

فتاوى السبكي

**للإمام تقي الدين علي بن عبد
الكافي السبكي**

الجزء الأول

تحقيق وإعداد

أحمد جلال الدين

مكتبة عيون الأثر

قال تعالى:

﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ﴾ [النساء: 176]

الناشر: مكتبة عيون الأثر .

القاهرة جمهورية مصر العربية.

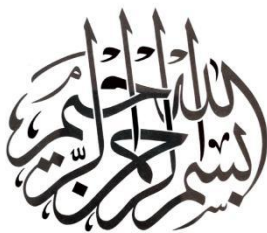
الموقع الإلكتروني: www.euyunalathar.com

البريد الإلكتروني: info@euyunalathar.com

واتساب/ 01222913118

كتاب فتاوى السبكي على رخصة المشاع لكون صاحبة توفى منذ أكثر من خمسين عام وأكثر حسب القانون المصري، فدور مؤسسة عيون الأثر في هذا العمل القيم كتابة نص الكتاب يدويا على يد متخصصين، ومرجعته على يد أساتذة اللغة العربية وتنسيق الهوامش والتحقيق والتعليقات عليها تمهيدا لطباعته بعد النسخة الألكترونية والمؤسسة غير مسؤولة أفكار الكاتب. لكن هدفنا إسراء المكتبة العربية بكتب التراث الخالدة.

جميع حقوق الطبع والنشر للتنسيق والكتاب وصناعة الغلاف محفوظة لمكتبة عيون الأثر.



إهداء

إلى زوجتي العزيزة هيام...

إليك أهدي هذا الكتاب، عرفانا بما غمرت حياتي به من محبة وسكينة، وما كنت لي من سند في أوقات العمل، ورفيقة في مسيرة العلم والحياة.

شكرا لصبرك، ولتشجيعك، ولإيمانك الدائم بما أسعى إليه. فما من إنجاز يكتمل إلا وكان لك فيه أثر خفي، ودعوة صادقة، وكلمة طيبة تبعث العزيمة في النفس.

أسأل الله أن يديم بيننا المودة والرحمة، وأن يجعل ما نقدمه من خير وعلم في ميزان حسناتنا، وأن يبارك في عمرك وصحتك، ويجمعنا دائما على طاعته ومحبته.

إلى هيام... بكل الحب والتقدير والوفاء.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

صفحة	موضوع
5	 اهداء
6	 الفهرس
10	 مقدمة المحقق
13	 ترجمة تقي الدين السبكي
17	 مقدمة المؤلف
19	 الفتوة الأولى
33	 الثانية
34	 الثالثة
36	 الرابعة
39	 الخامسة
40	 السادسة
41	 السابعة
42	 الثامنة
43	 التاسعة
45	 العاشرة
46	 الحادية عشر
46	 الثانية عشر

فهرس الموضوعات

صفحة	موضوع
48	 الثالثة عشر
55	 الرابعة عشر
66	 الخامسة عشر
67	 السادسة عشر
68	 السابعة عشر
69	 الثامنة عشر
70	 التاسعة عشر
75	 العشرون
76	 الحادية والعشرون
89	 الثانية والعشرون
91	 الثالثة والعشرون
92	 الرابعة والعشرون
93	 الخامسة والعشرون

مقدمة المحقق

مقدمة المحقق

يعد كتاب « فتاوى السبكي » من أبرز كتب الفتاوى في التراث الإسلامي، إذ يجمع نخبة من الأجوبة والاجتهادات الفقهية للإمام تقي الدين السبكي، أحد أعلام المذهب الشافعي وكبار علماء الإسلام في القرن الثامن الهجري. وقد جاءت هذه الفتاوى ثمرة لسنوات طويلة من التدريس والإفتاء والقضاء، فعكست سعة علمه، ودقة استنباطه، وإحاطته بعلوم الشريعة المختلفة.

يتناول الكتاب طيفا واسعا من المسائل الفقهية والأصولية والعقدية، إلى جانب قضايا التفسير والحديث واللغة، وما استجد في عصر المؤلف من نوازل وأسئلة، مما يجعله مرجعا مهما لفهم منهج الإفتاء عند علماء الشافعية، وكيفية معالجة الوقائع في ضوء الكتاب والسنة وأصول الاستدلال.

وتمتاز فتاوى الإمام السبكي بالتحليل العلمي، وقوة الاستدلال، والعناية بمناقشة الأقوال والترجيح بينها، مع الاستناد إلى النصوص الشرعية وأقوال الأئمة، وبيان علل الأحكام ومقاصدها. كما تكشف عن شخصية علمية موسوعية جمعت بين الفقه وأصوله، والحديث، والتفسير، واللغة، والمناظرة، مما منح الكتاب قيمة علمية تجاوزت حدود المذهب الشافعي إلى دائرة التراث الفقهي الإسلامي عامة.

ولا تقتصر أهمية هذا الكتاب على كونه سجلا لفتاوى فقيه بارز، بل يمثل أيضا وثيقة علمية تعكس طبيعة الحياة العلمية والقضائية في عصره، وتبرز منهج العلماء في التعامل مع القضايا المستجدة، وهو ما جعله محل عناية الباحثين وطلاب العلم، ومصدرا معتمدا في الدراسات الفقهية والتاريخية إلى يومنا هذا.

أحمد جلال الدين.

الخميس الموافق العشرون من ربيع الاول عام 1445 هـ

(ترجمة الإمام تقي الدين السبكي)

هو الإمام العلامة الحافظ الفقيه المجتهد النظار الورع الزاهد قاضي القضاة تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي الكبير رحمه الله . ولد بسبك - بضم فسكون - من قرى المنوفية بمصر سنة 683 هـ . تفقه على ابن الرفعة ، وأخذ التفسير عن العلم العراقي ، والحديث عن الشرف الدمياطي ، والقراءات عن التقي الصائغ ، والأصليين والمعقول عن العلاء الباجي ، والخلاف والمنطق عن السيف البغدادي ، والنحو عن أبي حيان . ورحل في طلب الحديث إلى الشام والإسكندرية والحجاز وسمع من شيوخها كابن الموازيني وابن مشرف وابن الصواف والرضي الطبري وآخرين يجمعهم معجمه الذي خرج له الحافظ أبو الحسين بن أبيك في عشرين جزءا . قال الحافظ أبو المحاسن الحسيني في ذيل تذكرة الحفاظ : عني بالحديث أتم عناية وكتب بخطه المليح الصحيح المتقن شيئا كثيرا من سائر علوم الإسلام ، وهو ممن طبق الممالك ذكره ولم يخف على أحد عرف أخبار الناس أمره ، وسارت بتصانيفه وفتاويه الركبان في أقطار البلدان ، وكان ممن جمع فنون العلم مع الزهد والورع والعبادة الكثيرة والتلاوة والشجاعة والشدة في دينه . ١ هـ . وقال الجلال السيوطي في ذيل تذكرة الحفاظ وغيره : أقبل على التصنيف والفتيا وصنف أكثر من مائة وخمسين مصنفا ، وتصانيفه تدل على تبحره في الحديث وغيره وسعة بابه في العلوم ، وتخرج به فضلاء العصر ، وكان محققا مدققا نظارا جدليا بارعا في

العلوم ، له في الفقه وغيره الاستنباطات الجليلة والدقائق اللطيفة والقواعد المحررة التي لم يسبق إليها ، وكان منصفاً في البحث على قدم من الصلاح والعفاف ، ومصنفاته ما بين مطول ومختصر ، والمختصر منها لا بد وأن يشتمل على ما لا يوجد في غيره من تحقيق وتحريير لقاعدة واستنباط وتدقيق.

وقال الحافظ ابن حجر : ولي قضاء دمشق سنة 739 بعد وفاة الجلال القزويني فباشر القضاء بهمة وصرامة وعفة وديانة ، وأضيفت إليه الخطابة بالجامع الأموي فباشرها مدة وولي التدريس بدار الحديث الأشرفية بعد وفاة المزي ، وما حفظ عنه في التركات ولا في الوظائف ما يعاب عليه ، وكان متقشفاً في أموره متقللاً من الملابس حتى كانت ثيابه في غير الموكب تقوم بدون ثلاثين درهماً ، وكان لا يستكثر على أحد شيئاً حتى أنه لما مات وجدوا عليه اثنين وثلاثين ألف درهم دينا فالترم ولداه التاج والبهاء بوفائهما ، وكان لا تقع له مسألة مستغربة أو مشكلة إلا ويعمل فيها تصنيفاً يجمع فيه شتاتها طال أو قصر ا هـ . وقال الزين العراقي : تفقه به جماعة من الأئمة وانتشر صيته وتوالياً ، ولم يخلف بعده مثله ا هـ . وقال الإسنوي : كان أنظر من رأيانه من أهل العلم ومن أجمعهم للعلوم وأحسنهم كلاماً في الأشياء الدقيقة وأجلدهم على ذلك ، وكان في غاية الإنصاف والرجوع إلى الحق في المباحث ولو على لسان آحاد الطلبة ا هـ . وقال الصلاح الصفدي : الناس يقولون ما جاء بعد الغزالي مثله ، وعندي أنهم يظلمونه بهذا وما هو عندي إلا مثل سفيان الثوري ا هـ . وقال الحافظ الذهبي فيه :

ليهن الجامع الأموي لما علاه الحاكم البحر التقي شيوخ العصر أحفظهم جميعا وأخطبهم وأقضاهم علي وفي (شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد) : الإمام تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام بن حامد بن يحيى بن عمر بن عثمان بن علي بن مسور بن سوار بن سليم السبكي الشافعي المفسر الحافظ الأصولي اللغوي النحوي المقرئ البياني الجدلي الخلافي النظار البارع شيخ الإسلام أوجد المجتهدين . قال السيوطي : ولد مستهل صفر سنة ثلاث وثمانين وستمائة وقرأ القرآن على التقي بن الصائغ والتفسير على العلم العراقي والفقه على ابن الرفعة والأصول على العلاء الباجي والنحو على أبي حيان والحديث على الشرف الدمياطي . ورحل وسمع من ابن الصواف والموازيني وأجاز له الرشيد بن أبي القاسم وإسماعيل بن الطبال وخلق يجمعهم معجمه الذي خرج له ابن أبيك وبرع في الفنون وتخرج به خلق في أنواع العلوم وأقر له الفضلاء وولي قضاء الشام بعد الجلال القزويني فباشره بعفة ونزاهة غير ملتفت إلى الأكابر والملوك ولم يعارضه أحد من نواب الشام إلا قصمه الله وولي مشيخة دار الحديث الأشرفية والشامية البرانية والمسروورية وغيرها . وإن كان محققا مدققا نظارا له في الفقه وغيره الاستنباطات الجليلة والدقائق والقواعد المحررة التي لم يسبق إليها وكان منصفًا في البحث على قدم من الصلاح والعفاف وصنف نحو مائة وخمسين كتابا مطولا ومختصرا ، المختصر منها يشتمل على ما لا يوجد في غيره من تحرير وتدقيق وقاعدة واستنباط ، منها تفسير القرآن

وشرح المنهاج في الفقه . ومن نظمه : إن الولاية ليس فيها راحة إلا ثلاث^{١٨}
يبتغيها العاقل حكم بحق أو إزالة باطل أو نفع محتاج سواها باطل وله : إذا
أنتك يد من غير ذي مقة وجفوة من صديق كنت تأمله خذها من الله تنبيها
وموعظة بأن ما شاء لا ما شئت يفعل به بقي على قضاء الشام إلى أن
ضعف فأنا ب عنه ولده التاج وانتقل إلى القاهرة وتوفي فيها بعد عشرين
يوما سنة 756 ودفن بسعيد السعداء بباب النصر - أغدق الله على ضريحه
سحائب رحمته ورضوانه بمنه وكرمه - .

(مقدمة المؤلف)

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله جامع الشتات وفاتح سبل الخيرات .
أحمده حمدا يليق بجلاله وأصلي وأسلم على نبيه محمد وصحبه وآله . وبعد
. فهذه آيات متفرقة ، وفتاوى في مسائل من الفقه متعددة من كلام شيخ
الإسلام الشيخ الإمام تقي الدين آخر المجتهدين أبي الحسن علي بن عبد
الكافي بن علي بن تمام السبكي الشافعي - تغمده الله برحمته - منقولة من
خطه حرفا حرفا فإذا قلنا : " قال الشيخ الإمام . . . " إلى أن نقول : " . .
. انتهى " فاعلم أن ذلك كله كلامه نقل من خطه ولم ينقل عنه شيء
بالمعنى بل بالعبرة ، وكذلك إذا أطلقنا وكذا المسألة فاعرف أنها منقولة من
خطه حرفا حرفا . وهذه الفتاوى ، والآيات غير ما خصه بالتصنيف فإنما لم
نذكر من الآيات والفتاوى إلا ما وجدناه في مجاميعه أو بخطه في جزرات
متفرقة أو على فتاوى موجودة في أيدي الناس ، وبعضها وجد بخطه على
ظهور كتبه . فهذا القدر هو الذي خشينا عليه الضياع فأردنا أن نجمع
شملة في مجموع مرتب على الأبواب . ولم نذكر شيئا مما خصه بالتصنيف
إلا قليلا من مسائل مهمات صنف رحمه الله فيها تصانيف مبسوبة
ومختصرة فذكرنا المختصر من المصنفين ، وربما كانت له في مسألة واحدة
سبعة مصنفات كمسألة تعدد الجمعة ، ومسألة التراويح ، ومسألة هدم
الكنائس فذكرنا أخصر تلك المصنفات روما للتسهيل والله المسئول أن يعين

على هذا المقصد الجميل . وليس في هذا الكتاب إلا ما هو منقول من خط الشيخ الإمام رحمه الله وفلان الناسخ المحرر غير متصرف بشيء . وما كان منسوباً إلى ولده شيخ الإسلام آخر المجتهدين تاج الدين عبد الوهاب سلمه الله من الآفات نبهنا عليه في موضعه والله حسبي ونعم الوكيل .

(الفتوة الأولى)

« سورة فاتحة الكتاب »

سورة فاتحة الكتاب مكيةٌ وقيل : مدنيةٌ ، وهو ضعيفٌ ، وقيل : مكيةٌ ومدنيةٌ ، تسمى أم القرآن لاشتغالها على المعاني التي في القرآن ؛ وسورة الكنز والواقية والحمد والمثاني وسورة الصلاة وسورة الشفاء والشفافية والرقية والأساس والنور وسورة تعليم المسألة وسورة المناجاة وسورة التفويض ، وهي سبع آيات بإجماع الأكثر وقيل ست وقيل ثمان وهما شاذان ضعيفان ، وجمهور المكيين والكوفيين عدوا { بسم الله الرحمن الرحيم } آية ولم يعدوا { أنعمت عليهم } وجمهور بقية العادين على العكس . والباء متعلقةٌ بمحذوف تقديره باسم الله أقرأ أو أتلو لأن الذي يتلو التسمية مقروء وقدّر متأخراً لأنه الأهم هنا وجاء متقدماً في { اقرأ باسم ربك } لأن القراءة هناك أهم ، وعلقه الكوفيون بفعل متقدم والبصريون باسم متقدم هو خبر لمبتدأ تقديره ابتدائي كائن باسم الله ، ومعنى الباء هنا الاستعانة وقيل الإلصاق قال الزمخشري وهو أعرب وأحسن والمراد تعليم العباد كيف يتبركون باسمه ويحمدونه ، والاسم فيه خمس لغات اسم بكسر الهمزة وضمها وسم وسما كهدي وحذفت الهمزة لكثرة الاستعمال ولذلك أثبتت في { اقرأ باسم ربك } والاسم إذا أريد به اللفظ والمسمى مدلوله والتسمية جعل اللفظ دليلاً عليه فلا شك أنهما

متغايران والله علم على المعبود مرتجل وقيل مشتق ومادته من أله بمعنى
 فزع أو عبد أو تحير أو سكن ، وقيل من لاه يليه إذا ارتفع وقيل من لاه
 يلوه إذا احتجب . وقيل من وله أي طرب وهو ضعيف فعلى الأول أصله
 أله حذفت الهمزة اعتباطاً أو حذفت للنقل مع الإدغام ، وأل فيه زائدة لازمة
 وشذ حذفها في قولهم " لاه أبوك " وقيل إن " أل " من نفس الكلمة ورد
 بامتناع تنوينه لأنه حينئذ يكون وزنه فعالا . وتفخيم لامه سنة إذا لم يقع ما
 قبله مكسورا ، وقيل أنه اسم أعجمي معرب أنه صفة . وإضافة اسم إلى الله
 كما في قولك : بدأت باسم زيد فالمراد بالاسم المضاف اللفظ ، ويزيد
 المضاف إليه مدلوله . فاسم زيد المبدوء به هو لفظ " زيد " ولو قلت بدأت
 بزيد لكان المعنى أنك بدأت بذاته هكذا المعنى هناك بجعل اسم الله مذكورا
 في أول الأشياء . وهذا يدل على أن معنى الإلصاق في الباء أحسن من
 معنى الاستعانة ، كما قاله الزمخشري . ولو قلت بدأت بالله كان المعنى
 على الاستعانة دون الإلصاق . فافهم هذا المعنى فقد تكلم الناس في ذلك
 بما لا يرتضيه . و { الرحمن الرحيم } قيل دلالتها واحدة . وقيل الرحمن
 أبلغ والصحيح أن مبالغة رحمن من حيث الاعتلاء والغلبة كغضبان .
 ولذلك لا يتعدى . ومبالغة رحيم من حيث التكرار والوقوع بمحال الرحمة .
 ولذلك تتعدى . قالت العرب : حفيظ علمك وقيل مرفوعا " الرحمن رحمن
 الدنيا والآخرة والرحيم رحيم الآخرة " وقيل : رحمن الدنيا ورحيم الآخرة .
 وقيل رحمن الآخرة ورحيم الدنيا . وفي صرف الرحمن قولان يسند أحدهما
 إلى أصل عام ، وهو أن أصل الاسم الصرف ، والآخر إلى أصل خاص

وهو أن أصل فعْلان المنع لغلبته فيه . وقال الزمخشري في تعليقه لما لم يكن له مؤنثٌ على فعلى ولا على فعْلانة وجب الرجوع إلى الأصل وهو القياس على نظائره ؛ نحو عريان وسكران . ووصف الله تعالى بالرحمة مجاز عن إنعامه . فيكون صفة فعل وقيل إرادة الخير لمن أراد الله تعالى به وذلك فيكون صفة ذات . وإنما قدم الرحمن على الرحيم ولم يسلك طريق الترقى لأن الرحمن تناول جلائل النعم وعظائمها وأصولها فأرشفه الرحيم كالتمتة والرديف ليتناول ما دق منها ولطف . وهذا تنبيه على وجه آخر من المغايرة بين مدلول الرحمن والرحيم . والرحيم فعيل بمعنى فاعل وفي إعراب " الرحمن الرحيم " خلاف فالجمهور على أنه صفةٌ لأنه يراد به البيان ، وإن كان يجري مجرى الإعلام . وقال الأعلام : بدل ، ورد بأن الاسم الأول لا يحتاج إلى تبيين . الحمد الثناء على الجميل من صفة أو نعمة باللسان وحده ونقيضه الذم . والشكر الثناء على النعمة وآلته اللسان أو العمل . فبينهما عموم وخصوص من وجه فيكون الحمد بدون الشكر في الثناء على الصفات التي في المحمود ، ويكون الشكر بدون الحمد في الثناء على النعمة الصادرة منه بالعمل ويجتمعان فيما إذا أتى على المنعم باللسان ، وقيل هما بمعنى واحد . وقيل الحمد أعم . وهما ضعيفان ، وقولنا على الجميل . وعلى النعمة أي بسببهما . فالثناء على المحمود والمشكور وبسببهما . والحمد مصدر ، والتعريف إما للعهد ، أي الحمد المعروف بينكم أو لتعريف الماهية أو للاستغراق وقد أجمع السبعة على قراءته بالرفع ، ولا حاجة إلى ذكر الشواذ . (لله) اللام للاستحقاق . (رب) مصدر

وصف به أو اسم فاعل حذفت ألفه كبار وبر . ولا يطلق من غير قيد إلا على الله تعالى ، ومعناه هنا : إما السيد وإما المالك أو المعبود أو المصلح (أل) في العالمين للاستغراق وجمع العالم شاذ ، لأنه اسم جمع وجمعه بالواو والنون أشد لاختلال الشروط وحسنه معنى الوصفية . والعالم اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين وقيل بل ما علم به الخلق من الأجسام والأعراض وقيل المكلفون لقوله تعالى { إن في ذلك لآيات للعالمين } ولا دليل فيه بل يدل للأول . قرأ { مالك } بالألف عاصم والكسائي وخلف في اختياره . وقرأ (ملك) باقي السبعة . والكاف مكسورة فيهما في المتواتر . وبين الملك والمالك عموم وخصوص من وجه . لكن الملك - بضم الميم - أمدح وقيل عكسه . ويشهد له { لمن الملك اليوم لله } وفي ملك ثلاث عشرة قراءة لم نرد ذكر الشاذ منها . قال اللغويون : والملك والملك راجعان إلى الملك وهو الشد والربط ومنه ملك العجين وقيل ملك ومالك بمعنى كفره وفاره . اليوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس ويطلق على مطلق الوقت ولم يأت مما فاؤه ياء وعينه واو إلا يوم ويوح اسم للشمس والمراد به فيها زمان ممتد إلى أن ينقضي الحساب ويستقر أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار { الدين } الجزاء والحساب وهذه الإضافة إضافة اسم الفاعل إلى الظرف على سبيل الاتساع وقيل إلى المفعول على الحقيقة . وفي إضافة مالك إشكال ، لأنه اسم فاعل بمعنى الاستقبال فهي غير محضة فلا تتعرف بالإضافة فلا تكون صفة للمعرفة ولا بدلا . لأن البدل بالصفات ضعيف فقيل في جوابه : إن الإضافة بمعنى الماضي ، وهو حق ، لأن

الملك متقدم وإن تأخر المملوك ، وقيل : لأن في اسم الفاعل - بمعنى الحال أو الاستقبال - وجهين . أحدهما ما قدمناه والثاني أنه يتعرف بما أضيف إليه إذا كان معرفة . فيلاحظ فيه أن الموصوف صار معروفا بهذا الوصف وكان تقييده بالزمان غير معتبر . وهذا الوجه غريب وهو موجود في كتاب سيبويه ، وهذه الأوصاف التي أجريت على الله تعالى : من كونه ربا مالكا للعالمين ، ولا تخرج منهم يعني عن ملكوته وربوبيته منعما بالنعيم كلها الظاهرة والباطنة الجليلة الدقيقة مالكا للأمر كله في العاقبة يوم الثواب والعقاب بعد الدلالة على اختصاص المد به وأنه به حقيق في قوله الحمد لله دليل على أن من كانت هذه صفاته لم يكن أحد أحق بالحمد والثناء عليه بما هو أهله (إيا) ضمير نصب منفصل والكاف للخطاب لا محل لها وليس بمشتق عند الجمهور وتقديمه للاعتناء أو للاختصاص عند بعضهم . والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل ومعناه بالتشديد عين معناه بالتخفيف (عبدت بني إسرائيل) ذللتهم وعبدت الله ذللت له . وفسرت أيضا بالتوحيد ، أو الطاعة ، أو الدعاء . وإياك التفات من الغيبة إلى الخطاب ؛ ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التمييز بالصفات العظام ، فخطوب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات ، وتوطئة للدعاء . والنون في { نعبد } لإفادة أن العبادة تستغرق المتكلم وغيره ، كما أن الحمد يستغرقه . وكرر { إياك } ليكون كل من العبادة والاستعانة نسقا في جملتين ، وكل منهما مقصود وللتنصيص على طلب العون منه بخلاف ما لو قال " إياك نعبد ونستعين " فإنه يحتمل ، قالوا : وفي { نعبد } رد على الجبرية

وفي { نستعين } ردّ على القدرية . وفي { إياك } ردّ على الدهرية والمعطلة والمنكرين لوجود الصانع . وتقديم العبادة على الاستعانة كتقديم الوسيلة بين يدي الحاجة وأطلقا لتتناول كل عبادة وكل استعانة . والأحسن أن يراد الاستعانة به على أداء العبادة ، ويكون قوله { اهدنا } بيانا للمطلوب من المعونة ؛ كأنه قيل : كيف أعينكم ؟ فقالوا { اهدنا الصراط المستقيم } والهداية الإرشاد والدلالة أو التبيين أو التقديم أو الإلهام أو السبب . والأصل في " هدى " أن يتعدى إلى ثاني مفعوليه بالحرف ثم اتسع فيه فعدى بنفسه إليه . والصراط جادة الطريق وأصله بالسّين من السرط وهو اللقم وقرأ بالسّين على الأصل قنبل ورويس وبإبدال السّين صادًا الجمهور وهي لغة قريش . وبها كتبت في الإمام وبإشمامها زايا حمزة بخلاف وتفصيل عن رواته . وروي عن أبي عمرة بالسّين وبالصاد والمضارعة بين الزاي والصاد والزاي خالصة وأنكرت عنه . والصراط يذكر ويؤنث ويجمع في الكثرة على صرط . وفي القلة قياسه أصرطة ، إن ذكر ، وصرطٌ إن أنث . والمراد هنا طريق الحق . وهو ملة الإسلام ، أو القرآن ؛ أو الإيمان وتوابعه ، أو الإسلام وشرائعه ، أو السبيل المعتدل أو طريق النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر ؛ أو السنن أو طريق الجنة أو طريق السنة والجماعة أو طريق الخوف والرجاء ، أو جسر جهنم . ورد بعض الأقوال المتقدمة بأن المراد صراط الذين أنعمت عليهم وهم متقدمون ، وفي تفسير { الذين أنعمت } خلاف سيأتي . وبه يتضح الرد أو عدمه . (المستقيم) المستوي من غير اعوجاج . النعمة لين العيش وخفضه . والهمزة في : أنعم " لجعل

الشيء صاحب ما صنع منه إلا أنه ضمن معنى التفضيل فعدي بعلی . وأصله التعدية بنفسه . وهذا أحد المعاني التي لأفعل وهي أربعة وعشرون معنى . { عليهم } على حرف عند الأكثرين إلا إذا جرت بمن . ومذهب سيبويه أنها إذا جرت ظرف . وقرأ حمزة بضم الهاء وإسكان الميم ، والجمهور بكسرها وإسكان الميم وابن كثير وقالون بخلاف عنه بكسر الهاء وضم الميم بواو بعدها . ومن غريب المنقول أن الصراط الثاني ليس الأول . وكأنه نوى فيه حرف العطف وفي تعيين ذلك اختلاف ، قيل هو العلم بالله والفهم عنه وقيل التزام الفرائض واتباع السنن . وقيل موافقة الباطن للظاهر . والمنعم عليهم هنا الأنبياء والملائكة وأمة موسى وعيسى الذين لم يغيروا وأمر الأنبياء صلى الله عليهم وسلم ، أو النبيون والصاديقون والشهداء والصالحون قاله الجمهور ؛ أو المؤمنون أو الأنبياء والمؤمنون ، ولم يقيد الإنعام ليذهب الذهن كل مذهب واختلف هل لله على الكفر نعمة ؟ فأثبتها المعتزلة ونفاها غيرهم . وبناء أنعمت للفاعل استعطاف لقبول التوسل بالدعاء في الهداية وانقلاب ألف " على " مع المضمر هي اللغة الشهري . { غير } وصف عند سيبويه . وبذل من الذين عند أبي علي ، ومن الضمير عند قوم على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وبين الإيمان وبين السلامة من غضب الله والضلال . وأصل " غير " الوصف ويستثنى به ولا يتعرف . ومذهب ابن السراج إذا كان المغاير واحدا تعرف بإضافته إليه . وتقدم عند سيبويه أن كل ما إضافته غير محضة قد يقصد بها التعريف فتصير محضة فتتعرف إذ ذاك " غير " بما تضاف إليه إذا

كان معرفة . واعتذر الزمخشري عن الوصف بغير بأن الذين أنعمت عليهم لا توقيت فهو كقوله " ولقد أمر على اللئيم يسبني " وهو ضعيف ، لأن المعرفة لا تنعت إلا بالمعرفة وبأن المغضوب عليهم والضالين خلاف المنعم عليهم ، فليس في غير إذن الإبهام الذي يأبى عليه أن يتعرف . و " لا " في { ولا الضالين } لتأكيد النفي الذي في غير ، ولئلا يتوهم بتركها عطف الضالين على الذين . والغضب من الله تعالى إرادة الانتقام من العاصي ، وقيل : إرادة صدور المعصية منه . فيكون من صفات الذات ، أو إحلال العقوبة به فيكون من صفات الفعل . وقدم الغضب على الضلال وإن كان الغضب من نتيجة الضلال لمجاورة الإنعام . لأن الإنعام مقابل بالانتقام فبينهما طباق معنوي وليناسب التسجيع في آخر السورة والله أعلم .

وله رحمه الله كلام في { إياك نعبد وإياك نستعين } ونحوهما فيما يقدم فيه ذكر المعمول . قد اشتهر كلام الناس في أن تقديم المعمول يفيد الاختصاص ومن الناس من ينكر ذلك ويقول إنها تفيد الاهتمام . وقد قال سيبويه في كتابه وهم يقدمون ما هم به أعنى والبيانين على إفادته الاختصاص والحصر ، فإذا قلت : زيدا ضربت ، نقول معناه ما ضربت إلا زيدا . وليس كذلك . وإنما الاختصاص شيء والحصر شيء آخر . والفضلاء لم يذكروا في ذلك لفظة الحصر . وإنما قالوا الاختصاص . قال الزمخشري في قوله تعالى { إياك نعبد وإياك نستعين } وتقديم المفعول لقصد الاختصاص لقوله تعالى : { قل أغير الله تأمروني أعبد { معناه أغير الله أعبد بأمركم . وقال في قوله تعالى { قل أغير الله أبغي ربا {

الهمزة للإِنكار أي منكر أن أبغي ربا غيره ، وقال في قوله تعالى { قل الله أعبد مخلصا له ديني } أنه أمر بالإخبار بأنه يختص الله وحده دون غيره بعبادته مخلصا له دينه . وقال في { أفغير دين الله يبغون } قدم المفعول الذي هو غير دين الله على فعله لأنه أهم من حيث إن الإنكار الذي هو معنى الهمزة متوجه إلى المعبود بالباطل وقال في قوله تعالى { أفكأآلهة دون الله تريدون } إنما قدم المفعول على الفعل للعناية و قدم المفعول له على المفعول به لأنه كان الأهم عنده أن يكافحهم بأنهم على إفك وباطل في شركهم . ويجوز أن يكون " إفكا " مفعولا به يعني أتريدون إفكا ثم فسر الإفك بقوله { آلهة دون الله } على أنها إفك في أنفسها ويجوز أن تكون حالا . فهذه الآيات كلها لم يذكر الزمخشري لفظة الحصر في شيء منها . ولا يصح إلا في الآية الأولى فقط . والقدر المشترك في الآيات الاهتمام . ويأتي الاختصاص في أكثرها . ومثل قوله تعالى { أفكأآلهة } وقوله تعالى { أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون } وما أشبههما لا يأتي فيه إلا الاهتمام لأن ذلك منكر من غير اختصاص . وقد يتكلف بمعنى الاختصاص في ذلك كما في بقية الآيات . وأما الحصر فلا . فإن قلت :

" الفرق بين الاختصاص والحصر ؟ " .

قلت : الاختصاص افتعال من الخصوص . والخصوص مركب من شيئين : أحدهما عام مشترك بين شيئين أو أشياء . والثاني : معنى منضم إليه يفصله عن غيره كضرب زيد فإنه أخص من مطلق الضرب . فإذا قلت ضربت زيدا أخبرت بضرب عام وقع منك على شخص فصار ذلك الضرب المخبر به خاصا لما انضم إليه منك ومن زيد . وهذه المعاني الثلاثة أعني مطلق الضرب وكونه واقعا منك . وكونه واقعا على زيد قد يكون قصد المتكلم بها ثلاثتها على السواء ، وقد يترجح قصده لبعضها على بعض . ويعرف ذلك بما ابتدأ به كلامه . فإن الابتداء بالشئ يدل على الاهتمام به وأنه هو الأرجح في غرض المتكلم . فإذا قلت زيدا ضرب علم أن خصوص الضرب على زيد هو المقصود . ولا شك أن كل مركب من خاص وعام له جهتان . فقد يقصد من جهة عمومه . وقد يقصد من جهة خصوصه فقصده من جهة خصوصه هو الاختصاص وأنه هو الأعم الأهم عند المتكلم . وهو الذي أفاد به السامع من غير تعرض ولا قصد لغيره بإثبات ولا نفي . وأما الحصر فمعناه نفي غير المذكور وإثبات المذكور . ويعبر عنه بما وإلا ، أو وإنما . فإذا قلت : ما ضربت إلا زيدا كنت نفيت الضرب عن غير زيد وأثبتته لزيد ، وهذا المعنى زائد على الاختصاص ، وإنما جاء هذا في { إياك نعبد وإياك نستعين } للعلم بأنه لا يعبد غير الله ولا يستعان غيره . ألا ترى أن بقية الآيات لم يطرد فيها ذلك ، فإن قوله { أغير دين الله يبغون } في معنى ما يبغون إلا غير دين الله . وهمزة الإنكار داخله عليه فلزم أن يكون المنكر الحصر ؛ لا مجرد بغيتهم غير دين الله ، ولا شك

أن مجرد بغيتهم غير دين الله منكر ، وكذلك بقية الآيات إذا تأملتها ، ألا ترى أن { أفغير الله تأمروني أعبد } وقع الإنكار فيه على عبادة غير الله من غير حصر وأن أبغي ربا غيره منكر من غير حصر ، ولكن الخصوص وهو غير الله هو المنكر وحده ومع غيره ، وكذلك { إياكم كانوا يعبدون } عبادتهم إياهم منكراً من غير حصر ؛ وكذلك قوله { آلهة دون الله تريدون } المنكر إرادتهم آلهة دون الله من غير حصر ؛ فمن هذا كله يعلم أن الحصر في { إياك نعبد وإياك نستعين } من خصوص المادة لا من موضوع اللفظ ، بل أقول إن المصلي قد يكون مقبلاً على الله وحده لا يعرض له استحضار غيره بوجه من الوجوه . وغيره أحقر في عينه من أن يقصد في ذلك بنفي عبادته ، وإنما قصد الإخبار بعبادة الله وأول ما حضر في ذهنه عظمة من هو واقف بين يديه فقال { إياك نعبد } ليطابق اللفظ المعنى ويتقدم ما تقدم حضوره في القلب وهو الرب سبحانه وتعالى ، ثم بنى عليه ما أخبر به من عبادة وكمعنى اختصاصه بالعبادة اختصاصه بالإخبار بعبادته وغيره من الأكوان لم يخبر عنه بشيء بل هو معرض عنها . وإذا تأملت مواقع ذلك في الكتاب والسنة وأشعار العرب تجده كذلك . ألا ترى قول الشاعر : أكل امرئ تحسبين امرأً ونار توقد بالليل نارا لو قدرت فيه الحصر بما وإلا هل يصح المعنى الذي أراده ؟ وقد قال الزمخشري في تفسير { وبالأخرة هم يوقنون } وفي تقديم الآخرة وبناء يوقنون على هم تعريض بأهل الكتاب وبما كانوا عليه من إثبات أمر الآخرة على خلاف حقيقته وأن قولهم ليس بصادر عن إيقان وأن اليقين ما عليه من آمن بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك .

وهذا الذي قاله الزمخشري في غاية الحسن . وقد اعترض بعض الناس عليه فقال تقديم الآخرة أفاد أن إيقانهم مقصور على أنه إيقان بالآخرة لا بغيرها . وهذا الذي قاله القائل بناه على ما فهمه من أن تقديم المعمول يفيد الحصر وليس كذلك لما بينا ثم قال هذا القائل . وتقديم " هم " أفاد أن هذا القصر مختص بهم فيكون إيقان غيرهم بالآخرة إيمانا بغيرها حيث قالوا { لن يدخل الجنة } و { لن تمسنا النار } وهذا من هذا القائل استمرار على ما في ذهنه من الحصر ، أي أن المسلمين لا يوقنون إلا بالآخرة وأهل الكتاب يوقنون بها وبغيرها . وهذا فهم عجيب ثم قال هذا القائل وأما قوله وأن اليقين إلخ مشكل ؛ لأنه ليس فيه تعريض بأن اليقين ما عليه من آمن ، بل تصريح قلت مراد الزمخشري أن التصريح بأن من آمن يوقنون تعريض بأن أهل الكتاب لا يوقنون فكيف يرد عليه هذا ، ثم قال هذا القائل فالوجه أن يقال وإن اليقين عطف على قوله تعريض لا على معمولاته من { يا أهل الكتاب } وكأنه قال وفي تقديم الآخرة وبناء يوقنون على " هم " أن اليقين قلت مراد الزمخشري أنه تعريض بنفي اليقين عن أهل الكتاب فكأنه قال دون غير من آمن فلا يرد عليه ولا يحتاج إلى تقدير العطف على ما ذكره هذا القائل ، وهو إما أن يقدر دون غيرهم أو لا فإن قدر فهو تعريض لا تصريح ، وإن لم يقدر فلا يحتاج إلى بناء " يوقنون " على " هم " فحمل كلام الزمخشري على ما زعم هذا القائل لا يصح بوجه من الوجوه ، وهذا القائل فاضل وإنما ألجأه إلى ذلك فهمه الحصر وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه فالحصر على ثلاثة أقسام : (أحدها) : بما وإلا كقولك ما قام إلا

زيد صريح في نفي القيام عن غير زيد ، ويقتضي إثبات القيام لزيد ، قيل بالمنطوق وقيل بالمفهوم ، وهو الصحيح ، لكنه أقوى ، المفاهيم لأن " إلا " موضوعة للاستثناء وهو الإخراج . فدلالته على الإخراج بالمنطوق لا بالمفهوم ، ولكن الإخراج من عدم القيام ليس هو عين القيام ، بل قد يستلزمه ، فلذلك رجحنا أنه بالمفهوم ، والتبس على بعض الناس لذلك فقال إنه بالمنطوق . (والثاني) : الحصر بإنما ؛ وهو قريب من الأول فيما نحن فيه ، وإن كان جانب الإثبات فيه أظهر ؛ فكأنه يفيد إثبات قيام زيد إذا قلت إنما قام زيد بالمنطوق ونفيه بالمفهوم . (القسم الثالث) : الحصر الذي يفيد التقديم ، وليس هو على تقدير تسليمه مثل الحصرين الأولين بل هو في قوة جملتين إحداهما ما صدر به الحكم نفيا كان أو إثباتا ؛ وهو المنطوق ، والأخرى ما فهم من التقديم ؛ والحصر يقتضي نفي المنطوق فقط دون ما دل عليه من المفهوم ، لأن المفهوم لا مفهوم له ، فإذا قلت أنا لا أكرم إلا إياك أفاد التعريض بأن غيرك يكرم غيره ولا يلزمك أنك لا تكرمه ، وقد قال تعالى { الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة } أفاد أن العفيف قد ينكح غير الزانية وهو ساكت عن نكاحه الزانية ، فقال تعالى بعده { والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك } بيانا لما سكت عنه في الأول فلو قال " بالآخرة يوقنون " أفاد بمنطوقه إيقانهم بها وبمفهومه عند من يزعم أنهم لا يوقنون بغيرها وليس ذلك مقصودا بالذات والمقصود بالذات قوة إيقانهم بالآخرة حتى صار غيرها عندهم كالمدحوض ، فهو حصر مجازي ، وهو دون قولنا " يوقنون بالآخرة لا بغيرها " فاضبط هذا وإياك أن تجعل تقديره

ولا يوقنون إلا بالآخرة إذا عرفت هذا فتقديمهم أن غيرهم ليس كذلك ولو جعلنا التقدير لا يوقنون إلا بالآخرة كان المقصود المهم النفي فيتسلط المفهوم عليه فيكون المعنى : إفادة أن غيرهم يوقن بغيرها كما زعم هذا القائل ، وي طرح إفهام أنه لا يوقن بالآخرة ، ولا شك أن هذا ليس بمراد ، بل المراد إفهام أن غيره لا يوقن بالآخرة ، فلذلك حافظنا على أن الغرض الأعظم إثبات الإيقان بالآخرة ليتسلط المفهوم عليه ، وأن المفهوم لا يتسلط على الحصر لأن الحصر لم يدل عليه بجملة واحدة ، مثل " ما وإلا " ومثل " إنما " وإنما دل عليه بمفهوم يستفاد من منطوق ؛ وليس أحدهما متقيدا بالآخر حتى يقول إن المفهوم أفاد نفي الإيقان المحصور ، بل أفاد نفي الإيقان مطلقا عن غيره . وهذا كله إنما احتجنا إليه على تقدير تسليم ما ادعاه هذا القائل من الحصر ، وقد سبق إلى فهم كثير من الناس ، ونحن قد منعنا ذلك أولا وبيننا أنه لا حصر في ذلك ؛ وإنما هو اختصاص ، وفرقنا بين الاختصاص والحصر ، وقول هذا القائل تقديم " هم " من أين له أن هذا تقديم ؟ فإنك إذا قلت : هو يفعل ؛ احتمل أن يكون مبتدأ خبره فعل ، واحتمل أن يكون يفعل هو ، ثم قدمت وأخرت والزمخشري لم يصرح بالتقديم وإنما قال بناء يوقنون على " هم " ولكن مشينا مع هذا الفاضل على كلامه ، وكل ذلك أوجبه الوهم والتباس الاختصاص بالحصر ؛ والله أعلم انتهى .

(الفتوة الثانية)

﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم ﴾ [البقرة: 21]

(آية أخرى) قال الشيخ الإمام رحمه الله : قوله تعالى { يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون } قال الزمخشري فإن قلت هلا قيل تعبدون لأجل اعبدوا أو اتقوا لكان تتقون وأجاب بأن التقوى قصارى أمر العابد وليست غير العبادة وترك الزمخشري وجها آخر محتملا فإنه بنى كلامه على أن " لعلكم " متعلق " بخلقكم " وحينئذ يكون من الله تعالى وينصرف عن حقيقة الترجي إلى مجازه ويحتمل أن يجعل " لعلكم " متعلقا باعبدوا أو يكون الترجي إما من الأمر فيصرف إلى المجاز أيضا وتكون التقوى تقوى النار المسببة عن العبادة ، وإما من المأمور فتكون التقوى على بابها أيضا الذي ذكرناه آنفا ؛ والترجي على حقيقته وحينئذ تكون صفة في العبادة المأمور بها ، فإذا فرض الأمر ممن يعتقد الترجي بالمأمور به والمأمور يعتقد خلافه ، كما لو قلت لزيد : اضرب عمرا لعله يتأدب ، وأنت تترجى ذلك منه ؛ والمأمور قاطع بأنه لا يتأدب بذلك احتمل أن يقال لا يجب الضرب لأن الضرب المأمور به هو المترجى معه ، والفرض خلافه ، واحتمل أن يجب ، ويكون المعتبر ترجي الأمر ، والأول أظهر ؛ لأن الكلام على تقدير جعل الترجي للمأمور لا للأمر ، والله أعلم انتهى .

(الفتوة الثالثة)

﴿ وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ﴾ [البقرة: 23]

(آية أخرى) قال رضي الله عنه قوله تعالى ﴿ وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله ﴾ [البقرة: 23] قال الزمخشري " من مثله " متعلق بسورة صفة لها أي بسورة كائنة من مثله وليس مراده التعلق الصناعي ، لأن الصفة إنما تتعلق بمحذوف ، وقد صرح هو به ، أو مراده أنه لا يتعلق بقوله (فأتوا) ثم قال : والضمير لما نزلنا أو لعبدنا قال الشيخ الإمام : الأحسن عندي أن يتعلق بعبدنا ، وإن علق بما نزلنا فيكن بالنظر إلى خصوصيته فيشمل صفة المنزل في نفسه والمنزل عنه ، وإنما قلت ذلك لأن الله تعالى تحدى بالقرآن في أربع سور ، في ثلاث منها بصفته في نفسه فقال تعالى { لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا } وقال تعالى : { أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات } وقال تعالى { أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله } والسياق في ذكر القرآن من حيث هو هو ولذلك لم يذكر في هاتين الآيتين لفظة " من " المحتملة للتبعيض ولابتداء الغاية ، فتركها يعين الضمير للقرآن ، وفي سورة البقرة لما قال { وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا } قال : { فأتوا بسورة من مثله } فتكون " من " لابتداء الغاية ، والضمير في مثله للنبي صلى الله عليه وسلم ويكون قد

تحداهم فيها بنوع آخر من التحدي غير المذكور في السور الثلاث ، وذلك أن الإعجاز من جهتين إحداهما من فصاحة القرآن وبلاغته وبلوغه مبلغا تقصر قوى الخلق عنه ، وهو المقصود في السور الثلاث المتقدمة المتحدي به فيها ، والثانية إتيانه من النبي صلى الله عليه وسلم الأمي الذي لم يقرأ ولم يكتب ، وهو المقصود المتحدى به في هذه السورة ، ولا تمتنع إرادة المجموع كما قدمناه ، فإن أراد الزمخشري بعود الضمير على " ما نزلنا " المجموع بالطريق التي أشرنا إليها فصحيح ، وحينئذ يكون رد بين ذلك وعود الضمير على الثاني فقط وإن لم يرد ذلك فما قلناه أرجح ، ويعضده أنه أقرب ، وعود الضمير على الأقرب أوجب ، ويعضده أيضا أنهم قد تحدوا قبل ذلك وظهر عجزهم عن الإتيان بسورة مثل القرآن ، لأن سورة يونس مكية ، فإذا عجزوا عنه من كل أحد فهم بالإتيان بمثله ممن لم يقرأ ولم يكتب أشد عجزا فالأحسن أن يجعل الضمير لقوله " عبدنا " فقط وهذان النوعان من التحدي يشتملان على أربعة أقسام ، لأن التحدي بالقرآن أو ببعضه بالنسبة إلى من يقرأ ويكتب وإلى من ليس كذلك والتحدي بالنبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة إلى مثل المنزل ، وإلى أي سورة كانت فإن من يكتب لا يأتي بها فصار الإتيان بسورة من مثل النبي صلى الله عليه وسلم ممتنع كانت من كاتب قارئ أم من غيره . فظهر أنها أربعة أقسام ؛ ثم قال الزمخشري ويجوز أن تتعلق بقوله " فأتوا " والضمير للعبد . قال الشيخ الإمام : هذا صحيح وتكون " من " للابتداء ، ولم يذكر الزمخشري على هذا الوجه احتمال عود الضمير على ما نزلنا ، ولعل ذلك لأن السورة المتحدى

بها إذا لم يوجد معها المنزل عليه لا بد أن يخصص بمثل المنزل كما في سورتي هود ويونس فإذا علقنا الضمير هنا في سورة البقرة بقوله (فأتوا) وعلقنا الضمير بالمنزل كانوا قد تحدوا بأن يأتوا بسورة مطلقة ليست موصوفة ولا من شخص مخصوص ؛ فليست على نوع من نوع التحدي فإن قلت " من " على هذا التقدير للتبعيض فتكون السورة بعض مثله يقتضي مماثلتها ، قلت المأمور به السورة المطلقة و " من " يحتمل أن تكون لابتداء الغاية ، وإن سلم أنها للتبعيض فالمماثلة إنما يعلم حصولها للسورة بالاستلزام ، فلم يتحدوا ولم يؤمروا إلا بها من حيث هي مطلقة لا من حيث إن مقتضاه الاستلزام من المماثلة فإن المماثلة بالمطابقة في الكل المبعوض لا في البعض ، فإن لزم حصولها في البعض فليس من اللفظ . وبهذا يعرف الجواب عن قول من قال : ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل ما نزلنا ، وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة ؟ فنقول : الفرق بينهما ما ذكرناه ، فإن المأمور به بخصوصه في الثاني سورة مطلقة من حيث الوضع وإن كانت بعضها من شيء مخصوص انتهى ، والله أعلم .

(الفتوة الرابعة)

قوله تعالى: ﴿ وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ ﴾ [البقرة: 25]

قال الشيخ الإمام رحمه الله قوله تعالى { ولهم فيها أزواج مطهرة } قال الزمخشري هلا جاءت الصفة مجموعة كما في الموصوف وأجاب بأنهما لغتان فصيحتان يقال للنساء فعلن وهن فاعلات وفواعل والنساء فعلت وهي فاعلة ومنه بيت الحماسة : وإذا العذارى بالدخان تقنعت واستعجلت نصب القدر فملت والمعنى وجماعة أزواج مطهرة ، وقرأ زيد بن علي مطهرات ، أقول ما ذكره من اللغتين صحيح ، والأفصح في العاقلات أن يأتي بالجمع سواء فيهن جمع القلة وجمع الكثرة وفي غير العاقل الأفصح في جمع القلة الجمع كالأجذاع انكسرن ، وفكرت في السر في ذلك فرأيت أن فعلن حكم على كل فرد ، وفعلت على المجموع لتأول الجمع بالجماعة ، ولما كان العاقل ينسب الفعل إليه نسب إلى كل فرد ففعل فعل وإنما جاء في الآية " مطهرة " وإن كان الأفصح مطهرات إشارة إلى أن أزواج الآخرة لاتفاقهن كالشيء الواحد لا تغاير بينهن وذلك من كمال النعيم لرجالهن فلذلك قيل " مطهرة " ولم يرد في القرآن مطهرات أصلاً فانظر ما أبدع هذه الحكمة ، وقال { وإذا الرسل أقنت } لاجتماعهم في وقت الأجل ، وقال { وإذا النجوم انكدرت } لأن الانكدار وصف شامل لجماعة النجوم ، وقال { والصابغات } لأن كل واحد مستقل بذلك . وقال تعالى { فأبين أن يحملنها } لأن الإباء من وصف العقلاء وكل واحد منهن أبى ، وقال { منها أربعة حرم } لأن التبعية من الجملة التي هي اثني عشر وقال { فلا تظلموا فيهن } لأن النهي عن الظلم في كل واحد وهذا معنى زائد على كونه جمع قلة لغير عاقل ، وقال { فمن فرض فيهن الحج } لأنه لا فرق بين أن يفرض في

المجموع أو في كل واحد وأما قوله : { وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة } فاستغنى في تقليلها بدلالة أيام لأنها لجمع القلة ، وقيل معدودة لأنها أقل من معدودات وذلك أبلغ في بهتهم وتكذيبهم فقال { قل أتخذتم } إلى آخره ، وفي آل عمران { ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون } " ومعدودات " قد يراد بها تسع إذا جعلت جمع أيام معدودة وإذا كانوا غرهم افتراءؤهم أنهم لن تمسهم النار إلا تسعا فلأن يغرهم افتراءؤهم أنهم لن تمسهم النار إلا ثلاثا بطريق الأولى . وقوله تعالى { الحج أشهر معلومات } قصد وصف كل منها بذلك وكذا قوله تعالى { واذكروا الله في أيام معدودات } فوصف كل منها بذلك أبلغ وأكثر تعظيما لها من جعلها جملة واحدة معلومة ومعدودة والأصل فيما قلناه أن تأنيث الجمع لتأوله بالجماعة وهي شيء مجتمع ؛ ولم يحكم عليه إنما حكم على صفة شاملة له وهي الهيئة الاجتماعية ؛ وأما ذات الجمع نفسه فهو عبارة عن الآحاد فالحكم عليه حكم على الآحاد فاشدد يدك بهذه الفائدة تفهم بها ما قاله النحاة وإن لم يبدوا سره وينفتح لك بها مباحث أصولية ونحوية وفوائد في القرآن والسنة إن شاء الله ، بقي علينا أنه قد يقال : كيف جاز وصف الثلاثة بأنها معلومات ؛ ومعلومات جمع معلومة وواحد الأشهر مذكر فلا يصح معلومات إلا على تسعة ؟ وجوابه أن الأشهر مشتملة على ساعات كثيرة فيجوز أن ترد على معلومات في وصف الثلاثة كذلك ، ولا يقال : فيلزم جواز وصف الشهر

الواحد بذلك ، لأنه احتمل مع الجمع ولا يلزم احتماله مع المفرد لتنافر اللفظ انتهى .

(الفتوة الخامسة)

قوله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ ﴾ [البقرة: 44]

(آية أخرى) قال رحمه الله قوله تعالى { أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ } المقصود التقبيح على من يأمر الناس بالبر أن يترك نفسه منه وينشد لا تته عن خلق وتأتي مثله وقريب من هذا المعنى لا تأكل السمك وتشرب اللبن إذا نصبت وتشرب وقد ذكر الناس ذلك كله ، وعندي فيه زيادة وهو أنه إذا نهى عن شيئين أو عن شيء على تقدير شيء آخر فذلك على أقسام ، أحدهما أن يكون كل منهما مباحا غير مكروه والمحذور الجمع بينهما ، وكل واحد منهما جزء علة في الكراهة ، كأكل السمك وشرب اللبن ، القسم الثاني أن يكون أحدهما محمودا والآخر مذموما ولكن نمة مع المحمود أعظم من نمة وحده كقوله تعالى { أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ } فالأمر بالبر حسن صرف وواجب ، وأمر بمعروف ، وهو مطلوب سواء أفعله الشخص أم لا ؛ وإذا لم يفعله مع الترك ترتب عليه إثم إن لم يترك الأمر وإثم ارتكاب النهي ؛ وإذا أمر ولم يمتعه نفسه فقد يكون أشد من المجموع ، وقد لا يكون ، وأكثر ما يجيء هكذا أن يصدر بالمحمود ويؤخر

المذموم كالأية الكريمة ، وكالبیت ؛ فإن النهي عن الخلق السيئ محمود وإتيان مثله مذموم ، وكان سبب مجيئه على هذا الترتيب قصد تقديم السبب على المسبب لأن أمر الناس بالبر سبب في أمره نفسه بطريق أولى ، فإذا لم يفعل قبح ذلك منه جدا ، وكان ذلك أبلغ من أن يقال افعل ولا تنس نفسك ، لأن بعض الطباع اللئيمة لا تتقاد للنصيحة ؛ فإذا صور له في صور تناقض فعله فالتناقض تنفر عنه جميع الطباع والعقول ، كان ذلك أدعى إلى انتماره وحصول نزوعه عن حالته القبيحة ، ومن هذا الباب على جهة التقريب قوله صلى الله عليه وسلم { إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يفسق } فالرفث والفسق منهي عنهما للصائم وغيره ولكن من الصائم أقبح ، لأن الصوم سبب مؤكد لاجتنابهما وقد يجيء هذا النوع مقدما فيه المذموم كقوله : أطربا وأنت قيسري فالطرب مذموم قبيح ومن الشيخ أقبح انتهى .

(الفتوة السادسة)

قوله تعالى: ﴿وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ [البقرة:

[48

وقال رحمه الله قوله تعالى ﴿وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ وفي هذه السورة أيضا { وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ } وقد

بين صاحب درة التنزيل أن العادة في الدنيا من وقع في شدة له أربع مراتب ، الأولى أن يغني عنه غيره من ولد أو والد أو غيرهما ؛ والثاني والثالث الشفاعة والفداء ؛ والرابع إذا يئس من الثلاثة أن ينتظر النصر من عند الله بغير حيلة منه فبين الله نفي الأقسام الأربعة في الآخرة وتطابقت الآيتان على تقديم الأولى وتأخير الرابعة ، واختلفتا في الثانية والثالثة لاختلاف الناس تارة يبدءون بالشفيع قبل الفداء ، وتارة عكسه ؛ ولم يبين صاحب الدرة مناسبة خصوص كل آية لما جاءت به ، وخطر لي أنه في الأولى لما قدم أمرهم الناس بالبر والمأمور بالبر قد يشفع ، فقدمت الشفاعة ، وفي الثانية ليس إلا حالهم في أنفسهم ، فقدم الفداء ؛ وهو العدل ، وجاءت على وجه أبلغ من الأولى ، كما هو العادة في المواضع ، ووجه الأبلغية أن عدم القبول يستلزم عدم الأخذ للعدل ، وعدم نفي الشفاعة يستلزم قبولها ، والله أعلم انتهى .

(الفتوة السابعة)

قوله تعالى: ﴿ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة: 44]

وقال أيضا قوله تعالى: ﴿ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ مناسبة { أفلا تعقلون } إن الذين فعلوه متناقض لأن أمرهم الناس بالبر يقتضي أن يبدءوا بأنفسهم فنسيانها مناقض للأمر ، وكلاهما أعني الجمع بينهما

مناقض لتلاوتهم الكتاب لأن تلاوة الكتاب تقتضي أن لا ينسوا أنفسهم ولا يناقضوا أفعالهم فأشار بقوله { أفلا تعقلون } إلى قبح حالهم ، كما أشار إليه بقوله { أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون } إلى خروجهم عن مقتضى العقل بجمعهم بين النقيضين ؛ ففيه إشارة إلى أن الجمع بين النقيضين مستحيل في العقل ومستحيل في الشرع أيضا ، ولا عبرة بما قاله بعض أصحابنا الفقهاء في قوله : أعتق عبدك عني . من أن التناقض إنما ثبتت استحالة في العقل لا في الشرع ، وهو عجيب من هذا الفقيه فإن كل ما استحال في العقل استحال في الشرع والله أعلم انتهى .

(الفتوة الثامنة)

قوله تعالى: ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا ﴾ [البقرة: 95]

وقال رضي الله عنه : قوله تعالى: { وَلَن يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا } قال رحمه الله تعالى : قوله تعالى { ولتجدنهم أحرص الناس على حياة } نكر الحياة لإرادة أيسر ما يكون منها ، والمعنى أنهم أحرص الخلق على أقل ما يكون من الحياة ، فما ظنك بالكثيرة منها ، فكيف يتمنون الموت ؟ والزمخشري ادعى أنه نكر لإرادة حياة طويلة وما ذكرناه أبلغ وأحسن ، ولا ينافيه قوله تعالى { ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة } فإنه إذا ود اليسير منها ود الكثير بطريق أولى انتهى .

(الفتوة التاسعة)

قوله تعالى: ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ [البقرة: 191]

(آية أخرى) قال الشيخ الإمام في كتاب افتتاحه في تأويل قوله تعالى { **والفتنة أشد من القتل** } فكتب فيه ما نصه الحمد لله الذي عصمنا من الفتن ، وهدانا إلى أرشد سنن ، وصلى الله على سيدنا محمد الذي بين لنا ما ظهر وما بطن ، وعلى آله وصحبه الذين بينوا لنا معاني القرآن والسنن ؛ وسلم تسليما كثيرا على توالي الزمن ، وبعد فإننا لا نحصي ما لله علينا من نعمة ومنة ، وما حمانا به عن كل محنة ؛ وجعل بيننا وبينها وقاية وجنة وأرشدنا إلى طريق السنة ؛ وجعل لنا على العدل قوة ومنة ، وأنه جرى الكلام في تفسير الفتنة في قوله تعالى { **والفتنة أشد من القتل** } وأطلقت فيه الأعنة ، وأعرى به بعض ذوي الضنّة ، وتوهم أن مجرد الإلقاء بين الناس للقتل مظنة ، فخشيت من استباحة دم مسلم بالضغنة ، فأردت ذكر تفسير الآية ، وسميته تأويل الفطنة في تفسير الفتنة " والله يهدي من يشاء إلى سواء السبيل قال ابن جرير الطبري : القول في تأويل قوله تعالى عز ذكره { **والفتنة أشد من القتل** } يعني بقوله جل ثناؤه { **والفتنة أشد من القتل** } والشرك بالله أشد من القتل . وقد بينت فيما مضى أن أصل الفتنة الابتلاء والاختبار ، فتأويل الكلام وابتلاء المؤمن في دينه حتى يرجع عنه فيصير مشركا بالله من بعد إسلامه أشد عليه وأضر من أن يقتل مقيما على دينه

متمسكا بملته محقا فيه ، كما حدثني محمد بن عمرو ثنا أبو عاصم عيسى ثنا عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله تعالى { والفتنة أشد من القتل } قال ارتداد المؤمن إلى الوثن أشد عليه من أن يقتل ، حدثني المثنى ثنا أبو حذيفة ثنا شبل عن ابن أبي نجيح عن مجاهد مثله حدثنا بشر بن معاذ ثنا يزيد ثنا شعبة عن قتادة قوله تعالى { والفتنة أشد من القتل } يقول الشرك أشد من القتل ، حدثنا الحسن بن يحيى أنا عبد الرزاق أنا معمر عن قتادة مثله ، حدثنا المثنى ثنا إسحاق ثنا أبو زهير عن جوير عن الضحاك قوله { والفتنة أشد من القتل } يقول الشرك أشد من القتل ، حدثت عن عمار بن الحسن حدثنا ابن أبي جعفر عن أبيه عن الربيع { والفتنة أشد من القتل } يقول الشرك أشد من القتل ، حدثنا القاسم ثنا الحسين حدثني الحجاج قال قال ابن جريج : أخبرني عبد الله بن كثير عن مجاهد في قوله { والفتنة أشد من القتل } قال الفتنة الشرك حدثت عن الحسين بن الفرج قال سمعت أبا معاذ الفضل بن خالد قال أنا عبيد بن سليمان قال سمعت الضحاك { والفتنة أشد من القتل } قال الشرك حدثني يونس أنا ابن وهب قال قال ابن زيد في قوله { والفتنة أشد من القتل } قال فتنة الكفر انتهى ما نقلته من تفسير الطبري المسمى بالبيان وقال أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم في تفسيره قوله : { والفتنة أشد من القتل } حدثنا عصام بن رواد ثنا آدم عن أبي جعفر عن الربيع عن أبي العالية قوله : { والفتنة أشد من القتل } . وروي عن مجاهد وسعيد بن جبيرة وعكرمة والحسن وأبي مالك وقاتدة والضحاك والربيع بن أنس نحو ذلك ، وقوله { والفتنة أشد من القتل }

حدثني أبي ثنا يحيى بن المغيرة أنا جرير عن حصين عن أبي مالك { والفتنة أشد من القتل } قال الفتنة التي أنتم مقيمون عليها أكبر من القتل انتهى ما نقلته من تفسير ابن أبي حاتم وقال الواحدي في البسيط { والفتنة أشد من القتل } يعني وشركهم بالله عز وجل أعظم من قتلهم إياهم في الحرم والحرم والإحرام وذكرنا معاني الفتنة عند قوله { إنما نحن فتنة } وقال بعض أصحاب المعاني سمى الكفر فتنة لأن الكفر إظهار الفساد عند الاختبار وأصل الفتنة الاختبار ؛ وقال الواحدي في قوله { إنما نحن فتنة } {

(الفتوة العاشرة)

قوله تعالى: ﴿ فولوا وجوهكم شطره ﴾ [البقرة: 144]

(آية أخرى) قال رحمه الله قوله تعالى: { فولوا وجوهكم شطره } قال الشافعي ، وشرطه جهته في كلام العرب إذا قلت اقصد شطر كذا أنك تقول اقصد معروف عين كذا ومعنى اقصد نفس كذا كذلك أي تلقاءه وجهته أي استقبل تلقاءه وجهته ، وأن كلا معنى واحد وإن كانت بألفاظ مختلفة هكذا كلام الشافعي . وقال الجوهري ، شطر الشيء نصفه ، ويقال ولد فلان شطره بالكسر ، أي نصف ذكور ، ونصف إناث ، وقصدت شطره أي نحوه ، ومنه قوله { فول وجهك شطر المسجد الحرام } انتهى .

(الفتوة الحادية عشر)

قوله تعالى: ﴿ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾ [البقرة: 61]

(آية أخرى) وقال أيضا رحمه الله تكلم صاحب درة التنزيل على قوله تعالى في البقرة { يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ } وفي آل عمران { النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ } وفي وسطها { الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ } من جهة تعريف الحق وتذكيره كلاما حسنا ولم يتكلم من جهة جمع القلة وجمع الكثرة في الأنبياء ، وظهر لي فيه أنه لما كان في الآية التي في وسط آل عمران المراد الاعتقاد والاعتقاد يتعلق بجميع الأنبياء أتى فيه بجمع الكثرة ويوافقه قوله في آخر آل عمران { لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ } لأنها في قوم موجودين لم يقتلوا ، وإنما اعتقدوا بخلاف آية البقرة والآية الأولى من آل عمران فإنها في قوم قتلوا وإنما قتلوا بعض الأنبياء فأتى فيها بجمع السلامة الذي هو القلة مع أنه روي في عدد المقتولين أنه أكثر من العشرة انتهى .

(الفتوة الثانية عشر)

قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾

[البقرة: 230]

(آية أخرى) قوله تعالى { فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره }

قال الشيخ الإمام رحمه الله لا شك أن الحل منتف من حين الطلاق الثلاث حتى تنكح ولكن هذه الصيغة لو جاءت في غير هذا المحل كقولك ، لا يقوم زيد حتى تزول الشمس محتملة معنيين أحدهما أن القيام حتى تزول الشمس منتف وقد لا ينتفي قيام دونه ومأخذ هذا أن " حتى " متعلقة بالفعل قبل دخول النفي ثم ورد النفي عليه وهو الذي تقتضيه صناعة العربية عند الجمهور في تعليقهم ذلك بالفعل الصريح والثاني أن النفي في جميع الزمان المتصل بالكلام حتى تزول الشمس ومأخذ هذا إما أن يؤخذ فعل من معنى النفي الذي دلت عليه " لا " كما يفعله بعض النحاة والزمخشري في بعض الأوقات أي انتفاء وإما أن يؤخذ الفعل بقيد كونه منتفيا وهذان الاحتمالان يأتي مثلهما في قولك لا يقوم القوم إلا زيد أحدهما المعنى أن قيام القوم غير زيد منتف إما بقيامهم جميعهم وإما بقيامه والثاني قيامه وعدم قيامهم . ولم يأت هذان الاحتمالان في سائر تعلقات الفعل من الظروف والحال وغيرهما ، وإنما هما في الغاية والاستثناء ، ولا يطرد ذلك في الصفة لأنها متعلقة بالمفرد لا بالنسبة ولا بالشرط ؛ وإن تعلق بالنسبة لأن له صدر الكلام انتهى . ومن كلامه أيضا رحمه الله قوله تعالى { حتى تنكح زوجا غيره } قال : كنت أظن أنه قرينة في إفادة الوطء ، كقولهم : نكح زوجته إذا وطئها . ونكح امرأة إذا عقد عليها . ثم رجعت عن ذلك ، وإن كانت القاعدة صحيحة ، لكن ذلك إذا قال زوجته لدلالة اللفظ على أنها زوجة

متقدمة . أما نكح زوجته فلا ، بل يصح بمعنى نكح امرأة كقوله { من قتل قتيلا } فإن قلت : قد يقال : اشتريت عبدي هذا ، والمراد العقد فلم لا يقال : نكحت زوجتي هذه والمراد العقد ؟ قلت : إذا أريد الإخبار بأصل الشراء أو أصل النكاح فلا ينبغي أن يقال : عبدي ولا زوجتي لخلوه عن الفائدة وإنما يقال : اشتريت هذا وتزوجت هذه أو نكحتها ، وإنما يحسن ذلك إذا أريد الإخبار بأمر زائد ، كقولك : اشتريت عبدي هذا فأنفقت منه كذا أو نكحت زوجتي هذه فحمدت عشرتها ، فمحط الفائدة هو الثاني انتهى .

(الفتوة الثالثة عشر)

قوله تعالى: ﴿ لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ﴾ [البقرة: 236]

(آية أخرى) قال رحمه الله تعالى : قوله تعالى { لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة } يتعلق بتفسيرها مباحث كثيرة جرى البحث في بعضها الآن في بعض الدروس فنذكره . الأول (الجناح) للمفسرين فيه هنا قولان أحدهما أنه الإثم ، فإن طلاق غير الممسوسة لا إثم فيه مطلقا ؛ وطلاق الممسوسة يجب أن يكون للعدة . فإذا طلقها في الحيض أثم . وتفسير الجناح بالإثم موافق للغة . فإن الجوهري وغيره قالوا : الجناح الإثم وأصل الجناح الميل ، وسمي الإثم جناحا لأن فيه ميلا عن الحق إلى الباطل . إما أن يكون من باب تسمية

الشيء باسم ما هو أعم منه ، لأن الميل أعم من الإثم ، وإما أن يكون من باب تسمية الشيء باسم ما يشبهه ، لأن الميل المحسوس أو المعقول أقرب إلى أن يكون هو الحقيقة ، لأنه المعروف عند العرب ، والميل إلى الإثم إنما يعرف بالشرع فتسميته به لأجل المشابهة ، القول الثاني للمفسرين أن (الجناح) هنا التبعة ؛ أي لا تبعة للنساء عليكم في المطالبة بمهر ونحوه . وهذا القول هو المشهور عند المفسرين . وإطلاق الجناح على التبعة يظهر أنه لما في التبعة من الميل أيضا ، لأن التابع يميل على المتبوع . والمفهوم من كلامهم على هذا القول أن الإثم غير مراد ، ويحتمل أن يقال : التبعة أعم فيقتضي نفيها نفي الإثم والمطالبة جميعا . المبحث الثاني : قوله : { لا جناح عليكم } جملة تامة قد وليها شرط والجملة المتقدمة تنقيد بالشرط المتأخر ، وإن كان الصحيح من مذاهب النحويين أنها ليست جزاء له بل دليل الجزاء والجزاء محذوف مقدر بعده وقد وقفت على تصنيف الشيخ تاج الدين أبي اليمين زيد بن الحسن الكندي قال ما ملخصه : (مسألة) عرضت علي بدمشق منسوبة إلى الجامع الكبير لمحمد بن الحسن . وهي قول الرجل لامرأته : طلقتك إن دخلت الدار وإن دخلت الدار طلقتك وقال : ليست هذه المسألة في الجامع الكبير ولا في شروحه . ولم يرها في غيره من كتبه ولا في كتب أئمة مذهبه بعده ، ولا وجدناها أيضا في كتب أصحاب الشافعي . ولما عدنا ذلك استضأنا بآراء الفقهاء فرأيناها مختلفة ولم يقدروا فيها على نص مرفوع إلى إمام ، فضعف التعويل على تلك الأقوال لتعارض الفتيا . وأنا بعون الله تعالى أذكر من طريق العربية ما

يجب على الفقيه اتباعه أما الحكم في طلقك إن دخلت الدار بتقديم الفعل الماضي على الشرط فهو وقوع الطلاق على الحال من غير تعليق على الشرط ألبتة ، لأن الفعل الماضي إذا وقع قبل حرف الشرط كان ثابتاً ؛ وما ثبت لا يجوز أن يوقع في جواب الشرط لأن جوابه يجب أن يكون قبل وقوعه معدوماً ووقوعه موقوفاً عليه . والماضي قبله قد وقع فاستحال أن يحمل عليه . ولهذا المعنى لم يجز عند كل من يوثق بعلمه أن يقول : قمت إن قمت ؛ ولكن أقوم إن قمت . قال : فإن قيل لم لا يكون الشرط محمولاً على الفعل المقدم فيقع الطلاق عنده كما في قوله تعالى { وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي } في قراءة من كسر " إن " قيل : الجواب ما ذكره الفارسي قال في التذكرة من كسر إن لم يجز أن ينصب امرأة بأحللنا ولكن ب " نحل " امرأة كقوله { ولا ينفعكم نصحي إن أردت } وقال في البصريات قال أبو الحسن الأخفش في قوله تعالى { كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين } على الاستئناف كأنه قال : فالوصية . قال أبو علي : كأنه قال فليقل هذا ولم يجعل " كتب " مقدماً مغنياً عن الجواب ، لأن " كتب " واجب فقد ثبت فلم يجز أن يقع في جواب الجزاء الواجب إلا ما يقع بوقوع الأول ، ألا ترى أنه يقبح ضربتك إن جئتني ، ولا يقبح أضربك إن جئتني ، فلما كان " كتب " واجباً استقبح أن يستغنى به عن الجواب ، لأنه يلزم : إن ترك خيراً كتبه والكتاب قد وقع ، فجعلت الجملة من المبتدأ والخبر الجواب ، وجملة الشرط والخبر تفسيراً لكتب كما أن { لهم مغفرة } تفسير للوعد في قوله تعالى { وعد الله الذين آمنوا وعملوا

الصالحات لهم مغفرة { ونص المازني على أنه لا يجوز : قمت إن قمت ، ولكن أقوم إن قمت قال فإن قيل لم لا يقدر الماضي تقدير الآتي ، كما في قوله : يا حكم الوارث عن عبد الملك أوديت إن لم تحب حبو ألمعيتك فالماضي بمنزلة الآتي بدليل وقوع الشرط فالجواب أن البيت إن حمل على هذا لم يكن بالشاهد لأن هذا إنما يكون فيما قرب قربا شديدا ولم يكن فيه مهلة ولا تراخ كقولهم " قد قامت الصلاة " فإن دخله التراخي لم يجز . وكذا قول رؤبة أوديت إن لم تحب حبو ألمعيتك كأنه من مقارنته في الخيال في حال من قد غشيه ذلك . وبين هذه المسألة وبين قوله : قمت إن قمت فرق من وجه وجمع من وجهين . أما الفرق فطلقتك حكم شرعي يؤاخذ به فيلزمه شرعا . وقمت إن قمت لا مبالاة باطراحه . وأما الجمع في أحد الوجهين فإنهما على صورة الثبوت ، فلا يستقيم أن يحملا على ما بعد الشرط . وفي الوجه الآخر : أن قائلهما ليس في حال من قد غشيه الأمر من شدة مقارنته ، ولا فرق بين أن يكون القائل مخبرا أو منشئا في لفظ الفعل الماضي في معنى الثبوت والوقوع ؛ إلا أن الخبر يختص بما انقضى بانقضاء الزمان قبل الإخبار به ، والإنشاء يختص بالإيجاد في الحال ، وليس له صيغة تخصه ، وإنما يعلم بدليل الحال ، كما أن الأمر والدعاء بلفظ واحد وإنما يفرق بينهما الاستعلاء والخضوع انتهى ما أردت نقله من كلام الكندي على المسألة الأولى . قال : وأما قوله : إن دخلت الدار طلقتك ، فالحكم فيها وقوع الطلاق عند الدخول ، قال : فإن قيل : إن هذا وعد . فالجواب : إنه وإن أشبه الوعد فإنه مضاد له من حيث المعنى لأن صورة الوعد في الشرط

والجزاء من الأفعال الحسنة تفتقر إلى إيجاد من الواعد عند وجود الشرط ، مثل الضرب ونحوه . " وطلقتك " حكم شرعي يحل في الزوجة وتتصف به عند دخولها الدار ، ولا يفتقر إلى إيقاع محدد . انتهى ما أردت نقله من كلام الكندي في المسألتين ولم يصب في شيء منهما والحق خلاف ما قاله فيهما . وإن الطلاق في الأولى يقع عند دخول الدار ولا يقع قبله . وفي الثانية لا يقع أصلاً إلا إن نوى بقوله طلقك معنى قوله فأنت طالق ، فحينئذ يقع عند وجود الشرط . ولا يساعد الكندي على ما قاله نحو ولا فقه . وقد قال تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام وقومه { قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها } وقال تعالى { قل بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين } وبئس فعل ماض . وقال تعالى { والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين } في قراءة من قرأ بكسر الضاد وقال تعالى { قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون } والظاهر أن الشرط مرتبط في المعنى بما قبله . وقال صلى الله عليه وسلم { خبت وخسرت إن لم أعدل } وقال حسان بن ثابت رضي الله عنه : عدنا خيلنا إن لم تروها تنثير النقع موعدها كداء وقال " تكلته إن لم يسد إلا قومه " وقال الملاعن : " كذبت عليها أن أمسكتها : وقال طلقت إن لم تعلمي أي فارس حليلك . وقال الفقهاء فيما إذا قال بعثك إن شئت أنه يكون إقراراً ومقتضى كلام الكندي أن يكون وعداً . وهذه الشواهد كلها ترد ما قاله . والنظر أيضاً يردده لأن كل ما أمكن تعليقه لا فرق بين أن يعبر عنه بالماضي أو بالمضارع ، فإذا أريد بالماضي ذلك صح تعليقه وليت شعري

كيف ساغ للكندي أن يحكم بوقوع الطلاق الآن وقوله أنه حكم شرعي يؤخذ به فيلزمه شرعا ، إن أراد أنه إقرار فقد نفرضه فيمن يقطع بأنه لم يتقدم منه طلاق كما لو تزوج وقال ذلك عقب العقد فإنه لا يمكن حمله على الإقرار وإن أراد أنه إنشاء ولكنه لم يصححه من جهة النحو أعني تعليقه فيبقى إنشاء بلا تعليق فيقع الآن والظاهر أن هذا مراد الكندي ، لم يصح تعليقه بما قاله من أنه ماض وجب وثبت ، وكل ما كان كذلك لم يصح تعليقه .

فإن هذا التعليق يرجع إلى المعنى لا إلى الصنعة ، وكيف يوقع على شخص لم يقصده ولا دل عليه لفظ الخطاب بحسب صناعة النحو ولا ينجز عليه الطلاق الآن بل يوقعه إذا دخلت الدار اعتبارا بقصده وما دل عليه لفظه ، وإن كان خطأ من جهة النحو فهذا الذي نحن فيه أولى لما بينا أنه ليس خطأ من جهة النحو بل صوابا وإنما وقع الالتباس على الكندي من جهة أن الفعل الماضي تارة لا يصح أن يراد به الإنشاء بوجه بل يكون خبرا معينا فهذا لا شك أنه لا يصح تعليقه ، كقوله : قمت إن قمت إذا قصد بالأول الإخبار بالقيام ، فإنه يستحيل تعليقه بعد ذلك وتارة يصح أن يراد به الإنشاء كقوله طلقك فإنه وإن كان موضوعا للخبر . فقد يراد به الإنشاء بل ذكره الفقهاء في صرائح الطلاق كقوله : أنت طالق . ومقتضى ذلك إن طلقك صريح في الإنشاء ويكون قد نقل من الخبر إلى الإنشاء ، فإذا كان كذلك فما المانع من تعليقه ، بل أقول : إن قمت وظاهره إن كان الخبر ويصح تعليقه أيضا إذا لم يرد به الخبر الماضي الثابت على كل تقدير كما في قوله تعالى { قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم } لأن الافتراء

منتف قطعاً غير مراد بل المراد التعليق وجعل العود كالمستحيل لاستلزامه هذا المحذور ، وهو الافتراء الذي يشك في عدمه ، فصار الفعل الماضي على ثلاثة أقسام : قسم يراد به الخبر الماضي المحقق ، فلا تعليق فيه أصلاً ولا يقال لا يصح تعليقه ، لأن كل أحد يعلم أن ما وقع لا يعلق ؛ وقسم يظهر فيه الإنشاء كطلقت فهذا الأظهر فيه جانب قبول التعليق حتى يصرفه صارف . وقسم عكسه والحكم فيه بعكسه كما في قوله في الآية الكريمة . وقول الفارسي والمازني وغيرهما من أئمة النحاة محمول على القسم الأول أو على هذا القسم إذا أريد أصل وضعه وهو الحالة الغالبة عليه فحكموا على ما يقتضيه اللفظ من غير تأويل . فتسوية الكندي بينه وبين القسم الثاني الذي يظهر فيه الإنشاء غير متجه ثم إنه يلزمه ذلك في اسم الفاعل كما إذا قال : أنت طالق إن دخلت الدار لأن قوله أنت طالق جملة اسمية تدل على ثبوت الطلاق في الحال ، وما كان ثابتاً في الحال لا يعلق كما لا يصح أن تقول : أنا قائم في الحال إن قمت ، إلا أن تقول إن اسم الفاعل صالح للاستقبال ، فالتعليق يحمل عليه . وقوله طلقك كذلك لأن الماضي قد يراد به المستقبل . على أنا لا نقول إن هذا الماضي أريد به المستقبل بل أريد به الإنشاء الناجز الواقع في الحال ، والمعلق هو أثره وهو وقوع الطلاق المنشأ بحسب ما أنشأه وهو حكم شرعي يقع عند دخول الدار ، فالماضي هو التطليق والإيقاع والمعلق هو الطلاق والوقوع ولا شك أن في طلقك أمرين : أحدهما التصرف الناجز من الزوج ، والثاني أثر ذلك التصرف والأول تطليق وإيقاع لا يمكن تأخره ، والثاني طلاق ووقوع هو

الذي يتأخر ويتعلق ، وهذا مثل قولك : اضرب زيدا يوم الجمعة ففي اضرب شيئان : أحدهما إنشاء ، لأنه فعل أمر ، وفعل الأمر إنشاء ، وهو من هذه الجهة لا يتأخر ولا يصح تعليقه . وليس يوم الجمعة ظرفا له ، إذ لو كان ظرفا له لزم تأخره ، والثاني المصدر الذي تضمنه وهو المأمور به وهذا هو المعلق المضطرب في يوم الجمعة ، وقول النحاة : أن يوم الجمعة معمول لا ضرب : فيه تسمح ؛ ومرادهم ما ذكرناه ، وإن لم تفصح عبارتهم به ، وبهذا ينحل لك ويظهر أن (أحلنا) عامل في " امرأة مؤمنة " على قراءة الكسر في " إن وهبت " في الآية الكريمة . فإن " أحلنا " فيه شيئان : أحدهما الإحلال الذي هو إنشاء من الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم وهو قديم أزلي لا يقبل التعلق من هذا الظرف ، والثاني الحل المستفاد منه وهو من هذا الظرف يقبل التعلق فهو المشروط بالهبة فافهم هذا فإنه هو المعنى الذي خفي على الكندي ولا غرو أن يخفى على الفارسي .

(الفتوة الرابعة عشر)

قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ ﴾ [البقرة: 180]

وأما ما قاله أبو الحسن الأخفش في قوله تعالى { كُتِبَ عَلَيْكُمْ } فإن جوزنا حذف الفاء من جواب الشرط إذا كان اسما وهو أضعف الوجهين فصحيح ولا حجة فيه للكندي والفارسي ، ولا عليه ، بل معناه أن مضمون

الجملة الشرطية هو المكتوب لأن الكتابة هي التكليف والتكليف متقدم في الأزل والمكلف هو المعلق ؛ أو تعلق التكاليف هو المعلق . وهذا كله إذا جوزنا حذف الفاء من الجملة الاسمية . والصحيح خلافه ، ويحتمل في الآية وجه ثان ، وهو أن يكون المكتوب الوصية لقوله تعالى { إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا } شرطان متوسطان بين الفعل ومفعوله ؛ ويكون الجواب " كتب " محذوفا مدلولاً عليه بكتب المتقدم ، ويحتمل وجه ثالث ، وهو أن " إذا " ظرف محض ، أي كتب وقت الحضور ، وقوله " إن ترك " شرط إما تقدر الفاء في الوصية جواباً له ، وإما محذوف الجواب والوصية مفعول كما في الوجه الثاني . وعلى هذين الوجهين تكون الكتابة وقت الاحتضار ؛ وعلى قول الأخفش تكون الكتابة مقدمة ، ولك أن تخرج ذلك على خلاف في الأصول ؛ فقول الأخفش يخرج على أن التكليف أزلي ، والقولان الآخران على أنه حادث أو تعلقه حادث ، ويكون الحادث عند الشرط التعلق . إذا عرفت ذلك عدنا إلى الآية الكريمة وهي قوله تعالى { لا جناح عليكم إن طلقتم النساء } فنقول { لا جناح عليكم } جملة اسمية إن قدرنا الخبر " كائن " أو " يكون " فهي في الثبوت كقولك أنا قائم بل أولى . لأن ما يحتمله اسم الفاعل المصرح به من الزمان المستقبل هاهنا يضعف لأننا إنما قدرناه لضرورة العمل ، وإذا كان كذلك فيلزم الكندي أيضاً وتكون هذه الآية من جملة ما يرد عليه وكذلك نظائرها في القرآن كقوله تعالى { ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد } وأشباهاها فلأجل ذلك ذكرنا كلام الكندي في هذه الآية ولننبه على ما فيه . وأما المسألة

الأخرى وقول الكندي أنه إذا قال . إن دخلت الدار طلقك يقع الطلاق عند دخول الدار فليس بصحيح أيضا . وهذا وعد مجرد وقد قال الرافعي إن قول القائل إن جئني أكرمتك . إن الإكرام فعل منشأ ، ولا يتصور إنشاؤه إلا متأخرا عن المجيء فيلزم الترتيب ضرورة ، ووقوع الطلاق حكم شرعي لا يفتقر إلى زمان محسوس فسبيله سبيل العلة مع المعلول ذكر الرافعي هذا في الجواب عن قول القائل إن الشرط قبل المشروط ونقلنا منه غرضنا هنا ، وهو قوله في الإكرام ، وكذلك نقوله نحن في طلقك ، لأنه فعل منشأ .

وخفي عن الكندي هذا فإن قلت : قد قلت فيما إذا قال طلقك إن دخلت الدار . بالوقوع والجزاء الذي يقدر من جنس المتقدم - وهو طلقك - فكيف فرقت بينهما على عكس ما فرق بينهما الكندي ؟ قلت : إذا تقدم طلقك على الشرط كان المعلق أحد جزأي مدلوله وهو الوقوع دون الإيقاع وإذا تأخر كان المعلق جميعه ، فلذلك فرقنا بينهما . ونظير ذلك أن نقول : إذا جاء رأس الشهر وكلتك لم يصح ، ولو قال وكلتك الآن إذا جاء رأس الشهر على معنى أن يتصرف إذا جاء رأس الشهر صح . وحاصله أن لقوله طلقك إن دخلت الدار جهة يصح تعليق وقوع الطلاق فيها يحمل عليه بخلاف إن دخلت الدار طلقك ؛ فإن أراد بقوله طلقك إن دخلت الدار معنى قوله إن دخلت الدار طلقك لم يحكم عليه بالطلاق لا في الحال ولا عند دخول الدار تسوية بين الصيغتين حينئذ إذا أراد وإنما عند الطلاق بحمله على ما قدمناه لأنه المتبادر إلى الذهن . (تنبيه) نقل النحاة في أن المتقدم على الشرط مما هو جواب له في المعنى أنه ليس جوابا في

الصناعة عند أكثر البصريين وقيل جواب وقيل يفرق بين الفعل الماضي وغيره ومن الفارقين المازني فلعل الكندي وهم في فهم كلام المازني ويكون مراد المازني أنه إذا جاء هكذا يكون دليلا لا جوابا مع تقيده بزمن من حيث المعنى . وأما عدم تقيده به كما فهم الكندي فما أظن أن أحدا يقول به .

البحث الرابع في الآية الكريمة : قوله تعالى { ما لم تمسوهن } قال الواحدي عن صاحب النظم إن " ما " بمعنى اللاتي أي اللاتي لم تمسوهن ، وهذا ضعيف ، والحق أنها ظرفية مصدرية أي مدة عدم مسكم إياهن وعلى هذا يحتمل أن يكون معمولا لطلقتم ، أي إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن فلا جناح عليكم ، ويحتمل أن يكون معمولا لخبر (لا جناح) فعلى الأول هو تقييد للمحكوم عليه ، فالمعنى أن الطلاق قبل المسيس لا جناح فيه . وعلى الثاني هو تخصيص للحكم فالمعنى أن الطلاق لا جناح فيه إذا كان قبل المسيس ، وإنما قلنا في الأول تقييد وفي الثاني تخصيص لأن (طلقتم) مطلق لا عموم فيه فيتقيد والثاني عام لأجل النفي فيتخصص ، وأي الطريقين أرجح فيه نظر ، لأنه يحتمل أن يقال كونه معمولا لطلقتم أولى للقرب وعدم الفصل ولأن معرفة محل الحكم قبل الحكم أولى ؛ ويحتمل أن يقال كونه معمولا لخبر (لا جناح) أولى لتشاكله كله في العموم فإن " ما " عامة و " طلقتم " مطلق فيبعد مجيئها معه . والأنسب له أن يقال : وقت عدم مسهن إن لم تمسوهن ونحوه مما لا عموم فيه صريحا ، نعم في الشرط شبه العموم فيحسن مجيئها معه وحاصله أن قولك : أكرمتك ما دام كذا مستنكر ، ولأكرمك ما دام كذا غير مستنكر لحسن العموم في الثاني دون

الأول ، ثم تفسيرنا { ما لم تمسوهن } بوقت عدم المس نظر إلى أصل معنى المصدر وبينهما فرق . فإن وقت عدم المس يدل على المصدر من حيث هو ؛ ووقت لم يمس يدل عليه مع ما يدل عليه لم تمس من المضي ؛ وهذا الموضع قد لا يظهر له أثر ولكن في مواضع أخرى يظهر أثره . كقولك : أنت طالق ما لم أضربك فإنه متى ضربها على الفور ثم أمسك عن ضربها لم يقع طلاق . ولو قال : أنت طالق وقت عدم ضربي لك يقع الطلاق في وقت عدم الضرب ، وإن حصل ضرب قبله . هذا الذي يظهر في المسألتين من غير نقل عندي فيهما . والذي يتبادر إلى فهمي من الآية الكريمة أن قوله { ما لم تمسوهن } معمول لخبر { لا جناح } متعلق به لا بطلقتم وحده . البحث الخامس قوله تعالى { أو تفرضوا لهن فريضة } . وهذا هو المقصود الأعظم من المباحث التي جرت في هذه الآية في هذا الوقت ، فنقل الواحدي وغيره قولين : أحدهما أن " أو " عاطفة على محذوف تقديره فرضتم أو لم تفرضوا . وهذا يناسب قول من فسر الجناح بالإثم ، فإن الإثم مرتفع عن الطلاق قبل المسيس فرض أم لم يفرض ، وأما المطالبة بالمال فلا ترتفع بالطلاق قبل المسيس بعد الفرض إلا أن يراد المطالبة بكمال المهر ، فإنه أيضا يرتفع بالطلاق قبل المسيس : كله قبل الفرض ، وشطره بعد الفرض . القول الثاني أن " أو " بمعنى الواو . وهذا إن أخذ على ظاهره يقتضى أن التقدير ما لم تمسوهن وتفرضوا ، فيقتضي انتفاء الجناح ما لم يوجد الأمران . ويرد عليه أن الجناح موجود عند وجود أحدهما وهو المسيس بالإجماع . لكن الواحدي قدره على هذا القول بقوله ما

لم تمسوا أو تفرضوا ؛ فأعاد حرف النفي ، وبه يستقيم لأنه يصير الجناح مرتفعاً عند عدم هذا وعدم هذا ، أعني عند عدم كل منهما فلا ينتفي عند عدم أحدهما ووجود الآخر . واعلم أن الصيغ ثلاث : أحدها أن يقيد الظرف فيقول لا جناح عند عدم المسيس وعند عدم الفرض ، فيقتضي ارتفاع الجناح في كل من الوقتين سواء وجد الآخر أم لا . الثانية أن لا يقيد الظرف ويقيد حرف النفي ، فنقول عند عدم المسيس وعدم الفرض فيقتضي ارتفاع الجناح عند عدم كل منهما وإثباته عند أحدهما لأنه وقت واحد يضاف إلى العدمين ، بخلاف الصيغة الأولى فإنها تقتضي وقتين . الثالثة : أن لا يقيد الظرف ولا حرف النفي فنقول عند عدم المسيس والفرض فهو ظرف واحد وعدم واحد للأمريين فيقتضي ارتفاع الجناح عند عدم مجموع الأمريين . ونعني بعدمهما هنا عدم كل منهما فيقرب معناه من الصورة الثانية لكن الفرق بينهما أن الثانية تقيد عدم كل واحد صريحاً ويلزم منه عدم المجموع ويفهم إثباته عند عدم وجود أحدهما . والثالثة : تقيد عدم المجموع نصاً وعدم كل منهما ظاهراً لأنه يحتمل أن يراد عدم المجموع من حيث هو مجموع حتى يستمر الحكم عند عدم أحدهما ووجود الآخر ، ولكن الظاهر خلافه . وإنما قلنا الظاهر خلافه . لأن إسناد العدم إليهما يقتضي إسناده إلى كل منهما وليس هو كنفى الوجود عنهما ، ولنبين ذلك بأن ما يذكر لنفي الوجود ثلاث صور آخر إحداها وهي الرابعة أن تقول وقت لا هذا ووقت لا هذا فيفيد كلا من العزمين كالصورة الأولى . الخامسة : أن تقول وقت لا هذا ولا هذا فهي كالثانية . السادسة : أن تقول وقت لا هذا

وهذا فمعناه سلب الوجود عنهما وحقيقته عن مجموعهما لأنه وجود واحد منسوب إليهما . كما كان العدم هناك واحدا منسوباً إليهما فسلبه يقتضي السلب لذلك الوجود الواحد المنسوب إليهما فقط ، ولا يقتضي سلب الوجود عن كل منهما . وبهذا يظهر الفرق بين قولنا لم يوجدنا وقولنا عدما فالأول لا يقتضي انتفاء كل فرد والثاني يقتضيه . والفرق أن العدم في الثانية مسند إلى كل منهما وقد حكم به فيكون لكل منهما والوجود في الأولى مسند إلى كل منهما وقد نفى ، ولا يلزم من نفيه عن كل منهما نفيه عن أحدهما ، لأن هذا سلب العموم لا عموم السلب . فافهم ذلك . ولفظ الانتفاء كلفظ العدم ؛ فإذا قلت انتفيا كان كقولك عدما . وليس بمنزلة قولك لم يوجدنا ؛ وهذا يطرد في كل متعدد وفي جميع الأعداد كالعشرة والمائة والألف وما نقص عنها وما زاد ، إلا أن يكون له شيء له حقيقة مجموعة فيساوي منه قولك لم يوجد وقولك عدم يشير إلى تلك الحقيقة دون أفرادها ، وقد يتخيل في العشرة والمائة والألف وهذا المعنى فيطلق عدمها عند انتفاء بعضها . فلا يحملك ذلك على إنكار ما قلناه . فلذلك نبهنا عليه واحترزنا منه وهو إطلاق مجازي لا حقيقي . والحقيقي ما قدمناه . هذا كله إذا أسندت النفي إلى شيئين أو شيء بصيغة التثنية أو الجمع أو إلى شيء وعطفت عليه غيره بالواو . أما إذا عطفت بأو فقلت : لم يوجد هذا أو هذا إذا لم يعد حرف النفي فالمعنى لم يوجد واحد منهما فلم يوجد لا هذا ولا هذا ؛ فكذلك قولك لا تضرب هذا أو هذا ولا تعط هذا أو هذا وما أشبه ذلك . وعليه قوله تعالى { ولا تطع منهم آثما أو كفورا } فلو أعدت حرف النفي تغير المعنى .

والذي يظهر أنه يصير المعنى ترديدا بين النفيين هل انتفى هذا أو انتفى هذا . وقال سيبويه في باب الواو التي تدخل عليها ألف الاستفهام ولو قلت أو لا تطع كفورا انقلب المعنى . قيل يعني أنه يصير إضرابا ؛ كأنه ترك النهي عن اتباع الآثم وأضرب عنه ونهى عن طاعة الكفور فقط . وهذا التفسير لكلام سيبويه فيه نظر . والأولى أن يكون معناه التخيير بين أن يترك طاعة هذا أو طاعة هذا ، وأنه منهي عن أحدهما لا عن كل منهما . فهذا الذي يفهم من اللفظ ، وتكون " أو " باقية على حالها من دلالتها على أحد الشئيين ، وليست للإضراب . وهذا الذي ينبغي أن يفسر به كلام سيبويه . ومن ادعى من النحويين أن سيبويه جعلها للإضراب فدعواه غير مسموعة ، إلا أن يريد بالإضراب أنه أضرب عن الجزم بالنهي عن الأول . وأردفه بأو الدالة على النهي عن أحدهما فقط لا عن الأول بعينه ولا عن كل واحد . ويكون مراد سيبويه بانقلاب المعنى انقلابه من النهي عن كل واحد إلى النهي عن أحدهما وكون " أو " للإضراب لم يضرب به سيبويه لكن في ويمكن حمله على أن مراده في تلك الأمثلة التي ذكر والنهي خاصة وأنه إضراب عن الجزم بالأول إلى التخيير عين ما قلناه من دلالتها على أحد الشئيين بل أقول يمكن طرد ذلك في جميع وجوها التي ذكرها النحاة من الشك والإبهام . والتخيير والإباحة فإن التي للشك أو الإبهام الخبر فيها بأحد الشئيين والتي للتخيير أو الإباحة الأمر أو النهي فيها لأحد الشئيين . وقد وقع في بعض كلام النحاة خبطٌ في ذلك حتى مثل بعضهم التي للإبهام بقوله تعالى { أتاها أمرنا ليلا أو نهارا } كأنه ظن أن هذا خبر

ماض وإنما هو جاء في ضمن مثل مفروض الوقوع إما في الليل وإما في النهار . واتفق النحاة على أن الذي للإباحة إذا كانت في النهي اقتضت كلا منهما واختلفوا في التي للتخيير . فقال جمهورهم بذلك أيضا وخالف ابن كيमान فقال يجوز أن يكون النهي عن واحد وأن يكون عن الجميع . فإذا قلت : لا تأخذ دينارا أو ثوبا جاز أن يكون نهيا عن أحدهما ، ورد عليه ابن عصفور . واعلم أن التي للإباحة والتي للتخيير صورتها واحدة ويختلفان بما يريده المتكلم وبما تدل عليه القرائن . فحيث أريد المنع من الجميع فهي التي للتخيير ؛ وحيث أريد المنع من الخلو فهي التي للإباحة . فالمقصود في التخييرية إباحة واحد لا غير ، والمقصود في الإباحية إباحة ذلك الجنس . وتسمى الأولى عند المنطقيين مانعة الجمع وتسمى الثانية مانعة الخلو إن قصد إباحة ذلك الجنس دون غيره ، وإلا فقد تقصد إباحة ذلك الجنس من غير تعرض لغيره فلا يكون فيها منع أصلا . إذا عرفت هذا جئنا إلى الآية الكريمة فالمعنى ما لم يوجد أحد الشئيين : المسيس أو الفرض ، فإن وجد أحدهما فالجناح موجود . والحكم على نفيه ويكون الجناح عند المسيس كل المهر ، وعند الفرض والطلاق نصفه كما بينه في الآية بعد ذلك . واكتفى في المسيس بالمفهوم . هذا إن عطفت (أو تفرضوا) على (تمسوهن) وهو المتبادر إلى الذهن ويكون تفرضوا مجزوما . وقال الشيخ أبو عمرو بن الحاجب : اختلف في " أو " هذه فقليل : إنها التي بمعنى " إلا أن " أو " إلى أن " فيكون (تفرضوا) في موضع نصب بإضمار " أن " أو بأو على رأي وقيل إن " أو " عاطفة على (تمسوهن) وإنما خالف الأقلون الظاهر

في " أو " لأحد أمرين : إما أنها إذا جعلت بمعنى " أو " كان المعنى " لا جناح عليكم فيما يتعلق بمهور النساء إن طلقتم النساء إذا انتفى أحد هذين الأمرين ، وإذا استلزمت ذلك لم يستقم لأنه ينتفي أحد الأمرين وهو الفرض ، فيجب صدق المثل بالمسيس أو بنفي المسيس ، وهو أحد الأمرين فيلزم نصف ما فرض ، فلا يصح نفي الجناح عند انتفاء أحدهما . والثاني أن المطلقات المفروضات لهن قد ذكرت ثانيا وترك ذكر الممسوسات لما تقدم من المفهوم ؛ فلو كانت العاطفة لكان المفروضات في الذكور كالممسوسات ، وليس الأمر كذلك . وإذا جعلت " أو " بمعنى " إلا أن " خرجت عن مشاركة الممسوسات فلم يلزم ظهور دخولهن معهن . ولذلك لم ير مالك للمطلقات المفروض لهن قبل المسيس متعة . لأنه يرد دخولهن في الآية لما ذكرت ثانيا وجعل المتعة للممسوسات خاصة أو لغير الممسوسات ولغير المفروض لهن . قال ابن الحاجب : ويمكن أن يقال عن الأول : لا يلزم أن يكون المعنى : ما انتفى أحدهما بل المعنى ما لم يكن أحدهما ، وفرق بين أن يقول القائل انتفى أحد الأمرين وقوله ما كان واحد من الأمرين ؛ فإن الأول لا ينفي إلا أحدهما لأنه نكرة ليس في صريح سياق النفي ، والثاني ينفيهما جميعا لأنها نكرة في صريح سياق النفي ، فإذن لا فرق في المعنى بين أن تكون " أو " بمعنى " إلى أن " وبين أن تكون العاطفة . وكان حملها على العاطفة أولى لأنه الأكثر . وأما الثاني فلا يلزم من مشاركتهم الممسوسات فيما ذكر مشاركتهن فيما وراء ذلك . هذا مع أنه قد ذكر ثانيا ما يدل على انتفائهم المشاركة : انتهى كلام ابن الحاجب . وهو

في غاية السداد فرحمه الله ما أصح ذهنه ، وقد أشرنا فيما تقدم إلى ما ذكره من الفرق بين نفي أحد الأمرين ، وقولنا لم يوجد أحد الأمرين فهو حق لا شك فيه . وقد تحرر أن { ما لم تمسوهن أو تفرضوا } متعلق بخبر لا جناح وأن " أو " باقية على حالها وأنه يحتمل أنها بمعنى " إلا أن " لكنه تكلف من غير ضرورة . وعلى كلا التقديرين المعنى ما لم تكونوا مسستم أو فرضتم ، لأن أحد الأمرين المسبب للجناح هو الواقع قبل الطلاق فلا بد من مجاز إما في " تمسوهن " بمعنى : تكونوا قد مسستموهن ، وإما بأن الاستقبال الذي دلت عليه " إن " بالنسبة إلى الخطاب لا إلى الطلاق . ولو جعل { ما لم تمسوهن أو تفرضوا } متعلقا (بطلقتم) سلم عن هذا المجاز ، لكن يعارضه ما قدمناه مما رجع تعلقه بخبر { لا جناح } فذلك اخترناه لكن يرد على كلام ابن الحاجب شيء ، وهو أنه هنا جعل الترديد بين المس والفرض ولم يعد حرف النفي ؛ وهو حق في قوله تعالى { يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا } قدرت : لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أولا لم تكن آمنت ولا كسبت في إيمانها خيرا . ومن المعلوم أن التي ما آمنت ما كسبت في إيمانها خيرا فلا وجه لعطفه عليه لأنه لا يفيد فائدة أخرى فاحتيج إلى تقدير حرف النفي بل وزيادة عليه . وهو أن تقدر " نفسا " حتى تكون النفس الثانية غير النفس الأولى لتتم الفائدة . فالترديد بين النفسين ؛ لا في نفس واحدة بين شيئين فكأنه قال . لا ينفع نفسا لم تكن آمنت من قبل ولا نفسا لم تكن كسبت في إيمانها خيرا . ولا متعلق للمعتزلة في الآية على كل تقدير ؛

لأن الإيمان إذا تجرد عن المعصية نافع قطعاً بالإجماع وإن لم يكسب فيه خيراً . فالوجه في العطف ما قدره ابن الحاجب أن يكون المعنى لا ينفع نفساً إيمانها ولا كسبها لم تكن آمنت أو كسبت ويكون في الكلام لف ونشر . أي لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل ولا ينفعها كسبها لم تكن كسبت في إيمانها خيراً ، والمقصود سلب النفع إلا عن إيمان أو كسب الخير ، وهو حق . هذا ما تيسر ذكره في هذه الآية بحسب ما اقتضاه البحث الآن وإن كان فيها من المباحث غير ذلك والله أعلم انتهى .

(الفتوة الخامسة عشر)

قوله تعالى: ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾ [البقرة: 282]

(آية أخرى) قال الشيخ الإمام رحمه الله : (مسألة) جرى البحث في الغزالية في أواخر ربيع الآخر سنة خمس وأربعين وسبعمائة في قوله تعالى { واستشهدوا شهيدين من رجالكم } فقلت قوله " من " إشارة إلى المسلمين الأحرار ، لأنهم الذين يتدانون غالباً والرقيق لا يتداين غالباً . فقال بعض الحاضرين وهو الولد عبد الوهاب هذا يثبت على أن الإمام يخص بالعادة والصحيح خلافه فلا يلزم من كون المداينة بين الأحرار في الغالب أن يختص الخطاب بهم لأنه عام . قلت لا نسلم وطالت هذه الممانعة ولم يتبين للجماعة سند المنع فبينته لهم وهو أن المخاطب أي وهو اسم مبهم لا عموم له لكنه نعت بالذين آمنوا ولا يلزم من نعته بالعام أن يكون عاماً بل

هو باق على إطلاقه فتكون جملة " على الأحرار " تقييدا لا تخصيصا بل أقول إنه ليس تقييدا أيضا بل لبيان المخاطب من هو وكذلك يصرف بأي قرينة اتفق ولا يسمى تخصيصا كما تقول " هذا " مشيرا إلى شخص فيعرف بالإشارة أنه المراد بقولك " هذا " ولا يسمى تخصيصا ولا تقييدا . وليس هذا من باب ما ينظر فيه إلى باب مدلول اللفظ حتى يدعى تعميم النكرة بعموم صفتها ؛ كما يقوله الحنفية ، لأن ذلك فيما يكون الحكم فيه شرطا بمقتضاه ، وهذا الحكم منوطٌ بالمقصود بالنداء وهو أمر لا دلالة للفظ عليه بل لما تدل القرائن عليه ، فلا جرم امتنع دعوى العموم فيه والله أعلم انتهى .

(الفتوة السادسة عشر)

قوله تعالى: ﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ ﴾ [آل عمران: 26]

(آية أخرى) قال رحمه الله قوله تعالى من سورة آل عمران { تُؤْتِي الْمَلِكَ مِنْ تَشَاءُ } يستدل به على جواز تسمية الملك في المخلوق ، بخلاف ما نقله القاضي أبو بكر . وإنما تمتنع التسمية بملك الأملاك لأنه يختص بالله تعالى ، وإنما قلنا أنه يستدل بذلك لأن الأصل أنه إذا ثبت المعنى صح الاشتقاق ، فإن تحقق النقل الذي قاله أبو بكر كان ذلك مستثنى من هذا الأصل مانعا من الاستدلال والله أعلم انتهى .

(الفتوة السابعة عشر)

قوله تعالى: ﴿ فلما أحس عيسى منهم ﴾ [آل عمران: 52]

(آية أخرى) قال رحمه الله قوله تعالى { فلما أحس عيسى منهم الكفر } قال الزمخشري فلما علم منهم الكفر علما لا شبهة فيه بعلم ما يدرك بالحواس قلت هذا وجه محتمل لأن العلم الحسي أجلى من غيره ويحتمل وجهها آخر وهو أنه أول ما ابتدأ علمه وشعوره بكفرهم وعبر عنه بذلك لأن الحس طريق العلم ومبدؤه ، فهما وجهان من المجاز في التعبير بالإحساس عن العلم سائغان ، والثاني مستعمل في العرف كثيرا وهو أظهر مما قاله الزمخشري والأكثر في " أحس " استعماله هكذا رباعيا ولم يبنوا منه اسم مفعول . وقول الناس " محسوسات " يظن بعض الناس أنه اسم مفعول منه جاء على غيره وليس كذلك بل هو من الثلاثي ألا تراك تقول الحاسة فالمحسوسات اسم مفعول منها ومعناه الأشياء التي تدرك بالحواس وإدراك الحواس طريق في العلم الواصل إلى القلب لا نفس العلم الذي في القلب وقولهم أحس معناه علم بقلبه علما مسندا إلى الحس فهو معنى غير الأول ولم يبنوا منه اسم مفعول لاستغنائهم عنه فافهم هذا فإن كثيرا من الناس لا يعرفه وهو مما أبرزته القريحة بالفكر وتأمل الكلام .

(الفتوة الثامنة عشر)

قوله تعالى: ﴿ من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله ﴾ [آل عمران: 52]

قوله { من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله } قيل السؤال " بمن " عن التصور والجواب بالتصديق قلت " من " وإن كان سؤالاً عن التصور فالسائل بها تارة يجزم بحصول منهم ولكن يسأل عن تعيينه فقوله { من أنصاري } محمول على ذلك قاله عيسى عليه السلام راجياً من الله تعالى إقامة ناصر له سائلاً عن عينه فهو سؤال عن التصديق والتصور ولكن أخرجه مخرج التصور ثقة بالله وأدبا مع الله ومع السامعين ؛ فكان الأكمل في حقه السؤال عن التصور وجعل السؤال عن التصديق مطلوباً فيه ؛ والحواريون تفتنوا لذلك فأجابوا بالتصديق ليحصلوا المقصودين معاً فكانهم قالوا هنا : من ينصرك هم نحن . وقالوا أنصار الله لأن نصرته نصره الله بمعنى نصره دينه . وليبينوا أن نصرتهم لله لا يشوبها غيرها من حظوظ البشرية ، وإنما فسروا الإحساس بالعلم لأن الكفر يعلم ولا يحس على أنه قد يكون بأقوال تسمع وأعمال تبصر تكون سبباً للكفر أو دليلاً عليه ؛ فيصح إطلاق الإحساس عليها حقيقة ، ولكن الظاهر في الآية الأول وفي قوله تعالى { هل تحس منهم من أحد } الظاهر أن المراد الإبصار حقيقة . ولهذا قال { أو تسمع لهم ركزا } انتهى .

(الفتوة التاسعة عشر)

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ [آل عمران: 81]

قال رضي الله عنه : الحمد لله الذي عظم نبيه ومن علينا به ، وهدانا إلى كل خير ، إذ وصل سببنا بسببه . وبعد فقد حصل البحث في تفسير قوله تعالى { وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ } وقول المفسرين هنا أن الرسول هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وأنه ما من نبي إلا أخذ الله عليه الميثاق أنه إن بعث محمد في زمانه لتؤمنن به ولتنصرنه ويوصي أمته بذلك ؛ وفي ذلك من التنويه بالنبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم قدره العلي ما لا يخفى ، وفيه مع ذلك أنه على تقدير مجيئه في زمانهم يكون مرسلًا إليهم فتكون نبوته ورسالته عامة لجميع الخلق من زمن آدم إلى يوم القيامة ويكون الأنبياء وأممهم كلهم من أمته ويكون قوله : { بعثت إلى الناس كافة } لا يختص به الناس من زمانه إلى يوم القيامة بل يتناول من قبلهم أيضا ، ويتبين بذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم { كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد } وإن من فسر به بعلم الله بأنه سيصير نبيا لم يصل إلى هذا المعنى لأن علم الله محيط بجميع الأشياء ووصف النبي صلى الله عليه وسلم بالنبوة في ذلك الوقت ينبغي أن يفهم منه أنه أمر ثابت له في ذلك

الوقت ولهذا { رأى اسمه آدم مكتوبا على العرش محمد رسول الله } فلا بد أن يكون ذلك معنى ثابتا في ذلك الوقت ولو كان المراد بذلك مجرد العلم بما سيصير في المستقبل لم يكن له خصوصية بأنه نبي وآدم بين الروح والجسد لأن جميع الأنبياء يعلم الله نبوتهم في ذلك الوقت وقبله فلا بد من خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم لأجلها أخبر بهذا الخبر إعلاما لأئمة ليعرفوا قدره عند الله فيحصل لهم الخير بذلك . فإن قلت : أريد أن أفهم ذلك القدر الزائد فإن النبوة وصف لا بد أن يكون الموصوف به موجودا وإنما يكون بعد بلوغ أربعين سنة أيضا . فكيف يوصف به قبل وجوده وقبل إرساله فإن صح ذلك فغيره كذلك . قلت قد جاء أن الله خلق الأرواح قبل الأجساد فقد تكون الإشارة بقوله : كنت نبيا إلى روحه الشريفة صلى الله عليه وسلم وإلى حقيقته والحقائق تقصر عقولنا عن معرفتها وإنما يعلمها خالقها . ومن أمده بنور إلهي ثم إن تلك الحقائق يؤتي الله كل حقيقة منها ما يشاء في الوقت الذي يشاء ، فحقيقة النبي صلى الله عليه وسلم قد تكون من قبل خلق آدم آتاها الله ذلك الوصف بأن يكون خلقها متهيئة لذلك وأفاضه عليها من ذلك الوقت ، فصار نبيا وكتب اسمه على العرش وأخبر عنه بالرسالة ليعلم ملائكته وغيرهم كرامته عنده فحقيقته موجودة من ذلك الوقت ، فإن تأخر جسده الشريف المتصف بها واتصاف حقيقته بالأوصاف الشريفة المفاضة عليه من الحضرة الإلهية حاصل من ذلك الوقت ، وإنما يتأخر البعث والتبليغ لتكامل جسده صلى الله عليه وسلم الذي يحصل به التبليغ ، وكل ماله من جهة الله تعالى ومن جهة تأهل ذاته الشريفة وحقيقته

معجل لا تأخر فيه وكذلك استنبأؤه وإيتاؤه الكتاب والحكم والنبوة ، وإنما المتأخر تكونه وتنقله إلى أن ظهر صلى الله عليه وسلم وغيره ، من أهل الكرامة . ولا نمثل بالأنبياء بل بغيرهم قد يكون إفاضة الله تلك الكرامة عليه بعد وجوده بمدة كما يشاء سبحانه وتعالى ، ولا شك أن كل ما يقع فالله تعالى عالم به من الأزل ، ونحن نعلم علمه بذلك بالأدلة العقلية والشرعية ويعلم الناس منها ما يصل إليهم عند ظهوره لعلمهم نبوة النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل عليه القرآن في أول ما جاءه به جبريل صلوات الله وسلامه عليه ، وهو فعل من أفعاله سبحانه وتعالى من جملة معلوماته من آثار قدرته وإرادته واختياره في محل خاص يتصف بها . فهاتان مرتبتان الأولى معلومة بالبرهان والثانية ظاهرة للعيان ، وبين المرتبتين وسائط من أفعاله سبحانه وتعالى تحدث على حسب اختياره سبحانه وتعالى منها ما يظهر لبعض خلقه حين حدوثه ، ومنها ما يظهر لهم بعد ذلك ومنها ما يحصل به كمال لذلك المحل وإن لم يظهر لأحد من المخلوقين ، وذلك ينقسم إلى كمال يقارن ذلك المحل من حين خلقه وإلى كمال يحصل له بعد ذلك ولا يصل علم ذلك إلينا إلا بالخبر الصادق والنبي صلى الله عليه وسلم خير الخلق فلا كمال لمخلوق أعظم من كماله ولا محل أشرف من محله يعرفنا بالخبر الصحيح حصول ذلك الكمال من قبل خلق آدم لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى ، وأنه أعطاه النبوة من ذلك الوقت ثم أخذ له المواثيق على الأنبياء وعلى أممهم ليعلموا أنه المقدم عليهم وأنه نبيهم ورسولهم وفي أخذ المواثيق وهي معنى في الاستخلاف . ولذلك

دخلت لام القسم في { لتؤمنن به ولتصرنه } . (لطيفة أخرى) : وهي كأنها أيمان البيعة التي تؤخذ للخلفاء ولعل أيمان الخلفاء أخذت من هنا فانظر هذا التعظيم العظيم للنبي صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى فإذا عرف ذلك فالنبي صلى الله عليه وسلم هو نبي الأنبياء ، ولهذا ظهر ذلك في الآخرة جميع الأنبياء تحت لوائه وهو في الدنيا كذلك ليلة الإسراء صلى بهم ؛ ولو اتفق مجيئه في زمن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وجب عليهم وعلى أممهم الإيمان به ونصرته . وبذلك أخذ الله الميثاق عليهم فنبوته عليهم ورسالته إليهم معنى حاصل له ، وإنما أثره يتوقف على اجتماعهم معه فتأخر ذلك الأمر راجع إلى وجودهم لا إلى عدم اتصافه مما تقتضيه ، وفرق بين توقف الفعل على قبول المحل وتوقفه على أهلية الفاعل فهنا لا توقف من جهة الفاعل ، ولا من جهة ذات النبي صلى الله عليه وسلم الشريفة ، وإنما هي من جهة وجود العصر المشتمل عليهم ، فلو وجد في عصرهم لزمهم إتباعه بلا شك ، ولهذا يأتي عيسى في آخر الزمان على شريعته وهو نبي كريم على حالته ، لا كما ظن بعض الناس أنه يأتي واحدا من هذه الأمة نعم هو واحد من هذه الأمة لما قلناه أن إتباعه للنبي صلى الله عليه وسلم وإنما يحكم بشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم بالقرآن والسنة ؛ وكل ما فيها من أمر أو نهي ، فهو متعلق به كما يتعلق بسائر الأمة ، وهو نبي كريم على حاله لم ينقص منه شيء ؛ وكذلك لو بعث النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه أو في زمن موسى وإبراهيم ونوح وآدم كانوا مستمرين على نبوتهم ورسالتهم إلى أممهم والنبي صلى الله عليه

وسلم نبي عليهم ورسول إلى جميعهم ، فنботه ورسالته أعم وأشمل وأعظم وتتفق مع شرائعهم في الأصول لأنها لا تختلف ، وتقدم شريعة النبي صلى الله عليه وسلم فيما عساه يقع الاختلاف فيه من الفروع ، إما على سبيل التخصيص وإما على سبيل النسخ أو لا نسخ ولا تخصيص بل تكون شريعة النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الأوقات بالنسبة إلى أولئك الأمم ما جاءت به أنبياءهم ، وفي هذا الوقت بالنسبة إلى هذه الأمة هذه الشريعة ، والأحكام تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات . وبهذا بان لنا معنى حديثين خفيا عنا أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم { بعثت إلى الناس كافة } كنا نظن أنه من زمانه إلى يوم القيامة فبان أنه جميع الناس أولهم وآخرهم ، والثاني قوله صلى الله عليه وسلم { كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد } كنا نظن أنه بالعلم فبان أنه زائد على ذلك على ما شرحناه وإنما يفرق الحال بين ما بعد وجود جسده صلى الله عليه وسلم وبلوغه الأربعين وما قبل ذلك بالنسبة إلى المبعوث إليهم وتأهلهم لسماع كلامه لا بالنسبة إليه ولا إليهم لو تأهلوا قبل ذلك وتعلق الأحكام على الشروط قد يكون بحسب المحل القابل وقد يكون بحسب الفاعل المتصرف فها هنا التعليق إنما هو بحسب المحل القابل وهو المبعوث إليهم وقبولهم سماع الخطاب والجسد الشريف الذي يخاطبهم بلسانه وهذا كما يوكل الأب رجلا في تزويج ابنته إذا وجدت كفؤا فالتوكيل صحيح وذلك الرجل أهل للوكالة ووكالته ثابتة ، وقد يحصل توقف التصرف على وجود كفؤ ولا يوجد إلا بعد مدة وذلك لا يقدر في صحة الوكالة وأهلية التوكيل والله أعلم انتهى .

(الفتوة العشرون)

قوله تعالى: ﴿ فَأَمْسُكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتُوفَاهُنَ الْمَوْتُ ﴾ [النساء :

[15]

(آية أخرى) قال رحمه الله : قوله تعالى في سورة النساء { فَأَمْسُكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتُوفَاهُنَ الْمَوْتُ } أو يجعل الله لهن سبيلا { أقول " أو " هاهنا يحتمل أن تكون عاطفة على { يتوفاهن } فيكون الإمساك المأمور به مغيا بإحدى غايتين : الموت أو جعل السبيل ، وجعل السبيل إما مشروعية الحد وإما نفس الحد وعلى كلا التقديرين فتسميته فيه تجوز ، ولا يلزم ارتفاع الأمر به ويحتمل أن لا تكون " أو " عاطفة بل تكون بمعنى " إلا أن " وتكون استثناء من الأمر بإمساكهن ، كأنه قال أمسكوهن في كل حال إلا أن يجعل الله لهن سبيلا فلا نكون مأمورين بذلك . وهذا أحسن المعنيين عندي . وليس بنسخ أيضا ، لأن النسخ شرطه أن لا يبين غايته في الأول لا معينة ولا مبهمة ، لكنه يشبه النسخ من جهة أن غايته لم تكن معلومة انتهى . تكلم على قوله تعالى من سورة المائدة { يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم } وقد كتبنا في كتاب الصلاة .

(الفتوة الحادية والعشرون)

قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء:]

[58]

(آية أخرى) قال الشيخ الإمام رحمه الله تعالى : قوله تعالى { إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا } الكلام على الآية من وجوه أحدها في سبب نزولها . وذلك { أن عثمان بن طلحة الحنظلي على ما نقله أهل التفسير أخذ مفتاح الكعبة وتغيب به وأبى أن يدفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم { فنزلت . وقيل : { إن عليا أخذه منه وأبى أن يدفعه إليه فنزلت فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم إياه وقال خذوها يا بني طلحة خالدة مخلدة فيكم أبدا لا ينزعها منكم إلا ظالم } ونكر المفسرون أن ذلك كان عام الفتح . قال الشيخ الإمام : ويرد عليه أن عثمان بن طلحة أسلم قبل الفتح ، فكيف يتصور أن يمنع من دفع المفتاح إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسلم ، فهذا يرد على القول الأول إن كان الشخص عثمان وإن كان غيره من أهل بيته أو كان في عام القضاء ، وعلى القول الثاني فلا يرد .

(الوجه الثاني) : في مناسبتها لما قبلها وذلك أن قبلها قوله تعالى { ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون

للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا { وذلك إشارة إلى كعب بن الأشرف كان قدم إلى مكة ورثى قتلى بدر من المشركين وحرص الكفار على الأخذ بثأرهم وغزو النبي صلى الله عليه وسلم . وله في ذلك أشعار ، فسألوه من أهدى سبيلا : النبي صلى الله عليه وسلم أو هم ؟ فقال أنتم كذبا منه وضلالة . فتلك الآية في حقه وحق من يشاركه في تلك المقالة وهم أهل كتاب يجدون عندهم في كتابهم نعت النبي صلى الله عليه وسلم وصفته وقد أخذ الله المواثيق على أنبيائهم وأخذ أنبيائهم عليهم أن لا يكتموا ذلك وأن ينصروه ، وكان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يؤدوها وخانوا فيها ، وذلك مناسب لقوله تعالى { إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها } ولا يرد على هذا أن قصة كعب بن الأشرف كانت عقب بدر ، ونزول { إن الله يأمركم } في الفتح أو قريبا منه وبينهما نحو ست سنين ، لأن المناسبة لا يشترط فيها اتحاد الزمان إنما يشترط اتحاد الزمان في سبب النزول . وأما المناسب فلا ، لأن المقصود منها بيان سبب وضع هذه الآية في هذا الموضع ، والآيات كانت تنزل على أسبابها ويأمر النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها في المواضع التي يعلم من الله تعالى أنها مواضعها بحكم وإبراز منها ما يظهر ظهورا قويا للعباد ، ومنها ما قد يخفى ومنها ما يظهر ظهورا غير قوي وذلك كاستتباط العلل الشرعية ؛ ومن جملة المناسبة أيضا أنه لما تواعد الذين كفروا ووعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم على ما أمرهم من أداء الأمانات التي هي مجامع الأعمال الصالحات .

(الوجه الثالث) : أحوال سبب العموم الوارد عليه ودخول ما به المناسبة ، أما دخول السبب فقد قال العلماء أنه قطعي لأن العام يدل عليه بطريقتين : أحدهما العموم ، والثاني كونه واردا لبيان حكمه . ولذلك رد الشافعي على من يقول في قوله صلى الله عليه وسلم : { الولد للفراش } أن الفراش الزوجة . وقال : إن الحديث إنما هو وارد في أمة والقصة مشهورة في قضية عبد بن زمعة ، ولذلك لما بالغ في أنه لا يجوز إخراج السبب توهم بعض الناس أنه يقول العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ ، وليس كما توهمه . والصحيح من مذهبه ومذهب غيره أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . والمقصود أن سبب النزول لا يجوز إخرجه . قال الشيخ الإمام : وهذا عندي ينبغي أن يكون إذا دلت قرائن حالية أو مقالية على ذلك أو على أن اللفظ العام يشمل بطريق الوضع لا محالة وإلا فقد تنازع الخصم في دخوله وضعا تحت اللفظ العام ويدعي أنه يقصد المتكلم بالعام إخراج السبب وبيان أنه ليس داخلا في ذلك الحكم فإن للحنفية أن يقولوا في حديث عبد بن زمعة : إن قوله : { الولد للفراش } وإن كان واردا في أمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد ، وبيان حكمه إما بالثبوت أو بالانتفاء فإذا ثبت أن الفراش هي الزوجة لأنها التي يتخذها الفراش غالبا وقال { الولد للفراش } كان فيه حصر أن الولد للحرمة وبمقتضى ذلك لا يكون للأمة ، فكان فيه بيان الحكمين جميعا : نفي السبب عن المسبب وإثباته لغيره ، ولا يليق دعوى القطع يقينا ، وذلك من جهة اللفظ . وهذا في الحقيقة نزاع في أن اسم الفراش هل هو موضوع للحرمة والأمة الموطوءة أو

للحرة فقط ؟ فالحنفية يدعون الثاني ، فلا عموم عندهم له في الأمة فتخرج المسألة من باب أن العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب إلى ما كنا فيه ، نعم قوله في حديث عبد بن زمعة { هو لك يا عبد الولد للفراش وللعاهر الحجر } بهذا التركيب يقتضي أنه ألحقه به على حكم السبب ، فيلزم أن يكون مرادا من قوله " الفراش " فلينبه لذلك ، ولا يقال : إن الكلام إنما هو حيث تحقق دخوله في اللفظ العام وضعا ، لأننا نقول : قد يتوهم أن كون اللفظ جوابا للسؤال يقتضي دخوله فيه فأردنا أن ننبه على أن الأمر ليس كذلك . والجواب : إنما يقتضي بيان الحكم وإنما أردنا أن دعوى من ادعى أن دلالة العموم على سببه قطعية يمكن المنازعة فيها بالنزاع في دخوله تحت العام وضعا لا مطلقا والمقطوع به أنه لا بد فيه من بيان حكم السبب بدخوله في ذلك أو لخروجه عنه ، ولا يدل على تعيين واحد من الأمرين ، هذا في السبب ، أما الواقع في مناسبات الآيات كمثال هذه الآية فقضية عثمان بن طلحة وارد بها من قوله (الأمانات) لا شك فيه لما قلناه فإنه السبب . وأما إرادة اليهود بأداء ما أمروا به من الأمانات فيحتمل أن يقال : إنه كالسبب فلا يخرج ويكون مرادا من الآية قطعا ويحتمل أن يقال : إنه لا ينتهي في القوة إلى ذلك لأنه قد أراد غيره ؛ وتكون المناسبة لشبهه به والمناسبة أقرب إلى المشابهة ، ولا يقتضي أن يكون بعض أفراد ما يناسبه ؛ وهذا الاحتمال أقرب ؛ فصار لفظ " الأمانات " تتفاوت دلالاته على ثلاث مراتب : إحداها قصة عثمان بن طلحة ودلالته عليها قوية جدا قطعية لأن هنا اللفظ في الأمانات من الإيراد بيان حكم غيره . الثانية المناسبة ودلالته

عليها دون الأولى وأقوى من العموم المجرد . الثالثة ما سواهما من الأمانات ودلالته عليها دلالة العموم المجرد ، ولا خلاف هنا أنه لا يقتصر على السبب لأن الخلاف في أن العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب محله إذا لم تدل قرينة على العموم ، وهنا دلت قرينة وهي العدول عن اللفظ المفرد إلى الجمع ، فإن سبب النزول أمانة واحدة ، فلو أريدت وحدها لأفرد اللفظ الدال ، فلما جمع دل على أن المراد العموم . نعم من ينكر العموم من الواقفة ويقول إن العموم لا صيغة له يليق به التوقف في دلالته على ما سوى السبب فلا يليق به التوقف فيه لأن دلالته عليه لا من جهة العموم بل لدلالة الجواب على السؤال .

(الوجه الرابع) : الحكم بأن الألف واللام للعموم بشرطه ، فإذا ورد على سبب قد يقال إنه معهود فيحمل عليه للعهد ، ولكن الجواب عن هذا في الآية وما أشبهها من المواضع ما أشرنا إليه الآن من العدول عن اللفظ المفرد إلى الجمع والمعهود مفرد لا جمع فتعذر الحمل على المعهود . فلذلك نقول إنه للعموم .

(الوجه الخامس) : في كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقد أسند الخلاف إليه حتى قال إمام الحرمين . الذي صح عندنا من مذهب الشافعي أن العبرة بخصوص السبب ، وكذلك قاله الغزالي في المنحول ، ولكن الصحيح خلافه ، ومن يطلق الكلام في هذه المسألة والتحقيق التفصيل ، وهو أن الخطاب إما أن يكون جواباً لسائل أو لا فإن كان جواباً

فإما أن يستقل بنفسه أو لا ، فإن لم يستقل فلا خلاف أنه على حسب الجواب إن كان عاما فعام وإن كان خاصا فخاص ، وإن استقل وهو عام فالذي يتجه القطع بأن العبرة بعموم اللفظ لأن عدول المجيب عن الخاص المسئول عنه إلى العام دليل على إرادة العموم وإن لم يكن جوابا لسائل ؛ بل واقعة وقعت فإما أن يرد في اللفظ قرينة تشعر بالتعميم كقوله { والسارق والسارقة } والسبب رجل سرق رداء صفوان . فالإتيان بالسرقه معه قرينة تدل على عدم الاقتصار على المعهود . ولذلك جمع الأيدي في هذه الآية ، وإن لم تكن ثم هذه القرينة ، وكان معرfa بالألف واللام فمقتضى كلامهم الحمل على المعهود إلا أن يفهم من نفس الشرع تأسيس قاعدة فتكون دليلا على العموم وإن كان العموم بأي لفظ غير الألف واللام فيحسن أن يكون محل الخلاف هل يعتبر العموم أو خصوص السبب .

(الوجه السادس) : مجيء هذه الجملة مفصولة بغير عطف لكمال الانفصال بينها وبين ما قدمناه من المناسبة لأن المراد من الانفصال أن يكون معنى الأول قد تم بكماله ولا يكون الثاني تكملة له وإن كان بينهما مناسبة .

(الوجه السابع) : مجيئها مؤكدة بأن دون " اللام " إنما يؤتى بها مع " إن " للرد على منكر ولا منكر بمضمون هذه الجملة فلذلك لم يجمع بين تأكيدين واقتصر على التأكيد بأن لأنه يكفي في المقصود ولم يخلها من التأكيد بالكلية اهتماما بشأن هذا الحكم العظيم ولتحقيقه .

(الوجه الثامن) : قوله (يأمركم) هل هو للوجوب أو للندب ؟ وتقدم على ذلك مقدمة وهي أن صيغة الأمر حقيقة في القول المخصوص مجاز في غيره على الصحيح المشهور ، والقول المخصوص صيغة " أفعل " وقد وردت مستعملة في خمسة عشر معنى وأزيد ، واختلفوا في موضوعه على ثمانية مذاهب ، أصحها أنها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره ، هذا في صيغة " أفعل " وأما صيغة " ألف ميم راء " فكلام الإمام أنها مثلها ، وكلام ابن الحاجب يقتضي أنها للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، فعلى هذا (يأمركم) محتمل لأن يكون أريد به حقيقته فلا يكون فيه دليل على الوجوب بعينه في شيء من الأمانات لكننا نعلم بدليل من خارج وجوب كثير من الأمانات ، ويحتمل أن يكون أريد به الوجوب . وحينئذ يلزم منه التخصيص والمجاز ؛ أما التخصيص فلأن بعض الأمانات مندوب غير واجب ، وأما المجاز فلأنه استعمل الموضوع الأعم في المعنى الأخص فهو لفظ مستعمل في غير موضوعه ؛ فيكون مجازا . وهذا بحث مطرد في كل أعم استعمل في أخص . وبعضهم يفصل فيه فيقول : إن استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم فهو حقيقة ؛ وإن استعمل فيه باعتبار خصوصه فهو مجاز . وهذا التفصيل لا حاجة إليه لأنه إذا استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم لا يخرج عن كونه استعمل العام في الخاص ، وقوله : باعتبار سبب في الاستعمال ؛ فهو كاستعمال الأسد في الشجاع باعتبار الشجاعة ؛ وإن أراد بقوله باعتبار أنه ما يستعمل إلا في الأعم فذلك إحالة لفرض المسألة لأن فرض المسألة أنه استعمل في الأخص .

(الوجه التاسع) : الكاف والميم في { يأمركم } خطاب يدخل فيه بطريق السبب عثمان بن طلحة على القول الأول وعلى القول الثاني . ويدخل فيه بطريق العموم كل من أؤتمن على شيء أو حصلت فيه أمانة من المكلفين الموجودين عند نزول هذه الآية من المؤمنين والكافرين إذا قلنا الكافر مكلف بالفروع ، ومن غير المكلفين ممن يعقل الخطاب من الآدميين الموجودين إذا جعلنا الأمر للندب ؛ وعقلناه بالصبي وممن يوجد بعد ذلك ، وإذا قلناه خطاب المواجهة لا يقتصر على الموجودين - كما هو مذهب الحنابلة وبعض الأصوليين والأكثرين أنهم يدخلون في الحكم لا في اللفظ .

(الوجه العاشر) : المخاطبون مأمورون بأداء الأمانات إلى أهلها . فلا بد من المغايرة بين المخاطبين وأهل الأمانات إذا جعلنا الخطاب شاملاً لكل العباد ، فكيف تقع المغايرة بينهم وبين أهل الأمانات ؟ والجواب أن الخطاب لكل فرد ، فكل واحد من العباد مأمور بأداء الأمانة إلى أهلها ومع هذا لا يمتنع العموم فيها . فإذا كان كل منهما مؤتمناً وله أمانة كان كل منهما مأموراً بالأداء إليه .

(الحادي عشر) : قوله تعالى { أن تؤدوا } مفعول ثانٍ ليأمركم . وأصله بحرف الجر ، ثم توسع فيه وعدى الفعل إليه بنفسه . وليس هذا من باب نزع الخافض فإن ذلك شاذٌ وهذا فصيح ؛ وإنما هو على التوسع في الفعل لا سيما مع " أن " و " أن " فإنه يكثر حذف الجر معهما وهذا الفعل مع الاسم هو على الصريح في قوله : " أمرتك الخير " ومعناه : بالخير

ومن الدليل على أن الأصل فيه أن يكون بحرف الجر أن حقيقة المأمور غير حقيقة المأمور به ، والمأمور من ورد عليه الأمر والمأمور به ما استدعي حصوله من المأمور ؛ فهما متغايران فكان حذف الباء من الثاني توسعا لا أصالة . وابن عصفور عد أفعالا تتعدى إلى واحد بنفسها وإلى الثاني بحرف الجر ، وهي " أصر ، واستغفر ، وأقر ، وسمى ، ولبى ، ودعا " وزاد غيره " ودع ، وصدق " وزاد غيرهما أفعالا آخر منها " وعد ، وأنذر " وغيرهما ، وأورد ابن عصفور على ما يتعدى بنفسه وبحرف الجر أن يكون الفعل ضعيفا قويا في حالة واحدة ، ويجاب عنه بأنه لا امتناع من ذلك بالنسبة إلى وضعين .

(الوجه الثاني عشر) : مقتضى الآية إذا حملنا الأمر على الوجوب أن يجب أداء الأمانات ، والفقهاء قالوا : إن الواجب في الوديعة التمكين لا التسليم ؛ فأما أن يقال بأن المراد بالأداء القيام بما يجب من أمرها ، وذلك في الوديعة حاصل بالتمكين والتخلية وأن لا يجدها ولا يخون فيها ولا يفرط ، لكن استعمال الأداء في ذلك مجاز . وأما أن يحتاج إلى جواب آخر ، والأقرب الأول . فإن الأمانات كثيرة منها غسل الجنابة ، والوضوء وغير ذلك . فلو حملنا الأداء على الرد لم يطرد في جميع مواضعها ، فيحمل على ما قلناه من القيام بواجبها وذلك في كل شيء بحسبه .

(الوجه الثالث عشر) : مقتضى الآية الأمر بذلك سواء أطلب بها صاحبها أم لا ، لكن الفقهاء لم يطلقوا ذلك . ومقتضى كلامهم أنه لا يجب

إلا عند الطلب واختلفوا في الدين هل يجب أدائه قبل الطلب أم لا ؟ وإذا كانت الآية تدل على وجوب ذلك في الأمانة قبل الطلب ففي الدين أولى فيحسن في الآية أن تجعل دليلا لأحد الوجهين ، القائل بوجوب أداء الدين الحال قبل طلبه إلا أن يرضى صاحبه بتأخيره ، هذا إذا لم يكن سببه معصية فإن كان معصية وجب .

(الوجه الرابع عشر) : إذا مات المودع ولم توجد الوديعة في تركته ففيه كلام طويل كتبناه في تصنيف مسمى بالصنيعة في ضمان الوديعة ، ويتعلق بهذه الآية منه أن يحسن أن تجعل حجة للتضمنين من جهة أنه مأمور بأدائها ولم يفعل وفات بموته وعدم وجدانها فيضمنها في تركته .

(الوجه الخامس عشر) : قوله { الأمانات } يحتمل أن يراد ما أؤتمن عليه لأنه الذي يؤدي فيكون قد عبر عن المؤتمن بالأمانة مجازا ، ويحتمل أن يراد به حقيقة الأمانة ، وأداؤها هو القيام بواجبها لأن الأمانة تقتضي ذلك ، والأمانة اسم إما للاتئمان وإما لقبول الأمانة وكلاهما يمكن أن يفسر به قوله " الأمانة " في قوله تعالى : { إنا عرضنا الأمانة } .

(السادس عشر) : قوله تعالى { إلى أهلها } يرجح أن المراد ما أؤتمن عليه لأنها التي توصف بأنهم أهلها وأما المصدر فنسبته إليهما على السواء .

(السابع عشر) : قوله تعالى : { وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل } وهو يوافق قولنا أن الأمر حالة المباشرة ولا يجوز أن يكون معمولا

(لتحكموا) لأن معمول المصدر لا يتقدم عليه ، والظاهر أنه لا فرق في ذلك بين الظرف وغيره ، ولا يجوز أن يقال : إنه معمول (لحكمتكم) كما يقوله ابن الحاجب وغيره في " إذا " حيث وقعت شرطاً . وإنما قلنا إنه هنا لا يجوز ذلك لأنه حينئذ لا بد لها من جواب . وجوابها إنما يكون جملة ، وقوله (أن تحكموا) ليس بجملة فلا يصلح أن يكون جواب الشرط ، فلذلك يتعين أن تكون هنا ظرفية ولو كان موضع (أن تحكموا) جملة كما لو قال : وإذا حكمتكم فاحكموا بالعدل كان الكلام في العامل في " إذا " على خلاف المشهور ، هل هو الجواب أو الفعل المضاف إليه " إذا " هذا من جهة الصناعة . وأما من جهة المعنى فالحكم بالعدل مأمور به بمقتضى الجملة الشرطية معطوفة على المأمور به الذي هو أداء الأمانات ، فيكون مضمونها مأموراً به أيضاً ، ومضمونها هل هو الجواب على تقدير الشرط ، فيكون هو ما دل عليه الأمر المشروط ، أو هو ربط الجواب بالشرط فيكون غيره ؟ فيه نظر يحتاج إلى تأويل .

(الثامن عشر) : " العدل " مصدر عدل يعدل عدلاً ؛ وبينه وبين الحكم عموم وخصوص من وجه . فإن العدل قد يكون قولاً غير حكم . قال الله تعالى { وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى } وقال تعالى { يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط } فالإقرار بالحق عدل وليس بحكم ، والحكم قد يكون عدلاً وقد يكون جوراً . (التاسع عشر) الباء في " بالعدل " للاستعانة وقد يقال : الاستعانة أو السببية إنما تدخل على شيء مغاير للفعل يستعان عليه به أو يكون سبباً فيه ؟ والحكم ليس خارجاً من العدل ،

فكيف يكون العدل سببا أو مستعانا به فيه ؟ والجواب بأحد وجهين : إما أن نقول : لما كان الحكم الذي هو عدل نوعا من الحكم والنوع أخص من الجنس والأخص غير الأعم جاز أن يجعل سببا في حصول الأعم أو مستعانا به عليه ؛ كقولك : تحركت بالقيام . وإما أن يجعل العدل قد نقل عن المصدر إلى المفضي به . ونظير ذلك " القول " " والكلام " " واللفظ " وما أشبهها تارة ويراد بها نفس اللفظ وهو المصدر ، وتارة يراد بها الملفوظ به فلا يكون مصدرا وحينئذ تدخل الباء عليه ، كقولك : تكلمت بكلام . وعليه قوله تعالى { أن نتكلم بهذا } .

(العشرون) : قوله تعالى { إن الله نعماء يعظكم به } هي نعم " و " ما " أدغمت إحدى الميمين في الأخرى والتزم كسر العين لأجل ذلك انتهى .

قال قاضي القضاة ولده تاج الدين سلمه الله هذا آخر ما وجدته بخط سيدي والدي أحسن الله إليه في الكلام على هذه الآية رأيت به خطه في بعض المسودات . وقد عدم باقيه ، ومما يتعلق بالآية : { إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها } قال الشيخ الإمام رحمه الله : إذا حضر بين يدي القاضي خصمان وظهر له الحق لأحدهما على الآخر وقد يكون الذي ظهر عليه الحق كبيرا يخشى القاضي منه وهو يأبى قبول الحق فلا يخلص القاضي من الله إلا أن يحكم عليه ، هذا شيء لا بد منه ، وهو في حالة حكمه على مراتب أحسنها أن يستحضر عظمة الرب سبحانه وعظمة أمره وحقارة نفسه وأنه عبد حقير لا يزن جزءا من ألف جزء من جناح

بعوضة أمره رب جليل قاهر مالك لقلبه ولسانه وجميع جوارحه متصرف فيه بكل ما يشاء وهو حاضر معه قد غمرته هيئته قائل له احكم ؛ فلا يسعه إلا امتثال أمره وتنفيذ حكمه ولا يستحضر مع ذلك شيئاً من صفات المحكوم عليه . (المرتبة الثانية) : أن يكون الباعث له على الحكم شففته عليه وإنقاذه من الظلم وهي حالة حسنة أيضاً فيها نصره وهو منعه من الظلم ، والشفقة على عباد الله من خير الخصال ولكن الحالة الأولى أكمل (المرتبة الثالثة) أن يكون الباعث له على الحكم ما يرجوه من ثواب الله على الحكم ويخشاه من عذاب الله على عدم الحكم وهي حالة حسنة دون الحالة الثانية . وهذه الأحوال الثلاثة لا يخشى عليه فيها . (الحالة الرابعة) أن يقوي نفسه بالحق على ذلك الكبير لكونه على الباطل ، فإن للحق صولة وقوة وهو مليح إذا تجرد وخلص لله . لكن يخشى عليه أن يكون للنفس فيه حظ لأنها تحب العلو فتدخل الأمر الديني الأمر النفساني فالسلامة أولى . (وحالة خامسة) وهو أن يحكم بالحق من غير استحضار شيء من ذلك وهي حسنة أيضاً أحسن من الحالة الرابعة ودون الثالثة التي قبلها . وما أظن بقي من الأحوال شيء . هذا بالنسبة إلى القاضي العادل وهو الذي يستحق أن يسمى قاضياً ، أما الفاجر الذي يراعي الكبير فيمتنع من الحكم عليه فإن كان ذلك قبل ظهور الحكم له ولكن بعد ما ظهرت مخايله فراعى الكبير فدفع الخصومة لا لإشكالها من جهة الله تعالى ولكن لخشية ما يترتب عليها من معاداة الكبير ، فهذا من أقبح صفات القضاة لا يفعله إلا قليل الدين وهو حرام لأنه خذلان المظلوم الواجب نصره وامتناع من الحكم

والنظر فيه الواجب عليه والممالة على الظلم ، وأقبح من ذلك أن يكون بعد ظهور الحكم قبل قيام الحجة وفي هذه الحالة تارة يكون الحكم مختلفا فيه ولكن مذهب القاضي بخلافه وقد تركه القاضي لا لله بل للكبير ، وهذا حرام ، وتارة يكون مجمعا عليه ويكون تركه لما قلنا ولكن القاضي تركه غير مستحل فهذا أشد تحريما ولا يكفر ، وتارة مع ذلك يستحل فيكفر . والتحريم في المراتب الأربع المتقدمة محله إذا كان القاضي متمكنا أما إذا كان هناك ظالم يمنع من الحكم بحيث يصل الأمر إلى حد الإكراه فإنه يرتفع التحريم ، وأما المرتبة الخامسة وهي الاستحلال فإنه أمر قلبي لا يتصور الإكراه عليه فلا يرتفع حكمه والله أعلم .

(الفتوة الثانية والعشرون)

قوله تعالى: ﴿ وجعلوا لله مما نرأ من الحرث والأنعام نصيبا ﴾ [الأنعام:

[136]

ومن كلامه على الآية كتبناه في باب إحياء الموات قوله تعالى { وجعلوا لله مما نرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا } قال الشيخ الإمام رحمه الله : لا شك أن الأشياء كلها لله تعالى فقوله " بزعمهم " إما أن يكون متعلقا بما اقتضاه كلامهم من التقسيم ، وكأنهم قالوا : هذا لله وحده وهذا لشركائنا ؛ فلما أشعر صدر كلامهم بالقسمة الباطلة

أردف الصدر بقوله " بزعمهم " أو لأنهم جعلوا الذي لله هو الأردأ ، فلو خطر في قلوبهم هذا ذلك مع الوصف الرديء الذي هو سبب جعلهم وقولهم . وقد يتعلق به من يقول : الصفة إذا توسطت تعلقت بالجميع لأن " بزعمهم " حكمه حكم الصفة ؛ وقد توسط بين قولهم (هذا لله) وقولهم (هذا لشركائنا) وهو ضعيف ، والصواب اختصاص الصفة المتوسطة بما قبلها وكذا مفهوم اللقب ضعيف . وإنما سببه ما قدمناه من التقسيم ، ويحتمل أن يكون معناه : ظنوا أنه إنما صار لله بقولهم ، ويكون ذلك معنى قوله " بزعمهم " وهو لله هو وغيره من غير قولهم . فقولهم لم يفد شيئاً إلا وبالا عليهم وتقسيما باطلا من عند أنفسهم واعلم أن قوله " بزعمهم " لم يتوسط بين كلامهم من لفظهم حتى يكون كالصفة المتوسطة بين كلام الشخص الواحد ، لأن " بزعمهم " ليس من كلامهم وإنما هو من كلام الله تعالى متعلقا بقوله (فقالوا) متوسطا بين جزأي مفعول " قالوا " اللذين هما " هذا لله " و " هذا لشركائنا " فيكون نظير قولك : قال زيد هذا الدرهم لي بزعمه وهذا لشريكي ويكون زيد كاذبا في قوله : هذا لشريكي وصادقا في الآخر ، فهو متأخر عن الفعل الذي هو متعلقه متوسط بين جزأي معموله ، فليس نظير المسألة التي وقع الخلاف فيها . وإنما هي مسألة أخرى ، والجار والمجرور فيها متعلق بالفعل ، فيتجه أن يكون المفعول به كله متعلقا به ويكون لتوسطه معنى لأجله لم يتقدم ولم يتأخر والذي يظهر من معنى الآية الكريمة : أن الأشياء كلها لما كانت لله تعالى ملكا واستحقاقا وخلقاً وجعلوا هم له مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا هو إرادة الله تعالى عنه ، ثم إنهم

إذا صار جيداً نقلوه إلى آلهتهم وإذا صار الذي لآلهتهم بزعمهم رديئاً نقلوه إلى الله تعالى الله عما يشركون ، وذكر سبحانه عنهم هذه القبائح فكان جعلهم ذلك قبيحاً وقولهم قبيحاً ، فتوسطت النسبة إلى زعمهم في وسط كلامهم ليعطف على أوله آخره ، والله سبحانه وتعالى أعلم انتهى .

(الفتوة الثالثة والعشرون)

قوله تعالى: ﴿ يسألك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله ﴾
[الأحزاب: 63]

(آية أخرى) : قوله تعالى { يسألك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله } قال الشيخ الإمام رحمه الله " قل " أكثر ما ورد في القرآن هكذا بغير فاء ، وفي طه { ويسألونك عن الجبال فقل } على معنى : إن يسألك فقل ، وإنما جاء كذلك لأن قبله { من أعرض عنه فإنه يحمل يوم القيامة وزراً } ووصفه وهو أثر مستقبل ، فلم يكن السؤال وقع . ولكن جرى سببه . وفي سائر المواضع كان السؤال وقع انتهى .

(الفتوة الرابعة والعشرون والعشرون)

قوله تعالى: ﴿ وجعل منها زوجها ليسكن إليها ﴾ [الأعراف: 189]

قوله تعالى { وجعل منها زوجها } قال الشيخ الإمام رحمه الله ما نصه :
الفرق بين " جعل " و " خلق " أن " جعل " تتعدى لمفعولين إذا كانت
بمعنى صير وتتعدى لمفعول واحد إذا كانت بمعنى خلق . قال الزمخشري
في سورة الأنعام إن " جعل " فيها معنى التضمين وفي نسخة " التصيير "
تقول جعل كذا من كذا . قال تعالى { وجعل منها زوجها } قلت هذا معنى
حسن ، وأزيد في تقريره أن " جعل " ينفك عنها معنى التصيير . ولكن
النسبة مختلفة ، فإذا قلت جعلت الطين خزفاً فمعناه صيرت الطين خزفاً
فأردت بيان حال المنقول عنه إلى المنقول إليه ، وإذا أردت إفادة الحال
المنقول إليه تقول جعلت الخزف من الطين أي صيرته منه . فالأول يتعدى
إلى المفعولين . والثاني إلى مفعول واحد ، وكلاهما لم يفارق معنى التصيير
، ونظير هذا ما قلته إن اختصرت ، تقول اختصر النووي المحرر في
المنهاج ، وتقول اختصر المنهاج من المحرر . فهذه فائدة حسنة قصر
كلام النحاة عنها . ولم يفصح بها الزمخشري . وإن كان نبه على أصل
المعنى ، ويجتمع معنا ثلاثة ألفاظ " الجعل " وقد عرف معناه و " الخلق "
وهو أعم لأنه يصدق مع ذلك لقوله { إني خالق بشر من طين } وبدونه
كقوله { أول ما خلق الله القلم } و " الإبداع " والفرق بينه وبين الخلق عند
بعضهم أن المخلوق له حظٌ من المساحة لما في الخلق من الدلالة على
التقدير ، والإبداع يتعلق بما لا حظ له في المساحة ، وهي المعاني المجردة
وهذا عند من يثبت المجردات الممكنات وهم الحكماء انتهى .

(الفتوة الخامسة والعشرون)

قوله تعالى: ﴿ أولئك هم المؤمنون حقا ﴾ [الأنفال: 5]

(آية أخرى) قال الشيخ الإمام رحمه الله في أثناء كلام وقع بين يديه على مسألة " أنا مؤمن إن شاء الله " جر إليه الكلام من قوله تعالى { أولئك هم المؤمنون حقا } الحمد لله الذي يسر لنا العلم وأعاننا عليه ، ونصرنا بطريق الهدى وأرشدنا إليه . وصلى الله على سيدنا محمد الذي حصل لنا كل خير من فيض يديه ؛ وسلم تسليما كثيرا . وبعد فقد علمت ما ذكرته وفقك الله من أن جماعة من الحنفية في هذا الزمان تكلموا في مسألة " أنا مؤمن إن شاء الله " وقالوا إن الشافعية يكفرون بذلك . وسيأتي ذلك فإن هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء لا ينبغي أن يكون بينهما من الخلاف ما يفضي إلى تكفير ولا تبديع ، وإنما هو خلاف في الفروع فإنهم جميعهم من أهل السنة . والخلاف بين أهل السنة إنما يجري في مسألة فرعية أو مسألة أصولية يرجع الخلاف فيها إلى أمر لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة . نعوذ بالله من ذلك . فلما بلغني مقالته تألمت لذلك واستهجن قول قائله وعذرت بعض العذر لأنني أعلم أن في كتبهم أنه لا يصلح خلف شاك في إيمانه وأرادوا بذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله إنما صدر من متأخرين منهم إذا حقق البحث معهم رجع إلى أمر لفظي ، وما

أرادوه به من هذه المسألة يرجع إلى ما اعتقدوه ممن يقول هذه المقالة . وهو بريء مما أرادوه به . وأئمتهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك . وأبو حنيفة رضي الله عنه وإن كان قد نقل عنه إنكار قول المؤمن " إن شاء الله " لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه . وكيف يقول ذلك وعبد الله بن مسعود الذي هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك . ولقد كان أول ما علمت هذه المسألة وأنا صبي ، ربما كان عمري عشر سنين ، رأيته في كتاب المعالم للإمام فخر الدين بن الخطيب منسوبة إلى ابن مسعود رضي الله عنه وقوله " أنا مؤمن إن شاء الله " ثم اطلعت على أن ذلك قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الأشعرية والكلابية . وهو قول سفيان الثوري وكان صاحبه محمد بن يوسف الفريابي مقيما في عسقلان فشهد ذلك في الشام عنه وأخذه عنه عثمان بن مرزوق ، فزاد أصحابه المشهورون اليوم بالمرازقة في الديار المصرية الاستثناء في كل شيء ، وهو بدعة وضلال ، أعني ما زادوه . وأما الأصل وهو " أنا مؤمن إن شاء الله " فهو صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب ، منهم من يوجب ويمنع القطع بقوله " أنا مؤمن " ومنهم من يمنعه ويوجب القطع . ومنهم من يجوز الأمرين وهو الصحيح . والكلام في هذه المسألة طويل يحتاج إلى مواد كثيرة ، وقواعد منتشرة ، وقلب سليم ، وفكر مستقيم ، ومخاطبة من يفهم عنك ما تقول ، ويعاني مثل ما تعانيه في المنقول والمعقول وارتياض في العلوم واعتدال في المنطوق والمفهوم ، وطبيعة وقادة وقريحة منقاد ،

وتجرد في علم الطريق والسلوك ، وتقوى وتذكر إذا عرض مس من الشيطان فيصبر ما تنزاح به عنه الشكوك وقد يأتي في مباحث هذه المسألة ما أضمن به عن كل أحد لقلة من يفهمه أو يسلم في المعتقد ، لكني أرجوه من الله أن يوفقك لفهمه ويعصمك ، وأنت على كل حال ولد . وهذه المسألة تستمد من مسائل إحداها تحقيق معنى الإيمان وقد صنف في مجلدات ويكفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم { أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر } وذكر اللغويون قولين في " أن تؤمن " ومعنى الإيمان . أحدهما وهو المشهور أن تصدق . والباء للتعدي . فالإيمان التصديق بهذه الأمور الخمسة . والثاني أن تؤمن نفسك من العذاب . والباء للاستعانة أو السببية . فالإيمان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الأمور الخمسة ، وعلى هذا القول يظهر جواز الاستثناء . لأن الأمن من عذاب الله مشروط بمشيئة الله بلا إشكال . وتخريج الاستثناء على هذا القول لم أجده منقولا وإنما ذكرته وهذا القول في اللغة لم يذكره الأكثرون . ولكن الواحدي ذكره في أول تفسيره . وناهيك به ففرعت أنا عليه هذا الجواب . (المسألة الثانية) هل الأعمال داخلة في مسمى الإيمان أو خارجة عنه ؟ ظاهر الحديث المذكور أنها خارجة عنه . وقد اشتهر على ألسنة السلف دخول الأعمال وها هنا احتمالات أربعة أحدها أن تجعل الأعمال من مسمى الإيمان داخلة في مفهومه دخول الأجزاء المقومة حتى يلزم من عدمها عدمه . وهذا مذهب المعتزلة لم يقل به السلف ؛ بل قالوا خلافه ، والثاني : أن تجعل أجزاء داخلة في مفهومه لكن لا يلزم من عدمها عدمه ، فإن الأجزاء على

قسمين منها ما لا يلزم من عدمه عدم الذات كالشعر واليد والرجل للإنسان والأغصان للشجرة . فاسم الشجرة صادق على الأصل وحده . وعليه مع الأغصان ولا يزول بزوال الأغصان . وهذا هو الذي يدل له كلام السلف . وقولهم " الإيمان قول وعمل يزيد وينقص " فلم يجتمع هذان الكلامان إلا على هذا المعنى . ومن هنا قال الناس " شعب الإيمان " جعلوا الأعمال للإيمان كالشعب للشجرة . وقد مثل الله الكلمة الطيبة بالشجرة الطيبة وهو أصدق شاهد لذلك ، الثالث أن تجعل الآثار آثارا خارجة عن الإيمان لكنها منه وبسببه . وإذا أطلق عليها فبالمجاز من باب إطلاق اسم السبب على المسبب . وهو قريب لكن الذي قبله أقرب إلى كلام السلف وظواهر الأحاديث ، الرابع . أن يقال أنها خارجة بالكلية لا تطلق عليها حقيقة ولا مجازا . وهذا باطل لا يمكن القول به ، والمختار القول الثاني . وتحقيقه أن اسم الإيمان موضوع شرعا للمعنى الكلي المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل ، والاعتقاد والقول دون العمل . والاعتقاد وحده بشرط القول ، فإذا عدم العمل لم يعدم الإيمان وإذا عدم القول لم يعدم الإيمان ولكن عدم شرطه فيعدم لعدم شرطه . وإذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لأنه الأصل . إذا عرف ذلك فإذا قلنا : الأعمال داخلة في مسمى الإيمان كان دخول الاستثناء جائزا ؛ لأن المؤمن غير حازم بكمال الأعمال عنده ، وبهذا يشعر كلام كثير من السلف ، وأنهم إذا استثنوا فإنما استثنوا لذلك ؛ لكن هذا يقتضي أحد أمرين إما أن الإيمان لا يحصل إلا بالأعمال ، وقد قلنا إنه مذهب المعتزلة . وعليه يلزم أن من فقد الأعمال يجزم بعدم الإيمان إلا أنه

يقتصر على الاستثناء ، وإما أن نقول إن الإيمان حقيقة واحدة صادقة على القليل وهو مجرد الاعتقاد الصحيح والكثير وهو المضاف إليه الأعمال ، ولها مراتب أدناها إمطة الأذى عن الطريق ومؤمن اسم فاعل مشتق من مطلق الإيمان ، فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه إلا أن يراد بالإيمان الإيمان الكامل فيصح ، وأما أصل الإيمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة على هذه الطريقة وقال بعض الناس إن السلف إنما استثنوا لاعتقادهم دخول الأعمال في الإيمان . وفيه نظر لما ذكرناه فالوجه أن يضاف إلى ذلك إطلاق قولهم أنا مؤمن " يقتضي أنه جامع بين القول والعمل . فلذلك استثنوا وليس ببعيد . (المسألة الثالثة) أن الإيمان إنما ينفع في الآخرة إذا مات عليه . فمن مات كافرا لم ينفعه إيمانه المتقدم ، وهل نقول إنه لم يكن إيمانا لأن من شرط الإيمان أن لا يعقبه كفر أو كان إيمانا ولكن بطل فيما بعد لطريان ما يحبطه ؛ أو كان الحكم بكونه إيمانا صحيحا موقوفا على الخاتمة ؛ كما يتوقف الحكم بصحة الصلاة والصوم على تمامها لأنهما عبادة واحدة يرتبط أولها بآخرها ، فيفسد أولها بفساد آخرها فخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال في ذلك . والأول قول الأشعري . والثاني ظاهر القرآن يدل له حيث حكم بأن المرتد يحبط عمله إذا مات كافرا . والثالث اقتضاه كلام بعضهم . وعلى كل من الأقوال يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التي هي شرطاً إما في الأصل . وإما في التدين ، وإما في النفع ويكون الاستثناء راجعا إلى أصل الإيمان ، ولا يحتاج أن يقول إن الأعمال داخلة فيه . ويلزم على هذا حصول الشك فيه ؛ ويرد ما

أورده المخالف من التشنيع وتسميتهم الطائفة المشيئية بالمتشككة لكن هذا شك لا حيلة للعبد فيه فإنه راجع إلى الخاتمة التي لا يعلمها إلا الله . وليس شكا في اعتقاده الحاصل الآن ، نعم هو شك في كونه نافعا وصحيحا ويسمى عند الله إيمانا وإن كان صاحبه جازما بأنه قد أتى بما في قدرته من ذلك من غير تفريط ولا تقصير ولا ارتياب عنده فيه . (المسألة الرابعة) ولم أجد من تعرض للتخريج عليها غيري ، وهي التي أشرت إلى قلة من يفهمها واحتياج سامعها لتثبت في الفهم بتوفيق من الله في السلامة أنا وإن سلمنا أن الإيمان التصديق وحده من غير إضافة الأعمال إليه . ولا الأمن من العذاب بسببه ، ولا اشتراط الخاتمة في مسماه ، فنقول التصديق يتعلق بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث { الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر } ويشترط معرفة المصدق بها ، فلا بد في التصديق من المعرفة . ويشهد لذلك ما رواه البغوي أبو القاسم من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال { بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي استقبله شاب من الأنصار ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف أصبحت يا حارث ؟ قال أصبحت مؤمنا بالله حقا قال انظر ما تقول ؟ فإن لكل قول حقيقة قال يا رسول الله عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظمأت نهاري وكأني بعرش ربي عز وجل بارزا وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها ، وكأني أنظر إلى أهل النار يتعاونون فيها . قال أبصرت فالزم عبد نور الله الإيمان في قلبه . فقال يا رسول الله ، ادع الله لي بالشهادة فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم { وهذا الحديث تذكره

الصوفية كثيرا وهو مشهور عندهم وإن كان في سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية . وهو شاهد لأمرين أحدهما جواز إطلاق " أنا مؤمن " من غير استثناء . والثاني الإشارة إلى ما قلناه من أن هذا الإطلاق يشترط فيه المعرفة . والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتا كثيرا . فمعرفة الله تعالى معرفة وجوده ووجدانيته وصفاته أما ذاته فغير معلوم للبشر ؛ ووجوده معلوم لكل أحد ، ووجدانيته معلومة لجميع المؤمنين ، وصفاته يتفاوت المؤمنون في معرفتها . وأعلى المعارف لا نهاية لها ، فلا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالى ، وأعلى الخلق معرفة النبي صلى الله عليه وسلم ثم الأنبياء والملائكة على مراتبهم . وأدنى المراتب الواجب الذي لا بد منه في النجاة من النار . وفي عصمة الدم وبين ذلك وسائل كثيرة منها واجب ، ومنها ما ليس بواجب . وكل ذلك داخل في اسم الإيمان ، لأنه يصدق بها وبالإخلال به والعياذ بالله بترك ذلك الواجب ، فقد يخرج من الإيمان به وقد لا يخرج . والحد في ذلك مزية قدم المتكلمين والسالكين كل منهم يتكلم فيه على قدر علمه ، ويقف فيه على قدر خوفه ، وأحوال القلوب في ذلك متفاوتة جدا والمعارف الإلهية المفاضة عليها من الملكوت الأعلى واسعة جدا . فالخائف ما من مقام ينتهي إليه إلا ويخاف أن يكون فيه على خطر ، وينخلع قلبه من الهيبة فيفرع إلى المشيئة ويقول حسبي إن كنت أديت الواجب ، وسواه رجلان أحدهما أقامه مقام البسط وانشرح الصدر باليقين فيطلق . والآخر غافل عن الحاليين اكتفى بظاهر العلم فيكتفى منه بالإطلاق أيضا وعلى هذه الأحوال الثلاثة يحمل اختلاف السلف في ذلك ؛ وكل قصد الخير

وتكلم على حسب حاله ، وليس فيهم من يكفر بعضا ، بل كل تكلم على قدر حاله وكل إناء بالذي فيه يرشح . ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الأمور المانعة من الجزم ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق وانغمرت تلك الأمور المقابلة له في قلبه . ومن جوز الأمرين نظر إلى الطرفين ، وليس أحد منهم شاكا فيها هو حاصل الآن ، ولا مقصرا فيما وجب عليه والله الحمد والمنة .

تم بفضل الله تعالى الجزء الأول

من كتاب فتاوى السبكي

بواسطة عيون الأثر

نسأل الله تعالى أن ينفع به من أراد الانتفاع

الناشر: مكتبة عيون الأثر .

القاهرة جمهورية مصر العربية.

الموقع الإلكتروني: www.euyunalathar.com

البريد الإلكتروني: info@euyunalathar.com

واتساب/ 01222913118

كتاب فتاوى السبكي على رخصة المشاع لكون صاحبة توفى منذ أكثر من خمسين عام وأكثر حسب القانون المصري، فدور مؤسسة عيون الأثر في هذا العمل القيم كتابة نص الكتاب يدويا على يد متخصصين، ومرجعته على يد أساتذة اللغة العربية وتنسق الهوامش والتحقيق والتعليقات عليها تمهيدا لطباعته بعد النسخة الإلكترونية والمؤسسة غير مسؤولة أفكار الكاتب. لكن هدفنا إسراء المكتبة العربية بكتب التراث الخالدة.

جميع حقوق الطبع والنشر للتنسيق والكتاب وصناعة الغلاف محفوظة لمكتبة عيون الأثر.

مكتبة عيون الأثر

