

كتاب التلخيص

في أصول الفقه

لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني

(٤١٩ - ٤٧٨ هـ)

تحقيق

سيد أحمد العمري

الدكتور عبد الله جومع النيبالي

الجزء الأول

مكتبة دار البقاع

دار النشر الإسلامية

«إني على كثرة مطالعتي في الكتب الأصولية
للمتقدمين والمتأخرين، وتنقيبي عنها، على ثقة
بأنني لم أر كتاباً أجلاً من هذا التلخيص، لا
لمتقدم ولا متأخر، ومن طالعه - مع نظره إلى
ما عده من المصنفات - علم قدر هذا الكتاب».

تاج الدين بن السبكي

كتاب التلخيص

في أصول الفقه

①

هذا الكتاب في الأصل رسالتان علميتان
تقدم بهما الباحثان لنيل الدرجة العلمية
في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٧م - ١٩٩٦م

دار البسائر الإسلامية

للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان - ص.ب: ٥٩٥٥ - ١٤

مكتبة مركز البحوث الإسلامية

لصاحبها: فاهم عبد الله محمد باقر
مكة المكرمة - الشقة - أمارة مكنت د. اود
هاتف: ٥٥٨.٩٣٨ - فاكس: ٥٥٦٣٣٦ - ص.ب: ٣٥٣١

تَمْهِيدٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالحق بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، بلغ الرسالة وأدى الأمانة، وترك الأمة على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، أما بعد: فقد قال النبي ﷺ: «إني قد تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتي»^(١)، فهما المصدران الأساسيان للتشريع الإسلامي، وفيهما حل لكل معضلة، وإشارات إلى كل مسألة.

الحاجة إلى الأصول:

وقد كان الصحابة رضي الله عنهم في غنى عن تدوين أصول وقواعد إذ كانت سليقة لهم، ولأنهم عاصروا الرسول ﷺ وشاهدوا بيانه للشريعة بأقواله وأفعاله وتقريراته، فعرفوا روح الشريعة ومقاصدها، كما أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وهم كانوا عرباً خالصاً أعرف باللسان، فكانوا يعرفون الفرق بين الأوامر والنواهي

(١) رواه الحاكم في المستدرک (٩٣/١) وسكت عنه الذهبي.

وما يحمل منهما على الوجوب والندب والكرهه والتحریم وغير ذلك، وكانوا يستنبطون الأحكام من الكتاب والسنة في ضوء معرفتهم باللغة ومقاصد الشريعة.

وظل الأمر هكذا في عصر الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، فالتابعون تعلموا وتربوا على أيدي الذين شاهدوا نزول الوحي وعرفوا مقاصد الشريعة، كما أن اللغة العربية كانت خالية من المزج والاختلاط، ولما تقدم العهد واتسعت رقعة الدولة الإسلامية، وكثر اختلاط العرب بالعجم، وتعلم العجم اللغة العربية، وأتوا بأفكارهم وآرائهم الفلسفية، دخل الوهن في العقيدة وفهم الشريعة واللغة، فاضطر العلماء إلى تدوين قواعد وضوابط يسهل بمراعاتها الوصول إلى استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية.

طريقة التأليف في الأصول:

وكان للعلماء في تععيد القواعد طريقتان: طريقة تعرف بطريقة المتكلمين، وهي طريقة الجمهور، والثانية: تعرف بطريقة الفقهاء، وهي طريقة الحنفية.

أما طريقة المتكلمين: فهي أنهم يحررون المسائل ويقررون القواعد في ضوء الأدلة العقلية، ومقاصد الشريعة، متجردين عن الفروع الفقهية، شأنهم في ذلك شأن علماء الكلام، ولذلك سميت طريقتهم بطريقة المتكلمين.

أما طريقة الفقهاء: فهي أنهم يقررون القواعد الأصولية على ضوء الفروع الفقهية المأثورة عن أئمتهم، فإذا رأوا قاعدة تتعارض مع فرع يعدلون القاعدة بما يناسب الفرع^(١).

(١) انظر مقدمة ابن خلدون (٣٦١)، وأصول الفقه نشأته وتطوره (٣٧) والإمام الشيرازي وحياته وآراؤه الأصولية (١٨٦)

أول من دون الأصول على طريقة المتكلمين :

وأول من دون على طريقة المتكلمين وأقام علم الأصول كفن مستقل للإمام الشافعي رحمه الله. أما الأولية المطلقة فيدعيها الحنفية لمحمد بن الحسن، والشيعة لمحمد الباقر^(١)، إلا أنه لم يصل إلينا كتاب مستقل متكامل في الفن إلا كتاب الرسالة للشافعي، ولذا جزم الجمهور بأسبقية الشافعي في تدوين الأصول^(٢) وقد أشار ابن النديم إلى كتاب في أصول الفقه لمحمد بن الحسن^(٣)، فلعله في جزئية من جزئيات الأصول.

ثم تتابع التأليف على الطريقتين السابقتين.

أهمية هذا الكتاب :

وكتابتنا هذا الذي نقوم بتحقيقه من أهم التصانيف التي صنفت على طريقة المتكلمين، وهو تلخيص للتقريب والإرشاد للباقلاني. وكان للباقلاني قدم راسخ في فن الأصول، قال الزركشي بعدما بين أن النبي ﷺ أشار إلى أصول الفقه في جوامع كلمه، وأن الصدر الأول صدر منهم جملة سنية ورموزاً خفية، حتى جاء الإمام الشافعي فأوضح إشارات ورموزه، وأبرزها في أكمل معنى وأجمل صورة، وجاء من بعده فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا، «حتى جاء القاضيان قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار فوسعا العبارات وفكا الإشارات، وبيّنا الإجمال ورفعنا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم وساروا على لاهب نارهم فحرروا وقرروا وصوبوا وصوروا، فجزاهم الله خير الجزاء»^(٤).

(١) انظر أصول الفقه نشأته وتطوره (٣٤٥).

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر الفهرست (٢٨٨).

(٤) البحر المحيط (١/١ / ب).

وقال عن كتابه التقريب والإرشاد: إنه «أجل كتاب صنف في هذا العلم مطلقاً»^(١).

وقال القاضي عياض: إنه كتاب كبير^(٢).

وقال ابن السبكي: إنه أجل كتب الأصول^(٣).

واختصر القاضي كتابه التقريب والإرشاد (مرتين) الأول الأوسط، والثاني الصغير، قال القاضي عياض عن الأوسط: إني لم أره^(٤).

ونقل محمد حسن هيتو عن ابن السبكي أنه قال: «الذي بين أيدينا منه هو المختصر الصغير، ويبلغ أربع مجلدات، ويحكى أن أصله كان في اثني عشر مجلداً ولم نطلع عليه»^(٥).

وكتب القاضي الثلاثة المذكورة لم أطلع عليها حتى الآن ولم أجد ذكرها في فهراس المكتبات.

ثم اختصر إمام الحرمين كتاب التقريب والإرشاد وسماه التلخيص، وقد أكثر النقل عنه ابن السبكي في الإبهاج والزرکشي في البحر المحيط.

قال ابن السبكي عن التلخيص: والذي أقوله ليستفاد، أني على كثرة مطالعتي في الكتب الأصولية للمتقدمين والمتأخرين، وتنقيسي عنها على ثقة بأني لم أر كتاباً أجل من هذا التلخيص، لا لمتقدم ولا لتأخر، ومن طالعه مع نظره إلى ما عدها من المصنفات علم قدر هذا الكتاب^(٦).

(١) البحر المحيط (١/٢/١).

(٢) ترتيب المدارك (٤/٦٠٢).

(٣) رفع الحاجب (١/ب).

(٤) ترتيب المدارك (٤/٦٠٢).

(٥) انظر الإمام الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية (١٩٠)، ولم يشر إلى المرجع الذي أخذ منه هذا القول.

(٦) الإبهاج (٢/١٠٩).

سبب اختياره للتحقيق :

كان هذا الكتاب مجهولاً في قسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية، يعرف اسمه ولا يعرف مؤلفه، فلا يلتفت إليه أحد.

وقد أتيت لي فرصة الاشتغال بفهرسة المخطوطات في الجامعة، فكنت مولعاً بمعرفة المخطوطات النادرة، وخاصة إذا كان مجهول الاسم أو مجهول المؤلف، فكنت أولى العناية به أكثر للكشف عن جهالته، لثلا يبقى الكنز الثمين مدفوناً في خزائن المكتبات، لفقد هويته. وكان من بين تلك الكتب هذا الكتاب الذي أقوم بتحقيقه، فقرأت محتوياته، وعرضتها على بعض كتب الفن، لكن لم أهدأ إلى مؤلفه، إلى أن قرأت «البحر المحيط» فرأيت يكرر القول قال إمام الحرمين في التلخيص، ونقله يشبه ما سبق أن قرأته في التلخيص مجهول المؤلف، فخطر على قلبي، لم لا يكون هذا النقل من هذا الكتاب، وعرضت ما نقله الزركشي على التلخيص، فإذا به هو هو، فسرت جداً بالتوصل إلى معرفة المجهول، المجهول الذي تبحث عنه الأنظار.

عملي في هذا الكتاب :

عملي في هذا الكتاب ينقسم إلى قسمين، الأول القسم الدراسي، والثاني القسم التحقيقي.

أما القسم الدراسي فيشتمل على تمهيد وأربعة فصول:

وقد بينت في التمهيد - وهو هذا الذي أتحدث فيه الآن - الحاجة إلى الأصول، وطرق التأليف فيه، وأول من دون الأصول. وأهمية هذا الكتاب، وسبب اختياره، وكيف تم اختياره، وعملي في هذا الكتاب.

والفصل الأول: في حياة الباقلاني، وآرائه الأصولية، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في حياة الباقلاني.

المبحث الثاني: في آرائه الأصولية.

والفصل الثاني : في حياة المؤلف ، وفيه ستة مباحث :

المبحث الأول : في اسمه ونسبه ، ونشأته .

المبحث الثاني : في تحمله للعلم ، ورحلته .

المبحث الثالث : في شيوخه وتلاميذه .

المبحث الرابع : في مكانته العلمية وآثاره .

المبحث الخامس : في عقيدته .

المبحث السادس : في سيرته ، ووفاته .

والفصل الثالث : في التلخيص وإمام الحرمين ، وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول : في منهجه في التلخيص .

المبحث الثاني : في آرائه الأصولية في ضوء التلخيص .

المبحث الثالث : في آرائه الأصولية في ضوء البرهان .

المبحث الرابع : في مصادر الكتاب ، والكتب التي نقلت عنه .

المبحث الخامس : في المآخذ على الكتاب .

والفصل الرابع : فيما يتعلق بالتحقيق ، وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : في تحقيق اسم الكتاب ، وتوثيق نسبه إلى المؤلف .

المبحث الثاني : في وصف المخطوط .

المبحث الثالث : في عملي في التحقيق .

أما القسم التحقيقي فيتعلق بتحقيق النص ، وخدمته بالتعليق عليه وبالفهارس

المختلفة . وبه ينتهي الكتاب .

الفصل الأول في حياة الباقلاني وآرائه الأصولية

* * *

حياة الباقلاني (١)

اسمه ونسبه :

هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري، أبو بكر القاضي المعروف بابن الباقلاني كما قال الخطيب^(٢) وبالباقلاني كما قال السمعاني^(٣) وهو معروف بهما، فإذا أطلق الباقلاني أو ابن الباقلاني فهو المراد.

(١) راجع لترجمته تاريخ بغداد (٣٧٩/٥)، والأنساب (٥٢/٢)، وتبيين كذب المفتري (٢١٧)، واللباب (١١٢/١)، وترتيب المدارك (٥٨٥/٤)، ووفيات الأعيان (٢٦٩/٤) والديباج المذهب (٢٦٧)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٥٧/٢)، والعبير (٢٠٧/٢)، والبداية والنهاية (١١/٣٥٠)، والأعلام (١٧٦/٦) والباقلاني وكتابه إعجاز القرآن للدكتور عبد الرؤوف مخلوف، ومقدمة السيد أحمد صقر على كتاب إعجاز القرآن.

(٢) انظر تاريخ بغداد (٣٧٩/٥).

(٣) انظر الأنساب (٥٢/٢)، والباقلاني بفتح الباء الموحدة، وكسر القاف بعد الألف، واللام ألف، وفي آخرها النون نسبة إلى الباقل وبيعه، قاله السمعاني، وقال ابن خلكان: فيه لغتان، من شدد اللام قصر الألف، ومن خففها مد الألف فقال باقلاء، وهذه النسبة شاذة لأجل زيادة النون فيها، وهو نظير قولهم في النسبة إلى صنعاء صنعاني وإلى بهراء بهراني. وفيات الأعيان (٢٧٠/٤).

ولادته ونشأته :

ولد في البصرة سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة^(١) ونشأ بها، ثم انتقل إلى بغداد.

شيوخه :

درس علم الكلام والأصول على ابن مجاهد أبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي، وكان من أخص تلامذته، وعلى أبي الحسن الباهلي، قال ابن السبكي: أبو الحسن الباهلي العبد الصالح شيخ الأستاذ أبي إسحاق، والأستاذ أبي بكر ابن فورك، وشيخ القاضي أبي بكر أيضاً، إلا أن القاضي أبا بكر أخص بابن مجاهد، والأستاذان أخص بالباهلي^(٢).

وتفقه على أبي بكر الأبهري: محمد بن عبد الله المتوفى سنة (٣٧٥هـ) شيخ المالكية في عصره.

وسمع الحديث عن جماعة منهم:

١ - أبو بكر القطيعي: أحمد بن جعفر بن حمدان المتوفى سنة (٣٦٨هـ)، راوي مسند الإمام أحمد.

٢ - والدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد المتوفى سنة (٣٨٥هـ)، صاحب السنن.

٣ - وأبو محمد عبد الله بن إبراهيم بن أيوب بن ماسي المتوفى سنة (٣٦٩هـ).

٤ - وابن بهته: محمد بن عمر البزاز المتوفى سنة (٣٧٤هـ).

٥ - وأبو أحمد: الحسين بن علي النيسابوري (٣٧٥هـ).

وأخذ البلاغة عن العسكري: أبي أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد المتوفى سنة (٣٨٢هـ).

(١) انظر الأعلام (١٧٦/٦) وتاريخ ولادة الباقلاني لم أجده إلا في الأعلام.

(٢) طبقات الشافعية (٢/٢٥٧).

تلاميذه:

وتخرج عليه جماعة كبيرة، منهم:

- ١ - القاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي المتوفى سنة (٤٢٢هـ).
- ٢ - وأبو ذر الهروي: عبد بن أحمد المالكي المتوفى سنة (٤٣٤هـ).
قال أبو ذر: «كان سبب أخذي عن القاضي أبي بكر، ومعرفتي بقدره، أنني كنت مرة ماشياً ببغداد مع أبي الحسن الدارقطني، إذ لقيت شاباً فأقبل الشيخ أبو الحسن عليه، وعظمه ودعا له، فقلت للشيخ من هذا الذي تصنع به هذا، فقال لي هذا أبو بكر بن الطيب نصر السنة وقمع المعتزلة، وأثنى عليه، قال أبو ذر: فاختلفت إليه وأخذت عنه من يومئذ»^(١).
- ٣ - وأبو جعفر السمناني: محمد بن أحمد، القاضي، الحنفي المتوفى سنة (٤٤٤هـ).
- ٤ - وأبو عمران الفاسي: موسى بن عيسى بن أبي حجاج المتوفى سنة (٤٣٠هـ).
قال أبو عمران: رحلت إلى بغداد وكنت قد تفقعت بالمغرب والأندلس عند أبي الحسن القابسي، وأبي محمد الأصيلي، وكانا عالمين بالأصول فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر ورأيت كلامه في الأصول والفقه، والمؤلف والمخالف، حقرت نفسي وقلت: لا أعلم من العلم شيئاً ورجعت عنده كالمبتدي»^(٢).
- ٥ - وأبو الحسن علي بن عيسى السكري الفارسي المتوفى سنة (٤١٣هـ) كان شاعراً، وقال في مدح الباقلاني قصيدة نقلها الخطيب البغدادي^(٣) وابن عساكر^(٤).

(١) انظر ترتيب المدارك (٥٨٦/٤).

(٢) المرجع السابق (٥٨٧/٤).

(٣) انظر تاريخ بغداد (٣٨١/٥).

(٤) انظر تبیین كذب المفتری (٢٢٤).

ولمعرفة المزيد من تلامذته يرجع لمقدمة السيد أحمد صقر على إعجاز القرآن للباقلاني، فإنه ذكر سبعة عشر تلميذاً له.

عقيدته ومذهبه:

كان أشعري العقيدة، وتدل على ذلك تأليفه، وعده ابن عساكر وابن السبكي من الطبقة الثانية من الأشاعرة^(١).

أما مذهبه في الفروع فقد اختلفوا فيه، ف قيل: شافعي، وقيل: مالكي، وقيل: إنه كان يكتب على الفتوى محمد بن الطيب الحنبلي، قال ابن كثير: وهذا غريب جداً^(٢).

والصواب أنه مالكي لكثرة القائلين به، وبه قال القاضي عياض، ونقله عن أبي الوليد الباجي وابن عمار الميورقي وغيرهم^(٣) وقال ابن فرحون: «وإليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته»^(٤).

المناصب التي تولّاها:

وُلِّي القضاء بشعر^(٥) وقام بمهمة السفارة من قبل فناخسرو الملقب بعضد الدولة إلى ملك الروم^(٦)، وكان مقرباً لدى عضد الدولة، وقد عينه عضد الدولة لتعليم وتربية ابنه أبي كاليجار، ولي عهده، المعروف بصمصام الدولة^(٧).

(١) انظر تبیین کذب المفتری (٢٠٧، ٢١٧)، وطبقات الشافعية (٢/٢٥٧).

(٢) البداية والنهاية (١١/٣٥٠).

(٣) انظر ترتيب المدارك (٤/٥٨٦).

(٤) الديباج المذهب (٢٦٨).

(٥) انظر ترتيب المدارك (٤/٥٨٦).

(٦) انظر تاريخ بغداد (٥/٣٧٩).

(٧) انظر تبیین کذب المفتری (١٢٠).

مكانته العلمية ومؤلفاته :

كان الباقلاني إماماً في علم الكلام، وذا ثقافة واسعة في فنون مختلفة، قال ابن خلكان: «كان في علمه أوجد زمانه، وانتهت إليه الرئاسة في مذهبه، وكان موصوفاً بجودة الاستنباط وسرعة الجواب»^(١).

وقال محمد بن عمران الخلال: «كان ورد القاضي أبي بكر محمد بن الطيب في كل ليلة عشرين ترويقة ما يتركها في حضر ولا سفر، وكان كل ليلة إذا صلى العشاء وقضى ورده وضع الدواة بين يديه، وكتب خمساً وثلاثين ورقة تصنيفاً من حفظه، وكان يذكر أن كتبه بالمداد أسهل عليه من الكتب بالحبر، فإذا صلى الفجر رفع إلى بعض أصحابه ما صنفه في ليلته، وأمره بقراءته عليه وأملى عليه الزيادات فيه»^(٢).

وقال الخوارزمي: «كل مصنف ببغداد إنما ينقل من كتب الناس إلى تصانيفه سوى القاضي أبي بكر، فإن صدره يحوي علمه وعلم الناس»^(٣).

وله تصانيف كثيرة، تربو على خمسين مصنفاً أكثرها في علم الكلام، وهنا أذكر بعض مصنفاًته في مختلف الفنون:

ففي علم الكلام: التمهيد (ط)، والإنصاف (ط).

وفي علوم القرآن: إعجاز القرآن (ط)، والانتصار لصحة نقل القرآن (ط).

وفي الفقه: الأصول الكبير، والأصول الصغير.

وفي أصول الفقه: التقريب والإرشاد، قال القاضي عياض: «وهو كتاب

كبير، ومختصره الصغير، والأوسط»، والمقنع، والأحكام والعلل.

(١) انظر وفيات الأعيان (٤/٢٦٩).

(٢) انظر تاريخ بغداد (٥/٥٨٠).

(٣) المرجع السابق.

وقد ذكر القاضي عياض فهرساً لكتبه تصل إلى ثمان وأربعين كتاباً، وزاد عليه السيد صقر، والدكتور عبد الرؤوف مخلوف بعض الكتب، تصل إلى خمسة وخمسين كتاباً^(١).

ثناء العلماء عليه :

قد حظي الباقلاني بالمدح الكثير من علماء عصره وغيرهم، كان أستاذه الإمام أبو الحسن الدارقطني يمجده ويقول: «إنه نصر السنة، وقمع المعتزلة»^(٢).

ووثقه الخطيب وقال: «فأما الكلام فكان أعرف الناس به، وأحسنهم خاطراً، وأجودهم لساناً، وأوضحهم بياناً، وأصحهم عبارة، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم»^(٣).

وقال القاضي عياض: «إنه ملقب بشيخ السنة ولسان الأمة، المتكلم على مذهب المثبتة وأهل الحديث وطريقة أبي الحسن الأشعري»^(٤).

وقال أبو عبد الله الصيرفي: «كان صلاح القاضي أكثر من علمه، وما نفع الله هذه الأمة بكتبه وبثها فيهم إلا لحسن سريرته ونيته واحتسابه ذلك عند ربه»^(٥).

وكان أبو محمد الباقي يقول: «لو أوصى رجل بثلاث ماله أن يدفع إلى أفصح الناس لوجب أن يدفع لأبي بكر الأشعري»^(٦).

(١) انظر ترتيب المدارك (٤/٦٠٢)، ومقدمة السيد صقر على كتاب إعجاز القرآن، والباقلاني وكتابه إعجاز القرآن.

(٢) انظر ترتيب المدارك (٤/٥٨٦).

(٣) تاريخ بغداد (٥/٣٧٩).

(٤) ترتيب المدارك (٤/٥٨٦).

(٥) انظر تبين كذب المفتري (١٢٠).

(٦) انظر تاريخ بغداد (٥/٣٨٠).

وفاته:

توفي في يوم السبت الثالث والعشرين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة وصلى عليه ابنه الحسن، ودفنه في داره بدرب المجوس من نهر طابق، ثم نقل إلى مقبرة باب حرب ودفن فيها بقرب قبر الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رحمهم الله^(١).



(١) انظر تاريخ بغداد (٥/٣٨٢)، وتبين كذب المفتري (٢٢٣).

آراؤه الأصولية

إن الكتاب الذي بين أيدينا يمثل كله آراء الباقلاني، ولم يتصرف فيه الجويني إلا في بعض الأمور، وما خالف فيه رأيه رأي الباقلاني صرح في الكتاب بذلك.

ولذلك أرى ابن السبكي ينقل كثيراً من أقوال الباقلاني من هذا الكتاب ويقول: قال القاضي في مختصر التقريب والإرشاد، كأن هذا الكتاب له، وقد صرح ابن السبكي بذلك في الإبهاج، فقال: «واعلم أن هذا الكتاب قد أكثرنا النقل عنه في هذا الشرح، وهو كتاب التلخيص لإمام الحرمين، اختصر من كتاب التقريب والإرشاد للقاضي، فلذلك أعزو النقل تارة إلى التلخيص لإمام الحرمين، وذلك حيث يظهر لي أن الكلام من إمام الحرمين، فإنه زاد من قبل نفسه أشياء على طريقة المتقدمين في الاختصار، وتارة أعزوه إلى مختصر التقريب وهو حيث لا يظهر لي ذلك»^(١).

وهنا أذكر بعض أهم آرائه:

١ - فمن الآراء التي تبناها القاضي، ورتب عليها أموراً كثيرة: أن مسائل الأصول قطعية، والمسئلة القطعية لا تثبت بالأدلة الظنية، فمسائل الأصول لا تثبت بالأدلة الظنية، أي أن الأصول لا تثبت إلا بأدلة القطع.

(١) الإبهاج (٢/١٠٩).

وبناء على هذه الأصول أنكر الاستدلال بخبر الآحاد في أمور كثيرة أهمها إنكاره إثبات العقائد بخبر الآحاد، وقد رددت على هذا القول في محله من الكتاب . انظر الفقرة (١١٥٣).

وانظر تكرار القول بأن خبر الآحاد لا يصح التمسك به في مسائل القطع في الفقرة (١٤٧ ، ٢٣٧ ، ٥٤٩ ، ٩٦١).

٢ - أن الباقلاني توقف في مسائل كثيرة منها:

(أ) صيغة أفعل هل تفيد الوجوب أو الندب أو الإباحة أو التهديد . انظر الفقرة (٢١٤).

(ب) إفادة الأمر بعد الحظر . انظر الفقرة (٢٥١).

(ج) هل للعموم صيغة . انظر الفقرة (٥٨٢ ، ٥٩٩).

(د) ورود الاستثناء بعد جمل . انظر الفقرة (٦٥٥).

(هـ) فعل رسول الله ﷺ المطلق هل يفيد الإباحة أو الندب أو الإيجاب . انظر الفقرة (٩٠٩).

واستدل لكل مسألة توقف فيها بأن مدارك العلم مضبوطة، وما ذهب إليه الخصم إما أن تدل عليه دلالة عقلية أو سمعية، ولا سبيل إلى دلالة عقلية لأن اللغات لا تثبت عقلاً، أما السمعية فلا تخلو إما أن تكون متواترة أو آحاداً، ولا سبيل إلى ادعاء التواتر، لأنه لو كان كذلك لما خفي علينا، والآحاد لا يتمسك بها في مسائل القطع . انظر الفقرة (٥٩٩).

وهذه القضايا التي بنى عليها الباقلاني قوله بالوقف يذكرها كأنها مسلمة لدى الجميع والأمر ليس كذلك، فالقضية الأولى، قوله: «إما أن تدل عليه دلالة عقلية أو سمعية»، ناقشها الرازي بأنه لم لا يجوز أن يعرف ذلك

بدليل مركب من العقل والسمع. مثل قولنا: تارك المأمور به عاص،
والعاصي يستحق العقاب، فيستلزم من تركيب هاتين المقدمتين النقليتين أن
الأمر للوجوب^(١).

أما قوله: اللغات لا تثبت عقلاً، فهذا أيضاً من المختلف فيه. فذهب
أكثر الحنابلة وكثير من الشافعية ومنهم ابن سريج، وابن أبي هريرة، وأبو
إسحاق الشيرازي والرازي إلى أنها تثبت بالقياس^(٢).

أما قوله: الآحاد لا يتمسك بها في مسائل القطع، فهذا أيضاً غير
مسلم، بل أخبار الآحاد إذا ثبتت صحتها يجب التمسك بها، سواء كانت
المسئلة قطعية أم ظنية.

٣ - نقل إمام الحرمين عن القاضي في هذا الكتاب أن الأمر بالشيء
عين النهي عن ضده، ووضحه بالمثل: أنه إذا قرب جوهر من جوهر وبعد
عن غيره، فعين قربه مما قرب منه بعد مما بعد عنه، انظر الفقرة (٤٢٦).

ونقل عنه في البرهان أنه مال في آخر مصنفاته إلى أن الأمر بالشيء
ليس عين النهي عن ضده، ولكنه يتضمنه، انظر البرهان (٢٥٠/١).

والصواب هو ما ذهب إليه القاضي في آخر مصنفاته، لأن فعل المأمور
به لا يتصور إلا بترك أضداد المأمور به.

أما قوله الأول: إن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده، فقاله بناء على
أصله: أن الأمر طلب قائم بالنفس، والكلام النفسي القديم واحد

(١) انظر المحصول (١٥٧/٢/١).

(٢) انظر التبصرة (٤٤٤)، والمحصل (٤٥٧/٢/٢)، وشرح المحلى على جمع الجوامع

(٢٧١/١) مع حاشية البناني، وشرح الكوكب المنير (٢٢٣/١).

لا يتعدد^(١). ولكن يعترض عليه أن الكلام النفسي لا وجود له في الخارج إلاّ بالعبارات، والعبارة عن الأمر تختلف عن العبارة عن النهي، فالقول باتحادهما بجانب عن الصواب. أما استدلاله بقرب الجوهر وبعده فنوقش بالأبوة والبنوة فإنه لا يتصور أحدهما دون الثاني، ومع هذا لم يستلزم اتحادهما^(٢).

٤ — ذهب القاضي أولاً إلى القول بجواز استثناء الأكثر، ثم رجع عنه وقال: «كنا على تجويز ذلك دهرأ، والذي صح عندنا أنفاً منع ذلك»، انظر الفقرة (٦٤٧).

واستدل لاختياره الأخير أن العرب تستقبح استثناء الأكثر.

والظاهر أن ما ذهب إليه أولاً هو الصواب، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ إِلَّا مَنْ أَتَبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾^(٣)، وقوله: ﴿فِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٤)، فاستثنى الغاوين في الآية الأولى، والمخلصين في الثانية، فلا بد أن يكون الغاوون أكثر — وهو الأظهر لقوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾^(٥) — من المخلصين، أو العكس، وعلى جميع الأحوال فاستثناء الأكثر ثابت من القرآن.

قال الشيخ الشنقيطي: «وهذا الدليل في المسألة قوي»^(٦).

(١) انظر الرد على هذا القول في التعليق على الفقرة (٢٩٧).

(٢) انظر الأحكام للامدي (١٧٢/٢ — ١٧٤).

(٣) الحجر: (٤٢).

(٤) ص: (٨٢، ٨٣).

(٥) سبأ: (١٣).

(٦) مذكرة أصول الفقه (٢٢٨).

٥ - أنكر القاضي الاستدلال بمراسيل الصحابة، انظر الفقرة (١١٣٧ - ١١٣٨).

وهو مخالف لاتفاق المحدثين وجمهور الأصوليين، وقد بينت ذلك في موضعه.

هذه نماذج من آرائه، وأكتفي بهذا القدر، فإن الكتاب يغني عن ذكر أكثر من ذلك.



الفصل الثاني في حياة المؤلف وفيه ستة مباحث

* * *

المبحث الأول في اسمه ونسبه ونشأته

اسمه ونسبه :

هو الإمام عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه^(١) الجويني النسبسي، الطائي، النيسابوري. أما نسبه إلى جوين فلأن والد إمام الحرمين ولد فيها، فنسبه إليها مأخوذة من نسبة والده.

وجوين بضم الجيم، وفتح الواو، وسكون الياء المنقوطة باثنتين من تحتها، وفي آخرها النون، وهي ناحية كبيرة من نواحي نيسابور تشتمل على (١٨٩) قرية مجتمعة يقال لها كويان، فعربت فقبل جوين^(٢).

(١) حيويه: يفتح الحاء المهملة، وتشديد الياء المضمومة المشناة من تحتها، وسكون الواو، وفتح الياء الثانية، وبعدها هاء. انظر اللباب (٤٠٧/١)، ووفيات الأعيان (٤٨/٣).

(٢) انظر الأنساب (٤٢٨/٣)، واللباب (٣١٥/١)، ومعجم البلدان (١٩٢/٢).

أما نسبه إلى سنس؛ فلما قال والد إمام الحرمين: نحن من العرب من قرية يقال له سنس^(١)، قال ابن الأثير: السنسي بكسر السين المهملة وسكون النون وكسر الباء الموحدة وفي آخرها سين أخرى، هذه النسبة إلى سنس قبيلة مشهورة من طي^(٢).

والطائي: بفتح الطاء وسكون الألف وفي آخرها ياء مثناة من تحتها. وهذه النسبة إلى طي، واسمه جلهمة بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان، ينسب إليه خلق كثيرون^(٣)، وهي قبيلة مشهورة من قبائل العرب.

أما نسبه إلى نيسابور فلأنه ولد فيها ونشأ وترعرع، وأقام إلى أن توفي فيها، ونيسابور: بفتح النون، وسكون الياء، وفتح السين المهملة، وسكون الألف وضم الباء الموحدة وبعدها واو وراء. وهي بلدة عظيمة، وأحسن مدن خراسان، وأجمعها للخيرات وإنما سميت نيسابور لأن سابور لما رآها قال: يصلح أن يكون ههنا مدينة، وكانت قصباً فأمر بقطع القصب وبناء المدينة عليه، فقل: نيسابور، «والتي»: القصب.

ويتنسب إليها عدد كبير من العلماء، وقد جمع أبو عبد الله الحاكم تاريخ علمائها في ثماني مجلدات^(٤).

كنيته ولقبه وشهرته:

كني إمام الحرمين بأبي المعالي.

(١) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٠٨/٣).

(٢) اللباب (١٤٤/٢).

(٣) اللباب (٢٧١/٢).

(٤) انظر الأنساب (٢٣٤/١٣، ٢٣٥)، واللباب (٣٤١/٣)، ومعجم البلدان (٣٣١/٥).

والكنية اسم يطلق على الشخص للتعظيم والتوقير كأبي البركات .

وقد يطلق بالنسبة إلى الأولاد كأبي شريح، وغالباً ما يكون للولد الأكبر .

وقد تطلق الكنية للعلامة كأبي بكر، وقد تطلق لما يلبس الشخص من أمور وحالات كأبي هريرة، لأنه حمل هرة، وأبي تراب لعلي لأنه نام على باب المسجد فتغير بالتراب^(١) .

وكنية إمام الحرمين بأبي المعالي كنية تعظيم وتشريف، فكأنه يطلب معالي الأمور وأشرفها، وأنه وصل في العلم والفضل إلى مكانة رفيعة، قلما يبلغ الإنسان إليها، فكني بأبي المعالي .

ولقب بإمام الحرمين، واشتهر به وانفرد بذلك فإذا أطلق هذا اللقب فهو المراد، وبين ابن خلكان سبب هذا اللقب أنه جاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب، فلهذا قيل له إمام الحرمين^(٢) .

وهكذا حدد مدة مكثه في مكة المكرمة ابن عساكر والذهبي، وابن كثير^(٣)، ولم أجد تحديداً لمدة مكثه في المدينة .

وقال الخوانساري: «هكذا قيل: إنه لقب بهذا اللقب بهذا السبب، وكأنه صار متعيناً في الحرمين متقدماً على علمائها، مفتياً فيهما، ويحتمل أنه على وجه التفضيم له، كما هو العادة في قولهم: ملك البحرين، وقاضي الخافقين. ونسبة إمامته في الحرمين لشرفهما توصلاً إلى الإشارة إلى شرفه وفضله وبراعته ونبله وتحقيقه وفهمه^(٤) .

(١) انظر الإمام الجويني (٤٥) للدكتور محمد الزحيلي، ولسان العرب (٢٣٣/١٥).

(٢) انظر وفيات الأعيان (١٦٨/٣).

(٣) انظر تبیین كذب المفتری (٢٨٠)، والعبير (٣٣٩/٢)، والبداية والنهاية (١٢٨/١٢).

(٤) مرآة الجنان (١٢٥/٣).

ولقبه الثاني: ضياء الدين^(١).

والثالث: فخر الإسلام^(٢).

لقب بهذه الألقاب تقديراً لما بذله إمام الحرمين من جهد في سبيل خدمة الإسلام بلسانه وقلمه، فأضاء طرق الدين وبين سننه القويم، وكشف شبهات المبطلين.

ولادته:

ذهب معظم المؤرخين إلى أنه ولد في الثامن عشر من المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة^(٣).

وذكر ابن الأثير وابن الجوزي أن مولده سنة سبع عشرة وأربعمائة^(٤).

ورجح الدكتور محمد الزحيلي القول الأول لوجهين: الأول: أن جميع المترجمين اتفقوا على أنه عاش تسعاً وخمسين عاماً، وأنه توفي سنة ٤٧٨ هـ فتكون ولادته عام ٤١٩ هـ في المحرم^(٥).

أقول: إن دعوى اتفاق المترجمين على أنه عاش تسعاً وخمسين عاماً، محل نظر، فقد قال الذهبي: إنه عاش ستين سنة^(٦) وقال ابن كثير: إنه توفي عن سبع وخمسين سنة^(٧). إلا أن قولهما منقوض باتفاقهما مع القائلين إنه ولد سنة

(١) انظر وفيات الأعيان (٣/١٦٧)، والعبر (٢/٣٣٩).

(٢) انظر تبين كذب المفترى (٢٧٨).

(٣) انظر تبين كذب المفترى (٢٨٥)، وفيات الأعيان (٣/١٦٩)، وسير أعلام النبلاء (١٨/٤٦٨)، والبداية والنهاية (١٢/١٢٨)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥١).

(٤) انظر الكامل (١٠/١٤٥)، والمنتظم (٩/١٨).

(٥) انظر الإمام الجويني (٤٥).

(٦) انظر العبر (٢/٣٣٩).

(٧) انظر البداية والنهاية (١٢/١٢٨).

(٤١٩هـ)، وتوفي سنة ٤٧٨هـ، لأنه لا يبقى ما بينهما إلا تسع وخمسون عاماً.

والوجه الثاني: لترجيح القول الأول: أنه رواية الأكثرين^(١). وهو كما قال.

نشأته:

نشأ إمام الحرمين في بيت علم وفضل، وقد اعتنى به والده من صغره، بل من قبل ولادته، وذلك أنه في أول أمره كان ينسخ بالأجرة، فاجتمع لديه مال حلال من كسب يده، اشترى به جارية موصوفة بالخير والصلاح، ولم يزل يطعمها من كسب يده، إلى أن وضعت إمام الحرمين، فلما وضعت أوصاها أن لا تمكن أحداً من إرضاعه، فاتفق أنه دخل عليها يوماً وهي متألّمة والصغير يبكي وقد أخذته امرأة من جيرانهم، وشاغلته بشديها، فوضع منه قليلاً، فلما رآه شق عليه، وأخذه إليه، ونكس رأسه ومسح على بطنه وأدخل إصبعه في فيه، ولم يزل يفعل به ذلك حتى قاء جميع ما شربه، وهو يقول: يسهل علي أن يموت ولا يفسد طبعه بشرب لبن غير أمه^(٢).

وكان إمام الحرمين ربما حصل له في مجلسه في المناظرة فتور ووقفه، فيقول: هذا من آثار تلك الرضعة^(٣).

فانظر هذه العناية الرفيعة في تربيته، وهو صغير، فوالده يحرص كل الحرص على أن يربيه بالكسب الحلال، وأن لا يخلط به مال فيه شبهة الحرام. وكيف لا يهتم بذلك؟ وهو عالم دين ورع، إمام عصره، يعرف ما لمال الحرام من مفسدة على الطبيعة والنفوس.

(١) انظر الإمام الجويني (٤٥).

(٢) انظر وفيات الأعيان (٣/١٦٩).

(٣) انظر وفيات الأعيان (٣/١٦٩)، البداية والنهاية (١٢/١٢٨).

أسرته :

ومع هذه العناية فقد وجد إمام الحرمين حوله أسرة علمية كريمة مما ساعده وشجعه على تحصيل العلم والنبوغ فيه .

فجده يوسف بن عبد الله أديب مرموق ، معروف بيوسف الأديب^(١) .

والد إمام الحرمين

ووالده الشيخ أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني ، الملقب بركن الإسلام كان مفسراً فقيهاً أصولياً أديباً ، شيخ الشافعية في عصره ، ولد بجوين ونشأ فيها ، قرأ الأدب على والده يوسف بن عبد الله ، وسمع الحديث من بلاد شتى على جماعة ، منهم القفال ، وعدنان بن محمد الضبي ، وأبو نعيم عبد الملك بن الحسن ، وأبو عبد الرحمن السلمي ، وأبو محمد بن بابويه الأصبهاني ، وفي بغداد سمع أبا الحسين محمد بن الحسين بن الفضل القطان ، وأبا علي الحسن بن أحمد بن شاذان البزاز ، وغيرهم . وروى عنه أبو القاسم سهل بن إبراهيم المسجدي ، وعلي بن أحمد المدني ، وابنه إمام الحرمين وغيرهم^(٢) .

أخذ الفقه أولاً على أبي يعقوب الأبيوردي بجوين ، ثم خرج إلى نيسابور وتفقه على أبي الطيب سهل بن محمد الصعلوكي ، ثم ارتحل إلى مرو ، ولازم فيها أبا بكر عبد الله بن أحمد القفال ، حتى أتقن عليه المذهب والخلاف وقرأ عليه طريقته وأحكمها ، ثم عاد إلى نيسابور سنة ٤٠٧هـ ، وقعد للتدريس والفتوى ، ومجلس المناظرة ، وكان مهيباً لا يجري بين يديه إلا الجد .

وكان زاهداً عابداً حسن السيرة والسلوك ، قال أبو عثمان الصابوني : لو كان الشيخ أبو محمد من بني إسرائيل لنقلوا إلينا شمائله ، ولافتخروا به^(٣) .

(١) انظر الأنساب (٤٢٩/٣) .

(٢) انظر الأنساب (٤٣٩/٣) ، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٠٨/٣) .

(٣) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٠٨/٣) .

وروي أن الشيخ أبا محمد رأى إبراهيم الخليل في المنام فأوماً لتقبيل رجله
فمنعه ذلك تكريماً له، قال فقبلت عقبيه، وأولت ذلك البركة والرفعة تكون في
عقبى.

قال ابن السبكي: فأتي بركة ورفعة مثل إمام الحرمين^(١).

صنف «التفسير الكبير» وشرح «الرسالة» للشافعي، وألف في الفقه «التبصرة
والتذكرة» و«مختصر المختصر» و«السلسلة» و«الفروق» أو «الفرق والجمع»
و«موقف الإمام والمأموم»^(٢) وشرع في تصنيف كتاب سماه «المحيط» محرراً عن
المذهب، معتمداً على الأحاديث، فوقع للحافظ أبي بكر البيهقي منه ثلاثة أجزاء،
فانتقد عليه أوهاماً حديثية وبين له أن الآخذ بالحديث، الواقف عنده هو الشافعي
رضي الله عنه، وأن رغبته عن الأحاديث التي أوردها الشيخ أبو محمد إنما هي
لعل فيها، يعرفها من يتقن صناعة المحدثين، فلما وصلت الرسالة إلى الشيخ
أبي محمد قال: هذه بركة العلم، وترك إتمام التصنيف^(٣).

توفي في ذي القعدة سنة ٤٣٨هـ^(٤).

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٢٠٩/٣).

(٢) انظر وفيات الأعيان (٤٧/٣)، وتبيين كذب المفتري (٢٥٧)، وطبقات الشافعية الكبرى
(٢٠٩/٣)، والبداية والنهاية (٥٥/١٢).

(٣) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٠٩/٣)، وفيه نص الرسالة التي أرسلها البيهقي إلى والد
إمام الحرمين.

(٤) انظر تبيين كذب المفتري (٢٥٨)، ووفيات الأعيان (٤٧/٣)، والعبر (٢٧٤/٢)،
والبداية والنهاية (٥٥/١٢)، وفي الأنساب (٤٣٤هـ)، كما نقل عنه في اللباب
(٣١٥/١)، لكن السمعي رجع عنه في الذيل وقرر القول الأول، انظر وفيات الأعيان
(٤٧/٣).

عم إمام الحرمين :

وعمه أبو الحسن علي بن يوسف الجويني المعروف بشيخ الحجاز، سمع الحديث من شيوخ أخيه، ومن أبي نعيم عبد الملك بن الحسن الإسفرائيني بنيسابور، ومن أبي محمد عبد الرحمن بن عمر بن النحاس بمصر، وغيرهم، روى عنه زاهر ووجيه ابنا طاهر الشحامي، والإمام محمد بن الفضل الفراوي، وأبو محمد عبد الجبار بن محمد الخواري وغيرهم. وعقد له مجلس إلقاء بخراسان.

وكان فقيهاً، صوفياً، صنف في التصوف كتاباً سماه «السلوة» قال ابن السمعاني: عندي منه نسخة بخط يده^(١). توفي في ذي القعدة سنة ٤٦٣هـ^(٢).

ابن إمام الحرمين :

وابنه أبو القاسم مظفر بن إمام الحرمين، كان إماماً عالماً، ولد بالري، وحمل صغيراً إلى نيسابور فاشتغل بها، وسمع من أعيان عصره، قتل مسموماً في شعبان سنة ٤٩٣هـ^(٣) والظاهر أنه لم يخلف ذكوراً، كما يقول عبد الغافر الفارسي: «وظني أن آثار جده واجتهاده في دين الله يدوم إلى قيام الساعة وإن انقطع نسله من جهة الذكور ظاهراً، فنشر علمه يقوم مقام كل نسب^(٤)».

ختن إمام الحرمين :

وختنه أبو محمد هبة الله بن سهل بن عمر بن القاضي أبي عمر، البسطامي النيسابوري المعروف بالسيد نسبة إلى السيد أبي الحسن محمد بن علي الهمداني

(١) الأنساب (٣/٤٣٠).

(٢) الأنساب (٣/٤٣٠)، واللباب (١/٣١٥)، وطبقات الشافعية الكبرى (٤/٧).

(٣) انظر طبقات الشافعية للأسنوي (١/٤١٢).

(٤) انظر تبين كذب المفتري (٢٨٥).

المعروف بالوصي، كان هبة الله من أحفاده فنسب إليه، وكان ختن إمام الحرمين على بنته، وكان فقيهاً عالماً كثير العبادة والتهجد، سمع عبد الغافر الفارسي، وأبا عثمان الحيري، وأبا سعد الكنجرودي، وأبا بكر البيهقي، وأبا القاسم القشيري وجماعة، وروى عنه الحافظ ابن عساكر وابن السمعاني والمؤيد الطوسي وغيرهم، توفي سنة ٥٣٣هـ^(١).

هذه نبذة عن أسرة إمام الحرمين، وقد رأينا أن العلم يحيطه من كل جانب، فولد وربى في أسرة علمية عريقة، قال عبد الغافر الفارسي: «رباه حجر الإمامة، وحرك ساعدُ السعادة مهده، وأرضعه ثدي العلم والورع إلى أن ترعرع فيه»^(٢).

وحافظ على هذا الجو بتربية ابنه تربية علمية حتى صار عالماً فاضلاً، واختار لبنته بيت علم وفضل. وجد واجتهد في طلب العلم إلى أن بلغ ما بلغ إليه، وتأهل أن يلقب بإمام الحرمين.



(١) انظر اللباب (٢/١٦٤)، وطبقات الشافعية الكبرى (٤/٣٢١).
(٢) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥٤)، وتبيين كذب المفتري (٢٧٨).

المبحث الثاني في تحمله للعلم، ورحلته

تحمله العلم:

بدأ إمام الحرمين حياته العلمية من بيته، فقرأ على والده التفسير والحديث والفقه والأصول والأدب، وقرأ عليه جميع مصنفاته^(١) وكان يسجل ما له عليها من ملاحظات.

قال ابن خلكان: «أتى على جميع مصنفات والده، وتصرف فيها، حتى زاد عليه في التحقيق والتدقيق^(٢)».

وسمع الحديث الكثير في صباه من مشائخ آخرين مثل الشيخ أبي حسان وأبي سعد بن عليك، وأبي سعد النضروي، ومنصور بن رامش.

وسمع سنن الدارقطني من أبي سعد بن عليك، وكان يعتمد تلك الأحاديث في مسائل الخلاف، ويذكر الجرح والتعديل منها في الرواة^(٣) وتفقه على القاضي حسين^(٤).

(١) انظر ذيل تاريخ بغداد (١/٨٥) وقد مر ذكر ما له من المصنفات في ترجمته فانظره.

(٢) وفيات الأعيان (٣/١٦٨).

(٣) انظر تبين كذب المفتري (٢٨٥)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥٨).

(٤) انظر البداية والنهاية (١٢/١٢٨).

وكان والده معجباً به لما يرى عليه من علامة النبوغ والنجابة، يروي لنا عبد الغافر الفارسي إعجاب والده، وكيفية تحصيله العلم فيقول: «تفقه في صباه على والده ركن الإسلام، فكان يزهى بطلعته وتحصيله وجودة قريحته وكياسة غريزته لما يرى فيه من المخايل، فخلفه فيه من بعد وفاته، وأتى على جميع مصنفاته، فقلبها ظهراً لبطن، وتصرف فيها، وخرج المسائل بعضها على بعض، ودرس سنين، ولم يرض في شبابه بتقليد والده وأصحابه حتى أخذ في التحقيق، وجد واجتهد في المذهب والخلاف ومجالس النظر حتى ظهرت نجابته ولاح على أيامه همة أبيه وفراسته وسلك طريق المباحثة، وجمع الطرق بالمطالعة والمناظرة والمناقشة حتى أربى على المتقدمين وأنسى تصرفات الأولين وسعى في دين الله سعياً يبقى أثره إلى يوم الدين»^(١).

واجتهاده هذا جعله أهلاً لأن يتصدر مجلس أبيه وهو دون العشرين، ولم يمنعه هذا المنصب من استمراره في تحصيل العلم، بل كان يصل الليل بالنهار في سبيل ذلك فقبل أن يبدأ بالتدريس كان يذهب مبكراً إلى مسجد الأستاذ أبي عبد الله الخبازي، يقرأ عليه القرآن، ويقتبس كل نوع من العلوم ما يمكنه، ثم يرجع إلى مدرسة أبيه ويشغل بالتدريس^(٢) وبعد فراغه من التدريس كان يخرج إلى مدرسة البيهقي، حتى حصل علم الكلام وأصول الفقه على الأستاذ الإمام أبي القاسم الإسكاف الإسفرائيني، وكان يواظب على مجلسه ويعلق عليه^(٣).

واستمر في تحصيل العلم من صباه إلى شيخوخته، وكان يتحين الفرصة للاستفادة من علماء عصره، ففي عام ٤٦٩هـ قدم أبو الحسن علي بن فضال المجاشعي إلى نيسابور، فقابله إمام الحرمين بالإكرام، وأخذ في قراءة النحو عليه

(١) انظر تبين كذب المفتري (٢٧٩).

(٢) انظر تبين كذب المفتري (٢٧٩).

(٣) انظر تبين كذب المفتري (٢٧٩)، ووفيات الأعيان (٣/١٦٨).

والتلمذة له، وكان يحمله كل يوم إلى دياره يقرأ عليه كتاب «أكسير الذهب في صناعة الأدب» من تصنيفه^(١)، وكان عمر إمام الحرمين وقتئذ خمسين سنة، وكان إمام الأئمة في وقته. ولم يكتف ولم يتكل الإمام على ما تلقاه من أساتذته وشيوخه، بل كان كثير المطالعة، كما يحكي لنا عن نفسه فيقول: «كنت علقت عليه (أي الإسكاف الإسفرائيني) في الأصول أجزاء معدودة، وطالعت في نفسي مائة مجلدة»^(٢).

وقال: ما تكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر وحده اثني عشر ألف ورقة^(٣).

ويحكي أنه قال يوماً للغزالي يا فقيه، فرأى في وجهه التغير كأنه استقل اللفظة على نفسه، فقال له افتح هذا البيت، ففتح مكاناً وجده مملوءاً بالكتب فقال له: ما قيل لي يا فقيه حتى أتيت على هذه الكتب كلها^(٤).

وكان يأخذ العلم حيث وجد، سواء كان صغيراً أو كبيراً وكان لا يستنكف أن يعزي الفائدة المستفادة إلى قائلها ويقول إن هذه الفائدة مما استفدته من فلان، ولو كان تلميذاً له، ومن ذلك ما ذكره ابن عساكر في ترجمة ابن القشيري تلميذ إمام الحرمين: «إن الإمام كان يعتد به، ويستفرغ أكثر أيامه معه مستفيداً منه بعض مسائل الحساب في الفرائض والدور والوصايا»^(٥).

وقال ابن السبكي: «إن إمام الحرمين نقل عنه — أي عن ابن القشيري — في

(١) انظر تبين كذب المفترى (٢٨٣).

(٢) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٥٢/٣).

(٣) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٥٩/٣).

(٤) المرجع السابق.

(٥) تبين كذب المفترى (٣٠٨).

كتاب الوصية من النهاية»^(١).

واختار إمام الحرمين في تحصيل العلم طريق البحث والمناقشة، وترك التقليد، واتباع الدليل، وكان لا يحابي أحداً في بيان ما ظهر لديه من الحق، وإن كان في ذلك مخالفاً لأبيه، قال أبو عبد الله الفراء سمعت إمام الحرمين يقول: كان والدي يقول في دعاء قنوت الصبح: «اللهم لا تعقنا عن العلم بعائق، ولا تمنعنا عنه بمانع»، قال إمام الحرمين: وكان أبو القاسم السيارى يوماً اقتدى بوالدي في صلاة الصبح، وقد سبق بركعة فلما قضاها قال في دعاء القنوت هذا فقلت له: لا تقل هذا في دعاء القنوت، قال: أنت تخرج على كل أحد حتى أبيك^(٢).

وقال مرة في الملاحظة على والده: «هذه زلة من الشيخ رحمه الله»^(٣).

رحلته:

الرحلة تعتبر وسيلة لاستتمام العلم وإكمال المعرفة، لأن بحر العلم لا ساحل له، وليس بمحصور ببلد دون بلد، وكان عند علماء الحديث الاهتمام بذلك أكثر فأكثر، فلحديث واحد كانوا يقطعون مسافات شاسعة، ويرحلون إلى بلاد بعيدة، وقد أعطي إمام الحرمين حظاً من ذلك، ف قضى عشر سنوات خارج بلده متجولاً بين بلاد خراسان وبغداد^(٤) والحجاز، وكان سبب خروجه من بلده فتنة الكندري عام ٤٤٥هـ، وهذه الفتنة خمدت وانتهت بعد وفاة طغرلبك سنة ٤٥٥هـ،

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٤/٢٥١).

(٢) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٠٨ - ٢٠٩).

(٣) انظر شذرات الذهب (٣/٣٦٠).

(٤) وكان دخوله بغداد وقت دخول الغز فيها، وكان ذلك في سنة ٤٤٧هـ، انظر المنتظم

(١٩/٩)، والبداية (١٢/٦٧).

ورجع إمام الحرمين إلى بلده نيسابور عام ٤٥٦هـ بعد قتل الكندري، واستناد الوزارة كلياً إلى نظام الملك الذي بنى لإمام الحرمين المدرسة النظامية في نيسابور، وقال ابن خلكان: «أنه عاد إلى نيسابور في أوائل ولاية السلطان ألب أرسلان السلجوقي، والوزير يومئذ نظام الملك، فبنى له المدرسة النظامية بمدينة نيسابور، وتولى الخطابة بها، وكان يجلس للوعظ والمناظرة»^(١).

والتقى إمام الحرمين في هذه الرحلة بكبار علماء خراسان وبغداد والحجاز، واستفاد منهم.

قال ابن الجوزي: «سمع الحديث الكثير في البلاد، وفي بغداد من أبي محمد الجوهري، وروى عنه شيخنا زاهر بن طاهر الشحامي»^(٢).

وقال ابن النجار: «وسافر جائلاً في بلاد خراسان، مستفيداً من كبار الفقهاء، ومناظراً لفحولهم حتى تهذبت طريقته، واشتهر فضله، وشهد له كبراًؤها بفوز الفضل وكمال العقل، وحج وجاور بمكة أربع سنين يدرس ويفتي ويتعبد ثم عاد إلى نيسابور، وتولى التدريس بالمدرسة النظامية، وبقي ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع»^(٣).

فالفتنه جاءت له بالخير والبركة حيث أتاحت له فرصة اللقاء مع كبار العلماء من غير نيسابور والاستفادة منهم، وكان تحصيله العلمي قبل الفتنة محصوراً على علماء نيسابور، والواردين عليها، لأنه لم يخرج من نيسابور قبل الفتنة، وسبب ذلك أنه في صباه اشتغل بأخذ العلم عن والده وعن علماء نيسابور.

وكانت نيسابور زاخرة بالعلم والعلماء، ولما بلغ السن الذي يكون فيه قابلاً

(١) وفيات الأعيان (٣/١٦٨).

(٢) المتنظم (٩/١٨).

(٣) ذيل تاريخ بغداد (١/٨٦).

للسفر، أقعد مكان أبيه للتدريس، فلم يجد فرصة للخروج منها، إلى أن اضطر إلى ذلك. ومن فوائد هذه الرحلة مع ما استفاده من كبار العلماء حصوله على اللقب العظيم لقب إمام الحرمين.

والكتاب الذي بين أيدينا «كتاب التلخيص» من فوائد هذه الرحلة كما حكى لنا الزركشي: أنه أملاه بمكة شرفها الله^(١).



(١) انظر البحر المحيط (١/٢/١).

المبحث الثالث في شيوخه وتلاميذه

شيوخه :

قد ذكرت عند بيان تحمله للعلم أنه تلمذ أولاً لأبيه فأخذ منه التفسير والحديث والفقه والأصول والأدب، ولازم بعض العلماء في تحصيل بعض الفنون حتى تخرج عليه في ذلك الفن.

وها أنا أذكر نبذة عن تراجمهم، فمنهم:

١ - أبو القاسم عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسان الأصم المعروف بالإسكاف الإسفرائيني. كان فقيهاً أصولياً متكلماً، أخذ عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني، وغيره، وسمع من عبد الله بن يوسف الأصبهاني وطائفة. روى عنه: أبو سعيد بن أبي ناصر وغيره^(١).

قال عنه أبو الحسن عبد الغافر الفارسي: «شيخ كبير جليل من أفاضل العصر ورؤوس الفقهاء والمتكلمين من أصحاب الأشعري، إمام دوية البيهقي، له اللسان في النظر والتدريس، والقدم في الفتوى مع لزوم طريقة السلف من الزهد والفقر والورع، كان عديم النظير في فنه، ما رُئي مثله»^(٢).

(١) انظر سير أعلام النبلاء (١١٧/١٨).

(٢) انظر تبين كذب المفتري (٢٦٥)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٢٠).

وقال الذهبي: «كان ورعاً، قانتاً، عابداً، زاهداً، مفتياً متبحراً، مبرزاً في رأي أبي الحسن الأشعري»^(١).

كان إمام الحرمين يواظب على مجلسه ويعلق عليه حتى تخرّج عليه في فن علم الكلام وأصول الفقه^(٢).

توفي في صفر سنة ٤٥٢هـ^(٣).

٢ - أبو عبدالله الخبازي، وهو محمد بن علي بن محمد بن الحسن المقرئ النيسابوري كان شيخ القراءة في وقته، رحل إلى الكشميهني لسماع صحيح البخاري، فسمعه منه، وحدث به، رواه عنه أبو عبد الله محمد بن الفضل الفراوي، وتلا على والده أبي الحسين الخبازي، وعلى أبي بكر الطرازي، وسمع من أبي أحمد الحاكم وجماعة، روى عنه مسعود الركاب، وتلا عليه الهذلي وغيره.

كان يحيي الليل بالقراءة والدعاء والبكاء حتى قيل إنه كان مستجاب الدعوة، كان إمام الحرمين يقرأ عليه القرآن، ويقتبس من كل نوع من العلوم ما يمكنه، توفي سنة ٤٤٩هـ^(٤).

٣ - القاضي حسين بن محمد بن أحمد، أبو علي المروزي، شيخ الشافعية بخراسان، وكان يلقب بحبر الأمة، كان جبلاً في الفقه، حدث عن أبي نعيم عبد الملك الإسفرائيني، وحدث عنه عبد الرزاق المنيعي، ومحي السنة البغوي، وجماعة، تفقه على أبي بكر القفال المروزي، وتخرج عليه من الأئمة عدد كثير

(١) سير أعلام النبلاء (١١٧/١٨).

(٢) انظر تبين كذب المفتري (٢٧٩)، ووفيات الأعيان (١٦٨/٣).

(٣) انظر ترجمته في تبين كذب المفتري (٢٦٥)، وسير أعلام النبلاء (١١٧/١٨)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٢٠/٣).

(٤) انظر ترجمته في تبين كذب المفتري (٢٦٣) وفيه سنة وفاته ٤٤٧هـ، وسير أعلام النبلاء (٤٤/١٨).

ومنهم البغوي، والمتولي، وتفقه عليه إمام الحرمين^(١)، من مؤلفاته «التعليقة الكبرى» و«الفتاوى» وغير ذلك، توفي سنة ٤٦٢هـ^(٢).

٤ - الحافظ أبو نعيم الأصبهاني: أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران. كان محدثاً فقيهاً متصوفاً.

قال الخطيب: «لم ألق من شيوخي أحفظ من أبي نعيم الحافظ، وأبي حازم العبدوي الأعرج»^(٣).

وقال ابن السبكي: «أحد الأعلام الذين جمع الله بهم بين العلو في الرواية والنهاية في الدراية، رحل إليه الحفاظ من الأقطار»^(٤).

سمع من الطبراني، وأبي الشيخ، والجعابي وغيرهم، وسمع منه أبو بكر الخطيب وهو من أخص تلامذته، وأبو صالح المؤذن، والقاضي أبو علي الوخشي. وتلمذ له إمام الحرمين وحصل على الإجازة منه^(٥)، له مؤلفات منها «حلية الأولياء» و«تاريخ أصبهان» و«دلائل النبوة» وغير ذلك، توفي سنة ٤٣٠هـ^(٦).

* * *

فهؤلاء الأئمة الأعلام الذين لازمهم إمام الحرمين، ونبغ على أيديهم. أما غير من لازمهم:

- (١) انظر البداية والنهاية (١٢/١٢٨)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/١٥٦).
- (٢) انظر ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى (٣/١٥٥)، وسير أعلام النبلاء (١٨/٢٦١).
- (٣) انظر تبیین كذب المفتری (٢٤٦).
- (٤) طبقات الشافعية الكبرى (٣/٧).
- (٥) انظر وفيات الأعيان (٣/١٦٨).
- (٦) انظر ترجمته في تبیین كذب المفتری (٢٤٦)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٧).

أفقد سمع الحديث من أبي حسان محمد بن أحمد بن جعفر المزكى، وأبي سعد عبد الرحمن بن حمدان النصروري، وأبي الحسن علي بن محمد الطرازي، وأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن يحيى المزكى، وأبي عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز النيلي، وأبي سعد محمد بن علي بن محمد بن حبيب الصفار، وأبي نصر منصور بن رامش، وأبي سعد فضل الله بن أبي خير الميهني، وأبي محمد الحسن بن علي الجوهرري، وأبي بكر أحمد بن محمد بن الحارث الأصبهاني^(١).

وحضر مجلس أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الفوراني المروزي أحد أئمة الشافعية، ومؤلف «الإبانة» كان بصيراً بالأصول والفروع. روي أن إمام الحرمين حضر مجلسه وهو شاب، فلم يلتفت إليه، فوقع في نفسه منه شيء، فهو يخطئه كثيراً في النهاية، ومتى قال في النهاية: وقال بعض المصنفين كذا، وغلط في ذلك، وشرع في الوقوع فيه، فمراده أبو القاسم الفوراني، المتوفى سنة ٤٦١هـ^(٢).

هؤلاء أشهر الشيوخ الذين اعتنى بذكرهم المترجمون، أما غيرهم فكثيرون.

تلامذته:

لقد حل إمام الحرمين محل أبيه في التدريس وهو دون العشرين من عمره واستمر في التدريس إلى آخر حياته في بلده سوى أيام الفتنة التي قضاها خارج بلده متجولاً بين خراسان وبغداد ومكة المكرمة والمدينة.

وكان يحضر درسه كل يوم نحو من ثلاثمائة طالب، وفيهم الأئمة الأكابر كما قال تلميذه أبو الحسن عبد الغافر الفارسي: «وحضر درسه الأكابر والجمع العظيم

(١) انظر ذيل تاريخ بغداد (١/٨٨)، والأنساب (٣/٤٣١)، وسير أعلام النبلاء (١٨/٤٦٩).

(٢) انظر وفيات الأعيان (٣/١٣٢)، والبداية والنهاية (١٢/٩٨).

من الطلبة، وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلاثمائة رجل من الأئمة ومن الطلبة، وتخرج به جماعة من الأئمة والفحول وأولاد الصدور، حتى بلغوا محل التدريس في زمانه»^(١).

وقال السمعاني: «بارك الله في تلامذته حتى صاروا أئمة الدنيا، مثل الخوافي، والغزالي، والكياء الهراسي، والحاكم عمر النوقاني رحمهم الله»^(٢).

وهنا أذكر نبذة عن ترجمة خمسة من أشهر تلاميذه الذين كانوا أئمة في العلم واستفاد منهم العالم، فمنهم:

١ - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الملقب بحجة الإسلام. كان فقيهاً، أصولياً، متكلماً، متصوفاً.

قال عنه عبد الغافر الفارسي: «حجة الإسلام والمسلمين إمام أئمة الدين، من لم تر العيون مثله لساناً وبيانياً ونطقاً وخاطراً وذكاءً وطبعاً»^(٣).

تفقه أولاً على الإمام أحمد الراذكاني بطوس، ثم حضر درس إمام الحرمين وجد واجتهد، حتى تخرج عليه عن مدة قريبة، وفاق أقرانه، ودرّس بنظامية بغداد، فحضر عنده رؤوس العلماء ومنهم أبو الخطاب وابن عقيل. وله مؤلفات كثيرة في مختلف الفنون، منها «المستصفي» و«إحياء علوم الدين» و«الوسيط» و«المنحول»، و«شفاء الغليل». توفي سنة ٥٠٥هـ^(٤).

٢ - الكياء الهراسي، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري، الملقب بعماد الدين، والمعروف بالكياء الهراسي كان مفسراً محدثاً فقيهاً، أصولياً من أئمة

(١) انظر تبين كذب المفتري (٢٨٠).

(٢) الأنساب (٤٣٠/٣).

(٣) انظر تبين كذب المفتري (٢٩١).

(٤) انظر ترجمته في تبين كذب المفتري (٢٩١)، والبداية والنهاية (١٢/١٧٣).

الشافعية، وأحد الفقهاء الكبار، تفقه على إمام الحرمين. قال عنه عبد الغافر الفارسي: «وكان ثاني الغزالي، بل أملح وأطيب في النظر والصوت، وأبين في العبارة والتقرير منه، وإن كان الغزالي أحد وأصوب خاطراً وأسرع بياناً وعبارة منه»^(١).

سمع الحديث الكثير، وناظر وأفتى ودرس بنظامية بغداد.

قال ابن خلكان: «كان محدثاً يستعمل الأحاديث في مناظراته ومجالسه، ومن كلامه: إذا جالت فرسان الأحاديث في ميادين الكفاح، طارت رؤوس المقاييس في مهاب الرياح»^(٢).

من تصانيفه: «أحكام القرآن». توفي سنة ٥٠٤هـ^(٣).

٣ - ابن القشيري: الإمام أبو نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوزان القشيري، رباه أبوه أحسن تربية ودرسه علم التفسير والكلام والفقه والحساب، ولما توفي أبوه انتقل إلى مجلس إمام الحرمين، وتفقه عليه، وكان إمام الحرمين يعتد به ويستفيد منه بعض مسائل الحساب.

وصفه عبد الغافر الفارسي بإمام الأئمة وحبر الأمة، وقال: «وقلما كان يخلو مجلسه من إسلام جماعة من أهل الذمة»^(٤).

وقال ابن كثير: «وروى الحديث عن جماعة، وكان ذا ذكاء وفطنة، وله خاطر حاضر جريء، ولسان ماهر فصيح»^(٥) صنف «المقامات والآداب» في

(١) انظر تبیین کذب المفتری (٢٨٩).

(٢) وفيات الأعيان (٢٨٧/٣).

(٣) انظر ترجمته في تبیین کذب المفتری (٢٨٨)، وفيات الأعيان (٢٨٦/٣).

(٤) انظر تبیین کذب المفتری (٣٠٨، ٣٠٩).

(٥) البداية والنهاية (١٨٧/١٢).

التصوف والوعظ . توفي سنة ٥١٤هـ^(١) .

٤ - أبو الحسن عبد الغافر بن إسماعيل بن عبد الغافر الفارسي النيسابوري، كان فقيهاً أديباً، مؤرخاً، إماماً في الحديث، قرأ القرآن الكريم، ولقن الاعتقاد بالفارسية وهو ابن خمس سنين، وتفقه على إمام الحرمين ولازمه أربع سنوات، سمع الحديث على أبي القاسم القشيري وعلى والديه، وعلى جدته فاطمة بنت أبي علي الدقاق، وجماعة كبيرة سواهم .

قال الذهبي: «كان من أعيان المحدثين، بصيراً باللغات، فصيحاً بليغاً عذب العبارة»^(٢) . حدث عنه أبو سعد عبد الله بن عمر الصفار وجماعة، ولي خطابة نيسابور .

وصنف كتباً كثيرة منها: «السياق لتاريخ نيسابور» و«المفهم لشرح غريب صحيح مسلم» و«مجمع الغرائب» في غريب الحديث، وغير ذلك توفي سنة ٥٢٩هـ^(٣) .

٥ - الخوافي: الإمام أبو المظفر أحمد بن محمد بن المظفر النيسابوري، الفقيه الشافعي، تفقه أولاً على أبي إبراهيم الضرير، ثم على إمام الحرمين ولازمه، فكان من عظماء أصحابه، وأخصاء طلابه، يذاكره في ليله ونهاره، وكان مشهوراً بين العلماء بحسن المناظرة، وإفحام الخصوم حتى قيل: رزق الغزالي السعادة في تصانيفه، والخوافي السعادة في مناظرته^(٤) . وكان إمام الحرمين يثني على حسن مناظرته، درس في حياة إمام الحرمين، ولي قضاء طوس، تفقه عليه

(١) انظر ترجمته في تبیین کذب المفتری (٣٠٨)، والبداية والنهاية (١٢/١٨٧)، (٣/٣٤٦).

(٢) تذكرة الحفاظ (٤/١٢٧٥).

(٣) انظر ترجمته في وفيات الأعيان (٣/٢٢٥)، وتذكرة الحفاظ (٤/١٢٧٥)، وطبقات الشافعية الكبرى (٤/٢٥٥).

(٤) انظر وفيات الأعيان (١/٩٧).

عمر القطان ومحمد بن يحيى وغيرهما، توفي بطوس سنة خمسمائة^(١).

* * *

وأكتفي بهذا القدر فإنه كان لإلقاء الضوء على ما كرسه إمام الحرمين من جهد في حياته العلمية، حيث بلغ تلاميذه في حياته محل التدريس والإفتاء والإمامة، وصاروا أئمة مشهورين، ومن أراد أن يطلع على ترجمة عدد أكبر مما ذكرت فلينظر «الإمام الجويني» للدكتور محمد الزحيلي، فإنه ذكر ترجمة خمسة وعشرين تلميذاً، وها أنا أسرد أسماءهم: أبو طاهر إبراهيم بن المطهر الشباك الجرجاني، أبو سعد إسماعيل بن أبي صالح أحمد بن عبد الملك المؤذن، أبو القاسم إسماعيل بن عبد الملك الحاكمي، أبو محمد سعد بن عبد الرحمن الاسترابادي، أبو القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري، أبو الفتح سهل بن أحمد الحاكم الأرغواني، عبد الجبار بن محمد الخواري، عبد الرزاق بن عبد الله الطوسي، عبد الكريم بن محمد الرماني، علي بن عبد الرحمن أبو طالب الحيري، عمر بن الحسين الرازي، عمر بن عبد الله الأحدث الأرغواني، عمر بن محمد السرخسي، غانم بن الحسين أبو الغنائم الموشيلي، محمد بن أحمد الماهياتي، محمد بن أحمد أبو المظفر الأبيوردي، محمد بن حاتم أبو الحسن الطائي، مسعود بن أحمد الخوافي، هاشم بن علي الأبيوردي، محمد بن عبد الله الأرغواني^(٢).



(١) انظر ترجمته في وفيات الأعيان (١/٩٦)، وطبقات الشافعية الكبرى (٤/٥٥)، البداية والنهاية (١٢/١٦٨).

(٢) انظر الإمام الجويني (٨٤ - ٩٢).

المبحث الرابع مكانته العلمية وآثاره

مكانته في علم الحديث :

سمع إمام الحرمين الحديث الكثير في صباه، وقد ذكرت عن سمعه عند ذكر شيوخه، وكان يعتمد في الأحاديث على سنن الدارقطني، يستدل بأحاديثه ويذكر الجرح والتعديل منها في الرواة.

قال تلميذه عبد الغافر الفارسي: «سمع الحديث الكثير في صباه من مشايخ مثل الشيخ أبي حسان وأبي سعد بن عليك وأبي سعد النضروي ومنصور بن رامش، وجمع له كتاب الأربعين فسمعناه منه بقراءتي عليه، وقد سمع سنن الدارقطني من أبي سعد بن عليك، وكان يعتمد تلك الأحاديث في مسائل الخلاف، ويذكر الجرح والتعديل منها في الرواة»^(١).

وقال ابن الجوزي: «سمع الحديث الكثير في البلاد، وفي بغداد من أبي محمد الجوهري، وروى عنه شيخنا زاهر بن طاهر الشحامي»^(٢).

لكن الإمام لم يول الاهتمام بالحديث كما اهتم بالعلوم الأخرى، فكانت روايته للحديث قليلة.

(١) انظر تبين كذب المفتري (٢٨٥).

(٢) المنتظم (١٨/٩).

قال السمعاني: «سمع الحديث من أبي بكر أحمد بن محمد بن الحارث الأصبهاني التميمي، روى لنا عنه أبو حفص عمر بن محمد الفرغولي بمرو، وأبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن أبي المنصور الرماني بالدامغان، وأبو عبد الرحمن أحمد بن الحسن الكاتب بنيسابور، وكان قليل الرواية للحديث معرضاً عنه»^(١).

وقال ياقوت الحموي: «كان قليل الرواية معرضاً عن الحديث»^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن أبا المعالي مع فرط ذكائه وحرصه على العلم وعلو قدره في فنه كان قليل المعرفة بالآثار النبوية، ولعله لم يطالع المرطاً بحال حتى يعلم ما فيه، فإنه لم يكن له بالصحيحين البخاري ومسلم وسنن أبي داود والنسائي والترمذي وأمثال هذه السنن علم أصلاً، فكيف بالموطأ ونحوه؟ وكان مع حرصه على الاحتجاج في مسائل الخلاف في الفقه إنما عمدته سنن أبي الحسن الدارقطني، وأبو الحسن مع إتمام إمامته في الحديث فإنه إنما صنف هذه السنن كي يذكر فيها الأحاديث المستغربة في الفقه، ويجمع طرقها، فإنها هي التي يحتاج فيها إلى مثله، فأما الأحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرهما فكان يستغني عنهما في ذلك، فلهذا كان مجرد الاكتفاء بكتابه في هذا الباب يورث جهلاً عظيماً بأصول الإسلام.

واعتبر ذلك بأن كتاب أبي المعالي الذي هو نخبته عمره (نهاية المطلب في دراية المذهب) ليس فيه حديث واحد معزو إلى صحيح البخاري، إلا حديث واحد في البسملة، وليس ذلك الحديث في البخاري كما ذكره»^(٣).

وقال أيضاً: «أبو المعالي كان بارعاً في فن الكلام الذي يشترك فيه أصحابه

(١) الأنساب (٣/٤٣٠ - ٤٣١).

(٢) معجم البلدان (٢/١٩٣).

(٣) الفتاوى الكبرى (٥/٢٩٩).

والمعتزلة - وإن كان المعتزلة هم الأصل فيه - ؛ لكثرة مطالعته كتب أبي هاشم الجبائي، فأما الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وقول أئمتها فكان قليل المعرفة بها جداً، وكلامه في غير موضع يدل على ذلك، ولذا تجده في عامة مصنفاته في أصوله وفروعه إذا اعتمد على قاطع فإنما هو ما يدعيه من قياس عقلي أو إجماع سمعي، وفي كثير من ذلك ما فيه، فأما الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة وأئمتها فهو قليل الاعتماد عليها، والخبرة بها»^(١).

وقال الذهبي: «وكان هذا الإمام مع فرط ذكائه وإمامته في الفروع وأصول المذهب وقوة مناظرته لا يدري الحديث كما يليق به، لا متناً ولا إسناداً، ذكر في كتاب البرهان حديث معاذ في القياس فقال: «هو مدون في الصحاح متفق على صحته»^(٢). قلت: بل مداره على الحارث بن عمرو، وفيه جهالة، عن رجال من أهل حمص عن معاذ، فإسناده صالح»^(٣).

قلت: كيف يكون إسناده صالحاً وفيه مجاهيل، انظر تفصيل الكلام على هذا الحديث تحت الفقرة (٧١٤).

وضعف إمام الحرمين حديث «والله لأزيدن على السبعين» في هذا الكتاب وقال: إنه غير مدون في الصحاح. مع أنه موجود في الصحيحين، انظر الفقرة (٨٢٣) والتعليق عليها.

وحدث إمام الحرمين أربعين حديثاً، رواها عنه أبو عبد الله الفراوي، وزاهر بن طاهر الشحامي، وأحمد بن سهل المسجدي، وأبو الحسن عبد الغافر الفارسي. قال الذهبي: «له أربعون حديثاً سمعناها»^(٤).

(١) الفتاوى الكبرى (٥/٢٩٠).

(٢) انظر البرهان (٢/٧٧٢).

(٣) سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧١).

(٤) المرجع السابق (١٨/٤٦٩).

مكانته في علم الكلام :

لقد سبق أن بينت في تحمله للعلم أنه أخذ علم الكلام عن أبي القاسم الإسكاف الإسفرائيني، وطالع في نفسه كتباً كثيرة، كما قال: «علقت عليه في الأصول أجزاء معدودة، وطالعت في نفسي مائة مجلدة»^(١).

وقال أيضاً: «ما تكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر وحده اثني عشر ألف ورقة»^(٢).

وبهذا يظهر حبه وشغفه بعلم الكلام، وقد كان مولعاً به أكثر من فنون أخرى، وتدلل عليه كثرة تأليفه في هذا الفن.

واعتنى العلماء بكتبه الكلامية شرحاً واختصاراً، وهذا يدل على نبوغه وظهوره في هذا الفن، وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إنه كان بارعاً في فن الكلام لكثرة مطالعته كتب أبي هاشم الجبائي»^(٣). وقال أيضاً: «لو كان لأبي المعالي وأمثاله بذلك - أي بالآثار النبوية والآثار السلفية - علم راسخ، وكانوا قد عضوا عليه بضرر قاطع لكانوا ملحقين بأئمة المسلمين، لما كان فيهم من الاستعداد لأسباب الاجتهاد، ولكن اتبع أهل الكلام المحدث والرأي الضعيف للظن وما تهوى الأنفس، الذي ينقض صاحبه إلى حيث جعله الله مستحقاً لذلك، وإن كان له من الاجتهاد في تلك الطريقة ما ليس لغيره، فليس الفضل بكثرة الاجتهاد، ولكن بالهدى والسداد، كما جاء في الأثر: «ما ازداد مبتدع اجتهاداً إلاّ ازداد من الله بعداً»^(٤).

(١) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٥٢/٣).

(٢) المرجع السابق (٢٥٩/٣).

(٣) الفتاوى الكبرى (٢٩٠/٥).

(٤) المرجع السابق (٣٠٠/٥).

مؤلفاته في علم الكلام :

لقد صنف إمام الحرمين كتبه الكلامية على مستويات مختلفة فمنها :

١ - الكبير كالشامل في أصول الدين، قال الحاجي خليفة: إنه في خمس مجلدات^(١)، والمطبوع منه جزء صغير وأكثره مفقود.

وقال الدكتور محمد الزحيلي: «وهذا أكبر كتب إمام الحرمين في أصول الدين وعلم الكلام والعقيدة»^(٢).

وقد قام باختصاره ابن أمير الحاج، وسماه: «الكامل في اختصار الشامل» وهو يقع في ٢٧٢ صفحة.

وتوجد نسخة منه في مكتبة أحمد الثالث تحت رقم ١٣٢٢^(٣).

٢ - ومنها المتوسط، كالإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. (ط) وله شروح كثيرة منها:

(أ) شرح الإرشاد لتلميذ إمام الحرمين أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري المتوفى سنة ٥١٢هـ له نسخة في خزانة القرويين بفاس^(٤).

(ب) نكت الإرشاد في الاعتقاد، لأبي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد المالكي المعروف بابن المرأة، المتوفى سنة ٦١٦هـ، توجد نسخة منه في دار الكتب المصرية تحت رقم ٦ علم كلام، والفيلم ٢٢٣ ف.

(ج) الإسعاد في شرح الإرشاد، لأبي فارس عبد العزيز بن إبراهيم بن بهزاة، المتوفى سنة ٦٦٢هـ. له نسختان في خزانة القرويين تحت رقم ١٢٧٢/٨٠، و ١٤٠١/٨٠.

(١) كشف الظنون (٢/٤٥).

(٢) الإمام الجويني (١٠٣).

(٣) انظر مقدمة الكافية في الجدل (٢٠).

(٤) المرجع السابق (١٩).

(د) شرح أبي بكر بن ميمون، توجد نسخة له في مكتبة أحمد الثالث بتركيا تحت رقم ١٨٦٠.

(هـ) المقترح، لعز بن المظفر بن علي الشافعي، له نسخة في الجزائر برقم ٦١٧.

وللإرشاد مختصر في الجزائر برقم ٦١٨^(١).

٣ - ومنها الصغير كلمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة. (ط) شرحه ابن التلمساني: أبو محمد عبد الله شرف الدين بن محمد بن علي الفهري، المتوفى سنة ٦٤٤هـ. له نسخة فيلمية في معهد المخطوطات العربية برقم ١٢٤٠^(٢).

٤ - والنظامية في الأركان الإسلامية، وهو مطبوع باسم «العقيدة النظامية».

٥ - وشفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل. (ط)

٦ - رسائل الإمام عبد الحق الصقلي وأجوبتها للإمام أبي المعالي، لها نسخة في دار الكتب المصرية برقم ١١ فقه مالكي.

٧ - ومدارك العقول، قد ذكره إمام الحرمين في الغياثي في ص ٥٢٦، وقال ابن خلكان: إنه لم يتمه^(٣).

٨ - والكرامات، ذكره إمام الحرمين في العقيدة النظامية في «فصل في الكرامات».

(١) كل ما ذكر من المعلومات عن الشروح والمختصر مأخوذة من مقدمة الكافية (١٩ - ٢٠).

(٢) انظر الإمام الجويني (٩٨).

(٣) وفيات الأعيان (٣/١٦٩).

٩ - رسالة في أصول الدين، لها نسخة في باريس برقم ٦٧٢ (الرسالة الخامسة ضمن مجموعة)، وفي دار الكتب المصرية رسالة بعنوان «رسالة في التوحيد» برقم ٩٤٠، الفهرس العام للمخطوطات، قالت الدكتورة فوقية: لعلها تكون هي نفس المخطوطة الموجودة في باريس^(١).

مكانته في الفقه :

سبق أن ذكرت في تحمله للعلم أنه أخذ الفقه أولاً عن والده، ثم تفقه على القاضي حسين وكان مجتهداً في التفكير، تاركاً التقليد، يسير حيث سار معه الدليل، وكان كثير المطالعة في الكتب الفقهية، كما حكى: أنه قال يوماً للغزالي يا فقيه، فاستقل الغزالي هذه اللفظة على نفسه، فقال له افتح هذا البيت، ففتحه فوجده مملوءاً بالكتب، فقال له: ما قيل لي يا فقيه حتى أتيت على هذه الكتب كلها^(٢).

وأراؤه ومؤلفاته الفقهية حظيت بالقبول العام لدى العلماء، ويدل عليه ذكر آرائه في كتبهم، واهتمام الكثيرين باختصار كتبه. والشافعية إذا أطلقوا في كتبهم الفقهية كلمة «الإمام» فإنهم يريدون بها الجويني.

مؤلفاته الفقهية :

لقد صنف إمام الحرمين كتاباً عظيماً في الفقه الشافعي والفقه المقارن، سماه «نهاية المطلب في دراية المذهب»، وقد بذل جهداً كبيراً في إعداد هذا الكتاب، ولما انتهى من تصنيفه عقد حفلاً لتتمة الكتاب، حضره الأئمة الكبار، كما حكى تلميذه أبو الحسن عبد الغافر الفارسي أنه لما رجع من أصبهان «صار أكثر عنايته مصروفاً إلى تصنيف المذهب الكبير المسمى «نهاية المطلب في دراية المذهب»

(١) مقدمة الكافية (٢٠).

(٢) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥٩).

حتى حرره وأملاه، وأتى فيه من البحث والتقدير، والسبك والتنقيح، والتدقيق، بما شفى الغليل، وأوضح السبيل، ونبّه على قدره ومحلّه في علم الشريعة، ودرس ذلك للخواص من التلامذة، وفرغ منه ومن إتمامه فعقد مجلساً لتتمة الكتاب، حضره الأئمة الكبار، وختم الكتاب على رسم الإملاء والاستملاء، وتبجح الجماعة بذلك، ودعوا له وأثنوا عليه، وكان من المعتدين بإتمام ذلك، الشاكرين لله عليه، فما صنّف في الإسلام قبله مثله، ولا اتفق لأحد ما اتفق له، ومن قاس طريقته بطريقة المتقدمين في الأصول والفروع وأنصف أقر بعلو منصبه ووفور تعبته ونصبه في الدين، وكثرة سهره في استنباط الغوامض وتحقيق المسائل وترتيب الدلائل^(١).

قال ابن النجار: إنه مشتمل على أربعين مجلدة^(٢)، وقال الذهبي: إنه في ثمانية أسفار^(٣).

وقال ابن السبكي: «لم يصنف في المذهب مثلها فيما أجزم به»^(٤).

وقال الدكتور محمد الزحيلي: «وتصل بعض نسخه المخطوطة إلى ستة وعشرين مجلداً»^(٥).

لنهاية المطلب نسخة مخطوطة في دار الكتب المصرية برقم (١٢٠٩/ب)، ونسخ أخرى برقم (٣٠٠، و ٣٠١ و ٣٧٨)، وله نسخ أخرى في المكتبات الأخرى. انظر للتفصيل مقدمة الكافية صفحة (١٣).

(١) انظر تبين كذب المفتري (٢٨١ - ٢٨٢).

(٢) ذيل تاريخ بغداد (١/٨٦).

(٣) سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧٥).

(٤) طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥٣).

(٥) الإمام الجويني (١٢٥).

مختصرات النهاية:

(أ) أول مُختَصِرٍ للنهية هو إمام الحرمين نفسه، ووصفه إمام الحرمين بأنه يقع في الحجم من النهاية أقل من النصف وفي المعنى أكثر من الضعف^(١).

(ب) صفوة المذاهب من نهاية المطلب، للقاضي شرف الدين أبي سعد عبد الله بن محمد بن هبة الله الموصلية (٥٨٥هـ). يوجد بعض الأجزاء له في مكتبة أحمد الثالث برقم (٨٨٠)^(٢).

(ج) الغاية في اختصار النهاية، لعز الدين بن عبد السلام المتوفى سنة (٦٤٢هـ)، له نسخة ناقصة في دار الكتب المصرية^(٣).

والكتاب الثالث من مؤلفاته في الفقه «السلسلة في معرفة القولين والوجهين» على مذهب الشافعي، وهو مخطوط في مكتبة أحمد الثالث برقم (١٢٠٦)^(٤).

وكما صنف إمام الحرمين في الفقه العام، صنف في الفقه السياسي أيضاً، وهو كتابه المعروف بالغيثي، أو غياث الأمم في تياث الظلم. (ط)

مكانته في علم أصول الفقه:

سبق أن بينت في تحمله للعلم أنه تعلم أصول الفقه أولاً على والده، ثم على الأستاذ أبي القاسم الإسكافي الإسفرائيني، وجد واجتهد في طلب العلم، وطالع كتباً كثيرة في أصول الفقه حتى برع فيه، وصار أهلاً لأن يناقش ويخالف بعض آراء الشافعي، وأبي الحسن الأشعري، والباقلاني، وابن فورك، وغيرهم من الأئمة الأعلام، ويختار ما ترجح لديه بالدليل.

(١) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٥٣/٣).

(٢) انظر الإمام الجويني (١٢٧).

(٣) انظر فهرس المخطوطات المصورة (٣١٠/١)، والإمام الجويني (١٢٧).

(٤) انظر مقدمة الكافية (١٣).

وقد حظيت آراؤه الأصولية بقبول عام لدى الأصوليين، فيذكرون أقواله وينقلون اقتباسات من كتبه، كما أن كتابه البرهان اعتنى به العلماء شرحاً واختصاراً ويعتبر أحد الكتب الأربعة التي هي العمدة في أصول المتكلمين.

مؤلفاته الأصولية:

١ - التلخيص، وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا.

وقد فصل بعض المتأخرين جزءاً منه، وهو باب الاجتهاد والتقليد، وهو موجود في بعض المكتبات باسم كتاب المجتهدين، وفي الحقيقة هو جزء من هذا الكتاب، كما اتضح بمقابلة نسخه.

٢ - البرهان. (ط)

شروحه:

١ - إيضاح المحصول من برهان الأصول، للإمام أبي عبد الله المازري، المتوفى سنة ٥٣٦هـ وشروحه غير تام^(١).

٢ - التحقيق والبيان في شرح البرهان، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأنباري. الجزء الأول من هذا الشرح مخطوط في مكتبة مراد ملا بتركيا ٦٧٠ - ٢٢٠ فقه^(٢).

٣ - كفاية طالب البيان، للشريف أبي يحيى بن زكريا. توجد نسخة منه في خزانة القرويين برقم ١٣٩٧، ٦٢٤، وبهولندا برقم ٨٠٧^(٣).

قال الزركشي: «وقد اعتنى بشرحه المالكيون: المازري، والأنباري، وابن العلاف، وابن المنير، ونكت عليه الشيخ تقي الدين صاحب المقترح جد الشيخ

(١) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٦٤)، ومقدمة الكافية (١٥).

(٢) المراجع السابقة، ومقدمة البرهان (٧١).

(٣) المراجع السابقة.

تقي الدين بن دقيق العيد لأمه، ومختصره «النكت» لابن عطاء ابن الإسكندري، ومختصره لابن المنير»^(١).

٣ - ومن مؤلفات إمام الحرمين الأصولية، الورقات. (ط)

قالت الدكتورة فوقية: «له ما يزيد على خمسة عشر شرحاً، ولكل شرح عدة نسخ متفرقة في مختلف بلدان العالم»^(٢).

ومن شروحه شرح المحلى المطبوع على حاشية إرشاد الفحول، مع شرح شرح المحلى لأحمد بن قاسم العبادي.

مكانته العلمية في فنون أخرى:

لم تكن ثقافته العلمية مقتصرة على علم الكلام والفقه والأصول، بل كان ذا باع طويل في مختلف الفنون كالجدل والخلاف والمناظرة والأدب والشعر، وقد أثرى المكتبة الإسلامية بتأليفه في هذه الفنون.

ففي الجدل: ألف «الكافية». (ط)

وفي الخلاف:

١ - «الأساليب»، ذكره إمام الحرمين في البرهان (١/ ١٨٠).

٢ - «العمد»، ذكره في البرهان (١/ ٥٥٨).

٣ - «مغيث الخلق في ترجيح القول الحق». (ط)

٤ - «الدرة المضية فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية»، مخطوط

في المتحف البريطاني، القسم الشرقي برقم ٧٥٢٤^(٣).

(١) البحر المحيط (١/ ٢/ ١ - ب).

(٢) مقدمة الكافية (١٦).

(٣) انظر مقدمة الكافية (٢٤).

٥ - «غنية المسترشدين»^(١).

وكانت له مناظرات مع علماء عصره، طبعت منها مناظرتان مع ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى (٢٧٥/٣)، مناظرة في الاجتهاد في القبلة، ومناظرة في إجبار البكر البالغة، وهما وقعتا مع الشيخ أبي إسحاق الشيرازي في مدينة نيسابور. وكان أديباً شاعراً، فمن أشعاره المعروفة:

أخي لن تنال العلم إلاً بستة سأنبئك عن تفصيلها ببيان
ذكاء وحرص واجتهاد وبلغه وتلقين أستاذ وطول زمان^(٢)
وتسعة أبيات في الغيائي ص ١٠ قالها في مدح نظام الملك.

وقصيدة منظومة في وصية ولده القاسم، وهي مخطوطة في برلين، الرسالة الثالثة تحت رقم (٧٦٢١)^(٣).

وصنف كتاباً يتعلق بالروح وسماه كتاب «النفس»، قال إمام الحرمين: «وهو يشتمل على قريب من ألف ورقة»^(٤).



(١) انظر سير أعلام النبلاء (٤٧٥/١٨)، وفيات الأعيان (١٦٩/٣).

(٢) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٧٤/٣).

(٣) انظر مقدمة الكافية (٢٥).

(٤) العقيدة النظامية (٧٩).

المبحث الخامس في عقيدته

كان إمام الحرمين أشعري العقيدة، وعلى هذا جميع مؤلفاته، فهو يثبت لله الصفات اللازمة وهي العلم والحياة والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر، ويأول ما عداها، وأشعريته واضحة في الكتاب الذي بين أيدينا، انظر مثلاً الفقرة (٢٩٧) و (٤٢١) و (٦٩٣).

وقد عده شيخ الإسلام ابن تيمية من الذين سلكوا طريقة ابن كلاب في الفرق بين الصفات اللازمة والصفات الاختيارية، وإن الرب يقوم به الأول، دون الثاني^(١).

قال محمد بن طاهر: «حضر المحدث أبو جعفر الهمداني مجلس وعظ أبي المعالي، فقال: كان الله ولا عرش، وهو الآن على ما كان عليه، فقال أبو جعفر أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي نجدها، ما قال عارف قط يا الله إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو، لا يلتفت يمناً ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا، أو قال فهل عندك دواء لدفع هذه الضرورة التي نجدها؟ فقال: يا حبيبي ما ثم إلا الحيرة، ولطم على رأسه ونزل، وبقي وقت عجيب، وقال فيما بعد: حيرني الهمداني»^(٢).

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٦٧/١٢).

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (٢٦٢/٣)، وسير أعلام النبلاء (٤٧٤/١٨).

وكان يندم في آخر عمره على توغله في علم الكلام، وكان يقول: «يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به»^(١).

وقال الفقيه غانم الموشيلي: «سمعت الإمام أبا المعالي يقول: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما اشتغلت بالكلام»^(٢).

وقد صرح برجوعه عن تأويل الصفات إلى مذهب السلف، في كتابه الرسالة النظامية فقال: «اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق فحواها وإجراؤها على موجب ما تبدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها، والتزم هذا المنهج في أي الكتاب وما يصح من سنن الرسول ﷺ، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقلاً اتباع سلف الأمة فالأولى الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد درج صحب رسول الله ﷺ ورضي عنهم على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الآي والظواهر مسوغاً ومحتوماً، لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع، فحق على ذي دين أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى، وعد إمام القراء وسيدهم الوقوف على قوله تبارك وتعالى:

(١) انظر سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧٤)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٦٠).

(٢) انظر سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧٣).

﴿ وَمَا يَسْمَعُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ من العزائم، ثم الابتداء بقوله تعالى: ﴿ وَالرَّسِيخُونَ فِي الْعَمَلِ ﴾ [سورة آل عمران: ٧].

وفي الفصل الذي بعده نفى فيه الجهة عن الله تعالى وقال: «والصائرون إلى التجسيم وإثبات الجهة يتمسكون بما يفضي إلى التشبيه في الوجود الأزلي»^(١).
وقال في الفصل الذي قبله: «يجب تقدس صانع العالم عن الاختصاص ببعض الجهات»^(٢).

وقال في فصل في هذه الرسالة: إن كلام الله ليس بحروف منتظمة، ولا أصوات منقطعة، وإنما هو صفة قائمة بذاته تعالى، يدل عليها قراءة القرآن^(٣).

إلاً أنه أكد رجوعه إلى مذهب السلف وقت موته، قال أبو الفتح الطبري الفقيه: دخلت على أبي المعالي في مرضه، فقال: اشهدوا على أبي قد رجعت عن كل مقالة تخالف السنة، وإني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور^(٤).

وقال أبو جعفر محمد بن أبي علي: سمعت أبا المعالي يقول: قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثم خلّيت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام، كل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن فقد رجعت إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطيف برّه، فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على كلمة الإخلاص: لا إله إلا الله، فالويل لابن الجويني^(٥).

(١) العقيدة النظامية (٣٧).

(٢) العقيدة النظامية (٢١).

(٣) العقيدة النظامية (٢٧).

(٤) انظر سير أعلام النبلاء (٤٧٤/١٨)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٦٠).

(٥) انظر سير أعلام النبلاء (٤٧١/١٨).

المبحث السادس في سيرته، ووفاته

سيرته:

كان زاهداً ورعاً، مجتهداً في تحصيل العلم يصل الليل بالنهار، فكان لا ينام إلا إذا غلبه النوم ولا يأكل إلا إذا جاع، قال تلميذه عبد الغافر الفارسي: «سمعتَه في أثناء كلام يقول أنا لا أنام ولا آكل عادة، وإنما أنام إذا غلبني النوم، ليلاً كان أو نهاراً، وآكل إذا اشتهيت الطعام أي وقت كان»، وقال عبد الغافر: كان لذته ولهوه وتنزهه في مذاكرة العلم وطلب الفائدة من أي نوع كان»^(١).

وكان جواداً كريماً فكان ينفق على طلبته من ماله الحاصل من الميراث والوظيفة، قال الذهبي: «وكان ينفق من ميراثه ومن معلوم له»^(٢).

وكان متواضعاً، رقيق القلب، وكان يبكي ويُبكي الحاضرين في مجالس الذكر، وقد حكى لنا تلميذه عبد الغافر سيرته بعبارة جامعة فقال: «ومن حميد سيرته أنه ما كان يستصغر أحداً حتى يسمع كلامه شادياً كان أو متناهيّاً، فإن أصاب كياسة في طبع أو جرياً على منهاج الحقيقة استفاد منه، صغيراً كان أو كبيراً، ولا يستنكف أن تُعزى الفائدة المستفادة إلى قائلها ويقول: «إن هذه الفائدة مما استفدته

(١) انظر تبين كذب المفترى (٢٧٣).

(٢) انظر سير أعلام النبلاء (٤٦٩/١٨).

من فلان، ولا يحابي أيضاً في التزييف، إذا لم يرض كلاماً، ولو كان أباه، أو أحداً من الأئمة المشهورين، وكان من التواضع لكل أحد بمحل يتخيل منه الاستهزاء لمبالغته فيه، ومن رقة القلب بحيث يبكي إذا سمع بيتاً أو تفكر في نفسه ساعة، وإذا شرع في حكاية الأحوال وخاض في علوم الصوفية في فصول مجالسه بالغدوات أبكى الحاضرين ببكائه، وقطر الدماء من الجفون بزهقاته ونعراته وإشاراته لاحتراقه في نفسه، وتحققه بما يجري من دقائق الأسرار. قال عبد الغافر: هذه الجملة نبذ مما عهدنا منه إلى انتهاء أجله^(١).

ثناء العلماء عليه:

كان إمام الحرمين محل إعجاب العلماء من المعاصرين والمتأخرين، وقد أثنى عليه الكثيرون من أساتذته وزملائه وتلامذته وغيرهم.

قال أبو الحسن المجاشعي الذي قرأ عليه إمام الحرمين أكسير الذهب: «ما رأيت عاشقاً للعلم أي نوع كان مثل هذا الإمام، فإنه يطلب العلم للعلم»^(٢).

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: «تمتعوا بهذا الإمام فإنه نزهة هذا الزمان»^(٣) وقال أيضاً: يا مفيد أهل المشرق والمغرب لقد استفاد من علمك الأولون والآخرون.

وقال مرة أخرى: «أنت اليوم إمام الأئمة»^(٤).

وقال أبو الحسن الباخري عنه في دمية القصر: «الفقه فقه الشافعي والأدب أدب الأصمعي. وحسن بصره بالوعظ كالحسن البصري، وكيف ما هو فهو إمام

(١) انظر تبين كذب المفترى (٢٨٣ - ٢٨٤).

(٢) انظر تبين كذب المفترى (٢٨٣).

(٣) انظر سير أعلام النبلاء ١٨/٤٧٠.

(٤) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٥٣/٣).

كل إمام، والمستعلي بهمته على كل همام، والفائز بالظفر على إرغام كل ضرغام، إذا تفقه فالمزني من مزنته قطرة، وإذا تكلم فالأشعري من وفرته شعرة، وإذا خطب ألجم الفصحاء بالعي شقاشقه الهادرة، ولثم البلغاء بالصمت حقائقه البادرة^(١).

وقد غلا أبو القاسم القشيري في الثناء عليه فقال: «لو ادعى إمام الحرمين اليوم النبوة لاستغنى بكلامه هذا عن إظهار المعجزة».

وقال أبو عثمان الصابوني: «صرف الله المكاره عن هذا الإمام فهو اليوم قرّة عين الإسلام والذاب عنه بحسن الكلام».

وكان الفقيه غانم الموشيلي ينشد في مدح إمام الحرمين:

دعوا لبس المعالي فهو ثوب على مقدار قد أبي المعالي^(٢)

ونقل الذهبي عن أبي سعد السمعاني أنه قال: «كان أبو المعالي إمام الأئمة على الإطلاق، مجمعاً على إمامته شرقاً وغرباً، لم تر العيون مثله» وأقر له الذهبي بفطر ذكائه وإمامته في الفروع والأصول، وقوة مناظرته^(٣).

وأطنب ابن السبكي في الثناء عليه وقال في آخره: «من ظن أن في المذاهب الأربعة من يداني فصاحته فليس على بصيرة من أمره، ومن حسب أن في المصنفين من يحاكي بلاغته فليس يدري ما يقول، رحمه الله تعالى، ونفعنا به»^(٤).

(١) انظر سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧٦)، وتبيين كذب المفتري (٢٨٢).

(٢) انظر ما ذكر من الأقوال، والبيت، في طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥٣).

(٣) انظر سير أعلام النبلاء (١٨/٤٦٩، ٤٧١).

(٤) طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥١).

المناصب التي تولاها :

سُلم له التدريس والخطابة في المدرسة النظامية، والجامع المنيعي بنيسابور وبقي على ذلك قريباً من ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع، كما أنه قلد زعامة الأصحاب ورئاسة الطائفة، وفوض إليه أمور الأوقاف^(١).

وفاته :

توفي رحمه الله في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٤٧٨ هـ.

ويحكى لنا تلميذه عبد الغافر وقائع وفاته فيقول: أدركه قضاء الله الذي لا بد منه بعد ما مرض قبل ذلك مرض اليرقان، وبقي فيه أياماً، ثم برأ منه وعاد إلى الدرس والمجلس، وأظهر الناس من الخواص والعوام السرور بصحته، وإقباله من علته، فبعد ذلك بعهد قريب مرض المرضة التي توفي فيها، وبقي فيها أياماً، وغلبت عليه الحرارة التي كانت تدور في طبعه إلى أن ضعف، وحمل إلى بشتقان^(٢) لاعتدال الهواء وخفة الماء، فزاد الضعف وبدت مخايل الموت، وتوفي ليلة الأربعاء بعد صلاة العتمة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، ونقل في الليلة إلى البلد، وقام الصباح من كل جانب، وجزع الفرق عليه جزعاً لم يعهد مثله، وحمل بين الصلاتين من يوم الأربعاء إلى ميدان الحسين، ولم تفتح الأبواب في البلد، ووضعت المناديل عن الرؤوس عاماً، بحيث ما اجتراً أحد على ستر رأسه من الرؤوس والكبار، وصلّى عليه ابنه الإمام أبو القاسم بعد جهد جهيد، حتى حمل إلى داره من شدة الزحمة وقت التغسيل، ودفن في داره، وبعد سنين نقل إلى مقبرة الحسين، وكسر منبره في الجامع المنيعي

(١) انظر تبين كذب المفترى (٢٨٠، ٢٨١).

(٢) بشتقان بضم الباء الموحدة والشين المعجمة، والتاء المثناة، والنون الساكنة والقاف، قرية على نصف فرسخ من مدينة نيسابور، قاله ابن السبكي في الطبقات (٢٥٩/٣).

وقعد الناس للعزاء أياماً عزاء عاماً، وأكثر الشعراء المراثي فيه، وكان الطلبة قريباً من أربعمائة نفر يطوفون في البلد نائحين عليه، مكسرين المحابر والأقلام، مبالغين في الصياح والجزع.

وكان مولده ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة، وتوفي وهو ابن تسع وخمسين سنة، رحمه الله^(١).



(١) انظر تبين كذب المفتري (٢٨٤ - ٢٨٥)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٥٧/٣) وقد استنكر الذهبي ما قام به تلامذته من كسر المحابر والأقلام والصياح والجزع طائفين في البلد، وقال: «هذا كان من زي الأعاجم لا من فعل العلماء المتبعين». سير أعلام النبلاء (٤٧٦/١٨).
وظن ابن السبكي أن هذا تحامل على الإمام، فتكلف في الجواب عنه، انظر طبقات الشافعية (٢٥٩/٣).

الفصل الثالث في التلخيص وإمام الحرمين

وفيه خمسة مباحث :

هذا الكتاب ألفه إمام الحرمين في بداية حياته العلمية أيام مكثه في مكة المكرمة^(١) ويبدو أنه أول تأليف له، ثم تتابعت تأليفه بعد رجوعه إلى نيسابور. ومما نعلمه بالتحقيق أن هذا الكتاب قد كتب قبل «الشامل» و«الإرشاد» لأنه ورد ذكره فيهما^(٢)، وقبل «العقيدة النظامية» لأنه من أواخر مؤلفاته، وقبل الغياثي، لأنه ورد ذكر العقيدة النظامية في الغياثي^(٣) وقبل البرهان لأن البرهان كتب بعد الغياثي كما يدل عليه ذكره في البرهان^(٤).

ولم يكن الإمام قد نضجت آراؤه في وقت تأليف هذا الكتاب، ولذا نراه يرجع عن آرائه الكثيرة الموجودة في هذا الكتاب، ويرد عليها في البرهان، ويرى القارئ بوضوح أن التبعية للقاضي هي الغالبة في هذا الكتاب، لكن ذكائه وفطنته حملاه على أن لا يكون مقلداً جامداً لآراء القاضي، فثار عليه في بعض الأحيان، وناقشه واختار لنفسه مسلكاً آخر ترجح لديه بالأدلة، وكان لطيفاً في الرد على

(١) انظر البحر المحيط (١/٢/أ).

(٢) انظر الشامل (١٦)، والإرشاد (٣٥١).

(٣) انظر الغياثي (٧).

(٤) انظر البرهان (٢/٩٣٧).

القاضي، فإذا رد عليه قد يلتمس له عذراً فيما قاله، قال في الفقرة (٥٦٠):
«والقاضي أطلق القول بأن العموم لا يتحقق في الأحكام، وهذا مدخول عندي
للأصل الذي ذكرته من انصراف الأحكام إلى القول الذي يعم ويخص، ولعله رضي
الله عنه قال بما قال على مذهب الصائرين إلى أن الأحكام راجعة إلى أوصاف
الأنفس، فأبدي ما أبدي على قضية مذهب القوم، والله أعلم».

* * *

المبحث الأول في منهجه في التلخيص

التلخيص يعني شرح المواضيع المشككة وتبيين العبارات المستفهمة. قال
الجوهرى: «التلخيص التبيين والشرح»^(١). وقال ابن منظور: «يقال لخصت
الشيء، إذا استقصيت في بيانه وشرحه وتحبيره»^(٢).

كما أن التلخيص معناه حذف ما لا يحتاج إليه والاقتصار على ما يحتاج إليه،
قال ابن منظور: «التلخيص التقريب والاختصار، يقال لخصت القول أي اقتصرت
فيه واختصرت منه ما يحتاج إليه»^(٣).

وليس أمامنا الأصل وهو «التقريب والإرشاد» حتى نعرف ما هي المواضيع
التي قام إمام الحرمين بشرحها، وتبيين مشكلها، وحذف ما لا يحتاج إليها، ولم
يقدم لنا إمام الحرمين مقدمة تدل على منهجه في التلخيص، إلا أنه يمكن الوصول
إلى منهجه بدراسة أقواله الموجودة في هذا الكتاب، وها أنا أذكر ما توصلت إليه
مدعماً بأقواله وتصريحاته في هذا الكتاب.

(١) الصحاح (٣/١٠٥٥).

(٢) لسان العرب (٧/٢٨٦).

(٣) المرجع السابق.

١ - أنه قام بشرح المواضيع المشككة وتوضيحها، ومنها: أطلق الباقلاني اسم القضاء على ما ليس مؤقتاً بوقت محدود، إذا عرف بالقرائن أن الأمر وجب على المكلف على الفور، فقصر المكلف في أدائه في أول وقته، في حين أنه قرر أن ما لم يعلق بوقت محدود فلا يطلق اسم الفوات فيه، كما أن إطلاق الباقلاني مخالف لإطلاقات الفقهاء، فبين إمام الحرمين أن إطلاق الباقلاني هو الصواب، ووضحه قائلاً: «ويتبين لك ذلك بشيء، وهو أنه إذا ثبت أن الأمر لا يقتضي التكرار بمطلقه، ولا الفور، ثم اقترن به ما يقتضي الفعل في أول زمن الإمكان، فلو انقضى أول الزمن فلا يثبت الوجوب في الزمان الثاني إلا بأمر مجدد كما لا يثبت وجوب القضاء في كل ما اتفقوا على تسميته قضاء إلا بأمر مجدد». انظر الفقرة (٤٣١ - ٤٣٣).

٢ - أنه حذف من الكتاب الأقوال المكررة، وما ليس فيه كبير فائدة، وما يمكن الاستغناء عنها بالموجود، قال إمام الحرمين في الفقرة (٩٣) بعد ما ذكر أدلة الشرع: «ثم ذكر القاضي رضي الله عنه وجوب ترتيب هذه الأدلة على الترتيب، ولا تعظم الفائدة في الإطناب فيها، وسيأتي في حقائق الأدلة ما يغني عنها».

٣ - لم يقتصر على شرح واختصار ما هو موجود في التقريب والإرشاد، بل أضاف عليه فائدة علمية جديدة.

مثل مسألة التخصيص إلى أي حد يجوز، قال: إمام الحرمين: «ولم نر هذا الفصل منصوصاً للقاضي رضي الله عنه» انظر الفقرة (٨٠٦).

٤ - ينقح آراء القاضي ويشير إلى ما هو الأصح عنده، ففي مسألة تكرار الأمر هل يقتضي التكرار قال إمام الحرمين: «قال القاضي رضي الله عنه في أحد جوابيه: إن اقترنت الأوامر المتكررة بقريئة من القرائن التي ذكرناها في اقتضاء التأكيد فهي محمولة عليه، وإن تعرت عنها حمل كل أمر على اقتضاء امثال مجرد، فيتعدد الامثال بتعدد الأوامر المطلقة، وأوماً في تصانيف كلامه إلى ما هو الأصح

عندنا على الأصل الذي مهدناه في الوقت، وذلك أن لا تحمل الأوامر المتكررة على اقتضاء مجرد الامتثال، بل يتوقف فيها ويثبت الامتثال مرة واحدة ويتوقف فيما عداها». انظر الفقرة (٢٩٤).

٥ - يذكر آراء المخالفين وأدلتهم ثم يناقشها، ويبين ما هو الصواب عنده واستغنى عن إيراد أمثله بسبب وجوده في كل مسألة.

٦ - كثيراً ما يذكر أدلة المخالفين في صورة الأسئلة، ويرد عليها، قال في الفقرة (٨).

«اعلم أنا استوفينا في الأسئلة أدلتهم وأجبنا عنها».

٧ - الكتاب كله مكتوب بأسلوب الفنقلة^(١) أي فإن قيل كذا، قيل كذا.

٨ - يحزر المسألة ويذكر محل الوفاق والخلاف، انظر مثلاً الفقرة (٢٥٦)، والفقرة (٦٥٣)، والفقرة (٧٨٦).

٩ - إذا رأى ضعفاً في الدليل يبين وجه الضعف فيه، ولو كان الدليل في موافقة رأيه، وسواء صدر من أصحابه، أو من غيرهم. انظر مثلاً الفقرة (٣٢٢)، والفقرة (٨٧٠)، والفقرة (١٠٥١).



(١) بهذا عبره الدكتور محمد الزحيلي في كتابه الإمام الجويني ص (١٧٦).

المبحث الثاني في آرائه الأصولية في ضوء «التلخيص»

دراسة آرائه الأصولية منقسمة على قسمين: قسم صرح فيه الجويني بمخالفة القاضي في التلخيص، وقسم صرح فيه بموافقته.

المسائل التي صرح فيها الجويني بمخالفة القاضي في التلخيص.

١ - مما صرح الجويني بمخالفة القاضي في التلخيص تعريف «الفقه» فعرّفه هو بأنه العلم بالأحكام الشرعية، وذكر عن القاضي أنه قال: هو العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية دون العقلية.

ثم قال: هذه العبارة وإن كانت تؤدي مضمون العبارة الأولى، فالأولى أسد وأوضح. انظر الفقرة رقم (١).

شرح التعريف الذي اختاره المصنف:

قوله: «العلم» جنس، دخل فيه سائر العلوم، وخرج بقيد «الأحكام» العلم بالذوات والصفات والأفعال، وبقيد «الشرعية» خرج جميع الأحكام غير الشرعية، كالعقلية والحسية والوضعية، وغير ذلك^(١).

(١) انظر ما ذكر من محترزات التعريف في البحر المحيط (١/٥/ب)، ونهاية السؤل (١/١٩)، ومناهج العقول (١/١٩).

أما ما زاده القاضي في التعريف بقيد «أفعال المكلفين» فلا داعي إلى ذلك لأن الحكم لا يتعلق إلاً بالمكلف. ولا حاجة إلى قيد «العقلية» في التعريف، لأن أحكامها خارجة بقيد الشرعية، فزيادة هذا القيد مجرد تكرار لا فائدة فيه، وينبغي أن يكون التعريف خال عن ذلك. ولذلك أرى أن ما اختاره المصنف أسد، كما قال.

إلاً أن تعريفهما غير مانع.

وعرفه بعض العلماء بأنه «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»^(١).

أما قيد «العملية» فللاحتراز عن العلم بكون الإجماع وخبر الواحد والقياس حجة، قاله الرازي^(٢). واعترض عليه بأن معنى كون الإجماع حجة أنه إذا وجد وجب العمل به، ولا معنى للعمل إلاً هذا^(٣).

وخرج بقيد «المكتسب» علم الله وعلم الملائكة، وبقيد «الأدلة التفصيلية» خرج علم المقلد، لأن علمه بالأحكام ليس ناشئاً عن الأدلة التفصيلية، بل عن قول المجتهد^(٤). والحاصل أن تعريف إمام الحرمين أحسن من تعريف القاضي، وأحسن منه أن يقال: هو العلم بالأحكام الشرعية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

٢ - حقيقة الحد: اختار إمام الحرمين أن حقيقة الحد راجعة إلى صفة المحدود، وحكى ذلك عن معظم المحققين، ونقل عن الباقلاني أن الحد يؤول

(١) هذا التعريف للبيضاوي، وبهذا المعنى عرفه الرازي ولكن بعبارة أخرى وأطول، انظر نهاية السؤل (١٩/١)، والمحصول (٩٢/١/١).

(٢) انظر المحصول (٩٢/١/١).

(٣) انظر نهاية السؤل (٢١/١).

(٤) انظر للتفصيل المحصول (٩٢/١/١)، ونهاية السؤل (١٩/١)، ومناهج العقول (١٩/١)، والبحر المحيط (١/٥/ب).

إلى قول الواصف ووصفه بأنه منفرد بذلك من بين أصحابه. انظر الفقرة رقم (٥).

وما اختاره إمام الحرمين هو اختيار الأستاذ أبي منصور فإنه قال: «والصحيح عندنا أن حد الشيء معناه الذي لأجله استحق الوصف المقصود بالذكر، وتسمية العبارة عن الحد مجازاً»^(١).

وللغزالي كلام جيد في هذا الموضوع، فهو يرى أنهما لم يتواردا على محل واحد، حتى يرجح أحد الحدين على الآخر، وبين أن لوجود الشيء أربع مراتب. الأولى: حقيقته في نفسه. والثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم. الثالثة: العبارة الدالة على المثال الذي في النفس. الرابعة: كتابة العبارة الدالة على ما في الذهن^(٢) فالكتابة تبع للفظ إذ تدل عليه، واللفظ تبع للعلم إذ يدل عليه، والعلم تبع للمعلوم إذ يطابقه، ويوافقه، وهذه الأربعة متطابقة متوازية، إلا أن الأولين وجودان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار والأمم، والآخرين وهما اللفظ والكتابة يختلفان بالأعصار والأمم، لأنهما موضوعان بالاختيار، ولكن الأوضاع وإن اختلفت صورها فهي متفقة في أنها قصد بها مطابقة الحقيقة، ومعلوم أن الحد مأخوذ من المنع، وإنما استعير لهذه المعاني لمشاركته في معنى المنع، فانظر المنع أين تجد في هذه الأربع، فإذا ابتدأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاصرة للشيء مخصوصة به، إذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له، وليست لغيره، فإذا الحقيقة جامعة مانعة، وإن نظرت إلى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته أيضاً كذلك، لأنه مطابق للحقيقة المانعة والمطابقة توجب المشاركة في المنع،

(١) انظر البحر المحيط (١/٢٣/ب).

(٢) وعبر الآخرون عن هذه المراتب بأن لكل حقيقة أربع وجودات: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في البيان، ووجود في البنان. انظر شرح تنقيح الفصول (٥).

وإن نظرت إلى العبارة عن العلم وجدتها أيضاً حاصرة، فإنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة، وإن نظرت إلى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة، فهي أيضاً مطابقة، فقد وجدت المنع في الكل، إلا أن العادة لم تجر بإطلاق الحد على الكتابة ولا على الصورة الذهنية، بل هو مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ، وكل لفظ مشترك بين حقيقتين، فلا بد أن يكون له حدان مختلفان كلفظ العين، فإذا عند الإطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد أنه حقيقة الشيء وذاته، وعند الإطلاق الثاني يكون حد الحد أنه اللفظ الجامع المانع^(١).

٣ - تعريف الحسن: عرفه إمام الحرمين بأنه كل فعل لنا الثناء شرعاً على فاعله به، ونقل عن القاضي أنه قال في تعريف الحسن: ما أمرنا بمدح فاعله، واعترض عليه بأن المباح يسمى حسناً، مع أننا لم نؤمر بمدح فاعله، انظر الفقرة (٦١). لكنه لما سئل أن المباح من الأفعال حسن أو قبيح؟

أجاب بأن لا نصفه بواحد من الوصفين، فإننا ذكرنا في حد الحسن أنه الفعل الذي ورد الشرع باقتضاء الثناء على فاعله، والقبيح على الضد من ذلك، والمباح خارج عن النعتين والوصفين جميعاً. انظر الفقرة (٢٠٩) ويردُّ عليه أنه كان المفروض على ما اختاره في تعريف الحسن أن يجيب بأن المباح حسن، لكنه نسي ما اختار لنفسه من التعريف، وغلب عليه تعريف القاضي، فأجاب في ضوئه.

والمختار لدى الجمهور هو ما اختاره إمام الحرمين في تعريف الحسن بأنه ما يجوز الثناء على فاعله، لشموله الواجب والمندوب والمباح، أما على تعريف الباقلاني فالمباح خارج عنه^(٢).

(١) انظر المستصفي (٢١/١ - ٢٢) وقد نقلته بتصريف يسير.

(٢) انظر التمهيد للأسنوي (٦١)، والإبهاج (٦١/١)، والبحر المحيط (٤٤/١ ب).

٤ - طرق الفصل بين الحقيقة والمجاز: نقل عن القاضي أنه ذكر في الفصل بينهما أن الحقيقة تتعدى إلى جميع ما وضعت لإفادته، وإن لم تكن مسموعة منهم، كالضارب يطلق على كل من يصدر منه الضرب، بخلاف المجاز فإنه لا يعدى عن مورده، فإذا سمع من العرب أسأل القرية، على إرادة أهلها، فلا يقاس عليه ويقال أسأل الدواب، ويعني أهلها. وناقشه بأننا في الحقائق نتبع أصل الوضع، وفي المجاز نتبع استعمال أهل اللغة، فكما أن الحقيقة تستعمل في جميع ما وضعت له، فكذلك المجاز يستعمل في جميع ما سمع منهم، والقياس ممنوع في اللغات. انظر الفقرة (١١٨).

وما نقله إمام الحرمين عن الباقلاني نقله الرازي عن الغزالي، وعلق عليه بأنه ضعيف لأن الدعوى العامة لا تصح بالمثل الواحد، وأيضاً إن أراد باطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد نص الواضع، فالمجاز أيضاً كذلك لأنه يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع، فلا يبقى بينهما فيه فرق^(١).

ونقل عن القاضي في الفصل بينهما أن الاشتقاق يجري في الحقيقة، والمجاز لا يشتق منه، ومثل لذلك بالأمر فإن الأمر في معناه الحقيقي وهو الاقتضاء يشتق منه جميع ما يشتق من المصادر، أما في معناه المجازي وهو الشأن فلا يشتق منه.

واعترض عليه إمام الحرمين بأن ما قاله وإن كان سديداً في المثال الذي ذكره لكنه غير مطرد، فرب حقيقة لا يشتق منها، وهي إذا لم تكن مصدراً، ورب مجاز ورد التجوز بنعوت صادرة عنه، كما ورد الاستعمال في أصله.

وبين لذلك ضابطاً أن كل ما حل محل المصادر وضعاً واستعمالاً فالأغلب أن النعوت تصدر منه. انظر الفقرة (١٢٠).

(١) انظر المحصول (٤٨٣/١/١).

ويقول الباقلاني: قال الغزالي، وابن قدامة، والطوفي، وابن مفلح، وابن قاضي الجبل^(١).

وما ذهب إليه إمام الحرمين هو مذهب الجمهور، قال ابن النجار: «ويدل له إجماع البيانين على صحة الاستعارة بالتبعية^(٢) وهي مشتقة من المجاز، لأن الاستعارة تكون في المصدر، ثم يشتق منه^(٣)».

ونقل عن القاضي في الفصل بينهما أن الاسم إذا استعمل في شيء مجازاً، وجمع، فجمعه في الحقيقة يخالف جمعه في المجاز، مثل «الأمر» في معناه الحقيقي يجمع على «الأوامر» وفي معناه المجازي يجمع على «الأمور».

واعترض عليه بأنه غير مطرد، فإن لفظ الحمار في الحيوان وفي البليد يجمع على حمر. انظر الفقرة (١٢١).

وتبع الغزالي الباقلاني في التفريق بينهما بالجمع^(٤)، وناقشه الرازي بأنه ضعيف، لأن اختلاف الجمع لا إشعار له البتة بكون اللفظ حقيقة في معناه أو مجازاً^(٥).

٥ - نقل مذهب الشافعي في إفادة الأمر: نقل إمام الحرمين عن القاضي أنه ادعى أن مذهب الإمام الشافعي في إفادة الأمر المطلق موافق لمذهبه، وتمسك بألفاظ له من كتبه، واستنبط منها مصيره إلى الوقف.

(١) انظر المستصفى (٣٤٣/١)، وروضة الناظر (١٥٦)، وشرح الكوكب المنير (١٨٣/١).

(٢) الاستعارة التبعية هي: أن يكون المستعار من غير أسماء الأجناس، كالأفعال والصفات المشتقة منها، وكالحروف. انظر مفتاح العلوم (١٦١).

(٣) شرح الكوكب المنير (١٨٣/١).

(٤) انظر المستصفى (٣٤٣/١).

(٥) انظر المحصول (٤٨٥/١/١).

وعلق على نقل القاضي أنه عدول عن سنن الإنصاف، فإن الظاهر والمأثور من مذهبه حمل مطلق الأمر على الوجوب. انظر الفقرة (٢١٨).

ولم ينقل لنا إمام الحرمين الألفاظ التي استنبط منهما الباقلاني مصير الشافعي إلى الوقف. ولعلها ما حكى عن ابن سريج أنه نسب القول بالوقف إلى الشافعي، واستدل لذلك بأنه قال في أحكام القرآن: لما قال تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنْ النِّسَاءِ﴾^(١) احتمل أمرين^(٢) قال ابن سريج: فلما احتمل الشافعي الأمر في ذلك دل على أنه وقف به الدليل. قال أبو الحسين ابن القطان: قال أصحابنا: وهذا تعنت من أبي العباس، لأن الشافعي يقول ذلك كثيراً ويريد أنه يحتمل أن ترد دلالة تخصه^(٣). وقال الغزالي: «وقد صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتردد الأمر بين الندب والوجوب»^(٤).

لعله يقصد ما قاله الشافعي في قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَّتَىٰ يُنْكَرُ﴾^(٥): «ولا يبين لي أن يجبر أحد عليه، لأن الآية محتملة أن تكون أريد بها الدلالة، لا الإيجاب»^(٦).

وإنما قال الشافعي ذلك لوجود ما يصرف الأمر عن الوجوب، فإنه قال: «دل الكتاب والسنة على أن المماليك لمن ملكهم، وإنهم لا يملكون من أنفسهم شيئاً، ولم أعلم دليلاً على إيجاب إنكاح صالحى العبيد والإماء كما وجدت الدلالة على

(١) النساء (٣).

(٢) لم أجد هذا القول في هذه الآية، بل هو في قوله ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَّتَىٰ يُنْكَرُ﴾ انظر أحكام القرآن (١٧٦/١).

(٣) انظر البحر المحيط (١/٢٢٨/ب).

(٤) المستصفى (١/٤٢٦).

(٥) النور (٣٢).

(٦) أحكام القرآن (١/١٧٦).

إنكاح الحرائر، إلا مطلقاً»^(١).

وما نقله إمام الحرمين عن الشافعي، قال الأمدي عنه: «هذا هو مذهب الشافعي»^(٢).

ويدل له استدلال الشافعي الوجوب بالأمر في مواضع كثيرة، منها فرضه الصلاة على رسول الله ﷺ بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٣) وفرضه النفقة لأولات الأحمال بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾^(٤)، وفرضه الاستئذان على البالغين بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا﴾^(٥).

٦ - التفريق بين المريض والمسافر في وجوب الصوم: نقل إمام الحرمين عن الباقلاني أن المريض الذي يجهد الصوم لا يجب عليه الصوم لا مضيقات ولا موسعات، لأن الصوم خفف عنه لما يناله من المشقة فلا يكون مخاطباً به، أما المسافر فلا مشقة عليه في الصيام فالرخصة في حقه تفسيح في التأخير، ولا تسقط الوجوب.

وذهب إمام الحرمين إلى أن كل من يصح منه الصوم المفروض فيكون من أهل التزامه إما على التضييق وإما على التوسع. انظر الفقرة (٤٤٢).

وخلاصة الخلاف بينهما أن المريض هل هو في حكم المسافر أم في حكم الحائض؟ وهما متفقان على أن الحائض لا يجب عليها الصيام، والمسافر يجب عليه الصوم موسعاً، فألحقه الباقلاني بالحائض، وألحقه إمام الحرمين بالمسافر.

(١) المرجع السابق.

(٢) الأحكام (١٤٤/٢).

(٣) الأحزاب (٥٦)، وانظر أحكام القرآن (٧١/١).

(٤) الطلاق (٦)، وانظر أحكام القرآن (٢٦٢/١).

(٥) النور (٥٩)، وانظر أحكام القرآن (٢٢/٣).

وتظهر نتيجة الخلاف في المريض الذي لا يرجى برؤه، هل يجب عليه الإطعام أم لا؟ فعلى قول الباقلاني لا يجب عليه الإطعام، لأن الصوم غير واجب عليه، فلا يلزمه البديل عنه، وهو قول الإمام مالك والشافعي في رواية.

وعلى قول إمام الحرمين يجب عليه الإطعام، لأن الصوم واجب عليه، إلا أنه عاجز عن أدائه، فيلزمه البديل عنه، وهو الإطعام، كالشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصوم، وقد صرح بالإطعام عن الشيخ علي بن أبي طالب وابن عباس وأنس رضي الله عنهم، وإليه ذهب الإمام أبو حنيفة، وأحمد، والشافعي في رواية، وهو مذهب جمهور الشافعية، وبعض المالكية، ومستند الجمهور هو مذهب الصحابة رضي الله عنهم، وقراءة ابن عباس: (وعلى الذين يطوقونه فدية طعام مسكين)، وليس فيه حديث مرفوع، ولذا أنكر ابن حزم وجوب الإطعام عليه^(١).

٧ - تحقق العموم في الأحكام: نقل إمام الحرمين عن الباقلاني: أن العموم لا تتحقق في الأحكام.

واعترض عليه بأن الأحكام ترجع إلى القول، وهو مما يعم ويخص، بإطلاق القول بأن العموم لا تتحقق في الأحكام مدخول^(٢). انظر الفقرة (٥٦٠).

وبين المازري أن الخلاف في المسألة مبني على أن الحكم يرجع إلى قول أو إلى وصف يرجع إلى الذات، فعلى القول الأول يعم، وعلى الثاني لا يعم^(٣).

(١) انظر المحلى (٢٦٥/٦)، والكافي لابن عبد البر (٣٤٠/١)، والوجيز للغزالي (١٠٤/١)، والمغني لابن قدامة (١٤١/٣)، والهداية للمرغيناني (١٢٧/١)، ونيل الأوطار (٢٨٥/٤)، وروضة الطالبين (٣٨٢/٢).

(٢) أي فاسد، يقال: الأمر فيه دخل ودغل أي فساد. قال الجوهري الدغل بالتحريك الفساد مثل الدخل، الصحاح (١٦٩٧/٤)، وقال الفيومي: دخل عليه بالبناء للمفعول إذا سبق وهمه إلى شيء فغلط فيه من حيث لا يشعر. المصباح المنير (١٩٠/١).

(٣) انظر إرشاد الفحول (١١٤).

وإذا نظرنا إلى أن الباقلاني وإمام الحرمين متفقان على أن الأحكام ترجع إلى قول الله تعالى حيث عرفا الأحكام أنها أخبار الله عز وجل عما يطلب بالشرائع^(١) علمنا أن ما ذهب إليه إمام الحرمين هو الصواب.

٨ - النقل عن بعض الشافعية في تخصيص الجموع إلى الواحد: نقل الباقلاني عن بعض الشافعية أن اللفظ العام إذا كان صيغة من صيغ الجموع، وخصص إلى أقل من الجمع، يكون حقيقة فيما يبقى.

واستنكر إمام الحرمين هذا النقل، وقال إنه بعيد جداً. انظر الفقرة (٦١٠).

والصواب في ذلك مع الباقلاني، حيث إن القول الذي نقله هو عن بعض الشافعية، نقله الشيخ أبو حامد الإسفرائيني أيضاً، واختاره كما نقل عنه ابن السبكي في رفع الحاجب (١/١٨٦).

٩ - التخصيص بالغاية: قطع القاضي أن التخصيص بالغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية واستدل لذلك بإجماع أهل اللغة على تسمية هذه الحروف - أي حتى وإلى ونحوهما - حروف الغاية، فلو لم ينتف الحكم عما وراء الغاية لم يكن لتسميتها غاية معنى.

واعترض عليه إمام الحرمين بأن القطع في هذه المسألة لا يتمشى مع القول بنفي دليل الخطاب، وما استدل به الباقلاني للكلام فيه مجال. انظر الفقرة (٨٤٢ - ٨٤٣) ولم يتعرض إمام الحرمين ما هو المجال للكلام فيه، وقد تعرض له الآمدي بأن قال إننا متفقون على أن «حتى» و«إلى» لانتفاء الغاية، غير أن الخلاف إنما هو في أن تقييد الحكم بالغاية، هل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية، وذلك غير لازم من التقييد بالغاية، بل غايته أن ما بعدها غير متعرض فيه

(١) انظر الفقرة (٥٩).

بالخطاب الأول، لا بنفي ولا إثبات^(١).

واختار إمام الحرمين في البرهان أن التخصيص بالغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية ظاهراً لانصاً، وهكذا جميع مفهوم المخالفة سوى مفهوم اللقب^(٢).

١٠ - تعديل الشهود: ذهب الباقلاني إلى أن تعديل الشهود يكفي فيه مُرْكٍ واحد، كتزكية الراوي، واختار إمام الحرمين أنه لا بد من تعديل اثنين للشهود. انظر الفقرة (١٠٦٥ - ١٠٦٦).

وما ذهب إليه الباقلاني هو مذهب جمهور الحنفية والإمام أحمد في رواية ودليلهم قياس تعديل الشاهد على تعديل الراوي، وإن التعديل إخبار فلا يشترط فيه العدد.

وما اختاره إمام الحرمين هو مذهب الجمهور، ودليلهم في ذلك تفريق الشرع بين أمر الرواية والشهادة، حيث إن الرواية تقبل من واحد، والشهادة لا تقبل إلاً من اثنين، فكذا ما يشترط لهما، وهي العدالة^(٣).

هذه هي المسائل التي صرح فيها الجويني بمخالفة القاضي في التلخيص وهناك مسائل صرح فيها الجويني بموافقة القاضي، ونوه بآرائه، واستدل لها، وها أنا أذكر المهم منها:

(١) انظر الأحكام للآمدي (٩٣/٣).

(٢) انظر البرهان (٤٦٦/١) وما بعدها.

(٣) انظر المستصفي (١٦٢/١)، والمحصول (٥٨٥/١/٢)، والأحكام للآمدي (٨٥/٢)، وعلوم الحديث (٩٩)، ومنتهى الوصول (٧٩)، والإبهاج (٣٢١/٢)، والتبصرة والتذكرة (٢٩٥/١)، ونزهة النظر (١٣٤)، والمغني لابن قدامة (٦٧/٩)، وتيسير التحرير (٥٩/٣).

دراسة المسائل التي صرح فيها الجويني بموافقة القاضي في التلخيص :

١ - نقل إمام الحرمين عن القاضي أنه ذهب إلى أن الزيادة والنقصان من باب المجاز، وبين لذلك ضابطاً أن كل كلام وضع في أصل اللغة، فإذا نقص منه شيء مع استبقاء تمام المراد فهو مجاز فإنه من هذا الوجه معدول عن أصل الوضع، وكذلك الزيادة، وعد منه قوله تعالى: ﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ ﴾^(١)، وقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾^(٢)، وقوله: ﴿ إِنَّمَا جَزَأُؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾^(٣) وأظهر موافقته قائلاً: «وهذا لعمرى سديد» انظر الفقرة (١١٢ - ١١٦). هكذا أطلق المصنف بأن كل الحذف والزيادة من باب المجاز، إذا كان المعنى معروفاً بدون ذكرهما، وليس الأمر على هذا الإطلاق عند القائلين به، بل الحذف والزيادة على نوعين: الأول: ما يؤثر في تغيير الإعراب، والثاني: ما لا يؤثر في تغيير الإعراب، فمن المجاز ما يؤثر في تغيير الإعراب، أما ما لا يؤثر في تغيير الإعراب، فليس من باب المجاز، نحو زيادة «ما» في قوله تعالى: ﴿ فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ ﴾^(٤) لما لم تؤثر في تغيير الإعراب، لا يقال إنه مجاز^(٥).

والذين منعوا المجاز في القرآن أجابوا عن قوله تعالى: ﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ ﴾ بأنه لا حذف هنا لأن القرية موضوعة للجماعة الساكنين بمكان واحد، فإذا أطلقت تناولت الساكن والمسكن، وإذا قيدت بتركيب خاص، أو استعمال خاص كانت حقيقة فيما قيدت به^(٦). وأجابوا عن قوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ بأنه لا زيادة

(١) يوسف (٨٢).

(٢) الشورى (١١).

(٣) المائدة (٣٣).

(٤) آل عمران (١٥٩).

(٥) انظر أسرار البلاغة (٢/٢٨٦)، والإيضاح (٤٥٤).

(٦) انظر مختصر الصواعق المرسله (٣٠٢).

هنا، لأن العرب تطلق المثل وتريد به الذات، فهو حقيقة في محله، كقول العرب: مثلك لا يفعل هذا، يعنون لا ينبغي لك أن تفعل هذا^(١).

ويجاب عن قوله تعالى ﴿يُحَارِبُونَ اللَّهَ﴾ بأن تفسيره بمحاربة أهل الله ليس بصحيح، بل معنى محاربتهم لله أنهم لا يتبعون أوامره ونواهيته^(٢) فليس هناك حذف، حتى يقال إنه من باب المجاز بالحذف.

٢ - نقل عن القاضي أنه لا يجوز تعليق الأمور به بشرط مستحيل مثل أن يقول القائل: مهما تحرك زيد في حال سكونه فانتصب قائماً، وأيده مع القول بجواز تكليف ما لا يطاق، ووضح الفرق بينهما بأن تكليف ما لا يطاق يقصد منه تعجيز المأمور، وتحقيق إمام العقاب به.

أما إذا علق الأمر على شرط مستحيل، فالانتفاء يرجع إلى نفس الأمر، وإذا انتفى الأمر انتفى سمة الاقتضاء والتكليف، ووضحه بالمثال: أنه إذا قال القائل لمخاطبه إن تحرك زيد في حال سكونه فقم، فتقدير خطابه: أن ذلك لا يكون فلا تقم. انظر الفقرة (٢٨٥ - ٢٨٨). وما وضحه الجويني وجيه.

٣ - نقل عن القاضي أنه ذهب إلى أن الأمر لا يقتضي الفور، وأبطل القول بالوقف في هذا الباب، وأيده إمام الحرمين قائلاً: «إن المصير إلى الوقف في هذا الباب يعود إلى خرق الإجماع أو يلزم ضرباً من التناقض». ووضحه بتوجيه السؤال إلى الواقفية بأن المأمور لو امتثل في أول الزمان هل تعلمون تبرأ ذمته أم لا تعلمون؟ فإن قلتم نعلم ذلك، فقد نقضتم أصلكم، لأن الوقف يقتضي أن لا يتعين وقت للخروج عن الامتثال، وإن قلتم لا نعلم ذلك فقد خرقتم الإجماع،

(١) انظر منع جواز المجاز (٣٦).

(٢) انظر ما يدل على هذا جواب الشيخ الشنقيطي عن قوله تعالى: (يؤذون الله)، الأحزاب

(٥٧) في مذكرة أصول الفقه (٦٠).

لأن الأمة مجمعة على أنه يعد ممثلاً، ووضحه بأمثلة أخرى. انظر الفقرة (٣٠٧) - (٣١٣).

ورجع إمام الحرمين عن هذا القول في البرهان واختار قول المقتصدتين من الواقفية القائلين بأن من بادر في أول الوقت بالامثال يعد ممثلاً، ومن آخر الامثال عن أول الوقت وأداه في آخره، يتوقف فيه، ولا يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب، انظر البرهان (١/٢٣٢). والصواب هو ما ذهب إليه في التلخيص لأنه إذا عرف بالشرع أن وقت المأمور به موسع فأداه في وقته، فلا معنى للتوقف عن خروجه عن عهدة الخطاب.

٤ - صرح الجويني بموافقة القاضي في إطلاق اسم القضاء على ما ليس موقتاً بوقت محدود، إذا عرف بالقرائن أن الأمر وجب على المكلف على الفور، فقصر المكلف في أدائه في أول وقته. انظر الفقرة (٤٣٣) وقد بينت في موضعه آراء العلماء في ذلك، وأشارت إلى ما هو الصواب منها في الفقرة ٤٣١.

٥ - نقل إمام الحرمين عن القاضي أن التعليق بالشرط لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، وأيده واستدل له بأن فائدة الشرط في الكلام أن تنتصب علامة لإثبات الحكم فإذا نصب المتكلم سبباً علامة، فمن التحكم على قضية الكلام أن تقدر شرطاً لم يفصح به في حكم لم يصرح به، وأكد هذا القول بأن الشرط لا يزيد على العلة، وما نصب علة يجوز أن يثبت الحكم المعلق به مع عدمها. انظر الفقرة (٨٣٨ - ٨٤٠).

ورجع عن هذا الرأي في البرهان، وقرر أن التعليق بالشرط يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ظاهراً لا نصاً، ومن أنكر ذلك، فهو إما جاهل باللسان أو معاند، وقال «نحن نعلم من مذهب العرب قاطبة أنها وضعت باب الشرط لتخصيص الجزاء به، فإذا قال القائل: من أكرمني أكرمته فقد أشعر

باختصاص إكرامه بمن يكرمه، ومن جوز أن يكون وضع هذا الكلام على أن يكرم مكرمه، ويكرم غيره أيضاً، فقد نأى ويعد فآل الكلام معه إلى التسفيه والجهل، وأجاب عما استدل به في التلخيص أن الشرط لا يزيد على العلة، بأن مأخذ المفهوم من الشرط مأخذ لغوي يدل عليه مقتضى العبارات والألفاظ، ومأخذ العلة الشرعية ليس من مقتضى اللفظ، فلا يقاس عليه^(١).

وما ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان هو مذهب الجمهور، وهو الراجح لظهور دليله^(٢).

٦ - نقل إمام الحرمين عن القاضي في تعريف البيان: إنه الدليل الذي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه، ثم أورد تعريفات أخرى، وأبطل الجميع، ثم قال: «فالسديد إذا ما ارتضاه القاضي» انظر الفقرة (٨٤٨) - (٨٥١).

وما قاله القاضي في تعريف البيان هو المختار لدى الجمهور^(٣) وقال عنه الغزالي: «إنه الأقرب إلى اللغة، وإلى المتداول بين أهل العلم»^(٤).



(١) انظر البرهان (٤٦٥/١).

(٢) انظر الوصول (٣٥٢/١)، وروضة الناظر (٢٤٤)، وشرح تنقيح الفصول (٢٧٠)، والمسودة (٣٥٧)، وشرح الكوكب المنير (٥٠٥/٣).

(٣) انظر اللمع (٥٢)، والأحكام للآمدي (٢٥/٣)، وكشف الأسرار (١٠٥/٣).

(٤) المستصفى (٣٦٤/١).

المبحث الثالث في آرائه الأصولية في ضوء «البرهان»

سبق أن ذكرت في بداية «مبحث التلخيص وإمام الحرمين» أن التلخيص كتبه إمام الحرمين في بداية حياته العلمية، وألف البرهان بعد ما نضج علمه واستقل بآرائه، ولذلك أراه في البرهان يرجع كثيراً عن آرائه الموجودة في التلخيص، والآراء التي رجعت عنها على قسمين:

قسم نسب فيه الرأي المرجوع عنه إلى الباقلاني، ورد عليه.
وقسم لم ينسبه إلى الباقلاني، ولكنه اختار قولاً آخر.

فمن القسم الأول:

١ - عرف العلم في التلخيص بأنه معرفة المعلوم على ما هو به. انظر

الفقرة (٦).

ونسب في البرهان هذا التعريف إلى القاضي، ورد عليه بأن هذا لا يشعر عن حقيقة العلم، ولم يصل إلى حد معتمد لديه، بل أورد القسمة والمثال له، ووعد بأنه سيوفي هذا البحث فيما بعد. انظر البرهان (١/١١٩ - ١٢٣).

٢ - ذهب في التلخيص إلى أن صيغة افعال مترددة بين الدلالة على الإلزام

والندب والإباحة وغيرها، فيتوقف فيها. انظر الفقرة (١٩١).

ونسب في البرهان هذا القول إلى القاضي، ورد عليه بأن هذا اللفظ كثير الاستعمال في اللسان، ولا يعقل أن لا يعرف معناه مع تكرار استعماله، واختار أنه لطلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك، وفرق بين هذا القول وبين القول أنه يفيد

الإيجاب بأن الوجوب لا يعقل دون التقييد بالوعيد على الترك، وليس ذلك من مقتضى اللفظ، فاللفظ لمحض الطلب، والوجوب مستدرك بالوعيد. انظر البرهان (٢١٨/١ - ٢٢٣).

٣ - ذهب في التلخيص إلى أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته. انظر الفقرة (١٢٠٩).

ونسب في البرهان هذا إلى القاضي، واختار أن النسخ لا يتضمن رفع حكم ثابت ولكنه إظهار ما ينافي شرط استمرار الحكم الأول. انظر البرهان (١٣١٤/٢).

ومن القسم الثاني:

١ - ذهب في التلخيص إلى أن خطاب رسول الله ﷺ لواحد من أمته يختص به، ولا يعدى إلى غيره إلاً بدليل. انظر الفقرة (٤٤٦).

واختار في البرهان أنه لا يختص به، بل الناس سواء في الشرع، وهذا هو المعهود من عصر الصحابة ومن بعدهم، وإن كان اللفظ يقتضي تخصيص الخطاب بالمخاطب. انظر البرهان (٣٧١/١).

٢ - ذهب في التلخيص إلى أن خبر الآحاد لا يفيد العلم، ولو كان معه قرائن. انظر الفقرة (٩٨٤).

واختار في البرهان أنه يفيد العلم مع القرائن. انظر البرهان (٥٧٦/١).

٣ - ذهب في التلخيص إلى أن تقرير الرسول ﷺ يختص بمن قرره. انظر الفقرة (٩١٥).

واختار في البرهان أنه يعم غيره. انظر البرهان (٤٩٩/١).

هذه نماذج لآرائه المخالفة لما هو في التلخيص وسوف أقدم فهرساً لذلك في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى.

المبحث الرابع في مصادر الكتاب، والكتب التي نقلت عنه

مصادر الكتاب:

إن الكتاب تلخيص للتقريب والإرشاد للباقلاني، والباقلاني استفاد من مشايخه، وله أصالة في تأليفه، كما سبق النقل عن الخوارزمي أنه قال: «كل مصنف يبغداد إنما ينقل من كتب الناس إلى تصانيفه، سوى القاضي أبي بكر، فإن صدره يحوي علمه وعلم الناس»^(١).

وكان هذا هو سبب قلة المصادر في هذا الكتاب، والكتب التي استفاد منها المؤلف في هذا الكتاب وصرح بذكرها كآلاتي:

- ١ - الرسالة للإمام الشافعي، ورد ذكرها في الفقرة (١٠٩٣، ١١٢١).
- ٢ - شرح العمدة للقاضي عبد الجبار، أوردته في الفقرة (٢١٥، ٣٧٧).
- ٣ - كتاب للطبري، حيث قال في الفقرة (٦٣٥): هذا ما أوردته الطبري. ولم أستطع تحديد هذا الكتاب.

الكتب التي نقلت عن هذا الكتاب:

لا شك أن هذا الكتاب استفاد منه خلق كثير، وهنا أذكر بعض الكتب التي

(١) انظر تاريخ بغداد (٥/٥٨٠).

ورد ذكر هذا الكتاب فيها، واستفادت منه، فمنها:

١ - جامع الأصول، قال ابن الأثير في الباب الثالث من المقدمة: «ما نشبته في هذا الباب من أصول الحديث وأحكامها، وشرح أقوال الفقهاء وأئمة الحديث، وذكر مذاهبهم واصطلاحاتهم فإنه منقول من فوائد العلماء وكتبهم وتصانيفهم التي استفدناها وعرفناها، مثل كتاب «التلخيص» لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني». جامع الأصول (١/٦٨).

٢ - الإبهاج، قال ابن السبكي: «واعلم أن هذا الكتاب قد أكثرنا النقل عنه في هذا الشرح، وهو كتاب «التلخيص» لإمام الحرمين». الإبهاج (٢/١٠٩).

٣ - رفع الحاجب، قد ذكر ابن السبكي في مقدمته المراجع التي استفاد منها في الشرح، وعد منها «التلخيص» لإمام الحرمين. انظر رفع الحاجب (١/ب).

٤ - البحر المحيط، ذكر الزركشي في مقدمته الكتب التي استفاد منها، وعد منها «التلخيص». انظر البحر المحيط (٢/أ).

٥ - شرح الكوكب المنير، نقل فيه ابن النجار مذهب الشافعية في مسألة تخصيص العام إلى أن يبقى واحد، من هذا الكتاب، انظر شرح الكوكب المنير (٣/٢٧٤).

٦ - إرشاد الفحول، نقل فيه الشوكاني مذهب عيسى بن أبان في مسألة تخصيص الكتاب بخبر الآحاد وقال: «كذا حكاه صاحب المحصول، وابن الحاجب في مختصر المنتهى عنه، وقد سبق إلى حكاية ذلك عنه إمام الحرمين الجويني في التلخيص». إرشاد الفحول (١٥٨).



المبحث الخامس في المآخذ على الكتاب

إن الكتاب يحتوي في طياته على محاسن كثيرة، ولكنه لم يخل من بعض المآخذ، فمما يؤخذ عليه:

١ - أنه أدخل في الكتاب بعض الأمور العقدية التي هي مخالفة للكتاب والسنة وعقيدة السلف الصالح، ومنها: قوله: إن كلام الله واحد، قاله في الفقرة (٢٩٧) وقد رددت عليه في موضعه، وكرر المصنف هذا القول في الفقرة (٦٩٣، ٧٩٥) وغير ذلك.

ومنها قوله في الفقرة (١٢٨٦): «العبارات عن القرآن تنبىء عن كلام الله تعالى»، ومعنى هذا أن القرآن ليس بكلام الله الحقيقي، لأن العبارة عند المصنف لا تسمى كلاماً إلا تجوزاً، كما صرح بذلك في الفقرة (١٨٤) وقد رددت على هذا القول في التعليق على الفقرة (١٨٤).

٢ - أنه ضعف حديث «والله لأزيدن على السبعين»، وقال إنه «غير مدون في الصحاح» مع أنه موجود في الصحيحين. انظر الفقرة (٨٢٣).

٣ - أنه استدل بحديث «وإذا أصبت المعنى فلا بأس». وهو ضعيف، انظر الفقرة (١١٢٢).

٤ - نفى أن يكون البيت «أدوا التي نقصت» مسنداً، وهو لأبي مكعب منقذ بن خنيس، انظر الفقرة (٦٥١).

٥ - ذكر أن ابن عباس كان وقت وفاة النبي ﷺ ابن سبع سنين، والصواب أنه كان ابن ثلاث عشرة سنة، كما بينت ذلك في موضعه، انظر الفقرة (١٠٦٣).

٦ - نقل عن معظم الحنفية أن الأمر يقتضي الفور، والصواب أنه قول بعض الحنفية، انظر الفقرة (٣٠٤) مع ما عليها من التعليق.



الفصل الرابع فيما يتعلق بالتحقيق

وفيه ثلاثة مباحث :

* * *

المبحث الأول في تحقيق اسم الكتاب، وتوثيق نسبته إلى المؤلف

تحقيق اسم الكتاب :

اسم الكتاب هو التلخيص كما هو مكتوب على غلاف المخطوط، وفي آخر الكتاب، وكما ذكره المؤلف في كتابه الإرشاد ص (٣٥١)، والشامل ص (١٦). وذكره بعض المترجمين والأصوليين باسم مختصر التقريب والإرشاد، حيث إن المؤلف اختصر منه، وقد استعمل ابن السبكي في الإبهاج، والزركشي في البحر المحيط هذا الاسم بكثرة^(١).
وورد ذكره في كشف الظنون باسم «التلخيص»^(٢) والظاهر أنه سهو من الناسخ.

(١) انظر نسبة كتاب التلخيص إلى إمام الحرمين في وفيات الأعيان (٣/١٦٨)، والبداية والنهاية (١٢/١٢٨)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥٣).

(٢) انظر كشف الظنون (١/٣٨٠).

توثيق نسبة الكتاب إلى المؤلف :

بعد ما علمنا أن لإمام الحرمين كتاباً اسمه التلخيص بقي علينا أن نتحقق أن الكتاب الذي بين أيدينا هو لإمام الحرمين لا لغيره، والمؤلف قد يعرف بأن يصرح اسمه في الكتاب، إما في أوله، فإن من عادة بعض المؤلفين أنهم بعد انتهائهم من الحمد والصلاة يقولون: يقول العبد الضعيف فلان بن فلان.

أو في آخره، بأن يقول: تم الكتاب بيد مؤلفه فلان بن فلان.

أو في الكتاب كله، كما هو عادة ابن حزم.

وقد يذكر الناسخ اسم المؤلف بعد انتهائه من النسخ.

وهذه طرق سهلة لمعرفة المؤلف.

وقد يعرف المؤلف بما يُكْتَب على غلاف الكتاب من اسم مؤلفه، لكنه لا يخلو من شبهة، حيث قد وجد بعض الكتب أن المكتوب على غلافه خلاف ما هو في الحقيقة والواقع، كما تبين لي في البحث عن نسخة أخرى لهذا الكتاب.

وقد يعرف المؤلف بأسلوب الكتاب، فإن لكل مؤلف أسلوباً خاصاً في تأليفه، إلا أن هذا الطريق لا يؤدي إلى اليقين، فإن أسلوب المؤلف قد يختلف من كتاب إلى كتاب.

ومن الممكن أن يكون لمؤلف آخر أسلوباً مشابهاً له، إما أن يكون هو المقتدي أو المقتدى به.

وقد يعرف مؤلف الكتاب بالاقتراسات المنقولة منه، إلا أن هذا الطريق صعب جداً للوصول إلى الهدف، حيث إن وجود اقتباس أو اقتباسين لا يؤدي إلى نسبة الكتاب إلى المؤلف بيقين لاحتمال أن النص نقله مؤلف آخر في كتابه من غير عزو إلى صاحب النص، فإثبات نسبة المؤلف بهذه الطريقة يحتاج إلى جهد كبير في جمع اقتباسات كثيرة حتى يصل إلى درجة اليقين في نسبة الكتاب إلى مؤلفه،

والكتاب الذي بين أيدينا قدر لنا أن نصل إلى معرفة مؤلفه بهذا الطريق، حيث إن الكتاب من أوله إلى آخره خال من اسم المؤلف، بل مكتوب على الغلاف مجهول المؤلف، ولا شك أن هذا الكتاب هو التلخيص لإمام الحرمين الذي اختصره من التقريب والإرشاد للباقلاني، لوجود نقول كثيرة من هذا الكتاب في كتب أخرى، ووضوح ذلك بمقارنتها مع هذا الكتاب، وقد أشرت في أثناء التحقيق إلى أماكن الاقتباسات، وهنا أذكر بعض أرقام الصفحات من الإبهاج والبحر المحيط التي نقل فيها ابن السبكي والزرکشي من التلخيص لإمام الحرمين، مع بيان أرقام الفقرات من التلخيص، لتسهيل مقارنة نصوصهما للراغبين فيها:

أرقام صفحة الجزء الأول من الإبهاج	أرقام الفقرة من التلخيص
١٢٤	٤٢٢
١٥٥	٣٨٩
٢٨٨	١٤٠
أرقام ورقة الجزء الأول من البحر المحيط	أرقام الفقرة من التلخيص
٩ / ب	٢٥
٢٢ / ب	٨
٢٣ / ب	٥

هذه الأرقام ذكرتها كنماذج، وسوف يرى قارئ التلخيص إحالات كثيرة إلى الاقتباسات من أول الكتاب إلى آخره، ما لا يترك مجالاً للشك في نسبة هذا الكتاب إلى مؤلفه إمام الحرمين.



المبحث الثاني في وصف المخطوط

المخطوط الذي بين أيدينا مصور من أصل مخطوط في مكتبة جامع المظفر بتعز في اليمن، صوره معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية في الثالث عشر من شهر رمضان عام ١٣٩٤ ثم صور منه قسم المخطوطات بالمكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وهو الآن موجود فيها برقم ١٨٧٢، في أوراقه الأولى تمزيق وطمس بمقدار سطرين من بداية كل صفحة وذلك من الورقة الأولى إلى سبع أوراق، ويبدو من التصوير أن التمزيق أصلح باللصقة، ولذلك اختفت الحروف تماماً، كما أن أثره واضح في التصوير، والتمزيق موجود في وسط الورقة أيضاً وذلك في الورقة [٥٠/ب] فيها تمزيق حوالي عشرة أسطر من الوسط.

وفي بعض الأوراق يوجد طمس وأكل الأرضة لكلمة أو كلمتين في أسطر كثيرة وذلك في الورقة [٢/أ]، [٩/ب]، [١٠/ب]، [١٨/ب]، [٢٠/ب]، [٢٢/ب]، [٤٨/أ]، [٤٩/ب]، [٥٠/أ]، [٥٣/ب]، [٦٩/أ].

ورقة واحدة ناقصة من هذه النسخة الموجودة لدينا وهي ورقة

[١٣١/ب] - [١٣٢/أ] ولعلها فاتت في التصوير وهي موجودة في الأصل، لأنها لو كانت غائبة من الأصل لكان قد غابت [١٣١/أ و ب]، و [١٣٢/أ و ب] لكن فقد صفحة من [١٣١] و صفحة من [١٣٢] يدل على أنها موجودة في الأصل، وقد بذلت قصارى جهدي للحصول عليها فلم أتمكن من ذلك.

والورقة المفقودة تحتوي على بعض أنواع الترجيح، وبداية باب النسخ، والمخطوط مكتوب بخط نسخ عادي مقروء، وعلى حواشيه مقابلات، ومع هذا ففيه سقط كثير وقد أشرت إليه في مواضعه.

والمخطوط يحتوي على عشر ومائتين ورقة، وفي كل صفحة خمسة وعشرون سطراً، ومتوسط الكلمات في السطر الواحد ثماني عشرة كلمة، ومقياسه ١٨ × ٢٥ سم ولا يوجد فيه اسم الناسخ ولا تاريخ نسخه، وقد كتب على غلاف المخطوط أنه: نسخة بقلم معتاد قديم.

ويبدو أن الناسخ من المحترفين للنسخ، كما يدل عليه التنظيم والتنسيق في الكتابة، من حيث السطر وكتابة الفصول بخط واضح.

ويوجد للجزء الأخير من كتاب التلخيص نسخة أخرى باسم كتاب المجتهدين وهي تحتوي على باب الاجتهاد والتقليد فقط، وأصلها مخطوط في مكتبة أحمد الثالث بتركيا، برقم ١٢٤٧/٢. ولها صورة في معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ومنها صورة قسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية وهي تحمل رقم ٣٨٦٤ فيلم في الجامعة الإسلامية.

عدد أوراقها إحدى وعشرون ورقة وفي كل صفحة ثلاثة وعشرون سطراً، وهي مكتوبة بخط نسخ نفيس قديم، يرجع تاريخ نسخها إلى

٥٩٢هـ، كما هو مثبت في بطاقة المخطوط، ومقياسها (١٧/٢٦ سم).

وقد ساعدت هذه النسخة الأخ شبير أحمد العمري في التحقيق، حيث إنه قام بتحقيق الجزء الأخير من هذا الكتاب لرسالة الماجستير، وقد كان نصيبه من باب الإجماع إلى آخر الكتاب، وهو يمثل ثلث الكتاب تقريباً.



المبحث الثالث في عملي في التحقيق

قمت بتحقيق الكتاب على نسخة فريدة مصورة من أصل مخطوط في مكتبة جامعة المظفر بتعز ومع كثرة البحث والتنقيب عن نسخة أخرى في فهارس المكتبات في العالم، الموجودة في قسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية لم أهتد إلى نسخة أخرى، كما أنني بحثت عنها في قسم المخطوطات بجامعة أم القرى، وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، لكنه دون جدوى، هذا وقد كنت مسروراً جداً حينما قرأت في فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل أن التلخيص في أصول الفقه لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني - أي إمام الحرمين - موجود فيها، ضمن المجاميع رقم ٢٢/١٠، الكتاب الثامن منها^(١).

وحاولت أن أصل إلى المخطوط، ولكن لم أتمكن من ذلك فكتبت إلى الأخ الفاضل ثناء الله بن أسد الله الفيضي الهندي وهو موجود حالياً في العراق أن يرسل لنا صورة من المخطوط إن أمكن، وإلا نقل بداية ونهاية المخطوط لتأكد أن المخطوط المذكور مطلوبنا، فتفضل مشكوراً بكتابة وصف كامل للكتاب، ونقول من بداية الكتاب، ووسطه، وآخره، فتبين لي أن المخطوط المذكور يحتوي على ورقتين من الورقات لإمام الحرمين، ثم يبدأ كتاب جديد في علم النحو، وهو منظوم.

(١) انظر فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل ١٠٩/٣.

ويتلخص عملي في التحقيق فيما يلي:

١ - لمّا لم أجد نسخة أخرى للكتاب رجعت إلى الكتب التي استفادت من هذا الكتاب ونقلت منه، والنقل كان على نوعين: نقل بالحرف، ونقل بالمعنى، فإذا ترجح لدي أن الناقل نقله حرفياً، جعلته بمثابة نسخة أخرى للكتاب، وأثبت في الهامش ما بينهما من الفروق، في الغالب.

٢ - ملأت الفراغ الناتج من الخرم والطمس بواسطة الاقتباسات المنقولة من هذا الكتاب في كتب أخرى.

٣ - إن كان الفراغ قليلاً، بأن يكون فراغ كلمة أو جملة قصيرة، ولم أجد اقتباساً فأملأه من أي كتاب من كتب الأصول إن وجدْتُ عبارة ملائمة لذلك المحل، وإن لم أجد في كتب أخرى فأملأه من عندي، وجعلته بين المعقوفتين، وأشرت إلى ذلك في الهامش.

٤ - إن كان الفراغ طويلاً، ولم أجد اقتباساً يسد هذا المحل، فآتي بعبارة ملائمة للمحل إن قدرت على ذلك، وأثبتها في الهامش.

٥ - أشرت إلى مواضع السقط، وإن اهتديت إلى ما سقط منها أبينها في الهامش.

٦ - الآيات التي أوردها المصنف بينت أرقامها وأسماء سورها.

٧ - خرّجت الأحاديث الواردة في الكتاب من مظانها، ونقلت أقوال العلماء فيها صحة وضعفاً، فإن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما لم أحتج إلى بيان درجة الحديث، لتجاوزها القنطرة.

٨ - نسبت الأقوال إلى قائلها، حيث إن المصنف ذكر الأقوال، ولم ينسبها إلى قائلها في الغالب.

- ٩ - ذكرت اختلاف الفقهاء في المسائل الفقهية التي أوردها المصنف باختصار مع الإحالة على المراجع.
- ١٠ - رقت الأبواب والفقرات.
- ١١ - ترجمت الأعلام الواردة في الكتاب سوى أعلام الأنبياء والملائكة.
- ١٢ - أثبت الرسم الحديث في الإملاء.
- ١٣ - أشرت إلى نهاية كل ورقة.
- ١٤ - وضعت الفهارس على أرقام الفقرات سوى فهرس موضوعات القسم الدراسي وفهرس الفهارس، فقد وضعتهما على الصفحات.



فقول هذا الذي ذكره ما يدل من اوجه سهالته لوجاهه ما سألته من السرور للفرق ان سرور لا يجوز
الاستقلال بطلان العبادا كان لعمه ذلك وان كان لا يتصور به فلما لم يعتبر به في التعميم ما ينال
من الغم فلا يعتبر في التحليل ما ينال من السرور على انه ربا انه لا يناله ما دونه سرورا هلا وقد اذن فيما
يكرهه غيره عليه فبطل ما عولوا عليه فان استدلوا بقرب ما ذكرناه فلا بد ان اذا ظهر لا مفاع يتابع
فيه تراخيا من كل وجه وانما هي وجوه الضرر فلا وجه الا بالاحكام الذي يوجب ذلك انما هي شي قد

صالح الا لا يجوز ذمها بالشرع تحريمه فلو قلنا واجب الا بالاحكام فبطلت ما حارده في حقه فان تواتر احكامه
برذريه وذلك لان المصلحة في الحرمة من وقت ذمها التعميم فلنا فيها ما ينال على احكام الناس في المصلحة
وحي لا توافقكم وهما على انه ثبت وجها وتوقع المصلحة في حرمة جملته بطل القطع باباحته ومما
استدلوا به انما ان طاروا اذ اطلق الرب تعالى الاحكام وخلق بها طعمها مع جوارحها من الطعام فلا
فايده في حلق الطعام بها لان طعمها النطعمون وهذا فان من الكلام ولو ما فيه لم يكون عن حواجز
خلاف الاجسام عن الطعم ثم لا سلم ذلك جملته فادله دعوى مجردة فبطلت حاشا ان اذ فتوا ان فعل
الرب تعالى بغيره وهذا ما يراه اهل الحق وهو ما يستقيم في النعدي والنجوي ثم لم يبق ذلك الا قد قبل
تقبل افعاله فبطل على تسليم هذا الاصل مطالبون بان يثبتوا ان المقترود من حلق الطعم ما ذكره
فبطل ما علمه من كل وجه وهذا سبيل الرد على القائلين بالاباحه فاما القائلين باحدهما فيانهم
اذ احكموا لخطر بعض من الافعال وهي ذات اضرار فان حرق الفحل والعدو وانه المحل لا يفتوا عنها
صمعا كان ذلك تكلف ما لا يطاق وان حرمتم احد الضمن لم يولوا اذ لم يجرم الاخر فكل من
حرمه ثم يتوارى لغيره فبطل ما لا يضره من المالك فتدرك اباحته صفة لا يجر الاستقلال
ببطل الحرامات وما اشبهها وجملة ما لم يفتق به ملحة لله تعالى وهو محل عن التصور
وهذا الجرم تبادل لذلك ويستلزم على القائلين بالاحكام الالهية التحليل في حقه على القائلين بالتحليل
احتمالات الخطر على ان يتول القائلين بالخطو يعتقدون الخطر وحقا في المنفرد لا يعتقدون ذلك
فان اعتقدتوه وحقا فيه اقلنا ما مالوه بالبناء على ما قدمناه من اصلنا في الاحكام لا يرجع ان
لمع حاق الخوف فيها وان لم يعرف الخطر الا اذ صار المنفرد لم يتول لغيره سوى نصيبه كلام الله
تعالى وجل فلا يخفى اذ رآه قبل اتصال الشرع بنا وقد انقضت شبهتهم في حلقه لانه اذ مضى
فيما تنقض عنها واستتمها الكلام في اطران هذه المسئلة متعلق بين الكلام فيما ذكره
عنه ان سانه نحو جمل ثم كانه التخصيص بخلافه تعالى وحسن عونه وطولها في
تكميل نبيه وهداه لغيره

صورة الصفحة الأخيرة من المخطوط

كتاب التلخيص في أصول الفقه

لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني

(٤١٩ - ٤٧٨ هـ)

تحقيق

سيد أحمد العمري

الشيخ عبد الله جومع الشيباني

الجزء الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على رسوله محمد وسلّم تسليماً كثيراً وعلى آله وصحبه أجمعين . . رب يسّر برحمتك .

(١) فصل

في حقيقة الفقه وأصول الفقه

[١] فإن قال قائل : ما حقيقة الفقه؟

قيل : الفقه في حقيقة اللغة هو العلم^(١) ولا تفصل العرب في كلامها بين قول القائل «فقهت الشيء» وبين قوله «علمته» بيد أن أرباب الشرائع خصصوه بضروب من العلوم تواضعاً منهم واصطلاحاً.

فالفقه إذاً في مواضعهم هو العلم بالأحكام الشرعية^(٢) وعبر القاضي عن هذا المقصد بعبارة أخرى فقال : هو العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية دون العقلية .

(١) انظر القاموس المحيط (٤/٢٨٩)، وقد نقل قول إمام الحرمين هذا الزركشي في البحر المحيط (١/٤/ب).

(٢) انظر تعريف الفقه في الاصطلاح في البرهان (١/٨٥)، والمحصل (١/٩٢)، والإحكام للآمدي (١/٦)، والعدة (١/٦٩)، وروضة الناظر (١٣)، وشرح تنقيح الفصول (١٧)، والتعريفات (١٦٨)، والبحر المحيط (١/٥/ب).

وهذه العبارة وإن كانت تؤدي مضمون العبارة الأولى فالأولى أسدّ وأوضح.

[٢] فإن قال قائل: ما أصول الفقه على قضية الاصطلاح المتداول بين العلماء؟

قيل: أصول الفقه أدلته، فالأدلة الدالة على أحكام الشرائع أصولها والعلم بها هو العلم بالأصول^(١).

[٣] فإن قيل: أفيدُخُلُ في هذا الفن ما لا يلتمس فيه القطع والعلم؟

(١) اختلف العلماء في تعريف أصول الفقه هل هي نفس الأدلة أو العلم بها فذهب إمام الحرمين هنا، وفي البرهان (١/٨٥)، والآمدي في الأحكام (١/٧)، وابن قدامة في الروضة (١٣)، إلى أنه نفس الأدلة، وذهب البيضاوي إلى أنه العلم بالأدلة، انظر المنهاج مع شرح الأسنوي (١/١٣).

وقد نسب هذا القول الزركشي إلى القاضي أبي بكر أيضاً فقال: «وكلام القاضي أبي بكر يقتضي أنه العلم بالأدلة» البحر المحيط (١/٦/ب)، لكن إمام الحرمين لم يشر إلى ذلك ههنا، وعادته في الكتاب أنه إذا وجد رأيه مخالفاً لرأي شيخه يذكر ذلك.

قال الزركشي: والتحقيق أنه لا خلاف في ذلك (أي بين القولين) وإن لم يتواردوا على محل واحد فإن من أراد اللقبى وهو كونه علماً على هذا الفن، حدّه بالعلم ومن أراد الإضافي، حدّه بنفس الأدلة، ولهذا لما جمع ابن الحاجب بينهما عرف اللقبى بالعلم والإضافي بالأدلة. البحر المحيط (١/٦/ب)، والمختصر مع حاشية التفتازاني (١/١٨).

وقال السبكي: «ولكل منهما وجه، فإن الفقه كما يتوقف على الأدلة يتوقف على العلم بها»، ثم قال: «والأولى جعل الأصول للأدلة والفقه للعلم، لأنه أقرب إلى الاستعمال اللغوي». الإبهاج (١/٢٣).

قيل: ما ارتضاه المحققون أن ما لا يبتغي فيه العلم لا يعد من الأصول.
 فإن قيل: فأخبار الآحاد والمقاييس السمعية لا تفضي إلى العلم وهي
 من أدلة أحكام الشرائع؟
 قيل: إنما يتعلق بالأصول تثبيتها أدلة على وجوب الأعمال وذلك مما
 يدرك بالأدلة القاطعة، فأما العمل المتلقى منها فمتصل بالفقهاء دون أصول
 الفقه^(١).

(٢) القول في حد^(٢) العلم وحقيقته

[٤] إن سألنا سائل عن حد الحد جملة.

قيل له: حد الشيء وحقيقته خاصيته التي بها يتميز^(٣).

(١) قد نقل هذا القول الزركشي عن إمام الحرمين في البحر المحيط (٦/ب)، وقال
 الإمام في البرهان: «فإن قيل معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون، قلنا ليست
 الظنون فقهاً، وإنما الفقه العلم بوجود العمل عند قيام الظنون، ولذلك قال
 المحققون أخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها، وإنما يجب العمل بما
 يجب به العلم بالعمل وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار
 الآحاد وإجراء الأقيسة». البرهان (١/٨٥).

وما قاله المصنف أن الفقه هو العلم بوجود العمل محل نظر، فإن الفقه هو معرفة
 الأحكام الشرعية بالأدلة التفصيلية.

(٢) في الهامش: «الحد والخاصية والحقيقة والمائية والماهية» ببديل الهمزة هاء كما
 قالوا: هرقت في أرقت، وكل هذه الألفاظ بمعنى.

(٣) راجع تعريف الحد في الكافية في الجدل (٢)، والعدة (١/٧٤)، وكتاب الحدود
 (٢٣)، والمستصفي (١/٢١)، والمسودة (٥٧٠)، وروضة الناظر (١٥)، وشرح
 الكوكب المنير (١/٨٩)، وشرح تنقيح الفصول (٤)، وكشف الأسرار (١/٢١)،
 والبحر المحيط (١/٢٣/ب).

[٥] وما صار إليه معظم المحققين من ائمتنا أن حد الشيء وحقيقته راجع إلى صفة المحدود دون قول الواصف الحاد.

وما ارتضاه القاضي أن الحد يؤول إلى قول الواصف وهو عنده القول المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس من قبيله ولا يخرج منه ما هو من قبيله فهو رحمه الله منفرد بذلك من بين أصحابه^(١) وهذا مما يستقصى في الديانات.

[٦] فإن قيل: فما حد العلم^(٢)؟.

قلنا: حده معرفة المعلوم على ما هو به^(٣) وإن اقتصر على معرفة المعلوم استقل الحد.

(١) اقتباس في البحر المحيط (١/٢٣/ب)، من قوله: وما صار إليه.

(٢) اختلف العلماء في العلم هل يحد أم لا، فذهب بعضهم إلى أنه لا يحد، ثم افرق هؤلاء إلى فرقتين: فمنهم من قال: إنه لا يحد لعسره. وهو الظاهر من كلام الإمام في البرهان (١/١١٩)، وإليه ذهب الغزالي في المستصفى (١/٢٥)، ومنهم من قال لا يحد لأنه ضروري، وبه قال الرازي في المحصل (١٠٠)، والمعالم في أصول الدين (٢٠).

وذهب جمهور العلماء إلى أنه يحد، وأتوا بعبارات مختلفة في التعريف. راجع للتفصيل أصول الدين (ص ٥)، والعدة (١/٧٦ - ٧٩)، وكتاب الحدود (٢٤ - ٢٥)، والإحكام للآمدي (١/١١)، والكافية في الجدل (ص ٢٥).

(٣) وبه قال الباقلاني في التمهيد (٦)، والإنصاف (١٣)، ونسب الإمام في البرهان هذا التعريف إليه، وذكر تعريفات أخرى ثم أورد النقض على الجميع، ولم يصل إلى حد معتمد لديه بل أورد القسمة والمثال له، ولذلك نسب إليه ابن الحاجب بأنه قال العلم لا يحد لعسره. انظر البرهان (١/١١٩)، والمختصر مع حاشية التفتازاني (٤٦/١).

ولو قلت: العلم ما يعلم به المعلوم كان أسدًا عندنا.
ولو قلت: العلم ما أوجب لمحلّه الاتصاف بكونه عالمًا، لكان
صحيحاً.

وقد أوماً إليه شيخنا^(١) في بعض مصنفاته والكلام في استقصاء ذلك،
والرد على المخالفين وذكر أقسام العلوم يتعلق بأصول الديانات.

(٣) القول في مائة العقل وحقيقته^(٢)

[٧] اختلف [العلماء في]^(٣) مائة العقل، فقال بعضهم: إنها قوة
طبيعية يفصل بها بين حقائق المعلومات. وقال / بعضهم: هو جوهر^(٤) [ب/١]
[لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات]^(٥) الضرورية، والذي [ارتضاه

(١) المراد بالشيخ: أبو الحسن الأشعري كما صرح به في البحر المحيط (١/١٤/ب).
والأشعري هو علي بن إسماعيل بن إسحاق من ولد أبي موسى الأشعري، وإليه
تنسب الأشاعرة.

قال الخطيب البغدادي: «المتكلم صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة
وغيرهم من المعتزلة». من مؤلفاته الإبانة ومقالات الإسلاميين وغير ذلك. انظر
تاريخ بغداد (١١/٣٤٦)، وتبيين كذب المفتري (٣٤).

(٢) راجع تعريف العقل وحقيقته في العدة (١/٨٣ - ٨٨)، والحدود (٣١ - ٣٤)،
والمستصفي (١/٢٣)، وأدب الدنيا والدين (٥٠٣)، والمسودة (٥٥٦ - ٥٥٩)،
والبحر المحيط (١/٢١/ب)، وإحياء علوم الدين (١/٨٥).

(٣) ما بين المعقوفين مخروم في الأصل، والزيادة يقتضيها السياق.

(٤) الجوهر: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع، أي لا تحتاج في قيامها
إلى محل، بل تكون قائمة بنفسها. انظر التعريفات (٧٩)، والمرقاة لفضل إمام
الخير آبادي (١٢).

(٥) في الأصل خرم، والزيادة من البحر المحيط (١/٢٢/أ).

القاضي^(١) أن العقل بعض [العلوم الضرورية]^(٢)، [فإن قيل: ما]^(٣) هو فصلوه لنا؟ قيل: هو نحو العلم باستحالة اجتماع الضدين^(٤) [والعلم أن المعلوم لا يخرج عن أن]^(٥) يكون موجوداً أو غير موجود وأن الموجود لا يخلو^(٦) عن الاتصاف بالقدم^(٧)

(١) ما بين المعقوفتين مطموس، وما وضعت أشبه بالرسم المتبقي.

(٢) ما بين المعقوفتين من الحدود والبحر المحيط فإنهما حكياه عن القاضي أبي بكر، ثم قال الباجي: إنه ينتقص بخير أخبار التواتر وما يدرك بالحواس من العلوم فإنه بعض العلوم الضرورية، ومع ذلك فإنه ليس بعقل، وأيضاً فإن هذا ليس بطريق للتحديد، لأن التحديد إنما يراد به تفسير المحدود وتبينه، وقولنا: «عقل» أبين وأكثر تمييزاً مما ليس بعقل من قولنا: «بعض العلوم الضرورية»، فإنه لا يفهم من لفظ الحد ولا يتميز به من غيره، ولذلك لا يجوز أن يقال في حد الجوهر أنه بعض المحدثات وعرفه هو بأنه «العلم الضروري الذي يقع ابتداء ويعم العقلاء» وإنما جاء بقيد «يقع ابتداء ويعم العقلاء» ليخرج منه العلم الواقع عن إدراك الحواس، وعلم الإنسان بصحته وسقمه، فإنه لا يقع ابتداء وإنما يقع بعد أن يوجد ذلك به. وكذلك خبر أخبار التواتر فإنه لا يعم العقلاء وإنما يقع العلم به لمن سمع بذلك الخبر دون غيره. انظر الحدود (٣١ - ٣٤)، والبحر المحيط (١/٢٢/أ).

(٣) في الأصل طمس، والزيادة يقتضيها السياق.

(٤) الضدان: صفتان وجوديتان تتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما، ويمكن ارتفاعهما كالسواد والبياض. انظر التعريفات (١٣٧).

(٥) ما بين المعقوفتين مطموس في الأصل، والإتمام من البحر المحيط (١/٢٢/أ).

(٦) في الأصل: «لا يخلو».

(٧) القديم: يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبقاً بالعدم، وهو القديم بالزمان. انظر التعريفات (١٧٢).

أو الحدوث^(١)، والعلم بمجري العادات المدركات بالضرورات كموجب الأخبار المتواترة الصادرة عن المشاهدات إلى غير ذلك من العلوم التي يختص بها العقلاء^(٢) وما من ضرب من هذه الضروب إذا ثبت إلا ويجب ثبوت أغياره والميز بأحاديها يقع بين العقلاء وغيرهم.

[٨] فإن قيل: ما الدليل على ما قلموه في مائة العقل؟

قيل: الدليل على ذلك أن العقل لا يخلو إما أن يكون من قبيل الجواهر وإما أن يكون من قبيل الأعراض^(٣). وبطل أن يكون من قبيل الجواهر إذ الدلالة دلت على تجانسها فلو كان جوهر عقلاً^(٤) لكان كل جوهر عقلاً لوجوب تشابه المتماثلات في كل الصفات. وهذا يفضي إلى القول بأن العاقل يستغني بوجود نفسه بثبوت هذا الوصف له عن ثبوت العقل وهذا بين البطلان.

والذي يوضح بطلان هذا القسم أنه لو كان جوهرًا لقام بنفسه ولصح أن يعقل العقل ويحيى ويتصف بجملة الأوصاف التي تثبت للجواهر القائمة بأنفسها، فاتضح بطلان كونه جوهرًا، وثبت أنه من قبيل الأعراض، ومحال أن يكون عرضاً غير سائر العلوم لأنه لو كان كذلك لصح وجود سائر

(١) الحدوث: عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه. انظر التعريفات (٨٢).

(٢) من قول المصنف: «نحو العلم» إلى «العقلاء» بنصه موجود في البحر المحيط (١/٢٢/أ)، من غير عزو إليه.

(٣) العرض: هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى محل يقوم به. انظر التعريفات (١٤٨).

(٤) في العدة (١/٨٧): «فلو كان العقل جوهرًا».

[العلوم]^(١) مع عدمه حتى يكون العالم بدقائق الفنون غير عاقل . وهذا باطل وفاقاً، فدلّ بذلك أنه [ليس غير]^(٢) سائر العلوم وثبت أنه من قبيل العلوم ويستحيل أن يكون هو كل العلوم ضروريها^(٣) وكسـ[بيها لأن]^(٤) العاقل يتصف بكونه عاقلاً مع عدم جميع العلوم النظرية فخرجت العلوم الكسبية منـ[العقل]^(٥)، وباطل أن يكون هو كل العلوم الضرورية لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون الفائد للعلم بالـ[لمدركا]ت^(٦) لعدم الإدراك المتعلق بها غير عاقل وذلك محال . ويستحيل صرف العقل إلى العلم بالألم و [اللذة]^(٧) والإحساسات النفسية .

فإن هذا الضرب يتحقق للأطفال والبهائم والمجانين . فتعين صرف العقل بعد بطلان هذه الأقسام إلى ما قدمناه . ولو أردت عبارة أوجز مما قدمه القاضي رضي الله عنه لقلت العقل علوم ضرورية باستحالة مستحيلات وجواز

(١) مخروم في الأصل، والمثبت يقتضيه السياق .

(٢) مخروم في الأصل، والمثبت يقتضيه السياق .

(٣) العلم الضروري: هو كل علم حدث على وجه، لا يجد صاحبه عنه فكاكأ، أو كل علم وقع، لا عن نظر، أو كل علم مقدور بقدرة واحدة .

والعلم الكسبي: هو كل علم مقدور بقدرة حادثة، أو مقدور بقدرتين . انظر الكافية في الجدل (٢٩ - ٣٠) .

(٤) مخروم في الأصل، والزيادة موافقة للسياق .

(٥) مخروم في الأصل، والزيادة موافقة للسياق .

(٦) في الأصل حرم، والإتمام في البحر المحيط (١/٢٢/أ) .

(٧) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي، وانظر لما يؤيد ذلك البرهان (١/١٣٢) .

جائزات^(١) ثم تفصله على ما قدمناه^(٢) ولا تقدر ذلك من قبيل الحدود الفاصلة المميزة نحو حد العلم وغيره مما يحد فإن هذا صرف إلى بعض العلوم ولا تستتب فيه العبارة إلا بزيادة كشف وتحصيل^(٣).

(١) من قوله «علوم ضرورية» إلى «جائزات» بنصه، اقتباس في البحر المحيط (١/٢٢/ب).

وقد نسب المصنف في البرهان هذه العبارة إلى القاضي أبي بكر ثم قال: «والذي ذكره رحمه الله فيه نظر، فإنه بنى كلامه على أن العقل من العلوم الضرورية، لأنه لا يتصف بالعقل عار من العلوم كلها، وهذا يرد عليه أنه لا يمتنع كون العقل مشروطاً بعلوم وإن لم يكن منها، وهذا سبيل كل شرط ومشروط». ثم أبطل تعريف القاضي بأننا نرى العاقل يذهل عن الفكر في الجواز والاستحالة، وهو عاقل، وذكر تعريفه للعقل بأنه صفة إذا ثبتت تأتت بها التوصل إلى العلوم النظرية، ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات. انظر البرهان (١/١١١ - ١١٣).

(٢) في الفقرة (٧).

(٣) ويرى الغزالي أنه لا يحد بحد واحد، بل هو مشترك بين خمسة معان: أحدها: إطلاقه على بعض العلوم الضرورية، الثاني: إطلاقه على الغريزة التي يتهاى بها الإنسان لدرك العلوم النظرية، والثالث: إطلاقه على العلوم المستفادة من التجربة حتى أن من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلاً، الرابع: إطلاقه على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدوء فيقال فلان عاقل أي فيه هدوء، الخامس: إطلاقه على من جمع العمل إلى العلم حتى أن المفسد، وإن كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلاً، انظر المستصفي (١/٢٣).

ومثله قال شهاب الدين ابن تيمية فإنه قال: «الصحيح أن العقل لا يمكن إحاطته برسم واحد، ولكن المختار أن العقل يقع بالاستعمال على أربعة معان: إما بالاشتراك، أو على أقل الاشتراك، ثم بعضها يطلق على ما تتم به الأربعة بالتواطء أو على بعضها مجازاً».

[٩] فإن قيل: فإذا صرفتم العقل إلى المصرف الذي ذكرتموه فهل تزعمون أن العقلاء يتفاضلون في عقولهم؟

[١/٢] قيل: الأصح أنهم لا يتفاضلون فلا [يتحقق شخص أعقل / من شخص وإن أطلق ذلك كان تجوزاً أو صرفاً إلى كثرة التجارب، فإننا بعد أن قلنا: إنه بعض العلوم الضرورية فلا يتحقق التفاوت فيها]^(١).

= ثم ذكر المعاني الثلاثة الأولى التي ذكرناها من قول الغزالي. والرابع ما به ينظر صاحبه في العواقب، وبه تقع الشهوات الداعية إلى اللذات العاجلة المتعقبة للندامة، وهذا هو النهاية في العقل، وهو المراد بقوله: «إذا تقرب الناس بأبواب البر فتقرب أنت بعقلك».

المسودة (٥٥٨ - ٥٥٩)، والحديث «إذا تقرب الناس بأبواب البر» أخرجه أبو نعيم في الحلية بالمعنى من حديث علي بإسناد ضعيف. قاله العراقي في المغني عن حمل الأسفار (١/٨٦).

(١) ما بين المعقوفين مخروم في الأصل، والإتمام من اقتباس في البحر المحيط (١/٢٣).

قال الشيخ زكريا الأنصاري: «في تفاوت العقول قولان: أحدهما: نعم. نظراً إلى كثرة التعلقات، لتفاوت العلم بها، وعليه المحققون. والثاني: لا، لأن العقل في ذاته واحد.

وفي الحقيقة لا خلاف، لأن الأول ينظر إلى التعلقات، والثاني لا ينظر إليها». فتح الرحمن (٢٢).

وقال الزركشي: «والتحقيق أنه إن أريد الغريزي فلا يتفاوت، أو التجريبي فلا شك في تفاوته» البحر المحيط (١/٢٣).

ويرى الغزالي أن العقل بمعنى الغريزة يتفاوت ولا سبيل إلى جرده، فإنه مثل نور يشرق على النفس، ويطلع صبحه ومبدي إشراقه عند سن التمييز، ثم لا يزال ينمو ويزداد نمواً خفي التدرج إلى أن يتكامل بقرب الأربعين سنة.

(٤) [القول في معنى الدليل والداد والمدلول]^(١) والمدلول له،

والمستدل والمستدل له والمستدل عليه والاستدلال^(٢)

[١٠] [أما الإتيان]^(٣) بمعنى الدليل فالدليل كل أمر صح أن يتوصل

بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم بالاضطرار^(٤) وكذلك الدلالة^(٥).

[١١] فإن قيل: أليس المرشد إلى الطريق يسمى دالاً، على معنى أنه

يفعل الدلالة، فهلا زعمتم على طريقتكم أن الدليل هو الدال؟

= وأما الذي لا يتفاوت من العقل فهو إطلاقه بمعنى العلم الضروري لجواز الجائزات
واستحالة المستحيلات. انظر إحياء علوم الدين (١/٨٧ - ٨٨).

وانظر للتفصيل في المسألة شرح الكوكب المنير (١/٨٥)، والعدة (١/٩٤).

(١) في الأصل خرم، والعبارة التي وضعها موافقة لأسلوب المصنف في الكتاب.

(٢) راجع لتعريف الألفاظ المذكورة: العدة (١/١٣١ - ١٣٥)، والحدود (٣٧ - ٤١)،

والإحكام للآمدي (١/٩)، وشرح الكوكب المنير (١/٥١ - ٥٦).

(٣) غير واضح في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم.

(٤) وعرفه ابن الحاجب بأنه «ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب

خبري». المختصر مع حاشية التفتازاني (١/٣٦).

وهذا التعريف أعم لأنه يشمل ما يفيد العلم والظن.

قال الفتوحى: «ويدخل في (المطلوب الخبري) ما يفيد القطع والظن، وهو مذهب

أصحابنا وأكثر الفقهاء والأصوليين».

شرح الكوكب المنير (١/٥٣).

(٥) انظر الكافية في الجدل (٤٦)، ولم يقيد فيه «بالاضطرار» وما ذكره المصنف هو

معناها الاصطلاحي، أما في اللغة فالدليل: ما يستدل به. قاله الجوهري، وقال

الفيومي: هو المرشد والكاشف. والدلالة ما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه، وهي مصدر

دل يدل. انظر الصحاح (٤/١٦٩٨)، والمصباح المنير (١/١٩٩).

قيل: إنما أطلقوا هذا الاسم على المرشد تجوزاً ومنهج ذلك في الأسماء يضاهاي قولهم: رجل عدل، يعنون بذلك العادل، وإن كان العدل وصف العادل بيد أنهم سموه بوصفه. وكذلك يقولون: [رجل]^(١) جور يعنون به الجائر، وهذا سبيل تسمية الدليل على معنى الدال، ثم الدليل يسمى دلالة، ومستدلّاً [به]^(٢) وحجة وسلطاناً وبرهاناً^(٣) إلى غيرها من العبارات المترادفة^(٤).

[١٢] فإن قيل: فما معنى الدال؟

قيل: هو [المرشد]^(٥) لغيره بنصب الدليل. والله تعالى دال خلقه بنصبه

-
- (١) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.
- (٢) في الأصل مطموس، والإتمام من الاقتباس في البحر المحيط (١/٩/أ).
- (٣) وقيل الحجة والبرهان: اسم لما دل على صحة الدعوى، ولهذا سمي بينة المدعي حجته وبرهانه، وليس كل دليل حجة. انظر العدة (١/١٣٣).
- (٤) وقال في الكافية في الجدل في ص (٤٦ - ٤٧): «وأما الدليل فهو الفعيل، من الدال، كالعليم من العالم، والقدير من القادر وهو الهادي، أو تقول: هو الكاشف عن المدلول، وهو الناصب للدلالة الفاعل لها، فمن وجد منه نصب الدلالة، يقال: له دال، ومن كثر منه نصب الدلالة وفعلها، يقال له: دليل، وأما الدلالة فهي ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لم يعلم، أو إلى معرفة المدلول وهي المستدل بها، والدليل قد يستعمل في موضع الدلالة، والدلالة في موضع الدليل، فمنهم من قال: ذلك مجاز، إقامة للمصدر مقام النعت والاسم، ومنهم من قال: هو حقيقة، إذ الاستعمال آية الحقيقة، وقد وجد الاستعمال، والمصير منهم إلى أنه مجاز يقتضي دلالة». انتهى بحذف الأمثلة.
- (٥) في الأصل خرم، والزيادة مما مر في السؤال أليس المرشد إلى الطريق يسمى دالاً في الفقرة (١١).

الأدلة السمعية لهم، والعقلية^(١). وهذا حقيقة الدال.

[١٣] وقد يُوصَف المخبر عن الدلالة المنصوبة بأنه دال كالواحد منا

يخبر عن دلالة [نصبها]^(٢) الله تعالى على مدلول يسمى دالاً تجوزاً.

[١٤] فإن قيل: فما معنى المدلول؟

قيل: هو الملمَس بالدليل.

[١٥] فإن قيل: [فما]^(٣) المدلول له؟

قيل: هو عبارة مشتركة بين المطلوب بالدليل كما ذكرناه في تفسير

المدلول المطلق وبين [الذي نُصِب]^(٤) له الدليل لاستدعائه عند سؤاله.

[١٦] فإن قيل: فمن المستدل؟

قيل: هذا أيضاً^(٥) متردد بين [الطالب]^(٦) للعلم بحقيقة الأمر

[المنبىء]^(٧)

(١) قال الإمام أحمد: «قواعد الإسلام أربع: دال ودليل ومبين ومستدل، فالدال: الله

تعالى، والدليل: القرآن، والمبين: الرسول ﷺ، قال الله تعالى: ﴿لَتُنَبِّئَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ
إِلَيْهِمْ﴾ [سورة النحل: ٤٤].

والمستدل: أولو الألباب وأولو العلم الذين يجمع المسلمون على هدايتهم، ولا

يقبل الاستدلال إلا ممن كانت هذه صفته» انظر العدة (١/١٣٥).

(٢) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٣) مطموس في الأصل، والمثبت موافق للسياق.

(٤) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٥) في الأصل: «أيضى».

(٦) مطموس في الأصل، والمثبت موافق للسياق.

(٧) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

عن الدلالة وبين السائل نصب الدليل^(١) على مذهب الاستفعال [المبني]^(٢) على اقتضاء الطلب.

[١٧] فإن قيل: فمن المستدل؟

قيل: هو المطالب بالدلالة.

فإن قيل: فمن المستدل له؟

قيل: هذا يتردد بين الحكم الملتمس بالنظر في الدليل وبين المطالب بالدلالة^(٣).

[١٩] فإن قيل: فما المستدل عليه؟

قيل: هو الحكم المدلول بالدليل لا غير^(٤).

(١) وقال في الكافية: «المستدل: هو الطالب للدلالة، ويطلق على من ينصب الدلالة، وعلى السائل عنها» الكافية (٤٧).

وقال القاضي أبو يعلي: «المستدل هو الطالب للدليل، فإذا طالب السائل المسؤول بالدليل فهو مستدل، لأن السائل يطلبه من المسؤول والمسؤول يطلب من الأصول». العدة (١/١٣٢).

وقال الباجي: «المستدل في الحقيقة هو الذي يطلب ما يستدل به على ما يريد الوصول إليه، وقد سمي الفقهاء المحتج بالدليل مستدلاً، ولعلمهم أرادوا بذلك أنه محتج به الآن، وقد تقدم استدلاله به على الحكم الذي توصل به إليه، ويحتج الآن به على ثبوته». الحدود (٤٠) بحذف الأمثلة منه.

(٢) مطموس في الأصل، والزيادة أشبه، لأن الياء موجودة في الأصل.

(٣) انظر العدة (١/١٣٢) وشرح الكوكب المنير (١/٥٦) وهذا يدل على أنه لا فرق بين معنى المدلول له والمستدل له.

(٤) وبه قال القاضي أبو يعلي: انظر العدة (١/١٣٢) وقال الباجي: «وقد يقع على السائل أيضاً». الحدود (٤٠) وعلى هذا المستدل عليه والمدلول له مترادفان.

[٢٠] فإن قيل : فما الاستدلال؟

قيل : هو يتردد بين البحث والنظر في حقيقة المنظور فيه وبين مسألة السائل عن الدليل^(١).

فهذه العبارة الدائرة في هذا الباب منها ما يتحد معناها وإن استعملت في غيرها كانت تجوزاً. ومنها ما يتردد بين الجائزات.

(٥) فصل

[٢١] أطبق أرباب التحقيق على أن الدلالة لا تتخصص بوجود وعدم وحدوث وقدم^(٢). يسوغ الاستدلال بالقدم والحدوث والعدم والوجود. وهذا وإن كان متفقاً عليه فربما يقرع مسامعك من بعض الجهلة المصير إلى منع الاستدلال بالعدم.

والدليل على تثبيت ذلك أن نقول ألسنا نستدل بعدم الآيات على كذب المتنبّي؟ وكذلك نستدل لعدم الأدلة والعلوم الضرورية على [انحصار]^(٣) أوصاف الأجناس فيما أدركناه، حتى لو قال القائل بم تنكرون على من يزعم أن للجواهر^(٤)... ونفى موا[رد]^(٥) الارتياب غير أن نقول لو / كانت لها[٢/ب]

(١) وقال الباجي: هو التفكير في حال المنظور فيه طلباً للعلم بما هو نظر فيه أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن. الحدود (٤١).

(٢) انظر العدة (١٣١/١).

(٣) في الأصل مطموس، والانتماء من البحر المحيط (١/١٠/أ).

(٤) مخروم في الأصل إلى أكثر من نصف سطر.

(٥) غير واضح في الأصل.

أوصاف^(١)... انحصار أوصافها فيما^(٢)... وتنافت فدل بذلك على جواز الاستدلال بالعدم.

(٦) فصل

[٢٢] اعلم وفقك الله أن الأدلة تنقسم إلى عقلي ووضعي^(٣).

[٢٣] فأما العقلي فهو ما دل على المطلوب به بوصف هو في نفسه عليه غير [مفتقر إلى]^(٤) واضع واصطلاح، نحو دلالة المحدث على المحدث والإحكام على العالم والتخصيص على المرید.

[٢٤] فأما الوضعي فما لا يدل بوصف هو في نفسه عليه. وإنما يدل بالمواضعة تخصيصاً ومن هذا القبيل جملة العبارات الدالة على المعاني في اللغات.

[٢٥] وألحق المحققون بهذا الفن المعجزات الدالة على صدق

(١) في الأصل خرم.

(٢) في الأصل طمس وخرم.

(٣) وقسم المصنف فيما بعد الدلالة على عقلي وسمعي. انظر الفقرة (٣٨) وفي الإرشاد: قسم الأدلة إلى العقلي والسمعي. انظر ص (٨).

وقسم الزركشي الدليل إلى ثلاثة أقسام سمعي وعقلي ووضعي وقال: فالسمعي: هو اللفظي المسموع، وفي عرف الفقهاء: هو الدليل الشرعي أعني الكتاب والسنة والإجماع والاستدلال، وأما عرف المتكلمين فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعي فلا يريدون به غير الكتاب والسنة والإجماع قاله الآمدي في الابكار. انظر البحر المحيط (١/٩/ب).

(٤) ما بين المعقوفتين غير واضح في الأصل، وما وضع أشبه بالرسم المتبقي.

الأنبياء^(١) وشرح ذلك يستقصي في أصول الديانات.

[٢٦] ثم اعلم أن ما دل عقلاً لم يسغ انقلابه عن كونه دليلاً. فلا يتقرر

في المعقول حدوث غير دال على محدث.

وأما الأدلة الوضعية فقد تتبدل المواضع فيها فلا يؤول التبدل فيها إلى

أوصاف أنفسها^(٢).

(٧) فصل

[٢٧] الدليل لا يقتضي مدلوله ولا يوجبه إيجاب العلة^(٣) معلولها^(٤)

بل يتعلق بالمدلول على ما هو به من النعت ويتبع وصفه في التعلق.

ولا يقتضي له ثبوت وصف كالعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به، ولا

(١) من قوله «والحق المحققون» إلى هنا اقتباس في البحر المحيط (١/٩/ب)، ونقل الزركشي عن الأمدى أنه قال في الابكار: «الذي ذهب إليه شيخنا والقاضي والمحققون أن دلالة المعجزة على صدق الرسول ليست دلالة عقلية ولا سمعية. أما الأول: فلأن ما يدل عقلاً يدل بنفسه ويرتبط بمدلوله لذاته، ولا يجوز تقديم غيره، وقد تقع الخوارق عند تصرف الدنيا مع عدم دلالتها على عدم تصديق مدعي النبوة، فإنه لا إرسال ولا رسول إذ ذاك. وأما الثاني: فلأن الدلالة السمعية متوقفة على صدقه، فلو توقف صدق الرسول عليها لكان دوراً، بل دلالتها على صدقه غير خارج عن الدلالات الوضعية النازلة منزلة التصديق، وكانت نازلة من الله منزلة قوله: «صدق» انظر البحر المحيط (١/٩/ب).

(٢) من قوله «ثم اعلم» إلى هنا اقتباس بالمعنى في البحر المحيط (١/٩/ب).

(٣) العلة: هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه. انظر التعريفات (١٥٤).

(٤) المعلوم: هو ما جلبته العلة، أو ما ثبت بالعلة، أو ما أوجبه العلة انظر الكافية في الجدل (٦١).

يقتضي تثبيت وصف للمعلوم بل يتعلق به على ما هو به من النعت وإيضاح ذلك بالمثال، أن الحدوث لما دل على المحدث استحال القول بأنه يوجهه بل يتعلق به على ما هو [به] (١).

ومقصدا من هذا الفصل التحرز من عبارات يطلقها المتجانف عن حقائق هذا الفن نحو قول القائل: الدليل يوجب كذا. والدلالة تقتضي مدلولها، إلى غير ذلك فتحاش من أمثالها. وإن أطلقتها فاعلم أنه متجاوز في إطلاقها. والكلام في الأدلة يطول. وفيما ذكرناه مقنع إن شاء الله تعالى.

(٨) القول في حقيقة النظر

[٢٨] إن قيل: ما حقيقة النظر؟

قيل: النظر لفظ يتردد بين معان، فقد يطلق والمراد به الرؤية، وقد يرد والمراد به الانتظار والرقبى (٢) وقد يرد والمراد به التحنن والتعطف وقد يرد والمراد به الاعتبار (٣).

[٢٩] فإن قيل: فما المراد به في اصطلاح المتكلمين (٤)؟

قيل: أكثر الناس فيه، فمنهم من قال هو التأمل والتفكر في الدليل وهذا مدخول، فإن التدبر في الشبهة يسمى نظراً حقيقة على اصطلاح القوم.

(١) الأصل مطموس والإتمام من البحر المحيط (١/٨/أ).

(٢) في الأصل: «الرقبا».

(٣) انظر تعريف النظر لغة في الصحاح (٢/٨٣١) والقاموس المحيط (٢/١٤٤) - (١٤٥).

(٤) انظر تعريف النظر اصطلاحاً في البرهان (١/١٢٦) وشرح تنقيح الفصول (٤٢٩) والبحر المحيط (١/١١/أ) والإحكام للآمدي (١/١٠) وإرشاد الفحول (٥) وشرح الكوكب المنير (١/٥٧).

والأصح في ذلك أن يقال هو الفكر الذي يطلب به معرفة الحق في ابتغاء العلوم وغلبات الظنون وهذا ما ارتضاه رضي الله عنه^(١).

[٣٠] ثم ينقسم النظر إلى الصحيح والفاسد^(٢) مع اندراج القسمين في حقيقة النظر.

[٣١] فإن قيل: قد أنكرت طائفة من العقلاء إفضائه إلى العلم^(٣)

(١) ونقل الآمدي عنه أنه قال: «هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو ظناً». وعرفه الآمدي بأن النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الأمور السابقة بالعلم أو الظن المناسبة للمطلوب بتأليف خاص قصد التحصيل ما ليس حاصلًا في العقل» انظر الإحكام (١٠/١).

وقال القاضي أبو يعلي هو: «الفكر في حال المنظور فيه، والمنظور فيه هو الأدلة والأمارات الموصلة إلى المطلوب» العدة (١٨٤/١).

وقال إمام الحرمين في البرهان عن حقيقة النظر: «إنه تردد في أنحاء الضروريات ومراتبها» ثم قال بعد قليل: «فالنظر عندنا مباحثة في أنحاء الضروريات وأساليبها، ثم العلوم الحاصلة على أثرها كلها ضرورية»، ثم أتى بالأمثلة ووضحها وقال: «ولكنها لما انقسمت إلى مهجوم عليه، وإلى ما يحتاج فيه إلى تقسيم وفكر، سمي أحد القسمين نظرياً والثاني ضرورياً» البرهان (١٢٦/١، ١٣٨، ١٤٠) قال الزركشي: «وهذا نقض لقوله إن «كلها ضرورية» وأما حصره النظر في الضروريات فلا يستقيم فإنه قد يكون في غير الضروريات ضرورة ثم هو منقوض بالشك» البحر المحيط (١/١١/١).

(٢) انظر المواقف (٢٢).

(٣) وهم ثلاث فرق: الأولى: من أنكروا إفادته للعلم مطلقاً وهم السمنية. والثانية: المهندسون وهم الذين قالوا: إنه يفيد العلم في الهندسيات دون الإلهيات. والثالثة: الملاحدة قالوا: النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم. انظر المواقف (٢٤)، (٢٦).

فحققوا مذهبكم .

قيل: المطالب بذلك لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون قاطعاً ببطلان النظر حاصراً للعلوم في مدارك الحواس^(١) على ما اشتهر من مذهب نفاة^(٢) النظر^(٣) وإما أن يكون مستريباً غير قاطع .

[١/٣] فإن كان قاطعاً قيل له /^(٤)... من جحد النظر إلى جحد الضروريات .

وأما^(٥)... النظر وبطالان المصير إلى حصر العلوم في مدارك الحواس . وكان السائل قاطعاً فإن [قال]^(٦) لست أقطع بمذهب ولكن أوضحوا لي صحة افضاء الدليل على المدلول فأهون الطرق عليه أن نقول: اعتبر الأدلة في المسائل واختبرها تجدها سائقة إلى العلم بالمدلولات . فهذا من أحسن ما يتمسك به على نفاة النظر .

(٩) فصل

[٣٢] النظر على مذاهب أهل الحق لا يولد العلم بالمنظور فيه . وقد

(١) الحواس: آلات وأسباب متوسطة بين النفس والجسد والمدرك، وهي خمس:

السمع والبصر والشم والذوق واللمس . انظر القاموس المحيط (٢/٢٠٧) .

(٢) في الأصل: (نفات) .

(٣) وهم السمنية . انظر المواقف (٢٤) ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (١/٢٣) .

(٤) من هنا حوالي سطرين مخروم في الأصل .

(٥) ما بعده مخروم في الأصل .

(٦) غير واضح في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم .

صارت القدرية^(١) إلى أن النظر يولد العلم^(٢) وقد صحت^(٣) الأدلة عليهم في إفساد التولد^(٤) في جملة الديانات^(٥).

[٣٣] فإن قالوا: النظر إذا صح وارتفعت العوائق فيعقبه العلم بالمنظور فيه لا محالة فدل أنه يقتضيه ولا معنى لاقتضائه إياه إلا التولد فإنه لا يتعلق به تعلق العلة بمعلولها بدليل أن العلم بالمنظور لا

(١) القدرية هم المعتزلة، وإنما سموا قدرية لإنكارهم القدر، انظر السنة لابن أبي عاصم (١/١٥٠) والفرق بين الفرق (٩٣ - ٩٤).

(٢) الذين قالوا: إن النظر إذا وجد بشروطه يفيد العلم، اختلفوا في كيفية حصوله إلى أربعة أقوال: أحدها: إنه مستلزمه عادة بإيجاد الله تعالى كحصول الشيع عقب الأكل، وهو قول الأشعري.

والثاني: أنه يستلزم العلم بالتولد وهو الحاصل عن المقدور بالقدرة الحادثة لا بالمباشرة كحركة السهم عن الرمي، وإليه ذهب المعتزلة.

والثالث: أنه يستلزم العلم عقلاً بإيجاب ذاتي أي ذاته موجبة لذلك وإليه ذهب الإمام الرازي في المحصل.

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

انظر البحر المحيط (١/١٢/أ)، والإرشاد للجويني (٢٧)، والمواقف (٢٧)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (١/٢٣ - ٢٤)، والمحصل (٤٧)، وشرح الأصول الخمسة (٥٢).

(٣) في الأصل: «صحة».

(٤) ومعنى التوليد عند المعتزلة هو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، انظر المواقف (٢٧).

(٥) انظر الرد على القائلين بالتولد في الإرشاد للجويني (٢٠٦)، والفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/٥٩).

يساوق^(١) النظر.

قيل لهم: قد يجب وجود الشيء مع الشيء أو بعده من غير إيجاب عنه وثبوت تولد. والدليل عليه وجوب وجود الكون مع وجود الجوهر. ثم لا يدل ذلك على أن أحدهما يولد الآخر. وكذلك إرادة الشيء لا تتحقق دون العلم ثم لا يوجب ذلك تولداً. ومن أوضح ما يتمسك به عليهم أن نقول: قد وافقتمونا معاشر المعتزلة^(٢) على أن من نظر وعلم ثم ذهلت نفسه عن النظر وتذكر فيعقب التذكر العلم كما يعقب ابتداء النظر ثم اجتمعتم على أن تذكر

(١) قال الفيومي: «تساوقت الإبل تابعت قاله الأزهري وجماعة، والفقهاء يقولون تساوقت الخطبتان، ويريدون المقارنة والمعية وهو ما إذا وقعتا معاً، ولم تسبق أحدهما الأخرى، ولم أجد في كتب اللغة بهذا المعنى». المصباح المنير (٢٩٦/١)، وانظر لسان العرب (١٠/١٦٦).

(٢) المعتزلة هم أصحاب واصل بن عطاء وكان من تلامذة الحسن البصري سأل الحسن يوماً عن حكم أصحاب الكبائر، فتفكر في ذلك وقبل أن يجيب هو — قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر بل هو في منزلة بين منزلتين لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن فقال الحسن اعتزل عنا واصل، فسمى هو وأصحابه معتزلة.

والمعتزلة على فرق يجمعهم القول بأن الله قديم، والقدم أخص وصف ذاته ونفوا الصفات، فقالوا هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا بعلم وقدرة وحية وقالوا بخلق القرآن، ونفوا رؤية البارئ تعالي في الدار الآخرة، وقالوا: إن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ونفوا القدر، وقالوا: إن صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر لكنه فاسق في منزلة بين منزلتين. انظر الملل والنحل (١/٥٤) والفصل في الملل والاهواء والنحل (٢/١١٣).

النظر لا يوجب العلم^(١).

فإن قيل: فما الذي يصددهم عن ارتكاب ذلك؟

قيل: لو قالوه نسبوا إلى هدم معظم أصولهم. وذلك أنهم وافقونا على أن التذكر للدليل السابق قد يحصل ضرورياً^(٢) من فعل الله عز وجل فلو كان مولوداً للعلم بالمدلول لزم منه كون العلم بالمدلول فعلاً لله تعالى و... ذلك يسوقهم إلى تجويز كون معرفة الله تعالى من فعل الله وهذا من أعظم ما ينكرونه.

(١٠) فصل

[٣٤] فإن قيل: إذا صح النظر في الدليل تضمن الافضاء إلى العلم بالمدلول فهل تقولون: إن النظر الفاسد والفكر في الشبهة يؤدي إلى الجهل^(٤) والريب؟

قيل: النظر في الشبهات لا يقتضي جهلاً ولا شكاً^(٥) وكذلك كل نظر فاسد لا يتضمن شيئاً من أضداد العلم. والذي يحقق ذلك أن الدليل يتعلق بمدلوله على وجه يؤدي النظر فيه إلى العلم بالمدلول. وأما الشبهة فلا تعلق

(١) انظر نقل هذا القول عن المعتزلة في الإرشاد للجويني (٢٧)، والمواقف (٢٧).

(٢) لفظ «ضر» مخروم.

(٣) ههنا لفظ مطموس.

(٤) الجهل: هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه. انظر التعريفات (٨٠).

(٥) الشك: هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر انظر التعريفات

(١٢٨).

لها بأضداد العلوم^(١) حتى تقتضيها لتعلقها بها اقتضاء الدليل العلم بالمدلول.

والدليل على ذلك أيضاً أن النظر في الشبهة لو كان يقتضي جهلاً لزم اطراد هذا الاقتضاء. ونحن نعلم أن العالم بحقائق الشبهات إذا نظر لم تسقه إلى الجهل^(٢) والدليل لما كان مقتضياً للعلم بالمدلول يقود كل من صح نظره فيه إلى العلم [بالمدلول]^(٣).

(١١) القول في شرائط صحة الوجوه التي منها تدل الناظر

[٣/ب] [٣٥] اعلم أن النظر إنما / يصح بشرائط^(٤) . . . أن لا يكون الناظر

(١) من أول الفصل إلى ههنا نقله الزركشي في البحر المحيط من التلخيص بشيء من التصرف وزاد بأن ابن القشيري تبع الإمام في ذلك، انظر البحر المحيط (١/١٢/ب)، وقال الرازي: «النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة، وقيل إنه قد يستلزم، وهو الحق عندي لما أن كل من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم غني عن المؤثر وهو جهل» المحصل (٤٩).

وهناك مذهب ثالث وهو أن الفساد إن كان من المادة استلزمه، وإلا فلا إذ الضروب الغير المنتجة لا تستلزم اعتقاداً أصلاً. انظر المواقف (٣٣)، وانظر للتفصيل في المسألة: الإرشاد (٧)، والشامل (١٥).

(٢) وناقشه الرازي: «بأنه معارض بأن النظر في الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيد العلم، فإن جعلت هناك شرط الإفادة اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فهو جوابنا عما قاله». المحصل (٤٩).

(٣) في الأصل مطموس، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٤) في الأصل: (بشرايط) وما بعده خرم سطر، انظر للتفصيل المواقف (٢٨). والبحر المحيط (١/١١/ب).

عالمًا [بالمطلوب] ^(١) لأن العلم بالشيء ينافي ال[استدلال] ^(٢).

[فإن قيل:] ^(٣) العالم منا ينصب طرقاً من الأدلة على ما علمه بعد حصوله ^(٤)...

قيل: الأدلة التي ينصبها لا تفضي به إلى العلم. وليس مقصده التوصل بها إلى العلم فإنه متصف به، وإنما [مرامه] ^(٥) أن يتوصل إلى تمهيد الطرق وليعلم أنها تنزل منزلة أول دليل اعتصم به فمطلوبه جعلها أدلة لا التوصل إلى مدلولها.

ومن شرائط النظر كمال عقل الناظر.

ومن شرائطه أيضاً أن يعلم الوجوه التي منها تدل الأدلة ولا يكفيه العلم بذات الدلالة مع الذهول عن الوجه الذي منه تدل الدلالة.

فإذا تجمعت هذه الشرائط فأنهى الناظر ولم يعقه عائق ولم يعقب كمال النظر آفة تضاد حصول العلم بالمنظور فيه فيحصل العلم لا محالة وإذا اختل شرط من هذه الشرائط فسد ولم يفيض ^(٦) إلى العلم.

(١٢) القول في وجوب النظر

[٣٦] فإن قيل: هل يجب النظر عندكم؟

(١) في الأصل خرم، والاتمام من البحر المحيط (١/١١/ب).

(٢) مطموس في الأصل، والمثبت يدل عليه بقاء أسنان كلمة السين، والسياق.

(٣) في الأصل خرم والزيادة يقتضيها السياق.

(٤) ما بعده مطموس في الأصل إلى أربع كلمات.

(٥) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم.

(٦) في الأصل: «يفضي».

قيل: أجل.

فإن قيل: فما الدليل على وجوب أبعمب العقل تءركونه أم بقضية السمع؟

قيل: لا تءرك الواجبات على أصول أهل الحق بقضية العقل. ولكنها^(١) تءرك بموجبات الأدلة السمعية^(٢).

فإن قيل: فما الدليل على وجوب النظر سمعاً؟

قيل: قد ثبت وجوب المعارف^(٣) اتفاقاً. وقد ثبت تعلق التكليف بها ثم تحقق انقسام العلوم إلى الضرورية والكسبية، وثبت توقف الكسبية على قضية الأدلة ففي الاتفاق على وجوب المعارف مع توقفها على صحيح النظر أوضح الدلالة على وجوبه فإن وجوب الشيء يقتضي وجوب ما لا يتم إلاً به^(٤).

(١) في الأصل: «لاكنها».

(٢) انظر المسألة بالتفصيل في الإرشاد (٨)، والمواقف (٢٨).

(٣) أي معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله.

(٤) وقال ابن القشيري إن الإجماع قام على وجوب معرفة الله، ولا يحصل إلاً بالنظر وما لا يتم الواجب إلاً به فهو واجب.

وقال الزركشي: «وقال بعض نبلاء المتأخرين: هذا الذي قالوه من وجوب النظر مبني على أن كل إنسان ابتداء غير عارف بالله حتى ينظر ويستدل فيكون النظر أول الطاعات وهذا خلاف ما عليه السلف وجمهور أهل العلم، بل الأمر بالعكس فإنه لا يوجد قط إنسان إلاً وهو يعرف ربه عز وجل ولا يعرف له حال لم يكن فيها مقراً حتى ينظر ويستدل، اللهم إلاً من عرض له ما أفسد فطرته ابتداء فيحتاج معه إلى النظر».

(١٣) فصل

[٣٧] فإن قيل: فهل تطلقون اسم الدلالة على أخبار الآحاد والمقاييس

والعبر المقتضية وجوب العمل دون العلم؟

قيل: ما صار إليه معظم المحققين أن اسم الدلالة يتخصص بما يقتضي العلم من الأدلة السمعية والعقلية. فأما ما لا يقتضي العلم فسمى أمارة^(١)

قال الزركشي: «قلت: وهذا جنوح إلى أن المعرفة ضرورية لا نظرية والصحيح الثاني، إذ لو كانت ضرورية لكان التكليف بها محلاً، ونحن مكلفون بمعرفته، قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾». البحر المحيط (١/١٢/ب).

وما قاله الزركشي محل نظر، فإن القول: بأن التكليف لا يكون إلاً بالنظري غير صحيح، بل ما كلف الإنسان بمعرفته قد يعرفه ضرورة بأن يلهمه الله تعالى بذلك الشيء، وقد يعرفه استدلالاً.

وبمثل هذا يرد على من قال بوجود النظر لمعرفة الله تعالى معللاً أن معرفته لا تحصل إلاً بالنظر، فإن حصول معرفة الله تعالى غير منحصر في النظر، بل قد يصل الإنسان إليها بالفطرة، وذلك إذا لم يطرأ عليها ما يفسدها، وقد يصل إليها بالإلهام ابتداءً من غير نظر واستدلال.

قال عز الدين بن عبد السلام: «الأصح أن النظر لا يجب على المكلفين إلاً أن يكونوا شاكين فيما يجب اعتقاده، فيلزمهم البحث عنه والنظر فيه إلى أن يعتقدوه أو يعرفوه». انظر البحر المحيط (١/١٢/ب)، وانظر الرد المفصل على من قال: إن معرفة الله لا تحصل إلاً بالنظر، في الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٣٥).

(١) ويرى الآمدي أن الأصوليين اصطلاحوا على ذلك، فقال: «والأصوليون يفرقون بين ما أوصل إلى العلم، وما أوصل إلى الظن فيخصون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم، واسم الأمارة بما أوصل إلى الظن» الإحكام (٩/١) قال الزركشي: «وليس =

وهذا لو رُدَّ إلى حقيقة اللغة في الإطلاق لم يبعد. فإن العرب لا تفصل في هذا المقصد بين الأمانة والدلالة. ولو قلب قالب ما قدمناه في الترتيب فسمى الدلالة المفضية إلى العلم أمانة، وما يقتضي غلبة الظن دلالة، لم يكن مبعداً بيد أن أرباب الحقائق^(١) اصطَلحوا على ما قدمناه. وراموا بذلك تحقيق الجنسَيْن. وهذا اختلاف هين المدرك.

وذهب جمهور الفقهاء إلى تسمية الكل دلالة.

[٣٨] ثم اعلم أن الدلالة تنقسم إلى عقلي وسمعي.

فأما العقلي فينقسم إلى ما يقتضي القطع وإلى ما لا يقتضيه.

فأما ما يقتضي القطع فنحو الأدلة في أصول العقائد.

وأما ما لا يقتضي القطع ويتشبه فيه بشواهد العقل فنحو تقويم

= كذلك بل المصنفون في أصول الفقه يطلقون الدليل على الأعم من ذلك، وصرح به جماعة من أصحابنا كالشيخ أبي حامد والقاضي أبي الطيب والشيخ أبي إسحاق وابن الصباغ، وحكاه عن أصحابنا، وسليم الرازي وأبي الوليد الباجي من المالكية، والقاضي أبي يعلى وابن عقيل والزاغوني من الحنابلة. البحر المحيط (١/٩/١)، ولمعرفة رأي القاضي أبي يعلى والباجي انظر العدة (١/١٣١)، والحدود (٣٨).

وقال ابن الصباغ: اختلف المتكلمون في إطلاق اسم الدليل على الظن وإنما قصد بهذه التسمية الفصل بين المعلوم والمظنون، فأما في أصل الوضع فلم يختلفوا في أن الجميع يسمى دليلاً وضعاً، ولذلك قال ابن برهان وابن السمعاني: الفقهاء لا يفرقون بينهما وفرق بينهما المتكلمون وهو راجع إلى اللفظ دون المعنى.

انظر البحر المحيط (١/٩/١).

(١) أي المتكلمون.

المقومات وحصر مبالغ النفقات المترتبة على مقادير الحاجات فهذا /... [١/٤]] «وكذلك السمعي ينقسم إلى ما يقتضي القطع وهو يتضمن العلم، وإلى ما لا يقتضيه كأخبار الآحاد والمقاييس السمعية، فكما لا يوصف باقتضاء العلم، لا يوصف باقتضاء غلبة الظن، و» [١] هذا مما يزل فيه معظم الفقهاء [٢] ووجه التحقيق في ذلك يداني ما قدمناه [٣] من عدم إفضاء الشبهة إلى الجهل. وفيما قدمناه مقنع ولكن قد تعم العادة بحصول غلبات الظنون في أثرها من غير أن تكون متضمنة لها [٤].

(١٤) القول فيما يعلم

عقلاً وسمعاً تخصيصاً أو جمعاً

[٣٩] اعلموا وفقكم الله أن من العلوم ما لا يتوصل إليها إلاً بأدلة

العقول.

ومنها ما لا يتوصل إليها إلاً بأدلة السمع، ومنها ما يتوصل إليها بدلالة

سمعية تارة وعقلية أخرى [٥].

فأما ما لا يتوصل إليه من العلوم الكسبية إلاً بأدلة

العقول فهي كل علم لا تتم معرفة الوحداية والنبوات إلاً

(١) في الأصل خرم، والإتمام من البحر المحيط (١/٩/ب)، مع نقص في أوله بمقدار سطرين.

(٢) اقتباس في البحر المحيط (١/٩/ب)، من قوله: (وهذا مما يزل...).

(٣) في الفقرة (٣٤).

(٤) اقتباس في البحر المحيط (١/٩/ب) بتصرف من قوله: ولكن قد تعم...

(٥) انظر المسألة في البرهان (١/١٣٦)، والمواقف (٣٩).

به^(١) ثم المعارف تنقسم في ذلك على ما يستقصى في الديانات . وإنما قلنا ذلك لأن دلالة السمع لا تثبت في حق من لم يحط علماً بثبوت المرسل والمرسل، فاستحال تلقّي هذه العلوم من الدلالة التي لا تثبت إلا بتقديمها . وأما ما ينحصر دركه في الدلالة السمعية فهو^(٢) جملة الأحكام الشرعية التي منها التقيح والتحسين والوجوب والندب والإباحة والحظر إلى غيره من مجاري الأحكام الشرعية . وأما ما يصح أن يعلم بالعقل تارة وبالسمع أخرى فهو كل علم لا يتعلق بأحكام التكليف ولا يتوقف التوحيد والنبوة على الإحاطة به . وذلك نحو درك جواز الرؤية والعلم بجواز الغفران للمذنبين والعلم بصحة التعبد بالعمل بخبر الواحد والقياس إلى غير ذلك من الشواهد .

(١٥) القول في معنى التكليف

[٤٠] التكليف في أصل اللغة صادر من الكلفة وهي المشقة^(٣) .

والمعني به في اصطلاح القوم إلزام الله عز وجل العبد ما على العبد فيه كلفة^(٤) ويتضح ذلك بتفصيله في الأبواب التي تأتي تترى .

(١) قال في البرهان (١/١٣٦) : «فأما ما لا يدرك إلا بالعقل، فحقائق الأشياء، ودرك استحالة المستحيلات وجواز الجائزات ووجوب الواجبات العقلية لا التكليفية .

(٢) في الحاشية : (ن - فمنها) .

(٣) انظر الصحاح (٤/١٤٢٤)، والقاموس المحيط (٣/١٩٢) .

(٤) ونقل إمام الحرمين في البرهان عن القاضي أبي بكر أنه قال في تعريفه : «الدعاء إلى ما فيه كلفة» وعلق عليه فقال :

«والأوجه عندنا في معناه أنه إلزام ما فيه كلفة، فإن التكليف يشعر بتطويق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف، والندب والكراهية يفترقان بتخيير المخاطب، والقول في ذلك قريب، فإن الخلاف فيه آيل إلى المناقشة في عبارة الشرع، نعم الشرع يجمع الواجب والحظر والندب والكراهية» . البرهان (١/١٠١) .

فصل (١٦)

[٤١] ما صار إليه المحققون خروج النائم والمجنون والمغلوب على عقله والسكران الخارج عن حد التمييز عن قضية التكليف^(١).

والجملة في ذلك أن كل حالة تنافي العلم بتوجيه الأمر تنافي تحقيق التكليف. وصار بعض الفقهاء إلى إطلاق القول بتكليف السكران^(٢) والنائم في بعض الأحكام.

والدليل على استحالة تعلق التكليف بمن لا يعقل مع البناء على إحالة تكليف ما لا يطاق أن نقول: لو قدر تعلق التكليف بمن لا يعقل لم يخل ذلك

= وانظر تعريف التكليف اصطلاحاً في الكافية في الجدل (٣٥)، وروضة الناظر (٤٨)، وشرح الكوكب المنير (٤٨٣/١)، والتعريفات (٦٥)، والمدخل لابن بدران (٥٨).

(١) وهو مذهب الغزالي وابن عقيل وابن قدامة وابن برهان والآمدي والمعتزلة وأكثر المتكلمين. انظر البرهان (١٥/١)، والمستصفي (٨٤/١)، والروضة (٤٨ - ٤٩)، والإحكام (١٥٢/١)، والمسودة (٣٥)، والوصول إلى الأصول (٨٨/١).

(٢) وإليه ذهب الإمام الشافعي في الأم (٢٥٣/٥)، وهو الصحيح من مذهب الإمام أحمد كما قال الفتوح في شرح الكوكب المنير (٥٠٦/١)، ونقل عنه سبع روايات في المسألة، وقال المجد ابن تيمية: «السكران مخاطب، هذا مذهب الفقهاء قاطبة. قاله ابن برهان، قال خلافاً للمتكلمين من أصحابنا المعتزلة» المسودة (٣٥).

وقال ابن برهان أيضاً: «المراد بالخطاب عند الفقهاء ثبوت الفعل في الذمة، ولما لم يتصور المتكلمون هذا منعه». انظر البحر المحيط (١/٩٢).

قال ابن اللحام: «ومحل الخلاف في السكران عند جمهور أصحابنا، إذا كان أتماً في سكره، فأما إن أكره على السكر فحكمه حكم المجنون». القواعد والفوائد الأصولية (٣٩).

من أحد أمرين: إما أن يقدر مع تقدير ارتفاع الموانع، وإما أن يقدر مع بقائها فإن قيد تعلق التكليف بهم مع انتفاء الموانع من العقل فهذا مما يتفق عليه وهو تكليف عاقل على التحقيق. وإن قدر تعلق التكليف بهم مع بقاء الموانع كان مستحيلاً. وذلك لأن العلم بالمكلف مقدمة تقرر التكليف فلا تقرر [ب/٤] للتكليف / [قبل العلم به... (١)] والذي يوضح الحق في ذلك أن العلم بالنبوات لما [كان متوقفاً على العلم با] لصانع (٢) لم يتقدر ثبوته دون تقديم العلم بالصانع. وكل ما (٣) ذكرناه مستند إلى أصل. وهو إحالة القول بتكليف المحال وشرط قيام المكلف بامتنال أمر المكلف تصور القصد منه إلى ما كلف.

فإذا كلف القصد في حالة لا يتصور منه القصد مع تقدير استبقاء الموانع كان عين تكليف المحال. وبهذه الطريقة استحال تكليف البهائم والذين لا يميزون من الأطفال.

[٤٢] فإن قال قيل: أليس الرب تعالى خاطب السكارى بقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَفْرَبُوا الضَّكَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ (٤).

وهذا من أقوى ما يعتصمون به. وقد أكثر المحققون في تأويل الآية (٥)

(١) مخروم في الأصل. والسياق يقتضي ما أثبتته، ولم أهتم إلى الباقي.

(٢) في الأصل خرم، والعبارة الموضوعية مناسبة للمحل.

(٣) في الأصل (كلما).

(٤) سورة النساء: الآية (٤٣).

(٥) فمنهم من قال المراد بالسكر سكر النوم. وهو قول الضحاك، ومنهم من قال المراد

«بالسكارى» الحاقن وهو قول عبيدة السلماني، انظر الجامع لأحكام القرآن

(٢٠١/٥).

والأسد منها أن يقال: إن اسم السكران ينطلق على النشوان^(١) الذي لا ينسل عن ربة التمييز كما ينطلق على الطافح المغشي عليه. فيحمل السكر على ما لا ينافي التمييز^(٢).

فإن قيل: هذا التأويل ينافي سياق الآية. فإن الرب تعالى قال: ﴿حَقَّ تَعَلَّمُوا مَا نَقُولُونَ﴾^(٣) فدل ذلك على منافاة الحالة السابقة للعلم؟

قيل: قد يطلق نفي العلم في حق العالم مع تبدي أسباب الاضطراب فيه حتى لا يستبدع في التخاطب أن يقال للرجل الذي حاد من سنن الصواب: لست تعقل ما تقول. وليس المعنى به إخراجه عن أحزاب العقلاء. وكذلك قوله عز وجل: ﴿حَقَّ تَعَلَّمُوا مَا نَقُولُونَ﴾^(٤) أي حتى تنتهوا إلى حالة تعلمون فيها موجبات الخضوع والخشوع فيما تقيمونه من الصلوات. وهيهات كيف يتقبل في مسألة استندت الدلالة فيها إلى تكليف المحال^(٥) بظاهر هو عرضة للتأويل.

(١) قال الفيومي النشوة: السكر، ورجل نشوان مثل سكران. انظر المصباح المنير (٦٠٦/٢).

(٢) وبه فسرهما ابن برهان في الوصول وقال: «والشيء قد يسمى باسم ما يؤول إليه». انظر الوصول (٨٩/١).

(٣) سورة النساء: الآية (٤٣).

(٤) سورة النساء: الآية (٤٣).

(٥) هناك فرق بين تكليف المحال وبين التكليف بالمحال، فالأول: هو ما كان المحال فيه راجعاً إلى الأمور نفسه كتكليف الغافل، والثاني: هو ما كان المحال فيه راجعاً إلى الأمور به، كالجمع بين الضدين، انظر التمهيد للإسنوي (١١٢)، ونهاية السؤل (١٣٧/١).

[٤٣] فإن قيل: أليس النائم يضمن ما يتلف في نومه ويقضي الصلوات التي تمر عليه مواقيتها إلى غير ذلك من الأحكام؟

قيل: هذا تخيل منكم فإننا نقول: لا يخاطب في حال نومه بشيء مما قلموه بيد أنه إذا تيقظ توجه إليه الخطاب بدياً^(١).

فإن قيل: إنما يخاطب في اليقظة بسبب ما تقدم منه في نومه.

قلنا: مقصدنا نفي الخطاب في حال النوم. فأما ثبوت أسباب تستند [إلى]^(٢) تثبيت الأحكام في اليقظة فمما لا ننكره.

[٤٤] والذي يحقق ذلك اتفاق الكافة على استحالة [دخول]^(٣) فعل الحميم المالك لأمر نفسه تحت تكليف القريب ثم قد يصدر منه قتل على سبيل الخطأ [فيكون]^(٤) العقل على قربه ويتوجه مقتضى التكليف في تأدية العقل عليه ويستند ذلك إلى [ما لا]^(٥) يندرج تحت تكليفه وهو فعل قربه.

[٤٥] والذي يحقق ذلك أن الذين لا يميزون من الصبيان لا يكلفون وفاقاً.

وإن كان لو أتلف شيئاً ثم بلغ طولب بقيمة المتلف^(٦) فاستتبت المسألة

(١) أي حادثاً، قال الفيومي «بدأ البئر احتفرها فهي بديء، أي حادثة وهي خلاف العادية القديمة». المصباح المنير (٤٠/١).

(٢) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٣) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٤) مطموس في الأصل، وما وضعته أقرب إلى المعنى.

(٥) مطموس في الأصل، وما وضعته أقرب إلى المعنى.

(٦) انظر المستصفي (٨٣/١)، وروضة الناظر (٤٨)، والإحكام للآمدي (١٥١/١)،

= وكشف الأسرار (٤/٢٤٦، ٢٤٠)، والإبهاج (١٥٨/١).

ووضح الحق فيها وبالله التوفيق.

(١٧) فصل

[٤٦] فإن قيل: قد دللت على استحالة تكليف من لا يعقل، فهل تطردون / قود هذا الدليل في [الساھي والغافل، قيل^(١): ما سها عنه [٥/]] المرء فلا يتحقق تعلق التكليف به مع سهوه عنه وما قدمناه من الدليل يطرد في هذه المسألة. وإن أحببت إعادة الدلالة في معرض تخصص بهذه الصورة، قلت: التكليف يقتضي إلزام المكلف القصد إلى امتثال أمر المكلف فيما كلف، والسهو عنه ينافي قصد الامتثال فيه مع تقدير استمرار السهو، والذي يوضح ذلك أنه لو ساغ ما قاله الخصم أنه لو جاز تكليف الساهي مع سهوه لجاز تقييد الخطاب بسهوه حتى يرد الخطاب مقيداً به، وتمثيله أن يرد الأمر بالقصد إلى ما القاصد ساه عنه. فهذا في نهاية التناقض. فإن من قال لمن هو دونه: اقصد فعلاً في حال كونك ساهياً عنه كان مبعداً، فكيف يتحقق منه العلم بالسهو عن الأمور به، ولو علم سهوه عنه كان عالماً به غير ساه، فلما استحال تقييد الخطاب بذلك تصريحاً استحال انطواؤه عليه تضمناً^(٢) وهذا ما لا محيص عنه وبالله التوفيق.

= قلت: ضمان المتلف لا يتوقف على البلوغ، بل يطالب ولي أمره بإداء قيمة المتلف.

(١) وفي الأصل خرم والإتمام من المستصفي، والسياق.

انظر هذه المسألة في المستصفي (١/٨٤)، والمحصول (٤/٤٣٧)، وروضة الناظر (٤٩)، والتمهيد للأسنوي (١١٢)، ونهاية السؤل (١/١٣٦)، وكشف الأسرار (٤/٢٧٦)، والقواعد والفوائد الأصولية (٣٠)، وتيسير التحرير (٢/٢٦٣).

(٢) ووفق ابن اللحام بين القولين، بأن يحمل قول من قال: «ليس بمكلف حال نسيانه»، =

(١٨) القول في

صحة دخول فعل المكره تحت التكليف

[٤٧] مقصدنا من هذا الباب لا يتبين إلا بعد أن تحيط علماً بأن الإكراه لا يتحقق على مذاهب المحققين إلا مع تصور اقتدار المكره، فالذي به رعشة ضرورية لا يوصف بكونه مكرهاً في رعدته ورعشته وإنما المكره من يخوَّف ويضطر إلى أن يحرك يده على اقتدار واختيار^(١) فإذا تمهدت هذه القاعدة فلا استحالة في تكليف ما يدخل تحت اقتداره واختياره مع تحقق قصده وعلمه^(٢).

وقد زعمت القدرية أنه لا يصح تكليف المكره^(٣) مع موافقتهم إيانا

= على أنه لا إثم عليه في تلك الحال في فعل أو ترك، وأن الخطاب لم يتوجه إليه، وما ثبت له من الأحكام المعلقة به فبدليل خارج، ويحمل قول من قال: «هو مكلف» على أن الخطاب توجه إليه وتناوله وتأخر الفعل إلى حال ذكره، وامتنع تأييمه لعدم ترك قصده لهذا». القواعد والفوائد الأصولية (٣٠ - ٣١).

(١) من قوله بأن الإكراه إلى هنا اقتباس في الإبهاج (١/١٦٢)، بتصرف يسير.

(٢) انظر تفصيل الكلام عن تكليف المكره في البرهان (١/١٠٦)، والمستصفي

(١/٩٠)، والروضة (٥٠)، والإحكام للآمدي (١/١٥٤)، والإبهاج (١/١٦٢)،

وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع (١/٧٢)، وفواتح الرحموت (١/١٦٦)،

وكشف الأسرار (٤/٣٨٣)، وشرح الكوكب المنير (١/٥٠٨)، ونشر البنود

(١/٣٢)، وشرح الأصول الخمسة (١٤٥، ٣٣٠).

(٣) قال ابن برهان في الأوسط: «وهذا خطأ في النقل عنهم، بل عندهم أنه مخاطب،

بل هو أولى من الخطاب من المختار، لأن التكليف تحميل ما فيه كلفة ومشقة،

وحالة المكره أدخل في أبواب التكليف والشاق من حالة المختار، بسبب أنه مأمور

بترك الفعل الذي أكره عليه وواجب الانقياد عليه والاستسلام، وموعود عليه الأجر =

على اقتداره. ثم زادوا عزمًا وصاروا إلى أن القدرة تتعلق بالضدين^(١)
والمكره المقتدر على ما أكره عليه مقتدر على فعله وتركه.

ونحن معاشر أهل الحق^(٢) نصير إلى أنه إذا قدر على ما أكره عليه لم
تتعلق قدرته بتركه^(٣) والكلام في الإلجاء والإكراه يتعلق بأبواب

والثواب، إلا أن العلماء رأوا في كتبهم أن الملجأ ليس بمخاطب فظنوا أن الملجأ
والمكره واحد، وليس كذلك، بل الملجأ هو الذي لا يخاطب عندهم، وهو الذي
لا قدرة له على الترك، بل يكون مدفوعاً ومحمولاً... الخ.

قال الزركشي: «وأما قول ابن برهان إن المعتزلة لا يخالفون في تكليف المكره،
فليس كذلك لما سبق من نقل الفحول عنهم» البحر المحيط (١/٩٤/ب).

أقول: ما قاله ابن برهان هو الظاهر من كلام القاضي عبد الجبار فإنه قال: «إن
القبايح تنقسم إلى ما يتغير حاله بالإكراه، وإلى ما لا يتغير حاله بالإكراه، فالأول:
هو كل ما لا يتعدى عنه إلى غيره، وذلك كإظهار كلمة الكفر، فإن ذلك قبيح ولا
إكراه، ثم إذا أكره عليه يجوز له أن يقول ذلك، لا على الاعتقاد له والتدين به، بل
على أنكم كلفتموني إظهاره والقول به، أو على أن النصارى يقولونه، والثاني من
هذين القسمين: ما يتعدى ضرره إلى الغير ذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك.

فإن ما هذا سبيله لا يتغير بالإكراه، بل يلزم المكره أن يضع مع نفسه إن عقاب الله
تعالى أعظم من عقاب هذا المكره، فلو أقدمت على ما يكرهني عليه استحقت
عقوبة أشد من هذا». شرح الأصول الخمسة (٣٣٠).

ومثله قال في تقسيم المناكير، وزاد بأنه في حالة الإكراه في المال يجوز إتلاف مال
الغير بشرط الضمان. انظر شرح الأصول الخمسة (١٤٥).

أما قولهم: إن الإلجاء منافي للتكليف، فانظر له شرح الأصول الخمسة (٥٩).

(١) قول المعتزلة إن القدرة تتعلق بالضدين. فانظر له شرح الأصول الخمسة (٢٧٨).

(٢) أي الأشاعرة.

(٣) هذا القول مبني على أن القدرة تقارن الفعل ولا تتقدم عليه، وهو مذهب الأشاعرة =

.....
= خلافاً للمعتزلة، فإنهم ذهبوا إلى أن القدرة تتقدم الفعل ولا تقارنه.

والصواب أن القدرة على نوعين: قدرة بمعنى الصحة والسعة وتوفر الأسباب وسلامة الآلات، فهذه هي مناط التكليف، مناط الأمر والنهي وهي موجودة في المكلف مسلماً كان أو كافراً، وهذه لا تجب مقارنتها للفعل بل تكون مقدمة عليه ومقارنة له، وبدونها لا يمكن أن يتوجه التكليف إلى العبد، وهذه صالحة للضدين: الفعل والترك، وهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَى سَبِيلٍ﴾ [آل عمران: ٩٧].

فأوجب الحج على المستطيع، فلو لم يستطع إلا من حج، لم يكن الحج قد وجب إلا على من حج، ولم يعاقب أحد على ترك الحج، وهذا خلاف المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَقْرَأُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَأَطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤].
وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٢٥].

فالمراد بالاستطاعة في هذه الآيات استطاعة الأسباب والآلات، وأمر الله مشروط بهذه الاستطاعة فلا يكلف الله من ليس معه هذه القدرة، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وهذا النوع من الاستطاعة لم يهتد إليه الأشاعرة، ولذا أنكروا تقدم القدرة على الفعل معللين أن القدرة عرض، والعرض لا يبقى زمانين.

والنوع الثاني من القدرة: قدرة بمعنى التوفيق والهداية. وهذه تكون مقارنة للفعل، وموجبة له وتحصل للمطيع دون العاصي، وهي ليست مناطاً للتكليف، وهذه هي المنفية في قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠].

وهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

وهذه القدرة أنكرتها المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد: إن أقدار الله للمؤمن =

التعديل^(١) والتجوير. وإنما نبهناك على طرف منه حتى لا تغفل عن هذا الباب. وإن أحببت أن تعتصم بنكته تخالف أصول الكلام، وتليق بمحافل الفقهاء قلت: اجمع العلماء قاطبة على توجه النهي على المكره على القتل عن القتل، وهذا عين التكليف^(٢) في حال تحقق الإكراه، وهذا ما لا منجاة منه^(٣) وقواعد الباب تستقصي في الديانات إن شاء الله عزَّ وجلَّ.

= والكافر، والبر والفاجر سواء، وإن العبد هو الذي يهدي نفسه. وهذا القول مخالف للنصوص الصريحة الواردة في الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ يَحْدِلْ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الشَّجَرَةِ﴾ [الكهف: ١٧]. وقال في حديث قدسي: «يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم» رواه مسلم في كتاب البر، باب تحريم الظلم (١٣٢/١٦)، وغير ذلك من الآيات والأحاديث.

انظر للتفصيل شرح العقيدة الطحاوية (٤٨٨) ومجموع فتاوى ابن تيمية (١٧٢/١٨ - ١٧٣).

(١) معنى التعديل والتجوير عند المتكلمين: هو القول: إن كل ما فعله الله عزَّ وجلَّ فهو عدل وحق وحكمة سواء وصلنا إلى درك تلك الحكمة أم لم نصل، وهو متصرف في ملكه ومملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا يتصف فعله بالجور والظلم، قال تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦].

أما المعتزلة فالتعديل عندهم أن أفعال الله تعالى لا تكون إلا موافقة لمقتضى عقولهم من المصلحة، فما حسنه العقل فهو الصادر من الله تعالى وهو عدل، وما قبحه العقل فهو جور، ولا يصدر من الله تعالى.

وبناء على ذلك أوجبوا على الله ما حسنت عقولهم، ونفوا عنه ما قبحت عقولهم. انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل (٩٨/٣)، والملل والنحل (٥٢/١).

(٢) من بداية الفصل إلى هنا اقتباس في البحر المحيط (٩٤/١ - أ - ب)، بالاختصار.

(٣) ونسب الإمام في البرهان هذا التمثيل إلى القاضي أبي بكر، ولم يرض بذلك، =

(١٩) القول في تكليف الصبي^(١)

[٤٨] اعلم، وفقك الله: أن ما نرتضيه انقطاع التكليف عن الصبيان. ومن العلماء من يزعم أن بعض أحكام التكليف يتعلق بهم. وهو زلل، فإن المعنى بالتكليف توجه الأمر وطلبات الشرع، والمكلف هو الله [عزَّ

فقال: «وقد ألزمهم القاضي رحمه الله إثم المكره على القتل فإنه منهي عنه، أثم به لو أقدم عليه، وهذه هفوة عظيمة، فإنهم لا يمنعون النهي عن الشيء مع الحمل عليه، فإن ذلك أشد في المحنة واقتضاء الثواب، وإنما الذي منعه الاضطرار إلى فعل مع الأمر به» البرهان (١/١٠٧)، وما حكاه الإمام في البرهان عن المعتزلة حكاه الغزالي والقرطبي والسهيلي عنهم مثله. انظر المنحول (٣٢)، والبحر المحيط (١/٩٥).

وعلى هذا القول، الخلاف بين المعتزلة وغيرهم في تكليف المكره ينحصر فيما إذا كان الإكراه موافقاً للشريعة، مثل لو أكره الكافر على الإسلام فأسلم، فهل أدى ما كلف؟ عند الجمهور نعم، لأنه قادر على تركه، خلافاً للمعتزلة فإنهم قالوا لا يصح التكليف مع الإكراه.

أقول: المكره على ما أمر به لا يخلو من أمرين: أما أن يؤدي الفعل بقصد الطاعة أو لا، فإن أداه وهو غير قاصد الطاعة فلا يثاب عليه بالاتفاق، وإن أداه بقصد الطاعة، بحيث لو ترك لكان يفعله، فلا يمتنع أن يثاب عليه، لكنه هل يكون مكرهاً؟

قال الإمام الغزالي: «لا يكون مكرهاً، وإن وجد صورة التخويف».
المستصفى (١/٩٠ - ٩١).

(١) انظر الكلام في تكليف الصبي في الإحكام للآمدي (١/١٥)، والمستصفى (١/٨٣)، والوصول إلى الأصول (١/٩٠)، وأصول السرخسي (٢/٣٤١)، وروضة الناظر (٤٨)، وكشف الأسرار (٤/٢٤٦، ٢٤٠)، وشرح الكوكب المنير (٤٩٩/١).

وجلاً^(١)] ونحن نعلم قطعاً أن الطلبات من الله تعالى لا تتعلق بالصبيّة كما لا يتعلق بهم التوعد بالعقاب^(٢) . . . عند تقدر المخالفة.

فإن قيل : أليس يضرب ابن عشر ويؤمر بالصلاة؟

قيل : إنما يتعلق / التكليف بوليه^(٣)، ثم . . .^(٤) طويل للعلماء قيل [ه/ب] تجب في أموالهم . . .^(٥) عقلاً ورود الشرع بتكليف الصبيان مع منع تكليف . . .^(٦) فلا يجوز تعلق التكليف به . وأما من يعقل منهم فيجوز ذلك عقلاً بيد أن رأينا توعد الشرع وتوجه الطلبات من الله تعالى منقطعة عنهم تبين لنا انقطاع التكليف عنهم سمعاً.

(١) هذه الكلمة مخرومة في الأصل سوى العين منها.

(٢) هذه الكلمة مخرومة في وسطها، وما وضعت يدل عليه السياق، وبعدها لفظ مطموس لم يقرأ.

(٣) قال الغزالي: إن الصبي «مأمور من جهة الولي، والولي مأمور من جهة الله تعالى إذ قال عليه السلام: مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وذلك لأنه يفهم خطاب الولي ويخاف ضربه، فصار أهلاً له، ولا يفهم خطاب الشارع إذ لا يعرف الشارع، ولا يخاف عقابه، إذ لا يفهم الآخرة». المستصفي (١/٨٤)، وحدث «مروهم بالصلاة» أخرجه أبو داود في باب متى يؤمر الغلام بالصلاة (١/١٣٣)، والترمذي في باب ما جاء متى يؤمر الصبي بالصلاة. وقال حسن صحيح (٢/٢٥٩).

(٤) في الموضوعين خرم إلى أكثر من نصف سطر.

(٥) المرجع السابق.

(٦) بعده خرم إلى نصف سطر.

(٢٠) فصل

[٤٩] فإن قيل: أليس التكليف يتعلق بالأفعال، ووجودها وحدوثها يستند إلى قدرة الله تعالى. فما الوصف الذي يتعلق به التكليف؟

قيل: لا يتعلق التكليف بذوات الأفعال ولا بحدوثها. فإن ذلك مستند إلى قدرة الله تعالى. وإنما يتعلق التكليف باكتساب العبد للأفعال والكلام في الكسب^(١) ومعناه، وتبيين متعلق القدرة الحادثة يستقصي في الديانات إن شاء الله عزَّ وجلَّ.

ولما صارت المعتزلة إلى أن القدرة الحادثة تقتضي إيجاد الأفعال باختراعها زعموا أن التكليف يتعلق بالإيجاد والأحداث.

(٢١) القول في بيان الصفات

التي يشترط كون المأمور به عليها ليصح الأمر به

[٥٠] فأول وصف نشترط فيه أن يكون مما يصح من المأمور . .

(١) قال الباقلاني: «معنى الكسب أنه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله، فتجعله بخلاف صفة الضرورة، من حركة الفالج وغيرها، وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش من الفالج». التمهيد (٣٠٧). قلت: قد سبق أن بينت في التعليق على الفقرة (٤٧)، أن التكليف يتعلق بالقدرة الصالحة للضدين، وهي تكون قبل الفعل ومع الفعل، أما القدرة المقارنة الموجبة للفعل، فلا يتعلق بها التكليف، فالقول إن التكليف يتعلق بالكسب على المعنى الذي بينه الباقلاني قول موافق للجبرية، ولذلك قيل: ثلاثة أشياء لا حقيقة لها طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم وكسب الأشعري. انظر مجموع فتاوى ابن تيمية (١٢٨/٨).

اكتسابه^(١) ويندرج تحت هذا الوصف صحة حدوث المأمور به. فإنه

(١) أي أن لا يكون تكليفاً بالمحال، والمحال على نوعين محال لذاته، ومحال لغيره، والمحال لذاته هو الذي يكون ممتنعاً عقلاً وعادة، كالجمع بين الضدين.

والمحال لغيره على نوعين، الأول أن يكون ممتنعاً عقلاً لا عادة، كالإيمان ممن علم الله أنه لا يؤمن، والثاني أن يكون ممتنعاً عادة لا عقلاً، كالمشي من الزّمن.

انظر شرح المحلى على جمع الجوامع (٢٠٦/١)، وبالاختصار المحال على ثلاثة أقسام، محال عقلاً وعادة، ومحال عقلاً لا عادة، ومحال عادة لا عقلاً. انظر شرح تنقيح الفصول (١٤٣).

وقسم بعض العلماء المحال إلى خمسة أقسام، ولكنها راجعة إلى الثلاثة المذكورة. انظر الوصول (٨٢/١)، ونهاية السؤل (١٤٧/١)، وشرح الكوكب المنير (٤٨٤/١).

واتفق العلماء على أن النوع الثاني منه جائز وواقع تكليفه واختلفوا في غيره. فمنهم من قال إنه جائز مطلقاً، وإليه ذهب الرازي والبيضاوي، وابن السبكي، والقرافي وابن برهان، وهو مذهب جمهور الأشاعرة، وإليه ذهب الغزالي في الاقتصاد، ومنهم من قال إنه ممتنع مطلقاً وبه قال أكثر المعتزلة، والشيخ أبو حامد الأسفرائيني، وابن دقيق العيد، وابن الحاجب.

ومنهم من فرق بينهما: فمنع المحال لذاته وأجاز المحال لغيره، وإليه ذهب الأمدي، ومعتزلة بغداد، وابن قدامة.

ثم القائلون بالجواز، اختلفوا في وقوعه، فذهب الأكثرون إلى أنه غير واقع وذهب بعضهم إلى أنه واقع، وإليه ذهب الرازي في المحصول (٣٦٣/٢/١)، وعلى مذهب الأشعري التكليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة قال به إمام الحرمين في البرهان (١٠٣/١).

وانظر المستصفي (٨٦/١)، والمنحول (٢٤)، والاقتصاد (١١٢)، وإرشاد الفحول

(٩)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٩/٢)، والإبهاج (١٧١/١)،

وروضة الناظر (٥٢)، وجمع الجوامع (٢٠٦/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٤٣)، =

لا يتحقق صحة الاكتساب إلا فيما يتحقق فيه الحدوث. فاندرج تحت ما ذكرناه تخصيص تصور الاكتساب بالمأمور فإن تصور ذلك من غيره لا يقتضي تثبيته مأموراً به في حقه. والوصف الآخر أن يكون معلوماً متميزاً للمأمور مما ليس منه أو أن يكون في حكم المعلوم بأن يكون المأمور ممن يصح أن يعلمه^(١).

[٥١] فإن قيل: فلو اجتزيتم بقولكم يشترط أن يكون مما يصح اكتسابه، ألم يكن فيه اكتفاء؟

قيل: هذا يستند إلى أصل في الديانات، وهو أنه هل يصح الاكتساب وتعلق القدرة الحادثة بمقدروها مع جهل القادر بالمقدور. وهذا مما اختلف فيه سلفنا. والأصح عدم اشتراط العلم. ولكن وإن لم يشترط تعلق العلم بالمقدور يشترط كون المقدور مما يصح العلم به. ولا يشترط في كون المأمور به مأموراً به نفس تعلق العلم به.

ولكن^(٢) لو كان بحيث يصح العلم به صح الأمر به. وهذا المعنى يتحقق في كل ما يصح أن يكتسب. فخرج لك من مضمون ذلك، إن اكتفيت بقولك شرط المأمور به أن يكون مما يصح من المأمور اكتسابه صح، بيد أن البسط أقرب إلى الإفهام.

= والوصول (٨١/١)، وشرح الكوكب المنير (٤٨٤/١)، والإحكام للآمدي (١٣٤/١).

(١) هذا احتراز عن سؤال وهو أن الكافر مأمور بالإيمان بالرسول عليه الصلاة والسلام وهو لا يعلم كونه مأموراً به، وأجيب بأن العلم به ممكن باستعمال العقل والتفكير في الأدلة. انظر المستصفي (٨٦/١).

(٢) في الأصل «لاكن» وهكذا في كل محل.

[٥٢] فإن قيل : فما الدليل على اشتراط ما شرطتموه؟

قلنا: أما الدليل على صحة كونه مكتسباً للمأمور فهو أنه لو لم يشترط ذلك لزم منه تجويز تكليف المحال. وتصور تعلق التكليف بما لا يدخل تحت قبيل مقدورات العبد كالأجسام / والألوان ود... (١) [منع تكليف (١/٦) المحال واستقضاؤه] (٢) يطول.

[٥٣] فإن قيل: فلم شرطتم كونه [معلوماً متميزاً للمأمور؟ قيل: في تثبيت] (٣) كونه مكتسباً تثبيت لكونه في حكم المعلوم فإن ما صح كونه مكتسباً للمأمور صح كونه معلوماً. وأيضاً فإن المقصد من التكليف أن يقدم المكلف على ما أمر به أو يجتنب ما نهى عنه. ولن يتحقق ذلك إلا بأن يعرفه بعينه. والأمرُ بالشيء بعينه مع استحالة العلم بعينه من قبيل المحالات.

(٢٢) فصل

[٥٤] قد يكون المأمور به مما يصح كونه مراداً للمأمور بإرادة مؤثرة في كونه قرينة كالعبادات الواجبة بعد ثبوت أصل المعارف. وقد يكون بحيث لا يتقدر قصد القرينة فيه. وذلك نحو النظر الأول قبل تقرر العلم بالصانع فإنه مأمور به ولا يتصور من المأمور قصد التقرب فيه، ولما يعلم بعد الرب الذي يتقرب إليه بامثال أوامره، فهذا أصل أهل الحق في وصف المأمور به وشرطه.

(١) خرم في الأصل بمقدار سبع كلمات.

(٢) ما بين المعقوفين مطموس، وما وضعتة أشبه بالرسم المتبقي.

(٣) في الأصل خرم، والزيادة يدل عليها السياق.

[٥٥] وذكر المعتزلة أوصافاً تستند إلى أصولهم في الديانات يطول شرحها بيد أنا نذكرها بأعيانها.

فمنها: أن قالوا: يجب أن يتصف المأمور به بالحسن وهو وصف زائد عندهم راجع إلى نفس المأمور به. وكذلك يتصف المنهى [عنه]^(١) بالقبح.

ومنها: أن يكون المأمور به شاقاً على المكلف.

ومنها: أن لا يكون حادثاً. وأن لا يكون منقضياً ماضياً وأن تكون القدرة عليه مفعولة.

وأن لا يكون المأمور مكرها وملجأ وأن يكون مراداً للأمر به وأن يكون مما يقصد به إثابة المأمور وأن لا يكون ممنوعاً من فعله بوجود ضده^(٢).

فهذه أوصاف شرطوها لأصولهم. فأما الحسن والقبح فسيأتي فيهما باب^(٣) إن شاء الله عزَّ وجلَّ، وأما اشتراطهم كونه شاقاً فلأجل قولهم: المقصد من التكليف إثابة المكلف على ما يناله من المشقة، وأما قولهم أن لا يكون حادثاً فلأن الحادث موجود، ولا يتعلق القدرة عندهم بموجود. وأما اشتراطهم أن لا يكون وقته ماضياً. فلأنه إذا مضى وقت استحال وجوده لاختصاصه بالوقت الماضي إذا كان مما لا يصح بقاؤه، وهذا يتعلق بأصل في تحقيق الإبدال، يستقصي في أحكام القدر في الديانات. وأما اشتراطهم وجود القدرة عليه فلقولهم إن تكليف ما لا قدرة عليه للمكلف قبيح وهذا

(١) كلمة «عنه» ساقطة من الأصل، وهي موجودة في المعتمد (١/١٨٢).

(٢) راجع قول المعتزلة في المغني لعبد الجبار (١٧/١٠٧، ١١٦)، والمعتمد

(١/١٧٧ - ١٨٢).

(٣) انظر: الفقرة (٦٠) وما بعدها.

باطل على أصولنا. فإننا نجوز تعلق التكليف بالقيام في حال قعود المكلف مع مصيرنا إلى أن القدرة على القيام لا تسبق القيام. وأما اشتراطهم كونه غير ممنوع فلقولهم يصح أن يكون القادر ممنوعاً عن مقدوره ونحن نحيل القول بذلك. وأما اشتراطهم انتفاء الإكراه والإلجاء فقد سبق في باب مفرد. (١).

وأما اشتراطهم كونه مراداً للآمر فلأعظم الأصول في الديانات. وهو إرادة الكائنات. وأما اشتراطهم كونه مما يصح الإثابة عليه فلأصلهم في الصلاح والأصلح.

وكل هذه الأصول باطلة على مذهب أهل الحق (٢).

(٢٣) القول في بيان

المطلوب من قضية / التكليف... (٣)

[٦/ب]

[٥٦] ... هي بأوصاف راجعة إلى أنفس الأفعال عقلاً كما يتصف الجوهر بكونه متحيزاً عقلاً. ويتصف الكون بكونه مقتضياً تخصيصاً بمكان أو تقديره عقلاً وتتصف العلة بكونها موجبة معلولها عقلاً. فهذه الأوصاف، وجملة أوصاف الأجناس تتعلق بوجودها وذواتها تخصيصاً.

[٥٧] وأما الأحكام الشرعية فليست بأوصاف الأفعال أصلاً. والمحرم شرعاً قد يكون مثلاً للواجب في كل الأوصاف بيد أنهما يفترقان في قضية السمع مع استوائهما وتمائلهما في حكم العقل وجوداً.

(١) انظر: الفقرة (٤٧) وما بعدها.

(٢) أي الأشاعرة.

(٣) في الأصل خرم إلى ثلاثة أسطر.

وزهب بعض المتممين إلى هذا الفن إلى أن المطلوب بالتكليف ذات الفعل .

واعتل هذا القائل بضرب من الجهالات . وقال : لو قدر عدم الفعل انتفت الأحكام فدل أن الأحكام هي ذوات الأفعال .

قيل : ولو قدر عدم الأجسام وجب انتفاء الأعراض ثم لم يدل ذلك على أن الأعراض هي عين الأجسام . ثم نقلب عليه ذلك فنقول : إن صح الاستدلال على كون الحكم عين الفعل بانتفائه عند عدم الفعل صح الاستدلال على أنه غير الفعل لتحقق بقاء الفعل مع انتفاء الأحكام . وهذا ما لا جواب عنه .

[٥٩] فإن قيل : كما يوصف الفعل بكونه موجوداً فعلاً عرضاً مقدوراً معلوماً فكذلك يوصف بكونه حلالاً حراماً . فإذا وجب الأوصاف التي استشهدنا بها إلى أنفس الأفعال فكذلك المختلف فيه . وأردفوا ذلك بأن قالوا : إذا لم تصرفوا الأحكام إلى ذوات الأفعال وأوصافها فما معناها عندكم؟ أهي عبارة عن وجود أو عدم؟ ففصلوا قولكم فيها .

قيل : ما استفصا لكم عن حقيقة مذهبنا . فهو أولى ما نبدأ به فالأحكام هي أخبار الله عزَّ وجلَّ عما يطلب بالشرائع وإذا تعلق كلام الرب عزت قدرته بالمطالب السمعية فهو حكمه علينا . فخرج لك من ذلك أن الحكم يؤول إلى كلام الله تعالى عند تعلقه بالمطالب السمعية وأما ما استروحوا إليه من قولهم أن الفعل ينعت بكونه حلالاً حراماً كما ينعت بكونه موجوداً فعلاً ، فهذا استروح إلى التسميات ، والإطلاقات المنطوية على الحقائق والمجازات . والمعنى بكونه حلالاً حراماً محرم . والمعنى بكونه محللاً محرماً

[أن] (١) الرب أخبر المكلفين بالتحري في فعل والاجتناب عن فعل. وهذا ما لا يرجع إلى أنفس الأفعال وجوداً بحال.

(٢٤) القول في معنى الحسن والقبح (٢)

في حكم التكليف

[٦٠] اعلم، وفقك الله أن الحسن قد يطلق والمراد به اعتدال الخلق / [٧/]

(١) في الأصل: «فإن»، والصواب ما أثبتته.

(٢) فائدة: انتقد الزركشي إطلاق الأصوليين القبح في مقابلة الحسن، قائلاً: إن الحسن يقابله السيء، والقبيح يقابله الجميل، واستشهد بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾ [فصلت: ٣٤].

وقوله: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧].

قال الزركشي: «ومن حكم التقابل مقابلة الأعم بالأخص، والأخص بالأخص، والقبيح أخص من السيء كما أن الجميل أخص من الحسن وأبلغ من المدح معه، ولذلك يقال حسن جميل، ولا يقال جميل حسن، لأنه لا ينزل من الأعلى إلى الأدنى، بخلاف العكس». البحر المحيط (١/٤٤/ب).

وقد رجعت إلى كتب اللغة فوجدته موافقاً لإطلاق الأصوليين، وإليك بعض النصوص، قال الخليل في كتاب العين (٣/٥٣): «القبح والقباحة نقيض الحسن، عام في كل شيء».

وقال ابن دريد في جمهرة اللغة (٢/١٥٦): «الحسن ضد القبيح والحسن ضد القبح».

وقال الجوهري في الصحاح (١/٣٩٣): «القبح نقيض الحسن».

وقال أيضاً: «الحسن نقيض القبح، والحسنة خلاف السيئة»، الصحاح (٥/٢٠٩٩).

وقال ابن منظور في اللسان (٢/٨٧٧): «الحسن ضد القبح ونقيضه».

وقال الفيروز آبادي في القاموس (١/٢٤١): «القبح بالضم ضد الحسن».

وقال: «الحسن بالضم الجمال، والحسنة ضد السيئة».

وتناصف الصور وتركب [الأجسام]^(١) . . . في العادات وكذلك القبح يطلق، والمراد به ضد ذلك في الخلق، وهذا ما لا نقصد [في هذا]^(٢) الفن. وإنما المقصد تحقيق ما يحسن في قضية التكليف ويقبح.

[٦١] فحقيقة الحسن في حكم التكليف إذاً كل فعل لنا الثناء شرعاً على فاعله به والقبيح كل فعل لنا الذم شرعاً لفاعله به^(٣) وربما يعبر القاضي في تحقيق الحسن فيقول ما أمرنا بمدح فاعله^(٤). وربما يتخالج في الصدور من ذلك شيء فإن المباح يسمى حسناً^(٥) ولا يتحقق توجه الأمر بمدح فاعله

(١) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي، ثم بعده كلمة لم تقرأ.

(٢) في الأصل خرم، والزيادة يقتضيها السياق.

(٣) انظر تعريف الحسن والقبيح في العدة (١/١٦٧)، والمستصفي (١/٥٦)، والمحصول (١/١٣٢)، والإحكام للآمدي (١/٧٩)، ومختصر ابن الحاجب (١/١٩٨)، مع الشرح والحواشي، وشرح الكوكب المنير (١/٣٠٠)، والبحر المحيط (١/٤٤/ب).

(٤) وقال في الإنصاف (٤٩): «الحسن ما وافق الأمر من الفعل». وبناء على تعريف القاضي المباح لا يسمى حسناً، وقد صرح بذلك في هذا الكتاب في الفقرة رقم (٢٠٩).

(٥) هذا عند الجمهور خلافاً لبعض المعتزلة والباقلاني فإنهم قالوا أنه ليس بحسن ولا قبيح، وسبب الخلاف راجع إلى تفسير الحسن والقبح فإن القائلين بهذا القول قالوا: ما يوجب المدح من الأفعال فهو حسن، وما يوجب الذم فهو قبيح، وما لا يوجب المدح والذم فليس بحسن ولا قبيح.

قال السبكي: «والأصح إطلاقه عليه، للإذن فيه، ولجواز الثناء على فاعله، وإن لم يؤمر بالثناء عليه».

انظر التمهيد للأسنوي (٦١ - ٦٢)، والإبهاج (١/٦١)، والفقرة رقم (٢٠٩). من هذا الكتاب.

والعبارة التي ارتضينا^(١) أسد^(٢) إن شاء الله .

[٦٢] ثم الحسن والقبح لا يرجعان إلى وصف الفعل وحسنه^(٣) وإنما

(١) وفي البحر: «والذي ارتضينا» .

(٢) من قوله: «الحسن في حكم التكليف» إلى قوله «أسد» اقتباس في البحر المحيط (١/٤٥/أ)، بتصرف يسير .

(٣) اتفق العلماء على أن الله تعالى إذا أمر بفعل فهو حسن، وإذا نهى عن فعل فهو قبيح، لكن اختلفوا في منشأ الحسن والقبح، هل هو أمر الله ونهيه، أم نفس الفعل، فإلى الأول ذهب الأشاعرة وقالوا: معنى كون الفعل حسناً هو ورود أمر الشارع بفعله، ومعنى كونه قبيحاً هو ورود نهى الشارع عن ذلك، والأفعال بنفسها خالية من تلك الصفات .

وعلى هذا يكون معنى قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] .

يأمرهم بما يأمرهم، وينهاهم عما ينهاهم . ويحل لهم ما يحل لهم، ويحرم عليهم ما يحرم عليهم، لأنه لا حقيقة للمعروف عندهم إلا الأمر، ولا حقيقة للمنكر إلا النهي، وقال هؤلاء يجوز أن يأمر الله بالشرك، والفحشاء، وينهي عن البر والتقوى، وهو قول مخالف للكتاب والسنة والإجماع والمعقول، فإن الله نزه نفسه عن الفحشاء فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] .

والثاني: قول المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أن الحسن والقبح صفات ذاتية للفعل، لازمة له، والشرع كاشف لتلك الصفة، لا غير، والعقل مدرك لها، وقاسوا أفعال الخالق بصفات المخلوق فاثبتوا له ما حسنه عقولهم، ونفوا عنه ما قبحه عقولهم، وهو مخالف للكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] .

والقول الثالث: أن الأفعال على ثلاثة أنواع، فقسم منها يشتمل على المصلحة والمفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، مثل العدل والجور، فحسن هذا النوع وقبحه يدرك بالعقل والشرع وإذا علم بالشرع فليس معناه أنه أثبت للفعل صفة لم تكن من =

يرجعان إلى حكم الرب شرعاً على ما سبق التفصيل في الحكم ومعناه^(١).

[٦٣] وصارت المعتزلة إلى أن قبح القبيح وصف راجع إلى ذاته^(٢)

قبل، ولا يلزم العقاب في الآخرة على مرتكب القبائح من هذا النوع ما لم يرد الشرع بذلك، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٥].

وقد غلا في ذلك المعتزلة فأوجبوا العقاب في الآخرة على مرتكب القبائح المدركة بالعقل، وإن لم يرد الشرع بذلك وهو مخالف للنص.

والقسم الثاني: من الأفعال ما يكتسب الحسن والقبح بخطاب الشارع، فإذا أمر بشيء صار حسناً وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً.

والقسم الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل الأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه، فلما أسلما وتله للجبين، حصل المقصود ففداه بالذبح، فمنشأ الحكمة في هذا النوع هو نفس الأمر، لا نفس الأمور به.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «هذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو منتصف بذلك بدون أمر الشارع، والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع، وأما الحكماء والجمهور فاثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب». مجموع الفتاوي (٤٣٦/٨)، وانظر مفتاح دار السعادة (٧/٢)، وشرح الكوكب المنير (٣٠٦/١).

(١) في الفقرة (٥٧).

(٢) وقال في البرهان (٨٨/١): «واضطربت النقلة عنهم في قولهم يقبح الشيء لعينه أو يحسن، فنقل عنهم أن القبح في المعقولات من صفات أنفسها، ونقل عنهم أن القبح صفة النفس، وإن الحسن ليس كذلك، ونقل ضد هذا عن الجبائي، وكل ذلك جهل بمذهبهم فمعنى قولهم يقبح ويحسن الشيء لعينه، أنه يدرك ذلك عقلاً، من غير إخبار مخبر».

والأكثر من منهم صاروا إلى مثل ذلك في الحسن^(١) فصرفوه إلى نفس الفعل .
[٦٤] فإن قيل: قد أومأتم إلى معنى الحسن والقبیح، فما معنى قول
العلماء: هذا أحسن من هذا. وأقبح من هذا؟

قيل: قد ذكرنا أن معنى الحسن إنما هو الفعل الذي ورد السمع بتعظيم
فاعله وحسن الثناء عليه. فالأحسن هو الذي يكون الثناء المأمور فيه أكثر مما
يضاف إليه. وهذا منهج الأقبیح في وصفه.

(٢٥) فصل

[٦٥] لا يدرك بمجرد العقل حسن ولا قبیح على مذهب أهل الحق^(٢)
وكيف يتحقق درك الحسن والقبیح قبل ورود الشرائع مع ما قدمناه من أنه
لا معنى للحسن والقبیح سوى ورود الشرائع بالذم والمدح.

فالحسن إذاً على التحقيق هو التحسين. وذلك نفس الشرائع وكذلك
القبیح يرجع إلى التقبیح. وهو عين الشرع.

[٦٦] وأطبقت المعتزلة على أن حسن المعرفة والشكر وقبح الكفران،
والظلم وغيرهما مما يعدونه يدرك بالعقل. ثم أطبقوا فيما بين أظهرهم على
أن الحسن والقبیح في هذه الأصول يدرك بضرورة العقل^(٣) وهذا يستقصي في
الديانات، ولكننا نتمسك عليهم بحرفين. أحدهما: أن نقول أنتم لا تخلون

(١) من قول المصنف: «ثم الحسن والقبیح» إلى قوله: «الحسن» اقتباس في البحر
المحيط (١/٣٤/ب)، بتصرف يسير.

(٢) أي الأشاعرة.

(٣) من أول الفصل إلى قوله: بضرورة العقل» اقتباس في البحر المحيط (١/٣٤/ب،
١/٣٥)، بتصرف يسير.

إما أن تقولوا أن القبح في الكفران والحسن في الشكر يدرك استدلالاً ونظراً، وتزعمون^(١) أن ذلك معلوم ضرورة. فإن زعمتم أن ذلك يدرك بطرق الأدلة وجب أن تزعموا أن من لم يسبر الأدلة المفضية إلى إدراك الحسن والقبح لا يتصور أن يتوصل إلى إدراك ذلك. وأنتم تزعمون أبدأ أن العقلاء بأجمعهم يعلمون قبح الكفران والظلم والكذب وحسن الشكر، من عرف الدليل منهم ومن لم يعرفه، وإن أنتم زعمتم أنه مدرك ضرورة فالعلوم الضرورية مما يستوي فيها الكافة عند استواء أسبابها. ونحن لا ندرك ما تزعمونه^(٢).

[٦٧] فإن قالوا: أنتم تعلمون القبح والحسن بيد أنكم تظنون أنكم تعرفونه سمعاً وهما مدركان عقلاً.

قلنا: فهذا ينعكس عليكم. فيقال لكم وأنتم تعلمون القبح سمعاً بيد أنكم تحسبونه مدركاً عقلاً. ثم نقول: لو سلمنا لكم أننا نعرف الحسن وصبغاً للفعل ثم خالفناكم في مدركه كان يستتب لكم ما سألتموه تماماً. ومن أصلنا أننا لا نعلم بالعقل وصبغاً هو حسن أو قبح. وإنما علمنا [ب/٧] وورود / الشرائع^(٣)... لكم ذلك ادعيتم اللبس بعده في المدرك. وهذا ما لا حيلة لهم فيه.

[٦٨] فإن قيل: الدليل على أنه مدرك ضرورة أن كافة العقلاء متفقون في دركه فما من عاقل إلا ويستحسن الشكر ويستقبح الكفران. قيل: في هذا الذي ذكرناه قبل هذا السؤال اكمل الغنية في إبطال ما أبديتموه، ثم أكثر ما فيه إن سلم لكم ما زعمتموه فليس فيه استرواح.

(١) هكذا في الأصل ولعل الصواب ما تزعموا.

(٢) انظر البرهان (١/٨٩).

(٣) هذا اللفظ مطموس، وما وضع أقرب إلى الرسم المتبقي، وبعده خرم سطر.

فإننا نجوز اتفاق العقلاء على مدركه بالدليل. ولا يستبدع أن يجمع البرية على معرفة الله تعالى بالدليل. ثم لا يقتضي إجماعهم العلم الضروري.

[٦٩] فإن قيل: لو كان إدراك الحسن والقيح متوقفاً على ورود الشرائع لما علم الحسن والقيح من يعتقد بطلان الشرائع. ونحن نعلم أن الدهرية^(١) والبراهمة^(٢) يعلمون الحسن والقيح مع جحدهم أصل الشرائع.

قلنا: إن كنتم تعنون بالحسن والقيح ما تميل إليه الطباع وتهواه النفوس في غريزة الجبلات وتنفر عنها من اللذات والاهتزاز والفرح والآلام وضروب الضرر والتَّرح فهذا ما لا نناقشكم فيه: وإن كنتم تعنون بالحسن والقيح ما يتعلق بالتكليف فهم لا يعرفونه. وإن خيل لهم أنهم يعرفونه فهم مقلدون غير موقنين. وهذا كما أن العوام الذين لم يسندوا العقائد إلى الأدلة. ولم يسبروها حق سبرها ولم يميزوا بين مواقع الشبهة والأدلة لو قطعوا آراباً ما انتكصوا على أعقابهم. وهم غير عارفين بالله تعالى عندهم فكم من مقلد يحسب نفسه عالماً والأمر على خلاف ما يقدره.

(١) الدهرية هم الملاحدة الذين ينكرون الشرائع، ولا يؤمنون بالآخرة ويقولون ببقاء الدهر ولذلك سمو الدهرية. انظر الملل والنحل (٤٤/١)، ولسان العرب (٢٩٣/٤)

(٢) البراهمة فرقة من فرق الهندوس، تنسب إلى «برهما» وهو في اللغة السنسكريتية «الله»، يعتقد الهندوس أن رجال هذه الفرقة يتصلون في طبائعهم بعنصر «البرهما» ولذلك أطلق عليهم اسم «البراهمة».

وهؤلاء يشركون بالله، وينكرون النبوة، ويمنعون من ذبح الحيوان. انظر مجموع الفتاوي لابن تيمية (٥١٠/١٠، ٦٠٨/٢٨)، والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة (٥٨)، والملل والنحل (٤٦/١).

[٧٠] ومما يستدل به عليهم أن نقول: إذا زعمتم أن قبج القبيح يدرك عقلاً فلا تخلون إما أن تقولوا: القبج وصف من أوصافه كحدوثه وكونه عرضاً وكوناً وفعلاً إلى غيرها من أوصافه، أو تقولوا: لا يرجع ذلك إلى وصفه فإن زعمتم أن ذلك يرجع إلى وصفه فأول ما يلزمكم عليه أن يقال: ليس من حكم المثليين أن يتساويا في كل الأوصاف الجائزة والواجبة. ولا يجوز أن يستبد أحدهما بوصف لا يتحقق ثبوته للثاني؟، فإذا قالوا: أجل ولا بد منه.

قيل لهم: فالقتل ابتداء في حسن القتل اقتصاصاً لا يختلفان في شيء من الصفات التابعة للوجود. فوجب أن يكونا حسنين أو قبيحين.

وعندكم يجب قبج أحدهما وحسن الثاني مع تماثلهما في حقيقة الفعل، فدل أن القبج لا يرجع إلى تعيين وصف الشيء، وإذا بطل هذا القسم واستحال صرفه إلى الفعل وجب صرفه إلى مصرف آخر ولا يعقل له مصرف سوى الإذن والأمر المتعلق به بعد بطلان القسم الأول. وهذا هو السمع نفسه. وهذا ما لا محيص لهم عنه واستقصاؤه في الديانات.

(٢٦) القول في أقسام الحسن والقبيح شرعاً

[٧١] جملة أفعال المكلفين يحصرها قسمان في حكم الشرع أحدهما ما للمكلف فعله^(١) والثاني ما ليس له فعله^(٢).

[٧٢] وينقسم من وجه آخر / ثلاثة أقسام مأمور به ومنهيه عنه ومباح مأذون فيه. [١/٨]

(١) وبه عرف الحسن في «الكافية» (٣٨).

(٢) وبه عرف القبيح في «الكافية» (٣٩).

[٧٣] فأما المأمور به فينقسم إلى واجب وندب. والمنهى عنه ينقسم إلى محظور محرم وإلى مكروه.

وأما المباح فلا انقسام له. فهذه أقسامها. ونحن بعون الله نذكر لكل واحد من هذه الأقسام حداً وتحقيقاً.

[٧٤] فأما المباح فإن قيل: ما حده وحقيقته عندكم؟

قيل: ما ورد الإذن من الله تعالى في فعله وتركه من حيث هو ترك له^(١) من غير تخصيص أحدهما باقتضاء ذم أو مدح^(٢) فهذا حدّ سديد إن شاء الله تعالى يميز المباح عن المحرمات والواجبات والمندوبات والمكروهات. ويميزه أيضاً من الأفعال قبل ورود الشرائع ويشمل نفي سمة الإباحة عن أفعال الباري سبحانه فإن الإذن لا يتعلق بها.

وقد حد بعض من ينتمي إلى هذا الفن المباح بأن قال: ما كان فعله وتركه سيبين^(٣).

وهذا باطل لأنه يوجب كون فعل القديم سبحانه مباحاً فإن من أفعاله على الاتفاق ما لا يربى على ضده لو قدر لوجود ضد في الإفضاء إلى

(١) «من حيث هو ترك له» احتراز عما إذا ترك المباح لفعل معصية فإنه يذم لكن لا على أنه ترك المباح، بل على أنه فعل المعصية.

(٢) انظر تعريف المباح في الكافية في الجدل (٤٢)، والبرهان (٣١٣/١)، والعدة (١٦٧/١)، والحدود (٥٥ - ٥٦)، والمستصفي (٦٦/١)، والمحصول (١/١٢٨)، وجمع الجوامع (٨٣/١)، وتيسير التحرير (٢/٢٢٥)، وشرح الكوكب المنير (١/٤٢٢)، والبحر المحيط (١/٧٣/ب).

(٣) حكاة الغزالي بلفظ قيل ثم رد عليه. انظر المستصفي (١/٦٦).

المصالح. وجملة أفعال الباري سبحانه وتعالى على مذاهب أهل الحق
تساوى في حكمه^(١) وقد أطبقوا على استحالة وصفها بالإباحة^(٢).

(٢٧) القول في حد المندوب

[٧٥] فإن قيل: فما حد المندوب؟

قيل: هو الفعل المأمور به الذي لا يلحق^(٣) الذم والمأثم شرعاً على
تركه من حيث هو ترك له^(٤) ونتحرز بقولنا من حيث هو ترك له، عن شيء،
وهو أنه لو أقبل على ضد من أضداد المندوب إليه. وهو معصية في نفسه
فتلحقه اللائمة إذا ترك المندوب إليه ولكن لا تلحقه^(٥) اللائمة من حيث أن
ما بدأ منه ترك للمندوب إليه بل لعصيانه. وقد حد بعض أصحابنا بأنه ما كان

(١) انظر المستصفي (٦٦/١).

(٢) من قوله «وقد اطبقوا» إلى «الإباحة» نقله بالمعنى الزركشي في البحر المحيط
(١/٧٣ ب).

(٣) في الأصل الرسم غير واضح، ولعل الكاتب كتب أو لا «يخلوا»، ثم استدركه بكلمة
«يلحق» وهي الصواب، وقد أوردها الغزالي في تعريف التذب في المستصفي
(٦٦/١).

(٤) انظر تعريف المندوب في البرهان (٣١٠/١)، والكافية (٤٠)، والعدة (١٦٣/١)،
والحدود (٥٥)، وشرح تنقيح الفصول (٧١)، ونهاية السؤل، ومناهج العقول
(٤٦/١)، وروضة الناظر (٣٩)، وكشف الأسرار (٣١١/٢)، والمحصول (١/ق
١٢٨/١)، والإحكام للآمدي (١١٩/١)، وشرح الكوكب المنير (٤٠٢/١)،
وإرشاد الفحول (٦).

(٥) في الأصل: «تحلقه».

فعله خيراً من تركه^(١) من غير لائمة في تركه، وهذا يدخل عليه شيء، وهو أن من الأفعال قبل ورود الشرائع ما يكون خيراً للمرء في اقتضاء لذة ودفع مضرة ولا يسمى ندباً^(٢).

وقد حد معظم القدرية الندب بأن قالوا: ما إذا فعله فاعله استحق المدح والتعظيم بفعله، ولا يستحق الذم بأن لا يفعله^(٣).

وهذا باطل فإن تفضل الرب تعالى يتصف بهذه الصفة التي ذكرها ولا يسمى ندباً^(٤) حتى يقال: الرب سبحانه وتعالى مندوب إلى التفضل محثوث عليه، وهذا ما لا سبيل إلى إطلاقه. ولو ساغ تسمية بعض أفعاله ندباً لساغ تسمية بعضها مباحاً.

(٢٨) القول في حد الواجب ومعناه

[٧٦] فحد الواجب^(٥) كل ما ورد الشرع بالذم بتركه من حيث هو ترك له^(٦) وهذا حد مستقل بنفسه ويندرج تحت قولنا من حيث هو ترك له ما أومأنا

(١) وبه عرف إمام الحرمين في الكافية (٤٠)، وذكره الغزالي والآمدي بصيغة مجهولة. انظر المستصفى (٦٦/١)، والأحكام (١١٩/١).

(٢) انظر المستصفى (٦٦/١)، والمحصول (١/ق ١/١٢٩)، والإحكام للآمدي (١١٩/١).

(٣) انظر المعتمد (١/٣٦٤، ٣٦٨).

(٤) انظر المستصفى (٦٦/١).

(٥) انظر تعريف الواجب في البرهان (١/٣٠٨)، والكافية (٣٦)، والعدة (١/١٥٩)، والمعتمد (١/٣٦٨)، والمحصول (١/ق ١/١١٧)، وكشف الأسرار (٢/٣٠٠).

(٦) ونقل الغزالي عن الباقلاني أنه قال: «الأولى في حده أن يقال هو الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه ما». انظر المستصفى (٦٦/١)، ومثله نقل عنه الرازي في =

إليه^(١) في حد المباح والندب.

ومما يندرج تحته أن الصلاة إذا وردت مؤقتة بوقت متسع. وقلنا إنها تجب بأول الوقت فلا يتحقق تركها على مقتضى الأمر إلا بانقضاء جميع الوقت. وسنشيع القول في ذلك بعد هذا إن شاء الله تعالى.

(٢٩) مسألة

[٧٧] الواجب والفرض^(٢)...

والفرض^(٣) فزعموا أن كل فرض واجب ورُبَّ واجب لا يسمى فرضاً^(٤).

= المحصول (١/ق ١١٧/١)، وجمع الباجي بين التعريفين فقال: «ما كان في تركه عقاب من حيث هو ترك له على وجه ما»، وقوله: «على وجه ما» احتراز من الواجب المخير فيه، فإنه يترك بعضها وهو واجب، ولا إثم عليه إذا فعل واحداً منها.

انظر الحدود (٥٣ - ٥٤).

(١) في الفقرة السابقة، وتوضيحه أنه لو أقبل على ضد من أضداد الواجب بترك الواجب فيذم على ترك الواجب نفسه، بخلاف المباح والمندوب.

(٢) ههنا حرم والسياق يقتضي العبارة التالية: (إن الواجب والفرض مترادفان عند أهل التحقيق، وصار بعض الفقهاء إلى التفرقة بين الواجب والفرض) إلخ.

(٣) انظر الكلام عن الفرق بين الواجب وبين الفرض في العدة (٣٧٦/٢)، وأصول

السرخسي (١١/١)، وكشف الأسرار (٣٠٣/٢)، ومختصر ابن الحاجب

(١/٢٢٨)، مع شرح العضد، والمستصفي (١/٦٦)، والإحكام للآمدي (١/٩٨)،

والحدود (٥٥)، والوصول إلى الأصول (١/٧٨)، وشرح الكوكب المنير

(١/٣٥١)، والبحر المحيط (١/٤٧/ب)، والمحصول (١/١١٩).

(٤) وإليه ذهب الحنفية، حيث قالوا قد يطلق الواجب بمعنى الأعم عندنا وهو أن يكون

الفعل أولى من الترك مع منع الترك سواء ثبت بدليل قطعي أم بدليل ظني. انظر

التوضيح والتلويح (٢/١٢٤).

ولورد فصلهم بين العبارتين إلى التحقيق لم يبق وراءه طائل، فاستند قولهم إلى دعوى غير مقترنة ببرهان^(١) فأول ما نفاتحهم به أن نعكس عليهم كلامهم ونقلب عليهم مرامهم فنقول بم تنكرون على من يزعم أن كل واجب مفروض. وليس كل فرض واجباً على الضد مما أطلقوه. ومدارك العلوم معقولة مضبوطة فليس في العقل ما يقتضي هذا التفصيل. وليس في أدلة السمع ما يوجب وليس في وضع اللغات فصل بين المفروض والواجب نصاً. وإن ردوا ذلك إلى اشتقاق الاسمين من قضية أصلهما انتسبوا إلى إثبات اللغات قياساً ونفيها بطريق القياس. وسندل على بطلان ذلك إن شاء الله عز وجل^(٢).

[٧٨] ثم الفرض أصله في اللغة القطع. ومنه تسمى الحزة التي تستقر فيها عروة الوتر فرضة. وقد يرد الفرض بمعنى التقدير في كثير من المواضع^(٣).

وأما الوجوب فأصله من قولهم: وجب الحائط إذا سقط، ووجبت الشمس إذا سقطت وأفلت^(٤) ولعل الوجوب في أصل اشتقاقه أقرب إلى التأكيد من الفرض^(٥) فتبين أنهم ما استروحوا في تفصيلهم وتخصيصهم إلا

(١) وبهذا يظهر أن ما نسبته ابن اللحام إلى ابن الباقلاني بأن الفرض أكد عنده، فيه نظر. انظر القواعد والفوائد الأصولية (٦٣).

(٢) انظر الفقرة (١٢٤).

(٣) انظر الصحاح (١٠٩٧/٣)، والمصباح المنير (٤٦٨ - ٤٦٩).

(٤) راجع الصحاح (٢٣٢/١)، والمصباح المنير (٦٤٨).

(٥) قال الشيخ أبو حامد: «لأن لفظ الوجوب لا يحتمل غيره، بخلاف الفرض فإنه يحتمل معنى التقدير، والتقدير قد يكون في المندوب». حكاه الزركشي في البحر المحيط (١/٤٨/أ).

إلى التشهبي والتمني^(١).

[٧٩] ثم يقال لهم فصلوا مذهبكم فيما هو الواجب والمفروض؟ فإن قالوا ما علم وجوبه من طريق غير مقطوع به عن الله تعالى فهو الواجب. والمفروض ما علم وجوبه من طريق مقطوع به. وهذا الذي ذكروه لا تحقيق وراءه فإنهم قالوا: ما علمتم^(٢) وجوبه بطريق غير مقطوع [فهو واجب وهذا]^(٣) تناقض من القول. فإن الطريق المفضي إلى العلم بالوجوب إذا كان

(١) وهكذا ذكر الزركشي فإنه قال: «الفرض المقدر أعم من كونه علماً أو ظناً والواجب هو الساقط أعم من كونه علماً أو ظناً، فتخصيص كل من اللفظين بأحد القسمين تحكم». البحر المحيط (١/٤٧، ب، ١/٤٨، أ)، وأجاب الحنفية فقالوا: إن أنكروا المخالفون مباينة الاسم فلا معنى له، بعدما بينا أن معنى الواجب مخالف لمعنى الفرض، وإن أنكروا مباينة الحكم فباطل أيضاً، لأن التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعي، وبين ما ثبت بدليل ظني ظاهرة، إذ ثبوت المدلول على حسب الدليل، فمتى كان التفاوت ثابتاً بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين.

وأما قولهم: تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك، لأننا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع، ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا، ولا يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السقوط في الفرض على الوجه الذي بينا، فأنى يلزم التحكم؟ وسائر الأسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة.

انظر كشف الأسرار (٢/٣٠٤).

(٢) لم أجد تعريف الواجب والفرض عند أحد بلفظ «علم» والذي وجدته هو أن «الفرض ما ثبت وجوبه بطريق مقطوع به» والواجب ما ثبت من طريق غير مقطوع به. العدة (٢/٣٧٦)، وقال عبد العزيز البخاري: «الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقاً من غير عذر»، «وإذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب» كشف الأسرار (٢/٣٠٢).

(٣) في الأصل مطموس.

غير مقطوع به فلا يقتضي العلم فإن العلم لا يثبت إلاً مقطوعاً به . فكيف يترتب على ما لا يقطع به .

[٨٠] فإن قيل: إذا اتصل بنا خبر الواحد فنعلم وجوب العمل به . وإن

كنا لا نستيقن صحته .

قلنا: من هذا زلتم فاعلموا أنه لا يجب العمل بمقتضى خبر الواحد من خبر الواحد . وإنما يجب العمل بمقتضاه بدلالة قاطعة تتضمن العمل بأخبار الآحاد فاستند العلم بوجوب العمل بخبر الواحد إلى دلالة قطعية^(١) فهذا لو ناقشناهم .

[٨١] ثم نقول قد أثبتتم الفرضية في مسائل مع انتفاء أدلة القطع فيها

اختصاصاً منها: إنكم أوجبتم الوضوء على من افتصد^(٢) ولم ترجعوا في ذلك إلى دلالة تقطعون بها . ثم لا تتحاشون من إطلاق القول بأن الطهارة في هذه الحالة مفروضة . وفرضتم الصلاة على الذي بلغ في الوقت بعد ما أدى الصلاة^(٣) وفرضتم إتمام الصلاة على من ينحط مبلغ سفره عن مرحلتين^(٤) وفرضتم العُشر في غير الأقوات ، وفي الأقوات فيما دون خمسة أوسق^(٥) إلى غير ذلك مما يتعذر تعديده مع انتفاء أدلة القطع .

(١) انظر مثل هذا القول في البرهان (٨٥/١) .

(٢) انظر رأي الحنفية في المبسوط (٨٣/١) .

(٣) انظر المبسوط (١٥/٢) .

(٤) بل ثلاث مراحل ، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله . انظر شرح فتح القدير (٤/٢ ، ٥) .

(٥) وهو مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لأبي يوسف ومحمد . انظر الهداية (١٠٩/١) ، ومن قوله: «أوجبتم الوضوء» إلى «أوسق» اقتباس في البحر المحيط (١/٤٨/أ) ، بتصرف يسير .

[٨٢] ثم نقول: بم تنكرون على من يقلب عليكم ما مهدتموه فيقول
[١/٩] كل ما^(١) لم / يستند إلى مقطوع فهو فرض وليس بواجب. وكل ما استند إلى
قطع فيتصف بالوصفين جميعاً.

[٨٣] وقد حكي عن بعضهم أن الفرض ما يثبت بنص القرآن.
والواجب الذي لا يسمى فرضاً ما يثبت عن غير وحي مصرح به^(٢).
وكل ما قدمناه ينقض عليهم ذلك.

(٣٠) القول في وصف الفعل بأنه مكروه^(٣)

[٨٤] اعلم، وفقك الله أن القول في ذلك ينقسم، فربما تطلق الكراهية^(٤)

(١) في الأصل (كلما).

(٢) اقتباس في البحر المحيط (١/٤٨/أ)، من التقريب بلفظ «الفرض ما ثبت بنص القرآن، والواجب ما ثبت من غير وحي مصرح به». وهذا القول منقول عن الإمام أحمد. انظر مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود ص (٧)، مع تعليق محمد بهجة بيطار، والعدة (٢/٣٧٧)، والمسودة (٥٠ - ٥١)، ونسبه الباجي في الحدود ص (٥٤)، إلى أصحاب أبي حنيفة.

(٣) راجع لتعريف المكروه البرهان (١/٣١٠)، والمستصفي (١/٦٦)، والمحصول (١/١٣٠)، والروضة (٤٤)، والتعريفات (٢٢٨)، وشرح تنقيح الفصول (٧١)، وشرح الكوكب المنير (١/٤١٣).

(٤) تطلق الكراهية على أربعة معان. الأول الحرام، وكان السلف كثيراً ما يطلق الكراهية بهذا المعنى، قال الغزالي: «كثيراً ما يقول الشافعي رحمه الله أكره كذا وهو يريد التحريم». المستصفي (١/٦٧)، وقال الفتوح: «وهو كثير في كلام الإمام أحمد رضي الله تعالى عنه، وغيره من المتقدمين، ومن كلامه أكره المتعة، والصلاة في المقابر، وهما محرمان». شرح الكوكب المنير (١/٤١٩).

وقال ابن بدران: «إن الإمامين أحمد ومالكاً يطلقانه على الحرام الذي يكون دليله =

والمراد بها ما نهي عنه تنزيهاً وندباً إلى تركه كقولنا يكره ترك النوافل .

ومن الفقهاء من لا يطلقها في مثل ذلك . ولكن يقول إذا غمضت الأدلة وصعب مدركها فافتحام موقع اللبس مكروه مع تجويز العثور على عين الحق .

[٨٥] ولن يتبين المقصد من هذا الباب إلا بإيضاح أصل . وهو أن تعلم أن ما يسمى مكروهاً في تواضع الفقهاء، فلا يتصف بكونه محرماً بل يتميز المكروه عن قبيل المحرمات كما يتميز عن المباحات والواجبات . وكذلك لا سبيل إلى المصير إلى أن المكروه ما شككنا في تحريمه فإن من الأشياء ما يتفق العلماء على كونه مكروهاً^(١) مع علمنا باستحالة تشكك الكافة في درك التحريم [ولو]^(٢) سوغنا استمرار اللبس في حكم من الأحكام على علماء الإسلام تداعى ذلك إلى نقض الأحكام فبطل المصير إلى ذلك .

= ظنياً، تورعاً منهما، المدخل (٦٤) .

والثاني: نهي تنزيه، قال الفتوحى: «إن المتأخرين اصطلحوا على أنهم إذا أطلقوا الكراهة، فمرادهم التنزيه» شرح الكوكب المنير (١/٤١٨) .

والثالث: ترك الأولى، وإن لم ينع عنه، كترك صلاة الضحى، يسمى مكروهاً، لا لنهي ورد عن الترك، بل لكثرة الفضل في فعلها .

انظر المستصفى (١/٦٧)، والمحصول (١/١٣١) .

والرابع: ما وقعت الريبة والشبهة في تحريمه، كلحم الضبع .

انظر المستصفى (١/٦٧)، والإحكام للآمدي (١/١٢٢)، وشرح الكوكب المنير (١/٤٢٠) .

(١) انظر البرهان (١/٣١١) .

(٢) في الأصل مطموس، والزيادة يقتضيها السياق .

وإنما قصدنا بذلك الرد على طائفة من محققينا لما قالوا في حقيقة المكروه ما يخشى عليه اللوم^(١) فيقال لهم: ما يتحقق استحقاق اللوم عليه فهو محرم قطعاً فكان محصول هذا [القول]^(٢) بأنه^(٣) يخشى عليه اللوم أنه يجوز تقدير حقيقة التحريم فيه وهذا مصير إلى اللبس [وهو واضح]^(٤) البطلان والذي يوضح^(٥) القول في ذلك أن نقول: إذا فرضنا الكلام في مكروه فنقسم القول [فيه ونقول]^(٦): يستحيل المصير إلى أنه مباح لما سبق من الكلام في حد المباح [ويستحيل المصير إلى أنه محرم، ويستحيل]^(٧) المصير إلى أنه مشكوك^(٨) في تحريمه فإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق بعد بطلانها إلا المصير إلى أنه مندوب إلى تركه^(٩). ومأمور بتركه غير ملوم على فعله.

[٨٦] ثم قد بينا^(١٠) أن قضايا [الشرع]^(١١) قد تتزايد فيقال هذا أحسن وهذا أقبح. ولكن وإن تزايدت فلا تخرج عن أصل الحقائق فقد يتأكد الأمر

(١) نسب في البرهان (٣١١/١)، هذا القول إلى شيخه أبي القاسم الإسكافي.

(٢) في الأصل مطموس، والزيادة تشبه الرسم.

(٣) هكذا في الأصل ولعل الصواب «بأن ما».

(٤) مطموس في الأصل، وما وضع أقرب إلى الرسم.

(٥) في الحاشية «يقطع» كأنها تشير إلى نسخة أخرى.

(٦) غير واضح في الأصل، وما وضعته أقرب إلى الرسم.

(٧) غير واضح في الأصل، وما وضعته أقرب إلى الرسم.

(٨) قوله: «المصير إلى أنه مشكوك» مكرر في الأصل.

(٩) وبه قال في الكافية في الجدل (٤١).

(١٠) في الفقرة (٦٤).

(١١) مطموس في الأصل، وما وضعته أقرب إلى الرسم المتبقي.

بترك المكروه ولا يخرج منه ذلك عن الحقيقة التي ذكرناها.

(٣١) فصل

[٨٧] فإن قيل: إذا تحقق وقوع الفعل فهل تقولون إنه مكروه لله؟

قلنا: هذا مما نتحاشى منه فإن الرب عز اسمه يوجد الأفعال ومخترعها فلا يوجد إلا ما يريد فإطلاق القول بأن الفعل [الواقع] (١) مكروه له زلل (٢). ولكن يفصل القول فيه فيقال كره الله وقوعه من أوليائه وأنبيائه أو [كره] (٣) وقوعه طاعة وعبادة، فأما كراهية أصل الوجود مع تحقق الوجود فباطل.

(٣٢) القول في معنى الصحيح والفساد

[٨٨] إذا أطلقنا لفظ الصحيح والفساد في العبادات وما ضاهاها من

أفعال الملكفين فنعني بالصحيح الواقع على وجه يوافق مقتضى الشريعة ونعني / بالفساد الواقع على وجه يخالف قضية الشرع. [٩/ب]

[٨٩] وليس ينبىء الفساد على ما [نرتضيه] (٤) عن لزوم قضاء مثله،

وكذلك لا تتضمن الصحة نفي وجوب القضاء (٥).

(١) في الأصل مطموس، والمثبت يُشبه الرسم.

(٢) لا زلل في ذلك لقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾.

وإذا فرقنا بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية لا يبقى هذا الإشكال.

(٣) في الأصل مطموس، والمثبت مناسب للمحل.

(٤) مطموس في الأصل، والكلمة الموضوعية تشبه الرسم.

(٥) وهو مذهب المتكلمين من الأصوليين. انظر المستصفي (٩٤/١)، والمحصل

(١/١) ق (١٤٢/١)، والإحكام للآمدي (١٣٠/١)، وشرح تنقيح الفصول (٧٦)،

والإبهاج (٦٧/١)، والبحر المحيط (٨٢/١) ب.

[٩٠] وذهب بعض من يعتزى إلى الأصول من الفقهاء إلى أن الفاسد الباطل ما يجب قضاؤه فتلزم إعادته، والصحيح ما تبرأ الذمة بفعله، ولا يلزم قضاؤه^(١) وإنما صاروا إلى ذلك لزلل في أصل، وهو أن الصلاة في البقعة المغصوبة صحيحة عند هذا القائل وهي واقعة على خلاف مقتضى الشريعة. فالمعنى بصحتها أنه لا يجب قضاؤها وإن كانت معصية^(٢) وسنستقصي القول

(١) وهو مذهب الحنفية والحنابلة. انظر تيسير التحرير (٢/٢٣٥)، وفواتح الرحموت (١/١٢١)، وروضة الناظر (٥٦)، وشرح الكوكب المنير (١/٤٦٥)، والتوضيح والتلويح (٢/١٢٢).

وبعبارة أخرى أن الصحة هل هي موافقة أمر الشارع في ظن المكلف أم في نفس الأمر، فبالأول قال المتكلمون، وبالثاني قال الفقهاء.

وينوا على هذا الخلاف أن صلاة من ظن أنه متطهر، وهو محدث، صحيحة عند المتكلمين، لأنه أتى بما يوافق أمر الشارع في ظنه، فاسدة عند الفقهاء، لأن صلاته في الحقيقة غير موافقة لأمر الشارع وهو كونه على طهارة، لكنهم متفقون على أنه تبين له الحدث، فيجب عليه القضاء، وإن لم يتبين له فلا يجب عليه القضاء ولا يأثم وبناء على ذلك ذهب الغزالي والقرافي إلى أن الخلاف لفظي، قال القرافي: «اتفق الفريقان على جميع الأحكام، وإنما الخلاف في التسمية».

شرح تنقيح الفصول (٧٦).

وقال الغزالي: «وهذه الاصطلاحات وإن اختلفت، فلا مشاحة فيها، إذ المعنى متفق عليه. المستصفي (١/٩٥).

وذهب الزركشي إلى أن الخلاف حقيقي، وقال: «عكس هذه المسئلة من صلى خلف الخنثى المشكل ثم تبين أنه رجل، وفرعنا على القول المرجوح أنه لا يجب القضاء، فإنها على اصطلاح الفقهاء صحيحة، لإسقاط القضاء، وعند المتكلمين باطلة، لأنها ليست موافقة لأمر الشرع». البحر المحيط (١/٨٣/أ).

(٢) من قوله: «إنما صاروا» إلى هنا اقتباس في البحر المحيط (١/٨٣/أ)، بتصرف.

في ذلك في باب^(١) مفرد إن شاء الله تعالى .

[٩١] وإذا أطلقنا الصحة في العقود والشهادات والأقارير فمعناه ثبوتها على موجب الشرع . وتوفر قضايها عليها كالأحكام المترتبة على العقود وغيرها من المقاصد . والفاسد على العكس من ذلك .

(٣٣) القول في حصر أصول الفقه

وترتيبها وتقديم الأول منها على الجملة

[٩٢] ذكر القاضي رضي الله عنه في هذا الباب جملة أصول الفقه وأدلة الشرع فأوماً إلى مراتبها ووجه تقديم بعضها على بعض في ترتيب الكتاب .

فأولها: الخطاب الوارد في الكتاب والسنة وما يتعلق به من ترتيب مقتضيات الخطاب .

والثاني: معرفة أفعال رسول الله ﷺ الواقعة موقع البيان .

وثالثها: الأخبار ومراتبها . ومنها أخبار الآحاد .

ورابعها: الإجماع .

وخامسها: القياس .

ثم إذا ترتبت هذه الأصول وتمهدت أبوابها ننعطف على وصف المفتي والمستفتي والتقليد، ثم نوضح انتفاء الأحكام قبل ورود الشرائع .

[٩٣] فإن قيل: ذكرت السنة مع خطاب الكتاب في صدر الأدلة، ثم

(١) انظر الفقرة رقم (٥٢٢) .

ذكرتم الأخبار في درجة أخرى فما الوجه فيه؟

قيل: أما ما يثبت عن الرسول ﷺ قطعاً فيعلم أن المقتضى للحكم نفس السنة. وهو المذكور في صدر الأدلة. وأما الخبر الذي أطلقنا في الرتبة الأخرى فهو ما ينقل آحاداً فلا يمكننا أن نقول يثبت الحكم بسنة رسول الله ﷺ وهي مشكوك فيها فالحكم [ليس] (١) ثابتاً تحقيقاً فقلنا: يثبت الحكم المخبر عن رسول الله ﷺ فسمينا هذا القبيل خبراً وسمينا ما تقدم سنة.

ثم ذكر القاضي رضي الله عنه وجوب ترتيب هذه الأدلة على الترتيب ولا تعظم الفائدة في الإطناب فيها. وسيأتي في حقائق الأدلة ما يغني عنها إن شاء الله تعالى.

(٣٤) القول في اللغات

وإنها تثبت مواضعة أو توقيفاً

[٩٤] اختلف الناس في مأخذ اللغات (٢) فذهب بعضهم إلى أن كل اللغات تثبت توقيفاً ووحياً من الله تعالى. ولا يسوغ ثبوتها إلاً توقيفاً (٣).

(١) كلمة «ليس» ساقطة من الأصل.

(٢) انظر الكلام في مأخذ اللغات في البرهان (١/١٧٠)، والمستصفي (١/٣١٨)، والمنهاج مع شرحه للأسنوي والبدخشي (١/١٦٨)، والإبهاج (١/١٩٥) وما بعدها، والإحكام للآمدي (١/٧٣)، والوصول (١/١٢١)، والبحر المحيط (١/١٢٩ ب)، والخصائص (١/٤٠)، والمزهر (١/٨).

(٣) وهو مذهب أبي الحسن الأشعري وابن فورك وابن حزم، وجماعة من الفقهاء. انظر الأحكام لابن حزم (١/٢٩)، والإحكام للآمدي (١/٧٤)، والبحر المحيط (١/١٢٩ ب).

وذهب بعضهم إلى أن كل اللغات تثبت / مواطأة ومواضعة [١٠/١] واصطلاحاً^(١). وذهب بعضهم إلى أن بعضها يثبت توقيفاً وبعضها اصطلاحاً^(٢).

[٩٥] والمرضى عندنا من المذاهب أنه يسوغ في العقل أن تثبت كلها توقيفاً ويجوز أن يثبت بعضها توقيفاً وبعضها اصطلاحاً. ويجوز أن تثبت كلها اصطلاحاً ويجوز أن يسبق من الله تعالى توقيف على لغة من اللغات. ثم تتفق المواضعة من أقوام على لغة توافق ما تثبت توقيفاً. وكل ذلك من جائزات العقول^(٣) ثم كل ما يثبت توقيفاً من الله تعالى سمعاً فالسمع متبع فيه والذي يدل على ثبوت جميعها عن توقيف أن الرب عز اسمه موصوف بالاقتدار على

(١) هذا منسوب إلى أبي هاشم وأتباعه. انظر مناهج العقول (١/١٧٣)، والمحصول (١/٢٤٤).

(٢) هذا القول شامل لمذهبين الأول أن ابتداء اللغات توقيفي والباقي اصطلاحى، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحق الأسفرائيني، والثاني أن ابتداء اللغات اصطلاحى والباقي توقيفي. انظر نهاية السؤل (١/١٧٦)، والمحصول (١/٢٤٥).

(٣) وبه قال في البرهان (١/١٧٠).

وقال الآمدي: «والحق أن يقال: إن كان المطلوب في هذه المسئلة يقين الوقوع لبعض هذه المذاهب، فالحق ما قاله القاضي أبو بكر، إذ لا يقين من شيء منها على ما يأتي تحقيقه، وإن كان المقصود إنما هو الظن، وهو الحق فالحق ما صار إليه الأشعري، لما قيل من النصوص لظهورها في المطلوب» انظر الأحكام (١/٧٥).

وقال ابن دقيق العيد: «الواقف إن توقف عن القطع فلا بأس به وإن أراد التوقف عن الظن فظاهر الآية ينفيه» انظر البحر المحيط (١/١٣٠).

وقصد بظاهر الآية قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ الآية (٣١) من سورة البقرة.

أن يخلق فينا علوماً ضرورية بمقاصد اللغات. ومضمون العبارات حتى إذا علمنا منها ما نستقل به في التفاهم أوقفنا على بقية اللغات وحيأ أو إلهاماً. وهذا أوضح أن يحتاج فيه إلى زيادة إيضاح وكشف.

[٩٦] فإن قيل: فكيف نفهم أول ما يخاطبنا الله تعالى به ولم يسبق

تعارف؟

قيل: يضطرنا إلى معرفته. فالرب مقتدر على ما يشاء. وكل ما يجوز حدوثة وكونه فهو من قبيل المقدورات وهذا بين لاختفاء به.

[٩٧] والدليل على تصوير ثبوت اللغات بالمواضعات من غير تقدم توقيف في شيء منها: أن أرباب الألباب لا يستحيل اقتدارهم على أجناس اللغات فإنها في التحقيق راجعة إلى ضروب من الأصوات، ولا يستبعد انصرافهم بدواعيهم إلى ما يتفاهمون به عما يغيب ويشهد ثم يكررون الأصوات المقطعة على المسميات، ويقترن بها قرائن الأحوال فتتمهد اللغات على هذا المنهج^(١) والذي يوضح ذلك آنا نرى

(١) وقال في البرهان (١/١٧٠): «وأما الدليل على جواز وقوعها اصطلاحاً فهو أنه لا يبعد أن يحرك الله تعالى نفوس العقلاء بذلك، ويعلم بعضهم مراد بعض، ثم ينشؤون على اختيارهم صيغاً، وتقترن بما يريدون أحوال لهم، وإشارات إلى مسميات، وهذا غير مستنكر، وبهذا المسلك ينطق الطفل على طول ترديد المسمع عليه ما يريد تلقيه وإفهامه».

وقال ابن جنى في الخصائص (١/٤٦): «وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات. كدوى الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الطبي ونحو ذلك، ثم ولدت اللغات فيما بعد، وهذا عندي وجه صالح، ومذهب مقبل».

الخُرس^(١) يستقلون بالتواضح على ضروب من الإشارات ونصب الأمارات يتفاهمون بها مقاصدهم وإن لم يتعلموها. ولو أن طائفة من الخرس أفردوا عن أضرابهم قبل أن يبلغوا مبلغ التمييز.

فإذا بلغوا ومست حاجتهم إلى التفاهم لم يستبدع منهم أن يبلغوا ويتوصلوا إلى وضع أمارات يتلقون بها ما يتلقى أهل اللسان من لغاتهم ثم إذا تقرر ما ذكرنا [جوازه إلى]^(٢) الكل فوجه تقديره وتصويره في البعض هين.

[٩٨] فإذا تحقق ذلك فمتى قامت دلالة سمعية على أن بعض اللغات يثبت توقيفاً أو تواضعاً اتبعنا السمع فيه مع أنا نجوز عقلاً ما نطق به السمع وكان يجوز غيره أيضاً.

[٩٩] فإن تمسك الصائرون إلى أن اللغات لا تثبت إلاً توقيفاً بقوله عز وجل: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٣).

قلنا: لو سلم لكم أن اللغات تثبت توقيفاً لم يكن ملجأً لكم فيه، فإننا نجوز ثبوتها سمعاً وتوقيفاً، ونجوز غيرهما. وأنتم تزعمون أنه يستحيل أن تثبت إلاً توقيفاً. وليس في هذه الآية ما يتضمن استحالة ثبوت اللغات تواضعاً.

ثم نقول: مضمون الآية أن الله تعالى علم آدم الأسماء كلها.

فما الدليل على أن الأسماء ثبتت ابتداءً عند تعليم الله آدم. فبم تنكرون على من يزعم أنها كانت ثابتة بتواضع أمة من أمم الله تعالى.

(١) وفي الحاشية البكم.

(٢) مطموس في الأصل، وما ذكرناه أقرب إلى الرسم.

(٣) البقرة (٣١).

فعلمها الله عز وجل آدم. والدليل على ذلك أن الملائكة قبل آدم [١٠/ب] كانوا / يتفاهمون ويتخاطبون وقد خاطبهم الله تعالى في أمر آدم قبل خلق آدم فقال: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(١) فبطل الاسترواح إلى الآية^(٢).

(٣٥) القول في معنى المحكم والمتشابه^(٣)

[١٠٠] قد أكثر أهل التفسير في ذلك. فمنهم من قال: المحكم في كتاب الله تعالى ما اتصلت حروفه. والمتشابه منه ما انفصلت حروفه.

(١) البقرة (٣٠).

(٢) وهل للخلاف في هذه المسألة فائدة؟ اختلفوا فيه، فمنهم من قال إنه لا فائدة فيه. وإليه ذهب ابن السبكي وابن الأنباري، قالوا ولذلك قيل: ذكرها في الأصول فضول.

وقال الماوردي: فائدة الخلاف أن من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارناً لكمال العقل ومن جعله اصطلاحاً جعله متأخراً مدة الاصطلاح. وقيل: فائدتها النظر في جواز قلب اللفظة كتسمية الثور فرساً، فمنعه القائلون بالتوقيف، وأجازها القائلون بالاصطلاح، وأما المتوقفون فذهب بعضهم إلى الجواز، وبعضهم إلى المنع.

قال ابن السبكي: «والحق أن بناء المسئلة على هذا الأصل غير صحيح فإن هذا الأصل في أن هذه اللغات الواقعة بين أظهرنا هل هي بالاصطلاح أو التوقيف، لا في شخص خاص اصطلاح مع صاحبه على إطلاق لفظ الثوب على الفرس». انظر الإبهاج (٢٠٢/١)، والمزهر (٢٦/١)، والبحر المحيط (١/١٣١/أ)، وشرح الكوكب المنير (٢٨٧/١).

(٣) انظر أقوال العلماء في المحكم والمتشابه في جامع البيان (١١٦/٣)، وتفسير ابن كثير (٣٤٥/١)، وفتح القدير (٣١٤/١)، والبرهان (٤٢٣/١)، والعدة (٢/٦٨٤)، والمستصفي (١٠٦/١)، والإحكام للآمدي (١٦٥/١)، والمسودة (١٦١).

يعنون بذلك الحروف المقطعة وحروف التهجي في أوائل السور^(١). نحو ألم، وطسم، ونحوهما. وتخصيص المتشابه بذلك محال فإن الكلمات ربما تتصل ولا تستقل بنفسها في إفادة المعاني. وتتردد بين احتمالات وجائزات وتعد متشابهة أو غير محكمة. فبطل المصير إلى ذلك مع أن العرب قد تفاهم المعاني الصحيحة بأن تذكر الحروف المقطعة من الكلمة استدلالاً بها على الكلمات. والجملة في ذلك أن تنزيل المحكم والمتشابه على محمول معلوم مما لا يدرك عقلاً ولم يرد فيه نص سمع يستروح إليه ولكنهما عبارتان من لغة العرب فالأولى أن نردهما على قضية اللغة عند الإطلاق، والتخصيص للمتشابه بالحروف المقطعة مما لا تقتضيه اللغة عند الإطلاق.

[١٠١] ومن المفسرين من قال: المحكم ما يصح أن يعرف منه ما يعلمه الله والمتشابه ما استأثر الله بعلم معناه^(٢). وهذا أيضاً غير سديد. فإن اللغة لا تنبئ عنه ورب كلام يفهم معناه ولكنه متناقض فلا يتبين معنى يطلب منه في نظم الكلام ولا يسمى محكماً. وإن كان المفهوم المعنى على تناقضه وبطلانه، وتخصيص المتشابه بأنه الذي يستأثر الله بعلم معناه مما لا تقتضيه اللغات.

[١٠٢] وقال بعضهم: المحكم هو الوعد والوعيد والأحكام وتفصيل الشرائع، والمتشابه القصص وسير الأولين. فاللغة لا تشهد لذلك^(٣).

(١) به قال مقاتل بن حيان. انظر تفسير ابن كثير (١/٣٤٥).

(٢) وبه قال جابر بن عبد الله بن رباب والشعبي وسفيان الثوري. انظر جامع البيان (٣/١١٦)، وفتح القدير للشوكاني (١/٣١٤).

(٣) من قوله «الوعد والوعيد» إلى «لذلك». اقتباس في البحر المحيط (١/١١٨/ب) بتصريف يسير.

[١٠٣] والسديد أن نقول المحكم هو السديد النظم والترتيب الذي يفضي إلى إثارة المعاني القويمة المستقيمة من غير تناقض ولا تناف.

والمتشابه هو الذي [لا يحيط]^(١) العلم بالمعنى المطلوب به من حيث اللغة إلا أن تقترن بها أمانة، و^(٢) قرينة^(٣).

[١٠٤] ويندرج تحت ذلك الأسماء^(٤) المشتركة بين المعاني المختلفة من القرء^(٥) وغيرها. وهذا الذي ذكرناه يعرف من اللغة وقضية اللسان. ثم الكلام في هذا الباب يتعلق بعبارات لا طائل لها.

(٣٦) القول في تقسيم الخطاب وما يفيد

[١٠٥] اعلم، أن العبارات الموضوعية للانباء عن الكلام ونطق القلب ومضمون الأفتدة^(٦) تنقسم ثلاثة أقسام.

(١) غير واضح في الأصل والمثبت من البحر المحيط (١/١١٩/أ).

(٢) في البحر المحيط (١/١١٩/أ)، «أو» بدل واو.

(٣) قال الغزالي: «الصحیح أن المحكم يرجع إلى معنيين، أحدهما المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال، والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال، الثاني أن المحكم ما انتظم وترتب ترتيباً مفيداً. إما على ظاهر أو على تأويل ما لم يكن فيه متناقض ومختلف، لكن هذا المحكم يقابله المشيج والفاسد دون المتشابه، وأما المتشابه فيجوز أن يعبر به عن الأسماء المشتركة كالقرء». المستصفي (١/١٠٦)، والمشيج هو المختلط من الكلام، انظر القاموس (١/١٨٠)، واختار الإمام في البرهان أن المحكم كل ما علم معناه وأدرك فحواه، والمتشابه هو المجمع. انظر البرهان (١/٣٢٤).

(٤) في الأصل: «الاسمى».

(٥) من قوله «السديد» إلى «القرء» اقتباس في البحر المحيط (١/١١٩/أ)، بتصريف.

(٦) هذا إشارة إلى القول بالكلام النفسي.

فقسم منها يستقل بنفسه في الكشف عن جميع مقتضاه ومعناه ومتضمنه من كل وجه فلا احتمال في شيء من معانيه .

والقسم الثاني: ما يستقل بنفسه في بعض معانيه من وجه ولا يستقل

[١/١١]

بنفسه / في بعض الوجوه .

والقسم الثالث: ما لا يستقل بنفسه في شيء من المعاني المطلوبة

منه^(١) .

[١٠٦] فأما ما يستقل بنفسه من كل وجه قصد به . فهو ينقسم قسمين

فمنه ما يستقل بمعناه نصاً وإفصاحاً ونطقاً . ومنه ما يستقل بمعانيه الملتزمة وبلحنه وفحواه ومفهومه .

[١٠٧] فأما الذي يستقل بنفسه نصاً^(٢) فنحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ

أَحَدٌ﴾^(٣) . وقوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾^(٤) وألحق بهذا القبيل ﴿وَلَا تَقْرَبُوا

(١) ومثل هذا التقسيم يوجد عند الغزالي حيث قال: «إن المركب من الاسم والفعل والحرف تركيباً مفيداً ينقسم إلى مستقل بالإفادة من كل وجه وإلى ما لا يستقل بالإفادة إلاً بقريته، وإلى ما يستقل بالإفادة من وجه دون وجه». المستصفي (٣٣٤/١).

(٢) النص هو ما يفيد بنفسه من غير احتمال . قاله ابن قدامة في الروضة (١٥٦) . وانظر تعريف النص عند الأصوليين في الحدود (٤٢)، والعدة (١٣٧/١)، والمستصفي (٣٣٦/١)، ونشر البنود (٩٠/١)، وكشف الأسرار (٤٦/١)، وأصول السرخسي (١٦٤/١)، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع (٢٣٦/١)، وشرح الكوكب المنير (٤٧٨/٣).

(٣) سورة الإخلاص: الآية (١).

(٤) سورة الفتح: الآية (٢٩).

الزَّيْنِ ﴿١﴾، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (٢)، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ﴾ (٣) فهذه وأمثالها نصوص في معانيها سميت نصوصاً لظهورها، من قولهم نصت الظبية إذا عنت وظهرت. ومنه قيل للكرسي الذي يجلس عليه العروس منصة (٤).

[١٠٨] وأما ما يستقل بنفسه من حيث اللحن والفحوى (٥) فنحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أُرِي﴾ (٦) فالتأنيف مصرح به لفظاً. وتحريم الضرب والتعنيف مفهوم من لحنه وفحواه نصاً بحيث لا يستريب فيه كما لا يستريب في مفهوم الألفاظ المصرح بها. وذكر في القبيلين نصاً ولحناً أمثلة من كتاب الله تعالى. وسنة رسول الله ﷺ.

والجملة الجامعة لها أن كل لفظة وضعت في اللغة بمعنى على التجريد والتقرير، لا يتفاهمون على الإطلاق إلا ذلك المعنى، ولا تتقابل فيه جهات الاحتمالات فهو نص فيه صريحاً أو لحناً (٧).

(١) سورة الإسراء: الآية (٣٢).

(٢) سورة النساء: الآية (٢٩).

(٣) سورة الإسراء: الآية (٣١).

(٤) انظر المصباح المنير (٦٠٨).

(٥) ويسميه الحنفية دلالة النص. انظر أصول السرخسي (٢٤١/١).

(٦) سورة الإسراء: الآية (٢٣).

(٧) هذا التعريف شامل للظاهر، قال الإمام في البرهان (٤١٥/١): «فأما الشافعي فإنه

يسمى الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه، وكذلك القاضي أبو بكر، وهو صحيح في أصل وضع اللغة، فإن النص معناه الظهور».

وقد فرق بعض العلماء بين النص والظاهر بأن النص ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، والظاهر ما احتمل معنيين فأكثر، ويكون في أحدهما أرجح، انظر المستصفي (٣٣٦/١) وروضة الناظر (١٥٦)، وفرق بعض الحنفية بينهما بأن النص ما سيق =

[١٠٩] ثم يلتحق بهذا القبيل ما يحذف من الكلام لدلالة الباقي على المحذوف ولكن لا تستريب العرب في معناه. وذلك كمثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾^(١) فمعناه فافطر. فهذا مما يفهم نصاً من مقصد الخطاب. وكذلك قوله: ﴿أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَأَنْفَلِقْ﴾^(٢) معناه فضرب فانفلق، إلى غير ذلك.

[١١٠] فأما ما مستقل بنفسه في بعض المعاني دون بعض فنحو قوله: ﴿وَمَا آتَاؤُا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٣) فالحصاد معلوم والأمر بالإتيان معلوم وحقه غير مستقل بنفسه. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٤) فالقتل معلوم،

= الكلام لأجله، والظاهر ما ليس كذلك، انظر كشف الأسرار (٤٦/١)، ونور الأنوار (٨٦)، وقال القرافي في التنقيح «النص فيه ثلاثة اصطلاحات قيل ما دل على معنى قطعاً، ولا يحتمل غيره قطعاً كأسماء الأعداد، وقيل ما دل على معنى قطعاً وإن احتمل غيره، كصينج الجموع في العموم فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً، وتحتمل الاستغراق، وقيل ما دل على معنى كيف ما كان وهو غالب استعمال الفقهاء». وقال في شرحه: «فإذا قلنا اللفظ إما نص أو ظاهر فمرادنا القسم الأول، وأما الثالث فهو غالب الالفاظ، وهو غالب استعمال الفقهاء يقولون نص مالك على كذا، ولنا في المسئلة النص والمعنى، ويقولون نصوص الشريعة متضافرة بذلك، وأما القسم الثاني فهو كقوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ فإنه يقتضي قتل اثنين جزماً، فهو نص في ذلك مع احتمال لقتل جميع المشركين، انظر شرح تنقيح الفصول (٣٦ - ٣٧).

(١) البقرة (١٨٤).

(٢) الشعراء (٦٣).

(٣) الأنعام (١٤١).

(٤) التوبة (٥).

والمشرك معلوم، واستغراق جنس المشركين أو تخصيص بعض آحادهم مما لا يستقل الخطاب به إذا نفينا صيغة العموم وآثرنا الوقف كما سنذكر^(١) إن شاء الله تعالى.

[١١١] وأما القسم الثالث وهو ما لا يستقل بنفسه في إثارة شيء من المعاني فهو المجملات والمجاز على ما سيأتي تفصيل هذه الأقسام بأبوابها إن شاء الله تعالى.

(٣٧) القول في

معنى الحقيقة والمجاز والفصل بينهما

[١١٢] قال القاضي رضي الله عنه: الحقيقة تطلق ويراد بها خاص وصف الشيء الذي يتميز ويوافق ويمائل وهو حده عنه. وذلك كما يقال حقيقة العالم من قام به العلم. وحقيقة الجوهر المتحيز إلى غير ذلك. وهذا ما لا نطلبه في مضمون هذا الباب^(٢).

وقد تطلق الحقيقة في اللغات ومجاري المحاورات فهذا مقصدنا من هذا الباب. فإذا قلنا هذه العبارة حقيقة في هذا المعنى فمعناه أنها مستعملة [ب/١١] فيما وضعت في أصل / وضع اللغة له فهذا ما نريده بالحقيقة^(٣). فأما المجاز

(١) انظر رقم الفقرة (٥٩٩) وما بعدها.

(٢) قال الزركشي: «وهذا محل نظر المتكلمين» البحر المحيط (١/١٦٨/ب).

(٣) راجع تعريف الحقيقة والمجاز في العدة (١/١٨٨)، والمستصفي (١/٣٤١)،

والإحكام للآمدي (١/٢٦)، وشرح تنقيح الفصول (١٤٢)، وحاشية البناني على

شرح جمع الجوامع (١/٣٠٠)، وروضة الناظر (١٥٣ - ١٥٤)، والتعريفات

(٨٩ - ٩٠)، والمحصول (١/٣٩٧)، وأسرار البلاغة (٣٠٣)، ط ١٣٩٨ هـ

دار المعرفة بيروت.

فهو ما [استعمل في غير ما وضع له في أصل] ^(١) وضع اللغة.

ويسمى هذا الضرب مجازاً لأن أهل اللغة يتجاوزون به عن أصل الوضع توسعاً منهم. وذلك نحو تسميتهم الشجاع البطل من الرجال أسداً والبيد حماراً ^(٢) والأسد في أصل الوضع لحيوان معلوم بيد أنهم قد أطلقوه توسعاً على من يتخصص بشاعته وجرأته، وعدّوا من هذا القبيل أيضاً قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ ^(٣) فإضافة الإرادة إلى الجدار ليس في أصل وضع اللغة بل هو من المجاز ^(٤) ويكثر نظائر ذلك في الكتاب والسنة.

[١١٣] وقد عد بعض أئمتنا قوله تعالى: ﴿وَسَكَلِ الْقَرْيَةَ﴾ ^(٥) من هذا القبيل فإن المعنى بالقرية أهل القرية ^(٦). ومن أصحابنا من عد ذلك من قبيل

(١) في الأصل مطموس، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٢) من قوله: «يسمى» إلى «حماراً» اقتباس في البحر المحيط (١/١٧٦/ب)، بتصرف يسير.

(٣) سورة الكهف: الآية (٧٧).

(٤) وأجيب عن ذلك أولاً بأنه لا مانع من حمل الإرادة في الآية على حقيقتها، لأن للجمادات إرادات حقيقية يعلمها الله تعالى، ونحن لا نعلمها ويدل عليه حديث حنين الجذع الذي كان يخطب عليه النبي ﷺ، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا لِيُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].

وثانياً: لا مانع من كون الإرادة تطلق في اللغة على معناها المعروف وعلى مقاربة الشيء والميل إليه، فيكون معنى إرادة الجدار ميله إلى السقوط وقربه منه. انظر الجواب بالتفصيل في مذكرة أصول الفقه ٥٩.

(٥) سورة يوسف: الآية (٨٢).

(٦) أي عدها من باب المجاز بالحذف.

المجاز. وزعم أن القرية وضعت موضع أهل القرية وعنى بها نفسها أهلها تجوزاً^(١).

ومنهم من قال هذا وأمثاله من المضمورات. ولا نقول أقيمت القرية مقام أهلها بل حذف من الخطاب ذكر أهل القرية لدلالة بقية الخطاب عليه. وأبواب الإضمار والحذف لا يلتحق بالمجازات. فإن المجاز لفظة مستعملة في غير ما وضعت له.

[١١٤] وكذلك من أئمتنا من صار إلى أن قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٢) فقال^(٣): الكاف والمثل تجوزاً وتوسعاً، وهذا القائل يقول من ضروب الخطاب ما يلتحق بالمجاز لتقصان شيء منه كما قدمناه. ومنه ما يلتحق به لزيادة شيء فيه، نحو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٤).

ونرى القاضي يميل إلى عد ذلك من قبيل المجاز.

[١١٥] ويلتحق بذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(٥).

معناه أهل الله ومصديه ومتبعي شرائعه.

(١) أي عدها من باب المجاز بالاستعارة.

(٢) سورة الشورى: الآية (١١).

(٣) كذا في الأصل، ويبدو أن هنا سقطاً.

(٤) سورة الشورى: الآية (١١).

(٥) سورة المائدة: الآية (٣٣). وانظر الجواب عن الآيات التي عدها المصنف من باب

المجاز في القسم الدراسي من هذا الكتاب ٩٤.

[١١٦] فكل كلام وضع في أصل اللغة فإذا نقص منه شيء مع استبقاء تمام المراد فهو مجاز. فإنه من هذا الوجه معدول عن أصل الوضع وكذلك الزيادة وهذا لعمرى سديد^(١).

(٣٨) فصل

[١١٧] اعلم أنا نتبع وضع اللغة في الحقائق واستعمال أهلها في التجوزات والتوسعات فلا يسوغ لنا أن نتعدى في المجازات مواضع استعمالهم كما لا يجوز لنا أن نتعدى أصل الوضع في الحقائق.

[١١٨] وقد ذكر^(٢) رضي الله عنه فصلاً نحن ذاكروه. وهو أنه... الحقيقة تتعدى إلى جميع ما وضعت لإفادته وإن لم تصادف جميعها منصوتة لهم^(٣).

(١) وهو مذهب جمهور الأصوليين والبلاغيين. انظر المستصفي (١/٣٤٢)، والمحصل (١/ق ١/٤٥٤)، والمزهر (١/٣٥٧)، والإيضاح في علوم البلاغة (٤٥٤)، والطرز (١/٧٢)، وأسرار البلاغة (٢/٢٨٦).

وليس كل الحذف والزيادة من باب المجاز كما نبه عليه الجرجاني والخطيب القزويني بل منه ما يؤثر في تغيير الإعراب، أما إذا لم يؤثر في تغيير الإعراب، فلا يعد منه نحو زيادة «ما» في نحو قوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ﴾ لما لم تؤثر في تغيير الإعراب، لا يقال إنها مجاز. انظر أسرار البلاغة (٢/٢٨٦)، والإيضاح (٤٥٤).

(٢) أي القاضي الباقلاني.

(٣) «منصوتة لهم» أي مسموعة منهم، قال الفيروز أبادي: نصت له أي استمع لحديثه. القاموس المحيط (١/١٥٩).

ولعل من هنا أخذ ابن برهان والآمدني وابن الحاجب ومن تبعهم فنقلوا عن القاضي =

وبيان ذلك أنهم لما سموا من يصدر منه الضرب منا ضارباً فيطلق اسم الضارب على من يصدر منه الضرب من الضاربين. وإذا نقل عنهم واسئل القرية والرياح والأطلال على إرادة أهلها فلا يعدى ذلك عن مورده حتى نقول واسأل الدواب. ونعني أهلها. وهذا شديد، ولكن لورد إلى التحقيق لم يقتضِ كبير معنى فإن الأصل أننا في الحقائق نتبع أصل الوضع، وفي المجاز نتبع استعمال أهل اللغة.

وإنما نسمي كل من يصدر منه الضرب ضارباً متبعين لا قائسين ولا معتبرين فإن الصحيح عندنا منع القياس في اللغات^(١) ولكن ثبت بأصل [١٢٧] الوضع نصاً أنهم ما / خصصوا الضارب بجنس بل سموا كل من يصدر منه الضرب ضارباً. ولو ثبت عندنا استعمالهم نصاً أن كل ما ينتسب إلى أهل ومال يعبر عن صاحبه مجازاً لأطلقنا ذلك عموماً كما أطلقناه في الضارب ونحوه من حقائق اللغات. فدل أن محصول الكلام منع القياس في اللغات ويتبع الوضع في الحقائق والاستعمال في المجاز من غير زيادة ولا نقصان.

[١١٩] ثم ذكر القاضي رضي الله عنه طرقاتاً تنفصل بها الحقائق عن المجاز، بعضها اتفاق في بعض المواضع غير مطرد في الباين عموماً.

فأول ما ذكره في الفصل بينهما ما فرغنا منه آنفاً في أن الحقيقة تعدي

= أنه يقول بجواز القياس في اللغات. انظر الوصول (١/١١٠)، والإحكام للآمدي (١/٥٧)، ومختصر ابن الحاجب (١/١٨٣)، وفواتح الرحموت (١/١٨٥)، والإبهاج (٣/٣٣). قال الزركشي: «والذي صرح به في كتاب التقريب إنما هو المنع البحر المحيط (١/١٣٣/أ).»
 (١) سيأتي تفصيل ذلك في الفقرة (١٢٣).

عن موضوعها اتباعاً لما راموا من الفائدة فيما نصوا عليه . كالضارب ونحوه بخلاف المجاز . وقد أشبعنا^(١) القول فيه .

[١٢٠] والثاني أن ما وضع حقيقة تشتق^(٢) منه . واستعمال الاشتقاق يجري فيه . وإذا استعمل مجازاً لم يجر فيه الاشتقاق^(٣) .

وبيان ذلك أن حقيقة الأمر في أصل الوضع اقتضاء الفعل من المأمور على ما سنبينه^(٤) . ثم قد يستعمل في الشأن . فيقال كيف شأنك وأمرك . وهو مجاز في معنى الشأن فلا جرم^(٥) ، واشتق من الأمر الذي يصاد النهي و^(٦) سائر ما يصدر عن المصادر ، وإذا استعمل في الشأن لم تصدر عنه النعوت والأفعال . وهذا الذي في الصور التي ذكرناها شديد . ولكن ليس يطرد فرب حقيقة لا تصدر منه النعوت . وهو إذا لم تكن مصدراً . ورب مجاز ورد التجوز بنعوت صادرة عنه كما ورد الاستعمال في أصله فكل ما حل محل المصادر وضعاً واستعمالاً فالأغلب أنه تصدر منه النعوت فدل أن ذلك مما لا يطرد في البابين : الحقيقة والمجاز^(٧) .

(١) راجع الفقرة رقم (١١٨) .

(٢) هكذا في الأصل ، ولعل الصواب «يشق منه» .

(٣) وإليه ذهب الغزالي وابن قدامة والطوفي وابن مفلح وابن قاضي الجبل . انظر المستصفي (٣٤٣/١) ، وروضة الناظر (١٥٦) ، وشرح الكوكب المنير (١٨٣/١) .

(٤) انظر الفقرة رقم (١٨٥) .

(٥) العبارة غير واضحة والسياق يقتضي «لا جرم» بدون الفاء .

(٦) لعل الواو زائدة .

(٧) وهو قول الأكثر حكاة الفتوح في شرح الكوكب المنير (١٨٣/١) ، وقال : «ويدل =

[١٢١] ومما ذكره في الفصل بينهما أن الاسم إذا استعمل في شيء مجازاً وجمع فجمعه في الحقيقة يخالف جمعه في المجاز. واستشهد بالأمر فإن الأمر إذا استعمل في حقيقته فجمعه الأوامر. وإذا استعمل في الشأن فجمعه الأمور^(١). فليس هذا أيضاً مما يلزم طرده فإنه قد يتفق جمعها كما أن [جمع]^(٢) الأسد في السبع المشهور وفي البطل بمثابة واحدة. وكذلك جمع [الحمار]^(٣) في الدابة المعروفة. وفي البليد بمثابة واحدة، فعندي [أنه]^(٤) ما ذكر هذه الفروق لتمييز البابين اطراداً، ولكن ذكر ضرباً من الاتفاقات في الفصل بين الحقائق والتجوزات.

(٣٩) فصل^(٥)

[١٢٢] ذهب من لا تحقيق وراءه إلى أنه ليس في كتاب الله تعالى

- = له إجماع البيانين على صحة الاستعارة بالتبعية وهي مشتقة من المجاز، لأن الاستعارة تكون في المصدر، ثم يشتق منه.
- (١) هذه الفروق الثلاثة بين الحقيقة والمجاز نقلها الكيا في تعليقه عن الباقلاني. انظر المزهري (١/٣٦٤).
- (٢) ورد في الأصل: «جميع»، والصواب «جمع».
- (٣) ورد في الأصل: «المجاز»، والصواب ما أثبتته.
- (٤) ورد في الأصل: «أن»، والصواب «أنه».
- (٥) راجع لهذا الفصل: الأحكام للآمدي (١/٤٧)، والعدة (٢/٦٩٥)، والمسودة (١٦٤)، والأحكام لابن حزم (٤/٢٨)، والمحصول (١/٤٦٢)، ومختصر ابن الحاجب (١/١٦٧)، مع شرح العضد وتيسير التحرير (٢/٢١).

مجازاً^(١)^(٢) وهذا القائل إن كان يقول في اللغة مجازاً^(٣) فيلزمه المصير إلى انطواء كتاب الله تعالى على ذلك^(٤) وأمثله لا تحصى ولا تحصر وإن ذهب

(١) اختلف العلماء في المجاز في القرآن إلى قولين، فذهب جمهور الأصوليين إلى أنه موجود في كتاب الله تعالى وأنكره بعض الحنابلة كالخريزي وابن حامد وأبي الفضل التيمي، وبعض المالكية كمحمد بن خويز منداد ومنذر بن سعيد البلوطي وبعض أهل الظاهر كداود وابنه أبي بكر، وبعض الشيعة، وبعض الشافعية كابن القاص. انظر المسودة (١٦٥)، ومجموع الفتاوى (٨٩/٧)، ومنع جواز المجاز للشنقيطي ص (٧).

قال ابن تيمية: «وحكى بعض الناس عن أحمد في ذلك روايتين. وأما سائر الأئمة فلم يقل أحد منهم، ولا من قدماء أصحاب أحمد أن في القرآن مجازاً لا مالك ولا الشافعي ولا أبو حنيفة، فإن تقسيم الألفاظ إلى الحقيقة والمجاز إنما اشتهر في المائة الرابعة، وظهرت أوائله في المائة الثالثة، وما علمته موجوداً في المائة الثانية اللهم إلا أن يكون في أواخرها». مجموع الفتاوى (٨٩/٧).

واستدلوا على نفي المجاز عن القرآن أن القائلين بالمجاز أجمعوا على أن كل مجاز يجوز نفيه، ويكون نافية صادقاً في نفس الأمر، والقرآن لا يجوز نفي شيء منه، فالقرآن خال من المجاز لأنه لو كان فيه لجاز نفيه. انظر التفصيل في منع جواز المجاز ص (٨).

(٢) هكذا في الأصل: «مجازاً»، بالنصب والظاهر رفعه لأنه اسم ليس اللهم إلا أن يكون اسم محذوفاً فحيثئذ يجوز نصبه.

(٣) هكذا في الأصل، وهو جائز على أن يحمل القول بمعنى الظن.

(٤) أقول: هذا اللزوم مبني على قاعدة وهي أن كل ما جاز في اللغة جاز في القرآن، لأنه نزل بلسان عربي مبين، لكن هذه القاعدة غير مسلمة لوقوع كثير من الأشياء مستحسناً في اللغة عند البيانيين وهو ممنوع في القرآن بلا خلاف كالإغراق والغلو، =

إلى نفي المجاز عن اللغة جملة فقد أخطأ. وقد حكى عن الأستاذ
أبي إسحق (١)(٢)

= والإغراق هو ما أمكن عقلاً واستحالة عادة، والغلو هو ما استحالة عقلاً وعادة —
فهما جائزان عند البلاغيين وممنوعان في القرآن الكريم، انظر الأمثلة والتفصيل في
«منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز للشنقيطي» (١٠، ١٥، ٢١).

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الأسفرائيني كان فقيهاً أصولياً، متكلماً،
قال عبد الغافر الفارسي كان الأستاذ أبو إسحق أحد العلماء الذين بلغوا حد الاجتهاد
لتبحره في العلوم واستجماعه شروط الإمامة، بنيت له مدرسة عظيمة لم يبق قبلها
بنيسابور مثلها، فلزمها إلى أن توفي سنة ثمان مائة وأربع مائة من مؤلفاته كتاب
(الجامع) في أصول الدين. و (رسالة) في أصول الفقه.

انظر ترجمته في تهذيب الأسماء واللغات (١٦٩/٢)، وطبقات الشافعية لابن
السبكي (١١١/٣)، وطبقات الشافعية للأسنوي (٥٩/١)، وطبقات الشافعية لابن
هداية الله (١٣٥)، والأعلام (٦١/١)، وتبيين كذب المفتري (٢٤٣).

(٢) وهو محكي عن أبي علي الفارسي أيضاً. انظر جمع الجوامع (٤٠٢/١)، مع
حاشية العطار.

وقال ابن تيمية: «إن تقسيم الألفاظ إلى الحقيقة والمجاز اصطلاح حادث بعد
انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان
ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة
والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن
العلاء ونحوهم، وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في
كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسم الحقيقة، وإنما عني بمجاز الآية ما يعبر به
عن الآية، ولهذا قال من قال من الأصوليين — كأبي الحسين البصري وأمثلة — إنها
تعرف الحقيقة من المجاز بطرق منها: نص أهل اللغة على ذلك بأن يقولوا هذا
حقيقة، وهذا مجاز، فقد تكلم بلا علم، فإنه ظن أن أهل اللغة قالوا هذا. ولم يقل =

والظن به أن ذلك لا يصح عنه^(١).

[١٢٣] ووجه التحقيق في ذلك أن يقال إن أراد في المجاز بقوله كلها حقائق أن الاستعمال يجري في جميعها فهذا مسلم. وإن أراد بذلك استواء الكل في أصل الوضع / فهذه مراغمة الحقائق^(٢). فإننا [١٢/ب] نعلم أن العرب ما وضعت اسم الحمار للأبله البليد. ولوقيل: البليد حمار على الحقيقة كالدابة المعهودة وإن تناول الاسم لهما متساو في الوضع فهذا دنو من جحد الضرورة. وكذلك من زعم أن الجدار له إرادة حقيقة تمسكاً بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾^(٣) عد ذلك من مستشنع الكلام^(٤).

= ذلك أحد من أهل اللغة ولا من سلف الأمة وعلمائها، وإنما هذا اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين، فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف.

مجموع الفتاوى (٨٨/٧).

وقد أطال ابن القيم في الرد على القائلين بوقوع المجاز في اللغة، فانظره في مختصر الصواعق المرسله (٢/٢٤١ وما بعدها).

(١) من قوله: «والظن» إلى «عنه» اقتباس في البحر المحيط (١/١٧٧/أ)، والمزهر (٣٦٦/١).

(٢) في الإبهاج (١/٢٩٩)، والمزهر (١/٣٦٧)، «للحقائق».

(٣) سورة الكهف: الآية (٧٧).

(٤) انظر الجواب عما قاله المصنف في التعليق على الفقرة (١١٢)، ومن قوله: «فهذه مراغمة» إلى «الكلام» اقتباس في الإبهاج (١/٢٩٩).

(٤٠) القول في منع القياس في الأسماء اللغوية^(١)

[١٢٤] ما صار إليه معظم المحققين من الفقهاء والمتكلمين أن الأسماء في اللغات لا تثبت قياساً ولا مجال للأقيسة في إثباتها. وإنما تثبت اللغات نقلاً وتوقيفاً^(٢).

وذهب بعض الفقهاء والمنتمين إلى الكلام إلى أن الأسماء قد تثبت قياساً^(٣) وهذا كما أنهم [لم ينصوا]^(٤) في اللغة على تسمية النبيذ خمراً والنباش سارقاً وآتى البهيمة زانياً والشريك الخليط جاراً فمن العلماء من يثبت اسم الخمر في النبيذ. وزعم أنهم إنما سمو الخمر بهذا الاسم لأنها تخامر

(١) راجع للتفصيل في المسألة البرهان (١٧٢/١)، والوصول (١١٠/١)، والتبصرة (٤٤٤)، وشرح تنقيح الفصول (٤١٢)، والمحصول جـ (٢/٢ ق ٤٥٧/٢)، شرح جمع الجوامع (٢٧١/١)، مع حاشية البناني، وشرح الكوكب المنير (٢٢٣/١)، والإحكام للآمدي (٥٧/١)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١٨٣/١)، وفواتح الرحموت (١٨٥/١)، والمنخول (٧١)، وتيسير التحرير (٥٧/١).

(٢) وهو مذهب الغزالي والآمدي وابن الحاجب وابن الهمام، وأبي الخطاب والصيرفي، وابن برهان، ونقله الرازي عن أكثر الشافعية وجمهور الحنفية. انظر المحصول (٢/٢ ق ٤٥٧/٢).

والمراجع السابقة.

(٣) وإليه ذهب ابن سريج والرازي وابن أبي هريرة وأبو إسحق الشيرازي وهو مذهب أكثر الحنابلة وكثير من الشافعية.

انظر التبصرة (٤٤٤)، والمحصول (٢/٢ ق ٤٥٧/٢)، وشرح المحلى على جمع الجوامع (٢٧١/١)، مع حاشية البناني، وشرح الكوكب المنير (٢٢٣/١).

(٤) ورد في الأصل: «لم ينصوا»، والصواب ما أثبتته.

العقل^(١) أو تخمره^(٢) كما تخمر الأواني. وهذا المعنى متحقق في النبيذ. وطرردوا مثل ذلك في أمثالهم. والصحيح منع القياس في اللغات جملة. ووجوب اتباع النقل مع الاجتزاء والاكتفاء به. والدليل على ذلك أن نقول: إذا سمت العرب الشراب المسكر العنبي النبيّ خمراً. ولم يرد ذلك نصاً في النبيذ فلا يخلو الحال في ذلك من أقسام إما أن يصح من أهل اللغة وضعاً إن خصصنا هذا الاسم بهذا المسمى نصاً. وإن كان من التخمير، فإن كان كذلك فلا معترض عليه ولا يسوغ طرد القياس في مثل هذه الصورة وفاقاً. وهذا كما أنهم سمو الفرس الأسود أدهم وثبت عندنا أنهم خصصوه، ومنعوا تعديته إلى كل أسود فلا جرم أنا لم نسّم^(٣) الثوب الأسود أدهم اتباعاً لوضعهم وهذا لو نصوا على التخصيص. وإن هم قالوا كل ما يخامر العقل خمراً، فمن [سمى]^(٤) غير هذا الشراب خمراً وهو مخامر فلا يكون قياساً، بل هو متبع للتوقيف، وهذا ما لا [نزاع]^(٥) فيه وإن صحت التسمية وجوزنا أنهم أرادوا التخصيص ولم ييحووا به، وجوزنا أنهم أرادوا التعدية ولم يتبين لنا نص نقل منهم، فبماذا تصح عندنا إرادتهم. وإذا أثبتنا اسماً فلسنا نبتدىء به من تلقاء أنفسنا إثبات اللغات، ولكننا ندعي على أهل اللغات أنهم أرادوا ذلك. ونحن مترددون في إرادتهم مع الاعتراف بذلك التردد. وكيف ندعي العلم بأنهم أرادوا تسمية النبيذ خمراً والذي يوضح الحق في ذلك أنا وجدنا

(١) أي تخالطه. انظر القاموس المحيط (٢/٢٣).

(٢) أي نستره. القاموس المحيط (٢/٢٣).

(٣) في الأصل: «لم نسّم».

(٤) في الأصل غير واضح وما وضعته أشبه بالرسم والمعنى.

(٥) في الأصل غير واضح وما وضعته أشبه بالرسم والمعنى.

كل ما يطرد من المعاني منتقضة، فإن مخامرة العقل متحققة في البنج . وسائر ما [يخمر]^(١) ويورث الغشبية، ثم شيء منها لا يسمى خمراً.

[١٢٥] فإن قيل: إذا استنبطنا في الشرعيات قياساً: فلسنا نقطع بأن صاحب الشريعة نصه علماً ومع ذلك تطرد الأقيسة فما أنكرتم من مثل ذلك /
في اللغات.

قلنا: اعلّموا أنكم وافقتمونا أن اللغة لا تثبت جديداً في يومنا. وإنما نعلم ثبوت المسميات إذا علمنا أن أهل اللغة أرادوها وخطرت لهم ضمناً أو تصريحاً في أصل الوضع، فلا تثبت اللغة إلا بهذه الطريقة.
فإذا تقرر ذلك قلنا: فقد ثبت التردد في فصل الاقتصار والتعدية جميعاً فأنى^(٢) نتحقق بأنهم أرادوه.

أما القياس الشرعي فحاشا أن نقول نعلم طرده أن صاحب الشريعة نصبه علماً. بل نحن متشككون في ذلك. ولكن ثبت بدلالة قاطعة أن الرب تعالى أمر بالعمل مهما غلب على ظنوننا طرد قياس صحيح فنعمل عملاً.
فأما أن نعلم أن هذا علم شرعي.

قلنا: لعمري هو علم لوجوب العمل علينا. ولم يثبت في اللغات وجوب عمل عند طرد قياس، فإن الأعمال لا مجال لها في اللغات وقد بينا أن أصل اللغة لم نعلمه فإذا لم نعلمه وجب التوقف فيه.
وهذا واضح لا شك فيه.

(١) ورد في الأصل: «ما يخبر»، والصواب ما أثبتته.

(٢) في الأصل: «فأنا».

ثم معنى المخامرة موجود في كثير من الأدوية .
فإن قيل : يعتبر بالسكر والاضطراب مع المخامرة .
قلنا : فليس في اسم الخمر اقتضاء الاضطراب . وإنما فيه المخامرة
فحسب ، فيما حسبتكم القياس في اللغات^(١) .

(٤١) القول في الأسماء العرفية ومعناها

[١٢٦] فإن قيل : فما معنى الاسم العرفي في تجاوز أهل اللغات^(٢) ؟
قيل : ينقسم ذلك إلى معنيين :

أحدهما أن الاسم في أصل وضع اللغة إذا انقسم بين معان فغلب
الاستعمال في وضعه عرفاً في أحد معانيه حتى لا يفهم منه عند إطلاقه إلا
بعض ما وضع له . فيسمى عند اختصاصه ببعض ما وضع له عند غلبة
الاستعمال في العرف عرفياً . وذلك نحو قولهم دابة .

فإن هذه الكلمة موضوعة في أصل اللغة لكل ما دب ودرج . ثم غلب
استعمالهم لها في البهائم ذوات الأربع القوائم . وكذلك الفقيه في أصل اللغة
وضعاً هو العالم و . . .^(٣) غلب استعماله في ضرب من العلوم إلى غير ذلك
مما يطول تتبعه . فهذا ضرب أسد في السبع المشهور وفي البطل .

(١) وبين الفتوحى فائدة الخلاف في المسألة فقال : «إن المثبت للقياس في اللغة يستغني
عن القياس الشرعي ، فيكون إيجاب الحد على شارب النيذ ، والقطع على النبات
بالنص ، ومن أنكر القياس في اللغة جعل ثبوت ذلك بالشرع» . شرح الكوكب المنير
(٢٢٤/١) .

(٢) راجع لمعرفة معنى الاسم العرفي المستصفي (٣٢٥/١) ، وروضة الناظر (١٥٣) ،
والإبهاج (٢٧٤/١) ، والبحر المحيط (١٦٩/١) ب .

(٣) غير مقروء في الأصل ، ولعل العبارة «وإن كان قد غلب» إلخ .

الثاني: الملتحق ببابها لفظة تجوز بها عن أصل الوضع على منهج استعمالهم^(١)...

غلب استعماله عرفاً على إرادة معنى غير ما وضع أصل اللفظ له أصلاً فيفهم منها القصد به لغلبة العرف كما يفهم من الحقائق معانيها وذلك نحو قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٢)، وقوله: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾^(٣)، وقوله عليه السلام: «حرمت الخمر لعينها»^(٤) فهذه ألفاظ وردت في معرض المجاز. ووجه التجوز فيها أن ظاهر قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾، يقتضي تحريم أعيانهن وظاهر قوله: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾ ينبىء عن تحليل أعيان الصيد. وقد أطبق أرباب الشرائع على استحالة نعت [ب/١٣] الأعيان المنعوتة في سياق هذا البيان بالتحريم إذ التحريم إنما يتعلق بما / يندرج تحت التكليف. وإنما المندرج تحت قضيتها أفعال المكلفين دون الأجسام الخارجة عن قبيل مقدورات الخلائق، والمقصد من ذلك أن المعنى لتحريم الأم تحريم فعل في الأم إذ تحريمها في عينها غير متحقق فتجوزوا في الإطلاق. وسوغوا الإنباء عن فعل متعلق بالأعيان بعبارة عن الأعيان. فهذا وجه التجوز فلما غلب الاستعمال في هذه الألفاظ وأمثالها. وإن كانت

(١) بعده طمس في الأصل، بقدر خمس كلمات.

(٢) سورة النساء: الآية (٢٣).

(٣) سورة المائدة: الآية (٩٦).

(٤) الحديث ورد بلفظ «حرمت» موقوفاً على ابن عباس رضي الله عنه عند النسائي في

باب «ذكر الأخبار التي اعتل بها من أباح شراب السكر» (٣٢١/٨).

وأما المسند عن النبي ﷺ فقد ورد بلفظ «لعت» عند أحمد (٢٥/٢).

وورد في المصدرين المذكورين «بعينها» بالباء.

لو رُدَّتْ إلى أصل الوضع لم تصادف على مقتضى الأصل ولكن لما غلب استعمالها في مقصد معنى تنزل في إثارته منزلة الحقائق.

[١٢٧] فإن قيل: قد عرفتم الأسماء العرفية في شيئين أحدهما

تخصيص اللفظ استعمالاً ببعض مقتضاه وضعاً. والثاني غلبة الاستعمال في التجوزات فما دليلكم عليه؟

قلنا: الدليل عليه أن الاسم العرفي لا يخلو إما أن يكون يراد بوصفه أنه عرفي أنه ابتدء وضعه في الأصل لما جرى عليه. وذلك محال لانفاق الكافة على اختصاص الأسماء العرفية [ببعض]^(١) الأسماء فلو صرفت إلى أصل الوضع لزم تسمية جملة اللغات عرفية وهذا ما لم يصر إليه صائر من الخائضين في معنى الاسم العرفي.

وكذلك لا يسوغ أن يقال: إنها متجردة ابتدء وضعها بعد استقرار اللغات، فإن هذا سبيل كل لغة سبقتها أخرى. فلزم من ذلك أن نقول: إذا سبقت لغة العرب لغة ثم تجددت لغة العرب اصطلاحاً أو توقيفاً أن تكون متصفة لتجدها بكونها عرفية. ويستحيل أن يصرف معنى العرفي إلى أنه ابتدء غير أهل اللغة من العلماء وأهل الصنائع والمهن والحرف تواضعاً منهم فيما بينهم على ابتغاء معان فإن ذلك في حقوقهم لو قدر منهم جوازه كوضع أهل اللغة، من حيث أنهم لم يسندوا استعمالهم إلى واضع سبقهم بل ابتدأوه تواضعاً من تلقاء أنفسهم. ولو ساغ وصف ما هذا سبيله بالعرفي وجب وصف على كل لغة لم يسبقها توقيف بكونه عرفياً.

[١٢٨] فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن العرفي هو الذي

استعمل في غير ما وضع له ونقل من أصل موضوعه؟

(١) ورد في الأصل: «بنقض» والصواب ما أثبتته من البحر المحيط (١/١٧٠/أ).

قلنا: فيلزم من قول ذلك أن نقول لو سمي مسم منا الجارحة المسماة يداً رأساً والمسماة بالرأس يداً ابتداءً كان ذلك اسماً عرفياً. وإن لم يوافق هذا المطلق على إطلاقه إذ قد تحقق في ذلك النقل والتعدية عن أصل الوضع.

[١٢٩] فإن قيل: إنما يتصف بالعرفي إذا غلب في عرف أهل اللسان.

قيل: هذا أحد القسمين الذين ذكرناهما في معنى الأسماء العرفية فإننا قلنا المجاز إذا غلب استعماله التحق بمضمون هذا الباب فمصيركم إلى هذا السؤال اعتراف منكم بمرامنا ومضمون كلامنا.

[١٣٠] فخرج من جملة ما قلناه أن العرفي لا ينبىء عن أصل الوضع

[١/١٤] ولا عن تجديد اللغات وإنما ينبىء عما يغلب استعماله / عرفاً من المجازات أو يغلب تخصيصه ببعض المقتضيات استعمالاً وإرسالاً فسمي ما يلغي تخصيصه ببعض المقتضيات من العرف عرفياً وسمي المجاز الغالب في العرف بمجاوزته ضروب المجازات غير الغالبة عرفياً.

(٤٢) فصل

[١٣١] وقد ألحق المحققون بهذا الفصل ضروباً من الألفاظ الشرعية زاغ

فيها بعض نابتة الفقهاء وجروا فيها على خلاف الحقائق. وهذه الألفاظ المتضمنة لنفي مضاف إلى الأعيان، والمقصد منه نفي حكم فيها لا نفي ذواتها^(١)

(١) راجع للتفصيل في هذه المسألة البرهان (١/٣٠٤، ٣٠٧)، والمعتمد (١/٣٣٣ - ٣٣٦)، والعدة (١/٥١٣ - ٥١٩)، وكشف الأسرار (٢/١٠٤ - ١٠٨)، وأصول السرخسي (١/١٩٤ - ١٩٥)، وروضة الناظر (١٦١ - ١٦٢)، والمسودة (٩٠ - ٩٦)، ونشر البنود (١/٢٧٥ - ٢٧٦)، وشرح الكوكب المنير (٣/٤٢٩).

نحو قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»^(١) وقوله: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(٢)، «ولا نكاح إلا بولي»^(٣).

(١) قال الزركشي: «قيل: إنه بهذا اللفظ رواه أبو القاسم التميمي، وذكره النووي في الروضة بهذا اللفظ وقال إنه حديث حسن، وأقرب ما وجدته في تخريجه ما رواه أبو نعيم في تاريخ أصبهان وابن عدي في كامله من طريق جعفر بن جسر بن فرقد حدثني أبي عن الحسن عن أبي بكر. قال: قال رسول الله ﷺ: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه»، المعتبر (١٥٤)، وجعفر بن جسر قال ابن عدي: له أحاديث مناكير. الكامل (٥٧٣/٢).

وجسر بن فرقد قال البخاري: ليس بذاك عندهم، وقال ابن معين من وجوه عنه ليس بشيء، وقال النسائي ضعيف، انظر لسان الميزان (١٠٤/٢)، وعلى هذا فتحسين النووي فيه نظر، وقال ابن حجر: تكرر هذا الحديث في كتب الفقهاء والأصوليين بلفظ «رفع عن أمتي» ولم نره بها في الأحاديث المتقدمة عند جميع من أخرجها نعم رواه ابن عدي في الكامل «بلفظ رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً» تلخيص الحبير (٢٨٣/١)، وانظر الكامل (٥٧٣/٢).

وقال الألباني: منكر بهذا اللفظ، إرواء الغليل (١٢٣/١)، ومعناه صحيح، فقد رواه الحاكم بلفظ «تجاوز الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه» وقال صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، انظر المستدرک مع تلخيصه (١٩٨/٢)، انظر لما يؤيده من الأحاديث إرواء الغليل (١٢٣/١).

(٢) أخرجه الدارقطني، باب الحث لجار المسجد على الصلاة فيه إلا من عذر (٤٢٠/١)، والحاكم (٢٤٦/١)، والبيهقي (٥٧/٣)، وقال: وهو ضعيف، وانظر لمزيد من التخريج إرواء الغليل (٢٥١/١).

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب النكاح، باب في الولي (٢٢٩/٢)، والترمذي باب ما جاء لا نكاح إلا بولي (٤٠٧/٣)، وابن ماجه، باب لا نكاح إلا بولي (٦٠٥/١)، وأحمد (٤١٣/٤)، قال الألباني صحيح، وخرجه مفصلاً. انظر إرواء الغليل (٢٣٥/٦).

وقوله: الأعمال بالنيات^(١) وقوله: لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل^(٢) إلى غير ذلك مما يضاهاها^(٣).

(١) رواه البخاري في باب الخطأ والنسيان في العتاق والطلاق بلفظ «الأعمال بالنية» (٨٠/٢)، وفي باب بدء الوحي بلفظ «إنما الأعمال بالنيات» (٦/١)، ومسلم في باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية» بلفظ الباب (٥٣/١٣).

أما لفظ «الأعمال بالنيات» فقد نقله ابن حجر عن ابن حبان في صحيحه وعن الشهاب القضاعي في مسنده، انظر فتح الباري (١٢/١).

(٢) لم أجد بهذا اللفظ، وأقرب ما روى بلفظ المصنف ما رواه ابن عدي عن حفصة زوج النبي ﷺ أن النبي قال: «لا صيام لمن لم يوجب الصيام عليه من الليل» وفي سننه رشدين بن سعد قال عنه يحيى بن معين: ليس بشيء، انظر الكامل (١٠١٠ - ١٠٠٩/٣).

ورواه النسائي بلفظ «من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له» باب النية في الصيام (١٩٦/٤)، وأبو داود بلفظ «من لم يجمع الصيام» والباقي مثل النسائي (٣٢٩/٢).

والترمذي باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل (١٠٨/٣)، مثل أبي داود. قال الألباني: صحيح، وخرجه مفصلاً، انظر إرواء الغليل (٢٥/٤).

(٣) قسم أبو الحسين البصري هذه الأمثلة على قسمين أحدهما: ما يمكن انتفاء الفعل إذا لم يوجد على تلك الصفة، ومثل ذلك قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، وقال: «فحرف النفي دخل على الصلاة الشرعية، لأن كلام النبي ﷺ يحمل على معانيه الشرعية، فظاهره إذا يقتضي نفي الصلاة الشرعية، مع انتفاء الفاتحة، وذلك ممكن فوجب حمل الكلام عليه وذلك يقتضي كون قراءة الفاتحة شرطاً، ويقتضي أن يكون قولنا صلاة فاسدة مجازاً، أعني وصفنا لها بأنها صلاة، ويكون المراد أنها على صورة الصلاة، وكذلك قول النبي ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل، وقوله لا نكاح إلا بولي» والثاني ما لا يمكن انتفاء ذلك الفعل ومثل ذلك =

[١٣٢] فذهب شرذمة من الفقهاء إلى الحاق هذا القبيل بالمجملات التي لا تستقل بأنفسها في إثارة المعاني^(١) وتلقوا هذا الإجمال من إضافة النفي إلى الأعيان مع تحقيق ثبوتها^(٢).

والمصير إلى الإجمال على هذا المنهج سجية الجهال بحقائق الجدل.

= قوله ﷺ «الأعمال بالنيات». وقال: «معلوم أنه ليس يخرج العمل من كونه عملاً إذا فقدت النية، فعلمنا أن المراد به أحكام العمل من الإجزاء والكمال». وعد من هذا القبيل قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» انظر المعتمد (٣٣٥/١ - ٣٣٦).

وقد قال ابن تيمية أيضاً بهذه التفرقة بين الأمثلة المذكورة انظر المسودة (٩٣) - (٩٤).

- (١) وهو مذهب أبي عبد الله البصري من المعتزلة، انظر المعتمد (٣٣٥/١).
- (٢) قال عبد العزيز البخاري: «اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين إلى الأعيان مثل قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾، ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ ﴾، ﴿ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ﴾، وقوله عليه السلام: حرمت الخمر لعينها، أحلت لنا ميتتان، على ثلاثة أقوال فذهب الشيخ المصنف (يعني البزدوي)، وشمس الأئمة وصاحب الميزان ومن تابعهم إلى أن ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين إلى الفعل، فيوصف المحل أولاً بالحرمة، ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه، فيثبت التحريم عاماً، وذهب بعض أصحابنا العراقيين منهم الشيخ أبو الحسن الكرخي ومن تابعه إلى أن المراد تحريم الفعل أو تحليله، لا غير، وإليه ذهب عامة المعتزلة، وذهب قوم من نوابت القدرية كأبي عبد الله البصري وأصحاب أبي هاشم إلى أنه مجمل» كشف الأسرار (١٠٦/٢)، وانظر أصول السرخسي (١٩٥/١) لمعرفة مذهبه. ونقل أبو الحسين البصري عن أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري أنه مجمل، وعن أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة عبد الجبار أنه ليس بمجمل. انظر المعتمد (٣٣٣/١).

وذهب الجمهور من الفقهاء إلى إلحاق هذا القبيل بالمستقلات من الكلام وحملوه على نفي الأحكام ونفوا عنه سمة الإبهام وأدانوا المصير إلى توقع نفي الأعيان من فحوى الخطاب والبيان.

ثم افترق هؤلاء فرقاً فمن صائرين إلى أن النفي إذا أضيف إلى الأعيان اقتضى بظاهره انتفاء الأعيان والأحكام جميعاً، ثم إذا قامت دلالات المعقول على ثبوت الأعيان التي انطوى عليها الخطاب خصصت الأعيان من مقتضى الخطاب، وبقيت الأحكام على موجبها وينزل ذلك منزلة تخصيص اللفظ الشامل للعام^(١).

ومنهم من ذهب إلى أن نفي الأعيان لا يقدر دخوله تحت الخطاب لتلجئ الحاجة إلى تخصيصها. وما انطوى مضمون اللغة إلا على الأحكام فتضمن اللفظ نفيها عموماً^(٢) فإن قامت دلالة في قوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» دالة على أجزاء الصلاة فمن اقتضاء النفي في إطلاقه نفي الجواز والكمال. فإذا قامت الدلالة على الجواز نفي الكمال تحت قضية النفي المنقول والذي نرتضيه بطلان هذه المذاهب كلها. فالأولى أن نوضح بطلانها ثم نذكر السديد من المذاهب عندنا.

[١٣٣] فأما وجه الرد عن^(٣) من يزعم أن الخطاب يلتحق بالمجملات

-
- (١) نسب الإمام في البرهان هذا المذهب إلى جمهور الفقهاء. انظر البرهان (٣٠٧/١).
 - وإليه ذهب البزدوي والسرخسي والسمرقندي، انظر أصول السرخسي (١٩٥/١)، وكشف الأسرار (١٠٦/٢).
 - (٢) نسب الإمام في البرهان هذا المذهب إلى بعض الفقهاء. انظر البرهان (٣٠٧/١).
 - (٣) كذا في الأصل والأنسب «على».

لإضافة النفي إلى الأعيان مع ثبوتها فيقال لهؤلاء هل تنكرون في إطلاقات العرب وتفاهمها وتجاوزها إطلاق الشيء نفياً وإثباتاً والمراد نفي وصف منه أو إثبات وصف له. فإن جحدوا ذلك انتسبوا إلى إنكار ما عليه أرباب اللسان قبل انبعاث الرسول ﷺ وبعده فإننا نعلم في الجاهلية الجهلاء قبل انبعاث خاتم الأنبياء عليه السلام. وكانوا يتفاوضون برفع الزلل والخطأ أن يقول المرء لمن دونه: رفعت / عنك زلتك وخطأك، ولا يعنون بذلك رفع [١٤/ب] الأعيان. وإنما مرامهم نفي المؤاخذة بالخطأ. ومن المشهور السائر في كلامهم قولهم للذي عمل من غير نية وطوية في ارتياد طاعة، ولكن بدر منه العمل وفاقاً: ما عملت شيئاً، ولا يعنون بذلك نفي صورة العمل وإنما يعنون بذلك نفي المقصود والنيات، كما قال عليه السلام: «لا عمل إلا بنية»^(١) إلى غير ذلك مما يطول اقتصاصه وتتبعه، فتقرر بما قلناه أن نفي الصفات تعقل^(٢) من النفي المضاف إلى الذوات.

فإذا تمهد ذلك قلنا النفي المنقول عنه عليه السلام مضافاً إلى شيء، له مصرفان لا يتوسطهما ثالث، أحدهما نفي الأعيان والذوات. والثاني نفي غيرهما مما تتصل بهما من الآثام والأحكام. وقد يفهم من اللفظ كلاهما. ويستحيل حمل النفي المنقول عنه عليه السلام على نفي الأعيان مع القطع بثبوتها، والعلم باستحالة الكذب على الرسول عليه السلام. فإذا علمنا قطعاً استحالة الحمل على نفي الأعيان. تعين المصرف الثاني. ويتضح ذلك بما لا دفع له. وهو أن الإجمال إنما يتوقى عند توقع الإضمار. واشتباه الحال

(١) لم أجده بهذا اللفظ وإنما روى بلفظ «إنما الأعمال بالنية «أو» إنما الأعمال بالنيات» انظر تخريج هذا الحديث تحت الفقرة (١٣١).

(٢) كذا في الأصل والأنسب «يعقل».

ويستحيل اسناد الإبهام إلى ما يستيقن بطلانه . وقد ثبت^(١) بطلان المصير إلى نفي الأعيان فلم يبق لاستناد الإجمال إلى ذلك أصل .

[١٣٤] فإن قيل : إذا أضيف النفي والإثبات إلى عين لم يعقل فيه إلا انتفاء العين أو ثبوتها، فيقال لهم : هذا الذي ذكرتموه يبطل عليكم من أوجه، أقربها أن قوله عز اسمه : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾^(٢) ليست من المجملات وفاقاً . والتحريم مضاف^(٣) إلى أعيان الأمهات مع استحالة تعلق أحكام التكليف بغير أفعال المكلف على ما سبق إيضاحه . وهذا ما لا مدفع له .

ثم نقول قد أوضحنا عليكم من تفاوض العرب إطلاق الأعيان في النفي والإثبات . والمقصد بالنفي أحكامها دون ذواتها . ثم نقول ما ذكرتموه من أنه لا يفهم من نفي العين إلا نفي ذاته تصريح منكم بالتوصل إلى حمل خطاب الرسول عليه السلام على الخلف المحض وهذا الكلام خارج عن دعوى الاحتمال، بل هو إفصاح بحمل خطاب صاحب الشرع على خلاف المعقول في الحال .

[١٣٥] فإن قيل : إذا نقل لفظ ما هذا وصفه استرَبْنَا في ناقله وبرأنا عنه الرسول ﷺ .

قيل : فقد ورطكم أصلكم في أقبح المطاعن في الأخبار وحملها على المحال . ثم انعطفتكم بفساد أصلكم على الطعن في الرواة والثقات ثم الكلام

(١) في الحاشية «استيقنا» يشير إلى نسخة أخرى .

(٢) سورة النساء : الآية (٢٣) .

(٣) في الأصل «مضافاً» وهو خطأ .

عليكم في ذلك أن الحمل على المجمل الذي ذكرتموه محال قطعاً. وبدور المحال من الرسول محال سمعاً وعقلاً. ولا تستريبوا فيما هذا سبيله بل اقطعوا بكذب النقلة حتى تصرحوا بأن قوله «لا عمل إلا بنية» خلف على الرسول ﷺ قطعاً.

وهذا ما لم يصر إليه صائر. ثم نقول إنما يستتب لكم هذا في أخبار الآحاد ونقل الأفراد. وقد ثبت في ظواهر الكتاب والمستفيض من الأخبار [١٥/١] إضافة النفي والإثبات إلى أعيان مع استحالة حملها على التخصيص بالذوات في النفي والإثبات، ولئن ساغ اتهام الثقات في الآحاد لا نحسم هذا الباب في ظواهر الكتاب ومستفيض السنن فهذا وجه الرد على هذه الطائفة.

[١٣٦] فأما وجه الرد على من زعم أن النفي يعم المنفي وحكمه ثم يخصص ذوات الأفعال بدلالات العقول، فهو أن نقول انطواء اللفظ على المعنيين المتضادين مستحيل وفاقاً. والحمل على نفي العين ونفي حكمها محال فإن نفي الحكم جوازاً أو كما لا ينبىء عن ثبوت الفعل مع انتفاء الحكم، ونفي الذوات يصرح باستحالة الثبوت. والحمل عليهما حمل على المتناقضين، فهذا ما لا محيص عنه.

[١٣٧] وبمثل هذه الطريقة نرد على من يزعم أن النفي يتضمن نفي الجواز والكمال فإن نفي الكمال ينبىء عن ثبوت الجواز والأجزاء مع انتفاء سمة الفضيلة. ونفي الجواز ينافي ذلك. وهذا كما أنا نقول نفي سمة الإباحة تناقض وصف الوجوب. ويبطل قول من قال من نابتة الفقهاء أن كل واجب مباح^(١).

(١) انظر المسألة في المستصفي (٧٣/١)، والإحكام للآمدي (١٢٥/١)، وشرح =

وليس كل مباح واجباً فإن المباح ما يُخَيَّرُ المكلف في فعله وتركه من غير لوم واستحقاق ذم في واحد منهما. وهذه الصيغة معدومة في الوجوب فكذلك نفي الكمال إذا قدر مجرداً انبأ عن الأجزاء، ونفي الأجزاء يناقضه، فالحمل عليهما محل على النقيضين. فقد بطلت المذاهب التي قدمناها.

[١٣٨] فإن قيل: فما الذي ترتضونه؟

قلنا: ما نرتضيه إلحاق اللفظ بالمحتملات لتردد النفي بين الكمال والجواز^(١). واستحالة الحمل عليهما جميعاً فلا طريق إلاً التوقيف ليتعين أحد المحتملين.

[١٣٩] فإن قيل: فهذا هو المذهب الأول في ادعاء الإجمال.

قلنا: الفرق بين المذهبين أن الذين ادعوا الإجمال أولاً أسندوه إلى توقع نفي الأعيان، وهو مستحيل. ونحن أسندنا ادعاء الإبهام إلى الأحكام، ثم هذا الذي ذكرناه مع المصير إلى القول بالعموم. وإن نحن نفينا العموم لم نحتاج إلى إيضاح وجه الإجمال على الوجه الذي ذكرناه.

= المحلى على جمع الجوامع (١٧٢/١) مع حاشية البناني وتيسير التحرير (٢/٢٢٧)، وشرح العضد على ابن الحاجب (٢/٦)، وشرح الكوكب المنير (١/٤٢٣).

(١) نسب الإمام في البرهان هذا المذهب إلى القاضي أبي بكر وخالفه بقوله: «وهو مردود عندي فإن اللفظ ظاهر في نفي الجواز، خفي جداً في نفي الكمال، فإن الذي ليس بكامل صوم والرسول عليه السلام تعرض لنفي الصوم، فمذهبنا المختار أن اللفظ ظاهر في نفي الجواز مجاز في نفي الكمال. انظر البرهان (١/٣٠٦).

(٤٣) القول في الرد على من زعم أن في ألفاظ

صاحب الشريعة كلمات خارجة عن قضية اللغة^(١)

[١٤٠] اعلّموا - أحسن الله إرشادكم - أن المعتزلة وطوائف من

الخوارج^(٢) قسموا الألفاظ في الشريعة ثلاثة أقسام^(٣):

أحدها: الأسماء الدينية.

والثاني: الأسماء الشرعية.

والثالث: الأسماء اللغوية.

[١٤١] فأما الأسماء الدينية فثلاثة: الإيمان، والكفر، والفسق.

فأما الإيمان فقد وضع في تواضع اللغة للتصديق^(٤) واستعمله صاحب

الشريعة في الطاعات المفترضة قولاً وفعلاً وعقداً فمن أخل بشيء منها خرج

عن وصف الإيمان شرعاً. وإن كان متصفاً / بالتصديق لغة وعرفاً وكذلك [١٥/ب]

(١) انظر المسئلة في العدة (١/١٨٩).

(٢) الخوارج: هم الذين أنكروا التحكيم على علي رضي الله عنه، وكفروا أصحاب

الكبائر، وقالوا بالخروج عن أئمة الجور، وأن أصحاب الكبائر مخلدون في النار،

وأن الإمامة جائزة في غير قريش، انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل

(٢/١١٣)، والملل والنحل (١/١٥٥).

(٣) وقسم القاضي عبد الجبار الأسماء إلى ثلاثة أقسام، شرعي وعرفي ولغوي ثم قسم

الشرعي إلى الأسماء الدينية وإلى غير الدينية، قال القاضي عبد الجبار: «والشرعي

يتقسم إلى ما يكون من الأسماء الدينية، وذلك نحو الأسماء التي تجري على

الفاعلين، نحو قولنا مؤمن وفاسق وكافر، وإلى ما لا يكون كذلك نحو الصلاة»

شرح الأصول الخمسة (٧١٠).

(٤) انظر الصحاح (٥/٢٠٧١)، والقاموس المحيط (٤/١٩٧).

الكفر^(١) هو التغطية في أصل اللغة. ومنه يسمى الليل كافراً لتغطيته النعم وكذلك يسمى الفلاح كافراً لتغطيته البذر ببعض طبقات الأرض. ثم سمو جاحد النعم كافراً وتارك الشكر كافراً لتغطيته النعم فهذا وجه استعماله في اللغة. ويسمى ترك المعرفة في الدين كفراً. والفسق في اللغة هو الخروج والتنصل^(٢) عن الأمر. ومنه قولهم فسقت الرطبة إذا تفتأت عنها قشرتها^(٣). فهذه الأسماء الدينية عند القوم. ومرامهم بذلك استعمال الإيمان في غير ما استعمل في أصل اللغة حقيقة ومجاز^(٤). وكذلك الكفر والفسق.

[١٤٢] والمعتزلة يفارقون الخوارج في خلة واحدة. هي أنهم قالوا مقارن الكبيرة مع استصحاب المعرفة والتصديق لا يتصف بالإيمان ولا بالكفر بل يتسم بالفسوق^(٥).

والخوارج يطلقون القول بأن الخارج من الإيمان كافر^(٦).

(١) قال الجوهري الكفر (بضم الكاف) ضد الإيمان، وجحود النعمة والكفر بالفتح: التغطية، الصحاح (٨٠٧/٢).

(٢) التنصل مرادف للخروج، يقال تنصل فلان من ذنبه، أي خرج منه، انظر المصباح المنير (٦٠٩/٢).

(٣) انظر الصحاح (١٥٤٣/٤).

(٤) أي حقيقة شرعية، ومجاز لغوي.

(٥) انظر قول المعتزلة في شرح الأصول الخمسة (٧٠١).

(٦) انظر قول الخوارج في شرح الأصول الخمسة (٧٠١)، وأصول الدين (٢٤٩).

والفرق بين أهل السنة والمعتزلة أن أهل السنة يطلقون اسم الإيمان على الفاسق، والمعتزلة لا يطلقونه.

[١٤٣] ثم ذهب أبو الهذيل^(١) إلى أن اسم الإيمان يتناول فرائض الدين ونوافله^(٢) وهو ثلاثة أقسام فقسم منه يكفر تاركه . وهو المعرفة والتصديق . وقسم يفسق تاركه ولا يكفر وهو مفترضات الدين من جملة الطاعات . وقسم منه لا يكفر تاركه ولا يفسق^(٣) . وأنكر عليه كافة المعتزلة^(٤) وقالوا اسم الإيمان واقع على فرائض الدين دون نوافله^(٥) . فهذه الأسماء الدينية عند القوم .

[١٤٤] فأما الأسماء الشرعية فهي عندهم أسماء لغوية نقلت في الشرع عن أصل وضعها إلى أحكام شرعية نحو الصلاة، والحج، والزكاة، والصيام وما يضاهيها فزعموا أن هذه الأحكام لما حدثت من الشرع نقلت إليها هذه الأسماء من اللغة^(٦) . وقد تبع هؤلاء شرذمة من الفقهاء الحائدين عن التحقيق، [وما]^(٧) راموا مرامهم بيد أنهم زلوا عن سواء الطريق .

(١) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله أبو الهذيل العلاف البصري من أئمة المعتزلة وإليه تنسب فرقة الهذيلية، زعم أن أهل الجنة تنقطع حركاتهم حتى لا يتكلمون كلمة وينقطع نعيمهم وكذلك أهل النار، وقال إن المقتول لم ينته أجله وانفرد بأشياء كثيرة من مؤلفاته ميلاص اختلف في وفاته فقبل سنة ٢٣٥هـ . ٢٢٦هـ . ٢٢٧هـ . انظر ترجمته في تاريخ بغداد (٣/٣٦٦)، ونكت الهميان (٢٧٧)، ولسان الميزان (٤١٣/٥) .

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة (٧٠٧) .

(٣) وهو النوافل .

(٤) بل ما ذهب إليه أبو الهذيل هو الصحيح من مذهب المعتزلة، وهو الذي اختاره القاضي عبد الجبار كما صرح به في شرح الأصول الخمسة (٧٠٧) .

(٥) هذا مذهب أبي علي وأبي هاشم، انظر شرح الأصول الخمسة (٧٠٧) .

(٦) انظر المعتمد (٢٥/١) والتبصرة (١٩٥) .

(٧) ما بين المعقوفين مطموس في الأصل، والتوضيح في الإبهاج (١/٢٧٧) .

[١٤٥] وأما الأسماء اللغوية فهي الجارية على ما كانت عليه في أصل

الوضع من غير تحريف ونقل وهي الأغلب من ألفاظ صاحب الشرائع.

[١٤٦] فمن أوضح ما نستدل به أن نقول قد ثبتت اللغات وضعاً

واستعمالاً. وتقرر استقرار هذه الأسماء التي فيها التنازع على مسمياتها في

أصل الوضع، ثم ادعيتم معاشر المخالفين نقلها إلى قضية الدين أو إلى عرفية

شرعية فنقول لكم لا تخلون إما أن تتوصلوا إلى معرفة ذلك عقلاً أو سمعاً.

فإن أنتم زعمتم أنكم توصلتم إلى معرفة ذلك عقلاً فلا تخلون إما أن تسندوا

دعواكم إلى ادعاء الضروري في مقتضى العقول فتخرجون عن قضية النقل.

فأول ما نلزمكم في مقابلة دعواكم بمثلها. وإن أنتم زعمتم أنكم تبلغتم

بدلالات العقول إلى معرفة النقل^(١) فهذا محال. فإن أصول اللغة لا تضبط

عقلاً، ولا تدل عليها دلالة عقلية فكيف يدل على النقل منهما. وإن زعمتم

أن التوصل إلى معرفة ما أنكرتموه بدلالة سمعية ففصلوها لنا نتكلم عليها.

فإن الدلالة السمعية خبر أو إجماع أو قياس ولا إجماع مع اختلاف.

[١٦/١] ولا يثبت نقل / اللغات بالمقاييس^(٢) لما بيناه^(٣) في بابه فلا يبقى بعدهما إلا

الأخبار. ثم هي تنقسم إلى متواتر وإلى مستفيض ونقل آحاد. وأنتم معاشر

المخالفين لا تقدرون على نقل خبر من طريق الآحاد عنه ﷺ في نقل الأسماء

عن أصل اللغات. فإذا تبين عجزكم عن إسناد دعواكم إلى طريق من طرق

الأدلة. وبطل ادعاء الضرورة لم يبق لكم مستروح. وهذا ما لا طريق لهم إلى

القدح فيه.

(١) في الأصل: «النقل» مكررة.

(٢) في الأصل: «المقاييس».

(٣) انظر الفقرة رقم (١٢٤).

[١٤٧] فإن قيل: ففي كتاب الله تعالى وسنة نبيه محمد عليه السلام ما لا يوجد في اللغات وضعاً واستعمالاً. وعدوا من ذلك جملاً. منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾^(١) قالوا فالإيمان هو التصديق في اللغة والمراد به في الآية صلاة الذين صلوا إلى بيت المقدس ثم نسخ التوجه إليه فهذا خارج من اللغة وضعاً واستعمالاً ومنقول إلى غيره. وكذلك قال رسول الله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون جزءاً أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق»^(٢) قالوا فسمى النبي ﷺ طاعات الشرائع إيماناً واستشهدوا بالصلاة والصيام والزكاة والحج في قبيل الأسماء الشرعية. وزعموا أنها لم تعهد في أصل اللغات مستعملة في مواقعها الشرعية^(٤).

فيقال لهم: أما قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾^(٥) فمعناه وما كان الله ليضيع تصديقكم بالصلوات إلى القبليتين فهو إذاً محمول على حقيقة اللغة. وأما تمسكهم بالخبر فهو من الآحاد. والذي نحن فيه لا يثبت إلا

(١) البقرة (١٤٣).

(٢) في الأصل: «ألا إله»، وهو رسم في هذه الكلمة.

(٣) رواه مسلم في باب بيان عدد شعب الإيمان بلفظ «الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان» (٦/٢).

وقريباً منه أبو داود باب في رد الإرجاء (٢/٢١٩)، والترمذي باب ما جاء في استكمال الإيمان (٥/١٠)، والنسائي باب ذكر شعب الإيمان (٨/١١٠)، وابن ماجه باب في الإيمان (١/٢٢).

(٤) انظر المعتمد (١/٢٥)، والوصول إلى الأصول (١/١٠٣).

(٥) البقرة (١٤٣).

بمقطوع به فإن المصير إلى نفي سمة الإيمان وإثبات سمة الكفر مما يجبل خطره في الدين فلا يتشبه فيه بأخبار الآحاد ثم لو قبلناه فالمعنى به أن الأفعال الشرعية دلائل الإيمان وأماراته لا أنها نفس الإيمان. وأمثال ذلك لا تستبدع في استعمال اللغات فإنك تقول لمن تريد تحقيق تصديقه وقد [بدت منه] ^(١) أعمال دالة على تصديقه إياك، فتطلق القول على آحاد أعماله فإنه ^(٢) تصديق منه وإن لم تكن نفس التصديق بل كانت دلالات عليه. وقد تسمى العرب الشيء لكونه منه أو لكونه بسبب منه وهذا [كما] ^(٣) أنها تسمى البدائع من صنع الله قدرة الله. وتعنى بذلك أنها مقدوراته، إلى غير ذلك مما يطول تتبعه، فأما تعلقهم فيه بالأسامي الشرعية وادعاؤهم نقلها فهذا باطل، فأما الحج فهو القصد في أصل اللغة. وقد استشهدوا عليه بنظم العرب ونثرها والحج الشرعي هو قصد بيت الله الحرام. والصلاة في أصل اللغة هي الدعاء. والعبادة الشرعية [المسماة] ^(٤) بالصلاة منظوية على ^(٥) الدعاء، فسميت الدعوات صلاة جريا على أصل اللغة. والصيام هو الإمساك فيسمى الإمساك عن المفطرات صياماً والزكاة هي النماء فيسمى ما يؤدي عن نماء المال غالباً زكاة / وهي أيضاً سبب في تنمية المال على وعد صاحب الشرع فسمى المخرج لإدائه إلى تنمية المال نماء وهو موضوع للنماء.

[١٤٨] فإن قيل: الحج هو القصد، ولكنكم لا تجتزون بمجرد القصد

(١) ما بين المعقوفين مطموس في الأصل.

(٢) لعله بأنه.

(٣) في الأصل غير واضح وما وضعته أشبه.

(٤) في الأصل غير واضح وما وضعته أشبه.

(٥) في الأصل: «على» مكرر.

في اسم الشرع بل تشترطون ضرورياً في الأعمال والأقوال. وكذلك لا تجتزون بمجرد الدعوات في الصلوات. ولا تكتفون بمجرد الإمساك في الصيام فأوضحوا مثل ذلك في الزكاة. وهذه عصمتهم. فإن تفصيت^(١) عنها تبدد شملهم. وانبث^(٢) كلامهم فنقول: المسمى بالحج هو القصد عند وجوب أسباب وشرائط والمسمى بالصلاة هي الدعوات عند اتصال أفعال وأقوال بها. والمسمى^(٣) بالصيام هو نفس الإمساك عند تقدم النية والشرائط. فقد تبين تقرير الأسامي على أصل موضوعاتها.

[١٤٩] فإن قيل: فاللغة [لا]^(٤) تقتضي تخصيص الحج بقصد مشروط وتخصيص الصلاة والصيام بأسباب مقترنة بالدعوات والإمساك فمن هذا الوجه خالفتم اللغة.

قلنا: قد أوضحنا عليكم تقدير الأسامي على ما وضعت له. فأما ما ادعيتموه من أن اللغة لا تقتضي تخصيصها فهذا باطل من وجهين.

أحدهما: أنه لا يستبدع في استعمال اللغة أن يعتمد إلى اسم مشترك بين معان فيختص ببعض احتمالاته استعمالاً عند غلبة العرف ولا يسمى ذلك نقلاً ولا تبديلاً. وذلك نحو الدابة وغيرها مما قدمناها في بابها.

والوجه الثاني: من الجواب أن نقول لو اقتضى الشرع نفي اسم الحج والصلاة والصوم عند عدم الشرائط ربما كان يستتب لكم قولكم. ولكن ليس في الشرع ذلك، بل فيه تسمية القصد حجاً عند وجود الشرائط من غير منع

(١) أي تخلصت. انظر المصباح المنير (٢/٤٧٥).

(٢) أي انقطع. انظر المصباح المنير (١/٣٥).

(٣) في الأصل (المسما).

(٤) ساقط من الأصل والسياق يقتضي ذلك.

من إطلاق اسم الحج على قصد غير ذلك . وكذلك وردت الشريعة بتسمية^(١) الدعوات المخصوصة بشرائطها صلاة، ولم يرد منع بتسمية غيرها من الدعوات صلاة^(٢) كيف وقد وردت الشريعة صريحاً بتسمية الدعاء المحض صلاة فإنه تعالى وجل قال لرسوله ﷺ: ﴿ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ﴾^(٣) وقال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾^(٤) والمعنى بصلاة الملائكة دعاؤهم فقد تبين بما نبهناك عليه أن شيئاً من الأسماء التي اعتضدوا بها غير خارج من أصل اللغة . وطريق استعمالها^(٥).

(١) في الأصل «تسميت».

(٢) نسب الإمام في البرهان هذا الاستدلال إلى القاضي أبي بكر وشنع عليه، فقال: «أما القاضي رحمة الله عليه، فإنه استمر على لجاج ظاهر. فقال: الصلاة الدعاء، والمسمى بها في الشرع دعاء عند وقوع أقوال وأفعال، ثم الشرع لا يزجر عن تسمية الدعاء المحض صلاة وطرده ذلك في الألفاظ التي فيها الكلام. وهذا غير سديد، فإن حملة الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة، ومساق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب، وليس الأمر كذلك». البرهان (١/١٧٥).

(٣) التوبة (١٠٣).

(٤) الأحزاب (٥٦).

(٥) وأيد هذا الرأي الإمام ابن تيمية فقال: «وبسبب الكلام في مسألة الإيمان تنازع الناس هل في اللغة أسماء شرعية نقلها الشارع عن مسماها في اللغة، أو أنها باقية في الشرع على ما كانت عليه في اللغة، لكن الشارع زاد في أحكامها لا في معنى الأسماء، وهكذا قالوا في اسم الصلاة والزكاة والصيام والحج أنها باقية في كلام الشارع على معناها اللغوي، لكن زاد في أحكامها، ومقصودهم أن الإيمان هو مجرد التصديق، وذلك يحصل بالقلب واللسان، وذهبت طائفة ثالثة إلى أن الشارع تصرف فيها تصرف أهل العرف، فهي بالنسبة إلى اللغة مجاز، وبالنسبة إلى عرف الشارع حقيقة.

(٤٤) القول في الرد على من زعم أن في القرآن

ما ليس من لغة العرب وكلامها^(١)

[١٥٠] اعلم، وفقك الله أن ما صار إليه المحققون من أرباب الشرائع أن الرب تعالى لم يخاطبنا في الشريعة بما ليس من كلام العرب. وكذلك رسول الله ﷺ، وليس في القرآن كلمة / خارجة عن لغة العرب^(٢) ولسنها^(٣). [١/١٧]

وزعمت طائفة ممن يتعاطى اللغة أن القرآن يشتمل على كلمات ليست من كلام العرب أصلاً. وإنما هي من سائر اللغات^(٤).

والتحقيق أن الشارع لم ينقلها ولم يغيرها، لكن استعملها مقيدة لا مطلقة، كما يستعمل نظائرها، وبين ذلك بالتفصيل، انظر مجموع الفتاوي (٢٩٨/٧)، وما بعدها.

(١) محل الخلاف في غير الأعلام والتراكيب، إذ الأعلام الأعجمية واقعة بالاتفاق، كما أن التراكيب الأعجمية غير واقعة بالاتفاق. انظر شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني (٣٢٦/١)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (٢١٢/١)، والتبصرة مع تعليق الدكتور محمد حسن هيتو (١٨٠)، والجامع لأحكام القرآن (٦٨/١).

(٢) وهو مذهب الإمام الشافعي وأبي عبيدة وابن جرير وابن فارس والقاضي أبي يعلى، والشيرازي، وإليه ذهب أكثر العلماء، انظر الرسالة (٤٠)، والتبصرة (١٨٠)، وجامع البيان (٦/١)، والعدة (٧٠٧/٣)، والمسودة (١٧٤)، وشرح الكوكب المنير (١٩٢/١)، وجمع الجوامع (٣٢٦/١)، مع حاشية البناني.

(٣) اللسن. بكسر اللام وسكون السين الكلام واللغة، انظر الصحاح (٢١٩٥/٦)، واللسان (٣٨٦/١٣).

(٤) وهو مذهب الغزالي وابن الحاجب وابن عبد الشكور، وهو مروى عن ابن عباس وسعيد بن جبيرة وعكرمة ومجاهد وغيرهم، انظر المستصفى (١٠٥/١)، ومختصر المنتهى (١٧٠/١)، مع شرح العضد، وفواتح الرحموت (٢١٢/١)، وجامع البيان (٦/١)، وشرح الكوكب المنير (١٩٢/١).

والدليل على الرد عليهم قوله تعالى: ﴿لِسَانَ عَرَبٍ مُّبِينٍ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾^(٢) فنعت القرآن كله بكونه عربياً مبيناً فتقوم الدلالة بمقتضى الآية على الخصوم سيما مع قولهم بالعموم. ويتأكد الاستدلال على قول نفاة العموم بمضمون الآية، والمقصد من سياقها، وذلك أن العنادة من الكفرة زعموا أن رسول الله ﷺ يتلقى القرآن من سلمان^(٣) الفارسي^(٤) ومنه يتلقف قصص الأولين وسير الماضين فاحتج الله عليهم في رد مقالاتهم وقال: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ

(١) الشعراء (١٩٥).

(٢) النحل (١٠٣).

(٣) هو سلمان الفارسي أبو عبد الله، صحابي جليل، ويقال له سلمان بن الإسلام، وسلمان الخير، كان سمع بأن النبي ﷺ سبيعت فخرج في طلب ذلك، فأسر، وبيع بالمدينة، فاشتغل بالرق حتى كان أول مشاهده الخندق، وهو الذي أشار بحفره، ولم يفته بعد ذلك مشهد مع رسول الله ﷺ كان عالماً زاهداً متقشفاً، توفي سنة خمس وثلاثين، وقيل غير ذلك، انظر ترجمته في الاستيعاب (٥٦/٢)، والإصابة (٦٢/٢).

(٤) حكى عنهم الضحاك، وقيل من جبر حكاه الضحاك وابن جريج وقيل من يعيش حكاه عكرمة، وقيل من بلعام حكاه ابن عباس، وقيل من غير ذلك، وكلهم غلام أعجمي، انظر جامع البيان (١١٩/١٤)، قال القرطبي «والكل محتمل، فإن النبي ﷺ ربما جلس إليهم في أوقات مختلفة ليعلمهم مما علمه الله، وكان ذلك بمكة.

وقال النحاس: «هذه الأقوال ليست بمتناقضة، لأنه يجوز أن يكونوا أوماوا إلى هؤلاء جميعاً وزعموا أنهم يعلمونه».

قال القرطبي: «وأما ما ذكره الضحاك من أنه سلمان. ففيه بعد، لأن سلمان إنما أتى النبي ﷺ بالمدينة وهذه الآية مكية». الجامع لأحكام القرآن (١٧٨/١٠).

مُيَّبٌ ﴿١٣﴾ ﴿١﴾ فلو كان من جملة القرآن في تضاعيف^(٢) نظمه كلمات أعجمية لبطل الاحتجاج على العرب بما ذكره الله عز وجل ولتثبت العرب بتلك الكلمات وتوصلت بها إلى ادعاء تلقيها من فارسي. ولخصم سيد الأولين والآخرين عليه السلام في احتجاجه عليهم. فدل سياق الآية في مقتضى الاحتجاج مع ظاهرها على ما ذكرناه. وعلى هذا الوجه يستدل بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾^(٣) والمعنى بالآية أنا لو بعضنا القرآن فجعلنا بعضه أعجمياً وبعضه عربياً لقاتل العرب أعجمي وعربي. واستدل بقصور الكلام في اللغة العربية حتى احتاج إلى امداده بلغة أخرى. وهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾ بلغة من غير أن يشوبها ما ليس منها فدل ذلك على تمحض لغة العرب في كتاب الله تعالى.

[١٥١] فإن قيل: في القرآن ألفاظ معربة من لغة العجم منها الاستبرق^(٤). وهو معرب استبره بلسان العجم. والمشكاة^(٥) كلمة هندية

(١) النحل (١٠٣).

(٢) أي في أثناء نظمه، يقال وقع فلان في أضعاف كتابه، يراد به توقيعه في أثناء السطور أو الحاشية. انظر الصحاح (٤/١٣٩٠).

(٣) فصلت (٤٤)، وانظر تفسيرها في جامع البيان (٨٠/٢٤)، والجامع لأحكام القرآن (٣٦٨/١٥).

(٤) الاستبرق هو الديباج الغليظ. قال أبو عبيد، وابن عزيز، والجوهري فارسي معرب. انظر غريب الحديث (٤/٢٤٢)، ونزهة القلوب (٢٦)، والصحاح (٤/١٤٥٠). وقال القرطبي: «والصحيح أنه وفاق بين اللغتين، إذ ليس في القرآن ما ليس من لغة العرب». الجامع لأحكام القرآن (١٠/٣٩٧).

(٥) المشكاة هي الكوة التي ليست بنافذة، قال الزجاج المشكاة من كلام العرب، وقيل هي بلغة الحبش، انظر الصحاح (٦/٣٩٥)، ولسان العرب (١٤/٤٤١)، وقال ابن =

والسندس^(١) والقسطاس^(٢) كلمتان روميتان وقد زعم أهل اللغة أن الأب لم يوجد في شيء من كلام العرب فتبين بذلك خروج هذه الألفاظ عن أصل اللغة.

قلنا: لئن صارت شرذمة إلى ما قلموه فقد صار معظم المفسرين إلى إلحاق ذلك باللغات وتفسيرها على المنهج الذي فسروا سائر الكلمات، فتقابل المذاهب. ويبقى لنا الاستدلال بنص الكتاب ثم نقول ما ذكرتموه من كون الإستبرق معرباً من قول العجم استبره بم تنكرون على من يزعم أن العجم عبرت عن استبرق باستبره على الضد مما ادعيتموه^(٣) وأما المشكاة فهي لغة معروفة [و]^(٤) وجودها في لغة الهند لا ينفى عنها لغة العرب. وقد تتفق اللغتان في اسم وفاقاً. فهذا ما لا استشهاد فيه وهذا وجه الكلام على السندس والقسطاس. وأما الأب فقد فسره معظم أهل اللغة بالكلام^(٥) واللغات تنقسم. فمنها ما يظهر، ومنها ما يندر ولا يعثر عليه إلا المتبحر [ب/١٧] في اللغة. وذو هول / البعض عنه لا ينفى عن اللغة.

= الحاجب هندية، انظر مختصر ابن الحاجب مع حاشية التفتازاني (١/١٧٠).

(١) السندس هو الديباج الرقيق. انظر لسان العرب (٦/١٧٠).

(٢) القسطاس الميزان. انظر الصحاح (٣/٩٦٤)، وقال مجاهد: القسطاس العدل بالرومية.

انظر جامع البيان (١٥/٦١).

(٣) قد سبقه بهذا الاستدلال الطبري. انظر جامع البيان (١/٨).

(٤) في الأصل غير واضح.

(٥) انظر لسان العرب (١/٢٠٤)، وقال ابن قتيبة الأب: المرعى، تفسير غريب القرآن

(٥١٥)، وقال أبو عبيدة واليزيدي الأب كل مرعى للهوام. مجاز القرآن (٢/٢٨٦)،

وغريب القرآن وتفسيره (٤١٤).

[١٥٢] فإن قيل: ليس في لغة العرب اسم على وزن استفعل. والاستبرق لا نظير له في وضعه ووزنه.

قيل: وكم من اسم شاذ في وضع اللغة لا نظير له. وانتفاء نظيره لا ينفية عن أصل اللغة. وذلك نحو قرعبلانة^(١) وذويل^(٢) وصعفوق^(٣) وخذعل^(٤) فإن فعلاً إنما يكون في المضاعف كالزلال^(٥).

(١) القرعبلانة: دوية عريضة مجنطة عظيمة البطن. انظر لسان العرب (٥٥٥/١١).
(٢) الذويل: اليابس من النبات، قال ابن منظور: هذه رواية ابن دريد، والصحيح الذويل بالبدال المهملة، لسان العرب (٢٦٠/١١).

(٣) الصعفوق: هو الذي لا مال له، واسم قوم باليمامة، قال الجوهري: ولم يجيء على فعلول شيء غيره، الصحاح (١٥٠٧/٤)، وانظر لسان العرب (١٩٩/١٠).

(٤) الخذعل: بكسر الخاء والعين المرأة الحمقاء، وبفتحهما ضرب من المشي، انظر الصحاح (١٦٨٣/٤)، ولسان العرب (٢٠٢/١١).

(٥) يرى الغزالي أن ما أجاب به القاضي فيه تكلف، وأن اشتمال جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث كلمات أصلها عجمي. وقد استعملتها العرب، لا يخرج القرآن عن كونه عربياً، كما أن الشعر الفارسي وإن كانت فيه آحاد كلمات عربية، إذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس، انظر المستصفي (١٠٦/١)، والصواب ما ذهب إليه المصنف لأنه موافق لظاهر القرآن ولا يترك الظاهر إلاً بدليل، وليس هناك دليل على أسبقية استعمال تلك الكلمات في لغة غير لغة العرب.

وقد شدد الإمام الشافعي النكير على المخالفين فقال: وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به، وأقرب من السلامة له، إن شاء الله، فقال منهم قائل إن في القرآن عربياً وأعجمياً.

والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلاً بلسان العرب، ووجد قائل هذا القول من قبل ذلك منه، تقليداً له وتركاً للمسألة له عن حجته، ومسألة غيره ممن خالفه، وبالتقليد أغفل من أغفل منهم، والله يغفر لنا ولهم». (الرسالة ٤١).

(٤٥) القول في تفسير جمل من الحروف

[١٥٣] اعلم، وفقك الله أن الحروف تنقسم إلى معان^(١). فتطلق والمراد به طرف الجسم وشفيره كما يقال حرف الوادي وحرف الجبل. وقد يطلق والمراد به الناقة المهزولة. ويطلق والمراد به الواحد من حروف المعجم ويطلق والمراد به أحد الحروف التي هي أصوات مقطعة بادرة من مخارج العبارات وقد يطلق والمراد به الكلام التام المنتظم، وذلك نحو قوله تمسك بالحرف الفلاني في المسألة وتعني به نكتة ارتضيتها. ويطلق والمراد به اللفظ المتصل بالأسماء والأفعال وجمل المقال لتعتبر معانيها وفوائدها. وهذا مقصود الباب. وهو نحو من وأي وبعد، وحتى. وما شاكلها.

(٤٦) القول في معنى «مَنْ»^(٢)

[١٥٤] اعلم أن هذه الحروف^(٣) ترد لثلاث جهات. فتجيء مجيء الخبر نحو قولك: أعجبني من رأيت وقد تجيء مجيء الشرط والجزاء نحو قولك: من جاءني أكرمته ومن عصاني عاقبته. وترد مورد الاستفهام نحو قولك الاستعلام لمن تخاطبه: من عندك ومن كلمك^(٤).

(١) راجع لمعاني الحرف. الصحاح (٤/١٣٤٢)، والقاموس المحيط (٣/١٢٦)، ولسان العرب (٩/٤١).

(٢) انظر معاني من في البرهان (١/١٩٥)، والكافية في الجدل (٧٦).

(٣) الظاهر (أن هذا الحرف) إلا أن يجمعه باعتبار مواقعه المذكورة. وقد أفرد المؤلف في الحروف الأخرى.

(٤) وزاد الجوهري الموضع الرابع وهو أن تكون نكرة موصوفة نحو مررت بمن محسن. أي بإنسان محسن. انظر الصحاح (٦/٢٢٠٧)، وذكر ابن منظور له معاني أخرى. انظر اللسان (١٣/٤١٩).

[١٥٥] ثم اعلم أن هذه الحروف في أصل الوضع مخصص^(١) بالعقلاء. فإن استعمل في غيرهم كان تجوزاً^(٢) فإذا قلت مستفهماً: من عندك؟ لم يحسن من المخاطب أن يقول: ثوب أو دابة.

(٤٧) القول في معنى «أي»

[١٥٦] هذا ينقسم ثلاثة أقسام:

فيرد مورد الخبر نحو قولك لأكلمن أيهم قام تعني به من قام. ويرد مورد الاستفهام نحو قولك: أي الناس رأيت؟ ويرد في معرض الشرط والجزاء نحو قولك: أيهم يضربني أضرب^(٣).

(٤٨) القول في معنى «من»

[١٥٧] هذا الحرف يتنوع بمعناه فيرد والمراد به إفادة ابتداء الغاية. وهذا أظهر معانيه. وذلك نحو قولك: مشيت من داري إلى دارك. فهو في اقتضاء الغاية نقيضته «إلى». فإنه ينبىء عن ابتداء الغاية و«إلى» تنبىء عن انتهاءها. وقد يرد والمراد به التبويض نحو قولك: أخذت من الدراهم. تعني أخذت بعضها.

(١) كذا في الأصل، والأولى مخصصة.

(٢) وبه قال في الكافية في الجدل (٧٦)، وانظر شرح ابن عقيل مع تعليق محمد محي الدين (١٤٧/١)، وقال في اللسان: وتكون للبهائم إذا خلطتها بغيرها. انظر اللسان (٤١٩/١٣).

(٣) ويرد للتعجب، قاله الجوهري. انظر الصحاح (٢٢٧٦/٦)، وانظر للتفصيل البرهان (١٩٥/١)، شرح المحلى على جمع الجوامع (٣٣٨/١).

وقد ترد صلة زائدة نحو قولك: ما جاءني من أحد. يعني ما جاءني أحد^(١).

(٤٩) القول في معنى «ما»

[١٥٨] هذا من أكثر الحروف انقساماً: فترد على معنى الجحد نحو قولك ما لزيد عندي حق. وترد في الكلام للتعجب نحو قولك ما أحسن زيداً، وترد على معنى الذي في الخبر نحو قولك فعلت ما قلت أي فعلت الذي^[١٨] الذي قلت. وترد على معنى الاستفهام نحو قولك، ما فعل / زيد؟ إلى غير ذلك من انقسامه في المعاني^(٢).

[١٥٩] ثم اختلف أهل اللغة فقال بعضهم: تخصص «ما» على معنى الخبر بغير العقلاء. وقال بعضهم هو مستعمل في العقلاء وغير العقلاء^(٣).

(١) ولها معانٍ أخر. انظر التفصيل في الصحاح (٢٢٠٨/٦)، والبرهان (١٩١/١)، وشرح المحلى على جمع الجوامع (٣٦٢/١)، وعليه حاشية البناني، والعدة (٢٠٢/١)، واللسان (٤٢١/١٣)، والمحصل (٥٢٩/١/١).

(٢) انظر معاني «ما» بالتفصيل في القاموس المحيط (٤١٠/٤)، والصحاح (٢٥٥٥/٦)، والبرهان (١٨٥/١)، وشرح ابن عقيل مع تعليق محمد محي الدين (١٤٧/١)، واللسان (٤٧١/١٥)، وشرح الأشموني على الفية ابن مالك (١٥٣/١)، واللمع (٣٥).

(٣) قال ابن عقيل: وأكثر ما تستعمل «ما» في غير العاقل، وقد تستعمل في العاقل ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْوًى﴾ [النساء: ٣].

ومن بالعكس فأكثر ما تستعمل في العاقل، وقد تستعمل في غيره، كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ آرِجٍ﴾ [النور: ٤٥].

وبين محمد محي الدين عبد الحميد ضابطاً لذلك فقال: تستعمل «ما» في العاقل في ثلاثة مواضع.

الأول: أن يختلط العاقل مع غير العاقل نحو قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا =

و «من» متخصص بالعقلاء لا ينقل عنهم إلا توسعاً وتجاوزاً.

(٥٠) القول في معنى «أم»

[١٦٠] أصل موضوع هذا الحرف للاستفهام^(١) فإنك تقول أسكت

فِي الْأَرْضِ ﴿ [الجمعة: ١].

فإن ما يتناول ما فيهما من إنس وملك وجن وحيوان وجماد، بدليل قوله: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا لَأَسْخِجُ بِهِ ﴾ [الإسراء: ٤٤].

والموضع الثاني: أن يكون أمره مبهماً على المتكلم، كقولك: وقد رأيت شبحاً من بعيد - انظر ما ظهر لي.

والموضع الثالث: أن يكون المراد صفات من يعقل، كقوله تعالى: ﴿ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ ﴾.

وتستعمل «مَنْ» في غير العاقل في ثلاثة مواضع: الأول: أن يقترن غير العاقل مع من يعقل في عموم فصل بمن الجارة، نحو قوله تعالى: ﴿ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ ﴾ [النور: ٤٥].

ومن المستعملة فيما لا يعقل مجاز مرسل علاقته المجاورة في هذا الموضع. والموضع الثاني: أن يشبه غير العاقل بالعاقل فيستعار لفظته نحو قوله تعالى: ﴿ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لِلَّهِ ﴾ [الأحقاف: ٥].

وقول الشاعر:

* أسرب القطا هل من يعير جناحه *

والموضع الثالث: أن يختلط من يعقل بما لا يعقل نحو قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [الرعد: ١٥].

واستعمال من فيما لا يعقل. في هذا الموضع. من باب التغليب. انظر شرح ابن عقيل مع تعليق محمد محي الدين عبد الحميد (١/١٤٧ - ١٤٨).

(١) انظر معاني «أم» في اللمع (٣٦)، والإحكام للآمدي (١/٦٩)، والصحاح (١٨٦٦/٥).

فلان أم نطق. وقد يقوم في معنى الاستفهام مقام أيهما. وذلك إذا قلت زيد عندك أم عمرو فمعناه أيهما عندك. وتقوم مقام أو تقول زيد عندك أم عمرو^(١) تعني بذلك أو عمرو.

(٥١) القول في معنى «إلى»^(٢)

[١٦١] هذا الحرف موضوع لإفادة انتهاء الغاية. وهي نقيضة «من». ثم ظاهر اللفظ البداية والغاية بنفي دخول الحدين تحت المحدود بهما. وإنما يدخلان تحته بدلالة تقوم من غير قضية اللفظ. وفي ذلك باب يأتي^(٣) إن شاء الله تعالى.

[١٦٢] وأما الواو: فإنه موضوع للجمع^(٤)

(١) وقال في البرهان (١/١٨٦): وتحقيق الفصل بينهما - أي بين أو وبين أم - أن أم إذا استعملت في قضية الاستفهام، فمطلقها قاطع بوقوع أحد الشئيين اللذين ردد السؤال فيهما. وإنما يسأل عن عين الواقع، والكلام في الباب يمثل بأي، فإذا قلت: أزيداً رأيت أو عمراً كان معناه أيهما رأيت، وأما أو فليس ذلك من حكمه، ويجوز أن يعتقد من يقول: رأيت زيداً أو عمراً، أنه لم ير واحداً منهما». وبه قال الآمدي في الإحكام (١/٦٩).

(٢) انظر معاني إلى في العدة (١/٢٠٢)، والمحصول (١/٥٣٠)، واللمع (٣٦)، وشرح الكوكب المنير (١/٢٤٥)، وكشف الأسرار (٢/١٧٧)، والإحكام للآمدي (١/٦٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٠٢).

(٣) انظر الفقرة (٨٤١).

(٤) وقال في البرهان: «وأما من زعم أنها للجمع، فهو أيضاً متحكماً، فإننا على قطع نعلم أن من قال: رأيت زيداً وعمراً لم يقتض ذلك أنه رآهما معاً. فإذا مقتضى الواو العطف والاشترار، وليس فيه إشعار بجمع ولا ترتيب، نعم قد ترد في غير غرض المسألة بمعنى الجمع. إذا قلت لا تأكل السمك وتشرب اللبن، =

والنسق^(١) وتحقيق الاشتراك بين المذكورين نحو قولك ضربت زيداً
وعمرأ^(٢).

ومن زعم من الفقهاء أنه يقتضي الترتيب^(٣) فهو جيد^(٤) عن حقيقة
معناه، وقد ترد الواو بمعنى أو نحو قوله تعالى:

= أي لا تجمع بينهما، فلا تكون الواو عاطفة في ذلك. البرهان (١/١٨٢)، بحذف
الشعر منه.

أقول: رد إمام الحرمين مبني على أن الجمع بمعنى المعية، وليس الأمر كذلك، قال
الآمدي: «وأما الواو فقد اتفق جماهير أهل الأدب على أنها للجمع المطلق غير
مقتضية ترتيباً ولا معية». الأحكام (١/٦٣).

(١) أي العطف. وقال الجوهري: النسق بالتسكين: مصدر نسقت الكلام، إذا عطفت
بعضه على بعض.
الصحاح (٤/١٥٥٨).

(٢) انظر معاني الواو في أوضح المسالك (٣/٣٩)، وشرح ابن عقيل (٣/٢٢٦)،
والعدة (١/١٩٤)، والتبصرة (٢٣١)، وشرح الكوكب المنير (١/٢٢٩)،
والمحصول (١/١/٥٠٧)، والمعتمد (١/٣٨)، وكشف الأسرار (٢/١٠٩)،
والإحكام للآمدي (١/٦٣)، وشرح تنقيح الفصول (٩٩).

(٣) قال الأسنوي: «هو مذهب جماعة من الكوفيين وبعض البصريين». ونقله الشيرازي
في التبصرة عن ثعلب وغلماه أبي عمر الزاهد، وبعض أصحاب الشافعي وأيده:
انظر التمهيد (٢٠٨)، والتبصرة (٢٣١)، وقال في اللمع: «وقال بعض أصحابنا هي
للترتيب، وهذا خطأ، لأنه لو كان للترتيب لما جاز أن يستعمل فيه لفظ المقارنة،
وهو أن تقول جاءني زيد وعمرو معاً». اللمع (٣٦).

(٤) في اللسان (٣/١٥٩)، حاد عن الشيء يحيد جيداً: مال عنه وعدل.

﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٍ وَثُلَاثَ وَرُبْعٍ﴾^(١).

معناه أو ثلاث^(٢).

[١٦٣] فالدليل^(٣) على أن الواو يقتضي الجمع أنه يستعمل من غير تجوز في ما لا ترتيب فيه أصلاً، وذلك نحو قولك: اقتتل زيد وعمرو، واختصم بكر وخالد فلا تعد [الواو]^(٤) في هذا الموضع مستعملة في غير محلها. وإن كان الاقتتال لا يتوقع ترتيبه بين المذكورين. والذي يحقق ذلك أن «ثم» لما كانت للترتيب بعد استعماله في هذا الموضع فلا تقول اقتتل زيد ثم عمرو^(٥).

(٥٢) القول في معنى «الفاء»

[١٦٤] اعلم أن الفاء في محل النسق والعطف يقتضي الترتيب والتعقيب ونفي الإبطاء^(٦) وهي تخالف الواو في اقتضاء الترتيب وتخالف ثم

(١) النساء (٣).

(٢) قال القرطبي: «إنما الواو في هذا الموضع بدل، أي انكحوا ثلاثاً بدلاً من مثنى، ورباع بدلاً من ثلاث، ولذلك عطف بالواو، ولم يعطف بأو «ولو جاز بأو لجاز أن لا يكون لصاحب المثنى ثلاث، ولا لصاحب الثلاث رباع». جامع أحكام القرآن (١٧/٥).

(٣) هكذا في الأصل، والأنسب «والدليل».

(٤) في الأصل: «أو»، وهو سهو من الناسخ.

(٥) انظر المحصول (١/٥٠٨).

(٦) انظر معاني الفاء في العدة (١/١٩٨)، والمحصل (١/٥٢٢)، والبرهان (١/١٨٤)، وكشف الأسرار (٢/١٢٧)، واللمع (٣٦)، والإحكام للآمدي (١/٦٨)، وأوضح المسالك (٣/٤٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٠١).

في اقتضاء التعقيب ونفي المهلة. وكذلك أن «ثم» يقتضي الترتيب ولا يقتضي التعقيب. ولذلك دخل الفاء في الشرط والجزاء لأنه أدخل مدخل التعجيل فتقول: لا تضربني فأضربك. ويستبعد في هذا المعنى لا تضربني ثم أضربك.

[١٦٥] وأما «ثم»^(١) فإنه يقتضي الترتيب^(٢) فإذا قلت ضربت زيداً ثم عمراً اقتضى ذلك تخلل زمن بينهما. وقد ترد مجازاً بمعنى الواو نحو قوله عز وجل: ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾^(٣).

معناه والله شهيد.

(٥٣) القول في معنى «حتى»

[١٦٦] اعلم أن هذا الحرف قد يرد للغاية نحو قولك: أكلت السمكة حتى رأسها. معناه انتهيت إلى رأسها. وذلك إذا كسرت ما بعد حتى. وقد يكون بمعنى الواو نحو قولك: كلمت القوم حتى زيداً. تريد وزيداً كلمته^(٤).

(١) انظر معاني ثم في العدة (١/١٩٩)، واللمع (٣٦)، والبرهان (١/١٨٤)، والإحكام للآمدي (١/٦٩)، وكشف الأسرار (٢/١٣١)، والتمهيد (٢١٦)، وشرح الكوكب المنير (١/٢٣٧)، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع (١/٣٤٤)، وأوضح المسالك (٣/٤٣)، وشرح تنقيح الفصول (١٠١).

(٢) خلافاً للعبادي. انظر جمع الجوامع (١/٣٤٥)، مع حاشية البناني.

(٣) سورة يونس: الآية (٤٦).

(٤) وله معانٍ أخرى. انظر التفصيل في البرهان (١/١٩٣)، والإحكام للآمدي (١/٦٩)، وجمع الجوامع (١/٣٤٥) مع حاشية البناني، واللمع (٣٧)، وأوضح المسالك (٣/٤٤)، وشرح تنقيح الفصول (١٠٢).

(٥٤) القول في معنى «متى» و «أين» و «حيث»

[١٦٧] أما متى فإنه / ظرف زمان^(١) والسؤال عنه ينسب عن الزمان [ب/١٨]

فإذا قلت: متى الحرب: قال مخاطبك: غداً.

[١٦٨] وأما «أين» فتنبىء عن المكان^(٢) وهي في عبارة القوم ظرف مكان

وجوابها يقع به، فإذا قلت: أين زيد؟ قال مخاطبك: في المسجد أو الدار.

[١٦٩] كذلك حيث ظرف مكان^(٣).

(٥٥) القول في معنى «إذا» و «إذ»

[١٧٠] هما ظرفان.

فإذ لما مضى، وإذا لما يستقبل^(٤) فتقول: قمت إذ^(٥) قام زيد. وأقوم

إذا قام عمرو.

فهذه جمل في الحروف كافية إن شاء الله تعالى.

(٥٦) القول في أنه هل يجوز أن

يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان؟

[١٧١] اعلم، وفقك الله أن الأسماء والألفاظ منقسمة. فمنها ما وضع

لإفادة معنى واحد ولم يستعمل عرفاً في غيره فلا يفيد في الإطلاق إلا مقتضاه

ومنها: ما وضع في أصل اللغة لمعنيين فصاعداً. ثم ذلك ينقسم فمنه

(١) انظر معاني متى في اللمع (٣٧)، والصحاح (٦/٢٥٥٦).

(٢) انظر معنى أين في اللمع (٣٧)، والصحاح (٥/٢٠٧٦).

(٣) انظر معنى «حيث» في لسان العرب (٢/١٤٠).

(٤) انظر معنى إذا وإذ في اللمع (٣٧)، والصحاح (٦/٢٥٤١).

(٥) في الأصل: «إذا»، وهو خطأ من الناسخ.

ما ينبىء عن أشياء متماثلة^(١) ومنه ما ينبىء عن معان مختلفة^(٢) فالذي ينبىء عن أشياء متماثلة فهو نحو قولك . السواد والبياض . فالسواد ينبىء عن آحاد جنسه وكذلك كل ما يضاويه وأما الذي ينبىء عن معان مختلفة فنحو العين والقرن والبيضة والقرء، فإنه على الأصح متردد بين الطهر والحيض . ومما يلتحق بهذا القسم أن اللفظة قد توضع في أصل اللغة لمعنى واحد ثم تستعمل في غير ذلك تجوزاً، وذلك نحو اللمس باليد وغيرها ثم استعمل مجازاً في الوطء . وكذلك النكاح حقيقة الوطء في أصل اللغة ثم غلب استعماله في إرادة العقد ومن الألفاظ المنقسمة بين معان قولك أيّ شيء يُحسّن زيد . ينقسم إلى الاستفهام وإلى الازدراء بما يحسنه وإلى التعظيم لما يحسنه .

[١٧٢] ثم اعلم بعد ذلك كله أن كل لفظة تنبىء عن معنيين فإن كانا متناقضين لا يتحقق اجتماعهما فلا تجوز إرادتهما باللفظة الواحدة وكل معنيين غير متناقضين تنبىء اللفظة عن كل واحد منهما فتجوز إرادتهما باللفظة وإن أطلقت مرة واحدة . ثم كما يجوز إرادة معنيين بلفظة واحدة وضعت لهما حقيقة فكذلك يجوز إرادة معنيين بلفظ هو حقيقة في أحدهما مجاز في الثاني^(٣) وإيضاح ذلك بالأمثلة أن قول القائل : «افعل» . عند منكري

(١) ويسمى في الاصطلاح متواطئاً . انظر روضة الناظر (٢٠) .

(٢) ويسمى في الاصطلاح مشتركاً . انظر روضة الناظر (٢٠) .

(٣) وقال في البرهان (١/٣٤٤) ، وعظم نكير القاضي على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً ، وقال في تحقيق إنكاره : اللفظة إنما تكون حقيقة إذا انطبقت على معنى وضعت له في أصل اللسان ، وإنما تصير مجازاً إذا تجوز بها عن مقتضى الوضع ، وتخيل الجمع بين الحقيقة والمجاز ، كمحاولة الجمع بين النقيضين» . =

الصيغة متردد بين الإباحة والإيجاب والندب والزجر وغير ذلك. فلا تصح إرادة هذه المعاني باللفظة الواحدة لتناقضها^(١) والعين لما ترددت بين معانٍ مختلفة لا تتناقض فتصح إرادتهما باللفظ مع إيجازه وأما تمثيل حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز فهو مثل اللمس يجوز حمله على مجرد المسيس وعلى الوطء معاً.

[١٧٣] وفي هذا القسم أصل تزل فيه أفهام المستطرفين^(٢). ونحن [١/١٩] ننبهك عليه، وهو أن مُطلق هذا اللفظ لو خطر له قصر اللفظ / على الحقيقة أو قصر اللفظ على المجاز لم يتصور الجمع بين المعنيين فلا يتقرر استعماله على حقيقة مع الجمع بينهما وبين وجه التجوز فإن الحقيقة تقتضي قصرها والتجوز يقتضي تعديتها عن أصل وضعها فافهم ذلك.

واعلم أن إرادة الجمع إنما تصح ممن لم يخطر له التعرض للحقيقة والمجاز ولكن يقتصر على إرادة المسيس من غير تعرض لوجه الاستعمال حقيقة وتجوذاً.

[١٧٤] فهذا الذي ذكرناه مذاهب المحققة^(٣) وجماهير الفقهاء^(٤).

= وبين مسلكه بأنه يجوز حمل اللفظ على جميع معانيه عند القرينة. انظر البرهان (٣٤٥/١).

- (١) في الأصل: «لتناقضهما»، وهو سهو من الناسخ.
- (٢) أي المحدثين، من استطرفت الشيء: استحدثته. أو المستفيدين. من استطرف الشيء استفاده. انظر لسان العرب (٢١٤/٩).
- (٣) في البحر: «المحققين»، نقلاً من التلخيص. انظر البحر المحيط (١/١٦١ب).
- (٤) وإليه ذهب الإمام الشافعي والشيرازي. وأبو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار. انظر التبصرة (١٨٤)، والمعتمد (٣٢٥/١)، والتمهيد للأسنوي (١٧٦).

[١٧٥] وزعم ابن الجبائي^(١) من المعتزلة^(٢) وشرذمة من أصحاب أبي حنيفة^(٣) أنه لا يجوز^(٤) إرادة معنيين بلفظة واحدة تطلق مرة واحدة، سواء^(٥) كانت حقيقة فيهما أو مجازاً أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الثاني^(٦).

(١) هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب أبي علي الجبائي، من شيوخ المعتزلة، ومصنف الكتب على مذاهبهم، وإليه ينتسب الطائفة (الهاشمية) أو (البهشمية) من المعتزلة. توفي سنة ٣٢١هـ، من مؤلفاته (الاجتهاد) و (العدة) في أصول الفقه. انظر تاريخ بغداد (٥٥/١١)، والمنتظم (٢٦١/٦)، وفتح المبين (١٧٢/١)، والأعلام (٧/٤)، ومعجم المؤلفين (٢٣٠/٥).

(٢) ونقله أبو الحسين عن أبي عبد الله البصري أيضاً وقال: إنه شرط أربعة شروط: أحدها أن يكون المتكلم واحداً، وثانيهما أن تكون العبارة واحدة، وثالثها أن يكون الوقت واحداً، ورابعها أن يكون أراد المعنيين المختلفين لا تنظهما فائدة واحدة، فمتى انخرم شرط من هذه الشروط جاز أن يراد. انظر المعتمد (٣٢٥/١).

(٣) انظر رأي الحنفية في كشف الأسرار (٤٠/١).

(٤) وإليه ذهب ابن الصباغ وأبو الحسن الكرخي والرازي. انظر البحر المحيط (١/١٦٢)، والمعتمد (٣٢٥/١)، والمحصول (٣٧٣/١)، ثم اختلف المانعون فمنهم من منعه لأمر يرجع إلى القصد، ومنهم من منعه لأمر يرجع إلى الوضع، وهذا هو المختار عند الإمام الرازي. انظر المحصول (٣٧٣/١)، والبحر المحيط (١/١٦٢).

(٥) في الأصل: «سوى».

(٦) وقيل يجوز حمل اللفظ على معانيه الحقيقية ولا يحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً، نقله إمام الحرمين عن القاضي أبي بكر، في البرهان (٣٤٤/١)، وإليه ذهب ابن برهان في الوصول (١١٩/١)، وقيل يجوز عند القرينة، وإليه ذهب القاضي أبو بكر في التقريب وإمام الحرمين في البرهان (٣٤٥/١)، وفي هذا =

[١٧٦] والذي يوضح الحق في ذلك عليهم أن نقول أنتم لا تخلون إما أن تقولوا يستحيل من مطلق اللفظ المشترك إرادة المعنيين معاً، وإما أن تقولوا لا يستحيل منه إرادتهما ولكن لا يفهم من مطلق اللفظ جمع المعنيين من غير قرينة. فإن قلت يستحيل إرادة المعنيين جميعاً فهذا قرب منكم من جحد الضرورة والمعهود في المعقول. فإننا نعلم قطعاً جواز إرادة المختلفين غير المتناقضين معاً. وجاحد ذلك مفصح بالعناد. وإن أنتم زعمتم أن ذلك لا يستحيل ولكن لا يفهم من مطلق اللفظ فهذا ما نقول به. فإننا نقول إذا احتمل إرادة المعنيين واحتمل تخصيص اللفظ بأحدهما فيتوقف في معنى اللفظ على قرينة تدل على الجمع أو التخصيص. وكيف لا نقول ذلك ونحن على نصرة نفي صيغة العموم^(١).

[١٧٧] فإن قيل: إذا جوزتم إرادة المعنيين أفترلق بهما إرادة واحدة أم إرادتان؟ قلنا: الأصح عندنا أن الإرادة الحادثة لا تتعلق إلاً بمراد واحد

= الكتاب. انظر الفقرة (١٧٦)، وعن القاضي حكاة الزركشي في البحر (١/١٦٣/ب)، وقيل: يجوز في النفي دون الإثبات، لأن المشترك في النفي يعم كل فرد من كل واحد من مفاهيمه، وهو المختار عند ابن الهمام. انظر تيسير التحرير (١/٢٣٥).

وقيل: يجوز في الجمع دون المفرد، لأن الجمع في حكم تعديد الأفراد وإليه ذهب بعض الشافعية. انظر البحر المحيط (١/١٦٢/ب).

وقيل: إن كان أحدهما يتعلق بالآخر من جهة المعنى — كالنكاح فإنه يتناول العقد والوطىء، وكل منهما يتعلق بالآخر — يجوز الحمل عليهما، وإلاً فلا، قال الزركشي: حكاة بعض شراح اللمع وهو غريب. انظر البحر المحيط (١/١٦٢/ب).

(١) من قوله: «فإننا نقول» إلى «العموم» اقتباس في البحر المحيط (١/١٦٣/ب).

فلا تتحقق إرادة المرادين إلا بإرادتين^(١) وهذا لو أطيننا فيه لتعلق الكلام بالديانات في حقائق صفات المتعلقة.

(٥٧) القول في بيان الطرق إلى معرفة

مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ بالخطاب

[١٧٨] فأما خطاب الله عز وجل فاعلم أنه يتصل بذوي الأبواب على وجهين من غير واسطة ولا تخلل مؤد^(٢) ورسول مبلغ. وذلك تكليم الله عز وجل من حمّله وحيه من ملائكته. وهو نحو تكليم الله موسى ونبينا صلوات الله عليهما. فإن كانت المخاطبة على هذا الوجه فلا طريق إلى معرفتها والإحاطة بعلمها إلا الاضطرار. فإذا كلم الله عبداً من عباده يضطره إلى العلم بأن مخاطبه رب العالمين ويبدع له العلم الضروري بأن ما سمعه كلام الله تعالى.

والدليل على تحقيق ما قلناه أن كلام الرب سبحانه وتعالى يخالف الأجناس فلا يتبلغ بمعرفة ضروب الكلام إلى معرفة كلامه ولا يتوصل باللغات / والمواضع على الإطلاقات والعبارات إلى العلم بكلامه سبحانه [١٩/ب] وتعالى. فإنه يخالف العبارات، وجملة ضروب الكلام واللغات، ولا تدل على كلامه دلالة عقلية، نحو دلالة الحدوث على المحدث والاتقان على العلم والتخصيص على المرید فلا تبقي طريقة في مدرك العلم بكلامه سوى الاضطرار.

(١) من قوله: «الأصح» إلى «إيرادتين» اقتباس في البحر المحيط (١/١٦١/ب).

(٢) في الأصل: «مؤدي».

[١٧٩] فإن قيل: فلو قرن خطابه مع انتفاء الوسائط بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة أفنّدل؟

قيل: ما نرى أنها تدل، فإنه لا تعلق لمبدعات الرب تعالى وصنائه بكون المسموع كلامه. وإنما تدل المعجزات على صدق الأنبياء عليهم السلام لاقتران التحدي مع عجز الذين تعلق بهم التحدي عن المقابلة والمعارضة. فلو خضنا في وجه دلالة المعجزة على الصدق لخرج عن المقصود. وهو مما يتعلق بالديانات.

[١٨٠] وقد ذهب القلانسي^(١) وعبد الله بن سعيد^(٢) وغيرهما من سلفنا أن نفس سماع كلام الله تعالى يعقب العلم به لا محالة.

قال القاضي رضي الله عنه وهذا مما لا أرتضيه وأجوز سماع كلام الله تعالى مع الذهول عن كونه كلاماً لله تعالى^(٣)، فلا طريق مع تقدير انتفاء

(١) هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي من معاصري أبي الحسن وهو من جملة العلماء الكبار الأثبات. انظر ترجمته في تبين كذب المفتري (٣٩٨).

(٢) هو عبد الله بن سعيد القطان أبو محمد المعروف بابن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام أحد أئمة المتكلمين، ومن مقالته أن كلام الله معنى واحد قائم بذات الله هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار وإن عبر عنه بالعربية كان قرآناً وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة. توفي بعد أربعين ومائتين بقليل. انظر ترجمته وآراءه في مقالات الإسلاميين (٢٩٨)، وشرح العقيدة الطحاوية (١٨٠)، وطبقات الشافعية (٥١/٢).

(٣) من قوله: «القلانسي» إلى «الله» بنصه موجود في البحر المحيط (١/٣٣/ب) نقلاً من قول القاضي، واختصر ما قبله في هذا الفصل.

الوسائط يوصل إلى العلم إلا الاضطرار، فلو خاطب الرب تعالى عبده من غير توسط مبلغ ورسول.

[١٨١] فأما الوجه الثاني من الخطاب فهو الذي يتصل بالمخاطبين من جهة الرسل المبلغين، فما هذا سبيله تترتب معرفته على العلم بصدق المرسل أولاً ووجوب عصمته عن الخلف في التبليغ. وإنما يتبين ذلك بالمعجزات فإذا استيقن المكلف صدق [المبلغ]^(١) فيما بلغه.

[١٨٢] ثم صيغ الكلام تنقسم إلى نصوص وم احتملات. فأما النصوص على مذهبنا لم يتابع عليه^(٢)... فتستقل بأنفسها في إثارة المعاني^(٣)... أمر لذاته^(٤)... في درك المراد منها حتى تقترن بها قرينة من حال أو مقال تقتضي تحقيق المراد بها، على ما ستأتيك القرائن ومنازلها في أبواب العموم والخصوص وأبواب الأوامر والنواهي. فهذا وجه انقسام معرفة خطاب الله تعالى.

[١٨٣] فأما معرفة خطاب رسوله ﷺ فينقسم أيضاً إلى شفاه ووجاه وإلى ما يبلغ عنه. فأما ما خاطب به من عاصره وجاهاً فمنه ما كان نصاً علم المخاطبون معناه وفحواه قطعاً. ومنها ما كان محتملاً في نفسه، ووضح لديهم معناه بقرائن الحال. ومنه ما بقي على الاحتمال ولم [يتفق]^(٥) فيه استفعال وهذا القبيل يتعلق بالوعد والوعيد وأنباء الآخرة، فإنه ﷺ ما كان

(١) في الأصل غير واضح.

(٢) في الأصل حرم بمقدار ست كلمات.

(٣) في الأصل حرم بمقدار كلمتين.

(٤) في الأصل حرم كلمة.

(٥) في الأصل: «ولم يبق»، وهو خطأ والاستدراك من البحر (١/٣٤/أ).

ينطق بما ينبىء عن الشرع إلأً ويوضحه على ما نُقَرَّر التحقيق في ذلك في
أبواب البيان إن شاء الله عز وجل.

وأما ما يبلغ عنه فينقسم إلى تواتر وآحاد واستفاضة. ثم ينقسم
[٢٠/١] المنقول / إلى نص ومحتمل فهذا وجه الإيماء إلى جمل مدارك خطاب الله
ورسوله وتفصيلها يأتي في معظم أبواب الكتاب.



باب الكلام في الأوامر

(٥٨) القول في الأمر وحقيقته

[١٨٤] اعلم، وفقك الله أنا نحتاج إلى تقديم أصل قبل الخوض في تحرير عبارة عن حقيقة الأمر. فاعلم أن الكلام على أصول المحققين^(١) معنى في النفس^(٢)

(١) أي الأشاعرة، وإلاً فالحق خلافه.

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية. إن أول من أحدث هذا القول في الإسلام أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري، واتبعه على ذلك أبو الحسن الأشعري ومن نصر طريقتهما، وكانا يخالفان المعتزلة ويوافقان أهل السنة في جمل أصول السنة، ولكن لتقصيرهما في علم السنة وتسليمهما للمعتزلة أصولاً فاسدة، صار في مواضع من قوليهما مواضع فيها من قول المعتزلة ما خالفها به السنة، وإن كانا لم يوافقا المعتزلة مطلقاً، وهذه المسألة: مسألة حد الكلام، قد أنكرها عليهما جميع طوائف المسلمين، حتى الفقهاء والأصوليون، والمصنفون في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، يذكرون الكلام وأنواعه: من الأمر والنهي، والخبر، وما فيه من العام والخاص، وأن الصيغة داخلة في مسمى ذلك عند جميع فرق الأمة: أصوليها وفقهها ومحدثها وصوفيها، إلا عند هؤلاء. الاستقامة (٣١٣/١).

ويرد على قول الكلابية والأشعرية بأن الكلام هو المعنى القائم بالنفس: قوله تعالى: =

وهو ما تدل العبارات عليه^(١). ولا تسمى العبارات كلاماً إلاّ تجاوزاً

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [سورة التوبة: آية ٦].

وما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: إن الله تجاوز عن أمي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم.

البخاري الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره (٢٧٢/٣)، ومسلم كتاب الإيمان، باب بيان تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب (١٤٧/٢).

وجه الاستدلال أن الله تعالى عفا عن حديث النفس إلاّ أن تتكلم، ففرق بين حديث النفس وبين الكلام، وأخبر أنه لا يؤخذ به حتى يتكلم به، واتفق العلماء على أن المراد به النطق باللسان وما صح عن النبي ﷺ أنه قال: «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس» أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب تحريم كلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته (٢٠/٥).

قال شارح العقيدة الطحاوية: «واتفق العلماء على أن المصلي إذا تكلم في الصلاة عامداً لغير مصلحتها بطلت صلاته، واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب من تصديق بأمور دنيوية وطلب لا يبطل الصلاة وإنما يبطلها التكلم بذلك. فعلم اتفاق المسلمين على أن هذا ليس بكلام» شرح العقيدة الطحاوية (ص ١٩٩).

ولو كان المعنى القائم بالنفس كلاماً لسمى الأخرس متكلماً، لقيام الكلام بقلبه، وإن لم ينطق به، ولم يسمع منه.

انظر لمزيد من الأدلة والتفصيل شرح العقيدة الطحاوية (١٩٧)، وما بعدها، والاستقامة (٢١١/١) وما بعدها، ومجموع فتاوي ابن تيمية (٤٥٦/١٢) وما بعدها.

(١) وبهذا توصلوا إلى أن ما في القرآن عبارة عن كلام الله قد صرح بذلك المصنف في الفقرة (١٢٨٦) حيث قال: «العبارات عن القرآن تنبئ عن كلام الله تعالى» وإذا كان ما في القرآن عبارة عن كلام الله فهو ليس كلام الله الحقيقي، كما قال المصنف: «ولا تسمى العبارات كلاماً إلاّ تجاوزاً».

وهذا قول مخالف لنص القرآن، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [سورة التوبة: آية ٦]. قال شارح العقيدة الطحاوية: والآية =

وتوسعاً^(١) فالعبارة إذاً دلالة على الكلام، وليست بعين الكلام وهي نازلة

= تدل على فساد قول من قال إن المسموع عبارة عن كلام الله وليس هو كلام الله، فإنه تعالى قال: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ ولم يقل حتى يسمع ما هو عبارة عن كلام الله والأصل الحقيقة، ومن قال: إن المكتوب في المصاحف عبارة عن كلام الله، أو حكاية كلام الله، وليس فيها كلام الله: فقد خالف الكتاب والسنة وسلف الأمة، وكفى بذلك ضلالاً» وقال أيضاً: «ولو كان ما في المصحف عبارة عن كلام الله، وليس هو كلام الله، لما حرم على الجنب والمحدث مسه، ولو كان ما يقرأه القارئ ليس كلام الله لما حرم على الجنب والمحدث قراءته، بل كلام الله محفوظ في الصدور، مقروء بالألسن، مكتوب في المصاحف». شرح العقيدة الطحاوية (١٩٢)، (١٩٤) وانظر لمزيد من التفصيل مجموع فتاوي ابن تيمية (١٧١/١٢) وما بعدها و (٥٥٢) وما بعدها.

(١) وفي المسألة أربعة أقوال أخرى، الأول: أن الكلام حقيقة هو اللفظ دون المعنى النفسي وهذا منقول عن الإمام أحمد والبخاري، نقله عنهما ابن النجار وإليه ذهب المعتزلة.

والثاني: أنه مشترك بين اللفظ والمعنى النفسي، وإليه ذهب الغزالي، وقال الرازي إنه قول المحققين منا، ونقله شارح العقيدة الطحاوية عن بعض المتأخرين من الكلابية. والثالث: حكى عن أبي الحسن الأشعري أنه مجاز في كلام الله تعالى، حقيقة في كلام الآدميين.

والرابع: أنه اسم عام لهما جميعاً، يتناولهما عند الإطلاق، وإن كان مع التقييد يراد به هذا تارة وهذا تارة، قال ابن تيمية هذا قول السلف وأئمة الفقهاء، ونقله شارح العقيدة الطحاوية عن السلف وهو الحق لما ذكرناه من الأدلة. انظر مجموع الفتاوي (١٢/٦٧، ٤٥٦، و ٧/١٧٠)، والاستقامة (١/٢١١)، والبرهان (١/١٩٩)، والمستصفي (١/١٠٠)، والمحصول (١/٢٣٥)، والعدة (١/١٨٥)، وشرح الكوكب المنير (٢/٩)، والمعتمد (١/١٤)، وشرح تنقيح الفصول (١٢٦)، وشرح العقيدة الطحاوية (١٩٧).

منزلة الرموز والإشارات المعقبة أفهام المخاطبين وكذلك طرق المكاتبات وغيرها من ضروب الأمارات المنصوبة لإفهام الكلام القائم بالنفس. وإنما يستقصي ذلك في أصول الديانات إن شاء الله تعالى. فإذا أحطت علماً به فاعلم أن الأمر من أقسام الكلام. وهو معنى قائم بنفس الأمر غير العبارة. فإذا أطلق الأمر في أبوابه فاعلم أننا نعني به المعنى القائم بالنفس دون الأصوات وضروب العبارات.

[١٨٥] فإن قيل: فما حقيقة الأمر إذا؟

قيل: هو القول المتضمن اقتضاء الطاعة من المأمور لفعل المأمور به^(١) فيندرج تحت ذلك الإيجاب والإلزام والمندوب والاستحباب. ويخرج فيه ما سواه وعدها كالإباحة والتحریم. وما ضاهاهما من أقسام الأحكام المتلقاة من مجاري الكلام.

[١٨٦] فإن قيل: ظاهر ما أطلقتموه يقتضي تسمية الندب أمراً.

قلنا: هذا ما نقوله وستوضحه في بابه^(٢) إن شاء الله عز وجل.

(١) قال الأمدي: «إن هذا التعريف باطل لما فيه من تعريف الأمر بالمأمور والمأمور به، وهما مشتقان من الأمر، والمشتق من الشيء أخفى من ذلك الشيء، وتعريف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفة ذلك الشيء محال». الإحكام (٢/١٤٠)، وقد سبقه الرازي بهذا الإيراد، وذكر الرازي اعتراضاً ثانياً فقال: «إن الطاعة عند أصحابنا موافقة الأمر، وعند المعتزلة موافقة الإرادة فالطاعة على قول أصحابنا لا يمكن تعريفها إلا بالأمر. فلو عرفنا الأمر بها لزم الدور».

المحصول (ج/١ق/١٩/٢).

(٢) انظر الفقرة رقم (٣١٢).

[١٨٧] وقد خرج عن قضية الحد المسئلة والاستدعاء^(١) وذلك نحو^(٢)... ابتهاله إلى ربه في دعائه. وقوله ارحمني واغفر لي فإن هذا وأمثاله [ليس بأمر، وإنما هو سؤال وطلب]^(٣).

[١٨٨] [وعرفه]^(٤) بعض أئمتنا بالتحرز من ذلك، فقال هو القول المقتضى للفعل المأمور به على غير وجه [المسألة]^(٥) وهو ينوب مناب ما قدمناه، مع أنه أسد وأوضح، وسندل على كون النذب أمراً إن شاء الله عز وجل.

[١٨٩] وخرج مما قدمناه أن الأمر إذا أطلقناه لم نرد به الصيغ والعبارات. وإنما أردنا المعنى القائم بالنفس ثم ذكرنا أنه يتردد أيضاً بين الإيجاب والنذب.

[١٩٠] فإن قيل: فما قولكم في قول القائل افعل، وعنى السائل بذلك العبارة.

قلنا: هذا الذي أومأت إليه ليس هو نفس الأمر وليس عين الكلام وإنما هو من قبيل الدلالات على الكلام كالإشارة والرموز والكناية^(٦) ونحوها من الدلالات.

(١) وذلك بقيد «طاعة المأمور».

(٢) في الأصل خرم ولعل العبارة هكذا: «وذلك نحو تضرع العبد وابتهاله» إلخ.

(٣) في الأصل خرم والإتمام من العدة (١٥٧/١) مع نقص في الآخر.

(٤) في الأصل خرم والمثبت يدل عليه السياق.

(٥) في الأصل خرم والإتمام من المستصفى (٤١١/١).

(٦) وفي العدة التمثيل بالكتابة. انظر العدة (٢٢٤/١).

[١٩١] فإن قيل: فعلى ما يدل قول القائل: افعل؟

قلنا: هذه عبارة مترددة بين الدلالة على الإلزام والندب والإباحة والتهديد وغيرها^(١) من المصارف التي سنذكرها. فالأمر الحقيقي إذاً متردد [٢٠١/ب] بين الندب والإيجاب. وهذه العبارة التي سأل عنها السائل تترد في / كونها دلالة بين المصارف التي أوأنا إليها^(٢).

[١٩٢] فإن قيل: قد ذكرتم حقيقة الأمر فلم كان الأمر أمراً؟

قلنا: كون الأمر أمراً وصف يرجع إلى ذاته. وهو ما لا يعلل بعلّة. ولا يتصف بكونه معلق تخصيص وإرادة. فإذا قيل لك: لماذا كان الأمر أمراً؟ فجوابك السديد أن تقول: إنما كان الأمر أمراً لنفسه وتحقيق قول القائل ثبت الحكم لنفس^(٣) الشيء يرجع إلى أنه ثبت لا لعلّة، ولا تظنن أنا نعني بإضافة الوصف إلى النفس تعليله به. والأحكام منقسمة. فمنها: ما يعلل. ومنها: ما يستحيل تعليله. وأوصاف الأجناس مما يستحيل تعليّلها. وكون المعنى القائم بالنفس أمراً وصف جنسه ونفسه، وهو نحو كون العلم علماً، والقدرة قدرة.

[١٩٣] فإذا قيل: لم كان العلم علماً؟ كان المرتضى في جوابك أن

(١) ورد في الأصل «وغيرهما» والصواب ما أثبتته.

(٢) في البرهان نسب هذا القول إلى الباقلاني، وخالفه، وقال: «افعل طلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك، فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن» البرهان (١/٢١٨، ٢٢٢)، وفي المسألة أقوال أخرى سيذكرها المصنف فيما بعد. انظر الفقرة (١٩٤)، وما بعدها.

(٣) في الأصل: «لنفسى» وهو خطأ.

تقول للسائل إن رمت بما قلت طلب تعليل، فالمسؤول عنه مما لا يعلل. ووجه إيجاز الجواب أن العلم علم لنفسه، ثم يعود الكلام عند الإيضاح إلى أنه علم لا لعله.

[١٩٤] وأما المعتزلة فقد أطبقوا على أن أقسام الكلام راجعة إلى العبارات وأنكروا ما عداها من كلام النفس الذي نشبهه. وصرفوا الأمر إلى العبارة نفسها ثم الأكثرون صاروا إلى أن قول القائل: افعل، ليس بأمر لنفسه وجنسه فإنه قد يوجد والمقصد منه الوعيد والتهديد. وقد يندر جنسه من الهاذي فلا يسمى أمراً مع صدور اللفظ منه.

قالوا: وإنما يصير أمراً بثلاث إرادات، إحداها: تتعلق بحدوث هذه اللفظية. والأخرى: تتعلق بكونها أمراً. والثالثة: تتعلق بالمأمور به^(١)، إذ الأمر لا يتحقق عند القوم إلا مع كون المأمور به مراداً للأمر.

[١٩٥] وأبدع الكعبي^(٢) منهم مذهباً لم يتابع عليه. . [فقال]^(٣) قول القائل افعل أمر لنفسه وجنسه، ويكون أمراً لذاته. فإذا قيل له: فقد ترد هذه العبارة بعينها والمراد بها الإباحة. فقال مرتكباً: الإباحة أمر والمباح مأمور به وسنوضح وجه الرد عليهم في الباب الذي يلي هذا الباب^(٤) إن شاء الله عز وجل.

-
- (١) انظر رأي المعتزلة في المعتمد (٤٩/١)، والمغنى للقاضي عبد الجبار (١٠٧/١٧).
 - (٢) هو عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم الكعبي البلخي. المتوفى سنة ٣١٩هـ. أصولي معتزلي وهو رأس طائفة من المعتزلة تسمى الكعبية انظر ترجمته في تاريخ بغداد (٣٨٤/٩)، وفتح المبين (١٧١/١).
 - (٣) هذه الكلمة غير واضحة، وقبلها كلمة لم استطع قراءتها.
 - (٤) انظر الفقرة رقم (٢٠٥).

ف قيل له: فقد يرد والمراد به التهديد نحو قوله عز اسمه: ﴿اعْمَلُوا مَا

سَأَلْتُمْ﴾^(١).

فقال: إذا ورد لاقتضاء هذا المراد فهو في جنسه مخالف للذي يقتضيه
الوجوب والندب والإباحة. وهذا الذي ذكره [قول بين في]^(٢) جحد
الضروريات فإننا نعلم أن هذه الأصوات مجانسة للتي ترد مورد الأمر،
والصائر إلى أنها تخالفها في الجنس منتسب إلى المصير إلى اختلاف
المتجانسات المتماثلات^(٣).

[١٩٦] وقد زعم كثير من الفقهاء الذين لم يحظوا بحقيقة الأصول أن
الأمر يرجع إلى هذه الأصوات المتقطعة والحروف المنتظمة. ثم زعموا أن
قول افعل يكون أمراً إذا تجرد عن القرائن الصارفة له عن اقتضاء الوجوب^(٤)
[٢١١] فإذا سئلوا وقيل لهم لم كان / الأمر أمراً؟

قالوا: إنما كان أمراً بصيغته وتجرده عن القرائن.

[١٩٧] والدليل على تحقيق الرد على هؤلاء أن نقول: أنتم لا تخلون
إما أن تقولوا: إن الصيغة التي ذكرتموها أمر لنفسها، أو تقولوا: إنما تصير
أمراً لتجردها عن القرائن أو تقولوا تصير أمراً لنفسها ولتجردها عن القرائن.

(١) فصلت (٤٠).

(٢) في الأصل غير واضح وما وضع أقرب للرسم والمعنى.

(٣) انظر رأي الكعبي في المستصفى (٤١٣/١)، ونسب أبو الحسين البصري هذا القول
إلى البغداديين من المعتزلة. انظر المعتمد (٥٠/١).

(٤) به قال القاضي أبو يعلى في العدة (٢١٤/١ - ٢٢٢)، والشيرازي في اللمع (٧)،
وفي التبصرة (٢٢، ٢٦)، ونقل ابن برهان عن الفقهاء وارتضى به. انظر الوصول
(١٣٨/١).

والأولى لك بعد ما قدمت هذه الأقسام أن تعقبه بتقسيم يجمع المقاصد . فتقول هذا الوصف الذي ثبتموه لهذه الصيغة فلا يخلو من أحد أمرين أما أن يرجع إليها رجوع الأوصاف إلى الذوات والأجناس حقيقة . وإما أن تزعموا أنه ينصرف إليها تواضعاً واصطلاحاً ، فإن زعمتم أن الوصف الذي فيه الكلام يثبت بهذه الصيغة من غير تواضع واصطلاح فيلزمكم عليه ما لا قبيل لكم به ، منها : أن هذه اللفظة تبدر من النائم والمغشى عليه ولا تسمى أمراً فلو كانت أمراً لنفسها وجنسها وجب تحقيق هذا الوصف كلما تحقق نفس اللفظ^(١) .

[١٩٨] فإن قيل : إنما اتصفت هذه الصيغة بكونها أمراً عند تجردها عن القرائن ، ومن القرائن التي يشترط تجرد الصيغة عنها المعاني المضادة لكمال العقل .

قيل : فما قدمناه من التقسيم في صدر الكتاب يعود . فإننا نقول : إن كانت الصيغة أمراً لنفسها لزمكم ما أئزمناكم . وإن كان كونها أمراً معللاً بانتفاء القرائن كان ذلك مستحيلاً فإن الانتفاء لا يقتضي تثبيت وصف وإنما المقتضى للأحكام ثبوت العلل والذوات . فإن أنتم زعمتم أن المقتضى لهذا الوصف نفس الصيغة مع انتفاء القرائن كان ذلك مستحيلاً أيضاً . فإن الانتفاء إنباء عن عدم ، ويستحيل تأثير العدم والانتفاء في إيجاب الأحكام لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل الانضمام إلى غيره ، فإن ما لا يكون كيف يتصرف بالتأثير استقلالاً أو انضماماً . ولعلنا نوضح القول في ذلك في باب العلل عن قضية المعقول لهم القرائن التي شرطتم تجرد الصيغة اللفظية عنها :

(١) ويجاب بأن الصيغة أمر ولكن مقتضاها من الطاعة صرف لعدم القصد والإرادة من النائم والمغشى عليه .

هي القرائن الدالة على خلاف الالزام والإيجاب نحو ما يدل على الإباحة والندب أو اقتضاء التهديد. وقد تحقق انتفاء هذه القرائن في حق الهاذي^(١). فهذا لو زعموا أن هذه الصيغة تكون أمراً لا على جهة التواضع والاصطلاح.

[١٩٩] فإن قالوا: إنها أمر تواضعاً وليس ينصرف وصفها بكونها أمراً إلى نفسها وجنسها. ولكن اصطلاح أرباب اللغات على تثبيت هذا الوصف لها عند تعريبها عن الموانع والدوافع. وجملة القرائن المنافية لاقتضاء الإلزام وهذا ما يعول عليه من ينتمي إلى التحقيق من هذه الفئة.

فنقول: إذا زعمتم أن أهل اللغة اصطالحوا على تسمية هذه الصيغة أمراً وإلزاماً وإيجاباً عند فقد قرائن الإباحة والندب والوعيد فبم تنكرون على من [ب/٢١] يعكس عليكم / دعواكم. ويقول لا بل وضعوها للاذن والإطلاق والإباحة عند تجردها عن قرائن الإلزام والندب والوعيد. فتقابل الدعوتان وتتساقتان على ما سنوضحه في باب الوقف إن شاء الله عز وجل.

[٢٠٠] ثم يتضح ذلك بما عليه المعول في إثبات اللغات ونفيها فنقول: معاشر المخالفين! إلى ما تسندون علمكم بما ادعيتموه فإن أسندتموه إلى اضطرار انتسبتم إلى التصريح بالعناد. وأول ما يلزمكم عليه أن تقابلوا دعواكم في ضد مقصودها فتقابل دعوتها الاضطرار وتتساقتان. وإن أنتم أسندتم علمكم إلى دلالة عقلية فقد أخطأتم مقصدكم، فإن العقول لا يتوصل بها إلى مجاري اللغات، وتخصيص الأسمي بالمسميات. وإن أنتم أسندتم علمكم إلى سماع وهو ما يتلقى منه اللغات فلا تخلون إما أن تزعموا: أن

(١) من قوله «عن قضية المعقول لهم» إلى «الهاذي» كلام غير مفهوم ولعل هنا سقطاً في العبارة.

أرباب اللغات نقلوا ما ذكرتموه نقل تواتر وإطباق، [أو تزعموا]^(١) أنه نقل أحاد، فإن ادعيتهم نقلاً عن سبيل الاتفاق والإطباق أحلتهم بما قلتهم وانتسبتم إلى مجرد الدعوى. والذي يوضح ذلك أن الواقفين والحاملين الأمر على الندب والحاملين على الإباحة لوجعت فرقتهم لأربوا في أعدادهم على القائلين بالوجوب فما لهذا النقل المطبق عليه اختص بكم وذهل عنه مخالفكم، فلا يستتب نقل ما ادعوه عن اللغة. وإن هم زعموا أن ذلك نقل أحاد فالكلام عليهم من وجهين: أحدهما: أن نقول لم يصح أيضاً عندنا على سبيل الأحاد عن أحد ممن يوثق به من أئمة اللغات أن الصيغة التي فيها تنازعنا عند تجردها عن القرائن تقتضي الإيجاب، فهذا مما لا يؤثر عن أحد من أرباب اللغات. ولم يسطر ذلك مع إرادته مصنفاتهم^(٢). فقد بطل ما ادعوه على سبيل النقل إجماعاً وأحاداً على أنا نقول: اللغات لا تثبت أحاداً^(٣) وقد أومأنا إلى ذلك في باب مأخذ

(١) ورد في الأصل «فإن زعمتم» والصواب ما أثبتته.

(٢) لعل الصواب: في مصنفاتهم.

(٣) نقل إمام الحرمين في البرهان هذا الاستدلال عن القاضي أبي بكر ملخصاً ورد عليه بأن القول بالوقف إما أن يكون بدعوى الاشتراك أي أن صيغة افعال مشتركة بين

الإيجاب والندب والإباحة أو بعدم المعرفة أي لا ندري على أي معنى تدل.

أما دعوى الاشتراك فترد بما رد به الباقلاني على الآخرين من حاجة إلى دليل عقلي أو نقلي. وأما عدم المعرفة، فالجهل لا يغني شيئاً، لأنه لا يعقل أن يتكرر إطلاق

هذا اللفظ على مر الدهور والعصور. ولا يبحث عنه باحث للوقوف على معناه.

ثم قال: من أنكر أن العرب ما فصلت بين قول القائل: «افعل» وبين قوله:

«لا تفعل» فليس من التحقيق على شيء، فإننا على اضطرار نعلم الفصل في ذلك،

كما نعلم الفصل بين قول القائل: «فعل». وبين قوله: «ما فعل».

(٥٩) فصل

[٢٠١] فإن قيل: فقد ذكرتم حقيقة الأمر فما حقيقة النهي^(٢).

قيل: ما قدمناه في حقيقة الأمر يرشد إلى حقيقة النهي فحقيقته القول
المقتضى طاعة المنهى بترك الفعل المنهى عنه.

فيدخل تحت النهي التنزيه والتحرير كما دخل تحت الأمر الاستحباب
والإيجاب.

(٦٠) القول في الفرق بين الإباحة والأمر

[٢٠٢] اعلم أن الإباحة هي الإذن المتضمن تخيير المخاطب بين فعل
الشيء وتركه الجاري مجراه^(٣) في الإباحة من غير تخصيص ذم ولا مدح

ثم رد على القائلين بالإباحة والندب، أن الإباحة تخيير لا اقتضاء فيها، ولا شك في
فصل العرب بين قول من يقول: «لا حرج عليك فعلت أو تركت» وبين قوله:
«افعل»، فإن الصيغة الأخيرة مقتضاها الطلب لا محالة، وليس في الإباحة من معنى
الطلب شيء.

أما الندب فمن ضرورة معناه التخيير في الترك، وليس في قول القائل: «افعل» تخيير
في الترك أصلاً.

وبين مسلكه أن «افعل» طلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك.

وقال: «فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن». انظر البرهان (١/٢١٦ - ٢٢٢).

(١) انظر الفقرة (٩٤) وما بعدها.

(٢) انظر حقيقة النهي في البرهان (١/٢٨٣)، والكافية في الجدل (٣٣)، والعدة

(٢/٤٢٥)، واللمع (٢٤)، والمستصفي (١/٤١١)، وأصول السرخسي (١/٧٨)،

ومختصر ابن الحاجب (٢/٩٤) مع شرح العضد، والتمهيد للأسنوي (٢٩٠)،

وجمع الجوامع مع حاشية البناني (١/٣٩٠).

(٣) سيأتي تفسير كلمة «الجاري مجراه» في الفقرة رقم (٢٠٧).

بأحدهما وأما الأمر فقد سبق تحقيقه^(١) وإذا جمعت بين الحقيقتين تميزتا / [١/٢٢]

وامتاز أحد البابين عن الآخر.

[٢٠٣] وذهب الكعبي^(٢) وشيعته إلى أن المباح مأمور به^(٣) وأن الأمر به دون رتبة الإيجاب والندب. والأمر على سبيل الندب دون الأمر على سبيل الإيجاب^(٤).

[٢٠٤] ثم اعلم أنه [و]^(٥) إن أطلق اسم الأمر على الإباحة واسم المأمور به على المباح فلا يسمى المباح واجباً^(٦) ولا الإباحة

(١) انظر الفقرة رقم (١٨٥).

(٢) انظر رأي الكعبي في هذا والرد عليه في البرهان (٢٩٤/١)، والمستصفي (٧٤/١)، والوصول (١٦٧/١)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٦/٢)، والإحكام للآمدي (١٢٤/١)، والمسودة (٦٥)، وشرح الكوكب المنير (٤٢٥/١)، وتيسير التحرير (٢٢٦/٢)، وفواتح الرحموت (١١٣/١).

(٣) نسب أكثر الأصوليين هذا المذهب إلى الكعبي وحده، ونسبه القاضي عبد الوهاب إلى معتزلة بغداد، وحكاه ابن الصباغ عن أبي بكر الدقاق، والباجي عن أبي الفرج من المالكية، قال الزركشي: فلم ينفرد (أي الكعبي) به إذن، كما قال بعضهم. انظر المراجع السابقة، والبحر المحيط (٧٤/١ ب).

(٤) انظر قول الكعبي هذا في المستصفي (٧٤/١)، والبحر المحيط (٧٤/١ ب).

(٥) كلمة «واو» غير واضحة في الأصل، وهي موجودة في البحر المحيط (٧٤/١ ب)، ويقتضيهما السياق.

(٦) هذا النقل خلاف ما حكاه عنه جمهور الأصوليين، حيث قالوا: إنه باح بإنكار المباح في الشريعة وقال: كل مباح واجب، لأنه ما من مباح إلا وهو ترك لمحظور، وترك المحظور واجب، فالمباح واجب. انظر البرهان (٢٩٤/١)، والإحكام للآمدي (١٢٤/١)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٦/٢).

إيجاباً^(١).

[٢٠٥] فأول ما نفاتحه أن نقول الأمر عندنا هو اقتضاء الطاعة، والإباحة هي الإذن على النعت الذي ذكرناه في صدر الباب^(٢). فأنت أيها الكعبي هل تدرج الإباحة في حقيقة الأمر حتى تزعم أنها اقتضاء للطاعة أو لا تقول ذلك. فإن أنت زعمت أنها اقتضاء الفعل على سبيل الطاعة فقد راغمت الحقائق، فإننا نعلم بديهة وقطعاً أن تخيير المخاطب بين الشيء وتركه المتساويين في جملة أحكام التكليف لا يتضمن اقتضاء طاعة بل هو تخيير وليس باقتضاء ودعاء إلى فعل، والذي يوضح ذلك ما لا محيص عنه. وهو أن نقول إن اقتضت الإباحة اقتضاء ودعاء فلا تخلو إما أن تقتضي دعاء إلى الفعل وتركه جميعاً. وذلك متضاد يستحيل الدعاء إليه. وإما أن تتضمن اقتضاء أحدهما وذلك محال، فإنه لا يعين واحد منهما في حكم الاقتضاء إلاّ ويسوغ قلب الدعوى في الثاني. وإن قال الخصم: هو اقتضاء لأحدهما لا بعينه كان محالاً. وذلك أن الإباحة تقتضي تفويض الأمر إلى مشية من أبيع له وليس فيها دعاؤه إلى ما فوض إلى خيرته لا على سبيل الإجمال ولا على سبيل التعيين. ومن أنصف علم أن قول القائل: أدعوك إلى أحد الفعلين، فهذا القول مخالف لقول القائل: أبحث لك الفعلين جميعاً، وجاحد ذلك ينسب إلى العناد والخروج.

[٢٠٦] فإن قال الكعبي: ترك المحذور مأمور به وفاقاً وما من مباح إلاّ وهو ترك لمحذور فلزم من ذلك كونه مأموراً به.

(١) من قوله: «إن المباح مأمور به» إلى قوله: «إيجاباً» نقله الزركشي في البحر المحيط (١/٧٤/ب)، بالاختصار.

(٢) انظر الفقرة (٧٤، ١٨٥).

قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه باطل. فأول ما يلزمكم عليه أن نقول: قد وافقتمونا على أن المباح لا يوصف بالوجوب وزعمتم أنه في كونه مأموراً به ينحط عن المندوب إليه فضلاً عن الواجب. فإذا تمهد ذلك من أصلكم قلنا: فترك المحذور واجب كما أنه مأمور به فهلا زعمتم أن المباح واجب من حيث أنه ترك للمحذور وترك المحذور واجب وفاقاً، فقد انعكس عليكم في الوجوب ما ألزمتونا في كون المباح مأموراً به. وسنوضح القول إن شاء الله تعالى في ذلك بعد ما كفييناك مؤنة الخصم في الباب المنطوي على إيجاب شيء من جملة أشياء لا بعينه^(١).

فصل (٦١)

[٢٠٧] فإن قيل: قد ذكرتم في تحقيق الإباحة أنها / الإذن في الفعل [٢٢/ب] وتركه الجاري مجراه^(٢) فما المعنى بقولكم الجاري مجراه؟

قلنا: مقصدنا من ذلك التحرز من أصل وهو أن من المحذور ما هو ترك للمباح ومضاد له. فلو أطلقنا الترك لم نأمن اللبس في الكلام فخصصنا القول في الترك باقتضاء الإباحة^(٣) لدفع اللبس.

[٢٠٨] فإن قيل: أفتزعمون أن المباح داخل تحت التكليف^(٤).

(١) انظر الفقرة (٣٥٥).

(٢) ذكر ذلك في الفقرة رقم (٢٠٢).

(٣) وعبر عنه المصنف في تعريف المباح بقوله: «من حيث هو ترك له». انظر الفقرة (٧٤).

(٤) اتفق جمهور العلماء على أن المباح غير داخل تحت التكليف، لأن التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة، والمباح خال من ذلك، وقال الأستاذ أبو إسحق الأسفرائيني: =

قلنا: إن عنيتم بذلك أن على المكلف في المباح شيئاً فلا. وإن عنيتم بذلك ورود السمع بالإذن فهو مما نقول به. والجملة في ذلك أن الإباحة لا تدخل في إلزام وندب وتحريم، ولا يتعلق بها من العواقب المرقوبة في الشرع شيء من وعد ووعد وذنم وثناء وثواب وعقاب، وإنما الإباحة مجرد إذن وإطلاق وإنباء عن رفع حرج. ومن أحاط علماً بحقيقتها على هذا الوجه هان عليه مدرك السؤال.

[٢٠٩] فإن قيل: أفقولون إن المباح من الأفعال حسن أو قبيح؟

إنه من التكليف، لأنه يجب على المكلف اعتقاد إباحته، ولأن المرأ يفترق في معرفة المباح والفرق بينه وبين المحظور إلى نظر وتأمل، وذلك نوع كلفة ومشقة. وذكر الإمام في البرهان دليلاً الأول وقال: «وهي هفوة ظاهرة، والذي ذكره رد الكلام إلى الواجب، وهو معدود من التكليف». البرهان (١/١٠٢).

وقال ابن برهان بعد ذكر دليله الثاني: «وهذه زلة من كبير فإن النزاع إنما وقع في المباح الذي يعلم أنه مباح، إن فعله هل هو من قبيل التكاليف أم لا؟ أما النظر والاستدلال الذي أشار إليه فهو من قبيل طلب العلم، وطلب العلم فرض على الكفاية فالبحثن مختلفان» الأصول (١/٧٨).

وقال الرازي: «والحق أنه إن كان المراد بأنه من التكليف هو أنه ورد التكليف بفعله فمعلوم أنه ليس كذلك.

وإن كان المراد منه أنه ورد التكليف باعتقاد إباحته فاعتقاد كون ذلك الفعل مباحاً مغاير لذلك الفعل في نفسه، فالتكليف بذلك الاعتقاد لا يكون تكليفاً بذلك المباح. والأستاذ أبو إسحاق سماه تكليفاً بهذا التأويل، وهو بعيد، مع أنه نزاع في محض اللفظ». المحصول (ج ١/ق ٢/٣٥٧).

وقال الآمدي: «والحق أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، لأنهما لم يلتقيا على محل واحد». الأحكام (١/١٢٦).

قلنا: لا نصفه بواحد من الوصفين^(١) فإننا ذكرنا في حد الحسن أنه الفعل الذي ورد الشرع باقتضاء الثناء على فاعله^(٢) والقبیح على الضد من ذلك. والمباح خارج عن النعتين والوصفين جميعاً.

(٦٢) فصل

[٢١٠] أطبق أهل الحق على أن الرب سبحانه وتعالى مرید للفعل المباح إذا وقع وحدث جرياً على الأصل المأثور عن أهل الحق في وجوب تعلق الإرادة القديمة بكل المرادات^(٣).

وزعمت القدرية^(٤) أن الرب سبحانه وتعالى غير مرید للمباح ولا كاره^(٥).

(١) هذا رأي الباقلاني، وأما إمام الحرمين فإنه يسمي المباح حسناً كما صرح به في هذا الكتاب في الفقرة (٦١).

(٢) انظر الفقرة (٦١).

(٣) قوله: «تعلق الإرادة بكل المرادات» تحصيل حاصل، ولو كان بلفظ «الموجودات» لكان أفيد وأنسب إلى مذهب أهل السنة والجماعة القائلين بشمول الإرادة القدرية الكونية لجميع الموجودات.

قال شارح العقيدة الطحاوية: «والمحققون من أهل السنة يقولون: «الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة قدرية كونية خلقية، وإرادة دينية أمرية شرعية، فالإرادة الشرعية هي المتضمنة للمحبة والرضى، والكونية هي المشيئة الشاملة لجميع الموجودات» شرح العقيدة الطحاوية (١١٦).

(٤) انظر قول القدرية في شرح الأصول الخمسة (٤٥٧، ٤٥٩).

(٥) قول المعتزلة هذا يستلزم أن المباح خارج من مشيئة الله تعالى وإرادته الشاملة لجميع الموجودات، وهذا قول باطل، ولو فرقوا بين الإرادة الشرعية والكونية لما احتاجوا إلى هذا القول.

[٢١١] ونشأت مسئلة في هذه القاعدة. وذلك أنهم قالوا [لو] (١) أراد الله عز وجل فعل شيء ووردت فيه صيغة الأمر لم يكن ذلك إلا اقتضاء تكليف (٢).

ف قيل لهم: فما قولكم معاشر المعتزلة هل يريد الرب تعالى دخول أهل الجنان الجنان. فإذا قالوا: أجل قيل لهم: فقد ورد في ذلك مع إرادته ما هو صيغة الأمر وذلك قوله: ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ أَمِينٍ﴾ (٣) فاضطربت القدرية غاية الاضطراب عند هذا الإلزام. فذهب الجمهور منهم إلى أنه تعالى غير مرید لدخول أهل الجنة الجنة وهو إفصاح لكشف القناع، وإنما ألجأهم إلى ذلك ما قدمناه من السؤال المترتب على فساد أصلهم. وزعم ابن الجبائي (٤) أنه مرید لدخول أهل الجنان الجنان وهو أمر لهم بالدخول تحقيقاً، ثم قرر ذلك من أصل لهم فقال إدخال أهل الجنة الجنة إثابة، وترك ذلك ظلم فيلزم تعلق الإرادة بما لو قدر تركه لكان ظلماً، فقيل له: فأهل الجنان إذاً مكلفون مخاطبون وإذا ثبت التكليف تبعه توابعه من ترقب الثواب والعقاب وتحقق الوعد والوعيد فيلزم من مضمون ذلك أن يثبت الابتلاء والتكليف والامتحان [٢/٢٣] في الدار الآخرة كما ثبت في دار الدنيا ثم ما / ألزمنهم في دخول الجنان يلزمهم مثله في التمتع بنعيمها فإن الرب تعالى قال: ﴿كُلُوا وَتَمَنَّوْا﴾ (٥) في الإنباء عن تمتعهم بنعيم الجنان.

(١) كلمة «لو» ساقطة من الأصل، وهي موجودة في البحر المحيط ويقتضيها السياق.

(٢) من أول الفصل إلى هنا نقله الزركشي عن القاضي في البحر المحيط (١/٧٣/ب) بالمعنى.

(٣) الحجر (٤٦).

(٤) انظر رأي ابن الجبائي (وهو أبو هاشم) في شرح الأصول الخمسة (٤٥٩).

(٥) المرسلات (٤٦).

(٦٣) القول في الدلالة على أن الندب مأمور به

[٢١٢] فإن قيل: قد ذكرت فيما قد قدمتم^(١) أن المندوب إليه مأمور به على الحقيقة^(٢). وزعمتم أن الأمر القائم بالنفس يتضمنه كما يتضمن

(١) انظر الفقرة رقم (١٨٥ - ١٨٦).

(٢) اختلف الأصوليون في كون المندوب إليه مأموراً به على الحقيقة.

فذهب الباقلاني، والقاضي أبو يعلى والغزالي وابن عقيل والآمدي وابن الحاجب وأكثر الأصوليين إلى أن المندوب إليه مأمور به على الحقيقة.

وذهب الشيرازي والرازي والكرخي وأبو بكر الرازي. وابن السمعاني والشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب وغيرهم إلى أنه غير مأمور به على الحقيقة.

والخلاف راجع إلى الخلاف في حقيقة الأمر.

فمن رأى أن الأمر حقيقة في الطلب فقط سواء كان جازماً أم غير جازم قال: إن المندوب إليه مأمور به.

ومن رأى أنه حقيقة في الطلب الجازم، ولا مجال فيه للتخيير، قال: غير مأمور به. قال الرازي: «والحق أن المراد من الأمر إن كان هو الترجيح المطلق من غير إشعار بجواز الترك. ولا بالمنع من الترك، فنعم. وإن كان هو الترجيح المانع من النقيض، فلا لكتنا لما بينا أن الأمر للوجوب، كان الحق هو التفسير الثاني» المحصول (٣٥٣/٢/١).

وذهب بعض العلماء إلى أن المندوب إليه مأمور به مع قولهم: إن الأمر المطلق للوجوب، وأجابوا عن الإشكال بعدة أجوبة: فمنهم من أجاب بأن الأمر المطلق لا يكون إلاً إيجاباً وأما المندوب إليه فهو مأمور به أمراً مقيداً، لا مطلقاً، فيدخل في مطلق الأمر، لا في الأمر المطلق، يبقى أن يقال: فهل يكون حقيقة أو مجازاً؟ فهذا بحث اصطلاحي وبه قال المجد ابن تيمية.

وأجاب عنه أبو محمد البغدادي بأنه مشكك كالوجود والبياض.

وأجاب القاضي أبو يعلى بأن إطلاقه يقتضي الوجوب، وإنما يحمل على الندب =

الإلزام فما دليلكم عليه؟

قلنا: الذي يدل على ذلك اتفاق الأمة قاطبة على أن المندوب طاعة وأن النوافل وسائر التطوعات تتصف بكونها طاعات فلا تخلو إما تصير طاعة لنفوسها وأجناسها، وذلك مستحيل، فإن أمثالها قد تقع غير طاعة قبل ورود الشرائع وبعد ورودها عند اختلال بعض الشروط، وإيضاح ذلك بين لا يحوجك إلى الإطناب. وإما أن تصير طاعة لحدوثها ووجودها وذلك باطل بما يبطل به القسم الأول. وإما أن تكون طاعة لكونها مرادة للمطاع وهذا باطل أيضاً بما ثبت من أصل أهل الحق أن المحرمات مرادة للرب سبحانه وأن إرادته القديمة تتعلق بحدوث المحظورات والمباحات تعلقها بالطاعات. وهذا مما يستقصى في أصول الديانات، فبطل تلقي كونها طاعة من كونها مرادة. وإما أن تصير طاعة لضمنان الثواب ووعدده عليها. وذلك باطل لأنه قد تقرر من أصل أهل الحق جواز ثبوت الطاعات من الواجبات والتطوعات دون وعد الثواب عليها، فإن الثواب من الرب تعالى فضل^(١) والعقاب عدل، فلا يتصف واحد منهما بالتحتم والوجوب عند تحقق الطاعات أو عند تحقق تركها، والذي يوضح ذلك من أصول الخصم أن

= بدلالة، وهذا لا يمتنع كونه أمراً فيه، كما أن إطلاق العموم يقتضي الاستغراق، ويحمل على الخصوص بدلالة، ولا يمتنع كونه عموماً في الأصل. انظر العدة (١/٢٥٥، ١٥٨، ٢٤٨)، واللمع (١٣)، والتبصرة (٣٦)، والبرهان (١/٢٤٩)، والمستصفي (١/٧٥)، والمحصول (١/٣٥٣)، والإحكام للآمدي (١/١٢٠)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢/٤)، ومنتهى الوصول (٣٩)، والمسودة (٦ - ٧)، والبحر المحيط (١/٧٦ ب)، وأصول السرخسي (١/١٤).

(١) انظر هذا الدليل في العدة (١/٢٥٠).

المطيع قد تقع طاعته محبطة الثواب لكبيرة يقارفها مع إقدامهم على الصلوات وسائر الطاعات، والحكم بصحتها منه، فتبين استحالة تلقي كونها طاعة من هذا المأخذ، وإما أن تصير طاعة لعلم الله عز وجل بكونها طاعة وإخباره على نعتها بذلك، وهذا باطل أيضاً لأن الخبر والعلم يتعلقان بمتعلقهما على ما هما عليه ولا يقتضيان للمخبر [عنه]^(١) والمعلوم إثبات وصف، إذ العلم والخبر في تعلقهما يتبعان المعلوم والمخبر عنه، ولو ساغ المصير إلى ذلك لساغ أن يقال إن المحدث إنما يثبت له وصف الحدوث للعلم بحدوثه والإخبار عنه والمختص بأحد الأوصاف الجائزة إنما صح تخصصه به للعلم بوقوعه على ذلك الوجه مع الخبر عنه إلى غير ذلك فلم يبق بعد بطلان هذه^(٢) الأقسام إلا المصير إلى أنها إنما اتصفت بكونها طاعة لكونها مأموراً بها^(٣) واتصاف المقدم عليها

(١) لعل كلمة «عنه» ساقطة من الأصل كما يدل عليه سياق الكلام، ولذا أثبتها.

(٢) ورد في الأصل: «هذا»، وهو خطأ.

(٣) ذكر إمام الحرمين في البرهان هذا الاستدلال بالاختصار، ثم رد عليه قائلاً: «وهذا الذي ذكره القاضي رحمه الله رام به مسلك القطع، وليس الأمر على ما ظنه، فإنه يتجه أن يقال المندوب إليه طاعة من حيث كان مقتضى ممن له الاقتضاء فمن أين يلزم أن كل اقتضاء أمر؟

وهذه المسألة ليس فيها فائدة وجدوى من طريق المعنى، فإن الاقتضاء مسلم، وتسميته أمراً يؤخذ من اللسان، لا من مسالك العقول، ولا يمكن جزم الدعوى على أهل اللغة في ذلك، فقد يقول القائل ندبتك وما أمرتك، وهو يعني ما جزمت عليك الأمر، وقد يقول أمرتك استحباباً فالقول في ذلك قريب، ومنتهاه آيل إلى اللفظ». البرهان (١/٢٤٩).

أقول: هذه العبارة تدل على أن الخلاف لفظي، قال الزركشي: والصحيح أنه معنوي =

بكونه]ه^(١) ممتثلاً للأمر، وإذا استمرت^(٢) الدلالة أوضحتها بالإطلاق
 [ب/٢٣] المتعارف لغة وعرفاً فإن / العرب تقرن في إطلاقها بين الأمر والطاعة من
 الأمور به. ومنه يقولون فلان مطاع الأمر ولا يأمر إلاّ يطاع وفلان مطيع لأمر
 فلان فيطلقون الطاعة على الأمور به - والمطاع على الأمر والمطيع على
 الممثل الأمر وإذا أنبأوا عن نقيض ذلك قالوا عصى فلان فلاناً. ومنه قوله
 تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾^(٣) ومنه قوله تعالى في الإخبار عن مواظبة
 الملائكة على الطاعة: ﴿وَيَقْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^(٤) ومن هذه الجهة يبطل

= وله فوائد: إحداهما: إذا قال الراوي: أمرنا أو أمرنا النبي ﷺ بكذا، فإن قلنا: لفظ
 الأمر يختص بالوجوب، كان اللفظ ظاهراً في ذلك، حتى يقوم دليل على خلافه،
 وإن قلنا: إنه يتردد بينهما لزم أن يكون مجملاً.

الثانية: إذا ورد الأمر ودل دليل على أنه لم يرد به الوجوب فمن قال بأنه حقيقة
 حمله على الندب ولم يحتج في ذلك إلى دليل، لأن اللفظ عنده حقيقتين إحداهما:
 بالإطلاق، والأخرى بالتقييد، وكما حمل عند الإطلاق على إحداهما، حمل عند
 التقييد على الأخرى ومن قال إنه مجاز لم يحمله عليه إلاّ بدليل، لأن حمل اللفظ
 على المجاز لا يجوز إلاّ بدلالة.

أقول: هذه المسألة مبنية على أن الأمر المطلق يدل على الوجوب، ومطلق الأمر
 يشمل الوجوب والندب.

الثالثة: لحمل لفظ الأمر عند الإطلاق على الوجوب أو الندب وجهان إن كان حقيقة
 في القدر المشترك بين الوجوب والندب، كان مأموراً به، وإن كان حقيقة في
 الوجوب فلا. انظر البحر المحيط (١/٧٧/أ).

- (١) في الأصل: «بكونها» بتأنيث الضمير، والصواب ما أثبتته.
- (٢) هذه العبارة غير واضحة المعنى هنا، ولعلها «استقرت».
- (٣) طه (٩٣)، وانظر الاستدلال بهذه الآية في أصول السرخسي (١٥/١).
- (٤) النحل (٥٠)، وانظر الاستدلال بهذه الآيات والعرف في العدة (١/٢٥١ - ٢٥٣).

تلقى الطاعة من الإرادة. فإن العرب لا تقول في إطلاقها فلان مطاع الإرادة
وفلان أراد فأطيع فثبت حقيقة وعرفاً كون الطاعة مأموراً بها. وقد تقرر باتفاق
الأمة تسمية المندوب طاعة.

[٢١٣] واعلم، وفقك الله أن الدهماء من المعتزلة يوافقون أهل الحق
في أن المندوب مأمور به، ولكن تختلف الطرق في المأخذ، فمأخذ أهل
الحق ما سلف، وما يعولون هم عليه في تثبيت المندوب طاعة كونه مراداً
للأمر فهذا يطرد على أصلهم في الطاعات، وينعكس في المحظورات
والمباحات. والخوض في ذلك يشغلنا عن المقصد فالأولى إحالته على
الديانات.

(٦٤) القول في استقصاء المذاهب في مقتضى الأمر

ووجوه الرد على غير ما نرتضيه منها

[٢١٤] قد قدمنا من مذاهب أهل الحق^(١) أن الأمر الحقيقي معنى قائم
بالنفس وحقيقته اقتضاء الطاعة على ما قدمناه^(٢) ثم ذلك ينقسم إلى ندب
ووجوب لتحقيق الاقتضاء فيهما.

وأما العبارة الدالة على المعنى القائم بالنفس نحو قول القائل: «افعل»
فمترددة بين الدلالة على الوجوب والندب والإباحة والتهديد. فيتوقف فيها^(٣)

(١) أي الأشاعرة.

(٢) انظر الفقرة رقم (١٨٤ - ١٨٥).

(٣) هذا مذهب الأشعري والباقلاني والغزالي في المستصفي دون المنحول، والآمدي،
وأما إمام الحرمين فقد نفى ذلك في البرهان، وسكوته هنا يدل على أنه كان راضياً
بهذا المذهب عند الاختصار. انظر البرهان (١/٢١٢ - ٢٢٢)، والمستصفي
(١/٤١٤)، والمنحول (١٠٧)، والإحكام للآمدي (٢/١٤٥).

حتى يثبت بقيود المقال أو قرائن الحال تخصصها ببعض المقتضيات فهذا ما نرتضيه من المذاهب.

[٢١٥] وذهب الجمهور من المعتزلة إلى أن الأمر المتجرد عن القرائن يقتضي كون المأمور به ندباً^(١) وإنما يعرف الوجوب بقريئة تنضم إليها، وحقيقة أصلهم ما ذكره عبد الجبار^(٢) في شرح العمدة^(٣) وذلك أنه قال والأمر ينسب عن كون المأمور به مراداً للأمر. فهذا مقتضاه، وما سواه لا يثبت إلا بالقرائن. فإذا قيل له: أفتجوز إرادة الوجوب بالأمر المطلق من غير قريئة، امتنع من تجويزه. وصاروا إلى أن الأمر لا يقتضي إلا كون المأمور به مراداً للأمر، وهذا لا ينسب عن الوجوب. ثم قال: إنما يعرف الوجوب بوعيد أو بتهديد يقتربان بالأمر.

فقليل له: فإذا اقترن الوعد بالأمر فهل تزعم أن المراد بالأمر مع الوعيد

(١) ونقله الغزالي والآمدي عن جماعة من الفقهاء وقالوا: إنه منقول عن الإمام الشافعي، ونقله السرخسي عن بعض المالكية. انظر المستصفى (٤٢٦/١)، والإحكام للآمدي (١٤٤/٢)، وأصول السرخسي (١٦/١).

(٢) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أبو الحسن المعتزلي الأسد آبادي سمع الحديث من أبي الحسن بن سلمة القطان عبد الله بن جعفر الأصبهاني وعبد الرحمن بن همدان الجلاب وغيرهم كان يتتبع مذهب الشافعي في الفروع ومذاهب المعتزلة في الأصول. وورد بغداد حاجاً وحدث بها. له مصنفات مشهورة منها: (المغني) و(العمدة) و(متشابه القرآن) توفي سنة ٤١٥ بالري ودفن في داره. انظر ترجمته في تاريخ بغداد (١١٣/١١)، وطبقات الشافعية (٢٢١/٣)، ولسان الميزان (٣٨٦/٣).

(٣) انظر ما نقله عن عبد الجبار في المغني له (١٠٧/١٧).

الإيجاب؟ فقال: لا أصير إلى ذلك بل الأمر يقتضى كون المأمور به مراداً للأمر. والوعيد يقتضى وصف الوجوب له، وليس / الوجوب من مقتضى [١/٢٤] الأمر بحال، سواء ورد مطلقاً أو مقيداً. وكذلك قيل له: أفيجوز استعمال الأمر المطلق في الإيجاب مجازاً تمنع منه. ولم يجوزه مصيراً منه إلى أن الوجوب وصف زائد للمأمور لا يتلقى من الأمر لا حقيقة ولا مجازاً^(١).

[٢١٦] وذهب بعض المعتزلة إلى أن مقتضى الأمر المطلق الإباحة والإذن، وإنما يثبت ما عداه بالقرائن والقيود.

[٢١٧] وذهب آخرون إلى أن الأمر المطلق يقتضى وجوب المأمور به ما لم تقترن به قرينة مانعة من استعماله باقتضاء الوجوب. وإلى هذا صار الجمهور من الفقهاء^(٢).

(١) انظر ما نقل عن عبد الجبار في كتابه المغني (١٧/١٠٧)، وما بعدها بالمعنى.
 (٢) وإليه ذهب القاضي أبو يعلى، والشيرازي، والرازي، وابن برهان، والبيضاوي وابن الحاجب والسرخسي ونقله ابن حزم عن جميع أصحاب الظاهر، وهو مذهب أبي الحسين البصري، وهو الراجح لظهور أدلتهم، منها: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾.

وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾.
 أما رد المصنف أدلة الجمهور بفرض القرائن فغير سليم، لأن مجرد الفرض بدون دليل لا اعتبار له، والأصل في اللفظ أن يحمل على ظاهره إلا أن يصرفه صارف عنه.

انظر العدة (١/٢٢٤)، والأحكام لابن حزم (٣/٢)، والتبصرة (٢٦)، واللمع (١٣)، وأصول السرخسي (١/١٥)، والمحصول (١/٢٦٦)، والوصول (١/١٣٣)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢/٧٩)، والمنهاج مع شرح الأسنوي (٢/١٨)، والمعتمد (١/٥٧).

[٢١٨] وأما الشافعي^(١) رضي الله عنه فقد ادعى كل من أهل المذاهب أنه على وفاقه وتمسكوا بعبارات متفرقة له في كتبه: حتى اعتصم القاضي رضي الله عنه بالفاظ له من كتبه واستنبط منها مصيره إلى الوقف وهذا عدول عن سنن الإنصاف. فإن الظاهر والمأثور من مذهبه حمل مطلق الأمر على الوجوب^(٢).

[٢١٩] فمما يلزم تجديد العهد به عوداً على بدء أن تعلم أن الخلاف مع القوم في العبارات والصيغ دون ما هو حقيقة الأمر عندنا. فإذا أحطت علماً بذلك فالأولى بنا أن نذكر نكتة نعول عليها إبطال كل مذهب سوى ما ارتضيناه حتى إذا استثبت انعطفنا على شبه كل فئة وتتبعناها بالنقض والذي نعول عليه ما سبق الإيماء إليه في بعض الأبواب السالفة^(٣) وذلك أن نقول لمن يخالف من أهل المذاهب المتفرقة في حمل الصيغة المطلقة على اقتضاء معنى بعينه لا يخلو إما أن يتلقى علمه بذلك من قضايا العقول أو يتلقاه من أدلة السمع^(٤) ولم ندرج في الدلالة ادعاء الاضطرار علماً منا بأن أحداً

(١) هو الإمام محمد بن إدريس بن العباس أبو عبد الله الشافعي المطلبي، أحد الأئمة الأربعة المشهورين كان حافظاً للحديث بصيراً بعلله لا يقبل منه إلا ما ثبت عنده. قال الإمام أحمد: ما أحد مس محبرة ولا قلماً إلا وللشافعي في عنقه منة، توفي سنة ٢٠٤هـ بمصر. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ (١/٣٦١)، وطبقات الشافعية لابن السبكي (١/١٠٠).

(٢) من قوله: «وأما الشافعي» إلى قوله: «الوجوب» اقتباس في الإبهاج (٢/٢٢).

(٣) راجع الفقرة (٢٠٠).

(٤) وأجاب عنه الرازي بأنه «لم لا يجوز أن يعرف ذلك بدليل مركب من النقل والعقل، مثل قولنا: «تارك المأمور به عاص، والعاصي يستحق العقاب، فيستلزم من تركيب هاتين المقدمتين التقلييتين أن الأمر للوجوب». المحصول (١/١٥٧/٢).

لا يصير إلى ادعائه، فلا مدرك للعلوم بعد انتفاء الضرورات والبداية إلا الأدلة العقلية والسمعية فبطل إسناد هذا العلم إلى دلالات العقول وذلك أنه ليس فيها دلالة على مجاري اللغات الثابتة توقيفاً أو اصطلاحاً. وهذا ثابت وفاقاً لا حاجة لك إلى الإطناب في إثباته فلا يبقى إلا إسناد العلم إلى الدلالات السمعية. فنقول للخصم أنتم لا تخلون إما أن تثبتوا إفادة الصيغة لمعنى بعينه من قضية اللغة أو من أدلة السمع فإن أنتم رمت إثبات ذلك من مقتضى اللغة قيل لكم مدارك اللغات مضبوطة يحصرها وجهان: أحدهما: معاصرة أهل الوضع ومشاهدة اصطلاحهم أصلاً وإحاطة العلم بمرادهم وقرائن أحوالهم المشاهدة، فهذا وجه. ولا سبيل لمن يكلمنا في نفي أو إثبات إلى التمسك بهذا الوجه للعلم بأنه لا أحد ممن يدرك على مذاهب المخالفين عاصر الواضعين اللغة. والوجه الثاني: النقل عن أهل اللغة. ثم النقل ينقسم إلى تواتر يعقب العلم الضروري وإلى غيره. ولا سبيل للخصم إلى ادعاء هذا الضرب من النقل لبطلان دعوى الاضطرار مع ظهور الاختلاف ووضوحه بين أرباب العقل والشرع فلم يبق بعد ذلك إلا نقل استفاضة تدل الدلالة على القطع بصحته أو نقل آحاد. وليس مع الخصم نقل مستفيض يقتضي العلم فيما يرومه ويلتمسه. وإيضاح ذلك أنه لا يمكن أن يؤثر عن أئمة اللغة صورة هذه المسألة التي فيها التنازع. ولو قلت لأرباب اللغة وقد جمعهم محفل واحد وفاقاً: الأمر هل يقتضي الإيجاب والندب أو الإباحة والإطلاق وما مقتضاه إذا تجرد عن القرائن وإذا انضمت إليه القرائن؟ فلا تراهم في سؤالك إلا حيارى، فلا يصح بوجه من الوجوه نقل عين هذه المسئلة عنهم.

[٢٢٠] فإن توصل الخصم إلى مقصده لورود أوامر على إرادة الإيجاب فيقابل بصيغ أمثالها، والمراد بها الإباحة والإطلاق.

[٢٢١] فإن زعم الخصم بأن ما اعتصم به معرى عن قرائن الإباحة فلذلك اقتضى الوجوب أو الندب عند إطلاقه قيل له: والذي يقتضي الإباحة متجرد عن قرائن الإيجاب. وإنما اقتضى الإباحة عن إطلاقه لتعريه عن قرائن الإيجاب والندب فتقابل الدعاوي في موارد الصيغ وقد تبين بطلان نقل صورة^(١) المسئلة عنهم فلم يبق للنقل عنهم وجه.

[٢٢٢] ومن سبيل النقل أيضاً أن يخبر المخبر عن قضية من اللغة بحيث يشتهر ذلك بين أهلها. فيصمتون ويسكتون ولا يبدون إنكاراً فربما يعد ذلك من النقل المقطوع به على ما سنذكره في أبواب الأخبار^(٢) إن شاء الله تعالى وهذا الضرب أيضاً لم يتحقق فإنه كما اشتهر فيهم قول القائلين بالوجوب فكذلك اشتهر فيهم قول القائلين بالإباحة أو الندب ولم يؤثر عنهم رد على التصريح والإفصاح على قيد^(٣) فهذا لو ادّعوا تثبيت مذاهبهم من قضية اللغة.

[٢٢٣] وإن هم ادّعوا تثبيته من أدلة السمع فليس في أدلة السمع نص قاطع يقتضي ما قالوه وإنما نراهم يعتصمون في إثبات مقتضى الصيغ والألفاظ المحتملة بألفاظ محتملة من الكتاب والسنة على ما نتقناها في شبههم إن شاء الله عز وجل فانسدت موارد العلوم، وتبين ورود هذه الصيغة المتنازعة فيها على موارد متباينة فلا يبقى إلا التوقف لتعين المراد بها^(٤).

(١) ورد في الأصل «سورة». والصواب ما أثبتته.

(٢) انظر الفقرة (١٠١٢).

(٣) في الأصل غير واضح يشبه «وجه» و «قيد».

(٤) وبهذا استدل الغزالي في المستصفى (٤٢٣/١).

[٢٢٤] فإن قيل: ما طردتموه ينعكس عليكم في ادعاء الوقف^(١) فإنه كما لم يؤثر عنهم ما ذكرناه، فكذلك لم ينقل عنهم الوقف.

والجواب عن ذلك في وجهين: أحدهما: أن نقول: تثبيت أنباء الأسماء عن المسميات في وضع اللغات يحوج مدعيه إلى النقل. وحقيقة المصير إلى الوقف عدم النقل، فإننا نقول / إذا لم ينقل وجه متعين من [٢٥] الوجوه التي ادعيتموها فتوقف، ولسنا نجعل التوقف لغة لحتاج إلى نقلها. واحذر أن تزعم أن مقتضى الصيغة الوقف، فإننا نتبرأ عن ذلك، بل نقول: إذا لم يصح وجه متعين في النقل فنرغب تعيينه بطريق يقطع به فمحصول هذا إذا يؤول إلى أنا لم نثبت لغة لنقلها.

والوجه الآخر من الجواب أن نقول: إذا رأينا صيغة واحدة ترد على موارد مختلفة ومعاني متباينة فإذا وردت مطلقة فلا نحتاج في التوقف في معناها إلى نقل مجرد من أهل اللغات. وإيضاح ذلك بالمثال أن العين لما ورد منقسماً بين معان فإذا أطلق في المورد لم يحتج في التوقف في معناه إلى نقل متجرد^(٢) وإذا وردت لفظة الوجود مع انطلاقها على الحدوث والقدم

(١) وبه اعترض الشيرازي في التبصرة (٣٣).

(٢) ورد عليه ابن حزم بأن المراد باللغة الإفهام لا الإشكال، والأصل في المعنى الأفراد لا الاشتراك إلاً بدليل، والتشبيه بالأسماء المشتركة فاسد لأنه يمكن حمل الألفاظ المشتركة التي ذكروها على جميع معانيها والعمل بها، بخلاف الأوامر، فإنه إذا قيل لنا: افعلوا، وكان هذا اللفظ ممكناً أن يراد به الإيجاب، وممكناً أن يراد به الندب أو الإباحة فلا سبيل لنا في بنية الطبيعة إلى حمله على كل الوجوه التي ذكرنا، إذ ممتنع بالضرورة أن يكون الشيء ملزماً ولا بد، ومباحاً تركه في وقت واحد لإنسان واحد، هذا محال لا يمكن ولا يقدر عليه، فبطل تشبيههم، وصح أن الأمر =

لم يحتج في التوقف إلى نقل متجرد من أهل اللغة. فتبين ما قلناه ولكل قلب الخصم وعكسه الدلالة علينا. فهذا أقوى ما نعول عليه وسنذكر بقية أدلتنا في ترتيب الأبواب إن شاء الله.

[٢٢٥] عمد من صار إلى أن مطلق الأمر يقتضي الإيجاب.

اعلم، أن الصائرين إلى هذا المذهب تحزبوا حزبين^(١) فمن صائرين إلى أن مطلق الأمر يقتضي الإيجاب لغةً ووضعاً^(٢) ومن ذاهبين إلى أن اللغة لا تدل على ذلك ولكن دلالات السمع تدل على وجوب حمل الأوامر الشرعية المتجردة عن القرائن على الوجوب^(٣).

= لو كان كما ذكروا لكان غير مقدور على الائتمار له أبداً، ولو كان ذلك لبطل الأمر كله ضرورة، وإذ قد صح ورود الأمر من الله عز وجل، وصح التخاطب بالأوامر في اللغة بين الناس، علمنا أنه لا يجوز أن يخاطبنا تعالى بما لا سبيل إلى الائتمار له، وبالمحالات التي لا نقدر عليها، وصح أن الأمر مراد به معنى مختص بلفظه وبنيته، وليس ذلك إلا كون ما خوطب به المأمور، انظر الأحكام (٣/٣-٤).

(١) ونقل الأسنوي من المستوعب للقيرواني قولاً ثالثاً: أنه يدل بالعقل. انظر التمهيد (٢٦٧).

(٢) وإليه ذهب القاضي أبو يعلى والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وابن حزم، وجلال الدين المحلي، وابن نجيم وابن عبد الشكور، ونقله القرافي عن الإمام مالك وأصحابه.

انظر العدة (١/٢٣٧)، والتبصرة (٢٦ وما بعدها)، واللمع (١٣)، والأحكام لابن حزم (٢/٣) وما بعدها، وشرح جمع الجوامع للمحلي (١/٣٧٥)، ومسلم الثبوت (١/١٧٣)، مع الفواتح. وشرح تنقيح الفصول (١٢٧).

(٣) وهو مختار إمام الحرمين في البرهان (١/٢٢٣).

[٢٢٦] فأما من ادعى^(١) أصل الوضع وهم الأكثرون فقد استدلوا على ذلك بأشياء منها: أنهم قالوا قد ثبت في إطلاق أهل اللغة تسمية من خالف مطلق الأمر عاصياً، وثبت منهم تقييده وتوبيخه بالعصيان عند مجرد ذكر الأمر، فإن الواحد منهم يقول لمن دونه أمرتك فعصيت أمري^(٢) وهذا شائع ذائع فيهم. ومساقه أنه لما جاز التوبيخ بسمة العصيان عند ذكر مطلق الأمر، ولا يستوجب التوبيخ إلا بترك واجب اقتضى مجموع ذلك دلالة الأمر المطلق على الوجوب. فيقال لهم: لسنا نسلم لكم ما أطلقتموه من دعواكم، وذلك أن النزاع معكم في الصيغة المطلقة المعرأة من القرائن. وليس في إطلاق اللغة وتحاور أهلها ما يدل على ما رمتوه فبم تنكرون على من يزعم أنهم إن^(٣) وبخوا تارك الامتثال لسمة^(٤) العصيان فإنما وبخوه عند تركه امتثال أمر شاهد قرائن أحوال الأمر به دالة على اقتضاء الوجوب^(٥) فليس يمكنكم أن تزعموا أنهم يوبخون بالعصيان في الأمر المجرد عن القرائن واسم الأمر ينطلق^(٦) على المجرد والمقترن جميعاً^(٧)، فمن أين لكم أن ما أطلقوه

(١) في الأصل: «ادعا».

(٢) انظر الاستدلال بهذا في المعتمد (١/٦٠).

(٣) في الإبهاج «وإن» بزيادة الواو.

(٤) في الإبهاج «بسمة العصيان».

(٥) وأجاب عنه القاضي أبو يعلى بأن «تصور المسألة فيمن أمر عبده بأمر من وراء حجاب، وهو لا يشاهده، ولا هناك ما ينبيء عنه لفظ الأمر، فلا يجوز أن يدعي تعلق الوجوب بعده». العدة (١/٢٣٨).

(٦) في الإبهاج «يصدق».

(٧) كلمة «جميعاً» غير موجودة في الإبهاج.

[٢٥/ب] ينصرف إلى الصيغة المطلقة^(١) / ولم ينقل عنهم في توييح التارك عصيت مطلق أمري المعرى عن القرائن، وهذه دعوى لم تقرن ببرهان، ثم نقول لسنا نسلم أن تثبيت^(٢) سمة العصيان وصف ذم على الإطلاق إذ قد يرد ذلك في غير موضع استحقاق الذم^(٣). فإنك تقول أشرت على فلان بكذا فعصاني وعصى مشورتني، وإن لم يكن^(٤) بمشورتك^(٥) موجب على من أشرت إليه^(٦).

[٢٢٧] شبهة أخرى لهم وهي من عمدهم.

فإن قالوا: قول القائل: «افعل» يتضمن إثبات الفعل وحصر المقصد في ثبوته، إذ ليس في قول القائل «افعل» إلا اقتضاء ثبوت الفعل فلو حمل على الندب والإباحة اقتضى جواز الترك وهذا يناقض ثبوت الفعل. وهذا مما يشغفون به. ولو رُدَّ إلى التحقيق اضمحل، وذلك أنا نقول إن عنيتم بقولكم: إنه يقتضي ثبوت الفعل أنه ينبىء عن ثبوته لا

(١) من قوله: «لسنا نسلم» إلى قوله: «الصيغة المطلقة» اقتباس في الإبهاج (٢/٢٦).

(٢) في الإبهاج «يثبت».

(٣) ويجاب عن هذا بأن استعمال العصيان في غير ذم أحياناً لا يمنعه عن إفادته الذم عند الإطلاق، كما أن لفظ الوجوب قد يستعمل في غير معنى الوجوب، وذلك في قوله ﷺ: «غسل الجمعة واجب على كل محتلم»، فليس معنى هذا أن لفظ الوجوب لا يفيد الإيجاب عند الإطلاق، انظر التبصرة (٣١).

(٤) كذا في الأصل والإبهاج. والظاهر «إن لم تكن».

(٥) في الإبهاج «لمشورتك».

(٦) في الإبهاج «أشرت عليه المذهب». من قوله: «لسنا نسلم» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/٢٦).

محالة^(١). فهذا عين ما تنازعنا فيه، فكأنكم عبرتم بثبوته لا محالة عن الوجوب، وآل قصاري كلامكم في تثبيت المذهب إلى نفس نقل المذهب، فكأنكم قلتم الأمر على الوجوب لأنه يقتضي الوجوب فأني يستقيم هذا منكم؟ والخصم يزعم أنه قد يرد والمراد به التخيير وقد يرد والمراد به التهديد، فبطل ما قالوه جملة وتفصيلاً.

[٢٢٨] شبهة أخرى لهم: فإن قالوا: الوجوب معنى صحيح يتصور في القلوب ويتخالج في الصدور فيعلم أنه مما يخطر به لأرباب اللغات فيجب لا محالة أن يضعوا له لفظاً ينبىء عنه ولا لفظ ينبىء عنه إن لم ينبىء الأمر^(٢).

(١) وإليه ذهب ابن برهان في الوصول حيث قال: قوله: «افعل» لا تردد فيه فهو نازل منزلة قوله: افعل لا محالة، وقوله: افعل لا محالة ليس فيه إمكان الترك، فكذا أيضاً قوله: «افعل» مثل قوله: «افعل فقد أوجبت عليك الفعل». الوصول (١/١٣٤). وبه استدل أبو الحسين البصري في المعتمد (١/٥٨).

(٢) وقد استدل بهذا الإمام الرازي ووضحه فقال: «إن الوجوب له صيغة مفردة في اللغة، لأن الوجوب معنى تشدد الحاجة إلى التعبير عنه، والناس قادرون على الوضع، والمانع زائل ظاهراً، والقادر إذا دعاه الداعي إلى الفعل حال عدم المانع وجب حصول الفعل منه، فثبت أن الوجوب له صيغة مفردة في اللغة، وإنما قلنا: إن تلك الصيغة هي صيغة «افعل» لأن تلك الصيغة إما أن تكون صيغة «افعل» أو غيرها، والثاني باطل بالإجماع، أما عند الخصم فلأنه ينكر ذلك على الإطلاق، أما عندنا. فلأننا لا نقول به في غير صيغة «افعل».

واستدل على أن الناس في حاجة شديدة إلى صيغة الأمر بأن الإنسان الواحد لا يستقل بإصلاح كل ما يحتاج إليه، بل لا بد من الجمع العظيم حتى يعين كل واحد منهم صاحبه في مهمة لتنظيم مصلحة الكل، وإذا احتاج الإنسان إلى فعل =

وهذا واضح البطلان ولولا أن الأئمة تمسكوا به لاقتضى الحال ترك نقله لوهايته وضعفه. فأول ما نفاتحهم به أن نقول: لِمَ زعمتم أولاً أنه يجب تسمية كل معنى يتخالج في الصدور، ويم تنكرون على من يجوز بقاء معان ليس في اللغات إنباء عنها على التنصيص والتخصيص؟ فهذا وجه في الإبطال. والوجه الآخر أن نقول بم تنكرون على من يزعم أن الندب أحد المعاني المتقدرة في الصدور فلا بد من قصد أهل اللغة إلى وضع لفظ يتضمنه؟

فإن قيل: اللفظ المتضمن له قولهم: أندبك إلى كذا^(١) وأحثك عليه إلى غير ذلك مما يقتضي هذا المعنى.

فيقال لهم: ويم تنكرون على من طرد ما قلموه أن يكون اللفظ الموضوع باقتضاء الإيجاب قولهم أوجبت عليك وافترضت عليك وألزمتك حتماً عليك^(٢) إلى ما يضاهاى ذلك من الألفاظ؟

[٢٢٩] شبهة أخرى لهم: زلوا في إلزامها، وذلك أنهم قالوا النهي عن الشيء يتضمن وجوب الكف عنه، فالأمر به واجب أن يتضمن وجوب الإقدام

يفعله الغير لا محالة، وإن ذلك الغير لا يعرف منه ذلك إلا إذا عرفه، فحينئذٍ يحتاج إلى أن يعرفه أنه لا بد وأن يأتي بذلك الفعل، وأنه لا يجوز له الإخلال به، فثبت أن هذا المعنى مما تشد الحاجة إلى تعريفه.

«ولم لا يكفي فيه أوجبت وألزمت»؟ أجاب بأن اللفظ المفرد أخف على اللسان من المركب، فيغلب على الظن أن الواضع وضع لفظاً مفرداً لهذا المعنى قياساً على سائر الألفاظ المفردة» المحصول (ج/١/ق/٢/١٣٧، ١٤٤ - ١٤٥).

(١) في الأصل «كذى».

(٢) انظر هذه المناقشة في المستصفي (١/٤٣٠).

عليه^(١) وحققوا ذلك بأن الأمر بالشيء نهي عن أضداد المأمور / به فإذا ثبت [١/٢٦] اقتضاء النهي وجوب الترك ترتب عليه اقتضاء الأمر وجوب الإقدام^(٢).

فيقال لهم: أقصروا فقد زلتم في الإلزام وذلك أنكم إن عنيتم بالنهي قول القائل: «لا تفعل» فهذا من الألفاظ المحتملة عندنا المترددة بين معان على ما سنذكره في باب النواهي^(٣) إن شاء الله عز وجل ولسنا نقطع أيضاً باقتضاء اللفظ وجوب الكف.

[٢٣٠] شبهة أخرى لهم: فإن قالوا: إذا أمر السيد عبده بشيء فلم يمثل أمره حسن منه توييحه بمجرد ذكر الأمر^(٤)، فإنه يقول أمرتك فخالفتني فلولا أن مجردة يقتضي الامتثال لما حسن ذلك. وهذا يداني الشبهة الأولى، وما قدمناه من الجواب عنها يبطل ذلك. ونجدد آنفاً كلاماً يتضمن بطلان ما قالوه ويصلح لابتداء استدلال في الرد على من عين لهذا اللفظ موجباً. وذلك أننا نقول إذا بدرت من السيد الصيغة التي فيها نزاعنا فيحسن من العبد تقسيم الكلام وتنويعه في استفصال المقصد به^(٥) فيقول: للسيد هذا الذي بدر منك إلزام لا محييص عنه أو هو ندب أتخير

(١) انظر الاستدلال بهذا في التبصرة (٣٠)، والعدة (١/٢٣٩)، والمعتمد (١/٦٥).

(٢) انظر الاستدلال بهذا في التبصرة (٣١).

(٣) وفي باب النواهي أحال إلى باب الأوامر، وقال إنه على ضد الأوامر. انظر الفقرة (٥٠٧، ١٩١).

(٤) انظر هذا الاستدلال في العدة (١/٢٣٨)، والمعتمد (١/٦٢).

(٥) ونوقش أولاً: بأننا لا نسلم أنه يحسن منه الاستفهام إذا تعرى عن قرينه.

وثانياً: هذا باطل بأوجب وفرضت فإنه يحسن أن يقول أوجبه إلزاماً وإجباراً؟ انظر العدة (١/٢٤٥).

فيه^(١)؟ فلما حسن منه الاستفصال والاستفسار دل ذلك على خروج اللفظة من اقتضاء^(٢) معنى معين. والذي يحقق ذلك أنه لو قال لعبده: رأيت إنساناً، لم يحسن منه أن يقول مستفسراً: تعنى به شخصاً من بني آدم أم حماراً؟ لأن اللفظة انبأ عن جنس بني آدم فلم يحسن الاستفصال فيه. فهذا ما يعولون عليه من الشبه.

[٢٣١] ومما يعولون عليه من أي الكتب وسنن الرسول عليه السلام جمل من الظواهر نوميء إلى أظهرها في مقصدهم ونتقصي عنه لنستدل به على مثله.

[٢٣٢] فمن أظهر ما يتمسكون به قوله تعالى في تقرير إبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(٣) ووجه التمسك به أنه تعالى وبخه بالامتناع عن السجود بعد توجه الأمر عليه وأطلق تعالى ذكره الأمر ولم يقل إذ أمرتك أمر إيجاب. فاقضى ذلك إنباء^(٤) مطلق الأمر عن الإلزام والإيجاب.

وأشد الأجوبة عليهم عن ذلك أن نقول: كان أمر الله سبحانه وتعالى الملائكة بالسجود متقيداً بقرائن اقتضاء الإيجاب. واسم الأمر ينطلق على

(١) وأجاب عنه إمام الحرمين في البرهان: بأن ذلك إن حسن على الندور، فعند تخيل إشكال في قرائن الأحوال، والغالب أن يعد المراجع في ذلك متكلفاً، وقد يستحق بدون ذلك التأديب.

انظر البرهان (١/٢٢٠).

(٢) في الأصل: «اقتضى».

(٣) الأعراف (١٢)، وانظر الاستدلال بهذه الآية في التبصرة (٢٧)، والعدة (١/٢٢٩)، وشرح تنقيح الفصول (١٢٧)، والمحصول (ج١/ق٢/٦٩).

(٤) في الأصل: «انبا».

المتقيد بالقرائن كما ينطلق على المطلق، فيسمى الأمر مع قيوده المتضمنة الإيجاب أمراً كما يسمى الأمر المجرد المعري عنها أمراً.

[٢٣٣] فإن قيل: فما القرائن الدالة على اقتضاء الإيجاب؟.

قلنا: الجواب عن ذلك من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن نقول: من القرائن ما يتحقق عند صدور الأمر من الأمر ويحيط بالمأمور علماً بها، ولا يمكن التعبير عنها على التفصيل والتخصيص / (٢٦/ب) وهذا مما لا سبيل إلى جحده.

والوجه الثاني: من الجواب أن نقول قد قدمنا في بعض الأبواب السالفة أن من خاطبه الرب سبحانه بأمره لم يتصور توصل المخاطب إلى العلم بقضية الخطاب إلا اضطراراً^(١) وقد أوضحنا القول في ذلك ولقد كان الرب تعالى خاطب الملائكة بالأمر بالسجود مع ارتفاع الوسائط وتبليغ المبلغين فاضطرهم الله عز وجل إلى العلم بمقتضى ما توجه عليهم من الأمر. والوجه الثالث من الجواب: أن نقول: أنتم لا تخلون معاشر المتمسكين بهذا الظاهر إما أن تقولوا: نعلم أن الأمر المتوجه عليهم كان متجرداً عن القرائن أو تقولوا: لا نعلم ذلك، فإن زعمتم أنا لا نعلم تجرده عن القرائن عند توجهه عليهم فقد استرتم فيما به استدلتتم. وإن أنتم زعمتم أننا نعرف تجرده عن القرائن، فيقال لكم: فبم عرفتم ذلك؟ وطرق العلم ومداركها^(٢) مضبوطة، ونعيد عليهم في ذلك التقسيم الذي ذكرنا فيما عليه عولنا من الدليل على الوقف^(٣). وهذا ما لا محيص لهم عنه.

(١) مر ذلك في الفقرة رقم (١٧٨).

(٢) هكذا في الأصل ولعل الصواب «مداركة» لأن الضمير يرجع إلى العلم.

(٣) انظر الفقرة رقم (٢١٩).

[٢٣٤] فإن قالوا: ما ظهر منها شيء يدل على تجرد الأمر عنها.

قيل لهم: فما يؤمنكم أنها ظهرت لغيركم وإن لم تظهر لكم؟ أو بم تنكرون على من يزعم أنها كانت ولم تظهر لكم ولا لغيركم؟ إذ ليس من شرط كل ما سبق أن ينقل إليكم وإلى أمثالكم وهذا ما يحسم عليهم وجه الاعتصام بالظواهر.

[٢٣٥] فإن قيل: إنما عرفنا ذلك من ذكر الله تعالى الأمر مطلقاً في قوله: ﴿إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(١).

قلنا: فاسم الأمر ينطلق على المقترن إطلاقه على المجرد عن القرائن. وهذا أوضح من استدلالهم.

[٢٣٦] ومما يتشبهون به قوله عز وجل: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(٢).

قالوا: فهذا يقتضي وجوب كل امتثال وطاعة. فيقال: لهم ما أغفلكم عما يراد بكم، أولسنا نازعناكم في أمثال ما به استدلتكم، فهذا الذي اعتصم به أنفاً من الألفاظ التي يتوقف في معناها وفحواها، وكيف تشبهون على القائلين بالوقف بما يتوقفون فيه؟

[٢٣٧] ومما يتمسكون من السنن ما روى^(٣) أنه ﷺ قال

(١) الأعراف (١٢).

(٢) محمد (٣٣)، والآية ذكرها أبو الحسين البصري في ضمن أدلة القائلين بالوجوب ثم قال: وهذا لا يدل، لأنه أمر، وفيه الخلاف. انظر المعتمد (١/٧٢).

(٣) قد استدل بهذا الحديث القاضي أبو يعلى والشيرازي، والرازي.

انظر العدة (١/٢٣٣)، والتبصرة (٢٩)، والمحصول (ج١/٢ق/١١٠).

لبريرة^(١) وقد أعتقت تحت زوجها: «لو أقتت تحت هذا العبد. قال: بأمر منك يا رسول الله! فقال عليه السلام: لا بل إنما أنا شافع»^(٢) ووجه استدلالهم بهذا الخبر أنها اعتقدت وجوب الامتثال لو كان رسول الله ﷺ لها أمراً، ولم ينكر رسول الله ﷺ عليها في اعتقادها بل بين لها أنه ليس بأمر.

قلنا: هذا وأمثاله من أخبار الآحاد فلا يصح التمسك به في مسائل القطع^(٣) وهذه التي نحن فيها منها. ثم نقول إطلاقها الأمر يتناول الأمر المقيد / والمطلق، فنحمله على المقيد كما ذكرناه فيما قبل، أو نقول ليس [٢٧/١] فيما قالت إنباء عن اعتقاد الوجوب عند تقدير الأمر، فإنها لم تقل أفأمر منك

(١) بريرة هي الصحابية مولاة عائشة رضي الله عنهما، كانت لعتبة ابن أبي لهب، وقيل لبعض بني الهلال، فكاتبوها، ثم باعوها، فاشترتها عائشة رضي الله عنها، وجاء الحديث في شأنها بأن الولاء لمن أعتق، انظر ترجمتها في الاستيعاب (٤/٢٤٩)، والإصابة (٤/٢٥١).

(٢) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الطلاق، باب شفاعة النبي ﷺ في زوج بريرة، «عن ابن عباس أن زوج بريرة كان عبداً يقال له مغيث كأي أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته فقال النبي ﷺ لعباس: يا عباس ألا تعجب من حب مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثاً، فقال النبي ﷺ لو راجعته، قالت يا رسول الله تأمرني؟ قال: إنما أنا أشفع، قالت: لا حاجة لي فيه». صحيح البخاري (٣/٢٧٤).

(٣) وأجيب بأن المقصود من كون الأمر للوجوب إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده، والعمليات مظنونة يكتفي فيها بالظن، فكذلك ما كان وسيلة إليها. انظر نهاية السؤل (٢/٣٢). هذا الجواب على تسليم ما يعتقد المصنف أن أخبار الآحاد لا يصح التمسك بها في مسائل القطع، وإلا فالصواب أن أخبار الآحاد الصحيحة يجب التمسك بها في جميع المسائل، وانظر التعليق على الفقرة (١١٥٣).

فالتزم موجبه، فلعلها عنت بذلك أفأمر منك موكد على التحريض والندب في المقام تحت هذا العبد.

[٢٣٨] فإن قيل: فالشفاعة تنبىء عن الندب.

قلنا: للوكادات^(١) رتب ودرجات والشفاعة لا تنبىء عن أعلاها، فعاد استفصالها إلى ذلك. والذي يحقق ما قلناه أن المنقول عنه ﷺ لم يكن من قبيل ما يستراب في أنه لا يقتضي الإيجاب، فإنه عليه السلام قال: «لو أقيمت تحت هذا العبد» وهذا مصرح بنفي التحتم والإيجاب، متردد في درجات الندب، وعلى هذا الوجه يستدلون بجمل من الأخبار، وما قدمناه يرشدك إلى الانفصال عنها إن شاء الله عز وجل.

[٢٣٩] ومما تعلقوا به من جهة الإجماع^(٢) وعدوه من أقوى عصمهم

أو أشد الكلام في المسألة، أن قالوا: نعلم استرواح الأمة قاطبة في تثبيت وجوب الصلاة والصيام وما ضاهاهما من العبادات إلى قوله عز اسمه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٣) فلولا أنهم اعتقدوا إنباء الأوامر عن الإيجاب لما استروحوا في تثبيت الإيجاب إلى الأوامر، ووكدوا^(٤) ذلك بأن قالوا ما أوامنا

(١) أي التوكيد، والوكادات جمع وكاد، وهو لغة: حبل يشد به البقر عند الحلب. انظر لسان العرب (٤٦٧/٣).

(٢) انظر الاستدلال بالإجماع على دلالة الأمر على الوجوب في المعتمد (٦٥/١)، وشرح المنار (١٢٦)، والعدة (٢٣٥/١).

(٣) البقرة (٤٣).

(٤) قال الجوهري: «وكدت العهد والسرّج توكيداً، وأكدته تأكيداً بمعنى، وبالواو أفصح» وبين ابن منظور أن «وكد» أفصح في العهد، و«أكد» أجود في العقد، تقول: إذا عقدت فأكد، وإذا حلفت فوكد.

انظر الصحاح (٥٥٣/٢)، ولسان العرب (٤٦٦/٣).

إليه من الأوامر غير مقترنة بشيء من القيود الدالة عندكم، فيقال لهم: هذا الذي ختمتم به كلامكم فيه أشد النزاع، فإن الأوامر التي اعتصم بها وقررتم استرواح أهل الإجماع إليها مقترنة بقرائن الشرع في اقتضاء الإيجاب. ثم نعيد عليهم ما قدمناه من التقسيم فنقول: بم عرفتم مجرد ما ذكرتم من الأوامر عن القرائن؟ فلا يرجعون إذا حقق عليهم إلا إلى عدم النقل، فيقال لهم: وليس كل ما استند إليه الإجماع يتعين على المجمعين نقله وكم من مسألة أجمع العلماء على حكمها عن خبر أو قياس، ولو أردنا نقل الأصل الذي منه انعقد الإجماع على التعيين لم نقدر على ذلك، وهذا واضح لا خفاء به فما^(١) أنكرتم أن أهل الإجماع أحاطوا به علماً بقراين الأوامر الدالة على الوجوب، واعتقدوا الوجوب ولم ينقلوها، فهذه جمل مقنعة في شبه القائلين بالوجوب والتقضي عنها.

[٢٤٠] فأما القائلون بأن الأمر يقتضي النذب فقد اعتصموا بأن قالوا: قد ثبت باتفاق بيننا وبينكم أن الأمر يقتضي طاعة المأمور واقتضاء الطاعة يتحقق في النذب وإنما يتبين الوجوب بذكر الذم على ترك الواجب، فإذا ورد مطلق الأمر حمل على الاقتضاء المجرد والاقتضاء المجرد يتحقق في النذب، فإن الوجوب يثبت بقريئة زائدة، والمطلق متعر عنها، وحقق المعتزلة^(٢) ذلك عند أنفسهم بأن قالوا: الأمر يتضمن كون المأمور به مراداً للأمر فلا ينبىء عن غير ذلك / وأقل الرتب في هذا المعنى النذب فحمل الأمر على الأقل^(٣) /

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «بم».

(٢) انظر استدلال المعتزلة على كون الأمر للنذب في المعتمد (١/٧٦)، والمغني

للقاضي عبد الجبار (١٧/١١٦).

فإن الذي نصفه بكونه أمراً وننعتة بكونه مقتضياً للطاعة هو المعنى القائم بالنفس، وأنتم معاشر المخالفين تنكرون أصل ذلك، والذي تثبتونه أمراً إيماء منكم إلى الصيغ والعبارات فلسنا نسلم أنه يتضمن اقتضاء الفعل فإنه يتردد بين الدلالة على الاقتضاء والإباحة والحظر كما قررناه^(١) في صدر المسألة فتصدهم هذه المنازعة من مقصدهم، وأما ما أسندت المعتزلة قولها إليه من كون المأمور مراداً للآمر فهذا من أعظم أصل نخالفهم فيه فإننا لا نشترط تعلق الإرادة بالمأمور به، ثم نقول لهم بعد التعري عن هذه المناقشة معولكم في ما طردتموه على كون الأمر مقتضياً للطاعة ثم أردفتهم ذلك بأن قلت استحقاق الذم مما لا ينبىء عنه الاقتضاء المطلق فحملناه على مجرد الاقتضاء دون استحقاق الذم فإن اللفظ لا ينبىء عنه. فيقال لكم فإذا حملتموه على الندب فقد صرحتم جواز تركه وليس في اللفظ إنباء عن جواز الترك كما ليس في اللفظ إنباء عن استحقاق الذم وهذا ما لا جواب عنه.

[٢٤١] فإن قيل: إذا أطلق الله تعالى الأمر وجوزنا حمله على الندب، ولم يبين سبحانه كون تركه محظوراً حملناه على الندب، إذ لو كان محظوراً لبينه.

قيل لهم: فبم تنكرون على من يعكس عليكم ما قلتتموه؟ ويقول: لو كان ترك المأمور به غير محظور لبين الله تعالى نفي سمة الحظر عنه فيتقابل القولان على هذا المنهج ويتساقطان.

[٢٤٢] فإن قالوا يثبت بورود الأمر كون المأمور به مراداً للآمر ولا يتضمن نفس الأمر جواز الترك، ولكننا نقول: إذا لم يكن في الأمر

(١) راجع الفقرة رقم (١٩١).

ومقتضاه تعرض لتحريم الترك ولا إباحته^(١) فيحمل ترك المأمور به على ما علمناه عقلاً قبل ورود الشرائع، قالوا: وقد علمنا الإباحة فيما لا يستدرك بالعقل تحريمه، ومحصل هذا الكلام يؤول إلى أن الأمر يتضمن كون المأمور به مراداً ولا يتضمن تعريضاً لتركه ويتوصل بالعقل استصحاباً للحال إلى حكم الإباحة في ترك المأمور به.

قلنا: لو ناقشناكم فيما ابتدئتموه من أحكام الأفعال قبل ورود الشرائع طال الكلام بيد أنا نشغلكم عن الاعتصام جملة فنقول: إذا زعمتم أن الأمر يتضمن كون المأمور به مراداً على التجرد، فكل ما تجرد فيه كونه مراداً أنبأ تجرد هذا الوصف فيه عن جواز تركه لا محالة، وهذا بين لا خفاء به.

[٢٤٣] ثم نقول: مقصدنا التوصل إلى الرد عليكم في مصيركم إلى أن مطلق الأمر يقتضي الندب فإذا اعترفتكم على أنفسكم في أنه لا يقتضي الترك فقد صرحتم بأنه لا يقتضي الندب وصرفتم قصارى كلامكم إلى كون [٢٨/١] المأمور به مراداً للأمر. ونحن ننكر اشتراط ذلك، ولعلنا نوضحه، فأول ما يعتصم به في إبطال تعويلهم على كون المأمور مراداً دلالة تحجزهم عن إثبات أصل الإرادة فإننا نقول لهم: قد وافقتمونا معاصر المعتزلة أن الرب سبحانه وتعالى مرید بإرادة وأحلتكم كونه مریداً لنفسه على منهج أصلكم في الحي والعالم والقادر ثم لما قلت: إنه مرید بإرادة أحلتكم كونه سبحانه مریداً بإرادة قديمة وزعمتم أنه مرید بإرادة حادثة فإذا أوضحنا بطلان هذا التقسيم الذي ارتضيتموه وقد ثبت من مذهبكم المصير إلى بطلان ما سواه من الأقسام، فلا يبقى إلّا نفي الإرادة.

(١) ورد في الأصل: «إباحة»، والأنسب ما أثبتته.

[٢٤٤] فالدليل على بطلان ما ارتضوه أن نقول: قد ثبت أن الدليل الدال على الإرادة يخص الحادث ببعض الصفات والأوقات مع تقدير جواز أمثالها إبدالاً عنها، فبم تنكرون على من يلزمكم في مثل ذلك في الإرادة نفسها فإنها حادثة متخصصة بالوجود عن العدم فلئن ساغ استغناؤها في تخصصها عن إرادة ساغ استغناء كل مراد عن الإرادة.

[٢٤٥] ومما يوضح بطلان ما اختاروه أن نقول: الإرادة الحادثة التي أثبتوها لا تخلون فيها إما أن تزعموا أنها قائمة بمحل مخترع، أو ثابتة لا بمحل فإن أنتم زعتم أنها تقوم بذاته فقد صرحتم بقبول ذاته الحوادث، وهذا مما تحاشوا منه فلا فائدة في نصب الدليل عليه، وكذلك أحالوا قيام الإرادة بمحل مخترع فلم يبق إلا تثبيت الإرادة لا في محل وأول ما يلزمهم على ذلك تجويز قيام إرادتنا لا في محل، وقد أطبقوا على استحالة ذلك ولا محيص لهم عن هذا. ثم نقول: الإرادة من قبيل الأعراض وفاقاً فإن ساغ تثبيت عرض لا في محل ساغ طرد ذلك في كل الأعراض، ويستقصى ذلك في الديانات إن شاء الله عز وجل.

(٦٥) فصل يلتحق بما قدّمناه

[٢٤٦] واعلم، وفقك الله أن الأمر لا يقتضي حسن الأمور به^(١)

(١) خلافاً للحنفية والمعتزلة.

والقائلون باقتضاء الأمر حسن الأمور به اختلفوا على قولين: فمنهم من قال إن الأمر يقتضي حسن الأمور به عقلاً، وإليه ذهب بعض الحنفية، ومنهم من ذهب إلى أنه يقتضيه شرعاً، وإليه ذهب السرخسي واليزدوي واستدل السرخسي لما ذهب إليه بأن الله تعالى لم يأمر بالفحشاء كما نص عليه في محكم تنزيله، والأمر طلب =

وذلك أن الأمر الحقيقي الذي هو المعنى القائم بالنفس يقتضي طاعة المأمور به وليس فيه اقتضاء حسن المأمور به، وذلك أن الحسن على قضية أصول أهل الحق ليس يرجع إلى وصف الفعل ونفسه، لكنه يرجع إلى الأمر بالثناء على فاعله على ما سبق استقصاءه في باب الحسن والقبیح^(١)، وليس في اقتضاء الطاعة أمر بالثناء على الطاعة، وهو المعنى بالحسن لا غير.

[٢٤٧] والذي صحح من مذاهب المعتزلة مثل ما ذكرناه ومن المتممين إلى الأصول من يحكي عن المعتزلة اقتضاء الأمر حسن المأمور به، وحكاية ذلك على هذا الإطلاق غلط، وذلك أن الأمر قد يصدر من الواحد منا متعلقاً بقبیح كالأمير يأمر أتباعه بالظلم الصريح وربما / يقيد أمره بفعل القبیح [٢٨/ب] ويسمى ذلك أمراً على التحقيق، فمحصول أصل القوم أن الأمر يقتضي كون المأمور به مراداً للأمر ثم قالوا بعد ذلك لما تعلق إرادتنا بالحسن والقبیح

= إيجاد المأمور به بأبلغ الجهات، ولهذا كان مطلقه موجباً شرعاً، والقبیح واجب الإعلام شرعاً، فما هو واجب الإيجاد شرعاً تعرف صفة الحسن فيه شرعاً. انظر أصول السرخسي (١/٦٠)، وأصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/١٨٢). قال عبد العزيز البخاري: «ثم اختلف أن الحسن من موجبات الأمر أم من مدلولاته؟ فعندنا هو من مدلولات الأمر، وعند الأشعرية وأصحاب الحديث هو من موجباته، وهو بناء على أن الحسن والقبیح في الأفعال الخارجة عن الاضرار هل يعرف بالعقل أم لا؟ فعندهم لاحظ له في ذلك، وإنما يعرف بالأمر والنهي، فيكون الحسن ثابتاً بنفس الأمر لا أن الأمر دليل ومعرف على حسن سبق ثبوته بالعقل.

وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات والعدل والإحسان كان الأمر دليلاً ومعرفاً لما ثبت حسنه في العقل وموجباً لما لم يعرف به». كشف الأسرار (١/١٨٣).

(١) راجع الفقرة (٦٢).

لم يدل تعلق أمرنا بالمأمور به على حسنه، والرب سبحانه وتعالى لا يريد إلاّ الحسن وتعلق أمره بالمأمور به يقتضي كونه مراداً له، ثم من حيث عرفنا أنه لا يريد القبيح توصلنا إلى كون المأمور به حسناً^(١) فافهم ذلك من مذاهبهم فأما نحن فلا نصير إلى أن الأمر بالفعل يقتضي حسنه ولكن إن ورد الأمر بالثناء لفاعله فيحكم بحسنه للأمر الثاني.

(٦٦) فصل

[٢٤٨] اعلم، أرشدك الله أن الأوامر المقيدة باقتضاء الإيجاب لا يتعين امثالها إلاّ بأمر الله وإذا اتصل بنا أمر من صاحب الشريعة أو من الإمام القائم على الناس فامثالنا لأوامره امثال لأمر الله تعالى والذي يحقق ذلك أن الرسول ﷺ إنما يتميز عن أمثاله وأضرابه بالمعجزة الدالة على صدقه فالمعجزة تتضمن تصديقه وقبول أنبائه وتحقيقتها وليس فيها تضمن وجوب قبول أوامره. فيجب أن نصدقه في كل ما يخبر به والأمر الصادر منه على الاستبداد لا يدخله الصدق والكذب، ولكن نقل عن ربه أمراً دلت المعجزة على صدقه في نقله فدللتك هذه الجملة على أن الممثل على الوجوب أمر الله عز وجل، وإذا أطلق ذلك في غيره كان توسعاً.

(٦٧) فصل

[٢٤٩] اعلم، أن أمر الله سبحانه وتعالى قديم على مذاهب أهل الحق ومن حكم ثبوت القدم استحالة وصفه بالحسن^(٢) والقبح، فإنهما نعتان

(١) انظر رأي المعتزلة في المغني للقاضي عبد الجبار (١٧/١٠٧).

(٢) هذا القول مخالف للنصوص. قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون

يعتوران على الحوادث، إذ الحسن ربما يفهم منه انتظام الترتيب في معرض يحلو في الأسماع، والأبصار، وذلك بما يتقدس عنه الكلام القديم. وقد يطلق في اصطلاح المحققين والمراد به ما ورد الأمر بالثناء على فاعله وإنما يتحقق ذلك فيما يتصف بكونه فعلاً، فكذلك لا يوصف أمر القديم سبحانه وتعالى بكونه مندوباً إليه أو مباحاً أو واجباً أو صواباً فإن هذه الصفات كلها تخصص بالحداثات ويجل عنها القديم، وأما الأوامر الحادثة الصادرة من المحدثين مقدورة لهم فتتصف بالحسن والقبح والوجوب والندب والإباحة، فإنها من أفعالهم فيجوز أن تتصف بما تتصف به سائر أفعالهم الداخلة تحت التكليف.

[٢٥٠] ثم اعلم أن المأمور به قد يكون ندباً والأمر به واجب فإننا لا نستبعد أن يوجب الرب تعالى على الرسول عليه السلام الأمر بالندب فيكون الأمر واجباً عليه والمأمور به مندوباً إليه في حق المأمور.

(٦٨) القول في حكم القول «افعل»

[١/٢٩]

إذا ورد / بعد الحظر والمنع

[٢٥١] إذا ثبت الحظر في شيء ثم يعقبه قول: «افعل» فقد اختلف العلماء، فما صار إليه الشافعي رضي الله عنه في أظهر أجوبته أن ورود هذا

وقال: ﴿اللَّهُ زَلَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا﴾ [الزمر ٢٣].

وقال: ﴿وَأَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر ٥٥].

وقال: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر ١٨].

أما أنه وصف للحوادث، فكل بما يليق به. نعم إن أمره لا يتصف بالقبح لأنه تعالى منزّه عن جميع النقائص.

اللفظ بعد تقدم الحظر يقتضي الإباحة^(١) وإلى نحو ذلك صار جماعة من المتكلمين^(٢). ومن العلماء من فصل القول في ذلك فقال: إن ثبت الحظر ابتداء غير معلق بسبب ثم تعقبه لفظ الأمر اقتضى لفظ الأمر الوجوب وإن علق التحريم بسبب ثم عقب ارتفاع ذلك السبب بلفظ الأمر اقتضى ذلك الإباحة^(٣). وإيضاح ذلك بالمثل أن الرب سبحانه وتعالى لما حرم الصيد

(١) وقد نسب إلى الإمام الشافعي القول بالإباحة ابن التلمساني وعبد العزيز بن عبد الجبار والشيخ أبو حامد الإسفرائيني، وأبو إسحاق الشيرازي وابن السمعاني، والمجد ابن تيمية. انظر الإبهاج (٤٤/٢)، والتبصرة (٣٨)، والمسودة (١٦).

(٢) وإليه ذهب جمهور الحنابلة، وبعض الشافعية والحنفية والمالكية ومنهم ابن الحاجب ونقله القاضي عبد الوهاب عن مالك وأصحابه، وحكاه ابن برهان عن أكثر الفقهاء والمتكلمين. انظر منتهى الوصول (٩٨)، والعدة (٢٥٦/١)، والمسودة (١٦)، والوصول (١٥٩/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٣٩)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٦٥)، وشرح الأسنوي والبدخشي على المنهاج (٣٤/٢)، وأصول السرخسي (١٩/١)، وكشف الأسرار (١٢٠/١).

وهل اقتضاؤه بالإباحة عرف من الشرع أم اللغة، فصرح الطوفي وابن الهمام وابن عبد الشكور والبناني أنه عرف من الشرع. انظر تيسير التحرير (٣٤٥/١)، ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت (٣٧٩/١)، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع (٣٧٨/١).

(٣) قال القاضي عبد الوهاب: إن كان الحظر معلقاً بعلّة أو غاية أو شرط فورود الأمر بعد زوال ما علق عليه الحظر يفيد الإباحة عند جمهور أهل العلم. وإن لم يكن معلقاً بعلّة أو غاية أو شرط فوروده بعد الحظر يفيد الإباحة عند مالك وأصحابه، وقال أكثر أهل الأصول إنه يقتضي الوجوب وأنه يحمل على ما كان يحمل عليه ابتداء من وجوب أو ندب إن قلنا إنه موضوع للندب أو على الوقف إن قلنا بالوقف. انظر شرح تنقيح الفصول (١٣٩)، وإلى هذا التفصيل ذهب الغزالي في المستصفي (٤٣٥/١).

وعلق تحريمه بالإحرام ثم قال عند انتقضائه: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١) اقتضى ذلك الإباحة وكان جملة الكلام تنزل منزلة تعليق الحكم على الغاية ومن حكم التعليق على الغاية ارتفاع الحكم بارتفاعها وهذا أسد مذهب لهؤلاء. فأما الذي نختاره فهو أن الأمر بعد سبق الحظر كالأمر من غير سبقه^(٢) وإن فرضنا الكلام في العبارة فهي بعد الحظر كهي من غير حظر يسبق وقد فرط من أصلنا المصير إلى الوقف وما نحن عليه في صورة التنازع كما ارتضيناه في صورة الإطلاق من غير تقدم حظر^(٣).

(١) المادة (٢).

(٢) أي أن الحظر لا يكون قرينة صارفة للأمر عن اقتضائه الحقيقي، وإليه ذهب أبو الطيب الطبري، وأبو إسحاق الشيرازي، وابن السمعاني والرازي والبزدوي، والسرخسي، وهو مذهب أكثر الحنفية والمالكية وهو قول المعتزلة. انظر التبصرة (٣٨)، والمحصول (ج ١/ق ١٥٩/٢)، وأصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١٢٠/١)، وأصول السرخسي (١٩/١)، والإبهاج (٤٣/٢)، وشرح الكوكب المنير (٥٨/٣)، والمسودة (١٦)، وشرح تنقيح الفصول (١٣٩)، والمعتمد (٨٢/١)، والمغني للقاضي عبد الجبار (١٢٢/١٧)، والمغني للخبازي (٣٢).

(٣) من قوله: «الذي نختاره» إلى «حظر» اقتباس في الإبهاج (٤٤/٢)، وقد توقف في هذه المسألة إمام الحرمين في البرهان (٢٦٤/١)، والغزالي في المنحول (١٣١)، والآمدي في الأحكام (١٧٨/٢).

وفرق بعض العلماء بين الأمر وبين صيغة افعال، فقال: الأمر الصريح بعد الحظر يقتضي الوجوب، بخلاف صيغة افعال، قال أبو البركات: هذا التفصيل هو كل المذهب. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: صيغة افعال بعد الحظر لرفع ذلك الحظر، وإعادة حال الفعل إلى ما كان قبل الحظر، فإن كان مباحاً كان مباحاً، وإن كان واجباً أو مستحباً كان كذلك. وهو الراجح، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾.

[٢٥٢] والدليل على فساد ما صار إليه من زعم أن لفظ الأمر يقتضي الإباحة بعد الحظر، أن نقول: تقدير إثبات الإيجاب بعد الحظر مما لا يستحيل^(١) كما لا يستحيل تقدير ثبوته ابتداء وكذلك القول في الندب^(٢) واللفظ الذي فيه الكلام بعد الحظر يضاهاى اللفظ الوارد ابتداء فلا أثر للحظر السابق في نفي الوجوب تصوراً ولا [حظ]^(٣) في تغيير نفس الصيغة.

[٢٥٣] فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن الحظر السابق قرينة تقتضي حمل اللفظ المتعقب له على الإباحة^(٤).

قلنا: هذا الذي قلموه باطل من أوجه: أحدها: أن نقول: الحظر كما ينافي الوجوب فكذلك ينافي الإباحة ومن المستحيل أن يكون الشيء قرينة في ثبوت نقيضه، ولئن ساغ أن يكون قرينة في الإباحة وهو نقيضها ساغ أن يكون قرينة في اقتضاء الإيجاب فإن كل واحد منهما يناقضه.

والجواب الآخر: أن نقول: لو صح ما قلموه للزم أن تقولوا: إذا فرط الإيجاب وسبق التحتم ثم تعقبته لفظة تقتضي تحريماً^(٥) لو قدرت مطلقة أنها

= وقوله: ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحَرَّمَ فَاتَّقُوا الشُّرَكَاءَ﴾.

انظر القواعد والفوائد الأصولية (١٦٥)، والمسودة (١٨ - ٢٠)، ومذكرة أصول الفقه (١٩٣).

(١) انظر المحصول (ج ١/ق ٢/١٦٠).

(٢) وقد حكى القول بالندب عن ابن سيرين وسعيد بن جبير.

انظر كشف الأسرار (١/١٢١).

(٣) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل، والمثبت أشبه بالرسم.

(٤) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في التبصرة (٣٨).

(٥) في الإبهاج (٤٧/٢)، زيادة «بما».

لا تحمل على التحريم وقد قلت جميعاً أنها محمولة على التحريم^(١) فبطل ما قلتوه جملة وتفصيلاً.

[٢٥٤] فإن استروحوا إلى أن قالوا: إذا علق التحريم بسبب ثم عقب ارتفاعه بلفظ الأمر تنزل ذلك منزلة تعليق الحكم على الغاية قيل لهم: هذه دعوى منكم فإن صيغة التعليق / على الغاية أن يقول القائل: حرمت عليك [٢٩/ب] الصيد ما دمت محرماً، فهذا هو التعليق على الغاية فأما ذكر لفظ الأمر بعد تقدير ارتفاع سبب فليس من صيغة التعليق على الغاية، لا صريحاً ولا ضمناً، ثم هذا ينقلب عليهم في وجوب سابق تعقبه لفظ التحريم فإنه لا يحمل على نفي الوجوب على التجرد بل يحمل على الحظر المحقق عندهم.

[٢٥٥] فإن تمسكوا بظواهر من الكتاب منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٢).

وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾^(٣).

فيقال لهم زعمتم أنه إذا ورد لفظ على الندور والشذوذ في مورد مخصوص وجب طرده عموماً، وأول ما يلزمكم من ذلك معاشر القائلين

(١) من قوله «لو صح» إلى «التحريم» اقتباس في الإبهاج (٤٧/٢).

(٢) سورة المائدة: الآية (٢)، ووجه الاستدلال أن أمر الصيد في هذه الآية ورد بعد النهي عنه في قوله تعالى: ﴿عَبْرَ حَيْلِ الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ [المائدة ١]. فحمل على الإباحة.

(٣) سورة الجمعة: الآية (١٠)، وقد وردت هذه الآية بعد قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة ٩].

وانظر الاستدلال بالآيتين المذكورتين والجواب عنهما في شرح الكوكب المنير (٥٧/٣)، والعدة (٢٥٦/١)، وأصول السرخسي (١٩/١).

بالعموم أن معظم الألفاظ الموضوعية لاستيعاب الأجناس عندكم وردت مخصصة ببعض الاحتمالات ثم لم يقتض ذلك نفي العموم عندكم، وهذا بين البطلان. ثم ما اعتضدوا به يعارضه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(١).

(٦٩) القول في أن الأمر بالفعل

أمر بفعل ما لا يتم إلا به^(٢)

[٢٥٦] اعلموا، وفقكم الله أن الذي لا يتم فعل الأمور به إلا به يتقسم، فمنه ما هو من فعل الله تعالى، وليس من قبيل مقدورات العباد، ومنه ما هو من جنس مقدورات العباد. فأما ما هو من فعل الله تعالى فينقسم قسمين: فمنه ما لا يتم فعل الأمور به ولا تركه إلا به، ومنه ما لا يتم فعل الأمور به إلا به ويتقدر تركه دونه، فأما ما لا يحصل الأمور به ولا تركه إلا به فينقسم قسمين:

- (١) سورة التوبة: الآية (٥)، وانظر المعارضة بهذه الآية في المحصول (١/١) (١٦١/٢)، والتبصرة (٤٠)، والمنهاج مع شرحه الإبهاج (٤٣/٢).
- (٢) هذه المسألة مشهورة بما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. انظر للتفصيل في المسألة البرهان (٢٥٧/١)، والعدة (٤١٩/٢)، واللمع (١٧)، والمستصفي (٧١/١)، والمحصول (ج ١/١ ق ٣١٧/٢)، والإحكام للآمدي (١١٠/١)، ومنتهى الوصول (٣٦)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢٤٤/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٦٠)، والمسودة (٦٠)، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع مع تقرير الشرييني (١٩٢/١)، والإبهاج (١٠٩/١)، ومناهج العقول (٩٥/١)، ونهاية السؤل (٩٧/١)، وشرح الكوكب المنير (٣٥٨/١)، والقواعد والفوائد الأصولية (٩٤)، ونزهة خاطر العاطر (١٠٧/١).

أحدهما: ما يتضمن الخروج عن تصور فهم الخطاب فما هذا سبيله فيستحيل معه ثبوت الخطاب وهذا كما نحيل تكليف الميت والجماد والبهائم، فإن فيها معاني تضاد فهم الخطاب. ومن أجاز من أصحابنا تكليف المحال^(١) منع من هذا القبيل، فأما ما لا ينافي فهم الخطاب ولكن لا يتحقق فعل المأمور به ولا تركه إلاً بمحصله وذلك نحو تكليف العلم الذي يقع مقدوراً عن دليل من غير نصب دليل نحو تكليف المشي مع عدم الآلة من الرجل وغيرها من الجوارح، فما هذا سبيله فهل يجوز ورود التكليف به مع عدم ما هو شرط في وقوعه ووقوع تركه؟ هذا ينبغي على تجويز تكليف المحال وما لا يطاق، فمن جوزه - وهو مذهب شيخنا^(٢) رضي الله عنه وهو أصح - أجاز ذلك. ومن منع تكليف المحال منع التكليف في القبيل الذي أوامناً إليه^(٣).

-
- (١) ومنهم أبو الحسن الأشعري، كما صرح به المصنف بعد أسطر.
(٢) أي أبي الحسن الأشعري. انظر البرهان (١٠٢/١).
(٣) وقال السبكي في تقرير هذه المسألة: «جملة ما يتوقف عليه الفعل إما أن يكون من فعل الله تعالى أو فعل العبد، وكل منهما إما أن يتوقف عليه الوجوب أو لا. فالذي من فعل الله تعالى ويتوقف عليه الوجوب كالعقل وسلامة الأعضاء التي بها الفعل، والذي لا يتوقف عليه الوجوب خلق قدرة العبد وداعيته. والذي من فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب إما أن يكون مقدوراً أو لا، فغير المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل إلاً على القول بتكليف ما لا يطاق وحيثُ يصح وجوب غير المقدور لما يتوقف عليه الواجب، فلا يصح اشتراط كونه مقدوراً، فلذلك لم أر مثلاً يصح اجتماع الوجوب معه إلاً القدرة والداعية، ورأيت جماعة خبطوا في ذلك». الإبهاج (١٠٣/١)، وقال القرافي: «أجمع المسلمون على أن ما يتوقف الوجوب عليه من سبب أو شرط أو انتفاء مانع لا يجب تحصيله =

[٢٥٧] فإن قيل: التوصل إلى العلم الواقع عن النظر يتحقق تعذره من غير دليل، فما وجه تحقيق تعذر الإقدام على تركه ليتحقق قولكم: إن انتفاء الدليل ينفي تصور العلم وتركه؟.

[٣٠] قيل: الترك المطلق في / أحكام التكليف هو الترك الواقع مقدوراً، وترك العلم في المسؤول عنه لا يتصور أن يقع مقدوراً، فإن الدليل إذا انتفى تعين ضد العلم اضطراراً، من غير تقدير اقتدار واختيار، وكذلك فقد الجارحة التي هي آلة المشي تمنع تصور المشي وتركه جميعاً على الوجه الذي جوزناه من كون الترك مقدوراً داخلاً تحت التكليف. وهذا كلام في قسم واحد وهو أن يكون وقوع المأمور به وتركه جميعاً على حكم التكليف موقوفاً على فعل من أفعال الله جل اسمه خارج عن مقدورات المكلفين.

إجماعاً، فالسبب كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة ولا يجب تحصيله إجماعاً، والإقامة يتوقف عليها وجوب الصوم، ولا يجب الإقامة لأجله إجماعاً، وكالدين يمنع الزكاة، ولا يجب دفعه حتى تجب الزكاة إجماعاً، فكل ما يتوقف عليه الوجوب لا يجب تحصيله إجماعاً. وإنما النزاع فيما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد تحقق الوجوب». شرح تنقيح الفصول (١٦١).

وقال ابن النجار: «ما لا يتم الواجب إلا به لا يخلو إما أن يكون جزءاً من الواجب المطلق كالسجود في الصلاة، فهذا لا خلاف فيه، لأن الأمر بالماهية المركبة أمر بكل جزء من أجزائها.

وأما أن يكون خارجاً عنه كالسبب الشرعي والسبب العقلي والسبب العادي وكالشرط الشرعي والشرط العقلي والشرط العادي فهذه الستة محل الخلاف» شرح الكوكب المنير (٣٥٩/١).

[٢٥٨] فأما ما هو من فعل الله ولكن فقده يمنع من تصور المأمور به، ولا يمنع تصوير تركه مقدوراً مختاراً، فهو نحو القدرة فإن عدم القدرة على القيام يمنع تصور القيام مقدوراً ولا يمنع تصور ضده مقدوراً، فما هذا سبيله لا ينفي التكليف وجوازه، ولذلك جوزنا ورود الأمر بالقيام في حال قعود المكلف وإن كانت القدرة على القيام مفقودة في حال القعود^(١) فهذه جملة فيما هو من فعل الله عز وجل مقنعة إن شاء الله عز وجل.

[٢٥٩] فأما ما لا يتم وقوع المأمور به موقع الأجزاء إلاً به وهو من فعل المكلف فهو نحو الطهارة والصلاة، وما ضاهاهما من العبادة المشروطة وشرائطها فإذا تقرر في الشرع وجوب الصلاة وتقرر توقف أجزائها على الطهارة فالأمر بالصلاة على اقتضاء الإيجاب يتضمن الأمر بالطهارة لا محالة، وقد أنكر ذلك شذمة من المعتزلة ولقب المسئلة يغنيك عن نصب الدلالة عليها، بيد أنا نحرر ما يوضح الحق في ذلك فنقول: إذا تقرر وقوف وقوع الصلاة موقع الأجزاء على الطهارة ثم ثبت إيجاب صلاة مجزئة واقعة موقع الأجزاء فلا يتقدر في العقل إيجابها على هذا النعت مع تجويز الإباحة أو الندب فيما هو مشروط في أجزائه إذ لو قدر ذلك في شرطه تداعى ذلك إليه. والذي يحقق ذلك أن النطق بغير ذلك مستحيل في المعنى إذ لو قال القائل: فرضت عليك الصلاة الصحيحة تحتماً وتعييناً ولا تصح منك إلاً بالطهارة وأنت بالخيار فيها، كان ذلك من متناقض الكلام، فإذا استحال تقدير الإباحة والحظر والندب في شرط صحة الصلاة لم يبق إلاً تثبيت الوجوب.

(١) هذا مبني على قول الأشاعرة أن القدرة لا تتقدم على الفعل. انظر التعليق عليه في الفقرة (٤٧).

[٢٦٠] فإن قيل: أفتقولون على طرد ما عهدتموه أن الأمر بالصلاة أمر بطلب الماء وانتزاحه والتسبب إلى تحصيله بالتردد والتطلب^(١).

قيل لهم: هذا ما نقوله طرد^(٢) لما قدمناه، فإن قيل: فأوجبوا ابتياع الماء بثمان غال مع الاقتدار^(٣).

قيل لهم: قد ورد الشرع بنفي وجوب ابتياع الماء في الصورة التي ذكرتموها [وورد]^(٤) الشرع بأن الصلاة دون استعمال الماء والتيمم يقوم

(١) اتفق العلماء على أن عادم الماء إذا غلب على ظنه وجود الماء بالقرب منه. يجب عليه طلب الماء ولا يجوز له التيمم قبل الطلب.

أما إذا ظن أن الماء غير موجود بالقرب منه، فهل يكفي هذا الظن لجواز التيمم، أم يجب عليك البحث والطلب؟ اختلفوا فيه:

فذهب الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد في المشهور عنه إلى أنه يجب عليه الطلب وذهب الإمام أبو حنيفة وأحمد في رواية إلى أنه غير واجب.

انظر الكافي لابن عبد البر (١/١٨٠)، وبدائع الصنائع (١/٤٧)، والمغني لابن قدامة (١/٢٣٦).

(٢) هكذا في الأصل ولعل الصواب «طردا».

(٣) اتفق العلماء على أن التيمم لا يجوز إذا كان الماء يباع بثمان المثل وهو قادر على شرائه، أما إذا كان يباع بأكثر من ثمن المثل، فلا يخلو إما أن تكون الزيادة يسيرة أو كثيرة، فإن كانت يسيرة فذهب الحنيفة والمالكية والحنابلة إلى أنه يلزمه شراؤه وقال الإمام الشافعي لا يلزمه شراؤه.

وإن كانت الزيادة كثيرة فذهب الأئمة الأربعة وأصحابهم إلى أنه لا يلزمه شراؤه، خلافاً للحسن البصري فإنه ألزم الشراء ولو بجميع ماله.

انظر بدائع الصنائع (١/٤٨)، والكافي لابن عبد البر (١/١٨١)، والمغني لابن قدامة (١/٢٤٠).

(٤) في الأصل: «ورود» والصواب ما أثبتته كما يدل عليه السياق.

مقامه، فتبعنا مورد الشرع، وإنما / المقصد من سياق المسئلة تثبيت كون [٣٠/ب] الطهارة مندرجة تحت الأمر بالصلاة حيث يدل الشرع على توقف صحة الصلاة الواجبة عليها وهذا بين لا خفاء به.

[٢٦١] فإن قيل: فأوجبوا على المرء التسبب إلى جميع أسباب الجمعة مع الاقتدار حتى يلزم من ذلك أن يبتنى دار مقام^(١) ويجمع فيها أربعين^(٢) من القاطنين الموصوفين بالصفات المضبوطة^(٣) في شرائط انعقاد الجمعة.

قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه لا يلزم فإنه كما ورد الشرع بتوقيف صحة

(١) لأن أهل الخيام لا جمعة عليهم انظر المغني (٢/٣٢٧)، وقال ابن عبد البر: «وللجمعة شروط هي فرائضها لا تتم إلا بها، وهي المصير أو ما يشبهه من ديار الإقامة، والإمام، والخطبة، والجماعة، والوقت، واليوم، والمسجد عند مالك أو مكانه أن عدم» الكافي (١/٢٤٩).

(٢) اختلف الفقهاء في العدد المطلوب لانعقاد الجمعة فمنهم من قال واحد مع الإمام وهو قول الطبري، ومنهم من قال اثنان سوى الإمام، وهو قول أبي يوسف، ومنهم من قال ثلاثة سوى الإمام، وبه قال الإمام أبو حنيفة ومحمد، ومنهم من قال اثنا عشر قول ربيعة، ومنهم من قال ثلاثون، وهو قول بعض المالكية، ومنهم من قال أربعون وهو قول الإمام الشافعي وأحمد، ومنهم من قال خمسون، وبه قال الإمام أحمد في رواية، ومنهم من لم يشترط عدداً، ولكن رأى أنه يجوز بما دون الأربعين، ولا يجوز بالثلاثة والأربعة، وهو مذهب الإمام مالك، وحدهم بأنهم الذين يمكن أن تتقرب بهم قرية. انظر بداية المجتهد (١/١٢٤)، وبدائع الصنائع (١/٢٦٨)، والكافي لابن عبد البر (١/٢٤٩)، والمغني لابن قدامة (٢/٣٢٨).

(٣) وهي سبعة: الإسلام والعقل والبلوغ والحرية والذكور والإقامة، وصحة البدن انظر بدائع الصنائع (١/٢٥٨)، والمغني لابن قدامة (٢/٣٢٧).

الجمعة على وجوب ما أوماتم إليه من الشرائط، فكذلك ورود الشرع بتوقيف وجوبها على تحقق الشرائط فلو قدرنا أمراً بالجمعة موجباً من غير شرط ثبوت الشرائط مع التنصيص على أنها لا تصح دونها لاقتضى الأمر بالجمعة والحالة هذه وجوب التسبب إلى كل ما يقتدر عليه.

[٢٦٢] فإن قيل: أو ليس الفقهاء قالوا: إن استيعاب أجزاء الوجه في الوضوء لما لم يتأت إلاً بأخذ أجزاء من الرأس فيكون إيصال الماء إلى أجزاء من الرأس [مندوباً]^(١) وإن كان لا يتوصل إلى استيعاب الوجه إلاً بإيصال الماء إليها.

قلنا: هذا مما لا نرتضيه، وذلك آناً نقول: ما لا يتم غسل الوجه إلاً به فهو واجب في نفسه^(٢) وعلى هذا يجري في استصحاب الإمساك عن المفطرات في أجزاء لطيفة من أول الليل فإنه لا يقتدر على إيقاع الفطر مع أول جزء من الليل ويكثر نظائر ذلك^(٣) في الشرع، ومن صار إلى أن ذلك ندب فقد صرف بما لم يعرف فإنه إذا رد إلى التحقيق، وقيل له: إذا لم يقتدر على الواجب إلاً به ولو قدر تركه تعطل الواجب لا محالة فما معنى^(٤) نعتة بالتطوع وهذا وصفه، فلا يبدي مع هذا السؤال مقالاً له تحقيق.

[٢٦٣] فإن قيل: فهل تحدون الأجزاء التي تغسل من الرأس؟.

(١) ورد في الأصل «منصوباً» والصواب ما أثبتته، كما يدل عليه قوله فيما بعد: «ومن صار إلى أن ذلك ندب».

(٢) وقيل أنه واجب لغيره. انظر التمهيد للأسنوي (٨٥).

(٣) انظر أمثله في التمهيد للأسنوي (٨٥)، والقواعد والفوائد الأصولية (٩٤)، ومفتاح

الوصول (٣٤)، ومختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي (٨٨، ٩٦).

(٤) في الأصل: «معنا».

قيل: هذا ما لا سبيل إلى تحديده في مجاري العادات وإنما المرجع فيه إلى إطلاق القول بأن ما لا بد منه في التوصل إلى أداء الواجب فهو واجب ولا يتقدر بمبلغ تحيط به العبارة وهذا كما أن الركوع والسجود ونحوهما من أركان الصلاة قد أوجب معظم العلماء فيها الطمأنينة^(١) ولو أردنا أن نضبط مبلغ ما في الركوع، من الحركات والسكنات لم نجد إلى ذلك طريقاً.

[٢٦٤] فإن قيل: إذا اختلط محرم بمحلل كالماء الطاهر يخالط الماء

النجس فهل تحكمون بتحريم الكل أم تحكمون بتحريم النجس؟.

قيل لهم: إن تعذر التمييز وتعسر الإفراز^(٢) فالكل محرم إطلاقاً

(١) وهو مذهب جمهور الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وذهب الإمام أبو حنيفة في رواية وبعض المالكية إلى أنها سنة.

انظر فتح القدير لابن الهمام (٢٦٢/١)، والكافي لابن عبد البر (٢٠٣/١)، وبداية المجتهد (١٠٥/١)، والمغني لابن قدامة (٥٠٠/١)، وشرح معاني الآثار (٢٣٢/١)، ومنحة الخالق على البحر الرئق (٣١٦/١)، وبدائع الصنائع (١٠٥/١).

(٢) هذا القول يدل على أن مراد المصنف بالاختلاط ليس وقوع الماء النجس في المائع الطاهر واختلاطه بذلك، بل مراده اختلاط الإناء المحتوي على المائع الطاهر بالإناء المحتوي على الماء النجس، وإذا اشتبه الإناء النجس بالإناء الطاهر فقد اختلف الفقهاء في جواز التحري فيه، فقال أبو حنيفة وأبو علي النجاد إن كان الأكثر هو الطاهر تحرى وإلاً فلا، انظر مختصر الطحاوي (١٧)، والمغني (٦٠/١).

وقال الشافعي: يتحرى على الإطلاق إذا كان الاشتباه بين طاهر ومنتجس أما إذا كان الاشتباه بين طاهر ونجس العين، كالبول، فلا يتحرى على الصحيح انظر مغني المحتاج (٢٦/١ - ٢٧)، وقال أحمد: لا يجوز التحري بحال.

انظر المغني (٦١/١)، واختلف أصحاب مالك. انظر الكافي لابن عبد البر (١٥٨/١).

ولا يتخصص التحريم بالأجزاء النجسة أولاً، وفروع الاختلاط^(١) تطول^(٢) واستقصاؤها يليق بغير هذا الفن وفيما ذكرناه مقنع في مقصدنا.

(٧٠) القول في أن مطلق الأمر

هل يقتضي التكرار [أم]^(٣) يقتضي الفعل مرة واحدة

[٢٦٥] اختلف العلماء في ذلك فقال الأكثرون: الأمر إذا تضمن اقتضاء الفعل وكان مطلقاً متعرياً عن القرائن الدالة على اقتضاء التكرار فلا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة، وتبرأ الذمة بها عن موجب الأمر، وإلى ذلك صار الجماهير من الفقهاء^(٤). وذهب الأقلون إلى أن الأمر المطلق في مورده

(١) قال الرازي: «قال قوم إذا اختلطت منكوحة بأجنبية، وجب الكف عنهما، لكن الحرام هي الأجنبية، والمنكوحة حلال، وهذا باطل، لأن المراد من الحل رفع الحرج، والجمع بينه وبين التحريم متناقض، فالحق أنهما حرامان، لكن الحرمة في أحدهما بعلة كونها أجنبية، وفي الأخرى بعلة الاشتباه بالأجنبية» المحصول (ج١/ق٢/٣٢٧).

(٢) انظر لمعرفة فروعه التمهيد للأسنوي (٨٥).

(٣) ورد في الأصل «أن»، والصواب ما أثبتته.

(٤) وهو قول أصحاب الإمام مالك وكثير من الحنفية والشافعية، وهو المختار عند أبي الخطاب من الحنابلة.

انظر شرح تنقيح الفصول (١٣٠)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٧١)، والبرهان (٢٤/١)، وأصول السرخسي (٢٠/١)، واللمع (١٤)، والمنخول (١٠٨)، والمحصول (ج١/ق٢/١٦٢)، والمستصفي (٢/٢)، والإحكام للآمدي (٢/١٥٥)، ومختصر ابن الحاجب (٢/٨١)، والمسودة (٢٠)، والتمهيد (٢٨٢).

يتضمن تكرار الامتثال^(١) في المأمور به واستغراق جملة الأوقات على الاتصال مع انتقاء الاضطراب والاعتذار.

[٢٦٦] ومن صار إلى حمل الأمر مرة واحدة زعم أن مطلقه يقتضي المرة الواحدة دون ما عداها، فلا تحتمل اللفظة المطلقة إلاّ المرة الواحدة دون ما عداها.

[٢٦٧] وقال القاضي رضي الله عنه والذي يجب أن نرتضي أن يقال إذا ثبت اقتضاء الفعل بالأمر الواصل مطلقاً فيحمل على وجوب الامتثال مرة واحدة وهو لا ينبىء عن نفي ما عداها وسواها، ولكن يتردد الأمر في الزائد على المرة الواحدة^(٢).

(١) وهو منقول عن الإمام مالك، وأحمد وأكثر أصحابه، وأبي إسحق الأسفرائيني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، انظر شرح تنقيح الفصول (١٣٠)، وشرح الكوكب المنير (٤٣/٣)، والبرهان (٢٢٤/١)، والإحكام للآمدي (١٥٥/٢)، والعدة (٢٦٤/١).

(٢) وهو مختار إمام الحرمين في البرهان (٢٢٩/١)، والورقات (٥٥)، وإليه ذهب الشيرازي والغزالي والرازي والآمدي وابن الحاجب وابن السبكي انظر اللمع (١٤)، والتبصرة (٤١)، والمستصفي (٢/٢)، والمنخول (١١١)، والإحكام للآمدي (١٥٥/٢)، ومنتهى الوصول (٩٢)، والمحصول (ج/١ق/٢/١٦٢)، وجمع الجوامع مع حاشية العطار (٤٨٠/٢).

هذا وقد نقل الأسنوي عن الجويني التوقف في المسألة وخطأ من نقل عنه ذهابه إلى أن الأمر لا يدل على التكرار ولا على مرة، بل على مجرد إيقاع الماهية، وإيقاع الماهية وإن كان لا يمكن في أقل من مرة إلاّ أن اللفظ لا يدل على التقييد بها حتى يكون مانعاً من الزيادة انظر التمهيد (٢٨٢). والأسنوي قد أخطأ في النقل عن الجويني وتخطئة الآخرين، فإن ما نقله الآخرون عنه هو الصواب، وقد صرح به =

[٢٦٨] وهذا المذهب يخالف مذهب الأولين فإنهم قطعوا بأن الأمر العاري المتجرد عن قرائن التكرار يحمل على المرة الواحدة ولا يحمل^(١) تضمن غيرها، فافهم ذلك الفصل بين المذاهب^(٢).

[٢٦٩] والدليل على ما ارتضاه القاضي رحمه الله أن نقول: إذا بدر الأمر واللفظ الدال عليه من الأمر مطلقاً حسن الاستفصال والاستفهام والاستعلام في تكرير الامتثال والاكتفاء بالمرة الواحدة فإن الرجل إذا قال

= الإمام في البرهان فقال: «فإن قيل: فما المختار وقد أبطلتم بزعمكم مسلك الفريقين، وليس بين النفي والإثبات مرتبة؟
قلنا: الصيغة المطلقة تقتضي الامتثال، والمرة الواحدة لا بد منها، وأنا على الوقف في الزيادة عليها، فلست أنفيه ولست أثبته، والقول في ذلك يتوقف على القرينة، والدليل القاطع فيه أن صيغة الأمر وجملة صيغ الأفعال عن المصدر، والمصدر لا يقتضي استغراقاً، ولا يختص بالمرة الواحدة، والأمر استدعاء المصدر، فنزل على حكمه ووجب من ذلك القطع بالمرة الواحدة، والتوقف فيما سواها فإن المصدر لم يوضع للاستغراق، وإنما هو الصالح له لو وصف به». البرهان (١/٢٢٩ - ٢٣٠)، فالجويني لم يتوقف في وجوب العمل بالأمر المطلق مرة واحدة، وإنما توقف فيما سواها، وكذلك ما نقل عن الجويني القول باقتضاء التكرار غير صحيح، انظر المسودة (٢٠).

- (١) هكذا في الأصل، والظاهر «ولا يحمل على غيرها» أو «ولا يحتمل تضمن غيرها».
- (٢) من قوله: «وهذا المذهب يخالف» إلى «المذاهب» نقله الزركشي بالمعنى، انظر البحر المحيط (١/٢٣٨/ب)، وحكى قول رابع في المسألة وهو الوقف، والواقفون على نوعين، فمنهم من توقف لادعاء كون اللفظ مشتركاً بين المرة الواحدة والتكرار ومنهم من توقف لأنه لا يدري أنه حقيقة في المرة الواحدة، أو في التكرار. انظر المحصول (ج/١/ق/١٦٣).

لعبدته: «اضرب زيداً» حسن منه أن يقول: «اضربه مرة واحدة ثم أكرر عليه عوداً على بدء»؟ فلما حسن الاستفهام دل على أن مطلق اللفظ لا ينبىء عنه، والذي يوضح ذلك أنه لو قال: «اضربه عشر مرات»، لم يحسن منه أن يقول: «أضربه خمسة، أم عشرة»؟ ويعتضد ما ذكرناه بقول سراقه^(١) بن مالك لرسول الله ﷺ وقد اتصل به الأمر بالحج فقال: «احجتنا هذه لعامنا أم للأبد»^(٢) وهذا استفصال منه في تكرار المثال^(٣): فلو كان مطلق الأمر

(١) هو سراقه بن مالك بن جعشم بن مالك بن عمرو بن مالك بن تيم من مدلج بن مرة بن عبد مناف بن كنانة المدلجي، يكنى أبا سفيان، من مشاهير الصحابة، كان ينزل قديداً، وهو الذي لحق النبي ﷺ وأبا بكر حين خرجا مهاجرين إلى المدينة، وقصته مشهورة. توفي سنة (٢٤)، وقيل بعدها.
انظر الاستيعاب (١١٩/٢)، والإصابة (١٩/٢).

(٢) سؤال سراقه بن مالك رضي الله عنه لم يكن عن وجوب الحج كل عام، بل كان عن إدخال العمرة على الحج، وذلك لما أمر النبي ﷺ لمن لم يكن معه هدى بالتحليل بعد السعي بين الصفا والمروة، فقام سراقه بن مالك وقال: «يا رسول الله ألعامنا هذا أم للأبد، فشبك رسول الله ﷺ أصابعه واحدة في الأخرى وقال: «دخلت العمرة في الحج، مرتين، لا بل لأبد أبداً» أخرجه مسلم في صحيحه، في باب حجة النبي ﷺ (١٧٨/٨) وأبو داود في سننه في باب صفة حجة النبي ﷺ رقم الحديث (١٩٠٥)، (١٨٤/٢)، والدارمي في سننه في باب في سنة الحاج (٤٦/٢)، والنسائي في سننه في باب إباحة فسخ الحج بعمرة لمن لم يسق الهدى، بلفظ «أرأيت عمرتنا هذه لعامنا هذا أم للأبد قال هي للأبد» (١٧٨/٥).

أما السؤال عن وجوب الحج كل عام فكان ذلك من الأقرع بن حابس، انظر سنن أبي داود، باب فرض الحج (١٣٩/٢)، رقم الحديث (١٧٢١)، والنسائي باب وجوب الحج (١١١/٥).

(٣) هكذا في الأصل والظاهر «الامثال».

يقتضيه لما خفي على مثل سراقه هذا مع مكانه من صميم العرب العاربة^(١)، ولما أقره رسول الله ﷺ على ترده في الصيغة، وللخصوم أسئلة^(٢) على ما ذكرناه، نومي إليها في باب التراخي والفور إن شاء الله عز وجل.

[٢٧٠] وقد تمسك نفاة التكرار بحروف لا يصح معظمها وها نحن نذكرها ونتبعها بالنقض مما عولوا عليه أن قالوا الامتثال والمخالفة في الأمر والنهي يتنزلان منزلة البر والحنث في القسم، ثم نحن نعلم أن من قال: والله لأصلين ثم صلى مرة واحدة برت يمينه^(٣)، ولم يتوقف برها على ما عداها، فذلك الامتثال، وهذا ما لا معتصم فيه، فإن قصاره قياس الأمر على القسم. واللغة لا تثبت قياساً لما أوضحنا^(٤) في بابه.

[٢٧١] [ب/٣١] ومما / عدوه من عمدهم قولهم: الفعل لا ينبىء عن التكرار إذا كان خبراً، فذلك الأمر المطلق^(٥) لا ينبىء عن تكرير الامتثال، وعنوا بذلك أن من قال: «فعل فلان» لم ينبىء ذلك عن إقدامه على الفعل استغراقاً

(١) بل هو من العرب المستعربة لأن نسبه يرجع إلى بني كنانة، وكنانة من ولد إسماعيل عليه السلام كما قال النبي ﷺ: «إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة» رواه مسلم باب فضل نسب النبي ﷺ (٢٦/١٥).

والعرب المنحدرة من صلب إسماعيل تسمى العرب المستعربة، وأصلها من بلاد العرق. وأما العرب العاربة فهم من صلب يعرب بن يشجب بن قحطان، وأصلها من بلاد اليمن.

(٢) في الأصل اسؤله.

(٣) انظر الاستدلال بالحلف في التبصرة (٤٢)، والمستصفي (٦/٢).

(٤) انظر الفقرة (١٢٤).

(٥) وبه استدلال الشيرازي في التبصرة (٤٢).

للأوقات واللحظات. وهذا يفسد بما فسد به الاعتبار بالقسم فإن مآله التمسك بالمقاييس في اللغات، وهذا ما لا سبيل إليه.

[٢٧٢] ومما عولوا عليه أن قالوا لو قال الرجل لامرأته: «طلقي نفسك» لم تستفد إلاً تطليقة واحدة^(١)، فهذا أقرب مما قدمناه فإن^(٢) تمسك بما هو على صيغة الأمر، ويدخل عليه شيء، وهو أن يقال ظاهر اللفظ يقتضي التسليط على التكرار ولكن منع منه دليل الشرع، وما هذا أول لفظ أزيل عن ظاهره، وهذا كما أن الرجل إذا قال: لفلان عليّ ثلاثة دراهم، ثم فسرها بالمعدودة لم يقبل منه حتى يفسرها بالوازنة وإن [كان]^(٣) الاسم ينطلق على المعدودة في حقيقة اللغة وكذلك ينطلق على المغشوشة، ولا يقبل منه إلاً النقرة^(٤) الخالصة، والتعويل على ما قدمناه^(٥).

(١) هذا إذا كان الرجل لم ينو عدداً، أو نوى واحدة، أما إذا نوى ثلاثاً وطلقت نفسها ثلاثاً، فهي ثلاث، قال الإمام أحمد: «إذا قال لامرأته طلقي نفسك، ونوى ثلاثاً، فطلقت نفسها ثلاثاً فهي ثلاث، وإن كان نوى واحدة، فهي واحدة، وذلك لأن الطلاق يكون واحدة وثلاثاً فأيهما نواه، فقد نوى بلفظه ما احتمله، وإن لم ينو تناول اليقين، وهو الواحدة». انظر المغنى لابن قدامة (١٥٢/٧).

وقال الكاساني: «ثم إذا صحت نية الثلاث، فإن طلقت نفسها ثلاثاً أو اثنتين أو واحدة وقع، لأن الزوج ملكها الثلاث، ومالك الثلاث له أن يوقع الثلاث أو اثنتين أو الواحدة، كالزوج سواء». بدائع الصنائع (١٢٣/٣).

(٢) كذا في الأصل، والظاهر «فإنه» لأن «إن» يحتاج إلى جواب، وهو غير موجود.

(٣) ورد في الأصل «كلام»، والظاهر ما أثبتته.

(٤) النقرة في اللغة: القطعة المذابة من الفضة. انظر المصباح المنير (٦٢١/٢).

(٥) في الفقرة ٢٦٩.

[٢٧٣] شبهة الصائرين إلى أن مطلق الأمر يقتضي التكرار فمما تمسكوا به أن قالوا النهي يقتضي الكف عن المنهى عنه في عموم الأوقات فكذلك الأمر وجب أن يقتضي الامتثال عموماً^(١)، وقرنوا ذلك بأن قالوا: الأمر في الوضع على مضادة النهي فوجب أن يكون المعقول من الأمر ضد المعقول من النهي فإذا فهم من النهي وجوب الكف عموماً وجب أن يفهم من الأمر وجوب الإقدام عموماً. وأوضحوا ذلك بأن قالوا: الأمر بالشيء نهى عن أضداد المأمور به فإذا ثبت كون النهي مستوعباً للأوقات في اقتضاء الكف، والأمر يتضمن النهي، فهذا تصريح باقتضاء الأمر بالتكرار^(٢) على الاستغراق.

[٢٧٤] وقد أجاب أصحابنا عن ذلك بأوجه مدخولة، منها: أن قالوا: تفصل بين النفي والإثبات في الأمر والنهي كما فصلنا بينهما في القسم، وإيضاح ذلك أنه قال: «والله لا تفعل» فيتعلق بره في يمينه بامتناعه عن الفعل المحلوف عليه عموماً، وإذا قال: «والله لأفعلن» لم يتخصص البر بالمداومة على الفعل^(٣). ولا يصح الاعتماد على ذلك استدلالاً ولا انفصلاً لما قدمناه ذكره^(٤).

[٢٧٥] ومن أصحابنا من أجاب عن النهي بأن قال: لما وجدنا النهي

(١) لأنهما - أي الأمر والنهي - يجتمعان في أصل الاقتضاء والإطلاق فالأمر اقتضاء إثبات والنهي اقتضاء انكفاف، فإذا تضمن أحدهما استيعاب الزمان، كان الثاني في معناه، انظر البرهان (١/٢٢٥)، وبه استدل القاضي أبو يعلى في العدة (١/٢٦٦).

(٢) هكذا في الأصل ولعل الصواب «التكرار» بدون الباء.

(٣) انظر هذا الجواب في التبصرة (٤٤)، والمستصفي (٦/٢).

(٤) من أنه قياس في اللغات، واللغات لا تثبت قياساً، انظر الفقرة (٢٧٠).

في مطلق اللغة متضمناً كفاً على العموم حملناه عليه استغراقاً، ولما وجدنا الأمر على خلاف ذلك اقتضاء الاستيعاب جريناً على المعهود منه .

/ ويتضح ذلك بالمثل فإن الرجل إذا قال لعبده: لا تضرب زيداً، [١/٣٢] ولا تدخل الدار، فهم من ذلك عند الاطلاق الدعاء إلى الكف عموماً، ومثله لو قال ادخل الدار أو اضرب زيداً، لم يفهم من ذلك إدمان الدخول والمواظبة على الضرب ففرقنا بينهما رجوعاً منا إلى مقتضى اللغة في الإطلاق والذي يوضح ذلك أن من قال لعبده: اضرب زيداً، فضربه ضربة واحدة سمي مطيعاً ممتثالاً للأمر ولو نهاه عن ضربه فضربه مرة واحدة سمي مخالفاً لقضية النهي، وهذا مما ذكره الأصحاب «أشبهها وأمثلها، وهو مدخول أيضاً فإن التمسك بأعيان الأوامر في خصوص الحوادث لا يليق بالتحقيق، إذ يسوغ للخصم ادعاء القرائن فيها» .

ولو طرقتنا هذا القبيل إلى قواعد الأصول لتشاكلت الأقوال فإن الأمر قد يحمل على التكرار في بعض موارد. والذي يوضح ذلك ما يتمسك به القائلون بالتكرار من الحديث^(١) المشهور في الأمر بضرب الشارب فإنه ﷺ أمر أصحابه بضرب شارب الخمر المرفوع إلى مجلسه فوالو عليه بالضرب حتى نهاهم، ولم يفهموا من مطلق الأمر الضرب مرة واحدة^(٢) وكذلك إذا

(١) روي عن عقبة بن الحارث أن النبي ﷺ أتى بنعيمان أو بابن نعيمان، وهو سكران، فشق عليه وأمر من في البيت أن يضربوه، فضربوه بالجريد والنعال وكنت فيمن ضربه، رواه البخاري في كتاب الحدود باب الضرب بالجريد والنعال (٤/١٧١).

(٢) وأجاب عنه الشيرازي بأنهم «إنما حملوا اللفظ على التكرار لقربة اقترنت باللفظ وهو شاهد الحال، وذلك أنهم علموا أن قصده الردع والزجر، وأن ذلك لا يحصل إلا بتكرار الضرب، وخلافنا في الأمر المتجرد عن القرائن». التبصرة (٤٣).

قال الإنسان لمن دونه احفظ هذه الدابة ومر الأمر على وجهه فلو أن المأمور حفظها لحظة ثم سببها لم يعد ممثلاً^(١) فالتمسك بما هذا وصفه جيد عن سبيل التحقيق.

[٢٧٦] والأولى عندنا في التقصي عما عولوا عليه عن النهي شيثان، أوما إليهما القاضي رضي الله عنه، أحدهما أن قال: لست أسلم أن النهي يستغرق الأوقات بوجوب الكف^(٢) ولكن يقتضي الانتهاء^(٣) مرة واحدة وإن حمل على الدوام فهو بقرائن تقتضيه كما حملت جملة من الأوامر في الشريعة على التكرار كالأمر بالإيمان ونحوه، ثم لم يدل ذلك على اقتضاء الأمر للتكرار والذي يحقق ذلك أنه كما يحسن الاستفصال على الدوام والاكتفاء بالمرة الواحدة فكذلك يحسن ذلك في النهي، فإن الرجل إذا قال لعبده: «لا تضرب زيداً ولا تشتتر لحماً» فيحسن من العبد أن يقول لا أضربه أبداً، ولا أشتري اللحم سرمداً أم أكف عنهما زماناً؟ فلما حسن الاستفصال، كان ذلك على ما قلناه، ولا يبقى للخصوم إلا التثبت بدعاوى التشنيع.

ثم قال القاضي رضي الله عنه ولو قدر تسليم ذلك بما فيه مستروح فإن قصارى^(٤) ما فيه قياس الأمر على النهي. وقضايا اللغة لا تثبت قياساً لما أوضحناه في باب مفرد.

(١) وبه استدلل القاضي أبو يعلى في العدة (١/٢٧٠)، وأجيب بأن معنى الحفظ أن لا يضيعها، فلو تركها بعد لحظة يكون مضيعاً لها، ولهذا لا يعد ممثلاً للأمر، فالدوام ثبت من اقتضاء اللفظ دون الصيغة. انظر التبصرة (٤٥).

(٢) وبه أجاب الغزالي في المستصفى (٢/٥).

(٣) في الأصل: «الانتهى».

(٤) في الأصل: «قصاراً».

[٢٧٧] فإن قال قائل: الأمر بالشيء نهى عن أضداده^(١) وأعادوا

ما قدروه في دليلهم وراموا بذلك / الخروج والتنصل عن تثبيت اللغات [ب/٣٢] بالقياس. فنقول لهم: المصير إلى القياس في تقرير هذا الكلام ألزم لكم من طوق الحمام للحمام. وذلك أنا ربما لا نسلم أن الأمر بالشيء يقتضي نهياً عن ضده، وكيف نسلم ذلك مع مصيرنا إلى تجويز الأمر بجمع الضدين، فكيف يكون الأمر بالشيء يتضمن نهياً عن ضده، ثم نقول لهم: لو سلم لكم ذلك، فلم زعمتم أن ما يقتضيه الأمر ضمناً ينتزل منزلة ما يصرح به من النهي، فهل هو إلا اعتبار الضمن^(٢) بالصريح وهو عين القياس والله أعلم. ثم نقول إنما يتضمن الأمر بالشيء النهي عن الوجه الذي يتضمن الامتثال فإذا اقتضى الامتثال مرة واحدة تضمن نهياً عن الترك مرة واحدة^(٣). وهذا لابن مجاهد^(٤) رحمه الله.

(١) انظر مناقشة هذا الاستدلال بما ناقش به المصنف في المستصفى (٥/٢)، والوصول (١٤٢/١).

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «الضمني» لأنه صفة لكلمة محذوفة وهي «النهي».

(٣) انظر البرهان (١٢٦/١)، والوصول (١٤٢/١).

(٤) ابن مجاهد هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المعروف بابن مجاهد، من أهل البصرة، وسكن بغداد، كان مالكيًا، وصحب أبا الحسن الأشعري، وسمع صحيح البخاري من أبي زيد المروزي، وأخذ علم الكلام والأصول عن القاضي التستري، ودرس عليه القاضي أبو بكر الباقلاني الكلام، وكان من أخص تلامذته، وله مؤلفات، منها: كتاب في أصول الفقه، ورسالة في الاعتقادات، وكتاب «هداية المستبصر ومعونة المستنصر» توفي سنة (٣٧٠هـ). انظر ترجمته في: تبين كذب المفترى (١٧٧)، والدباج المذهب (٢٥٨)، والأعلام (٣١١/٥).

[٢٧٨] وممن ينتمي إلى الأصول من يفرق بين الأمر والنهي ويقول الكف عن المنهى عنه لا مشقة فيه عموماً وفي امثال الأمر على العموم أعظم المشقة^(١) وهذا مدخول فإن قضايا الألفاظ لا تختلف بالمشقات والتيسير، والدليل عليه أن الأمر لو كان متقيداً باقتضاء التكرار حمل على ما قدمناه.

[٢٧٩] ومما يتمسك به القائلون بالتكرار أن قالوا: الأمر إذا ورد مقتضياً إيجاباً يتضمن ثلاثة أشياء^(٢).

أحدها: امثال الأمر. والثاني: اعتقاد الوجوب في فعل المأمور، والثالث: إبرام العزم على الامثال. ثم لا يتخصص العزم واعتقاد الوجوب والإلزام بأوان وزمان، فكذلك الامثال^(٣) وهذا واه جداً^(٤)، وذلك أنا نقول:

(١) انظر هذا الدليل ومناقشته في المستصفى (٦/٢)، والمعتمد (١١٣/١).

(٢) وبه استدل القاضي أبو يعلى في العدة (٢٦٩/١).

(٣) وناقشه الشيرازي بأنه «لا يمنع أن يجب تكرار الاعتقاد دون الفعل كما لو قال صلّ مرة، فإن الاعتقاد يتكرر وجوبه، والفعل لا يتكرر وجوبه، ولأن الاعتقاد ليس يجب بالأمر، وإنما يجب بمعنى آخر، وهو أن الأمر يتضمن الخير بوجوبه، فإذا ذكر المكلف الأمر، ولم يعتقد وجوبه، صار مكذوباً له في خبره، فيصير كافراً بذلك، فوجب عليه اعتقاد الوجوب كلما ذكر الأمر، وليس كذلك الفعل، فإنه يجب بالأمر، وقد بينا أن اللفظ لا يقتضي إلا أدنى ما يتناوله الاسم، فافترقا». التبصرة (٤٥ - ٤٦).

(٤) وقال في البرهان: «وهذا ركيك لا أصل له، فإن اعتقاد الوجوب ليس من مقتضيات الأمر، وإنما هو من حكم العقد الصحيح المفضي بصاحبه إلى الإذعان لأوامر الله، ولو فرض الأمر مقيداً بالامثال مرة واحدة لكان القول في العقد على هذا النحو، فلا أصل لهذا الكلام. وإن طمع من لا يحيط بالحقائق أنه يسلم له دوام اعتقاد وجوب الامثال في الصيغة المطلقة على معنى أن الامثال يدوم وجوبه، والعقد بحسبه فهذه غباوة وذهول عن محل الخلاف. البرهان (٢٢٧/١).

أما اعتقاد الإيجاب فمرتب على الإيجاب والإبرام فكما ثبتنا أن وجوب الامتثال عند تقييد الأمر بالإيجاب و^(١) إنما يتحقق في المرة الواحدة والمصير إلى أن إدامة الاعتقاد متعين^(٢) كذلك. فإنه لو اتصل به الأمر المقتضى وجوب الامتثال واعتقد الوجوب ثم أخرج الامتثال وذهلت نفسه عن الاعتقاد فلا يعصى بترك الاعتقاد، فبطل ما قلموه من ادعاء وجوب الاعتقاد دواماً.

[٢٨٠] وهذا الذي طردناه في الاعتقاد يطرد في العزم فإنه لو ذهلت نفسه عنه أو تناساه قاصداً لم يعص عندنا إذا سوغنا له تأخير الامتثال ثم ما ذكره على المنهج الذي أورده يبطل عليهم صريحاً بالأمر المتقيد باقتضاء الامتثال مرة واحدة على التراخي والتأخير فإن ما قدره من الاعتقاد والعزم على الامتثال يتحقق في هذه الصورة مع اتحاد الامتثال فبطل ما قاله جملة وتفصيلاً.

(٧١) القول في الأمر المعلق بالشرط

[٢٨١] اعلم، وفقك الله أن الأمر إذا ورد مقتضياً تعلق المأمور به بشرط، فالذين صاروا إلى حمل مطلقه على التكرار يتفقون^(٣) على وجوب تكرار الامتثال عند تكرار الشرائط المنعوتة في الأمر ومن صار إلى حمل

(١) كلمة «و» زائدة، لا يقتضيهما السياق.

(٢) في الهامش أشار إلى كلمة ساقطة ولعلها «باطل» والكلام لا يستقيم بدون هذا الساقط.

(٣) انظر المحصول (ج ١/ق ٢/١٧٩)، والإحكام للآمدي (١٦١/٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٣١)، والمعتمد (١١٥/١).

[١/٣٣] المطلق من الأمر على اقتضاء الامتثال مرة واحدة / افترقوا في المقيد بالشرط فمن صائرين إلى أن الامتثال يتكرر بتكرر الشرط وإن كان مطلقه لا يقتضي التكرار^(١).

[٢٨٢] والذي يصح وهو ما ارتضاه القاضي رضي الله عنه أن الأمر المقيد بالشرط لا يتضمن تكرير الامتثال عند تكرير الشرط^(٢) وإنما الميز بين المطلق والمقيد بالشرط أن المطلق يقتضي الأمر من غير تخصص بصفة وشرط والمقيد بالشرط يقتضي الامتثال مرة واحدة على قضية الشرط وهو على الوقف فيما عدا المرة الواحدة. وكل ما نصبناه دليلاً في الأمر المطلق يدل في المقيد بالشرط وكذلك كل ما عول عليه الخصم في المسئلة المتقدمة يعود في هذه وتعود وجوه الانفصال عنها.

[٢٨٣] ومما ذكروه في هذه المسئلة أن قالوا الحكم يتعلق بالعلة والشرط ثم إذا علق بالعلة^(٣) تكرر بتكررها فكذلك إذا علق

(١) وهل التكرار في هذه الحالة مستفاد من جهة اللفظ أو من جهة القياس فيه قولان حكاهما الأسنوي في التمهيد (٢٨٥)، وإلى القول الثاني ذهب الرازي والبيضاوي.

انظر المحصول (ج ١/ق ١٧٩/٢)، والمنهاج مع شرحه الإبهاج (٥٤/٢).

(٢) وإليه ذهب الشيرازي والغزالي وابن برهان والأمدي وابن الحاجب. وهو الراجح بشرط أن لا يكون في اللفظ ما يدل على التكرار لغة مثل كلما جاءك زيد فاعطه درهما. انظر التبصرة (٤٧)، واللمع (١٤)، والمستصفي (٧/٢)، والوصول (١/١٤٦)، ومنتهى الوصول (٩٣)، ومذكرة أصول الفقه (١٩٥).

(٣) نقل بعض العلماء الاتفاق على أن الحكم إذا علق بعلة يتكرر بتكرارها والأمر ليس كذلك فإن عامة الحنفية خالفوا في ذلك، قال البزدوي: «قال بعض مشايخنا لا توجهه ولا تحتمله إلا أن يكون معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف.»

بالشرط^(١) وهذا الذي ذكروه اجترأ منهم بدعوى مجردة. فإننا نقول لهم: خلافنا يؤول إلى صيغة عربية، وقضية مفهومة، وقد أوضحنا في باب مفرد^(٢) منع إثبات اللغات بالمقاييس ومعظم كلامهم يتردد على القياس فلم قلت إن الصيغة المنبئة عن^(٣) التعليل تضاهيها^(٤) الصيغة المنبئة عن^(٥) الشرط

= وقال عامة مشايخنا لا توجيه ولا تحتمله بكل حال أصول اليزدوي (١٢٢/١). والسرخسي لما ذكر القول: إن الحكم يتكرر بتكرر الشرط والوصف إن كان الأمر معلقاً بالشرط أو الوصف، قال: «والصحيح عندي أن هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله».

أصول السرخسي (٢١/١).

وقال عبد العزيز البخاري: «والمذهب الصحيح عندنا أنه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقاً أو معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف، إلا أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه». كشف الأسرار (١٢٣/١)، وانظر نقل الاتفاق في التمهيد للأسنوي (٢٨٤)، وشرح الكوكب المنير (٤٦/٣).

(١) وأجاب القاضي أبو يعلى عن هذا الاستدلال بأن الشرط ليس كعلة، لأن العلة توجب الحكم، والشرط لا يوجهه. انظر العدة (٢٧٦/١)، وأجاب عنه الغزالي بأن العلة إن كانت عقلية فهي موجبة لذاتها، ولا يعقل وجود ذاتها دون المعلول، وإن كانت شرعية، فلسنا نسلم تكرار الحكم بمجرد إضافة الحكم إلى العلة ما لم تقترن به قرينة أخرى، وهو التعبد بالقياس، ومعنى التعبد بالقياس الأمر باتباع العلة، وكأن الشرع يقول: الحكم يثبت بها فاتبعوها. انظر المستصفي (٨/٢).

(٢) «في باب مفرد» غير موجود في الاقتباس الذي نقله ابن السبكي في الإبهاج (٥٦/٢). وراجع لهذا الباب الفقرة (١٢٤).

(٣) في الإبهاج «المبنية على» وهو تصحيف.

(٤) في الإبهاج «يضاهيها».

(٥) في الإبهاج «المبنية»، وهو تصحيف.

فاكتف^(١) بهذا القدر، وسنوضح المقصد في العلة والشرط والفرق بينهما في باب القياس^(٢) إن شاء الله عز وجل.

فصل (٧٢)

[٢٨٤] فإن قال قائلون: ما تعنون بالشرط الذي تطلقونه في أصول الشرع؟

قيل: الشرط كالأمر علق إيقاع الامتثال والكف به على وجه [يتعذر]^(٣) وقوعه على موجب الشرع دونه، ثم قد يكون من فعل الله تعالى وقد يكون من كسب العبد.

فأما الذي يكون من فعل الله عز وجل، فنحو القدرة، والصحة، وكمال العقل، وما ضاهاها من شرائط للعبادات الآتلة إلى أفعال الله جل اسمه. ومنها ما يكون من كسب المكلف كالطهارات والتوصل إلى أسباب الاستطاعات إلى ما يطول تتبعه.

[٢٨٥] فإن قال قائل: إذا جوزتم عقلاً ورود التكليف بالمحال نحو تقدير ورود الأمر بجمع الضدين أفتجوزون تعليق الامتثال على طرد تكليف ما لا يطاق بما يتضاد ويستحيل في المعقول؟، وذلك نحو أن يقول القائل: مهما تحرك زيد في حال سكونه، أو سكن في حال تحركه فانتصب قائماً إلى ما يضاهاه ذلك.

(١) في الإبهاج «فاكتفت بذلك، وسنفرق بين العلة والشرط في أبواب القياس.

(٢) من قوله: «ومما ذكره في هذه المسألة» إلى «القياس» اقتباس في الإبهاج بفرق يسير في العبارة الأخيرة كما بينت ذلك. انظر الإبهاج (٥٦/٢).

(٣) ورد في الأصل: «يتقدر»، والصواب ما أثبتته.

قيل: نحن وإن سوغنا تكليف المحال فلا يجوز ذلك^(١). واستقصاء الفصل بينهما يتعلق بالديانات، بيد أنا نبدي منه ما فيه غشاء فنقول: لو قدر الأمر متعلقاً بجمع الضدين كان المقصد منه تعجيز الأمور وتحقيق إمام العقاب به على ما سنوضحه في موضعه إن شاء الله عز وجل، ولم يتحقق في / ذلك^(٢) استحالة الشرط، وهذا يتبين لكل متأمل.

[٣٣/ب]

[٢٨٦] ومن أصحابنا القائلين بتكليف ما لا يطاق من جوز تعليق الأمور به بشرط مستحيل كما يجوز تعلق الأمر بنفس المستحيل.

[٢٨٧] وما ارتضاه القاضي رضي الله عنه ذلك الذي قدمناه أولاً، وهو الأصح، ووجه التحقيق فيه أن الأمر هو اقتضاء الطاعة على الجملة، فإن تعلق بممكن مقدور أنبأ عن اقتضائه، وإن تعلق بمحال فالصيغة تقتضي اقتضاه مع استحالته على المنهج الذي سنقرره إن شاء الله عز وجل.

[٢٨٨] فأما إذا كان الشرط الذي يتوقف عليه الأمر في تفرره مستحيلاً فيؤول الانتفاء وعدم التعذر إلى نفس الأمر، فإذا قال القائل لمخاطبه: إن تحرك زيد في حال سكونه فقم، فتقدير الخطاب أن ذلك لا يكون فلا تقم فيؤول الانتفاء إلى نفس الأمر ويسلبه سمة الاقتضاء^(٣) وهذا بين إن شاء الله عز وجل.

(١) وإليه ذهب ابن النجار وابن عقيل. انظر شرح الكوكب المنير (٤٥/٣).

(٢) الظاهر أن ههنا تقديماً وتأخيراً. والصواب هكذا «ولم يتحقق ذلك في استحالة الشرط».

(٣) قال ابن النجار: «وأمر معلق بمستحيل نحو: صل إن كان زيد متحركاً ساكناً، ليس أمراً، لأنه كقوله كن الآن متحركاً ساكناً». شرح الكوكب المنير (٤٥/٣).

(٧٣) فصل

[٢٨٩] اعلم أن أرباب الكلام يطلقون لفظ الشرط وأرباب الشرائع يطلقونه أيضاً وقد تتباين بهم المقاصد، فإن أرباب الكلام إذا أطلقوا الشرط عنوا به ما كان شرطاً لنفسه، حتى لا يتقدر ثبوته إلاً وهو شرط، كالحياة لما كانت شرطاً للأوصاف التي لا تثبت دونها، وآل ذلك إلى أنفسها وذواتها لم يتحقق ثبوت نفسها غير منعوت بكونها شرطاً، وكذلك وجود الجواهر لما كان شرطاً في ثبوت الأعراض وقيامها بها لم يتقدر ثبوته إلاً شرطاً في المشروط، وأما أرباب الشرائع إذا أطلقوا الشرط فلا يخصصونه في الإطلاق بما يكون شرطاً لنفسه بل يطلقونه على ما ثبت شرطاً شرعاً، وإن لم يكن شرطاً لنفسه، كالطهارة، والاستطاعة في المناسك وما ضاهاها من الشرائع المشروعة.

(٧٤) فصل

[٢٩٠] اعلم أن الفعل المستقبل المأمور به إذا كان معلقاً على شرط لزم أن يكون الشرط مترقياً في الاستقبال غير ماضٍ، وإيضاح ذلك بالمثال أن القائل إذا قال لمن يخاطبه: إذا قام زيد فاضربه، فقد أنبأ اللفظ عن ضرب في المآل معقود بشرط مرقوب في ثاني الحال، ولو قال في حال قيام زيد: إذا قام زيد فاضربه كان ذلك من متناقض الكلام في إرادة الشرط والإنباء عنه، اللهم إلاً أن يعني بقوله إذا قام زيد قد قام زيد إقامة لبعض الحروف مقام بعض، على بعد في المآخذ. ومقصودنا من هذا الفصل تبين أن من شرط الشرط في الفعل المستقبل تقدير استقباله^(١).

(١) وبه قال أبو الحسين البصري في المعتمد (١/١١٥).

(٧٥) القول في الأمر إذا تكرر

هل يقتضي تكرار المأمور به؟

[٢٩١] اعلم أن هذا الباب، لا يفيد على مذهب الصائرين إلى تضمن التكرار في مقتضى الأمر المفرد المجرد. فأما الذي قالوا: إن المطلق من الأمر المفرد لا يتضمن / تكرار الامتثال فلو تكرر الأمر فما حكمه على [١/٣٤] مذاهب هؤلاء؟.

التفصيل فيه أن يقال: إن لم يتقرر امتثال معقب للأمر الأول ثم تلاه الأمر ثانياً مما يخالف جنس المأمور به الأول فيتضمن ذلك اقتضاء مجرداً^(١) بيد أنا نستبشع في هذا القبيل إطلاق القول بتكرار الأمر، فإن لفظ تكرار الأمر إنما يطلق عند اتحاد الجنس المأمور به.

فأما إذا اختلف المأمور به فالأوامر متعاقبة أو مترادفة فأما أن ينعت بالتكرر ففيه بعد.

[٢٩٢] وأما إذا ورد الأمر ثانياً بمثل ما ورد به الأمر الأول فهل يتضمن ذلك اقتضاء مجرداً أم يقتضي تأكيداً أم يتوقف فيه، فما صار إليه الأكثرون أنه يحمل على اقتضاء مجرد حملاً على التكرار عند تكرر الأمر في مورده^(٢) وذهب أصحاب الوقف إلى أنه متردد بين اقتضاء التأكيد للأمر

(١) أي تأسيساً بالاتفاق، مثل صل، صم. انظر المعتمد (١/١٧٣)، والمحصول (ج ١/ق ٢/٢٥٣)، وشرح تنقيح الفصول (١٣١)، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع (١/٣٨٩)، وشرح الكوكب المنير (٣/٧٢)، وإرشاد الفحول (١٠٩)، والإحكام للآمدي (٢/١٨٤).

(٢) وذلك عند انتفاء قرينة التأكيد، وإليه ذهب الباقلاني والشيرازي وابن برهان، والآمدي والقاضي عبد الوهاب، والرازي، والقاضي عبد الجبار والمجد ابن تيمية، =

الأول، وبين تثبيت حكم على التجريد فيتوقف فيه^(١) على ما يتبين بالقرائن .
 [٢٩٣] وقد ردد القاضي رضي الله عنه جوابه في هذه المسئلة، وها نحن نؤمى إلى جوابيه ونستخير الله عز وجل في ارتضاء أصحابهما إن شاء الله عز وجل . فالذي صدر به الباب أن قال: إن اقترن بمورد الأمر ثانياً ما ينفي حمله على التكرار فلا نحمله عليه . والموانع من حمله على التكرار تنحصر في أربعة أقسام^(٢):

أحدها: أن يكون التكرار ممتنعاً عقلاً وذلك نحو الأمر بالقتل إذا سبق ثم ورد ثانياً فنعلم أن القتل لا يثنى فلا يتعدد، والثاني: أن يمتنع التكرار شرعاً وذلك نحو الأمر بالعتق في عبد معين مع العلم بأنه لا يتكرر إلى غير ذلك من أمثله في الشرع، والثالث: أن يكون الأمر متضمناً استيعاب جنس المأمور به^(٣) فيعلم أن الأمر الثاني لا يقتضي

= وابن عقيل، وأكثر الشافعية، والحنفية، وهو المختار عند القاضي أبي يعلى في كتابه «الروايتين». انظر التبصرة (٥٠)، والوصول (١٦١/١)، والإحكام للآمدي (١٨٤/٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٣١)، والمحصول (ج ١/١ ق ٢/٢٥٥)، والمعتمد (١٧٤/١)، والمسودة (٢٣)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٧٣).

(١) وهو المختار عن أبي الحسين البصري، وعزاه ابن عقيل إلى أبي الحسن الأشعري، وإليه مال إمام الحرمين في هذا الكتاب. انظر الفقرة (٣٠١ - ٣٠٢)، وانظر المعتمد (١٧٥/١)، والمسودة (٢٣)، والإحكام للآمدي (١٨٥/٢)، والمحصول (ج ١/١ ق ٢/٢٥٥).

وذهب القاضي أبو يعلى في العدة إلى أنه يفيد التأكيد، وهو المختار عند أبي الخطاب وأبي محمد المقدسي والصيرفي.

انظر العدة (٢٨٠/١)، والمسودة (٢٣)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٧٣).

(٢) وهو قول القاضي عبد الوهاب. انظر شرح تنقيح الفصول (١٣٢).

(٣) وذلك نحو قوله «اجلدوا الزناة». انظر شرح تنقيح الفصول (١٣٢).

تحديداً^(١) فإن الأول استغرق جملة ما قدر في الجنس المسمى، والرابع: قرينة حال تقترن بتكرر الأوامر تنبىء عن التأكيد، وذلك نحو قول السيد لعبده وقد أجهده العطش: «اسقني»، فليس يقصد بذلك إلا تحريضه على الابتدار إلى السقي. ويلحق بهذا^(٢) القبيل عهد سبق بين الأمر والمأمور وذلك بأن يقول: «إذا كررت عليك الأمر في الفعل فاعلم أنني أريد بتكرار الأمر الامتثال مرة واحدة». فهذه قرائن التأكيد^(٣) وما يذكر من الفنون المتنوعة يداني ما قدمناه، ولا يخرج منه.

[٢٩٤] وقال القاضي في أحد جوابيه: إن اقترنت الأوامر المتكررة بقرينة من القرائن التي ذكرناها في اقتضاء التأكيد فهي محمولة عليه، وإن تعرت عنها حمل كل أمر على اقتضاء امتثال مجرد فيتعدد الامتثال بتعدد الأوامر المطلقة، وأوماً في تضاعيف كلامه إلى ما هو الأصح عندنا على الأصل الذي مهدناه في الوقف، وذلك أن لا تحمل الأوامر المتكررة على اقتضاء مجرد الامتثال بل يتوقف فيها ويثبت الامتثال مرة واحدة / ويتوقف [٣٤/ب] فيما عداها، فيجوز التكرار في الامتثال ويجوز قصد التأكيد.

[٢٩٥] فإن قال قائل: فهلا فرقتم بين أن تتصل الأوامر وتتعاقب من غير تخلل زمن ممتد بين كل أمرين وبين أن يتخلل بينهما أزمان ممتدة؟.

(١) كذا في الأصل ولعله «تجديداً» أي لا يقتضي تجديد الامتثال، ويدل عليه قوله في الفقرة (٢٩٥)، «فيجوز قطع القول عند تخلل الأزمان بتجديد الامتثال».

(٢) في الأصل: «بهاذا».

(٣) ومنها تعريف ثاني الأمرين دون الأول، نحو: صل ركعتين، صل الركعتين. انظر قرائن التأكيد في المحصول (ج ١/ ق ٢/ ٢٥٤)، وشرح الكوكب المنير (٣/ ٧٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٣٢)، وإرشاد الفحول (١٠٩)، والإحكام للآمدي (٢/ ١٨٤).

قيل: إن كان الكلام في الأوامر البادرة منا فما ذكرتموه محتمل فيجوز قطع القول عند تخلل الأزمان بتجديد الامتثال ويجوز المصير إلى الوقف كما قدمناه.

[٢٩٦] فإن قال القائل: ألسنا في ألفاظ الطلاق نفصل بين الألفاظ المتعاقبة وبين الألفاظ التي تتخللها مدة؟.

قلنا: لا معتبر بأحاد الألفاظ في الشرائع لما قدمناه غير مرة، فهذا فيما يبدو منا من الأوامر.

[٢٩٧] فأما ما يتصل بنا من أوامر الله تعالى فلا فرق بين متعاقبها في الاتصال بنا وبين أن يتخلل في الاتصال بنا زمن، فإن جملة ما يتصل بنا كلام واحد لا يتصف بالتبعيض^(١) ولذلك ساغ تأخر الاتصال في المخصص عن

(١) هذا قول الكلاية والأشعرية، فإنهم ذهبوا إلى أن كلام الله معنى واحد قائم بذات الله، هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبر عنه بالعبرانية كان تورا، فاختلفت العبارات لا الكلام.

وهذا قول فاسد، فإنه يلزم على هذا القول أن يكون معنى قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ هو معنى قوله: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ ومعنى آية الكرسي آية الدين.

قال شارح العقيدة الطحاوية: «وكلما تأمل الإنسان هذا القول تبين له فساده، وعلم أنه مخالف لكلام السلف. والحق أن التوراة والإنجيل والزيور والقرآن من كلام الله حقيقة، وكلام الله تعالى لا يتناهى، فإنه لم يزل يتكلم بما شاء، إذا شاء، كيف شاء، ولا يزال كذلك واستدل بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نَفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِبِئْسَلِهِ مِدَادًا﴾ [الكهف ١٠٩].

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَةٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَذَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان ٢٧].

انظر شرح العقيدة الطحاوية (١٩٢)، وانظر لمزيد من التفصيل مجموع فتاوى ابن =

اللفظ الذي يقتضي عموماً، إن قلنا بالعموم، وإن كنا لا نجوز تأخير الاستثناء في كلامنا عن المستثنى.

[٢٩٨] وقد استدل القاضي فيما ذكرناه عنه أولاً بأن قال: كل أمر من الأوامر المتصلة بنا لو قدر مجرداً اقتضى امثالاً، فتقدم الأوامر عليه وتأخرها عنه لا يوجب تغييره عن مقتضاه إذا ارتفعت القرائن التي نوعناها.

[٢٩٩] والجملة في ذلك أن يقدر في كل أمر مقتضاه ولا ينظر إلى ما سواه فيحصل من مضمونها امثالات متعددة وطاعات متجددة.

[٣٠٠] ثم وجه على نفسه سؤالاً، وانفصل عنه، وقال: أستم قلمم بالوقف في الصيغة المطلقة وهي قول القائل: «افعل»، وصرتم في تثبيت ذلك إلى انقسام الموارد وهذا المعنى متحقق في الأوامر المتكررة فإن مواردنا في التأكيد والتكرار تنقسم، ولئن ساغ أن يقال: إنما يحمل على التأكيد لقرينة، ساغ أن يقال إنما يحمل على التكرار لقرينة، فالذي دل عندكم على الوقف في كل ما تتوقفون فيه يدل عليه في التكرار والتأكيد، ثم تفصي عن ذلك وقال: الصيغة التي ذكرتموها في نفسها محتملة فتوقف في معناه. وهذه المسئلة مفروضة فيه^(١) إذا كان كل أمر من الأوامر وصيغة من الصيغ مستقلاً بنفسه في إثارة ندب أو إيجاب فلا احتمال في كل أمر، والأوامر السابقة له والمتأخرة عنه لا توجب تغير مقتضاه، فانفصلا من هذا الوجه، فهذا نهاية كلامه وقصاراه.

= تيمية (٣٥/١٢ - ٣٦، ٤٩ - ٥٠، ١٢٢، ١٥٠، ١٧٨، ١٩٤، ١٩٧، ٢٦٦، ٢٧١، ٥٢٦، ٥٢٨، ٥٨٩).

(١) ورد في الأصل: «فيه» والأنسب فيما.

[٣٠١] وهذا مما فيه نظر، وذلك أننا نقول: ما علينا إلا أن نحمل كل أمر على الاقتضاء لنكون قد وفرنا على كل أمر مقتضاه ولكن إذا ورد الأمر الثاني فيجوز تقدير تعلقه بالمأمور الأول ويجوز تقدير تعلقه بمأمور مثله [٣٥] ولا يستبعد تعلق أمرين بمأمور واحد فثبت بما ذكرناه أن / الأمر الثاني يقتضي امتثالاً ويبقى اللبس المفضي إلى الوقف في أنه هل اقتضى الامتثال الأول أو اقتضى مثلاً له سواه، وإلاً وضح الوقف إذا فافهمه.

[٣٠٢] وإن قيل: إذا ثبت كون المأمور الأول مأموراً ثم حملنا الأمر الثاني على ما حملنا عليه الأول فكأننا نلغيه.

قلنا: حاشى أن نقول ذلك، فإن الإلغاء هو أن يقدر الأمر غير متعلق بمأمور مع استقلاله وقد قدرنا له مأموراً فمن أين أنه غير الأول؟

فإن قيل: لو حمل ما حمل عليه الأول لم يتضمن إثارة فائدة إذ الامتثال قد تقرر بالأول فمن هذا الوجه يلزم إلغاء الثاني^(١).

والجواب عن ذلك من وجهين: أحدهما: لو صح ذلك لزم استحالة ورود الأمر على التكرار فيما يستحيل تكرره كالقتل ونحوه لما صرتم إليه من ادعاء الإلغاء. فإن قالوا يفيد الأمر الثاني فيما صورتموه التأكيد.

قيل لهم: فاکتفوا بمثل ذلك في المتنازع فيه وهو الجواب الثاني، فهذه جملة مقنعة في اختيار الوقف^(٢) إن شاء الله تعالى.

(١) انظر الوصول (١/١٦٢).

(٢) ويجاب بأن الوقف لا يصار إليه إلا إذا تساوت الأدلة، ولم يترجح أحد الجانبين، وهنا جانب التكرار راجح من جانب التأكيد، لأن حمله على التكرار فيه فائدة =

(٧٦) القول في الأمر

هل يقتضي الفور أم لا يقتضي

[٣٠٣] اعلم، وفقك الله أن من قال: إن الأمر يقتضي التكرار واستغراق الأوقات فلا يفيد فرض الخلاف معه في الفور والتراخي فإن من حكم استغراق الأوقات اندراج الوقت المتعقب للأمر تحت قضيته في الإيجاب والندب.

[٣٠٤] فأما من زعم أن مطلق الأمر يقتضي الامتثال مرة واحدة فقد اختلفوا في الفور والتراخي فذهبت طائفة من العلماء إلى أن الأمر يقتضي الامتثال على الاتصال والفور والمبادرة بلا فسحة، ولا تأخير، إن لم يصد عن الامتثال مانع^(١)،

= التأسيس، والتأسيس أولى من التأكيد بالاتفاق. فلا يصار إلى التأكيد إلا عند القرينة. قال الأمدي: «التأسيس أصل، والتأكيد فرع، وحمل اللفظ على الفائدة الأصلية أولى». الأحكام (١٨٥/٢).

(١) وهو قول الحنابلة والظاهرية، وبعض الحنفية ومنهم الكرخي وأتباعه، وبعض الشافعية ومنهم أبو بكر الدقاق، وأبو بكر الصيرفي والقاضي أبو الطيب الطبري، وأبو حامد، وبعض المالكية. انظر العدة (٢٨١/١)، والتبصرة (٥٢)، وأصول السرخسي (٢٦/١)، والبرهان (٢٣١/١)، والأحكام لابن حزم (٤٥/٣)، والمعتمد (١٢٠/١)، والمنخول (١١١)، والمحصول (ج/١ ق/٢/١٨٩)، والمستصفي (٩/٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٢٨)، ومختصر ابن الحاجب (٨٣/٢)، ومنتهى الوصول (٩٤)، والوصول (١٤٨/١)، ونهاية السؤل (٤٧/٢)، والإبهاج (٥٨/٢)، وجمع الجوامع (٣٨١/١)، والمسودة (٣٤)، والتمهيد للأسنوي (٢٨٧)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٨٩)، وروضة الناظر (١٦٨)، وتيسير التحرير (٣٥٦/١)، وإرشاد الفحول (٩٩)، ومفتاح الوصول (٢٥).

وإليه مال معظم^(١) أصحاب أبي حنيفة^(٢) رحمه الله. وذهب الأكثرون إلى

(١) نقل هذا القول عن معظم أصحاب أبي حنيفة فيه تساهل، وتبعه في هذا النقل الرازي والبيضاوي وابن الحاجب وابن النجار وغيرهم. انظر المحصول (ج١/ق٢/١٨٩)، والمنهاج (٥٨/٢)، مع الإبهاج، ومنتهى الوصول (٩٤)، وشرح الكوكب (٤٨/٣)، والصواب أن هذا قول بعض الحنفية، أما أكثرهم فقد ذهبوا إلى أنه لمطلق الطلب، ولا يقتضي الفور.

قال السرخسي: «والذي يصح عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخي فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر، ثم قال: «وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول: مطلق الأمر يوجب الأداء على الفور». أصول السرخسي (٢٦/١).

وقال الخبازي: «ثم الأمر المطلق عن الوقت لا يوجب الأداء على الفور في الصحيح من مذهب أصحابنا، خلافاً للشافعي وأبي الحسن الكرخي». المغني للخبازي (٤٠).

وقال عبد العزيز البخاري: «اختلف العلماء في الأمر المطلق أنه على الفور أم على التراخي فذهب أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إنَّه على التراخي. وذهب بعض أصحابنا منهم الشيخ أبو الحسن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي منهم أبو بكر الصيرفي وأبو حامد إلى أنه على الفور».

ثم قال: «ومعنى قولنا على الفور أنه يجب تعجيل الفعل في أول وقت الإمكان. ومعنى قولنا على التراخي أنه يجوز تأخيره عنه، وليس معناه أنه يجب تأخيره عنه حتى لو أتى به فيه لا يعتد به، لأن هذا ليس مذهباً لأحد». كشف الأسرار (٢٥٤/١).

وانظر أيضاً لمعرفة رأي الحنفية تيسير التحرير (٣٥٦/١) ونور الأنوار (٥٢)، وفواتح الرحموت (٣٨٧/١).

(٢) أبو حنيفة هو النعمان بن ثابت التيمي الكوفي صاحب المذهب قال الخطيب إمام أصحاب الرأي وفقه أهل العراق. وقال الذهبي: فقيه العصر وعالم الوقت. أخذ =

أن الأمر لا يقتضي الامتثال فوراً^(١) ولكن يقتضي فعل المأمور به في أي وقت يقدر إما معجلاً وإما مؤخراً.

[٣٠٥] ونرى المحققين من الأصوليين يتسامحون في عبارة لا نرتضيها وهي أن نفاة الفور يعبرون عن أصلهم فيقول^(٢): الأمر يقتضي التراخي^(٣) وكثيراً ما يطلقه القاضي رضي الله عنه في مصنفاته ووجه الدخيل^(٤) فيها أن ظاهر قول القائل: الأمر على التراخي، ينبىء عن اقتضاء الأمر تأخيراً في الامتثال وهذا ما لم يصر^(٥) إليه صائرٌ والأحسن في العبارة أن نقول: الأمر يقتضي الامتثال من غير تخصص بوقت.

[٣٠٦] وذهبت طائفة من الواقفة إلى التوقف في هذا الباب في الفور

= الفقه عن حماد بن أبي سليمان، وتفقه عليه جماعة. توفي سنة ١٥٠هـ. انظر ترجمته في تاريخ بغداد (٣٢٣/١٣)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/٢١٦)، ومناقب أبي حنيفة للمكي، ومناقب أبي حنيفة لابن البراز، ومناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه للذهبي.

(١) وهو مذهب أكثر الحنفية والشافعية وبعض المالكية. قال في البرهان: «وهذا ينسب إلى الشافعي رحمه الله وأصحابه وهو الأليق بتفريعاته في الفقه، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول» البرهان (١/٢٣٢)، وانظر أصول السرخسي (١/٢٦)، وكشف الأسرار (١/٢٥٤)، وتيسير التحرير (١/٣٥٦)، واللمع (١٥)، والمحصل (ج١/ق٢/١٨٩)، والإبهاج (٢/٥٨)، ومنتهى الوصول (٩٤).

(٢) هكذا في الأصل والسياق يقتضي «فيقولون».

(٣) وبه عبر البزدوي، والسرخسي، انظر أصول البزدوي (١/٢٥٤)، وأصول السرخسي (١/١٢٦)، وهذا التعبير موجود في غالب الكتب الأصولية.

(٤) انظر البرهان (١/٢٣٣)، والإبهاج (٢/٥٩)، والبحر المحيط (٢٤٢/ب).

(٥) في الأصل: «يصير».

والتراخي^(١).

[٣٠٧] والقاضي رضي الله عنه^(٢) قطع القول بإبطال المصير إلى الوقفة^(٣) في هذا الباب، وأوضحه بما سنذكره إن شاء الله تعالى وهو الأصح^(٤) إذ المصير إلى الوقف في هذا الباب يعود إلى خرق الإجماع أو يلزم ضرباً من التناقض^(٥).

[٣٠٨] [ب/٣٥] ثم افرقت الواقفية فمنهم / من صار إلى أنا نعلم أنه لو امتثل الأمور الأمر في أول زمان يعقبه فيكون ممثلاً وإنما الوقف في جواز التأخير فيه^(٦) وذهبت الغلاة من الواقفية إلى أنا لا نقطع القول بكونه ممثلاً لو قدر مقدماً على الفعل الأمور به في أول الزمان^(٧) فهذه جملة من المذاهب.

(١) أي بدعوى الاشتراك بينهما، أو لأنه لا يدري لأيهما وضع. انظر الإبهاج (٥٩/٢).

(٢) في الإبهاج «رحمه الله».

(٣) في الإبهاج «الوقف».

(٤) وفي البرهان اختار قول المقتصدين من الواقفية، ونسب إلى القاضي أنه ذهب إلى ما اشتهر عن الشافعي من حمل الصيغة على إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدم أو مؤخر وقال: «وهذا بديع من قياس مذهبه مع استمساكه بالوقف، وتجهيله من لا يراه». البرهان (٢٣٢/١).

(٥) من قوله: «والقاضي» إلى قوله: «التناقض» نقله ابن السبكي في الإبهاج بتصرف يسير. انظر الإبهاج (٥٨/٢).

(٦) وهذا الذي اختاره في البرهان حيث قال: «وذهب المقتصدون من الواقفية إلى أن من بادر في أول الوقت كان ممثلاً قطعاً، فإن آخر وأوقع الفعل المقتضى في آخر الوقت فلا يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب وهذا هو المختار عندنا». البرهان (٢٣٢/١).

(٧) قال في البرهان (٢٣٢/١): «وهذا سرف عظيم في حكم الوقف».

[٣٠٩] والذي يصح منها إبطال الفور والوقف وها نحن نرد على

الفتيين إن شاء الله تعالى .

[٣١٠] فأما الدليل على بطلان القول بالوقف فهو أن نقول: معاشر

الواقفية! هل تعلمون أن المأمور لو امتثل الأمر في أول الزمان تبرأ ذمته أم لا تعلمون ذلك؟ فإن قلتم: نعلم ذلك، فقد نقضتم أصل الوقف فإن الذي تعولون عليه في المصير إلى الوقف تجويز إضافة الأمر إلى كل وقت فإذا عيتم الوقت الأول للخروج من قضية الأمر مع تجويز إضافة الأمر إلى كل وقت من الأوقات المستقبلية فقد صرحتم بإبطال الوقف، وإن أنتم قلتم أنا لا نعلم ذلك فيلزمكم منه ما لا قبل لكم به، وذلك أن الأمة اجتمعت على أن الأمر إذا ورد من صاحب الشرع مقتضياً للإيجاب إما بإطلاقه على مذهب قوم أو مع قرائنه على مذهب آخرين فمن ابتدر إلى الامتثال متسارعاً مع اعتقاد عدم التكرار فيعد ممثلاً للأمر، والجاحد لذلك ينسب إلى خرق الإجماع .

[٣١١] والذي يوضح ذلك في إطلاق العرف أن من أطلق أمراً فابتدر

المخاطب به إلى الامتثال فإنه يعد ممثلاً في أصل اللغة^(١) ووضعها واستعمالها وعرفها . ومنكر ذلك كمنكر ما اتفق عليه أرباب اللغات .

[٣١٢] ومما يوضح ذلك أن نقول: لو سبق الحظر في شيء ثم ثبت

إيجابه من غير تعرض للأوقات فإذا توقفت في الوقت الأول لزمكم أن تقولوا: لا يجوز الإقدام على الامتثال استصحاباً للحظر السابق ثم إذا أفصحتم بذلك في الوقت الأول لزمكم مثله في سائر الأوقات المستقبلية ومثال ذلك استدامة الحظر في جملة الأوقات، فإن قالوا: إذا كان الأمر على ما صورتموه فيتقيد بالوقت المعين معجلاً أو مؤخراً .

(١) وبه استدل الغزالي في المستصفى (٩/٢) .

قيل لهم: أفتجوزون [التقييد]^(١) على ما ذكرتموه وتجاوزون نفي [التقييد]^(٢) أو توجبون [التقييد]^(٣) ولا توجبون انتفاءه في الأمر الذي فرض الكلام عليكم فيه؟ فإن زعمتم أن تقيده لا يجب، فبما ألزمتكم أو لا لازماً^(٤) لكم، ولا تجدون عنه محيصاً، وإن قلتم أن تقيده واجباً^(٥) فهذا باطل من وجهين، أحدهما أن مصيركم إلى الوقف قادكم إلى القول بنفي الوقف في الصورة التي ذكرناها فإن التقييد لو قدر واستقل الخطاب فينتفي مع ذلك القول بالوقف. وأيضاً فإن الأمر إن قيد بالامتنال / فيه بوقت متراخ^[٣٦] فلا تخلو^(٦) إما أن توجبوا تقييد الأمر بالوقف الذي سيأتي في أول مورد الأمر، أو لا توجبون التقييد إلا مع الوقت المعين للامتنال، وإن أنتم زعمتم أنه يجب اقتران الأمر في مورده بالتقييد ووقت الامتنال متراخ فهذا مصير إلى

(١) في الأصل: «التقليد».

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) هكذا في الأصل ويبدو أن الصواب «لازم».

(٥) هكذا في الأصل، وهو جائز عند بعض الكوفيين، فإنهم يجوزون نصب معمولي إن وأخواتها، انظر شرح الكافية الشافية لابن مالك (١/٥١٦).

(٦) هكذا في الأصل بحذف النون وهي لغة صحيحة كما ورد في قول عمر الذي رواه مسلم: «يا رسول الله كيف يسمعون وأنى يجيبوا قد جيفوا» قال النووي في شرحه: «هكذا هو في عامة النسخ المعتمدة كيف يسمعون وأنى يجيبوا، من غير نون وهي لغة صحيحة وإن كانت قليلة الاستعمال» بشرح النووي على صحيح مسلم (٢٠٧/١٧).

وحكى ابن عصفور جواز حذف النون من الأفعال الخمسة من غير ناصب ولا جازم تشبيهاً لها بالضمه انظر قوله مع الأمثلة في خزنة الأدب (٣/٥٢٥ - ٥٢٦).

وجوب البيان قبل الحاجة وأصل الوقف مع هذا الأصل يتباعد [أي] (١) تباعد على ما سنذكر (٢) في باب البيان وتفصيل المذاهب إن شاء الله عز وجل . وإن زعمتم أن التقييد يقارن الوقت المعين للامتنال .

فقبل ورود التقييد يتعين الكف لما قدمناه من تصوير تقدم الحظر ثم إذا تعين الكف فهذا إبطال للوقف ومصير إلى حكم معين وهذا واضح لا خفاء به .

[٣١٣] ومن أوضح ما يتمسك به في إبطال القول بالوقف وهو صدر أدلتنا في إبطال القول بالفور وذلك أننا نقول: إذا ورد الأمر مطلقاً ولم يتضمن تسريح لفظه ولا تضمنه من حيث مقتضى اللفظ التعرض للأوقات وإنما أنبأ عن امتثال الفعل .

ومعلوم أن الأوقات يراد بها قبيل من أفعال الله عز وجل على ما خاض فيه المحققون في علم الديانات، فإذا ثبت أنها من أفعال الله تعالى وثبت أن الأمر لا ينبىء عنها صريحاً ولا ضمناً على ما سنوضحه (٣) في الرد على القائلين بالفور بعد تمهيد ذلك: [توقف] (٤) مقارنة الفعل وقتاً من الأوقات [كتوقف] (٥) مقارنة الفعل سائر أفعال الله تعالى . فلو ساغ التوقف في الأوقات ساغ التوقف في سائر الأفعال حتى يقال: إذا ورد الأمر بفعل

(١) وقع في الأصل: «أن» والصواب ما أثبتته .

(٢) انظر الفقرة (٨٦٢) .

(٣) انظر الفقرة (٣١٦) .

(٤) في الأصل توقت أو بوقت لأن الحرف الأول مهمل من النقط والصحيح ما أثبت لقوله بعد قليل: «فلو ساغ التوقف في الأوقات ساغ التوقف في سائر الأفعال» .

(٥) في الأصل كترقب والصحيح ما أثبت أيضاً لما تقدم في الهامش السابق .

فيتوقف المرء في الامثال حتى يرد البيان^(١) بيان السماء في وقت الامثال متغيمة^(٢) أو مصحية^(٣) والنجوم آفلة^(٤) أم طالعة والأراضي مجدبة^(٥) أو مخصبة^(٦) إلى غير ذلك من تبدل الصفات المعنوية على سائر الجواهر من أفعال الله عز وجل فإن ركبوا التوقف في ذلك باهتوا وقطع الكلام عنهم وإن لم يتوقفوا لم يجدوا عنها محيصاً.

[٣١٤] وقد طرد بعض الأصوليين عليهم ما ذكرناه في معرض يبقى معه ضرب من اللبس وهو أنه قال في تحقيق المقصود بالمثل: ولو قدرنا ورود الأمر بالمكث حتى يقال امكث صائماً أو مفطراً قائماً أم قاعداً إلى غير ذلك من صفاته^(٧) وهذا لعمرى سديد، ولكن لا يلزم من ركوبه ما يلزم من

(١) الظاهر أن هنا سقطاً لأن ما بعده غير مرتبط بما قبله.

وقال السجستاني: والعامّة تظن أن الصحو لا يكون إلاّ ذهاب الغيم وليس كذلك، وإنما الصحو تفرق الغيم مع ذهاب البرد. انظر المصباح المنير (١/٣٣٤).

(٢) يقال: غيمت السماء وتغيّمت فهي متغيمة، إذا أطبق بها السحاب، انظر المصباح المنير (٢/٤٦٠).

(٣) يقال: أصحت السماء فهي مصحية أي انكشف غيمها، وقال الكسائي: لا يقال أصحت فهي مصحية، وإنما يقال: أصحت فهي صحو.

(٤) أقل الشيء أفلا وأفولا، يقال: أقل فلان عن البلد، إذا غاب عنها. انظر المصباح المنير (١/١٧).

(٥) في الأصل: «مجدبة» والصواب ما أثبتناه، يقال أجذبت الأرض فهي مجدبة أي يابسة انقطع عنها المطر. انظر المصباح المنير (١/٩٢).

(٦) أخضبت الأرض فهي مخصبة. يقال: أخضب الله الموضع إذا أنبت به العشب والكلا. انظر المصباح المنير (١/١٧٠).

(٧) وبه احتج القاضي أبو يعلى على فساد قول الواقفية، وعبرة إمام الحرمين غير =

ركوب ما قدمناه في أفعال الله تعالى الخارجة عن مقدراتنا^(١)، والأوقات منها، فاجتزى بما قدمناه فإنه يحسم الباب.

[٣١٥] ثم اعتضد بعض الأصوليين بقصة بني إسرائيل في البقرة التي أمروا بذبحها^(٢) وادعو على الواقفية أنهم لو اجتزوا بما ينطلق عليه اسم البقرة أولاً لكانوا / ممثلين ولكن ربما تمنع الواقفية ذلك فالأحسن أن يقال لهم: [ب/٣٦] فما لهم لم يستفصلوا عن كيفية الذبح وعن قد البقرة وحدها وسائر نعوتها، فإن ما ذكره أقل ما تركوه من صفاتها، فبطل المصير إلى الوقف، وبقي الكلام بين الصائرين إلى الفور، والمبطلين المصير إلى الفور.

[٣١٦] والدليل على بطلان القول بالفور أن نقول: إذا ورد الأمر مقتضياً للفعل فليس ينبىء عن الوقت وذلك أن إنباء اللفظ عن الشيء ينقسم إلى صريح وضمن ولا استرابة في تعري اللفظ المطلق عن ذكر الأوقات صريحاً فإذا بطل ذلك لم يبق للخصوم إلا ادعاء الضمن فيقال: إنما يجعل اللفظ متضمناً لشيء إذا أنبأ صريحه عما لا يتم المصرح به إلا به، والأمر المطلق ليس ينبىء عن تعيين وقت لا يتم المأمور به إلا

= واضحة، وللتوضيح انقل نص ما قاله القاضي أبو يعلى، فإنه يعد ما ذكر أنه لا يجوز الوقف لاعتبار المكان واعتبار الحال، والمعاني التي لا ذكر لها في الأمر، قال: «وكذلك إذا قال امكثوا في المسجد يوماً، لزمهم المكث فيه ولم يجز التوقف عنه، بأن يقولوا أمكث صائمين أو مفطرين، مصلين أو غير مصلين، قائمين أو قاعدين. مستقبليين أو مستدبرين. وما أشبه ذلك». العدة (١/٢٩١).

(١) في الأصل: «مقدراتنا» والصواب ما أثبتناه.

(٢) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾.

وبه احتج القاضي أبو يعلى على الواقفية انظر العدة (١/٢٨٩).

به^(١) فإذا بطل الوجهان ثبت أن الأمر ليس ينبيء عن وقت معين وجملة الأوقات متساوية في مضمونه وقد بطل المصير إلى الوقت فلا يبقى إلا المصير إلى الامتثال في وقت كان معجلاً أو مؤخراً والذي يوضح ذلك أن الرجل لو قال لمخاطبه اضرب شخصاً واسم الشخص لا يتعين في حق واحد فأى شخص ضرب كان ممثلاً، وكذلك إذا قال اضرب أو أوجبت عليك ضرباً ولم يتعرض للمضروب تصريحاً ولا ضمناً فأى مضروب ضرب كان ممثلاً^(٢) لأن اللفظ عار عن التخصيص والتعيين وكل من يتصف^(٣) بكونه مضروباً يتساوى في حكم الأمر فاستحال تعيين واحد من مقتضى الأمر فكذلك الأوقات في امتثال الأمر المطلق.

[٣١٧] واعلم، وفقك الله أن هذه الدلالة لا معترض عليها بيد أنها لا تصفو لك إلا بعد أن تتقصى شبه الصائرين إلى الفور، وتتقصى عنها، فإنهم ربما يعترضون بشيء من شبههم على هذه الدلالة.

[٣١٨] ومما يستدل به أيضاً في إبطال القول بالفور أن نقول: قضية اللغات لا تثبت إلا نقلاً، والمصير إلى الفور مما لم ينقل عن أهل اللغات نصاً، ولم يدل عليه شيء من كلامهم إلا ويقابله ما ينافيه وهذا يقرب مما قدمناه^(٤) في مسألة الوقف في الصيغة المطلقة، فإذا تعذر الفور لم يبق إلا الامتثال المجرد.

(١) انظر الاستدلال بهذا في المعتمد (١/١٢٠).

(٢) انظر التبصرة (٥٤)، والميزان للسمرقندي (١/٣٤).

(٣) أي يمكن اتصافه بذلك، وإلا فبعد وقوع الضرب لا يكون الأشخاص متساوين في حكم إيقاع الضرب عليهم.

(٤) انظر الفقرة (٢١٤).

[٣١٩] فإن قيل: فكما لم ينقل عنهم الفور فكذا لم ينقل عنهم

التراخي.

فقيل لهم: ونحن لا نحمل الأمر على التراخي على التعيين بيد أنا

نقول: المفهوم من اللفظ الامتثال المجرد في أي وقت كان، وهذا واضح

لا ريب فيه.

[٣٢٠] ومما يستدل به أن نقول إذا بدر الأمر المطلق حسن من

المأمور الاستفصال في التأخير والاستعجال وهذا من / أوضح البراهين على [٣٧/١]

بطلان تعين الفور في مقتضى اللفظ وقد أوضحنا^(١) هذه الدلالة في غير

مسئلة.

[٣٢١] ومن أقوى ما يستدل به ما أومأنا^(٢) إليه في الرد على الواقفية،

ونحن نزيده إيضاحاً في إبطال الفور، فنقول: ليس المعنى بوقوع الفعل في

الوقت إلاً كون الوقت ظرفاً للفعل فإن الأوقات من أفعال الله عز وجل وهي

تؤول في محصول القول إلى حركات الفلك فلا تعلق لها بالأفعال^(٣) فلا

تعلق للأفعال بها، فكما لا يتضمن مطلق الأمر لتعريه عن التعرض لسائر

أفعال الله تصريحاً وضمناً أن يكون الفعل مقارناً لشيء منها تعييناً، فكذلك

ينبغي أن لا تقتضي مقارنته بشيء من الأوقات تعييناً^(٤).

[٣٢٢] وتمسك بعض أصحابنا بما قدمناه^(٥) في مسئلة التكرار عن البر

(١) انظر الفقرة (٢٦٩، ٢٧٦).

(٢) انظر الفقرة (٣١٣).

(٣) انظر البرهان (١/٢٤٢)، والمنخول (١١٢).

(٤) في الأصل: «تعييناً» والصواب ما أثبتناه.

(٥) انظر الفقرة (٢٧٠).

والحنت^(١) فقالوا: إذا قال القائل: والله لأصليّن لم يتخصّص بره بالوقت المتعقب ليمينه فكذلك الامتثال. واعتضدوا أيضاً بالألفاظ المنبئة عن الأفعال في الاستقبال^(٢) نحو قولك، سيقوم زيد أو يقوم زيد، فإن هذا لا ينبىء عن وقت معين والأولى الاحتراز بما قدمناه^(٣) فإن المصير إلى مثل ذلك يلزم تثبيت اللغات بالقياس^(٤).

[٣٢٣] شبه القائلين بالفور: من عمدهم في إثبات الفور أن قالوا: إذا ورد الأمر مطلقاً وجوزتم تأخير الامتثال ولم توجبوا المسارعة والابتدار إلى الامتثال في أول وقت الإمكان، وزعمتم أن الأوقات متساوية فإذا اخترم المكلف لم يخل إما أن تقولوا: لا يعصى بالترك مع سبق الإمكان منه، وإما أن تقولوا يعصى بالترك، فإن قلتم إنه لا يعصى بالترك فقد صرحتم بنفي الوجوب والحقتم الواجب في هذه الصورة بالنفل، فإن زعمتم أنه يعصى فلا تخلون إما أن تقولوا يعصى بالتأخير عن أول وقت الإمكان [أو لا]^(٥) فإن

(١) انظر التبصرة (٥٣)، والبرهان (٢٤٥/١).

(٢) انظر المحصول (ج/١/ق/٢/١٩١)، وإرشاد الفحول (١٠٠).

(٣) انظر الفقرة (٣١٦)، وما بعدها.

(٤) وقال في البرهان: «هذا المسلك مدخول، فإنه قياس لفظ على لفظ مع العلم بتغاير معاني الصيغ، وتفاوت قضاياها عند تغاير محالها، ثم قول القائل: لأدخلن الدار، في حكم وعد مؤكد بالقسم، والأمر طلب ناجز، فليقتض الوفاء الناجز. وهذا وإن كنت لا أرضاه، فلم أوردته معتمداً عليه، وإنما ذكرته لإظهار إمكان تخيل الفرقان بين الصيغتين».

البرهان (٢٤٥/١ - ٢٤٦).

(٥) ساقطة من الأصل، وقد أشار الكاتب إلى ذلك لكنه لم يكتب الكلمة الساقطة، وما كتبه يقتضيه السياق.

قلتُم يعصى بالتأخير عن أول وقت الإمكان فهذا التصريح منكم بالفور وإن قلتُم يعصى بالتأخير عن أوسط الوقت فهذا محال فإنكم جوزتم له التأخير عنها وفسحتم ذلك [له] (١) أولاً، فيستحيل منكم أن تعصوه آخراً، وإن زعمتم أن آخر وقت الإمكان يتعين للامثال فقد أبطلتم كل ما عليه عولتم فإن معولكم على تساوي الأوقات وعدم إنباء اللفظ عن تعيين شيء منها والوقت الآخر كالذي تقدمه من الأوقات، قالوا فإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا المصير إلى الفور (٢).

[٣٢٤] وهذا من أعظم شبه القوم، وقد زل في الانفصال عنها معظم الصائرين إلى التراخي، فطريقنا أن نقرر عليهم من قولهم في تقسيمهم ما يقارن الصحة، ونعترض على موضع البطلان منه. فأما ما ذكروه في تضاعيف كلامهم من بطلان القول بأنه يعصى بالتأخير عن أوسط الوقت (٣) فهو على ما ذكروه وكذلك لا نحكم / عليه بالمعصية بالتأخير عن أول الوقت [٣٧/ب] ولا نقول أيضاً أن آخر وقت الإمكان يتعين للامثال عن التضييق حتى نعصيه في الترك فلا يبقى مما قسموه إلا قولهم إنه إذا لم يعص التحق المأمور به بالنوافل فيقال ليس الأمر على ما ذكرتموه وذلك أن النفل لا يكون نفلاً لجواز تركه إذ لو كان كذلك لكان المباح نفلاً ولا يكون النفل نفلاً لكون فعله خيراً من تركه مع جواز تركه فإن الفرض الذي وسع وقته كالصلاة المخصصة

(١) ما بين المعقوفتين ساقطة من الأصل، والكاتب أشار إلى ذلك ولم يكتبها وما كتبناه يقتضيه السياق.

(٢) انظر الاستدلال بذلك في العدة (١/٢٨٣)، ومناقشته في التبصرة (٥٧)، والبرهان (١/٢٣٤)، والوصول (١/١٥١).

(٣) (أوسط الأوقات) في نسخة كما هو في الهامش.

بوقت مضبوط الأول والآخر يجوز تأخيرها عن أول الوقت، والابتدأ إليها خير في أول الوقت ويجوز تركها فيه، ثم لا يتضمن ذلك نفي الوجوب عن الصلاة في أول الوقت لما سنقره^(١) إن شاء الله عز وجل بعد ذلك.

[٣٢٥] فإن قيل: فبم ينفصل النفل عن الفرض إذا^(٢)، قيل لهم ينفصل النفل عن الفرض بأشياء نذكرها في مواضعها^(٣) ولكن نذكر هنا ما يقع به الاستقلال فنقول النفل يجوز تركه أبداً إلى غير بدل، والفرض لا يجوز تركه إلا إلى بدل إن كان مطلقاً^(٤) غير مضيق^(٥).

[٣٢٦] فإن قيل: إذا أخر الحج مثلاً أو الكفارة حتى اخترته المنية فما بدل الكفارة المتروكة؟^(٦) قيل لهم: الأوقات لعصي، فكذلك لو تركها

(١) انظر الفقرة (٣٥٢).

(٢) في الأصل: «أذى».

(٣) انظر تلك المواضع في الفقرة.

(٤) أي عن تقييد الوقت.

(٥) بأن يكون الوقت زائداً من أداء الواجب، واختلف العلماء في هذه الصورة إذا لم يؤد الواجب في أول وقت الإمكان، فهل يجوز تأخيره ببدل وهو العزم — أم بغير بدل، إلى قولين، فذهب أكثر الأصوليين من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أنه لا يجوز التأخير إلا ببدل، ونقله السبكي عن جمهور المتكلمين. وذهب الرازي والبيضاوي، وابن الحاجب وأبو الخطاب والمجد ابن تيمية إلى أن التأخير لا يحتاج إلى بدل، وحكاها السبكي عن جمهور الفقهاء.

انظر الأحكام للآمدي (١٠٦/١)، وروضة الناظر (٣٤)، ومختصر ابن الحاجب (٢٤١/١)، والإبهاج (٩٥/١)، والمسودة (٢٨)، وشرح الكوكب المنير (٣٦٩/١).

(٦) حق العبارة: فما بدل الحج والكفارة المتروكين.

وترك العزم على الامتثال فنعصيه، فقد افترق النفل والفرض في ذلك فإن تارك النفل لا يعصى مع ترك العزم وتارك الفرض المطلق يعصى مع ترك العزم.

[٣٢٧] وكذلك يفارق الفرض النفل في أن تارك الفرض [لا]^(١) يعصى بتركه إذا أتى ببدل عنه وهو العزم أو أتى بمثله في مستقبل الأوقات، فانتفاء المعصية عنه مشروط ببدله وانتفاء المعصية عن تارك النفل غير مشروط بشيء من ذلك.

[٣٢٨] فإن قيل: فما معولكم في ذلك كل ما قدمتموه على الاعتضاد بمطلق اللفظ مع المصير إلى أنه لا ينبىء عن الوقت صريحاً ولا ضمناً ثم أثبت العزم ولا ينبىء اللفظ عنه فلئن جاز تثبيت العزم مع أن اللفظ المطلق لا ينبىء عنه جاز تعيين الوقت الأول مع أن اللفظ لا ينبىء عنه وهذا أصعب سؤال للقوم.

والجواب عنه أن نقول: اعلموا أن وجوب العزم لا يتلقى من مطلق الأمر ولكن ثبت ذلك بدلالة أخرى فإذا ثبت ذلك وتهياً رتبنا عليه ما يعضده وقد أوضحنا بما سبق^(٢) من الأدلة تساوي الأوقات وفي ثبوت تساويها في مقتضى اللفظ منع تعيين واحد منها وليس من شرط تساوي الأوقات منع واجب آخر سوى ما انطوى عليه الأمر بدلالة أخرى تدل عليه، فمحصول القول في ذلك إذا يؤول إلى أن تعيين الوقت ينفي تساوي الأوقات وفي ثبوت

= ولعل الجواب هو: قيل لهم: لو ترك الواجب الذي له وقت محدد يزيد عليه في جميع الأوقات لعصي...

(١) وقع في الأصل: «إنما»، والصواب ما أثبتته.

(٢) في الفقرة (٣١٦).

[٣٨/١] تساويها في مقتضى اللفظ منع تعين / واحد منها وليس من شرط تساوي الأوقات منع واجب آخر سوى ما انطوى عليه الأمر بدلالة أخرى تدل عليه، فمحصول القول في ذلك إذا يؤول إلى أن تعيين الوقت ينفي تساوي الأوقات ومطلق الأمر يتضمن تساويها ففي التعيين إبطال قضية الأمر وليس في إيجاب العزم ما يبطل قضية الأمر صريحاً ولا ضمناً وهذا بين، فتأمل.

[٣٢٩] فإن قيل: ففصلوا مذهبكم في العزم وانتفاء المعصية وثبوتها.

قلنا سنفرد في ذلك فصلاً^(١) بعد ذلك إن شاء الله تعالى، ثم نقول: كل ما ذكرتموه يبطل عليكم بما إذا قال القائل المخاطب للمخاطب: ألزمتك وأوجبت عليك ضرباً أو ضرب شخص فالأشخاص تتساوى في حكم الضرب المأمور به فما من شخص يتلقاه إلا وله أن يتعدها. ثم نقول فما قولكم فيه؟ متى يعصى مع تساوي الأشخاص؟ فقولنا في تساوي الأوقات كقولكم في تساوي أوصاف المضرابين.

[٣٣٠] شبهة أخرى لهم وتداني ما قدمناه وهي أنهم قالوا إذا ورد الأمر مطلقاً لم يخل من ثلاثة أحوال: أما أن يقتضي تكرار الامتثال أو يقتضي الامتثال على الاتحاد من غير بدل أو يقتضي اتحاد الامتثال مع تقدير بدل. فإن اقتضى التكرار واستيعاب الأوقات فمن ضرورة ذلك الذهاب إلى الفور. وإن اقتضى فعلاً ولم يتضمن بدلاً ثم تساوت الأوقات فيه وجاز تأخيرها ففي نفي ذلك تصريح بالحقاقها بالنوافل وإن اقتضى فعلاً وبدلاً كان [محالاً]^(٢) فإن اللفظ لا ينبىء عن البديل.

(١) انظر الفقرة (٣٣٦).

(٢) في الأصل غير واضح، وما أثبتناه قريب من الرسم والسياق.

قلنا: أما التكرار فلا نصير إليه ولا نذهب أيضاً إلى أن [البدل]^(١) يثبت بمقتضى اللفظ ولكن يثبت باللفظ الامتثال المجرد ثم يثبت بدلالة أخرى العزم الذي قدرناه بدلاً وفيما قدمناه غنية إن شاء الله تعالى.

[٣٣١] شبهة أخرى لهم وهي أنهم قالوا الأمر المطلق يقتضي الامتثال مرة واحدة واعتقاد الوجوب والعزم، ثم العزم واعتقاد الوجوب يثبتان على الفور ولا فسحة في تأخيرهما عن أول وقت الإمكان فكذلك الامتثال^(٢) وهذا الذي ذكروه باطل من أوجه: أحدها^(٣): أن مما عولوا عليه العزم وهو لا يتقرر على مقتضى أصلهم وذلك أن العزم إنما يتحقق متعلقاً بشيء في الثاني بشيء، فإن ادعوا الامتثال متعباً لمورد الأمر لم يتصور العزم عليه مقارناً لوجوده. وأما الاعتقاد^(٤) فلا يصح التمسك به من أوجه: أحدها: أنه على التكرار ولا يتخصص بالكرة الواحدة والامتثال يتخصص بالكرة الواحدة فلما تكرر الاعتقاد استغرق جملة أوقات الإمكان. والوجه الآخر في الانفصال أن تقول نحن لم نوجب اعتقاد الوجوب من قضية الأمر، فإن الأمر لا ينبىء إلا عن الامتثال وإنما ثبتنا وجوب / اعتقاد الوجوب بدلالة أخرى [ب/٣٨] وإنما خلافتنا معكم في موجب اللفظ، فلا يصح أن يثبت لموجب اللفظ ما لا يتلقى منه وهذا واضح في بطلان ما قالوه. ثم نقول: لو ورد الأمر

(١) في الأصل: «الندب» وهو خطأ، والصواب ما أثبتناه.

(٢) وبه استدل القاضي أبو يعلى في العدة (١/٢٨٥)، وانظر هذا الدليل ومناقشته في المستصفي (٢/١٠)، والميزان للسمرقندي (٣٢/ب)، والتبصرة (٥٥).

(٣) في الأصل: «أحدهما».

(٤) لعل هذا هو الوجه الثاني من أوجه الرد.

المقتضي للإيجاب مقيداً [بتجوزيز]^(١) تراخى الامتثال^(٢) عن مورد الأمر فاعتقاد الوجوب عند دخول وقت الامتثال يتعقب الأمر وإن كان الامتثال لا يتعقبه^(٣)، فبان افتراقهما. ثم وجه التحقيق في الاعتقاد أن نقول: ما أطلقتموه من اعتقاد الوجوب لا يزيد على العلم بالوجوب وإذا أمر الله سبحانه وتعالى عباده بشيء، فمن شرط توجه الأمر عليهم علمهم بالأمر ومورده أو تمكنهم من العلم به، إذ لا يتحقق الإقدام على الامتثال إلا مع العلم بما كلف، وإنا قد قلنا^(٤): إن ما يضاد العلم ينافي تحقق التكليف فإذا ثبت ذلك فما دام ذاكراً للأمر مستجمعاً لشرائط الخطاب فلا يتصور خلوه عن العلم بالأمر الموجب ولو ذهل عنه في غفلاته فلا نؤثمه، فتبين من ذلك أن ما تمسكوا به من الاعتقاد وهو نفس العلم بورود الأمر على صفته. وإذا احطت علماً بذلك سقطت عصمتهم.

[٣٣٢] وحقق القاضي ذلك بأن قال إذا توجه الأمر على المكلف فمقتضاه وإن لم يكن أخبار الإخبار عن وجوب الفعل على المكلف وقد [ثبت]^(٥) بأصل الإيمان إدامة تصديق الرب تعالى. فمن هذا الوجه يدوم عليه اعتقاد الوجوب.

[٣٣٣] ومما عولوا عليه في المسئلة النهي، فإنه يتضمن هذا الكف

(١) وقع في الأصل: «لتجوزيز»، والصواب ما أثبتناه كما يقتضيه السياق.

(٢) مثل قول القائل: «افعل أي وقت شئت». انظر المستصفي (١٠/٢).

(٣) انظر هذه الأجوبة في التبصرة (٥٥)، والمستصفي (١٠/٢).

(٤) في الفقرة (٤١).

(٥) غير واضح في الأصل.

عن المنهي عنه على الفور^(١) وكل ما^(٢) قدمناه^(٣) من طريق الانفصال في
مسئلة التكرار يعود في المسئلة غير أني نقلت عن القاضي رضي الله عنه في
المسئلة الأولى^(٤) إجراء النهي مجرى الأمر من أنه لا يقتضي التكرار ولم أر
له في مسئلة الفور نصاً والأولى إجراؤه على المعهود من قول الأصحاب وهو
أنه يتضمن الكف على الفور.

[٣٣٤] ومما استدلوا به أن قالوا: إذا زعمتم أن الأمر يقتضي الامتثال
مرة واحدة فهو على التقدير فعل واحد ثم الفعل المقدر في أول الزمان^(٥) عن
الفعل المقدر في مستقبل الأوقات فيبطل المصير إلى جواز التراخي القول
باتحاد الفعل في الامتثال، ويؤول محصول الكلام إلى أن كل فعل من
الأفعال المتقدرة الواقعة في الأوقات المتعاقبة مأمور به وهذا يتناقض لاتحاد
الامتثال، قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه زلل وذلك أنا لا نقول: أن الامتثال
فعل معين ولكن إن حصل الامتثال في أول وقت الإمكان فذلك...
الآخر^(٦) فالفعل المتماثل له تقدير في أول الوقت الثاني يقوم مقامه فكان
المأمور واحداً من الأفعال المتماثلة المتغايرة المتقارنة للأوقات لا بعينه
ولا يستبعد تثبيت الإيجاب على هذا السبيل، وهذا / كما نقول في كفارة [١/٣٩]

(١) انظر البرهان (١/٢٤١)، والعدة (١/٢٨٥)، وإرشاد الفحول (١٠٠)، ونهاية
السؤل (٢/٤٩).

(٢) في الأصل: «كلمة».

(٣) في الفقرة (٢٧٦).

(٤) انظر الفقرة (٢٧٦).

(٥) لعل كلمة «يختلف» ساقطة ههنا.

(٦) غير واضح المعنى، وقبله كلمة لم تقرأ.

اليمين على ما سنعقد فيها باباً^(١) إن شاء الله عز وجل . ثم ما ذكره يبطل عليهم بما لو قال: اضرب شخصاً فإن كل ضرب يقدر صادراً منه في مضروب فهو غير الضرب الذي يقدر في مضروب آخر . وقولنا في الأوقات كقولهم في المضروبين .

[٣٣٥] فإن قيل: فإذا ورد الأمر مطلقاً مجرداً فليس في ظاهره وفحواه التخيير بين أشياء، فإذا زعمتهم أن المأمور أحد الأفعال وهو مخير فيها فقد تلقيتم التخيير من مطلق الأمر . فيقال لهم: هذا الذي ذكرتموه ينعكس عليكم في التعيين وذلك أن الأمر المطلق ليس في ظاهره تعرض لفور فإذا حملتموه عليه فقد تعديتم موجب اللفظ، ثم نقول لهم: بم تنكرون على من يزعم أن الأمر ينبىء عن التخيير الذي استبعدتموه وذلك أنه إذا ثبت أن الأمر المطلق لا يتضمن تخصيص الامتثال بوقت فكان تقديره: امثلوا الأمر في أي وقت شئتم، ثم لا يتحقق ذلك إلا في أفعال متغايرة كما صورتموه فتيين بذلك إنباء الأمر عما استنكرتموه - فهذه عمدهم يتوصل بها إلى أغيارها .

(٧٧) فصل

[٣٣٦] فإن قال قائل: إذا قلت إن الأمر بالحج مثلاً على التراخي وزعمتم أن الأمر بالكفارات التي تجب عن أسباب لا تعدي فيها على التراخي فما تفصيل مذهبكم في تركها المعقب سمة العصيان .

قيل لهم: هذه مسألة خاض فيها الفقهاء، ونحن نؤمىء إلى مذاهبهم ثم نوثر الصحيح منها فمن الفقهاء من صار إلى أن من تمكن من الحج برهة من

(١) انظر الفقرة (٣٥٥)

دهره ثم اخترمته المنية ولم يحج^(١) فنبين له أنه مات عاصياً، وتسلط المعصية على أول وقت الإمكان إلى الاخترام^(٢)، ومنهم من قال نعصيه ونخصص ذلك بآخر سني الإمكان^(٣) وكذلك نخصص المعصية في الكفارات

(١) اختلف الفقهاء في وجوب الحج على القادر عليه. هل هو على الفور أم على التراخي؟ فذهب الحنابلة والظاهرية، وجمهور الحنفية، والمالكية العراقية، وأبو يوسف والكرخي أنه على الفور، وعن أبي حنيفة ومالك روايتان. وذهب الشافعية، والمالكية المغاربة، ومحمد بن الحسن أنه على التراخي، وهو منقول عن ابن عباس، وأنس، وجابر، وعطاء، وطاوس.

وعلى القول بالفور، من أخر الحج بعد تمكنه، ولم يحج حتى مات، يموت عاصياً بالاتفاق. أما القائلون بالتراخي فاختلفوا فيه إلى ثلاثة أقوال، فمنهم من قال: إنه يموت عاصياً، لأنه جوز له التأخير بشرط سلامة العاقبة، ومنهم من قال لا يعصى لأنا حكمنا له بجواز التأخير، ومنهم من قال يعصى الشيخ دون الشاب. وإذا قلنا إنه مات عاصياً، فهل المعصية تتعلق بأول وقت الإمكان أم بآخره؟ فيه ثلاثة أقوال، ذكر المصنف اثنين منها، والثالث: أنه يموت عاصياً ولا يضاف العصيان إلى سنة بعينها.

انظر بدائع الصنائع (١١٩/٢)، والكافي لابن عبد البر (٣٥٨/١)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/٢)، وبلغة السالك لأقرب المسالك (٢٦٠/١)، والمجموع للنووي (٤٧/٧، ٨٣)، والمغني لابن قدامة (٢٤١/٣)، وأصول السرخسي (٢٩/١)، وكشف الأسرار (٢٤٩/١)، وشرح المحلى على جمع الجوامع (١٩٢/١)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٤٤/٤)، والمحلى (٢٧٣/٧).

(٢) وإليه مال الجويني في البرهان (٢٤١/١).

(٣) وهو قول أبي إسحق المروزي، قال النووي وهو أصحابها، لأن التأخير إليها جائز. انظر المجموع (٨٤/٧)، وشرح المحلى على جمع الجوامع (١٩٢/١).

بآخر وقت الإمكان من ملتزمها. وصار معظم الفقهاء إلى أن من آخر الصلاة من أول وقتها إلى وسط الوقت ثم اخترم^(١) فلا نعصيه أصلاً بخلاف ما علق وجوبه بمدى العمر^(٢) وقد صار بعض من لا يؤبه له من المنتمين إلى الفقهاء إلى أنه ينتسب إلى المعصية في هذه المسئلة أيضاً^(٣) وهذا بعيد جداً فإن من زعم أن من دخل عليه أول وقت الصلاة وانقضى عليه منه ما يسع قدر الفرض ثم اخترم فيموت عاصياً فقد اقترب من خرق الإجماع^(٤). وأما الذي يرتضيه

(١) قال النووي: «فيه وجهان مشهوران في كتب الخراسانيين، والصحيح لا يموت عاصياً لأنه مأذون له في التأخير». انظر المجموع (٤٧/٣).

(٢) وهو قول إمام الحرمين في البرهان (١/٢٤٠ - ٢٤١)، وبينوا وجه الفرق بينهما بأن آخر وقت الصلاة معلوم وقريب، فلا يعد مفرطاً في التأخير إليه مع غلبة الظن بالسلامة، بخلاف الحج. انظر المجموع للنووي (٨٤/٧).

(٣) نقله الإمام الشافعي عن بعض أهل الكلام. انظر الأم (٢/١١٨)، وقال الجويني في البرهان: «ذهب إلى ذلك شردمة من الأصحاب». البرهان (١/٢٤٠).

(٤) وقال الغزالي: «قال بعض من أراد تحقيق معنى الوجوب أنه يعصي، وهو خلاف إجماع السلف، فإننا نعلم أنهم كانوا لا يؤثمون من مات فجأة بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من وقت الزوال أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح، وكانوا لا ينسبونه إلى تقصير، لا سيما إذا اشتغل بالوضوء أو نهض إلى المسجد فمات في الطريق، بل محال أن يعصي وقد جوز له التأخير، فمن فعل ما يجوز له كيف يمكن تعصيته» المستصفي (٧٠/١).

وما ادعاه المصنف ومن تبعه من الإجماع في المسئلة نازعه السبكي بقول الشافعي في الأم (٢/١١٨ - ١١٩): «وذهب بعض أهل الكلام إلى أن فرض الحج على المستطيع إذا لزمه في وقت يمكن أن يحج فيه، فتركه في أول ما يمكنه كان أثماً بتركه، وكان كمن ترك الصلاة وهو يقدر على أدائها (في الأصل صلاتها) حتى ذهب الوقت. وكان إنما يجزئه حجه بعد أول سنة من قدرته عليه قضاء، كما تكون =

المحققون من الأصوليين فهو أنا إذا سوغنا له التأخير في الواجبات التي قدمناها فأخرها وهو عازم على الإقدام عليها في مستقبل الأوقات فلا نعصيه أصلاً، والذي يوضح ذلك أنا إذا جوزنا له التأخير فأخر وترك ما يسوغ له تركه لبدله وهو العزم فالمصير إلى التعصية بسبب تأخير مجوزاً^(١) شرعاً محال.

[٣٣٧] فإن قال قائل: فيم تنكرون على من يزعم أنه إنما جوز له التأخير بشرط سلامة العاقبة^(٢) واستشهدوا على ذلك بالتعزير فإن الزوج له أن يعزر زوجته^(٣) / فلو أدى إلى تلفها تبين لنا وجوب الضمان على الزوج وإن [٣٩١/ب] كنا قد جوزنا له الإقدام على التعزير أولاً^(٤).

= الصلاة بعد ذهاب الوقت قضاء، ثم أعطانا بعضهم ذلك في الصلاة إذا دخل وقتها الأولى فتركها وإن صلاها في الوقت، وفيما نذر من صوم أو وجب عليه بكفارة أو قضاء، فقال فيه كله: متى أمكنه فأخره فهو عاص بتأخيره.

قال السبكي: «والقاضي أبو بكر نقل إجماع الأمة على أن المكلف لا يأنم بتأخيره عن أول الوقت ولذلك قال بعضهم: إنه في آخر الوقت يسد مسد الأداء، وما نقله الشافعي أثبت وأولى» الإبهاج (١/٩٦).

(١) لعل «الألف» زائدة.

(٢) ذكر الغزالي هذا الاعتراض وأجاب بأن «هذا محال، فإن العاقبة مستورة عنه». انظر المستصفي (١/٧٠).

(٣) وهذا لا خلاف فيه، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي تَخَافُونَ سُوءَهُمْ فِعْظُهُمْ وَأَهْجُرُوهُمْ فِي الْمَصَاحِمِ وَأَضْرِبُوهُمْ﴾ [سورة النساء: الآية ٣٤].

قال النووي: «وإذا أفضى تعزير إلى هلاك، وجب الضمان على عاقلة المعزر، ويكون قتله شبه عمد. روضة الطالبين (١٠/١٧٥).

(٤) وأجاب الغزالي والرازي بأن: المعزر إذا فعل ما غالب ظنه السلامة فهلك، ضمن، لا لأنه آثم، لكن لأنه أخطأ في ظنه، والمخطيء ضامن غير آثم. انظر المستصفي (١/٧١)، والمحصول (١/٣٠٧).

واعلم أن هذا لا تحقيق وراءه وذلك أنا نقول: إذا زعمتم معاشر الفقهاء أن تأخير الكفارات سائغ فلا تخلون أما أن تزعموا أن الانتساب إلى المعصية معلق على ما يحيط المكلف به علماً، أو تزعموا أنه معلق على ما لا يحيط علمه به، ولا يتوصل إلى معرفته، فإن زعمتم أن الانتساب إلى المعصية معلق على ما لا يتحقق من المكلف علمه، فهذا محال، فإن من شرط ثبوت قضايا التكليف تمكن المكلف من العلم بالمندوبات والواجبات، وهذا باطل أطبق عليه الكافة، وفي تجويز التكليف مع استحالة الوصول إلى العلم بحقيقته مصير إلى تكليف ما لا يطاق على ما قدرناه في غير موضع^(١) وإن زعمتم أن المعصية تستند إلى ما يعلمه المكلف فهذا يناقض الأصل الذي أسستموه، وذلك أنكم زعمتم أن مدة العمر وقت للحج وأداء الكفارات فلو تعذر من ملتزمها الإقدام عليها على^(٢) موته فلا ينسب إلى المعصية. وانقراض العمر وانتهاؤه مما لا يستدرك، وهذا واضح في بطلان ما قالوه، ونستدل على جماهير الفقهاء بالاخترام في أوسط وقت الصلاة [المؤقتة]^(٣) ولا يستقيم في ذلك فصل سديد ولا يرتكبه إلا متجاهل.

[٣٣٨] فإن قيل: فما الميز بين النوافل والواجبات؟، قلنا: قد سبق^(٤) القول فيه في أثناء مسألة الفور وسنزيده إيضاحاً إن شاء الله عز وجل في باب ثبوت واجب من جمل لا بعينه.

[٣٣٩] فإن قيل: فهل للواجب على التراخي وقت تحكمون فيه بوجوبه تضييقاً؟

(١) انظر الفقرة (٤١)، و (٥٣).

(٢) أي قبل موته.

(٣) في الأصل: «الموقت»، وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٤) انظر الفقرة (٣٢٥).

قيل: قد صار بعض العلماء إلى أن من أَلَمَت به الآلام، وحس من نفسه بالموت، وغلب ذلك على ظنه، فتعين عليه الابتدار إلى الحج والكفارة مع الاقتدار عند الغلبة على الظن خشية الفوات وهذا لو صار إليه صائر لم يبعد، وهذا كما أنا نقول الضرب المبرح الذي يغلب على القلب إفضاؤه إلى ما يجاوز حد التأديب محرم على الزوج^(١) عند حصول غلبة الظن^(٢)، ومعظم الأحكام في المجتهديات منوطة بغلبات الظنون.

[٣٤٠] فإن قيل: فما وجه انفصالكم عما ألزمتكم في التعزير؟ وربما يعترضون بما يداني ذلك ويقولون إنما يباح للمسلم الرمي إلى صف الكفرة في المعترك بشرط أن لا يصيب مسلماً وإن كان قد بيدر ذلك منه.

قلنا: هذا زلل عظيم منكم في أحكام التكليف، فأما الذي قدمتموه من قضية التعزير فاعلموا أننا لا نجوز له تعزيراً يعري في معلوم الله عز وجل عن استعقاب تلف، فإننا لو خصصنا الجواز بذلك / أفضى ذلك بنا إلى تعليق [١/٤٠] الأحكام على ما لا يتعلق العلم به أصلاً، ولا يتقدر تمكن العلم به، وقد أوضحنا^(٣) منافاة ذلك لقضايا التكليف وكذلك يستحيل أن نقول إنما نجوز

(١) لقول النبي ﷺ: «إن لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن فاضربوهن ضرباً غير مبرح» [رواه مسلم في كتاب الحج باب حجة النبي ﷺ (١٨٣/٨)].

(٢) قال النووي: «فإن كان الإسراف في الضرب ظاهراً، وضربه بما يقصد به القتل غالباً، فهو عمد محض، وحكى الإمام عن المحققين تفریباً على هذه القاعدة أن المعزر إذا علم أن التأديب لا يحصل إلا بالضرب المبرح لم يكن له الضرب المبرح ولا غيره، أما المبرح فإنه مهلك، وليس له الإهلاك، وأما غيره فلا فائدة فيه». روضة الطالبين (١٧٥/١٠).

(٣) انظر الفقرة (٥٣).

للمسلم الرمي إلى الكفرة بشرط ألا يصيب مسلماً فإن العلم بذلك مما لا يدخل تحت الإمكان في مجاري العادات ولكن القول في المسئلتين أنه جوز له الإقدام على ما الأغلب أنه لا يعقب تعزيره ما يؤدي إلى تعدي المجوز^(١) وهذا يطرد في المسئلتين والمرجع إلى أغلب العادات فيهما.

[٣٤١] فإن قيل: فلو تعقب التعزير الذي لا يغلب إفضاء مثله إلى التلف أو أصاب السهم واحداً من المستأجرين أليس الضمان يتعلق به؟

قيل لهم: في الضمان تفصيل للفقهاء^(٢) فإن قلنا به فليس فيه منافاة لما قدمناه. وكم من مباح يتعلق به لزوم شيء، وأمثلة ذلك لا تحصى من موارد الشريعة، فتأمل ذلك.

(١) ولو غلب على ظنه أنه سيصيب مسلماً، بأن تترس الكفار بالمسلمين، قال النووي: «نظر إن لم تدع ضرورة إلى رميهم، واحتمل الحال الإعراض عنهم، لم يجز رميهم، وإن دعت ضرورة إلى رميهم بأن تترسوا بهم في حال التحام القتال، وكانوا بحيث لو كففنا عنهم ظفروا بنا، وكثرت نكايتهم فوجهان: أحدهما لا يجوز الرمي إذا لم يمكن ضرب الكفار إلا بضرب مسلم، لأن غايته أن نخاف على أنفسنا، وذم المسلم لا يباح بالخوف، بدليل صورة الإكراه، والثاني وهو الصحيح المنصوص، وبه قطع العراقيون: جواز الرمي على قصد قتال المشركين، ويتوقى المسلمون بحسب الإمكان، لأن مفسدة الإعراض أكثر من مفسدة الإقدام». وقال في محل آخر: والمذهب الجواز، وإن علم يصيب مسلماً، — وهو نصه في «المختصر» — لأن حرمة من معنا أعظم حرمة ممن في أيديهم». روضة الطالبين (١٠/٢٤٥ — ٢٤٦).

(٢) قال النووي في تعزير الزوج: «يجب الضمان في تعزير الزوج، إذا أفضى إلى الهلاك ثم الضمان الواجب الدية على عاقلة الزوج، لكن لو أسرف المعزر، وظهر منه قصد القتل تعلق به القصاص والدية المغلظة في ماله». روضة الطالبين (١٠/١٧٧).

(٧٨) فصل

[٣٤٢] إذا خصت العبادة المفترضة بأوقات فلا تخلو إما أن تكون مستغرقة لها وإما أن لا تكون مستغرقة لها، فإن كانت مستغرقة للأوقات المضروبة فلا يتقدر فيها تصور تراخ وفسحة تأخير، وذلك كالصوم علق بما بين مطلع الفجر إلى وجوب الشمس. وإن كانت العبادة غير مستغرقة للأوقات المضروبة لها كالصلاة المفروضة المؤقتة. فقد اختلف العلماء في نعتها بالوجوب في أول الوقت وأوسطه وآخره.

فذهب أبو حنيفة^(١) رحمه الله إلى أن الصلاة إنما تجب بآخر الوقت فإذا بقى من الوقت القدر الذي يسع فعل الصلاة من غير زيادة فحينئذ يتحقق وجوب الصلاة ثم صار إلى أن الصلاة لو أقيمت في أول وقتها تأدى الفرض بها^(٢) واختلفت عبارات أصحابه فذهب بعض متعسفهم إلى أن الصلاة المقامة في أول الوقت نافلة قائمة مقام الفرض^(٣) وذهب بعضهم إلى أن

(١) لم أجد في كتب الحنفية نسبة هذا القول إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله وإنما نسبة السرخسي وغيره إلى العراقيين من الحنفية، انظر أصول السرخسي (٣١/١)، وكشف الأسرار (٢١٩/١)، وتيسير التحرير (١٩١/٢)، ومسلم الثبوت (٣٢)، وفواتح الرحموت (٧٤/١).

(٢) وإليه مال إمام الحرمين في البرهان (٢٤٠/١).

(٣) وهو مذهب بعض العراقيين من الحنفية، قالوا: لأنه متمكن من الترك في أول الوقت، لا إلى بدل وإثم، وهذا حد النفل، إلا أن المطلوب يحصل بأدائه وهو إظهار فضيلة الوقت، فيمنع لزوم الفرض، كمن توضع قبل دخول الوقت يقع نفلاً لأنه إنما يجب للصلاة، فما لم يحضر وقتها لا يوصف بالوجوب، ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت، انظر هذا الدليل ومناقشته في كشف الأسرار (٢٢٠/١)، وأصول السرخسي (٣١/١).

الوجوب فيها مرغوب^(١) فإن انقضى الوقت والمكلف مستجمع لشرائط الالتزام تبين بالآخرة أن المقام أولاً وقع فرضاً إسناداً وذهب بعضهم إلى أن آخر الوقت إذا دخل ثبت آنفاً من غير إسناد انقلاب تلك الصلاة فرضاً^(٢) في هذيان طويل لهم، وذهب بعض المتممين إلى الفقهاء إلى أن الصلاة تجب بأول الوقت فإن أخرت كانت قضاء^(٣) وهذا القائل مع مصيره إلى ذلك

(١) ومثلوا لذلك الزكاة المعجلة قبل الحول فإنه إذا عجل وكان مالكاً للنصاب وقت الحول، كان ما أداه زكاة، وإن لم يكن مالكاً للنصاب وقت الحول فما أداه إن كان موجوداً عند الساعي فله الحق في أن يسترده، وإن كان الساعي قد تصدق به، فما أداه يكون تطوعاً. انظر هذا الدليل ومناقشته في أصول السرخسي (٣١/١)، وكشف الأسرار (٢٢٠/١).

(٢) هذه المذاهب التي ذكرها المصنف، إليها ذهب بعض العراقيين من الحنفية، قال السرخسي: أكثر العراقيين من مشايخنا يقولون الوجوب لا يثبت في أول الوقت، وإنما يتعلق الوجوب بآخر الوقت.

ثم اختلف هؤلاء في صفة المؤدى في أول الوقت، فمنهم من يقول: هو نفل يمنع لزوم الفرض إياه في آخر الوقت، إذا كان على صفة يلزمه الأداء فيها بحكم الخطاب.

ومنهم من قال المؤدى في أول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله في آخر الوقت. وكان الكرخي رحمه الله يقول: المؤدى فرض على أن يكون الوجوب متعلقاً بآخر الوقت أو بالفعل. أصول السرخسي (٣١/١)، وانظر هذه المذاهب في كشف الأسرار (٢١٩/١)، وتيسير التحرير (١٩١/٢)، ونقل السمرقندي الأقوال الثلاثة المذكورة عن الكرخي. انظر الميزان (٣٤/ب).

(٣) نقله الأمير باد شاه عن بعض الحنفية العراقيين، وحكاه الرازي والبيضاوي وصاحب المصادر عن بعض الشافعية.

وقال السبكي: «وهذا القول نسب إلى بعض أصحابنا، وقد كثر سؤال الناس من الشافعية عنه فلم يعرفوه، ولا يوجد في شيء من كتب المذهب ولي حين من الدهر =

يوافق الكافة في جواز التأخير.

[٣٤٣] وقد نقل عن مالك^(١) رضي الله عنه قريب من ذلك في الحج
وجملة العبادات المتعلقة بالعمر ويأتي^(٢) مثل ذلك في الصلاة^(٣).

أظن أن الوهم سرى إلى ناقله من قول أصحابنا أن الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً
موسعاً. وقول بعضهم تجب في أول الوقت، وينصبون الخلاف في ذلك مع
الحنفية. وقولهم إنما تجب بآخره، وقصد أصحابنا بقولهم: تجب الصلاة في أول
الوقت، كون الوجوب في أول الوقت، لا كون الصلاة في أول الوقت واجبة فحصل
الالتباس في العبارة أو متعلق الجار والمجرور.

ثم بين السبكي أنه رأى في الأم أن الإمام الشافعي نقل هذا القول عن بعض أهل
الكلام، ونقل النص من الأم، ثم قال: «فقد ثبت بنقل الشافعي هذا المذهب عن
غيره، فلعل بعض الناس نقل ذلك عن نقل الشافعي، فالتبس ذلك على من بعده،
وظن أنه من مذهب الشافعي، وعلى كل تقدير لا يخرج نقله عن أصحابنا
عن الوهم».

الإبهاج (٩٦/١)، وانظر تيسير التحرير (١٩١/٢)، والمحصول (ج/١/ق/٢/٢٩٠)،
والمنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي (٨٨/١)، والبحر المحيط (١/٥٦/ب)،
والأم (١١٧/٢).

(١) هو الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، إمام دار الهجرة، أحد الأئمة الأربعة
المشهورين. قال الشافعي: إذا ذكر العلماء فمالك النجم، من تأليفه الموطأ، مات
سنة ١٧٩هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ (٢٠٧/١)، وترتيب المدارك
(١٠٤/١).

(٢) وفي البحر المحيط: «ورأى».

(٣) من قوله: «وذهب بعض المتتمين» إلى «الصلاة» نقله الزركشي من التقريب، بفرق
يسير. انظر البحر المحيط (١/٥٧/أ).

[٣٤٤] والذي صار إليه مالك والشافعي رحمهما الله أن الصلاة يتحقق

[٤٠/ب] وجوبها في مفتتح الوقت / ولا يتخصص بالوقت الأول بل تتساوى جملة الأوقات المضروفة^(١) في حكم الوجوب^(٢) كما تتساوى جملة الأوقات في امتثال الأمر المطلق فالأوقات المضروبة للصلاة على التعيين كأوقات الإمكان في العمر فيما ورد الأمر به مطلقاً من غير تأقيت به نحو الحج ومثله .

[٣٤٥] ثم اعلم أننا إذا فسحنا له في تأخير الصلاة من أول وقتها فلا

يجوز ذلك الترك إلا لبدل عنه^(٣) وهو العزم على فعله في مستقبل الأوقات

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «المضروبة» كما هو مذكور في السطر التالي .

(٢) واستدل الإمام الشافعي بما رواه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ قال: أمتي جبريل عند باب الكعبة مرتين فصلى الظهر حين كان الفياء مثل الشراك، ثم صلى العصر حين كان كل شيء بقدر ظله، وصلى المغرب حين أفطر الصائم، ثم صلى العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الصبح حين حرم الطعام والشراب على الصائم ثم صلى المرة الآخرة الظهر حين كان كل شيء قدر ظله قدر العصر بالأمس، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه، ثم صلى المغرب لقدر الأول، لم يؤخرها، ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلى الصبح حين أسفر، ثم التفت فقال يا محمداً! هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين . قال الشافعي بعد رواية هذا الحديث، «وبهذا نأخذ» .
انظر الأم (٧١/١) .

وإليه ذهب المالكية والحنابلة وجمهور الحنفية، انظر أصول السرخسي (٣١/١)، وكشف الأسرار (٢١٩/١)، والكافي لابن عبد البر (١٩٠/١)، والمغني لابن قدامة (٣٩٥/١) .

(٣) وبه قال الغزالي وتبعه ابن قدامة . انظر المستصفى (٦٩/١)، وروضة الناظر (٣٥)، والمغني (٣٩٥/١)، وخالفه إمام الحرمين في البرهان حيث قال: «من صار إلى =

بشرط بقاء الصفات المشترطة في التكليف على ما أوأنا إليه في أثناء مسألة الفور^(١).

[٣٤٦] وها نحن نبطل ما حكينا من المذاهب خلاف مذهب مالك والشافعي رضي الله عنهما حتى إذا بطلت تعين مذهبهما للصحة.

فأما أبو حنيفة فيقال له أأست وافقتنا أن من أقام الصلاة في أول وقتها ليتأدى الفرض بذلك فلا تخلو بعد تسليم هذا الأصل إما أن تقول أن ما أداها في أول الوقت وقع نفلأ قائماً مقام الفرض أو لا تقول ذلك فإن قلت ذلك أدى ذلك إلى خرق إجماع الأمة، وذلك أن قائلاً لو قال لكم إذا أقام المكلف الصلاة في أول وقتها فهل تحكمون بوجوب الصلاة عليه في آخر الوقت، أو لا تحكمون بوجوبها أصلاً بعد ما فرطت الصلاة في أول الوقت، فإن لم تحكموا بوجوبها في آخر الوقت لزمكم أن تقولوا دخل وقت الظهر على مكلف مقتدر على إقامة الصلاة بشرائطها مع الاختيار وارتفاع الأعذار ولم تجب عليه الظهر، وهذا مراغمة ما عليه الأمة، ويلزم من قوده أن تقولوا: من عمر مائة أقام الصلاة في جميع عمره في أوائل الأوقات فقد انقضى عمره وما أوجب الله عليه صلاة، وهذا بين لا خفاء به، وإن هم قالوا: تجب الصلاة في آخر الوقت مع جواز تقديم الصلاة في أول الوقت، فيلزمهم من ذلك شيان: أحدهما خرق الإجماع، والثاني إبطال ما عليه معولهم في المسئلة، فأما خرق

= اتصاف الصلاة بالوجوب في أول وقتها، مع اتساع الزمان، فلا نقول يجب على المكلف أن يتبها لأول الوقت، فلا يخليه عن فعل أو عزم، ولكن لو أضرب عنه، ثم أقام الصلاة في وسط الوقت لم ينسب إلى المعصية، ولم يبؤ بالإثم. البرهان (٢٣٩/١).

(١) انظر الفقرة (٣٢٨).

الإجماع وإنما يلزمهم لأن الأمة مجمعة على أن من أقام الظهر في أول الوقت فلا يتعلق به إلزام الظهر في آخر الوقت. وأما إبطالهم ما عولوا عليه فذلك أنهم قالوا: حقيقة^(١) جواز التأخير، فهذا لو قالوا: إن الصلاة المقامة في أول الوقت وقعت نفلاً.

[٣٤٧] ثم أعقب الفقهاء ما قدمناه بشيئين: أحدهما أنهم قالوا لو كانت الصلاة في أول الوقت نفلاً لجاز للمصلي أن ينوي النفل^(٢) وقد وافقتمونا على أنه لو نوى ذلك لم يقع موقع الفرض. وأوضحوا ذلك بأن [٤١/] قالوا التنفل قبل / الزوال سائغ كما أنه جائز بعده فلو كانت الصلاة نفلاً لما اختصت بما بعد الزوال. والذي نرتضيه الاكتفاء بما قدمناه.

[٣٤٨] وإن قالوا: الصلاة المقامة في أول الوقت موقوفة فإن انقضى الوقت والمكلف على شرائط الصحة والالتزام بان لنا وجوبها، وإن اخترم قبل آخر الوقت بان لنا وقوعها موقع النفل^(٣) وهذا ما تميل [إليه]^(٤) الدهماء من فقهاء أصحاب أبي حنيفة، ثم تمثلوا في ذلك بأمثلة في الشريعة نصير فيها إلى الوقف أولاً ثم نسند إليها حكماً آخر، فنقول في الرد على هؤلاء: هذا الذي ذكرتموه باطل من وجهين: أحدهما: أنا نقول: إذا انقضى عليه الوقت أستم

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب حقيقته.

(٢) انظر هذا الدليل في كشف الأسرار (١/٢٢٠)، وأصول السرخسي (١/٣٢).

(٣) قال الغزالي: «لو كان يقع نفلاً لجازت بنية النفل، بل استحال وجود نية الفرض من العالم بكونه نفلاً، إذ النية قصد يتبع العلم، والوقف باطل إذ الأمة مجمعة على أن من مات في وسط الوقت بعد الفراغ من الصلاة مات مؤدياً فرض الله تعالى كما نواه وأداه، إذ قال نويت أداء فرض الله تعالى». المستصفي (١/٧٠).

(٤) كلمة «إليه» ساقطة هنا، والصواب إثباتها.

زعمتم أنه يتبين أن الصلاة المقامة في أول الوقت وقعت فرضاً أول ما وقعت، فنقول: أنتم فلا تخلون إذاً إما أن تزعموا أنه بان لنا وجوبها في أول الوقت حتى لو قدر تأخيره عن أول الوقت نسبناه إلى العصيان، أو لا تقولون ذلك؟ فإن قلتم تبين لنا أنه كان لا يجوز له التأخير، فهذا خرق الإجماع، ولا حاجة بنا إلى تقريره لوضوحه وإن قلتم لم يبين لنا تضيق الوقت، فقد أثبتتم واجباً يجوز تأخيره، وهذا أوضح من فلق الصبح.

والوجه الثاني: في الرد عليهم أن نقول: من أقام الظهر في أول وقته ثم اخترم في أوسط الوقت فقد أجمعت الأمة على أنه قد أقام الظهر^(١) ثم أجمعوا أن المكلف مع سلامة الأحوال وارتفاع الأعدار لو بدر منه ما يتصف بكونه ظهراً أولاً مع الاقتصاد عليه [لا]^(٢) يكون نفلًا، فلا يزالون يتورطون فيما يلزمهم خرق الإجماع. واجتز بما قدمناه قبل ذلك.

[٣٤٩] وإن قالوا: إن الصلاة المقامة في أول وقتها وقعت نفلًا ثم انقلبت فرضاً لا على وجه التبين والإسناد. فهذا باطل من وجهين: أحدهما: أن ما مضى من الأفعال وانقضى من العبادات على كمالها فيستحيل قلب صفتها، وذلك أنها مضت وانقضت منعوتة بالتطوع فلو وصفناها ابتداءً بالوجوب كان محالاً، لأن الوصف بالوجوب إنما يتحقق إما في موجود حال حدوثه، وإما فيما سيوجد. فأما ما انقضى وجوده على خلاف نعت الوجوب فيستحيل ابتداء وصف الوجوب له^(٣) وهذا كما أن فعلاً لو وقع في غير موقع

(١) انظر المستصفي (٧٠/١).

(٢) وقع في الأصل «ثم» والعبارة بهذا الشكل لا تفيد المعنى، والصواب ما أثبتناه.

(٣) قال السرخسي: «لأنه إنما يجب على المرء ما يفعله، لا ما قد فعله» أصول

السرخسي (٣٢/١).

الطاعات وانقضى فيستحيل وصفه بعد انقضائه ابتداءً وإنشاءً إلا أن يتبين بكونه طاعة، اللهم وإن سبق لنا مقارنة سمة الطاعة لوجودها وهذا بين لا ريب فيه.

والوجه الآخر للإبطال^(١) أن نقول: أستمع عولتم فيما إليه ذهبتم على أن من حكم الواجب أن يعصي المكلف بتركه، فنقول لكم بما دخل آخر [٤١/ب] الوقت فقد تحقق منه الترك / ولم ينتسب إلى المعصية والذي بدر منه في أول الوقت غير ما يجب عليه في آخر الوقت فقد أثبتتم وجوباً مع انتفاء العصيان عند تحقيق تركه، فاتضح بطلان ما قالوه من كل الوجوه، ولم يبق إلا القطع بأن الصلاة تجب ولا يتخصص وجوبها بآخر الوقت. فهذا أوجه الرد على أصحاب أبي حنيفة.

[٣٥٠] فأما من زعم من أن الصلاة تجب بأول الوقت، ولو أخرت عنه لكانت قضاء فهذا مذهب لا طائل وراءه، فأتانا نقول: إذا زعمتم أن الصلاة تجب بأول الوقت. فهل تقولون: إن المكلف يعصي بتأخيرها؟ فإن قلتم ذلك، خرقتم الإجماع المنعقد قبل حدوث هذا المذهب، وقطع الكلام عنكم، وإن قلتم: إنه لا يعصي بالتأخير، فنقول لكم: فلو أقامها في الوقت الثاني هل تبرأ ذمته؟ فإن قالوا: تبرأ ذمته، قيل لهم: فلا خلاف بيننا في المعنى، وإنما الخلاف في تسمية الصلاة أداء أو قضاء، فمن أين عرفتم الفصل بين الوقتين؟ وإضافة الصلاة إلى الوقت الأول كإضافتها إلى الوقت الثاني، فاضمحل هذا المذهب ورجع محصوله إلى التسميات، وذلك أننا نقول: إنما يطلق القضاء على ما يستدرك وجوبه بالأمر بالاداء كما

(١) وقع في الأصل: «الإبطال» والصواب ما أثبتناه، أو «في الإبطال».

سنقرره^(١) إن شاء الله عز وجل وهؤلاء وافقونا أن إقامة الصلاة في آخر الوقت يدرك وجوبها بالأمر المطلق في الصلاة المؤقتة بجملة الأوقات.

[٣٥١] فإذا بطلت هذه المذاهب تعين ما ارتضاه مالك والشافعي

رضي الله عنهما.

[٣٥٢] فإن قالوا: ليس من وصف الواجب أن يعصي المكلف بتركه

ويتحقق الترك في أول الوقت من غير انتساب إلى المعصية فلو جاز إثبات

وصف الوجوب على هذا الوجه جاز وصف النوافل بالوجوب. وبما قدمناه

من الأدلة ننفصل عن ذلك، ثم نقول اعلموا أن الواجب عندنا في أول الوقت

أحد شيئين: إما فعل الصلاة أو العزم على إقامتها في مستقبل الأوقات فأيهما

فعل فقد أدى ما كلف فإن تركهما عصى، ويتنزل المكلف في أول الوقت

منزلة من تلزمه كفارة اليمين وتخيره بين ثلث خلال^(٢) وقد يضيق عليه وقت

التكفير. وقد يتضيق في بعض المواضع فلو قال قائل أن شيئاً من أقسام

الكفارة ليس بواجب لأنه لو تركه لم يعص به، كان محالاً، بل الواجب

أحدهما، على ما نقرره^(٣) بعد ذلك في باب مفرد إن شاء الله عز وجل، فلو

ترك كليهما عصى حينئذ مع ثبوت التضيق. ثم طرد ذلك في سائر الأوقات

حتى ينتهي إلى آخر الوقت فنقول: لا يتصور منه العزم على الأداء في

الاستقبال، فتعين فعل الصلاة فهذا وجه التحقيق وكشف الغطاء ومن أحاط/[٤٢]

علماً به لم يبق عليه لبس إن شاء الله عز وجل.

(١) انظر الفقرة (٤٣٤).

(٢) انظر المستصفى (٧٠/١)، وروضة الناظر (٣٤).

(٣) انظر الفقرة (٣٥٥).

فصل (٧٩)

[٣٥٣] فإن قيل: هل تجوزون تأقيت العبادة بوقت لا يسعها مع المصير إلى إحالة تكليف ما لا يطاق؟.

قلنا: لا يجوز ذلك على هذا الأصل فإنه من المحالات.

[٣٥٤] فإن قيل: أليس قال الفقهاء إن من أدرك من أصحاب الضرورات^(١) قدر ركعة^(٢) من آخر صلاة العصر فيلزمه العصر في وقت لا يسعها وكذلك قلتم من نذر أن يصوم يوم يقدم زيد^(٣) فلو قدم ليلاً لم يلزم بالنذر شيئاً^(٤)

(١) مثل أن تطهر الحائض ويسلم الكافر أو يبلغ الصبي في هذا الوقت.

(٢) اختلف الفقهاء في القدر الذي يتعلق به الوجوب إذا أدركه أصحاب الضرورات، فقال الحنفية والحنابلة: قدر تكبيرة الإحرام، وقال المالكية والشافعية قدر ركعة. انظر بدائع الصنائع (١/٩٦)، والمغني لابن قدامة (١/٣٩٧)، والكافي لابن عبد البر (١/١٩٢).

(٣) من نذر أن يصوم يوم يقدم زيد، فهل نذره صحيح؟ فيه قولان: الأول نذره صحيح، وهو قول الإمام أبي حنيفة وأحمد والشافعي في أحد قوليه. الثاني: لا يصح نذره، وهو قول للشافعي. انظر المغني (٩/٢١).

(٤) حكى ابن قدامة الاتفاق على ذلك وقال: «لأنه لم يقدم في اليوم ولا في وقت يصح فيه الصيام» المغني (٩/٢٣)، وقال في حاشية المقنع: «هذا بلا نزاع لأنه لم يتحقق شرطه، فلم يجب نذره، ولا يلزم أن يصوم صبيحته، وفي المنتخب يستحب» الحاشية على المقنع (٣/٦٠١).

وقال الشرييني محمد الخطيب: «لو أراد باليوم الوقت أو لم يرده فقدم زيد ليلاً استحب للنادر أن يصوم صبيحة ذلك اليوم، لأجل خلاف من أوجبه كما قاله =

= الماوردي، أو يوماً آخر شكر الله تعالى كما قاله الرافعي». مغني المحتاج (٤/٣٦١).

(١) إذا نذر أن يصوم يوم يقدم زيد، فقدم زيد نهراً، فلا يخلو إما أن يكون الناذر مفطراً أو صائماً، فإن كان مفطراً ففيه ثلاثة أقوال:

الأول: يلزمه القضاء والكفارة، وبه قال الإمام أحمد في أصح الروايتين، لأنه نذر صوماً نذراً صحيحاً، ولم يف به، قال صاحب الحاشية على المقنع، وهو من مفردات المذهب.

الثاني: لا يلزمه شيء من قضاء وكفارة وهو قول أبي يوسف وأصحاب الرأي وابن المنذر والإمام أحمد في إحدى الروايتين، لأنه قدم في زمن لا يصح صومه فيه، فلم يلزمه شيء كما لو قدم ليلاً.

الثالث: يلزمه القضاء دون الكفارة، وإليه ذهب الإمام الشافعي لأنه ترك المنذور لعذر وإن كان الناذر صائماً فلا يخلو من أن يكون فرضاً أو تطوعاً، فإن كان فرضاً فحكمه حكم المفطر، وإن كان تطوعاً ففيه ثلاثة أقوال:

الأول: يصوم بقية يومه، ويعقده عن نذره ويجزئه، ولا يلزمه القضاء ولا الكفارة، وهو قول الإمام أبي حنيفة، والإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، وإليه ذهب بعض الشافعية، لأن لزوم الصوم من وقت قدومه، ويكون أوله تطوعاً وآخره فرضاً، كمن دخل صوم تطوع ثم نذر اتمامه.

والثاني: يلزمه القضاء والكفارة، لأنه صوم واجب، فلا يصح بنية من النهار، وهو قول الإمام أحمد في إحدى الروايتين.

الثالث: يلزمه القضاء، دون الكفارة، وإليه ذهب الإمام الشافعي.

هذا إذا كان قدوم زيد يصح فيه الصوم، أما إذا قدم في اليوم الذي لا يصح فيه الصوم مثل الفطر والأضحى ففيه أربعة أقوال: الأول: لا يصومه ويقضي ويكفر، وهو قول الإمام أحمد في رواية وأكثر اتباعه والحكم والحمداد.

ألزمتهم الصوم، وإن كان بقية اليوم بعد مقدمه لا يسع صوماً مشروعاً.

قيل: إذا أطلق الفقهاء عبارة الوجوب في هذا^(١) المنازل فلا يعنون بها وجوب الأداء مع تضييق الوقت ولكن يعنون بذلك وجوب القضاء فإذا قالوا من أدرك من العصر^(٢) وجب عليه العصر، أرادوا بذلك^(٣) أن يوقع المسئلة التي صورتموها فلا يعنون بذلك وجوب صوم ذلك اليوم وإنما يريدون وجوب القضاء وهو مصرح به كلامهم^(٤) فإنهم يفصحون بالقضاء ويفصلون المذاهب في وجوب الامتثال في يوم المقدم فتبين المرام على الوجه الذي ذكرناه.

= والثاني: يقضي ولا كفارة عليه، وإليه ذهب الإمام أحمد في رواية والحسن والأوزاعي وأبو عبيد وقتادة وأبو ثور وهو أحد قولي الشافعي.

الثالث: لا يلزمه شيء من قضاء ولا كفارة، وهو قول الإمام مالك والشافعي في أحد قوليه.

الرابع: إن صامه صح صومه. وهو مذهب الإمام أبي حنيفة، وأحمد في رواية. انظر المغني لابن قدامة (٢١/٩ - ٢٤)، والوجيز للغزالي (٢/٢٣٤)، ومنهاج الطالبين مع شرحه مغني المحتاج (٤/٣٦١)، والمقنع مع ما عليه من الحاشية (٣/٦٠١).

(١) المعروف لغة «هذه المنازل».

(٢) الظاهر سقط هنا قوله «مقدار ركعة».

(٣) ههنا سقط.

(٤) انظر المغني لابن قدامة (٩/٢٢)، ومغني المحتاج (٤/٣٦١)، والمقنع (٣/٦٠١).

(٨٠) القول في ورود الإيجاب

المتعلق بأشياء على جهة التخيير^(١)

[٣٥٥] فإن قال قائل: هل تجوزون ورود الإيجاب والإلزام متعلقاً

بشيء من أشياء على جهة التخيير وانتفاء التعيين.

قلنا: نجوز ذلك ولا نحفظ عن أحد من أصحاب المذاهب منع تجويز ذلك على الجملة، ولكننا ندل عليه بأوضح شيء فنقول: إذا وجب على الحائث في يمينه الكفارة، وورد الشرع بتخييره بين ثلاث خلال، أحدها العتق والثانية الإطعام والثالثة الكسوة فهذا مما يجوز، ولا يستبعد عقلاً وذلك أن كل واحد منها يقع التخيير فيه مما يصح اكتسابه، وقد قدمنا فيما سبق^(٢) أن كل ما يصح اكتسابه يصح تعلق التكليف به فإذا كان كل واحد على النعت الذي ذكرناه فليس في تفويض إيثار واحد إلى المكلف تناقض وتناف، فتبين جواز ذلك عقلاً.

[٣٥٦] وذهبت المعتزلة في تمهيد جواز ذلك له إلى أن مقتضى

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في العدة (٣٠٢/١)، والتبصرة (٧٠)، والبرهان (٢٦٨/١)، والمستصفي (٦٧/١)، والمنخول (١١٩)، وروضة الناظر (٣٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٥٢)، والإحكام للآمدي (١٠٠/١)، والمحصول (ج/١ق/٢٦٦)، والمسودة (٢٧)، ومنتهى الوصول (٣٤)، ومختصر ابن الحاجب (٢٣٥/١)، وتيسير التحرير (٢/٢١١)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (١٧٥/١)، والإبهاج (٨٣/١)، ومنهاج الوصول مع شرح البدخشي والأسنوي (٧٣/١)، والوصول (١٧١/١)، وشرح الكوكب المنير (٣٧٩/١)، والمغني للقاضي عبد الجبار (١٢٢/١٧)، والمعتمد (٨٤/١).

(٢) انظر الفقرة (٥٠)، وما بعدها.

قواعدهم في [بناء]^(١) التكليف على المصالح وزعموا أنه لا يستبعد في مجاري المصالح أن يستوي شيان في الأداء^(٢) إلى مصلحة عبد ثم إذا تماثلا خير المكلف بينهما وأوضحوا ذلك عند أنفسهم بمثال في الشاهد وقالوا إذا [ب/٤٢] طلب الأب مصلحة ابنه في أمره وعلم / أنه لو ألطف له القول صلح فيما يرومه منه، ولو حباه بدينار صلح أيضاً، فيتخير في طلب صلاحه بأحدهما^(٣).

[٣٥٧] ونحن معاشر أهل الحق نستغني عن هذيانهم في الصلاح والأصلح، ونبي جواز التكليف على ما يجوز اكتسابه إذا احتلنا^(٤) القول بتكليف ما لا يطاق.

[٣٥٨] ثم اعلم أن التخيير قد يتعلق بمتضادين يستحيل الجمع بينهما عقلاً، وقد يتعلق بمختلفين يجوز بينهما عقلاً وسمعاً، وقد يتعلق بمختلفين يجوز الجمع بينهما عقلاً وقد منع الشرع بينهما، وقد يتعلق التخيير في الإلزام بشيئين ويتخصص أحدهما لو آثره المكلف بزيادة ندب وإيضاح ذلك بالأمثلة: أما التخيير بين المتضادين فهو نحو ورود الأمر بالقيام والقعود، وأما التخيير بين مختلفين منع الشرع الجمع بينهما وإن ساغ تقدير ذلك عقلاً، فهو نحو تخيير الولي بين الأكفاء في تزويج وليته، فيثبت التخيير بين أحادهم، ولا يجوز الجمع بين اثنين في حكم التزويج، وكذلك إذا انطوى

(١) في الأصل: «أبناء» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٢) في الأصل: «الأدى» بالمقصور.

(٣) انظر المعتمد (١/٨٦).

(٤) كذا في الأصل ولعل الصواب «أحلنا».

العصر على أشخاص يصلح كل واحد منهم للإمامة فيجب نصب أحدهم، والتخير في ذلك إلى أهل الحل والعقد عند التساوي في الصفات ولو أرادوا الجمع بين إمامين لم يجز لهم ذلك^(١) وأمثله تكثر، وأما تخصيص إحدى الخيرتين بزيادة تحريض فهو نحو الاعتاق مع الإطعام في أغلب الأوقات فإن العتق يخص بزيادة تحريض.

[٣٥٩] فإن قيل: يتصور التخير بين مثلين قبل أن يتساويا في كل الأوصاف، ولم يتخصص أحدهما عن الثاني بوصف ووقت وتعذر الميز بينهما، فلا يجوز تثبيت التخير مع تعذر العلم بالميز فإن من شرط ثبوت أحكام التكليف إمكان العلم بمواقعها. وإيضاح ذلك بالمثال أن قائلاً لو قال: يتخير المكلف بين أن يصلي أربع ركعات وبين أن يصلي أربع ركعات مع تساويهما في كل النوع كان^(٢) ذلك مما لا يدرك في حكم التكليف وإن كان المتماثلان [متغايرين]^(٣) كما أن المختلفين [متغايران]^(٤).

[٣٦٠] ثم اعلم أن معظم العبادات في الشرع على التخير وما من عبادة إلا ويدخلها التخير إلا ما يشذ ويندر.

فإن قيل: فما وجه التخير في كفارة القتل في حق المقتدر على الاعتاق.

(١) قال إمام الحرمين: «وهذا متفق عليه، لا يُلْفَى فيه خلاف» الغياثي (١٧٢)، وانظر هذا المثال في نهاية السؤل (٧٦/١)، والمستصفي (٦٧/١).

(٢) وفي البحر المحيط (٥٢/١ ب)، «هذا مما لا يدرك».

(٣) في الأصل: «متغايران»، والتصويب من البحر المحيط.

(٤) في الأصل: «متغايرين» والتصويب من البحر المحيط ومن قوله «بين أن يصلي» إلى «متغايرين» بلفظه موجود في البحر المحيط (٥٢/١ ب)، مع الفرق الذي ذكرته، بدون نسبة إلى التلخيص.

قلنا: إذا كانت له رقاب تخير في أيهم شاء وإذا لم تكن تخير في ابتياع أي عبد شاء إذا كان مستجمعاً لشرائط الأجزاء.

[٣٦١] فإن قيل: إذا تعين رد الوديعة فما معنى التخيير فيها مع الإمكان.

قيل: [يردها]^(١) بيمينه أو يساره وهما فعلان متغايران، وكذلك يتوضأ مع تعيين الضوء بأي ماء شاء، ويصلي مع ضيق الوقت في أي مكان شاء مع أي لبوس سائر أراد، فما من عبادة وطاعة إلاً ويتجمع فيها ضروب من الخيرة.

[٣٦٢] [١/٤٣] فإذا احطت علماً بذلك / فاعلم أن الشرع إذا تعلق باقتضاء إيجاب في أشياء على التخيير مع تساويها في الصفات فما صار إليه المتكلمون ومن يعول على مذهبه من الفقهاء أن الواجب مما وقع فيه التخيير واحد لا بعينه^(٢)، ولا توصف كلها بالوجوب وليس المعنى بقولنا إن الواجب واحد لا بعينه إنه متعين في علم الله ملتبس علينا^(٣) ولكن ما من واحد منها قد

(١) وقع في الأصل: «يردها»، والصواب ما أثبتناه.

(٢) وإليه ذهب إمام الحرمين والشيرازي، والقاضي أبو يعلى، وابن الحاجب، وحكاه الفتوحى عن أكثر العلماء، والرازي عن الفقهاء. انظر البرهان (١/٢٦٨)، والتبصرة (٧٠)، والعدة (١/٣٠٢)، ومنتهى الوصول (٣٤)، وشرح الكوكب المنير (١/٣٧٩)، والمحصل (١/٢٦٦).

(٣) قال الرازي: «هاهنا مذهب يرويه أصحابنا عن المعتزلة، ويرويه المعتزلة عن أصحابنا، واتفق الفريقان على فساده، وهو أن الواجب واحد معين عند الله تعالى، غير معين عندنا، إلاً أن الله تعالى علم أن المكلف لا يختار إلاً ذلك الذي هو واجب عليه». المحصول (١/٢٦٧)، وقال الأسنوي: «وهذا القول يسمى قول =

يبدل سائر إلاّ تعلقت به براءة الذمة^(١).

[٣٦٣] وذهب الجبائي^(٢) وابنه^(٣) في فئة من أتباعهما وشرذمة من

= التراجم، لأن الأشاعرة تنسبه إلى المعتزلة، والمعتزلة تنسبه إلى الأشاعرة». التمهيد (٧٩).

(١) وبه فسرّه ابن القشيري، قال ابن القشيري: «ونعني بهذا أن ما من واحد إلاّ ويتعلق به براءة الذمة. ولسنا نعني أن الواجب واحد معين في حكم الله ملتبس علينا وإلاّ لزم تكليف ما لا يطاق». انظر البحر المحيط (١/٤٩/أ).

(٢) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو علي الجبائي من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره وإليه نسبة الطائفة الجبائية، له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب، نسبه إلى (جبائي) بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة، قرية من قرى البصرة، أو إلى (العجة) قرية بالسواد، ولد سنة خمس وثلاثين ومائتين ومات سنة ثلاث وثلاثمائة. انظر لترجمته: اللباب في تهذيب الأنساب (١/٢٥٥)، وتبصير المتنبه بتحرير المشتبه (١/٢٨٧)، والأعلام (٦/٢٥٦).

(٣) وقال في البرهان: «ونقل أصحاب المقالات عن أبي هاشم أنه قال: «الأشياء كلها واجبة» البرهان (١/٢٦١)، والنقل عن الجبائي وابنه على هذا الإطلاق غير سليم، فإنهم لا يقولون في الواجب المخير أن الأشياء كلها واجبة على الإطلاق، فيلزم الجمع بين جميع الأشياء المخيرة، بل يقولون إن الكل واجبة على التخيير والبدل، قال أبو الحسين البصري: «وذهب شيخانا أبو علي وأبو هاشم إلى أن الكل واجبة على التخيير» المعتمد (١/٨٧)، وقال القاضي عبد الجبار بعد ما نقل القول: «إن أحدهما واجب لا بعينه» والصحيح أن حال الجميع سواء في أنه واجب لكننا لا نعبر عنه بعبارة توجب أن الجميع واجب على الجمع، لنفصل بين ذلك وبين الواجبات التي تجب على الجمع، فلذلك نقول: هي واجبات على طريق التخيير». المغني (١٧/١٢٣).

= وفسر أبو الحسين البصري معنى القول: «إن الكل واجبة على التخيير» بأنه لا يجوز =

الفقهاء أن الكل منها واجب^(١) ولا يتخصص بالوجوب منها واحد، حتى قالوا من حنث في يمينه وجب عليه الإعتاق والكسوة والإطعام^(٢) ولا نقول: إن الواجب واحد في ذلك، والدليل في الرد عليهم أن نقول: قد تتعلق الخيرة بأشياء يحرم الجمع بينها وإذا نحو ما تمثلنا به في الإمامة والتزويج من

= الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنين منها لتساويهما في وجه الوجوب». المعتمد (٨٧/١)، وما فسر به أبو الحسين البصري هو محل اتفاق بين العلماء وإذا كان الأمر كذلك، فهل الخلاف لفظي أم معنوي؟ قال أبو الحسين وإمام الحرمين والشيرازي والرازي، وابن برهان، والبيضاوي وغيرهم إن الخلاف لفظي، قال إمام الحرمين: «وهذه المسألة أراها عرية عن التحصيل، فإن النقل إن صح عنه فليس أثلاً في التحقيق إلى خلاف معنوي، وقصاراه نسبة الخصم إلى الخلل في العبارة، فإن أبا هاشم اعترف بأن تارك الخلال لا يأثم إثم من ترك واجبات، ومن أقامها جميعاً لم يثبت له ثواب واجبات، ويقع الامتثال بواحدة، فلا يبقى مع هذا لوصف الخصال بالوجوب تحصيل، وتأويل هذا اللفظ عند البهشية: أنه ما من خصلة من الخصال التي وقع التخيير فيها إلا وهي لو فرضت واقعة لكانت واجبة.

البرهان (٢٦٨/١)، وانظر المعتمد (٨٧/١)، واللمع (١٧)، والمحصول (٢٦٦/٢/١)، والوصول (١٧٣/١)، والمنهاج مع شرح الأسنوي (٧٤/١).

وذهب القاضي أبو الطيب الطبري والهندي إلى أن الخلاف معنوي، وهو الظاهر من كلام ابن فورك، والقاضي أبي يعلى والغزالي والآمدي وابن الحاجب، وعد الهندي تسع فوائد للخلاف. انظر البحر المحيط (١/٥٠ ب)، والعدة (٣٠٣/١)، والمستصفي (٦٧/١)، والإحكام للآمدي (١٠١/١)، ومنتهى الوصول (٣٤).

(١) هذا القول نقله ابن الحاجب عن بعض المعتزلة. انظر منتهى الوصول (٣٤)، ومختصر المنتهى (٢٣٥/١).

(٢) على سبيل التخيير والبدل لا على سبيل الجمع عند جمهور المعتزلة. انظر المغني للقاضي عبد الجبار (١٢٣/١٧)، والمعتمد (٨٧/١).

الإكفاء إلى غيرهما من الأمثلة^(١). فنقول لخصومنا لا تخلون إما أن تحكموا بأن الواجب منها واحد لا بعينه فقد سلمتم المسئلة^(٢) فإن معولكم في وصف كلها بالوجوب على تساويها في النعوت والإفضاء إلى الصلاح^(٣) لو قدرت أفراداً فزعمتم أنه إذا وجب وصف واحد بالوجوب وجب وصف مثله بمثل وصفه لاستحالة أن يثبت للشيء وصف ولا يثبت مثل لمثله، وإن زعمتم أن كلها واجب فيلزمكم من ذلك المصير إلى وجوب كلها مع تحريم الجمع بينهما، وهذا إفصاح بالمحال، وتطرق إلى تكليف ما لا يطاق وهذا ما لا محيص لهم عنه.

[٣٦٤] ومما يعول عليه في المسئلة أن نقول: إذا خير المكلف بين أشياء فمن تركها كلها مفرطاً بتركها^(٤) لزمته كفارة، فلا^(٥) تلزمه المعصية إلاّ

(١) انظر المستصفي (٦٧/١)، والمحصول (٢٧٨/٢/١).

(٢) لعل في العبارة تقديماً وتأخيراً، فإن العبارة التالية غير موافقة لما قبلها، وعندني تصويب العبارة هكذا (إما أن تحكموا بأن الواجب منها واحد لا بعينه، فقد سلمتم المسئلة، وإن زعمتم أن كلها واجب فيلزمكم من ذلك المصير إلى وجوب كلها مع تحريم الجمع بينها، فإن معولكم في وصف كلها بالوجوب على تساويها في النعوت، والإفضاء إلى الصلاح، لو قدرت أفراداً، فزعمتم أنه إذا وجب وصف واحد بالوجوب وجب وصف مثله بمثل وصفه، لاستحالة أن يثبت للشيء وصف، ولا يثبت مثل لمثله، وهذا إفصاح بالمحال، وتطرق إلى تكليف ما لا يطاق، وهذا ما لا محيص لهم عنه» إلخ.

(٣) قال القاضي عبد الجبار: «ولولا أن الجميع سواء في المصلحة لكان تعالى لا يخير المكلف بين جميعه» المغني (١٢٣/١٧).

(٤) وقعت هنا في الأصل كلمة: «الذي»، وهي مقحمة.

(٥) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «ولا».

بترك واحد وفاقاً^(١)، ولا نجعل الحائث التارك للإعتاق والإطعام والكسوة عاصياً بترك كل واحدة من هذه الخلال، حتى يتنزل منزلة من ترك الاعتاق والصيام والإطعام عن ثلاث كفارات، وهذا متفق عليه، فتبين بذلك أن الواجب منها واحد.

[٣٦٥] وأردف الفقهاء ذلك بأن قالوا إذا عم الوجوب عمت المعصية عند ترك وهو نحو فرض الكفاية يتعلق بالمكلفين فلو غفل حرج^(٢) الكافة^(٣).

وكذلك من ضمن ألفاً عن المديون عليه ثم تمنع مع المضمون عنه عن الأداء فيعصي كل واحد منهما^(٤) بترك أداء الألف الملتزم، وإن كان مقصد المطالب منهما ألفاً، فلما عمهما الوجوب عمتها المعصية بالترك، ولما اتحدت المعصية في صورة التنازع دل على اتحاد الوجوب.

[٣٦٦] ومما استدل به أصحابنا أن قالوا: لو أقدم على الخصال الثلاث في الكفارة معاً ويتصور ذلك بأن ينصب في تأديتها وكلاء فتتفق [٤٣/ب] أفعالهم / في وقت واحد فقد قالوا اجمع: إنها إذا وقعت فالواجب منها

(١) انظر العدة (٣٠٥/١)، والتبصرة (٧١).

(٢) وقعت هنا في الأصل كلمة: «عن»، وهي مقحمة.

(٣) وعبرة القاضي أبي يعلى أوضح من ذلك فقال: «إن فرض الكفاية على التخبير، لأن كل واحد منهم إذا فعله أجزاءه، ومع ذلك إذا تركه الكل خرجوا وأثموا واستحقوا العقاب، كما إذا كان واجباً على الجميع» العدة (٣٠٥/١)، وقال الشيرازي: «إن فرض الكفاية لما كان واجباً على الكافة استحق الكل العقوبة على تركه، وإن لم يلزمهم ذلك على سبيل الجميع». التبصرة (٧١).

(٤) انظر العدة (٣٠٥/١).

واحد^(١).

[٣٦٧] وقد انفصل^(٢) أبو هاشم من ذلك فقال هذا سؤال محال على قضية أصلنا، فإن ما اتصف بالوجود لا يوصف بالوجود^(٣) فإن الوجوب من أحكام التكليف، ولا يتعلق التكليف بالشيء مع حدوثه، وإنما يتحقق التكليف قبل الحدوث، كما يتحقق الاقتدار قبل الحدوث، فيقال له هذا لا ينجيك عما أريد بك، وذلك أنك وإن كنت لا تصفها بالوجوب عند الوجود فنقول في كل ما وجب قبل حدوثه إذا حدث: إنه كان واجباً، وإذا وجدت الخصال الثلاث في الكفارة فلا يمكنك^(٤) أن تقول: كلها كانت^(٥) واجبة^(٦) حتى يثاب المكلف

(١) انظر العدة (٣٠٤/١).

(٢) في البحر المحيط «وانفصل أبو هاشم عن هذا بناء على أصله بأن ما اتصف بالوجود لا يتصف بالوجوب، فإن الوجوب من أحكام التكليف بالشيء مع حدوثه، وإنما يتعلق به قبل حدوثه، لأن القدرة قبل الاستطاعة عنده» وما نقله الزركشي فيه سقط ظاهر عند قوله: «التكليف بالشيء»، والصواب ما هو موجود في التلخيص.

(٣) قال القاضي عبد الجبار: «وإنما يقال في الموجود إنه واجب ولا يقال إنه واجب على أحد». انظر المعتمد (٩٣/١).

(٤) في البحر: «فلا يمكن».

(٥) في البحر «كلها واجبة حتى يثاب على كل واحد منها ثواب الواجب».

(٦) قال القاضي عبد الجبار: «ولا يقال في الكفارات الموجودة معاً: إنها واجبة، لا على الجمع ولا على البدل والتخيير، لأن التخيير والبدل إنما يصحان على المعدوم، دون الموجود، فلو قلنا: إنها واجبة، لكانت واجبة على الجمع. وذلك باطل».

واعترض عليه أبو الحسين البصري بأنه «لقائل أن يقول: إذا لم تكن بعد إيجادها =

على كل واحد الإثابة على الواجبات^(١)، وهذا بين من هذا الوجه.

[٣٦٨] ومما يقوي التمسك به أن من لزمه إعتاق رقبة فهو مخير بين الرقاب المحدثه في العالم، ثم لا يقال: إنه يجب عليه إعتاق رقاب العالم وكذلك من لزمه التصدق بدرهم فهو مخير في أعيان الدراهم، ثم لا يقال: إنه يجب عليه التصدق بدراهم الدنيا. وهذا قبيل لا يرتكبونه ولا يفصلون بينه وبين المتنازع فيه بفصل سديد.

[٣٦٩] شبهة المخالفين: فإن قالوا: لو كان الواجب منها واحداً بغير عينه لأدى ذلك إلى أن يتعلق التكليف بما لا يتعين للمكلف ولا يتميز وذلك محال^(٢).

= موصوفة بالوجوب، لا على التخيير ولا على الجمع ولا كل واحد منها على وجه وجوب، لأنكم لا تصفون كل واحدة بأنها واجبة فإنه يلزمكم أن تقولوا: إن واحداً منها واجب لا يتعين عندنا. وإذا قلتم ذلك، لزمكم أن يكون ذلك الواحد هو الواجب قبل وجوده، وأجاب أبو الحسين عن اعتراض الجمهور بأن «نقول للسائل: إن أردت بقولك «هل هي واجبة كلها» أنه يلزم فعلها مع أنها مفعولة، فذلك مستحيل ولا يبقى بعد ذلك إلا أن تقول: «هل هي على صفات كان يلزم لمكانها إيجادها إما على الجمع وإما على البدل» فجوابنا: أما أن تكون واجبة على الجمع، فلا. وأما على البدل فنعم، هي بعد وجوبها واجبة على معنى أن كل واحد منها على صفة متساوية للصفة الأخرى، ولمكان تلك الصفة يلزم إيجادها على التخيير، وهو قولنا. انظر قول أبي الحسين والقاضي عبد الجبار في المعتمد (٩٣/١).

(١) من قوله: «لو أقدم على الخلال الثلاث» إلى قوله: «الواجبات» اقتباس في البحر المحيط (١/٥١/١)، بتصرف يسير.

(٢) وقال الجويني في البرهان: «وذكر بعض الناس لأبي هاشم كلاماً لا يليق بحذقه =

قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه باطل من أوجه: أحدها: أن من لزمه إعتاق رقبة فلا يطلق بوجوب إعتاق الرقاب عليه ثم يلزم في ذلك من اللبس ما ألزمتموه. ثم نقول أستم تقولون: إنه يعصي بترك واحد لو ترك كلها مع تساويها في كل الصفات ولا يتعين ما يعصي بتركه. فقولنا في الإقدام كقولكم في الترك، وأفرض عليهم الكلام في خصال متساوية في المصالح وكل الصفات فإنها إذا اختلف فربما يزعمون أنه إذا تركها عصى بترك أدونها^(١) ثم نقول إنما يستحيل التكليف لو طلب من المكلف خصلة من خصال ولم يفوض إلى خيرته ولم يعين له، فأما إذا فوض إلى اختياره فلا استحالة فيه وهذا بين لكل ذي تأمل.

[٣٧٠] والذي عول عليه أبو هاشم أن قال: إنما يثبت وجوب الشيء لكونه على صفة تقتضي له نعت الوجوب، وإذا تعلق التخيير بأشياء فكل واحد منها على الصفة التي تقتضي له نعت الوجوب، فلو نفينا سمة الوجوب عن كل واحدة منها مع كونها على الصفة التي تقتضي لها نعت الوجوب لزم نفي الوجوب عن سائرهما.

فيقال لهم: هذا الذي ذكرتموه بناء منكم على فاسد أصلكم في صرف

= وكيسه وهو متقول عليه فيه، وذلك أنه قيل: لو لم يقض وجوب الأشياء كلها لأدى ذلك إلى التباس الواجب على المكلف، مع استمرار التكليف والطلب، وهذا غير سائق، فنقول: لا يخفى سقوط هذا الكلام على المتأمل، فإن من المستحيل إثبات واجب لا يتوصل المكلف إلى تعيينه لو حاول ذلك، فيدوم الطلب ويعسر الامتثال، ويلتحق ذلك بتكليف المحال، فأما إيجاب شيء من أشياء مع تخيير المكلف في تعيين ما يشاء، فلا عسر فيه البرهان (١/٢٦٩).

(١) وهو قول بعض المعتزلة. انظر المعتمد (١/٩٥).

[١/٤٤] الأحكام إلى صفات الأنفس / والذوات فإنكم زعمتم أن القبيح في نفسه على سمة تقتضي له سمة القبح، والحسن في نفسه على صفة تقتضي له وصف الحسن، فطردتم ذلك في معظم أحكام التكليف. وأما نحن فننكر ذلك ونصير إلى أن الأحكام لا ترجع إلى صفات الأنفس وإنما هي في التحقيق آئلة إلى قضايا كلام الرب سبحانه وتعالى وقد أفردنا باباً في ذلك في صدر الكتاب^(١) فإذا بطل ما ادعوه من صرف الواجب إلى صفة الواجب اضمحل ما بنوا عليه من وجوب التماثل فإن التماثل إنما يرجع إلى صفة الأجناس. ثم نقول لهم هذا الذي ذكرتموه يبطل عليكم برقاب العالم في حق من لزمته رقبة فإنها متساوية في الصفات التي أوأتمت إليها مع استحالة القول بوجوب إعتاق جميعها^(٢) والذي يهدم هذا الأصل ما عولنا عليه في أدلتنا حيث قلنا^(٣) قد يتعلق بأشياء يحرم جميعها على ما سبق إيضاحه. فنقول للمعتصم بهذه الشبهة ما ذكرته من تساوي الصفات موجود في هذا القسم، أفقول بوجوب الكل؟ فإن لم يقل به فقد نقض شبهته وإن قال بوجوب الكل قيل: فكيف يستقيم القول بوجوب الكل مع المصير إلى تحريم الإتيان بالكل^(٤) فهذا ما ينفي [موارد]^(٥) الريب.

[٣٧١] ومن شبه القوم أن قالوا: إذا زعمتم أن الحانث المتخير بين

(١) انظر الفقرة (٥٧).

(٢) وأجاب عنه القاضي عبد الجبار بأنه: «يلزمه عتق كل رقبة تمكن من عتقها على

البدل» ولا استحالة فيه. انظر المعتمد (٩٧/١).

(٣) في الفقرة (٣٦٣).

(٤) المعتزلة لم يقولوا بوجوب الكل على سبيل الجمع، حتى يلزم ما ألزمه المصنف.

(٥) في الأصل غير واضح، والرسم يشبه «مواد»، والصواب ما أثبتته.

الخلال الثلاث لا يجب عليه جميعها، وإنما يجب واحدة منها لا بعينها^(١)،
فذلك الذي سيقع منه معلوم لله فهلا قلتم: إن الواجب على الحائث ما علم
الله وقوعه منه، فإن ما علم وقوعه يقع لا محالة، قالوا: فإذا ثبت ذلك يلزم
منه أن يكون الواجب متعيناً في علم الله ملتبساً على المكلف، وهذا إفساح
منك بتكليف ما لا يطاق.

قيل لهم: هذا تلبيس منكم، وأول ما يلزمكم عليه إعتاق الرقبة مع
التخيير في كل الرقاب والعلم بأن الله تعالى عين الرقبة التي سيعتقها فيلزمكم
من ذلك ما أزمتموه، ثم نقول تعلق علم الله سبحانه وتعالى بخلة من الخلال
لا يوجب تعيينه في حكم التكليف، فإن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه
ولا يقتضي للمعلوم وصفاً ولو كان تعلق العلم بالمعلوم يقتضي منافية التخيير
وجب أن يتضمن إخراج ما عدا المعلوم عن قبيل المقدورات من حيث إن
المعلوم يقع كما قلمتموه فلتن لم يلزم ذلك في حكم [القدرة]^(٢) لم يلزم فيما
رتمتموه. وهذه المسئلة وهي خلاف المعلوم مما يعظم خطرهما في الديانات.
وفيما ذكرناه غني، ثم نقول لو طلب من العبد فعل لا بعينه وهو متعين ولا
يتمكن العبد من العثور على العلم به فذلك من المحال الذي لا يرد التكليف
به، فأما إذا كان الواقع هو / المعلوم وهو يقع لا محالة فأنى يلتحق ذلك [ب/ب]
بما لا يدخل في طوقه وكان تعلق العلم تابع لفعله الذي يختاره وفعله لا يتبع
تعلق العلم.

(١) وقع في الأصل: «بعينه»، والصواب ما أثبتته.

(٢) في الأصل مطموس، والرسم يشبه «القدرة»، والصواب ما أثبتته.

(٨١) فصل

[٣٧٢] فإن قيل: قد ذكرتم مذهبكم في الوجوب فخبرونا عن حقيقة أصلكم في الإرادة، فإذا حث المكلف ولزمه إحدى ثلاث خصال فما مراد الله منها.

قيل لهم: الإرادة لا تطابق مواقع الشرع وجوباً على مذاهب أهل الحق فإن كل حادث مراد لله محظوراً كان أو واجباً فالجواب السديد إذاً أن كل ما علم الله وقوعه من العبد فهو مراد، وكل ما أراد وجب إيقاعه.

[٣٧٣] وأما المعتزلة فإنهم فسحوا القول في ذلك فقالوا^(١): إذا تعلق التخيير بخلال يستحب جمعها فكلها مرادة لله وإن كانت بحيث يحرم جمعها فواحدة مرادة وجمعها مكروه لله. وقد تكون واحدة مرادة والباقي لا مرادة ولا مكروه. وإيضاح ذلك بالأمثلة أن الحانث لما يخير^(٢) بين الإعتاق والإطعام والكسوة فلو^(٣) أتى بجميعها كان مثاباً عليها فكلها مرادة لله^(٤) فإن إرادة الله تعالى تتعلق بكل خير وإن تعلق التخيير بأشياء يحرم جمعها كالتزوج^(٥) من الأكفاء ونصب الأئمة في زمن واحد مع التخيير في الآحاد، فالواحد مما هو قبيله مراد، والجمع مكروه لله تعالى، وإن تعلق التخيير بأشياء تتعلق بالمعصية بترك واحد منها وجمعها مباح غير محظور ولا مثاب

(١) انظر هذا التفصيل للمعتزلة في المعتمد (٩٨/١).

(٢) كذا في الأصل، والمناسب خير.

(٣) وقع في الأصل: «ولو»، والصواب ما أثبتته.

(٤) وبه قال أبو الحسين البصري في المعتمد (٩٩/١).

(٥) انظر المعتمد (٩٩/١).

عليه فالواحد مراد والجمع غير مراد ولا مكروه وهذا وصف المباح عندهم لا تتعلق به إرادة الله ولا كراهيته^(١).

[٣٧٤] وأصولنا بمعزل عن هذا فإننا نقول الإرادة تتعلق بكل الكائنات مع تباين أوصافها.

(٨٢) فصل

[٣٧٥] اعلم، أن التخيير إنما يتعلق بشيئين متباينين متميزين أو بأشياء على هذا الوصف. وإنما يثبت التخيير بشرائط^(٢) منها أن تكون الأشياء التي يتعلق بها التخيير بحيث تتميز، ويتمكن للمكلف من العلم بتمييزها، فلو لم يكن كذلك لما صح التخيير فيها ومن الشرائط اتحاد وقت الأفعال ومعنى ذلك أن يأتي^(٣) كل واحد بدلاً عن أغيارها. فلو [ذكرها ولو]^(٤) ذكر للمكلف^(٥) فعلان مؤقتان بوقتتين فلا يكون ذلك تخييراً، فإنه في وقت الأول لا يتمكن من الفعل الثاني مع تقدير اتحاد الوقت ومن شرائط التخيير أن تتساوى صفات الأشياء التي خير فيها حكم التخيير. وبيان ذلك أن التخيير إن كان في إيجاب فيتصف كل ما يقدم عليه بدلاً عن أغياره بسمة

(١) انظر قول المعتزلة: إن المباح لا يتعلق به إرادة الله ولا كراهيته في المعتمد (٩٩/١)، وشرح الأصول الخمسة (٤٥٧).

(٢) انظر شرائط التخيير في المعتمد (٨٥/١)، والبحر المحيط (١/٥٢/أ. ب).

(٣) وفي البحر المحيط (١/٥٢/ب) أن يتأتى الإتيان بكل واحد منهما في وقت واحد بدلاً عن أغيارهما، فلو ذكر للمخاطب فعلان مؤقتان بوقتتين فلا يكون ذلك تخييراً.

(٤) ما بين المعقوفين زائد في الأصل لا يقتضيه السياق.

(٥) في الأصل: «المكلف» والصواب ما أثبتته.

(١) هكذا في الأصل ولعل الصواب «بسمه الإيجاب» كما يقتضيه السياق قال الزركشي والشرط الثاني: «أن تتساوى الأشياء في الرتبة من جهة التخيير في الوجوب والندب والإباحة، وسواء كانت متضادة أو مختلفة فلا يجوز التخيير بين قبيح ومباح ولا بين واجب ومندوب، وإلا لانقلب أحدهما الآخر، البحر المحيط (١/٥٢/١).

وما قاله المصنف والزركشي هو قول جمهور العلماء وخالفه القرافي، فإنه قال: «جمهور الفقهاء يعتقدون أن صاحب الشرع أو غيره إذا خير بين الأشياء يكون حكم تلك الأشياء واحداً، وأنه لا يقع التخيير إلا بين واجب وواجب، أو مندوب ومندوب، أو مباح ومباح، وكذلك هو مسطور في كتب أصول الفقه، وليس الأمر كذلك، بل هنالك تخيير يقتضي التسوية، وتخيير لا يقتضيها، وتحرير الفرق بين القاعدتين أن التخيير متى وقع بين الأشياء المتباينة وقعت التسوية أو بين الجزء والكل، أو أقل وأكثر لم تقع التسوية».

وبين ذلك بالأمثلة، فمثل للتخيير الذي يقتضي التسوية بخصال الكفارة وقال: «تخييره تعالى بين خصال الكفارة في الحنث اقتضى ذلك التسوية في الحكم وهو الوجوب في المشترك بينها، وهو مفهوم أحدها، والتخيير في الخصوصيات وهو العتق والكسوة والإطعام فالمشترك متعلق الوجوب من غير تخيير، والخصوصيات متعلق التخيير من غير إيجاب، وعلى كل تقدير فحكم كل خصلة من الخصال حكم الخصلة الأخرى، لأنهما أمور متباينة» وناقشه ابن الشاطب بأن التسوية في حكم خصال الكفارة ليست لكونها متباينة، بل لأن متعلق الحكم — وهو الوجوب — واحد غير معين، ولو كان المشترك متعلق الحكم لوجب الجميع. ومثل القرافي للتخيير الذي لا يقتضي التسوية بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْمُرْمَلُ ۝١ قُرْآنٌ لِّأَقْلِيالًا ۝٢ يَصْفَهُ أَوْ أَنْقَضَ مِنْهُ قَلِيلاً ۝٣ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَزَقَ الْقُرْآنَ رَبِّيلاً ۝٤﴾.

وقال: «فالتخيير وقع بين ثلاثة أشياء — بين الثلث والنصف والثلثين — كخصال الكفارة، ومع ذلك فالثلث واجب لا بد منه، والنصف والثلثان مندوبان يجوز تركهما، وفعلهما أولى، فقد وقع التخيير بين الواجب والمندوب بسبب أن التخيير =

[٣٧٦] فإن قيل: أليس التخيير ثبت في كفارة الحنث بين الإعتاق والإطعام والكسوة ثم لم تتساو في جملة / الصفات في أن العتق أولاً [٤٥/١] و [الإطعام]^(١) عليه أخرى.

قلنا: هذا سؤال من لم يفهم ما قدمناه، فإننا قلنا قد ينبغي أن تتساوى الخلال فيما وقع التخيير فيه، والتخيير في الخصال الثلاث إنما هو في قضية الإيجاب إذا وجب عليه أحد الثلاثة فلا جرم تتساوى كلها

وقع بين أقل وأكثر، والأقل جزء فهذا مفارق للتخيير بين خصال الكفارة» وناقشه ابن الشاط بأن «الثالث ليس بواجب من حيث هو ثلث ولو كان ذلك لكان واجباً معيناً، وليس النصف والثلاثان مندوبين، ولو كان ذلك لجاز تركهما مطلقاً، وليس كذلك، بل لا يجوز تركهما إلا عند قيام الثلث».

ومثل القرافي أيضاً يقوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: ١٠١].

قال: خير الله تعالى المسافر بين ركعتين وأربع، والركعتان واجبتان جزماً، والزائدة ليس بواجب لأنه يجوز تركه، وما يجوز تركه لا يكون واجباً، فقد وقع التخيير بين الواجب وما ليس بواجب. وسببه أن التخيير وقع بين جزء وكل، لا بين أشياء متباينة».

وناقشه ابن الشاط: بأن قوله: «إن الركعتين واجبتان جزماً، ليس بصحيح، كيف وله تركهما وإبدالهما بأربع، وما قاله من أن الزائد يجوز تركه، وما يجوز تركه لا يكون واجباً، فليس بصحيح أيضاً، فإن ما ليس بواجب يجوز تركهما مطلقاً، وهذا لا يجوز تركه مطلقاً، بل يجوز عند فعل بدله. وإنما أوجب غلطة توهمه أن الركعتين المنفردتين هما المجتمعتان مع الركعتين الأخيرتين من الأربع.

انظر ما قاله القرافي ومناقشته في الفروق مع حاشية ابن الشاط عليه (٨/٢).

(١) في الأصل: «الإقدام»، وما أثبتته يقتضيه السياق.

فيما أومأنا إليه وأما الندب فلا ينطوي عليه هذا التخيير.

[٣٧٧] ثم لا تظن المعنى بتساويها اتصاف كلها بالوجوب على ما صار إليه فئة من المعتزلة، ولكن المراد به [أنه]^(١) ما من واحد يقدم الإقدام عليه أولاً إلا^(٢) يقع واجباً فهذا ما عيناه بالتساوي^(٣) وربما يؤول كلام المعتزلة إلى قريب من ذلك فيرتفع الخلاف وإليه أشار عبد الجبار في شرح العمدة.

(٨٣) القول في أن الأمر

هل يقتضي إجزاء المأمور به^(٤)؟

[٣٧٨] اعلم، وفقك الله أن هذا الباب مما عدّه الأصوليون أصلاً من الأصول وتسببوا إلى إقامة المقصود فيه بالأدلة وربما يوثرون فيه ضرباً من الخلاف^(٥) ومن أحاط علماً به أغناه تصوير من المسئلة على التحقيق عن

(١) في الأصل: «أن» وما أثبتته يقتضيه السياق، وهو موجود في قول القاضي المنقول في البحر المحيط.

(٢) في البحر المحيط (١/٥٢/ب)، «إلاً ويقع».

(٣) من قول «المراد» إلى «التساوي» نقله الزركشي في البحر المحيط (١/٥٢/ب)، من قول القاضي.

(٤) وقال في البرهان (١/٢٥٥): «والمسئلة مترجمة بأن موافقة الأمر تتضمن الإجزاء أم لا؟»

(٥) ذكر الأصوليون الخلاف في هذه المسئلة بين الجمهور وبين بعض المعتزلة فنقلوا عن الجمهور أن الإتيان بالمأمور به على الوجه المشروع موجب للإجزاء، ونقلوا عن أبي هاشم وأتباعه والقاضي عبد الجبار أن الإجزاء يحتاج إلى قرينة. ونقل إمام الحرمين هذا القول عن بعض المستطرفين في علم الأصول من الفقهاء، =

ويبين الأصوليون أن الخلاف فيها راجع إلى تفسير لفظ الإجزاء قال ابن السبكي:
«الإجزاء له تفسيران: أحدهما: سقوط التعبد به، والثاني: سقوط القضاء».

وعلى التفسير الأول لا خلاف بين العلماء، لأن كلهم متفقون على أن المأمور إذا أتى بالمأمور به على الوجه المطلوب، فيسقط التعبد به، وإنما الخلاف في التفسير الثاني بمعنى أنه هل هو مسقط للقضاء؟

فقال الجمهور: إنه مسقط للقضاء أيضاً، لأن القضاء عبارة عن فعل العبادة بعد خروج وقتها، إن كانت العبادة مؤقتة، وذلك أن يكون إما لأن العبادة ما فعلت أصلاً، أو فعلت على وجه الفساد وإذا كان المأمور به قد فعل على جهة الكمال، من غير خلل، فوجوب القضاء استدراكاً لما قد حصل تحصيل للحاصل، وهو محال.

وقال القاضي عبد الجبار ومن تبعه: إن الامتثال لا يدل على إسقاط القضاء بمعنى أنه لا يمتنع أن يرد الأمر بعد الامتثال بفعل مثل ما فعل الأول - وإنما يعرف ذلك بقرينة.

والجمهور يوافقون المعتزلة في أن الامتثال لا يمنع من ورود الأمر بطلب الفعل مرة أخرى، ولكنه إن ورد هل يسمى ذلك قضاء؟ فالجمهور لا يسمونه قضاء، والمعتزلة يسمونه قضاء، وحصل من ذلك أن الخلاف في هذه المسألة راجع إلى تفسير لفظ الإجزاء والقضاء.

فالإجزاء عند الجمهور عبارة عن إسقاط التعبد إذا أتى بالمأمور به على الوجه المطلوب وعند القاضي عبد الجبار عبارة عن إسقاط القضاء.

والقضاء عند الجمهور هو فعل العبادة بعد خروج وقتها. وعند عبد الجبار فعل العبادة مرة أخرى. انظر البرهان (١/٢٥٥)، والإبهاج (١/١٨٧)، والمعتمد (١/٩٩)، والإحكام للآمدي (٢/١٧٥)، والعدة (١/٣٠٠)، والتبصرة (٨٥)، واللمع (١٩)، والمستصفي (٢/١٢)، والمحصل (١/٤١٤)، ومنتهى الوصول (٩٧)، والبحر المحيط (١/٢٤٤)، والمنهاج مع شرح البدخشي والأسنوي (١/١٥٨)، والوصول (١/١٥٣).

نصب الأدلة واستحال عنده تعذر^(١) الخلاف فيه على معرض يثبت أو يبطل بالأدلة، فإن ورد الأمر مقتضياً فعلاً متصفاً بأوصاف أو منسوباً بشرائط فإذا أقدم الأمور على الأمور به، ووفاه جملة أوصافه وشرائطه من غير إخلال بشيء منها فقد وقع البادر منه^(٢) مما لا يحتاج إلى إيضاحه بالأدلة، إذ ليس المعنى بالإجزاء^(٣) إلا ما قدمناه.

[٣٧٩] فإن قيل: أفتجوزون أن يرد الأمر بمثل ما أقدم عليه الأمور

ثانياً؟

قلنا: يجوز ذلك^(٤) ووضوح تجويز ذلك يغني عن تثبيته بالأدلة.

[٣٨٠] فإن قيل: أفتجوزون ورود الأمر بقضاء ما فرغ الأمر منه؟

قلنا: إن عنيتم بالقضاء وجوب مثله بأمر جديد فلا نستنكر^(٥) وإن عنيتم بذلك أن يكون الثاني تلافياً لما أخل به أولاً وما أخل به، فهذا محال، فإننا فرضنا هذا القبيل من الكلام فيه إذا امتثل الأمر أولاً من غير اختلال آئل إلى

(١) لعله تقدير.

(٢) أشار الناسخ إلى سقط هنا ولم أجده في الهامش، ولعل العبارة هكذا: فقد وقع البادر منه مجزئاً وهذا مما لا يحتاج.

(٣) وقال في البرهان (١/٢٥٦): «لا معنى للإجزاء إلا قيام المخاطب بموجب الأمر من غير أن يبقى طلبه من قضية الأمر».

(٤) انظر البرهان (١/٢٥٦).

(٥) قال الغزالي: «ولكن ذلك المثل إنما يسمى قضاء إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة أو وصفها، وإن لم يكن فوات وخلل استحالة تسميته قضاء».

المستصفي (٢/١٢).

اقتداره ومن غير اختلال متقدر خارج عن موجب التكليف فإذا كان كذلك فأتى يتصور القضاء على معنى تلافي الاختلال ولا اختلال.

[٣٨١] فإن قيل: فالأمر الوارد هل يجوز أن يقتضي الفعل مرتين.

قلنا: سبق^(١) الكلام في مسألة التكرار، وورد الأمر بفعل موصوف بوصف في معرض الإلزام وتضمن إيجاب إيقاعه على جملة الصفات المذكورة فإذا أخل المكلف بشيء منها فلا يكون ممثلاً للأمر والأمر لا يخلو إمّا أن يكون مقيداً بوقت وإما أن يكون مطلقاً، فإن كان مطلقاً غير متعلق بوقت على التخصيص فإذا لم يمثله المأمور على وجه فلا يكون ممثلاً، ونفس الأمر يقتضي منه الامتثال، فإن كان الأمر بالفعل الموصوف بالأوصاف / مؤقتاً بوقت ثم خرج وقته، فإذا أقدم عليه على خلاف [٤٥/ب] الأوصاف المضبوطة فلا نجعله ممثلاً ولكن لا يثبت القضاء إلاً بأمر جديد على ما سنذكره^(٢). في باب مفرد إن شاء الله عز وجل.

[٣٨٢] فإن قيل: فإذا لم يقتدر المكلف على ماء ولا تراب^(٣)

(١) انظر الفقرة (٢٦٥).

(٢) انظر الفقرة (٤٤٣).

(٣) من حضرته الصلاة ولم يجد ماء ولا تراباً، اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: فقال أبو حنيفة، ومالك في رواية، والشافعي في القديم، والأوزاعي والثوري: إنه لا يصلح حتى يجد الماء أو التراب. وقال الشافعي في الجديد، ومالك وأحمد في رواية عنهما إنه يصلح حسب حاله، ويعيد إذا وجد.

وقال مالك وأحمد في رواية عنهما: إنه يصلح ولا يعيد، وهو قول المزني وحكى النووي قولاً رابعاً عن أبي ثور وداود: إنه لا يصلح ولا يعيد =

وأوجبتم عليه إقامة الصلاة على حسب استطاعة حاله فبماذا أوجبتم القضاء^(١)؟.

قلنا: إذا فرضتم الكلام في فرض مؤقت فالأمر به مؤقتاً لا يقتضي إعادته بعد انقضاء الوقت. وإن فرضتم الكلام في فرض مطلق فلا يتحقق القضاء فيه ولكننا نقول إذا لم يقدر على ما أمر به فلم يمثل والامثال عليه باق، فليس هو إذاً من إلزام القضاء في شيء.

[٣٨٣] فإن قيل: فمن أفسد حجه أليس يجب عليه المضي في فاسد الحج ثم يلزمه القضاء^(٢).

قلنا: نعم ولكن إنما ألزمناه حجة صحيحة لأن الأمر اتصل به مقتضياً حجاً متعرياً عما يفسده فإذا أفسد الحج بقي عليه أصل الامثال^(٣).

= انظر الإفصاح (٨٩/١)، والمجموع للنووي (٢/٢٨٤).

(١) استدلووا لإيجاب القضاء بقوله ﷺ: «لا تقبل صلاة بغير طهور» [رواه مسلم] في كتاب الطهارة باب وجوب الطهارة للصلاة (٣/١٠٢)، لأنه عذر نادر غير متصل فلم تسقط الإعادة، كمن صلى محدثاً ناسياً» انظر المجموع (٢/٢٨٥)، وانظر هذا الاعتراض في الوصول (١/١٥٥).

(٢) قال ابن هبيرة: «اتفقوا على أنه إذا فسد الحج لم يتحلل منه بالإفساد ومعنى ذلك أنه إن أتى بمحذور من محظورات الإحرام، فعليه فيه ما على المحرم في الحج الصحيح، ويمضي في فاسده ويلزمه ذلك، ثم يقضي فيما بعده». الإفصاح (١/٢٨٩).

وانظر هذه المسألة في المغني لابن قدامة (٢/٣٣٤)، والسلسيل في معرفة الدليل (١/٣٣٩)، والهداية (١/١٦٤)، وروضة الطالبين (٣/١٣٨ - ١٣٩)، وتبيين الحقائق (٢/٥٧)، والمجموع (٧/٣٤١).

(٣) انظر التبصرة (٨٦)، والمعتمد (١/١٠١)، والبرهان (١/٢٥٦)، والعدة =

[٣٨٤] فإن قيل: إنما نفرض الكلام عليكم فيمن برئت ذمته عن حجة الإسلام وشرع في حجة التطوع ثم أفسدها فإتمامها واجب وقضاؤها حتم^(١).

قلنا: إنما وجب قضاؤها بأمر جديد^(٢) وإلاً فالأمر بإتمامها لا يتضمن بنفسه الأمر بإعادته، ووجه التحقيق في ذلك أن ما ورد الأمر به هو الإتمام بعد الفساد، ولا يتصور أن يؤمر بالإتمام على هذا الوجه تلافياً لما أمر به أولاً، والذي يؤمر به إنما هو ما لم يتعلق به الأمر بالإتمام، فإن الإتمام لما أمر به وامثله المأمور فقد وقع موقع الإجزاء إتماماً بعد إفساد، فلا جرم لا يتلافى على هذا الوجه الذي وقع والذي قصد القضاء له ما وقع منه حتى يوصف بأنه مجزىء أو غير مجزىء، وهذه جملة مقنعة في ذلك إن شاء الله تعالى.

[٣٨٥] فإن قيل: فقد تختل العبادة بما لا يتعلق التكليف به وذلك مثل أن ينسى المصلي ركناً من صلاته فلا يتعلق التكليف به في حالة كونه ناسياً ثم لا^(٣) يوجبون القضاء^(٤).

= (١/٣٠١)، والمستصفي (٢/١٣)، والوصول (١/١٥٥)، والإحكام للآمدي (٢/١٧٧).

(١) نقل ابن هبيرة اتفاق العلماء على أن من أفسد حجه يجب عليه الإتمام والقضاء سواء كان الحج تطوعاً أو واجباً، انظر الإفصاح (١/٢٨٧)، وانظر هذه المسألة في الكافي لابن عبد البر (١/٣٩٧)، والسلسيل في معرفة الدليل (١/٣٤٠)، وروضة الطالبين (٣/١٣٩)، والمجموع (٧/٣٤٥).

(٢) انظر التبصرة (٨٦).

(٣) هكذا في الأصل ولعل الصواب «يوجبون» كما يدل عليه السياق.

(٤) من ترك ركناً من صلاته ناسياً يجب عليه الإتيان به إذا ذكر، ولا تصح الصلاة بدونه، =

قلنا قدمنا في^(١) ذلك صدرأ مغنياً عن الكلام. ومحصوله أنه مهما لم يأت بما أمر على ما أمر لا يعد ممثلاً، فيبقى عليه الأمر بالامثال، وما فرضتم الكلام فيه من الناسي فلا يتعلق التكليف به على ما قالوه، ولكن إذا انجلى النسيان، توجه عليه الأمر بالائتمار والامثال، وهذا كما لو نسي الامثال أصلاً برهة من الزمان فإذا تذكره تعلق أصل الأمر به في الامثال.

(٨٤) فصل

[٣٨٦] اعلم، أن ما صار إليه معظم الفقهاء، وأطلقه المتمون إلى أصول الفقه أن الأمر بالشيء يقتضي جوازه^(٢) وقد أنكر القاضي^(٣) رضي الله عنه ذلك على ما أطلقوه، وقال: الأمر إذا اقتضى إيجاب الشيء فما المعنى [٤٦/١] بالجواز بعد ثبوت الإيجاب فإن فسرتم^(٤) الجواز / بنفس الوجوب فهو

= لأن الركن لا يسقط بالسهو.

انظر زاد المستقنع (١/١٣٢)، والكافي لابن عبد البر (١/٢٢٧)، والمغني لابن قدامه (١/٤٦١)، وروضة الطالبين (١/٣٠٠)، والوسيط للغزالي (٢/٦٦٣).

(١) انظر الفقرة (٣٨٣).

(٢) قال السرخسي: «اتفق الفقهاء على ثبوت صفة الجواز مطلقاً للمأمور به كما قررنا أن مقتضى الأمر حسن المأمور به حقيقة، وذلك لا يكون إلا بعد جوازه شرعاً، ولأن مقتضى مطلقه الإيجاب ولا يجوز أن يكون واجب الإداء شرعاً إلا بعد أن يكون جائزاً شرعاً، وعلى قول بعض المتكلمين بمطلق الأمر لا يثبت جواز الإداء حتى يقترن به دليل. أصول السرخسي (١/٦٣).

(٣) وإليه ذهب الغزالي في المستصفي (١/٧٣)، والمنخول (١١٨).

(٤) في البحر المحيط: «قيدتم».

المقصود وإنما^(١) يؤول الكلام إلى تناقش في العبارة، فإننا لا نستحسن تسمية الوجوب جوازاً ولا تسمية الواجب جائزاً^(٢) وإن أنتم عنيتم بالجواز شيئاً آخر سوى الوجوب فهو محال^(٣) فإن أحكام الشرع مضبوطة منحصرة في أقسام منها الوجوب، ومنها الحظر، ومنها النذب، ومنها الكراهية ومنها الإباحة، فهذه أحكام الأفعال لا متزيد عليها، فالجواز الذي ذكرتموه إذا لم تصرفوه إلى الوجوب واستحال صرفه إلى الحظر «تحقق الوجوب»^(٤) وكذلك لم تصرفوه إلى النذب فلا يتبقى إلاّ الصرف إلى الإباحة، ويؤول^(٥) محصول القول إلى أن الوجوب مباح وذلك من أمحل المحال فإن المباح ما جاز تركه والواجب ما لا يجوز تركه فكأنكم تقولون ما لا يجوز تركه يجوز تركه.

[٣٨٧] فإن قالوا: أردنا بالجواز أن المقدم عليه لا يستوجب بالإقدام دماً، قلنا فهذا نفي وليس بحكم، والذي يوضح ذلك أن المقدم على الفعل قبل ورود الشرايع لا يستحق الذم مع مصيرنا إلى نفي الأحكام قبل ورود الشرايع.

[٣٨٨] فإن قيل: إذا ثبت الوجوب بأمر ثم نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز^(٦)؟.

(١) في البحر المحيط: «والخلاف في العبارة».

(٢) «ولا تسمية الواجب جائزاً» غير موجودة في البحر المحيط.

(٣) من قوله: «وقال الأمر» إلى «محال» اقتباس في البحر المحيط (١/٢٣٥/ب).

(٤) أرى أن جملة «تحقق الوجوب» زائدة، لأنها غير منسجمة مع السياق.

(٥) في البحر المحيط (١/٢٣٥/ب): «ويؤول إلى أن الواجب مباح». نقلاً من

التلخيص.

(٦) إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز؟ فيه خمسة أقوال:

قلنا: لَمَّا. فإن الأمر إذا اقتضى وجوباً ثم نسخ لم يبق من مقتضاه شيء والذي يوضح الحق في ذلك أن نقول لو ساغ المصير إلى أن الأمر المقتضى للإيجاب إذا ثبت ثم نسخ الإيجاب بقي الجواز ثم^(١) لزم أن يقال يبقى الندب بعد أن تقاصر وصف الوجوب، وهذا أولى من الجواز، فإن حقيقة الاقتضاء يتقدر^(٢) في الندب تقدرها في الواجب وإنما يتميز الواجب على الندب باستحقاق اللوم على تركه وإلاً فالإقتضاء متحقق فيهما، فهلا قلتم: إن الوجوب إذا نسخ بقي الاقتضاء مجرداً عن استحقاق اللوم عند تقدير الترك والاقتضاء المجرد هو الندب، فالندب إذا أولى بالبقاء^(٣) من الجواز ليس فيه اقتضاء.

= الأول: يبقى الجواز المشترك بين الندب والإباحة. وبه قال أبو يعلي والمجد بن تيمية، والرازي، والفتوحى وقال: «ورجحہ الرازي وأتباعه والمتأخرون، وحكى عن الأكثر».

الثاني: يبقى الندب وهو قول أبي الخطاب وابن عقيل، وابن حمدان.

الثالث: لا يبقى شيء: وبه قال الشيرازي، والغزالي في المنخول وابن برهان، وأبو محمد التميمي، والعراقيون من الحنفية.

الرابع: الإباحة. قال ابن بدران: وهو مثل القول بالجواز، وهو المختار.

الخامس: يرجع إلى ما كان عليه قبل الوجوب، وهو قول الغزالي في المستصفي، انظر تفصيل هذه الأقوال في المستصفي (٧٣/١)، والمحصول (٣٤٢/٢/١)، والإبهاج (١٢٦/١)، والعدة (٣٧٤/٢)، وأصول السرخسي (٦٤/١)، والوصول (١٧٩/١)، والمنخول (١١٩)، والمسودة (١٦)، وشرح الكوكب المنير (٤٣٠/١)، واللمع (١٤)، والتبصرة (٩٦)، والمدخل لابن بدران (٦٥).

- (١) الظاهر أن كلمة «ثم» زائدة، لأن «لزم» جواب «لو».
- (٢) هكذا في الأصل ولعل الصواب «تتقدر» لأن الضمير يرجع إلى الحقيقة.
- (٣) في الأصل: «بالنفي» وهو تصحيف، فإنه أراد أن يكتب «بالبقى» بالألف المقصورة كما هي العادة.

[٣٨٩] فإن قيل : فاحسبوا أن ما ذكرتموه يعكس على خصمكم مراده
فما انفصالكُم عن سؤال الندب فإنه محيل جداً، فهلا قلتُم أن نسخ الوجوب
يرجع إلى مجرد رفع اللوم فيبقى الاقتضاء [والإيجاب]^(١) زايد على الاقتضاء
ولكننا نقول الاقتضاء على وجه الإلزام إيجاب، والاقتضاء الذي لا يجزم
ولا يحتم ندب ودعاء على معرض التحريض. والذي يحقق ذلك اتفاقنا على
انصراف الاقتضاء على الندب والإيجاب، فلو ساغ المصير إلى أن الإيجاب
اقتضاء ووصف يزيد عليه، ساغ المصير إلى أن الندب اقتضاء مع التفسيح في
الترك والاقتضاء لا ينبىء عنه، فيؤدي ذلك إلى إخراج الاقتضاء المطلق عن
حيز الندب والإيجاب معاً وهذا محال، والذي يكشف الغطاء أن نقول: الأمر
القائم بالنفس يقتضي معنى لا محالة، وقد ذكرنا^(٢) في حد الأمر أنه اقتضاء
الطاعة فلو كان الاقتضاء بمجرد / لا يكون ندباً وقد ثبت أن الأمر لا يقتضي [ب/٤٦]
كون المأمور به مراداً للأمر فإذا بطلت هذه الأقسام فيفضي ذلك إلى إبطال
موجب الأمر ومقتضاه، فخرج من ذلك أن الإيجاب اقتضاء على وجه
الإلزام، والندب اقتضاء على وجه التحريض، وهذا ما لا يحيط به علماً إلا
فطن.

[٣٩٠] ومن عجيب المذاهب ما صار إليه بعض الفقهاء^(٣) المنتمين

(١) ما بين المعقوفين ساقط في الأصل ويقتضيه السياق، ويدل عليه قول المصنف فيما

بعد «فلو ساغ المصير إلى أن الإيجاب اقتضاء ووصف يزيد عليه».

(٢) انظر الفقرة (١٨٥).

(٣) وهو قول بعض الحنفية والشافعية. انظر أصول السرخسي (١/٦٣ - ٦٥)، واللمع

(١٤).

إلى الأصول فقال الأمر الموجب يقتضي جوازاً^(١) وادعى في ذلك إجماعاً ثم قال: لو نسخ الوجوب لم يبق الجواز مع مصيره إلى أن الأمر يقتضي الوجوب والجواز أولاً، ثم تشبث بكلام ركيك تزدرية^(٢) أعين ذوي التحقيق^(٣) وذلك أنه قال الجواز تابع للوجوب والوجوب متبوع فإذا نسخ المتبوع زال التابع^(٤) ونقل هذا المذهب يغنيك عن الاشتغال بإفساده فتدبر واستغن بالله يغنيك .

(٨٥) القول إن الكفار

هل يخاطبون بفروع الشرائع؟^(٥)

[٣٩١] اعلم، وفقك الله أن ما صار إليه سلف الأمة وخلفها من

- (١) نقل السرخسي اتفاق الفقهاء وخلاف بعض المتكلمين في ذلك. انظر أصول السرخسي (٦٣/١).
- (٢) أي تعيبه، وتستهزئ به، انظر المصباح المنير (٢٥٣/١).
- (٣) من قوله: «تشبث» إلى «التحقيق» نقله ابن السبكي في الإبهاج (١٢٦/١)، من كلام القاضي في التقريب.
- (٤) وهو قول الشيرازي في اللمع (١٤)، والتبصرة (٩٦).
- (٥) ههنا أمران: الأول: بين ابن برهان أن ترجمة المسألة بهذا التعبير خطأ، لأن الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عن فعلها فكيف يكون مخاطباً بها؟ والصواب في ترجمتها أن الكفار هل يخاطبون بالتوصل إلى فروع الإسلام؟ انظر الوصول (٩١/١ - ٩٢)، وابن برهان أخذ هذا القول عن الجويني في البرهان حيث قال: «إن الكافر في حال كفره يستحيل أن يخاطب بإنشاء فروع على الصحة ولكن هؤلاء مخاطبون بالتوصل إلى ما يقع آخراً» البرهان (١٠٨/١)، وعلى هذا القول ينبغي أن لا يعاقب على ترك الصلاة، بل يعاقب على ترك التوصل إلى الصلاة، لأنه كيف يعاقب على شيء وهو غير مكلف به، ولهذا أرى أن ما ترجمه به المصنف هو الصحيح.

المتكلمين والفقهاء أن الكفار مخاطبون مأمورون بمعرفة الله عز اسمه وتصديق رسله والإيمان بجملة قواعد العقائد^(١) وذهبت شردمة من نوابثة المبتدعين إلى أن العلم بالله عز اسمه وبالعقائد يقع اضطراراً وما يقع اضطراراً لا يتعلق التكليف به^(٢) وذهب بعض أهل الأهواء إلى أن المعارف كسبية ولكن لا يتعلق التكليف بها^(٣) وإنما صاروا إلى ذلك بشبه تستقصى في

= الأمر الثاني: قال الآمدي وابن الحاجب والأسنوي وغيرهم من الأصوليين: أن مسألة تكليف الكافر للفروع فرع عن قاعدة وهي أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط لصحة التكليف أم لا؟ فعند الجمهور ليس بشرط خلافاً لأصحاب الرأي وأبي حامد ونوقش بأن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط شرعي مع أن حصولها شرط التكليف بالصلاة والصوم. وقال ابن الهمام: إن الخلاف في مسألة تكليف الكفار بالفروع ليس مبنياً على القاعدة المنسوبة إليها، لأن القاعدة من المتفق عليها، وإنما الخلاف في هذه المسألة هي تمام محل النزاع. انظر الأحكام للآمدي (١٤٤/١)، ومنتهى الوصول (٤٢)، ونهاية السؤل (١٥٥/١)، والبحر المحيط (١٠٩/١)، والتحرير مع شرحه التيسير (١٤٨/٢).

(١) نقل إمام الحرمين والقرافي وابن النجار وابن بدران وغيرهم الإجماع على ذلك، قال ابن السبكي: «ولا اعتداد بخلاف مبتدع يشبب بأن العلم بالعقائد يقع اضطراراً، فلا يكلف به» الإبهاج (١٧٧/١)، وانظر البرهان (١٠٨/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٦٢)، وشرح الكوكب المنير (٥٠٢/١)، ونزهة خاطر العاطر (١٤٥/١).

(٢) نسب الأستاذ أبو منصور هذا القول إلى الجاحظ وثمامة. انظر أصول الدين له (٣٢).

(٣) وهو قول بعض الروافض. انظر أصول الدين للأستاذ أبي منصور (٣١)، وهذه الآراء نقلها المازري أيضاً عن المبتدعة ولم يعين أعيانهم. انظر البحر المحيط (١٠٤/١ ب).

الديانات إن شاء الله عز وجل، وزعم الجاحظ^(١) أن العلم يقع من طباع نامية لم يتقدمه نظر واستدلال ثم قد يتم النظر فلا يعقب العلم لانقطاع نماء الطباع، والكلام على هؤلاء الفرق لا يليق بهذا الفن.

[٣٩٢] فإذا عرفت كونهم مخاطبين بأصل الإيمان فقد اختلف العلماء بعد ذلك في أنهم مخاطبون بالعبادات نحو الحج والزكاة والصلاة وهل يتعلق التكليف بهم في اجتناب المحظورات والكف عن المحرمات فذهب بعضهم إلى أنهم غير مخاطبين بشيء منه وإنما يتعلق الخطاب بهم في أصل الدين^(٢) وذهب آخرون إلى أنهم مخاطبون بالمفترضات وتجنب المحظورات، معاقبون على المخالفات في أحكام الشرائع^(٣).

(١) الجاحظ: هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ كان من علماء المعتزلة والمصنف لهم، وإليه تنسب فرقة الجاحظية، ومن مقالاته أن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب سوى الإرادة، ويحصل أفعاله منه طباعاً، وقال: إنه لا يجوز أن يبلغ أحد فلا يعرف الله تعالى، وإن الله لا يدخل النار أحداً وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها ثم تمسكهم في نفسها على الخلود، توفي (في ٢٥٥هـ). انظر الملل والنحل (١/٩٤)، والفرق بين الفرق (١٦٠)، ومقالات الإسلاميين (٤٠٧).

(٢) وإليه ذهب مشايخ سمرقند من الحنفية ومنهم أبو زيد الدبوسي والسرخسي والبزدوي وهو قول أبي حامد الإسفرائيني من الشافعية، وابن خويز منداد من المالكية، قال الأبياري: وهو ظاهر مذهب مالك، وهو قول للإمام أحمد في إحدى الروايات عنه، وليس للإمام أبي حنيفة وأصحابه نص في المسألة. انظر تيسير التحرير (١٤٨/٢)، والإحكام للآمدي (١/١٤٤)، والإبهاج (١/١٧٧)، والبحر المحيط (١/١٠٥/ب)، وشرح الكوكب المنير (١/٥٠٣).

(٣) وهو مذهب جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة، وإليه ذهب العراقيون =

[٣٩٣] واعلم قبل الخوض في أدلة المسئلة أن الذين صاروا إلى أنهم مخاطبون لا يدعون ثبوت ذلك عقلاً و^(١) وجوباً وحتماً، بل يجوزون في حكم العقل خروجهم عن التكليف في أحكام الشرائع^(٢) كيف وقد خرج^(٣) أناس من المخاطبين المسلمين عن قضية جمل من الأحكام في الحلال والحرام، كالحائض الخارجة عن التزام الصلاة وأداء الصوم^(٤) ونحوها ولكن

= من الحنفية، قال الباجي: وهو ظاهر مذهب مالك وبين إمام الحرمين أنه ظاهر مذهب الشافعي، وهو قول الإمام أحمد في أصح الروايات عنه.

وفي المسئلة ثلاثة أقوال أخرى:

الأول: أنهم مخاطبون بالنواهي دون الأوامر، وهو منقول عن الإمام أحمد في إحدى الروايات عنه.

الثاني: أن الخطاب بالفروع يتعلق بالمرتد دون الكافر الأصلي.

الثالث: أن الكفار مخاطبون بجميع الفروع سوى الجهاد، فإنه خاص بالمؤمنين.

وحكى الزركشي تسعة أقوال في هذه المسئلة. انظر البحر المحيط (١/١٠٤/ب)، وشرح تنقيح الفصول (١٦٢ - ١٦٦)، والعدة (٢/٣٥٨)، والبرهان (١/١٠٧)، والتبصرة (٨٠)، واللمع (٢١)، والمستصفي (١/٩١)، والمنخول (٣١)، والوصول (٩١)، والمحصول (١/٣٩٩/٢)، وروضة الناظر (٥٠)، والإحكام للآمدي (١/١٤٤)، ومختصر ابن الحاجب مع حاشية العضد (٢/١٢)، والمسودة (٤٦)، وتخريج الفروع على الأصول (٩٨)، والمنهاج مع شرح الأسنوي والبديخي (١/١٥٢)، والإبهاج (١/١٧٧)، والتلويح (١/٢١٤).

(١) الواو زائدة لا يقتضيها السياق، كما أنها غير موجودة في الاقتباس الذي نقله

الزركشي في البحر المحيط (١/١٠٦/ب).

(٢) في البحر المحيط: «الشرع».

(٣) في البحر المحيط: «أخرج».

(٤) أجمع المسلمون على أن الحائض لا تصلي ولا تصوم مدة حيضها، وأنه يجب عليها =

[١/٤٧] هؤلاء يزعمون أن تكليفهم سائغ عقلاً وتركه مجوز عقلاً بيد أن في الأدلة / السمعية ما يقتضي تعليق التكليف بهم فتبعناها. والذي^(١) صاروا إلى أنهم غير مخاطبين انقسموا فمنهم [من يحيل]^(٢) تكليفهم، ومنهم من يجيز تكليفهم عقلاً ومنع اتصال الأدلة^(٣) السمعية بهم^(٤).

[٣٩٤] والذي نرتضيه تعلق التكليف بهم ومن أوضح ما نستدل به قوله تعالى: ﴿ مَا سَأَلَكَ فِي سَقَرٍ ﴾^(٥) الآية. ووجه الدليل منها أنهم عوقبوا بمضمون

= قضاء الصوم، دون الصلاة، لقول النبي ﷺ: «أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم»؟ [رواه البخاري، في باب ترك الحائض الصوم (١/٦٤)].

ولما روي أن امرأة قالت لعائشة أتجزئ إحدانا صلاتها إذا طهرت، فقالت: أحرورية أنت؟ كنا نحيض مع النبي ﷺ فلا يأمرنا به، أو قالت فلا تفعله» [رواه البخاري، في باب لا تقضي الحائض الصلاة، (١/٦٧)].

ونقل ابن عبد البر وابن هبيرة الإجماع على أن الحائض لا تقضي الصلاة ونقل ابن قدامة عن الخوارج أنهم يرون قضاء الصلاة عليها، أقول: ولكن لا اعتبار بقولهم لمخالفته النصوص. انظر الكافي لابن عبد البر (١/١٨٥)، والإفصاح (١/٩٥)، والمغني (١/٣٠٧)، وبدائع الصنائع (١/٤٤)، والهداية (١/٣١).

(١) هكذا في الأصل، وهو جائز في لغة قوم، فإنهم يستعملون «الذي» للمفرد والجمع.

انظر أمثله في كتاب الأزهية في علم الحروف (٢٩٨).

(٢) في الأصل: «فمنهم يحل تكليفهم»، وهو خطأ وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٣) في الأصل: «أدلة» وهو خطأ، والصواب ما أثبتته.

(٤) من قوله: «إن الذين صاروا إلى أنهم مخاطبون» إلى قوله: «بهم» اقتباس في البحر

المحيط (١/١٠٦ ب)، بتصريف يسير.

وإلى هذا القول، ذهب ابن برهان في الوصول (١/٩٤).

(٥) سورة المدثر: الآية (٤٢)، وانظر الاستدلال: بهذه الآية في المعتمد (١/٢٩٦)،

والعدة (٢/٣٦٢)، والتبصرة (٨١)، والمستصفي (١/٩١)، والمحصول =

الآية على ترك الصلاة والصدقات كما عوقبوا على الإشراك وترك المعارف .

[٣٩٥] فإن قيل : لا حجة في الآية لكم فإن الرب تعالى أخبر عن مقال

أهل النار ولا احتجاج في أقوالهم^(١) .

قيل لهم : هذا الذي ذكرتموه قرب منكم من جحد ما اتفق عليه أهل التأويل فإنهم أطبقوا على أن الرب سبحانه وتعالى أراد بالإخبار عن أحوالهم وذكر أقوالهم الزجر والردع عن الإشراك وترك الصلوات والصدقات والترغيب في الإقدام على امثال المأمورات وتحذير المخاطبين عن اجتناب ما يوقعهم في المعاقبات المذكورة في الآية وليس المقصد منها نقل قولهم لا تحقيق فيه وهذا ما لا يجحده إلا معاند، ثم إنه سبحانه قرن بين الإشراك وترك الصلاة فلو حمل سياق الخطاب على ما رتموه وقيل : إنهم لا يعاقبون على ترك الصلاة ويعاقبون على الإشراك، انطوى قولهم على صدق وخلف^(٢) فكان يجب أن يبين الرب عز اسمه وجه الرد عليهم وتوبيخهم وتقريعهم على ما بدر منهم من المقال والمحال .

[٣٩٦] فإن قيل : فبم تنكرون على من يزعم أنهم أرادوا بقولهم : ﴿

نُكُّ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾^(٣) أي لم نك من المصلين المصدقين بوجوب الصلاة^(٤)

= (١/٢/٤٠٣)، وروضة الناظر (٥١) .

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في العدة (٢/٣٦٢)، والمستصفي (١/٩١)،
والمحصول (١/٢/٤٠٣) .

(٢) حيث بينوا سبب العذاب بما لا يعذبون بسببه .

(٣) سورة المدثر : الآية (٤٣) .

(٤) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في التبصرة (٨١)، والمستصفي (٢/٩٢)،
والمحصول (١/٢/٤٠٤) .

وما أرادوا نفس الصلاة وهذا كما أنه ﷺ قال: «نهيت عن قتل المصلين»^(١) وما أراد بذلك الخائضين في الصلاة حتى يتخصص النهي عن القتل بحالة التلبس بالصلاة قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه إزالة منكم للظاهر وتسبب إلى حمل اللفظ على التجوز وليس لكم ذلك إلا بعد إقامة دلالة دالة ثم إن كان هذا كلامكم في قوله من المصلين فلا يستمر ذلك في قوله: ﴿وَلَمْ تَكُ نَظِيمُ الْمَسْكِينِ﴾^(٢) وإن تعسفوا بالحمل على التصديق بالإطعام كانوا متعالين محتاجين إلى إقامة الدليل.

[٣٩٧] ومما يستدل به قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾.

إلى قوله: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾^(٣) يُضَعَّفُ لَهُ الْعَذَابُ.

ووجه الدليل أن الرب تعالى فرق بين الشرك والقتل والزنا ثم قال:

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب في الحكم في المخنثين (٤/٢٨٢)، والدارقطني في باب التشديد في ترك الصلاة وكفر من تركها، والنهي عن قتل فاعلها (٥٥/٢).

والعقيلي في الضعفاء (٢/٢٩ - ٣٠)، وابن عدي في الكامل في ترجمة عامر بن عبد الله اليماني (٥/١٧٣٩)، والحديث صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٢/١٢٢).

(٢) سورة المدثر: الآية (٤٤).

(٣) سورة الفرقان: الآيتان (٦٨ - ٦٩)، وانظر الاستدلال بهذه الآية في المعتمد (١/٢٩٦)، والمستصفي (١/٩٢)، والمحصول (١/٤٠٩)، وروضة الناظر (٥١).

﴿ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴾ (١).

ففعت جملة الخلال جمعاً فإنها تورط في المأثم . وللقوم أسئلة يهون دفعها .

[٣٩٨] ومما (٢) عولوا عليه في توجه الخطاب على الكفار قوله تعالى :

﴿ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ﴿٦﴾ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾ (٣).

فإن قالوا إنما ذكر الامتناع عن إيتاء الزكاة نعتاً لا يتعاقبوا (٤) عليه (٥)

(١) سورة الفرقان : الآية ٦٨ .

(٢) في الأصل : «فمما» ، والصواب ما أثبتته .

(٣) سورة فصلت : الآيتان (٦ - ٧) ، وانظر الاستدلال بهذه الآية في المعتمد (٢٩٦/١) ، والعدة (٣٦٠/٢) ، والمحصل (٤٠٩/٢/١) .

(٤) لعله «لا ليتعاقبوا» .

(٥) قال ابن برهان : «الزكاة المذكورة في الآية هي قول لا إله إلا الله باتفاق المفسرين فإنه جعله بها كافراً مشركاً، وأجمعنا على أن تارك الصلاة لا يكون مشركاً» .
الوصول (٩٦/١) ، وأجيب بأن دعوى الانفاق على أن المراد بالزكاة في الآية لا إله إلا الله غير سليمة فإنه كما نقل عن بعض المفسرين مثل ابن عباس وعكرمة هذا المعنى ، فقد نقل عن بعضهم مثل قتادة والضحاك ومقاتل المعنى الثاني - وهو زكاة الأموال - أيضاً ، بل رجح الطبري المعنى الثاني ، قال الطبري : «والصواب من القول في ذلك ما قاله الذين قالوا معناه لا يؤديون زكاة أموالهم ، وذلك أن ذلك هو الأشهر من معنى الزكاة وأن في قوله : ﴿ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَفِرُونَ ﴾ (٧) دليلاً على أن ذلك كذلك لأن الكفار الذين عنوا بهذه الآية كانوا لا يشهدون أن لا إله إلا الله فلو كان قوله : ﴿ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾ مراداً به الذين لا يشهدون أن لا إله إلا الله لم يكن لقوله : ﴿ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَفِرُونَ ﴾ (٧) معنى .

أما دعوى الإجماع على أن تارك الصلاة لا يكون مشركاً فهي منقوضة بمذهب الإمام =

قيل لهم: هذا إزالة منكم للظاهر والبدال على كونه معاقبين على الشرك في قضية الآية حال^(١) على مثله^(٢) في منع الزكاة.

[٣٩٩] فإن قيل: / ظاهر الآية يقتضي أن لا يعاقب المشرك إلا عند امتناعه عن أداء الزكاة^(٣).

قيل لهم: هذه^(٤) لتسبب منكم إلى حمل الآية على خلاف الإجماع مع إمكان حملها على الوفاق، والمقصد من الآية ذكر ما يستوجبون العقاب عليه نسقاً، من غير اشتراط جمع، وهو كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥).

فهذا توعد على وصفين أحدهما المشاقة والثاني مخالفة الأمة^(٦). لم تدل الآية على توقف التوعد على اجتماع الوصفين.

[٤٠٠] ومما تمسك به الأصحاب قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾.

= أحمد وابن حبيب المالكي بتكفير تارك الصلاة. انظر جامع البيان (٦٠/٢٤)، والجامع لأحكام القرآن (٣٤٠/١٥)، والإفصاح (١٠١/١ - ١٠٢)، وتعليق أبي زنيد على الوصول (٩٦/١).

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «دال» كما يدل عليه قول المصنف: «والبدال على كونهم».

(٢) على مثله أي كونهم معاقبين.

(٣) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في العدة (٣٦١/٢).

(٤) هذه أي القولة أو المقالة.

(٥) سورة النساء: الآية (١١٥).

(٦) لعل كلمة «واو» ساقطة.

إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١).

[٤٠١] فإن قيل: فما لكم لا^(٢) تستدلون بالظواهر المحتملة في مسألة

قطعية؟

قيل لهم: اعلموا أن المسئلة لها طرفان^(٣) أحدهما تجويز خطابهم عقلاً والثاني تقدر ذلك شرعاً. فأما تجويز خطابهم عقلاً فهو مما يثبت قطعاً ولا يثبت إذا رمتا تقديره بالظواهر المحتملة وأما اتصال الخطاب بالقوم سمعاً [فلا يقال]^(٤) فيه القطع ولكنها مسألة اجتهاد^(٥) وهي نحو اختلاف العلماء في

(١) سورة البينة: الآيات (١ - ٥)، وانظر الاستدلال بهذه الآية في العدة (٣٦٢/٢)، قال الزركشي: «قد كثر استدلال الناس من القرآن على تكليفهم، وطال النزاع فيه، وليس فيه أصح من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ يَزِيدُهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ﴾». البحر المحيط (١/١٠٩/ب).

(٢) لعل كلمة «لا» زائدة.

(٣) انظر تفصيل هذا القول في البرهان (١/١٠٨)، والمستصفي (١/٩١)، والوصول (٩٢/١).

(٤) في الأصل خرم، وما وضعته أقرب إلى الرسم المتبقي.

(٥) في البرهان نسب هذا القول إلى الباقلاني قائلاً: «ذكر القاضي رحمه الله أن ذلك من مجال الفقهاء، وهو مظنون مطلوب من مسالك الظنون» وبين رأيه أنه مترق عن مرتبة الظنون.

وقال الزركشي: «إن المسئلة ظنية عند القاضي لتعلقها بالظواهر من مسالك الاجتهاد، وخالفه إمام الحرمين ورأى أنها قطعية وقال: نحن نقطع بتكليفهم جملة ومعالمة تفصيلاً». انظر البرهان (١/١١٠)، والبحر المحيط (١/١٠٩/ب).

إلزام بعض [الأحكام] (١) كثيراً من الأشخاص ونفيها عنهم فافهم ذلك .

[٤٠٢] فالذي نرتضيه لك معتصماً في المسئلة أن نقول لخصومنا: هل تسلمون لنا جواز تكليفهم عقلاً أم تنكرون ذلك؟ فإن أنتم أنكرتموه قيل لكم: فكل ما جاز اكتسابه جاز تعليق التكليف به والذي فيه التنازع مما يتصور من الكفرة اكتسابه والتوصل والتبلغ إليه فليس في تكليفهم استحالة تعقل .

[٤٠٣] فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم أن الذي يحيل تكليفهم عدم تصور العبادات منهم مع الشرك، ولو قدر إسلامهم فيتفق على توجه الأحكام عليهم .

قيل لهم: يلزمكم على قود ذلك أن تقولوا لا تخاطبوا الدهرية ونفاة الصانع بتصديق الرسل والإيمان بهم لاستحالة الإيمان بالرسول مع اعتقاد نفي المرسل وكذلك جملة العقائد المترتب بعضها على بعض التي لا يتحقق العلم منها بالثاني إلا مرتباً على سبق العلم بالدرجة الأولى، فيلزم من ذلك أن لا يجب على معتقد قدم العالم إلا العلم بحدوثه فبطل ما قالوه (٢) .

(١) في الأصل خرم، ولعل ما وضع أنسب .

(٢) قال إمام الحرمين في البرهان: «ثم التحقيق في ذلك كله عندي أن الكافر في حال كفره يستحيل أن يخاطب بإنشاء فروع على الصحة، وكذلك القول فيما يقع آخراً من العقائد في حق من لم يصح عقده في الأوائل، وكذلك المحدث مستحيل أن يخاطب بإنشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء الحدث، ولكن هؤلاء مخاطبون بالتوصل إلى ما يقع آخراً، ولا يتنجز الأمر عليهم بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط، ولكن إذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط والأوائل والأواخر فلا يمتنع أن يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من خالف أمراً توجه عليه ناجزاً فمن أبى =

[٤٠٤] والجواب السديد أن الكافر يتصور منه التبليغ إلى العبادات وإن كان لو قدر بقاؤه على كفره، وإصراره على شركه لم تصح منه العبادات وهذا كما قال إن الأمر بالقيام يتوجه على القاعد فيتصرف بكونه مأموراً بالقيام في حال قعوده وإن كان لا يتصور القيام مع تقدير استصحاب / القعود فتبين أنه [١/٤٨] ليس في توجه الخطاب بالعبادات على الكفار استحالة في [العقل] (١) وكل استحالة يبدوها (٢) تلزمهم مثلها في المعارف. فإذا ثبت جواز خطابهم فقد وردت في ألفاظ الشريعة ألفاظ عامة تنطوي عليهم وعلى غيرهم في قضية اللغة فلزم تعميمها إن قلنا بالعموم وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ (٣).

وغير ذلك، فما الذي يصدنا عن تعميم الخطاب وهو من مجوزات العقل وليس في أدلة السمع ما يقتضي استخراجهم من قضية العموم.

[٤٠٥] فإن قيل: فأنتم معاشر الواقفية إذا نفيتم صيغ العموم فأنى يستقيم منكم ما قلتموه؟ قلنا: إذا نفينا صيغة العموم جعلنا اللفظ الوارد في صلاحه للكفار كصلاحه لغيرهم وإن كنا لا نقطع بتعميم وتخصيص ومقصدنا

= ذلك قضى عليه قاطع العقل بالفساد. ومن جوز تنجيز الخطاب بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط فقد سوغ تكليف ما لا يطاق. ومن أراد أن يفرق بين الفروع وبين أواخر العقائد، وبين صلاة المحدث فهو مبطل قطعاً. البرهان (١/١٠٨).

(١) في الأصل: «الفاعل»، وهو خطأ وما أثبتته يقتضيه السياق.
(٢) هكذا في الأصل: يبدوها» بحذف النون، وهي لغة صحيحة. انظر التعليق على الفقرة (٣١٢).

(٣) سورة آل عمران: الآية (٩٧).

تثبيت التسوية إما في تعميم^(١) وإما في صلاح اللفظ لهم ولغيرهم على مثابة واحدة.

[٤٠٦] ومما عول عليه أئمتنا أن قالوا أنتم لا تخلون إما أن تقولوا أن النهي عن المنكرات لا يتعلق بالكفرة أو تقولوا يتعلق النهي بهم فإن زعمتم أن النهي لا يتعلق بهم على قياس الأمر فيلزمكم من ذلك أشياء منها: أن تقولوا إن المشرك المنعزل المنشغل بنفسه إذا انقضى عمره على إصراره فيتنزل في استحقاق العقاب منزلة من جمع إلى كفره قتل الأنبياء والأولياء وهتك الحرمات والتسبب إلى جملة الجراير^(٢) وهذا مما اتفق المسلمون على خلافه^(٣) وفي إبدائه أعظم الإغراء للكفرة بمقارفة الجرائر والكبائر. ثم نقول: لو كان الأمر على ما قلمتموه لزمكم طرد ما ذكرتموه في أهل الذمة فإن الكفر منهم وفي أهل الحرب بمثابة. ثم لا خلاف أنا نقيم عليهم الحدود إذا ارتكبوا موجباتها وكذلك القول في المرتد^(٤).

(١) أي «في تعميم الخطاب».

(٢) الجرائر جمع جريرة وهي ما يجره الإنسان من ذنب. انظر المصباح المنير (١/٩٦).

(٣) انظر المستصفي (١/٩٢).

(٤) اتفق الفقهاء على أن الذمي والمرتد يقام عليهما حد السرقة، واختلفوا في الحربي إذا دخل إلى دار الإسلام مستأماً وسرق، فقال مالك وأحمد يقطع، وقال أبو حنيفة ومحمد لا يقطع، وعن الشافعي قولان: أما حد الزنا فالذمي يقام عليه الحد عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنهما، وقال مالك: يرد أهل الذمة في الزنا إلى أهل دينهم، فإن تحاكموا إلينا حكمنا عليهم بحكم الإسلام، وبه قال الشافعي وأحمد في رواية أخرى. والحربي لا حد عليه في الزنا عند أبي حنيفة ومالك وأحمد ومحمد، خلافاً لأبي يوسف وللشافعي قولان. انظر الأم (٦/١٣٨)، والكافي لابن عبد البر (٢/١٠٧٣)، والإفصاح (٢/٢١٦)، وبدائع =

[٤٠٧] وإن قالوا إن النهي يتعلق بالكفرة فقد سلموا المسئلة فإن النهي فيما صورناه تكليف في الفروع، فما الفصل بينه وبين الأمر. والذي يوضح ذلك أن الصلاة منهي عن تركها وهو من أعظم الكبائر، فقالوا إن هذا القبيل من النهي يتعلق بهم فيلزم منه الإفصاح بالأمر بالصلاة فيقودهم النهي إلى الوفاق في الأمر.

[٤٠٨] فإن قالوا: إنما صححنا توجه النهي لتصور الترك منهم دون الامتثال بالإقدام على العبادة.

قيل لهم: فقولوا على طرد ذلك أن النهي يتصور تعلقه بالمجنون لتصور الترك منه، ثم ما ذكروه من عدم تصور الامتثال فقد قدمنا ما فيه أكمل الغنى، مع أنه يبطل بصور في الشريعة، منها الصلاة في حق المحدث فإنها لا تصح دون رفع الحدث مع الاقتدار، والأمر متوجه مع الحدث^(١) وأمثلة ذلك تكثر في الشريعة.

[٤٠٩] فإن^(٢) وجوب الشيء لا ينبىء عن وجوب قضائه عند فوات

= الصنائع (٧/٣٤، ٧١)، والهداية للمرغيناني (٢/١٠٣)، والمغني لابن قدامة (٨/٢١٤، ٢٦٨، ٢٦٩).

(١) وقال في البرهان (١/١٠٨): «والمحدث مأمور بالصلاة عند دخول وقتها، وإن كان لا يتأتى منه إقامتها ما لم يقدم رفع الحدث عليها». وانظر التمثيل بهذا في العدة (٢/٣٦٤)، والتبصرة (٨٣).

(٢) الظاهر أن في العبارة سقطاً ههنا، لأنها غير منسجمة بما قبلها والعبارة الصحيحة كالتالي: «فإن قالوا: لو وقع تكليفهم بالفروع لوجب عليهم القضاء. قيل لهم: وجوب الشيء» إلخ. هذا السؤال والجواب ذكره ابن السبكي في رفع الحاجب (٢٧/ب).

وقته إذ القضاء يثبت عندنا بأمر مجدد وكل أصل يعتبرونه في تثبيت القضاء [٤٨/ب] فلسنا نقول أنه ثبت لوجوب أصله بل ثبت بأمر / مبتدئ والذي ينقض ذلك عليهم طرداً وعكساً أن الحائض لا يجب عليها أداء الصوم [ويلزمها] (١) القضاء، وتفوت الجمعة ثم لا تقضي (٢) إلى غير ذلك من مسائل الشرع التي منها القيام في الصلاة فإنه لو ترك صلاة متعمداً مع اقتداره على القيام ثم عجز عن القيام وقضى ما فاته قاعداً برئت ذمته وفاقاً وسقط عنه القيام.

[٤١٠] فإن عادوا وعولوا على عدم تصور العبادة منه فقد فرط الجواب عنه (٣) ثم يلزمهم المرتد (٤) فإنه مخاطب عند أكثرهم فإن فصلوا بينه وبين الكافر الأصلي بأنه ملتزم للأحكام تنكص على عقبيه وهذا من أبشع ما يتكلم به من لا حظ له في الأصول، فإننا نقول لا حكم لالتزام المرء وإنما الحكم لإلزام الله، التزم المكلف أو أبى (٥). والدليل عليه أن الخطاب

(١) في الأصل: «يلزمكم» والصواب ما أثبتته.

(٢) انظر القول بأن الجمعة لا تقضي في الكافي لابن عبد البر (١/٢٥١)، والإفصاح (١/١٦٧)، وبدائع الصنائع (١/٢٥٧)، والمغني (٢/٣٤٢).

(٣) بأن المحدث مأمور بأداء الصلاة إذا حان وقتها بإزالة حدثه، وإن لم تصح منه الصلاة وهو محدث، وكذلك الكافر مأمور بأداء فروع الإسلام بإزالة كفره، وإن لم تصح منه تلك الفروع وهو كافر.

(٤) المرتد يجب عليه قضاء ما تركه من العبادات في حال رده عند الشافعي قال النووي هذا مذهبنا لا خلاف فيه عندنا وبه قال أحمد في إحدى الروايتين قال ابن قدامة: لأن المرتد أقر بوجوب العبادات عليه، واعتقد ذلك، وقدر على التسبب إلى أدائها، فلزمه ذلك كالمحدث وعن أحمد رواية أخرى أنه لا يلزمه القضاء، وحكمه حكم الكافر الأصلي، انظر المغني (١/٣٩٨ - ٣٩٩)، والمجموع (٤/٣).

(٥) وبه قال الغزالي في المستصفى (١/٩٣).

متوجه على الكفار بتصديق الرسل وإن لم يسبق منهم في ذلك التزام فبطل
المصير إلى هذا القبيل من الكلام^(١).

(١) قال النووي: «وأما الكافر الأصلي فاتفق أصحابنا في كتب الفروع أنه لا يجب عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من فروع الإسلام، فأما في كتب الأصول فقال جمهورهم هو مخاطب بالفروع كما هو مخاطب بأصل الإيمان، وقيل لا يخاطب بالفروع، وقيل يخاطب بالمنهى عنه كتحريم الزنا والسرقه والخمر والربا وأشباهها دون الأمور به كالصلاة، والصحيح الأول، وليس هو مخالفاً لقولهم في الفروع لأن المراد هنا غير المراد هناك فمرادهم في كتب الفروع أنهم لا يطالبون بها في الدنيا مع كفرهم، وإذا أسلم أحدهم لم يلزمه قضاء الماضي، ولم يتعرضوا لعقوبة الآخرة، ومرادهم في كتب الأصول أنهم يعذبون عليها في الآخرة زيادة على عذاب الكفر، فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعاً لا على الكفر وحده، ولم يتعرضوا للمطالبة في الدنيا، فذكروا في الأصول حكم أحد الطرفين وفي الفروع حكم الطرف الآخر». المجموع (٥/٣).

وقال الرازي: «لا أثر لهذا الاختلاف في الأحكام المتعلقة بالدنيا، وإنما تأثير هذا الاختلاف في أحكام الآخرة. المحصول (٤٠٠/٢/١).

قال الزركشي: «وهذه الطريقة فاسدة أوقعهم فيها قول الأصوليين فائدته مضاعفة العقاب في الآخرة، وهو صحيح، ولم يريدوا به أنه لا يظهر فائدة الخلاف في خطاب الكفار بالفروع إلا في الآخرة، بل هو جواب عما التزم الخصم في مسائل خاصة، لا تظهر للخلاف فيها فائدة دنيوية كالزكاة، ونحوها، وذلك الأمر خاص، ولا يستلزم من ذلك عدم الفائدة مطلقاً، فإن الفقهاء فرعوا على هذا الخلاف أحكاماً كبيرة تتعلق بالدنيا، وما ذكره هؤلاء في الجمع يقتضي أن لا يصح التخريج أصلاً». انظر البحر المحيط (١/١٠٧/أ)، ولمعرفة فروع هذه المسألة. انظر التمهيد للأسنوي (١٢٧)، وتخريج الفروع على الأصول (٩٩).

(٨٦) القول في أن الأمر يتناول عند إطلاقه وانتفاء

سمات الخصوص منه الذكر والأنثى والحرّ والعبد

[٤١١] إذا ورد الخطاب على مذهب القائلين بالعموم ولم يكن فيه ما يقتضي اختصاصاً بالأحرار ولم تقم دلالة على خروج العبد عن مقتضى اللفظ العام وهو موضوع في أصل اللغة للتعميم، فالعبيد والأحرار فيه بمثابة واحدة^(١)، وإن قامت دلالة مقتضية تخصيص الأحرار خصصوا.

[٤١٢] وذهب بعض العلماء أن العبيد لا يدخلون تحت مطلق الخطاب^(٢) فيقال لهم: إذا ورد الخطاب منوطاً بالمؤمنين مثلاً وهو الأمر يتحقق في العبيد تحققه في الأحرار، وليس في وضع اللغة اقتضاء تخصيص.

(١) وبه قال ابن حزم والقاضي أبو يعلى والشيرازي والغزالي والآمدي وابن الحاجب، وأبو عبد الله الجرجاني، وحكاه الآمدي، وابن الحاجب عن الأكثرين، وقال ابن السبكي في جمع الجوامع إنه الأصح، ونقله ابن برهان عن جماعة من الفقهاء والأصوليين، والقاضي عبد الوهاب عن جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية. انظر البرهان (٣٥٦/١)، والإحكام لابن حزم (٨٧/٣)، والعدة (٣٤٨/٢)، واللمع (٢١)، والتبصرة (٧٥)، والمستصفي (٧٧/٢)، والمنخول (١٤٣)، والوصول (٢٢١/١)، وروضة الناظر (٢٠٧)، والإحكام للآمدي (٢٧٠/٢)، ومنتهى الوصول (١١٦)، والمسودة (٣٤)، وشرح تنقيح الفصول (١٩٦)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٤٢٧/١)، ورفع الحاجب (٢١٢).

(٢) وهو قول بعض الشافعية والمالكية والحنابلة، ووصفهم في البرهان بالضعفاء.

وقال أبو بكر الرازي يدخلون في حقوق الله تعالى فقط، وأما ما يتعلق بحقوق الآدميين فلا يدخلون فيه. انظر البرهان (٣٥٦/١)، والعدة (٣٤٩/٢)، والتبصرة (٧٥)، والمسودة (٣٤)، وشرح تنقيح الفصول (١٩٦)، وتيسير التحرير (٢٥٣/١).

وخطاب العبيد ممكن كما أن خطاب الأحرار ممكن، فإذا تساوى العبيد والأحرار في إمكان توجيه الخطاب عليهم عقلاً وانطوت اللفظة المطلقة عليهم لغة وعرفاً ولم تقم دلالة مخصصة فلا معنى لإخراجهم من موجب اللفظ وتخصيصه بالأحرار^(١) وليس الصائر إلى ذلك بأسعد حالاً ممن يقبل عليه هذا المذهب.

[٤١٣] فإن قالوا: العبيد مستحقون لملاكهم، وجهات تصرفاتهم منصرفة إلى ساداتهم فكأنها^(٢) بحكم الشرع مستثنون عن تصريف الشرع وتكليفه^(٣).

قيل لهم: فهل يفزعون فيما يدون إلى غير موارد الشريعة فإذا كانت لفرعكم^(٤) فاعلموا أننا نعول مهما دلت دلالة شرعية على خروج العبد عن قضية التكليف لاستحقاق متعلق به فنخصه، وإنما الكلام فيما لم يقم فيه دلالة تخصيص، فإن ادعيتم ثبوت الاستحقاق في العبيد بأصل الشرع عموماً فهذا محال وفاقاً، ومعظم العبادات متوجهة عليهم، فالأمر فيهم على الانقسام إذاً، فليس إلاّ تتبع الألفاظ وإجراؤها على ظواهرها في وضع / اللغة إلى أن يمنع [٤٩/١] من ذلك مانع، والذي يوضح ذلك صحة ورود الخطاب مختصاً بالعبيد أو متناولاً لهم ولغيرهم على التنصيص فلو صح ما ادعوه من الاستحقاق على وجه الاستغراق لما جاز ورود الخطاب خاصاً إلاّ أن يكون ناسخاً.

(١) انظر العدة (٢/٣٥٠)، والتبصرة (٧٥).

(٢) هكذا في الأصل والظاهر أن الصواب «فكأنهم».

(٣) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في البرهان (١/٣٥٧)، والتبصرة (٧٦)، والإحكام للآمدي (٢/٢٧٠).

(٤) هكذا في الأصل ولعل الصواب «فإذا كانت مفزعهم» أي موارد الشريعة.

فصل (٨٧)

[٤١٤] فإن قيل: الخطاب الواحد هل يشمل الذكور والإناث؟.

قيل: يتبع في ذلك وضع اللغة فإن وردت لفظة وضعت لتخصيص بالرجال خصصت بهم، وإن وضعت مشتركة حملناها على الاشتراك وذلك نحو قول كل نفس «وكل شخص» فهذا مما يعم الرجال والنساء^(١).

[٤١٥] فإن قيل: فما قولكم في المؤمنين والمسلمين ونحوهما هل يتناول النساء؟.

قيل: هذا مما اختلف فيه العلماء فصار بعضهم إلى أن الجمع الموضوع للذكر ينطوي على الإناث أيضاً^(٢). والذي ارتضاه الشافعي

(١) وهذا من المتفق عليه، قال الآمدي: «اتفق العلماء على كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع الخاص بالآخر كالرجال والنساء، وعلى دخولهما في الجمع الذي لم يظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث كالناس، وإنما وقع الخلاف بينهم في الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير كالمسلمين والمؤمنين، هل هو ظاهر في دخول الإناث فيه أو لا؟ الإحكام (٢/٢٦٥)، ومثله قال ابن الحاجب في منتهى الوصول (١١٥).

(٢) وإليه ذهب القاضي أبو يعلى وابن حزم والقاضي عبد الوهاب والماوردي والرويانى.

وهو قول الظاهرية وأكثر الحنفية والحنابلة، وبعض المالكية والشافعية انظر الإحكام لابن حزم (٣/٨٠)، وتيسير التحرير (١/٢٣٤)، وفواتح الرحموت (١/٢٧٦)، والعدة (٢/٣٥١)، والمسودة (٤٥)، وروضة الناظر (٢٠٧)، وشرح الكوكب المنير (٣/٢٣٥)، وشرح تنقيح الفصول (١٩٨)، والتمهيد للأسنوي (٣٥٦).

رضي الله عنه ومعظم أرباب الأصول^(١) أن مثل هذا اللفظ إذا ورد مطلقاً مخصص بالرجال في مورده إلا أن تقوم دلالة تقتضي الاشتراك^(٢) والذي يحقق ذلك أن العرب فصلت في منزلة الوجدان بين الذكر والأنثى وكذلك في منزلة الثنية فقالت مسلم ومسلمان ومسلمة ومسلمتان ثم خصصوا جمعهن بصيغة فقالوا مسلمات وكذلك خصصوا جمع الذكور فقالوا: مسلمين، والجميع إنما هو جمع الآحاد فإذا اتضح التباين في صيغ الآحاد اتضح فيها بجمعها [واستدل الشافعي]^(٣) رضي الله عنه بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرَضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾^(٤) فصار إلى أن المقصد بالآية الرجال دون النساء، وأوضح ما قاله ما^(٥) روى عن أم سلمة^(٦) رضي الله عنها أنها قالت لرسول الله ﷺ: «ما بال

(١) في الهامش «اللغات» كأنه يشير إلى اختلاف في النسخ.

(٢) وهو قول المعتزلة وأكثر الشافعية وبعض الحنفية والمالكية والحنابلة، وإليه ذهب أبو الحسين البصري والشيرازي والغزالي والرازي، وابن الهمام، وابن الحاجب، والقرافي، وأبو الخطاب. انظر المعتمد (٢٥٠/١)، والتبصرة (٧٧)، والبرهان (٣٥٨/١)، والمستصفي (٧٩/٢)، والوصول (٢١٢/١)، والمحصول (٦٢٣/٢/١)، والإحكام للآمدي (٢٦٥/٢)، ومنتهى الوصول (١١٥)، والمسودة (٤٦)، وشرح تنقيح الفصول (١٩٨)، والتحرير مع شرحه التيسير (٢٣١/١)، (٢٣٤).

(٣) في الأصل خرم وما أثبتته يدل عليه السياق والرسم المتبقي.

(٤) سورة الأنفال: الآية (٦٥).

(٥) هكذا في الأصل، والظاهر أن الصواب «بما».

(٦) هي أم المؤمنين هند بنت أبي أمية حذيفة بن المغيرة بن عبد الله القرشية المخزومية، تزوجت أولاً ابن عمها أبي سلمة بن عبد الأسد بن المغيرة، وكانت ممن أسلم قديماً هي وزوجها، وهاجرا إلى الحبشة فولدت له سلمى، ثم قدما =

الرجال يسمون في القرآن دون النساء فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾^(١) إلى آخر الآية^(٢).

[٤١٦] فإن قيل: أليس من أهل اللغة أن^(٣) من أراد أن يعبر عن الذكر والإناث عبر عنهم بما يعبر عنه عن محض الذكور تغليبا للذكور في حكم الخطاب على الإناث.

قيل لهم: صح ما قلتموه على أهل اللغة وليس لكم فيه فرج، وذلك أنه ما نقل عنهم أن مطلق جمع الذكور ينبىء عن الإناث، ولكن قالوا: إذا أراد المعبر أن يعبر عن الذكور والإناث عبر عنهم بجمع الذكور^(٤) وفي نفس ما نقلتموه [رد]^(٥)

مكة، وهاجرا إلى المدينة، فولدت له عمر ودرة وزينب، تزوجها رسول الله ﷺ بعد وفاة أبي سلمة في جمادى الآخرة سنة أربع من الهجرة، وهي من آخر أمهات المؤمنين موتاً، توفيت في خلافة يزيد بن معاوية سنة ثلاث وستين. انظر الإصابة (٤٥٨/٤).

(١) سورة الأحزاب: الآية (٣٥).

(٢) الحديث أخرجه الإمام أحمد وابن جرير الطبري، والحاكم وصححه، ووافقه الذهبي، قال السيوطي: وأخرجه النسائي وابن المنذر وابن مردويه والطبراني وابن أبي شيبه وعبد بن حميد. وأخرجه الترمذي عن عمارة، وأخرجه ابن جرير عن قتادة وابن عباس أيضاً، والحديث مروى بألفاظ مختلفة، انظر سنن الترمذي كتاب التفسير، باب من سورة الأحزاب (٣٥٤/٥)، ومسند أحمد (٣٠١/٦)، وجامع البيان (٨/٢٢)، والمستدرك (٤٢٦/٢)، والدر المنثور (٢٠٠/٥).

(٣) الظاهر أن في الكلام سقطاً والعبارة هكذا «أليس من أهل اللغة من قال إن» إلخ.

(٤) انظر المعتمد (٢٥٠/١)، والمحصول (٦٢٤/٢/١).

(٥) مخروم في الأصل وما وضع أشبه.

عليكم فإنهم قالوا يغلب [نعت الذكور]^(١) على نعت الإناث، فلو كان ينطوي عليهم انطواءه عليها [من لم يكن]^(٢) لذكر التغليب [للرجال عليهن معنى]^(٣) فكان محصول ما نقل عنهم يؤول إلى أنه إذا ثبت^(٤) . . . عن الجميع غلب نعت الذكور ولا يصح أن ينقل [عنهم]^(٥) أن مطلق اللفظ في جمع الذكور ينسب عن الإناث على الوجه الذي ينسب عن الذكور ومن أحاط علماً بطرف من اللغة استيقن ما قلناه / .

[٤٩/با]

(٨٨) فصل

[٤١٧] إذا ورد خطاب يتناول في وضع اللغة الرسول ﷺ وغيره من الأمة اقتضى ظاهر الخطاب التعلق به عليه السلام فهم^(٦) إن لم تفهم دلالة مخصصة للأمة بحكم الخطاب^(٧) وذلك نحو قوله تعالى: ﴿يَعْبَادِ﴾

(١) مطموس في الأصل وما وضعته أشبه .

(٢) في الأصل مخروم والرسم المتبقي يدل عليه .

(٣) في الأصل خرم، وما وضعته أشبه .

(٤) بعده خرم في الأصل بمقدار نصف سطر .

(٥) في الأصل خرم، والزيادة يقتضيه السياق .

(٦) كذا في الأصل ولعل الصواب «وبهم» .

(٧) وإليه ذهب الغزالي وابن برهان والرازي والآمدي وابن الحاجب والقرافي والمجد

ابن تيمية وابن النجار، ونقله ابن برهان عن أكثر الفقهاء والمتكلمين، والآمدي عن

أكثر العلماء. انظر المستصفي (٢/٨١)، والوصول (١/٢٢٤)، والمحصل

(١/٣/٢٠٠)، والإحكام للآمدي (٢/٢٧٢)، ومنتهى الوصول (١١٧)، وشرح

تنقيح الفصول (١٩٧)، والمسودة (٣٣)، وشرح الكوكب المنير (٢٤٧)، وتيسير

التحرير (١/٢٥٤).

و ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ﴾ و ﴿يَتَأُولَى الْأَلْبَابِ﴾ إلى غيرها.

وذهب بعض من لا خبرة له بالحقائق^(١) إلى أنه ﷺ لا يدخل تحت مطلق هذا الخطاب^(٢) والذي قدمناه في الفصول السابقة تحقق المقصد ها هنا وذلك أن اللفظة عامة في وضع اللغة وتعلق الخطاب به ﷺ ممكن ولم تقم دلالة مانعة من إجراء اللفظ على ظاهره.

[٤١٨] فإن قالوا: قد ثبت لرسول الله ﷺ خصائص فلا يدرج حكمه في قضية الألفاظ العامة^(٣).

(١) ووصفهم في البرهان (١/٣٦٥)، بأنهم شرذمة لا يؤبه بهم.

(٢) نقله ابن برهان عن شرذمة من الفقهاء وزمرة من الأصوليين، ولم أجد تحديد أسمائهم في الكتب الأصولية.

وفي هذه المسألة ثلاثة أقوال أخرى: الأول: إن كان الخطاب مسبوqاً بصيغة التبليغ نحو «قل» فلا يشملها، وهو قول أبي بكر الصيرفي والحلي، نقله عنهما في البرهان.

والثاني: يعمه خطاب القرآن دون خطاب السنة.

والثالث: إن كان الخطاب من السنة فإما أن يكون مجتهداً أو لا، فإن قلنا أنه مجتهد فيرجع إلى أن المخاطب هل يدخل تحت الخطاب أم لا؟ وإن لم يكن مجتهداً فهو مبلغ والمبلغ داخل تحت الخطاب. انظر البرهان (١/٣٦٦)، والمستصفي (٢/٨١)، والوصول (١/٢٢٤)، والمحصول (١/٣/٢٠٠)، والإحكام للآمدي (٢/٢٧٢)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢/١٦١)، والمسودة (٣٣)، وشرح تنقيح الفصول (١٩٧)، والقواعد والفوائد الأصولية (٢٠٧)، وإرشاد الفحول (١٢٩)، وشرح الكوكب المنير (٣/٢٤٧)، وفواتح الرحموت (١/٢٧٧).

(٣) في البرهان ذكر هذا الاعتراض ووصفه بأنه هذيان. انظر البرهان (١/٣٦٥)، وانظر هذا الاعتراض وجوابه في المستصفي (٢/٨١)، والإحكام للآمدي (٢/٢٧٣).

قلنا: ما ثبت اختصاصه فيه خصص به، ثم اختصاصه به لا يوجب عموم اختصاصه فيما عجباً ممن يخصص اللفظة العامة من غير دليل ويعمم الحكم الخاص وهذا لو تأملته قلب الحقائق. ثم نقول قد ثبتت جملة من الخصائص لآحاد المكلفين نحو المسافرين والحیض وأرباب المعاذير وغيرهم ثم اختصاصهم ببعض الأحكام لا يخرجهم عن عموم الألفاظ^(١).

[٤١٩] ومما يتصل بذلك أن اللفظ إن وردت مخصصة بالرسول ﷺ خصصت به ما لم تقم دلالة على أن غيره يضاهيه [فيه^(٢)، وذلك]^(٣) نحو قوله تعالى: ﴿يَأْتِيَا الْمَرْزَلُ﴾^(٤) و ﴿يَأْتِيَا الْمَدْيَنَةَ﴾^(٥) وكقوله: ﴿إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ﴾^(٦) الآية. [إلا أنه ذهب بعض^(٧) العلماء إلى

(١) انظر هذا الجواب في البرهان (٣٦٦/١)، والمستصفي (٨١/٢)، والوصول (٢٢٦/١)، والإحكام للآمدي (٢٧٤/٢).

(٢) وإليه ذهب الشيرازي في اللمع، والغزالي والرازي وابن الحاجب والتميمي، وأبو الخطاب وهو منقول عن أكثر الشافعية والأشعرية والمعتزلة وبعض المالكية والحنابلة. انظر اللمع (٢٢)، والمستصفي (٦٤/٢)، والمحصول (٦٢٠/٢/١)، ومنتهى الوصول (١١٣)، والإحكام للآمدي (٢٦٠/٢)، والمسودة (٣١)، وشرح الكوكب المنير (٢١٩/٣).

(٣) مخروم من الأصل وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٤) سورة المزمل: الآية (١).

(٥) سورة المدثر: الآية (١).

(٦) سورة الأحزاب: الآية (٥٠).

(٧) مخروم في الأصل وما وضع أنسب بالسياق.

أن الخطاب وإن اختص به في الصيغة فسائر الأمة معه فيه شرع^(١)، والذي [يثبت به]^(٢) تحقيق العموم في الفصل الذي قبل ذلك يحقق الخصوص في هذا الفصل.

[٤٢٠] فإن قيل: [نعلم مساواة]^(٣) الأمة للرسول عليه السلام في معظم الشرع فيحمل عليه كل خطاب يرد.

قيل لهم: إن ادعيتم أن ذلك [ثابت فهذا ما لا محيص عنه بحال]^(٤) وإن زعمتم أن الشرع يقتضي التعميم في جملة الأحكام فهذا ادعاء...^(٥) لشرع ينقسم فمنه ما يتخصص ومنه ما يعم فلا سبيل إلى تخصيص كله لا^(٦)... والبت في تعميم كله لعموم بعضه فلا معتبر في ذلك بالمعظم والأقل، ثم لو ساغ^(٧) تعميم الـ [لفظ الخاص لو] رود^(٨) بعض الأحكام

(١) أي سواء، والشرع بفتحيتين، وتسكن الراء للتخفيف قاله الفيومي في المصباح المنير (٣١٠/١). وهو مذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه والإمام أحمد وأكثر أتباعه، وهو المنقول عن أكثر المالكية وبعض الشافعية. وإليه ذهب الشيرازي في التبصرة (٢٤٠)، وانظر البرهان (٣٦٧/١)، وتيسير التحرير (٢٥١/١)، والعدة (٣١٨/١)، والمسودة (٣١)، وشرح الكوكب المنير (٢١٩/٣)، وفواتح الرحموت (٢٨١/١). وهو الراجح لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾.

(٢) في الأصل خرم وما وضع أشبه بالرسم المتبقي.

(٣) في الأصل خرم وما وضعته أقرب.

(٤) في الأصل خرم وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٥) هنا في الأصل خرم. ولعل العبارة هكذا: «فهذا ادعاء محض. لأن الشرع» إلخ.

(٦) هنا في الأصل خرم. ولعل العبارة المخرومة: «لاختصاص بعضه».

(٧) في الأصل: «صاغ» والناقل نفسه كتب بالسین فيما بعد.

(٨) مخروم في الأصل، وما وضع أشبه بالرسم المتبقي، والسياق.

على العموم ساغ تخصيص اللفظ [للعام] (١) لورود بعض الأحكام على الخاص (٢) فإذا تقابل القولان تساقطاً ولزم اتباع الصيغ [وإجراؤها على ظواهرها في العموم ما لم تقم] (٣) دلالة تخصها في إزالة ظواهرها.

(٨٩) القول في أن الأمر بالشيء

نهى عن ضده ووجه الخلاف فيه

[٤٢١] اعلم، وفقك الله أن أرباب الأصول اختلفوا في ذلك فصار ذاهبون إلى قدم الكلام الذي اتصف به الرب تعالى إلى أنه وصف واحد يستحيل عليه التجدد والتغاير وهو خبر عن كل / مخبر، أمر بكل مأمور به [١/٥٠] نهى عن كل منهي عنه، واختلفوا في أوامرنا التي تتصف بها فمن زعم أن حقيقة الكلام يرجع إلى ما في النفس على ما قررنا زعم أن الأمر بالشيء على التنصيص والتخصيص لا على التخيير منهي عن جميع أضداد المأمور به (٤).

(١) مطموس في الأصل، وما وضع أقرب.

(٢) في الأصل خرم، والرسم المتبقي يدل على هذا، ولو كان «على الخصوص» بدل الخاص كان أحسن.

(٣) في الأصل مخروم، وما وضع أشبه بالرسم المتبقي، والسياق.

(٤) القائلون بالكلام النفسي اختلفوا في هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال:

الأول: أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده واتصافه بكونه أمراً نهياً بمثابة اتصاف الكون الواحد بكونه قريباً من شيء بُغداً من غيره وهو منسوب إلى أبي الحسن الأشعري، وإليه ذهب المصنف في هذا الكتاب، قال الآمدي: هو قول القاضي أبي بكر في أول أقواله.

الثاني: ليس نفس النهي عن ضده ولكنه يتضمنه وبه قال الرازي. وقال إمام الحرمين: «إليه مال القاضي في آخر مصنفاته».

ومن زعم أن الكلام ينطلق على العبارات والحروف المنتظمة التي هي الأصوات لم يطلق القول بأن الأمر نهى، فإن الأمر عنده قول القائل افعل، والنهي قول القائل لا تفعل، ولكن قال الأمر بالشيء على الجزم ونفي التخيير يتضمن النهي من طريق المعنى^(١) وليس هو عين النهي، وربما يطلقون القول بأن الأمر ينبىء^(٢) من طريق المعنى^(٣).

[٤٢٢] وإنما قيدنا الكلام بانتفاء التخيير، لأن الأمر المنطوي على التخيير قد يتعلق بالشيء وضده ويكون الواجب أحدهما لا بعينه، فلا سبيل لك إلى أن تقول فيما هذا وضعه أنه نهى عن ضده إذا خير المأمور بينه وبين

الثالث: ليس عين النهي عن ضده ولا يتضمنه، وإليه ذهب إمام الحرمين في البرهان، والغزالي، وابن الحاجب.

انظر البرهان (٢٥٠/١)، والمستصفي (٨٣/١)، والمنخول (١١٤)، ومختصر المنتهي مع شرح العضد (٨٥/١)، والإحكام للآمدي (١٧٠/٢)، وجمع الجوامع (٣٨٥/١).

(١) وهو قول الحنابلة، وأكثر الحنفية والمالكية والشافعية ونقله ابن النجار عن الحنابلة والأئمة الثلاثة، وحكاه ابن برهان عن كثير من العلماء، وإليه ذهب الكعبي وأبو الحسين البصري، انظر شرح الكوكب المنير (٥١/٣)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٨٣)، وأصول السرخسي (٩٤/١)، وتيسير التحرير (٣٦٢/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٣٥)، والمعتمد (١٠٦/١)، والوصول (١٦٤/١).

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب «نهى».

(٣) أي لا يذكرون لفظ التضمن، ويقولون: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده من طريق المعنى أي على سبيل الالتزام لا على سبيل التضمن. انظر هذا الإطلاق في العدة (٣٦٨/٢)، والتبصرة (٨٩).

ضده^(١) فقيدنا الكلام بانتفاء التخيير لذلك .

[٤٢٣] وربما يعبر القاضي رضي الله عنه عن ذلك فيقول: الأمر بالشيء نهى عن أضداد المأمور به وبدل^(٢) القائم مقامه إن كان ذا^(٣) بدل فيخرج بذلك الأمر المشتمل على التخيير^(٤) .

[٤٢٤] وذهبت المعتزلة^(٥) بأسرها^(٦) إلى أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن [ضده]^(٧) لا من حيث الحقيقة ولا من حيث المعنى^(٨) . فأول ما نفاتحهم به أن نقول أليس الأمر [عندكم هو]^(٩) اللفظ المخصوص، فإذا قالوا نعم قيل لهم: فهل يتصور أن يكون أمراً بالشيء على [سبيل الجزم غيرناه]...^(١٠)

(١) من قوله: «وإنما قيدنا الكلام» إلى «بين ضده» اقتباس في الإبهاج (١/١٢٤).

(٢) في البحر المحيط «وبدله» .

(٣) في البحر المحيط «إن كان له بدل» .

(٤) قول القاضي نقله الزركشي في البحر المحيط (١/٢٤٩/ب).

(٥) نقله الآمدي عن القدماء من مشايخ المعتزلة، وأبو الحسين البصري عن أصحابه والقاضي عبد الجبار، انظر الأحكام للآمدي (٢/١٧١)، والمعتمد (١/١٠٦).

(٦) سوى الكعبي وأبي الحسين البصري فإنهم قالوا إن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده من طريق المعنى. انظر المعتمد (١/١٠٦)، وشرح الكوكب المنير (٣/٥٢)، ونقل ابن السبكي هذا القول عن القاضي عبد الجبار أيضاً، فلعل له قولاً آخر، وإلاً ما نقله أبو الحسين البصري عنه أرجح، انظر جمع الجوامع (١/٣٨٦)، مع حاشية البناني، والمعتمد (١/١٠٦).

(٧) في الأصل خرم وما وضعته يقتضيه السياق.

(٨) وهذا الذي رجحه إمام الحرمين في البرهان (١/٢٥٢).

(٩) في الأصل خرم، وما وضعته أقرب، وانظر ما يدل على ذلك الإبهاج (١/١٢٢).

(١٠) هنا في الأصل خرم، وما وضعته أقرب للسياق.

عن أصداد المأمور به فإذا قالوا لا يتصور ذلك ولا بد منه .

قيل لهم: فيماذا^(١) . . . فإن صرفتم ذلك إلى نفس ما يلفظه وهو قوله
افعل فقد جعلتموه نهياً^(٢) . . . النفس فلا يستقيم على أصلكم فإنكم^(٣) . . .
آخر ولم يبدر منه فيما قا^(٤) . . . بناء عن أصداد المأمور به .

قيل لهم: فهذا [حرق ما عليه الكافة مع أنا لا نلجئكم إلى]^(٥)
ما لا قبل لكم به وهو أن تقول إذا ورد [الأمر على الجزم بشيء وهو مقيد
بالفور وانتفى عنه]^(٦) سمة التخيير وثبت الامتثال على التنصـيص، فتحریم
ضد الامتثال لا شك فيه، إذ لو لم يحرم فما معنى وجوب الامتثال؟^(٧) فإن
قالوا لا يجوز عليه فإننا نتحقق مع^(٨) . . . نجزم أصداد الامتثال، قيل لهم
فبماذا؟^(٩) . . . فإن قال عنهم^(١٠) . . . مذاهب القوم فإنهم كما استبعدوا كون

(١) في جميع هذه المواضع حرم في الأصل بمقدار نصف سطر إلا الموضع الأول ففيه
حرم ثلاث كلمات .

(٢) انظر التعليق السابق .

(٣) انظر التعليق السابق .

(٤) انظر التعليق السابق .

(٥) في الموضعين حرم في الأصل والإتمام من البحر المحيط (١/٢٤٩/١) حيث نقل
من قول القاضي .

(٦) انظر التعليق السابق .

(٧) في هذا الموضع حرم والإتمام من البحر المحيط (١/٢٤٩/١)، نقله من قول
القاضي .

(٨) في الأصل حرم .

(٩) انظر التعليق السابق .

(١٠) في الأصل حرم .

الأمر نهياً استبعدوا كون الإرادة كراهية لأضداد المراد فبطلت الطرق
وضاقت / عليهم المسالك .

[٥٠/ب]

[٤٢٥] ومما يستدل به أن ثبت على الخصوم قدم الكلام للرب تعالى
ثم نرتب عليه اتحاده^(١) فيترتب على ذلك كون الموجود الواحد أمراً نهياً
لا محالة وهذا يستقصي في الديانات إن شاء الله عز وجل .

[٤٢٦] وما عول عليه القاضي رضي الله عنه أن قال: قد ثبت أن
الموصوف بكونه أمراً بالشيء منعت بكونه ناهياً عن أضداد المأمور به إذا
كان الأمر على التضييق، والخروج عن الاتصاف بكونه ناهياً يوجب الخروج
عن الاتصاف بكونه أمراً، ولم تقم دلالة عقلية على تغاير معنيين، ولم يقتض
التغاير علم ضروري، فلا طريق إلا أن نصرف هذين الوصفين إلى مقتضى
واحد، ويتضح ذلك بالمثل، فنقول إذا قرب جوهر من جوهر وبعد من غيره
فنعلم أن عين قربه مما قرب منه بعد مما بعد عنه فإذا تحرك الجوهر من مكان
إلى مكان فنفس خروجه من المكان الأول دخول في الثاني وإنما عرفنا ذلك
الأصل الذي مهدناه وهو أنه لم يعقل دخوله في غير اتصافه بالخروج ولم
يعقل قربه مما قرب منه إلا مع بعده مما بعد منه، ولم تدل دلالة على تثبيت
معنيين فلا وجه إلا أن يصرفا إلى موجب واحد، وكذلك القول في كون الأمر
أمراً ناهياً وبهذه الطريقة تبينا العلل وجوزناها لاقتضاء معلولاتها فإننا لما نظرنا
إلى القدرة ووجدناها لا تثبت إلا بأن تقتضي وصف المحل والجملة التي
المحل منها معنى لكونها قادراً ولم نجد كونه قادراً إلا مع القدرة ولم تثبت
دلالة في انضمام معنى إلى القدرة عرفنا أن القدرة تقتضي معلولها بنفسها

(١) انظر التعليق على هذا القول في الفقرة (٢٩٧).

وهذه الطريقة مستمرة في معظم أصول الديانات، وهو من أقوى ما يتشبهت به، ولا يصفوا لك إلا بعد أن نذكر شبههم ونتفصى عنها ليتبين لك أنه لم تقم دلالة دالة على التغاير، ونردف هذه الدلالة بأن نقول^(١): فإن أيا^(٢) ذا أثبتتم

(١) ذكر الآمدي هذا الاستدلال عن القاضي أبي بكر بالمعنى ونصه كالآتي: «ذا وقع الاتفاق على أنه يلزم من الأمر بالفعل النهي عن أضداده، فذلك النهي إن كان هو غير الأمر فإما أن يكون ضداً له، أو مثلاً، أو خلافاً لا جائز أن يقال بالمضادة، وإلاً لما اجتمعاً، وقد اجتمعاً. ولا جائز أن يكون مثلاً لأن التماثلات أضداد على ما عرف في الكلاميات ولا جائز أن يكون خلافاً وإلاً جاز وجود أحدهما دون الآخر، كما في العلم والإرادة ونحوهما ولجاز أن يوجد أحدهما مع ضد الآخر كما يوجد العلم بشيء مع الكراهية المضادة لإرادته ويلزم من ذلك أنه إذا أمر بالحركة المضادة للسكون إذا كان النهي عن السكون مخالفاً للأمر بالحركة أن يجتمع الأمر بالحركة والأمر بالسكون المضاد المنهي عنه وفيه الأمر بالضدين معاً وهو ممتنع على ما وقع به الفرض، وإذا بطلت المغايرة تعين الاتحاد، وعلى هذا فالحركة عين ترك السكون، وشغل الجوهر بحيز هو عين تفرغته لغيره، وعين القرب من المشرق بالفعل الواحد هو عين البعد من المغرب، فطلب أحدهما بعينه طلب لآخر لاتحاد المطلوب ثم رد عليه بأن «المختار منه إنما هو قسم التخلف، ولا يلزم من ذلك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر لجواز أن يكونا من قبيل المختلفات المتلازمة، كما في المتضائفات، وكل متلازمين من الطرفين، وبه يمتنع الجمع بين وجود أحدهما وضد الآخر، ولا يلزم من جواز ذلك في بعض المختلفات جوازه في الباقي، وإذا بطل ما ذكره من دليل الاتحاد بطل ما هو مبني عليه». الأحكام (١٧٣/٢ - ١٧٤)، وانظر ما استدل به الباقلاني والجواب عنه في الوصول (١٦٦/١) نقله ابن برهان عن الخصم، ومنتهى الوصول (٩٦).

(٢) هكذا في الأصل وهو لا يفيد المعنى، ولعل الصواب «فإنكم».

للأمر^(١) والنهي معنيين فلا يخلو إما أن يكونا مثلين أو خلافين [أو ضدين]^(٢) ولا...^(٣) كانا مثلين فمن حكم المثلين أن يتصف أحدهما بما يتصف به الثاني نحو أدلة الخاص فوجب أن يقع الاستقلال بأحدهما وإن كانا ضدين استحال اجتماعهما...^(٤) استحالة الاتصاف بهما جميعاً وقد ثبت وجوب اتصاف كل أمر جازم بكونه نهياً في حال كونه أمراً وإن كانا خلافين غير متضادين وجب أن يتصور ثبوت أحدهما وانتفاء الثاني كالحركة والسواد والسكون والعلم وغيرهما من المختلفات وشأن كل مختلفين لا يتضادان، ولا يتعلق أحدهما بالثاني تعلق الشرط بالمشروط والعلة بالمعلول والإدراك بالمدرَك أن يجوز ثبوت أحدهما / مع جواز ثبوت ضد الآخر فيلزمه من ذلك [١/٥١] أن يجوز ثبوت الأمر مع ثبوت ضد النهي عن أضداد الأمور به وضد النهي عن أضداد الأمور به هو الأمر بها فيلزم من ذلك جواز ثبوت الأمر بالشيء جزماً مع ثبوت الأمر بأضداد الأمور به على التحتم أيضاً فإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا المصير إلى أن الأمر بالشيء نهى عن أضداد الأمور به.

[٤٢٧] شبهة المخالفين: فإن قالوا: الأمر لفظة معلومة في اللغة وهي تخالف لفظة النهي فمن جعل الأمر نهياً فقد وصف الشيء بوصف خلافه وينزل منزلة من قال العلم حركة والحركة علم.

قيل لهم: بنيتم ذلك على فاسد أصلكم حيث قلتم: إن الأمر يرجع إلى

-
- (١) في الأصل «الأمر» والصواب ما أثبتته.
(٢) حرم في الأصل والاستدراك من الأحكام الآمدي.
(٣) حرم في الأصل.
(٤) حرم في الأصل.

الألفاظ فهذا [ما ننكره]^(١) أشد الإنكار ثم نقول فلو ساعدناكم على ما قلتموه فبم تنكرون على من يقول إن لفظ الأمر ليس تسمية هو عين لفظ النهي ولكن يتضمن معنى النهي، وهذا كما قال إن النهي عن التأفيف في قوله عز اسمه: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أُمِرَ﴾^(٢) الآية مخالف للفظ النهي عن الضرب ولكن متضمن له وإن لم يكن عينه، إلى غير ذلك من فحوى الخطاب. فإن ساعدونا على ذلك فقد ارتفع الخلاف مع فئة من الفقهاء وهم الذين سمو الصيغ أوامر ونواهي.

[٤٢٨] فإن قالوا: لو كان الأمر نهياً جاز أن يكون القدرة على الشيء عجزاً عن أضداده والعلم بالشيء جهلاً بضده إلى غير ذلك من أمثاله.

قيل لهم هذا اجتزاء منكم لمقابلة اللفظ باللفظ واقتصار منكم على مجرد دعوى، فلم قلتم: إنه لما لم يكن العلم جهلاً والقدرة عجزاً لا يكون الأمر نهياً، ثم بم تنكرون على من يقول يلزمكم على قود ذلك أن تجعلوا الحركة عن المكان سكوناً في المكان الثاني ولا يكون القرب مع الشيء بعداً عن غيره لما ذكرتموه في القدرة والعجز والعلم والجهل فتبين أن تتبع الإطلاقات لا سبيل إليه. ثم نقول لما لم نجد اتصاف كل قادر على شيء بكونه عاجزاً عن ضده لم يلزم أن يكون القدرة عجزاً، وكذلك القول في العلم ولما ألزم القول في العلم ولما^(٣) لزم أن يكون أمر كل أمر جازم ناهياً فتبين الفصل بينهما.

[٤٢٩] فإن قيل: فإذا جعلتم الأمر نهياً فقد علقتم وصفاً حادثاً بمتعلقين والوصف الحادث لا يتعلق بمتعلقين.

(١) وقع في الأصل «تنكرونه» والصواب ما أثبتته.

(٢) سورة الإسراء: الآية (٢٣).

(٣) العبارة غير مفهومة. ولعل قوله: «ولما ألزم القول في العلم» زائد.

قيل له: ليس الأمر على ما ذكرتموه فإن الوصف الحادث قد يتعلق
بمتعلقين فإننا ربما نقول إن العلم متعلق بالمعلوم.

قيل لهم: ليس الأمر على ما ذكرتموه فإن تعلق بنفسه^(١) والقدرة
عندكم تتعلق بالشيء / وضده. [٥١/ب]

[٤٣٠] فإن قالوا: فإذا زعمتم أن الأمر بالشيء نهى عن أضداد
المأمور به لزمكم أن تقولوا النهي عن الشيء أمر بأضداد المنهى عنه حتى
يلزم من ذلك الأمر بالمتضادات جميعها.

قيل لهم: النهي عن الشيء الذي له ضدّ واحد يتضمن الأمر بالمتضاد
الذي له أضداد فيتضمن الأمر بأحد أضداده وما قلموه من وجوب التسوية
بينهما ادعاء مجرد وإلزام بمجرد لفظ ووجه التحقيق في ذلك أن الأمر بالشيء
على التضييق لما تضمن تحريم كل الأضداد كان نهياً عن كلها، والنهي عن
الشيء لا يتضمن إيجاب كل الأضداد فلا يكون أمراً بكلها فتتبع الألفاظ أولى
من مقابلة الألفاظ فافهم.

(٩٠) القول في معنى فوات الفعل المؤقت

وإعادته، وكون القضاء فرضاً ثانياً

[٤٣١] اعلم أن الفوات إنما يتحقق في الفعل المؤقت بوقت محصور
محدود، فإن قيل لك ما الفوات؟^(٢).

(١) العبارة غير واضحة. ولعل في العبارة سقطاً.

(٢) الفوات مصدر لفات، يفوت، قال الفيومي: «فات الأمر والأصل فات وقت فعله،
ومنه فاتت الصلاة إذا خرج وقتها ولم تفعل فيه». المصباح المنير (٢/٤٨٢).

قلت: هو اسم لمضي الوقت المحدود للفعل المأمور به. والفائت هو الفعل المأمور به إذا انقضى وقته [و] (١) لم يتقدر أداؤه. فأما ما لم يعلق بوقت محدود فلا يطلق اسم الفوات فيه، وما وجب على الفور ولم يتعلق الأمر على ذكر وقت ولكن تقرر بالقرائن وجوب الابتدار إلى الامتثال في أول وقت الإمكان فإذا أخرج المكلف مقصراً فيتحقق اسم الفوات (٢) هكذا قال القاضي رضي الله عنه فإنه إذا ثبت الفور استحقاقاً فمن ضرورته وجوب إيقاع الفعل في أول زمن من الإمكان فهو إذاً مأمور بإيقاعه فيه.

[٤٣٢] وهذا الذي ذكره مستمر على منهج الأصول وإن كان مخالف لإطلاقات الفقهاء فإنهم إذا قالوا يجب تعجيل أداء الزكاة عند الإمكان فإذا مضى من الوقت ما لو ابتدر فيه لأداء الزكاة أمكنه فلا يقول الفقهاء إن أداء الزكاة قد فاته فإذا قدم عليه في الوقت الثاني لا يسمونه قاضياً وذلك يرجع إلى العبارات.

(١) لعل كلمة «الواو» ساقطة هنا في الأصل من الناسخ.

(٢) ويمثلون لذلك بأنه إذا ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر وقت العبادة الموسعة تضيقت العبادة عليه، لا يجوز له إخراجها عن الوقت الذي غلب على ظنه أنه لا يعيش بعده، فلو لم يؤد العبادة في الوقت الذي غلب على ظنه أنه لا يعيش بعده، وبأن له خطأ ظنه، بأن عاش ففعل العبادة بعد الوقت الذي ظنه، فقال القاضي أبو بكر يسمى قضاءً اعتباراً بظنه المقتضي للتضييق، وقال الغزالي: إنه أداء ولا عبرة بالظن الذي بان خطؤه، ونسب ابن النجار هذا القول إلى جماهير العلماء وما ذهب إليه الباقلاني قال السبكي: «إنه ضعيف لأننا نعرف من نفس الشرع الفرق بين اسم الزاني والواطىء لأمراته يظنها أجنبية، فالثاني إنما يأتى لجرأته بحسب ظنه، والأول يأتى بجرأته ويحصل المفسدة التي نهى الشرع عنها» انظر المستصفي (١/٩٥)، الإبهاج (١/٨٠)، والتمهيد للأسنوي (٦٤ - ٦٥)، وشرح الكوكب المنير (١/٣٧٣).

[٤٣٣] والتحقيق ما قاله القاضي رضي الله عنه ويتبين لك ذلك بشيء وهو أنه إذا ثبت أن الأمر لا يقتضي التكرار بمطلقه ولا الفور ثم اقترن به ما يقتضي الفعل في أول زمن الإمكان فلو انقضى أول الزمن فلا يثبت الوجوب في الزمان الثاني إلاّ بأمر مجدد كما لا يثبت وجوب القضاء في كل ما اتفقوا على تسميته قضاء إلاّ بأمر مجدد على ما سنذكر إن شاء الله عزَّ وجلَّ.

[٤٣٤] فإن قيل: قد ذكرتم الفوات والفائت فما القضاء؟

قلنا: هو فعل ما فات وقته / المحدود له^(١) وإنما يتحقق القضاء إذا [١/٥٢] انقضى وقت الأداء على من كان ملتزماً له فيه^(٢) وربما يطلق الفقهاء اسم القضاء تجوزاً في حق من لم يكن من أهل الالتزام في وقت الأداء، وذلك نحو قولهم: على الحائض قضاء الصيام. وإن عرفنا قطعاً أن أداءه لم يجب عليها في زمن محيضاها ولكنهم أطلقوا ذلك توسعاً وغلب ذلك على الألسنة^(٣).

(١) انظر تعريف القضاء في اللمع (١٧)، والمستصفي (٩٥/١)، ومنتهى الوصول (٣٣).

وشرح تنقيح الفصول (٧٣)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (١١١/١)، وكشف الأسرار (١٣٥/١)، ونهاية السؤل (٨٥/١)، ومناهج العقول (٨٢/١)، والإبهاج (٧٤/١)، وفواتح الرحموت (٨٥/١)، وشرح الكوكب المنير (٣٦٧/١).

(٢) وبه قال القاضي حسين والمتولي والرويانى، خلافاً لأبي إسحق الشيرازي فإنه يسميه أداء. انظر التمهيد للأسنوي (٦٣)، واللمع (١٧).

(٣) وبه قال الغزالي في المستصفي (٩٦/١).

[٤٣٥] فإن قيل: فما الإعادة؟

قيل: هي فعل مثل ما بطل وفسد^(١) من الأمور به مع انتفاء الفساد عنه^(٢) فيخرج من ذلك أن من فاتته صلاة، حسن منه أن يقول: عليه قضاؤها ولا يحسن أن نقول عليه إعادتها فإن الإعادة مبنية على العود إلى الشيء فإذا لم يتحقق التلبس به لم يحسن فيها إطلاق الإعادة، ولكن لو تلبس بالصلاة ثم أفسدها حسن إطلاق الإعادة هاهنا، فهذا ما يحسن إطلاقه، وقد نرى الفقهاء يتسامحون في ذلك فيقولون^(٣) الإعادة، ويعنون بها القضاء، ومقصدنا التنبيه على الحقائق ثم لا حرج عليك لو توسعت.

(٩١) فصل

[٤٣٦] ذهب بعض من لا معرفة له بالحقائق إلى أن الصيام يجب على الحائض في زمن الحيض ولكنها لا تتمكن منه فتقضيه عند ارتفاع المانع^(٤) وهذا محال فإن الأمة أجمعت على أن الواجب هو الصيام الصحيح ثم اتفقوا

(١) بهذا القيد تخرج صلاة من صلاحها في وقتها صحيحة، ثم أقيمت الصلاة، وهو في المسجد وصلى، فإن هذه الصلاة لا تسمى معادة حسب تعريف المصنف. وإدخالها: عرفها ابن النجار بقوله: «الإعادة ما فعل في وقته المقدر ثانياً مطلقاً، أي سواء كانت الإعادة لخلل في الفعل الأول أو غير ذلك». شرح الكوكب المنير (٣٦٨/١).

(٢) انظر تعريف الإعادة في اللمع (١٧)، والمستصفي (٩٥/١)، وشرح تنقيح الفصول (٧٦)، ومنتهى الوصول (٣٤)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (١١٧/١)، وتيسير التحرير (١٩٩/١)، وشرح الكوكب المنير (٣٦٨/١).

(٣) في الهامش: «فيطلقون»، كأنه إشارة إلى نسخة أخرى.

(٤) وبه قال القاضي أبو يعلى في العدة (٣١٥/١).

على أنه لا يصح من الحائض الصيام كيف وقد أجمعوا على أنها لو أمسكت عن المفطرات ناوية صومها عصت الله، وكيف يجب عليها صوم صحيح ولا يتصور منها التوصل إلى الصوم الصحيح.

[٤٣٧] فإن قيل الأمر بالصلاة متوجه على المحدث ولا يصح منه مع حدوثه^(١) وكذلك الأمر بالشرائع متوجه على الكفار مع استحالة وقوعها على الصحة مع بقاء الكفر، قيل لهم: يتصور من المحدث التسبب إلى رفع الحدث وكذلك القول في الكافر ولا يتصور ذلك في الحيض فافترق الأمران وتباين البابان.

[٤٣٨] فإن قيل أليس يجب عليها القضاء؟

قيل لهم: وجوب القضاء لا يتلقى عندنا من وجوب الأداء فإننا نقول وإن ثبت وجوب الأداء ثم فات لم يجب القضاء إلاً بأمر مجدد.

[٤٣٩] فإن قيل: أليس اسم القضاء إنما يتناول بعد تحقيق فوات

واجب؟^(٢).

قلنا هذا تمسك بالعبارات الدائرة من بعض الفقهاء وليست عبارة شرعية فيصح التمسك بها، ثم نقول اسم القضاء ينقسم^(٣) فقد ينطلق بعد فوات واجب وقد ينطلق بعد فوات وجوب إذا كان في حق مكلف على الجملة، وتجوزنا^(٤) بقولنا في «حق مكلف» عن الصبي يبلغ فينتدب لامثال / الأوامر وجوباً، فإن ما يبدر منه لا يسمى قضاء لأن ما فات وجوبه [٥٢/ب]

(١) انظر هذا القول في العدة (٣١٨/١).

(٢) انظر هذا القول في العدة (٣١٦/١).

(٣) انظر: المستصفي (٩٧/١).

(٤) لعله «تحرزنا».

كان في زمان سقوط التكليف فتبين بذلك أن ما عولوا عليه رجوع إلى محض العبارات .

[٤٤٠] فإن قيل: أليس يجب عليها أن تنوي قضاء الصوم فهذا راجع إلى الحكم دون العبارة.

قلنا: المقصود من النيات التمييز في العبادات، فأمرت أن تميز بين الصوم الموقع في غير رمضان وبين الصوم الموقع في رمضان، فلو تأتى بها التمييز بغير لفظ القضاء والأداء صح صومها، وفي الفقهاء من لم يجعل للفظ القضاء والأداء حكماً.

[٤٤١] فإن قيل: فما قولكم في المسافر في حكم الصيام؟

قلنا: حكمه في الصيام حكم المكلف في الصلاة في أول الوقت فإن أقامها فيه كان مؤدياً فرضاً، وإن أخرها عازماً على فعلها في الاستقبال جاز له تأخيرها^(١) فقام العزم مقام ما ترك في أول الوقت فكذلك القول في المسافر إن أقام الصيام في سفره فقد أدى فرضاً، وإن أخره إلى الإقامة ساغ تأخيره، بشرط العزم على إقامتها.

[٤٤٢] فإن قيل: فما قولكم في المريض؟

قلنا: إن كان يتصور منه الصيام فحكمه حكم المسافر وإن كان لا يتصور منه لزوال^(٢) عقل أو غيره فلا يتعلق التكليف به كما لا يتعلق

(١) قال الغزالي: «ولكن يلزم على هذا أن تسمى الصلاة في آخر الوقت قضاء لأنه مخير بين التقديم والتأخير كالمسافر، والأظهر أن تسمية صوم المسافر قضاء مجاز، أو القضاء اسم مشترك بين ما فات أداؤه الواجب، وبين ما خرج عن وقته المشهور المعروف به». المستصفي (١/٩٦).

(٢) في الأصل: «الزوال».

بالحائض^(١) وقد صار بعض الأصوليين إلى أنه إذا كان في مرضه بحيث يجهد الصوم وإن تصور منه على ضرر ومقاشاة^(٢) كلفة فلا يجب عليه الصوم، لا^(٣) مضيقاتاً ولا موسعاً، بخلاف المسافر وربما يميل القاضي إلى ذلك في بعض كتبه ويفصل بين المريض والمسافر فإن المريض خفف عنه لما يناله من المشقة فلم يصفه بكونه مخاطباً بالصوم وأما المسافر فلا مشقة عليه في الصيام، والرخصة في حقه تفسيح في التأخير، وليس^(٤) تحط الوجوب والصحيح غير ذلك فكل من يصح منه الصوم المفروض فيكون من أهل التزامه إما على التضييق وإما على التوسع، وما أوماً إليه من الفصل لا يكاد يتضح.

(٩٢) فصل

[٤٤٣] ذهب بعض العلماء إلى أن الأمر إذا تعلق بالفعل المؤقت بوقت محصور فإذا انقضى ذلك الوقت ولم يتفق امتثال الأمر فيه فبنفس الأمر السابق يعلم وجوب اقتضاء الفعل الفائق بعد انقضاء الوقت^(٥) وما صار إليه

(١) في الأصل: «الحائض».

(٢) لعله «مقاساة» بالسين المهملة.

(٣) في الأصل: «إلا»، والصواب ما أثبتته.

(٤) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «ليست».

(٥) وإليه ذهب القاضي أبو يعلى والحلواني وابن قدامة وابن حمدان والمقدسي من الحنابلة وهو قول عامة الحنفية ومنهم الدبوسي والسرخسي والبزدوي وبعض الشافعية.

ونقله عبد العزيز البخاري عن عامة أصحاب الحديث، ونسبه ابن السبكي إلى الشيرازي وعبد الجبار سهواً، لأن تصريحهما خلاف ما نقل عنهما. انظر العدة =

المحققون أن نفس الأمر بالأداء في الوقت المحصور لا يتضمن الأمر بالقضاء وإنما ثبت وجوب القضاء بأمر مجدد^(١) والدليل على ذلك أن الأمر إذا تعلق [أ/٥٣] بفعل مخصص بوقت فقد انطوى عليه دون غيره فليس في / الأمر تصريح بإيقاع مثله بعد وقته وليس يتضمنه لا محالة، فإذا لم ينبىء عنه صريحاً ولا ضمناً [لم يستفد]^(٢) منه، والذي يوضح ذلك أن الأمر إذا تعلق بفعل يتخصص بشخص لم يستفد منه تخصيصه بشخص آخر، وكذلك إذا اقتضى تخصيصه بمكان يمكن لم يستفد منه إيقاعه في غيره نحو الأمر بالوقوف بعرفة في وقت مخصوص إذا تعذر امتثاله في المكان المخصوص به لم نستفد من

= (٢٩٣/١)، وروضة الناظر (١٨٠)، وشرح الكوكب المنير (٥٠/٣)، والمسودة (٢٧)، وأصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١٣٨/١ - ١٣٩)، واللمع (١٦)، والمغني للقاضي عبد الجبار (١٢١/١٧)، وأصول السرخسي (٤٥/١)، وجمع الجوامع (٣٨٢/١).

(١) وهو قول أكثر العلماء من المالكية - ومنهم ابن الحاجب والقرافي - والشافعية - ومنهم الشيرازي والغزالي والرازي، وبعض الحنفية ومنهم أبو اليسر والسمرقندي، والعراقيون، وبعض الحنابلة - ومنهم أبو الخطاب وابن عقيل والمجد ابن تيمية، وإليه ذهب القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري من المعتزلة، ونقله عبد العزيز البخاري عن عامة المعتزلة، ونقله المجد ابن تيمية عن أكثر الفقهاء والمتكلمين. انظر منتهى الوصول (٩٨)، وشرح تنقيح الفصول (١٤٤)، ونشر البنود (١٥٤/١)، والتبصرة (٦٤)، واللمع (١٦)، والمستصفي (١٠/٢)، والمحصول (٤٢٠/٢/١)، والإحكام للآمدي (٩٧٩/٢)، وكشف الأسرار (١٣٩/١)، والمغني للخبازي (٥٣)، والمسودة (٢٧)، والمغني للقاضي عبد الجبار (١٢١/١٧)، والمعتمد (١٤٤/١).

(٢) وقع في الأصل: «لم يستبعد»، والصواب ما أثبتته كما قاله المصنف بعد ذلك بقليل.

الأمر إيقاع الوقوف في غيره وليس ينسب عنه تضمناً لا محالة، فوجب تخصيصه بمورده.

[٤٤٤] فإن من^(١) تمسك من يخالفنا بوجوب القضاء في بعض موارد

الشرع.

قيل له: ثبت أن قضاء ما استشهدت به مستفاد من الأمر بأدائه. ثم نقول إن لزم قضاء عبادات سقط قضاء بعضها كالجمعة ورمي الجمار عند بعض العلماء^(٢) والعبادات في حق الكفار^(٣). والصلاة المتروكة في أول الوقت إذا عرض في أثناء الوقت حيض أو جنون إلى غيرها.

(٩٣) القول في أن خطاب المواجهين مقصور عليهم

إلاً أن يقوم دليل على دخول من بعدهم فيهم

[٤٤٥] اعلم أن الخطاب الوارد في عصر رسول الله ﷺ متوجه على

أهل زمانه مختص بالمكلفين الموجودين يومئذ، ولا يدخل من بعدهم في قضية الخطاب المتوجه عليهم إلاً بدلالة يقطع بها^(٤) وذلك نحو قوله تعالى:

(١) لعل كلمة «من» زائدة لا محل لها.

(٢) فيه قولان عند الشافعية. انظر المذهب مع شرحه المجموع (١٦٦/٨)، وروضة الطالبين (١٠٨/٣).

(٣) اتفق العلماء على أن الكفار إذا أسلموا لا يلزم عليهم قضاء ما مضى من العبادات. انظر المغني (٣٩٨/١).

(٤) وإليه ذهب الشيرازي، والرازي، والآمدي، وابن الحاجب، ونقله الآمدي عن أكثر الحنفية والشافعية والمعتزلة.

وذهب الحنابلة وبعض الشافعية إلى أنه يعم الموجودين، ولمن بعدهم، وحكاه الآمدي عن طائفة من السلف والفقهاء. انظر اللمع (٢٢)، والمحصول =

﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ ﴾^(١) و ﴿ يَتَأُولَى الْأَبْصَارِ ﴾^(٢) ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾^(٣) وجملة أوامر القرآن يجري على هذا المنهج، فلو خيلنا وظواهرها لخصصناها بالذين عاصروا رسول الله ﷺ فإن الصفات التي يقيد بها الخطاب يستحيل تحققها إلا في متصف بالوجود، ولكن أجمع المسلمون قاطبة على أن من سبق من الخطاب في عصر رسول الله ﷺ متوجه على أهل عصره كافة فمن بعدهم مندرجون تحت قضيته، إذا لم نقل ذلك أدى ذلك [إلى قصر]^(٤) الشرع على الذين انقضوا، فلدلالة الإجماع عدينا الخطاب من السلف إلى الخلف^(٥).

[٤٤٦] فإن قال قائل: فلو خاطب رسول الله ﷺ واحداً من أهل عصره، وسمى [رجلاً]^(٦) باسمه فهلاً^(٧) يتعدى الحكم منه إلى غيره؟ قلنا: ظاهر الصيغة يقتضي تخصيص الخطاب [به]^(٨) فإن قامت دلالة

= (١/٢/٦٣٤)، والإحكام للآمدي (٢/٢٧٤)، ومنتهى الأصول (١١٧)، وشرح الكوكب المنير (١/٥١٣)، وجمع الجوامع مع حاشية البناي (١/٤٢٧).

- (١) سورة البقرة: الآية (٢١).
- (٢) سورة الحشر: الآية (٢).
- (٣) سورة آل عمران: الآية (٩٧).
- (٤) في الأصل مخروم، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي ويحتمل «حصر».
- (٥) تقرير المصنف هذا يدل على أن الخلاف لفظي في هذه المسئلة لأن كلهم متفقون على تعدية الخطاب من أهل العصر الأول، إلى أهل العصر الثاني وإنما اختلفوا في أن التعدية هل عرفت باللغة، أم بدليل آخر؟
- (٦) في الأصل خرم، وما وضعته أقرب إلى الرسم المتبقي.
- (٧) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «فهل».
- (٨) في الأصل خرم، وما وضعته أنسب للسياق.

على تعديته إلى غيره عدي^(١).

[٤٤٧] فإن قيل: فهل تجرون ذلك مجرى تعدية خطاب أهل العصر

الأول إلى أهل العصر الثاني؟

قلنا: قد ثبت إجماع في المسئلة الأولى^(٢)... به ولم نقصر الشرع

على أهل العصر الأول^(٣) إلى أهل العصر الثاني، ولم يثبت في المسئلة [٥٣/ب]

الثانية إجماع، فقد يخاطب رسول الله ﷺ واحداً ويريد تعميم الكافة، وقد

يرد التخصيص عن قضية ظاهر اللفظ، فلما انقسمت ألفاظه في ذلك لزم

التمسك بظاهر التخصيص إلى أن تقوم دلالة.

[٤٤٨] وقد ذهب بعض العلماء إلى أن خطاب الواحد خطاب للكافة^(٤).

(١) وبه قال الحنفية، وأكثر المالكية، والشافعية، ونقله ابن النجار عن أكثر العلماء وهو

قول أبي الحسن التميمي من الحنابلة. انظر: تيسير التحرير (١/٢٥٢)، وفواتح

الرحموت (١/٢٨٠)، ومنتهى الأصول (١١٤)، وشرح العضد على مختصر ابن

الحاجب (٢/١٢٣)، وروضة الناظر (١٨٣)، والإحكام للآمدي (٢/٢٦٣)، وجمع

الجوامع مع حاشية البناني (١/٤٢٩).

(٢) بعده حرم في الأصل، ولعله «فقلنا».

(٣) وهنا جملة محذوفة وهي: «بل عديناه».

(٤) وهو قول أكثر الحنابلة، ونقله ابن قدامة عن بعض المالكية وبعض الشافعية، وإليه

ذهب إمام الحرمين في البرهان، وابن حزم، والشوكاني، وقال أبو الخطاب: إن

وقع جواباً لسؤال كقول الأعرابي: واقعت أهلي في رمضان، فقال له: اعتق رقبة،

كان عاماً، وإلا فلا، كقول النبي ﷺ: «مروا أبا بكر فليصل بالناس» فلا يدخل فيه

غيره. انظر: العدة (١/٣٣١)، وروضة الناظر (١٨٣)، وشرح الكوكب المنير

(٣/٢٢٤)، والبرهان (١/٣٧١)، وإرشاد الفحول (١٣٠)، والأحكام لابن حزم

(٣/٨٨).

تمسكاً بقوله سبحانه: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ ﴾^(١).

فهذا يدل على تعميم كل ما أرسل فيه .

قيل: لا بل يدل هذا على كونه رسولاً في حق الكافة، وأما أن يدل على استوائهم في كل الأحكام فلا، وأني يستقيم ذلك في الأحكام في موارد الشريعة، فمن مختص ومن عام .

[٤٤٩] وربما يتمسك هذا القائل بما روي عنه عليه السلام أنه قال: «خطابي للواحد خطابي للكافة»^(٢).

قيل: هذا من أخبار الآحاد فلا يسوغ التمسك به في إثبات الحجج،

(١) سورة سبأ: الآية (٢٨)، وبه استدل القاضي أبو يعلى في العدة (٣٣١/١).

(٢) وذكره بعض الأصوليين بلفظ «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» وذكرها القاضي أبو يعلى في حديث واحد مستدلاً به، قال العراقي: ليس له أصل بهذا اللفظ، وسئل عنه المزني والذهبي فأنكراه، وقال الزركشي: «لا يعرف بهذا اللفظ، ولكن معناه ثابت [رواه الترمذي، والنسائي، من حديث مالك، عن محمد بن المنكدر، عن أميمة بنت رقيقة، قالت أتيت النبي صلى الله عليه وسلم في نساء من المهاجرات نبأه فقال: «إني لا أصافح النساء، وإنما قولي لمائة امرأة كقولني لامرأة واحدة» وقال الترمذي حسن صحيح].

وحديث أميمة أخرجه أيضاً أحمد، والنسائي في الكبرى، وابن حبان، ومالك والحميدي والحاكم، قال حمدي عبد المجيد: بعد عزو هذا الحديث إليهم: وإسناده صحيح. انظر العدة (٣٣١/١)، وكشف الخفاء ومزيل الإلباس (٤٣٦/١)، والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر، مع تعليق محققه (١٥٧)، ومسند أحمد (٣٥٧/٦)، والنسائي، باب بيعة النساء (١٤٩/٧)، والموطأ باب ما جاء في البيعة (٢/٢٥٠)، والمستدرک (٧١/٤)، والترمذي باب ما جاء في بيعة النساء (١٥١/٤)، ورقم الحديث (١٥٩٧).

فإن حجج الشرع لا تثبت إلا بأدلة قاطعة إذ لو أراد مزية تثبيت كون خبر الواحد موجباً للعمل بما لا يوجب القطع لم يتقبل منه مع أن هذا عرضة للتأويل فلعله أراد بقوله: «خطابي للواحد خطابي للجميع» أن أمري كما يلزم الواحد يلزم الكافة، لو خاطبت الكافة بصيغة تعميم^(١) وإن استدل بأن قال: لو كان يريد تخصيص مخاطبة^(٢) لنص عليه^(٣) كما أنه ﷺ لما خص بعض أصحابه [بالتضحية]^(٤) بما دون الجذع^(٥) قال: «تجزىء عنك ولا تجزىء عن أحد بعدك»^(٦) وقال لمن تزوج على ما حفظه من القرآن:

(١) هذا تأويل بعيد من المؤلف.

(٢) كذا في الأصل، ولعله «مخاطبه».

(٣) انظر الاستدلال بهذا في العدة (١/٣٣٢).

(٤) في الأصل: «بالنصيحة»، وهو محرف وقد ذكر مثال التضحية ابن الحاجب في منتهى الوصول (١١٥).

(٥) الجذع — بفتحيتين — ما قبل الثني، قاله الفيومي، وقال ابن الأثير: وأصل الجذع من أسنان الدواب وهو ما كان منها شاباً فتياً، فهو من الإبل ما دخل في السنة الخامسة، ومن البقر والمعز ما دخل في السنة الثانية، وقيل: البقر في الثالثة، ومن الضأن ما تمت له سنة، وقيل: أقل منها، ومنهم من يخالف بعض هذا التقدير «النهاية (١/٢٥٠)، والمصباح المنير (١/٩٤)، والترخيص عن النبي ﷺ في التضحية بالجذع من المعز ورد لأبي بردة ابن نيار، وعقبة بن عامر، زيد بن خالد الجهني، وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم. انظر طرح الشريب في شرح التقريب (١٩٢/٥).

(٦) الطرف الأول من هذا الحديث وهو «تجزىء عنك» لم أجده بهذا اللفظ في كتب الحديث، وأما الطرف الثاني «لا تجزىء عن أحد بعدك» فقد رواه البخاري بهذا اللفظ في باب من ذبح قبل الصلاة أعاد، وروي بألفاظ مختلفة. انظر البخاري: كتاب الأضاحي (٣/٣١٦ — ٣١٩)، ومسلم في كتاب الأضاحي، باب وقتها =

«هذا لك»^(١) إلى غير ذلك، وهذا من ضعيف الاستدلال، فإن التنصيص على التخصيص لا يوجب^(٢) العموم عند الإطلاق، كما أن عدم التنصيص على التعميم في الصيغ العامة لا ينفي عمومها عند القائلين بالعموم، وإن كان قد يرد بعد الألفاظ مؤكداً في اقتضاء التعميم.

[٤٥٠] والذي يوضح ذلك أنا لو جعلنا التقييد مثل ذلك علماً للتخصيص لزم إبطال التأكيد في مقتضى الكلام، فإن اللفظة قد ترد على

= (١٣/١١٢)، وأبو داود، باب ما يجوز من السنن في الضحايا (٣/٩٦)، والترمذي باب ما جاء في الذبح بعد الصلاة (٤/٩٣)، والنسائي باب ذبح الضحية قبل الإمام، (٧/٢٢٢)، وابن ماجه، باب النهي عن ذبح الأضحية قبل الصلاة (٢/١٠٥٣)، والقول بأنه «لن تجزى عن أحد بعدك» ورد في قصتين، قصة أبي بردة في الكتب الستة، وقصة عقبة بن عامر عند البيهقي، وقد جمع بينهما العراقي بأن كلا الحديثين عام مخصوص، وجمع بين هذين الحديثين، وبين الأحاديث الواردة في رخصة زيد بن خالد، وسعد بن أبي وقاص بأن يحمل قوله: «ولن يجزى عن أحد بعدك» أي من غير من رخص له في ذلك، وهناك أقوال أخرى في الجمع بين الأحاديث المذكورة. انظر طرح الشريب في شرح التقريب (٥/١٩١، ١٩٢).

(١) قصة تزويج النبي ﷺ للرجل بما معه من القرآن رواها البخاري تعليقاً في كتاب النكاح، باب تزويج المعسر (٣/٢٣٨)، ومسلم في باب الصداق وجواز كونه تعليم القرآن (٩/٢١١)، وأبو داود في باب في التزويج على العمل يعمل (٢/٢٣٦)، الترمذي في باب منه (أي مهور النساء) (٣/٤٢١)، والنسائي في باب الكلام الذي ينعقد به النكاح (٦/٩١)، وابن ماجه في باب صداق النساء (١/٦٠٨)، ومالك في باب ما جاء في الصداق والحباء (٢/٣)، أما القول «هذا لك» فغير موجود في المصادر المذكورة.

(٢) الظاهر أن في العبارة سقطاً، والصواب «لا يوجب تخصيص العموم».

معنى هي مستقلة بنفسها في إثارته، ثم قد يؤكد في تحقيق معناها بضروب من القيود، ولا يدل تأكيد القرائن على عدم إثباتها في معناها عند الإطلاق والتجرد عن القرائن^(١).

(٩٤) القول في أنه هل يصح

علم المكلف بأنه مأمور بالفعل^(٢)

[٤٥١] اعلم - وفقك الله - أن خلف الأمة وسلفها أجمعوا على أن الأمر إذا اتصل بالمكلف ولا مانع يمنعه من الامتثال فيعلم أنه مأمور بالأمر الوارد منهّي بالنهي المتصل به، ولكنه يعتقد كونه مأموراً في الثاني / من [١/٥٤] الأوقات المستقبلية بشرط أن يبقى، وتبقى له صفات التكليف فيستيقن في الحالة^(٣) توجه الأمر عليه، ولو قيل ما حالك إذا اشتغلت بالامتثال في

(١) والراجع في المسألة هو ما ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان حيث قال: «إن وقع النظر في مقتضى اللفظ، فلا شك أنه للتخصيص وإن وقع النظر فيما استمر الشرع عليه، فلا شك أن خطاب رسول الله وإن كان مختصاً بآحاد الأمة فإن الكافة يلزمون في مقتضاه ما يلتزمه المخاطب، وكذلك القول فيما خص به أهل عصره، وكون الناس شرعاً في الشرع، واستبانة ذلك في عهد الصحابة ومن بعدهم لا شك فيه، وكون مقتضى اللفظ مختصاً بالمخاطب من جهة اللسان لا شك فيه، فلا معنى بعد هذه المسئلة من المختلفات، والشقان جميعاً متفق عليهما». البرهان (١/٣٧١).

(٢) انظر تفصيل هذه المسئلة في البرهان (١/٢٨٠)، والمستصفي (٢/١٥)، والوصول (١/١٦٩)، والإحكام للآمدي (١/١٥٥)، والمسودة (٥٣)، والمحصول (١/١٦٩)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٨٩)، وشرح الكوكب المنير (١/٤٩٦)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/١٦)، وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٢١٩)، وإرشاد الفحول (١٠)، والبحر المحيط (١/٩٦ - أ - ب).

(٣) في البحر المحيط (١/٩٦ - ب): «الحال» نقلاً من قول القاضي.

الاستقبال أي دوم عليك الوجوب فطريق جوابه أن تقول: إن بقيت دام علي
الوجوب وإن اخترمت انقطع عني الوجوب.

[٤٥٢] وقالت القدرية: لا يصح علمه بتوجه الأمر عليه إلا بعد
الإقدام عليه^(١) على الامتثال، أو بعد مضي وقت يسعه مع تركه له.

وحقيقة أصلهم في ذلك أن الأمر لا يتضمن إيجاب الامتثال مقترناً به
بل يتعين بآخر الامتثال عن اتصال الأمر ولو بزمان.

ثم من أصلهم أن ما تحقق حدوثه عن الامتثال فلا يكون المكلف في
حال حدوثه مأموراً به على ما سنعد في ذلك فصلاً^(٢) إن شاء الله عز وجل.

وإنما يتحقق الوجوب فيما سيفعله في الثاني، ولمن يتحقق استيقانه
لبقائه على صفة التكليف في الثاني، فاستحال عندهم اعتقاد الوجوب مع
الأمر، واستحال اعتقاده مع حدوث الامتثال، واستحال استيقانه في
الاستقبال مع انطواء^(٣) الغيب عنا.

فقالوا لهذه الأصول التي أوأمانا إليها: لا يصح من المكلف أن يعلم
كون نفسه مأموراً قطعاً^(٤).

[٤٥٣] وأما نحن فإننا نزعم أن المكلف يعلم كون نفسه مأموراً،
ونقطع به في محل القطع، ويؤول توقفه في استدامة الوجوب إلى توقع

(١) كلمة «عليه» زائدة، وفي البحر المحيط «الإقدام على الامتثال».

(٢) انظر الفقرة (٤٦٧).

(٣) في الأصل: «انطوى».

(٤) انظر هذا القول للمعتزلة في المغني لعبد الجبار (١٧/١١٨).

الاحترام والبقاء^(١)، فالدليل على ما صرنا إليه إجماع المسلمين قاطبة^(٢) فإن أهل الإسلام أجمعوا على توجه النهي عن المحرمات على المكلفين وكذلك أجمعوا على توجه الأمر والنهي على أحد من المخاطبين، وفي هذا^(٣) أعظم الفرية^(٤).

[٤٥٤] فإن قيل: فإذا انقضى الوقت تبين توجه الأمر؟

قيل: حدثم عن موضع الإلزام وذلك أن الوقت إذا انقضى فبعد انقضائه لا يتحقق إثبات الأمر بإيقاع فعل مثله^(٥) مذهبكم يقودكم أنه حيث تصور منه الامتثال لا يعلم توجه الأمر مقتضياً لامتثال وحيث يعلم لا يتصور الامتثال ولما عظم خطر هذا الكلام صار بعضهم يدلس متقياً خرق الإجماع ويوافق أهل الحق وإليه مال عبد الجبار، ولكن لا يستقيم ذلك على مقتضى أصولهم.

(١) من أول الفصل إلى هنا نقله الزركشي بالاختصار من قول القاضي، انظر البحر المحيط (١/٩٦/ب).

(٢) انظر الاستدلال بالإجماع في هذه المسئلة في المستصفي (٢/١٥)، والوصول (١/١٧٠).

(٣) أي «وفي إنكار هذا» فكلمة «إنكار» ساقطة من الأصل، ويدل عليه قول إمام الحرمين في البرهان (١/٢٨١)، «ومن أبى ذلك فقد باهت الشريعة».

(٤) في البرهان نسب هذا الاستدلال إلى القاضي أبي بكر، وقال: «إنه تهويل لا تحصيل وراءه، فإن إطلاقات الشرع لا تعرض على مأخذ الحقائق، وإنما تحمل على حكم العرف، والتفاهم الظاهر، وهذا كإطلاق الشرع تحريم الخمر، وإنما المحرم تناولها، وكإطلاق المسلمين إضافة القتل إلى القاتل، ومع القطع بأن إزهاق الأرواح من الأشباح من مقدورات الإله سبحانه وتعالى». البرهان (١/٢٨١).

(٥) لعل كلمة «و» ساقطة.

[٤٥٥] ومن أوضح ما يستدل به أن نقول: إذا زعمتم أن الإيجاب لا يتحقق إلا فيما يوقع في الثاني، فإن الإيقاع في الماضي لا يتصور وجوب الامتثال مع^(١) الأمر لا يتقدر اقتراناً بأول حالة، وبقاء صفة المكلف في الثاني مشكوك فيه، فإذا كان هذا أصلكم فهلا قلتم أنه لا يجب الإقدام على [٥٤/ب] الامتثال / فإن شرط ثبوت التكليف في الالتزام^(٢) علم المكلف به، فإذا لم يتحقق علمه به كيف يتحقق اللزوم، وهل هذا إلا عين التناقض^(٣)؟.

[٤٥٦] فإن قالوا: إنما يعرف وجوب الإقدام على الامتثال لأصل، وهو أن المكلف إذا جوز أن يبقى في الثاني، وجوز أن يخترم وعلم أنه لو بقي ولم يوقع في الوقت الثاني امتثالاً كان ملوماً، فإذا تصدى له طريقان يتوصل بأحدهما إلى الأمر من استحقاق العقاب، فالعقل يلزمه إيثاره واختياره.

قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه تشبيث^(٤) منكم بأطراف مسألة العقل، وكونه موجباً، وسنشيع القول في الرد عليكم إن شاء الله تعالى.

ثم نقول: فاحسبونا وافقناكم على ما قلتم فلا مخلص فيه، فإن ما أومأتم إليه ضرب من الإيجاب وشرط [البقاء]^(٥) على صفة التكليف فإن

(١) لعل هنا سقطاً لأن العبارة غير مفهومة.

(٢) هكذا في الأصل ولعل الأنسب «الإلزام».

(٣) وأجيب عن هذا الاعتراض بأنه «إنما يجوز له الشروع بناء على غلبات الظنون، والأحكام الشرعية مبنية على ذلك، غير متوقفة على وجود العلم، فإن الواحد منا إذا غلب على ظنه طهارة الإناء جاز له استعماله وإن لم يعلم ذلك يقيناً» الوصول (١٧١/١).

(٤) هكذا في الأصل والأنسب «تشبث».

(٥) في الأصل «النفي» وهو محرف.

هذا الحكم لا يختلف بإسناد الإيجاب إلى عقل وسمع وكما يشترط^(١) بقاؤه في تحقيق الوجوب العقلي، وما ذكرتموه ضرب من الوجوب فكما لزمكم في الأصل عند التشكك في الإيجاب إلا بعزم فيلزمكم في عين ما قلتموه مثله، وهذا ما لا محيص عنه.

[٤٥٧] وتمسك القاضي رضي الله عنه بنكتة أخرى فقال: أجمع الفقهاء على^(٢) من تلبس بالصلاة وهو مستريب في وجوبها فلا تنعقد، وإنما تنعقد صلاته إذا نوى وجوبها جزماً أو نوى ما يقوم مقام نية الوجوب ولا معنى لجزم النية على أصلهم مع ما قدمناه^(٣) من مذهبه^(٤)، وهذا وإن أمكن تقريره فالاعتماد على ما قدمناه^(٥).

[٤٥٨] فإن قالوا: ألستم وافقتمونا على استحالة القول بوجوب الامتثال مع الموانع عنه؟ فإذا كانت الموانع غير مأمونة ولم يعلم انتفاؤها مقطوعاً به في المثال وجب أن لا يكون الوجوب مقطوعاً به أيضاً.

وهذا لعمرى شبهة مخيلة فأول ما يتمسك به في الجواب أن نقول: توجه الأمر على المكلف يتحقق في الحال وليس في ثبوت الأمر وجوده متعلقاً بالمأمور شرطاً، وإنما الشرط في دوام الوجوب على المأمور فلم يرجح الشرط إذاً إلى تعلق الأمر، وإنما رجح إلى بقاء الوجوب على المأمور.

(١) لعل هنا سقطاً.

(٢) لعل كلمة «أن» ساقطة.

(٣) في الفقرة (٤٥٢).

(٤) انظر الاستدلال بهذا المثال في المستصفي (١٨/٢).

(٥) انظر الفقرة (٤٥٣).

[٤٥٩] وسر مذهبنا في ذلك أننا نجوز ثبوت الأمر بالشيء مع أنه في معلوم الله سينسخ قبل مضي وقت يسع الفعل المأمور به على ما سنذكره^(١) إن شاء الله في أبواب النسخ، فإذا جوزنا ثبوت وجوب شيء ثم جوزنا نسخه قبل مضي وقت الإمكان، تبين بذلك أننا لا نشترط في تحقيق الوجوب تقرر الإمكان بل نشترط على منع تكليف المحال كونه من قبيل الممكنات.

[٤٦٠] والذي يوضح ذلك أن الحكم إذا نسخ قبل فعله ووقته فلسنا نقول أن الحكم لا يثبت أصلاً، ولكن نقول: ثبت وارتفع^(٢) فأقصى ما يلزمونا في المسئلة الوجوب من^(٣) عدم الإمكان في المآل، وهذا مما نقول [٥٥/أ] به في أحكام النسخ، فافهم ذلك من أصله، وأحل تثبيته / بالدليل على النسخ.

[٤٦١] ثم نقول: إذا علم الله تعالى أن المخاطب سيبقى إلى وقت امتثال الفعل فيقولون إنه مأمور في علمه، ويعلمه مأموراً، وإن لم يطلقوا ذلك في حق العبد نفسه، وتصوير ذلك أن الرب تعالى إذا أمر المحدث

(١) انظر الفقرة (١٢٤٥).

(٢) وفي البرهان نسب هذا الاستدلال إلى القاضي أبي بكر وقال: «وهذا عندي في نهاية السقوط فإن القاضي يسلم أن الإمكان شرط توجه الأمر، ولا يؤمر إلا متمكن، فإذا تبين بعد تقرير اتصال الأمر زوال التمكّن فكيف يعتقد ثبوت التكليف؟ وقد بان آخراً أن لا إمكان، ولا وجه إذا بان ذلك إلاً الاطلاق بأننا تبينا أن الأمر لم يكن متوجهاً، فلا يتوجه القطع بتوجه أمر التكليف إلاً مع القطع بالإمكان، أو مع اعتقاد التكليف من غير إمكان وهذه قسمة بديهية لا يتصور مزيد عليها، فقد خرج عن المباحثة أن المختار ما عزى إلى المعتزلة في ذلك». البرهان (١/ ٢٨١ - ٢٨٢).

(٣) هكذا في الأصل ولعل الصواب «مع».

بالصلاة على شرط التطهير، وعلم أنه يتمكن منه ومن الصلاة فهو مأمور بالصلاة عند الله وفاقاً وإن كان يوجد في ثاني الحال، فلو كان التمكن شرط كونه مأموراً، للزمكم أن تقولوا: لا يكون مأموراً بالصلاة قبل التطهير، فلم قلت إنه مأمور بها، وإن كان شرط صحتها يوجد في الثاني، فبم تنكرون على من يقطع بكونه مأموراً في الحال وإن كان الشرط في المثال مغيباً عنه.

ثم نقول لهم الواحد منا إذا أمر عبده بأمر مع علمه بأنه يخترم قبل اتمامه أو قبل الشروع فيه بأن علمه بذلك نبي، أو ثبت له علم ضروري فيحسن منه أمر لبيتي بذلك طاعته، وهذا [ما لا ينكره]^(١) أرباب الأبواب في العادات حتى لو أتى المأمور والصورة هذه عدّ عاصياً، ولو أبرم العزم على الامتثال عدّ مطيعاً، وهذا ما لا سبيل إلى جحده فلو لا أن حقيقة كونه مأموراً مع عدم الإمكان في المثال، وإلا لما انتسب المأمور إلى المعصية.

[٤٦٢] فإن قيل: كأنه بأمره طلب منه العزم على الفعل [دون]^(٢)

الفعل وهذا متصور منه.

قيل لهم: فتكليف العزم على الأمر مع عدم الإمكان فيه محال، والدليل عليه أنه لو قدر المأمور عالماً بعدم الإمكان لم يتصور تكليفه العزم فدل أن الأمر تعلق به في نفس الفعل، ثم يقال لهم: فكل ما تبدو في الصورة التي فرضت عليكم شاهداً يلزمكم مثله في أمر الله تعالى حتى تقولوا: إن أمره يوجب العزم إذا علم عدم الإمكان فيلزمكم من ذلك تجويز التكليف بالعزم على الشيء مع عدم الإمكان في المعزوم عليه، وهذا محال

(١) في الأصل: «ما ينكره» وهو خطأ.

(٢) في الأصل: «وأن» وهو خطأ.

عندكم، كما يستحيل التكليف بالعزم على المحالات^(١).

(٩٥) القول في جواز كون الأمر

مشروطاً ببقاء المأمور على صفات التكليف

[٤٦٣] اعلم - وفقك الله - أن الأمر إذا صدر من الواحد منا مع انطواء الغيب عنه فيصح تقييد أمره المتوجه على مخاطبه بشرط بقاءه على صفات المخاطبين^(٢). فأما أمر الله تعالى فيصح على أصول الحق أن ترد الصيغة عنه مقيدة ببقاء المأمور مع علمه بما يكون^(٣) وتقده عن الريب في الغيب، وأنكرت المعتزلة^(٤) ذلك غاية الإنكار وقالوا: يستحيل أن يرد الأمر من الله تعالى مقيداً بشرط بقاء المكلف على صفات التكليف، وأنه^(٥) عالم بما يكون^(٦) وإنما يصح الشرط منا لترددنا وتقابل الجائزات في حقوقنا حتى

(١) وهل للخلاف في هذه المسئلة فائدة؟ قال ابن برهان: «لا فائدة لها من جهة الفقه، فإننا وإياه اتفقنا على وجوب الشروع في العبادات حصل له العلم، أو لم يحصل».
الوصول (١٧١/١).

(٢) وهذا من المتفق عليه، انظر المعتمد (١٥٠/١) وجمع الجوامع مع شرح المحلي وتقرير الشرييني (٢٢٠/١)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١٦/٢).

(٣) وإليه ذهب جمهور الأصوليين، انظر الأحكام للآمدي (١٥٥/١)، وتيسير التحرير (٢/٢٤٠)، والمسودة (٥٣)، ومختصر المنتهى مع شرح العضد (١٦/٢)، وشرح الكوكب المنير (٤٩٦/١)، وشرح المحلي على جمع الجوامع (٢١٨/١).

(٤) انظر رأي المعتزلة في المعتمد (١٥٠/١)، ونسب ذلك إلى إمام الحرمين أيضاً، انظر مختصر المنتهى مع شرح العضد (١٦/٢)، وتيسير التحرير (٢/٢٤٠)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٢١٩/١).

(٥) لعله: «فإنه».

(٦) انظر قول المعتزلة هذا في المغنى لعبد الجبار (١١٨/١٧).

قالوا لو علم الواحد منا بوحى أو إعلام نبي بما يكون من حال مخاطبه فلا يحسن منه أيضاً تقييد خطابه ببقاء المخاطب على صفات المخاطب.

والدليل / على تجويز الخطاب ببقاء صفات الإنكار وإن صدر الخطاب [ب/هـ]

من عالم بما يكون: أن نقول: إذا ورد الأمر من الله تعالى فلا تخلون إما أن تقولوا يمتنع تقييده بعلمه بما يكون في المآل وإما أن تقولوا يمتنع تقييده للعلم بأن الامتثال يتقيد بالإمكان لا محالة، فلا فائدة في ذكره، فإن زعمتم أن المانع من التقييد العلم باشتراط الإمكان قطعاً فوجب أن تقولوا: لا يحسن منا تقييد أمر بانتفاء من التقييد كون الرب تعالى عالماً بما يكون فيلزم من ذلك ما لا محيص عنه وهو أن لا يفيد وعده ووعيده لعلمه بما يكون كما يفيد أمره ولو تبعت وعد القرآن ووعيده ألفت معظمه مقيداً، نحو قوله تعالى: ﴿لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا﴾^(١) فما وجه التردد في ذلك مع علم الرب تعالى بأنه يطلع و^(٢) لا يطلع إلى غير ذلك مما لا يحصى ولا يحصر من موارد القرآن والسنة فبطل ما قالوه من كل وجه.

[٤٦٤] ثم اعلم أن هذه المسئلة تبني على التي تقدمت وهي أننا قلنا يقطع المكلف بالتزام ما كلف مع التردد في حكم العاقبة، فترتب على ذلك مقصدنا ونقول: إذا ورد الأمر مطلقاً فهل تقولون إنه يتعلق بالمكلف قطعاً في الحال أم تستريون فيه، فإن استربرتم فقد سبق وجه الرد عليكم، وإن قطعتم مع انطواء حكم العاقبة عن المكلف فيلزم من ذلك أن يكون مكلفاً مع ذهوله عما يكون، والأمر متوجه عليه قطعاً، فإذا تصور ذلك الاعتقاد في الأمر المطلق فما المانع من تقييده بما يعتقد فيه عند انطلاقه.

(١) سورة الكهف: الآية (١٨).

(٢) لعل الصواب: «أو».

[٤٦٥] فإن قيل: فالامثال لا يقع إلا مع الإمكان، فلا فائدة في تقييد الخطاب به، وهذا كما أن الفعل لا يقع إلا عرضاً، فلا جرم لا فائدة في أن يقول الأمر افعل إن فعلك عرضاً^(١).

قيل لهم: هذا الاستشهاد منكم باطل، وذلك أننا لا نجوز أن يثبت الوجوب ثم لا يدوم وإذا لم يتحقق الإمكان فلسنا نسلم لكم توقف أصل الوجوب على الإمكان، ثم نقول لو صح ما قلتموه وجب أن لا تجوزوا من الواحد منا يقيد^(٢) أمره بدوام وصف الإمكان جرياً على ما مهدتموه.

[٤٦٦] فإن قالوا: إنما حسن منا ذلك لجهلنا بما يكون^(٣).

قلنا: وإن جهلنا ما يكون فلا نجهل أن يكون^(٤) الامثال لا يقع إلا مع الإمكان، فلا فائدة في ذكره على موجب قولكم ثم نقول: إذا ورد القول في بقاء صفات التكليف والإمكان فيمكن أن يقصد بذلك ابتلاء المكلف وامتحانه في توطين النفس على الامثال، والعزم عليه، أو الاضراب عنه^(٥).

فلما كان هذا سبيله حسن تردد القول فيه وأما كون الفعل عرضاً فليس مما يتعلق به غرض^(٦) في امتحان المكلف بالطاعة والعصيان، فافترق البابان. والله الموفق للصواب.

(١) قوله: إن فعلك عرضاً غير مفهوم.

(٢) هكذا في الأصل ولعله «تقييد» أو بحذف «أن».

(٣) انظر قول المعتزلة هذا في المعتمد (١/١٥٢).

(٤) لعل كلمة «يكون» زائدة.

(٥) انظر المسودة (٥٣).

(٦) في الأصل: «عرض» وما أثبتته يقتضيه السياق.

تمّ الجزء الأول بحول الله وعونه والصلاة على نبيه الكريم،
يتلوه في الترتيب:

(٩٦) القول في أن الأمر بالفعل

[١/٥٦]

هل يتعلق به حال حدوثه^(١) /

[٤٦٧] اعلم - وفقك الله - أن الفعل مأمور به في حال حدوثه^(٢) ثم قال المحققون من أصحابنا: الأمر قبل حدوث الفعل المأمور به أمر إيجاب وإلزام ولكنه يتضمن الاقتضاء والترغيب والدلالة على امتثال المأمور به^(٣) وإذا تحقق الامتثال فالأمر^(٤) يتعلق به ولكن لا يقتضي ترغيباً مع تحقق المقصود، ولا يقتضي دلالة بل يقتضي كونه طاعة بالأمر المتعلق ويتبين أمر ذلك في أثناء الباب.

وذهب بعض من ينتمي إلى أهل الحق [إلى]^(٥) أن الأمر إنما يقتضي

(١) انظر هذه المسئلة في المعتمد (١/١٧٩)، والبرهان (١/٢٧٦)، والعدة (٢/٤٠١)، والمستصفي (١/٨٦)، والمنخول (١٢٢)، والوصول (١/١٧٤)، والمحصل (١/٤٥٦)، والإحكام للآمدي (١/١٤٨)، وشرح تنقيح الفصول (١٤٦)، والمسودة (٥٥، ٧٠)، والإبهاج (١/١٦٥)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (١/٢١٧)، ونهاية السؤل (١/١٤١)، ومناهج العقول (١/١٣٩)، وتيسير التحرير (١/١٤١).

(٢) في البرهان (١/٢٧٦)، نسب هذا القول إلى الأصوليين من أصحاب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وخالفهم.

(٣) من قوله: «قال المحققون» إلى هنا بلفظه موجود في البحر المحيط (١/١١١)، نقلاً من قول القاضي في التقريب.

(٤) في الأصل: «والأمر»، والمثبت يقتضيه السياق.

(٥) كلمة «إلى» ساقطة من الأصل، والزيادة من اقتباس في الإبهاج (١/١٦٥).

الإيجاب على التحقيق إذا [قارن] (١) حدوث الفعل، وإذا تقدم عليه فهو أمر إنذار وإعلام بحقيقة الوجوب عند الوقوع (٢)، وهذا باطل، والذي نختاره تحقق الوجوب قبل الحدوث [و] (٣) في حال الحدوث، وإنما [يفترق] (٤) الحالتان فيما قدمناه من الترغيب والاقضاء والدلالة، فإن ذلك يتحقق قبل الفعل ولا يتحقق معه (٥).

[٤٦٨] وزعمت القدرية بأسرها أن [الفعل] (٦) في حال حدوثه يستحيل أن يكون مأموراً به (٧) ولا يتعلق به الأمر إلا قبل وجوده (٨) ثم طردوا مذهبهم في جملة الأحكام الشرعية فلم يصفوا كائناً بحظر ولا وجوب ولا نذب، وإنما أثبتوا هذه الأحكام قبل تحقق الحدوث (٩) ثم افترقوا فيما

-
- (١) في الأصل: «قارب»، والتصويب من اقتباس في الإبهاج (١/١٦٥).
- (٢) نقله الرازي عن أصحاب الأشعرية وارتضي به، ونقله القاضي عبد الوهاب عن الكثير. انظر المحصول (١/٤٥٦/٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٤٧).
- (٣) كلمة «و» ساقطة من الأصل، والزيادة من اقتباس الإبهاج (١/١٦٥).
- (٤) في الأصل: «يقترن»، والتصويب من اقتباس في الإبهاج (١/١٦٥).
- (٥) في البحر المحيط (١/١١١/أ)، وإنما يفترق الحالتان في أمر وهو أنه حالة المقارنة. وإن تعلق به لكن لا يقتضي ترغيباً واقضاء، بل يقتضي كونه طاعة بالأمر المتعلق به.
- (٦) في الأصل: «الفعال»، والتصويب من اقتباس في الإبهاج (١/١٦٥).
- (٧) وإليه ذهب إمام الحرمين والغزالي وابن الحاجب. انظر البرهان (١/٢٧٦)، والمنخول (١٢٣)، ومختصر المنتهى مع شرح العضد (٢/١٤).
- (٨) انظر هذا القول للمعتزلة في المعتمد (١/١٧٩).
- (٩) من قوله: «وذهب بعض من ينتمي» إلى هنا موجود في البحر المحيط (١/١١١/أ)، بفرق يسير نقله الزركشي من قول القاضي في التقريب.

بين أظهرهم، فقال بعضهم: لا يصح تقدم الأمر على المأمور به بأكثر من وقت واحد، وصار الأكثرون منهم إلى جواز تقدمه عليه بأوقات، ثم الذين صاروا إلى هذا المذهب اختلفوا في أنه هل يشترط بقاء المكلف في الأوقات المتقدمة على حدوث المأمور به على أوصاف التكليف؟ فمنهم من شرط كونه مستجعماً لشرائط التكليف في كل الأوقات المتقدمة، وزعم بعضهم: أنا لا نشترط ذلك وإنما نشترط اجتماع الأوصاف عند حدوث الفعل^(١) ونشترط في الأوقات المتقدمة عليه كون المخاطب ممن يفهم الخطاب. ثم اختلفوا بعد ذلك في أصل آخر، وذلك أنهم قالوا: هل يجوز أن يتقدم الأمر على المأمور به بأوقات من غير أن يكون فيه لطف ومصلحة زائدة على التبليغ من المبلغ والقبول من المخاطب فمنهم من شرط أن يكون في ذلك لطف يعلمه الله^(٢) ومنهم من لم يشترط ذلك^(٣).

[٤٦٩] والكلام في الرد عليهم في تفاصيل مذهبهم يتعلق بالصلاح والأصلح، وأحكام اللطف وهو مما يستقصي في الديانات إن شاء الله تعالى، فالذي تخصصت هذه المسئلة به طريقتان: أحدهما: أن نقول هل تسلمون لنا أن الحادث في حال حدوثه مقدور، أم لا تسلمون ذلك؟ فإن سلمتم وجب تجويز كونه مأموراً فإن ما كان مقدوراً وتجمعت فيه الأوصاف المضبوطة في

(١) وهو قول أبي الحسين في المعتمد (١/١٧٩).

(٢) وبه قال القاضي عبد الجبار في المغني (١/١٨٨)، وأبو الحسين في المعتمد (١/١٧٩).

(٣) من أول الفصل إلى هنا اقتباس في الإبهاج (١/١٦٥ - ١٦٦)، قال ابن السبكي وهو أثبت منقول في المسئلة، وانظر جميع ما نقله المصنف من أقوال المعتزلة في المسودة (٥٥ - ٥٦).

كون المأمور مأموراً جاز أن يكون مأموراً به^(١) وإن منعوا ذلك وهو أصلهم^(٢) دللنا عليه بما سنذكره بعد ذلك إن شاء الله تعالى فهذه طريقه إلينا، وإن أحببت أفراد المسئلة بكلام من غيرنا، قلت: هل تسلمون لنا أن الصلاة مأمور بها فإنما يتحقق اسم الصلاة إذا وجدت فإن العدم لا يسمى صلاة،^[٥٦/ب] وأعقبه بما يحققه وقال: المأمور لا يخلو إما أن يكون عدماً / أو وجوداً فهو ما نقول، فإن كان عدماً كان محالاً، فإن العدم هو الانتفاء والفقد، ويستحيل أن يكون الانتفاء مأموراً به.

فإن قيل: المأمور به: أن يفعل المكلف.

قلنا: فقولكم أن يفعل عبارة عن وجود أو عدم، ويعود عليكم ما قدمناه من التفصيل وهذا مما لا محيص للخصم عنه.

[٤٧٠] ومما يعول عليه وهو يداني ما قدمناه أن نقول إذا تحقق الحدوث فالحدوث الواقع على مقتضى الأمر لا يخلو إما أن يكون طاعة وإما أن يكون لا يتصف بذلك، وإن^(٣) اتصف بكونه طاعة فيستحيل أن يكون

(١) واعترض عليه في البرهان بأنه لا حاصل لتعلق حكم الأمر بالقدرة على مذهب أبي الحسن رحمه الله فإن القاعد في حال قعوده مأمور بالقيام باتفاق أهل الإسلام، ولا قدرة له على القيام عند أبي الحسن في حالة القعود، فكيف يستتب له تلقي حكم تعلق الأمر من تعلق القدرة؟ ومن لا قدرة له أصلاً مأمور عنده، البرهان (٢٧٨/١).

(٢) انظر أصل المعتزلة أن الحادث غير مقدور في البرهان (٢٧٦/١)، والمنخول (١٢٣).

(٣) هكذا في الأصل والأظهر «فإن».

طاعة وهو غير مأمور به^(١) وإن لم يصفوه بكون طاعة في وجوده فلا يتصف
العدم بكونه طاعة، وليس بين الوجود والعدم رتبة، ولم^(٢) يسموا الوجود
بالطاعة، واستحال تسمية العدم بها فيلزم من ذلك عدم تصور الطاعة.

[٤٧١] واعلم أن كل شبهة للقوم في تقدم الاستطاعة على الفعل تطرد
في هذه المسئلة مع الجواب عنها، ولعلها ستأتي في باب^(٣) إن شاء الله
تعالى وما يخصصون هذه المسئلة به من كلامهم أن قالوا فائدة الأمر اقتضاء
الفعل والحث عليه فإذا وجد الفعل فلا فائدة في الحث عليه وقد تحقق
وجوده^(٤).

قلنا: ما قدمناه في شرح مذهبنا في صدر الباب انفصال عما أوردتموه،
فإن الأمر يفيد الترغيب تارة، ويفيد اللزوم، وكون المأمور طاعة أخرى
فالترغيب لا يتحقق إلاً متقدماً كما قلتم واقتضاء الوجوب وسمة الطاعة
لا يتحقق إلاً في الوجود^(٥).

(١) وأجاب عنه الغزالي بأن كونه طاعة لا يستلزم كون الأمر مقارناً له، لأنه ليس موقعاً
للفعل، ويمكن إيقاعه بطلب سابق. انظر المنحول (١٢٣).

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «وإذا لم».

(٣) انظر الباب.

(٤) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في المسودة (٥٦ - ٥٧).

(٥) وفي البرهان اختار قول المعتزلة، ونفى أن يكون الحادث مأموراً به، واستدل لذلك
بأن «الأمر طلب واقتضاء، وكيف يتصور أن يطلب كائن ويقتضي حاصل» وقال:
نعم قد يقال في الحادث: هذا هو الذي أمر المخاطب به، فإما أن ينجزم القول في
تعلق الأمر به طلباً واقتضاء مع حصوله، فلا يرتضي هذا المذهب لنفسه عاقل.
«البرهان (١/٢٧٩).

(٩٧) فصل

[٤٧٢] اعلم أن الأمر^(١) يتقدم على وجود المأمور به بما لا نهاية له فإنه واجب القدم، وأما الأمر الصادر منا فهو مما يستحيل بقاءه فإذا تقدم أمرنا على المأمور به ثم يعقبه المأمور به في الحالة الثانية، فالأمر الأول لا يبقى إلى الحالة الثانية، فإن تحقق أمر مقارن له فهو أمر آخر متماثل للأول، ولا يتصور إعادة الأمر الأول في الحالة الثانية، فإنها حالة عدمه، وإنما يتصور الإعادة عند تقدير ثلاثة أحوال يوجد الشيء في الحالة الأولى، ويعدم في الحالة الثانية، ويعاد في الثالثة، وإن تقدم أمرنا بالفعل وعدم، ثم تحقق المأمور به ولم يقارنه أمر آخر مجدد فالأمر الذي سبق هل يقال إنه كان أمراً في وجوده وهو متعلق بالمأمور في حدوثه؟ هذا مما اختلف فيه أصحابنا فذهب بعضهم إلى أن ذلك الأمر بعينه وإن عدم متعلق لهذا بالمأمور به إذا حدث، وهذا القائل يقول: إذا جاز تعلق الأمر بالمعدوم جاز تعلق الأمر به وما عدم بالحادث.

وهذا باطل لا تحقيق وراءه فيستحيل كون الفعل مأموراً به مع انتفاء الأمر، والأمر معدوم في الحالة الثانية فإن أردنا أن [نتصور]^(٢) كون الفعل مأموراً على التحقيق في حال حدوثه فلا بد أن يتصور أمر مقارن له وليس [١/٥٧] ذلك كالأمر المتعلق بالمعدوم، فإنه أمر على / شرط الوجود ويستحيل أن يقال: إن الأمر الذي عدم أمر بعد عدمه على شرط وجوده، فتفهم ذلك، وافصل بين البابين، وسنشبع القول في أمر المعدوم^(٣) إن شاء الله.

(١) أراد بقوله: «الأمر» أمر الله تعالى كما يدل عليه السياق.

(٢) في الأصل: «تصور»، والصواب ما أثبتته.

(٣) انظر: الفقرة (٤٧٤).

(٩٨) فصل

[٤٧٣] إذا ورد الأمر واتصل بالمكلف فيستحيل صدور الامتثال منه مع الأمر من غير ترقب وفاقاً^(١) ثم إذا اتصل به الأمر فلا يتعذر منه أن يعقبه اتصال الأمر بالامتثال فلا بد إذاً من ثلاثة أحوال، واحدة يقع فيها اتصال الأمر، وواحدة يقصد المأمور فيها إنشاء الامتثال والإيقاع، ويفهم فيها قضية الأمر^(٢) ومن فكر عرف أن الأمر على هذا الوجه، ثم نقول لهم: أليس الأمر عندكم هذه الأصوات المخصوصة بالصفات التي تذكرونها؟ والأصوات التي تكون أمراً لا يقع إلا في الحالين فصاعداً فما من لفظة وضعت للأمر على زعمكم إلا وهي تنطوي على حروف وأقلها حرفان^(٣).

فهذا لو كان الأمر مواجهة، فأما إذا كان أمر الله فال أن يتلقفه الرسل ويفهمه ثم يبلغه، ويفهم منه بمرحلة من الأوقات، فبطل المصير إلى أن الأمر يتقدم على المأمور على وقت واحد.

وأما تفاصيلهم في التقديم بالأوقات فيليق بمحض الكلام في الصلاح والأصلح فلا وجه للخصوم فيه.

(١) قال القاضي عبد الوهاب: اختلف المعتزلة في مقدار ما يتقدم عليه من الأوقات بعد اتفاهم مع أصحابنا على تقدمه بوقت يحصل به للمأمور السماع والفهم، فمنهم من قال: لا يجوز تقدم الأمر على المأمور بأزمة كثيرة، بل بوقت واحد إلا لمصلحة، والذي اختاره القاضي أبو بكر - رحمه الله - أنه يجب تقدمه بوقتين: وقت السماع، ووقت الفهم والعلم، والتكليف يقع في الزمن الثالث، لأن إيقاع الفعل قبل العلم بمراد المتكلم محال. انظر شرح تنقيح الفصول (١٤٧ - ١٤٨).

(٢) والحالة الثالثة تركها المصنف، وهي التي يقع فيها التكليف، كما مر في كلام صاحب التنقيح.

(٣) انظر هذا القول للمعتزلة في شرح الأصول الخمسة (٥٢٩).

(٩٩) القول في أن المعدوم مأمور^(١)

[٤٧٤] اعلم - وفقك الله - أن أرباب الأصول اختلفوا في صار^(٢) فما صار إليه أهل الحق ومن تابعهم من الفقهاء أن أمر المعدوم على شرط الوجود واستجماع شرائط التكليف جائز غير مستحيل.

[٤٧٥] ثم الذي سلكوا هذه الطريقة افترقوا^(٣) فذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر قبل وجود المأمور أمر إنذار وإعلام^(٤) وليس بأمر إيجاب^(٥) على التحقيق.

(١) انظر هذه المسألة في العدة (٣٨٦/٢)، والبرهان (٢٧٠/١)، وأصول السرخسي (٣٣٤/٢)، والمستصفي (٨٥/١)، والمنخول (١٢٤)، والوصول (١٧٦/١)، والميزان (١/٣٨)، والمحصول (٤٢٩/٢/١)، والإحكام للآمدي (١٥٣/١)، ومنتهى الوصول (٤٤)، ومختصر المنتهى مع شرح العضد (١٥/٢)، والمسودة (٤٤)، وشرح تنقيح الفصول (١٤٥)، والمنهاج شرح الأسنوي والبدخشي عليه (١٣٢/١)، والإبهاج (١٥١/١)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٧٧/١)، والبحر المحيط (١/٩٩/أ)، وتيسير التحرير (٢٣٨/٢)، وشرح الكوكب المنير (٥١٣/١)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (١٤٦/١)، وإرشاد الفحول (١١)، ونزهة الخاطر (١٠٥/٢).

(٢) هكذا في الأصل ولم يتبين لي وجهه، والأنسب «في ذلك».

(٣) حكاية الخلاف هذه نقلها الزركشي عن القاضي أبي بكر في البحر المحيط (١/١٠٠/أ)، وانظر المذاهب التي ذكرها المصنف في هذه المسئلة في العدة (٣٨٦/٢)، والمسودة (٤٤).

(٤) وإليه ذهب الرازي ونقله عن أصحابه الأشعرية، وحكاها القاضي عبد الوهاب عن الكثير. انظر المحصول (٤٥٦/٢/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٤٧).

(٥) من قوله: «ذهب بعض الفقهاء» إلى «إيجاب»، اقتباس في الإبهاج (١٥١/١)، نقله من حكاية القاضي في مختصر التقريب.

وذهب المحققون إلى أنه أمر إيجاب على شرائط الوجود^(١)، وإبطال قول من قال إنه إعلام، وقالوا: ما تحاشيتموه من الإيجاب يلزمكم مثله في الإعلام فإنه كما يستبعد إلزام المعدوم شيئاً فكذلك يستبعد إعلامه، وذهب بعض إلى منع أمر المعدوم^(٢).

[٤٧٦] وعلى قضية هذا الاختلاف اختلف الصائرون إلى قدم كلام الرب تعالى وأن كلامه - عزت قدرته^(٣) - هل يتصف في أزاله بكونه أمراً نهياً^(٤). أم يتوقف ثبوت هذا الوصف على وجود المكلفين، وتوفر شرائط التكليف عليهم^(٥)؟ فمن جوز أمر المعدوم صار إلى أن كلام الرب تعالى لم يزل أمراً، ومن أنكر ذلك جعل كونه أمراً من الصفات الآتلة إلى الفعل، وهذا كما أن الرب^(٦) لم يتصف في أزاله بكونه خالقاً، فلما خلق وصف بكونه «خالقاً».

والذي نرتضيه جواز أمر المعدوم على التحقيق بشرط الوجود^(٧)

(١) وبه قال القاضي أبو يعلى في العدة (٣٨٧/٢)، والغزالي في المستصفى (٨٥/١)،

والقرافي في شرح تنقيح الفصول (١٤٨).

(٢) وإليه ذهب المعتزلة والقلانسي، وابن كلاب، وأبو عبد الله الجرجاني، ونقله عن

جماعة من الحنفية. انظر العدة (٣٨٦/٢)، والبرهان (٢٧٠/١، ٢٧٤)، والوصول

(١٧٦/١)، والمنخول (١٢٥)، والمحصول (٤٣٣/٢/١).

(٣) «عزت قدرته» غير موجودة في الاقتباس الموجود في البحر المحيط.

(٤) في البحر المحيط «أو نهياً».

(٥) «عليهم» غير موجودة في البحر المحيط.

(٦) في البحر المحيط بزيادة «سبحانه وتعالى».

(٧) حكاها الكيا عن الأشعرية، ونقل المنع عن الأكثرين. انظر البحر المحيط (١/٩٩).

وأنكرت المعتزلة قاطبة^(١) ذلك .

[٤٧٧] ومن أوضح ما نستدل به أن نقول: اتفق المسلمون على أنا في عصرنا مأمورون بأمر الرسول ﷺ،^(٢) وقد استأثر الله تعالى به ولم نعاصره، ولم يتعلق بنا خطابه وجاهاً وكذلك نقول: أمر الرب سبحانه وتعالى حادث [٥٧/ب] عندكم معاشر القدرية، ثم نحن مأمورون بالأمر المتوجه / على أهل عصر رسول الله ﷺ، فإن كان من وصف الأمر عندكم أنه لا يبقى زمانين فإنه من قبيل الكلام، والكلام منصرف إلى الأصوات وهي مما لا تبقى عندهم وفاقاً، فإن قالوا: تبقى معظم الأعراض^(٣)؟

(١) من قوله: «وعلى قضية هذا الاختلاف» إلى «قاطبة» اقتباس في البحر المحيط (١/١٠٠/١)، نقلاً من قول القاضي.

(٢) وبه استدلال الغزالي في المستصفى (١/٨٥)، والرازي في المحصول (١/٢/٤٣٠)، والآمدي في الأحكام (١/١٥٣)، وابن الحاجب في المنتهى (٤٤)، وقد رد عليه المصنف في البرهان من وجهين: الأول: أن الفرق على اختلاف المذاهب متفقون على أن المعدوم يستحيل أن يكون أمراً، فكيف يسوغ الاستشهاد بممتنع وفاقاً؟ الثاني: أن الرسول ﷺ ليس مستقلاً بأمره بل هو مبلغ أمر الله تعالى والله حي لا يموت، فموت الرسول ﷺ بعد التبليغ لا يؤثر شيئاً في استمرار الأمر. انظر البرهان (١/٢٧٢)، وانظر مناقشة هذا الاستدلال أيضاً في المنحول (١٢٤)، والوصول (١/١٧٨).

كما أن هذا الاستدلال مناقض لما قرره المصنف في الفقرة (٤٧٢)، من أن أمر الحادث مما يستحيل بقاؤه.

وقال في البرهان: «قول القائل: إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس، فإنه إذا وجد ليس معدوماً، ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأموراً» البرهان (١/٢٧٤).

(٣) الظاهر أن ههنا سقطاً لأن الكلام غير تام.

[٤٧٨] فإن قيل : أمر الرب يتجدد علينا في عصرنا؟

قيل لهم: إذا انقضى زمان الوحي واستأثر الله نبي الأمة فقد أجمع المسلمون قاطبة على استحالة ثبوت أمر مجدد من الله تعالى من غير تبليغ مبلغ ورسالة مرسل، فمن أين قلتُم أن الأمر يتجدد، ولو تجدد فمن أين نعلم ذلك؟ فإن قالوا: تتجدد أوامر الله تعالى مع قراءة القرآن، في خبط طويل لهم في خلق الكلام، ولا وجه للخصوم فيه، ولكن نقول لو صمت القرآن عن أمرهم وشعر الزمان عن قراءة قارئ أفنتقطع الأوامر عنا؟

فإن قالوا بانقطاعها، امثلوا^(١) عن الدين، فإن بقاء الشرائع لا تتوقف على قراءة القرآن.

[٤٧٩] والذي نختاره لك فرض الكلام في أمر الله فإننا قدمنا في الباب^(٢) السالف أن الأمر بعد ما عدم مستحيل تعلقه بمأمور فإذا فرضت الكلام في أمر الله فهو مما لا يعدم عندك.

[٤٨٠] ومما نستدل به أن نقول يصح منا توجيه الأمر على العاجز بشرط أن يقدر^(٣) وهذا مما لا خلاف فيه فافهم، وإن أنكروا تقييد أمر الله بما يكون في المآل لم ينكروا ذلك في أوامرنا عجز المأمور ينافي الامتثال كما أن عدمه ينافيه، ثم لم يستبعد تعلق الأمر به على شرط الاقتدار فكذلك نقول في المعدوم.

[٤٨١] فإن فصلوا بينهما بأن العاجز عقل الأمر وفهمه فلا يتحقق ذلك

(١) هكذا في الأصل ولعله «انسلوا».

(٢) انظر: الفقرة (٤٧٢).

(٣) وبه استدل القاضي أبو يعلى في العدة (٣٨٨/٢).

في المعدوم^(١).

قيل: فما ينفعكم ذلك ومجرد عقله لا يوجب توجه الامتثال عليه في^(٢) على التضييق، فإذا امتنع الامتثال فوجود العقل وعدمه بمثابة واحدة فكأننا نغير عدم تصور الامتثال بتحقق العدم، لعدم تصور لتحقق العجز.

[٤٨٢] ومن أول ما نستدل به أن نقول الأمر بالمعدوم جائز على تقدير الإيجاد، وكذلك أمر المعدوم على تقدير الوجود.

والذي يوضح ذلك أنا لو قدرنا المأمور به متتفياً لا يتصور وجوده لم يصح الأمر به، وإنما يصح الأمر بما يقدر وجوده فكذلك المأمور.

[٤٨٣] فإن قيل: الفاصل بينهما أن المأمور به لا يجوز أن يكون موجوداً بخلاف المأمور.

قيل لهم: قد سبق الكلام عليكم في ذلك، وبيننا أن الحادث في حال حدوثه مأمور به على التحقيق فلا ينفعكم استرواحكم إلى أصلكم ثم كل ما تستعبدوه من مصدرنا إلى كون المعدوم مأموراً منعكس عليكم في المأمور به^(٣).

[٤٨٤] وتمسك بعض الأصحاب في المسئلة بالوصية^(٤)، والوقف

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في العدة (٣٨٨/٢).

(٢) هكذا في الأصل، وفي نظري أنها زائدة.

(٣) ولم يرض بهذا الاستدلال في البرهان وناقشه بأنه لا مناسبة بينهما لأن إيقاع ما ليس بواقع هو المطلوب في المأمور به، ولا امتناع فيه، بخلاف أمر المعدوم. انظر البرهان (٢٧٣/١)، وانظر هذه المناقشة أيضاً في المنحول (١٢٤)، والوصول (١٧٦/١).

(٤) انظر الاستدلال بالوصية في الأحكام للآمدي (٥٣/١)، والمستصفي (٨٥/١)، وشرح الكوكب المنير (٥١٤/١).

فإنهما يتناولان من سيوجد إذا وجد، ولا نرى لك التمسك بذلك فإن من ضرورة الاعتصام به فرض الكلام في أمر سبق وتقدم، ثم يوجد من يوجد، وقد قدمنا لك أن الأمر بعد ما عدم يستحيل تعلقه بالمأمور. وللخصوم أن يقولوا إنما ثبت الوصية والوقف بأمر الله تعالى، وكان سبق أمر الموصي / [١/٥٨] والواقف أنه في تجدد أمر الله على اعتوار البطون، فالأولى الاجتزاء، بما قدمناه من فرض الكلام في أمر الله، ومن الاعتصام بالمأمور به.

[٤٨٥] شبهة المخالفين: فإن قالوا من تكلم بالأمر، ولا مأمور ولا مخاطب ولا مستمع إلى كلامه عد هاذياً، سفيهاً خارجاً من قضية الحكمة^(١).

وهذه شبهة القوم في نفي قدم الكلام واستقصاء الجواب عنها في الديانات غير أنا نقول: ما ذكرتموه من القبح والحسن والهديان والسفه والانتظام والاتساق كلها من نعوت المحدثات، والقديم يتقدس عنه، والذي يحقق ذلك أن من تتبع العلم بالمنكرات وتكلف اكتساب المعرفة بالقاذورات وأحب أن يحيط علماً بقطر البحار وأوراق الأشجار عد سفيهاً، وعد ذلك قبيحاً منه، والرب تعالى يعلم ذلك كله إما بعلم قديم عندنا أو لنفسه عندكم، ولا ينتسب إلى السفه فإن هذا الوصف ثبت قديماً لازماً، وإنما يتحقق الحسن والقبح فيما يوقع على وجهه، يقدر وقوعه على وجه آخر، ويستقصي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى في الديانات^(٢).

(١) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في العدة (٣٨٨/٢)، وروضة الناظر (١٨٧).

(٢) من قوله: «وما ذكرتموه من الحسن والقبح» إلى هنا موجود في الإبهاج (١/١٥٤) —

(١٥٥)، بتصرف يسير دون عزو إليه.

[٤٨٦] شبهة أخرى لهم: فإن قالوا: أجمعت الأمة على أن المجنون غير مخاطب، ولا مأمور. وبه نطقت سنة رسول الله ﷺ، وهو أولى بتوجه الأمر إليه من المعدوم فإذا امتنع ذلك في الذي لا يعقل فلأن يمتنع في المعدوم أولى^(١).

قيل لهم: هذا تلييس منكم فإننا على الوجه الذي لا نجوز توجيه الأمر على المجنون لا نجوز توجه الأمر للمعدوم^(٢) إذا تحقق توجيه الأمر عليه ولكننا نقول: المعدوم مأمور على شرط الوجود فكذلك المجنون مأمور على العقل.

[٤٨٧] فإن قالوا: المعدوم هو المنتفي فقولكم إنه مأمور يؤول عند التحصيل إلى أن المأمور منتف، قالوا: وهذا أوضح على أصلكم فإن المعدوم ليس بشيء عندكم^(٣) فكأنكم قلتم المأمور ليس بشيء ولا فرق بين ذوي التحقيق بين قول القائل: لا مأمور أصلاً، وبين قوله: لا شيء أصلاً هو مأمور، ويعد ذلك من متناقض الكلام.

قيل لهم: كل ما ذكرتموه ينعكس عليكم في المأمور به فإننا نقول ليس المقصود من الأمر التسبب إلى انتفاء الشيء فإنما المقصد منه الترغيب والحث والدعاء إلى الامتثال، ويستحيل الدعاء إلى الانتفاء والموجود عندكم ليس بمأمور فبطل ما قالوه جملة وتفصيلاً.

[٤٨٨] ثم نقول لا خلاف أن المعدوم مقدور وليس المراد بكونه

(١) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في العدة (٢/٣٩٠)، وروضة الناظر (١٨٧).

(٢) في الأصل: «المعدوم»، والصواب ما أثبتته.

(٣) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في العدة (٢/٣٩١)، وروضة الناظر (١٨٧).

مقدوراً أن عدمه بالقدرة، ولكن المعني به أن القدرة تؤثر في قلب العدم وجوداً وكانت قدرة عليه قبل الوجود وإذا وجد بالقدرة لم تتغير القدرة فكذلك الأمر أمر بالمعدوم على شرط الوجود والشرط في المأمور فإذا وجد إلى الله بعد^(١) الحدوث دون الأمر وهذا واضح لا خفاء به^(٢).

فصل (١٠٠)

[٤٨٩] ذهب بعض من لا تحقيق له إلى^(٣) أن الأمر إنما يتعلق بالمعدوم بشرط أن يتعلق بموجود واحد فصاعداً ثم يتبعه المعدومون / على [٥٨/ب] شرط الوجود^(٤) وهذا ساقط^(٥)، وذلك أن وجود المخاطب الموجود يستحيل أن يؤثر في عدم المعدوم، ووجوده المختص به في حق من سيوجد ولم يوجد بعد وعدمه بمثابة واحدة، ولو جاز المصير إلى ذلك جاز أن يقال: إذا تعلق الخطاب بموجود تجمعت له شرائط التكليف، وكل من يستوجب الثواب والعقاب والمعدومون يتبعونه في استحقاق الثواب مع العدم قبل تقدير الوجود وهذا محال.

(١) هكذا الرسم، والعبارة غير مفهومة.

(٢) قال الزركشي اختار إمام الحرمين في الشامل مذهب الشيخ، وأشار في البرهان إلى الميل إلى مذهب المعتزلة «البحر المحيط (١/١٠٠/أ)، والبرهان (١/٢٧٤).

(٣) ساقط من الأصل، والزيادة من اقتباس في الإبهاج (١/١٥٥).

(٤) انظر العدة (٢/٣٨٧).

(٥) في الإبهاج «وسقوط هذا واضح» من أول الفصل إلى هنا اقتباس في الإبهاج (١/١٥٥)، والبحر المحيط (١/١٠٠/أ)، أيضاً بنص ما هو في الإبهاج، والظاهر أن الزركشي نقله من الإبهاج، وإلا ذكرهما بلفظ واحد يدل على وجود الفرق في نسخة أخرى للتلخيص.

[٤٩٠] فإن قيل: يستحيل استحقاق الثواب والعقاب مع العدم.

قلنا: فهلا تبع الموجود المخاطب كل معدوم.

فإن قالوا: لأن وجوده لا يثبت لهم حكماً وهذا القول يلزمكم في أصل

المسئلة.



باب يشتمل على أصول متفرقة شدت عنّا في أحكام الأوامر

(١٠١) فصل

[٤٩١] فإن قيل: إذا أوجب الله تعالى على رسوله ﷺ فعلاً لا يتأتى ذلك إلا بغيره فهل يكون ذلك إيجاباً منه على الغير^(١)، نحو أن يوجب على نبيه ﷺ أخذ الزكاة فهل تضمن هذا الأمر إيجاب إعطاء الزكاة على أرباب الأموال؟

قيل: قد ثبت باتفاق الأمة وإجماعهم أن كل أمر اتصل بالرسول ﷺ على وجه الإيجاب في فعل متعلق بالغير فيجب على الغير [الابتدأ] ^(٢) لتحقيق الامتثال فيه، فإذا وجب على الرسول ﷺ أخذ الزكاة لوجب على أرباب الأموال بذل الزكاة.

[٤٩٢] فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه من موجب الأمر؟ قلنا: ليس ذلك من موجب الأمر فإنّا لو رددنا إلى مجرد مقتضى الأمر

(١) انظر هذه المسئلة في البحر المحيط (١/٢٤٦/ب).

(٢) في الأصل: «الانتداب» وهو خطأ والتصويب من البحر المحيط (١/٢٤٦/ب)، نقله من قول القاضي.

لم يكن في إيجاب الأخذ على الرسول ﷺ إيجاب الإعطاء على أرباب الأموال.

[٤٩٣] وقد ذهب شردمة من الفقهاء إلى أنا بمقتضى الأمر نعرف وجوب الإعطاء على أرباب الأموال^(١) وهذا ساقط من الكلام فإن الأمر بالأخذ يجوز^(٢) تقدير ثبوته مع نهي المعطي عن الإعطاء، ولا يلزم من ذلك تنافي وتناقض، ولذلك أمثلة في الشريعة، منها: أن الزوج إذا بدر منه ما يعتقد أنه لا يبيت النكاح فله الإقدام على الوطء، وإذا كانت المرأة تعتقد ابتتات النكاح فلها المنع، والشهود إذا تحملوا الشهادة فعليهم أداؤها، فإذا اعتقد القاضي رد شهادتهم فعليه مخالفة شهادتهم، وإذا اعتقد أبو الطفل ثبوت حق لطفله في مال طفل آخر فعليه الطلب، وعلى أبي الطفل الآخر المنع، وليس ذلك من المتناقضات.

[٤٩٤] فإن قيل: فبم عرفتم وجوب امتثال الأمر في الصورة التي قدمتموها؟

قيل: لأنه ﷺ إذا أمر بالأخذ على الإيجاب فيطلب بما أمر بأخذه فأمره متحتم وقد أجمعت الأمة على وجوب الإعطاء عند وجوب الأخذ عليه^(٣) [٥٩/١] السلام فتبيننا بذلك بالإجماع وغيره، ولم نتبينه بنفس / الأمر المتوجه بالأخذ عليه ﷺ.

(١) قال ابن القشيري: قال بعض الفقهاء يجب عليهم بنفس ذلك الأمر، ولعلمهم يقولون هذا من قولنا: «الأمر بالصلاة أمر بالوضوء» انظر البحر المحيط (١/٢٤٦/ب).

(٢) كلمة «ز» ساقطة من الأصل.

(٣) لعل كلمة «عليه» ساقطة.

فصل (١٠٢)

[٤٩٥] فإن قيل: نرى الفقهاء يفصلون القول في الفروض ويزعمون أن منها ما هو من فروض الأعيان، ومنها: ما هو من فروض الكفايات^(١) فالتوجه على الأعيان^(٢) كدفن الموتى وتجهيزهم والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر وغيرهما فما قولكم فيه؟.

قال القاضي رضي الله عنه: كلما نعت بالفرض من هذا القبيل فيجب على عين كل واحد^(٣) ومن صار إلى أن هذا القبيل من الفرائض لا يتعلق بالأعيان^(٤) فقد تأول وتوسع في اللفظ فإنه لا معنى لكون الشيء مفترضاً على

(١) وقد حرر القراء في الفرق بينهما بأن فرض العين ما تكرر مصلحته بتكرره، وفرض الكفاية ما لا تكرر مصلحته بتكرره كإنقاذ الغريق، فإنه إذا شيل من البحر فالنازل بعد ذلك إلى البحر لا يحصل شيئاً من المصلحة، انظر شرح تنقيح الفصول (١٥٧)، والفرق (١١٦/١)، وانظر أيضاً لمعرفة الفرق بينهما، المنهاج مع شرحه الإبهاج (١٠٠/١)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٨٦).

(٢) في العبارة سقط لأن المصنف بدأ يمثل للنوعين، وما ذكره مثال للنوع الثاني فلعل العبارة هكذا «فالتوجه على الأعيان (كالصلاة والتوجه على الكفايات) كدفن الموتى... إلخ.

(٣) وبه قال الغزالي في المستصفى (١٥/٢)، وابن برهان في الوصول (٨٠/١)، والرازي في المحصول (٣١٠/٢/١)، والآمدي في الأحكام (١٠٠/١)، وابن الحاجب في المنتهى (٣٤)، وأبو البركات في المسودة (٣٠)، والسبكي في الإبهاج (١٠٠/١)، وحكاه ابن السبكي في جمع الجوامع (١)، وابن النجار في شرح الكوكب المنير (٣٧٥/١)، عن الجمهور.

(٤) وهو مذهب البيضاوي والقرافي وابن السبكي، ونقل ابن السبكي والأسنوي، وابن اللحام هذا القول عن الرازي في المحصول، وفيه نظر فإن عبارته في المحصول =

عين إلا أن يخاطب به على سبيل الإيجاب، وهذا المعنى متحقق فيما سموه
فروض الكفايات^(١) والدليل عليه أنه لو تعطل فرض منه حرج^(٢)

= تشير إلى القول الأول وهذه عبارته: «الأمر إذا تناول جماعة فيما أن يتناولهم على
سبيل الجمع أو لا على سبيل الجمع، فإن تناولهم على سبيل الجمع فقد يكون فعل
بعضهم شرطاً في فعل البعض، كصلاة الجمعة، وقد لا يكون كذلك كما في قوله
تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ [سورة البقرة: الآية ٤٣].

أما إذا تناول الجميع فذلك من فروض الكفايات، وذلك إذا كان الفرض من ذلك
الشيء حاصلًا بفعل البعض» المحصول (٣١٠/٢/١)، وانظر جمع الجوامع
(١٨٤/١)، والتمهيد للأسنوي (٧٥)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٨٧).

ثم القائلون إن فرض الكفاية يتعلق بالبعض: اختلفوا في تعيين البعض، فمنهم من
قال: إنه مبهم وهو المختار عند ابن السبكي، ومنهم من قال: إنه متعين عند الله
تعالى يسقط الفرض بفعله ويفعل غيره، كما يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره
عنه.

ومنهم من قال: إنه القائم بأدائه لسقوط الفرض بفعله.

انظر المنهاج مع شرحه الإبهاج (١٠٠/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٥٥)، وجمع
الجوامع مع شرحه للمحلي (١٨٥/١).

(١) وإنما سمي بذلك لأن فعل البعض يكفي فيه، بخلاف فرض العين فإنه لا يكفي فيه
فعل البعض بل لا بد على كل عين أن يأتي بما وجب عليه، انظر شرح تنقيح
الفصول ١٥٥ والتمهيد للأسنوي ٧٤.

(٢) في الأصل: «خرج» ولا معنى لها هنا، والتصويب من المستصفي (١٥/١)، وإنما
يأثم المخاطبون به إذا ظن كل واحد منهم أنه لا يقوم به الآخر، أما إذا ظنوا أنه قام
به الآخر ولم يقم به أحد، فلا يأثم أحد منهم، لأن التكليف في فرض الكفاية قائم
بالظنون انظر: المحصول (٣١١/٢/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٥٦)، والفروق
(١١٧/١)، والمسودة (٣٠)، والمنهاج مع الإبهاج (١٠٠/١)، ونهاية السؤل =

المخاطبون^(١).

[٤٩٦] فإن قيل: فإذا قام به جماعة فلماذا سقط الفرض^(٢)؟.

قلنا: لا معترض على الرب سبحانه وتعالى فيما يلزم ويسقط، فإذا قام طائفة بالفرض سقط الفرض عن الباقيين وكان قبل قيام من قام به متعيناً على أعيانهم وكم من فرض سلم الفقهاء كونه متعلقاً بالعين فيحدث سبب يتضمن سقوطه ونظائر ذلك لا تنحصر في الشريعة.

فصل (١٠٣)

[٤٩٧] فإن قيل: الأمر المطلق هل يتعلق بالمكروه^(٣)؟.

قيل: ما ثبت بعد ورود الأمر كونه مكروهاً فلا يتعلق الأمر المطلق

به^(٤).

= (١/٩٤)، وتيسير التحرير (٢/٢١٤)، وشرح الكوكب المنير (١/٣٧٦).

(١) انظر هذا الدليل في المستصفي (١/١٥)، ومنتهى الوصول (٣٤).

(٢) أجاب عنه ابن برهان بأن الفرض يسقط عن الباقيين لعدم العلة، لا بفعل البعض، وزوال العلة قد يكون بفعل البعض، وقد يكون بغير ذلك، ومثل لذلك بأن الله تعالى أوجب دفن الميت ستراً لعورته، فلو أكل الميت سبع أو أحرقت النار سقط الدفن لزوال العلة. انظر الوصول (١/٨١)، وبنحوه أجاب القرافي في الفروق (١/١١٧).

(٣) انظر تفصيل هذه المسئلة في العدة (٢/٣٨٤)، والبرهان (١/٢٩٥)، وأصول السرخسي (١/٦٤)، والمستصفي (١/٧٩)، وروضة الناظر (٤٤)، والمسودة (٥١)، وجمع الجوامع مع شرح المحلي وتقريرات الشرييني (١/١٩٧)، وشرح الكوكب المنير (١/٤١٥)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٠٧).

(٤) وبه قال القاضي أبو يعلى ونقله عن الإمام أحمد، ونسبه المصنف في البرهان إلى =

وزعم بعض المنتمين إلى أبي حنيفة^(١) أن الأمر يتعلق بالمكروه^(٢).

فأفرض الكلام عليهم في صورة مخصوصة^(٣)، فقال: إذا ورد الأمر بالطواف^(٤) مطلقاً، وطواف المحدث^(٥) مع ورود الأمر مطلقاً منهى عنه وهو محرم عندهم، أو مكروه عند بعض متعسفهم^(٦) ويزعمون أن مطلق الأمر يتناول طواف المحدث^(٧) ونحن ننكر ذلك أشد الإنكار، ووجه الإيضاح فيه أن نقول: الأمر يتضمن الاقتضاء والدعاء إلى الامتثال والحث عليه،

= المحققين وهو قول الشافعية وأكثر الحنابلة، وأبي عبد الله الجرجاني والسرخسي، من الحنفية، انظر العدة (٢/٢٨٤)، والبرهان (١/٧٩)، وأصول السرخسي (١/٦٤)، والمسودة (٥١)، وشرح الكوكب المنير مع التعليق عليه (١/٤١٥).

(١) وهو قول أبي بكر الرازي منهم، انظر أصول السرخسي (١/٦٤).

(٢) وإليه ذهب بعض الحنابلة، انظر القواعد والفوائد الأصولية (١٠٧)، وشرح الكوكب المنير (١/٤١٥).

(٣) من قوله: «فأفرض الكلام عليهم في صورة مخصوصة» ما فهمت وجه ارتباطه بالسياق، ولو لم تكن كانت العبارة مفهومة.

(٤) وهو قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [سورة الحج: الآية ٢٩].

(٥) اختلف العلماء في فرضيه الطهارة في الطواف إلى ثلاثة أقوال:

الأول: أنها فرض، وإليه ذهب المالكية والشافعية وهو المشهور عن الإمام أحمد.

الثاني: أنها واجبة تجبر بالدم. وإليه ذهب جمهور الحنفية، والإمام أحمد في قول.

الثالث: أنها مسنونة غير واجبة ولا فرض، وإليه ذهب ابن حزم، ومحمد بن شجاع

من الحنفية، والإمام أحمد في قول. انظر الأقوال المذكورة مع أدلتها في الحجة

على أهل المدينة (٢/١٣٢)، والمحلى (٧/١٧٩)، والهداية مع شرح ابن الهمام،

والكرلاني (٢/٤٥٩)، والمغني (٣/٣٧٧)، والكافي لابن عبد البر (١/٤٠٧).

(٦) وهو قول محمد بن شجاع الثلجي، انظر الكفاية شرح الهداية (٢/٤٦١).

(٧) انظر الهداية مع فتح القدير والكفاية (٢/٤٥٩)، وأصول السرخسي (١/٦٤).

والكراهية تقتضي النهي عن المكروه، وكيف يتحقق كون ما نهى عنه مأموراً به^(١).

[٤٩٨] فإن قالوا: ليس الطواف بمنهي عنه، وإنما النهي عن ترك الطهارة^(٢).

قيل لهم: وإنما نهى عن ترك الطهارة لأجل الطواف، ولولا الطواف ما نهى عن ترك الطهارة^(٣) فهو إذاً متعلق بالطواف.

والذي يوضح ذلك أن الطواف للمحدث مكروه وفاقاً أو محرم عند الأكثرين منكم. والذي يكشف الغطاء ويحقق المقصد أن نقول صلاة المحدث باطلة منهي عنها وفاقاً فهلا قلتم أن النهي إنما يتعلق بترك الطهارة دون الصلاة وكذلك السجود لله تعالى عبادة والسجود للأصنام والأوثان كفر محرم فهلا قلتم أن نفس السجود ليس بمحرم، وإنما المحرم قصد عبادة الصنم به^(٤)؟ وهذا لا محيص لهم عنه.

ثم نقول: قد بينا فيما تقدم^(٥) من الأبواب أن إيجاب الشيء لا يتضمن ثبوت جوازه فكيف ينطوي على مكروه^(٦). وهذا بين إن شاء الله عز وجل.

(١) انظر هذا الدليل في العدة (٣٨٥/٢)، وروضة الناظر (٤٤).

(٢) انظر هذا القول في أصول السرخسي (٦٤/١).

(٣) انظر هذا الجواب في العدة (٣٨٦/٢).

(٤) انظر هذا الجواب في العدة (٣٨٦/٢)، وسيأتي في الفقرة (٥٠٠)، نقل الإجماع على تحريمها.

(٥) انظر الفقرة (٣٨٦).

(٦) وبه استدل السرخسي في أصوله (٦٤/١).

[٤٩٩] فإن قيل: أليس الصلاة في الأرض المغصوبة تندرج^(١) الأمر بالصلاة وإن كانت مكروهة؟.

قلنا: سنشبع القول فيه في باب^(٢) مفرد إن شاء الله عز وجل.

(١٠٤) فصل

[٥٠٠] فإن قيل: إذا كان السجود لله مأموراً/ به، والسجود لغيره منهي عنه فهل تطلقون القول بأن الشيء الواحد مأمور به على وجه، منهي عنه على وجه^(٣)؟

قيل: اختلف العلماء في ذلك فذهب الجمهور من الفقهاء إلى جواز ذلك^(٤)

(١) لعل كلمة «في» ساقطة.

(٢) انظر الفقرة (٥٢٢).

(٣) انظر للتفصيل في هذه المسئلة البرهان (٣٠٤/١)، والمستصفي (٧٦/١)، والمحصول (٤٧٦/٢/١)، والإحكام للآمدي (١١٥/١)، ومنتهى الوصول (٣٧)، وشرح الكوكب المنير (٣٩٠/١)، والمسودة (٨٤)، وشرح العضد على مختصر بن الحاجب (٢/٢)، وتيسير التحرير (٢١٩/٢)، وفواتح الرحموت (١٠٤/١).

(٤) اتفق العلماء على أن الفعل الواحد لا يجوز أن يكون واجباً وحراماً من جهة واحدة والفعل الواحد ينقسم إلى قسمين، واحد بالنوع وواحد بالشخص، أما الواحد بالنوع فهل يجوز أن ينقسم إلى واجب ومحرم؟.

أجازه الشافعية وأكثر الفقهاء، ومثلوا لذلك بالسجدة، فالسجدة لله تعالى واجبة ولغير الله محرمة، خلافاً للمعتزلة فإنهم منعوا أن يكون الشيء الواحد واجباً ومحراماً، ولذلك قالوا إن السجدة ليست محرمة سواء كانت لله أو لغيره وإنما المحرم قصد التقرب بها إلى غير الله.

وأما الواحد بالشخص مثل الصلاة في الدار المغصوبة فهل يجوز أن يكون واجباً من جهة ومحراماً من جهة أخرى؟ اختلفوا فيه: فأجازه جمهور الفقهاء ومنعه الظاهرية =

وبينوه^(١) بالسجود أمر بإحداثه فلو قدرنا النهي عنه لكان نهياً عن إحداثه، وحدوث السجود لا يختلف بأن يكون المقصود به عبادة الله تعالى أو عبادة الصنم فيستحيل أن يكون الشيء مأموراً به وهو بعينه منهي عنه، فيؤول النهي إلى قصد عبادة غير الله دون نفس السجود، وهذا باطل فإن الأمة أجمعت على أن السجود لغير الله تعالى محرم، ولو قال قائل: السجود مباح والقصد محرم، كان خرقاً للإجماع^(٢).

[٥٠١] فإن قيل: فما الذي ترتضونه من ذلك؟

قلنا: السجود الذي يقع مأموراً به لا يتصور أن يكون منهياً عنه، فإن السجود الواقع عبادة لله لا يتصور أن يقع عبادة لغيره بعد ما وقع عبادة له والسجود المنهي عنه لا يكون مأموراً به، فإن الذي وقع على قصد عبادة الغير لا يقع عبادة لله فهما إذاً غيران يتعلق الأمر بأحدهما والنهي بالثاني وهذا المذهب مطابق لما عليه الأمة وموافق للتحقيق.

[٥٠٢] فإن قيل: فالسجودان مثلان، ومن حكم المثلين أن لا يثبت

لأحدهما وصف، إلا ويجوز ثبوته لمماثله.

قيل: الأحكام الآتلة إلى الأنفس والذوات تساوي فيها المماثلات،

= والمعتزلة، والإمام أحمد في القول الراجح عنه، وأبو شمر الحنفي، وبعض المالكية والشافعية. انظر المستصفي (٧٦/١)، والمحصول (٤٧٦/٢/١)، والإحكام للآمدي (١١٥/١)، ومنتهى الوصول (٣٧)، والبحر المحيط (٦٩/ب)، وشرح الكوكب المنير (٣٩٠/١).

(١) الظاهر أن في العبارة سقطاً والصواب «وبينوه بأن الأمر بالسجود».

(٢) انظر حكاية الإجماع على تحريم نفس السجود والقصد جميعاً لغير الله تعالى في المستصفي (٧٦/١)، وروضة الناظر (٤٥).

والأحكام الشرعية لا ترجع على أصول أهل الحق إلى الذوات والأنفس ولكنها ترجع إلى نفس الأمر على ما عقدنا فيه باباً، فنحن نجوز تحريم الشيء وإيجاب مثله وتحسين الشيء وتقبيح مثله، وإنما يصعب موقع السؤال على المعتزلة لما صرفوا الأحكام إلى الذوات^(١).

فصل (١٠٥)

[٥٠٣] فإن قيل: نرى الفقهاء يطلقون فيما يتفاوضون به لفظ الآكد في الستين فيقولون: هما مؤكدتان، وإحدهما آكد من الأخرى^(٢) فهل تطلقون مثل ذلك في الواجبين حتى تقولوا أحدهما أوجب من الآخر؟
قيل: هذا مما نطلقه^(٣) ولا نتحاشى منه.

[٥٠٤] فإن قالوا: فما معنى قولكم أحدهما أوجب؟

قيل: الوجوب راجع إلى وعد اللوم على الترك والثناء على الامتثال فكل ما كان اللوم الموعود على تركه أكثر كان أوجب، فنقول: على هذه القضية: الإيمان بالله أوجب من الطهارة، والمعنى به أن الموعود على تركه من اللوم والإقدام عليه من الثواب وحسن الثناء أكثر وهذا هو المعنى بذكر الآكد في الستين، ولا يستقيم ذلك على مذاهب المعتزلة فإنهم يصرفون الوجوب إلى صفة الذات، فلا يستمر لهم ما ذكرناه.

(١) هذه إشارة إلى مذهب المعتزلة في بناء الأحكام على الحسن والقبح الذاتيين.

(٢) انظر قول الفقهاء في السنن أن بعضها أوكد من بعض في الكافي لابن عبد البر (١٧٠/١).

(٣) وإليه ذهب القاضي أبو يعلى في العدة (٤٠٤/٢)، ونقله عن أصحاب أبي حنيفة، والباقلاني، ونقله في المسودة (٥٨)، عن الحلواني وجماعة من الحنابلة أيضاً.
وخالفهم في ذلك ابن عقيل، وبعض المتكلمين، انظر المسودة (٥٨).

[٥٠٥] فإن قيل: فقولوا على طرد ذلك في الصدقين كان أحدهما

أصدق من الثاني وفي الكذب مثل ذلك.

قلنا: هذا مما لا يقولون^(١) فإن كون الخبر صدقاً يرجع إلى ذاته فإذا

تعلق خبران بمخبران^(٢) على ما هما عليه تحقيقاً فيستحيل أن يكون أحدهما

أصدق من الآخر^(٣) وأما الوجوب فلا يرجع إلى ذات الواجب، وإنما يرجع

إلى الموعود عليه وهو مما يتفاوت.

[٥٠٦] فإن قيل: أليس / يحسن في الإطلاق أن يقال فلان أصدق من [١/٦٠]

فلان؟.

قلنا: قد يطلق ذلك ولكن المراد به أن ما يبدر منه من الصدق أكثر مما

يبدر من صاحبه وقد يطلق لفظ الأصدق بين اثنين، والمراد به نعت أحدهما

بالصدق ونعت الثاني بالكذب، كما يقال: النبي ﷺ أصدق من مسيلمة^(٤)

والمالك أحق من الظالم إلى غير ذلك، فأما أن تصور^(٥) صدقان صادرين من

صادقين وأحدهما أصدق في صلاته من صاحبه فلا معنى له فاعلم إن شاء الله تعالى.



(١) هكذا في الأصل والأنسب: «نقول به».

(٢) هكذا في الأصل: «بمخبران» بالألف. وهو جائز في لغة بني الحارث وبطن من

ربيعة. فإنهم يلزمون ألف الثنية في جميع الحالات. انظر أمثله في خزانة الأدب

(٣/٢٣٦).

(٣) وإليه ذهب القاضي أبو يعلى في العدة (٤٠٦/٢).

(٤) هو مسيلمة بن ثمامة الحنفي الكذاب، قدم على رسول الله ﷺ مع وفد بني حنيفة،

إلاً أنه تخلف في الرحال، وبعد رجوع الوفد إلى الإمامة ادعى النبوة. قتل سنة

(١٢) هـ. انظر السيرة النبوية (٤/١٦٤).

(٥) كذا في الأصل، والأنسب يصور.

(١٠٦) باب النواهي

[٥٠٧] اعلم - وفقك الله - أن أكثر ما ذكرناه في أحكام الأوامر يتحقق في النواهي على ضد الأوامر^(١) فإذا قلنا حقيقة الأمر اقتضاء الطاعة بفعل المأمور به فحقيقة النهي اقتضاء الطاعة بترك المنهي عنه والنهي معنى في النفس لا يرجع إلى العبارات كالأمر، وكل ما قدمناه في الأوامر يعود في النواهي، ويفرد في النواهي ما تخصص به من الأوامر.

(١٠٧) القول في النهي عن شيئين

أو أشياء على وجه التخيير

[٥٠٨] قد قدمنا^(٢) صحة ورود الأمر بشيء من أشياء على التخيير، وذكرنا شرائط ذلك في باب مفرد فكما يجوز ورود الأمر على التخيير فكذلك

(١) انظر مباحث النهي والقول إن النواهي ضد الأوامر في أكثر الأحكام في المعتمد (١/١٨١)، والعدة (٢/٤٢٥)، واللمع (٢٤)، والبرهان (١/٢٨٣)، والمستصفي (٢/٢٤)، والمنحول (١٣٦)، والمحصول (١/٤٦٧)، والإحكام للآمدي (٢/١٨٧)، وكشف الأسرار (١/٢٥٦)، ومنتهى الوصول (١٠٠)، وشرح تنقيح الفصول (١٦٨)، والمغنى للخبازي (٦٧)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/٩٥)، وشرح الكوكب المنير (٢/٧٧).

(٢) انظر الفقرة (٣٥٥، ٣٧٥).

يجوز ورود النهي على التخيير في شيء من أشياء^(١).

وأنكر معظم المعتزلة^(٢) ذلك وقالوا يستحيل وروده على التخيير ثم اختلفوا فيما بينهم فمنهم من يمنع ذلك في مقتضى اللغة واللفظ، ومنهم من يمنعه من غير جهة اللغات.

[٥٠٩] فأما الذي منعه لفظاً فقد تمسكوا في ذلك بألفاظ واستشهدوا بها. منها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْعَمْنَهُمْ أَمْثًا أَوْ كَفُورًا﴾^(٣) قالوا معناه ولا تطعم أمثاً وكفوراً وكذلك إذا قال القائل: لا تطعم زيداً أو عمراً فلا يفهم من مطلق ذلك النهي عن الطاعة في حق أحدهما، ولكن المفهوم النهي عن طاعتهما جميعاً^(٤).

[٥١٠] ومنهم من قال: إنما يستحيل ذلك من قضية العقل فإن النهي إذا تعلق بالشيء اقتضى قبحه^(٥) فإذا تعلق بأحد الشئيين لا بعينه حتى يقدر القبح في كل واحد منهما على حياده وإيراده، فيتصف إذاً كل واحد منهما بما

(١) وإليه ذهب القاضي أبو يعلى في العدة (٤٢٩/٢)، والغزالي في المنحول (١٣١)، وابن برهان في الوصول (١٩٩/١)، والشيرازي في اللمع (٢٥)، والتبصرة (١٠٤)، وأبو الحسين البصري في المعتمد (١٨٣/١)، والآمدي في الإحكام (١١٤/١)، ونقله ابن النجار عن أهل السنة انظر: شرح الكوكب المنير (٣٨٧/١).

(٢) ومنهم القاضي عبد الجبار، وإليه ذهب ابن حزم، انظر المغنى لعبد الجبار (١٣٥/١٧)، والإحكام لابن حزم (٦٩/٣).

(٣) الإنسان: (٢٤)، وبه استدل ابن حزم في الإحكام (٦٩/٣)، وانظر حكاية استدلال المعتزلة بذلك والجواب عنه في العدة (٤٢٩/٢)، والإحكام للآمدي (١١٤/١).

(٤) انظر دليل المعتزلة ذلك والجواب عنه في العدة (٤٣٠/٢).

(٥) وبه استدل القاضي عبد الجبار في المغنى (١٣٥/١٧).

يتصف به الثاني^(١) وإن لزم تقبيح أحدهما لزم تقبيحهما.

[٥١١] فنقول لهم: لا يستحيل ورود النهي على التخيير في المعرض الذي يجوز ورود الأمر على التخيير وكل من يجوز ذلك في الأمر يجوز في النهي، وأما الذين أنكروه لفظاً فساقط^(٢) لا طائل وراءه، فإننا لم نخالفهم في لفظ بعينه نفرض الكلام فيه وإنما خالفناهم في تصور ورود النهي على معرض التخيير فلئن استبعدوا ذلك في الألفاظ التي استشهدوا بها نتصور عليهم من الصراح ما لا يجدون إلى جحده سبيلاً، ونقول: لو قال المكلف للمخاطب حرمت عليك أحد هذين الشيئين فكف عن أيهما شئت، فهذا مصرح به في إنباء التخيير فما قولكم فيه؟

[٦٠/ب] وأما استرواحكم إلى / ظاهر الكتاب فلا يستقيم وذلك أننا لا ننكر ورود بعض الألفاظ تجوزاً وتوسطاً وحرف «أو» يقتضي التخيير^(٣) وقد يرد، والمراد به العطف^(٤) دون التخيير، ولهذا نظائر في الأوامر على مذهب المفسرين منها آية القطاع^(٥) وغيرها.

(١) واستثنى منه القاضي عبد الجبار أن لا يكون سبب القبح انتفاء الثاني مثل النهي عن المشي في نعل واحد، فإذا كان كذلك فلا يمنع أن يقبح إذا انفرد، ولا يقبح إذا وجد معه صاحبه. انظر المغني (١٧/١٣٥).

(٢) أي قولهم.

(٣) انظر القول إن حرف «أو» يقتضي التخيير في شرح ابن عقيل (٣/٢٣٢).

(٤) وذلك عند أمن اللبس، انظر شرح ابن عقيل (٣/٢٣٣).

(٥) وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [سورة

المائدة: الآية ٣٣].

[٥١٢] وأما من أنكر ذلك عقلاً مستروحاً إلى أنه إذا أقبح^(١) أحدهما قبح الثاني، فيقال: لو سلم لكم أن القبيح يقبح بصفة ترجع إلى نفسه، وقد أوضحنا إبطال ذلك في غير موضع، وبيننا أن القبيح^(٢) والحسن يرجعان إلى الأمر والنهي، دون صفات الذوات، وقد يحسن الشيء ويقبح مثله.

والذي يوضح ذلك أن من مكث في دار غيره بغير إذنه فهو قبيح منه ولو مكث فيها بإذنه فهو غير قبيح، والمكث في الحالين لا يختلف في نفسه وذاته وصدور الإذن من المالك لا يتضمن لغير صفة المكث، والكون في الدار في وجوده، فتبين بذلك أن القبح والحسن يرجعان إلى أمر صاحب الشريعة دون ذوات الأشياء^(٣).

فصل (١٠٨)

[٥١٣] إذا ورد النهي متعلقاً بأحد المتضادين على التخيير ساغ لك

= وقد اختلف المفسرون في معنى «أو» في الآية أنها للتخيير أو للتفصيل والترتيب إلى قولين: فذهب إلى الأول سعيد بن المسيب ومجاهد وعطاء وإبراهيم النخعي وابن عباس في رواية.

والثاني: قول الجمهور، ثم الجمهور اختلفوا في كيفية التفصيل إلى سبعة أقوال، انظر تفصيل الأقوال في جامع البيان (١٣٦/٦)، وأحكام القرآن لابن العربي (٥٩٩/٢)، وتفسير القرآن العظيم (٥٠/٢ - ٥١)، والجامع لأحكام القرآن (١٥١/٦ - ١٥٢).

(١) هكذا في الأصل ولعل الصواب «قبح».

(٢) هكذا في الأصل ولعل الصواب «القبح» كما ذكره المصنف بعد أسطر.

(٣) هذا ما يراه المصنف، وفي المسئلة تفصيل وقد مر ذلك في التعليق على الفقرة (٦٢).

كما يسوغ بأحدهما وذلك مثل أن يقول: لا تقم أو لا تقعد ومعناه لا تجمع بينهما على التعاقب، وامتنع إما عن هذا وإما عن ذلك.

[٥١٤] فإن قيل: هل يتصور ورود النهي متعلقاً بجملة المتضادات التي لا يخلو المخاطب عنها مثل أن يقول: لا تنطق ولا تسكت ولا تتحرك ولا تسكن^(١)؟

قلنا: إن أجزنا تكليف المحال أجزنا ذلك وإن منعنا ذلك منعنا هذه وجوابنا على منع^(٢) تكليف المحال أن نقول: فإننا وإن جوزنا ذلك عقلاً فلسنا نقول إن الشرع ورد به، وإنما كلامنا في وقت كمال الدين وعدم توقع ورود شرح مجرد.

[٥١٥] فإن قيل: فإذا أجبتم على ذلك فما قولكم فيمن دخل دار غيره مغتصباً متعدياً أليس هو ممنوع من الكون في الدار وإن أخرج؟ فما دام في الدار فهو كائن فيها والكون فيها محرم^(٣).

وكذلك من تخطى زرع غيره فاقتمحه فلا يجوز البقاء فيه ولا يجوز التسبب إلى إتلافه وكان لا يتأتى خروجه إلاً بقطع الزرع وإتلاف طائفة منه.

(١) منعه الغزالي وقال: «ومن جوز تكليف ما لا يطاق عقلاً فإنه يمنعه شرعاً» المستصفي (١/٨٩).

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «جواز» كما يدل عليه قوله: «وإن جوزنا ذلك عقلاً».

(٣) قال الإمام الشافعي: «لو دخل دار رجل بغير إذن لم يكن جائزاً له، وكان عليه الخروج منها، ولم أزعم أنه يحرج بالخروج منها، وإن كان يمشي فيما لم يؤذن له فيه لأن مشيه للخروج من الذنب لا للزيادة فيه، فهكذا هذا الباب كله وقياسه» الأم (٢/١٥٤).

وكذلك إذا ألم الرجل بامرأة زانياً فإدخاله فرجه في فرجها وإذا أخرج وآل إلى إتمام الانفصال هو مستديم لصورة الزنا فقد ثبت في هذه الصورة تحريم المتضادات جملة من^(١) استحالة التعري عنها^(٢).

واعلم - وفقك الله - أن هذا مما اختلف فيه العلماء، فحكى عن أبي الشمر^{(٣)(٤)} من الأصوليين أن كل ذلك محرم عليه^(٥) وهو الذي ورط نفسه فيه، وإن لم يجز ورود التكليف بذلك ابتداء من غير تفريط يصدر منه فإذا فرط انسدت عليه المسالك فلا مخلص له من المآثم^(٦) وذهب بعض

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «مع».

(٢) حكى ابن عقيل الاتفاق على أنه لا يعد واطئاً بنزعه في الإثم بل في التكفير. انظر شرح الكوكب المنير (١/٣٩٨).

(٣) أبو الشمر أحد الأئمة المرجئة القدرية جمع بين الإرجاء في الإيمان ونفي القول بالقضاء، وكان يزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له، والإقرار بأنه واحد، والمعرفة بما جاء من عند الله غير داخل في الإيمان، وهو من رجال منتصف القرن الثالث. انظر مقالات الإسلاميين (١٣٤)، واللباب (٢/٢٠٨)، والبيان والتبيين (١/٩١).

(٤) انظر قول أبي الشمر في الوصول (١/١٩٦)، وشرح الكوكب المنير (١/٣٩٩).

(٥) وهو قول أبي الخطاب وأبي هاشم، وقال أبو الخطاب: «لا نسلم أن حركات الغاصب للخروج طاعة ولا مأمور بها، وإنما هي معصية إلا أنه يفعلها لدفع أكثر المعصيتين بأقلهما لأن دوامه في الدار معصية تطول وخروجه معصية قليلة». انظر المسودة (٨٧)، وقول أبي هاشم في البرهان (١/٢٩٩)، والمستصفي (١/٨٩)، والوصول (١/١٩٦).

(٦) ومثلوا لذلك بمن رمى سهماً إلى آدمي، ثم تاب بعد الرمي فإنه يعصي بكل ألم يتجدد على المرمي إليه، وإن كان عاجزاً عن رد السهم. انظر الوصول (١/١٩٧).

العلماء إلى أن من تخطى زرع غيره فهو مأمور بالخروج منه، منهي عن إفساده، وكذلك من تمكن من صدر إنسان ظالماً ولو قام منه تضرر لقيامه [١١/١] ولو استدام / قعوده تضرر بقعوده فهو مأمور بمزايلته منهي عن الإضرار به .

[٥١٦] وأما الذي نختاره أنه إذا دخل أرضاً مغصوبة فهو مأمور بالخروج منها وليس بمنهي عنه، والأكوان التي تصدر منه في خروجه من حركاته وسكناته ليس يعصي بها^(١) وهكذا القول في كف الزاني عن الزنا،

(١) وإليه ذهب الغزالي في المستصفى (١/٨٩)، والمنخول (١٢٩)، وابن برهان في الوصول (١٩٦)، وابن الحاجب في المنتهى (٣٨)، والمختصر (٤/٢)، وابن الهمام في التحرير (٢/٢٢١)، وابن السبكي في جمع الجوامع (١/٢٠٣)، وحكاه المحلي عن الجمهور. انظر شرح المحلي على جمع الجوامع (١/٢٠٣)، وبين المحلي أن هذا الخلاف فيمن خرج تائباً، أما من خرج وهو غير تائب فعاص قطعاً كالمآث. انظر شرح المحلي على جمع الجوامع (١/٢٠٤).

واختار إمام الحرمين في البرهان خلاف ما ذهب إليه ههنا، فإنه اختار فيه أنه إن اعتمد ذلك متعدياً فهو مأمور بالخروج منها غير منهي عنه، إلا أنه تستمر معصيته إلى انتهاء الخروج، فهو في حالة خروجه ممثلاً من وجه، وعاص لبقائه من وجه. واعترض عليه بأنه كيف يكون عاصياً وهو غير مرتكب المنهي عنه؟ فأجاب بأن سبب استمرار معصيته تسببه إلى ما تورط فيه. انظر البرهان (١/٣٠١).

وما ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان قال ابن السبكي إنه دقيق، واستبعد ابن الحاجب استصحاب المعصية مع انتفاء تعلق النهي، قال المحلي: «ويدفع استبعاده قول الفقهاء: إن من جن بعد ارتداده، ثم أفاق وأسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحاباً لحكم معصية الردة، لأن إسقاط الصلاة عن المجنون رخصة، والمرتد ليس من أهل الرخصة».

ونصر ابن تيمية رأي الجويني فإنه قال: «والتحقيق أن هذه الأفعال يتعلق بها حق الله وحق الآدمي فأما حق الله فيزول بمجرد الندم، وأما حقوق العباد فلا تسقط إلا بعد =

وأما المخالفين^(١) على صدر غيره فعليه مزايلته، ولا يعصي بمزايلته على أرفق الوجوه بشرط أن يبذل فيه كنه المجهود فيرد^(٢) عليه^(٣) أبي الشمر وغيره حتى إذا بطل ما عدا اختيارنا ثبت ما اخترناه فيقال لأبي الشمر هذا الذي صرت إليه إفصاح منك بتكليف المحال وذلك أن الإنسان إذا كان لا يعرى عن الأكوان المتضادة فلا يتصور النهي عن جميعها من غير أن يتصور الخلو عنها، ولا فرق بين تجويز ذلك وبين تجويز ورود الأمر بالجمع بين القيام والقعود.

وأما الذي استروح إليه من أنه تسبب إلى ذلك فباطل من القول، فإن تكليف المحال على الأصل الذي نصره محال، وما كان مستحيلاً لم يتصور ثبوته فرط المرء فيه أو لم يفرط، سيما على مذاهب المعتزلة، وهذا الرجل من أتباعهم فإن تكليف المحال قبيح لعينه وما قبح لعينه لم يحسن لسبب فعل يصدر عن الغير.

[٥١٧] وأما من قال: إنه مأمور بالخروج منهي عن الإتلاف فهذا تناقض من القول، فإن الخروج إذا كان لا يتصور إلاً مع إتلاف وإضرار^(٤)

= أدائها إليهم» وبه علل الجويني لاختيار هذا المسلك. انظر البرهان (١/٣٠٠)، وجمع الجوامع وشرح المحلي عليه (١/٢٠٤)، ومنتهى الوصول (٣٨)، ومختصر المنتهى مع شرح العضد عليه (٢/٤)، والمسودة (٨٨)، وشرح الكوكب المنير (١/٣٩٩).

(١) هكذا في الأصل ولا معنى له هنا، ولعل الصواب «الماكت» كما يدل عليه السياق.

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «وسنرد على أبي الشمر».

(٣) كلمة «عليه» لم أجد لها مخرجاً ويظهر أن الصواب «على».

(٤) في الأصل: «إصرار»، والصواب ما أثبتته.

فكانهم يقولون: هو مأمور بخروج لا إضرار معه ولا يتصور خروج لا إضرار معه، وكل ذلك يسبب إلى تجويز تكليف المحال.

ثم نقول لهؤلاء: أرايتم لو لم يكن في خروجه ضرر، ولكن كونه في الأرض المغصوبة ظلم، وخروجه إلى إتمام انفصاله كون فيها، كما أن مكثه كون فيها، فما قولكم في هذه الصورة؟

ثم الذي نعول عليه أن نقول من دخل دار غيره فهو مأمور بالخروج منها باتفاق الأمة، وهذا ما لا سبيل إلى جحده ولو لم يكن مأموراً بذلك يصور^(١) أن يدعى إلى الخروج ثم^(٢) كان مأموراً به لا يتصور أن يكون منهياً فمن حيث ثبت كونه مأموراً استحال كونه منهياً.

[٥١٨] فإن قيل: كيف يتحقق أن يكون مأموراً بالتلف في ملك غيره؟

قلنا: كل تلف قصد به الخروج عن ملك الغير فهو مأمور به وإنما النهي يتعلق بتصرفه في ملك الغير لا على قصد التنصل والخروج والكف عما حرم عليه.

[٥١٩] فإن قيل: فما قولكم في رجل حوالبه طائفة من الأجناد لو وطنهم ليخرج من مكانه لانتسب إلى^(٣) واحد ولو صبر على مكانه مات جوعاً وعطشاً، فما قولكم في هذه الصورة؟

قلنا: أما الذي تطلبه أيها السائل فلا نجيبك إليه فإننا لا نقول يحرم عليه المقام والخروج جميعاً، فإن هذا محال، ولكننا نفرض المسئلة على أبواب

(١) لعل الصواب «لما تصور».

(٢) لعل كلمة «ما» ساقطة هنا.

(٣) يبدو أن ههنا كلمة «قتل» ساقطة.

الفقه فإن قالوا يجب عليه الخروج إيثاراً لروح نفسه احتنا به^(١)، وإن قالوا يجب عليه المكث، وإن خاف على روحه كما يجب على المكروه / على [٦١/ب] القتل الكف عن القتل، وإن خاف على روحه فنجيب^(٢) له^(٣)، وإن قالوا: يتخير لتقابل الأصلين تبعنا قولهم، فأما الجمع بين المتضادات فلا سبيل إليه فإن رجعوا وقالوا في مسألة الزرع وغيرها هو مأمور بالخروج منه عن الأضرار فقد فرط الجواب عنه^(٤) مع أنا نزيده إيضاحاً فنقول: ألم تعلموا من أصلنا أن التكسير ولحوق الآلام مما لا يدخل تحت مقدور المحدثين، ولا يتعلق بها^(٥) نهى، ولا أمر وإنما يتعلق الأمر والنهي بالأفعال إليه^(٦) أجرى الله العادة تخلق الكسر والآلام عقيهما، فبطل ما قالوه من كونه منهياً عن الإيلام، وتبين أن التكليف على أصول أهل الحق لا يتعلق بذلك أصلاً.

(١٠٩) فصل

[٥٢٠] إذا ورد الأمر بالشيء على الإيجاب، وقلنا: إن المكلف يعصي بتركه فتتعلق المعصية بفعل ترك المأمور^(٧)، وقال أبو هاشم: تتعلق

(١) هكذا في الأصل، والظاهر «أجنبنا» كما يدل عليه الكلام السابق.

(٢) غير واضح في الأصل، والإثبات بناء على ما تقدم.

(٣) هكذا في الأصل، والظاهر «به».

(٤) في الفقرة (٥١٦).

(٥) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «بهما».

(٦) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «التي».

(٧) وإليه ذهب الرازي والأسنوي والبيضاوي، ونقله ابن السبكي عن الجمهور،

والغزالي عن أكثر المتكلمين. انظر المحصول (١/٢/٥٠٥)، والتمهيد للأسنوي

(٩٨)، والمنهاج مع شرح الإبهاج (٢/٧٠ - ٧٢)، والمستصفي (١/٩٠).

المعصية بأن لا يفعل المأمور^(١)، حتى قال: لو خلا عن المأمور وعن كل ترك له فيستحق الذم على أن لم يفعل^(٢) ولما باح بهذا الأصل خالفه إخوانه^(٣) من المعتزلة وقالوا: ما زلت تنكر^(٤) على الجبرية^(٥) إثبات الثواب، والعقاب ما ليس بخلق لهم، وليس بفعل لهم على التحقيق، ثم صرت إلى ثبوت الذم من غير إقدام على فعل، [و]^(٦) سمي بهذه المسئلة

(١) الخلاف في هذه المسئلة مبني على أن العدم هل يصح أن يكون متعلق التكليف أم لا؟

وقد فرض الأصوليون هذا الخلاف في متعلق النهي هل هو فعل ضد المنهي عنه أم انتفاء الفعل؟ فالى الأول ذهب الجمهور وإلى الثاني أبو هاشم وأتباعه، قال الزركشي: «ومنشأ الخلاف في هذه المسئلة أن النظر هل هو إلى صورة اللفظ، فليس فيه إلّا العدم فإذا قال: لا تتحرك، فعدم الحركة هو متعلق النهي، أو يلاحظ أن الطلب إنما وضع لما هو مقدور، فما ليس بمقدور لا يطلب عدمه، والعدم نفي صرف فلا يكون مقدوراً، فلا يتعلق به طلب، فتعين تعلق الطلب بالضد، فالجمهور لحظوا المعنى، وأبو هاشم لحظ اللفظ، والمعنى أتم في الاعتبار من صورة اللفظ» البحر المحيط (١/٢٥٢/ب).

(٢) انظر قول أبي هاشم في المحصول (١/٢/٥٠٥).

(٣) في البحر المحيط «أصحابنا» وهو خطأ.

(٤) في البحر المحيط «منكراً».

(٥) الجبرية: هم أتباع الجهم بن صفوان السمرقندي، وإنما سماوا جبرية لقولهم إن الإنسان مجبور محض، وليس له دخل في كسب أفعاله، بل أفعاله كلها اضطرارية، بتدبير الله تعالى، كحركات الأشجار، وإضافتها إلى الخلق مجاز. انظر شرح العقيدة الطحاوية (٤٩٣).

(٦) ساقط من الأصل، والزيادة من البحر المحيط (١/٢٥٢/ب)، نقله من قول القاضي، ويقتضيهما السياق.

أبو^(١) هاشم الذمي^(٢) وهذا يهدم^(٣) قواعده في التعديل والتجوير^(٤) واستقصاء ذلك في الديانات.

(١١٠) القول في أن النهي عن الشيء

هل يدل على فساد

[٥٢١] اعلم - وفقك الله - أن هذا مما اختلف فيه الفقهاء والمتكلمون فما ذهب إليه الجمهور من أصحاب الشافعي^(٥) ومالك^(٦)، وأبي حنيفة^(٧)، وأهل الظاهر^(٨)، وطائفة من المتكلمين^(٩): أن النهي عن

- (١) في الأصل: «أبا هاشم»، وهو خطأ والتصويب من البحر المحيط.
- (٢) في البحر المحيط بعده بزيادة «حيث إنه علق بالذم المعدوم» هكذا العبارة في البحر المحيط والصواب «علق الذم بالمعدوم» كما في المنحول (١٣٧).
- (٣) في البحر المحيط «جملة قواعده».
- (٤) من قوله: «ولما باح بهذا» إلى «التجوير» نقله الزركشي في البحر المحيط (١/٢٥٢/أ).
- (٥) انظر رأي جمهور الشافعية في اللمع (٢٥)، والتبصرة (١٠٠)، والإحكام للآمدي (١٨٨/٢).
- (٦) انظر رأي جمهور المالكية في منتهى الوصول (١٠٠)، وشرح تنقيح الفصول (١٧٣).
- (٧) عند الحنفية: إن كان المنهي عنه قبيحاً لعينه يدل على الفساد، وإلا فلا. انظر المغني للخبازي (٧٢).
- (٨) أهل الظاهر هم أتباع داود بن علي بن محمد الأصفهاني، يتبعون ظواهر النصوص وينكرون القياس، ويقولون: الأصول ثلاثة فقط، الكتاب، السنة، والإجماع. والقياس أمر خارج عن مضمون الكتاب والسنة. انظر الملل والنحل (٤٥/٢).
- (٩) انظر رأي بعض المتكلمين في الإحكام للآمدي (١٨٨/٢).

الشيء يدل على فساد كما أن الأمر بالشيء يدل على إجزائه. ثم اختلف هؤلاء فذهب بعضهم أن النهي دال على فساد المنهي عنه من جهة وضع اللسان^(١).

وذهب آخرون إلى أن النهي إذا ثبت فإنما يعلم فساد المنهي عنه بموجب الشرع^(٢) دون قضية لفظ النهي في اللغة، وذهب الجمهور من المتكلمين أن النهي لا يدل على الفساد^(٣) ثم أجمع هؤلاء على أنه كما لا يدل على فساد المنهي عنه لا يدل على صحته وإجزائه.

والمقصود من هذا الباب لا يتضح إلا بأن نقدم عليه مسألة اختلف فيها المتأخرون.

(١١١) مسألة

[٥٢٢] الصلاة في الدار المغصوبة جائزة على مذهب كل من يؤثر عنه المذاهب^(٤) وأنهم صائرون إلى أن الصلاة في الأرض المغصوبة تقع موقع

(١) انظر هذا القول وأدلته ومناقشته في كشف الأسرار (٢٥٩/١)، ومنتهى الوصول (١٠٠)، واللمع (٢٥)، والإحكام للآمدي (١٨٨/٢).

(٢) وإليه ذهب الآمدي، وابن الحاجب. انظر الإحكام للآمدي (١٨٨/٢)، ومنتهى الوصول (١٠٠).

(٣) ونقله الرازي عن أكثر الفقهاء، والبزدوي عن الحنفية. انظر المحصول (٤٨٦/٢/١)، وكشف الأسرار (٢٥٨/١).

(٤) وفيه نظر لأن الإمام أحمد في أصح الروايات عنه، والإمام مالك والشافعي في رواية والظاهرية والزيدية ذهبوا إلى أنها باطلة. انظر المغني لابن قدامة (٧٤/٢)، والإحكام للآمدي (١١٥/١)، وشرح الكوكب المنير (٣٩١/١).

وذهب الجبائي^(٢) وابنه ومن تابعهما من أتباعهما إلى أن الصلاة في الدار المغصوبة باطلة.^(٣) غير واقعة موقع الإجزاء، ولا يحكي هذا المذهب عن أحد قبلهما^(٤) إلا أن أبا هاشم لما استدل عليه بإجماع من سبق - على ما سنوضحه في أثناء المسئلة - قال في الرد على مدعي الإجماع: كيف يستقيم الإجماع وقد ذهب أبو شمر المرجي إلى منع الصلاة في الأرض المغصوبة فلم يقتدر على نسبة هذا المذهب إلى أحد سواه.

[٥٢٣] وأول ما يحتاج إلى ذكره في المسئلة أن نبين لك أن الخائضين

فيها اختلفوا في أنها من مسائل / القطع، أو من مسائل الاجتهاد، فذهب [١/٦٢] بعضهم إلى أنها من مسائل الاجتهاد، والصحيح الذي يعول عليه أنها من مسائل القطع^(٥) فإن الخصوم يعتصمون فيها بما لو ثبت اقتضى القطع، ونحن

(١) وهو مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين، ثم القائلون بهذا اختلفوا في أنه هل يثاب عليها أم لا؟ فذهب الإمام أحمد في رواية وبعض الشافعية إلى أنه لا ثواب فيها، وذهب بعض الشافعية، ومنهم ابن الصباغ، والقاضي أبو منصور إلى أن فيها الثواب. انظر شرح الكوكب المنير (٣٩٦/١)، والمجموع (١٥٤/٣).

(٢) انظر حكاية هذا القول عن الجبائي وابنه في المعتمد (١٩٥/١).

(٣) وبه قال أكثر الحنابلة، وأبو شمر، وحكاه ابن الحاجب عن أكثر المتكلمين. انظر العدة (٤٤١/٢)، ومنتهى الوصول (٣٧).

(٤) وفيه نظر كما مر في هامش رقم (١).

(٥) وإليه ذهب الغزالي في المستصفى (٧٩/١)، وقال: «لأن من صحح أخذ من الإجماع، وهو قاطع، ومن أبطل أخذ من التضاد الذي بين القرية والمعصية ويدعي كون ذلك محالاً بدليل العقل، فالمسئلة قطعية».

نعتصم على الخصوم بإجماع من سلف على ما سنوضحه وهو يفضي إلى القطع فالأولى بنا أن نبدأ بشبه القوم والتقصي عنها.

[٥٢٤] فإن قالوا: اتفقنا على أن ما يكون معصية يستحيل أن يكون طاعة وحققوا ذلك بأن من عصى الله تعالى بفعل يستحيل أن يكون مطيعاً له بعين ما عصاه به^(١) ومعلوم أن قيامه في صلاته، وعوده وتقلبه فيها من ركن إلى ركن أكوان تقوم به في دار مغصوبة والأكوان الحادثة في الدار المغصوبة باغتصابه وتعد منه، ولو قدر قاعداً، أو قائماً غير مصل^(٢) كان عاصياً بعوده في الدار المغصوبة وشغله قطعاً منها وعوده في الصلاة هو جنس قعوده في غير الصلاة، والقعود في الدار المغصوبة محرم.

وأوضحوا ذلك في جملة ما يبدر عن حركاته وسكناته في صلاته فإذا ثبت أنها محرمة فالمحرم كيف يقع طاعة مأموراً بها.

وحققوا ذلك بأن قالوا: أجمع المسلمون على أن الصلاة لا تصح إلا بنية التقرب^(٣) فيما حرم الله، وربما يفرضون هذا الكلام في نية الوجوب فيما يتحقق الحظر فيه فهذه شبهتهم^(٤) وإليها يؤول جملة كلامهم.

(١) انظر هذا الدليل في المغني لابن قدامة (٧٤/٢).

(٢) في الأصل: «مصلي».

(٣) الكلام غير مستقيم ويبدو أن ههنا سقطت جملة هي «ولا تصح نية التقرب» إلخ كما تدل عليه عبارة المصنف في الفقرة (٥٢٧)، أما دعوى الإجماع على وجوب نية التقرب لصحة الصلاة فباطلة لوجود الخلاف بين الشافعية، بل الأصح عندهم أن نية التقرب غير واجبة، بل تكفي لصحتها نية الصلاة مع التعيين. انظر المجموع (٣٥٢/١، و٢٢٦/٣).

(٤) انظر الشبه التي ذكرها المصنف في المعتمد (١٩٥/١).

والجواب عنها من أوجه:

وكلها مهددة بتسليم بعض ما ذكروه ونحن ننبهك على موضع التسليم حتى لا تنزل فأما ما ذكروه من أن أكوانه في الصلاة محرمة، وهو معصية فالأمر على ما ذكروه وجاحد ذلك ينسب إلى جحد الحقائق، وقد منع ذلك بعض الفقهاء على ما سنذكره^(١) إن شاء الله تعالى.

[٥٢٥] فإن قيل فما وجه التقصي؟

قلنا: ما عولتم عليه في المسئلة إما^(٢) أن يكون محرماً لا يقع طاعة، وهو الذي ذكرتموه قبل أن يتحقق التقصي عنه نبطل عليكم بصور لا محيص لكم عنها.

منها: أن من وجب عليه قضاء دينه وضاق ووقت الصلاة موسع عليه فلا يجوز له تأخير قضاء الدين مع القدرة عليه، فلو تحرم بالصلاة والحالة هذه حكمتكم بصحة الصلاة، وإن كان بنفس الصلاة تاركاً لقضاء الدين، وكذلك لو وجب عليه رد وديعة في مثل هذه الحالة فتلبس بالصلاة صحت منه، ووجه الإلزام كما قدمناه.

[٥٢٦] فإن قالوا: إنه لا يعصي بنفس الصلاة وإنما يعصي بالتأخير؟

قيل لهم: فلا يعصي إذا بنفس الصلاة في الدار المغصوبة وإنما يعصي بالكون فيها، فإن قالوا فالصلاة كون فيها، قلنا: فالصلاة إذا فيما ألزمتكم ترك لقضاء الدين ورد الوديعة، ولذلك لو ضاق وقت الصلاة ولو اشتغل

(١) انظر الفقرة (٥٣٣).

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «من أن ما».

بإنشاء عقد فاته فلا يجوز له التسبب إلى ترك تكبيرة الإحرام، فلو عقد عقداً ترتب عليه الصحة ويؤول الملك وإن كان بنفس العقد تاركاً لتكبيرة الشروع فهذا عقد محرم لا تحكم بفساده.

[٥٢٧] ثم ما عولوا عليه في دليلهم أن من شرط الصلاة نية التقرب بها [١٢/ب] ولا يصح / قصد التقرب في المحرم، وعلى هذا الوجه قدروا السؤال في نية الوجوب.

فنقول لهم: لسنا نسلم على بعض المذاهب نية التقرب بل يقع الاجتزاء بنية فعل الصلاة مع التعيين^(١).

والذي يوضح ذلك أن الصبي إذا أقام الصلاة وهو مناهز للبلوغ فلا يتصور فيه الوجوب منه على التحقيق، ولو بلغ بعد الفراغ من الصلاة^(٢)

(١) وهو أصح الوجهين عند الشافعية لأن عبادة المسلم لا تكون إلا لله تعالى، وفي وجه يشترط نية التقرب. انظر المجموع (٣/٢٢٦، ١/٣٥٢).

(٢) إن صلى الصبي في أول الوقت وبلغ في آخره فهل يعيد الصلاة؟ فيه ثلاثة أقوال: الأول: أنها لا تلزمه الإعادة، لأنه صلى صلاة الوقت بشروطها، وإليه ذهب أبو إسحاق، وابن سريج في قول له، وهو المشهور من مذهب الشافعي. الثاني: تلزمه الإعادة لأن ما صلى قبل البلوغ وقعت نفلاً فلا تنقلب فرضاً وإليه ذهب الإمام أبو حنيفة، ومالك، وأحمد، وابن سريج في قول له. الثالث: إن بقي من أول الوقت ما يمكن قضاؤها فيه تلزمه الإعادة، وإلا فلا وهو قول الإصطخري.

وقال داود: تلزمه إعادة الطهارة والصلاة. انظر المجموع (٣/١٢، ١٣)، وهل تشترط نية الوجوب في أداء الفريضة؟ فيه قولان.

الأول: يشترط ذلك، وهو الأصح عند أكثر الشافعية، وهو قول أبي حامد والقاضي أبي الطيب، والبيهقي منهم، وبعض الحنابلة.

مع بقاء الوقت لا يوجب عليه إقامة الصلاة ثانياً، ويجتزىء بما فرط منه، ولو لم يكن قد صلى لوجب عليه إقامة الصلاة فدل أن نية الوجوب ليست بمشروطة على الإطلاق وكذلك نية التقرب.

أو نقول: ولا يستقيم هذا السؤال منكم على ما قدمناه^(١) من أصلكم في استحالة علم المكلف بالوجوب مع انطواء الغيب عنه في المآل فكذلك لا يتصور قطع النية بالتقرب مع التشكك في تصوره، إذا التقرب وصف لما يتحقق أصله فإذا كان الأصل مشكوكاً فيه عندكم فالوصف بذلك أولى، فانعكس عليكم^(٢) ما قالوه وبطل ما أصلوه بطلاناً ظاهراً.

[٥٢٨] ومما يعول عليه في الانفصال عما قالوه أن نقول: اسم الصلاة لا يتخصص بأكوان المصلي في قيامه وقعوده وانخفاضه وارتفاعه، ولكن مما تنطوي عليه الصلاة النية والقراءة والدعوات المفروضة والمسنونة وصدور هذه الأشياء من الكائن في الأرض المغصوبة و^(٣) لا يكون غصباً ولا يتضمن حيلولة بين الأرض ومالكها وإنما المقتضي إلى الحيلولة أكوانه وشغله أقطار الدار وجحده المالك من التصرف في ملكه بتصرفه الذي هو

الثاني: لا تشترط، وهو قول بعض الشافعية والحنابلة، ثم شرط نية الوجوب للبالغ فقط أم للبالغ والصبي؟ فيه قولان:
ذهب أكثر الشافعية إلى أنه للبالغ فقط، لأن صلاة الصبي لا تقع فرضاً فكيف ينوي بها والقول الثاني: أنه للبالغ والصبي وإليه ذهب الرافعي. انظر المجموع (٢٢٥/٣ - ٢٢٦)، والمغني (١/٤٦٥).

(١) في الفقرة (٤٥٢).

(٢) هكذا في الأصل، والظاهر «عليهم».

(٣) لعل «و» زائدة.

متعد^(١) فيه، وإنما يتحقق ذلك في أكوانه دون قراءته وعقده^(٢) فنية التقرب إذا تنصرف إلى ما لا يتحقق معنى الاغتصاب فيه.

[٥٢٩] فإن قيل: فالمصلي ينوي بصلاته جملة التقرب فإذا تحقق التقرب في البعض دون البعض استحالت^(٣) النية.

قلنا: هذا يبطل عليكم بما لا محيص عنه، وهو أن المصلي إذا نوى التقرب بجملة صلاته أولاً ثم اتفقت في أثناءها غفلات عن الصلاة وهو مأمور فيها جار على ترتيبها المشروع لها فالصلاة صحيحة وفاقاً^(٤) وإن كان البادر^(٥) في غفلة يستحيل أن يقع تقرباً فخرج من ذلك أن المقصد نية التقرب على الجملة دون تقسيطها على التفاصيل.

[٥٣٠] فإن قالوا: إذا سبق الأمر من الله تعالى بالصلاة فلا يتصور الخروج عن قضية الأمر إلا بالإقدام على ما هو مأمور به، ويستحيل الخروج عن قضية الأمر من غير إقدام على المأمور به من غير ناسخ وطروء ناسخ^(٦) مانع، فإذا تمهد هذا الأصل بنوا عليه مرامهم وقالوا: قيام المصلي وعوده مأموران وهما في الأرض المغصوبة منهيان محرمان وما كان محرماً يستحيل

(١) في الأصل: «متعدي».

(٢) وأجيب بأن كون القراءة والنية من جملة الصلاة لا يمنع من كون الركوع والسجود والقيام من جملة الصلاة، وهذه أكوان في الدار يتحقق فيها معنى الاغتصاب. انظر المعتمد (١/١٩٦).

(٣) في الأصل: «استحالة».

(٤) انظر المجموع (٣/٢٤٢)، والمغني (١/٤٦٧).

(٥) ويحتمل «المبادر».

(٦) لعل الصواب «طر وعذر مانع» كما يأتي بعد قليل.

أن يكون مأموراً فلم يقدم إذا على مأمور به فكيف خرج عن القيام المأمور به وهذا نهاية ما يلزمه .

فقال القاضي رضي الله عنه : إذا قلنا إن الصلاة في الدار المغصوبة مجزئة فلسنا نعني بذلك أنها تقع مأمورة بها، ولكن المعنى بذلك أنها مع كونها محرمة تسقط المأمور به / عند إقامتها^(١) فلم قلت أن المأمور به [١/٦٣] لا يسقط إلا عند الإقدام على مأمور به، وبم تنكرون على من يزعم أن المأمور به يسقط من غير نسخ ولا طرء عذر، فإن هذا مما تنازعنا فيه فلم يزيدوا^(٢) على صورة الخلاف . فإنكم علمتم من أصول خصمكم أن الفرض يسقط بالصلاة في الدار المغصوبة وعلمتم تسليمهم لكم كون الصلاة في الأرض المغصوبة منهيّاً عنها، فإذا قلت لا يتصور سقوط المأمور به إلا بما هو مأمور به فقد دللت على صورة الخلاف بنفس ذكر الخلاف ألم تعلموا أنا نجوز أن يسقط الرب سبحانه وتعالى الفرض عند صدور معصية من المكلف ويجعل صدورها آية لسقوط الوجوب ومثال ذلك ما قدمناه^(٣) من المسائل المتفق عليها من نحو الصلاة في وقت وجوب الرد .

[٥٣١] ومن هذا القبيل أيضاً أن الرجل إذا اضطرت له المخمصة وكان

(١) وهذا هو المنقول عن القاضي في الكتب الأصولية : أن الفرض يسقط عندها لا بها . قال إمام الحرمين : « وهذا حائد عندي عن التحصيل ، غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير ، فإن الأعداء التي ينقطع الخطاب بها محصورة ، فالمصير إلى سقوط الأمر عن متمكن من الامتثال ابتداء ودواماً بسبب معصية لابسها لا أصل له في الشريعة » البرهان (٢٨٧/١) .

(٢) هكذا في الأصل ، والسياق يقتضي « تزيدوا » .

(٣) في الفقرة (٥٢٥) .

عنده من ملكه ما يسد به رمقه فيجب عليه الأكل، فلو أكل من ملك غيره فقد أقدم على نفس المعصية، وسقط عنه الفرض في وجوب الأكل. فإن عادوا في استبعاد سقوط الواجب بالمحرم عدنا لهم وبيننا اقتصارهم على مجرد الدعوى.

[٥٣٢] فإن قالوا: فالأصل بقاء الأمر على اقتضاء الامتثال ولا يسقط امتثاله وجوباً من غير إقدام على المأمور به ومن غير دلالة قائمة على سقوط الوجوب عند ثبوت ما هو محرم.

قلنا: الآن إن نطقتم بالحق فإننا نقول: إذا ورد الأمر مقتضياً للإيجاب فلا يتقرر سقوط الوجوب من غير إقدام على المأمور به إلا بدلالة تقوم دالة على سقوط الوجوب من غير إقدام، فما الدليل على السقوط؟

قلنا: قد تبين عجزكم عن إقامة الدلالة واتضح جواز ذلك ثم نوضح ما به اعتصامنا من الدليل في المسئلة إن شاء الله تعالى.

[٥٣٣] ثم اعلم أن معظم الفقهاء حادوا عن سنن التحقيق في التقصي عن شبه القوم فسلك كل فريق منهم طريقاً، ونحن ننبئك^(١) عن طرقهم ونذكر وجه الدخل فيها إن شاء الله، فمما عول فيه بعض الفقهاء في التقصي عما قدمناه أن قال: الصلاة في الدار المغصوبة طاعة مأمور بها مفترضة لا يوصف بأنها^(٢) محرمة فإنما المحرم الغصب، والغصب غير الصلاة^(٣)، فقليل له: فالقعود في الدار المغصوبة على حكم التعدي غصب وقعود

(١) في الأصل: «ننبئك».

(٢) في الأصل: «فإنها»، والصواب ما أثبتته.

(٣) وبه استدل الغزالي في المستصفى (١/٧٨)، وابن الحاجب في المنتهى (٣٨).

المصلي فيها قعود على حكم الغصب، فلم يجدوا عن ذلك محيصاً غير أن قالوا: الدليل على انفصال الغصب عن الصلاة، والصلاة عن الغصب أنه قد يفصل الكون في الدار مغتصباً وإن لم يكن مصلياً فيها^(١). ومن حق مثل هذا الكلام أن لا نتشغل بنقله لوضوح فساده بيد أنا لما رأينا الفقهاء يشغفون بذلك لم نجد بدأً من ذكره، فيقال لهذا القائل: وإن صح أن يكون كائناً غير مصلي^(٢) فلا يصح أن يكون مصلياً في الدار إلا وهو كائن فيها وهذا بمثابة من قال القعود في الدار ليس بكون فيها فإنه قد يتصور كون ليس بقعود، ولو قال قائل: الحركة ليست بكون فإنه قد يتصور كون ليس بحركة وهو السكون والسواد ليس بكون فيها لأنه قد يتصور كون ليس بسواد والصلاة ليست بطاعة لتصوره طاعة ليست بصلاة / .

[٦٣/ب]

[٥٣٤] واعلم أن من زعم أن قعود المصلي في صلاته ليست بكون في الدار فقد جحد الضرورة وقد بينا باتفاق الأمة أن القعود في الدار المغصوبة محرم.

[٥٣٥] ومما اعتصم به بعض الفقهاء أن قال: الاغتصاب يتعلق بعين الدار وذاتها وأنفس أبعاضها وأجزائها، والصلاة من فعل المصلي ومقدوراته وهي لا تتصف بكونها محرمة، وهذا أوضح فساداً من كل ما قدمناه، وذلك أنا نقول: إذا صرفتم الاغتصاب إلى أعيان الدار، وزعمتم أن الصلاة من مقدوراته والغصب لا يتعلق بما يخرج من قبيل مقدوراته فأول ما فيه أن نقول: هل تسلمون أن الغصب محرم منهي عن معاقبته عليه فإن لم يسلموا

(١) انظر هذا القول في المستصفى (١/٧٨).

(٢) في الأصل: «مصلي».

انتسبوا إلى جحد الإجماع وإن سلموا قيل لهم: فكيف يعاقب المرء على ما يدخل تحت مقدوره، ولا يجوز دخوله تحته فتعلق جملة أحكام التكليف بأفعال المكلفين، ومصير هؤلاء إلى أن الصلاة من أفعال الغاصب ومقدوراته لا ينجيهم فإن الغصب من مقدوراته ولو لم يكن منهيّاً لما تعلق حكم التكليف به في التحريم.

[٥٣٦] ثم نقول: الأملاك المطلقة والغصوب المانعة منها كلها آتلة إلى الأحوال^(١) المقدورة للمالك والمغتصبين فإذا أطلق الملك أريد به تصرف صاحب الدار وتقلبه في عين الدار، ويرجع ذلك إلى أكوانه، فأما أعيان الدار وجواهرها وأجسامها فلا يملكها إلا الله تعالى، ولا يتصور الغصب فيها، والجملة الجامعة لما قدمناه أن تثبت الملك والمنع منه مما يتعلق به التكليف ولا يتصور التكليف في شيء من قضاياها إيجاباً وندباً وحظراً وإباحة إلا بما هو من قبيل مقدورات العبيد وهي أفعالهم فبطل ما قالوه جملة وتفصيلاً، وتبين أن الغصب يرجع إلى ما يفعله الغاصب من الأكوان في شغله أجزاء الدار ومنعه المالك من التصرف في الموضع الذي شغله.

[٥٣٧] ومن الفقهاء من سلك^(٢) أخرى وهي أنه قال: تحريم الغصب مما لا يتخصص بالصلاة، فإنه محرم قبل شروعه في الصلاة وليست كالطهارة فإنها شرط لأجل الصلاة، فيقال: قد قدر عليكم أن نفس قعوده وقيامه في الصلاة عين الغصب فكيف يخلص من هذا السؤال قولكم إن

(١) هكذا في الأصل، ولعله مقلوب من «الأحوال» أو هو «الأفعال».

(٢) أي «مسالك» وهي ساقطة من الأصل.

الغضب ما حرم لأجل الصلاة وقد وضع أن بعض أركانها عين الغضب،
فاضمحل ما قالوه.

ثم يقال لهم: ستر العورة مما لم يختص وجوبه بالصلاة ولو تقدر
الاختلال بها على قصد واختيار حكم يبطلان الصلاة^(١).

[٥٣٨] ومن الفقهاء من تمسك بطريقة أخرى فقال إنما صححت صلاته
لأنه لا بد من مستقر يقر فيه، إلى غير ذلك.

[٥٣٩] فإن قيل: يمكنه أن يقر في غير الدار المغصوبة؟

قيل: ويمكنه أن يصلي في غيرهما فبطل جملة ما عولوا عليه، وفيما
قدمناه من طرق الجواب غنية إن شاء الله تعالى.

[٥٤٠] فإن قيل فما دليلكم على وقوع الصلاة في الأرض المغصوبة
موضع الإجزاء تثبتون ذلك عقلاً أم سمعاً؟

قلنا: لا تدل العقول على أحكام الشرائع، وإنما الدال عليها الأدلة
السمعية، فإن قالوا: / فليس في تجويز الصلاة في الدار المغصوبة نص [١/٦٤]
كتاب ولا نص مستفيض عن الرسول ﷺ فعلى ماذا معولكم؟

قلنا: معولنا على إجماع الأمة^(٢) في العصر الخالية قبل ظهور هذا

(١) ستر العورة شرط لصحة الصلاة عند الحنفية والشافعية والحنابلة وجمهور المالكية
وذهب بعضهم إلى أنه فرض وليس بشرط فلو صلى مكشوف العورة مع العلم
والقدرة سقط عنه الفرض، وإن كان عاصياً آثماً، وذهب بعضهم إلى أنه شرط مع
الذكر دون السهو. انظر فتح القدير (٢٥٦/١)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير
(٢١٣/١)، والمجموع (١٥٧/٣)، والمغني (٥٧٧/١).

(٢) قال إمام الحرمين: «الذي ادعاه من الإجماع لا يسلم، فقد كان في السلف متعمقون =

الخلاف من أبي شمر المرجي ونوابته المعتزلة، ووجه تحقيق ادعاء الإجماع أن نقول: الصلوات في الأرض المغصوبة كانت تتفق في زمن رسول الله ﷺ، وفي زمن أصحابه بعد أن استأثر الله تعالى به. وكما نعلم اطراد سائر العادات التي لا تنحرق، فكذلك نعلم أن العصر لا يخلو عن تقدر ذلك من المعتصمين المشتغلين المتمسكين بضروب العدوان، ثم لم يصر أحد من أهل الحل والعقد إلى إفساد الصلوات في الأرض المغصوبة ولم يوجبوا قضاءها ولا يسوغ من المجمعين الصمت والسكوت على خلاف الحق إذ العصمة تجب لهم كافة^(١) كما تجب للرسول ﷺ.

= في التقوى يأمرون بالقضاء بدون ما فرضه القاضي رحمه الله، وتقدير الإجماع مع ظهور خلاف السلف عسر.

ثم إن صح عنهم ما ذكره، فكما نقل عنهم سقوط الأمر نقل عنهم أن الموقع صلاة مأمور بها، فلئن كان يعتصم على الخصم بالإجماع، فلا ينبغي أن يجزيه في عين ما ينقله، ولعل من ادعى الإجماع في أن الصلاة المجزئة ليست معصية أسعد حالاً في دعوى الإجماع ممن يدعي وفاق الماضيين على إسقاط الأمر بسبب معصية» البرهان (١/٢٨٨).

(١) ورد عليه الطوفي بأن دعوى الإجماع هذه مبنية على مقدمتين:

الأولى: أن مع كثرة الظلمة في تلك الأعصار عادة لا تخلو من إيقاع الصلاة في مكان غضب من بعضهم.

الثانية: أن السلف يمتنع عادة تواطؤهم على ترك الإنكار، والأمر بالإعادة، والمقدمتان في غاية الضعف والوهن، ولا إجماع في ذلك منقول تواترا ولا أحادا. انظر شرح الكوكب المنير (١/٣٩٤).

وقال العلائي: كل هذه المقدمات لا يمكن ثبوت شيء منها، بل الظاهر خلافها وإن ذلك لم يتفق في عصر الصحابة» تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد (١٧٣).

والذي يوضح ذلك أن طائفة من المغتصبين كانوا ينيون ويتوبون ويرجعون عن طغيانهم وعدوانهم في زمن الصحابة والتابعين وكانوا يتلافون ما فرط منهم من الظلم بالتدارك، ولم يؤثر عن أحد من الأئمة في العصر المنقضية أنه أوجب على منيب إعادة ما فرط منه من الصلوات^(١) وهذا واضح لا خفاء به، وجاحد ذلك يقابل بجحد كل إجماع.

[٥٤١] فإن قال أبو هاشم: أليس ذهب أبو شمر إلى إيجاب القضاء؟

قلنا: إنما استدللنا عليه بانعقاد الإجماع قبل الذين نسبتهم في زمن الصحابة والتابعين، ثم هذا الرجل الذي سميتهم لم يوضح كونه من المستجمعين للشرائط المذكورة فيعد خلافه ويقدم في عقد الإجماع. فبطل ما قالوه.

[٥٤٢] فإن قيل: فقد أجمع المسلمون على أن غير المأمور به

لا يتأدى به المأمور به؟

قيل لهم: هذا تلبيس منكم فإننا أوضحنا عليكم الإجماع في أجزاء الصلاة في الدار المغصوبة ثم لو كان لا يخفى عليكم كونها معصية فكيف خفي عمن كان قبلكم فإذا ثبت إجماعهم على إجزائها مع العلم بتحريمها فأنى^(٢) يستقيم مع ذلك ادعاء الإجماع على الجملة في أن المحرم لا تقع

(١) ورد ابن قدامة على هذا الاستدلال بأن هذا جهل بحقيقة الإجماع، فإن حقيقته الاتفاق من علماء أهل العصر، وعدم النقل عنهم ليس بنقل للاتفاق، ولو نقل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج إلى أنه اشتهر فيما بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه فيكون حينئذ فيه اختلاف هل هو إجماع أم لا، روضة الناظر (٤٦).

(٢) في الأصل: «فإننا».

موقع المأمور به، ثم ما قولكم في المصلي وفي وقت وجوب رد الوديعة والغضب عليه، هل تصح صلاته؟ فإن قالوا: تصح صلاته مع كونها تركاً للواجب فقد أبطلوا ادعاء الإجماع وإن زعموا أن الصلاة لا تصح في هذه الحالة ظهر عنادهم وخرقهم لإجماع الأمة، وأفضى ذلك بهم إلى القول بأن كل مديون عليه دين مقتدر على أداء ما عليه مماطل مسرف بتأخير^(١) لا تصح له صلاة ما بقي الدين عليه.

وهذا كشف القناع والتصرخ برفض الإجماع.

[٥٤٣] فإذا ثبتت هذه المسئلة في مقدمة الباب فنخوض بعدها في

إيضاح فساد قول من قال: إن النهي يدل على الفساد.

واعلم أن أكثر الصائرين إلى هذا المذهب من أصحاب الشافعي، ومالك وأبي حنيفة وغيرهم يوافقون في وقوع الصلاة في الدار المغصوبة موقع الإجزاء فإذا تمهدت لك هذه القاعدة قلنا بعدها: ألستم وافقتمونا على صحة الصلاة في الدار المغصوبة؟ وقد أوضحنا كون القيام والعود وجملة [٦٤/ب] الأكوان فيها / محرمة منهيًا عنها، معاقبًا عليها، وبيننا أن جاحد ذلك ينتسب إلى جحد الحقائق فقد ثبت منهي عنه تحقيقاً مع كونه مجزياً.

[٥٤٤] فإن قيل: نحن وإن قلنا: إن الصلاة في الدار المغصوبة

جائزة، قلنا مع ذلك إن النهي يدل على الفساد فلا تناقض بين الأصلين، فإننا وإن جعلنا الفساد من مقتضى النهي فيجوز أن يحمل النهي على غيره بدلالة تقوم، وهذا كما أننا نقول النهي يقتضي التحريم ثم قد يرد ويحمل على غير التحريم. والأمر يقتضي الوجوب، ثم قد يرد ويحمل على غير الوجوب؟

(١) هكذا في الأصل، والأنسب «بتأخيره».

قلنا: هذا ما لا روح فيه، وذلك أنكم زعمتم أن النهي يقتضي الفساد وإذا حمل على غير ظاهره فقد عدل به عن حقيقته، وصرف عن قضيته واستعمل فيما استعمل فيه مجازاً وتوسعاً، واستعماله من غير اقتضاء الإيجاب كاستعمال صيغة الأمر في اقتضاء الإباحة.

ومآل ذلك يرجع إلى القول بأن النهي إذا لم يحمل على الفساد كان مجازاً ويلزم من ذلك أن يكون النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة مجازاً لا حقيقة، وهذا ما لا سبيل إلى القول به، ولو ساغ ذلك ساغ المصير إلى أنها محرمة مجازاً لا حقيقة وقد أطبق المحققون على أن كل ما كان محرماً على الحقيقة يجب أن يكون منهيّاً عنه على الحقيقة.

[٥٤٥] ومما نتمسك به في المسئلة أن نقول: معاشر الخصوم فُصلوا لنا قولكم في الفساد ومتعلق النهي فإن عنيتم بذلك المنهي بنهي يقتضي التحريم محرم فهذا مما نساعدكم عليه، ونقول به، إما مصيراً إلى أن مطلق النهي يقتضي التحريم، أو فرضاً للكلام في النهي المقيد بالقرائن الدالة على التحريم، وإن عنيتم بالفساد أن المنهي عنه غير المأمور، فهذا مما نساعدكم عليه، وإن عنيتم بالفساد أن مثل ما وقع منهيّاً تجب إعادته على وجه كونه منهيّاً فالنهي ليس ينبىء عن ذلك لا بصريحه، ولا بضمنه فإنه يتضمن الزجر عن المنهي عنه فحسب، وأما أن يتضمن إعادة مثله فلما.

[٥٤٦] فإن قالوا: المقتضى لإعادة مثله الأمر السابق فإن الأمر يقتضي الامتثال والمحرم ليس بامتثال.

قلنا: فقد بطل دعواكم في قولكم نفس المنهي يقتضي الفساد، وتبين استرواحكم إلى الأمر السابق دون النهي، ثم قد أشبعنا القول في ذلك في

الصلاة في الدار المغصوبة، وأوضحنا القول فيها.

[٥٤٧] فإن قالوا: الجواز والإجزاء ينبىء عن الإباحة والأمر به فإذا ارتفعت الإباحة لم يتحقق ثبوته لم يكن للإجزاء معنى.

قيل لهم: فما قولكم في الصلاة في الدار المغصوبة، فإن التحريم متحقق فيها مع وقوعها موقع الإجزاء ثم كل ما قدمناه في تلك المسئلة من المطالبات يعود في هذه.

[٥٤٨] فإن قال قائل: دعونا عن طريق الجدال وبينوا لنا ما يدل على وقوع المحرم موقع الإجزاء عند ارتفاع الإباحة والأمر.

قلنا: ليس المعنى بالإجزاء عندنا إلا سقوط الفرض، والدال على ذلك أن يخبرنا الرب تعالى أو نتوصل إلى إخباره بدلالة قاطعة: إني أسقطت عنكم [١/٦٥] الفرض عند إقدامكم على هذا / الفعل المحرم وجعلته آية في سقوط الفرض عنكم فهذا واضح لا استبعاد فيه.

[٥٤٩] وقد استدل الصائرون إلى أن النهي يدل على الفساد بخبر شغبوا بالاستدلال به، وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: كل عمل ليس فيه أمرنا فهو رد^(١).

(١) رواه مسلم في باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور (١٦/٢)، بلفظ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» ولفظ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد» وبنحو اللفظ الأخير أخرجه البخاري في باب إذا اصطلحوا على صلح فالصلح مردود (١١٢/٢)، وأبو داود في باب لزوم السنة رقم حديث (٤٦٠٦)، (٢٠٠/٤)، وابن ماجه في باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه، رقم الحديث (١٤)، (٧/١)، مثله.

قالوا: فلا معنى لكونه رداً إلا أن يكون باطلاً غير مجزىء.

واعلم أن هذا اعتصام بأخبار الأفراد والمطلب في المسئلة القطع^(١) مع أنه لا معتصم فيه، وأن الرد ينقسم إلى معان وليس من معانيه في إطلاق اللغة وجوب إعادة مثله، ولكن من أظهر معانيه أنه لا يقع طاعة وعبادة متقبلة مثاباً عليها^(٢).

والذي يحقق ذلك أن من صدرت منه الصلوات مستجمعة للشرائط المشروطة في صحتها فيحسن منه أن يقول في دعواته: اللهم تقبلها ولا تردها وليس يعني بذلك إبطالها في حكم الشرع على وجه يجب إعادتها فتبين أنه لا معول على ظاهر الخبر، وأقل ما فيه ترده بين ما قالوه، وبين ما أبديناه، ولا يسوغ الاستدلال بالمحتملات في مسائل القطع.

[٥٥٠] ومما عولوا عليه في المسئلة ادعاء اتفاق سلف الأمة فإنهم

قالوا: ما زال العلماء في العصر الخالية يستدلون على تثبيت الفساد بظواهر

(١) ورد عليه العلائي بأننا نمنع أن هذا الحديث لا يفيد إلا الظن، بل أحاديث الصحيحين لإجماع الأمة على صحتها وتلقيها بالقبول تفيد العلم، وهو اختيار أبي إسحاق الإسفرائيني، وإمام الحرمين، وابن الصلاح.

سلمنا أنه لا يفيد إلا الظن، لكن لا نسلم أن هذه المسئلة مما يطلب فيها العلم، بل هي ظنية يكتفي فيه بالظن الراجح.

سلمنا أنها علمية ولكن إذا انضم هذا الحديث مع أدلة أخرى أفاد مجموع ذلك العلم. انظر تحقيق المراد (١١٤).

(٢) وأجاب عنه القاضي أبو يعلى بأن الرد يحتمل ذلك، ويحتمل الإبطال والإفساد كما

يقال: رد فلان على فلان، إذا أبطل قوله وأفسده، فوجب حمله عليهما العدة

(٤٣٥/٢).

النهي^(١) وهذا نحو استدلالهم إلى إثبات فساد العقود المنطوية على الربا بقوله تعالى: ﴿وَذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾^(٢).

واعتصموا أجمع بنهيه ﷺ عنها فيما نقل عنه ﷺ أنه قال: «لا تبيعوا الورق بالورق»^(٣) الحديث، واعتصم من اعتقد بطلان نكاح الشغار^(٤) بالنهي عنه^(٥) وما زالت الصحابة يستدل بعضهم على بعض في طلب الفساد بالنهي،

(١) انظر الاستدلال بذلك في العدة (٤٣٦/٢).

(٢) سورة البقرة: الآية (٢٧٨).

(٣) رواه البخاري في باب بيع الفضة بالفضة (٢١/٢)، ومسلم في كتاب المساقاة، باب الربا (١٠/١١)، ونص الحديث كالاتي: «عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز».

ومعنى «لا تشفوا» لا تفضلوا، قاله النووي في شرح صحيح مسلم (١٠/١١).

(٤) اختلف العلماء في صحة نكاح الشغار.

فذهب جمهور العلماء إلى أنه باطل غير جائز، وهو قول المالكية، والشافعية، والحنابلة، وهو مروى عن عمر، وزيد بن ثابت، وذهب الحنفية إلى أنه صحيح ويجب مهر المثل، وهو محكي عن عطاء، وعمرو بن دينار، ومكحول، والزهري، والثوري، والأحاديث تؤيد القول الأول. انظر الكافي لابن عبد البر (٥٣٢/٢)، وبيدائع الصنائع (٢٧٨/٢)، والمغني (٦٤١/٦)، ونيل الأوطار (١٦٠/٦)، وطرح الشريب (٢٦/٧)، وفيه بحث نفيس.

(٥) حديث النهي عن نكاح الشغار رواه البخاري في باب الشغار عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ نهى عن الشغار، والشغار: أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته ليس بينهما صداق (٢٤٥/٣)، ورواه مسلم في باب تحريم نكاح الشغار وبطلانه (٢٠٠/٩)، وأبو داود في باب الشغار رقم الحديث (٢٠٧٤)، =

وما قال أحد منهم في رد استعمال خصمه أن النهي لا يدل على الفساد، وهذا مما يعدونه من أقوى عمدتهم.

والجواب عنه أن يقال: هذا الذي احتملتموه في النقل لا يثبت الإجماع بمثله فإنكم أوصيتم إلى آحاد من الظواهر، وزعمتم أن الماضين استدلوا بها وأنتم تنازعون في ذلك إن ادعيتم الإطباق والاتفاق، وإن ادعيتم التسبب^(١) إلى آحاد وأفراد فلا يثبت مقصدكم، ثم نقول لهم: بم تنكرون على [من]^(٢) زعم [أنهم]^(٣) وإن استدلوا بالمناهي فإنما استدلوا بإفضائها إلى الفساد لإحاطة علمهم بقرائن مقترنة بالألفاظ دالة على اقتضاء الفساد، فإن قالوا: لو كانت تلك قرائن لنقلت.

قلنا: لا يتعين نقل^(٤) أسند العلم إليه^(٥) وهذا كما أن انعقاد الإجماع قد يتفق في الحوادث وإن لم تنقل دلالة يستند انعقاد الإجماع إليها، ووجه الجواب عما ذكره كوجه الجواب عن الشبه التي قدمناها من الصائرين

= (٢/٢٢٧)، والنسائي في باب الشغار (٦/١١١)، وابن ماجه في باب النهي عن الشغار، رقم الحديث (١٨٨٣) - (١٨٨٤)، (١/٦٠٦)، والدارمي في باب النهي عن الشغار (٢/١٣٦)، ومالك في باب جامع ما لا يجوز من النكاح (٢/٨).

(١) كذا في الأصل، والمعنى غير واضح والأنسب «النسب».

(٢) كلمة «من» و «أنهم» ساقطتان من الأصل، ويقضيهما السياق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) لعل كلمة «ما» ساقطة.

(٥) هذا هروب من الاعتراض وليس بجواب، فإن فرض الاحتمال بدون دليل لا يغني شيئاً.

إلى^(١) مطلق الأمر يقتضي الوجوب ثم توصلوا في ذلك إلى دعوى مثل هذا الإجماع، وقد سبق^(٢) استقصاء الجواب.

فصل (١١٢)

[٥٥١] فإن قال قائل: قدمتم من أصلكم أن النهي لا يدل على الفساد ثم لا يخفى عليكم أن المحرمات منقسمة في موارد الشريعة فمنها ما حكم بفساده، ومنها ما لم يحكم بفساده كالصلاة / في الدار المغصوبة ونحوها وقد وضح من أصلكم أن نفس النهي لا يدل على فساد، ولا على أجزاء فهل ينفصل الفاسد من المحرمات من غير الفاسد بحد فاصل عندكم؟

قلنا: أما بعدما اعترفتم بأن ما تسألون عنه ليس هو من قضية النهي وأما^(٣) سواكم آتلى إلى حد فاصل مضبوط ثبت بالأدلة السمعية دون ظواهر النهي، فعندنا حد يفصل بين البابين وهو أن نقول: كل ما ثبت مشروطاً من عبادة مفترضة أو مندوباً إليها، أو عقد وثبت بالشرع فيه مقترناً بالشرائط وتبين كونها مشروطة في ثبوت الأحكام فإذا تقدر الشيء على خلاف مورد الشريعة واختلف شريطة من الشرائط المقترنة بالشرع فما هذا سبيله فهو فاسد.

فأما ما تعلق به حكم من أحكام الشرع ولم يقترن به شرط ثم اتفق وقوعه في صورة منهياً عنه محرماً ولكن لم يثبت اختلال شرط فما هذا سبيله لا نحكم بفساده.

(١) الظاهر كلمة «إن» ساقطة.

(٢) في الفقرة (٢٢٦).

(٣) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «إنما».

ويتبين ذلك بالأمثلة أنه ثبت اشتراط الطهارة عن الحدث والخبث في الصلاة شرعاً، واقترن الأمر بذلك نصاً، فإذا وقعت الصلاة في صورتها مع اختلال شرط من هذه الشرائط عند تقدير ارتفاع الأعدار وكان محرماً فهو فاسد، وعلى القياس يجري في العقود وشروطها ولا وجه في حصرها، فأما إيقاع الصلاة في تلك فلم ينطلق به أصل من أصول الشريعة، فقلنا وإن وقعت محرمة فتقع موقع الإجزاء.

[٥٥٢] فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه تصرف منكم في مقتضى الألفاظ

أم لا؟

قلنا: قد قدمنا في صدر الفصل أن مجرد الألفاظ المطلقة تنبئ عن شيء مما قلتهموه، ولكن سبرنا المحرمات في الشريعة فوجدنا الحد الذي ذكرناه حاصراً لها.

[٥٥٣] فإن قيل: فما قولكم فيمن نقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال في تحديد الفاسد «وهو كل فعل محرم يقصد به التوصل إلى استباحة ما جعل الشرع أصله على التحريم»^(١)؟

قلنا: لعل ذلك لا يستقيم على الأصل الذي اخترناه وأول ما يدخل عليه العقد في وقت تضيق الصلاة فإن المتلفظ بالعقد تارك لتكبيرة التحريم، ونفس لفظه بالعقد ترك التكبير، وترك التكبير محرم، فهذا محرم يتوصل به إلى استباحة الأملاك، والأبضاع، وأصولها في الشريعة، على الحظر، والأولى عندنا ما قدمناه.



(١) انظر معنى هذا القول للشافعي في الرسالة (٣٤٨).

فهرس الدراسة

الصفحة

تمهيد: الحاجة إلى الأصول، وأهمية كتاب التلخيص، وطريقة العمل في التحقيق ٥
الفصل الأول: وفيه مبحثان:

— حياة الباقلاني (مؤلف التقريب والإرشاد) ١١

— آراؤه الأصولية ١٨

الفصل الثاني: حياة مؤلف التلخيص (إمام الحرمين):

— اسمه ونسبه ونشأته ٢٣

— تحفله للعلم ورحلته ٣٢

— شيوخه وتلامذته ٣٨

— مكائته العلمية وآثاره ٤٦

— عقيدته ٥٨

— سيرته ووفاته ٦١

الفصل الثالث: التلخيص وإمام الحرمين:

— منهجه في التلخيص ٦٧

— آراؤه الأصولية في ضوء التلخيص ٧٠

— آراؤه الأصولية في ضوء البرهان ٨٥

— مصادر الكتاب، والكتب التي نُقلت عنه ٨٧

— المآخذ على الكتاب ٨٩

الفصل الرابع: فيما يتعلق بالتحقيق:

— تحقيق اسم الكتاب وتوثيقه ونسبته إلى المؤلف ٩١

— وصف المخطوط ٩٤

— طريقة العمل في التحقيق ٩٧

— كتاب التلخيص محققاً ١٠٣

فهرس موضوعات الكتاب

الموضوع	رقم الفقرة
(١) فصل (في حقيقة الفقه وأصول الفقه)	
تعريف الفقه لغة	١
تعريف الفقه اصطلاحاً	١
تعريفه عند القاضي	١
تعريف أصول الفقه	٢
اختلاف العلماء في ذلك (ت)	٢
هل الظنون من الأصول	٣
قول المحققين في ذلك	٣
اعتراض بأن أخبار الآحاد والقياس لا تفيد القطع، وهي من أدلة الأحكام	٣
جواب المصنف عن ذلك	٣
(٢) القول في حد العلم وحقيقته	
تعريف الحد	٤
حقيقة الحد راجعة إلى صفة المحدود	٥
قول القاضي: أن الحد يؤوّل إلى قول الواصف	٥
بيان المصنف أن القاضي منفرد بهذا القول	٥

- ٦ تعريف العلم
- ٦ .. نسبة إمام الحرمين في البرهان هذا التعريف إلى القاضي ورده عليه (ت)
- ٦ اختلاف العلماء في أنّ العلم يحد أم لا (ت)
- ٦ تعريف العلم عند أبي الحسن الأشعري

(٣) القول في مائة العقل وحقيقته ١٠٩

- ٧ اختلاف العلماء في مائة العقل
- ٧ تعريف الجوهر (ت)
- ٧ تعريف العقل عند القاضي
- ٧ اعتراض الباجي على تعريف القاضي (ت)
- ٧ تفصيل تعريف العقل الذي اختاره القاضي
- ٧ هذا التفصيل نقله الزركشي من غير عز وإليه (ت)
- ٧ تعريف القديم والحديث (ت)
- ٨ الدليل على ما قال في تعريف العقل
- ٨ تعريف العرض (ت)
- ٨ العقل ليس من قبيل الجوهر
- ٨ العقل من قبيل الأعراض
- ٨ العقل ليس كل العلوم الضرورية والكسبية
- ٨ العلوم الكسبية خارجة عن تعريف العقل
- ٨ العقل ليس كل العلوم الضرورية
- ٨ تعريف العقل عند المصنف
- ٨ نسبة المصنف هذا التعريف في البرهان إلى القاضي ورده عليه (ت)
- ٨ تفصيل الغزالي في تعريف العقل (ت)
- ٨ قول الشهاب ابن تيمية في تعريف العقل (ت)

- ٩ هل العقلاء يتفاضلون في عقولهم؟
- ٩ قول المصنف: الأصح أنهم لا يتفاضلون
- ٩ قول الشيخ زكريا في ذلك (ت)
- ٩ تفريق الزركشي بين العقل الغريزي والتجريبي (ت)
- ٩ رأي الغزالي في ذلك (ت)

(٤) القول في معنى الدليل والبدال، والمدلول، والمدلول له

والمستدل والمستدل له والمستدل عليه، والاستدلال

- ١٠ معنى الدليل والدلالة عند المصنف
- ١٠ تعريف الدليل عند ابن الحاجب (ت)
- ١٠ معنى الدليل والدلالة في اللغة (ت)
- ١١ الفرق بين الدليل والبدال
- قول المصنف: إن الدليل والدلالة والمستدل به والحجة والسلطان
- ١١ والبرهان مترادفة
- ١٢ معنى البادل
- ١٢ قول الإمام أحمد: قواعد الإسلام أربع (ت)
- ١٣ وصف المخبر عن الدلالة المنصوبة بأنه دال تجوز
- ١٤ معنى المدلول
- ١٥ معنى المدلول له
- ١٦ معنى المستدل
- ١٦ قول القاضي أبي يعلى في ذلك (ت)
- ١٦ قول الباجي في ذلك (ت)
- ١٦ معنى المستدل
- ١٨ معنى المستدل له

- ١٩ معنى المستدل عليه
 ٢٠ معنى الاستدلال

(٥) فصل (الدلالة لا تتخصص بوجود وعدم)

- ٢١ الدلالة لا تتخصص بوجود وعدم وحدث وقدم
 ٢١ قول بمنع الاستدلال بالعدم والرد عليه
 ٢١ عدم الآيات دليل على كذب المتنبي

(٦) فصل (في تقسيم الدليل)

- ٢٢ الدلالة تنقسم إلى عقلي ووضعي
 ٢٢ تقسيم الزركشي إلى عقلي وسمعي ووضعي (ت)
 ٢٣ تعريف الدليل العقلي
 ٢٤ تعريف الدليل الوضعي
 ٢٥ إلحاق المحققين المعجزات بالدليل الوضعي
 ٢٦ الدليل العقلي لا يتغير
 ٢٦ الأدلة الوضعية قد تبدل المواضع فيها

(٧) فصل (الدليل لا يقتضي مدلوله)

- ٢٧ الدليل لا يقتضي مدلوله، ولا يوجهه إيجاب العلة معلولها
 ٢٧ تعريف العلة والمعلول (ت)
 ٢٧ الدليل يتعلق بالمدلول على ما هو به من النعت
 ٢٧ العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به
 ٢٧ القصد من إيراد هذا الفصل التحرز من القول: الدليل يوجب كذا

(٨) القول في حقيقة النظر

- ٢٨ إطلاقات النظر
 ٢٩ المراد به في اصطلاح المتكلمين

- ٢٩ الأصح عند المصنف في تعريف النظر
- ٢٩ تعريفه عند الباقلاني
- ٢٩ تعريفه عند الآمدي وأبي يعلي (ت)
- ٢٩ تعريفه في البرهان (ت)
- ٢٩ نقد الزركشي لما في البرهان (ت)
- ٣٠ تقسيم النظر إلى الصحيح وفساد
- ٣١ هل النظر يفيد العلم؟
- ٣١ ذكر الفرق التي أنكرت إفادته للعلم (ت)
- ٣١ رد المصنف على من أنكروا إفادته للعلم
- ٣١ استدلال المصنف على إفادته للعلم

(٩) فصل (النظر لا يولد العلم)

- ٣٢ النظر لا يولد العلم
- ٣٢ قول القدرية: أنه يولد العلم
- ٣٢ ذكر الأقوال في كيفية إفادته للعلم (ت)
- ٣٣ استدلال القدرية على ما ذهبوا إليه
- ٣٣ رد المصنف على القدرية
- ٣٣ بيان التناقض في أقوال المعتزلة
- ٣٣ إجماع المعتزلة على أن تذكر النظر لا يوجب العلم
- ٣٣ إنكار المعتزلة أن تكون معرفة الله من فعل الله

(١٠) فصل (النظر الفاسد لا يؤدي إلى الجهل)

- ٣٤ هل النظر الفاسد يؤدي إلى الجهل؟
- ٣٤ قول المصنف: أنه لا يقتضي جهلاً
- ٣٤ اختيار الرازي أنه يقتضيه (ت)

٣٤ ذكر القول الثالث في المسألة
٣٤ استدلال المصنف على ما اختاره
٣٤ قول المصنف: الشبهة لا تعلق لها بأضداد العلوم
٣٤ الدليل الثاني للمصنف
٣٤ مناقشة الرازي لهذا الدليل (ت)

(١١) القول في شرائط صحة الوجوه التي منها تدل الناظر

٣٥ شروط صحة النظر
٣٥ كون الناظر غير عالم بالمطلوب
٣٥ الدليل على ذلك
٣٥ اعتراض على هذا الدليل والجواب عنه
٣٥ من شرائطه كمال عقل الناظر
٣٥ من شرائطه علم الوجوه التي منها تدل الدلالة

(١٢) القول في وجوب النظر

٣٦ النظر واجب عند المصنف
٣٦ استدلال المصنف على وجوب النظر
٣٦ الواجبات لا تدرك بالعقل
٣٦ الدليل على وجوب النظر سمعاً
٣٦ العلوم منقسمة إلى ضرورية وكسبية
٣٦ الكسبية متوقفة على الأدلة
٣٦ وجوب الشيء يقتضي وجوب ما لا يتم إلا به
٣٦ الآراء في وجوب معرفة الله تعالى (ت)
٣٦ الرد على وجوب النظر مطلقاً (ت)

(١٣) فصل (في أنواع الدلالة)

- ٣٧ الدلالة هل تطلق على أخبار الآحاد والمقاييس؟
- ٣٧ اسم الدلالة يختص بما يقتضي العلم
- ٣٧ الفرق بين الأدلة والإمارة
- ٣٧ الآراء في الفرق بينهما (ت)
- ٣٧ الفرق بينهما اصطلاحاً لا لغوي
- ٣٧ قول ابن برهان والسمعاني: الفقهاء لا يفرقون بينهما (ت)
- ٣٧ جمهور الفقهاء يسمون الكل دلالة
- ٣٨ الدلالة تنقسم إلى عقلي وسمعي
- ٣٨ العقلي ينقسم إلى ما يقتضي القطع وإلى ما لا يقتضيه
- ٣٨ الأدلة في أصول العقائد تقتضي القطع
- ٣٨ السمعي ينقسم إلى ما يقتضي القطع وإلى ما لا يقتضيه (ت)
- ٣٨ أخبار الآحاد لا تقتضي العلم ولا غلبة الظن
- ٣٨ أخبار الآحاد لا تتضمن غلبات الظنون لكنها تحصل في أثرها بطريق العادة

(١٤) القول فيما يعلم عقلاً وسمعاً، تخصيصاً أو جمعاً

- ٣٩ معرفة الوجدانية والنبوات لا تكون إلاً بالعقل
- ٣٩ ذكر ما لا يدرك إلاً بالعقل (ت)
- ٣٩ ذكر ما ينحصر دركه في الدلالة السمعية
- ٣٩ الأحكام الشرعية – ومنها التقييح والتحسين – لا تدرك إلاً بالشرع
- ٣٩ أمثلة ما يصح أن يعلم بالعقل تارة، وبالسمع أخرى

(١٥) القول في معنى التكليف

- ٤٠ معنى التكليف لغة
- ٤٠ تعريف التكليف اصطلاحاً

(١٦) فصل (في تكليف من لا يعقل)

- ٤١ النائم والمجنون خارج قضية التكليف
٤١ مذاهب العلماء في تكليف السكران (ت)
٤١ قول ابن برهان في المسألة (ت)
٤١ الدليل على استحالة تكليف من لا يعقل
٤١ العلم بالنبوت متوقف على العلم بالصانع
٤١ إحالة القول بتكليف المحال
٤١ شرط قيام المكلف بالامثال تصور القصد منه إلى ما كلف
٤١ سبب استحالة تكليف البهائم والأطفال
٤٢ اعتراض على منع تكليف السكران والجواب عنه
٤٢ تأويل السكر بما لا ينافي التمييز
٤٢ اعتراض على هذا التأويل بسياق الآية والجواب عنه
٤٢ الفرق بين تكليف المحال والتكليف بالمحال (ت)
٤٣ اعتراض بضمنان النائم في المتلفات، وقضائه الصلوات، والجواب عنه
٤٤ قد يكلف الإنسان بفعل غيره
٤٥ الصبي لو أتلف شيئاً ثم بلغ، طوبى بالقيمة

(١٧) فصل (في الساهي والغافل)

- ٤٦ الساهي غير مكلف حالة سهوه
٤٦ الدليل على كون الساهي غير مكلف
٤٦ توفيق ابن اللحام بين القولين في المسألة (ت)

(١٨) القول في صحة دخول فعل المكروه تحت التكليف

- ٤٧ الإكراه لا يتحقق إلا مع تصور اقتدار المكروه
٤٧ الذي به رعشة لا يوصف بكونه مكروهاً في رعشته

- ٤٧ نقل المصنف عن القدرية عدم تكليف المكروه
- ٤٧ مناقشة ما نقله المصنف عن القدرية (ت)
- ٤٧ قول القدرية: القدرة تتعلق بالضدين
- ٤٧ المكروه المقتدر على ما أكره عليه مقتدر على فعله وتركه
- ٤٧ قول الأشاعرة: المكروه إذا قدر على ما أكره عليه لا تتعلق قدرته بتركه
- ٤٧ قول الأشاعرة مبني على أن القدرة لا تتقدم على الفعل (ت)
- ٤٧ الصواب أن القدرة على نوعين (ت)
- ٤٧ قدرة بمعنى الصحة وسلامة الأسباب (ت)
- ٤٧ قدرة بمعنى التوفيق والهداية (ت)
- ٤٧ مناط التكليف هي الأولى دون الثانية (ت)
- ٤٧ الكلام في الإلجاء والإكراه يتعلق بأبواب التعديل
- ٤٧ معنى التعديل والتجويز (ت)
- ٤٧ حكاية الإجماع على أن المكروه على القتل ممنوع عن القتل
- ٤٧ نسبة إمام الحرمين في البرهان هذا الاستدلال إلى القاضي ورده عليه (ت)

(١٩) القول في تكليف الصبي

- ٤٨ الخلاف في تكليف الصبي
- ٤٨ إبطال القول: أن الصبي مكلف
- ٤٨ اعتراض على منع تكليف الصبي، والجواب عنه
- ٤٨ قول الغزالي في المسألة (ت)
- ٤٨ تكليف من يعقل من الصبي مجوز عقلاً ممنوع شرعاً

(٢٠) فصل (في الوصف الذي يتعلق به التكليف)

- ٤٩ التكليف لا يتعلق بذوات الأفعال
- ٤٩ التكليف يتعلق باكتساب العبد للأفعال

- ٤٩ معنى الكسب عند الباقلاني (ت)
- ٤٩ ثلاثة أشياء لا حقيقة لها (ت)
- ٤٩ قول المعتزلة: القدرة الحادثة تقتضي إيجاد الأفعال باختراعها
- ٤٩ زعم المعتزلة: أن التكليف يتعلق بالإيجاد والإحداث

(٢١) القول في بيان الصفات التي يشترط

كون الأمور به عليها ليصح الأمر به

- ٥٠ من شرط الأمور به أن يكون مما صح اكتسابه
- ٥٠ أنواع المحال وآراء العلماء في ذلك (ت)
- ٥٠ من شرطه أن يكون معلوماً متميزاً للأمور، أو في حكم المعلوم
- ٥٠ محترزات هذا القيد (ت)
- هل يصح الاكتساب وتعلق القدرة الحادثة بمقدورها
- ٥١ مع جهل القادر بالمقدور
- ٥١ تصحيح المصنف عدم اشتراط العلم
- ٥٢ الدليل على اشتراط كون الأمور به مكتسباً
- ٥٣ الدليل على اشتراط كون الأمور به معلوماً متميزاً
- ٥٣ المقصد من التكليف
- ٥٣ الأمر بالشيء بعينه مع استحالة العلم بعينه من قبيل المحالات

(٢٢) فصل (في تقسيم الأمور به من حيث القرية)

- ٥٤ الأمور به قد يتقدر فيه قصد القرية وقد لا يتقدر ذلك
- ٥٤ أمثلة لكل منهما
- ٥٥ شروط الأمور به عند المعتزلة
- ٥٥ اتصاف الأمور به بالحسن، والمنهى عنه بالقبح
- ٥٥ كون الأمور به شاقاً

- ٥٥ عدم كونه حادثاً، كونه مستقبلاً، مقدوراً عليه
- ٥٥ عدم كون المأمور مكروهاً وملجأ
- ٥٥ كون المأمور به مراداً للآمر
- ٥٥ كونه مما يقصد به الإثابة
- ٥٥ عدم كونه ممنوعاً من فعله بوجود ضده
- ٥٥ سبب اشتراطهم المشقة
- ٥٥ سبب اشتراطهم أن لا يكون حادثاً
- ٥٥ القدرة لا تتعلق بالموجود عند المعتزلة
- ٥٥ سبب اشتراطهم ألا يكون ماضياً
- ٥٥ سبب اشتراطهم القدرة أن تكلف ما لا قدرة عليه قبيح
- ٥٥ تكليف ما لا قدرة عليه جائز عند الأشاعرة
- ٥٥ تكليف القاعد بالقيام من هذا الباب عند الأشاعرة
- ٥٥ القدرة على القيام لا تسبق القيام
- ٥٥ سبب اشتراطهم عدم كونه ممنوعاً أن القادر قد يمنع من مقدوره
- ٥٥ هذا القول محال عند الأشاعرة
- ٥٥ سبب اشتراطهم الإرادة
- ٥٥ سبب اشتراطهم مما يصح الإثابة عليه
- ٥٥ كل ما ذكر من اشتراط المعتزلة باطل عند الأشاعرة

(٢٣) القول في بيان المطلوب من قضية التكليف

- ٥٧ الأحكام الشرعية ليست بأوصاف الأفعال
- ٥٧ المحرم شرعاً قد يكون مثلاً للواجب
- ٥٨ قول البعض: إن المطلوب بالتكليف ذات الفعل
- ٥٨ دليلهم: لو قدر عدم الفعل انتفت الأحكام

- ٥٨ قولهم: أن الأحكام هي ذوات الأفعال
- ٥٨ اعتراض المصنف على هذا القول
- ٥٩ شبهة القائلين: إن الأحكام هي ذوات الأفعال
- ٥٩ كما يوصف الفعل بكونه موجوداً يوصف بكونه حلالاً
- ٥٩ الأفعال إن لم تكن ذوات الأفعال فهل هي عبارة عن وجود أو عدم؟
- ٥٩ الجواب عن هذه الشبهة
- ٥٩ الأحكام هي أخبار الله عز وجل عما يطلب بالشرائع
- ٥٩ الحكم يؤول إلى كلام الله تعالى عند تعلقه بالمطالب السمعية
- ٥٩ المعنى بكونه حلالاً حراماً أنه محلل محرم
- ٥٩ المعنى بكونه محللاً محرماً

(٢٤) القول في معنى الحسن والقبح في حكم التكليف

- ٦٠ نقد الزركشي على إطلاق الحسن في مقابلة القبح (ت)
- ٦٠ إطلاقات الحسن والقبح
- ٦١ تعريف الحسن في الاصطلاح
- ٦١ تعريف القبح في الاصطلاح
- ٦١ تعريف الحسن عند الباقلاني
- ٦١ اعتراض المصنف على تعريف الباقلاني
- ٦١ المباح يسمى حسناً
- ٦١ الخلاف في ذلك (ت)
- ٦١ سبب الخلاف (ت)
- ٦٢ الحسن والقبح لا يرجعان إلى وصف الفعل
- ٦٢ الحسن والقبح يرجعان إلى حكم الرب شرعاً
- ٦٣ قبح القبح وصف راجع إلى ذاته عند المعتزلة

- ٦٣ حسن الحسن وصف راجع إلى ذاته عند أكثر المعتزلة (ت)
- ٦٣ مناقشة المصنف في البرهان هذا النقل عن المعتزلة (ت)
- ٦٤ معنى قول العلماء: هذا أحسن من هذا

(٢٥) فصل في مدرك الحسن والقبح

- ٦٥ لا يدرك بمجرد العقل حسن ولا قبح عند الأشاعرة
- ٦٥ الحسن هو التحسين وهو نفس الشرع
- ٦٦ اتفاق المعتزلة على أن حسن المعرفة يدرك بالعقل
- اتفاقهم على أن الحسن والقبح في المعرفة والشكر والكفر والظلم
- ٦٦ مدرك بضرورة العقل
- ٦٦ مناقشة المصنف لقول المعتزلة
- ٦٧ اعتراض المعتزلة والجواب عنه
- ٦٨ دليل المعتزلة على أنه مدرك ضرورة
- ٦٨ مناقشة المصنف لدليل المعتزلة
- استدلال المعتزلة بأن الدهرية والبراهمة يعرفون الحسن والقبح
- ٦٩ مع أنهم ينكرون الشرائع
- ٦٩ جواب المصنف عن هذا الاستدلال
- ٦٩ إن كان المراد بالحسن ما تميل إليه الطبائع فمسلم
- ٦٩ وإن كان المراد به ما يتعلق به التكليف فلا
- ٧٠ رد المصنف على قول المعتزلة أن القبح يدرك عقلاً
- ٧٠ من حكم المثليين أن يتساويا في كل الأوصاف الجائزة والواجبة
- ٧٠ لا فرق بين القتل ابتداء وقصاصاً في الصفات التابعة للوجود
- ٧٠ الفرق بينهما راجع إلى الشرع

- ٧١ أفعال المكلف على قسمين: ما للكلف فعل، وما ليس له فعله
- ٧٢ من وجه آخر أفعال المكلف على ثلاثة أقسام: مأموره ومنهيه عنه ومباح الأول ينقسم إلى واجب وندب، والثاني إلى محرم ومكروه، والمباح لا قسم له
- ٧٣ تعريف المباح عند المصنف
- ٧٤ تعريف المباح عند بعض الأصوليين والرد عليه
- ٧٤ أفعال الله لا توصف بالمباح

(٢٧) القول في حد الندب

- ٧٥ تعريف المندوب، ومخترزاته
- ٧٥ تعريف المندوب عند بعض الشافعية والرد عليه
- ٧٥ الأفعال قبل ورود الشرع لا تسمى ندباً
- ٧٥ تعريف الندب عند القدرية
- ٧٥ أفعال الرب تعالى لا توصف بالندب

١٦٣ (٢٨) القول في حد الواجب ومعناه

- ٧٦ تعريف الواجب
- ٧٦ نقل الغزالي عن الباقلاني تعريفاً آخر للواجب (ت)
- ٧٦ جمع الباجي بين التعريفين (ت)

(٢٩) مسألة الواجب والفرض

- ٧٧ الواجب والفرض مترادفان (ت)
- ٧٧ قول الحنفية: رب واجب لا يسمى فرضاً
- ٧٧ رد المصنف على هذا القول
- ٧٧ تنبيه على نسبة ابن اللحام إلى الباقلاني في المسألة

٧٨	تعريف الفرض لغة
٧٨	تعريف الوجوب لغة
٧٨	الوجوب في أصل الاشتقاق أقرب إلى التأكيد
٧٨	توجيه ابن حامد لهذا القول (ت)
٧٨	اعتراض الزركشي على الحنفية والجواب عنه (ت)
٧٩	فرض المصنف تعريفاً للواجب ثم اعترضه عليه
٧٩	العلم لا يثبت إلا بطريق مقطوع به
٨٠	اعتراضاً بأن العلم وجوب العمل بخبر الواحد وإن كنا لا نستيقن صحته ..
٨٠	جواب المصنف عن ذلك
٨١	إثبات الحنفية الفرضية في مسائل مع انتفاء أدلة القطع
٨١	منها: فرض الوضوء على من اقتصد
٨١	ومنها: فرض الصلاة على البالغ بعد أداء الصلاة
٨١	ومنها: فرض إتمام الصلاة في السفر في أقل من مرحلتين
٨١	ومنها: فرض العشر في الأقوات وفي غيرها فيما دون خمسة أو ست
٨٢	معارضة المصنف للحنفية بعكس التسمية
٨٣	تعريف آخر للفرض والواجب

(٣٠) القول في وصف الفعل بأنه مكروه

٨٤	إطلاق الكراهية على ما نهى عنه تنزيهاً
٨٤	الكراهية تطلق على أربعة معان (ت)
٨٤	إطلاق الكراهية عند بعض الفقهاء على ما لم يظهر حكمه
٨٥	منع إطلاق المكروه على ما شك في تحريمه
٨٥	قول البعض: المكروه ما يخشى عليه اللوم، ومناقشة المصنف له

(٣١) فصل (في إضافة المكروه إلى الله تعالى)

- ٨٧ المكروه بعد وقوعه هل يسمى أنه مكروه لله تعالى؟
- ٨٧ لا يقال للفعل الواقع: أنه مكروه لله تعالى
- ٨٧ يفضل القول فيه فيقال: كره الله وقوعه من أوليائه، وكره وقوعه طاعة
- ٨٧ كراهية أصل الوجود مع تحقيق الوجود باطل

(٣٢) القول في معنى الصحيح والفاسد

- ٨٨ المراد بالصحيح ما يوافق مقتضى الشريعة، والفاسد ما يخالف قضية الشرع
- ٨٩ الفاسد ينبىء عن لزوم قضاء مثله
- ٨٩ الصحة لا تتضمن نفي وجوب القضاء
- ٩٠ رأي البعض الفاسد ما يجب قضاؤه
- ٩٠ والصحيح ما تبرأ الذمة بفعله
- ٩٠ الاختلاف في كون الخلاف في هذه المسألة لفظياً أم معنوياً (ت)
- ٩١ المراد بالصحة والفاسد في العقود والشهادات

(٣٣) القول في حصر أصول الفقه وترتيبها

وتقديم الأول منها على الجملة

أولها: الخطاب الوارد في الكتاب والسنة وما يتعلق به من

- ٩٢ ترتيب مقتضيات الخطاب
- ٩٢ الثاني: معرفة أفعال الرسول ﷺ الواقعة موقع البيان
- ٩٢ ثالثها: الأخبار ومراتبها، ومنها أخبار الآحاد
- ٩٢ رابعها: الإجماع
- ٩٢ خامسها: القياس
- ٩٢ ثم وصف المفتي والمستفتي والتقليد
- ٩٢ ثم انتفاء الأحكام قبل ورود الشرع

وجه الفرق بين السنّة والأخبار ٩٣

(٣٤) القول في اللغات، وأنها تثبت مواضعاً أو توقيفاً

مذهب البعض أن كل اللغات توقيفية ٩٤

مذهب البعض أن كلها اصطلاحية ٩٤

مذهب البعض أن بعضها توقيفية وبعضها اصطلاحية ٩٤

اختيار المصنف أن كل ذلك جائز ٩٥

رأي الآمدي وابن دقيق العيد في المسألة (ت) ٩٥

كل ما يثبت توقيفاً من الله تعالى سمعاً فالسمع متبع فيه ٩٥

الدليل على ثبوت جميعها توقيفاً ٩٥

اعتراض بأنه كيف نفهم أول ما يخاطبنا الله به ٩٦

جواب المصنف عن ذلك ٩٦

الدليل على ثبوت جميعها بالمواضع ٩٧

نقل ابن جني قولاً آخر في المسألة (ت) ٩٧

استدلال القائلين بالتوقيف بآية: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ ٩٩

جواب المصنف عن ذلك ٩٩

هل للخلاف في هذه المسألة فائدة؟ (ت) ٩٩

(٣٥) القول في معنى المحكم والمتشابه

تعريف المحكم والمتشابه عند بعض المفسرين ومناقشة المصنف له ١٠٠

تعريف آخر لهما واعتراض المصنف عليه ١٠١

تعريف آخر لهما كذلك واعتراض المصنف عليه ١٠٢

التعريف المختار عند المصنف ١٠٣

قول الغزالي في المحكم والمتشابه (ت) ١٠٣

التعريف المختار عند إمام الحرمين في البرهان (ت) ١٠٣

(٣٦) القول في تقسيم الخطاب وما يفيد

- ١٠٥ تقسيم الخطاب إلى ثلاثة أقسام
- ١٠٦ ما يستقل بنفسه على نوعين
- ١٠٧ أمثلة ما يستقل بنفسه نصاً
- ١٠٧ وجه تسميته نصاً
- ١٠٨ مثال ما يستقل به من حيث اللحن والفحوى
- ١٠٨ تعريف النص عند المصنف
- ١٠٨ تعريف المصنف للنص شامل للظاهر (ت)
- ١٠٨ الإمام الشافعي يسمي الظاهر نصاً (ت)
- ١٠٨ الفرق بين النص والظاهر عند بعض العلماء (ت)
- ١٠٨ تفريق بعض الحنفية بين النص والظاهر (ت)
- ١٠٨ قول القرافي: النص فيه ثلاثة اصطلاحات (ت)
- ١٠٩ ما يحذف من الكلام لدلالة الباقي عليه ملحق بباب النص
- ١١٠ أمثلة ما يستقل بنفسه في بعض المعاني دون بعض
- ١١١ ما لا يستقل بنفسه إفادة المعنى فهو المجمل والمجاز

(٣٧) القول في معنى الحقيقة والمجاز والفصل بينهما

- ١١٢ إطلاق الحقيقة على ما يتميز به الشيء
- ١١٢ تعريف الحقيقة في الاصطلاح
- ١١٢ تعريف المجاز في الاصطلاح
- ١١٣ قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ هل هو من باب المجاز؟
- ١١٣ قول البعض: الإضمار والحذف لا يلتحق بالمجاز
- ١١٤ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ من باب المجاز عند بعض العلماء
- ١١٤ رأي القاضي أن الزيادة والنقصان من قبيل المجاز

- ١١٦ تأييد إمام الحرمين لرأي القاضي
١١٦ ليس كل الحذف والزيادة من باب المجاز (ت)

(٣٨) فصل (في الفرق بين الحقيقة والمجاز)

- ١١٧ وضع اللغة هو المتبع في استعمال الحقيقة والمجاز
١١٨ قول القاضي: الحقيقة تتعدى إلى جميع ما وضعت لإفادته
نسبة ابن برهان وغيره إلى القاضي بجواز القياس في اللغات
وتخطأته ذلك (ت) ١١٨
١١٩ طرق الفصل بين الحقيقة والمجاز عند القاضي
١١٩ الحقيقة تتعدى عن موضوعها بخلاف المجاز
١٢٠ ما وضع حقيقة تشتق منه بخلاف المجاز
١٢٠ رأي إمام الحرمين أنه غير مطرد
١٢١ جمع الحقيقة يخالف جمع المجاز

(٣٩) فصل (في المجاز في كتاب الله تعالى)

- ١٢٢ ليس في كتاب الله تعالى عند بعض العلماء
١٢٢ إلزام المصنف القائلين بالمجاز في اللغة بوجوده في القرآن
١٢٢ بيان عدم إصابة هذا الإلزام (ت)
قول شيخ الإسلام ابن تيمية: أن تقسيم الألفاظ ظالي الحقيقة
والمجاز اصطلاح حادث (ت) ١٢٢
١٢٣ رأي المصنف في هذه المسألة

(٤٠) القول في منع القياس في الأسماء اللغوية

- ١٢٤ رأي المحققين أن الأسماء في اللغات لا تثبت قياساً
١٢٤ اختلاف بعض الفقهاء والمتكلمين في المسألة

- ١٢٤ تصحيح المصنف منع القياس في اللغات جملة وأدلته على ذلك
- ١٢٥ .. اعتراض بأن القياس يجري في الشرعيات مع عدم القطع فكذلك اللغات
- ١٢٥ جواب المصنف عن ذلك
- ١٢٥ فائدة الخلاف في المسألة (ت)

(٤١) القول في الأسماء العرفية ومعناها

- ١٢٦ الاسم العرفي على نوعين
- ١٢٧ الدليل على هذا التقسيم
- ١٣٠ الاسم العرفي لا ينبىء عن أصل الوضع

(٤٢) فصل

(في النفي إذا أضيف إلى الأعيان وأريد به نفي الحكم)

- ١٣٢ رأي بعض الفقهاء أنه من باب المجمل
- ١٣٢ رأي الجمهور أنه ليس منه
- ١٣٣ رد المصنف على من يقول: أنه مجمل
- رد المصنف على من يقول: أن النفي يعم المنفي وحكمه،
- ١٣٦ ثم يخصص الأفعال بدلالات العقول
- ١٣٧ رد المصنف على من يقول: أن النفي يتضمن نفي الجواز والكمال
- ١٣٨ اختيار المصنف أنه من المحتملات
- ١٣٨ نسبة هذا الرأي في البرهان إلى القاضي واختيار مذهب آخر (ت)
- ١٣٩ الفرق بين دعوى الإجمال، ودعوى الاحتمال

(٤٣) القول في الرد على من زعم

أن في الشريعة كلمات خارجة عن قضية اللغة

- ١٤٠ تقسيم المعتزلة ألفاظ الشريعة إلى ثلاثة أقسام: دينية وشرعية ولغوية

- ١٤٠ تقسيم عبد الجبار الأسماء إلى شرعي وعرفي ولغوي (ت)
- ١٤١ الأسماء الدينية ثلاثة: الإيمان والكفر والفسق
- ١٤١ معنى الإيمان في اللغة والاصطلاح
- ١٤١ معنى الكفر في اللغة والاصطلاح
- ١٤١ معنى الفسق في اللغة
- ١٤١ مقصود المعتزلة من هذا الاصطلاح
- ١٤٢ الفرق بين المعتزلة والخوارج
- ١٤٣ مذهب أبي الهذيل أن اسم الإيمان يتناول فرائض الدين ونوافله
- ١٤٣ رأي أبي الهذيل هو الصحيح من مذهب المعتزلة (ت)
- ١٤٣ الإيمان يطلق على فرائض الدين دون نوافله عند أبي علي وابنه (ت)
- ١٤٤ الأسماء الشرعية منقولة من الأسماء اللغوية عند المعتزلة
- ١٤٤ موافقة بعض الفقهاء لقول المعتزلة
- ١٤٥ الأسماء اللغوية جارية على ما كانت عليه عند المعتزلة
- ١٤٦ رد المصنف على المعتزلة
- ١٤٧ تمسك المعتزلة بالكتاب والسنة، والجواب عنه
- ١٤٩ اعتراض على المصنف، والجواب عنه من وجهين
- ١٤٩ نسبة الجواب الثاني في البرهان إلى القاضي ومخالفته (ت)

(٤٤) القول في الرد على من زعم

أن في القرآن ما ليس من لغة العرب وكلامها

- ١٥٠ رأي المحققين. ليس في القرآن كلمة خارجة عن لغة العرب
- ١٥٠ بيان محل الخلاف في المسألة (ت)
- ١٥٠ رأي بعض أن في القرآن ما ليس من كلام العرب
- ١٥٠ رد المصنف على هذا القول

- تمسك المخالف بالألفاظ المعرية في القرآن، والجواب عنه ١٥١
- اعتراض بأنه ليس في لغة العرب اسم على وزن استفعل ١٥٢
- جواب المصنف عن هذا الاعتراض ١٥٢
- رأي الغزالي أن ما أجاب به المصنف فيه تكلف (ت) ١٥٢
- ما ذهب إليه المصنف هو الصواب (ت) ١٥٢
- تشدد الإمام الشافعي على المخالفين (ت) ١٥٢

(٤٥) القول في تفسير جمل من الحروف

- معنى الحرف في اللغة ١٥٣

(٤٦) القول في معنى «من»

- «من» يرد لثلاث جهات الخبر، والشرط، والجزاء، والاستفهام ١٥٤
- «من» مخصص بالعقلاء ١٥٥

(٤٧) القول في معنى «أي»

- «أي» على ثلاثة أقسام: الخبر، والاستفهام، والشرط والجزاء ١٥٦

(٤٨) القول في معنى «من»

- «من» يرد لعدة معان: ابتداء الغاية، والتبويض، وصلة زائدة ١٥٧

(٤٩) القول في معنى «ما»

- «ما» له معان كثيرة: الجحد، والتعجب، والخبر، والاستفهام ١٥٨
- «ما» هل يختص بغير العقلاء، الاختلاف في ذلك ١٥٩
- رأي ابن عقيل في المسألة (ت) ١٥٩
- بيان محمد محي الدين الضابط في المسألة ١٥٩

(٥٠) القول في معنى «أم»

- هذا الحرف وضع للاستفهام ١٦٠

- ١٦٠ «أم» يقوم مقام «أيهما»
 ١٦٠ «أم» يقوم مقام «أو»
 ١٦٠ تفريق الجويني في البرهان بين معنى «أم» و «أو» (ت)

(٥١) القول في معنى «إلى»

- ١٦١ «إلى» وضع لانتهااء الغاية
 ١٦١ ظاهر اللفظ البداية والغاية
 ١٦٢ معنى «الواو»
 ١٦٢ «الواو» للجمع، والنسق، وتحقيق الاشتراك
 ١٦٢ رأي البعض أنه يقتضي الترتيب
 ١٦٢ «الواو» قد ترد بمعنى «أو»
 ١٦٢ رأي القرطبي في قوله تعالى: ﴿مثنى وثلاث ورباع﴾ أن «الواو» للبدل
 ١٦٣ الدليل على أن «الواو» يقتضي الجمع

(٥٢) القول في معنى «الفاء»

- ١٦٤ «الفاء» يقتضي الترتيب
 ١٦٤ الفرق بينه وبين «الواو» و «ثم»
 ١٦٥ معنى «ثم»، واقتضاؤه الترتيب، ووروده أحياناً بمعنى الواو مجازاً

(٥٣) القول في معنى «حتى»

- ١٦٦ حتى يرد للغاية، وبمعنى «الواو»

(٥٤) القول في معنى «متى» و «أين» و «حيث»

- ١٦٧ «متى» ظرف زمان
 ١٦٨ «أين» ظرف مكان
 ١٦٩ «حيث» ظرف مكان

(٥٥) القول في معنى «إذا» و«إذ»

- ١٧٠ «إذ» ظرف لما مضى
١٧٠ «إذا» ظرف لما يستقبل

(٥٦) القول في أنه هل يجوز

أن يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان

- ١٧١ تقسيم الألفاظ إلى ما وضع لمعنى واحد، وإلى ما وضع لمعنيين فصاعداً ...
١٧١ ما وضع لمعنيين فصاعداً على نوعين: متواطىء، ومشارك
١٧١ أمثلة كل واحد منهما
١٧١ إذا وضع لفظ لمعنى ثم استعمل في معنى آخر فهو من المشارك
١٧١ أمثلة ذلك
١٧٢ لا يجوز إرادة معنيين متناقضين من لفظ واحد بإطلاق واحد
١٧٢ يجوز إرادة معنيين غير متناقضين من لفظ واحد وإن أطلق مرة واحدة
١٧٢ يجوز إرادة معنيين حقيقي ومجازي بلفظ واحد
تنبيه على نكتة وهي أن إرادة الجمع إنما تصح ممن لم يخطر له
١٧٣ التعرض للحقيقة والمجاز
١٧٤ نقل المصنف عن المحققين جواز إرادة المعنيين بإطلاق واحد
١٧٥ مخالفة ابن الجبائي ومن تبعه في المسألة
نقل الجويني في البرهان عن القاضي أنه يجوز جمل اللفظ على
١٧٥ معانيه الحقيقية لا غير
١٧٥ آراء أخرى في المسألة (ت)
١٧٦ رد المصنف على المخالفين
١٧٧ إرادة المعنيين لا تحقق إلا بإرادتين
١٧٧ الإرادة الحادثة لا تتعلق بمراد واحد

(٥٧) القول في بيان الطرق معرفة مراد الله تعالى

ومراد رسوله ﷺ بالخطاب

- ١٧٨ خطاب الله يتصل بالإنسان على وجهين: بالواسطة، وبغير واسطة
- ١٧٨ خطاب الله واسطة لا يعرف إلا باضطرار
- ١٧٩ هل يعرف خطاب الله بالآيات والمعجزات؟
- ١٨٠ رأي القلانسي وابن كلاب أن خطاب الله يعرف بنفس السماع
- ١٨٠ معارضة الباقلاني لهذا القول
- ١٨١ خطاب الله بواسطة الرسل يعرف بتصديق المرسل ووجوب عصمته
- ١٨٢ صيغ الكلام تنقسم إلى نصوص وم احتملات
- ١٨٣ تقسيم معرفة خطاب الرسول ﷺ
- ١٨٣ تقسيم خطاب ﷺ إلى النصوص والم احتمل
- ١٨٣ ما يبلغ عنه ينقسم إلى تواتر، وآحاد، واستفاضة

باب الكلام في الأوامر

(٥٨) القول في الأمر وحقيقته

- ١٨٤ الكلام عند الأشاعرة معنى في النفس، والعبارة دليل عليه
- ١٨٤ قول ابن تيمية: أن أول من أحدث هذا القول هو ابن كلاب (ت)
- ١٨٤ الرد على القائلين بأن الكلام هو المعنى القائم بالنفس (ت)
- ١٨٤ الرد على القائلين بأن العبارة دليل على الكلام (ت)
- ١٨٤ آراء أخرى في المسألة (ت)
- ١٨٤ مراد المصنف بإطلاق الأمر
- ١٨٥ تعريف الأمر
- ١٨٥ تعريف الأمر في البرهان (ت)
- ١٨٥ اعتراض الأمدي على هذا التعريف (ت)

- ١٨٦ تعريف الأمر شامل للندب
- ١٨٨ تعريف آخر للأمر
- ١٨٩ مراد المصنف بالأمر عند إطلاق
- ١٩٠ صيغة «افعل» ليست نفس الأمر، ولكنها دليل عليه
- ١٩١ صيغة «افعل» مترددة بين الإلزام والندب والإباحة وغير ذلك
- ١٩١ نسبة هذا القول في البرهان إلى القاضي، ومخالفته (ت)
- ١٩١ الأمر الحقيقي متردد بين الندب والإيجاب
- ١٩٢ سؤال لماذا كان الأمر أمراً، والجواب عن ذلك
- ١٩٢ الأحكام منها ما يعلل، ومنها ما يستحيل تعليله
- ١٩٢ أوصاف الأجناس مما يعلل
- ١٩٤ الكلام عند المعتزلة راجع إلى العبارة
- ١٩٤ إنكار المعتزلة، كلام النفس
- ١٩٤ أكثر المعتزلة على أن «أفعل» ليس أمراً في نفسه بل بثلاث إرادات
- ١٩٥ قول الكعبي: «افعل» أمر لنفسه وجنسه
- ١٩٥ قول الكعبي: الإباحة أمر والمباح مأموراً به
- ١٩٥ معارضة المصنف لقول الكعبي
- ١٩٦ رأي كثير من الفقهاء أن الأمر يرجع إلى الأصوات
- ١٩٦ رأيهم أن «افعل» أمر إذا تجرد عن القرائن
- ١٩٧ رد المصنف على هذا القول
- ١٩٨ الانتفاء لا يقتضي تثبيت وصف
- ٢٠٠ ما استدل به هنا نسبة في البرهان إلى القاضي وخالفه (ت)

(٥٩) فصل (في حقيقة النهي)

- ٢٠١ تعريف النهي

التنزيه والتحريم داخلان تحت النهي ٢٠١

(٦٠) القول في الفرق بين الإباحة والأمر

- ٢٠٢ تعريف الإباحة
- ٢٠٣ قول الكعبي وأتباعه أن المباح مأموراً به
- ٢٠٣ الأمر بالمباح دون رتبة الإيجاب والندب عند الكعبي
- ٢٠٣ الأمر بالندب دون الأمر بالإيجاب
- ٢٠٤ الكعبي لا يسمي المباح واجباً، ولا الإباحة إيجاباً
- ٢٠٤ هذا النقل خلاف ما حكاه عنه جمهور الأصوليين (ت)
- ٢٠٥ رد المصنف على الكعبي
- ٢٠٦ دليل الكعبي والجواب عنه

(٦١) فصل (في بيان معنى «الجاري مجراه»)

- ٢٠٧ معنى: «الجاري مجراه»
- ٢٠٨ هل المباح داخل تحت التكليف؟
- ٢٠٨ جواب المصنف عن ذلك
- ٢٠٨ رأي الأستاذ أبي إسحاق أنه من التكليف (ت)
- ٢٠٨ رد إمام الحرمين وغيره على الأستاذ (ت)
- ٢٠٨ قول الآمدي: أن الخلاف لفظي
- ٢٠٩ المباح لا يوصف بالحسن والقبح
- ٢٠٩ تنبيه على أن هذا الرأي للباقلاني، أما الجويني فإنه يسميه حسناً (ت)

(٦٢) فصل (في أن المباح هل يقع بإرادة الله تعالى)

- ٢١٠ قول أهل الحق: أن الله يريد للمباح
- ٢١٠ الإرادة القديمة تتعلق بكل المرادات

- ٢١٠ زعم القدرية أن الله غير مرید للمباح، ولا كاره له
- قول القدرية: لو أراد الله عز وجل وفعل شيء وورد فيه صيغة الأمر لم يكن إلاً تكليفاً
- ٢١١ معارضة المصنف لهذا القول بالأمر بدخول أهل الجنة الجنة
- ٢١١ جمهور القدرية على أنه تعالى غير مرید لدخول أهل الجنة الجنة
- ٢١١ رأي ابن الجبائي أنه مرید وأمر لهم بالدخول تحقيقاً
- ٢١١ رد المصنف على هذا القول

(٦٣) القول في الدلالة على أن النذب مأمور به

- ٢١٢ الدليل على كون النذب مأموراً به
- ٢١٢ نسبة الاستدلال إلى القاضي ومخالفته في البرهان (ت)
- ٢١٢ رأي إمام الحرمين أن الخلاف لفظي (ت)
- ٢١٢ رأي الزركشي أنه معنوي (ت)
- ٢١٢ دعوى المصنف أن كل طاعة مأمور بها
- ٢١٢ خلاف القاضي أبي يعلى في كون كل طاعة مأموراً بها (ت)
- ٢١٣ المعتزلة يوافقون أهل الحق في أن المندوب مأمور به، ويختلف المأخذ

(٦٤) القول في استقصاء المذاهب في مقتضى الأمر

ووجوه الرد على غير ما نرتضيه

- ٢١٤ اختيار المصنف التوقف في صيغة «افعل»
- ٢١٤ مخالفة إمام الحرمين لهذا الرأي في البرهان (ت)
- ٢١٥ الأمر المجرد يقتضي النذب عند جمهور المعتزلة
- ٢١٥ حقيقة أصل المعتزلة، والرد عليهم
- ٢١٥ الوجوب وصف زائد للمأمور عند عبد الجبار
- ٢١٦ الوجوب وصف زائد للمؤمور المطلق للإباحة

- ٢١٧ رأي بعض المعتزلة أن الأمر المطلق للوجوب، ما لم يمنع منه مانع
- ٢١٨ ادعى كل فريق أن مذهب الشافعي معه
- ٢١٨ دعوى القاضي أن مذهب الشافعي الوقف
- ٢١٨ معارضة إمام الحرمين لهذه الدعوى
- ٢١٩ الخلاف في العبارات دون الأمر الحقيقي
- ٢١٩ دليل المصنف على ما ذهب إليه
- ٢١٩ اعتراض الرازي على هذا الدليل (ت)
- ٢٢١ دليل المخالف، والجواب عنه
- ٢٢٤ اعتراض على دعوى الوقف والجواب عنه
- ٢٢٤ بيان حقيقة الوقف
- ٢٢٤ رد ابن حزم على دليل المصنف (ت)
- ٢٢٥ رأي البعض أن الأمر يقتضي الوجوب لغة ووضعاً
- ٢٢٥ رأي البعض أن الأمر يقتضي الوجوب شرعاً
- ٢٢٥ أدلة من قال: أن الأمر يقتضي الوجوب لغة
- ٢٢٦ منها إطلاق أهل اللغة تسمية من خالف مطلق الأمر عاصياً
- ٢٢٦ معارضة المصنف بفرض القرائن
- ٢٢٦ جواب أبي يعلى عن هذه المعارضة (ت)
- ٢٢٦ معارضة أخرى للمصنف بأن سمة العصيان لا يدل على الذم
- ٢٢٦ جواب هذه المعارضة (ت)
- ٢٢٧ شبهة أخرى لمن قال بالوجوب لغة أن «افعل» يقتضي ثبوت الفعل
- ٢٢٧ فلو حمل على الندب والإباحة اقتضى جواز الترك
- ٢٢٧ جواز المصنف عن هذه الشبهة
- ٢٢٨ شبهة أخرى: أن الوجوب معنى صحيح يخطر على القلب

- ٢٢٨ جواب المصنف عن هذه الشبهة
- ٢٢٩ شبهة بقياس الأمر على النهي
- ٢٢٩ جواب المصنف عن هذه الشبهة
- ٢٣٠ شبهة أخرى: حسن توييح السيد عبده إذا لم يمثل أمره
- ٢٣٠ جواب المصنف عن هذه الشبهة
- ٢٣٠ استدلال المصنف بحسن استفصال العبد من سيده
- ٢٣٠ معارضة الجويني لهذا الاستدلال في البرهان
- ٢٣١ أدلة القائلين بالوجوب من الكتاب والسنة
- ٢٣٢ منها: قوله تعالى: ﴿ما منعك ألا تسجد إذا أمرتك﴾
- ٢٣٢ معارضة المصنف له بفرض القرائن
- ٢٣٣ بيان أن القرائن على ثلاثة أوجه
- ٢٣٦ ومنها قوله تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾
- ٢٣٦ معارضة المصنف لهذا الاستدلال
- ٢٣٧ ومنها حديث بريرة
- ٢٣٧ جواب المصنف أنه من أخبار الآحاد
- ٢٣٧ جواب الأسنوي عما قال المصنف
- ٢٣٩ استدلالهم بالإجماع، وجواب المصنف عن ذلك
- ٢٤٠ أدلة القائلين: أن الأمر يقتضي النذب
- ٢٤٠ الأمر يقتضي الطاعة، واقتضاء الطاعة يتحقق في النذب
- ٢٤٠ وجهة المعتزلة في الاستدلال على النذب
- ٢٤٠ جواب المصنف عن ذلك

(٦٥) فصل (يلتحق بما قدمناه)

- ٢٤٦ الأمر لا يقتضي حسن الأمور به

- ٢٤٦ خلاف الحنفية والمعتزلة في ذلك (ت)
- ٢٤٧ حكاية الإطلاق عن المعتزلة أن الأمر يقتضي حسن الأمور به غلط
- ٢٤٧ تحقيق المصنف لرأي المعتزلة

(٦٦) فصل (في امثال الأوامر)

- ٢٤٨ امثال الأوامر لا يجب إلّا بأمر الله تعالى
- ٢٤٨ امثال أمر الرسول وأمر الإمام امثال لأمر الله تعالى

(٦٧) فصل (فيما توصف أوامر الله تعالى)

- ٢٤٩ أمر الله قديم
- ٢٤٩ أمر الله لا يوصف بالحسن والقبح
- ٢٤٩ أمر الله لا يوصف بالمندوب إليه، أو المباح، أو الواجب
- ٢٥٠ المؤمور به قد يكون ندباً، والأمر به واجب

(٦٨) القول في حكم القول

«افعل» إذا ورد بعد الحظر والمنع

- ٢٥١ اختلاف فالعلماء في الأمر بعد الحظر
- ٢٥١ رأي الشافعي وجماعة من المتكلمين أنه يقتضي الإباحة
- رأي البعض التفصيل بين الأمر الوارد بعد حظر معلق بسبب
- ٢٥١ وبين الحظر المجرد
- ٢٥١ آراء أخرى في المسألة (ت)
- ٢٥١ المختار عند المصنف: الأمر بعد الحظر كالأمر غير سبق الوقف
- ٢٥١ تفريق البعض بين الأمر وبين صيغة «افعل» (ت)
- ٢٥١ رأي ابن تيمية في ذلك (ت)
- ٢٥٢ رد المصنف على من قال: أنه يقتضي الإباحة

- ٢٥٣ دليل من قال: يقتضي الإباحة
- ٢٥٣ رد المصنف على هذا الدليل
- ٢٥٤ دليل آخر للقائلين بالإباحة، والجواب عنه
- ٢٥٥ استدلالهم بقوله تعالى ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾، والجواب عنه

(٦٩) القول في أن الأمر بالفعل أمر بفعل ما يتم إلا به

- ٢٥٦ .. ما لا يتم فعل المأمور به على نوعين: ما هو فعل الله، وما هو مقدور للعباد
- ٢٥٦ ما هو فعل الله على نوعين:
- ٢٥٦ ما لا يتم فعل المأمور به ولا تركه إلا به
- ٢٥٦ ما لا يتم فعل المأمور به إلا به، ويتقد وتركه دونه
- ٢٥٦ النوع الأول على قسمين: ما ينافي فهم الخطاب، وما لا ينافي
- ٢٥٦ يستحيل التكليف في الأول بالاتفاق، مثل تكليف الميت
- ٢٥٦ الاختلاف في الثاني
- ٢٥٦ يصح التكليف عند المصنف، ولا يصح عند من يمنع تكليف المحال
- ٢٥٨ النوع الثاني: يصح التكليف به
- ٢٥٩ ما لا يتم الواجب إلا به، وهو مقدور للعباد فهو واجب
- ٢٥٩ خلاف بعض المعتزلة في ذلك
- ٢٥٩ رد المصنف على المعتزلة
- ٢٦٠ الأمر بالصلاة أمر بطلب الماء
- ٢٦٠ هل يجب ابتياع الماء بثمان غال مع الاقتدار
- ٢٦٠ اختلاف العلماء في ذلك (ت)
- ٢٦٠ رأي المصنف أنه لا يجب
- ٢٦١ هل يجب على المرء التسبب إلى جميع أسباب الجمعة
- ٢٦١ رأي المصنف أنه لا يلزم

- ٢٦٢ . قول بعض الفقهاء: غسل جزء من الرأس لاستيعاب أجزاء الوجه مندوب .
- ٢٦٢ رد المصنف على هذا القول .
- ٢٦٣ هل يمكن تحديد ما يجب غسل جزء من الرأس؟
- ٢٦٣ جواب المصنف: لا يمكن، كما أن الطمأنينة لا يمكن تحديدها .
- ٢٦٤ حكم اختلاط الماء الطاهر بالماء النجس .

(٧٠) القول في أن مطلق الأمر يقتضي التكرار؟

- ٢٦٥ قول الأكثر: أنه يقتضي الفعل مرة واحدة .
- ٢٦٥ قول البعض: أنه يقتضي التكرار مع انتفاء العذر .
- ٢٦٦ من قال: أنه يحمل على مرة واحدة قال لا يحتمل سواها .
- ٢٦٧ اختيار القاضي أنه يحمل على مرة الواحدة ويتردد في الزائد .
- ٢٦٧ نسبة الأسنوي إلى الجويني بالوقف في المسألة، وتخطئة ذلك (ت) .
- ٢٦٩ دليل ما ذهب إليه القاضي حسن الاستفهام من الأمر .
- ٢٧٠ أدلة من نفي التكرار .
- ٢٧٠ منها قياس الأمر على القسم .
- ٢٧٠ جواب المصنف أن اللغة لا تثبت بالقياس .
- ٢٧١ ومنها قياس الأمر على الفعل الخبري .
- ٢٧٢ ومنها: «طلق نفسك» لا يفيد إلاً تطليقة واحدة .
- ٢٧٢ تفصيل المذاهب في هذه المسألة (ت) .
- ٢٧٣ شبهة الصائرين إلى أن مطلق الأمر يقتضي التكرار .
- ٢٧٣ قياس الأمر على النهي .
- ٢٧٤ ذكر بعض الأجوبة الضعيفة .
- ٢٧٦ الجواب المختار عند المصنف .
- ٢٧٦ النهي يقتضي الانتهاء مرة واحدة .

- ٢٧٧ استدلال القائلين بالتركرار بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده
- ٢٧٧ معارضة المصنف بأن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده
- ٢٧٧ يجوز الأمر بجمع الضدين عند المصنف
- ٢٧٨ تعليل البعض بأن في امتثال الأمر على العموم مشقة بخلاف النهي
- ٢٧٨ اعتراض المصنف على هذا التعليل
- ٢٧٩ دليل آخر للقائلين بالتركرار، والجواب عنه

(٧١) القول في الأمر المعلق بالشرط

- ٢٨١ كل من قال: أن الأمر المطلق يفيد التكرار قال به في هذه المسألة
- ٢٨١ الخلاف فيمن قال: الأمر المطلق لا يفيد التكرار
- ٢٨١ فمنهم من قال: الامتثال يتكرر بتكرر الشرط
- ٢٨٢ المختار عند المصنف والقاضي أنه لا يقتضي التكرار
- ٢٨٣ دليل من قال: أنه يقتضي التكرار: قياس الشرط على العلة
- ٢٨٣ جواب المصنف عن ذلك

(٧٢) فصل (في المراد بالشرط)

- ٢٨٤ المراد بالشرط ما يتعذر وقوع الامتثال على موجب الشرع دونه
- ٢٨٤ الشرط على نوعين
- ٢٨٤ شرط يرجع إلى فعل الله تعالى مثل القدرة
- ٢٨٤ وشرط يرجع إلى كسب المكلف كالطهارات
- ٢٨٥ هل يجوز تعليق المأمور به بشرط مستحيل؟
- ٢٨٥ مذهب المصنف أنه لا يجوز، وإن جاز تكليف المحال
- ٢٨٦ مذهب البعض أنه يجوز
- ٢٨٧ رأي القاضي أنه لا يصح
- ٢٨٨ دليل ما ذهب إليه المصنف

فصل (٧٣)

(في الفرق بين الشرط الشرعي والشرط اللغوي)

- ٢٨٩ المراد بالشرط عند أهل اللغة
- ٢٨٩ المراد بالشرط عند أهل الشرع

فصل (٧٤)

(في أن من شرط الشرط في الفعل المستقبل تقدير استقباله)

- ٢٩٠ .. الفعل المستقبل إذا علق على شرط لزم أن يكون الشرط مترقباً في الاستقبال
- ٢٩٠ توضيح هذا القول بالمثال

(٧٥) القول في الأمر إذا تكرر هل يقتضي تكرار المأمور به

- ٢٩١ من قال بالتكرار في الأمر المفرد به في هذه الصورة
- ٢٩١ من قال: الأمر المفرد لا يقتضي التكرار اختلفوا في هذه الصورة
- إن ورد الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول وهما مخالفان في
- ٢٩١ الجنس يعمل بالأمرين بالاتفاق
- ٢٩٢ محل الخلاف: إذا كان الأمر الثاني مثل الأمر الأول
- ٢٩٢ مذهب الأكثرين أنه يحمل على اقتضاء التكرار
- ٢٩٢ مذهب أصحاب الوقف
- قول القاضي: إن اقترن بالأمر الثاني ما يمنع حمله على التكرار،
- ٢٩٣ لا يحمل عليه
- ٢٩٣ المانع عن التكرار على أربعة أقسام
- ٢٩٣ الأول: أن يكون العقل مانعاً عن التكرار
- ٢٩٣ الثاني: أن يكون الشرع مانعاً عن التكرار
- ٢٩٣ الثالث: أن يكون الأمر متضمناً استيعاب جنس المأمور به
- ٢٩٣ الرابع: قرينة حال تنبيه عن التأكيد

- ٢٩٣ ومن هذا القبيل عهد سبق بين الأمر والمأمور
- ٢٩٣ ومنه تعريف ثاني الأمرين دون الأول (ت)
- قول القاضي في أحد جوابيه: إن تعرت الأوامر عن قرائن التأكيد تحمل
- ٢٩٤ على امتثال متعدد
- الأصح عند المصنف: أن يثبت الامتثال مرة واحدة،
- ٢٩٤ ويتوقف فيما عداها نقل هذا القول عن القاضي
- ٢٩٥ هل يفرق بين الأوامر المتعاقبة وبين أن يتخلل بينها أزمان
- ٢٩٥ يحتمل الفرق بين أوامر الإنسان
- ٢٩٧ لا فرق بين أوامر الله المتعاقبة، وبين الواردة بعد مدة
- ٢٩٧ كلام الله واحد لا يتصف بالتبعض
- ٢٩٧ بيان فساد هذا القول (ت)
- ٢٩٨ استدلال القاضي للرأي الأول
- ٣٠٠ إيراد القاضي على نفسه سؤالاً، وإجابته عنه
- ٣٠١ معارضة المصنف لرأي القاضي
- ٣٠٢ اعتراض على المصنف بإلغاء الأمر الثاني، والجواب عنه
- ٣٠٢ اختيار المصنف الموقف في الأمر الثاني
- ٣٠٢ جواب عما قاله المصنف (ت)

(٧٦) القول في الأمر هل يقتضي الفور أم لا يقتضي

- ٣٠٣ الخلاف ليس مع من يقول: الأمر يقتضي التكرار
- ٣٠٣ القول بالتكرار يستلزم الفور
- ٣٠٤ نقل هذا القول عن معظم الحنفية
- ٣٠٤ الصواب أنه قول بعض الحنفية (ت)
- ٣٠٤ مذهب الأكثرين أنه يقتضي الفور

- ٣٠٥ تنبيه على عبارة يتداوله الأصوليون
- ٣٠٦ مذهب البعض: الوقف في الفور والتراخي
- ٣٠٧ إبطال القاضي القول بالوقف في هذا الباب
- ٣٠٧ تصحيح المصنف لما قاله القاضي
- ٣٠٧ اختيار المصنف في البرهان قول المقتصد من الواقفية (ت)
- ٣٠٨ الواقفية على فرقتين في هذه المسألة
- ٣٠٩ الصحيح إبطال الفور والوقف
- ٣١٠ رد المصنف على القائلين بالوقف
- ٣١٤ رد بعض الأصوليون على القائلين بالوقف
- ٣١٥ رد بعض الأصوليون بقصة بني إسرائيل على القائلين بالوقف
- ٣١٦ الدليل على بطلان القول بالفور
- ٣١٨ رد القول بالفور بأن اللغات لا تثبت إلاً نقلاً
- ٣١٩ رأي المصنف أن الأمر يدل على الامتثال المجرد
- ٣٢٠ رد القول بالفور بحسن الاستفصال
- ٣٢٢ تمسك بعض الأصحاب على القائلين بالفور بحجج ضعيفة
- ٣٢٣ شبهة القائلين بالفور
- ٣٢٣ الاستدلال بتعصية من آخر عن أول وقت الإمكان، ومات
- ٣٢٤ جواب المصنف عن هذا الاستدلال
- ٣٢٥ الفرق بين الفرض والنقل
- ٣٢٨ الدليل على اشتراط العزم في الفرض
- ٣٣٠ شبهة أخرى للقائلين بالفور، والجواب عنه
- ٣٣١ شبهة أخرى لهم، والجواب عنه
- ٣٣٢ وجهة القاضي في إدامة اعتقاد الوجوب

- ٣٣٣ قياس القائلين بالفور الأمر على النهي، والجواب عنه
- ٣٣٣ ليس للقاضي نص في هذه المسألة
- ٣٣٣ النهي يتضمن الكف على الفور
- ٣٣٤ دليل آخر للقائلين بالفور، والجواب عنه

(٧٧) فصل (في الواجب الموسع)

- ٣٣٦ حكم من أخر الحج حتى مات
- ٣٣٦ رأي بعض الفقهاء أنه يكون عاصياً من أول وقت الإمكان إلى الموت
- ٣٣٦ ميل الجويني إلى ذلك في البرهان
- ٣٣٦ رأي بعض الفقهاء بأنه يكون عاصياً بآخر سني الإمكان
- ٣٣٦ تفریق أكثر الفقهاء بين تأخير الصلاة، وتأخير الحج
- ٣٣٦ تعصية من أخر الحج من أول وقت الإمكان إلى أن مات
- ٣٣٦ لا يعصي من أخر الصلاة ومات في وسط الأوقات
- ٣٣٦ اختيار الجويني في البرهان هذا التفریق (ت)
- ٣٣٦ وجه الفرق بينهما (ت)
- ٣٣٦ تعصية بعض الفقهاء من أخر الصلاة ومات في وسط الوقت
- ٣٣٦ قول المصنف: أن هذا القول بعيد جداً
- ٣٣٦ مذهب المحققين أنه لا يموت عاصياً إن كان عازماً على الفعل
- ٣٣٧ القول بجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة، والجواب عنه
- ٣٣٧ التكليف لا يكون إلا بما يمكن العلم به
- ٣٣٩ متى يكون التراخي مضيقاً؟
- ٣٣٩ إذا غلب على الظن خشية الفوات يصير مضيقاً عند البعض
- ٣٣٩ قول المصنف: هذا القول ليس ببعيد
- ٣٤١ التعزير إذا أدى إلى الهلاك هل يضمن؟

رأي الفقهاء في ذلك ٣٤١

(٧٨) فصل (في تعيين وقت العبادة الموسعة)

التراخي لا يتصور في العبادة المستغرقة للأوقات ٣٤٢

اختلاف العلماء في وقت وجوب العبادة غير المستغرقة للأوقات ٣٤٢

رأي بعض الحنفية أن الصلاة تجب بآخر الوقت ٣٤٢

رأيهم أن الصلاة لو أقيمت في أول وقتها تأدى الفرض بها ٣٤٢

ميل إمام الحرمين في البرهان إلى هذا القول (ت) ٣٤٢

رأي بعض الحنفية أن الصلاة المقامة في أول الوقت نافلة ٣٤٢

رأي بعضهم أن الوجوب فيها مرقوب ٣٤٢

رأي بعض الفقهاء أن الصلاة إن أخرت عن أول وقتها كانت قضاء ٣٤٢

نقل مثل هذا القول عن مالك ٣٤٣

نقل المصنف عن مالك والشافعي أن الصلاة تجب في أول الوقت

ولا تخصص به ٣٤٤

تأخير الصلاة عن أول الوقت لا يجوز إلا بالعزم على الفعل في المستقبل ٣٤٥

مذهب مالك والشافعي هو الصواب في المسألة ٣٤٦

الرد على الحنفية ٣٤٦

اعتراض الفقهاء على الحنفية ٣٤٧

الرد على القول: أن الصلاة في أول الوقت موقوفة ٣٤٨

الرد على من يقول: أن الصلاة لو أخرت عن أول وقتها كانت قضاء ٣٥٠

تصحيح مذهب مالك والشافعي ٣٥١

اعتراض على القول بالوجوب في أول الوقت، والجواب عنه ٣٥٢

يتعين الفعل في آخر الوقت ٣٥٢

(٧٩) فصل (في توقيت العبادة بوقت لا يسعها)

- ٣٥٣ لا يجوز تأقيت العبادة بوقت لا يسعها
٣٥٤ .. اعتراض بفرض الصلاة على من أدرك قدر ركعة من أصحاب الضرورات
٣٥٤ جواب المصنف عن ذلك

(٨٠) القول في

ورود الإيجاب المتعلق بأشياء على جهة التخيير

- ٣٥٥ حكاية الاتفاق على جواز ذلك
٣٥٥ استدلال المصنف على الجواز
٣٥٦ استدلال المعتزلة على الجواز بالمصالح
٣٥٧ يجوز تكليف كل ما يجوز اكتسابه
٣٥٨ التخيير قد يتعلق بالمتضادين يستحيل الجمع بينهما عقلاً
٣٥٨ التخيير قد يتعلق بمختلفين يجوز الجمع بينهما عقلاً وسمعاً
٣٥٨ التخيير قد يتعلق بمختلفين يجوز الجمع بينهما عقلاً وشرعاً
٣٥٨ التخيير قد يتعلق في الإلزام بشيئين ويتخصص أحدهما بزيارة وندب
٣٥٨ أمثلة كل منها
٣٦٠ معظم العبادات في الشرع على التخيير
٣٦٠ وجه التخيير في كفارة القتل
٣٦١ وجه التخيير في رد الوديعة
٣٦٢ الواجب مما وقع فيه التخيير واحد لا بعينه
٣٦٢ المراد بقوله: «الواجب واحد لا بعينه»
٣٦٣ نقل المصنف عن الجبائي وابنه أن الكل واجب على التخيير (ت)
٣٦٣ تفسير أبي الحسين للقول: أن الكل واجب على التخيير (ت)
٣٦٣ الاختلاف في كون الخلاف لفظياً أم معنوياً (ت)

- رد المصنف على الجبائي ٣٦٣
- تنبيه على التقديم والتأخير في العبارة (ت) ٣٦٣
- استدلال المصنف لما ذهب إليه ٣٦٤
- استدلال الفقهاء بقولهم: إذا عم الوجوب عمت المعصية ٣٦٥
- استدلال الأصحاب بالخصال الثلاث في الكفارة إذا وقعت معاً ٣٦٦
- جواب أبي هاشم عن ذلك ٣٦٧
- من أصل المعتزلة ما اتصف بالوجود لا يوصف بالوجوب ٣٦٧
- لا يتعلق التكليف بالشيء مع حدوثة ٣٦٧
- جواب المصنف عما قاله أبو هاشم ٣٦٧
- قول عبد الجبار في المسألة، واعتراض أبي الحسين عليه (ت) ٣٦٧
- استدلال المصنف لما ذهب إليه ٣٦٨
- شبهة المخالفين ٣٦٩
- وجوب واحد لا بعينه يؤدي إلى تكليف ما لا يتميز ٣٦٩
- جواب المصنف عن ذلك ٣٦٩
- قول بعض المعتزلة: التارك يعصي بترك أدونها ٣٦٩
- دليل أبي هاشم، والجواب عنه ٣٧٠
- اعتراض المصنف بأنه لا يصح القول بوجوب الكل مع المصير
إلى تحريم الإتيان بالكل ٣٧٠
- ما ألزم المصنف على المعتزلة غير لازم عليهم (ت) ٣٧٠
- شبهة أخرى للمعتزلة، والجواب عنها ٣٧١
- العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه ٣٧١
- العلم بالمعلوم لا يقتضي منافاة التخيير ٣٧١

(٨١) فصل (في مراد الله تعالى من الأشياء المخيرة)

- ٣٧٢ إذا حث المكلف، ولزمه إحدى ثلاث خصال، فما مراد الله منها؟
- ٣٧٢ الإرادة لا تطابق مواقع الشرع
- ٣٧٢ كل حادث مراد لله محظوراً كان أو واجباً
- ٣٧٢ كل ما علم الله وقوعه من العبد فهو مراد
- ٣٧٢ كل ما أراد الله وجب إيقاعه
- ٣٧٣ رأي المعتزلة في مراد الله تعالى
- ٣٧٣ إذا تعلق التخيير بخلال يستحب جمعها فكلها مراد لله
- ٣٧٣ وإذا تعلق بخلال يحرم جمعها فواحدة مرادة، وجمعها مكروه لله
- ٣٧٣ قد تكون واحدة مرادة، والباقية لا مرادة ولا مكروه
- ٣٧٣ إيضاح ذلك بالأمثلة
- ٣٧٤ الإرادة تتعلق بكل الكائنات

(٨٢) فصل (في شرائط التخيير)

- ٣٧٥ التخيير يتعلق بشيئين متباينين متميزين
- ٣٧٥ التخيير يثبت بشرائط
- ٣٧٥ منها: أن تكون الأشياء المخيرة مميزة
- ٣٧٥ ومنها: أن يتمكن المكلف من العلم بتمييزها
- ٣٧٥ ومنها: اتحاد وقت الأفعال
- ٣٧٥ ومنها: أن تتساوى صفات الأشياء المخيرة في حكم التخيير
- ٣٧٥ تفصيل القول في ذلك (ت)
- ٣٧٦ اعتراض على اشتراط التساوي، والجواب عنه
- ٣٧٧ المراد بالتساوي

(٨٣) القول في أن الأمر هل يقتضي أجزاء المأمور به؟

- ٣٧٨ الخلاف فيها بين الجمهور والمعتزلة (ت)
- ٣٧٨ سبب الخلاف راجع إلى تفسير لفظ الأجزاء والقضاء (ت)
- ٣٧٨ تصوير المصنف للمسألة بحيث لا يبقى الخلاف معه
- ٣٧٩ يجوز ورود الأمر بمثل ما أقدم عليه المأمور ثانياً
- ٣٨٠ هل يجوز ورود الأمر بقضاء ما فرغ المأمور منه؟
- ٣٨٠ جواب المصنف عن ذلك
- ٣٨١ الأمر الوارد هل يجوز أن يقتضي الفعل مرتين؟
- ٣٨١ الجواب عن ذلك
- ٣٨١ إذا أخل بشيء من الصفات الواجبة لا يكون ممثلاً
- الأمر إن لم يكن مقيداً بوقت، وأخل في الامتثال فنفس الأمر
- ٣٨١ يقتضي منه الامتثال
- وإن لم يكن مقيداً بوقت، وأخل في الامتثال، ثم خرج الوقت،
- ٣٨١ فلا يثبت القضاء إلا بأمر جديد
- ٣٨٢ هل يجب القضاء على من صلى وهو غير واجد للماء والتراب؟
- ٣٨٢ تفصيل القول في ذلك (ت)
- ٣٨٢ الأمر المؤقت لا يقتضي إعادته بعد انقضاء وقته
- ٣٨٢ الفرض المطلق لا يتحقق القضاء فيه
- ٣٨٣ اعتراض بالحجة الفاسدة، والجواب عنه
- ٣٨٥ اعتراض بأن العبادة قد تختل بما لا يتعلق التكليف به، ثم يجب القضاء
- ٣٨٥ جواب المصنف عن ذلك

(٨٤) فصل (هل الأمر بالشيء يقتضي جوازه)

- ٣٨٦ إطلاق أكثر الفقهاء والأصوليين أن الأمر بالشيء يقتضي جوازه

- ٣٨٦ إنكار القاضي على هذا الإطلاق
- ٣٨٦ هذا الإطلاق يجر إلى القول: أن الواجب مباح
- ٣٨٨ إذا ثبت الوجوب بأمر ثم نسخ الوجوب هل يبقى الجواز؟
- ٣٨٨ جواب المصنف عن ذلك
- ٣٨٩ سؤال: إذا نسخ الوجوب هل يبقى الندب؟ والجواب عنه
- ٣٩٠ قول بعض الفقهاء: الأمر الموجب يقتضي جوازاً
- ٣٩٠ قول هؤلاء: إذا نسخ الوجوب لم يبقى الجواز

(٨٥) القول: إن الكفار هل يخاطبون بفروع الشرائع؟

- ٣٩١ الكفار مأمورون بمعرفة الله تعالى
- ٣٩١ قول بعض المبتدعة: أن العلم بالله يقطع اضطرار فلا يتعلق التكليف به
- ٣٩١ قول البعض: إن المعارف كسبية، ولكن لا يتعلق التكليف بها
- ٣٩١ زعم الجاحظ: أن العلم يقع من طباع نامية
- ٣٩٢ اختلاف العلماء في كون الكفار مخاطبين بالفروع
- ٣٩٢ رأي البعض أنهم غير مخاطبين بالفروع
- ٣٩٢ رأي الأكثرين أنهم مخاطبون بها
- ٣٩٢ أقوال أخرى في المسألة (ت)
- ٣٩٣ تكليف الكفار بالفروع لا يجب عقلاً
- ٣٩٣ الحائض لا تجب عليها الصلاة
- ٣٩٣ تكليف الكفار ثابت شرعاً
- ٣٩٣ رأي البعض أنهم غير مخاطبين عقلاً
- ٣٩٣ رأي البعض أنهم غير مخاطبين شرعاً
- ٣٩٤ رأي المصنف أنهم مخاطبون شرعاً
- ٣٩٤ استدلال المصنف بقوله تعالى: ﴿قالوا لم نك من المصلين﴾

- ٣٩٥ اعترض على ما استدل به المصنف، والجواب عنه
- ٣٩٦ جواب المصنف عما قيل: أن معنى «المصلين» المصدقين
- ٣٩٧ استدلال المصنف بقوله تعالى: ﴿ومن يفعل ذلك يلق أثاماً﴾
 رأي ابن برهان أن المراد بالزكاة في قوله: ﴿الذين يؤتون الزكاة﴾:
- ٣٩٨ ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (ت)
- ٣٩٨ الجواب عما ذهب إليه ابن برهان (ت)
- ٣٩٩ اعترض على ما استدل به المصنف، والجواب عنه
- ٤٠٠ استدلال الأصحاب بقوله تعالى: ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب﴾
- ٤٠١ اعترض بأن هذا استدلال بالظواهر المحتملة في مسألة قطعية
- ٤٠١ جواب المصنف أن المسألة لها طرفان
- ٤٠١ أحدهما: تجويز خطابهم عقلاً، فهذا لا يثبت إلا بالقطع
- ٤٠١ الثاني: تقرير خطابهم شرعاً، فهذه مسألة اجتهادية
- ٤٠١ نسبة هذا القول في البرهان إلى القاضي ومخالفته (ت)
- ٤٠٢ الدليل المرتضى عند المصنف
- ٤٠٢ كل ما جاز اكتسابه جاز تعليق التكليف به
- ٤٠٣ اعترض بأنه لا يتصور منهم العبادة مع الشرك، فكيف يكلف بها
- ٤٠٣ إلزام المصنف على هذا القائل بأن لا يخاطب الدهرية بالإيمان بالرسول
- ٤٠٤ الجواب السديد عند المصنف أن الكافر يتصور منه التبليغ إلى العبادات
- ٤٠٤ قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ شامل للكفار
- ٤٠٥ اعترض على المصنف بأنه كيف يصح الاستدلال بهذا مع نفي صيغة العموم
 جواب المصنف: إذا نفينا صيغة العموم جعلنا اللفظ الوارد في
- ٤٠٥ صلاحه للكفار كصلاحه لغيرهم
- ٤٠٦ الاستدلال بقياس الأمر على النهي

- ٤٠٨ القول بأن توجه النهي يصح لتصور الترك منهم
- ٤٠٨ معارضة المصنف لهذا القول بالمجنون
- ٤٠٩ تنبيه على سقط في النص
- ٤٠٩ اعتراض بأن لو وقع تكليفهم بالفروع لوجب عليهم القضاء (ت)
- ٤٠٩ الجواب: أن الشيء لا ينبىء عن وجوب قضائه
- ٤٠٩ القضاء يثبت بأمر جديد
- ٤٠٩ الجواب: الثاني: أن الحائض لا يجب عليها أداء الصوم، ويلزمها القضاء
- ٤٠٩ وفوات الجمعة لا يوجب قضاءها
- توفيق النووي بين قول الفقهاء: لا يجب على الكفارة الصلاة،
- ٤١٠ وبين قول الأصوليين بوجوبها (ت)
- ٤١٠ مراد الفقهاء أنهم لا يطالبون بها في الدنيا مع كفرهم (ت)
- ٤١٠ مراد الأصوليين أنهم يعذبون على تركها في الآخرة (ت)
- ٤١٠ قول الرازي: لا أثر لهذا الاختلاف في الأحكام الدنيوية (ت)
- ٤١٠ معارضة الزركشي لهذا القول (ت)

(٨٦) القول في أن الأمر يتناول عند إطلاقه وانتفاء

سمات الخصوصية منه الذكر والأنثى والحر والعبد

- ٤١١ الخطاب المطلق يشمل الأحرار والعبيد
- ٤١٢ قول بعض العلماء: أن العبيد لا يدخلون تحت الخطاب المطلق
- ٤١٢ رد المصنف على هذا القول
- ٤١٣ دليل القول الثاني: أن العبيد مستحقون لملاكهم، فهم مستثنون
- جواب المصنف: نحن نخصص فيما خصصه الشرع، وأخرجه من التكليف
- ٤١٣ وكلامنا فيما لم يقدّم فيه دلالة تخصيص

(٨٧) فصل (في دخول النساء في جمع المذكر السالم)

- ٤١٤ إن ورد لفظ وضع اللغة للرجال خصص بهم
- ٤١٤ إن ورد لفظ مشترك مثل «كل نفس» يحمل على الاشتراك
- ٤١٥ لفظ المؤمنين والمسلمين هل يتناول النساء؟
- ٤١٥ رأي البعض أن الجمع الموضوع للذكر ينطوي على الإناث أيضاً
- النقل عن الشافعي ومعظم أرباب الأصول أن مثل هذا اللفظ مختص
بالرجال إلا أن تقوم دلالة الاشتراك
- ٤١٥ استدلال المصنف بأن العرب فصلت بينهما في الصيغ
- ٤١٥ استدلال الشافعي بقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي حرض المؤمنين﴾
- ٤١٥ دليل آخر للشافعي
- ٤١٦ اعتراض بأن أهل اللغة قد يعبرون عن الذكور والإناث بصيغة الذكور تغليباً
- ٤١٦ جواب المصنف: لو كان الذكور يشمل الإناث لما كان لذكر التغليب معنى

(٨٨) فصل (في دخول النبي في الخطاب العام)

إذا ورد خطاب عام، وليس هناك ما يخصه بالأمة فالرسول ﷺ

- ٤١٧ داخل في الخطاب
- ٤١٧ رأي البعض أنه ﷺ لا يدخل تحت مطلق الخطاب
- ٤١٧ آراء أخرى في المسألة
- ٤١٧ استدلال المصنف على شمول الخطاب للرسول ﷺ
- ٤١٨ اعتراض بأن للرسول خصائص فلا يدرج حكمه في قضية الألفاظ العامة
- ٤١٨ الجواب: أن اختصاصه ببعض الأشياء لا يوجب عموم اختصاصه
- اختصاص المسافرين والحیض ببعض الأحكام لا يخرجهم عن
- ٤١٨ عموم الألفاظ
- ٤١٩ اللفظ إن ورد مخصصاً بالرسول ﷺ خصص به

- ٤١٩ الخطاب الخاص لا يعدي إلى غيره إلا بدلالة
- ٤١٩ رأي البعض أن الخطاب وإن اختص به في الصيغة فسائر الأمة معه سواء
- ٤١٩ دليل المصنف لما ذهب إليه
- دليل الرأي الثاني: أن الأمة شريك للرسول ﷺ في معظم الشرع
- ٤٢٠ فيحمل عليه كل خطاب
- ٤٢٠ جواب المصنف عن ذلك

(٨٩) القول في أن الأمر بالشيء نهى عن ضده

ووجه الخلاف فيه

- ٤٢١ كلام الله واحد يتصف بالأمر والنهي والخبر
- ٤٢١ الخلاف في أوامر الناس
- ٤٢١ القائلون بالكلام النفسي قالوا: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده
- ٤٢١ القائلون بالكلام النفسي على ثلاث فرق في هذه المسألة (ت)
- ٤٢١ الأول: أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده (ت)
- ٤٢١ الثاني: ليس عين النهي عن ضده، ولكن يتضمنه (ت)
- ٤٢١ الثالث: ليس عين النهي عن ضده، ولا يتضمنه (ت)
- ٤٢١ القائلون باللفظي قالوا: أن الأمر بالشيء يتضمن النهي من طريق المعنى
- عبر القاضي أن الأمر بالشيء فہي عن أضداد المأمور به
- ٤٢٣ وبدل القائم مقامه إن كان ذا بدل
- نقل المصنف عن كافة المعتزلة: أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده
- ٤٢٤ لا حقيقة ولا معنى
- ٤٢٤ تنبيه على أنه ليس مذهب جميع المعتزلة (ت)
- ٤٢٤ اختيار إمام الحرمين مذهب المعتزلة في البرهان (ت)
- ٤٢٤ رد المصنف على المعتزلة

- ٤٢٥ كلام الله قديم واحد يتصف بالأمر والنهي
تعويل القاضي على أن الموصوف بكونه أمراً بالشيء منعوت بكونه
- ٤٢٦ ناهياً عن أضداده
مثاله : إذا قرب جوهر من جوهر وبعد من غيره، فعين قربه
- ٤٢٦ مما قرب منه بعد مما بعد عنه
- ٤٢٧ شبهة المخالفين
- ٤٢٧ لفظة الأمر تخالف لفظة النهي فوصف الأمر بالنهي وصف للشيء بخلافه
- ٤٢٧ جواب المصنف عن ذلك
اعتراض بأن الأمر لو كان نهياً لجاز أن تكون القدرة على الشيء
- ٤٢٨ عجزاً عن أضداده
- ٤٢٨ جواب المصنف عن ذلك
اعتراض بأن جعل الأمر نهياً تعليق لوصف حادث بمتعلقين،
- ٤٢٩ والوصف الحادث لا يتعلق بمتعلقين
- ٤٢٩ جواب المصنف أن الوصف الحادث قد يتعلق بمتعلقين
اعتراض بأن الأمر بالشيء لو كان نهياً عن أضداده لكان النهي عن
- ٤٣٠ الشيء أمراً بأضداده
- ٤٣٠ جواب المصنف عن ذلك

(٩٠) القول في معنى فوات الفعل الموقت وإعادته،

وكون القضاء فرضاً ثانياً

- ٤٣١ الفوات يتحقق في فعل موقت بوقت محصور
- ٤٣١ تعريف الفوات
- ٤٣١ تعريف الفائت

ما وجب على الفور، ولم يحدد في الأمر بوقت فإذا أحر المكلف

- ٤٣١ مقصراً يتحقق الفوات عند القاضي
٤٣١ تمثيل هذه المسألة (ت)
٤٣٢ .. ما ذكره القاضي مستمر على منهج الأصول، ومخالف لإطلاقات الفقهاء
٤٣٣ تصويب إمام الحرمين لرأي القاضي
٤٣٤ تعريف القضاء
٤٣٤ القضاء يتحقق إذا انقضى وقت الأداء على من كان ملتزماً له فيه
إطلاق الفقهاء اسم القضاء على من لم يكن من أهل الإلتزام وقت
الأداء تجوز
٤٣٤ الخلاف في ذلك (ت)
٤٣٥ تعريف الإعادة
٤٣٥ إطلاق الفقهاء اسم الإعادة على القضاء تسامح

(٩١) فصل

(في حكم الحائض والمسافر والمريض في الصيام)

- ٤٣٦ مذهب البعض أن الصيام يجب على الحائض في زمن الحيض
٤٣٦ رد المصنف على هذا المذهب
٤٣٧ .. اعتراض بأن الأمر بالصلاة متوجه على المحدث، ولا تصح منه مع حدوثه
جواب المصنف: يتصور من المحدث التسبب إلى رفع الحدث،
بخلاف الحيض
٤٣٧
٤٣٨ اعتراض على المصنف بوجود القضاء على الحائض
جوابه أن وجوب القضاء لا يلتقي من وجوب الأداء
٤٣٨ القضاء لا يثبت إلاً بأمر جديد
٤٣٨
٤٣٩ اعتراض بأن اسم القضاء يطلق بعد فوات واجب

- ٤٣٩ جواب المصنف: أن هذه عبارة الفقهاء
- ٤٣٩ .. اسم القضاء ينقسم فيطلق على فوات واجب، وقد يطلق على فوات وجوب
- ٤٤٠ اعتراض بأنه يجب عنها نية قضاء الصوم، وهذا راجع إلى الحكم
- ٤٤٠ جواب المصنف: المقصود من النيات التمييز في العبادات
- ٤٤٠ من الفقهاء من لم يجعل للفظ القضاء والأداء حكماً
- ٤٤١ حكم المسافر في الصيام
- ٤٤١ حكمه في الصيام حكم الصلاة في أول الوقت
- ٤٤١ رأي الغزالي في المسألة (ت)
- ٤٤٢ حكم المريض في الصيام
- ٤٤٢ إن كان يتصور منه الصيام فحكمه حكم المسافر
- ٤٤٢ إن لم يتصور منه الصيام فلا يتعلق التكليف به كالحائض
- ٤٤٢ تفريق بعض الأصوليين بين المريض والمسافر
- ٤٤٢ ميل القاضي إلى هذا القول في بعض كتبه
- ٤٤٢ قول المصنف: والصحيح غير ذلك

(٩٢) فصل (هل القضاء بالأمر الأول أم بأمر جديد)

- ٤٤٣ مذهب البعض أن القضاء يجب بالأمر الأول
- ٤٤٣ مذهب المحققين أن القضاء يجب بأمر جديد
- ٤٤٣ استدلال المصنف للقول الثاني، والرد على المخالفين

(٩٣) القول في أن الخطاب المواجهين مقصور عليهم

إلا أن يقوم دليل على دخول من بعدهم فيهم

- ٤٤٥ الخطاب الوارد في عصر الرسول ﷺ مختص بأهل زمانه
- ٤٤٥ إجماع المسلمين على تعدية الخطاب من السلف إلى الخلف
- ٤٤٦ هل خطاب الرسول ﷺ لواحد من أهل عصره يعدي إلى غيره؟

- ٤٤٦ إن قامت دلالة على تعديته إلى غيره يعني، وإلاً فلا
- ٤٤٨ رأي بعض العلماء: أن خطاب الواحد خطاب للكافة
- ٤٤٨ اختيار إمام الحرمين هذا القول في البرهان (ت)
- ٤٤٨ دليل هذا القول من الكتاب، ورد المصنف عليه
- ٤٤٩ دليل هذا القول من السنة، ورد المصنف عليه
- ٤٤٩ أخبار الأحاد لا يسوغ التمسك بها في إثبات الحجج
- دليل هذا القول: لو كان يريد تخصيص مخاطبه لنص عليه كما نص
- ٤٤٩ في بعض المواضع
- رد المصنف: إن التنصيص على التخصيص لا يوجب تخصيص
- ٤٤٩ العموم عند الإطلاق
- ٤٥٠ تحقيق إمام الحرمين لهذه المسألة في البرهان (ت)

(٩٤) القول في أنه هل يصح علم المكلف

بأنه مأمور بالفعل؟

- إجماع الأمة على أن الأمر إذا اتصل بالمكلف ولا مانع يمنعه من الامتثال
- ٤٥١ فيعلم أنه مأمور بالأمر
- ٤٥١ المأمور يعتقد كونه مأموراً في الثاني والثالث من الأوقات المستقبلية
- قول القدرية: لا يصح علمه بتوجه الأمر عليه إلا بعد الإقدام على الامتثال
- ٤٥٢ أو بعد مضي وقت يسعه
- ٤٥٢ أصل المعتزلة: أن الأمر لا يتضمن إيجاب الامتثال مقترناً به
- ٤٥٢ أصل المعتزلة: المكلف في حال حدوثه لا يكون مأموراً به
- أصلهم أن الوجوب يتحقق فيما سيفعله في الثاني، ولمن يتحقق
- ٤٥٢ استيقانه لبقائه
- ٤٥٣ اختيار المصنف أن المكلف يعلم كون نفسه مأموراً

- ٤٥٥ استدلال المصنف على المعتزلة
- ٤٥٧ تمسك القاضي بنكتة أخرى
- ٤٥٩ سر مذهب المصنف في هذه المسألة
- ٤٦٠ ما استدل به هنا نسبة في البرهان إلى القاضي وخالفه (ت)
- ٤٦٠ اختيار المصنف في البرهان مذهب المعتزلة (ت)
- ٤٦١ استدلال المصنف لما ذهب إليه
- ٤٦٢ لا فائدة فقهية في الخلاف في هذه المسألة (ت)

(٩٥) القول في جواز كون الأمر مشروطاً

ببقاء المأمور على صفات التكليف

ورود أمر بشرط المكلف على بقاء صفة التكليف يصح إذا كان

- ٤٦٣ جاهلاً بالغيب بالاتفاق
- ٤٦٣ الخلاف في ورود مثل هذا الأمر من الله تعالى
- ٤٦٣ جائز عند الجمهور خلافاً للمعتزلة
- ٤٦٣ الدليل على تجويز الخطاب
- ٤٦٤ هذه المسألة مبنية على ما قبلها
- ٤٦٤ يقطع المكلف بالتزام ما كلف مع التردد في حكم العاقبة
- اعتراض بأن الامتثال لا يكون إلا مع الإمكان فلا فائدة في تقييد الخطاب به،
- ٤٦٥ وجواب المصنف عنه

(٩٦) القول في أن الأمر بالفعل

هل يتعلق به حال حدوثه؟

- ٤٦٧ الفعل مأمور به في حال حدوثه
- ٤٦٧ الأمر قبل الامتثال أمر إيجاب، ويتضمن الترغيب

- ٤٦٧ الأمر بعد الامتثال يقتضي كونه طاعة
- ٤٦٧ .. رأي البعض أن الأمر قبل الامتثال أمر انذار، ووقت الامتثال أمر إيجاب
- ٤٦٧ إبطال المصنف هذا القول
- ٤٦٧ اختيار المصنف تحقيق الوجوب قبل الحدوث، وفي حال الحدوث
- ٤٦٧ .. الوجوب قبل الامتثال يقتضي الترغيب، وبعد الامتثال يقتضي كونه طاعة
- ٤٦٨ رأي المعتزلة أن الفعل في حال حدوثه يستحيل أن يكون مأموراً به
- ٤٦٨ اختيار إمام الحرمين هذا المذهب في البرهان (ت)
- ٤٦٨ .. رأي بعض المعتزلة أن الأمر لا يتقدم على المأمور به أكثر من وقت واحد
- ٤٦٨ رأي أكثرهم: يجوز تقدم الأمر عليه بأوقات
- اختلافهم في أنه هل يشترط بقاء المكلف على صفة التكليف في جميع
- ٤٦٨ الأوقات المتقدمة، أم وقت الحدوث؟
- ٤٦٨ .. هل يشترط تقدم الأمر على المأمور بمصلحة زائدة؟ اختلافهم في ذلك
- ٤٦٩ قولهم مبني على الصلاح والأصلح
- ٤٦٩ رد المصنف على أقولهم
- ٤٦٩ اعتراض إمام الحرمين في البرهان على ما استدلل به هنا (ت)
- ٤٦٩ المأمور لا يخلو إما أن يكون موجوداً أو عدماً
- ٤٦٩ العدم هو الانتفاء، والانتفاء لا يكون مأموراً به
- ٤٧٠ الرد الثاني على المعتزلة
- ٤٧٠ الحادث إما أن يتصف بالطاعة أو لا
- ٤٧٠ يستحيل أن يتصف بالطاعة وهو غير مأمور به
- ٤٧٠ جواب الغزالي أنه يمكن إيقاعه بطلب سابق (ت)
- دليل المعتزلة أن فائدة الأمر الحث على الفعل، فإذا وجد فلا فائدة
- ٤٧١ في الحث عليه

٤٧١ جواب المصنف أن للأمر فائدتين

(٩٧) فصل (في الأحوال)

٤٧٢ أمر الله يتقدم على وجود المأمور به

٤٧٢ الأمر الصادر منا يستحيل بقاءه

إذا تقدم أمرنا على المأمور به، تم تعقبه المأمور به، فالأمر الأول

٤٧٢ لا يبقى إلى الحالة الثانية

٤٧٢ أن تحقق أمر مقارن له، فهو أمر متماثل للأول

٤٧٢ لا يتصور إعادة الأمر الأول في الحالة الثانية

٤٧٢ تتصور الإعادة عند تقرير ثلاثة أحوال

٤٧٢ يوجد الشيء في الحالة الأولى، ويعدم في الحالة الثانية، ويعاد في الثالثة

إن تقدم أمرنا بالفعل ثم تحقق المأمور به، ولم يقارنه أمر آخر مجدد

٤٧٢ فهل يقال: أن الأمر الأول كان أمراً في وجوده

٤٧٢ رأي البعض أن الأمر الأول كان أمراً في وجوده

٤٧٢ إبطال المصنف هذا القول

٤٧٢ يستحيل كون الفعل مأموراً به مع انتفاء الأمر

٤٧٢ لا بد أن يتصور أمر مقارن لحدوثه

(٩٨) فصل (آخر في الأحوال)

٤٧٣ يستحيل صدور الامتثال مع الأمر من غير ترقب بالاتفاق

٤٧٣ لا بد للامتثال من ثلاثة أحوال:

٤٧٣ الحالة الأولى: يقع فيها اتصال الأمر

٤٧٣ الثانية: يقصد فيها المأمور بإنشاء الامتثال، ويفهم قضية الأمر

٤٧٣ الثالثة: يوقع فيها المأمور به

٤٧٣ رأي بعض المعتزلة أن الأمر يتقدم على المأمور بوقت واحد (ت)

رد المصنف لهذا القول ٤٧٣

(٩٩) القول في أن المعدوم مأمور

أمر المعدوم على شرط الوجود جائز ٤٧٤

رأي بعض الفقهاء أن الأمر قبل وجود المأمور أمر إنذار وإعلام ٤٧٥

رأي المحققين أنه أمر إيجاب على شرط الوجود ٤٧٥

رأي البعض أن أمر المعدوم ممنوع ٤٧٥

كلام الله هل يتصف في الأزل بكونه أمراً ونهياً، أم يتوقف على

وجود المكلفين ٤٧٦

من جوز أمر المعدوم قال: إن كلام الله في الأزل أمر ونهي ٤٧٦

ومن أنكر أمر المعدوم قال: أنه من الصفات الآتلة إلى الفعل ٤٧٦

اختيار المصنف جواز أمر المعدوم على التحقيق بشرط الوجود ٤٧٦

إنكار المعتزلة ذلك ٤٧٦

استدلال المصنف بأننا مأمورون بأمر الرسول ﷺ ولم نعاصره ٤٧٧

جواب المعتزلة أن أمر الرب يتجدد علينا في عصرنا ٤٧٨

الدليل الثاني: أن أمرنا للعاجز جائز بشرط القدرة فكذلك المعدوم ٤٨٠

الدليل الثالث: أن الأمر بالمعدوم جائز على تقدير الإيجاد،

فكذلك أمر المعدوم على تقدير الوجود ٤٨٢

اعتراض بأن المأمور به لا يجوز أن يكون موجوداً بخلاف المأمور ٤٨٣

جواب المصنف عن ذلك ٤٨٣

اعتراض إمام الحرمين على هذا الجواب في البرهان (ت) ٤٨٣

تمسك بعض الأصحاب بالوصية والوقف ٤٨٤

الأمر بعدما عدم يستحيل تعلقه بالمأمور ٤٨٤

شبهة المخالفين ٤٨٥

- ٤٨٥ من تكلم بالأمر عدّ هاذياً
- ٤٨٥ جواب المصنف عن هذا
- ٤٨٦ شبهة أخرى لهم
- ٤٨٦ إجماع الأمة على أن المجنون غير مأمور به، فالمعدوم أولى
- ٤٨٦ جواب المصنف عن ذلك
- اعتراض بأن المعدوم وهو المنتفي، فقولكم: أنه مأمور
- ٤٨٧ أي أن المأمور منتف
- ٤٨٧ معارضة المصنف بمثله في المأمور به عند المعتزلة
- ٤٨٨ لا خلاف أن المعدوم مقدور
- ٤٨٨ المراد بكون المعدوم مقدوراً

(١٠٠) فصل (تابع لما سبق)

- مذهب بعضهم أن الأمر يتعلق بالمعدوم بشرط أن يتعلق
- ٤٨٩ بوجود واحد فصاعداً
- ٤٨٩ رد المصنف على هذا القول

باب يشتمل على أصول متفرقة شدت عنا في أحكام الأوامر

(١٠١) فصل (في إيجاب ما يتعلق بغير المأمور)

- إذا أوجب الله على رسوله فعلاً لا يتأتى إلاً بغيره، فهل يكون ذلك
- ٤٩١ إيجاباً على الغير
- نقل الإجماع على أنه يجب على غيره الابتدار لتحقيق الامتثال الإيجاب
- ٤٩٢ على غيره ليس من مقتضى الأمر
- ٤٩٣ قول بعض الفقهاء: أنه من مقتضى الأمر

- رد المصنف على هذا القول ٤٩٣
 رأي المصنف أن إيجابه على غيره ثابت بالإجماع ٤٩٤

(١٠٢) فصل

(في الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية)

- الخلاف أن فرض الكفاية هل يتعلق بالجميع أم ببعضهم ٤٩٥
 رأي القاضي أنه يجب على عين كل واحد ٤٩٥
 آراء أخرى في المسألة (ت) ٤٩٥
 وجه التسمية (ت) ٤٩٥
 الدليل على أنه فرض على الجميع ٤٩٥
 اعتراض بأنه لو كان فرضاً على الجميع لما سقط بفعل بعضهم ٤٩٦
 إجابة ابن برهان عن هذا الاعتراض (ت) ٤٩٦
 جواب المصنف عن هذا الاعتراض ٤٩٦

(١٠٣) فصل (في تعلق الأمر بالمكروه)

- الأمر المطلق هل يتعلق بالمكروه؟ ٤٩٧
 ما ثبت بعد ورود الأمر كونه مكروهاً فلا يتعلق الأمر المطلق به ٤٩٧
 مذهب بعض الحنفية أن الأمر يتعلق بالمكروه ٤٩٧
 رأيهم أن مطلق الأمر يتناول طواف المحدث ٤٩٧
 رد المصنف عن ذلك ٤٩٧
 قول الحنفية: ليس الطواف بمنهي عنه، وإنما نهي عن ترك الطهارة ٤٩٨
 جواب المصنف عن ذلك ٤٩٨
 إيجاب الشيء لا يتضمن جوازه فكيف ينطوي على مكروه ٤٩٨

(١٠٤) فصل

(في كون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه)

- هل يجوز أن يكون الشيء الواحد مأموراً به على وجه، ومنهياً عنه على وجه ٥٠٠
تفصيل القول في المسألة (ت) ٥٠٠
مذهب جمهور الفقهاء الجواز ٥٠٠
تمثيلهم بالسجود ٥٠٠
إبطال هذا التمثيل ٥٠٠
السجود لله يختلف عن السجود لغير الله ٥٠١
اعتراض بأن السجودين مثلان ٥٠٢
جواب المصنف: أن هذا يلزم لو قلنا: الأحكام راجعة إلى الذوات ٥٠٢

(١٠٥) فصل (في التفاضل في الواجب)

- هل يقال: هذا أوجب من هذا؟ ٥٠٣
اختيار المصنف إطلاق هذا القول ٥٠٣
المراد بالقول: «أحدهما أوجب» أن اللوم عليه أكثر ٥٠٤
الإيمان بالله أوجب من الطهارة ٥٠٤
منع هذا القول على مذاهب المعتزلة ٥٠٤
هل يكون أحد القولين أصدق من الثاني ٥٠٥
اختيار المصنف المنع ٥٠٥
المراد بإطلاق: «فلان أصدق من فلان» ٥٠٥

(١٠٦) باب النواهي

- ما ذكر في الأوامر يتحقق في النواهي على ضده الأوامر ٥٠٧
حقيقة النهي اقتضاء الطاعة بترك المنهي عنه ٥٠٧
النهي معنى في النفس لا يرجع إلى العبارات ٥٠٧

(١٠٧) القول في النهي عن شيئين أو أشياء

على وجه التأخير

- ٥٠٨ ورود النهي على جهة التخيير جائز عند الجمهور، غير جائز عند المعتزلة ٥٠٨
- ٥٠٨ رأي بعض المعتزلة أنه ممنوع لغة ٥٠٨
- ٥٠٨ رأي بعضهم أنه ممنوع عقلاً ٥٠٩
- ٥٠٩ دليل المانعين باللغة قوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾ ٥١٠
- ٥١٠ دليل المانعين عقلاً أن النهي إذا تعلق بالشيء اقتضى قبحه ٥١١
- ٥١١ رأي المصنف لا يستحيل ورود النهي على التخيير ٥١١
- ٥١١ رد المصنف على المانعين لفظاً ٥١٢
- ٥١٢ رد المصنف على المانعين عقلاً

(١٠٨) فصل

(في النهي عن أحد المتضادين على التخيير)

- ٥١٣ ورود النهي متعلقاً بأحد المتضادين على التخيير جائز ٥١٤
- ٥١٤ . . . هل يتصور ورود النهي عن جملة المتضادات التي لا يخلو المخاطب عنها؟ ٥١٤
- ٥١٤ جائز عقلاً على جواز تكليف المحال، ولكن لم يرد به الشرع ٥١٥
- ٥١٥ من دخل دار غيره مغتصباً، هل يأثم بخروجه من الدار؟ ٥١٥
- ٥١٥ رأي أبي الشمر أن دخوله وخروجه كلها محرم عليه ٥١٥
- ٥١٥ رأي بعض العلماء أن من تخطى زرع غيره فهو مأمور بالخروج منه، منهي عن إفساده ٥١٦
- ٥١٦ اختيار المصنف أنه مأمور بالخروج، غير منهي عنه ولا آثم به ٥١٦
- ٥١٦ اختياره في البرهان أنه مأمور بالخروج، وتستمر معصيته ٥١٦
- ٥١٦ إلى انتهاء الخروج (ت) ٥١٦
- ٥١٦ تفصيل القول في ذلك (ت)

- رد المصنف على أبي الشمر ٥١٦
- رد المصنف على من قال: أنه مأمور بالخروج، منهي عن الائتلاف ٥١٧
- اعتراض بأنه كيف يؤمر بالتلف في ملك غيره ٥١٨
- جواب المصنف عن ذلك ٥١٨
- ما حكم رجل حوالبه طائفة من الأجناد، لو مكث على مكانه مات جوعاً،
ولو خرج تسبب إلى قتل أحد ٥١٩
- إحالة المصنف جواب هذا السؤال على الفقهاء ٥١٩
- لا سبيل إلى الجمع بين المتضادات ٥١٩
- التكسير ولحقوق الآلام مما لا يدخل تحت مقدور العبد ٥١٩
- الأمر والنهي يتعلقان بالأفعال التي أجرى الله بالعادة تخلق الكسر ٥١٩

(١٠٩) فصل (في متعلق المعصية)

- إذا ترك المكلف المأمور به، فيعصى بفعل ترك المأمور به ٥٢٠
- إذا ترك المكلف المأمور به، فيعصى بفعل ترك المأمور به ٥٢٠
- رأي أبي هاشم أن المعصية تتعلق بأن لا يفعل المأمور ٥٢٠
- تحرير محل الخلاف (ت) ٥٢٠
- وجه تسمية أبي هاشم الذمي ٥٢٠

(١١٠) القول في أن النهي عن الشيء

هل يدل على فساده؟

- مذهب الجمهور أن النهي عن الشيء يدل على فساده ٥٢١
- رأي بعضهم أن فساد المنهي عنه ثابت من جهة اللغة ٥٢١
- رأي بعضهم أنه ثابت من جهة الشرع ٥٢١
- جمهور المتكلمين على أن النهي لا يدل على الفساد ٥٢١

(١١١) مسألة (في الصلاة في الدار المغصوبة)

- ٥٢٢ دعوى المصنف الاتفاق على جوازها
- ٥٢٢ بيان أن هذه الدعوى غير صحيحة (ت)
- ٥٢٢ مذهب الجبائي أن الصلاة في الدار المغصوبة باطلة
- ٥٢٢ حكاية هذا القول عن أكثر الحنابلة والمتكلمين (ت)
- ٥٢٣ الاختلاف في أن هذه المسألة من مسائل القطع أو الاجتهاد
- ٥٢٣ تصحيح المصنف أنها من مسائل القطع
- ما يكون معصية يستحيل أن يكون طاعة، وقيامه وعوده في الدار
- ٥٢٤ المغصوبة معصية فلا يقع طاعة
- ٥٢٤ الجواب عنها من أوجه
- دليلهم أن من شرط الصلاة نية التقرب بها، ولا يصح قصد التقرب
- في المحرم
- ٥٢٧ جواب المصنف عن ذلك
- ٥٣٠ دليلهم: لا يتصور الخروج من الأمر إلا بالإقدام على ما هو مأمور به
- ٥٣٠ قول القاضي: الفرض يسقط عندها لا بها
- ٥٣١ تمثيل ذلك بالمضطر إذا أكل من ملك غيره، وعنده ما يسد به رمقه
- ٥٣٣ معظم الفقهاء حادوا في الجواب عن سنن التحقيق
- ٥٣٣ بيان وجه الضعف في جوابهم
- إجابة بعض الفقهاء بأن الصلاة في الدار المغصوبة طاعة،
- ٥٣٣ وإنما المحرم الغصب
- ٥٣٣ تضعيف المصنف هذا الجواب
- إجابة بعض الفقهاء أن الاغتصاب يتعلق بعين الدار،
- ٥٣٥ والصلاة من فعل المصلي

- ٥٣٥ بيان فساد هذا الجواب
- ٥٣٦ إذا أطلق الملك أريد به تصرف صاحب الدار
- ٥٣٦ أعيان الدار وأجسامها لا يملكها إلا الله تعالى
- ٥٣٧ إجابة بعض الفقهاء بأن تحريم الغصب مما لا يتخصص بالصلاة
- ٥٣٧ إبطال المصنف هذا الجواب
- ٥٣٧ معارضة المصنف هذا الجواب بستر العورة في الصلاة
- ٥٣٨ إجابة بعض الفقهاء بأنه إنما صحت صلاته لأنه لا بد من مستقر يستقر فيه
- ٥٣٩ إفساد هذا الجواب
- ٥٤٠ الدليل على أجزاء الصلاة هل هو العقل أم السمع؟
- ٥٤٠ العقول لا تدل على أحكام الشرائع
- ٥٤٠ استدلال المصنف بالإجماع على تجويز الصلاة
- ٥٤٠ معارضة إمام الحرمين في البرهان دعوى الإجماع (ت)
- ٥٤٠ رد الطوفي دعوى الإجماع (ت)
- ٥٤٠ رد ابن قدامة على دعوى الإجماع (ت)
- ٥٤٢ اعتراض بالإجماع على أن غير المأمور به لا يتأدى به المأمور به
- ٥٤٢ جواب المصنف عن ذلك
- ٥٤٣ بيان فساد القول: أن النهي يدل على الفساد
- ٥٤٥ ما المراد بالمنهي عنه؟
- ٥٤٥ أن أريد أن النهي يقتضي التحريم فمسلم
- ٥٤٥ وإن أريد بالفساد أن مثل ما وقع منها تجب إعادته، فغير مسلم
- ٥٤٥ النهي يتضمن الزجر عن المنهي عنه
- ٥٤٥ النهي لا يتضمن إعادة مثله
- ٥٤٨ الدليل على وقوع المحرم موقع الأجزاء

- ٥٤٨ جواب المصنف عن ذلك
- ٥٤٨ المراد بالأجزاء سقوط الفرض
- استدلال القائلين: أن النهي يقتضي الفساد، بحديث: «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد»
- ٥٤٩ جواب المصنف أن هذا من أخبار الآحاد، والمطلوب في المسألة القطع ..
- ٥٤٩ معارضة العلائي هذا الجواب بثلاثة أوجه: الأول: لا نسلم أن هذا الحديث يفيد الظن، لأنه من أحاديث الصحيحين.
- الثاني: لا نسلم أن المسألة مما يطلب فيه القطع.
- الثالث: لو سلمنا أنها علمية فالحديث مع أدلة أخرى يفيد العلم (ت)
- ٥٤٩ استدلالهم باتفاق الأمة على تثبيت الفساد بظواهر النهي
- ٥٥٠ أمثلة ذلك
- ٥٥٠ جواب المصنف عن هذا الاستدلال بأنهم حكموا بالفساد بالقرائن
- ٥٥٠ اعتراض بأنه لو كانت هناك قرائن لنقلت
- ٥٥٠ الجواب: لا يتعين نقل ما أسند العلم إليه

(١١٢) فصل (في تحديد الفاسد)

- ٥٥١ المحرمات على نوعين: منها ما حكم بفساده، ومنها ما لم يحكم بفساده
- ٥٥١ ذكر ما يفصل بينهما
- ٥٥١ الفاسد ما فقد فيه شرط من شرائط الصحة
- ٥٥٣ تحديد الفاسد عند الإمام الشافعي
- ٥٥٣ معارضة المصنف لهذا التحديد

انتهى الجزء الأول ويليه الجزء الثاني وأوله:

(١١٣) باب العموم والخصوص وما يتصل بهما