يستأنس بهذا لتصحيح النقص الذي أشرنا إليه في المسألة الثانية من المتشابه.

(ز) سورة التوبة، الآية: ٩٧.

(ح) سورة التوبة، الآية: ٩٨.

(ط) سورة التوبة، الآية: ٩٩.

(٣) أي في الآية الأولى مخصوص بالآية الأخيرة، أما الآية الوسطى مع الأخيرة فلا تعارض بينهما، لأن

كل منهما صريح في بعض الأعراب، فلا يتوهم فيهما نسخ ولا تخصيص.

(ي) سورة النور، الآية: ٤.

منسوخ بقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾^(أ) الآية، وقد تقدم لابن عباس مثله.

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

(أ) سورة النور، الآية: ٥.

(ب) سورة الزمر، الآية: ٥٣.

(ج) سورة النساء، الآية: ٤٨.

(د) سورة الأنبياء، الآية: ٩٨.

(١) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة.

(هـ) سورة الأنبياء، الآية: ١٠١.

(و) سورة مريم، الآية: ٧١.

(٢) أي: وكان الأول ما حصل، وهو وإن لم يفد أنهم ومعبودهم ممن سبقت لهم الحسنَى إلا أنه قد زال كونهم حسب جهنم، وهو غير صحيح، هذا مراده.

(٣) أي لمن يدخل النار من المعبودين، ويبقى الكلام في ورودها، فهل هو مخصص أيضاً بآية ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ﴾ مع أن آية الورد فيها ما يفيد بقاء عمومها وهو قوله ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا؟﴾ وهو الذي يفيد حديث مسلم: «لا يدخل النار إن شاء الله تعالى من أصحاب الشجرة أحد»، فقالت حفصة: بلى يا رسول الله، فانتهرها، فقالت: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾، فقال رسول الله ﷺ: «قد قال الله ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ الآية»، وكذا حديث ابن مسعود. راجع التفسير في الآيتين. وعليه: فالآية الثانية لا يتعلق بها نسخ ولا تخصيص، وهذا هو الذي درج عليه شراح الحديث.

(ز) سورة النساء، الآية: ٢٥.

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

المسألة الرابعة

[هل تنسخ الكليات؟]

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

بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة في كل ملة، وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة، وهكذا يقتضي الأمر في الحاجيات والتحسينيات، وقد قال^(٣) الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل﴾^(ب) وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾^(ج) وقال تعالى: ﴿وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله﴾^(د) الآية، وكثير من الآيات أخبر فيها بأحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة، وهي

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

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

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

(أ) سورة الشورى، الآية: ١٣.

(ب) سورة الأنعام، الآية: ٩٠.

(ج) سورة الأحقاف، الآية: ٣٥.

(د) سورة المائدة، الآية: ٤٣.

في شريعتنا، ولا فرق بينهما، وقال تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾^(أ) وقال في قصة موسى عليه السلام: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(ب) وقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾^(ج) وقال: ﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ﴾^(د) الآيات في منع الإنفاق، وقال: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾^(هـ) إلى سائر ما في ذلك من معاني الضروريات.

وكذلك الحاجيات، فإننا نعلم أنهم لم يكلفوا بما لا يطاق، هذا: وإن كانوا قد كلفوا بأمر شاقه فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات، ومثل ذلك التحسينيات؛ فقد قال تعالى^(١): ﴿أُنزِلْنَا لِنَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ﴾^(و) وقوله: ﴿فَبِهْدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾^(ز) يقتضي بظاهره دخول محاسن العادات، من الصبر على الأذى، والدفع بالتي هي أحسن، وغير ذلك.

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

(أ) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(ب) سورة طه، الآية: ١٤.

(ج) سورة البقرة، الآية: ١٨٣.

(د) سورة القلم، الآية: ١٧.

(هـ) سورة المائدة، الآية: ٤٥.

(١) انظر كيف يعد ما في هذه الآية من ضد التحسينات ومكارم الأخلاق، لا من ضد الضروريات، لا سيما قطع السبيل.

(و) سورة العنكبوت، الآية: ٢٩.

(ز) سورة الأنعام، الآية: ٩٠.

(ح) سورة المائدة، الآية: ٤٨.

(٢) أي فيحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكلليات، لا سيما الضروريات المحفوظة في كل ملة وإن اختلفت تفاصيل الحفظ.

الفصل الثالث

في الأوامر والنواهي

وفيه مسائل

المسألة الأولى

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

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين:

أحدهما: الإرادة الخَلْقِيَّة القَدْرِيَّة المتعلقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان،

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

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

وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه - أو تقول^(١): وما لم يرد أن يكون فلا سبيل إلى كونه .

والثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة^(٢) بطلب إيقاع الأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه، ومعنى هذه الإرادة أنه يجب فعل ما أمر به ويريضاه، ويجب أن يفعله الأمور ويريضاه منه، من حيث هو مأمور به، وكذلك النهي يجب ترك المنهي عنه ويريضاه .

فإن الله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به، فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر؛ إذ الأمر يستلزمها، لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً، وإلا لم يكن إلزاماً ولا تصور له معنى مفهوم، وأيضاً: فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإلزام مع العروء عن إرادة إيقاع الملزم به على المعنى المذكور؛ لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة، فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم، فوَقعت على وفق إرادته بالمعنى الأول، وهو القدري، ولم يعن أهل المعصية، فلم يرد وقوع الطاعة منهم، فكان الواقع الترك، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول، والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر، فقد يأمر بما لا يريد، وينهى عما يريد، وأما بالمعنى الثاني فلا يأمر إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما لا يريد .

والإرادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة؛ فقال تعالى في الأولى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾^(١)

(١) التشقيق في العبارة مبني على أن الأعدام التي لا توجد هل تعلقت الإرادة بالألا توجد أو أنه لم تعلق الإرادة بوجودها فقط، وليس بل لازم تعلقها بعدم الوجود. كما قالوه في المكلف به في النهي الكف أو نفي الفعل، فمن قال: نفي الفعل، قيل عليه إنه عدم لا يصلح أثراً للقدرة، يعني ولا يصلح أثراً للإرادة، فيجب بأنه يصلح، إذ يمكنه ألا يفعل فيستمر العدم، ويمكنه أن يفعل فلا يستمر فيصلح العدم أن يكون متعلقاً للقدرة والإرادة وعليه فالعبارة الثانية أوسع في الشمول من الأولى .

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

(أ) سورة الأنعام، الآية: ١٢٥ .

الآية، وفي حكاية نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نَصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أُنصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾^(أ) وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾^(ب) وهو كثير جداً، وقال في الثانية: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ السِّرَّ وَلَا يُرِيدُ^(١) بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(ج) ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾^(د) الآية، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾^(هـ) ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾^(و) وهو كثير جداً أيضاً.

ولأجل عدم التنبه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة؛ فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقاً^(٢)، وربما نفاهها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقاً وأثبتها^(٣) في الأمر مطلقاً، ومن عرف الفرق بين الموضوعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك، وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع^(٤)، ولا بد من إثباتها بإطلاق، والإرادة القدرية هي إرادة التكوين، فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد^(٥) وإضافته إلى

(أ) سورة هود، الآية: ٣٤.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٥٣.

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

(ج) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(د) سورة المائدة، الآية: ٦.

(هـ) سورة النساء، الآيتان: ٢٦ و ٢٨.

(و) سورة الأحزاب، الآية: ٣٣.

(٢) أخذاً بظاهر رأي أهل السنة في عدم التلازم بين الأمر والإرادة، غافلاً عن تعدد معنى الإرادة.

(٣) أخذاً بظاهر رأي المعتزلة في تضمن الأمر الإرادة أو استلزامه لها.

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

(٥) وسترى منه في المسألة الثانية الشيء الكثير.

الشارع فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير؛ وهي أيضاً إرادة التكليف، وهو شهير في علم الأصوليين أن يقولوا: إرادة التكوين؛ ويعنون بالمعنى الثاني^(١) الذي يجري ذكره بلفظ القصد في هذا الكتاب، ولا مشاحة في الاصطلاح، واللّه المستعان.

المسألة الثانية

[الأمر المطلق وقصد تحصيله]

الأمر بالمطلقات^(٢) يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها.

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

وجه ثان: أنه لو تصور طلب لا يستلزم القصد لإيقاع المطلوب لأمكن^(٦) أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع الأمور به، وأن يرد نهي مع القصد لإيقاع المنهي عنه، وبذلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهي نهياً. هذا خلف؛ ولصح^(٧) انقلاب الأمر نهياً وبالعكس؛ ولأمكن أن يوجد أمر أو نهي من غير قصد إلى إيقاع فعل أو عدمه، فيكون الأمر به أو

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

(٢) انظر التقييد بالمطلقات، هل سببه أن الأمر دائماً لا يكون إلا بمطلق؟ فيكون لبيان الواقع.

(٣) أي: أو الكف، على الخلاف في معنى النهي.

(٤) أي لأنه معنى نسبي لا يتحقق إلا بطلب ومطلوب.

(٥) هو عين الدعوى.

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

(٧) لازم لقوله: لأمكن إلخ... فقد رتب على هذا الفرض في هذا الوجه ثلاثة لوازم باطلة: ألا يكون

الأمر أمراً، وهو سلب الشيء عن نفسه وانقلاب كل من الأمر والنهي إلى الآخر، وهو قلب

الحقائق، والثالث: أن يكون الأمور به أو المنهي عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه، وهو قلب

للحقيقة أيضاً.

المنهي عنه مباحاً^(١) أو مسكوتاً عن حكمه؛ وهذا كله محال.

والثالث: أن الأمر والنهي من غير قصد إلى إيقاع الأمور به وترك المنهي عنه هو كلام الساهي والنائم والمجنون، ولذلك ليس بأمر ولا نهي باتفاق. والأمر في هذا أوضح من أن يستدل عليه.

فإن قيل: هذا مشكل من أوجه:

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

والثاني: أن مثل^(٤) هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيد على ضرب عبده، زاعماً أنه لا يطيعه، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك، فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع الأمور به، لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه،

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

(٢) أي عادة، حتى يتكرر الحد الأوسط؛ فإن هذا هو ما لا يطاق الذي جوز التكليف به وإن لم يقع، أما ما لا يمكن عقلاً فلا، وسيأتي في قوله (لأن حقيقته إلزام ما لا يقدر على فعله) ما يفيد ذلك.

(٣) لو قال: فيلزم أن يكون الأمر الذي يلزمه القصد إلى إيقاع ما لا يطاق عبثاً، لكان أوضح، أو يحذف كلمة القصد ويكتفي عنها بقوله بعد: وذلك استلزام القصد إلى الإيقاع، أي وسبب المحال استلزام إلخ!... ولكنه في الجواب الآتي يجعل القصد منصباً على الأمر نفسه لا على المأمور به، ويأتي للكلام بقية هناك فتنبه.

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

وذلك^(١) لا يصدر من العقلاء، فلم يصح أن يكون قاصداً وهو أمر، وإذا لم يصح لم يلزم أن يكون كل أمر قاصداً للمأمور به، وكذلك النهي حرفاً بحرف^(٢) وهو المطلوب.

والثالث: أن هذا لازم في أمر التعجيز؛ نحو ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبِ إِلَى السَّمَاءِ﴾^(١) وفي أمر التهديد نحو: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(ب) وما أشبه ذلك؛ إذ معلوم أن المعجز والمهدد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة.

فالجواب عن الأول: أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله، إذ القصد إلى الأمر^(٣) بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء، إلا على قول من يقول: إن الأمر إرادة الفعل، وهو رأي المعتزلة^(٤)، وأما الأشاعرة فالأمر عندهم غير مستلزم للإرادة، وإلا وقعت^(٥) المأمورات كلها، وأيضاً: لو فرض في تكليف ما لا يطاق عدم القصد إلى إيقاعه لم يكن تكليف ما لا يطاق، لأن حقيقته إلزام فعل ما لا يقدر على فعله، وإلزام الفعل هو القصد إلى أن يفعل أو لازم القصد إلى أن يفعل، فإذا علم^(٦) ذلك فلا تكليف به، فهو طلب للتحصيل^(٧) لا طلب للحصول، وبينهما فرق واضح.

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

(٢) أي في الإشكاليين جميعاً.

(أ) سورة الحج، الآية: ١٥.

(ب) سورة فصلت، الآية: ٤٠.

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

(٤) يقولون: إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمعجبة.

(٥) أي: أو لم يقع ما يريده منها، فلم يقع مراد الله ووقع مراد عبده، ولا تخفي شناعته وإن التزمه المعتزلة.

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

(٧) وتكون فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمباذئ الامتثال أو عدم توجهه، وكان حقه =

وهكذا القول في جميع الأسئلة؛ فإن السيد إذا أمر عبده فقد طلب منه أن يحصل^(١) ما أمر به، ولم يطلب حصول ما أمره به، وفرق بين طلب التحصيل وطلب الحصول.

وأما أمر التعجيز والتهديد فليس في الحقيقة^(٢) بأمر، وإن قيل إنه أمر بالمجاز فعلى ما تقدم^(٣)، إذ الأمر وإن كان مجازياً فيستلزم قصداً به يكون أمراً، فيتصور^(٤) وجه المجاز، وإلا فلا يكون أمراً دون قصد إلى إيقاع المأمور به بوجه.

المسألة الثالثة

[الأمر بالمطلق أو المقيد أو المخير]

الأمر بالمطلق^(٥) لا يستلزم الأمر بالمقيد. والدليل على ذلك أمور:

أن يذكر هذا، لأنه في الحقيقة هو الجواب عن لزوم العبث، وأما كون حصوله غير مقصود فهو مما يقوي العبث لا أنه يزيله ويدفعه.

(١) لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب، لأنه لا يطلب تحصيله أيضاً، لأن العاقل لا يطلب تحصيل ما فيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة، فالأحسن ما قالوه وهو: أن هذا صيغة أمر لا حقيقته كما في أمر التعجيز والإباحة، ثم وجدت الاعتراض مقررأ في المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه ضرره وتحقيق عقابه، فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الأمر بالطلب يكون جواباً للمعتزلة عن تفسيره بالإرادة، وإن كانت الإرادة عندهم يلزم في تخلف مرادها شناعة، انظر تقريره في الأحكام للآمدي.

(٢) ولذلك أخرجوه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالأمر الصيغة مراداً منها ما يتبادر عند الإطلاق، وهو الطلب.

(٣) أي يجري على ما تقدم من أن المقصود التحصيل لا الحصول وكلامه صريح في أن فرض كونه مجازاً لا يفيد بمجردة في دفع الإشكال، لأنه يستلزم أيضاً القصد الذي يكون به أمر إلخ... وهذا إنما يظهر فيما لو جعلنا صيغة الخبر طلباً مجازاً، فيجيء فيه أنه لا بد من قصد إيقاع المطلوب، وموضوعنا بالعكس، وهو أن صيغة الأمر إذا أخرجت عما وضع له الأمر الحقيقي وهو الطلب رأساً إلى معنى آخر، كالإباحة والتهديد والتعجيز والتسخير إلخ... فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد إيقاع المطلوب. فعليك بالتأمل.

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

(٥) أي غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه، قال في الأحكام: قال بعض أصحابنا: الأمر إنما تعلق =

أحدها: أنه لو استلزم الأمر بالمقيد لانتفى أن يكون أمراً بالملق، وقد فرضناه كذلك. هذا خلف، فإنه إذا قال الشارع: أعتق رقبة، فمعناه أعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين، فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان معناه: أعتق الرقبة المعينة الفلانية، فلا يكون أمراً بمطلق ألبتة.

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

والثالث: أنه لو كان أمراً بالمقيد فإما أن يكون معيناً أو غير^(٢) معين، فإن كان معيناً^(٣) لزم تكليف ما لا يطاق وقوعاً، فإنه لم يعين في النص، وللزم أن يكون ذلك

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

(١) سيأتي له في الجواب أن المعتبر عند العرب غير ذلك، وهو ما يريد حمل الكلام عليه بعد، يعني:

فهذا الدليل مبني على هذا الاصطلاح الذي لم يبين كلامه عليه، وهو يضعف هذا الدليل.

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

(٣) وهو جزئي من جزئيات لا تنهاى، ولم يعينه الشارع بنص، فالتكليف به حينئذٍ تكليف بما ليس في وسع المكلف الوصول إلى ما يعينه ويحدده ليمثل بفعله.

المعين بالنسبة إلى كل مأمور، وهذا محال^(١)، وإن كان غير معين فتكليف ما لا يطاق لازم أيضاً، لأنه أمر بمجهول، والمجهول لا يتصلح به امتثال، فالتكليف به محال. وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد لزم أن لا يكون قصد الشارع متعلقاً بالمقيد من حيث هو مقيد^(٢)، فلا يكون مقصوداً له، لأننا قد فرضنا أن قصده إيقاع المطلق، فلو كان له قصد في إيقاع المقيد، لم يكن قصده إيقاع المطلق، هذا خلف لا يمكن.

فإن قيل: هذا معارض بأمرين:

أحدهما^(٣): أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد لكان التكليف به محالاً أيضاً، لأن المطلق لا يوجد في الخارج، وإنما هو موجود في الذهن، والمكلف به يقتضي أن يوجد في الخارج، إذ لا يقع به الامتثال إلا عند حصوله في الخارج، وإذ ذاك يصير مقيداً، فلا يكون بإيقاعه ممثلاً، والذهني لا يمكن إيقاعه في الخارج، فلا^(٤) يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق، وهو ممتنع، فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالمقيد؛ وحينئذ يمكن الإمثال، فوجب المصير إليه، بل القول به.

والثاني: أن المقيد لو لم يقصد في الأمر بالمطلق لم يختلف الثواب باختلاف الأفراد الواقعة من المكلف، لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساوي، فكان يكون الثواب على تساوي أيضاً، وليس كذلك، بل يقع الثواب على مقادير المقيدات المتضمنة لذلك المطلق، فالمأمور بالعتق إذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك، وإذا أعتق الأعلى كان ثوابه أعظم، وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب فقال: «أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها»^(٥) وأمر بالمغالاة في أثمان القربات كالضحايا،

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

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

(٣) هذا الاعتراض هو بعينه دليل الأمدي على عدم صحة رأس المسألة هنا كما نقلناه لك، وقد ترك اللازم

الأول في كلامه، واكتفى بلزوم التكليف بما لا يطاق.

(٤) لا يستقيم المعنى إلا بحذف كلمة: لا.

(٥) أخرجه في التيسير عن مالك.

وبإكمال الصلاة وغيرها من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم، ولا خلاف في أن قصد الأعلى في أفراد المطلقات المأمور بها أفضل وأكثر ثواباً من غيره، فإذا كان التفاوت في أفراد المطلقات موجباً للتفاوت في الدرجات، لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة للشارع وإن حصل الأمر بالمطلقات.

فالجواب عن الأول: أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفرد^(١) من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ، لو أطلق عليه اللفظ صدق، وهو الاسم النكرة عند العرب. فإذا قال: أعتق رقبة، فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ^(٢) الرقبة، فإنها لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس، هذا هو الذي تعرفه العرب، والحاصل أن الأمر به أمر بواحد كما^(٣) في الخارج، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية.

وعن الثاني: أن ذلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع إما أن يكون القصد إليه مفهوماً من نفس الأمر بالمطلق، أو من دليل خارجي، والأول ممنوع لما تقدم من الأدلة، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلق، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم المطلق، وهذا صحيح والثاني مسلم؛ فإن التفاوت إنما فهم من دليل خارجي؛ كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب

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

(٢) أي معناه، وإلا فلفظ الرقبة لا صدق له، وإذا كان الصادق هو معناه وصدقه حملة عليه حمل الكلي على جزئه قطعاً، رجعنا إلى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة في فرد ما من أفرادها، وهذا هو المعنى الذي جرى عليه سابقاً في المسألة الرابعة.

(٣) لعل الأصل: مما في الخارج.

أغلاها، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي نقص منها بعض ذلك، وكذا سائر المسائل، فمن هنالك كان مقصود الشارع، ولذلك كان ندباً لا وجوباً، وإن كان الأصل واجباً؛ لأنه زائد على مفهومه، فإذا القصد إلى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد إلى الأفراد، وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلق، بل من دليل خارج، فثبت أن القصد إلى المطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد إلى المقيد من حيث هو مقيد.

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

المسألة الرابعة

وترجمتها أن الأمر المخير يستلزم قصد الشارع إلى أفراده المطلقة المخير فيها.

المسألة الخامسة

المطلوب الشرعي ضربان:

أحدهما: ما كان شاهدُ الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه^(٢)، بحيث يكون الطبع الإنساني باعثاً على مقتضى الطلب؛ كالأكل، والشرب، والوقاع، والبعد^(٣) عن استعمال

(١) لعله: لا أن له، ويكون محصل الفرق أن ثواب الزائد من دليل خارجي المطلق، ومن نفس دليل الواجب في المخير.

(٢) لفظ: مقتضى، مقحم، والأصل: معيناً عليه، كما يدل عليه قوله: باعثاً على مقتضى الطلب، الذي هو المطلوب.

(٣) جعله فيما يأتي مما يقتضيه الوازع الطبيعي والمحاسن العادية معاً، وهو ظاهر في الأكل والتضمخ =

القاذورات، من أكلها والتضخم بها، أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعي؛ كستر العورة، والحفظ^(١) على النساء والحرم، وما أشبه ذلك. وإنما قيد بعدم المنازع تحرزاً من الزنى ونحوه^(٢)، مما يصدّ فيه الطبع عن موافقة الطلب.

والثاني: ما لم يكن كذلك؛ كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام والحج، وسائر المعاملات^(٣) المراعى فيها العدل الشرعي، والجنایات^(٤) والأنكحة، المخصوصة بالولاية والشهادة، وما أشبه ذلك.

فأما الضرب الأول: فقد يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية، والعبادات الجارية، فلا يتأكد الطلب تأكد غيره، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة، وإن كان في نفس الأمر متأكداً، ألا ترى أنه لم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة، زيادة على ما أخبر به من الجزاء^(٥) الأخروي، ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن، أو مندوب إليها، أو مباحات على الجملة، مع أنه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة لم يقع الحكم على وفق ذلك المقتضى؛ كما جاء في قاتل نفسه أنه «يُعذَّب في جهنم بما قتل به نفسه»، وجاء في مذهب مالك أن من صلى بنجاسة ناسياً فلا إعادة عليه إلا استحساناً، ومن صلى بها عامداً

كما هنا، أما مجرد إصابة الثوب بمثل البول فإنه يظهر رجوعه لمحاسن العادات.

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

(٢) من أكل أموال الناس بالباطل كالسرقة والربا إلخ... فإن محاسن الشيم وإن كانت تقتضي عدم السرقة والتعدي على الغير في نفسه وماله وعرضه، إلا أن هناك منازعاً من الطبع يطلب الدخول في هذه الأشياء طلباً لما يراه مصلحة له، فشدد فيها النهي.

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

(٤) هذا مما احترز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعي.

(٥) أي على المخالفة.

أعاد أبدأ، من حيث خالف الأمر الحتم، فأوقع على إزالة النجاسة لفظ السنة اعتماداً على الوازع الطبيعي والمحاسن العادية، فإذا خالف ذلك عمداً رجع إلى الأصل^(١) من الطلب الجزم، فأمر بالإعادة أبدأ، وأبين من هذا أنه لم يأت نص جازم في طلب الأكل والشرب، واللباس الواقي من الحر والبرد، والنكاح الذي به بقاء النسل؛ وإنما جاء ذكر هذه الأشياء في معرض الإباحة أو الندب، حتى إذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر^(٢)، وأبيح له المحرم، إلى أشباه ذلك.

وأما الضرب الثاني: فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات، والتخفيف في المخففات؛ إذ ليس للإنسان فيه خادم طبيعي باعث على مقتضى الطلب، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه؛ كالعبادات، لأنها مجرد تكليف.

وكما يكون ذلك^(٣) في الطلب الأمري، كذلك يكون في النهي؛ فإن المنهيات على الضربين: فالأول كتحریم الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك وأشباهها، ويلحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة، ولا باعث طبيعي؛ كالملك الكذاب والشيخ الزاني، والعائل المستكبر، فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات، فلا تدعو إليه شهوة، ولا يميل إليه عقل سليم، فهذا الضرب لم يؤكد بحد^(٤) معلوم في الغالب، ولا وضعت له عقوبة معينة، بل جاء النهي فيه

(١) أي مقصود الشارع في الواقع ونفس الأمر، وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتماداً على الباعث النفسي عند المكلف.

(٢) بخطاب النهي عن الضد ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ كما هو أحد التفاسير في الآية وقوله: أبيع له المحرم، كأكل الميتة.

(٣) أي التقسيم إلى الضربين وقوله: كتحریم الخبائث إلخ... ذكر فيه أمثلة لصنفي الضرب الأول، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمري على هذا فقال: فهذا الضرب إلخ... إلا أنه أغفل الضرب الثاني من المنهيات، فلم يمثل له ولم يذكر حكمه كما فعل في الأوامر.

(٤) أي بعدد كذبات الملك، وزنيات الشيخ، وكيفية استكبار العائل، وقوله: ولا وضعت له عقوبة معينة، أي باعتبار هذه الأوصاف زيادة عن حد الزنا مثلاً ممن كان غير شيخ، وقد يقال: إن هذا جارٍ أيضاً في الكذب والاستكبار لشهوة، فإن لم يوضع لهما حد معلوم عدداً ولا كيفية ولا وضعت لهما عقوبة دنوية خاصة، فالمثال ظاهر الأثر في الزنا لا فيهما، ومما هو داخل في اقتحام المحرمات لغير شهوة ما تواتر عن أمة الترك في هذه الأيام أنهم يتهافون على أكل لحم الخنزير لا لشهوة، ولكن ليفهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفى كمال أنهم شديداً الامتثال له في اطراح =

كما جاء الأمر في المطلوبات التي لا^(١) يكون الطبع خادماً لها، إلا أن مرتكب هذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة، إلى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع، أشبه بذلك المجاهرَ بالمعاصي المعانَدَ فيها، بل هو هو، فصار الأمر في حقه أعظم؛ بسبب أنه لا يستدعي لنفسه حظاً عاجلاً، ولا يبقى لها في مجال العقلاء بل البهائم مرتبةً، ولأجل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة: «الشيخ الزاني وأخويه» ما جاء، وكذلك فيمن قتل نفسه، بخلاف العاصي بسبب شهوةٍ عَنَّتْ، وطبع غَلَبَ، ناسياً لمقتضى الأمر، ومغلقاً عنه باب العلم بمآل المعصية، ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر، ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾^(١) الآية، أما الذي ليس له داع إليها، ولا باعث عليها، فهو في حكم المعانَدَ المجاهر، فصار هاتكاً لحرمة النهي والأمر، مستهزئاً بالخطاب، فكان الأمر فيه أشد، ولكن كل ما كان الباعث فيه على المخالفة الطمع جعل فيه في الغالب^(٢) حدود وعقوبات مرتبة، إيلاغاً في الزجر عما تقتضيه الطباع، بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه، فإنه لم يجعل له حد محدود.

فصل

[في الأوامر والنواهي]

هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جُمَلٌ، فوقع التنبيه عليه لأجلها، ليكون الناظر في

الأوامر الإسلامية، وأنهم صاروا إلى الفرنجة في كل شيء، أما أنه ليس لشهوة فظاهر من أن القوم لم يألفوه، بل كانوا يستقدرونه إلى سنة واحدة مضت، وهم يقلدون في هذا شر تقليد، لأنهم لا يعرفون أن لحم الخنزير لا يأكله الفرنجة إلا بعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجراثيم القتالة التي يصاب بها هذا الحيوان بالتوارث أو العدوى، وقد أعدوا لذلك آلات وعدداً بكتريولوجية كما شوهد في بلغاريا الألمانية، وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله في الدين الإسلامي.

(١) إنما ينتظم المعنى على حذف (لا) كما يدل عليه سابق الكلام ولاحقه.

(أ) سورة النساء، الآية: ١٧.

(٢) ومن غير الغالب الغضب، فهو مما يقتضيه الطبع، ولم يجعل له حد مخصوص ولا عقوبة بدنية خاصة لمكان التحرز منه وسهولة تخليص المغضوب بالترافع للحاكم، والغاصب غالباً يدعي الحق في المغضوب، فلم يبق إلا إثبات الحق لصاحبه بالترافع، وإنما ورد فيه الخبر ببيان من الجزاء الأخرى؛ كحديث: «من غضب قيد شبر طوفة من سبع أرضين» وأمثاله، مع الزجر والأدب في الدنيا بما يراه الحاكم.

الشريعة ملتفتاً إليه، فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها، فيقع الشك في كونها من الضروريات؛ كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع، وكذلك وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك، فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً، وربما وجد الأمر بالعكس^(١) من هذا؛ فلأجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال، إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم، والقاعدة التي لا تنخرم، فكل أحد وما رأى، والله المستعان، وقد تقدم التنبيه على شيء منه في كتاب^(٢) المقاصد، وهو مقيد بما تقيد به هنا أيضاً، والله أعلم.

المسألة السادسة

[اختلاف مراتب المطلق بين الوجوب والندب والاجتهاد]

كل خصله أمر بها أو نهى عنها مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير، فليس الأمر أو النهي فيها على وزن واحد في كل فرد من أفرادها؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو من الأخلاق، والإعراض عن الجاهل، والصبر، والشكر، ومواساة ذي القربى والمساكين والفقراء، والاقتصاد في الإنفاق والإمساك، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف، والرجاء، والانقطاع إلى الله، والتوفية في الكيل والميزان، واتباع الصراط المستقيم، والذكر لله، وعمل الصالحات، والاستقامة، والاستجابة لله، والخشية، والصفح، وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء إلى سبيل الله، والدعاء للمؤمنين، والإخلاص، والتفويض، والإعراض عن اللغو، وحفظ الأمانة، وقيام الليل، والدعاء والتضرع، والتوكل، والزهد في الدنيا، وابتغاء الآخرة، والإنابة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والتقوى، والتواضع، والافتقار إلى الله، والتزكية^(٣)،

(١) فستر العورة في الصلاة واجب ولو في خلوة، وهو من محاسن العادات ومكارم الأخلاق، أما سترها عن غير الزوج والزوجة فهو مكمل للضروري؛ لأنها تثير الشهوة فكشفها ذريعة للزنا الداخل تحريمه في قسم الضروريات.

(٢) في المسألة الثالثة من النوع الرابع.

(٣) للنفس بمعنى التطهير لها ﴿قد أفلح من تزكى﴾ وهي غير التزكية الآتية في المنهيات التي بمعنى الشناء عليها ﴿فلا تزكوا أنفسكم﴾.

والحكم بالحق، واتباع الأحسن، والتوبة، والإشفاق، والقيام بالشهادة، والاستعاذة عند نزغ الشيطان، والتبتل، وهجر الجاهلين، وتعظيم الله، والتذكر، والتحدث بالنعم، وتلاوة القرآن، والتعاون على الحق، والرغبة، والرغبة؛ وكذلك الصدق، والمراقبة، وقول المعروف، والمسارعة إلى الخيرات، وكظم الغيظ، وصلة الرحم، والرجوع إلى الله ورسوله عند التنازع، والتسليم لأمر الله، والتثبت في الأمور، والصمت، والاعتصام بالله، وإصلاح ذات البين والإخبات^(١) والمحبة لله، والشدة على الكفار، والرحمة للمؤمنين، والصدقة.

هذا كله في المأمورات^(٢)، وأما المنهيات فالظلم، والفحش، وأكل مال اليتيم، واتباع السبل المضلة، والإسراف، والاقتار، والإثم^(٣)، والغفلة، والاستكبار، والرضى بالدنيا من الآخرة، والأمن من مكر الله، والتفرق في الأهواء^(٤) شيعاً، والبغي واليأس من روح الله، وكفر النعمة، والفرح بالدنيا، والفخر بها، والحب لها، ونقص المكيال والميزان، والإفساد في الأرض، واتباع الآباء من غير نظر، والطغيان، والركون للظالمين، والإعراض عن الذكر، ونقض العهد، والمنكر، وعقوق الوالدين، والتبذير^(٥)، واتباع الظنون، والمشى في الأرض مرحاً، وطاعة من اتبع هواه، والإشراك

(١) الخشوع.

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

(٣) الذنب مطلقاً.

(٤) سواء أكانت دينية أم غير دينية، مما يؤدي إلى التفرق واختلاف الكلمة، فيغيّر اتباع السبل المضلة، لأنه خاص بالدين ﴿ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾ ولا يلزم في تحقيقه التفرق شيعاً.

(٥) انظر هل له معنى يغيّر به الإسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص، حتى لا يكون تكراراً محضاً؟ نعم، إنهما وردا في القرآن ﴿كلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾ ﴿ولا تبذر تبذيراً﴾ ولكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معاً لهذا الغرض أن يذكرهما متواليتين، ومثله يقال في المنكر والإثم والإجرام إذ الثلاثة بمعنى واحد وإن اختلفت بالاعتبار. وكذا ينظر في الظن الآتي مع اتباع الظنون هنا وقد يقال: إن اتباع الظن في مقام البرهان والتعويل عليه حسبما أشير إليه في قوله تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ غير نفس الظن السيء وإن لم يعول عليه صاحبه ولا بنى عليه حكماً. ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن﴾ وظاهر أيضاً أن اتباع الهوى يكون في الرأي والمذهب، وهو غير اتباع الشهوات والانقياد لحكم اللذات الحسية المنهية عنها.

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

أحدهما: أن تأتي على العموم والإطلاق في كل شيء^(٤) وعلى كل حال، لكن بحسب كل مقام، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع، لا على وزان واحد،

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

(٢) الهلع أفحش الجزع، وقد ورد «شر ما في المرء شح هالع، وجبن خالع».

(٣) الدجر محركا: الحيرة، وهي منهى عنها، لأنها لازمة لعدم الصبر والاعتماد على الله.

(٤) أي من المناطات والأمور التي تتعلق بها وقوله: وعلى كل حال، أي لم يفرق في النص عليها بين حال المأمور والمنهي وحال آخر، فلم تبين النصوص حينئذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا، ولا محرمة إذا كان كذا، ومكروهة إذا كان كذا، بل تجيء في هذا الضرب مطلقة إطلاقاً تاماً بدون تفریق بين مراتبها الكثيرة وتفصيلها المختلفة في قوة الطلب أو النهي حتى يصل إلى الوجوب أو التحريم، وقد يصل إلى الكفر، أو عدم قوته، فلا يتجاوز المنسوب أو المكروه، وهذا الضرب هو الغالب في غالب هذه الخصال من نوع الأوامر الذي ذكر فيه ثلاثاً وسبعين خصلة، =

ولا حكم واحد؛ ثم وكل ذلك إلى نظر المكلف، فيزن بميزان نظره، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف، أخذاً ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وإنفاق عفو المال، وأشباه ذلك، ألا ترى إلى قوله في الحديث: «إن الله كتب الإحسان^(١) على كل شيء»، فإذا قتلتم فأحسنوا القتل» الحديث إلخ^(٢)...، فقول^(٣) الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(٤) ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازماً في كل شيء، ولا غير جازم في كل شيء؛ بل ينقسم بحسب المناطات، ألا ترى أن إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب، ومنه إحسان القتل كما نبه عليه الحديث؛ وإحسان الذبح إنما هو مندوب لا واجب، وقد يكون في الذبح من باب الواجب، إذا كان هذا الإحسان راجعاً إلى تميم الأركان والشروط، وكذلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأموال وغيرها؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ إنه أمر إيجاب أو أمر نذب، حتى يفصل الأمر فيه، وذلك راجع إلى نظر المجتهد تارة، وإلى نظر المكلف، وإن كان مقلداً تارة أخرى، بحسب ظهور المعنى وخفائه.

والضرب الثاني: أن تأتي في أقصى مراتبها^(٤)؛ ولذلك تجد الوعيد مقروناً بها في

وكذا من نوع النواهي الذي فيه إحدى وتسعين خصلة. ولا يقال: إن بعض المنهيات كالإشراك في العبادة والقنوط من رحمة الله والاستهزاء بآيات الله، ونسيان الله وغيرها مما لا تفاوت أفرادها، لأن هذه درجة واحدة هي الكفر، لأننا نقول: بل هي متفاوتة أيضاً. ألا ترى في الإشراك حديث: «أنا أغني الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه» فهذا قد يكون رياء، وهو نوع من الشرك، وكذا يقال: إن غفلة القلب عن تأدية أوامر الله نسيان لله، وقد تعد استهزاء بآيات الله، فهما بذلك من المعاصي التي لا تبلغ درجة الكفر، وقد تقدم له في تفسير ﴿ولا تتخذوا آيات الله هزواً﴾ أنها نزلت في مضارة الزوجة بالطلاق ثم الرجعة ثم الطلاق إلخ... وهكذا، لو تأملت الباقي لوجدت الأمر على ما قرره.

(١) هو فعل الحسن ضد القبيح.

(٢) تمامه: «وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته» وتقدم تخريجه (ج ٢ - ص ٤٩٩).

(٣) أي فيؤخذ من هذا الأصل هذا المعنى في الآية.

(٤) أي تارة تأتي الأوامر والنواهي مطلقة دون أن تقترن بعظيم الوعد ولا شديد الوعيد، وتارة يأتي الأمر =

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

بالخصلة في أفضل مرتبته من تأكيد أمره، وتفخيم شأنه، حتى لا يسع المكلف التساهل فيه سواء أكان أمراً صريحاً أم في معنى الصريح، كما في قوله تعالى: ﴿فاتبوني يحببكم الله﴾ الآيتين، وقوله: ﴿ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون﴾ مع قوله: ﴿إن تقرضوا الله قرضاً حسناً﴾ الآية، وقوله: ﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات﴾ الآيتين، وكما في حديث «ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي حق الله فيها إلا جاءت يوم القيامة أكثر ما كانت» الحديث، وفي طلب الرفق بمخلوقات الله «دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها» الحديث... «الرحم شجنة من الرحمين، من وصلها وصله الله، ومن قطعها قطعته الله» وهكذا ما لا يحصى من الأوامر والنواهي لقوله تعالى: ﴿لا تياسوا من روح الله﴾ الآية. ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى﴾ الآية؛ والمشاققة أن يكون المرء في شق والشرع في شق آخر، فهي المخالفة مطلقاً، ولكن في الآية جاءت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد، ومنه: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾ الآية. والحديث: «لا تكذبوا عليّ فإنه من كذب عليّ متعمداً يلج النار» وكأحاديث الرياء وما فيها من التشديد والتهويل في أمره.

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

وقد روي في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له: ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة، وآية الشدة مع آية الرخاء، ليكون المؤمن راغباً راهباً، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له، ولا يرهب رهبة يُلقي فيها بيده إلى التهلكة، أو لم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسوء أعمالهم، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن، فإذا ذكرتهم قلت: إني أخشى أن أكون منهم. وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء، فإذا ذكرتهم قلت: إني مقصر، أين عملي من أعمالهم؟ هذا ما نقل، وهو معنى^(١) ما تقدم، فإن صح فذاك، وإلا فالمعنى صحيح يشهد له الاستقراء. وقد روي: أو لم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسوء أعمالهم، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن، فيقول قائل: أنا خير منهم فيطمع، وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء فيقول قائل: من أين أدركُ درجتهم؟ فيجتهد^(٢). والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً ينتزل على المساق المذكور، فإذا كان الطرفان المذكورين كان الخوف والرجاء جائلاً بين هاتين الأخيئتين المنصوحتين في محل مسكوتٍ عنه لفظاً، منبّهٍ عليه تحت نظر العقل، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نظره، ويقع التوازن بحسب القرب من أحد الطرفين والبعد من الآخر.

وأيضاً: فمن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين الغائبين حسبما اقتضاه المساق، فإنما أتى بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير؛ فكما يدل المساق على أن المراد أقصى^(٣) المحمود أو المذموم في ذلك الإطلاق، كذلك قد يدل اللفظ على القليل والكثير من مقتضاه، فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضاً ويرجو، مثال ذلك: أنه إذا نظر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ

(١) هو على هذه الرواية مال إلى الخوف عند ذكر أهل النار، لما ذكر الجنة لم تسكن نفسه إلى الرجاء، بل ذكر تقصيره ليجتهد، فلم يرج، بل هو خائف في الحالتين، وليس دائراً بين الأمرين الذي هو المعنى المتقدم، أما في الرواية بعد فالمعنى فيها يوافق ما تقدم، والظاهر أن الرواية الأولى تبين حال أبي بكر نفسه، وهي غلبة الخوف عليه كما هو معروف عنه، والرواية الثانية يقولها على لسان غيره رضي الله عنه.

(٢) أي: ويخاف ألا يكون منهم.

(٣) أي: كما في الضرب الثاني.

بالعدل والإحسان^(أ) فوزن نفسه في ميزان العدل، عالماً أن أقصى العدل الإقرار بالنعم لصاحبها وردّها إليه ثم شكره عليها، وهذا هو الدخول في الإيمان والعمل بشرائعه، والخروج عن الكفر واطراح توابعه؛ فإن وجد نفسه متصفاً بذلك فهو يرجو أن يكون من أهله، ويخاف أن لا يكون يبلغ في هذا المدى غايته؛ لأن العبد لا يقدر على توفية حق الربوبية في جميع أفراد هذه الجملة، فإن نظر بالتفصيل فكذلك أيضاً، فإن العدل كما يطلب في الجملة يطلب في التفصيل، كالعدل بين الخلق إن كان حاكماً، والعدل في أهله وولده ونفسه، حتى العدل في البدء بالميامن في لباس النعل ونحوه، كما أن هذا جارٍ في ضده، وهو الظلم، فإن أعلاه الشرك بالله **﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾**^(ب) ثم في التفاصيل أمور كثيرة، أدها مثلًا البدء بالمياسر، وهكذا سائر الأوصاف وأصدادها، فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هذه الأمور، حتى يلقي الله وهو على ذلك.

فلأجل هذا قيل: إن الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزان واحد، بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل في المأمورات، ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات في المنهيات، لكنها وكّلت إلى أنظار المكلفين، ليجتهدوا في نحو هذه الأمور.

كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم، ويتخرجون عن أن يقولوا: حلال أو حرام، هكذا صراحاً، بل كانوا يقولون في الشيء إذا سئلوا عنه: لا أحب هذا، وأكره هذا، ولم أكن لأفعل هذا، وما أشبهه؛ لأنها أمور مطلقة في مدلولاتها، غير محدودة في الشرع تحديداً يوقف عنده لا يتعدى وقد قال تعالى: **﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلالٌ وهذا حرامٌ لئن قلتموا على الله الكذب﴾**^(ج) وقد جاء مما يعضد هذا الأصل - زيادة على الاستقراء المقطوع به فيها - قوله تعالى: **﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾**^(د) الآية، فإنها لما نزلت قال الصحابة: وأينا لم يظلم؟ فنزلت: **﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾**^(هـ)، وفي رواية: لما نزلت

(أ) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(ب) سورة لقمان، الآية: ١٣.

(ج) سورة النحل، الآية: ١١٦.

(د) سورة الأنعام، الآية: ٨٢.

(هـ) سورة لقمان، الآية: ١٣.

هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، وقالوا: أئنا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال^(١) رسول الله ﷺ: «ليس بذلك، ألا تسمع^(٢) إلى قول لقمان: ﴿إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾». وفي الصحيح^(٣): «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أئتمن خان» فقال ابن عباس وابن عمر - وذكرنا لرسول الله ﷺ ما أهمهما من هذا الحديث - فضحك عليه الصلاة والسلام فقال: «ما لكم ولهن؟ إنما خصصتُ بهنَّ المنافقين. أما قولي: إذا حدث كذب فذلك فيما أنزل الله عليّ: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾^(١) الآية، أفأنتم كذلك؟» قلنا: لا. قال: «لا عليكم، أنتم من ذلك برآء، وأما قولي: إذا وعد أخلف فذلك فيما أنزل عليّ: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِن آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾^(ب) الآيات الثلاث، أفأنتم كذلك!» قلنا: لا. قال: «لا عليكم، أنتم من ذلك برآء. وأما قولي: إذا أئتمن خان فذلك فيما أنزل الله عليّ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾^(ج) الآية، فكل إنسان مؤتمنٌ على دينه، فالمؤمن يغتسل من الجنابة في السر والعلانية، ويصوم ويصلي في السر والعلانية؛ والمنافق لا يفعل ذلك. أفأنتم كذلك!» قلنا: لا. قال: «لا عليكم، أنتم من ذلك برآء». ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن إليه قلبه في اعتماد هذا الأصل. وباللَّه التوفيق.

المسألة السابعة

[الفرق بين الأمر الصريح وغيره]

الأوامر والنواهي ضربان^(٤): صريح، وغير صريح. فأما الصريح فله نظران:

- (١) رواه الشيخان والترمذي.
- (٢) فتكون الآية من قبيل «وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون» فلا يقال: كيف يتأتى لبس الإيمان بالشرك ولا يوجد الإيمان معه، وفي قصة الصحابة في الآية والحديث الدلالة الواضحة على أن هذه المطلقات من النواهي غير الصريحة لم تحدد تحديداً يوقف عنده، فهي في الآية والحديث في أعلى مراتب النهي، وقد فهم الصحابة أنها شاملة للمراتب الأخرى.
- (٣) رواه الشيخان والترمذي والنسائي.
- (أ) سورة المنافقون، الآية: ١.
- (ب) سورة التوبة، الآية: ٧٥.
- (ج) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.
- (د) أي باعتبار الصيغة.

أحدهما: من حيث مجردة لا يعتبر^(١) فيه علة مصلحية، وهذا^(٢) نظر من يجري مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل، فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر، ولا بين نهْي ونهْي؛ كقوله: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) مع قوله: «اَكْلَفُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا لَكُمْ بِهِ طَاقَةٌ»^(٣) وقوله: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(ب) مع قوله: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(ب)؛ وقوله: «وَلَا تَصُومُوا يَوْمَ النَّحْرِ»^(٤) مثلاً مع قوله: «لَا تُؤَاوِلُوا»^(٥) وما أشبه ذلك مما يفهم^(٦) فيه التفرقة بين الأمرين.

وهذا نحو ما في الصحيح: أنه عليه الصلاة والسلام خرج على أبي بن كعب وهو يصلي فقال عليه الصلاة والسلام: «يَا أُبَيُّ» فالتفت إليه ولم يُجِبْهُ وصلّى، فخفض ثم انصرف، فقال رسول الله ﷺ: «يَا أُبَيُّ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَجِيبَنِي إِذْ دَعَوْتُكَ؟» فقال: يا رسول الله كنت أصلي. فقال: «أَفَلَمْ تَجِدْ فِيمَا أَوْحَى إِلَيَّ ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾^(ج)؟» قال: بلى يا رسول الله، ولا أعود إن شاء الله. وهو في البخاري عن أبي سعيد بن المعلى، وأنه صاحب القصة، فهذا منه عليه الصلاة والسلام إشارة^(٧) إلى النظر لمجرد الأمر وإن كان ثم معارض، وفي أبي داود أن ابن مسعود جاء

(١) أي حتى يقال أنه يفهم الغرض من الأمر والنهي بميزان تلك المصلحة.

(٢) هذا طريق الظاهرية.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٤٣ و ٨٣ وسورة النساء، الآية: ١٠٣ وسورة الأنعام، الآية: ٧٢ وسورة يونس، الآية: ٨٧ وسورة الحج، الآية: ٧٨ وسورة النور، الآية: ٥٦.

(٣) جزء من حديث رواه الشيخان وأبو داود بلفظ «فاكلفوا من العمل ما تطيقون».

(ب) سورة الجمعة، الآية: ٩.

(٤) روى المناوي في كنوز الحقائق حديثين أحدهما: «لا تصوموا يوم الفطر ويوم النحر» عن أبي نعيم في الحلية. وثانيهما: نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر. عن الشيخين.

(٥) تقدم (ج-١ - ص ٣٠٧).

(٦) أي بمقتضى القرائن. وسيأتي في بيان النظر الثاني ما يتضح به تطبيق وجهة هذا النظر الأول على هذه الآيات والأحاديث التي مثل بها هنا.

(ج) سورة الأنفال، الآية: ٢٤.

(٧) قد يقال إن الآية مخصصة لآية «وقوموا لله قانتين» التي أوجبت على المصلي ألا يتكلم، فالنبي ﷺ يرشده إلى التخصيص، وأنه تجب عليه الاستجابة للرسول - ولو في الصلاة - بمقتضى هذه الآية، على أي وجه نظر إلى الأمر، فلا دلالة فيه على غرض المؤلف.

يوم الجمعة والنبى ﷺ يخطب فسمعه يقول: «اجلسوا»، فجلس بباب المسجد، فرآه النبي ﷺ فقال له: «تعال يا عبد الله» (١). وسمع عبد الله بن رواحة رسول الله ﷺ وهو بالطريق يقول: «اجلسوا» فجلس بالطريق، فمرَّ به عليه الصلاة والسلام فقال: «ما شأنك» فقال: سمعتك تقول: اجلسوا. فقال له: «زادك الله طاعة». وفي البخاري (١) قال عليه الصلاة والسلام يوم الأحزاب: «لا يُصَلُّ أحدُ العصرِ إلَّا في بني قُريظة» فأدركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها. وقال بعضهم: بل نصلي، ولم يرد منا ذلك. فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف (٢) واحدة من الطائفتين وكثير من الناس فسخوا البيع الواقع في وقت النداء، لمجرد قوله تعالى: ﴿وَذُرُوا الْبَيْعَ﴾ (ب).

وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف إليه والقول به عامًا، وإن كان غيره أرجح منه، وله مجال في النظر منفسح، فمن وجوه أن يقال: لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح، أو لا. فإن لم نعتبرها، فذلك أحرى في الوقوف مع مجردها، وإن اعتبرناها فلم يحصل (٣) لنا من معقولها أمر يتحصل (٤) عندنا دون (٥) اعتبار الأوامر

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة باب الإمام تكليم الرجل في خطبته (٦٥٦/١) رقم ١٠٩١.

(١) ولفظ البخاري: لا يصلين.

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

(ب) سورة الجمعة، الآية: ٩.

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

(٤) أي حتى يصح أن نفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التي يقصدها الشارع بالأمر أو النهي.

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

والنواهي، فإن المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل، فقد علمنا أن حد الزنى مثلاً لمعنى الزجر بكونه في المحصن الرجم، دون ضرب العنق، أو الجلد إلى الموت، أو إلى عدد معلوم، أو السجن، أو الصوم، أو بذل مال كالكفارات، وفي غير المحصن جلد مائة وتغريب عام، دون الرجم، أو القتل، أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها إلى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل؛ هذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على الخصوص دون غيره، وإذا لم نعقل ذلك - ولا يمكن ذلك للعقول - دلّ على أن فيما حد من ذلك مصلحة لا نعلمها، وهكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل معناه. أما التبعيدات^(١) فهي أخرى بذلك، فلم يبق لنا إذاً وَرَرَ دون الوقوف مع مجرد الأوامر والنواهي، وكثيراً^(٢) ما يظهر لنا ببادئ الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك، يبينه نص آخر يعارضه، فلا بد من الرجوع إلى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى، وأيضاً^(٣): فقد مر في كتاب المقاصد أن كل أمر ونهي لا بد فيه من معنى تعبدية، وإذا ثبت هذا لم يكن لإهماله سبيل، فكل معنى يؤدي إلى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهي لا سبيل إلى الرجوع إليه، فإذا المعنى^(٤) المفهوم للأمر والنهي إن كرّر عليه بالإهمال فلا سبيل إليه، وإلا فالحاصل الرجوع إلى الأمر والنهي دون، فالأمر في القول باعتبار المصالح أنه لا سبيل إلى اعتبارها مع الأمر والنهي، وهو المطلوب.

(١) أي التي مبناهما على مجرد التلقي، دون النظر إلى المعقول من المصالح والحكم.

(٢) مقابل لقوله: وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل، أي قد نعلمها إجمالاً، وهذا هو المعنى الأول، وقد نفهم ببادئ النظر أننا عرفناها ثم يتبين أنها غير ما فهمناه، بسبب وقوفنا على نص آخر، أو بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعي غير ما كنا نفهمها، يعني وإذا لم نتحقق تعيين الحكمة للأمر فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب ظاهرها.

(٣) انظر هل يستقل هذا بأن يكون وجهاً ثالثاً مغايراً لما سبق، بحيث لا يستغني عنه بقوله: (أما التبعيدات إلخ...) وإن كان في هذا لاحظ التعبد في الجميع.

(٤) أي الحكمة المعقولة للأمر والنهي إذا كانت تعارضهما وتؤدي إلى إهمالهما وإبطال مقتضاهما فلا سبيل للأخذ بهذه الحكمة والبناء عليها، وسيأتي تمثله بالشاة في الزكاة، وإن كانت لا تعارضهما فمن باب أولى أن العمل إنما هو مقتضاهما فالمال أنهما المرجع ومبنى الأحكام دون المعنى المصلحي، حتى على اعتبار المصالح.

ولا يقال: إن عدم الالتفات إلى المعاني إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة؛ كما في قول^(١) القائل: لا يجوز الوضوء بالماء الذي بال فيه الإنسان، فإن كان قد بال في إناء ثم صبه في الماء جاز الوضوء به.

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

والثاني من النظرين هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء^(٢)، وما يقتزن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان المصالح في

(١) قال الفقهاء: لا فرق بين أن يقع البول في الماء مباشرة أو في إناء ثم يصب فيه، خلافاً للظاهرة وقوفاً منهم عند حرفة الدليل في حديث «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يتوضأ منه»، أو «يغتسل منه»، أو «فيه». على الروايات الثلاث. حتى فرقوا بين البول فيه والتغوط فيه، فحرموا الأول دون الثاني. قال النووي: وهو أقبح ما نقل عنهم من الجمود على الظاهر، فقولهم بهذا الفرق إعراض منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة.

(٢) أي استقراء ما ورد في الكتاب والسنة من الأوامر أو النواهي في خصوص هذه المأمورات أو المنهيات، فإن تنوع الصيغ في مختلف التراكيب مع الالتفات للقرائن المحتفة بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها، وفيه إشارة إلى دفع ما سبق من أنه لا يمكن تحديد المصلحة وتعيينها، فيقول هنا إن ذلك ممكن باستقراء موارد هذه الأوامر وبالقرائن، وحينذاك تعرف المصلحة عيناً، ويصح أن يبنى عليها فهو الغرض من الأمر والنهي كما سيمثل له، أما مثاله هناك في حد الزنا فيمكن أن يقال: نحن لا ندعي أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع في المصلحة قصداً محدوداً معيناً بمعرفة حكمته وسره، بل نقول إذا دل الاستقراء والقرائن على مقصود الشارع محدوداً معيناً وإن لم تعرف الحكمة الخاصة عول على المقصد وإن لزمه تأويل لفظ الأمر واستعماله في معنى مجازي، وإن لم نتحقق بالاستقراء والقرائن مقصودة كذلك كان مما يجب فيه الوقوف عند الأمر والنهي حسب وضعه الأصلي. وكما أن فيه دفع الشق الأول وهو عدم تعين =

المأمورات، والمفاسد في المنهيات؛ فإن المفهوم من قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ المحافظة عليها والإدامة^(١) لها، ومن قوله «أَكْلَفُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا لَكُمْ بِهِ طَاقَةٌ»^(٢) الفرقُ بالمكلف خوفَ العنت أو الانقطاع، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة؛ أو ترك الدوام على التوجه لله. وكذلك قوله: ﴿فَاسْعُوا إِلَيَّ ذِكْرَ اللَّهِ﴾ مقصوده الحفاظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها، لا الأمر بالسعي إليها فقط، وقوله: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ جار مجرى التوكيد لذلك، وبالنهي عن ملابسة الشاغل عن السعي، لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقاً^(٣) في ذلك الوقت، على حد النهي عن بيع الغرر، أو بيع الربا، أو نحوهما. وكذلك إذا قال: «لا تَصُومُوا يَوْمَ النَحْرِ» المفهوم منه مثلاً قصد الشارع إلى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصاً، ومن قوله: «لا تُواصِلُوا» أو قوله: «لا تَصُومُوا الدَّهْرَ» الفرق بالمكلف أن لا يدخل فيما لا يحصيه ولا يدوم عليه؛ ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم كان يصوم حتى يقال: لا يفطر، ويفطرحتى يقال: لا يصوم، وواصل عليه الصلاة والسلام، وواصل السلف الصالح مع علمهم بالنهي، تحققاً بأن مغزى النهي الرفق والرحمة، لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله، وكذلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجع إلى هذا المعنى؛ كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهي الإباحة^(٤)، وإن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك؛ كقوله

المصلحة وتحديدها، فإن فيه دفع الشق الثاني السالف، وهو قوله: وكثيراً ما يظهر بباديء الرأي الخ... فكأنه يقول له: ومالتا بباديء الرأي وأوله؟ إنما نقول بحسب الاستقراء وتتبع القرائن. فإذا كان كذلك فإنه لا يتبين بنص آخر خلاف المعنى المصلحي الذي يبني عليه فهم الأمر على حقيقته، على فرض توقف فهم قصد الشارع من الأمر على العلم بالمعنى المصلحي تفصيلاً.

(١) وهذا فهم يتبع الأوامر الواردة في المحافظة على الصلاة، ومن القرائن المحتمة بهذه الأوامر وهي فعله ﷺ، وفعل صحابته في إقامة الصلاة، مع القرائن المقالية كقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾ وهكذا.

(٢) تقدم (ج- ٣ - ص ١٣٣).

(٣) أي بل ذلك لكن تلزمه الجمعة فقط لأنه يكون معطلاً له وشاغلاً عنها، فليس النهي عنه مقصوداً لذاته، بل هو تبعية مكمل لطلب إقامة الجمعة، فلذلك قال: جار مجرى التوكيد، لأن الأمر بالسعي متضمن للنهي عما يشغل عنه، فكان التصريح بهذا النهي كالتأكيد.

(٤) وقد ذكروا للأمر ستة عشر معنى مجازياً، وقالوا يجب أن تكون الإباحة وغيرها معلومة من غير الصيغة، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب.

تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١) ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾^(ب) إذ علم قطعاً أن مقصود الشارع ليس ملابسة الاصطياد عند الإحلال، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال، وهو انقضاء^(١) الصلاة، وزوال^(٢) حكم الإحرام.

فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً، وقد مر منه أمثلة.

وأيضاً: فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكُنَّا قد خالفنا^(٣) الشارع من حيث قصدنا موافقته، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه، فيوشك^(٤) أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر. وذلك أن الوصال وسرد الصيام قد جاء النهي عنه، وقد واصل عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهاهم فلم ينتهوا، وفي هذا أمران إن أخذنا بظاهر النهي:

أحدهما: أنه نهاهم فلم ينتهوا، فلو كان المقصود من النهي ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيهم بالمخالفة مشافهة، وقابلوه بالعصيان صراحاً، وفي القول بهذا ما فيه.

والآخر: أنه واصل بهم حين لم يمثلوا نهيهم، ولو كان النهي على ظاهره لكان تناقضاً^(٥)، وحاشى لله من ذلك، وإنما كان ذلك النهي للرفق بهم خاصة، وإبقاءً

(أ) سورة المائدة، الآية: ٢.

(ب) سورة الجمعة، الآية: ١٠.

(١) و (٢) من إضافة الصفة للموصوف فيهما، والمقصود هو الموصوف.

(٣) أي قد تحصل المخالفة من حيث قصدنا الموافقة بفعل مقتضى الصيغة مجردة عن القرائن التي تحدد معناها؛ كما سيقول: فيوشك إلخ...

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

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

عليهم؛ فلما لم يسامحوا أنفسهم بالراحة، وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله، أراد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله، وهو دخول المشقة، حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال الأواء في مرضاة ربهم.

وأيضاً: فإن النبي ﷺ نهى عن أشياء وأمر بأشياء، وأطلق القول فيها إطلاقاً ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط، لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي، فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة، والنهي عن مساويء الأخلاق وسائر المناهي المطلقة، وقد تقدم أن المكلف جعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومُتَّه، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرداً من الالتفات إلى المعاني، وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر^(١)، وذكر منه أشياء، كبيع الثمرة قبل أن تُزهِى^(٢)، وبيع حبل الجبل^(٣)، والحصاة^(٤) وغيرها، وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه؛ كبيع الجوز، واللوز، والقسطل في قشرها وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض، والمقائي كلها، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب؛ كالديار والحوانيت المغيبة الأسس، والأنقاض، وما أشبه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز. ومثل هذا لا يصح^(٥) فيه القول بالمنع أصلاً؛ لأن الغرر المنهني عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً

(١) كما في حديث: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر، وعن بيع الحصاة. أخرجه البخاري ومسلم وأصحاب السنن، وذكر من أمثله أيضاً الملامسة، والمنابذة، والمزابنة. وكما في حديث: «لا تشتروا السمك في الماء فإنه غرر» رواه أحمد. وهناك أمثلة كثيرة للغرر في الأحاديث.

(٢) أي تحمر أو تصفر.

(٣) أي بيع نتاج التناج، أو أن يجعلوه أجلاً يتبايعون إليه.

(٤) من إضافة المصدر إلى نوعه، لا من إضافته إلى مفعوله، وذلك كما يقال: بيع الخيار، بيع النسبته. وقد فسر بخمس تفاسير، وكلها فيها الخطر والغرر الذي يجعلها كالقمار.

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

متردداً^(١) بين السلامة والعطب، فهو مما خص بالمعنى^(٢) المصلحي، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرد.

وأيضاً: فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء؛ والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو نذب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص؛ وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم. وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة^(٣) تقع؟ وبالاتقراء^(٤) المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة؛ والنهي كذلك أيضاً، بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى^(٥) المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزءة ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القُرط^(٦)، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرد لم يكن له معنى معقول، فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ؟ وعلى هذا المساق يجري التفريق^(٧) بين البول في

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

(٢) ألم يرد من الشارع في ذلك شيء من القول أو الفعل أو التقرير لبيع الدور ذات الأسس المغيبة في الأرض، والمقائي كالبطيخ، والجوز واللوز ونحوهما مما لا يعرف طعمه وموافقته إلا بكسره؟ يبعد جداً أن ينقض عهده ﷺ ولا يكون في هذه الأشياء معاملة حتى تضطر إلى أن القول بأنها إنما خصصت من الغرر بالمعنى المصلحي، أي من المصالح المرسلة، على أنه قد يقال: كيف أنها تعد مرسلة مع أن اللفظ الوارد يشملها؟ إلا أن يقال: بل مراده الاستحسان - نعود للسؤال فنقول: ألم يكن البطيخ في عهده ﷺ يباع ويشترى في السوق جهاراً؟ ففي زاد المعاد أنه صح في الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب ويقول: يدفع حر هذا برد هذا.

(٣) أمن الضروريات هي أم من الحاجيات أم من التحسينات؟

(٤) أي في موارد الأوامر وما يحتف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق.

(٥) ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكلم، وصارفة له إلى حيث يريد وإن لم يكن هو المعنى الأصلي؛ كما مثله بعد.

(٦) كناية عن لازمه وهو طول الجيد، وقد عدوه من الكناية القريبة، كما في قول عمر بن أبي ربيعة.

بعيدة مهوى القُرط، إما لنوفل أبوها وإما عبداً شمس وهاشم

(٧) أي فلو اعتبر اللفظ بمجرد فيه كما اعتبره الظاهرية لم يكن له معنى معقول، بل المعقول مما سبق =

الماء الدائم وصبه من الإناء فيه .

وقد حكى إمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني في القول بالظاهر، فقال له ابن سريج: أنت تلتزم الظواهر، وقد قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(١) فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين، فقال مجيباً: الذرتان ذرة وذرة، فقال ابن سريج: فلو عمل مثقال ذرة ونصف؟ فتبльд وانقطع، وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين، وهذا وإن كان تغالياً في رد العمل بالظاهر، فالعمل بالظواهر أيضاً على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع؛ كما أن إهمالها إسراف أيضاً، كما تقدم في آخر كتاب المقاصد، وسيذكر بعد إن شاء الله تعالى .

فصل

[الأوامر والنواهي]

إذا ثبت هذا وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو جار على السنن القويم، موافق لقصد الشارع في ورده وصدده، ولذلك أخذ السلف الصالح أنفسهم بالاجتهاد في العبادة، والتحري في الأخذ بالعزائم، وقهروها تحت مشقات التعبد، فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الأمر والنهي ﴿لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾^(ب) ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(ج)، لكن لما كان المكلف ضعيفاً في نفسه، ضعيفاً في عزمه، ضعيفاً في صبره، عذره ربه الذي علمه كذلك وخلق عليه، فجعل^(١) له من جهة ضعفه رفقاً يستند إليه في الدخول في الأعمال، وأدخل في قلبه حب الطاعة وقواه عليها، وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوشة، والخواطر المشغية، وكان من جملة الرفق به أن جعل له مجالاً في رفع الحرج عند صدماته، وتهيئة له في أول العمل بالتخفيف، استقبالاً بذلك ثقل المداومة، حتى لا يصعب عليه البقاء فيه

= له الحديث أنه لا فرق بين الأمرين؛ لأن كلا منهما قد يكون سبباً في تنجيس الماء وإفساده .

(أ) سورة الزلزلة، الآية: ٧ .

(ب) سورة يونس، الآية: ١٤ .

(ج) سورة هود، الآية: ٧ .

(١) وقال: اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة، ونحوه من موجبات الرفق .

والاستمرار عليه . فإذا داخل العبد حبُّ الخير، وانفتح له يسر المشقة، وصار الثقيل عليه خفيفاً، فتوخى مطلق الأمر بالعبادة بقوله: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾^(١) ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(ب) فكان المشقة وضدها إضافيان لا حقيقيان، كما تقدم في مسائل الرخص، فالأمر متوجه، وكل أحد فقيه نفسه، فإذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخص معهما في هذا القصد، فكان الأمر والنهي في العزائم مقصوداً يمتثل على الجملة، وفي الرفق راجعاً إلى جهة العبد إذا اختار مقتضى الرفق، فمثل الرخصة، وإذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾^(١) وأشباهه .

فصل

[الأوامر غير الصريحة]

وأما الأوامر والنواهي غير الصريحة فضرور .

أحدها: ما جاء مجيء الأخبار عن تقرير الحكم، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(ج) ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾^(د) ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾^(١) ﴿هـ﴾ ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾^(و) وأشبه ذلك مما فيه معنى الأمر، فهذا ظاهر الحكم، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي .

والثاني: ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأوامر، أو ذمه أو ذم فاعله في النواهي، وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر وترتيب العقاب في النواهي، أو الإخبار

(١) سورة المزمل، الآية: ٨ .

(ب) سورة الذاريات، الآية: ٥٦ .

(ج) سورة البقرة، الآية: ١٨٣ .

(د) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣ .

(١) فالمراد النهي عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأي طريق كان، وليس هذا خبراً محضاً وإلا لكان بخلاف مخبره، وهو محال .

(هـ) سورة النساء، الآية: ١٤١ .

(و) سورة المائدة، الآية: ٨٩ .

بمحببة الله في الأوامر، والبغض والكرهية أو عدم الحب في النواهي، وأمثلة هذا الضرب ظاهرة كقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾^(أ) وقوله: ﴿بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّشْرَفُونَ﴾^(ب) وقوله: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ نُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ﴾^(ج) ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ نُدْخِلْهُ نَارًا﴾^(د) وقوله: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(هـ) وقوله: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^(و) ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^(ز) ﴿وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾^(ح) وما أشبه ذلك، فإن هذه الأشياء دالة على طلب الفعل في المحمود، وطلب الترك في المذموم، من غير اشكال.

والثالث: ما يتوقف عليه المطلوب: كالمفروض في مسألة ما لا^(١) يتم الواجب إلا به، وفي مسألة: الأمر بالشيء هل هو نهي^(٢) عن ضده، وكون المباح مأموراً به، بناء على قول الكعبي، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي لزومية للأعمال، لا مقصودة لأنفسها؛ وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها. وذلك مذكور في الأصول، ولكن إذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثاني لا على القصد الأول، بل هي أضعف^(٣)

(هـ) سورة آل عمران، الآية: ١٣٤.

(و) سورة الأنعام، الآية: ٣١.

(ز) سورة الزمر، الآية: ٧.

(ح) سورة الزمر، الآية: ٧.

(أ) سورة الحديد، الآية: ١٩.

(ب) سورة الأعراف، الآية: ٨١.

(ج) سورة النساء، الآية: ١٣.

(د) سورة النساء، الآية: ١٤.

(١) كغسل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه، فهذا لا يتم عادة غسل الوجه بدونه، فهل يجب غسل هذا الجزء وجوباً تابعاً لإيجاب غسل الوجه، أم لا يجب شرعاً، وإن كان لا بد منه عادة؟ وإذا لم يفعل المكلف فهل يأنم بتركه غير إثم بترك غسل الوجه أم لا إثم إلا بالأخير فقط؟ والمختار كما عند ابن الحاجب أن ما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب شرعاً إلا إذا كان شرطاً شرعياً وأما الشرط العقلي أو العادي فالمختار أنه لا يجب تبعاً، وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه، وقيل: الشروط كلها واجبة، وقيل: كلها غير واجبة، وهذا الخلاف في غير الأسباب، أما الأسباب فقد نقل الإجماع على وجوبها، بل قالوا: إن التكليف في المسببات إنما هو في الحقيقة بأسبابها كالحز بالسكين بالنسبة للقتل؛ لأن المسببات غير مقدورة، والمقدور هو السبب كما تقدم.

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

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

في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية؛ كقوله: ﴿وَذَرُوا بَيْعَكُمْ﴾^(١)، لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمني في الاعتبار أصلاً، وقد مر في كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة، فهذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذلك، وفي الفرق بينهما فقه كثير^(١)؛ ولا بدمن ذكر مسألة^(٢) تقررها في فصل يبين ذلك، حتى تتخذ دستوراً لأمثالها في فقه الشريعة بحول الله.

فصل

[في الغصب]

الغصب عند الفقهاء: هو التعدي على الرقاب، والتعدي مختص بالتعدي على المنافع دون الرقاب.

فإذا قصد الغاصب تملك رقبة المغصوب فهو منهي عن ذلك، آثم^(٣) فيما فعل من جهة ما قصد، وهو لم يقصد إلا الرقبة، فكان النهي أولاً عن الاستيلاء على الرقبة، وأما التعدي على المنافع فالقصد فيه تملك المنافع دون الرقبة، فهو منهي عن ذلك الانتفاع من جهة ما قصد، وهو لم يقصد إلا المنافع، لكن كل واحد منهما يلزمه^(٤) الآخر

(أ) سورة الجمعة، الآية: ٩.

(١) أي يترتب على تمييز المقاصد الأصلية عن المقاصد التابعة فقه كثير لمسائل الشريعة وإدراك لأحكام تفارح كثيرة مما يبني على كل منهما.

(٢) أي من مسائل المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة المناسبة لهذا المقام بخصوصه. مقام الأمر والنهي الأصلي والتبعية وما يترتب على كل منهما من حيث اعتباره وعدمه، ليستفاد منها حكم أمثالها في الأوامر والنواهي الأصلية والتبعية في غير مسألة الغصب والتعدي التي عقد لها الفصل.

(٣) ويؤدب وجوباً بما يراه الحاكم.

(٤) لأن غصب الرقبة يتبعه الاستيلاء على المنفعة، وعدم تمكين المالك منها، وكذلك التعدي على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة وحال بينها وبين مالكتها فهما عملياً متلازمان ولا فرق بينهما إلا بالقصد، ومتى قصد أحدهما كان الثاني تابعاً له، وهناك يجيء الكلام في اختلاف الأحكام، وظاهر أنه بالاعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من الغصب أو التعدي حتى يترتب الحاكم حكمه، والتلازم في هذا غير التلازم الذي أشار إليه فيما لا يتم الواجب إلا به، وفي مسألة الأمر بالشيء وما معهما، فلذلك قال بعد أن قرر ما يتعلق بالغصب: وهذا البحث جارٍ إلخ... فمسألة الغصب والتعدي صنف آخر مما يندرج في المقاصد الأصلية والتابعة غير صنف ما لا يتم الواجب إلا به وما معه كما هو ظاهر.

بالحكم التبعي، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

فإذا كان غاصباً فهو ضامن للرقاب لا للمنافع، وإنما يضمن قيمة الرقبة يوم الغضب، لا بأرفع^(١) القيم، لأن الانتفاع تابع، فإذا كان تابِعاً صار النهي عن الانتفاع تابِعاً للنهي عن الاستيلاء على الرقبة، فلذلك لا يضمن قيمة المنافع، إلا على قول بعض^(٢) العلماء، بناء على أن المنافع مشاركة^(٣) في القصد الأول، والأظهر أن لا ضمان عليه، لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: «الخِراجُ»^(٤) بالضمَان»^(٥) وسبب ذلك ما ذكر من أن النهي عن الانتفاع غير مقصود لنفسه، بل هو تابع للنهي عن الغضب، وإنما هو شبيهه بالبيع وقت النداء؛ فإذا كان البيع مع التصريح بالنهي صحيحاً عند جماعة من العلماء، لكونه غير مقصود في نفسه، فأولى أن يصح^(٦) مع النهي الضمني، وهذا البحث جارٍ في مسألة ما لا يتم الواجب إلا به، هل هو واجب أم لا؟ فإن قلنا: غير واجب، فلا إشكال، وإن قلنا: واجب، فليس وجوبه مقصوداً في نفسه، وكذلك مسألة الأمر بالشيء، هل هو نهي عن ضده؟ والنهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده؟ فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه، فلا يكون للأمر والنهي حكم منحتم إلا عند فرضه مقصوداً بالقصد الأول، وليس كذلك.

(١) أي من حين الغضب إلى وقت الحكم.

(٢) قال ابن القاسم: واعتمد أن ربه إذا أخذ القيمة فلا غلة له، وقال بعضهم: إن غلة المغصوب لمالكة إذا كان أرضاً أو عقاراً استعمالاً في السكنى أو الزرع أو الكراء مثلاً، وكذا غلة الحيوان التي لا تحتاج إلى تحريك كالصوف واللبن، وأما غلة الحيوان الحاصلة من التحريك كالركوب والإجارة والحرث وما أشبه ذلك فللغاصب في مقابلة الإنفاق عليه، لأن الخراج بالضمآن، وأما ما عطل ولم يستغل كمن غصب أرضاً بورها فلا كراء عليه، وإذا قصد غضب المنفعة فعليه الكراء.

(٣) أي فالغاصب يقصد الرقبة والمنافع معاً قصداً أصلياً.

(٤) أي وقد دخل المغصوب في ضمان الغاصب من وقت الاستيلاء عليه.

(٥) رواه أحمد وأصحاب السنن والحاكم عن عائشة، قال الترمذي: حسن صحيح غريب، قال في كتاب أسنى المطالب للشيخ محمد بن السيد درويش الشهير بالحوت: رواه أصحاب السنن وضعفه البخاري وأبو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم اهـ.

(٦) أي البيع إذا فرض أنه لم ينه عنه صراحة، بل اكتفي باندرجه ضمن الأمر في قوله: «فاسعوا إلى ذكر الله» فيكون شبيهه وهو النهي التبعي عن الاستيلاء على منافع المغصوب كذلك، أي لا يرتب عليه حكم النهي، فلا يعتد بقيمة المنافع ولا نضمن لأن النهي عنها حينئذ ليس أصلياً بل تبعي، وقد عرفنا أن التبعي حتى التصريح كما ورد في «وذروا البيع» لم يرتب عليه حكمه، فهذا أولى.

أما إذا كان متعدياً فضمامه ضمان^(١) التعدي لا ضمان الغصب؛ فإن الرقبة تابعة، فإذا كان كذلك صار النهي عن إمساك الرقبة تابعاً للنهي عن الاستيلاء على المنافع، فلذلك يضمن بأرفع^(٢) القيم مطلقاً، ويضمن ما قل وما كثر، وأما ضمان الرقبة في التعدي فعند التلف^(٣) خاصة، من حيث كان تلفها عائدأعلى المنافع بالتلف، بخلاف الغصب في هذه الأشياء.

ولو كان أمرهما واحداً لما فرق بينهما مالك ولا غيره، قال مالك في الغاصب والسارق: إذا حبس المغصوب أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله لم يكن ربه أن يُضْمَنَهُ^(٤) وإن كان مستعيراً^(٥) أو متكارياً ضمن قيمته. وهذا التفريع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه، وإلا فإذا بنينا على غيره فالماخذ آخر والأصل المبني عليه^(٦) ثابت.

(١) فرقوا بين ضمان الغصب وضمن التعدي بأمور: منها: أن التلف بسماوي يضمنه في الغصب لا التعدي، ومنها أن تغير السوق في الغصب لا يعتبر، وفي التعدي يعتبر مفوتاً فيضمن أعلى القيم، والسرقة كالغصب، ومنها أن الفساد اليسير من الغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المغصوب إن شاء، واليسير من المتعدي يستوجب أخذ أرش النقص الحاصل فقط مع نفس المتعدي عليه، ومنها أنه إذا تعيب المغصوب بغير تعدي الغاصب خير ربه بين أخذه معيباً ولا شيء له في نظير العيب وبين أخذ القيمة يوم الغصب، ومن صور التعدي زيادة المكتري والمستعير على المسافة المشتركة أو المدة المشتركة أو الحمل المشترك بغير إذن ربه ورضاه، فواضح أن المقصود فيهما المنافع، والذات تابعة.

(٢) لأن من منافعها قيمتها، فأرفع القيم لها داخل في منافعها، فيضمنه مطلقاً، سواء أكان الأرفع سابقاً ثم رخصت أم لاحقاً بعدما كانت رخيصة، وسواء أكان للمتعدي دخل في علو القيمة أم لم يكن، كما يضمن غلتها قليلة كانت أو كثيرة.

(٣) أي التلف بتعديه هو، لأن التلف بتعديه لا فرق فيه بين الغصب والتعدي.

(٤) أي لا أعلى القيم ولا المنافع.

(٥) أي وزاد على ما اشترط، كما أسلفنا، فيكون تعدي بالزيادة.

(٦) أي هنا وهو أن الأمر والنهي التبعيين غير منحتمين، وإنما المنحتم المقصود الأصلي ثابت، والمخالف للمشهور لا يفرع على ما ينافيه بل على ماخذ أخرى لا تخرم هذا الأصل، أي فمع بقاء اعتبار هذا الأصل يتأتى للمخالف مخالفة المشهور بناء على تلك المأخذ التي سيذكر منها أربعة، لأن كونه غير منحتم بمجرد لا ينافي أن ينضم إليه ما يجعله قوياً متأكداً يبنني عليه ما يبنني على المقصد الأول، وبهذا يتضح معنى قوله بعد: فإذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه =

فالقائل^(١) باستواء البابين ينبي قوله على مأخذ:

منها: القاعدة التي يذكرها أهل المذهب، وهي: هل الدوام كالابتداء. فإن قلنا ليس الدوام كالابتداء فذلك جارٍ على المشهور في الغصب، فالضمان يوم الغصب، والمنافع تابعة؛ وإن قلنا إنه كالابتداء فالغاصب في كل حين كالمبتديء للغصب، فهو ضامن في كل وقت ضمناً جديداً، فيجب أن يضمن المغضوب بأرفع^(٢) القيم كما قال ابن وهب وأشهب وعبد الملك، قال ابن شعبان: لأن عليه أن يرده في كل وقت، ومتى لم يرده كان كمغتصبه حينئذ.

ومنها: القاعدة المتقررة وهي: أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها تعالى، وإنما للعبد منها المنافع. وإذا كان كذلك فهل القصد إلى ملك الرقاب منصرف إلى ملك المنافع أم لا؟ فإن قلنا: هو منصرف إليها، إذ أعيان الرقاب لا منفعة فيها من حيث هي أعيان، بل من حيث اشتمالها على المنافع المقصودة، فهذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدي لا ضمان المنافع، وإن قلنا: ليس بمنصرف فهو بمقتضى التفرقة.

ومنها: أن الغاصب إذا قصد تملك الرقبة فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا؟ فإن قلنا إنه يتقرر عليها شبهة ملك، كالذي في أيدي الكفار من أموال المسلمين، كان داخلاً تحت قوله عليه الصلاة والسلام: «الخراج بالضمان» فكانت كل غلة، وثمن يعلو أو يسفل، أو حادث يحدث للغاصب، وعليه بمقتضى الضمان، كالأستحقاق والبيوع الفاسدة، وإن قلنا: إنه لا يتقرر له عليها شبهة ملك، بل المغضوب على ملك صاحبه، فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهي له، فلا بد للغاصب من غرمها؛ لأنه قد غضبها أيضاً، وأما^(٣) ما يحدث من نقص فعلى الغاصب بعده، لأن نقص الشيء المغضوب إتلاف لبعض ذاته، فيضمنه كما يضمن المعتدي على المنافع، لأن قيام

= الخلاف، وذلك لأنه لولا ثبوت هذه القاعدة وكان التبعية منحتماً لكان الواجب في الغصب ضمان المنافع قطعاً، ولم يكن للخلاف وجه.

(١) كالشافعية.

(٢) أي فيعتبر تغير الأسواق ويكون مفوتاً.

(٣) تكميل لقوله: وإن قلنا أنه لا يتقرر إلخ... يريد به دفع ما يقال إذا كان كذلك، فالمعقول إذا حدث نقص بسماوي ألا يضمن في الغصب أيضاً، فأجاب بأنه ضمن لتعديده بالغصب، لأن النقص يرجع =

الذات من جملة المنافع، هذا أيضاً مما يصح أن يبني عليه الخلاف.

ومنها: أن يقال: هل المغضوب إذا رد بحاله إلى يد صاحبه يعدّ كالمعتدي فيه؛ لأن الصورة فيهما معاً واحدة، ولا أثر لقصد الغضب إذا كان الغاصب قد رد ما غضب، استرواحاً من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظر إلى المقاصد، وإلغائه الوسائط، أو لا يعد كذلك؟ فالذي يشير إليه قول مالك هنا أن للقصد أثراً، وظاهر كلام ابن القاسم أن لا أثر له، ولذلك لما قال مالك في الغاصب أو السارق إذا حبس الشيء المأخوذ عن أسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه أن يُضْمَنه، وإن كان مستعيراً أو متكارياً ضمن قيمته، قال ابن القاسم: لولا ما قاله مالك لجعلت على السارق مثل ما جعل على المتكاري.

فهذه أوجه يمكن إجراء الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها، وهي أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول فحكمه منحتم، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني، فإذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف، وربما^(١) خرجت عن ذلك أشياء ترجع إلى الاستحسان، ولا تنقض أصل القاعدة، واللّه أعلم.

واعلم أن مسألة الصلاة في الدار المغصوبة إذا عرضت على هذا الأصل تبين^(٢) منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها، ووجه مذهب ابن حنبل وأصينغ وسائر القائلين ببطلانها.

وقد أذكرت هذه المسألة مسألة^(٣) ترجع إلى هذا المعنى، وهي:

= للذات، وهو ضامن لها، فيضمن أبعاضها وقوله: كما يضمن التعدي على المنافع، علمت أن ذلك إنما يكون في النقص الحاصل بتعديه لا بسماوي، وأن الغاصب يضمن مطلقاً.

(١) يريد أخذ الحيطة لتثبيت هذا الأصل بأنه لا تضره مخالفة بعض الفروع له؛ لأن ذلك إنما جاء من مراعاة دليل شرعي آخر، وهو الاستحسان.

(٢) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها، والنهي عنه تابع للنهي عن الاستيلاء على الذات، فيعود الكلام السابق برمته، بما في ذلك من الوجوه الأربعة التي يبني عليها الخلاف في الصحة والبطلان.

(٣) أي من جهة أن المعتبر هو المتبوع هذا هو المقدار الذي تشترك فيه المسألتان، وما عدها يختلفان فيه، فموضوعها مختلف، وكون الاعتبار للمتبوع مختلف من حيث إنه في هذه يكون التابع ملغى =

المسألة الثامنة

[في الأوامر والنواهي]

الأمر والنهي إذا تواردا على متلازمين فكان أحدهما مأموراً^(١) به والآخر منهياً عنه عند فرض الانفراد، وكان أحدهما في حكم التبعية للآخر وجوداً أو عدماً، فإن المعتبر^(٢) من الاقتضائين ما انصرف إلى جهة المتبوع، وأما ما انصرف إلى جهة التابع فملغى وساقط الاعتبار شرعاً، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما تقدم^(٣) تقريره في المسألة قبلها، هذا: وإن كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريح فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية، ولذلك نقول: إن القائل ببطلان البيع وقت النداء لم يبين على كون النهي تبعياً^(٤)، وإنما بنى البطلان على كونه مقصوداً.

والثاني: أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين إما أن يرادا معاً عليهما^(٥)، أو

= وساقط الاعتبار شرعاً، لأن اعتباره ينافي اعتبار المتبوع، بخلافه في المسألة السابقة، فإنه فقط غير منحتهم بمجرد، وقد يعتبر إذا انضم إليه ما يقويه، واعتباره لا ينافي اعتبار المتبوع، وسيأتي له أن التابع لا يتعلق به أمر ولا نهي، مع أنه في المسألة السابقة تعلق به الأمر والنهي لكن لا على وجه الانتظام.

(١) يعني مأذوناً فيه، ليعم المباح كما سيأتي في الأمثلة.

(٢) أي عند الاجتماع.

(٣) أي في الفرق بين القصد الأصلي والتابع، واعتبار الأول دون الثاني، وبيان ذلك في الغصب والتعدي، وإن كان التابع هناك كان الاقتضاء المتعلق به غير صريح بخلافه هنا، لأنه لا فرق بينهما متى ثبت حكم التبعية إنما الفرق آت من جهة القصد الأصلي والتبعي لا غير، والدليل كما ترى استثناس لا يصلح وحده أن يكون دليلاً في مسألة أصولية، مع العلم باختلاف موضوعي المسألتين، أما باقي الأدلة فجيد.

(٤) يعني أن النهي مع كونه صريحاً به يلتفت للبناء على الصراحة ويرتب الحكم بالبطلان عليه في هذه الجهة بل بناء على كونه مقصوداً قصداً أصلياً كالسعي سواء بسواء في أن كلاً مقصود لذاته، وقد ذكر هذا تأييداً لقوله: فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية، ولكن يقال له: من أين لك هذا، ولم لا يجوز أن يكون مبناه على النهي الصريح وإن كان تبعياً؟ فهذه دعوى محتاجة لدليل، ولا يفيد فيه ما يأتي من الدليلين بعده، لأنهما ليسا متلازمين كما هو موضوع الأدلة الآتية بل موضوع المسألة هنا.

(٥) بحيث يعتبر كل من الاقتضائين في محله فقط، فيكون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه، لا أن كلاً من الاقتضائين متوجه إلى كل من المحلين كما هو ظاهر العبارة.

لا يردا البتة، أو يرد أحدهما دون الآخر، والأول غير صحيح، إذ قد فرضناهما متلازمين، فلا يمكن الامتثال في التلبس بهما، لاجتماع الأمر والنهي، فمن حيث أخذ في العمل صادمه النهي عنه، ومن حيث تركه صادمه الأمر، فيؤدي إلى اجتماع الأمر والنهي على المكلف فعلاً أو تركاً^(١)، وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع^(٢)، فما أدى إليه غير صحيح، والثاني كذلك أيضاً؛ لأن الفرض أن الطلبين توجهها فلا يمكن ارتفاعهما معاً. فلم يبق إلا أن يتوجه أحدهما دون الثاني. وقد فرضنا أحدهما متبوعاً وهو المقصود أولاً، والآخر تابعاً وهو المقصود ثانياً، فتعين توجه ما تعلق بالمتبوع، دون ما تعلق بالتابع، ولا يصح العكس لأنه خلاف المعقول.

والثالث: الاستقراء من الشريعة؛ كالعقد على الأصول مع منافعها^(٣) وغلاتها، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها، فإن كل واحد منهما مما يقصد في نفسه، فلإنسان أن يملك الرقاب ويتبعها منافعها، وله أيضاً أن يملك أنفس المنافع خاصة، وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع، ويصح القصد إلى كل واحد منهما. فمثل هذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها، وذلك أن العقد في شراء الدار أو الفدان أو الجنة أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشباه ذلك جائز بلا خلاف. وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها؛ لأن المنافع قد تكون موجودة^(٤)، والغالب أن تكون وقت العقد معدومة، وإذا كانت معدومة امتنع العقد عليها، للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق؛ إذ لا يدري مقدارها ولا صفتها ولا مدتها ولا غير ذلك، بل لا يدري هل توجد من أصل أم لا، فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها^(٥)، للنهي عن بيع الغرر والمجهول، بل العقد على الألبضاع^(٦) لمنافعها جائز، ولو انفرد العقد على منفعة

(١) أي أن فعل أو ترك فكل منهما إذا أخذ به صادمه الآخر فيجتمع عليه الأمر والنهي معاً.

(٢) أي وموضوع المسألة ليس فرضياً وعقلياً فقط، بل هو واقع، كالأمثلة.

(٣) أي التي قد لا تكون موجودة وقت العقد، بل قد لا توجد أصلاً، وذلك مما كان يقتضي فساد العقد لو انفردت، لكنها لما كانت تابعة للمقصود الأصلي جاز العقد عليها مع المتبوع، فلم تعتبر جهة النهي، وهي ما فيها من الغرر والجهالة.

(٤) وسيأتي أن هذه قسمان: أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضاً.

(٥) أي ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهي ساقط الاعتبار شرعاً.

(٦) جمع بضع (بالضم) وهو الفرج. فالكلام على تقدير مضاف، أي ذوات الفرج، والواقع أن العقد =

البضع^(١) لا تمتنع مطلقاً إن كان وطئاً، ولا تمتنع فيما سوى البضع أيضاً إلا بضابط يخرج المعقود عليه من الجهل إلى العلم، كالخدمة والصنعة وسائر منافع الرقاب المعقود عليها على الانفراد، والعكس كذلك^(٢) أيضاً، كمنافع الأحرار، يجوز العقد عليها في الإجراءات على الجملة^(٣) باتفاق، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق^(٤)، ومع ذلك فالعقد على المنافع فيه يستتبع العقد على الرقبة، إذا حُرَّ محجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد، وذلك أثر كون الرقبة معقوداً عليها لكن بالقصد الثاني، وهذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه، وهو على الجملة يعطي أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها - من حيث هي توابع - أمر ولا نهى، وإنما يتعلق بها الأمر والنهي إذا قصدت ابتداء، وهي إذ ذاك متبوعة لا تابعة.

فإن قيل: هذا مشكل بأمر:

أحدها: أن العلماء قالوا إن الرقاب - وبالجملة الذوات^(٥) - لا يملكها إلا الله تعالى، وإنما المقصود^(٦) في التملك شرعاً منافع الرقاب، لأن المنافع هي التي تعود على العباد بالمصالح، لا أنفسُ الذوات، فذات الأرض أو الدار أو الثوب أو الدرهم مثلاً

- = على الرقيق مطلقاً إنما هو لمنافعه، وليس لمالكة التصرف في ذاته كسائر مملوكاته.
- (١) على تقدير مضاف كسابقه: أما في قوله: سوى البضع، فلا يحتاج لتقدير سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الرطب، أي فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطاء وغيره مباحة مطلقاً، لكونها تابعة للذات ولو كانت وحدها لا تمتنع إما مطلقاً كالوطاء، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعيينها بضابط يميزها وهذا الموضع هو الذي سيقول فيه في الجواب عن الإشكال الثاني: وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب... إلخ.
- (٢) أي فيصح العقد على ذات الرقيق وتتبعه المنافع التي منها البضع؛ ولو انفرد هذا لمنع، والحر يصح العقد على منافعه وتتبعه ذاته، ولو انفردت ذاته لم يصح العقد عليها، والبضع في الأول تابع، والرقبة في الثاني تابعة، فلم يؤخذ فيهما بدليل النهي.
- (٣) أي إذا وجد الضابط المذكور.
- (٤) لأنه تملك والحر لا يملك.
- (٥) أعم لأن الرقاب جمع رقبة، وهي لغة المملوك من الرقيق.
- (٦) هذه المقابلة كانت تقتضي أن يقال إن الذوات لا يملكها إلا الله ولا يقصد شرعاً تملكها للخلق، يعني: والمنافع وإن كانت أيضاً لا يملكها إلا الله، وتبارك الذي له ملك السموات والأرض وما بينهما، إلا أن الشارع يقصد تملكها للعبيد حسبما يناسبهم في ذلك، أما التقابل في عبارته فليس بجيد.

لا نفع فيها ولا ضرر من حيث هي ذوات، وإنما يحصل^(١) المقصود بها من حيث إن الأرض تزدرع مثلاً، والدار تسكن، والثوب يلبس، والدرهم يشتري به ما يعود عليه بالمنفعة، فهذا ظاهر حسبما نصوا عليه، وإذا كان كذلك فالعقد أولاً إنما وقع على المنافع خاصة، والرقاب لا تدخل تحت الملك، فلا تابع ولا متبوع، وإذا لم يتصور فيما تقدم وأشباهه تابع ومتبوع بطل، فكل ما فرض^(٢) من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه، فلا بدمن إثباته أولاً واقعاً في الشريعة، ثم الاستدلال عليه ثانياً.

والثاني: إن سلمنا أن الذوات هي المعقود^(٣) عليها، فالمنافع هي المقصود أولاً منها، لما تقدم من أن الذوات لا نفع فيها ولا ضرر من حيث هي ذوات، فصار المقصود أولاً هي المنافع، وحين كانت المنافع لا تحصل على الجملة إلا عند تحصيل الذوات سعى العقلاء في تحصيلها، فالتابع إذاً في القصد هي الذوات والمتبوع هو المنافع، فافتضى هذا بحكم ما تحصل^(٤) أولاً أن تكون الذوات مع المنافع في حكم^(٥) المعدوم؛ وذلك باطل، إذ لا تكون ذات الحر تابعة لحكم منافعه باتفاق، بل لا تكون الإجارة ولا الكراء في شيء يتبعه ذات ذلك الشيء، فاكتراء الدار يملك منفعتها ولا يتبعه ملك

(١) ومثله يقال فيما يؤكل ويشرب مثلاً؛ فإنما يحصل المقصود به من حيث منفعته من التغذية والإرواء وهكذا، فلا يقال إن هذا ينتفع به ذاته، ولكنه اختار التمثيل بما هو واضح القصد إلى منفعته لا إلى ذاته، وترك النوع الذي ذكرناه، لأنه يشبه أمره في بادية النظر، وغرضه المهم ترويح الإشكال، فلا يأتي فيه إلا بما هو أقرب توصيلاً إلى هذا الغرض فهو رحمه الله في طريقة الجدل صناع.

(٢) أي إن جميع الصور التي ذكرتها لتحقيق هذا الأصل فيها إنما فرضتها في ملك الذوات، فتكون المنافع تابعة، أو في ملك المنافع فقط، فتكون الذوات تابعة. وحيث إن ملك الذوات بطل ولا يوجد إلا ملك المنافع، فحقق أولاً متلازمين في الوجود، أحدهما تابع والآخر متبوع في صور لا يفرض فيها ملك الذوات، ثم استدل على الحكم الذي تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع، أما ما صنعت فإنه بناء فروض على فروض، ومثل هذا ليس من العلم في شيء على ما سبق في المقدمات.

(٣) أي مقصودة بالتملك شرعاً، ليكون تسليمها لما منعه أولاً، أما كون المعقود عليه والذي تجري عليه الصيغ هو الذوات فلم يكن محل المنع هناك، بل كان المنع لقصد تملكها رأساً. فهنا يقول: سلمنا قصد تملكها، لكن ليس قصداً أولياً، فإنها إنما حصلت واستولى عليها لمنافعتها.

(٤) أي القاعدة والأصل الذي ذكرته.

(٥) أي دائماً وفي كل صورة فرضت، وهو خلاف ما أصلت.

الرقبة؛ وكذلك كل مستأجر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذلك، فهذا أصل منخرم إن كان مبنياً^(١) على أمثال هذه الأمثلة.

والثالث: أنا وجدنا الشارع نص على خلاف ذلك، فإنه قال: «مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبْرِتَ فَتَمَرُّهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَهَا الْمُتَبَاعُ»^(٢) «وَقَالَ: مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَمَالُهُ لِسَيِّدِهِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَهُ الْمُتَبَاعُ»^(٣) فهذان حديثان لم يجعلوا المنفعة للمتباع بنفس العقد، مع أنها عندكم^(٤) تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان، بل جعل فيهما التابع للتابع، ولا يكون كذلك إلا عند انفصال التابع من المتبوع التمرة عن الأصل حكماً، وهو يعطي في الشرع انفصال التابع من المتبوع، وهو معارض لما تقدم، فلا يكون صحيحاً.

والرابع: أن المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأرباب العوائد: وإن فرض الأصل مقصوداً فكلاهما مقصود، ولذلك يزداد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع، وينقص منه بحسب نقصانها، وإذا ثبت هذا فكيف تكون المنافع ملغاة وهي مضمونة^(٥) معتد بها في أصل العقد مقصودة؟ فهذا^(٦) يقتضي القصد إليها وعدم القصد إليها معاً وهو محال.

ولا يقال: إن القصد إليها عادي، وعدم القصد إليها شرعي، فانفصلاً فلا تناقض.

(١) لأن تصويره فيها أدى إلى هذا الباطل. وهو تبعية الذوات في كل مادة للمنافع، فحاصل هذا الإشكال الثاني نقض إجمالي، ومال ما بعده إلى المعارضة بإثبات أن كلاً من الذوات والمنافع منفصل عن الآخر، فلا تبعية بينهما؛ والمعارضة مبنية على ما اعتبره الشرع في مسألتنا النخل والعبد، ومال الرابع معارضة مبنية على الجاري بين العقلاء في المعاملة التي أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع في جانب الأصل.

(٢) رواه مسلم ومالك بلفظ: «إلا أن يشترط المتباع». ورواه ابن ماجه، وفي لفظه بعض اختلاف عما هنا.

(٣) هو تمام الحديث السابق في رواية أخرى لمسلم.

(٤) أي بمقتضى الأصل المستدل عليه.

(٥) في القاموس وشرحه أئمنه سلعته وأئمن له أعطاه ثمنها. وأئمن المتاع فهو مئمن صار ذا ثمن. وأئمن البيع سمي له ثمناً، وليس في المادة مئمون.

(٦) أي ما أورد في مادة هذه المعارضة منضماً إلى أصل القاعدة بإلغاء المنافع في جانب الأصل، هذا والاعتراض بهذا المحال يمكن ترتيبه على الثالث أيضاً، زيادة عن مخالفته لما يقتضي به حكم الشارع.

لأننا نقول: كون الشارع غير قاصد لها في الحكم مبني على عدم القصد الجاري بين العقلاء في المعاملة التي أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع في جانب الأصل إليها عرفاً وعادة؛ لأن من أصول الشرع إجراء^(١) الأحكام على العوائد، ومن أصوله مراعاة^(٢) المصالح ومقاصد المكلفين فيها، أعني في غير العبادات المحضة؛ وإذا تقرر أن مصالح الأصول هي المنافع، وأن المنافع مقصودة عادة وعرفاً للعقلاء ثبت^(٣) أن حكم الشرع بحسب ذلك، وقد قلتم إن المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول، فهي إذاً ملغاة في عادات العقلاء، لكن تقرر أنها مقصودة في عادات العقلاء. هذا خلف محال.

فالجواب عن الأول: أن ما أصّلوه^(٤) صحيح ولا يقدر في مقصودنا؛ لأن الأفعال أيضاً ليس^(٥) للعبد فيها ملك حقيقي إلا مثل ماله في الصفات والذوات، فكما تضاف الأفعال إلى العباد كذلك تضاف إليهم الصفات والذوات، ولا فرق بينهما إلا أن من الأفعال ما هو لنا مكتسب، وليس لنا من الصفات والذوات شيء مكتسب لنا، وما أضيف لنا من الأفعال كسباً، فإنما هي أسباب لمسببات هي أنفس^(٦) المنافع والمضار أو طريق إليها، ومن جهتها كُلفنا في الأسباب بالأمر والنهي، وأما أنفس

(١) كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد: العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً.

(٢) وهي تقتضي مراعاة العوائد. وقوله: مصالح الأصول، أي المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هذه الأصول.

(٣) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبنياً على قصد العقلاء وعرفهم، فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هذا، غير مقصودة له بمقتضى القاعدة؛ فبقي الاعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو، وهذا المقدار كافٍ في تثبيت الاعتراض المذكور ولكنه زاد عليه قوله: وقد قلتم... إلخ، ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة في عادات العقلاء، غير مقصودة فيها.

(٤) وهو أن الذوات لا يملكها إلا الله، لأنه خالقها وممدها بأسباب بقائها. فهو المالك الحقيقي.

(٥) أي على مذهب الأشاعرة، لأنه ليس خالقاً لفعل من الأفعال المنسوبة إليه.

(٦) فتناول الماء سبب للري الذي هو المنفعة، والحرق سبب للنبات، وليس النبات هو المنفعة بل طريق إليه قريب أو بعيد، أي فالأفعال المنسوبة إلينا نسبة ضعيفة بالكسب ليست هي المنافع، بل هي أسباب لها قريبة أو بعيدة، فالأمر إلى أنه لا فرق بين المنافع والذوات في أنها ليست مقدورة لنا، فليس ملكنا لها ملكاً حقيقياً ولا نسبياً، وقد سلمتم نسبة المنافع لنا، فسلموا نسبة ما كان مثلها وهو الذوات إلينا، بلا فارق، على المعنى الذي يليق بنا في الأمرين معاً.

المسببات من حيث هي مسببات فمخلوقة لله تعالى، حسبما تقرر في كتاب الأحكام، فكما يجوز إضافة المنافع والمضار إلينا وإن كانت غير داخلية تحت قدرتنا، كذلك الذوات يصح إضافتها إلينا على ما يليق بنا.

ويدلك على ذلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالإتلاف والتغيير؛ كذبح الحيوان وقتله للمأكلة، وإتلاف المطاعم والمشارب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذلك، وأبيح لنا إتلاف ما لا ينتفع به إذا كان مؤذياً، أو لم يكن مؤذياً وكان إتلافه تكملة لما^(١) ليس بضروري ولا حاجي من المنافع، كإزالة الشجرة المانعة للشمس عنك وما أشبه ذلك، فجواز التصرف في أنفس الذوات بالإتلاف والتغيير وغيرهما دليل على صحة تملكها شرعاً، ولا يبقى بيننا وبين من أطلق تلك العبارة - أن الذوات لا يملكها إلا الله - سوى الخلاف في اصطلاح، وأما حقيقة المعنى فمتفق عليها، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها صح كون المنافع تابعة، وتُصوّر^(٢) معنى القاعدة.

والجواب عن الثاني: أنه إن سلم على الجملة فهو في التفصيل غير مسلم؛ أما أن المقصود المنافع فكذلك نقول، إلا أن المنافع لا ضابط لها إلا ذواتها التي نشأت عنها، وذلك أن منافع الأعيان لا تنحصر، وإن انحصرت الأعيان فإن العبد مثلاً قد هُييء في أصل خلقته إلى كل ما يصلح له الآدمي، من الخدم، والحرف، والصنائع والعلوم والتعبادات، وكل واحد من هذه الخمسة جنس تحته أنواع تكاد تفوت الحصر، وكل نوع تحته أشخاص من المنافع لا تنتهي، هذا: وإن كان في العادة لا يقدر على جميع هذه الأمور، فدخله في جنس واحد معرقاً فيه أو في بعض أصنافه يكفي^(٣) في حصر ما لا يتناهى من المنافع، بحيث يكون كل شخص منها تصح مؤاجرتة عليه من الغير بأجرة ينتفع بها

(١) قيد به لأنه لو كان إتلافه تكملة لضروري من المنافع لكان مطلوباً لا مباحاً فلا يتوقف على كونه مملوكاً للمتلف، فلا يدل على مدعاه، كإتلاف جدار لغيرك لتسد بأنقاضه ثلثة في جسر ماء انطلق ويخشى منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلاً.

(٢) أي واقعاً في الشريعة، فصح أن تستدل عليه.

(٣) أي أن ما لا يتناهى في المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته إلى هذا العبد.

عمره^(١)، وكذلك كل رقبة من الرقاب وعين من الأعيان المملوكة للانتفاع بها، فالنظر إلى الأعيان نظر إلى كليات المنافع، وأما إذا نظرنا إلى المنافع فلا يمكن حصرها في حيز واحد، وإنما يحصر منها بعضٌ إليه يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان، فحصل القصد من جهتها جزئياً لا كلياً، ولم تنضبط المنافع من جهتها^(٢) قصداً، لا في الوقوع وجوداً ولا في العقد عليها شرعاً، لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعض إلى حد محدود، وشيء معلوم، وذلك كله جزئي لا كلي، فإذا النظر إلى المنافع خصوصاً^(٣) نظر إلى جزئيات المنافع، والكلي مقدم على الجزئي طبعاً وعقلاً، وهو أيضاً مقدم شرعاً كما مر^(٤).

فقد تبين من هذا - على تسليم أن المقصود المنافع - أن الذوات هي المقدمّة المقصودة أولاً المتبوعة؛ وأن المنافع هي التابعة، وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معلومة ولا محصورة، ومنع ملك المنافع خصوصاً^(٥) إلا على الحصر والضبط والعلم المقيد المحاط به بحسب الإمكان، لأن أنفس الرقاب ضابط كلي لجملة المنافع، فهو معلوم من جهة الكلية الحاصلة، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها، فإنها غير منضبطة في أنفسها، ولا معلومة أمداً ولا حداً ولا قصداً ولا ثمناً ولا مثنوناً، فإذا ردت إلى ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات أمكن العقد عليها، والقصد في العادة إليها، فإن أجازته^(٦) الشارع جاز، وإلا امتنع.

وما ذكر في السؤال من المنافع إذا كانت هي المقصودة فالرقاب تابعة، إذ هي

(١) متعلق بمحذوف أي ويستمر هكذا في طول حياته. ولا يصح تعلقه بقوله: ينتفع، ولا بقوله: تصح، كما هو ظاهر.

(٢) أي من جهة نفس المنافع. وقوله: لا في الوقوع وجوداً، كما أشار إليه بقوله: وكل نوع تحته... إلخ، وقوله: ولا في العقد... إلخ، تابع للوجود. وقوله: حتى يضبط منها... إلخ، أي فنضبط قصداً فيهما، ولكنه نظر جزئي.

(٣) أي والنظر إليها من جهة الذات التي لها تلك المنافع نظر كلي.

(٤) أي في صدر المسألة الأولى من كتاب الأدلة.

(٥) أي دون الرقاب.

(٦) بأن كان مستوفياً للشروط الأخرى غير العلم.

الوسائل إلى المقصود، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً فممنوع بما تقدم^(١)، وإن أراد تبعية ما فمسلم، ولا يلزم من ذلك محذور، فإن الأمور^(٢) الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما، ولا يلزم من ذلك تبعيتها لها مطلقاً، وأيضاً، فالإيمان^(٣) أصل الدين، ثم إنك تجده وسيلة وشرطاً في صحة العبادات، حسبما نصوا عليه، والشرط من توابع المشروط، فيلزم إذاً على مقتضى السؤال أن تكون الأعمال هي الأصول والإيمان تابع لها، وأولا ترى أنه يزيد بزيادة الأعمال، وينقص بنقصانها، لكن ذلك باطل، فلا بد أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كلية.

وكذلك نقول: إن العقد على المنافع بانفرادها يتبعها الأصول، من حيث^(٤) إن المنافع لا تستوفي إلا من الأصول، فلا تخلو الأصول من إبقاء يد المنتفع عليها وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها، كالعقد على الأصول سواء، وهو معنى الملك، إلا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها، ومنقضى بانقضائها، فلم يسم في الشرع ولا في العرف ملكاً، وإن كان كذلك في المعنى، لأن العرف العادي والشرعي قد جرى بأن التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدي، الذي لا ينقطع إلا بالموت، أو بانتفاع صاحبها بها، أو المعارضة عليها، وقد كره مالك للمسلم أن يستأجر نفسه من الذمي، لأنه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته، وامتنع شراء الشيء، على شرط فيه تحجير، كشراء الأمة على أن يتخذها أم ولد، أو على أن لا يبيع^(٥) ولا يهب، وما أشبه ذلك؛ لأنه لما حجر عليه بعض منافع الرقبة فكأنه لم يملكها ملكاً تاماً، وليس بشركة، لأن الشركة على الشيع، وهذا ليس كذلك، وانظر في تعليل^(٦) مالك المسألة في باب

(١) من هذا البيان، وأن النظر إلى الأعيان نظر كلي وأنه المقدم طبعاً وشرعاً... إلخ.

(٢) أي والأصول مع منافعتها كذلك، لأنه اعتبر في المنافع انضباطها بالأعيان، كانضباط الجزئيات بكليتها، وقوله: أو لا ترى، يقوى به التشبيه الذي جاء به ليوضح المقام.

(٣) مثال شرعي للأصل وتوابعه يحقق فيه تبعية الأصل لهذه اللواحق باعتبار من الاعتبارات وإن لم يكن مما نحن فيه.

(٤) أي من جهة هذه التبعية الجزئية التي تقتضي بعض أحكام التبعية الكلية، وهي هنا إبقاء يد المنتفع عليها. وقوله: كالعقد على الأصول سواء، أي في خصوص هذا.

(٥) أو لا يبيع إلا له مثلاً، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم: بشما شريت؛ لما اشترت منه الجارية وتشارطا على أنها لا تبيعها إلا له.

(٦) هو بمعنى التعليل المذكور فما هنا محصلة.

ما يفعل بالوليدة إذا بيعت في الموطأ، فقد تبين أن هذا الأصل المستدل عليه مؤسس لا منخرم، والحمد لله.

والجواب عن الثالث: أن ما ذكر فيه شاهد^(١) على صحة المسألة، وذلك أن الثمرة لما برزت في الأصل برزت على ملك البائع، فهو المستحق لها أولاً بسبب سبق استحقاقه لأصلها، على حكم التبعية للأصل، فلما صار الأصل للمشتري ولم يكن ثمَّ اشتراط، وكانت قد أبرزت وتميزت بنفسها عن أصلها، لم تنتقل المنفعة إليه بانتقال الأصل، إذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل إليه. فلو صارت للمشتري إعمالاً للتبعية لكان هذا العمل بعينه قطعاً وإهمالاً للتبعية بالنسبة إلى البائع، وهو السابق في استحقاق التبعية، فثبتت أنها دون المشتري، وكذلك مال العبد لما برز في يد العبد ولم ينفصل^(٢) عنه أشباه الثمرة مع الأصل، فاستحققه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له؛ فإن اشترطه المشتري فلا إشكال، وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع^(٣) من أجل بقاء التبعية أيضاً، فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة إلى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه، فأشبهت وصفاً من أوصاف الأصل، وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز^(٤) شراؤه وحده، لأنه ملك العبد وفي حوزة، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع، كالثمرة التي لم تطب.

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق^(٥) غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية: جهة البائع وجهة المشتري، فكان البائع أولى لأنه المستحق الأول، فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية، وهذا واضح جداً.

والجواب عن الرابع: أن القصد إلى المنافع لا إشكال في حصوله على الجملة

(١) فهو لنا لا علينا. قلب المعارضة فجعلها دليلاً للمعارض.

(٢) أي بانتزاع السيد له.

(٣) وهو الغرر والجهالة.

(٤) أي ما لم يرد إلى ضابط يميزه حداً وقصداً وثمناً... إلخ، أما مع العبد فلا حاجة إلى شيء من هذا وهو روح المسألة.

(٥) في جميع الأصول ولواحقها، أي حتى في مسألتي الحديث، فدعوى أن الحديث يعطي انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح، بل هو يؤيد التبعية.

ولكن إذا أضيفت إلى الأصل يبقى النظر: هل مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال؟ أم هي مقصودة من حيث رجوعها إلى الأصل كوصف من أوصافه؟ فإن قلت إنها مقصودة على حكم الاستقلال فغير صحيح، لأن المنافع التي^(١) لم تبرز إلى الوجود بعد مقصودة، ويجوز العقد عليها مع الأصل، ولكنها ليست بمقصودة إلا من جهة الأصل، فالقصد راجع إلى الأصل، فالشجرة إذا اشترت أو العبد قبل أن يتعلم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالا، والأرض قبل أن تكرر أو تزرع، وكذلك سائر الأشياء، مقصود فيها هذه المنافع وغيرها، لكن من جهة الأعيان والرقاب، لا من جهة أنفس المنافع، إذ هي غير^(٢) موجودة بعد، فليست بمقصودة إذا قصد الاستقلال، وهو المراد بأنها غير مقصودة، وإنما المقصود الأصل، فالمنافع إنما هي كالأوصاف في الأصل، ك شراء العبد الكاتب لمنفعة الكتابة، أو العالم^(٣) للانتفاع بعلمه، أو لغير ذلك من أوصافه التي لا تستقل في أنفسها، ولا يمكن أن تستقل، لأن أوصاف الذات لا يمكن استقلالها دون الذات قد^(٤) زيد في أثمان الرقاب لأجلها، فحصل لجهتها^(٥) تسط من الثمن، لا من حيث الاستقلال بل من حيث الرقاب، وقد مر أن الرقاب هي ضوابط المنافع بالكلية، وإذا ثبت^(٦) اندفع

- (١) قصر الكلام عليها - مع أن القاعدة التي فيها المناقشة أوسع من ذلك - ليتأتى له في هذا الفرض إلزامه بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال، فيثبت به أنه لا تنافي بين القصد وعدم الاستقلال.
- (٢) ومع ذلك فإنه يزيد الثمن وينقص بسببها، ألا ترى أن الشجرة المعتاد إثمارها وإن لم يكن فيها ثمر يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التي اعتيد عدم إثمارها. فالمنافع مقصودة، ويزيد وينقص الثمن للأصل بسببها، وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل.
- (٣) إلا أن المثالين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة، لأنها وصف للذات، إلا أن التهيئة حاصلة في المثالين للانتفاع بالعلم والكتابة، فهما من القسم الثالث الآتي في الفصل بعده، وفرضه كان في القسم الأول ولا مانع. فستعرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجملة، وغرضه تحقيق القصد مع عدم الاستقلال، وهو واضح في المثالين، لكون المنفعة فيهما وصف ذات، ولو مثل بما ذكرناه من الشجرة المعتادة الأثمار لكان أوفق مما فرضه أولاً.
- (٤) الجملة حال من ضمير لا تستقل أو معطوفة عليها بإسقاط الواو، أو استئناف لتطبيق المثال في قوله: ك شراء، والمعنى أنها مع كونها أوصافاً صرفة غير مستقلة زيدت أثمار الرقاب لأجلها، وقوله: بالكلية أي بطريق كلي كما قال سابقاً إنه يكفي لحصر، ما لا يتناهى من المنافع نوطها بالذات الخاصة.

(٥) أي بسببها وإن لم تكن مقصودة على الاستقلال، وهذا حسم لروح الاعتراض.

(٦) أي كون المنافع مقصودة غير مستقلة.

التنافي والتناقض، وصح الأصل المقرر والحمد لله؛ وحاصل الأمر^(١) أن الطليين لم يتواردا على هذا المجموع في الحقيقة، وإنما توجه الطلب إلى المتبوع خاصة.

فصل

[الأمر بالشيء والنهي عن لازمه]

وبقي هنا تقسيم ملائم لما تقدم، وهو أن منافع الرقاب وهي التي قلنا إنها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: ما كان في أصله بالقوة لم يبرز إلى الفعل لا حكماً ولا وجوداً، كثمرة الشجر قبل الخروج، وولد الحيوان قبل الحمل، وخدمة العبد، ووطء قبل^(٢) حصول التهيئة وما أشبه ذلك، فلا خلاف في هذا القسم أن المنافع هنا غير مستقلة في الحكم، إذ لم تبرز إلى الوجود فضلاً عن أن تستقل، فلا قصد إليها هنا البتة، وحكمها التبعية كما^(٣) لو انفردت فيه الرقبة بالاعتبار.

والثاني: ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكماً أو حكماً عادياً أو شرعياً كالثمرة بعد اليبس، وولد الحيوان بعد اسغائه عن أمه، ومال العبد بعد الانتزاع وما أشبه ذلك، فلا خلاف أيضاً أن حكم التبعية منقطع عنه، وحكمه مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قصداً، لا بد من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول مطلقاً.

والثالث: ما فيه الشائبتان، فمباينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال، فلا

(١) أي حاصل هذا الأصل أنه لم يحصل توارد الطليين المتنافيين أمراً ونهياً على الأصل وتابعه، بل توجه الطلب دائماً، إنما هو إلى المتبوع وهذا هو المراد بكون الطلب المتوجه إلى التابع ملغى وساقط الاعتبار، أي ما كان متوجهاً إليه عند انفراده لا يتوجه إليه عند كونه تابعاً.

(٢) لا يحتاج إليه في المثالين الأولين؛ فإنه قيدهما بما يناسبهما، فهو قيد في خدمة العبد وما بعده؛ فإن المنفعة فيهما لم تبرز وجوداً وهو واضح، لأن وجود الأمثلة الأربعة في أصلها بالقوة والاستعداد فقط ولا حكماً لأنها لم تعط حكم البارز المحسوس كما سيأتي في القسم الثالث.

(٣) أي فلا فرق بين أن يقول: بعث الشجرة بمنافعها التي تحدث مثلاً، وبعث الشجرة، بدون ذكر المنافع، أما القسم الثاني فتعتبر المنافع شيئاً آخر منفصلاً تمام الانفصال عن الأصل، ويجري على كل حكمه الخاص به.

هو منتظم في سلك الأول ولا في الثاني. وهو ضربان: الأول: ما كان هذا المعنى فيه محسوساً؛ كالثمرة الظاهرة قبل مزايلة^(١) الأصل والعبد ذي المال الحاضر تحت ملكه، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه، ونحو ذلك.

والآخر: ما كان في حكم المحسوس، كمنافع العروض والحيوان والعقار وأشباه ذلك، مما حصلت فيه التهيئة للتصرفات الفعلية، كاللبس والركوب والوطء والخدمة والاستصناع والازدراع والسكنى وأشباه ذلك، فكل واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه، وانفرد عنه من وجه، ولكن الحكم فيهما واحد.

فالطرفان^(٢) يتجاذبان في كل مسألة من هذا القسم، ولكن لما ثبتت التبعية على الجملة ارتفع توارد الطلبين عنه^(٣)، وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتبوع كما مر بيانه، ومن جهة أخرى: لما برز التابع وصار مما يقصد، تعلق الغرض في المعاوضة عليه، أو في غير ذلك من وجوه المقاصد التابعة على الجملة، ولا ينازع في هذا أيضاً، إذ لا يصح أن تكون الشجرة المثمرة في قيمتها لو لم تكن مثمرة، وكذلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال، ولا العبد الكاتب^(٤) كالعبد غير الكاتب، فصار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه.

(١) أي وقبل البيس والاستغناء عن أصلها.

(٢) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثاني، لأنهما طرفان من جهة المعنى في الاستقلال وعدمه، لا من جهة الوضع في عبارة الكتاب كما فهم بعضهم، وقوله: صاحبه، تحريف بدل: سابقه، أي أن كل واحد من ضربين القسم الثالث اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين في وصف وخالفه في وصف، كما أوضحه سابق الكلام. والحكم فيهما: أي الضربين المذكورين، واحد: لا فرق بين المحسوس وما كان من حكمه. وقوله: يتجاذبان، حقه: يتجاذبانها، أي الضربين، أي أن الأول والثاني يطلبان أن يأخذ الضربان حكمهما.

(٣) أي ارتفع عن هذا القسم تعلق الطلبين به أمراً ونهياً، ولم يبق إلا ما يتعلق بالمتبوع فقط، شأن التلازمين كما هو الأصل الذي تقرر، ولكن بقي لتجاذب الطرفين اعتبار آخر من جهة الجوائح، وكلفة السبقي وغير ذلك مما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف النظر والاجتهاد، بناءً على قوة جذب أحد الطرفين لصور هذا القسم الثالث بضريبه، فبين ذلك بقوله: ومن جهة أخرى لما برز، إلى آخر الفصل.

(٤) جاء في الأمثلة المذكورة باثنين للمحسوس، وواحد لغير المحسوس، وهما الضربان المشار إليهما في كلامه، فالكلام متسق جميعه.

وأيضاً: فليس تجاذب الطرفين على حدٍّ واحدٍ، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين في حال، ولا يقوى في حال أخرى، وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها الإبرار ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الإبرار وقبل بدو الصلاح، ولا هي قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس، فإنها قبل الإبرار للمشتري، فإذا أبرزت فهي عند أكثر العلماء للبائع، إلا أن يشترطها المبتاع فتكون له عند الأكثر، فإذا بدا صلاحها فقد قربت من الاستقلال وبعدت من التبعية، فجاز بيعها بانفرادها، ولكن من اعتبر الاستقلال قال: هي مبيعة على الحكم الجذ، كما لو يبت على رؤوس الشجر، فلا جائحة فيها، ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى حكم التبعية قال: حكمها على التبعية، لما^(١) بقي من مقاصد الأصل^(٢) فيها، ووضع^(٣) فيها الجوائح، اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الأصل كانت كالمضمومة إليه التابعة له، فكأنها على ملك صاحب الأصل، وحين^(٤) تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة، فكانت الجائحة اليسيرة مغتفرة فيها، لأن السير في الكثير كالتبع، ومن هنا اختلفوا في السقي بعد بدو الصلاح: هل هو على البائع؟ أم على المبتاع؟ فإذا انتهى الطيب في الثمرة ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه، وإنما بقي ما يحتاج إليه فيه على جهة التكملة، من بقاء النضارة وحفظ المائة، اختلف: هل بقي فيها حكم الجائحة أم لا؟ بناء^(٥) على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقاً أم لا؟ فإذا انقطعت المائة والنضارة اتفق الجميع على حكم الاستقلال فانقطعت التبعية، وعلى نحو من هذا التقرير يجري الحكم في كل ما يدخل تحت هذه الترجمة.

فصل

وعلى هذا الأصل تتركب فوائد:

- (١) يؤخذ من قوله بعد: ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه، أن اللام لتعليل قوله: وحكمها... إلخ.
- (٢) أي لا المقاصد التكميلية؛ كبقاء النضارة وحفظ المائة.
- (٣) أي وضعها عن المشتري، وتكون خسارتها على البائع، لأنها لم تستقل عن أصلها، فما يصيبها على حسابها وهذا هو فائدة جذب الطرف الأول لها.
- (٤) هذا هو فائدة جذب الطرف الثاني لها.
- (٥) مرتب على النفي قبله. وقوله: مطلقاً أي يسيرة كانت الجائحة أو كثيرة.

منها: أن كل شيء بينه وبين الآخر تبعية جار^(١) في الحكم مجرى التابع والمتبوع المتفق^(٢) عليه، ما لم يعارضه أصل آخر^(٣)، كمسألة الإجارة على الإمامة مع^(٤) الأذان أو خدمة المسجد، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجرة، أو مساقاة الشجر يكون بينها البياض اليسير^(٥)، ومسألة الصرف^(٦) والبيع إذا كان أحدهما يسيراً، وما أشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في الحس^(٧) أو في القصد أو في المعنى، ويكون بينها قلة وكثرة،

(١) ومنه ما قاله أبو حنيفة من جواز الشرب في الإناء المفضض، والجلوس على السرج والكرسي المفضضين، إذا كان يتقي موضع الفضة؛ وعلل الجواز بأن ذلك تابع له ولا عبرة بالتوابع.

(٢) هو القسم الأول في الفصل قبله، فمن اكترى داراً أو أرضاً فيها شجر مثمر لم يبد صلاحه، وكانت قيمة الثمر ثلث مجموع الأجرة فأقل، وكانت الإجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لا مشاهرة، وكان الغرض منع التضمر من دخول غير المستأجر الأرض أو الدار لأجل الشجر، فإنه يجوز إدخال الشجر المثمر في الإجارة، لأنه لما كانت قيمته الثلث فأقل كان تابعاً للأصل وهو الدار أو الأرض، فجاز وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراؤها منفردة، فعولمت معاملة اشتراء الثمرة التي لم يبد صلاحها تبعاً لأصلها.

(٣) كسد الذرائع، وتقديم درء المفساد، وقاعدة التعاون، وغيرها مما يأتي في مسألة الصباغة آخر المسألة.

(٤) تكره الأجرة على الإمامة من المصلين، أما من الوقف فكإعانة. قال ابن عرفة في جوازها على إمامة الفرض ثالثها تجوز إن كانت تبعاً للأذان، أي ومثله - بل أولى - خدمة المسجد، لأن مشقتها أشد من مشقة الإمامة، فلما كانت تابعة لما هو جائز جازت، ومعلوم جواز الأجرة على الأذان وخدمة المسجد، فقد كان يعطي عمر أجراً على الأذان، لكن قال ابن حبيب: إنما كان يعطي من بيت المال إعانة كأعطية الولاية والقضاة، ولا يجوز لهؤلاء أن يأخذوا ممن يقضون لهم.

(٥) أي بحيث يكون كراؤه الثلث فأقل من مجموع كرائه مع قيمة ثمرة الشجر عادة، بعد إسقاط كلفة الثمر، بشرط أن يكون البذر من طرف العامل، كما أن جميع عمل المساقاة من طرفه، وأن يكون الجزء الذي يخصه منه كالجزء المشترك له في المساقاة على الشجر، إن كان ربعاً فربع، أو ثلثاً فثلث، وهكذا حتى تتحقق التبعية للشجر. ومثل ذلك في المساقاة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع له بأن كان الثلث قيمة فأقل، فيدخل في المساقاة تبعاً، ويكون الحكم للمتبوع من الشجر أو الزرع سارياً على التابع، وإن لم يكن الحكم كذلك إذا انفرد التابع، فإن الأحكام مختلفة بين مساقاة الزرع ومساقاة الشجر، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف.

(٦) يحرم اجتماع البيع والصرف في عقد واحد لتنافي لوازمهما، لجواز الأجل والخيار في البيع دون الصرف إلا أن يكونا بدينار واحد، كأن يشتري شاة وخمسة دراهم بدينار، أو يجتمع البيع والصرف فيه، كأن يشتري عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر ديناراً وكان الدينار بعشرين درهماً، فجعل الصرف تابعاً للبيع.

(٧) كالمثال الثاني والثالث، وقوله: أو القصد، كالمثال الأول، وقوله: أو المعنى، أي كالبائع =

فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية. ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود، ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم الملغى قصداً، فكان كالملغى حكماً.

ومنها^(١): أن كل تابع قصد فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل؟ أم هي مقصودة على الجملة والتفصيل؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جملياً لا تفصيلياً، إذ لو كان تفصيلياً لصار إلى حكم الاستقلال، فكان النهي وارداً عليه فامتنع، وكذلك يكون إذا فرض هذا القصد، فإن كان جملياً صح بحكم التبعية، وإذا ثبت حكم التبعية فله جهتان: جهة زيادة الثمن لأجله، وجهة عدم القصد إلى التفصيل فيه، فإذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمته أم لا؟ يختلف في ذلك، ولأجله اختلفوا في مسائل داخلية تحت هذا الضابط، كالعبد إذا رُد ببيع وقد كان أتلف ماله، فهل يرجع على البائع بالثمن كله؟ أم لا؟^(٢) وكذلك ثمرة الشجرة، وصوف الغنم، وأشباه ذلك.

ومنها: قاعدة الخراج بالضمان فالخراج تابع للأصل، فإذا كان الملك حاصلًا فيه شرعاً فمنافعه تابعة، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أو لا، فإن طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كانتقال الملك على الاستئناف^(٣)، وتأمل مسائل الرجوع^(٤) بالغلات في الاستحقاق

- = والصرف، فدفع الحاجة اقتضى البيع، وهو نفسه اقتضى هذا الصرف ليم التبادل في هذه الصفقة.
- (١) هذه الفائدة مكونة من فائدتين ترتبت إحداهما على الأخرى، فحكم التبعية استفيد منه أولاً أن القصد جملي لا تفصيلي، وإلا لكان مستقلاً فامتنع، وهو لم يمتنع، فليس مستقلاً، فليس تفصيلياً، وترتبت فائدة أخرى على هذه التبعية، وهي وجود جهتين له تقضي كل منهما بحكم كان سبباً في اختلاف الفقهاء في التفريع في هذا المقام على ما ذكره.
- (٢) فإن راعينا زيادة الثمن لأجل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد، وإن راعينا عدم القصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله، وكان المال لا حظ له في الثمن.
- (٣) أي كأن الملك استؤنف الآن عند طرؤ الاستحقاق، فليس للمستحق شيء من الغلة التي حصلت قبل ثبوت الاستحقاق.
- (٤) كما قال خليل: والغلة لذي الشبهة للحكم، أي من يوم وضع يده إلى يوم الحكم، كوارث من غير غاصب، وموهوب من غير غاصب، ومشتري كذلك، إن لم يعلموا بأنها مستحقة لغير من انتقلت منه إليهم، فلا رجوع عليهم بالغلة التابعة للملك الحاصل شرعاً بهذه الأسباب، بخلاف ما إذا علموا =

أو عدم الرجوع، تجدها جارية على هذا الأصل.

ومنها: في تضمين الصانع ما كان تابعاً للشيء المستصنع فيه، هل (١) يضمنه الصانع، كجفن السيف، ومنديل الثوب، وطبق الخبز، ونسخة الكتاب المستنسخ، ووعاء القمح، ونحو ذلك، بناء على أنه تابع، كما يضمن نفس المستصنع أم لا؟ فلا يضمن، لأنه ودیعة عند الصانع.

ومنها: في الصرف ما كان من حلية (٢) السيف والمصحف ونحوهما تابعاً وغير تابع، ومسائل هذا الباب كثيرة (٣).

فصل

[المعقود عليه في المعاوضات]

ومن الفوائد في ذلك أن كل ما لا (٤) منفعة فيه من المعقود عليه في المعاوضات

= فإنه لا تبعية حينئذٍ لملك صحيح، فترد الغلة للمستحق، فكل من الرد وعدمه مبني على القاعدة المشار إليها، وهي إعطاء التابع حكم المتبوع.

(١) في المسألة أقوال ثلاثة: قيل: لا يضمن غير ما يصنعه نفسه، سواء أكان عمل المصنوع يحتاج له كالكتاب المستنسخ منه أم لا، كعبية وضع فيها القماش ليوصله فيها للخياط، وقيل: يضمن التابع مطلقاً، احتاج له المصنوع في صنعه أم لا. وقيل: إنما يضمن التابع إذا كان يحتاج إليه المصنوع، كالكتاب الذي يستنسخ منه والمؤلف جمع في الأمثلة ما يحتاج إليه وما لا يحتاج.

(٢) المحلى بأحد النقدين يجوز بيعه بأحد النقدين إن أبيحت التحلية، كسيف ومصحف، وكان في نزع الحلية فساد أو غرم، وعجل المعقود عليه، لا بد من هذه الشروط سواء أكانت الحلية تابعة أم لا، بيع بصنفة أو غير صنفة، ويزاد في البيع بصنفة رابع؛ وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل، فيكون تابعاً، وهذا ما يعنيه المؤلف. إلا أنه يبقى الكلام حينئذٍ في تسميته صرفاً، مع أن الصرف في عرفهم بيع النقد بنقد من غير صنفة، وأما بصنفة عدداً فهو مبادلة، وبه وزناً مراطلة. فمسألتنا من المبادلة أو المراطلة، لأنها فيما كان من صنفة، أما ما كان غير صنفة فلا يلزم فيه الشرط الرابع الذي يحقق موضوع التبعية كما عرفت.

(٣) ومنها: جواز حمل المحدث المصحف إذا كان تابعاً لحمله أمتهته، ومنها: ما إذا اشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز بيعه، فإنه يرد الكل وليس له التمسك بالباقي الحلال بما يخصه من الثمن، إلا إذا كان وجه الصفقة فيعد متبوعاً، ومثله ما قالوه في العيوب وجواز التمسك بالجزء الذي ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن إذا كان وجه الصفقة، وهكذا من المسائل المتفرعة على هذا الأصل.

(٤) اشترطوا في المعقود عليه أن يكون متنعماً به انتفاعاً شرعياً، واحترزوا به عن الحيوان محرّم الأكل =

لا يصح العقد عليه، وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام:
أحدها: أن يكون جميعها حراماً أن ينتفع به، فلا إشكال في أنه جارٍ مجرى
ما لا منفعة فيه البتة.

والثاني: أن يكون جميعها حلالاً، فلا إشكال في صحة العقد به وعليه، وهذان
القسمان وإن تصورا في الذهن بعيداً أن يوجد في الخارج، إذ ما من عين موجودة يمكن
الانتفاع بها والتصرف فيها إلا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة، وقد تقدمت الإشارة إلى
هذا في كتاب^(١) المقاصد، فلا بد من هذا الاعتبار، وهو ظاهر بالاستقراء، فيرجع
القسمان إذاً إلى القسم الثالث، وهو أن يكون بعض المنافع حلالاً وبعضها حراماً، فههنا
معظم نظر المسألة، وهو أولاً ضربان:

أحدهما: أن يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصالة عرفاً، والجانب الآخر تابع
غير مقصود بالعادة، إلا أن يقصد^(٢) على الخصوص وعلى خلاف العادة، فلا إشكال في
أن الحكم لما هو مقصود بالأصالة والعرف، والآخر لا حكم له، لأننا لو اعتبرنا الجانب
التابع لم يصح^(٣) لنا تملك عين من الأعيان، ولا عقد عليه لأجل منافعه، لأن فيه منافع
محرمة، وهو من الأدلة^(٤) على سقوط الطلب في جهة التابع. وقد تقدم بيان هذا المعنى
في المسألة السابقة، وأن جهة التبعية يلغى فيها ما تقدم بها من الطلب، فكذلك ههنا.

= إذا أشرف على الموت بحيث لم يبلغ حد السياق، لأنه لا ينتفع به، وعن آلة اللهو، وهذا ظاهر في
ذاته، ولكن على أي شيء في المسألة السابقة يتفرع هذا؟ نعم: إن الذي يظهر تفريعه عليها القسم
الثالث بتفاصيله الآتية، وما ذكر قبله تمهيد وتوطئة للمقصود.

(١) في المسألة الخامسة من النوع الأول، حيث قرر أنه لا يوجد شيء من الأمور المبتوثة في هذه الدنيا
متمحضاً للمصلحة ولا للمفسدة، ولكن إذا رجحت المصلحة قيل إنه مصلحة وكان مطلوباً،
وبالعكس، وقوله: هذا الاعتبار، أي عدم التمحض وبناء المبحث عليه.

(٢) الاستثناء منقطع وسيأتي حكم هذه الصورة في قوله: اللهم... إلخ.

(٣) لما عرفت من تمحض عين ما للمصلحة، فإذا كل عين فيها جهة مفسدة ولو تابعة، فلو اعتبر
الجانب التابع أيضاً لم تبقى عين يمكن تملكها.

(٤) لأنه يترتب عليه نهاية الضيق والحرَج، بل قد يكون التبادل من مرتبة الضروري ويترتب على منعه
الإخلال بالضروري، وهذا الدليل المتين لم يسبق له إقامته على مسألة إلغاء التابع، فلذا قال: وهو
من الأدلة... إلخ، أي فليضم إلى الأدلة الثلاثة التي قدمها في صدر المسألة.

اللهم إلا أن يكون للعاقد قصد إلى المحرم على الخصوص، فإن هذا يحتمل وجهين:

الأول: اعتبار القصد الأصيل وإلغاء التابع^(١) وإن كان مقصوداً، فيرجع إلى الضرب الأول.

والآخر: اعتبار القصد الطارئ، إذ صار بطريانه^(٢) سابقاً أو كالسابق، وما سواه كالتابع، فيكون الحكم له، ومثاله في أصالة المنافع المحللة^(٣) شراء الأمة بقصد^(٤) إسلامها للبقاء كسباً به، وشراء الغلام للفجور به، وشراء العنب ليعصر خمراً، والسلاح لقطع الطريق، وبعض الأشياء للتدليس بها؛ وفي أصالة المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والضرع والزرع على رأي من منع^(٥) ذلك، وشراء^(٦) السرقين لتدمين المزارع، وشراء الخمر للتخليل، وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصبح به الناس، وما أشبه ذلك.

- (١) سيأتي له حكاية الاتفاق على حرمة شراء العنب ليعصر خمراً.
- (٢) لو قال: إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقاً... إلخ، لكان ظاهراً.
- (٣) أي مثال ما كان القصد فيه إلى الطارئ بالخصوص وكان المقصد الأصلي فيه الحل شراء الأمة... إلخ، فإن شراء الجارية يقصد به عرفاً قصداً أولياً للخدمة والتسري مثلاً. وعكسه يقال في أصالة المنافع المحرمة؛ فإن شراء الخمر مثلاً الأصل فيه الشرب المحرم.
- (٤) وسيأتي له حكاية الاتفاق على تحريم هذه الأمثلة.
- (٥) اختلفوا في جواز بيع كلب الصيد والحراسة، مع اتفاقهم على جواز قنيته. فبعضهم أجازه وحمل النهي عن ثمن الكلب الوارد في الحديث على ما ليس للصيد والحراسة، ويكون اعتبر القصد الطارئ لما فيه من المصلحة متبوعاً، وما سواه تابعاً، وبعضهم منعه حملاً للحديث على العموم، فيكون اعتبر المتبوع، ما كان غالباً وهو عدم قصد الحراسة والصيد، وإن كان هذا يختلف فيه الأغلب عرفاً باختلاف البلاد، إلا أنه الآن في مقام التمثيل لما كان في الأصل محرماً باعتبار القصد الأصلي عرفاً، ولكنه قصد فيه اعتبار طارئ جعله سابقاً أو كالسابق مما يقتضي خروجه عن التحريم إلى الحل، فكان مقتضاه أن يقول: على رأي من أجازه، لأننا إذا جرينا على رأي من منع بيع كلب الصيد كنا ألغينا التابع وإن كان مقصوداً على الخصوص ورجعنا به للضرب الأول، ولم نكن اعتبرنا القصد الطارئ الذي هو بصدد تمثيله.
- (٦) اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: الجواز، والمنع مطلقاً فيهما، والجواز لضرورة إصلاح الأرض به وكان يناسب أن يؤخر قوله: على رأي... إلخ، عن هذه الأمثلة مع ملاحظة إبدال منع بأجاز.

والمنضبط هو الأول^(١)، والشواهد عليه أكثر، لأن اعتبار ما يقصد بالأصالة والعادة هو الذي جاء في الشريعة القصد إليه بالتحريم والتحليل، فإن شراء الأمة للانتفاع بها في التسري إن كانت من عليّ الرقيق، أو الخدمة إن كانت من الوحش، وشراء الخمر للشرب، والميتة والدم والخنزير للأكل، هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم. ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل في نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتِكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾^(١) فوجه التحليل والتحريم على أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم. وكذلك قال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^(ب) «إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً»^(ج) وأشباهه، وإن كان ذلك محرماً في غير الأكل، لأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل، وما سوى ذلك مما يقصد بالتبع، وما لا يقصد في نفسه عادة إلا بالتبعية لا حكم له، وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها، وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميتة إنه تطلّى به السفن ويستصبح به الناس، فأورد ما دل على منع البيع، ولم يعذرهم بحاجتهم إليه في بعض الأوقات، لأن المقصود وهو الأكل محرّم، وقال: «لعن الله اليهود حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا»^(٢) وقال في الخمر: «إن الذي حرم شربها حرم بيعها»^(٣)، وإن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه» لأجل أن المقصود من المحرم في العادة هو الذي توجه إليه التحريم وما سواه تبع لا حكم له.

ولأجل ذلك أجازوا نكاح الرجل لغير يمينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء، لأن هذا من توابع النكاح التي ليست بمقصودة في أصل النكاح ولا تعتبر^(٤)

(١) أي الوجه الأول من الوجهين المذكورين، وهو اعتبار القصد الأصلي إلغاء القصد الطارئ ولو قصد على الخصوص. وقوله: المنضبط، أي المطرد حكمه، أي وأما اعتبار الطارئ فإنه وإن وجد في بعض الفروع ما يمكن تطبيقها عليه إلا أنه لا يطرد.

(أ) سورة النساء، الآيتان: ٢٣ و ٢٤.

(ب) سورة البقرة، الآية: ١٨٨.

(ج) سورة النساء، الآية: ١٠.

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٢٥٧).

(٣) أخرجه مسلم ومالك وأحمد والنسائي متمماً لحديث تحريم الخمر، وأما قوله: «إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه» فأخرجه أبو داود وأحمد تابعاً لتحريم الشحم، فلو فصل الحديثين بقوله: وقال في لكان أليق، فإن صنيعه موهم أنهما حديث واحد في الخمر.

(٤) راجع الفصل اللاحق للمسألة الثالثة عشرة في الأسباب.

في أنفسها، وإنما تعتبر من حيث هي توابع، ولو كانت التوابع مقصودة شرعاً حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب لم يجز كثير من العقود للجهالة بتلك المنافع المقصودة، بل لم يجز النكاح لأن الرجل إذا نكح لزمه القيام على زوجته بالإنتفاع وسائر ما تحتاج إليه زيادة إلى بذل الصداق، وذلك كله كالعوض من الانتفاع بالبيع، وهذا ثمن مجهول، فالمنافع التابعة للرقبة^(١) المعقود عليها أو للمنافع التي هي سابقة في المقاصد العادية هي المعتبرة، وما سواها مما هو تبع لا يبنى عليه حكم، إلا أن يقصد قصداً فيكون فيه نظر، والظاهر أن لا حكم له في ظاهر الشرع، لعموم ما تقدم من الأدلة^(٢) ولخصوص الحديث في سؤالهم عن شحم الميتة وأنه مما يقصد لطلاع السفن وللاستصباح، وكلا الأمرين مما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة، ولكن هذا القصد الخاص لا يعارض^(٣) القصد العام، فإن^(٤) صار التابع غالباً في القصد، وسابقاً في عرف بعض الأزمنة، حتى يعود ما كان بالأصالة كالمعدوم المطرح، فحينئذٍ يتقلب الحكم، وما أظن هذا يتفق هكذا بإطلاق، ولكن إن فرض اتفاقه انقلب الحكم؛ والقاعدة مع ذلك ثابتة^(٥) كما وضعت في الشرع وإن لم يتفق^(٦)، ولكن القصد إلى التابع كثير فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفاً،

(١) أي المنافع المقصودة قصداً أولاً التابعة للرقبة مباشرة، وكذا المنافع التابعة لهذا النوع من المنافع، هذان هما المعتبران، أما ما سواهما من التوابع فلا، ففي النكاح المقصود الأول النسل مثلاً، ويتبعه الاستمتاع، أما بقاء ذلك ودوامه فليس واحداً منهما، فلذلك جاز النكاح للبر باليمين، هذا إذا قلنا أن غرضه لم يجز النكاح المشار إليه سابقاً. ويصح أن يكون المراد لم يجز عقد النكاح مطلقاً لأن المنافع التابعة مجهولة فما صح إلا بعد طرح النظر في التوابع.

(٢) أي على عدم اعتبار حكم التابع في مخالفة حكم المتبوع، فبعد ما تردد وقال: المنضبط هو الأول والشواهد عليه كثيرة... إلخ، عاد فتقوى عنده ذلك واستظهر أنه لا حكم للتابع ولو قصد إليه بالخصوص، وهذا لا ينافي ما لاحظناه عليه من أنه كان الموافق للمقام هناك أن يقول: على رأي من أجاز، لا من منع، لأن الكلام كان في فرض وتقدير لا في إعطاء أحكام متفرعة قطعاً.

(٣) أي فيبقى الحكم كما هو حلاً أو حرمة.

(٤) هذا هو النتيجة الأصولية، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات والاستظهارات لا تخلو من فوائد وتثقيف في سبيل فقه الدين وطريقة التوصل إلى قواعده.

(٥) لأن القاعدة اعتبار ما قصد غالباً عرفاً، فلو تغير المقصود عرفاً فالتغيير فيه لا فيها.

(٦) أي وإن لم يتفق صيرورة التابع متبوعاً في القصد عرفاً، ولكنه صار يقصد كثيراً كثيرة لا تصيره متبوعاً فهل يعتبر؟ قال: إذا بنى على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله عرفاً فإنه يعتبر لأنهم لم يشترطوا في

هذه القاعدة كونه بحيث يصير متبوعاً، بل مجرد قصد مثله عرفاً، وهو متحقق في هذا الفرض. =

والمسألة مختلف فيها على الجملة اعتباراً بالاحتمالين، وقاعدة الذرائع أيضاً مبنية على سبق^(١) القصد إلى الممنوع، وكثرة ذلك في ضم العقدين، ومن لا يراها بني على أصل القصد في انفكاك العقدين عرفاً، وأن القصد الأصلي خلاف^(٢) ذلك.

والضرب الثاني: أن لا يكون أحد الجانبين تبعاً في القصد العادي، بل كان كل واحد منهما مما يسبق القصد إليه عادة بالأصالة، كالحلى والأواني المحرمة إذا فرضنا العين والصياغة مقصودتين معاً عرفاً، أو يسبق كل واحد منهما على الانفراد عرفاً، فهذا بمقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهي؛ لأن متعلقيهما متلازمان، فلا بد من انفراد أحدهما، واطراح الآخر حكماً، أما على اعتبار التبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه إلى التابع، وأما على عدم اعتبارها فيصير التابع عفواً^(٣) ويبقى التعيين^(٤)، فهو محل اجتهاد، وموضع إشكال؛ ويقال وقوع مثل هذا في الشريعة، وإذا فرض وقوعه فكل أحد وما أده إليه اجتهاده.

وقوله: الاحتمالين، أي المعبر عنهما سابقاً بالجهتين: اعتبار القصد الأصيل، واعتبار الطارئ، إلا أن هذا يكون ههنا أقوى، لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة، وفي الكلام السابق لم يقيد بها، ولعل هذا هو الفارق، حيث حكم أنفاً على ذي الوجهين بأنه لا اعتبار له في ظاهر الشرع، وهنا قال: المسألة مختلف فيها، مما يؤخذ منه الفرق بين ما كثر القصد إليه وغيره.

(١) بدون مراعاة لكونه تابعاً، بل يكفي كثرة حصول ذلك كما قال: وكثرة ذلك في ضم العقدين، أي في ضم بعضهما إلى بعض في عقدة واحدة، كبيع أدى إلى بيع وسلف، كما قال خليل وشراحه (ومنع عند مالك - للثمة، لأجل ظن قصد ما منع شرعاً، سداً للذريعة - بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع؛ كبيع وسلف) أي كبيع جائز في الظاهر يؤدي إلى بيع وسلف، كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر ثم يشتري إحداهما بدينار نقداً، فالأمر إلى بيع للسلعة بأحد الدينارين وسلف الدينار الآخر يدفعهما بعد شهر. ومثله سلف بمنفعة، كبيعه سلعة بعشرة لأجل ويشترىها بخمسة نقداً، وإنما قال: عند مالك، لأنه لا خلاف في منع صريح البيع والسلف، وليس من الذريعة، وإنما الذريعة مثل ما ذكره خليل.

(٢) أي فلا تعتبر هذه الكثرة ما دامت على خلاف الأصل في المقاصد. والأصل في مسألة العقدين انفكاكهما هذا، ولكن قد يدعى أن الأصل عند اجتماع العقدين سبق القصد إلى الممنوع.

(٣) أي لم يتعلق به طلب، فضلاً عن سقوطه.

(٤) أي هل التابع هو صوغياً حلياً لمن لا يجوز له استعماله، والأصل هو تملك الذهب والفضة أم الأمر العكس؛ فعل الأول يجوز البيع والشراء، وعلى الثاني لا يجوز.

وقد قال المازري في نحو هذا القسم في البيوع: ينبغي أن يلحق بالممنوع؛ لأن كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضي أن لها حصة من الثمن، والعقد واحد على شيء واحد لا سبيل إلى تبعيضه، والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة، فمنع الكل لاستحالة التمييز، وإن^(١) سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولاً لو قدر انفراده بالعقد، هذا ما قال. وهو متوجه^(٢).

وأيضاً: فقاعدة الذرائع تقوى ههنا؛ إذا قد ثبت القصد^(٣) إلى الممنوع، وأيضاً: فقاعدة معارضة درء المفسد لجلب المصالح جارية هنا؛ لأن درء المفسد مقدم، ولأن قاعدة التعاون هنا^(٤) تقتضي بأن المعاملة على مثل هذا تعاوناً على الإثم والعدوان، ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصداً، وشراء السلاح لقطع الطريق، وشراء الغلام للفجور، وأشبه ذلك، وإن كان ذلك القصد تبعياً، فهذا أولى^(٥) أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه، لكنه^(٦) من باب سد الذرائع، وإنما وقع^(٧) النظر الخلافي في هذا

- (١) أي ووجه ثانٍ لمنعه وهو لزوم الجهالة في ثمن ما عدا المنافع المحرمة.
- (٢) وانظر لم لم يجر هنا ما جرى في مساقاة الشجر يكون بينه البياض اليسير، واجتماع البيع والصرف في دينار، وهكذا مما جعل فيه القليل الممنوع تابعاً للكثير الجائز؟ فكان يفضل هنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة وما إذا كانت قيمة العين الثلث فأقل فتكون تابعة، ويترتب على ذلك الجواز وعدمه ويكون تفرعاً على الفائدة الأولى من الفصل الثاني، ولا فرق إلا أنه فيما سبق كان أصل المنع للغرر والجهالة، وهذا المنع لنفس الانتفاع بالمبيع، فعمل لهذا دخلاً في التفرقة، وسيأتي توجيهه.
- (٣) أما فيما ذكره من سبق القصد إلى الممنوع وكثرته في ضم العقدين كأمثلة خليل السابقة، فإنه كان فيها تهمة القصد إلى الممنوع فقط، بسبب كثرة ذلك في مثله، فما هنا أقوى.
- (٤) أي التعاون بالجائز على الممنوع الذي هو ممنوع شرعاً، يعني: ولما وجدت أصول أخرى كثيرة معارضة لقاعدة التبعية ألغى جانب اعتبار التبعية، كما أشار إليه أول الفصل الثاني بقوله: ما لم يعارضه أصل آخر.
- (٥) لأنه ليس أحد الجانبين تبعاً للآخر، بل كل منهما يسبق القصد إليه كما هو الفرض في هذا الضرب، بخلاف شراء العنب وما معه.
- (٦) لعل الأصل: لكونه. وهذا التعليل إنما ينتج لو كان الغرض قصد الخلاف والوفاق على المالكية القائلين بسد الذرائع ومن يشاركونهم في ذلك الأصل.
- (٧) جواب سؤال تقديره أنه كان مقتضى هذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع هذا الضرب مع أنهم اختلفوا فيه، فقال: بل هم متفقون على المنع والحرم. والخلاف إنما هو في فساد المعاوضة =

الباب بالنسبة إلى مقطع الحكم، وكون المعارضة فاسدة أو غير فاسدة، وقد تقدم لذلك بسط في كتاب المقاصد.

المسألة التاسعة

[حكم اجتماع المأمور والمحذور]

ورد^(١) الأمر والنهي على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع^(٢) للآخر، ولا هما متلازمان في الوجود ولا في العرف الجاري، إلا أن المكلف ذهب قصده إلى جمعهما معاً في عمل واحد، وفي غرض واحد، كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة - ولنصطلح في هذا المكان على وضع الأمر في موضع الإباحة^(٣)؛ لأن الحكم فيهما واحد، لأن الأمر قد يكون للإباحة، كقوله تعالى: ﴿فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾^(١)، وإنما قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح، والمعنى في المساق مفهوم، فمعلوم أن كل واحد منهما غير تابع في القصد بالفرض، ولا يمكن حملهما على حكم الانفراد، لأن القصد ياباه، والمقاصد معتبرة في التصرفات، ولأن الاستقراء من الشرع عرف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون حالة الانفراد.

= وصحتها. ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرمة القول بالفساد، والشافعية والمالكية يقولون: إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً سواء أكان الدليل متصلاً أو منفصلاً، وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صوره.

(١) لعل فيه سقط كلمة: إذا، ويكون جوابها قوله: فمعلوم... إلخ، ويكون قوله: ولنصطلح... إلخ، معترضاً.

(٢) أي بأي نوع من أنواع التبعية التي تقدمت في المسألة السابقة وفصولها. فقوله: متلازمان... إلخ، بيان للتبعية المنفية.

(٣) أي في موضع ما يشمل الإباحة، بحيث يكون المراد به ما يكون طلباً أو تخبيراً، وسيأتي في الأمثلة الجمع بين الأختين، وكل منهما مباح عند الانفراد؛ والجمع بين بيع وسلف، والبيع مباح والسلف مندوب مأمور به. وقوله: الحكم فيهما واحد، أي في هذا المقام، لأنهما يقابلان النهي هنا، فما يثبت للمأمور به إذا اجتمع مع المنهي عنه. وقد يثيب للمباح إذا اجتمع مع المنهي عنه وقوله: لأن الأمر، لعل الأصل: ولأن الأمر، فهو تعليل ثانٍ لاختياره هذا الاصطلاح، لأنه تعليل لكون حكمهما واحداً لأنه لا يظهر، وكان يمكنه أن يضع بدل كلمة: المأمور، كلمة: المأذون فيه، وهي تشملها في الاصطلاح العام، إلا أن عبارته أخصر.

(١) سورة الجمعة، الآية: ١٠.

ويستوي في ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهي مع الاجتماع بين مأمورين أو منهيين، فقد نهى^(١) عليه الصلاة والسلام عن بيع وسلف، وكل واحد منهما لو انفرد لجاز؛ ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها؛ وفي الحديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها وقال: «إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»^(٢) وهو داخل بالمعنى في مسألتنا من حيث كان للجمع حكم ليس للانفراد، فكان الاجتماع مؤثراً، وهو دليل، وكان تأثيره في قطع^(٣) الأرحام، وهو رفع الاجتماع، وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع وفي الحديث النهي^(٤) عن أفراد يوم^(٥) الجمعة بالصوم حتى يضم إليه ما قبله أو ما بعده؛ وكذلك نهى^(٦) عن تقدم شهر رمضان بيوم أو يومين، وعن صيام^(٧) يوم الفطر لمثل ذلك أيضاً، ونهى^(٨) عن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة، وذلك يقتضي أن للاجتماع^(٩) تأثيراً ليس للانفراد؛ واقتضاؤه أن للانفراد حكماً ليس للاجتماع يبين أن للاجتماع حكماً ليس

(١) تقدم (ج ١ - ص ٢٤٦).

(٢) هذه القطعة رواها ابن حبان، والخطاب فيها لجماعة الإناث، كما في نيل الأوطار. ثم قال في

موضع آخر منه وفي رواية ابن عدي الخطاب للرجال.

(٣) أي ففي عبارة الحديث نفسها - بقطع النظر عن عبارة النهي الواردة فيه - ما يفيد أن الجمع ينشأ عنه

ما لم يكن عند الانفراد، كما أن نفس النهي عن الجمع يفيد ذلك ولو لم يقل إذا فعلتم... إلخ،

فقوله: «قطعتم أرحامكم» أي قطعتم هذه الصلة وهذا الاجتماع المعنوي بينكم بهذا الجمع.

(٤) روى في التيسير عن الخمسة إلا النسائي: «لا يصوم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله يوماً

أو يومين». وقال في كنوز الحقائق: نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم، عن الدارقطني. وقال في

موضع آخر منه: نهى عن صوم يوم الجمعة، عن أحمد والشيخين.

(٥) وهذا من اجتماع مأمور به ومنهي عنه، فأثر ذلك الجمع الأمر بهما معاً. وقوله: وكذلك نهى عن

تقدم... إلخ، بالعكس، فرمضان وحده مطلوب، وجمع يوم من شعبان إليه منهي عنه. وكذا يقال

في يوم الفطر.

(٦) «لا يتقدم أحدكم رمضان بيوم أو يومين إلا أن يكون رجلاً يصوم صوماً فليصمه» أخرجه في التيسير

عن الخمسة.

(٧) «لا يصلح الصيام في يومين يوم الفطر، ويوم النحر» أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي،

وهذا لفظ مسلم.

(٨) تقدم (ج ١ - ص ٢٤٥) وهو يفيد أن للاجتماع والافتراق حكماً يعول عليه ما لم تكن له نية سيئة

فيعامل بنقيض قصده، فالأصل ثابت في الحديث.

(٩) اقتصر على هذا والحديث فيه الأمران لأن الذي يعنيه الآن أن يكون للاجتماع حكم ليس للانفراد، =

للانفراد، ولو في سلب^(١) الانفراد ونهى^(٢) عن الخليطين في الأشربة: لأن لاجتماعهما تأثيراً في تعجيل صفة الإسكار^(١)، وعن التفرقة^(٣) بين الأم وولدها، وهو في الصحيح^(٤)، وعن التفرقة بين الأخوين، وهو حديث حسن^(٥) وهو كثير في الشريعة.

ولذلك لما أخذ الثاني أخذه مع تغيير الأسلوب، ليجعله راجعاً إلى غرضه في الاجتماع أيضاً، وهو أنه يؤثر في الانفراد بسلبه، لأنه لا انفرد مع الاجتماع، وكفيه هذا في غرضه، وسيأتي مقابل ذلك في قوله: وللافتراق أيضاً تأثير... إلخ.

(١) إلا أن سلب صفة الانفراد عند الاجتماع لم يفقد الأجزاء خاصتها، لما سيجيء في توجيه مقابله، فإزالة هذه الصفة لا تفيد عدم الاعتداد بكل من الأجزاء على حدة وإعطاء ما يناسبه من الحكم.

(٢) عن جابر رضي الله عنه قال: نهى رسول الله ﷺ أن يخلط الزبيب والتمر جميعاً، والبسر والتمر جميعاً، وقال: «لا تنبذوا الزبيب والتمر جميعاً ولا الرطب والبسر جميعاً». أخرجه في التيسير عن الخمسة، وعن أبي قتادة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تنبذوا الزهو والرطب جميعاً، ولا تنبذوا الرطب والزبيب جميعاً، ولكن انبذوا كل واحد على حدته». أخرجه في التيسير عن مسلم ومالك وأبي داود والنسائي.

(أ) قال الإمام الخطابي في معالم السنن: قد ذهب غير واحد من أهل العلم إلى تحريم الخليطين وإن لم يكن الشراب المتخذ منهما مسكراً قولاً بظاهر الحديث، ولم يجعلوه معلولاً بالإسكار، وإليه ذهب عطاء وطاووس، وبه قال مالك وأحمد بن حنبل وإسحاق وعمامة أهل الحديث. وهو غالب مذهب الشافعي وقالوا: من شرب الخليطين قبل حدوث الشدة فهو آثم من جهة واحدة، وإذا شرب بعد حدوث الشدة كان آثماً من جهتين: أحدهما: شرب الخليطين، والآخر شرب المسكر، ورخص فيه سفیان الثوري وأبو حنيفة وأصحابه، وقال الليث بن سعد: إنما جاءت الكراهة أن ينبذا جميعاً لأن أحدهما يشد صاحبه.

(٣) لأنه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لابنها وسكون نفسها برويته، ولذلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان العقد المتضمن لذلك عقد معاوضة.

(٤) روي في منتقى الأخبار عن أحمد والترمذي: عن أبي أيوب قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة» قال شارحه الشوكاني: حديث أبي أيوب أخرجه أيضاً الدارقطني، والحاكم وصححه، وحسنه الترمذي. وفي إسناده حي بن عبد الله المعافري وهو مختلف فيه، وله طريق أخرى عند البيهقي وفيها انقطاع، وله طريق أخرى عند الدارمي.

(٥) قال النبي ﷺ لعلي رضي الله عنه: «رده رده» عندما باع أحد الغلامين الأخوين اللذين وهبهما له النبي ﷺ. رواه الترمذي وابن ماجه. قال الشوكاني: إن هذا الحديث من رواية ميمون بن أبي شبيب عنه، وقد أعله أبو داود بالانقطاع بينهما، وأخرجه الحاكم وصححه إسناده، ورجحه البيهقي لشواهد، وعن علي رضي الله عنه قال: أمرني رسول الله ﷺ أن أبيع غلامين أخوين، فبعتهما وفرقت بينهما، فذكرت ذلك له، فقال: «أدركما فارتجعهما، ولا تبعهما إلا جميعاً». رواه =

وأيضاً: أخذ الدليل في الاجتماع أعم^(١) من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره في الجملة؛ كالأمر بالاجتماع والنهي عن التفرقة، لما في الاجتماع من المعاني التي ليست في الانفراد، كالتعاون والتظاهر، وإظهار أبهة الإسلام وشعائره، وإخماد كلمة الكفر، ولذلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد، وشرعت المواصلات بين ذوي الأرحام خصوصاً، وبين سائر أهل الإسلام عموماً، وقد مدح الاجتماع وذم الافتراق، وأمر بإصلاح ذات البين وذم ضدها وما يؤدي إليها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى.

وأيضاً: فالاعتبار النظري يقضي أمراً زائداً لا يوجد مع الافتراق، هذا وجه تأثير الاجتماع.

وللافتراق أيضاً تأثير من جهة أخرى؛ فإنه إذا كان للاجتماع معانٍ لا تكون في الافتراق، فللافتراق^(٢) أيضاً معانٍ لا تزيلها^(٣) حالة الاجتماع، فالنهي عن البيع والسلف مجتمعين قضى بأن لافتراقهما^(٤) معنى هو موجود حالة الاجتماع، وهو الانتفاع بكل واحد منهما؛ إذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع، ولكنهما نشأ بينهما معنى زائد، لأجله

= في متقى الأخبار عن أحمد - قال الشوكاني: رجال إسناده ثقات كما قال الحافظ، وقد صححه

ابن خزيمة وابن الجارور، وابن حبان، والحاكم، والطبراني، وابن القطان.

(١) أي يقطع النظر عما قيد به أو لا، من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهي عنه... إلخ، فإن الأمر

بالاجتماع بين المسلمين لا يقال فيه إنه واحد مما صور فيه الكلام أو لا.

(٢) وانظر لم لم يذكر من آثاره ما أشار له في الحديث المتقدم من أن لتفريق الخليطين نعمهما أثراً في

الزكاة بزيادتها أو نقصها ما لم يفعل ذلك خشية الصدقة.

(٣) لم يقل: ليست توجد عند الاجتماع، بل اقتصر في كل المحاولة الآتية على أن يثبت أن الأمور

المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها، أي فمعاني المجتمعات التي تثبت لها عند

الانفراد لا تزال متحققة عند الاجتماع، وهذا هو الذي يعنيه، وسيرتب عليه التعارض واختلاف

النظر، فلا يصح أن تكون المقابلة بين الانفراد والاجتماع إلا على هذا الوجه، لا بأن تكون على أن

معاني الافتراق لا توجد عند الاجتماع. وقوله: للانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به، أي

لا يصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع، لأن بطلانها يبطل المعنى الذي في الاجتماع كما مثل، فإن

الأعضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها، ولو لم يكن كذلك بل صار المجموع بمنزلة اليد أو الرجل

أو العين فقط لم يكن هو الإنسان، فاحتفاظ كل واحد بخاصته حفظ للإنسان المكون من هذه

المجتمعات، فهذا كالتركي على ما قبله، كأنه يقول: ليس فقط إن الاجتماع لا يهدم خاصة كل

واحد على انفراده، بل إن الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهذا الحفظ.

(٤) أي بأن لهما عند الافتراق.

وقع النهي؛ وزيادة المعنى في الاجتماع لا يلزم أن يُعَدَّ معاني الانفراد بالكلية، ومثله^(١) الجمع بين الأختين وما في معناه مما ذكر من الأدلة.

وأيضاً: فإن كان للاجتماع معانٍ لا تكون في الانفراد فللانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به؛ فإن لكل واحد من المجتمعين معاني لو بطلت لبطلت معاني الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الإنسان، فإن مجموعها هو الإنسان، ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل معنى واحد لبطل الإنسان، بل الرأس يفيد ما لا يفيد اليد، واليد تفيد ما لا تفيد الرجل، وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها، فإذا ثبت هذا فافهم مثله في سائر^(٢) الاجتماعات.

فالأمر^(٣) بالاجتماع والنهي عن الفرقة غير مبطل لفوائد^(٤) الافراد حالة الاجتماع، فمن حيث حصلت الفائدة بالاجتماع فهي حاصلة من جهة الافتراق أيضاً حالة الاجتماع، وأيضاً: فمن حيث كان الاجتماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكم يصح أن يعتبر من ذلك الوجه أيضاً، فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها، فليس اعتبار الاجتماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد.

(١) فمنافع الزوجية موجودة في كل من الأختين عند اجتماعهما أيضاً، ولكن النهي ورد للمعنى الزائد في الاجتماع.

(٢) لكن هذا ليس جمعاً اعتبارياً كاجتماع الشيتين المتباينين في عقدة وصيغة واحدة مثلاً، فهناك لأعضاء الإنسان نظام طبيعي يجعل الحياة مشتركة والعمل موزعاً كما يقول، وأين من هذا مجرد جمع الشيتين في صيغة أو قصد واحد؟ فلعل المراد بهذا التشبيه التقريب، وإلا فكيف يبني على مجرد هذا قاعدة أصولية في الشريعة، تبنى عليها أحكام وتفاريع؟ نعم: إن الأحكام مبنية كما سبق على مجرى العادة في الإنسان، سواء كانت طبيعية أو غيرها، ولكنها تكون حقيقة لا تشبيهاً واعتباراً.

(٣) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الأعم السالف (غير مبطل) أي بالدليلين السابقين، وهذا منه شروع في استغلال المقدمات السالفة من أول المسألة إلى هنا لتأصيل القاعدة الآتية.

(٤) بل كل واحد من أفراد الإنسان المندمجين في هذا الاجتماع حافظ لسائر خواصه كما هو واضح. وقوله: فمن حيث حصلت الفائدة... إلخ، هذا مرتب على مجموع ما قرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيراً حاصلاً عند الاجتماع. وقوله: وأيضاً، هذا إشارة إلى فرض المسألة، وأنه ليس أحد المجتمعين تابعاً للآخر، بل بحيث يصح استقلال كل منهما بالحكم، فهل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاء أثر الانفراد؟ يعني: فيكون هناك مدركان لأصحاب النظر والاجتهاد: أحدهما: مبني على تأثير الاجتماع، والآخر مبني على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع.

ولكل وجه تتجاذبه أنظار المجتهدين .

وإذا كان كذلك فحين امتزج الأمران في المقصد صارا في الحكم كالمتلازمين في الوجود، اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد، فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي معاً فيهما كما تقدم في المتلازمين، ولا بد من حكم شرعي يتوجه عليهما بالأمر أو بالنهي؟ أولاً^(١) : فإن من العلماء من يجري عليهما حكم الانفكاك والاستقلال، اعتباراً بالعرف الوجودي والاستعمال، إذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه؟ والخلاف موجود بين العلماء في مسألة: الصفة تجمع بين حرام وحلال، ووجه كل قول منهما قد ظهر .

ولا يقال: إن الذي يساعد عليه الدليل هو الأول؛ فإنه إذا ثبت تأثير الاجتماع وأن له حكماً لا يكون حالة الانفراد، فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة إلى المجموع كالتابع^(٢) مع المتبوع؛ فإنه صار جزءاً من الجملة، وبعض الجملة تابع للجملة، ومن الدليل على ذلك ما مر في كتاب الأحكام من كون الشيء مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل، أو مندوباً بالجزء واجباً بالكل، وسائر الأقسام التي يختلف فيها حكم الجزء مع الكل، وعند ذلك لا يتصور أن يرد الأمر والنهي معاً، فإذا نظرنا إلى الجملة وجدنا محل النهي موجوداً في الجملة، فتوجه النهي لما تعلق به من ذلك، ووجه ما تقدم في تعليل المأزري وما ذكر معه .

لأننا نقول: إن صار كل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع فليس جزء^(٣) الحرام بأن يكون متبوعاً أولاً من أن يكون تابعاً، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر، وله معارض وهو اعتبار الأفراد كما مر، وأما توجيه المأزري فاعتباره مختلف^(٤) فيه، وليس

(١) أي لا يتوجه عليهما معاً حكم واحد بالأمر أو النهي، بل لكل حكمه، وهذا نظر من يلتفت لبقاء الخواص للمنفردات عند الاجتماع، وما قبله لما قبله، فقوله: فإن من العلماء... إلخ، بيان لقوله: أولاً .

(٢) أي: وقد تقدم أنه لا حكم للتابع غير حكم المتبوع .

(٣) في الحقيقة: لم يجعل المتبوع هو الجزء الحرام، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التي اقتضت المفسدة والنهي يعتمد المفسدة .

(٤) بقي عليه أن يجيب عن القواعد التي ذكرها من درء المفسد وسد الذرائع والتعاون، وليس من السهل على المجتهد الإغضاء عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كهذه، في مقابلة قاعدة تأثير الانفراد وبقاء خواصه التي لم تثبت في نفسها إلا بمجرد التشبيه البعيد بأعضاء الإنسان... إلخ .

من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره، فهو مما يمكن أن يذهب إليه مجتهد ويمكن أن لا .

المسألة العاشرة [اجتماع المتنافيان]

الأمران^(١) يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه، إذا ذهب قصد المكلف إلى جمعها معاً في عملٍ واحدٍ وفي غرضٍ واحدٍ، فقد تقدم أن للجمع تأثيراً، وأن في الجمع معنى ليس في الانفراد، كما أن معنى الانفراد لا يبطل بالاجتماع .

ولكن لا يخلو أن يكون كل منهما مُنافيَ الأحكام لأحكام الآخر، أو لا . فإن كان كذلك رجع في الحكم إلى اجتماع الأمر والنهي على الشيئين يجتمعان قصداً، وذلك مقتضى المسألة قبلها، ومعنى ذلك أن الشيء إذا كان له أحكام شرعية تقترن به فهي منوطة به على مقتضى المصالح الموضوععة في ذلك الشيء؛ وكذلك كل عمل من أعمال المكلفين، كان ذلك العمل عادة أو عبادة، فإن اقترن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما تنافي أحكام الآخر، فمن حيث صارا كالشيء الواحد في القصد الاجتماعي اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت للمصالح، فتنافت وجوه المصالح وتدافعت، وإذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد فاستقرت الحال على وجه استقرارها في اجتماع المأمور به مع المنهى عنه، فاستويا في تنافي الأحكام؛ لأن النهي يعتمد المفسد، والأمر يعتمد المصالح، واجتماعهما يؤدي إلى الامتناع كما مر، فامتنع ما كان مثله .

وأصل هذا نهى النبي ﷺ عن البيع والسلف؛ لأن باب البيع يقتضي المغالبة والمكايسة، وباب السلف يقتضي المكارمة والسماح والإحسان، فإذا اجتمعا داخل

(١) تشترك هذه المسألة مع ما قبلها في أن الشيئين اللذين قصد المكلف جمعهما في عمل واحد ليس أحدهما تابعاً للآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة، وتخالفها في أن تلك ورد الأمر فيها على أحد الشيئين، والنهي على الآخر عند الانفراد، أما هذه فلم يتوجه فيها نهى لأحد الشيئين، والنهي على الآخر عند الانفراد، أما هذه فلم يتوجه فيها نهى لأحد الشيئين، ولكن لكل منهما لوازم معتبرة شرعاً، وهذه اللوازم متنافية، فهل يعتبر تنافي اللوازم موجباً لعدم صحة اجتماعهما في عمل واحد وغرض واحد، فيبطل العقد أم لا؟

السلفَ المعنى الذي في البيع، فخرج السلف عن أصله، إذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفضة أو الذهب بالذهب نسيئة، فرجع إلى أصله المستثنى منه من حيث كان ما استثنى منه وهو الصرف^(١) أصله المغابنة والمكايسة؛ والمكايسة فيه وطلبُ الربح ممنوعة، فإذا رجع السلف إلى أصله بمقارنة البيع امتنع من جهتين: إحداهما: الأجل الذي في السلف، والأخرى: طلب الربح الذي تقتضيه المكايسة أنه لم يضم إلى البيع إلا وقد داخله في قصد الاجتماع ذلك المعنى.

وعلى هذا يجري المعنى في إشراك المكلف في العبادة غيرها مما هو مأمور به إما وجوباً أو ندباً أو إباحة^(٢) إذا لم يكن أحدهما تبعاً^(٣) للآخر وكانت أحكامهما متنافية، مثل الأكل والشرب والذبح والكلام المنافي في الصلاة، وجمع^(٤) نية الفرض والنفل في

(١) صوابه: البيع، وقوله: والمكايسة فيه، أي في السلف.

(٢) لا يظهر عطفه على ما قبله إلا على اصطلاحه في المسألة قبلها.

(٣) كال تبرد والنظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضوء والغسل، وكالحمية مع العبادة بالصوم، والصحة مع تأدية الفريضة في السفر للحج، وهكذا مما كان شأنه التبعية للعبادة في الفصد، وقد تقدم له الخلاف بين ابن العربي والغزالي في خروج العبادة عن الإخلاص وعدمه، بناء على صحة انفكاك القصدين، كما هو نظر ابن العربي، أو على مجرد الاجتماع وجوداً ولو صح الانفكاك كما هو رأي الغزالي، راجع الفصل التالي للمسألة السادسة من النوع الرابع في المقاصد، وقد تقدم آنفاً أنه إذا كان أحدهما تبعاً للآخر وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف في دينار واحد فلا يضر، لإلغاء التابع، فإذا حمل كلامه في التابع على مثل صورة الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه، ولا يتعارض مع ما سبق ولا مع ما يأتي بعد من جعل التبرد وما معه مما فيه الخلاف. فيتعين أن يحمل قوله هنا: إذا لم يكن تبعاً، على ما يماثل الصورة المذكورة وإن كانت في المعاملات، وكلامه فيما يجتمع مع العبادات.

(٤) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلاً فينوي بها أنها فرض ونقل معاً، فقد جمع بين متنافيين في الأحكام، فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم، والفرض تسن فيه الجماعة، والنفل لا، والفرض تقام له الصلاة، والنفل لا، والفرض يجب فيه القيام على القادر، والنفل لا، وهكذا... وكمن ينوي بالظهر الفرض والركعات المطلوبة قبله أو بعده ندباً، فإن هناك تنافياً ظاهراً بين كونها معتبرة قبلاً أو بعداً وبين تأديتها بها الآن، ولذلك لم يجز مثل هذا أحد، أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلاً فقالوا إنه بذلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية، وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب، وقالوا: إن من عليه قضاء رمضان له أن ينوي معه مثل نفل صوم عاشوراء والأيام البيض ويوم عرفة - والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه وما يطلب فيه، فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة، إذا =

الصلاة والعبادة لأداء الفرض والندب معاً، وجمع^(١) فرضين معاً في فعلٍ واحد، كظهيرين، أو عصرين، أو ظهر وعصر، أو صوم رمضان أداءً وقضاءً معاً إلى أشباه ذلك.

ولأجل هذا منع مالك من جمع عقود بعضها إلى بعض، وإن كان في بعضها خلاف فالجواز ينبنى على الشهادة بعدم المنافاة بين الأحكام، اعتباراً بمعنى الانفراد^(٢) حالة الاجتماع، فمَنع من اجتماع الصرف والبيع، والنكاح والبيع، والقراض والبيع والمساقاة والبيع، والشركة والبيع، والجعل والبيع - والإجارة في الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع - ومنع من اجتماع^(٣) الجزاف والمكيل، واختلف العلماء في اجتماع الإجارة والبيع، وهذا كله لأجل اجتماع الأحكام المختلفة في العقد الواحد فالصرف مبني على غاية التضييق حتى شرط فيه التماثل الحقيقي في الجنس^(٤) والتقابض الذي لا تردد فيه ولا تأخير^(٥) ولا بقاء علقه^(٦) وليس البيع كذلك. والنكاح مبني على المكارمة والمسامحة وعدم المشاحة، ولذلك سمى الله الصداق نحلة وهي العطية لا في مقابلة عوض، وأجيز فيه نكاح التفويض، بخلاف البيع، والقراض والمساقاة مبنيان على التوسعة؛ إذ هما مستثيان

= لم يكن مانع آخر يقتضي المنافاة مثل الصورتين اللتين ذكرناهما، ولم نر خلافاً في نية تحية المسجد مع الفرض، وقوله: والعبادة، أي مطلقاً ولو غير صلاة، وقد عرفت مسألة الصيام، ومثلها الحج مع العمرة النافلة مع أنهما صحيحان.

(١) لأنهما متنافيان من جهة أن أحدهما عن واجب لوقت خاص، والآخر عن واجب لوقت آخر، ولذلك لم تجز كفارة واحدة عن مقتضى كفارات مثلاً.

(٢) كما قال أشهب: لا يحرم الصرف والبيع، وأنكر أن يكون مالك حرمه، نظراً إلى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد. قال: وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل منهما سلعة، قال ابن عرفة: وهو أوجه في النظر، وإن كان خلاف المشهور.

(٣) الممنوع اجتماع جزاف من حب مع مكيل منه في عقد واحد، وكذا جزاف من أرض مع مكيل منها، وكذا اجتماع جزاف من حب مع مكيل من أرض، لأن في ذلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معاً عن أصلهما، إذ الأصل في الحب الكيل، وأصل الأرض أن تباع جزافاً، أما إذا اشترى أرضاً جزافاً مع مكيل حب فلا مانع لأنهما جاءا على أصلهما.

(٤) فلا يجوز الصرف بتصديق في الجنس، وكذا في العدد أو الوزن، بل لا بد من التحقق من هذا كله قبل البت في الصرف.

(٥) قالوا: إنه أضيّق ما يطلب فيه المناجزة.

(٦) ولو بأن يوكل غيره في القبض بغير حضوره.

من أصل ممنوع وهو الإجارة المجهولة، فصارا كالرخصة، بخلاف البيع فإنه مبني على رفع الجهالة في الثمن والمثمن والأجل وغير ذلك، فأحكامه تنافي أحكامهما، والشركة مبناها على المعروف والتعاون على إقامة المعاش للجانبين، بالنسبة إلى كل واحد من الشريكين، والبيع يصاد ذلك، والجعل مبني على الجهالة بالعمل، وعلى أن العامل بالخيار^(١)، والبيع يأبى هذين، واعتبار الكيل في المكيل قصد إلى غاية الممكن في العلم بالمكيل، والجزاف مبني على المسامحة، في العلم بالمبلغ، للاجتراف فيه بالتخمين الذي لا يوصل إلى علم، والإجارة عقد على منافع لم توجد، فهو على أصل الجهالة، وإنما جازت لحاجة التعاون كالشركة؛ والبيع ليس^(٢) كذلك، وقد اختلفوا أيضاً في عقد على بت في سلعة وخيار في أخرى؛ والمنع بناء على تضاد البت والخيار.

وكما اختلفوا في جمع العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أو عدم تضادهما، كذلك اختلفوا أيضاً في جمع العبادي مع العادي؛ كالتجارة^(٣) في الحج أو الجهاد وكقصد التبرد مع الوضوء، وقصد الحمية مع الصوم؛ وفي بعض العبادتين كالغسل بنية الجنابة والجمعة، وقد مر هنا وفي كتاب المقاصد بيان هذا المعنى في الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة وباللّه التوفيق.

وإن كانا غير متنافي الأحكام، فلا بد أيضاً من اعتبار قصد الاجتماع، وقد تقدم الدليل عليه قبل؛ فلا يخلو أن يحدث الاجتماع حكماً يقتضي النهي أو لا.

فإن أحدث ذلك صارت الجملة منهياً عنها واتحدت جهة الطلب؛ فإن الاجتماع ألغى الطلب المتعلق بالأجزاء، وصارت الجملة شيئاً واحداً يتعلق به، إما الأمر

-
- (١) لأن الجعل لا يلزم بالعقد، بخلاف البيع ما لم يكن على الخيار.
- (٢) أي فلا يجوز اجتماعهما، لكن المعروف في المذهب غير هذا، ونص خليل عدم فسادهما مع البيع، قال الشراح: فلا تفسد مع البيع لعدم منافاتهما، سواء أكانت الإجارة في نفس المبيع أم في غيره، إلا أنها إذا كانت في غير المبيع لا يشترط فيها شيء، وإذا كانت فيه كما إذا اشترى منه قماشاً ليخطه له ثوباً اشترط لها شروط كعدم تأخير العمل . . . إلخ.
- (٣) التجارة في الحج ورد الإذن فيها بقوله تعالى: ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم﴾ وإن خالف أبو مسلم وادعى المنع وحمل الآية على ما بعد الفراغ من أعمال الحج، فهو محجوج بالآثار الصحيحة، فضلاً عن كونه يبعد بالآية عن سبب النزول.

وإما النهي؛ فيتعلق به الأمر إن اقتضى المصلحة، ويتعلق به النهي إذا اقتضى مفسدة، فالفرض هنا أنه اقتضى مفسدة فلا بد أن يتعلق به النهي، كالجمع بين الأختين، وبين المرأة وعمتها أو خالتها، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ما قبله وما بعده، والخليطين في الأشربة، وجمع الرجلين في البيع سلعتيهما، على رأي من رآه في مذهب مالك؛ فإن الجمع يقتضي عدم اعتبار الأفراد بالقصد الأول، فيؤدي ذلك إلى الجهالة^(١) في الثمن بالنسبة إلى كل واحد من الباعين، وإن كانت الجملة معلومة، فامتنع لحدوث هذه المفسدة المنهية عنها، وأما المجيز فيمكن أن يكون اعتبار أمراً آخر، وهو أن صاحبي السلعتين لما قصدا إلى جمع سلعتيهما في البيع صار ذلك معنى الشركة فيهما، فكأنهما قصدا الشركة أولاً، ثم بيعهما والاشتراك في الثمن، وإذا كانا في حكم الشريكين فلم يقصدا إلى مقدار ثمن كل واحدة من السلعتين؛ لأن كل واحدة كجزء السلعة الواحدة، فهو قصد تابع لقصد الجملة، فلا أثر له، ثم الثمن يُفَضُّ على رؤوس المالكين إذا أرادوا القسمة، ولا امتناع في ذلك؛ إذ لا جهالة^(٢) فيه، فلم يكن في الاجتماع حدوث فساد،

وإذا لم يكن فيه شيء مما يقتضي النهي فالأمر متوجه؛ إذ ليس إلا أمر أو نهى على الاصطلاح المنبه عليه.

المسألة الحادية عشرة

[اجتماع أمرين أحدهما راجع للأصل والآخر للوصف]

الأمران^(٣) يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدهما راجعاً إلى الجملة^(٤) والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها أو إلى بعض أوصافها أو إلى بعض جزئياتها،

-
- (١) أي المؤدية إلى التنازع والشحناء، على خلاف المصلحة الاجتماعية بين الناس.
 - (٢) لأن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمناً لسلعته، وهو معلوم.
 - (٣) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح في المسألتين السابقتين.
 - (٤) أي إلى نفس المطلق وقوله: بعض تفاصيلها، أي أجزائها، كالقراءة والذكر في الصلاة، وقوله: بعض أوصافها، أي كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع، وقوله: بعض جزئياتها، كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر وهكذا من الجزئيات الداخلة تحت كل صلاة.

فاجتماعهما جائز حسبما ثبت في الأصول.

والذي يذكر هنا أن أحدهما تابع والآخر متبوع، وهو الأمر الراجع إلى الجملة، وما سواه تابع؛ لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتكلمة للجملة والتمتة لها، وما كان هذا شأنه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقاً، وهذا معنى كونه تابعاً. وأيضاً^(١) فإن هذا الطلب لا يستقل بنفسه، بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة، بل إن فرض فقد الأمر بالجملة لم يمكن إيقاع التفاصيل، لأن التفاصيل لا تتصور إلا في مفصل، والأوصاف لا تتصور إلا في موصوف، والجزئي لا يتصور إلا من حيث الكلي؛ وإذا كان كذلك فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجملة.

ولذلك أمثلة: كالصلاة - بالنسبة إلى طلب الطهارة الحديثة والخيثة، وأخذ الزينة، والخشوع، والذكر، والقراءة، والدعاء، واستقبال القبلة، وأشباه ذلك؛ ومثل الزكاة - مع انتقاء أطيب^(٢) الكسب، وإخراجها في وقتها، وتنويع^(٣) المخرج ومقداره، وكذلك الصيام - مع تعجيل الإفطار وتأخير السحور، وترك الرفث، وعدم التغيرير^(٤) وكالحج مع مطلوباته التي هي له كالتفاصيل والجزئيات والأوصاف التكميلية، وكذلك القصاص مع العدل واعتبار الكفاءة^(٥)، والبيع مع توفية المكيال والميزان، وحسن القضاء والاقتضاء، والنصيحة^(٦)، وأشباه ذلك فهذه الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت إليه،

(١) دليل ثانٍ على أن ما سوى الأمر بالجملة تابع للأمر بها وليس مستقلاً.

(٢) هو وما يليه للوصف، وتنويع المخرج ومقداره للجزئي.

(٣) كونه من التقدين أو الزروع أو الأنعام، ومقداره كون الواجب في الأول ربع العشر مثلاً، وهكذا، فكل هذه الأوامر تابعة (لأنوا الزكاة) وقوله: مع تعجيل الإفطار، هذا وما بعده في الصوم وكلها من الأوصاف الكمالية فيه.

(٤) التغيرير: التعرض للهلكة والأذى، وقد ورد النهي عن تعرض الصائم لما يفسد صومه، من المباشرة ومقدمات الجماع والمبالغة في المضمضة والاستنشاق، لأن ذلك كله مظنة لإفساد الصوم، ومثله الحجامة للحاجم والمحتمم.

(٥) المماثلة في الحرية والإسلام مثلاً، بحيث لا يقتل الحر بالعبد، ولا المسلم بالكافر، فهذان مكملان لهذا الضروري.

(٦) الأمثلة الأربعة متعلقة بالبيع من باب الأوصاف، إلا أنه يقال: إن البيع من المباح، وهذه الأمور =

وانبنت عليه، فلا يمكن أن تفرض إلا وهي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمل. وكذلك سائر التوابع مع المتبوعات.

بخلاف^(١) الأمر والنهي إذا تواردا على التابع والمتبوع؛ كالشجرة المثمرة قبل الطيب، فإن النهي لم يرد على بيع الثمرة إلا على حكم الاستقلال، فلو فرضنا عدم الاستقلال فيها فذلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجاء التابع للشجرة، وذلك يستلزم قصد الاجتماع في الجملة، وهو معنى القصد إلى العقد عليهما معاً، فارتفع النهي بإطلاق على ما تقدم، وحصل^(٢) من ذلك اتحاد الأمر إذ ذاك، بمعنى تواردا الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها في نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها.

وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات، فإن التوسعة ورفع الحرج يقتضي شيئاً يمكن فيه التضييق والخرج، وهو الضروريات بلا شك، والتحسينيات مكملات ومتممات فلا بد أن تستلزم أموراً تكون مكملات لها؛ لأن

= الأربعة الأوامر فيها بين واجب ومندوب، وكيف يقال فيه: تواردت الأوامر على المتبوع باعتباره في نفسه وباعتبار تفاصيله، إلا أن يقال: إن البيع من الضروريات أو الحاجيات على ما سبق، فهو إذا مطلوب تتوجه إليه الأوامر باعتبار ذاته، كما تتوجه إليه باعتبار توابعه، على أنه وإن كان أصله الإباحة بالجزء فإنه مطلوب بالكل.

(١) أي فالأمر فيهما بالعكس، ففي تواردا الأمرين لم يرد الأمر بالتابع إلا مستنداً للأمر بالمتبوع، بحيث لا يتأتى الأمر بالتابع وحده مقطوعاً فيه النظر عما جعل تابعاً له، بخلاف تواردا الأمر والنهي، فإنه ما توجه النهي على التابع مثلاً إلا مع قطع النظر عن المتبوع، حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط النهي وألغى. هذا في ذاته ظاهر، ولكن الكلام في فائدة هذه المسألة عملياً، ولا يخفى أن معنى الاتحاد الذي ذكره بعد هو اتحاد في مورد الأوامر، على معنى أن ما يرد على التفاصيل، والأوصاف وارد على الجملة باعتبار هذه الأوصاف وإن كان هذا لا يقتضي ألا يكون للأمر بالأوصاف أثر جديد زائد على الأمر الوارد على المتبوع، بل قد يكون الأمر الوارد على المتبوع، باعتبار التابع أقوى من الوارد على نفس المتبوع، وذلك كالتوفية في الكيل والميزان بالنسبة للبيع، وقد يكون بالعكس كما في الأمر بتأخير السحور، وقد يكون آتياً ببيان أن هذا التفصيل تتوقف عليه الجملة، كجزء أصلي منها أو كشرط، وهكذا... وسيأتي له في المسألة الثالثة عشرة بيان أوفى تعلم منه فائدة جلية عملية لمسألتنا هذه. وقد أشار إليه هنا إشارة إجمالية بقوله: وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات... إلخ، أي فالضروريات تعتبر هي الجملة، وهي المتبوع والأصل، وما عداها من الحاجيات والتحسينيات تفاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة.

(٢) رجوع إلى أصل المسألة وتلخيصها.

التحسين التكميل والتوسيع، فلا بد له من موضوع إذا فقد فيه ذلك عدّ غير حسن ولا كامل ولا موسع، بل قبيحاً مثلاً أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً، فلا بد من رجوعها إلى أمر آخر مطلوب، فالمطلوب أن يكون تحسیناً وتوسيعاً تابع في الطلب للمحسن والموسّع، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية. وإذا ثبت هذا تصور في الموضوع قسم آخر، وهي:

المسألة الثانية عشرة

[جواز اجتماع الأمر والنهي، إذا كان أحدهما للأصل والآخر للوصف]

فنقول: الأمر والنهي إذا تواردا على شيء واحد وأحدهما راجع إلى بعض أوصافها أو جزئياتها أو نحو ذلك، فقد مر في المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما وله صورتان:

إحداهما: أن يرجع الأمر إلى الجملة والنهي إلى أوصافها. وهذا كثير، كالصلاة بحضرة الطعام، والصلاة مع مدافعة الأخشين، والصلاة في الأوقات المكروهة، وصيام أيام العيد، والبيع المقترن بالغرر والجهالة، والإسراف في القتل، ومجاوزة الحد في العدل فيه، والغش والخديعة في البيوع ونحوها، إلى ما كان من هذا القبيل.

والثانية: أن يرجع النهي إلى الجملة والأمر إلى أوصافها، وله أمثلة، كالتستر بالمعصية في قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ ابْتَلَى مِنْكُمْ مِنْ هَذِهِ الْقَادُورَاتِ بِشَيْءٍ فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللَّهِ»^(١) وإتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى: «ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ»^(٢) وروي: «مَنْ مَشَى مِنْكُمْ إِلَى طَمَعٍ فَلْيَمْشِ رُوَيْدًا»^(٣) وأشبه ذلك. فإما الأول فقد تكلم

(١) روى الغزالي في الإحياء: «من ارتكب شيئاً من هذه القادورات فليستتر بستر الله» قال العراقي: أخرج الحاكم من حديث ابن عمر بلفظ: «اجتنبوا هذه القادورات التي نهى الله عنها. فمن ألم بشيء منها فليستتر بستر الله» وإسناده حسن.

(أ) سورة النساء، الآية: ١٧.

(٢) ينظر تخريجه.

عليه^(١) الأصوليون، فلا معنى لإعادته هنا، وأما الثاني فيؤخذ الحكم فيه من معنى^(٢) كلامهم في الأول، فإليك النظر في التفريع واللّه أعلم، وينجر هنا الكلام إلى معنى آخر، وهي:

(٣) المسألة الثالثة عشرة

[تفاوت درجات الأمر]

وذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعاً مع التابع له، وأن الطلب المتوجه للجمله أعلى رتبة وآكد في الاعتبار من الطلب المتوجه إلى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات.

والدليل على ذلك ما تقدم من أن التابع مقصود بالقصد الثاني؛ ولأجل ذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع، فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال^(٤)، أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكملة، وبالجمله: فهذا المعنى مبسوط فيما تقدم، وكلّه دليل على قوة المتبوع في الاعتبار وضعف التابع، فالأمر المتعلق بالمتبوع آكد^(٥) في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع.

(١) وأن له أثراً بفساد ما تعلق به النهي إذا كان للتحريم، في العبادات خاصة، أو فيها وفي غيرها، والتفصيل بين ما تعلق النهي لعين الفعل، وما تعلق بوصف ملازم وما تعلق بوصف منفك، والخلاف في ذلك كله.

(٢) المقام يحتاج إلى فضل تأمل، فإن مثل اتباع السيئة الحسنه كل منهما أمر منفصل عن الآخر عملاً ووقتاً، وكأنه قال: إذا صدرت منك سيئة فالمطلوب منك أن تتدارك الأمر بفعل حسنة، هل هذا إلا طلب واحد بخلاف المثاليين اللذين معه، فإن توجه النهي للجمله والطلب للتابع ظاهر فيهما.

(٣) هذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله، فهي مبنية عليها، وهي الفائدة العملية لها.

(٤) كما سبق في المسألة الثامنة وقوله: أو يصير منه كالصفة، كما في المسألة الحادية عشرة، معنى عدم اعتباره ظاهر في الأول، لأن النهي مثلاً يرد على التابع، كثمرة الشجرة قبل بدو صلاحها، فإذا بيعت تابعة للأصل ألغى النهي، أما إلغاء التابع في الثاني فليس على معنى إهداره، بل معناه أنه متوجه إلى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكملة، وليس هذا إلغاء حقيقة، بل اعتباراً فقط، ويحتمل أن يقرأ قوله: أو يصير، بالنصب وأو، بمعنى إلا.

(٥) تقدم النظر في هذا بأنه قد لا يطرد، كما في مثال البيع وصفته من التوفية في الكيل مثلاً، وبالتبع =

وبهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد، فإن الأوامر المتعلقة بالأمر الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمر الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة^(١) للضروريات، كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات، والحاجيات كذلك؛ فليس الطلب بالنسبة إلى الممتعات المباحة التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة إلى ما له معارض، كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض^(٢) والسلم والمساقاة وأشباه ذلك؛ ولا أيضاً طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة؛ ولا طلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق، وكذلك التحسينيات^(٣) حرفاً بحرف.

فإطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب^(٤) أو للندب، أو للإباحة،

= تجد في الشريعة من هذا أمثلة كثيرة، كصفات الصلاة النافلة المعتبرة من أركانها، وكأجزائها من القراءة والركعات فعلاً، وسيأتي يقول في الضابط: فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء من الضروري المقام، وبه يقيد الكلام هنا، يعني إلا إذا كان قصده ثانوياً، ولكنه صار كجزء المتبوع، فلا يكون أضعف من المتبوع.

(١) كحرمه النظر المكملة لحرمه الزنا، وحرمه شرب القليل من الخمر التي من شأنها عدم الإسكار مكملة لحرمه شرب الكمية المسكرة شأناً.

(٢) لما فيه من النسبية، فهو مستثنى من المحرم للتوسعة ودفع الحرج ومثله القراض والسلم وما معه، كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج، فليست تستوي مع المباحات التي لا تعارضها كليات أخرى في الشريعة، فطلب هذه أقل من طلب المباحات التي لا معارض لها، وما في تركه حرج على الجملة كالتيتميم في بعض أحواله، وما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق، كأكل الميتة للمضطر أكد، لأنه واجب إذا خشي الهلاك، وهي درجة تكليف ما لا يطاق لو كلف بالصبر.

(٣) أي فليس طلب ستر العورة للمرأة الحرة كطلب إكرام الضيف، ومنع الربا ليس كطلب الورع في المتشابهات، وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل الطهارة، وكل هذه الأمثلة من مرتبة التحسينيات.

(٤) أي كما هو رأي الجمهور، وقال الرازي: إنه الحق، وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة: حقيقة في الندب، وتوقف الأشعري والقاضي في أنه موضوع لأيهما، وقيل: توقفاً فيه بمعنى أنه لا يدري مفهومه، فيحتمل أن يكون مشتركاً بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز، إلى آخر المعاني التي تذكر للأمر، وقيل: مشترك بين الوجوب والندب، وقيل: مشترك بينهما وبين الإباحة أيضاً، وقيل: =

أو مشترك، أو لغير ذلك مما يعدّ في تقرير الخلاف في المسألة إلى هذا المعنى يرجع الأمر فيه، فإنهم يقولون إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك، فكان المعنى يرجع^(١) إلى اتّباع الدليل في كل أمر، وإذا كان كذلك رجع إلى ما ذكر لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب. وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية، وليس في كلام العرب ما يرشد إلى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبها.

فالضابط في ذلك أن ينظر في كل أمر: هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول؟ أم بالقصد الثاني؟ فإن كان مطلوباً بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع^(٢) وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر: هل يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق^(٣) على العمل اسم ذلك الضروري؟ أم لا؟ فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضروري^(٤)، وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدون، فذلك المطلوب ليس بركن، ولكنه مكمل^(٥) ومتمم، إما من الحاجيات، وإما من

= هو للإباحة، لأن الجواز محقق ولكل دليله في كتب الأصول. وقوله: إلى هذا المعنى يرجع... إلخ، لعله يعني أنه ينبغي رجوعه إلى هذا، وإن كان بعيداً من كلامه، أما ظاهر كلامه أن في تقريرهم ما يؤخذ منه الرجوع لهذا فلا يظهر، وقولهم: إنه للوجوب ما لم يدل دليل... إلخ، لا يفيد مدعاه، لأن الخلاف في وضع لغة أو شرعاً لأي معنى من هذه المعاني، فمن يقول بوضع لواحد منها يقول أنه مجاز في غيره، ومعلوم أن المجاز لا بد له من قرينة، فهي الدليل الذي ينقله المؤلف عنهم بقوله: ما لم يدل دليل، وشتان بين هذا وبين أن ما ذهب إليه من أن الأمر لم يوضع لواحد من هذه المعاني بخصوصه، وكيف يتأتى هذا ممن يقول أنه حقيقة في الوجود أو حقيقة في النذب مثلاً، إنما كان يصح تقريبه ممن قال بالاشتراك الذي لا بد له من قرينة، أو ممن قال بالوقف كما قال المؤلف إنه أقرب المذاهب إلى القبول.

(١) بعيد من معنى قولهم ما لم يدل... إلخ، فإنه يفيد أن القائل بالوجوب مثلاً يطلق القول فيه بدون دليل، ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه، وشتان بين المعنيين، وانظر قوله: لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب، الذي يفيد أنهم يطلقونه مع عدم الدليل، فلا يتم رجوع كلامهم إلى ما ذكره.

(٢) أي الذي فرض توجه الطلب إليه.

(٣) أي بحيث يبقى الضروري المذكور قائماً، ولا ينهدم بانهدام هذا التابع، كصلاة مثلاً لم يستعمل لها السواك أو لم يفعل سنة من سننها، فإنها لا تزال يطلق عليها شرعاً اسم الصلاة.

(٤) لعل الأصل هكذا: والجزء لأصل الضروري المقام، بضم الميم، صفة للضروري.

(٥) يعني: وهذا هو الذي يقال فيه إنه أضعف في الطلب من المتبوع، أما ما يعتبر جزءاً ينهدم الأصل بانهدامه فلا يقال فيه ذلك.

التحسينيات؛ فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها.

المسألة الرابعة عشرة

[الأمر بالأصل ليس أمراً بأوصافه]

الأمر بالشيء على القصد الأول ليس أمراً بالتوابع^(١)، بل التوابع إذا كانت مأموراً بها مفتقرة إلى استئناف أمر آخر، والدليل على ذلك ما تقدم من أن الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيدات؛ فالتوابع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على وجه مخصوص، والأمر إنما تعلق بها مطلقاً لا مقيداً، فيكفي فيها إيقاع مقتضى^(٢) الألفاظ المطلقة، فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه، ولا على صفة دون صفة، فلا بد من تعيين وجه أوصفه على الخصوص، واللفظ لا يشعر به على الخصوص، فهو مفتقر إلى تجديد أمر يقتضي الخصوص، وهو المطلوب.

وينبني على هذا أن المكلف مفتقر في أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره إلى دليل، فإننا إذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلاً، من غير تعيين وجه مخصوص، فالمشروع فيه على هذا الفرض لا يكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة، بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الإطلاق، فالمأمور بالعتق مثلاً أمر بالإعتاق مطلقاً من غير تقييد مثلاً بكون ذكراً دون أنثى، ولا أسود دون أبيض، ولا كاتباً دون صانع، ولا ما أشبه ذلك، فإذا التزم هو في الإعتاق نوعاً من هذه الأنواع

(١) المراد بالتوابع هنا ما هو أخص مما سبق له في معناها كما قال بعد: فالتوابع هنا راجعة... إلخ، يعني: ليس أمراً بجزئي خاص من جزئيات المأمور به معتبر من توابعه، وليس المراد أنه ليس أمراً بأي تابع، فذلك لا يصح، لأنه فيما سبق اعتبر الأجزاء مثلاً من توابع الكل، كما قال في القراءة والذكر والخشوع بالنسبة للصلاة، ولا يعقل أن يقال: إن الأمر بالصلاة مثلاً ليس أمراً بالركعات والقراءات والسجادات، وفائدة المسألة قوله: (وينبني على هذا... إلخ).

(٢) كما تقدم أن المطلوب بالمطلق فرد مما يصدق عليه اللفظ، لا فرض خاص، أي: فإذا أريد ذلك الخاص كان لا بد له من دليل يخصه، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم في المسألة الحادية عشرة فإنها جزئيات، والمراد مما قصد بالقصد الأول ما عبر عنه فيها بالجملة، وقوله: (فلا بد من تعيين... إلخ)، أي حيث كانت مأموراً بها كما هو الفرض.

دون غيره احتاج في هذا الالتزام إلى دليل، وإلا كان التزامه غير مشروع، وكذلك إذا التزم في صلاة الظهر مثلاً أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائماً، أو أن يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية، أو غير ذلك من الالتزامات التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات، فلا بد من طلب دليل على ذلك، وإلا لم يصح في التشريع، وهو عرضة^(١) لأن يكرّر على المتبوع بالإبطال.

وبيانه أن الأمر إذا تعلق بالمأمور المتبوع من حيث الإطلاق، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضي بعض الصفات أو الكيفيات التوابع، فقد عرفنا من قصد الشارع أن المشروع عملٌ مطلق، لا يختص في مدلول اللفظ بوجه دون وجه، ولا وصف دون وصف، فالمخصص^(٢) له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضى الإطلاق، فافتقر إلى دليل على ذلك التقييد، أو صار مخالفاً لمقصود الشارع.

وقد سئل مالك عن القراءة^(٣) في المسجد، فقال: لم يكن بالأمر القديم، وإنما هو شيء أحدث. قال: ولن يأتي آخر هذه الأمر بأهدى مما كان عليه أولها والقران حسن. وقال أيضاً: أترى الناس اليوم أرغب في الخير ممن مضى؟ قال ابن رشد: التزام القراءة في المسجد بأثر صلاة من الصلوات، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما بجوامع قرطبة أثر صلاة الصبح، فرأى ذلك بدعة قال: وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها في المسجد، ولا وجه لكرهيتها، والذي أشار إليه مالك هو الذي صرح به في موضع آخر؛ فإنه قال في القوم يجتمعون جميعاً فيقرأون^(٤) في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية، فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس.

(١) أي لأن هذا المقيد متى وقف عنده فقد لا يتيسر له فعله، كما في مثال التزام الوضوء من البئر، وقد يبطل ثوابه بمخالفة قصد الشارع في التزام ما لم يشره وعده مشروعاً.

(٢) أي فالملتزم تخصيصه، وإلا فهو لا يقع في الوجود إلا مخصصاً.

(٣) سيأتي تقييده في كلام ابن رشد.

(٤) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الإدارة، أي يديرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره في الاعتصام، وهو المسمى في عرف زماننا بالقراءة الليثية، وهي مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد يبنى بعضهم على قراءة بعض مما يؤدي إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئ، ومن ذلك حسنت تسميتها بالإدارة، كما يدير الشركاء مال الشركة بينهم وبين بعضهم عمله على عمل شريكه.

وسئل مالك عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء فكرهه، فقيل له: فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس إليه ويكبرون^(١)، قال: ينصرف، ولو أقام في منزله كان خيراً له. قال ابن رشد: كره هذا، وإن كان الدعاء حسناً، وأفضله يوم عرفة، لأن الاجتماع لذلك بدعة، وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أفضل الهدى هدى محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكلُّ بدعة ضلالة»^(٢) وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد^(٣) القارئ مواضع السجود فقط ليسجد فيها، وكره في المدونة أن يجلس^(٤) الرجل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعلماً، وأنكر على من يقرأ^(٥) في المساجد ويجتمع عليه، ورأى أن يقام، وفيها: ومن قعد إليه فعلم أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه.

وقال ابن القاسم: سمعت مالكا يقول: إن أول من أحدث الاعتماد في الصلاة حتى لا يحرك رجله رجل قد عرف وسمي؛ إلا أنني لا أحب أن أذكره، وكان مساء، يعني: يُساء الثناء عليه. قال ابن رشد: جازئ عند مالك أن يروح الرجل قدميه في الصلاة، وإنما كره أن يقرنهما^(٦) حتى لا يعتمد على إحداها دون الأخرى، لأن ذلك ليس من حدود الصلاة، إذ لم يأت ذلك عن النبي ﷺ ولا عن أحد من السلف والصحابة المرضيين الكرام، وهو من محدثات الأمور.

وعن مالك نحو هذا في القيام للدعاء، وفي الدعاء عند ختم القرآن، وفي الاجتماع

(١) لعلها: ويكثرون، بالمثلثة، فإن كان بالباء فيكون من كبر بالضم في الماضي والمضارع، أي عظم، لأنه من كبر بالتشديد من التكبير أي قول: الله أكبر، لأنه غير الدعاء الذي جعله سبباً للاجتماع أولاً وآخرًا.

(٢) هو جزء من حديث رواه في الترغيب بلفظ: «خير الهدى... إلخ»، عن مسلم وابن ماجه وغيرهما.

(٣) أي: فالقصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج إلى دليل.

(٤) أي: ليسجد السجدة تبعاً له، لأنه لا يطلب بها إلا إذا جلس عند القارئ ليتعلم منه، أي ليستفيد حفظاً أو تجويداً كما هو مذهبه، ويبقى النظر في إدخال هذا في سلك الالتزامات التي يعيها ويقول: إنها محتاجة لدليل لا وجود له.

(٥) إذا كان ملتزماً لذلك كان من موضوعه.

(٦) أي: فالمكروه، هو التزام أن يجعل رجله متقارنين، بحيث يكون الاعتماد في كل الصلاة عليهما معاً بحالة متساوية، يقول: إن هذا التصحيح بالتزام هذا القيد لم يأت فيه دليل، فهو بدعة.

للدعاء عند الانصراف من الصلاة، والثوب للصلاة، والزيادة في الذبح على التسمية المعلومة، والقراءة في الطواف دائماً، والصلاة على النبي ﷺ عند التعجب، وأشبه ذلك مما هو كثير في الناس يكون الأمر وارداً على الإطلاق فيقيد بتقييدات تلتزم من غير دليل دل على ذلك، وعليه أكثر البدع المحدثات.

وفي الحديث^(١): «لا يجعلن أحدكم للشيطان حظاً من صلاته يرى أن حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه»^(٢) وعن ابن عمر وغيره أنه سئل عن الالتفات في الصلاة يميناً وشمالاً فقال: نلتفت هكذا وهكذا، ونفعل ما يفعل الناس، كأنه التزام عدم الالتفات، ورآه من الأمور التي لم يرد^(٣) التزامها.

وقال عمر^(٤): «واعجباً لك يا ابن العاصي لئن كنت تجد ثياباً أفكَلُ الناس يجد ثياباً؟ واللّه لو فعلت لكانت سنّة، بل أغسل ما رأيتُ وأنضح ما لم أر. هذا فيما لم يظهر^(٥) الدوام فيه، فكيف مع الالتزام؟

والأحاديث في هذا والأخبار كثيرة، جميعها يدل على أن التزام الخصوصية في الأوامر المطلقة مفتقر إلى دليل، وإلا كان قولاً بالرأي واستتناً بغير مشروع، وهذه الفائدة انبثت على هذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد.

(١) ذكر الحديث في التيسير بلفظ: «لا يجعل أحدكم للشيطان شيئاً من صلاته يرى أن حقاً عليه». . . إلخ عن الخمسة إلا الترمذي.

(٢) أي بحيث يكون يمينه إلى المصلين ويساره إلى القبلة وقت التسييح والتحميد، أو عند مفارقة مكان صلاته، أي فذلك بدعة ليست من الدين، فهي من حظ الشيطان ونصيبه. أما الانصراف منها بالسلام فيندب فيه التيامن بتسليمة التحليل.

(٣) كيف هذا؟ وقد ورد النهي الشديد عن الالتفات في الصلاة بجملته أحاديث خرج بعضها الشيخان والنسائي، وبعضها أبو دادو والبخاري والنسائي، وقد نص المالكية على كراهته بغير حاجة مهمة وعند الشافعية والحنفية. أيضاً كراهته.

(٤) أخرج مالك أنه اعتمر عمر بن الخطاب في ركب فيهم عمرو بن العاص، فاحتلم عمر وقد كاد يصبح، فلم يجد مع الركب ماء، فركب حتى جاء الماء، فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر. فقال له عمرو بن العاص: أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يغسل. فقال عمرو: واعجباً... إلخ.

(٥) أي ومع ذلك خشي أن يداوم عليه، كما قال: لكانت سنّة.

المسألة الخامسة عشرة

[أحوال المباح]

المطلوب الفعل^(١) بالكل هو المطلوب بالقصد الأول؛ وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني، كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول؛ وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني^(٢)، وكل واحد منهما لا يخرج^(٣) عن أصله من القصد الأول.

أما الأول فيتبين من أوجه:

أحدها: أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه، وهذا هو الأصل، فيتناول على الوجه^(٤) المشروع، ويتنفع به كذلك، ولا ينسى حق الله فيه لا في سوابقه ولا في لواحقه ولا في قرائنه، فإذا أخذ على ذلك الوزان كان مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل، فإن المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق، بحيث لا تقدر في دنيا ولا في دين، وهو الاقتصاد فيها؛ ومن هذه الجهة جعلت نعماً، وعدت منناً، وسميت خيراً وفضلاً.

(١) سواء أكان من المباحات أو من المندوبات، أو من الواجبات المطلوبة طلب العزائم، كما سيشير إليه بعد في قوله: وهكذا الحكم في المطلوب طلب الندب... إلخ، وإن كان المهم الذي سيفرج عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق في أولية القصد وثانويته بين نوعي المباح المطلوب الفعل بالكل والمطلوب الترك بالكل، الذي سماه فيما تقدم ما لا حرج فيه، وعالج إخراجه من المخير فيه بين الفعل والترك، راجع المسألة الثالثة والمسألة الرابعة من المباح.

(٢) سيأتي تمثيله بالغناء المتمضن لراحة النفس والبدن، والراحة منشطة على الخير والعبادة... إلخ، فالشارع لم يقصد إلى الغناء مباشرة، بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على الخير، فقصده إليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التي تكون به وبالمطلوب بالكل وغير ذلك.

(٣) يأتي بيانه في الوجوه بعد، من مثل قوله: وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم، لا أنفس النعم، ومثل قوله: إن جهة الامتنان لا تزول أصلاً، ومثل قوله: وأيضاً: فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته لكنه غطى عليها هواه، أي فهي حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثاني لا يزال ما يتعلق به القصد الأول باقياً فيها، كما قال: ولم يهدم أصل المصلحة، وإلا لانهدم أصل المباح، وكذا يقال في المطلوب الترك بالكل.

(٤) يأتي شرحه وما بعده من مثال الرغبة الآتي.

فإذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد بأن تكون ضرراً عليه في الدنيا أو في الدين، كانت من هذه الجهة مذمومة؛ لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها، فدخلت المفساد بدلاً عن المصالح في الدنيا وفي الدين، وإنما سبب ذلك تحمل المكلف منها ما لا يحتمله؛ فإنه إذا كان يكتفي منها بوجه ما^(١) أو بنوع ما، أو بقدر ما، وكانت مصالحة تجري على ذلك، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوته البدنية والقلبية، كان مسرفاً، وضعفت قوته عن حمل الجميع؛ فوقع الاختلال وظهر الفساد؛ كالرجل يكفيه لغذائه مثلاً رغيف، وكسبه المستقيم إنما يحمل ذلك المقدار، لأن تهيئته لا تقوى على غيره، فزاد على الرغيف مثله، فذلك إسراف منه في جهة اكتسابه أولاً من حيث كان يتكلف كلفة ما يكفيه مع التقوى، فصار يتكلف كلفة اثنين، وهو مما لا يسعه ذلك إلا مع المخالفة؛ وفي جهة تناوله، فإنه يحمل نفسه من الغذاء فوق ما تقوى عليه الطباع، فصار شاقاً عليه، وربما ضاق نفسه، واشتد كربه، وشغله عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى؛ وفي جهة عاقبته؛ فإن أصل كل داء البردّة، وهذا قد عمل على وفق الداء فيوشك أن يقع به. وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة في حين الإسراف، فهو في الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة، لا نفس الشيء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة.

فإذا تأملت الحالة وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم، لا أنفس النعم، إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة، وهو القصد الثاني، لأنه مبني على قصد المكلف المذموم، وإلا فالرب تعالى قد تعرف إلى عبده بنعمه، وامتّن بها قبل النظر في فعل المكلف فيها على الإطلاق؛ وهذا دليل على أنها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق، وإنما ذمت حين صدّت من صدت عن سبيل الله، وهو ظاهر لمن تأمله.

والثاني: أن جهة الامتنان لا تزول^(٢) أصلاً، وقد يزول الإسراف رأساً؛ وما هو

(١) أي من وجوه الكسب مثلاً في صنعة لها فروع متعددة، وقوله: أو بنوع، كتجارة مثلاً، وقوله: بقدر، بأن كان يكفيه من الأول أو الثاني حد فيتعلق في كل منهما بما هو خارج عن كفايته، مع كونه لا يحتمله استعداداً، ومثله تعدد الزوجات وتنوع المأكّل والملابس والمسكن ومقادير ذلك وهكذا.

(٢) وحيث أنها لا تزول رأساً فتجيء من جهة الإسراف المذموم ويغطي عليها، فهذا قريب من قوله: =

دائم لا يزول على حال هو الظاهر في القصد الأول، بخلاف ما قد يزول؛ فإن المكلف إذا أخذ المباح كما حدّ له لم يكن فيه من وجوه الذم شيء، وإذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ما حد له صار مذموماً في الوجه الذي اتبع فيه هواه، وغير مذموم في الوجه الآخر، وأيضاً: فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته، لكن غطى عليها هواه، ومثاله أنه إذا تناول مباحاً على غير الجهة المشروعة قد حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجملة، وإن كانت مشوبة فبمتبوع هواه؛ والأصل هو النعمة، لكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد، ولم يهدم أصل المصلحة، وإلا فلو انهدم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح لأن البناء إنما كان عليه، فلم يزل أصل المباح وإن كان مغموراً تحت أوصاف الاكتساب والاستعمال المذموم، فهذا أيضاً مما يدل^(١) على أن كون المباح مذموماً ومطلوب الترك إنما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

والثالث: أن الشريعة مصرحة بهذا المعنى، كقوله تعالى: ﴿أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾^(١) ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾^(ب) وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ إلى قوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(ج) فهذه الآيات وأشباهاها تدل على أن ما بُتّ في الأرض من النعم والمنافع على أصل ما بث؛ إلا أن المكلف لمّا وضع له فيها اختياراً به يُنَاط التكليف داخلتها من تلك الجهة الشوائب،

= وأيضاً: فإن وجه الذم... إلخ، فهما متلازمان شديداً القرب، إلا أنه لوحظ في الأول مجرد عدم الزوال، ولوحظ في الثاني الاندراج تحت وجه الذم وتغطيته عليه، فلذلك جعلهما في معنى دليل واحد وترجم لما بعدهما بالثالث لا بالرابع.

(١) أي كما يدل على صحة قوله هناك: وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول، كما أشرنا لذلك. وهو ظاهر باعتبار أحدهما الذي شرحه هنا وهو المطلوب الفعل، وإنما اقتصر على إفادة دلالته على ما قال لأنه الذي جعله رأس المسألة ثم ينظر في المطلوب الترك، هل يؤخذ من كلامه الآتي ما يدل على أنه أيضاً عندما صار مطلوباً بالقصد الثاني، بقي ما يتعلق به القصد الأول؟ فعليك بالتأمل، لأن قوله: وكل منهما لا يخرج عن أصله، دعوى أخرى غير أصل المسألة، تحتاج إلى بيان ودليل.

(أ) سورة النحل، الآية: ٧٢.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٤٣ وسورة يوسف، الآية: ٣٨ وسورة غافر، الآية: ٦١.

(ج) سورة النحل، الآية: ١٤.

لا من جهة ما وضعت له أولاً؛ فإنها من الوضع الأول خالصة، فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر، وهو جريها على ما وضعت أولاً؛ وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران، ومن ثم انجرت المفسد وأحاطت بالمكلف، وكلُّ بقضاء الله وقدره ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١) وفي الحديث: «إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا» فقيل: أيأتي الخير بالشر؟ فقال: «لا يأتي الخير إلا^(١) بالخير، وإن ممَّا يَنْبِت الرِّبِيْعُ مَا يَقْتُلُ حَبِطًا أَوْ يُلِمُّ» الحديث^(٢).

وأيضاً فباب سد الذرائع من هذا القبيل؛ فإنه راجع إلى طلب ترك ما ثبت طلب^(٣) فعله، لعارض يعرض، وهو أصل متفق عليه في الجملة، وإن اختلف العلماء في تفاصيله فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة، لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾^(ب) وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(ج) وشبه ذلك، والشواهد فيه كثيرة.

وهكذا^(٤) الحكم في المطلوب طلب الندب، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب

(أ) سورة الصافات، الآية: ٩٦.

(١) أي إذا سار في طريقه واستعمله في حدوده، فإذا انحرف به عن حده جر إلى المفسد، ولكن ليس هذا من طبيعة الخير، وإنما هو مما دخل عليه. كما أشار إليه الحديث: فإن الربيع به حياة الإنسان والحيوان ومع ذلك فقد تستعمل الماشية من آثاره النابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها، وذلك من تصرفها هي، فإذا كان ما أكلته ضاراً بطبعه فيكون ذلك من تركها النافع وتناولها الضار، وإذا كان ما أكلته في ذاته نافعاً ولكنها زادت عن حاجتها منه يكون المثل أظهر. ورواية البخاري وبعض روايات مسلم هكذا «مما ينبت الربيع» وفي بعض روايات مسلم «كل ما ينبت الربيع» والمعنى عليه متعين في الوجه الثاني، وأن جميع ما ينبت المطر يضر إذا استعمل على غير وجهه، أما إذا استعمل على وجهه وبالمقدار المناسب كعمل آكلة الخضر فإنه لا يضر، والحبط انتفاخ يصيب بطن البعير من المرعى الوخيم يقال: حبط بطنه إذا انتفخ فمات.

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٩٦).

(٣) المراد بالطلب الإذن، وسيأتي في المسألة الثامنة عشرة عشرة يقول في سد الذرائع: هو منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع، وقد أولنا الجائز هناك بهذا أيضاً.

(ب) سورة البقرة، الآية: ١٠٤.

(ج) سورة الأنعام، الآية: ١٠٨.

(٤) تكميل لبقية أنواع ما دخل في القسم الأول من المسألة، ولما كان كون طلب المندوب والواجب =

الترك، حسبما تناولته أدلة التعمق والتشديد، والنهي عن الوصال، وسرد الصيام، والتبتل، وقد تقدم من ذلك كثير، ومثله المطلوب طلب الوجوب عزيمة، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوشاً^(١) وعائداً على الواجب بالتقصان؛ كقوله: «ليس من البرِّ الصيامُ في السفر»^(٢) وأشباه ذلك.

فالحاصل أن المطلوب بالقصد الأول على الإطلاق قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا معارض بما يدل على خلافه، وأن المدح والذم راجع إلى ما بث في الأرض وعلى ما وضع فيها من المنافع، على سواء^(٣) فإن الله عز وجل قال: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(١) وقال: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(ب) وقوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَنَّكُمْ أَخْبَارَكُمْ﴾^(ج) وقد مرَّ أن التكاليف وضعت للابتلاء والاختبار، ليظهر في الشاهد ما سبق العلم به في الغائب، وقد سبق العلم بأن هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار، لكن بحسب ذلك الابتلاء، والابتلاء إنما يكون بما له جهتان، لا بما هو ذو جهة واحدة، ولذلك ترى النعم المبتوثة في الأرض للعباد

بالقصد الأول لا يحتاج إلى بيان كما احتاج المباح، وإنما الحاجة فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوبي الترك بالقصد الثاني اقتصر عليه.

(١) وهو ما تبلغ المشقة فيه حالة لا طاقة للمكلف بالصبر عليها طبعاً، كالمرض الذي يعجز فيه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً، أو عن الصوم خوف فوت النفس، أو شرعاً، كالصوم المؤدي إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إتمام أركانها، فهذا الضرب راجع إلى حق الله، فالترخص فيه مطلوب وقد جاء في مثله: «ليس من البرِّ الحديث، كما تقدم له في المسألة الخامسة من مبحث الرخص، فقد صار الصوم المطلوب واجباً بالقصد الأول، مطلوب الترك بالقصد الثاني عند هذه العوارض.

(٢) تقدم (ج) ١ - ص ٢٨٧.

(٣) راجع إلى المدح والذم، أي فليس القصد الأول للشارع فيها أنها ممدوحة كما هي الدعوى.

(أ) سورة هود، الآية: ٧.

(ب) سورة الملك، الآية: ٢.

(ج) سورة محمد، الآية: ٣١.

لا يتعلق بها، من حيث هي مدح ولا ذم، ولا أمر ولا نهى، وإنما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين فيها، وتصرفات المكلفين بالنسبة إليها على سواء، فإذا عُدَّت نعماً ومصالح من حيث تصرفات المكلف، فهي معدودة فتناً ونقماً بالنسبة إلى تصرفاتهم أيضاً، ويوضح ذلك أن الأمور المبتوثة للانتفاع ممكنة في جهتي المصلحة والمفسدة، ومهياة للتصرفين معاً، فإذا كانت الأمور المبتوثة في الأرض للتكليف بهذا القصد وعلى هذا الوجه فكيف يترجح أحد الجانبين على الآخر؟ حتى يعدّ القصد الأول هو بثها نعماً فقط؟ وكونها نقماً وفتناً إنما هو على القصد الثاني؟

فالجواب أن لا معارضة في ذلك، من وجهين:

أحدهما: أن هذه الظواهر التي نصت على أنها نعم مجردة من الشوائب، إما أن يكون المراد بها ما هو ظاهرها، وهو المطلوب الأول، أو يراد بها أنها في الحقيقة على غير ذلك، وهذا الثاني لا يصح؛ إذ لا يمكن^(١) في العقل ولا يوجد في السمع أن يخبر الله تعالى عن أمر بخلاف ما هو عليه، فإننا إن فرضنا أن هذه المبتوات ليست بنعم خالصة، كما أنها ليست بنقم خالصة، فأخبار الله عنها بأنها نعم وأنه امتن بها وجعلها حجةً على الخلق ومظنةً لحصول الشكر مخالفٌ للمعقول، ثم إذا نظرنا في تفاصيل النعم، كقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَاداً. وَالجِبَالَ أَوْتَاداً﴾^(١) إلى آخر الآيات وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ﴾^(ب) إلى آخر ما ذكر فيها وفي غيرها، أفصح في واحدة منها أن يقال إنها ليست كذلك بإطلاق، أو يقال: إنها نعم بالنسبة إلى قوم، ونقمٌ بالنسبة إلى قوم آخرين؟ هذا كله خارج عن حكم المعقول والمنقول.

والشواهد لهذا أن القرآن أنزل هدى ورحمة وشفاء لما في الصدور، وأنه النور

(١) هذا الوجه الأول لإثبات أنه لا تصح المعارضة، وذلك بنقض دليلها نقضاً إجمالياً بأنه لو صح لما صحت جهة امتنان الله بها المقتضية أنها نعم خالصة، وأيضاً: فإننا باستقراء أنواع النعم نتحقق أنها نعم خالصة قطعاً كما صنع، والوجه الثاني بإزالة سبب الشبهة التي أثبتت عليها المعارضة، وذلك أن ما يرى من كون هذه الأشياء نقماً على البعض ليس آتياً من جهتها، بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما سيوضحه، فتغاير الوجهان.

(ب) سورة النحل، الآية: ١٠.

(١) سورة النبأ، الآيتان: ٦ و ٧.

الأعظم، وطريقه هو الطريق المستقيم، وأنه لا يصح أن ينسب إليه خلاف ذلك مع أنه قد جاء فيه: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾^(١) وأنه ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾^(ب) لا لغيرهم وأنه ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِلْمُحْسِنِينَ﴾^(ج) إلى أشباه ذلك ولا يصح أن يقال: أنزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين، أو هو محتمل لأن يكون هدى أو ضلالاً، نعوذ بالله من هذا التوهم.

لا يقال: إن ذلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين^(١) في أن الحياة الدنيا لعب ولهو، وأنها سلم إلى السعادة، وجِدُّ لا هزلٌ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾^(د).

لأننا نقول: هذا حق^(٢) إذا حملنا التعرف بالنعم على ظاهر ما دلت عليه النصوص، كما يصح في كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دل عليه الإجماع وما سوى ذلك فمحمول على وجه لا يخل بالقصد الأول في بث النعم.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٦.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢.

(ج) سورة لقمان، الآية: ٣.

(١) أحدهما: الاعتبار المجرد عن الحكمة التي وضعت لها الدنيا، من كونها متعرفاً للحق ومستحقاً لشكر الواضع لها، والثاني: الاعتبار المنظور فيه لهذه الحكمة، وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة من تعارض الأدلة بيان مسهب حسن جداً في توجيه الاعتبارين، يعني وعليه فيصح توجه المدح والذم إلى النعم بهذين الاعتبارين.

(د) سورة الأنبياء، الآية: ١٦.

(٢) أي صحيح توجيه الأمرين إلى النعم بهذين الاعتبارين، ولكن على أنهما ليسا مستويين، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعم، كما يدل عليه ظاهر الآيات، وما عداه من الفتن واللهو والغرور ليس بالقصد الأول، بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصداً أولياً، كما يقال في هداية القرآن هي الأصل الذي لا شك فيه، وقد عرض لأصحاب النفوس الفاسدة ما جعله يزيدهم غياً وضلالاً بالظن فيه بأنه سحر وكذب إلى آخر أفكهم، وعند التأمل لا يجد أنه ضللهم في شيء من الحقائق كانوا عرفوها وبسببه انحرفوا عنها، وإنما كل ما يتعلق بإضلالهم به زيادتهم في الكفر بجحده والظن فيه وفيمن جاء به، فلم يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن. فاعرف هذه السانحة، وهي تؤيد ما يريده المؤلف وأن ذلك ليس من القصد الأول بالقرآن. وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ إشارة إلى هذا كما يأتي.

والوجه الثاني: أن كون النعم تؤول بأصحابها إلى النقم إنما ذلك من جهة وضع المُكَلَّف؛ لأنها لم تصر نقماً في أنفسها، بل استعمالها على غير الوجه المقصود فيها هو الذي صيّرَها كذلك؛ فإن كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً، وجميع ما أشبهه نعم ظاهرة لم تتغير، فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير مأخذ صارت عليهم وبالآ؛ وفعلمهم فيها هو الوبال في الحقيقة، لا هي، لأنهم استعانوا بنعم الله على معاصيه.

وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن، فإنهم لما مثلت أصنامهم التي اتخذوها من دون الله بيت العنكبوت في ضعفه، تركوا التأمل والاعتبار فيما قيل لهم حتى يتحققوا أن الأمر كذلك، وأخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات إلى المقصود، وقالوا: ﴿ماذا أَرَادَ اللهُ بهذا مثلاً﴾^(١) فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هذا بقوله: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً﴾^(ب) ثم استدرك البيان المنتظر بقوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾^(ب) نفياً لتوهم من يتوهم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم والهداية لقوم؛ أي هو هدى كما قال أولاً: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(ج) لكن الفاسقين يضلون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن، كذلك هو هدى للمتقين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه، وهو الذي أنزل من أجله، وهذا المكان يستمد من المسألة الأولى^(١) فإذا تقرر هذا صارت النعم نعماً بالقصد الأول، وكونها بالنسبة إلى قوم آخرين بخلاف ذلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها، وذلك معنى القصد الثاني. والله أعلم.

وأما الثاني: وهو أن المطلوب الترك بالكل هو بالقصد الأول^(٢) فكذلك أيضاً؛ لأنه لما تبين أنه خادم لما يضاد المطلوب الفعل صار مطلوب الترك، لأنه ليس فيه إلا قطع الزمان في غير فائدة، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص؛ فصار الغناء

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٦ وسورة المدثر، الآية: ٣١.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٦.

(ج) سورة البقرة، الآية: ٢.

(١) حيث تقرر فيها أن الإرادة جاءت على معنيين: قدرية، وأمرية، وأنه تعالى أعان أهل الطاعة فجاء فعلهم على وفق الإرادتين، ولم يعن أهل المعصية فجاء فعلهم على وفق الأولى فقط، وتقدم له إشارة إليه آنفاً في قوله: وكل بقضاء الله وقدره.

(٢) أي: وإن كان لا حرج في جزئيه بالقصد الثاني، بل قد يكون مطلوباً بهذا القصد.

المباح مثلاً ليس بخادم لأمر ضروري، ولا حاجي ولا تكميلي، بل قطعُ الزمان به صدُّ عما هو خادم^(١) لذلك، فصار خادماً لضده.

ووجه ثان، أنه من قبيل اللهو الذي سماه الشارع باطلاً؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا﴾^(١) يعني الطبل أو المزمارة أو الغناء، وقال في معرض الذم للدنيا: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾^(٢) (ب) الآية، وفي الحديث^(٣): «كُلُّ لَهْوٍ بَاطِلٌ إِلَّا ثَلَاثَةً»^(٤) فعده مما لا فائدة فيه؛ إلا الثلاثة، فإنها لما كانت تخدم أصلاً ضرورياً أولاً حقاً به استثنائها ولم يجعلها باطلاً.

ووجه ثالث: وهو أن هذا الضرب لم يقع الامتنان به، ولا جاء في معرض تقرير النعم كما جاء القسم الأول، فلم يقع امتنان باللهو من حيث لهو، ولا بالطرب ولا بسببه^(٥) من جهة ما يسببه، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ما هو

(١) لم يقل: صد عن هذه الأمور الثلاثة، لأنه لو كان كذلك لكان منهيّاً عنه بالجزء أيضاً لا بالكل فقط، وإنما هو معطل للمباحات الأخرى من طرق الكسب وغيرها الخادمة للمراتب الثلاثة، فيكون خادماً لضد هذه المراتب، فكان مذموماً بالقصد الأول.

(أ) سورة الجمعة، الآية: ١١.

(٢) فاللهو ذكر في هذه الآية في معرض الذم، وقد جعل الطبل وما معه في الآية السابقة من اللهو، فيكون الطبل وما معه مما هو في معرض الذم في نظر الشارع بالقصد الأول.

(ب) سورة محمد، الآية: ٣٦.

(٣) تقدم (ج ١ - ص ١١١).

(٤) تقدم أنها الزوجة والفرس وآلات الرمي.

(٥) أي والامتنان بالثلاثة المذكورة وأمثالها ليس من جهة أنها لهو، بل من جهة ما فيها من الفائدة الخادمة للنسل كما في الأول، أو للدين كما في غيره فانظر إلى قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ الآية وقوله: ﴿وَأَعَدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ وقد فسرت القوة ببعض ما تنطلق عليه من رمي النبل، وما وقع فيه الامتنان لما فيه من الفائدة، وإن كان ظاهره من اللهو، لكنه موافق لما جرت به محاسن العادات؛ ففيها التزواج، وتأديب الخيل، وتعلم الرماية، أما قسم الغناء وما معه فإنه خارج عن العادات المستحسنة. ويمكن أن يعتبر قوله: وهو على وفق... إلخ وجهاً آخر مستأنفاً، كأنه يقول: وأيضاً، فإن ما فيه الفائدة المذكورة جارٍ على وفق محاسن العادات، بخلاف هذا القسم فخارج عنها، وهذا دليل على ذمه بالقصد الأول، وإن كان ظاهر كلامه أن من الوجه الثالث إلا أنه يبقى الكلام في ضابط محاسن العادات وسبباتها: هل ما يتفق على كونه حسناً في كل أمة وكل وقت؟ أم ما هو؟

مطلوب، وهو على وفق ما جرى في محاسن العادات؛ فإن هذا القسم خارج عنها بالجملة، ويحقق ذلك أيضاً أن وجوه التمتع هيت للعباد أسبابها خلقاً واختراعاً فحصلت المنة بها من تلك الجهة، ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص^(١) به في أصل الخلق، وإنما هي ماثونة لم يحصل من جهتها تعرف بمنة. ألا ترى إلى قوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾^(١) وقال: ﴿وَالأَرْضَ وَبِئْسَ مَا كَانَتْ لِلْأَنَامِ﴾^(ب) إلى قوله: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾^(ج) وقوله: ﴿وَالخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾^(د) إلى أشباه ذلك^(٢)؛ ولا تجد في القرآن ولا في السنة تعرف الله إلينا بشيء خلق للهو واللعب.

فإن قيل: إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للإنسان مقصود، ولذلك كان ماثوناً في القسم الأول؛ كذلة الطعام، والشراب، والوقاع، والركوب، وغير ذلك؛ وطلب هذه اللذات بمجردها من موضوعاتها جائز وإن لم يطلب^(٣) ما وراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها؛ فليكن جائزاً أيضاً في اللهو واللعب، بالفرج في البساتين، وسماع الغناء، وأشباهاها مما هو مقصود للشارع فعله، والدليل على ذلك أمور:

(١) أي لم يخلق شيء ليكون بأصل الخلقة للهو واللعب، ولكن هذين يصرف إليهما ما خلق للفوائد مما يكون قابلاً للتلهي به، ولذلك لم يحصل من جهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار إليه في الآيات، فالأولى جعل الامتنان فيها بإخراج وخلق ما يعدونه زينة لهم. والثانية: بذكر الأرض وما فيها من المنافع الغذائية للإنسان، وبالبحرين وأنه يخرج منهما ما به الزينة، ولم يمتن بالتزين بهما، وكذا الآية الثالثة، وقد جعل الزينة فيها تابعة لمنافع الركوب، وهذا كله مما يحقق الوجه الثالث الذي يقول فيه إنه لم يقع الامتنان باللهو، أي لأنه إذا لم يخلق شيء يختص بأصل خلقة للهو فلا يتأتى الامتنان به كذلك.

(أ) سورة الأعراف، الآية: ٣٢.

(ب) سورة الرحمن، الآية: ١٠.

(ج) سورة الرحمن، الآية: ٢٢.

(د) سورة النحل، الآية: ٨.

(٢) تميم لقوله: ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص به في أصل الخلق.

(٣) وحيث سلمتم أن هذه اللذات ومروحات النفس تقصد، وإن لم يقصد معها ما يخدم الضروري، وهي حينما تتجرد عن قصده لا يكون فرق بينها وبين السماع وأنواع اللهو، يلزم أن تسلموا بجوازها وقصدها قصداً أولياً، وبهذا يعلم أنه يصلح دليلاً معارضاً، فانظر لم لم يعده رابعاً مع الثلاثة بعده؟

منها: بثها^(١) في القسم الأول.

ومنها^(٢): أنه جاء في القرآن ما يدل على القصد إليها؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْبِحُونَ وَحِينَ تُسْرَحُونَ﴾^(١) وقال: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾^(ب) وقال: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا﴾^(٣) وَرِزْقًا حَسَنًا^(ج)، وما كان نحو ذلك، وهذا كله في معرض الامتنان بالنعمة والتجمل بالأموال والتزين بها، واتخاذ السكر راجع^(٤) إلى معنى اللهو واللعب، فينبغي أن يدخل في القسم الأول.

ومنها: أن هذه الأشياء إن كانت خادمة لضد المطلوب بالكل، فهي خادمة للمأمور به أيضاً^(٥)، لأنها مما فيه تنشيط وعون على العبادة أو الخير، كما كان المطلوب بالكل كذلك فالقسمان متحدان، فلا ينبغي أن يفرق بينهما.

فالجواب أن استدعاء النشاط واللذات إن كان مبثوثاً^(٦) في المطلوب بالكل فهو فيه خادم للمطلوب الفعل، وأما إذا تجرد عن ذلك فلا نسلم أنه مقصود، وهي مسألة النزاع،

(١) أي انتشارها ومصاحبته لأنواعه، حتى كأنها ملازمة لها، أي فحكم الجواز في القسم الأول يكون منصباً عليها أيضاً.

(٢) معارضة للوجه الثالث.

(أ) سورة النحل، الآية: ٦.

(ب) سورة النحل، الآية: ٨.

(٣) سيأتي له الكلام عليه بما يفيد أن اتخاذهم منه سكرًا ليس من مواضع الامتنان، فلا شأن له بإفادة الحل حتى نحتاج إلى القول بالنسخ كما صنعه بعض المفسرين.

(ج) سورة النحل، الآية: ٦٧.

(٤) بل لا شيء أدخل في باب اللهو من تناول المسكر.

(٥) أي: وإن كانت خادمة لضد بعض المطلوب بالكل، فهي خادمة لبعض آخر منه كالعبادة وفعل الخير، لما فيها من تنشيط البدن، وراحة النفس من الأتعاب والهموم الموجبة للفتور والكسل عن الأعمال، عبادة وغيرها.

(٦) ففرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعاً لخدمة ضروري كما هو القسم الأول وبين ما يكون مجرد لهو. والثاني محل النزاع. والذي يدل لنا الحديثان بعد ولا يخفى عليك صلاحية هذا الجواب لرد الأدلة الثلاثة المعارضة، بل الأربعة على ما قرناه.

ولكن المقصود أن تكون اللذة والنشاط فيما هو خادم لضروري أو نحوه.

ومما يدل على ذلك قوله في الحديث: «كلُّ لهوٍ باطلٌ إلا ثلاثة»^(١) فاستثنى ما فيه خدمة لمطلوب مؤكد وأبطل البواقى، وفي الحديث^(٢) أن أصحاب رسول الله ﷺ ملؤوا ملة فقالوا: يا رسول الله، حدثنا؟ يعنون بما ينشط النفوس، فأنزل الله عز وجل: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾^(٣) الآية، فذلك في معنى أن الرجوع إلى كتاب الله بالجِد في غاية ما طلبتم^(٣)، وذلك ما بث فيه من الأحكام والحكم والمواعظ والتحذيرات والتبشيرات، الحاملة على الاعتبار، والأخذ بالاجتهاد، فيما فيه النجاة والفرج بالنعيم المقيم، وهذا خلاف ما طلبوه، قال الراوي: ثم ملؤوا ملة، فقالوا: حدثنا شيئاً فوق الحديث ودون القرآن؟ فنزلت سورة يوسف، فيها آيات ومواعظ وتذكيرات وغرائب، تحثهم على الجد في طاعة الله، وتروح من تعب أعباء التكليف مع ذلك، فدلوا على ما تضمن قصدهم بما هو خادم للضروريات، لا ما هو خادم لصد ذلك. وفي الحديث أيضاً: «إن لكلَّ عابِدٍ شِدَّةً»^(٤)، ولكلِّ شِدَّةٍ فترَةٌ؛ فإما إلى سنة، وإما إلى بدعة. فمن كانت فترته إلى سنة فقد اهتدى، ومن كانت فترته إلى غير ذلك^(٥) فقد هلك.

(١) تقدم (ج ١ - ص ١١١).

(٢) رواه الطبري في تفسيره عن ابن عباس.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٢٣.

(٣) انظره مع قوله: وهذا خلاف ما طلبوه، لتوفق بينهما، ولعل الفرض بهذا أنه أولى ما يقع طلبكم له كقوله تعالى: ﴿يسألونك عن الأهلة﴾ فأجيبوا إلى خير مما طلبوا، يعني: ولو كان ما طلبوه مما فيه اللهو واللعب مما يقصد شرعاً لأجابهم إليه، ولما ازدادت رغبتهم في طلبهم الأول لم يجبهم إليه مباشرة، بل ربما يكون مبنوياً فيه فقط مع كونه خادماً لأصل ضروري وهو الدين.

(٤) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ «لكل عمل شرة، ولكل شرة فترة فمن كانت فترته إلى سنتي فقد اهتدى، ومن كانت فترته إلى غير ذلك فقد هلك» عن أبي عاصم وابن حبان في صحيحه، وكذلك أخرجه رزين عن ابن عباس قال: أخبر النبي ﷺ عن مولاة له تقوم الليل وتصوم النهار فقال: «لكل عامل شرة... إلخ» إلا أنه أبدل الجملة الأخيرة بقوله: «ومن أخطأ فقد ضل». وفي الترمذي حديث بهذا المعنى وصححه شرة بالراء. وفي النهاية ضبطها بالراء. فلعل ما هنا تحريف، والصواب شرة بالشين المكسورة، والراء المشددة، وهي النشاط والرغبة، والحديث يذكر في باب الاقتصاد في الأعمال، كحديث: «خير الأمور أوساؤها».

(٥) إنما يظهر الشاهد في الحديث على رواية «ومن كانت فترته إلى غير ذلك» وهو يشمل اللهو واللعب، =

وأما آيات الزينة والجمال والسكر فإنما ذكرت فيها^(١) لتبعيتها لأصول تلك النعم، لأنها المقصود الأول؛ لأنه خادم^(٢) له، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾^(٣) وقوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»^(٤) «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى»^(٥) «أَنْ يَرَى نِعْمَتَهُ عَلَى عَبْدِهِ»^(٥). وأما السكر فإنه قال فيه: ﴿تَتَخَذُونَ مِنْهُ سَكْرًا﴾^(ب) فنسب إليهم اتخاذ السكر ولم يحسنه، وقال: ﴿وَرِزْقًا حَسَنًا﴾^(ج) فحسَّنه، فالامتنان بالأصل الذي وقع فيه التصرف، لا بنفس التصرف، كالامتنان بالنعم الأخرى الواقع فيها التصرف، فإنهم تصرفوا بمشروع وغير مشروع، ولم يؤت بغير المشروع قط على طريق

وذلك كما هو الواقع أن كثيراً ممن تشددوا في العبادة حصل لهم بعدها فترة ارتخاء عنها، ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملاذ النفوس، والبدعة بالمعنى الذي يحدده لها المؤلف وهو أنها لا تكون إلا في عبادة ليس لها أصل فيما ورد عن الشارع إذا أخذ بها في معنى الحديث يبعد أن يكون حكمها حكم اللهو واللعب الذي يقصده كالغناء، وما معه الذي هو موضوع كلامنا.

(١) أي ذكرت الزينة وما معها في الآيات المذكورة تبعاً لما ذكر فيها من أصول النعم المعتد بها، كالدفء، وحمل الأثقال إلى الجهات البعيدة، وغيرها من المنافع التي أشار إليها هنا إجمالاً، وفصلها في آيات أخرى كاللبن، والجلود تتخذ منها البيوت، وغير ذلك كما قال فيه: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ﴾. ومما يحق غرضه أنه مع تكرير ذكر النعم إجمالاً وتفصيلاً لم يذكر الجمال والزينة في الآيات الأخرى، أعني التي في معرض الامتنان، لا التي مثل آية: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ﴾ فإن هذه من باب آية: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾. وعدم ذكره في الآيات الأخرى يدل على أنها إنما ذكرت فيما ذكرت فيه تبعاً، وقد عرفت منزلة التابع في المسائل السابقة، هذا ومتى كان نائب فاعل ذكرت، عائداً على نفس الزينة وما معها كما قررنا، لا على لفظ آيات، فالعبارة مستقيمة لا تحتاج إلى تصحيح.

(٢) أي وتقدم أن ما كان ميثوقاً فيه فهو خادم للمطلوب بالفعل.

(أ) سورة الأعراف، الآية: ٣٢.

(٣) تقدم (ج ١ - ص ١١٤).

(٤) أي فرؤية أثر النعمة مما يخدمها. وقد جعل هذا الحديث وما قبله شاهداً للمباح بالجزء المطلوب بالكل على جهة الندب، وأنه لو تركه الناس كلهم لكان مكروهاً. راجع المسألة الثانية في المباح، ومثله هناك بالتمتع بالطيبات، من مأكول وملبس... إلخ.

(٥) تقدم (ج ١ - ص ١١٤).

(ب) سورة النحل، الآية: ٦٧.

(ج) سورة النحل، الآية: ٦٧.

الامتنان به كسائر النعم، بل قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا﴾^(١) الآية، فتفهّم هذا.

وأما الوجه الثالث: فإنها إن فرض كونها خادمة للمأمور به فهي من القسم الأول، كملاعبة الزوجة، وتأديب الفرس، وغيرهما، وإلا فخدمتهما للمأمور به بالقصد الثاني، لا بالقصد الأول، إذا^(١) كان ذلك الوقت الذي لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشطه مما هو مطلوب الفعل بالكل؛ كملاعبة الزوجة؛ ويكفي من ذلك أن يستريح بترك الأشياء كلها؛ والاستراحة من الأعمال بالنوم وغيره ريثما يزول عنه كلال العمل لا دائماً كل هذه الأشياء مباحة؛ لأنها خادمة للمطلوب بالقصد الأول، أما الاستراحة إلى اللهو واللعب من غير ما تقدم فهو أمر زائد على ذلك كله؛ فإن جاء به من غير مداومة فقد أتى بأمر يتضمن ما هو^(٢) خادم للمطلوب الفعل، فصارت خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، فباين القسم الأول؛ إذ جيء فيه بالخادم له ابتداءً، وهذا إنما جيء فيه بما هو خادم للمطلوب الترك، لكنه تضمن خدمة المطلوب الفعل إذا^(٣) لم يداوم عليه. وهذا ظاهر لمن تأمله.

فصل

[الأوامر والنواهي]

فإن قيل: هذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية تترتب عليه؛ لأن كلا القسمين قد تضمن^(٤) ضد ما اقتضاه في وضعه الأول، فالواجب العمل على ما يقتضيه الحال، في

(أ) سورة يونس، الآية: ٥٩.

(١) لعل الأصل: إذ لا إذا، فهو تعليل لسابقه.

(٢) أي النشاط والراحة التي هي خادم لما يطلب فعله من ضروري أو حاجي مثلاً: أي فليس خادماً للمطلوب الفعل مباشرة بل بواسطة، ولكنه يخدم المطلوب الترك مباشرة، أما القسم الأول كالأكل والشرب وتأديب الفرس مثلاً، فهو خادم لأصل من الأصول مباشرة، فلذلك اختلف حكمهما.

(٣) فإذا داوم عليه وضيع الوقت فيه لم يكن خدام به شيئاً من المصالح، بل كان مضيعاً لها، فلهذا نهى عن الدوام.

(٤) كما هي عبارته أول المسألة حيث قال فيهما: وقد يصير مطلوب... إلخ، وقوله: على ما يقتضيه الحال... إلخ، أي فإن أدى استعماله إلى تفويت مصلحة نهى عنه، وإلا فلا.

الاستعمال للمباح أو ترك الاستعمال، وما زاد على ذلك لا فائدة فيه فيما يظهر، إلا تعليق الفكر بأمر صناعي، وليس هذا من شأن أهل الحزم من العلماء.

فالجواب: أنه ينبنى عليه أمور^(١) فقهية، وأصول عملية:

منها: الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للمفاسد، وما لا يطلب الخروج عنه وإن اعترضت العوارض، وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة إذا كثر الفساد في الأرض واشتهرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملبسته، فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه إلى هذا؛ ولكن الحق يقتضي أن لا بد له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل، وهي إما مطلوبة بالأصل^(٢) وإما خادم للمطلوب بالأصل؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى إلى التضييق والحرج^(٣)، أو تكليف ما لا يطاق؛ وذلك مرفوع عن هذه الأمة، فلا بد للإنسان من ذلك، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه، وما سواه فمعفو عنه، لأنه بحكم التبعية^(٤) لا بحكم الأصل، وقد بسطه الغزالي في كتاب الحلال والحرام من الإحياء على وجه أخص^(٥) من هذا. فإذا أخذ قضية عامة استمر واطرد.

(١) أي فروع في مسائل متنوعة، وقوله: وأصول عملية، أي قواعد كلية تنفيذ عملاً كما سيقول: فإذا أخذ قضية عامة استمر واطرد.

(٢) يرجع إلى قوله: مطلوبة بالجزء، وما بعده يرجع إلى ما بعده.

(٣) يرجع إلى قوله: خادم. وقوله: أو تكليف راجع إلى قوله: إما مطلوبة بالأصل، فإن الحاجي خادم للضروري الذي هو حفظ الحياة في البيع والشراء، والمساكنة مثلاً، فإن كانت الحاجة إليه لا تصل إلى حفظ الحياة الذي هو ضروري، وكان يتحرج فقط بتركه كان خادماً للمطلوب بالأصل.

(٤) أي لضرورة أو حاجة فقط، ولو كان بحكم الأصل مباحاً لما ألزم بالوقوف عند حد، وقد سماه عفواً كما سبق له في ذكر مرتبة العفو، وأنها مرتبة غير الأحكام الخمسة، وليست داخلية في المباح.

(٥) لأنه بناء على أن المناكر تأتي من طبيعة المباحات إذا استرسل فيها دون حد، أما هنا فالمناكر التي مثل بها المؤلف عارضة، خارجة عن نفس المباحات، لا دخل للمؤلف في جلبها، فهو يقول: إذا أخذ الموضوع عاماً أدخل على المباحات مطلقاً ما يقتضي حظرها، سواء أكان من جهتها هي أم كان من عوارض خارجة عنها، فإنها تؤخذ بقدر الحاجة في وقت الحاجة، مع التحرز بقدر الاستطاعة =

وقد قال ابن العربي في مسألة دخول الحمام بعدما ذكر جوازه: فإن قيل: فالحمام دار يغلب فيها المنكر، فدخلوها إلى أن يكون حراماً أقرب منه إلى أن يكون مكروهاً، فكيف أن يكون جائزاً؟ قلنا: الحمام موضع تداوٍ وتطهر، فصار بمنزلة النهر، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات، وتظاهر المنكرات؛ فإذا احتاج إليه المرء دخله، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه؛ والمنكر اليوم في المساجد والبلدان، فالحمام كالبلد عموماً، وكالنهر خصوصاً، هذا ما قاله، وهو ظاهر في هذا المعنى^(١).

وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها، وهذا إذا أدى الاحتراز من العارض للحرص؛ وأما إذا لم يؤد إليه وكان في الأمر المفروض مع ورود النهي سعة كسد الذرائع ففي المسألة نظر، ويتجاذبها طرفان: فمن اعتبر العارض سدً في بيوع الآجال وأشباهاها من الحيل، ومن اعتبر الأصل لم يسد ما لم يبدُ الممنوع صراحاً^(٢)، ويدخل أيضاً في المسألة النظر في تعارض الأصل والغالب^(٣)، فإن لاعتبار الأصل رسوخاً حقيقياً، واعتبار غيره تكميلي من باب التعاون، وهو ظاهر.

أما إذا^(٤) كان المباح مطلوب الترك بالكل فعلى خلاف ذلك، لا يجوز لأحد أن يستمع إلى الغناء، وإن قلنا إنه مباح، إذا حضره منكر أو كان في طريقه، لأنه غير مطلوب الفعل في نفسه، ولا هو خادم لمطلوب الفعل فلا يمكن^(٥) والحالة هذه أن

= من الوقوع في المحظورات دفعا للحرص وتكليف ما لا يطاق، ويكون ما لا بسها من المحظورات من باب العفو.

- (١) وقد عقد لهذا المعنى المسألة الثانية عشرة من المباح، وفضله هناك تفصيلاً وافياً.
- (٢) فإن ظهر أنه يقع في الممنوع غالباً أو قطعاً، مع فرض المسألة وهو أنه في سعة ليس فيها حرج ولا تكليف ما لا يطاق، فإنه لا خلاف في اعتبار المحظور وتقرير حرمة الدخول في هذا المباح.
- (٣) كما في جادة الطريق ونحوها يغلب عليها أن تصيها النجاسة، لكن الأصل في الأشياء الطهارة، فهل تصح الصلاة فيها مع الشك؟ يبنى الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأي مالك، أو العكس كما هو رأي ابن حبيب.
- (٤) هذا مقابل قوله: وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل، وبها يتجلي الفرق.
- (٥) تفرغ على النبي، وبيانه أنه لو كان مطلوب الفعل أو خادماً له وحضره المنكر وعولنا على المنع منه بسبب ذلك لحصل الحرج بعدم استيفاء المكلف حظه من ذلك المباح، فلذا أبيض له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه، أما هنا فليس كذلك، فحظه منه كالعدم، فلا بد من تركه جملة لما اتصل به من =

يستوفي المكلف حظه منه، فلا بد من تركه جملة؛ وكذلك اللعب وغيره، وفي كتاب الأحكام بيان لهذا المعنى في فصل الرخص، وإليه يرجع وجه الجمع بين التحذير من فتنه الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها.

فإن قيل: فقد حذر السلف من التلبس بما يجر إلى المفساد، وإن كان أصله مطلوباً بالكل، أو كان خادماً للمطلوب، فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز وأشباهها مما هو مطلوب شرعاً، وحض كثير من الناس على ترك التزوج وكسب العيال، لما داخل هذه الأشياء وأتبعها من المنكرات والمحرمات، وقد ذكر عن مالك أنه ترك^(١) الجمعات، والجماعات، وتعليم العلم، واتباع الجنائز، وما أشبه ذلك مما هو مطلوب لا يحصل إلا مع مخالطة الناس؛ وهكذا غيره، وكانوا علماء، وفقهاء وأولياء ومثابرين على تحصيل الخيرات وطلب المثوبات، وهذا كله له دليل في الشريعة؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرٌ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمًا يَتَّبِعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ، يَقْرَبُ بَدِينَهُ مِنَ الْفِتَنِ»^(٢)، وسائر ما جاء في طلب العزلة، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء، ندباً أو وجوباً، خادماً لمطلوب أو مقصوداً لنفسه، فكيف بالمباح؟

فالجواب: أن هذا المعنى لا يرد، من وجهين:

أحدهما: أنا إنما تكلمنا في جواز المخالطة في طلب الحاجات الضرورية وغيرها^(٣)، فمن عمل على أحد الجائزين فلا حرج عليه، ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء، لأننا لم نتعرض^(٤) في هذه المسألة للنظر فيه.

= المنكر، فقوله: فلا بد من تركه، تفريع على قوله: لأنه غير مطلوب... إلخ، ومعنى: لا يمكن، لا يجوز.

(١) التحقيق في سبب الترك أنه اعتراه سلس لازمه، وكان لا يحب أن يذكر ذلك للناس، لما فيه من رائحة الشكوى من قضاء الله تعالى، فليس مما نحن فيه.

(٢) رواه البخاري وأبو داود والنسائي.

(٣) أي من الحاجية، وهي التي يؤدي الكف عنها إلى ضيق وحرَج.

(٤) انظره مع قوله: لا بد له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل. وقوله: وهكذا النظر في

الأمر المشروعة بالأصل كلها. وجعله ما فيه السعة محل نظر، ويجري فيه الخلاف في سد الدرائع =

والثاني: أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السلف من ذلك إنما هو بناء على معارض أقوى في اجتهادهم مما تركوه؛ كالفرار من الفتن، فإنها في الغالب قادحة في أصول^(١) الضروريات، كفتن سفك الدماء بين المسلمين في الباطل، أو للإشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس، مع المفسدة المنجرة بسببه، أو ترك^(٢) ورع المتورع يحمل على نفسه مشقة يحتملها؛ والمشقات تختلف كما مر في كتاب الأحكام، فكل هذا لا يقدر في مقصودنا على حال.

فصل

[ومن فوائدها]

ومنها: الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة، وما لا ينقلب وذلك أن ما كان منها خادماً لمأمور به تصور فيه أن ينقلب إليه؛ فإن الأكل والشرب والوقوع وغيرها تسبب في إقامة ما هو ضروري، لا فرق في ذلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب، وبين ما ليس كذلك؛ وليس بينهما تفاوت يعتد به إلا في أخذه من جهة الحظ، أو من جهة الخطاب الشرعي، فإذا أخذ من جهة الحظ فهو المباح بعينه، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعي فهو المطلوب بالكل^(٣)؛ لأنه في القصد الشرعي خادم للمطلوب، وطلبه بالقصد الأول، وهذا التقسيم قد مر بيانه في كتاب الأحكام.

= مسألة تعارض الأصل والغالب. وهل يقال: إن الحاجات الضرورية ليست مما يطلب بالجزء؟ وكذلك الحاجة المؤدية إلى الضيق والحرج الفادح.

(١) أما الجمعة والجماعات فمن مكملات إقامة الدين، لما فيها من إظهار أبهة الإسلام وقوة أهله إلى آخر ما سبق.

(٢) عطف في المعنى على قوله: للإشكال أي أو كان الترك لورع المتورع يحمل نفسه مشقة يطيقها هو وإن لم يطقها كثير من الناس، لا أن ذلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول في المباحات المذكورة فيصح أن يكون ترك، فعلاً مبنياً للمجهول، أي ترك ما ذكر لأجل ورع المتورع من هؤلاء.

(٣) بمراجعة المسألتين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام، ويعلم أن كون المباح مطلوباً بالكل لا يتوقف على أخذه من جهة الإذن كما هو ظاهر العبارة، وأن المباح المطلوب بالكل لا بد أن يكون خادماً لمطلوب، وأنه إنما يوصف الفعل بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط حتى يكون أخذاً له من جهة اختياره وإرادته لا غير، وأن الحظ على ضربين: فما كان داخلياً تحت الطلب =

فإذا ثبت هذا صح في المباح الذي هو خادم المطلوب الفعل انقلابه طاعة؛ إذ ليس بينهما إلا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن. وأما ما كان خادماً لمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك بالكل لم يصح^(١) انصرافه إلى جهة المطلوب الفعل؛ لأنه إنما ينصرف إليه من جهة الإذن. وقد فرض عدم الإذن فيه بالقصد الأول. وإذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة، فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة. فاللعب مثلاً ليس في خدمة المطلوبات، كأكل الطيبات وشربها؛ فإن هذا داخل بالمعنى في جنس الضروريات وما دار بها، بخلاف اللعب، فإنه داخل بالمعنى في جنس ما هو ضدُّ لها، وحاصل هذا المباح أنه مما لا حرج فيه خاصة، لا أنه مخير فيه كالمباح حقيقة، وقد مر^(٢) بيان ذلك، وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح، فإن من الناس من يقول إنه ينقلب بالقصد طاعة، وإذا عرض على هذا الأصل تبين الحق^(٣) فيه إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: إذا سلمنا أن الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول، فقد مرَّ أنه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني، فاللعب والغناء ونحوهما إذا قصد باستعمالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة، فقد صارت على هذا الوجه طاعة، فكيف يقال إن مثل هذا لا ينقلب بالنية طاعة؟

فالجواب: أن اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو غناء، بل من جهة ما تضمن من ذلك، لا^(٤) بالقصد الأول، فإنه استوى مع النوم مثلاً،

فللعبد أخذه من جهة الطلب ولا يفوته حظه، والثاني غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع اللهو، فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه، ويعلم أيضاً أن قوله: فهو مطلوب بالكل، ليس حمل مواطأة بقصد منه التعريف، بل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذ من جهة الإذن، إلا إذا كان مما يدخل تحت الطلب بالكل، يعني ومتى أخذ كذلك بريء من الحظ وخرج عن كونه مباحاً إلى كونه طاعة.

(١) لأنه إنما كان يصح انصرافه إليه لو كان يخدمه، مع أنه إنما يخدم ضده، وأيضاً إنما ينصرف إليه لو كان داخلاً تحت الطلب أي الكلي، ومعلوم أنه مطلوب الترك بالكل، وحينئذٍ فلا يتأتى أخذه من جهة الإذن حتى يبرأ من الحظ، فينقلب طاعة.

(٢) أي في المسألة الرابعة من المباح.

(٣) أي وأنه غير معقول انقلابه طاعة، لأنه من قسم المنهي عنه بالكل، فلا يتأتى أن ينصرف إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له، لأنه لم يطلبه جزئياً، وهو ظاهر، ولا كلياً، لأنه منهي عنه.

(٤) أي لم يكن اعتباره للغناء بالقصد الأول بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على فعل الخير، أما =

والاستلقاء على القفا، واللعب مع الزوجة، في مطلق الاستراحة؛ وبقي اختيار كونه لعباً على الجملة أو غناء تحت حكم اختيار المستريح، فإذا أخذه من اختياره فهو سعي في حظه، فلا طلب، وإن أخذه من جهة الطلب فلا طلب^(١) في هذا القسم كما تبين، ولو اعتبر^(٢) فيه ما تضمنه بالقصد الثاني لم يضر الإكثار منه والدوام عليه، ولا كان منهياً عنه بالكل، لأنه قد تضمن خدمة المطلوب الفعل فكان يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك، هذا خلف، وإنما يصير هذا شبيهاً بفعل المكروه طلباً لتنشيط النفس على الطاعة، فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة، كذلك ما كان في معناه أو شبيهاً به.

فصل

ومنها: بيان وجه دعاء النبي ﷺ لأناس بكثرة المال، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه؛ كقوله لثعلبة بن حاطب: «قَلِيلٌ تُؤَدِّي شُكْرُهُ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ لَا تُطِيقُهُ»^(٣) ثم دعا له بعد ذلك، فيقول القائل: لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له؟ وجواب هذا راجع إلى ما تقدم، من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب أو أصل الطلب، فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له.

ومثله التحذير من فتنه المال مع أصل مشروعية الاكتساب له، كقوله: «إِنَّ أَوْخَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ» قيل: وما بركات الأرض؟ قال: «زهرة الدنيا» فقيل: هل يأتي الخير بالشر؟ فقال: «لا يأتي الخير إلا بالخير، وإن هذا المال حُلُوٌّ خَصِرَةٌ» الحديث، وقال حكيم بن حزام: سألت النبي ﷺ فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم قال: «إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَصِرَةٌ

= هو نفسه فليس معيناً بل صاد عن المطلوب.

- (١) أي بالقصد الأول المعتد به يعني ولا طاعة بدون طلب شرعي، لأنها امتثال أمر الشارع.
 (٢) أي لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثاني، واعتد به في نظر الشارع حتى يكون مطلوباً فيؤخذ من جهة الطلب فينقلب طاعة، لو كان كذلك ما نهى الشارع عن استدامته، لأنه يكون حينئذٍ خادماً لمطلوب الشارع، والواقع والفرض أنه خادم لضده مباشرة، ومطلوب الترك بالكل، فهذا يدل على أن ما تضمنه بالقصد الثاني لا ينقله إلى الطاعة.

(٣) تقدم (ج ٢ - ص ٢٣٨).

حُلوة» الحديث. وقال: «المكثرون هم الأقلون يوم القيامة» الحديث^(١) وما أشبه ذلك مما أشار به إلى التحذير من الفتنة، ولم ينف عن أصل الاكتساب المؤدي إلى ذلك، ولا عن الزائد على ما فوق الكفاية، بناء على أن الأصل المقصود في المال شرعاً مطلوب، وإنما الاكتساب خادم لذلك المطلوب، فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالاً إذا روعيت فيه شروطه، كان صاحبه ملياً أو غير مليء، فلم يخرج النهي عن الإسراف فيه عن كونه مطلوباً في الأصل، لأن الطلب أصلي، والنهي تبعي، فلم يتعارض ولا أجل هذا ترك النبي ﷺ أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون إليه في دنياهم ليستعينوا به، وهو ظاهر من هذه القاعدة.

والفوائد المبينة عليها كثيرة.

المسألة السادسة عشرة

[وجهة نظر الصوفية في التسوية بين المندوب والواجب وبين المكروه والحرام]

قد تقدم أن الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التركي، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك.

وعلى ذلك التقدير يتصور انقسام الاقتضاء إلى أربعة أقسام: وهي الوجوب، والندب، والكراهة، والتحريم.

وتم اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الانقسام، بل يبقى الحكم تابعاً لمجرد الاقتضاء، وليس للاقتضاء إلا وجهان:

أحدهما: اقتضاء الفعل.

(١) رواه في الجامع الصغير بلفظ: «أن المكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من أعطاه الله خيراً فنفس فيه يمينه وشماله»... إلخ، عن الشيخين والنسائي عن أبي ذر. وفي رواية لمسلم: «إن الأكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال بيده هكذا وهكذا» واللفظ هنا لا يوافق إحدى الروايتين بل هو ملفق منهما.

والآخر: اقتضاء الترك، فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب، ولا بين مكروه ومحرم. وهذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية، ومن حذا حذوهم ممن أطرح مطالب الدنيا جملة، وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة، إذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما، ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما؛ بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك، وعلى المكروه أنه محرم، وهؤلاء هم الذين عدّوا المباحات من قبيل الرخص كما مر^(١) في أحكام الرخص. وإنما أخذوا هذا المأخذ من طريقتين:

أحدهما: من جهة الأمر، وهو رأي من^(٢) لم يعتبر في الأوامر والنواهي إلا مجرد الاقتضاء، وهو^(٣) شامل للأقسام كلها، والمخالفة فيها كلها مخالفة للأمر والنهي، وذلك قبيح شرعاً، دع القبيح عادة وليس^(٤) النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب، بل النظر إلى مواجهة الأمر بالمخالفة، ومن هؤلاء من بالغ في الحكم بهذا الاعتبار، حتى لم يفرق بين الكبائر والصغائر من المخالفات، وعد كل مخالفة كبيرة، وهذا رأي أبي المعالي في (الإرشاد) فإنه لم ير الانقسام إلى الصغائر والكبائر بالنسبة إلى مخالفة الأمر والنهي، وإنما صح عنده الانقسام بالنسبة إلى المخالفات في أنفسها، مع

(١) في الإطلاق الرابع للرخصة، وهو أن كل ما كان توسعة على العباد مطلقاً فهو رخصة، والعزيمة هي الأولى التي نبه الله عليها بقوله: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ فالأصل أنهم ملك، وليس لهم عليه من حق ولا حظ، بل عليهم التوجه الكلي لعبادته، وترك كل ما يشغل عنها حتى من المباحات، فالإذن لهم في نيل حظوظهم رخصة وتوسعة.

(٢) هو أبو منصور الماتريدي، قال: إن صيغة الأمر للطلب، أي ترجيح الفعل على الترك، وعزاه في الميزان إلى شيوخ سمرقند، وقالوا في النهي ما قالوه في الأمر، فيكون معناه طلب الكف، أي ترجيح الترك على الفعل. وقوله: الأمر، بصيغة اسم الفاعل، كما يدل عليه تقريره بعد ومقابلته في الطريق الثاني بقوله: من جهة معنى الأمر، إلا أن قوله: وهو رأي... إلخ يتوقف على أن أبا منصور إنما ذهب إلى أنه موضوع للطلب بناء على اعتباره جهة الأمر، وهو يحتاج إلى نص منه، إلا أن يقال معناه أنه يوافق هذا الرأي.

(٣) أي الاقتضاء، لأنه الطلب بلا شرط شيء.

(٤) أي وإلا لجاؤ الفرق بين المكروه والحرام، وعدنا إلى التقسيم باعتبار تفاوت المفسدة الناشئة عن المخالفة. وقوله: بهذا الاعتبار، أي مواجهة الأمر بالعصيان والمخالفة، والمعقول أنه باعتبار الأمر لا فرق.

قطع النظر عن الأمر والنهي، وما رآه يصح في الاعتبار.

والثاني: من جهة معنى الأمر والنهي، وله اعتبارات:

أحدها: النظر إلى قصد التقرب بمقتضاها، فإن امتثال الأوامر واجتناب النواهي من حيث هي، تقتضي التقرب من المتوجه إليه؛ كما أن المخالفة تقتضي ضد ذلك، فطالب القرب لا فرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب، لأن الجميع يقتضيه، حسبما دلت^(١) عليه الشريعة، كما أنه لا فرق بين المكروه والمحرم عنده، لأن الجميع يقتضي نقيض القرب، وهو إما البعد، وإما الوقوف عن زيادة القرب، والتمادي في القرب هو المطلوب، فحصل من تلك أن الجميع على وزن واحد في قصد التقرب والهرب عن البعد.

والثاني: النظر إلى ما تضمنته الأوامر والنواهي من جلب المصالح ودرء المفسدات عند الامتثال، وضد ذلك عند المخالفة، فإنه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودرء المفسدات، فالباني على مقتضى ذلك لا يفترق عنده طلب من طلب، كالأول^(٢) في قصد إلى التقرب، وأيضاً^(٣): فإذا كان التفاوت في مراتب الأوامر والنواهي راجعاً إلى مكملٍ خادم ومكملٍ مخدوم، وما هو كالصفة والموصوف، فمتى حصلت المندوبات كملت الواجبات، وبالضد، فالأمر^(٤) راجع إلى كون الضروريات آتية على أكمل وجوها، فكان الافتقار إلى المندوبات كالمضطر إليه في أداء الواجبات، فزاحمت

(١) كما سيأتي في الحديث بعد التقرب بهما معاً، وقد أخرج المكروه والحرام عن قوله: حسبما دلت عليه الشريعة، مع أنه سيأتي له في الأحاديث التي يذكرها بعد ما يدل عليه، فلو قدمه عليه ليكون راجعاً للجميع لكان أظهر.

(٢) أي كالتقرير الذي قرر به الاعتبار الأول، فالكل إما طلب مصلحة أو درء مفسدة.

(٣) وجه ثانٍ مبني على الاعتبار الثاني، ومحصله أن المندوب مآله إلى أنه خادم مكمل للواجب، وهذا مخدوم مكمل به، وأنه معه كالصفة للموصوف، ولا تكمل الواجبات إلا المندوبات، فالحكم على الموصوف يسري على الوصف بلا تمييز بينهما.

(٤) أي المسمى في عرف غير هؤلاء طلباً غير جازم، أو مندوباً هو منصب في الحقيقة على الواجب معتبراً فيه الكمال، ويصح أن يكون مراده أن الأمر مطلقاً، سواء تعلق في ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على وجوها الأكمل، وهو لا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معاً.

المندوبات الواجبات في هذا الوجه من الافتقار، فحكم عليها بحكم واحد، وعلى هذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات من حيث كانت رائداً لها^(١) وأنساً بها؛ فإن الأنس بمخالفة ما يوجب بمقتضى العادة الأنس بما فوقها، حتى قيل: المعاصي بريد الكفر، ودل على ذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(١) وتفسيره في الحديث^(٢) وحديث^(٣): «الحلالُ بيِّن والحرامُ بيِّن وبينهما أمور مشتهات»... إلخ، فقوله^(٤): «كالراعي حول الحِمَى يُوشك^(٥) أن يقع فيه». وفي قسم الامتثال قوله: «وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحبَّ إليَّ مما افترضتُ عليه» الحديث^(٦).

والثالث: النظر إلى مقابلة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال

(١) تمهد لها وتسهل على النفس حصولها، كما يمهد الرائد لمن وراءه. ومتى تمرنت النفس على المخالفة الخفيفة جرؤت على أكبر منها، كما في حديث البخاري: «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده» أي فلا يزال يترقى من سرقة أمثال هذه الأمور التافهة حتى يسرق الأمور التي تقطع فيها يده.

(أ) سورة المطففين، الآية: ١٤.

(٢) حديث الترمذي وصححه: «إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكت في قلبه نكتة، فإذا هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه، وإن عاد زيد فيها حتى تعلق قلبه. وهو الران الذي ذكره الله تعالى، ومعنى: ران على قلبه: غطاه، أي فالمعاصي الرائنة على قلوبهم كانت سبباً في شقائهم بالكفر، وهذا وإن كان غير ما نحن فيه إلا أنه تقرب للموضوع، وهو أن الأنس بالمخالفة يعد النفس لما فوقها، وإن كانت الآية في الحرام المؤدي إلى الكفر، لا في المكروه المؤدي إلى الحرام، أما الحديثان بعد فدليلان على كلا النظريين السابقين برمتهما للقرب والمصلحة وتكميل الواجب في حديث «ما تقرب إليَّ عبدي»، والبعد والمفسدة وخدمة الحرام في حديث: «الحلال بين» فعليك بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الإطالة.

(٣) تقدم (ج ٣ - ص ٧٩).

(٤) إما أن يكون خبره محذوفاً يدل عليه سابق الكلام كما أشرنا إليه، وإما أن يكون الأصل هكذا إلى آخر قوله، والأول غير مألوف في تأليفه.

(٥) أي فكثيراً ما يكون عدم الورع بارتكاب المشتهة فيه سبباً للوقوع في محرم، حيث يكون المشتهة فيه إما مكروهاً أو خلاف الأولى فقط.

(٦) جزء من حديث أخرجه البخاري، وأوله: «قال الله تعالى من عادى ولياً فقد آذنته بحرب، وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحبَّ إليَّ مما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به»... إلخ، فأنت ترى النوافل كملت الفرائض حتى أوصلت العبد إلى هذه الدرجة محبة الله وما تفرع عليها.

الأوامر واجتناب النواهي شكراناً على الإطلاق، وكان خلاف ذلك كفراناً على الإطلاق فإذا كانت النعمة على العبد ممدودة من العرش إلى الفرش بحسب الارتباط الحكمي وما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾^(١) وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ﴾^(ب) إلى قوله: ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾^(ج) وأشبه ذلك، فتصريف النعمة في مقتضى الأمر شكراناً لكل نعمة وصلت إليك، أو كانت سبباً في وصولها إليك، والأسباب الموصلة ذلك إليك لا تختص بسبب دون سبب، ولا خادم دون خادم، فحصل شكر النعم التي في السموات والأرض وما بينهما وتصريفها في مخالفة الأمر كفران لكل نعمة وصلت إليك، أو كانت سبباً فيها كذلك أيضاً.

وهذا النظر ذكره الغزالي في (الإحياء) وهو يقتضي أن لا فرق بين أمر وأمر، ولا نهي ونهي، فامثال كل أمر شكران على الإطلاق، ومخالفة كل أمر كفران على الإطلاق، وشم أوجه آخر يكفي منها ما ذكر، وهذا النظر^(١) راجع إلى مجرد اصطلاح، لا إلى معنى يختلف فيه؛ إذ لا ينكر أصحاب هذا النظر انقسام الأوامر والنواهي - كما يقول الجمهور - بحسب التصور^(٢) النظري، وإنما أخذوا في نمط آخر، وهو أنه لا يليق بمن يقال له: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(د) أن يقوم بغير التعبد وبذل المجهود، في التوجه إلى الواحد المعبود، وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يشبه الميل إلى مشاحة العبد لسيدته في طلب حقوقه، وهذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ إذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد، بل عليه بذل المجهود، والربُّ يفعل ما يريد.

(أ) سورة الجاثية، الآية: ١٣ .

(ب) سورة إبراهيم، الآية: ٣٢ .

(ج) سورة إبراهيم، الآية: ٣٤ .

(١) أي الذي بنى عليه هذه المسألة كلها وهو الاعتبار الصوفي .

(٢) أو كما قال في صدر المسألة: بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امثال الأوامر .

(د) سورة الذاريات، الآية: ٥٦ .

فصل

ويقتضي هذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهي عنه، فإنه إذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحة شرعاً ثبت أن المخالف مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة، من حيث هي مخالفة الأمر^(١) أو النهي، أو من حيث ناقضت التقرب، أو من حيث ناقضت وضع المصالح، أو من حيث كانت كفراناً للنعمة، ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاء، من حيث جرى عندهم مجرى الرخص، ومذهبهم الأخذ بالعزائم، وقد تقدم أن الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف، فيحصل من ذلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذلك الوجه، وإذا كان مرجوحاً فالراجع الأخذ بما يضاؤه من المأمورات، وترك شيء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة، فالنزول إلى المباح على هذا الوجه مخالفة^(٢) في الجملة، وإن لم تكن مخالفة في الحقيقة.

وبهذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «يا أيُّها الناس توبوا إلى الله، فإني أتوب إلى الله في اليوم سبعين مرة»^(٣) وقوله: «إنه ليغان على قلبي فأستغفر الله» الحديث^(٤). ويشمله عموم قوله تعالى: ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيه المؤمنون﴾^(٥) ولأجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكمال - إذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها - نقصاً وحرماناً، فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها، والعاقل لا يرضى بالدون، ولذلك أمر بالاستباق إلى الخيرات مطلقاً، وقسم المكلفون إلى أصحاب اليمين، وقال تعالى: ﴿فأما إن كان من المقربين﴾^(٥). فروحٌ وريحانٌ وجنتٌ نعيم.

(١) المناسب للطريق الأول في كلامه أن يقول: مخالفة الأمر والنهي، كما يناسب أن يزيد بعد قوله: ناقضت وضع المصالح فيقول: أو من حيث لم يأت بالفرائض على كمالها المطلوب، ليكون تفریباً على الشق الثاني من الاعتبار الثاني من الطريق الثاني.

(٢) أي فيحتاج مثل هذا المباح إلى التوبة.

(٣) رواه النسائي، كما في كنوز الحقائق للمناوي.

(٤) بقيته (في اليوم سبعين مرة) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن الأغر المزني.

(أ) سورة النور، الآية: ٣١.

(٥) أي وهم السابقون كما قال في أول السورة: ﴿والسابقون السابقون أولئك المقربون﴾ فالمقربون لهم روح وريحان وجنة نعيم، ولم يصف مثل ذلك لأصحاب اليمين، وإنما أضاف إليهم السلامة من =

وأما إن كان من أصحاب اليمين ﴿^(١) الآية. فكان من شأنهم أن يتجاروا في ميدان الفضائل، حتى يعدّوا من لم يكن في ازدياد ناقصاً، ومن لم يعمر أنفاسه بطلاً. وهذا مجال لا مقال فيه. وعليه أيضاً نبه حديث^(١) الندامة يوم القيامة، حيث تعم الخلاق كلهم، فيندم المسيء أن لا يكون قد أحسن، والمحسن أن لا يكون قد ازداد إحساناً.

فإن قيل: هذا إثبات للنقص في مراتب الكمال، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا نقص فيها.

فالجواب أنه ليس بإثبات نقص على الإطلاق، وإنما هو إثبات راجح وأرجح وهذا موجود، وقد ثبت^(٢) أن الجنة مائة درجة، ولا شك في تفاوتها^(٣) في الأكمالية والأرجحية، وقال الله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(ب) وقال: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾^(ج) ومعلوم أن لا نقص في مراتب النبوة، إلا أن المسارعة في الخيرات تقتضي المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة، فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها، فلذلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض المراتب مع إمكان الرقي، وتتحسر إذا رأت شغوف ما فوقها عليها، كما يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال، كالكفار وأصحاب الكبائر من المسلمين، وما أشبه

العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين فدل على تفاوت مراتب الكمال وفضل السابقين المقربين مع أن الكل من أصحاب اليمين. هذا بالنظر للآية التي جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون وإن كان أسند في أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم: ﴿في سدر مخضود وطلح منضود﴾ إلى آخر النعم التي أعدها لهم.

(أ) سورة الواقعة، الآيات: ٨٨ - ٩٠.

(١) حديث الترمذي «ما من أحد يموت إلا ندم: إن كان محسناً ندم ألا يكون ازداد. وإن كان مسيئاً ندم ألا يكون نزع» وبتطبيقه على عبارته تجد تفاوتاً في المعنى فالحديث فيه الندم لكل شخص عند موته، وأما كون ذلك يوم القيامة للجميع دفعة واحدة فيحتاج إلى دليل غير هذا الحديث. وأيضاً معنى نزع غير معنى أحسن فلعله اطلع على غير هذا الحديث. أما الأخذ بالمعنى في هذا فلا يصح الجواب به لأنه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفياً لجميع مضمون الحديث. ومع ذلك فحديث الترمذي بنفسه كافٍ في غرضه.

(٢) في حديث الترمذي.

(٣) أخرج الشيخان أن أهل الجنة يتراءون أهل الغرف كما تتراءون الكواكب في السماء.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٥٣. (ج) سورة الإسراء، الآية: ٥٥.

ذلك، ولما فضل رسول الله ﷺ بين دور الأنصار وقال: «في كل دُور الأنصار خير»^(١) قال سعد بن عبادة: يا رسول الله خَيْرُ دور الأنصار فَجُعِلْنَا^(٢) آخراً، فقال: «أوليس بحسبكم أن تكونوا من الخيار؟»^(٣) وفي حديث آخر: «قد فضلكم على كثير»^(٤) فهذا يشير إلى أن رتب الكمال تجتمع في مطلق الكمال، وإن كان لها مراتب أيضاً، فلا تعارض بينهما والله أعلم. وقد يقال: إن قول من قال: حسنات الأبرار سيئات المقربين، راجع^(٥) إلى هذا المعنى، وهو ظاهر فيه. والله أعلم.

المسألة السابعة عشرة

[تقديم حق الله على حق النفس]

تقدم أن من الحقوق المطلوبة ما هو حق^(٦) لله وما هو حق للعباد، وأن ما هو حق للعباد ففيه حق لله، كما أن ما هو حق لله فهو راجع إلى العباد وعلى ذلك يقع التفريع هنا بحول الله فنقول: الأوامر والنواهي يمكن أخذها امتثالاً من جهة ما هي حق لله تعالى مجرداً^(٧) عن النظر في غير ذلك، ويمكن أخذها من جهة

(١) جزء من حديث تقدم (ج ٢ - ص ٣٣).

(٢) الرواية كما في البخاري في مناقب الأنصار بصيغة المبني للمجهول في خير وجعل. وهذا ما يقتضيه سياق الكلام، لا بصيغة الأمر كما في أصل النسخة. أي فمع أنهم من الخيار لم يقنعوا بذلك، ولم يرضوا بمرتبة دون ما فوقها، وبهذا صح الاستدلال به على فضل تطلب المراتب العالية.

(٣) بقية الحديث المذكور.

(٤) رواه البخاري.

(٥) أي يعتبرها المقربون سيئات، لتقص رتبها عن مراتب فوقها، وهو من هذا الباب.

(٦) أي صرف، والله غني عنه، فهو راجع إلى مصلحة العباد دنياً أو أخرى، وهو العبادات والتحليل والتحرير وحفظ الضروريات الخمس وغير ذلك، ومنها ما كان حقاً لله والعبد ولكن حق الله مغلب، كحفظ النفس، إذ ليس للعبد إسلام نفسه للقتل، والثالث: ما اشترك فيه الحقان، وحق العبد مغلب، كالعق للعبد مثلاً، هذا، ولكنه في التفريع أجمل، ومع كونه أطلق في العبادات أنها حق الله فإنه هنا جعل شروط الوجوب من حق المكلف، وهذا معقول.

(٧) أي فلا يعتبر حق العبد مطلقاً بجانب حق الله، بل كأنه ليس للعبد حق أصلاً، ولا يقال إنها تعارض الأوامر المتعلقة بحق الله تعالى حينئذ مع الأوامر المتعلقة بحق العبد، لأن هذه تعتبر رخصاً، والأولى عزائم ولا تعارض بينهما.

ما تعلق بها حقوق العباد، ومعنى ذلك أن المكلف إذا سمع مثلاً قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) فلا مثاله هذا الأمر مأخذان:

أحدهما: وهو المشهور المتداول أن ينظر في نفسه بالنسبة إلى قطع الطريق، وإلى زاد يبلغه، وإلى مركوب يستعين به، وإلى الطريق إن كان مخوفاً أو مأموناً وإلى استعانتها بالرفقة والصحبة، لمشقة الوحدة وغرورها، وإلى غير ذلك من الأمور التي تعود عليه في قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالمفسدة، فإذا حصلت له أسباب السفر وشروطه العاديات انتهض للامثال، وإن تعذر عليه ذلك علم أن الخطاب لم ينحتم^(١) عليه.

والثاني: أن ينظر في نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى، غافلاً ومعرضاً عما سوى ذلك، فينتهض إلى الامثال كيف أمكنه، لا يثنيه عنه إلا العجز الحالي^(٢) أو الموت آخذاً للاستطاعة أنها باقية ما بقي من رmqه بقية، وأن الطوارق^(٣) العارضة والأسباب المخوفة لا توازي عظمة أمر الله فتسقطه، أو ليست بطوارق ولا عوارض في محصول العقد الإيماني، حسبما تقدم في فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام.

وهكذا سائر الأوامر والنواهي.

فأما المأخذ الأول فجار على اعتبار حقوق العباد؛ لأن ما يذكره الفقهاء في الاستطاعة المشروطة راجع إليها^(٤).

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(١) أي إذا نظر في تحقق شروط الوجوب في نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متحققة أو بعضها عرف أن الطلب لم ينحتم يعني، ولكنه لا يزال متوجهاً، بدليل أنه إذا عالج الذهاب للحج مثلاً حتى أذاه صح وكان طاعة، ولا يكون كذلك إلا والطلب الأصلي متوجه، ويكون عدم إثمه بعدم الفعل رخصة، وإن كانت بالمعنى الأعم، لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملاً.

(٢) أي الحاصل بالفعل، لا ما يطرأ في تقديره باعتبار فقد بعض الشروط والأسباب العادية.

(٣) لعلها: الطوارئء بالهمز، فإنها بالقاف من الطرق أو الطروق، وهو القدم ليلاً مثلاً لا تناسب، وكثيراً ما تقدمت في كلامه بالهمز لا بالقاف وقوله: أو ليست بطوارق، نظر أرقى مما قبله.

(٤) فكان الحق لله في هذه العبادة يثبت حتماً عند استيفاء شروطها، فإذا لم تستوف كان من حق العباد التخلي عنها.

وأما الثاني: فجار على إسقاط اعتبارها، وقد تقدم^(١) ما يدل على صحة ذلك الإسقاط، ومن الدليل أيضاً على صحة هذا المآخذ أشياء:

أحدها: ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التعبد بإطلاق، وأن على الله ضمان الرزق، كان ذلك مع تعاطي الأسباب أولاً^(٢) كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ . مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى﴾^(ب) فهذا واضح في أنه إذا تعارض حق الله وحق العباد فالمقدم حق الله، فإن حقوق العباد مضمونة على الله تعالى، والرزق من أعظم حقوق العباد، فاقضى الكلام أن من اشتغل^(٣) بعبادة الله كفاءه الله مؤونة الرزق، وإذا ثبت هذا في الرزق ثبت في غيره من سائر المصالح المجتلية، والمفاسد المتوقاة، وذلك لأن الله قادر على الجميع، وقال

(١) في المسألة السابعة من الأسباب، وأن ذلك لصاحب الحال الذي يغلب عليه أن الأسباب والمسببات بيد الله، وأنه لا أثر مطلقاً لهذه الأسباب، ويغفل عن العادة الموضوعية في الأسباب.
(٢) تقدم في المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى: ﴿لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا﴾ وأمثاله مما ضمن فيه الرزق ليس راجعاً إلى التسبب، بل إلى الرزق المتسبب فيه، ولو كان المراد التسبب لما طلب المكلف بتكسب على حال ولو يجعل اللقمة في الفم أو ازدراع الحب... إلخ، لكن ذلك باطل باتفاق.
وقوله: فهذا واضح... إلخ هو من الخفاء بمكان، لأنه أين التعارض في الآيتين؟ وأين الترجيح بعد ما قال سابقاً: إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت، وكما سيأتي لنا في الدليل الثالث في آية: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ﴾.

(أ) سورة الذاريات، الآيتان: ٥٦، ٥٧.

(ب) سورة طه، الآية: ١٣٢

(٣) يعني دون أن يدخل في الأسباب الموضوعية لذلك، لكن أين هذا من الآيات، ولم يكن في الآيات تعليق ولو ضمناً يقتضي أن تترك الأسباب رأساً، فيأتي الرزق بمجرد الاشتغال بالعبادة والواقع والذي تدل عليه الأدلة الشرعية أنه لا رابطة بين الرزق والإيمان، فضلاً عن سائر الطاعات، بل ربما كان الأمر بالعكس، وأن سعة الرزق لغير المؤمنين ويدل عليه حديث عمر: ادع الله أن يوسع على أمتك، فقال له: «أفي شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم»... إلخ. وأما آية: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾ فمحل الجزاء قوله: من حيث، كما يدل عليه الحديث في قصة رجل أشجع المتقدمة في المسألة الثانية في الرخص، وسيأتي لنا كلام آخر في الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث.

تعالى: ﴿وإن يمسسك الله بضرٍ فلا كاشفٌ^(١) له إلا هو وإن يردك بخيرٍ فلا رادَّ لفضله^(٢)﴾^(١) وفي الآية الأخرى: ﴿وإن يمسسك بخيرٍ فهو على كلِّ شيءٍ قديرٌ﴾^(ب) وقال: ﴿ومن يتوكَّلْ على الله فهو حسبه^(٣)﴾ بعد قوله: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً. ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾^(ج) فمن اشتغل بتقوى الله تعالى فالله كافيه. والآيات في هذا المعنى كثيرة.

والثاني: ما جاء في السنة من ذلك، كقوله ﷺ: «احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده أمامك، تعرّف إليه في الرخاء يعرفك في الشدة، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، جفّ القلم بما هو كائن، فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه، وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبه الله لك لم يقدروا عليه» الحديث^(٤) فهو كله نص في ترك الاعتماد^(٥) على الأسباب، وفي الاعتماد على الله، والأمر بطاعة الله، وأحاديث الرزق والأجل^(٦) كقوله: «اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا مُعطى لما منعت، ولا ينفع ذا الجدّ منك الجد»^(٧) وقال ﷺ لعمر بن الخطاب في

(١) و (٢) أي أي ضر وأي خير أراده لك، فليس لغيره دفعه عنك ولا جلبيه إليك، لا يغالبه أحد. هذا ظاهر، ولكنه كلنا فيما وضع له أسباباً بالأخذ فيها وإن لم يكن لها تأثير في الفعل.

(أ) سورة يونس، الآية: ١٠٧.

(ب) سورة الأنعام، الآية: ١٧.

(٣) نعم. وقد ورد «اعقلها وتوكل» و «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً» فالطير التي شبه بها من يتوكل نهاية التوكل - تأخذ في الأسباب فتغدو وتروح. فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن الأسباب لا أثر لها رأساً، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب معاً مع امثال الأمر بالأخذ في السبب.

(ج) سورة الطلاق، الآيتان: ٢ و ٣.

(٤) أخرجه الترمذي، وأخرجه رزين بأطول من الترمذي، وفي بقيته مما يناسب هنا قوله: فإن استطعت أن تعمل لله بالرضا في اليقين فافعل فإن لم تستطع فإن في الصبر على ما تكره خيراً كثيراً.

(٥) ترك الاعتماد على الأسباب ليس تركاً للأسباب، لأن الاعتماد عليها عند المؤمن معناه النظر إليها بأنها إن لم تكن لا يوجد الله المسبب، كما هو مجرى العادة. وعدم الاعتماد عليها بهذا المعنى لا ينافي الأخذ بها امثالاً للأمر مع إغفال مجرى العادة، كما هو دأب من يغلب عليهم شهود التوحيد في الأفعال.

(٦) أي وغيرهما: فالحدثان الأولان فيهما، والباقي في أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضاً.

(٧) رواه البخاري.

ابن صيَّاد: «إن يكنه فلا تطيقه»^(١) وقال: «جف القلم بما أنت لاق»^(٢) وقال: «لا تسأل المرأة طلاقاً أختها لتستفرغ صحفتها، ولتُنكح فإن لها ما قدّر لها»^(٣) وقال في العزل: «ولا عليكم أن لا تفعلوا، فإنه ليست نسمة كتب الله أن تخرج إلا هي كائنة»^(٤) وفي الحديث: «المعصوم من عصم الله»^(٥) وقال: «إن الله كتب على ابن آدم حظّه من الزنى أدرك ذلك لا محالة»^(٦) إلى سائر ما في هذا المعنى مما هو صريح في أن أصل الأسباب التسبب، وأنها لا تملك شيئاً، ولا ترد شيئاً، وأن الله هو المعطي والمانع، وأن طاعة الله هي العزيمة الأولى.

والثالث: ما ثبت من هذا العمل عن الأنبياء صلوات الله عليهم، فقدّموا طاعة الله على حقوق أنفسهم، فقد قام عليه الصلاة والسلام حتى تفتّرت^(٧) قدماه وقال: «أفلا

(١) إحدى روايات مسلم وفي رواية البخاري: «فلن تسلط عليه» أي أنه مهما كان لديك من قوة السبب والقدرة على قتل مثله فلن تقتله، لأن ما في قدر الله ليس كذلك.

(٢) رواه البخاري عن أبي هريرة في باب ما يكره من التبتل، وسببه طلب أبو هريرة الإذن بالاختصاص لتضرره بالعزوبة مع فقره.

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة، وفي اللفظ بعض اختلاف، ومحل الشاهد متفق عليه.

(٤) حديث أبي سعيد في غزوة بني المصطلق، وأنهم سألوه ﷺ عن العزل فقال: «لا عليكم»... إلخ أي لا ضرر عليكم في عدم العزل، لأن العزل وعدمه سواء، فأبي نسمة أرادها الله كانت ولو مع العزل، والحديث أخرجه الستة كما في التفسير.

(٥) أخرجه البخاري في القدر في باب المعصوم من عصم الله.

(٦) رواه الشيخان، وهو وما قبله من الأحاديث التي تذكر في باب القدر، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب في العبادات والعادات، ولذلك لما ورد معناها على الصحابة فهموا منها ترك الأسباب وقالوا: أفلا نتكل؟ قال عليه الصلاة والسلام: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له» فلماذا تأتي بها دليلاً على خصوص ترك الأسباب في العادات مع أنها عامة كما ترى؟ ولو أخذت كذلك لووقف التسبب في الطاعات أيضاً، وبالجملة فالأخذان المذكوران غير ظاهرين: لأنهما في مقام آخر لا ينافي الأخذ بالأسباب.

(٧) الشواهد التي ساقها المؤلف هنا محل بحث، أما قيامه عليه السلام حتى تفتّرت قدماه فإنما يصح أن يكون دليلاً إذا ثبت أنه في ذلك زاد عما طلب منه حتماً، على وجه الخصوصية في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمِزْمَلِ قِمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ وقوله: «أفلا أكون عبداً شكوراً» جواباً لمن قال له: لم تجهد نفسك وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر؟ لا ينافي أن يكون الشكر بالامثال، وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من قومه فمعلوم أنه ﷺ مأمور بالتبليغ حتماً ﴿قم فأنذر﴾ إلى قوله: ﴿ولربك =

أكون عبداً شكوراً^(١). وبلغ رسالة ربه على ما كان عليه من الخوف^(٢) من قومه حين تماثلوا على إهلاكه، ولكن الله عصمه وقال الله له: أو الأسباب بلغ الرسالة، لكنه لو قال إنه في تبليغ الرسالة زاد عما طلب منه، فكان شديد الحرص على إيمان قومه وتلبية دعوته، وكان يعمل لذلك فوق الجهد والطاقة، ويألم أشد الألم لعدم مسارعتهم إلى الإيمان وإجابة الدعوة، حتى وردت الآيات لتخفف عنه ما كان يجد مثل ﴿لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين﴾^(١) ﴿ما على الرسول إلا البلاغ﴾^(ب) وأمثال ذلك، وقد لاحظ ﷺ أصل الأمر بالدعوة جاداً فيه معرضاً عما سوى ذلك. نعم: هذا هو الذي يصح أن يعد دليلاً على مدعاه، وآية: ﴿ولا يخشون أحداً إلا الله﴾^(ج) تؤيد ما ذكرنا، فإن عدم خشية غيره تعالى ما جاء إلا من التأيد بالقوة التي عرفوها واطمأنوا إليها مع الوعد بذلك، ألا ترى إلى موسى عليه السلام لما عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولاً تقويته بهارون الأوضح منه، وأنه يخاف قتله قصاصاً لمن قتله من قوم فرعون فلما ضم إليه هارون قالوا معاً: ﴿إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى﴾^(د) فلما سمعا التأيد بقوله

فاصبر ﴿ وهذا في أول الأوامر بالتبليغ جاء حتماً، ومثله: ﴿فاصدع بما تؤمر﴾ واقرن الأمر الحتم بكفالة التأيد ﴿ وأعرض عن المشركين إنا كفييناك المستهزئين ﴾ ﴿ أو ليس الله بكاف عبده؟ ويخوفونك بالذين من دونه إلى قوله: أليس الله بعزيز ذي انتقام ﴾ وما وصل إليه الأمر بالتبليغ إلا بعد أن ثبته الله تعالى وطمأنه باطلاعه على باهر قدرته، وعظيم جنده المائلين للسموات والأرض، وأن واحداً من الجند كجبريل الذي أراه له قبل ذلك على هيئته الأصلية يستطيع سحق الأرض، ومن عليها، بعد هذا كله جاء له الأمر الحتم بالتبليغ مع قرنه بالتأيد على ما عرفت وقد سبق للمؤلف أنه لا ينحصر التسبب في الأسباب المشهورة، وأنه ورد أنه ﷺ كان إذا لم يجد قوتاً أمر أهله بالصلاة أخذاً من قوله تعالى: ﴿وأمر أهلك بالصلاة﴾ الآية، وأن ذلك سبب خاص للرزق من باب الكرامة له عليه السلام، وهو يحقق ما قلناه في الدليل الأول، فلا تؤخذ الآية عامة للاستدلال بها على ما يريد، فكيف يعد هذا مما نحن فيه، وأنه مع دواعي خوفه وعدم استكمال الشروط.

(١) عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال: قام رسول الله ﷺ حتى تورمت قدماه فقيل له: قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً». أخرجه الخمسة إلا أبا داود (تيسير).

(٢) لو قال: على ما تراكم حوله من دواعي الخوف من قومه مثلاً لكان أليق، فسيأتي في وصف الرسل: ﴿ولا يخشون أحداً إلا الله﴾ فلم يبلغها وعنده شيء من الخوف.

(ج) سورة الأحزاب، الآية: ٣٩.

(أ) سورة الشعراء، الآية: ٣.

(د) سورة طه، الآية: ٤٥.

(ب) سورة المائدة، الآية: ٩٩.

تعالى: ﴿لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾^(أ) سارعا إلى تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون ووصلته، وقول هود: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعاً ثُمَّ لَا تُنظِرُون﴾^(ب) أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأييد، فليس مما نحن فيه أيضاً، وإلا لكان إلقاء باليد إلى التهلكة بدون موجب، وليس هناك فائدة تعود على هداية قومه التي ندبه الله لها من تسليط أمته بأجمعها على كيده والفتك به، نعم: إن مسألتي ابن أم مكتوم وجندع بن ضمرة وأخيه مما نحن فيه فإنهم أخذوا بالأمر: ﴿قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾^(ج) بدون نظر إلى الرخصة في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾^(د)، وذلك داخل في الرخصة بالإطلاق والأول المشهور، إذ أن ذلك جاء بلفظ رفع الحرج أي مع بقاء أصل الطلب متوجهاً وإن لم يكن حتماً.

﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾^(هـ) الآية وقال له: ﴿وَلَا تُطْعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^(و) فأمره بأطراح ما يتوقاه فإن الله حسبه؛ وقال: ﴿الَّذِينَ يَبْلَغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾^(ز) وقال قبل ذلك: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾^(ح) وقال هودٌ عليه السلام لقومه وهو يبلغهم الرسالة: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعاً ثُمَّ لَا تُنظِرُون﴾. إني توكلت على الله^(ط) الآية. وقال موسى وهارون عليهما السلام: ﴿رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْفِئَ﴾^(ي) فقال الله لهما: ﴿لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾^(ك).

وكان عبد الله ابن أم مكتوم قد نزل عذره في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ أُولِي الضَّرَرِ﴾ ولكنه كان بعد ذلك يقول: إني أعمى لا أستطيع أن أفر، فادفعوا إليّ اللواء وأفعدوني بين

(أ) سورة طه، الآية: ٤٦.

(ب) سورة هود، الآية: ٥٥.

(ج) سورة التوبة، الآية: ٣٦.

(د) سورة النور، الآية: ٦١.

(هـ) سورة التوبة، الآية: ٥١.

(و) سورة الأحزاب، الآية: ٤٨.

(ز) سورة الأحزاب، الآية: ٣٩.

(ح) سورة الأحزاب، الآية: ٣٨.

(ط) سورة هود، الآيتان: ٥٥ - ٥٦.

(ي) سورة طه، الآية: ٤٥.

(ك) سورة طه، الآية: ٤٦.

الصفين، فيترك ما مُنح من الرخصة، ويقدم حق الله على حق نفسه، وروي عن جندع بن ضمرة أنه كان شيخاً كبيراً، فلما أمروا بالهجرة وشُدّد عليهم فيها مع علمهم بأن الدين لا حرج فيه، ولا تكليف بما لا يطاق، قال لبيه: إني أجد حيلة فلا أعذر، احمولوني على سرير، فحملوه، فمات بالتعيم وهو يصفق يمينه على شماله ويقول: هذا لك وهذا لرسولك، الحديث، وعن بعض الصحابة أنه قال: شهدت مع رسول الله ﷺ وأنا وأخ لي أهدأ، فرجعنا جريحين، فلما أذن مؤذن رسول الله ﷺ بالخروج في طلب العدو قلت لأخي أو قال لي: أفتوتنا غزوةً مع رسول الله ﷺ؟ والله ما لنا من دابة نركبها، وما منا إلا جريح ثقيل، فخرجنا مع رسول الله ﷺ، وكنت أيسر جرحاً منه، فكان إذا غلب حملته عُقبه ومشى عقبه، حتى انتهينا إلى ما انتهى إليه المسلمون، وفي النقل من هذا النحو كثير، وقد مر منه في فصل الرخص والعزائم من كتاب الأحكام ما فيه كفاية.

فإن قيل: إن هذه الأدلة إذا وقف معها حسبما تقرر اقتضت أطراح الأسباب جملة، أعني ما كان منها عائداً إلى مصالح العباد، وهذا غير صحيح؛ لأن الشارع وضعها وأمر بها، واستعملها رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعون بعده، وهي عمدة ما حافظت عليه الشريعة.

وأيضاً: فإن حقوق الله تعالى ليست على وزان واحد في الطلب، فمنها ما هو مطلوب حتماً، كالقواعد الخمس وسائر الضروريات المراعاة في كل ملة، ومنها ما ليس بحتم، كالمندوبات، فكيف يقال: إن المندوبات مقدمة على غيرها من حقوق العباد وإن كانت واجبة؟ هذا لا يستقيم في النظر.

وأيضاً، فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١) وقوله: ﴿وَتَزَوَّدُوا﴾^(ب) وقوله: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمَنْ

(١) قد يقال: إن هذه الآية على تفسيرها بالنهي عما يؤدي بالنفس إلى هلاكها لا تصلح دليلاً هنا، لأن هذا ليس من حقوق العباد، بل من حق الله تعالى، كما تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى، وكما قال هنا: وسائر الضروريات المراعاة... إلخ، فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك. وكذا يقال في آية: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ﴾ فإنها وإن كان ظاهرها طلب الأخذ بأسباب حفظ النفس من الأعداء فهي في الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد في سبيل الله، فهو واجب مكمل لواجب الجهاد الذي هو من حق الله تعالى قطعاً.

(ب) سورة البقرة، الآية: ١٩٧.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

رِبَاطِ الْخَيْلِ ﴿١﴾ الآية، وقد كان عليه الصلاة والسلام يستعد الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره، ويعمل بمثل ذلك أصحابه، والسنة الجارية في الخلق الجريان على العادات، وما تقدم لا يقتضيه^(١) فلا بد من صحة أحدهما؛ وإن صح بطل الآخر، وليس ما دلت عليه بأولى مما دللنا عليه، والترجيح من غير دليل تحكّم.

فالجواب: أن ما تقدم لا يدل على اطراح الأسباب، بل يدل على تقديم^(٢) بعض الأسباب خاصة - وهي الأسباب التي يقتضيها حق الله تعالى - على الأسباب التي تقتضيها حقوق العباد، على وجه اجتهادي شرعي قامت الأدلة عليه. فليس بين ذلك وبين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعماله لها تعارض، ودليل ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام فعلً من أطرحها عند التعارض، وعمله عليه الصلاة والسلام على أطرحها كذلك في مواطن كثيرة، وندبُهُ إلى ذلك كما تبين في الأحاديث المتقدمة. وقد مر في فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه في هذا المكان، عند ذكر كيفية الدخول في الأسباب. هذا جواب الأول.

وأما الثاني: فإن حقوق الله تعالى على أي وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت، وإنما فسح للمكلف في أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة لا من باب عزائم المطالب، وبيان ذلك في فصل الرخص والعزائم، وإذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم ما لم يعارض معارض. وأيضاً: فإن حقوق الله إن كانت ندباً إنما هي من باب التحسينات، خادماً للضروريات، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات، وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل. فلاجل هذا كله قد يسبق^(٣) إلى النظر تقديمها على واجبات حقوق العباد، وهو نظر فقهي صحيح مستقيم في النظر.

وأما الثالث: فلا معارضة فيه؛ فإن أدلته لا تدل على تقديم حقوق العباد على

(أ) سورة الأنفال، الآية: ٦٠.

(١) يريد بل يقتضي خلافه، أما مجرد كونه لا يقتضيه فلا يقتضي أنه ينافيه ويعارضه حتى يطلب التخلص منه.

(٢) أي أن المأخذ الثاني ليس مبنياً على إسقاط الأسباب رأساً، بل إسقاط الأسباب التي تتعلق بحق العبد، والاحتفاظ بالأسباب المتعلقة بحق الرب، فقوله: ليس هناك تعارض، أي لأن الأمر بها والأخذ لا يقتضي الدلالة على تقديمها حتماً على الأسباب المتعلقة بحق الله تعالى. فهذه مقدمة باعتبار هذا النظر وأدلته.

(٣) هو كما ترى من الخطابة.

حقوق الله أصلاً، وإذا لم تدل عليها لم يكن فيها معارضة أصلاً، وإلى هذا كله فإن تقديم حقوق العباد إنما يكون حيث^(١) يعارض في تقديم حق الله معارض يلزم منه تضييع حق الله تعالى، فإنه إذا شق عليه الصوم مثلاً لمرضه، ولكنه صام، فشغله ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها، وإدامة الحضور فيها، أو ما أشبه ذلك، عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بحقه، فلم يكن له ذلك. فأما إن لم يكن كذلك فليس تقديم حق الله على حق العبد بنكير البتة، بل هو الأحق على الإطلاق، وهذا فقه في المسألة حسن جداً^(٢). وبالله التوفيق.

فصل

واعلم أن ما تقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف لا إلى غيره، أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله تعالى. وقد تبين هذا في موضعه.

المسألة الثامنة عشرة

[إذا تعارض الأمر والنهي]

الأمر والنهي يتواردان على الفعل، وأحدهما راجع إلى جهة الأصل، والآخر راجع إلى جهة التعاون، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون؟ أما اعتبارهما معاً من جهة واحدة فلا يصح^(٣) ولا بد من التفصيل: فالأمر إما أن يرجع إلى جهة الأصل أو التعاون. فإن كان الأول^(٤) فحاصله راجع^(٥) إلى قاعدة سد الذرائع، فإنه منع الجائز^(٦) لثلا

(١) وفي الحقيقة يرجع إلى تقديم حق الله تعالى.

(٢) نعم، فقه حسن، ولكن هذه المسألة ينقصها بسط التفريع على مسألة الحقوق كما أشرنا إليه، كما ينقصها أكثر من هذا تحرير الأدلة وإحكامها، كما تعودناه من المؤلف رحمه الله.

(٣) لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وقوعاً، مع الانفاق على عدمه.

(٤) ومثاله مشتري الأغذية من الأسواق لاحتكارها، فأصل الشراء مأذون فيه لكسب المعاش، ولكنه قد يؤدي إلى التضييق على الجمهور. والاحتكار ممنوع إذا أدى إلى ذلك كما رواه مالك عن عمر قال: «لا حكرة في سوقنا» الحديث.

(٥) فمنهم من يعملها مطردة فيمنع الأصل، كمالك، ومنهم من يخصصها بمواضع قد يكون منها وقد لا يكون، وقوله: فإنه منع الجائز، مبني على إعمالها.

(٦) أي المأذون فيه، لأن الموضوع الأمر.

يتوسل به إلى الممنوع، وقد مر ما فيه^(١)، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاث أوجه:

أحدها: اعتبار الأصل، إذ هو الطريق المنضبط، والقانون المطرد.

والثاني: اعتبار جهة التعاون، فإن اعتبار الأصل مؤدّ إلى الملل^(٢) الممنوع،

(١) وإنه متفق عليه في الجملة، وإنه حصل اختلاف في بعض التفاصيل.

(٢) صوابه: المآل، كما يعينه المقام، ولا حق الكلام أو كما سيأتي في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد.

وتلخيص المسألة أنه إذا ورد أمر ونهى على فعل باعتبارين: اعتبار أصله وذاته، بقطع النظر عما يؤول إليه ويترتب عليه، ويعين هو عليه واعتبار المال والتعاون، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات، فإما أن يرد الأمر على أصله والنهي على ما يؤدي إليه، أو بالعكس.

فإن كان الأول ففيه خلاف: (١) اعتبار الأصل وقطع النظر عما يؤول إليه ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط. (٢) اعتبار جهة التعاون والمآل، لأن اعتبار الأصل، وقطع النظر عن المآل يؤدي إلى هذا المآل المنهي عنه، وأيضاً يفتح باب الحيل، لأن الحيل مبنية على أن يكون الشيء مستوفياً في ذاته شروط الحل ولو صورة، ويقطع فيها النظر عما يؤول إليه من المفسدة الشرعية المنهي عنها، كما هو معروف في مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا، فإن ظاهرها الحل باعتبار ذاتها وإن أدت إلى الربا. (٣) التفصيل: إن غلبت جهة التعاون الممنوعة روعي الأصل، لأنه إن لم يراع بطل العمل بالأصل المأذون فيه، وهو ضروري أو حاجي، فيؤدي إلى تكليف ما لا يطاق أو إلى الحرج - ويساعده ما تقدم في الفصل الأول من المسألة الخامسة عشرة، فراجع برمته - وإن لم تغلب فالاجتهاد.

وإن كان الثاني وهو توجه النهي إلى الأصل والطلب إلى التعاون، فالحكم اعتبار النهي الذي في الأصل، لثلا يؤدي إلى إلغاء النهي، والتوسل بالممنوع شرعاً إلى مطلوب ضعيف استحساني وهو جهة التعاون، كالمثل الذي ذكره المؤلف: يسرق ليتصدق، وهو باطل، ليتها لم تزن ولم تتصدق، ومحل اعتبار النهي ما لم يكن فيه معارضة مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة، فتقدم المصلحة العامة؛ وذلك كتلقي الركبان، فإنه ضروري أو حاجي لكسب الشخص لعياله، وإهمال هذا الكسب وتركه منهى عنه، ولكنه يؤدي إلى مصلحة العامة، حيث يشتركون من السوق حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذي يرفع الأثمان، فهو منهى عنه يؤدي إلى مطلوب هو إرفاق العامة، فقدمت مصلحة العامة، ومثله بيع الحاضر للبادي هو من الضروري، أو الحاجي، وهو نصح مطلوب، وتركه منهى عنه، لكن هذا الترك فيه تعاون ورفق بأهل الحضر، لأن البدوي يبيع لهم حسماً يفهم هو في الأسعار، ولكن الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية في الحضر، وفيه تضيق عليهم، فألغى النهي عن ترك النصح وروعي المطلوب، وهو التعاون رفقاً بالحضر. وتقدماً للمصلحة العامة، وكذا تضمين الصانع - والصانع أمين كالوكيل، والمودع بالفتح - وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس، وجعلهم ضامين منهى عنه حفظاً لحقوقهم، ولكنه روعي جانب الطلب في =

والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها، ولأنه فتح باب الحيل.

والثالث: التفصيل: فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبية، أو لا، فإن كانت غالبية فاعتبار الأصل واجب، إذ لو اعتبر الغالب هنا لأدى إلى انخرام الأصل جملة، وهو باطل، وإن لم تكن غالبية فالاجتهاد.

وإن كان الثاني فظاهره شنيع، لأنه إلغاء لجهة النهي ليتوصل إلى المأمور به تعاوناً، وطريقُ التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق إقامة الضروري والحاجي، لأنه تكميلي، وما هو إلا بمثابة الغاصب والسارق ليتصدق بذلك على المساكين أو يبني قنطرة، ولكنه صحيح إذا نزل منزلته، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة، كالمنع من تلقي الركبان، فإن منعه في الأصل ممنوع، إذ هو من باب منع الارتفاق، وأصله ضروري أو حاجي لأجل أهل السوق، ومنع بيع الحاضر للبادي؛ لأنه في الأصل منع من النصيحة إلا أنه إرفاق لأهل الحضر، وتضمن الصانع قد يكون من هذا القبيل، وله نظائر كثيرة؛ فإن جهة التعاون هنا أقوى. وقد أشار الصحابة على الصديق - إذ قدموه خليفة - بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال، لأجل ما هو أعم في التعاون، وهو القيام بمصالح المسلمين، وعوضه من ذلك في بيت المال. وهذا النوع صحيح كما تفسر والله أعلم.

التعاون، فجعلوا ضامين تقديماً للمصلحة العامة، وكذا مسألة أبي بكر رضي الله عنه كسبه لعياله، ضروري أو حاجي، وتركه منهي عنه، لكنه يؤدي إلى مصلحة عامة المسلمين، فألغى النهي في الأصل، وروعي جانب التعاون والمال، وهو المصلحة العامة لأنه نزل منزلة الضروري والحاجي.

هذا: وباب الحكم على الخاصة لأجل العامة واسع ومنه نزع الملكية الخاصة للمنافع العامة، ومنه ما وقع في زمن معاوية رضي الله عنه من نقل قتلى أحد من مقابريهم إلى جهة أخرى لإجراء العين الجارية بجانب أحد، وكان ذلك بمحض الصحابة ولم ينكروا عليه، وقد يكون منه تشريح جثث الأموات لفائدة طب الأحياء، إلى غير ذلك، وبهذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا.

الفصل الرابع

[في العموم والخصوص]

ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا، والمرادُ العموم المعنوي، كان له صيغة مخصوصة أولاً، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات، وفي تحريم الظلم أو غيره: إنه عام، فإنما معنى^(١) ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم، بدليل فيه صيغة عموم أولاً؛ بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية، المحصّلة بمجموعها القطع بالحكم، حسبما تبين في المقدمات والخصوص، بخلاف العموم، فإذا ثبت مناط النظر وتحقق فيتعلق به مسائل:

المسألة الأولى

إذا ثبتت قاعدة عام أو مطلقة^(٢) فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات^(٣) الأحوال. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن القاعدة مقطوع بها بالفرض؛ لأننا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية. وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة، والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه.

والثاني: أن القاعدة غير محتملة؛ لاستنادها^(٤) إلى الأدلة القطعية، وقضايا الأعيان

(١) سيأتي ذكره في المسألة السادسة، ويستدل عليه هناك بجملته وجوه.

(٢) لم ترد مقيدة، وقوله: قضايا الأعيان، كما ورد مسحه ﷺ على عمامته، فلا يؤثر ذلك في قاعدة وجوب مسح نفس الرأس في الوضوء ويكون مسح العمامة متى كانت روايته قوية مستثنى للعذر بجرح أو مرض بالرأس يمنع من مباشرة المسح عليها، وكما سيأتي في الفصل التالي في قضية قتل موسى للقبطي.

(٣) كالحكايات التي تقدمت عن عثمان وعمر من تركهم في بعض الأحيان ما هو مشروع بانفاق كالأضحية، خوفاً من اعتقاد الناس فيه غير حكمه كالوجوب مثلاً.

(٤) أي فالأدلة القطعية التي أنتجت هذه القاعدة حددت معناها بحيث صارت لا تحتمل إرادة غير ظاهرها.

محتملة؛ لإمكان أن تكون على غير ظاهرها، أو على ظاهرها وهي مقطعة ومستثناة^(١) من ذلك الأصل، فلا يمكن - والحالة هذه - إبطال كلية القاعدة بما هذا شأنه.

والثالث: أن قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطردة كليات، ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات، ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية في الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص؛ كما في المسألة السفرية^(٢) بالنسبة إلى الملك المترف، وكما في الغني بالنسبة إلى مالك النصاب، والنصاب لا يغنيه على الخصوص، وبالضد في مالك غير النصاب وهو به غني.

والرابع: أنها لو عارضتها فإما أن يُعملا معاً، أو يهمل، أو يعمل بأحدهما دون الآخر، أعني في محل المعارضة: فإعمالهما معاً باطل^(٣) وكذلك إهمالهما؛ لأنه إعمال^(٤) للمعارضة فيما بين الظني والقطعي، وإعمال الجزئي دون الكليّ ترجيح له على الكلي، وهو خلاف القاعدة، فلم يبق إلا الوجه الرابع، وهو إعمال الكلي دون الجزئي وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا مشكل على بابي التخصيص والتقييد، فإن تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الآحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جارٍ فيها، فيلزم إما بطلان ما قالوه، وإما بطلان هذه القاعدة، لكن ما قالوه صحيح فلزم إبطال هذه القاعدة.

فالجواب من وجهين:

أحدهما^(٥): أن ما فرض في السؤال ليس من مسألتنا بحال، فإن ما نحن فيه من

(١) أي مع بقاء العموم في الباقي بعد الاستثناء.

(٢) فإن العلة للرخصة بالإفطار أو القصر المشقة، وليست متحققة في الملك الذي يستعمل وسائل الترف في سفره، وهكذا ما بعده في الغنى بالنسبة إلى تحديد النصاب، فيمن لا يجعله النصاب غنياً وعكسه.

(٣) لأنه يستلزم التكليف بالضدين معاً، وهو لا يجوز.

(٤) لأن إهمال الدليلين أو التوقف فيهما فرع عن تعارضهما مع عدم الترجيح لأحدهما، والواقع خلافه؛ لأنه لا معارضة إلا عند التساوي.

(٥) أين ثانيهما.

قبيل ما يتوهم فيه الجزئي معارضاً، وفي الحقيقة ليس بمعارض؛ فإن القاعدة إذا كانت كلية، ثم ورد في شيء مخصوص وقضية عينية ما يقتضي بظاهاه المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدها، مع إمكان أن يكون معناها موافقاً لا مخالفاً، فلا إشكال في أن لا معارضة^(١) هنا. وهو هنا محل التأويل لمن تأول، أو محل عموم الاعتبار إن لاق بالموضع الأطراح والإهمال، كما^(٢) إذا ثبت لنا أصل التنزيه كلياً عاماً ثم ورد موضعٌ

(١) أي والعموم معتبر، ويؤول الجزئي بما يليق به من المحامل التي تقبلها اللغة والأصول الدينية، وذلك حيث يكون الجزئي لا يليق به أن يطرح، بأن كان كتاباً أو سنة متواترة ولو معنى. وقوله: أو محل عموم الاعتبار، لعل الأصل: اعتبار العموم، هكذا بالتقديم والتأخير، أي مع طرح الدليل الجزئي وعدم الاعتداد به إذا لم يكن كسابقه، بأن كان سنة دخلتها علة من العلل، كأن كانت مرسله أو موقوفة أو مقطوعة أو كذب الأصل فيها الفرع، وكل من المحللين العموم فيه معتبر قطعاً لا رائحة للتخصيص فيه، إلا أن الأول لقوة الجزئي سنداً، وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل، والثاني لضعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة.

(٢) تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العمامة، وليس في مسألة التنزيه قضايا أعيان ولا حكاية حال، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهاها على المعارضة، كحديث: «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا»... إلخ، وكما في آية: «يد الله فوق أيديهم» وهكذا، وأصل الكلام في قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه، كمثالي الملك المترف والتصاب لا في أصول العقائد.

وبالجملة: فالمقام مشكل، لأننا إذا جرينا على التقرير الماضي جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام في مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الأدلة لا سيما الرابع لا تظهر في كليات فروع الفقه، وأيضاً: فالجواب ضعيف، لأنه ما الذي يعرف به أن الجزئي ليس معارضاً في الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة، فإما أن تؤوله وإما أن نسقطه، وأنه في هذه الحالة غير ما أريد بالمخصص ظاهاه من غير تأويل ولا احتمال؟ وأيضاً: فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الأنبياء، ولا يقال: إن هذا مجرد تشبيه، وليس تمثيلاً لما نحن فيه، فهو تشبيه يقرب الغرض من الفرق بين ما يتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص، وبين ما يكون المراد ظاهر المخصص لأننا نقول: البعد شاسع بين المقامين، لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع في عمومه بالأدلة العقلية والتقليية، فكل ما ورد مخالفاً لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص، فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين: إما التأويل، أو الإهمال، ولا كذلك القضايا العامة في الفروع، لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخير الآحاد، فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهاه ليكون مخصصاً، وما لم يرد حتى تؤوله أو نظرحه، وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد - وهو الذي يناسب ما يذكره في الفعل بعده تفرعاً على هذه المسألة - خرجت عما نحن فيه، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله: مقتطعة ومستثناة من ذلك الأصل. وقوله: ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية... إلخ. وبالجملة فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب، وربما كان قوله: كما إذا =

ظاهره التشبيه في أمر خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره، على ما أعطته قاعدة التنزيه، فمثل هذا لا يؤثر في صحة الكلية الثابتة، وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب، ثم جاء قوله: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات»^(١). ونحو ذلك، فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم ذلك الأصل، وأما تخصيص العموم فشيء آخر لأنه إنما يعمل بناء على أن المراد بالمخصّص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال، فحينئذٍ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون، وليس ذلك مما نحن فيه.

فصل

وهذا الموضوع كثير الفائدة^(٢) عظيم النفع، بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان^(٣)، فإنه إذا تمسك بالكلي كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة، فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك بالخيرة^(٤) في الكلي، فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاوٍ بعيدة وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين، لأنه اتباع للمتشابهات، وتشكك في القواطع المحكمات، ولا توفيق إلا بالله.

ومن فوائده: سهولة المتناول في انقطاع الخصام والتشغيب الواقع من المخالفين.

ومثال هذا ما وقع في بعض المجالس، وقد ورد على «غرناطة» بعض العُدوة

= ثبت... إلخ مرتباً بما سقط من الوجه الثاني والله أعلم. وقد يقال: إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصولين، فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والإشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة، فلعلك تصل إلى إزالة بعض ما أشرنا إليه من إشكالات المسألة.

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي.

(٢) الفوائد التي ذكرت في هذا الفصل إنما تبنى على الكليات المقطوع بها التي لا تقبل تخصيصاً ولا استثناء. ومعلوم أن ذلك في أصول العقائد، لا في أصول الفقه.

(٣) مثلوا لها بإذنه ﷺ بلبس الحرير للحكة، وللحنابلة قولان في صحة التخصيص بتلك القضايا، ولكن التحقيق أن التخصيص إنما هو بالعلة المصرح بها التي لأجلها ورد الإذن. فإذا لم تكن مصرحة فلا تخصيص.

(٤) لأن الكلي على ما تقدم غير محتمل، بل متحدد المعنى، لا يقبل تأويلاً. فإذا اعتبر ظاهر الجزئي فلا مناص من المعارضة.

الأفريقية، فأورد على مسألة العصمة الإشكال المُورد في قتل موسى للقبطي، وأن ظاهر ظاهر القرآن يقضي بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾^(١) وقوله: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾^(ب)، فأخذ معه في تفصيل ألفاظ الآية بمجرد ما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها، وهذا المأخذ لا يتخلص، وربما وقع الانفصال على غير وفاق، فكان مما ذكرت به بعض الأصحاب في ذلك، المسألة سهلة في النظر إذا روجع بها الأصل، وهي مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام، فيقال له: الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة، وعن الصغائر باختلاف، وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام، فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة، وإن قيل: إنهم معصومون أيضاً من الصغائر، وهو صحيح، فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً. فلم يبق إلا أن يقال أنه ليس بذنب، ولك في التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة، ولا ينبو عنه ظاهر الآيات، فاستحسن ذلك، ورأى ذلك مأخذاً علمياً في المناظرات، وكثيراً ما يبني عليه النظار، وهو حسن. والله أعلم.

المسألة الثانية

[القواعد الشرعية جارية على العموم العادي]

ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة^(١) وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما.

أما كون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر، ألا ترى أن وضع التكليف عام وجعل على ذلك علامة البلوغ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف، لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم، إذ لا يطرد ولا ينعكس كلياً على التمام، لوجود من يتم عقله قبل البلوغ، ومن ينقص وإن كان بالغاً، إلا أن الغالب الاقتران، وكذلك ناط

(أ) سورة القصص، الآية: ١٥.

(ب) سورة القصص، الآية: ١٦.

(١) لأنه لا يتأتى ذلك من الجزئيات، لاستحالة حصرها فلا بد في التشريع العام من قواعد عامة.

الشارع الفطر والقصر بالسفر لعله المشقة، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها، ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النواذر، بل أجرى القاعدة مجراها، ومثله حد الغنى بالنصاب، وتوجيه الأحكام بالبينات^(١)، وإعمال^(٢) أخبار الآحاد والقياسات الظنية، إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف، فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية.

وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية.

وإذا ثبت ذلك ظهر أن لا بد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية، من حيث هي منضبطة بالمظنات، إلا إذا ظهر معارض^(٣)، فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه، كما إذا عللنا القصر بالمشقة، فلا ينتقض بالملك المترف ولا بالصناعة الشاقة، وكما لو علل الربا في الطعام بالكيل^(٤)، فلا ينتقض بما لا يتأتى

(١) أي مع أن البينة قد تخطيء، وقد تكذب، ومع ذلك يجب ترتيب الحكم على الشهادة، فقد يكون الحكم في الواقع خطأ، لكنه نادر لا يعتد به، لأنه لا طريق غيره لإجراء العدالة بين الناس، حسبما جرت به العادة الإلهية فيهم.

(٢) في الاستدلال بها على الأحكام الشرعية، مع أنها محتملة لما يجعلها غير صالحة للأخذ بها وبناء الأحكام الشرعية العملية عليها. ومثله أو أشد منه يقال في القياسات وكلها ظنية بين ضعيفة وقوية، كما هو معروف من أنه يتوجه على القياس نحو أربعة وعشرين اعتراضاً تجعل الأخذ به غير مقطوع بصحته في الواقع. ولكن الشرع مع ذلك اعتبره بناء على أنه يوصل إلى الصواب عادة.

(٣) وذلك كما إذا ظهر كذب الشهود فيرد وينقض، وكما إذا ظهر نص في مقابلة القياس فيرجع للنص، لفساد اعتبار القياس حينئذ. فقله: كما إذا... إلخ، راجع لما قبل إلا.

(٤) لا يخفى أن الكيل وصف طردي ليس فيه المناسبة التي يترتب عليها الحكم عند ذوي العقول السليمة، وقيل: العلة الوزن كما هو رأي أبي حنيفة ورواية عن أحمد، وعند مالك والشافعي أن العلة القوت، ورجحه ابن القيم، وأما الدراهم والدنانير فمذهب أبي حنيفة أن العلة كونهما موزونين، وعند مالك والشافعي أن العلة الثمنية وقال ابن القيم أنه الصواب، لأن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن هو المعيار الذي جعل ضابطاً لقيم الأموال، فيجب أن يكون مضبوطاً محدوداً، لا يرتفع ولا ينخفض، إذ لو كانت ترتفع وتنخفض لكانت كالسلع، ففسد أن تكون أصلاً يرجع إليه في تقويم الأموال وحاجة الناس إلى أصل ترد إليه القيم حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يكون إلا بما يستمر على حالة واحدة حتى ترتفع المنازعات وتنقطع الخصومات بالرجوع إليه، ولو أبيع دراهم بدراهم متخالفة في وصف ككون إحدهما صحيحة والأخرى مكسرة أو صغيرة وكبيرة وهكذا لصارت الدراهم متجراً وجسراً إلى ربا النسئة فيها ولا بد، والأثمان لا تقصد =

كيله^(١) لقلّة أو غيرها، كالتافه من البرّ، وكذلك إذا عللناه في النقدين بالثمنية لا ينتقض بما لا يكون ثمناً لقلته، أو عللناه في الطعام بالافتيات، فلا ينتقض بما ليس فيه اقتيات، كالحبة الواحدة، وكذلك إذا اعترضت علة القوت بما يقتات في النادر، كاللوز والجوز والقثاء والبقول وشبهها، بل الافتيات إنما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقيماً للصلب على الدوام وعلى العموم^(٢)، ولا يلزم اعتباره في جميع الأقطار^(٣)، وكذلك نقول أن الحد علق في الخمر على نفس التناول، حفظاً على العقل، ثم إنه أجرى الحد في القليل الذي لا يذهب العقل مجرى الكثير، اعتباراً بالعادة في تناول^(٤) الكثير، وعلّق حد الزني على الإيلاج، وإن كان المقصود حفظ الأنساب، فيحد من لم ينزل، لأن العادة الغالبة مع الإيلاج الإنزال، وكثير من هذا.

فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي.

= لأعيانها، بل ليتوصل بها إلى السلع، فإذا صارت هي سلماً تقصد لأعيانها فسدت مصالح الناس، وهذا أمر معقول يختص بالنقدين، لا يتعداه إلى كل موزون كما يقول أبو حنيفة، وبالجملة فقد منع ربا الفضل في النقدين لأنه مفوت لمصلحة انضباط القيم ونقض لأساس التعامل، ولأنه ذريعة إلى ربا النسئة، ومنع في الطعام سداً لهذه الذريعة في الأقوات التي تشتد حاجة الناس إليها، لتفاضل في النقدين والطعام حرام ووسيلة للحرام.

(١) الكيل والثمنية والقوت ليست علة بمعنى الحكمة، كالمشقة في السفر، وإنما هي الأوصاف المنضبطة التي نيط بها الحكم وجعلت علامة على وجود الحكمة، فإذا الذي يقال أنه متى وجد الكيل أو الثمنية أو القوت حرم التفاضل، سواء أوجدت الحكمة وهي سد الذريعة وحفظ ما تشتد إليه حاجة الناس في الأقوات والأثمان أم لم توجد، ولا يقال: وجد الكيل أم لم يوجد، كما لا يقال: وجد السفر أم لم يوجد، لأن الوصف الذي نيط به الحكم لا بد منه. فتأمل.

(٢) بحيث لا تفسد البنية بالاعتصار عليه.

(٣) كأنه يقول أيضاً إنه لا يلزم أن تكون العادة عادة في جميع الأقطار، وهذا يرجع إلى تقييد أصل المسألة، وأن العموم العادي الذي يقول إنه مبني الأحكام الشرعية لا يلزم اتحاده في جميع الأقطار، إلا أن ذلك إن صح ففي مثل الافتيات والثمنية اللذين يختلفان في بعض الأقطار، بحيث يكون الثمن فيها غير الذهب والفضة، وبحيث يكون القوت فيها غير هذه الأصناف أو غير بعضها، أما العادة في جعل البلوغ مظنة للعقل الذي هو مناط التكليف والشهادات، وفي مسألة الخمر قليلة وكثيره، وفي مسألة مجرد الإيلاج فالعادة فيه مطردة لا فرق بين قطر وآخر.

(٤) يعني أن العادة أن من يتناول القليل يتناول الكثير، فتحريم القليل والحد فيه من مكملات ضروري حفظ العقل.

المسألة الثالثة

لا كلام في أن للعموم صيغاً وضعية، والنظر في هذا مخصوص بأهل العربية، وإنما ينظر هنا في أمر آخر، وإن كان من مطالب أهل العربية أيضاً، ولكنه أكيد التقرير ها هنا، وذلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين:

أحدهما: باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق، وإلى هذا النظر قصد^(١) الأصوليين، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل^(٢) والحس^(٣) وسائر^(٤) المخصصات المنفصلة.

والثاني: بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك.

وهذا الاعتبار استعمالي: والأول قياسي.

والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي.

وبيان ذلك هنا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي؛ كما أنها أيضاً تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه

(١) ويتضح بما أثبتته الأمدي في كتاب الأحكام في قسم التخصيص بالمنفصل ومناقشته بالأوجه الثلاثة التي تقتضي أنه لا يصح التخصيص به، ثم تخلص بالجواب بأنه إذا نظر إلى أصل وضع الألفاظ من العموم صح التخصيص، وإذا نظر إلى عدم إرادة العموم من اللفظ فإنه لا تخصيص، وأنه لا منافاة بين كون اللفظ دالاً على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ.

(٢) كما مثلوا له بقوله تعالى: ﴿خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير﴾ فالعقل دليل على تخصيص الخلق بغير ذاته وصفاته، وكذلك القدرة.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿نجي إليه ثمرات كل شيء﴾، وقوله: ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾ وقوله: ﴿ما تذر من شيء أنت عليه إلا جعلته كالريم﴾ فالحس دليل على أنها لم تدمر الجبال والأنهار وغيرها مما أتت عليه، فإنه خلاف المشاهد.

(٤) كتخصيص الكتاب والسنة بغير الاستثناء والشرط والوصف والغاية.

مقتضى الحال؛ فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم^(١) مما يشمل بحسب الوضع نفسه وغيره، وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم، وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع، دون غيره من الأصناف؛ كما^(٢) أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ^(٣) العموم، ومراده من ذكر البعض الجميع؛ كما تقول: فلان يملك المشرق والمغرب^(٤)، والمراد جميع الأرض؛ وضرب زيد الظهر والبطن، ومنه: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾^(١) ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾^(٥) (ب) فكذلك إذا قال: من دخل داري أكرمته، فليس المتكلم بمراد، وإذا قال: أكرمت الناس، أو قاتلت الكفار، فإنما المقصود من لقي منهم، فاللفظ عام فيهم خاصة، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال.

قال ابن خروف: ولو حلف رجل بالطلاق والعق ليضربن جميع من في الدار وهو معهم فيها، فضربهم ولم يضرب نفسه، لبرّ ولم يلزمه شيء. ولو قال: اتهم الأمير كل من في المدينة فضربهم، فلا يدخل الأمير في التهمة والضرب، قال: فكذلك لا يدخل شيء من صفات الباري تعالى تحت الإخبار في نحو قوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾^(ج)، لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه، ومثله: ﴿والله بكل شيء عليم﴾^(د) وإن

(١) لما حصروا التخصيص بالمنفصل في العقل والحس والدليل السمعي، قال القرافي: الحصر غير ثابت، فقد يقع التخصيص بالعوائد، كقولك: رأيت الناس، فما رأيت أكرم من زيد، فإن العادة تقضي أنك لم تر كل الناس ولا يخفى أن ما قاله القرافي إجمال ما بسطه المؤلف ونقل بعض أمثله ابن خروف. ولا يخفى أن التخصيص إن كان لدليل شرعي لزم أن تكون العادة مشتهرة في عهد النبوة، أما العادات الطارئة فإنها تخصص ما يجري بين أهل تلك العادة من المحاورات في التعبير.

(٢) هذا من باب التشبيه، لا التمثيل لما نحن فيه، لأنه عكس الموضوع، لكنه يقرره ويوضحه.

(٣) أي في مكان لفظ العموم فيكون اللفظ دالاً على البعض وهو يريد الجميع.

(٤) وهذا من باب الكناية التي تفيد المطلوب بدليل، فهي أوقع في باب الإفادة، لأن من ملك حدي الشيء فقد ملك جميعه إلى نهايته.

(١) سورة الرحمن، الآية: ١٧.

(٥) فهو إله معبود فيهما وفيما يتبعهما أيضاً لا في خصوصهما.

(ب) سورة الزخرف، الآية: ٨٤.

(ج) سورة الأنعام، الآية: ١٠٢ وسورة الرعد، الآية: ١٦ وسورة الزمر، الآية: ٦٢ وسورة غافر، الآية: ٦٢.

(د) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢ وسورة النساء، الآية: ١٧٦ وسورة النور، الآيتان: ٣٥ و ٦٤ وسورة =

كان عالماً بنفسه وصفاته، ولكن الإخبار إنما وقع عن جميع المحدثات، وعلمه بنفسه وصفاته شيء آخر، قال: فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت المخبر عنه، فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب، وهذا معلوم من وضع اللسان.

فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات^(١) الأحوال التي هي ملاك البيان، فإن قوله: ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾^(٢) لم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجبال، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها، وإنما المقصود تدمر كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة، ولذلك قال: ﴿فأصبحوا لا ترى إلا مساكنهم﴾ وقال في الآية الأخرى: ﴿ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم﴾^(ب).

ومن الدليل على هذا أنه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان، فلا يقال: من دخل داري أكرمته إلا نفسي، أو أكرمت الناس إلا نفسي، ولا قاتلت الكفار إلا من لم ألق منهم، ولا ما كان نحو ذلك، وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلم ممن دخل الدار، أو ممن لقيت من الكفار، وهو الذي يتوهم^(٢) دخوله لو لم يستثن، هذا كلام العرب في التعميم، فهو إذاً الجاري في عمومات الشرع.

وأيضاً: فطائفة من أهل الأصول نبهوا على هذا المعنى، وأن ما لا يخطر ببال

= الحجرات، الآية: ١٦ وسورة التغابن، الآية: ١١.

(١) وهل مقتضيات الأحوال سوى القرائن التي يدركها العقل والحس كما في الأمثلة المذكورة، ومثالي الكتاب الكريم اللذين ذكرهما بعد، إلا أن كلام ابن خروف صريح في تأييد المؤلف في أنه لا يعد مثل هذا من باب التخصيص، لأن الخارج بالعقل والحس لم يدخل حتى يبحث عن إخراجه فيكون مخصصاً. وقد نسب ذلك إلى وضع اللسان واللغة.

(أ) سورة الأحقاف، الآية: ٢٥.

(ب) سورة الذاريات، الآية: ٤٢.

(٢) أي ما يقع في الوهم دخوله، وذلك إنما يكون فيما يصح شمول اللفظ المخرج منه له حسب الاستعمال. أما طريقة الأصوليين فمبنية على أن كل ما يدخل وضماً يصح إخراجه بعضه بالعقل وغيره، فيكون تخصيصاً.

المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل لفظه عليه، إلا مع الجمود على مجرد^(١) اللفظ، وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم، كقوله ﷺ: «أَيَّمَا إِهَابِ دَبِغٍ فَقَدْ طَهَّرُ»^(٢) قال الغزالي^(٣): خروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد، بل هو الغالب الواقع، ونقيضه هو الغريب المستبعد، وكذا قال غيره أيضاً، وهو موافق^(٤) لقاعدة العرب، وعليه يحمل كلام الشارع بلا بد.

فإن قيل: إذا ثبت أن اللفظ العام ينطلق على جميع ما وضع له في الأصل حالة الإفراد، فإذا حصل التركيب والاستعمال، فإما أن تبقى دلالته على ما كانت عليه حالة الإفراد، أو لا، فإن كان الأول^(٥) فهو مقتضى وضع اللفظ، فلا إشكال، وإن كان الثاني فهو تخصيص للفظ العام، وكلُّ تخصيص لا بد له من مخصص عقلي أو نقلي أو غيرهما، وهو مراد الأصوليين.

ووجه آخر، وهو أن العرب^(٦) حملت اللفظ على عمومته في كثير من أدلة

- (١) أي باعتبار أصل الوضع، أما مع مراعاة المعنى والقرائن ومقتضى الحال، فما لا يخطر بالبال لا يصح أن يعد داخلياً، فلا يحتاج إلى إخراج، فلا تخصيص.
- (٢) رواه أحمد والترمذي والنسائي عن ابن عباس بإسناد صحيح.
- (٣) يريد الغزالي أن استثناء الشافعي لجلد الكلب من الطهارة بالدباغ لا يحتاج إلى مخصص منفصل ولا متصل، وهو يؤيد الأصل الذي يعمل المؤلف لإثباته هنا.
- (٤) وقد يعد من ذلك مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مَهَاجِرَاتٍ﴾ إلى أن قال: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ مع أن من شروط المعاهدة أن من جاء إلى المسلمين يرد إلى الكفار، وهو لفظ عام يشمل النساء بحسب أصل الوضع الإفرادي، ولا يقال: إن التخصيص ورد على النبي ﷺ، لأن التخصيص في معاهدة مثل هذه لا يكون إلا برضاء الطرفين واطلاعهما، حتى إنهم لما لم يرضوا عن تخصيص أبي جندل لم يقبله ﷺ، ولما قبل النساء المؤمنات لم يبد منهم اعتراض، وذلك دليل على أن خروج النساء عن ذهن المتعاقدين كاف، مع أن الوضع الإفرادي يشملهن، وما هذا إلا من تعويلهم على مقتضى الحال، وما يفهم بالقرآن، ولا يتنافى ذلك أنه لما جاءت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط إليه ﷺ مهاجرة بعد عقد الهدنة، خرج أخوها عمار والوليد إلى رسول الله ﷺ ليردها، فلم يردها، ونزلت الآية في ذلك، لا يتنافى هذا ما قلنا، لأنهم لم يعترضوا بدخولهما في عقد الهدنة بلفظ: «من جاء» الشاملة وضعاً للنساء، كما اعترضوا في أبي جندل، والموضع يحتاج إلى شيء من الدقة، وبهذا يتخلص من بعض ما قيل في كتب التفسير في هذه الآية.

(٥) كما في قوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ فليس محل إشكال ولا نزاع.

(٦) أخذ عنوان العرب، ولم يقل الصحابة مثلاً، لما سيجيء في آية: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾... إلخ، =

الشريعة، مع أن معنى^(١) الكلام يقتضي على ما تقرر خلاف ما فهموا، وإذا كان فهمهم في سياق الاستعمال معتبراً في التعميم حتى يأتي دليل التخصيص دل على أن الاستعمال لم يؤثر في دلالة اللفظ حالة الأفراد عندهم، بحيث صار كوضع ثانٍ، بل هو باقٍ على أصل وضعه، ثم التخصيص آتٍ من وراء ذلك بدليل متصل أو منفصل. ومثال ذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾^(١) الآية، شق ذلك عليهم وقالوا: أئنا لم يلبس إيمانه بظلم؟^(٢) فقال عليه الصلاة والسلام^(٣): «إنه ليس بذاك، ألا تسمع إلى قول لقمان: ﴿إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. وفي رواية^(٤) فنزلت: ﴿إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^(ب). ومثل ذلك أنه لما نزلت: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾^(ج) قال بعض الكفار: فقد عبّدت الملائكة، وعُبد المسيح! فنزل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾^(د) الآية، إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضي بحسب المقصد الشرعي عموماً أخص من عموم اللفظ، وقد فهموا فيها مقتضى اللفظ وبادرت أفهامهم فيه، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، ولولا أن الاعتبار عندهم ما وضع له اللفظ في الأصل لم يقع منهم فهمه.

فالجواب عن الأول أنا إذا اعتبرنا الاستعمال العربي فقد تبقى دلالة الأولى وقد

= وليأتى انفصاله وتميزه عن الاعتراض الآتي في الفصل في قوله: فلقاتل أن يقول أن السلف الصالح... إلخ.

(١) يأتي إفصاح هذه الجملة في قوله بعد: إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضي بحسب المقصد الشرعي... إلخ.

(أ) سورة الأنعام، الآية: ٨٢.

(٢) أي فقد أبقوا اللفظ على عمومه الذي كان له في الأفراد، ولم يتغير معناه عند استعماله، حتى احتاجوا إلى المخصص، وهو قوله: ليس بذاك... إلخ، مع أن سياق الآية وما قبلها من الآيات في أهل الشرك.

(٣) تقدم (ج) ٣ - ص (١٣١).

(٤) الرواية الأولى أقد في الفهم، وأوضح في الغرض.

(ب) سورة لقمان، الآية: ١٣.

(ج) سورة الأنبياء، الآية: ٩٨.

(د) سورة الأنبياء، الآية: ١٠١.

لا تبقى، فإن بقيت فلا تخصيص، وإن لم تبقى دلالة فقد صار للاستعمال اعتبار آخر ليس للأصل، وكأنه وضع ثانٍ حقيقي لا مجازي. وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ الحقيقة اللغوية إذا أرادوا أصل الوضع، ولفظ الحقيقة العرفية^(١) إذا أرادوا الوضع الاستعمالي، والدليل على صحته ما ثبت في أصول العربية من أن للفظ العربي أصالتين: أصالة قياسية، وأصالة استعمالية. فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ في أصل الوضع، وهي التي وقع الكلام فيها، وقام الدليل عليها في مسألتنا. فالعام إذاً في الاستعمال لم يدخله^(٢) تخصيص بحال.

وعن الثاني: أن الفهم في عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وللشريعة بهذا النظر مقصدان:

أحدهما: المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه، وقد تقدم القول فيه.

والثاني^(٣): المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة، وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري؛ كما تقول في

(١) الحقيقة العرفية عندهم كالحقيقة اللغوية، في أنهما ينظر فيهما إلى اللفظ باعتبار الأفراد، كما قالوه في لفظ دابة وأن استعماله في خصوص ذوات الأربع منظور فيه للفظ الإفرادي، يقطع النظر عن معنى الكلام الذي تقضي العوائد بالقصد إليه ويفهم بمعونة سياق الكلام، فهناك فرق بين الحقيقة العرفية وبين الأصالة الاستعمالية التي يقررها في هذا المقام.

(٢) أي فهو وإن لم تبقى دلالة الوضعية، إلا أنه دل على عموم آخر اقتضاه الاستعمال، ودلالته حقيقية أيضاً لا مجاز، وليس هذا تخصيصاً حتى يقال: وكل تخصيص لا بد له من مخصص متصل أو منفصل، كما هو الاعتراض.

(٣) أي فهناك ثلاثة أوضاع: الوضع الإفرادي المعبر عنه بالأصالة القياسية والوضع الاستعمالي المعبر عنه بالحقيقة العرفية، وهذا ما أثبتته في الجواب الأول، والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية، والجواب عن الإشكال الأول يكفي فيه ملاحظة الوضع الثاني، أما الجواب عن الثاني فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة، حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة، وبين مبتدئ قد لا يعرف هذه الاستعمالات الشرعية، فيحصل له التوقف نظراً لوقوفه عند الوضعين الأولين.

الصلاة إن أصلها الدعاء لغة، ثم خصت في الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص، وهي فيه حقيقة لا مجاز؛ فكذلك نقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي إنها إنما تعم بحسب مقصد الشارع فيها، والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالي المتقدم الذكر، واستقراء مقاصد الشارع يبين ذلك، مع ما يضاف إليه في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية.

فأما الأول: فالعرب فيه شرَّحٌ سواء؛ لأن القرآن نزل بلسانهم.

وأما الثاني: فالتفاوت في إدراكه حاصل؛ إذ ليس الطارىء الإسلام من العرب في فهمه كالقديم العهد، ولا المشتغل بفهمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة، ولا المبتدئ فيه كالمتهني ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^(١) فلا مانع من توقف بعض الصحابة في بعض ما يشكل أمره، ويغمض وجه القصد الشرعي فيه؛ حتى إذا تبحر في إدراك معاني الشريعة نظره، واتسع في ميدانها باعه، زال عنه ما وقف من الإشكال، واتضح له القصد الشرعي على الكمال، فإذا تقرر وجه الاستعمال فما ذكر مما توقف فيه بعضهم راجع إلى هذا القبيل؛ ويعضده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية، فإن الموضوع يستمد منها^(٢)، وهذا الوضع وإن كان قد جيء به مضمناً في الكلام العربي فله مقاصد تختص به، يدل عليها المساق الحكمي أيضاً، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع، كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب، فكل ما سألوا عنه فمن القبيل إذا تدبرته.

فصل

ويتبين لك صحة ما تقرر، في النظر في الأمثلة المعترض بها في السؤال الأول^(٢).

فأما قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾^(ب) الآية، فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص، فإن السورة من أولها إلى

(أ) سورة المجادلة، الآية: ١١.

(١) استمداد غير مباشر على ما سيتضح بعد، وإلا فليس هذا من الحقيقة الشرعية كالصلاة مثلاً.

(ب) سورة الأنعام، الآية: ٨٢.

(٢) لعل الصواب: الثاني.

آخرها مقررة لقواعد التوحيد، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه، والذي تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام، في محاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ﴾^(١) فبين أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين، وظهر أنهما المعني^(١) بهما في سورة الأنعام إبطالاً بالحجة، وتقريراً لمنزلةهما في المخالفة، وإيضاحاً للحق الذي هو مصاد لهما، فكأن السؤال إنما ورد قبل تقرير هذا المعنى، وأيضاً: فإن ذلك لما كان تقريراً لحكم شرعي بلفظ عام كان مظنة لأن يفهم منه العموم في كل ظلم، دق أو جل، فلاجل هذا سألوا، وكان ذلك عند نزول السورة، وهي مكية نزلت في أول الإسلام قبل تقرير جميع كليات^(٢) الأحكام.

وسبب احتمال^(٣) النظر ابتداءً أن قوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾^(ب) نفى على نكرة، لا قرينة فيها تدل على استغراق أنواع الظلم، بل هو كقوله: لم يأتي رجل، فيحتمل المعاني التي ذكرها سببويه، وهي كلها نفى لموجب مذكور أو مقدر، ولا نص في مثل هذا على الاستغراق في جميع الأنواع المحتملة، إلا مع الإتيان بمن وما يعطي معناها، وذلك مفقود هنا، بل في السورة^(٤) ما يدل على أن ذلك النفي وارد على ظلم معروف، وهو ظلم الافتراء على الله والتكذيب بآياته، فصارت الآية من جهة أفرادها^(٥)

(أ) سورة الأنعام، الآية: ٢١.

(١) أي عني بهما في هذه الصورة إبطالاً لهما بالأدلة، وتقرير لبعدهما عن الحق، وتوضيحاً لما هو الحق في الواقع الذي هو ضدتهما، وقوله: فكأن السؤال... إلخ، يقتضي أن الآية نزلت قبل ظهور العناية في الكتاب - أو على الأقل في سورة الأنعام - بإبطال هاتين الخلتين، ولكن هذا يتوقف على أن الآية المذكورة كان نزولها سابقاً على تلك الآيات، حتى توقفوا فيها ولم يدركوا مقصد الشرع منها، فسألوا، ولو كانت الآيات المقررة لهذه المعاني سابقة عليها لفهموا مقصد الشرع بالظلم ولم يتوقفوا، هذا كلامه، وهو وجيه إذا تم سبق الآية لغيرها كما أشرنا إليه.

(٢) أي التي منها: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾.

(٣) أي فالآية باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الآيات الأخرى السابقة واللاحقة نراها باعتبار الاستعمال مجتمعة، لا نص فيها على الاستغراق الوضعي ولا على غيره، فجاء الاحتمال المقتضى للسؤال.

(ب) سورة الأنعام، الآية: ٨٢.

(٤) لا حاجة إليه في هذه المقام، لأننا في مقام سبب الإجمال كما قال بعد: فصارت الآية من جهة أفرادها بالنظر... إلخ.

(٥) فإفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها، وسياقها - أي حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات =

بالنظر في هذا المساق، مع كونها أيضاً في مساق تقرير الأحكام مجملة في عمومها، فوقع الإشكال فيها، ثم بين لهم النبي ﷺ أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم، وذلك ما دلت عليه السورة، وليس فيه تخصيص^(١) على هذا بوجه.

وأما قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾^(١) الآية، فقد أجاب الناس عن اعتراض ابن الزبيري فيها بجهله بموقعها، وما روي في الموضع أن النبي ﷺ قال له: «ما أجهلك بلغة قومك يا غلام»^(٢) لأنه جاء في الآية: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ وما لما لا يعقل، فكيف

= التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقاً - وكونها في مساق تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل وما دق، هذا وذاك جعل العموم محتملاً، وجعل الآية مجملة، فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص.

(١) كأنه يقول: إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية في هذه السورة، إبطالاً لهما بالحجة... إلخ ما سبق، فلما جاء ذكر الظلم في آية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾... إلخ جاء نازلاً من أول الأمر على معناه المذكور، فلا حاجة به إلى تخصيص، وهو في ذاته ظاهر، إلا أنه لا يظهر فيه كونه وضعاً شرعياً، وعده من نوع الحقيقة الشرعية التي قال فيها: إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري، فإنما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم وحج وزكاة؛ أما الظلم فلم يوضع في الشرع وضعاً خاصاً بل لا يزال بالمعنى الذي يقتضيه الوضع الأصلي والوضع الاستعمالي العربي بحسب المقام والقرائن، نعم: الاستعمال الشرعي في هذه الآية فهم من الآيات السابقة، ومن عناية الكتاب في هذه السورة بهذا النوع من الظلم، فكان قرينة على المراد منه، فلا حاجة به إلى تخصيص آخر منفصل أو متصل، وما وجد من السؤال والجواب إزاحة لإجمال فقط، والحاصل أن قوله سابقاً: والثاني: المقصد في الاستعمال الشرعي الوارد في القرآن بحسب تقرير الشريعة. واضح في ذاته، وعليه يتمشى هذا الكلام، ولكن قوله: وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع... إلخ، وكذا قوله: مع ما يضاف إلى ذلك في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية، وقوله بعد ذلك: والموضع يستمد منها، أي من وضع الحقيقة الشرعية، كل هذا لا يرتبط بالجواب عن آية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبَسُوا﴾ ولا الآية الثانية، فإن الكلام فيها إنما يرتبط بالمقصد الشرعي في الاستعمال، وهذا يستعان على فهمه بالآيات وبما يتقرر من الأحكام العامة في الشريعة، ولا دخل لهذا في مسألة الوضع الشرعي الذي ينقل معنى الكلمة إلى معنى أخص، بحيث لا تطلق في استعمال الشرع حقيقة إلا بهذا المعنى الخاص، اللهم إلا أن يكون مراده بذكر الوضع الشرعي، وما أطال به فيه مجرد التقريب والتشبيه فقط، وليس مراده أن الظلم انتقل في الوضع الشرعي إلى هذا النوع منه، وإن كان على كل حال ليس لذكره كبير فائدة.

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٩٨.

(٢) قال ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف: إنه اشتهر على السنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم،

تشمل الملائكة والمسيح؟ والذي^(١) يجري على أصل مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش، ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا المسيح وإنما كانوا يعبدون الأصنام، فقوله: ﴿وما تعبدون﴾ عام في الأصنام التي كانوا يعبدون، فلم يدخل في العموم الاستعمالي غير ذلك، فكان اعتراض المعترض جهلاً منه بالمساق، وغفلة عما قصد في الآيات، وما روي من قوله: «ما أجهلك بلغة قومك يا غلام» دليل على عدم تمكنه في فهم المقاصد^(٢) العربية وإن كان من العرب، لحدائثه وغلبة الهوى عليه في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد، ونزل قوله: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحُسنى﴾^(٣) بياناً^(٤) لجهله.

ومثله ما في الصحيح أن مروان قال لبوابه: اذهب يا رافع إلى ابن عباس فقل له: لئن كان كلُّ امرئ فرح بما أوتي، وأحب أن يُحمد بما لم يفعل، معذباً لتُعدَّبَنَ أجمعون، فقال ابن عباس: ما لكم ولهذه الآية؟ إنما دعا النبي ﷺ يهودَ فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم، ثم قرأ ابن عباس: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾^(ب) كذلك حتى قوله: ﴿يَفْرَحُونَ بِمَا أُوتُوا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾^(ج) فهذا^(٤) من ذلك المعنى أيضاً، وبالجملَة فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف

= وهو لا أصل له، ولم يوجد في شيء من كتب الحديث مسنداً ولا غير مسند، والوضع عليه ظاهر. والعجب ممن نقله من المحدثين... اهـ الوسي.

(١) خلاصة الجواب على طريقة غير المؤلف أن لفظ (ما) لا يشمل عيسى ولا الملائكة بقطع النظر عن مساق الآية، وعلى طريقة المؤلف - من اعتبار المساق وكونها في كفار قريش - يكون الجواب بالنظر إلى الواقع، وهو أن قريشاً لم تعبد عيس ولا الملائكة، فلا يتصور دخولهما، ولو كان لفظ (ما) صالحاً للشمول، وقد وجه المؤلف الأثر على كلتا الطريقتين، والواقع أنه صالح للتنزيل عليهما.

(٢) أي التي لا بد من الاسترشاد فيها بما يساق الكلام له.

(أ) سورة الأنبياء، الآية: ١٠١.

(٣) أي لزيادة بيان جهل المعترض، كما في شرح المنهاج.

(ب) سورة آل عمران، الآية: ١٨٧.

(ج) سورة آل عمران، الآية: ١٨٨.

(٤) فمروان أفرد الآية عما قبلها فظن العموم، فبين له الحبر في جوابه ما ينتزل عليه هذا العموم، =

وقعت في الشريعة، وإن ثم قصداً آخر سوى القصد العربي^(١) لا بد من تحصيله، وبه يحصل فهمها، وعلى طريقه يجري سائر العمومات. وإذ ذلك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل^(٢) البتة، وأطردت العمومات قواعد صادقة العموم، ولنورد هنا فصلاً هو مظنة لورود الإشكال^(٣) على ما تقرر، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضحاً أكمل.

فلقائل أن يقول: إن السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم عرباً قد أخذوا بعموم اللفظ، وإن كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذلك، وهو دليل على أن

بمساعدة سياق الآية والقصة التي نزلت فيها، ومن أدب المؤلف مع مروان قوله: فهذا من ذلك المعنى، ولم يقل لعدم تمكن مروان من فهم مقاصد الشريعة، وقوله: فجوابهم، أي الأجوبة التي سبقت عن توقفهم في الآيات الثلاث.

(١) أي العربي البحث الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقهِ جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الألفاظ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية، فتكون تلك القرائن كياناً للمجمل، لا تخصيص وإخراج لبعض ما أريد من اللفظ.

(٢) وسيأتي أنه لا تخصيص بالمتصل أيضاً.

(٣) الإشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الإشكال السابق القائل: إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الإفرادي، مع أن سياق الاستعمال يقتضي خلاف ما فهموا، فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وأن فهم المقصد الشرعي مما يتفاوت الأمر فيه بين الطارئ الإسلام والقديم العهد. والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك، فمن تبحر أدرك الاستعمال الشرعي ومقصد الشارع على الكمال فتوقف الصحابة في مثل آية: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ إنما هو راجع إلى ذلك، لأن الآية في الأنعام، وهي من أول ما أنزل، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تفريرها، فهذا هو عذرهم في التوقف، ويريد بهذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للإشكال، لأن السلف الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب، ومعاوية، وعكرمة، وابن عباس، وغيرهم من الأئمة المجتهدين، أخذوا بعموم الألفاظ، وإن كان سياق الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم، وما ذلك إلا لأن المعنى عندهم هو العموم الإفرادي، فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره مما خص بالمنفصل، لا أنها ما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم، وأن عمومها باقٍ لم يمسه تخصيص كما تقول، وبهذا يتبين الفرق بين الإشكال والجواب هنا وبين ما تقدم، وأن قوله: والجواب عنه، معطوف على لفظ ما، فالإشكال الآتي وارد على ما قرره في رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت. وقوله: يتضح، واقع في جواب الأمر، ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله: والجواب، كما قاله بعضهم، وإن جعله هو الصواب.

المعتبر عندهم في اللفظ عمومه بحسب اللفظ الإفرادي، وإن عارضه السياق؛ وإذا كان كذلك عندهم صار ما يبين لهم خصوصه كالأمثلة المتقدمة مما خص بالمنفصل، لا مما وضع في الاستعمال على العموم المدعى.

ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة:

منها: أن عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام، كما كان يلبس المرقع في خلافته، فقيل له: لو اتخذت طعاماً ألين من هذا؟ فقال: أخشى أن تعجل طيباتي، يقول الله تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾ الحديث، وجاء أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع في الإنفاق شيئاً: أين تذهب بكم هذه الآية: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾ الآية، وسياق الآية يقتضي أنها إنما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة، ولذلك قال: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ﴾^(أ) ثم قال: ﴿الْيَوْمَ تُجْرَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾^(ب) فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستنداً في ترك الإسراف مطلقاً، وله أصل في الصحيح^(١) في حديث المرأتين المتظاهرتين على النبي ﷺ، حيث قال عمر للنبي ﷺ: أدع الله أن يوسع على أمتك، فقد وسع على فارس والروم وهم لا يعبدونه، فاستوى جالساً فقال: «أَوْ فِي شَكِّ يَا ابْنَ الْخَطَابِ؟ أَوْلَيْتَ قَوْمَ عَجَلْتْ لَهُمْ طَيِّبَاتُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» فهذا يشير إلى مأخذ عمر في الآية، وإن دل السياق على خلافه.

وفي حديث الثلاثة^(٢) الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة أن معاوية قال: صدق الله ورسوله: ﴿مَنْ كَانَ يَرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا﴾^(ج)

(أ) سورة الأحقاف، الآية: ٢٠.

(ب) سورة الأنعام، الآية: ٩٣.

(١) أخرجه البخاري في قصة اعتزله ﷺ نساء شهرآ، وأخرجه أيضاً مسلم والترمذي.

(٢) وهم: المستشهد في الجهاد، ومتعلم العلم ومعلمه، والمنفق كثيراً من ماله في أوجه البر، ولكنهم رأوا بأعمالهم، وفعلوا ليقال إنهم فعلوا، وقد قيل: فهؤلاء أرادوا زينة الحياة الدنيا بأعمال الآخرة، فوفاهم ما أرادوا فيها، والحديث رواه مسلم.

(ج) سورة هود، الآية: ١٥.

إلى آخر الآيتين، فجعل مقتضى الحديث وهو في أهل الإسلام داخلاً تحت عموم الآية، وهي في الكفار، لقوله: ﴿أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار﴾^(أ)... إلخ، فدل على الأخذ بعموم (من) في غير الكفار أيضاً.

وفي البخاري عن محمد بن عبد الرحمن قال: قُطِعَ على أهل المدينة بَعَثُ، فاكتبت فيه، فلقيت عكرمة مولى ابن عباس فأخبرته، فنهاني عن ذلك أشد النهي، ثم قال: أخبرني ابن عباس أن أناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يُكثرون سواد المشركين على عهد رسول الله ﷺ، يأتي السهم يُرمى به فيصيب أحدهم فيقتله، أو يُضرب فيُقتل، فأنزل الله عز وجل: ﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم﴾^(ب) الآية، فهذا أيضاً من ذلك؛ لأن الآية عامة فيمن كثر سواد المشركين، ثم إن عكرمة أخذها على وجه أعم^(١) من ذلك.

وفي الترمذي والنسائي عن ابن عباس لما نزلت: ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم﴾^(ج) الآية، دخل قلوبهم منه شيء لم يدخل من^(٢) شيء، فقالوا للنبي ﷺ، فقال: «قولوا سمعنا وأطعنا»^(٣) فألقى الله الإيمان في قلوبهم، فأنزل الله تعالى: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون﴾^(د) الآية، ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾^(هـ) قال: قد فعلت^(٤) ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا﴾^(هـ) قال: قد

(أ) سورة هود، الآية: ١٦. (ب) سورة النحل، الآية: ٢٨.

(١) فجعلها شاملة لمن يعين على حرب ظالمة بين المسلمين.

(ج) سورة البقرة، الآية: ٢٨٤.

(٢) الرواية لمسلم وأصلها: دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء. وفي تفسير ابن جرير: لم يدخلها، وهذه الجملة صفة لشيء أي دخل قلوبهم من الآية الكريمة شيء من الفزع والخوف لم يدخلها من أجل شيء آخر من الآيات.

(٣) رواه مسلم، وهو جزء من حديث طويل تقدم وسيذكر أجزاء منه في عدة مواضع.

(د) سورة البقرة، الآية: ٢٨٥.

(هـ) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٤) بقية الحديث السابق.

فعلت. الحديث... إلخ، فهموا من الآية العموم، وأقره النبي ﷺ، ونزل بعدها: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ على وجه النسخ أو غيره مع قوله (١) تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ (١) وهي قاعدة مكية كلية، ففي هذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم اللفظي، وإن دل الاستعمال اللغوي أو الشرعي على خلافه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى﴾ (ب) الآية، فإنها نزلت فيمن ارتد عن الإسلام، بدليل قوله بعد: ﴿إن الله لا يفرغ أن يُشرك به﴾ (ج) الآية، ثم إن عامة العلماء استدلوا بها على كون الإجماع حجة وأن مخالفه عاصٍ، وعلى أن الابتداع في الدين مذموم، وقوله تعالى: ﴿ألا إنهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه﴾ (د) ظاهر مساق الآية أنها في الكفار والمنافقين أو غيرهم، بدليل قوله: ﴿ليستخفوا منه﴾ أي من الله تعالى أو من رسول الله ﷺ، وقال ابن عباس: إنها في أناس كانوا يستحيون أن يتخلَّوا فيفضوا إلى السماء، وأن يجامعوا نساءهم فيفضوا إلى السماء، فنزل ذلك فيهم، فقد عم (٢) هؤلاء في حكم الآية مع أن المساق لا يقتضيه.

(١) أي وهو قرينة على أن الله لم يكلف بما يجري في النفس من الخواطر، لأنه حرج، ومع أنه يقتضي خلاف ما فهموا، فقد كان معلومهم على العموم الإفرادي، لا الاستعمال الشرعي الذي يمنع من هذا الفهم، وقد أقرهم ﷺ على ما فهموا حتى نزل ما يخصهم وهو: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ إلا أن قوله: على وجه النسخ، من باب تكميل المقام في ذاته، لأنه عليه لا بد أن يكون مقصوداً ابتداءً ثم نسخ، ويكون فهمهم في محله، فيخرج عما نحن فيه. وقوله: أو غيره، بناء على أنه تخصيص كما تقدم للمؤلف الكلام فيه في باب النسخ على اصطلاح المتقدمين. ولو ذكره واقتصر عليه لكان أنسب بالمقام، وهذا كله على بعض التفاسير في آية: ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم﴾ أي على أنها راجعة للشهادة وكتمانها، فيكون فيه شاهد لما نحن فيه.

(أ) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(ب) سورة النساء، الآية: ١١٥.

(ج) سورة النساء، الآية: ٤٨.

(د) سورة هود، الآية: ٥.

(٢) ابن عباس يقول صراحة إنها نزلت في الذين يستحيون، ولا يلزم من الاستخفاء بمعنى الاستحياء النفاق أو الكفر، فهو يخالف غيره في سبب النزول، فلا يجعلها في الكفار ثم يسحب حكمها على بعض المؤمنين حتى تجعل الآية مما نحن فيه، فما لم يقل ابن عباس صراحة إنها نزلت في الكفار =

ومثل هذا كثير، وهو كله مبني على القول باعتبار عموم اللفظ لا خصوص السبب. ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَخُكْمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(١) مع أنها نزلت^(١) في اليهود والسياق يدل على ذلك، ثم إن العلماء عَمُوا بها غير الكفار، وقالوا: كُفِّرُوا دون كفر.

فإذا رجع هذا البحث إلى القول بأن لا اعتبار بعموم اللفظ، وإنما الاعتبار بخصوص السبب^(٢) وفيه من الخلاف ما علم^(٣)، فقد رجعنا إلى أن أحد القولين هو الأصح، ولا فائدة زائدة^(٤).

والجواب: أن السلف الصالح إنما جاؤوا بذلك الفقه الحسن بناء على أمر آخر غير راجع إلى الصيغ العمومية؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه الراسخون في العلم، وهو أن الله تعالى ذكر الكفار بسبب أعمالهم، والمؤمنين بأحسن أعمالهم، ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء، فيرى أوصاف أهل الإيمان وما أعد

= وأنها تشمل من استحقا... إلخ، لم يكن لذكرها هنا وجه، وحديث ابن عباس هذا أخرجه البخاري.

(أ) سورة المائدة، الآية: ٤٤.

(١) أي الآيات الثلاث نزلت في اليهود خاصة كما قال ابن عباس فيما رواه عنه أبو داود: هذه الآيات الثلاث خاصة نزلت في قريظة والنضير، وفي مسلم عن البراء أنها في الكفار كلها. راجع قصة اليهودي المحمم المجلود، وهو سبب نزول هذه الآيات في التيسير.

(٢) وإن من المخصص المنفصل سبب النزول يعني وما شاكلة، فإن ما ذكره المؤلف في هذا المقام لا يقتصر مقتضى الحال فيه على خصوصية السبب، كما هو ظاهر، فإن كلامه فيما هو أوسع من ذلك، كما في كلام عمر وكلام معاوية.

(٣) وهو أن الجمهور على القول باعتبار عموم اللفظ، ولا اعتبار بخصوص السبب، والنزاع فيما إذا بني عام مستقل على سبب خاص، مثاله أنه سئل ﷺ عن بئر بضاعة التي تلقى فيها الجيف فقال: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء»... إلخ، وكما في قصة مروره بشاة ميمونة ميتة فقال: «أياها دبح فقد طهر»، وقد نقل عن الشافعي أن العبرة بخصوص السبب مخالفاً للجمهور الذين حجوه بالأدلة المتضافرة على أن العبرة بعموم اللفظ.

(٤) قد يقال: وكيف لا تكون الفائدة زائدة، وقد صحح بناء على فهمك غير ما صححه الجمهور، من أن العبرة بالعموم لا بالخصوص، إلا أن يقال أنه يريد الفائدة التي يعينها المؤلف ويكد للحصول عليها، وهي أنه لا تخصيص بالمنفصل أصلاً.

لهم، فيجتهد رجاء أن يدركهم، ويخاف أن لا يلحقهم فيفر من ذنوبه، ويرى أوصاف أهل الكفر وما أعد لهم، فيخاف من الوقوع فيما وقعوا فيه، وفيما يشبهه، ويرجو بإيمانه أن لا يلحق بهم، فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما وإن كان مسكوتاً عنه، لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذاً^(١) الجانبين كمحال الاجتهاد لا فرق، لا من جهة أنهم حملوا ذلك محمل الداخل تحت العموم اللفظي، وهو ظاهر^(٢) في آية الأحقاف وهود والنساء في آية: ﴿الَّذِينَ تَوْفَّأَهُمِ الْمَلَائِكَةُ﴾^(١)، ويظهر أيضاً في قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(ب)، وما سوى^(٣) ذلك، فإما من تلك القاعدة، وإما أنها بيان فقه الجزئيات من الكليات العامة، لا أن المقصود التخصيص بل بيان جهة^(٤) العموم، وإليك النظر في التفاصيل. والله المستعان.

فصل

إذا تقرر ما تقدم فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل.

- (١) أي يتجاوزه الطرفان ويأخذه كل منهما إلى جهته، فهو مأخوذ لكل منهما، فالعبارة مستقيمة.
- (٢) لأن الآيات المذكورة لا يتأتى فيها اندراج المؤمنين في عمومها اللفظي، لا سيما الآيات الثلاث الأولى وعلى ما هو الظاهر في الآية الرابعة من قوله: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى﴾ ولذا أفردتها بقوله: ويظهر أيضاً.
- (أ) سورة النحل، الآية: ٢٨.
- (ب) سورة النساء، الآية: ١١٥.
- (٣) أي من الآيات السابقة المستشكل بها. وقوله: من تلك القاعدة، أي المتقدمة في هذا الجواب، ويمكن اطرادها في الجميع، وأما أنه من المجيبين - كابن عباس في آية: ﴿ويحبون أن يحمداوا﴾ بيان وتقرير لطريقة أخذ الجزئيات الفقهية من الكليات، وأنه يلزم أن يوقف بها عند الحد الاستعمالي في المقاصد الشرعية، ولا يرجع بها إلى الوضع على الإطلاق، وليس مقصودهم أن الآيات كانت في قصد الشارع عامة ثم خصصت، بل غرضهم بيان أن عمومها ليس بحسب ما فهم السائل عموماً ينظر فيه للوضع العربي الإفرادي، بل الاستعمالي بحسب مقاصد الشارع في مثله، وما يعين عليه المقام وما يقتضيه الحال، وعليه يكون قوله: وما سوى ذلك، راجعاً إلى ما سبق من أول الفصل، وظاهر أن صحة العبارة: لا أن المقصود، وليست: لأن، كما في أصل النسخة.
- (٤) أي وأنه عموم بقدر مقاصد الشرع فيه، يعد فهم قواعد الشريعة، أي فلم يفهموا العموم من الوقوف عند حد اللفظ العام نفسه، ولم يفهموا الخصوص باعتبار أنه تخصيص وإخراج لما كان داخلياً حتى يكون المخصص منفصلاً بطريق من طريقة.

فإن كان بالمتصل؛ كالاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض وأشبه ذلك، فليس في الحقيقة بإخراج لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد، وهو ينظر إلى قول سيبويه: زيدٌ الأحمرُ عند من لا يعرفه كزيد وحده عند من يعرفه، وبيان ذلك أن زيداُ الأحمر هو الاسم المعرف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما، وهكذا إذا قلت: الرجل الخياط، فعرفه السامع فهو مرادف لزيد فإذا المجموع هو^(١) الدال، ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت: عشرة إلا ثلاثة، فإنه مرادف لقولك: سبعة، فكأنه وضع آخر عرض حالة التركيب، وإذا كان كذلك فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظاً ولا قصداً^(٢)، ولا يصح أن يقال إنه مجاز أيضاً، لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك: ما رأيت أسداً يفترس الأبطال، وقولك: ما رأيت رجلاً شجاعاً، وأن الأول مجاز، والثاني حقيقة، والرجوع في هذا إليهم، لا إلى ما يصوره العقل^(٣) في مناحي الكلام.

وأما التخصيص بالمنفصل فإنه كذلك أيضاً راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ، حسبما تقدم في رأس المسألة، لأنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون.

فإن قيل: وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة، فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع، وليس بمراد

(١) ولا تخصيص فيه، وهو حقيقة فيه، وهذا رأي أبي الحسين أن ما خص بغير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة، فالباقي يكون اللفظ فيه حقيقة؛ وذلك لأن هذه المذكورات صارت كالجزم من الدال على المعنى المقصود، وصار الدال معها لمعنى غير ما وضع له أولاً، وقوله: ويظهر ذلك في الاستثناء، لأن العام الذي أخرج منه البعض كقولك: أكرم بني تميم إلا البخلاء منهم، باقٍ على عمومه دلالة وإرادة، وليس من العام المخصص في شيء، ومثل هنا بعشرة، وليست أسماء العدد من العموم في شيء، إلا أن غرضه إفادة أن الاستثناء كجزء من الكلام الدال على السبعة، وهو أظهر من الصفة.

(٢) يترتب الثاني على الأول، لأنه إذا كان اللفظ بقيدته آتياً على قدر المراد فلا محل للتخصيص قصداً.
(٣) كأن يصور أن الرجل في سياق النفي عام عموماً قصره الوصف على نوع منه، وهو أقل مما كان يتناوله قبل الوصف، فهو غير ما وضع له (رجل) فيكون مجازاً.

الدخول تحتها، وإلا كان التخصيص نسخاً، فإذا لا فرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالمتصل على ما فسرت، فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصوليون؟

فالجواب: أن الفرق بينهما ظاهر، وذلك أن ما ذكر هنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص، فنحن بيننا أنه بيان لوضع اللفظ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه، وبينهما فرق، فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذي^(١) سبق عقب اللفظ المشترك لبيان المراد منه، والذي للأصوليين نظير^(٢) البيان الذي سبق عقب الحقيقة لبيان أن المراد المجاز؛ كقولك: رأيت أسداً يفترس الأبطال.

فإن قيل: أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلاً أم لا؟ فإن كان باطلاً لزم أن يكون ما أجمعوا عليه من ذلك خطأ، والأمة^(٣) لا تجتمع على الخطأ، وإن كان صواباً وهو الذي يقتضيه إجماعهم فكل ما يعارضه خطأ، فإذا كل ما تقدم بيانه خطأ.

فالجواب: أن إجماعهم أولاً غير ثابت على شرطه، ولو سلم أنه ثابت لم يلزم منه إبطال ما تقدم؛ لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع الإفرادي، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالي، حتى إذا أخذوا في الاستدلال على الأحكام رجعوا إلى اعتباره، كل على اعتبار رآه، أو تأويل ارتضاه، فالذي تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ في الاستعمال، بلا خلاف بيننا وبينهم، إلا ما يفهم عنهم من لا يحيط علماً بمقاصدهم، ولا وجود محمول كلامهم وبالله التوفيق.

فصل

فإن قيل: حاصل^(٤) ما مر أنه بحث في عبارة، والمعنى متفق عليه؛ ومثله لا ينبغي عليه حكم.

- (١) وهو لا يخرج الصيغ عن وضعها، وإنما يكشف عن الوضع المراد من بين الأوضاع.
- (٢) وإنما قال نظيره أي شبيهه، للفرق الظاهر بين المعنى المجازي المنقول إليه وبين المعنى الباقي بعد التخصيص، فإن الأول ليس بعضاً مما وضع له اللفظ حقيقة، بل معنى آخر مناسب له فقط، أما الثاني فإنه بعض ما وضع له اللفظ، ولذا قال بعضهم: إنه لا يزال اللفظ فيه حقيقة.
- (٣) أي والأصوليون أمة في فهم.
- (٤) يعني يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد، وأنهم وإن سموه تخصيصاً وإخراجاً لبعض ما دخل =

فالجواب: أن لا، بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام:

منها: أنهم اختلفوا في العام إذا خص هل يبقى^(١) حجة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع؛ لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص، صار معظم الشريعة مختلفاً فيها هل هو حجة أم لا؟ ومثل ذلك يلقي في المطلقات فانظر فيه، فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبقى^(٢) الإشكال المحظور، وصارت العمومات حجة على كل قول.

ولقد أدى إشكال هذا الموضوع إلى شناعة^(٣) أخرى، وهي أن عمومات القرآن ليس

في العام، إلا أنهم عند الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا الصيغ بالوضع الاستعمالي لا الوضع الإفرادي، فالمال واحد، والخلاف في العبارة، وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه.

(١) أي العام الذي خصص بمبين: «أقتلوا المشركين» المخصص بالذمي مثلاً، أما المخصص بمجمل، نحو هذا العام مخصص، أو لم يرد به ما يتناوله، فليس بحجة اتفاقاً، والجمهور على أن المخصص بمبين حجة في الباقي مطلقاً، وقال البلخي: حجة إن خص بمتصل لا منفصل.

(٢) أي لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله: إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية المسميات مجازاً، بل كان ما تحتها من المسميات مراتب في المجاز متعددة، فكان اللفظ فيها مجملاً، فلا بد من دليل على ما يراد منها، فأنت ترى أن الإشكال في كون الباقي حجة ما نشأ إلا من دعوى أن التخصيص يجعل الباقي مجازاً، وعلى رأي المؤلف لا يكون مجازاً، فلا إشكال في أن العام حقيقة في جميع ما قصد، فهو حجة فيه، وسقط سبب الخلاف في الحجية، وقوله: صارت العمومات حجة على كل قول، يعني أنه يلزم ذلك، وأن من خالف لو اطلع على ما قلنا وعرف سقوط سبب مخالفته لقال بالحجبة مع الجمهور.

(٣) تعلم أن المسألة آلت إلى أنه يقول: إن الذي يسمونه تخصيصاً بالمتصل أو المنفصل ليس تخصيصاً، وأن هذه العمومات وإن لم تبق بمعناها الوضعي الإفرادي الشامل لأكثر من المراد للشارع، فهي بحسب الاستعمال ومقاصد الشرع إنما تنطلق على ما يراد فقط بحسب مقتضى المقام وقرائن الأحوال، وهي حقيقة فيما يراد لا مجاز، وأن هذه القرائن تعتبر كمبين المجمل لا كقرائن المجاز الذي يقتضيه القول بالتخصيص، وعليه: فالمقدار الذي يتناوله العام المقصود للشارع لا يختلف على رأيه ورأي الأصوليين، والاعتداد بالعمومات القرآنية فيما أراده منها القرآن واحد، متى درجنا على القول بالحجبة في الباقي الذي بالغ عليه، والقرائن العقلية والحسية وغيرها مما يسميه هو كيان للمجمل، ويسمونه هم مخصصاً لا بد منها عند الطرفين، فإننا إذا قلنا: لا يعمل بالعام إلا بعد الاستقصاء عن المخصص، فكذلك نقول: لا يعمل بالمجمل إلا بعد التحقق من المبين، فأين هو =

فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص؛ وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة، إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم. وفي هذا إذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد إليها، وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضوع عن ابن عباس أنه قال: ليس في القرآن عام إلا مخصص، إلا قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١) وجميع ذلك مخالف لكلام العرب، ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً، بحسب قصد العرب في اللسان، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام.

وأيضاً: فمن المعلوم أن النبي ﷺ بُعث بجوامع الكلم، واختُصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن في التحصيل، ورأسُ هذه الجوامع في التعبير العمومات، فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع، بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور أخرى، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة، وما نقل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل.

= إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال بها إلا على جهة التساهل وتحسين الظن على رأيهم، وعدم ذلك على رأيهم؟ ثم أين الإخلال بجوامع الكلم على رأيهم، وعدم الإخلال بها على رأيهم؟ مع أن المقدار الذي يتناوله العام واحد بعد التخصص أو بعد البيان، وكيف نقول على رأيهم بافتقار الجوامع إلى قرائن ومخصصات ولا نقول بذلك فيها على رأيهم؟ وقد قال بعد: فالحق أنها على عمومها الذي يفهمه العربي الفهم المطلق على مقاصد الشرع، فإذا ليست باقية على وضعها الإفرادي، ولا هي غير مفتقرة إلى فهم العربي المطلق على مقاصد الشرع لتكون قرينة له يفهم بها مقدار ما تناوله العام، فليست مستغنية عن القرائن والمقيدات على ما قاله أيضاً غايته أنه لا يسميه تخصيصاً، بل بياناً لا بد منه، وهلا قال في الفائدة الثانية وبذلك أيضاً انحسرت مادة الشناعة الناشئة من وجود خلاف في حجية العام المخصص، لأنه مهما كان الخلاف ضعيفاً فإن هذا النزاع يوهن الاستدلال بهذه العمومات، وهي معتمد الشريعة، ويجعل الأخذ بها من طريق تحسين الظن، لا من باب تحقيق النظر والقطع بالحكم، وتبنى الفائدة الثالثة عليه أيضاً، لأن العمومات إنما تكون جوامع إذا كان معناها محدداً محرراً، وهو إنما يكون كذلك إذا كان اللفظ فيه حقيقة، لا مجازاً محتملاً كما تقدم بيانه عند من يذهب إلى أنه ليس بحجة، لإجماله في المراتب التي يحتملها المجاز.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢ وسورة النور، الآيات: ٣٥ و ٦٤ وسورة الحجرات، الآية: ١٦ وسورة التغابن، الآية: ١١.

فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي، بحيث يفهم محلّ عمومها العربيّ الفهم المطّلع على مقاصد الشرع، فثبت أن هذا البحث ينبني عليه فقه كثير وعلم جميل وبالله التوفيق.

المسألة الرابعة

[الرخص لا تخصص عمومات العزائم حقيقة]

عمومات العزائم وإن ظهر بباديء الرأي أن الرخص تخصصها^(١)، فليست بمخصصة لها في الحقيقة، بل العزائم باقية على عمومها، وإن أطلق عليها أن الرخص خصصتها فإطلاق مجازي لا حقيقي.

والدليل على ذلك أن حقيقة الرخصة إما أن تقع بالنسبة إلى ما لا يطاق أو لا، فإن كان الأول فليست برخصة في الحقيقة؛ إذ لم يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها، وإنما يقال هنا أن الخطاب بالعزيمة مرفوع من الأصل، بالدليل الدال على رفع تكليف ما لا يطاق، فانتقلت العزيمة إلى هيئة أخرى، وكيفية مخالفة للأولى كالمصلي لا يطيق القيام فليس بمخاطب بالقيام، بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر، وهو العزيمة عليه وإن كان الثاني فمعنى الرخصة في حقه أنه إن انتقل إلى الأخف فلا جناح عليه، لا أنه سقط^(٢) عنه فرض القيام، والدليل على ذلك أنه إن تكلف فصلّى قائماً فيما أن يقال إنه أدّى الفرض على كمال العزيمة أو لا، فلا يصح أن يقال إنه لم يؤده على كماله، إذ قد ساوى فيه الصحيح القادر من غير فرق، فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل، فلا بد أنه أداه على كماله، وهو معنى كونه داخلاً تحت عموم الخطاب بالقيام.

فإن قيل: إن العزيمة مع الرخصة من خصال الكفارة بالنسبة إليه، فأيّ الخصلتين فعل فعلى حكم الوجوب، وإذا كان كذلك فعمله بالعزيمة عمل على كمال، وقد ارتفع عنه حكم الانتحام، وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخصة فقد تخصصت

(١) حتى يقال مثلاً؛ الظهر أربع إلا على المسافر، وصوم رمضان واجب إلا على المسافر، وهكذا، فتكون الرخص مخصصة لأدلة العزائم.

(٢) ويدل على عدم سقوطه قولهم في الرخصة مع قيام السبب للحكم الأصلي.

عمومات العزائم بالرخص على هذا^(١) التقرير، فلا يستقيم القول ببقاء العمومات إذ ذاك .

وأيضاً^(٢): فإن الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين، لأن معنى بقاء العزيمة أن القيام في الصلاة واجب عليه حتماً، ومعنى جواز الترخص أن القيام ليس بواجب حتماً؛ وهما قضيتان متناقضتان لا تجتمعان على موضوع واحد، فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة إلى من يشق عليه القيام في الصلاة .

وأمر ثالث وهو: أن الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب، والقاعدة أن ذلك محال لا يمكن، فما أدى إليه مثله .

فالجواب: أن العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة، إذ لم يأت دليل ثابت يدل على حقيقة التخيير، بل الذي أتى في حقيقة الرخصة أن من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة، لا أن المكلف مخير بين العزيمة والرخصة؛ وقد تقدم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرخص، وإذا ثبت ذلك فالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها؛ وللمخالفة حكم^(٣) آخر .

وأيضاً: فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى؛ والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد، فليساً بواردين على المخاطب من جهة واحدة، بل من جهتين مختلفتين، وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع، وزال^(٤) التناقض المتوهم في الاجتماع؛

(١) وكأنه يقول: الظهر تجب أربعاً وجوباً منحتماً، إلا على المسافر، فإن أدى اثنين أو أربعاً صح وارتفع انحناء الأربعة الذي كان على غير المسافر، وهذا تخصيص لعموم دليل العزيمة .

(٢) هذا الوجه وما بعده مبنيان على الوجه الأول ومتوقفان عليه، فمتى بطل بطلاً، ولذا كان الجواب بإبطال الأول كافياً في إبطال الاعتراضين، ويبقى الكلام على ما جعله المؤلف جواباً عن الثاني ليدفع التناقض به، وسيأتي ما فيه .

(٣) وهو رفع الإثم .

(٤) كيف والمخاطب واحد على كل حال، هو الله تعالى، فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله، أم من جهة حق آدمي، أم موزعين كما يقول، فالإشكال باقٍ لا يرتفع بهذا الجواب، لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفاً منحتماً، وإن كان لحقه تعالى، وكلفه بها تكليفاً غير منحتم لحق العبد، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض فمهما اختلف سبب التكليف فإن التناقض =

ونظير تخلف العزيمة للمشقة^(١) تخلفها للخطأ والنسيان والإكراه وغيرها من الأعذار التي يتوجه^(٢) الخطاب مع وجودها، مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع في محذور، وعلى هذا ينبغي معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها^(٣)، وهو أن العمومات التي هي عزائم إذا رفع الإثم عن المخالف فيها لعذر من الأعذار، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص، وإن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها فعلى المجاز لا على الحقيقة، ولنعدّها مسألة على حدتها، وهي:

المسألة الخامسة

[سائر الأعذار لا تخصص عمومات العزائم]

والأدلة على صحتها ما تقدم^(٤). والمسألة وإن كانت مختلفاً فيها على وجهٍ آخر،

- = حاصل، لا يدفعه إلا التخصص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال: هل هي؟ هي.
- (١) أي لا يعدم الطاقة الذي جعله لا تكليف معه، فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم مما فيه المشقة فقط؟ فإن كان من الأول لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما، وسيأتي تميم الكلام.
- (٢) ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الإثم لا رفع التكليف، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه.
- (٣) وإن لم يكن مما يسمى رخصة.
- (٤) قال في الدليل الأول هناك: لا يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها، فالخطاب مرفوع من الأصل، لرفع التكليف بما لا يطاق، فإجراء هذا الدليل لا يناسب ما نحن فيه لأنه ينتج عكس مطلوبه ويقتضي أنه لا تكليف مع النسيان والخطأ أيضاً قالوا: إن الفهم والقدرة على الامتثال شرطان في التكليف، وأجابوا عن مثل اعتبار طلاق السكران الفاقد للشرط بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها، فهو من خطاب الوضع لا من التكليف، وهذا يشكل على المسألة هنا، وعلى قوله سابقاً: ونظير تخلف العزيمة للمشقة تخلفها للخطأ والنسيان والإكراه وغيرها من الأعذار التي يتوجه الخطاب... إلخ إلا أن يقال إنه جار على القول بتوجه التكليف إلى هؤلاء جميعاً، وأشار إلى ذلك بقوله: وإن كان مختلفاً فيها، ويكون معنى الشرط على هذا القول أنه شرط في المؤاخظة لا في أصل توجه التكليف، هذا وقد سبق له في باب الأحكام الإفاضة في مرتبة العفو، وأنها زائدة عن الأحكام الخمسة، وأقام الأدلة عليها إثباتاً ونفيّاً، وذكر مواضعها على القول بشوئها، وختم المبحث هناك بما ختمه به هنا من أن هذا مبحث لا ينبغي عليه فقه، وأن الأولى تركه فراجع إن شئت.

فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص، ولنفرض المسألة في موضعين:

أحدهما^(١): فيما إذا وقع الخطأ من المكلف، فتناول ما هو محرم ظهرت علة تحريمه بنص أو إجماع أو غيرهما؛ كشارب المسكر يظنه حلالاً، وآكل مال اليتيم أو غيره يظنه متاع نفسه، أو قاتل المسلم يظنه كافراً، أو واطىء الأجنبية يظنها زوجته أو أمته، وما أشبه ذلك؛ فإن المفسد التي حرمت هذه الأشياء لأجلها واقعة أو متوقعة، فإن شارب المسكر قد زال عقله وصدده عن ذكر الله وعن الصلاة وآكل مال اليتيم قد أخذ ماله الذي حصل له به الضرر والفقر، وقاتل المسلم قد أزهق دم نفس ﴿وَمَنْ قَتَلَهَا فكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾^(١) وواطىء الأجنبية قد تسبب في اختلاط نسب المخلوق من مائه فهل يسوغ في هذه الأشياء أن يقال إن الله أذن فيها وأمر^(٢) بها؟ كلا، بل^(٣) عذر الخاطيء، ورفع الحرج والتأثير بها وشرع مع ذلك فيها التلافي حتى تزول المفسدة فيما يمكن فيه الإزالة؛ كالغرامة والضمان في المال، وأداء الدية مع تحرير الرقبة في النفس، وبذل

(١) فرض المسألة في هذين الموضعين من باب التمثيل لا الاستقصاء، لأنها أوسع من ذلك، وقد سبق له في النوع الأول من الأنواع الثلاثة لمرتبة العفو المذكور هناك - وهو الوقوف مع الدليل المعارض قصد نحوه - أن أدرج فيه العمل بالعزيمة مع وجود مقتضى الرخصة، كما أدرج فيه المتناول كشارب المسكر يظنه حلالاً، وأدرج فيه خطأ القاضي في مسائل الاجتهاد ما لم يكن خطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض القواطع، وإنما قيده بقوله: ظهرت... إلخ حتى يتأتى له قوله بعد: فهل يسوغ أن يقال... إلخ، يعني: ومع مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها لا يمكن أن يقال ذلك، وكذا يقال في الموضع الثاني.

(أ) سورة المائدة، الآية: ٣٢.

(٢) المناسب: أو، لينفي الإباحة والأوامر، فيبقى النهي متوجهاً كما سيقول: رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم، وقوله بعد: مأموراً بما أخطأ فيه أو مأذوناً له فيه، يؤيد أن المقام لأو.

(٣) يعني: بل نهى عنها غاية أنه عذر الخاطيء، فلم يؤاخذ، يريد أن المكلف في كل عمل يتوجه عليه من الله إما الإباحة لفعله، وإما الأمر، وإما النهي فهنا في هذه الأمور لا يتأتى الإباحة ولا الأمر، فبقي أن يتوجه النهي، غاية أنه لا يؤاخذ، لفقد شرط المؤاخذة، وقد يذكر هذا دليلاً على أنه قد تخلو، وقائع من حكم الله فيها ودليلاً على ثبوت مرتبة العفو، وكلا هذين مبني على أنه لا تكليف رأساً عند فقد الشرطين المذكورين آنفاً، خلافاً لما جرى عليه هو في هذه المسألة وما قبلها في قوله: ونظير تخلف العزيمة للمثقة... إلخ.

المهر مع إلحاق الولد بالواطىء وما أشبه ذلك: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾^(١) ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^(ب)، غير أن عذر الخطأ رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم.

والموضع الثاني: إذا أخطأ الحاكم في الحكم، فسلم المال إلى غير أهله، أو الزوجة إلى غير زوجها، أو أدب من لم يستحق تأديباً وترك من كان مستحقاً له أو قتل نفساً بريئة إما لخطأ في دليل أو في الشهود، أو نحو ذلك، فقد قال^(١) تعالى: ﴿وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(ج) الآية، وقال: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(د)، فإذا أخطأ فحكم بغير ما أنزل الله فكيف يقال أنه مأمور بذلك؟ أو أشهد ذوي زور فهل يصح أن يقال إنه مأمور^(٢) بقبولهم وبإشهادهم؟ هذا لا يسوغ بناء على مراعاة المصالح في الأحكام، تفضلاً كما اخترناه، أو لزوماً كما يقوله المعتزلة، غير أنه معذور في عدم إصابته كما مر، والأمثلة في ذلك كثيرة.

ولو كان هذا الفاعل وهذا الحاكم مأموراً بما أخطأ فيه، أو مأذوناً له فيه، لكان الأمر بتلافيه إذا طلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة؛ إذ لا فرق بين أمرٍ وأمرٍ، وإذن وإذن، إذ الجميع ابتدائي، فالتلافي بعد أحدهما دون الآخر شيء لا يعقل له معنى، وذلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح.

(أ) سورة الأعراف، الآية: ٢٨.

(ب) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(١) أي فهو مما ظهرت علة تحريمه بنص.

(ج) سورة المائدة، الآية: ٤٩.

(د) سورة الطلاق، الآية: ٢.

(٢) يريد بل هو منهي عن ذلك، ولم لا يقال إنه مأمور به في نظر المكلف وفي اجتهاده هو، وهو لا يكلف إلا بهذا القدر، لا أنه مأمور به على التحقيق، ولهذا توجه الأمر الجديد بتلافي ما أفسده كما سيشير إليه بعد: وقوله لا فرق بين أمرٍ وأمرٍ... إلخ، الفرق ظاهر يقتضيه نفس بناء الأحكام على المصالح، فإن التكليف للفاعل وللحاكم إنما هو يطيقه ويظنه صواباً، فإذا ظهر الخطأ في ظنه فترتب عليه فساد أو ظلم للغير ورد تكليف جديد بإزالة الظلم، وهذا من لوازم مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها، فإذا جرينا على أن هذا من مرتبة العفو أو أنه لا يلزم لله في كل واقعة حكم كان الأمر أشد وضوحاً.

فإن التزم أحدُ هذا الرأي، وجرى^(١) على التعبد المحض، ورشَّحه بأن الحرج موضوع في التكليف، وإصابة ما في نفس الأمر حرج^(٢) أو تكليف بما لا يستطاع، وإنما يكلف بما يظنه صواباً، وقد ظنه كذلك، فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه، والتلافي بعد ذلك أمر ثانٍ بخطاب جديد، فهذا الرأي جارٍ على الظاهر لا على التفقه في الشريعة، وقد مر له تقرير في فصل الأوامر والنواهي، ولولا أنها مسألة عرضت^(٣) لكان الأولى ترك الكلام فيها؛ لأنها لا تكاد يبنى عليها فقه معتبر.

المسألة السادسة

[العموم يثبت بالصيغة أو بالاستقراء]

العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقتان:

أحدهما: الصيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول.

والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري

في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ، والدليل على صحة هذا الثاني وجوه:

أحدها: أن الاستقراء هكذا شأنه؛ فإنه تصفُّح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي^(٤)، وإما ظني^(٥)، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية

(١) وليس بلازم على ما عرفت، وقد يشكل على كلامه من أن خطأ الحاكم منهي عنه ما هو متفق عليه من إثابة المجتهد إذا أخطأ، وأن له أجراً واحداً وللمصيب أجران، وهذا في كل مجتهد في حكم سواء أكان قاضياً به أم مفتياً أم غيرهما فهل يثاب على المنهي عنه؟ وسيأتي له في أول مسألة في كتاب الاجتهاد أن هذا النوع من الاجتهاد يسمى تحقيق المناط، وأنه يحتاج إلى بذل الوسع في تقدير قيمة شهادة الشاهد وعدالته وغير ذلك، فكيف يثاب على قضائه الخطأ وهو على رأيه منهي عنه؟ فشناعة هذا اللازم على ما اختاره لا انفصال له عنها.

(٢) وهل هذا إلا اعتبار المصالح؟ فكيف نقول معه جرينا على التعبد المحض؟ إلا أن يقال إنه لذلك سماه ترشيحاً لا دليلاً.

(٣) المسائل التي تعرض في طريق المباحث الأصلية كثيرة، فلو تم له هذا القدر لاتسع المجال لذكر ما لا يبنى عليه فقه، وقد أنكر ذلك في مقدمات الكتاب. وقد علمت أنه ذكر هذه المسألة بتفصيل أوسع في كتاب الأحكام في مسألة مرتبة العفو، فذكرها هنا لمجرد مناسبتها للتخصيص وأنها تعد منه أو لا تعد.

(٤) أي إذا كان تاماً.

(٥) إذا كان في غالب الجزئيات فقط.

والنقلية، فإذا تمّ الاستقراء حكم به مطلقاً في كل فرد يقدر^(١)، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضوع.

والثاني: أن التواتر المعنوي هذا معناه، فإن جود حاتم مثلاً إنما ثبت على الإطلاق من غير تقييد، وعلى العموم من غير تخصيص، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر، مختلفة في الوقوع، متفقة في معنى الجود، حتى حصلت للسامع معنى كلياً حكم به على حاتم، وهو الجود، ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً في هذه الإفادة، فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم فإننا نستفيده من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف^(٢) التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كان لعسر استخراج القبلة والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزح ولرفع الضرر، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات، كغبار الطريق ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج، فإننا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملاً^(٣) بالاستقراء؛ فكأنه عموم لفظي،

- (١) أي يفرض وإن لم يجيء فيه نص، ولا يخفى عليك أن هذا يكون من نوع الظني حيثئذ.
- (٢) المراد بالإباحة الإذن، وبخوف التلف ما هو أعم من موجب ألم المسغبة ألماً شاقاً. وإلا بالإباحة بمعنى استواء الطرفين أو ما لا حرج فيه على ما تقدم له إنما تكون لما يدفع المشقة الفادحة، لا ما يوجب التلف وإلا كان واجباً.
- (٣) جمع بين نتيجة الدليل الأول والثاني كما ترى، لاشتباكهما هنا على ما قرره فإنه جعل الاستقراء طريقاً لإثبات التواتر المعنوي، وذلك لأن هذه الجزئيات تتضمن الكلي المراد إثباته ولتعددتها وكثرة تنوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك وإنما قال: ثبت في ضمنه، ولم يقل: ثبت ما نحن فيه، لأن ما هنا ليس تواتراً معنوياً بالمعنى المعروف، كجود حاتم، لأن ذلك وصف لجزئي هو حاتم، فكل جزئية من أخبار كرمه تعود على هذا الوصف مباشرة بالإثبات، بخلاف إثبات العموم أو الكلي باستقراء الجزئيات، فليس كل جزئي مثبتاً لعموم العام مباشرة حتى يتكون من المجموع تواتر معنوي بالمعنى المعروف، بل ذلك إنما جاء من تضمن تلك الجزئيات للمعنى العام الكلي، يفهم بسبب تعددها وتنوعها أن الحكم ليس لخصوصية في الجزئي، هذا توضيح كلامه. نقول: ومتى تم هذا أمكن أن يقال في كل استقراء ولو جزئياً أنه تواتر معنوي بهذا المعنى، وقد يقال: إنه ينافي =

فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه .

والثالث: أن قاعدة سد الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى؛ كعملهم^(١) في ترك الأضحية مع القدرة عليها، وكإتمام^(٢) عثمان الصلاة في حجه بالناس، وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سد الذريعة، إلى غير ذلك من أفرادها التي عملوا بها، مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصة كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾^(١) وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(ب) وفي الحديث^(٣): «مَنْ أَكْبَرَ الْكِبَائِرِ أَنْ يَسُبَّ الرَّجُلَ وَالِدِيهِ» وأشبه ذلك، وهي أمور خاصة لا تتلاقى مع ما حكموا به إلا في معنى سد الذريعة وهو دليل على ما ذكر من غير إشكال .

فإن قيل: اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بين، من أوجه:

أحدها: أن ذلك إنما يمكن في العقليات لا في الشرعيات، لأن المعاني العقلية بسائط لا تقبل^(٤) التركيب، ومتفقة لا تقبل الاختلاف، فيحكم العقل فيها على الشيء

= قولهم إن الحاصل من التواتر علم جزئي من شأنه أن يحصل بالإحساس كوجود مكة مثلاً، فلذا لا يقع في العلوم بالذات؛ لأن مسائلها كليات، ونحن ثبت به هنا كلياً وعماماً. فتأمل .
(١) كما أخرج البيهقي عن أبي بكر وعمر كانا لا يضحيان كراهة أن يظن من رأهما وجوبها. وكذا روى ابن عباس، وبلال، وابن مسعود، وابن عمر.

(٢) روى البيهقي عن عثمان أنه أتم بمنى، ثم خطب، فقال لها: إن القصر سنة رسول الله ﷺ وصاحبيه، ولكنه حدث طعام فحفت أن يستنوا. اهـ. وطعام الناس بالفتح أوغادهم، وسيأتي في المسألة السادسة.

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٠٤ .

(ب) سورة الأنعام، الآية: ١٠٨ .

(٣) في الصحيحين وغيرهما، وفي بقيته؛ وهل يسب الرجل والديه؟ «قال: نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه» وهو في الترمذي وأبي داود أيضاً، وإن كان في اللفظ بعض اختلاف .

(٤) أي بحيث لا تزيد الماهيات ولا تنقص، فيجب أن تكون الجزئيات فيها متفقة الأحكام، فالمثلان هما المشتركان في جميع الصفات النفسية، التي لا تحتاج في وصف الشيء بها إلى أمر زائد عليها كالإنسانية، والحقيقة والشبهة للإنسان، وتقابلها الصفات المعنوية، وهي التي تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف، كالتحيز والحدوث للجسم، ويلزم في كل مثلين =

بحكم مثله شاهداً وغائباً، لأن فرض خلافه محال عنده، بخلاف الوضعيات، فإنها لم توضع وضع العقليات، وإلا كانت هي هي بعينها، فلا تكون وضعية، هذا خلف، وإذا لم توضع وضعها، وإنما وضعت على وفق الإختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله، والجمع بين الشيء وضده ونقيضه، لم يصح مع ذلك أن يقتنص فيها معنى كلي عام من معنى جزئي خاص.

والثاني: أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً على ذلك المعنى العام، أو معاني كثيرة، وهذا واضح في المعقول؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وإذ ذلك لا يتعين تعلق الحكم الشرعي في ذلك الخاص بمجرد الأمر العام^(١) دون التعلق بالخاص على الانفراد، أو بهما معاً، فلا يتعين متعلق الحكم، وإذا لم يتعين لم يصح نظم المعنى الكلي من تلك الجزئيات، إلا عند فرض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره، وذلك لا يكون إلا بدليل، وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام، للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناء الطويل.

والثالث^(٢): أن التخصيصات^(٣) في الشريعة كثيرة، فيخص محللٌ بحكم، ويخص مثله بحكم آخر؛ وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد.

= اشتراكهما فيما يجب ويمكن ويمتنع فكل ما يحكم به على أحدهما يحكم به على الآخر في كل ما يرجع إلى مقتضى التماثل، أما ما يخرج عن ذلك من كل ما كان تابعاً للوجود الخارجي الزائد عن الحقيقة، فاختلف المتماثلين فيه جائر، فيحكم على زيد بأنه طويل وجاهل، وعلى عمرو بأنه قصير وعالم مثلاً، وهكذا... وهو ما يشير إليه بقوله في الثاني: إن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً - وإذ ذلك... إلخ، فهذا جارٍ في العقليات باعتبار الوجود الخارجي الذي فيه المعاني الخاصة.

(١) أي المعنى المشترك.

(٢) هذا الثالث ليس وجهاً مستقلاً عن الوجهين قبله، بل هو تفصيل وإيضاح لقوله في الأول: وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه... إلخ، فإن قيل: إن ما تقدم في تجويز ذلك، وهذا في وقوع ذلك بالفعل في هذه الأمثلة، قلنا: نعم، ولكنه لم يأت بمعنى جديد، ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب الأمثلة له، وقد يقال: إنه فصله وجعله مستقلاً، لأن جوابه غير جواب الأول، كما أشار إليه المؤلف، وإن كان بينهما هذا الاتصال الذي أشرنا إليه.

(٣) في الجزء الثاني من أعلام الموقفين أجوبة سديدة عن أكثر ما ذكره هنا.

ولذلك أمثلة كثيرة؛ كجعل التراب طهوراً كالماء، وليس بمطهر^(١) كالماء، بل هو بخلافه، وإيجاب الغسل من خروج المنى، دون المذي والبول وغيرهما، وسقوط الصلاة والصوم عن الحائض، ثم قضاء الصوم دون الصلاة، وتحصين الحرة لزوجها ولم تحصن الأمة سيدها، والمعنى واحد، ومنع النظر إلى محاسن الحرة دون محاسن الأمة، وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمختلس، والجلد بقذف الزنى دون غيره، وقبول شاهدين في كل حد ما سوى الزنى، والجلد بقذف الحر دون قذف العبد، والتفرقة بين عدتي الوفاة والطلاق، وحالِّ الرحم لا يختلف فيهما، واستبراء الحرة بثلاث حيض، والأمة بواحدة، وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الخمر، وبين الزنى^(٢) والمعفو عنه في دم العمد، وبين المرتد والقاتل، وفي الكفارة بين الظهار والقتل وإفساد الصوم، وبين قتل المحرم الصيد عمداً أو خطأ.

وأيضاً: فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة، ومفترقان بالتكليف اللائق بكل واحدٍ منهما، كالحيض والنفاس والعدة وأشباهاها بالنسبة إلى المرأة، والاختصاصُ في مثل هذا لا إشكال فيه، وأما الأول^(٣) فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع، كالجمعة^(٤)، والجهاد، والإمامة ولو في النساء، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير، ففرق بين بول الصبي والصبية إلى غير ذلك من المسائل، مع فقد الفارق في القسم المشترك، ومثل ذلك العبد فإن له اختصاصات في القسم المشترك^(٥) أيضاً، وإذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة.

- (١) أي بمزيل للنجاسات وآثارها، كالماء، ومع ذلك جعل مثله في رفع الحدث.
- (٢) فلم يقبل العفو في الزنا، لا من الزوج ولا من أهل المرأة، بخلاف قتل العمد إذا عفا عنه الأولياء، فيقبل، ولعل هذا مؤخر من تقديم، ومحل قبل قوله: وكالتسوية، لأن سائر ما قبله فرق فيها بين المتماثلات، وسائر ما بعده جمع فيه بين المختلفات وهذا على ما قررنا من الأول.
- (٣) وهو القسم المشترك.
- (٤) يعني: وهذه الأمور لائقة بكل منهما، ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية، فهي مما فرق فيه الحكم كالقسم الأول، ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الإنسان، وقد كان النظر سابقاً إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال، بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلاً، فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين فقال: وأيضاً... إلخ.
- (٥) كفضية الجمعة مثلاً.

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات، والدليل على ذلك قطعُ السلف الصالح به في مسائل كثيرة، كما تقدم التنبيه عليه، فإذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل^(١) للعقلي الاضطراري، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع.

وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن الخصوصيات وما به الامتياز غير^(٢) معتبرة، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة بإطلاق لما صح اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأساً، وذلك باطل، فما أدى إليه مثله.

وعن الثالث أنه الإشكال المورد على القول بالقياس، فالذي أجاب عنه الأصوليون هو الجواب هنا.

فصل

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها: أصلية وفرعية، وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعين بل يحكم عليها وإن كانت خاصة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟

ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافي الذي أورده على أهل مذهب

(١) ويبقى قوله: لم توضع وضع العقليات وإلا كانت هي هي بعينها. ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل لم يلتفت إليها في الجواب، فإن مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد، إن عقلياً فعقلي، وإن شرعياً فشرعي.

(٢) ويبقى قوله: وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل، ولم يلتفت إليه في الجواب لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذاً من دليل لفظي بصيغة فيها العموم، بل قد يكون بالاستقراء المشار إليه سابقاً، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام.

مالك، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا﴾^(١) وقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ﴾^(ب) وبحديث: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملواها»^(١)... إلخ، وقوله: «لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين»^(٢)، قال: فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها، وهي لا تفيد، فإنها تدل على اعتبار الشرع سداً للذرائع في الجملة؛ وهذا مجمع عليه، وإنما النزاع في ذرائع خاصة؛ وهي بيع الآجال ونحوها، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع، وإلا فهذه لا تفيد، قال: وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها، فينبغي أن تكون حجتها القياس خاصة، ويتعين عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس، وهم لا يعتقدون ذلك، بل يعتقدون أن مدركهم النصوص، وليس كذلك، بل ينبغي أن يذكروا نصوصاً خاصة بذرائع بيع الآجال خاصة ويقتصرون عليها؛ كحديث^(٣) أم ولد زيد بن أرقم.

هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال، وهو غير وارد على ما تقدم بيانه؛ لأن الذرائع قد ثبت سدها في خصوصات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً، وخلاف الشافعي هنا غير قادح في أصل المسألة، ولا خلاف أبي حنيفة.

أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم؛ ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلماً بعدم وجوبها، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة، وذلك عند الشافعي ليس بحجة^(٤)، لكن عارضه في

(أ) سورة الأنعام، الآية: ١٠٨.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٦٥.

(١) تقدم (ج ١ - ص ٢٥٧).

(٢) قال الشوكاني في نيل الأوطار: روى أبو داود في المراسيل من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف أن رسول الله ﷺ بعث منادياً أنها: لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين.

(٣) تقدم الحديث (ج ١ - ص ٢٦٣) وأن الزرقاني على الموطأ ضعفه وقال: لفظ منكر، لأن العمل الصالح لا يبطله الاجتهاد بل الردة، وأن عبد الهادي قال إسناده جيد، وعلى كل حال فهو من حيل الربا: باعت له الجارية بثمانمائة درهم لأجل، واشترتها بثمانمائة نقداً، فالأمر إلى ستمائة نقداً بثمانمائة لأجل والجارية كما كانت على ملكها.

(٤) أي فهذا دليل على أنه أخذ فيه بسد الذرائع.

مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله، فترك سد الذريعة لأجله، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفاً.

وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع، وهذا واضح، إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل وإذا كان كذلك فلا إشكال.

المسألة السابعة

العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت في أبواب^(١) الشريعة، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي مجرأة^(٢) على عمومها على كل حال، وإن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل.

والدليل على ذلك الاستقراء، فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً، فعده علماء الملة أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء^(٣) ولا طلبٍ مخصّص، ولا احتشام من إلزام الحكم به، ولا توقف في مقتضاه، وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام، وأيضاً قررت أن ﴿لا تزروا زرةً وزراً أخرى﴾^(٤) فأعملت العلماء المعنى في مجاري

(١) من مثل العبادات والمعاملات والأنكحة، فهو غير التكرار الذي بعده الصادق بالتكرار ولو في باب من هذه الأبواب.

(٢) أي بدون توقف ولا بحث عن وجود معارض، هذا هو الغرض الذي ترمي إليه المسألة كما سيشير إليه قبيل الفصل وفيه أيضاً.

(٣) وعليه فقولهم: ما من عام إلا وخصص. يخرج منه هذا أيضاً، كما أخرجوا منه والله بكل شيء عليم على رأي الأصوليين، ولا يقال: إن المشاق والحرج الذي يعتري أبواب الحرف والصناعات لم يرفعه الشارع وبين عليه الفطر في الصوم والقصر في السفر مثلاً، لأننا نقول: تقدم له أن ذلك من المشاق المعتادة التي لا تبنى عليه الأحكام المذكورة.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٦٤ وسورة الإسراء، الآية: ١٥ وسورة الزمر، الآية: ٧.

عمومه، وردّوا ما خالفه^(١) من أفراد الأدلة، بالتأويل وغيره، وبينت بالتركرار أن «لا ضرر ولا ضرار»^(٢) فأبى أهل العلم من تخصيصه، وحملوه على عمومه، وأن «من سنَّ سنَّة حسنة أو سيئة كان له ممن اقتدى به حظٌّ إن حسناً وإن سيئاً» وأن «من مات مسلماً دخل الجنة، ومن مات كافراً دخل النار» وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره وتؤكد أمره وفهم ذلك من مجاري الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه، وأكثر الأصول تكراراً الأصول المكية؛ كالأمر بالعدل، والإحسان، وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، وأشباه ذلك.

فأما إن لم يكن العموم مكرراً ولا مؤكداً ولا منتشرأ في أبواب الفقه فالتمسك بمجرده فيه نظر، فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصه، وإنما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به إلى منزله النص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك، فإنه معرض لاحتمالات، فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه.

فصل

وعلى هذا يبني القول في العمل بالعموم، وهل يصح من غير المخصص؟ أم لا فإنه إذا عرض على هذا التقسيم أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه إلى بحث؛ إذ لا يصح تخصيصه إلا حيث تخصص القواعد^(٣) بعضها بعضاً.

فإن قيل: قد حكى الإجماع في أنه يمنع العمل بالعموم حتى يبحث: هل له مخصص أم لا؟ وكذلك دليل مع معارضه، فكيف يصح القول بالتفصيل؟

(١) من مثل ضرب الدية على العاقلة، وما قيل في هذه الآية يقال مثله في آية: ﴿وإن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ مع ما خالفها من أفراد الأدلة كالصوم والحج عن الميت الواردين في الأحاديث، وتقدم الكلام فيها في مبحث النيابة في الأعمال والعبادات.

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٤٢).

(٣) كما هو الحال بين الإجماع المحكي بعد وبين هذه القاعدة الخاصة بالقسم الأول.

فالجواب: أن الإجماع - إن صح^(١) - فمحمول على غير القسم المتقدم، جمعاً بين الأدلة، وأيضاً: فالبحث يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة فغير مخصص، بل هو على عمومته، فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل المتأخر دون بحث^(٢) بناء على ما ثبت من الاستقراء. والله أعلم.

(١) إشارة إلى مخالفة الصيرفي فيه، قال إمام الحرمين: وهذا ليس معدوداً من العقلاء، وإنما هو قول

صدر عن غباوة وعناد.

(٢) أي فيكون البحث عبثاً.

الفصل الخامس

[في البيان والإجمال] (١)

ويتعلق به مسائل:

المسألة الأولى

[بيان النبي ﷺ بأقواله وأفعاله وإقراره]

إن النبي ﷺ كان مبيناً بقوله وفعله وإقراره، لما كان مكلفاً بذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ (٢) إِلَيْهِمْ﴾ (١) فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام؛ كما قال في حديث الطلاق: «فتلك العدة التي أمر الله أن يطلقَ لها النساء» (٣) وقال لعائشة - حين سألته عن قول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ (ب): «إنما ذلك العرض» (٤) وقال لمن سأله عن قوله: «آية المنافق ثلاث»، «إنما عنيُّتُ بذلك كذا وكذا» (٥). وهو لا يحصي كثرة.

(١) قال الآمدي: الحق أن المجمع هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه، وذكر من أسبابه سبعة أمور: منها: أن يكون في لفظ مشترك: كالعين للذهب والشمس، والقرء للطهر والحيض. وقد يكون بسبب الابتداء والوقف، كما في آية: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ وقد يكون في الأفعال أيضاً.

(٢) أي من القرآن والسنة.

(أ) سورة النحل، الآية: ٤٤.

(٣) هذا لفظ مسلم، وقد رواه في التيسير عن الستة باختلاف في اللفظ عما هنا.

(ب) سورة الانشقاق، الآية: ٨.

(٤) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي.

(٥) تقدم الحديث بطوله للمؤلف (ج ٣ - ص ١٣٢).

وكان أيضاً يبين بفعله^(١) «ألا أخبرته أنني أفعل ذلك»^(٢). وقال الله تعالى: ﴿زَوْجُنَا كَهَا لَكِي لَا^(٣) يَكُونُ عَلَيَّ الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾^(٤) الآية، وبين لهم كيفية الصلاة والحج بفعله، وقال عند ذلك: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصْلِي»^(٥) «وخذوا عني مناسككم»^(٥) إلى غير ذلك.

وكان إقراره بياناً أيضاً، إذا علم بالفعل ولم ينكره، مع القدرة على إنكاره لو كان باطلاً أو حراماً، حسبما قرره الأصوليون في مسألة^(٦) مُجَزَّزِ المُدَلِّجِي وغيره، وهذا كله مبين في الأصول: ولكن نصير منه إلى معنى آخر، وهي:

المسألة الثانية

[بيان العلماء]

وذلك أن العالم وارث النبي، فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم، والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: ما ثبت من كون العلماء ورثة^(٧) الأنبياء، وهو معنى صحيح ثابت، ويلزم من كونه وارثاً قيامه مقام موروثه في البيان، وإذا كان البيان فرضاً على الموروث لزم أن يكون فرضاً على الوارث أيضاً، ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من

(١) ومنه أيضاً شربه قدح لبن وهو على بعيره بعرفة يوم عرفة، بياناً لعدم مشروعية الصوم في عرفة يومها.

(٢) رواه مالك بلفظ: أخبرتها، وسيأتي للمؤلف أيضاً بلفظ: أخبرتها.

(٣) وفيه البيان بالقول أيضاً.

(٤) سورة الأحزاب، الآية: ٣٧.

(٥) و (٥) تقدما (ج ٣ - ص ٤٧).

(٦) وهي قوله لما رأى أقدام زيد وأسامة: هذه الأقدام بعضها من بعض فاستبشر النبي ﷺ، والحديث في الكتب الستة، ومنه أخذ الشافعية إثبات النسب بالقيافة، والحنيفة قالوا: إن بشره ﷺ إنما كان بقيام الحججة على المنافقين بناء على اعتقادهم في صحة القيافة، وترقبه ﷺ أن يكفوا بسبب ذلك عن الطعن في نسب أسامة، لا أن هذا منه تقرير لصحة الأخذ بالقيافة في الأنساب.

(٧) أي في وظيفة النبوة معنى، وقوله: في الإتيان بها، أي في تبليغها، وهذه الجملة بمعنى قوله في نهاية الدليل الثاني: والبيان يشمل البيان الابتدائي... إلخ.

الأدلة، وبين أصول الأدلة في الإتيان بها، فأصل التبليغ بيان لحكم الشريعة، وبيان المبلغ مثله بعد التبليغ.

والثاني: ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة إلى العلماء؛ فقد قال^(١): ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ﴾^(١) الآية، ﴿وَلَا تَلْسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(ب) ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ﴾^(ج) والآيات كثيرة، وفي الحديث: «أَلَا لِيُبْلَغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ»^(٢) وقال: «لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَسَلَّطَهُ عَلَىٰ هَلَكَةِ فِي الْحَقِّ وَرَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا»^(٣) وقال: «مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ^(٤) الْعِلْمُ وَيُظَهَّرَ الْجَهْلُ»^(٥) والأحاديث في هذا كثيرة، ولا خلاف في وجوب البيان على العلماء، والبيان يشمل البيان الابتدائي للنصوص الواردة والتكاليف المتوجهة، فثبت أن العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم، وإذا كان كذلك انبنى عليه معنى آخر، وهي:

المسألة الثالثة

فنقول: إذا كان البيان يتأتى بالقول والفعل فلا بد أن يحصل ذلك بالنسبة إلى العالم، كما حصل بالنسبة إلى النبي ﷺ، وهكذا كان السلف الصالح ممن صار قدوة في الناس. دل على ذلك المنقول عنهم، حسبما يتبين في أثناء المسائل على أثر هذا

(١) فالآية الأولى ظاهرة في البيان بأصل التبليغ، والثانية ظاهرة في بيان المبلغ، والثالثة ظاهرة في العموم.

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٥٩.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٤٢.

(ج) سورة البقرة، الآية: ١٤٠.

(٢) جزء من حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود بإسقاط لفظ (منكم).

(٣) رواه في التيسير عن الشيخين بتقديم: رجل آتاه الله الحكمة، على الجملة الأولى.

(٤) يعني: ولو كان العلم موجوداً بوجود العلماء لأظهروه في الناس بمقتضى واجبه، فلا يظهر الجهل فيدل على أن واجب العلماء إظهار العلم.

(٥) رواه البخاري بلفظ: «مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ الْعِلْمُ، وَيُثَبَّتَ الْجَهْلُ، وَيُشْرَبَ الْخَمْرُ، وَيُظَهَّرَ الزُّنَا».

بحول الله، فلا نظور به ههنا؛ لأنه تكرر.

المسألة الرابعة

[الفرق بين البيان القولي والبيان الفعلي]

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان؛ كما إذا بين الطهارة، أو الصوم، أو الصلاة، أو الحج، أو غير ذلك من العبادات أو العادات، فإن حصل بأحدهما فهو بيان أيضاً؛ إلا أن كل واحد منهما على انفراده قاصر عن غاية البيان من وجه، بالغ أقصى الغاية من وجه آخر:

فالفعل بالغ من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها البيان القولي، ولذلك بين عليه الصلاة والسلام بفعله لأتمته، كما فعل به جبريل حين صلى به، وكما بين الحج كذلك، والطهارة كذلك، وإن جاء فيها بيان بالقول، فإنه إذا عرض نص الطهارة في القرآن على عين ما تلقى بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام، كان المدرك بالحس من الفعل فوق^(١) المدرك بالعقل من النص لا محالة؛ مع أنه إنما بعث ليبين للناس ما نزل إليهم، وهبه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحي الخاص أموراً لا تدرك من النص على الخصوص، فتلك الزيادات بعد البيان إذا عرضت على النص لم ينافها، بل يقبلها؛ فآية الوضوء إذا عرض عليها فعله عليه الصلاة والسلام في الوضوء شمله بلا شك، وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه، ولو تركنا والنص لما حصل لنا منه كل ذلك، بل أمر أقل منه، وهكذا تجد الفعل^(٢) مع القول أبداً، بل يبعد

(١) أي أوسع بسطاً وأوضح معنى منه، فإذا فرض أنه ﷺ زاد بفعله الذي أدركه بالوحي غير القرآني تفاصيل في الفعل لم تدرك من أصل النص القرآني، فهذه الأجزاء والتفاصيل الزائدة بهذا البيان الفعلي المفهوم له من الوحي الخاص إذا قيس وطبقت على النص القرآني لم ينافها ولم ينافها، بل كان يحتملها وغيرها.

(٢) فإن القول مهما كان مستظلاً في البيان لا يفي ببيان الهيئات الجزئية والكيفيات المخصوصة التي تظهر من الفعل، ومن ذلك تجد لزوم التمرين في مثل الصناعات عملياً، ولا يكتفي بالقول والشرح فيها، وقوله: بل يبعد، ترقى لإيضاح ما قبله بتحديد المحل الذي لا يفي فيه القول وفاء الفعل في ضبط كفياته ضبطاً لا يدع نقصاً ولا زيادة، وذلك في الأعمال المركبة من أركان وشروط ومستحسنات، وتلحقها مبطلات وعوارض غير مستحسنة، ولم تجد بها عادة بين الناس تحدها =

في العادة أن يوجد قول لم يوجد لمعناه المركب نظير في الأفعال المعتادة المحسوسة، بحيث إذا فعل الفعل على مقتضى ما فهم من القول كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال، وإن كانت بسائطه معتادة كالصلاة والحج والطهارة ونحوها، وإنما يقرب مثل هذا القول الذي معناه الفعلي بسيط، ووجد له نظير في المعتاد؛ وهو إذ ذاك إحالة على فعل معتاد فيه حصل البيان لا بمجرد القول، وإذا كان كذلك لم يقيم القول هنا في البيان مقام الفعل من كل وجه، فالفعل أبلغ من هذا الوجه.

وهو يقصر عن القول من جهة أخرى: وذلك أن القول بيان للعموم والخصوص، في الأحوال والأزمان والأشخاص؛ فإن القول ذو صيغ تقتضي هذه الأمور وما كان نحوها، بخلاف الفعل؛ فإنه مقصور على فاعله، وعلى زمانه، وعلى حالته؛ وليس له تعدد عن محله البتة، فلو تركنا والفعل الذي فعله النبي ﷺ مثلاً لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعين وعلى هذه الحالة المعينة، فيبقى علينا النظر: هل ينسحب طلب هذا الفعل منه في كل حالة أو في هذه الحالة؟ أو يختص بهذا الزمان أو هو عام في جميع الأزمنة؟ أو يختص به وحده أو يكون حكم أمته حكمه؟ ثم بعد النظر في

تحديداً وأبياً، وذلك كالصلاة والحج، فمجرد القول فيهما لا يفي بهما وفاءً تاماً، وبحيث إذا اقتصر عليه لا يحصل زيادة عن المطلوب ولا نقص عنه، وإن كانت بسائطهما معتادة في شريعتنا، ثم ورد تعديل ونسخ في كفيتهما، أو معتادة باعتبار شرائع متقدمة، فكل الصلاة والحج معتاد، ومجرد هذا لا يكفي القول فيه لضبط تفاصيل كفيته، للتفاوت بين الصلوات الخمس عدداً وكيفية، وسراً وجهرًا، وبسورة وغير سورة، كذلك نفس النوافل وصلاة العيدين والكسوف والخسوف والجنابة والوتر والضحي وهكذا... فتفاصيل هذه الصلوات لا يكفي فيه القول لضبطه وإن كان أصل الصلاة معتاداً في شريعتنا وإنما يقرب في العادة أن يؤدي القول مؤدى الفعل فيما كان معناه بسيطاً، أو وجد له نظير في المعتاد ولو كان مركباً، فإنك إذا وصفت للخياط الحالة التي تريد أن يكون عليها الثوب وكان ما وصفت معتاداً، فلا مانع أن يجيء الثوب حسبما وصفت بدون زيادة ولا نقص، ويكون البيان إذ ذاك حاصلًا بالفعل المعتاد بالقول، وعليه يكون قوله: ووجد له نظير، الواو فيه بمعنى أو كما هو ظاهر، وكما يؤخذ من كلام المؤلف حيث جعل التركيب قيداً، وكونه لا نظير له في الأفعال المعتادة قيداً آخر، وسيأتي في الفصل بعده ما يقتضي أن الواو على معناها الأصلي، وأن الذي يقرب أن يؤدي القول فيه مؤدى الفعل صورة واحدة، وهي ما كان بسيطاً بقيد أن يكون مثله معتاداً، ولك أن تقول كما قررنا: إن المعتاد ولو كان مركباً يفي القول فيه وفاء الفعل، والشواهد عليه كثيرة.

هذا يتصدى نظر آخر في حكم هذا الفعل الذي فعله: من أي نوع هو من الأحكام الشرعية؟ وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان، فلم يصح إقامة الفعل مقام القول من كل وجه، وهذا بين بأدنى تأمل، ولأجل ذلك جاء^(١) قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(١) وقال حين بين بفعله العبادات: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُنِي أُصَلِّي»^(٢) و«خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»^(٣) ونحو ذلك، ليستمر البيان إلى أقصاه.

فصل

وإذا ثبت هذا لم يصح إطلاق^(٤) القول بالترجيح بين البيانين، فلا يقال: أيهما أبلغ في البيان؟ القول أم الفعل؟ إذ لا يصدقان على محل واحد إلا في الفعل البسيط المعتاد مثله إن اتفق، فيقوم أحدهما^(٥) مقام الآخر، وهنالك يقال: أيهما أبلغ؟ أو أيهما أولى؟ كمسألة^(٦) الغسل من التقاء الختانيين مثلاً؛ فإنه بين من جهة الفعل ومن جهة القول، عند من جعل هذه المسألة من ذلك، والذي وضع إنما^(٧) هو فعله ثم غسله، فهو الذي يقوم

(١) أي فعله لم يكف في طلب الانتداء به فيه، لأن الفعل لا يدل على انسحابه على أمته كما قال، فاحتاج الأمر لبيان ذلك بالقول بهذه الآية وبالأحاديث التي تذكر في مواضعها ليتبين الأمر من الجهتين، أنه عام لهما، وأن كفيته كما رأوا.

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٢١.

(٢) و (٣) تقدما (ج ٣ - ص ٤٧).

(٤) أي كما ذكره الأصوليون، فقائل يرجح الفعل، لأنه أقوى في الدلالة على المقصود، وليس الخبر كالمعينة والمشاهدة وقائل بل يقدم القول، لأنه يدل بنفسه على المقصود، أما الفعل فلا يدل إلا بأحد أمور ثلاثة تفيد أن الفعل بيان للمجمل: هي العقل أو النص على أن هذا الفعل بيان للمجمل، أو أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده، هذا إذا اجتمع القول والفعل واختلفا، أما إذا اجتمعا وتوافقا فالسابق منهما هو البيان، والثاني مؤكد له: هذا محصول كلامهم، ولم ينحوا نحو مبحثه الذي تجلّى به أن كلاً منهما له جهة يكون فيها أقوى بيانا من الآخر.

(٥) على أن القول في هذه الصورة إنما قام مقام الفعل، لأن مثله معتاد، فحصول البيان فيه بالفعل مع القول أو بالفعل نفسه كما قال سابقاً.

(٦) في حديث عائشة: «إذا جاوز الختان فقد وجب الغسل». فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا؛ وقد يقال: إن هذا كله من باب القول المحض، فلذا قال عند من جعل... إلخ.

(٧) أي أن هذا المقدار فقط هو الذي يقوم فيه كل من القول والفعل فيه مقام صاحبه. أما كون الغسل =

كل واحد من القول والفعل مقام صاحبه . أما حكم الغسل من وجوب أو ندم وتأسي الأمة به فيه فيختص بالقول .

المسألة الخامسة

[تصديق فعل المبين لقوله]

إذا وقع القول بياناً للفعل شاهد له ومصديق، أو مخصص أو مقيد، وبالجملة عاضد للقول حسبما^(١) قصد بذلك القول، ورافعٌ لاحتمالات فيه تعترض في وجه الفهم، إذا كان موافقاً غير مناقض، ومكذبٌ له^(٢) أو موقعٌ فيه ريبة أو شبهة أو توفيقاً إن كان على خلاف ذلك، وبيان ذلك بأشياء:

منها: أن العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني، ثم فعله هو ولم يخلّ به في مقتضى ما قال فيه، قوي اعتقاد إيجابه، وانهض العمل به عند كل من سمعه يخبر عنه ورآه يفعل، وإذا أخبر عن تحريمه مثلاً، ثم تركه فلم يُر فاعلاً له ولا دائراً^(٣) حواليه، قوي عند متبعه ما أخبر به عنه، بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله، فإن نفوس الأتباع لا تظمن إلى ذلك القول منه طمأنينتها إذا ائتمروا وانتهى، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدر فيه على الجملة، إما من طريق احتمال إلى القول، وإما من طريق تكذيب إلى القائل، أو استرابة في بعض مآخذ القول، مع أن التأسّي في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظّم في دين أو دنيا كالمغرور في الجبلة، كما هو معلوم بالعيان، فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالتبع للفعل، فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسّي به،

= إذا ذلك واجباً أو مندوباً، فلا يستفاد إلا من القول، وقوله: والذي وضع، لعل الأصل: والذي وضع، أي الذي استبان بهذا القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم الغسل، وكلمة وضع، ذكرها شارح المنهاج في مبحث البيان والإجمال .

(١) زاده ليشمل المخصص والمقيد، ولذلك قال: وبالجملة .

(٢) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والأشخاص الذين يقع في أنفسهم أحدها، وستأتي بعد في كلامه: من تكذيب القائل، أو وجود ريبة وشك في صدقه، أو احتمال أن قوله لا يؤخذ على ظاهره، أو أن دليله ليس كما ينبغي وإلا لما ساغ لنفسه تركه .

(٣) لأن فعل ما يشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون إلى أن هذا العالم بصدد أن يفعله، فلذلك زاده =

أو عدم ذلك .

ولذلك كان الأنبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعنى، وكان المتبعون لهم أشد اتباعاً، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون، مع^(١) ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة، ومن جملتها ما نحن فيه، فإن شواهد العادات تصدق الأمر أو تكذبه، فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناول سم فلا تقربه ثم أخذ في تناوله دونك، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعله بك ومثلها به، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه، دل هذا كله على خلل في الإخبار، أو في فهم الخبر، فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله، وقد قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾^(١) الآية^(٢)، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^(ب) الآية ويخدم هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد، فقد قال تعالى: ﴿رَجُلًا صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾^(ج) وقال في ضده: ﴿لَئِن آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدِّقَنَّ﴾ إلى قوله: ﴿وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾^(د) فاعتبر في الصدق - كما ترى - مطابقة الفعل القول، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين، فهكذا إذا أخبر العالم بأن هذا واجب أو محرم فإنما يريد على كل مكلف، وأنا منهم، فإن وافق صدق، وإن خالف كذب .

ومن الأدلة على ذلك أن المنتصب للناس في بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله، فإنه وارث النبي، والنبي كان مبيناً بقوله وفعله، فكذلك الوارث لا بد أن يقوم مقام

= المؤلف هنا، وليس في الواجب مثله فقوله بعد: ثم فعله، أي أو دار حوله .
(١) أي فتطريق التكذيب لا يتأتى بالنسبة لهم . وكذا الاستراية في مأخذ القول فلم يبق إلا احتمال ألا يؤخذ القول على ظاهره، كما سيأتي في مثالي التحلل من العمرة والإفطار في السفر .
(أ) سورة البقرة، الآية: ٤٤ .

(٢) فقوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ إما محذوف المفعول، أي ألا تدركون قبح الجمع بين المتنافيين؟ فطلب البر والإحسان من الغير هو تحقيق لكونه براً وإحساناً ونسيانهم أنفسهم منه ينافي كونه كذلك في اعتقادهم، أو أنه منزل منزلة اللازم، أي أفقدتم العقل رأساً حتى يصدر منكم هذا؟ وعلى كل فهو غاية التشنيع على ارتكابه .

(ب) سورة الصف، الآية: ٢ .

(ج) سورة الأحزاب، الآية: ٢٣ .

(د) سورة التوبة، الآيات: ٧٥ - ٧٧ .

الموروث، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة، ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من أقواله وأفعاله، وإقراراته وسكوته، وجميع أحواله، فكذلك الوارث، فإن كان في التحفظ في الفعل كما في التحفظ في القول فهو ذلك، وصار من اتبعه على هدى، وإن كان على خلاف ذلك صار من اتبعه على خلاف الهدى، لكن بسببه، وكان الصحابة رضي الله عنهم ربما توقفوا عن الفعل الذي أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله هو حرصاً منهم على أن يكونوا متبعين لفعله، وإن تقدم لهم بقوله، لاحتمال أن يكون تركه أرجح، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له، حتى إذا فعله اتبعوه في فعله؛ كما في التحلل من العمرة، والإفطار في السفر، هذا وكلُّ صحيح، فما ظنك بمن ليس بمعصوم من العلماء؟ فهو أولى بأن يبين قوله بفعله، ويحافظ فيه على نفسه وعلى كل من اقتدى به.

ولا يقال: إن النبي ﷺ معصوم، فلا يتطرق إلى فعله أو تركه المبيِّن خلل، بخلاف من ليس بمعصوم.

لأننا نقول: إن اعتبر هذا الاحتمال في ترك الاقتداء بالفعل، فليعتبر في ترك اتباع القول. وإذا ذاك يقع في الرتبة فساد لا يصلح، وخرق لا يرقع، فلا بد أن يجري الفعل مجرى القول، ولهذا تستعظم شرعاً زلة العالم، وتصير صغيرته كبيرة، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية في العادة على مجرى الاقتداء، فإذا زل حملت زلته عنه، قولاً كانت أو فعلاً؛ لأنه موضوع مناراً يهتدى به، فإن علم كون زلته زلة صغرت في أعين الناس؛ وجسر عليها الناس تأسيماً به، وتوهموا فيها رخصة علم بها ولم يعلموها هم، تحسناً للظن به وإن جهل كونها زلة فأحرى أن تحمل عنه محمل المشروع؛ وذلك كله راجع عليه.

وقد جاء في الحديث: «إني لأخافُ على أمتي من بعدي من أعمالِ ثلاثة»، قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: «أخاف عليهم من زلَّةِ العالم، ومن حُكْمِ جائرٍ، ومن هوى مُتَّبِعٍ»^(١) وقال عمر بن الخطاب: ثلاثٌ يَهْدِمْنَ الدينَ: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن،

(١) إني أخاف على أمتي من ثلاث: من زلة عالم، ومن هوى متَّبِعٍ، ومن حكم جائر. رواه البزار والطبراني من طريق كثيرين عبد الله، وهو وإه. وقد حسنها الترمذي في مواضع وصححها في =

وأئمة مضلون؛ ونحوه عن أبي الدرداء. ولم يذكر فيه الأئمة المضلين، وعن معاذ بن جبل: يا معشر العرب. كيف تصنعون بثلاث: دنيا تقطع أعناقكم، وزلة عالم، وجدال منافق بالقرآن؛ ومثله عن سلمان أيضاً. وشبه العلماء زلة العالم بكسر السفينة؛ لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير، وعن ابن عباس: ويلٌ للأتباع من عثرات العالم، قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه، ثم يجد^(١) من هو أعلم برسول الله ﷺ منه، فيترك قوله ذلك، ثم يمضي الأتباع.

وهذه الأمور حقيق أن تهدم الدين؛ أما زلة العالم فكما تقدم، ومثال كسر السفينة واقع فيها، وأما الحكم الجائر فظاهر أيضاً، وأما الهوى المتبع فهو أصل ذلك كله، وأما الجدال بالقرآن فإنه - من اللسن الألد - من أعظم الفتن؛ لأن القرآن مهيب^(٢) جداً، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقاً، وصار مظنة للاتباع على تأويل ذلك المجادل، ولذلك كان الخوارج فتنة على الأمة، إلا من ثبت الله؛ لأنهم جادلوا به على مقتضى آرائهم الفاسدة، ووثقوا وتأويلاتهم بموافقة العقل لها، فصاروا فتنة على الناس، وكذلك الأئمة المضلون؛ لأنهم - بما ملكوا من السلطنة على الخلق - وقدروا على رد الحق باطلاً وبالباطل حقاً، وأماتوا سنة الله وأحيوا سنن الشيطان، وأما الدنيا فمعلوم فتنها للخلق.

فالحاصل أن الأفعال أقوى في التأسى والبيان إذا جمعت الأقوال، من انفراد الأقوال، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم^(٣)، بل يقال: إذا اعتبر هذا المعنى في كل من هو في مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين، ففرض عليه تفقد جميع أقواله وأعماله، ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع، فإن له في أفعاله وأقواله اعتبارين:

أحدهما: من حيث إنه واحد من المكلفين، فمن هذه الجهة يتفصل الأمر في حقه

= موضع، فأنكر عليه، واحتج بها ابن خزيمة في صحيحه (ترغيب).

(١) ومن ذلك كان مالك يكره كتابة العلم عنه، أي الفروع خشية أن ينشر عنه في الآفاق، وقد يرجع عنه.

(٢) فتتقي مخالفته ولو على الوجه الذي يزينه المنافق بسلاطة لسانه.

(٣) ترق على ما فرض فيه الكلام أولاً من الواجب والحرام إلى التعميم في الأحكام الخمسة، ومن خصوص البيان بالأفعال إلى البيان مطلقاً بالأقوال والأفعال.

إلى الأحكام الخمسة .

والثاني : من حيث صار فعله وقوله وأحواله بياناً وتقريراً لما شرع الله عز وجل إذا انتصب في هذا المقام، فالأقوال كلها والأفعال في حقه إما واجب وإما محرم، ولا ثالث لهما؛ لأنه من هذه الجهة مبين، والبيان واجب لا غير . فإذا كان مما يُفعل^(١) أو يقال كان واجب الفعل على الجملة، وإن كان مما لا يفعل فواجب الترك، حسبما يتقرر بعد بحول الله، وذلك هو تحريم الفعل .

لكن هذا بالنسبة إلى المقتدى به إنما يتعين حيث توجد مظنة البيان، إما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم، أو مظنة اعتقاد خلافه .

فالمطلوب فعله : بيانه بالفعل أو القول الذي يوافق الفعل إن كان واجباً؛ وكذلك إن كان مندوباً مجهول الحكم، فإن كان مندوباً مظنةً لاعتقاد الوجوب فيبانه بالترك، أو بالقول الذي يجتمع إليه الترك؛ كما فعل في ترك الأضحية، وترك^(٢) صيام الست من شوال، وأشبه ذلك وإن كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنة للترك^(٣)، فيبانه بالفعل والدوام فيه على وزن المظنة؛ كما في السنن والمندوبات التي تنوسيت في هذه الأزمنة .

والمطلوب تركه : بيانه بالترك أو القول الذي يساعده الترك إن كان حراماً، وإن كان مكروهاً، ف كذلك إن كان مجهول الحكم، فإن كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجيح بيانه بالفعل تعين الفعل على أقل ما يمكن وأقربه، وقد قال^(٤) الله تعالى : ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾^(١) وقال^(٥) : ﴿فلمّا قضى زيدٌ منها وطراً زوّجناكها﴾^(ب) الآية،

(١) أي مأذوناً فيه بأقسامه الثلاثة، حتى المباح يصير في حقه واجباً، ومثله يقال فيما لا يفعل بقسميه .
(٢) خشية اعتقاد وجوبها ملحقة برمضان، أو اعتقاد أنها نافلة مكملة له كالنوافل البعدية في الصلاة، كما روى عن مالك فيها .

(٣) أي لإهماله وعدم العناية به مع معرفتهم له، فيبانه بالفعل أي بقدر ما تزول الفكرة المخالفة أو ينشط الناس لفعله وإحيائه .

(٤) و (٥) الآيتان باجتماعهما، الأولى بعمومها في طلب الاقتداء، والثانية في هذا الفعل الخاص بتفديدان جواز تزوج الرجل بزوجة متبناة، وهذا كان مظنة اعتقاد التحريم أو وجود الاعتقاد فعلاً، وتقدم لنا أنه بيان بالفعل والقول معاً .

(ب) سورة الأحزاب، الآية : ٣٧ .

(أ) سورة الأحزاب، الآية : ٢١ .

وفي حديث المصباح جنباً قوله: «وأنا أصبحُ جنباً وأنا أريد الصيام»^(١) وفي حديث أبي بكر بن عبد الرحمن من قول عائشة^(٢): يا عبد الرحمن، أترغبُ عما كان رسول الله يصنع؟ قال عبد الرحمن: لا والله، قالت عائشة: فأشهدُ على رسول الله ﷺ أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام، ثم يصوم ذلك اليوم، وفي حديث أم سلمة: «ألا أخبرتها أيُّ أفعال ذلك»^(٣) إلى آخر الحديث، وروى إسماعيل القاضي عن زياد بن حصين عن أبيه، قال: رأيت ابن عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول:

وهنّ يمشين بنا هميسا إن تصدق الطيرُ ففعل لميسا

قال: فذكر الجماع باسمه، فلم يكن عنه، قال: فقلت: يا ابن عباس، أتتكلم بالرفث وأنت محرم؟ فقال: إنما الرفث ما روجع به النساء، كأنه رأى مظنة هذا الاعتقاد فنفاها بذلك القول، بيانا لقوله تعالى: ﴿فلا رفث ولا فسوق﴾^(٤) الآية، وأن الرفث ليس إلا ما كان بين الرجل والمرأة، وإن كان مظنة لاعتقاد الطلب، أو مظنة لأن يثابر على فعله، فبيانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل، أو كان له أصل، لكن في الإباحة أو في نفي الحرج في الفعل؛ كما في سجود^(٥) الشكر عند مالك، وكما في غسل اليدين قبل الطعام، حسبما بينه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح، وستأتي^(٥) إن شاء الله.

وعلى الجملة: فالمراعي ههنا^(٦) مواضع طلب البيان الشافي، المخرج عن الأطراف والانحرافات، الرادّ إلى الصراط المستقيم، ومن تأمل سير السلف الصالح في هذا المعنى تبين ما تقرر بحول الله، ولا بد من بيان هذه الجملة بالنسبة إلى الأحكام الخمسة أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب والله المستعان.

(١) «فأغتسل وأصوم» رواه مالك وأبو داود.

(٢) أخرجه مالك.

(٣) تقدم (ج ٣ - ص ٢٧٥).

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٩٧.

(٥) تقدم إنكار مالك لأصله وإنكاره ما روي عن أبي بكر فيه.

(٥) في المسألة السابعة.

(٦) أي في التفاصيل السابقة، من ترك الفعل جملة، أو الفعل على الدوام وهكذا، إنما هو في المواطن

التي يطلب فيها البيان الشافي، أما المواطن الأخرى فيكفي فيها القول مثلاً.

المسألة السادسة

[من مقاصد الشرع عدم التسوية بين المندوب والواجب]

المندوب: من حقيقة استقراره مندوباً أن لا يسوّى بينه وبين الواجب، لا في القول ولا في الفعل، كما لا يسوّى بينهما في الاعتقاد، فإن سوى بينهما في القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد، وبيان ذلك بأمور:

أحدها: أن التسوية في الاعتقاد باطلة باتفاق، بمعنى أن يعتقد فيما ليس بواجب أنه واجب، والقول أو الفعل إذا كان ذريعة إلى مطلق^(١) التسوية وجب أن يفرق بينهما، ولا يمكن ذلك إلا البيان القولي والفعل المقصود به التفرقة، وهو ترك الالتزام في المندوب، الذي هو من خاصة كونه مندوباً.

والثاني: أن النبي ﷺ بُعث هادياً ومبيناً للناس ما نزل إليهم، وقد كان من شأنه ذلك^(٢) في مسائل كثيرة؛ كنهيه^(٣) عن أفراد يوم الجمعة بصيام، أو ليلته بقيام، وقوله: «لا يجعل أحدكم للشيطان حظاً في صلاته»^(٤) بيّنه حديث ابن عمر، قال واسع بن حبان: انصرفت من قبل شقي الأيسر، فقال لي عبد الله بن عمر: ما منعك أن تنصرف عن يمينك؟ قلت: رأيتك فانصرفت إليك، قال: أصبت، إن قائلًا يقول: انصرف عن يمينك، وأنا أقول: انصرف كيف شئت، عن يمينك وعن يسارك، وفي بعض الأحاديث

(١) أي التسوية المطلقة، أي التامة التي يدخل فيها المساواة في الاعتقاد، أما التسوية في القول والفعل فقط فجعلها صحيحة، إذا كانت على وجه لا يخل بالاعتقاد في المندوب بجعله واجباً، لكنه قال في صدر المسألة إن التسوية بين المندوب والواجب ليست من حق المندوب لا في القول ولا في الفعل أيضاً، فيؤخذ من آخر الكلام بيان معنى صدره، وأن كونها ليست من حقه لا يقتضي بطلانها مطلقاً.

(٢) أي البيان بالقول كما في المسلك الأول، وبالفعل كما في المسلك الثاني.

(٣) روى مسلم: «لا تخصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي، ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام، إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم».

(٤) رواه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي عن عبد الله بن مسعود وبقيته: يرى أن حقاً عليه ألا ينصرف إلا عن يمينه. لقد رأيت رسول الله ﷺ كثيراً ينصرف عن يساره. وهو بين نفسه وحديث ابن عمر بعده زاده بياناً.

- بعدما قرر حكماً غير واجب :- «من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج»^(١) وقال الأعرابي: هل عليّ غيرهن؟ قال: «لا، إلا أن تطوّع»^(٢) وقال - لما سُئِلَ عن تقديم بعض أفعال الحج على بعض مما ليس تأخيره بواجب :- «لا حرج» قال الراوي: فما سئل يومئذٍ عن شيء قدم أو أخر إلا قال: «افعل ولا حرج»^(٣) مع أن تقديم بعض الأفعال على بعض مطلوب، لكن لا على الوجوب، ونهى^(٤) عليه الصلاة والسلام عن أن يتقدم^(٥) رمضان بيوم أو يومين؛ وحرّم^(٦) صيام يوم العيد، ونهى^(٧) عن التبتل^(٨) مع قوله تعالى: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾^(٩) ونهى^(٩) عن الوصال وقال: «خذوا من العمل ما تطيقون» مع أن الاستكثار من الحسنات خير، إلى غير ذلك من الأمور التي بينها بقوله وفعله وإقراره مما خلافه مطلوب، ولكن تركه وبيّنه خوفاً أن يصير من قبيل آخر في الاعتقاد.

ومسلّك آخر وهو: أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يترك العمل وهو يحب أن

- (١) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي.
(٢) الاستثناء منقطع، والحديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي.
(٣) أخرجه في التيسير عن الترمذي.
(٤) و (٥) تقدما (ج ٣ - ص ١٧٣).
(٦) قال في الاعتصام في الجزء الثاني: إن ذلك النهي علله العلماء بخوف أن يعد ذلك من رمضان، يعني: فيحسب واجباً، وأصله تطوع مندوب، ومثله يقال في نهيه عن أفراد يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام، وقد جعله هناك من باب ما يصير الوصف عرضة لأن ينضم إلى العبادة حتى يعتقد فيه أنه من أوصافها أو جزء منها، قال: فهذا القسم ينظر فيه من جهة النهي عن الذرائع، وقوله: وحرّم صيام يوم العيد، لا يظهر وجه اندراجه هنا، لأنه منهى عنه نهى استقلال.
(٧) نهى عن التبتل؛ أخرجه أحمد والشيخان عن سعد، وأخرجه أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه عن سمرة.
(٨) وهو الانقطاع الصرف عن شؤون هذه الحياة، كرهبانية النصارى، أما التبتل في الآية فبمعنى الإخلاص في العبادة أو نحوه، والمقام مستوفى في كتاب الاعتصام في الجزء الثاني، وهذا وما بعده لم يتبين فيه معنى الذريعة إلى اعتقاد الوجوب، ولذلك قال: مع أن الاستكثار من الحسنات خير. وقال ﷺ في رد التبتل لعثمان بن مظعون ومن معه: فمن رغب عن ستي فليس مني، ويؤخذ منه أنه ليس بمشروع فضلاً عن كونه مندوباً يخشى من الاستدامة عليه اعتقاد الوجوب، كما هو أصل الموضوع، فقوله: مما خلافه مطلوب؛ لا يظهر في التبتل، ولا يظهر في الوصال أيضاً.
(أ) سورة المزمل، الآية: ٨.
(٩) رواه أحمد والشيخان.

يعمل به، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم، قالت عائشة: وما سبح النبي ﷺ سُبحَة الضحى قط، وإنِّي لأستحبها^(١)، وقد قام^(٢) ليالي من رمضان في المسجد، فاجتمع إليه ناس يصلون بصلاته، ثم كثروا، فترك ذلك، وعلّل بخشية الفرض، ويحتمل وجهين:

أحدهما: أن يفرض بالوحي، وعلى هذا جمهور الناس.

والثاني في معناه، وهو الخوف أن يظن فيها أحد من أمته بعده إذا داوم عليها الوجوب، وهو تأويل متمكن^(٣).

والثالث: أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين، لمّا فهموا هذا الأصل من الشريعة؛ وكانوا أئمة يقتدى بهم، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك، ليبينوا أن تركها غير قاذح وإن كانت مطلوبة، فمن ذلك ترك عثمان القصر في السفر في خلافته، وقال: إنني إمام الناس، فنظر إليّ الأعراب وأهل البادية أصلي ركعتين، فيقولون هكذا فرضت، وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب^(٤)، وقال حذيفة بن أسيد: شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يُضحّيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة، وقال بلال: لا أبالي أن أضحي بكبش أو بديك. وعن ابن عباس أنه كان يشتري لحمًا بدرهمين يوم الأضحى، ويقول لعكرمة: من سألك فقل هذه أضحية ابن عباس، وكان غنياً؛ وقال بعضهم^(٥): إنني لأترك أضحيتي

(١) وفي رواية: وإنني لأسبحها كما تقدم (ج ٣ - ص ٥٥) ومعنى قولها: ما سبح. إنني ما رأيت سبوح كما في الرواية الأخرى، وقد روى في الصحيح أن معاذة سألت عائشة: كم كان يصلي رسول الله ﷺ صلاة الضحى؟ قالت: أربع ركعات، ويزيد ما شاء الله، وجمع الحديث مع سابقه أن ذلك العلم من طريق غير الرؤية.

(٢) مضمون حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي.

(٣) يريد أنه قوي وحال محله متمكن فيه، وبه يستغنى عن الوجه الأول الذي أوردوا عليه ثم أجابوا عنه بما فيه ضعف. قال القاضي أبو الطيب: يحتمل أن يكون أوحى إليه أنه إن داوم معهم على هذه الصلاة فرضت عليهم، فالمؤلف يرى قوة هذا الوجه، ويبني عليه استدلاله، ولا يريد أنه ممكن كما قال بعضهم، لأن مجرد الإمكان الضعيف لا يصحح له جعله من مسالك استدلاله.

(٤) أي سنة وليس واجباً كما هو مذهب الحنفية، ولا هو رخصة بمعنى لا حرج في فعله، وبهذا يتم استدلاله على الموضوع.

(٥) هو ابن مسعود رضي الله عنه.

وإني لمن أيسركم مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة، وقال أبو أيوب الأنصاري: كنا نضحى عن النساء وأهلينا، فلما تباهى الناس بذلك تركناها، ولا خلاف في أن الأضحية مطلوبة، وقال ابن عمر في صلاة الضحى إنها بدعة، وحمل على أحد وجهين: إما أنهم كانوا يصلونها جماعة، وإما أفذاذاً على هيئة النوافل في أعقاب الفرائض، وقد مُنِعَ النساء المساجد مع ما في الحديث من قوله^(١): «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله» لما^(٢) أحدثن في خروجهن ولما يخاف فيهن.

والرابع: أن أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل، فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال، وذلك للعلة المتقدمة، مع أن الترغيب في صيامها ثابت صحيح، لثلا يعتقد ضمها إلى رمضان. قال القرافي: وقد وقع^(٣) ذلك للعجم. وقال الشافعي في الأضحية بنحو من ذلك، حيث استدل^(٤) على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعليقهم، والمنقول عن مالك من هذا كثير، وسد الذريعة أصلٌ عنده متبع، مطرد في العادات والعبادات، فبمجموع هذه الأدلة نقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب إذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً، ومطلوب من كل من يقتدي به قطعاً^(٥) كما يقطع بالقصد إلى الفرق بينهما اعتقاداً.

فصل

والتفرقة بينهما تحصل بأمور:

منها: بيان القول إن اكتفي به، وإلا فالفعل بل هو في هذا النمط مقصود، وقد

(١) رواه أحمد ومسلم عن ابن عمر.

(٢) فليس لما يخشى من اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب، ولا لبيان أن تركها ليس بقادح وإن كانت

مطلوبة بل لهذين المعنيين اللذين ذكرهما، وحينئذٍ فما وجه إدراج هذا في المقام.

(٣) فلينظر هذا الشوكاني الذي شنع على الإمامين لقولهم بالكراهة خشية هذا المحذور.

(٤) فقد اعتمد على فعل الصحابة فيه وتعليقهم، فهو قد سلم أن الترك للعلة التي هي خوف مظنة الوجوب، فهو من الباب نفسه وإن لم يصرح بكراهتها إذا وجدت العلة، فلذا قال المؤلف: بنحو من ذلك.

(٥) ينزل معناه على مقتضى قوله في صدر المسألة: فإن سوى بينهما في القول أو الفعل فعلى وجه

لا يخل بالاعتقاد، وذلك بإخفائه عن العامة من المقتدى به مثلاً.

يكون في سوابق الشيء المندوب وفي قرائنه وفي لواحقه^(١)، وأمثلة ذلك ظاهرة مما تقدم وأشباهه. وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديمة النص، وأما المنصوصة فلا كلام فيها. فالفعل أقوى إذاً في هذا المعنى، لما تقدم من أن الفعل يصدق القول أو يكذبه.

فصل

وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يسوي بينه وبين الواجب في الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لا يسوى بينه وبين بعض المباحات في الترك المطلق من غير بيان، فإنه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم، ولم يفهم كون المندوب مندوباً، هذا وجه.

ووجه آخر وهو: أن في ترك المندوب إخلالاً بأمر كلي فيه، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل، فيؤدي تركه مطلقاً إلى الإخلال بالواجب، بل لا بد من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به، وهذا مطلوب ممن يقتدى به، كما كان شأن السلف الصالح.

وفي الحديث الحسن عن أنس قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا بُنَيَّ، إن قدرت أن تُصَبِّحَ وليس في قلبك غِشٌّ لأحدٍ فافعل»، ثم قال لي: «يا بُنَيَّ وذلك من سُنتي. ومن أحيأ سنتي فقد أحببني، ومن أحببني كان معي في الجنة»^(٢) فجعل العمل بالسنة إحياء لها، فليس بيانها مختصاً بالقول، وقد قال مالك في نزول الحاج بالمحصب من مكة، وهو الأبطح: استحب للأئمة ولمن يقتدي به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به؛ فإن ذلك من حقهم، لأن ذلك أمر قد فعله النبي ﷺ والخلفاء، فيتعين على الأئمة ومن يقتدى به من أهل العلم إحياء سنته، والقيام به لئلا يترك هذا الفعل جملة، ويكون^(٣) للنزول بهذا الموضوع حكم النزول بسائر المواضع، لا فضيلة للنزول به، بل لا يجوز النزول به على وجه القربة، هكذا نقل الباجي، وظاهر من مذهب مالك أن المندوب لا بد من التفرقة

(١) ففي ترك القيام في رمضان بعد حصوله ليالي بيان بالواحق، وفي استخفائه بصلاة الضحى حتى لم تره السيدة عائشة بيان بالمقارن.

(٢) رواه الترمذي وقال: حديث حسن غريب.

(٣) أي ينسى حتى يصير هكذا في اعتقاد الناس.

بينه وبين ما ليس بمندوب، وذلك بفعله وإظهاره.

وقال بعضهم في حديث عمر: بل أغسِلُ ما رأيتُ وأنضح ما لم أر. في هذا الحديث أن عمر رأى أن أعماله وأقواله نهج للسنة، وأنه موضع للقدوة، يعني: فعمل هنا على مقتضى الأخذ عنه في ذلك الفعل، وصار ذلك أصلاً في التوسعة على الناس في ترك تكلف ثوبٍ آخر للصلاة، وفي تأخير الصلاة لأجل غسل الثوب، وفي^(١) الحديث: واعجباً لك يا ابن العاصي، لئن كنت تجد ثياباً أفكَلُ الناس يجد ثياباً، واللّه لو فعلتها لكانت سنة. الحديث. ولمكان هذا ونحوه اقتدى به عمر بن عبد العزيز حفيده^(٢)؛ ففي العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز أخرت الصلاة شيئاً فقال: إن ثيابي غُسلت. قال ابن رشد: يحتمل أنه لم يكن له غير تلك الثياب لزهده في الدنيا، أو لعله ترك أخذ سواها مع سعة الوقت تواضعاً لله، ليقتنى به في ذلك، ائتساءً بعمر بن الخطاب، فقد كان أتبع الناس لسيرته وهديه في جميع الأحوال.

ومما نحن فيه ما قال الماوردي فيمن صار ترك الصلاة في الجماعة له إلفاً وعادة، وخيف أن يتعدى إلى غيره في الاقتداء به، أن للحاكم أن يزجره، واستشهد على ذلك بقول النبي ﷺ: «لقد هممتُ أن أمر أصحابي أن يجتمعوا حطياً» الحديث^(٣) وقال أيضاً فيما إذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة إلى آخر وقتها إن له أن ينهاهم؛ قال: لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مفضٍ بالصغير الناشئ إلى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدمه، وأشار إلى نحو هذا في مسائل آخر، وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في إقامة الجمعة بجماعة اختلف في انعقاد الجمعة بهم في بعض وجوهها، وذلك إذا كان هو يرى إقامتها وهم لا يرونها، ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة، لئلا ينشأ الصغير على تركها، فيظن أنها تسقط مع زيادة العدد كما

(١) لو قال: ولذلك في الحديث واعجباً... إلخ، لكان أجود سبكاً وأظهر في ضم أجزاء الحديث بعضها لبعض.

(٢) لأن عمر بن الخطاب جد عمر بن عبد العزيز لأمه.

(٣) في صلاة الجماعة، أخرجه في التيسير عن الستة وأنه عزم أن يحرق على من لم يشهدوا صلاة الجماعة بيوتهم، وسيأتي له أن ذلك كان خاصاً بالمنافقين لبيان ابن مسعود الآتي في المسألة الثانية من الكتاب العزيز.

تسقط بنقصانه، وهذا الباب يتسع؛ ومما يجري مجراه في تقوية اعتبار البيان في هذه المسائل وأشباهها مما ذكر أو لم يذكر قصة عمر بن عبد العزيز مع عروة بن عياض، حين نكث بالخيزرانة بين عينيه ثم قال: هذه غرّرتني منك - لسجدته التي بين عينيه - ولولا أنني أخاف أن تكون سنّة من بعدي لأمرتُ بموضع السجود فقوّر.

وقد عوّل العلماء على هذا المعنى وجعلوه أصلاً يطرد؛ وهو راجع إلى سد الذرائع الذي اتفق العلماء على إعماله في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل؛ كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾^(أ) وقوله: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(ب) وقد رأى مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يفطر لثلا يكون ذريعة إلى إفطار الفساق محتجين بما احتج به وقال بمثله فيمن شهد عليه شاهداً زورٍ بأنه طلق امرأته ثلاثاً، ولم يفعل فمنعه من وطئها إلا أن يخفى ذلك عن الناس، وراعى زياد مثل هذا في صلاة الناس في جامع البصرة والكوفة؛ فإنهم إذا صلّوا في صحنه ورفعوا من السجود مسحوا جباههم من التراب، فأمر بإلقاء الحصى في صحن المسجد، وقال: لست آمن أن يطول الزمان فيظنّ الصغير إذا نشأ أن مسح الجبهة من أثر السجود سنّة في الصلاة، ومسألة مالك مع أبي جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على الموطأ فنهاه مالك عن ذلك، من هذا^(١) القبيل أيضاً، ولقد دخل ابن عمر على عثمان وهو محصور، فقال له: انظر ما يقول هؤلاء! يقولون: اخلع نفسك أو نقتلك، قال له: أمخلدُ أنت في الدنيا؟ قال: لا، قال: هل يملكون لك جنة أو ناراً؟ قال: لا، قال: فلا تخلع قميص الله عليك فتكون سنّة، كلّمَا كره قوم خليفتهم خلعه أو قتلوه. ولما هم أبو جعفر المنصور أن يبني البيت على ما بناه ابن الزبير على قواعد إبراهيم شاور مالكاً في ذلك، فقال له مالك: أنشدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك بعدك، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيره، فتذهب هيئته من

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٠٤.

(ب) سورة الأنعام، الآية: ١٠٨.

(١) لأنه إذا تطاول الزمان على الاقتصار عليه في العمل يظن الناس أنه لا يصح العمل بغيره من الأحاديث والسنن.

قلوب الناس، فصرفه عن رأيه فيه، لما ذكر من أنها تصير سنة متبعة باجتهاد أو غيره، فلا يثبت على حال.

المسألة السابعة

[البيان والإجمال في المباح والمكروه والمندوب]

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوّى^(١) بينها وبين المندوبات ولا المكروهات^(٢)؛ فإنها إن سوّى بينها وبين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير^(٣) ذلك توهمت مندوبات؛ كما تقدم في مسح الجباه بأثر الرفع من السجود، ومسألة عمر بن الخطاب في غسل ثوبه من الاحتلام وترك الاستبدال به، وقد حكى عياض عن مالك أنه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة، فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام، فقال: ابدأوا بأبي عبد الله، فقال مالك: إن أبا عبد الله - يعني نفسه - لا يغسلُ يده، فقال: لم؟ قال: ليس هو الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا، إنما هو من رأي الأعاجم، وكان عمر إذا أكل مسح يده بباطن قدمه. فقال له عبد الملك: أتركُ يا أبا عبد الله؟ قال: إي والله؛ فما عاد إلى ذلك ابن صالح. قال مالك: ولا تأمر الرجل أن لا يغسل يده، ولكن إذا جعل ذلك كأنه واجب عليه فلا؛ أميتوا سنة العجم، وأحيوا سنة العرب؛ أما سمعت قول عمر: تمعدّوا، واخشوشنوا، وامشوا حفاة، وإياكم وزيّ العجم.

وهكذا إن سوى في الترك بينها وبين المكروهات ربما توهمت مكروهات؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام يكره الضب ويقول: «لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه»^(٤) وأكل على مائدته، فظهر حكمه، وقدم إليه طعام فيه ثوم لم يأكل منه، قال له أبو يوب

(١) أي في الفعل والقول، بل يفرق بهما أو بأحدهما، كما سيأتي أنه وإن داوم على ترك أكل الضب والفوم إلا أنه بين حكمهما، ببيان سبب امتناعه عن تعاطيهما.

(٢) واقتصر عليهما لأنه لا يرتقي الوهم في المباحات إلى توهمهما واجبات أو محرمات، بخلاف المكروهات كما يأتي بعد.

(٣) عطف على قوله: بالدوام، فترك عمر المباح من استبدال ثوب آخر بثوبه في هذا المقام وهو يظن الاستئذان ترك لما فيه تسوية للمباح بالمسنون.

(٤) أخرجه الستة إلا الترمذي.

- وهو الذي بعث به إليه -: يا رسول الله، أحرام هو؟ قال: «لا، ولكني أكرهه من أجل ريحه»^(١) وفي رواية أنه قال لأصحابه: «كلوا فإنني لست كأحدكم، إنني أخاف أن أؤذي صاحبني»^(٢) وروى في الحديث^(٣) أن سودة بنت زمعة خشيت أن يطلقها رسول الله ﷺ فقالت: لا تطلقني وأمسكني، واجعل يومي لعائشة، ففعل، فنزلت: ﴿فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهم صلحاً﴾^(٤) الآية، فكان هذا تأديباً وبياناً بالقول والفعل لأمر^(٥) ربما استقبح بمجرى العادة، حتى يصير كالمكروه، وليس بمكروه. والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات.

المسألة الثامنة

[البيان والإجمال في المكروه والحرام]

المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يسوي بينها وبين المحرمات، ولا بينها وبين المباحات.

أما الأول: فلأنها إذا أجريت ذلك المجري توهمت محرمات، وربما طال العهد فيصير الترك واجباً^(٥) عند من لا يعلم.

ولا يقال: إن في بيان ذلك ارتكاباً للمكروه، وهو منهي عنه.

لأننا نقول: البيان أكد، وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة، ألا ترى إلى كيفية تقرير الحكم^(٦) على الزاني، وما جاء في الحديث من قوله عليه الصلاة

(١) رواه الترمذي وقال: حسن صحيح.

(٢) رواه الترمذي وقال: حسن غريب.

(٣) رواه في التيسير عن الشيخين، وقد رواه أيضاً الترمذي وقال: حسن صحيح غريب.

(٤) سورة النساء، الآية: ١٢٨.

(٥) هو النزول عن حق المرأة في القسم لزوجة أخرى، فبين بهذا جوازه، ولو لم يحصل هذا البيان لفهم من ترك هذا المباح جرياً على العادة كراهته شرعاً.

(٥) وتقدم أنه إذا أدى الفعل أو الترك إلى اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب وجب البيان بالقول أو الفعل.

(٦) لو قال: تقرير الزاني؛ لكان أخصر وأوضح.

والسلام له: «أَنْكَتْهَا»^(١) هكذا من غير كناية؛ مع أن ذكر اللفظ في غير معرض البيان مكروه أو ممنوع؛ غير أن التصريح هنا أكد، فاغتر لما يترتب عليه؛ وكذلك هنا، ألا ترى إلى إخبار عائشة عما فعلته مع رسول الله ﷺ في التقاء^(١) الختانيين، وقوله عليه الصلاة والسلام: «ألا أخبرتها أنني أفعل ذلك» مع أن ذكر مثل هذا في غير محل البيان منهى عنه. وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس في ارتجازه وهو محرم بقوله: إن تصدق الطيرُ نَنِكُ لميسا؛ فمثل هذا لا حرج^(٢) فيه.

وأما الثاني: فلأنها إذا عمل بها دائماً وترك اتقاؤها توهمت مباحات، فينقلب حكمها عند من لا يعلم، وبيان ذلك يكون بالتغيير والزجر، على ما يليق^(٣) به في الإنكار، ولا سيما المكروهات التي هي عرضة لأن تتخذ سنناً، وذلك المكروهات^(٤) المفعولة في المساجد وفي مواطن الاجتماعات الإسلامية، والمحاضر الجمهورية، ولأجل ذلك كان مالك شديد الأخذ على من فعل في مسجد رسول الله ﷺ شيئاً من هذه المكروهات، بل ومن المباحات^(٥)؛ كما أمر بتأديب من وضع رداءه أمامه من الحر، وما أشبه ذلك.

فصل

ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية:

منها: أنه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندية أن يواظب عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب، إذا كان منظوراً إليه مرموقاً، أو مظنة لذلك، بل

-
- (أ) انظر سنن أبي داود كتاب الحدود باب رجم ماعز بن مالك (٤/٥٨٠) رقم ٤٤٢٨.
- (١) تقدم لنا ذكر الحديث عن عائشة، أما قوله عليه الصلاة والسلام: «ألا أخبرتها أنني أفعل ذلك» فتقدم له أنفاً أنه نسبة إلى أم سلمة في الأصباح جنباً في الصوم لا في الغسل من الجنابة كما هو حديث الختانيين، خلافاً لما يوهمه كلامه هنا أنه متصل بحديث عائشة.
- (٢) بل هو مطلوب متى كان للبيان والفرق بين المكروهات والمحرمات كما هو أصل المسألة.
- (٣) فالزجر عن المكروه لا يبلغ به مبلغ الزجر عن الحرام.
- (٤) في الجزء الثاني من الاعتصام شيء كثير من أمثلتها.
- (٥) أي التي يتوهم أنها قربة.

الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة، لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه في أوقاته، بحيث لا يتخلف عنه، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام، فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التي للواجب، فحملة عل الوجوب، ثم استمرَّ على ذلك فضلًا.

وكذلك إذا كانت العبادة تتأتى على كفيات يفهم من بعضها في تلك العبادة ما لا يفهم منها على الكيفية الأخرى، أو ضمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران ما لا يفهم دونه، أو كان المباح يتأتى فعله على وجوه فيثابر فيه على وجه واحد تحريماً له ويترك ما سواه، أو يترك بعض المباحات جملة من غير سبب ظاهر، بحيث يفهم عنه في الترك أنه مشروع.

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس، قرأها في كرة أخرى، فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود، فلم يسجدها، وقال: إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء، وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء فقال: أوجب أن يذبح؟ إنكاراً لما يوهمه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء، ونقل عن عمر أنه قال: لا نبالي أبدأنا بأيماننا أو بأيسارنا، يعني: في الوضوء، مع أن المستحب التيامن في الشأن كله.

ومثال العبادات المؤداة على كفيات يلتزم فيها كيفية واحدة إنكاراً مالك لعدم^(١) تحريك الرجلين في القيام للصلاة.

ومثال ضم ما ليس بعبادة إلى العبادة، حكاية الماوردي في مسح الوجه عند القيام من السجود، وحديث عمر مع عمرو: لو فعلتها لكانت سنة، بل أغسل ما رأيت وأنضح ما لم أر.

ومثال فعل الجائز على وجه واحد ما نقل عن مالك أنه سئل عن المرة الواحدة في الوضوء، قال: لا، الوضوء مرتان مرتان، أو ثلاث ثلاث، مع أنه لم يحد في الوضوء

(١) قال ابن رشد: كره مالك أن يقربهما حتى لا يعتمد على إحدهما دون الأخرى، لأن ذلك ليس من حدود الصلاة، وهو من محدثات الأمور.

ولا في الغسل إلا ما أسبغ؛ قال اللخمي: وهذا احتياط وحماية؛ لأن العامي إذا رأى من يقتدي به يتوضأ مرة مرة مثل ذلك، وقد لا يُحسن الإسباغ بواحدة فيوقعه فيما لا تجزئ الصلاة به، والأمثلة كثيرة.

وهذا كله إنما هو فيما فعل بحضرة الناس، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل؛ وأما من فعله في نفسه وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده ما هو به فلا بأس، كما قاله المتأخرون في صيام ست من شوال أن من فعل ذلك في نفسه معتقداً وجه الصحة فلا بأس، وكذا قال مالك في المرة الواحدة: لا أحب ذلك إلا للعالم بالوضوء، وما ذكره اللخمي يشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يقتدي به فلا بأس، وهو جارٍ على المذهب؛ لأن أصل مالك فيه عدم التوقيت^(١)، فأما إن أحب الالتزام وأن لا يزول عنه ولا يفارقه فلا ينبغي أن يكون ذلك بمرأى من الناس، لأنه إن كان كذلك فربما عدّه العامي واجباً أو مطلوباً أو متأكد الطلب بحيث لا يترك، ولا يكون كذلك شرعاً، فلا بد في إظهاره كذلك في بعض الأوقات، وذلك على الشرط^(٢) المذكور في أول كتاب الأدلة.

ولا يقال إن هذا مضاد لما تقدم من قصد الشارع للدوام على الأعمال، وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا عمل عملاً أثبته.

لأننا نقول: كما يطلق الدوام على ما لا يفارق البتة؛ كذلك يطلق على ما يكون في أكثر الأحوال، فإذا ترك في بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام؛ كما لا نقول في الصحابة حين تركوا التضحية في بعض الأوقات إنهم غير مداومين عليها، فالدوام على الجملة لا يشترط في صحة إطلاقه عدم الترك رأساً، وإنما يشترط فيه الغلبة في الأوقات أو الأكثرية، بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل إطلاقاً حقيقياً في اللغة.

(١) على التحديد بالعدد، وأن المقصود الإسباغ.

(٢) وهو المحافظة على قصد الشارع، وأنه لا بد من اعتبار الكلي والجزئي معاً في كل مسألة، فلا تهمل القواعد الكلية، كما لا تهمل الأدلة الجزئية إذا حصل تعارض لا يجري الأعمال بالطريق المرسومة لذلك، وعلى هذا ففي مسألتنا وجدت أدلة جزئية تدل على أن بعض المطلوبات غير الواجبة أظهرها ﷺ وواظب عليها، وذلك كالإقامة لصلاة الفرض ورفع اليدين عند تكبيرة الإحرام والبدء بالسلام على اليمين، وهكذا... فهذه وأمثالها لا بد من استثنائها من هذه القاعدة حتى لا تهمل هذه الأدلة الجزئية المتفق عليها، ولا يضر هذا في تأصيل المسألة كما تقدم له في كتاب الأدلة.

وإنما كانت الصوفية قد التزمت في السلوك ما لا يلزمها، حتى سَوّت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل، وبين المكروهات والمحرمات في الالتزام الترك، بل سوت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك، وكان هذا النمط ديدنها، لا سيما مع ترك أخذها بالرخص، إذ من مذهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور، بنوا طريقهم بينهم وبين تلاميذهم على كتم^(١) أسرارهم وعدم إظهارها، والخلو بما التزموا من وظائف السلوك وأحوال المجاهدة خوفاً من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم إلى ظن ما ليس بواجب واجباً، أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوباً، أو تعريضهم لسؤال القال^(٢) فيهم، فلا عتب عليهم في ذلك، كما لا عتب عليهم في كتم أسرار مَواجدهم، لأنهم إلى هذا الأصل^(٣) يستندون، ولأجل إخلال بعضهم بهذا الأصل، إما لحال غالبية، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح، انفتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العلماء، وباب فهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه وهذا كله محظور.

المسألة التاسعة

[بيان الأحكام الوضعية بالعقل المطابق للقول]

الواجبات لا تستقر واجبات إلا إذا لم يسوّ بينها وبين غيرها من الأحكام، فلا تترك ولا يسامح في تركها البتة، كما أن المحرمات لا تستقر كذلك إلا إذا لم يسوّ بينها وبين غيرها من الأحكام، فلا تفعل ولا يسامح في فعلها، وهذا ظاهر، ولكننا نسير منه إلى معنى آخر، وذلك أن من الواجبات ما إذا تركت لم يترتب عليها حكم دنيوي، وكذلك من المحرمات ما إذا فعلت لم يترتب عليها أيضاً حكم في الدنيا، ولا كلام في مترتبات الآخرة؛ لأن ذلك خارج عن تحكيمات العباد.

كما أن من الواجبات ما إذا تركت، ومن المحرمات ما إذا فعلت ترتب عليهما حكم دنيوي، من عقوبة أو غيرها.

فما ترتب عليه حكم يخالف ما لم يترتب عليه حكم، فمن حقيقة استقرار كل

(١) وبذلك كانوا جارين على مقتضى القواعد المتقدمة، فلم يخالفوا الشريعة بعملهم.

(٢) صوابه: لسوء القال فيهم، وهو مصدر قال، يغلب ذكره في الشر.

(٣) وهو أن الالتزام للأعمال الندية إنما يمنع حيث أمكن الاقتداء فيما يفعل بحضرة الناس.

واحد من القسمين أن لا يسوي بينه وبين الآخر؛ لأن في تغيير أحكامها تغييرها في نفسها، فكل ما يحذر في عدم البيان في الأحكام المتقدمة يحذر هنا، لا فرق بين ذلك، والأدلة التي تقدمت هنالك يجري مثلها هنا.

ويتبين هذا الموضع أيضاً بأن يقال: إذا وضع الشارع حدّاً في فعل مخالف فأقيم ذلك الحد على المخالف كان الحكم الشرعي مقرراً مبيناً؛ فإذا لم يتم فقد أقر على غير ما أقره الشارع، وغُيِّرَ إلى الحكم المخالف الذي لا يترتب عليه مثل ذلك الحكم، ووقع بيانه مخالفاً، فيصير المنتصب لتقرير الأحكام قد خالف قوله فعله، فيجري فيه ما تقدم، فإذا رأى الجاهل ما جرى توهم الحكم الشرعي على خلاف ما هو عليه، فإذا قرر المنتصب الحكم على وجه ثم أوقع على وجه آخر حصلت الريبة، وكذب الفعل القول، كما تقدم بيانه، وكل ذلك فساد، وبهذا المثال يتبين أن وارث النبي يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها في أنفسها وفي لواحقها وسوابقها، وقرائنها، وسائر ما يتعلق بها شرعاً، حتى يكون دين الله بيناً عند الخاص والعام، وإلا كان من الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ﴾^(١) الآية.

المسألة العاشرة

[بيان الأحكام الوضعية بالفعل المطابق للقول]

لا يختص هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية، بل هو لازم أيضاً في الأحكام الراجعة إلى خطاب الوضع؛ فإن الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرخص والسائر الأحكام المعلومة أحكاماً شرعية، لازم بيانها قولاً وعملاً، فإن قررت الأسباب قولاً، وعُمل على وفقها إذا انتهضت، حصل بيانها للناس، وإن قررت ثم لم تعمل مع انتهاضها كذب القول الفعل، وكذلك الشروط إذا انتهض السبب مع وجودها فأعمل، أو مع فقدانها فلم يعمل، وافق القول الفعل، فإن عكست القضية وقع الخلاف، فلم ينتهض القول بياناً، وهكذا الموانع وغيرها.

وقد أعمل النبي ﷺ مقتضى الرخصة في الإحلال من العمرة^(١) والإفطار في

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٥٩.

(١) في عمرة الحديبية أحل هو والصحابة، وأما في عمرة حجته فالصحيح أنه كان قارناً وساق الهدى، =

السفر، وأعمل الأسباب، ورتب الأحكام، حتى في نفسه، حين أقص من نفسه ﷺ، وكذلك في غيره، والشواهد لا تحصى، والشريعة كلها دالة تحت هذه الجملة، والتنبيه كافٍ.

المسألة الحادية عشرة

[بيان الصحابي حجة]

بيان رسول الله ﷺ بيان صحيح لا إشكال في صحته؛ لأنه لذلك بعث، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١) ولا خلاف فيه.

وأما بيان الصحابة فإن أجمعوا على ما يتنوه فلا إشكال في صحته أيضاً، كما أجمعوا على الغسل من التقاء الختانيين المبيّن لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^(ب) وإن لم يجمعوا^(١) عليه فهل يكون بيانهم حجة أم لا؟ هذا فيه نظر وتفصيل؛ ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم في البيان، من وجهين:

أحدهما: معرفتهم باللسان العربي، فإنهم عرب فصحاء، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة.

والثاني: مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية^(٢) وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب

= فلم يحل هو لذلك، ولكنه أمر من لم يسق الهدى بالإحلال من العمرة، سواء أكان مهلاً بالعمرة فقط أم كان مهلاً في أول أمره بالحج ثم فسخه في عمرة كما فعله أكثر الصحابة.

(أ) سورة النحل، الآية: ٤٤.

(ب) سورة المائدة، الآية: ٦.

(١) أي بأن اختلفوا، أو بين بعضهم، ولم ينقل بيان عن غيره يخالفه، وقد فصل فجعل الأول محل اجتهاد، بمعنى أنه لا يترجح الوقوف عند بيانهم لهذا الاختلاف، وجعل الثاني محل الاعتماد والترجح، على بيان غيرهم.

(٢) أي التي تجيء من جهة الحوادث والنوازل المقتضية لنزول الآية والحديث، أما القرائن المقالية

ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب.

فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات، أو تخصيص بعض العمومات، فالعمل عليه صواب، وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية.

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر»^(١) فهذا التعجيل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصلاة، ويحتمل أن لا، فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان يصليان المغرب قبل أن يفطرا، ثم يفطران بعد الصلاة بياناً أن هذا التعجيل لا يلزم أن يكون قبل الصلاة، بل إذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضاً؛ وأن التأخير الذي يفعله أهل المشرق^(٢) شيء آخر داخل في التعمق المنهي عنه، وكذلك^(٣) ذكر عن اليهود أنهم يؤخرون الإفطار، فندب المسلمون إلى التعجيل.

وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام: «لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفتروا حتى تروه»^(٤) احتمل أن تكون الرؤية مقيدة^(٥) بالأكثر، وهو أن يرى بعد غروب الشمس، فبين عثمان أن ذلك غير لازم، فرأى الهلال في خلافته قبل الغروب، فلم يفطر حتى أمسى وغابت الشمس، وتأمل، فعادة مالك بن أنس - في موطنه وغيره - الإتيان بالآثار

= فيشترك فيهما معهم غيرهم من أهل الفهم في ذلك، وإن كان مقتضى الوجه الأول أن بيانهم أرجح من جهة اللغة أيضاً.

(١) أخرجه الثلاثة والترمذي عن سهل بن معاذ كما في التيسير، قال مصححه: هو في أبي داود عن أبي هريرة.

(٢) من هم أهل المشرق الذين كان عمر وعثمان يقصدان مخالفتهم وبيان أنهم متعمقون؟

(٣) يعني وبياناً، لأن ندب التعجيل لمخالفة اليهود المتعمقين في التأخير لا يستدعي أن يكون الإفطار قبل الصلاة، فينتظم هذا في سلك ما قبله.

(٤) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي.

(٥) أي فيكون فطر اليوم التالي للرؤية إذا وقعت بعد الغروب، أما إذا رؤي على غير الأكثر وهو الرؤية

قبل الغروب فإن الفطر لليوم نفسه لا للتالي، فبين عثمان أن هذا التقييد غير لازم، وأن الفطر لليوم

التالي للرؤية مطلقاً قبل الغروب وبعده، فلم يفطر حتى أمسى، والمسألة خلافية، فأبو يوسف

يقول: إن الرؤية نهاراً قبل الزوال للماضي، وبعده للمستقبل، وأبو حنيفة ومالك والشافعي كعثمان

يرونها لا يعتد بها للماضي مطلقاً، قبل الزوال وبعده.

عن الصحابة مبيناً بها السنن، وما يعمل به منها وما لا يعمل به، وما يقيد به مطلقاتها، وهو دأبه ومذهبه لما تقدم ذكره، ومما بيّن كلامهم اللغة أيضاً، كما نقل مالك في دلوك الشمس، وغسق الليل، كلام ابن عمر وابن عباس، وفي معنى السعي عن عمر بن الخطاب، أعني قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(١)، وفي معنى الأخوة أن السنة قضت أن الأخوة اثنان فصاعداً، كما تبين بكلامهم معاني الكتاب والسنة.

لا يقال إن هذا المذهب راجع إلى تقليد الصحابي، وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف^(١).

لأننا نقول: نعم هو تقليد، ولكنه راجع إلى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه إلا لهم كما تقدم من أنهم عرب، وفرق بين من هو عربي الأصل والنحلة، وبين من تعرب - غلب التطبع شيمة المطبوع - وأنهم شاهدوا من أسباب التكليف وقرائن أحوالها ما لم يشاهد من بعدهم، ونقل قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمعتذر، فلا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم، فإذا جاء في القرآن أو في السنة من بيانهم ما هو موضوع موضع التفسير، بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه، انحتم الحكم بإعمال ذلك البيان لما ذكر، ولما جاء في السنة من أتباعهم والجريان على سنتهم، كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي وتمسكوا بها وعصوا عليها بالنواجز»^(٢) وغير ذلك من الأحاديث، فإنها عاضدة لهذا المعنى في الجملة^(٣).

(١) سورة الجمعة، الآية: ٩.

(١) أي في تقليده، وكذا في حجية مذهبه، فقد أجمعوا على أنه ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين مقدماً على القياس، والمختار أنه ليس بحجة، راجع الأحكام للامدي. والمؤلف اختار طريقاً وسطاً يؤيد فيه القول بالحجية في نوع منه، وهو ما احتاج إلى القرائن الحالية التي هم أعرف بها من غيرهم، وكذا ما يحتاج إلى القوة في معرفة لغة العرب، وإذا قرأت مسألتي مذهب الصحابي في الأحكام حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذي استنتج منه مسألته هذه، وكما أن الخلاف حاصل في حجية مذهب الصحابي على من بعده، كذلك الخلاف في تقليده حاصل، والمختار المنع أيضاً إلا للعامي إذا عرف حقيقة مذهب الصحابي، فيجوز له تقليده.

(٢) أخرجه في التيسير عن أبي داود بلفظ: «فعلیکم» ومن غير لفظ «ومن بعدي».

(٣) وإنما قال: في الجملة، لأنه لا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى فيه، فيمكن حمله =

أما إذا علم أن الموضوع موضع اجتهاد، لا يفتقر إلى ذينك الأمرين، فهُم ومن سواهم فيه شرعٌ سواء؛ كمسألة العول، والوضوء من النوم، وكثير من مسائل الربا التي قال فيها عمر بن الخطاب: مات رسول الله ﷺ ولم يبيّن لنا آية الربا، فدعوا الربا والريبة، أو كما قال. فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين، وفيه خلاف^(١) بين العلماء أيضاً، فإن منهم من يجعل قول الصحابي ورأيه حجة يرجع إليها ويعمل عليها من غير نظر، كالأحاديث والاجتهادات النبوية، وهو المذكور في كتب الأصول، فلا يحتاج إلى ذكره هنا.

المسألة الثانية عشرة

[ليس في الشريعة مجمل مما يتعلق التكليف به]

الإجمال إما متعلقٌ بما لا ينبني عليه تكليف، وإما غير^(٢) واقع في الشريعة. وبيان ذلك من أوجه:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾^(١) الآية^(٢) وقوله: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(ب) وقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ﴾^(٤) للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون^(ج) وقوله

= على الاقتداء بهم فيما يروونه عنه ﷺ، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه كما قال الأمدى.

(١) قد علمته، وقوله: كالأحاديث، أي فيقدم مذهبه على القياس، وممن ذهب إليه مالك والشافعي وابن حنبل في قول لهما، وهو رأي الرازي وبعض أصحاب أبي حنيفة.

(٢) إذا قلنا: إن الراسخين يعلمون المتشابه، أما إن قلنا إنهم لا يعلمونه فليس التكليف واقعاً إلا بالإيمان به على أنه من عند الله، وأنه على ما أَرَادَهُ مِنْهُ حَقٌّ.

(أ) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٣) لا حاجة إلى بقية الآية فيما هو بصدده.

(ب) سورة آل عمران، الآية: ١٣٨.

(٤) أي: فإذا بقي شيء مجمل بدون بيان لم يكن أدى وظيفته، وحاشاه ﷺ.

(ج) سورة النحل، الآية: ٤٤.

تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(١) ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ﴾^(ب) وإنما كان هدى لأنه مبين، والمجمل لا يقع به بيان، وكلُّ ما في هذا المعنى من الآيات. وفي الحديث: «تَرَكْتُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ، لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا»^(١) وفيه: «تَرَكْتُ فِيكُمْ اثْنَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي»^(٢) ويصحح هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(ج) ويدل على أنهما بيانٌ لكلٍ مشكل، وملجأٌ من كلِّ مُعْضِلٍ، وفي الحديث: «مَا تَرَكْتُ»^(٣) شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا تَرَكْتُ شيئاً مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه»^(٤) وهذا المعنى كثير، فإن كان في القرآن شيء مجمل فقد بينته السنة؛ كبيانه للصلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها، وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال، وللحج إذ قال: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»، وما أشبه ذلك، ثم بيّن عليه الصلاة والسلام ما وراء ذلك مما^(٥) لم ينص عليه في القرآن؛ والجميع بيانٌ منه عليه الصلاة والسلام فإذا ثبت هذا، فإن وجد في الشريعة مجمل^(٦) أو مبهم المعنى أو ما لا يفهم فلا يصح أن يكلف بمقتضاه؛ لأنه

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢. (ب) سورة لقمان، الآية: ٣.

(١) رواه أحمد وابن ماجه والحاكم عن عرباض، وأخرجه في التيسير عن رزين.
(٢) رواه في الموطأ ببعض اختلاف ورواه في الجامع الصغير عن الحاكم في مستدركه بلفظ: «تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي»... إلخ.
(ج) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٣) وهل هذا يقتضي أن كل ما أمر به أو نهى عنه لا إجمال فيه؟ ومثله يقال في الآية الأولى، إلا أن إتمام النعمة فيها يرشح استقامة الاستدلال بها، لأنه إذا بقي إجمال وعدم فهم لبعض الشريعة لا تكون النعمة فيها تامة، وأيضاً: فإن كمال الدين لا يقال إذا بقي منه شيء غير مفهوم المراد، أما الحديث فالسؤال فيه لا يزال متوجهاً.

(٤) بقية: «وإن الروح الأمين قد نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها، فأجملوا في الطلب» رواه الإمام الشافعي رضي الله عنه في مسنده.

(٥) كزكاة الفطر، وأكثر المناهي في البيع كالنجش والغرر وتحريم لحوم الحمر الأهلية كما قال ﷺ: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه».

(٦) مجمل، كالمشترك، أو مبهم، خفي المعنى كالألب نوع من النبات خفي معناه على عمر كما سبق، أو ما لا يفهم: أي لا يعقل معناه المتبادر منه وضعاً، كالوجه واليد والمجيء المنسوبة لله سبحانه، هذا هو مقتضى التعبير بـ «أو»، ويصح أن يكون تنوعاً في العبارة، والكل مجمل بالمعنى العام، أي الذي لم يتضح المراد منه بسبب من الأسباب المشار إليها آنفاً، فلا تكون متقابلة، وقوله بعد: =

تكليف بالمحال، وطلب ما لا ينال، وإنما يظهر هذا الإجمال في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ﴾ ولَمَّا بَيَّنَّ اللهُ تَعَالَى أَنَّ فِي الْقُرْآنِ مُتَشَابِهَاتٍ بَيْنَ أَيْضًا أَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ تَكْلِيفٌ إِلَّا الْإِيمَانَ بِهِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَرَادِ مِنْهُ، لَا عَلَى مَا يَفْهَمُ الْمَكْلُفُ مِنْهُ؛ فَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿كُلٌّ مِنَ عِنْدِ رَبِّنَا﴾^(١). وَالنَّاسُ فِي الْمَتَشَابَهَةِ^(١) الْمَرَادِ هَهُنَا عَلَى مَذْهَبَيْنِ: فَمَنْ قَالَ إِنَّ الرَّاسِخِينَ يَعْلَمُونَهُ فَلَيْسَ بِمُتَشَابِهٍ عَلَيْهِمْ، وَإِنْ تَشَابَهَ عَلَى غَيْرِهِمْ؛ كَسَائِرِ الْمُبَيِّنَاتِ الْمَشْتَبِهَةِ عَلَى غَيْرِ الْعَرَبِ، أَوْ عَلَى غَيْرِ الْعُلَمَاءِ مِنَ النَّاسِ. وَمَنْ قَالَ إِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَهُ وَإِنَّ الْوَقْفَ عَلَى قَوْلِهِ: ﴿إِلَّا اللهُ﴾ فَالتَّكْلِيفُ بِمَا يَرَادُ بِهِ مَرْفُوعٌ بِاتِّفَاقٍ، فَلَا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ ثُمَّ مَجْمَلٌ لَا يَفْهَمُ مَعْنَاهُ ثُمَّ يَكْلَفُ بِهِ؛ وَهَكَذَا إِذَا قُلْنَا إِنَّ الرَّاسِخِينَ هُمُ الْمُخْتَصِمُونَ بِعِلْمِهِ دُونَ غَيْرِهِمْ، فَذَلِكَ الْغَيْرُ لَيْسُوا بِمَكْلُوفِينَ بِمَقْتَضَاهُ، مَا دَامَ مُشْتَبِهًا عَلَيْهِمْ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ بِاجْتِهَادٍ أَوْ تَقْلِيدٍ؛ وَعِنْدَ ذَلِكَ يَرْتَفَعُ تَشَابُهُهُ فَيَصِيرُ كَسَائِرِ الْمُبَيِّنَاتِ.

فإن قيل: قد أثبت القرآن متشابهاً في القرآن، وبيّنت السنة أن في الشريعة متشابهات، بقوله: «الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمورٌ مُشْتَبِهَاتٌ» وهذه المُشْتَبِهَاتُ مَتَّقَاتٌ بِأَفْعَالِ الْعِبَادِ لِقَوْمٍ: «فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ»^(٢) فَهِيَ إِذَا مَجْمَلَاتٌ، وَقَدْ أَنْبَى عَلَيْهَا التَّكْلِيفَ^(٣) كَمَا أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ﴾ قَدْ أَنْبَى عَلَيْهَا التَّكْلِيفَ وَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾^(ب) فَكَيْفَ يُقَالُ: إِنَّ الْإِجْمَالَ وَالتَّشَابُهَ لَا يَتَعَلَّقَانِ بِمَا يَنْبَنِي عَلَيْهِ تَكْلِيفٌ؟

= فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به، يقتضي احتمالاً ثالثاً، وأن المراد منها واحد وهو المتشابه، فلا يدخل فيه مثل الأب الذي وإن توقف فيه عمر فقد عرفه غيره.

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(١) وهو المتشابه الحقيقي، وهو ما لم يجعل لنا سبيل إلى فهم حقيقة المراد منه ولا نصب دليل على ذلك.

(٢) تقدم (ج ٣ - ص ٧٨).

(٣) أي باتقانها واجتنابها.

(ب) سورة آل عمران، الآية: ٧.

فالجواب: أن الحديث في المتشابهات ليس مما نحن بصدده، وإنما كلامنا في التشابه الواقع في خطاب الشارع؛ وتشابه الحديث في مناط الحكم، وهو راجع إلى نظر المجتهد حسبما مر في فصل^(١) التشابه؛ وإن سلم فالمراد أن لا يتعلق تكليف بمعناه المراد عند الله تعالى، وقد يتعلق به التكليف من حيث هو مجمل، وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله، وبأن يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد؛ ولذلك قال: «فمن أتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه» ويجتنب النظر فيه إن كان من غير أفعال العباد، كقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١) وفي الحديث: «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا»^(٢) وأشباه ذلك، هذا معنى أنه لا يتعلق به تكليف، وإلا فالتكليف متعلق بكل موجود، من حيث يُعتقد على ما هو عليه، أو يتصرف فيه إن صح تصرف العباد فيه، إلى غير ذلك من وجوه النظر.

الوجه الثاني: أن المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم؛ وهذا يستلزم كونه بيناً واضحاً لا إجمال فيه ولا اشتباه، ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباه وإجمالاً لناقض أصل مقصود الخطاب، فلم تقع فائدة، وذلك ممتنع من جهة رعي المصالح، تفضلاً، أو انحصاراً، أو عدم^(٣) رعيها؛ إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود.

والثالث: أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلا عند من يجوز تكليف المحال، وقد مر بيان امتناع تكليف المحال سمعاً، فبقي الاعتراف بامتناع تأخير البيان عن وقته، وإذا ثبت ذلك فمسألتنا من قبيل^(٤) هذا المعنى؛ لأن خطاب التكليف في وروده مجملاً غير مفسر إما أن يقصد التكليف به مع عدم بيانه أولاً، فإن لم يقصد فذلك

(١) في النوع الثالث من المتشابه من المسألة الثالثة هناك فراجع.

(أ) سورة طه، الآية: ٥.

(٢) رواه في التيسير عن الستة إلا النسائي بلفظ: «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا»... الخ.

(٣) أي حتى مع قطع النظر عن رعاية المصالح هو ممنوع، لأنه غير معقول في ذاته.

(٤) نقول: بل هي أشد، لأن ذلك كان مجرد تأخير للبيان، يعني مع حصول البيان بعد الوقت، أما هذا فلا بيان رأساً، لا في عهده ﷺ ولا بعده.

ما أردنا، وإن قصد رجوع إلى تكليف ما لا يطاق، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة. وعلى هذين الوجهين - أعني^(١) الثاني والثالث - إن جاء في القرآن مجملٌ فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به، وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوي. وهو المطلوب.

(١) وإنما قيده بهما لأنه ذكر مثله في الأول، فلم يحتج لربط هذا التفريع به أيضاً.