

الموافقات في

أصول الشريعة

لأبي إسحاق الشاطبي

وهو إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي المتوفى ٧٩٠ هـ

✽ وعليه شرح جليل ✽

اتحرير دعاويه وكشف مراميه ، وتخرج أحاديثه ، وقد آرائه نقداً علمياً
بتمدد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد عني حفظه الله باصلاح ما كان في الكتاب من تحريف ، وتصحيح ،
وزيادة ، وسقط في الطبقات السابقة ، فأصبح كتاباً جديداً في مبناه ومعناه

المجلد الأول

من الطبع محفوظ

طبع في المكتبة العامة في دار الكتب في القاهرة
في شهر ربيع الثاني سنة ١٣٨٠ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله

التعريف بكتاب المواقفات

لما كان الكتاب العزيز هو كآية الشريعة ، وعمدة الملة ، وكانت السُنَّة راجعة في معناها إليه ، تفصل مجمله وتبين مشكله ، وتبسط موجزه ، كان لا بد - لمريد اقتباس أحكام هذه الشريعة بنفسه - من الرجوع الى الكتاب والسنة أو إلى ما تفرع عنهما بطريق قطعي من الاجماع والقياس .

ولما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب ، وكانت لهم عادات في الاستعمال ، بها يتميز صريح الكلام وظاهره ومجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ، ونصه وفخواه ، إلى غير ذلك ، كان لا بد - لطالب الشريعة من هذين الأصلين - أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها ، وما تنساق إليه أفهامها في كلامها ، فكان حذق اللغة العربية بهذه الدرجة ركنا من أركان الاجتهاد . كما تقرر ذلك عند عامة الأصوليين ، وفي مقدمتهم الامام الشافعي رضي الله عنه في رسالة الأصول .

هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعة حيثما اتفق ، لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين . بل وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معاً . وروعى في كل حكم منها : إما حفظ شيء من الضروريات

الخمسة (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) التي هي أسُس العمران المرعية في كل ملة ، والتي لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، ولفانت النجاة في الآخرة ؛ وإما حفظُ شيء من الحاجيات ، كأَنْواع المعاملات ، التي لولا ورودها على الضروريات لوقع الناسُ في الضيق والخرج ؛ وإما حفظُ شيء من التحسينات ، التي ترجع إلى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات ، وإما تكميل نوع من الأنواع الثلاثة بما يعين على تحقيقه . ولا يخلو باب من أبواب الفقه - عبادات ومعاملات وجنایات وغيرها - من رعاية هذه المصالح ، وتحقيق هذه المقاصد ، التي لم توضع الأحكامُ إلا لتحقيقها .

ومعلوم أن هذه المراتب الثلاث تتفاوت في درجات تأكد الطلب لاقامتها ، والنهي عن تعدى حدودها .

وهذا بحرٌ ذاكِرٌ ، يحتاج إلى تفاصيل واسعة ، وقواعد كلية ، لضبط مقاصد الشارع فيها (من جهة قصده لوضع الشريعة ابتداءً ، وقصده في وضعها للإفهام بها ، وقصده في وضعها للتكليف بمقتضاها ، وقصده في دخول المكلف تحت حكمها .)

تحقيق هذه المقاصد ، وتحرى بسطها ، واستقصاء تفاريحها ، واستثمارها من استقراء موارد الشريعة فيها ، هو معرفة سر التشريع ، وعلم ما لا بد منه لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية .

إذ أنه لا يكفي النظر في هذه الأدلة الجزئية ، دون النظر إلى كليات الشريعة وإلا لتضاربت بين يديه الجزئيات ، وعارض بعضها بعضاً في ظاهر الأمر ، إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشارع ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع . فالواجب إذاً اعتبار الجزئيات بالكليات . شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات .

والى هذا أشار الغزالي ، فيما نقله عن الشافعي ، بعد بيان مفيد فيما يراعيه المجتهد في الاستنباط ، حيث قال : ويلاحظ القواعد الكلية أولاً ، ويقدمها على الجزئيات ، كما في القتل بالمثل ، فتقدم قاعدة الردع ، على مراعاة الاسم الوارد في الجزئي .

من هذا البيان ، علم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين : أحدهما علم لسان العرب ، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها ،

أما الركن الأول فقد كان وصفاً غريزياً في الصحابة والتابعين من العرب الخالص ، فلم يكونوا في حاجة لقواعد تضبطه لهم . كما أنهم كسبوا الاتصاف بالركن الثاني من طول صحبتهم لرسول الله ﷺ ومعرفتهم الأسباب التي ترتب عليها التشريع ، حيث كان ينزل القرآن وترد السنة نجومًا ، بحسب الوقائع ، مع صفاء الخاطر ، فأدركوا المصالح ، وعرفوا المقاصد التي راعاها الشارع في التشريع ، كما يعرف ذلك من وقف على شيء من محاوراتهم عند أخذ رأيهم ، واستشارة الأئمة لهم في الأحكام الشرعية التي كانوا يتوقفون فيها .

وأما من جاء بعدهم ممن لم يحرز هذين الوصفين ، فلا بد له من قواعد ، تضبط له طريق استعمال العرب في لسانها ، وأخرى تضبط له مقاصد الشارع في تشريعه للأحكام ، وقد انتصب لتدوين هذه القواعد جملة من الأئمة ، بين مقل ومكثر ، وسموها (أصول الفقه)

ولما كان الركن الأول هو الخلق في اللغة العربية ، أدرجوا في هذا الفن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر ، مما قرره أئمة اللغة ، حتى إنك لتري هذا النوع من القواعد ، هو غالب ما صنف في أصول الفقه ، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصور الأحكام ، وشيئاً من مقدمات علم الكلام ومسائله وكان الأجدر - في جميع مادونه - بالاعتبار من صلب الأصول ، هو ما يتعلق

بالكتاب والسنة من بعض نواحيهما ، ثم ما يتعلق بالاجماع والقياس والاجتهاد ،

ولكنهم أغفلوا الركن الثانى إغفالا ، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع ، اللهم الا اشارة وردت فى باب القياس ، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الافضاء اليها ، وأنها بحسب الأول ثلاثة أقسام : ضروريات ، وحاجيات وتحسينات الخ مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل ، والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التى جلبت الى الأصول من علوم أخرى .

* * *

وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكون منه فى مباحث الشرط الاول . وما تجدد من الكتب بعد ذلك ، دائر بين تلخيص ، وشرح ، ووضع له فى قوالب مختلفة .

وهكذا بقى علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً ، هو شرط العلم الباحث عن أحد ركنيه ، حتى هيا الله سبحانه وتعالى أبا اسحق الشاطبى فى القرن الثامن الهجرى ، لتدارك هذا النقص ، وانشاء هذه العمارة الكبرى ، فى هذا الفراغ المترامى الأطراف ، فى نواحي هذا العلم الجليل ، فحلل هذه المقاصد الى أربعة أنواع ، ثم أخذ يفصل كل نوع منها وأضاف اليها مقاصد المكلف فى التكليف ، وبسط هذا الجانب من العلم فى اثنتين وستين مسألة ، وتسعة وأربعين فصلاً ، من كتابه الموافقات ، تجلّى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح ، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي ، لو فرض بقاء الدنيا الى غير نهاية . لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة . وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافاً فى الخطاب الشرعى نفسه ، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة الى أصل شرعى يحكم به عليها ، وأن هذه الشريعة كما يقول -

خاصيتها السباح ، وشأنها الرفق ، تحمل الجفاء الغفير ، ضعيفاً وقوياً ، وتهدي الكافة ،
فهما وغيبا ،

المباحث التي أغفلوها فيما نكلموا عليه

لم تنف به المهمة في التجديد والعمارة لهذا الفن ، عند حد تفاصيل القواعد ،
وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة . بل جال في
تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال ، وتوصل باستقراءها إلى استخراج درر غوال
لها أوثق صلة بروح الشريعة ، وأعرق نسب بعلم الأصول . فوضع في فاتحة كتابه
ثلاث عشرة قاعدة ، يتبعها خمسة فصول جعلها لتمهيد هذا العلم أساساً ، ولتمييز
المسائل التي تعتبر من الأصول نبراساً ، ثم انتقل منها إلى قسم الأحكام الخمسة
الشرعية والوضعية ، وبحث فيها من وجهة غير الوجهة المذكورة في كتب
الأصول ، وأمعن بوجه خاص في المباح ، والسبب ، والشرط ، والعزائم ، والرخص .
وناهيك في هذا المقام أنه وضع في ذلك ربع الكتاب ، تصل منه إلى علم جَمِّ ،
وفقه في الدين ، وقد رتب عليه في قسم الأدلة قواعد ذات شأن في التشريع .
وهناك يبين ابتداء تلك القواعد على ما قرره في قسم الأحكام حتى لنرى الكتاب
أخذاً ببعضه بحجر بعض

ثم إن عرائس الحكمة ، ولباب الأصول ، التي رسم معالمها ، وشد معاقلها في
مباحث الكتاب والسنة ، ما كان منها مشتركا ، وما كان خاصاً بكل منها ، وعوارضها
من الأحكام ، والتشابه ، والذخ ، والأوامر ، والنواهي ، والخصوص ، والعموم ،
والاجمال ، والبيان . هذه المباحث التي فتح الله عليه بها لم تسلس له قيادها ،
وتكشف له قناعها ، إلا باتخاذ القرآن الكريم أنيسه ، وجملة سميره وجليسه ، على مر
الأيام والأعوام ، نظراً وعملاً وباستعانتها على ذلك بالاطلاع والأحاطة بكتب السنة

ومعانيها ، وبالنظر في كلام الأئمة السابقين ، والتزود من آراء السلف المتقدمين ، مع ما وهبه الله من قوة البصيرة بالدين ، حتى تشعر وأنت تقرأ في الكتاب كأنك تراه وقد تسنم ذروة طود شامخ ، يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها ، يحيط بمسالكها ، ويبصر بشعابها ، فيصف عن حس ، ويبني قواعد عن خبرة ، ويهتد كليات يشدها بأدلة الاستقراء من الشريعة ، فيضم آية الى آيات ، وحديثاً إلى أحاديث ، وأثراً إلى آثار ، عاضداً لها بالأدلة العقلية ، والوجوه النظرية حتى يدق عنق الشك ، ويسد مسالك الوهم ، ويظهر الحق ناصعاً بهذا الطريق الذي هو نوع من أنواع التواتر المعنوي ، ملتزماً ذلك في مباحثه وأدلته حتى قال - بحق - ان هذا المسلك هو خاصية كتابه .

ولقد أبان في هذه المسائل منزلة الكتاب من أدلة الشريعة ، وأنه أصل لجميع هذه الأدلة ، وان تعريفه للأحكام كلى ، وأنه لا بد له من بيان السنة ، كما بين أقسام العلوم المضافة الى القرآن ، وما يحتاج اليه منها في الاستنباط ، وما لا يحتاج اليه ، وتحديد الظاهر والباطن من القرآن ، وقسم الباطن الذي يصح الاستنباط منه ، والذي لا يصح الاستنباط منه ، وأثبت أن المكى اشتمل على جميع كليات الشريعة ، والمدنى تفصيل وتقرير له ، وأنه لا بد من تنزيل المدنى على المكى ، وأن الذى يخ لم يرد على الكليات مطلقاً ، وانما ورد على قليل من الجزئيات لأسباب مضبوطة ، وحدد الضابط لاجد الأعدل الأوسط في فهم الكتاب العزيز الذى يصح أن يبني عليه اقتباس الأحكام منه ، ثم بين رتبة السنة ومنزلتها من الكتاب ، وأنها لا تخرج فى أحكام التشريع عن كليات القرآن ، وأثبت ذلك كله بما لا يدع فى هذه القواعد شبهة

وقد جعل تمام الكتاب باب الاجتهاد ولواحقه ، فبين أنواع الاجتهاد ، وما ينقطع منها ، وما لا ينقطع الى قيام الساعة ، وأنواع ما ينقطع ، وما يتوقف منها على الركنين - حذق اللغة العربية حتى يكون المجتهد فى معرفة تصرفاتها كالعرب ،

وفهم مقاصد الشريعة على كمالها - وما يتوقف منها على الثانى دون الاول ، ومالا يتوقف على واحد منها

ثم أثبت ان الشريعة ترجع فى كل حكم إلى قول واحد ، مع ما كثر الخلاف بين المجتهدين فى إدراك مقصد الشارع فى حكم من الاحكام ؛ وبنى على هذا الاصل طائفة من الكليات الاصولية ؛ ثم بين محال الاجتهاد ، وأسباب عروض الخطأ فيه الخ الخ

وفى ما ذكرناه إشارة إلى قطرة من ساحل كتاب الموافقات الذى لو اتخذ مناراً للمسلمين ، بتقريره بين العلماء ، وإذاعته بين الخاصة ، لكان منه مدبة تطرد أولئك الادعاء المتطفلين على موائد الشريعة المطهرة ، يتبجحون بأنهم أهل للاجتهاد مع خلوصهم من كل وسيلة ، وتجردهم من الصفات التى تدنيهم من هذا الميدان سوى مجرد الدعوى ، وتمكن الهوى ، وترك أمر الدين فوضى بلا رقيب فترى فريقاً ممن يستحق وصف الأمية فى الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها يهدم به كلياتها ، حتى يصير منها إلى ماظهر له ببادى رأى من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزاناً فى يده لهذه الادلة الجزئية ؛ وفريقاً آخر يأخذ الادلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه فى النازلة العارضة ، فيحكم الهوى على الادلة حتى تكون الادلة تبعاً لغرضه ، من غير إحاطة بمقاصد الشريعة ، ولا رجوع اليها رجوع الاقتناع ، ولا تسليم لما روى عن ثقات السلف فى فهمها ، ولا بصيرة فى وسائل الاستنباط منها ؛ وما ذلك إلا بسبب الأهواء المتمكنة من النفوس ، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل ، واطراح النصيحة ، وعدم الاعتراف بالعجز ، مضافاً ذلك كله إلى الجهل بمقاصد الشريعة ، والغرور بتوهم بلوغ درجة الاجتهاد . وإنها لمخاطرة فى اقتحام المهالك أعاذنا الله

ونعود الى الموضوع فنقول إن صاحب الموافقات لم يذكر فى كتابه مبحثاً

واحداً من المباحث المدونة في كتب الأصول، إلا إشارة في بعض الأحيان لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة، أو تفريع أصل، ثم هو مع ذلك لم يغض عن فضل المباحث الأصولية، بل تراه يقول في كثير من مباحثه : إذا أضيف هذا إلى ما تقرر في الأصول أمكن الوصول إلى المقصود

وجملة القول، أن كلاً مما ذكره في كتب الأصول، وما ذكره في الموافقات، يعتبر كوسيلة لاستنباط الأحكام من أدلة الشريعة، إلا أن القسم المذكور في الأصول على كثرة تشعبه، وطول الججاج في مسأله، تنحصر فائدته في كونه وسيلة، حتى لطلما أوردوا على المشتغلين به الاعتراض بأنه لا فائدة فيه إلا لمن يبلغ درجة الاجتهاد، فكان الجواب الذي يقال دائماً : ان فائدته لغير المجتهد أن يعرف كيف استنبطت الأحكام، ولكن التسليم بهذا الجواب يحتاج إلى تسامح وإغضاء كثير، لأنه إنما يعرف به بعض أجزاء وسيلة الاستنباط مفككة منشورة، والبعض الآخر وهو المتعلق بركن معرفة مقاصد الشريعة فاقده. وما مثله في هذه الحالة إلا كمثل من يريد أن يعلمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض أجزاء آلة النسيج محاولة مبعثرة الأجزاء، ولا تخفى ضوولة تلك الفائدة

أما القسم الذي ذكره الشاطبي في الأجزاء الأربعة من كتابه فهو وإن كان كجزء من وسيلة الاستنباط، يعرف به كيف استنبط المجتهدون أيضاً، إلا أنه في ذاته فقه في الدين، وعلم بنظام الشريعة، ووقوف على أسس التشريع، فإن لم نصل منه إلى الاتصاف بصفة الاجتهاد، والقدرة على الاستنباط، فأنا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع، وسر أحكام الشريعة، وإنه لهدى تسكن إليه النفوس، وإنه لنور يشرق في نواحي قلب المؤمن، يدفع عنه الخيرة ويطرده ما يلى به من الخواطر، ويجمع مازاغ من المدارك، فله ما أفاد الشريعة الإسلامية هذا الامام رضى الله عنه

السبب في عرم تراول الكتاب

بقي أن يقال : اذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت ، وفضله في الشريعة على ما وصفت ، فلماذا حجب عن الانظار ، طوال هذه السنين ، ولم يأخذ حظه من الأذاعة ، بأنه العكوف على تقريره ، ونشره بين علماء الشرق ؟ فلو لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة ما احتجب واشتهرت

وجوابه أن هذا منقوض ، فانه لا يلزم من الشهرة وعدمها فضل ولا نقص ، فالكتب عندنا كالرجال ، فكم من فاضل استتر ، وعاطل ظهر ، وبكفيك تنبيهها على فساد هذه النظرية ما هو مشاهد ، فهذا كتاب جمع الجوامع بشرح المحلى بقى قرونا طويلة ، هو كتاب الاصول الوحيد الذى يدرس فى الأزهر ، ومعاهد العلم بالديار المصرية ، مع وجود مثل الأحكام للآمدى ، وكتايب المنتهى والمختصر لابن الحاجب ، والتحرير والمنهاج ومسلم الثبوت وغيرها من الكتب المؤلفة فى نفس القسم الذى اشتمل عليه جمع الجوامع وقد نسجت عليها عناكب الأهمال ، فلم يبرز بعضها للتداول والانتفاع بها ، إلا فى عهدنا الأخير ، ولا يختلف اثنان فى أن جمع الجوامع أقلها غناء ، وأكثرها عناء وانما يرجع خمول ذكر الكتاب إلى امرين : أحدهما المباحث التى اشتمل عليها ، وثانيهما طريقة صوغه وتأليفه ، فالأول كون هذه المباحث مبتكرة مستحدثة لم يسبق اليها المؤلف كما أشرنا اليه ، وجاءت فى القرن الثامن بعد أن تم للقسم الآخر من الاصول تمهيدته وتعبيد طريقته ، وألفه المشتغلون بعلوم الشريعة ، وتناولوه بالبحث والشرح والتعلم والتعليم ، وصار فى نظرهم هو كل ما يطلب من علم الأصول ، إذ أنه عندهم كما قلنا وسيلة الاجتهاد الذى لم يتذوقوه ، فلا يكادون يشعرون بنقص فى هذه الوسيلة ، فلم تتناول همة من سمع منهم بالكتاب إلى تناوله وإجهاد الفكر

في مباحثه ، واقتباس فوائده ، وضمها الى ما عرفوا ، والعمل على إنها فيها ألفوا ، ولذت
 طلاب العلم إليها ، وتحريك همهم وإعانتهم عليها
 والثاني أن قلم أبي اسحق رحمه الله ، وإن كان يمشى سويا ، ويكتب عربيا
 نقيًا ، كما يشاهد ذلك في كثير من المباحث التي يخلص فيها المقام لذهنه
 وقلمه ، فهناك ترى ذهنا سيالا ، وقلمًا جوالا ، قد تقرأ الصفحة كاملة لاتتعثر في
 شيء من المفردات ولا اغراض المركبات ، الا أنه في مواطن الحاجة إلى
 الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوه العقلية ، والرجوع إلى
 المباحث المقررة في العلوم الأخرى ، يجعل القارئ ربما ينتقل في الفهم من
 الكلمة إلى جارتها ، ثم منها إلى التي تليها ، كأنه يمشى على أسنان المشط ،
 لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه ، وغرضه يعول في سياقه عليه ، فهو يكتب
 بعد ما أحاط بالسنة ، وكلام المفسرين ، ومباحث الكلام ، وأصول المتقدمين ،
 وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المتصوفين ، ولا يسعه ان يحشو
 الكتاب بهذه التفاصيل ، فمن هذه الناحية وجدت الصعوبة في تناول
 الكتاب ، واحتاج في تيسير معانيه ، وبيان كثير من مبانيه ، إلى اعانة
 معانيه ، ومع هذا فالكتاب يعين بعضه على بعض ، فقرأه يشرح آخره أوله
 وأوله آخره

سبب توجيهاً للكتاب وطريقة مزاواتي لخدمته

كثيرا ما سمعنا وصية المرحوم (الشيخ محمد عبده) لطلاب العلم بتناول
 الكتاب ، وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية ، فوقف أمامي
 وأمام غيري صعوبة الحصول على نسخة منه - وبعد اللتيا والتي ، وفقنا إلى
 استعارة نسخة بخط مغربي من بعض الطلبة ، فكان الغاز الخط مع صعوبة

المباحث ، والخاص صاحب النسخة لاسترجاعها ، أسبابا تضافرت على الصدّ عن سبيله ، فأنفذنا وصية القائل :

إذا لم تستطع شيئا فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع
فلما يسر الله طبع الكتاب طبعة مصرية ، واتيحت لي فرصة النظر فيه ،
عاجته أول مرة حتى جئت على آخره ، فرُضْتُ في هذا السفر الطويل شعابه
وأوديته ، وسبرت خزائنه وأوعيته . وقد زادني الخبر به في تصديق آثاره ،
وحمدت السرى ومغبة السهر . فلك أعنة نفسى لاعادة النظر فيه ، بطريق
الاستبصار ، وامتحان ما يقرره بميزان النظار ، والرجوع الى الموارد التي استقى
منها ، والتحقق من معانيها التي يصدر عنها ، والافصاح عما دق من إشارات ،
والايضاح لما شق على الذهن في عباراته ، بأكمال لفظ موجز ، ومد معنى مكتمز ،
وجلب فرع توقف الفهم عليه ، والأشارة لاصل يرمى اليه . ولم أرُم الأكثار
في هذه التعليقات ، وتضخيمها باللم من المصنفات للمناسبات ، بل جعلت
المكتوب بمقياس المطلوب ، واقتصرت على المكسوب في تحقيق المرغوب ، الا
ما دعت ضرورة البيان اليه ، في النادر الذي يتوقف الفهم عليه ، والتزمت تحرير
الفكر من قيوده ، وإطلاقه من مجازاة المؤلف في قبول تمهيده ، أو الاذعان لاستنتاجه
لمقصوده ، وكان هذا سببا في عدم الاحتشام من نقده في بعض الاحيان ،
والتوقف في قبول رفده الذي لم يرجح في الميزان ، فقد جعل هذا المسلك حقا على
الناظر المتأمل فيما قرر ، والطالب للحق فيما أورد وأصدر ، وطلب منه أن يقف
وقفة المتخيرين ، لاوقفة المترددين المتحيرين ، كما نهى عن الاستشكال قبل
الاختبار ، حتى لا تطرح الفائدة بدون اعتبار ، نعم فليس في تحقيق العلم فلان
وأين منه فلان ؟ ولو كان لضاع كثير من الحق بين الخطأ والنسيان ، وهذه ميزة
ديننا الاسلام : قبول الحاجة والاختصاص ، حاشا الرسول عليه الصلاة والسلام

مخرج احاديث الكتاب

كان من استقراء المؤلف لموارد الشريعة أن أورد زهاء ألف من الاحاديث النبوية ، وفي الغالب لم يسندھا الى راويھا ، ولم ينسبھا لكتب الحديث التي تحويھا ، بل قلما استوفى حديثا بتمامه ، وإنما يذكر منه بقدر غرض الدليل في المقام ، وقد يذكر جزءا آخر منه في مقام آخر حسبما يستدعيه الكلام ، وقد يشير الى الحديث إشارة ، دون أن يذكر منه شيئا ، يقصده بهذا وذلك الوصول الى قصده ، دون أن يخرج في الاطناب عن حده ، ولا تخفى حاجة الناظر في كلامه ، الى الوقوف على الحديث بتمامه ، ومعرفة منزلته قوة وضعفا ، ليكون الأول عوناً على معرفة الغرض من سياق الحديث ، والثاني مساعداً على تقدير قيمة الاستدلال ، والاطمئنان أو عدمه في هذا المجال ، فكان هذا حافزاً للمهمة ، الى القيام بهذه المهمة ، على ما فيها من المشقة والعمل المضني في البحث ، واستقصاء ساحات دواوين الحديث الفتيحاء ، مع كثرة ما أخذه ، وتعدد مراجعته ، حتى كان مرجعنا في ذلك ثلاثة وثلاثين كتاباً من كتب الحديث ، ولقد كان يحمل عنا أبهظ هذا العبء الاستاذ الشيخ محمد أمين عبدالرازق ، الذي استمر أشهراً طويلاً يعاني مراجعة هذه الاصول للوصول الى مخرج الحديث ، والعثور على لفظه ، على كثرة الروايات ، واختلافها في العبارات ، ليشار أمام الحديث الى الكتاب الذي خرج ، وفي الغالب باللفظ الذي أدرجه ، حتى يسهل الرجوع الى محله ، لمعرفة لفظه ومنزله ، فجزاه الله عن خدمته للعلم خير الجزاء

« التحريفات والاختفاء الباقية في الطبعة الماضية »

إنه وإن قام جليلان من أكابر العلماء بتصحيح الكتاب عند طبعه ، والعناية بقدر الوسع في رده لأصله ، فقد كانت كثرة ما وجد من الخطأ والتحريف في

النسخة التي حصل عليها طابع الكتاب ، مضافة الى ضيق الوقت الذي جرى فيه التصحيح ، كافية لقيام العذر لحضرتها في بقاء قسم كبير من التحريفات ، وسقوط جمل برمتها ، أو كلمات لا يستقيم المعنى دون اكملها ، ولا يتم للمؤلف غرض دون ادراجها ، فكان هذا من دواعي زيادة الأناة وإعمال الفكرة في هذه الناحية ، حتى يسرها الله ، وصار الكتاب في مبناه ومعناه خالصا سائغا للطالبين

ولست — وإن أطرى الناظرون — بمدح أنى بلغت في خدمة الكتاب النهاية ، بل — إذا حسنت الظنون — قلت خطوة في البداية ، فميدان العمل فيه سعة لمن شحذت همته ، وبذل النصح شرعة لمن خلصت نيته ، فانما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى ؟

هــبـر الـقـلم دـر الـزـمـن

بيان المراجع التي اعتمد عليها

وفي تخريج أحاديث الموافقات ٤

٢٠ تمييز الطيب من الخبيث مما يدور	٦ الكتب الستة
على الالسنة من الحديث للزبيدي	٧ شرح ابن حجر على البخارى
(صاحب التيسير)	٨ شرح القسطلانى على البخارى
٢١ تذكرة الموضوعات للشيخ الفتنى	٩ مشكاة المصابيح
٢٢ رسالة القاوقجى فى الاحاديث	١٠ تيسير الوصول
الموضوعة (اللؤلؤ المرصوع)	١١ شرح العزيزى على الجامع الصغير
٢٣ رسالة الصاغاني فى الموضوعات	١٢ شرح المناوى على الجامع الصغير
٢٤ النهاية لابن الاثير	١٣ الترغيب والترهيب للمندرى
٢٥ متن الشفا بشرحيه مناعلى والشهاب	١٤ منتقى الاخبار مع شرحه نيل الاوطار
٢٦ المواهب اللدنيه بشرح الزرقانى	١٥ التلخيص الحبير فى تخريج أحاديث
٢٧ الموطأ بشرح الزرقانى	الرافعى الكبير لابن حجر
٢٨ راموز الحديث للشيخ احمد ضياء الدين	١٦ مجموع زوائد الامام أحمد وأبى يعلى
٢٩ الغماز المماز فى الموضوعات	والبزار ومعاجم الطبرانى الثلاثة
٣٠ مسند الامام الشافعى	١٧ تخريج العراقى لأحاديث الاحياء
٣١ تفسير الطبرى	١٨ المجموع الفائق من حديث خير
٣٢ تفسير الالوسى	الخلائق للمناوى
٣٣ اعلام الموقعين لابن القيم	١٩ كنوز الحقائق للمناوى



خطبة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله الذى أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة ، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع فى عماية الضلالة ، ونصب لنا من شريعة محمد ﷺ أعلى علم وأوضح دلالة . وكان ذلك أفضل ما من به من النعم الجزيلة والمنح الجليلة وأناله . فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخبط خبط العشواء ، ونجرب عقولنا فى اقتناص مصالحنا على غير السواء ، لضعفها عن تحمل هذه الاعباء ، ومشاركة عاجلات الاهواء ، على مية ان النفس التى هى بين المنقلبين مداراً الأسواء ، فنضع السموم على الادواء مواضع الدواء ، طالبين للشفاء ، كالتمايض على الماء . ولا زلنا نسبح بينهما فى بحر الوهم فنهيم ، ونسرح من جهلنا بالدليل فى ليل بهيم ، ونستنتج القياس العقيم ، ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم ، ونمشى إكباباً على الوجوه ونظن أننا نمشى على الصراط المستقيم . حتى ظهر محض الإجبار ، فى عين الأقدار ، وارتفعت حقيقة أيدى الاضطرار ، الى الواحد القهار ، وتوجهت اليه اطماع أهل الافتقار ، لما صح من ألسنة الاحوال صدقُ الاقرار ، وثبت فى مكتسبات الافعال حكمُ الاضطرار . فتداركنا الرب الكريم ، بلطفه العظيم ، ومن علينا البر الرحيم ، بعطفه العميم ، اذ لم نستطع من دونه حيلة ، ولم نهتد بانفسنا سبلاً ، بان جعل العذر مقبولاً ، والعفو عن الزلات قبل بعث الرسالات

مأمولا ، فقال سبحانه: (وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا) . فبعث الانبياء عليهم السلام في الأمم ، كل بلسان قومه من عرب أو عجم ، ليبينوا لهم طريق الحق من أئسهم ، ويأخذوا بحجزهم عن موارد جهنم ، وخصنا معشر الآخرين السابقين بالمدينة تمامهم ، ومسك ختامهم ، محمد بن عبد الله ، الذي هو النعمة المسداة ، والرحمة المهداة ، والحكمة البالغة الأمية ، والنخبة الطاهرة الهاشمية . أرسله الينا شاهدا ومبشرا ونذيرا ، وداعيا الى الله بإذنه وسراجا منيرا ، وأنزل عليه كتابه العربي المبين ، الفارق بين الشك واليقين ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ووضع بيانه الشافي وإيضاحه الكافي في كفه ، وطيبه بطيب ثنائه وعرفه بعرفه ، اذ جعل أخلاقه وشأنه جملة نعت وكل وصفه ، فصار عليه السلام مبينا بقوله وإقراره وفعله وكفه . فوضح النهار لدى عينين ، وتبين الرشد من الغي شمسا من غير سحاب ولا غين فنحمده سبحانه والحمد نعمة منه مستفادة ، ونشكره والشكر أول الزيادة ؛ ونشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك الحق المبين ، خالق الخلق اجمعين ، وباسط الرزق للطيعين والعاصين ، بسطا يقتضيه العدل والاحسان ، والفضل والامتنان ، جاريا على حكم الضمان : قال الله تعالى : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا * إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ *) وقال تعالى (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ، لَا تَسْأَلُكَ رِزْقًا ، نَحْنُ نَرْزُقُكَ ، وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى) . كل ذلك ليتفرغوا لإداء الامانة التي عرّضت عليهم عرضا ، فلما تحملوها على حكم الجزاء حملوها فرضا ، وباليتمهم اقتصروا على الإشفاق والإيابة ، وتأمّلوا في البداية خطر النهاية ، لكنهم لم يخطر لهم خطرُها على بال ، كما خطر لاسماوات والارض والجبال ، فلذلك سمى الانسان ظلوما جهولا ، وكان امر الله مفعولا ، دل على هذه الجملة المستبانة ، شاهد قوله: (إِنْ أَعْرَضْنَا الْأَمَانَةَ) . فسبحان من أجرى الامور بحكمته

وتقديره ، على وفق علمه وقضائه ومقاديره ، لتقوم الحجة على العباد فيما يعملون ، لا يُدَالُ عما يفعل وهم يُدَالون .

ونشهد ان محمدا عبده ورسوله ، وحبيبه وخليله ، الصادق الأمين ، المبعوث رحمة للعالمين ، بملة حنيفة ، وشرعة بالمكافئين بها حفية ، ينطق بلسان التيسير بيانها ، ويعرف ان الرفق خاصيتها والسماح شأنها ، فهي تحمل الجماء الغفير ضعيفا وقويا ، وتهدى الكافة فيها وغيبا ، وتدعوهم بنداء مشترك دانيا وقصيا ، وترفق بجميع المكلفين مطيعا وعصيا ، وتقودهم بخزائهم منقادا وأبيا ، وتسوى بينهم بحكم العدل شريفا ودنيا ، وتبوىء حاملها في الدنيا والآخرة مكانا عليا ، وتدرج النبوة بين جنبيه وان لم يكن نبيا ، وتلبس المتصف بها ملبسا سنيا ، حتى يكون لله وليا ، فما أغنى من والاها وان كان فقيرا ، وما أفقر من عاها وان كان غنيا .

فلم يزل عليه السلام يدعو بها وإليها ، ويبث للثقلين مألديها ، ويناضل ببراهينها عليها ، ويحمي بقواطعها جانبيها ، بالبلغ الغاية في البيان ، يقول بلسان حاله ومقاله : « انا النذير العريان » ﷺ وعلى آله واصحابه الذين عرفوا مقاصد الشريعة فخصلوا ، وأسسوا قواعدها وأصلوها ، وجالت أفكارهم في آياتها . وأعملوا الجِدَّ في تحقيق مبادئها وغاياتها ، وعَنُوا بعد ذلك بأطراح الآمال ، وشفعوا العلم باصلاح الأعمال ، وسابقوا الى الخيرات فسبقوا ، وسارعوا الى الصالحات فما لحقوا ، الى ان طلع في آفاق بصائرهم شمس الفرقان ، واشرق في قلوبهم نور الايقان ، فظهرت ينابيع الحكم منها على اللسان ، فهم أهل الاسلام والايمان والاحسان . وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب ، فصاروا خاصة الخاصة ولباب الباب ، ونجوماً يهتدى بأنوارهم أولو الألباب ، رضى الله

عنهم وعن الذين خلّاهم قدوةً لمعتدين ، وأسوةً لمهتدين ، والتابعين لهم بإحسان الى يوم الدين .

(أما بعد) - أيها الباحثُ عن حقائق أعلى العلوم ، الطالب لأسمى نتائج العلوم ، المتعطشُ إلى أحلى موارد الفهم ، الحائمُ حولَ حى ظاهر المرسوم ، طمعاً في إدراكِ باطنه المرقوم ، معاني مرتوقةً في فتق تلك الرسوم - فأنه قد آن لك ان تصغى الى مَنْ وافقَ هواك هواه ، وان تُطارحَ الشجى من ملائكه - مثلك - شجاء ، وتعود - اذ شاركته في جَواه - محلَّ نجواه ، حتى يبت اليك شكواه ، لتجرى معه في هذا الطريق من حيث جرى ، وتسرى في غبشه الممتزج ضوءه بالظلمة كما سرى ، وعند الصباح تحمدُ ان شاء الله عاقبة السرى .

فلقد قطع في طلب هذا المقصود مهامةً فيجاً ، وكابد من طوارق طريقه حسناً وقبيحاً ، ولاقى من وجوهه المعترضة جُهاً وصبيحاً ، وعانى من راكبتِه المختلفة مانعاً ومبيحاً ، فان شئت ألفيته لتعب السير طليحاً ، أو لما حالف من العناء طريحاً ، أو لمحاربة العوارض الصادة جريحاً ، فلا عيش هنيئاً ولا موت مريحاً ، وجملة الامر (في التحقيق) أن أدهى ما يلقاه السالك للطريق فقدُ الدليل ، مع ذهنٍ لعدم نور الفرقان كليلٍ ، وقلبٍ بصدمات الاضغاث عليلٍ ، فيمشى على غير سبيلٍ ، وينتقى الى غير قبيلٍ إلى أن منَّ الربُّ الكريم ، البرُّ الرحيم ، الهادى من يشاء إلى صراطٍ مستقيم ، فبدت له أرواحُ تلك الجسوم ، وظهرت حقائق تلك الرسوم ، وبدت مسميات تلك الوسوم ، فلاح في أكنافها الحقُّ واستبان ، وتجلي من تحت سحابها شمس الفرقان وبان ، وقويت النفسُ الضعيفة وشجَّ القلبُ الجبان ، وجاء الحق فوصل أسبأ به وزهق الباطل فبان ، فأورد من أحاديثه الصحاح الحسان ، وفوائده الغريبة البرهان ، وبدائع الباهرة للأذهان ، ما يعجز عن تفصيل بعض أسرارهِ

للعقلُ ويقصر عن بث معشاره اللسان ، ايراداً يميز المشهورَ من الشاذ ، ويحقق مراتب العوام والخواص والجاهير والأفذاذ ، ويوفى حق المقلد والمجتهد ، والسالك والمرابي ، والتلميذ والاستاذ ، على مقاديرهم في الغباوة والذكاء ، والتواني والاجتهاد ، والقصور والنفاذ ، وينزل كلاً منهم منزلته حيث حل ، ويبصره في مقامه الخاص به بما دق وجل ، ويحمله فيه على الوسط الذي هو بحال العدل والاعتدال ، ويأخذ بالمتلفين على طريق مستقيم بين الاستبعاد والاستئزال ، ليخرجوا من انحراف التشدد والانحلال ، وطرفي التناقض والمحال ، فله الحمد كما يجب لجلاله ، وله الشكر على جميل إنعامه وجزيل إفضاله .

ولما بدا من مكنون السر ما بدا ، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى ، لم أزل أقيد من أوابده ، وأضم من شوارده ، تفاصيل وجعلاً ، وأسوق من شواهد ، في مصادر الحكم وموارده ، مبيناً لا مجعلاً ، معتمداً على الاستقراآت الكافية ، غير مقتصر على الأفراد الجزئية ، ومبيناً أصولها النقلية ، بأطراف من القضايا العقلية ، حسبما أعطته الاستطاعة والمنّة ، في بيان مقاصد الكتاب والسنة ، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد ، وجمع تلك الفوائد ، الى تراجم تردّها الى أصولها ، وتكون عوناً على تعقلها وتحصيلها ، فانضمت الى تراجم الاصول الفقهية ، وانتظمت في أسلاكها السنية البهية ، فصار كتاباً منحصراً في خمسة أقسام :

(الأول) في المقدمات العلمية المحتاج اليها في تمهيد المقصود ؛ و (الثاني) في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف ؛ و (الثالث) في المتناصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام ؛ و (الرابع) في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف الى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل وذكر ما أخذها وعلى أي

وجه يحكم بها على أفعال المكلفين ؛ و (الخامس) في أحكام الاجتهاد والتقليد والمتصنين بكل واحد منهما وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب . وفي كل قسم من هذه الأقسام مسائل وتهميدات ، وأطراف وتفصيلات ، يتقرر بها الغرض المطلوب ، ويقرب بسببها تحصيله للقلوب ؛

ولأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية ، المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية ، سميتها (بعنوان التعريف بأسرار التكليف) . ثم انتقلت عن هذه السياء لسند غريب ، يقضى العجب منه الفطن الأريب ، وحاصله أني لقيت يوماً بعض الشيوخ الذين أحلّتهم مني محلّ الافادة ، وجعلت بحجّ السهم العلمية محطاً للرحل ومناخاً للوفادة ، وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه ، وناذرت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه ، فقال لي : رأيتك البارحة في النوم ، وفي يدك كتاب ألفتّه ، فسألتك عنه ، فاخبرتنى أنه (كتاب الموافقات) قال : فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة ، فتخبرني انك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة ، فقلت له : لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب ، وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب ، فاني شرعت في تأليف هذه المعاني ، عازماً على تأسيس تلك المباني ، فانها الأصول المعتبرة عند العلماء ، والقواعد المبنى عليها عند القدماء ، فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق ، كما عجبت أنا من ركوب هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق ؛ ليكون - أيها الخلل الصفي ، والصديق الوفي - هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق ، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق ، لالكون عمدتك في كل تحقق وتحقيق ، ومرجعك في جميع ما يعنّ لك من تصور وتصديق ؛ اذ قد صار علماً من جملة العلوم ، ورسمًا كسائر الرسوم ، وموردًا لاختلاف العقول وتعارض الفهوم ؛ لاجرم انه قرّب عليك في المسير ، وأعلمك كيف ترقى في علوم الشريعة وإلى أين تسير ، ووقف بك من الطريق السالبة على

الظَّهْر ، وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر
 فقدّم قدّم عزمك فاذا أنت بحول الله قد وصلت ، وأقبل على ما قبلك ،
 منه فها أنت إن شاء الله قد فزت بما حصلت ، وإياك وإقدام الجبان ، والوقوف
 مع الطرق الحسان ، والاخلاد الى مجرد التصميم من غير بيان ، وفارق وهد
 التقليد راقياً الى يفاع الاستبصار ، وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من
 المدافعة والاستنصار ، اذا تطلعت الاسئلة الضعيفة والشبهة القصار ، والبس
 النقوى شعاراً ، والا تصاف بالانصاف دثاراً ، واجعل طلب الحق لك نحلة ،
 والاعتراف به لأهله ملة ، لا تملك قلبك عوارض الأغراض ، ولا تُغترّ جوهره
 قصدك طوارق الإعراض ، وقف وقفة المتخيرين ، لا وقفة المتحيرين ، الا اذا اشتبهت
 المطالب ، ولم يلج وجه المطلوب للطالب ، فلا عليك من الإحجام وان لج الخصوم ،
 فالواقع في حمى المشتبهات هو الخصوم ، والواقف دونها هو الراسخ المعصوم ، وإنما العار
 والشنار ، على من اقتحم المناهى فأوردته النار . لا تردّ مَشْرَع العصبية ، ولا
 تأنف من الإذعان اذا لاح وجه القضية ، أنفة ذوى النفوس العصبية ، فذلك مرعى
 لسرايمها وبيل ، وصدود عن سواء السبيل

فان عارضك دون هذا الكتاب عارضُ الانكار ، وعمى عنك وجه الاختراع
 فيه والابتكار ، وغرّ الظان (انه شىء ماسمع بمثله ، ولا ألف في العلوم الشرعية
 الاصلية أو الفرعية ما نسج على منواله أو شكّل بشكله ، وحسبك من شرّ
 سماعه ، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه) فلا تلتفت الى الاشكال دون
 اختبار ، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار ، فانه بحمد الله أمر قررته الآيات
 والأخبار ، وشدّ معاقده السلف الأخيار ، ورسم معالمه العلماء الأخبار ، وشيد
 أركانه أنظار النظار ، واذا وضع السبيل لم يجب الانكار ، ووجب قبول ما حواه
 والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار ، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل ،

ويطرق صحة أفكارهم من العال ، فالسعيد من عدت سقطاته ، والعال من قلت غلطاته .

وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل ، اذا وجد فيه نقصاً أن يكمل ، وليحسن الظن بمن حالف الليالي والايام ، واستبدل التعب بالراحة والسهر بالمنام ، حتى أهدى اليه نتيجة عمره ، ووهب له يتيمة دهره ، فقد ألقى اليه مقاليد ماله ، وطوقه طوق الأمانة التي في يديه ، وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه ، وإنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو الى امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه .

جعلنا الله من العاملين بما علمنا ، وأعاننا على تفهيم ما فحنا ، ووهب لنا علماً نافعاً يبلغنا رضاه ، وعملاً زاكياً يكون عُدّة لنا يوم نلقاه . انه على كل شيء قدير ، وبالإجابة جدير ، وهأنذا أشرع في بيان الغرض المتصور ، وأخذ في انجاز ذلك الموعود ، والله المستعان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .



مقدمات المؤلف

تمهيد المقدمات المحتاج اليها قبل النظر في مسائل الكتاب ﴿وهي بضعة عشرة مقدمة﴾

المقدمة الاولى

ان أصول الفقه ^(١) في الدين قطعية لاظنية ، والدليل على ذلك أنها راجعة الى كليات الشريعة ، وما كان كذلك فهو قطعي .
بيان الاول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع ^(٢) ، وبيان الثاني من أوجه .
أحدها ^(٣) أنها ترجع . إما الى أصول عقلية ، ^(٤) وهي قطعية ، وإما الى

(١) تطلق الأصول على الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة كالأضرار ولاضرار ، ولا تزر وازرة وزر أخرى ، وما جعل عليكم في الدين من حرج ، انما الاعمال بالنيات ، من مات لا يترك بالثمة شيئاً دخل الجنة وهكذا ، وهذه تسمى أدلة أيضاً كالكتاب والسنة والاجماع الخ . وهي قطعية بلا نزاع . وتطلق أيضاً على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة التي توزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها ، وهذه القوانين هي فن الأصول . فمنها ما هو قطعي باتفاق ، ومنها ما فيه النزاع بالظنية والقطعية ، فالقاضي ومن وافقه على أن من هذه المسائل الأصولية ما هو ظني ، والمؤلف يصدد معالجة إثبات كون مسائل الأصول قطعية بأدلة الثلاثة الاولى وبالأدلة الاخرى التي جاء بها في صدد الرد على المازري في اعتراضه على القاضي . ثم قرر أخيراً ان ما كان ظنياً يطرح من علم الأصول فيكون ذكره تبعياً لا غير

(٢) فأننا اذا تصفحنا جميع مسائل علم الأصول نقطع بأنها مبنية على كليات الشريعة الثلاث ، واستقراء جميع الافراد فيه ممكن فأنها مسائل محصورة .

(٣) حاصله أن كليات الشريعة مبنية إما على أصول عقلية . وإما على استقراء كليات من الشريعة ، وكلاهما قطعي ، فهذه الكليات قطعية . فما يبنى عليها من مسائل الأصول قطعي

(٤) أي راجعة الى أحكام العقل الثلاثة كما سيذكره في المقدمة الثانية تفصيلاً

الاستقراء الكلى^(١) من أدلة الشريعة ، وذلك قطعى أيضاً ؛ ولا ثالث^(٢) لهذين الا المجموع منهما ، والمؤلف من القطعيات قطعى ، وذلك أصول الفقه .
والثانى^(٣) أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة الى أمر عقلى ، اذ الظن لا يقبل فى العقليات ، ولا الى كلى شرعى ، لان الظن انما يتعلق بالجزئيات^(٤) ؛ اذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة ، لانه الكلى الاول^(٥) ، وذلك غير جزئى عادة^(٦) - وأعنى بالكليات^(٧) هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات - وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها ، وهى لا شك فيها ، ولجاز تغييرها وتبديلها ، وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها .

(١) لا يتأتى عادة أن يكون المستنبطون لقاعدة ان الأمر للوجوب مثلاً وقفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء الكلى المعروف الموجب لليقين ، لكن المطلوب هنا القطع أى الجزم ، ويكفى لذلك الكثرة المستفيضة الافراد من كل نوع من أنواع الأمر ، الواردة فى مقاصد الشريعة الثلاثة : الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، ومثل هذا كاف فى عدم استقراء كلىاً يوجب القطع ، لان ما لم يطلع عليه المستنبط من الاوامر لا يخرج عن كونه فرداً من أنواع الاوامر التى اطلعوا عليها فلا يترتب عليه اخلال بالقاعدة

(٢) سيأتى فى المقدمة الثانية زيادة العادى فلعلة توسع هنا بادراجه فى العقلى
(٣) اثبات للمطلوب بابطال نقيضه ، لانه يترتب على كونها ظنية حصول ما لا يجوز عادة وهو تعلق الظن بأصل الشريعة ، وأيضاً حصول الشك فيها ، وأيضاً جواز تبديلها ، وكلها باطلة
(٤) لالكليات الشرعية بدليل قوله اذ لو جاز فهو روح الدليل
(٥) أى بملاحظة أنها جاءت بعد الاستقراء الكلى فيصح قوله لجاز الخ واصل الشريعة المقطوع بها هى الكلى الاول الذى تفرعت عنه القوانين والكليات الاخرى ، وحيث كان الاصل الاول مقطوعاً به وكان التفريع عليه بطريق الاستقراء الكلى فتحكم الفرع حينئذ يكون حكماً للاصل والعكس

(٦) لانه بعد قيام الدليل على الاصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل القطع ، ولم يقل عقلاً لانه لا يمنع العقل حصول الظن للشخص فى شئ بعد القطع بالدليل ، فإنه لا يلزم من فرض ذلك محال عقلاً

(٧) أى التى قلنا انها مرجع لمسائل الاصول

والثالث أنه لو جاز جعل الظنى أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين ، وليس كذلك باتفاق ، فكذلك هنا ، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين ، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة^(١) في كل ملة ، وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات .

وقد قل بمضهم : لاسبيل الى اثبات أصول الشريعة بالظن ، لانه تشريع ، ولم يُتعمد بالظن الا في الفروع ، ولذلك لم يعد القاضي ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل ، كالتقول في عكس العلة ، ومعارضتها ، والترجيح بينها وبين غيرها ، وتفاصيل أحكام الأخبار ، كأعداد الروايات والإرسال ، فانه ليس بقطعي واعتذر ابن الجويني عن ادخاله في الاصول بأن التفاصيل المبنية على

الأصول المقطوع بها داخلة بالمعنى^(٢) فيما دل عليه الدليل القطعي .

قال المازري : وعندي انه لاوجه للتحاشي عن عد هذا الفن من الأصول وان كان ظنياً ، على طريقة القاضي في ان الاصول هي أصول العلم ، لان تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لالأئمة^(٣) لكن ليغرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر - قال - فهي في هذا كالعوم^(٤) والخصوص ، قال : ويحسن من أي المعالي أن لا يعدها من الاصول ، لأن الأصول عنده هي الأدلة ، والأدلة عنده

(١) استدلال خطابي لانه لايتأتى اعتبار ذلك في جميع مسائل الاصول حتى ما اتفقوا عليه منها ، انما المعتبر في كل ملة بعض القواعد العامة فقط . وكان يجدر به وهو في مقام الاستدلال

العام على قطعية مسائل الاصول ومقدماتها ألا يذكر مثل هذا الدليل

(٢) لا يخفى ان اعتبار مثل هذا يؤدي الى دعوى ان الفروع قطعية أيضا

(٣) أي لا تعتقد حتى يلزم فيها ثبوتها على وجه قطعي

(٤) لعله يريد ان القاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كالعوم ، لنسبة لجزئياته وحيث أن جزئيات الأدلة يلحقها الظن في دلالتها فلا مانع أن تكون الكليات التي تنطبق عليها كالتطبيق العام على الخاص يلحقها الظن ايضا .

ما يُنْضَى إلى القطع ، وأما القاضى فلا يحسُن به إخراجها من الأصول ، على أصله الذى حكيناه عنه . هذا ما قل .

والجواب^(٣) أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون متطوعاً به ، لأنه أن كان ظنوناً تطرق إليه احتمال الإخلاف ، ومثل هذا لا يجعل أصلاً فى الدين عملاً بالاستقراء ، والقوانين الكلية لا فرق بينها^(٤) وبين الأصول الكلية التى نص عليها . ولأن الحفظ المضمون فى قوله تعالى : (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) إنما المراد به حفظ أصوله الكلية المنصوصة ،^(٥) وهو المراد بقوله تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) أيضاً ، لا أن المراد^(٦) المسائل الجزئية ، اذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئى من جزئيات الشريعة ، وليس كذلك لأننا نقطع بالجواز ، ويؤيده الوقوع ، لتفاوت الظنون ، وتطرق الاحتمالات فى النصوص الجزئية ، ووقوع الخطأ فيها قطعاً ، فقد وجد الخطأ فى أخبار الآحاد

(٣) أى عن القاضى ، أى أن القاضى وإن قل أن الأصول هى تلك القوانين فهذا لا يناق أنه يقول أنها قطعية ، لأن كل ما كان ظنياً لا يعد من الأصول ، فسواء أريد بالأصول الأدلة من الكتاب والسنة الخ أو أريد بها تلك القواعد لا بد أن تكون قطعية . ومنه يعلم أن قوله لأن تلك الظنيات الخ من كلام المازرى لا من كلام القاضى . ومعلوم أن الغرض من جلب كلام القاضى والمازرى تصفية المقام ورد شبهة المازرى لئتم له أن أصول الفقه على أى تقدير فى معناها قطعية سواء كانت هى القواعد ، أو الأدلة من الكتاب والسنة ، أو الكليات الشرعية المنصوصة

(٤) مجرد دعوى إلا أن يجعل تفرعاً على ما قبله فتكون الفاء سائطة .
(٥) مسلم والسكك تعمم فى المستنبطة الصرفة أيضاً

(٦) سيأتى له ما يخالف هذا إذ يقول فى المقدمة التاسعة : ولذا كانت الشريعة محفوظة أصولها وفروعها . ويمكن الجمع بين كلاميه بأن مراده هنا نفي حفظ الفروع بذاتها وهناك اثبات حفظها بنصب أدلتها الكافية لمن توجه إليها بفهم راسخ فإن أخطأها بعض أصابها بعض آخر فهى محفوظة فى الجملة .

وفي معاني الآيات، فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كلياً ، ^(١) وإذا
ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعياً . هذا على مذهب أبي المعالي . وأما على
مذهب القاضي فإن إعمال الأدلة القطعية أو الظنية إذا كان متوقفاً على تلك
القوانين التي هي أصول الفقه فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها ،
واختبارها بها ، ولزم أن تكون مثلها بل أقوى منها ، لأنك أقمته مقام الحاكم
على الأدلة ، بحيث تطرح الأدلة إذا لم تجز على مقتضى تلك القوانين ، فكيف
يصح أن تجعل الظنيات قوانيناً لغيرها ^(٢)

ولا حجة في كونها غير مرادة لأنفسها ، حتى يستهان بطلب القطع فيها ،
فإنها حاكمة على غيرها ، فلا بد من الثقة بها في رتبها ، وحينئذ يصلح أن
تجعل قوانين . وأيضاً لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم في أول المسألة ،
وذلك غير صحيح ؛ ولو سلم ذلك كله فالاصطلاح أطرد على أن المظنونات لا تجعل

(١) كلياً منصوصاً كما قال أولاً ، فيمنع قوله بعد يلزم أن يكون كل أصل قطعياً . فإذا كان
غرضه تقرير مذهب أبي المعالي ، وأن القطع إنما هو في الكليات المنصوصة في الشريعة بدون
تعرض للقوانين المستنبطة لا يكون لذكره منافاة تعود على غرضه من قطعية مسائل
الاصول . وإذا كان يقيس القوانين على النصوص كما هو المفهوم من قوله لا فرق بينها وبين
الاصول التي نص عليها فهو قياس لم يذكر له علة صحيحة

(٢) أي من القطعيات التي تعرض فيما يعرض عليها . وقد يقال إنها جعلت قوانين لاستخراج
الفروع من القطعيات والظنيات ، وليست قوانين لنفس القطعيات . والفروع المستنبطة بها ظنية
ولا خير في هذا

أصولاً ، وهذا كاف في أطراح الظنيات من الأصول بإطلاق . فمأجى^(١) فيها مما ليس بقطعى فبنى^٢ على القطعى تفريعا عليه بالتبع ، لا بالقصد الأول .

المقدمة الثانية

إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية ،^(٢) لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة به . وهذا بين . وهى اما عقلية ، كالراجعة الى أحكام العقل الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة ؛ واما عادية ، وهى تتصرف ذلك التصرف أيضا ، إذ من العادى ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحيل ؛ وإما سمعية ، وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ ، بشرط أن تكون قطعية الدلالة ، أو من الأخبار المتواترة في المعنى ، أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة . فإذا الأحكام المتصرف^(٣) في هذا العلم لا تعدو الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة ، ويلحق بها الوقوع أو عدم الوقوع . فأما كون الشيء حجة أو ليس بحجة فراجع الى وقوعه كذلك ، أو عدم وقوعه كذلك . وكوفه صحيحاً أو غير صحيح راجع^(٤) الى الثلاثة الأول . وأما كونه

(١) رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى ، ولكنه مقبول ومعقول ، فأن من مسائل الأصول ما هو قطعى يجمع عليه . ومنها ما هو محل للنظر وتشعب وجوه الأدلة اثباتاً ورداً . راجع الاسوى على المنهاج في تعريف الأصول . على انه بهذه الحاتمة التى طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافاً دون تحديد لنوع ما يطرح - صار لا يعرف مقدار ما بقى قطعياً وما ساءم فيه انه ظنى . وهذا يقلل من فائدة هذه المقدمة

(٢) لازم أو ملزوم لما تقدم له في المقدمة الاولى فيجى عليه مأجى عليها

(٣) أى التى تتركب منها مقدماته لا تتجاوز الأحكام الثلاثة سواء كانت عقلية أو عادية أو سمعية ، وقد يذكر في الأصول ان كذا حجة أو ليس بحجة فهذا ليس من المقدمات وإنما هو مما يتفرع على تلك المقدمات ، اذ هو العرض الذاتى الذى يراد اثباته لموضوعاته التى هى الأدلة بواسطة تلك المقدمات

(٤) لأنها بمعنى ثبوته أعم من أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستحلاً يعنى عقلياً أو عادياً لا خصوص العقلى

فرضا، أو مندوباً، أو مباحاً، أو مكروهاً، أو حراماً، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصولٌ. فَمَنْ أدخلها فيها فَمِنْ ^(١) بابِ خلطِ بعض العلوم ببعض

المقدمة الثالثة ^(٢)

الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فانما تستعمل مركبة ^(٣) على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع. وهذا مبينٌ في علم الكلام. فإذا كان كذلك فالعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية؛ ووجود القطع فيها - على الاستعمال المشهور - معدومٌ، أو في غاية الندور؛ أعني في آحاد الأدلة، فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فإفادتها القطع ظاهر؛ وإن كانت متواترة فإفادتها القطع موقوفة على مقدماتٍ جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم

(١) إنما ذكروها من باب المقدمات لحاجة الأصولي إلى تصورهما والحكم بها اثباتاً ونفيّاً كقوله الأمر للوجوب والنهي للتحريم مثلاً وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها. إلا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرضاً أو حراماً مثلاً، فإن هذا من الفروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء

(٢) هذه المقدمة كبيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها

(٣) أي لا تكون أدلة هذا العلم مركبة من مقدمات عقلية محضة، بل قد تكون إحدى المقدمات والباقي شرعية مثلاً. وقد تكون معينة بأن يأتي الدليل كله شرعياً ويستعان على تحقيق نتيجته بدليل عقلي، وقد تكون المقدمات العقلية أو العادية لا لأثبات أصل كلي، بل لتحقيق المناط أي لتطبيق أصل على جزئ من جزئياته، وذلك بالبحث في أن هذا الجزئ مندرج في موضوع القاعدة ليأخذ حكمها. وسياتي أن هذا البحث قد يرجع للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف في التجارات والزراعات وغير ذلك. إلا أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجتهد، لا من تحقيق مسائل الأصول في ذاتها. ومثل ذلك يقال في تنقيح المناط وتخريج المناط الآتين له في الجزء الرابع لأنها كلها من وظيفة الفقيه لا الأصولي، إلا أن يقال لا مانع من تحقيق المناط في مسائل الأصول أيضاً، لكن على وجه آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح

الاشترار ، وعدم المجاز ، والنقل الشرعى أو العادى ، والإظهار ، والتخصيص للمعوم ، والتقييد للمطلق ، وعدم النسخ ، والتقديم والتأخير ، والمعارض العقلى . وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر ؛ وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية فى أنفسها ، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين . وهذا كله نادر أو متعذر (١)

وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع ، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق . ولأجله أفاد التواتر القطع . وهذا نوع منه . فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب ، وهو شبيه بالتواتر (٢) المعنوى ، بل هو كالعلم بشجاعة على رضى الله عنه ، وجود حاتم ، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس ، كالصلاة ، والزكاة ، وغيرهما ، قطعاً ، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى : « أَقِيمُوا الصَّلَاةَ » أو ما أشبه ذلك لكان فى الاستدلال بمجرد نظر من أوجه (٣) لكن حَفَّ بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ماصار به فرض الصلاة ضرورياً فى الدين ، لا يشك فيه الا شاك فى أصل الدين .

(١) أى فلا يفيد الاعتصام به بحالة مطردة فى سائر الأدلة كما هو المطلوب

(٢) وليس تواتراً معنوياً لأن ذلك يأتى كله على نسق واحد كالوقائع الكثيرة المختلفة التى تأتى جميعها دالة على شجاعة على مثلاً بطريق مباشر . أما هذا فيأتى بعضه دالاً مباشرة على وجوب الصلاة ، وبعضه بطريق غير مباشر لكن يستفاد منه الوجوب ، كمدح الفاعل لها ، وذم التارك ، والتوعد الشديد على إضاعتها ، والزام المكلف بإقامتها ولو على جنبه إن لم يقدر على القيام ، وقتال من تركها الخ الخ ، ولذلك عدّه شبيهاً بالمعنوى ولم يجعله معنوياً

(٣) أى كان استدلالاً ظنياً لتوقفه على المقدمات الظنية المشار إليها

ومن ههنا^(١) اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب . وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق ؛^(٢) لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر ، وهي مع ذلك مختلفة المساق^(٣) لا ترجع إلى باب واحد ، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه . وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع ؛ فكذلك الأمر في مأخذ الأدلة في هذا الكتاب .^(٤) وهي مأخذ الأصول . إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما^(٥) تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه ، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين ، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حديثها^(٦) وبالأحاديث على انفرادها ، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكرر عليها بالاعتراض نصاً نصاً ، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع . وهي إذا أخذت على هذا السبيل^(٧) غير مشككة . ولو أخذت أدلة الشريعة على الكلليات

(١) أي فبدل أن يسردوا الأدلة الجزئية فيؤخذ في مناقشة كل دليل يورد بالناقشات المشار إليها يعدلون عن هذا الطريق القابل للمشغبة إلى طريق ذكر الإجماع القاطع للشغب . وما ذلك ألا لأن كل دليل على حديثه ظني لا يفيد القطع

(٢) وهو شبه التواتر المعنوي

(٣) أي كما أشرنا إليه فلذا كان شبيها بالتواتر المعنوي وليس إياه

(٤) فانه بناها على هذه الطريقة بحالة اطردت له فيها

(٥) انما قال ربما ولم يقل انهم تركوه قطعاً لأن الغزالي أشار إليه في دليل كون الإجماع حجة كما تجيء الإشارة إليه . والله در الغزالي فانه بأشارته لهذا في الإجماع جعل الشاطبي يستفيد منه كل هذه الفوائد الجلييلة ويتوسع فيه هذا التوسع ، بل جعله خاصة كتابه كما سيقول في آخره

(٦) أي كل آية على حدة بدون ضمها إلى سائر الآيات والأحاديث حتى يصير النظر إليها نظراً إلى المجموع الذي يشبه التواتر

(٧) أي سبيل الاجتماع الذي يصير كالإجماع من آحاد الأدلة على المعنى المطلوب

والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطعٌ بحكم شرعى ألبتة ، إلا أن نشرك العقل ، ^(١) والعقل انما ينظر من وراء الشرع ، فلا بد من هذا الانتظام فى تحقيق الأدلة الأصولية

فقد اتفقت ^(٢) الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت لمحافظة على الضروريات الخمس : وهى الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وعلمها عند الأمة كالضرورى ، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ، ولا شهيد لنا أصل معين يمتاز برجوعها اليه ، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر فى باب واحد ، ولو استندت إلى شىء معين لوجب عادة تمييزه ، وأن يرجع أهل الإجماع إليه ، وليس كذلك . لأن كل واحد منها بانفراده ظنى ، ولأنه - كما لا يتعين فى التواتر المعنوى أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الاخبار - كذلك لا يتعين هنا ، لاستواء جميع الأدلة فى إفادة الظن على فرض الانفراد ، وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين ، وأحوال دلالات المنقولات ، وأحوال الناظرين فى قوة الإدراك وضعفه ، وكثرة البحث وقلته ، إلى غير ذلك

فنحن إذا نظرنا ^(٣) فى الصلاة فجاء فيها : « أقيموا الصلاة » على وجوه ، وجاء مدح المتصفين بإقامتها ، وذم التاركين لها ، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياما وقعودا وعلى جنوبهم ، وقتال من تركها أو عاند فى تركها ، إلى غير ذلك مما

(١) أى بالاستقراء والنظر الى الأدلة منظومة فى سلك واحد . ويحتمل أن يكون المعنى الا أن نحكم العقل فى الأحكام الشرعية ونقول انه يدركها بنفسه فيحصل القطع بها من جهته وان كان دليل السمع ظنيا ، لكن العقل عندنا لا يدركها مباشرة وانما ينظر فيها من وراء الشرع . فتعين هذا الطريق الاستقرائى فى إفادة السمعية القطع . (٢) تمثيل بأهم مسألة أصولية لا يمكن اثباتها بدليل معين وانما ثبتت بشبه التواتر

المعنوى بأدلة لم ترد على سياق واحد وفى باب واحد

(٣) مثالان آخران فى أهم المسائل الشرعية من الفروع

في هذا المعنى . وكذلك النفس نهى عن قتلها ، وجعل قتلها موجبا للقصاص ، متوعدا عليه ، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك ، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان ، ووجب سد رمق المضطر ، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه ، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك ؛ ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس ، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير ، إلى سائر ما ينضاف لهذا علمنا يقيناً وجوب الصلاة وتحريم القتل . وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة . وبهذا امتازت الأصول من الفروع ؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مأخذ معينة ، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن ، بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقرار مقتضيات الأدلة بإطلاق ، لا من آحادها على الخصوص ،

فصل * وينبنى على هذه المقدمة معنى آخر ، وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين ، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً بمعناه من أدلته ، فهو صحيح يُبنى عليه ، ويرجع إليه ، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به . لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم ؛ لأن ذلك كالمعتذر . ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل ^(١) الذي اعتمده مالك والشافعي ، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل

(١) أي المصالح المرسلة ، وهي التي لم يشهد لها أصل شرعي من نص أو إجماع لا بالاعتبار ولا بالالغاء ، وذلك كجمع المصحف وكتابه ، فإنه لم يبدل عليه نص من قبل الشارع ، ولذا توقف فيه أبو بكر وعمر أولاً ، حتى تحققوا من أنه مصلحة في الدين تدخل تحت مقاصد الشرع في ذلك ، ومثله ترتيب الدواوين وتدوين العلوم الشرعية وغيرها ، ففي مثل تدوين النحو مثلاً لم يشهد له دليل خاص ، ولكنه شهد له أصل كلي قطعي

معين فقد شهد له أصل كل ؛ والأصل للكل ؛ إذا كان قطعياً قد يبنى الأصل
المعين ، وقد يبنى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه ؛ كما أنه قد يكون
مرجوحاً في بعض المسائل ؛ أحكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح ؛
وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك يبنى على هذا الأصل ؛ لأن معناه
يرجع ^(١) إلى تقديم ^(٢) الاستدلال المرسل على القياس ؛ كما هو مذكور في موضعه .
فإن قيل : ^(٣) الاستدلال بالأصل الأعم على الفرع الأخص غير صحيح ؛ لأن

يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته ، بحيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه وأنه مطلوب شرعاً .
وان كان محتاجاً إلى وسائل لإدراجه فيه

(١) بناء على بعض تفاسير الاستحسان . وسيأتي غير ذلك له في الجزء الرابع . وأنه
يقدم على الظاهر وعلى القياس ؛ فذلك يستحسن تخصيصه بالمصلحة ؛ وأبوجه خفيه ؛ يستحسن
تخصيصه بخبر الواحد ؛ فلنا فيه هنا ما كان

(٢) أي الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي . وذلك كييع الحرية بخبرها
تمراً ، فهو بيع رطب يابس وفي الثمر المتنوع بتدليل العام ، إلا أنه أبيع رطباً لخرج
المعري والمعري . ولومنع لادى إلى منع الحرية رأساً وهو مفسدة ؛ فلو اطرد بتدليل العام
فيه لآدى إلى هذه المفسدة فيستثنى من العام . وسيأتي شرحه بإيضاح في المسألة العاشرة
من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع . ومنه الاطلاع على العورات في التداوى أبيع على
خلاف الدليل العام لأن اتباع العام في هذا يوجب مفسدة وضرراً لا يتفق مع مقاصد
الشريعة في مثله . فالاستحسان ينظر إلى لوازم الأدلة ويراعى مآلاتها إلى أقصاها . فلو أدت
في بعض الجزئيات إلى عكس المصلحة التي قصدها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنت
وفقاً لمقاصد الشرع . وفي الشرع من هذا كثير جداً في أكثر أبوابه . وهو وإن لم ينص
على أصل الاستحسان بأدلة معينة خاصة إلا أنه يلائم تصرفاته ومأخوذ معناه من
موارد الأدلة التفصيلية . فيكون أصلاً شرعياً وكلياً يبنى عليه استنباط الأحكام

(٣) هذا الاعتراض يتجه على كل من المصالح المرسله والاستحسان لأن كلامهما

الأصل الاعم كلى ، وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة ، والأعم لا إشعار له بالأخص ، فالشرع وإن اعتبر كلى المصلحة من أين يعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها ؟ فالجواب أن الأصل الكلى إذا انتظم فى الاستقراء يكون كليا جاريًا مجرى العموم فى الأفراد . أما كونه كليا فلما يأتى ^(١) فى موضعه إن شاء الله ، وأما كونه مجرى مجرى العموم فى الأفراد فلأنه فى قوة اقتضاء وقوعه فى جميع الأفراد ، ومن هنالك استنبط ، لأنه انما استنبط من أدلة الأمر والنهى الواقعين على جميع المكافين ، فهو كلى فى تعلقه ، فيكون عاما فى الأمر به والنهى للجميع .

لا يقال : يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة ، موافقة لمقصد الشارع أو مخالفة ، وهو باطل . لأننا نقول : لابد من اعتبار الموافقة لمقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبها هو . مذكور فى موضعه ^(٢) من هذا الكتاب

(فصل) وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الاجماع حجة ظنى لا قطعى ، إذ لم يجد فى آحاد الأدلة بانفردها ما يفيد القطع فأداه ذلك الى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده ، ومال أيضا بقوم آخرين الى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية فى الأخذ

استدلال بأصل كلى على فرع خاص . والفرق بينهما أن الثانى تخصيص لدليل بالمصلحة والاول انشاء دليل بالمصلحة على مالم يردفيه دليل خاص

(١) أول الجزء الثالث

(٢) فى المسألة الثامنة من كتاب المقاصد أول الجزء الثانى

بأمر عادية أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع^(١)؛ وكذلك مسائل أخرى غير الإجماع عَرَضَ فيها أنها ظنية ، وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال ، وهو واضح ان شاء الله تعالى .

المقدمة الرابعة

كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروعٌ فقهيةٌ أو آداب شرعية ، أو لا تكون عوناً في ذلك^(٢) ، فوضعها في أصول الفقه عارية . والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ، ومحققاً للاجتهاد فيه ؛ فإذا لم يقد ذلك فليس بأصل له . ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه ؛ وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه : كعلم النحو ، واللغة ، والاشتقاق ، والتصريف والمعاني ، والبيان ، والعدد ، والمساحة ، والحديث ، وغير ذلك من العلوم التي

(١) أي ان عدم التفاتهم إلى التواتر المعنوي في حديث لا تجتمع أمي على ضلالة الذي استدل به الغزالي على حجية الإجماع ، ونظرهم في الأحاديث الواردة نظراً فرادياً لكل حديث منها ، جعلهم يتركون الاستدلال بها على حجية الإجماع ويحنون : أما إلى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائن المشاهدة أو المنقولة التي تدل عادة على اعتباره ، وأما إلى الاستدلال عليه بالإجماع على القطع بتخطئة المخالف له ، مع ما فيه من شبه المصادرة (راجع ابن الحاجب) وبهذا البيان يعلم ان قوله في الاخذ ان لم يكن محرفاً عن (والأخذ) أو (إلى الاخذ) فهو بمعنى

(٢) أي بطريق مباشر لا بالوسائط كما هو الحال في الاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية فهو يريد أن المقدمات التي ذكرها في كتابه فيها العون المباشر الذي يجعلها من الأصول بخلاف المقدمات البعيدة مثل ما سيذكره من المباحث بعد

كل مسألة لا ينبغي عليها فروع فقهية فوضعها في أصول الفقه عارية ٤٣

يتوقف عليها تحقيقُ الفقه^(١) وينبغي عليها من مسائله ؛ وليس كذلك ؛ فليس كل ما يفتقر اليه الفقه يعدُّ من أصوله ، وانما اللازم أن كل أصل يضاف الى الفقه لا ينبغي عليه فقه فليس بأصل له

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها ، كمسألة ابتداء الوضع^(٢) ، ومسألة الإباحة^(٣) هل هي تكليف أم لا ، ومسألة أمر المعدوم ، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع أم لا ، ومسألة لا تكليف الا بفعل . كما انه لا ينبغي^(٤) أن يعد منها ما ليس منها ثم البحث فيه في علمه وان انبنى عليه الفقه ، كفصول كثيرة من النحو ، نحو معاني الحروف ،

- (١) تحقيقه غير استنباطه. ولهذا الغرض لم يقل مسائله بل من مسائله
 - (٢) أضف اليها مسألة الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ، ونحو ذلك
 - (٣) تكلم على المباح في خمس مسائل تأتي قريباً. فعليك أن تنظر فيها بضابطه في هذه المقدمة لتعرف الفرق بين البحث في كون الاباحه تكليفاً أولاً وبين تلك المسائل، حتى عد هذا خارجاً عن الاصول وعد مباحته الخمسة من الاصول
 - (٤) ذكر فيما قبل الكاف نوعاً من المسائل التي لا يصح ادخالها في أصول الفقه وجعل ضابطه كل مسألة لا يبنى عليها فقه ، ومثل له بكثير من مبادئ الاحكام وبعض المبادئ اللغوية كمسألة ابتداء الوضع — وهذا نوع آخر وهو ما يبنى عليه فقه ولكنه ليس من مسائل الاصول بل من مباحث علم آخر وقد استوفى البحث فيه في علمه الخاص به ، وذلك كمبادئ النحو واللغة . وبهذا البيان تعلم أن قوله (ثم البحث فيه في علمه) جملة اسمية معطوفة على صلة ما ، ولعل اصل النسخة (وتم البحث الخ) بجملة فعلية من التمام فحرفت الى ماترى
- وبعد فالمعروف أن مباحث النحو واللغة ذكرت في الاصول لا على أنها من مسائله بل من مقدماته التي يتوقف عليها توقفاً قريباً . نعم كان ينبغي ألا يتوسعوا في بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هذا العلم لأنها محققة في علم آخر . ولعل هذا هو مراد المؤلف .

وتقاسم الاسم والفعل والحرف ، والكلام على الحقيقة والمجاز ، وعلى المشترك والمترادف ، والمشتق ، وشبه ذلك

غير أنه يُكلم من الأحكام العربية في أصول الفقه على مسألة هي عريضة في الأصول : وهي أن القرآن عربي والسنة عربية ، لا بمعنى أن القرآن يشمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشمل ، لأن هذا من علم النحو واللغة ، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي ، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سلّك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازِعها في أنواع مخاطباتها خاصة ؛ فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها ، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع ، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع . وهذه مسألة مبينة ^(١) في كتاب المقاصد والحمد لله

(فصل) وكل مسألة في أصول الفقه يبنى عليها فقه ، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً ؛ كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المحيّر ^(٢) ، والمحرم المحيّر ^(٣) فإن كل فرقة موافقة

(١) في المسألة الأولى من النوع الثاني في المقاصد

(٢) فالجمهور قالوا الواجب واحد مبهم يتحقق في الخارج في أحد هذه المعينات التي خير بينها . وقال المعتزلة بل الواجب الجميع . قال الامام في البرهان انهم معترفون بأن من ترك الجميع لا يأنم اثم تارك واجبات ، ومن فعل الجميع لا يثاب ثواب واجبات . فلافائدة في هذا الخلاف عملياً بل هو نظري صرف لا يبنى عليه تفرقة في العمل فلا يعصم الاشتغال بأدله في علم الأصول

(٣) قال الاولون يجوز أن يحرم واحد لا بعينه ويكون معناه أن عليه أن يترك أيها شاء جمعاً وبدلاً فلا يجمع بينها في الفعل . وقال المعتزلة لا يجوز بل المحرم .

للأخرى في نفس العمل ؛ وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام ، وفي أصول الفقه له تقرير أيضا ، وهو : هل الوجوب والتحريم أو غيرها راجعة إلى صفات الأعيان ^(١) أو إلى خطاب الشارع ؟ ومسألة تكليف الكفار بالفروع ^(٢) عند الفخر الرازي ، وهو ظاهر ، فانه لا ينبغي عليه عمل ، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه .

لا يقال : إن ما يرجع الخلاف فيه إلى الاعتقاد ينبغي عليه حكم ذلك الاعتقاد من وجوب أو تحريم ، وأيضا ينبغي عليه عصمة الدم والمال ، والحكم بالعدالة أو غيرها من الكفر إلى مادونه ، وأشبه ذلك ، وهو من علم الفروع . لأننا نقول : هذا جارٍ في علم الكلام في جميع مسائله ، فليكن من أصول الفقه ؛ وليس كذلك . وإنما المقصود ما تقدم

الجميع وترك واحد كاف في الامتثال . والأدلة من الطرفين والردود هي بعينها المذكورة في الواجب الخير . واذن فليس من فائدة عملية في هذا الخلاف أيضا . هذا ما يريد المؤلف وهو واضح

(١) لعل صوابه الأفعال . وهي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين . فالمعتزلة القائلون بها يقولون ان الأمر بواحد مبهم غير مستقيم ، لانه مجهول وبقبح العقل الأمر بالمجهول . والجمهور يقولون ان الوجوب والتحريم بخطاب الشرع ولا دخل للعقل فيه ولا حسن ولا قبح في الأفعال إلا بأمر الشارع ونهيه فلا مانع من الأمر بواحد مبهم من أشياء معينة كخصال الكفارة ، على أن له جهة تعيين بأنه أحد الأشياء المعينة . فهذا وجه بناء مسألة الخير على قاعدة التحسين

(٢) راجع الأسوى فقد ذكر له فوائد عملية كثيرة من تنفيذ عققه وطلاقه ... في نحو عشرة فروع خلافية ؛ نعم انه قيد كلامه بقوله عند الفخر الرازي ، والرازي يقول لافائدة في التكليف الا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة ، وعليه فليس له عنده فائدة عملية فقهية — لكن بعد ظهور هذه الفروع وإطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازي كان ينبغي للمؤلف حذف مسألة تكليف الكفار من بحثه هذا

المقدمة الخامسة

كل مسألة لا ينبغي عليها عمل فالحوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه. دليل شرعي ؛ وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب^(١) شرعا .

والدليل على ذلك استقراء الشريعة : فإننا رأينا الشارع يُعرض عما لا يفيد عملا مكلفا به^(٢) . ففي القرآن الكريم : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ ؛ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) فوق الجواب بما يتعلق به العمل ، إعراضاً عما قصد السائل من السؤال عن الهلال : لم يبدو في أول الشهر دقيقا كالحيط ثم يمتلئ حتى يصير بدرا ثم يعود الى حالته الاولى ؟ ثم قال (وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا) بناء على تأويل مَنْ تَأُولَ أَنْ الْآيَةَ كُلُّهَا نَزَلَتْ فِي هَذَا

(١) المباح ليس مطلوبا شرعا كما يأتي له في بحثه فقاعده هذه تقتضي أن البحث الذي ينبغي عليه استنباط المباح ومعرفة أن العمل الفلاني مباح لا يكون مستحسنا شرعا وهو غير ظاهر فتقيده بالحيثية فيه خفاء

(٢) أليس هذا من باب النظر في مصنوعات الله المؤدى الى قوة الايمان وزيادة البصيرة بكلمات الخالق جل شأنه امثالاً للآيات الطالبة من المكلفين النظر في السموات والارض وما فيها ؛ ولذا قالوا ان الجواب بالآية عن السؤال من الاسلوب الحكيم أى انه اليق بحال هذا السائل لمعنى عرفه صلى الله عليه وسلم فيه. وعليه فلو أجابه صلى الله عليه وسلم بما يطلب لكان فيه فائدة عملية قلبية الا أنه رأى الاليق بحاله توجيه فكره الى ثمرة من ثمرات طريقة سير الهلال، بدل بيان نفس الطريقة التي لا يفهمها هو وقد يعسر فهمها على كثير من العرب. ومثله لا يناسب منصب النبوة . فالعدول لحال السائل وأمثاله كما هو اللائق بمنصب النبوة وان كان الجواب المطابق للسؤال قد يؤدي الى فائدة عملية قلبية فتأمل

المعنى ، فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال - في التمثيل - إتيان للبيوت من ظهورها ، والبر إنما هو التقوى لا العلم بهذه الأمور التي لا تفيد نفعاً في التكليف ولا تجرُّ إليه . وقال تعالى - بعد سؤالهم عن الساعة : أَيَّانَ مُرْسَاهَا ؟ - : (فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا) أى إن السؤال عن هذا سؤال عما لا يعنى ، إذ يكفي من علمها أنه لا بد منها ؛ ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل : « مَا أَعَدَّتْ لَهَا ؟ »^(١) إعراضاً عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها مما فيه فائدة ، ولم يجبه عما سأل . وقال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ) نزلت في رجل سأل : مَنْ أَبِي ؟ روى^(٢) أنه عليه السلام قام يوماً يُعرف الغضبُ في وجهه فقال : لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْبَأْتُكُمْ . فقام رجل فقال يا رسول الله مَنْ أَبِي ؟ قال : أبوك حذافة . فنزلت . وفي البابين روايات أخر . وقال ابن عباس - في سؤال بني إسرائيل عن صفات البقرة - : لو ذبحوا بقرةً مَا لَأَجْزَأْتُهُمْ ، ولكن شددوا فَشَدَّدَ اللهُ عَلَيْهِمْ . وهذا يبيِّن أن سؤالهم لم يكن فيه فائدة . وعلى هذا المعنى يجري الكلام في الآية قبلها^(٣) عند من روى أن الآية نزلت^(٤) فيمن سأل^(٥) : أَحَجُّنَا هَذَا لِعَامِنَا أَمْ لِلْأَبْدِ ؟ فقال عليه السلام : (لِلْأَبْدِ . وَلَوْ قُلْتَ « نَعَمْ » لَوَجِبَتْ .)^(٦)

(١) رواه البخارى ومسلم - وقال عنه الحافظ العراقي في تخریجه لاحاديث الاحياء متفق عليه من حديث انس وهن حديث ابى موسى وابن مسعود بنحوه

(٢) رواه الشيخان (٣) آية لاتسألوا الخ

(٤) هذا البحث مستوفى في المسألة الثانية من أحكام السؤال والجواب في قسم الاجتهاد آخر الكتاب

(٥) سأل بعد نزول آية والله على الناس حج البيت كمايأتى للمؤلف في الجزء الرابع

(٦) هذه الجملة ملفقه من حديثين في قصتين مختلفتين كما يفهم من الاسلوب

وفي بعض رواياته « فذرُونِي مَا تَرَكْتُمْ فَأَمَّا هَٰلِكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سَوَالِهِمْ أَنْبِيَاءَهُمْ » الحديث . وإنما سؤَالُهُمْ هُنَا زِيَادَةُ ^(١) لافائدة عمل فيها ، لأنهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل ، فصار السؤال لا فائدة فيه . ومن هنا نهى عليه السلام « عن قيلٍ وَقَالَ وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ ^(٢) » لأنه مظنة السؤال عما لا يفيد . وقد سأله جبريل عن الساعة فقال : (ما المسئول عنها بأعلم من السائل) ^(٣) فأخبره

العربي وكما يعلم من مراجعة مسلم في باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفي باب فرض الحج مرة والأصل أنه لما فرض الحج قال رجل أفي كل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا . ثم قال ذروني ماتر كسكم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم إنما اهلك من كان قبلكم كثرة سؤَالِهِمُ الْحَجَّ وَالسَّائِلَ هُنَا هُوَ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ وَهَذِهِ الْقِصَّةُ هِيَ الْمُنَاسِبَةُ الْقَامُ .

أما الحديث الآخر ففي صفة متعة النبي صلى الله عليه وسلم في الحج قال سراقه ابن مالك أرايت متعتنا هذه لعامنا أم للابد فقال بل هي للابد اهـ

(١) فقد سأل بعد ما أخذ من العلوم حاجته لأن ظاهر الآية الاطلاق وهو أن حجهم لا يجب إلا مرة في العمر . والآية تنزل على هذا الوجه بمعنى أن الاجابة على الاسئلة الكثيرة مظنة الاساءة بزيادة تكليف لم يكن او بجواب يكرهه السائل ولو في غير التكليف وان كان ليس في خصوص سببها هنا ما يكرهون لان الجواب بما فيه يُيسر وهو أن الحج واجب مرة فقط

(٢) ان الله كره لكم قيل وقال واضاعة المال وكثرة السؤال — رواه البخاري واللفظ له ومسلم وابو داود عن المغيرة وابو يعلى وابن حبان في صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه

(٣) جزء من حديث طويل رواه البخاري ورواه في التيسير عن الخمسة ماعدا البخاري بلفظ اطول والجميع متفقون على الجزء الذي هنا

أن ليس عنده من ذلك علم ، وذلك يبين أن السؤال عنها لا يتعلق به ^(١) تكليف ، ولما كان ينبغي على ظهور أماراتها الحذر منها ومن الوقوع في الأفعال ^(٢) التي هي من أماراتها ، والرجوع الى الله عندها ، أخبره بذلك ، ثم ختم عليه السلام ذلك الحديث بتعريفه عمر أن جبريل أتاهم ليعلمهم دينهم . فصح إذاً أن من جملة دينهم في فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلم به ، أعنى علم زمان إيمانها . فليتنبه لهذا المعنى في الحديث وفائدة سؤاله له عنها . وقال : « إن أعظم الناس جُرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته ^(٣) » ، وهو مما نحن فيه ، فإنه إذا لم يحرم فما فائدة السؤال عنه بالنسبة الى العمل ؟ وقرأ عمر بن الخطاب (وَفَاكِهَةٌ وَأَبَا) وقال هذه الفاكهة فما الأب ^(٤) ؟ ثم قال نهينا عن التكلف . وفي القرآن الكريم : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) الآية ، وهذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يجابوا وأن هذا مما لا يحتاج اليه في التكليف . وروى أن أصحاب النبي ﷺ ملؤا ملة فقالوا : يا رسول الله حدثنا . فأنزل الله تعالى : (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا) الآية ، وهو كالنص في الرد عليهم فيما سألوا ، وأنه لا ينبغي السؤال إلا فيما يفيد في التعب لله ، ثم ملؤا ملة فقالوا حدثنا حديثاً فوق الحديث ودون القرآن ، فنزلت سورة يوسف . انظر الحديث في فضائل القرآن لأبي عبيد . وتأمل خبر

(١) والا لعلمه صلى الله عليه وسلم ، وإذا كان هو لا يعنيه علمها وهو المعنى بالعلم والمعارف الربانية فغيره أولى

(٢) كما ينبه عليه حديث الترمذي مجعلاً « يكون بين يدي الساعة فتن كقطع الليل المظلم الخ - الى ان قال - يبيع أقوام دينهم بعرض من الدنيا »

(٣) أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود

(٤) أي أنه لفت نظرهم أولاً الى أن هنا شيئاً مجهولاً لينبى عليه هذه الفائدة العلمية

عمر بن الخطاب مع ضبيع^(١) في سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لا ينبنى عليها حكم تكليفي ، وتأديب عمر له . وقد سأل ابن الكواء علي بن أبي طالب عن (الذَّارِيَّاتِ ذَرُّوْاْ فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا) الخ فقال له علي : ويلك ! سل تفقُّها ولا تسأل تعنتاً ، ثم أجابه ، فقال له ابن الكواء : أفرأيت السواد الذي في القمر ؟ فقال : أعمى سأل عن عمياء ، ثم أجابه ، ثم سأله عن أشياء ، وفي الحديث طول . وقد كان مالك^(٢) بن أنس يكره الكلام فيها ليس تحت عمله ، ويحكي كراهيته عن تقدم وبيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعددة :

منها أنه شغل عما يعنى من أمر التكليف الذي طَوَّقَهُ المكلف بما لا يعنى ، إذ لا ينبنى على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة ، أما في الآخرة فإنه يُسأل عما أمر به أو نهى عنه ، وأما في الدنيا فإنَّ علمه بما علم من ذلك لا يزيد في تدبير رزقه ولا ينقصه ، وأما اللذة الحاصلة عنه في الحال فلا تنفي مشقة اكتسابها وتعب طلبها بلذة حصولها . وإن فرض أن فيه فائدة في الدنيا فمن شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك ، وكَم من لذة وفائدة يعدّها الإنسان كذلك وليست في أحكام الشرع إلا على الضد ، كالزنى ، وشرب الخمر ، وسائر وجود الفسق ، والمعاصي التي يتعلق بها غرض عاجل . فإذا قطع الزمان فيما لا يُجنى ثمرة في الدارين ، مع تعطيل ما يجنى الثمرة ، من فعل مالا ينبغي

ومنها أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها ، فما خرج عن ذلك قد يُظن أنه على خلاف ذلك ، وهو مشاهد في التجربة العادية : فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها

(١) في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد أنه صبيغ بالصاد المهملة والغين المعجمة قال انه ضربه وشرّد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل

(٢) يأتي ذلك مبسوطاً في المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهاد (ج ٤)

ثمرة تكليفية، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويشور بينهم الخلاف والنزاع المؤدى الى التقاطع والتدابير والتعصب، حتى تفرقوا شيئا^(١). وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنة. ولم يكن أصل التفرق إلا بهذا السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعنى، وخرجوا إلى مالا يعنى، فذلك فتنة على المتعلم والعالم؛ وإعراض الشارع مع حصول السؤال - عن الجواب من أوضح الأدلة على أن أتباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان في غير تحصيل. ومنها أن تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك الا بتعلقهم بما يخالف السنة. فاتباعهم في نملة هذا شأنها خطأ عظيم، وانحراف عن الجادة. ووجوه عدم الاستحسان كثيرة

فان قيل: العلم محبوب على الجملة، ومطلوب على الإطلاق، وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق، فتنظم صيغته كل علم؛ ومن جملة العلوم ما يتعلق به عمل، ومالا يتعلق به عمل؛ فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر محكم. وأيضاً فقد قال العلماء: إن تعلم كل علم فرض كفاية، كالسحر والطلسمات وغيرها من العلوم البعيدة الغرض عن العمل؛ فما ظنك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك؟ وأيضاً فعلم التفسير من جملة العلوم المطلوبة، وقد لا ينبنى عليه عمل. وتأمل حكاية الفخر الرازى: أن بعض العلماء رَّبَّ يهودى وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العالم، فسأل اليهودى عما يقرأ عليه. فقال له: أنا أفسر له آية من كتاب الله. فسأله ما هي؟ وهو متعجب. فقال: قوله

(١) وذلك كاختلافهم في نجاه أبويه صلى الله عليه وسلم فانه طائفا شقى به الناس

تعالى : (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ؟) قال اليهودى : فأنا أبين له كيفية بنائها وتزيينها . فاستحسن ذلك العالم منه . هذا معنى الحكاية لالفظها . وأيضاً فإن قوله تعالى : (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَائِكَةِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ) يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول ، مكتسب أو موهوب ، وأشباهاها من الآيات

ويزعم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر في الموجودات على الإطلاق ، من حيث تدل على صانعها ، ومعلوم طلب النظر في الدلائل والمخلوقات . فهذه وجوه تدل على عموم الاستحسان في كل علم على الإطلاق والعموم

فالجواب عن الأول : أن عموم الطلب مخصوص ، وإطلاقه مقيد ، بما تقدم من الأدلة . والذي يوضحه أمران : أحدهما أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الأشياء التي ليس تحتها عمل ، مع أنهم كانوا أعلم بمعنى العلم المطلوب ، بل قد عدّ عمر ذلك في نحو (وفاكحة وأباً) من التكلف الذي نهى عنه . وتأديبه ضبيعا ظاهرا فيما نحن فيه ، مع أنه لم يُنكر عليه . ولم يفعلوا ذلك إلا لأن رسول الله ﷺ لم يخض في شيء من ذلك ، ولو كان لنقل . لكنه لم ينقل ، فدل على عدمه . والثاني ما ثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمية ، لا ممة أمية . وقد قال عليه السلام : «نحن أمة أمية»^(١) لا نحسب ولا نكتب ، الشهر هكذا وهكذا وهكذا » الى نظائر ذلك . والمسألة مبسطة هنالك والحمد لله

وعن الثاني : أننا لا نسلم ذلك على الإطلاق ، وإنما فرض الكفاية رد كل

(١) رواه النسائي بلفظ «أمة أمية الخ» ، ومسلم بلفظ «أنا أيضا» ، وتقديم نكتب على نحسب

فاسد وإبطاله ، علم ذلك الفاسد أو جهل ، إلا أنه لا بد من علم أنه فاسد .
والشرع متكفل بذلك . والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام لم يعلم علم
السحر الذي جاء به السحرة ، مع أنه بطل على يديه بأمر هو أقوى من السحر ،
وهو المعجزة ؛ ولذلك لما سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم
خاف موسى من ذلك ؛ ولو كان عالما به لم يخف ، كما لم يخف العالمون به ، وهم
السحرة ؛ فقال الله له : (لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى) ثم قال : (إِنَّمَا صَنَعُوا
كَيْدٌ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى) وهذا تعريف ^(١) بعد التنكير .
ولو كان عالما به لم يُعرَف به . والذي كان يعرف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم
على الجملة . وهكذا الحكم في كل مسألة من هذا الباب . فإذا حصل الإبطال
والرد ، بأي وجه حصل ، ولو بخارقة على يد ولي الله ، أو بأمر خارج عن ذلك
العلم ناشئ عن فرقان التقوى ، فهو المراد . فلم يتعين إذا طلب معرفة تلك
العلوم من الشرع

وعن الثالث أن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب
فإذا كان المراد معلوما فالزيادة على ذلك تكلف . ويتبين ذلك في مسألة عمر :
وذلك أنه لما قرأ (وَفَاكِهَةً وَأَبًّا) توقف في معنى الأب ، وهو معنى إفرادي
لا يقدح عدم العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية ؛ إذ هو مفهوم من حيث
أخبر الله تعالى في شأن طعام الانسان أنه أنزل من السماء ماء فأخرج به أصنافا
كثيرة مما هو من طعام الانسان مباشرة ، كالخب ، والعنب ، والزيتون ،
والنخل ، ومما هو من طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجملة . فبقى التفصيل

(١) أي قوله أنما صنعوا الخ تعريف لموسى بأن هذا سحر وصاحبه لا يفاع ،
بعد تنكير وعدم معرفة من موسى عليه السلام بذلك

في كل فرد من تلك الأفراد فضلاً ؛ فلا على الإنسان أن لا يعرفه . فمن هذا الوجه - والله أعلم - عد البحث عن معنى الأب من التكلف ؛ وإلا فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلف ، بل من المطلوب علمه لقوله : (لِيَذَّبَرُوا آيَاتِهِ) . ولذلك سأل الناس على المنبر عن معنى التخوف في قوله تعالى : (أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ) فأجابه الرجل الهذلي بأن التخوف في لغتهم التنقص . وأنشده شاهداً عليه :

تَخَوُّفَ الرَّحْلِ مِنْهَا تَأَمِّكاً قَرِداً كَمَا تَخَوُّفَ عَوْدِ النَّبْعَةِ السَّفْنُ
فَقَالَ عَمْرٌ : يَا أَيُّهَا النَّاسُ تَمْسِكُوا بِدِيَوَانِ شَعْرِكُمْ فِي جَاهِلِيَّتِكُمْ فَانْ فِيهِ
تفسير كتابكم .

ولما كان السؤال في محافل الناس عن معنى : (وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا) مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه ، أدب عمر ضيقاً بما هو مشهور . فإذا تفسير قوله : (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا) الآية بعلم الهيئة الذي ليس تحت عمله ، غير سائق ؛ ولأن ذلك من قبيل مالا تعرفه العرب ، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها : وهذا المعنى مشروح في كتاب المقاصد بحول الله

وكذلك القول في كل علم يعزى إلى الشريعة لا يؤدي فائدة عمل ، ولا هو مما تعرفه العرب ؛ فقد تكلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن ، وأحاديث عن النبي ﷺ ؛ كما استدل أهل العدد بقوله تعالى : (فَاسْأَلِ الْعَادِّينَ) وأهل الهندسة بقوله تعالى : (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا) الآية . وأهل التعديل النجومى بقوله : (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ) وأهل المنطق في أن نقيض الكلية السالبة جزئية

موجبة بقوله : (إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ . قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ ؟) الآية ، وعلى بعض الضروب الحملية والشرطية بأشياء آخر . وأهل خط الرمل بقوله سبحانه : (أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ) وقوله عليه السلام : « كَانَ نَبِيٌّ يَخْطُ فِي الرَّمْلِ » ^(١) الى غير ذلك مما هو مسطور في الكتب ؛ وجميعه ^(٢) يُقطع بأنه مقصود لما تقدم . وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وأن قوله : (أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ) لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علومُ الفلسفة التي لا عهد للعرب بها ^(٣) ، ولا يليق بالأميين الذين بعث فيهم النبي

(١) كان نبي من الانبياء يخط فن وافق خطه فذاك . رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن معاوية بن الحكم - قيل كان هذا النبي ادريس أو دانيال أو خالد ابن سنان - وقد شرحه ابن خلدون في المقدمة في فصل (انواع مدارك الغيب) (٢) أي جميع المسطور في هذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هذه الآيات مقصود منها ما استدلوا عليه . يعني وإنما هي تكلفات لا تليق بلسان العرب ومعهودها

(٣) اذا نظرنا للحديث الصحيح : «بلغوا غنى ولو آية قرب مبلغ أوعى من سامع» مع العلم بأن القرآن للناس كافة وأنه ليس مخاطبا به خصوص طائفة العرب في العهد الاول لها بل العرب كلهم في عهدهم الاول وغيره وغير العرب كذلك - اذا نظرنا بهذا النظر - لا يمكننا أن نقف بالقرآن وعلومه وأسراره وأشاراته عندما يريد المؤلف .

وكيف نوفق بين ما يدعو اليه من ذلك وبين ما ثبت من أنه لا ينضب معينه ؟ والخير في الاعتدال ، فكل مالا تساعد عليه اللغة ولا يدخل في مقاصد التشريع يعامل المعاملة التي يريد بها المؤلف ؛ أما مالا تنبؤ عنه اللغة ويدخل في مقاصد الشريعة

الأمي ﷺ بجملة سهلة سمحة ؛ والفلسفة - على فرض أنها جائزة الطلب - صعبة المأخذ ، وعرة المسلك ، بعيدة الملتبس ، لا يليق الخطاب بتعلمها كي تُتعرَف آياتُ الله ودلائلُ توحيده للعرب الناشئين في محض الأمية ، فكيف وهي مذمومة على السنة أهل الشريعة ، منبه على ذمها بما تقدم في أول المسألة

فإذا ثبت هذا فالصواب أن مالا ينبغي عليه عمل غير مطلوب في الشرع فإن كان ثم ما يتوقف عليه المطلوب كألفاظ اللغة ، وعلم النحو ، والتفسير ، وأشباه ذلك فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب ، إما شرعا ، وإما عقلا ، حسبما تبين في موضعه . لكن هنا معنى آخر لا بد من الالتفات إليه وهو :

المقدمة السادسة

وذلك أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور ، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور ، وإن فرض ^(١) تحقيقاً .

فأما الأول فهو المطلوب المنبه عليه ؛ كما إذا طلب معنى المَلَك فقيل : إنه خَلَقَ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ يتصرف في أمره ؛ أو معنى الإنسان ، فقيل : إنه هذا الذي أنت من جنسه ؛ أو معنى التخوف ، فقيل : هو التنقص ؛ أو معنى الكوكب فقيل : هذا الذي نشاهده بالليل ؛ ونحو ذلك . فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة ؛ كما قال عليه السلام : « الْكِبَرُ بَطَرٌ

بوجه فلا يوجد مانع من اضافته الى الكتاب العزيز ، ومنه ما يتعلق بالنظر في مصنوعات الله للتدبر والاعتبار وتقوية الايمان وزيادة الفهم والبصيرة

(٢) سينازع في كونه تحقيقاً وأنه يتعذر الوصول لحقائق الاشياء فلذا قال وأن فرض

الحقِّ وَغَمَطُ النَّاسِ» ^(١) ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد ، وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادقاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها . وقد بين عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور ، وكذلك سائر الأمور ، وهي عادة العرب ، والشريعة عربية ، ولأن الأمة أمية ، فلا يليق بها من البيان إلا الأُمِّي . وقد تبين هذا في كتاب المقاصد مشروحا والحمد لله . فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة

وأما الثاني وهو مالا يليق بالجمهور ، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له ، لأن مسالكه صعبة المرام ، وما جعل عليكم في الدين من حرج . كما إذا طلب معنى المَلَك ، فأحيل به على معنى أغض منه وهو : « ماهية مجردة عن المادة أصلا » ، أو يقال : « جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي » ، أو طلب معنى الانسان ، فقليل : « هو الحيوان الناطق المائت » ، أو يقال ما الكوكب ؟ فيجاب بأنه جسم « بسيط ، كُرِّيٌّ ، مكانه الطبيعي نفس الفلك ، من شأنه أن ينير ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه » ، أو سئل عن المكان ، فيقال : « هو السطح الباطن من الجرم الحاوي ، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى » وما أشبه ذلك من الأمور التي لا تعرفها العرب ، ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني . ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كآف به .

وأيضاً فإن هذا تسوُّر على طلب معرفة ماهيات الأشياء ، وقد اعترف أصحابه بصعوبته ، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر ، وأنهم أوجبوا أن لا يُعرف شيء من الأشياء على حقيقته ، إذ الجواهر لها فصول مجهولة ، والجواهر عرفت بأمور

سلبية ؛ فإنّ الذاتيّ الخاصّ^(١) إنّ عُلْمَ في غير هذه الماهية لم يكن خاصّاً ، وإن لم يعلم فكان غير ظاهر للحسّ فهو مجهول ؛ فإنّ عُرْفَ ذلك الخاصّ بغير ما يخصّه فليس بتعريف ، والخاصّ به كالخاصّ المذكور أولاً ، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة ، أو ظاهرة من طريق أخرى ؛ وذلك لا يفي بتعريف الماهيات . هذا في الجوهر . وأما العرض فإنّما يعرف باللوازم ؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك . وأيضاً ما ذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتيّ سواها ؛ وللمنازع أن يطالب بذلك . وليس للحادث أن يقول : لو كان ثم وصف آخر لا طلعت عليه ؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر . ولا يقال أيضاً : لو كان ثم ذاتيّ آخر ما عرفت الماهية دونه . لأننا نقول : إنّما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها ؛ فإذا جاز أن يكون ثم ذاتيّ لم يعرف ، حصل الشك في معرفة الماهية

فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها . ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها . وهذا المعنى تقرر : وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا بآريها ، فتسوّر الإنسان على معرفتها رمى في تحمية . هذا كله في التصور

وأما التصديق فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية ، أو قريبة من الضرورية . حسبما يتبين في آخر هذا الكتاب بحول

(١) الذي يراد جعله فصلاً أن علم بوجوده في غير الماهية التي يراد جعله فصلاً لها لم يكن خاصاً ، وإن لم يعلم في غيرها كان مجهولاً ، فإن عرّفناه بشيء لا يخصّه فليس تعريفاً له ، وإن عرّفناه بشيء خاص به انتقل الكلام إليه كالخاص الذي هو موضوع الكلام ، فيتسلسل . فلا بد من الرجوع في كون الفصل ذاتياً خاصاً إلى أمور محسوسة . والح. وذلك نادر الحصول . فلا يفي بما يطلب من تعريف الماهيات الكثيرة

الله وقوته . فاذا كان كذلك فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة وهو الذي نبه القرآن على أمثاله ، كقوله تعالى (أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ؟) وقوله تعالى : (قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ) الى آخرها ، وقوله تعالى : (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ . هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا؟) وقوله تعالى : (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) وقوله تعالى : (أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ؟ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ؟) وهذا إذا احتيج إلى الدليل في التصديق . وإلا فتقرير الحكم كاف .

وعلى هذا النحو مرّ السلف الصالح في بث الشريعة للمؤالف والمخالف . ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية ، علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين ، لكن من غير ترتيب متكاف ، ولا نظم مؤلف^(١) بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه ، ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه ، إذا كان قريب المأخذ ، سهل الملتمس . هذا وإن كان راجعا^(٢) إلى نظم الأقدمين في التحصيل ، فمن حيث كانوا يتحرّون إيصال المقصود ، لا من حيث احتذاء من تقدمهم

وأما إذا كان الطريق مرتبا على قياسات مركبة أو غير مركبة ، إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل ، فليس هذا الطريق بشرعى ، ولا تجده في القرآن ، ولا في السنة ، ولا في كلام السلف الصالح ، فإن ذلك متلفة للعقل

(١) قياسات المنطق

(٢) أى قد يتفق أن يكون على نظم الاقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء بالفلاسفة في تركيب الأدلة بل من جهة أنهم قصدوا الوصول الى المقصود فاتفق لهم المشاكلة في النظم كما سيأتى في حديث (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) الا انه نادر كما يأتى في آخر مسألة في الكتاب

ومحارة له قبل بلوغ المقصود، وهو بخلاف وضع التعليم؛ ولأن المطالب الشرعية إنما هي - في عامة الأمر - وقتية،^(١) فاللائق بها ما كان في الفهم وقتياً. فلو وضع النظر في الدليل غير وقتي لكان مناقضاً لهذه المطالب وهو غير صحيح. وأيضاً فإن الإدراكات ليست على فن واحد، ولا هي جارية على التساوي في كل مطلب إلا في الضروريات وما قاربها، فإنها لا تفاوت فيها يعتد به. فلو وضعت الأدلة على غير ذلك^(٢) لتعذر هذا المطلب، ولكان التكليف خاصاً لا عاماً، أو أدى إلى تكليف ما لا يطاق، أو مافيه حرج، وكلاهما منتف عن الشريعة. وسيأتى في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى

المقدمة السابعة

كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى؛ فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى^(٣) فبالتبعية والقصد الثاني، لا بالقصد الأول. والدليل على ذلك أمور:

(١) أي مطلوب تحصيلها في الوقت التالي للخطاب بها بدون التراخي الذي يقتضيه السير في طريقة الاستدلال المنطقي ونظام المناقضات والمعارضات والنقوض الاجالية التي قد تستغرق الازمان الطويلة ولا تستقر النفس فيها على ما ترتاح اليه مع كثرة المطالب الشرعية اليومية وغيرها

(٢) أي غير ما كان من الضروريات وما قاربها

أحدها ما تقدم في المسألة قبل : أن كل علم لا يفيد عملاً^(١) فليس في الشرع ما يدل على استحسانه ؛ ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنًا شرعاً ، ولو كان مستحسنًا شرعاً لبحث عنه الأولون^(٢) من الصحابة والتابعين ، وذلك غير موجود . فما يلزم عنه كذلك

والثاني أن الشرع إنما جاء بالتعبد ، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام ، كقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ) (الرُّكْبَانُ)
أَحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ
الآيَاتِ (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ
بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ) (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى
لِلْمُتَّقِينَ) (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ
وَالنُّورَ ، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ .) (أَيْ يَسُوونَ بِهِ غَيْرَهُ فِي الْعِبَادَةِ
فَنَدِمَهُمْ عَلَى ذَلِكَ . وَقَالَ : (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) (لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا
مَنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ) (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ
قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ) (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ

(١) كالفلسفة النظرية الصرفة ، أما الفلسفة العملية كالمهندسة والكيمياء والطب والكهرباء وغيرها فليست داخلية في كلامه ولا يصح أن يقصدها لأنها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع في الضروريات والحاجيات الخ ، والمصالح المرسله تشملها ، وهي وسيلة الى التعبد أيضا لان التعبدهو تصرف العبد في شؤون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحها بحيث يجري في ذلك على مقتضى مارسم له مولاه ، لا على مقتضى هواه ، كما سيأتى للمؤلف

(٢) ممنوع ، فكم من علم شرعى لم يبحث عنه الاولون لعدم الحاجة اليه عندهم ، وأقربها الينا علم الاصول ولم يبدأ البحث في تأصيل مسائله في عهد الصحابة والتابعين

إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ، أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ) الآية ، وما أشبه ذلك من الآيات التي لا تكاد تحصى، كلها دال على أن المقصود التعبد لله : وإنما أوتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحق وحده ، سبحانه لا شريك له . ولذلك قال تعالى : (فَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرُوا لِذَنبِكُمْ) وقال : (فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ . فَهَلْ أَنتُمْ مُسْلِمُونَ ؟) وقال : (هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) ومثله سائر المواضع التي نص فيها على كلمة التوحيد ، لا بد أن أعقب بطلب التعبد لله وحده ، أو جعل مقدمة لها . بل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها : إِلَّا تَذَكُّرَةً ، إِلَّا كَذَابٌ ، وهو واضح في أن التعبد لله هو المقصود من العلم . والآيات في هذا المعنى لا تحصى

والثالث ما جاء من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل . وإلا فالعلم عارية وغير منتفع به . فقد قال الله تعالى : (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) وقال : (وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ) قال قتادة : يعني لذو عمل بما علمناه . وقال تعالى : (أَمْ مَنْ هُوَ قَانِتٌ أَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ ؟ - أَلَمْ يَأْتِ الْوَيْلَ الْوَيْلَ الْوَيْلَ) قال : قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ؟) الآية . وقال تعالى : (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ؟) وروى عن أبي جعفر محمد بن علي في قول الله تعالى : « فَكُذِّبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ » قال : قوم وصفوا بالحق والعدل بالسفاهة ، وخالفوه إلى غيره . وعن أبي هريرة ^(١) قال : « ان

(١) وفي البخاري ومسلم عن أبي وائل عن أسامة بلفظ آخر . راجع الجزء

الثاني من التيسير في باب الرياء

في جهنم أرحاء تدور بعلماء السوء ، فيشرف عليهم بعض من كان يعرفهم في الدنيا فيقول : ماصيركم في هذا ، وإنما كنا نتعلم منكم ؟ قالوا : إنا كنا نأمركم بالأمر ونخالفكم إلى غيره^(١) وقال سفيان الثوري : « إنما يتعلم العلم ليتقى به الله وإنما فضل العلم على غيره لأنه يتقى الله به » وعن النبي ﷺ أنه قال : « لا تزول قدم العبد يوم القيامة حتى يسأل عن خمس^(٢) خصال - وذكر فيها وعن علمه ماذا عمل فيه ؟ » وعن أبي الدرداء : « إنما أخاف أن يقال لي يوم القيامة : أعلمت أم جهلت ؟ فأقول علمت . فلا تبقى آية من كتاب الله آمرة أو زاجرة إلا جاءتنى تسألني فريضتها ، فتسألني الآمرة هل ائتمرت ، والزاجرة هل ازدجرت ، فأعوذ بالله من علم لا ينفع ، ومن قلب لا ينخشع ، ومن نفس لا تشبع ، ومن دعاء لا يسمع » وحديث أبي هريرة في الثلاثة الذين هم أول من تسعربهم النار يوم القيامة قال فيه : « ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن ، فأُتي به فعرّفه نعمه فعرّفها فقال : ما عملت فيها ؟ قال . تعلمت فيك العلم وعلمته وقرأت القرآن . قال : كذبت ، ولكن ليقال فلان قارئ . فقد قيل . ثم أمر به فسحب على »

(١) ذكره في كتاب راموز الحديث للشيخ أحمد ضياء الدين عن الديلمي عن أبي هريرة إلا أنه قال فيه (ارحية) بدل (ارحاء) ولم يذكر لفظ السوء بعد العلماء . وفي البخاري ترجمة بمعنى هذا الحديث

(٢) أخرجه في التيسير عن الترمذي بلفظ لا يزول قدما عبيد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع . وفي الترمذي روايتان أحدهما عن خمس وقد ضاعفها ، وفيها : وماذا عمل فيها . علم ، والاخرى وعن علمه فيما فعل . وقال عن الثانية حديث صحيح وقال في الترغيب والترهيب - بعد ان ساق الحديث عن الترمذي - ورواه البيهقي وغيره من حديث معاذ بن جبل ما تزال قدما عبيد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع الى ان قال وعن علمه ماذا عمل فيه

وجهه حتى ألقى في النار^(١)» وقال: «إنَّ منْ أشدَّ الناس عذاباً يوم القيامة عالماً لم ينفعه الله بعلمه^(٢)» وروى أنه عليه السلام كان يستعيز من علم لا ينفع^(٣). وقالت الحكماء: «من حجب الله عنه العلم عذَّبه على الجهل. وأشدُّ منه عذاباً من أقبل عليه العلم فأدبر عنه، ومن أهدى الله إليه علماً فلم يعمل به». وقال معاذ بن جبل: اعلّموا ماشئتم أن تعلّموا، فلن يأجركم الله بعلمه حتى تعملوا. وروى أيضاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ وفيه زيادة: «إن العلماء همتهم الرعاية. وإن السفهاء همتهم الرواية». وروى موقوفاً أيضاً عن أنس بن مالك. وعن عبد الرحمن بن غنم قال: حدثني عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ، قالوا: كنا نتدارس العلم في مسجد قباء، إذ خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: «تعلّموا ماشئتم أن

(١) رواه أحمد ومسلم والنسائي، ورواه في المصابيح بطوله في الصحاح، ورواه في التيسير باختلاف في اللفظ وفيه يا أبا هريرة أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعّر بهم النار يوم القيامة

(٢) رواه الطبراني في الأصغر وابن عدى في الكامل والبيهقي في شعب الإيمان بلفظ أشد الناس عذاباً. قال المناوي ضعفه الترمذي وغيره. وقال العراقي في تحريجه لأحاديث الأحياء. عن أبي هريرة بأسناد ضعيف

(٣) عن زيد بن أرقم رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم أني أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعوة لا يستجاب لها. رواه في الترغيب والترهيب عن مسلم والترمذي والنسائي وهو قطعة من حديث طويل

تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا^(١)» وكان رجل يسأل أبا الدرداء فقال له : كلّ ما تسأل عنه تعمل به ؟ قال : لا . قال : فما تصنع بازدياد حجة الله عليك ؟ وقال الحسن : « اعتبروا الناس بأعمالهم ، ودعوا أقوالهم ، فإن الله لم يدع قولاً إلا جعل عليه دليلاً من عمل يصدّقه أو يكذّبه ، فإذا سمعت قولاً حسناً فريدا بصاحبه ، فإن وافق قوله عمله فتنعم ونعمة عين » وقال ابن مسعود : « إن الناس أحسنوا القول كلهم ، فمن وافق فعله قوله فذلك الذي أصاب حظّه ، ومن خالف فعله قوله فإنما يوبخ نفسه » وقال الثوري : « إنما يطلب الحديث ليتقى به الله عز وجل ، فذلك فضل على غيره من العلوم ، ولولا ذلك كان كسائر الأشياء » وذكر مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال : « أدركت الناس وما يعجبهم القول ، إنما يعجبهم العمل » . والأدلة على هذا المعنى أكثر من أن تحصى . وكل ذلك بمحقق أن العلم وسيلة من الوسائل ، ليس مقصوداً لنفسه من حيث النظر الشرعي ، وإنما هو وسيلة إلى العمل . وكل ما ورد في فضل العلم فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكافئ بالعمل به .

فلا يقال : إن العلم قد ثبت في الشريعة فضله ، وإن منازل العلماء فوق منازل الشهداء ، وإن العلماء ورثة الأنبياء ، وإن مرتبة العلماء تلي مرتبة الأنبياء ، وإذا كان كذلك ، وكان الدليل الدال على فضله مطلقاً لا مقيداً ، فكيف ينكر أنه فضيلة مقصودة لا وسيلة ؟ هذا . وإن كان وسيلة من وجه ، فهو مقصود لنفسه أيضاً ، كالإيمان فإنه شرط في صحة العبادات ، ووسيلة إلى قبولها ، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه .

(١) فيه روايتان تخالفان هذه في بعض الالفاظ: احدها لابن عدى والخطيب بسند ضعيف عن أبي الدرداء، والثانية لأبي الحسن بن الأخرم في أماليه عن انس (عزيرى)

لأننا نقول : لم يثبت فضله مطلقا ، بل من حيث التوصل به إلى العمل ، بدليل ما تقدم ذكره آنفا . وإلا تعارضت الأدلة ، وتناقضت الآيات والأخبار ، وأقوال السلف الأخيار . فلا بد من الجمع بينها . وما ذكر آنفا شارح لما ذكر في فضل العلم والعلماء . وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب ، وهو التصديق ، وهو ناشئ عن العلم . والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض ، وإن صح أن تكون مقصودة في أنفسها . أما العلم فإنه وسيلة ، وأعلى ذلك العلم بالله ، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدق بمقتضاه ، وهو الإيمان بالله

فإن قيل : هذا متناقض ، فإنه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به . قيل : بل قد يحصل العلم مع التكذيب ، فإن الله قال في قوم : (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ آيَاتٍ أَنْتَبَهُمْ) وقال : (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) وقال : (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ . الَّذِينَ كَسَبُوا أَنْفُسَهُمْ فهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) فأثبت لهم المعرفة بالنبي صلى الله عليه وسلم ، ثم بين أنهم لا يؤمنون . وذلك مما يوضح أن الإيمان غير العلم ، كما أن الجهل مغاير للكفر

نعم قد يكون العلم فضيلة وإن لم يقع العمل به على الجملة ، كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكليف ، إذا فرض أنها لم تقع في الخارج ، فإن العلم بها حسن ، وصاحب العلم مثاب عليه ، وبالعالم البالغ العلماء ، لكن من جهة ما هو مظنة الارتفاع عند وجود محله ، ولم يخرج ذلك عن كونه وسيلة . كما أن في تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة وإن لم يأت وقت الصلاة بعد ، أو جاء ولم يمكنه إذاؤها العذر . فلو فرض أنه تطهر على عزيمة أن لا يصلي لم يصح له ثواب الطهارة . فكذلك إذا علم على أن لا يعمل لم ينفعه علمه . وقد وجدنا وسمعنا أن كثيرا من النصارى واليهود يعرفون دين الاسلام ، ويعلمون كثيرا من أصوله وفروعه ، ولم يكن ذلك نافعا

لهم مع البقاء على الكفر، باتفاق أهل الإسلام . فالخاصل أن كل علم شرعى ليس
بمطلوب إلا من جهة ما يتوسل به اليه وهو العمل
(فصل) ولا ينكر فضل العلم في الجملة إلا جاهل ، ولكن له قصد أصلى
وقصد تابع .

فالقصد الأصلى ما تقدم ذكره ، وأما التابع فهو الذى يذكره الجمهور من
كون صاحبه شريفاً ، وإن لم يكن فى أصله كذلك ، وأن الجاهل دنى ، وإن كان
فى أصله شريفاً ، وأن قوله نافذ فى الأشعار والأبشار ، وحكمه ماض على الخلق ،
وأن تعظيمه واجب على جميع المكافين ، ذقلم لهم مقام النبى ، لأن العلماء ورثة
الأنبياء . وأن العلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة ، وأهله أحياء أبد الدهر ...
إلى سائر ماله فى الدنيا من المناقب الحميدة ، والمآثر الحسنة ، والمنازل الرفيعة
فذلك كله غير مقصود من العلم شرعاً ، كما أنه غير مقصود من العبادة والانقطاع إلى
الله تعالى ، وإن كان صاحبه يناله .

وأيضاً فإن فى العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة ، إذ هو نوع من الاستيلاء
على المعلوم والحوز له ، ومحبة الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس ، وميَّلت اليها
القلوب وهو مطلب خاص ، برهانه التجربة التامة والاستقراء العام فقد يطلب
العلم للتفكه به ، والتلذذ بمحادثته ، ولا سيما العلوم التى للعقول فيها مجال ، وللنظر
فى أطرافها متسع ، ولاستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع .

ولكن كل تابع من هذه التوابع إما أن يكون خادماً للقصد الأصلى أو لا .
فإن كان خادماً له فالقصد اليه ابتداء صحيح . وقد قال تعالى فى معرض
المدح : (وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَرْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ
أَعْيُنٍ وَاجْعَلْ لَنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا) . وجاء عن بعض السلف الصالح : اللهم اجعلنى
من أئمة المتقين . وقال عمر لابنه - حين وقع فى نفسه أن الشجرة التى هى مثل

المؤمن النخلة- : « لَأَنْ تَكُونَ قَلْبُهَا أَحَبُّ إِلَى مَنْ كَذَبَ وَكَذَا » وفي القرآن عن إبراهيم عليه السلام: (وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ) . فكذلك إذا طلبه لم فيه من الثواب الجزيل في الآخرة ، وأشبه ذلك .

وإن كان غير خادم له فلقصده إليه ابتداء غير صحيح ، كتعلمه رياء ، أو ليُمارى به السفهاء ، أو يباهى به العلماء ، أو يستميل به قلوب العباد ، أو لينال من دنياهم ، أو ما أشبه ذلك . فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهداً في التعلم ، ورغب في التقدم ، وصعب عليه إحكام ما ابتدأ فيه ، وأنف من الاعتراف بالتقصير ، فرضى بحاكم عقله ، وقاس بجهله ، فصار ممن سئل فأفتى بغير علم فضلاً وأضل . أعاذنا الله من ذلك بفضله . وفي الحديث : « لَا تَعْلَمُوا الْعِلْمَ لَتُبَاهُوا بِهِ الْعِلْمَاءُ ، وَلَا تَمَارُوا بِهِ السُّفَهَاءُ ، وَلَا تَحْتَازُوا بِهِ الْمَجَالِسُ ، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَالنَّارُ النَّارُ »^(١) . وقال : « مَنْ تَعْلَمَ عِلْماً مِمَّا يُبْتَغَى بِهِ وَجْهُ اللَّهِ لَا يَتَعْلَمُهُ إِلَّا لِيُصِيبَ بِهِ غَرَضاً مِنَ الدُّنْيَا ، لَمْ يَجِدْ عَرَفَ الْجَنَّةَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ »^(٢) . وفي بعض الحديث سئل عليه السلام عن الشهوة الخفية فقال : « هُوَ الرَّجُلُ يَتَعْلَمُ الْعِلْمَ يَرِيدُ أَنْ يُجْلَسَ إِلَيْهِ »^(٣) . الحديث ! وفي القرآن العظيم : (إِنْ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ) الآية . والأدلة في المعنى كثيرة

- (١) رواه ابن ماجه وابن حبان في صحيحه والبيهقي عن جابر (ولفظه ولا تحيروا به المجالس) ورواه أيضا ابن ماجه بنحوه من حديث حذيفة (ترغيب)
- (٢) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ عرضا بالعين المهملة عن ابي داود وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط البخارى ومسلم
- (٣) رواه في الجامع الصغير عن النديلمى في مسند الفردوس عن ابي هريرة بلفظ احذروا الشهوة الخفية العالم يحب أن يجلس اليه - قال العزيزى ضعيف وقال المناوى قال ابن حجر فيه ابراهيم بن محمد الاسلمى متروك

المقدمة الثامنة

العلم الذى هو العلم المعتبر شرعا - أعنى الذى مدح الله ورسوله أهله على الإِطلاق - هو العلم الباعث على العمل الذى لا يُخلى صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان ، بل هو المقيّد لصاحبه بمقتضاه ، الحاملُ له على قوانينه طوعا أو كرها . ومعنى هذه الجملة ^(١) أن أهل العلم فى طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى الطالبون له ولَمَّا يحصلوا على كماله بعد ، وإنما هم فى طلبه فى رتبة التقليد . فهؤلاء إذا دخلوا فى العمل به ، فبمقتضى الحمل التكليفى ، والحث الترغيبى والترهيبى . وعلى مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف . فلا يكتفى العلم ههنا بالحمل ، دون أمر آخر خارج مقوله ، من زجر ، أو قصاص ، أو حد ، أو تعزير ، أو ما جرى هذا المجرى . ولا احتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك ، إذ التجربة الجارية فى الخلق قد أعطت فى هذه المرتبة برهانا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه

والمرتبة الثانية الواقفون منه على براهينه ، ارتفعا عن حضيض التقليد المجرد ، واستبصارا فيه ، حسبما أعطاه شاهد النقل ، الذى يصدقّه العقل تصديقا يطمئن اليه ، ويعتمد عليه ، إلا أنه بعدُ منسوب الى العقل لا الى النفس ، بمعنى أنه لم يصركا لوصف الثابت للانسان ، وإنما هو كالأشياء المكتسبة ، والعلوم المحفوظة ، التى يتحكم عليها العقل ، وعليه يعتمد فى استجلابها ، حتى تصير من جملة مودعاته . فهؤلاء إذا دخلوا فى العمل خفّ عليهم خفة أخرى زائدة على مجرد التصديق فى المرتبة الأولى ، بل لانسبة بينهما . إذ هو لآء يأبى لهم البرهان المصدق أن يُكذبوا ، ومن جملة التكذيب الخفى ، العمل على مخالفة

(٢) أولئك الثلاثة أول خلق الله تسع بهم النار يوم القيامة

العلم الحاصل لهم ؛ ولكنهم حين لم يصروا لهم كالوصف ، ربما كانت أوصافهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين . فلا بد من الافتقار إلى أمر زائد من خارج . غير أنه يتسع في حتمهم فلا يقتصر فيه على مجرد الحدود والتعزيرات ، بل تتم أمور أخر كحاسن العادات ، ومطالبة المراتب التي بلغوها بما يليق بها ، وأشبه ذلك . وهذه المرتبة أيضا يقوم البرهان عليها من التجربة . إلا إنها أخفى مما قبلها ، فيحتاج إلى فضل نظر موكل إلى ذوى النباهة في العلوم الشرعية ، والأخذ في الاتصافات السلوكية .

والمرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفا من الأوصاف الثابتة ، بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول ، أو تقاربها ، ولا ينظر إلى طريق حصولها ، فإن ذلك لا يحتاج إليه ، فهو لاء لا يخلوهم العلم وأهواءهم إذا تبين لهم الحق ، بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية ، وأوصافهم الخلقية وهذه المرتبة هي المترجم لها .

والدليل على صحتها من الشريعة كثير ، كقوله تعالى : (أَمَّنْ هُوَ قَاتِلٌ أَنَا ، اللَّيْلُ سَاجِدٌ ، وَفَإِنَّمَا يُنذِرُ الْآخِرَةَ وَيزْجُرْ حَمَةً رَبِّهِ ؟) ثم قال . (قُلْ عَلَّيْسَتْ أُولَى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ؟) . الآية ١ فنسب هذه الحاسن إلى أولى العلم من أجل العلم ، لا من أجل غيره . وقال تعالى : (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْخُبْرِ كِتَابًا مُنَشَّأً مِّثْقَالُهَا ثِقَلُ السَّيِّئَاتِ يَنْصُرُ الَّذِينَ هُمْ أَحْسَنُ الْحَالِ وَالَّذِينَ يَخْشَوْنَ اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) . وقال تعالى : (وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ) الآية . ولما كان السحرة قد بلغوا في علم السحر مبلغ الرسوخ فيه ، وهو معنى هذه المرتبة ، بادروا إلى الانقياد والإيمان ، حين عرفوا من علمهم أن ما جاء به موسى عليه السلام حق ، ليس بالسحر ولا الشعوذة ؛ ولم

يمنعهم من ذلك الخوف ولا التعذيب الذي توعدهم به فرعون . وقال تعالى :
 (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ) . فحصر تعقلها في
 العالمين ، وهو قصد الشارع من ضرب الأمثال . وقال : (أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ
 إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى؟) . ثم وصف أهل العلم بقوله : (الذين
 يُؤْتُونَ بِهَدْيِ اللَّهِ) إلى آخر الأوصاف ، وحاصلها يرجع إلى أن العلماء هم العاملون
 وقال في أهل الإيمان - والإيمان من فوائد العلم - (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ
 اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ) - إلى أن قال - أو آثك هم المؤمنون حقاً . ومن هنا قرن العلماء
 في العمل بمتضى العلم ، بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون .
 فقال تعالى : (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ
 لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) . فشهادة الله تعالى وفق علمه ^(١) ظاهرة التوافق ، إذ التخالف

محال ؛ وشهادة الملائكة على وفق ما علموا صحيحة ، لأنهم محفوظون من
 المعاصي ؛ وأولو العلم أيضاً كذلك من حيث حفظوا بالعلم . وقد كان الصحابة رضی
 الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تخويف أحزنهم ذلك وأقلقهم ، حتى يسألوا
 النبي ﷺ ، كنزول آية البقرة : (وَإِنْ تُبْذَرُوا مَاتِي أَنْفُسِكُمْ أَوُ تُخْفَوْنَ...) الآية
 وقوله : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ...) الآية ! . وإنما القلق
 والخوف من آثار العلم بالمنزل ^(٢) والدلة أكثر من إحصائها هنا . وجميعها يدل

(١) أجرى الشهادة على ظاهرها . والمفسرون يقولون إنها بمعنى إقامة الأدلة ونصب
 الدلائل في الكون على ذلك . فشهد بمعنى أقام ما يدل عليه (سريهم آياتنا في الآفاق
 وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

(٢) لأنه لا كان علمهم علماً ملجئاً لهم إلى الجرى على مقتضاء طوعاً أو كرهاً ،
 وعرفوا أنهم قد يحصل منهم ما ليس على مقتضاء لأنه فوق الطاقة البشرية فلا يكون
 لهم الأمن من غضب الله كما في الآية الثانية ؛ ولا بد من حسابهم عليه كما في الآية الأولى ؛
 حصل لهم القلق إلى أن فهموا ما يزيله عنهم

على أن العلم المعتبر هو الملجىء إلى العمل به

فإن قيل : هذا غير ظاهر من وجهين :

أحدهما أن الرسوخ في العلم إما أن يكون صاحبه محفوظاً به من المخالفة أولاً . فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة مع من قبلهم ، ومعناه أن العلم بمجرد غير كاف في العمل به ، ولا ملجىء إليه . وإن كان محفوظاً به من المخالفة لزم أن لا يعصى العالم إذا كان من الراسخين فيه ؛ لكن العلماء تقع منهم المعاصي ما عدا الأنبياء عليهم السلام . ويشهد لهذا في أعلى الأمور قوله تعالى في الكفار : (وَجَعَدُوا بِهَا اَسْتَيْقِنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعَدُوًّا) . وقال : (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ ، وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) . وقال : (وَكَيْفَ يُحْكِمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ؟) . وقال : (وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَالَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ - ثُمَّ قَالَ وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ اَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) وسائر ما في هذا المعنى ؛ فأثبت لهم المعاصي والمخالفات مع العلم . فلو كان العلم صادراً عن ذلك لم يقع

والثاني ما جاء من ذم العلماء السوء ، وهو كثير . ومن أشد ما فيه قوله عليه السلام : « إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالِمٌ لَمْ يَنْفَعَهُ اللَّهُ بَعْلَهُ » ^(١) وفي القرآن : (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ؟) وقال : (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى) الآية ! وقال : (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيُسْتَرُونَ بِهِ تَمَنَّاءَ قَلِيلًا) الآية ! وحديث الثلاثة الذين هم أول من تسعربهم النار يوم القيامة . والأدلة فيه

(٤) تقدم بلفظ ان من اشد الناس الخ ..

كثيرة . وهو ظاهر في أن أهل العلم غير معصومين بعلمهم ، ولا هو مما يمنهم عن إتيان الذنوب ؛ فكيف يقال : إن العلم مانع من العصيان ؟ فالجواب عن الأول أن الرسوخ في العلم يأبى للعالم أن يخالفه ، بالأدلة المتقدمة ، وبديل التجربة العادية ؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه اعتيادا . فإن تخلف فعلى أحد ثلاثة أوجه :

الاول مجرد العناد، فقد يخألف فيه مقتضى الطبع الجلبى، فغيره أولى ؛ وعلى ذلك دل قوله تعالى : (وَجَحَدُوا بِهَا) الآية ! وقوله تعالى : (وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ) وأشبه ذلك . والغالب على هذا الوجه أن لا يقع إلا للغلبة هوى ، من حب دنيا أو جاه أو غير ذلك ، بحيث يكون وصف الهوى قد غمر القلب حتى لا يعرف معروفا ولا ينكر منكرا

والثانى الفلتات الناشئة عن الغفلات التى لا ينجو منها البشر ؛ فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم . وعليه يدل عند جماعة قوله تعالى : (إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ) الآية ! . وقال تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ اتَّمَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ) . ومثل هذا الوجه لا يعترض على أصل المسألة ، كما لا يعترض نحوه على سائر الأوصاف الجلبية ؛ فقد لا تبصر العين ، ولا تسمع الأذن ، لغلبة فكر أو غفلة أو غيرها ؛ فترتفع في الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب ^(١) ، ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمع والإبصار ، فما نحن فيه كذلك

(١) أى فيصاب بسقطة في وهدة لانه لم يبصرها ، أو تؤذيه دابة أو غيرها لم يسمع حركتها أو صوتها من بعد فيتقيها . كل هذا من غفلة طرأت على غير مقتضى طبيعته فكذلك فلتات العالم

والثالث كونه ليس من أهل هذه المرتبة ، فلم يصر العلم له وصفاً ، أو كالوصف ، مع عدّه من أهلها . وهذا يرجع إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه ، أو اعتقاد غيره فيه . ويدل عليه قوله تعالى : (وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بغيرِ هَدًى مِنْ اللَّهِ ؟) وفي الحديث : « إِنْ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتَرَاعًا يَنْتَرَعُهُ مِنَ النَّاسِ - إِلَى أَنْ قَالَ - اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُسَاءَ جَهْلًا فَسَلُّوْا فِتْوَا بغير علم فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا ^(١) » وقوله : « ستَمْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً ، أَشَدُّهَا فِتْنَةً عَلَى أُمَّتِي الَّذِينَ يَقْسِمُونَ الْأُمُورَ بِآرَائِهِمْ ^(٢) » الحديث ! فهؤلاء وقعوا في المخالفة بسبب ظن الجهل علماً ، فليسوا من الراسخين في العلم ، ولا ممن صار لهم كالوصف ؛ وعند ذلك لاحظ لهم في العلم ، فلا اعتراض بهم .

فأما من خلا عن هذه الأوجه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم ، حسبما نصته الأدلة ؛ وفي هذا المعنى من كلام السلف كثير . وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : « : إِنْ لِكُلِّ شَيْءٍ إِقْبَالًا وَإِدْبَارًا ؛ وَإِنْ لِهَذَا الدِّينِ إِقْبَالًا وَإِدْبَارًا ؛ وَإِنْ مِنْ إِقْبَالِ هَذَا الدِّينِ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ ، حَتَّى إِنْ الْقَبِيلَةَ لَتَتَقَهَّ مِنْ عِنْدِ أَسْرَهَا ، أَوْ قَالَ آخِرَهَا ، حَتَّى لَا يَكُونَ فِيهَا إِلَّا الْفَاسِقُ أَوِ الْفَاسِقَانِ ، فَمَا مَقْمُوعَانِ ذَلِيلَانِ إِنْ تَكَلَّمَا أَوْ نَطَقَا قُعْمًا وَقَهْرًا وَاضْطُهِدَا ^(٣) » الحديث ! وفي الحديث : « سَيَأْتِي

(١) رَوَاهُ الشَّيْخَانِ وَالتِّرْمِذِيُّ

(٢) سَيَقُولُ عَنْهُ الْمُؤَلِّفُ فِي الْمَسْأَلَةِ التَّاسِعَةِ مِنْ كِتَابِ الْاجْتِهَادِ : أَنَّهُ ذَكَرَهُ ابْنُ

عَبْدِ الْبَرِّ بِسَنَدٍ لَمْ يَرْضَهُ - وَفِي لَفْظِهِ هُنَاكَ بَعْضُ اخْتِلَافٍ عَمَّا هُنَا

(٣) ذَكَرَهُ فِي كِتَابِ رَامُوزِ الْحَدِيثِ (لِلشَّيْخِ أَحْمَدَ ضِيَاءِ الدِّينِ) كَمَا يَأْتِي : لِكُلِّ شَيْءٍ

إِقْبَالًا وَإِدْبَارًا ؛ وَإِنْ مِنْ إِقْبَالِ هَذَا الدِّينِ أَنْ يَفْقَهُ الْقَبِيلَةُ كُلُّهَا بِأَسْرَهَا حَتَّى لَا يَوْجَدَ

فِيهَا إِلَّا الرَّجُلَ الْجَانِي أَوْ الرَّجُلَانِ ؛ وَإِنْ مِنْ إِدْبَارِ هَذَا الدِّينِ أَنْ يَجْهَرُوا الْقَبِيلَةَ كُلُّهَا

بِأَسْرَهَا حَتَّى لَا يَوْجَدَ فِيهَا إِلَّا الرَّجُلَ الْفَاقِهَ أَوِ الرَّجُلَانِ فَمَا مَقْمُورَانِ ذَلِيلَانِ لَا يَجِدَانِ

عَلَى ذَلِكَ أَعْوَانًا وَلَا أَنْصَارًا - رَوَاهُ ابْنُ السَّيِّ وَابْنُ نَعِيمٍ عَنْ أَبِي أَمَامَةَ

على أمتي زمان يكثر القراء ، ويقال الفقهاء ، ويقبض العلم ، ويكثر الهرج (١) -
إلى أن قال - ثم يأتي من بعد ذلك زمان يقرأ القرآن رجال من أمتي لا يجاوز
تراقيهم ، ثم يأتي من بعد ذلك زمان يجادل المنافق المشرك بمثل ما يقول . وعن علي :
« يا حملة العلم اعملوا به ، فإن العالم من علم ثم عمل ووافق علمه عمله ، وسيكون
أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم ، تخالف سريرتهم علانيتهم ، ويخالف علمهم
عملهم ، يتعدون حلقاً يباهى بعضهم بعضاً ، حتى إن الرجل ليفض على جليسه
أن يجلس إلى غيره ويدعه . أولئك لا تصعد أعمالهم تلك إلى الله عز وجل » . وعن
ابن مسعود . « كونوا للعلم رعاة ، ولا تكونوا له رواة ، فإنه قد يرعوى (٢) ولا
يروى ، وقد يرعى ولا يرعوى » وعن أبي الدرداء « لا تكون تقياً حتى تكون عالماً ،
ولا تكون بالعلم جميلاً حتى تكون به عاملاً . » . وعن الحسن : « العالم الذي وافق
علمه عمله ، ومن خالف علمه عمله فذلك راوية حديث ، سمع شيئاً فقله » . وقال
الثوري : « العلماء إذا علموا عملوا ، فإذا عملوا شغلوا ، فإذا شغلوا فقدوا ، فإذا
فقدوا طلبوا ، فإذا طلبوا هربوا . » وعن الحسن قال : « الذي يفوق الناس في
العلم جدير أن يفوقهم في العمل . » . وعنه في قول الله تعالى : (وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ
تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ) . قال : علمتم فعملتم ولم تعملوا ، فوالله ما ذلكم بعلم .
وقال الثوري « العلم يهتف بالعمل ، فإن أجابه ، وإلا ارتحل » . وهذا تفسير معنى
كون العلم هو الذي يلجئ إلى العمل . وقال الشعبي : « كنا نستعين على حفظ
الحديث بالعمل به . ومثله عن وكيع بن الجراح . وعن ابن مسعود : « ليس العلم
عن كثرة الحديث ، إنما العلم خشية الله . » والآثار في هذا النحو كثيرة

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط والخامس عن أبي هريرة

(٢) لعلها فانه قد يرعى . وكذلك ما بعدها

وبما ذكر يتبين الجواب عن الإشكال الثاني ، فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون ، وإذا لم يكونوا كذلك فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم ، وإنما هم رواة - والفقه فيما رويوا أمر آخر - أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب . والعياذ بالله .

على أن المنابرة على طلب العلم ، والتفقه فيه ، وعدم الاجتزاء باليسير منه ، يجر إلى العمل به ويلجئ إليه ، كما تقدم بيانه . وهو معنى قول الحسن : « كذا نطلب العلم للدنيا فخرنا إلى الآخرة » وعن معمر أنه قال : كان يقال « من طلب العلم غير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره إلى الله » . وعن حبيب بن أبي ثابت : طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بمد . وعن الثوري قال : « كذا نطلب العلم للدنيا فخرنا إلى الآخرة » وهو معنى قوله في كلام آخر : « كنت أغبط الرجل يجتمع حوله ، ويكتب عنه ، فلما ابتليت به وددت أني نجوت منه كفافاً ، لا على ولا لي » وعن أبي الوليد الطيالسي قال : سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول : « طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ماترون » وقال الحسن : « لقد طلب أقوام العلم ما أرادوا به الله وما عنده ، فما زال بهم حتى أرادوا به الله وما عنده . » فهذا أيضاً مما يدل على صحة ما تقدم

(فصل) ويتصدى النظر لنا في تحقيق هذه المرتبة ، وما هي ؟ والقول في ذلك على الاختصار أنها أمر باطن ، وهو الذي عبّر عنه بالخشية في حديث ابن مسعود ؛ وهو راجع إلى معنى الآية ، وعنه عبّر في الحديث في أول ما يُرفع من العلم الخشوع ^(١) . وقال مالك : « ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور

(١) روى في التيسير عن الترمذي حديثاً طويلاً جاء فيه أول علم يرفع من الناس الخشوع

يجمعه الله في القلوب . » وقال أيضا : « الحكمة والملم نور يهدي به الله من يشاء ؛ وليس بكثرة المسائل ، ولكن عليه علامة ظاهرة : وهو التجافى عن دار الغرور ، والإبقاء إلى دار الخلود . » وذلك عبارة عن العمل بالملم من غير مخالفة . وأما تفصيل القول فيه فليس هذا موضع ذكره . وفي كتاب الاجتهاد من أطرف ، فراجع ، إن شئت ، وبالله التوفيق

المقدمة التاسعة

من العلم ماهو من صلب العلم ؛ ومنه مادو ملح العلم ، لا من صلبه ؛ ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه . فهذه ثلاثة أنسام

القسم الأول هو الأصل والمتمد ، والذي عليه مدار الطلب ، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين ؛ وذلك ما كان قطعيا أو راجعا إلى أصل قطعي . والشرعية المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه . ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها كما قال الله تعالى : (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) . لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين : وهي الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينات ، وما هو مكمل لها و متمم لأطرافها . وهي أصول الشريعة . وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها . وسائر الفروع مستندة إليها . فلا إشكال في أنها علم أصل ، راسخ الأساس ، ثابت الأركان

هذا . وإن كانت وضعية لا عقلية ، فالوضعيات قد تجارى العقلية في إفادة العلم القطعي ؛ وعلم الشريعة من جملة ما ؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها ، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة ، عامة ثابتة ، غير زائلة ولا متبدلة ، وحكمة غير محكوم عليها ؛ وهذه خواص

الكليات العقلية . وأيضاً فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود ؛ وهو أمر وضعي ، لا عقلي ؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار ، وارتفع الفرق بينهما .

فإذاً لهذا القسم ^(١) خواص ثلاث ، بهن يمتاز عن غيره :

إحداها العموم والاطراد ؛ فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكافين على الإطلاق ، وإن كانت آحادها الخاصة لا تنهاه ؛ فلا عمل يفرض ، ولا حركة ولا سكون يدعى ، إلا والشرعية عليه حاكمة إفراداً وتركيباً . وهو معنى كونها عامة . وإن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما ، فهو راجع الى عموم ؛ كالعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض ، والمساقاة ^(٢) والصاع في المصرة ^(٣) وأشباه ذلك . فإنها راجعة إلى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكملها . وهي أمور عامة . فلا خاص في الظاهر إلا وهو عام في الحقيقة . والاعتبار في أبواب الفقه يبين ذلك

والثانية الثبوت من غير زوال ؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً ، ولا تخصيصاً لعمومها ، ولا تقييداً لإطلاقها ، ولا رفعاً لحكم من أحكامها ؛ لا بحسب

(١) أصوله وفروعه

(٢) فعموم النهي عن الفرر ، وعدم مسئولية الشخص عن فعل غيره ، وفساد المعاملات المشتملة على الجهالة في الثمن أو الأجرة مثلاً ، يشمل بظاهرها هذه المسائل ولكن لما كان لها في الواقع علل معقولة تجعل حكمها مغايراً لحكم العمومات المذكورة ، وقد أخذت حكمها المعقول على خلاف حكم ما كان يشملها في الظاهر ، أطلقوا عليها أنها مستثناة وقالوا إنها خاصة . وهي في الحقيقة قواعد كلية أيضاً انبثت على أصول من مقاصد الشريعة الثلاث

(٣) أنظر وجه نظمه في هذا السلك مع أنهم قالوا إنه حكم تعبدى محض

عموم المكلفين ، ولا بحسب خصوص بعضهم ، ولا بحسب زمان دون زمان ، ولا حال دون حال ؛ بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع ؛ وما كان شرطا فهو أبدا شرطا ؛ وما كان واجبا فهو واجب أبدا ؛ أو مندوبا فمندوب ؛ وهكذا جميع الأحكام . فلا زوال لها ولا تبدل ، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك

والثالثة كون العلم حاكما لا محكوما عليه ، بمعنى كونه مفيدا للعمل يترتب عليه مما يليق به . فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل ، أو يصوب نحوه ؛ لازائد على ذلك . ولا تجد في العمل أبدا ما هو حاكم على الشريعة ؛ وإلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوما عليها . وهكذا سائر ما يُعدّ من أنواع العلوم . فإذا كل علم حصل له هذه الخواص الثلاث فهو من صلب العلم ؛ وقد تبين معناها والبرهان عليها في أثناء هذا الكتاب ؛ والحمد لله

والقسم الثاني وهو المعدود في ملح العلم لافي صلبه مالم يكن قطعيا ، ولا راجعا إلى أصل قطعي ، بل إلى ظني . أو كان راجعا إلى قطعي إلا أنه تخلف عنه خاصة من تلك الخواص ، أو أكثر من خاصة واحدة ؛ فهو مخيل ، وما يستفزز العقل ببادي الرأي والنظر الأول ، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله ، ولا بمعنى غيره ؛ فإذا كان هكذا صح أن يُعد في هذا القسم

فأما تخلف الخاصية الأولى وهو الاطراد والعموم فقادح في جعله من صلب العلم ؛ لأن عدم الاطراد يقوى جانب الأطراح ، ويُضعف جانب الاعتبار ؛ إذ النقص فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم ، ويقرّبه من الأمور الاتفاقية الواقعة عن غير قصد ؛ فلا يوثق به ولا يبنى عليه .

وأما تخلف الخاصية الثانية وهو الثبوت ، فيأباه صلب العلم وقواعده ؛ فإنه إذا حكم في قضية ، ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض المواضع أو بعض

لأحوال ، كان حكمه خطأ وباطلاً ، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلق ، أو عم فيما هو خاص ؛ فَعَدِمَ الناظرُ الوثوقَ بحكمه . وذلك معنى خروجه عن صلب العلم .

وأما تخلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكماً ، ومبنيّاً عليه ، فقادح أيضاً ؛ لأنه إن صح في العقول لم يُستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس ، فاستوى مع سائر ما يتفرج به ؛ وإن لم يصح فأحرى في الأطراح ، كباحث السوفسطائيين ومن نحائحوهم .

ولتخلف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها ما سواها :

﴿ أحدها ﴾ الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات ، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة ، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود ، وكونها على بعض الهيئات دون بعض ، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل ، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعيّنة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار ، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة ، وفي الأماكن المعروفة ، وإلى مسجد مخصوص ، إلى أشباه ذلك مما لا تهدي العقول إليه بوجه ، ولا تطور نحوه ، ^(١) فيأتى بعض الناس فيطرق إليه حكما يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع ؛ وجميعها مبني على ظن ^(٢) وتخمين غير مطّرد في بابه ، ولا مبني عليه عمل ، بل كالتعليل بعد السماع للأمر الشواذ . وربما كان من هذا النوع ما يُعد من القسم الثالث ، لجنايته على الشريعة في دعوى

(١) أي لا تحوم جهته من الطور وهو الحوم حول الشيء .

(٢) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان ومع ذلك فهو مبني على ظني وربما يستفاد منه أن قوله سابقا إلا أنه تخلف عنه خاصة ليس خاصا بما كان مبنيّا على قطعي وأنه لو كان ظنيا وانتفى فيه خاصة أو اذتر بصح أن يعد من هذا القسم فتأمل

ما ليس لنا به علم ، ولا دليل لنا عليه ^(١) .

والثاني تحمُّل الأخبار والآثار على التزام كفيات لا يلزم مثلها ، ولا يُطلب التزامها ، كالأحاديث المسلسلة التي أتى بها على وجوه ملتزمة في الزمان المتقدم على غير قصد ، فالتزعمها المتأخرون بالقصد ، فصار تحمُّلها على ذلك القصد تحرياً له ؛ بحيث يتعنى في استخراجها ويبحث عنها بخصوصها ؛ مع أن ذلك القصد لا ينبني عليه عمل ، وإن صحبها العمل ؛ لأنَّ تخلُّقه في أثناء تلك الأسانيد لا يقدح في العمل بمقتضى تلك الأحاديث ، كما في حديث : « الراحمون يرحمهم الرحمن » ^(٢) ، فإنهم التزموا فيه أن يكون أول حديث يسمعه التلميذ من شيخه ؛ فإن سمعه منه بعد ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الاستفادة بمقتضاه ؛ وليس ^(٣) بمطرد في جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها ، حتى يقال إنه مقصود . فطلب مثل ذلك من مُلح العلم لا من صلبه

والثالث التأنيق ^(٤) في استخراج الحديث من طرق كثيرة ، لا على قصد طلب تواتره ، بل على أن يعدَّ آخذاً له عن شيوخ كثيرة ، ومن جهات شتى ، وإن كان راجعاً إلى الآحاد في الصحابة أو التابعين أو غيرهم ؛ فلاشتغال بهذا من الملح ، لا من صلب العلم . خرج أبو عمر بن عبد البر عن حمزة بن محمد

(١) كأنه عن اتخاذ التماثيل يقولون إن العلة في التحريم خشية أن تجر إلى احترامها ثم إلى عبادتها لقرب الألف بعبادة الاوثان فلما أيس الآن من ذلك صار لا مانع من اتخاذها . فهذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى

(٢) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح وفي رواية يرحمهم الله

(٣) فيكون انتهى فيه الخاصتان المتفتتان في المثال قبله

(٤) وهو مما انتهى فيه فائدة بناء عمل عليه لأنه مادام ذلك راجعاً إلى كثرة الرواة في بعض طبقاتهم في الحديث لا إلى جميع الطبقات حتى يفيد قوة في الحديث لا يكون فيه فائدة ولا ينبني عليه ترجيح للحديث على غيره

الكناني قال : خرّجت حديثاً واحداً عن النبي ﷺ من مائتي طريق ، أو من نحو مائتي طريق - شك الراوي - قال : فداخلى من ذلك من الفرع غير قليل ، وأعجبتُ بذلك ، فرأيت يحيى بن معين في المنام ، فقلت له : يا أبا زكريا قد خرّجتُ حديثاً عن النبي ﷺ من مائتي طريق . قال فسكتَ عني ساعة ، ثم قال : أخشى أن يدخل هذا تحت : «أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ» . وهذا ما قال . وهو صحيح في الاعتبار ؛ لأنّ تخريجه من طرق يسيرة كافٍ في المقصود منه ، فصار الزائد على ذلك فضلاً والرابع العلوم المأخوذة من الرؤيا ، مما لا يرجع إلى إشارة ولا نذارة ؛ فإنّ كثيراً من الناس يستدلّون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقّى منها ، تصرّحاً ، فإنّها وإن كانت صحيحة ، فأصلها الذي هو الرؤيا غير معتبر في الشريعة في مثلها^(١) ، كما في رؤيا الكناني المذكورة آنفاً ، فإنّ ما قال فيها يحيى بن معين صحيح ؛ ولكنه لم نحتاج^(٢) به حتى عرضناه على العلم في اليقظة ؛ فصار الاستشهاد به مأخوذاً من اليقظة لا من المنام ؛ وإنما ذكرت الرؤيا تأنيساً . وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرؤيا

والخامس المسائل التي يختلف فيها فلا يبنى على الاختلاف فيها فرع على إنّما تعدّ من الملح ، كالمسائل المنبّه عليها قبلُ في أصول الفقه ؛ ويقع كثير منها في سائر العلوم ؛ وفي العربية منها كثير ، كمسألة اشتقاق الفعل من المصدر ، ومسألة اللّهم ، ومسألة أشياء ، ومسألة الأصل في لفظ الاسم ؛ وإن ابنى البحث فيها على أصول مطردة ؛ ولكنها لا فائدة تجنى ثمرة للاختلاف فيها . فهي خارجة عن صلب العلم

(١) أى مثل هذه الاستدلالات فلم يجعلها الشرع من الأدلة على الأحكام وإنما

جعلها بشاره للمؤمنين مثلاً

(٢) فهذا من باب الظنى غير المطرد ولا يبنى عليه عمل

والسادس الاستناد إلى الأشعار في تحقيق المعاني العلمية والعملية ؛ وكثيراً مايجرى مثل هذا لأهل التصوّف في كتبهم ، وفي بيان مقاماتهم ، فينتزعون معاني الأشعار ، ويضعونها للتخلّق بمقتضاها ؛ وهو في الحقيقة من الملح ^(١) ؛ لما في الأشعار الرقيقة من إمالة الطباع ، وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب ؛ ولذلك اتخذوه الوعاظ ديدنا ، وأدخلوه في أثناء وعظهم ؛ وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه فلا استشهاد بالمعنى . فإن كان شرعياً فمقبول ، وإلا فلا

والسابع الاستدلال على تثبيت المعاني بأعمال المشار إليهم بالصلاح ، بناء على مجرد تحسين الظن ، لارائد عليه ؛ فإنه ربما تكون أعمالهم حجة ، حسبما هو مذكور في كتاب الاجتهاد ؛ فإذا أخذ ذلك بإطلاق فيمن يحسن الظن به فهو - عند مايسلم من القوادح - من هذا القسم ؛ لأجل ميل الناس إلى من ظهر منه صلاح وفضل ؛ ولكنه ليس من صلب العلم ، لعدم أطراد الصواب في عمله ، ولجواز تغييره فإنما يؤخذ - إن سلم - هذا المأخذ

والثامن كلام أرباب الأحوال ^(٢) من أهل الولاية ، فإن الاستدلال به من قبيل مانحن فيه . وذلك أنهم قد أوغلوا في خدمة مولاهم ، حتى أعرضوا عن غيره جملة ، فقال بهم هذا الطرف إلى أن تكلموا بلسان الأطراح لكل ما سوى الله ، وأعربوا عن مقتضاه ؛ وشأن من هذا شأنه لا يطيقه الجمهور ؛ وهم إنما يكلمون به الجمهور . وهو وإن كان حقاً ففي رتبته ، لا مطلقاً ؛ لأنه يصير - في حق الأكثر - من الحرج أو تكليف مالا يطاق ، بل ربما ذموا بإطلاق ما ليس بمذموم إلا على وجه دون وجه ، وفي حال دون حال ؛ فصار أخذه بإطلاق موقفاً

(١) لأنها ليست قطعية ولا مبنية على قطعي غالباً ولا هي مطردة عامة

(٢) وهو مما انتفى فيه الاطراد . وأخذ كلامهم على الاطراد والاطلاق موقع في

مفسدة الحرج أو تكليف مالا يطاق . فالبحت في كلامهم وشرحه من الملح

في مفسدة ، بخلاف أخذه على الجملة فليس على هذا من صلب العلم ، وإنما هو من مُلَحِّه ومستحسناته

والناسع حل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده ، حتى تحصل الفتيا في أحدها بقاعدة الآخر ، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقي ؛ كما يحكى عن الفراء النحوى أنه قال : من برع في علم واحد سهل عليه كل علم . فقال له محمد بن الحسن القاضى - وكان حاضرا في مجلسه ذلك ، وكان ابن خالة الفراء - : فأنت قد برعت في علمك ، فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك ! ما تقول فيمن سها في صلاته ثم سجد لسهو فسهوا في سجود أيضا ؟ قال الفراء : لا شيء عليه . قل : وكيف ؟ قال : لأن التصغير عندنا لا يصغر ؛ فكذلك السهو في سجود السهو لا يسجد له ، لأنه بمنزلة تصغير التصغير ؛ فالسجود للسهو هو جبر الصلاة ، والجبر لا يجبر ، كما أن التصغير لا يصغر . فقال القاضى ما حسبت أن النساء يلدن مثلك . فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف ؛ إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقى فيعتبر أحدهما بالآخر . فلو جمعهما أصل واحد لم يكن من هذا الباب ؛ كمسألة الكسائى مع أبى يوسف القاضى بحضرة الرشيد روى أن أبى يوسف دخل على الرشيد ، والكسائى يداعبه ويمارحه ، فقال له أبى يوسف : هذا الكوفى قد استفرغك وغلب عليك . فقال : يا أبى يوسف إنه ليأتينى بأشياء يشتمل عليها قلبي . فأقبل الكسائى على أبى يوسف ؛ فقال يا أبى يوسف ! هل لك في مسألة ؟ فقال نحو أم فقه ؟ قال : بل فقه . فضحك الرشيد حتى فحص برجله ثم قال : تلقى على أبى يوسف فقه ؟ قال نعم . قال يا أبى يوسف ما تقول فى رجل قال لامرأته أنت طالق أن دخلت الدار وفتح أن ؟ قال : إذا دخلت طلقت ، قال أخطأت يا أبى يوسف ، فضحك الرشيد ثم قال : كيف الصواب ؟ قال : إذا قال أن فقد وجب الفعل ووقع الطلاق ، وإن قال إن فلم يجب ولم يقع الطلاق ، قال فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتى الكسائى ؛ فهذه

المسألة جارية على أصل لغوى لا بد من البناء عليه في العلمين
فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ما وراءها ، حتى يكون على بينة فيما يأتي من العلوم
ويذر ، فإن كثير منها يستفز الناظر استسحانها ببادي الرأي ، فيقطع فيها عمره ،
وليس وراءها ما يتخذ معتمدا في عمل ولا اعتقاد ، فيخيب في طلب العلم
سعيه . والله الواق

ومن طريف الأمثلة في هذا الباب ما حدث ثناء بعض الشيوخ : أن أبا العباس
ابن البناء سئل فقيل له : لم تعمل إن في هذان من قوله تعالى : (إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ أَرَانِ)
الآية ؟ فقال في الجواب : كلما لم يؤثر القول في المقول ، لم يؤثر العامل في المعمول . فقال
السائل : ياسيدي ! وما وجه الارتباط بين عمل إن وقول الكفار في النبيئين ؟ فقال
له الجيب : يا هذا ! إنما جئتكم بنوارة يحسن رونقها ، فأنت تريد أن تحكمها بين يديك ثم
تطلب منها ذلك الرونق - أو كلاما هذا معناه - فهذا الجواب فيه ما ترى . وبعرضه
على العقل يتبين ما بينه وبين ما هو من صلب العلم

والقسم الثالث وهو ما ليس من الصلب ، ولا من الملح ، ما لم يرجع إلى أصل
قطعي ولا ظني ، وإنما شأنه أن يكرر على أصله أو على غيره بالإبطال ، مماصح كونه من
العلوم المعتمدة ، والقواعد المرجوع إليها ، في الأعمال والاعتقادات ، أو كان
منهضا إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة . فهذا ليس بعلم ، لأنه يرجع
على أصله بالإبطال ، فهو غير ثابت ، ولا حاكم ، ولا مطرد أيضا ، ولا هو من ملحه ،
لأن الملح هي التي تستحسنها العقول ، وتستملحها النفوس ، إذ ليس يصحبها
منفر ، ولا هي مما تعادى العلوم ، لأنها ذات أصل مبني عليه في الجملة . بخلاف هذا
القسم فإنه ليس فيه شيء من ذلك

هذا وإن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فليشبهه عارضة ، واشتبا، بينه وبين
ما قبله ، فربما عده الأغبياء مبنيا على أصل ، فمالوا إليه من ذلك الوجه ، وحقيقة

أصله وهم وتخييلٌ لا حقيقة له ؛ مع ما يضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء ، كالأغراب باستجلاب غير المعهود ، والجمعية بما يدرك ما لم يدركه الراسخون ، والتبجح بأن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواص ، وأنهم من الخواص . . . وأشباه ذلك مما لا يحصل منه مطلوب ، ولا يحور منه صاحبه إلا بالافتضاح عند الامتحان ، حسبما بينه الغزالي وابن العربي ومن تعرض لبيان ذلك من غيرهما

ومثال هذا القسم ما انتحلّه الباطنية في كتاب الله ، من إخرجه عن ظاهره ؛ وأنّ المقصود وراء هذا الظاهر ، ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر ؛ وإنما يُنال من الإمام المعصوم تقليد ذلك الإمام . واستنادهم - في جملة من دعاويهم - إلى علم الحروف ، وعلم النجوم . ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الرافع ، فكثرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ما دّعاها الباطنية ، حتى آل ذلك إلى ما لا يُعقل على حال ، فضلا عن غير ذلك . ويشمل هذا القسم ما ينتحلّه أهل السفسطة والمتحكمون . وكل ذلك ليس له أصل ينبني عليه ، ولا ثمرة تجني منه ، فلا تعلق به بوجه

(فصل) وقد يعرض للقسم الأول أن يعدّ من الثاني . ويتصور ذلك في خلط بعض العلوم ببعض ؛ كالفقيه يبنى فقهه على مسألة نحوية مثلا ، فيرجع إلى تقريرها مسألة - كما يقررها النحوي - لا مقدّمة مسلّمة ؛ ثم يردّ مسأله الفقهية إليها . والذي كان من شأنه أن يأتي بها على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبني عليها ؛ فلمّا لم يفعل ذلك وأخذ يتكلم فيها ، وفي تصحيحها ، وضبطها ، والاستدلال عليها ، كما يفعله النحوي صار الإتيان بذلك فضلا غير محتاج إليه . وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية ، فمن حقّه أن يأتي بها مسلّمة ليفرّع عليها في علمه . فإن أخذ يبسط القول فيها كما يفعله العددي في علم العدد ، كان فضلا معدودا من الملح إن عدّ منها . وهكذا سائر العلوم التي يخدم بعضها بعضها

ويعرض أيضا للقسم الأول أن يصير من الثالث . ويتصور ذلك فيمن يتبجح
بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها ، أو ذكر كبار المسائل لمن لا يحتمل عقله
إلا صغارها ، على ضد التربية المشروعة . فمثل هذا يوقع في مصائب ؛ ومن أجلها قال
على رضى الله عنه : « حذّوا الناس بما يفهمون . أتحبون أن يكذب الله ورسوله ؟ »
وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين ، حسبما هو مذکور في موضعه من هذا
الكتاب . وإذا عرض للقسم الأول أن يعد من الثالث ، فأولى أن يعرض للثاني أن
يعد من الثالث ، لأنه أقرب إليه من الأول . فلا يصح للعالم في التربية العلمية إلا
المحافظة على هذه المعاني وإلا لم يكن مربيا ، واحتاج هو إلى عالم يربيّه
ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظرمفيد أو مستفيد ،
حتى يكون ريان من علم الشريعة ، أصولها وفروعها ، منقولها ومعقولها ، غير مخذلي إلى
التقليد والتعصب للمذهب ، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع
فيه فتنة بالعرض ، وإن كان حكمة بالذات . والله الموفق للصواب

المقدمة العاشرة

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية ، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون
متبوعا ، ويتأخر العقل فيكون تابعا ، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر
ما يسرّحه النقل . والدليل على ذلك أمور :
الأول أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل ، لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة ،
لأن الفرض أنه حدّه حدّا ، فإذا جاز تعدّيه صار الحد غير مفيد . وذلك في
الشريعة باطل . فما أدّى إليه مثله
والثاني ما تبين في علم الكلام والأصول ، من أن العقل لا يحسن ولا يقبّح ؛
ولو فرضناه متعديا لما حدد الشرع ، لكان محسنا ومقبّحا . هذا خلف

والثالث أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل ؛ وهذا محال باطل .
وبيان ذلك : أن معنى الشريعة أنها تحدّ للمكلفين حدوداً في أفعالهم ، وأقوالهم ،
واعتقاداتهم ؛ وهو جملة ما تضمنته . فإنّ جاز للعقل تعدّي حدّ واحد ، جاز له
تعدّي جميع الحدود ؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله ؛ وتعدّي حد واحد هو معنى
إبطاله ، أي ليس هذا الحدّ بصحيح ؛ وإنّ جاز إبطال واحد ، جاز إبطال
السائر ، وهذا لا يقول به أحد ، لظهور محاله
فإن قيل هذا مشكل من أوجه :

الأول أن هذا الرأي هو رأي الظاهرية ، لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من
غير زيادة ولا نقصان . وحاصله عدم اعتبار المعقول جملة ؛ ويتضمن نفى القياس الذي
اتفق الأصوليون عليه

والثاني أنه قد ثبت للعقل التخصيص حسبما ذكره الأصوليون في نحو :
(والله على كل شيء قدير) و (على كل شيء وكيل) و (خالق كل شيء) ،
وهو نقص من مقتضى العموم ؛ فلتعجز الزيادة ؛ لأنها بمعناه ، ^(١) ولأن الوقوف

(١) في أن كلا منهما تصرف ؛ ومن له النقص له الزيادة هكذا يفهم هذا الاستدلال
محملاً حتى يكون للدليل بعده فائدة جديدة وهي أنها يشتركان في المعنى الخاص
المطلوب بناء الاشكال عليه في قوله وثنا لم يعد الخ الا ان تكون الواو في قوله ولان
زائدة في النسخ . ثم يبقى النظر في أن أصل الدعوى هي تعدّي حد الشرع وأبطاله
بالعقل سواء في ذلك النقص والزيادة وعليه فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما
يقتضيه العموم تعدّياً أيضاً يعترض به ويقول ان ما اصلته هنا ينفيه اصل آخر وهو
تخصيص العقل لانه نقص ثم يبنى على تخصيص العقل وكونه نقصاً مما حده الشرع
الاشكال بالزيادة على الطريق الذي قرره كما راعى الاشكال بالزيادة والنقص في
الاشكال الثالث . وقد وجه همته في الجواب عن الاشكال الثاني الى طرف النقص
فأبطله ، ثم قال فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضى أنه راعى الاعتراض بالنقص
مدحجاً في قوله وهو نقص يعنى وهذا اشكال ثم أخذه مقدمة فقال فلتعجز الزيادة

دون حد النقل كالمجاوز له ، فكلاهما إبطال للحدّ على زعمك . فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع الزيادة ؛ ولما لم يُعدّ هذا إبطالا للحد فلا يعد الآخر

والثالث أن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء ؛ وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص ، صحّ تحكيم ذلك المعنى في النص ، بالتخصيص له ، والزيادة عليه . ومثّلوا ذلك بقوله عليه السلام : « لا يَقْضِي القاضى وهو غضبان » ، فمنعوا - لأجل معنى التشويش - القضاء مع جميع المشوّشات ، وأجزوا مع ما لا يشوّش من الغضب . فانت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف ؛ وذلك خلاف ما أصلت . وبالجملة فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا ، إنكار المعلوم في أصول الفقه فالجواب أن ما ذكرت لا إشكال فيه على ما تقرر .

أما الأول فليس القياس^(١) من تصرفات العقول محضا ؛ وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة ، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد . وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس . فإننا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالنصوص عليه معتبر ، وأنه من الأمور التي قصد لها الشارع ، وأمر بها ، ونبه النبي ﷺ على العمل بها ، فأين استقلال العقل بذلك ؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية ، يجري بمقدار ما أجرته ، ويقف حيث وقفته

وأما الثانى فسيأتى في باب العموم والخصوص - إن شاء الله - أن الأدلة المنفصلة لا تخصص ؛ وإن سلم أنها تخصص ، فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره ؛ بل هي مبيّنة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب ،

(١) تأمل لتأخذ جواب أصل الاشكال الأول لانه أوسع من انكار القياس الذى تصدى للجواب عنه صراحة اى فالعقل تابع للدلالة وخادم لها وهو ما ندعيه

بأدلة شرعية دلت على ذلك ؛ فالعقل مثلها . فقلوه : (والله على كل شيء قدير)
 خصّصه العقل بمعنى أنه لم يُرد في العموم دخول ذات الباري وصفاته ، لأن ذلك
 محال^(١) ؛ بل المراد جميع ما عدا ذلك ؛ فلم يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه .
 وإذا كان كذلك لم يصح قياس المجاوزة عليه

وأما الثالث فإن الحاق كل مشوش بالغضب من باب القياس ؛ وإلحاق
 المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغ . وإذا نظرنا إلى التخصيص بالغضب
 اليسير فليس من تحكيم العقل ؛ بل من فهم معنى التشويش . ومعلوم أن الغضب
 اليسير غير مشوش ؛ فجاز القضاء مع وجوده ؛ بناء على أنه غير مقصود في الخطاب
 هكذا يقول الأصوليون في تقرير هذا المعنى ، وأن مطلق الغضب يتناوله
 اللفظ ، لكن خصصه المعنى . والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص ؛ فإن
 لفظ غضبان وزنه فعلان ، وفعلان في أسماء الفاعلين يقتضى الامتلاء مما اشتق
 منه . فغضبان إنما يستعمل في الممتلئ غضبا ؛ كرّيان في الممتلئ رياء ، وعطشان
 في الممتلئ عطشا ، وأشبه ذلك ؛ لا أنه يستعمل في مطلق ما اشتق منه . فكأن
 الشارع إنما نهى عن قضاء الممتلئ غضبا ، حتى كأنه قال : لا يقضى القاذى وهو
 شديد الغضب ، أو ممتلئ من الغضب . وهذا هو المشوش . فخرج المعنى عن
 كونه مخصوصا ، وصار خروج يسير الغضب عن النهى بتمتضى اللفظ ، لا بحكم
 المعنى ؛ وقيس على مشوش الغضب كل مشوش . فلا تجاوز للعقل إذا

(١) ودل الاستقراء للشرعية على أنها لا تصادم العقل بقلب الحقائق وجمل الحال
 جائزا أو واجبا وبذلك يكون العقل آخذا تصرفه في التخصيص من النقل وتحت نظره .
 أما مجرد قياس العقل على الأدلة الشرعية بدون هذه المقدمة فانه تسليم للاشكال
 ونقض للأصل الذي أصله في المسألة فتأمل

وعلى كل تقدير، فالعقل لا يحكم على النقل في أمثال هذه الأشياء . وبذلك ظهرت صحة ما تقدم

المقدمة الحادية عشرة

لما ثبت أن العلم المعتبر شرعا هو ما ينبى عليه عمل ، صار ذلك منحصرا فيما دلت عليه الأدلة الشرعية ؛ فما اقتضته فهو العلم الذى يُطلب من المكلف أن يعلمه فى الجملة . وهذا ظاهر . غير أن الشأن إنما هو فى حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعى . وهذا مذكور فى كتاب الأدلة الشرعية ، حسبما يأتى إن شاء الله

المقدمة الثانية عشرة

من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقيق به أخذُه عن أهله المتحققين^(١) به على الكمال والتمام . وذلك أن الله خلق الانسان لا يعلم شيئا ، ثم علمه وبصره ، وهداه طرق مصلحته فى الحياة الدنيا . غير أن ما علمه من ذلك على ضربين : ضرب منها ضرورى ، داخل عليه من غير علم : من أين ؟ ولا كيف ؟ بل هو مغروز فيه من أصل الخلقة ، كالتقاهم الشدى ومصه له عند خروجه من البطن إلى الدنيا - هذا من المحسوسات . وكعلمه بوجوده ، وأن النقيضين لا يجتمعان - من جملة المعقولات ؛ وضرب منها بوساطة التعليم ، شعر بذلك أولا ؛ كوجوه التصرفات الضرورية ، نحو محاكاة الأصوات ، والنطق بالكلمات ، ومعرفة أسماء الأشياء - فى المحسوسات ، وكالعلوم النظرية التى للعقل فى تحصيلها بحال . ونظر - فى المعقولات

وكلاهما من ذلك فيما يفتقر إلى نظر وتبصر ؛ فلا بد من معلم فيها . وإن

(١) يأتى شرح التحقيق بعد

كان الناس قد اختلفوا : هل يمكن حصول العلم دون معلّم أم لا ؟ فلا يمكن مسلم ، ولكن الواقع في مجارى العادات أن لا بدّ من المعلم . وهو متفق عليه في الجملة ، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل ، كاختلاف جمهور الأمة والإمامية - وهم الذين يشترطون المعصوم - والحق مع السواد الأعظم الذي لا يشترط العصمة من جهة أنها مختصة بالأنبياء عليهم السلام ، ومع ذلك فهم مقرّون بافتقار الجاهل إلى المعلم ، علماً كان المعلم أو عملاً . واتفاق الناس على ذلك في الوقوع ، وجريان العادة به كاف في أنه لا بدّ منه . وقد قالوا : « إن العلم كان في صدور الرجال ، ثم انتقل إلى الكتب ، وصارت مفاتيحه بأيدي الرجال . » وهذا الكلام يقضى بأن لا بدّ في تحصيله من الرجال ؛ إذ ليس وراء هاتين المرتبتين مرمى عندهم . وأصل هذا في الصحيح : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن يقبضه بقبض العلماء ^(١) » الحديث ، فإذا كان كذلك فالرجال هم مفاتيحه بلا شك

فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلاّ ممن تحمق به . وهذا أيضاً واضح في نفسه ، وهو أيضاً متفق عليه بين العقلاء ؛ إذ من شروطهم في العالم ، بأي علم اتفق ، أن يكون عارفاً بأصوله وما ينبني عليه ذلك العلم ، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه ، عارفاً بما يلزم عنه ، قائماً على دفع الشبه الواردة عليه فيه . فإذا نظرنا إلى ما اشترطوه ، وعرضنا أئمة السلف الصالح في العلوم الشرعية ، وجدناهم قد اتصفوا بها على الكمال ؛

غير أنه لا يشترط السلامة عن الخطأ ألبتة . لأن فروع كل علم إذا انتشرت وانبنى بعضها على بعض اشتبهت . وربما تُصور تفرعها على أصول ^(٢)

(١) تقدم في المقدمة الثامنة

(٢) ذكر صوراً ثلاثة: أحدها فرع ينبني على فرع مبنى على أصل فيهم أن كلا

مختلفة في العلم الواحد فأشككت ، أو خفي فيها الرجوع إلى بعض الأصول فأهملها العالم من حيث خفيت عليه - وهي في نفس الأمر على غير ذلك ، أو تعارضت وجود الشبه فتشابه الأمر ، فيذهب على العالم الأرجح من وجوه الترجيح ، وأشبه ذلك . فلا يمدح في كونه عالما ، ولا يضر في كونه إماما مقتدى به . فإن قصر عن استيفاء الشروط ، نقص عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان ؛ فلا يستحق الرتبة الكمالية ما لم يكمل ما نقص

(فصل) وللعالم المتحقق بالعلم أمارات وعلامات تتفق مع ما تقدم ، وإن خالفها في النظر ^(١) . وهي ثلاث :

(إحداهما) العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقا لفعله . فإن كان مخالفا له فليس بأهل لأن يؤخذ عنه ، ولا أن يقتدى به في علم . وهذا المعنى مبين على الكمال في كتاب الاجتهاد والحمد لله

(والثانية) أن يكون ممن رباه الشيوخ في ذلك العلم ، لأخذه عنهم ، وملازمته لهم ؛ فهو الجدير بأن يتصف بما اتصفوا به من ذلك . وهكذا كان شأن السلف الصالح :

فأول ذلك ملازمة الصحابة رضي الله عنهم لرسول الله ﷺ ، وأخذهم بأقواله

من الفرعين له أصل خاص به فيشكل عليه الأمر فيهمل الاستنباط ويقف ، وقد لا يهتدى في بعض الفروع إلى أصل يرجعها إليه فيقف ويهمل الاستنباط ، وقد يكون الفرع من المشتبه بأصلين ويذهب عن العالم الأرجح من وجوه الترجيح فيأخذ بالمرجوح في الواقع أو يقف . والتمثيل للثلاثة لا يخفى عليك وكلها لا تضر في كونه إماما ، فقد توقف مالك كثيرا ورجع عما ترجح عنده أولا كثيرا لاحد الأسباب السالفة

(١) لأن بعضها سبب للتحقق بالعلم وهي الثانية وبعضها مرتب عليه وهي الأولى فهي تتفق مع الشروط المتقدمة من حيث حصول كل وان اختلفت في الاعتبار

وأفعاله ، واعتمادهم على ما ردد منه ، كائناً ما كان ، وعلى أى وجه صدر . فهم (١) - فهموا مغزى ما أراد به أو لا - ، حتى علموا وتيقنوا أنه الحق الذى لا يعارض ، والحكمة التى لا ينكسر قانونها ، ولا يحوم النقص حول حى كمالها . وإنما ذلك بكثرة الملازمة ، وشدة المثابرة . وتأمل قصة عمر بن الخطاب فى صلح الجديبية ، (٢) حيث قال : يا رسول الله ! ألسنا على حق ، وهم على باطل ؟ قال : بلى - قال : أليس قتلانا فى الجنة وقتلام فى النار ؟ قال : بلى - قال : ففيم نعطي الدنية فى ديننا ، ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم ؟ قال : يا ابن الخطاب ! إني رسول الله ، ولم يضيعنى الله أبداً - فانطلق عمر ولم يصبر ، متغيظاً ، فأتى أباً بكر فقال له مثل ذلك . فقال أبو بكر : إنه رسول الله ولم يضيعه الله أبداً . - قال - فنزل القرآن على رسول الله ﷺ بالفتح ، فأرسل إلى عمر فأقرأه إياه ، فقال يا رسول الله ! أو فتح هو ؟ قال : نعم - فطابت نفسه ورجع

فهذا من فوائد الملازمة ، والانقياد للعلماء ، والصبر عليهم فى مواطن الإشكال ، حتى لاح البرهان للعيان . وفيه قال سهل بن حنيف يوم صفيين : « أيها الناس ! اتهموا رأيكم ؛ والله لقد رأيتنى يوم أبى جندل ولو أنى أستطيع أن أرد أمر رسول الله ﷺ لرددته (٣) » وإنما قال ذلك لما عرض لهم فيه من الإشكال

(١) لعل قوله (فهم) زائد أو محرف عن لفظ منه . وعليه يتعين أن يكون الشاهد فى قصة عمر بدليل سائر المقدمات التى منها قوله وفيه قال سهل بن حنيف وقوله والانقياد للعلماء والصبر عليهم فى مواطن الاشكال وقوله ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم الخ وبه ينتظم اقام كله وبأخذ بعضه بحجز بعض فالامر لم يشكل على ابى بكر بل على عمر واسكنه صبر حتى لاح البرهان

(٢) ضمن حديث طويل ذكره فى التيسير عن البخارى وأبى داود

(٣) أخرجه البخارى يا أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم لقد رأيتنى يوم أبى جندل الخ

لا بد للعلم من معلم ، ولا بد في المعلم أن يكون متحققاً بالعلم ٩٥

وإنما نزلت سورة الفتح بعد ما خالطهم الحزن والكآبة لشدة الإشكال عليهم ،
والتباس الأمر ، ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن ، فزال الإشكال
والالتباس

وصار مثل ذلك أصلاً لمن بعدهم ، فالنزم التابعون في الصحابة سيرتهم مع النبي ﷺ
حتى ققّوها ، ونالوا ذروة الكمال في العلوم الشرعية . وحسبك من صحة هذه القاعدة
أنك لا تجد عالماً اشتهر في الناس الأخذ عنه إلا وله قدوة اشتهر في قرنه بمثل ذلك .
وقلماً وجدت فرقة زائفة ، ولا أحد مخالف للسنة ، إلا وهو مفارق لهذا الوصف .
وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري ، وأنه لم يلزم الأخذ عن
الشيوخ ، ولا تأدب بأدبهم . وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة
الأربعة وأشباههم

(والثالثة) الاقتداء بمن أخذ عنه^(١) ، والتأدب بأدبه ، كما علمت من اقتداء
الصحابة بالنبي ﷺ ، واقتداء التابعين بالصحابة ، وهكذا في كل قرن . وبهذا
الوصف امتاز مالك عن أغرابه أعنى بشدة الاتصاف به ، وإلا فالجميع ممن يهتدى
به في الدين كذلك كانوا ، ولكن مالك اشتهر بالمبالغة في هذا المعنى . فلم أترك
هذا الوصف رفعت البدع رؤوسها ، لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عند
التارك ، أصله اتباع الهوى . ولهذا المعنى تقرير في كتاب الاجتهاد بحول
الله تعالى

وسيد كره المؤلف في المسألة الثالثة من احكام السؤال والجواب في الجزء

الرابع - مختلفا عن روايته هنا وعن رواية البخارى ايضا

(١) أخص من الأمانة الاولى لائن الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه بعض
العمل بما علم وقد يؤخذ من وصفه لما لك يميزته عن أغرابه المجتهدين في هذه
الامارة أنه لا يلزم من العمل بما علم أن يكون مقتديا بمن أخذ عنه بل يغلب عليه العمل
بما يراه باجتهاده وان لم يظهر عليه التأسي بنوع آداب استاذه فتكون أمانة مستقلة

(فصل) وإذا ثبت أنه لا بدّ من أخذ العلم عن أهله فذلك طريقان :
 (أحدهما) المشافهة . وهي أنفع الطريقتين وأسلمهما ، لوجهين . الأول خاصية جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم ، يشهدا كل من زاول العلم والعلماء ؛ فكم من مسألة يقرؤها المتعلم في كتاب ، ويحفظها ويردّها على قلبه فلا يفهمها ، فإذا ألقاها إليه المعلم فهمها بفتة ، وحصل له العلم بها بالحضرة . وهذا الفهم يحصل إمّا بأمر عادي من قرائن أحوال ، وإيضاح موضع إشكال لم يخطر للمتعلم ببال ، وقد يحصل بأمر غير معتاد ، ولكن بأمر يهبه الله للمتعلم عند مثوله بين يدي المعلم ظاهر الفقر بادي الحاجة إلى ما يلقي إليه . وهذا ليس ينكر . فقد نبه عليه الحديث الذي جاء : « أن الصحابة أنكروا أنفسهم عند مامات رسول الله ﷺ » ، وحديث حنظلة الأسدي ، حين شكّا إلى رسول الله ﷺ أنهم إذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة يرضونها ، فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم . فقال رسول الله ﷺ : « لو أنكم تكونون كما تكونون عندي لأظلتكم الملائكة بأجنحتهم »^(١) وقد قال عمر بن الخطّاب : « وافقتُ ربّي في ثلاث » وهي من فوائد مجالسة العلماء ؛ إذ يفتح للمتعلم بين أيديهم ما لا يفتح له دونهم ، ويبقى ذلك النور لهم بمقدار ما بقوا في متابعة معلمهم ، وتأديبهم معه ، واقتدائهم به . فهذا الطريق نافع على كل تقدير . وقد كان المتقدمون لا يكتب منهم إلّا القليل ، وكانوا يكرهون ذلك ؛ وقد كرهه مالك^(٢) فقيل له فما صنع ؟ قال : يحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ، ثم لا يحتاجون إلى الكتابة وحكي عن عمر بن الخطّاب كراهية الكتابة . وإمّا ترخيص الناس في ذلك عند ما حدث النسيان ، وخيف على الشريعة الاندساس

(١) أخرجه مسلم والترمذي

(٢) كان يكره الكتابة ويقول لا تكتبوا يعني ما يفهمهم به فلهذه يتغير رأي فتذهب الكتابة الى الاقطار قبل ان يستقر الحكم فيحصل للناس بذلك ضرر والا فقد دون الموطأ

(الطريق الثاني) مطالعة كتب المصنّفين ، ومسدوتى الدواوين . وهو أيضا نافع في بابه بشرطين

(الأول) أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب ، ومعرفة اصطلاحات أهله ، ما يتم له به النظر في الكتب . وذلك يحصل بالطريق الأول من مشافهة العلماء ، أو ما هو راجع اليه ، وهو معنى قول من قال : « كان العلم في صدور الرجال ، ثم انتقل إلى الكتب ، ومفاتيحه بأيدي الرجال . » والكتب وحدها لا تفيد الطالب منها شيئا ، دون فتح العلماء . وهو مشاهد معتاد

(والشرط الثاني) أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد ، فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين . وأصل ذلك التجربة بقوا الخبر : أما التجربة فهو أمر مشاهد في أى علم كان ؛ فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما ما بلغه المتقدم . وحسبك من ذلك أهل كل علم على أنظرى . فأعمال المتقدمين - في إصلاح دنياهم ودينهم - على خلاف أعمال المتأخرين ؛ وعلومهم في التحقيق أقعد . فتحقّق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقّق التابعين ؛ والتابعون ليسوا كتابعيهم ؛ وهكذا إلى الآن . ومن طالع سيرهم ، وأقوالهم ، وحكاياتهم ، أبصر العجب في هذا المعنى . وأما الخبر ففي الحديث : « خيرُ القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ^(١) . » وفي هذا إشارة إلى أن كل قرن مع ما بعده كذلك . وروى عن النبي ﷺ : « أول دينكم نبوة ورحمة ، ثم ملك ورحمة ، ثم ملك وجبرية ، ثم ملك عَضُوض ^(٢) » ولا يكون هذا إلا مع قلة الخير ، وتكاثر الشر شيئا بعد شيء .

(١) أخرجه في التيسير عن الحمزة

(٢) قال المؤلف في كتاب الاعتصام (ج ٢ - ص ٢٥١) ما يأتي : وروى في استحلّال الزنا حديث رواه إبراهيم الحربي عن أبي ثعلبة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (أول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك وجبرية ثم ملك عَضُوض تستحل فيه الحر والحُرّ) اه ولم يذكر منزلة من الصفة

ويندرج ما نحن فيه تحت الإطلاق. وعن ابن مسعود أنه قال : « ليس عامٌ إلا الذي بعده شرٌّ منه . لأقول عامٌ أمطرُ من عام ، ولا عامٌ أخصبُ من عام ، ولا أميرٌ خيرٌ من أمير ، ولكن ذهاب خياركم وعلماؤكم ، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم ، فيهدم الإسلام ويُثلم » ومعناه موجود في الصحيح في قوله : « ولكن ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم ، فيبقى ناس جهال يُستَفْتَوْنَ فيفتنون برأيهم ، فيضلّون ويضلّون ^(١) » وقال عليه السلام : « إن الإسلام بدأ غريباً ، وسيعود غريباً كما بدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : من الغرباء ؟ قال : النزّاع من القبائل ^(٢) » وفي رواية : « قيل : ومن الغرباء ؟ يارسول الله ! قال : الذين يصلحون عند فساد الناس ^(٣) » وعن أبي إدريس الخولاني : « إن للإسلام عُرَى يتعلّق الناس بها ، وإنها تمتلخ عروة عروة » وعن بعضهم : « تذهب السنة سنة سنة ، كما يذهب الجبل قوة قوة » وتلا أبوهريرة قوله تعالى : (إذا جاء نصرُ الله والفتح) الآية . ثم قال : والذي نفسى بيده لا يخرج من دين الله أفواجاً ، كما دخلوا فيه أفواجاً . وعن عبد الله قال : « أتدرون كيف ينقص الإسلام ؟ » قالوا نعم ، كما ينقص صبغ الثوب ، وكما ينقص سمن الدابة . فقال عبد الله : « ذلك منه » ولما نزل قوله تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم) بكى عمر ، فقال عليه والسلام . « ما يبكيك ؟ » قال : يارسول الله ! إنا كنّا في زيادة من ديننا فأما إذا كمل فلم يكمل شيء قط إلا نقص . فقال عليه السلام : « صدقت » ^(٤) والأخبار هنا كثيرة . وهى تدل على نقص الدين والدنيا . وأعظم ذلك العلم . فهو إذاً في نقص بلا شك .

(١) رواه البخارى في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة

(٢) رواه مسلم

(٣) رواه الطبرانى وابو نصر فى الابانة عن جابر بن سبه - اه من هامش الاعتصام ورواه الطبرانى بلفظ الذين يصلحون اذا فسد الناس . ذكر ذلك فى مجمع الزوائد

(٤) أخرجه ابن أبى شيبة عن عنترة اه من الالوسى (ج ٢ - ص ٢٤٨)

فلذلك صارت كتب المتقدمين، وكلامهم، وسيرهم، أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أى نوع كان، وخصوصاً علم الشريعة، الذى هو العروة الوثقى، والوزر الأحمى. وبالله تعالى التوفيق

المقدمة الثالثة عشرة

كل أصل علمى يتخذ إماماً في العمل فلا يخلو إما أن يجرى به العمل على مجارى العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط، أولاً. فإن جرى فذلك الأصل صحيح؛ وإلا فلا.

وبيانه أن العلم المطلوب إنما يُراد - بالفرض - لتقع الأعمال في الوجود على وقفه من غير تخلف، كانت الأعمال قديمة، أو لسانية، أو من أعمال الجوارح. فإذا جرت في المعتاد على وقفه من غير تخلف، فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه؛ وإلا لم يكن بالنسبة إليه علماً، لتخلفه؛ وذلك فاسد؛ لأنه من باب انقلاب العلم جهلاً

ومثاله في علم الشريعة الذى نحن في تأصيل أصوله أنه قد تبين في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ؛ وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق؛ وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. فإذا كل أصل شرعى تخلف عن جريانه على هذه المجارى فلم يطرده، ولا استقام بحسبها في العادة، فليس بأصل يعتمد عليه، ولا قاعدة يُستند إليها ويقع ذلك في فهم الأقوال، ومجارى^(١) الأساليب والدخول في الأعمال. فأما فهم الأقوال فمثل قوله تعالى: (وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى

(١) معطوف على الأقوال. والأول مناه أن القول في ذاته بقطع النظر عن أقوال أخرى سبقت أو لحقت يختلف الفهم فيه بين صحيح وغيره. أما الفهم في مجارى الأساليب فإنه ينظر فيه إلى أن فهمه على صحته يقتضى التوفيق بين المساق جميعه وعدم مخالفته السابق واللاحق

المؤمنين سبيلاً) إن حمل على أنه إخبار، لم يستمر مخبره؛ لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيراً بأسره وإذلاله. فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع ويطرده عليه. وهو تقرير الحكم الشرعي فعليه يجب أن يحمل^(١)؛ ومثله قوله تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) إن حمل على أنه تقرير حكم شرعي استمر وحصلت الفائدة؛ وإن حمل على أنه إخبار بشأن

(١) كتب بعض الفضلاء في التعليق على هذا الموضع انه يجوز بقاء الآية على معنى الخبر، ويكون المراد من المؤمنين جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الايمان الراسخ من الاستعداد والاتحاد والثبات. وقال ان التاريخ يشهد بأن المسلمين لا يغلبون على امرهم ماداموا كذلك

ولكن هذا يقتضى امورا قد لا تسلم : منها انهم يعطون من ذلك ما لم يعطه النبي صلى الله عليه واصحابه في حياته وانت تعلم ما حصل لهم في مكة وانفرادهم في شعب ابى طالب واذلال الكثير منهم وهجرتهم الى الحبشة وغيرها ، ومنها أن تاريخ الحروب الصليبية - وكان في عز الاسلام واستمر قرونا - كان الامر فيه تارة للمسلمين وتارة عليهم بأخذ بلادهم والاستيلاء على بيت المقدس وانكماش دولتهم وآية (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم الخ) لا تدل على المعنى الذى يراد تحميله لهذه الآية - وما في هذه الآية - الاخير - قد اعطيه عليه السلام واصحابه في حياته وبعد وفاته والمسلمون بعدهم لان تمكين الدين وتبديل الخوف أمناً لا يلزمه كل ما يراد من الآية - الأولى باعتبار المعنى الذى يراد تحميلها اياه وأنت ترى أن آية - الوعد قيدت الايمان بعمل الصالحات. بخلاف الآية المذكورة - فليس فيها الا مجرد الايمان المقابل للكفر على خلاف آيات الوعد فى القرآن فانها مقيدة - بعمل الصالحات ولا يخفى أن مجرد الايمان كاف فى تطبيق حكم أنه لا يتولى الكافر شؤون المسلم فى العقود وغيرها فيكون هو الذى ينبغى تنزيل الآية عليه

كل أصل لا يستقيم مع الأصول الشرعية ، أو القواعد العقلية ، لا يعتمد عليه ١٠٩

الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة^(١) على ما علم قبل الآية
وأما مجارى الأساليب فمثل قوله : (ليس على الذين آمنوا و عملوا
الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا و آمنوا) الخ . فهذه صيغة عموم
تقتضى بظاهرها دخول كل مطعموم ، وأنه لا جناح في استعماله بذلك الشرط ،
ومن جماته الخمر ؛ لكن هذا الظاهر يفسد جريان^(٢) الفهم في الأسلوب ، مع إهمال
السبب الذى لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر ؛ لأن الله تعالى لما حرم الخمر قال :
(ليس على الذين آمنوا) فكان هذا نقضاً للتحريم ، فاجتمع الإذن والنهى
معاً ، فلا يمكن للمكلف امتثال

ومن هنا خطأ عمر بن الخطاب من تأول في الآية أنها عائدة إلى ما تقدم من
التحريم في الخمر ، وقال له : إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله^(٣) . إذ لا يصح أن يقال
للمكلف : « اجتنب كذا » ويؤكد النهى بما يقتضى التشديد فيه جداً ، ثم

(١) لم يقل لم يستمر لان الاستمرار ماضى على كلا الفهمين غايته أنه على الفهم الثانى لم توجد
فيه فائدة زائدة لأنه يكون مجرد اخبار بمجرى العادة المعروفة للناس بدون هذه الآية . فانه يحقق
الفائدة يلزم ان يكون إنشاء تقرير ما جرت به العادة حكماً شرعياً يرجع اليه في تقرير النفقات وغيره
الا أنه يبق الكلام في التمثيل به لما ذكره ، فانه بصدد التمثيل لما يقتضى تخلف خبر الله ورسوله ،
أو لما يلزم عليه تكليف بما لا يطاق ، أو بما فيه حرج زائد عن المعتاد ، وليس في هذا واحد من هذه
الثلاثة ، بل نبي آخر وهو انه لم يفد فائدة جديدة فلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر

الله ورسوله أن يفيد فائدة جديدة لم تكن معروفة ثم فرع عليه هذا المثال لكان ظاهراً
(٢) لأن الآية تحريم الخمر السابقة في نفس الموضوع تقتضى تحريم الخمر نصاً وهذا الظاهر يناهضها
فلا ينتظم السياق الا بعدم دخول الخمر في العموم الظاهر لئلا يلزم نقض التحريم واجتماع النهى
والاذن فيكون تسكيناً بما لا يطاق - فضلا عن إهمال السبب في النزول وهو أنهم قالوا لما نزل
تحريم الخمر : كيف بأصحابنا وقد ماتوا بشر بون الخمر فنزلت « ليس على الذين آمنوا الخ » به في
ليس عليهم وزر لأنهم آمنوا واتقوا و ما تمعدوا ولا فعلوا ذلك بعد التحريم - وفضلاً أيضاً عن
معارضة النص بالظاهر وهو معلوم أن النص هو المقدم . ويكفى للتمثيل بالآية أن يكون فيها
عدم جريان الفهم في الأسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كما أشار اليه بقوله مع إهمال السبب ،
وبقوله بعدوا أيضاً فإن الله اخبر ، وكما اشرنا اليه في تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له
(٣) أى ومنه الخمر التى تقتضى صحة الأسلوب تقرير حرمتها . ولما كان هذا ضمن الوجوه
التي يصح ان يبنى عمر عليها أن التقوى لا تكون الا باجتنابها لتقرر تحريمها وعدم دخولها
في هذا الظاهر قال ومن هنا ولم يحزم فيقول ولذلك قال عمر فتأمل

يقال : « فإن فعلت فلا جناح عليك . » وأيضاً فإن الله أخبر أنها تصد عن ذكر الله ، وعن الصلاة ، وتوقع العداوة والبغضاء بين المتحائين في الله ، وهو بعد استنرار التحريم كاللناني ^(١) لقوله : (إذا ما اتَّقَوْا وآمنوا وعملوا الصالحات) فلا يمكن إيقاع كمال التقوى بمد تحريمها ، إذا شربت ؛ لأنه من الحرج أو تكليف ما لا يطاق

وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة ؛ لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومته إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلاً ، فهو غير جار على استقامة ولا أطراد ؛ فلا يستمر الإطلاق . وهو الأصل أيضاً لكل من تكلم في مشكلات القرآن أو السنة ، لما يلزم في حمل موارد على عمومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة ؛ حتى تقيّد بالقيود المقتضية للأطراد والاستمرار فتصح . وفي ضمنه تدخل أحكام الرخص ؛ إذ هو الحاکم فيها ، والفارق بين ما تدخله الرخصة وما لا

ومن لم يلاحظه في تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط ؛ بل كثيراً ما نجد حرم هذا الأصل في أصول المتبعين للمتشابهات ، والطوائف المحدودين في الفرق الضالة عن الصراط المستقيم . كما أنه قد يعترى ذلك في مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأئمة المعبرين ، والشيوخ المتقدمين .

وسأمثل لك بمسألتين وقعت المذاكرة بهما مع بعض شيوخ العصر :
إحداها أنه كتب إلى بعض شيوخ المغرب ، في فصل يتضمن (ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه ، والشغل به) فقال فيه : وإذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته ، فرغ سره منه ، بالخروج عنه ، ولو كان يساوي خمسين ألفاً ، كما فعله المتقون . فاستشكلت هذا الكلام ، وكتبت إليه بأن قلت : أمّا أنه

(١) أي من حيث الكمال كما يفيد كلامه

كل أصل لا يستقيم مع الأصول الشرعية ، أو القواعد العقلية ، لا يعتمد عليه ١٠٣

مطلوب بتفريغ السرّ منه فصحيح ؛ وأما أن تفريغ السر بالخروج عنه واجب فلا أدري ما هذا الوجوب ؛ ولو كان واجباً بإطلاق ، لوجب على جميع الناس الخروج عن ضياعهم ، وديارهم ، وقراهم ، وأزواجهم ، وذرياتهم ، وغير ذلك^(١) مما يقع لهم به الشغل في الصلاة . وإلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سبباً للشغل في الصلاة أكثر من شغله بالمال . وأيضاً فإذا كان الفقر هو الشاغل فإذا يفعل ؟ فإننا نجد كثيراً ممن يحصل له الشغل بسبب الإقلال ؛ ولا سيما إن كان له عيال لا يجد إلى إغاثتهم سبيلاً . ولا يخلو أكثر الناس عن الشغل بأحد هذه الأشياء . أفوجب على هؤلاء الخروج عما سبّب لهم الشغل في الصلاة ؟ هذا مالا يفهم . وإنما الجارى على الفقه والاجتهاد في العبادة ، طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة . وقد يندب إلى الخروج عما شأنه أن يشغله من مال أو غيره ، إن أمكنه الخروج عنه شرعاً ، وكان مما لا يؤثر فيه فقدّه تأثيراً يؤدي إلى مثل ما فرّ منه أو أعظم . ثم يُنظر بعدُ في حكم الصلاة الواقع فيها الشغل : كيف حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير هذا . اهـ حاصل المسألة

فلما وصل إليه ذلك ، كتب إلى بما يقتضى التسليم فيه . وهو صحيح . لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كآله غير جارٍ في الواقع على استقامة ، لاختلاف أحوال الناس . فلا يصح إعماده أصلاً فقهيّاً البته

والثانية مسألة الورع بالخروج عن الخلاف ؛ فإن كثيراً من المتأخرين يعدّون الخروج عنه في الأعمال التكليفية مطلوباً ، وأدخلوا في المتشابهات المسائل المختلف فيها .

(١) وهذا منتهى الحرج للأفراد . وتكليف الجمع به تكليف بما لا يطاق . وهو أيضاً مخالف لما يقصده الشرع من المحافظة على الضروريات والحاجيات الغ فهو جار على غير استقامة

ولا زلتُ منذ زمان أستشككه بحتى كتبت فيها إلى المغرب، وإلى إفريقيا، فلم يأتني جواب بما يشفى الصدر. بل كان من جملة الإشكالات الواردة، أن جمهور مسائل الفقه^(١) مختلف فيها اختلافاً يعتد به. فيصير إذاً أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات. وهو خلاف^(٢) وضع الشريعة. وأيضاً فقد صار الورع من أشد الحرج، إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة، ولا معاملة، ولا أمر من أمور التكيف، من خلاف يطلب الخروج عنه. وفي هذا ما فيه.

فأجاب بعضهم بأن المراد بأن المختلف فيه من المتشابه، المختلف فيه اختلافاً دلائل أقواله متساوية أو متقاربة. وليس أكثر مسائل الفقه هكذا، بل الموصوف بذلك أقلها، لمن تأمل من محصل مواد التأمل. وحينئذ لا يكون المتشابه منها إلا الأقل. وأما الورع من حيث ذاته، ولو في هذا النوع فقط، فشديد مشق، لا يحصله إلا من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهى عنه. وقد قال عليه السلام: «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ^(٣)» هذا ما أجاب به فكتبت إليه بأن ما قررت من الجواب غير بين، لأنه إنما يجري في المجتهد

(١) جمهور الشيء أكثره وهي دعوى تحتاج لاحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقوف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافتهم بطريق صحيح. ويكون الخلاف معتد به كما يقول. وسيد كوفي كتاب الاجتهاد ان هناك عشرة أسباب تجعل كثيراً من الخلافات غير معتد به خلافاً. على ان الورع بعد هذا كله في مراعاة شرط أوركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم ير حرمة آخر، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر، أما الخلافات بين مباح ومندوب وبين سنة ومباح وبين طلب تقديم شيء وتأخير شيء وهكذا من أمثال هذا الذي لا يترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة فليس بما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف. وإذا فهل بقي بعد هذا ان الورع في ذلك من أشد أنواع الحرج وذلك ما يحتاج الى دقة نظر

(٢) سيأتي يانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية

(٣) تمامه وحفت النار بالشهوات رواه مسلم والترمذي واحمد عن أنس، ومسلم عن أبي هريرة، واحمد عن ابن مسعود. قال العريزي ورواه البخاري ايضاً. وفي رواية للشيخين حجت بدل حفت في الموضعين

كل أصل لا يستقيم مع الأصول الشرعية ، أو القواعد العقلية ، لا يعتمد عليه ١٠٥

وحده . والمجتهد إنما يتورع عند تعارض الأدلة ، لا عند تعارض الأقوال . فليس مما نحن فيه . وأما المقلد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص ، على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع ، وإن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين . والعامى - فى عامة أحواله - لا يدري : من الذى دليله أقوى من المختلفين ، والذى دليله أضعف ؟ ولا يعلم : هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا ؟ لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلاً للنظر . وليس العامى كذلك . وإنما بنى الإشكال على اتقاء الخلاف المعتد به . والخلاف المعتد به موجود فى أكثر مسائل الشريعة . والخلاف الذى لا يعتد به قليل ^(١) ، كالخلاف فى المتعة ، ور بالنساء ، ومحاش النساء ، وما أشبه ذلك :

وأيضاً فتساوى الأدلة ^(٢) أو تقاربها أمر إضافى بالنسبة إلى أنظار المجتهدين . فرب دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين ، ولا يكونان كذلك عند بعض فلا يتحصل للعامى ضابط يرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف مما لا يجتنبه ، ولا يمكنه الرجوع فى ذلك إلى المجتهد ، لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه ، راجع إلى نظره واجتهاده . واتباع نظره وحده فى ذلك تقليد له وحده ، من غير أن يخرج عن الخلاف ، لاسيما إن كان هذا المجتهد يدعى أن قول خصمه ضعيف لا يُعتبر مثله . وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر . فلا يزال العامى فى حيرة إن اتبع هذه الأمور . وهو شديد جداً . ومن يُشاد هذا الدين يغلبه . وهذا هو الذى أشكل على السائل ، ولم

(١) أشرنا آنفاً الى أنه أكثر مواضع الخلاف ، رجوعاً الى ما سيقدره فى موضعه . وإن القليل هو الذى يعتد به خلافاً

(٢) يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله ولا يعلم هل تساوت أدلتهم الخ . فقد يقال يرجع فى ذلك الى المجتهد ليعرف التساوى والتقارب . فقال هنا انه لا يتأتى الرجوع فى ذلك له

يتبين جوابه بعد

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه ؛ كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد ؛ إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل ، لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج ، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدها عن هواها خاصة . وإذا تأملنا مناط المسألة ، وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع يدينا . فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع ، وإن كان شديداً في مخالفة النفس . وورع الخرج من الخلاف صعب في الوقوع ، قبل النظر في مخالفة النفس . فقد تبين مقصود السائل بالشدّة والخرج ، وأنه ليس ما أشرتم إليه . اهـ . ما كتبت به . وهنا وقف الكلام بيني وبينه . ومن تأمل هذا التقرير ، عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطارد^(١) ، ولا يجري في الواقع مجرى الاستقامة ؛ للزوم الخرج في وقوعه . فلا يصح أن يُستند إليه . ولا يجعل أصلاً يُبنى عليه . والأمثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جداً . وعليه يبنى كثير من مسائل الورع ، وتميز المتشابهات ، وما يعتبر من وجه الاشتباه^(٢) وما لا يعتبر . وفي أثناء الكتاب . مسائل تحقّقه إن شاء الله



(١) لأنه إنما يجري في المجتهد لا في المقلد . وأجراؤه في المقلد الذي هو أصل السؤال مؤد

إلى الخرج

(٢) تمارض الأدلة على المجتهد لا تمارض الأقوال على المقلد فلا يلزم عليه الخرج

نعم سيأتى له أن على المقلد إذا تمارضت عليه الأقوال أن يرجع واحدا منها ولكنه اعتبر في الترجيح أمورا واضحة لا يبقى معها اشتباه كان يأخذ بقول من عرف بأنه يعمل بعلمه مثلا

القسم الثاني
كتاب الاحكام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الأحكام

والأحكام الشرعية قسمان : أحدهما يرجع إلى خطاب التكليف ، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع . فالأول ينحصر في الخمسة . فلنتكلم على ما يتعلق بها من المسائل . وهي جملة :

المسألة الأولى

المباح من حيث هو مباح ، لا يكون مطلوب الفعل ، ولا مطلوب الاجتناب .
أما كونه ليس بمطلوب الاجتناب فلا مورد :
أحدها أن المباح عند الشارع ، هو المخير فيه بين الفعل والترك ، من غير مدح ولا ذم ، لأعلى الفعل ولا على الترك . فإذا تحقق الاستواء شرعاً والتخير ، لم يُتصور أن يكون التارك به مطيعاً ، لعدم تعلق الطلب بالترك ، فإن الطاعة لا تكون إلا مع الطلب ، ولا طلب ، فلا طاعة
والثاني أن المباح مساوٍ للواجب والمندوب ، في أن كل واحد منهما غير مطلوب الترك . فكما يستحيل أن يكون تارك الواجب والمندوب مطيعاً بتركه ، شرعاً ، لكون الشارع لم يطلب الترك فيهما - كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيعاً شرعاً

لا يقال : إن الواجب والمندوب يفارقان المباح ، بأنهما مطلوبو بالفعل ؛ فقد قام المعارض لطلب الترك . وليس المباح كذلك . فإنه لا معارض لطلب الترك فيه . لأننا نقول : كذلك المباح ، فيه معارض لطلب الترك ، وهو التخيير في الترك . فيستحيل الجمع بين طلب الترك عيناً ، وبين التخيير فيه

والثالث أنه إذا تقرر استواء الفعل والترك في المباح ، شرعاً ، فلو جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بتركه ، جاز أن يكون فاعله مطيعاً بفعله ؛ من حيث كانا مستويين بالنسبة إليه . وهذا غير صحيح باتفاق ، ولا معقول في نفسه^(١)

والرابع إجماع المسلمين على أن ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره ، بأن يترك ذلك المباح ، وأنته كنذر فعله . وفي الحديث^(٢) : « مَنْ نَذَرَ أَنْ يَطِيعَ اللَّهَ فَلْيُطِيعْهُ »^(٣) « فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر ؛ لكنه غير لازم . فدل على أنه ليس بطاعة . وفي الحديث « أَنْ رَجُلًا نَذَرَ أَنْ يَصُومَ قَائِمًا وَلَا يَسْتَظِلَّ فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَجْلِسَ ، وَأَنْ يَسْتَظِلَّ ، وَيُتِمَّ صَوْمَهُ . »^(٤) « قال مالك : أمره عليه السلام أن يتم ما كان لله طاعة ، ويترك ما كان لله معصية . فجعل^(٥) نذر ترك المباح معصية كما ترى

(١) سيأتي أنه مؤد إلى التناقض

(٢) هو تمام الدليل ومحصله أن النذر إنما يكون في الطاعة كما في الحديث وقد اجمعوا على أن نذر ترك المباح نذره لغو فلو كان تركه طاعة ودخلاً فيما يطلب بالحديث الوفاء به لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به

(٣) تمامه ومن نذر أن يعصى الله فلا يعصه أخرجه في التيسير عن الستة إلا مسلماً ورواه في راموز الحديث عن أحمد والبخاري وأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان

(٤) راجع التيسير في باب النذر ففيه أيضاً ولا يتكلم . أخرجه عن البخاري ومالك وأبي داود

(٥) حمل المؤلف كلام مالك على ترك المباح وهو الجلوس والاستغلال فقال ما قال . ولكن في الحديث الصحيح في مثله ما يفيد أن الفعل نفسه تعذيب للنفس وهو حرام ، حيث يقول : (أن الله عن تعذيب هذا نفسه لغو) فهو نذر لفعل المعصية مباشرة لا بواسطة ترك المباح

والخامس أنه لو كان تارك المباح مطيعاً بتركه - وقد فرضنا^(١) أن تركه وفعله عند الشارع سواء - لكان أرفع درجةً في الآخرة ممن فعله وهذا باطل قطعاً . فإن القاعدة المتفق عليها^(٢) أن الدرجات في الآخرة منزلة على أمور الدنيا فإذا تحقق الاستواء في الدرجات ، وفعل المباح وتركه في نظر الشارع متساويان . فيلزم تساوي درجتي الفاعل والتارك . وإذا فرضنا تساويهما في الطاعات ، والفرض^(٣) أن التارك مطيع دون الفاعل ؛ فيلزم أن يكون أرفع درجة منه . هذا خلفٌ ومخالفٌ لما جاءت به الشريعة . اللهم إلا أن يظلم^(٤) الإنسان فيؤجر على ذلك . وإن لم يطع^(٥) فلا كلام في هذا

والسادس أنه لو كان ترك المباح طاعة ، لازم رفع المباح من أحكام الشرع ، من حيث النظر إليه في نفسه وهو باطل بالإجماع . ولا يخالف في هذا الكعبى^(٦) لأنه إنما نفاه^(٧) بالنظر إلى ما يستلزم ، لا بالنظر إلى ذات الفعل ؛ وكلامنا إنما هو

(١) لا حاجة لذكره هذا الفرض في صوغ الدليل وسيدكره في بيان بطلان اللازم فيقول : وفعل المباح وتركه الخ

(٢) من أين هذه القاعدة وقد قالوا انه تعالى يعطي على القليل كثيراً وان أمور الثواب ليست في التقدير الا بمجرد الفضل لا بالوزن فالتعالى يقول (والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم) فلا مانع أن يكون اثنان متساويين في الطاعات وأحدهما أرفع من الآخرة منزلة بل قد يكون الاقل عملاً أرفع منزلة لأن السكك بمحض الفضل لا بوزان الاعمال فهذا الدليل كما ترى يحوطه الضعف من جهات

(٣) ملخص الدليل أنه لو كان تارك المباح مطيعاً بالترك للزم ان يكون أرفع درجة ممن فعله . واللازم باطل لأنهما متساويان في الدرجة فما أدى اليه وهو المقدم باطل . فعليك بالنظر فيما توسط بين كلامه اثناء الدليل والتعرف عن وجه الحاجة الى ذلك

(٤) أي نفسه بالحمل عليها ومشاقتها بترك المباح ثم يدعى انه يؤجر على ذلك أي وهذا لا يقول به احد

(٥) مقابل قوله اولا مطيعاً بتركه أي وان لم يكن مطيعاً بالترك فلا يكون المباح مطلوب

الاجتناب . يعني وهو مع هذا الفرض مفروغ منه لا داعي للكلام فيه

(٦) يأتي مذهبه ودليله والرد عليه في الفصل اللاحق لهذه المسألة

(٧) هنا جزم بالحصر وسيأتي له جملة استظهاراً فقط

بالنظر إلى ذات الفعل ؛ لا بالنظر إلى ما يستلزم . وأيضا فإنما قال الكعبي ماقال ، بالنظر إلى فعل المباح ، لأنه مستلزم ترك حرام ؛ بخلافه بالنظر إلى تركه ؛ إذ لا يستلزم تركه فعل واجب فيكون واجبا ، ولا فعل مندوب فيكون مندوبا . فثبت أن القول بذلك يؤدي إلى رفع المباح بإطلاق . وذلك باطل باتفاق

والسابع أن الترك عند المحققين فعل من الأفعال الداخلة تحت الاختيار . فتترك المباح إذا فعل مباح^(١) . وأيضا القاعدة أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال أو بالتروك ، بالمقاصد^(٢) ، حسبما يأتي إن شاء الله . وذلك يستلزم رجوع^(٣) الترك إلى الاختيار كالفعل . فإن جاز أن يكون تارك المباح مطيعا بنفس الترك ، جاز أن يكون فاعله مطيعا . وذلك تناقض^(٤) محال

فإن قيل : هذا كله معارض بأمور

﴿ أحدها ﴾ أن فعل المباح سبب في مضار كثيرة (منها) أن فيه إشتغالا عما هو الأهم في الدنيا ، من العمل بنوافل الخيرات ، وصداً عن كثير من الطاعات . (ومنها) أنه سبب في الإشتغال عن الواجبات ، ووسيلة إلى المنوعات ؛ لأن التمتع بالدنيا له ضراوة كضراوة الخمر ، وبعضها يجرّ إلى بعض إلى أن تهوى بصاحبها في المهلكة . والعياذ بالله . (ومنها) أن الشرع قد جاء بدم الدنيا ، والتمتع بالذات ؛ كقوله تعالى : (أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمْ

(١) وإذا فليس بمطلوب وهو مدعانا

(٢) أي مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام وهو حفظ الضروريات والحاجيات . فالحكم الشرعي يتوجه الى الفعل من إيجاب أو غيره حسبما فيه من المصلحة وكيف يكون الشيء فعله وتركه مصلحة ؟ حتى يطلب تركه وفعله

(٣) حتى صح أن تعلق به مقاصد الشرع وتبني عليه الأحكام

(٤) لأنه يقتضى أن يكون الشيء مقصودا لفعل للشارع لحفظ المصلحة ومقصود الترك له أيضا لحفظها حتى تعلق بكل منهما حكمه وهو طلب الفعل والترك فيعده المكلف مطيعا بهما

الدُّنْيَا) ، وقوله : (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا) وفي الحديث : « إِنْ أَخُوفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تُفْتَحَ عَلَيْكُمْ الدُّنْيَا كَمَا فُتِحَتْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ » الحديث ! وفيه : « إِنْ مِمَّا يُنْبِتُ الرِّبْعُ مَا يَقْتُلُ حَبَطًا أَوْ يُبْلِمُ ^(١) » وذلك كثير شهير في الكتاب والسنة . وهو كاف في طلب ترك المباح ؛ لأنَّه أمر دنيوي . لا يتعلق بالآخرة من حيث هو مباح . (ومنها) ما فيه من التعرض لطول الحساب في الآخرة . وقد جاء أن حلالها حساب ، وحرامها عذاب ^(٢) . وعن بعضهم : « اعزلوا عني حسابها ! » حين أتى بشيء يتناوله . والعامل يعلم أن طول الحساب نوع من العذاب ، وأنَّ سرعة الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد . والمباح صادم عن ذلك . فإذا تركه أفضل شرعاً ، فهو طاعة ، فترك المباح طاعة

فالجواب أن كونه سبباً في مضار لا دليل فيه من أوجه :
(أحدها) أن الكلام في أصل المسألة ، إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوي الطرفين ؛ ولم يُتكلم فيما إذا كان ذريعة إلى أمر آخر . فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعاً ، من باب سدِّ الذرائع ، لا من جهة كونه مباحاً . وعلى هذا يتنزل قول من قال : « كُنَّا نَدْعُ مَا لَا بَأْسَ بِهِ ^(٣) » ، حذراً لما به

(١) ذكر الحديث بطوله في التيسير عن الشيخين والنسائي وفي لفظه بعض اختلاف عما هنا

(٢) قال العراقي في تخریجه لأحاديث الأحياء : رواه ابن أبي الدنيا والبيهقي في الشعب من طريقه موقوفاً على علي بن أبي طالب بإسناد منقطع بلفظ وحرامها النار ولم أجده مرفوعاً له وذكره في تمييز الطيب من الخبيث إنما يدور على السنة الناس من الحديث للشيخ زين الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن عمر بن الديبع الشيباني - بلفظ المؤلف عن ابن أبي الدنيا والبيهقي وسنده منقطع . وفي مسند الفردوس عن ابن عباس رفعه بلفظ الترجمة .

ورواه في راموز الحديث : « يَا ابْنَ آدَمَ مَا تَصْنَعُ بِالدُّنْيَا ؟ حَلَالُهَا حِسَابٌ وَحَرَامُهَا عَذَابٌ » عن الدارقطني والديلمي عن ابن عباس
(٣) أي ما لا بأس به في ذاته حذراً أن يوقعنا فيما هو ذريعة إليه مما فيه بأس

البأس . « وروى مرفوعاً . وكذلك كل ما جاء من هذا الباب . فذم الدنيا إنما هو لأجل أنها تصير ذريعة إلى تعطيل التكليف . وأيضاً ^(١) فقد يتعلق بالمباح - في سوابقه ، أو لواحقه ، أو قرائنه - ما يصير به غير مباح ؛ كالمال ^(٢) إذا لم تؤد زكاته ، والخييل ^(٣) إذا ربطها تعقفاً ولكن نسي حق الله في رقابها ، وما أشبه ذلك

(والثاني) أنا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة فليس تركه أفضل بإطلاق ؛ بل هو ثلاثة أقسام : قسم يكون ذريعة إلى منهي عنه ، فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك ؛ وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به ، كالمستعان به على أمر أخروي . ففي الحديث : « نِعَمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ ^(٤) » وفيه : « ذهب أهل الدثور بالأجور والدرجات العُلا والنعيم المقيم - إلى أن قال - ذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء ^(٥) » ؛ بل قد جاء أن في مجامعة الأهل أجراً ، وإن كان قاضياً لشهوته ؛ لأنه يُكفّ به عن الحرام . وذلك في الشريعة كثير . لأنها لما كانت وسائل إلى مأمور به كان لها حكم ما تُوسِّلُ بها إليه ؛ وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء ، فهو المباح المطلق . وعلى الجملة فإذا فرض ذريعة إلى غيره ، فحكمه حكم ذلك الغير . وليس الكلام فيه

(والثالث) أنه إذا قيل : إن ترك المباح طاعة على الإطلاق ، لكونه وسيلة إلى ما ينهى عنه ، فهو معارض بمثله . فيقال : بل فعاه طاعة بإطلاق ؛ لأن

(١) أعم مما قبله الخاص بالذريعة أي باللواحق

(٢) و(٣) المثالان من نوع واحد . والظاهر أنهما من أمثلة المقارن ، ويصح أن يكونا من اللواحق

(٤) أخرجه أحمد كما في كنوز الحقائق للسنائي ، وقال عنه العراقي في تخریج أحاديث الأحياء : رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني من حديث عمرو بن العاص بسند جيد

(٥) رواه مسلم

كلّ مباح ترك حرام^(١) . ألا ترى أنّه ترك المحرمات كلّها عند فعل المباح ، فقد شغل النفس به عن جميعها . وهذا الثاني أولى^(٢) ؛ لأن الكلية هنا تصح . ولا يصحّ أن يقال : كلّ مباح وسيلة إلى محرّم أو منهيّ عنه بإطلاق . فظهر أن ما اعترض به لا ينهض دليلاً على أن ترك المباح طاعة .

وأما قوله إنه سبب في طول الحساب ، فجوابه من أوجه :
أحدها أن فاعل المباح إن كان يحاسب عليه ، لزم أن يكون التارك محاسباً على تركه ، من حيث كان الترك فعلاً ؛ ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً . وإذا ذاك يتناقض الأمر على فرض المباح . وذلك محال . فما أدّى إليه مثله . وأيضاً فإنه إذا تمسك بأنّ حلالها حساب ، ثم قضى بأن التارك لا يحاسب ، مع أنه آت بحلال ، وهو الترك ، فقد صار الحلال سبباً لطول الحساب وغير سبب له . لأن طول الحساب إنما ينيط به من جهة كونه حلالاً بالفرض . وهذا تناقض من القول

والثاني أن الحساب إن كان ينهض سبباً لطلب الترك ، لزم أن يطلب ترك الطاعات ، من حيث كانت مسئولاً عنها كلّها . فقد قال تعالى : (فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ) ، فقد انحنم على الرسل عليهم الصلاة والسلام أن يسألوا عن الرسالة وتبليغ الشريعة ، ولم يكن هذا مانعاً من الإتيان بذلك . وكذلك سائر المكلفين . لا يقال : إن الطاعات يعارض طلب تركها طلبها . لأننا نقول : كذلك المباح ؛ يعارض طلب تركه التخيير فيه ، وأن فعله وتركه في قصد الشارع بمثابة واحدة

والثالث أن ما ذكر من الحساب على تناول الحلال ، قد يقال إنه راجع

(١) أليس قد يكون فعل المباح ترك واجب فيكون غير تارك للحرام بفعل المباح؟ تأمل!
(٢) أى أن هذا المعارض أقوى من الدليل المعارض لأنه كلى بخلاف أصل الدليل

إلى أمر خارج عن نفس المباح . فإنّ المباح هو أكل كذا مثلاً . وله مقدمات ، وشروط ، ولواحق ، لا بدّ من مراعاتها . فإذا رُوِيت صار الأكل مباحاً ، وإن لم تُراعَ كان التسبب والتناول غير مباح . وعلى الجملة ، فالمباح - كغيره من الأفعال - له أركان ، وشروط ، وموانع ، ولواحق ، تُراعى . والترك في هذا كله كالفعل . فكما أنّه إذا تسبّب للفعل كان تسببه مسئولاً عنه ، كذلك إذا تسبّب إلى الترك كان مسئولاً عنه

ولا يقال : إنّ الفعل كثير الشروط والموانع ، ومفتقرٌ إلى أركان ، بخلاف الترك ، فإنّ ذلك فيه قليل ، وقد يكفي مجرد القصد إلى الترك

لأنّا نقول : حقيقة المباح إنما تنشأ بمقدمات ، كان فعلاً أو تركاً ، ولو بمجرد القصد . وأيضاً فإنّ الحقوق تتعلّق بالترك كما تتعلّق بالفعل ، من حقوق الله ، أو حقوق آدميين ، أو منهما جميعاً . يدلّ عليه قوله ﷺ : « إن لنفسك عليك حقاً ، ولأهلك عليك حقاً . فأعطِ كلّ ذي حقٍّ حقه »^(١) . وتأمل حديث سلمان وأبي الدرداء^(٢) رضى الله عنهما ، يبيّن لك هو وما في معناه أنّ الفعل والترك - في المباح على الخصوص - لا فرق بينهما من هذا الوجه . فالحساب يتعلّق بطريق الترك كما يتعلّق بطريق الفعل . وإذا كان الأمر كذلك ، ثبت أنّ الحساب إنّ كان راجعاً إلى طريق المباح فالفعل والترك سواء ، وإن كان راجعاً إلى نفس المباح أو إليهما معا فالفعل والترك أيضاً سواء . وأيضاً إنّ كان في المباح ما يقتضى الترك ، ففيه ما يقتضى عدم الترك ، لأنّه من جملة ما امتنّ الله به على عباده . ألا ترى إلى قوله تعالى : (ولأرض وضعها للأنام ... إلى قوله - يَخْرُجُ مِنْهَا الدُّوُحُ وَالْمَرْجَانُ) ، وقوله : (وهو الذى سَخَّرَ

(١) أخرجه البخارى والترمذى

(٢) هو هذا الحديث بعينه ، غاية أنه ينقصه في أوله قوله : « ان لربك عليك حقاً »

لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَأْكُلُوا مِنْهُ... إلى قوله- وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) ، وقوله : (وَسَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي السَّمُوتِ وَمِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ) . . إلى غير ذلك من الآيات التي نُصِّتَ فيها على الامتنان بالنعم . وذلك يُشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع ، ثم الشكر عليها . وإذا كان هكذا ، فالترك له قصداً يُسأل عنه : لم تركته ؟ ولأى وجه أعرضت عنه ؟ وما منعك من تناول ما أحل لك ؟ فالسؤال حاصل في الطرفين . وسيأتى لذلك تقرير في المباح الخادم لغيره إن شاء الله .

وهذه الأجوبة أكثرها جاذبة . والصواب في الجواب أن تناول المباح لا يصح أن يكون صاحبه محاسباً عليه بإطلاق ، وإنما يحاسب على التقصير في الشكر عليه ، إما في جهة تناوله واكتسابه ، وإما في جهة الاستعانة به على التكليفات . فمن حاسب نفسه في ذلك وعمل على ما أمر به فقد شكر نعم الله . وفي ذلك قال تعالى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ ؟) . إلى قوله - خالصة يوم القيامة) أى لا تبعة فيها ، وقال تعالى : (فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ يَمِينِهِ فُسُوفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا) وفسره النبي عليه السلام بأنه العرض ، لا الحاسب الذي فيه مناقشة وعذاب وإلا لم تكن النعم المباحة خالصة للمؤمنين يوم القيامة . وإليه يرجع قوله تعالى : (فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ) . أعنى سؤال المرسلين . ويحققه أحوال السلف في تناول المباحات ، كما سيذكر على إثر هذا .

✽ والثاني من الأمور المعارضة ✽ أن ماتقدم مخالف لما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، والعلماء المتقين ، فإنهم تورعوا عن المباحات كثيراً . وذلك منقول عنهم تواتراً ، كتترك الترفه في المطعم ، والمشرب ، والمركب ، والمسكن . وأعرقهم في ذلك عمر بن الخطاب ، وأبو ذر ، وسلمان ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وعلى بن أبي طالب ، وعمار ، وغيرهم . رضى الله عنهم .

وانظر إلى ماحكاه ابن حبيب في كتاب الجهاد ، وكذلك الداودي في كتاب الأموال ؛ ففيه الشفاء . ومحصوله أنهم تركوا المباح من حيث هو مباح . ولو كان ترك المباح غير طاعة لما فعلوه

والجواب عن ذلك من أوجه :

أحدها أن هذه أوّل حكايات أحوال . فالاحتجاج بمجرّدها من غير نظر فيها لا يجدي ؛ إذ لا يلزم أن يكون تركهم لما تركوه من ذلك من جهة كونه مباحا ، لا يمكن تركه لغير ذلك من المقاصد . وسيأتي - إن شاء الله - أن حكايات الأحوال بمجرّدها غير مفيدة في الاحتجاج

والثاني أنها معارضة بمثلها في النقيض . فقد كان عليه السلام يحبّ للحلواء والعسل ، ويأكل اللحم ويختصّ بالذراع وكانت تعجبه ، وكان يستعذب له الماء ، ويُنقع له الزبيب والتمر ، ويتطيّب بالمسك ، ويحبّ النساء . وأيضا ، فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين ، والعلماء المتّقين ؛ بحيث يقتضي أن الترك عندهم كان غير مطلوب . والقطع أنه لو كان مطلوب الترك عندهم شرعاً ، لبادروا إليه بمبادرتهم لكل نافلة وبرّ ، ونيل منزلة ودرجة ؛ إذ لم يبادر أحد من الخلق إلى نوافل الخيرات بمبادرتهم ، ولا شارك أحد أخاه المؤمن - ممن قرّب عهده أو بُعد - في رّفده وماله مشاركتهم . يعلم ذلك من طالع سيرهم . ومع ذلك ، فلم يكونوا تاركين للمباحات أصلاً . ولو كان مطلوباً لعلوه قطعاً ، ولعملوا بمقتضاء مطلقاً من غير استثناء ؛ لكنهم لم يفعلوا . فدلّ ذلك على أنه عندهم غير مطلوب . بل قد أراد بعضهم أن يترك شيئاً من المباحات ، فنُهِوا عن ذلك . وأدلة هذه الجملة كثيرة . وانظر في باب المفاضلة بين الفقر

والغنى^(١) في مقدمات ابن رشد

والثالث^(٢) إذا ثبت أنهم تركوا منه شيئاً ، طلباً للثواب على تركه ، فذلك لا من جهة أنه مباح فقط ، للأدلة المتقدمة ؛ بل لأمر خارجة - وذلك غير قادح في كونه غير مطلوب الترك :-

منها أنهم تركوه من حيث هو مانع من عبادات ، وحائل دون خيرات ، فيترك ليمكن الإتيان بما يثاب عليه ، من باب التوصل إلى ما هو مطلوب ؛ كما كانت عائشة رضي الله عنها يأتها المال العظيم الذي يمكنها به التوسع في المباح فتصدق به ، وتُفطر على أقل ما يقوم به العيش . ولم يكن تركها التوسع من حيث كان الترك مطلوباً . وهذا هو محل النزاع .

ومنها أن بعض المباحات قد يكون مورثاً لبعض الناس أمراً لا يختاره لنفسه ، بالنسبة إلى ما هو عليه من الخصال الحميدة ؛ فيترك المباح لما يؤديه إليه ، كما جاء : أن عمر بن الخطاب لما عدلوه في ركوبه الحمار في مسيره إلى الشام ، أتى بفرس . فلما ركب فحملج تحته ، أخبر أنه أحسن من نفسه ؛ فنزل عنه ، ورجع إلى حماره . وكما جاء في حديث الخبيصة ذات العَلم ، حين لبسها النبي ﷺ ، فأخبرهم أنه نظر إلى علمها في الصلاة فكاد يفتنه^(٣) ، وهو المعصوم

(١) لم يختلفوا في المفاضلة بين أصحاب الوصفين إلا باعتبار العمل الصالح اللاحق بكل منهما . وهو محل النظر والاختصاص والرد بينهم . فلا محل للاعتراض الذي أورد ههنا بأن الفقر والغنى لا يوضعان في ميزان المفاضلة وإنما التفاضل على قدر العمل الصالح . وسيأتي للمؤلف في التعارض والترجيح آخر الكتاب - بحث جيد في هذا المعنى

(٢) ينظر وجه الفرق بينه وبين الأول غير الاجمال والتفصيل في المقاصد . إلا أن يقال : أنه روعي في الأول مجرد كونها حكايات أحوال ، وهي لا يؤخذ بها دليلاً بمجرد ما . فلا بد من عرضها على قواعد الشرع . ويكون قوله (لا مكان تركه لغير ذلك من المقاصد) - وهي ما فصلها هنا - ليس محل القصد فيما سبق

(٣) حديث الخبيصة رواه الشيخان وليس في روايتهما أنه كاد يفتنه . بل اتفقا في رواية على قوله : (أنها اهتنتي آنفاً عن صلاتي) وذكر البخاري في رواية أخرى : (فأخاف أن تفتنني)

ﷺ ؛ ولكنه علم أمته كيف يفعلون بالمباح إذا أدام إلى ما يكره ؛ وكذلك قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع ، فيترك من حيث هو وسيلة ؛ كما قيل : إني لأدع بيني وبين الحرام سترة من الحلال ، ولا أحرّمها . وفي الحديث : « لا يبلغ الرجل درجة المتقين ، حتى يدع مالا بأس به ، حذراً لما به البأس^(١) » وهذا بمثابة من يعلم أنه إذا مرّ لحاجته على الطريق الفلانية ، نظر إلى محرّم ، أو تكلم فيما لا يعنيه ، أو نحوه

ومنها أنه قد يترك بعض الناس ما يظهر لغيره أنه مباح ، إذا تخيل فيه إشكالا وشبهة ، ولم يتخلص له حله . وهذا موضع مطلوب الترك على الجملة بلا خلاف . كقوله : « كنّا ندع مالا بأس به حذراً لما به البأس » ولم يتركوا كل ما لا بأس به ، وإنما تركوا ما خشوا أن يفضى بهم إلى مكروه أو ممنوع

ومنها أنه قد يترك المباح لأنه لم تحضره نية في تناوله ، إما للعون به على طاعة الله ، وإما لأنه^(٢) يجب أن يكون عمله كآه خالصاً لله ، لا يلبى فيه على حظ نفسه من حيث هي طالبة له ؛ فإن من خاصة عباد الله من لا يحب أن يتناول مباحاً لكونه مباحاً ، بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة ، أو عوناً على عبادة ، أو يكون أخذه له من جهة الإذن لا من جهة الحظ ؛ لأن الأول نوع من الشكر بخلاف الثاني . ومن ذلك أن يتركه حتى

(١) رواه الترمذي بلفظ : (لا يبلغ العبد حقيقة التقوى) ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ (لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين) . عن الترمذي . وقال حسن ، وعن ابن ماجه والحاكم . وقال صحيح الاسناد

(٢) يغير ما قبله في أن هذا دائماً لا يكون عمله الا لأحد هذه الأمور : أن تحضره نية عبادة ، أو عون ما على عبادة ، أو أخذه له من جهة الإذن . فيترك الفعل حتى يجد أحد هذه الأمور . ولعل الأخير يدعو الى الترك في بعض الاحيان ، وأن مجرد نية أخذه من جهة الإذن لا تكفي ، بل يحتاج لشرط غير ميسور في كل وقت . فيوكل هذا لأهله . أما الأول فانه قد يتفق أن يتركه لأنه لم تحضره نية العون به على عبادة . ولا شك أن الثاني أرق من صاحب الحال الاول

يصير • مطلوباً ؛ كالأكل والشرب ونحوهما ، فإنه - إذا كان لغير حاجة - مباح ؛ كأكل بعض الفواكه ، فيدع تناول إلى زمان الحاجة إلى الغذاء ، ثم يأكل قصداً لإقامة البنية ، والعون على الطاعة . وهذا كلها أغراض صحيحة ، منقولة عن السلف ، وغير قاذحة في مسألتنا

ومنها أن يكون التارك مأخوذ الكلية في عبادة : من علم ، أو تفكر ، أو عمل مما يتعلق بالآخرة ؛ فلا تجده يستلذ بمباح ، ولا ينحاش قلبه إليه ، ولا يلتقي إليه بالآ . وهذا وإن كان قليلاً ، فالترك على هذا الوجه يشبه الغفلة عن المتروك . والغفلة عن تناول المباح ليس بطاعة ؛ بل هو في طاعة بما اشتغل به . وقد نقل مثل هذا عن عائشة حين أتيت بمال عظيم فقسمته ، ولم تبق لنفسها شيئاً ؛ فعوتبت على تركها نفسها دون شيء . فقالت : « لاتعنيني . لو كنت ذكرتني لفعلت . » ويتفق مثل هذا للصوفية . وكذلك إذا ترك المباح لعدم قيام النفس له ^(١) ، هو في حكم المغفول عنه

ومنها أنه قد يرى بعض ما يتناوله من المباح إسرافاً . والإسراف مذموم . وليس في الإسراف حدّ يوقف دونه ؛ كما في الإقتار . فيكون التوسط راجعاً إلى الاجتهاد بين الطرفين . فيرى الإنسان بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلاً تحت الإسراف ، فيتركه لذلك ، ويظنّ من يراه من ليس ذلك إسرافاً في حقه أنّه تارك المباح . ولا يكون كما ظنّ . فكل أحد فيه فقيه نفسه - والحاصل أنّ التفقه في المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه ، والعمل على ذلك مطلوب . وهو شرط من شروط تناول المباح . ولا يصير بذلك المباح مطلوب الترك ، ولا مطلوب الفعل ؛ كدخول المسجد ^(٢) لأمر مباح ، هو مباح . ومن

(١) كترك تناول بعض المأكولات لأن نفسه لا تقبل عليها ولا تتلذذ بها وإن كان

الغير على خلاف ذلك

(٢) تنظير لا تمثيل

شرطه أن لا يكون جنباً ، والنوافل من شرطها الطهارة ، وذلك واجب . ولا يصير دخول المسجد ولا النافلة بسبب ذلك واجبين . فكذلك هنا تناول المباح مشروط بترك الإسراف ، ولا يصير ذم الإسراف في المباح ذمّاً للمباح مطلقاً .

وإذا تأملت الحكايات في ترك بعض المباحات عن تقدم ، فلا تعدو هذه الوجوه . وعند ذلك لا تكون فيها معارضة لما تقدم . والله أعلم .

﴿ والثالث من الأمور المعارضة ﴾ ما ثبت من فضيلة الزهد في الدنيا ، وترك لذاتها وشهواتها . وهو مما اتفق على مدح صاحبه شرعاً ، وذمّ تاركه على الجملة . حتى قال الفضيل بن عياض : « جعل الشرّ كله في بيت ؛ وجعل مفتاحه حبّ الدنيا . وجعل الخير كله في بيت ؛ وجعل مفتاحه الزهد » وقال الكتّاني الصوفي : « الشيء الذي لم يخالف فيه كوفي ، ولا مدني ، ولا عراقي ، ولا شامي ، الزهد في الدنيا ، وسخاوة النفس ، والنصيحة للخلق » قال القشيري : يعني أن هذه الأشياء لا يقول أحد إنها غير محمودة . والأدلة من الكتاب والسنة على هذا لا تكاد تنحصر . والزهد حقيقة إنما هو في الحلال . أما الحرام فالزهد فيه لازم من أمر الإسلام ، عامّ في أهل الإيمان ، ليس بما يتجارى فيه خواص المؤمنين مقتصرين عليه فقط ؛ وإنما تجاروا فيما صاروا به من الخواص ، وهو الزهد في المباح . فأما المكروه فذو طرفين ؛ وإذا ثبت هذا فمحال عادة أن يتجاروا فيه هذه المجارة وهو لا فائدة فيه . ومحال أن يمدح شرعاً مع استواء فعله وتركه

والجواب من أوجه :

أحدها أن الزهد - في الشرع - مخصوص بما طلب تركه ، حسبما يظهر

من الشريعة . فالمباح في نفسه خارج عن ذلك ، لما تقدم من الأدلة . فإذا أطلق بعض المعبرين لفظ الزهد على ترك الحلال ، فعلى جهة المجاز ، بالنظر إلى ما يفوت من الخيرات ، أو لغير ذلك مما تقدم

والثاني أن أزهّد البشر ﷺ ، لم يترك الطيبات جملة إذا وجدها . وكذلك من بعده من الصحابة والتابعين ، مع تحقّقهم في مقام الزهد

والثالث أن ترك المباحات إمّا أن يكون بقصد أو بغير قصد . فإن كان بغير قصد فلا اعتباره ؛ بل هو غفلة لا يقال فيه : « مباح » ، فضلاً عن أن يقال فيه : « زهد » . وإن كان تركه بقصد ، فإمّا أن يكون القصد مقصوداً على كونه مباحاً ، فهو محلّ النزاع ؛ أو لأمر خارج ، فذلك الأمر إن كان دنيوياً كالمتروك ، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد ؛ وإن كان أخروياً ، فالترك إذاً وسيلة إلى ذلك المطلوب . فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب ، لا من جهة مجرد الترك . ولا نزاع في هذا .

وعلى هذا المعنى فسّر الغزالي إذ قال : « الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه . » فلم يجعله مجرد الانصراف عن الشيء خاصّة ، بل بقيد الانصراف إلى ما هو خير منه ؛ وقال في تفسيره : « ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجملة ، لم يتصوّر إلّا بالعدول إلى شيء هو أحبّ منه . وإلا فترك المحبوب لغير الأحبّ محال . » ثم ذكر أقسام الزهد . فدلّ على أن الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال . ومن تأمل كلام المعبرين فهو دائر على هذا المدار



﴿فصل﴾

وأما كون المباح غير مطلوب الفعل فيدلّ عليه كثير مما تقدّم^(١) ؛ لأنّ كلا الطرفين من جهته في نفسه على سواء . وقد استدلّ من قال إنّهُ مطلوب ، بأنّ كلّ مباح ترك حرام ؛ وترك الحرام واجب ؛ فكلّ مباح واجب . إلى آخر ما قرّره الأصوليون عنه . لكن هذا القائل يظهر منه أنّه يسلم أنّ المباح - مع قطع النظر عمّا يستلزم - مستوى الطرفين . وعند ذلك يكون ما قاله الناس هو الصحيح^(٢) لوجوه :

أحدها لزوم أن لا توجد الإباحة في فعل من الأفعال عيناً^(٣) ألّبتة ؛ فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بإباحة أصلاً . وهذا باطل باتفاق . فإنّ الأئمة - قبل هذا المذهب - لم تزل تحكم على الأفعال بالإباحة ، كما تحكم عليها بسائر الأحكام ، وإن استلّزمت ترك الحرام . فدلّ على عدم اعتبارها لما يُستلزم ؛ لأنّه أمر خارج عن ماهيّة المباح والثاني أنّه لو كان كما قال ، لارتفعت الإباحة رأساً عن الشريعة . وذلك باطل على مذهبه ومذهب غيره

(١) يجري فيه الدليل الأول ، لا الثاني ، ويجرى فيه الثالث باعتبار قوله (ولا مقول في نفسه) ، لا باعتبار قوله (غير صحيح باتفاق) لأنّه في الترك غير متفق عليه . ولا يجري فيه الخامس . ويجرى فيه السادس . وقد أعاده هنا بقوله أحدها لأنّه احتاج هنا الى كلام فيه والى رد على الكمي ليس محله هناك . ويجرى فيه الشق الأخير من الدليل السابع . فصحّ قوله : يدلّ عليه كثير مما تقدّم . وعليك بالنظر في تطبيق ذلك

(٢) لم يقل : وعند ذلك يكون الخلف لفظياً ، لأنّه - وإن - افقهم في هذا - يرى أن استلزامه للواجب حتم ، لأنّ فيه ترك محرم دائماً ، بخلافه عندهم فانه يجري عليه ما يجري على الذريعة . وتكون تسميته مباحاً لا محصل لها على رأيّه ، فلا يوجد فعل في الخارج مباح أبداً ، لانه مهما وقع ما يسمى مباحاً فهو واجب ، وهو مبنّى الرّد في الوجه الأول . وسيرتب عليه الوجه الثاني وهو أنّ يكون وضع هذا القسم بين الأحكام الشرعية عبثاً . ولا يقول هو بذلك كغيره (٣) أي في أي فعل معين

بيانه أنه إذا كانت الإباحة غير موجودة في الخارج على التعيين ، كان وضعها في الأحكام الشرعية عبثاً ؛ لأن موضوع الحكم هو فعل المكلف ؛ وقد فرضناه واجباً . فليس بمباح . فيبطل قسم المباح أصلاً وفرعاً . إذ لا فائدة شرعا في إثبات حكم لا يقضى على فعل من أفعال المكلف

والثالث أنه لو كان كما قال ، لوجب مثل ذلك في جميع الأحكام الباقية ؛ لاستلزامها ترك الحرام . فتخرج عن كونها أحكاما مختلفة ، وتصير واجبة

فإن التزم ذلك باعتبار الجهتين حسبما نقل عنه ، فهو باطل ؛ لأنه يعتبر جهة الاستلزام ، فلذلك نفى المباح ؛ فليعتبر جهة الاستلزام في الأربعة الباقية فينفيها . وهو خلاف الإجماع والمعقول . فإن اعتبر^(١) في الحرام والمكروه جهة النهي ، وفي المندوب جهة الأمر - كالواجب - لزمه اعتبار جهة التخيير في المباح ؛ إذ لا فرق بينهما من جهة معقولهما

فإن قال : يخرج المباح عن كونه مباحاً بما يؤدي إليه ، أو بما يتوسل به إليه : فذلك غير مسلم . وإن سلم فذاك من باب ما لا يتم الواجب إلا به ؛ والخلاف فيه معلوم . فلا نسلم أنه واجب . وإن سلم فكذلك الأحكام الأخرى ؛ فيصير الحرام والمكروه والمندوب واجبات ، والواجب من جهة واحدة واجباً من جهتين . وهذا كله لا يتحصل له مقصود معتبر في الشرع

فالخلاص أن الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه ، ولا في تركه دون فعله ؛ بل قصده جعله نهيمة المكلف . فما كان من المكلف من فعل أو ترك ، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه . فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكلف كخصال الكفارة ، أيهما فعل فهو قصد الشارع ؛ لا أن للشارع قصداً

(١) أى لتبقى الأحكام الأربعة ولا تنق ، حتى يخلص من القول بما يخالف المعقول . وذلك بما لا يعتبر فيها جهة الاستلزام بل جهة النهي أو الأمر

في الفعل بخصوصه ، ولا في الترك بخصوصه
 لكن يرد على مجموع الطرفين ^(١) إشكال زائد على ما تقدم في الطرف الواحد ؛
 وهو أنه قد جاء في بعض المباحات ما يقتضى قصد الشارع إلى فعله على
 الخصوص ، وإلى تركه على الخصوص .

فأما الأول فأشياء : (منها) الأمر بالتمتع بالطيبات ؛ كقوله تعالى :
 يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا) وقوله : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
 كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ) وقوله : (يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا
 مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا) ... إلى أشباه ذلك مما دلّ الأمر به على قصد
 الاستعمال . وأيضاً فإن النعم المبسوطة في الأرض لتمتعات العباد ، التي ذكرت
 المنّة بها ، وقرّرت عليهم ، فهم منها القصد إلى التمتع بها ؛ لكن بقيد الشكر
 عليها . (ومنها) أنه تعالى أنكر على من حرّم شيئاً مما بثّ في الأرض من
 الطيبات ، وجعل ذلك من أنواع ضلالهم . فقال تعالى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ
 اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ؟ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ
 الدُّنْيَا) أى خلقت لأجلهم (خالصة يوم القيامة) لا تباعة فيها ولا إثم .
 فهذا ظاهر في القصد إلى استعمالها دون تركها . (ومنها) أن هذه النعم هدايا من
 الله للعبد ؛ وعمل يليق بالعبد عدم قبول هديّة السيّد ؟ ! هذا غير لائق في
 محاسن العادات ، ولا في مجارى الشرع ؛ بل قصد المهدى أن تقبل هديته .
 وهديّة الله إلى العبد ما أنعم به عليه . فليقبل ، ثم ليشكر له عليها . وحديث
 ابن عمر وأبيه عمر في مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المعنى ؛ حيث قال عليه

(١) أى استواء الفعل والترك في المباح . فالإشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوباً .
 أما هنا فعلى كون كل منهما غير مطلوب . فيقال : كيف وقد طلب الفعل ، وطلب الترك أيضاً ؟
 فهل مع هذا يقال إن المباح يستوى طرفاه ؟

السلام : « إِنَّمَا صَدَقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَأَقْبِلُوا صَدَقَتَهُ »^(١) زاد في حديث ابن عمر الموقوف عليه : « أَرَأَيْتَ لَوْ تَصَدَقْتَ بِصَدَقَةٍ فَرُدَّتْ عَلَيْكَ ؟ أَلَمْ تَغْضَبْ ؟ » وفي الحديث : « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصُهُ ، كَأَنْ يُحِبَّ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ »^(٢) وغالب الرخص في نعط الإباحة ، نزولا عن الوجوب كالنظر في السفر ، أو التنحريم كما قاله طائفة في قوله : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحِ الْحَصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ قِيمًا مَكَّةَ أَيْمَانِكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) إلى آخرها . وإذا تعلقت المحبة بالمباح كان راجع الفعل . فهذه جملة تدل على أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه

وأما ما يقتضى القصد إلى الترك على الخصوص ، فجميع ما تقدم من فمّ التمتع والميل إلى الشهوات على الجملة ، وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضى تعلق الكراهة في بعض ما ثبتت له الإباحة ، كالطلاق السنّي^(٣) ، فإنه جاء في الحديث وإن لم يصح : « أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ »^(٤) ولذلك لم يأت به صيغة أمر في القرآن ولا في السنة كما جاء في التمتع بالنعم ، وإنما جاء مثل قوله : (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ) (يَأْتِيَنَّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ) (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) ولا شك أن جهة البغض في المباح مرجوحة .^(٥) وجاء : « كُلُّ لَهْوٍ

(١) ذكره في المشكاة عن مسلم بإسقاط لفظ (إنها) . وكذلك ذكره في نيل الاوطار بغير أنها عن الجماعة الا البخاري . (والجماعة في اصطلاحه أصحاب الكتب الستة وأحمد)
(٢) رواه أحمد والبيهقي عن ابن عمر ، والطبراني عن ابن عباس مرفوعا ، وعن ابن مسعود بنحوه . قال ابن طاهر : وقفه عليه أصحابه مناهي على الجامع الصغير
(٣) وهو الذي رسته السنة بأن يطلقها طليقة واحدة في طهر لم يمسه فيها . أما البدعي فليس بمباح حتى يمثل به

(٤) رواه أبو داود

(٥) أي تجعله مرجوحا ، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة يجعل المباح راجعا

باطلٌ إلا ثلاثة^(١) » وكثير من أنواع اللهو مباح ، واللعب أيضاً مباح ، وقد ذُمر . فهذا كله يدل على أن المباح لا ينافي قصد الشارع لأحد طرفيه على الخصوص دون الآخر . وذلك مما يدل على أن المباح يتعلق به الطلب فعلاً وتركاً على غير الجهات المتقدمة^(٢)

والجواب من وجهين : أحدهما إجمالي والآخر تفصيلي

فالإجمالي أن يقال : إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوي الطرفين ، فكل ما ترجح أحد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحاً . إما لأنه ليس بمباح حقيقة وإن أطلق عليه لفظ المباح ، وإما لأنه مباح في أصله ثم صار غير مباح لأمر خارج . وقد يسلم أن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمر الخارجة .

وأما التفصيلي فإن المباح ضربان : أحدهما أن يكون خادماً لأصل ضروري أو حاجي أو تكميلي ، والثاني أن لا يكون كذلك . فالأول قد يراعى من جهة ما هو خايم له ، فيكون مطلوباً ومحجوباً فعلاً ، وذلك أن التمتع بما أحل الله من المأكول ، والمشرب ، ونحوها ، مباح في نفسه ، وإباحته بالجزء^(٣) . وهو خادم لأصل ضروري وهو إقامة الحياة ، فهو مأثور به من هذه الجهة ، ومعتبر ومحجوب من حيث هذا الكلي المطلوب . فالأمر به

(١) أخرجه ابن خزيمة وصححه الحاكم

(٢) أي الخارجة عنه ، الآتية بطريق الاستلزام . يعني بل ذلك راجع لنفس المباح . فلا تصلح هنا الأجوبة المتقدمة

(٣) يعني أنه باعتبار هذا المأكول بعينه ، وهذا الجزئي من اللبس والمشرب بخصوصه ، مباح . وباعتبار أنه يخدم ضرورياً وهو إقامة الحياة . وهي جهة كلية . يكون مطلوباً ويؤمر به . لا من جهة خصوصيته بل من جهة كليته فليس الأمر آتياً من جهة كونه خوفاً أو تفاهاً أو خيلاً في وقت كذا ، بل من الوجهة العامة . ومن هنا يحجى قوله تعالى : (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات) (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم) إلى غير ذلك من صيغ الأوامر

راجع إلى حقيقته^(١) الكلية ، لا إلى اعتباره الجزئي . ومن هنا يصح كونه هدية يليق فيها القبول دون الرد ، لا من حيث هو جزئي معين

والثاني إما أن يكون خادماً لما ينقض أصلاً من الأصول الثلاثة المعتبرة ، أو لا يكون خادماً لشيء ، كالطلاق^(٢) ، فإنه ترك للحلال الذي هو خادم لكلي إقامة النسل في الوجود ، وهو ضروري ، وإقامة مطلق الألفة والمعاشرة واشتباك العشائر بين الخلق ، وهو ضروري أو حاجي أو مكمل لأحدهما . فإذا كان الطلاق بهذا النظر خرمًا لذلك المطلوب ونقضاً عليه ، كان مبعوضاً ، ولم يكن فعله أولى من تركه ، إلا لمعارض أقوى كالشقاق وعدم إقامة حدود الله . وهو من حيث كان جزئياً في هذا الشخص ، وفي هذا الزمان ، مباح وحلال . وهكذا القول فيما جاء من ذم الدنيا . وقد تقدم . ولكن لما كان الحلال فيها قد يُتناول فيخرم ما هو ضروري كالدُّين^(٣) - على الكافر ، - والتقوى - على العاصي ، - كان من تلك الجهة مذموماً . وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل ، إذا لم يكن في محذور ، ولا يلزم عنه محذور ، فهو مباح ، ولكنه مذموم ولم يرضه العلماء . بل كانوا يكرهون أن لا يُرى الرجل في إصلاح معاش ، ولا في إصلاح معاد ، لأنه قطعُ زمانٍ فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية . وفي القرآن : (وَلَا تَمْسُ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا) إذ يشير إلى هذا المعنى . وفي الحديث : « كُلُّ لَهْوٍ باطلٌ إلا ثلاثة » ويعني بكونه باطلاً أنه عبث

(١) وهذا غير الاستلزام وغير الأمور الخارجية التي سبق الكلام عليها في الرد على الكمي

(٢) فالطلاق خادم لترك النكاح الحلال الذي يخدم ضرورياً كلياً وإقامة النسل . فالطلاق خدم ما ينقض أصلاً كلياً وحاجياً أيضاً كما سيقول

(٣) فإن المال واقتناءه حلال في ذاته ، ولكنه قد يكون فتنة تلحق الشخص فيكون سبباً في الكفر أو الاستمرار عليه وهذا في الكافر ، وقد يكون سبباً في خرم التقوى وهدمها ، بالنسبة للمسلم العاصي

١٣٠ المسألة الثانية الإباحة بحسب الكلية والجزئية تتجاذبها الأحكام الباقية

أو كالعبث ، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى . بخلاف اللعب مع الزوجة ، فإنه مباح يخدم أمراضا ورياء وهو النسل . وبخلاف تأديب الفرس ، وكذلك اللعب بالسهم ، فإنهما يخدمان أصلا تكميلياً وهو الجهاد^(١) . فذلك استثنى هذه الثلاثة من اللغو الباطل . وجميع هذا يبين أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه^(٢) وهذا الجواب مبنى على أصل آخر ثابت في الأحكام التكليفية فلنضعه هنا . وهي :

المسألة الثانية

فيقال : إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام الباقية . فالمباح يكون مباحا بالجزء ، مطلوباً بالكل على جهة الندب ، أو الوجوب ، ومباحاً بالجزء ، منهيًا عنه بالكل على جهة الكراهة ، أو المنع . فهذه أربعة أقسام

فالأول كالتمتع بالطيبات^(٣) من المأكل ، والمشرب ، والمركب ، والملبس . مما سوى الواجب من ذلك ، والمندوب المطلوب في محاسن العبادات ، أو المكروه

(١) عده هنا من التكميليات وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات . ولا تعارض بين المقامين ، إذ لا مانع من جعله ضروريا في حال ، وتكميليا في حال ، فالأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد ، وفوت حياة دنيوية أو أخروية . والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الاسلام هي العليا ، أو توقف عليه كف بعض الأذى عن المسلمين .
(٢) هذه هي فائدة الاشكال والجواب عنه . ولم تستفد من أول المسألة ، ولا من الجدل الماضي كله وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه وأنه لا بد أن نزيد هذه الكلمة الوجيزة (بخصوصه)

(٣) أى أن التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واجبا (كما إذا اقتضته ضرورة حفظ الحياة أو دفعت إليه حاجة رفع الحرج) ، ولا مندوبا (كما إذا كان داخلا فيما هو من محاسن العادات) ، ولا مكروها (كما إذا كان فيه إخلال بمحاسنها كالامراف في بعض أحواله) - نقول ان التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واحدا من هذه الثلاثة - يكون مباحا بالجزء مندوبا بالكل . فلو تركه الناس جميعا واخلوا به لكان مكروها . فيكون فعله كليا مندوبا إليه شرعا

المسألة الثانية الاباحة بحسب الكلية والعجزية تتجاذبها بقية الاحكام ١٣١

في محاسن العادات ، كالا سراف فهو مباح بالجزء . فلو ترك بعض الاوقات ^(١) مع القدرة عليه ، لكان جائزاً كما لو فعل . فلو ترك جملة لكان على خلاف ما ندب الشرعُ إليه ففي الحديث : « إذا أوسع الله عليكم فأوسعوا على أنفسكم ، وإن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده ^(٢) » وقوله في الآخرين حسن من هيئته : « أليس هذا أحسن ^(٣) ؟ » وقوله : « إن الله جميل يحب الجمال ^(٤) » بعد قول الرجل : إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة وكثير من ذلك . وهكذا لو ترك الناس كلهم ذلك لكان مكروها

والثاني كالأكل ، والشرب ، ووطء الزوجات ، والبيع ، والشراء ، ووجوه الاكتسابات الجائزة ، كقوله تعالى : (وأحلَّ الله البيعَ وحرمَ الرباَ) (أَلْهَلْ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ) (أَهْلَتْ لَكُمْ بِهِيمَةُ الْإِنْعَامِ) وكثير من ذلك . كل هذه الأشياء مباحة بالجزء ، أي إذا اختار أحد هذه الأشياء على ماسواها فذلك جائز ، أو تركها الرجل في بعض الأحوال أو الأزمان ، أو تركها بعض الناس ^(٥) لم يقدح ذلك ، فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك ، لكان تركا

(١) مقتضاه مع سياق الاحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالكل في حق الشخص الواحد بعينه . وقوله بعد لو تركه الناس جميعا لكان مكروها يقتضي أن طلبه كفا ئي لوقام به البعض سقط عن الباقي . ولو كان قادرا عليه فلم يفعله راسا لم يكن مكروها ولعل الاول هو الممول عليه . ويشهد له قوله في الثاني : اذا اختار أحدها ، أو تركها الرجل في بعض الاحيان أو تركها بعض الناس

(٢) الجزء الأول من الحديث رواه البخاري عن أبي هريرة ، والجزء الأخير أخرجه الترمذي والحاكم

(٣) أخرجه مالك بلفظ « أليس هذا خيرا ؟ »

(٤) أخرجه مسلم وابو داود والترمذي . وقد وردت هذه الجملة : (ان الله جميل يحب الجمال) مستقلة ، من طرق أخرى

(٥) هذا في غير الاكل والشرب مثلا . أما ما فلا . بل الذي يجري فيها قوله تركها في بعض الاحوال . فقوله فلو فرضنا ترك الناس كلهم يعني أو فرضنا ترك الشخص لمثل الاكل والشرب دائما وكلها لكان الخ فهو مع كونه ذكر أحوالا كثيرة اكتفى بافتراض

١٣٢ المسألة الثانية الاباحة بحسب الكلية والجزئية تتجاذبها بقية الاحكام

لما هو من الضروريات المأمور بها . فكان الدخول فيها واجبا بالكل
والثالث كالتنزه^(١) في البساتين ، وسماع تغريد الحمام ، والنفاء المباح ،
واللعب المباح بالحمام أو غيرها . فمثل هذا مباح بالجزء . فإذا فعل يوماً ماء ، أو
في حالة ماء ، فلا حرج فيه . فإن فعل دائماً كان مكروها ، ونُسب فاعله إلى
قلة العقل ، وإلى خلاف محاسن العادات ، وإلى الإسراف في فعل ذلك المباح
والرابع كالمباحات التي تقدر في العدالة المداومة عليها وإن كانت مباحة .
فإنها لا تقدر إلا بعد أن يعدّ صاحبها خارجاً عن هيئات أهل العدالة ،
وأجرى صاحبها مجرى الفسّاق ، وإن لم يكن كذلك . وما ذلك إلا للذنب
اقتصره شرعاً . وقد قال الغزالي : إن المداومة على المباح قد تصيرها صغيرة ،
كما أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة . ومن هنا قيل : لا صغيرة مع
الإصرار .

فصل

إذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل^(٢) ؛ كالأذان
في المساجد الجوامع أو غيرها ، وصلاة الجماعة ، وصلاة العيدين ، وصلاة
التطوع ، والنسكاح ، والوتر ، والفجر ، والعمرة ، وسائر النوافل الرواتب .

الترك في بعضها فقط ، مع اعتباره عموم الحكم لما بقي من وجوه الافتراض . ويمكن
أن يقال نظيره في القسم الأول .

فكأنه قيل في القسمين : ولو فرضنا ترك الشخص دائماً وكلما كان تاركاً للمندوب في
الأول ، وللاوجب في الثاني فما يكون فيه ذلك كالأكل والشرب

(١) في هذا القسم والذي بعده ، جعل الكلام في الشخص الواحد جزئياً وكلية . فكتبه

(٢) أما كفايها كالأذان وإقامة الجماعة وأما عينياً كباقي الأمثلة إلا ما يأتي بعد من

النسكاح فوجوبه الكفائي بقدر ما يتحقق منه مقصود الشارع

المسألة الثانية (فصل والمكروه بالجزء ممنوع بالكل) ١٣٣

فإنها مندوب إليها بالجزء . ولو فرض تركها جملة لجرح التارك لها . ألا ترى أن غي الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام ؟ ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه وكذلك صلاة الجماعة من داوم على تركها يجرح ، فلا تقبل شهادته ؛ لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين . وقد تواعد الرسول عليه السلام من داوم على ترك الجماعة فهم أن يحرق عليهم بيوتهم ؛ كما كان عليه السلام لا يُغير على قوم حتى يُصبح فإن سمع أذاناً أمسك ؛ وإلا أغار . والنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشارع ، من تكثير النسل ، وإبقاء النوع الانساني ، وما أشبه ذلك . فالترك لها جملة مؤثر في أوضاع الدين إذا كان دائماً ، أما إذا كان في بعض الأوقات فلا تأثير له ، فلا محذور في الترك

فصل

إذا كان الفعل مكروهاً بالجزء كان ممنوعاً بالكل ؛ كاللعب بالشطرنج والتدبّر بغير مقامرة ، وسماع الغناء المكروه . فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة ، لم تقدح في العدالة . فإن داوم عليها قدّحت في عدالته . وذلك ^(١) دليل على المنع بناء على أصل الغزالي ^(٢) . قال محمد بن عبد الحكم في اللعب بالنرد والشطرنج : إن كان يُكثر منه حتى يشغله عن الجماعة لم تُقبل شهادته ، وكذلك اللعب الذي يخرج به عن هيئة أهل المروءة ، والحلول بمواطن التهم لغير عذر ، وما أشبه ذلك

فصل

أما الواجب إن قلنا إنه مرادف للفرض ، فإنه لا بد أن يكون

(١) وذلك — أي قدح المداومة على المكروهات في العدالة ، وإخراج صاحبها عن أهلية الشهادة — دليل على أنه اقتراف ذنباً

(٢) وهو أن المداومة على المباح قد نصير صغيرة . بل هذا أولى من المداومة على بعض المباحات

١٣٤ المسألة الثانية (فصل والواجب بالجزء فرض بالكل)

واجباً بالكل والجزء ؛ فان العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيث النظر الجزئى . وإذا كان واجباً بالجزء فهو كذلك بالكل من باب أولى . ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكلية والجزئية أم لا ؟

أما بحسب الجواز ^(١) فذلك ظاهر ؛ فانه اذا كانت هذه الظُّهر الميَّنة فرضاً على المكلف يأثم بتركها . ويُعدّ مرتكبَ كبيرة ، فينفذ عليه الوعيد بسببها إلا أن يعفو الله ، فالتارك لكل ظهر أو لكل صلاة أخرى بذلك . وكذلك القاتل عمداً إذا فعل ذلك مرة ، مع من كثر ذلك منه وداوم عليه ، وما أشبه ذلك ؛ فإن المفسدة بالمدائمة أعظم منها في غيرها .

وأما بحسب الوقوع فقد جاء ما يقتضى ذلك ؛ كقوله عليه السلام فى تارك الجمعة : « مَنْ تَرَكَ الْجُمُعَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ ^(٢) » فقيّد بالثلاث كما ترى . وقال فى الحديث الآخر : « مَنْ تَرَكَهَا ^(٣) اسْتَخْفَا بِحَقِّهَا أَوْ تَهَاوَنَّا ^(٤) » مع أنه لو تركها ^(٥) مختاراً غير متهاونٍ ولا مستخفٍ ، لكان تاركاً للفرض ، فإنما

(١) أي جواز ذلك وامكان وقوعه شرعاً . وبأنى مقابله وهو الوقوع بالعمل فى قوله (وأما بحسب الوقوع)

(٢ و٤) رواية أصحاب السنن كما فى التيسير . « مَنْ تَرَكَ ثَلَاثَ جُمُعَاتٍ تَهَاوَنَّا بِهَا طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ » ورواه فى الترغيب بلفظ التيسير عن أصحاب السنن وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحهما . والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم . وفى رواية عن احمد بإسناد حسن ، والحاكم وقال صحيح الإسناد : (مَنْ تَرَكَ الْجُمُعَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ) . وهناك روايات أخرى تختلف فى كثير من الالفاظ وليس منها ما هنا

(٣) ذكر الحديث بهذه الرواية — على ما فيها — ليفيد ان الشارع رتب على تكرار الترك ما رتبته على الترك تهاوونا واستخفافاً . ولا يخفى عظم جرم الاستخفاف . فدل على أن جريمة التكرار أكبر من جريمة المرة الواحدة . ولا يخفى عليك حكمة ذلك فان تكرار الترك لغير عذر وان لم تشعر انفس فيه بالاستخفاف ولم يخطر بالبال ، إلا أنه فى الواقع لا بد أن يكون مركزاً فى نفس الشخص الذى يتكرر منه الترك لانه هو السبب الحقيقى لتكرار كما يشير الى كلامه بعد

(٥) أى مرة واحدة لكان تاركاً للفرض ، أى ولم يرتب عليه الطبع على القلب .

قال ذلك لأن مرات أولى في التحريم ؛ وكذلك^(١) لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون . وابنني على ذلك في الفقه أن من تركها ثلاث مرات من غير عذر ، لم تجز شهادته . قاله سحنون . وقال ابن حبيب عن مطرف وابن الماجشون : إذا تركها مراراً لغير عذر لم تجز شهادته . قاله سحنون^(٢) . وكذلك يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثماً ولم يكتر منه ذلك : إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن كبيرة . فإن تهادى وأكثر منه كان قادحاً في شهادته ، وصار في عداد من فعل كبيرة ؛ بناءً على أن الإصرار على الصغيرة يصيرها كبيرة .

وأما إن قلنا : إن الواجب ليس بمرادف للفرض ، فقد يطرد فيه ما تقدم ، فيقال : إن الواجب إذا كان واجباً بالجزء كان فرضاً بالكل^(٣) . لا مانع يمنع من ذلك . فانظر فيه وفي أمثله منزلاً على مذهب الحنفية . وعلى هذه الطريقة يستنبط التعميم فيقال في الفرض^(٤) : إنه يختلف بحسب الكل والجزء ، كما تقدم بيانه أول الفصل . وهكذا القول في المنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء ؛ وإن عدت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما ، أو في حالة ما ، فلا تكون كذلك في أحوال أخر ، بل يختلف الحكم فيها ؛ كالكذب من غير عذر . وسائر الصفات ، مع المداومة عليها ؛ فإن المداومة لها تأثير في كبرها . وقد ينضاف الذنب إلى الذنب فيعظم بسبب الإضافة : فليست

(١) لعل صوابه (كما) ويكون بياناً لحكمة ذكر الحديث الثاني

(٢) أنظر ما معنى أعادته هنا ؟ فلعل هنا تحريفاً

(٣) أي فيترك الواجب منزلة المندوب فيما سبق ، ويكون جزئياً واجباً وكلياً فرضاً . بل يكون هذا أولى من المندوب . وعليه لا يخرج الواجب عن الطريقة التي شرحت في المندوب والمكروه والمباح ، واختلافها جزئياً عن كلياً ، وأخذ الكل حكم آخر من الأحكام الخمسة غير ما كان في الجزئي

(٤) أي أيضاً كما قيل في الواجب والاقسام قبله ، لكن بالطريقة التي ذكرها في هذا الفصل وإن جريمة التكرار أكبر من الترك وهكذا مما سبق له . لا أنه يأخذ لقباً آخر من ألقاب الأحكام الخمسة لم يكن له قبل في الجزئية . ومثله يقال في الحرام

سرقة نصف النصاب كسرقة رابعة ، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه • ولذلك عدوا سرقة لقمة ، والتطفيف بحجة ، من باب الصغائر - مع أن السرقة معدودة من الكبائر - وقد قال الغزالي : قلما يُتصور الهجوم على الكبيرة بغتة ، من غير سوابق ولواحق من جهة الصغائر - قال - ولو تُصورت كبيرة وحدها بغتة ، ولم يتفق عوده إليها ، ربما كان العدو إليها أرجى من صغيرة واضب عليها عمره

﴿ فصل ﴾

هذا وجه من النظر مبنى على أن الأفعال كلها تختلف أحكامها بالكلية والجزئية من غير اتفاق ^(١)

ولم يدع أن يدعى اتفاق أحكامها وإن اختلفت بالكلية والجزئية . أما في المباح فمثل قتل كل مؤذ ، والعمل بالقراض ، والمساقاة ، وشراء العرية ، والاستراحة بعد التعب ، حيث لا يكون ذلك متوجّه الطلب ، والتداوى إن قيل إنه مباح ، فإن هذه الأشياء إذا فعلت دائماً أو تركت دائماً ، لا يلزم من فعلها ولا من تركها إثم ، ولا كراهة ، ولا نذب ، ولا وجوب . وكذلك لو ترك الناس كلهم ذلك اختياراً ، فهو كما لو فعلوه كلهم . وأما في المندوب ، فكالتداوى إن قيل بالنذب فيه ، لقوله عليه السلام : « تداووا » ^(٢) ، وكالإحسان في قتل الدواب المؤذية ، لقوله : « إذا قتلتم فأحسنوا القتل » ^(٣) . فإن هذه

(١) أي في الحكم بين الجزئي والكلّي ، ويجعل ذلك قاعدة كلية مطردة لا تتخلف وقوله ولم يدع الخ أي له أن ينازع في اطراد القاعدة ، ويقول بل قد يستوى حكم الكلية والجزئية . وذلك في مثل الأمثلة التي ذكرها ووجدتها في كل نوع من أنواع الأحكام الخمسة (٢) بعض حديث أخرجه أبو داود عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أن الله تعالى أنزل الدواء والداء ، وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام)

(٣) بعض حديث أخرجه الحنفية إلا البخاري . ولفظه كما في التيسير : (أن الله تعالى كتب الإحسان على كل شيء . فإذا قتلتم فأحسنوا القتل ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح ، وليعد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته)

الأمر لو تركها الإنسان دائماً لم يكن مكروهاً^(١) ولا ممنوعاً . وكذلك لو فعلها دائماً . وأما في المكروه ، فمثل قتل النمل إذا لم تؤذ ، والاستتجار بالحمة والعظم وغيرها مما يُنقى ، إلا أن فيه تلويثاً أَوْحَقاً للجن . فليس النهي عن ذلك نهى تحريم ، ولا ثبت أن فاعل ذلك دائماً يُخرج به ولا يؤثم . وكذلك البول في الجعر ، واختناث الأسقية في الشرب . وأمثال ذلك كثيرة . وأما في الواجب والمحرم فظاهر أيضاً التساوى ، فإن الحدود وضعت على التساوى : فالشارب للخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة ، وقاذف الواحد^(٢) كقاذف الجماعة ، وقاتل نفس واحدة كقاتل مائة نفس في إقامة الحدود عليهم ، وكذلك تارك صلاة واحدة مع المديم الترك ، وما أشبه ذلك .

وأيضاً فقد نص الغزالي على أن الغيبة ، أو سماعها ، والتجسس ، وسوء الظن ، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأكل الشبهات ، وسب الولد والفلان ، وضربهما بحكم الغضب زائداً على حد المصلحة ، وإكرام السلاطين الظلمة ، والتكاسل عن تعليم الأهل والولد ما يحتاجون إليه من أمر الدين ، جارٍ دواؤها بحرى الفلتات في غيرها ، لانتها غالبية في الناس على الخصوص ، كما كانت الفلتات في غيرها غالبية . فلا يقدح في العدالة دواؤها كما لا تقدح فيها الفلتات . فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى في أن الأحكام قد تستوى ، وإن اختلفت الأفعال بحسب الكلية والجزئية .

ولصاحب النظر الأول أن يجيب بأن ما استشهد به على الاستواء

محتمل :

(١) الجارى على ما تقدم أن يقول لم يكن ممنوعاً ، وأيضاً فالذى يراد فيه هنا أن تكون واجبة بالكل أى فيكون تركها دائماً ممنوعاً على وزان ، ما تقدم . أما كونه ليس مكروهاً فمن جهة أن ضد المندوب المكروه

(٢) تراجع هذه الأحكام في الفروع

أما الأول فإن الكلى والجزئى يختلف بحسب الاشخاص والأحوال والمكلفين . ودليل ذلك أننا إذا نظرنا إلى جواز الترك فى قتل كل مؤذ بالنسبة إلى آحاد الناس خف الخطب ؛ فلو فرضنا تماثل الناس كلهم على الترك ؛ داخلهم الحرج من وجوه عدة . والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً . فصار الترك منهياً عنه نهى كراهة إن لم يكن أشد . فيكون الفعل إذاً مندوباً بالكل إن لم نقل واجباً . وهكذا العمل بالقراض وما ذكر معه . فلا استواء إذاً بين الكلى والجزئى فيه . وبحسبك فى المسألة أن الناس لو تماثلوا على الترك لكان ذريعة إلى هدم معلّم شرعى . وناهيك به . نعم قد يسبق ذلك النظر^(١) إذا تقارب ما بين الكلى والجزئى ؛ وأما إذا تباعد ما بينهما فالواقع ما تقدم . ومثل هذا النظر جار فى المندوب والمكروه .

وأما ما ذكره فى الواجب والمحرم فغير وارد ؛ فإن اختلاف الأحكام فى الحدود ظاهر وإن اتفقت فى بعض . وما ذكره الغزالى فلا يسلم ، بناء على هذه القاعدة^(٢) . وإن سلم فى العدالة وحدها لمعارض راجح . وهو أنه لو قد دوام ذلك فيها لندرت العدالة ، فتعذرت الشهادة

فصل

إذا تقرّر تصوير الكلية والجزئية فى الأحكام الخمسة ، فقد يُطلب الدليل على صحتهما . والأمر فيها واضح مع تأمل ما تقدم فى اثناء التقرير . بل

(١) أى نظر الاتفاق فى الحكم بين الكلى والجزئى فى هذه المسائل إذا كان الحكم قليل الشمول ضعيف العموم . فربما يقال أن الشخص الواحد لو ترك قتل المؤذى أو المعص بالقرض أو المساقاة طول حياته لما خرج عن حكم المباح . وكذا يقال فى الباقي . أما إذا توسع العموم فإن الحكم لا يتفق ولا يخفى عليك أنه تسليم فى شيء مما يوهن القاعدة العامة الكلية التى قررها أول الفصل

(٢) وهى اختلاف مراتب المنوعات بالكلية والجزئية كما سبق

هى فى اعتبار الشريعة بالغة مبلغ القطع ، لمن استقرأ الشريعة فى مواردها ومصادرها ؛ ولكن إن طلب مزيداً فى طائفة القلب ، وانشرح الصدر ، فبدل على ذلك حمل :

منها ما تقدمت الإشارة اليه فى التجريح بما داوم عليه الانسان ، مما لا يُجرح به لو لم يداوم عليه . وهو أصل متفق عليه بين العلماء فى الجملة . ولولا أن للمداومة تأثيراً ، لم يصح لهم التفرقة بين المداوم عليه وما لم يداوم عليه من الافعال ؛ لكنهم اعتبروا ذلك . فدل على التفرقة ، وأن المداوم عليه أشد وأحرى منه إذا لم يداوم عليه . وهو معنى ما تقدم تقريره فى الكلية والجزئية . وهذا المسلك لمن اعتبره كاف

ومنها أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق ؛ وتقرر فى هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هى الكليات ، دون الجزئيات ؛ إذ مجرى العادات كذلك جرت الأحكام فيها . ولولا أن الجزئيات أضعف شأنًا فى الاعتبار لما صح ذلك . بل لولا ذلك لم تجر الكليات على حكم الاطراد ؛ كالحكم بالشهادة ، وقبول خبر الواحد ، مع وقوع الغلط والنسيان فى الآحاد ؛ لكن الغالب الصدق . فأجريت الأحكام الكلية على ما هو الغالب ، حفظاً على الكليات . ولواعتبرت الجزئيات لم يكن بينهما فرق ، ولا تمتنع الحكم إلا بما هو معلوم ، ولا طرح الظن باطلاق . وليس كذلك . بل حكم بمقتضى ظن الصدق وإن برز بعد فى بعض الوقائع الغلط فى ذلك الظن . وما ذاك إلا اطراح لحكم الجزئية (١) فى حكم الكلية . وهو دليل على صحة اختلاف الفعل الواحد بحسب الكلية

(١) وإن كان هذا فى احكام وضعية ، لا الاحكام الحسنة التكليفية التى الكلام فيها . لان الشهادة وقبولها من الاحكام الوضعية . إلا ان يقال إن مجرى العادات تدخلها الاحكام التكليفية ايضا . وان ترى ان هذه الادلة الثلاثة إنما تدل على مجرد اصل الاختلاف بين الفعل الواحد كلا وجزءا ، ولكن هل ذلك مطرد وفى كل الاحكام الحسنة كما هى أصل الدعوى أم فى بعضها فقط ؟

والجزئية ، وأن شأن الجزئية أخف .

ومنها ما جاء في الحذر من زلّة العالم ، فإن زلة العالم في علمه أو عمله — إذا لم تتعد لغيره — في حكم زلة غير العالم ، فلم يزد فيها على غيره . فإن تعدت إلى غيره اختلف حكمها ، وما ذلك إلا لكونها جزئية إذا اختصت به ولم تتعد إلى غيره . فإن تعدت صارت كلية بسبب الاقتداء والاتباع على ذلك الفعل ، أو على مقتضى القول . فصارت عند الاتباع عظيمة جداً ، ولم تكن كذلك على فرض اختصاصها به . ويجرى مجراه كل من عمل عملاً فاقته به فيه : إن صالحاً فصالح ، وإن طالحاً فطالح . وفيه جاء : « مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً أَوْ سَيِّئَةً ^(١) » : و « أَنْ تَفْسَأَ لَا تَقْتُلْ ظُلماً إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا ، لَأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ ^(٢) » . وقد عُدَّتْ سيئة العالم كبيرة لهذا السبب ، وإن كانت في نفسها صغيرة . والأدلة على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها . وهي توضح ما دللنا عليه من كون الأفعال تعتبر بحسب الجزئية والكلية . وهو المطلوب

﴿ المسألة الثالثة ﴾

المباح يطلق باطلاقين : أحدهما من حيث هو مخير فيه بين الفعل والترك . والآخر من حيث يقال : لأخرج فيه . وعلى الجملة ، فهو على أربعة أقسام :

(١) إشارة إلى الحديث المشهور الذي أخرجه مسلم والنسائي ولفظه كما في التيسير : « مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كَتَبَ لَهُ مِثْلَ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ . وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كَتَبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وَزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ » .

(٢) الحديث رواه في التيسير عن الحسن بن الحسن بن داود بلفظ : « (وَلَيْسَ مِنْ نَفْسٍ تَقْتُلُ ظُلْماً الْخ) » . ولفظ الترمذي : « (مَا مِنْ نَفْسٍ تَقْتُلُ الْخ) » وهكذا أورده المؤلف في المسئلة الثامنة في مبحث السبب . ولفظ البخاري « (لَا تَقْتُلْ نَفْسَ الْخ) » وهي الرواية التي ذكر المؤلف مضمونها هنا بزيادة أن وتقديم نفسه

(أحدها) أن يكون خادماً لأمر مطلوب الفعل . (والثاني) أن يكون خادماً لأمر مطلوب الترك . (والثالث^(١)) أن يكون خادماً لخير فيه . (والرابع) أن لا يكون فيه شيء من ذلك

فأما الأول فهو المباح بالجزء ، المطلوب الفعل بالكل . وأما الثاني فهو المباح بالجزء ، المطلوب الترك بالكل ، بمعنى أن الدوام عليه منهي عنها . وأما الثالث والرابع فراجعان إلى هذا القسم الثاني

ومعنى هذه الجملة أن المباح — كما مر — يُعتبر بما يكون خادماً له إن كان خادماً . والخدمة هنا^(٢) قد تكون في طرف الترك ؛ كترك الدوام^(٣) على التزهد في البساتين ، وسماع تغريد الحمام ، والغناء المباح . فإن ذلك هو المطلوب^(٤) . وقد تكون في طرف الفعل ، كالاستمتاع بالحلال من الطيبات ؛ فإن الدوام فيه

(١) ستعرف أنه على ما قرره لا يكون هذا التقسيم ظاهراً فلا يتأني وجود الثالث والرابع
(٢) أي في موضوع المباح قد تكون في طرف الترك . وقد تكون في طرف الفعل ، أي في كل من القسمين الأول والثاني ، وإن اقتصر في التمثيل على جانب الترك في القسم الثاني ، وجانب الفعل في القسم الأول . وتوضح ذلك على هذا الفهم أن يقال : ترك سماع الغناء جزئياً خادماً لترك الدوام المطلوب . ونفس السماع خادماً للمطلوب الترك وهو الكلي من اللهو والفتن بالطيبات خادماً لكلي إقامة الضروري . وترك الجزئي خادماً للترك الكلي المنهى عنه . وقد أشار إلى مطلوب الترك كلياً فيما يخدمه من جانب الفعل فقال (بخلاف المطلوب الترك — يعني الجزئي الذي يخدم كلياً مطلوب الترك — فإنه يكون خادماً لما يضادها وهو الفراغ من الاشتغال بها)

ويحتمل أن يكون قوله (هنا) أي في خصوص مطلوب الفعل كلياً فإنه يكون بالترك كمال الغناء . وبالفعل كمال الاستمتاع بالطيبات . وربما رشح هذا الاحتمال قوله بعد المثال الأول : (فإن ذلك هو المطلوب) .
(٣) لوقال (كترك التزهد في البساتين وسماع تغريد الحمام فإنه مباح خادماً لترك الدوام على التزهد وهو المطلوب) لكان جارياً مع بيانه بعد في طرف الفعل ، ولظهر غرضه من أن مطلوب الفعل كما يخدمه الفعل يخدمه الترك إذا أجرينا كلامه على الاحتمال الثاني الذي أنشأنا إليه

(٤) لأنه يخدم كلياً مطلوباً هو إقامة الحياة

بحسب الإمكان من غير سرف ، مطلوبٌ من حيث هو خادم لمطلوب وهو أصل الضروريات ^(١) . بخلاف المطلوب الترك ، فإنه ^(٢) خادم لما يضادها ^(٣) وهو الفراغ من الاشتغال بها . والخادم للمخير فيه على حكمه ^(٤) . وأما الرابع فلما كان غير خادم لشيء يعتد به ، كان عبثاً أو كالعيب عند العقلاء ، فصار مطلوب الترك أيضاً ، لأنه صار خادماً لقطع الزمان في غير مصلحة دين ولا دنيا ، فهو إذاً خادم لمطلوب الترك ، فصار مطلوب الترك بالكل . والقسم الثالث مثله أيضاً ؛ لأنه خادم له ، فصار مطلوب الترك أيضاً

وتلخص فن كل مباح ليس بمباح باطلاق ، وإنما هو مباح بالجزء خاصة ؛ وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل ، أو مطلوب الترك .

فان قيل : أفلا يكون هذا التقرير نقضاً لما تقدم من أن المباح هو المتساوى الطرفين؟

(١) هو إقامة الحياة

(٢) أي فعل جزئيه خادم ، أي فالمطلوب الترك كلياً يخدمه فعل المباح . وعلى ما قررنا أولاً قد يخدمه أيضاً أي يحققه ويعين على حصوله ترك المباح ، وذلك كترك الاستمتاع بالطيبات كلياً ، فإنه مطلوب الترك أو يخدمه مباح وهو ترك الاستمتاع بها جزئياً — وإن كان قد اقتصر على بيان خدمته جانب الفعل كما أشرنا إليه

(٣) فان الاشتغال باللهو الجزئي يتكون منه ومن جزئيات اللهو أمثاله فراغ من الاشتغال بالضروريات . فاللهو الجزئي خادم للهو الكلّي الذي يضاد الضروريات

(٤) أي مخير فيه . هذا إذا كان المحروم جزئياً كالشيء المباح لسباع الغناء مثلاً . فلا ينافي أنه يأخذ وهو كلّي حكماً من الأحكام الباقية غير المباح كما سبق . وهذا يمكن تصوير مباح خادم لمخير ، لكن قوله بعد : (والقسم الثالث مثله لأنه خادم له) يقتضى أنه خادم لمخير كلّي . ويكون قوله في أول المسألة : (والثالث إن يكون خادماً لمخير فيه) أي كلّي . وقوله : (والرابع ألا يكون خادماً لشيء من ذلك) أي أنه مباح لا يخدم كلياً مطلقاً ، أو لا يخدم كلياً مطلوب الفعل أو مطلوب الترك . ولا يخفى عليك أن هذا التقسيم بهذا المعنى لا يستقيم مع ما سبق من القاعدة التي أسهب في أدلتها وهي أن المباح بالجزء لا بد أن يأخذ حكماً آخر إذا نظر إليه كلياً . فكيف يتصور أن يخدم المباح كلياً لمخير فيه أو كلياً لاحكم له من الأحكام ؟ ولذلك اضطر أن يقول إن القسمين الثالث والرابع من باب المطلوب الترك بالكل

فالجواب ان لا ؛ لأن ذلك الذى تقدم ، هو من حيث النظر اليه فى نفسه ، من غير اعتبار أمر خارج . وهذا النظر من حيث اعتباره بالأمور الخارجة عنه . فاذا نظرت اليه فى نفسه ، فهو الذى سمي هنا المباح بالجزء . وإذا نظرت اليه بحسب الأمور الخارجة ، فهو المسمى بالمطلوب بالكل ^(١) . فأنت ترى أن هذا الثوب الحسن مثلاً مباح اللبس ، قد استوى فى نظر الشرع فعله وتركه ، فلا قصده فى أحد الأمرين . وهذا معقول واقع بهذا الاعتبار المقتصر به على ذات المباح من حيث هو كذلك . وهو — من جهة ما هو وقاية للطروالبرد ، ومُؤارٍ للسواة ، وجمال فى النظر — مطلوب الفعل . وهذا النظر غير مختص بهذا الثوب المعين ، ولا بهذا الوقت المعين ، فهو نظر بالكل لا بالجزء .

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا قيل فى المباح : انه لا حرج فيه — وذلك فى أحد الاطلاقين المذكورين — فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل وتركه ، لوجوه :
(أحدها) أنا انما فرقنا بينهما بعد فهمنا من الشريعة التصد الى التفرقة :
فالقسم المطلوب الفعل بالكل هو الذى جاء فيه التخيير بين الفعل وتركه ؛
كقوله تعالى : (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ) ،
وقوله : (وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا) (وَاذْكُلَا اذْكُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ
فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا) ، والآية الأخرى فى معناها . فهذا تخيير

(١) يعنى مثلاً . والا فانظر اليه بالأمور الخارجة بحمله إمامنا من المسمى بالمطلوب الترك بالكل كما تقدم فى اللهو . وبالحمله فهذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلاً زائداً على ما تقدم فى المسألة قبلها ، بل هى زيادة ابضاح لمسلك فهم مغايرة حكم الكل للجزئى . وذلك باعتبار ضابط هو الخدمة : فالتخديم الجزئى يأخذ هو حكمه . فيقال فيها يخدم للطلب مطلوب بالكل ، وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب الترك بالكل . وكان يمكنه إدماجها فى اتله سابقها — فتأمل

١٤٤ المسألة الرابعة في المباح (الفرق بين المباح المحير فيه والمباح الذي لا حرج فيه)

حقيقة . وأيضاً فالأمر في المطلقات إذا كان الأمر للإباحة يقتضى التخيير حقيقة ، كقوله تعالى : (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ) (كَلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ) وما أشبه ذلك ؛ فإن إطلاقه مع أنه يكون على وجوه واضح في التخيير في تلك الوجوه إلا مقام الدليل على خروجه عن ذلك

وأما القسم المطلوب الترك بالكل ، فلا نعلم في الشريعة ما يدل على حقيقة التخيير فيه نصاً ، بل هو مسكوت عنه ، أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح ؛ كتسمية الدنيا لعباً ولهوياً ، في معرض الذم لمن ركن إليها ، فإنها مشعرة بأن اللهو غير مخير فيه ، وجاء : (وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا) وهو الطبل أو ما في معناه ، وقال تعالى : (وَبَيْنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ) ، وما تقدم من قول بعض الصحابة : حدثنا يارسول الله حين ملؤا ملة ، فأنزل الله عز وجل : (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ) ، وفي الحديث : « كلُّ لهو باطل ^(١) » ، وما أشبه ذلك من العبارات التي لا تجتمع مع التخيير في الغالب . فإذا ورد في الشرع بعض هذه الأمور مقدرة ^(٢) ، أو كان فيها بعض الفسحة في بعض الأوقات ^(٣) أو بعض الأحوال ، فبمعنى نفي الحرج ، على معنى الحديث الآخر : « وما سكت عنه فهو عفو ^(٤) » أي مما عفى عنه . وهذا

(١) تقدم (ج ١ ص ١٢٨)

(٢) أي بحال مخصوصة كما ورد : (اعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف) وكما ورد في سؤاله صلى الله عليه وسلم لعائشة لما حضرت زواج الجارية الانصارية (اما كان معكم لهو ؟ فان الانتصار بمحبهم الله)

(٣) كما ورد في لعب الحبشة في المسجد يوم العيد

(٤) عن أبي السرداه رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ما أحل الله في كتابه فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو . فاقبلوا من الله عافيته ، فان الله لم يكن لينسى شيئاً . ثم تلا : وما كان ربك نسيا) رواه البزار والطبراني في الكبير ، واستأذ حسن ورجاله موقوفون له من مجمع الزوائد

إنما يعبر به في العادة ، إشعاراً بأن فيه ما يعنى عنه أو ما هو مظنة عنه .
أو هو مظنة لذلك فيما تجرى به العادات

وحاصل الفرق أن الواحد^(١) صريح في رفع الإثم والجناح ، وإن كان قد^(٢)
يلزمه الإذن في الفعل والترك إن قيل به ؛ إلا أن قصد اللفظ فيه نفى الإثم
خاصة . وأما الإذن فمن باب ما لا يتم^(٣) الواجب إلا به ، أو من باب (الأمر
بالشئ هل هو نهي عن ضده أم لا) (والنهي عن الشئ هل هو أمر بأحد
أضداده أم لا) والآخر صريح في نفس التخيير ، وإن كان قد يلزمه نفى الحرج
عن الفعل ؛ فقصد اللفظ فيه التخيير ، خاصة . وأما رفع الحرج فمن تلك الأبواب .
والدليل عليه أن رفع الجناح^(٤) قد يكون مع الواجب كقوله تعالى : (فلا جناح
عليه أن يطوف بهما) وقد يكون مع مخالفة المندوب كقوله : (إلا من أكره
وقلبه مطمئن بالإيمان^(٥)) . فلو كان رفع الجناح يستلزم التخيير في الفعل والترك ،
لم يصح مع الواجب ، ولا مع مخالفة المندوب . وليس كذلك التخيير
المصرح به ؛ فإنه لا يصح مع كون الفعل واجباً دون الترك ، ولا مندوباً
و بالعكس

- (١) أي من هذين الاطلاقين للمباح وهو ما لا حرج فيه
(٢) أي وقد لا يلزمه الاذن فيهما كما سيأتى له أنه يكون مع مخالفة المندوب ومع
لواجب الفعل
(٣) أي شبيه بهذه الأبواب وقريب من طريقها لا أنه منها حقيقة كما هو ظاهر
(٤) أي على هذا الفرق بين الاطلاقين وهذا أظهر الأدلة الثلاثة وإن كان لا يطلق عليه
لفظ المباح حتى يدرج في هذا القسم فالاستدلال من حيث ان كلمة رفع الجناح عامة ولا
تقتضي التخيير

(٥) ليس في الآية لفظ رفع الجناح ، ولكن فيها ما يفهمه . ولذلك أدرجها فيما فيه
رفع الجناح مع أنه خلاف المندوب . وسيدكر في الدليل الثاني لفظ التخيير ولفظ رفع الحرج
فلا . يتوهم أن كلامه قاصر هناك على ما فيه اللفظان ، بل غرضه اللفظ الدال على التخيير ،
وكذا اللفظ الدال على رفع الحرج ، ولو لم يكن بعبارة التخيير ولا بعبارة الحرج

﴿والثاني﴾ أن لفظ التخيير مفهوم منه قصد الشارع إلى تقرير الإذن في طرفي الفعل والترك ، وأتت على سواء في قصد ، ورفع الحرج مسكوت عنه . وأما لفظ رفع الجناح ، فمفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكلف . وبقي الإذن في ذلك الفعل مسكوتاً عنه . فيمكن أن يكون مقصوداً له ، لكن بالقصد الثاني ، كما في الرخص ، فإنها راجعة إلى رفع الحرج ، كما سيأتي بيانه إن شاء الله . فالصرح به في أحدهما مسكوت عنه في الآخر ، وبالعكس . فلذلك إذا قال الشارع في أمر واقع : « لا حرج فيه » . فلا يؤخذ منه حكم الإباحة ، إذ قد يكون كذلك ، وقد يكون مكروهاً^(١) ، فإن المكروه بعد الوقوع لا حرج فيه . فليتقّد هذا في الأدلة

﴿والوجه الثالث مما يدل على أن مالا حرج فيه غير مخير فيه على الإطلاق﴾ أن المخير فيه لما كان هو الخادم المطلوب الفعل ، صار خارجاً عن محض اتباع الهوى ، بل اتباع الهوى فيه مقيد وتابع بالقصد الثاني ، فصار الداخل فيه داخلاً تحت الطلب بالكل ، فلم يقع التخيير فيه إلا من حيث الجزء . ولما كان مطلوباً بالكل ، وقع تحت الخارج عن اتباع الهوى من هذا الوجه . وقد عرفنا اعتناء الشارع بالكليات ، والقصد إليها في التكاليف . فالجزئي الذي لا يخرمه ليس بقادح في مقتضاه ، ولا هو مضاد له ، بل هو مؤكد له . فاتباع الهوى في المخير ، فيه تأكيد لاتباع مقصود الشارع من جهة الكل . فلا ضرر في اتباع الهوى هنا ؛ لأنه اتباع لقصد الشارع ابتداءً ، وإنما اتباع الهوى فيه خادم له

(١) الجارى على ما سبق أن يقول وقد يكون واجباً أيضاً

وأما قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيهاً باتباع الهوى المنموم .
ألا ترى أنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة ؟ لكنه
لقلته ، وعدم دوامه ، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعرض ، حسب ما هو مذكور
في موضعه ، لم يحفل به . فدخل تحت المرفوع الحرج ، إذ الجزئي منه لا يخرج
أصلاً مطلوباً ، وإن كان فتحاً لبابه في الجملة ، فهو غير مؤثر من حيث هو جزئي
حتى يجتمع مع غيره من جنسه . والاجتماع مقور . ومن هناك يلتزم الكلّي
المنهى عنه ، وهو المضاد للمطلوب فعله . وإذا ثبت أنه كاتباع الهوى من غير
دخول ^(١) تحت كلّي أمر ، اقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مخيراً فيه ،
فتصريح ^(٢) بما تقدم في قاعدة اتباع الهوى وأنه مضادٌ للشرعية

السألة الخامسة

إنّ المباح إنمّا يوصف بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكف فقط .
فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر . والدليل على ذلك أن المباح - كما
تقدم - هو ما خير فيه بين الفعل والترك ، بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع
إقدام ولا إحجام . فهو إذا من هذا الوجه لا يترتب عليه أمر ضروري في الفعل
أو في الترك ، ولا حاجي ، ولا تكميلي ، من حيث هو جزئي . فهو راجع إلى
نبيل حظ عاجل خاصة . وكذلك المباح الذي يقال : « لا حرج فيه » ، أولى
أن يكون راجعاً إلى الحظ . وأيضاً ^(٣) فالأمر والنهي راجعان إلى حفظ ما هو ضروري

(١) بخلاف الخير فانه داخل تحت على أمر فان كلية . أوور به

(٢) ينظر في تصحيح التركيب

(٣) ليس بعيداً عن الدليل الأول ، فانه يفيد أن الشارع قصد الأمور به والمنهى عنه لما يترتب
على ذلك من حفظ الأمور الثلاثة . بخلاف المباح فلم يقصده بفعل ولا ترك ، لانه لا يترتب
عليه شيء من ذلك ، فكان بمجرد اختيار المكف وتأبى لهواه المحض وحظه انصرف . وهو
الدليل الاول بعينه . غاية أنه الأول سلك الى الغرض من جهة المباح مباشرة ، وهذا
بواسطة الامر والنهي . فهو تصوير آخر لنفس الدليل

أو حاجي ، أو تكميلي . وكل واحد منها قد فهم من الشارع قصدُ إليه . فما خرج عن ذلك فهو مجرد نيل حظ ، وقضاء وطر

فإن قيل : فما الدليل على انحصار الأمر في المباح في حظ المكلف لا في غير ذلك ؟ وأن الأمر والنهي راجعان إلى حق الله لا إلى حظ المكلف ولعل بعض المباحات يصح فيه أن لا يؤخذ من جهة الحظ ، كما صح في بعض المأمورات والتهنئات أن تؤخذ من جهة الحظ

فالجواب أن القاعدة المقررة أن الشرائع إنما جئ بها لمصالح العباد . فالأمر ، والنهي ، والتخيير ، جميعاً راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه ، لأن الله غني عن الحظوظ ، منزّه عن الأغراض . غير أن الحظ على ضربين :

أحدهما داخل تحت الطلب فله بعد أخذه من جهة الطلب ، فلا يكون ساعياً في حظه ، وهو مع ذلك لا يفوته حظه ، لكنه أخذه من جهة الطلب لا من حيث باعث نفسه . وهذا معنى كونه بريئاً من الحظ . وقد يأخذه من حيث الحظ ، إلا أنه لما كان داخلاً تحت الطلب فطلبه^(١) من ذلك الوجه ، صار حظه تابعاً للطلب ، فلحق بما قبله في التجرد عن الحظ ، وسمي باسمه . وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب . وبالله التوفيق

والثاني غير داخل تحت الطلب . فلا يكون آخذاً له إلا من جهة إرادته واختياره ، لأن الطلب مرفوع عنه بالفرض . فهو قد أخذه إذاً من جهة حظه . فهذا يقال في المباح : إنه العمل المأذون فيه ، المقصود به مجرد الحظ الديني خاصة

(١) : صيغة الفعل فصح قوله صار حظه الخ

المادة السادسة

الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال - والتروك بالمقاصد . فإذا عريت عن المقاصد لم تتعلق بها . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ما ثبت من أن الأعمال بالنيات . وهو أصل متفق عليه في الجملة ؛ والأدلة عليه لا تقصر عن مبلغ القطع . ومعناه أن مجرد الأعمال من حيث هي محسوسة فقط ، غير معتبرة شرعاً على حال ، إلا ما قام الدليل على اعتباره في باب خطاب الوضع خاصة . أمّا في غير ذلك فالقاعدة مستمرة . وإذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد ، كان مجردها في الشرع بمثابة حركات العجماوات والجمادات . والأحكام الخمسة لا تتعلق بها عقلاً ولا سمعاً ؛ فكذلك ما كان مثلها .

(والثاني) ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبي والمغني عليه ، وأنها لا حكم لها في الشرع بأن يقال فيها : « جائز ، أو ممنوع ، أو واجب ، أو غير ذلك » ؛ كما لا اعتبار بها من البهائم . وفي القرآن : (وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَا بَعَثْنَا قُلُوبَكُمْ) . وقال : (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ كُنَّا سَافِرِينَ وَلَا تَحْزَنْهُمْ حَالٌ) . وفي معنى رؤى الحديث : « رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتَكْرَهَا عَلَيْهِ ^(١) » وإن لم

(١) رواه في الجامع الصغير عن الطبراني عن ثوبان ، وقال العريزي قال الشيخ (يعني شيخه محمد حجازي الشعرائي المشهور بالواعظ) حديث صحيح اه . وقال الشوكاني أخرجه ابن ماجه وابن حبان والدارقطني والطبراني والحاكم في المستدرک من حديث ابن عباس وحسنه النووي وقد أطل الحافظ الكلام عليه في باب شروط الصلاة من التلخيص الحبير

يصحّ سنداً فمعناه متفق على صحته . وفي الحديث أيضاً : «رفع القلم عن ثلاث»^(١) - فذكر الصبي حتى يحتلم ، والنمى عليه حتى يفيق « فجميع هؤلاء لا قصد لهم . وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم
(والثالث) الإجماع على أن تكليف ما لا يُطاق غير واقع في الشريعة ؛
وتكليف من لا قصد له تكليف ما لا يُطاق

فإن قيل : هذا في الطلب ، وأما المباح فلا تكليف فيه ؛ قيل متى صح
تعلق التخيير ، صحّ تعلق الطلب . وذلك يستلزم قصد التخيير . وقد فرضناه
غير قاصد . هذا خلف

ولا يُعترض هذا بتعلق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك ؛
لأنّ هذا من قبيل خطاب الوضع ؛ وكلامنا في خطاب التكليف . ولا
بالسكران لقوله تعالى (لا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى !) فإنه قد أُجيب
عنه في أصول الفقه ، ولأنّه - في عقود وبيعوه - محجورٌ عليه لحقّ نفسه ، كما
حجر على الصبي والمجنون ؛ - وفي سواها - لما أدخل السكر على نفسه ، كان كالقاصد

(١) رواه في الجامع الصغير بروايتين إحداهما : (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن
المبتلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر) عن أحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه والحاكم عن
عائشة . وقال الحاكم على شرطها قال ابن حجر ورواه أبو داود والنسائي وأحمد والدارقطني
والحاكم وابن حبان وابن خزيمة من طرق عن علي رفيه قضية جرت له مع عمر وعلقها
البخاري - اهـ مناوى على الجامع * وثانيتها (رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله
حتى يبرأ وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم) عن أحمد وأبي داود والحاكم عن
علي وعمر . وقد أورد ابن حجر من طرق عديدة بالفاظ متقاربة ثم قال وهذه طرق يقوى
بعضها بعضها وقد أطبب النسائي في تخريجها ثم قال لا يصح منها شيء والموقوف أولى بالصواب -
اهـ مناوى على الجامع وفي التيسير (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى
يحتلم وعن المجنون حتى يعقل) عن أبي داود والترمذي

المسألة السابعة (تتميم لما تقدم في المسألة الثانية) ١٥١

لرفع الأحكام التكليفية فعمول بنقيض المقصود ، أو لأن الشرب سبب لمفاسد كثيرة ، فصار استعماله ^(١) له تسببا في تلك المفاسد ، فيؤاخذ الشرع بها وإن لم يقصدها ، كما وقعت مؤاخذة أحد ابني آدم بقتل نفس تقتل ظلماً ، وكما يؤاخذ الزاني بمقتضى الفسدة في اختلاط الأنساب وإن لم يقع منه غير الإيلاج المحرم . ونظائر ذلك كثيرة . فالأصل صحيح . والاعتراض عليه غير وارد .

﴿ المسألة السابعة ﴾

المندوب إذا اعتبرته اعتباراً أعم ^(٢) من الاعتبار المتقدم وجدته خادماً للواجب ؛ لأنه إما مقدمة له ، أو تكميل له ، أو تذكار به ؛ كان من جنس الواجب أولاً . فالذي من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها ، ونوافل الصيام والصدقة والحج وغير ذلك مع فرائضها . والذي من غير جنسه كطهارة الخبث في الجسد والثوب والمصلى ، والسواك وأخذ الزينة ، وغير ذلك مع الصلاة ؛ وكتعجيل الإفطار ، وتأخير السحور ، وكف اللسان عما لا يعنى ، مع الصيام ؛ وما أشبه ذلك فإذا كان كذلك فهو لاحق بقسم الواجب بالكل وقلماً يشذ عنه مندوب يكون مندوباً بالكل والجزء ، ويحتمل هذا المعنى تقريراً ؛ ولكن ما تقدم مغن ^(٣) عنه بحول الله

(١) فقد استعمله وهو عاقل يعلم أنه يجرى إلى مفاسد كثيرة ، فيؤاخذ بها وإن لم يقصد حصولها . والزاني ما شددت عليه العقوبة بالجلد والقتل إلا للامالات التي قد تسبب عن فعله ، وهو يعرف هذا السبب وإن لم يقصده من الفعل ، ولا خطر بباله حينه . وسيأتى — في المسألة الثامنة من السبب — أن إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب ، قصد ذلك المسبب أو لا .

(٢) يريد في هذه المقدمة أن يتوسع في أن المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل ، فيجمله شاملاً لكل مندوب وإن لم يكن من السنن المؤكدة ولا من رواتب النوافل التي اقتصر عليها في الفصل الأول من المسألة الثانية ، ويقول أنه قلماً يشذ مندوب عن ذلك .

(٣) مدار الدليل فيما تقدم أن تركها جملة واحدة يجرح التارك لها . وأيضاً فإنه يؤثر في أوضاع الدين . فهل هذا أو ذاك يجري هنا في المندوبات التي لا كراهة في تركها وليست كالسنن التي بنى عليها القاعدة السابقة ؟ فإذا كان لا كراهة في تركها ، فكيف يجرح التارك لها ؟ وكيف يؤثر في أوضاع الدين ؟ فالموضع يحتاج إلى فضل نظر في ذاته وفي دعوى أن ما تقدم يغنى هنا .

فصل

المكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع ، كان كاللندوب مع الواجب .
وبعض الواجبات منه ما يكون مقصوداً وهو أعظمها . ومنه ما يكون وسيلة وخادماً
للمقصود ؛ كطهارة الحدث ، وستر العورة ، واستقبال القبلة ؛ والأذان للتعريف
بالأوقات وإظهار شعائر الاسلام ، مع الصلاة فمن حيث كان وسيلة — حكمه
مع المقصود حكم المندوب مع الواجب — يكون وجوبه بالجزء دون ^(١) وجوبه
بالكل وكذلك بعض الممنوعات منه ما يكون مقصوداً . ومنه ما يكون وسيلة
له كالواجب حرفاً مجرف — فتأمل ذلك

﴿ المسألة الثامنة ﴾

ما حد له الشارع وقتاً محدوداً من الواجبات أو المندوبات فايقاعه في وقته
لاتقصير فيه شرعاً ، ولا عتب ، ولا ذم ، وإنما العتب والذم في إخراجهم عن وقته
سواء علينا أن كان وقته مضيقاً أو موسعاً ^(٢) — لأمرين :

(أحدهما) أن حد الوقت إما أن يكون لمعنى قصده الشارع ، أو لغير معنى
وباطل أن يكون لغير معنى ، فلم يبق إلا أن يكون لمعنى ، وذلك المعنى هو أن
يوقع الفعل فيه . فاذا وقع فيه فذلك مقصود الشارع من ذلك التوقيت . وهو

(١) أى فلا يتأكد الوجوب فيه تأكده في المقصود وينتفى عليه أن يتم تركه والثواب على فعله
لا يساوى الواجب المقصود

(٢) بنى المسألة على مذهب الجمهور في الموسع ، وهو أن هناك وقتاً موسعاً لبعض المطالبات لو اوقعها
المكلف في أى جزء شاء . لا يتم فيه . ويريد هنا أن يقول : بل ولا تقصير ولا عتب أيضاً . والافضلية
في السابق أول الوقت شئ . آخر لا يلزم منه أن يكون إيقاعه آخر الوقت تقصيراً موجباً للعتاب

يقتضى .. قطعاً .. موافقة الأمر في ذلك الفعل الواقع فيه . فلو كان فيه عتبٌ
أو ذمٌّ ، للزم أن يكون لمخالفة قصد الشارع ، في إيقاعه في ذلك الوقت الذي
وقع فيه العتب بسببه . وقد فرضناه مُوافقاً . هذا خلف

(والثاني) أنه لو كان كذلك ، للزم أن يكون الجزء من الوقت الذي
وقع فيه العتب ، ليس من الوقت المعتبر ؛ لأننا قد فرضنا الوقت المعتبر مخيراً
في أجزائه إن كان موسعاً . والعتب مع التخيير متنافيان . فلا بد أن يكون
خارجاً عنه . وقد فرضناه جزءاً من أجزائه . هذا خلف محال . وظهور هذا
المعنى غير محتاج الى دليل

فإن قيل : قد ثبت أصل طلب المسارعة الى الخيرات والمساابقة اليها .
وهو أصلٌ قطعيٌّ . وذلك لا يختص ببعض الاوقات دون بعض ، ولا ببعض
الأحوال دون بعض . إذا كان السبق إلى الخيرات مطلوباً بلا بد ، فالمقتصر
عنه معدود في المقصرين والمفرطين . ولا شك أن من كان هكذا ، فالتعب
لاحقٌ به في تفريطه وتقصيره . فكيف يقال لا عتب عليه ؟

ويدل على تحقيق هذا ما روى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، أنه
لما سمع قول النبي ﷺ : « أول الوقت رضوان الله . وآخره عفو الله »^(١)
قال : رضوان الله أحب اليّنا من عفوه ؛ فان رضوانه للحسنين ، وعفوه عن
المقصرين .

وفي مذهب مالك ما يدل على هذا أيضاً : فقد قال في المسافرين يقدمون الرجل
لسنّه يصلي^(٢) بهم فيسفر بصلاة الصبح - قال - : « يصلي الرجل وحده في أول
الوقت ، أحب إلى من أن يصلي بعد الإسفار في جماعة » فقدّم - كما ترى -

(١) رواه الترمذى بلفظ (الوقت الاول من الصلاة رضوان الله) . ورواه الدارقطني
بلفظ (أول الوقت رضوان الله ، ووسط الوقت رحمة الله ، وآخر الوقت عفو الله)

(٢) ليس المراد أنه يطول بهم حتى يسفر . بل المراد أنه يتبدى الصلاة بعد الاسفار
وحيثما يتم الدليل

حكم المسابقة ، ولم يعتبر الجماعة التي هي سنة يعدّ من تركها مقصراً . فأولى أن يعدّ من ترك المسابقة مقصراً . وجاء عنه أيضاً فيمن أفطر في رمضان لسفر أو مرض ، ثم قدم أو صبح في غير شعبان من شهور القضاء ، فلم يصمه حتى مات ، فعليه الإطعام ؛ وجعله مفترطاً كمن صبح أو قدم في شعبان ، فلم يصمه حتى دخل رمضان الثاني ؛ مع أن القضاء ليس على الفور عنده . قال الأخي : جعله مترقباً ^(١) ليس على الفور ولا على التراخي : فإن قضى في شعبان ، مع القدرة عليه قبل شعبان ، فلا إطعام ؛ لأنه غير مفترط . وإن مات قبل شعبان فمفترط وعليه الإطعام . نحو قول الشافعية في الحج إنه على التراخي ؛ فإن مات قبل الأداء كان آثماً . فهذا أيضاً رأى الشافعية مضاد لمقتضى الأصل المذكور

فأنت ترى أوقافاً معينة شرعاً ، إما بالنص ^(٢) ، وإما بالاجتهاد ^(٣) ، ثم صار من قصر عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً ، بل آثماً في بعضها . وذلك مضاد لما تقدم فالجواب أن أصل المسابقة إلى الخيرات لا ينكر ؛ غير أن ما عُيّن له وقت معين من الزمان هل يقال إن إيقاعه في وقته المعين له مسابقة ؟ فيكون الأصل المذكور شاملاً له ، أم يقال ليس شاملاً له ؟

والأول هو الجاري على مقتضى الدليل ^(٤) . فيكون قوله عليه السلام - حين سئل عن أفضل الأعمال - فقال : « الصلاة لأوّل وقتها » ^(٥) يريد به وقت الاختيار مطلقاً

ويشير إليه أنه عليه السلام - حين علم الأعرابي الأوقات - صلى في

(١) بل لعله مترتباً . أي أنه لم يعامل معاملة الفور الصرف ، ولا التراخي الصرف ، بل حالة بين الحالتين . فلذا كان الحكم متردداً بين الأمرين . كما شرحه بقوله فإن قضى الحج (٢) كما في الحديث السابق : أول الوقت الحج (٣) كما في المسائل التي نسبها لمالك والشافعي في الصلاة ، والصوم ، والحج ، فأوقاتها معينة بالاجتهاد

(٤) أي المتقدم أول المسألة

(٥) ذكره في الترغيب والترهيب عن أبي داود والترمذي ، وقال : لا يروى إلا من حديث عبد الله بن عمر العمري ، وليس بالقوى عند أهل الحديث .

أوائل الأوقات وأواخرها ، وحدّ ذلك حدّاً لا يتجاوز ، ولم ينبه فيه على تقصير وإنما نبّه على التقصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذلك من أوقات الضرورات ، إذا صلى فيها من لا ضرورة له ، إذ قال : « تلك صلاة المنافقين » الحديث ^(١) فبين أن وقت التفريط هو الوقت الذي تكون الشمس فيه بين قرني الشيطان . فإنما ينبغى أن يخرج عن وصف المسابقة والمصارعة من خرج عن الإيقاع في ذلك الوقت المحدود . وعند ذلك يسمى مفترطاً ، ومقتصراً ، وأنما أيضاً عند بعض الناس . وكذلك الواجبات الفورية .

وأما المقيّدة بوقت العمر ، فإنها لما قيّدت آخرها بأمر مجهول ، كان ذلك علامة على طلب المبادرة والمسابقة في أوّل أزمّة الإمكان ؛ فإن العاقبة مغيّبة فإذا عاش المكلف ما في مثله يؤدّي ذلك المطلوب ، فلم يفعل مع سقوط الأعداء ، عدّ - ولا بدّ - مفترطاً ، وأئمه الشافعي لأن المبادرة هي المطلوب لا أنه على التحقيق مخير بين أوّل الوقت وآخره ؛ فإن آخره غير معلوم ، وإنما المعلوم منه ما في اليد الآن . فليست هذه المسألة من أصلنا المذكور فلا تعود عليه بنقض

وأيضاً فلا ينكر استحباب المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعين ؛ لكن بحيث لا يعد المؤخر عن أوّل الوقت الموسع مقصراً . وإلا لم يكن الوقت على حكم التوسعة . وهذا كما في الواجب الخير في خصال الكفارة ، فإن للمكلف الاختيار في الأشياء الخيرة فيها ، وإن كان الأجر فيها يتفاوت ، فيكون بعضها أكثر أجراً من بعض ؛ كما يقول بذلك في الإطعام في كفارة رمضان ، مع وجود التخيير في الحديث وقول مالك به . وكذلك العتق في كفارة الظهار أو القتل أو غيرها ، هو مخير في أي الرقاب شاء ؛ مع أن الأفضل أعلاها ثمناً ، وأنفسها عند أهلها . ولا يخرج بذلك التخيير عن بابها ، ولا يعد مختار غير الأعلى

(١) ذكره في التيسير في باب أوقات الكراهة عن الستة البخاري

مقتصراً ولا مفراطاً . وكذلك مختار الكسوة أو الإطعام في كفارة اليمين . وما أشبه ذلك من المطلقات التي ليس للشارع قصد في تعيين بعض أفرادها ، مع حصول الفضل في الأعلى منها . وكما أن الحج ماشياً أفضل ، ولا يعد الحاج راكباً مفراطاً ولا مقصراً . وكثرة الخطأ إلى المساجد أفضل من قلتها ، ولا يعد من كان جار المسجد بقلة خطاه له مقصراً . بل المقصر هو الذي قصر عما حد له ، وخرج عن مقتضى الأمر المتوجه إليه . وليس في مسألتنا ذلك .

وأما حديث أبي بكر رضي الله عنه فلم يصح ، وإن فرضنا صحته فهو معارض بالأصل القطعي وإن سلم فمحمول على التأخير عن جميع الوقت المختار ، وإن سلم فأطلق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور لا أن المؤخر مخالف لمقتضى الأمر .

وأما مسائل مالك فلعل استحبابه لتقديم الصلاة ، وترك الجماعة ، مراعاة لقول بأن للصبح وقت ضرورة ، وكان الإمام قد أخر إليه . وما ذكر في إطعام التفريط في قضاء رمضان ، بناء على القول بالفور في القضاء . فلا يتعين فيها ما ذكر في السؤال . فلا اعتراض بذلك . وبالله التوفيق

المادة التاسعة

الحقوق الواجبة على المكلف على ضربين - كانت من حقوق الله ، كالصلاة ، والصيام ، والحج ، أو من حقوق الآدميين كالديون ، والنفقات ، والنصيحة ، وإصلاح ذات البين ، وما أشبه ذلك :-

أحدهما حقوق محدودة شرعاً ، والآخر حقوق غير محدودة فأما المحدودة المقدرة فلازمة لزمة المكلف ، مترتبة عليه ديناً ، حتى يخرج عنها كائتمان المشتريات ، وقيم المتلفات ، ومقادير الزكوات ، وفرائض الصلوات ، وما أشبه ذلك . فلا إشكال في أن مثل هذا مترتب في ذمته ديناً

عليه . والدليل على ذلك التحديد والتقدير ، فإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين . فإذا لم يؤده فالخطاب باق عليه ، ولا يسقط عنه إلا بدليل ^(١) .
وأما غير المحدودة فلازمة له ، وهو مطلوب بها ، غير أنها لا تترتب في ذمته لأمر :

﴿ أحدها ﴾ أنها لو ترتبت في ذمته لكانت محدودة معلومة ، إذ المجهول لا يترتب في الذمة ، ولا يعقل نسبته إليها ، فلا يصح أن يترتب ديناً . وبهذا استدللنا على عدم الترتب ، لأن هذا الحقوق مجهولة المقدار والتكليف بأداءنا لا يعرف له مقدار ، تكليف بمتعذر الوقوع . وهو ممتنع سمعاً

ومثاله الصدقات المطلقة ، وسدّ الخلات ، ودفع حاجات المحتاجين ، وإغاثة الملهوفين ، وإنقاذ الغرقى ، والجهاد ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر . ويدخل تحته سائر فروض الكفايات

فإذا قال الشارع : « أطعموا القانع والمعتر » أو قال : أكلوا العارى ، أو « أنفقوا في سبيل الله » فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها ، من غير تعيين مقدار . فإذا تعينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها ، بالنظر لا بالنص . فإذا تعين جائع فهو مأمر بأطعمه وسدّ خلته ، بمقتضى ذلك الإطلاق ، فإن أطعمه ما لا يرفع عنه الجوع ، فالطلب باق عليه ، ما لم يفعل من ذلك ما هو كاف ورافع للحاجة التي من أجلها أمر ابتداء . والذي هو كاف يختلف باختلاف الساعات والحالات في ذلك المعين : فقد يكون في الوقت غير مفرط الجوع ، فيحتاج إلى مقدار من الطعام ، فإذا تركه حتى أفرط

(١) كبارام الدائن للمدين

عليه ، احتاج إلى أكثر منه . وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأساً . وقد يطعمه آخر مالا يكفيه ، فيطلب هذا بأقل مما كان مطلوباً به . فإذا كان المكلف به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان ، لم يستقر للترتيب في الذمة أمر معلوم يطلب ألبتة وهذا معنى كونه مجهولاً . فلا يكون معلوماً إلا في الوقت الحاضر بحسب النظر ، لا بمقتضى النص . فإذا زال الوقت الحاضر ، صار في الثاني مكلفاً بشيء آخر ، لا بالاول ، أو سقط^(١) عنه التكليف ، إذا فرض ارتفاع الحاجة العارضة

والثاني أنه لو ترتب في ذمته أمر لخرج إلى مالا يعقل ؛ لانه في كل وقت من أوقات حاجة المحتاج - مكلف بسدها . فإذا مضى وقت يسع سدها بمقدار معلوم مثلاً ، ثم لم يفعل ، فترتب في ذمته ثم جاء زمان ثان وهو على حاله أو أشد ، فاما أن يقال إنه مكلف أيضاً بسدها أو لا . والثاني باطل ؛ إذ ليس هذا الثاني بأولى^(٢) بالسقوط من الاول ، لأنه إنما كلف لأجل سدّ الخلة ، فيرتفع التكليف والخلة باقية . هذا محال . فلا بد أن يترتب في الذمة ثانياً مقدار ما تسد به الحاجة ذلك الوقت . وحينئذ يترتب في ذمته في حق واحد ، قيم كثيرة بعدد الأزمان الماضية . وهذا غير معقول في الشرع (والثالث) أن هذا يكون عينا أو كفاية . وعلى كل تقدير يلزم - إذا لم يقيم به أحد - أن يترتب إما في ذمة واحد غير معين ، وهو باطل لا يعقل وإما في ذمم جميع الخلق مقسطة ، فكذلك ، للجهل بمقدار ذلك القسط لكل واحد . أو غير مقسطة ، فيلزم فيما قيمته درهم أن يترتب في ذمم مائة ألف رجل مائة ألف درهم . وهو باطل كما تقدم^(٣) .

(والرابع) لو ترتب في ذمته لكان عبثاً ، ولا عبث في التشريع . فانه

(١) أي فكيف يتأتى الاستقرار في الذمة ، والامر يختلف باختلاف الحال والزمان ، بين سقوط المكلف به رأساً ، وبين تغير المكلف به قلة وكثرة ؟

(٢) لو قال ليس بأضعف سببية في التكليف من الاول لكان أوضح

(٣) في قوله هوذا غير معقول في الشرع

محدودة ، تترتب في الذمة ولا تسقط . وغير محدودة وهي بخلافها ١٥٩

إذا كان المقصود دفع الحاجة ، فعمران الذمة يتنافى هذا المقصد ؛ إذ المقصود إزالة هذا العارض ^(١) ، لأغرم قيمة العارض . فإذا كان الحكم يشغل الذمة منافياً لمسبب الوجوب ، كان عبثاً غير صحيح

لا يقال إنه لازم في الزكاة المفروضة وأشباهاها ، إذ المقصود بها سدُّ الخلات وهي تترتب في الذمة

لأننا نقول نسلم أن المقصود ما ذكرت ، ولكن الحاجة التي تسدّ بالزكاة غير متعيّنة ^(٢) على الجملة ألا ترى أنها تؤدي اتفاقاً وإن لم تظهر عين الحاجة ! فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة أو هبة ؛ فلا شرع قصد في تضمين المثل أو القيمة فيها بخلاف مانحن فيه ، فإن الحاجة فيه متعيّنة فلا بد من إزالتها . ولذلك لا يتعيّن لها مال زكاة من غيره ، بل بأيّ مال ارتفعت حصل المطلوب . فالمال غير مطلوب لنفسه فيها فلو ارتفع العارض بغير شيء لسقط الوجوب . والزكاة ونحوها لا بدّ من بذلها وإن كان محلّها غير مضطر إليها في الوقت ولذلك عينت

وعلى هذا الترتيب في بذل المال للحاجة ، يجري حكم سائر أنواع هذا القسم فإن قيل ؛ لو كان الجهل مانعاً من الترتيب في الذمة ، لكان مانعاً من أصل التكليف أيضاً ؛ لأن العلم بالكلف به شرط في التكليف ، إذ التكليف بالجهول تكليف بما لا يطاق . فلو قيل لأحد : أنفق مقداراً لا تعرفه ، أو صلّ صلوات لا تدري كم هي ، أو انصح من لا تدريه ولا تميزه ، وما أشبه ذلك ، لكان تكليفاً بما لا يطاق ؛ إذ لا يمكن العلم بالكلف به أبداً إلا بوحي ، وإذا علم بالوحي صار

(١) أي العارض الوقتي ولا فائدة تعود على إزالته من شغل ذمة الغير به

(٢) فيكون الفرق بين الزكاة ونحوها من القسم الأول وبين إغاثة الملهوف ونحوها من القسم الثاني أن الأول متعين بمقدار لازية فيه ولا نقص وإن كانت الحاجة فيه غير متعينة ولا صاحبها معلوماً والثاني بالعكس - :

صاحب الحاجة معلوم ، ومقدار ما يلزمه غير معلوم ولا ثابت . وبالجمله فالمكلف به هناك معلوم محدود . والمكلف سببه غير معلوم هنا بالعكس

معلوماً لا مجهولاً . والتكليف بالمعلوم صحيح . هذا خلف
 فالجواب أن الجهل المانع من أصل التكليف ، هو المتعلق بتعيين عند الشارع ؛
 كما لو قال : أعتق رقبة ! وهو يريد الرقبة الفلانية من غير بيان فهذا هو الممتنع .
 أما ما لم يتعين عند الشارع بحسب التكليف ، فالتكليف به صحيح ، كما صحَّ
 في التخيير بين الخصال في الكفارة ؛ إذ ليس للشارع قصد في إحدى الخصال
 دون ما بقي . فكذا هنا إنما مقصود الشارع سدّ الخلل على الجملة ، فما لم يتعين
 خلة فلا طلب . فإذا تعيّن وقع الطلب . هذا هو المراد هنا . وهو ممكن المكف
 مع نفي التعيين في مقدار ولا في غيره
 وهنا ضرب ثالث أخذ بشبهه من الطرفين الأولين فلم يتمحض لأحدهما ،
 هو محلّ اجتهاد ؛ كالنفقة على الأقارب والزوجات . ولأجل ما فيه من الشبهة
 بالضر بين اختلاف الناس فيه ؛ هل له ترتب في الذمة أم لا ؟ فإذا ترتب فلا يسقط
 بالإعسار فالضرب الأول لاحق بضروريات الدين ؛ ولذلك محض بالتقدير
 والتعيين . والثاني لاحق بقاعدة التحسين والنزيرين ، ولذلك وُكل إلى اجتهاد
 المكلفين . والثالث أخذ من الطرفين بسبب متين ، فلا بدّ فيه من النظر في
 كل واقعة على التعيين والله أعلم

فصل

وربما انضبط الضربان الأولان بطلب العين والكفاية^(١) ، فإن
 حاصل الأول أنه طلبٌ مقدّر على كل عين من أعيان المكلفين . وحاصل

(١) (قاعدة) السنة أيضاً قد تكون كفاية كما ملّوه بنشيت العاطس وبالأضحية في حق أهل البيت الواحد كما في النهاج

الثاني إقامة الأود العارض في الدين وأهله إلا أن هذا الثاني قد^(١) يدخل فيه ما يُظن أنه طلب عين ؛ ولكنّه لا يصير طلباً متحتماً في الغالب إلاّ عند كونه كفاية ، كالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى . وأما إذا لم يتحتم فهو مندوب . وفروض الكفايات مندوبات على الأعيان . فتأمل هذا الموضع . وأما الضرب الثالث فأخذ شبيهاً من الطرفين أيضاً . فذلك اختلفوا في تفاصيله حسبما ذكره الفقهاء والله أعلم

المسألة العاشرة

يصح أن يقع^(٢) بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة ؛ هكذا على الجملة^(٣) ومن الدليل على ذلك أوجه (أحدها)^(٤) ما تقدم من أن الأحكام الخمسة انما تتعلق بأفعال المكلفين

(١) أى قد يكون مخيراً بالجزء كالصناعات المختلفة التى لها أثرها في إقامة العمران وقد يكون مندوباً بالجزء كالعدل والاحسان وسائر النوافل والنكاح وغيرها مما تقدم في المندوب بالجزء ولكن هذا الثاني انما يكون واجباً كفاية إذا نظر إليه كلياً في الغالب وقد يكون متحتماً جزئياً كالعدل بالنسبة للامير نفسه فهو مطلوب باقامة العدل جزئياً أيضاً طلباً حتماً الا أن قوله وفروض الكفايات مندوبة على الأعيان ليس كلياً بل قد تكون مندوبة وقد تكون مخيراً فيها كما سبق في فصله وكما أشرنا إليه في هذه الجملة * ولمخصه ان فرض الكفاية قد يكون مخيراً بالجزء وقد يكون مندوباً بالجزء ولا يتحتم الا بالكل وقد يتحتم على البعض أيضاً نادراً ويبقى بعد هذا أنه يقتضى أن مؤدى فرض الكفاية انما يثاب عليه ثواب المندوب فإذا تركه الكل عوقب عليه اجمع وقد لا يثاب عليه الفاعل وذلك اذا كان بالجزء مخيراً فتأمل هذا الموضع جيداً

(٢) لما كان لهذه المرتبة شبه بالحلال لانه لا طلب يتعلق بها ولا اثم في فعلها وشبه بالحرام لان مثلها لو تعلق به حكم لكان اللوم والذم قال يقع بين الحلال والحرام وليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأساً

(٣) لما لم يحكم عليها الا بأنها غير الخمسة ولم يقل انها حكم شرعى سادس أو ليست حكماً قال على الجملة وسيأتى الاشارة اليه آخر المسألة

(٤) الدليل قاصر على خصوص بعض النوع الثاني من انواع مواضع مرتبة العفو المذكورة في الفصل الثاني ولا يدل على الباقي وسيأتى في الفصل الاول . ما يصح ان يكون دليلاً على البعض الباقي من النوع الثاني حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما الخ

مع القصد إلى الفعل ؛ وأما دون ذلك فلا . وإذا لم يتعلق بها حكم منها ، مع وجدانه ممن شأنه أن يتعلق به ، فهو معنى العفو المتكلم فيه ؛ أى لا مؤاخضة به (والثانى) ^(١) ما جاء من النص على هذه المرتبة على الاختصاص ؛ فقد روى عن النبي ﷺ انه قال « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها » ^(٢) ، ونهى عن أشياء فلا تنهكوها ، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء رحمةً بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها » ^(٣) وقال ابن عباس : ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ ؛ ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ﷺ كلها في القرآن (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْحَيْضِ) ، (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى) ، (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ) ، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم ؛ يعنى أن هذا كان الغالب ^(٤) عليهم * وعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال : ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه . وكان يُسأل عن الشيء لم يحرم ^(٥) فيقول عفو . وقيل له ما تقول في أموال أهل الذمة ؟ فقال : العفو ؛ يعنى لا تؤخذ منهم زكاة ^(٦) . وقال عبيد ابن عمير : أحلّ الله حلالاً وحرم حراماً ، فما أحل فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو

والثالث ^(٧) ما يدل على هذا المعنى في الجملة كقوله تعالى : (عفا الله عنك

(١) هذا الدليل قاصر على النوع الثالث من مراتب العفو الآتية في الفصل الثاني

(٢) رواه الدارقطني

(٣) قبله لما سأتى بعضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه

(٤) أى فيه شبهة الحرمة ولم يرد فيه تحريم بل سكت عنه

(٥) ان كان معناه أنه لا تؤخذ منهم زكاة بمقتضى النص فليس مما نحن فيه ولا محل لذكره

وأن كان معناه أنه مما سكت عنه فلا تؤخذ الزكاة لذلك كان لذكره وجه - وقد يقال انه يرجع

الى قاعدة ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أولاً

(٦) هذا الدليل خاص ببعض النوع الثاني كما في حديث (أكل عام) وبالنوع الثالث

وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم يحجى فيه بما يدل على النوع الاول وهو الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض وإن قوى معارضه

لَمْ أَذْنَبْ لَهُمْ) الآية (١) فإنه موضع اجتهد في الإذن عند عدم النص .
وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في الاجتهاد حسب بسطه الأصوليون ،
ومنه قوله تعالى : (لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم)
وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم ، بناء على حكم
البراءة الأصلية إذ هي راجعة إلى هذا المعنى . ومعناها ان الأفعال معها مفعول عنها ،
وقد قال صلى الله عليه وسلم : « إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً ، من سأل عن
شيء لم يحرم عليهم فحرم عليهم من أجل مسألته » (٢) . وقال : « ذروني ما تركتكم
فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم ، واختلافهم على أنبيائهم ؛ ما نهيتكم عنه
فأنهوا ؛ وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم » (٣) ، وقرأ عليه السلام قوله تعالى (والله
على الناس حج البيت) الآية . فقال رجل يارسول الله أكل عام ؟ فأعرض ؛
ثم قال : يارسول الله أكل عام ؟ فأعرض ؛ ثم قال : يارسول الله أكل عام ؟ فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم « والذي نفسي بيده لو قلتها لوجب ؛ ولو وجبت
ماقم بها ؛ ولو لم تقوموا بها لكفرتكم ، فذروني ما تركتكم » (٤) ثم ذكر معنى (٥)
ما تقدم وفي مثل هذا نزلت : (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم
تسؤلكم) الآية . ثم قال : (عفا الله عنها) أي عن تلك الأشياء فهي إذاً عفو .
وقد كره عليه السلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال (٦) وقام (٧) يوماً وهو
يعرف في وجهه الغضب ، فذكر الساعة ، وذكر قبلها أموراً عظيماً ثم قال : « من
أحب أن يسأل عن شيء فليسأل عنه ، فوالله لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم

(١) محط الدليل بغير الآية كانه اذن قبل ان يبين الذين صدقوا ، هو من عمل العفو المصدرة به الآية

(٢) تقدم (ص — ٤٩)

(٣) أخرجه في الجامع الصغير عن مسلم واحد والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة — قال المناوي وأخرجه البخاري أيضاً في الاعتصام

(٤) ذكر في التيسير الحديث طوله عن مسلم والنسائي عن أبي هريرة والنسائي عن ابن عباس وفيهما بعض

اختلاف عما هنا — وقد تقدم بعض هذا الحديث (ص ٤٧ و ٤٨)

(٥) أي من قوله فانما هلك الخ

(٦) تقدم (ص — ٤٨)

(٧) تقدم (ص — ٤٧)

به مادمت في مقامى هذا » قال أنس . فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك . وأكثر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقول « سلونى » فقام عبد الله ابن حذافة السهمى ، فقال : من أبى ؟ قل : « أبوك حذافة » . فلما أكثر أن يقول : سلونى برك عمر بن الخطاب على ركبتيه ، فقال : يا رسول الله ، رضينا بالله رباً ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد نبياً . قال : فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال عمر ذلك . فترلت الآية . وقال أولاً « والذى نفسى بيده لقد عرّضت على الجنة والنار آتفاً في عرض هذا الحائط وأنا أصلى ، فلم أركليوم في الخير والشر » وظاهر من هذا المساق أن قوله (سلونى) في معرض الغضب تنكيل بهم في السؤال حتى يروا عاقبة السؤال ^(١) . ولأجل ذلك جاء قوله تعالى : (إن تبد لكم تسؤم) وقد ظهر من هذه الجملة ^(٢) ما يعنى عنه ، وهو مانهى عن السؤال عنه . فكون الحجّ لله هو مقتضى الآية كما أن كونه للعام الحاضر تقتضيه ^(٣) أيضاً ، فلما سكت عن التكرار ، كان الذى ينبغى الحل على أخفّ احتمالاته — وإن فرض أن الاحتمال الآخر مراد ، فهو مما يعنى عنه . ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما شددوا بالسؤال وكانوا متمكنين من ذبح أى بقرة شاءوا شدد عليهم حتى ذبحوها (وما كادوا يفعلون) فهذا كله واضح فى أن من أفعال المكلفين ما لا يحسن السؤال عنه وعن حكمه . ويلزم من ذلك أن يكون معفواً عنه ، فقد ثبت أن مرتبة العفو ثابتة وأنها ليست من الأحكام الخمسة

فصل

﴿ ويظهر هذا المعنى فى مواضع من الشريعة ﴾

منها ما يكون متفقاً عليه .

ومنها ما يختلف فيه . فمنها الخطأ والنسيان فإنه متفق على عدم المؤاخذه

(١) التى منها نزول تحریم مالم يحرم وغير ذلك مما يكرهونه ويسئم كالتعرض للفضيحة وزيادة التكليف

(٢) وهى من قوله وقد كان النهى عليه السلام يكره كثرة السؤال الى هنا

(٣) لان المطلق يتحقق فى فرد واحد مما يطلق عليه

به ؛ فكل فعل صدر عن غافل ، أو ناس ، أو مخطيء ، فهو مما عفى عنه . وسواء غلبنا أفرضا تلك الأفعال مأموراً بها أو منهيّاً عنها أم لا . لأنها إن لم تكن منهيّاً عنها ولا مأموراً بها ولا مخيراً فيها فقد رجعت إلى قسم ما لا حكم له في الشرع . وهو معنى العفو .

وان تعلق بها الأمر والنهي ؛ فمن شرط المؤاخذه به ذكرُ الأمر ؛ والنهي والقدرة على الامتثال ؛ وذلك في المخطيء ، والناسي والغافل محال . ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض وأشباه ذلك

ومنها الخطأ في الاجتهاد وهو راجع إلى الأول . وقد جاء في القرآن : (عفا الله عنك لم أذنت لهم .) وقال : (لولا كتابٌ من الله سبق) الآية . ومنها الإكراه كان مما يتفق عليه ؛ أو مما يختلف فيه * إذا قلنا بجوازهُ فهو راجع إلى العفو ؛ كان الأمر ^(١) والنهي باقيين عليه أولاً . فإن حصل ذلك أن تركه لما ترك وفعله لما فعل لا حرج عليه فيه .

ومنها الرخص كلها على اختلافها فإن النصوص دلت على ذلك حيث نص على رفع الجناح ، ورفع الحرج وحصول المغفرة ؛ ولا فرق في ذلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة ؛ لأنها إن كانت مباحة فلا إشكال وإن كانت مطلوبةً فيلزمها العفو عن نقيض المطلوب ؛ فأكل الميتة إذا قلنا بإيجابه فلا بد أن يكون نقيضه وهو الترك معفواً عنه وإلا لزم اجتماع النقيضين في التكليف بهما وهو محال ومرفوع عن الامة .

ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع . فإذا ترجح أحد الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو . لأنه إن لم يكن كذلك لم

(١) أى على القولين في ذلك

يمكن الترجيح فيؤدى إلى رفع أصله وهو ثابت بالاجماع . ولأنه يؤدى إلى الخطاب بالنقيضين وهو باطل . وسواء علينا أقلنا ببقاء الاقتضاء فى الدليل المرجوح وإنه فى حكم الثابت أم قلنا إنه فى حكم العدم . لافرق بينهما فى لزوم العفو .

ومنها العمل على مخالفة دليل لم يبلغه أو على موافقة دليل بلغه وهو فى نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح لأن الحجة لم تتم عليه بعد إذ لا بد من بلوغ الدليل اليه وعلمه به . وحينئذ تحصل المؤاخذة به وإلا لزم تكليف ما لا يطاق ومنها الترجيح^(١) بين الخطابين عند تراحمهما ولم يمكن الجمع بينهما ، لا بد من حصول العفو بالنسبة الى المؤخر ، حتى يحصل المقدم ، لانه الممكن فى التكليف بهما ، والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو مرفوع شرعاً ومنها ما سكنت عنه فهو عفو لانه اذا كان مسكوتاً عنه مع وجود مظنته فهو دليل على العفو فيه . وما تقدم من الأمثلة فى الأدلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به والله أعلم

فصل

﴿ولما نعت مرتبة العفو أن يستدرك عليه باوجه﴾

(أحدها) أن أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون إما أن تكون بجملتها داخلة تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاء أو التخيير أو لا تكون بجملتها داخلة فإن كانت بجملتها داخلة فلا زائد على الأحكام الخمسة وهو المطلوب . وإن لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب

(١) أى اذا خوطب فى وقت واحد بفعل شيئين مما لم يمكن ايجادهما معا كأن خوطب بأن يكلم اثنين بجملتين مختلفتين فيرجح هو تقديم خطاب أحدهما على الآخر فهذا الترجيح ايضا عفو

التكليف ولو فى وقت أو حالة ما . لكن ذلك باطل لأن فرضاه مكلفاً فلا
فلا يصح خروجه فلا زائد على الأحكام الخمسة

(والثانى) إن هذا الزائد إما أن يكون حكماً شرعياً أولاً فإن لم يكن
حكماً شرعياً فلا اعتبار به * والذي يدل على أنه ليس حكماً شرعياً إنه مسمى
بالعفو . والعفو إنما يتوجه حيث يتوقع للمكاف حكم المخالفة لأمر أو نهى . وذلك
يستلزم كون المكلف به قد سبق حكمه فلا يصح أن يتوارد عليه حكم آخر
لتنضاد الأحكام * وأيضاً فإن العفو إنما هو حكم أخروى لادنىوى . وكلامنا فى
الأحكام المتوجهة فى الدنيا . وأما إن كان العفو حكماً شرعياً فإما من خطاب
التكليف أو من خطاب الوضع . وأنواع خطاب التكليف محصورة^(١) فى الخمسة .
وأنواع خطاب الوضع محصورة أيضاً فى الخمسة التى ذكرها الأصوليون . وهذا
ليس منها فكان لغواً

(والثالث) إن هذا الزائد إن كان راجعاً إلى المسألة الأصولية وهى أن
يقال - هل يصح أن يخلو بعض الوقع عن حكم الله أم لا - فالمسألة مختلف فيها
فليس اثباتها أولى من نفيها إلا بدليل . والأدلة فيها متعارضة فلا يصح اثباتها
إلا بالدليل السالم عن المعارض ودعواه . وأيضاً أن كانت اجتهادية فالظاهر نفيها
بالأدلة المذكورة فى كتب الأصول . وإن لم تكن راجعة إلى تلك المسألة فليست
بمفهومة . وما تقدم من الأدلة على اثبات مرتبة العفو لا دليل فيه . فالأدلة النقلية
غير مقتضية للخروج عن الأحكام الخمسة لأن مكان الجمع بينهما ولأن العفو أخروى
وأيضاً فإن سلم للعفو ثبوت فى زمانه عليه السلام لافى غيره . ولا مكان تأويل
تلك الظواهر وما ذكر من أنواعه فداخلة أيضاً تحت الخمسة . فإن العفو فيها
راجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان وللاكره والخرج . وذلك يقتضى أما الجواز
بمعنى الإباحة . وأما رفع ما يترتب على المخالفة من الذم وتسبب العقاب وذلك

(١) هو محل النزاع فلا يصح أن يكون دليلاً على إلغاء هذه المرتبة

يقتضى إثبات الأمر والنهي مع رفع آثارها لمعارض • فارتفع الحكم بمرتبة العفو وأن يكون أمراً زائداً على الخمسة وفي هذا المجال أبحاث أخرى

﴿ فصل ﴾

وللنظر في ضوابط ما يدخل تحت العفو أن قيل به نظر - فإن الاقتصار به على محال النصوص نزعة ظاهرية • والانحلال في اعتبار ذلك على الإطلاق خرق لا يرقع • والاقتصار فيه على بعض المحال دون بعض تحكم يأباه المعقول والمنقول • فلا بد من وجه يقصد نحوه في المسألة حتى تتبين بحول الله • والقول في ذلك ينحصر في ثلاثة أنواع

أحدها . الوقوف مع مقتضى الدليل الممارض قصد نحوه ^(١) وإن قوى معارضه والثاني - الخروج عن مقتضاه عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل والثالث - العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأساً * فأما الأول فيدخل تحته العمل بالعزيمة وإن توجه حكم الرخصة ظاهراً أن العزيمة لما توخيت على ظاهر العموم أو الإطلاق كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله معتمد على الجملة . وكذلك العمل بالرخصة . وإن توجه حكم العزيمة فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج . كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكليف • وكلاهما أصل كلّي فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع ما مثله معتمد * لكن لما كان أصل رفع الحرج وارداً على أصل التكليف ورود المكل ترجح جانب أصل العزيمة بوجه ما - غير أنه لا يخرم أصل الرجوع . لأن بذلك المكل قيام أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك هذا ^(٢) ففيه أن سافر في رمضان أقل من أربعة برد فظن أن الفطر مباح به

(١) الواو للحال وأن زائدة

(٢) أي الوقوف مع دليل معارض بقوى وإن كان نفس الدليل غير علمي لانه مجرد ظن غير مبني على شيء من الشرع

فافطر فلا كفارة عليه • وكذلك من أفطر فيه بتأويل • وإن كان أصله ^(١) غير علمي بل هذا جار في كل متأول كشارب المسكر ظاناً انه غير مسكر • وقاتل المسلم ظاناً انه كافر • وآكل المال الحرام عليه ظاناً انه حلال له • والمتطهر بماء نجس ظاناً انه طاهر • وأشبه ذلك • ومثله المجتهد المخطئ في اجتهاده • وقد خرج أبو داود عن ابن مسعود رضي الله عنه انه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب فسمعه يقول « اجلسوا فجلس بباب المسجد فرآه النبي ﷺ فقال تعالى يا عبد الله ابن مسعود » فظاهر من هذا انه رأى الوقوف مع مجرد الامر وإن قصد غيره مسارعة الى أمثال أوامره • وسمع عبد الله بن رواحة وهو بالطريق رسول الله ﷺ وهو يقول اجلسوا فجلس في الطريق فمر به النبي ﷺ فقال « ماشأئك فقال سمعتك تقول اجلسوا فجلست فقال النبي ﷺ زادك الله طاعة » وظاهر هذه القصة أنه لم يقصد بالامر بالجلوس ولكنه لما سمع ذلك سارع الى أمثاله ولذلك سأله النبي ﷺ حين رآه جالساً في غير موضع جلوس وقد قال عليه السلام « لا يصل أحد العصر إلا في بني قريظة فادركهم - ثم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي ولم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحدة من الطائفتين » ويدخل هنا كل قضاء قضى به التماسي من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطأ ما لم يكن قد أخطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض القواطع * وكذلك الترجيح بين الدليلين فانه وقوف مع أحدهما وإهمال للآخر • فإذا فرض مهملًا للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح • وهو في الظاهر دليل يعتمد مثله • وكذلك العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح - فانه وقوف مع ظاهر دليل يعتمد مثله في الجملة • فهذه وأمثالها مما يدخل تحت معنى العفو المذكور • وإنما قلنا الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض فشرط فيه المعارضة لانه ان كان غير معارض لم يدخل تحت العفو لانه أمر أو نهي أو تحخير عمل على وفقه فلا عتب

(١) الذي بنى عليه الفطر أو التأويل غير دليل أو مستند على أي لا يلزم فيه ذلك

يتوهم فيه ولا مؤاخذه تلزمه بحكم الظاهر فلا موقع للعفو فيه وإنما قيل وإن قوى معارضه لانه ان لم يقو معارضه لم يكن من هذا النوع بل ^(١) من النوع الذي يليه على أثر هذا فانه ترك للدليل وهنا ^(٢) وإن كان أعمالاً للدليل أيضاً فأعماله من حيث هو أقوى عند الناظر أو في نفس الامر كأعمال الدليل غير المعارض فلا عفو فيه . *
وأما النوع الثاني وهو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل . فانه الرجل يعمل عملاً على اعتقاد إباحته لانه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراهيته أو يتركه معتقداً إباحته إذا لم يبلغه دليل وجوبه أو ندهبه كقريب العهد بالاسلام لا يعلم ان الخمر محرمة فيشربها . أولاً يعلم ان غسل الجنابة واجب فيتركه . وكما اتفق في الزمان الاول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التقاء الختانين . ومثل هذا كثير يتبين للمجتهدين * وقد روى عن مالك انه كان لا يرى تخليل أصابع الرجلين في الوضوء ويراه من التعمق حتى بلغه (أن النبي ﷺ كان يخلل) فرجع الى القول به) . وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المد والصابغ حتى رجع الى القول بذلك ومن ذلك العمل على المخالفة ^(٣) خطأ أو نسياناً ومما يروى من الحديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فان صح فذلك وإلا فالمعنى متفق عليه . ومما يجري مجرى الخطأ والنسيان في انه من غير قصد وان وجد القصد الا كراه المضمن في الحديث . وأبين

(١) لعل الاصل هكذا بل ولا من النوع الذي الخ أي أنه اذا كان المعارض ضعيفاً لا يكون أيضاً من النوع الثاني لأن الثاني ترك للدليل وخروج عن مقتضاه قصداً بتأويل أو بغير قصد وما نحن بصدد اعمال لدليل ضعيف معارضه فلا هو من الاول الذي لوحظ فيه قوة معارضه ولا هو من الثاني الذي لوحظ فيه أنه ترك للدليل وخروج عنه بغير قصد او بقصد لكن بتأويل والحاصل انه لما كان أعمال المعارض بضعيف كان أعمال لدليل غير معارض صار لا يتوهم فيه مؤاخذه حتى يكون من مواضع العفو

(٢) يشبه أن يكون هنا سقط والاصل (وهذا)

(٣) أي يخرج عن مقتضى الدليل خطأ بالآ يفهم الدليل مثلاً على وجهه أو نسياناً للدليل أما خطأ المجتهد المدود سابقاً في النوع الأول فقد وقف فيه مع دليل لكن ظهر خطؤه في التمسك به لضعفه بأزاء دليل آخر مثلاً فهنا خرج عن الدليل وذلك وقف مع دليل ظهر خطؤه في الاعتداد به فتنبه لفرق بين النوعين في جميع الأمثلة فهما

من هذا العفو عن عثرات ذوى الهيات فانه ثبت في الشرع إقالتهم في الزلات وأن لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم . جاء في الحديث « أقبلوا ذوى الهيئات عثراتهم ^(١) » وفي حديث آخر « تجافوا عن عقوبة ذوى المروءة والصلاح ^(٢) » وروى العمل بذلك عن محمد بن أبى بكر بن عمرو بن حزم فانه قضى به في رجل من آل عمر ابن الخطاب شج رجلا وضر به فأرسله وقال أنت من ذوى الهيات . وفي خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال استأدى على مولى لى جرحته يقال له سلام البربري الى ابن حزم فأثنى فقال جرحته قلت نعم ، قال سمعت خالتي عمرة تقول . قالت عائشة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أقبلوا ذى الهيئات عثراتهم » فحلى سبيله ولم يعاقبه . وهذا أيضاً من شئون رب العزة سبحانه فانه قال (ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى الذين يجتنبون كبائر الاثم واثقوا حش الا لائم) الآية لكنها أحكام أخروية . وكلامنا في الأحكام الدنيوية ^(٣)

(١) في المصاييح عن عائشة قال عليه الصلاة والسلام (أقبلوا ذوى الهيات عثراتهم إلا الحدود) وأخرجه في الجامع الصغير عن احمد في مسنده والبخارى في الادب وابن داود ورواه صاحب تمييز الطيب من الحديث عن النسائي أيضا . قال القتبلى له طرق لا يثبت منها شئ . وقال القتبلى في تذكرة الموضوعات انه موضوع . قال أبو عبد الكير في حواشيه له شواهد . وقال العزيزى ضعيف (٢) أخرجه في الجامع الصغير عن الطبرانى في معارج الاخلاق باسناد ضعيف عن ابن عمر ولفظه (تجافوا عن عقوبة ذوى المروءة إلا في حد من حدود الله تعالى)

وبعد ان عرفت ما قاله العلماء في سند الحديثين . فاسمع قولهم في تحديد الغرض منهما أخذنا من الاستسقاء المصرح به فيهما . قال العزيزى ان العثرات هى الزلات التى لاحد فيها . وقال صاحب التبصرة ان ذلك في التعزيرات وأنها تختلف باختلاف الجاني والمجنى عليه . ومقدار الجناية التى فيها التعزير . فقد تكون فلتة وعثرة من ذى شرف إلى مالىس كذلك ، فيضعف التعزير أو يترك لان الغرض إنما هو الردع . قال القاضى عباس . مشهور قول مالك وأصحابه أن ذلك بقدر الجرم وشهرة الفاعل بالأذى . قال والمعتبر في الرفعة العلم والآداب الاسلامية . وفي الدعاة الجهل والحقاء والحفاة . وبهذا تبين أنه لا إشكال في معنى الحديث وفقهه وأنه صحيح معمول به وإن كان على ما نرى من جهة سندده . إنما الاشكال في قضاء ابن حزم إذ هو ليس من التعزير . فعمله وحده يتوجه كلام السكاكيب هنا

وبعد فالكلام في العفو بمعنى ما لا حرج فيه شرعاً بمعنى لا إثم وفيه المغفرة المحل أما كونه لا ينقص منه لبيد أو لمن شجبه هو فهذا غير موضوع مرتبة العفو التى فيها الكلام من أول المسألة (٣) بل العفو بالمعنى الذى نقررره هو امر أخروى فراجع أمثلته وعباراته السابقة فقد عر عنه آتفا

ويقرب من هذا المعنى درء الحدود بالشبهات . فان الدليل يقوم هنالك مفيداً للظن في اقامة الحد ومع ذلك فاذا عارضه شبهة وان ضعفت غلب حكمها ودخل ^(١) صاحبها في حكم العفو . وقد يعد هذا المجال مما خولف فيه الدليل بالتأويل وهو من هذا النوع أيضاً ^(٢)

ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ما وقع في الحديث في تفسير قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) الآية عن قدامة ابن مظعون حين قال لعمر ابن الخطاب — ان كنتُ شربتها فليس لك أن تجلدي قال عمر ولم ، قال لأن الله يقول (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) الآية : فقال عمر انك أخطأت التأويل يا قدامة اذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله . قال القاضي اسمعيل وكأنه أراد أن هذه الحالة تكفر ما كان من شربه ، لأنه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ في التأويل . بخلاف من استحلها كما في حديث ^(٣) على رضى الله عنه ولم يأت في حديث قدامة أنه حد — وما وقع في المذهب في المستحاضة ترك الصلاة زمناً جاهلة بالعمل انه لا قضاء عليها فيما تركت . قال في مختصر ما ليس في المختصر : لو طال بالمستحاضة والنفساء السم فلم تصل النفساء ثلاثة أشهر ولا المستحاضة شهراً لم يقضيا ما مضى اذا تأولتا في ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم . وقيل في المستحاضة اذا تركت بعد أيام أقرائها يسيراً أعادته وان كان كثيراً بحصول المنفرة . وهى حكم آخرى بالقصد الاول ، وان كان قد بقيها عدم الحد في مثل الشرب مثلاً . إلا أن هناك أموراً لاشئ فيها دنيوياً كخطأ الاجتهاد مثلاً فان عفو آخرى صرف

(١) وهل هذا لا يسقط الاتم ايضاً وظاهر انه يسقطه في غالب صور الشبهة فاذا استقلت الشبهة باسقاط الحد لا يكون من مرتبة العفو التى هى موضوعنا

(٢) لانه الضرب الثانى من النوع الثانى إلا أنه يقال عليه كيف بعد خروجها عن مقتضى الدليل التأويل مع انه وقوف مع الدليل الصريح (ادرموا الحدود بالشبهات) فهو لم يخرج عن الدليل العام في الحدود المحصص بهذا الدليل لانه بعد تخصصه لا يقال خرج عنه بل هو اعمال للدليل المحصص الذى فاد ان دلالة العام لانشمل هذا الموضع فلا نسلم أن درء الحدود بالشبهات من النوع الثانى بقسميه لانه لانترك فيه الدليل بغير قصد ولا يقصد بالتأويل

(٣) يراجع

فليس عليها قضاء بالواجب . وفي سماع أبي زيد عن مالك أنها إذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضى صلاة تلك الأيام * استحب ابن القاسم لها القضاء . فهذا كله مخالفة للدليل مع الجهل والتأويل فجعله من قبيل العفو . ومن ذلك أيضاً المسافر يقدم ^(١) قبل الفجر فيظن أن من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له . أو تطهر الحائض قبل طلوع الفجر فتظن أنه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وإن خالف الدليل . لأنه متأول . واسقاط الكفارة هو ^(٢) معنى العفو

وأما النوع الثالث وهو العمل بما هو مسكوت عن حكمه ففيه نظر . فإن خلوا بعض الوقائع عن حكم الله مما اختلف فيه . فاما على القول بصحة الخلو فيتوجه النظر وهو مقتضى الحديث « وما سكت عنه فهو عفو » وأشباهه مما تقدم وأما على القول الآخر فيشكل الحديث إذ ليس ثم مسكوت عنه بمجال بل هو اما منصوص واما مقيس على منصوص . والقياس من جملة الأدلة الشرعية فلا نزلة إلا ولها في الشريعة محل حكم فانتفى المسكوت عنه إذا . ويمكن أن يصرف السكوت على هذا القول إلى ترك الاستئصال مع وجود مظنته . وإلى السكوت عن مجاري العادات مع استصحابها في الوقائع . وإلى السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة إبراهيم عليه السلام * فالاول كما في قوله تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) فإن هذا العموم يتناول بظاهره ماذبجوا لأعيادهم وكنائسهم . وإذا نظر إلى المعنى اشكل لأن في ذبائح الأعياد زيادة تنافي أحكام الإسلام . فكان للنظر هنا مجال . ولكن مكحولا سئل عن المسألة فقال كذا

(١) تأمل لتدرك الفرق بين هذه الامثلة وما مضى فيمن سافر أقل من أربعة بردهيت كان من الاول الواقف مع مقتضى الدليل المعارض بقوى وبين هذا الخارج عن الدليل متأولا - فالفرق غير ظاهر

(٢) ولم لم نقل واسقاط الائم أيضاً وكأنه بان على ما سبق له انقائا من ان الكلام في الاحكام الدينية وقد علمت أن هذا لا يطرد في أصل المسألة واثنته الكثير لها بل وتصريحه سابقا بقوله ورفع الحرج والمغفرة

قد علم الله ما يقولون وأحل ذبائهم . يريد والله أعلم ان الآية لم يخص عمومها وان وجد هذا الخاص المنافي . وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ ومع ذلك فاحل ما ليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وجه المناقاة . والى نحو هذا يشير قوله عليه السلام « (وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها) » وحديث الحج أيضاً مثل هذا حين قال (أَحْجُّنَا هَذَا الْعَامَ أَوْ لِلْأَبَدِ) لان اعتبار اللفظ يعطى انه للابد فكرد عليه السلام سؤاله و بين له علة ترك السؤال عن مثله . وكذلك حديث « أن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً » الخ يشير الى هذا المعنى . فان السؤال عما لم يحرم ثم يحرم لأجل المسألة انما يأتي في الغالب من جهة إبداء وجه ^(١) فيه يقتضى التحريم مع أن له أصلاً يرجع اليه في الحلية وان اختلفت نزوعه في أنفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم ذلك الأصل . ونحو حديث « ذروني ^(٢) ما تركتكم » وأشباه ذلك

والثاني كما في الاشياء التي كانت في أول الاسلام على حكم الاقرار ثم حرمت بعد ذلك بتدريج كالخمر . فانها كانت معتادة الاستعمال في الجاهلية ثم جاء الاسلام فترك على حالها قبل الهجرة وزمانا بعد ذلك . ولم يتعرض في الشرع للنص على حكمها حتى نزل (يسألونك عن الخمر والميسر) فبين ما فيها من المنافع والمضار وان الاضرار فيها أكبر من المنافع . وترك الحكم الذي اقتضته المصلحة وهو التحريم . لان القاعدة الشرعية ان المفسدة اذا أُرْبِتْ على المصلحة فالحكم للمفسدة . والمفاسد ممنوعة ^(٣) فبان وجه المنع فيها غير انه لما لم ينص على المنع وان ظهر وجهه تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجاري العادات . ودخل لهم تحت العفو الى أن نزل ما في سورة المائدة من قوله تعالى (فاجتنبوه) فحينئذ

(١) أي فهو يسكت عنه أي يترك الاستفصال فيه مع وجود مظنته

(٢) فلا يستقصوا فيرتب على ذلك تفصيل لا يكون فيه مصلحة لكم

(٣) ولذا قال بعضهم ان التحريم بدأ من هذه الآية لانه ذكر ما يقتضى الحرمة لكن لما لم ينص تمسكوا بالأصل بمقتضى العادة فكان عفوا

استقر حكم التحريم . وارتفع العفو . وقد دل على ذلك قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) الآية . فانه لما حرمت قالوا كيف بمن مات وهو يشربها فزلت الآية . فرفع الجناح هو معنى ^(١) العفو . ومثل ذلك الربا المعمول به في الجاهلية وفي أول الاسلام . وكذلك بيع الغرر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيح . والشر قبل بدو صلاحه . واشباه ذلك كلها كانت مسكوتاً عنها . وما سكت عنه فهو في معنى العفو . والنسخ بعد ذلك لا يرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية الى الآن على حكم اقرار الاسلام كالتقراض والحكم في الخنثى بالنسبة الى الميراث وغيره . وما أشبه ذلك مما نبه عليه العلماء . والثالث كما في النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالها الاماغيروا فقد كانوا يفعلون ذلك قبل الاسلام . فيفرون بين النكاح والسفاح . ويطلقون ويطلقون بالبيت أسبوعاً . ويمسحون الحجر الاسود . ويسعون بين الصفا والمروة . ويلبسون ويقفون بعرفات . ويأتون مزدلفة . ويردون الجار ويعظمون الأشهر الحرم ويحرمونها . ويفتسلون من الجذابة . ويفعلون موتاهم ويكفنونهم ويصلون عليهم . ويقطعون السارق ويصلبون قاطع الطريق الى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا ملة أبيهم ابراهيم . فكانوا على ذلك الى ان جاء الاسلام فبقوا على حكمه حتى أحكم الاسلام منه ما أحكم . وانتسخ ما خالفه فدخل ما كان قبل ^(٢) ذلك في حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب زيادة على التلقي من الاعمال المتقدمة . وقد نسخ منها ما نسخ وأبقى منها ما أبقى على المهود الاول . فقد ظهر بهذا البسط مواقع العفو في الشريعة وانضبطت والحمد لله على أقرب ما يكون أعمالاً لأدلتها الدالة على ثبوته . الا أنه بقي النظر في العفو هل هو حكم أم لا . واذا قيل حكم فهل يرجع الى خطاب التكليف . أم الى خطاب الوضع . هذا محتمل كله . ولكن لما لم يكن مما

(٤) تنبه لهذا فهو يؤيد ما قلناه في معنى العفو وأن الاصل فيه الحكم الاخرى والاحكام الديونية ان وجدت تكون تابعة له
(١) مما استمروا عليه مدة ثم نسخ

ينبغي عليه حكم على لم يتأكد البيان فيه فكان الأولى تركه والله الموفق للصواب

المسألة الحادية عشرة

طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول انه متوجه على الجميع . لكن اذا قام به بعضهم سقط عن الباقي . وما قلوه صحيح من جهة كلى ^(١) الطلب . واما من جهة جزئية ففيه تفصيل . وينقسم أقساما . وربما تشعب تشعبا طويلا ولكن الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض . ولا على البعض كيف كان . ولكن على من فيه اعلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموما والدليل على ذلك امور احدها النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) الآية . فورد التحضيض على طائفة لا على الجميع . وقوله (ولتكن ^(٢) منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف) الآية . وقوله تعالى (واذا كنتم فيهم فأقمتم لهم الصلاة فلتنقسم طائفة منهم) الآية الى آخرها . وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصا على البعض لا على الجميع * والثاني ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى كالامامة ^(٣) الكبرى أو الصغرى . فإلها انما تتعين على من فيه

(١) أى باعتبار مجموعة فروض الكفايات والا فهذا انما يتوجه على بعض المكافين التأهلين للقيام به ويتفرع على هذا أنه اذا لم يقم به أحد فان الاثم لا يعم المكافين بل يخص التأهلين فقط هذا مراده ومحل استدلاله فعملك بتطبيق أدلته على هذا المعنى وهذا غير الخلاف بين الاصوليين في أنه متوجه على الكلى الافرادى كما هو التحقيق أو المجموعى كما هو مقابله لان خلافهم مجرى هنا أيضا بعد تسليم مسألته هنا * فيقال هل البعض التأهل لهذا الفرض الوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الافرادى أو المجموعى

(٢) هذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه الى البعض بل للمانع أن يقول المعنى يجب عليكم جميعا أن يكون بعضكم التأهل لذلك داعيا الى الخير الخ مثلا ومعنى توجه الطلب على الجميع ان ينهضهم لذلك ويعمدوهم له ويعاونوهم بكل المسائل ليتحقق هذا المهم من المصلحة فان لم يحصل هذا المهم من المصلحة أثم جميع المكافين التأهل وغيره وفي مثله (واتقوا فتنة لا تصيب الذين ظلموا) الخ

(٣) على رأيه يكون الام الآن حيث لا خلافة قائمة على من كان فيه الاوصاف للعبادة للخلافة لا غير وليست الائمة يائمة فاذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن فلا اثم على أحد وهذا مالا يمكن أن يسلم به والتعين الذى يقوله شيء آخر غير فرض الكفاية الذى هو موضوعنا

أوصافها المرعية لا على كل الناس . وسائر الولايات بتلك المنزلة انما يطلب ^(١) بها شرعا باتفاق من كان اهلا للقيام بها والغناء فيها . وكذلك الجهاد - حيث يكون فرض كفاية - انما يتعين ^(٢) القيام به على من فيه نجدة وشجاعة . وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية . اذ لا يصح ان يطالب بها من لا يبدى فيها ولا يعيد ، فانه من باب تكايف مالا يطاق بالنسبة الى المكاف ، ومن باب العبث بالنسبة الى المصلحة المحتلبة أو المفسدة المستدفة . وكلاهما باطل شرعا

والثالث : ما وقع من فتاوى ^(٣) العلماء ، وما وقع ايضا في الشريعة من هذا المعنى . فمن ذلك ما روى عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال لابي ذر ^(٤) : « يا أبا ذر انى أراك ضعيفا وانى أحب لك ما أحب لنفسي لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم » وكلا الأمرين من فروض الكفاية ، ومع ذلك فقد نهى عنها . فلو فرض إهمال الناس لها لم يصح ^(٥) أن يقال بدخول أبي ذر في حرج الإهمال ، ولا من كان مثله . وفي الحديث : « لا تسأل الإمارة ^(٦) » وهذا النهى يقتضى انها غير عامة الوجوب . ونهى أبو بكر رضى الله عنه بعض الناس عن الإمارة ، فلما مات رسول الله ﷺ وليها أبو بكر فجاءه الرجل فقال : نهيتنى عن الإمارة ثم وليت ؟ فقال له : وأنا الآن أنهاك عنها . واعتذر له

(١) بل الذى يقال انما تسند الى من كان اهلا ولكن المطالب بذلك الجميع
(٢) لنا في فرض العين فهذا مسلم أنه انما يتعين على هؤلاء ولكن علينا جميعا أن يحصل ذلك وبالجملة فالقيام فعلا بالمصلحة انما يسند الى من يتأهل له وقد يكون الطلب المتوجه اليه في ذلك طلب عين اذا لم يوجد متأهل خلافة فان وجد كان الطلب لا يزال كفايا كغيره ممن لم يتأهل وبكون الفرق بين المتأهل وغيره أن غير المتأهل عليه ان يعمل ليقوم بها المتأهل والمتأهل عليه ذلك وعليه اذا تعين لها أن يقوم بها
(٣) هل فتاوى العلماء تعتبر دليلا في مثل هذا هو أصل كبير في الدين ينبى عليه كما قلنا أحكام تشمل الأمة أولا تشملها ؟ (٤) رواه مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبي ذر
(٥) وهذا صريح فيما قررناه من أنه ينبى على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص من فيه أهلية له فلو أهمل لم تأثم الأمة حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلا للخلافة ولم يتوسدها كان هو الآثم فقط . وهل ينال الخلافة بنير الأمة التى تهبط اليه بها ؟ فاذا لم تهبط الأمة وتبايعه كانت آثمة قطعاً
(٦) تهاه : (فانك ان اعطيتها عن مسألة وكات اليها . وان أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها) قال في المشكاة : متفق عليه

عن ولايته هو بأنه لم يجد من ذلك بدءاً • وروى أن تيمما الدارى استأذن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما فى أن يقص • فتمعه من ذلك • وهو من مطلوبات الكفاية - أعنى هذا النوع من القصص الذى طلبه تيمم رضى الله عنه - وروى نحوه عن على ابن أبى طالب رضى الله عنه

وعلى هذا المذهب جرى العلماء فى تقرير كثير من فروض الكفايات : فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم : أفرض هو ؟ فقال : أمّا على كل الناس فلا . يعنى به الزائد على الفرض العينى • وقال أيضاً : أمّا من كان فيه موضع للإمامة فالاجتهاد فى طلب العلم عليه واجب ، والاخذ فى العناية بالعلم على قدر النية فيه • فقسم كما ترى فجعل من فيه قبولية للإمامة مما يتعين عليه • ومن لا ، جعله مندوباً اليه . وفى ذلك بيان أنه ليس على كل الناس ^(١) . وقال سحنون : من كان أهلاً للإمامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها ، لقوله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به ؟ أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه ؟

وبالجملة فالامر فى هذا المعنى واضح . وباقى البحث فى المسألة موكول إلى علم الأصول

لكن قد يصح أن يقال أنه واجب على الجميع على وجه ^(٢) من التجوز ، لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة . فهم مطلوبون بسدّها على الجملة • فبعضهم هو قادر عليها مباشرة ، وذلك من كان أهلها • والباقون - وإن لم يقدرُوا عليها - قادرون

(١) أى القيام به فعلاً وهذا لا نزاع فيه لأن طبيعة فرض الكفاية أنه يقوم به أحد التأهلين له

(٢) هذا مع قوله سابقاً فلو فرض إعمال الخ يقتضى أنه ليس وجوباً حقيقياً بحيث يأثم الجميع بالترك لأن هذا معنى التجوز الذى يقوله يعنى وأنه ليس واجباً بمعناه الشرعى فلا يتم قوله بعد فلا يبقى للمخالفة وجه . وإن كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأثم الكل بتركه لأن عليهم إقامة القادر على الواجب يعنى فإذا تركوا أثم الكل صح الكلام ، لكن بخلاف ما تقدم ويجعل البحث كله والمسألة بغير منتجة ممرة فى الدين وتدخل تحت المسائل التى لا هى من صلب العلم ولا من ملحه

على اقامة القادرين . فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب باقامتها . ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر واجباره على القيام بها . فالقادر اذاً مطلوب بإقامة الغرض . وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر . إذ لا يتوصل الى قيام القادر إلا بالاقامة . من باب مالا يتم الواجب إلا به . وبهذا الوجه يرتفع مناسخ الخلاف فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر

فصل

ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجملة ليظهر وجهها وتبين صحتها بحول الله . وذلك ان الله عز وجل خالق الخلق غير عالين بوجوه مصالحهم لافى الدنيا ولا فى الآخرة . ألا ترى الى قول الله تعالى : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً) . ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدرىج والتربية ، تارة بالالهام كما يلهم الطفل التقام الثدي ومصه ، وتارة بالتعليم . فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح ، وكافة ما تدرأ به المفاسد ، انهاضاً لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية ، والمطالب الالهامية ؛ لان ذلك كالاصل للقيام بتفاصيل المصالح - كان ذلك من قبيل الافعال أو الاقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادية - وفى أثناء العناية بذلك يقوى فى كل واحد من الخلق ما فطر عليه . وما لهم من تفاصيل الأحوال والأعمال فيظهر فيه وعليه ، ويبرز فيه على أقرانه من لم يهياً تلك التهيئة . فلا يأتى زمان التعقل الا وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه فى أوليته . فتزى واحداً قد نهياً لطلب العلم ، وآخر لطلب الرياسة ، وآخر لتصنع ببعض المهن المحتاج اليها ، وآخر للصراع والنطاح . الى سائر الامور .

هذا وان كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلى ، فلا بد فى غالب العادة من غلبة البعض عليه . فيرد التكليف عليه معلماً مؤدباً فى حالته التى هو عليها . فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف فى نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه ، ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات الى تلك الجهات ؛ فيراعونهم بحسبها ،

ويراعونها الى أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم ، ويعينونهم على القيام بها ، ويحرضونهم على الدوام فيها ؛ حتى يبرز كل واحد فيها غلب عليه ومال اليه من تلك الخلطة . ثم يخلئ بينهم وبين أهلها ، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها ، اذا صارت لهم كالأوصاف الفطرية ، والمدرجات الضرورية . فعند ذلك يحصل الانتفاع ، وتظهر نتيجة تلك التربية

فاذا فرض مثلاً واحد من الصبيان ظهر عليه حسن ادراك ، وجودة فهم ، ووفور حفظنا . يسمع - وان كان مشارِكاً في غير ذلك من الاوصاف - ميل به نحو ذلك القصد . وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الجملة ، مراعاة لما يرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم ؛ فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم . ولا بد أن يمال منها الى بعض فيؤخذه ، ويعان عليه ؛ ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربانيو العلماء ؛ فاذا دخل في ذلك البعض فمال به طبعه اليه على الخصوص ، وأحبه أكثر من غيره ، ترك وما أحب ، وخص بأهله ؛ فوجب عليهم انهاضه فيه حتى يأخذ منه ما قدر له ، من غير إهمال له ولا ترك لمراعاته . ثم ان وقف هنالك فحسن . وان طلب الاخذ في غيره أو طلب به فعل معه فيه ما فعل فيما قبله . وهكذا إلى أن ينتهي

كما لو بدأ بعلم العربية مثلاً - فانه الأحق بالتقديم - فانه يصرف إلى معلمها فصار من رعيته ، وصاروا هم رعاة له . فوجب عليهم حفظه فيما طلب بحسب ما يليق به وبهم . فان انتهض عزمه بعد إلى أن صار يحذق القرآن صار من رعيته . وصاروا هم رعاة له كذلك . ومثله ان طلب الحديث أو التفقه في الدين إلى سائر ما يتعلق بالشريعة من العلوم . وهكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور . فيمال به نحو ذلك ويعلم آدابه المشتركة ، ثم يصار به إلى ما هو الأولى فالأولى من صنائع التدبير :

كالعرفاة أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الامامة وغير ذلك مما يليق به ، وما ظهر له فيه نجابة ونهوض . وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم .
لأنه سير أولا في طريق مشترك . فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة . وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية ، وفي التي ينذر من يصل إليها ، كالاتجاه في الشريعة والامارة . فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة

فأنت ترى أن الترقى في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد ، ولا هو على الكفاية باطلاق ، ولا على البعض باطلاق ، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ، ولا بالعكس ؛ بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل ، ويوزع في أهل الاسلام بمثل هذا التوزيع . والآن لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجوه . والله أعلم وأحكم

المسألة الثانية عشرة

مأصله ^(١) الاباحة للحاجة أو الضرورة إلا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الاباحة وقوعاً أو توقعاً هل يكره على أصل الاباحة بالنقض أولاً ؟ هذا محل نظر واشكال . والقول فيه انه لا يخلو إما أن يضطر إلى ذلك المباح أم لا ، وإذا لم يضطر إليه فإما أن يلحقه بتركه حرج أم لا . فهذه أقسام ^(٢) ثلاثة

﴿ أحدها ﴾ أن يضطر إلى فعل ذلك المباح فلا بد من الرجوع إلى ذلك

(١) أي ما كان أصله مباحا كالأكل والشرب والبيع والشراء والنكاح ولكنه اضطر إليه الشخص أو احتاج إليه حاجة يلحقه بسببها ضيق شديد وحرج لو ترك فعله . وهو مع كونه مضطرا إليه أو محتاجا إليه تعرض له مفسدة باقية بالفعل أو متوقعة . فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فتنتقض حكم الاباحة فيصير ممنوعا مع أنه ضروري أو حاجي أولا يعتبر الطارئ . ويبقى لاحتياج في استعماله ؟ وقد مثل الضروري في المسألة الخامسة عشرة من كتاب الأدلة بالبيع والشراء الذي لا يسلم غالباً من لقاء المنكر أو الملازمة بسببه . وسيثبت هنا لما في تركه الحرج بمخالطة الناس

(٢) وهي ما إذا اضطر إليه ، وما إذا لحقه بتركه حرج ، وما ليس واحداً منهما . وسيدكر الثالث أثناء المسألة الثالثة عشرة

الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض لأوجه . منها أن ذلك المباح قد صار واجب الفعل ولم يبق على أصله من الإباحة . وإذا صار واجباً لم يعارضه إلا ما هو مثله في الطرف الآخر أو أقوى منه . وليس نرض المسألة هكذا فلم يبق إلا أن يكون طرف الواجب أقوى فلا بد من الرجوع اليه . وذلك يستلزم عدم معارضة الطوارئ . **والثاني** * أن محال الاضطراب مغتفرة في الشرع . أعني أن إقامة الضرورة معتبرة ، وما يطرأ عليه من عارضات المناسد مغتفر في جنب المصلحة المحتللة ؛ كما اغتفرت مفسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير واشباه ذلك في جنب الضرورة لإحياء النفس المضطربة . وكذلك النطق بكلمة الكفر أو الكذب حفظاً للنفس أو المال حالة الإكراه . فما نحن فيه من ذلك النوع . فلا بد فيه من عدم اعتبار العارض للمصلحة الضرورية

والثالث * أنا لو اعتبرنا العوارض ولم نغتفرها لأدى ذلك إلى رفع الإباحة ^(١) رأساً . وذلك غير صحيح كما سيأتي في كتاب المقاصد من أن المكمل إذا عاد على الأصل بالنقض سقط اعتباره . واعتبار العوارض هنا إنما هي من ذلك الباب . فإن البيع والشراء حلال في الأصل ؛ فإذا اضطرب اليه وقد عارضه موانع في طريقه فقد الموانع من المكملات كل استجاء الشرائط . وإذا اعتبرت أدى إلى ارتفاع ما اضطرب اليه . وكل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل . فما نحن فيه مثله

والقسم الثاني أن لا يضطر اليه ولكن يلحقه بالتارك حرج فالنظر يقتضي الرجوع إلى أصل الإباحة وترك اعتبار الطوارئ ؛ إذ الممنوعات قد أبيحت رفعاً لا حرج كما سيأتي لابن العربي في دخول الحمام ، وكما إذا كثرت المناكر في الطرق والأسواق فلا يمنع ذلك التصرف في الحاجات إذا كان الامتناع من التصرف حرجاً بيناً . (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقد أبيح الممنوع رفعاً للحرج ؛ كالقرض الذي فيه بيع الفضة بالفضة ليس يداً بيد ، وإباحة العرايا ،

(١) الإباحة هنا بمعنى الإذن كما هو ظاهر

وجميع ما ذكره الناس في عوارض النكاح^(١)، وعوارض مخالطة الناس، وما أشبه ذلك. وهو كثير. هذا وان ظهري باديء الرأي^(٢) اخلاف ههنا فان قوماً شددوا فيه على انفسهم وهم أهل علم يقتدى بهم ومنهم من صرح في الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العوارض. فهؤلاء انما بتوا في المسألة على أحد وجهين: إما انهم شهدوا بعدم الحرج لضعفه عندهم وانه مما هو معتاد في التكاليف. والحرج المعتاد مثله في التكاليف غير مرفوع. والا لزم ارتفاع جميع التكاليف أو أكثرها. وقد تبين ذلك في القسم الثاني من قسسي الاحكام. واما انهم عملوا وافتوا باعتبار الاصطلاح الواقع في الرخص. فأروا ان كون المباح رخصة يقضى برجحان الترك مع الامكان وان لم يطرق في طريقه عارض. فما ظنك به اذا طرق العارض؟ والكلام في هذا المجال أيضاً مذكور في قسم الرخص. وربما اعترضت^(٣) في طريق المباح عوارض يقضى مجموعها برجحان اعتبارها، ولأن ما يلحق فيها من المفساد أعظم مما يلحق في ترك ذلك المباح، وان الحرج فيها اعظم منه في تركه وهذا أيضاً مجال اجتهاد. الا انه يقال: هل يوازى الحرج اللاحق بترك الأصل الحرج اللاحق بملازمة العوارض أم لا؟ وهي مسألة نرسمها الآن بحول الله تعالى وهي:

- (١) اي اذا ترتب على النكاح دخول في كسب الشبهات وارتكاب بعض المنوعات قالوا ان هذا لا يمنع النكاح. ويعرض للمخالطة وقوع أو توقع سماع الشكرات ورؤيتها. ومع ذلك لم تمنع
- (٢) وعليه يكون خلافاً في حال لا خلافاً حقيقياً فلذا قال ظهر بيادىء الرأي أى أن هؤلاء لو بنوا على أن فيه حرجاً لقائوا بعدم اعتبار العوارض
- (٣) سيذكر القسم الثالث أثناء المسألة الآتية بعد أن يتكلم في صدرها ما يشرح فيه ما يعترض طريق المباح من مفساد قد تكون أرجح من فوت الأصل المحتاج اليه الذي فرض فيه أن يلحقه بالترك له حرج ومشقة. ولكنه صنيغ غير مناسب إذ انه عقد مسألة خاصة لبيان فيها تفاصيل لبعض أحكام القسم الثاني وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل أحكامه. وكان الاجدر به ان يسوق ما يتعلق بالقسم الثاني لاحقاً لبيانه هنا دون عقد مسألة خاصة به. لان ما ذكره بالنسبة الى القسم الثاني في المسألة التالية ليس بأكثر ولا بأهم مما ذكره في بيانه في مسأله الثانية عشرة. وأيضاً فانه مع كونه فرض المسألة في تنميط هذا القسم كما قال هنا جاء فيها بالقسم الثالث يؤتمت في جل اوسع مما يخص القسم الثاني. فالصنيع غير وجيه

المسألة الثالثة عشرة

فنقول : لا يخلو أن يكون فقد العوارض بالنسبة الى هذا الاصل من باب المكمل له في بابه ، أو من باب آخر هو أصل في نفسه . فان كان هذا الثاني فالما ان يكون واقعاً أو متوقفاً . فان كان متوقفاً فلا أثر له مع وجود الحرج لان الحرج بالترك واقع وهو مفسدة ؛ ومفسدة العارض متوقعة متوهمة فلا تعارض الواقع ألينة . واما ان كان واقعاً فهو محل الاجتهاد في الحقيقة . وقد تكون مفسدة العوارض فيه أتم من مفسدة ترك المباح . وقد يكون الامر بالعكس . والنظر في هذا بابه باب التعارض والترجيح . وان كان الاول فلا يصح التعارض ولا تساوى المفسدتين ؛ بل مفسدة فقد الاصل أعظم . والدليل على ذلك أمور :

« أحدها » ان المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف وقد مر^(١) بيان ذلك في موضعه . واذا كان فقد الصفة لا يعود بفقد الموصوف على الاطلاق^(٢) - بخلاف العكس - كان جانب الموصوف أقوى في الوجود والعدم ، وفي المصلحة والمفسدة . فكذا ما كان مثل ذلك

« والثاني » ان الأصل مع مكملاته كالكل مع الجزئ . وقد علم^(٣) ان الكل اذا عارضه الجزئ فلا أثر للجزئ . فكذلك هنا لا أثر لمفسدة فقد المكمل في مقابلة وجود مصلحة المكمل

« والثالث » ان المكمل من حيث هو مكمل انما هو متولاًصل المصلحة ومؤكدها . فقوته انما هو فوت بعض المكملات . مع أن أصل المصلحة باق واذا

(١) راجع

(٢) أي وقد يعود اذا كانت صفة لازمة لتحقيق الماهية

(٣) وسيأتي في أول باب الأدلة فراجع لتعرف معنى عدم أثر الجزئ في مقابلة الكل

كان باقيا لم يعارضه ما ليس في مقابلته . كما ان فوت أصل المصلحة لا يعارضه بقاء مصلحة المكمل وهو ظاهر

والقسم الثالث من القسم (١) الاول وهو ان لا يضطر الى أصل المباح ولا يلحق بتركه حرج . فهو محل اجتهاد . وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية . فان هذا الاصل متفق عليه في الاعتبار . ومنه (٢) ما فيه خلاف كالذرائع في البيوع واشباهها . وان كان أصل الذرائع أيضاً متفقاً عليه . ويدخل فيه أيضاً قاعدة تعارض الاصل والغالب . والخلاف فيه شهير . ومجال النظر في هذا القسم دائر بين طرفي نفي واثبات متفق عليهما . فان أصل التعاون على البر والتقوى أو الائتم والعدوان مكمل لما هو عون عليه . وكذلك أصل الذرائع . ويقابله في الطرف الآخر أصل الاذن الذي هو مكمل لا مكمل .

ولمن يقول باعتبار الاصل من الاباحة ان يحتج بأن أصل الاذن راجع الى معنى ضروري ؛ اذ قد تقرر ان حقيقة الاباحة التي هي تخيير ، حقيقة تلحق بالضروريات . وهي أصول المصالح . فهي في حكم الخادم لها ان لم تكن في الحقيقة اياها . فاعتبار المعارض في المباح اعتبار لمعارض الضروري في الجملة ، وان لم يظهر في التفصيل كونه ضرورياً . واذا كان كذلك صار جانب المباح أرجح من جانب معارضة الذي لا يكون مثله . وهو خلاف الدليل . وأيضاً ان فرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه (٣) المكمل ، وأطلق هذا النظر ، أو شك أن يصار فيه الى الحرج الذي رفعه الشارع لانه مظنته . اذ عوارض المباح كثيرة . فاذا اعتبرت فربما ضاق المسلك وتعدى الحرج . فيصار الى القسم الذي قبله وقد مر ما فيه (٤) . ولما كان إهمال الأصل من الاباحة هو

(١) لعله من التقسيم الاول اى التقسيم في أول المسألة السابقة

(٢) أى من فروعه

(٣) أى لأجل معارضته فاللام للتعليل

(٤) وهو قوله وان كان الاول فلا يصح التعارض الخ

المؤدى الى ذلك لم يسغ الميل اليه ولا التعرّيج عليه . وأيضاً فاذا كان هذا الاصل دائراً بين طرفين متفق عليهما وتعارضاً عليه لم يكن الميل الى أحدهما بأولى من الميل الى الآخر . ولا دليل فى أحدهما إلا ويعارضه مثل ذلك الدليل . فيجب الوقوف إذاً . الا أن لنا فوق ذلك أصلاً أعم^(١) : وهو أن أصل الاشياء اما الاباحة واما العفو . وكلاهما يقتضى الرجوع الى مقتضى الاذن . فكان هو الراجح

ولم يرجح^(٢) جانب العارض أن يحتاج بأن مصلحة المباح من حيث هو مباح ، مخير فى تحصيلها وعدم تحصيلها . وهو دليل على انها لا تبلغ مبلغ الضروريات . وهى كذلك أبداً ، لانها متى بلغت ذلك المبلغ لم تبق مخيراً فيها . وقد فرضت كذلك . هذا خلف . واذا تخير المكاف فيه فذلك قاض بعدم المفسدة فى تحصيلها . وجانب العارض يقتضى بوقوع المفسدة أو توقعها . وكلاهما صاد عن سبيل التخيير . فلا يصح . والحالة هذه أن تكون مخيراً فيها . وذلك معنى اعتبار العارض المعارض دون أصل الاباحة . وأيضاً فان أصل التشابهات داخل تحت هذا الاصل ، لأن التحقيق فيها انها راجعة الى أصل الاباحة . غير أن توقع مجاوزتها الى غير الاباحة هو الذى اعتبره الشارع ، فهى عن ملابتها . وهو أصل قطعى مرجوع اليه فى أمثال هذه المطالب ، وينافى الرجوع الى أصل الاباحة . وأيضاً فلا احتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم أصل الاباحة اذا ثبت ، فان المسألة مختلف فيها . فمن قال ان الاشياء قبل ورود الشرائع على الحظر فلا نظر^(٣) فى اعتبار العوارض ، لانها ترد الاشياء الى أصولها فجانبتها أرجح . ومن قال الاصل الاباحة أو العفو فليس ذلك على عمومه باتفاق ، بل له مخصصات . ومن جملتها أن لا يعارضه طارئ ولا أصل . وليست مسألة لنا بمفقودة المعارض . ولا يقال انها يتعارضان . لا مكان تخصيص أحدهما

(١) لايم الدليل الثالث الا به

(٢) حججه متينة أما الاول فخطايات لا تثبت عند بحثها

(٣) أى فلا تحتاج الى نظر فى ذلك بل لا بد من اعتبارها

بلا آخر ؛ كما لا يصح أن يقال ان قوله عليه السلام : « لا يرث المسلم الكافر » ^(١) معارض لقوله تعالى : (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرُ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ) . وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة . والقصد التنبيه على انها اجتهادية كما تقدم . والله أعلم

* * *

* القسم الثاني من قسمي الأحكام *

وهو يرجع الى خطاب الوضع . وهو ينحصر ^(٢) في الأسباب ، والشروط ، والموانع ، والصحة والبطالان ، والعزائم والرخص . فهذه خمسة أنواع . فالاول ينظر فيه في مسائل

المسألة الاولى

الافعال الواقعة في الوجود . المقتضية لأمر أو تشريع لأجلها ، أو توضع فتقتضيها على الجملة ضربان : أحدهما خارج عن مقدور المكلف ، والآخر ما يصح دخوله تحت مقدوره .

فالاول قد يكون سبباً ، ويكون شرطاً ، ويكون مانعاً . فالسبب مثل ^(٣) كون الاضطرار سبباً في إباحة الميتة ، وخوف العنت سبباً في إباحة نكاح الاماء ، والسلس سبباً

(١) رواه في التيسير عن الستة الا النسائي
(٢) لم يحصره الا تدمي فيها وان اقتصر في بيانه عليها . اما تحرير الكمال فقد زاد فيها كثيراً فراجع . وقال ابن الحاجب ان الصحة والبطالان أمر عقلي لا حكم شرعي فتق أن يكونا حكمين وضعيين . ونفى بعضهم أن يكون هناك احكام وضعية ورجعها الى الاحكام التكليفية ، لان خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء أو التخير ، اذ متى جعل الزنا سبباً لوجوب الحد وجوب الحد اذا حصل الزنا . وجعل الطهارة شرطاً لصحة البيع ، جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة وحرمة دونها . فالأقتضاء والتخير اما صريح أو ضمني . وفي الحقيقة هو خلاف لا تظهر له عمرة عملية

(٣) ذكر في السبب أمثلة لما يشرع من أحله وما يوضع من أجله كالسلس . ولم يذكر ما يوضع من أجله في الشرط والموانع الا أن يقال أن الحيض مثلاً مانع مسقط لحق الوطء ووجوب الصلاة . وعدم الرشد مسقط لحقه في التصرفات

في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج ، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات ، وما أشبه ذلك . والشرط ككون الحول شرطاً في إيجاب الزكاة ، والبلوغ شرطاً في التكليف مطلقاً ، والقدرة على التسليم شرطاً في صحة البيع ، والرشد شرطاً في دفع مال اليتيم إليه ، وإرسال الرسل شرطاً في الثواب والعقاب ، وما كان نحو ذلك . والمانع ككون الحيض مانعاً من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام ، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات ، وما أشبه ذلك

وأما الضرب الثاني فله نظران : نظر من حيث هو مما يدخل ^(١) تحت خطاب التكليف ، مأموراً به أو منهيّاً عنه ، أو مأذوناً فيه ، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلياً أو دفناً ، كالبيع ^(٢) والشراء للانتفاع ، والنكاح للنسل ، والالتقياد ^(٣) للطاعة لحصول الفوز ، وما أشبه ذلك . وهو بين . ونظر من جهة ما يدخل ^(٤) تحت خطاب الوضع إما سبباً أو شرطاً أو مانعاً . أما السبب فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع ، والزكاة سبباً لحلية الانتفاع بالأكل ، والسفر سبباً في إباحة القصر والفطر ، والقتل والجرح سبباً للقصاص ، والزنى وشرب الخمر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات ، وما أشبه ذلك . فإن هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات . وأما الشرط فمثل

(١) و (٢) أي بقطعه النظر عن كونه يترتب عليه مشروعية حكم أو وضعه . وبهذا الاعتبار لا يكون داخلاً معنا في بحثنا لأن بحثنا خاص بالأفعال من حيث كونها بغير الحكم أو بوضع لا جلياً . فالبيع والشراء وضعا سبباً شرعياً في حل الانتفاع بالنفس الانتفاع . وكذا النكاح لم يكن سبباً شرعياً أو شرطاً للنسل

(٣) أي فإن الالتقياد لفعل الطاعة الذي وإن ترتب عليه مصلحة الفوز في الآخرة إلا أنه لا يعد حصول الفوز حكماً شرعياً حتى يكون مما دخل تحت النظر الثاني . ومثله يقال في الالتقياد بالنسبة للوصف بالطاعة والعد من الطائمين

(٤) أي أنه في النظر الأول لوحظ فيه أنه داخل تحت خطاب التكليف بقطع النظر عن كونه سبباً أو شرطاً . مثلاً أما الثاني فالنظر فيه إلى جهة كونه شرطاً الخ مع كونه في كل من النظرين داخلاً تحت خطاب التكليف كما ترشد إليه الامثلة في كليهما والضرب الثاني أمثلته جميعها واضحة لأنها أفعال داخلة تحت مقدور المكلف وشرع أو وضع لا جلياً أحكام أخرى . فكانت سبباً لها أو شرطاً أو مانعاً

كون النكاح شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً، والاحصان شرطاً في رجم الزاني، والطهارة شرطاً في صحة الصلاة، والنية شرطاً في صحة العبادات. فإن هذه الأمور وما أشبهها ليست بأسباب ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات. وأما المانع فكككون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عماتها وخالاتها، والايان مانعاً من القصاص للكافر، والكفر مانعاً من قبول الطاعات، وما أشبه ذلك. وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً؛ كالايان هو سبب في الثواب، وشرط في وجوب الطاعات أو في صحتها. ومانع من القصاص منه للكافر. ومثله كثير. غير أن هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد. فاذا وقع سبباً لحكم شرعي فلا يكون شرطاً فيه نفسه ولا مانعاً له لما في ذلك من التدافع. وانما يكون سبباً لحكم وشرطاً لآخر ومانعاً لآخر. ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد، ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة؛ كما لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكليف

المسألة الثانية

مشروعية الأسباب ^(١) لا تستلزم مشروعية المسببات وإن صح التلازم بينهما عادة. ومعنى ذلك أن الأسباب إذا تعلق بها حكم شرعي من إباحة أو نهي أو منع أو غيرها من أحكام التكليف فلا يلزم أن تتعلق تلك الأحكام بمسبباتها.

(١) محصل المسألة أن المسببات عن الأمور التكليفية لا يلزم أن تأخذ حكمها من إباحة أو منع مثلاً بل قد تكون المسببات غير داخلية في مقدور العبد كإزهاق الروح ونفس الأحرار ووجود الرزق فهذه لا يعقل فيها تعلق حكم شرعي بها فضلاً عن نفس الحكم الذي تعلق بسببها. وقد تكون في مقدوره ولكنها تأخذ حكماً آخر كأكّل لحم الخنزير المسبب عن ذبحه فذبحه ليس بحرام ولكن مسببه وهو أكل لحمه حرام. ومشتري الحيوان مباح ولكن مسببه وهو النفقة عليه واجبة. وقد يكون المسبب مقدوراً عليه وآخذاً حكم السبب وذلك كتعريم الربا وتحريم ما تسبب عنه وهو الانتفاع بمال الربا. والذكاة مباحة ولازمها وهو الأكل من المذبوح مباح. وهكذا. فالذي يقرره هنا هو أنه لا استلزام بين حكم السبب وحكم المسبب بل قد لا يكون للمسبب حكم شرعي رأساً. فطليق بتطبيق ما يذكره في المسألة على هذا والتوفيق بين ما يظهر بيادى الرأي مخالفاً له

فاذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالسبب؛ واذا نهى عنه لم يستلزم النهى عن السبب؛ واذا خير فيه لم يلزم أن يخير في سببه . مثال ذلك الأمر بالبيع مثلاً لا يستلزم^(١) الأمر باباحة الانتفاع بالمبيع . والأمر بالنكاح لا يستلزم الأمر بحلية البضع . والأمر بالقتل في القصاص لا يستلزم الأمر بازهاق الروح . والنهي عن القتل العدوان لا يستلزم النهى عن الزهاق . والنهي عن التردى في البئر لا يستلزم النهى عن تهتك المردى فيها . والنهي عن جعل الثوب في النار لا يستلزم النهى عن نفس الاحراق . ومن ذلك كثير .

والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أن الذي للمكلف تعاطى الاسباب وانما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه المكلف . وهذا يتبين في علم آخره والقرآن والسنة دالان عليه . فما يدل على ذلك ما يقتضى ضمان الرزق كقوله تعالى (وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً نحن نرزقك) وقوله (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) وقوله (وفي السماء رزقكم وما توعدون) الى آخر الآية . وقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً) الآية الى غير ذلك مما يدل على ضمان الرزق وليس المراد نفس التسبب الى الرزق بل الرزق المتسبب اليه . ولو كان المراد نفس التسبب لما كان المكلف مطلوباً بتكسب فيه على حال ، ولو جعل اللقمة في الفم ومضغها ، أو ازدياع الحب أو التقاط النبات أو الثمرة المأكولة ؛ لكن ذلك باطل باتفاق . فثبت أن المراد انما هو عين المسبب اليه . وفي الحديث « لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير » الحديث^(٢) وفيه « اعقلها »^(٣) وتوكل «

(١) أي فالبيع سبب في حل الانتفاع بالمبيع وليس الأمر بالبيع سبباً في الأمر بحل الانتفاع لان الحل المسبب ليس الاحكام الله فلا يتعلق به الحكم الشرعي الذي في السبب وهو الأمر . ومثله يقال في الفكاك ليم له أن هذه الامثلة الستة لا يوجد فيها أن الحكم الذي في السبب أخذه المسبب بل لاحكم في المسبب لانه ليس من كسب العبد الا أنه يبقى أن المناسب أن يقول زهوق الروح واحتراق الثوب (٢) بقيقته (تعدو خاصاً وتروح بطائناً) فهي تقدو وتروح في طلب الرزق والتسبب اليه . والله تعالى يخلق لها الرزق فلم يقل تترك كل سبب فيحصل لها الرزق . والحديث رواه الترمذي بإفظ (لو أنكم تتوكلون) وقال : حسن صحيح

(٣) فقد جمع بين طلب عقل الناقة والاعتماد على الله في حفظها المسبب عادة عن عقلها . ولو كان الحفظ مأموراً به كالسبب ما جمع بين العقل والتوكل بل كان يطلب الحفظ أيضاً أو يسكت عن التوكل على الأقل . فالجمع قاض بأن المسبب لا يتعلق به مشروعية . والحديث رواه الترمذي وقال : غريب

ففي هذا ونحوه بيان لما تقدم . ومما يبينه قوله تعالى (أفرايتم ما تمنون أفأنتم
تخلقونه أم نحن الخالقون) (أفرايتم ما تخرجون ^(١)) (أفرايتم الماء الذي
تشربون) (أفرايتم النار التي تورون) وأتى على ذلك كله : (والله خلقكم وما
تعملون) (والله خالق كل شيء) وإنما جعل اليهم العمل ليجزوا عليه ، ثم الحكم
فيه لله وحده . واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به . وإذا كان كذلك
دخلت الاسباب المكلف بها في مقتضى هذا العموم الذي دل عليه العقل
والسمع . فصارت الاسباب هي التي تعلق بها مكاسب العباد دون المسببات ،
فاذا لا يتعلق التكليف وخطابه الا بمكاسب . فخرجت المسببات ^(٢) عن خطاب
التكليف ، لأنها ليست من مقدورهم . ولو تعلق بها لكان تكليفاً بما لا يطاق .
وهو غير واقع كما تبين في الأصول . ولا يقال ان الاستلزام موجود الا ترى أن

(١) أفأنتم تزرعون أم نحن الزارعون أي تبتغونه أم نحن المبتغون المشرون له . والآيات
الثلاث الاولى واضحة في البيان هنا لان في كل منها نسبة التسبب للعبد وانكار أن يكون
له إيجاد للمسبب بل الموجد هو الله . أما الآية بعدها فليست مما تعلق به كسب للعبد مطلقاً
لا في نسب ولا غيره لان الانزال من المزن وهو محل الغرض لاشأن لذاته ولا تسبياً . فلو
كان الكلام في الرى المسبب عن الشرب وكانت الآية أفأنتم تخلقون الرى أم نحن الخالقون
لكانت الآية مما نحن فيه فتأمل . وانظر في الآية التي بعدها أيضاً وعليك بالتأمل في صنيعه
لتعرف السبب في هذا الاسلوب : جعل الآيات الاولى دليلاً وبداً بها وعلق عليها اولاً ، ثم
ذكر الآيات الاخيرة قائلاً ومما يبينه دخولا عليه وقال بعد الحديثين : فيهما بيان لما تقدم .
وخذ نمودجاً لطريق التأمل مثلاً : (الآية الاولى) فيها نفى التكليف بالمسبب صراحة لا نسالك
رزقاً مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لادلة كثيرة من الكتاب والسنة (الآية الثانية) حصر
الرزق في كونه عليه تعالى قطباً لا يكلف به غيره (الآية الثالثة) جعل الرزق في السماء على ما هو
ظاهرها وليس في متناول العبد فلا يكلف به مع أنه طلب بالتسبب الى الرزق . أما الآيات
الاخرى فنسب الخلق اليه تعالى لا للعبد ويلزمه الا يطلب من العبد فهو ظاهر في أنه لا يكلف
به غيره مع بقاء احتمال أنه سبحانه هو الخالق مع تسبب العبد فيها ومطالبتهم بذلك التسبب
بخلاف الآيات الاولى ففيها عدم المطالبة بالتسبب صريحة أو كالصريحة

(١) لو أخذ هذا على عمومته لكر على المسألة بالنقض وكان الواجب أن يقال بدل لا تستلزم
لا يترتب حكم شرعي على مسيبتها ولا يتعلق بها حكم مطلقاً لأنها كلها خارجة عن مقدوره
مع أن صنيعه الآتي يسلم فيه أن بعضها يتعلق به حكم لكن لا على طريق الاستلزام . والواقع
أن المسببات كثيرة منها ما هو كالسبب من مقدور المكلف ومنها ما ليس كذلك والاول قد
ياخذ حكم سببه وقد يأخذ حكم غيره

إباحة عقود البيوع والإجارات وغيرها تستلزم إباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها . وإذا تعلق بها التحريم كبيع الربا والغرر والجهالة استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها . وكما في التعدي والغصب والسرقة ونحوها . والذكاة في الحيوان إذا كانت على وفق المشروع مباحة وتستلزم إباحة الانتفاع . فإذا وقعت على غير المشروع كانت ممنوعة واستلزمت منع الانتفاع... إلى أشياء من هذا النحو كثيرة . فكيف يقال إن الأمر بالأسباب والنهي عنها لا يستلزم الأمر بالمسببات ولا النهي عنها وكذلك في الإباحة ؟

لأننا نقول هذا كله لا يدل على الاستلزام من وجهين :
أحدهما أن ما تقدم من الأمثلة أول المسألة قد دل على عدم الاستلزام وقام الدليل على ذلك . فما جاء بخلافه فعلى حكم الاتفاق لأعلى حكم الالتزام الثاني أن ما ذكر ليس فيه استلزام بدليل ظهوره في بعض تلك الأمثلة . فقد يكون السبب مباحاً والمسبب مأموراً به . فكما نقول في الانتفاع بالمبيع أنه مباح ، نقول في النفقة عليه أنها واجبة إذا كان حيواناً ، والنفقة من مسببات العقد المباح . وكذلك حفظ الأموال المتملكة مسبب عن سبب مباح وهو مطلوب . ومثل ذلك الذكاة فإنها لا توصف بالتحريم إذا وقعت في غير المأكول كالخنزير والسباع العادية والكلب ونحوها ، مع أن الانتفاع محرم في جميعها أو في بعضها ومكروه في البعض . هذا في الأسباب المشروعة . وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل ^(١) لأن معنى تحريمها أنها في الشرع ليست بأسباب . وإذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسببات . فبقى المسبب عنها على أصلها من المنع ، لا أن ^(٢) المنع تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة . وهذا كله ظاهر فلاصل مطرد والقاعدة مستتبة وبالله التوفيق . وينبغي على هذا الأصل :

(١) تقدم أنه يتفق فيها أن تكون مسبباتها ممنوعة كالغصب والسرقة . وقد تكون غير متعلق بها حكم شرعي كالقتل مع الموت مثلاً . فلا يظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها في درجة عدم الاستلزام

(٢) يقال مثله في المأمور بها والمباحة مادام الجميع لا استلزام فيه وأنه امر اتفاق

المسألة الثالثة

وهي أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات الى المسببات ولا القصد اليها ؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لا غير - اسباباً كانت أو غير اسباب ، معاملة كانت أو غير معاملة

والدليل على ذلك ما تقدم من أن المسببات راجعة الى الحاكم المسبب ، وأنها ليست ^(١) من مقدور المكلف . فإذا لم تكن راجعة اليه فمراعاته ما هو راجع لكسبه هو التلازم . وهو السبب . وما سواه غير لازم . وهو المطلوب

وأيضاً فإن ^(٢) من المطلوبات الشرعية ما يكون للنفس فيه حظ ، وإلى جهته ميل ؛ فيمنع من لدخول تحت مقتضى الطلب . فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يولي على العمل من طلبه ، والولاية الشرعية كلها مطلوبة إما طلب الوجوب أو الندب ؛ ولكن راعى عليه السلام في ذلك ماله يتسبب عن اعتبار الحظ . وشأن طلب الحظ في مثل هذا أن ينشأ عنه أمور تكره كما سيأتي بحول الله تعالى . بل قد راعى عليه السلام مثل هذا في المباح ، فقال : « ما جاءك من هذا المال وأنت غير مشرف فخذ » الحديث ^(٣) ! فشرط في قبوله عدم اشراق النفس ، فدل على أن أخذه باشراف على خلاف ذلك . وتفسيره في الحديث الآخر ^(٤) : « من يأخذ مالا بحقه يبارك له فيه ؛ ومن يأخذ مالا بغير حقه فماله كمثل الذي يأكل ولا يشبع » وأخذه بحقه هو أن لا ينسى حق الله فيه . وهو من آثار عدم اشراق النفس . وأخذه بغير حقه خلاف ذلك . وبين

(١) مما سبق يعلم أنه ليس مطرداً ، وإن من المسببات ما هو من مقدور المكلف ويتعلق به الخطاب المتعلق بنفس السبب ، كالاتفاق بالمبيع في عقد البيع

(٢) فالولاية الشرعية . مثلاً لها مسببات كثيرة . وقد يكون القصد الى بعض هذه المسببات مانعاً من التسبب فيها مع كونها مطلوبة شرعاً . كالقصد الى حفظ نفسه ومنافعه المسببة عن الولاية ، فلا تكون الولاية حينئذ مطلوبة شرعاً . وجعل الشارع من أدلة قصد المكلف لحظوظه فيها طلبه لها ، فلذلك منع من طلب الولاية منها . وإذا كان النظر الى السبب قد يكون قاصداً بحمل المطلوب شرعاً غير مطلوب بل وبحمل المباح غير مباح ، فأولى ألا يلزم القصد الى السبب . يعني أن القصد الى السبب قد يضر فضلاً عن لزومه . فهو تروق في الاستدلال على أنه لا يلزم

(٣) بقية الحديث : (وما لا فلا تتبعه نفسك) أخرجه الشيخان

(٤) روى في الترغيب والترهيب ضمن حديث : (يا حكيم إن هذا المال خضر حلو ، فمن أخذه بسخاوة نفس يورث له فيه ، ومن أخذه باشراف نفس لم يبارك له فيه ، وكان كالذي يأكل ولا يشبع) الخ عن الشيخين والترمذي والنسائي باختصار

هذا المعنى الرواية الأخرى : « نَعَمْ صَاحِبُ الْمُسْلِمِ هُوَ ^(١) مَنْ أَعْطَى مِنْهُ الْمُسْكِينَ وَالْيَتِيمَ وَابْنَ السَّبِيلِ » ، أَوْ كَمَا قَالَ : « وَانَّهُ مِنْ يَأْخُذْهُ بِغَيْرِ حَقِّهِ كَانَ كَالَّذِي يَأْكُلُ وَلَا يَشْبَعُ وَيَكُونُ عَلَيْهِ شَهِيدًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ^(٢) »

ووجه ثالث : وهو أن العباد من هذه الأمة - ممن يعتبرُ مثله ههنا - أخذوا أنفسهم بتخليص الأعمال عن شوائب الحظوظ ، حتى عدّوا ميل النفوس إلى بعض الأعمال الصالحة من جهة مكائدها . وأسسوها قاعدةً بنوا عليها - في تعارض الأعمال وتقديم بعضها على بعض - أن يقدموا ما لاحظ للنفوس فيه ، أو ما ثقل عليها ، حتى لا يكون لهم عملٌ إلا على مخالفة ميل النفس . وهم الحجة فيما اتحلوا لأن إجماعهم إجماع . وذلك دليل على صحة الإعراض عن المسببات في الأسباب . وقل عليه السلام إذ سأل جبريل عن الإحسان : « أَنْ تَعْبُدَ ^(٣) اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ » وكل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة ، والذي يعبد الله على المراقبة يعزب عنه - إذا تلبس بالعبادة - حظ نفسه فيها . هذا مقتضى العادة الجارية بأن يعزب عنه كل ماسواها . وهو معنى بيّنه أهل كالفرازي وغيره . فإذا ليس من شرط الدخول في الأسباب المشروعة الالتفات إلى المسببات . وهذا أيضاً جار في الأسباب الممنوعة كما يجري في الأسباب المشروعة . ولا يقدح عدم الالتفات إلى المسبب ، في جريان الثواب والعقاب ^(٤) ؛ فإن ذلك راجع إلى من إليه إيراد المسبب عن سببه . والسبب هو المتضمن له . فلا يفوته شيء إلا بفوت شرط أو جزء أصلي أو تكميلي في السبب خاصة

المسألة الرابعة

وضعُ الأسباب يستلزم قصدَ الواضع إلى المسببات ، أعني الشارع . والدليل على ذلك أمور :

- (١) جزء من حديث طويل رواه في التيسير عن الشيخين والنسائي بلفظ (لمن أعطى)
- (٢) بقية الحديث المتقدم
- (٣) بعض حديث رواه البخاري عن أبي هريرة كما أنه بعض حديث آخر رواه الخمسة إلا البخاري كما قال في التيسير
- (٤) يعني مع أنهما من المسببات فيجريان على المبد بدون قصد إليهما

﴿أحدها﴾ أن العقلاء قاطعون بأن الأسباب لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات فقط ؛ بل من حيث ينشأ عنها أمورٌ أخرى . وإذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسباباً ، القصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات . والثاني ﴿ان الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفسد وهي مسبباتها قطعاً . فإذا كنا نعلم ان الأسباب إنما شرعت لأجل المسببات ، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات

﴿والثالث﴾ ^(١) ان المسببات لو لم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها على أنها أسباب ؛ لكنها فرضت كذلك . فهي ولا بد موضوعة على أنها أسباب ، ولا تكون أسباباً إلا للمسببات . فواضع الأسباب قاصد لوقوع المسببات من جهتها . وإذا ثبت هذا ، وكانت الأسباب مقصودة الوضع للشارع ، لزم أن تكون المسببات كذلك

فإن قيل : فكيف هذا مع ما تقدم من أن المسببات غير مقصودة للشارع من جهة الأمر بالأسباب ؟

فالجواب من وجهين : « أحدهما » ان القاصدين متباينان . فما تقدم هو بمعنى أن الشارع لم يقصد في التكليف بالأسباب التكليف بالمسببات ، فان المسببات غير مقدورة للعباد كما تقدم . وهنا انما معنى القصد اليها ان الشارع يقصد وقوع المسببات عن أسبابها ، ولذلك وضعها أسباباً . وليس في هذا ما يقتضى أنها داخلة تحت خطاب التكليف . وانما فيه ما يقتضى القصد الى مجرد الوقوع خاصة . فلا تناقض بين الأصلين

« والثاني » ^(٢) انه لو فرض توارد القاصدين على شيء واحد لم يكن محالاً

(١) تأمل في هذه المقدمات لتعرف ما يحتاج اليه منها في غرضه وما لا يحتاج اليه . وهل بقيت حاجة الى قوله وإذا ثبت هذا الخ بعد قوله فواضع الاسباب قاصد لوقوع المسببات من جهتها؟ أليس هذا هو الدعوى المطلوبة؟ لكنه جعلها من المقدمات ورتب عليها قوله وإذا ثبت هذا الخ . وهل معنى قصد وضعها مسببات زائد على قصد وقوع المسببات من جهتها؟

(٢) هذا لازم لما قبله وليس شيئاً جديداً . فان تباين القاصدين انما جاء من عدم تواردهما باعتبار واحد

إذا كانا باعتبارين مختلفين ، كما توارد قصد الأمر والنهي معاً على الصلاة في الدار المنصوبة باعتبارين . والحاصل ان الاصلين غير متدافعين على الإطلاق

المسألة الخامسة

إذا ثبت انه لا يلزم القصد إلى المسبب ، فلما كلف ترك القصد إليه بإطلاق ، وله القصد إليه . أما الاول فما تقدم ^(١) يدل عليه

فاذا قيل لك : لم تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بغيرها ؟ قلت لأن الشارع ندبني إلى تلك الاعمال ، فانا أعمل على مقتضى ما أمرت به . كما أنه أمرني أن أصلي وأصوم وأزكّي وأحجّ إلى غير ذلك من الأعمال التي كلفني بها . فان قيل لك إن الشارع أمر ونهى لأجل المصالح ، قلت : نعم ، وذلك الى الله لا إلى ، فان الذي إلى التسبب ، وحصول المسببات ليس إلى . فأدرك قصدى إلى ما أجعل إلى وأكل ما ليس لي إلى من هو له

ومما يدل على هذا أيضاً : أن السبب غير فاعل بنفسه ، بل انما وقع السبب عنده لابه ، فاذا تسبب المكلف فالله خالق السبب ، والعبد مكتسب له (والله خلقكم وما تعملون) (الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل) (وما تشاءن إلا أن يشاء الله) (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها) .

وفي حديث العدوى قوله عليه الصلاة والسلام ^(٢) : « فمن أعدى الأول ؟ » وقول عمر في حديث الطاعون : « نفر من قدر الله إلى قدر الله » حين قال له عمرو بن العاصي : « أفراراً من قدر الله ؟ » وفي الحديث ^(٣) : « جَبَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ فَلَوْ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ عَلَى أَنْ يُعْطَوْكَ شَيْئاً لَمْ يَكْتَبْهُ اللهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ ،

(١) أى في أدلة المسألة الثالثة لانه اذا كان لا يلزمه فله تركه

(٢) بعض حديث رواء الشيخان . ولفظه كما في البخارى : (لاعدوى ولا صفر ولا هامة . فقال اعرابي : يا رسول الله فما بال ابلى تكون في الرمل كأنها الظباء فيأتى البعير الاجرب فيدخل بينها فيجرها ؟ قال : فمن أعدى الاول ؟)

(٣) بعض حديث رواء الترمذى وصححه . وفي الفاظه بعض اختلاف

وَعَلَىٰ أَلِّ بِمَحْنَعُوكَ شَيْئًا كَتَبَهُ اِهْ اَكْ لَمْ يَقْدَرُوا عَلَيْهِ»

والادلة على هذا تنتهي الى القطع . واذا كان كذلك فالالتفات الى المسبب في فعل السبب لا يزيد ^(١) على ترك الالتفات اليه ؛ فإنَّ المسبب قد يكون ، وقد لا يكون . هذا وان كانت مجارى العادات تقتضى انه يكون ، فكونه داخلاً تحت قدرة الله يقتضى انه قد يكون وقد لا يكون . ونقض ^(٢) مجارى العادات دليل على ذلك . وأيضاً فليس في الشرع دليل ناص على طلب القصد الى المسبب فان قيل : ^(٣) قصد الشارع إلى المسببات والتفاتاً اليها ، دليل على انها مطلوبة القصد من المكلف . والا فليس المراد بالتكليف الا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع . إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه ^(٤) من هذا الكتاب . فإذا طابقه صح . فإذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات ، وقد فرضناها مقصودة للشارع ، كان بذلك مخالفاً له . وكلُّ تكليف قد خالف ^(٥) القصد فيه قصد الشارع فباطل كما تبين . فهذا كذلك

فالجواب : ان هذا انما يلزم اذا فرضنا أن الشارع قصد وقوع المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب . وليس كذلك . لما مر أن المسببات غير مكلف بها . وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق ، وهو أن يكون خلق المسببات على أثر ايقاع المكلف للأسباب ليس بعد من سعد ويشقى من شقى . فإذا قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له بالقصد

(١) أى من جهة إيجاد السبب وعدمه

(٢) فكيف وجد السبب ولم يوجد السبب ، وكيف وجد السبب بدون سببه العادى . والله خرق العوائد

(٣) هذا الاشكال مبني على المسألة الرابعة . وبه تعلم جودة صنيعة في تقديمها على هذه المسألة

(٤) في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب المقاصد

(٥) تزويج السؤال لجعل أن للمكلف قصداً غير قصد الشارع ، مع أن الفرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقاً لا بموافقة ولا بمخالفة

التكليفى ، فلا يلزم قصد المكلف اليه إلا أن يدل على ذلك دليل . ولا دليل عليه . بل لا يصح ذلك ^(١) ، لأن القصد الى ذلك قصد الى ما هو فعل الغير ، ولا يلزم أحداً أن يقصد وقوع ما هو فعل الغير ، لأنه غير مكلف بفعل الغير ، وإنما يكلف بما هو من فعله ، وهو السبب خاصة . فهو الذى يلزم القصد اليه ، أو يطلب القصد اليه . ويعتبر فيه موافقة قصد الشارع

فصل

وأما أن للمكلف القصد الى المسبب فكما اذا قيل لك : لم تكسب ؟ قلت لا قيم صلبى ، وأقوم فى حياة نفسى وأهلى ، أو لغير ذلك من المصالح التى توجد عن السبب . فهذا القصد اذا قارن التسبب صحيح . لأنه التفات الى العادات الجارية . وقد قال تعالى : (اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَجْرَىٰ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ) وقال : (وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتَغَاوْكُمْ مِنْ فَضْلِهِ) وقال : (فَانْتَشَرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا ^(٢) مِنْ فَضْلِ اللَّهِ) فمن حيث عبر بالقصد الى الفضل عن القصد الى السبب

(١) أى لزوم قصد المكلف وقد تقدمت أدلته . ولا يجوز أن يعود التفسير على نفس القصد لأن ما دلل به هنا عليه لا يفيد ، وأيضاً يتأيد الأدلة الآتية على صحة قصد المسبب على أن قوله بعد فهو الذى يلزم القصد اليه يؤيد ما قررناه

(٢) كأنه قال اقصدوا فضل الله ورزقه بأخذكم فى الأسباب من الانتشار فى الارض مثلاً وهو قصد الى المسبب بالسبب . وحيث كان فى مقام الامتنان فهو باق على ظاهره لأن الامتنان انما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذى لا شأن للغير فيه وإنما يكون ذلك فى المسبب لا فى السبب

ولو قال : عبر بالقصد الى الفضل الذى هو السبب مقارناً أو مرتباً على السبب فى مقام الامتنان فدل على أنه يرجح قصد المسبب بالسبب ، لكن ظاهراً . لأن فيه قصد المسبب بنفسه لا قصد السبب وعبر عنه بقصد المسبب مجازاً . لأنه لو كان مجازاً وكان السبب ليس مقصوداً حقيقة ما دل على مدعاه ولو فى مقام الامتنان اذا فرضنا انه يظهر مقام الامتنان فى هذه الحالة

الذي هو الاكتساب ، وسيق مساق الامتنان من غير انكار ، أشعر بصحة ذلك
 القصد . وهذا جار في أمور الآخرة كما هو جار في أمور الدنيا ؛ كقوله تعالى :
 (وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا نُدْخِلْهُ ^(١) جَنَّاتٍ) وأشبه ذلك مما
 يؤذن بصحة القصد الى المسبب بسبب . وأيضاً قائماً محمول هذا أن يثبتنى
 ما بهى الله له بهذا السبب ، فهو راجع الى الاعتمد على الله واللجأ اليه في
 أن يرزقه مسبباً يقوم به أمره ويصلح به حاله . وهذا لانكير فيه شرعاً .
 وذلك أن المعلوم من الشريعة انها شرعت لمصالح العباد . فالتكليف كله إما
 لدرء مفسدة ، وإما جلب مصلحة ، أو لهما معاً . فالداخل تحته مقتضى لما وضعت له .
 فلا مخالفة في ذلك لقصد الشارع ، والمحذور انما هو أن يقصد ^(٢) خلاف ما قصد ،
 مع أن هذا القصد لا ينبغي عليه عمل غير مقصود للشارع ، ولا يلزم منه عقد
 مخالف . فالتعلل ^(٣) موافق ، والقصد موافق ، فالجمع موافق

فإن قيل : هل يستتب هذان ^(٤) الوجهان في جميع الأحكام العادية
 والعبادية أم لا ؟ فإن الذى يظهر لبادىء الرأى أن قصد المسببات لازم في
 العاديات ، لظهور وجود المصالح فيها . بخلاف العبادات ، قائمها مبنية على عدم
 معقولية المعنى . فهناك يستتب عدم الالتفات الى المسببات ؛ لأن المعانى
 المعلل بها راجعة الى جنس المصالح فيها أو المفسد ، وهى ظاهرة فى العاديات .

(١) ليس فيه ما يدل على القصد من المكف ولكن آية انتشروا وابتهفوا وقوله ولتبتنوا
 مثلاً ظاهرة فيما أراد . وقوله تعالى (ان الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة الخ) وقوله
 تعالى (أم من هو قانت أثناء الليل ساجداً) الآية واضح الدلالة على صحة قصد المسبب
 فى أمور الآخرة

(٢) هذا يؤيد ما سبق لنا تعليقه على قوله وكل تكليف خالف القصد فيه قصد الشارع ؛ بل

(٣) يشير الى ما يأتى فى موافقة ومخالفة قصد المكف وعمله فى المسألة السادسة من

النوع الرابع

(٤) المراد بهما قصد المسبب وعده بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم لزوم فيها لانه

سينبنى سؤاله على لزوم القصد فى العاديات ولزوم عدم القصد فى العبادات

وغير ظاهرة في العباديات . وإذا كان كذلك فالالتفاتُ الى المسببات والقصد اليها . معتبر في العباديات . ولا سيما في المجتهد . فان المجتهد انما يتسع مجال اجتهاده باجراء العلل والالتفات اليها . ولولا ذلك لم يستقم له اجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو اجماع . فيبطل القياس ؛ وذلك غير صحيح . فلا بد من الالتفات الى المعاني التي شرعت لها الأحكام . والمعاني هي مسببات الاحكام . أما العباديات فلما كان الغالب عايتها فقد ظهور المعاني الخاصة بها ، والرجوع الى مقتضى النصوص فيها ، كان ترك الالتفات أجرى على مقصود الشارع فيها . والأمران بالنسبة الى المقلد سواء في أن حقه أن لا يلتفت الى المسببات ، الا فيما كان من مدركاته ومعلوماته العادية في التصرفات الشرعية

فالجواب : أن الأمرين في الالتفات وعدمه سواء . وذلك أن المجتهد اذا نظر في علة الحكم عدى الحكم بها الى محل هي فيه لتقع المصلحة المشروع لها الحكم . هذا نظره خاصة ^(١) . ويبقى قصد ، الى حصولها بالعمل أو عدم القصد سكوتاً عنه بالنسبة اليه . فتارة يقصد اذا كان هو العامل ، وتارة لا يقصد . وفي الوجهين لا يفوته في اجتهاده أمر ، كالمقلد سواء . فاذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام ^(٢) : « لا يقضى القاذي وهو غضبان » نظر الى علة منع القضاء فراه الغضب ؛ وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصوم ؛ فألحق بالغضب الجوع والشبع المفرطين ، والوجع ، وغير ذلك مما فيه تشويش الذهن . فاذا وجد في نفسه شيئاً من ذلك . وكان قاضياً . تمتنع من

(١) أي فهو ينظر الى محلات العمل ليثبت فيها مثل الحكم في الاصل . وهذا أمر نظري غير أخذه هو بالعمل في هذا الفرع الذي استنبطه . وعند أخذه في العمل يستوى مع المقلد في مراعاة المسبب وعدم مراعاته

(٢) قال المراق : متفق عليه من حديث أبي بكره ام . ورواه في التيسير : (لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان) وقال أخرجه الحمة

المسألة السادسة (قصد المسببات بالأسباب على ثلاث مراتب) ٢٠١

القضاء بتمتضي النهي . فإن قصد بالانتهاء بمجرد النهي فقط ، من غير التفات الى الحكمة التي لأجلها نُهيَ عَنِ القضا ، حصل مقصود الشارع وإن لم يقصده القاضي ؛ وإن قصد به ماظهر قصد الشارع اليه من مفسدة عدم استيفاء الحجاج ، حصل مقصود الشارع أيضاً . فاستوى قصد القاضي الى المسبب وعدم قصد . وهكذا المتولد فيما فهم حكمته من الأعمال . وما لم يفهم فهو كالعبادات بالنسبة الى الجميع . وقد علم ان العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة ، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل . ويصح القصد الى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة . فالقصد اليها أو عدم القصد كما تقدم

المسألة السادسة

إذا تقرر ما تقدم فللدخول في الاسباب مراتب تتفرع على القسمين . فالالتفات الى المسببات بالأسباب له ثلاث مراتب :
احداها أن يدخل فيها على انه فاعل للمسبب أو مولد له . فهذا شرك أو مضاه له والعياذ بالله . والسبب غير فاعل بنفسه (والله خالق كل شيء) (والله خلقكم وما تعلمون) . وفي الحديث « أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر^(١) » الحديث . فان المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذي جعل الكوكب فاعلا بنفسه . وهذه المسألة قد تولى النظر فيها أرباب الكلام والثانية : أن يدخل في السبب على أن المسبب يكون عنده عادة . وهذا

(١) بقية الحديث كما في التيسير عازياً له الى الستة الاثرمذي (فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب . ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب) وليس فيه كلمة بي بعد قوله كافر بل بعد مؤمن فقط كما اثبتناها في صاب الكتاب هنا . وسيأتي للمؤلف (في المسألة الثالثة من بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للافهام) رواية فيها كلمة بي في الموضعين

هو المتكائم على حكمه قبل • ومحصوله طلب المسبب عن السبب لا باعتقاد الاستقلال ، بل من جهة كونه موضوعاً على أنه سبب لمسبب • فالسبب لا بد أن يكون سبباً للمسبب ؛ لأنه معقوله ، والالم يكن سبباً ، فالالتفات الى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه ، ولا هو مناف لكون السبب واقعاً بقدرة الله تعالى ؛ فان قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه . فلا ينفي وجود السبب كونه خالقاً للمسبب . لكن هنا قد يغلب الالتفات اليه حتى يكون فقد المسبب مؤثراً ومذكراً ، وذلك لأن العادة غلبت على النظر في السبب بحكم كونه سبباً ولم ينظر الى كونه موضوعاً بالجعل لا مقتضياً بنفسه • وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الاسباب

والثالثة : أن يدخل في السبب على أن المسبب من الله تعالى لأنه المسبب • فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مسبب عن قدرة الله وإرادته ، من غير تحكيم لكونه سبباً ؛ فانه لو صح كونه سبباً محققاً لم يتخلف ، كالأسباب العقلية . فلما لم يكن كذلك تمحض جانب التسبب الرباني بدليل السبب الأول • وهنا يقال لمن حكمه ^(١) : « فالسبب الأول عما ذات سبب ؟ » وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام : « فمن أعدى الأول : ١ » ^(٢) فاذا كانت الأسباب مع السببات داخلة تحت قدرة الله فالله هو المسبب لاهي ؛ اذ ليس له شريك في ملكه • وهذا كله مبين في علم الكلام . وحاصله يرجع الى عدم اعتبار السبب في المسبب من جهة نفسه ، واعتباره فيه من جهة أن الله مسببه . وذلك صحيح

فصل

وترك الالتفات الى المسبب له ثلاث مراتب : (إحداها) أن يدخل في السبب

(١) بأن اعتقد انه اذا وجد وجد السبب ، واذا فقد فقد المسبب

(٢) تقدم في المسألة الخامسة

من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون ، من غير الالتفات الى غير ذلك . وهذا مبني على أن الاسباب والمسببات موضوعة في هذه الدار ابتلاء للعباد وامتحان لهم ، فانها طريق الى السعادة أو الشقاوة . وهي على ضربين (أحدهما) ما وضع لابتلاء العقول . وذلك العالم كله ^(١) من حيث هو منظور فيه ، وصنعة يستدل بها على ما وراءها (والثاني) ما وضع لابتلاء النفوس . وهو العالم كله أيضا من حيث هو موصل الى العباد المنافع والمضار ، ومن حيث هو مسخر لهم ومنة دلتا يريدون فيه . لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر ، ولتجرى أعمالهم تحت حكم الشر ، ليسعدها من سعد ويسقى من شقى ، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء المحتم الذي لا مرد له ؛ فان الله غنى عن العالمين ، ومنزه عن الافتقار في صنع ما يصنع الى الأسباب والوسائل ؛ لكن وضعها للعباد ليبتليهم فيها . والأدلة على هذا المعنى كثيرة ؛ كقوله سبحانه . (هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء . لِيَبْلُوكُمْ ^(٢) أَيَكْم أَحْسَنُ عَمَلًا) (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا) (إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا) (ثم جعلناكم فِئًا في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون) (ثم به نناهم ^(٣) لنعلم أَيُّ الحزبين أحصى لما لبثوا أمدًا) (وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا الى قوله . ويعلم الصابرين) (وليبتلي الله ما في صدوركم وليريح ما في قلوبكم) (ثم صرفكم عنهم ليبتليكم) الى غير ذلك من الآيات الدالة على أن وضع الأسباب إنما هي للابتلاء . فاذا كانت كذلك فلاخذ لها من هذا :

(١) أى جملة وتفصيلا وكذا يقال فيما بعده وان كانت تصاريف كل شخص شخص لا تعم جميع التفاصيل الا ان الجزئيات مرتبطة بالسكيات

(٢) تصح دليلا على الابتلاء للعقول والنفوس على مقتضى ما فرره

(٣) ما قبل هذه الآية يرجع الى قوله لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر الخ . والآية وما بعدها عدا الآية الاخيرة يرجع الى قوله وليظهر مقتضى العلم السابق الخ

الجهة آخذ لها من حيث وضعت مع التحقق بذلك فيها . وهذا صحيح . وصاحب هذا القصد متعبد لله بما تسبب به منها ؛ لأنه اذا تسبب بالاذن فيما أذن فيه لتظهر عبوديته لله فيه ، لامتفتا الى مسبباتها وان انجرت معها ، فهو كالتسبب بسائر العبادات المحضة

﴿ والثانية ﴾ أن يدخل فيه بحكم قصد التجرد عن الالتفات الى الأسباب من حيث هي أمور محدثة ، فضلاً عن الالتفات الى المسببات ؛ بناء على أن تفريد المعبود بالعبادة أن لا يشرك معه في قصده سواء ، واعتماداً على أن التشريك خروج عن خالص التوحيد بالعبادة ؛ لان بقاء الالتفات الى ذلك كله بقاء مع المحدثات ، وركون الى الأغيار . وهو تدقيق في نفي الشراكة . وهذا أيضاً في موضعه صحيح . ويشهد له من الشريعة ما دل على نفي الشراكة كقوله تعالى : (مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) وقوله : (فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ أَلِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ) وسائر ما كان من هذا الباب . وكذلك دلائل طلب الصدق في التوجه لله رب العالمين . كل ذلك يشعر بهذا المعنى المستنبط ، في خلوص التوجه وصدق العبودية . فصاحب هذه المرتبة متعبد لله تعالى بالاسباب الموضوعه على أطراح النظر فيها من جهته ، فضلاً عن أن ينظر في مسبباتها . فاعا يرجع اليها من حيث هي وسائل الى مسبباتها وواضعها ، وسإ الى الترقى لمقام القرب منه فهو إنما يلحظ فيها المسبب خاصة

﴿ والثالثة ﴾ أن يدخل في السبب بحكم الاذن ^(١) الشرعى مجرداً عن النظر في

(١) هو وقوله بعد وعلى أنه ابتلاء اشارة للمعنى الاول في هذا الفصل . وقوله يقتضى صدق توجهه هو المعنى الثانى فى الفصل . وقوله وقد تبين له انه مسبيه وانه أجرى العادة به ولو شاء الخ اشارة للمعنى الثالث فيما فيه الالتفات للمسبب . وقد صرح بهذه المعانى بعد فقال فهو طالب للمسبب الخ . فقوله شاملاً للجميع . ما تقدم أى من المرتبة الثالثة من القسم الاول والمرتبتين المذكورتين فى هذا الفصل . ويبقى الكلام معه فى عد هذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هذا الفصل الذى موضوعه ترك الالتفات الى المسبب ، فان هذه المرتبة مزيج من القسمين كما عرفت ، كما يبقى تصحيح الجمع بين الالتفات الى المسبب وعدم الالتفات اليه معاً فى حالة واحدة من شخص واحد

غير ذلك؛ وإنما توجهه في القصد إلى السبب تلبية للامر لتحقيقه بمعبودية؛
لأنه لما أذن له في السبب أو أمر به، لبأه من حيث قصد الأمر في ذلك السبب .
وقد تبين له أنه مسببه وأنه أجرى العادة به ، ولو شاء لم يجرها ؛ كما أنه قد يجرها
إذا شاء . وعلى أنه ابتلاء وتمحيص ، وعلى أنه يقتضى صدق التوجه به إليه . فدخل
على ذلك كله، فصار هذا القصد شاملاً لجميع ما تقدم . لأنه توخى قصد الشارع
من غير نظر في غيره، وقد علم قصد في تلك الأمور لفصل له كل ما في ضمن ذلك
التسبب مما علم ومما لم يعلم . فهو طالب للسبب من طريق السبب ؛ وعالم بأن
الله هو المسبب وهو المبتلى به، ومتحقق في صدق التوجه به إليه . فقصد، مطلق
وإن دخل فيه قصد المسبب ؛ لكن ذلك كله منزعه عن الأغيار ، مصفى
من الأكدار

المقالة السابعة

الدخول في الأسباب لا يخلو أن يكون منهيًا عنه أولاً . فإن كان منهيًا عنه
فلا إشكال في طلب رفع التسبب ، سواء علينا أكان المتسبب قصدًا لوقوع المسبب
أم لا ؛ فإنه يتأتى منه الأمران: فقد يقصد بالقتل العدوان ازهاق الروح فيقع ،
وقد يقصد بالنصب انتفاعه بالنصب فيقع على مقتضى العادة لا على مقتضى الشرع ،
وقد لا يقع البته . وقد يعزب عن نظره القصد إلى التسبب والاتفات إليه ، لما راض
بطراً غير العارض المتقدم الذكر ^(١) ؛ ولا اعتبار به . وإن كان غير منهي عنه فلا
يطلب رفع التسبب في المراتب المذكورة كلها .

(١) تقدم له ذكر النفقة التي تفتري العالم حتى تجمله غير عالم بما يقع ، وذلك بمن بطراً عليه
نفقة يرفع منه نفقة العين فيصاب . واسكن هذا العارض لما كان يمنع نفس التكليف وأصل
كلامه أنه منهي عنه . وكلف بعدم التسبب ، قال غير العارض المتقدم الذكر . وقوله ولا اعتبار به أى
هذا العارض هنا لأنه لا يزال منه منهيًا عن التسبب به كافياً

أما الأولى فإذا فرضنا نفس التسبب مباحا أو مطلوباً على الجملة ، فاعتقاد المعتقد لكون السبب هو الفاعل ، معصية قارنت ما هو مباح أو مطلوب . فلا يبطله . إلا إن قيل إن مثل هذا . المتارنة مفسدة ، وإن المقارن للمعصية تصديره منها عنه ، كالصلاة في الدار المغصوبة ، والذبح بالمدينة المغصوبة . وذلك مبين في الأصول وأما الثانية فظاهر أن التسبب صحيح ، لأن العامل فيها إذا اعتمد على جريان العادات ، وكان الغالب فيها وقوع المسببات عن أسبابها ، وغلب على الظن ذلك ، كان ترك التسبب كاللقاء باليد إلى التهلكة أو هو هو . وكذلك إذا بلغ مبلغ القطع العادى فواجب عليه أن يتسبب . ولأجل هذا قالوا في المضطر أنه إذا خاف الهلكة وجب عليه السؤال ، أو الاستقراض ، أو أكل الميتة ونحوها . ولا يجوز أن يترك نفسه حتى يموت . ولذلك قال مسروق : ومن اضطر إلى شيء مما حرم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات ، دخل النار

وأما الثالثة فالتسبب أيضاً ظاهر ، إلا أنه يبقى فيها بحث : هل يكون صاحبها بمنزلة ^(١) صاحب المرتبة الثانية أم لا ؟ هذا مما ينظر فيه . وإطلاق كلام الفقهاء يقتضى عدم التفرقة . وأحوال المتوكلين ممن دخل تحت ترجمة التصوف لا تقتضى ذلك . هذا وإن كان ظاهر كلام النزالي تساوى المرتبتين في هذا الحكم كطريقة الفقهاء على تفصيل له في ذلك . فالذى يظهر في المسألة نظر آخر : وذلك أن هذه المرتبة تكون علمية ، وتكون حالية . والفرق بين العلم والحال معروف عند أهل . فإذا كانت علمية فهي المرتبة الثانية ^(٢) ، إذا كان واجبا على كل مؤمن أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بانفسها ، وإنما الفاعل فيها مسببها سبحانه ، لكن عاداته في خلقه جارية بمقتضى العوائد المطردة ، وقد يخرقها إذا

(١) لأن الفرق بينهما لا يترتب عليه فرق في غلبة الظن بوقوع السبب عند السبب ، فيجىء فيه التفصيل المذكور من وجوب التسبب وعصيانته بتركه
(٢) أى فهم بمنزلتها وتشارك معها في المال ، لحكمها حكمها

شاء لمن شاء . فمن حيث كانت عادة ، اقتضت الدخول في الاسباب ؛ ومن حيث كانت الاسباب فيها بيد خالق المسببات ، اقتضت ان للفاعل أن يفعل بها وبدونها ؛ فقد يغلب على المكلف أحد الطرفين . فان غلب الطرف الأول وهو العادى ، فهو ما تقدم ^(١) . وان غلب الثانى فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة . فانه اذا جاع مثلاً فصاحبه مخصة فسواء عليه السبب أم لا ؛ اذ هو على بينة ان السبب كالمسبب بيد الله تعالى . فلم يغلب على ظنه . والحال هذه . ان تركه للسبب القاء باليد الى التهلكة ؛ بل عقده في كلتا الحالتين واحد ، فلا يدخل تحت قوله : (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) فلا يجب عليه التسبب في رفع ذلك ؛ لان علمه ^(٢) بأن السبب في يد المسبب أغناه عن تطلب المسبب من جهة على التعيين . بل السبب وعدمه في ذلك سواء . فكما ان أخذه للسبب لا يعد القاء باليد اذا كان اعتماده على المسبب ، كذلك في الترك . ولو فرض ان أخذ السبب أخذه باسقاط الاعتماد على المسبب لكان القاء باليد الى التهلكة ؛ لانه اعتمد على نفس السبب ، وليس في السبب نفسه ما يعتمد عليه ، وانما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعاً سبباً . فكذلك اذا ترك السبب لاشيء ^(٣) ؛ فالسبب وعدمه في الحالتين سواء في عقد الايمان وحقه ثق الايقان . وكل أحد فقيه نفسه . وقد مر الدليل على ذلك ^(٤) . وقد قال في الحديث : ^(٥) « جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَاتِنٌ فَلَوْ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ عَلَى أَنْ يُعْطَوْكَ شَيْئًا لَمْ يَكْتَبْهُ اللَّهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ » وحكى عياض عن الحسن بن نصر السوسى من فقهاء المالكية ان ابنه قال له في سنة غلا فيها السعر : يا أبت اشترطعاماً فانى أرى السعر قد غلا .

(١) أى ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة العلمية الى التحقق بها وصيرورتها صفة له كالطبيعة يجرى في أفعاله على مقتضاها دون كلفة ولا حل لنفسه عليها

(٢) أى الذى صار حالة له كالأوصاف الطبيعية

(٣) أى لا لسبب آخر

(٤) فى المسألة الخامسة (٥) تقدم فى المسألة الخامسة أيضاً

فأمرَ ببيع ما كان في داره من الطعام ، ثم قل لابنه : لست من المتوكلين على الله ، وانت قليل اليقين ؛ كأن القمح اذا كان عند أبيك ينجيك من قضاء الله عليك ! من توكل على الله كفاه الله

ونظير مسألتنا في الفقه ، الغازي اذا حمل وحده على جيش الكفار . فالفقهاء يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بإحداها . فالذي أعتد السلامة جائز له ما فعل ، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع يمنع من ذلك ، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى : (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) وكذلك داخل المغارة بزاد أو بغير زاد ، اذا غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام ؛ وان غلب على ظنه الهلكة لم يجوز . وكذلك اذا غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت ، أمر بالتأخير ولا يتيمم . وكذلك راكب البحر ^(١) . وعلي هذا يباح له التيمم مع وجود الماء في رحله أو يمنع وان غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت ^(٢) . واذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم أفطر .. الى غير ذلك من المسائل المبنية على غلبات الظنون ، وان كانت موجبات الظنون تختلف فذلك غير قادح في هذا الاصل . فمسألتنا داخلة تحت هذه القاعدة . فمن تحقق بأن الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله تعالى الرزق ، صح أن يقال إنه لا يجب عليه التسبب فيه ؛ ولذلك نجد أصحاب الأحوال يركبون الأحوال ، ويقتحمون الأخطار ، ويلقون بأيديهم الى ما هو عند غيرهم تهلكة ، فلا يكون كذلك ؛ بناء على ان ما هم فيه من مواطن الغرر وأسباب الهلكة ، يستوى مع ما هو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة . وقد حكى عياض عن أبي العباس الايباني انه دخل عليه عطية الجزري العابد فقال له :

(١) اذا غلب على ظنه السلامة في ركوب السفينة ركبها ، وإلا منع من ركوبها
(٢) ينظر في هذا

أتيتك زائراً ومودعاً الى مكة . فقال له أبو العباس : لا تخلنا من بركة دعائك، وبكى ؛ وليس مع عطية ركة ولا مزود . فخرج مع أصحابه ، ثم أتاه بأثر ذلك رجل فقال له : أصلحك الله ! عندي خمسون مثقالاً ولى بفل ، فهل ترى لى الخروج الى مكة ؟ فقال له : لاته . بل حتى توفر هذه الدنانير . قال الراوى : فعجبنا من اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالهما . فقال أبو العباس : عطية جاء فى مودع غير مستشير ، وقد وثق بالله . وجاء فى هذا يستشيرنى ، ويذكر ما عنده ، فعلت ضعف نيته فامرته بما رأيتم . فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم فى استعداد الأسباب والنظر فى مراعاتها ، وسلم لقوى اليقين فى طرح الأسباب ؛ بناءً والله أعلم على القاعدة المتقدمة فى الاعتقادات وغلبات الظنون فى السلامة والهلكة . وهى مطلق النظر الفقهى ، ولذلك يختلف الحكم باختلاف الناس فى النازلة الواحدة كما تقدم

فإن قيل : فصاحب هذه المرتبة أى الأمرين أفضل له ؟ الدخول فى السبب أم تركه فالجواب من وجهين : «أحدهما» أن الأسباب فى حقه لا بد منها ، كما أنها كذلك فى حق غيره ؛ فإن خوارق العادات وإن قامت له مقام الأسباب فى حقه ، فهى فى أنفسها أسباب ؛ لكنها أسباب غريبة ، والتسبب غير منحصر فى الأسباب المشهورة ، فالتأرجح مثلاً للحج بغير زاد يرزقه الله من حيث لا يحتسب : إما من نبات الأرض ، وإما من جهة من يلتقى من الناس فى البادية وفى الصحراء ، وإما من حيوان الصحراء ، أو من غير ذلك ، ولو أن ينزل عليه من السماء ، أو يخرج من الأرض بخوارق العادات أسباب جارية يعرفها أربابها المخصوصون بها ، فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب . ومنها الصلاة ؛ لقوله تعالى : (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا) الآية . وروى أنه عليه الصلاة والسلام «كان يأمر أهله بالصلاة إذا لم يجدوا قوتاً»^(١) وإذا كان كذلك فالسؤال غير وارد .

(١) أخرجه أبو عبيد وسعيد بن منصور وابن المنذر والطبرانى فى الاوسط وأبو نعيم فى الحية واليهيق فى شعب الایمان بسند صحيح عن عبد الله بن سلام رضى الله عنه قال : (كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا نزلت بأهله شدة أو ضيق أمرهم بالصلاة وتلا : وأمر أهلك بالصلاة) وأخرج أحمد فى الزهد وغيره عن ثابت قال : (كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا أصابت أهله خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا صلوا) اهـ من تفسير الالوسى ج ٥ - ص ٢١٩

«والثاني» - على تسليم وروده - أن أصحاب رسول الله ﷺ يعلم قطعاً أنهم حازوا هذه المرتبة واستيقنوها حالا وعلماً ؛ ولكنه عليه السلام ندبهم الى الدخول في الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا ، كما أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة ، ولم يتركهم مع هذه الحالة . فدل ذلك على أن الأفضل مادّهم عليه . ولأن هذه الحالة لا يعتد بها مقاماً يقوم فيه . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قِيْدُهَا وَتَوَكَّلْ »^(١) . وأيضاً فأصحاب هذه الحالة هم أهل خوارق العادات ، ولم يتركوا معها التسبب ذنباً بآداب رسول الله ﷺ . وكانوا أهل علم ولم يكونوا ليمتركوا الأفضل إلى غيرهم

وأما المرتبة الرابعة وهي مرتبة الابتلاء فالتسبب فيها أيضاً ظاهر . فإن الأسباب قد صارت عند صاحبها تكليفاً يُبتلى به على الإطلاق ، لا يختص ذلك بالأسباب العبادية دون العادية . فكما أن الأسباب العبادية لا يصح فيها الترك اعتماداً على الذي سببها من حيث كانت مصروفة اليه ، كذلك الأسباب العادية . ومن هنا لما قال عليه السلام : « مَا مِنْكُمْ مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ إِلَّا وَقَدْ عُلِمَ مِنْزِلُهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ » قالوا يا رسول الله فليعمل ؟ أفلا نتكلم ؟ قال : « لا . اعملوا ، فكلٌ ميسرٌ لما خُلِقَ له » . ثم قرأ : « فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى » الى آخرها^(٢) . فكذلك العاديات لأنها عبادات . فهي عنده جارية على الأحكام الموضوعة . ونظراً صاحب هذه المرتبة في الأسباب مثل نظره في العبادات ؛ يعتبر فيها بمجرد الأسباب ويندع المسببات لمسببها

(١) رواه الطبراني من حديث أبي هريرة - ورواه البيهقي بلفظ قيد وتوكل

(٢) هذه الرواية إحدى روايات مسلم - جزء ٨ ص ٤٧ - بلفظ (ما منكم من نفس الا وعلم منزلها الخ) بغير لفظ نفوسه . وقد وردت هذه اللفظة في رواية أخرى طويلة للبغاري ومسلم يختلف في الفاظها كثيراً عما هنا . وقد ذكر الحديث في التيسير عن الخمسة الا النسائي مختلفاً في كثير من الفاظه عما هنا

وأما المرتبة الخامسة فالتسبب فيها صحيح أيضاً ؛ لأن صاحبها وإن لم يلتفت إلى السبب من حيث هو سبب ، ولا إلى المسبب من باب أخرى ، فلا بدّ منه من جهة ما هو راقٍ به وملاحظ للمسبب من جهته ، بدليل الأسباب العبادية . ولأنّها إنما صارت قرّة عينه لكونها سلماً إلى المتعبّد اليه بها ؛ فلا فارق بين العاديات والعباديات . إلا أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الأغيار على الجملة . فربما رمى من الأسباب بما ليس بضروري ، واقتصر على ما هو ضروري ، وضيق على نفسه المجال فيها ، فراراً من تكاثرها على قلبه ، حتى يصح له اتحاد الوجهة . وإذا كانت الأسباب موصلة إلى المطلوب ، فلا شك في أخذها في هذه الرتبة ؛ إذ من جهتها يصح المطلوب

وأما السادسة فلما كانت جامعة لأشتات ماذكر قبلها ، كان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها . غير أن ذلك فيها معتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الأمر ، لا من جهة أمر آخر . فسواء عليه أكان التكليف ظاهر المصلحة أم غير ظاهرها ، كلّ ذلك تحت قصد العبد امتثال أمر الله . فإن كان المكلف به مما يرتبط به بعض الوجود أو جميعه ، كان قصده في امتثال الأمر شاملاً له . والله أعلم

المسألة الثامنة

إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب ، قصد ذلك المسبب أولاً . لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجرى العادات ، عدّ كأنه فاعل له مباشرة . ويشهد لهذا قاعدة مجرى العادات ؛ إذ أجرى فيها نسبة المسببات إلى أسبابها ، كنسبة الشبع إلى الطعام ، والإرواء إلى الماء ، والإحراق إلى النار ، والإسهال إلى السقمونيا ، وسائر المسببات إلى أسبابها . فكذلك الأفعال التي تنسب عن كسبنا ، منسوبة

الينا وإن لم تكن من كسبنا . وإذ كان هذا معهودا معلوما ، جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزن

وأدلتها في الشرع كثيرة ، بالنسبة الى الأسباب المشرعة أو الممنوعة ؛ كقول الله تعالى : (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا يفتير نفسا - الى قوله - ومن أحياءها فكأثمأ أحيأ الناس جميعاً ^(١)) وفي الحديث : « ما من نفس تقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفلٌ منها لأنه أول من سن القتل ^(٢) . » وفيه : « من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها ^(٣) . » وكذلك : « من سن سنة سيئة » . وفيه : ^(٤) « ان الولد لو اديه سترٌ من النار . وإن من غرس غرساً كان ما أكل منه له صدقة ، وما سُرق منه له صدقة ، وما أكل السبع فهو له صدقة ، وما أكلت الطير فهو له صدقة . ولا يرزؤه أحدٌ إلا كان له صدقة ^(٥) » وكذلك الزرع ؛ والعالم يبت العلم فيكون له أجر كل من انتفع به . ومن ذلك ما لا يحصى ؛ مع أن المسببات التي حصل بها النفع أو الضرر ليست من فعل المتسبب

فإذا كان كذلك ، فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضيا لمسببه ؛ لكن تارة يكون مقتضيا له على الجملة والتفصيل ، وإن كان غير محيط بجميع

(١) هذا مبني على ان المراد بالقتل والاحياء المسبب . وهو في الآيتين زهوق الروح والحياة . فيكون فيه نسبة المسبب وهو الحياة والموت الى المتسبب . وقد سبق له في المسألة الثانية جعل القتل سبباً لا مسبباً . ويمكن ارادته هنا فلا يكون فيه دليل

(٢) تقدم في ص ١٤٠

(٣) بعض حديث ذكره في الترغيب والترهيب عن مسلم والنسائي والترمذي وابن ماجه بلفظ (من سن في الاسلام) في الموضعين

(٤) من هنا الى آخر المسألة واضح فيه نسبة المسبب الى المتسبب . وهو يدل على مدعاه

(٥) في مسلم بتمامه الا صدره (ان الولد لو اديه ستر من النار) فلم يذكر فيه

التفاصيل ؛ وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة لا على التفصيل . وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله ؛ وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله . فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفسدات . ولا يخرج عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرها ؛ فإن الأمر قد تضمن أن في إيقاع الأمور به مصلحة علمها الله ، ولأجلها أمر به . والنهي قد تضمن أن في إيقاع المنهي عنه مفسدة علمها الله ، ولأجلها نهى عنه . فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتج ذلك السبب من المصالح أو المفسدات ، وإن جهل تفاصيل ذلك

فإن قيل : أيثاب أو يعاقب على ما لم يفعل ؟

فالجواب أن الثواب والعقاب إنما ترتب على ما فعله وتعاطاه ، لا على ما لم يفعل ؛ لكن الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفسدات . وقد بين الشرع ذلك ، وميَّز بين ما يعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً ، أو مفسدته فجعله كبيرة ، وبين ما ليس كذلك فسماه في المصالح إحساناً ، وفي المفسدات صغيرة . وبهذه الطريقة يتميز ما هو من أركان الدين وأصوله ، وما هو من فروع وفصوله ؛ ويعرف ما هو من الذنوب كبائر ، وما هو منها صفائر . فما عظمه الشرع في الأمور فهو من أصول الدين ؛ وما جعله دون ذلك فمن فروع وتكميلاته . وما عظم أمره في المنهيات فهو من الكبائر ؛ وما كان دون ذلك فهو من الصفائر . وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة



المسألة التاسعة

ما ذكر في هذه المسائل من أن المسببات غير مقدورة للمكلف ، وأن السبب هو المكلف به ، إذا اعتبر يفتني عليه أمور :

﴿أحدها﴾ أن متعاطى السبب إذا أتى به بكمال شروطه ^(١) وانتفاء موانعه ،

ثم قصد أن لا يقع مسببه فقد قصد محالاً ، وتكلف رفع ما ليس له رفعه ، ومنع ما لم يجعل له منعه . فمن عقد نكاحاً على ما وضع له في الشرع ، أو بيعاً أو شيئاً من العقود ، ثم قصد أن لا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه ، فقد وقع قصده عبثاً ، ووقع المسبب الذي أوقع سببه . وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً قاصداً به مقتضاه في الشرع ، ثم قصد أن لا يكون مقتضى ذلك ، فهو قصد باطل . ومثله في العبادات إذا صلى ، أو صام ، أو حج كما أمر ، ثم قصد في نفسه أن ما أوقع من العبادة لا يصح له أو لا ينعقد قرينة وما أشبه ذلك ، فهو لغو . وهكذا الأمر في الأسباب المنوعة وفيه جاء : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرُمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا) الآية ^(٢) . ومن هنا كان تحريم ما أحل الله عبثاً ، من المأكول ، والمشروب ، والملبوس ، والنكاح وهو غير ناكح في الحال ولا قاصد

(١) وضع الأصل من أول الأمر على أنه تعاطى السبب بكمال شروطه ثم قصد ألا يقع الخ. وفي تمثيلاته أيضاً في العادات والعبادات لاحظ ذلك ليسلم له الأصل من الإشكالات الآتية . فأن تراهم جعل القصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لتمام العمل لا مقارناً . إلا أنه يبقى الكلام في قوله في الطلاق والعتق (قاصداً به مقتضاه في الشرع) أن كان مراده أنه لم يغلط ولم يسبق إسنانه فواضح ، وإن كان مراده ما هو ظاهره من أنه لا بد من قصد المعنى فالفقه عند المالكية غير ذلك ، بل لو كان ما زال لوقع الطلاق والعتق ولم يكن له رفعه

(٢) فقوله وكأولها رزقكم الله الخ بعد ذكر التحريم يفيد أن التحريم السابق النهي عنه لغو كأنه قال وكلوا من هذا الطيب الذي حرّمتموه

للتعليق في خاص^(١) - بخلاف العام - ، وما أشبه ذلك ، فجميع ذلك لغو ، لأن ما تولى الله حلّيته بغير سبب من المكلف ظاهر مثل ما تعاطى المكلف السبب فيه . ومثله قوله عليه الصلاة والسلام : « إِنَّمَا الْوَلَاءُ ^(٢) لِمَنْ أَعْتَقَ ^(٣) » وقوله : « مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةً شَرْطٍ ^(٤) » الحديث . وأيضا فإن الشارع قاصدٌ لوقوع المسببات عن أسبابها كما تقدم ، فقصد هذا القاصد مناقض لقصد الشارع . وكل قصد ناقض قصد الشارع فباطل . فهذا القصد باطل . والمسألة واضحة

فان قيل : هذا مشكل من وجهين : (أحدهما) أن اختيار المكلف وقصده شرط في وضع الأسباب^(٥) ، فإذا كان اختياره منافيا لاقتضاء الأسباب لمسبباتها ، كان معنى ذلك أن الأسباب لم يتعاطها المكلف على كمالها ، بل مققودة الشرط وهو الاختيار . فلم تصح من جهة فقد الشرط . فيلزم أن تكون المسببات الناشئة عن الأسباب غير واقعة ، لفقد الاختيار

(والثاني) أن القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل ، حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب ، وتعاطى الأسباب المبيحة مثلا بقصد أن لا تكون مبيحة ، مُناقضة لقصد الشارع ظاهرة ، من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هذه الأسباب . فيكون إذا تعاطى هذه الأسباب باطلاً

(١) احتاج إليه على مذهب مالك لا على مذهب الشافعي فالتطبيق عنده كله لغو
(٢) فالشارع جعل الولاء لمن أعتق مبيحة عن عتقه . فمن وقع العتق منه ثبت له الولاء . فمن أراد رفعه قصد محالا وتكلف رفع ما ليس له رفعه . وهو دليل على أصل المسألة وإن كان في موضوع خاص بالولاء

(٣) جزء من حديث بريدة رواه في التيسير عن الستة بلفظ (فإنما الولاء لمن أعتق) وفي رواية : (الولاء) بغير إنما

(٤) هو أيضا جزء من حديث بريدة السابق ولفظه - كما في التيسير - (من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فليس له ، وإن اشترط مائة شرط . شرط الله أحق وأوثق) - وهو وما قبله دليل على أن ما جعله الله مسببا عن شيء فقصد العبد رفع هذا المسبب لغو . إلا أن الأول خاص وهذا عام في الولاء وغيره

(٥) فإن الأفعال والتروك إذا عريت عن القصد كانت لغوا كما تقرر في المسألة السادسة من كتاب الأحكام

و ممنوعاً ، كما المصلي قاصداً بصلاته ما لا تجزئه لاجله ، والمتطهر يقصد أن لا يكون مستطيعاً للصلاة ، وما أشبه ذلك . فالجمع بين هذا الأصل والأصل المذكور جمع بين متنافيين . وهو باطل

فالجواب عن الأول أن الفرض إنما هو في موقع الأسباب بالاختيار لأن تكون أسباباً ، لكن مع عدم اختياره السبب . وليس الكلام في موقعها إنزير اختيار . والجمع بينهما ممكن عقلاً ، لأن أحدهما سابق على الآخر فلا يتنافيان ، كما إذا قصد الوطء واختاره وكره خلق الولد ، أو اختار وضع البذر في الأرض وكره نباته ، أو رمى بسهم صوبه على رجل ثم كره أن يصيبه ، وما أشبه ذلك . فكما يمكن اجتماعها ^(١) في العاديات فكذلك في الشرعيات

والجواب عن الثاني أن فاعل السبب في مسألتنا قاصد أن يكون ما وضعه الشارع منتجاً غير منتج . وما وضعه سبباً فعله هنا على أن يكون سبباً لا يكون له سبب . وهذا ليس له . فقصدته فيه عبث ، بخلاف ما هو مذكور في قاعدة مقاصد الشارع ، فإن فاعل السبب فيه قاصد لجعله سبباً لمسبب لم يجعله الشارع مسبباً له . كتنكاح الحمل عند القائل بمنعته ، فإنه قاصد بتركه التحليل لغيره ، ولم يضع الشارع التنكاح لهذا السبب . ففارق هذا القصد العقد فلم يكن سبباً شرعياً ، فلم يكن محالاً لا للتاكح ولا للمحلل له لأنه باطل

وحاصل الأمر أن أحدهما أخذ السبب على أنه ليس بسبب ^(٢) ، والآخر أخذه على أنه سبب لا ينتج . فالأول لا ينتج له شيئاً ، والآخر ينتج له ، لأنه ليس بالإنتاج باختياره ولا عدمه . فهذا لم يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب ، ولكن زعم أنه لا يقع مسببه . وهذا كذب أو طمع في غير مطمع .

(١) أي اختيار السبب وقصد أن يكون سبباً ، وقصد عدم السبب . وقوله : (العاديات) أي كالأئمة الثلاثة

(٢) أي مع أنه ليس بسبب ، أي قصد به ما لم يجعل سبباً له . والثاني بعد ما تعاطى السبب كاملاً قصد ألا يقع مسببه وطلب رفع الواقع كما يقولون

والأول تعاطاه على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع. فاعرف الفرق بينهما فهو دقيق ويوضحه ^(١) أن القصد في أحدهما مقارن للعمل فيؤثر فيه ؛ والآخر تابع له بعد استقراره فلا يؤثر فيه

فان قيل : لم لا يكون هذا في الحكم كالرفض في العبادات ؟ فإنه في الحقيقة رفض لكونه سبباً شرعياً . فالطهارة مثلاً سبب في رفع الحدث ، فإذا قصد أنها لا ترفع الحدث فهو معنى رفض النية فيه . وقد قالوا إن رفض النية ينتهض سبباً في إبطال العبادة . فرجع البحث الى أن ذلك كله إبطال لأنفس الأسباب ^(٢) لا إبطال المسببات

فالجواب أن الأمر ليس كذلك ؛ وإنما يصح الرفض في أثناء العبادة اذا كان قاصداً بها امتثال الأمر ، ثم أتمها على غير ذلك ، بل بنية أخرى ليست بعبادته التي شرع فيها ؛ كالمتطهر ينوي رفع الحدث ثم يفسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظيف من الأوساخ البعدنية . وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها ، فقصد أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من أجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها ؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذلك القصد . فالفرق بينهما ظاهر

ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض ، وقال انه يؤثر ولم يفصل ^(٣) القول في ذلك . فإن كلام الفقهاء في رفض الوضوء وخلافهم فيه غير خارج عن هذا الأصل ؛ من جهة أن الطهارة هنا لها وجهان في النظر : فمن نظر ^(٤) الى فعلها على ما ينبغي ، قال ان استباحة الصلاة بها لازم ومسبب عن ذلك الفعل ، فلا يصح

(١) أي يوضح المقام في ذاته لا الحاصل المتقدم

(٢) أي فيعود الاشكال الاول

(٣) بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلاً له

(٤) مآل الفرق بين النظيرين أن من اعتبر الوضوء عبادة تامة مستقلة بنفسها بقطعه النظر عن الصلاة وان كانت شرطاً فيها ، قال لا يؤثر الرفض بعد ما تمت . ومن نظر الى أن الوضوء شرط في صحة الصلاة وكأنه جزء منها ، لم يجعل تمامه الابداء الصلاة . فرفضه قبل الصلاة رفض له قبل تمامه ، فيؤثر فيه

رفعه الا بناقض طارىء • ومن نظر الى حكمها أعنى حكم استباحة الصلاة مستصحباً الى أن يصلى وذلك أمر مستقبل ، فيشترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة للطهارة ، وهى بالنية المنافية منسوخة فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها ، لأن ذلك كالرفض المقارن للفعل • ولو قارن الفعل لأثره ، فكذلك هنا • فلو رفض نية الطهارة بعدما أدى بها الصلاة وتم حكمها لم يصح أن يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة • فكذلك من صلى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها ، وقد كان أتى بها على ما أمر به • فإن قال به فى مثل هذا ^(١) ، فلقاعدة ظاهرة فى خلاف ما قال • والله أعلم وبه التوفيق

هذا حكم الأسباب اذا فعلت باستكمال شرائطها وانتفاء موانعها وأما اذا لم تفعل الأسباب على ما ينبغى ، ولا استكملت شرائطها ولم تقتف موانعها ، فلا تقع مسبباتها شاء المكلف أو أبى ، لأن المسببات ليس وتوعها أو عدم وقوعها لاختياره . وأيضاً فان الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها • فاذا لم تتوفر لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعياً ، سواء علينا أقلنا إن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أم لا ، فالثمرة واحدة . وأيضاً لو اقتضت الأسباب مسبباتها وهى غير كاملة بمشيئة المكلف ، أو ارتفعت اقتضاؤها وهى تامة ، لم يكن لما وضع الشارع منها فائدة ، ولما كان وضعها عبثاً ، لأن معنى كونها أسباباً شرعية هو أن تقع مسبباتها شرعاً • ومعنى كونها غير أسباب شرعاً أن لا تقع مسبباتها شرعاً . فاذا كان اختيار المكلف يقلب حقائقها شرعاً ، لم يكن لها وضع معلوم فى الشرع • وقد فرضناها موضوعة فى الشرع على

(١) أى فان قال ان الوضوء يبطل حتى اذا كان رفضه بعد تمام الصلاة به ، فيكون مخالفاً

وضع معلوم . هذا خلف محال ؛ فما يؤدي اليه مثله . وبه يصح أن اختيارات المكلف لا تأثير لها في الأسباب الشرعية

فان قيل : كيف هذا مع القول بأن النهي لا يدل على الفساد ، أو بأنه يدل على الصحة ، أو بأنه يفرق بين ما يدل على النهي لذاته أو لوصفه ؟ فإن هذه المذاهب تدل على أن التسبب المنهي عنه وهو الذي لم يستكمل الشروط ولا انتفت موانعه يفيد حصول المسبب . وفي مذهب مالك ^(١) ما يدل على ذلك : فإن البيوع الفاسدة عنده تفيد من أولها شبهة ملك عند قبض المبيع . وأيضاً تفيد الملك بحوالة الأسواق وغير ذلك من الأمور التي لا تفتت العين . وكذلك الغصب ونحوه يفيد عنده الملك وان لم تفت عين المصوب في مسائل . والغصب أو نحوه ليس بسبب من أصله . فيظهر أن السبب المنهي عنه يحصل به المسبب ، الا على القول بأن النهي يدل على الفساد مطلقاً

فالجواب أن القاعدة، عامة وإفادة الملك في هذه الأشياء إنما هو لأمر آخر خارجة عن نفس العقد الأول . وبيان ذلك لا يسع هنا ، وإنما يذكر فيما بعد هذا ان شاء الله

﴿ فصل ﴾

﴿ ومن الأمور التي تنبئ على ما تقدم ﴾ أن الفاعل للسبب علماً بأن المسبب ليس اليه اذا وكله الى فاعله وصرف نظره عنه كان أقرب الى الإخلاص ، والتفويض والتوكل على الله تعالى ، والصبر على الدخول في الأسباب المأمور بها والخروج عن الأسباب المحظورة ، والشكر ، وغير ذلك من المقامات السنية ، والأحوال المرضية . ويتبين ذلك بذكر البعض ؛ على أنه ظاهر

(١) أي وكما قاله أبو حنيفة وغيره في عدم الحد ، وفي ثبوت النسب ، في نكاح المحارم . فقالوا ان هذا ليس حكم العقد وإنما هو شيء آخر ، وهو حكم الشبهة بصورة العقد ولم يقل به الاثمة الثلاثة بل أوجبوا الحد وعدم ثبوت النسب

٢٢٠ (فصل) ومنها أن صرف النظر عن المسببات أقرب الإخلاص الخ

أما الإخلاص فلأن المكلف إذا لبى الأمر والنهى فى السبب من غير نظر الى ما سوى الأمر والنهى - خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه، واقف موقف العبودية، بخلاف ما إذا التفت الى المسبب وراعه، فإنه عند الالتفات اليه متوجه شطره، فصار توجهه الى ربه بالسبب، بواسطة التوجه الى المسبب. ولا شك فى تفاوت ما بين الرتبتين فى الإخلاص

وأما التفويض فلا نه اذا علم أن المسبب ليس بداخل تحت ما كلف به، ولا هو من نط مقدوراته، كان راجعاً بقلبه الى من اليه ذلك، وهو الله سبحانه، نصار متوكلاً ومفوضاً. هذا فى عموم التكليف العادية والعبادية. ويزيد بالنسبة الى العبادية أنه لا يزال بعد التسبب خائفاً وراجياً^(١). فان كان من^(٢) يلتفت الى المسبب بالدخول فى السبب، صار مترقباً له ناظراً الى ما يؤول اليه تسببه. وربما كان ذلك سبباً الى إعراضه عن تكميل السبب، استعجالاً لما ينتجه. فيصير توجهه الى ما ليس له وقد ترك التوجه الى ما طلب بالتوجه اليه. وهنا تقع حكاية من سمع (أن من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه) فأخذ - بزعمه - فى الإخلاص لينال الحكمة، قتم الأمد ولم تأت الحكمة. فسأل عن ذلك. ف قيل له: إنما أخلصت للحكمة ولم تخلص لله. وهذا واقع كثيراً فى ملاحظات المسببات فى الأسباب، ربما غطت ملاحظاتها فحالت بين المتسبب وبين مراعاة الأسباب. وبذلك يصير العابد مستكثراً لعبادته، والعالم مغترا بعلومه. الى غير ذلك

(١) أى جامع بين الأمرين، بخلافه اذا نظر الى المسبب دائماً فإنه يقلب عليه جانب الرجاء. ولا يخفى ما يترتب على ذلك من تضعيف همة وفقدان نفسه عن الاعمال التكليفية
(٢) هل هذا غير ما ذكره فى الفصل التالى؟ ولا يخفى أن قوله (فان كان) مقابل لقوله (اذا علم أن المسبب الخ) فالكلام هنا شامل للعادى والعبادى كما هو شامل لهما فى الفصل التالى. فكان يمكن الاستغناء بما يأتى عن هذا. على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التفويض على ما سبق ذكره الاعراض عن تكميل السبب. بل هذا شأن آخر يترتب على النظر للمسبب. ونسبته لموضوع التفويض كنسبته لمقام الصبر والشكر والاخلاص، وهى الامور التى بناها على قطع النظر عن المسبب

وأما الصبر والشكر فلا أنه اذا كان ملفتا الى أمر الأمر وحده ، متيقنا أن بيده ملاك المسببات وأسبابها ، وأنه عبد مأمور ، وقف مع أمر الأمر ولم يكن له من ذلك محيد ولا زوال ، وألزم نفسه الصبر على ذلك لأنه تحت حد المراقبة ؛ ومن عبد الله كأنه يراه . فاذا وقع المسبب كان من أشكر الشاكرين ؛ اذ لم ير لتسببه في ذلك المسبب وردا ولا صدرا ، ولا اقتضى منه في نفسه نفعا ولا ضرا ؛ وان كان علامة وسببا عاديا ، فهو سبب بالتسبب ومعتبر في عادي الترتيب . ولو كان ملفتا الى المسبب ، فالسبب قد ينتج وقد يعقم . فاذا أنتج فرح ، واذا لم ينتج لم يرض بقسم الله ولا بقضائه ؛ وعد السبب كلا شيء ؛ وربما علمه فتركه ، وربما سم منه فثقل عليه . وهذا يشبه من يعبد الله على حرف ، وهو خلاف عادة من دخل تحت رق العبودية . ومن تأمل سائر المقامات السنية وجدها في ترك الالتفات الى المسببات . وربما كان هذا أعظم نفعا في أصحاب الكرامات والخوارق

فصل

ومنها أن تارك النظر في المسبب بناء على أن أمره الله ، انما هم السبب الذي دخل فيه . فهو على بال منه في الحفظ له والحفاظة عليه ، والنصيحة فيه ؛ لان غيره ليس اليه ، ولو كان قصده المسبب من السبب ، لكان مظنة لأخذ السبب على غير اصله ، وعلى غير قصد التعبد فيه ؛ وربما أدى الى الاخلال به وهو لا يشعر . وربما شعر به ولم يفكر فيما عليه فيه . ومن هنا تنجر مفاسد كثيرة . وهو أصل الفش في الأعمال العادية ، نعم والعبادية ؛ بل هو أصل في انحصال المهلكة . أما في العاديات فظاهر ؛ فانه لا يفش الا استعجالا للربح الذي يأمله في تجارته ، أو للنفاق الذي ينتظره في صناعته ، أو ما أشبه ذلك . وأما في العبادات فان من شأن من أحبه الله تعالى أن يوضع له القبول في الأرض ، بعد ما يحبه أهل السماء . فالتقرب بالنوافل سبب للمحبة من الله تعالى ،

ثم من الملائكة، ثم يوضع القبول في الأرض . فربما التفت العابد لهذا المسبب بالسبب الذي هو النوافل، ثم يستعجل ويدخله طلب ما ليس له . فيظهر ذلك السبب . وهو الرياء . وهكذا في سائر الهلكات . وكفى بذلك فساداً

﴿ فصل ﴾

﴿ ومنها ﴾ أن صاحب هذه الحالة مستريح النفس ، ساكن البال ، مجتمع الشمل ، فارغ القلب من تعب الدنيا ، متوحد الوجهة . فهو بذلك طيب المحيا ، مجازي في الآخرة . قال تعالى : (مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً) الآية (١) . وروى عن جعفر الصادق أنه قال في الحياة الطيبة : هي المعرفة بالله ، وصدق المقام مع الله ، وصدق الوقوف على أمر الله . وقال ابن عطاء : العيش مع الله ، والإعراض عما سوى الله وأيضاً ففيه كفاية جميع الهموم بجعل همهما واحداً ، بخلاف من كان ناظراً الى المسبب بالسبب ، فانه ناظر الى كل مسبب في كل سبب يتناوله . وذلك مكثر ومشقت . وأيضاً ففي النظر الى كون السبب منتجاً أو غير منتج تفرق بال . وإذا أنتج فليس على وجه واحد ، فصاحبه متبدد الحال مشغول القلب في أن لو كان المسبب أصلح مما كان . فترا ، يعود تارة باللوم على السبب ، وتارة بعدم الرضى بالسبب ، وتارة على غير هذه الوجوه . والى هذا النحوي يشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام (٢) : « لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ » (٣) وأمثاله . وأما المشتغل بالسبب معرضاً عن النظر في غيره ، فمشتغل بأمر واحد ، وهو التعبد بالسبب أي سبب كان . ولا

(١) محل شاهده فيما ذكره منها كما سيأتي في بيان معنى الحياة الطيبة . أما بقية الآية فراجع الى قوله (مجازي في الآخرة) ولا يتعلق به غرضه هنا

(٢) في مسلم عن أبي هريرة

(٣) أي لا تنسوا الدهر لعدم مؤاناةكم بمطالبكم ومسببات أعمالكم على ما تشتهونه ، فإن الله هو الفاعل للمسببات الواقعة من الدهر

شك أن همًّا واحداً خفيف على النفس جداً بالنسبة إلى هموم متعددة ، بل هم واحد ثابت ، خفيف بالنسبة إلى هم واحد متغير متشتت في نفسه . وقد جاء : « أن من جعل همّه همًّا واحداً كفاه الله سائر الهموم » ومن جعل همّه أخراه كفاه الله أضرّ دنياه ^(١) » ويقرب من هذا المعنى قول من قال : من طلب العلم لله فالقليل من العلم يكفيّه ^(٢) . ومن طلبه للناس فخواجج الناس كثيرة . وقد لُجج الزهاد في هذا الميدان ، وفرحوا بالاستباق فيه ، حتى قال بعضهم : لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف . وروى في الحديث : « الزهد في الدنيا يُريح القلب والبدن ^(٣) » والزهد ليس عدم ذات اليد ، بل هو حال للقلب يعبر عنها أن شدّت . بما تقرر من الوقوف مع التعبد بالأسباب ، من غير مراعاة للمسببات التفاتاً إليها في الأسباب ، فهذا أنموذج ينبهك على جملة هذه القاعدة

❖ فصل ❖

ومنها أن النظر ^(٤) في المسبب قد يكون على التوسط كما سيأتي ذكره أن شاء الله تعالى . وذلك إذا أخذ من حيث مجارى العادات . وهو أسلم لمن التفّت .

(١) روى ابن ماجه والحكيم والبيهقي عن ابن مسعود (من جعل الهموم هما واحداً هم ، هم المعاد ، كفاه الله سائر همومه . ومن تشعبت به الهموم من أحوال الدنيا لم يبال الله في أي أوديتها هلك) وروى الحاكم عن ابن عمر (من جعل الهموم هما واحداً كفاه الله ما أهمه من أمر الدنيا والآخرة . ومن تشاغب به الهموم لم يبال الله في أي أودية الدنيا هلك)

(٢) أي من طلبه ليعمل هو به فما يتعلق به منه قليل لا يشتت عليه باله

(٣) روى من طرق ثلاثة . وتامه في الرواية الأولى : (والرغبة فيها تعطيل الهم والحزن) عن أحمد في الزهد ، والبيهقي في الشعب مرسل . وأسند الطبراني لأبي هريرة

وتامه في الرواية الثانية : (والرغبة فيها تنعب القلب والبدن) عن الطبراني في الاوسط ، وابن عدي والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة مرفوعاً ، والبيهقي عن عمر موقوفاً . قال المناوي أسنده مقارب وتامه في الرواية الثالثة : (والرغبة فيها تكثر الهم والحزن . والبطالة تفسد القلب) عن القضاعي عن عمر . قال المناوي : ورواه أيضاً ابن لآل والحاكم والطبراني والديلمي وغيرهم

(٤) أي ومما ينبغي على أن المسبب ليس من مقدور المكلف ولا هو مكلف به أنه إذا اتفق للمكلف نظره للمسبب فيحسن به أن يكون نظره على التوسط والاعتدال ، ولا يجهد نفسه في العناية به ، حتى إذا زاد عن ذلك نبه على قصد الاعتدال ، وإن كان ذلك ناشئاً من مقام اللبّد من مقامات الدنيا . كالشفقة على عباد الله وكثرة الخوف من عدم قيامه بواجبهم عليه

الى المسبب . وقد يكون على وجه من المبالغة فوق ما يحتمل البشر ، فيحصل بذلك التمسبب إما شدة التعب ، وإما الخروج عما هو له الى ما ليس له . أما شدة التعب فكثيرا ما يتفق لأرباب الأحوال في السلوك . وقد يتفق أن يكون صاحب التسبب كثير الإشفاق أو كثير الخوف . وأصل هذا تنبيه الله نبيه ﷺ في الكتاب العزيز - حالة دعائه الخلق بشدة الحرص - على أن الأولى به الرجوع الى التوسط بقوله تعالى : (قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون - الى قوله : - وإن كان كبر عليك إعرأضهم فإن استطعت أن تمتنعى نفقا في الأرض أو سلما في السماء فتأتهم بآية . ولو شاء الله لجمعهم على الهدى) الآية . وقوله : (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين) وقوله : (يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر) الآية . وقوله : (فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك - الآية . الى قوله - إنما أنت نذير ، والله على كل شيء وكيل) . وقوله : (ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون) الى غير ذلك مما هو في هذا المعنى مما يشير الى الحضي على الإقصار مما كان يكابد ، والرجوع الى الوقوف مع ما أمر به مما هو تسبب . والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم بقوله ^(١) : (إنما أنت منذر) (إنما أنت نذير ، والله على كل شيء وكيل) وأشباه ذلك .

(١) أفرد هذه الآيات عما قبلها وعلق عليها بأن المطلوب منك التسبب . وليس في هذه الآيات الحضي على الإقصار مما يكابد كما كان ذلك في الآيات السابقة . وهو وجه . إلا أنه يبقى الكلام في الآيتين الأخيرتين : فإن آية ليس لك الخ ترجع في المعنى الى مثل آية إنما أنت نذير ، ولكن هذه أصرح في طلب الرجوع والوقوف عند حدود طيفته بخلاف آية ليس لك فلم يذكر فيها ما كلف به من ربه . والآية الأخيرة أبعد الآيات المذكورة هنا عما يردها إذ أنها ليس فيها ما يفهم منه طلب إقصاره مما يكابد ولا طلب رجوعه الى التسبب

وجميعه يشير الى أن المطلوب منك التسبب ، والله هو المسبب ^(١) وخالق المسبب (ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم) الآية . وهو ينهك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام في الحرص على إيمانهم ، ومبالغته في التبليغ ، طمعاً في أن تقع نتيجة الدعوة ، وهي إيمانهم الذي به نجاتهم من العذاب . حتى جاء في القرآن : (عزيزٌ عليه ما عنتم ، حريصٌ عليكم ، بالمؤمنين رؤوفٌ رحيمٌ) . ومع هذا فقد نُدب عليه الصلاة والسلام الى أمره هو أوفق ، وأحرى بالتوسط في مقام النبوة ، وأدنى من خفة ما يلقاه في ذلك من التعب والمشقة ، وأجرى في سائر الرتب التي دون النبوة . هذا وإن كان مقام النبوة على ما يليق به من شرف المنزلة التي لا يدانيه فيها أحد ، فلا يقدح ذلك في صحة الاستدلال بأحكامه فيما دونها من المراتب اللائقة بالآئمة . كما تقرر عند أهل الشريعة من صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه في أحكام أئمة ، ما لم يدل دليل على اختصاصه دون أئمة

وأما الخروج عما هو له الى ما ليس له ، فلا نه إذا قصد عين المسبب أن يكون أو لا يكون ، كان مخالفاً لمقصود الشارع . إذ قد تبين أن المسبب ليس للمكاف ، ولم يكاف به ، بل هو لله وحده . فمن قصده فالغالب عليه بحسب افراطه أن يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعين . وهو إنما يجري على مقتضى إرادة الله تعالى ، لا على وفق غرض العبد المعين من كل وجه . فقد صار غرض العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما أريد به . وذلك خارج عن مقتضى الأدب ، ومعارضة للقدر ، أو ما هو ينحو ذلك النحو . وقد جاء في الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه الصلاة والسلام : « المؤمنُ القويُّ خيرٌ وأحبُّ الى الله من المؤمنِ الضعيفِ » .

(٦) وليس هذا مما فيه أن الالتفات الى المسبب التفات الى خطوط - وهو عليه السلام يرى من مثله - لأن ذلك منه غاية الرحمة لعباد الله ، لانظر الى حظه في ذلك

وفي كل خير . إحرص على ما ينفعك ، واستعن بالله . ولا تعجز . وإن أصابك شيء فلا تقل : لو أني فعلت كان كذا أولكن قل : قدر الله ، وما شاء الله فعل ، فإن (لو) تفتح عمل الشيطان ^(١) . فقد نبهك على أن (لو) تفتح عمل الشيطان ، لأنه التفتت الى المسبب في السبب ، كأنه متولد عنه أو لازم عقلا . بل ذلك قدر الله وما شاء فعل . اذ لا يُعِينُهُ وجود السبب ، ولا يعجزه فقدانه

فالخاص أن نفوذ القدر المحتوم هو محصول الأمر . ويبقى السبب . إن كان مكلفاً به عمل فيه بمقتضى التكليف ؛ وإن كان غير مكلف به لكونه غير داخل في مقدوره ، استسلم استسلام من يعلم أن الأمر كاه بيد الله . فلا يفتح عليه باب الشيطان . وكثيراً ما يبالغ الانسان في هذا المعنى حتى يصير منه الى ما هو مكروه شرعاً ، من تشويش الشيطان ، ومعارضة القدر ، وغير ذلك

﴿ فصل ﴾

﴿ ومنها ﴾ أن تارك النظر في المسبب أعلى مرتبة وأزكى عملاً ، اذا كان عاملاً في العبادات ، وأوفر أجراً في العادات ؛ لأنه عامل على اسقاط حظه بخلاف من كان ملتفتاً الى المسببات ، فانه عامل على الالتفات الى الحفظ ، لأن نتائج الأعمال راجعة الى العباد مع أنها خلق الله ؛ فانها مصالح أو مفسد تعود عليهم ؛ كما في حديث أبي ذر : « إنما هي أعمالكم أحصيا لكم ، ثم أوفىكم إياها ^(٢) » . وأصله في القرآن : (من عمل صالحاً فليَنفَعْهُ) فالملتفت اليها

(١) أخرجه مسلم واحد والنسائي

(٢) بعض حديث طويل رواه مسلم والترمذي

عامل بحظه ؛ ومن رجع الى مجرد الأمر وانتهى عامل على إسقاط الحظوظ ، وهو مذهب أرباب الأحوال . ولهذا بسط في موضع آخر
فان قيل على أى معنى يفهم اسقاط النظر في المسببات ؟ وكيف ينضبط ما يعد كذلك مما لا يعد كذلك ؟

فالجواب أن ترك الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب اليها جملة . وهذا قليل . وأكثر ما يختص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية . فهو يقوم بالسبب مطلقاً ، من غير أن ينظر هل له مسبب أم لا . وقد يكون غير ظاهر بمعنى أن الحظ لا يسقط جملة من القلب ؛ إلا أنه التفات اليه من وراء الأمر أو الذهى . ويكون هذا مع الجريان على مجارى العادات ، مع علمه بأن الله مجريها كيف شاء . ويكون أيضاً مع طلب المسبب بالسبب ، أى يطلب من المسبب مقتضى السبب . فكأنه يسأل المسبب باسقاط يد السبب ، كما يسأله الشيء باسقاط يد الضراعة . أو يكون مفوضاً فى المسبب إلى من هو إليه . فهؤلاء قد أسقطوا النظر فى المسبب بالسبب . وانما الالتفات للمسبب بمعنى الجريان مع السبب ، كالطالب للمسبب من نفس السبب ، أو كالمعتقد أن السبب هو المولد للمسبب ، فهذا هو الخوف الذى هو حر بتلك المفسد المذكورة . وبين هذين الطرفين وسائط هى مجال نظر المجتهدين . فإلى أيهما كان أقرب كان الحكم له . ومثل هذا مقرر أيضاً فى مسألة الحظوظ

المسألة العاشرة

ما ذكر من أن المسببات مرتبة ^(١) على فعل الاسباب شرعاً ، وأن الشارع

(١) كما تقدم فى المسألة الرابعة

يعتبر المسببات في الخطاب بالأسباب ، يترتب عليه بالنسبة الى المكلف إذا اعتبره أمور :

﴿ منها ﴾ أن المسبب اذا كان منسوباً الى المسبب شرعاً ، اقتضى أن يكون المكلف في تعاطي السبب ملتفتاً الى جهة المسبب أن يقع منه ما ليس في حسابه . فانه كلما يكون التسبب مأموراً به كذلك يكون منهياً عنه . وكما يكون التسبب في الطاعة منتجاً ما ليس في ظنه من الخير ، لقوله تعالى : (وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً) وقوله عليه السلام : « مِنْ سَنِّ سَنَةٍ حَسَنَةٍ كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا ^(١) » وقوله : « إِنْ الرَّجُلُ لَيْتَ كَلِمٌ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ لَا يَظُنُّ أَنَّهَا تَبْلُغُ مَا بَلَغَتْ ^(٢) » الحديث ^(٣) . كذلك يكون التسبب في المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشر لقوله تعالى : (فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً) . وقوله عليه الصلاة والسلام : « مَا مِنْ نَفْسٍ تُقْتَلُ ظُلماً إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا ^(٤) » وقوله : « وَمَنْ سَنَّ سَنَةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهَا ^(٥) » وقوله « إِنْ الرَّجُلُ لَيْتَ كَلِمٌ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ ^(٦) » الحديث ^(٧) . الى أشباه ذلك

وقد قرر الغزالي من هذا المعنى في كتاب الاحياء وفي غيره ما فيه كفاية .

(١) تقدم ن ١٤٩

(٢) جزء من حديث رواه مالك ، والترمذي وقال حسن صحيح ، والنسائي ، وابن ماجه ، وابن حبان في صحيحه ، والحاكم وقال صحيح الاسناد

(٣) الدليل في بقيقته وهو : (يرفع الله بها في الجنة) . ولفظ الحديث في التيسير - بدل لا يظن الخ - (لا يلقى لها بالاً)

(٤) تقدم ن ١٤٩

(٥) الدليل في بقيقته الحديث

(٦) هو بقيقته حديث (ان الرجل ليتكلم بالكلم من رضوان الله الخ) الانف الذكر

(٧) بقيقته كما في التيسير (لا يلقى لها بالاً يهوى بها في النار سبعين خريفاً)

وقد قل في كتاب الكسب : ترويح الدرهم الزائف من الدراهم في أثناء النقد ظلم ؛ اذ به يستضر المعامل إن لم يعرف . وإن عرف فيروجه على غيره ، وكذلك الثاني ، والثالث ، ولا يزال يتردد في الأيدي ، ويم الضرر ، ويتسع الفساد ، ويكون وزر الكل ووباله راجعا اليه ، فانه الذي فتح ذلك الباب . ثم استدل بحديث : « من سن سنة حسنة ^(١) » الخ .

ثم حكى عن بعضهم أن إنفاق درهم زائف أشد من سرقة مائة درهم . قل : لأن السرقة معصية واحدة ، وقد تمت وانقطعت . وإظهار الزائف بدعة أظهرها في الدين ، وسن سنة سيئة يعمل عليها من بعده ، فيكون عليه وزرها بعد موته ، الى مائة سنة ، ومائتي سنة ، الى أن يفنى ذلك الدرهم ، ويكون عليه مافسد ونقص من أموال الناس بسببه . وطوبى لمن مات وماتت معه ذنوبه . والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مائة سنة ومائتي سنة ، يعذب بها في قبره ويسأل عنها الى انقراضها . وقال تعالى : (وَنَكُتِبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ) أى نكتب أيضاً ما أخروه من آثار أعمالهم كما نكتب ما قدموه . ومثله قوله تعالى : (يُنَبِّأُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ) وإنما أخر آثار أعماله من سن سنة سيئة عمل بها غيره . هذا ما قاله هناك . وقاعدة إيقاع السبب ، أنه بمنزلة إيقاع المسبب قد بيّنت هذا

وله في كتاب الشكر ما هو أشد من هذا ؛ حيث قدر النعم أجناساً وأنواعاً ، وفصل فيها تفاصيل جمّة ثم قال : بل أقول من عصى الله ولو في نظرة واحدة ، بأن فتح بصره حيث يجب غض البصر ، فقد كفر نعمة الله في السموات والأرضين وما بينهما ؛ فإن كل ما خلق الله حتى الملائكة ، والسموات ، والحيوانات ، والنبات ، بحملته نعمة على كل واحد من العباد قد تم بها انتفاعه . ثم قرر شيئاً من النعم العائدة الى البصر من الأجفان . ثم قال قد كفر نعمة

الله في الأجفان ، ولا تقوم الأجفان الا بعين ، ولا العين الا بالرأس ، ولا الرأس الا بجميع البدن ، ولا البدن الا بالغذاء ، ولا الغذاء الا بالماء والأرض والهواء والمطر والغيـم والشمس والقمر ، ولا يقوم شيء من ذلك الا بالسموات ، ولا السموات الا بالملائكة ؛ فان الكل كالشيء الواحد يرتبط البعض منه ببعض ، ارتباط أعضاء البدن بعضها ببعض ، قال : وكذلك ورد في الأخبار أن البقعة التي يجتمع فيها الناس اما أن تلعنهم اذا تفرقوا ، أو تستغفر لهم . ولذلك ورد « أن العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في البحر »^(١) . وذلك اشارة الى أن العاصي بتطريفة واحدة جنى على جميع مافي الملك والمملوك . وقد أهلك نفسه الى أن يتبع السيئة بحسنة تمحوها ، فيتبدل اللعن بالاستغفار ، فحسب الله أن يتوب عليه ويتجاوز عنه ، ثم حكى غير ذلك ومضى في كلامه . فاذا نظر المتسبب الى مآلات الأسباب ، فربما كان باعثا له على التحرز من أمثال هذه الأشياء ؛ إذ يبدوله يوم الدين من ذلك ما لم يكن يحتسب والعياذ بالله

﴿ فصل ﴾

(ومنها) أنه اذا التفت الى المسببات مع أسبابها ، ربما ارنعت عنه إشكالات ترد في الشريعة ، بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب^(٢) أخر حاضرة . وذلك أن متعاطى السبب قد يبقى عليه حكمه ، وان رجع عن ذلك السبب أو تاب منه فيظن أن المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب ، ولا يكون كذلك

(١) جاء ضمن حديث رواه أبو داود والترمذي : (وان العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الارض والحيتان في جوف الماء الخ)
(٢) أي مع احكام أسباب

مثاله : من توسط أرضا مفضوبة ثم تاب وأراد الخروج منها ، فالظاهر الآن أنه لما أمر بالخروج فأخذ في الامتثال ، غير عاص ولا مؤآخذ ؛ لأنه لم يمكنه أن يكون ممتثلاً عاصياً في حالة واحدة ، ولا مأموراً منهياً من جهة واحدة ؛ لأن ذلك تكليف مالا يطاق . فلا بد أن يكون في توسطه مكافئاً بالخروج على وجه يمكنه . ولا يمكن مع بقاء حكم النهي في نفس الخروج ، فلا بد أن يرتفع عنه حكم النهي في الخروج

وقال أبو هاشم : ^(١) هو على حكم المعصية ، ولا يخرج عن ذلك إلا بانفصاله عن الأرض المفضوبة . ورد الناس عليه قديماً وحديثاً . والامام أشار في البرهان الى تصور هذا وضحته ، باعتبار أصل السبب الذي هو عصيان ، فانسحب عليه حكم التسبب وإن ارتفع بالتوبة ^(٢) . ونظر ذلك بمسائل . وهو صحيح باعتبار الأصل المتقدم . فإن أصل التسبب أنتج مسببات خارجة عن نظره ؛ فلو نظر الجمهور اليها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب ^(٣) حكم المعصية الى الانفصال عن الأرض المفضوبة . وهذا أيضاً ينبغي على الالتفات الى أن المسبب خارج عن نظره ^(٤) ؛ فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين : أحدهما وجه كون الخروج سبباً في الخلوص عن التعمد بالدخول في الأرض . وهو من كسبه . والثاني كونه نتيجة دخوله ابتداء . وليس من كسبه بهذا الاعتبار اذ ليس له قدرة عن الكف عنه

ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس ، وقبل وصوله الى الرمية . ومن تاب من بدعة بعد ما بثها في الناس وقبل أخذهم بها ، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها . ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل

(١) يراجع المقام في كتب الاصول كالتهذيب وابن الحاجب في مسألة : يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة الخ

(٢) أي ولا تتم التوبة الا بعد الخروج فعلاً ، لأن من شرط قبولها رد التبعات والمظالم

(٣) لا ان النهي حاصل مع الامر حتى يرد ما تقدم

(٤) كما تقدم انه ليس له رفعه وليس من تمت مقدوراته

الاستيفاء . — وبالجمل — بعد تعاطي السبب على كماله ، وقبل تأثيره ووجود مفسدته ، أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ارتفاعها . فقد اجتمع على المكلف هنا الامتثال مع بقاء العصيان . فإن اجتماعاً في الفعل الواحد كما في المثال الأول ، كان عاصياً ممثلاً . إلا أن الأمر والنهي لا يتواردان عليه في هذا التصوير ؛ لأنه من جهة العصيان غير مكلف به ، ^(١) لأنه سبب غير داخل تحت قدرته . فلأنه إذا ذاك . ومن جهة الامتثال مكلف ؛ لأنه قادر عليه ، فهو مأمور بالخروج وممثلاً به . وهذا معنى ما أراده الامام . وما اعترض به عليه وعلى أبي هاشم لا يرد مع هذه الطريقة ^(٢) إذا تأملت بها . والله أعلم

﴿ فصل ﴾

(ومنها) أن الله عز وجل جعل المسببات في العادة تجري على وزان الاسباب في الاستقامة أو الاعوجاج . فإذا كان السبب تاماً والتسبب على ما ينبغي ، كان المسبب كذلك . وبالعكس .

ومن هنا إذا وقع خلل في المسبب نظر الفقهاء الى التسبب : هل كان على تمامه أم لا ؟ فإن كان على تمامه لم يقع على التسبب لوم ؛ وإن لم يكن على تمامه رجع اللوم والمؤاخذه عليه . ألا ترى أنهم يضمّنون الطبيب والحجّام والطباخ وغيرهم من الصنائع إذا ثبت التفريط من أحدهم ؛ إما بكونه غرّاً من نفسه وليس بصانع ، وإما بتفريط . بخلاف ما إذا لم يفرط فإنه لا ضمان عليه ؛ لأن الغلط في المسببات أو وقوعها على غير وزان التسبب قليل ؛ فلا يؤخذ . بخلاف ما إذا

(١) بل هو باق من أثر التكليف في السبب وهو الدخول . وإيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب . فهو مؤاخذ بالمسبب وإن لم يكن مقدوراً له

(٢) أي بخلاف ما إذا قيل إن النهي يتوجه عليه حين الخروج ، كما يتوجه عليه الأمر به . لأنه يكون تكليفاً بما لا يطاق كما قال . والذي رُفِعَ الاشكال هو الابتناء على القاعدة القائلة : أن المسببات معتبرة شرعاً بفعل الاسباب ، ومرتبعة عليها . فينبغي عليه أن المسببات مادات . وجوده تأخذ حكم الاسباب وإن عدمت . وهو ما أشار إليه العنيد شارح ابن الحاجب

لم يبذل الجهد، فإن الغلط فيها كثير . فلا بد من المأخذة .
فمن التفت الى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة
أو الفساد ، لامن جهة أخرى ^(١)، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان
الأسباب على وزان ماضع أو على خلاف ذلك . ومن هنا جعلت الأعمال
الظاهرة في الشرع دليلاً على مافى الباطن . فإن كان الظاهر منخرماً حكم على
الباطن بذلك ، أو مستقيماً حكم على الباطن بذلك أيضاً . وهو أصل عام في الفقه
وسائر الأحكام العاديات والتجريبية . بل الالتفات اليها من هذا الوجه نافع في
جملة الشريعة جداً . والأدلة على صحته كثيرة جداً . وكفى بذلك عمدة أنه
الحاكم بإيمان المؤمن ، وكفر الكافر ، وطاعة المطيع ، وعصيان العاصي ، وعدالة
العدل ، وجرح المجرح . وبذلك تتمعد العقود وترتبط المواثيق . الى غير ذلك
من الأمور . بل هو كلية التشريع ، وعمدة التكليف ، بالنسبة الى إقامة حدود
الشعائر الاسلامية الخاصة والعامة .

فصل

﴿ ومنها ﴾ أن المسببات ^(١) قد تكون خاصة ، وقد تكون عامة . ومعنى
كونها خاصة أن تكون بحسب وقوع السبب كالبيع المتسبب به الى إباحة

(٣) أي من الجهات السابق ابطال النظر اليها، ككونها من مقدور المكلف أو كسبه .
وكذا الجهات التي أشار الى ان الافضل عدم النظر الى المسبب باعتبارها . وهي كثيرة فيما تقدم .
أي فالنظر في المسببات هنا ليس مقصوداً لذاته ، بل لاكتشاف حال السبب : هل أخذه العبد
على طريق السكها ؟ لتبني عليه أحكام شرعية

(١) يحتاج الفرق بين مضمون هذا الفصل ومضمون صدر المسألة الى دقة نظر ، لان
الفرض من كل منهما ان التسبب اذا نظر الى المسبب وانه يجر خيراً كثيراً ، أو شراً له آثار
كبيرة ، فانه يزداد إقداماً على فعل السبب واتقانا له ، أو يخاف من السبب فلا يدخل فيه . الا
انه في الاول من طريق انه سن سنة اتبعه فيها غيره ، فوزر فعل غيره لاحق له . فالشر الكثير ليس
من فعله مباشرة . أما هنا فان فعله مما يترتب عليه فساد كبير في الارض أو خير كثير من إقامة العدل
اذا كان حاكماً مثلاً وان لم يكن اقتدى به غيره فيه . فهذا نوع آخر من النظر الى المسبب غايته
الاول باعتبار تنوع آثار المسبب

الاتفاف بالمبيع ، والنكاح الذى يحصل به حلية الاستمتاع ؛ والذكاة التى بها يحصل حل الأكل ، وما أشبه ذلك . وكذلك جانب النهى ؛ كالسكر الناشئ عن شرب الخمر ، وإزهاق الروح المسبب عن حر الرقبة

وأما العامة فكالطاعة التى هى سبب فى الفوز بالنعيم ، والمعاصى التى هى سبب فى دخول الجحيم . وكذلك أنواع المعاصى التى يتسبب عنها فساد فى الأرض ؛ كنفص المكىال والميزان المسبب عنه قطع الرزق^(١) ، والحكم بغير الحق الفاشى عنه الدم ، وختر العهد الذى يكون عنه تسليط العدو ، والغلول الذى يكون عنه قذف الرعب ، وما أشبه ذلك . ولا شك أن أضداد هذه الأمور يتسبب عنها أضداد مسبباتها . فإذا نظر العامل فيما يتسبب عن عمله من الخيرات أو الشرور ، اجتهد فى اجتناب المنهيات وامتنال المأمورات ، رجاء فى الله وخوفاً منه . ولهذا جاء الإخبار فى الشريعة بجزاء الأعمال ، وبمسببات الأسباب . والله أعلم بمصالح عباده . والفوائد التى تنبنى على هذه الأصول كثيرة

فصل

فان قيل : تقرر فى المسألة التى قبل هذه أن النظر فى المسببات يستجلب مفسد . والجارى على مقتضى هذا أن لا يلتفت الى المسبب فى التسبب . وتبين الآن أن النظر فى المسببات يستجر مصالح . والجارى على مقتضى هذا أن يلتفت

(١) هو وما بعده اشارة الى ما ورد فى الحديث الجامع الذى رواه مالك وهو : (ما ظهر الغلول فى قوم الا التى الله تعالى الرعب فى قلوبهم ، ولا فشا الزنا فى قوم الا كثر فيهم الموت لا نقص المكىال والميزان الا قطع عنهم الرزق ، ولا حكم قوم بغير حق الا فشا فيهم الدم ، ولا ختر قوم بالعهد الا سلط عليهم العدو

اليها . فان كان هذا على الإطلاق كان تناقضاً ؛ وإن لم يكن على الإطلاق فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذى يجلب المصالح ، من الالتفات الذى يجبر المفسد ، بعلامة يوقف عندها ، أضافاً يرجع اليه

فالجواب أن هذا المعنى مبسوط فى غير هذا الموضع ^(١) ؛ ولكن ضابطه أنه إن كان الالتفات الى المسبب من شأنه التقوية للسبب ، والتكملة له ، والتحريض على المبالغة فى إكماله ، فهو الذى يجلب المصلحة . وإن كان من شأنه أن يكرّ على السبب بالإبطال ، أو بالإضعاف ، أو بالتهاون به ، فهو الذى يجلب المفسدة

وهذان القسمان على ضربين : أحدهما ما شأنه ذلك بإطلاق ، بمعنى أنه يقوى السبب أو يضعفه ، بالنسبة الى كل مكلف ، وبالنسبة الى كل زمان ؛ وبالنسبة الى كل حال يكون عليها المكلف . والثانى ما شأنه ذلك لا بإطلاق ؛ بل بالنسبة الى بعض المكلفين دون بعض ، أو بالنسبة الى بعض الأزمنة دون بعض ، أو بالنسبة الى بعض أحوال المكلف دون بعض .

وأيضاً فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين : أحدهما ما يكون فى التقوية أو التضعيف مقطوعاً به . والثانى مظنوناً أو مشكوكاً فيه ، فيكون موضع نظر وتأمل . فيحكم بمقتضى الظن ، ويوقف عند تعارض الظنون . وهذه جملة محملة غير مفسرة ؛ ولكن إذا روجع ما تقدم وما يأتى ، ظهر مغزاه ، وتبين معناه بحول الله ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين . فان على المجتهد أن ينظر فى الأسباب ومسبباتها ، لما يبنى على ذلك من الأحكام الشرعية . وما تقدم من التقسيم راجع الى أصحاب الأعمال من المكلفين . وبالله التوفيق

(١) أى فى تفاصيل المسائل والفصول السابقة ، لانه يبين النظر فى المسبب بالاعتبار الذى يجبر الى المفسد ، وبالأعتبار الذى يجبر الى المصالح

﴿ فصل ﴾

وقد يتعارض الأصلان معاً على المجتهدين ، فيميل كل واحد إلى ما غلب على ظنه :

فقد قالوا في السكران إذا طلق ، أو أعتق ، أو فعل ما يجب عليه الحد فيه أو القصاص ، عومل معاملة من فعلها عقلاً ؛ اعتباراً بالأصل الثاني ^(١) . وقالت طائفة بأنه كالمجنون ، اعتباراً بالأصل الأول . على تفصيل لهم في ذلك مذكور في الفقه — . واختلفوا أيضاً في ترخص ^(٢) العاصي بسفره ، بناء على الأصلين أيضاً . واختلفوا في قضاء صوم التطوع ^(٣) وفي قطع الانتجاع ^(٤) بالسفر الاختياري ، إذا عرض له فيه عذر أفطر من أجله . وكذلك اختلفوا في أكل الميتة ^(٥) إذا اضطر بسبب السفر الذي عصى بسببه . وعليهما يجري الخلاف

(١) وهو اعتبار السبب في الخطاب بالأسباب . وهو المذكور في صدر هذه المسألة . والأصل الأول هو أن السبب غير مقدور للمكلف ولا هو مخاطب بها . وأيضاً الأصل القائل : إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب — وهي المسألة الثامنة — يتعارض مع ظاهر الأصل الأول على المجتهد

(٢) أي فاعتبار المسبب مرتباً على السبب أخذاً حكمه يقتضي الأرخصة . وإذا اعتبر المسبب منفصلاً عن السبب فتحقق السفر المدة المشترطة يرخص له ، لأنه مسافر . وعصيانته في قصده السفر أي عصيانته بالتسبب لا اثر في الترخيص

(٣) أي فإذا اعتبر أنه صائم بالفعل وقد أبطل عمله ، فيجب عليه القضاء . بقطع النظر عن كون تسببه والدخول فيه لم يكن واجباً . لانا لا نعتبر المسبب مرتباً على السبب حتى يأخذ حكمه . وإذا اعتبر ذلك فقد كان التسبب غير واجب ، فيبقى المسبب كذلك . فلا يجب القضاء

(٤) حيث كان مسافراً بدون ضرورة ولكن طرأت عليه ضرورة تلجئه للفطر . فهل تعتبر الضرورة ولا ينقطع الانتجاع ؟ لأن المسبب له شأن آخر غير شأن السبب فيعتبر منفصلاً في أحكامه عن السبب . أو أن له حكمه وقد كان مسافراً بدون عذر فينجر عليه حكمه ولا يعتبر عذره الذي طرأ ، فينقطع الانتجاع

(٥) على النحو الذي قررناه في ترخص العاصي بسفره

أيضاً .. في المسألة المذكورة قبل هذا بين أبي هاشم وغيره - فيمن توسط^(١)
أرضاً مفصوبة

المسألة الحادية عشرة

الأسباب الممنوعة أسباب للمفسد لا للصالح ، كما أن الأسباب المشروعة
أسباب للصالح لا للمفسد

مثال ذلك : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإنه أمر مشروع ، لأنه
سبب لإقامة الدين ، وإظهار شعائر الاسلام ، وإخعاد الباطل على أى وجه كان .
وليس بسبب فى اوضاع الشرعى - لإتلاف مال أو نفس ، ولا نيل من عرض ،
وإن أدى إلى ذلك فى الطريق . وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله ،
وإن أدى إلى مفسدة فى المال أو النفس . ودفع المحارب مشروع لرفع القتل
والقتال ، وإن أدى إلى القتل والقتال . والطلب بالزكاة مشروع لإقامة ذلك
الركن من أركان الاسلام ، وإن أدى إلى القتال كما فعله أبو بكر رضى الله عنه
وأجمع عليه الصحابة رضى الله عنهم . وإقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة
الزجر عن الفساد ، وإن أدى إلى إتلاف النفوس ، وإهراق الدماء . وهو فى
نفسه مفسدة . وإقرار حكم الحاكم^(٢) مشروع لمصلحة فصل الخصومات ، وإن
أدى إلى الحكم بما ليس بمشروع

هذا فى الأسباب المشروعة . وأما فى الأسباب الممنوعة ، فلا نكحة
الفاسدة ممنوعة ، وإن أدت إلى إلحاق الولد ، وثبوت الميراث ، وغير ذلك من

(١) فإذا قلنا يعتبر المسبب وحده بقطع النظر عن السبب ، فلا يتم عليه بالخروج عن الارض
وان قلنا ان السبب ملاحظ فيه ، وقد تسبب ، فالانتم باق حتى يخرج
(٢) أى عدم نقضه ولو كان خطأ . فلا ينقض الا اذا خالف اجراءاً ونصاً أو خالف القواعد الشرعية

الأحكام • وهى مصالح^(١) • والغصب ممنوع للمفسدة اللاحقة للغصب منه^(٢) وإن أدى الى مصلحة الملك عند تغير الغصب في يد الغاصب ، أو غيره من وجوه القوت

فالذى يجب أن يُعلم أن هذه المفسد الناشئة عن الأسباب المشروعة ، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة • وإنما هى ناشئة عن أسباب أخر مناسبة لها^(٣) • والدليل على ذلك ظاهر • فإنها^(٤) إذا كانت مشروعة فإما أن تشرع للمصالح ، أو للمفسد ، أو لهما معا ، أو لغير شيء من ذلك • فلا يصح أن تشرع للمفسد ، لأن السمع يأتى ذلك : فقد ثبت الدليل الشرعى على أن الشريعة إنما جىء بالأوامر فيها جلبا للمصالح ، وإن كان ذلك غير واجب في العقول فقد ثبت في السمع • وكذلك لا يصح أن تشرع لهما معا بعين ذلك الدليل • ولا لغير شيء لما ثبت من السمع أيضا •^(٥) فظهر أنها شرعت للمصالح

وهذا المعنى يستمر فيما منع ، أما أن يمنع لأن فعله مؤد الى مفسدة ، أو الى مصلحة ، أو اليهما ، أو لغير شيء • والدليل جار الى آخره • فإذا لاسبب مشروعا إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع • فإن رأيته وقد انبنى عليه مفسدة ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع • وأيضا فلا سبب ممنوعا إلا وفيه

(١) أى هذه المسببات التى أدت اليها الأسباب الممنوعة ، هى في الحقيقة مصالح • والمراد بالمصالح ما يمتد به الشارع فيبنى عليه الحكم الشرعى المترتب على الصحيح من نوعه ، كالملك في الغصب يرتب عليه اثره من صعة تصرفات المالك ، وكيرات الولد الملحق بالنسكاح الفاسد ، وكالاحكام الاخرى للاولاد من ولايات ومن حقوق الاولاد على آباءهم وحقوق آباءهم عليهم وهكذا • فلا يقال : كيف يعتبر انتقال الملك من الغصب الى الغاصب مصلحة ؟ مع أنه عين المفسدة بعدم استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعة

(٢) بل ومفسدة في الارض من حيث عدم استقرار الاملاك والتعدي المترتب عليه مفسد اجتماعية عظيمة

(٣) أى حدثت لاحقة لها وجاءت تبعا

(٤) أى الاسباب مطلنا

(٥) أى من أن التكاليف لم تكن عبثا

مفسدة لأجلها منع . فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع . وإنما ينشأ عن كل واحد منها ما وضع له في الشرع ان كان مشروعاً ، وما منع لأجله ان كان ممنوعاً

وبيان ذلك : أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال ؛ وإنما هو أمر يتبع السبب المشروع لرفع الحق وإخماد الباطل . كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس ، بل إعلاء الكلمة ؛ لكن يتبعه في الطريق الإيتلاف ، من جهة نصب الإنسان نفسه في محل يقتضي تنازع الفريقين ، وشهر السلاح ، وتناول القتال . والحدود وأشباهها يتبع المصلحة فيها الإيتلاف ، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذلك . وحكم الحاكم سبب لدفع التشاجر ، وفصل الخصومات بحسب الظاهر ، حتى تكون المصلحة ظاهرة . وكون الحاكم مخطئاً راجع إلى أسباب أخر من تقصير في النظر ، أو كون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل . وليس بمقصود^(١) في أمر الحاكم . ولا ينقض الحكم^(٢) إذا كان له مساعاً ما ، بسبب أمر آخر وهو أن الفسخ يؤدي الى ضد ما نصب له الحاكم من الفصل بين الخصوم ورفع التشاجر ، فإن الفسخ ضد الفصل

وأما قسم الممنوع فإن ثبوت تلك الأحكام إنما نشأ من الحكم بالتصحيح لذلك النكاح بعد الوقوع ، لا من جهة كونه فاسداً . حسبما هو مبين في

(١) أي وليس بمقصود في توليته الحكم أن يخطئ ، ولكن الخطأ جاء تابها ولا حقا . وهو مفسدة ليست بناشئة عن نفس توليته القضاء ، ولكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره في النظر أو استهزام الأمر عليه . فقد يصادفه أن ظاهر الأمر الذي يمكنه الاطلاع عليه غير باطله الذي يعسر الاطلاع عليه . فلا يكاف به

(٢) هذه فائدة جديدة لا يتوقف عليها البيان المطلوب وهو أن المصلحة التي شرع لها تنصيب القاضي قد يكون في طريقها مفسدة طرأت بسبب آخر

وضعه ^(١) . والبيع الفاسد من هذا النوع ؛ لأن اليد القابضة هنا حكم الضمان شرعاً ، فصار القابض كالمالك للسلعة ، بسبب الضمان لا بسبب العقد . فإذا فأتت عينها تعين المثل أو القيمة ؛ وإن بقيت على غير تغيير ولا وجه من وجوه الفوت ، فالواجب ما يقتضيه النهي من الفساد . فإذا حصل فيها تغيير أو نحوه مما ليس بمفيت للعين ، تواردت أنظار المجتهدين : هل يكون ذلك في حكم الفوت ، جملة بسبب التغيير أم لا ؟ فبقى حكم المطالبة بالفسخ . إلا أن في المطالبة بالفسخ حملاً على صاحب السلعة إذا ردت عليه متغيرة ^(٢) مثلاً ؛ كما أن فيها حملاً على المشتري ، حيث أعطى ثمناً ولم يحصل له ما تعنى فيه من وجوه التصرفات التي حصلت في المبيع . فكان العدل النظر فيما بين هذين ؛ فاعتبر في الفوت حوالة الأسواق ، والتغيير الذي لم يفت العين ، وانتقال الملك ، وما أشبه ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء . وحاصلها أن عدم الفسخ ، وتسليط المشتري على الانتفاع ، ليس سببه العقد المنتهى عنه ؛ بل الطوارئ المترتبة بعده .

والغصب من هذا النحو أيضاً ؛ فإن على اليد العادية حكم الضمان شرعاً . والضمان يستلزم تعين المثل أو القيمة في الذمة . فاستوى في هذا المعنى مع المالك بوجه ما ، فصار له بذلك شبهة ملك . فإذا حدث في المغصوب حادث تبقي معه العين على الجملة ، صار محل اجتهد ، نظراً إلى حق صاحب المغصوب ، وإلى الغاصب ؛ إذ لا يجنى عليه غصبه أن يُحمل عليه في الغرم عقوبة ^(٣) له ؛ كما أن

(١) وسيأتي في موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع والنزول ، حتى أن المجتهد يتغير رأيه ويحمل للواقعة بعد النزول حكماً ما كان يقول به قبله .

(٢) أي بنقص . أما بزيادة فيكون الحمل لو ردت على المشتري ، من هذه الجهة ، ومن الجهة التي أشار إليها المؤلف .

(٣) لا يظهر فيما إذا كان التغيير بارقاً في الأسواق ، ولا في كل ما كانت زيادتها ترجع إلى تكاليفه أو صنعه ، بل كان ناشئاً عن حالتها ؛ بأن كانت عشاء فولدت مثلاً فيزيد ثمنها كثيراً . فهذا أمثاله لا يظهر أن يقال فيه أنه تغير يعتد به مفوتاً ، ويلزم الغاصب بخصوص القيمة يوم الغصب . لأن هذا حمل على خصوص صاحبها ولذلك جرى الخلاف في مثله .

المفصوب منه لا يُظلم بنقص حقه • فكان في ذلك الاجتهاد بين هذين •
فالسبب في تملك الغاصب المفصوب ليس نفس الغصب ؛ بل التضمين أولاً ،
منضمّاً الى ما حدث بعد في المفصوب • فعلى هذا النوع أو شبهه يجري النظر في
هذه الأمور

والمقصود أن الأسباب المشروعة لا تكون أسباباً للمفاسد ، والأسباب
المنوعة لا تكون أسباباً لمصالح . إذ لا يصحّ ذلك بحال

﴿ فصل ﴾

وعلى هذا الترتيب يفهم حكم كثير من المسائل في مذهب مالك وغيره
ففي المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضى فلانا حقه الى زمان كذا ،
ثم خاف الحنث بعدم القضاء ، فخالع زوجته حتى انقضى الأجل ووقع الحنث
وليس بزوجة ، ثم راجعها - أن الحنث لا يقع عليه ، وإن كان قصده مذموماً
وفعله مذموماً ، لأنه احتمال بحيلة أبطلت حقاً . فكانت المخالعة ممنوعة وإن
أثمرت عدم الحنث ؛ لأن عدم الحنث لم يكن بسبب المخالعة ، بل بسبب أنه حنث
ولا زوجة له . فلم يصادف الحنث محلاً

وكذلك قول اللاحمى فيمن تصد بسفره الترخص بالفطر في رمضان ، أن له
أن يفطر وإن كره له هذا القصد ، لأن فطره بسبب المشقة اللازمة للسفر ،
لا بسبب نفس السفر المكروه • وإن علل الفطر بالسفر فلاشتماله على المشقة
لأنفس السفر • وبحقّق ذلك أن الذي كره له ، السفر الذي هو من كسبه ،
والمشقة خارجة عن كسبه • فليست المشقة هي عين المكروه له ، بل سببها ؛
والمسبب هو السبب في الفطر

٢٤٢ فصل اذا نظر الى هذه المسائل من جهة التسبب اختلف الحكم

فأما لو فرضنا ^(١) أن السبب الممنوع لم يشتر ما ينهض سبباً لمصلحة ، أو السبب المشروع لم يشتر ما ينهض سبباً لمفسدة ، فلا يكون عن المشروع مفسدة تقصد شرعاً ، ولا عن الممنوع مصلحة تقصد شرعاً . وذلك كحيل ^(٢) أهل العينة في جعل السلعة واسطة في بيع الدينار بالدينارين الى أجل . فهنا طرفان وواسطة : طرف لم يتضمن سبباً ثابتاً على حال ، كالحيلة المذكورة . وطرف تضمن سبباً قطعاً أو ظناً ، ك تغيير المغصوب في يد الغاصب ، فيملكه على التفصيل المعلوم . وواسطة لم ينتف فيها السبب ألبة ، ولا ثبت قطعاً ^(٣) . فهو محل أنظار المجتهدين

فصل

هذا كله اذا نظرنا الى هذه المسائل الفرعية بهذا الأصل المقرر . فان تؤمّلت من جهة أخرى كان الحكم آخر ، وتردد الناظرون فيه ؛ لأنه يصير محلاً للتردد . وذلك أنه قد تقرر أن إيقاع المكاف الأسباب في حكم إيقاع المسببات ؛ وإذا كان كذلك اقتضى أن المسبب في حكم الواقع باختياره ، فلا يكون سبباً شرعياً ، فلا يقع له مقتضى : فالعاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر ؛ لأن المشقة كأنها واقعة بفعله ، لأنها ناشئة عن سببه . والمحتمل للحنث بمخالعة امرأته ، لا يخلصه احتياله من الحنث ، بل يقع عليه اذا راجعها . وكذلك المحتمل لمراجعة زوجته بنكاح المحلل . وما أشبه ذلك . فهنا اذا روجع الأصلان كانت المسائل في محل الاجتهاد . فمن ترجح عنده أصل قل بمقتضاء والله أعلم

(١) أي فالامثلة المتقدمة جميعها شاردة لذلك

(٢) فالحيلة مدخول فيها على أنها عقدة واحدة في صورة عقدتين . فليس هناك شيئان أحدهما يعتبر سبباً ممنوعاً أنتج مسبباً هو سبب في مصالحة يعتد بها . بخلاف سائر الامثلة السابقة فتأمل

(٣) يحسن مراعاة الظن أيضاً ، ليتقابل مع سابقه الذي اعتبره فيه ، حتى تصح المقابلة

فصل (١)

ما تقدم في هذا الأصل نظرٌ في مسببات الأسباب من حيث كانت الأسباب مشروعة أو غير مشروعة ، أي من جهة ما هي داخلة تحت نظر الشرع ، لا من جهة ما هي أسباب عادية لمسببات عادية . فإنها إذا نظر إليها من هذا الوجه كان النظر فيها آخر . فن قصد التشفي بقصد القتل متسبب فيما هو عنده مصلحة أو دنع مفسدة . وكذلك تارك العبادات الواجبة ، إنما تركها فراراً من آتاعاب النفس ، وقصداً إلى الدعة والراحة بتركها . فهو من جهة ما هو فاعل باطلاق ، أو تارك باطلاق ، متسبب في درء المفساد عن نفسه ، أو جلب المصالح لها ، كما كان الناس في أزمان الفترات . والمصالح والمفاسد هنا هي المعتبرة بملائمة الطبع ومنافرتها . فلا كلام هنا في مثل هذا

المسألة الثانية عشرة

الأسباب - من حيث هي أسباب شرعية لمسببات - إنما شرعت لتحصيل مسبباتها ، وهي المصالح المجتلبة ، أو المفاسد المستدفة والمسببات بالنظر إلى أسبابها ضربان : أحدهما ما شرعت الأسباب (٢) لها ، إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية (٣) أو المقاصد (٤) الأول

- (١) يقصد به أيضاً حال الأصل السابق في المسألة ، ويدفع به ما يقال : كيف لا تكون الأسباب المنوعة سبباً للمصالح . والماعقل لا يفعلها إلا وهي سبب في مصالحها وأغراضه ، ومحصله أنه ليس المراد بالمصلحة ما هي ملائمة لطبعه أو منافرة . بل ما يعتد بها الشارع ويرتب عليها مقتضياتها
- (٢) أي علماً أو ظناً بدليل متقابل . وما جاء له في بيانه لهذا القسم
- (٣) سيأتي أنها ما لم يكن فيها حظ للمكف بالقصد الأول ، وإنها هي الواجبات العينية والكفائية . ومقابلها ما كان فيه حظ للمكف ولم يؤكد الشارع في طلبها إحالة على ما جيل عليه طباعه من سد الخلات ونيل الشهوات . وبيانه في المسألة الثانية من النوع الرابع من المقاصد الشرعية
- (٤) مغايرة في العبارة

أيضاً ، وإما بالقصد الثانى وهى متعلق المقاصد التابعة وكلا الضربين مبين في كتاب المقاصد . والثانى ماسوى ذلك مما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها ، أو لا يعلم ولا يظن أنها شرعت لها أو لم تشرع لها . فتجىء الاقسام ثلاثة :
 * أحدها * ما يعلم أو يظن أن السبب شرع لأجله فتسبب المتسبب فيه صحيح ، لأنه أتى الأمر من بابه ، وتوصل اليه بما أذن الشارع في التوصل به الى ما أذن أيضاً في التوصل اليه ، لأننا ^(١) فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل أولاً ؛ ^(٢) ثم يتبعه اتخاذ السكن ، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك ، أو الخدمة ، أو القيام على مصالحه ، أو التمتع بما أحل الله من من النساء ، أو التجميل بحال المرأة أو الرغبة في جمالها ، أو الغبطة بدينها ، أو التعفف عما حرم الله ، أو نحو ذلك ، حسبما دلت عليه الشريعة . فصار إذاً ما قصده هذا المتسبب مقصود الشارع على الجملة . وهذا كاف . وقد تبين في كتاب المقاصد أن القصد المطابق لقصد الشارع هو الصحيح . فلا سبيل إلى القول بفساد هذا التسبب

لا يقال : إن القصد الى الانتفاع مجرداً ، لا يغنى دون قصد حل البضع بالعقد أولاً ؛ فإنه الذى ينبئ عليه ذلك القصد . والشارع إنما قصد بالعقد أولاً الحل ، ثم يترتب عليه الانتفاع . فإذا لم يقصد إلا مجرد الانتفاع ، فقد تخلف قصده عن قصد الشارع ، فيكون مجرد القصد الى الانتفاع غير صحيح .

(١) لعله سخط هنا كلمة (إذا) . وبعد قوله دلت عليه الشريعة سقطت هذه الجملة (وقصد الشخص المتسبب بالنكاح التناسل وحده أو هو مع بعض المنافع المذكورة أو مجرد بعض المنافع غير التناسل) صار إذاً الخ . وبهذا ياتشم الكلام

(٢) فالتناسل مقصد أصلى ، كما في الحديث : (تزوجوا الولود الودود فاني مكاثركم بالامم) فجاء بصيغة الأمر على طريقة ما لم يكن من حظ المكلف كما يأتي شرحه في كتاب المقاصد . وبقيتها تبع : فالسكن كما في آية (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم) والجمال الخ كما في الحديث (تنكح المرأة لأربع خصال لئلا يفسد وجهها ولئلا يفسد دينها) والقيام على المصالح كما في حديث جابر بن عبد الله في تزوجه المرأة الشيب للقيام على مصالح اخواته . وهكذا الباقي . فكلها مقاصد للنكاح أقرها الشرع

المسببات من حيث العلم بقصد الشارع لها بالاسباب ثلاثة أقسام ٢٤٥

ويتبين هذا بما إذا أراد التمتع بفلاحة كيف اتفق ، بحل أو غيره ، فلم يمكنه ذلك إلا بالنكاح المشروع ، وقصده أنه لو أمكنه لحصل مقصود . فإذا عقد عليها - والحال هذه - فلم يكن قصداً لحله . وإذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد ، فكان باطلاً . والحكم في كل فعل أو ترك جار هذا المجرى

لأننا نقول : هو ^(١) على ما فرض في السؤال صحيح ، وذلك أن حاصل قصد هذا القاصد ، أنه لم يقدر على ما قصد من وجه غير جائز ، فأتاه من وجه قد جعله الشارع موصلاً إليه . ولم يكن قصده بالعقد أنه ليس بعقد ، بل قصد انعقاد النكاح بإذن من إليه الاذن ، وأدى ما الواجب أن يؤدي فيه ، لكن ملجأً إلى ذلك .

فله - بهذا التسبب الجائز - مقتضاه . ويبقى النظر في قصده إلى المحذور الذي لم يقدر عليه . فإن كان عنده عزم على المعصية لو قدر عليها ، أثم عند المحققين وإن كان خاطراً على غير عزيمة ، فمغتفر كسائر الخواطر . فلم يقترن إذناً بالعقد ما يصير به باطلاً ، لوقوعه كامل الأركان ، حاصل الشروط ، متفي الموانع . وقصد القاصد للعصيان لو قدر عليه ، خارج عن قصده ^(٢) الاستباحة بالوجه المقصود للشارع . وهذا القصد الثاني موجود ^(٣) عنده لا محالة . وهو موافق لقصد الشارع بوضع السبب . فصح التسبب . وأما إلزام قصد الحل فلا يلزم ، بل يكفي القصد إلى إيقاع السبب المشروع وإن غفل عن وقوع الحل به ، لأن الحل الناشئ عن السبب ليس بداخل ^(٤) تحت التكاييف كما تقدم

والثاني * ما يعلم أو يظن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداءً ^(٥) . فالدليل

(١) أي العقد

(٢) أي منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه

(٣) أي حكماً كما يقتضيه فرض السؤال وكما يشير إليه قوله وأما إلزام قصد الحل الخ

(٤) فهو سبب لا يلزم قصده ولا عدم قصده لأنه فعل غيره

(٥) أي أنه ليس من مقاصد الشرع بهذا السبب ، وإن كان قد يترتب على مسيه ، كالطلاق والعق بالنسبة لعقد النكاح والبيع ، فالطلاق لا يكون إلا عن نكاح . والعق لا يكون إلا عن ملك . كما لا يكون هدم البيت إلا عن بناء بهدم . ولكن الطلاق ، والعق . وهدم البيت ، لم تقصد بالنكاح ، والبيع ، وبناء البيت

يقتضى أن ذلك التسبب غير صحيح ، لأن السبب لم يشرع أولا لهذا السبب المفروض ، وإذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكمته في جلب مصلحة ولا دفع مفسدة ، بالنسبة الى ما قصد بالسبب . فهو إذاً باطل . هذا وجه

ووجه ثان : وهو أن هذا السبب بالنسبة الى هذا المقصود المفروض غير مشروع ؛ فصار كالسبب الذى لم يشرع أصلا . وإذا كان التسبب غير المشروع أصلا لا يصح ؛ فكذلك ما شرع إذا أخذ لما لم يشرع له

ووجه ثالث : أن كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا السبب المعين ، دليل على أن فى ذلك التسبب مفسدة لا مصلحة ، أو أن المصلحة المشروع لها السبب منتفية بذلك السبب ، فيصير السبب بالنسبة اليه عبثا . فإن كان الشارع قد نهى عن ذلك التسبب الخاص ، فالأمر واضح . فاذا قصد بالنكاح مثلا التوصل الى أمر فيه إبطاله كنكاح المحلل ، أو بالبيع التوصل الى الرباع بإبطال البيع ، وما أشبه ذلك من الأمور التى يعلم أو يظن أن الشارع لا يقصدها ، كان هذا العمل باطلا لمخالفته لقصد الشارع فى شرع النكاح والبيع . وهكذا سائر الأعمال والتسببات العادية والعبادية

فإن قيل : كيف هذا ؟ والناكح فى المثال المذكور وإن كان قصد رفع النكاح بالطلاق لتحل للأول ، فما قصده إلا ثانيا عن قصد النكاح ، لأن الطلاق لا يحصل الا فى ملك نكاح . فهو قصد نكاحا يرتفع بالطلاق . والنكاح من شأنه ووضعه الشرعى أن يرتفع بالطلاق . وهو مباح فى نفسه ، فيصح ؛ لكن كونه قصد مع ذلك التحليل للأول أمر آخر ، وإن كان مذموما . فإنه اذا اقترن أمران مفترقان فى أنفسهما فلا تأثير لأحدهما فى الآخر ، لانفكاك أحدهما من الآخر تحقيقا ، كالصلاة فى الدار المفصولة ^(١)

وفى الفقه ما يدل على هذا :

(١) أى فهو مما يتوجه فيه النهى لوصف منك ، لا للذات ولا لوصف لازم . ومعلوم أن فيه خلافا فى فساد وعدمه

فقد اتفق مالك وأبو حنيفة على صحة التعليق في الطلاق قبل النكاح، والعق قبل الملك، فيقول (١) أجنبية: إن تزوجتك فأنت طالق، وللعبد أن يشتريتك فأنت حر، ويلزمه الطلاق إن تزوج، والعق إذا اشترى. وقد علم أن مالكا وأبا حنيفة يبيحان (٢) له أن يتزوج المرأة وأن يشتري العبد. وفي المبسوطة عن مالك - فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها إلى ثلاثين سنة ثم يخاف العنت - قال: أرى له جائزا أن يتزوج ولكن أن تزوج طلقت عليه. مع أن هذا النكاح وهذا الشراء ليس فيهما شيء مما قصده الشارع بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني، إلا الطلاق والعق، ولم يشرع النكاح للطلاق، ولا الشراء للخروج عن اليد، وإنما شرعا لأمر آخر، والطلاق والعق من التوابع غير المقصودة في مشروعيتهما. فما جاز هذا إلا لأن وقوع الطلاق أو العق ثمان عن حصول النكاح أو الملك وعن القصد إليه، فالناكح قاصد بنكاحه الطلاق، والمشتري قاصد بشرائه العتق. وظاهر هذا القصد المناقاة لقصد الشارع، ولكنه مع ذلك جائز عند هذين الإمامين. وإذا كان كذلك فأحد الأمرين جائز: إما جواز التسبب بالمشروع إلى ما لم يشرع له السبب، وإما بطلان هذه المسائل

وفي مذهب مالك من هذا كثير جدا: ففي المدونة فيمن نكح وفي نفسه أن يفارق (٣) أنه ليس من نكاح المتعة. فإذا تزوج المرأة ليمين لزمته أن يتزوج على امرأته فقد فرضوا المسألة وقال مالك: إن النكاح حلال، فإن شاء أن يقيم عليه أقام، وإن شاء أن يفارق فارق؛ وقال ابن القاسم: وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا. قال وهو عندنا نكاح ثابت الذي (٣) يتزوج يريد أن يبر في يمينه. وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذة يريد أن يصيب منها، لا يريد حبسها ولا ينوي ذلك، على ذلك نيته واضماره في تزويجها. فأمرهما

(١) أي فيمكن أن يصح التسبب مع أنه مما علم أن السبب لم يشرع له

(٢) لكنه لم يحدد مدة، على ما يأتي للمالك

(٣) أي نكاح الذي الخ

واحد . فان شاء أن يقيا أقاما لأن أصل النكاح حلال . ذكر هذه في المبسوطه .
وفي الكافي - في الذي يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر -
أن قول الجمهور جوازه

وذكر ابن العربي مبالغة مالك في منع نكاح المتعة ، وأنه لا يجيزه بالنية ؛
كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وان لم يلفظ بذلك . ثم قال : وأجازه
سائر العلماء ومثل بنكاح المسافرين . قال : وعندى أن النية لا تؤثر في ذلك ؛
فإن لو أزمناه أن ينوي ^(١) بقلبه النكاح الأبدى . لكان نكاحاً نصرانياً .
فإننا سلم لفظه لم تضره نيته . ألا ترى أن الرجل يتزوج على حسن العشرة رجاء الأبدية ،
فإن وجدها وإلا فارق ؛ كذلك يتزوج على تحصيل العصمة ؛ فان اغتبط ارتبط ،
وإن كره فارق . وهذا كلامه في كتاب الناسخ والمنسوخ . وحكى الأخمي عن
مالك فمن نكح لفرقة أو لهوى ليقضى أربه ويفارق ، فلا بأس

فهذه مسائل دلت على خلاف ما تقدم في القاعدة المستدل عليها . وأشدّها ^(٢)
مسألة حل اليمين ، لأنه لم يقصد النكاح رغبة فيه ، وإنما قصد أن يبرّ في يمينه ؛
ولم يشرع النكاح لمثل هذا . ونظائر ذلك كثيرة ، وجميعها صحيح مع القصد
المخالف لقصد الشارع . وما ذلك إلا لأنه قاصد للنكاح أولاً ثم الفراق ثانياً ؛

(١) فرق بين أن ينوي النكاح الأبدى وبين أن ينوي النكاح لمدة وهو ما يشترطه
مالك . والتظهير أيضاً ناب ، لأنه متزوج على الأبدية ان حسنت عشرتها . فليس فيه دخول
على التوقيت القطعي وهو نكاح المتعة

(٢) وإنما كان هذا أشدها لأنه قصد ألا يدخل بها . ولا يرتب المصائب مطلقاً على سببها
وهو العقد . ولكنه في الأمثلة الأخرى يرتب السبب ويتمتع لكن لا على الوجه المعروف
للشرع في النكاح مثلاً . وظاهر أن الكلام في الأمثلة التي بعد قوله (وفي مذهب مالك من هذا
كثير) ولا يدخل في المفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها . والمعلق حرته على
مشتراه ، فلا تظهر الأفضلية في الشدة . بل قد يقال العكس ، لأن النكاح المقصود به بر
اليمين يمكنه أن يرتب عليه حكمته ويستمسك بها . بخلاف المحلوف بطلاقها

وهما قصدان غير متلازمين . فإن جعلتهما متلازمين في المسألة الأولى^(١) بحيث يؤثر أحدهما في الآخر ، فليكن كذلك في هذه المسائل . وحينئذ يبطل جميع ما تقدم^(٢) فعلى الجملة يلزم : إما بطلان هذا كله ، وإما بطلان ما تقدم

فالجواب من وجهين : أحدهما إجمالي ، والآخر تفصيلي . فأما الإجمالي فهو أن نقول : أصل المسألة صحيح لما تقدم من الأدلة . وما اعترض به ليس بداخل تحتها ولا هي منها ، بدليل قولهم بالجواز والصحة فيها . فما اتفقوا منها على جوازه فلسلامته من مقتضى أصل المسألة . وما اختلفوا فيه فلدخوله عند المانعين تحتها ، ولسلامته عند المجيزين ؛ لأن العلماء لا يتناقض كلامهم ، ولا ينبغي أن يحمل على ذلك ما وجد إلى غيره سبيل . وهذا جواب يكفي المقلد في الفقه وأصوله ، ويورد على العالم^(٣) من باب تحسين الظن بمن تقدم من السلف الصالح ، ليتوقف ويتأمل ويلتمس المخرج ولا يتعسف بإطلاق الرد

وأما التفصيلي فنقول : إن هذه المسائل لا تقدر فيما تقدم ، أمامسألة التعليق فقد قال القرافي : إنها من المشكلات على الإمامين ، وإن من قال بشرعية النكاح في صورة التعليق قبل الملك ، فقد التزم المشروعية مع انتفاء الحكمة المعتبرة فيه شرعا . قال : وكان يلزم أن لا يصح العقد على المرأة ألبته ؛ لكن العقد صحيح إجماعاً . فدل على عدم لزوم الطلاق تحصيلاً لحكمة العقد . قال : فحيث أجمعنا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته ، وهو بقاء النكاح المشتعل على مقاصده . قال : وهذا موضع مشكل على أصحابنا . انتهى قوله . وهو عاضد^(٤)

(١) . مسألة نكاح المحلل

(٢) من هذا الأصل وهو أن الدليل يقتضي أن هذا السبب غير صحيح

(٣) أي المجتهد ، أي يعرض عليه لينتبه . وذلك من تحسين الظن به

(٤) لأن فيه تسليماً للقاعدة مآلاً وانما الاشكال في التفريع كما قال : (وكان يلزم الإصحاح

العقد الخ) وقال : (وهذا موضع مشكل على أصحابنا) أي حيث فرعوا ما يتناقض مع القاعدة التي سلموها

لما تقدم • ولكن النظر فيه راجع الى أصل آخر ندرجه أثناء هذه المسألة للضرورة اليه . وهي :

المسألة الثالثة عشرة

وذلك أن السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يعلم أو يظن وقوع الحكمة به ، أولاً ، فإن علم أو ظن ذلك فلا إشكال في المشروعية ، وإن لم يعلم ولا ظن ذلك فهو على ضربين : أحدهما أن يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة . أولاً مر خارجي

فإن كان الأول ارتفعت المشروعية أصلاً ، فلا أثر للسبب شرعاً البتة بالنسبة الى ذلك المحل ؛ مثل الزجر بالنسبة الى غير العاقل إذا جنى ، والعقد على الحر والخنزير ، والطلاق بالنسبة الى الأجنبية^(١) ، والعق بالنسبة الى ملك الغير^(٢) وكذلك العبادات وإطلاق التصرفات بالنسبة الى غير العاقل ، وما أشبه ذلك . والدليل على ذلك أمران : «الأول» أن أصل السبب قد فرض أنه لحكمة ، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسبما هو مبين في موضعه . فلو ساغ شرعه مع فقد آناها جملة لم يصح أن يكون مشروعاً ؛ وقد فرضناه مشروعاً . هذا خلف . «والثاني» أنه لو كان كذلك لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر ، والعبادات لغير قصد الخضوع لله ، وكذلك سائر الأحكام . وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام .

وأما إن كان امتناع وقوع حكم الأسباب - وهي المسببات - لأمراً خارجي ، مع قبول المحل من حيث نفسه ، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب ؟

أم يجرى السبب على أصل مشروعيتها ؟ هذا محتمل ؛ والخلاف فيه سهو
وللمعجز أن يستدل على ذلك بأمور :

﴿ أحدها ﴾ أن القاعدة السكّية لا تقدر فيها قضايا الأعيان ولا نواذر
التخلف . وسيأتي ^(١) لهذا المعنى تقرير في موضعه إن شاء الله

﴿ والثاني ﴾ - وهو الخاص بهذا المكان - أن الحكمة إما أن تعتبر بمحلّها
وكونه قابلاً لها فقط ، وإما أن تعتبر بوجودها فيه . فإن اعتبرت بقبول المحل
فقط فهو المدعى . والمحلوف بطلاقها في مسألة التعليق قابلة للعقد عليها من
الحالف وغيره ، فلا يمنع ذلك إلا بدليل خاص في المنع . وهو غير موجود . وإن
اعتبرت بوجودها في المحل ^(٢) لزم أن يعتبر في المنع فقدانها مطلقاً لما منع أو لغير مانع ؛
كسفر الملك المترفة فإنه لا مشقة له في السفر أو هو مظنة لعدم وجود المشقة ،
فكان القصر والفطر في حقه ممتنعين . وكذلك إبدال الدرهم بمثله . وإبدال
الدينار بمثله ، مع أنه لا فائدة في هذا العقد ، وما أشبه ذلك من المسائل التي نجد
الحكم فيها جارياً على أصل مشروعيتها ، والحكمة غير موجودة

ولا يقال ^(٣) : إن السفر مظنة المشقة بإطلاق ، وإبدال الدرهم بالدرهم مظنة

(١) في كتاب المقاصد في المسألة العاشرة . أي فحيث أن المحل قابل في ذاته ، فتخلف
الحكمة في هذا الفرد بخصوصه لا مر خارج لا يضر في أطراد الحكم ، كالملك المترفة . مثلاً لا مشقة
في سفره ومع ذلك يطرد . مع حكم السفر من قصر وفطر . ولذلك يقال فيمن عاق الطلاق على
النكاح : المحل قابل للحكمة والمانع خارج ، فيجرى التسبب على أصله
وهذا الدليل عام في المسائل الفقهية لا يخص موضع تخلف الحكمة عن سببها

(٢) أي فعلاً

(٣) أي رداً على اعتبار مجرد قابلية المحل ، وعلى الاستناد في ذلك إلى أن الحكمة غير
موجودة فعلاً في مسألة الملك المترفة المسافر ، وكذا في مسألة إبدال الدينار بمثله . وأمثلة ذلك .
أي لا يقال نحن لا نقارن خصوص الملك المترفة بمسألة نكاح المحلوف بطلاقها . بل انما يلزم
أن نقارن السفر مطلقاً بنكاح المحلوف بطلاقها . يعني والسفر في ذاته مظنة المشقة وإن لم توجد
في بعض الأفراد النادرة كالملك مثلاً . أما مسألة نكاح المحلوف بطلاقها فليست مظنة

لاختلاف الأغراض باطلاق ، وكذلك سائر المسائل التي في معناها . فليجز
التسبب باطلاق . بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها باطلاق ، فإنها ليست بمظنة
للحكمة ، ولا توجد فيها على حال

لأننا نقول : ^(١) إنما نظير السفر باطلاق ، نكاح الأجنبية باطلاق . فإن
قلتم باطلاق الجواز مع عدم اعتبار وجود المصلحة في المسألة المقيدة ، فلتقولوا
بصحة نكاح المحلوف بطلاقها ، لأنها صورة مقيدة من مطلق صور نكاح الأجنبية .
بخلاف نكاح القوابة المحرمة كالأم والبنت مثلاً ، فإنها محرمة باطلاً : فالمحل
غير قابل باطلاق . فهذا من الضرب الأول . وإذا لم يكن ذلك ^(٢) فلا بد من القول
به في تلك المسائل . وإذا ذاك يكون بعض الأسباب مشروعا وإن لم توجد
الحكمة ولا مظنتها ، إذا كان المحل في نفسه قابلاً ، لأن قبول المحل في نفسه مظنة
للحكمة وإن لم توجد وقوعاً . وهذا معقول

﴿والثالث﴾ أن اعتبار وجود الحكمة في محل عيناً لا ينضبط ، لأن تلك
الحكمة لا توجد إلا ثانياً عن وقوع السبب . فنحن قبل وقوع السبب جاهلون
بوقوعها أو عدم وقوعها . فكم ممن طلق على أثر إيقاع النكاح ، وكم من نكاح
فسخ إذا ذاك لطارىء طراً أو مانع منع . وإذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح

وجود الحكمة في أى فرد فضلاً عن الفرد النادر . وعلى ذلك لا يصح أن نجعل هذه المسألة
من هذا الباب . يعنى فعلى فرض أن المحل قابل فهو قبول ذهني صرف لا يحتمل تحققه . بخلاف
مسألة الملك والدينار ، فالمحل قابل ويتحقق وجود الحكمة في السفر المطلق . لأن المقيس عليه
السفر باطلاق . وغالبه يتحقق فيه الحكمة . أما هنا فلا يتحقق الحكمة في مسألة المحلوف
بطلاقها ولا في فرد

(١) أى بالمقارنة على ما صورتم غير مستقيمة ، لأنه يلزم أن يقارن المطلق بالمطلق . والمطلق
هنا نكاح الأجنبية حلف بطلاقها أولاً . وهذا هو الذى يقارن بالسفر مطلقاً . فإذا قلتم باطلاق
الجواز في السفر ولو لم تتحقق المشقة في مثل مسألة الملك ، فلتقولوا باطلاق الجواز في زواج
الأجنبية وإن لم تتحقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها

(٢) أى إذا لم يكن المحل غير قابل ، بل كان قابلاً منع منه مانع خارج ، صح التسبب .
وتحمل عليه المسائل المتقدمة التي استشكلها القراء . فينحل الاشكال

توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة؛ لأن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب. وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة. وهو دور محال. فإذا لا بد من الانتقال إلى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجملة ^(١) كافيًا وللمانع أيضًا أن يستدل على ما ذهب إليه بأوجه ثلاثة:

(أحدها) أن قبول المحل إما أن يعتبر شرعًا بكونه قابلاً في الذهن خاصة ^(٢) وإن فرض غير قابل في الخارج؛ فما لا يقبل ^(٣) لا يشرع التسبب فيه. وإما بكونه توجد حكمته في الخارج، فما لا توجد حكمته في الخارج لا يشرع أصلاً كان في نفسه قابلاً لها ذهنياً أولاً. فإن كان الأول فهو غير صحيح؛ لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد، وهي حكم المشروعية؛ فما ليس فيه مصلحة ولا

(١) انما قال على الجملة ليصح الكلام فتدخل مسألة الملك مثلاً ونكاح الأجنبية المحلوف بطلاقها. أما على التفصيل فإن اعتباره ينقض كثيراً من المسائل المحكوم فيها باطراد السبب، وهي ما لم توجد فيها مظنته في خصوص المحل، مما كان قابلاً وجاء المانع من أمر خارجي لكن يبقى الكلام في تحديد المعنى الذي أفاده هذا الدليل الثالث. وبالتأمل فيه نجد دليلاً ثانياً على عدم صحة اعتبار الحكمة بوجودها في المحل، وقد استدلل عليه أولاً بأنه يلزمه باطل وهو كون المسائل الشرعية المذكورة في قصر وفطر الملك وإبدال الدرهم بالدرهم باطلة مع أنها متفق عليها. ثم استدلل عليه هنا بأمر عقلي وهو أن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة وهو دور باطل. فما أدى إليه وهو اعتبار وجودها في المحل باطل فلا بد من اعتبار مظنة قبول المحل إجمالاً. وعليه فهو وإن كان دليلاً ثالثاً على أصل الموضوع وهو أن الاعتبار بقبول المحل ولو منع من الحكمة أمر خارجي، إلا أنه يشترك مع الدليل الثاني في الفرض الذي بنى عليه وهو اعتبار الحكمة بوجودها في المحل. وهذا الفرض كان أحد فرضين أدرجهما تحت قوله (والدليل الثاني) فحصل بهذا الصنيع شيء من الغموض في وضع هذا الدليل الثالث وتوجيهه. فما جعله الدليل الثاني في الحقيقة تحت الدليلان الثاني والثالث بقي شيء آخر وهو قوله (وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة، هذا غير ظاهر) فإن المفروض هو أن اعتبار السبب بعد وجود الحكمة لا وجوده ولا يحصل الدور البناء على ما فرضه من توقف كل من الوجودين على الآخر لأن توقف وجود الحكمة على وقوع السبب ثم توقف اعتبار السبب ومشروعيته على وجود الحكمة لا دور فيه فلا يتم هذا الدليل إذا لوحظ فيه مسألة الدور ولكنه يمكن تمامه بما قاله قبل الكلام في مقدمات الدور

(٢) كنيكاح المحلوف بطلاقها مثلاً فنفرض حصول الحكمة فيها عقلاً مع وجود هذا التمايق غير محال

(٣) أي ذهناً. وأما ما يقبل ولو ذهناً فقط فيشرع فيه التسبب

هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج ، فقد ساوى ما لا يقبل^(١) المصلحة لافي الذهن ولا في الخارج ، من حيث المقصد الشرعي . وإذا استويا امتنعاً أو جازاً ؛ لكن جوازها يؤدي الى جواز ما اتفق على منعه . فلا بد من القول بمنعها مطلقاً . وهو المطلوب .
(والثاني) أنا لو أعملنا السبب هنا ، مع العلم بأن المصلحة لا تنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به ، لكان ذلك نقضاً لقصد الشارع في شرع الحكم ؛ لأن التسبب هنا يصير عبثاً . والعبث لا يشرع ، بناء على القول بالمصالح . فلا فرق بين هذا وبين القسم الأول . وهذا هو معنى كلام القرافي^(٢)

(والثالث) أن جواز ما أجزى من تلك المسائل ، إنما هو باعتبار^(٣) وجود الحكمة ؛ فان انتفاء المشقة بالنسبة الى الملك المترفه غير متحقق ، بل الظن بوجودها غالب ؛ غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط ، فنصب الشارع المظنة في موضع الحكمة ، ضبطاً للقوانين الشرعية ؛ كما جعل التقاء الختانين ضابطاً لمسبباته المعلومة ، وإن لم يكن الماء عنه ؛ لأنه مظنته . وجعل الاحتلام مظنة حصول العقل القابل للتكليف ؛ لانه غير منضبط في نفسه . الى أشياء من ذلك كثيرة . وأما ابدال الدرهم بمثله ، فلماثلة من كل وجه قد لا تتصور عقلاً ؛ فإنه ما من مماثلين إلا وبينهما افتراق ولو في تعيينهما ، كما أنه ما من مختلفين إلا وبينهما مشابهة ولو في نفي ماسواهما عنهما . ولو فرض التماثل من كل وجه فهو نادر ، ولا يعتد بمثله أن يكون معتبراً . والغالب المطر باختلاف الدرهمين والدينارين ولو بجهة الكسب^(٤) . فأطلق الجواز لذلك . وإذا كان ذلك

(١) وذلك كنتكاح القراية المحرمة المتفق على منعه

(٢) أي في قوله: (وكان يلزم ألا يصح العقد البتة)

(٣) أي فلا بد من وجود مظنة الحكمة تفصيلاً . وهي وجوده كذلك في مسألة الملك . والمشقات ، متفاوتة في الأشخاص والأحوال ، متى الملك المترفه يحصل له مشقة في السفر تناسبه . وإذا فرض أنه لم يحصل له مشقة فلا يضر ، لأن الضابط هو المظنة وهي متحققة فيه ، دون مسائل النكاح والعقود المتقدمة لأنه لا يوجد فيها مظنة الحكمة مطلقاً بل مقطوع فيها بعدم ترتيب الحكمة عليها

(٤) أي البريء من الشبهة وغير البريء ، أي فإن لم يوجد اختلاف في ذات الدينارين وأوصافها اللازمة ، فقد يوجد بأوصاف أخرى لاحقة لهما كما أشار إليه

كذلك ، فلا دليل في هذه المسائل على مسألتنا

﴿ فصل ﴾

وقد حصل في ضمن ^(١) هذه المسألة الجواب عن مسألة التعليق . وأما مسألة النكاح للبر في اليمين وما ذكر معها ^(٢) ، فإنه موضع فيه احتمال للاختلاف ؛ وإن كان وجه الصحة هو الأقوى فمن نظر إلى أنه نكاح صدر من أهله في محله القابل له كما تقدم بسطه ، لم يمنع . ومن نظر إلى أنه - لما كان له نية المفارقة أو كان مظنةً لذلك - أشبه النكاح المؤقت ، لم يجز . هذا وإن كان ابن القاسم لم يحك في مسألة نكاح البر خلافاً ، فقد غمزه هو أو غيره بأنه لا يقع به الإحصان . وهذا كاف فيما فيه من الشبهة . فالموضع مجال نظر المجتهدين . وإذا نظرنا إلى مذهب مالك ، وجدنا نكاح البر نكاحاً مقصوداً لغرضه المقصود ، لكن على أن يرفع حكم اليمين . وكونه مقصوداً به رفع اليمين ، يكفي بأنه قصد للنكاح المشروع الذي تحل به المرأة للاستمتاع وغيره من مقاصده ؛ إلا أنه يتضمن رفع اليمين وهذا غير قاذح . وكذلك النكاح لقضاء لوطر مقصود أيضاً ؛ لأن قضاء الوطر من مقاصده على الجملة . ونية الفراق بعد ذلك أمر خارج إلى ما بيده من الطاق الذي جعل الشارع له . وقد يبدو له فلا يفارق . وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة . فإنه في نكاح المتعة بان على شرط التوقيت

وكذلك نكاح التحليل لم يقصد به ما يقصد بالنكاح ؛ إنما قصد به تحليلها

(١) بناء على القول بإجراء السبب على أصله ولو لم توجد الحكمة بالفعل متى كان المحل قابلاً في ذاته وكان اللائم خارجاً عنه

(٢) هذه المسائل أيسر كثيراً من مسألة التعليق ، لأن التعليق لا يتأتى فيه تحقق الحكمة بوجه . أما هذه فأنها لا مانع من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع النكاح ومقاصده الشرعية . غاية أنه لا بسا قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التمسك بها ، أو حل اليمين يعني والغالب أنه لا يتمسك بها ، أو قضاء شهوته مدة إقامته حتى إذا سافر فارق ، وهكذا من المقاصد التي لا تناسب الزوجة أولاً تتفق مع المعتبر فيها ، وكأها لا تنافي تحقق المقاصد المشروعة بالنكاح . فصار الفرق أن كلامنا من التعليق وهذه المسائل المحل فيها قابل لحصول الحكمة لكن يوجد في الأولى مانع من الحصول وفي هذه المسائل لا مانع منه

للمطلق الأول، بصورة نكاح زوج غير، لا بحقيقته، فلم يتضمن غرضاً من أغراضه التي شرع لها. وأيضاً فمن حيث كان لأجل الغير، لا يمكن فيه البقاء معها عرفاً أو شرطاً، فلم يمكن أن يكون نكاحاً يمكن استمراره. وأيضاً فالنص^(١) يمنعه عتيد، فيوقف عنده. على أنه لو لم يكن في نكاح المحلل تراوض ولا شرط، وكان الزوج هو القاصد لذلك، فإن بعض العلماء يصحح هذا النكاح، باعتباراً بأنه قاصد الاستمتاع على الجملة، ثم الطلاق. فقد قصد على الجملة ما يقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة، ويتضمن^(٢) ذلك العود إلى الأول إن اتفق، على قول، ولا يتضمنه على قول. وذلك بحكم التبعية. وإن كان هذا من الأقوال المرجوحة، فلا يخلو من وجه من النظر.

ومما يدل على أن حل اليمين إذا قصد بالنكاح لا يقدر فيه، أنه لو نذر أو حلف على فعل قرينة من صلاة أو حج أو عمرة، أو صيام أو ما أشبه ذلك من العبادات، أنه يفعله ويصح منه قرينة. وهذا مثله لو كان هذا من اليمين وشبهه قادحاً في أصل العقد، لكان قادحاً في أصل العبادات، لأن شرط العبادات التوجه بها إلى

(١) (لعمري الله المحلل والمحلل له) ولعل هذا هو الوجه الوجهي. والا فالتعليق أشد منه بعداً عن صحة النسب، لأنه لا يترتب عليه مقصد من مقاصد النكاح. بخلاف نكاح التحليل الذي لا بد فيه من الوطاء وقد يبدو له فلا يفارق كما حصل كثيراً فيكون كقضاء الوطر، ولكن ورد النص فيه بخصوصه لمعنى خاص ومفسدة أخلاقية رأى الشارع دفعها بتحريمه. وأنت إذا تأملت قوله بعد (إذا لم يكن تراوض ولا شرط وكان الزوج هو القاصد فإن بعض العلماء يصحح النكاح اعتباراً بأنه الخ) تعلم وجه ما قلنا وإن مسألة المنع لا ترجع إلى عدم وجود منافع النكاح الشرعية، لأنها حاصلة على الجملة. ولا إلى القصد، لأنه مع حصول القصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح. فالكلام في هذا التراوض المهيئ للزوج والزوجة والمحلل المؤدى إلى انحطاط الأخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزنا. بمن تعتبر زوجة الأول وحرماً له حتى في هذا الوقت نفسه في نظرهم. وهذا أمر يصح أن يرجع فيه للوجدان ليعلم مقدار ما يصاب الكرامة وعزة النفس من جرأته.

(٢) أي يتضمن نكاح التحليل مع مقاصد النكاح الأصلية - قصده أن تعود إلى الزوج الأول إن كان هناك اتفاق وشرط. وقال بعضهم بل لا يتضمن حتى مع الشرط، وإنما هو أمر تبهي وليس مقصوداً أصلياً فلا يمنع صحة العقد.

المعبود قاصداً بذلك التقرب اليه . فكما تصح العبادة المندورة أو المحلوف عليها وإن لم يقصد بها إلا حل اليمين - وإلا لم يبر فيه - فكذلك هنا ، بل أولى . وكذلك من حلف أن يبيع سلعة يملكها ، فالعقد يبيعها صحيح وإن لم يقصد بذلك إلا حل اليمين . وكذلك ان حلف أن يصيد أو يذبح هذه الشاة ، أو ما أشبه ذلك

وهذا كله راجع إلى أصليين :

(أحدهما) أن الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفراد محالها ، وإنما يعتبر أن يكون مظنة^(١) لها خاصة .
(والثاني) أن الأمور العادية إنما يعتبر في صحتها أن لا تكون مناقضة لقصد الشارع . ولا يشترط ظهور الموافقة . وكلا الأصليين سيأتى ان شاء الله تعالى

فصل

والقسم الثالث^(٢) من القسم الأول هو أن يقصد بالسبب مسبباً لا يعلم ولا يظن أنه مقصود الشارع أو غير مقصود له . وهذا موضع نظر ، وهو محل إشكال واشتباه . وذلك أننا لو تسببنا لأمكن أن يكون ذلك السبب غير موضوع لهذا المسبب المفروض ؛ كما أنه يمكن أن يكون موضوعاً له ولغيره . فعلى الأولى يكون التسبب غير مشروع . وعلى الثانية يكون مشروعاً . وإذا دار العمل بين أن يكون مشروعاً أو غير مشروع ، كان الإقدام على التسبب غير مشروع لا يقال : إن السبب قد فرض مشروعاً على الجملة ؛ فلم لا يتسبب به ؟

(١) أى على الجملة . والافتكاك حل اليمين مظنة الا يترتب عليه شيء من مقاصد النكاح المذكورة فيما سبق وأمثالها ، وإن كان قد يترتب . وقلنا على الجملة أى باعتبار أنه مطلق نكاح أجنبية مستوف للأركان والشروط . وقوله خاصة تؤكد للحصر المستفاد من أنما
(٢) يظهر أن هذا الموضع يدخل تحت قاعدة الأمور المشتبهات

لأننا نقول : إنما فرض مشروعاً بالنسبة الى شيء معين مفروض معلوم ، لا مطلقاً . وإنما كان يصح التسبب مطلقاً إذا علم شرعيته لكل ما يتسبب عنه على الإطلاق والعموم . وليس ما فرضنا الكلام فيه من هذا . بل علمنا أن كثيراً من الأسباب شرعت لأشياء تنشأ عنها ، ولم تشرع لأشياء وإن كانت تنشأ عنها وتترتب عليها ، كالنكاح فإنه مشروع لأشياء كالتناسل وتوابعه ، ولم يشرع عند الجمهور للتحليل ولا ما أشبهه . فلما علمنا أنه مشروع لأشياء مخصوصة كان ما جهل كونه مشروعاً له مجهول الحكم . فلا تصح مشروعية الإقدام حتى يعرف الحكم

ولا يقال : الأصل الجواز

لأن ذلك ليس على الإطلاق . فالأصل في الأضاع المنع إلا بأسباب مشروعة . والحيوانات الأصل في أكلها المنع حتى تحصل الذكاة المشروعة . الى غير ذلك من الأمور المشروعة بعد تحصيل أشياء ، لا مطلقاً . فإذا ثبت هذا وتبين مسبب لا ندرى : أهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع أم مما لم يقصده ، وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه . ولهذا قاعدة يتبين بها ما هو مقصود الشارع من مسببات الأسباب وما ليس بمشروع . وهي مذكرة في كتاب المقاصد

المسألة الرابعة عشرة

كما أن الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا ، كذلك غير المشروعة يترتب عليها أيضاً أحكام ضمنا ، كالقتل يترتب عليه القصاص ، والدية في مال الجاني أو العاقلة ، وغرم القيمة ان كان المقتول عبداً ، والكفارة . وكذلك التعدي يترتب عليه الضمان والعقوبة . والسرقة يترتب عليها الضمان والقطع ،

وما أشبه ذلك من الأسباب الممنوعة في خطاب التكليف ، المسببة لهذه الأسباب في خطاب الوضع

وقد يكون هذا السبب الممنوع يسبب مصلحة^(١) من جهة أخرى ليس ذلك سببا فيها ؛ كالقتل يترتب عليه ميراث الورثة ، وإفاد الوصايا ، وعق المدبرين ، وحرية أمهات الأولاد والأولاد . وكذلك الإلتاف بالتعدي يترتب عليه ملك المتعدي المتأف ، تبعا لتضمينه القيمة . والغصب يترتب عليه ملك المغصوب إذا تغير في يديه ، على التفصيل المعلوم ، بناء على تضمينه . وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فالعقل لا يقصد التسبب اليه ؛ لأنه عين مفسدة عليه ، لا مصلحة فيها . وإنما الذي من شأنه أن يقصد ، الضرب الثاني . وهو إذا قصد فالتقصده اليه على وجهين :

(أحدهما) أن يقصد به المسبب الذي منع لأجله لا غير ذلك ؛ كالتشفي^(٢) في القتل ، والانتفاع المطلق في المغصوب والمسروق . فهذا القصد غير قاذح في ترتيب الاحكام التبعية المصلحية . لأن أسبابها إذا كانت حاصلة حصلت

(١) أى يترتب عليه أمر معتد به شرعا له أحكامه ومستبعاته ، وإن كان السبب الممنوع لم يقصد به ذلك في نظر الشارع ، كما تقدم في النكاح يترتب عليه الطلاق وإن لم يكن من مقاصده ، لأنه لا إطلاق إلا في ملك عصمة . إلا أن هذا يمكن أن يقال في كل ما تضمنته الأسباب الممنوعة لأنها غير مقصودة بالتسبب . بخلاف المشروعة فبعض ما ينبئ عليها مقصود بالتسبب (٢) هل يعتبر شفاء النفس من غيظها بقتل من غاظها مصلحة ؟ وكذا مطلق الانتفاع بالمسروق والمغصوب بقطع النظر عما يترتب عليهما من الملك . الظاهر أن ذلك كله لا يسمى مصلحة أعني أمرا معتدا به شرعا له أحكام ، كالملك فهو مصلحة لها توافع كثيرة . وعليه فلا يظهر وجه لادراج هذا في الضرب الثاني الذي يترتب عليه مصلحة . وكان يحمل به أن يجعله أمرا ثالثا غير الضربين المذكورين . يرشدك إلى أن التشفي وما معه ليس مصلحة بالمعنى المقصود قوله (فهذا القصد غير قاذح في ترتيب الاحكام المصلحية) يعنى كملك المغصوب ، فيؤخذ منه أن التشفي ليس حكما مصلحيا

مسيباتها ، إلا من باب سد الذرائع ؛ كما في حرمان القتاتل وإن كان لم يقصد إلا التشفي ، أو كان القتل خطأ ، عند من قال بحرمانه . ولكن^(١) قالوا إذا تغير المصوب في يد الغاصب أو أتلفه ، فإن من أحكام التغير أنه إن كان كثيرا فصاحبه غير مخير فيه ، ويجوز للغاصب الانتفاع به على ضمان القيمة ، على كراهية عند بعض العلماء ، وعلى غير كراهية عند آخرين

وسبب ذلك أن قصد هذا المتسبب لم يناقض قصد الشارع في ترتب هذه الأحكام ؛ لأنها ترتبت على ضمان القيمة أو التغير أو مجموعهما . وإنما ناقضه في إيقاع السبب المنهى عنه . والقصد إلى السبب بعينه ليحصل به غرض مطلق ، غير القصد إلى هذا السبب بعينه الذي هو ناشئ عن الضمان أو القيمة أو مجموعهما . وبينهما فرق . وذلك أن الغصب يتبعه لزوم الضمان على فرض تغيره . فتجب القيمة بسبب التغير الناشئ عن الغصب . وحين وجبت القيمة وتعينت ، صار المصوب لجهة الغاصب ملكا له ؛ حفظا لمال الغاصب أن يذهب باطلا بإطلاق . فصار ملكه تبعاً لايجاب القيمة عليه ، لا بسبب الغصب . فانفك

(١) بالتأمل يعرف الفرق بين القتل والغصب ، حيث أجروا قاعدة سد الذرائع في الاول دون الثاني . فترتبة النفس في حفظ الضروريات غير مرتبة المال . وأيضاً في الغصب لا يضيع على المصوب منه شيء ، فيمكن تدارك حفظ ماله بالقيمة ، ولا يتأتى ذلك في النفس بعد القتل . ويمكن لكل قاتل ادعاء قصد التشفي ولو كان قاصداً للتوابع كالميراث ، لأنه أمر مستور عنا . فلو أخذ بهذا لطاحت نفوس وهدرت دماء وراء ستار قصد التشفي فقط

(٢) أي فقصد الغاصب بالغصب إلى مجرد الانتفاع بقطع النظر عن الملك غير القصد من الغاصب بالغصب إلى الملك . وحيث أن الأخير لم يحصل منه فلا يقال : كيف يملك بسبب الغصب وقد ناقض قصد الشارع حيث لم يجعل الغصب سبباً في الملك ؟ فإنه إنما ناقض في فعل السبب المنوع وسبب الملك هنا ليس هو الغصب المنوع ، بل السبب التغير والضمان وإن ترتبا عليه . فلم يبن الملك على سبب ناقض فيه قصد الشارع * ويبيح الكلام فيما لو قصد بالغصب التملك ولم يغيره بنفسه بل حصل فيه موجب فوت المصوب بدون إرادته . هل يكون حكمه صحة تملكه بالقيمة أم لا ؟ لم يفرقوا في الفروع بين القصد من حصول موجب الفوت ، كما أنهم لم يفرقوا في قتل العمد بين القصد في التشفي وغيره في حرمانه من توابع السبب لما تكرر على القتاتل بالمصلحة

القصدان . فقصده القاتل التشفى ، غير قصده حصول الميراث . وقصده الغاصب الانتفاع ، غير قصده لضمان القيمة وإخراج المغمصوب عن ملك المغمصوب منه . وإذا كان كذلك ، جرى الحكم التابع الذى لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه ، وترتب نقيض مقصوده ^(١) فيما قصد مخالفته . وذلك عقابُهُ وأخذُ المغمصوب من يده أو قيمته . وهذا ظاهر إلا ما سُدَّت فيه الذريعة

(والثانى) أن يقصد توابع السبب ، وهى التى تعود عليه بالمصلحة ضمناً ؛ كالوارث يقتل الموروث ليحصل له الميراث ، والموصى له يقتل الموصى ليحصل له الموصى به ، والغاصب يقصد ملك المغمصوب فيغبره ليضمن قيمته ويملكه ، وأشباه ذلك . فهذا التسبب باطل ؛ لأن الشارع لم يمنع تلك الأشياء فى خطاب التكليف ليحصل بها فى خطاب الوضع مصاحبة . فليست إذاً بمشروعة فى ذلك انتسب . ولكن يبقى النظر : هل يعتبر فى ذلك التسبب الخصوص كونه مناقضاً فى القصد لقصد الشارع عيناً ^(٢) ، حتى لا يترتب عليه ما قصده المتسبب . فنشأ من هنا قاعدة (المعاملة بنقيض المقصود) ويطلق الحكم باعتبارها إذا تعين ذلك القصد المفروض ؟ وهو مقتضى ^(٣) الحديث فى حرمان القاتل الميراث ، ومقتضى الفقه فى حديث ^(٤) المنع من جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة ؛

(١) وهو مطلق الانتفاع بلامقابل

(٢) فقد قصد بالسبب بعينه إلى السبب بعينه الذى لم يجعله الشارع من أسبابه . فليس الغصب والسرقة مثلاً من أسباب الملك فى نظر الشارع ، ولكنه قصد إلى ذلك ، فيكون قصده بعينه مناقضاً لقصد الشارع بعينه

(٣) وإن كان الحديث لم يفرق فى القصد ، بل قال (القاتل لا يرث) فإذا كان قاصداً الميراث بالقتل فظاهر . وإن لم يظهر قصده عومل بذلك أيضاً للذريعة . ولو قال مقتضى الفقه فى الحديثين كان أحسن

(٤) هو الحديث الطويل الذى كتبه أبو بكر رضى الله عنه إلى أنس حين وجهه إلى البحرين وفيه : (لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة) أخرجه البخارى وأبو داود والنسائى . فيؤخذ منه المعاملة بنقيض المقصود فيما قصد فيه مخالفة التسبب الشرعى

وكذلك ميراث المبتوتة في المرض ، أو تأييد التحريم على من نكح في العدة .
الى كثير من هذا . أو يعتبر جعل الشارع ذلك سببا للمصلحة المترتبة ، ولا يؤثر
في ذلك قصد هذا القاصد . فيستوى في الحكم مع الأول ؛ هذا مجال للمجتهدين
فيه اتساع نظر ، ولا سبيل إلى القطع بأحد الأمرين . فلنقبض عنان الكلام فيه
﴿ النوع الثاني في الشروط ، والنظر فيه في مسائل ﴾

المسألة الأولى

ان المراد بالشرط في هذا الكتاب ما كان وصفاً مكملًا للشروطه فيما اقتضاه
ذلك المشروط ، أو فيما اقتضاه الحكم فيه ؛ كما نقول ان الحول أو امكان النماء

(٢) يؤخذ من شراح ابن الحاجب أنه كما أن المانع نوعان مانع للسبب ومانع للحكم فكذا
الشرط شرط للسبب وشرط للحكم . وأن الشرط مطلقاً في الحقيقة يرجع الى أنه مانع ، لكن
بجهة عدمه ، والمسمى مانعاً منعه بجهة وجوده ، وأن شرط السبب يشتمل عدمه على أمرين في حكمة
السبب . مثاله البيع سبب في ثبوت الملك ، وحكمته حل الانتفاع ، وشرطه القدرة على تسليم المبيع ،
وعدم القدرة يقتضي المعجز عن الانتفاع ، وهو يخل بحكمة حل الانتفاع . وشرط الحكم أختلفت
عبارتهم فيه : فمن قائل ان عدمه يقتضي حكمة تنافي حكمه . وعند تطبيقه يتعسر وجود
حكمتين مطردتين متنافيتين . فلذلك قال غيره : شرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تنافي
نفس الحكم . ومثله بالصلاة فهي سبب للحكم وهو ترتب الثواب وعدم العقاب ، وحكمة الصلاة
التوجه لجناب القدس ، وشرطها الطهارة ، فعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع في
جعلها الطهارة شرطاً للثواب ، وهذا يناقض الحكم وهو حصول الثواب وعدم العقاب ، وان كانت
حكمة الصلاة وهي مطلق التوجه لجناب القدس موجودة فيما هو مسمى الصلاة ولو بدون الطهارة .
وعليه فشرط السبب عدمه يخل بعكس السبب فيخل بنسب الحكم عنه أيضاً . وشرط الحكم
يخل بالحكم وان كانت حكمة السبب موجودة ، فلنعد الى بيان كلام المؤلف ومقارنته بما قالوه :
يقول ان الشرط ما كان مكملًا للشروط فيما اقتضاه المشروط . أي فيما ترتب على
الشروط من الحكمة ، أي واذا كان مكملًا له في حكمته فعدم الشرط يخل
بحكمته . ولا يخفى أن هذا هو شرط السبب . ثم قال أو فيما اقتضاه الحكم فيه ، أي يكون
الشرط مكملًا للمشروط لا في حكمته هو بل في الحكمة التي اقتضاها الحكم الحاصل بسبب
هذا المشروط ، واذا كان كذلك فعدمه يقتضي حكمة تخل بحكمة الحكم ، ولا يخفى أن هذا هو
شرط الحكم على الرأي الأول الذي اعترض بأنه يتعسر تطبيقه على كل شرط للحكم ،
لاستدعائه حكمتين متنافيتين : احدهما في عدم الشرط والاخرى في الحكم ، وهو ما لم
يذكروا له مثالا فضلا عن واطراده

مكمل لمقتضى الملك أو لحكمة الغنى ، والإحصان مكمل لوصف الزنى في إقتضائه للرجم ، والتساوى في الهرمة مكمل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر ، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لفعل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع ، وما أشبه ذلك . وسواء علينا أكان وصفا

وقد علمت مثاله على الرأى الثانى . وهو يريد بادماج النوعين في تعريف واحد جعل الشرط نوعا واحدا كما سيأتى له ذلك في المانع أيضا ويجعل ذلك اصطلاحه . أمّا مثله : فالمثال الأول لشرط السبب لأن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة ، وحكمته التى اقتضاها وصف الغنى ، وشرط هذا السبب المكمل له في هذه الحكمة الحول وبعبارة أخرى إمكان النماء ، لأن استقرار حكم الملك إنما يكون بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح فقدّر له حول جعل مناط هذا التمكن الذى يظهر به وجه كونه غنيا ، فعدم الشرط وهو التمكن ينافى حكمة السبب وهى الغنى ، وعليه فتى اختلت حكمة السبب لعدم الشرط فلا يترتب الحكم أيضا . فقوله أو لحكمة الغنى تنويع في العبارة أى أن ما يقتضيه الملك هو الحكمة التى هى وصف الغنى . وكذا يقال في أمثاله الآتية بعد . ومثاله الثانى لشرط الحكم فالزنا سبب لحكم هو الرجم ، وحكمته حفظ النسل وبقاء النوع الانسانى أى حكمة ترتب الحكم عليه وشرعيته عند حفظ النسل ، وشرطه الاحصان فاذا عدم الاحصان كان مذكورا فعدم الحكم وهو الرجم مع بقاء حكمة السبب وهى حفظ النسل لأن حفظ النسل يحصل برجم المحصن وغير المحصن . ولا يخفى عليك أنه لا يظهر في مثاله هذا تطبيقه على ما جرى عليه من أن شرط الحكم مكمل لحكمة الحكم التى اقتضاها لانه لا يوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحكم . أمّا على الرأى الثانى فظاهر كما صورناه * ومثاله الثالث من شرط السبب فالقتل العمد العدوان سبب في القصاص ، وحكمته المترتبة من شرعية الحكم عند الزجر واستتباب الأمن وشرطه التكافؤ بحيث لا يقتل الاعلى بالأدنى فاذا عدم الشرط وهو التكافؤ اختلت حكمة السبب وهى الزجر واستتباب الأمن لانه يترتب على قتل الاعلى بالأدنى مفسدة ونزاع وهرج لانه لا تقبله النفوس ، فعدم الشرط محل بحكمة السبب فلا حكم أيضا * ومثاله الرابع من شرط السبب أيضا فالصلاة سبب للثواب ، وحكمتها الانتصاب للمناجاة والخضوع والادب ، والطهارة شرطها ، وعدم الطهارة ينافى حكمة الخضوع والادب فلا يترتب الحكم وهو الثواب

وقوله سواء علينا الخ يشير به الى ما قلناه في تقسيم الحكم الوضعى الى ما جعله الشارع علة وما جعله سببا وما جعله علامة وما جعله ركنا الخ كما جاء في تحرير الكمال وشرحه أن الذى وضعه الشارع لحكم فكان ذلك الحكم موقوفا عليه ان كانت المناسبة ظاهرة بين ما وضع وبين الحكم المشروع لذلك الموضوع يعنى بحيث تتلقاه العقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هذا يترتب عليه عند العقل هذا الحكم فيسمى وضع العلة كالقتل العمد العدوان الموجب لانتشار العدوان وجعله الشارع علة للقصاص لا بطلان انتشار القتل المذكور فالعقول السليمة تقبل ترتب هذا الحكم على هذه العلة لان ملاءمته ظاهرة وأما ان كانت المناسبة غير ظاهرة الا بوساطة وفى الجملة بحيث يقال

للسبب أو العلة ، أو المسبب أو المعلول ، أو لمحالها ، أو لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعي . فانما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط . ويلزم من ذلك أن يكون مغايراً له ، بحيث يعقل المشروط مع العلة عن الشرط ، وإن لم ينعكس . كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتباراً . ولا فائدة في التطويل هنا فإنه تقرير اصطلاح

ان هذا الموقوف عليه يفغى الى الحكم في الجملة فيسمى وضع السبب كملك النصاب فإنه يفغى الى الغنى في الجملة وهو يفغى الى طلب الزكاة . وان كان جملة الشارع دلالة على الحكم وليس فيه مناسبة ظاهرة ولا افضاء فهو وضع العلامة كالأوقات للصلاة الخ ما قال . فالقول يقول إن المنظور اليه في الشرط انما هو أن يكون مكملًا للمشروط سواء أ كان الشرط وصفا لما يسمونه سببا يعني كالمشال الثاني وهو ملك النصاب فالشرط وهو التمكن من النماء وصفه فتقول يشترط في النصاب أن يكون متمكنا من نمائه وكما تقول يشترط في الملك أن يكون تاما ، أم كان الشرط وصفا لما يسمونه علة كما في شرط التكافؤ في القتل العمد فتقول يشترط في القتل العمد لترتب القصاص أن يحصل من مكافئ للمقتول ، أم كان وصفا لما يسمى مسببا كما تقول يشترط في الملك المسبب من صيغة البيع كونه يرضى المتعاقدين ، أم كان وصفا لما يسمى ملولا كما تقول يشترط في القصاص المعلول للقتل العمد أن يكون من الحاكم أو جماعة المسلمين ، أم وصفا لمحالها كما تقول يشترط في القتل الذي يوجب القصاص أن يصدر من عاقل فهو وصف لمحل القتل الذي هو العلة ، أم وصفا لمحل المسبب كما تقول يشترط في ملك المبيع بالعقد أن يكون منتفعا به فتكونه منتفعا به قائم بالمبيع الذي تعلق به الملك يعني فالمدار على أن يكون الشرط مكملًا للمشروط في حكمته أو حكمة الحكم الذي ترتب عليه وهذا شامل لكل الشروط ، بها نظرت اليها بكونها وصفا لاي شيء مما ذكره من هذه الانواع . كما أنه شامل أيضا للشروط التي هي أوصاف حقيقية كما تقول يشترط في وجوب الصلاة العقل والبلوغ ، أو اعتبارية كما تقول يشترط لصحتها طهارة الحدث ولصحته الشهادة الحرة . فالأولان وصفان حقيقيان والآخران اعتباريان ثبوتها بمجرد اعتبار الشارع وبهذا البيان تعلم أنه لم يخالف اصطلاحهم الا في العبارة وجعل النوعين للشرط مندرجين في عبارة واحدة مع أنك ترى فيها النوعين صريحين ولكنه يريد أن يجعل الشرط شرطا للسبب مطلقا الا انه تارة يكون مكملًا لحكمته هو ، أو مكملًا لحكمة الحكم المترتب عليه والمآل واحد . وسيأتي له في المانع جملة قسما واحدا وهو مانع السبب فقط كما هو صريح تعريفه له وادراجه الأمثلة التي ذكروها للنوعين تحتها وسيأتي الكلام معه فيه فلا يقال انه لم يذكر في الشرط أن عدمه ينافي أو لا ينافي وانما اعتبر كونه مكملًا وهم قد اعتبروا فيه المنافة . فاصطلاحه بعيد عن اصطلاحهم . لا نأقول أولا أن عدم المكمل ينافي كمال المكمل سواء أ كان سببا أم حكما فهو آيل الى كلامهم . وثانيا فان الشرط والمانع من باب واحد كلاهما بعد مانعا ولا فرق الا أن هذا مانع بجهة عدمه وقد صرح في المانع بالتناقض بين مقتضى المانع وعلة الحكم كما يأتي فلا معنى لاعتبار التناقض في أحد المانعين دون الآخر . وبالجملة فقد أراد أن يخالف الاصطلاح كما يقول وأوجز حتى صار الكلام الغارضا فاضطرنا الى هذا الاطناب والله أعلم

المسألة الثانية

واذ ذكر اصطلاح هذا الكتاب في الشرط ، فليذكر اصطلاحه في السبب والعلة، والمانع

فأما السبب فالمراد به ماوضع^(١) شرعاً لحكم لحكمة يقتضيه ذلك الحكم ؛ كما كان حصول النصاب سبباً في وجوب الزكاة ، والزوال سبباً في وجوب الصلاة ، والسرقه سبباً في وجوب القطع ، والعقود أسباباً في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك ، وما أشبه ذلك

وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلق^(٢) بها الأمر أو الإباحة ، والمفاسد التي تعلق بها النواهي ؛ فالمشقة علة في إباحة القصير والفطر في السفر . والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة . فعلى الجملة ، العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة ، لا مظنتها^(٣) ؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يقضي القاضي وهو غضبان^(٤) » فالغضب سبب . وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة^(٥) . على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما . ولا مشاحة في الاصطلاح

وأما المانع فهو السبب المقتضي لعلّة تنافي علة مانع^(٦) ؛ لأنه إنما يطلق

(١) أي وصف ظاهر منضبط بخلاف العلة فلا يلزم فيها الوصفان كما سيورل . وقوله لحكم أي وضعي أو تكليفي . فأباحة الانتفاع حكم تكليفي ، وانتقال الأملاك حكم وضعي

(٢) أي شرعت عندها . وظاهر كلامه قصرها على ما تعلق به حكم تكليفي ، مع أن الواقع أن العلة اعم . فدفع حاجة المتماقدين في البيوع مثلاً حكمه تعلق بها انتقال الملك

(٣) أما المظنة فهي التي جعلها الشارع سبباً للحكم بحيث ينضبط به كالسفر مثلاً

(٤) تقدم (ص ٢٠٠)

(٥) ولما كان التشويش وصفاً غير منضبط وكان الغضب مظنته وكان وصفاً ظاهراً منضبط

به وجعل سبباً

(٦) جرى على أن المانع مطلقاً يقتضي علة تنافي علة السبب حتى فيما يسميه الأصوليون مانع الحكم كما تراه في تعريفه وسائر بيانه . وهو اصطلاح له كما صدر به المسألة ، ولا مشاحة في الاصطلاح ، لكن اذا كان مبنيًا على أمر . معقول . وستأتي مناقشته في هذا الأمر

بالنسبة الى سبب مقتض لحكم لعله فيه . فإذا حضر المانع وهو مقتض علة تنافي تلك العلة ، ارتفع ذلك الحكم وبطلت تلك العلة . لكن من شرط كونه مانعاً أن يكون بخلافه السبب الذي نسب له المانع ، فيكون رفعاً لحكمه . فإنه إن لم يكن كذلك ، كان حضوره مع ما هو مانع له من باب تعارض سببين أو حكمين متقابلين . وهذا باب كتاب التعارض والترجيح . فإذا قلنا الدين مانع من الزكاة فمعناه أنه سبب يقتضي افتقار المدين الى ما يؤدي به دينه . وقد تعين فيما بيده من النصاب . فحين تعلقت به حقوق الغرماء ، انتفت حكمة وجود النصاب ، وهي الغنى الذي هو علة وجوب الزكاة فسقطت . وهكذا نقول في الأبوة المانعة من القصاص ، فإنها تضمنت علة تُخل بحكمة القتل ^(١) العمد العدوان . وما أشبه ذلك مما هو كثير

المسألة الثالثة

الشروط على ثلاثة أقسام: (أحدها) العقلية ، كالحياة في العلم ، والفهم في التكليف . (والثاني) العادية ، كملصقة النار الجسم المحرق - في الإحراق ، ومقابلة الرأي للمعنى وتوسط الجسم الشفاف - في الإبصار ، وأشبه ذلك . (والثالث) الشرعية ، كالطهارة في الصلاة ، والحول في الزكاة ، والإحصان في الزنى . وهذا الثالث هو

(١) جرى في المانع على أنه لا بد فيه من علة تنافي علة السبب ، وجعله نوعاً واحداً ، وأدرج ما يسمونه مانع الحكم في مانع السبب ، ومثل لمانع السبب بالمثاليين الذين جعلوا الأول منهما مثلاً لمانع السبب والثاني مثلاً لمانع الحكم . وظاهر أن مثال الأبوة الذي جعلوه مثلاً لمانع الحكم ، فيه حكمة المانع - وهي كون الأب سبباً لوجود الابن - هذه لا تخل بتحقيق حكمة السبب وهي الزجر ، إذ الزجر والاكفاف وضرورة استتباب الأئمن لا تزال قائمة إذا افتص من الوالد ، فلم يخل بها حكمة الأبوة حتى يكون في هذا ما يخل بحكمة السبب كما يريد ، بل فيه تعارض سببين . فكان مقتضى تقريره في المانع ألا تمتد الأبوة مانعاً فانت ترى أن قصره المانع على ما نافته حكمته حكمة السبب أخرج هذا النوع من المانع وصير تعريف المانع قاصراً . وعليه فاصطلاحه مبنى على اطراد أن كل مانع فيه علة تنافي علة السبب . فعليه تحقيق ذلك . وما لم يتحقق لا يكون هناك وجه للمدول عن كلام الأصوليين في جعلهم المانع نوعين

المقصود بالذكر . فإن حدث التعرض لشرط من شروط القسمين الأولين ، فمن حيث تعلق به حكم شرعى في خطاب الوضع أو خطاب التكليف . ويصير إذ ذاك شرعياً بهذا الاعتبار ؛ فيدخل تحت القسم الثالث

المسألة الرابعة

افتقرنا إلى بيان أن الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف ، وليس بجزء . والمستند فيه الاستقراء في الشروط الشرعية . ألا ترى أن الحول هو المكمل لحكمة حصول النصاب وهى الغنى ؛ فإنه إذا مالك فقط ، لم يستقر عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به فى وجوه المصالح . فجعل الشارع الحول مناطاً لهذا التمكن الذى ظهر به وجه الغنى . والحث فى اليمين مكمل لمقتضاها ؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفى الإقدام عليها جنابة ما على اسم الله ، وإن اختلفوا فى تقريرها ، فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجنابة الا عند الحث ، فعند ذلك كمل مقتضى اليمين . والزهوق أيضاً مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب^(١) للقصاص أو الدية ، ومكمل لتقرر حقوق الورثة فى مال المريض مرضاً مخوفاً^(٢) . والإحصان مكمل لمقتضى جنابة الزنى الموجبة للرجم . وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر من أن العقل شرط التكليف ، ولا إيمان شرط فى صحة العبادات والتقربات ؛ فإن العقل إن لم يكن فالتكليف محال عقلاً أو سمعاً ؛ كتكليف العجاوات والجمادات . فكيف يقال إنه مكمل ؟ بل هو العمدة فى صحة التكليف . وكذلك لا يصح أن يقال أن الإيمان مكمل للعبادات ؛ فإن عبادة الكافر لاحقية لها يصح أن يكملها الإيمان . وكثير من هذا

(١) إن اعتبر الزهوق مكلاً لحكمة المشروط وهو القتل كان من النوع الاول للشرط . وإن كان مكلاً لحكمة الزجر المترتبة على القصاص كان من النوع الثانى

(٢) فجرد المرض المذكور سبب فى تقرر حقوقهم . ولكن شرطه الموت

ويرتفع هذا الإشكال ^(١) بأمرين : (أحدهما) أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية ^(٢) وكلاهما في الشروط الشرعية . (والثاني) أن العقل في الحقيقة شرط مكمل لمحل التكليف ^(٣) وهو الإنسان ، لا في نفس التكليف . ومعلوم أنه بالنسبة إلى الإنسان مكمل ، وأما الإيمان فلا نسلم أنه شرط ، لأن العبادات مبنية عليه . ألا ترى أن معنى العبادات التوجه إلى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح ؟ وهذا فرع الإيمان فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته التي ينبني عليها شرطاً فيه ؟ هذا غير معقول . ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع في العبارة . وأيضاً فإن سلم في الإيمان أنه شرط ، ففي المكلف لا في التكليف . ويكون شرط صحة عند بعض ، وشرط وجوب عند بعض . فيما عدا التكليف بالإيمان . حسبما ذكره الأصوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع

المسألة الخامسة

الأصل المعلوم في الأصول : أن السبب إذا كان متوقف التأثير على شرط فلا يصح أن يقع المسبب دونَه . ويستوى في ذلك شرط الكمال ، وشرط الإجزاء . فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقفه على شرط ، كما لا يصح الحكم بالإجزاء مع فرض توقفه على شرط . وهذا من كلامهم ظاهر . فإنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ، وقد فرض كذلك . هذا خلف . وأيضاً لو صح

(١) أي في العقل خاصة . أما الإيمان فجوابه يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته
(٢) ولكننا قلنا إذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية وتناولها أحكامها . ألا أن يقال إن كلامنا في الشرعية الصرفة التي ليست في الأصل عادية ولا عقلية . ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطاً . وقد سلمه
(٣) أي فيكون في التعبير بشرط التكليف تساهل . والفرض هو ما ذكر

ذلك لكان متوقف الوقوع على شرطه غير متوقف الوقوع عليه معا . وذلك محال وأيضاً فإن الشرط من حيث هو، يقتضى أنه لا يقع المشروط الا عند حضوره . فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعا وغير واقع معا . وذلك محال والأمر أوضح من الإطناب فيه

ولكنه ثبت فى كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر، وعُزى الى مذهب مالك أن الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط ، فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا ؟ قولان ؛ اعتباراً باقتضاء السبب ، أو بتخلف الشرط . فمن راعى السبب وهو مقتضى لمسببه ، غلب اقتضاء ، ولم يراع توقفه على الشرط . ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه ، لم يراع حضور السبب بمجردده ، الا أن يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك فى اقتضائه وربما أطلق بعضهم جريان الخلاف فى هذا الأصل مطلقا

ويمثلون ذلك بأمثلة : منها أن حصول النصاب سبب فى وجوب الزكاة ، ودوران الحول شرطه ؛ ويجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف * واليمين سبب فى الكفارة ، والحنث شرطها ؛ ويجوز تقديمها قبل الحنث على أحد القولين * وإنفاذ المقاتل سبب فى القصاص أو الدية ، والزهوق شرطه ؛ ويجوز العفو قبل الزهوق وبعد السبب . ولم يحكوا فى هذه الصورة خلافا * وفى المذهب : إذا جعل الرجل أمر امرأة يتزوجها بيد زوجة هى فى ملكه إن شاءت طلقت أو أبقت ، فاستأذنها ^(١) فى التزويج فأذنت له ، فلما تزوجها أرادت هذه أن تطلق عليه . قال مالك ليس لها ذلك ؛ بناء على أنها

(١) المذكور فى كتب المذهب أنه اذا ملكها أمر امرأة يتزوجها ثم أسقطت حقها الذى ملكها إياه بأن قالت . مثلاً أسقطت حقى ثم تزوج بالمرأة التى جعل لزوجته حق تطليقها فاذا أرادت أن تتمسك بهذا الحق فليس لها ذلك على المشهور المعتبر . ومقابله ضعيف . وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا والجواب الآتى . أما مجرد الاذن له على ما هو ظاهر كلامه فانه لا يسقط حقها ولا يتم معه الجواب الآتى . ولا يخفى عليك أن قوله (بناء على الخ) ليس من مقول مالك

قد أستطعت بعد جريان السبب وهو التملك ، وإن كان قبل حصول الشرط وهو الزوج * وإذا أذن الورثة - عند المرض المخوف - في التصرف في أكثر من الثلث جاز ؛ مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت . فالمرض هو السبب لتملكهم ، والموت شرط ؛ فينفذ إذنه عند مالك - خلافاً لأبي حنيفة والشافعي - . وإن لم يقع الشرط . ومن الناس من قال بإفناذ إذنه في الصحة والمرض . فالسبب على رأى هؤلاء هو القرابة ؛ ولا بد لهم من القول بأن الموت شرط * وفي المذهب : من جامع فالتدويم ينزل ، فاغتسل ثم أنزل ، ففي وجوب الغسل عليه ثانية قولان ؛ ونفى الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره ، وقد اغتسل ، فلا يغتسل له مرة أخرى . هذه حجة سمحون وابن المأز . فالسبب هو الانفصال ، والخروج شرط ولم يعتبر . . . الى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل

وهو ظاهر المعارضة للأصل الأول ؛ فإن الأول يقضى بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق . والثاني يقضى بأنه صحيح عند بعض العلماء ، وربما صح باتفاق كما في مسألة العفو قبل الزهوق . ولا يمكن أن يصح الاصلان معاً بإطلاق . والمعلوم صحة الأصل الأول . فلا بد من النظر في كلامهم في الأصل الثاني : أما أولاً فنفس التناقض بين الأصلين كاف في عدم صحته ، عند العلم بصحة^(١) الأصل الأول

وأما ثانياً فلانسلم أن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط ؛ فإننا نقول : من أجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقاً - من غير أهل مذهبنا - فبناء على أنه ليس بشرط في الوجوب ، وإنما هو شرط في الانحتمام . فالحول كله كأنه وقت - عند هذا القائل - لوجوب^(٢) الزكاة موسع ، ويتحتم في آخر الوقت ؛ كسائر أوقات التوسعة . وأما الإخراج قبل الحول بيسير - على مذهبنا - فبناء

(١) أي بإطلاق ليصح التناقض

(٢) ومثل هذا الجواب للسعد في حاشيته على ابن الحاجب في مسألة الأداء والقضاء

على أن ما قرب من الشيء فحكمه حكمه ؛ فشرط الوجوب حاصل . وكذلك القول في شرط الحنث : من أجاز تقديم الكفارة عليه فهو عنده شرط في الانحتمام من غير تخير ، لا شرط في وجوبها .

وأما مسألة الزهوق ، فهو شرط في وجوب القصاص أو الدية ، لا أنه شرط في صحة العفو . وهذا متفق عليه ؛ إذ العفو بعده لا يمكن ، ^(١) فلا بد من وقوعه قبله إن وقع ؛ ولا يصح ^(٢) أن يكون شرطاً إذذاك في صحته . ووجه صحته أنه حق من حقوق المجروح التي لا تتعلق بالمال ، فجاز عفو عنه مطلقاً ^(٣) ؛ كما يحوز عفو عن سائر الجراح ، وعن عرضه إذا قُذِفَ ، وما أشبه ذلك . والدليل على أن مُدْرَكَ حكم العفو ليس ما قالوه ^(٤) أنه لا يصح للمجروح ولا لأوليائه استيفاء القصاص أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق ؛ ولو كان كما قالوه لكان في هذه المسألة قولان ^(٥)

وأما مسألة تملك المرأة ، فإنها لما أسقطت حق نفسها فيما شرطت على الزوج قبل تزوجه ، لم يبق لها ما يتعلق به بعده ؛ لأن ما كانت تملكه بالتملك قد أسقطت حقها ^(٦) فيه بعد ما جرى سببه ، فلم يكن لتزوجه تأثير فيما تقدم من الإسقاط . وهو فقه ظاهر

(١) وهو ظاهر متى كان الاعتراض في خصوص عفو المجروح

(٢) لو كان تفريفاً بالفاء لكان أوضح

(٣) أي زاد عن ثلث ماله أم لا فلا شأن للورثة بذلك

(٤) أي فيما سبق من بناءه على أن مجرد حصول السبب قاض بترتب المسبب وإن لم يحصل

الشرط ، اعتباراً باقتضاء السبب

(٥) ومعلوم أن الزهوق شرط في القصاص والدية . وقد اتفقوا على أنه إن لم يحصل هذا الشرط فلا يتأتى القصاص ولا أخذ دية النفس . فاتفقوا دليل على أن مجرد حصول السبب بدون الشرط لا يترتب عليه المسبب . ولو كان هناك من يقول باعتبار السبب وحده بدون الشرط لكان قائلاً بصحة استيفاء الدية والقصاص قبل تحقق الشرط وهو الزهوق . ولم يقل بذلك أحد . فدل على اعتبار الجميع للشرط في تحقق حكم المسبب

(٦) أي فليس تزوج المرأة شرطاً في صحة التملك ، لأن الملك تم بمجرد الصيغة . غاية ان أنزه إنما يكون بعد التزوج ، فإذا أسقطت الملك فليس إسقاطاً قبل حصول الشرط في الملك

ومسألة إذن الورثة بَيِّنَةُ المعنى ؛ فإن الموت سبب في صحة الملك لافي تعلقه ،
والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال الموروث لافي تملكهم له . فهما سببان ،
كل واحد منهما يقتضى حكماً لا يقتضيه الآخر . فمن حيث كان المرض سبباً
لمتعلق الحق وإن لم يكن ملك ، كان إذنهم واقعاً في محله ؛ لأنهم لما تعلق حقهم
بمال الموروث صارت لهم فيه شبهة ملك ، فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم بعد
ذلك مطالبة ؛ لأنهم صاروا - في الحال الذي أنفذوا تصرف المريض فيه حالة
المرض - كالأجانب ^(١) ؛ فإذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق ، كالثالث .
والقائل بمنع الإنفاذ يصح مع القول بأن الموت شرط ؛ لأنهم أذنوا قبل التملك ^(٢)
وقبل حصول الشرط ، فلا ينفذ ؛ كسائر الشروط مع مشروطاتها
وأما مسألة الإنزال فيصح ^(٣) بناؤها على أنه ليس بشرط في هذا الفسل ،
ولأنه لاحق لهم ؛ لأنه إنزال من غير اقتران للذة
فعلى الجملة هذه الأشياء لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط

(١) فقد أسقطوا المقدار الذي ترتب لهم على مرض مورثهم وصاروا كالأجانب لا يقبل
منهم بعد الموت كلام فيما تصرف فيه زائداً على الثلث كحال الأجانب في ذلك . وكل هذا
خارج عن تقرير ملك لهم في حالة المرض
(٢) أى قبل تمامه بحصول شرطه

(٣) أى تبني على أن الجماع ليس من شرط وجوب الفسل فيه الإنزال . وفرض المسألة
الجماع . فدعوى أن الإنزال شرط ليست بصحيحة في هذا الفرض . أو يقال إن عدم وجوب
الفسل مبنى على ما هو أعم من ذلك وهو أن كل إنزال لم يقترن بلذة يكون كالعدم لاحقاً له
ولولم يكن ناشئاً عن الجماع ، اللهم إلا ما كان في النوم فانهم وإن لم يشترطوا مقارنته للذة إلا
أنه لما كانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغالب أن المني لا يكون إلا مع
لذة طردوا الباب في النوم حتى فيما لم يشعر فيه باللذة . وهذا إنما يصح إذا سلمنا أنه يشترط
مقارنة اللذة في اعتبار الإنزال موجباً ، مع أنهم صرحوا في غير الجماع بأن الإنزال بسبب
اللذة موجب للفسل وإن لم يقارنها بل تأخر عنها فتأمل . ثم رأيت أن ما قلناه ليس متفقاً عليه
بل هو المعتمد . ومقابله يشترط في الإنزال الموجب للفسل أن يكون بلذة مقارنته ، حتى إذا التذ
وبعد انتضاء اللذة خرج منه المني فانه لا يطالب بالفسل مطلقاً ، سواء اغتسل قبل خروجه - وإن
لم يطالب به - أولم يغتسل . فكلام المؤلف مبنى على هذا . راجع الزرقاني وحاشية العدوى عليه

المسألة السادسة

الشروط المعتبرة فى المشروطات شرعاً على ضربين :

﴿ أحدهما ﴾ ما كان راجعاً الى خطاب التكليف - إما مأموراً بتحصيلها - كالطهارة للصلاة ، وأخذ الزينة لها ، وطهارة الثوب ، وما أشبه ذلك - وإما منهيّاً عن تحصيلها - كمنكاح المحلل الذى هو شرط لمراجعة الزوج الاول ، والجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة ، الذى هو شرط لنقصان الصدقة ، وما أشبه ذلك . فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه . فالأول مقصود الفعل ؛ والثانى مقصود الترك . وكذلك الشرط المخير فيه - إن اتفق^(١) - فقصد الشارع فيه جملة لخيرة المكلف : إن شاء فعله فيحصل المشروط ، وإن شاء تركه فلا يحصل .

﴿ والضرب الثانى ﴾ ما يرجع الى خطاب الوضع ؛ كالحول فى الزكاة ، والإحصان فى الزنى ، والمرز فى القطع ، وما أشبه ذلك . فهذا الضرب ليس للشارع قصد فى تحصيله من حيث هو شرط ، ولا فى عدم تحصيله . فإبقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه ، ليس بمطلوب الفعل أن يقال يجب على إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه ، ولا مطلوب الترك أن يقال يجب عليه إنفاقه خوفاً أن تجب فيه الزكاة . وكذلك الإحصان لا يقال انه مطلوب الفعل^(٢) ليجب عليه الرجم اذا زنى ، ولا مطلوب الترك لئلا يجب عليه الرجم اذا زنى . وأيضاً فلو كان مطلوباً لم يكن من باب خطاب الوضع ؛ وقد فرضناه كذلك . هذا خلف . والحكم فيه ظاهر . فإذا توجه قصد المكلف الى فعل الشرط أو الى تركه ، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته ، فلا بد من النظر فى ذلك . وهى :

(١) كالنكاح الذى يكون به محصناً فهو مباح وشرطه فى ترتب حكم الرجم على الزنا

(٢) أى ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح . والافلا إحصان وصف لا يفعل

المسألة السابعة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف ^(١) ،
 مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مخيراً فيه ، أو لا . فإن كان ذلك فلا إشكال فيه ،
 وتبنى الأحكام التي تقتضيها الأسباب على حضوره ، وترتفع عند فقده ، كالنصاب
 إذا أنفق قبل الحول للحاجة الى إنفاقه ، أو أبقاه للحاجة الى إبقائه ، أو يخلط
 ماشيته بماشية غيره لحاجته الى الخلطة ، أو يزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى ،
 أو يطلب التحصن بالتزويج لمقاصده ، أو يتركه لمعنى من المعاني الجارية على
 الانسان ، الى ما أشبه ذلك

وإن كان ^(٢) فعله أو تركه من جهة كونه شرطاً ، قصداً لا إسقاط حكم الاقتضاء

(١) لا يقال موضوع المسألة عام في الضربين وقد خصه بخطاب التكليف فيكون خاصاً
 بالضرب الاول في المسألة قبلها . وهذا لا يناسب فرض المسألة كما لا يناسب الاثمة الاتية
 لأننا نقول ان خطاب الوضع يدخل تحت قوله أو مخيراً فيه وكذا تحت ما قبله من المأمور به والمنهى
 عنه من حيث إن خطاب الوضع في المسائل الآتية يحصل مسبباً عن فعل الخير فيه مثلاً كما
 تقدمت أمثلته ، فان الحول في الزكاة يحصل من امساك المال مدة الحول وهو فعل مخير فيه ، له أن
 ينفق أو يمسك . والاحصان مرتب على النكاح المخير فيه . وجمع المتفرق وتفريق المجتمع مخير
 فيه . وكل منهما مرتب عليه خطاب الوضع . فالكلام جار مع فرضه المسألة . فان فعل الشرط
 لأنه مأمور به أو تركه لأنه منهي عنه ، أو فعله لأنه مخير فيه ، وكان قصده قضاء حاجته ،
 لا ابطال مسبب شرعي ، فلا كلام في ترتب أحكام الشرط عليه

(٢) أى فان فعل ما يحقق الشرط أو فعل ما يخل به بهذا القصد فانه يكون باطلا لا يترتب
 عليه أثره . وظاهره ان ذلك جار فيما ترتب عليه مالا يبعد هرباً من الاثر . كأن يجمع
 لتزومه الزكاة أو يفرق لتزومه أيضاً ، وكذا اذا أبقي النصاب بقصد وجوب الزكاة ،
 أو فعل موجب الاحصان ليرجم اذا زنى . ظاهره أن هذا لا يترتب عليه أثره لأنه قصد الى
 الشرط من جهة كونه شرطاً بنية إسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل ما يحقق
 الشرط حتى لا يترتب عليه أثره وهو عدم الزكاة في المثالين الاول والثاني
 وعدم الرجم في المثال الثالث . ولا يخفى أن هذا الظاهر غير واضح لانه متى بقي

في السبب أن لا يترتب عليه أثره ، فهذا عمل غير صحيح ، وسعى باطل . دلت على ذلك دلائل العقل والشرع معاً

فمن الأحاديث في هذا الباب قوله ﷺ (١) : « لا يُجمعُ بين متفرق ولا يفرقُ بين مجتمع خشيّة الصدقة » (٢) وهل عليه (٣) : « البيّعُ والمبتاعُ بالخيارِ حتى يتفرّقا الا ان تكونَ صفقةَ خيارٍ . ولا يحلُّ له أن يفارقه خشيّة أن يستقيله » وقال : « من أدخل فرساً بين فرسين وهو لا يأمن أن تسبق

النصاب الى الحول عنده ولو بهذا القصد لمته الزكاة . وكذا يقال في بقية الامثلة . فهل تقيّد المسألة بما اذا كان الفعل أو الترك قد سدا الى إسقاط أثر شرعي لا يراه في مصلحته ، وهراباً مما ينافي مقاصد الناس في المألوف عند العقلاء ، فيكون الحكم في المسائل السابقة وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولو كان القصد مندرجاً فيما يقوله المؤلف

(١) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي
(٢) فهو فعل منهيا عنه ليحل بشرط الزكاة أو زيادتها . وفي المثال الثاني فعل منهيا عنه ليحل بشرط الخيار . وفي المثال الثالث فعل منهيا عنه وهو إدخال فرس معروف فيها أنها تسبق الحيل ليحقق شرط حوز الرهان وهو السبق فهو محل بقصد المسابقة ومقترن بقصد حصول الشرط . وكذا يقال في شرط الولاء له فعل منهيا عنه بقصد إسقاط حكم الاقتضاء الا يترتب عليه أثره . وكذا البيع وشرط ألا يبيعه المشتري مطلقاً أو لغيره مثلاً فهذا إسقاط لما يترتب على البيع من حق المشتري في سائر تصرفات الملك . وما بعده قيد فيه السلف الذي لا يكون الا لله وليس فيه مشاحة ولا ربح بالبيع الذي فيه ذلك فقد خرج السلف بذلك عن مقتضاه . وشرط في شرط كشرط أن يكون الولاء للبائعين في مسألة بريرة حيث اشترطوا في بيعها أن تعتقها واشترطوا في عتقها أن يكون الولاء لهم . والفقهاء استثنوا من عدم جواز البيع والشرط مسألة شرط العتق فقد أجازوها فيتصور فيها شرط في شرط . وكذا فعل اليمين المنهى عنها ليرتب عليها حقاله لم يكن فقد فعل شرطاً يترتب عليه القضاء له بغير حقه وقد فعله من جهة كونه شرطاً بالقصد المعلوم وجعل الشارع اليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الخالف من فعل شرط بهذا القصد الباطل . وآية (ولا يحل لكم الخ) من هذا أيضاً فاذا فعل ما يقتضي نشوزها وعدم قيامها بحدود الله فقد فعل منهيا عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية . وآية شهادة الزور فالشهادة يحقّق بها شرطاً لحكم القاضي للمشهود له بقصد إسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة . والتيسر المستعار يريد تحقيق شرط عودها للأول بهذا القصد

(٣) هذه الرواية في منتقى الأخبار عن أحمد والدارقطني وأصحاب السنن الا ابن ماجه ، وأخرجه أيضاً البيهقي وحسنه الترمذي

فليس بتمار ، ومن أدخل فرساً بين فرسين وقد أمن أن تسبق فهو قمار ^(١) »
 وقال في حديث بريدة حين اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم : « من اشترط
 شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط ^(٢) » الحديث ، ونهى
 عليه الصلاة والسلام عن بيع وشروط ، وعن بيع وسلف ، وعن شرط في
 شرط ^(٣) ، وسائر أحاديث الشروط المنهى عنها ، ومنه حديث : « من اقتطع مال
 امرئ مسلم بيمينه ^(٤) » وحديث : « إن اليمين على نية المستحلف ^(٥) »

وعليه جاءت الآية : (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً)
 الآية . وفي القرآن أيضاً : (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً
 إلا أن يخافا أن لا يقيموا حدود الله) الآية . وآية شهادة الزور والأحاديث فيها من
 هذا أيضاً . وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم يديكم بالباطل
 إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) وما في معنى ذلك من الأحاديث وقال : (فإن
 طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) وما جاء من أحاديث ^(٦) لعن المحلل
 والمحلل له والتيس المستعار ، وحديث ^(٧) التصريفة في شراء الشاة على أنها غزيرة

(١) رواه في التيسير عن أبي داود ، بإيلاء من يسبق في الموضعين

(٢) تقدم (ص ٢١٥)

(٣) ورد في التيسير عن أصحاب السفن الثلاثة (لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع) ،
 وعن مالك (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وسلف)

(٤) بقية الحديث طوفاً يوم القيامة . وروى في الترغيب والترهيب (من اقتطع مال امرئ
 مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار الخ) عن الطبراني في الكبير واللفظ له ، والحاكم
 وقال صحيح الإسناد

(٥) رواه مسلم وأبو داود والترمذي (٦) حديث (لعن الله المحلل والمحلل له)
 رواه في الجامع الصغير عن أحمد بن علي ، والترمذي والنسائي عن ابن مسعود ،
 والترمذي عن جابر . وليس في هذا الروايات قوله (والتيس المستعار) . قال المناوي قال الترمذي
 حسن صحيح . قال ابن القطان ولم يلتفت لكونه من رواية أبي قيس عبد الرحمن بن مروان
 وهو مختلف فيه . وقال ابن حجر رواه ثقات . وقال الحافظ الذهبي في الكبائر صح من
 حديث ابن مسعود

(٧) ذكر في التيسير عن أبي هريرة : رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

الدرّ ، وسائر أحاديث^(١) النهي عن الغش ، والخديعة ، والخلافة ، والنجش^(٢) ، وحديث^(٣) امرأة رفاعة القرظي حين طلقها وتزوجها^(٤) عبد الرحمن بن الزبير . والأدلة أكثر من أن يؤتى عليها هنا

(لا تصرّ - ويرى لا تصرّ - والابل والغنم ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها : ان شاء امسك وان شاء ردها وصاعاً من تمر) أخرجه الستة وفي أخرى للبخاري (فان رضيها امسكها وان سخطها ففي حلبها صاع من تمر) وفي أخرى لمسلم (فهو فيها بالخيار) (١) منها ما رواه في التيسير عن الستة الا الترمذي أن رجلاً ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه يتخدع في البيوع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من بايعت فقل لا خلافة) فكان اذا باع قال لا خلافة - (الخلافة الخداع) وروى في التيسير أيضاً عن الحمة الا النسائي ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لا تذاجشوا) وعن ابن عمر قال : (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النجش) . أخرجه الثلاثة والنسائي كما في التيسير ، وزاد مالك قال : والنجش أن تعطيه بسلعة أكثر منها وليس في نفسك اشتراؤها فيقتدى بك غيرك

(٢) تصرية الشاة وما معها من مسائل الغش والخديعة والخلافة والنجش - وبمعناها في الحقيقة جنس الغش - قد فعل بها أمراً يقتضي زيادة الثمن عما اذا كانت غير مفضولة . ولو كان ما فعله بهذا القصد صحيحاً لرتب الشارع عليه ملكة للزيادة وحل الانتفاع بها ، ولكنه لا يرتب ذلك لأنه فعل شرط الزيادة بهذا القصد السيئ ولا بد . فلا تكون الزيادة ملكاً له ولا يحل انتفاعه بها وللمشتري رد المبيع واسترداد الثمن

(٣) روى مالك أن رفاعة بن سمؤال طلق امرأته ثلاثاً في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . فنكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع أن يمسها ففارقها ، فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الأول فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنهاه عن تزوجها ، وقال : (لا تحل حتى تذوق العسيلة)

(٤) في جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلاً ولكن بقصد غير صحيح فكان سعيها باطلاً من هذه الجهة . أما في مسألة امرأة رفاعة فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر وأنه فعل بقصد سيئ كالتحليل مثلاً حتى يلغى الآخر المترتب على الشرط ويبقى الأمر كما كان قبل فعله . وإتاما الذي في المسألة أن الشرط لم يتحقق بدليل قوله عليه السلام (لا . حتى تذوق عسيته الخ) أي أنه لم يتحقق المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت إليه عليه السلام بعد مدة تقول انه قدمسني فقال لها (كذبت بقواك الأول فلن أصدقك في الآخر) فلا يظهر وجه إدراج المسألة في هذا الباب.

وأيضاً فإن هذا العمل ^(١) يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعى جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة ، عبثاً لاحكمة له ولا منفعة به ؛ وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح و نهى معتبرة في الأحكام . وأيضاً فإنه مضاد لقصد الشارع ؛ من جهة أن السبب لما انعقد وحصل في الوجود ، صار مقتضياً شرعاً لمسببه ؛ لكنه توقف على حصول شرط ^(٢) هو تكميل للسبب ؛ فصار هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب ، قاصداً لمضادة الشارع في وضعه سبباً . وقد تبين أن مضادة قصد الشارع باطلة . فهذا العمل باطل

فإن قيل : المسألة مفروضة في سبب توقف اقتضاؤه للحكم على شرط . فإذا فقد الشرط بحكم القصد إلى فقد ، كان كما لو لم يقصد ذلك ؛ ولا تأثير للقصد . وقد تبين أن الشرط إذا لم يوجد لم ينهض السبب أن يكون مقتضياً ؛ كالحول في الزكاة فإنه شرط . لا تجب الزكاة بدونه بالفرض . والمعلوم من قصد الشارع أن السبب إنما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط ، لا عند فقدانها . فإذا لم ينهض سبباً كانت المسألة كمن أنفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى من معانى الانتفاع ، فلا تجب عليه الزكاة ؛ لأن السبب لم يقتض إيجابها ، لتوقفه على ذلك الشرط .

(١) ما تقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالنقل والاستنباط منه . وهذا وما بعده استدلال بطريق العقل المبني على ما استقرى من مقاصد الشرع في شرع الأحكام للمصالح . فلو جرى العمل باعتبار هذا الشرط الذي قصد به هذا القصد لبطلت تلك المصالح التي يبينها الشارع على تلك الأسباب . فثلاثاً اعتبر التفريق والجمع بهذه النية ، ولو اعتبر الانفاق قبل الحول بقليل لم يرب من الزكاة في المسألتين ، لا يمكن لكل واحد أن يخلص من وجوب الزكاة بفعل هذا الشرط أو تركه . مثلاً وضاعت المصلحة المترتبة على الزكاة . وكذا يقال في سائر الأمثلة

(٢) كمرور الحول مثلاً في النصاب ، فإذا انفق بعضه بقصد رفع الزكاة كان قصده رفع الزكاة عن هذا النصاب المملوك له مضاداً لقصد الشارع إيجاب الزكاة فيه

الذي ثبت اعتباره شرعاً . فمن حيث قيل فيه إنه مخالف لقصد الشارع يقال إنه موافق^(١) . وهكذا سائر المسائل

فالجواب أن هذا المعنى إنما يجري فيما إذا لم يقصد رفع حكم السبب . وأما مع القصد إلى ذلك فهو معنى غير معتبر ، لأن الشرع شهد له بالإلغاء على القطع . ويتبين ذلك بالأدلة المذكورة إذا عرضت المسألة عليها ، فإن الجمع بين المتفرق أو التفرقة بين المجتمع قد نعى عنها إذا قصد بها إبطال^(٢) حكم السبب ، بالإتيان بشرط . ينقصها حتى تبخس المساكين . فالأربعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق ، ونصفها بشرط اختلاطها بأربعين أخرى مثلاً ، فإذا جمعها بقصد إخراج النصف فذلك هو المنهى عنه . كما أنه إذا كانت مائة مختلطة بمائة واحدة ، ففرقها قصداً أن يخرج واحدة ، فكذلك . وما ذاك إلا أنه أتى بشرط . أو رفع شرطاً يرفع عنه ما اقتضاه السبب الأول . فكذلك المنفق نصابه بقصد رفع ما اقتضاه من وجوب الإخراج . وكذلك قوله : « ولا يحمل له أن يفارقه خشية أن يستقيمه » فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد ، وعن الإتيان بشرط الفرس المجلية للجعل بقصد أخذه ، لا بقصد المسابقة معه . ومثله مسائل الشروط ، فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة^(٣) . فإن العقد

(١) هو . مضاد لقصد الشارع كما ذكر في الدليل السابق ، وموافق له من جهة أن قصد الشارع أن السبب إنما يقتضى مسيئه عند وجود الشرط . لا عند فده ، يعنى فكان يقتضى ذلك على أكثر الفروض أن يقال أنه فعل منها عنه وأثم . مثلاً ولكنه لا تجب عليه الزكاة . فأنه من جهة المضادة لقصد الشارع ، وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذى قصد الشارع توقف تأخير السبب على حصوله

(٢) وتقدمت القاعدة الاصولية وهي أنه ليس لاحد أن يرفع حكم السبب لأن السبب من فعل الله لا من فعل المكلف . ولما كان هذا الشرط يقصد به رفع السبب كان لاغياً وكأنه لم يكن

(٣) قصد به لما سبق له من أن السبب الذى لا يرفع هو . مسبب سبب وقع بالفعل . فارجع إليه

على الكتابة اقتضى أنه عقد على جميع ما ينشأ عنه ومن ذلك الولاء . فمن شرط أن الولاء له من الباعين ، فقد قصد بالشرط . رفع حكم السبب فيه . واعتبر هكذا سائر ما تقدم تجده كذلك . فعلى هذا ، الإتيان بالشروط أو رفعها بذلك القصد هو المنهى عنه ^(١) . وإذا كان منهيًا عنه كان مضافاً لقصد الشارع ^(٢) . فيكون باطلاً

فصل

هذا العمل هل يمتضى البطلان بإطلاق أم لا ؟
الجواب أن في ذلك تفصيلاً ، وهو أن نقول : لا يخلو أن يكون الشرط الحاصل في معنى المرتفع ، أو المرفوع في حكم الحاصل معنى ، أو لا .
فإن كان كذلك ، فالحكم الذي اقتضاه السبب ، على حاله قبل هذا العمل . والعمل باطل ضائع ، لافائدة فيه ، ولا حكم له ؛ مثل أن يكون وهب المال قبل الحول ، لمن راوضه على أن يردّه عليه بعد الحول بهبة أو غيرها ؛ وكالجامع بين المفترق ريثما يأتي الساعى ثم ترد إلى التفرقة ، أو المفترق بين المجتمع كذلك ثم يردّها إلى ما كانت عليه ؛ وكالناكح لتظهر صورة الشرط ثم تعود إلى مطلقها ثلاثاً ؛ وأشبه ذلك . لأن هذا الشرط المعمول فيه ، لا معنى له ولا فائدة فيه تقصد شرعاً

وإن لم يكن كذلك فالمسألة محتملة ، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه :

(١) أى فقلوله - في الاعتراض السابق - أنه موافق من جهة ومخالف من جهة غير صحيح ، فإنه مخالف من كل جهة . لأنه متى كان المنهى عنه ، وفعل الشرط نفسه فيكون باطلاً وكأنه لم يحصل .
فبق الحكم كما كان قبل فعله

(٢) أى مضاده عينا . وسيأتى لهذا ذكر في الفصل بعده

(أحدهما) ^(١) أن يقال إن مجرد انعقاد السبب كافٍ؛ فإنه هو الباعث ^(٢) على الحكم، وإنما الشرط أمر خارجي مكمل؛ وإلا لزم أن يكون الشرط جزء العلة، والفرض خلافه. وأيضاً فإن القصد فيه قد صار غير شرعي، فصار العمل فيه مخالفاً لقصد الشارع؛ فهو في حكم ما لم يعمل فيه، واتحد مع القسم الأول في الحكم؛ فلا يترتب على هذا العمل حكم. ومثال ذلك إن أنفق النصاب قبل الحول في منفعه، أو وهبه هبة بئلة لم يرجع فيها، أو جمع بين المفرق، أو فرق بين المجتمع - وكل ذلك بقصد الفرار من الزكاة - لكنه لم يعد إلى ما كان عليه قبل الحول. وما أشبه ذلك. فقد علمنا - حين نصب الشارع ذلك السبب للحكم - أنه قاصد لثبوت الحكم به؛ فإذا أخذ هذا يرفع حكم السبب مع انتهازه سبباً، كان مناقضاً لقصد الشارع. وهذا باطل. وكون الشرط - حين رفع أو وضع - على وجه يعتبره الشارع على الجملة ^(٣)؛ قد أثر فيه القصد الفاسد، فلا يصح أن ينتهض شرطاً شرعياً. فكان كالمعدوم بإطلاق، والتحق بالقسم الأول

(والثاني) أن يقال إن مجرد انعقاد السبب غير كافٍ؛ فإنه وإن كان باعثاً، قد جعل في الشرع مقيداً بوجود الشرط. فإذا ليس كون السبب باعثاً بقاطع في أن الشارع قصد إيقاع المسبب بمجرد وجوده؛ وإنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه. فإذا كان كذلك، فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل في رفع الشرط،

(١) ضعيف في النظر إن لم يكمل بما سبق من أنه منهي عنه ومضاد لقصد الشارع قطعاً فيكون باطلاً. أما مجرد أن الشرط أمر خارجي الخ فإنه لا يفيد. ولو جعل ما بعده مكمل له لا دليلاً مستقلاً وكان هو روح الدليل لصح. ولكن قوله (وأيضاً) يقتضي استقلاله في نظره بالاستدلال. وكلامه في التطبيق على الأمثلة بعد يقتضي أن محل الاستدلال وروحه ما بعده قوله (وأيضاً) فتأمل

(٢) لا يخفى ما فيه من التسامح

(٣) فالشارع يعتبر اتفاق النصاب قبل الحول في منفعه والهبة البئلة وجمع المفرق مثلاً بهذا القصد نافذاً، فيرتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يرد ما أنفقته في قضاء مصالحه وهكذا لا يلزمه بتفريق المجتمع. فتكون التصرفات صحيحة في الجملة، لا من كل وجه لأنه بهذا القصد الفاسد يكون آثماً وأيضاً لا يترتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفرار من الزكاة

لم يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه . وإنما قصد لما لم يظهر فيه قصد الشارع للإيقاع أو عدمه ، وهو الشرط أو عدمه ؛ لكن لما كان ذلك القصد آيلاً لمناقضة قصد الشارع على الجملة ، لا عيناً ، لم يكن مانعاً من ترتب أحكام الشروط عليها . وأيضاً فإن هذا العمل لما كان مؤثراً وحاصلاً وواقع ، لم يكن القصد الممنوع فيه مؤثراً في وضعه شرطاً شرعياً أو سبباً شرعياً ؛ كما كان تغيث المفسوب سبباً أو شرطاً في منع صاحبه منه وفي تملك الغاصب له ، ولم يكن فعله بقصد العصيان سبباً في ارتفاع ذلك الحكم

وعلى هذا الأصل ينبغي صحة ما يقول اللخمي فيمن تصدق بجزء من ماله لتسقط عنه الزكاة ، أو سافر في رمضان قصداً للإفطار ، أو أخر صلاة حضر عن وقتها الاختياري ليصلبها في السفر ركعتين ، أو أخرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء أن تحيض فتسقط عنها . قال : فجميع ذلك مكروه ، ولا يجب على هذا في السفر صيام . ولا أن يصلي أربعاً ، ولا على الحائض قضاؤها . وعليه أيضاً يجري الحكم في الخالف : « كَيْقَاضَيْنِ فَإِنَّا حَقُّهُ إِلَى شَهْرٍ » وحلف بالطلاق الثلاث ، نخاف الحنث نخالغ زوجته لثلاث يحنث ، فلما انقضى الأجل راجعها . فهذا الوجه يقتضي أنه لا يحنث ، لو توع الحنث وليست بزوجة ؛ لأن الخلع ماض شرعاً وإن قصد به قصد الممنوع

(والثالث) أن يفرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين : فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله ؛ وإن ثبت له في نفسه حكم شرعي ؛ كسألة الجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع ، ومسألة نكاح المحلل على القول بأنه نافذ ماض ولا يحلها ذلك للأول . لأن الزكاة من حقوق الله ؛ وكذلك المنع من نكاح المحلل حق الله ، لغلبة حقوق الله في النكاح على حقوق الآدميين . وينفذ مقتضى الشرط في حقوق الآدميين ؛ كالسفر ليقصر أو ليفطر أو نحو ذلك

المسألة الثامنة (الشرط إملائم لمقصود الشارع ، أو مناف ، أو لا ولا) ٢٨٣

هذا كله ما لم يدل دليل خاص على خلاف ذلك . فإنه ان دل دليل خاص على خلافه صير إليه ، ولا يكون نقضاً على الأصل المذكور ؛ لأنه إذ ذاك دال على إضافة هذا الأمر الخاص الى حق الله ، أو الى حق الآدميين . ويبقى بعد ما إذا اجتمع الحقان ، محلاً نظر واجتهاد . فيغلب أحد الطرفين بحسب ما يظهر للجهده . والله أعلم

المسألة الثامنة

الشروط مع مشروطاتها ^(١) على ثلاثة أقسام :
(أحدها) أن يكون مكملاً لحكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال ؛ كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه ، واشتراط الكف والإمسك بالمعروف والتسريح بإحسان في النكاح ، واشتراط الرهن والحمل والنقد أو النسيئة في الثمن في البيع ، واشتراط العهدة في الرقيق ، واشتراط مال العبد ، وثمره الشجر ، وما أشبه ذلك . وكذا اشتراط الحول في الزكاة ، والإحصان في الزنى ، وعدم الطول في نكاح الاماء ، والحرز في القطع . فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضى حكماً ، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً الى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد ، كان للصيام فيه أثر ظاهر . ولما كان غير الكف مظنة لانزعاع وأنفة أحد الزوجين أو عصبيتهما ، وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة ، وأولى بمحاسن العادات ، كان اشتراطها ملاءم لمقصود النكاح . وهكذا الإمساك بمعروف وسائر تلك الشروط المذكورة تجرى على هذا الوجه . فثبتها شرعاً واضح

(١) في المسألتين السادسة والسابعة قيد الشروط بقوله المعتبرة في المشروطات شرعاً . وهنا أطلقها حتى يتأني التقييم الى الأقسام الثلاثة . فالكلام هنا عام فيما اشترطه الشارع وما اشترطه الشخص نفسه من شرط ملاءم ، أو مناف ، أو لا ملائم ولا مناف

﴿والثاني﴾ أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته ، بل هو على الضد من الأول ؛ كما إذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب ، أو اشترط في الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد - بناء على رأى مالك ^(١) . أو اشترط في النكاح أن لا ينفق عليها أو أن لا يطأها وليس بمحبوب ولا عذبة ، أو شرط في البيع أن لا ينفق بالمبيع ، أو إن انتفع فعلى بعض الوجود دون بعض ، أو شرط الصانع على المستصنع أن لا يضمن المستأجر عليه إن تلف ، وأن يصدقه في دعوى التلف ، وما أشبه ذلك . فهذا القسم أيضاً لا إشكال في إبطاله ، لأنه مناف لحكمة السبب . فلا يصح أن يجتمع معه . فإن الكلام في الصلاة مُناف لما شرعت له من الإقبال على الله تعالى والتوجه إليه والمناجاة له . وكذلك المُشترط في الاعتكاف الخروج ، مشترط ما ينافي حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد . واشترط النكاح أن لا يُنفق ، ينافي استجلاب المودة المطلوبة فيه . وإذا اشترط أن لا يطأ أبطل حكمة النكاح الأولى وهي التناسل ، وأضرّ بالزوجة . فليس من الإمساك بالمعروف الذي هو مظنة الدوام والمؤالفة . وهكذا سائر الشروط المذكورة . إلا أنها إذا كانت باطلة فهل تؤثر في المشرطات أم لا ؟ هذا محل نظر يستمد ^(٢) من المسألة التي قبل هذه

﴿والثالث﴾ أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشرطه ولا ملاءمة . وهو محل نظر : هل يلحق بالاول من جهة عدم المنافاة ؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً ؟ والقاعدة المستمرة في أمثال هذا ، التفرقة بين العبادات والمعاملات . فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة ؛ لأن الأصل

(١) من لزوم المسجد

(٢) فهي شروط تقتضى رفع حكمة السبب ويقصد بها رفع السبب الواقع . وتقدم تفصيل ذلك

النوع الثالث فى الموانع (المسألة الأولى - المانع أربعة أقسام) ٢٨٥

ففى التعبد دون الالتفات إلى المعانى ، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن ؛
إذ لا مجال للعقول فى اختراع التعبدات . فكذلك ما يتعلق بها من الشروط .
وما كان من العاديات يكتفى فيه بعدم المناقاة ؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى
المعانى دون التعبد ، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه . والله أعلم

✽ النوع الثالث فى الموانع وفيه مسائل ✽

المسألة الأولى

الموانع ضربان : أحدهما ما لا يتأتى فيه ^(١) اجتماعه مع الطلب . والثانى
ما يمكن فيه ذلك . وهو نوعان : أحدهما يرفع أصل الطلب . والثانى لا يرفعه ولكن
يرفع احتماله . وهذا قسمان : أحدهما أن يكون رفعه بمعنى أنه يصير مخيراً ^(٢)
فيه لمن قدر عليه . والآخر أن يكون رفعه بمعنى أنه لا إثم على مخالف الطلب .
فهذه أربعة أقسام

(فأما الأول) فحوزوال العقل بنوم ، أو جنون ، أو غيرها . وهو مانع
من أصل الطلب جملة ؛ لأن من شرط تعلق الخطاب إمكان فهمه ، لأنه إلزام
يقتضى التزاما . وفاقد العقل لا يمكن إلزامه كما لا يمكن ذلك فى البهائم والجمادات .
فإن تعلّق طلب ^(٣) يقتضى استجلاب مصلحة أو درء مفسدة ، فذلك راجع

(١) أى عقلا . وقوله (أحدهما يرفع أصل الطلب) أى وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلا
وامتنع الاجتماع شرعا . والقسمان الباقيان يصح فيهما الاجتماع عقلا وشرعا

(٢) يعنى ليس واجبا وإن كان مطلوبا شرعا كما يوضحه فيما بعد

(٣) أى بسبب عمل صدر من غير العاقل كالتلافى بالبهيمة مال الغير ، وكالصبى بقتل غيره
مثلا . ففهمان المتلف وغيره من الأحكام لا يتعلق بالبهيمة والصبى . وإنما يتعلق بربهما
وبولى الصبى

إلى الغير؛ كرياضة البهائم وتأديبها . والكلام في هذا مبين في الأصول^(١)
 (وأما الثاني) فكالحيض والنفاس . وهو رافع لأصل الطلب وإن أمكن
 حصوله معه ؛ لكن إنما يرفع مثل هذا الطلب بالنسبة إلى ما لا يطلب به^(٢) ؛ لئلا يثبت ؛
 كالصلاة ، ودخول المسجد ، ومس المصحف ، وما أشبه ذلك . وأما ما يطلب به^(٣) ؛ بعد
 رفع المانع ، فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور ، لاحتاجة لنا إلى ذكره هنا .
 والدليل على أنه غير مطلوب حالة وجود المانع ، أنه لو كان^(٤) كذلك لاجتمع
 الضدان ؛ لأن الحائض ممنوعة من الصلاة ، والنفاس كذلك ؛ فلو كانت مأمورة
 بها أيضاً ، لكانت مأمورة حالة كونها منهيّة بالنسبة إلى شيء واحد^(٥) . وهو محال
 وأيضاً إذا كانت مأمورة أن تفعل ، وقد نهيت أن تفعل ، لزمها شرعاً أن تفعل
 وأن لا تفعل معاً وهو محال . وأيضاً فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصح لها
 فعله . حالة وجود المانع ولا بعد ارتفاعه ؛ لأنها غير مأمورة بالقضاء باتفاق .

(وأما الثالث) فكالرق والأثوثة بالنسبة إلى الجمعة والعيدين والجهاد . فإن
 هؤلاء قد لصق بهم مانع من انحناء هذه العبادات ، الجارية في الدين مجرى
 التحسين^(٦) والتزيين ، لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلا بحكم

(١) وهي مسألة الفهم شرط التكليف . راجع ابن الحاجب

(٢) يعني اتفاقاً

(٣) كقضاء الصوم على الحائض . فهل هو بأمر جديد ولم تكن مأمورة به وقت الحيض ؛ وهو

المعتمد . راجع مسألة الأداء والقضاء في ابن الحاجب

(٤) الدليلان الأولان عامان في رفع أصل الطلب لما لا يطلب بعد وما يطلب . بخلاف
 الثالث فخاص بما لا يطلب

(٥) وهو الصلاة - أي ومن جهة واحدة ، فليست كالصلاة في الأرض المغصوبة . فلهذا صحت
 الاستحالة

(٦) جعل الجهاد من النوع الثالث التحسيني ولم يجعله من المقاصد الضرورية ولا الحاجية . وقد
 عدهم في تحرير الأصول من الضروري وقال : محل كونه كذلك إذا كانوا حرباً علينا لا لكفرهم ،
 ولذا لم تقتل المرأة والصبي والراهب . قبلت الجزية . فالدين لا يحفظ مع كونهم حرباً علينا
 لأنه مفض إلى قتل المسلم أو فتنته عن دينه اهتفيق الكلام فيما إذا لم يكونوا حرباً بل كانوا
 لا يتعرضون لنا وهم في بلاد بعيدة عن بلاد المسلمين وليس هناك عهد بيننا وبينهم . فهل
 يكون قتالهم في هذه الحالة من الضروري أم من التحسيني ؟ الظاهر هذا ويكون الجهاد منه . ألا
 يتم حفظ الدين إلا به ، ومنه ما لا يكون كذلك فيكون تحسينياً من باب الأخذ بالاحوط .
 ليحصل كلامه هنا وهناك على هذا التفصيل

التبع ، فإن تمكنوا منها جرت بالنسبة اليهم مجراها مع المقصودين بها ، وهم الأحرار المذكور . وهذا معنى التخيير بالنسبة اليهم مع القدرة عليها ، وأما مع عدم القدرة عليها فالحكم مثل ^(١) انذى قبل هذا (وأما الرابع) فكأسباب الرخص ، هي موانع من الانحتمام ، بمعنى أنه لا حرج على من ترك العزيمة ميلاً إلى جهة الرخصة ، كقصر المسافر ، وفطره ، تركه للجمعة ، وما أشبه ذلك

المسألة الثانية (٢)

الموانع ليست بمقصودة للشارع ، بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكلف لها ولا رفعها . وذلك أنها على ضربين : (ضرب منها) داخل تحت خطاب التكليف - مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مأذوناً فيه - وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة ، كالأستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالثبوت لوجوب إخراج الزكاة . وإن وجد الذنب فهو متوقف على فقد المانع . وكذلك الكفر المانع من صحّة أداء الصلاة والزكاة أو من وجوبهما ، ^(١) ومن الاعتداد بما طاق في حال كفره ، إلى غير ذلك من الأمور الشرعية التي منع منها الكفر . وكذلك الإسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض

(١) أى من رفع أصل الطلب . وهل يندرج فيه أيضاً؟ بحيث يقال إنه وجد مانع شرعى من توجه الطلب لأن امتثال أمر السيد بأعمال أخرى في وقت هذه العبادات يعد مانعاً شرعاً وحينئذ فينتقل هذا النوع الثالث إلى النوع الثانى

(٢) يحاذى بها وبما بعدها المباحث المتقدمة في المألّتين السادسة والسابعة في

الشروط

(٣) أى على الخلاف بين الجمهور والحنفية في تكليف الكفار بالفروع

إلا بحقتها . فالنظر في هذه الأشياء وأشباهاها من جهة خطاب التكليف خارج عن مقصود المسألة

(والضرب الثاني) هو المقصود . وهو الداخل تحت خطاب الوضع من حيث هو كذلك . فليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع ، ولا في عدم تحصيله ، فإن المديان ليس بمخاطب برفع الدين إذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة ، كما أن مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه ، لأنه من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف . وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب . والدليل على ذلك أن وضع السبب مكمل الشروط ، يقتضى قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه ، وإلا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعاً على أنه سبب . وقد فرض كذلك . هذا خلف . وإذا ثبت قصد الواضع إلى حصول المسبب ، ففرض المانع مقصوداً له أيضاً إيقاعه ، قصد إلى رفع ترتب المسبب على السبب . وقد ثبت أنه قاصد إلى نفس الترتب . هذا خلف . فإن التمسدين متضادان . ولا هو أيضاً قاصد إلى رفعه ، لأنه لو كان قاصداً إلى ذلك لم يثبت في الشرع مانعاً . وبيان ذلك أنه لو كان قاصداً إلى رفعه من حيث هو مانع ، لم يثبت حصوله معتبراً شرعاً ، وإذا لم يعتبر لم يكن مانعاً من جريان حكم السبب . وقد فرض كذلك . وهو عين التناقض

فإذا توجه قصد المكف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه في ذلك تفصيل . وهي :

المسألة الرابعة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف . مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه ، أولاً . فإن كان الأول فظاهر ، كالرجل يكون بيده له نصاب ، لكنه يستدين حاجته إلى ذلك ، وتنبئ الأحكام على مقتضى حصول المانع . وإن كان الثاني وهو أن يفعله مثلاً من جهة كونه مانعاً ، قصداً

لا إسقاط حكم السبب المقتضى أن لا يترتب عليه ما اقتضاه ، فهو عمل غير صحيح .

والدليل على ذلك من النقل أمور ؛ من ذلك قوله جل وعلا : (إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا) الآية ١ فإنها تضمنت الإخبار بعقابهم على قصد التحيل لاسقاط حق المساكين ، بتحريم المانع من إتيانهم ، وهو وقت الصبح الذي لا يكر في مثله المساكين عادة . ^(١) والعقاب إنما يكون لفعل محرّم . وقوله تعالى : (وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا) نزلت بسبب مضارة الزوجات بالارتجاع أن لا ترى بعده زوجا آخر مطلقاً ، ^(٢) وأن لا تنقض عدايتها إلا بعد طول . فكان الارتجاع بذلك القصد ؛ إذ هو مانع من حلّها للأزواج . وفي الحديث ^(٣) : « قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَجَمَعُوهَا فَبَاعُوهَا » وفي بعض الروايات « وَأَكَلُوا أَمْنَانَهَا » وقال عليه الصلاة والسلام ^(٤) : (لَيْشْرَبَنَّ

(١) يعنى فالمانع عادى وليس بشرعى حتى ينطبق عليه تعريف المانع الذى هو موضوع هذه المباحث ، وهو ما اقتضى حكمة تنافى حكمة السبب . وعليه فواجه ذكره هنا ؟! الا ان يقال إن العقاب على تحصيل المانع العادى يفيد أن تحصيل المانع الشرعى قصداً مثله ، فإن القصد فى كل الوصول الى موجب الحرمان

(٢) هذا إنما يظهر حتماً كان عليه الأمر قبل نزول آية (الطلاق مرتان) فقد كانوا يطلقون ويرتجعون لا الى حد ، يضارون الزوجات بذلك ، فلا يضمها الرجل اليه ولا يدعها تتزوج طول حياتها

(٣) رواه فى الجامع الصغير بلفظ (قاتل الله اليهود ان الله عز وجل لما حرم عليهم الشحوم جعلوها ثم باعوها فأكلوا ثمنها) عن أحمد والشيخين وأبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجه عن جابر ، ورواه الشيخان عن أبى هريرة ، واحمد والشيخان والنسائى وابن ماجه عن عمر ، ورواه فى التيسير عن أبى داود بلفظ (لعن الله اليهود ثلاثا . ان الله تعالى حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها) ورواه أيضا أحمد ، ولم يذكر فيه (ثلاثا) (٤) رواه فى المشكاة عن أبى داود وابن ماجه (يسمونها) بغير واو ورواه كذلك فى الجامع الصغير عن أحمد وأبى داود . ورواه فى نيل الاوطار بالواو عن أحمد وأبى داود . وسيأتى للمؤلف بغير واو فى رواية أطول

ناسٌ من أمتي الخمرَ ويسمونها بغير اسمها) . وفي رواية^(١) : (ليكونن من أمتي اقوامٌ يستحلون الحرَّ والحريمَ، والخمرَ والمعازفَ) الحديث ! وفي بعض الحديث^(٢) : (يأتى على الناس زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياءَ بخمسةِ أشياءَ : يستحلون الخمرَ بأسماءَ يسمونها بها، والسُّحتَ بالهدية، والقتلَ بالرَّهبة، والزنى بالزَّكاح، والربا بالبيع) فكان المستحل هنا رأى أن المانع هو الاسم، فقل المحرم الى اسم آخر، حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له . وقال تعالى : (من بعد وصية يوصي بها أودين غير مضرار) فاستثنى الإضرار . فإذا أقر في مرضه بدين لو ارث، أو أوصى بأكثر من الثلث، قاصداً حرمان الوارث أو نقصه بعض حقه، بإبداء هذا المانع من تمام حقه، كان مضاراً . والاضرار ممنوع باتفاق . وقال تعالى : (ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها) الآية ! قال أحمد بن حنبل : عجبت مما يقولون في الحيل والأيمان، يبطلون الأيمان بالحيل . وفي الحديث : (لا يُمنعُ فضلُ الماءِ ليُمنعَ به الكلاءُ)^(٣) وفيه : «إذا سمعتم به - يعني الوباء - بأرضٍ فلا تقدموا عليه ؛ وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا

(١) رَوَاهُ فِي التَّيْسِيرِ عَنِ الْبُخَارِيِّ . قَالَ صَاحِبُ التَّيْسِيرِ الْحَرَّ بِكسر الحاء المهملة وبعدها راء . والمراد به هنا الزنا اه وقال ابن العربي : رواية الحز بالمعجمتين تصحيف . اه وقد أثبتناه في الأصل مصححاً . (٢) سيأتي للمؤلف في المسألة الحادية عشرة من مقاصد المكلف أنه يروى موقوفاً على ابن عباس ومرفوعاً . وكذلك قال عنه في كتابه الاعتصام . أقول : قال الفتني في كتابه تذكرة الموضوعات (يأتى على الناس زمان يستحل فيه السحت بالهدية الخ ..) لا أصل له . وقال ابن القيم في أعلام الموقعين - في بيان أن تجوز الحيل يناقض سد الذرائع - ما يأتى : وروى ابن بطه بإسناد إلى الأوزاعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (يأتى على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع) يعني العينة . وهذا المرسل صالح للاعتضاد به والاستشهاد ، وإن لم يكن عليه وحده الاعتماد اه

(٣) في الأرض المباحة بشر للشخص ، وفي الأرض كلاءً مباح يريد أن يمنع الناس منه بإيجاده مانعاً لهم من رعيه وهو يخله بسقيهم من فضل ماء بشره . فنهي عن ذلك - والحديث أخرجه الشيخان عن أبي هريرة بلفظ (لا يباع فضل الماء ليبيع به الكلاء) وفي رواية للسنة إلا النسائي (لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الكلاء) وفي رواية للبخاري (لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل الكلاء)

تخرجوا فراراً منه ^(١)

والأدلة هنا في الشرع كثيرة من الكتاب ، والسنة ، وكلام السلف الصالح رضى الله تعالى عنهم .

وما تقدم من الأدلة والسؤال والجواب في الشروط ، جارٍ معناه في المواضع ؛ ومن هنا لك يفهم حكمها ، وهل يكون العمل باطلا أم لا ؟ فينقسم الى الضربين . فلا يخلو أن يكون المانع المستجلب مثلاً في حكم المرتفع ، أو لا . فإن كان كذلك فالحكم متوجه ، كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة ، بحيث قصد أنه إذا جاز الحول رد الدين من غير أن ينتفع به . وإن لم يكن كذلك ، بل كان المانع واقعاً شرعاً ، كالمطلق خوفاً من انحتم الحنث عليه ، فهو محل نظر - على وزان ما تقدم في الشروط - ولا فائدة في التكرار

﴿ النوع الرابع في الصحة والبطالان ^(٢) وفيه مسائل ﴾

المسألة الأولى في معنى الصحة

ولفظ الصحة يطلق باعتبارين : (أحدهما) أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا ، كما نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ، ومبرئة

(١) رواه في التيسير عن الثلاثة والترمذي بلفظ (إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها . وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها) وهذا الحجر الصحي - الذي يتبع باختراعه خدمة للإنسانية أهل هذا العصر - فيه في كلتا جهتيه قصد الى إلهام الكونه مانعاً : فقد وهم على أرضه رفع للمانع من إصابتهم عادة ، فنهوا عنه . وخرجوهم من أرضه تحصيل للمانع من إصابتهم وهو بعدمه عنه . وحكمة الأول ظاهرة . وحكمة الثاني - من الوجهة الدينية الصرفة - الفرار من قدر الله والركون إلى محض الأسباب ، وإن كان عمر قال في مثله (نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله) - ومن الوجهة الشرعية الصحية - خشية تلويث الجهات الأخرى بالجراثيم التي ربما تكون علفت بهم أو بأمتعتهم

(٢) اعلم أن الصحة والبطالان ليسا على التحقيق - من الأحكام الوضعية في شيء ، بل من الأمور العقلية لأنه بعد ورود امر الشارع بالفعل ومعرفة شرائطه وموانعه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع ، بل يعرف بمجرد العقل صحته أو بطلانه . ولذا استقطبها كثير من الأصوليين فلم يعدوها في الأحكام

للزمة ، ومسقطه للقضاء فيما فيه قضاء ، وما أشبه ذلك ^(١) من العبارات المنبئة عن هذه المعاني ؛ وكما نقول في العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعا للأحكام ، واستباحة ^(٢) الأضباع ، وجواز الانتفاع ، وما يرجع ^(٣) الى ذلك . (والثاني) أن يراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب ؛ فيقال هذا عمل صحيح ، بمعنى أنه يرجى ^(٤) به الثواب في الآخرة . ففي العبادات ظاهر ، وفي العادات ^(٥) يكون فيما نوى به امتثال أمر الشارع ، وقصد به متتضي الأمر والنهي ؛ وكذلك في المحير إذا عمل به من حيث إن الشارع خير ، لا من حيث قصد مجرد حفظه في الانتفاع ، غافلاً عن أصل التشريع . فهذا أيضاً يسمى عملاً صحيحاً بهذا المعنى . وهو وإن كان طلاقاً غريباً لا يتعرض له علماء الفقه ، فقد تعرض له علماء التخلق كالفزالي وغيره . وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون . وتأمل ما حكاه الفزالي في كتاب النية والإخلاص من ذلك

المسألة الثانية في معنى البطون

وهو ما يقابل معنى الصحة . فله معنيان :
 (أ) أحدهما أن يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا ؛ كما نقول في العبادات إنها غير مجزئة ، ولا مبرئة للزمة ، ولا مسقطه للقضاء . فكذلك نقول إنها باطلة بذلك المعنى . غير أن هنا نظراً ؛ فإن كون العبادة باطلة إنما هو

(١) كوافقة أمر الشرع كما قالوه

(٢) ولا يقال حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل ، لأنها قد تترتب على الباطل

وقد تتظلف عن الصحيح

(٣) كصحة تصرفاته الشرعية فيما ابتاعه بيعاً صحيحاً مثلاً

(٤) لم يقل يحصل الثواب في الآخرة ، تفادياً مما اعترض به عليه من أن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة كما سيأتي

(٥) كما تقدم له في النكاح أنه مندوب بالجزء وهو عادي ، فلا ثواب إلا بهذه النية . وكما سيأتي له في الواجب العادي كأداء الديون والنفقة على الأولاد ورد الودائع

لخالفتها لما قصد الشارع فيها ، حسبما هو مبين فى موضعه ؛ ولكن قد تكون المخالفة راجعة الى نفس العبادة ، ^(١) فيطلق عليها لفظ البطلان اطلاقاً ؛ كالصلاة من غير نية ، أو ناقصةً ركعة أو سجدة ، أو نحو ذلك مما يخل بها من الأصل . وقد تكون راجعة الى وصف خارجي منفك عن حقيقتها وإن كانت متصفة به ؛ كالصلاة ^(٢) فى الدار المنصوبة مثلاً ، فيقع الاجتهاد - فى اعتبار الانفكاك ، فتصح الصلاة ؛ لأنها واقعة على الموافقة للشارع ، ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف . - أو فى اعتبار الاتصاف ، فلا تصح بل تكون فى الحكم باطلة ^(٣) ، من جهة أن الصلاة المرافقة إنما هى المنفكة عن هذا الوصف ، وليس الصلاة فى الدار المنصوبة كذلك . وهكذا سائر ما كان فى معناها

ونقول أيضاً فى العادات إنها باطلة ، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً : من حصول أملاك ، واستباحة فروج ، وانتفاع بالمطلوب . ولما كانت العادات فى الغالب راجعة الى مصالح الدنيا ، كان النظر فيها راجعاً الى اعتبارين : « أحدهما » من حيث هى أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعاً « والثانى » من حيث هى راجعة الى مصالح العباد

فأما الأول فاعتبره قوم بإطلاق ، وأهملوا النظر فى جهة المصالح ، وجعلوا مخالفة أمره مخالفة لقصد : بإطلاق ، كالعبادات المحضة سواء . وكأنهم مالوا الى جهة التعبد . وسيأتى فى كتاب المقاصد بيان أن فى كل ما يعقل معناه تعبداً . وإذا كان كذلك ، فمواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقضى بالخروج فى ذلك الفعل عن مقتضى خطابه . والخروج فى الأعمال عن خطاب الشارع يقضى بأنها غير

(١) كخلال فى بعض شروطها أو أركانها

(٢) وكصوم الأيام المنية

(٣) والبطلان والفساد مترادفان عند غير الحنفية . أما عندهم فيقولون فى مثله فاسد لا باطل .

وبنوا على الفرق إمكان تصحيح الفاسد لا الباطل كما يأتى

مشروعة • وغير المشروع باطل • فهذا كذلك ؛ كما لم تصح العبادات الخارجة عن مقتضى خطاب الشارع

وأما الثاني فاعتبره قوم أيضاً لامع إهمال الأول : بل جعلوا الأمر منزلاً على اعتبار المصلحة ؛ بمعنى أن المعنى الذى لأجله كان العمل باطلاً ينظر فيه : فإن كان حاصله أو فى حكم الحاصل ، بحيث ^(١) لا يمكن التلافي فيه ، بطل العمل من أصله • وهو الأصل فيما نهى الشرع عنه ؛ لأن النهى يقتضى أن لا مصلحة للمكلف فيه ، وإن ظهرت مصلحته لبادىء الرأى ، فقد علم الله أن لا مصلحة فى الإقدام وإن ظنها العامل • وإن لم يحصل مدة ^(٢) كان فى حكم الحاصل لكن أمكن تلافيه ، لم يحكم بإبطال ذلك العمل ؛ كما يقول مالك فى بيع المدبر إنه يرد إلا أن يعتقه المشتري فلا يرد • فإن البيع إنما منع لحق العبد فى العتق ، أو لحق الله فى العتق الذى انعقد سببه من سيده — وهو التدبير ؛ فإن البيع يفите فى الغالب بعد موت السيد • فإذا أعتقه المشتري حصل قصد الشارع فى العتق ، فلم يرد لذلك • وكذلك الكتابة الفاسدة ترد ، ما لم يعتق المكاتب • وكذلك بيع الغاصب للمغضوب ، موقوف على إجازة المغضوب منه أو رده ؛ لأن المنع إنما كان لحقه ، فإذا أجازته جاز • ومثله البيع والسلف منهى عنه ؛ فإذا

(١) كبيع الملاح ، فإن المعنى الذى بطل البيع من أجله حاصل مستديم ، لأن بيع ما يبطون الأمانات منعدم فيه ركن البيع ، ولا يتأتى تلافى تصحيحه

(٢) لعل الأصل (وإن كان حاصله مدة أو فى حكم الحاصل) يعنى مدة أيضاً ، فيكون مقابلاً للقسم قبله وتنطبق عليه التفاريح الآتية . فإن المفوت غالباً للعتق وهو البيع فى حكم الحاصل ، ولكن أثره لم يدم بل ارتفع بالعتق وأمكن تلافى مفوت العتق بسبب عتق المشتري . وإنما قلنا فى حكم الحاصل لأن التفويت إنما يظهر أثره بعد موت السيد فهناك كان يغلب عتقه ، أعنى إذا لم يوجد مانع كبعض الصور التى يسترى فيها المدبر ولا ينفذ عتقه . أما الكتابة الفاسدة لفقد شرط مثلاً فالمعنى الذى لأجله بطلت حاصل بالفعل ، لكن لمدة وهى ما قبل خروجه حراً بسببها وأمكن التلافي بسبب الحرية . فجعل الأمر فى المثال وما قبله منزلاً على المصلحة وهى تشوف الشارع للحرية مع إمكان التلافي بأعذار بقاء الموجب المبطان . ومثلاً الغصب والبيع والسلف مما فيه حصول المعنى الموجب للبطلان فعلاً ، ولكنه لمدة وهى ما قبل الإجازة وإسقاط الشرط اللذين أمكن بهما إهدار الموجب للبطلان

أسقط مشروط السلف شرطه ، جاز ما عقده ، ومضى على بعض الأقوال . وقد يتلافى باسقاط الشرط شرعاً ؛^(١) كما في حديث بريرة^(٢) . وعلى مقتضاه جرى الحنفية في تصحيح العقود الفاسدة ؛^(٣) كمنكاح الشغار ، والدرهم بالدرهمين ، ونحوهما . الى غير ذلك من العقود التي هي باطلة على وجه ، فيزال ذلك الوجه فتمضى العقدة . فمعنى هذا الوجه أن نهى الشارع كان لأمر ؛ فلما زال ذلك الأمر ارتفع النهي ، فصار العقد موافقاً لقصد الشارع : إما على حكم الانعطاف^(٤) إن قدرنا رجوع الصحة الى العقد الأول ، أو غير حكم الانعطاف ، إن قلنا إن تصحيحه وقع الآن لا قبل . وهذا الوجه بناء على أن مصالح العباد مغلبة على حكم التعبد

﴿ والثاني من الإطلاقين ﴾ أن يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة ، وهو الثواب . ويتصور ذلك في العبادات والعادات فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول ، فلا يترتب عليها جزاء ؛ لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها . وقد تكون صحيحة بالإطلاق الأول ولا يترتب عليها ثواب أيضاً . فلا أول كالتعبد برئاء الناس ؛ فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها ثواب : والثاني كالتصدق بالصدقة يتبعها بالمن والأذى . وقد قال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ

(١) ما قبله كان باسقاط مشروط السلف . أما هذا فإن أهل بريرة لم يسقطوه بل بقوا متمسكين به ، ولكن أسقطه الشارع كما في الحديث

(٢) تقدم (ص - ٢١٥)

(٣) الباطل عندهم هو ما يكون غير مشروع ألبتة ، كبيع الملاحيح ، لا ما كان النهي باعتبار وصف عارض فانه يسمى فاسداً . والثاني يمكن تصحيحه بإهدار الوصف الموجب للفساد كاسقاط الزيادة في الربا . ولا يحتاج لعقد جديد كالأمثلة التي ذكرها

(٤) وانسحاب آثار العقد الاول على ماتم بعد زوال الوصف

الناس) الآية ؛^(١) وقال : (إِنَّ أُشْرَ كَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ^(٢)) . وفي الحديث^(٣) : « أَبْلَغِي زَيْدَ بْنَ أَرْقَمَ أَنَّهُ قَدْ أَبْطَلَ جِهَادَهُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِنْ لَمْ يَنْتُبْ » على تأويل من جعل الإبطال حقيقة^(٤)

و تكون أعمال العادات باطلة أيضاً بمعنى عدم ترتب الثواب عليها ، سواء علينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا . فالأول كالعقود المفسوخة شرعاً . والثاني كالأعمال التي يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة ، من غير التفات إلى خطاب الشارع فيها ؛ كالأكل والشرب والنوم وأشباهاها ، والعقود المنعقدة بالهوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق ، لا بالقصد إلى ذلك ؛ فهي أعمال مُقررة شرعاً لموافقتها للأمر أو الإذن ، لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا . فروعى فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه ، وتبقى جهة قصد الامتثال مفقودة ، فيكون ما يترتب عليها في الآخرة مفقوداً أيضاً ؛ لأن الأعمال بالنيات . والحاصل أن هذه الأعمال التي كان الباعث عليها الهوى المجرد ، إن وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل ؛ فإذا خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا وبطلت (مَا عِنْدَكُمْ يُنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ) (مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ . وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا ، وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ) (أَذْهَبْتُمْ

(١) فقد قضت الآية بأنها كالعدم في الآخرة ، لأنها كتراب على حجر صلد نزل عليه وابل فلم يترك له أثراً . وظاهر أن هذا باعتبار الآخرة

(٢) فالعبادة التي حصل فيها الاثراك مع الله باطلة بالمعنيين أى في الدنيا والآخرة
(٣) رَوَاهُ أَحْمَدُ - وَفِيهِ ذِكْرُهُ بِطَوْلِهِ فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ مِنَ التِّيسِيرِ (كِتَابُ الْبَيْعِ) وَلَمْ يَذْكُرْ رَاوِيَهُ - وَضَعْفُهُ الزُّرْقَانِيُّ عَلَى الْمَوْطَأِ وَقَالَ لَفْظُهُ مُنْكَرٌ . وَلَيْسَ الْحَدِيثُ فِي الْمَوْطَأِ . قَالَ فِي تَحْرِيرِ الْأَصُولِ رَوَاهُ أَحْمَدُ قَالَ عَبْدُ الْهَادِي اسْنَادُهُ جَيِّدٌ . وَفِي رِوَايَةِ التِّيسِيرِ (بَيْسٌ مَا شَرِيتَ وَبَيْسٌ مَا اشْتَرَيْتَ) فَلَا يَتَجَهَّ جَوَابُ بَعْضِهِمْ هُنَا عَنْ الشَّافِعِيَةِ بِأَنَّهُ انْكَارُ عَائِشَةَ رَاجِعٌ إِلَى الْبَيْعِ لِاجْلِ مَجْهُولٍ لِلتَّفَاوُتِ الثَّمَنِ

(٤) يعني ويكون من الإطلاق الثاني

طَيِّبًا تَكُم فِي حَيَاتِكُمْ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا) وما أشبه ذلك مما هو نص، أو ظاهر، أو فيه إشارة إلى هذا المعنى. فمن هنا أخذ من تقدم بالحزم في الاعمال العادية، أن يضيفوا إليها قصداً يحدون به أعمالهم في الآخرة. وانظر في الإحياء وغيره

المسألة الثالثة

ما ذكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثانى يحتل تقسيماً، لكن بالنسبة إلى الفعل العادى؛ إذ لا يخلو الفعل العادى — إذا خلا عن قصد التعمد — أن يفعل بقصد أو بغير قصد. والمفعول بقصد إما أن يكون القصد مجرد الهوى والشهوة، من غير نظر في موافقة قصد الشارع أو مخالفته؛ وإما أن ينظر مع ذلك في الموافقة فيفعل، أو في المخالفة فيترك؛ وإما اختياراً، وإما اضطراراً. فهذه أربعة أقسام

(أحدها) أن يفعل من غير قصد؛ كالغافل والنائم. فقد تقدم أن هذا الفعل لا يتعلق به خطاب اقتضاء ولا تحخير، فليس فيه نواب ولا عقاب؛ لأن الجزاء في الآخرة إنما يترتب على الأعمال الداخلة تحت التكليف. فما لا يتعلق به خطاب تكليف لا يترتب عليه ثمرته

(والثانى)، أن يفعل لقصد نيل غرضه مجرداً؛ فهذا أيضاً لا ثواب له على ذلك — كالأول، وإن تعلق به خطاب التكليف أو وقع واجباً؛ كأداء الديون، وردّ الودائع والأمانات، والإيفاء على الأولاد، وأشبه ذلك. ويدخل تحت هذا ترك المنهيات بحكم الطمع؛ لأن الأعمال بالنيات. وقد قال في الحديث: ^(١) «مَنْ كَانَتْ هَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ. وَمَنْ كَانَتْ هَجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهَجْرَتُهُ إِلَى مَا هَجَرَ إِلَيْهِ» ومعنى الحديث متفق عليه ومقطوع به في الشريعة. فهذا القسم والذي قبله باطل

(١) أوله: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى). قال في الترغيب: رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي

بمقتضى الإطلاق الثاني

(والثالث) أن يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً ؛ كالقاصد لنيل لذته من المرأة الفلانية ، ولما لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها ، عقد عليها عقد نكاح ليكون موصلاً له الى ما قصد . فهذا أيضاً باطل بالإطلاق الثاني ، لأنه لم يرجع الى حكم الموافقة الا مضطراً ، ومن حيث كان موصلاً الى غرضه ، لا من حيث أباحه الشرع - وإن كان غير باطل بالإطلاق الأول . ومثل ذلك الزكاة ^(١) المأخوذة كرهاً ، فانها صحيحة على الإطلاق الأول ؛ إذ كانت مسقطاً للقضاء ، ومبرئة للذمة ؛ وباطلة على هذا الإطلاق الثاني . وكذلك ترك المحرمات خوفاً من العقاب عليها في الدنيا ، أو استحياء من الناس ، أو ما أشبه هذا . ولذلك كانت الحدود كفارات فقط ^(٢) ؛ فلم يخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على حال . وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات

(والرابع) ، أن يفعل لـكن مع استشعار الموافقة اختياراً ؛ كالفاعل المباح بعد علمه بأنه مباح ، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله . فهذا القسم انما يتعين النظر فيه في المباح . أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال ، أو المنهى عنه يتركه بذلك القصد أيضاً ، فهو من الصحيح بالاعتبارين . كما أنه لو ترك المأمور به

(١) قال (ومثل ذلك) لأنه أتى به لمجرد الفائدة للمناسبة ، والا فهذا ليس من موضوع المسألة ، لان الزكاة من العبادات

(٣) إقامة الحدود من خطاب التكليف المسبب عن خطاب الوضع بفعل المحدود عليه . وهذا بالنسبة للامام . أما بالنسبة لمن أقيمت عليه فلا خطاب يتوجه عليه فيها ، فلا ينتظر أن تكون له نية ، لان اقامة الحد ليست من فعله . الا أنه يبقى الكلام فيما اذا طلبها كعز رضى الله عنه والغامدية والجهنية ، طلبوا اقامة الحد للطهر من الزنا قتم الرجم ، وقال عليه الصلاة والسلام لحالد حين سب الخالديه (مهلاً يا خالد فقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له) ولما صلى على الجهنمية قال له عمر رضى الله عنه : أتصلى عليها وقد زنت؟ قال له عليه الصلاة والسلام (لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم . وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله عز وجل) والظاهر أنه يترتب عليه المغفرة لا غير لانه الذي ورد في الحديث في هؤلاء الذين جادوا بانفسهم لله : وقد يقال ان الطلب غير اقامة الحد الذي هو من فعل الغير فليس فيه الا التكفير ، أما الطلب من المحدود كما حصل من هؤلاء فعمل آخر مستقل ، له فضله ونيته ، كما يدل عليه قوله (أن جادت بنفسها لله) وهذا عمل ديني خطير فلا يحرم ثوابه

أو فعل المنهى عنه قصداً للمخالفة ، فهو من الباطل بالاعتبارين . فإنما يبقى النظر في فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخير ، فاختار أحد الطرفين من الفعل أو الترك لمجرد حظه ، فتحتمل في النظر ثلاثة أوجه : «أحدها» أن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول ، باطلاً بالاعتبار الثاني . وهذا هو الجارى على الأصل المتقدم في تصور المباح بالنظر الى نفسه ، لا بالنظر الى ما يستلزم . «والثاني» أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً ، بناء على تحريه في نيل حظه مما أذن له فيه ، دون ما لم يؤذن له فيه . وعلى هذا نبه الحديث ^(١) في الأجر في وطء الزوجة ، وقولهم : أيقضي شهوته ثم يؤجر ؟! فقال . «أرايتم لو وضعها في حرام!» وهذا مبسوط في كتاب المقاصد من هذا الكتاب . «والثالث» أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً - في المباح الذي هو مطلوب الفعل بالكل ، وصحيحاً بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثاني - في المباح الذي هو مطلوب الترك بالكل . وهذا هو الجارى على ما تقدم في القسم الأول من قسمي الأحكام . ولكنه مع الذي قبله باعتبار أمر خارج عن حقيقة الفعل المباح ، والأول بالنظر اليه في نفسه

فصل

وأما ما ذكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثاني ، فلا يخلو أن يكون عبادة ، أو عادة . فإن كان عبادة فلا تقسيم فيه على الجملة . وإن كان عادة فإنما أن يصحبه مع قصد التعبد قصد الحظ ، أو لا . والأول إما أن يكون قصد الحظ غالباً أو مغلوباً فهذه ثلاثة أقسام «أحدها» ما لا يصحبه حظ . فلا إشكال في صحته . «والثاني» ^(٢) كذلك ، لأن الغالب هو الذي له الحكم ، وما سواه في حكم المطّرح «والثالث» محتمل لأمرين : أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني أيضاً ، إعمالاً للجانب المغلوب ، واعتباراً بأن جانب الحظ غير قادح في

(١) رواه مسلم . ولفظه : أيا بني أحدنا شهوته وله فيها أجر ؟! قال : (أرايتم لو وضعها في حرام ، أكان عليه وزر ؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر)
(٢) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغلوباً . فالنشر على عكس اللف

العاديّات ، بخلاف العباديّات ؛ وأن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول دون الثاني إعمالاً لحكم الغلبة . وبيان هذا التقسيم والدليل عليه مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب . والحمد لله

﴿ النوع الخامس في العزائم والرخص والنظر فيه في مسائل ﴾

المسألة الأولى

العزيمة^(١) ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء . ومعنى كونها كلية أنها لا تختص ببعض المكافين من حيث هم مكلفون دون بعض ، ولا ببعض الأحوال دون بعض ؛ كالصلاة مثلاً فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال . وكذلك الصوم ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، وسائر شعائر الإسلام الكلية . ويدخل تحت هذا ما شرع لسبب مصلحي في الأصل ؛ كالمشروعات المتوصل بها إلى إقامة مصالح الدارين ، من البيع ، والاجارة ، وسائر عقود المعاوضات . وكذلك أحكام الجنايات ، والقصاص ، والضمان . وبالجملة جميع كليّات الشريعة . ومعنى شرعيّتها ابتداءً أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية^(٢) على العباد من أول الأمر ، فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك . فإن سبقها وكان منسوخاً بهذا الأخير ، كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي ، تمهيداً للمصالح الكلية العامة .

(١) المحققون على أنه لا تطلق العزيمة إلا فيما كانت فيه الرخصة مقابلة لها . أما ما لا رخصة فيه بحال فلا يطلق عليه عزيمة وإن كان حكماً ابتدائياً كلياً . فالتعريف للعزيمة شامل لها وذلك خلاف رأي المحققين

(٢) لا يناق هذا - وما يأتي له في المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الإباحة - جعله العزيمة والرخصة أحكاماً وضعيّة ، فإن الصوم والصلاة مثلاً يتعلق بهما حكم تكليفي هو الوجوب مثلاً ، وحكم وضعي هو كونها عزيمة أو رخصة . قال في التحرير : للشارع في الرخص حكمان كونها وجوباً أو ندباً أو إباحة وهي من أحكام التكليف ، وكونها مسببة عن عذر طارئ في حق المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل ، وهو من أحكام الوضع . فإيجاب الجدل لزان من أحكام الاقتضاء من وجه ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسبباً عن الزنا . وعليه مشي الأبهري

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب ؛ فان الأسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك ، فإذا وجدت اقتضت أحكاماً ؛ كقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا) وقوله تعالى : (وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ) وقوله تعالى : (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ) وقوله تعالى : (عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ) الآية ؛ وقوله : (فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ . وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) وما كان مثل ذلك ؛ فانه تمهيد لأحكام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة الى ذلك . فكل هذا يشمل اسم العزيمة ، فانه شرع ابتدائي حكماً^(١) . كما أن المستثنيات من العمومات وسائر الخصوصات كليات ابتدائية أيضاً ؛ كقوله تعالى : (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُمْ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يُخَافَا أَنْ لَا يَقْبِهَا حُدُودَ اللَّهِ) وقوله تعالى : (وَلَا تَعْضُلُوهُمْ لِيَذْهَبُوا بِنِعْمِ مَا آتَيْتُمُوهُمْ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ) وقوله تعالى : (اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) ونهى^(٢) ﷺ عن قتل النساء والصبيان . هذا وما أشبهه من العزائم ؛ لأنه راجع الى أحكام كلية ابتدائية

وأما الرخصة فما شرع لعذر شاق ، استثناء من أصل كلّي يقتضي المنع ، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه . فكونه مشروعا لعذر هو الخاصة التي^(٣) ذكرها

(١) لعل أصل العبارة (فانه حكم كلّي شرع ابتدائي) ولا داعي للفظ حكماً لان الابتداء حقيقي في جميع هذه الامثلة ، الا في آية (علم الله أنكم) فانها من قبيل النسخ وهو ابتدائي حكماً كما تقدم له

(٢) روى في التيسير عن ابن عمر رضي الله عنه قال (وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهي عن قتل النساء والصبيان) أخرجه الستة الا النسائي (٣) ظاهر صنيعه أنه يريد الاستدراك على الاصوليين بأن تعريفهم غير مانع ، وأنه لو لا زيادته كلمة (شاقة) لاختل التعريف ودخل في الرخصة القراض وما معه . ولكن الواقع أنهم لم يقتصروا على هذه الخاصة ، بل قالوا (ما شرع لعذر مع قيام الدليل المحرم لولا العذر) ولا يخفى أن هذه الخاصة التي ذكروها لا تبقى شيئاً من القراض وما معه داخل في الرخصة ، لان معنى قيام الدليل المحرم بقاؤه معصوماً به لولا العذر ، ولا شيء من ذلك في القراض وما معه

علماء الأصول

وكونه شاقا فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة ، من غير مشقة موجودة ، فلا يسمى ذلك رخصة ؛ كشرعية القراض مثلا ، فإنه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض ؛ ويجوز حيث لا عذر ولا عجز . وكذلك المساقاة ، والقرض ، والسلم . فلا يسمى هذا كله رخصة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع . وإنما يكون مثل هذا داخلا تحت أصل الحاجيات الكليات . والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة . وقد يكون العذر راجعا إلى أصل تكميلي فلا يسمى رخصة أيضا . وذلك أن من لا يقدر على الصلاة قائما ، أو يقدر بمشقة ، فم شروع في حقه الانتقال إلى الجلوس ، وإن كان مخلا بركن من أركان الصلاة ، لكن بسبب المشقة استثنى فلم يتحتم عليه القيام . فهذا رخصة محقة . فإن كان هذا المترخص إماما فقد جاء في الحديث : « إنما جعل الإمام ليؤتم به » - ثم قال : وإن صلى جالسا فصلوا جلوسا أجمعون ^(١) « فصلانهم جلوسا وقع لعذر ، إلا أن العذر في حقهم ليس المشقة ، بل لطلب الموافقة ^(٢) للإمام وعدم المخالفة عليه . فلا يسمى مثل هذا رخصة ، وإن كان مستثنى لعذر

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلي ، يبين لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء . فلذلك لم تكن ككليات في الحكم ؛ وإن عرض لها ذلك فبالعرض . فإن المسافر إذا أجزأ له القصر والفطر ، فإنما كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم . هذا وإن كانت

(١) أخرجه في التفسير عن الخمسة إلا الترمذي بلفظ: (وإذا صلى فأعدا فصلوا قعودا أجمعون)

(٢) هذا هو الأصل التكميلي . فصلاة الإمام جالسا رخصة ، وموافقتهم له ليس برخصة

آيات الصوم نزلت دفعة واحدة ، فإن الاستثناء ثان عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة . وكذلك أكل الميتة للمضطر في قوله تعالى : (فمن اضطر) الآية !

وكونه مقتصرأ به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لا بد منه ^(١) ، وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية ، وما شرع من الرخص ؛ فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة . فإن المصلي إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع الى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم . والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل قاعداً ، وإذا قدر على على مس الماء لم يتيمم . وكذلك سائر الرخص . بخلاف القرض ، والقراض ، والمساواة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة ، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح ؛ لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر . فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة الى الاقتراض ، وأن يساقى حائطه وإن كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه ، وأن يقارض بماله وإن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار . وكذلك ما أشبهه . فالحاصل أن العزيمة راجعة الى أصل كل ابتدائي . والرخصة راجعة الى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي

فصل

وقد تطلق الرخصة على ما استثنى من أصل كل يقتضى المنع مطلقاً ، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق ، فيدخل فيه القرض ، والقراض ، والمساواة ، ورد

(١) يلوح أنه حكم مفرع على الرخصة لازم لها ، ولا يتوقف تعريفها عليه ، لأنه تم بالقيود قبله . بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ما أخرج به بقيد المشقة . فإن كان مراده أنه لا بد منه في التعريف فغير ظاهر . وإن كان مراده أنه وصف ملازم وحكم ثابت للرخصة فظاهر . وهو مفهوم من تعريفها بما شرع لعذر شاق ، لأن موضع الحاجة هو العذر الشاق . فعند زوال هذا العذر لا يوجد محل الرخصة . فلا يتأتى الترخص حينئذ

تأصاع من الطعام في مسألة المصرة ، وبيع العريّة بخيرصها تمرا ، وضرب الدية على العاقلة ، وما أشبه ذلك . وعليه يدل قوله : « نهى عن بيع ما ليس عندك ^(١) » « وأرخص في السلم » وكل هذا مستند الى أصل الحاجيات . فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هذا الأصل ، فيجرى عليها حكمها في التسمية ، كما جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع . وهنا أيضا يدخل ما تقدم في صلاة المأمومين جلوساً أتباعاً للامام المعذور ، وصلاة الخوف المشروعة بالامام كذلك أيضاً ؛ لكن هاتين المسألتين تستمدان من أصل التكميلات ^(٢) لا من أصل الحاجيات . فيطلق عليها لفظ الرخصة وإن لم تجتمع معها في أصل واحد ؛ كما أنه قد يطلق لفظ ^(٣) الرخصة وإن استمدت من أصل الضروريات ؛ كالصلى لا يقدر على القيام ، فإن الرخصة في حقه ضرورية لاحاجية ؛ وإنما تكون حاجية إذا كان قادراً عليه ، لكن بمشقة تلحقه فيه أو بسببه . وهذا كله ظاهر

﴿ فصل ﴾

وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى : (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا) . وقوله تعالى : (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُم وَالْأَغْلَالَ

(١) يشير الى جزء من حديث أخرجه في التيسير عن أصحاب السنن وصححه الترمذى ولفظه . (لا يحمل سلف وبيع ، ولا شرطان في بيع ، ولا ربيع ما لم يضمن ، ولا بيع ما ليس عندك)
(٢) أى التكميلات للتعسينيات . فإن الجماعة على العموم من أصل التعسينيات . وموافقة الامام في الجلوس مكمل لها . كما أن قسمة الجيش الى فرقتين تؤديان الصلاة مع الامام تكميل لها أيضا . وليس في المسألتين خاصة المشقة حتى بندرجا في سلك الرخصة بالمعنى الاول
(٣) أى بغير الاطلاق الاول . لان مثل هذا لا يتعلق به حكم آخر يسمى عزيمة . بل إن صلاته جالسا هي العزيمة . فالرخصة بالاطلاق الاول إنما تكون في أصل الحاجيات لا غير . فإكان من التعسينيات أو الضروريات لا تطلق عليه الرخصة بالمعنى الاول ، وإن أطلقت عليه بالمعنى الذى في هذا الفصل

الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) فَإِنَّ الرِّخْصَةَ فِي اللُّغَةِ رَاجِعَةٌ إِلَى مَعْنَى اللَّيْنِ ؛ وَعَلَى هَذَا يَحْمِلُ مَا جَاءَ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ ^(١) : « أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَنَعَ شَيْئًا تَرُخَّصَ فِيهِ » وَيُمْكِنُ أَنْ يَرْجَعَ إِلَيْهِ مَعْنَى الْحَدِيثِ الْآخَرِ ^(٢) : « إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصَتُهُ كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ » وَسَيَأْتِي بَيَانُهُ بِمَسَدٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ . فَكَانَ مَا جَاءَ فِي هَذِهِ الْمَلَّةِ الْمُسَمَّحَةِ مِنَ الْمَسَاحَةِ وَاللَّيْنِ رُخْصَةً ، بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا حَمَلَهُ الْأُمُّ السَّالِفَةُ مِنَ الزَّائِمِ الشَّاقَةِ

فصل

وَتُطْلَقُ الرِّخْصَةُ أَيْضًا عَلَى مَا كَانَ مِنَ الْمَشْرُوعَاتِ تَوْسِيعَةً عَلَى الْعِبَادِ مُطْلَقًا ^(٣) ، مِمَّا هُوَ رَاجِعٌ إِلَى نَيْلِ حُظُوظِهِمْ وَقَضَاءِ أَوْطَارِهِمْ . فَإِنَّ الْعَزِيمَةَ الْأُولَى هِيَ الَّتِي نَبَّهَ عَلَيْهَا قَوْلُهُ : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) وَقَوْلُهُ : (وَأُمِرُّ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا . لَا تَسْأَلُكَ رِزْقًا) الْآيَةُ ؛ وَمَا كَانَ نَحْوَ ذَلِكَ ، مِمَّا دُلَّ عَلَى أَنَّ الْعِبَادَ مَلَكَ اللَّهُ عَلَى الْجُمْلَةِ وَالْتَفْصِيلِ ؛ فَحُقَّ عَلَيْهِمُ التَّوَجُّهُ إِلَيْهِ ، وَبَذْلُ الْمَجْهُودِ فِي عِبَادَتِهِ ؛ لِأَنَّهُمْ عِبَادُهُ وَلَيْسَ لَهُمْ حَقٌّ لَدَيْهِ ، وَلَا حُجَّةٌ عَلَيْهِ . فَإِذَا وَهَبَ لَهُمْ حَقًّا يَنْالُونَهُ فَذَلِكَ كَالرِّخْصَةِ لَهُمْ ؛ لِأَنَّهُ تَوَجُّهُ إِلَى غَيْرِ الْمَعْرُودِ ، وَاعْتِنَاءٌ بِغَيْرِ مَا اقْتَضَتْهُ الْعِبُودِيَّةُ

فَالْعَزِيمَةُ فِي هَذَا الْوَجْهِ هُوَ امْتِنَالُ الْأَمْرِ وَاجْتِنَابُ النَّوَهِى ، عَلَى الْإِطْلَاقِ وَالْعُمُومِ ؛ كَانَتْ الْأَمْرُ وَجُوبًا أَوْ نَدْبًا ، وَالنَّوَهِى كَرَاهَةً أَوْ تَحْرِيمًا ، وَتَرْكُ ^(٤)

(١) رَوَى فِي التِّيسِيرِ عَنِ الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ : صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا تَرُخَّصَ فِيهِ ، فَتَنَزَّهَ عَنْهُ قَوْمٌ . فَبَلَغَهُ ذَلِكَ فَخَطَبَ فَحَمَدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ، ثُمَّ قَالَ : (مَا بِالْأَقْوَامِ يَتَزَهَّدُونَ عَنِ الشَّيْءِ أَصْنَعُهُ ؟ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَا أَعْلِمُهُمْ بِاللَّهِ وَأَشَدَّهُمْ لَهُ خَشْيَةً)

(٢) تَقْدِيمُ (ص - ١٢٧)

(٣) عَنِ الْقِيُودِ وَالْإِعْتِبَارَاتِ الَّتِي لَوَحِظَتْ فِي الْإِطْلَاقَاتِ الثَّلَاثَةِ السَّابِقَةِ . فَهِيَ أَوْسَعُ الْإِطْلَاقَاتِ الْآرِبَةِ ، وَلَكِنَّهُ عَلَى مَا تَرَى مَنظُورٌ فِيهِ إِلَى الْخَاصَّةِ مِنْ أَرْبَابِ الْأَحْوَالِ

(٤) هُوَ مَحَلُّ الْفَرْقِ بَيْنَ هَذَا الْإِطْلَاقِ وَغَيْرِهِ

كل ما يشغل عن ذلك من المباحات ، فضلاً عن غيرها ؛ لأن الأمر من الأمر مقصود أن يُمتثل على الجملة . والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة . فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ما كان تخفيفاً وتوسعة على المكلف . فالعزائم حق الله على العباد ، والرخص حظ العباد من لطف الله . فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب ؛ من حيث كانا معاً توسعة ^(١) على العبد ، ورفع حرج عنه ، وإثباتاً لحظه ، وتصير المباحات — عندهذا النظر — تتعارض مع المندوبات على الأوقات ؛ فيؤثر حظه ^(٢) في الأخرى على حظه في الدنيا ، أو يؤثر حق ربه على حظ نفسه ؛ فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً ، أو آخذاً له حقاً لربه ، فيصير حظه مندرجاً تابعاً لحق الله ، وحق الله هو المقدم المقصود . فإن على العبد بذل المجهود ، والرب يحكم ما يريد

وهذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال ، ويعتبره أيضاً غيرهم من رقي عن الأحوال ، وعليه يُربون التلاميذ . ألا ترى أن من مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة ، حتى آل الحال بهم أن عَدُّوا أصل الحاجيات كلها أو جلّها من الرخص ، وهو ما يرجع إلى حظ العبد منها ^(٣) ، حسبما

(١) شامل للرخصة بالمعنى المعروف وبالمعنى الذي أريد هنا. وقوله (ورفع حرج عنه) خاص بمحل الرخص المعروف. وقوله (وابتأفا لحظه) هذا ما زاده هنا على ما سبق ، وهو تلك المباحات التي تشغل عن مقام العبودية

(٢) أي فتارة يقدم المندوب على المباح فيؤثر حظه في الآخرة على حظه في الدنيا. وفي هذه الحالة يصح أن يقال أيضاً إنه آثر حق ربه المطلوب بفعل هذا المندوب على حفظ نفسه وهو المباح . وتارة يقدم المباح على المندوب ، لكن بقصد أن من حق الله عليه ألا يعرض عن رخصته وتفضله عليه بالتوسعة بهذا المباح. وحينئذ يكون آخذاً للمباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حق لربه ، وإن كان في ضمنه حصل حفظ نفسه بالمباح إلا أنه تابع. فعلى التقدير الأول يكون رفع المباح وباعده عن عمله رأساً. وعلى الثاني يكون فعل المباح لكن على أنه حق لربه لا لحظ نفسه

(٣) وأما ما يرجع إلى حق الله منها فليس من الرخص كما أشرنا إليه

بأن لك في هذا الإطلاق الأخير . وسيأتي لهذا الذي ذهبوا إليه تقرير في هذا النوع ان شاء الله تعالى

﴿ فصل ﴾

ولما تقررت هذه الإطلاقات الأربعة ، ظهر أن منها ما هو خاص ببعض الناس ، وما هو عام للناس كلهم . فأما العام للناس كلهم - فذلك الإطلاق الأول ، وعليه يقع التفريع في هذا النوع . وأما الإطلاق الثاني فلا كلام عليه هنا ، إذ لا تفريع يترتب عليه ، وإنما يتبين به أنه إطلق شرعي . وكذلك الثالث . وأما الرابع فلما كان خاصاً بقوم لم يتعرض له على الخصوص . إلا أن التفريع على الأول يتبين به التفريع عليه ، فلا يفتقر الى تفريع خاص بحول الله تعالى

المسألة الثانية

حكم الرخصة الإباحة مطلقاً^(١) من حيث هي رخصة . والدليل على ذلك أمور : (أحدها) موارد النصوص عليها كقوله تعالى : (فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) وقوله : (فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) وقوله : (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) الآية ؛ وقوله : (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ) الآية الى آخرها^(٢) ، وأشبه ذلك من

(١) أي من غير تفصيل حتى فيما يتوهم فيه الوجوب أو التنب

(٢) المشتمل على عقوبة من كفر وهو الغضب والعذاب العظيم . وقد استثنى منه من أكرهه وقلبه مطمئن بالإيمان ، يعني فلا غضب ولا عذاب أي فلا إثم عليه . فالترخيص للمؤمن بالقول في هذه الحالة إنما رفع عنه فيه الحرج والالتم ، وهو معنى الإباحة على أحد المعنيين السابقين في الكلام على المباح

النصوص الدالة على رفع الحرج والإثم مجرداً لدوله : (فلا إثم عليه) وقوله :
 (فإن الله غفورٌ رحيم) ولم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة ؛
 بل إنما أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة ، وهو الإثم والمؤاخذه ؛ على
 حد ما جاء في كثير من المباحات بحق الأصل ، كقوله تعالى : (لا جناح ^(١)
 عليكم إن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً) (ليس عليكم
 جناحٌ أن تَبْتَغُوا ^(٢) فضلاً من ربكم) (ولا جناح عليكم فيما عَرَضْتُمْ بِهِ من
 خِطْبَةِ النِّسَاءِ) الى غير ذلك من الآيات المصرحة بمجرد رفع الجناح ، وبجواز
 الإقدام خاصة . وقال تعالى : (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ
 أُخَر ^(٣)) وفي الحديث ^(٤) : « كُنَّا نُسَافِرُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ . فَهَذَا الْمُقْصَر ^(٥)
 وَمِنَا الْمُتِمُّ وَلَا يَعْيبُ ^(٦) بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ » والشواهد على ذلك كثيرة
 (والثاني) أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه

(١) أى لاتبعة مهر، فلا تطالبون به الا بالمس ولو بدون فرض للمهر، أو بفرض له ولو
 مع عدم المس. وهذا المعنى هو الظاهر. وقيل لا وزر ، فكأنه لما كثر ذم الطلاق فهموا أنه
 لا يجوز، فقال لا جناح. ولكن هذا المعنى كجأرى ، اذا نظر فيه الى بقية الكلام . وكلام
 المؤلف مبني على المعنى الثاني

(٢) لما تخرجوا عن التجارة في موسم الحج لانها تستدعى جدالاً وقد نهوا عن
 الجدل ، سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فزلت الآية

(٣) أى إن فطر فعليه عدة ، لكنه لم يأت فيه بما يقتضي جواز الإقدام عليه . وظاهر أن
 الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف ، لكن ما بعدها وهو قوله تعالى (يريد الله بكم
 اليسر) معناه أنه لا يريد حرجكم فهو يرفع عنكم إثم الإفطار في المرض والسفر . وبهذا يظهر
 ما يستدل عليه المؤلف . أما مجرد عدم ذكر حكم الإفطار من وجوب أو حرمة فلا يفيد
 المطلوب . وتامل

(٤) قال الشوكاني في نيل الأوطار : الحجة الثالثة ما في صحيح مسلم وغيره (أن الصحابة
 كانوا يسافرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنهم القاصر ومنهم المتم ومنهم الصائم
 ومنهم المفطر لا يعيب بعضهم على بعض) . كذا قال النووي في شرح مسلم ولم نجد في صحيح
 مسلم قوله (فمنهم القاصر ومنهم المتم) وليس فيه الا أحاديث الصوم والإفطار اهو هو كما قال
 الشوكاني

(٥) من أقصر على لغة فيه

(٦) وذلك يدل على الإباحة

حتى يكون من ثقل التكليف في سعة واختيار : بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة . وهذا أصله الإباحة ؛ كقوله تعالى : (هو الذي خَلَقَ لَكُمْ مافي الأرضِ جميعاً) (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الّتي أُخْرِجَ لِعِبَادِهِ والطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) (متاعاً لكم ولا نعامكم) بعد تقرير نعم كثيرة . وأصل الرخصة ^(١) السهولة ، ومادة رخ ص للسهولة واللين : كقولهم شئٌ رَخِصٌ بين الرخوصة ، ومنه الرخص ضد الغلاء ، ورخص له في الأمر فترخص هو فيه ، إذا لم يستعص له فيه فمال هو الى ذلك ، وهكذا سائر استعمال المادة

(والثالث) أنه لو كانت الرخص مأموراً بها ندباً أو وجوباً لكانت عزائم لا رخصاً . والحال بضد ذلك . فالواجب هو الحتم واللازم الذي لاخيرة فيه . والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر ؛ ولذلك لا يصح أن يقال في المندوبات إنها شرعت للتخفيف والتسهيل ، من حيث هي مأمورها . فإذا كان كذلك ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . وذلك يُبين أن الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رخصة فان قيل هذا معترض من وجهين :

أحدهما أن ما تقدم من الأدلة لا يدل على مقصود المسألة ؛ إذ لا يلزم من رفع الجناح والإيثار عن الفاعل للشئ ، أن يكون ذلك الشئ مباحاً ، فانه قد يكون واجباً أو مندوباً . أما أولاً فقد قال تعالى : (إنَّ السُّفَا والمَرْوَةَ مِنْ

(١) أي وقد ورد إطلاق الشارع هذه المادة بهذا المعنى ، كما في الحديث (إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه) . وكثيراً ما يرجعون في بيان المعاني الشرعية الى معرفة المعاني اللغوية . لكن ما هنا حكم شرعي وكون الاحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها الى مناسبات ومعان لغوية هو كما ترى يشبه أن يكون استثناساً لادبلا في مسألة اصولية . والمؤلف وإن كان من عادته أن يجمع على مدعاه ما يتيسر له من أدلته قوية وغيرها ، الا انه - في العادة - يحمل هذه بعد تلك ويظهر على أسلوبه أن غرضه منها الاستثناس ، لا أنها من صلب الأدلة كظاهر صنيعه هنا

شعائر الله . فمن حج البيت أو أعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما) وهما مما يجب الطواف بينهما . وقال تعالى : (ومن تأخر فلا إثم عليه لعن اتقى) والتأخر مطلوب طلب الندب ، وصاحبه أفضل عملا من المتعجل . الى غير ذلك من المواضع التي في هذا المعنى ، ولا يقال إن هذه المواضع نزلت على أسباب ، حيث توهموا الجناح كما ثبت في حديث عائشة ^(١) . لأننا نقول : مواضع الإباحة أيضا نزلت على أسباب ، وهي توهم الجناح كقوله تعالى : (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) وقوله : (ولا على أنفسكم أن تأكلوا ^(٢) من بيوتكم) الى آخرها . وقوله : (ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج) (ولا جناح ^(٣) عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النساء) جميع هذا وما كان مثله متوهم فيه الجناح والحرج . وإذا استوى الموضوعان ، لم يكن في النص على رفع الإثم والحرج والجناح دلالة على حكم الإباحة على الخصوص . فينبغي أن يؤخذ حكمه من محل آخر ودليل خارجي والثاني أن العلماء قد نصوا على رخص مأمور بها . فالمضطر إذا خاف الهلاك وجب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغذائية ؛ ونصوا على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة ، وأنه سنة ؛ وقيل في قصر المسافر إنه فرض أو سنة أو

(١) الحديث بطوله في البخاري (باب وجوب الصفا والمروة) وهو خاص بآية (إن الصفا) . أما قوله (ومن تأخر فلا إثم عليه) فانه كما جاء في روح المعاني - رد على الجاهلية حيث كان بعضهم يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر .
(٢) كان الرجل الفقى يدعو الرجل من أهله الى طعام فيقول : انى لأجزع ان آكل منه - والجناح الحرج - ويقول : المسكين أحق به منى . فنزلت الآية اه تيسير .
(٣) لم أر في كتب التفسير والحديث وأسباب النزول ذكرا لسبب نزول هذه الآية أو ما يفيد أنهم توهموا الحرج . فلذا قال : هذا وما كان مثله متوهم فيه الحرج . وهو يشمل ما حصل فيه التوهم بالفعل ونزلت الآيات لثني ذلك التوهم ، وما كان شأنه ذلك وان لم يحصل فيه توهم بالفعل حتى كان سببا للنزول . فيكون ذكر هذه الآية وجيها . لكنه لا يناسب قوله في الدخول على هذه الآيات (مواضع الإباحة أيضا نزلت على أسباب وهي توهم الجناح كقوله تعالى الخ) فالعله يريد التوهم ولو شأننا وان لم يكن سببا للنزول

مستحب . وفي الحديث ^(١) : « إِنْ أَلَّهِ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتِيَ خُصَّهُ ^(٢) » وقال ربُّنا تعالى :
(يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) الى كثير من ذلك . فلم
يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون التفصيل

فالجواب عن الأول أنه لا يُشك أن رفع المِرْج والإِثم في وضع اللسان
إذا تجرد عن القرائن ، يقتضى الإِذن في التناول والاستعمال . فإذا أُخْلِنَا وَاللَّهُ عَا
كَانَ رَاجِعاً إِلَى مَعْنَى الإِذْنِ فِي الْفِعْلِ عَلَى الْجُمْلَةِ . فإِنْ كَانَ لِرَفْعِ الْجَنَاحِ وَالْحَرْجِ
سَبَبٌ خَاصٌّ ، (فَلَنَا) أَنْ نَحْمِلَهُ عَلَى مَقْتَضَى اللَّفْظِ لِأَعْلَى خُصُوصِ السَّبَبِ . فَقَدْ
يَتَوَهَّمُ فِيهَا هُوَ مَبَاحٌ شَرْعاً أَنْ فِيهِ إِنَّمَا ، بِنَاءً عَلَى إِسْتِقْرَارِ عَادَةِ تَقَدُّمَتْ ، أَوْ رَأَى
عَرَضٌ ؛ كَمَا تَوَهَّمُ بَعْضُهُمُ الْإِثْمَ فِي الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ بِالثِّيَابِ ، وَفِي بَعْضِ الْمَأْكُولَاتِ
حَتَّى نَزَلَ : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ
الرِّزْقِ) وَكَذَلِكَ فِي الْأَكْلِ مِنْ بَيْتِ الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ وَسَائِرِ مَنْ ذَكَرَ فِي
الْآيَةِ ، وَفِي التَّعْرِيزِ بِالنِّكَاحِ فِي الْعِدَّةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ . فَكَذَلِكَ قَوْلُهُ : (فَلَا
جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا) يُعْطَى مَعْنَى الإِذْنِ . وَأَمَّا كَوْنُهُ وَاجِباً ^(٣) فَمُخَوِّذٌ
مِنْ قَوْلِهِ : (إِنْ الصَّفَا وَالْمَرْوَةُ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ) أَوْ مِنْ دَلِيلِ آخَرَ . فَيَكُونُ
التَّنْبِيهُ هُنَا عَلَى مُجَرَّدِ الإِذْنِ الَّذِي يُلْزَمُ الْوَاجِبَ مِنْ جِهَةِ مُجَرَّدِ الإِقْدَامِ ، مَعَ
قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ جَوَازِ التَّرْكِ أَوْ عَدَمِهِ . (وَلِنَا) أَنْ نَحْمِلَهُ ^(٤) عَلَى خُصُوصِ السَّبَبِ ،

(١) تقدم (ص - ١٧٢)

(٢) أى والمباح الصرف لا تتعلق به محبة الله تعالى . وأيضاً إرادته تعالى لنا اليسر
ومحبته لذلك تقتضى أن الرخص محبوبة له تعالى . وأقل ذلك أن تكون مطلوبة طلب المندوب
(٣) ويكون مثاله أن يجاب سائل فأنته صلاة الظهر مثلاً وظن أنه لا يجوز قضاؤها عند
الغروب فيقال له : لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت . فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع
شبهته ، لا بيان أصل وجوب الظهر عليه

(٤) أى فيكون المراد منه الطلب والوجوب . ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة
المسلمين الطواف ، لمكان إساف ونائله (الصنمين الذين كانوا يتمسح بهم أهل الجاهلية فوق
الصفا والمروة) فنزلت الآية بطلب السعي ولوحظ في التعبير تخرج المسلمين وكراهتهم .
ويكون قوله من شعائر الله صارفاً للفظ (لا جناح) عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط

ويكون مثل قوله في الآية : (من شعائر) قرينة صارقة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع . أما ماله سبب مما هو في نفسه مباح ، فيستوى مع ما لا سبب له في معنى الإذن . ولا إشكال فيه . وعلى هذا الترتيب يجرى القول في الآية الأخرى ^(١) وسائر ما جاء في هذا المعنى

والجواب عن الثاني أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب الى عزيمة أصلية ^(٢) ، لا إلى الرخصة بعينها . وذلك أن المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يرد به نفسه ، أرخص له في أكل الميتة ، قصداً لرفع الحرج عنه ، ردّاً لنفسه من ألم الجوع . فان خاف التلف وأمكنه تلافى نفسه بأكلها ، كان مأموراً بإحياء نفسه . لقوله تعالى : (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) كما هو مأمور بإحياء غيره من مثلها ، إذا أمكنه تلافيه ، بل هو مثل من صدق شفاً جرف بخاف الوقوع فيه ، فلا شك أن أن الزوال عنه مطلوب ، وأن إيقاع نفسه فيه ممنوع . ومثل هذا لا يسمى رخصة ؛ لأنه راجع الى أصل كلي ابتدائي . فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة ، هو مأمور بإحياء نفسه . فلا يسمى رخصة من هذا الوجه ، وإن سمي

(١) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب . نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب وهو أن بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر

(٢) قال الآمدي أكل الميتة حال الاضطرار وإن كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للهجة فرخصة من جهة ما في الميتة من الحبث المحرم . وواضح من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى ولكن كلاهما حالة الاضطرار . وكلام المؤلف يخالفه ، إذ جعله رخصة في غير الاضطرار وهو وقت الحرج والمشقة الزائدة بألم الجوع الذي لا يصل الى التلف ، وعزيمة إذا وصلت المسألة لتلف النفس ، لرجوعها لأصل كلي وهو وجوب المحافظة على النفس . هذا ما يقتضيه بيانه الاول . لكنه قال آخر (وإن سمي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه) فكأنه في حالة خوف التلف يصح أن يكون عزيمة ورخصة من جهتين . وحينئذ يرجع الى كلام الآمدي . ويوضحه الحاصل بعده . إلا أنه لا يبق لقوله أولاً (وذلك أن المضطر الى قوله - فان خاف) فائدة في هذا المقام

رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه

فالخاص أن إحياء النفس على الجملة مطلوب طلب العزيمة ؛ وهذا فرد من أفراد . ولا شك أن الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج ؛ وهذا فرد من أفرادها . فلم تتحد الجهتان . وإذا تعددت الجهات زال التدافع ، وذهب التناقض ، وأمكن الجمع . وأما جمع عرفة والمزدلفة ونحوه ، فلا نسلم أنه عند القائل بالطلب رخصة ؛ بل هو عزيمة متعبد بها عنده . ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في القصر : « فُرِضَتِ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ » الحديث (١) ؛ وتعليل القصر بالحرج والمشقة لا يدل على أنه رخصة ؛ إذ ليس كل ما كان رفعا للحرج يسمى رخصة (٢) ، على هذا الاصطلاح العام . وإلا . فكان يجب أن تكون الشريعة كلها رخصة ، لخفتها بالنسبة إلى الشرائع المتقدمة ، أو يكون شرع الصلاة خمسا رخصة ، لأنها شرعت في السماء خمسين ؛ ويكون القرض ، والمساقاة ، والقرض ، وضرب الدية على العاقلة رخصة . وذلك لا يكون ، كما تقدم . فكل ما خرج (٣) عن مجرد الإباحة فليس برخصة . وأما قوله . « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصَتُهُ » فسيأتي (٤) بيانه إن شاء الله تعالى . وأيضا فللباحات منها ما هو محبوب (٥) ، ومنها ما هو مبغض ؛ كما تقدم بيانه في الأحكام التكميلية . فلا تناقض . وأما قوله : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ

(١) الحديث أخرجه الستة إلا النسائي كما في التيسير . وتماه (ثم أتمها في الحضر وأقرت صلاة المسافر على الفريضة الأولى)

(٢) أي بل لا بد فيه من قيد (مستثنى من أصل كل يقتضي المنع) كما سبق له . وإذا كان الذي فرض أولا هو الركعتين فقط فيكون هو الأصل فلا رخصة

(٣) أي وهذا هو مدعاه في رأس المسألة فثبت

(٤) في الفصل اللاحق للمسألة السابعة

(٥) فلا يلزم من كونه محبوبا إلا يكون مباحا وإن يكون مطلوبا كما هو مبنى الاعتراض

العُسر) وما كان نحوه ، فكذلك أيضاً ؛ لأن شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج . والله التوفيق

المسألة الثالثة

ان الرخصة إضافية لا أصلية ؛ بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه ، ما لم يحدّ فيها حدّ شرعى فيوقف عنده . وبيان ذلك من أوجه :

* أحدها * أن سبب الرخصة المشقة ؛ والمشاق تختلف بالقوة والضعف ، و^(١) بحسب الأحوال ، وبحسب قوة العزائم وضعفها ، وبحسب الأزمان ، وبحسب الأعمال . فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة ، في رفقة مأمونة ، وأرض مأمونة ، وعلى بطء ، وفي زمن الشتاء وقصر الأيام - كالسفر على الضد من ذلك ، في الفطر والقصر . وكذلك الصبر ^(٢) على شدائد السفر ومشقاته يختلف : فرب رجل جلدٍ ضرى على قطع المهامه ، حتى صار له ذلك عادة لا يخرج بها ولا يتألم بسببها ، يقوى على عباداته ، وعلى أدائها على كمالها ، وفي أوقاتها ؛ ورب رجل بخلاف ذلك . وكذلك في الصبر على الجوع والمطش . ويختلف أيضاً باختلاف الجبن والشجاعة ، وغير ذلك من الأمور التي لا يقدر على ضبطها . وكذلك المريض بالنسبة إلى الصوم والصلاة والجهاد وغيرها . وإذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص ، ولا حد محدود يطرد في جميع الناس . ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام العلة ؛ فاعتبر السفر

(١) لو حذفت الواو وجعل ما بعدها من الحيثيات أسباباً للقوة والضعف في المشقة فكان أوجه

(٢) ما قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفاً باختلاف الأزمان والأحوال الخارجية عن صفات الشخص . وهذا بيان لاختلاف العزائم ، ويصح أن يكون راجعاً لاختلاف الأحوال بقطع النظر عن قوة الإرادة وضعفها ، ويكون مرجعه التعود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه

لأنه أقرب مظان وجود المشقة ، وترك كل مكلف على مايجد ؛ أى إن كان قصر أو فطر ففى السفر . وترك كثيراً منها موكولاً الى الاجتهاد ، كالمرض . وكثير من الناس يقوى فى مرضه على ما لا يقوى عليه الآخر . فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة الى أحد الرجلين دون الآخر . وهذا لامرية فيه . فإذا ليست أسباب الرخص بداخله تحت قانون أصلى ، ولا ضابطاً مأخوذ باليد ، بل هو إضافي بالنسبة الى كل مخاطب فى نفسه . فمن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع ، ولا تخل حاله بسببه ، كما كانت العرب ، وكما ذكر عن الأولياء ، فليست إياحة الميتة له على وزان من كان بخلاف ذلك ^(١) . هذا وجه

❖ والثانى ❖ أنه قد يكون للعامل المكلف حامل على العمل ، حتى يخف عليه ما يثقل على غيره من الناس . وحسبك من ذلك أخبار المحبين الذين صابروا الشدائد ، وحملوا أعباء المشقات من تلقاء أنفسهم ، من إلاف مهجهم إلى مادون ذلك ، وطالت عليهم الآماد وهم على أول أعمالهم ، حرصاً عليها واغتناماً لها ، طمعاً فى رضى المحبوبين ؛ واعترفوا بأن تلك الشدائد والمشاق سهلة عليهم ، بل لذة لهم ونعيم ؛ وذلك بالنسبة الى غيرهم عذاب شديد وألم اليم . فهذا من أوضح الأدلة على المشاق تختلف بالنسب والإضافات . وذلك يقتضى بأن الحكم المبنى عليها يختلف بالنسب والإضافات

❖ والثالث ❖ ما يدل على هذا من الشرع ؛ كالذى جاء فى وصال الصيام وقطع الأزمان فى العبادات . فإن الشارع أمر بالرفق رحمة بالعباد ، ثم فعله من بعد النبي ﷺ ، علماً بأن سبب النهى — وهو الحرج والمشقة — مفقود فى حقهم ولذلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وصالهم انصيام لا يصدّهم ذلك عن حوائجهم ، ولا يقطعهم عن سلوك طريقهم ، فلا حرج فى حقهم ؛ وإنما الحرج فى حق من

(١) أى من تخل حاله بمجب عليه الترخص ، ومن لا تخل وتلحقه المشقة فقط يكون خيراً . هذا مراده فلذا لم يقل (فلا يترخص فى أكلها) بعد وصفه بالمضطر

يلحقه الحرج حتى يصدد عن ضروراته وحاجاته . وهذا معنى كون سبب الرخصة إضافياً . ويلزم منه أن تكون الرخصة كذلك ؛ لكن هذا الوجه استدلال بجنس المشقة^(١) على نوع من أنواعها . وهو غير منتهض إلا أن يجب منضمّاً الى ما قبله . فالاستدلال بالمجموع صحيح حسبما هو مذكور في فصل العموم في كتاب الأدلة

فان قيل^(٢) : الحرج المعتبر في مشروعية الرخصة إما أن يكون مؤثراً في المكلف ، بحيث لا يقدر بسببه على التفرغ لعادة ولا لعبادة ، أو لا يمكن له ذلك على حسب ما أمر به ؛ أو يكون غير مؤثر ، بل يكون مغلوب صبره ومهزوم عزمه . فان كان الأول فظاهر أنه محل الرخصة ، إلا أنه يطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوباً^(٣) أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه . وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة كما تقدم ، بل عزيمة . وإن كان الثاني فلا حرج^(٤) في العمل ولا مشقة ، إلا ما في الأعمال المعتادة . وذلك ينفي كونه حرجاً

(١) لأن المشقة هنا نوع آخر غير السابق . فالمشقة فيما تقدم تقتضي الترخيص ، وهما المشقة تمنع مفارقة الحكم الأصلي وهو النهي عن الوصال ، وعدم المشقة يجعلهم يترخصون بفعل النهي عنه . وهو أيضاً ليس حكماً سهلاً انتقل اليه من حكم صعب . فليست من مواضع الرخصة . إلا أنه على كل حال وجد فيه نوع من المشقة ينبئ عليه حكم في اجتهادهم . فالاستدلال به على أن المشقة في النوع الأول تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص يكون استدلالاً بجنس المشقة لا بنفس نوع المشقة . فيكون من الاستدلال بالمطلق على المقيد من حيث هو مقيد ، أو بالعام على الخاص من حيث هو خاص . وذلك لا يصح كما يأتي . إلا أن يجعل منضمّاً الى ما قبله فيفيد مجرد أن المشقة تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص وإن كان لا يفيد أن ذلك في موضوع الرخصة المعروفة فتنبه

(٢) هذا السؤال وإن كان وارداً على أصل وجود الرخصة وكان يناسبه أول الباب لكن لمناسبة الكلام في المشقة صح أن يذكر هنا

(٣) أي فيما يعجز فيه عن أصل العبادة والعادة . وقوله (أو ندباً) أي إذا كان لا يعجز ولكنه لا يكون كاملاً على حسب ما أمر به

(٤) فرض فيه أنه مغلوب صبره ومهزوم عزمه . فكيف مع هذا يقال : لا مشقة إلا ما في الأعمال المعتادة ؟ وذلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علة للرخصة . فوضع السؤال هكذا غير وجيه . فتأمل

أسباب الرخص إضافية . فالعذر الواحد يعتبر في شخص دون شخص ٣١٧

ينتهض علة للرخصة . وإذا اتفقت محل الرخصة في القسمين — ولا ثالث لهما — ارتفعت الرخصة من أصلها . والاتفاق على وجودها معلوم . هذا خلاف . فما ينبغي عليه مثله

فالجواب من وجهين :

﴿أحدهما﴾ أن هذا السؤال منقلب على وجه آخر ، لأنه ينتضي أن تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً أو نهيّاً ، إذ ما من رخصة تفرض إلا وهذا البحث جارٍ فيها . فإذا كان مشترك الإلزام لم يذهب دليلاً^(١) ولم يعتبر في الإلزامات

﴿والثاني﴾ أنه إن سلم فلا يلزم السؤال لا مرين : «أ.دعها» أن انحصار الرخص في القسمين لا دليل عليه ، لا يمكن قسم ثالث بينهما ، وهو أن لا يكون الحرج مؤثراً في العمل . ولا يكون المكلف رخصي البéal^(٢) عنده . بكل أحد يجد من نفسه في المرض أو السفر حرجاً في الصوم ، مع أنه لا يقطع عن سفره ، ولا يخل به في مرضه ، ولا يؤديه إلى الإخلال بالعمل . وكذلك سائر ما يعرض من الرخص جارٍ فيه هذا التقسيم ، والثالث هو محل الإباحة ، إذ لا جاذب يجذبه لأحد الطرفين «والآخر» أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه ، ليس من

(١) لأنه يقال للسائل : الاعتراض مشترك ، فما هو جوابكم هو جوابنا . يعني ومثله لا يذكر في طريق الإلزام

(٢) هو الذي قال فيه مغاير صبره مهزوم عزمه

(٣) راجع لقوله وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة . فالجواب الأول يراعى أن هناك محلاً للرخصة التي الكلام فيها وهي المباحة ، لوجود قسم ثالث لم يذكره في السؤال ، على ما فيه مما أشرنا إليه . والجواب الثاني ترق على هذا يقول : الرخصة موجودة حتى في المأمور به ولكن الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة . فجأة العزيمة ظاهرة من نفس الطلب ، وجهة الرخصة أنه حكم سهل انتقل إليه من حكم صعب مع بقاء دليل الصعب معمولاً به في الجملة . وإنما قلنا في الجملة لأنه ليس معمولاً به في حق الشخص الذي طوبى بأرخصة . ولا يخفى عليك أنهم اشتراطوا بقاء العمل به في حق الشخص نفسه ، والاخرج عن كونه رخصة إلى كونه عزيمة . قال الأهرى : إن المكلف إذا لم يبق مكلفاً عند طرؤ العذر لم تثبت رخصة في حقه ، لأن الرخصة إنما تكون في الأحكام التكليفية ، والتكليف شرطها ، فلا يكون عدم تحریم إجراء كلمة الكفر على لسان المسكر رخصة ، لأن الإكراه يمنع التكليف . ومثله يقال في الإكراه على إفطار رمضان وإتلاف مال الغير ، عدم تحریمه ليس

جهة كونه رخصة ؛ بل من جهة كون العزيمة لا يقدر عليها ، أو كونها تؤدي إلى الإخلال بأمر من أمور الدين أو الدنيا . فالطلب من حيث النهي عن الإخلال ، لا من حيث العمل بنفس الرخصة . ولذلك نهى^(١) عن الصلاة بحضرة الطعام ، ومع مدافعة الأخبثين ، ونحو ذلك^(٢) . فالرخصة^(٣) باقية على أصل الإباحة من حيث هي رخصة ، فليست بمرتفعة من الشرع باطلاق . وقد مر بيان جهتي الطاب والإباحة . والله أعلم

المسألة الرابعة

الإباحة المنسوبة إلى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج ، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك ؟

فالذي يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج ، لا بالمعنى الآخر . وذلك ظاهر في قوله تعالى (**مَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ**) وقوله في الآية الأخرى : (**فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**) فلم يذكر في ذلك أن له الفعل والترك ، وإنما ذكر أن التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم . وكذلك قوله : (**فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**) ولم يقل : فله

رخصة . يعني لأن الدليل القائم على التحريم ليس باقيا بالنسبة لهذا الشخص ، فلا رخصة إلا حيث يبقى دليل الصعب معمولاً به بالنسبة للشخص نفسه . وبهذا تعلم ما في هذا الجواب الثاني . هذا ولا يذهب عنك أنه عرف الرخصة بما ينطبق على هذا فقال (**ما شرع من الأحكام لعذر شاق استثناء من حكم كلي**) فلا يرد عليه ما تقدم

(١) عن عبد الله بن محمد بن أبي بكر قال كنا عند عائشة رضي الله عنها فجاء بطعام فقام القائم بن محمد يصلي . فقالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (لا صلاة بحضرة طعام ، ولا لمن يدافعه الاخبثان) - أخرجه مسلم وأبو داود واللفظ له اهـ تيسير (٢) كالصلاة في الأرض المفصولة . يعني فهناك جهتان تسلط على أحدهما الطلب والعزيمة وعلى الأخرى الرخصة . كما توجه النهي والطلب في الصلاة في هذه المسائل على جهتين مختلفتين ولا مانع من ذلك مادامت الجهة لم تتحد . فالفرض تقرب الجواب بذكر شبهه بالمقام (٣) هذا التفرع يظهر على الجواب الأول . أما الثاني فلم يبين فيه إلا أن الترخيص له جهة غير جهة الطلب . أما كونه مباحاً في هذه الحالة فإنه لم يبين هنا اعتداداً على ما سبق . ولذا قال (وقد مر بيان الخ)

الفطر، ولا فليفطر^(١)، ولا يجوز له؛ بل ذكر نفس العذر وأشار إلى أنه إن أفطر فعدة من أيام آخر. وكذلك قوله: (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) على القول^(٢) بأن المراد القصر من عدد الركعات، ولم يقل: فلكم أن تقصروا، أو فإن شئتم فاقصروا. وقال تعالى في المكره: (من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره - الآية إلى قوله: ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله) فالتقدير أن من أكره فلا غضب عليه، ولا عذاب يلحقه، إن تكلم بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان. ولم يقل: فله أن ينطق، أو إن شاء فلينطق. وفي الحديث^(٣): أكذب أمرأتى؟ قال له: «لا خير في الكذب» قل له: أفأعدها وأقول لها؟ - قال: «لا جناح عليك^(٤)» ولم يقل له نعم؛ ولا افعل إن شئت

والدليل على أن التخيير غير مراد في هذه الأمور، أن الجمهور أو الجميع يقولون: من لم يتكلم بكلمة الكفر مع الاكراه مأجور وفي أعلى الدرجات. والتخيير ينافي ترجيح أحد الطرفين على الآخر. فكذلك غيره^(٥) من المواضع المذكورة وسواها.

(١) هذا ليس ظاهراً، لأن الكلام في أنه لم يذكر لفظاً يدل على التخيير بين الفعل والترك. فلا يتوهم أن يؤتى هنا بلفظ الأمر أو النهي. وهو أيضاً خلاف صنيعه السابق واللاحق

(٢) نسب إلى طاوس والضحاك أن القصر يرجع لأحوال الصلاة من الإيماء وتخفيف التسبيح والتوجه إلى أي وجه شاء. وحينئذ يبقى الشرط في الآية على ظاهره (إن خفتم أن يفتكم) إلا أنه على هذا أيضاً تكون رخصة، فلماذا قيد بقوله على القول الخ؟

(٣) أخرجه مالك كما في التيسير

(٤) يقتضى أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوفاء رخصة للزوج بالنسبة لامرأته (٥) تقدم له في مباحث المباح أن الصبر على عدم ذكر الكلمة مندوب. إلا أنه يبقى الكلام في قوله (فكذلك غيره) الذي يقتضى أن الجمهور أو الكل قائلون بأن ترك الرخصة أفضل، مع أن أبا حنيفة يقول بوجوب القصر والفطر، وتسمى رخصة اسقاط بحيث لا يصح منه الاتمام والصيام. والشافعي يقول إذا زادت المسافة عن مرحلتين كانا أفضل من الصيام والاتمام.

وأما الإباحة التي بمعنى التخيير في قوله تعالى : (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ) يريد كيف شئتم : مقبلة ، ومدبرة وعلى جنب .
فهذا تخيير واضح . وكذلك قوله : (وَكَلَّا مِنْهَا رَعْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا) وما أشبه ذلك . وقد تقدم في قسم خطاب التكليف فرق ما بين المباحين
فان قيل : ما الذي ينبغي على الفرق بينهما ؟

قيل ينبغي عليه فوائد كثيرة ، ولكن العارض في مسألتنا أنا إن قلنا
الرخصة مخير فيها حقيقة لزم أن تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب المخير .
وليس كذلك إذا قلنا إنها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعلها ، إذ رفع الحرج
لا يستلزم التخيير . ألا ترى أنه موجود مع الواجب . وإذا كان كذلك ، تبيننا
أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعين المقصود شرعاً . فإذا عمل بها لم يكن بين
المعذور وبين غيره في العمل بها فرق ؛ لكن العذر رفع التأثيم عن المنتقل عنها
إن اختار لنفسه الانتقال . وسيأتي لهذا بسط إن شاء الله تعالى

المسألة الخامسة:

الترخص المشروع ضربان :

* أحدهما * أن يكون في مقابلة مشقة لا صبر عليها — طبعاً ، كالمرض
الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً ، أو عن الصوم لفوت
النفس — أو شرعاً ، كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة
أو على إتمام أركانها وما أشبه ذلك

* والثاني * أن يكون في مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها .
وأمثلته ظاهرة

قائل عياض في الأكمال : (كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه
وأكثر العلماء من السلف والخلف) ونص المالكية على أن رخصة الجمع بين الظهرين والعشاءين
للمسافر رخصة جائزة . والجائز بمعنى التخيير . فانظر هذا مع ما قاله المؤلف

فأما الأول فهو راجع الى حق الله ، فالترخص فيه مطلوب . ومن هنا جاء : « ليس من البرِّ الصَّيْلَمُ في السَّفرِ »^(١) وإلى هذا المعنى يشير النهي عن الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان . : « وإذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء »^(٢) الى ما كان نحو ذلك . فالترخص في هذا الموضع ملحق بهذا الأصل^(٣) . ولا كلام أن الرخصة هنا جارية مجرى العزائم . ولأجله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف ، وأن من لم يفعل ذلك فمات دخل النار

وأما الثاني فراجع الى حظوظ العباد ، لينالوا من رفق الله وتيسيره بحظ ؛ إلا أنه على ضربين : « أحدهما » أن يختص بالطلب حتى لا يعتبر فيه حال المشقة أو عدمها ، كالجمع بعرفة والمزدلفة . فهذا أيضاً لا كلام فيه أنه لاحقٌ بالعزائم ، من حيث صار مطلوباً مطلقاً طلب العزائم ؛ حتى عده الناس سنة لا مباحا . لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة . إذ الطلب الشرعي في الرخصة لا ينافي كونها رخصة ؛ كما يؤوله العلماء في أكل الميتة للمضطر . فإذا هي رخصة من حيث وقع عليها حد الرخصة ، وفي حكم العزيمة من حيث كانت مطلوبة طلب العزائم « والثاني » أن لا يختص بالطلب ، بل يبقى على أصل التخفيف ورفع الحرج ؛ فهو على أصل الإباحة . فللمكلف الأخذ بأصل العزيمة وإن تحمل في ذلك مشقة ، وله الأخذ بالرخصة

والأدلة على صحة الحكم على هذه الأقسام ظاهرة فلا حاجة إلى إيرادها .

(١) أخرجه في التيسير عن الحنابلة الا الترمذي بلفظ (الصوم) - أقول : رواية النسائي وابن ماجه بلفظ (الصيام) كما ذكرها المؤلف
(٢) أخرجه في التيسير عن الشيخين بالتقديم والتأخير في الجلتين - وفيه رواية أخرى عن السنة الا النسائي (إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء)
(٣) فهو راجع الى حق الله لأنه لا يتأتى الحضور في الصلاة والالتيان بها على كمالها مع هذه الامور

فإن تشوف أحد^(١) الى التنبيه على ذلك فنقول :

أما الأول فلأن المشقة إذا أدت الى الاخلال بأصل كلى ، لزم أن لا يعتبر فيه أصل العزيمة ؛ إذ قد صار إكمال العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدي الى رفعها من أصلها^(٢) ، فلا إتيان بما قدر عليها منها وهو مقتضى الرخصة هو المطلوب . وتقرير هذا الدليل مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب .
وأما الثاني فإذا فرض اختصاص الرخصة المعينة بدليل يدل على طلب العمل بها على الخصوص ، خرجت من هذا الوجه عن أحكام الرخصة في نفسها ؛ كما ثبت عند مالك طلب الجمع بعرفة والمزدلفة . فهذا وشبهه مما اختص عن عموم حكم الرخصة ولا كلام فيه

وأما الثالث فما تقدم من الأدلة واضح في الإذن^(٣) في الرخصة ، أوفى رفع الإثم عن فاعلها

المسألة السابعة

حيث قيل^(٣) بالتخيير^(٤) بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة ،

(١) أي عدم تحصيلها . هذا فيما كان المعجز فيه بالطبع . أما ما كان المعجز فيه شرعا كأمثله المتقدمة فيكون رفعا للكمال لا للأصل . وتأمله ، فإن الحضور في الصلاة ليس ركنا . وقوله (إتمام أركانها) إن كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له فظاهر . وإن كان معناه الاكتمال الزائد على أصل الركن فلا يتأتى فيه ظاهر دليله

(٢) ما تقدم له من الأدلة واضح في رفع الإثم لا في الإذن غاية أنه في آخر المسألة الرابعة بنى على كل من الوجهين قائده فراجعها

(٣) وأما إذا قيل يرفع الإثم عن فاعلها فالظاهر أن الرجحان أخذ بالعزيمة مما تقدم له في آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح حيث قال : (وأما قسم ما لا حرج فيه ، فيكاد يكون شيئا يباح الهوى المذموم لأنه كالضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلى على الجملة) غير أن رجحان العزيمة يحتاج الى تقييد بما إذا لم تصر الرخصة مطلوبة شرعا كالجمع بمزدلفة مثلا

(٤) مع كونه لم يرتض هذا ، وأقام الدليل على أن الإباحة في الرخصة بمعنى رفع الحرج ، ولم يتم على هذا التخيير دليل فرغ عليه ما أطال به في المسألتين السادسة والسابعة . ويبقى الكلام في المراد بالترجيح بعد فرض التخيير : هل المراد به أنه هو الاحب والثاب عليه في نظر الشارع؟ ويدل على هذا ما يأتي له في أدلة ترجيح الأخذ بالعزيمة المفيد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله ،

فلترجيح بينهما مجال رحب ، وهو محل نظر . فلنذكر جملة مما يتعلق بكل طرف من الأدلة .

فأما الأخذ بالعزيمة فقد يقال إنه أولى ، لأمر :

﴿ أحدها ﴾ أن العزيمة هي الأصل الثابت المتفق عليه المقطوع به ، وورود الرخصة عليه وإن كان مقطوعاً به أيضاً فلا بد أن يكون سببها مقطوعاً به في الوقوع . وهذا المقدار بالنسبة الى كل مترخص غير متحقق إلا في القسم المتقدم ^(١) . وما سواه لا تحقق فيه ، وهو موضع اجتهاد ، فإن مقدار المشقة المباح من أجلها الترخيص غير منضبط . ألا ترى أن السفر قد اعتبر في مسافته ثلاثة أميال فأكثر ، كما اعتبر أيضاً ثلاثة أيام بلياليهن . وعلة القصر المشقة ، وقد اعتبر فيها أقل ما ينطلق عليه اسم المشقة . واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه الاسم ، فكان منهم من أفطر لوجع أصبعه ، كما كان منهم من قصر في ثلاثة أميال . واعتبر آخرون ما فوق ذلك ، وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع ، وتعارض فيه الظنون ، وهو محل الترجيح والاحتياط . فكان من مقتضى هذا كله أن لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب

﴿ والثاني ﴾ أن العزيمة راجعة الى أصل في التكليف كلي ، لأنه مطلق عام على

وأن الأمر بالمعروف مستحب وإن أدى الى الاضرار بالمال الخ . وإذا كان كذلك فكيف يتأتى أن يكون هنا تخير ؟! وقد تقدم له في المسألة الاولى في المباح بمعنى التخيير فيه سبعة أدلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع بالنسبة للمباح أخير فيه . وما عورضت به الأدلة دفعه كله ، وحقق أنه لا فرق بين الفعل والترك . فلم يبق الا أن يكون غرضه بالترجيح هنا أمر آخر غير كونه محبوباً للشارع ومطلوباً ومثاباً عليه . فليُنظر ما هو معنى كونه أولى وأرجح في نظر الشارع غير هذه المعاني ؟ حتى لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في المباح فيما سبق . فقد يقال إن مراده بالترجيح الاختيار هو أحوط فقط وإن لم يكن بالغالب بل الاستحباب والثواب عليه ، كما يشير اليه قوله (وهو محل الترجيح والاحتياط) . ولكن يبقى الكلام في الأدلة الآتية . وسيأتي له في آخر المسألة السابعة قبل الفصل الاول - أن الأحروية في الأخذ بالعزيمة تارة تكون بمعنى الندب وتارة تكون بمعنى الوجوب . فتنبه للتوفيق بين كلامه في هذه المواضع ، فإنه يحتاج الى فطنة وقوة ذاكرة للجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه (١) وهو ما ألحق بالعزائم بقسميه . وقوله (وما سواه) هو القسم الثالث

الأصالة في جميع المكافين . والرخصة راجعة الى جزئى بحسب بعض المكلفين
 ممن له عذر ، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات فى أهل الاعذار ،
 لا فى كل حالة ولا فى كل وقت ، ولا لكل أحد . فهو كالعارض الطارئ على
 الكل . والقاعدة المقررة فى موضعها أنه إذا تعارض أمر كل وأمر جزئى ،
 فالكلى مقدم ؛ لأن الجزئى يقتضى مصلحة جزئية ، والكلى يقتضى مصلحة
 كلية . ولا ينخرم نظام فى العالم بنحرهم المصلحة الجزئية ؛ بخلاف ما إذا
 قدم اعتبار المصلحة الجزئية ، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها . فمسألتنا
 كذلك . إذ قد علم أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمر كل ثابت عليه .
 والرخصة إنما مشروعيتهما أن تكون جزئية ، وحيث يتحقق الموجب وما فرضنا
 الكلام فيه ^(١) لا يتحقق فى كل صورة تفرض الا والمعارض الكللى ينزعه .
 فلا ينبغى من طلب الخروج عن العهدة الا الرجوع الى الكللى ، وهو العزيمة
 * والثالث * ما جاء فى الشريعة من الأمر ^(٢) بالوقوف مع مقتضى الأمر
 والنهى مجرداً ، والصبر على حلوه ومره ، وإن انتهض موجب الرخصة . وأدلة
 ذلك لا تكاد تنحصر . من ذلك قوله تعالى : (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ
 قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ) فهذا مظنة التخفيف ، فأقاموا على الصبر والرجوع
 الى الله ، فكان عاقبة ذلك ما أخبر الله به ^(٣) . وقال تعالى : (إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ
 قَوْكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ -
 الى آخر القصة حيث قال : رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ) فمدحهم بالصدق

(١) وهو القسم الثالث

(٢) وهل مع الأمر يكون مجرد احتياط ، أم يقتضى هذا الأمر أن يكون أفضل مثاب عليه ؟
 وكيف ينبغى هذا على التخيير ؟

(٣) ومنه (واتبعوا رضوان الله) وأى ثواب أجزل من رضوان الله ؟ وفى الآية بعدها :
 (ليجزى الله الصادقين بصدقهم) فكلا الآيتين فيه الجزاء والثواب ، ولا يكون مع التخيير .
 وبالجملة لو ترك الأدلة التى فيها طلب الاختيار لعمدة الثواب عليها لكان موافقاً لأصل الموضوع
 من بناء المسألة على التخيير

مع حصول الزلزال الشديد ، والأحوال الشاقة التي بلغت القلوب فيها الحناجر . وقد عرض النبي ﷺ على أصحابه أن يُعطوا الأحزاب من ثمار المدينة ، لينصرفوا عنهم فيخف عليهم الأمر ، فأبوا من ذلك وتعزوا بالله وبالإسلام^(١) ، فكان ذلك سبباً لمسحهم والثناء عليهم . وارتدت العرب عند وفاة النبي ﷺ ، فكان الرأي من الصحابة رضي الله تعالى عنهم - أو من بعضهم غير أبي بكر - استئلافهم بترك أخذ الزكاة ممن منعها منهم ، حتى يستقيم أمر الأمة ، ثم يكون ما يكون ، فأبى أبو بكر رضي الله عنه ، فقال : والله لأقاتلن حتى تنفرد سالفتي . والقصة مشهورة^(٢) . وأيضاً قال الله تعالى : (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ) الآية ! فأباح التكلم بكلمة الكفر ، مع أن ترك ذلك أفضل

(١) جاء في الزرقاني على المواهب (ج ٢ - ص ١٣١) ما يأتي : وذكر ابن اسحاق ما حاصله أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يعطي عيينة بن حصن ومن معه ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا ، فنهى السعدان وقالوا : (كئنا نحن وهم على الشرك لا يطعمون أن يأكلوا منها ثمرة الا بقرى أو يبيع أفعين . أكرمنا الله بالاسلام وأعرنا بك وبه ، تعطيم أموالنا ؟ مالنا بهذا من حاجة . والله مانطيمهم الا السيف حتى يحكمهم) الله . فقال صلى الله عليه وسلم (أنت وذاك) وروى البزار والطبراني عن أبي هريرة : أتى الحارث الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا محمد نا صفتنا نمر المدينة ، والاملائها عليك خيلاً ورجالاً . فقال : حتى استأمر السعد ، سعد بن عباد وسعد بن معاذ وسعد بن الربيع وسعد بن خيشة وسعد بن مسعود . فكلهم قالوا والله ما أعطينا الدنيا في أنفسنا في الجاهلية : فكيف وقد جاء الاسلام ؟ ! فأخبر الحارث فقال : غدرت يا محمد اه

(٢) لا يخفى على المطلع على أخبار هذه الردة أنه لم يبق منهن لأحكام الاسلام من قبائل العرب الا قريش وثقيف والانسار ، واضطربت نار الفتنة في سائر الجزيرة : فتجمع القبائل قرب المدينة ، وأرسلوا وفودهم الى أبي بكر على أن يقيموا الصلاة ولا يؤدوا الزكاة ، لأنهم اعتبروها كاتاة لا تتفق مع غرة نفوس العرب ، وقام متنبئون من العرب ذكوراً وإناثاً ، فارتد معهم كثير ممن لم تخالط بشاشة الايمان قلوبهم - وهكذا أصبح أكثر القبائل بين باغ ومرتمد ، بل شاع تسمية الكل مرتدين (ردة طاعة أو خاصة) ، وكان جيش المسلمين اذ ذاك مع أسامة بالشام . فكاد يجمع الصحابة على أنه ليس من المصلحة حرب جزيرة العرب كلها ، وأن الضرورة تقضي باستئلاف مائتي الزكاة بمدد طلبها منهم . فأرادوا

عند جميع الأمة أو عند الجمهور . وهذا جار في قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن الأمر مستحب ، والأصل مستتب ، وإن أدى إلى الإضرار بالمال والنفس ؛ لكن يزول الانحتمام ويبقى ترتب الأجر على الصبر على ذلك ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام : « إن خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً ^(١) » فحمله الصحابة رضي الله عنهم على عمومته ؛ ولا بد أن يلحق من التزم هذا العقد مشقات كثيرة فادحة ، ولم يأخذوه إلا على عمومته حتى اقتدى بهم الأولياء : منهم أبو حمزة الخراساني ، فاتفق له ما ذكره القشيري وغيره من وقوعه في البئر ، وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناءه ^(٢) من ذلك

أن يأخذوا إذ ذاك بالرخصة في عدم حرب هؤلاء البغاة حتى لا يتعرض الإسلام لطعنة مجالا تقضى عليه في مهده ، وأن يتربصوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هذه الفتن ، ثم يكون الرجوع للجهاد لاعلاء كلمة الله التي هو واجب ضروري من أقوى العزائم فأبى أبو بكر ونشد وأقسم ، وحاجتهم فجعهم ورجعوا إلى رأيه ، وقال عمر كلمته المشهورة . فنعى الحق في كلام عمر أنه الاوفق بالمصلحة . وهذا لا ينافي أنه اجتهد ورأى المصلحة في الحرب ، واجتهدوا بقبول الرخصة خوفاً على الإسلام . فعمل الخلاف الترجيح بين الاخذ بالعزيمة كما هو رأيه ، أو الاخذ بالرخصة المتحقق سببها كما هو رأي غيره — ومعلوم أن أسباب الرخص ظنية ، والظنون تتعارض كما قال المؤلف — ثم انشرح صدرهم لموافقته . فكان رأيه الاوفق فأذن البغاة . وشرّد المتنبيون ، وسكنت الجزيرة ، وسار الإسلام في طريقه

وبهذا تبين أن هذا المثال كسابقه من الامثلة التي يستدل بها على ترجيح الاخذ بالعزيمة مع إلتهاض موجب الرخصة . فلم يكن رأي المنجاة خطأ في وجود سبب الرخصة ، حتى يقال إنه لا يظهر في هذه القصة معنى الرخصة والعزيمة كما اعترض به بعضهم

(١) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : قلت يا رسول الله قد قلت لي . إن خيراً لك ألا تسأل أحداً من الناس شيئاً ، قال : إنما ذلك أن تسأل . وما آثاك الله من غير مسألة فأنما هو رزق رزقه الله . أخرجه الطبراني وأبو يعلى بإسناد لا بأس به — وعن عطاء بن يسار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعتاء . فردّه عمر . فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : لم ردّدته ؟ فقال : يا رسول الله ! ليس أخبرتما أن خيراً لأحدنا ألا يأخذ من أحد شيئاً ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنما ذلك عن المسألة الخ . . . رواه مالك هكذا ، ورواه البيهقي عن زيد بن أسلم عن أبيه قال : سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول : فقه كره بنعم — أه توجب

(٢) فيكون رخصة . ولكنهم لم يأخذوا بها ، وما ذاك إلا لأولية العزيمة

الأصل ؛ وقصة الثلاثة الذين خلّفوا^(١) حتى أتوا رسول الله ﷺ وصدقوه ، ولم يعتدروا له في موطن كان مظنة للاعتذار ، فمدحوا لذلك ، وأنزل الله توبتهم ومدّحهم في القرآن بعد ماضقت عليهم الأرض بما رحبت ، وضائق عليهم أنفسهم ، ولكن ظنوا أن لا ملجأ من الله الا إليه ، ففتح لهم باب القبول وسأهم صادقين ، لأخذهم بالعزيمة دون الترخص^(٢) وقصة عثمان بن مظعون وغيره^(٣) ممن كان في أول الاسلام لا يقدر على دخول مكة الا بجوار ، ثم تركوا الجوار رضي بجوار الله ، مع ما نالهم من المكروه ، ولكن هانت عليهم أنفسهم في الله فصبروا إيماناً بقوله : (إِنَّمَا يُوفِي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) وقال تعالى : (لَتَبْلَوُنَّ فِي أُمُورِكُمْ وَافْتُشِكُمْ ، وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ آوَوْا إِلَى الْكِتَابِ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا . وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) وقال لنبيه عليه الصلاة والسلام : (فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ) وقال : (وَلَمَنْ أَتَّصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ) ثم قال : (وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) ولما نزلت هذه الآية : (وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَخَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ)

(١) في حديث طويل أخرجه الحجة كما في التيسير

(٢) كقصة أبي بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبقى مستعظماً بشعائر الاسلام اعتماداً على جوار الله ، مع تأليب الكفار عليه الا يستعلن بالقرآن خشية على من كان يستمع منهم نسائهم وشبانهم أن يميلوا الى الاسلام

(٣) كان من السهل التمسك بالاعتذار العامة في حق الثلاثة ، اذ كان الوقت قتيلاً والسفر بعيداً ، وكان أو ان جنى التماسك ولا داعي للاعتذار خاصة . وقد قال كعب انه أوفى جدلاً لم يؤته غيره . فكان يتأتى له أن يحسن الاعتذار مع لزوم الغندق . وهلال بن أمية كان شيخاً منسأً ، فحذره الخاص مقبول أيضاً . وقد اعتذر بضعة وثمانون فقبل منهم عليه الصلاة والسلام واستقر لهم ولم يلبث أن هؤلاء جميعاً منافقون . وان كانت عيلة كعب في رواية القصة ربما يؤخذ منها أن استخراهم كانوا بذلك . فالثلاثة لم يرتضوا المواربة بالاعتذار العامة أو الإهلال الخاصة الضعيفة ، وتحملوا مشاق الصدق وأثره ، فكثروا في البلاء عشرين يوماً يكونون ويتعبون . وكان لهم منجى منه بغير هام أو خاص صادق ولو ضميماً ، فكان يقبل منهم ويستغفر لهم . فتركوا الرخصة لهذه العزيمة كما قال المؤلف

الآية ، شق ذلك على الصحابة ، فقبل لهم قولوا : سمعنا وأطعنا ، فقالوها ، فالتقى الله الإيمان في قلوبهم ، فنزلت : (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ) الآية ^(١) . وجهز النبي ﷺ أسامة في جيش الى الشام قبيل موته ، فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام ، ثم جاء موته ، فقال الناس لأبي بكر : إحبس أسامة بجيشه تستعين به على من حاربك من المجاورين لك ^(٢) . فقال : لولعب الكلاب بخلاخيل نساء أهل المدينة ، مارددت جيشا أنفذه رسول الله ﷺ . ولكن سأل أسامة أن يترك له عمر ، ففعل ، وخرج فبلغ الشام ونكأ في العدو بها ، فقالت الروم : إنهم لم يضعفوا بموت نبيهم . وصارت تلك الحالة هيبة في قلوبهم لهم . وأمثال هذا كثيرة مما يقتضى الوقوف مع العزائم وترك الترخص ؛ لأن القوم عرفوا أنهم مبتدأون : وهو :

﴿الوجه الرابع﴾ . وذلك أن هذه العوارض الطارئة وأشباهها مما يقع

(١) أين الرخصة هنا متى كانت آية (آمَنَ الرَّسُولُ) ناسخة؟ وكذا لو قيل إنها محكمة على معنى : (إن تبدوا ما استقر في أنفسكم من الأخلاق الذميمة كالكبر والحسد وكنهان الشهادة أو تخفوه بحاسبكم به الله) فلا رخصة أيضا . إنما يكون موضع رخصة إذا بقي الحكم الصعب معمولا به ورفع الحرج في فعله عند المشقة . وأين هذا؟ فإذا كان مناط دليله ما ذكره بقوله (فشق عليهم فقبل لهم قولوا سمعنا فقالوها الخ) . يعنى فليس كلامه فيما بين الآيتين بل في الآية مع بقية القصة التي ذكرها . قلنا أيضا نعم يكون تكليفا شاقا . ولكن أين الرخصة التي كان يمكنهم الأخذ بها في مقابلته فتركوها لانه أفضل من الترخص ؟

(٢) قامت القبائل المرتدة بمعاربة المسلمين حول المدينة واشتد الأمر عليهم جدا . وفي الوقت نفسه لا يترخص باستبقاء جيش أسامة وفيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأقوى المقاتلة من المؤمنين . لا شك أن هذا كان محل الرخصة في بقاء الجيش ، ولكنه أخذ بالعزيمة والقرزم ، فكان خيرا . رضى الله عنه . قال ابن مسعود : لقد قنا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مقاما كدنا نهلك فيه ، لولا أن من الله علينا بأبي بكر ، حتى أجمعنا على ألا نقاتل على بنت مخاض فعزم الله لأبي بكر على قتالهم

لمكلفين من أنواع المشاق ، هي مما يقصدها الشارع ^(١) في أصل التشريع . أعنى أن المقصود في التشريع إنما هو جار على توسط مجارى العادات ؛ وكونه شاقاً على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد ، لا يخرج عنه أن يكون مقصوداً له ؛ لأن الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية ، وإنما تستثنى . حيث تستثنى . نظراً الى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد ؛ والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للجهت ؛ والخروج عنه لا يكون الا بسبب قوى . ولذلك لم يعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر ، في غيره ؛ كالصنائع الشاقة في الحضر ، مع وجود المشقة التي هي العلة في مشروعية الرخصة . فإذا لا ينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لا تطرد ولا تدوم ، لأن ذلك جارٍ أيضاً في العوائد الدنيوية ، ولم يخرجها ذلك عن أن تكون عادية . فصار عارض المشقة . إذا لم يكن كثيراً أو دائماً . مع أصل عدم المشقة ، كالأمر المعتاد أيضاً . فلا يخرج عن ذلك بالأصل

لا يقال : كيف يكون اجتهادياً؟ وفيه نصوص كثيرة ؛ كقوله : (فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) وقوله : (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ) الآية . (إن الله يحب أن تؤتى رخصه ^(٢)) الى غير ذلك مما تقدم وسواء مما في معناه

لأننا نقول : حالة الاضطرار قد تبين أنه الذي يخاف معه فوت الروح ^(٣) وذلك لا يكون الا بعد المعجز عن العبادات والعادات ، وهو في نفسه عذر أيضاً .

(١) ولا ينافيه ما يأتي في كتاب المقاصد من أن الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق الاعنائ فيه . بل ما يأتي في المسائلين السادسة والسابعة من النوع الثاني من المقاصد يوضح هذا المقام

(٢) تقدم (ص - ١٢٧)

(٣) أي أو المضو .

وما سوى ذلك فمحمول على تحقق المشقة ^(١) التي يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية ، بحيث ترجع العزيمة الى نوع من تكاليف مالا يطاق ، وهو منتف سمعا . وما سوى ذلك من المشاق مفتقر الى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص . وفيه تضارب أنظار النظار كما تقدم ، فلا معارضة بين النصوص المتقدمة وبين ما نحن فيه . وسبب ذلك - وهو روح هذا الدليل - هو أن هذه العوارض الطارئة تقع للعبادة ابتلاء واختباراً لإيمان المؤمنين ، وتردد المترددين ، حتى يظهر للعيان من آمن بربه على بينة ، ممن هو في شك . ولو كانت التكاليف كلها يخرم كلياتها كل مشقة عرضت ، لانخرمت الكليات كما تقدم ، ولم يظهر لنا شيء من ذلك ، ولم يتميز الخبيث من الطيب . فالابتلاء في التكاليف واقع ولا يكون الا مع بقاء أصل العزيمة ، فيبتلى المرء على قدر دينه

قال تعالى : (لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) (آلِم . أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يَبْرُكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ؟ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) الآية . (لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ - ثم قال : وَإِنْ تَصَابِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَنَّ أَخْبَارَكُمْ) (وَلَيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ) (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ . وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ) الى آخرها ، فأثني عليهم بأنهم صبروا لها ، ولم يخرجوا بها عن أصل ما حملوه الى غيره . وقوله (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ) يدل على أن هذه البلوى قليلة الوقوع بالنسبة الى جمهور الأحوال ، كما تقدم في أحوال التكليف . فإذا كان المعلوم من الشرع في مثل هذه الأمور طلب الاضطراب عليها ، والتثبت فيها ، حتى يجري التكليف على مجراه الاصلى ، كان

(١) تقدم أن ذلك فيما لم يجد فيها حد شرعي ، كالسفر مثلاً وجوع الغشامين بمزدلفة

الترخص على الإطلاق كالمضاد لما قصده الشارع من تكميل للعمل على أصالته لتكميل الأجر

والخامس أن الترخص إذا أخذ به في موارد على الإطلاق، كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكافئين في التعبد على الإطلاق، فإذا أخذ بالعزيمة كان حرياً بالشبث في التعبد، والأخذ بالحزم فيه.

بيان الأول أن الخير عادة، والشر لاجبة. وهذا مشاهد محسوس، لا يحتاج إلى إقامة دليل. والمتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر مالا يسهل على غيره، كان خفيفاً في نفسه أو شديداً. فإذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة. وإذا صارت كذلك لم يقم بها حق قيامها، وطلب الطريق إلى الخروج منها. وهذا ظاهر، وقد وقع هذا المتوقع في أصول كلية، وفروع جزئية، كمسألة الأخذ بالهوى في اختلاف أقوال العلماء، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند اختلافهم بالمنع والجواز، وغير ذلك مما نبه عليه في أثناء الكتاب أو لم ينبه عليه.

وبيان الثاني ظاهر أيضاً مما تقدم، فإنه ضده.

وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ما تكون مقدرة ومتوهم، لا محققة. فربما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها، فؤدى ذلك إلى عدم صحة التعبد، وصار عمله ضائعاً وغير مبنى على أصل. وكثيراً ما يشاهد الإنسان ذلك، فقد يتوهم الإنسان الأمور صعبة، وليست كذلك إلا بمحض التوهم. ألا ترى أن المتتبع لخوف اللصوص أو سباع، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالك لأنه عده مقصراً، لأن هذا يعتري في أمثاله مصادمة الوهم الجرد الذي لا دليل عليه. بخلاف ما لو رأى اللصوص أو السباع وقد منعته من الماء، فلا إعادة هنا، ولا يعد هذا مقصراً. ولو تتبع الإنسان الوهم لرمى به في مهاو بعيدة،

ولأبطال عليه أعمالاً كثيرة . وهذا مطرد في العادات ، والعبادات ،
وسائر التصرفات

وقد تكون شديدة ، ولكن الانسان مطلوب بالصبر في ذات الله ، والعمل
على مرضاته . وفي الصحيح : « مَنْ يَصْبِرْ يُصْبِرْهُ اللَّهُ ^(١) » وجاء في آية الإنفال
- في وقوف الواحد للآخرين بعد ما نبخ وقوفه للعشرة - : (والله مع الصابرين)
قال بعض الصحابة لما نزلت : نقص من الصبر بمقدار ما نقص من العدد . هذا
بمعنى الخبر ، وهو موافق للحديث والآية

(والسادس) أن مراسم الشريعة مضادة للهوى من كل وجه ، كما تقرر في
كتاب المقاصد من هذا الكتاب . وكثيراً ما تدخل المشقات وتزايد من جهة
مخالفة الهوى . واتباع الهوى ضد اتباع الشريعة . فالمتبع لهو ويشق عليه كل شيء ،
سواء أكان في نفسه شاقاً أم لم يكن ؛ لأنه يصده عن مراده ، ويحول بينه وبين
مقصوده . فإذا كان المكلف قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه ، وتوجه الى العمل
بما كلف به ، خف عليه ؛ ولا يزال بحكم الاعتياد يداخله حبه ، ويحلوله
مره ، حتى يصير ضده ثقيلاً عليه ، بعد ما كان الأمر بخلاف ذلك . فصارت
المشقة وعدمها إضافية تابعة لفرض المكلف . فرب صعب يسهل لموافقة
الفرض ، وسهل يصعب لمخالفته

فالشاق على الإطلاق في هذا المقام - وهو مالا يطيقه من حيث هو
مكلف ^(٢) ، كان مطيقاً له بحكم البشرية أم لا - هذا لا كلام فيه ؛ إنما الكلام
في غمره مما هو إضافي لا يقال فيه إنه مشقة على الإطلاق ، ولا إنه ليس بمشقة على
الإطلاق . وإذا كان دائراً بين الأمرين ، وأصل العزيمة حقيقى ثابت ، فالرجوع

(١) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ (يتصبر) وهو جزء من حديث طويل رواه مالك
والشبان وأبو داود والترمذي والنسائي

(٢) وهو الذي أشار إليه أول المسألة الخامسة بقوله (أو شرعاً كالصوم) الخ

الى أصل العزيمة حق . والرجوع الى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص ، وبحسب كل عارض . فاذا لم يكن في ذلك بيان قطعي ، وكان أعلي ذلك الظن ، الذي لا يخلو عن معارض ، كان الوجه الرجوع إلى الأصل ، حتى يثبت أن المشقة المعتبرة في حق هذا الشخص حق . ولا تكون حقاً على الإطلاق حتى تكون بحيث لا يستطيعها . فتأحق حينئذ بالقسم الأول الذي لا كلام فيه . هذا إذا لم يأت دليل من خارج يدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً ؛ كفطره عليه الصلاة والسلام في السفر ، حين أبى الناس من الفطر وقرشق الصوم عليهم . فهذا ونحوه أمر آخر يرجع الى ما تقدم من الأقسام . وإنما الكلام في غيره . فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى . والأخذ بها في محال الترخص أخرى

فإن قيل فهل الوقوف مع أصل العزيمة من قبيل الواجب أو المندوب على الإطلاق^(١) ؟ أم تم انقسام ؟
فالجواب أن ذلك يتبين بتفصيل أحوال المشتقات وهي :

المسألة السابعة

فالمشتقات التي هي مظان التخفيفات في نظر الناظر، على ضربين (أحدهما) أن تكون حقيقية وهو معظم ما وقع فيه الترخص ؛ كوجود المشقة المرضية والسفرية ، وشبه ذلك مما له سبب معين واقع (والثاني) أن تكون توهمية مجردة ، بحيث لم يوجد السبب المرص لأجله ، ولا وجدت

(١) بقطع النظر عن قوله قبله (وإنما الكلام في غيره . فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى) فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكمله ، بالجواب المبني على التفصيلات التي يذكرها ، بعد ما ذكر تفاصيل كثيرة لم تنضبط بضابط مملوك باليد . ففرضه التمهيد لاعطاء هذا الضابط

حكمته^(١) وهي المشقة، وإن وجد منها شيء لكن غير خارج عن مجارى العادات فأما الضرب الأول فإما أن يكون بقاءه على العزيمة يُدخل عليه فساداً لا يطيقه طبعاً أو شرعاً، ويكون ذلك محققاً، لا مظنوناً ولا متوهاً، أو لا. فإن كان الأول فرجوعه إلى الرخصة مطلوب، ورجع إلى القسم الذى لم يقع الكلام فيه، لأن الرخصة هنا حق لله. وإن كان الثانى - وهو أن يكون مظنوناً - فالظنون يختلف، والأصل البقاء على أصل العزيمة. ومتى قوى الظن ضعف مقتضى العزيمة، ومتى ضعف الظن قوى كالظلال^(٢) أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذى مثله يفطر فيه، ولكن إما أن يكون ذلك الظن مستنداً إلى سبب معين، وهو أنه دخل في الصوم مثلاً فلم يطق الإتمام، أو الصلاة مثلاً فلم يقدر على القيام ففقد، فهذا هو الأول، إذ ليس عليه مالا يقدر عليه. وإما أن يكون مستنداً إلى سبب مأخوذ^(٣) من الكثرة، والسبب موجود عينا، بمعنى أن المرض حاضر ومثله لا يقدر معه على الصيام، رآه على الصلاة قائماً أو على استعمال الماء، عادة، من غير أن يجرب نفسه في شيء من ذلك، فهذا قد يلحق بما قبله ولا يقوى قوته. أما لحوقه به فمن جهة وجود السبب. وأما مفارقتة له فمن جهة أن عدم القدرة لم يوجد^(٤) عنده، لأنه إنما يظهر عند التلبس

(١) إذا لم يوجد السبب فلا توجد حكمته. فإثبات ذكره وهو لم يدرج في التوهيمية صورة وجود السبب فعلاً مع عدم وجود حكمته، أو وجودها غير خارجة عن مجارى العادات. بل قصرها على ما لم يتحقق فيه السبب. وهذا متعين، وإلا كان مثل السفر مع الترفه مما لا يصح فيه القصر والفطر أو مما يختلف فيه. وليس كذلك

(٢) المثال لقوة الظن وضعفه باعتبار الفرضين، وقوله (دخل في الصوم مثلاً فلم يطق الإتمام فلم يقدر ففقد) أى أنه جرب نفسه في هذا المرض قبل هذا اليوم في الصوم، أو قبل هذه الصلاة في صلاة سابقة، فلم يطق، فصار لذلك عنده ظن قوى في الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر بأنه لا يقدر. وليس الغرض أنه فعل ذلك في نفس هذا اليوم للصوم أو نفس هذه الصلاة فعجز، لأنه حينئذ يكون العجز محققاً لا مظنوناً فيختل نظم كلامه. وهو ظاهر. فقوله (فهذا هو الأول) أى حكمه حكمه. وقوله (إذ ليس عليه مالا يقدر عليه). أى ولو بظن قوى كئثاله

(٣) أى مأخوذ أثره وما يترب عليه من كثرة التجارب في هذا السبب الحاصل بالفعل. وتكون التجارب من غيره، أو من نفسه في زمن بعيد لا يقاس عليه، حتى يفاير ما قبله

(٤) أى بمقتضى ظن قوى جاء له من تجربة في نفسه، وإنما عنده ظن بسبب كثرة التجارب في غيره. أو في نفسه لكن في زمن مضى بعيداً بحيث يحتمل تغير الحال

في تقسيم المشقة الى حقيقية وتوهمية ، وأن الأولى هي محل الرخصة ٣٣٥

بالعمادة . وهو لم يتلبس بها على الوجه المطلوب في الذريعة ، حتى يتبين له قدرته عليهم وعدم قدرته . فيكون الأولى هنا الأخذ بالذريعة ، الى أن يظهر بعد ما يبنى عليه

وأما الضرب الثاني وهو أن تكون توهمية ، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة ، فلا يخلو أن يكون للسبب عادة مطردة في أنه يوجد بعد أو لا . فإن كان الأول فلا يخلو أن يوجد أولاً ، فإن وجد فوقت الرخصة موقعها ففيه خلاف ، أعني في أجزاء العمل بالرخصة لافي جواز الإقدام ابتداء ، إذ لا يصح^(١)

أن يبنى حكم على سبب لم يوجد بعد ، بل لا يصح البناء على سبب لم يوجد شرطاً وإن وجد السبب وهو المقتضى للحكم ، فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ وإنما الكلام في نحو الظان أنه تأثبه الحى غداً بناء على عاداته في أدوارها ، فيفطر قبل مجيئها ، وكذلك الطاهر إذا بنت على الفطر ظناً أن حيضتها ستأتى ذلك اليوم . وهذا كله أمر ضعيف جداً . وقد استدلل بعض العلماء على صحة هذا الاعتبار في إسقاط الكفارة عنها بقوله تعالى : (تَوَلَّأ كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) فإن هذا إسقاط للعقوبة للعالم^(٢) بأن الفنائم ستباح لهم . وهذا غير مانح فيه ، لأن كلامنا فيما يترتب على المكلف من الأحكام الشرعية ، وترتب العذاب هنا ليس برافع الى ترتب شرعى ، بل هو أمر الهى كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه ، من قوله تعالى : (وما أصابكم من مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ)

وأما إن لم يكن للسبب عادة مطردة فلا إشكال هنا .

والحاصل من هذا التقسيم أن الظنون والتدبيرات غير المحققة ، راجعة الى

(١) أى فلا يجوز الإقدام عليه

(٢) على أحد التفاسير فى الآية، وعدّه فى روح المعانى تكلفاً فراجع

قسم التوهمات . وهي مختلفة . وكذلك أهواء النفوس ، فإنها تنقسم إلى أشياء لاحقية لها . فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة إلا في المشقة المحلّة الفادحة ، فإن الصبر^(١) أولى ما لم يؤد ذلك إلى دخل في عقل الإنسان أو دينه . وحقيقة ذلك أن لا يقدر على الصبر ، لأنه لا يؤمر بالصبر إلا من يطيقه . فأنت ترى بالاستقراء أن المشقة الفادحة لا يلحق بها توهمها ، بل حكمها أضعف ، بناء على أن التوهم غير صادق في كثير من الأحوال . فإذا ليست المشقة بحقيقية . والمشقة الحقيقية هي العلة الموضوعية للرخصة . فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم ، إلا إذا قامت المظنة . وهي السبب^(٢) . مقام الحكمة ، فحينئذ يكون السبب منتهضاً على الجواز لأعلى الزوم ، لأن المظنة لا تستلزم الحكمة التي هي العلة على كمالها . فالأحرى البقاء مع الأصل . وأيضاً فالمشقة التوهمية راجعة إلى الاحتياط على المشقة الحقيقية . والحقيقية ليست في الوقوع على وزان واحد . فلم يكن بناء الحكم عليها متمكناً

وأما الراجعة إلى أهواء النفوس خصوصاً فإنها ضدّ الأولى ، إذ قد تقرر أن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها . فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة إلى كل من هويت نفسه أمراً . ألا ترى كيف ذم الله تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليرخص ، كقوله تعالى : (وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ إِذْذُنْ لِي وَلَا تَقْسِزْ بِيَ) الآية لأن الجذّ بن تيس قال : ائذن لي في التخلف عن الفزوة ، ولا تفتني ببسات الأصفرة ، فإنني لا أقدر على الصبر عنهن . وقوله تعالى : (وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ . قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدَّ حَرّاً) الآية ثم

(١) حتى مع المحلة الفادحة ؟ هذا غير . واضح وسيأتي له في الفصل التالي أن الرخص المحبوبة ثابتة الطلب فيه وهو مافيه المشقة الفادحة التي ينزل عليها . مثل قوله عليه الصلاة والسلام (وليس من البر الصيام في السفر) فكيف تكون مطلوبة والصبر على العزيمة أولى ؟ (٢) أي الذي وضعه الشارع كالسفر

يُنْذِرُ الصَّحِيحَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : (لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ) الْآيَاتُ فِيهِمْ أَهْلُ الْإِعْذَارِ هَذَا ، وَهُمْ الَّذِينَ لَا يُطِيقُونَ الْجِهَادَ ، وَهُمْ الزَّمْنِيُّ ، وَالصَّبِيَّانَ ، وَالشُّيُوخَ ، وَالْمَجَانِينَ ، وَالْعُمِيَّانَ ، وَنَحْوَهُمْ ؛ وَكَذَلِكَ مَنْ لَمْ يَجِدْ نَفَقَةً أَصْلًا وَلَا وَجَدَ مِنْ يَحْمِلُهَا ، وَقَالَ فِيهِ : (إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ) وَمِنْ جَمَلَةِ النَّصِيحَةِ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ أَنْ لَا يُبْقُوا مِنْ أَنْفُسِهِمْ بَقِيَّةً فِي طَاعَةِ اللَّهِ . أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى : (انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا) وَقَالَ : « إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ » الْآيَةُ ! فَمَا ظَنُّكَ بِمَنْ كَانَ عِذْرُهُ هُوَ نَفْسُهُ ؟

نَعَمْ وَضَعَ الشَّرِيعَةُ عَلَى أَنْ تَكُونَ أَهْوَاءُ النُّفُوسِ تَابِعَةً لِمَقْصُودِ الشَّارِعِ فِيهَا . وَقَدْ وَسَّعَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْعِبَادِ فِي شَهْوَانِهِمْ وَأَحْوَالِهِمْ وَتَعَمُّاتِهِمْ ، عَلَى وَجْهِ لَا يَفْضِي إِلَى مَفْسَدَةٍ ، وَلَا يَحْصُلُ بِهَا الْمَكْلَفُ عَلَى مَشَقَّةٍ ، وَلَا يَنْقَطِعُ بِهَا عِزُّهُ التَّمَتُّعُ إِذَا أَخَذَهُ عَلَى الْوَجْهِ الْمَحْدُودِ لَهُ . فَلِذَلِكَ شَرَعَ لَهُ ابْتِدَاءُ رَخْصَةِ السَّلَمِ ، وَالْقِرَاضِ ، وَالْمَسَاقَاةِ ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ تَوْسِعَةٌ عَلَيْهِ ، وَإِنْ كَانَ فِيهِ مَانِعٌ فِي قَاعِدَةٍ أُخْرَى ، وَأَحْلَلَهُ مِنْ مَتَاعِ الدُّنْيَا أَشْيَاءَ كَثِيرَةً . فَهِيَ جَمَعَتْ نَفْسَهُ إِلَى هَوَى قَدْ جَعَلَ الشَّرْعُ لَهُ مِنْهُ مَخْرَجًا وَإِلَيْهِ سَبِيلًا فَلَمْ يَأْتِهِ مِنْ بَابِهِ ، كَانَ هَذَا هَوَى شَيْطَانِيًّا وَاجِبًا عَلَيْهِ الْإِنْفِكَاحُ عَنْهُ ، كَالْمَوْلُوعِ بِمَعْصِيَةٍ مِنَ الْمَعَاصِي ، فَلَا رَخْصَةَ لَهُ أَلْبَتَّةَ ؛ لِأَنَّ الرِّخْصَةَ هُنَا هِيَ عَيْنُ مَخَالَفَةِ الشَّرْعِ . بِخِلَافِ الرِّخْصِ الْمَتَقَدِّمَةِ فَإِنْ لَهَا فِي الشَّرْعِ مُوَافَقَةٌ إِذَا وَزَنْتَ بِمِيزَانِهَا

فَقَدْ تَبَيَّنَ مِنْ هَذَا أَنَّ مَشَقَّةَ مَخَالَفَةِ الْهَوَى لَا رَخْصَةَ فِيهَا أَلْبَتَّةَ . وَالْمَشَقَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ فِيهَا الرِّخْصَةُ بِشَرْطِهَا . وَإِذَا لَمْ يَوْجَدْ شَرْطُهَا فَلَا حَرَجَ بِمَنْ يَرِيدُ بَرَاءَةَ ذِمَّتِهِ وَخُلَاصَ نَفْسِهِ ، الرَّجُوعَ إِلَى أَصْلِ الْعَزِيمَةِ . إِلَّا أَنْ هَذِهِ الْأَحْرُوبَةُ تَارَةً تَكُونُ مِنْ بَابِ النَّدْبِ ، وَتَارَةً تَكُونُ مِنْ بَابِ الْوَجُوبِ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ

فصل

ومن الفوائد في هذه الطريقة ، الاحتياط في اجتناب الرخص - في القسم المتكلم فيه - والحذر من الدخول فيه ؛ فإنه موضع التباس ، وفيه تنشأ خُدع الشيطان ، ومحاولات النفس ، والذهاب في اتباع الهوى على غير مهيع . ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جملة ، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم . وهو أصل صحيح مليح ، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله . وإنما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعاً به ، أو صار شراً مطلوباً كالتعبات ، أو كان ابتدئاً كالمساقاة ^(١) والقرض ، لأنه حاجي . وما سوى ذلك فالاجتناب الى العزيمة .

ومنها أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها . فقوله عليه الصلاة والسلام : « إِنْ أَلَّ اللَّهُ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصُهُ » ^(٢) فالرخص التي هي محبوبة ما ثبت الطلب فيها ، فإننا إذا حملناها على المشقة الفادحة التي قال في مثلها رسول الله ﷺ : « لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ » ^(٣) ، كان موافقاً لقوله تعالى : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) وقوله تعالى : (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ) بعدما قال في الأولى : (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ) وفي الثانية : (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ) . فليستفطن الناظر في الشريعة الى هذه الدقائق ، ليكون على بينة في المجاري الشرعية . ومن تتبع الأدلة الشرعية في هذا المقام ، تبين له ما ذكر أتم بيان . وبالله التوفيق . هذا تقرير وجه النظر في هذا الطرف

(١) لاداعي لهذا فانه من الاطلاق الذي قال فيه انه (لا تفريع يترتب عليه وانما ذكر لمعرفة أنه اطلاق شرعي لا غير)

(٢) تقدم (ص-١٢٧)

(٣) تقدم (ص-٣٢١)

فصل

وقد يقال إن الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجه :
(أحدها ^(١)) أن أصل العزيمة وإن كان قطعياً فأصل الترخص قطعي أيضاً ؛ فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها ، كانت قطعياً أو ظنية . فإن الشارع قد أجرى الظن في ترتيب الأحكام مجرى القطع . فمضى ظن وجود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار . فقد قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية .

ولا يقال إن القاطع إذا عارض الظن سقط اعتبار الظن
لأننا نقول إنما ذلك في باب تعارض الأدلة ، بحيث يكون أحدهما رافعا لحكم الآخر جملة . أما إذا كانا جاريين مجرى العام مع الخاص ، أو المطلق مع المقيد ، فلا . ومسألتنا من هذا الثاني لا من الأول ؛ لأن العزائم واقعة على المكلف بشرط أن لا حرج . فإن كان الحرج صح اعتباره واقتضى العمل بالرخصة

وأيضاً فإن غلبة الظن قد تندسخ حكم القطع السابق ؛ كما إذا كان الأصل التحريم في الشيء ، ثم طرأ سبب محلل ظني . فإذا غلب على ظن الصائد أن موت الصيد بسبب ضرب الصائد ، وإن أمكن أن يكون بغيره أو يعين على موته غيره ، فالعمل على مقتضى الظن صحيح . وإنما كان هذا ، لأن الأصل وإن كان قطعياً فاستصحابه مع هذا المعارض الظني لا يمكن ؛ إذ لا يصح بقاء القطع بالتحريم مع وجود الظن هنا بل مع الشك . فكذلك مانحن فيه .

(١) هذا معارض للوجه الأول من الوجوه الستة التي أقامها على ترجيح العزيمة . وهذا الوجه لا يفيد ترجيح الرخصة ، إنما يفيد - كما قال - أن العزيمة ليست بأولى ، لأن غلبة الظن في وجود سبب الرخصة لا تجتمع القطع في العزيمة الذي كان مناط الترجيح في ذلك الوجه

وحقيقة الأمر أن غلبة الظن لا تبقى للقطع المتقدم حكماً ، وغلبات الظنون معتبرة .
فلتكن معتبرة في الترخيص

(والثاني ^(١)) أن أصل الرخصة وإن كان جزئياً بالاضافة الى عزيمتها ،
فذلك غير مؤثر ، وإلا لزم أن تقدر فيما أمر به بالترخيص . بل الجزئي إذا كان
مستثنى من كلي فهو معتبر في نفسه ، لأنه من باب التخصيص للعموم ، أو من
باب التقييد للإطلاق . وقد مر في الأصول النقية صحة تخصيص القطعي
بالظني ، فهذا أولى ^(٢) . وأيضاً إذا كان الحكم الرجوع الى التخصيص
وهو بظني ، دون أصل العموم وهو قطعي ، فكذلك هنا . وكما لا ينخرم
الكللي بانحرام بعض جزئياته . كما هو مقرر في موضعه من هذا الكتاب ،
فكذلك هنا ، وإلا لزم أن ينخرم بالرخص المأمور بها . وذلك فاسد .
فكذلك ما أدنى اليه

(والثالث ^(٣)) أن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ
القطع ، كقوله تعالى : (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) وسائر ما يدل
على هذا المعنى كقوله : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ)
(يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا) (ما كان على
النبي من حرج فيما فرض الله له) (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي

(١) معارض للوجه الثاني في ترجيح العزيمة . وهو أيضاً إنما يفيد أنه لا ترجح للعزيمة
(٢) لأنه تخصيص قطعي بقطعي ، فإن ورود الرخصة مقطوع به أيضاً . وقوله (وأيضاً) يعني -
بعد تسليم أن النظر في الرخصة الى سببها وهو موضع اجتهاد وظن لا قطع - فإن التخصيص
له يرجع اليه ولو كان بظني في مقابلة عموم قطعي . وقد راعى في هذا معارضة كل
ما سبق في الوجه الثاني تفصيلاً

(٣) وهذا معارض للثالث وهو أن الأدلة جاءت بالوقوف عند حد الأمر والنهي مجرداً
والعبر على حلوله ومره وإن انتهض موجب العزيمة . أي أن هذا يعارضه الأدلة الدالة
على التيسير ورفع الحرج عن الأمة والامتنان به عليها . وهذا أيضاً إنما يفيد أن
العزيمة ليست بأولى كاصل دعواه . ثم أضرب عنه في آخر الدليل بما يقتضي ترجيح
الرخصة ، ويكون فيه المدعى وزيادة

كَانَتْ عَلَيْهِمْ) وقد سَمِيَ هذا الدين الحنيفي السمعة لما فيها من التسهيل والتيسير. وأيضاً قد تقدم في المسائل قبل هذا أدلة إباحة الرخص. وكلاهما وأمثالها جارية هنا. والتخصيص ببعض الرخص دون بعض، تحكم من غير دليل ولا يقال إن المشقة إذا كانت قطعية فهي المعتبرة دون الظنية.

فإن القطع مع الظن مستويان في الحكم، وإنما يقع الفرق في التعارض. ولا تعارض في اعتبارهما معاً ههنا. وإذا ذاك لا يكون الأخذ بالعزيمة دون الرخصة أولى، بل قد يقال الأولى الأخذ بالرخصة؛ لأنها تضمنت حق الله وحق العبد معاً. فإن العبادة المأمور بها واقعة لكن على مقتضى الرخصة، لأنها ساقطة رأساً. بخلاف العزيمة؛ فإنها تضمنت حق الله بمجرداً، والله تعالى غنى عن العالمين؛ وإنما العبادة راجعة إلى حظ العبد في الدنيا والآخرة. فالرخصة أخرى لاجتماع الأمرين فيها.

(والرابع^(١)) أن مقصود الشارع من مشروعية الرخصة، الرفق بالمالك. كلف عن تحمل المشاق؛ فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصد. بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد، والتكف، والتعمق، المنهى عنه في الآيات؛ كقوله تعالى: (قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ) وقوله: (وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) وفي التزام المشاق تكليف وعسر. وفيها روى عن ابن عباس في قصة بقرة بني إسرائيل: «لو ذبحوا بقرة ما لأجزأهم، ولكن شددوا فشدد الله عليهم^(٢)» وفي الحديث: «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ^(٣)»، ونهى ﷺ

(١) معارض للوجه الرابع. وقوله (بخلاف الطرف الآخر) يقتضى ترجيح الرخصة. ففيه المدعى وزيادة.

(٢) قال الألوسي في تفسيره (ج ١ - ص ٢٣٨) أخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما موقوفاً (لو ذبحوا أي بقرة أرادوا لأجزأهم. ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم) وأخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوعاً مرسلاً.

(٣) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن ابن مسعود.

عن التبتل وقال: «مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنتِي فَلَيْسَ مِنِّي»^(١) بسبب مَنْ عزم على صيام النهار ، وقيام الليل ، واعتزال النساء ، الى أنواع الشدة التي كانت في الأم ، فخففها الله عليهم بقوله : (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) ، وقد ترخص رسول الله ﷺ بأنواع من الترخص خالياً^(٢) وبمراي من الناس ؛ كالقصر والفطر في السفر ، والصلاة جالساً حين جُمُحِشِ شَقَّةٌ ، وكان حين بَدَنَ - يصلي بالليل في بيته قاعداً ، حتى إذا أراد أن يركع قام فقرأ شيئاً ثم ركع . وجرى أصحابه رضي الله عنهم ذلك المجرى من غير عتب ولا لوم ، كما قال : « وَلَا يَغِيبُ بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ » . ولأدلة في هذا المعنى كثيرة

(والخامس^(٣)) أن ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدي الى الانقطاع عن الاستباق الى الخير ، والسامة والملل ، والتنفير عن الدخول في العبادة ، وكرهية العمل . وترك الدوام . وذلك مدلول عليه في الشريعة بأدلة كثيرة . فإن الانسان إذا توهم التشديد أو طلب أو قيل له فيه ؛ كره ذلك وملة ؛ وربما عجز عنه في بعض الاوقات فانه قد يصبر أحياناً وفي بعض الأحوال ، ولا يصبر في بعض . والتكليف دائم . فإذا لم يفتح له من باب الترخص إلا ما يرجع الى مسألة تكليف مالا يطاق^(٤) ، وسد عنه ماسوى ذلك ، عد الشريعة شاقة . وربما ساء ظنه بما تدل عليه دلائل رفع الحرج ، أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً . وقد قال تعالى : (وَاعْلَمُوا أَن فَيُكُفُّكُمْ رَّسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ

(١) هذا الجزء هو آخر حديث الثلاثة رهط الذين سألوا عن عبادة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكأنهم لما أخبروا بها تقالَّوها - فلما علم بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (أنتم الذين قلتم كذا وكذا ؟ أما والله إنى لأخشاكم لله وأتقاكم له ، ولكنني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء . فمن رغب عن سنتي فليس مني) رواه الشيخان والنسائي

(٢) انما ذكره لأنه لو كان ترخصه بمراي من الناس فقط لقل إن ذلك للتشريع ، فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة

(٣) معارض للخامس

(٤) أي تحقيقاً أو بظن قوى يلحق به ، كما سبق في ضابط المسألة السابعة

الْأَمْرِ لَعَنَتُمْ) وقال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرُمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا) قبل إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل الله تشديداً على النفس، فسمى إعتداءً لذلك. وفي الحديث: «خذوا من العمل ما تطيقون. فإن الله لن يمل حتى تعملوا»^(١) «وما خيّر عليه الصلاة والسلام بين أمرين إلا إختار أيسرهما ما لم يكن إثماً»^(٢) الحديث. ونهى عن الوصال، فلما لم ينتهوا واصل بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الحلال، فقال: «لو تأخر الشهر لزدتكم»^(٣) «كلنا سكل لهم حين أبوا أن ينتهوا، وقال: «لو مدد لنا في الشهر لو أصلت وصلاً يدع المتعمقون تمقهم»^(٤) وقد قال عبد الله بن عمرو بن العاص حين كبر: يا ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٥)، وفي الحديث: هذه الحولاء بنت ثويرت زعموا أنها لا تنام الليل، فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تنام الليل؟ خذوا من العمل ما تطيقون» الحديث^(٦) فانكر فعلها كما ترى. وحديث إمامة معاذ حين قال له النبي صلى الله عليه وسلم «أفتان أنت يا معاذ؟»^(٧) وقال رجل والله يارسول الله إني لا تأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان، مما يطيل بنا. قال فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في موعظة أشد غضباً منه يومئذ، ثم قال: «إن منكم مفرقين» الحديث^(٨) وحديث الحبل المربوط بين ساريتين، سأل عنه عليه الصلاة والسلام، قالوا حبل لزينب، تصلى فإذا كسيت أوفتت أمسكت به.

- (١) أخرجه في التيسير عن الستة بلفظ (خذوا من الاعمال) وفي رواية للثلاثة والنسائي (عليكم من الاعمال) وفي كلتا الروايتين (لا يمل). أقول: (لن يمل) رواية مسلم.
(٢) أخرجه الترمذي بلفظ (ما لم يكن إثماً) والبخاري (بين أمرين قط) ومالك (في أمرين).
(٣) أخرجه البخاري باختلاف في بعض الالفاظ.
(٤) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ (لو مدد لنا الشهر).
(٥) أخرجه في التيسير عن الخمسة الا الترمذي.
(٦) أخرجه في التيسير عن عائشة بلفظ (قلت فلانة) ولم يصرح باسمها عن الثلاثة والنسائي.
والنصريح باسمها رواية لمسلم.
(٧) بعض حديث في تطويل ما ذهبن يؤم الناس. أخرجه في التيسير عن الخمسة الا الترمذي.
(٨) بعض حديث أخرجه البخاري.

فقال : « حُلِّمُوهُ لِئَصِلَ أَحَدُكُمْ نَشَاطَهُ • فَإِذَا كَسَلَ أَوْ فَتَرَ قَعْدَهُ ^(١) » وأشباه هذا كثير . فترك الرخصة من هذا القبيل . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : « لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ ^(٢) فِي السَّفَرِ » فإذا كان كذلك ثبت أن الأخذ بالرخصة أولى ؛ وإن سلم أنه ليس بأولى ؛ فالعزيمة ليست بأولى ^(٣)

(والسادس ^(٤)) أن مراسم الشريعة إن كانت مخالفة للهوى ، كما تبين في موضعه من هذا الكتاب ، فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم . والهوى ليس بمذموم إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة . وليس كلامنا فيه . فإن كان موافقاً فليس بمذموم . ومسألتنا من هذا ، فإنه إذا نصب لنا الشرع سبباً لرخصة ، وغلب على الظن ذلك ، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة ، فأين اتباع الهوى في هذا ؟ وكما أن ^(٥) اتباع الرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي ، كذلك اتباع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي . وليس أحدهما بأولى من الآخر . والمتبع للأسباب المشروعة في الرخص والعزائم سواء . فإن كانت غلبة الظن في العزائم معتبرة ، فكذلك في الرخص . وليس أحدهما أخرى من الآخر . ومن فرق بينهما فقد خالف الإجماع . هذا تقرير هذا الطرف

(١) أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي باختلاف يسير (تيسير)
(٢) أخذنا : أي على عموميه ليصح دليلاً هنا . وفيما سبق حمله على أن المراد منه ما كان فيه المشقة الفادحة . فكان بذلك مناسباً للطرفين — والحديث تقدم (ص ٣٢٠)
(٣) سيقول في الوجه السادس (ليس أحدهما بأولى من الآخر) بناء على هذا الوجه من المعارضة

(٤) هذا معارض لما سبق في السادس
(٥) يمارض به ما تقدم له في الوجه الخامس من أدلة ترجيح العزيمة . إلا أنه صرح فيه بالوجهين المتعارضين . كأنه يقول : كما يلزمنا هذا يلزمكم مثله عند التشدد بالأخذ بالعزائم ، بكل منهما . يحدث بسببه ما ذكرتم . فما هو جوابكم فهو جوابنا . وأما قوله (وليس أحدهما بأولى من الآخر) فهو عين الدعوى فرعاً على ما ذكره من الاشتراك في الإلزام . وكذا قوله

فصل (١)

وينبني عليه أن الأولوية في ترك الترخيص ، إذا تعين سببه ^(٢) بغلبة ظن أو قطع ، وقد يكون الترخيص أولى في بعض المواضع ، وقد يستويان . وأما إذا لم يكن ثم غلبة ظن فلا إشكال في منع الترخيص .
وأيضاً ^(٣) فتكون الأدلة الدالة على الأخذ بالتخفيف محمولة على عمومها . وإطلاقها ، من غير تخصيص ببعض الموارد دون بعض . وبحال النظر بين الفريقين أن صاحب الطريق الأول إنما جعل المعتبر العلة التي هي المشقة ، من غير اعتبار بالسبب الذي هو المظنة . وصاحب الطريق الثاني إنما جعل المعتبر المظنة التي هي السبب ، كالسفر والمرض . فعلى هذا إذا كانت ^(٤) العلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالمحل محل اشتباه . وكثيراً ما يرجع هنا إلى أصل الاحتياط ، فإنه ثابت معتبر ، حسبما هو مبين في موضعه

(والمتبع الخ) . فلم يبق الادعوى مخالفة الاجماع في التفريق بينهما . فأين هذا الاجماع ؟ وعلى فرض وجوده ، ما الفائدة هذه المباحث ؟ وهل تعد حينئذ من مباح العلم ؟ أم تنزل عن ذلك ؟

(١) يقابل الفصل الأول ، يذكر فيه ما ينبني على أن أحدهما ليس بأولى من الآخر . كما بين في ذلك ما ينبني على ترجيح العزيمة
(٢) أي الترخيص . يعني ولم توجد الحكمة
(٣) مقابل لقوله هناك (ومنها أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها)

(٤) أي فإذا كانت المظنة منضبطة كالسفر فلا أمر ظاهر . وإذا كانت غير منضبطة ، والعلة التي هي المشقة غير منضبطة أيضاً كالمرض ، فالواجب الاحتياط على كلا الطرفين . فلا يدخل تحت النظرين السابقين . وهو ظاهر ، لأنه لم يجعل هذا موضع النزاع في الأولوية ، بل لم يدخله في أصل موضوع الرخصة في تقريراته السابقة

﴿ فصل ﴾

فإن قيل : الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة • وذلك وضع إشكال في المسألة • فهل له مخلص أم لا ؟

قيل نعم ، من وجهين : « أحدهما » أن يوكل ذلك الى نظر المجتهد ؛ فإنما أورد هنا استدلال كل فريق ، من غير أن يقع بين الطرفين ترجيح • فيبقى موقوفاً على المجتهد ، حتى يترجح له أحدهما مطلقاً ؛ أو يترجح له أحدهما في بعض المواضع ، والآخر في بعض المواضع ، أو بحسب الأحوال « والثاني » أن يجمع بين هذا الكلام وما ذكر في كتاب المقاصد في تقرير أنواع المشاق وأحكامها • فإنه إذا توصل الموضعان ظهر فيما بينهما وجه الصواب إن شاء الله . وبالله التوفيق

المسألة الثامنة

كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً ، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحرّاه المكلف إن شاء ؛ كما جاء في الرخص شرعية المخرج من المشاق . فإذا توخى المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذي شرع له ، كان ممثلاً لأمر الشارع ، آخذاً بالخزم في أمره • وإن لم يفعل ذلك وقع ^(١) في محظورين « أحدهما » مخالفته لقصد الشارع ، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح . « والثاني » سد أبواب التيسير عليه ، وفقد المخرج عن ذلك الأمر الشاق ، الذي طلب الخروج عنه بما لم يشرع له • وبين ذلك من أوجه :

(١) مثال ذلك أن الشارع جعل الزوج أن ينفس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها واحدة ، فيؤدبها بهذا الازعاج الشديد • حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه في أن يتحملها أكثر مما كان ، حفظاً لمصالحته أيضاً ، راجعها . فإذا اشتد كربته ثانياً كان له أن يطلق أيضاً لذلك . لكنه إذا خالف الطريق الشرعي فطلق ثلاثاً ابتداءً فقد خالف مارسه له الشرع ، وفقد المخرج من ورطته . فلا مخلص له منها . وسيأتى له أمثلة كثيرة

(أحدها) أن الشارع لما تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد ، وكانت الأمور المشروعة ابتداء قد يعوق عنها عوائق ، من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد ، شرع له أيضاً توابع وتكميلات ومخارج ، بها ينزاح عن المكلف تلك المشتقات ، حتى يصير التكليف بالنسبة اليه عادياً ومتيسراً . ولولا أنها كذلك لم يكن في شرعها زيادة على الأمور الابتدائية . ومن نظر في التكاليف أدرك هذا بآيسر تأمل . فإذا كان كذلك ؛ فالمكلف في طلب التخفيف مأمور أن يطلبه من وجهه المشروع ؛ لأن ما يطلب من التخفيف حاصل فيه حالاً وما لا على القطع في الجملة . فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق ، لم يكن ما طلب من التخفيف مقطوعاً به ولا مظنوناً ، لاحتالاً ولا مآلاً ، لاعلى الجملة ولا على التفصيل ؛ إذ لو كان كذلك لكان مشروعاً أيضاً . والفرض أنه ليس بمشروع . فثبت أن طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا يخرج له

(والثاني) أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع ، فيكفيه في حصول التخفيف طلبه من وجهه ؛ والقصد الى ذلك بمن وبركة . كما أن من طلبه من غير وجهه المشروع ، يكفيه في عدم حصول مقصوده شؤم قصده . ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى : (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ) ومفهوم الشرط أن من لا يتق الله لا يجعل له مخرجاً . خرج إسماعيل القاضي عن سالم بن أبي الجعد قال : جاء رجل من أشجع الى النبي ﷺ فذكر الجهد فقال له النبي ﷺ : « اذهب فاصبر » وكان ابنه أسيراً في أيدي المشركين فأفلت من أيديهم ، فأناه بغنيمة ، فأتى النبي ﷺ فأخبره ، فقال له النبي ﷺ « طيبة » فنزلت الآية : (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ) الآية !

وعن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له إن عمتي طلق امرأته ثلاثاً . فقال : « إن عمتك عصي الله فأندمه » ، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً . فقال : أرايت إن أحلها له رجل ؟ فقال : « مَنْ يُخَادِعْ يَخْدَعُهُ اللهُ » وعن الربيع بن خثيم في قوله : (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا) قال : من كل شيء ضاق على الناس . وعن ابن عباس من يتق الله ينجه من كل كرب في الدنيا والآخرة . وقيل : من يتق الله والمعصية يجعل له مخرجاً إلى الحلال . وخرج الطحاوي ^(١) عن أبي موسى قال قال رسول الله ﷺ « ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم : رجل أعطى ماله سفهياً وقد قال الله تعالى (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ) ، ورجل دأب بدين ولم يشهد ، ورجل له امرأة سيئة الخلق فلا يطلقها » ومعنى هذا أن الله لما أمر بالإشهاد على البيع ، وأن لا تؤتى السفهاء أموالنا حفظاً لها ، وعلمنا أن الطلاق شرع عند الحاجة إليه ، كان التارك لما أرشده الله إليه قد يقع فيما يكره ولم يجب دعاؤه لأنه لم يأت الأمر من بابهِ . والآثار في هذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هذا المعنى . وقد روى عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثاً ، فتلا : (إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَقْتُمُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ - حتى بلغ : يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا) ، وأنت لم تتق الله ، لم أجد لك مخرجاً . وخرج مالك في البلاغات في هذا المعنى أن رجلاً أتى إلى عبد الله بن مسعود فقال : إني طلقت امرأتى ثمانى تطليقات . فقال ابن مسعود : فماذا قيل لك ؟ قال قيل لي إنها قد بانَّت مني . فقال ابن مسعود : صدقوا ، من طلق كما أمره الله فقد بين الله له ، ومن لبس على نفسه أبساً جعلنا لبسه به . لا تلبسوا على أنفسكم وتحميله عنكم . هو كما تقولون . وأمل حكاية أبي يزيد البسطامي حين أراد أن يدعو الله أن يرفع عنه

شهوة النساء ، ثم تذكر أن النبي ﷺ لم يفعل ذلك ، فأمسك عنه ، فرفع عنه ذلك حتى كان لا يفرق بين المرأة والحجر

(والثالث) أن طالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن له الشارع النجح فيه ، وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدي طريق المخرج . فكان قاصداً لصد ما طلب ، من حيث صد عن سبيله . ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود . فهو إذا طالب لعدم المخرج . وهذا مقتضى مادات عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمسكر والخداع ، كقوله : (وَمَكُرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ) وقوله (اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ) وقوله : (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا . وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ) ومنه قوله تعالى : (وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) وقوله (فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَن يُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا) (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا) الى سوى ذلك مما في هذا المعنى ، وجميعه محقق ، كما تقدم من أن المتعدي على طريق المصلحة المشروع ، ساع في ضد تلك المصلحة . وهو المطلوب

(والرابع) أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها . وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه ، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له . فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله اليها ، أو يوصله اليها عاجلاً لا آجلاً ، أو يوصله اليها ناقصة لا كاملة ، أو يكون فيها مفسدة تُرَى في الموازنة على المصلحة ، فلا يقوم خيرها بشرها . وكم من مدبر أمر لا يتم له على كماله أصلاً ، ولا يجنى منه ثمرة أصلاً . وهو مملوم . شاهد بين العقلاء . فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، فإذا كان كذلك ، فالرجوع الى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع الى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال . بخلاف الرجوع الى ماخالفه . وهذه المسألة

بالجملة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته . ولكن سيق لتعاقبه بالموضع ، في طلب الترخيص من وجه لم يؤذن فيه ، أو طلبه في غير موضعه . فإن من الأحكام الثابتة عزيمة ما لا يخفيف فيه ولا ترخيص . وقد تقدم منه في أثناء الكتاب في هذا النوع مسائل كثيرة . ومنها ما فيه ترخيص ، وكل موضع له ترخيص يختص به لا يتعدى . وأيضا فمن الأحوال اللاحقة للعبد ما يعده مشقة ولا يكون في الشرع كذلك ، وربما ترخص بغير سبب شرعى . ولهذا الأصل فوائد كثيرة في الفقهيات ، كمقاعدة المعاملة بنقيض المقصود ، وغيرها من مسائل الحيل ، وما كان نحوها

المسألة التاسعة

أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ، ولا مقصودة الرفع ، لأن تلك الأسباب راجعة الى منع انحتم العزائم التحريمية أو الوجوبية ، فهي إما موانع للتحريم أو التائيم ، وإما أسباب ^(١) لرفع الجناح أو إباحة ^(٢) ما ليس بمباح . فعلى كل تقدير ، إنما هي موانع لترتب أحكام العزائم مطلقاً . وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع ، وأن من قصد إيقاعها رفعاً لحكم السبب المحرم أو الموجب ففعله غير صحيح . ويجرى فيه التفصيل المذكور في الشروط ^(٣) . فكذلك الحكم بالنسبة الى أسباب الرخص ، من غير فرق

المسألة العاشرة

إذا فرغنا ^(٤) على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة ،

(١) تنويع في العبارة ، لا أن هذين قسمين يقابلان سابقهما

(٢) أمثل مما قبله إذ يدخل فيه الترخيص في المندوبات

(٣) في المسألة الثامنة منها

(٤) هذا هو بسط ما أجله في آخر المسألة الرابعة ووعد به هناك

صارت العزيمة معها من الواجب المحيّر، إذ صار هذا المترخص يقال له : إن شئت فاعمل العزيمة ، وإن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة . وما عمل منهما فهو الذي واقع واجباً في حقه ، علي وزان مخصال الكفارة . فتخرج العزيمة في حقه عن أن تكون عزيمة

وأما إذا فرعنا على أن الإباحة فيها بمعنى رفع الحرج ، فليست الرخصة معها من ذلك الباب ؛ لأن رفع الحرج لا يستلزم التخيير . ألا ترى أن رفع الحرج موجود مع الواجب . وإذا كان كذلك تبيّن أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعين المقصود للشارع . فإذا فعل العزيمة لم يكن بينه وبين من لا عذر له فرق ، لكن العذر دفع الحرج عن التارك لها إن اختار لنفسه الانتقال إلى الرخصة . وقد تقرر قبل أن الشارع إن كان قاصداً لوقوع الرخصة ، فذلك بالقصد الثاني . والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة

والذي يشبه هذه المسألة ، الحاكم إذا تعينت له في إنفاذ الحكم بينتان ، إحداها في نفس الأمر عادلة ، والأخرى غير عادلة . فإن العزيمة عليه أن يحكم بما أمر به من أهل العدالة في قوله تعالى : (وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ) وقال : (مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) . فإن حكم بأهل العدالة أصاب أصل العزيمة وأجر أجري . وإن حكم بالأخرى فلا إثم عليه ، لعذره بعدم العلم بما في نفس الأمر ، وله أجر في اجتهاده . وينفذ ذلك الحكم على المتحاكين ، كما ينفذ مقتضى الرخصة على المترخصين . فكما لا يقال في الحاكم : إنه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل - كذلك لا يقال هنا : إنه مخير مطلقاً بين العزيمة والرخصة

فإن قيل : كيف يقال إن شرع الرخص بالقصد الثاني ؟ وقد ثبت قاعدة رفع الحرج مطلقاً ^(١) بالقصد الأول ، كقوله تعالى : (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ

(١) أي بقطع النظر عن خصوص محل الرخصة . ومعنى الجواب أنه لا يلزم من ورود الآية دالة على الحكم استقلالاً أن يكون مقصوداً بالقصد الأول ، فقد جاءت الآية بفائدة النكاح استقلالاً وهو السكن ، ومع ذلك فالقصد الأول النسل . فكذا هنا

(من حَرَجَ) وجاء بعد تقرير الرخصة : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) .

قيل : كما يقال إن المقصود بالكاح التناسل وهو المقصد الأول ، وما سواه من اتخاذ السكن ونحوه بالمقصد الثاني ، مع قوله تعالى : (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا) وقوله : (وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا) .

وأيضاً ^(١) فإن رفع الجناح نفسه عن المترخص تسهيل وتيسير عليه ، مع كون الصوم أياماً معدودات ليست بكثيرة ، فهو تيسير أيضاً ورفع حرج . وأيضاً فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات . فلا تجد كلية شرعية مكلفاً بها وفيها حرج كلي أو أكثرى ألبتة . وهو مضمي قوله : (وما جعل عليكم في الدين مِنْ حَرَجٍ) . ونحن نجد في بعض الجزئيات النواذر حرجاً ومشقة ، ولم يشرع فيه رخصة ؛ تعريفاً بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف إلى الكليات . فكذلك نقول في محال الرخص إنها ليست بكليات ، وإنما هي جزئيات ؛ كما تقدم التنبيه عايه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة .

(١) عود إلى السؤال وترقى عليه . أي أنه لا يلزم من وجود رفع الحرج في الرخصة أن تكون مقصودة للشارع بالمقصد الثاني لا بالأول ، بدليل أنه ثبت رفع الحرج أيضاً في بعض المسائل التي فيها الرخصة والسهولة - في نفس أصل عزميتها ، كصيام أيام معدودات ولم تكن شهوراً مثلاً ، ففي أصل العزيمة هنا أيضاً تيسير ورفع حرج ، وهي مقصودة بالمقصد الأول . فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أن تكون بالمقصد الثاني . ثم ترقى عليه ثانياً فقال (وأيضاً الخ) أي أن رفع الحرج موجود في سائر الكليات التي هي عزائم . ومحل الجواب عن الجميع قوله (فإذا العزيمة الخ) فهو يحسم الاعتراض الأول أيضاً . وقوله (ونحن نجد في بعض الخ) تمهيد للجواب . ولا يخفى أن كلا من هذين الترتيقين تفصيل لما دخل تحت الإطلاق في أصل الاشكال . فالترقى من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله .

فإذا العزيمة من حيث كانت كلية ، هي مقصودة للشارع بالقصد الأول .
والحرج من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية ، إن قصده الشارع بالرخصة .
فن جهة القصد الثاني . والله أعلم

المسألة الحادية عشرة

إذا اعتبرنا العزائم مع الرخص ، وجدنا العزائم مُطَّردة مع العادات الجارية ،
والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد .

﴿ أما الأول ﴾ فظاهر ، فإننا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها ،
وبالصيام في وقته المحدد له أولاً ، وبالطهارة المائية ، على ما جرت به العادة :
من الصحة ، ووجود العقل ^(١) ، والإقامة في الحضر ، ووجود الماء ، وما أشبه
ذلك . وكذلك سائر العادات والعبادات ؛ كالأمر بستر العورة مطلقاً أو
للصلاة ، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها ، إنما أمر بذلك
كأنه ونهي عنه عند وجود ما يتأتى به امتثال الأمر واجتناب النهي . ووجود
ذلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر . ولا إشكال فيه

﴿ وأما الثاني ﴾ فمعلوم أيضاً من حيث علم الأول . فالمرض ، والسفر ،
وعدم الماء أو الثوب أو الماء كحل ، مرخص لترك ما أمر بفعله ، أو فعل ما أمر
بتركه . وقد مر تفصيل ذلك فيما مر من المسائل . ولمعناه تقرير آخر مذكور في
موضعه من كتاب المقاصد بحمد الله

إلا أن انخراق العوائد على ضربين : عام ، وخاص . فالعام ما تقدم .
والخاص كانهراق العوائد الأولياء إذا عملوا بمقتضاها . فذلك إنما يكون في

(١) غير ظاهر هنا ، لأن الكلام في أمور إذا وجدت كانت العزيمة ، وإذا فقدت كانت الرخصة .
وليس منها العقل ، لأنه شرط مطلق التكليف . ولذلك لم يذكر مقابلة فيما بعد مع أنه ذكر
مقابل غيره .

الأ كمر على حكم الرخصة ؛ كاتقلاب الماء لبناً ، والرمل سويقاً ، والحجر ذهباً ، وإنزال الطعام من السماء ، أو إخراجة من الأرض ، فيتناول المفعول له ذلك ويستعمله . فإن استعمله له رخصة لا عزيمة . والرخصة - كما تقدم - لما كان الأخذ بها مشروطاً بأن لا يقصدها ولا يتسبب فيها لينال تخفيفها ، كان الأمر فيها كذلك ؛ إذ كان مخالفة هذا الشرط مخالفة لقصد الشارع ، إذ ليس من شأنه أن يترخص ابتداءً ، وإنما قصده في التشريع أن سبب الرخصة إن وقع توجه الإذن في مسببه كما مر . فهنا أولى ؛ لأن خوارق العادات لم توضع لرفع أحكام العبودية ، وإنما وضعت لأمر آخر ؛ فكان القصد إلى التخفيف من جهتها قصداً إليها لا إلى ربها . وهذا مناف لوضع المقاصد في التبعيد لله تعالى .

وأيضاً فقد ذكر في كتاب المقاصد أن أحكام الشريعة عامة لا خاصة . بمعنى أنها عامة في كل مكلف ، لا خاصة ببعض المكلفين دون بعض . والحمد لله . ولا يعترض على هذا الشرط بقصد النبي ﷺ لإظهار الخارق كرامةً ومعجزةً ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام إنما قصد بذلك معنى شرعياً مبرراً من طلبه حفظ النفس . وكذلك نقول إن الأولى أن يقصد إظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعى لا لحفظ نفسه . ويكون هذا القسم خارجاً عن حكم الرخصة بأن يكون بحسب القصد . وعلى هذا المعنى ظهرت كرامات الأولياء الراقين عن الأحوال ، حسبما دل عليه الاستقراء . فلما إذا لم يكن هذا فالشرط معتبر بلا إشكال ، وليس بمختص بالعموم ، بل هو في الخصوص أولى

فإن قيل : الأولى إذا انخرقت له العادة ، فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجملة . فإن الذي هُبئ له الطعام أو الشراب أو غيره من غير سبب عادى ، مساو لمن حصل له ذلك بالتكسب العادى . فكما لا يقال في صاحب التكسب العادى إنه في التناول مترخص ، كذلك لا يقال في صاحب انخراق العادة ؛ إذ لا فرق بينهما . وهكذا سائر ما يدخل تحت هذا النمط

فالجواب من وجهين .

(أحدهما) أن الأدلة المنقولة دلت على ترك أمثال هذه الأشياء لا إيجاباً ، واسكن على غير ذلك ؛ فإن النبي ﷺ خير بين الملك والعبودية ؛ فاختار العبودية ^(١) ؛ وخير في أن تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة ، فلم يختار ذلك ^(٢) . وكان عليه الصلاة والسلام محاب الدعوة ؛ فلو شاء له لدعا بما يحب فيكون ، فلم يفعل ، بل اختار الحمل على مجارى العادات : يجوع يوماً فيتضرع الى ربه ، ويشبع يوماً فيحمده ويثنى عليه ، حتى يكون في الأحكام البشرية العادية كغيره من البشر . وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يرى أصحابه من ذلك ، في مواطن مانفيه شفاء في تقوية اليقين ، وكفاية من أزمات الأوقات ^(٣) . وكان عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه ، ومع ذلك لم يترك التكسب لمعاشه ومماش أهله . فاذا كانت الخوارق في حقه متأتية ، والطلبات محضرة له ، حتى قالت عائشة رضي الله عنها : ما أرى الله إلا يسارع في هواك . وكان - لما أعطاه الله من شرف المنزلة - متمكناً منها ، فلم يعول إلا على مجارى العادات في الخلق ، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظيماً ، في أن

(١) روى في الترغيب والترهيب حديثاً طويلاً قال فيه إن إسماعيل قال للنبي صلى الله عليه وسلم : (أن الله سمع ما ذكرت ، فبعثنى اليك بمفاتيح خزائن الأرض وأمرني أن أعرض عليك أن أسير معك جبال تهامة زمرداً وياقوتاً وذهباً وفضة فقلت فإن شئت نبيا ملكاً وإن شئت نبيا عبداً فأومأ اليه جبريل أن تواضع فقال بل نبيا عبداً ثلاثاً) رواه الطبراني بإسناد حسن والبيهقي في الزهد وغيره

(٢) روى الترمذي (أني عرض على أن تجعل لي بطحاء مكة ذهباً فقلت لا يارب اشبع يوماً وأجوع يوماً فاذا جعت تضرعت اليك وذكرتك واذا شبعت شكرتك وحدثك

(٣) فالجاري على عادته حمل نفسه على مجارى العادات مع تيسر الخوارق له . كثيراً ما كانت تنخرق له العادات وتوافيه الكرامات ، لكن ذلك في مواطن لمقصد مبرراً من حفظ النفس ، وهو تقوية اليقين عند أصحابه ، وكفايتهم ضرر الأزمات الشديدة التي تحمل بهم كنجع الماء مثلاً لما ابتدبهم الحال في الحديدية حتى لا يجمع عليهم الشدائد في هذه الاوقات المضنية

لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق . ولكن لما لم يكن ذلك حتماً على الأنبياء ، لم يكن حتماً على الأولياء ، لأنهم الورثة في هذا النوع

(والثاني) أن فائدة الخوارق عندهم تقوية اليقين . ويصحبها الابتلاء الذي هو لازم للتكليف كلها ، وللمكلفين أجمعين في مراتب التعبد ، فكانت كالمقوى لهم على ما هم عليه ، لأنها آيات من آيات الله تعالى برزت على عووم العادات ، حتى يكون لها خصوص في الطمانينة ، كما قال إبراهيم عليه السلام : (رَبِّ ارِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى) الآية ! وكما قال نبينا محمد ﷺ عند ما حكى الله تعالى فراق موسى للخضر : « يَرْحَمُ اللهُ أَخِي مُوسَى . وَدِدْنَا لَوْ صَبَرْتُ حَتَّى يُقْصَّ عَلَيْنَا مِنْ أَحْبَابِهَا »^(١) فإذا كانت هذه فائدتها ، كان ما ينشأ عنها مما يرجع الى حفظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج ، فهو في التناول والاستعمال بحكم الخيرة : فإن تكسب وطلب حاجته من الوجه المعتاد ، صار كمن ترك التصديق عليه وتكسب فرجع الى العزيمة العامة . وإن قبل الصدقة فلا ضرر عايه ، لأنها وقعت موقعها

وأيضاً فإن القوم علموا أن الله وضع الأسباب والمسببات ، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاءً ، وإدخالاً للمكلف تحت قهر الحاجة اليها ، كما وضع له العبادات تكليفاً وابتلاءً أيضاً . فإذا جاءت الخارقة لفائدتها التي وضعت لها ، كان في ضمنها رفع لمشقة التكليف بالكسب ، وتخفيف عنه ، فصار قبوله لها من باب قبول الرخص ، من حيث كانت رفعاً لمشقة التكليف بالكسب وتخفيفاً عنه . فمن هنا صار حكمها حكم الرخص . ومن حيث كانت ابتلاءً أيضاً فيها شيء آخر ، وهو أن تناول مقتضاها ميلٌ ما الى جهتها ، ومن شأن أهل العزائم في السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله ، كما كانت النعم العادية الاكتسابية

(١) رواه البخاري في باب العلم بلفظ (يرحم الله موسى لو ددنا) . الخ

ابتلاء أيضاً . وقد تقرر أن جهة التوسعة على الإطلاق إنما أخذوها مآخذ الرخص ، كما تبين ^(١) وجهه . فهذا من ذلك القبيل . فتأمل كيف صار قبول مقتضى الخوارق رخصة من وجهين ! فلاجل هذا لم يستندوا إليها ، ولم يعولوا عليها من هذه الجهة ، بل قبلوها واقتبسوا منها ما فيها من الفوائد المعينة لهم على ما هم بسبيله ، وتركوا منها ما سوي ذلك ، إذ كانت مع أنها كرامة وتحفة ، تضمنت تكليفاً ^(٢) وابتلاء

وقد حكى القشيري من هذا المعنى :

فروى عن أبي الخير البصري أنه كان بفناء داره رجل أسود فقير يأوى الى الخرابات ، قال فحمت معي شيئاً وطلبتة ، فلما وقعت عينه على تبسم وأشار بيده الى الأرض : فرأيت الأرض كلها ذهباً ملمع . ثم قل : هات ما معك ! فناولته وهالني أمره وهربت ، وحكى عن النوري أنه خرج ليلة الى شاطئ دجلة ، فوجدها وقد التزق الشيطان . فانصرف وقال : وعزتك لا أجوزها إلا في زورق * وعن سعيد بن يحيى البصري قال : أتيت عبد الرحمن بن زيد وهو جالس في ظل ، فقلت له : لو سألت الله أن يوسع عليك الرزق لرجوت أن يفعل . فقال : ربني أعلم بمصالح عبادته ، ثم أخذ حصي من الأرض ثم قال : اللهم إن شئت أن تجعلها ذهباً فعلت ، فإذا هي والله في يده ذهب ، فألقاها إلى وقال : أنفقها أنت ، فلا خير في الدنيا إلا للآخرة

بل كان منهم من استعاض منها ومن طلبها ، والتشوف إليها ، كما يحكى عن أبي يزيد البسطامي . ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات ، من حيث

(١) أى في المسألة الاولى

(٢) كما يؤخذ من كلام عبد الرحمن بن زيد الآتي (لاخير في الدنيا الا للآخرة) فما

حصل من التحفة يتضمن تكليفاً جديداً في التصرف فيه واستعماله

شاهد خروج الجميع من تحت يد المنة ، واردة من جهة مجرد الإلزام فالعادة في نظر هؤلاء خوارق للعادات . فكيف يتشوف الى خارقة ؟ ومن بين يديه ومن خلفه ، ومن فوقه ومن تحته مثلها . مع أن مالهديه منها أم في تحقيق العبودية كما مر في الشواهد . وعدوا من ركن اليها مستدرجاً ، من حيث كانت ابتلاء لآمن جهة كونها آية أو نعمة

حكى القشيري عن أبي العباس الشرفي ، قول : كنا مع أبي تراب النخشي في طريق مكة ، فعدل عن الطريق الى ناحية ، فقال له بعض أصحابنا : أنا عطشان . فضرب برجله الأرض ، فاذا عين ماء زلال ! فقال الفتى : أحب أن أشربه بقدر . فضرب يده الى الأرض فناول له قدحا من زجاج أبيض ، كحسن ما رأيت . فشرب وسقانا ، وما زال القدر معنا الى مكة . فقال لي أبو تراب يوما : ما يقول أصحابك في هذه الأمور التي يكرم الله بها عباده ؟ فقلت : ما رأيت أحداً إلا وهو يؤمن بها . فقال : من لا يؤمن بها فقد كفر ؛ إنما سألتك من طريق الأحوال . فقلت : ما أعرف لهم قولاً فيه . فقال : بل قد زعم أصحابك أنها خدع من الحق . وليس الامر كذلك ؛ إنما الخدع في حال السكون اليها . فأمّا من لم يقترح ذلك ولم يسأكنها ، فتلك مرتبة الربانيين

وهذا كله يدلّك على ما تقدم من كونها في حكم الرخصة ، لا في حكم العزيمة . فليست هذه المعنى فيها ؛ فإنه أصل ينبئ عليه فيها مسئلة : منها أنها من جملة الأحوال العارضة للقوم ، والأحوال من حيث هي أحوال لا تطلب بالانحصار ، ولا تعد من المقامات ؛ ولا هي معددة في النهايات ؛ ولا هي دليل على ان صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية ، والانتصاب للإفادة . كما أن المغانم في الجهاد لاتعد من مقاصد الجهاد الأصلية ؛ ولا هي دليل على بلوغ النهاية . والله أعلم

فهرس الجزء الاول من الموافقات وعمره

صفحة

مقدمة الشارح

٣

﴿ التعريف بكتاب الموافقات ﴾

- بيان وسائل الاجتهاد في الشريعة - بدء الحاجة لتدوين تلك الوسائل باسم (أصول الفقه) - مقارنة بين كتاب الموافقات وكتب الأصول	- القديمة ، وبينان نواحي النقص التي أكملها الشاطبي في الفن - سبب عدم تداول الكتاب - طريقة الشارح في خدمته .

خطبة المؤلف

١٩

﴿ وفيها تقسيم الكتاب الى خمسة اقسام ﴾

(١) المقدمات (٢) الاحكام (٣) المقاصد (٤) الأدلة (٥) الاجتهاد

القسم الأول المقدمات

﴿ وفيه ثلاث عشرة مقدمة ﴾

﴿ المقدمة الثانية ﴾ ٣٤

« الأدلة المستعملة في أصول الفقه
قطعية » عقلية كانت أو عادية
أو سمعية »

﴿ المقدمة الثالثة ﴾ ٣٥

﴿ المقدمة الأولى ﴾ ٢٩

(أصول الفقه قطعية ، كانت بمعنى
الأدلة أو القواعد) - وفيها بيان
معنى الحفظ في قوله تعالى (إنا نحن
نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) -

خلاف في عمل بل في اعتقاد

﴿ المقدمة الخامسة ﴾

الاشتغال بالمباحث النظرية التي
ليس لها ثمرة عملية مذكوم شرعاً
ورأى المؤلف في القدر المطلوب
من علم التفسير والعلوم الكونية
ومناقشة الشارح له في هذا

﴿ المقدمة السادسة ﴾

في بيان هدى الشريعة في التعليم
وأن التعقق في التعاريف والادلة
والبعد بهما عن مدارك الجمهور ليس
من هدى الرسول ولا السلف الصالح

﴿ المقدمة السابعة ﴾

العلم ليس مقصوداً لذاته بل للعمل
به ؛ حتى العلم بالله تعالى لا فضل فيه
بدون العمل به وهو الايمان
- وتأويل أدلة فضل العلم -
(فصل) فيما يقصد من العلم وراء
العمل ، وأن منه ما يصح قصده
وما لا

﴿ المقدمة الثامنة ﴾

مراتب العلم ثلاث : علم تقليدي ،

« الأدلة السمعية لا تفيد القطع
بأحاديثها » « لتوقفها على مقدمات
ظنية . وإنما يحصل » « القطع إذا
تكون من مجموعها ما يشبه التواتر
المعنوي

- وبيان أنه لولا هذا ما حصل
العلم بوجوب القواعد الخمس ،
وحجية الإجماع والخبر والقياس -

٣٩ (فصل) وينبني على هذا أن كل
أصل لم يشهد له نص معين ولكن أخذ
معناه من أدلة الشرع وهو صحيح

كالمصالح المرسله ، والاستحسان
٤١ (فصل) ولما غفل بعض الأصوليين
عن هذا الطريق ذهبوا الى أن حجية
الاجماع ظنية . أو تعسفوا في اثبات
قطعيها

٦٠ عن هذا الطريق ذهبوا الى أن حجية
الاجماع ظنية . أو تعسفوا في اثبات
قطعيها

﴿ المقدمة الرابعة ﴾

كل مسألة لا ينبني عليها فروع فقهية
فوضعها في أصول الفقه عادية .
وكذلك كل مسألة ينبني عليها فقه
واسكنها من مباحث علم آخر

٤٤ (فصل) وكذلك كل مسألة ينبني
عليها فقه ولا ينبني على الخلاف فيها

صفحة	صفحة
مذهب الباطنية وأهل السقطة	وعلم استدلالى ، وعلم تحقيقى راسخ
٨٦ (فصل) وقد يعرض القسم الأول	وهذا هو المطلوب شرعاً
أن يعد من الثانى أو الثالث	وبيان أن النوع الثالث هو الذى
٨٧ بيان من هو أهل للنظر فى هذا	يبحث على العمل ، ويعصم عن الزلل ،
الكتاب	إلا لعناد أو غفلة
* (المقدمة العاشرة) *	٧٦ (فصل) وتحقيق هذه المرتبة أنها
العقل تابع للنقل فى الأحكام	نور وخشوع باطنى
الشرعية ، والتوفيق بين هذه القاعدة	٧٧ * (المقدمة التاسعة) *
وبين العمل بالقياس ، والفرق بين	أقسام العلم ثلاثة : ما هو من صلب
ما يريده وبين مذهب أهل الظاهر	العلم ، وما هو من ملح العلم ، وما ليس
٩٠ بحث طريف فى قوله عليه الصلاة	من صلبه ولا من ملحه
والسلام . (لا يقضى القاضى وهو	٧٧ عليك بالقسم الأول وهو ما كان
غضبان)	قطعيّاً . وله خواص ثلاث : العموم ،
* (المقدمة الحادية عشرة) *	والثبات . وكونه حاكماً لا محكوماً
٩١ المطلوب من المكلف تعلمه هو	٧٩ لا تستكثر من القسم الثانى وهو
ما دلت عليه الادلة الشرعية التى	الظنيات التى لا تعارض القاطع ولكن
ستبين فى كتاب الادلة	لا تجتمع فيها تلك الخواص
* (المقدمة الثانية عشرة) *	٨٠ أمثلة هذا القسم وفيها ذكرى لمن
٩١ لا بد للعلم من معلم ، ولا بد فى المعلم	يفنى عمره فى تتبع القشور
أن يكون متحققاً بالعلم	٨٥ إياك والقسم الثالث . وهو الوهميات
	التي تعادى العلوم الثابتة ومنه

صفحة	صفحة
٩٣ (فصل في بيان علامات العالم المتحقق بالعلم . وهي ثلاث :)	من ذلك الخطأ في فهم قوله تعالى (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين مبيلاً) وقوله تعالى (والوالدات يرضعن) وقوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) ومن ذلك التنطع بأخذ النصوص على عمومها ولو أدت الى الخرج والقاء المصالح المرسلة .
٩٥ وجه التشنيع على ابن حزم	١٠٢ ومن ذلك مسألتان جرت فيهما مكاتبة بين المؤلف وبعض الشيوخ احداهما في حكم الانسلاخ عن الأموال اذا كانت تشغل خاطر في الصلاة . والثانية في حكم الورع بمراعاة الخلاف
٩٦ (فصل) طريق أخذ العلم إما المشافهة ، أو المطالعة . والأولى أنفع ويلزم في الثانية شيثن : تحرى كتب المتقدمين . والاستعانة بالعلماء في فهم اصطلاحات العلم .	
٩٩ * المقدمة الثالثة عشرة *	١٠٠ الامثلة :
كل معنى لا يستقيم مع الأصول الشرعية أو القواعد العقلية لا يعتمد عليه	

١٠٩ القسم الثاني كتاب الاحكام

* والاحكام قسمان تكليفية، ووضعية *

١٠٩ * المسألة الأولى *	القسم الأول الأحكام التكليفية وهي خمسة انواع : الاباحة، والندب والكراهة، والوجوب والحرمه وقد نظم المؤلف مسائلها كلها في سلسلة واحدة وهي ثلاث عشرة مسألة
١١٢ فيما يعارض ذلك من الأدلة على	المباح ليس مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك. أما كونه ليس مطلوب الترك فلا مور .

صفحة	صفحة
والجواب عنها	طلب ترك المباح : كنتم الدنيا
١٣٨ (فصل) في أدلة المسألة	ولذاتها، وأن حلالها حساب، وضم
١٤٠ ﴿ المسألة الثالثة ﴾	الفراغ عن العمل النافع، وتورع
المباح يعتبر بما هو خادم له	السلف عن بعض المباحات، ومدح
١٤٣ ﴿ المسألة الرابعة ﴾	الزهد الخ. وتأويل ذلك كله
« في الفرق بين المباح بمعنى التحريم	١٢٤ (فصل) وأما كونه ليس مطلوب
فيه، والمباح » « بمعنى مالا حرج	الفعل - وفيه الرد على مذهب الكعبي
فيه، وأن الأول له كلى مطلوب،	في أن المباح واجب
« والثاني شبيهه باتباع الهوى المذموم »	١٢٦ وضع أشكال على مجموع طرفي المسألة
١٤٧ ﴿ المسألة الخامسة ﴾	أو دفعه بتمهيد للمسألة الثانية
« المباح باطلاقيه انما يوصف بكونه	١٣٠ ﴿ المسألة الثانية ﴾
مباحاً » اذا اعتبر فيه حظ المكلف	الأفعال تختلف أحكامها بالكيفية
فقط »	والجزئية فالمباح بشخصيته لا يكون
١٤٩ ﴿ المسألة السادسة ﴾	مباحاً بكليته، بل إما مطلوب الفعل
« الأحكام التكليفية إنما تتعلق	وجوباً أو ندباً - وإما مطلوب الترك
بالأفعال المقصودة، أو المقصود سببها »	تحريراً أو كراهة - وأمثلة ذلك
١٥١ ﴿ المسألة السابعة ﴾	١٣٢ (فصل) والمندوب بشخصه واجب
« تنعيم لما تقدم في المسألة الثاوية،	بنزعه
وبيان أن كل مندوب خادم للواجب »	١٣٣ (فصل) والمكروه بجزئيته حرام بكليته
(فصل) والمكروه خارج	١٣٣ (فصل) والواجب بشخصه فرض
١٥٢	بنوعه أي أشد وجوباً
	١٣٦ (فصل) في شبه من قال إن الأفعال
	لا تختلف أحكامها بالكيفية والجزئية

صفحة	صفحة
١٦٤ (فصل) في التمثيل لهذه المرتبة منهم - ما هو متفق عليه ، وما هو مختلف فيه	للمنوع . وبعض الواجبات خادمة لبعض ، والممنوعات كذلك
١٦٦ (فصل) في الأوجه المانعة من عدة مرتبة العفو زائدة على الأحكام الخمس	١٥٢ ﴿ المسألة الثامنة ﴾
١٦٨ (فصل في ضوابط هذه المرتبة	« تأخير الواجب الموسع عن أول وقته على « لازم فيه ولا عتب » والجواب عما يعارض ذلك من الفروع الفقهية ، ومن طلب المسارعة الى الخيرات .
١٧٦ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾	١٥٦ ﴿ المسألة التاسعة ﴾
« طلب الكفاية ليس متوجهاً الى جميع المكافئين » « بل لى من فيه أهلية القيام به ومناقشة الشارح للمؤلف في هذا الرأي	« الحقوق الواجبة إما محدودة ، أو غير محدودة - والأولى تترتب في الدمة » ولا تسقط بخروج الوقت ، والثانية بخلاف ذلك »
١٧٩ (فصل) في تفصيل هذا النظر ببيان اختلاف الفرائز والأهليات في الناس ، ووجوب توزيع الاعمال في المسلمين على هذه القاعدة - وهو بحث قيم في التربية والاجتماع -	١٦٠ (فصل) ويرجع القسم الأول الى الواجبات العينية ، والثاني الى الكفائية .
١٨١ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾	١٦١ ﴿ المسألة العاشرة ﴾
« المباح اذا عارضته مفسدة طارئة هل « ترفع حكم الأباحة عنه ؟ » - والجواب بالتفصيل بين المباح الضرورى والحاجي وغيرهما	هل هناك مرتبة بين الحلال والحرام خارجة عن الأحكام الخمسة . اسمها مرتبة العفو ؟ »

« في الفرق بين الواقع والمتوقع من مواقع المباح »	صفحة ١٨٤
القسم الثاني الاحكام الوضعية « وهي خمسة أنواع أيضاً »	١٨٧

وضع أسبابها »	النوع الاول السبب » وفيه أربع عشرة مسألة -
١٩٥ « المسألة الخامسة »	١٨٧ « المسألة الاولى »
« المكلف أن يترك النظر للمسببات وله أن يلتفت اليها » - أما الاول فيدل عليه	« في تقسيم السبب والشرط والممانع إلى ما هو داخل » « في مقدور المكلف وما هو خارج عنه » وأمثلة
١٩٨ (فصل) وإما أن للمكلف القصد إلى المسبب ...	ذلك
٢٠١ « المسألة السادسة »	١٨٩ « المسألة الثانية »
في مراتب الدخول في الأسباب :	« مشروعية الاسباب لا تستلزم مشروعية » « المسببات »
أما قصد المسببات بالأسباب فله ثلاث مراتب ...	١٩٣ « المسألة الثالثة »
٢٠٢ (فصل) وترك الالتفات للأسباب له ثلاث مراتب أيضاً .	« لا يلزم عند مباشرة الاسباب ، قصد المسببات »
٢٠٥ « المسألة السابعة »	١٩٤ « المسألة الرابعة »
لا تطلب من المكلف ترك الاسباب	« المسببات مقصودة للشارع من

صفحة	صفحة
٢٢٣ فصل (ومنها) أن كثرة مراعاة المسبب تفتح عمل الشيطان ، وأن التوسط في ذلك أسلم	المباحة - وفيها تحقيق نفيس لمسألة التوكل بالتفصيل -
٢٢٦ فصل (ومنها) أن تارك النظر للمسبب أعلى درجة	٢١١ * المسئلة الثامنة *
٢٢٧ * المسئلة العاشرة *	يثاب المكلف أو يؤخذ بما تسبب عن فعله ولو لم يقصده
في الأمور التي تنبئ على النظر للمسببات	٢١٤ * المسئلة التاسعة *
٢٢٨ - (فمنها) بعث داعية المكلف إلى الإقدام على الحسنة والانصراف عن السيئة .	في الأمور التي تنبئ على اعتبار السبب وحده وصرف النظر عن المسبب - (فمنها) أن المكلف إذا قصد رفع المسبب بعد استكمال السبب كان قصده لغواً وهذا بحث في حكم رفض العبادات ، وتفرقه دقيقة بين أخذ السبب عل أنه ليس بسبب ، وبين أخذه عل أنه سبب لا ينتج .
فصل - (ومنها) دفع بعض اشكالات رد في الشريعة .	٢١٩ فصل (ومنها) أن صرف النظر عن المسبب أقرب إلى الاخلاص والتوكل ... الخ
وفيه نصر مذهب أبي هاشم في أن الخروج من الأرض المغصوبة فيه طاعة ومعصية .	٢٢١ فصل (ومنها) أنه ادعي للعناية بالسبب
وتطبيق فروع أخرى مهمة .	٢٢٢ فصل (ومنها) أنه مريح للنفس مفرح للقلب من تعب الدنيا
٢٣٢ فصل (ومنها) أن المسببات علامة على صحة الأسباب أو فسادها وفيه تطبيقات	
٢٣٣ فصل (ومنها) أن النظر إلى	

السبب شرع لاجلها ، وما يعلم ان
السبب لم يشرع لاجلها ، وما يشتبه
فيه ، وهنا اشكالات على القسم الثاني .
بمسائل من النكاح والطلاق والعق .
والجواب عنها اجمالاً :

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾ ٢٥٠

اذا تخلفت حكمة السبب لعدم قبول
المحل لها ارتفعت مشروعيته : واذا
تخلفت لامر خارجي فهل تؤثر في
مشروعيته ؟

محل اجتهاد ، وفيه أدلة من الطرفين .
وفيها الجواب التفصيلي عن بعض
المسائل المذكورة في المسألة الثالثة
عشرة

٢٥٥ (فصل) في الجواب عن باقي
المسائل المذكورة

٢٥٧ (فصل) في حكم القسم الثالث
من قيام المسألة الثانية عشرة ، وهو
المشتبه فيه

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾ ٢٥٨

« اذا قصد المكلف لامل السبب
المنوع ما يتبعه » « من المصلحة
عومل بنقيض قصده . بخلاف ..

المسببات العامة أدعي للرجاء أو
الخوف

٢٣٤ فصل في الجواب عن تعارض
هاتين المسألتين ، وبيان الضابط
الذي يرجح العمل باحد النظريين
تارة ، وبالأخر تارة أخرى

٢٣٦ فصل وقد يتعارض هذان
الاصلان على المجتهد

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾ ٢٣٧

الاسباب المشروعة لا تؤدي بذاتها
الى مفسدة والاسباب الممنوعة لا
تؤدي بذاتها الى مصلحة وأمثلة ذلك
٢٤١ (فصل) في حل مسائل تطبيقاً
على هذا الاصل

٢٤٢ (فصل) اذا نظر الى هذا المسائل
من جهة التسبب اختلف الحكم
فيحتاج الى ترجيح المجتهد

٢٤٣ (فصل) المراد بالمصالح والمفاسد
ما كانت كذلك في نظر الشرع : لا
ما كان ملائماً أو منافراً للطبع

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ ٢٤٣

المسببات من حيث العلم بقصد الشارع
لها بالانسان ثلاثة أقسام : ما يعلم ان

صفحة	صفحة
التكليف ، كالعقل والإيمان	« ما اذا قصد المسبب نفسه »
المسألة الخامسة *	٢٦٢ (النوع الثانى الشروط)
٢٦٨	- وفيه ثمانى مسائل -
« لا يكتفى السبب فى وقوع المسبب بل لابد من حصول الشرط » وتأيل ما يخالف ذلك من الفروع -	٢٦٣ * المسألة الأولى *
المسألة السادسة *	« فى تحقيق معنى الشرط على اصطلاح هذا الكتاب » - ومقارنة الشارح له بالاصطلاح المشهور
٢٧٣	* المسألة الثانية *
« الخطاب بالشروط إما وضعى أو تكاليفى »	« فى تعريف السبب والعللة والمانع على اصطلاح هذا الكتاب » كذلك
* المسألة السابعة *	٢٦٦ * المسألة الثالثة *
٢٧٤	« الشروط ثلاثة أقسام : عقلية وعادية وشرعية » « والمقصود الشرعية »
« لا يجوز التحيل للإسقاط حكم السبب بفعل شرط » « أو تركه » ٢٨٠ (فصل) هل تمضى هذه الحيطة ويبطل بها السبب ؟ - تفصيل ، وتردد .	٢٦٧ * المسألة الرابعة *
* المسألة الثامنة *	« الشرط صفة للمشروط ومكمل له ، لاجزء منه » - ودفع إشكال ببعض الشروط التى هى عمدة فى
٢٨٣	
« الشرط إما ملائم لمقصود الشارع ، أو مناف ، أولا ولا »	
* النوع الثالث الموانع *	
٢٧٥	
- وفيه ثلاث مسائل -	

٢٨٥	﴿ المسألة الأولى ﴾	٢٩٧	﴿ المسألة الثالثة ﴾
	« المانع أربعة أقسام »		في مدخل النية في صحة العادات وبطلانها بالمعنى الثاني وتقسيم الأفعال المادية من حيث النية إلى أربعة أقسام
٢٨٧	﴿ المسألة الثانية ﴾	٢٩٩	(فصل) في حكم الأفعال العادية إذا كانت نية التعبد فيها مشوبة بقصد حظ النفس
	« لا يطلب من المكلف تحصيل المانع ولا دفعه من حيث هو مانع »	٣٠٠	النوع الخامس في العزائم والرخص وفيه إحدى عشرة مسألة
٢٨٨	المسألة الثالثة	٣٠٠	(المسألة الأولى)
	« لا يجوز التحيل لاسقاط حكم السبب بفعل المانع »		في تعريف العزيمة والرخصة وفيه مزيد تحقيق وتبسط
٢٩١	النوع الرابع في الصحة والبطلان - وفيه ثلاث مسائل -	٣٠٣	(فصل) في معنى ثان للرخصة
٢٩١	﴿ المسألة الأولى ﴾	٣٠٤	(فصل) في معنى ثالث للرخصة
	« في معنى الصحة في العبادات والعادات ، وإن لها إطلاقين »	٣٠٥	(فصل) في معنى رابع للرخصة
٢٩٢	﴿ المسألة الثانية ﴾	٣٠٧	(فصل) في بيان ماهو عام وماهو خاص من تلك الاطلاقات الأربعة
	« في معنى البطلان في العبادات والعادات ، وإن له إطلاقين أيضا - وهل كل مخالفة للأمر مبطله للعمل ؟ -	٣٠٧	﴿ المسألة الثانية ﴾
			حكم الرخصة الإباحة من حيث هي رخصة، وكيف يجتمع الأمر والإباحة في بعض الرخص

٣١٤	﴿المسألة الثانية﴾ ٢٠١	في تقسيم المشقة الى حقيقية توهمية، وأن الأولى هي محل الرخصة
٣١٨	﴿المسألة الرابعة﴾	٣٣٨ (فصل) وينبغي على ترجيح العزيمة فوائد
٣٢٠	﴿المسألة الخامسة﴾	٣٣٩ (فصل) في معارضة الوجوه السابقة الدالة على ترجيح العزيمة
٣٢٢	﴿المسألة السادسة﴾	٣٤٥ (فصل) وينبغي على هذا النظر أن الرخصة قد تكون أولى أو يستويان
٣٢٣	﴿المسألة السابعة﴾	٣٤٦ (فصل) في التخلص من هذا التعارض ٣٤٦ ﴿المسألة الثامنة﴾
		من طلب التخفيف من غير وجهه المشروع انعكس قصد
		٣٥٠ ﴿المسألة التاسعة﴾
		٣٥٠ ﴿المسألة العاشرة﴾
		٣٥٣ ﴿المسألة الحادية عشر﴾

