



# المُوَافَقَاتُ

فِي أَصْوَلِ الْشَّرِيعَةِ

لِأَبْيَ إِسْحَاقِ الشَّاطِئِ  
إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُوسَى الْخَمِيْنِيِّ الْعَرَبَاطِيِّ الْمَالِكِيِّ  
الْمُتُوفِّيِّ مُسْتَنَدًا  
٥٢٩٠

شِرَحُ وَحْرَجِ الْحَادِيَّةِ      وَضَعَفَ تَلِيمَةُ  
فَضِيلَةِ الشَّيخِ عَبْدِ اللَّهِ دَرَازِ      الْأَسْتَاذُ مُحَمَّدُ عَبْدِ اللَّهِ دَرَازِ  
كَحْرَجُ أَبَا إِدِّ وَفَهْرِيِّ مَوْضِعَيْهِ  
عَبْدُ الْلَّامِ عَبْدِ الشَّافِيِّ مُحَمَّدِ

الْجَزْءُ الْأَوَّلُ

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، والصلوة والسلام على رسل الله.

### التعريف بكتاب المواقف:

لما كان الكتاب العزيز هو كلية الشريعة، وعمدة الملة، وكانت السنة راجعةً في معناها إليه، تفصل مجمله وتبيّن مشكله، وتُبسط موجزه، كان لا بد - لمزيد اقتباس أحكام هذه الشريعة بنفسه - من الرجوع إلى الكتاب والسنة أو إلى ما تفرع عنهما بطريق قطعي من الإجماع والقياس.

ولما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب، وكانت لهم عادات في الاستعمال، بها يتميز صریحُ الكلام وظاهرُه ومجملُه، وحقيقةُه ومجازُه، وعائمهُ وخاصُّه، ومحكمُه ومتشابهُه، ونصُّه وفحواهُ، إلى غير ذلك، كان لا بد - لطالب الشريعة من هذين الأصلين - أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها، وما تنساق إليه أفهمها في كلامها، فكان حذقُ اللغة العربية بهذه الدرجة ركناً من أركان الاجتهداد. كما تقرر ذلك عند عامة الأصوليين، وفي مقدمتهم الإمام الشافعي رضي الله عنه في رسالة الأصول.

هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعةً حيثما اتفق، لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين. بل وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معاً. ورُوعي في كل حكم منها: إما حفظ شيءٍ من الضروريات الخمسة (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) التي هي أُسس العمran المرعيةُ في كل ملة، والتي لو لاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، ولغات النجاة في الآخرة؛ وإما حفظ شيءٍ من الحاجيات، كأنواع المعاملات، التي لو لا ورودها على الضروريات لوقع الناسُ في الضيق والحرج؛ وإنما حفظ شيءٍ من التحسينات، التي ترجع إلى مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات، وإنما تكميل نوع من الأنواع الثلاثة بما يعين على تتحققه. ولا يخلو باب من أبواب الفقه -

عبداتٍ ومعاملاتٍ وجنایاتٍ وغيرها - من رعاية هذه المصالح، وتحقيق هذه المقاصد، التي لم توضع الأحكام إلا لتحقيقها.

ومعلوم أن هذه المراتب الثلاث تتفاوت في درجات تأكيد الطلب لإقامتها، والنهي عن تعدي حدودها.

وهذا بحر داخير، يحتاج إلى تفاصيل واسعة، وقواعد كلية، لضبط مقاصد الشارع فيها (من جهة قصده لوضع الشريعة ابتداء، وقصده في وضعها للإفهام بها، وقصده في وضعها للتكليف بمقتضاهما، وقصده في دخول المكلف تحت حكمها).

تحقيق هذه المقاصد، وتحري بسطها، واستقصاء تفارييعها، واستئمارها 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 والإلتضارب 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 إذا اعتبار الجزئيات بالكليات. شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات.

إلى هذا أشار الغزالى، فيما نقله عن الشافعى، بعد بيان مفید فيما يراعيه المجتهد في الاستنباط، حيث قال: وبلاحظ 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 ركين: أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها.

أما الركن الأول فقد كان وصفاً غريزياً في الصحابة والتابعين من العرب الخلص، فلم يكونوا في حاجة لقواعد تضبطه لهم. كما أنهمكسوا الاتصال بالركن الثاني من طول صحبتهم لرسول الله ﷺ ومعرفتهم الأسباب التي ترتبت عليها التشريع، حيث كان يتزلل القرآن وترد السنة نجوماً، بحسب الواقع، مع صفاء الخاطر، فأدركوا المصالح، وعرفوا المقاصد التي راعاها الشارع في التشريع، كما يُعرف 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 ومكث، وسموها (أصول اللغة).

ولما كان الركن الأول هو الحدق في اللغة العربية، أدرجوا في هذا الفن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر، مما قرره أئمة اللغة، حتى إنك لترى 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 الأجرد - في جميع ما دونوه - بالاعتبار من صلب الأصول، هو ما يتعلق بالكتاب والسنة من بعض نواحيمها، ثم ما يتعلق بالإجماع والقياس والاجتهاد.

ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالاً، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإضاء إليها، وأنها بحسب الأول ثلاثة أقسام : ضروريات، و حاجيات وتحسينات الخ مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل، والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت إلى الأصول من علوم أخرى.

\* \* \*

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

وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركينه، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري، لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى، في هذا الفراغ المترامي الأطراف، في نواحي هذا العلم الجليل، فحلل هذه المقاصد إلى أربعة أنواع، ثم أخذ يفصل كل نوع منها وأضاف إليها مقاصد المكلف في التكليف، ويسط هذا الجانب من العلم في الثتين وستين مسألة، وتسعة وأربعين فصلاً، من كتابه المواقف، تجلّى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبيدي، لوفرضبقاء الدنيا إلى غير نهاية. لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة. وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف

العوائد ليس اختلافاً في الخطاب الشرعي نفسه، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعي يُحکمُ به عليها، وأن هذه الشريعة - كما يقول - خاصيتها السماح، و شأنها الرفق، تحمل الجماء الغفير، ضعيفاً وقوياً، وتهدي الكافة، فهيمَا وغبياً.

### المباحث التي أغلقوها فيما تكلموا عليه :

لم تقف به الهمة في التجديد والعمارة لهذا الفن، عند حد تأصيل القواعد، وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة. بل جال في تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال، وتوصل باستقرائتها إلى استخراج درِّ غوال لها أوثيق صلة بروح الشريعة، وأعرق نسب بعلم الأصول. فوضع في فاتحة كتابه ثلاثة 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، ويبحث 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 جَمْ، وفقه في الدين، وقد رتب عليه في قسم الأدلة قواعد ذات شأن في التشريع. وهناك يبين ابتناء تلك القواعد على ما قرره في قسم الأحكام حتى لترى الكتاب آخذًا بعضه بجز بعض.

ثم إن عرائس الحكم، ولباب الأصول، التي رسم معالمها، وشد معاقلها في مباحث الكتاب والسنة؛ ما كان منها مشتركاً، وما كان خاصاً بكل منها، وعوارضهما من الأحكام، والتشبه، والنَّسخ، والأوامر، والتواهي، والخصوص، والعموم، والإجمال، والبيان - هذه المباحث التي فتح الله عليه بها لم تسلس له قيادها، وتكشف له قناعها، إلا باتخاذه القرآن الكريم أنيسه، وجعله سميره وجليسه، على مر الأيام والأعوام، نظراً وعملاً وباستعانته على ذلك بالاطلاع والإحاطة بكتب السنة ومعانيها، وبالنظر في كلام الأئمة السابقين، والتزود من آراء السلف المتقدمين، مع ما وبهه الله من قوة البصيرة بالدين، حتى تشعر وأنت تقرأ في الكتاب كأنك تراه وقد تسنم ذرعة طود شامخ، يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها، يحيط بمسالكها، ويسير بشعابها، فيصف عن حسن، ويبني قواعد عن خبرة، ويمهد كليات يشددها بأدلة الاستقراء من الشريعة، فيضم آية إلى 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 بذلك في مباحثه وأدله حتى قال - بحق - إن هذا المسلك هو خاصية كتابه .

ولقد أبان في هذه المسائل منزلة الكتاب من أدلة الشريعة ، وأنه أصل لجميع هذه الأدلة ، وأن تعريفه للأحكام كلي ، وأنه لا بد له من بيان السنة ، كما بين أقسام العلوم المضافة إلى القرآن ، وما يحتاج إليه منها في الاستنباط ، وما لا يحتاج إليه ، وتحديد الظاهر والباطن من القرآن ، وقسم الباطن الذي يصح الاستنباط منه ، والذي لا يصح الاستنباط منه ، وأثبت أن المكي اشتمل على جميع كليات الشريعة ، والمدني تفصيل وتقرير له ، وأنه لا بد من تنزيل المدني على المكي ، وأن النسخ لم يرد على الكليات مطلقاً ، وإنما ورد على قليل من الجزئيات لأسباب مضبوطة ، وحدد الضابط للحد الأعدل الأوسط في فهم الكتاب العزيز الذي يصح أن يبني عليه اقتباس الأحكام منه ، ثم بين رتبة السنة ومتزلتها من الكتاب ، وأنها لا تخرج في أحكام التشريع عن كليات القرآن ، وأثبت ذلك كله بما لا يدع في هذه القواعد شبهة .

وقد جعل تمام الكتاب باب الاجتهاد ولوحقه ، فيبين أنواع الاجتهاد ، وما ينقطع منها ، وما لا ينقطع إلى قيام الساعة ، وأنواع ما ينقطع ، وما يتوقف منها على الركنين - حذق اللغة العربية حتى يكون المجتهد في معرفة تصرفاتها كالعرب ، وفهم مقاصد الشريعة على كمالها - وما يتوقف منها على الثاني دون الأول ، وما لا يتوقف على واحد منها .

ثم أثبت أن الشريعة ترجع في كل حكم إلى قول واحد ، مهما كثر الخلاف بين المجتهدين في إدراك مقصد الشارع في حكم من الأحكام ؛ وبني على هذا الأصل طائفة من الكليات الأصولية ؛ ثم بين مجال الاجتهاد ، وأسباب عروض الخطأ فيه الخ الخ .

وفيما ذكره إشارة إلى قطرة من ساحل كتاب المواقف الذي لو اتخذ منراراً لل المسلمين ، بتقريره بين العلماء ، وإذا عته بين الخاصة ، لكان منه مذبحة تطرد أولئك الأدعية المتطفلين على موائد الشريعة المطهرة ، يتبعجون بأنهم أهل للإجتهاد مع خلوهم من كل وسيلة ، وتجردهم من الصفات التي تدنيهم من هذا الميدان سوى مجرد الدعوى ، وتمكن الهوى ، وترك أمر الدين فوضى بلا رقيب .

فترى فريقاً من يستحق وصف الأمية في الشريعة يأخذ بعض جزئياتها يهدم به كلياتها ، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادي الرأي من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزاناً في يده لهذه الأدلة الجزئية ؛ وفريقاً آخر يأخذ الأدلة الجزئية مأخذ الاستظهار على

غرضه في النازلة العارضة، فيحکم الهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تبعاً لغرضه، من غير إحاطة بمقاصد الشريعة، ولا رجوع إليها رجوع الافتقار، ولا تسليم لماري عن ثقات السلف في فهمها، ولا بصيرة في وسائل الاستنباط منها؛ وما ذلك إلا يسبب الأهواء المتمكنة من النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل، وأطراح التصفيه، وعدم الاعتراف بالعجز، مضافاً ذلك كله إلى الجهل بمقاصد الشريعة، والغرور بتوهم بلوغ درجة الاجتهاد. وإنها لمخاطرة في اقتحام المهالك أعادنا الله.

ونعود إلى الموضوع فنقول إن صاحب المواقفات لم يذكر في كتابه مبحثاً واحداً من المباحث المدونة في كتب الأصول، إلا إشارة في بعض الأحيان ليتقل منها إلى تأصيل قاعدة، أو تفريع أصل، ثم هو مع ذلك لم يغض من 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 ذكروه في كتب الأصول، وما ذكره في المواقفات، يعتبر كوسيلة لاستنباط الأحكام من أدلة الشريعة، إلا أن القسم المذكور في الأصول على كثرة تشعبه، وطول الحجاج في مسائله، تنحصر فائدته في كونه وسيلة؛ حتى لطالما أوردوا على المشتغلين به الاعتراض بأنه لا فائدة فيه إلا لمن يبلغ درجة الاجتهاد، فكان الجواب الذي يقال دائماً: إن 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 متورة؛ والبعض الآخر - وهو المتعلق بركن معرفة مقاصد الشريعة - فقد. وما مثله في هذه الحالة إلا كمثل من يريد أن يعلمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض أجزاء آلة النسيج محلولة بمعشر الأجزاء، ولا تخفي ضئولة تلك الفائدة.

أما القسم الذي ذكره الشاطبي في الأجزاء الأربع 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، ووقف على أسس التشريع، فإن لم نصل منه إلى الاتصال بصفة الاجتهاد، والقدرة على الاستنباط، فإننا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع، وسر أحكام الشريعة، وإن لهدي تسكن إليه النفوس، وإن لنور يشرق في نواحي قلب المؤمن، يدفع عنه الحيرة ويطرد ما يلم به من الخواطر، ويجمع ما زاغ من المدارك، فلله ما أفاد الشريعة الإسلامية هذا الإمام رضي الله عنه.

## السبب في عدم تداول الكتاب:

بقي أن يقال: إذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت، وفضله في الشريعة على ما وصفت، فلماذا حجب عن الأنوار، طوال هذه السنين، ولم يأخذ حظه من الإذاعة، بلْه العكوف على تقريره، ونشره بين علماء الشرق؟ فلو لم تكن الكتب المشهورة أكثر منه فائدة ما احتجب وأشتهرت.

وجوابه أن هذا منقوض، فإنه لا يلزم من الشهرة وعدتها فضل ولا نقص، فالكتب عندنا كالرجال، فكم من فاضل استتر، وعاطل ظهر، ويكتفي تنبئها على فساد هذه النظرية ما هو مشاهد، فهذا كتاب جمع الجماع بشرح المحلي بقى قروناً طويلاً، هو كتاب الأصول الوحيد الذي يدرس في الأزهر، ومعاهد العلم بالديار المصرية، مع وجود مثل الإحکام للأمدي؛ وكتابي المتهنى والمختصر لابن الحاجب، والتحرير والمنهاج ومسلم للثبوت وغيرها من الكتب المؤلفة في نفس القسم الذي اشتمل عليه جمع الجماع وقد نسجت عليها عناكب الإهمال، فلم يرب بعضها للتداول والانتفاع بها، إلا في عهدها الأخير، ولا يختلف إثنان في أن جمع الجماع أقلها غنا، وأكثرها عناء.

وإنما يرجع خمول ذكر الكتاب إلى أمرين: أحدهما المباحث التي اشتمل عليها، وثانيهما طريقة صوغه وتأليفه؛ فالأول كون هذه المباحث مبتكرة مستحدثة لم يسبق إليها المؤلف كما أشرنا إليه، وجاءت في القرن الثامن بعد أن تم للقسم الآخر من الأصول تمهيده وتعبيده طريقه، وألفه المستغلون بعلوم الشريعة، وتناولوه بالبحث والشرح والتعلم والتعليم، وصار في نظرهم هو كل ما يطلب من علم الأصول، إذ أنه عندهم كما قلنا وسيلة الاجتهد الذي لم يتذوقه، فلا يكادون يشعرون بنقص في هذه الوسيلة؛ فلم تتطاول همة من سمع منهم بالكتاب إلى تناوله وإجهاض الفكر في مباحثه، واقتباس فوائده في مباحثه، واقتباس فوائده، وضمها إلى ما عرفوا، والعمل على إلفالها فيما ألفوا، ولفت طلاب العلم إليها، وتحريك هممهم وإنعتاتهم عليها.

والثاني أن قلم أبي إسحاق رحمة الله، وإن كان يمشي سوياً، ويكتب عربياً نقيناً، كما يشاهد ذلك في كثير من المباحث التي يخلص فيها المقام لذهنه وقلمه، فهناك ترى ذهناً سيراً، وقلماً جواً، قد تقرأ الصفحة كاملة لا تتعثر في شيء من المفردات ولا أغراض المركبات؛ إلا أنه في مواطن الحاجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوه العقلية، والرجوع إلى المباحث المقررة في العلوم الأخرى، يجعل القارئ ربما

يتنقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها، ثم منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان المشط، لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه، وغرضًا يعود في سياقه عليه، فهو يكتب بعدما أحاط بالسنة، وكلام المفسرين، ومباحث الكلام، وأصول المتقدمين، وفروع المجتهددين، وطريق الخاصة من المتصوفين، ولا يسعه أن يحشو الكتاب بهذه التفاصيل؛ فمن هذه الناحية وجدت الصعوبة في تناول الكتاب، واحتاج في تيسير معانيه، وبين كثير من مبانيه، إلى إعانة معانيه، ومع هذا فالكتاب يعين بعضه على بعض، فتراء يشرح آخره أوله وأوله آخره.

### سبب توجهي للكتاب وطريقة مزاولتي لخدمته :

كثيراً ما سمعنا وصية المرحوم (الشيخ محمد عبده) لطلاب العلم بتناول الكتاب، وكانت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية، فوقف أمامي وأمام غيري صعوبة الحصول على نسخة منه - وبعد اللتايا والتي، وفقنا إلى استعارة نسخة بخط مغربي من بعض الطلبة، فكان الغاز الخط مع صعوبة المباحث، وإلحاد صاحب النسخة لاسترجاعها، أسباباً تضافرت على الصدّ عن سبيله، فأنفذنا وصية القائل :

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجوازه إلى ما تستطيع

فلما يسر الله طبع الكتاب طبعة مصرية، وأتيحت لي فرصة النظر فيه، عالجته أول مرة حتى جئت على آخره، فرُضتُ في هذا السفر الطويل شعابه وأوديته، وسبرت خزانه وأوعيته. وقد زادني الخبر به في تصديق الخبر، وحمدت السرى ومغبة السهر. فملك أعناء نفسي لإعادة النظر فيه، بطريق الاستبصار، وامتحان ما يقرره بميزان النظار، والرجوع إلى الموارد التي أستقي منها، والتتحقق من معانيها التي يصدر عنها، والإفصاح عمّا دق من إشاراته، والإيضاح لما شق على الذهن في عباراته، بأكمل لفظ موجز، ومدّ معنى مكثّر، وجلب فرع توقف الفهم عليه، والإشارة لأصل يرمي إليه. ولم أرم الإكثار في هذه التعليقات، وتضخيمها باللم من المصنفات للمناسبات، بل جعلت المكتوب بمقاييس المطلوب، واقتصرت على المكسوب في تحقيق المرغوب، إلا ما دعت ضرورة البيان إليه، في النادر الذي يتوقف الفهم عليه، والتزمت تحرير الفكر من قيوده، وإطلاقه من مجراة المؤلف في قبول تمهيده، أو الإذعان لاستنتاجه لمقصوده، وكان هذا سبباً في عدم الاحتشام من نقده في بعض الأحيان، والتوقف في قبول رفده الذي لم يرجح في الميزان، فقد جعل هذا المسلك حقاً على الناظر المتأمل فيما قرر، والطالب للحق فيما أورد

وأصدر، وطلب منه أن يقف وقفة المتأخرين، لا وقفة المترددين المتأخرين، كما نهى عن الاستشكال قبل الاختبار، حتى لا تطرح الفائدة بدون اعتبار؛ نعم فليس في تحقيق العلم فلان وأين منه فلان؟ ولو كان لضاع كثیر من الحق بين الخطأ والنسيان، وهذه ميزة دیننا الإسلام: قبول المحاجة والاختصار، حاشا الرسول عليه الصلاة والسلام.

### تخریج أحادیث الكتاب:

كان من استقراء المؤلف لموارد الشريعة أن أورد رهاء ألفٍ من الأحاديث النبوية، وفي الغالب لم يستندها إلى راويها، ولم ينسبها لكتب الحديث التي تحويها، بل قلما استوفى حديثاً بتمامه، وإنما يذكر منه بقدر غرض الدليل في المقام، وقد يذكر جزءاً آخر منه في مقام آخر حسبما يستدعيه الكلام، وقد يشير إلى الحديث إشارة، دون أن يذكر منه شيئاً؛ يقصد بهذا وذاك الوصول إلى قصده، دون أن يخرج في الإطناب عن حده؛ ولا تخفي حاجة الناظر في كلامه، إلى الوقوف على الحديث بتمامه، ومعرفة منزلته قوة وضعفاً، ليكون الأول عوناً على معرفة الغرض من سياق الحديث، والثاني مساعدًا على تقدير الاستدلال، والاطمئنان أو عدمه في هذا المجال، فكان هذا حافزاً للهمة، إلى القيام بهذه المهمة، على ما فيها من المشقة والعمل المضني في البحث، واستقصاء ساحات دواوين الحديث الفيحاء، مع كثرة مأخذاته، وتعدد مراجعه، حتى كان مرجعنا في ذلك ثلاثة وثلاثين كتاباً من كتاب الحديث، ولقد كان يحمل عنها أبيهظ هذا العبء الأستاذ الشيخ محمد أمين عبد الرزاق، الذي استمرأشهراً طوالاً يعاني مراجعة هذه الأصول للوصول إلى مخرج الحديث، والعثور على لفظه، على كثرة الروايات، واختلافها في العبارات، ليشار أمام الحديث إلى الكتاب الذي خرجه، وفي الغالب باللفظ الذي أدرجه، حتى يسهل الرجوع إلى محلته، لمعرفة لفظه ومتزلته، فجزاه الله عن خدمته للعلم خير الجزاء.

### التحریفات والأخطاء الباقية في الطبعة الماضیة:

إنه وإن قام جليلان من أكابر العلماء بتصحیح 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 إلى ضيق الوقت الذي جرى فيه التصحیح، كافية لقيام العذر لحضرتهما فيبقاء قسم كبير من التحریفات، وسقوط جمل برمتها، أو كلمات لا يستقيم المعنى دون إكمالها، ولا يتم للمؤلف غرض دون إدراجه؛ فكان هذا من دواعي زيادة

الأناة وإعمال الفكرة في هذه الناحية، حتى يسرها الله ، وصار الكتاب في مبناه ومعناه  
خالصاً سائغاً للطالبين .

ولست - وإن أطري الناظرون - بمدع أنني بلغت في خدمة الكتاب النهاية ، بل - إذا  
حسنتظنون - قلت خطوة في البداية ، فميدان العمل فيه سعةً لمن شحذت همته ، وبذل  
النصح شرعةً لمن خلصت نيته ، فإنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى؟

عبد الله دراز

## بسم الله الرحمن الرحيم

### خطبة المؤلف

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهلة، وهدانا بالاستبصر به عن الوقوع في عمى الضلال، ونصب لنا من شريعة محمد ﷺ أعلى علم وأوضح دلالة. وكان ذلك أفضلاً ما منّ به من النعم الجزيلة والمنجية الجليلة وأناله.

فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخطب العشواء، وتجري عقولنا في اقتناص مصالحنا على غير السواء، لضعفها عن حمل هذه الأعباء، ومشاركة عاجلات الأهواء، على ميدان النفس التي هي بين المنقلبين مداراً الأسواء، فنضع السموم على الأدواء مواضع الدواء، طالبين للشفاء، كالقابض على الماء. ولا زلت نسبح بينهما في بحر الوهم فهيم، ونسرح من جهلنا بالدليل في ليلٍ بهيم، ونستتّجع القياس العقيم، ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم، ونمسي إكباباً على الوجه ونظن أنا نمشي على الصراط المستقيم. حتى ظهر محض الإجرار، في عين الأقدار، وارتقت حقيقةُ أيدي الاضطرار، إلى الواحد القهار، وتوجهت إليه أطماءُ أهل الافتقار، لمّا صبح من السنة الأحوال صدق الإقرار، وثبتت في مكتسبات الأفعال حكمُ الاضطرار. فتداركنا ربُّ الْكَرِيمِ، بلطفةِ العظيمِ، ومنْ علينا البر الرجيم، بعطفه العميم، إذ لم نستطع من دونه حيلاً، ولم نهتد بأنفسنا سُبلاً، بأن جعل العذر مقبولاً، والعفو عن الزلات قبل بعث الرسالات مأمولاً، فقال سبحانه: ﴿وَمَا كنَا معدّين حتّى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء: ١٥]. بعث الأنبياء عليهم السلام في الأمم، كل بلسان قومه من عرب أو عجم؛ ليبيّنوا لهم طريق الحق من أمم، ويأخذوا بحجزهم عن موارد جهنم، وخصّنا عشرة الآخرين السابقين بلائحة تمامهم، ومسك ختامهم، محمد بن عبد الله، الذي هو النعمة المسداة، والرحمة المهدأة، والحكمة البالغة الأممية، والختبة الطاهرة الهاشمية. أرسله إلينا شاهداً وبشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، وأنزل عليه كتابه العربي المبين، الفارق بين الشك واليقين، الذي لا يأتيه الباطلُ من بين

يديه ولا من خلفه، ووضع بيانه الشافي وإيضاحه الكافي في كفه، وطبيّه بطيب ثنائه وعرفه بعْرفة، إذ جعل أخلاقه وشمائله جملة نعّته وكلّيّ وصفه، فصار عليه السلام مبيناً بقوله وإقراره و فعله وكفه. فوضح النهار لذى عينين، وتبيّن الرشد من الغي شمساً من غير سحاب ولا غينى.

فتحمده سبحانه والحمدُ نعمة منه مستفادة، ونشكر له والشكُرُ أول الزيادة؛ ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك الحقُّ المبين، خالقُ الخلق أجمعين، وباسطُ الرزق للمطاعين والعاصين، بسطاً يقتضيه العدل والإحسان، والفضل والامتنان، جاريَا على حكم الضمان. قال الله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا يَعْبُدُونَ» [ما أَرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أَرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ] إنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَاقُ دُوَّلُ الْقُوَّةِ الْمُتَّيَّنُ» [الذاريات: ٥٦، ٥٧]، وقال تعالى: «وَأَمْرُ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا، لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا، نَحْنُ نَرْزُقُكَ، وَالْعَاقِبَةُ لِلِّتَّقْوَى» [طه: ١٣٢]. كل ذلك ليتفرغوا لإداء الأمانة التي عرضت عليهم عرضاً، فلما تحملوها على حكم الجزاء حُمِلُوها فرضاً، وبا ليتهم اقتصروا على الإشراق والإباهة، وتأملوا في البداية خطر النهاية، لكنهم لم يخطر لهم خطرُها على بال، كما خطر للسموات والأرض والجبال، فلذلك سمي الإنسان ظلوماً جهولاً، وكان أمر الله مفعولاً؛ دل على هذه الجملة المستتبّة، شاهدُ قوله: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ» [الأحزاب: ٧٢]. فسبحان من أجرى الأمور بحكمته وتقديره، على وفق علمه وقضائه ومقداره، لتقوم الحجة على العباد فيما يعملون، لا يُسَأَّلُ عما يفعلُ وهم يُسَأَّلون.

ونشهد أنَّ محمداً عبدُه ورسولُه، وحبيبه وخليله، الصادقُ الأمين، المبعوثُ رحمةً للعالمين، بملة حنيفة، وشرعيَّة بالملكلفين بها حَفْيَة، ينطقُ بلسان التيسير بيانُها، ويعرف أن الرفق خاصيتها والسامح شأنها، فهي تحملُ الجماء الغفير ضعيفاً وقوياً، وتهدي الكافة فهيمَا وغبيَا، وتدعوهم بنداء مشترك دانياً وقصياً، وترتفق بجميع الملكلفين مطيناً وعصياً، وتقودهم بخزائهم منقاداً وأبياً، وتسوئي بينهم بحكم العدل شريفاً وذنباً، وتبؤء حاملها في الدنيا والآخرة مكاناً عليّاً، وتُدرج النبوة بين جنبيه وإن لم يكن نبياً، وتُلبس المتصف بها ملبيساً سنياً، حتى يكونَ اللَّهُ ولِيَا، فما أغنَى من والاها وإن كان فقيراً، وما أفقر من عادها وإن كان غنياً.

فلم يزل عليه السلام يدعو بها وإليها، وبيث للثقلين ما لديها، ويناضل ببراهينها عليها، ويحامي بقواطعها جانبها، بالغ الغاية في البيان، يقول بلسان حاله ومقاله: «أنا

النذير العُرْيَان» بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ وعلى آله وأصحابه الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصلواها، وأسسوا قواعدها وأصلوها، وجالت أفكارُهم في آياتها. وأعملوا الجد في تحقيق مبادئها وغيایاتها، وعنوا بعد ذلك باطراح الآمال، وشفعوا العلم بإصلاح الأعمال، وسابقوا إلى الخيرات فسبقوها، وسارعوا إلى الصالحات فما لحقوا، إلى أن طلع في آفاق بصائرهم شمس الفرقان، وأشرق في قلوبهم نور الإيقان، فظهرت ينابيع الحكم منها على اللسان، فهم أهل الإسلام والإيمان والإحسان. وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب، فصاروا خاصةً الخاصة ولباب الباب، ونجوماً يهتدى بأنوارهم أولو الألباب، رضي الله عنهم وعن الذين خلفوهم قدوةً للمقتدين، وأسوةً للمهتدين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ أيها الباحث عن حقائق أعلى العلوم، الطالب لأسرى نتائج الحُلُوم، المتعطش إلى أحلى موارد الفهوم، الحائم حول حمى ظاهر المرسم، طمعاً في إدراكه باطنه المرقوم، معاني مرتوقة في فتق تلك الرسوم - فإنه قد آن لك أن تصغي إلى من وافقه هواك هواه، وأن تُطأر الشجي من ملكه - مثلك - شجاه، وتعود - إذ شاركته في جواه - محل نجواه، حتى يبيث إليك شکواه، ليتجري معه في هذا الطريق من حيث جرى، وتسري في غبشه الممترج ضوء بالظلمة كما سرى، وعند الصباح تحمد إن شاء الله عاقبة السرى.

فلقد قطع في طلب هذا المقصود مهامه فيحاً، وكابد من طوارق طريقه حسناً وقبحًا، ولاقي من وجوهه المعترضة جهّماً وصَبِحَاً، وعاني من راكتبته المختلفة مانعاً ومبيحاً، فإن شئت ألفيتها لتعب السير طليحاً، أو لمن حالف من العناء طريحاً، أو لممارسة العوارض الصادة جريحاً، فلا عيش هنيئاً ولا موت مريحاً؛ وجملة الأمر (في التحقيق) أن أدهى ما يلقاه السالك للطريق فقد الدليل، مع ذهن لعدم نور الفرقان كليلٍ ، وقلب بصدمات الأضغاث عليلٍ ، فيمشي على غير سبيلٍ ، ويتنمي إلى غير قبيلٍ . . . إلى أن منْ الرب الكريم، البر الرحيم، الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم، فبعثت له أرواح تلك الجسوم، وظهرت حقائق تلك الرسوم، وبدت مسميات تلك الوسوم، فلاخ في أكناها الحقُّ واستبيان، وتجلى من تحت سحابها شمس الفرقان وبيان، وقويت النفس الضعيفة وشجع القلب العجبان، وجاء الحقُّ فوصل أسبابه وزهر الباطل فبيان، فأورد من أحاديثه الصلاح الحسان، وفوائد الغريبة البرهان، وبدائعه الباهرة للأذهان، ما يعجز عن تفصيل بعض أسراره العقلُ ويقصر عن بث معشاره اللسان، إيراداً يميز المشهور من الشاذ، ويتحقق

مراتب العوام والخواص والجماهير والأفذاذ، ويوفّي حق المقلد والمجتهد، والسلوك والمربّي، والتلميذ والأستاذ، على مقدارِهم في الغباوة والذكاء، والتوانِي والاجتهاد، والقصور والنفاذ، وينزل كلاًّ منهم منزلته حيث حلّ، ويبيّنُه في مقامه الخاص به بما دقّ وجّلّ، ويحمله فيه على الوسط الذي هو مجالُ العدل والاعتدال، ويأخذ بالمخالفين على طريق مستقيم بين الاستبعاد والاستنزلال، ليخرجوا من انحرافي التشدد والانحلال، وطيفي التناقض والمحال، فله الحمد كما يجب لجلاله، وله الشكر على جميل إنعماته وجزيل إفضاله.

ولما بدا من مكون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده، تفاصيل وجّلًا، وأسوق من شواهده، في مصادر الحكم وموارده، مبيناً لا مجملًا، معتمداً على الاستقرارات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية، بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمُمْنَة، في بيان مقاصد الكتاب والسنة، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد، وجمع تلك الفوائد، إلى تراجم ترددُها إلى أصولها، وتكون عوناً على تعقلها وتحصيلها، فانضمت إلى تراجم الأصول الفقهية، وانتظمت في أسلاكها السنوية البهية، فصار كتاباً منحصرًا في خمسة أقسام.

**الأول:** في المقدمات العلمية المحتاج إليها في تمهيد المقصود.

**والثاني:** في الأحكام وما يتعلّق بها من حيث تصوّرها والحكم بها أو عليها كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف.

**والثالث:** في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلّق بها من الأحكام.

**والرابع:** في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف إلى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل وذكر مآخذها وعلى أي وجه يحكم بها على أفعال المكلفين.

**والخامس:** في أحكام الاجتهد والتقليد والمتصرفين بكل واحد منهما وما يتعلّق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب. وفي كلّ قسم من هذه الأقسام مسائل وتمهيدات، وأطراف وتفصيلات، يتقرر بها الغرض المطلوب، ويقرب بسيّبها تحصيله للقلوب.

ولأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفيّة، المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفة، سميته

(عنوان التعريف بأسرار التكليف). ثم انتقلت عن هذه السيماء لسند غريب، يقضي العجب منه الفطن الأريب، وحاصله أني لقيت يوماً بعض الشيخ الذين أحاللتهم مني محل الإفادة، وجعلت مَجَالِسِهِم العلمية محطةً للرحلة ومناخاً للوفادة، وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه، ونابت الشواغل دون تهذيه وتأليفه. فقال لي: رأيتك البارحة في النوم، وفي يدك كتاب أَفْتَهُ، فسألتك عنه، فأخبرتني أنه (كتاب المواقف) قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظرفية، فتخيّرني أنك وفقت به بين مذهبِي ابن القاسم وأبي حنيفة، فقلت له: لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب، وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب، فإني شرعت في تأليف هذه المعاني، عازماً على تأسيس تلك المباني، فإنها الأصول المعتبرة عند العلماء، والقواعد المبني عليها عند القدماء، فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق، كما عجبت أنا من ركوب هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق؛ ليكون - أيها الخل الصفي، والصديق الوفي - هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق، لا ليكون عمدتك في كل تحقق وتحقيق، ومرجعك في جميع ما يعن لك من تصور وتصديق؛ إذ قد صار علماً من جملة العلوم، ورسماً كسائر الرسوم، ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم؛ لا جرم أنه قرُب عليك في المسير، وأعلمك كيف ترقى في علوم الشريعة وإلى أين تسير، ووقف بك من الطريق السابلة على الظاهر، وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر.

فقدْ قدَمْ عزْمَكْ فإذا أنت بحول الله قد وصلت، وأقْبَلْ على ما قَبَلَكْ منه فها أنت إن شاء الله قد فزت بما حَصَلتْ، وإياكْ وإقدامَ الجبانَ، والوقوف مع الطرق الحسان، والإخلاص إلى مجرد التصمييم من غير بيان؛ وفارقْ هُدُوكْ التقليد راقياً إلى يفاع الاستبصار، وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من المدافعة والاستنصرار، إذا تطلعت الأسئلة الضعيفة والشُّبهُ القصار؛ والبس التقوى شعاراً، والاتّصاف بالإنصاف دثاراً، واجعل طلب الحق لك نحلة، والاعتراف به لأهله ملة، لا تملك قلبك عوارضُ الأغراضْ، ولا تُغَرِّ جوهرة قصدك طوارق الإعراضْ، وقفْ وقفة المتخيرين، لا وقفة المتحيرين، إلا إذا اشتَهِت المطالب، ولم يلْعُ وجه المطلوب للطالب، فلا عليك من الإحجام وإن لجَ الخصومْ، فالواقع في حمى المشتبهات هو المخصوصْ، والواقف دونها هو الراسخ المخصوصْ، وإنما العار والشمار، على من اقتحم المنافي فأوردته النار. لا تَرُدْ مَشْرَعَ العصبيةْ، ولا تأْنَفْ من الإذعان إذا لاح وجه القضية، أَنْفَهُ ذُوي النفوس العصبيةْ، فذلك مرعى لِسَوَامِهَا وَبِيلْ، وصدد عن سواء السبيل.

فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمى عنك وجهُ الاتخراج فيه والابتکار، وغيرُ الظانَ (إنه شيءٌ ما سمع بمثله، ولا أَلْف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله أو شُكِّلَ بشكله، وحسبُك من شرِّ سماعه، ومن كل بُدْعٍ في الشريعة ابتداعه) فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترمي بمظنةفائدة على غير اعتبار، فإنه بحمد الله أمر قورته الآيات والأخبار، وشدَّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأخبار، وشيد أركانه أنظار الناظر، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحمة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل، ويطرق صحةً أفكارهم من العلل، فالسعيد من عدَّ سقطاته، والعالم من قلت غلطاته.

وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل، إذا وجد فيه نقصاً أن يكمّل ، وليحسن الظن بمن حالف الليلي والأيام ، واستبدلَ التعب بالراحة والشهر بالمنام ، حتى أهدى إليه نتيجة عمره ، ووهب له يتيمة دهره ، فقد ألقى إليه مقاليد ما لديه ، وطوقه طوق الأمانة التي في بيده ، وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه ، وإنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيّبها أو إلى امرأة ينكيحها فهجرته إلى ما هاجر إليه .

جعلنا الله من العاملين بما علمنا ، وأعانتنا على تفهم ما فهمنا ، ووهب لنا علماً نافعاً يبلغنا رضاه ، وعملًا زاكياً يكون عدداً لنا يوم نقاءه . إنه على كل شيءٍ قدير ، وبالإجابة جدير؛ وهو أنا أشرع في بيان الغرض المقصود ، وأأخذ في إنجاز ذلك الموعود ، والله المستعانُ ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

## مقدمات المؤلف

### تمهيد المقدمات المحتاج إليها قبل النظر في مسائل الكتاب (وهي بضع عشرة مقدمة)

المقدمة الأولى :

إن أصول الفقه<sup>(١)</sup> في الدين قطعية لا ظنية؛ والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي.

بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع<sup>(٢)</sup>؛ وبيان الثاني من أوجه.

أحددها<sup>(٣)</sup> : أنها ترجع إما إلى أصول عقلية<sup>(٤)</sup>، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي<sup>(٥)</sup>

(١) تطلق الأصول على الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة كلا ضرر ولا ضرار، ولا تزر وازرة وزر أخرى، وما جعل عليكم في الدين من حرج، إنما الأعمال بالنيات، من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وهكذا، وهذه تسمى أدلة أيضاً كالكتاب والسنة والإجماع 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 التزاع بالظنية والقطعية، فالقاضي ومن وافقه على أن من هذه المسائل الأصولية ما هو ظني، والمتألف بصدق معالجة إثبات كون

مسائل الأصول قطعية بأدلة الثلاثة الأولى وبالأدلة الأخرى التي جاء بها في صدد الرد على المازري في اعتراضه على القاضي. ثم قرر أخيراً أن ما كان ظنياً يطرح من علم الأصول فيكون ذكره تبعياً لا غير.

(٢) فإننا إذا تصفحنا جميع مسائل علم الأصول نقطع بأنها مبنية على كليات الشريعة الثلاث، واستقراء جميع الأفراد فيه ممكن فإنها مسائل محصورة.

(٣) حاصنه أن كليات الشريعة مبنية إما على أصول عقلية، وإما على استقراء كلي من الشريعة، وكلاهما قطعية، فهذه الكليات قطعية، مما ينبغي عليها من مسائل الأصول قطعية.

(٤) أي راجحة إلى أحكام العقل الثلاثة كما سذكره في المقدمة الثانية تفصيلاً.

(٥) لا يتأتى عادة أن يكون المستبطون لقاعدة أن الأمر للوجوب مثلاً وقفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء الكلي المعروف الموجب للبيقين، لكن المطلوب هنا القطع أي الجزم، ويكتفي بذلك الكثرة المستفيضة الإفراد من كل نوع من أنواع الأمر، الوارد في مقاصد الشريعة الثلاثة :

من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً؛ ولا ثالث<sup>(١)</sup> لهذين إلا المجموع منهما، والممؤلفُ من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه.

والثاني<sup>(٢)</sup>: أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي، إذ الظن لا يُقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات<sup>(٣)</sup>؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلي الأول<sup>(٤)</sup>، وذلك غير جائز عادة<sup>(٥)</sup> - وأعني بالكليات<sup>(٦)</sup> هنا الضروريات والجاجيات والتحسينيات - وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها، وهي لا شك فيها، ولجاز تغييرها وتبدلها، وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها.

والثالث: أنه لو جاز جعل الظني 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<sup>(٧)</sup> في كل ملة، وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات.

وقد قال بعضهم: لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن، لأنه تشريع، ولم تُعبد

= الضروريات والجاجيات والتحسينيات، ومثل هذا كاف في عده استقراء كلياً يوجب القطع، لأن ما لم يطلع عليه المستنبط من الأوامر لا يخرج عن كونه فرداً من أنواع الأوامر التي اطلعوا عليها فلا يتربت عليه إخلال بالقاعدة.

(١) سيأتي في المقدمة الثانية زيادة العادي فعله توسيع هنا بإدراجه في العقلي.

(٢) إثبات للمطلوب بإبطال تقضيه، لأنه يتربт على كونها ظنية حصول ما لا يجوز عادة وهو تعلق الظن بأصل الشريعة، وأيضاً حصول الشك فيها، وأيضاً جواز تبدلها، وكلها باطلة.

(٣) لا الكليات الشرعية بدلليل قوله إذ لو جاز فهو روح الدليل.

(٤) أي بمحلاحته أنها جاءت بعد الاستقراء الكلي فيصبح قوله لجاز الخ وأصل الشريعة المقطوع بها هي الكلي الأول الذي تفرعت عنه القوانين والكليات الأخرى، وحيث كان الأصل الأول مقطوعاً به وكان التفريع عليه بطريق الاستقراء الكلي فحكم الفرع حيثذا يكون حكماً للأصل والعكس.

(٥) لأنه بعد قيام الدليل على الأصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل القطع، ولم يقل عقلاً لأنه لا يمنع العقل حصول الظن للشخص في شيء بعد القطع بالدليل، فإنه لا يلزم من فرض ذلك محال عقلاً.

(٦) أي التي قلنا أنها مرجع لمسائل الأصول.

(٧) استدلال خطابي لأنه لا يتأتى اعتبار ذلك في جميع مسائل الأصول حتى ما اتفقا عليه منها، إنما المعتبر في كل ملة بعض القواعد العامة فقط، وكان يجدر به وهو في مقام الاستدلال العام على نفعية مسائل الأصول ومقدماتها ألا يذكر مثل هذا الدليل.

بالظن إلا في الفروع، ولذلك لم يُعد القاضي ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل، كالقول في عكس العلة، ومعارضتها، والترجيح بينها وبين غيرها، وتفاصيل أحكام الأخبار، كأعداد الرؤا والإرسال، فإنه ليس بقطعي.

واعتذر ابن الجويني عن إدخاله في الأصول بأن التفاصيل البنية على الأصول المقطوع بها داخلةٌ بالمعنى<sup>(١)</sup> فيما دلَّ عليه الدليل القطعي.

قال المازري: وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عَدَّ هذا الفنَّ من الأصول وإن كان ظنياً، على طريقة القاضي في أن الأصول هي أصول العلم؛ لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لأنفسها<sup>(٢)</sup> لكن ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر - قال - فهي في هذا كالعموم<sup>(٣)</sup> والخصوص، قال: ويحسن من أبي المعالي أن لا يعدها من الأصول، لأن الأصول عنده هي الأدلة، والأدلة عنده ما يُفضي إلى القطع؛ وأما القاضي فلا يحسن به إخراجُها من الأصول، على أصله الذي حكيناه عنه. هذا ما قال.

والجواب<sup>(٤)</sup> أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعاً به؛ لأنه إن كان مطعوناً تطرق إليه احتمال الإخلاف، ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء، والقوانين الكلية لا فرق بينها<sup>(٥)</sup> وبين الأصول الكلية التي نصَّ عليها. وأن الحفظ المضمون في قوله تعالى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» [الحجر: ٩] إنما المراد به حفظ أصوله الكلية المنصوصة<sup>(٦)</sup>، وهو المراد بقوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»

(١) لا يخفى أن اعتبار مثل هذا يؤدي إلى دعوى أن الفروع قطعية أيضاً.

(٢) أي لا لعتقد حتى يلزم فيها ثوبتها على وجه قطعي.

(٣) لعله يريد أن القاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كعامل: بالنسبة لجزئياته وحيث أن جزئيات الأدلة يتحققها الظن في دلالتها فلا مانع أن تكون الكليات التي تتطبق عليها كأنطباق العام على الخاص يتحققها الظن أيضاً.

(٤) أي عن القاضي، أي أن القاضي وإن قال أن الأصول هي تلك القوانين فهذا لا ينافي 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 الغر من كلام المازري لا من كلام القاضي. ومعلوم أن الغرض من جلب كلام القاضي والمازري تصفية المقام ورد شبهة المازري ليتم له أن أصول الفقه على أي تقدير في معناها قطعية سواء كانت هي القواعد، أو الأدلة من الكتاب والسنة، أو الكليات الشرعية المنصوصة.

(٥) مجرد دعوى إلا أن يجعل تفريعاً على ما قبله فتكون الفاء ساقطة.

(٦) مسلم ولكنك تعمم في المستبطة الصفة أيضاً.

[المائدة: ٣] أيضاً؛ لأن المراد<sup>(١)</sup> المسائل الجزئية، إذ لو كان كذلك لم يختلف عن الحفظ جزئيًّا من جزئيات الشريعة؛ وليس كذلك لأنَّا نقطع بالجواز، وبيؤده الواقع، لتفاوتِ الظنون، وتطرق الاحتمالات في النصوصِ الجزئية، ووقوع الخطأ فيها قطعًا؛ فقد وجد الخطأ في أخبار الأحاديث في معاني الآيات، فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كليًّا<sup>(٢)</sup>، وإذا ذاك يلزم أن يكون كُلُّ أصل قطعيًا. هذا على مذهب أبي المعالي. وأما على مذهب القاضي فإن إعمال الأدلة القطعية أو الطنية إذا كان متوقفًا على تلك القوانين التي هي أصولُ الفقه فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها، واختبارها بها، ولزم أن تكون مثلها بل أقوى منها، لأنك أقمتها مُقامَ الحاكم على الأدلة، بحيث تُطرحُ الأدلة إذا لم تُجر على مقتضى تلك القوانين؛ فكيف يصح أن يجعل الظنياتُ قوانينَ ليغيرها<sup>(٣)</sup>.

ولا حجة في كونها غير مراده لأنفسها، حتى يستهان بطلبِ القطع فيها، فإنها حاكمة على غيرها، فلا بد من الثقة بها في رُبْتها، وحيثند يصلح أن يجعل قوانين. وأيضاً لو صلح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم في أول المُسألة، وذلك غير صحيح؛ ولو سلم ذلك كله فالاصطلاح اطرد على أن المظنومنات لا تجعل أصولًا، وهذا كاف في اطراح الظنيات من الأصول بإطلاق. فما جرى<sup>(٤)</sup> فيها مما ليس بقطعي فمبنيًّا على القطعي تفريعاً عليه بالتابع، لا بالقصد الأول.

(١) سيأتي له ما يخالف هذا إذ يقول في المقدمة التاسعة: ولذا كانت الشريعة محفوظة أصولها وفروعها. ويمكن الجمع بين كلاميه بأن مراده هنا نفي حفظ الفروع بذاتها وهناك إثبات حفظها بنصب أدلةها الكافية لمن توجه إليها بفهم راسخ فإن أخطأها بعض أصحابها بعض آخر فهي محفوظة في الجملة. (٢) كليًّا منصوصًا كما قال أولاً، فيمنع قوله بعد يلزم أن يكون كُلُّ أصل قطعيًا. فإذا كان غرضه تقرير مذهب أبي المعالي، وأن القطع إنما هو في الكليات المنصوصة في الشريعة بدون تعرض للقوانين المستنبطية لا يكون لذكره هنا فائدة تعود على غرضه من قطعية مسائل الأصول. وإذا كان يقيس القوانين على النصوص كما هو المفهوم من قوله لا فرق بينها وبين الأصول التي نص عليها فهو قياس لم يذكر له علة صحيحة.

(٣) أي من القطعيات التي تعرض فيما يعرض عليها. وقد يقال إنها جعلت قوانين لاستخراج الفروع من القطعيات والظنيات، وليس قوانين لنفس القطعيات. والفروع المستنبطية بها ظنية ولا ضير في هذا.

(٤) رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولكنه مقبول ومعقول، فإن من مسائل الأصول ما هو قطعي مجمع عليه. ومنها ما هو محل للنظر وتشعب وجوه الأدلة إثباتاً ورداً. راجع الأنسري على المنهاج في تعريف الأصول. على أنه - بهذه الخاتمة التي طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافاً =

## المقدمة الثانية :

إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية<sup>(١)</sup> لأنها لو كانت ظنية لم تفده القطع في المطالب المختصة به. وهذا بين. وهي إما عقلية، كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة؛ وإما عادلة، وهي تصرف ذلك التصرف أيضاً، إذ من العادي ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحبيل؛ 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 المتصرفة<sup>(٢)</sup> في هذا العلم لا تعددوا الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة، ويلحق بها الواقع أو عدم الواقع، فاما كون الشيء حجة أو ليس بحجة فراجع إلى وقوعه كذلك، أو عدم وقوعه كذلك. وكونه صحيحاً أو غير صحيح راجع<sup>(٣)</sup> إلى الثلاثة الأول. وأما كونه فرضاً، أو مندوبياً، أو مباحاً، أو مكروهاً، أو حراماً، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول، فمن أدخلها فيها فimin<sup>(٤)</sup> باب خلط بعض العلوم بعض.

المقدمة الثالثة<sup>(٥)</sup> :

الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة<sup>(٦)</sup> على الأدلة

= دون تحديد لنوع ما يطرح - صار لا يعرف مقدار ما بقي قطعياً وما سُلم فيه أنه ظني . وهذا يقلل من فائد هذه المقدمة .

(١) لازم أو ملزم لما تقدم له في المقدمة الأولى فيجري عليه ما جرى عليها.

(٢) أي التي تترك منها مقدماته لا تتجاوز الأحكام الثلاثة سواء كانت عقلية أو عادلة أو سمعية، وقد يذكر في الأصول إن كذا حجة أو ليس بحجة فهذا ليس من المقدمات وإنما هو مما يتفرع على تلك المقدمات، إذ هو العرض الذاتي الذي يراد إثباته لموضوعاته التي هي الأدلة بواسطة تلك المقدمات.

(٣) لأنها يعني ثبوته أعم من أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستحيلاً يعني عقلياً أو عادياً لا خصوص العقلي .

(٤) إنما ذكروها من باب المقدمات لحاجة الأصولي إلى تصورها والحكم بها إثباتاً ونفياً 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 الصفرة التي ليست من المقدمات في شيء .

(٥) هذه المقدمة كبيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها.

(٦) 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 شرعاً ويستعان على تحقيقه بدليل عقلي ، وقد تكون المقدمات العقلية أو العادلة لا لإثبات أصل كلي ، بل لتحقيق المناط أي لتطبيق أصل على جزئي من جزئياته ، وذلك بالبحث في أن هذا الجزئي مندرج في موضوع القاعدة ليأخذ حكمها . وسيأتي أن هذا البحث قد يرجع للطلب أو للصناعات المختلفة أو للعرف في التجارات والزراعة وغير ذلك . إلا =

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 مبين في علم الكلام. فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية؛ وجود القطع فيها - على الاستعمال المشهور - معدومٌ، أو في غاية الندور؛ أعني في آحاد الأدلة، فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر؛ وإن كانت متواترة فإفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبيها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقل الشرعي أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير، والمعارض العقلي. وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متذرع؛ وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في نفسها، لكن إذا افترضت بها قرائن مشاهدةً أو منقوله فقد تفيض اليقين. وهذا كله نادرٌ أو متذرع<sup>(١)</sup>.

ولإنما الأدلة المستقرة هنا المستقرة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحدٍ حتى أفادت فيه القطع، فإن للجتماع من القوة ما ليس للافترار. ولأجله أفاد التواتر القطع. وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر<sup>(٢)</sup> المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه، وجود حاتمٍ المستفاد من كثرة الواقع المنقوله عنهم.

ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس، كالصلاحة، والزكاة؛ وغيرهما، قطعاً؛ وإلا فلو استدل مستدلاً على وجوب الصلاة بقوله تعالى : ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ أو ما

= أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجتهد، لا من تحقيق مسائل الأصول في ذاتها. ومثل ذلك يقال في تتحقق المناط وتخرير 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.

(١) أي فلا يفيد الاعتصام به بحاله مطردة في سائر الأدلة كما هو المطلوب.

(٢) وليس توائراً معنوياً لأن ذاك يأتي كله على نسبي واحد كالواقع الكثيرة المختلفة التي تأتي جميعها دالة على شجاعة علي مثلاً بطريق مباشر. أما هذا ف يأتي بعضه دالاً مباشرة على وجوب الصلاة، وبعضه بطريق غير مباشر لكن يستفاد منه الوجوب، كمنح الفاعل لها، وذم التارك، والتوعيد الشديد على إضاعتها، وإلزام المكلف بإقامتها ولو على جنبه إن لم يقدر على القيام، وقتل من تركها الخ الخ، ولذلك عده شبيهاً بالمعنى ولم يجعله معنوياً.

أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرد نظرٍ من أوجهه<sup>(١)</sup>؛ لكن حَفَّ بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشك فيه إلا شاكٌ في أصل الدين.

ومن هنا<sup>(٢)</sup> اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنَّه قطعي وقاطع لهذه الشواغب. وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجةً أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المقام<sup>(٣)</sup>؛ لأنَّ أدلتها مأخذٌ من مواضع تقادم تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المقام<sup>(٤)</sup> لا ترجع إلى باب واحد، إلا أنها تتنظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه. وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضاً فصارت بمجموعها مفيدة للقطع؛ فذلك الأُمرُ في مأخذ الأدلة في هذا الكتاب<sup>(٥)</sup> وهي مأخذ الأصول. إلا أنَّ المتقدمين من الأصوليين ربما<sup>(٦)</sup> تركوا ذكر هذا المعنى والتبني عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرین، فاستشكل الاستدلال بالأيات على حدتها<sup>(٧)</sup> وبالآحاديث على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكرًّا عليها بالاعتراض نصًّا نصًّا، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع. وهي إذا أخذت على هذا السبيل<sup>(٨)</sup> غير مشكلة. ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذَ هذا المعارض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي البتة، إلا أنْ شرك العقل<sup>(٩)</sup>، والعقل إنما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية.

(١) أي كان استدلاً ظنِّياً لوقفه على المقدمات الظنية المشار إليها.

(٢) أي فبدل أن يسردوا الأدلة الجزئية فيؤخذ في مناقشة كل دليل يورد بالمناقشات المشار إليها بعدلون عن هذا الطريق القابل للمشاغبة إلى طريق ذكر الإجماع القاطع للشعب. وما ذلك إلا لأن كل دليل على حدته ظني لا يفيد القطع.

(٣) وهو شبه التواتر المعنى.

(٤) أي كما أشرنا إليه فلذا كان شبيهاً بالتواتر المعنى وليس إيه.

(٥) فإنه بناءاً على هذه الطريقة بحالة اطردت له فيها.

(٦) إنما قال ربما ولم يقل أنهم تركوه قطعاً لأنَّ الغزالى أشار إليه في دليل كون الإجماع حجة كما تجيء الإشارة إليه. والله درَّ الغزالى فإنه بإشارته لهذا في الإجماع جعل الشاطئي يستفيد منه كل هذه الفوائد الجليلة ويتوسع في هذا التوسيع، بل جعله خاصة كتابه كما سيقول في آخره.

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

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

(٩) أي بالاستقراء والنظر إلى الأدلة منظومة في سلك واحد، ويحتمل أن يكون المعنى إلا أنْ تحكم العقل =

فقد اتفقت<sup>(١)</sup> الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس: وهي الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وعلمتها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهيد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد؛ ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعينه، وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك. لأن كل واحد منها بانفراده ظني، ولأنه - كما لا يتعمّن في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار - كذلك لا يتعمّن هنا، لاستواء جميع الأدلة في إفاده الظن على فرض الانفراد؛ وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوال دلالات المنقولات، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه، وكثرة البحث وقلته، إلى غير ذلك.

فنحن إذا نظرنا<sup>(٢)</sup> في الصلاة فجاء فيها: «أقيموا الصلاة» على وجوه، وجاء مدح المتسفين بإقامتها، وذمُّ التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتل من تركها أو عاند في تركها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى. وكذلك النفس تُهي عن قتلها، وجعل قتلها موجباً للقصاص، متوعداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سُد رمي المضطرب، 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 رمه بكل حلال وحرام من الميّة 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 مآخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص.

= في الأحكام الشرعية ونقول أنه يدركها بنفسه فيحصل القطع بها من جهة وإن كان دليلاً السمع ظنياً، لكن العقل عندنا لا يدركها مباشرة وإنما ينظر فيها من وراء الشرع. فتعين هذا الطريق الاستقرائي في إفادة السمعيات القطع.

(١) تمثيل بأهم مسألة أصولية لا يمكن إثباتها بدليل معين وإنما ثبتت بشبه التواتر المعنوي بادلة لم ترد على سياق واحد وفي باب واحد.

(٢) مثلان آخران في أهم المسائل الشرعية من الفروع.

## فصل

وينبني على هذه المقدمة معنى آخر، وهو أن كل أصلٍ شرعيٍ لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومحوذًا معناه من أداته، فهو صحيحٌ يُبني عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أداته مقطوعاً به، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انصمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمعذر. ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل<sup>(١)</sup> الذي اعتمدته مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصلٍ شهد له أصلٌ كليٌّ؛ والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه؛ كما أنه قد يكون مرجحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح؛ وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك يبني على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع<sup>(٢)</sup> إلى تقديم<sup>(٣)</sup> الاستدلال المرسل على القياس، كما هو مذكور في موضعه.

(١) أي المصالح المرسلة، وهي التي لم يشهد لها أصلٌ شرعيٌ من نص أو إجماع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، وذلك كجمع المصحف وكتاباته، فإنه لم يدل عليه نص من قبل الشارع، ولذا توقف فيه أبو بكر وعمر أولاً، حتى تتحققوا 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 أصلٌ كليٌّ قطعياً يلام مقاصد الشرع وتصرفاته، بحيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه وأنه مطلوب شرعاً، وإن كان محتاجاً إلى وسائل إدراجه فيه.

(٢) بناء على بعض تفاسير الاستحسان، وسيأتي غير ذلك له في الجزء الرابع، وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس؛ فمالك يستحسن تخصيصه بالمصلحة وأبو حنيفة يستحسن تخصيصه بخبر الواحد، فلذا نسبه هنا لمالك.

(٣) أي الأخذ بمصلحة جزئيه في مقابلة دليل كلي، وذلك كبيع العربية بخرصها تمراً، فهو بيع رطب بباب الشريعة في، مثله. فالاستحسان ينظر إلى لوازم الأدلة ويراعي مالاتها إلى أقصاها. فلو أدت في بعض الجزئيات إلى عكس المصلحة التي قصدتها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنىت وفاماً لمقاصد الشرع. وفي الشرع من هذا كثيراً جداً في أكثر أبوابه، وهو وإن لم ينص على أصل الاستحسان بأدلة معينة خاصة إلا أنه يلائم تصرفاته ومحوذة معناه من موارد الأدلة التفصيلية، فيكون أصلاً شرعياً وكلياً يبني عليه استنباط الأحكام.

فإن قيل<sup>(١)</sup>: الاستدلال بالأصل الأعم على الفرع الأخص غير صحيح؛ لأن الأصل الأعم كلي، وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة، والأعم لا إشعار له بالأخص، فالشرع وإن اعتبر كلي المصلحة من أين يعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها؟ فاللحوظ أن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم في الأفراد. أما كونه كلياً فلما يأتي<sup>(٢)</sup> في موضعه إن شاء الله؛ وأما كونه يجري مجرى العموم في الأفراد فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنالك استنبط، لأنه إنما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقعين على جميع المكلفين، فهو كلي في تعلقه، فيكون عاماً في الأمر به والنهي للجميع.

لا يقال: يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة، موافقة لمقصد الشارع، أو مخالفة؛ وهو باطل. لأننا نقول: لا بد من اعتبار الموافقة لمقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبما هو مذكور في موضعه<sup>(٣)</sup> من هذا الكتاب.

### فصل

وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظني لا قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيده القطع فأدأه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده؛ ومال أيضاً بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلة اللغوية في الأخذ بأمور عادية أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع<sup>(٤)</sup>؛ وكذلك مسائل أخرى غير الإجماع عَرَضَ فيها أنها ظنية، وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال، وهو واضح إن شاء الله تعالى.

(١) هذا الاعتراض يتوجه على كل من المصالح المرسلة والاستحسان لأن كلاً منها استدلال بأصل كلي على فرع خاص. والفرق بينهما أن الثاني تخصيص لدليل بالمصلحة والأول إنشاء دليل بالمصلحة على ما لم يرد فيه دليل خاص.

(٢) أول الجزء الثالث.

(٣) في المسألة الثامنة من كتاب المقاصد أول الجزء الثاني.

(٤) أي أن عدم التفاتهم إلى التواتر المعنوي في حديث لا تجتمع أمتي على ضلاله الذي استدل به الغزالي على حجية الإجماع، ونظرهم في الأحاديث الورادة نظراً إفراديًّا لكل حديث منها، جعلهم يتركون الاستدلال بها على حجية الإجماع ويبحثون: إما إلى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائن المشاهدة أو المنقوله التي تدل عادة على اعتباره، وأما إلى الاستدلال عليه بالإجماع على القطع بتخطئة المخالف له، مع ما فيه من شبه المصادر (راجع ابن الحاچب) وبهذا البيان يعلم أن قوله في الأخذ إن لم يكن محرفاً عن (والأخذ) أو (إلى الأخذ) هو بمعناه.

## المقدمة الرابعة :

كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك<sup>(١)</sup>، فوضعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهد فيه؛ فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له. ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما ابني عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه؛ وإنما 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 يتوقف عليها تحقيق الفقه<sup>(٢)</sup> وينبني عليها من مسائله؛ وليس كذلك؛ وليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعُد من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا يبني عليه فقه فليس بأصل له.

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع<sup>(٣)</sup>، ومسألة الإباحة<sup>(٤)</sup> هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المدعوم، ومسألة هل كان النبي ﷺ متبعاً بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلا بفعل. كما أنه لا ينبغي<sup>(٥)</sup> أن يعد منها ما ليس منها ثم البحث فيه في علمه وإن ابني عليه الفقه،

(١) أي بطريق مباشر لا بالوسائل كما هو الحال في الاستعانتة على الاستنباط بالعلوم الآتية فهو يزيد أن المقدمات التي ذكرها في كتابه العون المباشر الذي يجعلها من الأصول بخلاف المقدمات البعيدة مثل ما سيدركه من المباحث بعد.

(٢) تحقيقه غير استنباطه، ولهذا الغرض لم يقل مسائله بل من مسائله.

(٣) أضف إليها مسألة الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز، ونحو ذلك.

(٤) تكلم على المباحث في خمس مسائل ثانية قريراً. فعليك أن تنظر فيها بضابطه في هذه المقدمة لتعرف الفرق بين البحث في كون الإباحة تكليفاً أو لا وبين تلك المسائل، حتى عد هذا خارجاً عن الأصول وعد مباحثه الخمسة من الأصول.

(٥) ذكر فيما قبل الكاف نوعاً من المسائل التي لا يصح إدخالها في أصول الفقه. وجعل ضابطه كل مسألة لا يبني عليها فقه، ومثل له بكثير من مبادئ الأحكام وبعض المبادئ اللغوية كمسألة ابتداء الوضع - وهذا نوع آخر وهو ما يبني عليه فقه ولكنه ليس من مسائل الأصول 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 إسمية معطوفة على صلة ما، ولعل أصل النسخة (وتم البحث الخ) بجملة فعلية من التمام فحرفت إلى ما ترى.

وبعد فالمعروف أن مباحث النحو واللغة ذكرت في الأصول لا على أنها من مقدماته التي =

كفصول كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الإسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز، وعلى المشترك والمترادف، والمشتق، وشبه ذلك.

غير أنه يُتكلّم من الأحكام العربية في أصول الفقه على مسألة هي عريقةٌ في الأصول: وهي أن القرآن عربي والسنّة عربية، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعمجية في الأصل أو لا يشتمل، لأن هذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سُلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلكُ كلام العرب في تقرير معانيها ومتنازعها في أنواع مخاطباتها خاصة؛ فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يُفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصد الشارع. وهذه مسألة مبينة<sup>(١)</sup> في كتاب المقاصد والحمد لله.

## فصل

وكل مسألة في أصول الفقه ينبغي عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارياً أيضاً؛ كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير<sup>(٢)</sup>، والمحرم المخير<sup>(٣)</sup> فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل؛ وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام، وفي أصول الفقه له تقرير أيضاً، وهو: هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعة إلى

= يتوقف عليها ترققاً قريباً. نعم كان ينبغي لا يتوسعاً في بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هذا العلم لأنها محققة في علم آخر. ولعل هذا هو مراد المؤلف.

(١) في المسألة الأولى من النوع الثاني في المقاصد.

(٢) فالجمهور قالوا الواجب واحد مهم يتحقق في الخارج في أحد هذه المعينات التي خير بينها. وقال المعتزلة بل الواجب الجميع. قال الإمام في البرهان أنهم معترضون بأن من ترك الجميع لا يأثم إثم تارك واجبات، ومن فعل الجميع لا يثاب ثواب واجبات فلا فائدة في هذا الخلاف عملياً بل هو نظري صرف لا يعني عليه تفرقة في العمل فلا يصح الاشتغال بأدله في علم الأصول.

(٣) قال الأولون يجوز أن يحرم واحد لا يعنيه ويكون معناه أن عليه أن يترك أيها شاء جمعاً وبدلاً فلا يجمع بينها في الفعل. وقال المعتزلة لا يجوز بل المحرم الجميع وترك واحد كاف في الامتثال. والأدلة من الطرفين والردود هي بعينها المذكورة في الواجب المخير. وإذاً فليس من فائدة عملية في هذا الخلاف أيضاً. هذا ما يريده المؤلف وهو واضح.

صفات الأعيان<sup>(١)</sup> أو إلى خطاب الشارع، وكمسألة تكليف الكفار بالفروع<sup>(٢)</sup> عند الفخر الرازي، وهو ظاهر، فإنه لا يبني عليه عمل، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه.

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

#### المقدمة الخامسة:

كل مسألة لا يبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي؛ وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب<sup>(٣)</sup> شرعاً. والدليل على ذلك استقراء الشريعة: فإننا رأينا الشارع يعرض عمما لا يفيد عملاً مكلفاً به<sup>(٤)</sup>. ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلَةِ؛ قُلْ هِيَ مَوَاقِتٌ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ﴾

(١) لعل صوابه الأفعال. وهي قاعدة التحسين والتقييم المقلبين. فالمعتزلة القائلون بها يقولون أن الأمر بوحد مبهم غير مستقيم، لأنه مجهول ويقبح العقل الأمر بالمجهول. والجمهور يقولون أن الوجوب والتحريم بخطاب الشرع ولا دخل للعقل فيه ولا حسن ولا بحث في الأفعال إلا بأمر الشارع ونهيه فلا مانع من الأمر بوحد مبهم من أشياء معينة كخصال الكفار، على أن له جهة تعين بأنه أحد الأشياء المعنية، فهذا وجه بناء مسألة المخير على قاعدة التحسين.

(٢) راجع الأنسوي فقد ذكر له فوائد عملية كثيرة من تنفيذ عنته وطلاقه... في نحو عشرة فروع خلافية، نعم إنه قيد كلامه بقوله عند الفخر الرازي، والرازي يقول لا فائدة في التكليف إلا تضييف العذاب عليهم في الآخرة، وعليه وليس له عنده فائدة عملية فقهية - لكن بعد ظهور هذه الفروع واطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازي كان ينبغي للمؤلف حذف مسألة تكليف الكفار من بحثه هذا.

(٣) المباح ليس مطلوباً شرعاً كما يأتي له في بحثه فقادته هذه تقتضي أن البحث الذي يبني عليه استنباط المباح ومعرفة أن العمل الفلاني مباح لا يكون مستحسناً شرعاً، وهو غير ظاهر، فتقييده بالحيثية فيه خفاء.

(٤) أليس هذا من باب النظر في مصنوعات الله المؤدي إلى قوة الإيمان وزيادة البصيرة بكمالات الخالق جل شأنه امتدالاً للآيات الطالبة من المتكلمين النظر في السموات والأرض وما فيها؟ ولذا قالوا إن الجواب بالأية عن السؤال من الأسلوب الحكيم أي أنه أليق بحال هذا السائل لمعنى عرفه وهو فيه، وعلىه فلو أجابه وهو بما يطلب لكان فيه فائدة عملية قليلة إلا أنه رأى الآليق بحاله توجيه فكره إلى ثمرة من ثمرات طريقة سير الهلال، بدل بيان نفس الطريقة التي لا يفهمها هو وقد يعسر فهمها على كثير من العرب.

[البقرة: ١٨٩] فوق الجواب بما يتعلّق به العمل، إعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال، لم يذوّي في أول الشهر دقیقاً كالخيط ثم يمتلىء حتى يصير بدرًا ثم يعود إلى حالته الأولى؟ ثم قال: «ولیس البرُّأ تأتُوا بِالْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا» [البقرة: ١٨٩] بناء على تأویل من تأویل أن الآية كلها نزلت في هذا المعنى، فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال - في التمثيل - إتیان للبيوت من ظهورها، والبر إنما هو التقوى لا العلم بهذه الأمور التي لا تفید نفعاً في التکلیف ولا تجرؤ إليه. وقال تعالى - بعد سؤالهم عن الساعة: أیان مُرْسَاهَا؟ - : «فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا» [النازعات: ٤٣] أي إن السؤال عن هذا سؤال عما لا يعني، إذ يکفي من علمها أنه لا بد منها؛ ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل: «ما أَعْدَدْتَ لَهَا»<sup>(١)</sup>؟ إعراضاً عن صريح سؤاله إلى ما يتعلّق بها مما فيهفائدة، ولم يجده عملاً. وقال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءِ إِنْ تُبَدِّلُ كُمْ تَسْؤُكُمْ» [المائدة: ١٠١] نزلت في رجل سأل: مَنْ أَبِي؟ روى<sup>(٢)</sup> أنه عليه السلام قام يوماً يُعرف الغضب في وجهه فقال: «لا تسألوني عن شيء إلا أبناؤكم». فقام رجل فقال يا رسول الله من أبي؟ قال: «أبوك حداقة». فنزلت. وفي البایین روایات آخر. وقال ابن عباس - في سؤال بنی إسرائیل عن صفات البقرة - : لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم، ولكن شدّدوا فشّدّ الله عليهم. وهذا يبيّن أن سؤالهم لم يكن فيه فائدة. وعلى هذا المعنى يجري الكلام في الآية قبلها<sup>(٣)</sup> عند من روى أن الآية نزلت<sup>(٤)</sup>، فيمن سأله<sup>(٥)</sup>: أحجّنا هذا لعانا أم للأبد؟ فقال عليه السلام: «للأبد». ولو قلت «نعم» لَوَجَبَتْ<sup>(٦)</sup>. وفي بعض روایاته

= ومثله لا يناسب منصب النبوة. فالعدل لحال السائل وأمثاله كما هو اللائق بمنصب النبوة وإن كان الجواب المطابق للسؤال قد يؤدي إلى فائدة عملية قلبية فتأمل.

(١) رواه البخاري ومسلم - وقال عنه الحافظ العراقي في تخريجه لأحاديث الأحياء متفق عليه من حديث أنس ومن حديث أبي موسى وابن مسعود بنحوه.

(٢) رواه الشیخان

(٣) آية لا تسألوالخ.

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

(٥) سأله بعد نزول آية: والله على الناس حجّ البيت كما يأتي للمؤلف في الجزاء الرابع.

(٦) هذه الجملة ملقة من حديثين في قضتين مختلفتين كما يفهم من الأسلوب العربي وكما يعلم من مراجعة مسلم في باب حجّة النبي ﷺ وفي باب فرض الحجّ مرة، والأصل أنه لما فرض الحجّ قال رجل: أفي كل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثة. ثم قال: «إذروني ما تركتم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم إنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم» الخ والسائل هنا هو الأقرع بن حابس وهذه القصة هي المناسبة القام.

«فَلَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ أَنْبِيَائِهِمْ» الحديث. وإنما سُؤَالِهِمْ هَذَا زِيَادَةً<sup>(١)</sup> لَا فَائِدَةَ عَمَلٌ فِيهَا، لَأَنَّهُمْ لَوْسَكَتُوا الْمَلَمْ يَقْفَوْا عَنْ عَمَلٍ، فَصَارَ السُّؤَالُ لَا فَائِدَةَ فِيهِ. وَمِنْ هَنَا نَهَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: «عَنْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ»<sup>(٢)</sup> لِأَنَّهُ مَظْنَةُ السُّؤَالِ عَمَّا لَا يَفِيدُ. وَقَدْ سَأَلَهُ جَبْرِيلُ عَنِ السَّاعَةِ فَقَالَ: «مَا الْمَسْؤُلُ عَنْهَا بِأَعْلَمِ مِنِ السَّائِلِ»<sup>(٣)</sup> فَأَخْبَرَهُ أَنَّ لِيْسَ عَنْهُ مِنْ ذَلِكَ عِلْمٌ، وَذَلِكَ يَبْيَّنُ أَنَّ السُّؤَالَ عَنْهَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ<sup>(٤)</sup> تَكْلِيفٌ؛ وَلِمَا كَانَ يَنْبَغِي عَلَى ظَهُورِ أَمْارَاتِهِ الْحَذْرُ مِنْهَا وَمِنَ الْوَقْرَعِ فِي الْأَفْعَالِ<sup>(٥)</sup> الَّتِي هِيَ مِنْ أَمْارَاتِهِ، وَالرَّجُوعُ إِلَى اللَّهِ عِنْهَا، أَخْبَرَهُ بِذَلِكَ؛ ثُمَّ خَتَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَلِكَ الْحَدِيثُ بِتَعْرِيفِهِ عَمَّا جَبْرِيلُ أَنَّهُمْ دِينُهُمْ. فَصَحَّ إِذَا أَنَّ مِنْ جَمْلَةِ دِينِهِمْ فِي فَضْلِ السُّؤَالِ عَنِ السَّاعَةِ أَنَّهُ مَا لَا يَجِدُ عِلْمًا بِهِ؛ أَعْنَى عِلْمًا زَمَانَ إِتَائِهِ. فَلِيَنْبَغِي لَهَا الْمَعْنَى فِي الْحَدِيثِ وَفَائِدَةُ سُؤَالِهِ لَهُ عَنْهَا. وَقَالَ: «إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ جُرْمًا مِنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يَحْرُمْ فَحْرَمٌ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ»<sup>(٦)</sup>؛ وَهُوَ مَا نَحْنُ فِيهِ؛ فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَحْرُمْ فَمَا فَائِدَةُ السُّؤَالِ عَنْهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَمَلِ؟ وَقَرَأَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابَ «وَفَاكِهَةُ وَبَأْبَ» [عَبْسٌ: ٣١] وَقَالَ هَذِهِ الْفَاكِهَةُ فَمَا الْأَبُ<sup>(٧)</sup>? ثُمَّ قَالَ: نُهِيَّنَا عَنِ التَّكْلِفِ. وَفِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: «وَرَسَالَتُكُمْ عَنِ الرُّوحِ قُلِّ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» [الإِسْرَاءٌ: ٨٥] الْآيَةُ، وَهَذَا بِحَسْبِ الظَّاهِرِ يَفِيدُ أَنَّهُمْ لَمْ يَجِدُوهَا وَأَنَّهُمْ مَا لَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فِي التَّكْلِيفِ. وَرُوِيَ أَنَّ أَصْحَابَ النَّبِيِّ ﷺ مَلُوا مَلَةً فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ حَدَّثَنَا. فَأَنْزَلَ اللَّهُ

= أَمَا الْحَدِيثُ الْأَخْرَى فِي صِفَةِ مُتَعَنةِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْحَجَّ قَالَ سَرَاقَةُ بْنُ مَالِكَ: أَرَيْتَ مَعْنَاتِنَا أَمْ لِلْأَبْدَ فَقَالَ: بَلْ هِيَ لِلْأَبْدَ اهـ.

(١) فَقَدْ سَأَلَ بَعْدَ مَا أَنْجَدَ مِنَ الْعِلْمِ حَاجَتَهُ لَأَنَّ ظَاهِرَ الْأَيْةِ الْإِطْلَاقُ وَهُوَ أَنَّ حَجَّهُمْ لَا يَجِدُ إِلَّا مَرَةً فِي الْعَمَرِ. وَالْأَيْةُ تَنْزَلُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ بِمَعْنَى أَنَّ الْإِجَابَةَ عَلَى الْأَسْئَلَةِ الْكَثِيرَةِ مَظْنَةُ الْإِسَاعَةِ بِزِيَادَةِ تَكْلِيفٍ لَمْ يَكُنْ أَوْ بِجُوَابٍ يَكْرَهُهُ السَّائِلُ وَلَوْ فِي غَيْرِ التَّكْلِيفِ وَإِنْ كَانَ لِيْسَ فِي خَصْصَوْنَا سَبِّبَهَا هُنَّا مَا يَكْرَهُونَ لَأَنَّ الْجُوابَ بِمَا فِيهِ يُسْرٌ وَهُوَ أَنَّ الْحَجَّ وَاجِبٌ مَرَةً فَقَطَ.

(٢) إِنَّ اللَّهَ كَرِهُ لَكُمْ قِيلُ وَقَالُ وَإِضَاعَةُ الْمَالِ وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ - رِوَايَةُ الْبَخَارِيِّ وَاللَّفْظُ لَهُ وَمُسْلِمٌ وَأَبُو دَاوُدْ عَنِ الْمُغَيْرَةِ وَأَبُو يَعْلَى وَابْنِ حَبَّانَ فِي صَحِيحِهِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هَرِيْرَةَ بِنْ حَوْهَ.

(٣) جَزْءٌ مِنْ حَدِيثٍ طَوِيلٍ رِوَايَةُ الْبَخَارِيِّ وَرِوَايَةُ فِي التَّيسِيرِ عَنِ الْخَمْسَةِ مَا عَدَا الْبَخَارِيَّ بِلَفْظِ أَطْوَلِ الْجَمِيعِ مُتَفَقُونَ عَلَى الْجَزْءِ الَّذِي هُنَّا.

(٤) وَلَا لَعْلَمَنِي ﷺ، وَإِذَا كَانَ هُوَ لَا يَعْنِيهِ عِلْمُهُ وَهُوَ الْمَعْنَى بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ الْرَبَّانِيَّةِ أَوْلَى.

(٥) كَمَا يَبْيَهُ عَلَيْهِ حَدِيثُ التَّرْمِذِيِّ مُجَمَّلًا «يَكُونُ بَيْنَ يَدِي السَّاعَةِ فَتَنْ كَفْطَنُ اللَّيلِ الْمَظْلُمِ الْخَ - إِلَى أَنَّ قَالَ - يَبْيَعُ أَفْوَاهُ دِينِهِمْ بِعَرْضِ مِنِ الدُّنْيَا».

(٦) أَخْرَجَهُ فِي التَّيسِيرِ عَنِ الشَّيْخَيْنِ وَأَبِي دَاوُدَ.

(٧) أَيَّ أَنَّهُ لَفَتَ نَظَرَهُمْ أَوْلَى إِلَى أَنَّهُ شَيْئًا مَجْهُولًا لَيْبَنِي عَلَيْهِ هَذِهِ الْفَائِدَةُ الْعُلْمِيَّةُ.

تعالى : «الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثَ كِتَابًا مُتَشَابِهًا» [الزمر: ٢٣] الآية ؛ وهو كالنص في الرد عليهم فيما سألوا ، وأنه لا ينبغي السؤال إلا فيما يفيد في التعبد لله ؛ ثم ملوا ملة فقالوا : حدثنا حديثاً فوق الحديث ودون القرآن ؛ فنزلت سورة يوسف . انظر الحديث في فضائل القرآن لأبي عبيد . وتأمل خبر عمر بن الخطاب مع ضبع<sup>(١)</sup> في سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لا يبني عليها حكم تكليفي ، وتأديب عمر له . وقد سأله ابن الكواء علي بن أبي طالب عن «الذاريات ذرْوَا \* فَالْحَامِلَاتِ وَقُرَا» [الذاريات: ١ ، ٢] الخ فقال له علي : ويلك ! سل تفهها ولا تسأل تعنتاً ؛ ثم أجابه ، فقال له ابن الكواء : أفرأيت السواد الذي في القمر ؟ فقال : أعمى سأله عن عميه ؛ ثم أجابه ، ثم سأله عن أشياء ؛ وفي الحديث طول . وقد كان مالك<sup>(٢)</sup> بن أنس يكره الكلام فيما ليس تحته عمل ، ويحكي كراهيته عدم تقدم .

وبيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعددة :

منها : أنه شغل عما يعني من أمر التكليف الذي طرّقه المكلف بما لا يعني ؛ إذ لا يبني على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة ؛ أما في الآخرة فإنه يسأل عما أمر به أو نهى عنه ؛ وأما في الدنيا فإن علمه بما علم من ذلك لا يزيده في تدبير رزقه ولا ينقصه ؛ وأما اللذة الحاصلة عنه في الحال فلا تفي مشقة اكتسابها وتعب طلبها بلذة حصولها . وإن فرض أن فيه فائدة في الدنيا فمن شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك ؛ وكم من لذة وفائدة يعدها الإنسان كذلك وليس في أحكام الشرع إلا على الصدر ، كالزندي ، وشرب الخمر ، وسائر وجوه الفسق ، والمعاصي التي يتعلق بها غرض عاجل . فإنما قطع الزمان فيما لا يعني ثمرة في الدارين ، مع تعطيل ما يعني الثمرة ، من فعل ما لا يعني .

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 العادلة ؛ فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية ، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم ، ويشور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتداير والتعصب ، حتى تفرقوا شيئاً<sup>(٣)</sup> . وإذا فعلوا ذلك خرجن عن السنة . ولم يكن أصل

(١) في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهد أنه صبيغ بالصاد المهملة والغين المعجمة قال إنه ضربه وشدّ 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 الاجتهد (ج ٤) .

(٣) وذلك كاختلافهم في نجاة أبيه عليه السلام فإنه طالما شقي به الناس فرقة وتدابراً .

التفرق إلا بهذا السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعني، وخرجوا إلى ما لا يعني، فذلك فتنة على المتعلم والعالم؛ وإعراض الشارع - مع حصول السؤال - عن الجواب من أوضح الأدلة على أن اتباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان في غير تحصيل.

ومنها أنَّ تبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يخالف السنة. فاتباعهم في نحلٍ هذا شأنها خطأ عظيم، وانحراف عن الجادة. ووجوه عدم الاستحسان كثيرة.

فإن قيل: العلم محظوظ على الجملة، ومطلوب على الإطلاق، وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق، فتقتضي صيغة كل علم؛ ومن جملة العلوم ما يتعلق به عمل، وما لا يتعلق به عمل؛ فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكم. وأيضاً فقد قال العلماء: إنَّ تعلم كل علم فرض كفاية، كالسحر والطسلمات وغيرهما من العلوم البعيدة الغرض عن العمل؛ فما ظنك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك؟ وأيضاً فعلم التفسير من جملة العلوم المطلوبة، وقد لا يبني عليه عمل. وتأمل حكاية الفخر الرازي؛ أن بعض العلماء مرّ بيهودي وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العالم، فسأل اليهوديَّ عما يقرأ عليه. فقال له: أنا أفسر له آية من كتاب الله. فسألته ما هي؟ وهو متعجب. فقال: قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَرَزَّيْنَاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوحٍ﴾ [ف: ٦] قال اليهودي: فأنا أبين له كيفية بنائنا وتربيتها. فاستحسن ذلك العالم منه. هذا معنى الحكاية لا لفظها. وأيضاً فإن قوله تعالى: ﴿أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلْكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول، مكتسب أو موهوب، وأشباهها من الآيات.

ويزعم الفلاسفة أنَّ 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 والعلوم.

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 أنهما أعلم بمعنى العلم المطلوب؛ بل قد عذر ذلك في نحو «فأكهة وابن» [عبس: ٣١] من التكليف الذي نهى

عنه . وتأديبه ضبيعاً ظاهر فيما نحن فيه ، مع أنه لم يُنكر عليه . ولم يفعلوا ذلك إلا لأن رسول الله ﷺ لم يَخْضُ في شيءٍ من ذلك ، ولو كان لِتُقلُّ . لكنه لم يُنْقَلُ ، فدلل على عدمه . والثاني ما ثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أممية ، لأمةٍ أممية . وقد قال عليه السلام : «نحن أمةٌ أمميةٌ<sup>(١)</sup> لا نحسب ولا نكتب ، الشهر هكذا وهكذا» إلى نظائر ذلك . والمسألة ميسوطة هنالك والحمد لله .

وعن الثاني : أنا لا نسلم ذلك على الإطلاق ؛ وإنما فرض الكفاية رد كل فاسد وإبطاله ، عُلم ذلك الفاسد أو جُهل ، إلا أنه لا بد من علم أنه فاسد . والشرع متکفل 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 واسترهم وجاؤوا بسحر عظيم خاف موسى من ذلك ؛ ولو كان عالماً به لم يَخْفَ ، كما لم يَخْفَ العالمون به ، وهم السحرة ؛ فقال الله له : ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ [طه : ٦٨] ثم قال : ﴿إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حِيثُ أَتَى﴾ [طه : ٦٩] وهذا تعريف<sup>(٢)</sup> بعد التكثير . ولو كان عالماً به لم يُعرَفْ به . والذي كان يُعرَفْ من ذلك أنه مبطلون في دعواهم على الجملة . وهكذا الحكم في كل مسألة من هذا الباب . فإذا حصل بإبطال الرد ، بأي وجه حصل ، ولو بخارقة على يد ولِي الله ، أو بأمر خارج عن ذلك العلم ناشيء 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 معلوماً فالزيادة على ذلك تكلف . ويتبيّن ذلك في مسألة عمر : وذلك أنه لما قرأ : ﴿وَفَاكِهَةَ وَأَبَا﴾ [عبس : ٣١] 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 الإنسان أنه أُنزَلَ من السماء ماء فأنحرج به أصنافاً كثيرة مما هو من طعام الإنسان مباشرة ، كالحب ، والعنب ، والزيتون ، والنخل ، ومما هو من طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجملة . فبقي التفصيل في كل فرد من تلك الأفراد فضلاً ؛ فلا على الإنسان أن لا يعرفه . فمن هذا الوجه - والله أعلم - عد البحث عن معنى الأب من التكليف ؛ وإنما توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهة لما كان من التكليف ، بل من المطلوب علمه .

(١) رواه السائي بلفظ : إننا أمة الخ ، ومسلم بلفظ : إننا أيضاً ، وتقديم نكتب على نحسب .

(٢) أي قوله إنما صنعوا الخ تعريف لموسى بأن هذا سحر وصاحب لا يُفْلِحُ ، بعد تنكير وعدم معرفة من موسى عليه السلام بذلك .

لقوله: «لَيَدْبُرُوا أَيَّاتِهِ» [ص: ٢٩]. ولذلك سأله الناس على المنبر عن معنى التخوف في قوله تعالى: «أُوْيَاخْذُهُمْ عَلَى تَخْوِفٍ» [النحل: ٤٧] فأجابه الرجل الهدّلي بأن التخوف في لغتهم التنصص. وأنشده شاهداً عليه:

تَخْوِفُ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرِدًا      كَمَا تَخْوِفُ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنَ

فقال عمر: يا أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فإنّ فيه 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 ضبيعاً بما هو مشهور. فإذا تفسير قوله: «أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَاهَا» [ق: ٦] الآية! بعلم الهيئة الذي ليس تحته عمل، غير ساعئ؛ لأن ذلك من قبيل ما لا 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 استدلّ أهل العدد بقوله تعالى: «فَاسْأَلُ الْعَادِينَ» [المؤمنون: ١١٣] وأهل الهندسة بقوله تعالى: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَأَلَتْ أُوْدِيَّةٌ يَقْدِرُهَا» [الرعد: ١٧] الآية. وأهل التعديل النجومي بقوله: «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ يَحْسِبَايْنِ» [الرحمن: ٥] وأهل المنطق في أن نقيس الكلبة السالبة جزئية موجبة بقوله: «إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ. قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ؟» [الأنعام: ٩١] الآية! وعلى بعض الضروب الحملية والشرطية بأشياء آخر. وأهل خط الرمل بقوله سبحانه: «أُوْثَارَةٌ مِّنْ عِلْمٍ» [الأحقاف: ٤] وقوله عليه السلام: «كَانَ نَبِيٌّ يَخْطُ في الرَّمْلِ»<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك مما هو مسطور في الكتب؛ وجميعه<sup>(٢)</sup> يقطع بأنه مقصود لما نقدم. وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وأن قوله: «أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلْكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» [الأعراف: ١٨٥] لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علوم الفلسفة التي لا عهد للعرب

(١) كان نبي من الأنبياء يخط فنون وافق خطه فذاك. رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن معاوية بن الحكم - قبل كان هذا النبي إدريس أو دانيال أو خالد بن سنان - وقد شرح ابن خلدون في المقدمة في فصل (أنواع مدارك الغيب).

(٢) أي وجميع المسطور في هذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هذه الآيات مقصود منها ما استدلوا عليه. يعني وإنما هي تكفلات لا تلقي بلسان العرب ومعهودها.

بها<sup>(١)</sup>، ولا يليق بالآميين الذين بعث فيهم النبي الأمي ﷺ بملة سهلة سمحه؛ والفلسفة - على فرض أنها جائزة الطلب - صعبة المأخذ، وعرة المسلك، بعيدة الملتمس، لا يليق الخطاب بتعلمها كي تُتَعْرِف آياتُ الله وللأئمَّة توحيده للعرب الناشئين في محض الأمية، وكيف وهي مذمومة على ألسنة أهل الشريعة، منه على ذمها بما تقدم في أول المسألة.

إذا ثبت هذا فالصواب أن ما لا يبني 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 شرعاً، وإما عقلاً، حسبما تبين في موضعه. لكن هنا معنى آخر لا بد من الالتفات إليه وهو:

#### المقدمة السادسة:

وذلك أنّ ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريري يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإن فرض<sup>(٢)</sup> تحقيقاً.

فأما الأول فهو المطلوب المنبه عليه؛ كما إذا طلب معنى الملك فقيل: إنه خلق من خلق الله يتصرف في أمره؛ أو معنى الإنسان، فقيل: إنه هذا الذي أنت من جنسه؛ أو معنى التخوف، فقيل: هو التقىص؛ أو معنى الكوكب فقيل: هذا الذي نشاهد بالليل؛ ونحو ذلك. فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريري حتى يمكن الامتثال.

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة؛ كما قال عليه السلام: «الكبير بطر الحق وغمط الناس»<sup>(٣)</sup> ففسره بلازمة الظاهر لكل أحد، وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها. وقد بين عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على

(١) إذا نظرنا للحديث الصحيح: «بلغوا عنِي ولو آية فربَّ مبلغ أوعي من سامع» مع العلم بأن القرآن للناس كافة وأنه ليس مخاطباً به خصوص طائفة العرب في العهد الأول لها بل العرب كلهم في عهدهم الأول وغيره وغير العرب كذلك. إذا نظرنا بهذا النظر - لا يمكننا أن نقف بالقرآن وبعلمه وأسراره وإشاراته عندما يريده المؤلف.

وكيف نوقن بين ما يدعو إليه من ذلك وبين ما ثبت من أنه لا ينضب معينه؟ والخير في الاعتدال، فكل ما لا تساعد عليه اللغة ولا يدخل في مقاصد التشريع يعامل المعاملة التي يريدها المؤلف، أما ما لا تنبو عنه اللغة ويدخل في مقاصد الشريعة بوجه فلا يوجد مانع من إضافته إلى الكتاب العزيز، ومنه ما يتعلق بالنظر في مصنوعات الله للتذير والاعتبار وتقوية الإيمان وزيادة الفهم وال بصيرة.

(٢) سيناز في كونه تحقيقاً وأنه يتعدى الوصول لحقائق الأشياء فلذا قال: وإن فرض.

(٣) رواه مسلم والترمذى.

ما يليق بالجمهور، وكذلك سائر الأمور؛ وهي عادة العرب، والشريعة عربية، ولأن الأمة أمية، فلا يليق بها من البيان إلا الأمي. وقد تبيّن هذا في كتاب المقاصد مشروحاً والحمد لله. فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريرات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القرية.

وأما الثاني وهو ما لا 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 الملك، فأحيل به على معنى أغمض منه وهو: «ماهية مجردة عن المادة أصلاً»، أو يقال: «جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي»؛ أو طلب معنى الإنسان، فقيل: «هو الحيوان الناطق المأثر»؛ أو يقال ما الكوكب؟ فيجاب بأنه: «جسم بسيط، كُريريٌّ، مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن ينير، متحرك على الوسط، غير مشتمل عليه»؛ أو سُئل عن المكان، فيقال: «هو السطح الباطن من الجرم الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي» 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 كلف به.

وأيضاً فإن هذا تصور على طلب معرفة ماهيات الأشياء، وقد اعترف أصحابه بصعوبته، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متذر، وأنهم أوجبوا أن لا يُعرف شيء من الأشياء على حقيقته، إذ الجوادر لها فضول مجاهلة، والجواهر عرفت بأمور سلبية؛ فإن الذاتي الخاص<sup>(١)</sup> إن علم في غير هذه الماهية لم يكن خاصاً، وإن لم يعلم فكان غير ظاهر للحسن فهو مجهول؛ فإن عُرِفَ ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف، والخاص به كالخاص المذكور أولاً، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة، أو ظاهرة من طريق أخرى؛ وذلك لا يفي بتعريف الماهيات. هذا في الجوهر. وأما العرض فإنما يعرف باللوازم؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك. وأيضاً ما ذكر في الجوادر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتيًّا سواها؛ وللمنازع أن يطالب بذلك. وليس للحادي أن يقول: لو كان ثم وصف آخر لاظلت عليه؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر. ولا يقال أيضاً:

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

لو كان ثم ذاتي آخر ما عرفت الماهية دونه. لأننا نقول: إنما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها؛ فإذا جاز أن يكون ثم ذاتي لم يعرف، حصل الشك في معرفة الماهية.

فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعدى 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 باريها، فتسوّر الإنسان على معرفتها رمي في عمامة. هذا كله في التصور.

وأما التصديق فالذى يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية، أو قريبة من الضرورية. حسبما يتبيّن في آخر هذا الكتاب بحول الله وقوته. فإذا كان كذلك فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة وهو الذي نبه القرآن على أمثاله، كقوله تعالى: «أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ» [النحل: ١٧] وقوله تعالى: «فَلْ يُحِبِّبَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أُولَئِكُمْ مَرَّةً» [يس: ٧٩] إلى آخرها، وقوله تعالى: «الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمْسِكُمْ ثُمَّ يُحِبِّبُكُمْ». هل من شركائكم من يفعل من ذلك من شيء؟ [الروم: ٤٠] وقوله تعالى: «لَوْ يُحِبِّبُكُمْ». كان فيما آلة إلا الله لفسداتها [الأنباء: ٢٢] وقوله تعالى: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ؟ أَنْتُمْ تَحْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الظَّالِقُونَ؟» [الواقعة: ٥٩] وهذا إذا احتاج إلى الدليل في التصديق. وإذا فتقرير الحكم كاف.

وعلى هذا النحو من 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 متکلف، ولا نظم مؤلف<sup>(١)</sup> بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه، ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه، إذا كان قريب المأخذ، سهل الملموس. هذا وإن كان راجعاً<sup>(٢)</sup> إلى نظم الأقدمين في التحصل، فمن حيث كانوا يتحرّون إيصال المقصود، لا من حيث احتذاء من تقدمهم.

واما إذا كان الطريق مرتبًا 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

(١) كقياسات المنطق.

(٢) أي قد يتحقق أن يكون على نظم الأقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء بالفلسفه في تركيب الأدلة بل من جهة أنهم قصدوا الوصول إلى المقصود فاتفاق لهم المشاكلة في النظم كما سيأتي في حديث «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» إلا أنه نادر كما يأتي في آخر مسألة في الكتاب.

السنة، ولا في كلام السلف الصالح؛ فإن ذلك متألفة للعقل ومحارة له قبل بلوغ المقصود، وهو بخلاف وضع التعليم؛ لأن المطالب الشرعية إنما هي - في عامة الأمر - وقتية<sup>(١)</sup>، فاللائقة بها ما كان في الفهم وقتياً. فلو وضع النظر في الدليل غير وقتى 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 يعتقد به. فلو وضعت الأدلة على غير ذلك<sup>(٢)</sup> لتعذر هذا المطلب، ولكن التكليف خاصاً لا عاماً، أو أدى إلى تكليف ما لا يطاق، أو ما فيه حرج، وكلاهما متوف عن الشريعة وسيأتي في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى.

#### المقدمة السابعة:

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

أحدها: ما تقدم في المسألة قبل: أن كل علم لا يفيد عملاً<sup>(٣)</sup> فليس في الشرع ما يدل على استحسانه؛ ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنَا شرعاً، ولو كان مستحسنَا شرعاً لبحث عنه الأولون<sup>(٤)</sup> من الصحابة والتابعين، وذلك غير موجود. فما يلزم عنه كذلك.

والثاني: أن الشرع إنما جاء بالتعبد، وهو المقصود منبعثة الأنبياء عليهم السلام،

(١) أي مطلوب تحصيلها في الوقت التالي للخطاب بها بدون التراخي الذي يتضمنه السير في طريقة الاستدلال المنطقى ونظام المناقضات والمعارضات والتقوض الإجمالية التي قد تستغرق الأزمان الطويلة ولا تستقر النفس فيها على ما ترتاح إليه مع كثرة المطالب الشرعية اليومية وغيرها.

(٢) أي غير ما كان من الضروريات وما قاربها.

(٣) كالفلسفة النظرية الصرفة، أما الفلسفة العملية كالهندسة والكيمياء والطب والكهرباء وغيرها فليست داخلة في كلامه ولا يصح أن يقصدها لأنها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع في الضروريات وال حاجيات الخ، والمصالح المرسلة تشملها، وهي وسيلة إلى التعبد أيضاً لأن التعبد هو تصرف العبد في شؤون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحهما بحيث يجري في ذلك على مقتضى ما رسم له مولاه، لا على مقتضى هواه، كما سيأتي للمؤلف.

(٤) منع، فكم من علم شرعى لم يبحث عنه الأولون لعدم الحاجة إليه عندهم، وأقربها إلينا علم الأصول ولم يبدأ البحث في تأصيل مسائله في عهد الصحابة والتابعين.

قوله تعالى : ﴿يَا يَاهَا النَّاسُ اتُّقْوَى رَبَّكُمْ﴾ [النساء: ١] ﴿الرِّزْقُ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهُ﴾ [هود: ٢، ١] الآيات ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكُمْ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ يَأْذِنُ رَبَّهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْغَيْرِيْزِ الْحَمِيدِ﴾ [ابراهيم: ١] ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَبَّ لَهُ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلْمَاتِ وَالنُّورَ، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١] أي يسرون به غيره في العبادة فذمهم على ذلك . وقال : ﴿وَأَطْبِعُوا اللَّهَ وَأَطْبِعُوا الرَّسُولَ﴾ [المائدة: ٩٢] ﴿لِيُنذِرَ بَاسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنِهِ وَيُشَرِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾ [الكهف: ٢] ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٥] ﴿إِنَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدُوهُ مُخْلِصِينَ لِهِ الدِّينُ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ الآية ، وما أشبه ذلك من الآيات التي لا تقاد تحصي ، كلها دال على أن المقصود التعبد لله : وإنما أوتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبد بحق وحده ، سبحانه لا شريك له . ولذلك قال تعالى : ﴿فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَسْتَفِرُ لِذَنْبِكَ﴾ [محمد: ١٩] وقال : ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِكُمُ اللَّهُ وَأَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهُوَ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لِهِ الدِّينُ﴾ [غافر: ٦٥] ومثله سائر المواقع التي نص فيها على كلمة التوحيد ، لا بد أن اعقب بطلب التعبد لله وحده ، أو جعل مقدمة لها . بل أدلة التوحيد هكذا جرى مسار القرآن فيها : إِلَآ تَذَكَّرَ ، إِلَآ كَذَا ، 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﴾ [فاطر: ٢٨] وقال : ﴿وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَمْنَاهُ﴾ [يوسف: ٦٨] قال قنادة : يعني لذو عمل بما علمناه . وقال تعالى : ﴿أَمَّنْ هُوَ قَاتِنُ آنَاءِ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْدُرُ الْآخِرَةَ﴾ [الرَّمَرَ: ٩] - إلى أن قال : ﴿فَقُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ؟ [الرَّمَرَ: ٩] الآية . وقال تعالى : ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْإِيمَانِ وَتَسْوُنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتَلَوَّنَ الْكِتَابَ﴾ ؟ [البقرة: ٤٤] وروي عن أبي جعفر محمد بن علي في قول الله تعالى : «فَكُبُّكُبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ» قال : قوم وصفوا الحق والعدل بالستتهم ، وخالفوه إلى غيره . وعن أبي هريرة<sup>(١)</sup> قال : «إِنَّ فِي جَهَنَّمَ أَرْحَاءً

(١) وفي البخاري ومسلم عن أبي وائل عن أسامة بلفظ آخر راجع الجزء الثاني من التيسير في باب الرياء .

تدور بعلماء السوء، فيشرف عليهم بعض من كان يعرفهم في الدنيا فيقول: ما صيركم في هذا، وإنما كنا نتعلم منكم؟ قالوا: إننا كنا نأمركم بالأمر ونخالفكم إلى غيره<sup>(١)</sup> وقال سفيان الثوري: إنما يتعلم العلم ليتقي به الله وإنما فضل العلم على غيره لأنه يتقي الله به<sup>(٢)</sup> وعن النبي ﷺ أنه قال: «لا تَزُولُ قَدْمًا العَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ خَمْسٍ»<sup>(٣)</sup> 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 جاءتني تسألي فريضتها، فسألني الآمرة هل اشترت، والزاجرة هل ازدررت، فأعوذ بالله من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشى، ومن نفس لا تشبع، ومن دعاء لا يسمع» وحديث أبي هريرة في الثلاثة الذين هم أول من تسرع بهم النار يوم القيامة قال فيه: «ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن، فاتي به فعرفه نعمه فعرفها فقال: ما عملت فيها؟ قال: تعلمت فيك العلم وعلمه وقرأت القرآن. قال: كذبت؟ ولكن لي قال فلان قارئ. فقد قيل. ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقى في النار»<sup>(٤)</sup> وقال: «إِنَّ مِنْ أَشَدِ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالَمًا لَمْ يَنْفَعْهُ اللَّهُ بِعِلْمِهِ»<sup>(٥)</sup> وروي أنه عليه السلام كان يستعيد من علم لا ينفع<sup>(٦)</sup>. وقالت الحكماء: «من حجب الله عنه العلم عذبه على الجهل. وأشد منه عذاباً من أقبل عليه العلم فأدبر عنه، ومن أهدى الله إليه علماً فلم يعمل به». وقال معاذ بن جبل: اعلموا ما شتم أن تعلموا، فلن يأجُرَكم الله بعلمه

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

(٢) أخرجه في التيسير عن الترمذى بلفظ لا يزول قدمًا عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع. وفي الترمذى رواياتان إحداهما عن خمس وقد ضعفها، وفيها: وماذا عمل فيما علم، والأخرى وعن علمه فيما فعل. وقال عن الثانية حديث صحيح.

وقال في الترغيب والترهيب - بعد أن ساق الحديث عن الترمذى - ورواوه البيهقي وغيره من حديث معاذ بن جبل ما تزال قدمًا عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع إلى أن قال وعن علمه ماذا عمل فيه.

(٣) رواه أحمد ومسلم والنسائي، ورواوه في المصايب بطوله في الصحاح، ورواوه في التيسير باختلاف في النقوص وفيه: يا أبا هريرة أولئك الثلاثة أول خلق الله تسرع بهم النار يوم القيامة.

(٤) رواه الطبراني في الأصغر وابن عدي في الكامل والبيهقي في شعب الإيمان بلفظ: أشد الناس عذاباً. قال المناوى: ضعفه الترمذى وغيره. وقال العراقي في تخريجه لأحاديث الأحياء. عن أبي هريرة بإسناد ضعيف.

(٥) عن زيد بن أرقم رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يقول: «اللهم إني 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 والترمذى والنمسائى وهو قطعة من حديث طويل.

حتى تعلموا. وروي أيضاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ وفيه زيادة: «إن العلماء همهم الرعاية. وإن السفهاء همهم الرواية». وروي موقعاً 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 ما شئتم أن تعلّموا فلن يأجركم الله حتى تعلّموا»<sup>(١)</sup> وكان رجل يسأل أبي الدرداء فقال له: كلّ ما تأسّل عنه تعمل به؟ قال: لا. قال: فما تصنع بازدياد حجة الله عليك؟ وقال الحسن: «اعتبروا الناس بأعمالهم، ودعوا أقوالهم، فإن الله لم يدع قولًا إلا جعل عليه دليلاً من عمل يصدقه أو يكذبه، فإذا سمعت قولًا حسناً فرويداً بصاحبه، فإن وافق قوله عمله فنعم ونعمت عين» وقال ابن مسعود: «إن الناس أحسنوا القول كلّهم، فمن وافق فعله قوله فذلك الذي أصاب حظه، ومن خالف فعله قوله فإنما يوبح نفسه» وقال الثوري: «إنما يطلب الحديث ليتقي به الله عز وجل، فلذلك فضل على غيره من العلوم؛ ولو لا 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 يتحقق 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 مكفل 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 يُنكر أنه فضيلة مقصودة لا وسيلة؟ هذا. وإن كان وسيلة من وجهه، فهو مقصود لنفسه أيضاً، كإيمان فإنه شرط في صحة العبادات؛ ووسيلة إلى قبولها، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه.

لأننا نقول: لم يثبت فضله مطلقاً، بل من حيث التوسل به إلى العمل، بدليل ما تقدم ذكره آنفاً. وإن اتّعارضت الأدلة، وتناقضت الآيات والأخبار، وأقوال السلف الأخيار، فلا بد من الجمع بينها. وما ذكر آنفاً شارح لما ذكر في فضل العلم والعلماء. وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب، وهو التصديق، وهو ناشيء عن العلم. والأعمال قد يكون بعضها وسيلة

(١) فيه روایتان تختلفان هذه في بعض الالفاظ: إحداهما لابن عدي والخطيب بستد ضعيف عن أبي الدرداء، والثانية لأبي الحسن بن الأخرم في أماله عن أنس (عزيري).

إلى البعض، وإنْ صَحَّ أَنْ تكون مقصودة في أنفسها. أما العلم فإنه وسيلة، وأعلى ذلك العلم بالله، ولا تصح به فضيلة لصاحبها 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؛ فإنَّ الله قال في قوم: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنْتُهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ [النمل: ٤] وقال: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنْ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦] وقال: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ \* الَّذِينَ حَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٢٠] فأثبتت لهم المعرفة بالنبي ﷺ، ثم بين أنهم لا يؤمنون. وذلك مما يوضح أن الإيمان غير العلم، كما أنَّ الجهل مغاير لل欺.

نعم قد يكون العلم فضيلة وإن لم يقع العمل به على الجملة، كالعلم بفروع الشريعة والعارض الطارئة في التكليف، إذا فرض أنها لم تقع في الخارج، فإنَّ العلم بها حسن، وصاحب العلم مثاب عليه، وبالغ مبالغ العلماء، لكن من جهة ما هو مظنة الانتفاع عند وجود محله، ولم يخرجه ذلك عن كونه وسيلة. كما أنَّ في تحصيل الطهارة للصلة فضيلة وإن لم يأت وقت الصلة بعد، أو جاء ولم يمكنه أداؤها لعذر. 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 وسمينا أن كثيراً من النصارى واليهود يعرفون دين الإسلام، ويعلمون كثيراً من أصوله وفروعه، ولم يكن ذلك نافعاً لهم مع البقاء على الكفر، باتفاق أهل الإسلام، فالحاصل أن كل علم شرعي ليس بمطلوب إلا من جهة ما يتولى به إليه وهو العمل.

### فصل

ولا ينكر فضل العلم في الجملة إلا جاهل؛ ولكن له قصد أصلي وقد صد تابع.

فالقصد الأصلي ما تقدم ذكره؛ وأما التابع فهو الذي يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفاً، وإن لم يكن في أصله كذلك، وأنَّ الجاهل ذيء، وإنْ كان في أصله شريفاً؛ وأن قوله نافذ في الأشعار والأبشرار، وحكمه ماض على الخلق، وأنَّ تعظيمه واجب على جميع المكلفين، إذ قام لهم مقام النبي، لأنَّ العلماء ورثة الأنبياء. وأنَّ العلم جمال وماle ورتبة لا توازيها رتبة، وأهلها أحياه أبد الدهر.. إلى سائر ما له في الدنيا من المناقب الحميدة،

والآثار 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 في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له، ومحبة الاستيلاء قد جبت عليها النفوس، ومؤللت إليها القلوب، وهو مطلب خاص، برهانه التجربة التامة والاستقراء العام، فقد يطلب العلم للتفكه به، والتلذذ بمحادثته، ولا سيما العلوم التي للعقل فيها مجال، وللناظر في أطراها متسع، واستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع.

ولكن كل تابع من هذه التوابع إما أن يكون خادماً للقصد الأصلي أو لا.

فإن كان خادماً له فالقصد إليه ابتداء صحيح. وقد قال تعالى في معرض المدح: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبُّنَا هُبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَدُرُّيَاتِنَا قُرَّةُ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَقِّنِ إِمَاماً﴾ [الفرقان: ٧٤]. وجاء عن بعض السلف الصالح: اللهم اجعلني من أئمة المتقين. وقال عمر لابنه - حين وقع في نفسه أن الشجرة التي هي مثل المؤمن النخلة -: «لأن تكون قلتها أحب إلي من كذا وكذا» وفي القرآن عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صَدِيقَ فِي الْآخِرَيْنَ﴾ [الشعراء: ٨٤]. فكذلك إذا طلبه لما فيه من الثواب الجزيل في الآخرة، وأشباه ذلك.

وإن كان غير خادم له فالقصد إليه ابتداء غير صحيح، كتعلم رياض، أو ليماري به السفهاء، أو يباهي 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، ورغبة في التقدم، وصعب عليه إحكام ما ابتدأ فيه، وأنف من الاعتراف بالتصدير، فرضي بحاكم عقله، وقادس بجهله، فصار من سئل فأفتقى بغير علم فضل وأصل. أعاذنا الله من ذلك بفضله. وفي الحديث: «لا تعلموا العلم لتباهوا به العلماء، ولا لتماروا به السفهاء، ولا لتحتازوا به المجالس، فمن فعل ذلك فالنار»<sup>(١)</sup>. وقال: «من تعلم علمًا مما يُتعنّى به وجه الله لا يتعلم إلا ليصيّب به غرضاً من الدنيا، لم يجد عَرْفَ الجنة يوم القيمة»<sup>(٢)</sup> وفي بعض

(١) رواه ابن ماجة وابن حبان في صحيحه والبيهقي عن جابر ولفظه: «ولا تخربوا به المجالس» ورواه أيضاً ابن ماجة بنحوه من حديث حذيفة (ترغيب).

(٢) رواه في الترغيب والترحيب بلفظ عرضاً بالعين المهملة عن أبي داود وابن ماجة وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال: صحيح على شرط البخاري ومسلم.

الحديث سُئل عليه السلام عن الشهوة الخفية فقال: «هو الرجل يتعلم العلم يريد أن يجلس إلى»<sup>(١)</sup> الحديث! وفي القرآن العظيم: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِيهِمْ إِلَّا النَّارُ» [البقرة: ١٧٤] الآية. والأدلة في المعنى كثيرة.

#### المقدمة الثامنة:

العلم الذي هو العلم المعتبر شرعاً - أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق - هو العلم الباعث على العمل الذي لا يُخْلِي صاحبه جارياً مع هواه فيما كان، بل هو المقيد لصاحبته بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعاً أو كرهها ومعنى هذه الجملة<sup>(٢)</sup> أن أهل العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: الطالبون له ولما يحصلوا على كماله بعد، وإنما هم في طلبه في رتبة التقليد. فهواء إذا دخلوا في العمل به، فمقتضى الحمل التكليفي؛ والبحث الترغيبى والترهيبى . وعلى مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف. فلا يكتفى العلم هنا بالحمل، دون أمر آخر خارج قوله، من زجر، أو قصاص، أو حد، أو تعزير، أو ما جرى هذا المجرى. ولا احتياج هنالى إلى إقامة برهان على ذلك؛ إذ التجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهاناً لا يحتمل متعلقه النقيض بوجهه.

والمرتبة الثانية: الواقفون منه على براهينه، ارتفاعاً عن حضيض التقليد المجرد، واستبصاراً فيه، حسبما أعطاهم شاهد النقل، الذي يصدقه العقل تصديقاً يطمئن إليه، ويعتمد عليه، إلا أنه بعد منسوب إلى العقل لا إلى النفس، بمعنى أنه لم يصر كالوصف الثابت للإنسان؛ وإنما هو كالأشياء المكتسبة، والعلوم المحفوظة، التي يتحكم عليها العقل، وعليه يعتمد في استجلابها، حتى تصير من جملة مودعاته. فهواء إذا دخلوا في العمل خفت عليهم خفة أخرى زائدة على مجرد التصديق في المرتبة الأولى، بل لا نسبة بينهما. إذ هواء يأتى لهم البرهان المصدق أن يُكذَّبوا؛ ومن جملة التكذيب الخفي، العمل على مخالفة العلم الحاصل لهم؛ ولكنهم حين لم يصر لهم كالوصف، ربما كانت

(١) رواه في الجامع الصغير عن الدبلومي في مستند الفردوس عن أبي هريرة بلفظ: اخذروا الشهوة الخفية العالم يحب أن يجلس إليه - قال العزيزي: ضعيف وقال المناوي قال ابن حجر: فيه إبراهيم بن محمد الأسالمي متروك.

(٢) أولئك الثلاثة أول خلق الله تسرع بهم النار يوم القيمة.

أوضاعهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين. فلا بد من الافتقار إلى أمر زائد من خارج. غير أنه يتسع في حقهم فلا يقتصر فيه على مجرد الحدود والتعزيرات، بل ثم أمورٌ أخرى كمحاسن العادات، ومطالبة المراتب التي بلغوها بما يليق بها، وأشباه ذلك. وهذه المرتبة أيضاً يقوم البرهان عليها من التجربة. إلا أنها أخفى مما قبلها، فيحتاج إلى فضل نظر موكول إلى ذوي الباقة في العلوم الشرعية، والأخذ في الاتصافات السلوكية.

والمرتبة الثالثة: الذين صار لهم العلم وصفاً من الأوصاف الثابتة، بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول، أو تقاربهَا، ولا يُنظر إلى طريق حصولها، فإن ذلك لا يحتاج إليه، فهو لاء لا يخلِّهم العلم وأهواءهم إذا تبيَّن لهم الحق، بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية، وأوضاعهم الأخلاقية.

وهذه المرتبة هي المترجم لها.

والدليل على صحتها من الشريعة كثير، كقوله تعالى: «أَمَنْ هُوَ قَاتِلُ آتَاءِ اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِمًا يَحْدُرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ»؟ [ال Zimmerman: ٩] ثم قال: «فُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»؟ [ال Zimmerman: ٩] الآية! فنسب هذه المحاسن إلى أولي العلم من أجل العلم، لا من أجل غيره. وقال تعالى: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشِيرٍ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ» [ال Zimmerman: ٢٣] والذين يخشون ربهم هم العلماء، لقوله: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» [فاطر: ٢٨]. وقال تعالى: «وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَي الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مَا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ» [المائدة: ٨٣] الآية. ولما كان السحر 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 التخويف ولا التعذيب الذي توعدتهم به فرعون. وقال تعالى: «وَتِلْكَ الْأُمَالَاتُ نَصْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ» [العنكبوت: ٤١]. فحصر تعقلها في العالمين، وهو قصد الشارع من ضرب الأمثال. وقال: «أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى»؟ [الرعد: ١٩]. ثم وصف أهل العلم بقوله: «الَّذِينَ يُؤْفَقُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ» [الرعد: ٢٠] إلى آخر الأوصاف، وحاصلتها يرجع إلى أن العلماء هم العاملون وقال في أهل الإيمان - والإيمان

من فوائد العلم - ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجَلَّتْ قُلُوبُهُم﴾ [الأنفال: ٢] - إلى أن قال: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٤]. ومن هنا قرآن العلماء في العمل بمقتضى العلم، بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون. فقال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمَ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨]. فشهادة الله تعالى وفق علمه<sup>(١)</sup> 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 رضي الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تحريف أحزنهم ذلك وأقلقهم، حتى يسألوا النبي ﷺ، كنزول آية البقرة: ﴿وَإِنْ تُبُدُّوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية!

وقوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] الآية! وإنما القلق والخوف من آثار العلم بالمنزل<sup>(٢)</sup>. والأدلة أكثر من إحصائها هنا. وجميعها يدل على أن العلم المعتبر هو الملجيء إلى العمل به.

فإن قيل: هذا غير ظاهر من وجهين:

أحدهما: أن الرسوخ في العلم إما أن يكون صاحبه محفوظاً به من المخلافة أو لا. فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة مع من قبلهم؛ ومعناه أن العلم بمجرده غير كاف في العمل به، ولا ملجيء إليه. وإن كان محفوظاً به من المخلافة لزم أن لا يعصي 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: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنُتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]. وقال: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرُفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ، وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لِيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦]. وقال: ﴿وَكَيْفَ

(١) أجرى الشهادة على ظاهيرها، والمفسرون يقولون أنها بمعنى إقامة الأدلة، ونصب الأدلة في الكون على ذلك. فشهاد بمعنى أقام ما يدل عليه: ﴿سَرِّيْهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

(٢) لأنه لما كان علمهم علماً ملجأ لهم إلى الجري على مقتضاه طوعاً أو كرهاً، وعرفوا أنهم قد يحصل منهم ما ليس على مقتضاه 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.

يُحَكِّمُونَكُمْ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاهُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّونَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ؟ [المائدة: ٤٣]. وقال: «وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ» [البقرة: ١٠٢] ثم قال: «وَلَيَسْ مَا شَرَوُا بِهِ أَفْسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» [البقرة: ١٠٢] وسائل ما في هذا المعنى؛ فأثبتت لهم المعاصي والمخالفات مع العلم. فلو كان العلم صادًّا عن ذلك لم يقع.

والثاني: ما جاء من ذم العلماء السوء؛ وهو كثير. ومن أشد ما فيه قوله عليه السلام: «إِنَّ أَشَدَ النَّاسِ عذابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالَمٌ لَمْ يَنْفَعْهُ اللَّهُ بِعِلْمِهِ»<sup>(١)</sup> وفي القرآن: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْإِيمَانِ وَتَنْهَىُنَّ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتَلَوَّنَ الْكِتَابَ؟» [البقرة: ٤٤] وقال: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىِ» [البقرة: ١٥٩] الآية. وقال: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا» [البقرة: ١٧٤] الآية! وحديث ثلاثة الذين هم أول من تسرع بهم النار يوم القيمة، والأدلة فيه كثيرة. وهو ظاهر في أن أهل العلم غير معصومين بعلمهم، ولا هو مما يمنعهم عن إتیان الذنوب؛ فكيف يقال: إن العلم مانع من العصيان؟

فالجواب عن الأول أن الرسوخ في العلم يأبى للعالم أن يخالفه، بالأدلة المتقدمة، وبدليل التجربة العادلة؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه اعتياداً. فإن تخلَّفَ فعلى أحد ثلاثة أوجه:

الأول: مجرد العناد، فقد يخالف فيه مقتضى الطبع الجبليّ، فغيره أولى؛ وعلى ذلك دلّ قوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا» [النمل: ٦٤] الآية! وقوله تعالى: «وَدَ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرِدُونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسْدًا مِنْ عَنْدِ أَنفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحُقْقُ» [البقرة: ١٠٩] وأشباه ذلك. والغالب على هذا الوجه أن لا يقع إلا لغبطة هوى، من حب دنيا أو جاه أو غير ذلك، بحيث يكون وصف الهوى قد غمر القلب حتى لا يعرف معروفاً ولا يُنكرَ منكراً.

والثاني: الفلتات الناشئة عن الغفلات التي لا ينجو منها البشر؛ فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم. وعليه يدل عند جماعة قوله تعالى: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَلٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ» [النساء: ١٧] الآية! وقال تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ

(١) تقدم بلفظ: إن من أشد الناس الخ..

اتَّقُوا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّن الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ» [الأعراف: ٢٠١] ومثل هذا الوجه لا يعترض على أصل المسألة، كما لا يعترض نحوه علىسائر الأوصاف الجبلية؛ فقد لا تبصر العين، ولا تسمع الأذن، لغلبة فكر أو غفلة أو غيرهما؛ فترتفع في الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب<sup>(١)</sup>، ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمع والإبصار، فما نحن فيه كذلك.

**والثالث:** كونه ليس من أهل هذه المرتبة، فلم يصر العلم له وصفاً، أو كالوصف، مع عدده من أهليها. وهذا يرجع إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه، أو اعتقاد غيره فيه. ويدل عليه قوله تعالى: «وَمَنْ أَصْلَى مِنْ أَتَى بِهَا بَغِيرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ؟» [القصص: ٥٠] وفي الحديث: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقِيضُ الْعِلْمَ اِنْتَزاعًا يَتَزَعَّهُ مِنَ النَّاسِ - إِلَى أَنْ قَالَ - اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُسَاءَ جَهَالًا فَسْأَلُوا بَغْيَرِ عِلْمٍ فَضْلُوا وَأَضْلُلُوا»<sup>(٢)</sup> قوله: «سَتَفْرَقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثَ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، أَشَدُّهَا فِتْنَةً عَلَى أُمَّتِي الَّذِينَ يَقِيسُونَ الْأُمُورَ بِآرَائِهِمْ»<sup>(٣)</sup> الحديث! فهو لاء وقعوا في المخالففة بسبب ظن الجهل علمًا، فليسوا من الراسخين في العلم، ولا من صار لهم كالوصف؛ وعند ذلك لا حفظ 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 روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ إِقْبَالًا وَإِدْبَارًا؛ وَإِنَّ لِهَذَا الدِّينِ إِقْبَالًا وَإِدْبَارًا؛ وَإِنَّ مِنْ إِقْبَالِ هَذَا الدِّينِ مَا بَعْثَنَى اللَّهُ بِهِ، حَتَّى إِنَّ الْقَبِيلَةَ لِتَتَفَقَّهَ مِنْ عَنْدِ أَسْرَهَا، أَوْ قَالَ آخَرُهَا، حَتَّى لَا يَكُونَ فِيهَا إِلَّا الْفَاسِقُ أَوِ الْفَاسِقَانُ، فَهُمَا مَقْمُوْعَانِ ذَلِيلَانِ إِنْ تَكَلَّمَا أَوْ نَطَقَا قُمْعًا وَقُهْرًا وَاضْطُهْدَا»<sup>(٤)</sup> الحديث! وفي الحديث «سَيَأْتِي عَلَى أُمَّتِي زَمَانٍ يَكْثُرُ الْقُرَاءُ، وَيَقُلُّ الْفَقَهَاءُ، وَيَقْبَضُ الْعِلْمُ، وَيَكْثُرُ

(١) أي فيصاب بسقطة في ودها لأنه لم يصرها، أو تؤديه ذابة أو غيرها لم يسمع حركتها أو صورتها من بعد فيقيها. كل هذا من غفلة طرأ على غير مقتضى طبيعته فذلك فلتات العالم.

(٢) رواه الشیخان والترمذی.

(٣) سيقول عنه المؤلف في المأساة التاسعة من كتاب الاجتهد: أنه ذكره ابن عبد البر بسند لم يرضه - وفي لفظه هناك بعض اختلاف عما هنا.

(٤) ذكره في كتاب راموز الحديث (للشيخ أحمد ضياء الدين) كما يأتي: لكل شيء إقبال وإدبار، وإن من إقبال هذا الدين أن يفقه القبيلة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها إلا الرجل الجافي أو الرجلان، وإن من إدبار هذا الدين أن يجعل القبيلة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها إلا الرجل الفقيه أو الرجلان فهما مقهوران ذليلان لا يجدان على ذلك أعوناً ولا أنصاراً - رواه ابن السنى وأبو نعيم عن أبي أمامة.

الهرج<sup>(١)</sup> - 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، تختلف سريرتهم علانية، ويختلف علمهم عملهم، يقعدون حلقاً يباهـي بعضـهم بعضاً؛ حتى إن الرجل ليغضـب على جليسـه أن يجلسـ إلى غيرـه ويدعـه. أولـئك لا تصـعد أعمالـهم تلكـ إلى اللهـ عزـ وجـلـ». وعن ابن مسعود: «كونـوا للعلم رعاـةـ، ولا تكونـوا لهـ رواـةـ، فإـنهـ قدـ يـرـعـويـ (٢)ـ ولاـ يـرـوـيـ، وقدـ يـرـوـيـ ولاـ يـرـعـويـ»ـ وعن أبي الدرداء «لا تكونـ تقـيـاـ حتى تكونـ عـالـماـ؛ ولا تكونـ بالـعـلـمـ جـمـيـلاـ حتى تكونـ بهـ عـامـلاـ». وعن الحسن: «الـعـالـمـ الـذـيـ وـافـقـ عـلـمـهـ عـمـلـهـ؛ وـمـنـ خـالـفـ عـلـمـهـ عـمـلـهـ فـذـكـ رـاوـيـةـ حـدـيـثـ، سـمعـ شـيـئـاـ فـقاـلـهـ». وقال الشوري: «الـعـلـمـاءـ إـذـاـ عـلـمـواـ عـمـلـواـ؛ إـذـاـ عـلـمـلـواـ شـغـلـواـ؛ إـذـاـ شـغـلـلـواـ فـقـدـلـواـ، إـذـاـ فـقـدـلـواـ طـلـبـواـ طـلـبـواـ هـرـبـواـ». وعن الحسن قال: «الـذـيـ يـفـوقـ النـاسـ فـيـ الـعـلـمـ جـديـرـ أـنـ يـفـوقـهـ فـيـ الـعـلـمـ». عنهـ فيـ قولـ اللهـ تـعـالـىـ: «وـعـلـمـتـ مـاـ لـمـ تـعـلـمـواـ أـنـتـمـ وـلـاـ آـبـاؤـكـمـ»ـ [الأـنـعـامـ: ٩١ـ]. قالـ: عـلـمـتـ فـعـلـمـتـ وـلـمـ تـعـلـمـواـ، فـوـالـلـهـ مـاـ ذـلـكـ بـعـلـمـ. وقالـ الشوريـ: «الـعـلـمـ يـهـتـفـ بـالـعـلـمـ، فـإـنـ أـجـابـهـ، وـإـلـاـ اـرـتـحـلـ». وهذاـ تـفـسـيرـ معـنـىـ كـوـنـ الـعـلـمـ هـوـ الـذـيـ يـلـجـيـءـ إـلـىـ الـعـلـمـ. وقالـ الشـعـبـيـ: «كـنـاـ نـسـتـعـنـ عـلـىـ حـفـظـ الـحـدـيـثـ بـالـعـلـمـ بـهـ. وـمـثـلـهـ عـنـ وـكـيـعـ بـنـ الـجـرـاحـ. وـعـنـ اـبـنـ مـسـعـودـ: «لـيـسـ الـعـلـمـ عـنـ كـثـرـ الـحـدـيـثـ، إـنـمـاـ الـعـلـمـ خـشـيـةـ اللـهـ»ـ وـالـأـثـارـ فـيـ هـذـاـ النـحـوـ كـثـيـرـةـ»ـ.

وبـما ذـكـرـ يـتـبـيـنـ الـجـوـابـ عـنـ الإـشـكـالـ الثـانـيـ، فـإـنـ عـلـمـاءـ السـوـءـ هـمـ الـذـينـ لـاـ يـعـمـلـونـ بـمـاـ يـعـلـمـونـ، وـإـذـاـ لـمـ يـكـوـنـواـ كـذـلـكـ فـلـيـسـواـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ مـنـ الرـاسـخـينـ فـيـ الـعـلـمـ، وـإـنـمـاـ هـمـ رـوـاـةـ - وـالـفـقـهـ فـيـمـاـ رـوـواـ أـمـرـ آـخـرـ - أـوـ مـنـ غـلـبـ عـلـيـهـمـ هـوـ غـطـيـ عـلـىـ الـقـلـوبـ. وـالـعـيـادـ بـالـلـهـ»ـ.

عـلـىـ أـنـ الـمـثـابـرـةـ عـلـىـ طـلـبـ الـعـلـمـ، وـالـتـفـقـهـ فـيـهـ، وـعـدـمـ الـاجـتـزـاءـ بـالـيـسـيرـ مـنـهـ، يـجـرـ إـلـىـ الـعـلـمـ بـهـ وـيـلـجـيـءـ إـلـيـهـ، كـمـاـ تـقـدـمـ بـيـانـهـ. وـهـوـ معـنـىـ قـوـلـ الـحـسـنـ: «كـنـاـ نـتـلـبـ الـعـلـمـ لـلـدـنـيـاـ فـجـرـنـاـ إـلـىـ الـآـخـرـةـ»ـ وـعـنـ مـعـمـرـ أـنـهـ قـالـ: كـانـ يـقـالـ «مـنـ طـلـبـ الـعـلـمـ لـغـيـرـ اللـهـ يـأـبـيـ عـلـيـهـ الـعـلـمـ حـتـىـ يـصـيـرـهـ إـلـىـ اللـهـ»ـ. وـعـنـ حـبـيـبـ بـنـ أـبـيـ ثـابـتـ: طـلـبـنـاـ هـذـاـ الـأـمـرـ وـلـيـسـ لـنـاـ فـيـهـ نـيـةـ ثـمـ جـاءـتـ

(١) أـنـجـرـهـ الطـبـرـانـيـ فـيـ الـأـوـسـطـ وـالـحاـكـمـ عـنـ أـبـيـ هـرـيـةـ.

(٢) لـعـلـهـ فـإـنـهـ قـدـ يـرـعـيـ. وـكـذـلـكـ مـاـ بـعـدـهـ.

النية بعد. وعن الثوري قال: «كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا إلى الآخرة» وهو معنى قوله في كلام آخر: «كنت أغrieve الرجل يجتمع حوله، ويكتب عنه؛ فلما ابْتُلِيتَ به ودَّتْ أني نجوت منه كفافاً، لا علىي ولا لي» وعن أبي الوليد الطيالسي قال: سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول: «طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ما ترون» 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 هنا في تحقيق هذه المرتبة، وما هي؟ والقول في ذلك على الاختصار أنها أمر باطن، وهو الذي عبر عنه بالخشية في حديث ابن مسعود؛ وهو راجع إلى معنى الآية، وعنده عبر في الحديث في أول ما يُرفع من العلم الخشوع<sup>(١)</sup>. وقال مالك: «ليس العلم بكثرة الرواية ولكن نور يجعله الله في القلوب». وقال أيضاً: «الحكمة والعلم نور يهدى به الله من يشاء؛ وليس بكثرة المسائل، ولكن عليه علامة ظاهرة: وهو التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود» وذلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة. وأما تفصيل القول فيه فليس هذا موضع ذكره. وفي كتاب الاجتهاد منه طرف، فراجعه إن شئت، وبالله التوفيق.

### المقدمة التاسعة:

من العلم ما هو من صُلب العلم؛ ومنه ما هو مُلح العلم، لا من صلبه؛ ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه. فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين؛ وذلك ما كان قطعياً أو راجعاً إلى أصل قطعي. والشريعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه. ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها كما قال الله تعالى: «إِنَّا نَزَّلْنَا الذِّكْرَ إِنَّا لَحَافِظُونَ» [الحجر: ٩]. لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين: وهي الضروريات وال حاجيات، والتحسينيات، وما هو مكملاً لها ومتمماً لأطرافها. وهي أصول الشريعة. وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها. وسائل الفروع مستندة إليها. فلا إشكال في أنها علم أصل، راسخ الأساس، ثابت الأركان.

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

هذا. وإن كانت وضعية لا عقلية، فالوضعيات قد تجاري العقليات في إفاده العلم القطعي؛ وعلم الشريعة من جملتها؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كلّيات مطردة، عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها؛ وهذه خواص الكلّيات العقليات. وأيضاً فإن الكلّيات العقلية مقتبسة من الوجود؛ وهو أمر وضعبي، لا عقلي؛ فاستوت مع الكلّيات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما.

إذاً لهذا القسم<sup>(١)</sup> خواص ثلاثة، بهنّ يمتاز عن غيره:

إحداها: العموم والاطراد؛ فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تنتهي؛ فلا عمل يفرض، ولا حرفة ولا سكون يُدعى، إلا والشريعة عليه حاكمة إفراداً وتركياً، وهو معنى كونها عامة. وإن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما، فهو راجع إلى عموم؛ كالعرايا، وضرب الديبة على العاقلة، والقراض، والمساقاة<sup>(٢)</sup> والصاع في المصاراة<sup>(٣)</sup> وأشباه ذلك. فإنها راجعة إلى أصول حاجة 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 تقيداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها؛ لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال؛ بل ما أثبت سبيلاً فهو سبب أبداً لا يرتفع؛ وما كان شرطاً فهو أبداً شرط؛ وما كان واجباً فهو واجب أبداً؛ أو مندوباً فمندوب؛ وهكذا جميع الأحكام. فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكان أحكامها كذلك.

(١) أصوله وفروعه.

(٢) فعموم النهي عن الغرر، وعدم مسؤولية الشخص عن فعل غيره، وفساد المعاملات المشتملة على الجهلة في الشئ أو الأجرة مثلاً، يشمل بظاهره هذه المسائل ولكن لما كان لها في الواقع علل معقوله يجعل حكمها مغايراً لحكم العمومات المذكورة، وقد أحذت حكمها المعمول على خلاف حكم ما كان يشملها في الظاهر، أطلقوا عليها أنها مستثنة وقالوا أنها خاصة. وهي في الحقيقة قواعد كلية أيضاً ابنت على أصول من مقاصد الشريعة الثلاث.

(٣) انظر وجه نظمه في هذا السلك مع أنهم قالوا: إنه حكم تعبدى محض.

**والثالثة:** كون العلم حاكماً لا محكوماً عليه، بمعنى كونه مفيداً لعمل يترتب عليه مما يليق به، فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل، أو يصوب نحوه؛ لا زائد على ذلك. ولا تجد في العمل أبداً ما هو حاكم على الشريعة؛ وإلاً انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكومةً عليها. وهكذا سائر ما يُعد 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 مُلح العلم لا في صلبه ما لم يكن قطعياً، ولا راجعاً إلى أصل قطعي، بل إلى ظني . أو كان راجعاً إلى قطعي إلا أنه تختلف عنه خاصة من تلك الخواص، أو أكثر من خاصة واحدة؛ فهو مخيل ، ومما يستفز العقل ببادئ الرأي والنظر الأول، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله، ولا بمعنى غيره؛ فإذا كان هكذا صحيح أن يُعد في هذا القسم.

فاما تختلف الخاصية الأولى وهو الاطراد فقد أح في جعله من صلب العلم؛ لأن عدم الاطراد يقوى جانب الطرح، ويضعف جانب الاعتبار؛ إذ النقص فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم، ويقربه من الأمور الاتفاقية الواقعة عن غير قصد؛ فلا يوثق به ولا يبني عليه.

وأما تخلف الخاصية الثانية وهو الثبوت، فيأبه صلب العلم وقواعدة؛ فإنه إذا حكم في قضية، ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض الموضع أو بعض الأحوال، كان حكمه خطأ وباطلاً، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلقاً، أو عم فيما هو خاص؛ فعدم الناظر الوثيق بحكمه. وذلك معنى خروجه عن صلب العلم.

وأما تخلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكماً، ومبنياً عليه، فقد أح أيضاً؛ لأنه إن صح في العقول لم يستفد بهفائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس، فاستوى مع سائر ما يتفرج به؛ وإن لم يصح فأحرى في الأطراح، كمباحث السوفياتيين ومن نحنا نحوم.

ولتختلف بعض هذه الخواص أمثله يلحق بها ما سواها:

أحداها: الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التبعيدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة، والصلوة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود، وكوتها على بعض الهيئات دون بعض، واختصاص الصيام بالنهار دون

الليل، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعيبة دون ما سواها من أحياناً الليل والنهار، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة، وفي الأماكن المعروفة، وإلى مسجد مخصوص، إلى أشباه ذلك مما لا تهتم العقول إليه بوجهه، ولا تتطور نحوه<sup>(١)</sup>، فيأتي بعض الناس فيطرق إليه حكماً يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع؛ وجميعها مبني على ظن<sup>(٢)</sup> وتخمين غير مطرد في بابه، ولا مبني عليه عمل، بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواد. وربما كان من هذا النوع ما يُعد من القسم الثالث، لجنايته على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم، ولا دليل لنا عليه<sup>(٣)</sup>.

والثاني: تحمل الأخبار والأثار على التزام كيفيات لا يلزم مثلها، ولا يُطلب التزامها، كالأحاديث المسسلة التي أتى بها على وجوه ملتزمة في الزمان المتقدم على غير قصد، فاللتزمها المتأخرن بالقصد، فصار تحملها على ذلك القصد تحريراً له؛ بحيث يتغنى في استخراجها ويبحث عنها بخصوصها؛ مع أن ذلك القصد لا يبني عليه عمل، وإن صحبتها العمل؛ لأن تخلفه في أثناء تلك الأسانيد لا يقدح في العمل بمقتضى تلك الأحاديث، كما في حديث: «الراحمون يرحمهم الرحمن»<sup>(٤)</sup> 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<sup>(٥)</sup> بمطرد في جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها، حتى يقال إنه مقصود. فطلب مثل ذلك من ملْحِ العلم لا من صُلبه.

والثالث: التأثر<sup>(٦)</sup> في استخراج الحديث من طرق كثيرة، لا على قصد طلب تواتره، بل على أن يُعدَّ أخذًا له عن شيخه كثيرة، ومن جهات شتى، وإن كان راجعاً إلى

(١) أي لا تحرم جهته من الطيور وهو الحرم حول الشيء.

(٢) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان ومع ذلك فهو مبني على ظني وربما يستفاد منه أن قوله سابقاً إلا أنه تخلف عنه خاصة ليس خاصة بما كان مبنياً على قطعي وأنه لو كان ظنياً وانتفى فيه خاصة أو أكثر يصح أن يُعد من هذا القسم فتأمل.

(٣) كالنهي عن اتخاذ التماثيل يقولون أن العلة في التحرير خشية أن تجر إلى احترامها ثم إلى عبادتها لقرب الآل福 بعيادة الأوثان فلما أليس الآن من ذلك صار لا مانع من اتخاذها، فهذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى.

(٤) رواه أحمد وأبو داود والترمذى وقال حسن صحيح وفي رواية يرحمهم الله.

(٥) فيكون انتفى فيه خاصتان المتتفيتان في المثال قبله.

(٦) وهو مما انتفى فيه فائدة بناء عمل عليه لأنه ما دام ذلك راجعاً إلى كثرة الرواية في بعض طبقاتهم في الحديث لا إلى جميع الطبقات حتى يفيد قوة في الحديث لا يكون فيه فائدة ولا يبني عليه ترجيح للحديث على غيره.

الأحاد في الصحابة أو التابعين أو غيرهم؛ فالاشتغال بهذا من الملح، لا من صلب العلم. خرج أبو عمر بن عبد البر عن حمزة بن محمد الكناني قال: خرّجت حدِيثاً واحداً عن النبي ﷺ من مائتي طريق، أو من نحو مائتي طريق - شكّ الرواية - قال: فدخلني من ذلك من الفرح غير قليل، وأعجبت بذلك، فرأيت يحيى بن معين في المنام، فقلت له: يا أبا زكريا قد خرّجت حدِيثاً عن النبي ﷺ من مائتي طريق. قال فسكتَ عنِي ساعة، ثم قال: أخشى أن يدخل هذا تحت: «الْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ». هذا ما قال. وهو صحيح في الاعتبار؛ لأن تخرّجه من طرق يسيرة كافٍ في المقصود منه، فصار الزائد على ذلك فضلاً.

والرابع: العلوم المأخوذة من الرؤيا، مما لا يرجع إلى بشرارة ولا نذارة؛ فإنَّ كثيراً من الناس يستدلُّون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقى منها، تصريحاً؛ فإنها وإن كانت صحيحة، فأصلها الذي هو الرؤيا غير معتبر في الشريعة في مثيلها<sup>(١)</sup>، كما في رؤيا الكناني المذكورة آنفًا، فإنَّ ما قال فيها يحيى بن معين صحيح؛ ولكنَّه لم ينتحج<sup>(٢)</sup> به حتى عرضناه على العلم في اليقظة؛ فصار الاستشهاد به مأخوذاً من اليقظة لا من المنام؛ وإنما ذكرت الرؤيا تأييساً. وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرؤيا.

والخامس: المسائل التي يختلف فيها فلا يبني على الاختلاف فيها فرع عملي إنما تُعد من الملح، كالمسائل المبنية عليها قبلُ في أصول الفقه؛ ويقع كثير منها في سائر العلوم؛ وفي العربية منها كثير، كمسألة استنقاق الفعل من المصدر، ومسألة اللَّهُمَّ، ومسألة أشياء، ومسألة الأصل في لفظ الاسم؛ وإن ابني البحث فيها على أصول مطردة؛ ولكنها لا فائدة تجني ثمرة للاختلاف فيها. فهي خارجة عن صلب العلم.

والسادس: الاستناد إلى الأشعار في تحقيق المعانى العلمية والعملية؛ وكثيراً ما يجري مثل هذا لأهل التصوّف في كتبهم، وفي بيان مقاماتهم، فيتنزعن معانى الأشعار، ويضعونها للتخلُّق بمقتضاهما؛ وهو في الحقيقة من الملح<sup>(٣)</sup>؛ لما في الأشعار الرقيقة من إمالة الطياع، وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب؛ ولذلك اتخذه الوعاظ ديدناً، وأدخلوه في أثناء وعظهم؛ وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه فالاستشهاد بالمعنى. فإنَّ كان شرعاً فمقبول، وإلا فلام.

(١) أي مثل هذه الاستدلالات فلم يجعلها الشرع من الأدلة على الأحكام وإنما جعلها بشارة للمؤمنين مثلاً.

(٢) فهذا من باب الظنِّي غير المطرد ولا يبني عليه عمل.

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

**والسابع :** الاستدلال على ثبيت المعاني بأعمال المشار إليهم بالصلاح، بناء على مجرد تحسين الظن، لا زائد عليه؛ فإنه ربما تكون أعمالهم حجة، حسبما هو مذكور في كتاب الاجتهاد؛ فإذا أخذ ذلك بإطلاق فمن يحسن الظن به فهو - عندما يسلم من القوادح - من هذا القسم؛ لأجل ميل الناس إلى من ظهر منه صلاح وفضل؛ ولكنه ليس من صلب العلم، لعدم اطراح الصواب في عمله، ولجواز تغييره فإنما يؤخذ - إن سلم - هذا المأخذ.

**والثامن :** كلام أرباب الأحوال<sup>(١)</sup> من أهل الولاية، فإن الاستدلال به من قبيل ما نحن فيه. وذلك أنهم قد أوغلوا في خدمة مولاهم، حتى أعرضوا عن غيره جملة، فمال بهم هذا الطرف إلى أن تكلموا بلسان الاطراح لكل ما سوى الله، وأعربوا عن مقتضاه؛ شأن 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 ما لا يطاق، بل ربما ذموا بإطلاق ما ليس بمذموم إلا على وجه دون وجه، وفي حال دون حال؛ فصار أخذه بإطلاق موقعاً في مفسدة، بخلاف أخذه على الجملة فليس على هذا من صلب العلم، وإنما هو من ملحة ومستحسناته .

**والتاسع :** حمل 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 النحوي أنه قال: من برع في علم واحد سهل عليه كل علم. فقال له محمد بن الحسن القاضي - وكان حاضراً في مجلسه ذلك، وكان ابن خالة الفراء - فأنت قد برعت في علمك، فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك! ما تقول فيما سها في صلاته ثم سجد لسهوه فسها في سجوده أيضاً؟ قال الفراء: لا شيء عليه. قال: وكيف؟ قال: لأن التصغير عندنا لا يصغر؛ فكذلك السهو في سجود السهو لا يسجد له، لأنه بمنزلة تصغير التصغير؛ فالسجود للسهو هو جبر للصلة، والجبر لا يُجبر، كما أن التصغير لا يصغر. فقال القاضي ما حسبت أن النساء يلدن مثلك.

فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلة من الضعف؛ إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي فيعتبر أحدهما بالأخر. فلو جمعهما أصل واحد لم يكن من هذا الباب؛ كمسألة الكسائي مع أبي يوسف القاضي بحضورة الرشيد. روي أن أبي يوسف دخل

(١) وهو مما انتفى فيه الاطراد، وأخذ كلامهم على الاطراد والإطلاق موقع في مفسدة الحرج أو تكليف ما لا يطاق. فالباحث في كلامهم وشرحه من الملح.

على الرشيد، والكسائي يداعبه ويمارحه، فقال له أبو يوسف: هذا الكوفي قد استفرغك وغلب عليك. فقال: يا أبا يوسف إنه ليأتيني بأشياء يستحمل عليها قلبي . فأقبل الكسائي على أبي يوسف؛ فقال يا أبا يوسف! هل لك في مسألة؟ فقال نحو أم فقه؟ قال: بل فقه. فضحك الرشيد حتى فحص برجله ثم قال: تلقى على أبي يوسف فقها؟ قال نعم. قال يا أبو يوسف ما تقول في رجل قال لأمرأته أنت طالق أن دخلت الدار وفتح أن؟ قال: إذا دخلت طلقت، قال أخطأت يا أبو 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 يأتي الكسائي؛ فهذه المسألة جارية على أصل لغوي لا بد من البناء عليه في العلمين.

فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ما وراءها، حتى يكون على بينة فيما يأتي من العلوم ويندر؛ فإن كثيراً منها يستفز الناظر استحسانها ببادئ الرأي، فيقطع فيها عمره، وليس وراءها ما يتخذ، معتمداً في عمل ولا اعتقاد، فيخيب في طلب العلم سعيه. والله الواقي.

ومن طريق الأمثلة في هذا الباب ما حدثناه بعض الشيوخ: أن أبو العباس ابن البناء سُئل فقيل له: لم لم تعمل إن في هذان من قوله تعالى: «إِنَّ هَذَانِ لَسَاجِرَانِ» [طه: ٦٣] الآية؟ فقال في الجواب: لَمَّا لم يؤثر القول في المقول، لم يؤثر العامل في المعمول. فقال السائل: يا سيدى: وما وجه الارتباط بين عمل إن وقول الكفار في النبيين؟ فقال له المجيب: يا هذا! إنما جئتكم بـنُورَة يحسن رونقها، فأنت تريد أن تحكّها بين يديك ثم تطلب منها ذلك الرونق - أو كلاماً هذا معناه - فهذا الجواب فيه ما ترى. وبعرضه على العقل يتبيّن ما بينه وبين ما هو من صلب العلم.

والقسم الثالث وهو ما ليس من الصلب، ولا من الملح، مالم يرجع إلى أصل قطعي ولا ظني، وإنما شأنه أن يكرّ على أصله أو على غيره بالإبطال، مما صرّ كونه من العلوم المعتبرة، والقواعد المرجوع إليها، في الأعمال والاعتقادات، أو كان منهضاً إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة. فهذا ليس بعلم؛ لأنّه يرجع على أصله بالإبطال؛ فهو غير ثابت، ولا حاكم، ولا مطرد أيضاً، ولا هو من مُلْحَه، لأن الملح هي التي تستحسنها العقول، وتستملحها النفوس؛ إذ ليس يصحبها منفٌ، ولا هي مما تعادي العلوم، لأنها ذات أصل مبني عليه في الجملة. بخلاف هذا القسم فإنه ليس فيه شيء من ذلك.

هذا وإن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فلُشُبِّه عارضة، واشتباه بينه وبين ما قبله، فربما

عده الأغبياء مبنياً على أصل، فمالوا إليه من ذلك الوجه، وحقيقة أصله وهم وتخيل لا حقيقة له؛ مع ما ينضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء، كالإغراب باستجلاب غير المعهود، والججعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون، والتبرج 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 الغزالى وابن العربي ومن تعرض لبيان ذلك من غيرهما.

ومثال هذا القسم ما انتحله الباطنية في كتاب الله، من إخراجه عن ظاهره؛ وأن المقصود وراء هذا الظاهر، ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر؛ وإنما يُنال من الإمام المعصوم تقليداً لذلك الإمام، واستناده - في جملة من دعاويم - إلى علم الحروف، وعلم النجوم. ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الواقع، فكثرت الدعاوى على الشريعة بامتثال ما أدعاه الباطنية، حتى آل ذلك إلى ما لا يُعقل على حال، فضلاً عن غير ذلك. ويشمل هذا القسم ما ينتحله أهل السفسطة والمحكمون. وكل ذلك ليس له أصل يبني عليه، ولا ثمرة تجني منه، فلا تعلق به بوجه.

### فصل

وقد يعرض للقسم الأول أن يعد من الثاني. ويتصور ذلك في خلط بعض العلوم بعض، كالفقيه يعني فقهه على مسألة نحوية مثلاً، فيرجع إلى تقريرها مسألة - كما يقررها النحوي - لا مقدمة مسلمة؛ ثم يرد مسألته الفقهية إليها. والذي كان من شأنه أن يأتي بها على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبني عليها؛ فلما لم يفعل ذلك وأخذ يتكلّم فيها، وفي تصحيحها، وضبطها، والاستدلال عليها، كما يفعله النحوي صار الإitan بذلك فضلاً غير محتاج إليه. وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية، فمن حقه أن يأتي بها مسلمة ليفرغ عليها في علمه. فإن أخذ يبسط القول فيها كما يفعله العددي في علم العدد، كان فضلاً معدوباً من الملح إن عَدَ منها. وهكذا سائر العلوم التي يخدم بعضها بعضاً.

ويعرض أيضاً للقسم الأول أن يصير من الثالث. ويتصور ذلك فيمن يتبعج بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها، أو ذكر كبار المسائل لمن لا يتحمل عقله إلا صغارها، على ضد التربية المشروعة. فمثل هذا يرتفع في مصائب؛ ومن أجلها قال علي رضي الله عنه: «حدثوا الناس بما يفهمون. أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟» وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين، حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب. وإذا عرض

للقسم الأول أن يُعد 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 المعانى وإن لم يكن مربياً، واحتاج هو إلى عالم يربيه.

ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب؛ فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنه بالعرض، وإن كان حكمة بالذات. والله الموفق للصواب.

#### المقدمة العاشرة:

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متابعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرّحه النقل. والدليل على ذلك أمور:

**الأول:** أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل، لم يكن للحد الذي حدّه النقلفائدة، لأن الفرض أنه حد له حد؛ فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد. وذلك في الشريعة باطل. فما أدى إليه مثله.

**والثاني:** ما تبيّن في علم الكلام والأصول، من أن العقل لا يحسن ولا يقبح، ولو فرضناه متعدياً لما حدّه الشرع، لكان محسناً ومقيحاً. هذا خلف.

**والثالث:** أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل؛ وهذا محال باطل وبيان ذلك: أن معنى الشريعة أنها تحذر للمكلفين حدوداً في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم؛ وهو جملة ما تضمنته. فإن جاز للعقل تعدي حد واحد، جاز له تعدي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله؛ وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله، أي ليس هذا الحد بصحيح؛ وإن 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 الظاهيرية، لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان. وحاصله عدم اعتبار المعقول جملة؛ ويتضمن نفي القياس الذي اتفق الأولون عليه.

**والثاني:** أنه قد ثبت للعقل التخصيص حسبما ذكره الأصوليون في نحو: «والله على

كل شيء قدير» [البقرة: ٢٨٤] و«على كل شيء وكيل» [الأنعام: ١٠٢] و«خالق كل شيء» [الزمر: ٦٢]، وهو نقص من مقتضى العموم؛ فلتتجزز الزيادة؛ لأنها بمعناه<sup>(١)</sup>، ولأن الوقوف دون حد النقل كالمحاوز له، فكلاهما إبطال للحد على زعمك. فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع الزيادة؛ ولما لم يُعد هذا إبطالاً للحد فلا يعد الآخر.

والثالث: أن للأصوليين قاعدة قضاة بخلاف هذا القضاة؛ وهي أن المعنى المناسب إذا كان جلياً سابقاً للفهم عند ذكر النص، صحيحة تحكيم ذلك المعنى في النص، بالشخصيّ له، والزيادة عليه. ومثّلوا ذلك بقوله عليه السلام: «لا يقضى القاضي وهو غضبان»، فمنعوا - لأجل معنى التشويش - القضاة مع جميع المشوشات، وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب. فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف؛ وذلك خلاف ما أصلت. وبالجملة فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا، إنكار للمعلوم في أصول الفقه.

فالجواب أن ما ذكرت لا إشكال فيه على ما تقرر.

أما الأول: فليس القياس<sup>(٢)</sup> من تصرفات العقول محضاً؛ وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقيد. وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس. فإننا إذا دلّنا الشرع على أن إلحاق المسكون عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدتها الشارع، وأمر بها، ونبه النبي ﷺ على العمل بها، فأين

(١) في أن كلاماً منها تصرف، ومن له النقص له الزيادة هكذا يفهم هذا الاستدلال مجملأً حتى يكون للدليل بهذهفائدة جديدة وهي أنها يشتريkan في المعنى الخاص المطلوب بناء الإشكال عليه في قوله ولما لم يعد الغ إلا أن تكون الواو في قوله ولأن زائدة في النسخ. ثم يبقى النظر في أن أصل الدعوى هي تعدى حد الشرع وإبطاله بالعقل سواء في ذلك النقص والزيادة وعليه فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعدياً أيضاً يعترض به ويقول أن ما أصلته هنا ينافيه أصل آخر وهو تحصيص العقل لأنه نقص ثم يبني على تحصيص العقل وكونه نقصاً مما حده الشرع الإشكال بالزيادة على الطريق الذي قرره كما راعى الإشكال بالزيادة والنقص في الإشكال الثالث. وقد وجه همته في الجواب عن الإشكال الثاني إلى طرف النقص فأبطله، ثم قال فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضي أنه راعي الاعتراض بالنقص مدمجاً في قوله وهو نقص يعني وهذا إشكال ثم أخذته مقدمة فقال فلتتجزز الزيادة.

(٢) تأمل لتأخذ جواب أصل الإشكال الأول لأنه أوسع من إنكار القياس الذي تصدى للجواب عنه صراحة أي فالعقلتابع للأدلة وخدم لها وهو ما ندعوه.

استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتَدٍ فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أُجْرَته، ويقف حيث وقفت.

وأما الثاني: فسيأتي في باب العموم والخصوص - إن شاء الله - أن الأدلة المنفصلة لا تخصص؛ وإن سلَّمْ أنها تخصص، فليس معنى تخصيصها أنها تصرف في اللفظ المقصود به ظاهره؛ بل هي مبيبة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب، بأدلة شرعية دلت على ذلك؛ فالعقل مثلها. قوله: **«والله على كل شيء قدير»** خصصه العقل بمعنى أنه لم يُرد في العمومدخول ذات الباري وصفاته، لأن ذلك محال<sup>(١)</sup>؛ بل المراد جميع ما عدا ذلك؛ فلم يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه. وإذا كان كذلك لم يصح قياس المجاوزة عليه.

وأما الثالث: فإن الحق كل مشوش بالغضب من باب القياس؛ وإلحاد المسكوت عنه بالمنطق 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 فعالان، وفعلان في أسماء الفاعلين يقتضي الامتلاء مما اشتقت منه. فغضبان إنما يستعمل في الممتلىء غضباً؛ كريان في الممتلىء رياً، وعطشان في الممتلىء عطشاً، وأشباه ذلك؛ لا أنه يستعمل في مطلق ما اشتقت منه. فكان الشارع إنما نهى عن قضاء الممتلىء غضباً، حتى كأنه قال: لا يقضى القاضي وهو شديد الغضب، أو ممتلىء من الغضب. وهذا هو المشوش. فخرج المعنى عن كونه مخصوصاً، وصار خروج يسير الغضب عن النهي بمقتضى اللفظ، لا بحكم المعنى؛ وقياس على مشوش الغضب كل مشوش. فلا تجاوز للعقل إذا.

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

(١) ودل الاستقراء للشريعة على أنها لا تصادم العقل بقلب الحقائق وجعل المحال جائزًا أو واجبًا وبذلك يكون العقل آخذًا تصرفة في التخصيص من النقل وتحت نظره أما مجرد قياس العقل على الأدلة الشرعية بدون هذه المقدمة فإنه تسليم للإشكال ونقض للأصل الذي أصله في المسألة فتأمل.

## المقدمة الحادية عشرة:

لما ثبت أنَّ العلم المعتبر شرعاً هو ما يبني عليه عمل، صار ذلك منحصراً فيما دلت عليه الأدلة الشرعية؛ فما اقتضته فهو العلم الذي طُلب من المكلف أنْ يعلمه في الجملة. وهذا ظاهر. غير أنَّ الشأن إنما هو في حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعي. وهذا مذكور في كتاب الأدلة الشرعية، حسبما يأتي إن شاء الله.

## المقدمة الثانية عشرة:

من أنفع طرق العلم الموصولة إلى غاية التحقق به أخذه عن أهله المتتحققين<sup>(١)</sup> به على الكمال والتمام. وذلك أنَّ الله خلق الإنسان لا يعلم شيئاً، ثم علّمه وبصره، وهداه طرق مصلحته في الحياة الدنيا. غير أنَّ ما علمه من ذلك على ضربين: ضرب منها ضروري، داخل عليه من غير علم: من أين؟ ولا كيف؟ بل هو مغروز فيه من أصل الخلقة، كالتقامه الثدي ومصبه له عند خروجه من البطن إلى الدنيا - هذا من المحسوسات. وكعلمه بوجوده، وأن النقيضين لا يجتمعان - من جملة المعقولات؛ وضرب منها بواسطة التعليم، شعر بذلك أولاً؛ كوجوه التصرفات الضرورية، نحو محاكاة الأصوات، والنطق بالكلمات، ومعرفة أسماء الأشياء - في المحسوسات، وكالعلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها مجال ونظرٌ - في المعقولات.

وكلامنا من ذلك فيما يفتقر إلى نظر وبصر؛ فلا بد من معلم فيها. وإن كان الناس قد اختلفوا: هل يمكن حصول العلم دون معلم أم لا؟ فالإمكان مسلم؛ ولكن الواقع في مجاري العادات أن لا بد من المعلم. وهو متفق عليه في الجملة، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل، كاختلاف جمهور الأمة والإمامية - وهم الذين يشترطون المعصوم - والحق مع السود الأعظم الذي لا يشترط العصمة؛ من جهة أنها مختصة بالأنباء عليهم السلام؛ ومع ذلك فهم مُقررون بافتقار الجاهل إلى المعلم، علمًا كان المعلم أو عملاً. واتفاق الناس على ذلك في الواقع، وجريان العادة به كافٍ في أنه لا بد منه. وقد قالوا: «إن العلم كان في صدور الرجال، ثم انتقل إلى الكتب، وصارت مفاتحة بأيدي الرجال». وهذا الكلام يقضي بأن لا بد في تحصيله من الرجال؛ إذ ليس وراء هاتين المرتبتين مرمى عندهم.

(١) يأتي شرح التحقق بعد.

وأصل هذا في الصحيح: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ اِنْتَزَاعًا يَنْتَزِعُهُ النَّاسُ، وَلَكِنْ يَقْبِضُهُ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ»<sup>(١)</sup> الحديث! فإذا كان كذلك فالرجال هم مفاتحة بلا شك.

فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلا من تحقق 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 يبني عليه ذلك العلم، قادرًا 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 البة. لأن فروع كل علم إذا انتشرت وانتبني بعضها على بعض اشتبيهت. وربما تصور تفريعها على أصول<sup>(٢)</sup> مختلفة في العلم الواحد فأشكلت، أو خفي فيها الرجوع إلى بعض الأصول فأهملها العالم من حيث خفيت عليه - وهي في نفس الأمر على غير ذلك، أو تعارضت وجوه الشبه فتشابه الأمر، فيذهب على العالم الأرجح من وجوه الترجيح، وأشباه ذلك. فلا يقبح في كونه عالماً، ولا يضر في كونه إماماً 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 خالفتها في النظر<sup>(٣)</sup>. وهي ثلاثة:

إحداها: العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقاً لفعله. فإن كان مخالفًا له فليس بأهل لأن يؤخذ عنه، ولا أن يقتدى به في علم. وهذا المعنى مبين على الكمال في كتاب الاجتهاد والحمد لله.

(١) تقدم في المقدمة الثامنة.

(٢) ذكر صوراً ثلاثة: إحداها فرع يبني على فرع مبني على أصل فيفهم أن كلام من الفرعين له أصل خاص به فيشكل عليه الأمر فيحمل الاستبساط ويقف، وقد لا يهتدى في بعض الفروع إلى أصل يرجعها إليه فيقف ويحمل الاستبساط، وقد يكون الفرع من المشتبه بأصولين وينصب عن العالم الأرجح من وجوه الترجح فإذا بالمرجح في الواقع أو يقف. والتثنيل للثلاثة لا يخفى عليك وكلها لا يضر في كونه إماماً، فقد توقف مالك كثيراً ورجع عما ترجح عنده أولاً كثيراً لأحد الأسباب السالفة.

(٣) لأن بعضها سبب للتحقق بالعلم وهي الثانية وبعضها مرتب عليه وهي الأولى فهي تتفق مع الشروط المقلومة من حيث حصول كل وإن اختلفت في الاعتبار.

والثانية: أن يكون ممن رباه الشيوخ في ذلك العلم، لأنّه عنهم، وملازمه لهم؛ فهو الجدير بأن يتصنّف بما اتصفوا به من ذلك. وهكذا كان شأن السلف الصالح.

فأول ذلك ملازمة الصحابة رضي الله عنهم لرسول الله ﷺ، وأخذهم بأقواله وأفعاله، واعتمادهم على ما يرد منه، كائناً ما كان، وعلى أي وجه صدر. فهم<sup>(١)</sup> - فَهُمُوا مغزى ما أراد به أولاً -، حتى علموا وتيقّنوا أنه الحق الذي لا يعارض، والحكمة التي لا ينكسر قانونها، ولا يحوم النّفُض حول جمِيْعِ كمالها. وإنما ذلك بكثره الملازمة، وشدة المثابرة.

وتتأمّل قصة عمر بن الخطاب في صلح الحديبية<sup>(٢)</sup>، حيث قال: يا رسول الله! ألسنا على حق، وهو على باطل؟ قال: بلـ! قال: أليس قتلانا في الجنة وقتلامهم في النار؟ قال: بلـ! قال: فقيم نعطي الدّينية في ديننا، ونرجع ولـما يحكم الله بيننا وبينهم؟ قال: يا ابن الخطاب! إني رسول الله، ولم يضيعني الله أبداًـ. فانطلق عمر ولم يصبر، متغيضاً، فأنزل أبا بكر فقال له مثل ذلك. فقال أبو بكر: إنه رسول الله ولم يضيعه الله أبداًـ. قال: فنزل القرآن على رسول الله ﷺ بالفتح، فأرسل إلى عمر فأقرأه إيهـ، فقال يا رسول الله! أو فتحـ هو؟ قال: نعمـ. فطابت نفسه ورجمـ.

فهذا من فوائد الملازمة، والانتقاد للعلماء، والصبر عليهم في مواطن الإشكال، حتى لاـح البرهان للعيانـ. وفيه قال سهل بن حنيف يوم صفينـ: «أيها الناس! اتهموا رأيكم؛ والله لقد رأيتني يوم أبي جندل ولو أني أستطيع أن أرداً أمر رسول الله ﷺ لرددته»<sup>(٣)</sup> وإنما قال ذلك لما عرض لهم فيه من الإشكال وإنما نزلت سورة الفتح بعدما خالطهم الحزن والكآبة لشدة الإشكال عليهمـ، والتباس الأمرـ، ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآنـ، فزال الإشكال والالتباسـ.

وصار مثل ذلك أصلـاً لمن بعدهمـ، فالالتزام التابعون في الصحابة سيرتهم مع النبي ﷺ

(١) لعل قوله (فهم) زائد أو محرف عن لفظ منهـ. وعليه يتعين أن يكون الشاهد في قصة عمر بدليل سائر المقدّمات التي منها قوله وفيه قال سهل بن حنيف قولهـ والانتقاد للعلماء والصبر عليهمـ في مواطن الإشكالـ وقولهـ ولكنهم سلموا وتركوا رأيهمـ الخـ وبه يتضمّن المقامـ كلهـ ويأخذ بعضـ بمحاجـ بعضـ فالامرـ لم يشكلـ على أبيـ بكرـ بلـ علىـ عمرـ ولكـنهـ صبرـ حتىـ لاـحـ البرهـانـ.

(٢) ضمنـ حديثـ طويلـ ذكرـهـ فيـ التيسـيرـ عنـ البخارـيـ وأبيـ داودـ.

(٣) أخرجهـ البخارـيـ ياـ أيـهاـ النـاسـ اتهـمـواـ رـأـيـكـمـ عـلـىـ دـيـنـكـمـ لـقـدـ رـأـيـتـيـ يومـ أـبـيـ جـنـدـلـ الخــ وـسـيـذـكـرـهـ المؤـلـفـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ الـثـالـثـةـ مـنـ أـحـكـامـ السـؤـالـ وـالـجـوابـ فـيـ الـجـزـءـ الـرـابـعــ مـخـتـلـفـاـ عـنـ روـايـتـهـ هـنـاـ وـهـنـاـ روـايـةـ الـبـخـارـيـ أـيـضـاــ.

حتى فَقُهُوا، ونالوا ذرْوةِ الْكِمال 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 وُجِدَتْ فرقَة زائنة، ولا أحد مخالفٌ للسنة، إلا وهو مفارق لها هذا الوصف. وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري، وأنه لم يلزم الأخذ عن الشيوخ، ولا تأدب بأدابهم. وبعيد ذلك كان العلماء الراسخون كالآئمَّة الأربعة وأشياهم.

والثالثة: الاقتداء بمن أخذ عنه<sup>(١)</sup>، والتأدب بأدبه، كما علمت من اقتداء الصحابة بالنبي ﷺ، واقتداء التابعين بالصحابة، وهكذا في كل قرن. وبهذا الوصف امتاز مالك عن أضرابه أعني بشدة الاتصاف به، وإنما فالجميع من يهتمي به في الدين كذلك كانوا؛ ولكن مالكاً اشتهر بالمبالغة في هذا المعنى. فلما ترك هذا الوصف رفعت البدع رؤوسها، لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عنه التارك، أصله اتباع الهوى. ولهذا المعنى تقرير في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى.

### فصل

وإذا ثبت أنه لا بد من أخذ العلم عن أهله فلذلك طريقان:

أحدهما: المشافهة. وهي أفعى الطريقين وأسلمهما، لوجهين. الأول خاصية جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم، يشهدها كل من زاول العلم والعلماء؛ فكم من مسألة يقرأها المتعلم في كتاب، ويحفظها ويرددتها على قلبها فلا يفهمها؛ فإذا ألقاها إليه المعلم فهمها بعنة، وحصل له العلم بها بالحضررة. وهذا الفهم يحصل إما بأمر عادي من قرائن أحوال، وإيضاً 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 يُلْقَى إليه. وهذا ليس ينكر. فقد نبه عليه الحديث الذي جاء: «أن الصحابة أنكروا أنفسهم عندما مات رسول الله ﷺ»، وحديث حنظلة الأسيدي، حين شكا إلى رسول الله ﷺ أنهم إذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة يرضونها، فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم. فقال

(١) أحسن من الأمارة الأولى لأن الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه بعض العمل بما علم وقد يؤخذ من وصفه لمالك بميزته عن أضرابه المجتهدين في هذه الأمارة أنه لا يلزم من العمل بما علم أن يكون مقتدياً بمن أخذ عنه، بل يغلب عليه العمل بما يراه باجتهاده وإن لم يظهر عليه التأسي بنوع آداب أستاده ف تكون أمارة مستقلة.

رسول الله ﷺ: «لو أنكم تكونون كما تكونون عندي لا ظللتكم الملائكة بأجنبتها»<sup>(١)</sup> وقد قال عمر بن الخطاب: «وافت ربي في ثلات» وهي من فوائد مجالسة العلماء؛ إذ يفتح للمتعلم بين أيديهم ما لا يُفتح له دونهم، ويبقى ذلك النور لهم بمقدار ما بقوا في متابعة معلمهم، وتأدبهم معه، واقتدائهم به. فهذا الطريق نافع على كل تقدير. وقد كان المتقدمون لا يكتب منهم إلا القليل، وكانوا يكرهون ذلك؛ وقد كرهه مالك<sup>(٢)</sup> فقيل له فما نصنه؟ قال: تحفظون وتفهمون حتى تستثير قلوبكم، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة وحکي عمر بن الخطاب كراهة الكتابة. وإنما ترخص الناس في ذلك عندما حدث النسيان، وخيف على الشريعة الاندرس.

**الطريق الثاني:** مطالعة كتب المصنفين، ومدحني الدواوين. وهو أيضاً 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 مما هو راجع إليه؛ وهو معنى قول من قال: «كان العلم في صدور الرجال، ثم انتقل إلى الكتب، ومقاتحة بأيدي الرجال». والكتب وحدها لا تفيد الطالب منها شيئاً، دون فتح العلماء. وهو مشاهد معتاد.

**والشرط الثاني:** أن يتحرّى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد، فإنهم أبعد به من غيرهم من المتأخرین. وأصل ذلك التجربة والخبر: أما التجربة فهو أمر مشاهد في أي علم كان؛ فالمتاخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما بلغه المتقدم. وحسبك من ذلك أهل كل علم عملي أو نظري. فأعمال المتقدمين - في إصلاح دنياهم ودينهم - على خلاف أعمال المتأخرین؛ وعلومهم في التحقيق أبعد. فتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين؛ والتابعون ليسوا كتابيعهم؛ وهكذا إلى الآن. ومن طالع سيرهم، وأقوالهم، وحكاياتهم، أبصر العجب في هذا المعنى. وأما الخبر ففي الحديث: «خير القرون قرنی، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»<sup>(٣)</sup>. وفي هذا إشارة إلى أن كل قرن مع

(١) أخرجه مسلم والترمذني.

(٢) كان يكره الكتابة ويقول لا تكتبا يعني ما يقتضيه به فعله يتغير رأيي فتذهب الكتابة إلى الأقطار قبل أن يستقر الحكم فيحصل للناس بذلك ضرر وإلا فقد دون الموطن.

(٣) أخرجه في التيسير عن الخمسة.

ما بعده كذلك. وروي عن النبي ﷺ: «أول دينكم نبوة ورحمة، ثم ملك ورحمة، ثم ملك وجبرية، ثم ملك عصوض»<sup>(١)</sup> ولا يكون هذا إلا مع قلة الخير، وتکاثر الشر شيئاً بعد شيء. ويندرج ما نحن فيه تحت الإطلاق. وعن ابن مسعود أنه قال: «ليس عام إلا الذي بعده شر» منه. لا أقول عام أمرأ من عام، ولا عام أخصب من عام، ولا أمير خير من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيُهدم الإسلام ويُثلم» ومعناه موجود في الصحيح في قوله: «ولكن يتزعزع مع قبض العلماء بعلمهم، فيُقى ناس جهال يُستفتون فِيْفُتُون برأيهم، فَيُضْلُّونَ وَيُضْلَّونَ»<sup>(٢)</sup> وقال عليه السلام: «إن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ»؛ فطوبى للغرباء. قيل: من الغرباء؟ قال: التزاع من القبائل»<sup>(٣)</sup> وفي رواية: «قيل: ومن الغرباء؟ يا رسول الله! قال: الذين يصلحون عند فساد الناس»<sup>(٤)</sup> وعن أبي إدريس الخوالي: «إن للإسلام عرّى يتعلق الناس بها، وإنما تمتلئ عرّة عرّة» وعن بعضهم: «تدھب السنة سنة سنة؛ كما يذهب الجبل قوة قوة» وتلا أبو هريرة قوله تعالى: «إِذَا جَاءَ نَصْرًا اللَّهُ وَالْفَتْحُ» [النصر: ١] الآية. ثم قال: والذي نفسي بيده ليخرجُنَّ من دين الله أفواجاً، كما دخلوا فيه أفواجاً. وعن عبد الله قال: «أندرُونَ كَيْفَ ينْقُصُ الْإِسْلَامُ؟» قالوا: نعم، كما ينْقُصُ صبغ الشوب، وكما ينْقُصُ سمن الدابة. فقال عبد الله: «ذلك منه» ولما نزل قوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ» [المائدة: ٣] بكتى عمر، فقال عليه السلام: «ما يُبَكِّيكَ؟» قال: يا رسول الله! إننا كنا في زيادة من ديننا فاما إذا كمل فلم يكمل شيء قط إلا نقص. فقال عليه السلام: «صَدِقْتَ»<sup>(٥)</sup> والأخبار هنا كثيرة. وهي تدل على نقص الدين والدنيا. وأعظم ذلك العلم. فهو إذا في نقص بلا شك.

فلذلك صارت كتب المتقدمين، وكلامهم، وسيرهم، أدنى من أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أي نوع كان، وخصوصاً علم الشريعة، الذي هو العروة الوثقى، والوزر الأحمر. وبالله تعالى التوفيق.

(١) قال المؤلف في كتاب الاعتصام (ج ٢ ص ٢٥١) ما يأتي: وروي في استحلال الزنا حديث رواه إبراهيم الحربي عن أبي ثعلبة عن النبي ﷺ قال: «أول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك وجبرية ثم ملك عصوض تستحل فيه العر والخن» اهـ. ولم يذكر منزلته من الصحة.

(٢) رواه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة.

(٣) رواه الطبراني وأبو نصر في الإيابة عن جابر بن سنه اهـ. من هامش الاعتصام وروايه الطبراني بلفظ: الذين يصلحون إذا فسد الناس. ذكر ذلك في مجمع الزوائد.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة عن عترة اهـ من الألوسي (ج ٢ ص ٢٤٨).

## المقدمة الثالثة عشرة:

كل أصلٍ علمي يتخذ إماماً في العمل فلا يخلو إماً أن يجري به العمل على مجرى العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط، أولاً. فإن جرى فذلك الأصل صحيح؛ وإنماً فلا.

وي بيانه أن العلم المطلوب إنما يُراد - بالفرض - لتفع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلف، كانت الأعمال قلبيةً، أو لسانيةً، أو من أعمال الجوارح. فإذا جرت في المعتاد على وفقه 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 الذي 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؛ وأحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. فإذا كل أصل شرعاً تخلف عن جريانه على هذه المجرى فلم يطرد، ولا استقام بحسبها في العادة، فليس بأصل يعتمد عليه، ولا قاعدة يُستند إليها.

ويعق ذلك في فهم الأقوال، ومجاري<sup>(١)</sup> الأساليب والدخول في الأعمال.

فأما فهم الأقوال فمثل قوله تعالى: «ولَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سِرِّاً» [ النساء: ١٤١] إن حُمل على أنه إخبار، لم يستمر مُخبره؛ لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيراً بأسره وإذلاله. فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع ويطرد عليه. وهو تقرير الحكم الشرعي فعليه يجب أن يُحمل<sup>(٢)</sup>؛ ومثله قوله تعالى: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ

(١) معطوف على الأقوال، والأول معناه أن القول في ذاته بقطع النظر عن أقوال أخرى سبقته أو لحقته يختلف الفهم فيه بين صحيح وغيره. أما الفهم في مجاري الأساليب فإنه ينظر فيه إلى أن فهمه على صحته يقتضي التوفيق بين المساق جمیعه وعدم مخالفته السابق واللاحق.

(٢) كتب بعض الفضلاء في التعليق على هذا الموضع أنه يجوزبقاء الآية على معنى الخبر، ويكون المراد من المؤمنين جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الإيمان الراسن من الاستعداد والاتحاد والثبات. وقال: إن التاريخ يشهد بأن المسلمين لا يغلبون على أمرهم ماداموا كذلك.

ولكن هذا يقتضي أموراً قد لا تسلم: منها أنهم يعطون من ذلك ما لم يعطه النبي ﷺ وأصحابه في حياته وأنت تعلم ما حصل لهم في مكة وانفرادهم في شعب أبي طالب وإذلال الكثير منهم وهجرتهم إلى الحبشة وغيرها، ومنها أن تاريخ الحروب الصليبية - وكان في عز الإسلام واستمر قرونًا - كان الأمر فيه نارة للمسلمين وتارة عليهم بأخذ بلادهم والاستيلاء على بيت المقدس وانكماش دولتهم وآية «وَعَدَ اللَّهُ

أولادهن حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» [البقرة: ٢٣٣] إن حُمل على أنه تقرير حكم شرعي استمرّ وحصلت الفائدة؛ وإن حُمل على أنه إخبار بشأن الوالدات لم تحكم فيهفائدة زائدة<sup>(١)</sup> على ما عُلم قبل الآية.

وأما مجازي الأساليب فمثل قوله: «ليَسْ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ  
فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا أَتَقَوْا وَآمَنُوا» [المائدة: ٩٣] الخ. فهذه صيغة عموم تقتضي بظاهرها  
دخول كل مطعم، وأنه لا جناح في استعماله بذلك الشرط، ومن جملته الخمر؛ لكن هذا  
الظاهر يفسد جريان<sup>(٢)</sup> الفهم في الأسلوب، مع إهمال السبب الذي لأجله نزلت الآية بعد  
تحريم الخمر؛ لأن الله تعالى لما حرم الخمر قال: «ليَسْ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا» [المائدة:  
٩٣] فكان هذا نقضاً للتحريم، فاجتمع الإذن والنهي معاً، فلا يمكن للمكلف امتثال.

(١) لم يقل لم يستمر لأن الاستثمار حاصل على كلا الفهمن غاية أنه على الفهم الثاني لم توجد فيه فائدة زائدة لأنّه يكون مجرد إخبار بمجرى العادة المعروفة للناس بدون هذه الآية. فلتتحقق الفائدة يلزم أن يكون إنشاء لتقرير ما جوت به العادة حكماً شرعاً يرجع إليه في تقرير النفقات وغيرها إلا أنه يبقى الكلام في التمثيل به لما ذكره، فإنه بقصد التمثيل لما يقتضي 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 شيء آخر وهو أنه لم يغدو فائدة جديدة فلوراز على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر الله ورسوله أن يفيد فائدة جديدة لم تكن معرفة ثم فوجع عليه هذا المثال، لكان ظاهر

(٢) لأن آية تحريم الخمر السابقة في نفس الموضع تقتضي تحريم الخمر نصاً وهذا الظاهر ينافيها فلا يتنظم السياق إلا بعد دخول الخمر في العموم الظاهر لشألا يلزم نفس التحريم واجتماع النبي والأئمة فيكون تكليفاً بما لا يطاق - فضلاً عن إعمال السبب في التزول وهو أنهم قالوا لما نزل تحريم الخمر: كيف بنا أصحابنا وقد ماتوا يشربون الخمر فنزلت **﴿لِمَنْ عَلَى النِّعَمَ أَمْنَوْهُ﴾** الخ... يعني ليس عليهم وزر لأنهم آمنوا واتقوا وما تعلموا ولا فعلوا ذلك بعد التحريم - ففضلاً أيضاً عن معارضه النص بالظاهر ومعلوم أن النص هو المقدم. ويكتفى للتثليل بالآية أن يكون فيها عدم جريان الفهم في الأسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كما أشار إليه يقوله مع إعمال السبب، ويقوله بعد وأيضاً **إلهان الله أخبير**، وكما أشرنا إليه في تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له.

ومن هنا خطأ عمر بن الخطاب مَن تأول في الآية أنها عائدة إلى ما تقدم من التحرير في الخمر، وقال له: إذا اجتبت اجتنبت ما حرم الله<sup>(١)</sup>. إذا لا يصح أن يقال للمكفل: «اجتبْ كذا» ويؤكّد النهي بما يقتضي التشديد فيه جدًا، ثم يقال: «فإن فعلت فلا جُناح عليك». وأيضاً فإن الله أخبر أنها تصد عن ذكر الله، وعن الصلاة، وتُوقع العداوة والبغضاء بين المتحابين في الله، وهو بعد استقرار التحرير كالمنافي<sup>(٢)</sup> لقوله: «إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات» [المائدة: ٩٣] فلا يمكن إيقاع كمال التقوى بعد تحريمها، إذا شربت؛ لأنَّه من الحرج أو تكليف ما لا يطاق.

وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة؛ لأنَّ الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلاً، فهو غير جار على استقامة ولا اطراد؛ فلا يستمر الإطلاق. وهو الأصل أيضاً لكل من تكلم في مشكلات القرآن أو السنة، لما يلزم في حمل مواردها على عمومها أو إطلاقها من المخالفات المذكورة؛ حتى تقيّد بالقيود المقتضية للأطراد والاستمرار فتصبح. وفي ضمه تدخل أحكام الرُّخص؛ إذ هو الحاكم فيها، والفارق بين ما تدخله الرخصة وما لا .

ومن لم يلاحظه في تقرير القواعد الشرعية لم يأْمِن الغلط؛ بل كثيراً ما تجد خرم هذا الأصل في أصول المتبعين للمتشابهات، والطوائف المعدودين في الفرق الضالة عن الصراط المستقيم. كما أنه قد يعتري ذلك في مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأئمة المعتبرين، والشيوخ المتقدمين.

وسأمثل لك بمسائلين وقعت المذكرة بهما مع بعض شيوخ العصر:

إحداهما: 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، فرُغِّسَ منه، بالخروج عنه، ولو كان يساوي خمسين ألفاً، كما فعله المتقون، فاستشكلت هذا الكلام، وكبَّت إليه بـأنْ قلتُ: أما أنه مطلوب بتغريب السرّ منه فصحيح؛ وأما أنْ تغريغ

(١) أي ومنه الخمر التي تقتضي صحة الأسلوب تقرير حرمتها، ولما كان هذا ضمن الوجود التي يصح أن يبني عمر عليها أن التقوى لا تكون إلا باجتنابها لتقرر تحريمهما وعلم دخولها في هذا الظاهر قال: ومن هنا ولم يجزم فيقول ولذلك قال عمر فتأمل.

(٢) أي من حيث الكمال كما يفيده كلامه.

السر بالخروج عنه واجب فلا أدرى ما هذا الوجوب؟ ولو كان واجباً بإطلاق، لوجب على جميع الناس الخروج عن ضياعهم، وديارهم، وقرابهم، وأزواجهم، وذرياتهم، وغير ذلك<sup>(١)</sup> مما يقع لهم بالشغل في الصلاة. وإلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سبباً للشغل في الصلاة أكثر من شغله بالمال. وأيضاً فإذا كان الفقر هو الشاغل فماذا يفعل؟ فإننا نجد كثيراً من يحصل له الشغل بسبب الإقلال؛ ولا سيما إن كان له عيال لا يجد إلى إغاثتهم سبيلاً. ولا يخلو أكثر الناس عند الشغل بآحاد هذه الأشياء. فأفيجب على هؤلاء الخروج عما سبب لهم الشغل في الصلاة؟ هذا ما لا يفهم. وإنما الجاري على الفقه والاجتهاد في العبادة، طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة. وقد يندرج إلى الخروج عما شأنه أن يشغله من مال أو غيره، إن أمكنه الخروج عنه شرعاً، وكان مما لا يؤثر فيه فقدمه تأثيراً يؤدي إلى مثل ما فرّ منه أو أعظم. ثم ينظر بعد 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 يقتضي التسليم فيه. وهو صحيح. لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كله غير جار في الواقع على استقامة، لاختلاف أحوال الناس. فلا يصح اعتماده أصلاً فقهياً أبداً.

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

ولا زلتُ منذ زمان أستشكله؛ حتى كتبت فيها إلى المغرب، وإلى إفريقيا، فلم يأتني جواب بما يشفى الصدر، بل كان من جملة الإشكالات الواردة، أن جمهور مسائل الفقه<sup>(٢)</sup>

(١) وهذا متى الورع للأفراد. وتکلیف الجمع به تکلیف بما لا يطاق. وهو أيضاً مخالف لما يقصده الشرع من المحافظة على الضروريات وال حاجيات الخ فهو جار على غير استقامة.

(٢) جمهور الشيء أكثره وهو دعوى تحتاج لإحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح، ويكون الخلاف معتمداً به كما يقول. وسيذكر في كتاب الاجتهاد أن هناك عشرة أسباب تجعل كثيراً من الخلافات غير معتمد بخلافاً، على أن الورع بعد هذا كله في مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم ير حرمته آخر، أو إيجاب شيء لم ير وجوده آخر، أما الخلافات بين مباح ومندوب وبين مباح وبين طلب تقديم شيء وتأخره وهكذا من أمثلة هذا الذي لا يتربّ عليه حرمة ولا

مختلف فيها اختلافاً يعتد به. فيصير إذاً أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات. وهو خلاف<sup>(١)</sup> وضع الشريعة. وأيضاً فقد صار الورع من أشد العرج؛ إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة، ولا معاملة، ولا أمر من أمور التكليف، من خلاف يطلب الخروج عنه. وفي هذا ما فيه.

فأجاب بعضهم بأن المراد بأن المختلف فيه من المشابه، المختلف فيه اختلافاً دلائل أقواله متساوية أو متقاربة. وليس أكثر مسائل الفقه هكذا؛ بل الموصوف بذلك أقلها، لمن تأمل مواد التأمل. وحيثند لا يكون المشابه منها إلا الأقل. وأما الورع من حيث ذاته، ولو في هذا النوع فقط، فشديدٌ مشيقٌ، لا يحصله إلا من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهي عنه. وقد قال عليه السلام: «حُفِّتِ الجنة بالمكارى»<sup>(٣)</sup> هذا ما أجاب به.

فكبت إليه بأنّ ما قررت من الجواب غير بين؛ لأنّه إنما يجري في المجتهد وحده. والمجتهد إنما يتورّع عند تعارض الأدلة، لا عند تعارض الأقوال. فليس مما نحن فيه. وأمّا المقلّد فقد نصّ صاحب هذا الورع الخاص، على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع، وإن كان من أفتاء أفضل العلماء المختلّفين. والعجمي - في عامة أحواله - لا يدرى من الذي دليله أقوى من المختلّفين، والذي دليله أضعف؟ ولا يعلم: هل تساوت أدلةهم أو تقاربوا أم لا؟ لأنّ هذا لا يعرفه إلا من كان أهلاً للنظر. وليس العجمي كذلك. وإنما بُني الإشكال على انتقاء الخلاف المعتمد به. والخلاف المعتمد به موجود في أكثر مسائل الشريعة. والخلاف الذي لا يعتدُ به قليل<sup>(٣)</sup>، كالخلاف في المتعة، وربا النساء، ومحاش النساء، وما أشبه ذلك.

وأيضاً فتساوي الأدلة<sup>(٤)</sup> أو تقاربها أمر إضافي بالنسبة إلى أنظار المجتهدین. فرب

بطلان عبادة فليس مما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف. وإذا فهل يقى بعد هذا أن الورع في ذلك من أشد أنواع العرج؟ ذلك ما يحتاج إلى دقة نظر.

(١) سيناتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية.

تمامه: وحفت النار بالشهوات رواه مسلم والترمذني وأحمد عن أنس، ومسلم عن أبي هريرة، وأحمد عن ابن مسعود. قال العزيزى ورواه البخارى أيضاً [وفي رواية للشيخين]: حجبت بدل حفت في الموضعين.

(٣) أشرنا آنفًا إلى أنه أكثر مواضع الخلاف، رجوعاً إلى ما سيقرره في موضعه، وإن القليل هو الذي يعتد به خلافاً.

(٤) يدفع بهذا ما ينوهه وروده على قوله ولا يعلم هل تساوت أدلةهم الخ. فقد يقال يرجع في ذلك إلى المعجed ليعرف التساوي والتقارب. فقال هنا أنه لا ينافي الرجوع في ذلك له.

دليلين يكونان عند بعضٍ متساوين أو متقاربين، ولا يكونان كذلك عند بعضٍ فلا يتحصل للعامي ضابطٌ يرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف مما لا يجتنبه، ولا يمكنه الرجوع في ذلك إلى المجتهد؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه، راجع إلى نظره واجتهاده. واتباع نظره وحده في ذلك تقليد له وحده، من غير أن يخرج عن الخلاف؛ لا سيما إن كان هذا المجتهد يدعى أن قول خصميه ضعيف لا يعتبر مثله. وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر. فلا يزال العامي في حيرة إن أتبع هذه الأمور. وهو شديد جداً، ومن يشاد هذا الدين يغلبه. وهذا هو الذي أشكل على السائل، ولم يتبيّن 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 مألهفات النفس وصدها عن هواها خاصة. وإذا تأملنا مناط المسألة، وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بيتاً. فإن سائر أنواع الورع سهل في الواقع، وإن كان شديداً في مخالفة النفس. وورع الخروج من الخلاف صعب في الواقع، وإن كان شديداً في مخالفة النفس. وورع الخروج من الخلاف صعب في الواقع قبل النظر في مخالفة النفس. فقد تبين مقصود السائل بالشدة والحرج، وأنه ليس ما أشرتم إليه. اهـ. ما كتبت به. وهنا وقف الكلام بيني وبينه.

ومن تأمل هذا التقرير، عرف أن ما أجب به هذا الرجل لا يطرد<sup>(١)</sup>، ولا يجري في الواقع مجرى الاستقامة؛ للزوم الحرج في وقوعه. فلا يصح أن يستند إليه. ولا يجعل أصلاً يبني عليه. والأمثلة كثيرة فاحتفظ بها الأصل فهو مفيد جداً. وعليه ينبغي كثير من مسائل الورع، وتمييز المتشابهات، وما يعتبر من وجه الاشتباه<sup>(٢)</sup> وما لا يعتبر. وفي أثناء الكتاب مسائل تحققه إن شاء الله.

(١) لأن إنساناً يجري في المجتهد لا في المقلد. وإجراؤه في المقلد الذي هو أصل السؤال مؤذ إلى الحرج.

(٢) تعارض الأدلة على المجتهد لا تعارض الأقوال على المقلد فلا يلزم عليه الحرج. نعم سيأتي له أن على المقلد إذا تعارضت عليه الأقوال أن يرجع واحداً منها ولكنه اعتبار في الترجيع أمراً واضحاً لا يفي معها اشتباه كان يأخذ بقول من عرف بأنه بعمل بعلمه مثلاً.

## القسم الثاني

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

والأحكام الشرعية قسمان: أحدهما يرجع إلى خطاب التكليف، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع. فال الأول ينحصر في الخمسة. فلتتكلم على ما يتعلّق بها من المسائل. وهي جملة:

### المسألة الأولى:

المباح من حيث هو مباح، لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الاجتناب أمّا كونه ليس بمطلوب الاجتناب فلأمور:

أحدها: أن المباح عند الشارع، هو المخير فيه بين الفعل والترك، من غير مدح ولا ذم، لا على الفعل ولا على الترك. فإذا تحقق الاستواء شرعاً والتخيير، لم يتصرّر أن يكون التارك به مطيناً؛ لعدم تعلق الطلب بالترك؛ فإن الطاعة لا تكون إلا مع الطلب، ولا طلب، فلا طاعة.

والثاني: أن المباح مساواً للواجب والمندوب، في أن كلّ واحد منهما غير مطلوب الترك. فكما يستحيل أن يكون تارك الواجب والمندوب مطيناً بتركه، شرعاً؛ لكون الشارع لم يطلب الترك فيما - كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيناً شرعاً.

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

والثالث: أنه إذا تقرّر استواء الفعل والترك في المباح، شرعاً، فلو جاز أن يكون تاركُ

المباح مطيناً بتركه، جاز أن يكون فاعله مطيناً بفعله؛ من حيث كانا مستويين بالنسبة إليه. وهذا غير صحيح باتفاق، ولا معقول في نفسه<sup>(١)</sup>.

والرابع: إجماع المسلمين على أن نذر ترك المباح لا يلزم الوفاء بنذره، بأن يترك ذلك المباح، وأنه كنذر فعله. وفي الحديث<sup>(٢)</sup>: «من نذر أن يطيع الله فليطعه»<sup>(٣)</sup> فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر؛ لكنه غير لازم. فدل على أنه ليس بطاعة. وفي الحديث «أن رجلاً نذر أن يصوم قائماً ولا يستظل فامر رسول الله ﷺ أن يجلس، وأن يستظل، ويُتم صومه»<sup>(٤)</sup> قال مالك: أمره عليه السلام أن يُتم ما كان لله طاعة، ويترك ما كان لله معصية. فجعل<sup>(٥)</sup> نذر ترك المباح معصية كما ترى.

والخامس: أنه لو كان تارك المباح مطيناً بتركه - وقد فرضنا<sup>(٦)</sup> أن تركه وفعله عند الشارع سواء - لكان أرفع درجة في الآخرة ممن فعله. وهذا باطل قطعاً. فإن القاعدة المتفق عليها<sup>(٧)</sup> أن الدرجات في الآخرة متصلة على أمور الدنيا، فإذا تحقق الاستواء في الدرجات، وفعل المباح وتركه في نظر الشارع متساويان. فيلزم تساوي درجتي الفاعل والتارك. وإذا فرضنا تساويمهما في الطاعات، والفرض<sup>(٨)</sup> أن التارك مطيع دون الفاعل؛ فيلزم أن يكون

(١) سيأتي أنه مؤد إلى التناقض.

(٢) هو تمام الدليل ومحصلة أن النذر إنما يكون في الطاعة كما في الحديث وقد أجمعوا على أن نذر ترك المباح نذره لنف فلو كان تركه طاعة وداخلها فيما يطلب بالحديث الوفاء به لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به.

(٣) تمامه ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه آخرجه في التيسير عن الستة إلا مسلماً.

ورواه في راموز الحديث عن أحمد والبخاري وأبي داود والترمذى والنسائي وابن ماجة وابن حبان.

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

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

(٦) لا حاجة لذكره هذا الفرض في صوغ الدليل وسيذكره في بيان بطلان اللازم فيقول: وفعل المباح وتركه الخ.

(٧) من أين هذه القاعدة وقد قالوا أنه تعالى يعطي على القليل كثيراً وأن أمور الثواب ليست في التقدير إلا بمجرد الفضل لا بالوزن فالله تعالى يقول: «وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ ذِرَيْتُمْ بِإِيمَنِ الْحَقَّنَا بِهِمْ ذَرِيْتُمْ» فلا مانع أن يكون اثنان متساوين في الطاعات وأحدهما أرفع من الآخرة منزلة بل قد يكون الأقل عملاً أرفع منزلة لأن الكل بمحض الفضل لا بوزان الأعمال فهذا الدليل كما ترى يحوطه الضعف من جهات.

(٨) ملخص الدليل أنه لو كان تارك المباح مطيناً بتركه للزم الذي يكون أرفع درجة من فعله. واللازم باطل

أرفع درجة منه. هذا خلْفٌ ومخالفٌ لما جاءت به الشريعة. اللهم إلا أن يَظلِمَ<sup>(١)</sup> الإنسان فيؤجر على ذلك. وإن لم يطع<sup>(٢)</sup> فلا كلام في هذا.

**والسادس:** أنه لو كان ترك المباح طاعة، للزم رفع المباح من أحكام الشرع، من حيث النظر إليه في نفسه وهو باطل بالإجماع. ولا يخالف في هذا الكعبي<sup>(٣)</sup> لأنَّه إنما نفاه<sup>(٤)</sup> بالنظر إلى ما يستلزم، لا بالنظر إلى ذات الفعل؛ وكلامنا إنما هو بالنظر إلى ذات الفعل؛ لا بالنظر إلى ما يستلزم. وأيضاً فإنما قال الكعبى ما قال، بالنظر إلى فعل المباح، لأنَّه مستلزم ترك حرام؛ بخلافه بالنظر إلى تركه؛ إذ لا يستلزم تركه فعل واجب فيكون واجباً، ولا فعل مندوب فيكون مندوباً. فثبت أن القول بذلك يؤدى إلى رفع المباح بإطلاق. وذلك باطل باتفاق.

**والسابع:** أنَّ الترك عند المحققين فعل من الأفعال الداخلة تحت الاختيار. فترك المباح إذا فعل مباح<sup>(٥)</sup>. وأيضاً القاعدة أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال أو بالتروك، بالمقاصد<sup>(٦)</sup>، حسبما يأتي إن شاء الله. وذلك يستلزم رجوع<sup>(٧)</sup> الترك إلى الاختيار كالفعل. فإن جاز أن يكون تارك المباح مطيناً بنفس الترك، جاز أن يكون فاعله مطيناً. وذلك تناقض<sup>(٨)</sup> محال.

فإن قيل: هذا كله معارض بأمر:

= لأنهما متساويان في الدرجة فما أدى إليه وهو المقدم باطل. فعليك بالنظر فيما توسط من كلامه أثناء الدليل والتعرف عن وجه الحاجة إلى ذلك.

(١) أي نفسه بالحمل عليها ومشاقتها بترك المباح ثم يدعى أنه يؤجر على ذلك أي وهذا لا يقول به أحد.  
 (٢) مقابل قوله لولا مطيناً بتركه أي وإن لم يكن مطيناً بالترك فلا يكون المباح مطلوب الاجتناب. يعني وهو مع هذا الفرض مفروغ منه لا داعي للكلام فيه.

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

(٤) هنا جزم بالحصر وسيأتي له جعله استظهاراً فقط.

(٥) وإذا فليس بمطلوب وهو مدعاناً.

(٦) أي مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام وهو حفظ الضروريات وال حاجيات، فالحكم الشرعي يتوجه إلى الفعل من إيجاب أو غيره حسبما فيه من المصلحة وكيف يكون الشيء فعله وتركه مصلحة؟ حتى يطلب تركه و فعله.

(٧) حتى صح إن تعلق به مقاصد الشرع وتبني عليه الأحكام.

(٨) لأنَّه يقتضي أن يكون الشيء مقصود الفعل للشارع لحفظ المصلحة ومقصود الترك له أيضاً لحفظها حتى تعلق بكل منها حكمه وهو طلب الفعل والترك فيعد المكلف مطيناً بهما.

أحدها: أنَّ فعل المباح سبب في مضار كثيرة:

منها: أنَّ فيه اشتغالاً عما هو الأهم في الدنيا، من العمل بنوافل الخيرات، وصداً عن كثير من الطاعات.

ومنها: أنه سبب في الاشتغال عن الواجبات، ووسيلة إلى الممنوعات؛ لأن التمتع بالدنيا له ضراوة كضراوة الخمر، وبعضاها يجر إلى بعض إلى أن تهوي بصاحبها في المهلكة. والعياذ بالله.

ومنها: أن الشرع قد جاء بذم الدنيا، والتَّمتع بذاتها؛ كقوله تعالى: «أَذْهَبُتُمْ طَيْبَاتُكُمْ فِي حَيَاةِ الدُّنْيَا» [الأحقاف: ٢٠]، وقوله: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِيَّتْهَا» [هود: ١٥] وفي الحديث: «إِنَّ أَخْوَفُ مَا أَخْوَفُ عَلَيْكُمْ أَنْ تُفْتَحَ عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا كَمَا تُفْتَحُ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ» الحديث! وفيه: «إِنَّ مَا يُبَنِّئُ الرَّبِيعَ مَا يَقْتَلُ حَبَطًا أَوْ يُلْمَمْ»<sup>(١)</sup> وذلك كثير شهير في الكتاب والسنة. وهو كاف في طلب ترك المباح؛ لأنه أمر دنيوي لا يتعلّق بالأخرة من حيث هو مباح.

ومنها: ما فيه من التعرّض لطول الحساب في الآخرة. وقد جاء أن حلالها حساب، وحرامها عذاب<sup>(٢)</sup>. وعن بعضهم: «اعزلوا عن حسابها! حين أتي بشيء يتناوله. والعاقل يعلم أن طول الحساب نوع من العذاب، وأن سرعة الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد. والمباح صادٌ 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 يتكلّم فيما إذا كان ذريعة إلى أمر آخر. فإنه إذا كان ذريعة إلى منع صار

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

(٢) قال العراقي في تحريرجه لأحاديث الأحياء: رواه ابن أبي الدنيا والبيهقي في الشعب من طريقه موقعاً على علي بن أبي طالب بأسناد متقطع بلفظ وحرامها النار ولم أجده مرفوعاً له. وذكره في تمييز الطيب من النبیث مما يدور على السنة الناس من الحديث للشيخ زین الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن عمر بن الذیع الشیعی - بلفظ المؤلف عن ابن أبي الدنيا والبيهقي وسنته متقطع . وفي مسند الفردوس عن ابن عباس رفعه بلفظ الترجمة.

ورواه في راموز الحديث: «بِاَبْنِ آدَمَ مَا تَصْنَعُ بِالْدُنْيَا؟ حَلَالُهَا حَسَابٌ وَهَرَامُهَا عَذَابٌ» عن الدارقطني والديلمي عن ابن عباس.

ممنوعاً، من باب سد الذرائع، لا من جهة كونه مباحاً. وعلى هذا يتنزل قول من قال: «كنا ندع ما لا يأس به<sup>(١)</sup>، حذراً لما به البأس». وروي مرفوعاً. وكذلك كل ما جاء من هذا الباب، فلزم الدنيا إنما هو لأجل أنها تصير ذريعة إلى تعطيل التكاليف. وأيضاً<sup>(٢)</sup> فقد يتعلّق بالمحاج - في سوابقه، أو لواحقه، أو قراحته - ما يصير به غير مباح؛ كالمال<sup>(٣)</sup> إذا لم تؤدّ زكاته، والخيل<sup>(٤)</sup> إذا ربّطها تعففاً ولكن نسي حق الله في رقبتها، وما أشبه ذلك.

والثاني: أنا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة 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 آخر وبي. ففي الحديث: «نعم المال الصالح للرجل الصالح»<sup>(٥)</sup> وفيه: «ذهب أهل الذور بالأجور والدرجات العلا والنعيم المقيم - إلى أن قال - ذلك فضل الله يؤتى من يشاء»<sup>(٦)</sup>؛ بل قد جاء أن في مجامعة الأهل أجراً، وإن كان قاضياً لشهوته؛ لأنها يكفت به عن الحرام. وذلك في الشريعة كثير. لأنها لما كانت وسائل إلى مأمور به كان لها حكم ما توصل بها إليه؛ وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء، فهو المحظ المطلق. وعلى الجملة فإذا فرض ذريعة إلى غيره، فحكمه حكم ذلك الغير. وليس الكلام فيه.

والثالث: أنه إذا قيل: إن ترك المحاج طاعة على الإطلاق، لكونه وسيلة إلى ما ينهي عنه، فهو معارض بمثله. فيقال: بل فعله طاعة بإطلاق؛ لأن كل مباح ترك حرام<sup>(٧)</sup>. إلا ترى أنه ترك المحرمات كلها عند فعل المحاج، فقد شغل النفس به عن جميعها. وهذا الثاني أولى<sup>(٨)</sup>؛ لأن الكلية هنا تصح. ولا يصح أن يقال: كل مباح وسيلة إلى محرم أو منهى عنه بإطلاق، فظهور أن ما اعترض به لا ينهض دليلاً على أن ترك المحاج طاعة.

وأما قوله إنه سبب في طول الحساب، فجوابه من أوجه:

(١) أي ما لا يأس به في ذاته حذراً أن يوقعنا فيما هو ذريعة إليه مما فيه بأس.

(٢) أعم مما قبله الخاص بالذرية أي باللواحق.

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

(٤) آخرجه أحمد كما في كنز الحقائق للمناوي، وقال عنه العراقي في تخريج أحاديث الاحياء: رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني من حديث عمرو بن العاص بسنده جيد.

(٥) رواه مسلم.

(٦) أليس قد يكون فعل المحاج ترك واجب فيكون غير تارك للحرام بفعل المحاج؟ تأمل!

(٧) أي أن هذا المعارض أقوى من الدليل المعارض لأنه كلي بخلاف أصل الدليل.

أحدها: أن فاعل المباح إن كان يحاسب عليه، لزم أن يكون التارك محاسبًا على تركه، من حيث كان الترك فعلًا؛ ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً. وإذا ذاك يتناقض الأمرين على فرض المباح. وذلك محال. فما أدى إليه مثله. وأيضاً فإنه إذا تمسك بأن حلالها حساب، ثم قضى بأن التارك لا يحاسب، مع أنه آت بحلال، وهو الترك، فقد صار الحال سبيلاً لطول الحساب وغير سبب له. لأن طول الحساب إنما نيط به من جهة كونه حلالاً بالفرض. وهذا تناقض من القول.

والثاني: أن الحساب إنْ كان ينْهَض سبيلاً لطلب الترك، لزم أن يُطلب ترك الطاعات، من حيث كانت مسؤولةً عنها كلها. فقد قال تعالى: ﴿فَلَنَسأَلُنَّ الَّذِينَ أُرْسَلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسأَلُنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦]، فقد انحتم على الرسل عليهم الصلاة والسلام أن يُسألوا عن الرسالة وتبلیغ الشريعة، ولم يكن هذا مانعاً من الإيتان بذلك. وكذلك سائر المكلفين. لا يقال: إن الطاعات يعارضن طلب تركها طلبها. لأنّا 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 إلى أمر خارج عن نفس المباح. فإن المباح هو أكل كذا مثلاً. وله مقدمات، وشروط، ولو احق، لا بد من مراعاتها. فإذا رُوِعِيَت صار الأكل مباحاً؛ وإن لم تُراعِ كان التسبب والتناول غير مباح. وعلى الجملة، فالimbāḥ - كغيره من الأفعال - له أركان، وشروط، وموانع، ولو احق، تُراعى. والترك في هذا كله كالفعل. فكما أنه إذا تسبّب للفعل كان تسببه مسؤولاً عنه، كذلك إذا تسبّب إلى الترك كان مسؤولاً عنه.

ولا يقال: إن الفعل كثير الشروط والموانع، ومتفرق إلى أركان؛ بخلاف الترك، فإن ذلك فيه قليل؛ وقد يكفي مجرد القصد إلى الترك.

لأنّا نقول: حقيقة المباح إنما تنشأ بمقدمات؛ كان فعلًا أو تركًا؛ ولو بمجرد القصد. وأيضاً فإن الحقوق تتعلق بالترك كما تتعلق بالفعل، من حقوق الله، أو حقوق الأديميين، أو منهما جميعاً. يدلّ عليه قوله عليه السلام: «إن لنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً. فأعطي كل ذي حق حقه»<sup>(١)</sup> وتأمل حديث سلمان وأبي الدرداء<sup>(٢)</sup> رضي الله عنهمَا، يبيّن لك هو وما في معناه أن الفعل والترك - في المباح على الخصوص - لا فرق بينهما من هذا الوجه.

(١) أخرجه البخاري والترمذني.

(٢) هو هذا الحديث بعينه، غایته أنه ينقضه في أوله قوله: «إن تركك عليك حقاً».

فالحساب يتعلق بطريق الترک كما يتعلق بطريق الفعل. وإذا كان الأمر كذلك، ثبت أن الحساب إن كان راجعاً إلى طريق المباح فال فعل والترك سواء؛ وإن كان راجعاً إلى نفس المباح أو إليهما معاً فال فعل والترك أيضاً سواء وأيضاً إن كان في المباح ما يتضمن الترك، فله ما يتضمن عدم الترك، لأن الله من جملة ما امتن الله به على عباده. ألا ترى إلى قوله تعالى: «وَالْأَرْضُ رَضِيعَةٌ لِلْأَنَامِ» [الرحمن: ١٠] إلى قوله: «يُخْرُجُ مِنْهُمَا الْمُزَكَّرُ وَالْمُرْجَانُ» [الرحمن: ٢٢]، وقوله: «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكِلُوا مِنْهُ» [النحل: ١٤]. إلى قوله: «وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» [النحل: ١٤]، وقوله: «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنَّمَا مِنْهُمَا مَا أَنْشَأْتُمْ» [الجاثية: ١٣]. إلى غير ذلك من الآيات التي نص فيها على الامتنان بالنعم. وذلك يشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع، ثم الشكر عليها. وإذا كان هكذا، فالترك له قصدأ يُسأل عنه: لم تركته؟ ولأي وجه أعرضت عنه؟ وما منعك من تناول ما أحل لك؟ فالسؤال حاصل في الطرفين. وسيأتي لذلك تقرير في المباح الخادم لغيره إن شاء الله.

وهذه الأجوية أكثرها حَدَلِيٌّ. والصواب في الجواب أن تناول المباح لا يصح أن يكون صاحبه محاسبًا عليه بإطلاق؛ وإنما يحاسب على التقصير في الشكر عليه، إما في جهة تناوله واكتسابه، وإما في جهة الاستعارة به على التكليفات. فمن حاسب نفسه في ذلك وعمل على ما أمر به فقد شكر نعم الله وفي ذلك قال تعالى: «قُلْ مَنْ حُرِمَ زِينَةَ اللَّهِ» [الأعراف: ٣٢]. إلى قوله: «خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» أي لا تبعة فيها، وقال تعالى: «فَإِنَّمَا مَنْ أَوْتَيَ كِتَابَهُ بِيمِينِهِ فَسُوفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يُسِيرًا» [الإنشقاق: ٧] وفسره النبي عليه السلام بأنه العُرض، لا الحساب الذي فيه مناقشة وعذاب وإن لم تكن النعم المباحة خالصة للمؤمنين يوم القيمة. وإليه يرجع قوله تعالى: «فَلَنَسَأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسَلَ إِلَيْهِمْ وَلَنْسَأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ» [الأعراف: ٦] أعني سؤال المرسلين. ويتحققه أحوال السلف في تناول المباحات، كما سيذكر على إثر هذا.

والثاني من الأمور المعاشرة، أنَّ ما نقدم مخالفٌ لما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين، والعلماء المتقيين؛ فإنهم تورعوا عن المباحات كثيراً. وذلك منقول عنهم تواتراً؛ ترك الترفة في المطعم، والمشرب، والمركب، والمسكن. وأعرقهم في ذلك عمر بن الخطاب، وأبي ذئر، وسلمان. وأبو عبيدة بن الجراح، وعلي بن أبي طالب، وعثيمان. وغيرهم. رضي الله عنهم. وانظر إلى ما حكاه 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 أولًا حكايات أحوال. فالاحتجاج بمجردتها من غير نظر فيها لا يُجدي، إذ لا يلزم أن يكون ترکهم لما تركوه من ذلك من جهة كونه مباحاً، لإمكان تركه وغير ذلك من المقاصد. وسيأتي - إن شاء الله - أن حكايات الأحوال بمجردتها غير مفيدة في الاحتجاج.

والثاني: أنها معارضة بمثلها في التقىض فقد كان عليه السلام يحبّ الحلواء والعسل، ويأكل اللحم ويختص بالذراع وكانت تعجبه، وكان يُستعدّ له الماء، وينقع له الزيت والتمر، ويتطيب بالمسك، ويحبّ النساء. وأيضاً، فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين، والعلماء المتقين؛ بحيث يقتضي أن الترك عندهم كان غير مطلوب. والقطع أنه لو كان مطلوب الترك عندهم شرعاً، لبادروا إليه مبادرتهم لكل نافلة وبر، ونيل منزلة ودرجة؛ إذ لم يادر أحد من الخلق إلى نوافل الخيرات مبادرتهم، ولا شارك أحد آخاه المؤمن - من قرب عهده أو بعد - في رفده وما له مشاركتهم. يعلم ذلك من طالع سيرهم. ومع ذلك، فلم يكتنوا تاركين للمباحثات أصلاً. ولو كان مطلوبنا لعلمه قطعاً، ولعملوا بمقتضاه مطلقاً من غير استثناء؛ لكنهم لم يفعلوا. فدلل ذلك على أنه عندهم غير مطلوب. بل قد أراد بعضهم أن يترك شيئاً من المباحثات، فنهوا عن ذلك. وأدلة هذه الجملة كثيرة. وانظر في باب المفاضلة بين الفقر والغنى<sup>(١)</sup> في مقدمات ابن رشد.

والثالث<sup>(٢)</sup>: إذا ثبت أنهم تركوا منه شيئاً، طلباً للثواب على تركه، فذلك لا من جهة أنه مباح فقط، للأدلة المتقدمة؛ بل لأمور خارجة - وذلك غير قادر في كونه غير مطلوب الترك -:

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

(٢) ينظر وجه الفرق بينه وبين الأول غير الإجمال والتفصيل في المقاصد. إلا أن يقال إنه روعي في الأول مجرد كونها حكايات أحوال، وهي لا ينخد بها دليلاً بمجردتها. 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.

منها: أنهم تركوه من حيث هو مانع من عبادات، وحائل دون خيرات، فيترك ليمكن الإتيان بما يثبت عليه، من باب التوصل إلى ما هو مطلوب؛ كما كانت عائشة رضي الله عنها يأتيها المال العظيم الذي يمكنها به التوسيع في المباح فتصدق به، وتُفطر على أقل ما يقوم به العيش. ولم يكن تركها التوسيع 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 يؤدّيه إليه؛ كما جاء: أنَّ عمر بن الخطاب لما عذله في ركوبه الحمار في مسيره إلى الشام، أتى بفرس. فلما ركبه فهم لج تحته، أخبر أنه أحسن من نفسه؛ فنزل عنه، ورجع إلى حماره. وكما جاء في حديث الخميصة ذات العلم، حين لبسها النبي ﷺ، فأخبرهم أنه نظر إلى علمها في الصلاة فكاد يفتنه<sup>(١)</sup>، وهو المعصوم ﷺ؛ ولكنه علم أمته كيف يفعلون بالمباح إذا أذاهم إلى ما يكرهه؛ وكذلك قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع، فيترك من حيث هو وسيلة؛ كما قيل: إنني لأدع بيني وبين الحرام ستة من الحلال، ولا أحرومها. وفي الحديث: «لا يبلغ الرجل درجة المتقين، حتى يدع ما لا يأس به، حذراً لما به البأس»<sup>(٢)</sup> وهذا بمثابة من يعلم أنه إذا مُلحاجته على الطريق الفلانية، نظر إلى محرّم، أو تكلّم فيما لا يعنيه، أو نحوه.

ومنها أنه قد يترك بعض الناس ما يظهر لغيره أنه مباح، إذا تخيل فيه إشكالاً وشبهة، ولم يتخلص له حلّه. وهذا موضع مطلوب الترك على الجملة بلا خلاف، كقوله: «كنا ندع ما لا يأس به حذراً لما به البأس» ولن يتركوا كلّ ما لا يأس به؛ وإنما تركوا ما خشوا أن يُفضي بهم إلى مكروه أو ممنوع.

ومنها: أنه قد يترك المباح لأنّه لم تحضره نية في تناوله، إما للعون به على طاعة الله، وإما لأنّه<sup>(٣)</sup> يحبّ أن يكون عمله كله خالصاً لله، لا يلوّي فيه على حظ نفسه من حيث هي

(١) حديث الخميصة رواه الشیخان وليس في روایتهما أنه كاد يفتنه. بل انفقا في رواية على قوله: (إنها الھتني آنفاً عن صلاتي) وذكر البخاري في رواية أخرى: (فاختاف أن تفتتني).

(٢) رواه الترمذى بلفظ: (لا يبلغ العبد حقيقة التقى) ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ (لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين). عن الترمذى. وقال حسن، وعن ابن ماجة والحاکم. وقال صحيح الإسناد.

(٣) يغایر ما قبله في أن هذا دائمًا لا يكون عمله إلا 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 إلى الترك في بعض الأحيان، وأن مجرد نية أخذه من جهة الإذن لا تكفي، بل تحتاج لشرط غير ميسور في كل وقت، فيوكل هذا لأهله. أما الأول فإنه قد يتحقق أن يتركه لأنّه لم تحضره نية العون به على عبادة، ولا شك أن الثاني أرقى من صاحب الحال الأول.

طالبة له؛ فإنَّ من خاصَّة عباد الله من لا يحبُّ أن يتناول مباحاً لكونه مباحاً، بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة، أو عنواناً على عبادة، أو يكون أخذَه له من جهة الإذن لا من جهة الحظّ؛ لأنَّ الأوَّل نوع من الشكر بخلاف الثاني. ومن ذلك أن يتركه حتى يصير مطلوباً؛ كالأكل والشرب ونحوهما؛ فإنَّه - إذا كان لغير حاجة - مباح؛ كأكل بعض الفواكه، فيدع التناول إلى زمان الحاجة إلى الغذاء، ثم يأكل قصداً لإقامة البنية، والعون على الطاعة. وهذا كلُّها أغراض صحيحة، منقوله عن السلف، وغير قادحة في مسألتنا.

ومنها: أن يكون التارك مأخوذاً الكلية في عبادة: من علم، أو تفكَّر، أو عمل مما يتعلَّق بالآخرة؛ فلا تجده يستلزم المباح، ولا ينحاش قلبه إليه، ولا يلقي إليه بالأ. 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 أتت بمالم عظيم فقسمته، ولم تبق لنفسها شيئاً؛ فعوتبت على تركها نفسها دون شيء. فقالت: «لا تعنيني لو كنت ذكرتني لفعلت». ويتفق مثل هذا للصوفية. وكذلك إذا ترك المباح لعدم قيام النفس له<sup>(١)</sup>، هو في حكم المغفول عنه.

ومنها: أنه قد يرى بعض ما يتناوله من المباح إسراfa. والإسراف مذموم. وليس في الإسراف حدًّا يوقف دونه؛ كما في الإقرار. فيكون التوسط راجعاً إلى الاجتهاد بين الطرفين. فيرى الإنسان بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلاً تحت الإسراف، فيتركه لذلك، ويظنَّ من يراه من ليس ذلك إسراfa في حقه أنه تارك للمباح. ولا يكون كما ظنَّ. فكل أحد فيه فقيه نفسه - والحاصل أنَّ التفقة في المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه، والعمل على ذلك مطلوب. وهو شرط من شرط تناول المباح. ولا يصير بذلك المباح مطلوب الترك، ولا مطلوب الفعل؛ كدخول المسجد<sup>(٢)</sup> لأمر مباح، هو مباح. ومن شرطه أن لا يكون جنباً؛ والتواتف من شرطها الطهارة، وذلك واجب. ولا يصير دخول المسجد ولا النافلة بسبب ذلك واجبيـن. فكذلك هنا تناول المباح مشروط بترك الإسراف، ولا يصير ذم الإسراف في المباح ذمـاً للمباح مطلقاً.

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

(١) ترك تناول بعض المأكولات لأنَّ نفسه لا تقبل عليها ولا تتلذذ بها وإن كان الغير على خلاف ذلك.

(٢) تنظير لا تمثيل.

والثالث من الأمور المعارضة: ما ثبت من فضيلة الزهد في الدنيا، وترك لذاتها وشهواتها. وهو مما اتفق على مدح صاحبه شرعاً، وذم تاركه على الجملة. حتى قال **الفُضيل بن عياض**: «جُعل الشر كله في بيت؛ وجعل مفتاحه حب الدنيا. وجعل الخير كله في بيت؛ وجعل مفتاحه الزهد» وقال **الكتاني 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 والسنّة على هذا لا تكاد تنحصر والزهد حقيقة إنما هو في الحلال. أما الحرام فالزهد فيه لازم من أمر الإسلام، عام في أهل الإيمان، ليس مما يتجرأ فيه خواص المؤمنين مقصرين عليه فقط؛ وإنما تجروا فيما صاروا به من الخواص، وهو الزهد في المباح. فاما المكره فهو طرفين؛ وإذا ثبت هذا فمحال عادة أن يتجرأوا فيه هذه المجارة وهو لا فائدة فيه. ومعحال أن يمدح شرعاً مع استواء فعله وتركه.

### والجواب من أوجه:

**أحدها:** أن الزهد - في الشرع - مخصوص بما طلب تركه، حسبما يظهر من الشريعة. فالimbاح في نفسه خارج عن ذلك، لما تقدم من الأدلة. فإذا أطلق بعض المعتبرين لفظ الزهد على ترك الحلال، فعلى جهة المجاز، بالنظر إلى ما يفوت من الخيرات، أو لغير ذلك مما تقدم.

**والثاني:** أن أزهد البشر بِغَيْرِ إِلَهٍ، لم يترك الطيبات جملة إذا وجدها وكذلك من بعده من الصحابة والتابعين، مع تحققهم في مقام الزهد.

**والثالث:** أن ترك المباحات إنما يكون بقصد أو بغير قصد. فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به؛ بل هو غفلة لا يقال فيه: «imbاح»، فضلاً عن أن يقال فيه: «زهد». وإن كان تركه بقصد، فإما أن يكون القصد مقصوراً على كونه مباحاً، فهو محل التزاع؛ أو لأمر خارج، كذلك الأمر إن كان دنيوياً كالمتروك، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد؛ وإن كان آخره، فالترك إذا وسيلة إلى ذلك المطلوب. فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب، لا من جهة مجرد الترك. ولا نزاع في هذا.

وعلى هذا المعنى فسره الغزالى إذ قال: «الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خيرٌ منه». فلم يجعله مجرد الانصراف عن الشيء خاصة، بل بقيد الانصراف إلى ما هو خير منه؛ وقال في تفسيره: «ولما كان الزهد رغبة عن محظوظ بالجملة، لم

يتصور إلا بالعدول إلى شيء هو أحب منه. وإن ترك المحبوب لغير الأحب محال». ثم ذكر أقسام الزهد. فدل على أن الزهد لا يتعلّق بالمباح من حيث هو مباح على حال. ومن تأمل كلام المعتبرين فهو دائر على هذا المدار.

\* \* \*

### فصل

وأما كون المباح غير مطلوب الفعل فيدل عليه كثيراً مما تقدّم<sup>(١)</sup>؛ لأن كلاً الطرفين من جهته في نفسه على سواء. وقد استدل من قال إنه مطلوب، بأن كل مباح ترك حرام؛ وترك الحرام واجب؛ فكل مباح واجب.. إلى آخر ما قرر الأصوليون عنه. لكن هذا القائل يظهر منه أنه يسلم أن المباح - مع قطع النظر عمّا يستلزم - مستوى الطرفين. وعند ذلك يكون ما قاله الناس هو الصحيح<sup>(٢)</sup> لوجوه:

أحدها: لزوم أن لا توجد الإباحة في فعل من الأفعال عيناً<sup>(٣)</sup> ألبته؛ فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بإباحة أصلاً. وهذا باطل باتفاق. فإن الأمة - قبل هذا المذهب - لم تزل تحكم على الأفعال بالإباحة، كما تحكم عليها بسائر الأحكام، وإن استلزمت ترك الحرام. فدل على عدم اعتبارها لما يستلزم؛ لأنه أمر خارج عن ماهية المباح.

والثاني: أنه لو كان كما قال، لارتفعت الإباحة رأساً عن الشريعة. وذلك باطل على مذهبه ومذهب غيره.

بيانه أنه إذا كانت الإباحة غير موجودة في الخارج على التعين، كان وضعها في

(١) يجري فيه الدليل الأول، لا الثاني، ويجري فيه الثالث باعتبار قوله: (ولا معقول في نفسه)، لا باعتبار قوله (غير صحيح باتفاق) لأن في الترك غير متفق عليه. ولا يجري فيه الخامس. ويجري فيه السادس. وقد أعاده هنا بقوله أحدها لأن احتجاج هنا إلى كلام فيه والى رد على الكعبى ليس محله هناك. ويجري فيه الشق الأخير من الدليل السابع. فصح قوله: يدل عليه كثيراً مما تقدّم. وعليك بالنظر في تطبيق ذلك.

(٢) لم يقل: وعند ذلك يكون الخلف لفظياً، لأنه - وإن وافقهم في هذا - يرى أن استلزماته للواجب حتم، لأن فيه ترك محرم دائماً، بخلافه عندهم فإنه يجري عليه ما يجري على الذريعة. وتكون تسميتها مباحاً لا محصل لها على رأيه، فلا يوجد فعل في الخارج مباح أبداً، لأنه مهم، وقع ما يسمى مباحاً فهو واجب، وهو مبني الرد في الوجه الأول. وسيرتب عليه الوجه الثاني وهو أن يكون وضع هذا القسم بين الأحكام الشرعية عيناً. ولا يقول هو بذلك كغيره.

(٣) أي في أي فعل معين.

الأحكام الشرعية عبئاً؛ لأن موضوع الحكم هو فعل المكلّف؛ وقد فرضناه واجباً. فليس بمباح. فيبطل قسم المباح أصلأً وفرعاً. إذ لا فائدة شرعاً في إثبات حكم لا يقضي على فعل من أفعال المكلّف.

والثالث: أنه لو كان كما قال، لوجب مثل ذلك في جميع الأحكام الباقيّة؛ لاستلزمها ترك الحرام. فتخرج عن كونها أحكاماً مختلفة، وتصير واجبة.

فإن التزم ذلك باعتبار الجهتين حسبما نقل عنه، فهو باطل، لأنّه يعتبر جهة الاستلزم، فلذلك نفي المباح؛ فليعتبر جهة الاستلزم في الأربعة الباقيّة فينفيها. وهو خلاف الإجماع والمعقول. فإن اعتبر<sup>(١)</sup> في الحرام والمكره 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 يؤدّي إليه، أو بما يتولّ به إليه: فذلك غير مسلم. وإن سلم فلذلك من باب ما لا يتمُ الواجب إلا به؛ والخلاف فيه معلوم. فلا نسلم أنه واجب. وإن سلم فكذلك الأحكام الأخرى؛ فيصير الحرام والمكره والمندوب واجبات، والواجب من جهة واحدة واجباً من جهتين. وهذا كله لا يتحصل له مقصود معتبر في الشرع.

فالحاصل أنَّ الشرع لا قصد له في فعل المباح دون تركه، ولا في تركه دون فعله؛ بل قصده جعله لخيرة المكلّف. فما كان من المكلّف من فعل أو ترك، فلذلك قصد الشارع بالنسبة إليه، فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكلّف كخصال الكفار، أيّهما فعل فهو قصد الشارع؛ لأن للشارع قصداً في الفعل بخصوصه، ولا في الترك بخصوصه.

لكن يرد على مجموع الطرفين<sup>(٢)</sup> إشكال زائد على ما تقدّم في الطرف الواحد؛ وهو أنه قد جاء في بعض المباحث ما يقتضي قصد الشارع إلى فعله على الخصوص، وإلى تركه على الخصوص.

(١) أي لتبقي الأحكام الأربعة ولا تنفي، حتى يخلص من القول بما يخالف المعقول. وذلك بـلا يعتبر فيها جهة الاستلزم بل جهة النهي أو الأمر.

(٢) أي استواء الفعل والترك في المباح. فالإشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوباً. أما هنا فعل كون كل منهما غير مطلوب. فيقال: كيف وقد طلب الفعل، وطلب الترك أيضاً؟ فهل مع هذا يقال أن المباح يستوي طرفاً؟

فَإِنَّمَا الْأُولَى فَأُشْيَاءٌ مِّنْهَا: الْأَمْرُ بِالْتَّمَتُّعِ بِالظَّبَابِيَّاتِ؛ كَوْلَهُ تَعَالَى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُّوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا» [البَقْرَةُ: ١٦٨]. وَقَوْلُهُ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُّوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا اللَّهَ» [البَقْرَةُ: ١٧٢]. وَقَوْلُهُ: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحَاتِكُمْ» [الْمُؤْمِنُونَ: ٥١]... إِلَى أَشْبَاهِ ذَلِكِ مَا دَلَّ الْأَمْرُ بِهِ عَلَى قَصْدِ الْإِسْتِعْمَالِ. وَأَيْضًا فَإِنَّ النَّعْمَ الْمُبَسُوتَةَ فِي الْأَرْضِ لَتَمْتَعَاتُ الْعِبَادِ، الَّتِي ذُكِرَتُ الْمُنَةُ بِهَا، وَفُرِّتُ عَلَيْهِمْ، فَهُمْ مِنْهَا الْقَصْدُ إِلَى التَّنَعُّمِ بِهَا؛ لَكِنْ بِقِيدِ الشُّكْرِ عَلَيْهَا.

ومنها: أنه تعالى أنكر على من حرم شيئاً مما بث في الأرض من الطيبات، وجعل ذلك من أنواع ضلالهم. فقال تعالى: ﴿فَلْمَنْ حَرَمَ زِينَةُ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيَّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ؟ قُلْ هُنَّ يَأْذِنُونَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الأعراف: ٣٢] أي خلقت لأجلهم ﴿خالصة بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢] لا تباعية فيها ولا إثم. فهذا ظاهر في القصد إلى استعمالها دون توكها.

ومنها: أنَّ هذه النعم هدايا من الله للعبد؛ وهل يليق بالعبد عدم قبول هدية السيد؟! هذا غير لائق في محاسن العادات، ولا في مجاري الشرع؛ بل قصد المهدي أن تقبل هديته. وهدية الله إلى العبد ما أنعم به عليه. فليقبل، ثم ليشكِّر له عليها. وحديث ابن عمر وأبيه عمر في مسألة قصر الصلاة، ظاهر في هذا المعنى؛ حيث قال عليه السلام: «إنَّها صدقةٌ تصدقُ الله بها عليكم فاقبِلوا صدقَتَه»<sup>(١)</sup> زاد في حديث ابن عمر الموقوف عليه: «أرأيْت لو تصدقت بصدقةٍ فرُدَّتْ عليك؟ ألم تغضب؟» وفي الحديث: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَنِي رُّحْصَهُ، كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَنِي عَزَائِمَهُ»<sup>(٢)</sup> وغالب الشخص في نمط الإباحة، نزولاً عن الوجوب كالفطر في السفر، أو التحرير كما قاله طائفه في قوله: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طُولًا أَنْ يَنْجِحَ الْمَحْصَنَاتِ الْمُؤْمَنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمَنَاتِ» [النساء: ٢٥] إلى آخرها. وإذا تعلقت المحبة بالمباح كان راجع الفعل. وهذه جملة تدل على أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه.

(١) ذكره في المشكاة عن مسلم بإسقاط لفظ (إنها). وكذلك ذكره في نيل الأوطار بغير أنها عن الجماعة إلا المخاري. (والجماعية في اصطلاحه أصحاب الكتب الستة وأحمد).

(٢) رواه أحمد والبيهقي عن ابن عمر، والطبراني عن ابن عباس مرفوعاً، وعن ابن مسعود بنحوه، قال ابن طاير: وفقه عليها أحسن أهل. مناوي على الجامع الصغير.

وأماماً ما يقتضي القصد إلى الترک على الخصوص، فجميع ما نقدم من ذم التنعمات والميل إلى الشهوات على الجملة؛ وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضي تعلق الكراهة في بعض ما ثبتت له الإباحة؛ كالطلاق السنّي<sup>(١)</sup>، فإنه جاء في الحديث وإن لم يصح: «أبغض العلال إلى الله الطلاق<sup>(٢)</sup>» ولذلك لم يأت به صيغة أمر في القرآن ولا في السنة كما جاء في التمتع بالنعم؛ وإنما جاء مثل قوله: «الطلاق مرتان» [البقرة: ٢٢٩] «فإن طلقها فلا تحل له من بعد» [البقرة: ٢٣٠] «يا أيها النبي إذا طلقت النساء فطلقوهن لعدتهن» [الطلاق: ١] «فإذا بلغن أجلهن فامسكونهن بمعرف أو فارقوهن بمعرف» [الطلاق: ٢] ولا شك أن جهة البغض في المباح مرجوحة<sup>(٣)</sup>. وجاء: «كل لهو باطل إلا ثلاثة»<sup>(٤)</sup> وكثير من أنواع اللهو مباح، واللعب أيضاً مباح، وقد ذُمَّ. 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 فعلًا وتركتاً على غير الجهات المتقدمة<sup>(٥)</sup>.

والجواب من وجهين: أحدهما إجمالي والأخر تفصيلي.

فالإجمالي أن يقال: إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوي للطرفين، 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 والأمور الخارجة.

وأما التفصيلي فإن المباح ضربان: أحدهما أن يكون خادماً لأصل ضروري أو حاججي أو تكميلي؛ والثاني أن لا يكون كذلك.

فال الأول: قد يراعي من جهة ما هو خادم له، فيكون مطلوباً ومحبوباً فعله؛ وذلك أن التمتع بما أحل الله من المأكل، والمشرب، ونحوها، مباح في نفسه؛ وإباحته بالجزء<sup>(٦)</sup>.

(١) وهو الذي رسمنه السنة بأن يطلقها طلقة واحدة في طهر لم يمسها فيه. أما البدعي فليس بمباح حتى يمثل به.

(٢) رواه أبو داود.

(٣) أي: تجعله مرجوحاً، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة يجعل المباح راجحاً.

(٤) أخرجه ابن خزيمة وصححه الحاكم.

(٥) أي الخارجة عنه. الآية بطريق الاستلزم. يعني بل ذلك راجع لنفس المباح. فلا تصلح هنا الأجرية المتقدمة.

(٦) يعني أنه باعتبار هذا المأكل بعينه، وهذا الجزئي من الملبس والمشرب بخصوصه، مباح. وباعتبار أنه يخدم ضرورياً وهو إقامة الحياة - وهي جهة كلية - يكون مطلوباً ويؤمر به. لا من جهة خصوصيته بل من =

وهو خادم لأصل ضروري وهو إقامة الحياة؛ فهو مأمور به من هذه الجهة، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا الكلي المطلوب. فالأمر به راجع إلى حقيقته<sup>(١)</sup> الكلية، لا إلى اعتباره الجزئي. ومن هنا يصح كونه هدية يلقي 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<sup>(٢)</sup>، فإنه ترك للحلال الذي هو خادم لكلي إقامة النسل في الوجود، وهو ضروري، وإقامة مطلق الأنفة والمعاشرة واشتراك العشائر بين الخلق، وهو ضروري أو حاجي أو مكمل لأحدهما. فإذا كان الطلاق بهذا النظر خرماً لذلك المطلوب ونقضاً عليه كان مبغضاً، 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 الحال فيها قد يتناول فيحرم ما هو ضروري كالدين<sup>(٣)</sup> - على الكافر، والتقوى - على العاصي، - كان من تلك الجهة مذموماً. وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل، إذا لم يكن في محظوظ، ولا يلزم عنه محظوظ، فهو مباح؛ ولكنه مذموم ولم يرضه العلماء. بل كانوا يكرهون أن لا يرى الرجل في إصلاح معاش، ولا في إصلاح معاد؛ لأنه قطع زمان فيما لا يترب عليه فائدة دنيوية ولا أخرى. وفي القرآن: «ولا تُمْسِ في الأرض مَرَحاً» [الإسراء: ٣٧] إذ يشير إلى هذا المعنى. وفي الحديث: «كلُّ لَهُ باطلٌ إِلَّا ثَلَاثَةٌ» ويعني بكونه باطلأً أنه عبث أو كالعبث، ليس له فيهفائدة ولا ثمرة تجني. بخلاف اللعب مع الزوجة، فإنه مباح يخدم أمراً ضرورياً وهو النسل. وبخلاف تأديب الفرس، وكذلك اللعب بالسهام، فإنهم يخدمان أصلاً تكميلياً وهو الجهاد<sup>(٤)</sup>. فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل، وجميع هذا يبين

= جهة كلية فليس الأمر آتياً من جهة كونه خوناً أو نفاحاً أو خيراً في وقت كذا، بل من الوجهة العامة. ومن هنا يجيء قوله تعالى: «بِاِيمَانِهِ الرَّسُولُ كَلَّا مِنَ الطَّيَّاتِ» [بِاِيمَانِهِ الَّذِينَ آمَنُوا كَلَّا مِنَ طَيَّاتِ مَا رَزَقَنَا] إلى غير ذلك من صيغ الأوامر.

(١) وهذا غير الاستلزم وغير الأمور الخارجية التي سبق الكلام عليها في الرد على الكعبي.  
(٢) فالطلاق خادم لترك النكاح الحلال الذي يخدم ضرورياً كلباً هو إقامة النسل. فالطلاق خدم ما ينقض أصلاً كلباً وحاجياً أيضاً كما سيقول.

(٣) فإن المال راقته 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.

(٤) عده هنا من التكميليات وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات، ولا تعارض بين المقامين، إذ لا مانع من جعله ضرورياً في حال، وتكميلياً في حال، فال الأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد =

أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه<sup>(١)</sup>.

وهذا الجواب مبني على أصل آخر ثابت في الأحكام التكليفية فلنضعه هنا. وهي :

المسألة الثانية:

**فيقال: إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يت捷ذبها الأحكام البوافي : فالباح يكون مباحاً بالجزء، مطلوباً بالكلّ على جهة الندب، أو الوجوب؛ ومباحاً بالجزء، منهياً عنه بالكلّ على جهة الكراهة، أو الممنوع . فهذه أربعة أقسام:**

**الأول:** كالتمتع بالطبيات<sup>(٢)</sup> من المأكل، والمشرب، والمركب، والملابس - مما سوى الواجب من ذلك، والمندوب المطلوب في محاسن العبادات، أو المكره في محاسن العادات، كالإسراف فهو مباح بالجزء. فلو ترك بعض الأوقات<sup>(٣)</sup> مع القدرة عليه، لكان جائزًا كما لو فعل. فلو ترك جملة لكان على خلاف ما ندب الشَّرْعُ اليه ففي الحديث: «إذا أوسع الله عليكم فأوسعوا على أنفسكم»؛ وإن الله يحبُّ أن يرى أثر نعمته على عبده<sup>(٤)</sup> وقوله في الآخر حين حَسِنَ من هيته: «أليس هذا أحسن؟»<sup>(٥)</sup> قوله: «إن الله جميلاً يحبُّ

= وفوت حياة دنيوية أو آخرية. والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الإسلام هي العليا، أو توقف عليه كف بعض الأذى عن المسلمين.

(١) هذه هي قائمة الإشكال والجواب عنه. ولم تستند 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 (يخصيصه).

(٢) أي أن التمتع بهذه الطبيات إذا لم يكن واجباً (كما إذا اقتضت ضرورة حفظ الحياة أو دفعت إليه حاجة رفع الحرج)، ولا مندوباً (كما إذا كان داخلاً فيما هو من محسن العادات)، ولا مكرورها (كما إذا كان فيه إخلال بمحاسنها كالإسراف في بعض أحواله) - نقول أن التمتع بهذه الطبيات إذا لم يكن واحداً من هذه الثلاثة - يكون مباحاً بالجزء مندوباً بالكل. فلو ترك الناس جميعاً وأخلوا به لكان مكرورها. فليكون فعله كلياً مندوباً الله شرعاً.

(٣) مقتضاه مع سياق الأحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالكل في حق الشخص الواحد بعينه . قوله بعد لو تركه الناس جميعاً لكان مكرهاً يقضى أن طلبه كفائي لو قام به البعض سقط عنباقي . ولو كان قادرأ عليه فلم يفعله رأساً لم يكن مكرهاً ولعل الأول هو المعمول عليه . ويشهد له قوله في الثاني : إذا انتشار أحدها ، أو تركها الرجل في بعض الأحيان أو تركها بعض الناس ..

(٤) الجزء الأول من الحديث رواه البخاري عن أبي هريرة، والجزء الأخير أخرجه الترمذى والحاكم.

(٥) أخرجه مالك بلفظ «أليس هذا خيراً؟»

الجمال»<sup>(١)</sup> بعد قول الرجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنة وكثير من ذلك. وهكذا لو ترك الناس كلهم ذلك لكان مكرورها.

والثاني: كالأكل، والشرب، ووطء الزوجات، والبيع، والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة، كقوله تعالى: «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحْرَمَ الرِّبَا» [آل بقرة: ٢٧٥] «أَحَلَ لَكُمْ صِيدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ» [المائدة: ٩٦] «أَحَلْتُ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْإِنْعَامِ» [المائدة: ١] وكثير من ذلك. كل هذه الأشياء مباحة بالجزء؛ أي إذا اختار أحد هذه الأشياء على ما سواها فذلك جائز، أو تركها الرجل في بعض الأحوال أو الأزمان، أو تركها بعض الناس<sup>(٢)</sup> لم يقدح ذلك، فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك، لكان تركاً لما هو من الضروريات المأمور بها. فكان الدخول فيها واجباً بالكل.

والثالث: كالتنزه<sup>(٣)</sup> في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح، واللعب المباح بالحمام أو غيرها. فمثل هذا مباح بالجزء. فإذا فعل يوماً ما، أو في حالة ما، فلا حرج فيه. فإن فعل دائماً كان مكرورها، ونسب فاعله إلى قلة العقل، وإلى خلاف محسن العادات، وإلى الإسراف في فعل ذلك المباح.

والرابع: كالمباحات التي تقدح في العدالة المداومة عليها وإن كانت مباحة. فإنها لا تقدح إلا بعد أن يعد صاحبها خارجاً عن هياكل العدالة، وأجري صاحبها مجرى الفساق، وإن لم يكن كذلك. وما ذلك إلا للذنب اقترفه شرعاً. وقد قال الغزالى: إن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة؛ كما أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة. ومن هنا قيل: لا صغيرة مع الإصرار.

(١) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذى - وقد وردت هذه الجملة: (إن الله جميل يحب الجمال) مستقلة، من طرق أخرى.

(٢) هذا في غير الأكل والشرب مثلاً، أما بما فلا، بل الذي يجري فيما قوله تركها في بعض الأحوال، فقوله ولو فرضنا ترك الناس كلهم يعني أو فرضنا ترك الشخص لمثل الأكل والشرب دائماً وكلياً لكان الغ فهو مع كونه ذكر أحوالاً كثيرة اكتفى بافتراض الترك في بعضها فقط، مع اعتباره عموم الحكم لما بقي من وجود الافتراض، ويمكن أن يقال نظيره في القسم الأول.

فكانه قال في القسمين: ولو فرضنا ترك الشخص دائماً وكلياً لكان تاركاً للمندوب في الأول، وللواجب في الثاني فيما يكون فيه ذلك كالأكل والشرب.

(٣) في هذا القسم والتي بعده، جعل الكلام في الشخص الواحد جزئياً وكلياً. فتبه.

### فصل

إذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكلّ<sup>(١)</sup>؛ كالاذان في المساجد الجماعي أو غيرها، وصلاة الجمعة، وصلة العيددين، وصدقة التطوع، والنكاح، والوتر، والغجر، والعمرة، وسائر التواقيل الرواتب. فإنها مندوب إليها بالجزء. ولو فرض تركها جملة لجرح التارك لها. الا ترى أنَّ في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام؟ ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه. وكذلك صلاة الجمعة من داوم على تركها يجرح، فلا تقبل شهادته؛ لأنَّ في تركها مصادمة لإظهار شعائر الدين. وقد توعد الرسول عليه السلام من داوم على ترك الجمعة فهمَّ أن يحرق عليهم بيوتهم؛ كما كان عليه السلام لا يغير على قوم حتى يُصبح . فإن سمع أذاناً أمسك؛ وإلا أغار. والنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشارع، ومن تكثير النسل، وإبقاء النوع الإنساني، وما أشبه ذلك. فالترك لها جملة مؤثرة في أوضاع الدين إذا كان دائمًا. أمَّا إذا كان في بعض الأوقات، فلا تأثير له، فلا محظوظ في الترك.

### فصل

إذا كان الفعل مكروراً بالجزء كان ممنوعاً بالكلّ؛ كاللعب بالشطرنج والترد بغیر مقامرة. وسماع الغناء المكرر. فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة، لم تقدح في العدالة. فإن داوم عليها قدح في عدالته. وذلك<sup>(٢)</sup> دليل على المنع بناء على أصل الغزالي<sup>(٣)</sup>. قال محمد بن عبد الحكم في اللعب بالترد والشطرنج: إنَّ كان يُكثر منه حتى يشغل عن الجمعة لم تُقبل شهادته، وكذلك اللعب الذي يخرج به عن هيبة أهل المروءة، والحلول بمواطن التهم لغير عذر، وما أشبه ذلك.

### فصل

اما الواجب إن قلنا إنه مراد للفرض، فإنه لا بد أن يكون واجباً بالكل والجزء فإن العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيث النظر الجزئي . وإذا كان واجباً بالجزء فهو كذلك بالكل من باب أولى . ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكلية والجزئية أم لا؟

(١) أما كفائيَا كالاذان وإقامة الجمعة وإنما عينياً كباقي الأمثلة إلا ما يأتي بعد من النكاح فوجوبه الكفائي بقدر ما يتحقق منه مقصود الشارع.

(٢) وذلك أي قدح المداومة على المكرورات في العدالة، وإخراج صاحبها عن أهل الشهادة دليل على أنه اقرف ذنبًا.

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

أما بحسب الجواز<sup>(١)</sup> فذلك ظاهر، فإنه إذا كانت هذه الظاهر المعينة فرضاً على المكلف يأثم بتركها. ويُعد مرتکب كبيرة. فينفذ عليه الوعيد بسيبها إلا أن يغفر الله ، فالتارك لكل ظهر أو لكل صلاة أخرى بذلك. وكذلك القاتل عمداً إذا فعل ذلك مرة، مع من كثر ذلك منه ودام عليه، وما أشبه ذلك. فإن المفسدة بالمداومة أعظم منها في غيرها.

وأما بحسب الواقع فقد جاء ما يقتضي ذلك؛ كقوله عليه السلام في تارك الجمعة: «من ترك الجمعة ثلاث مرات طبع الله على قلبه»<sup>(٢)</sup> فقيد بالثلاث كما ترى. وقال في الحديث الآخر: «من تركها<sup>(٣)</sup> استخفافاً بحقها أو تهاوناً»<sup>(٤)</sup> مع أنه لو تركها<sup>(٥)</sup> مختاراً غير متهاون ولا مستخفف، لكان تاركاً للفرض؛ فإنما قال ذلك لأن مرات أولى في التحرير؛ وكذلك<sup>(٦)</sup> لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون. وابنی 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<sup>(٧)</sup>. وكذلك يقول الفقهاء فيما ارتكب إثماً ولم يكثر منه ذلك: إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن كبيرة. فإن تمادي 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 بمزاد للفرض، فقد يطرد فيه ما تقدم، فيقال: إن

(١) أي جواز ذلك وإمكان وقوعه شرعاً. فيأتي مقابلة وهو الواقع بالفعل في قوله وأما بحسب الواقع.  
(٢) رواية أصحاب السنن كما في التسبيح. «من ترك ثلاثة جموع تهاونا بها طبع الله على قلبه» درواه في الترغيب بلفظ الشجاع بن الصحاح بن السنن وابن ماجة وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما والحاكم وقال صحيح على فرض مسلم. وفي رواية عن أحمد بإسناد حسن، والحاكم وقال صحيح الإسناد: (من ترك الجمعة ثلاثة مرات من غير طهارة طبع الله على قلبه). وهناك روايات أخرى تختلف في كثير من الألفاظ وليس منها ما هنا.

(٣) ذكر الحديث بهذه الرواية - على ما فيها - ليثبت أن الشارع رتب على تكرار الترتيب ما رتبه على الترك تهاونا واستخفافاً. ولا يخفى عظم جرم الاستخفاف فدل على أن جريمة التكرار أكبر من جريمة المرة الواحدة. ولا يخفى عليك حكمة ذلك فإن تكرار الترك لغير عذر وإن لم تشعر النفس فيه بالاستخفاف ولم يخطر بالبال، إلا أنه في الواقع لا بد أن يكون مركزاً في نفس الشخص الذي يتكرر منه الترك لأنه هو السبب الحقيقي للتكرار كما يشير إليه كلامه بعد. يراجع الحديثان فإنهما بهذه الألفاظ لم نقف عليهما ففي التسبيح من ترك ثلاثة جموع تهاونا بها طبع الله على قلبه.

(٤) أي مرة واحدة لكان تاركاً للفرض أي ولم يرتب عليه الطبع على القلب.

(٥) فعل صوابه (كتاب) ويكون بياناً لحكمة ذكر الحديث الثاني.

(٦) انظر ما معنى إفادته هنا؟ فعل هنا تعريفاً.

الواجب إذا كان واجباً بالجزء كان فرضاً بالكلل<sup>(١)</sup>. لا مانع يمنع من ذلك. فانظر فيه وفي أمثلته متىًّا على مذهب الحنفية. وعلى هذه الطريقة يستتب التعميم فيقال في الفرض<sup>(٢)</sup>: إنه يختلف بحسب الكل والجزء، كما تقدم بيانه أول الفصل. وهكذا القول في الممنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء؛ وإن عدت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما، أو في حالة ما، فلا تكون كذلك في أحوال آخر، بل يختلف الحكم فيها؛ كالكذب من غير عذر. وسائر الصغائر، مع المداومة عليها؛ فإن المداومة لها تأثير في كبرها. وقد ينضاف الذنب إلى الذنب فيعظم بسبب الإضافة؛ فليست سرقة نصف النصاب كسرقة ربعه، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه. ولذلك عدوا سرقة لقمة، والتطفيف بحجة، من باب الصغائر - مع أن السرقة معدودة من الكبائر. وقد قال الغزالى : قلماً يتصور الهجوم على الكبيرة بعنة، من غير سابق ولو احتج من جهة الصغائر - قال - ولو تصورت كبيرة وحدها بعنة، ولم يتفق عوده إليها، ربما كان العفو إليها أرجى من صغيرة واظب عليها عمره.

### فصل

هذا وجه من النظر مبني على أن الأفعال كلها تختلف أحکامها بالكلية والجزئية من غير اتفاق<sup>(٣)</sup>.

ولمدع أن يدعى اتفاق أحکامها وإن اختللت بالكلية والجزئية . أما في المباح فمثل قتل كل مؤذ، والعمل بالقراضن، والمساقاة، وشراء العرية، والاستراحة بعد التعب، حيث لا يكون ذلك متوجهاً للطلب، والتداوي إن قيل إنه مباح؛ فإن هذه الأشياء إذا فعلت دائمًا أو تركت دائمًا، لا يلزم من فعلها ولا من تركها إثم، ولا كراهة، ولا ندب، ولا وجوب. وكذلك لترك الناس كلهم ذلك اختياراً، فهو كما لو فعلوه كلهم. وأما في المندوب،

(١) أي فينزل الواجب منزلة المندوب فيما سبق، ويكون جزئيًّا واجباً وكليه فرضاً. بل يكون هذا أولى من المندوب. وعليه لا يخرج الواجب عن الطريقة التي شرحت في المندوب والمكره والمباح، واحتلافها جزئياً عندهما كلية، وأخذ الكل حكم آخر من الأحكام الخمسة غير ما كان فيالجزئي .

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

(٣) أي في الحكم بين الجزئي والكلي، ويجعل ذلك قاعدة كلية مطردة لا تختلف قوله وللمدع الخ أي له أن ينزع في اطراد القاعدة، ويقول بل قد يستوي حكم الكلية والجزئية . وذلك في مثل الأمثلة التي ذكرها ووجدها في كل نوع من أنواع الأحكام الخمسة.

فكالتداوي إن قيل بالتدب فيه؛ لقوله عليه السلام : «تَدَاوِوا»<sup>(١)</sup>، وكالإحسان في قتل الدواب المؤذية؛ لقوله : «إِذَا قَتَلْتُمْ فَأْحِسِنُوا الْقِتْلَةَ»<sup>(٢)</sup>. فإن هذه الأمور لو تركها الإنسان دائمًا لم يكن مكروهاً<sup>(٣)</sup> ولا منوعاً. وكذلك لو فعلها دائمًا . وأما في المكره ، فمثل قتل النمل إذا لم تؤذ ، والاستجمار بالحُمَّة والعظم وغيرهما مما يُنْفِي ، إلا أن فيه تلويناً أو حُقْماً للجن . فليس النهي عن ذلك نهي تحريم ، ولا ثبت أن فاعل ذلك دائمًا يُحرج به ولا يؤثم . وكذلك البول في الجُحْر ، واحتثاث الأسقية في الشرب . وأمثال ذلك كثيرة . وأما في الواجب والمحرم فظاهر أيضًا التساوي ؛ فإن الحدود وضعت على التساوي : فالشارب للخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة ، وقادف الواحد<sup>(٤)</sup> كقادف الجماعة ؛ وقاتل نفس واحدة كقاتل مائة نفس في إقامة الحدود عليهم ؛ وكذلك تارك صلاة واحدة مع المدين الترك ؛ وما أشبه ذلك .

وأيضاً فقد نص الغزالي على أن الغيبة ، أو سمعها ، والتتجسس ، وسوء الظن ، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأكل الشبهات ، وسب الولد والغلام ، وضربهما بحكم الغضب زائداً على حد المصلحة ، وإكرام السلاطين الظلمة ، والتکاسل عن تعليم الأهل والولد ما يحتاجون إليه من أمر الدين ، جاري دوامها مجرى الفلتات في غيرها ؛ لأنها غالبة في الناس على الخصوص ، كما كانت الفلتات في غيرها غالبة . فلا يقدح في العدالة دوامها كما لا تقدح فيها الفلتات . فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى في أن الأحكام قد تستوي ، وإن اختفت الأفعال بحسب الكلية والجزئية .

ولصاحب النظر الأول أن يجيب بأنَّ ما استشهد به على الاستواء محتمل :

أما الأول فإنَّ الكلي والجزئي يختلف بحسب الأشخاص والأحوال والمكلفين . ودليل ذلك أنا إذا نظرنا إلى جواز الترك في قتل كل مؤذ بالنسبة إلى آحاد الناس خفت

(١) بعض حديث أخرجه أبو داود عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَنْزَلَ الدَّوَاءَ وَالدَّاءَ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَتَدَاوِوا وَلَا تَدَاوِوا بِحَرَامٍ».

(٢) بعض حديث أخرجه الخمسة إلا البخاري . ولفظه كما في التيسير: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ. فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأْحِسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأْحِسِنُوا الذَّبْحَةَ، وَلِيَحُدُّ أَحَدُكُمْ شُفْرَتَهُ وَلِيَرِحْ ذِيْجَتَهُ».

(٣) الجاري على ما تقدم أن يقول لم يكن منوعاً ، وأيضاً فالذى يراد نفيه هنا أن تكون واجبة بالكل أي فيكون تركها دائمًا منوعاً على وزان ما تقدم . أما كونه ليس مكرهًا فمن جهة أن ضد المندوب المكره .

(٤) تراجع هذه الأحكام في الفروع .

الخطب؛ فلو فرضنا تماطل الناس كلّهم على الترك، داخلهم الحرج من وجوه عدة. والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً. فضار الترك منهاً عنه نهي كراهة إن لم يكن أشدّ. فيكون الفعل إذاً مندوباً بالكلّ إن لم نقل واجباً. وهكذا العمل بالقراضن وما ذكر معه. فلا استواء إذاً بين الكلّي والجزئي فيه. وبحسبك في المسألة أنّ الناس لو تماطلوا على الترك لكان ذريعة إلى هدم معلمٍ شرعيٍ. وناهيك به. نعم قد يسبق ذلك النظر<sup>(١)</sup> إذا تقارب ما بين الكلّي والجزئي؛ وأمّا إذا تباعد ما بينهما فالواقع ما تقدّم. ومثل هذا النظر جار في المندوب والمكره.

وأمّا ما ذكره في الواجب والمحرّم فغير وارد؛ فإنَّ اختلاف الأحكام في الحدود ظاهر وإن اتفقت في بعض. وما ذكره الغزالى فلا يسلم، بناء على هذه القاعدة<sup>(٢)</sup>. وإن سُلم ففي العدالة وحدها لمعارض راجح. وهو أنه لو قدح دوام ذلك فيها لندرت العدالة، فتعذر الشهادة.

### فصل

إذا تقرَّر تصوير الكلية والجزئية في الأحكام الخمسة، فقد يُطلب الدليل على صحتها. والأمر فيها واضح مع تأْمِل ما تقدّم في أثناء التقرير. بل هي في اعتبار الشريعة بالغة مبلغ القطع، لمن استقرأ الشريعة في مواردتها ومصادرها؛ ولكن إن طلب مزيداً في طمأنينة القلب، وانشراح الصدر، فيدلّ على ذلك جُملة:

منها: ما تقدّمت الإشارة إليه في التجريح بما داوم عليه الإنسان، مما لا يُجرّج به لو لم يداوم عليه. وهو أصلٌ متفق عليه بين العلماء في الجملة. ولو لا أن للمداومة تأثيراً، لم يصبح لهم التفرقة بين المداوم عليه وما لم يُداوم عليه من الأفعال؛ لكنهم اعتبروا ذلك. فدلّ على التفرقة، وأنَّ المداوم عليه أشدّ وأحرى منه إذا لم يُداوم عليه. وهو معنى ما تقدّم تقريره في الكلية والجزئية وهذا المسلك لمن اعتبره كاف.

ومنها: أنَّ الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق؛ وتقرَّر في هذه

(١) أي نظر الاتفاق في الحكم بين الكلية والجزئية في هذه المسائل إذا كان الكلّي قليل الشمول ضعيف العموم. فربما يقال أن الشخص الواحد لو ترك قتل المؤذن أو العمل بالقراضن أو المسافة طول حياته لما خرج عن حكم المباح. وكذا يقال في الباقى. أما إذا اتسع العموم فإن الحكم لا يتحقق ولا يخفي عليك أنه تسلّيم في شيء مما يوهن القاعدة العامة الكلية التي قررها أول الفصل.

(٢) وهي اختلاف مراتب الممنوعات بالكلية والجزئية كما سبق.

المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكليات، دون الجزئيات؛ إذ مجري العادات كذلك جررت الأحكام فيها. ولو لا أن الجزئيات أضعف شأنًا في الاعتبار لما صَح ذلك. بل لو لا ذلك لم تجر الكليات على حكم الاطراد؛ كالحكم بالشهادة، وقبول خبر الواحد، مع وقوع الغلط والنسيان في الأحادٍ؛ لكن الغالب الصدق. فأجريت الأحكام الكلية على ما هو الغالب، حفظًا على الكليات. ولو اعتبرت الجزئيات لم يكن بينهما فرق، ولا منع الحكم إلا بما هو معلوم، ولا طرح الظن بإطلاق. وليس كذلك. بل حُكم بمقتضى ظن الصدق وإن برزَ بعدُ في بعض الواقع الغلط في ذلك الظن. وما ذاك إلا اطراح لحكم الجزئية<sup>(١)</sup> في حكم الكلية. وهو دليل على صحة اختلاف الفعل الواحد بحسب الكلية والجزئية؛ وأن شأن الجزئية أخف.

ومنها: ما جاء في الحذر من زلة العالم في علمه أو عمله - إذا لم تعدد لغيره - في حكم زلة غير العالم، فلم يزد فيها على غيره. فإن تعددت إلى غيره اختلف حكمها. وما ذلك إلا لكونها جزئية إذا اختصت به ولم تعدد إلى غيره. فإن تعددت صارت كلية بسبب الاقتداء والاتباع على ذلك الفعل، أو على مقتضى القول. فصارت عند الآباء عظيمة جداً، ولم تكن كذلك على فرض اختصاصها به. ويجري مجراه كلّ من عمل عملاً فاقعديّ به فيه: إن صالحًا صالح، وإن طالحًا طالح. وفيه جاء: «مَنْ سُنَّ حَسَنَةً أَوْ سَيِّئَةً»<sup>(٢)</sup>: و«أَنَّ نَفْسًا لا تُقْتَلُ إِلَّا كَانَ عَلَى أَبْنَاءِ آدَمَ الْأُولُوكَفْلُّ مِنْهَا؛ لَأَنَّهُ أَوْلُ مَنْ قُتِلَ»<sup>(٣)</sup>. وقد عدّت سيئة العالم كبيرة لهذا السبب، وإن كانت في نفسها صغيرة. والأدلة على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها. وهي توضح ما دلّنا عليه من كون الأفعال تعتبر بحسب الجزئية والكلية. وهو المطلوب.

(١) وإن كان هذا في أحكام وضعية لا الأحكام الخمسة التكليفية التي الكلام فيها. لأن الشهادة وقبولها من الأحكام الوضعية اهـ. إلا أن يقال أن مجازي العادات تدخلها الأحكام التكليفية أيضاً. وأنت ترى أن هذه الأدلة الثلاثة إنما تدل على مجرد أصل الاختلاف بين الفعل الواحد كـأـ وجزءـ، (ولكن هل ذلك

(٢) إشارة إلى الحديث المشهور الذي أخرجه مسلم والنسائي ولننظر كما في التيسير: «من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجور من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء. ومن سن سنة سيئة ففينا بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص، من أوزارهم شيء».

(٣) الحديث رواه في التيسير عن الخامسة إلا أبو داود بلفظ: «وليس من نفس تقتل ظلماً الخ»: ولفظ الترمذى: «ما من نفس قتلت...» وهكذا أورده المؤلف في المسألة الثامنة فى مبحث السبب ولفظ البخارى: «لا تقتل نفس...»: وهى الرواية التى ذكر المؤلف مضمونها هنا بزيادة أن وتقدير نفس.

## المسألة الثالثة :

المباح يطلق بإطلاقين: أحدهما من حيث هو مخير فيه بين الفعل والترك. والآخر من حيث يقال: لا حرج فيه. وعلى الجملة فهو على أربعة أقسام:

أحدها: أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوب الفعل.

والثاني: أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوب الترك.

والثالث: <sup>(١)</sup> أن يكون خادماً لمخieri فيه.

والرابع: أن لا يكون فيه شيء من ذلك.

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

ومعنى هذه الجملة أن المباح - كما مر - يعتبر بما يكون خادماً له إن كان خادماً. والخدمة هنا <sup>(٢)</sup> قد تكون في طرف الترك؛ كترك الدوام <sup>(٣)</sup> على التزه في اليساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح. فإن ذلك هو المطلوب <sup>(٤)</sup>. وقد تكون في طرف الفعل؛ كالاستمتاع بالحلال من الطبيات. فإن الدوام فيه بحسب الإمكان من غير سرف، مطلوب،

(١) سترى أنه على ما قوله لا يكون هذا التقسيم ظاهراً فلا يتلئ 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، وتوضيح ذلك على هذا الفهم أن يقال: ترك سمع الغناء جزئياً خادم لترك الدوام المطلوب وسماع السمع خادم للمطلوب الترك وهو الكلي من اللهو والتلذع بالطبيات خادم للكلي إقامة الضروري. وتركالجزئي خادم للترك الكلي المنهي عنه. وقد أشار إلى مطلوب الترك كلياً فيما يخدمه من جانب الفعل فقال بخلاف المطلوب الترك يعنيالجزئي الذي يخدم كلياً مطلوب الترك فإنه يكون خادماً لما يصادها وهو الفراغ في الاستغلال بها.

ويحتمل أن يكون قوله هنا أي في خصوص مطلوب الفعل كلياً فإنه يكون بالترك كمثال العناء وبال فعل كمثال الاستمتاع بالطبيات. وربما رشح هذا الاحتمال قوله بعد المثال الأول: فإن ذلك هو المطلوب.

(٣) لو قال كترك التزه في اليساتين وسماع تغريد الحمام فإنه مباح خادم لترك الدوام على التزه وهو المطلوب، لكنه جاريًّا مع بيانه بعد في طرف الفعل ولظهور غرضه من أن مطلوب الفعل كما يخدمه الفعل يخدمه الترك إذا أجرينا كلامه على الاحتمال الثاني الذي أشرنا إليه.

(٤) لأنه يخدم كلياً مطلوباً هو إقامة الحياة.

من حيث هو خادم لمطلوب وهو أصل الضروريات<sup>(١)</sup> بخلاف المطلوب الترك، فإنه<sup>(٢)</sup> خادم لما يضادها<sup>(٣)</sup> وهو الفراغ من الاشتغال بها. والخادم للمخير فيه على حكمه<sup>(٤)</sup>. وأما الرابع فلما كان غير خادم لشيء يعتد به، كان عبئاً أو كالعبث 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؛ لأنَّ خادم له، فصار مطلوب الترك أيضاً.

وتلخص أنَّ كل مباح ليس بمباح بطلاق؛ وإنما هو مباح بالجزء خاصة؛ وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك. فإن قيل: أفل يكون هذا التقرير نقضاً لما تقدم من أنَّ المباح هو المتساوي للطرفين؟ فالجواب أنَّ لا؛ لأنَّ ذلك الذي تقدم، هو من حيث النظر إليه في نفسه، من غير اعتبار أمر خارج. وهذا النظر من حيث اعتباره بالأمور الخارجية عنه. فإذا نظرت إليه في نفسه، فهو الذي سمى هنا المباح بالجزء. وإذا نظرت إليه بحسب الأمور الخارجية، فهو المسمى بالمطلوب بالكل<sup>(٥)</sup>. فأنت ترى أنَّ هذا الثوب الحسن مثلُ

(١) هو إقامة الحياة.

(٢) أي فعل جزئي خادم أي فالمطلوب الترك كلياً يخدمه فعل المباح. وعلى ما قررنا أولاً قد يخدمه أيضاً أي يتحققه ويعين على حصوله ترك المباح وذلك ترك الاستمتاع بالمباح كلياً فإنه مطلوب الترك ويخدمه مباح أهله وترك الاستمتاع بها جزئياً وإن كان قد اقتصر على بيان خدمته جانب الفعل كما أشرنا إليه.

(٣) فإن الاشتغال باللهوالجزئي يتكون منه ومن جزئيات اللهو أمثاله فراغ من الاشتغال بالضروريات فاللهوالجزئي خادم للهو الكلي الذي يضاد الضروريات.

(٤) أي مخير فيه هذا إذا كان المخدوم المحذوف جزئياً كال Yoshi المباح لسماع الغناء مثلًا. فلا ينافي أنه يأخذ وهو كلي حكمة من الأحكام الباقية غير المباح كما سبق وبهذا يمكن تصوير مباح خادم لمخير، لكن قوله بعده: (والقسم الثالث مثله لأنَّ خادم له) يقتضي أنه خادم لمخير كلي. ويكون قوله في أول المسألة: (والثالث أن يكون خادماً لمخير فيه) أي كلي، وقوله: (والرابع لا 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 أسلوب في أدتها وهي أن المباح بالجزء لا بد أن يأخذ حكماً آخر إذا نظر إليه كلياً. فكيف يتصور أن يخدم المباح كلياً مخيراً فيه أو كلياً لا حكم له من الأحكام؟ على أنه سيصرح بأنَّ القسمين الثالث والرابع من باب المطلوب الترك بالكل هو حكمه. فيقال فيما يخدم المطلوب مطلوب بالكل، وما يخدم المنهي عنه يقال مطلوب بالترك بالكل وكان يمكنه إدماجها في أثناء سابقتها. فتأمل.

(٥) يعني مثلاً. وإن فالنظر إليه بالأمور الخارجية يجعله إما من هذا وإما من المسمى بالمطلوب الترك بالكل. كما تقدم في اللهو. وبالجملة فهذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلًا زائدة على ما تقدم في المسألة قبلها، بل هي زيادة إيضاح لمسلك فهم مغایرة حكم الكلي للجزئي. وذلك باعتبار ضابط هو الخدمة: فما =

مباح للبس، قد استوى في نظر الشرع فعله وتركه، فلا قصد له في أحد الأمرين. وهذا معقولٌ واقعًّا بهذا الاعتبار المقتصر به على ذات المباح من حيث هو كذلك. وهو من جهة ما هو وقاية للحرّ والبرد، ومواء للسُّوَاء، وجمال في النظر - مطلوب الفعل. وهذا النظر غير مختص بهذا الشُّوب المعين، ولا بهذا الوقت المعين؛ فهو نظر بالكلّ لا بالجزء.

#### المسألة الرابعة:

إذا قيل في المباح: إنه لا حرج فيه - وذلك في أحد الإطلاقين المذكورين - فليس بداخل تحريم بين الفعل والترك؛ لوجوه:

أحدها: أننا إنما فرقنا بينهما بعد فهمنا من الشريعة القصد إلى التفرقة:

فالقسم المطلوب الفعل بالكلّ هو الذي جاء فيه التخيير بين الفعل والترك؛ كقوله تعالى: ﴿نِسَاءُكُمْ حَرَثُ لَكُمْ فَأَتَوْا حَرَثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣] وقوله: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغْدًا حَيْثُ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٣٥] ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُّوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغْدًا﴾ [البقرة: ٥٨]، والأية الأخرى في معناها. فهذا تخييرٌ حقيقة. وأيضاً فالامر في المطلقات إذا كان الأمر للإباحة يقتضي التخيير حقيقة؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَّتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَاتَّشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠] ﴿كُلُّوا مِنْ طَيَّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [الأعراف: ١٦٠] وما أشبه ذلك. فإن إطلاقه مع أنه يكون على وجوه - واضحٌ في التخيير في تلك الوجوه إلا ما قام الدليل على خروجه عن ذلك.

وأما القسم المطلوب الترك بالكلّ، فلا نعلم في الشريعة ما يدلّ على حقيقة التخيير فيه نصّاً، بل هو مسكونٌ عنه، أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح؛ كتسمية الدنيا لعباً ولهوأ، في معرض الذم لمن رکن إليها؛ فإنها مُشرعة بأنّ الله غير مخير فيه، وجاء: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: ١١] وهو الطبل أو ما في معناه، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهُوَ الْحَدِيثَ﴾ [لقمان: ٦]، وما تقدم من قول بعض الصحابة: حدثنا يا رسول الله حين ملأوا ملة فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿الله نَزَّلَ حُسْنَ الْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣]، وفي الحديث: «كُلُّ لَهُو باطِلٌ»<sup>(١)</sup>، وما أشبه ذلك من

= يخدمه الجزئي يأخذ هو حكمه. فيقال فيما يخدم المطلوب مطلوب بالكلّ، وما يخدم المنهي عنه يقال مطلوب الترك بالكلّ، وكان يمكنه إدماجها في أثناء سابقتها - فتأمل.

(١) تقدم في آخر المسألة الأولى.

العبارات التي لا تجتمع مع التخيير في الغالب، فإذا ورد في الشرع بعض هذه الأمور مقدرة<sup>(١)</sup>، أو كان فيها بعض الفسحة في بعض الأوقات<sup>(٢)</sup> أو بعض الأحوال، فمعنى نفي الحرج على معنى الحديث الآخر: «وما سَكَتَ عنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ» أي مما عفي عنه وهذا إنما يعبر به في العادة، إشعاراً بأنَّ فيه ما يُعْفَى عنه أو ما هو مظنة عنه. أو هو مظنة لذلك فيما تجري به العادات.

وحاصل الفرق أنَّ الوارد<sup>(٣)</sup> صريح في رفع الإثم والجناح، وإن كان قد<sup>(٤)</sup> يلزم الإذن في الفعل والترك إن قيل به؛ إلا أنَّ قصد اللفظ فيه نفي الإثم خاصة. وأما الإذن فمن باب ما لا يتم<sup>(٥)</sup> الواجب إلا به، أو من باب (الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده أم لا) (والنهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده أم لا) والآخر صريح في نفس التخيير، وإن كان قد يلزم نفي الحرج عن الفعل؛ فقصد اللفظ فيه التخيير، خاصة. وأما رفع الحرج فمن تلك الأبواب. والدليل عليه أنَّ رفع الجناح<sup>(٦)</sup> قد يكون مع الواجب قوله تعالى: «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَوَّفَ بِهِمَا» [النحل: ١٠٦]؛ وقد يكون مع مخالفة المندوب كقوله: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقْلَبَهُ مُطْمَئِنٌ بِالإِيمَانِ»<sup>(٧)</sup> [النحل: ١٠٦] 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 وبالعكس.

والثاني: أنَّ لفظ التخيير مفهوم منه قصد الشارع إلى تقرير الإذن في طرفي الفعل والترك، وأنهما على سواء في قصد. ورفع الحرج مسكت عنه. وأما لفظ رفع الجناح، فمفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكلف. وبقي الإذن في ذلك

(١) أي بحال مخصوصة كما ورد: «أعلنوا هذا النكاح وأصرروا عليه بالدفوف» وكما ورد في سؤاله عليه السلام لعائشة لما حضرت زواج الجارية الأنصارية «أما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم الله». (٢) كما ورد في لعب العجشة في المسجد يوم العيد.

(٣) أي من هذين الإطلاقين للمباح وهو ما لا حرج فيه.

(٤) أي وقد لا يلزم الإذن فيما كما سيأتي له أنه يكون مع مخالفة المندوب ومع الواجب الفعل.

(٥) أي شيء بهذه الأبواب و قريب من طريقها لا أنه منها حقيقة كما هو ظاهر.

(٦) أي على هذا الفرق بين الإطلاقين وهذا أظهر الأدلة الثلاثة وإن كان لا يطلق عليه لفظ المباح حتى يدرج في هذا القسم فالاستدلال من حيث أن كلمة رفع الجناح عامة ولا تقتضي التخيير.

(٧) ليس في الآية لفظ رفع الجناح، ولكن فيها ما يفهمه. ولذلك أدرجها فيما فيه رفع الجناح مع أنه خلاف المندوب. وسيذكر في الدليل الثاني لفظ التخيير ولفظ رفع الحرج فلا يتوبهمن 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.

ال فعل مسكتاً عنه . فيمكن أن يكون مقصوداً له ، لكن بالقصد الثاني ؛ كما في الرُّخص ؛ فإنها راجعة إلى رفع الحرج ، كما سيأتي بيانه إن شاء الله . فالتصريح به في أحدهما مسكت عنده 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<sup>(١)</sup> ، فإن المكره بعد الواقع لا حرج فيه . فليتفقق هذا في الأدلة .

**والوجه الثالث :** مما يدل على أن ما لا حرج فيه غير مخير فيه على الإطلاق ؛ أن المخير فيه لما كان هو الخادم للمطلوب 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 اعتمان الشارع بالكليات ، والقصد إليها في التكاليف . فالجزئي الذي لا يخرمه ليس بقادح في مقتضاه ، ولا هو مضاد له ، بل هو مؤكّد له . فاتباع الهوى في المخير ، فيه تأكيد لاتباع مقصود الشارع من جهة الكل . فلا ضرر في اتباع الهوى هنا ؛ لأنّه اتباع لقصد الشارع ابتداء ، وإنما اتباع الهوى فيه خادم له .

وأما قسم ما لا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيهاً باتباع الهوى المذموم . ألا ترى أنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة ؟ لكنه لقلته ، وعدم دوامه ، ومشاركة للخادم المطلوب الفعل بالعرض ، حسبما هو مذكور في موضعه ، لم يحصل به . فدخل تحت المرفوع الحرج ؛ إذ الجزئي منه لا يخرم أصلاً مطلوباً ؛ وإن كان فتحاً لبابه في الجملة ، فهو غير مؤثر من حيث هو جزئي حتى يجتمع مع غيره من جنسه . والمجتمع مقوٌ . ومن هنالك يتلهم الكلي المنهي عنه ، وهو المضاد للمطلوب فعله . وإذا ثبت أنه كاتباع الهوى من غير دخول<sup>(٢)</sup> تحت كليٍّ أمرٍ ، اقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مخيراً فيه ، فتصريح<sup>(٣)</sup> بما تقدم في قاعدة اتباع الهوى وأنه مضاد للشريعة .

#### المسألة الخامسة :

إن المباح إنما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط . فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر . والدليل على ذلك أن المباح - كما تقدم - هو ما خير فيه بين

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

(٢) بخلاف المخير فإنه داخل تحت على أمر فإن كلية مأمور به .

(٣) ينظر في تصحيح التركيب .

ال فعل والترك ، بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام . فهو إذاً من هذا الوجه لا يتربّب عليه أمر ضروري في الفعل أو في الترك ، ولا حاجيٌ ، ولا تكميليٌ ، من حيث هو جزئيٌ . فهو راجع إلى نيل حظٍ عاجلٍ خاصة . وكذلك المباح الذي يقال : « لا حرج فيه » ، أولى أن يكون راجعاً إلى الحظ . وأيضاً<sup>(١)</sup> بالأمر والنهي راجعان إلى حفظ ما هو ضروري أو حاجيٌ ، أو تكميليٌ . وكل واحد منها قد فهم من الشارع قصده إليه . فما خرج عن ذلك فهو مجرد نيل حظٍ ، وقضاء وطر .

فإن قيل : فما الدليل على انحصر الأمر في المباح في حظ المكلف لا في غير ذلك ؟ وأن الأمر والنهي راجعان إلى حق الله لا إلى حظ المكلف ولعل بعض المباحثات يصح فيه أن لا يؤخذ من جهة الحظ ؛ كما صح في بعض المأمورات والمنهيّات أن تؤخذ من جهة الحظ .

فالجواب أنَّ القاعدة المقررة أنَّ الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد . فالأمر ، والنهي ، والتخيير ، جميعاً راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه ؛ لأنَّ الله غني عن الحظر ، متزه عن الأغراض . غير أنَّ الحظ على ضربين :

أحدهما : داخل تحت الطلب للعبد أخذه من جهة الطلب ، فلا يكون ساعياً في حظه ؛ وهو مع ذلك لا يفوته حظه ؛ لكنه أخذ له من جهة الطلب لا من حيث باعث نفسه . وهذا يعني كونه بريئاً من الحظ . وقد يأخذه من حيث الحظ ؛ إلا أنه لِمَا كان داخلاً تحت الطلب فطلبْه<sup>(٢)</sup> من ذلك الوجه ، صار حظه تابعاً للطلب ، فلتحق بما قبله في التجدد عن الحظ ، وسمى باسمه . وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب . وبالله التوفيق .

والثاني : غير داخل تحت الطلب ، فلا يكون آخذًا له إلا من جهة إرادته و اختياره ؛ لأنَّ الطلب مرفوع عنه بالفرض . فهو قد أخذه إذاً من جهة حظه . فلهذا يقال في المباح : إنَّ العمل المأذون فيه ، المقصود به مجرد الحظ الدينييٌّ خاصَّة .

(١) ليس بعيداً عن الدليل الأول ، فإنه يفيد أن الشارع قصد المأمور به والمنهي عنه لما يتربّب على ذلك من حفظ الأمور الثلاثة . بخلاف المباح فلم يقصد بفعل ولا ترك ، لأنَّه لا يتربّب عليه شيء من ذلك ، فكان بمجرد اختيار المكلف وتابعاً لهواه المحسن وحظه الصرف . وهو الدليل الأول بعينه ، غايته أنَّ الأول سلك إلى الغرض من جهة المباح مباشرة ، وهذا بواسطة الأمر والنهي . فهو تصوير آخر لنفس الدليل .

(٢) بصيغة الفعل فصح قوله صار حظه الخ .

## المسألة السادسة:

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

أحدها: ما ثبت من أنَّ الأعمال بالنيات. وهو أصل متفق عليه في الجملة؛ والأدلة عليه لا تقتصر عن مبلغ القطع. ومعناه أنَّ مجرد الأعمال من حيث هي محسوسة فقط، غير معترضة شرعاً على حال، إلا ما قام الدليل على اعتباره في باب خطاب الوضع خاصة. أما في غير ذلك فالقاعدة مستمرة. وإذا لم تكن معترضة حتى تفترن بها المقاصد، كان مجردتها في الشرع بمثابة حركات العجمادات 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 والمغمي عليه، وأنها لا حكم لها في الشرع بأن يقال فيها: «جازٌ، أو ممنوع، أو واجب، أو غير ذلك»؛ كما لا اعتبار بها من البهائم. وفي القرآن: «وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جِنَاحٌ فِيمَا أَخْطَاطُتُمْ بِهِ وَلَكُنْ مَا تَعَمَّدْتُ قُلُوبُكُمْ» [الأحزاب: ٥]. وقال: «رَبَّنَا لَا تؤاخِذنَا إِنْ سَيِّئَنَا أَوْ أَخْطَطْنَا» [البقرة: ٢٨٦] قال: «قد فعلت». وفي معناه روایي الحديث: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»<sup>(١)</sup> وإن لم يصح سندآً فمعناه متفق على صحته. وفي الحديث أيضاً: «رفع القلم عن ثلاثة»<sup>(٢)</sup> - فذكر - الصبي حتى يحتمل، والمغمي عليه حتى يُفقي - فجميع هؤلاء لا قصد لهم. وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم.

(١) رواه في الجامع الصغير عن الطبراني عن ثوبان، وقال العزيزي قال الشيخ (يعني شيخه محمد حجازي الشعراي المشهور بالواعظ) حديث صحيح اهـ. وقال الشوكاني أخرجه ابن ماجة وابن حبان والدارقطني والطبراني والحاكم في المستدرك من حديث ابن عباس وحسن النووي وقد أطال الحافظ الكلام عليه في باب شروط الصلة من التلخيص الحبير.

(٢) رواه في الجامع الصغير برواياته إحداها: «رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلي حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر» عن أحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجة والحاكم عن عائشة. وقال الحاكم على شرطهما قال ابن حجر رواه أبو داود والنسائي وأحمد والدارقطني والحاكم وابن حبان وابن خزيمة من طرق عن علي وفيه قضية جرت له مع عمر وعلقها البخاري - اهـ مناوي على الجامع. وثانيةهما «رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتمل» عن أحمد وأبي داود والحاكم عن علي وعمر. وقد أورده ابن حجر من طرق عديدة بالفاظ متقاربة ثم قال وهذه طرق يقوى بعضها بعضاً وقد أطنب النسائي في تحريرها ثم قال لا يصح منها شيء والموقف أولى بالصواب - اهـ مناوي على الجامع وفي التيسير «رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتمل وعن المجنون حتى يعقل» عن أبي داود والترمذـي.

والثالث: الإجماع على أن تكليف ما لا يطاق غير واقع في الشريعة؛ وتكليف من لا قصد له تكليف ما لا يطاق.

فإن قيل: هذا في الطلب، وأمّا المباح فلا تكليف فيه؛ قيل متى صح تعلق التخيير، صح تعلق الطلب. وذلك يستلزم قصد المخيار. وقد فرضناه غير قادر. هذا خلْف.

ولا يُعرض هذا بتعلق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك؛ لأنّ هذا من قبيل خطاب الوضع؛ وكلامنا في خطاب التكليف. ولا بالسكران لقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ [النساء: ٤٣] فإنه قد أجب عنه في أصول الفقه، ولأنّه - في عقوده وبيوبيه - محجور عليه لحق نفسه، كما حجر على الصبي والمجنون؛ وفي سواهما. لَمَّا دخل السكر على نفسه، كان كالقادص لرفع الأحكام التكليفيّة فعوْن بنقيض المقصود، أو لأن الشرب سبب لمفاسد كثيرة، فصار استعماله<sup>(١)</sup> له تسبباً في تلك المفاسد، فيؤاخذه الشرع بها وإن لم يقصدها؛ كما وقعت مؤاخذة أحد ابني آدم بكل نفس تقتل ظلماً، وكما يؤخذ الزاني بمقتضى المفسدة في اختلاط الأنساب وإن لم يقع منه غير الإيلاج المحرم. ونظائر ذلك كثيرة. فالالأصل صحيح. والاعتراض عليه غير وارد.

#### المسألة السابعة:

المندوب إذا اعتبرته اعتباراً أعم<sup>(٢)</sup> من الاعتبار المتقدم وجدتَه خادماً للواجب؛ لأنّه إما مقدمة له، أو تذكار به؛ كان من جنس الواجب أو لا. فالذى من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها، ونوافل الصيام والصدقة والحجّ وغير ذلك مع فرائضها. والذى من غير جنسه كطهارة الدخث في الجسد والثوب والمصلى، والسواك، وأخذ الزينة، وغير ذلك، مع الصلاة؛ وكتعبيل الإفطار، وتأخير السحور، وكف اللسان عمّا لا يعني، مع الصيام؛ وما أشبه ذلك. فإذا كان كذلك فهو لاحق بقسم الواجب بالكل. وقلما يشذّ عنه مندوب يكون

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

(٢) يزيد في هذه المقدمة أن يتوضّع في أن المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل، فيجعله شاملًا لغير السن المؤكدة ورواتب التوافل التي اقتصر عليها في الفصل الأول من المسألة الثانية، ويقول أنه قلما يشذّ مندوب عن ذلك.

مندوباً بالكلّ والجزء. ويحتمل هذا المعنى تقريراً؛ ولكن ما تقدم مغنٍ<sup>(١)</sup> عنه بحول الله.

### فصل

المكره إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع، كان كالمندوب مع الواجب. وبعض الواجبات منه ما يكون مقصوداً وهو أعظمها. ومنه ما يكون وسيلة وخداماً للمقصود؛ كطهارة الحدث، وستر العورة، واستقبال القبلة، والأذان للتعریف بالأوقات وإظهار شعائر الإسلام، مع الصلاة. فمن حيث كان وسيلة - حكمه مع المقصود حكم المندوب مع الواجب - يكون وجوبه بالجزء دون<sup>(٢)</sup> وجوبه بالكل. وكذلك بعض الممنوعات منه ما يكون مقصوداً. ومنه ما يكون وسيلة له - كالواجب حرفاً بحرف - فتأمل ذلك.

### المسألة الثامنة:

ما حد له الشارع وقتاً محدوداً من الواجبات أو المندوبات فإذا قيامه في وقته لا تقصير فيه شرعاً، ولا عتب، ولا ذم. وإنما العتب والذم في إخراجه عن وقته - سواء علينا أكان وقته مضيقاً أو موسعاً<sup>(٣)</sup> - لأمرتين:

أحدهما: أنّ حدّ الوقت إما أن يكون لمعنى قصده الشارع، أو لغير معنى وياطلُّ أن يكون لغير معنى. فلم يبق إلا أن يكون لمعنى. وذلك المعنى هو أن يوقع الفعل فيه. فإذا وقع فيه كذلك مقصود الشارع من ذلك التوقيت. وهو يتضمن - قطعاً - موافقة الأمر في ذلك الفعل الواقع فيه. فلو كان فيه عتب أو ذم، للزم أن يكون لمخالفة قصد الشارع، في إيقاعه في ذلك الوقت الذي وقع فيه العتب بسيبه. وقد فرضناه موافقاً. هذا خلف.

والثاني: أنه لو كان كذلك، للزم أن يكون الجزء من الوقت الذي وقع فيه العتب، ليس من الوقت المعين، لأنّا قد فرضنا الوقت المعين مخيّراً في أجزاءه إن كان موسعاً.

(١) مدار الدليل فيما تقدم أن تركها جملة واحدة يجرح التارك لها. وأيضاً فإنه مؤثر في أوضاع الدين. فهل هذا وذلك يجري هنا في المندوبات التي لا كراهة في تركها وليس كالسنن التي بنى عليها القاعدة السابقة؟ فإذا كان لا كراهة في تركها، فكيف يجرح التارك لها؟ وكيف تؤثر على أوضاع الدين؟ فالملخص يحتاج إلى فضل نظر في ذاته وفي دعوى أن ما تقدم يعني هنا.

(٢) أي فلا يتأكد الوجوب فيه تأكده في المقصود وينبني عليه أن ثم تركه والثواب على فعله لا يساوي الواجب المقصود.

(٣) بنى المسألة على مذهب الجمهور في الموسوع، وهو أن هناك وقتاً موسعاً لبعض المطلوبات لو أوقعها المكلف في أي جزء منه لا إثم فيه، ويريد هنا أن يقول بل ولا تقصير ولا عتب أيضاً. والأفضلية في السبق أول الوقت شيء آخر لا يلزم منه أن يكون إيقاعه آخر الوقت تقصيرًا موجباً للعتاب.

والعتب مع التخيير متنافيان. فلا بد أن يكون خارجاً عنه. وقد فرضناه جزءاً من أجزائه. هذا خلف محال. وظهور هذا المعنى غير محتاج إلى دليل.

فإن قيل: قد ثبت أصل طلب المساعدة إلى الخيرات والمسابقة إليها. وهو أصلٌ قطعيٌ. وذلك لا يختص ببعض الأوقات دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض. إذا كان السبق إلى الخيرات مطلوباً بلا بد. فالمقصر عنه معدود في المقصرين والمفرطين. ولا شك أنَّ من كان هكذا، فالعتب لاحقٌ به في تغريمه وقصره. فكيف يقال لا عتب عليه؟

ويدل على تحقيق هذا ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، أنه لما سمع قول النبي ﷺ: «أول الوقت رضوان الله. وأخره عفو الله»<sup>(١)</sup> قال: رضوان الله أحب إلينا من عفوه؛ فإن رضوانه للمحسنين، وعفوه عن المقصرين.

وفي مذهب مالك ما يدل على هذا أيضاً: فقد قال في المسافرين يقدمون الرجل لسنَّه يصلِّي<sup>(٢)</sup> بهم فيسفر بصلة الصبح - قال -: «يصلِّي الرجل وحده في أول الوقت، أحب إلىَّ من أن يصلِّي بعد الإِسْفَار في جماعة» فقدم - كما ترى - حكم المسابقة، ولم يعتبر الجماعة التي هي سنة يعدهُ من تركها مقصراً. فأولى أن يعدهُ من ترك المسابقة مقصراً. وجاء عنه أيضاً فيمن أفتر في رمضان لسفرٍ أو مرض، ثم قدم أو صبح في غير شعبان من شهور القضاء، فلم يصمه حتى مات، فعليه الإِطْعَام؛ وجعله مفترطاً كمن صَحَّ أو قدم في شعبان، فلم يصمه حتى دخل رمضان الثاني؛ مع أنَّ القضاء ليس على الفور عنده. قال اللخمي: جعله متربقاً<sup>(٣)</sup> ليس على الفور ولا على التراخي: فإن قضى في شعبان، مع القدرة عليه قبل شعبان، فلا إِطْعَام؛ لأنَّه غير مفترط. وإن مات قبل شعبان فمفترط وعليه الإِطْعَام - نحو قال الشافعية في الحج إنَّه على التراخي؛ فإن مات قبل الأداء كان آثماً. فهذا أيضاً رأي الشافعية مضاد لمقتضى الأصل المذكور.

فانت ترى أوقاتاً معينة شرعاً، إما بالنص<sup>(٤)</sup>، وإما بالاجتهاد<sup>(٥)</sup>، ثم صار من قصر

(١) رواه الترمذى بلفظ «الوقت الأول من الصلة رضوان الله». ورواه الدارقطنی بلفظ «أول الوقت رضوان الله، ووسط الوقت رحمة الله، وأخر الوقت عفو الله».

(٢) ليس المراد أنه يطُول بهم حتى يُسْفَر. بل المراد أنه يبتدئ الصلة بعد الإِسْفَار وحيثُنَدَ يتم الدليل.

(٣) بل لعله متربتاً. أي أنه لم يعامل معاملة الفور الصرف، ولا التراخي الصرف، بل حالة بين الحالتين. فلذا كان الحكم متربداً بين الأمرين، كما شرحه بقوله فإن قضى الغـ.

(٤) كما في الحديث السابق: أول الوقت الغـ.

(٥) كما في المسائل التي نسبها لمالك والشافعى في الصلة، والصوم، والحج، فأوقاتها معينة بالاجتهاد.

عن المسابقة فيها ملوماً معايباً، بل آثماً في بعضها. وذلك مضاد لما تقدم.

فالجواب أنَّ أصل المسابقة إلى الخيرات لا ينكر؛ غير أنَّ ما معين له وقت معين من الزمان هل يقال إن إيقاعه في وقته المعين له مسابقة؟ فيكون الأصل المذكور شاملًا له، أم يقال ليس شاملًا له؟

والأول هو الجاري على مقتضى الدليل<sup>(١)</sup> فيكون قوله عليه السلام - حين سُئل عن أفضل الأعمال - فقال: «الصلة لأول وقتها»<sup>(٢)</sup> يريد به وقت الاختيار مطلقاً.

ويشير إليه أنه عليه السلام - حين علم الأعرابيَّ الأوقيات - صلى في أوائل الأوقات وأواخرها، وحدَّ ذلك حدَّا لا يتجاوز، ولم يبنه فيه على تقصير وإنما بنَه على التفصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذلك من أوقات الضرورات، إذا صلى فيها من لا ضرورة له، إذ قال: «تلك صلاة المنافقين» الحديث<sup>(٣)</sup> فيبين أن وقت التفرط هو الوقت الذي تكون الشمس فيه بين قرنِي الشيطان. فإنما ينبغي أن يخرج عن وصف المسابقة والمسارعة من خرج عن الإيقاع في ذلك الوقت المحدود. وعند ذلك يسمى مفترطاً، ومقصراً، وأثماً أيضاً عند بعض الناس. وكذلك الواجبات الفورية.

وأما المقيدة بوقت العمر، فإنها لما قيد آخرها بأمر مجهول، كان ذلك علامه على طلب المبادرة والمسابقة في أول أزمنة الإمكان؛ فإن العاقبة مغيبة فإذا عاش المكلف ما في مثله يؤدي ذلك المطلوب، فلم يفعل مع سقوط الأعذار، عدّ - ولا بد - مفترطاً، وأثماً الشافعيَّ لأن المبادرة هي المطلوب لا أنه على التحقيق مخبر بين أول الوقت وأخره؛ 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 أول الوقت الموسع مقصراً. وإلا لم يكن الوقت على حكم التوسعة. وهذا كما في الواجب المخير في خصال الكفارة، فإن للمكلف الاختيار في الأشياء المخير 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

(١) أي المتقدم أول المسألة.

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

(٣) ذكره في التيسير في باب أوقات الكراهة عن السنة إلا البخاري.

الظهور أو القتل أو غيرهما، هو مخير في أي الرقاب شاء؛ مع أن الأفضل أعلاها ثمناً، وأنفسها عند أهلها. ولا يخرج بذلك التخيير عن بابه، ولا يعد مختار غير الأعلى مقصراً ولا مفرطاً. وكذلك مختار الكسوة أو الإطعام في كفارة اليمين. وما أشبه ذلك من المطلقات التي ليس الشارع قصد في تعين بعض أفرادها، مع حصول الفضل في الأعلى منها. وكما أن الحج ماشياً أفضل، ولا يعد الحاج راكباً مفرطاً 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 حده، 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 فمحموم على التأخير عن جميع الوقت المختار؛ وإن سلم فأطلق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضييف الأجور لأن المؤخر مخالف لمقتضى الأمر.

وأما مسائل مالك فلعل استحبابه لتقديم الصلاة، وترك الجمعة، مراعاة للقول 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.

#### المسألة التاسعة :

الحقوق الواجبة على المكلف على ضربين - كانت من حقوق الله، كالصلاحة، والصوم، والحجج، أو من حقوق الأدميين كالديون، والنفقات، والنصيحة، وإصلاح ذات البين، وما أشبه ذلك - :

أحدهما: حقوق محدودة شرعاً.

والآخر: حقوق غير محدودة.

فأما المحدودة المقدّرة فلازمة لذمة المكلف، متربة عليه ديناً، حتى يخرج عنها؛ كثأمان المشتريات، وقيم المخلفات، ومقادير الزكوات، وفرايض الصلوات، وما أشبه ذلك. فلا إشكال في أن مثل هذا مترب على ذمته ديناً عليه. والدليل على ذلك التحديد والقدر؛ فإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين. فإذا لم يؤده فالخطاب باق عليه، ولا يسقط عنه إلا بدليل<sup>(١)</sup>.

(١) كابرام الدائن للمدين.

وأما غير المحدودة فلازمة له، وهو مطلوب بها؛ غير أنها لا تترتب في ذمته لأمور: أحدها: أنها لو ترتبت في ذمته وكانت محدودة معلومة؛ إذ المجهول لا يترتب في الذمة، ولا يعقل نسبته إليها، فلا يصح أن يترتب ديناً. وبهذا استدللنا على عدم الترتيب؛ لأن هذه الحقوق مجهولة المقدار والتوكيل بادئنا لا يعرف له مقدار، تكليف بمتعذر الوجود. وهو ممتنع سمعاً.

ومثاله الصدقات المطلقة، وسد الخلالات، ودفع حاجات المحتجين، وإغاثة الملهوفين، وإنقاذ الغرقى، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. ويدخل تحته سائر فروض الكفایات.

إذا قال الشارع: «أطعموا القانع والمعتبر» أو قال: «أكسوا العاري»، أو «أنفقوا في سبيل الله» فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها، من غير تعين مقدار. فإذا تعينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها، بالنظر لا بالنص. فإذا تعين جائع فهو مأمور بإطعامه وسد خلته؛ بمقتضى ذلك الاطلاق؛ 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 عليه، احتاج إلى أكثر منه، وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأساً. وقد يطعمه آخر ما لا يكفيه، فيطلب هذا بأقل مما كان مطلوبأً به. فإذا كان المكلف به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان، لم يستقر للترتيب في الذمة أمر معلوم يطلب أبنته 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 بالأول، أو سقط<sup>(١)</sup> عنه التوكيل، إذا فرض ارتفاع الحاجة العارضة.

والثاني: أنه لو ترتب في ذمته أمر لخرج إلى ما لا يعقل، لأنه في كل وقت من أوقات حاجة المحتج - 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، فإما أن يقال إنه مكلف أيضاً بسدها أولاً. والثاني باطل؛ إذ ليس هذا الثاني بأولى<sup>(٢)</sup> بالسقوط من الأول، لأنه إنما كلف

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

(٢) لو قال ليس بأضعف سبيبة في التوكيل من الأول لكان أوضح.

لأجل سد الخلة، فيرتفع التكليف والخلة باقية. هذا محال. فلا بد أن يترب في الذمة ثانيةً مقدار ما تسد به الحاجة ذلك الوقت. وحيثئذ يترب في ذمته في حق واحد، قيم كثيرة بعدد الأزمان الماضية. وهذا غير معقول في الشرع.

والثالث: أن هذا يكون عيناً أو كفاية. وعلى كل تقدير يلزم - إذا لم يقم به أحد - أن يترب إما في ذمة واحد غير معين، وهو باطل لا يعقل وإنما في ذمم جميع الخلق مقتضاها، فكذلك، للجهل بمقدار ذلك القسط لكل واحد. أو غير مقتضا، فيلزم فيما قيمته درهم أن يترب في ذمم مائة ألف رجل مائة ألف درهم. وهو باطل كما تقدم<sup>(١)</sup>.

والرابع: لو ترب في ذمته لكان عبناً، ولا عبث في التشريع. فإنه إذا كان المقصود دفع الحاجة، فعمراً الذمة ينافي هذا القصد؛ إذ المقصود إزالة هذا العارض<sup>(٢)</sup>، لا غermen قيمة العارض. فإذا كان الحكم يشغل الذمة منافياً لسبب الوجوب، كان عبناً غير صحيح. لا يقال إنه لازم في الزكاة المفروضة وأشباهها، إذ المقصود بها سد الخلوات وهي تترتب في الذمة.

لأننا نقول نسلم أن المقصود ما ذكرت، ولكن الحاجة التي تسد بالزكاة غير متعينة<sup>(٣)</sup> على الجملة ألا ترى أنها تؤدي اتفاقاً وإن لم تظهر عين الحاجة! فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة أو هبة؛ فللشرع قصد في تضمين المثل أو القيمة فيها بخلاف ما نحن فيه. فإن الحاجة فيه متعينة فلا بد من إزالتها. ولذلك لا يتبعن لها مال زكاة من غيره، بل بأي مال ارتفعت حصل المطلوب. فالمال غير مطلوب لنفسه فيها. فلو ارتفع العارض بغير شيء سقط الوجوب. والزكاة ونحوها لا بد من بذلها وإن كان محلها 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 بالمنكّف به شرط في التكليف، إذ التكليف بالجهل تكليف بما

(١) في قوله وهذا غير معقول في الشرع.

(٢) أي المعارض الواقعي ولا فائدة تعود على إزالته من شغل ذمة الغير به.

(٣) فيكون القسم الأول وهو الزكاة مثلاً متعيناً محدودة المقدار ولا زيادة فيها ولا نقص فكانت متقرراً وإن كانت الحاجة فيه غير متعينة ولا صاحبها معلوماً وهنا بالعكس وصاحب الحاجة معلوم ومقدار ما يلزمها غير معلوم ولا ثابت فالمنكّف به هناك معلم محدود المنكّف بسيبه غير معلوم والقسم الثاني بالعكس.

لا يطاق. فلو قيل لأحدٍ: أنفق مقداراً لا تعرفه، أو صَلَّ صلوات لا تدرِي كم هي، أو انصح من لا تدرِيه ولا تميِّزه، وما أشبه ذلك، لكان تكليفاً بما لا يطاق؛ إذ لا يمكن العلم بالمكْلَف به أبداً إلَّا بِوْحِي، وإذا علم بالوْحِي صار معلوماً لا مجْهُولاً. والتکلیف بالمعلوم صحيح. هذا خلف.

فالجواب أنَّ الجهل المانع من أصل التکلیف، هو المتعلق بمعنىِّ عند الشارع؛ كما لو قال: أعتق رقبة! وهو يريد الرقبة الفلانية من غير بيان فهذا هو الممتنع. أمّا ما لم يتعيَّن عند الشارع بحسب التکلیف، فالتكليف به صحيح، كما صَحَّ في التخيير بين الخصال في الكفارة؛ إذ ليس للشارع قصد في إحدى الخصال دون ما بقي. فكذلك هنا إنما مقصد الشارع سدُّ الخلالات على الجملة؛ فما لم يتعيَّن خللة فلا طلب. فإذا تعينتْ وقع الطلب. هذا هو المراد هنا. وهو ممكِّن للمكْلَف مع نفي التعيين في مقدار ولا في غيره.

وهنا ضرب ثالث آخرٍ بشبهة من الطرفين الأوَّلين فلم يتمحض لأحدِهما، هو محلُّ اجتهاد؛ كالنفقة على الأقارب والزوجات. ولأجل ما فيه من الشبهة بالضريبي اختَلَف الناس فيه؛ هل له ترتب في الذمة أم لا؟ فإذا ترتب فلا يسقط بالإعسار فالضرب الأوَّل لاحقٌ بضروريات الدين؛ ولذلك مُحضٌ بالتقدير والتعيين. والثاني لاحقٌ بقاعدة التحسين والتزيين؛ ولذلك يُكَلِّ إلى اجتهاد المكْلَفين. والثالث آخرٌ من الطرفين بسبِبِ متين؛ فلا بدَّ فيه من النظر في كل واقعة على التعيين والله أعلم.

## فصل

وربما انضبط الضربان الأوَّلان بطلب العين<sup>(١)</sup> والكافِيَّة؛ فإنَّ حاصل الأوَّل أنه طلب مقدَّر على كل عين من أعيان المكْلَفين. وحاصل الثاني إقامة الأوَّد العارض في الدين وأهله إلَّا أنَّ هذا الثاني قد<sup>(٢)</sup> يدخل فيه ما يُظَنَّ أنه طلب عين؛ ولكنه لا يصِير طلباً متحتماً في الغالب

(١) (فائدة) السنة أيضًا قد تكون كافية كما مثُلوه بتشميم العاطس وبالأخْصَيَّة في حقِّ أهل البيت الواحد كما في المنهاج.

(٢) أي قد يكون مخيراً بالجزء كالصناعات المختلفة التي لها أثراً في إقامة العمران وقد يكون مندوباً بالجزء كالعدل والإحسان وسائر النوافل والنكاح وغيرها مما تقدم في المندوب بالجزء ولكن هذا الثاني إنما يكون واجباً كافية إذا نظر إليه كلياً في الغالب وقد يكون متحتماً جزئياً كالعدل بالنسبة للأمير نفسه فهو مطلوب بإقامة العدل جزئياً أيضاً طلباً حتماً إلَّا أن قوله وفرض الكفایات مندوبة على الأعيان ليس كلياً بل قد تكون مندوبة وقد تكون مخيراً فيها كما سبق في فصله وكما أشرنا إليه في هذه الجملة. ولم يخصه أن فرض الكافية قد يكون مخيراً بالجزء وقد يكون مندوباً بالجزء ولا يتحتم إلَّا بالكل وقد

إلا عند كونه كفاية، كالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى . وأما إذا لم يتحتم فهو مندوب . وفرض الكفایات مندوبيات على الأعيان . فتأمل هذا الموضع . وأما الضرب الثالث فأخذ شبهًا من الطرفين أيضًا . فلذلك اختلفوا في تفاصيله حسبما ذكره الفقهاء والله أعلم .

#### المسألة العاشرة:

يصح أن يقع<sup>(١)</sup> بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة ؟ هكذا على الجملة<sup>(٢)</sup> ومن الدليل على ذلك أوجه .

أحدها<sup>(٣)</sup> : ما تقدم من أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بأفعال المكلفين مع القصد إلى الفعل ؛ وأما دون ذلك فلا . وإذا لم يتعلّق بها حكم منها ، مع وجданه من شأنه أن تتعلّق به ، فهو معنى العفو المتكلّم فيه ؟ أي لا مؤاخذة به .

والثاني<sup>(٤)</sup> : ما جاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص ؟ فقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : «إن الله فرض فرائض فلا تضيّعوها»<sup>(٥)</sup> ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحدّ حدودًا فلا تعتدوها ، وعنا عن أشياء رحمةً بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها»<sup>(٦)</sup> . وقال ابن عباس : ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ ؟ ما سأله إلا عن ثلات عشرة مسألة حتى قبض ﷺ كلها في القرآن «يسألونك عن المحيض» [البقرة: ٢٢٢] ، «يسألونك عن اليتامي» [البقرة: ٢٢٠] ، «يسألونك عن الشهر الحرام» [البقرة: ٢١٧] ، ما كانوا يسألون إلا عمما ينفعهم ؛ يعني أن هذا كان الغالب<sup>(٧)</sup> عليهم . وعن ابن عباس رضي الله عنه

= يتحتم على البعض أيضًا نادرًا وبقي بعد هذا أنه يقتضي أن مؤدي فرض الكفایة إنما يثاب عليه ثواب المندوب فإذا تركه الكل عوقب عليه الجميع وقد لا يثاب عليه الفاعل وذلك إذا كان بالجزء مخيراً فتأمل هذا الموضع جيداً .

(١) لما كان لهذه المرتبة شبه بالحلال لأنه لا طلب يتعلّق بها ولا إثم في فعلها وشبه بالحرام لأن مثلها لو تعلّق به حكم لكان اللوم والنّم قال يقع بين الحلال والحرام - وليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأساً .

(٢) لما لم يحكم عليها إلا بأنها غير الخمسة ولم يقل أنها حكم شرعي سادس أو ليست حكماً قال على الجملة وسيأتي الإشارة إليه آخر المسألة .

(٣) الدليل قاصر على خصوص بعض النوع الثاني من أنواع مواضع مرتبة العفو المذكورة في الفصل الثاني ولا يدل على الباقى وسيأتي في الفصل الأول ما يصح أن يكون دليلاً على البعض الباقى من النوع الثاني حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضها الخ .

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

(٥) رواه الدارقطني .

(٦) قيده لما سيأتي بعضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه .

أنه قال: ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه. وكان يُسأل عن الشيء لم يحرم فيقول عفواً. وقيل له ما تقول في أموال أهل الذمة؟ فقال: العفو؛ يعني لا تؤخذ منهم زكاة<sup>(١)</sup>. وقال عبيد بن عمير: أحل الله حلالاً وحرم حراماً، فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو.

**والثالث<sup>(٢)</sup>:** ما يُدلل على هذا المعنى في الجملة كقوله تعالى: «عفا الله عنك لم أذنت لهم» [التوبه: ٤٣] الآية. فإنه موضع اجتهد في الإذن عند عدم النص.

وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في الاجتهد حسبما بسطه الأصوليون، ومنه قوله تعالى: «لولا كتاب من الله سبق لمستكم فيما أخذتم عذاباً عظيم» [الأفال: ٦٨] وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال فيما لم يتزل فيه حكم؛ بناء على حكم البراءة الأصلية إذ هي راجعة إلى هذا المعنى. ومعناها أن الأفعال معها مغفورة عنها؛ وقد قال عليه<sup>ص</sup>: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً، من سأله عن شيء لم يحرم عليهم فحرم عليهم من أجل مسأله». وقال: «ذروني ما تركتم فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم؛ ما نهيتكم عنه فاتهوا؛ وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم» وقرأ عليه السلام قوله تعالى: «ولله على الناس حجّ البيت» [آل عمران: ٩٧] الآية. فقال رجل يا رسول الله أكل عام؟ فأعراض؛ ثم قال: يا رسول الله أكل عام؟ فأعراض؛ ثم قال: يا رسول الله أكل عام؟ فقال رسول الله عليه<sup>ص</sup>: «والذي نفسي بيده لو قلتُها لوجبت؛ ولو وجبت ما قمت بها؛ ولو لم تقوموا بها لکفرتم، فذروني ما تركتم» ثم ذكر معنى<sup>(٣)</sup> ما تقدم وفي مثل هذا نزلت: «يا أيها الذين آمنوا لا تَسْأَلُوا عن أشياء إِنْ تَبْدَلَ لَكُمْ تَسْؤُكُم» [المائدة: ١٠١] الآية. ثم قال: «عفا الله عنها» [المائدة: ١٠١] أي عن تلك الأشياء فهي إذاً عفواً. وقد كره عليه السلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال، وقام يوماً وهو

(١) أي فيه شبهة الحرمة ولم يرد فيه تحريم بل سكت عنه.

(٢) إن كان معناه أنه لا تؤخذ منهم زكوة بمقتضى النص فليس مما نحن فيه ولا محل لذكره وإن كان معناه أنه مما سكت عنه فلا تؤخذ الزكوة لذلك كان لذكره وجه - وقد يقال أنه يرجع إلى قاعدة أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أولاً.

(٣) هذا الدليل خاص ببعض النوع الثاني كما في حديث (أكل عام) وبالنوع الثالث وقد انتهي به مقام الاستدلال ولم يجيء فيه بما يدل على النوع الأول وهو الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض وإن قوي معارضه.

(٤) محظ الدليل بقية الآية كأنه أذن قبل أن يتبين الذين صدقوا فهو من محل العفو المصدرة به الآية.

(٥) أي من قوله فإنما هلك الغـ.

يعرف في وجهه الغضب، فذكر الساعة، وذكر قبلها أموراً عظاماً ثم قال: «من أحب أن يسأل عن شيء فليسأل عنه؛ فوالله لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم به ما دمت في مقامي هذا» قال أنس: فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك. وأكثر رسول الله ﷺ أن يقول: «سلوني». فقام عبد الله بن حذافة السهمي، فقال: من أبي؟ قال: «أبوك حذافة». فلما أكثر أن يقول: «سلوني» بَرَكَ عمر بن الخطاب على ركبتيه. فقال: يا رسول الله، رضينا بالله ربنا، وبالإسلام ديننا، وبمحمد نبياً؛ قال: فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذلك. فنزلت الآية. وقال أولاً: «والذي نفسي بيده لقد عرضت علي الجنة والنار آنفًا في عرض هذا الحائط وأنا أصلبي؛ فلم أر كالليوم في الخير والشر». وظاهر من هذا المسايق أن قوله «سلوني» في معرض الغضب تنكيل بهم في السؤال حتى يروا عاقبة السؤال<sup>(١)</sup>. ولأجل ذلك جاء قوله تعالى: «إِنْ تُبَدِّلُ كُمْ تَسْؤُكُمْ» [المائدة: ١٠١] وقد ظهر من هذه الجملة<sup>(٢)</sup> ما يعفي عنه؛ وهو ما نهى عن السؤال عنه. فكون الحجج لله هو مقتضى الآية كما أن كونه للعام الحاضر تقتصيه<sup>(٣)</sup> أيضاً؛ فلما سكت عن التكرار، كان الذي ينبغي العمل على أخف محتملاته - وإن فرض أن الاحتمال الآخر مراد، فهو مما يعفي عنه. ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما شددوا بالسؤال وكانوا متمكّنين من ذبح أي بقرة شاؤوا شدّ عليهم حتى ذبحوها «وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ» [البقرة: ٧١] فهذا كله واضح في أن من أفعال المكلفين ما لا يحسن السؤال عنه وعن حكمه. ويلزم من ذلك أن يكون معفوًّا عنه؛ فقد ثبت أن مرتبة العفو ثابتة وأنها ليست من الأحكام الخمسة.

### فصل

ويظهر هذا المعنى في مواضع من الشريعة.  
 منها: ما يكون متفقاً عليه.

ومنها: ما يختلف فيه. فمنها الخطأ والنسيان فإنه متفق على عدم المؤاخذة به؛ فكل فعل صدر عن غافل، أو ناس، أو مخطيء، فهو مما عفي عنه. وسواء علينا أفرضاً تلك الأفعال مأمورة بها أو منهاً عنها أم لا. لأنها إن لم تكن منهاً عنها ولا مأمورة بها ولا مخيرة فيها فقد رجعت إلى قسم ما لا حكم له في الشرع. وهو معنى العفو.

(١) التي منها نزول تحريم ما لم يحرم وغيره مما يكرهونه ويسئلهم كالتعرض للفضيحة وزيادة التكاليف.

(٢) وهي من قوله وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال إلى هنا.

(٣) لأن المطلق يتحقق في فراد واحد مما يطلق عليه.

وإن تعلق بها الأمر والنهي ؛ فمن شرط المؤآخذة به ذكر الأمر؛ والنهي والقدرة على الامتثال؛ وذلك في المخطيء، والناسي والغافل محال. ومثل ذلك النائم والمجنون والهائض وأشباه ذلك.

ومنها: الخطأ في الاجتهاد وهو راجع إلى الأول. وقد جاء في القرآن: ﴿عفا الله عنك لِمَ أذنْتَ لَهُم﴾ [التوبه: ٤٣]. وقال ﴿لَوْلَا كَاتَبَ مِنَ اللَّهِ سَبَق﴾ الأنفال: ٦٨ الآية.

ومنها: الإكراه كان مما يتفق عليه؛ أو مما يختلف فيه. إذا قلنا بجوازه فهو راجع إلى العفو؛ كان الأمر<sup>(١)</sup> والنهي باقيين عليه أولاً. فإن حاصل ذلك أن تركه لما ترك و فعله لما فعل لا حرج عليه فيه.

ومنها: الشخص 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 نقيس المطلوب؛ فأكمل البيبة إذا قلنا بإيجابه فلا بد أن يكون نقيسه وهو الترك معفواً عنه وإلا لزم اجتماع النقيسين في التكليف بهما وهو محال ومرفوع عن الأمة.

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 يمكن الترجيح فيؤدي إلى رفع أصله وهو ثابت بالإجماع. ولأنه يؤدي إلى الخطاب بالنقيسين هو باطل. وسواء علينا أكلنا ببقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح وإنه في حكم الثابت أم قلنا إنه في حكم العدم. لا فرق بينهما في لزوم العفو.

ومنها: العمل على مخالفة دليل لم يبلغه أو على موافقة دليل بلغه وهو في نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح لأن الحجة لم تقم عليه بعد إذ لا بد من بلوغ الدليل إليه وعلمه به. وحيثند تحصل المؤآخذة به وإلا لزم تكليف ما لا يطاق.

ومنها: الترجيح<sup>(٢)</sup> بين الخطابين عند تزاحمتهم ولم يمكن الجمع بينهما، لا بد من حصول العفو بالنسبة إلى المؤخر، حتى يحصل المقدم؛ لأنه الممكن في التكليف بهما؛ وإلا لزم تكليف ما لا يطاق وهو مرفوع شرعاً.

(١) أي على القولين في ذلك.

(٢) أي إذا خطب في وقت واحد بفعل شيئاً مما لم يمكن إيجادهما معاً كان خطب بأن يكلم الاثنين بجملتين مختلفتين فيرجع هو تقديم خطاب أحدهما على الآخر فهذا الترجح أيضاً عفو.

ومنها: ما سُكت عنه فهو عفو لأنه إذا كان مسكوناً عنه مع وجود مقتنه فهو دليل على العفو فيه. وما تقدم من الأمثلة في الأدلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به والله أعلم.

### فصل

ولمانع مرتبة العفو أن يستدرك عليه بأوجهه.

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 التكليف ولو في وقت أو حالة ما. لكن ذلك باطل لأننا فرضناه مكلفاً فلا يصح خروجه فلا زائد على الأحكام الخمسة.

والثاني: إن هذا الزائد إما أن يكون حكماً شرعاً أو لا. فإن لم يكن حكماً شرعاً فلا اعتبار به. والذي يدل على أنه ليس حكماً شرعاً إنه مسمى بالعفو. والعفو إنما يتوجه حيث يتوقع للمكلف حكم المخالفة لأمر أو نهي. وذلك يستلزم كون المكلف به قد سبق حكمه فلا يصح أن يتواجد عليه حكم آخر لتضاد الأحكام. وأيضاً فإن العفو إنما هو حكم آخر ولي لا دينوي. وكلامنا في الأحكام المتوجهة في الدنيا. وأما إن كان العفو حكماً شرعاً فإما من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع - وأنواع خطاب التكليف محصورة<sup>(١)</sup> في الخمسة. وأنواع خطاب الوضع محصورة أيضاً في الخمسة التي ذكرها الأصوليون - وهذا ليس منها فكان لغواً.

والثالث: إن هذا الزائد إن كان راجعاً إلى المسألة الأصولية وهي أن يقال: هل يصح أن يخلو بعض الواقع عن حكم الله أم لا؟ فالمسألة مختلف فيها فليس إثباتها أولى من نفيها إلا بدليل. والأدلة فيها متعارضة فلا يصح إثباتها إلا بالدليل السالم عن المعارض ودعوه. وأيضاً إن كانت اجتهادية فالظاهر نفيها بالأدلة المذكورة في كتب الأصول. وإن لم تكن راجعة إلى تلك المسألة فليست بمفهومها. وما تقدم من الأدلة على إثبات مرتبة العفولاً دليلاً فيهم. فالأدلة النقلية غير مقتضية للخروج عن الأحكام الخمسة لإمكان الجمع بينهما. ولأن العفو آخر ولي وأيضاً فإن سلم للعفو ثبوت ففي زمانه عليه السلام لا في غيره. ولا مكان تأويل تلك الظواهر وما ذكر من أنواعه فداخله أيضاً تحت الخمسة. فإن العفو فيها راجع إلى

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

رفع حكم الخطأ والنسayan والإكراه والحرج . وذلك يقتضي إما الجواز بمعنى الإباحة . وإنما رفع ما يترب على المخالفه من الذم وتسويب العقاب وذلك يقتضي إثبات الأمر والنهي مع رفع آثارهما لمعارض . فارتفاع الحكم بمرتبة العفو وأن يكون أمراً زائداً على الخمسة وفي هذا المجال أبحاث أخرى .

### فصل

وللنظر في ضوابط ما يدخل تحت العفو إن 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 يأبه المعقول والمتقول . فلا بد من وجه يقصد نحوه في المسألة حتى تتبين بحول الله . والقول في ذلك ينحصر في ثلاثة أنواع .

أحدها : الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه<sup>(١)</sup> وإن قوي معارضه .

والثاني : الخروج عن مقتضاه عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل .

والثالث : العمل بما هو مسكت عن حكمه رأساً . فاما الأول فيدخل تحته العمل بالعزيمة وإن توجه حكم الرخصة ظاهراً أن العزيمة لما توخيت على ظاهر العموم أو الإطلاق كان الواقع معها واقفاً على دليل مثله معتمد على الجملة . وكذلك العمل بالرخصة . وإن توجه حكم العزيمة فإن الرخصة مستمدـة من قاعدة رفع الحرج . كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكليف . وكلـهما أصل كلي فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع ما مثله معتمد . لكن لما كان أصل رفع الحرج وارداً على أصل التكليف ورود المكمل ترجع جانب أصل العزيمة بوجه ما - غير أنه لا يخرِّم أصل الرجوع . لأن بذلك المكمل قيام أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك هذا<sup>(٢)</sup> فيه إن سافر في رمضان أقل من أربعة برد فظنـأن الفطر مباح به فأفطر فلا كفارة عليه . وكذلك من أفتر فيه بتأويل . وإن كان أصلـه<sup>(٣)</sup> غير علمي بل هذا جاري في كل متأول كشرب المسكر ظاناً أنه غير مسكر . وقاتل المسلم ظاناً أنه كافر . وأكل المال الحرام عليه ظاناً أنه حلال له . والمـتـهـرـ بـمـاءـ نـجـسـ ظـانـاًـ أنه طـاهـرـ . وأشباه ذلك . ومثلـهـ المجـتـهـدـ المـخـطـيءـ فيـ اـجـتـهـادـهـ . وقد خـرجـ أبوـ دـاـودـ عنـ اـبـنـ مـسـعـودـ

(١) الواو للحال وإن زائدة .

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

(٣) الذي بنى عليه الفطر أو التأويل غير دليل أو مستند علمي أي لا يلزم فيه ذلك .

رضي الله عنه أنه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب فسمعه يقول «اجلسوا فجلس بباب المسجد فرأه النبي ﷺ فقال: تعال يا عبد الله ابن مسعود» فظاهر من هذا أنه رأى الوقوف مع مجرد الأمر وإن قُصِدَ غيره مساعدة إلى امتحال أوامرها. وسمع عبد الله بن رواحة وهو بالطريق رسول الله ﷺ وهو يقول اجلسوا فجلس في الطريق فمر به النبي ﷺ فقال: «ما شأْنُك؟» فقال: سمعتُ تقول: اجلسوا فجلست فقال النبي ﷺ: «زادك الله طاعة» وظاهر هذه القصة أنه لم يقصد بالأمر بالجلوس ولكنه لما سمع ذلك سارع إلى امتحاله ولذلك سأله النبي ﷺ حين رأه جالساً في غير موضع جلوس وقد قال عليه السلام: «لا يصل أحد العصر إلا في بني قريظة فأدرّ لهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصل حتى نأتها وقال بعضهم بل نصلify ولم يرد من ذلك ذكر للنبي ﷺ فلم يعنَ واحدٍ من الطائفتين» ويدخل هنا كل قضاء قضى به القاضي من مسائل الاجتئاد ثم يتبع له خطأه ما لم يكن قد أخطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض القواطع. وكذلك الترجيح بين الدليلين فإنه وقوف مع أحدهما وإهمال للأخر. فإذا فرض مهملاً للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح. وهو في الظاهر دليل يعتمد مثله. وكذلك العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح - فإنه وقوف مع ظاهر دليل يعتمد مثله في الجملة، فهذه وأمثالها مما يدخل تحت معنى العفو المذكور. وإنما قلنا الوقف مع مقتضى الدليل المعارض فشرط فيه المعارضة لأنه إن كان غير معارض لم يدخل تحت العفو لأنه أمر أو نهي أو تخير عمل على وفقه فلا عتب يتوجه فيه ولا مؤاخذة تلزمه بحكم الظاهر فلا موقع للعفو فيه وإنما قيل وإن قوي معارضه لأنه إن لم يقو معارضه لم يكن من هذا النوع بل<sup>(١)</sup> من النوع الذي يليه على أثر هذا فإنه ترك لدليل وهذا<sup>(٢)</sup> وإن كان أعمالاً لدليل أيضاً فأعماله من حيث هو أقوى عند الناظر أو في نفس الأمر كأعمال الدليل غير المعارض فلا عفو فيه.

وأما النوع الثاني وهو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل. فمنه الرجل يعمل عملاً على اعتقاد إياحته لأنه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراحته أو يتركه معتقداً إياحته إذا لم يبلغه دليل وجوبه أو ندبه ك قريب العهد بالإسلام لا يعلم أن

(١) لعل الأصل هكذا بل ولا من النوع الذي الغ أي أنه إذا كان المعارض ضعيفاً لا يكون أيضاً من النوع الثاني لأن الثاني ترك لدليل وخروج عن مقتضاه قصداً بتأويل أو بغير قصد وما نحن بصدده أعمال لدليل ضعيف معارضه فلا هو من الأول الذي لوحظ فيه قوة معارضه ولا هو من الثاني الذي لوحظ فيه أنه ترك لدليل وخروج عنه بغير قصد أو بقصد لكن بتأويل والحاصل أنه لما كان أعمال المعارض بضعف كان أعمال لدليل غير معارض صار لا يتوجه فيه مؤاخذة حتى يكون من مواضع العفو.

(٢) يشبه أن يكون هنا سقط والأصل (وهذا).

الخمر محرمة فيشربها. أو لا يعلم أن غسل الجنابة واجب فيتركه. وكما اتفق في الزمان الأول حين لم تعلم الأنصار طلب الغسل من التقاء الختتين. ومثل هذا كثير يتبعن للمجتهدين. وقد روي عن مالك أنه كان لا يرى تخليل أصابع الرجلين في الموضوع ويراه من التعمق حتى بلغه: أن النبي ﷺ كان يخلل فرجع إلى القول به. وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المُد والصاع حتى رجع إلى القول بذلك ومن ذلك العمل على المخالفه<sup>(١)</sup> خطأً أو نسياناً ومما يروى من الحديث «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» فإن صح فذلك وإلا فالمعنى متفق عليه. وما يجري مجرى الخطأ والنسيان في أنه من غير قصد وإن وجد القصد الإكراه المضمن في الحديث. وأبين من هذا العفو عن عثرات ذوي الهيئات فإنه ثبت في الشرع إقالتهم<sup>(٢)</sup> في الزلات وأن لا يعاملوا بسببيها معاملة غيرهم. جاء في الحديث «أقللوا ذوي الهيئات عثراتهم» وفي حديث آخر «تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة والصلاح»<sup>(٣)</sup> وروي العمل بذلك عن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم فإنه قضى به في رجل من آل عمر بن الخطاب شج رجلاً وضربه فأرسله وقال: أنت من ذوي الهيئات. وفي خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أنه قال أستأدي على مولى لي جرحته يقال له سلام البربرى إلى ابن حزم فأتاني فقال جرحته؟ قلت نعم. قال سمعت خالي عمدة تقول قالت عائشة قال رسول الله ﷺ: «أقللوا ذوي الهيئات عثراتهم» فخلى سبيله ولم يعاقبه. وهذا أيضاً من شؤون رب العزة سبحانه فإنه قال: «ويجزيَ الذين أحسنوا بالحسنى \* الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلآ اللّم» [النجم: ٣١ - ٣٢]. الآية. لكنها<sup>(٤)</sup> أحكام أخرى. وكلامنا في الأحكام الدينية. ويقرب من هذا المعنى درء

(١) أي يخرج عن مقتضى الدليل خطأً بغيره الدليل مثلاً على وجهه أو نسياناً للدليل أما خطأ المعلوم سابقاً في النوع الأول فقد وقف فيه مع دليل لكن ظهر خطأه في التمسك به لضعفه بإزاء دليل آخر مثلاً فهنا خرج عن الدليل وذاك وقف مع دليل ظهر خطأه في الاعتداد به فتبين تفرق بين النوعين في جميع الأمثلة فيهما.

(٢) على فرض تسليم أصل الحديث وما بعده فليس هذا من العفو الذي فيه الكلام وهو أنه لا حرج فيه شرعاً يعني لا إثم وفيه المغفرة الخ أما كونه لا يقتضي منه لعيده أو لمن شجبه فهذا غير موضوع مرتبة العفو التي فيها الكلام من أول المسألة. وبعد فقي المصاصيع عن عائشة قال عليه الصلاة والسلام: «أقللوا ذوي الهيئات عثراتهم إلآ الحدود»، وقال العزيزي في شرح الجامع الصغير: إنها الزلات التي لا حد فيها ثم قال: إن الحديث ضعيف، وقال صاحب الجامع: أخرجه أحمد في مسنده، والبخاري في الأدب، أبو داود هذا. وبعد وجود الاستثناء وفهم الغرض من الحديث فلا علينا إذا كان الحديث في متنه الصحة فكلام الكاتب هنا إنما يتوجه إلى قضاء ابن حزم وليس من التعزير.

(٤) والعفو بالمعنى الذي نقرره هو أمر آخر يرجع أمثاله السابقة حتى أنه عبر عنه فيما سبق آنفًا بحصول =

الحدود بالشبهات. فإن الدليل يقوم هنالك مفيداً للظن في إقامة الحد ومع ذلك فإذا عارضه شبهة وإن ضعفت غالب حكمها ودخل<sup>(١)</sup> صاحبها في حكم العفو. وقد يعد هذا المجال مما خولف فيه الدليل بالتأويل وهو من هذا النوع أيضاً<sup>(٢)</sup>. ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ما وقع في الحديث في تفسير قوله تعالى: «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا» [المائدة: ٩٣] الآية. عن قُدَّامَةَ بْنَ مَظْعُونَ حِينَ قَالَ لِعُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ: إِنْ كُنْتُ شَرِبْتَهَا فَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَجْلِدَنِي . قَالَ عُمَرُ: وَلِمْ؟ قَالَ: لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا» [المائدة: ٩٣] الآية . فَقَالَ عُمَرُ إِنَّكَ أَخْطَلْتَ التَّأْوِيلَ يَا قُدَّامَةَ إِذَا اتَّقَيْتَ اجْتَنَبْتَ مَا حَرَمَ اللَّهُ . قَالَ الْقَاضِي إِسْمَاعِيلُ وَكَانَهُ أَرَادَ أَنْ هَذِهِ الْحَالَةَ تَكْفِرُ مَا كَانَ مِنْ شَرِبَةِ لِأَنَّهُ كَانَ مِنْ اتِّقَى وَآمَنَ وَعَمِلَ الصَّالِحَاتِ وَأَخْطَلَ فِي التَّأْوِيلِ بِخَلْفِ مِنْ اسْتِحْلَاهَا<sup>(٣)</sup> كَمَا فِي حَدِيثِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . وَلِمَ يَأْتُ فِي حَدِيثِ قَدَّامَةِ أَنَّهُ حَدٌّ . وَمِمَّا وَقَعَ فِي الْمَذْهَبِ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ تَرْكُ الصَّلَاةِ زَمَانًا جَاهِلَةً بِالْعَمَلِ أَنَّهُ لَا قَضَاءَ عَلَيْهَا فِيمَا تَرَكَ . قَالَ فِي الْمُخْتَصِرِ مَا لَيْسَ فِي الْمُخْتَصِرِ لَوْ طَالَ بِالْمُسْتَحَاضَةِ وَالنُّفَسَاءِ الدُّمُّ فَلَمْ تَصُلِ النُّفَسَاءُ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَلَا الْمُسْتَحَاضَةُ شَهْرًا لَمْ يَقْضِيَا مَا مَضَى - إِذَا تَأَوَّلْنَا فِي تَرْكِ الْصَّلَاةِ دَوَامَ مَا بِهِمَا مِنَ الدُّمُّ - وَقِيلَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ إِذَا تَرَكَتْ بَعْدَ أَيَّامٍ أَقْرَائِهَا يَسِيرًا أَعْادَهُ وَإِنْ كَانَ كَثِيرًا فَلَيْسَ عَلَيْهَا قَضَاؤُهُ بِالْوَاجِبِ . وَفِي سَمَاعِ أَبِي زِيدٍ عَنْ مَالِكٍ أَنَّهَا إِذَا تَرَكَتِ الْصَّلَاةُ بَعْدَ الْإِسْتَهْلَارِ جَاهِلَةً لَا تَقْضِي صَلَاةً تِلْكَ الْأَيَّامِ . وَاسْتَحْبَابُ ابْنِ الْقَاسِمِ لِهَا الْقَضَاءِ . فَهَذَا كَلِمَةُ مُخَالَفَةِ لِلدلِيلِ وَالتأوِيلِ فَجَعَلُوهُ مِنْ قَبْلِ الْعَفْوِ . وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضًا الْمَسَافِرُ يَقْدِمُ<sup>(٤)</sup>

= المغفرة وهي حكم آخر يروي بالقصد الأول وإن كان قد يتبعها عدم الحد في مثل الشرب مثلاً إلا أن هنالك أموراً لا شيء فيها دنيوياً كخطأ الاجتهد مثلاً فإن عفوه آخر يروي صرف.

(١) وهل هذا لا يسقط الإنمأ أيضاً وظاهر أنه يسقطه في غالب صور الشبهة فإذا استقلت الشبهة بإسقاط الحد لا يكون من مرتبة العفو التي هي موضوعنا:

(٢) لأن الضرب الثاني من النوع الثاني إلا أنه يقال عليه كيف يعد خروجاً عن مقتضى الدليل بالتأوِيل مع أنه وقوف مع الدليل الصريح (أدرؤوا الحدود بالشبهات) فهو لم يخرج عن الدليل العام في الحدود المخصوص بهذا الدليل لأنه بعد تخصيصه لا يقال خرج عنه بل هو أعمال للدليل المخصوص الذي أفاد أن دلالته العام لا تشمل هذا الموضع فلا نسلم أن درء الحدود بالشبهات من النوع الثاني بقسمة لأنه لا ترک في الدليل بغير قصد ولا بقصد بالتأوِيل.

(٣) يراجع.

(٤) تأمل لتدرك الفرق بين هذه الأمثلة وما مضى فيمن سافر أقل من أربعة برد حيث كان من الأول الواقع مع مقتضى الدليل المعارض بقوى وبين هذا الخارج عن الدليل متاؤلاً - فالفرق غير ظاهر.

قبل الفجر فيظن أن من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له. أو تطهر العائض قبل طلوع الفجر فتظن أنه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وإن خالف الدليل. لأنه متأول. وأسقطات الكفاره هو<sup>(١)</sup> معنى العفو.

وأما النوع الثالث: وهو العمل بما هو مسكت عن حكمه فقيه نظر. فإن خلوا بعض الواقع عن حكم الله مما اختلف فيه. فأما 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 ثمَّ مسكت عنه بحال بل هو إما منصوص وإما مقيس على منصوص. والقياس من جملة الأدلة الشرعية فلا نازلة إلا ولها في الشريعة محل حكم فانتفى المسكت عنه إذاً. ويمكن أن يصرف السكت عن هذا القول إلى ترك الاستفصال مع وجود مظنته. وإلى السكت عن مجاري العادات مع استصحابها في الواقع. وإلى السكت عن أعمال أخذت قبل من شريعة إبراهيم عليه السلام. فالأول كما في قوله تعالى: «وطعامُ الذين أتوا الكتاب حل لكم» [المائدة: ٥] فإن هذا العموم يتناول بظاهره ما ذبحوا لأعيادهم وكنائسهم. وإذا نظر إلى المعنى أشكَّل لأن في ذبائح الأعياد زيادةً تنافيًّا لآحكام الإسلام. فكان للنظر هنا مجال. ولكن مكحولاً سُئل عن المسألة فقال كُلُّه قد علم الله ما يقولون وأحل ذبائحهم. يريده والله أعلم أن الآية لم يخص عمومها وإن وجد هذا الخاص المنافي. وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ ومع ذلك فأهل ما ليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وجه المنافاة. وإلى نحو هذا يشير قوله عليه السلام: «وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها» وحديث الحج أيضًا مثل هذا حين قال: «أَحَجَّنَا هذانِ لَعْمَانًا أَوْ لِلْأَبْدَ؟» لأن اعتبار اللفظ يعطي أنه للأبد فكره عليه السلام سؤاله وبين له علة ترك السؤال عن مثله. وكذلك حديث «أن أعظم المسلمين في المسلمين جُرمًا» الخ يشير إلى هذا المعنى. فإن السؤال عما لم يحرم ثم يحرم لأجل المسألة إنما يأتي في الغالب من جهة إبداء وجه<sup>(٢)</sup> فيه يقتضي التحرير مع أن له أصلًا يرجع إليه في الحلة وإن اختلفت فروعه في نفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم ذلك الأصل. ونحو حديث «ذُرُونِي<sup>(٣)</sup> ما تركتم» وأشباه ذلك.

(١) ولم نقل وإسقاط الإثم أيضًا وكأنه باع على ما سبق له آنفًا من أن الكلام في الأحكام الدينية وقد علمت أن هذا لا يطرد في أصل المسألة وأمثاله الكثيرة لها بل وتصريحه سابقاً بقوله ورفع الحرج والمغفرة.

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

(٣) فلا يستقصوا فيترتب على ذلك تفصيل لا يكون فيه مصلحتكم.

والثاني : كما في الأشياء التي كانت في أول الإسلام على حكم الإقرار ثم حرمت بعد ذلك بتدریج كالخمر . فإنها كانت معتادة الاستعمال في الجاهلية ثم جاء الإسلام فتركت على حالها قبل الهجرة وزماناً بعد ذلك . ولم يتعرض في الشرع للنص على حكمها حتى نزل : **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾** [البقرة: ٢١٩] فيبين ما فيها من المنافع والمضار وإن الأضرار فيها أكبر من المنافع . وترك الحكم الذي اقتضته المصلحة وهو التحرير . لأن القاعدة الشرعية أن المفسدة إذا أربّت على المصلحة فالحكم للمفسدة . والمقاصد ممنوعة<sup>(١)</sup> فبان وجه المنع فيما غير أنه لما لم ينص على المنع وإن ظهر وجده تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجاري العادات . ودخل لهم تحت العفو إلى أن نزل ما في سورة المائدة من قوله تعالى : **﴿فَاجْتَبَنُوهُ﴾** [المائدة: ٩٠] فحيثذا استقر حكم التحرير . وارتفع العفو . وقد دل على ذلك قوله تعالى : **﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا﴾** [المائدة: ٩٣] الآية . فإنه لما حرمت قالوا كيف بمن مات وهو يشربها فنزلت الآية . فرفع الجناح هو معنى<sup>(٢)</sup> العفو . ومثل ذلك الربا المعهود به في الجاهلية وفي أول الإسلام . وكذلك بيوغ الغر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيع . والشمر قبل بدء صلاحه . وأشباه ذلك كلها كانت مسوقة عنها . وما سكت عنه فهو في معنى العفو . والنسيخ بعد ذلك لا يرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية إلى الآن على حكم إقرار الإسلام كالفرض والحكم في الختنى بالنسبة إلى الميراث وغيره . وما أشبه ذلك مما نبه عليه العلماء . والثالث كما في النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالهما إلا ما غيرها فقد كانوا يفعلون ذلك قبل الإسلام . فيفرقون بين النكاح والسفاح . ويطلقون ويطوفون بالبيت أسبوعاً . ويمسحون الحجر الأسود . ويسعون بين الصفا والمروة . ويلبون ويقفون بعرفات . ويأتون مزدلفة . ويرمون الجمار ويعظمون الأشهر الحرم ويحرمونها . ويغتسلون من الجنابة . ويعسلون موتاهم ويكتفون بهم ويصلون عليهم . ويقطعون السارق ويصلبون قاطع الطريق إلى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا ملة أبيهم إبراهيم . فكانوا على ذلك إلى أن جاء الإسلام فبقوا على حكمه حتى أحكم الإسلام منه ما أحكم . وانتسخ ما خالفه فدخل ما كان قبل<sup>(٣)</sup> ذلك في حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب زيادة على التلقى من

(١) ولذا قال بعضهم أن التحرير بدأ من هذه الآية لأنه ذكر ما يقتضي الحرمة لكن لما لم ينص تمسكوا بالأصل بمقتضى العادة فكان عفواً.

(٢) تبَّه لهذا فهو يؤيد ما قلناه في معنى العفو وأن الأصل فيه الحكم الأخرى والأحكام الدينية إن وجدت تكون تابعة له .

(٣) مما استمرروا عليه مدة ثم نسخ .

الأعمال المتقدمة. وقد نسخ منها ما نسخ وأبقى منها ما أبقى على المعهود الأول. فقد ظهر بهذا البسط موضع العفو في الشريعة وانضباطه والحمد لله على أقرب ما يكون أعمالاً لأدلةه الدالة على ثبوته. إلا أنه بقي النظر في العفو هل هو حكم أم لا. وإذا قيل حكم فهل يرجع إلى خطاب التكليف. أم إلى خطاب الوضع. هذا محتمل كله. ولكن لما لم يكن مما يتبنى عليه حكم عملي لم يتأكد البيان فيه فكان الأولى تركه والله الموفق للصواب.

### المسألة الحادية عشرة:

طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول أنه متوجه على الجميع. لكن إذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين. وما قالوه صحيح من جهة كلي<sup>(١)</sup> الطلب. وأما من جهة جزئيه ففيه تفصيل. وينقسم أقساماً. وربما تشعب شعباً طويلاً ولكن الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض. ولا على البعض كيف كان - ولكن على من فيهأهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموماً.

والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لَيَنْفِرُوا كَافَةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» [التوبه: ١٢٢] الآية. فورد التحضيض على طائفة لا على الجميع. وقوله: «وَلْتَكُنْ<sup>(٢)</sup> مِنْكُمْ أُمَّةٌ يُدْعَوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ» [آل عمران: ٤] الآية. وقوله تعالى: «وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقْمِتُ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَتَقُولُنَّ طَائِفَةً مِنْهُمْ» [النساء: ١٠٢] الآية إلى آخرها. وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصاً على البعض لا على الجميع.

(١) أي باعتبار مجموعة فروض الكفايات وإنما يتوجه على بعض المكلفين المتأهلين للقيام به ويترفع على هذا أنه إذا لم يقم به أحد فإن الإمام لا يعم المكلفين بل يخص المتأهلين فقط هذا مراده ومحل استدلاله فعليك بتطبيق أدلةه على هذا المعنى وهذا غير الخلاف بين الأصوليين في أنه متوجه على الكلي الإفرادي كما هو التحقيق أو المجموعي كما هو مقابله لأن خلافهم يجري هنا أيضاً بعد تسليم مسألته هنا. فيقال هل البعض المتأهل لهذا الفرض الوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الإفرادي أو المجموعي.

(٢) هذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه إلى البعض بل للمانع أن يقول المعنى يجب عليكم جميعاً أن يكون بعضكم المتأهل لذلك داعياً إلى الخير مثلاً ومعنى توجيه الطلب على الجميع أن ينهضوهم بذلك ويعدوهم له ويعاونهم بكل المسائل ليتحقق هذا المهم من المصلحة فإن لم يحصل هذا المهم من المصلحة أثم جميع المكلفين المتأهل وغيره وفي مثله (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا) الخ.

والثاني: ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى كالإمامية<sup>(١)</sup> الكبرى أو الصغرى. فإنها إنما تتعين على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس. وسائر الولايات بتلك المترفة إنما يطلب<sup>(٢)</sup> بها شرعاً باتفاق من كان أهلاً للقيام بها والغناء فيها. وكذلك الجهاد - حيث يكون فرض كفاية - إنما يتعين<sup>(٣)</sup> القيام به على من فيه نجدة وشجاعة. وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية. إذ لا يصح أن يطلب بها من لا يدئ فيها ولا يعيده؛ فإنه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة إلى المكلف، ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المجتبلة أو المفسدة المستدفعة. وكلاهما باطل شرعاً.

والثالث: ما وقع من فتاوى<sup>(٤)</sup> العلماء، وما وقع أيضاً في الشريعة من هذا المعنى. فمن ذلك ما روي عن محمد رسول الله ﷺ وقد قال لأبي ذر<sup>(٥)</sup>: «يا أبا ذر إني أراك ضعيفاً وإنني أحب لك ما أحب لنفسي لا تأمنن على اثنين ولا توَلِّن مال يتيم» وكلا الأمرين من فروض الكفاية؛ ومع ذلك فقد نهاه عنها. فلو فرض إهمال الناس لهما لم يصح<sup>(٦)</sup> أن يقال بدخول أبي ذر في حرج الأهمال. ولا من كان مثله. وفي الحديث: «لا تسأل الإمارة»<sup>(٧)</sup>

(١) على رأيه يكون الإثم الآن حيث لا خلافة قائمة على من كان فيه الأوصاف المعتبرة للخلافة لا غير وليس الأمة بأئمته فإذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن فلا إثم على أحد وهذا ما لا يمكن أن يسلم به والتعين الذي يقوله شيء آخر غير فرض الكفاية الذي هو موضوعنا.

(٢) بل الذي يقال إنما تستند إلى من كان أهلاً ولكن المطالب بذلك الجميع.  
(٣) لستا في فرض العين فهذا مسلم أنه إنما يتعين على هؤلاء ولكن علينا جميعاً أن يحصل ذلك وبالجملة فالقيام فعلًا بالمصلحة إنما يستند إلى من يتأهل له وقد يكون الطلب المتوجه إليه في ذلك طلب عن إذا لم يوجد متأهل خلافة فإن وجد كان الطلب لا يزال كفائيًا كغيره من لم يتأهل ويكون الفرق بين المتأهل وغيره أن غير المتأهل عليه أن يعمل ليقوم بها المتأهل والمتأهل عليه ذلك وعليه إذا تعين لها أن يقوم بها.

(٤) هل فتاوى العلماء تعتبر دليلاً في مثل هذا وهو أصل كبير في الدين يبني عليه كما قلنا أحكام تشمل الأمة أو لا تشملها؟

(٥) رواه مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبي ذر.

(٦) وهذا صريح فيما قررناه من أنه يبني على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص من فيه أهلية له فلو أهمل لم تأتِ الأمة حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلاً للخلافة ولم يتوسدها كان هو الأئمَّ فقط. وهل ينال الخلافة بغير الأمة التي تعهد إليه بها؟ فإذا لم تهضه الأمة وتتابعه كانت آئمَّةً قطعاً.

(٧) تماماً: «فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها. وإن أعطيتها عن غير مسألة أنت عليها» قال في المشكاة: متفق عليه.

وهذا النهي يقتضي أنها غير عامة الوجوب . ونهى أبو بكر رضي الله عنه بعض الناس عن الإمارة ؛ فلما مات رسول الله ﷺ وليها أبو بكر فجاءه الرجل فقال : نهيتني عن الإمارة ثم وليت ؟ فقال له : وأنا الآن أنهاك عنها . واعتذر له عن ولايته هو بأنه لم يجد من ذلك بدًا . وروي أن تميم الداري استأذن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما في أن يقص ؛ فمنعه من ذلك ؛ وهو من مطلوبات الكفاية - أعني هذا النوع من القصص الذي طلبه تميم رضي الله عنه - وروي نحوه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه .

وعلى هذا المَهِيَع جرى العلماء في تقرير كثير من فروض الكفايات : فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم : أفرضُ هو؟ فقال : أَمَا عَلَى كُلِّ النَّاسِ فَلَا . يعني به الرائد على الفرض العيني . وقال أيضاً : أَمَا مَنْ كَانَ فِيهِ مَوْضِعٌ لِلإِمَامَةِ فَالْاجْتِهَادُ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ عَلَيْهِ وَاجِبٌ ، وَالْأَخْذُ فِي الْعُنْيَةِ بِالْعِلْمِ عَلَى قَدْرِ النِّيَةِ فِيهِ . فَقُسْمٌ كَمَا تَرَى فَجَعَلَ مَنْ فِيهِ قُبْوَلِيَّةً لِلإِمَامَةِ مَمَّا يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ . وَمَنْ لَا ، جَعَلَهُ مَنْدُوبًا إِلَيْهِ . وَفِي ذَلِكَ بَيَانٌ أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى كُلِّ النَّاسِ<sup>(١)</sup> . وَقَالَ سَحْنُونَ : مَنْ كَانَ أَهْلًا لِلإِمَامَةِ وَتَقْلِيدِ الْعِلُومِ فَفَرَضَ عَلَيْهِ أَنْ يَطْلُبَهَا ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى : «وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ» [آل عمران : ١٠٤] وَمَنْ لَا يَعْرِفُ الْمَعْرُوفَ كَيْفَ يَأْمُرُ بِهِ!؟ أَوْ لَا يَعْرِفُ الْمُنْكَرَ كَيْفَ يَنْهَا؟!

وبالجملة فالأمر في هذا المعنى واضح . وباقى البحث في المسألة موكول إلى علم الأصول .

لكن قد يصح أن يقال أنه واجب على الجميع على وجه<sup>(٢)</sup> من التجوز؛ لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة . فهم مطلوبون بسدها على الجملة . بغضهم هو قادر عليها مباشرة ، وذلك من كان أهلاً لها . والباقيون - وإن لم يقدروا عليها - قادرون على إقامة القادرين . فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها . ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإيجاره على القيام بها . فالقادر إذاً مطلوب بإقامة الفرض . وغير

(١) أي القيام به فعلًا وهذا لا نزاع فيه لأن طبيعة فرض الكفاية أنه يقوم به أحد المتأهلين له .  
 (٢) هذا مع قوله سابقاً فلو فرض إهمال الخ يقتضي أنه ليس وجوباً حقيقةً بحيث يأثم الجميع بالترك لأن هذا معنى التجويز الذي يقوله يعني وأنه ليس واجباً بمعناه الشرعي فلا يتم قوله بعد فلا يبقى للمخالفته وجه . وإن كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقةً يأثم الكل بتركه لأن عليهم إقامة القادر على الواجب يعني فإذا تركوا إثم الكل صحيحاً الكلام ، لكن يخالف ما تقدم ويجعل البحث كله والمسألة جميعها غير مبنية ثمرة في الدين وتدخل تحت المسائل التي لا هي من صلب العلم ولا من ملحة .

القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر. إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة؛ من باب ما لا يتم الواجب إلا به. وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر.

## فصل

ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجملة ليظهر وجهها وتتبين صحتها بحول الله. وذلك أن الله عز وجل خلقخلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لا في الدنيا ولا في الآخرة. ألا ترى إلى قول الله تعالى : ﴿وَاللهُ أَخْرِجَكُمْ مِّنْ بَطْوَنِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٨]. ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية، تارة بالإلهام كما يلهم الطفل التقام الثدي ومصنه، وتارة بالتعليم. فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح، وكافة ما تدرأ به المفاسد، إنهاضًا لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية، والمطالب الإلهامية؛ لأن ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح - كان ذلك من قبل الأفعال أو الأقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادلة - وفي أثناء العناية بذلك يقوى في كل واحد من الخلق ما فطر عليه. وما لهم له من تفاصيل الأحوال والأعمال فيظهر فيه وعليه، ويزكيه على أقرانه ومن لم يهياً تلك التهيئة. فلا يأتي زمان التعقل إلا وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه في أوليته. فترى واحداً قد تهيأ لطلب العلم، وأخر لطلب الرياسة، وأخر للتصنع ببعض المهن المحتاج إليها، وأخر للصراع والنطاح. إلى سائر الأمور.

هذا وإن كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلي ، فلا بد في غالب العادة من غلبة البعض عليه. فيرد التكليف عليه معلمًا مؤدياً في حالته التي هو عليها. فعند ذلك يتهمض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه، ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات إلى تلك الجهات؛ فيراونهم بحسبها، ويراعونها إلى أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم ، ويعينونهم على القيام بها ، ويحرضونهم على الدوام فيها؛ حتى يبرز كل واحد فيما غالب عليه وما إلهي من تلك الخطط. ثم يخلقي بينهم وبين أهلها، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها، إذا صارت لهم كالوصاف الفطرية، والمدركات الضرورية. فعند ذلك يحصل الانتفاع، وتظهر نتيجة تلك التربية.

إذا فرض مثلاً واحداً من الصبيان ظهر عليه حسن إدراك ، وجودة فهم ، ووفر حفظ لما يسمع - وإن كان مشاركاً في غير ذلك من الأوصاف - 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 إلى بعض فيؤخذ به ، ويuan عليه ؛ ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربانيو العلماء ؛ فإذا دخل في ذلك البعض فمال به طبعه إليه على الخصوص ، وأحبه أكثر من غيره ، ترك وما أحب ، وخاص بأهله ؛ فوجب عليهم إنهاضه فيه حتى يأخذ منه ما قدر له ، من غير إهمال له ولا ترك لمراعاته . ثم إن وقف هنالك فحسن . وإن طلب الأخذ في غيره أو طلب به فعل معه فيه ما فعل فيما قبله . وهكذا إلى أن يتنهى .

كما لو بدأ بعلم العربية مثلاً - فإنه الأحق بالتقديم - فإنه يصرف إلى معلميه فصار من رعيتهم ، وصاروا هم رعاة له . فوجب عليهم حفظه فيما طلب بحسب ما يليق به وبهم . فإن انتهض عزمه بعد إلى أن صار يحذق القرآن صار من رعيتهم . وصاروا هم رعاة له كذلك . ومثله أن طلب الحديث أو التفقه في الدين إلى سائر ما يتعلق بالشريعة من العلوم . وهكذا الترتيب فيما ظهر عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبیر الأمور . فيما به نحو ذلك ويعلم آدابه المشتركة . ثم يصار به إلى ما هو الأولى فالأولى من صنائع التدبیر : كالعرافة أو النقابة أو الجنديية أو الهدایة أو الإمامة أو غير ذلك مما يليق به ، وما ظهر له فيه نجابة ونهوض . وبذلك يتربى لكل فعلٍ هو فرضٌ كفايةٌ قومٌ . لأنه سير أولاً 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 الكافية ، وفي التي يندر من يصل إليها ، كالاجتهد في الشريعة والإمارة . فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة .

فأنت ترى أن الترقي في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد ، ولا هو على الكافة بإطلاق ، ولا على البعض بإطلاق ، 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 الإسلام بمثل هذا التوزيع . وإلا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجه . والله أعلم وأحكم .

### المسألة الثانية عشرة :

ما أصله<sup>(١)</sup> الإباحة للحاجة أو الضرورة إلا أنه يتجاوزه العوارض المضادة لأصل

(١) أي ما كان أصله مباحاً كالأكل والشرب والبيع والشراء والنكاح ولكنه اضطر إليه الشخص أو احتاج إليه حاجة يلحقه بسببيها ضيق شديد وحرج لترك فعله . وهو مع كونه مضطراً إليه أو محتاجاً إليه تعرض له مفسدة واقعة بالفعل أو متوقعة . فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فتقتضي حكم الإباحة فيصير ممنوعاً =

الإباحة وقوعاً أو توقعاً هل يكرر على أصل الإباحة بالنقض أو لا؟ هذا محل نظر وإشكال. والقول فيه أنه لا يخلو إما أن يضطر إلى ذلك المباح أم لا، وإذا لم يضطر إليه فاما أن يلحقه بتركه حرج أم لا. فهذه أقسام<sup>(١)</sup> ثلاثة:

أحدها: أن يضطر إلى فعل ذلك المباح فلا بد من الرجوع إلى ذلك الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض لأوجهه. 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 فرض المسألة هكذا فلم يبق إلا أن يكون طرف الواجب أقوى فلا بد من الرجوع إليه. وذلك يستلزم عدم معارضة الطوارئ.

والثاني: أن محل الاضطرار مغتفرة في الشرع. أعني أن إقامة الضرورة معتبرة، وما يطرأ عليه من عارضات المفاسد مغتفر في جنب المصلحة المجتبية؛ كما اغتفرت مفاسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وأشباه ذلك في جنب الضرورة لإنقاذ 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: إننا لو اعتبرنا العارض ولم نغتفرها لأدى ذلك إلى رفع الإباحة<sup>(٢)</sup> رأساً. وذلك غير صحيح كما سيأتي في كتاب المقاصد من أن المكمel إذا عاد على الأصل بالنقض سقط اعتباره. واعتبار العارض هنا إنما هي من ذلك الباب. فإن البيع والشراء حلال في الأصل؛ فإذا اضطر إليه وقد عارضه موانع في طريقه فقد المانع من المكملات كاستجمام الشرائط. وإذا اعتبرت أدى إلى ارتفاع ما اضطر إليه. وكل مكميل عاد على أصله بالنقض باطل. فما نحن فيه مثلاً.

والقسم الثاني: أن لا يضطر إليه ولكن يلحقه بالترك حرج فالنظر يقتضي الرجوع إلى أصل الإباحة وترك اعتبار الطوارئ؛ إذ الممنوعات قد أبيحت رفعاً للحرج كما سيأتي لابن العربي في دخول الحمام، وكما إذا كثرت المناكر في الطرق والأسوق فلا يمنع ذلك

= مع أنه ضروري أو حاجي أو لا يعتبر الطارئ ويبقى لا حرج في استعماله؟ وقد مثل الضروري في المسألة الخامسة عشرة من كتاب الأدلة بالبيع والشراء الذي لا يسلم غالباً من القراء المنكر أو ملابسته بسيبه. وسيمثل هنا لما في تركه الحرج بمخالطة الناس.

(١) وهي ما إذا اضطر إليه، وما إذا لحقه بتركه حرج، وما ليس واحد منها. وسيذكر الثالث أثناء المسألة الثالثة عشرة.

(٢) الإباحة هنا بمعنى الإذن كما هو ظاهر.

التصرف في الحاجات إذا كان الامتناع من التصرف حرجاً بيناً (وَمَا جعل عليكم في الدين من حرج) [الحج : ٧٨] وقد أبى الممنوع رفعاً للحرج؛ كالقرض الذي فيه بيع الفضة بالفضة ليس يدأ بيد، وإباحة العرايا، وجميع ما ذكره الناس في عوارض النكاح<sup>(١)</sup>، وعوارض مخالطة الناس، وما أشبه ذلك. وهو كثير. هذا وإن ظهر ببادئ الرأي<sup>(٢)</sup> الخلاف هنا فإن قوماً شددوا فيه على أنفسهم وهم أهل علم يقتدى بهم ومنهم من صرح في الفتيا بمقتضى الانكفاء واعتبار العوارض، فهؤلاء إنما بتوا في المسألة على أحد وجهين: إما أنهم شهدوا بعدم الحرج لضعفه عندهم وأنه مما هو معتاد في التكاليف. والحرج المعتاد مثله في التكاليف غير مرفوع. وإلا لزم ارتفاع جميع التكاليف أو أكثرها. وقد تبين ذلك في القسم الثاني من قسم الأحكام. وأما أنهم عملوا وأفتوا باعتبار الاصطلاح الواقع في الرخص. فرأوا أن كون المباح رخصة يقضى برجحان الترك مع الإمكان وإن لم يطرق في طريقة عارض. فما ظنك به إذا طرق العارض؟ والكلام في هذا المجال أيضاً مذكور في قسم الرخص. وربما اعترضت<sup>(٣)</sup> في طريق المباح عوارض يقضي مجموعها برجحان اعتبارها؛ ولأن ما يلحق فيها من المفاسد أعظم مما يلحق في ترك ذلك المباح، وأن الحرج فيها أعظم منه في تركه وهذا أيضاً مجال اجتهاد. إلا أنه يقال: هل يوازي الحرج اللاحق ترك الأصل الحرج اللاحق بملابسة العوارض أم لا؟ وهي مسألة نرسمها الآن بحول الله تعالى وهي :

### المسألة الثالثة عشرة:

قول: لا يخلو أن يكون فقد العوارض بالنسبة إلى هذا الأصل من باب المكمل له

- (١) أي إذا ترب على النكاح دخول في كسب الشبهات وارتكاب بعض الممنوعات قالوا: إن هذا لا يمنع النكاح. ويعرض للمخالطة وقوع أو توقيع سماع المنكرات ورؤيتها. ومع ذلك لم تمنع.
- (٢) وعليه يكون خلافاً في حال لا خلافاً حقيقياً فلذا قال: ظهر ببادئ الرأي أي أن هؤلاء لو بنوا على أن فيه حرجاً لقالوا بعدم اعتبار العوارض.

(٣) سيذكر القسم الثالث أثناء المسألة الآتية بعد أن يتكلم في صدرها ما يشرح فيه ما يعترض طريق المباح من مفاسد قد تكون أرجح من فوت الأصل المحتاج إليه الذي فرض فيه أن يلحقه بالترك له حرج ومشقة. ولكنه صنبع غير مناسب إذ أنه عقد مسألة خاصة لبيان فيها تفاصيل بعض أحكام القسم الثاني وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل أحكامه. وكان الأجرد به أن يسوق ما يتعلق بالقسم الثاني لاحقاً لبيانه هنا دون عقد مسألة خاصة به. لأن ما ذكره بالنسبة إلى القسم الثاني في المسألة التالية ليس بأكثر ولا بأهم مما ذكره في بيانه في مسألة الثانية عشرة. وأيضاً فإنه مع كونه فرض المسألة في تتميم هذا القسم كما قال هنا جاء فيها بالقسم الثالث برمهه في جمل أوسع مما يخص القسم الثاني. فالصنبع غير وجيه.

في بابه، أو من باب آخر هو أصل في نفسه. فإن كان هذا الثاني فيما أن يكون واقعاً أو متوقعاً. فإن كان متوقعاً فلا أثر له مع وجود الحرج لأن الحرج بالترك واقع وهو مفسدة؛ ومفسدة العارض متوقعة متوهمة فلا تعارض الواقع أبنته. وأما إن كان واقعاً فهو محل الاجتهاد في الحقيقة. وقد تكون مفسدة العارض فيه أتم من مفسدة ترك المباح. وقد يكون الأمر بالعكس. والنظر في هذا بابه بباب التعارض والترجيح. وإن كان الأول فلا يصح التعارض ولا تساوى المفسدتين؛ بل مفسدة فقد الأصل أعظم. والدليل على ذلك أمور: أحدها: أن المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف وقد مر<sup>(١)</sup> بيان ذلك في موضوعه. وإذا كان فقد الصفة لا يعود بفقد الموصوف على الإطلاق<sup>(٢)</sup> - بخلاف العكس - كان جانب الموصوف أقوى في الوجود والعدم، وفي المصلحة والمفسدة. فكذا ما كان مثل ذلك.

والثاني: أن الأصل مع مكملاه كالكلي معالجزئي. وقد علم<sup>(٣)</sup> أن الكلي إذا عارضهالجزئي فلا أثر للجزئي. فكذلك هنا لا أثر لمفسدة فقد المكمل في مقابلة وجود مصلحة المكمل.

والثالث: أن المكمل من حيث هو مكمل إنما هو مقو لأصل المصلحة ومؤكده لها. ففوقه إنما هو فوت بعض المكملاط. مع أن أصل المصلحة باق وإذا كان باقياً لم يعارضه ما ليس في مقابلته. كما أن فوت أصل المصلحة لا يعارضهبقاء مصلحة المكمل وهو ظاهر.

والقسم الثالث من القسم<sup>(٤)</sup> الأول: وهو أن لا يضطر إلى أصل المباح ولا يلحق بتركه حرج. فهو محل اجتهاد. وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية. فإن هذا الأصل متفق عليه في الاعتبار. ومنه<sup>(٥)</sup> ما فيه خلاف كالذرائع في البيوع وأشباهها؛ وإن كان أصل الذرائع أيضاً متفقاً عليه. ويدخل فيه أيضاً قاعدة تعارض الأصل والغالب. والخلاف فيه شهير. ومجال النظر في هذا القسم دائرياً بين طرفي نفي وإثباتات متفق عليهم. فإن أصل التعاون على البر والتقوى أو الإثم والعدوان مكمل لما

(١) يراجع.

(٢) أي وقد يعود إذا كانت صفة لازمة لتحقيق الماهية.

(٣) وسيأتي في أول باب الأدلة فراجعه لتعرف معنى عدم أثرالجزئي في مقابلة الكلي.

(٤) لعله من التقسيم الأول أي: التقسيم في أول المسألة السابقة.

(٥) أي في فروعه.

هو عنون عليه. وكذلك أصل الندائع . ويقابلها في الطرف الآخر أصل الإذن الذي هو مكمّل لا مكمّل .

ولمن يقول باعتبار الأصل من الإباحة أن يتحجج بأن أصل الإذن راجع إلى معنى ضروري؛ إذ قد تقرر أن حقيقة الإباحة التي هي تخمير، حقيقة تلحق بالضروريات. وهي أصول المصالح. فهي في حكم الخادم لها إن لم تكن في الحقيقة إياها. فاعتبار المعارض في المباح اعتبار لمعارض الضروري في الجملة، وإن لم يظهر في التفصيل كونه ضرورياً. وإذا كان كذلك صار جانب المباح أرجح من جانب معارضه الذي لا يكون مثله. وهو خلاف الدليل. وأيضاً إن فرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه<sup>(١)</sup> المكمل، وأطلق هذا النظر، أو شك أن يصار فيه إلى الحرج الذي رفعه الشارع لأنه مظنته. إذ عوارض المباح كثيرة. فإذا اعتبرت فربما ضاق المسلك وتعذر المخرج. فيصار إلى القسم الذي قبله وقد مر ما فيه<sup>(٢)</sup>. ولما كان إهمال الأصل من الإباحة هو المؤدي إلى ذلك لم يسع الميل إليه ولا التعريج عليه. وأيضاً فإذا كان هذا الأصل دائراً بين طرفين متافقاً عليهم وتعارضاً عليه لم يكن الميل إلى أحدهما بأولى من الميل إلى الآخر. ولا دليل في أحدهما إلا ويعارضه مثل ذلك الدليل. فيجب الوقوف إذاً. إلا أنَّ لنا فوق ذلك أصلاً عام<sup>(٣)</sup> : وهو أنَّ أصل الأشياء إما الإباحة وإما العفو. وكلاهما يقتضي الرجوع إلى مقتضى الإذن. فكان هو الراجح.

والمرجع<sup>(٤)</sup> جانب العارض أن يتحتاج بأن مصلحة المباح من حيث هو مباح، مخير في تحصيلها وعدم تحصيلها. وهو دليل على أنها لا تبلغ مبلغ الضروريات. وهي كذلك أبداً؛ لأنها متى بلغت ذلك المبلغ لم تبق مخيراً فيها. وقد فرضت كذلك. هذا خلف. وإذا تخير المكلف فيها فذلك قاض بعدم المفسدة في تحصيلها، وجانب العارض يقضي بوقوع المفسدة أو توقعها. وكلاهما صاد عن سبيل التخيير. فلا يصح - والحالة هذه - أن تكون مخيراً فيها. وذلك معنى اعتبار العارض المعارض دون أصل الإباحة. وأيضاً فإن أصل المتشابهات داخل تحت هذا الأصل؛ لأن التحقيق فيها أنها راجعة إلى أصل الإباحة. غير أن توقع مجاوزتها إلى غير الإباحة هو الذي اعتبره الشارع، فنهى عن ملابستها. وهو أصل قطعي مرجوع إليه في أمثال هذه المطالب، وينافي الرجوع إلى أصل الإباحة. وأيضاً

(١) أي لأجل معارضه فاللام للتعليل.

(٢) وهو قوله وإن كان الأول فلا يصح التعارض الخ.

(٣) لا يتم الدليل الثالث إلا به.

(٤) حججه متينة أما الأول فخطايات لا تثبت عند بحثها.

فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة مخصوص لعموم أصل الإباحة إذا ثبت؛ فإن المسألة مختلف فيها. فمن قال أن الأشياء قبل ورود الشرائع على الحظر فلا نظر<sup>(١)</sup> في اعتبار العوارض؛ لأنها ترد الأشياء إلى أصولها فجانبها أرجح. ومن قال الأصل الإباحة أو العفو فليس ذلك على عمومه باتفاق؛ بل له مخصصات. ومن جملتها أن لا يعارضه طارئ ولا أصل. ولم يثبت مسألتنا بمفقودة المعارض، ولا يقال أنهما يتعارضان. لا مكان تخصيص أحدهما بالآخر؛ كما لا يصح أن يقال أن قوله عليه السلام: «لا يرث المسلمُ الكافر»<sup>(٢)</sup> معارض لقوله تعالى: «بِوَصِيْكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِذِكْرِ مُثُلٍ حَظَ الْأَنْثَيْنِ» [النساء: ١١] وأوجه الاحتجاج من الجانبيين كثيرة. والقصد التنبيه على أنها اجتهادية كما تقدم. والله أعلم.

\* \* \*

### القسم الثاني من قسمي الأحكام

وهو يرجع إلى خطاب الوضع. وهو ينحصر<sup>(٣)</sup> في الأسباب، والشروط، والموانع، والصحة والبطلان، والعزائم والرخص. فهذه خمسة أنواع. فال الأول ينظر فيه في مسائل المسألة الأولى:

الأفعال الواقعه في الوجود المقتضية لأمور تشرع لأجلها، أو توضع فتقتضيها على الجملة ضربان:

أحدهما: خارج عن مقدور المكلف.

والآخر: ما يصح دخوله تحت مقدوره.

فال الأول: قد يكون سبباً، ويكون شرطاً، ويكون مانعاً. فالسبب مثل<sup>(٤)</sup> كون

(١) أي فلا تحتاج إلى نظر في ذلك بل لا بد من اعتبارها.

(٢) رواه في التيسير عن السنة إلا النسائي.

(٣) لم يحصره الأمدي فيها وإن اقتصر في بيانه عليها. أما تحرير الكمال فقد زاد فيها كثيراً فراجعه. وقال ابن الحاجب: إن الصحة والبطلان أمر عقلي لا حكم شرعى فتنى أن يكونا حكمين وضعفين. ونقى بعضهم أن يكون هناك أحكاماً وضعية ورجعها إلى الأحكام التكليفية، لأن خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء أو التخيير، إذ معنى جعل الزنا سبباً لوجوب الحد وجوب الحد إذا حصل الزنا. وجعل الطهارة شرطاً لصحة المبيع، جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة وحرمته دونها. فلاقتضاء والتخيير إما صريح أو ضمني. وفي الحقيقة هو خلاف لا ظاهر له ثمرة عملية.

(٤) ذكر في السبب أمثلة لما يشرع من أجله وما يوضع من أجله كالسلس. ولم يذكر ما يوضع من أجله في

الاضطرار سبباً في إباحة الميتة، وخوف العنت سبباً في إباحة نكاح الإمام، والسلس سبباً 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 الحال 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 والطهارة 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<sup>(١)</sup> تحت خطاب التكليف، مأموراً به أو منهياً عنه، أو مأذوناً فيه، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً، كالبيع<sup>(٢)</sup> والشراء للانتفاع، والنكاح للنساء، والانقياد<sup>(٣)</sup> للطاعة لحصول الغزو، وما أشبه ذلك. وهو بين. ونظر من جهة ما يدخل<sup>(٤)</sup> تحت خطاب الوضع إما سبباً أو شرطاً أو مانعاً. أما السبب فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع، والذكارة 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 أساساً لشرع تلك المسبيات. وأما الشرط فمثل كون النكاح شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثة، والإحسان شرطاً في رجم الزاني، والطهارة شرطاً في صحة الصلاة، والنية

---

= الشرط والمانع إلا أن الحيض مثلاً مانع مسقط لحق الوطء ووجوب الصلاة. وعدم الرشد مستقطع لحقه في التصرفات.

(١) أي يقطع النظر عن كونه يتربّ عليه مشروعية حكم أو وضعه. وبهذا الاعتبار لا يكون داخلاً معنا في بحثنا لأن بحثنا خاص بالأفعال من حيث كونها يشرع الحكم أو يوضع لأجلها. فالبيع والشراء وضعاً سبباً شرعياً في حل الانتفاع لا لنفس الانتفاع. وكذا النكاح لم يكن سبباً شرعياً أو شرطاً للنساء. (٢) أي فإن الانقياد لفعل الطاعة الذي وإن ترتب عليه مصلحة الغزو في الآخرة إلا أنه لا يعد حصول الغزو حكماً شرعياً حتى يكون مما دخل تحت النظر الثاني. ومثله يقال في الانقياد بالنسبة للوصف بالطاعة والعذر من الطائعين.

(٣) أي أنه في النظر الأول لوحظ فيه أنه دخل تحت خطاب التكليف بقطع النظر عن كونه سبباً أو شرطاً مثلاً أما الثاني فالنظر فيه إلى جهة كونه شرطاً لغرض مع كونه في كل من النظرين داخلاً تحت خطاب التكليف كما ترشد إليه الأمثلة في كليهما والضرب الثاني أمثلته جميعها واضحة لأنها أفعال دخلت تحت مقدور المكلف وشرع أو وضع لأجلها أحكاماً أخرى. فكانت سبباً لها أو شرطاً أو مانعاً.

شرطًا في صحة العبادات. فإن هذه الأمور وما أشببها ليست بأسباب ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات. وأما المانع فككون نكاح الأخ مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عمتها وخالتها، والإيمان مانعاً من القصاص للكافر، والكافر مانعاً من قبول الطاعات، وما أشبه ذلك. وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطًا ومانعاً؛ ك بالإيمان 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. فإذا وقع سبباً لحكم شرعي فلا يكون شرط فيه نفسه ولا مانعاً له لما في ذلك من التدافع، وإنما يكون سبباً لحكم وشرطًا لأخر ومانعاً لأخر. 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**<sup>(١)</sup> لا تستلزم مشروعية المسببات وإن صح التلازم بينهما عادة. ومعنى ذلك أن الأسباب إذا تعلق بها حكم شرعي من إباحة أو ندب أو منع أو غيرها من أحكام التكليف فلا يلزم أن تتعلق تلك الأحكام بمبنياتها. فإذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالمبني؛ وإذا نهى عنه لم يستلزم النهي عن المسبب، وإذا خير فيه لم يلزم أن يخير في مسببه. مثل ذلك الأمر بالبيع مثلاً لا يستلزم<sup>(٢)</sup> الأمر بإباحة الانتفاع بالبيع. والأمر بالنكاح لا يستلزم الأمر بحلية البضع. والأمر بالقتل في القصاص لا يستلزم الأمر بإزهاق الروح.

(١) محصل المسألة أن المسببات عن الأمور التكليفية لا يلزم أن تأخذ حكمها من إباحة أو منع مثلاً بل قد تكون المسببات غير داخلة في مقدور كاذهاق الروح ونفس الإحراف وجود الرزق فهذه لا يعقل فيها تعلق حكم شرعي بها فضلاً عن نفس الحكم الذي تعلق بمبنيتها. وقد تكون في مقدوره ولكنها تأخذ حكماً آخر كأكل لحم الخنزير المسبب عن ذبحه فذبحه ليس بحرام ولكن مسببه وهو أكل لحمه حرام. ومشترى الحيوان مباح ولكن مسببه وهو النفقة عليه واجبة. وقد يكون المسبب مقدوراً عليه وأخذ حكم السبب وذلك كتحريم الربا وتحريم ما تسبب عنه وهو الانتفاع بمال الربا. والذكرة مباحة ولا زهراً وهو الأكل من المنبوح مباح. وهكذا. فالذي يقرره هنا هو أنه لا استلزم بين حكم السبب وحكم المسبب بل قد لا يكون للمسبب حكم شرعي رأساً، فعليك بتطبيق ما يذكره في المسألة على هذا والتوفيق بين ما يظهر بياديِّ الرأي مخالفًا له.

(٢) أي فالبيع سبب في حل الانتفاع بالبيع وليس الأمر بالبيع سبباً في الأمر بحل الانتفاع لأن الحل المسبب ليس إلا حكماً الله فلا يتعلق به الحكم الشرعي الذي في السبب وهو الأمر. ومثله يقال في النكاح ليتم له أن هذه الأمثلةستة لا يوجد فيها أن الحكم الذي في السبب أخذته المسبب بل لا حكم في المسبب لأنه ليس من كسب العبد إلا أنه يبقى أن المناسب أن يقول زهوق الروح واحتراق الشوب.

والنهي عن القتل العدوان لا يستلزم النهي عن الإزهاق. والنهي عن التردي في البشر لا يستلزم النهي عن تهتك المرد في فيها. والنهي عن جعل الثوب في النار لا يستلزم النهي عن نفس الإحرق. ومن ذلك كثير.

والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أن الذي للمكلف تعاطي الأسباب وإنما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه للمكلف. وهذا يتبيّن في علم آخر. والقرآن والسنة دلائل على ذلك ما يقتضي ضمان الرزق كقوله تعالى: ﴿وَأُمِرَ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ﴾ [طه: ١٣٢] وقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] وقوله: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تَوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢] إلى آخر الآية. وقوله: ﴿وَمَنْ يَتَقَبَّلْ لَهُ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرِجًا﴾ [الطلاق: ٢] الآية. إلى غير ذلك مما يدل على ضمان الرزق وليس المراد نفس التسبب إلى الرزق بل الرزق المتسبب إليه. ولو كان المراد نفس التسبب لما كان المكلف مطلوباً بتكميل فيه على حال، ولو يجعل اللقبة في الفم ومضغها، أو ازدراع الحب أو التقاط النبات أو الثمرة المأكولة؛ لكن ذلك باطل باتفاق. فثبت أن المراد إنما هو عين المسبب إليه. وفي الحديث «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقتم كما ترزق الطير» الحديث<sup>(١)</sup> وفيه «اعقلها<sup>(٢)</sup> وتوكل» في هذا ونحوه بيان لما تقدم. وما يبينه قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَا تَمْنَوْنَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [الواقعة: ٦٣] ﴿أَفَرَأَيْتَ مَا تَحْرِثُونَ﴾ [الواقعة: ٥٩]

(١) بقيّته «تغدو خماماً وتروح بطاناً» فهي تغدو وتروح في طلب الرزق والتسبب إليه. والله تعالى يخلق لها الرزق فلم يقل ترك كل سبب فيحصل لها الرزق. والحديث رواه الترمذى بلفظ «لو أنكم تتوكلون» وقال: حسن صحيح.

(٢) فقد جمع بين طلب عقل الناقة والاعتماد على الله في حفظها المسبب عادة عن عقلها. ولو كان الحفظ مأمورة به كالسبب ما جمع بين العقل والتوكيل بل كان يطلب الحفظ أيضاً أو يسكن عن التوكيل على الأطل. فالجمع قاض بأن المسبب لا يتعلق به مشروعيّة. والحديث رواه الترمذى وقال: غريب.

(٣) أنت تزرعونه ألم نحن الزارعون أي تنتبهن ألم نحن المنتبوش المثمرؤن له. والأيات الثلاث الأولى واضحة في البيان هنا لأن في كل منها نسبة التسبب للعبد وإنكار أن يكون له إيجاد للمسبب بل الموجب هو الله. أما الآية بعدها فليست مما تتعلق به كسب للعبد مطلقاً لا في تسبب ولا غيره لأن الإنزال من المزن وهو محل الغرض لا شأن لنا به ولا تسيباً. فلو كان الكلام في الري المسبب عن الشرب وكانت الآية (أنت تخلقون الري ألم نحن الخالقون) ل كانت الآية مما نحن فيه فتأمل. وانظر في الآية التي بعدها عليك بالتأمل في صنيعه لتعرف السبب في هذا الأسلوب: جعل الآيات الأولى دليلاً ويداً بها وعلق عليها أولاً، ثم ذكر الآيات الأخيرة قائلاً وما يبينه دخولاً عليه وقال بعد الحديثين: فيما بيان لما تقدم. وخذ نموذجاً لطريق التأمل مثلاً: (الآية الأولى) فيها نفي التكليف بالسبب صراحة لا نسألك رزقاً مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لأدلة كثيرة من الكتاب والسنة (الآية الثانية) حصر الرزق في

الذي تشربون﴿﴾ [الواقعة: ٦٨] ﴿أَفَرَأَيْتَ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ﴾ [الواقعة: ٧١] وأتي على ذلك كله ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] ﴿وَاللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] وإنما جعل إلَيْهِم العمل ليجازوا عليه؛ ثُمَّ الحكم فيه لله وحده. واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به. وإذا كان كذلك دخلت الأسباب المكلفة بها في مقتضى هذا العموم الذي دل عليه العقل والسمع. فصارت الأسباب هي التي تعلق بها مكاسب العباد دون المسببات؛ فإذا لا يتعلق التكليف وخطابه إلا بمكتسب. فخرجت المسببات<sup>(١)</sup> عن خطاب التكليف؛ لأنها ليست من مقدورهم. ولو تعلق بها لكان تكليفاً بما لا يطاق. وهو غير واقع كما تبين في الأصول. ولا يقال أن الاستلزم موجود ألا ترى أن إباحة عقود البيع والإجرات وغيرها تستلزم إباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها. وإذا تعلق بها التحرير كبيع الربا والغرر والجهالة استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها. وكما في التعدي والغضب والسرقة ونحوها. والذكارة 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 بالمبسبات ولا النهي عنها وكذلك في الإباحة؟

لأننا نقول هذا كله لا يدل على الاستلزم من وجهين:

أحدهما: أن ما تقدم من الأمثلة أول المسألة قد دل على عدم الاستلزم وقام الدليل على ذلك. مما جاء بخلافه فعلى حكم الاتفاق لا على حكم الالتزام.

الثاني: أن ما ذكر ليس فيه استلزم بدليل ظهوره في بعض تلك الأمثلة. فقد يكون السبب مباحاً والمسبب مأمور به. فكما نقول في الانتفاع بالمبيع أنه مباح، نقول في النفقة عليها أنها واجبة إذا كان حيواناً، والنفقة من مسببات العقد المباح. وكذلك حفظ الأموال

= كونه عليه تعالى فطبيعاً لا يكلف به غيره (الأية الثالثة) جعل الرزق في السماء على ما هو ظاهرها وليس في متناول العبد فلا يكلف به مع أنه طلب بالتسبيب إلى الرزق. أما الآيات الأخرى فنسب الخلق إليه تعالى لا للعبد ويلزمه ألا يطلب من العبد فهو ظاهر في أنه لا يكلف به غيره مع بقاء احتمال أنه سبحانه هو الحال مع تسبب العبد فيها ومطالبته بذلك التسبب بخلاف الآيات الأولى ففيها عدم المطالبة بالتسبيب صريحة أو كالصريرة.

(١) لوأخذ هذا على عمومه لكر على المسألة بالنقض وكان الواجب أن يقال بدل لا تستلزم لا يترب حكم شرعي على مسبباتها 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 الاستلزم. الواقع أن المسببات كثيرة منها ما هو كالسبب من مقدور المكلف ومنها ما ليس كذلك والأول قد يأخذ حكم سبيه وقد يأخذ حكماً غيره.

المتعلقة مسبب عن سبب مباح وهو مطلوب . ومثل ذلك الذكاة فإنها لا توصف بالتحريم إذا وقعت في غير المأكول كالختن والسباع العادية والكلب ونحوها ، مع أن الانتفاع حرم في جميعها أو في بعضها ومكرره في البعض . هذا في الأسباب المشروعة . وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل<sup>(١)</sup> لأن معنى تحريمهما أنها في الشرع ليست بأسباب . وإذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسببات . فبقي المسبب عنها على أصلها من المنع ؛ لا أن<sup>(٢)</sup> المنع تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة . وهذا كله ظاهر فالاصل مطرد والقاعدة مستتبة وبالله التوفيق . وينبني على هذا الأصل .

### المسألة الثالثة :

وهي أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات ولا القصد إليها ؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لا غير - أسباباً كانت أو غير أسباب ، معللة كانت أو غير معللة .

والدليل على ذلك ما تقدم من أن المسببات راجعة إلى الحاكم المسبب ، وأنها ليست<sup>(٣)</sup> من مقدور المكلف . فإذا لم تكن راجعة إليه فمرعااته ما هو راجع لكتبه هو اللازم . وهو السبب . وما سواه غير لازم . وهو المطلوب .

وأيضاً فإن<sup>(٤)</sup> من المطلوبات الشرعية ما يكون للنفس فيه حظ ، وإلى جهته ميل ؛ فيمنع من الدخول 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 ما لعله يتسبب عن اعتبار الحظر . شأن طلب الحظر في مثل هذا أن ينشأ عنه

(١) تقدم أنه يتحقق 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 الاستلزم .

(٢) يقال مثله في المأمور بها والمباحة ما دام الجميع لا استلزم فيه وأنه أمر اتفاقى .

(٣) مما سبق يعلم أنه ليس مطرداً ، وأن من المسببات ما هو من مقدور المكلف ويتعلق به الخطاب المتعلق بنفس السبب ، كالانتفاع بالمبيع في عقد البيع .

(٤) فالولاية الشرعية مثلاً لها مسببات كثيرة ، وقد يكون القصد إلى بعض هذه المسببات مانعاً من التسبب فيها مع كونها مطلوبة شرعاً ، كالقصد إلى حظوظ نفسه ومنافعه الميسية عن الولاية ، فلا تكون الولاية حيثئذ مطلوبة شرعاً . وجعل الشارع من أدلة قصد المكلف لحظوظه فيها طلبه لها . فلذلك منع من طلب الولاية منها . وإذا كان النظر إلى المسبب قد يكون قاصياً بجعل المطلوب شرعاً غير مطلوب بل وبجعل المباح غير مباح ، فعلى الا يلزم القصد إلى المسبب . يعني أن القصد إلى المسبب قد يضر فضلاً عن نزوهه . فهو ترق في الاستدلال على أنه لا يلزم .

أمور تكره كما سيأتي بحول الله تعالى. بل قد راعى عليه السلام مثل هذا في المباح. فقال: «ما جاءك من هذا المال وأنت غير مُشرف فخذنه» الحديث<sup>(١)</sup>! فشرط في قوله عدم إشراف النفس، فدل على أن أخذه بإشراف على خلاف ذلك. وتفسيره في الحديث الآخر<sup>(٢)</sup>: «من يأخذ مالاً بحقه يبارك له فيه؛ ومن يأخذ مالاً بغير حقه فمثله كمثل الذي يأكل ولا يسبّع» وأخذه بحقه هو أن لا ينسى حق الله فيه. وهو من آثار عدم إشراف النفس. وأخذه بغير حقه خلاف ذلك. وبين هذا المعنى الرواية الأخرى: «نعم صاحبُ المسلم هو<sup>(٣)</sup> من أعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل»، أو كما قال: «وأنه من يأخذ بغير حقه كان كالذى يأكل ولا يسبّع ويكون عليه شهيداً يوم القيمة»<sup>(٤)</sup>.

ووجه ثالث: وهو أن العباد من هذه الأمة - من يعتبرُ مثله هُنَا - أخذوا أنفسهم بخلص الأعمال عن شوائبِ الحظوظ، حتى عَدُوا ميلَ النفوس إلى بعض الأعمال الصالحة من جُملةِ مكائدِها. وأسسواها قاعدةً بنُوا عليها - في تعارضِ الأعمال وتقديم بعضها على بعض - أن يقدموا ما لاحظ للنفس فيه، أو ما ثُقلَ عليها؛ حتى لا يكون لهم عمل إلا على مخالفةِ ميلِ النفس. وهم الحجة فيما انتحروا لأن إجماعهم إجماع. وذلك دليل على صحة الإعراض عن المسببات في الأسباب. وقال عليه السلام إذ سأله جبريل عن الإحسان: «أَنْ تَعْبُدَ<sup>(٥)</sup> اللَّهَ كَائِنَكَ ترَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ ترَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ» وكل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة، والذي يعبد الله على المراقبة يعزّب عنه - إذا تلبس بالعبادة - حظُ نفسه فيها. هذا مقتضى العادة الجارية بأن يعزّب عنه كلُّ ما سواها. وهو معنى بيته أهلُه كالغزالى وغيره. فإذاً ليس من شرط الدخول في الأسباب المنشورة الالتفات إلى المسببات. وهذا أيضاً جار في الأسباب الممنوعة كما يجري في الأسباب المنشورة. ولا يقدح عدم الالتفات إلى المسبب، في جريان الثواب والعقاب<sup>(٦)</sup>؛ فإن ذلك راجع إلى من

(١) بقية الحديث: (وما لا فلا تتبعه نفسك) أخرجه الشيشخان.

(٢) روي في الترغيب والترهيب ضمن حديث: «يا حكيم إن هذا المال خضر حلو، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، وكان كالذى يأكل ولا يسبّع «الخ» عن الشيشخان والترمذى والنسائي باختصار.

(٣) جزء من حديث طويل رواه في التيسير عن الشيشخان والنسائي بلحظ «لمن أعطى».

(٤) بقية الحديث المتقدم.

(٥) بعض حديث رواه البخاري عن أبي هريرة كما أنه بعض حديث آخر رواه الخمسة إلا البخاري كما قال في التيسير.

(٦) يعني مع أنهما من المسببات في جريان على العبد بدون قصد إليهما.

إليه إبراز المسبب عن سببه، والسبب هو المتضمن له. فلا يفوته شيء إلا بفوت شرط أو جزء أصلي أو تكميلي في السبب خاصةً.

#### المسألة الرابعة:

وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات، أعني الشارع. والدليل على ذلك أمور:

أحدُها: أن العقلاً قاطعون بأن الأسباب لم تكون أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات فقط؛ بل من حيث ينشأ عنها أمورٌ آخر. وإذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسباباً، القصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات.

والثاني: أن الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو دفع المفاسد وهي مسبباتها قطعاً. فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنما شرعت لأجل المسببات، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات.

والثالث: (١) أن 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 لمسببات. 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: أن القصددين متباینان. فما تقدم هو بمعنى أن الشارع لم يقصد في التكليف بالأسباب التكليف بالمسببات، فإن المسببات غير مقدرة للعباد كما تقدم. وهنا إنما معنى القصد إليها أن الشارع يقصد وقوع المسببات عن أسبابها، ولذلك وضعها أسباباً. وليس في هذا ما يقتضي أنها داخلة تحت خطاب التكليف. وإنما فيه ما يقتضي القصد إلى مجرد الواقع خاصية. فلا تناقض بين الأصلين.

(١) تأمل في هذه المقدمات لتعرف ما يحتاج إليه منها في غرضه وما لا يحتاج إليه. وهل بقيت حاجة إلى قوله وإذا ثبت هذا الخ بعد قوله فواضع الأسباب قاصد لواقع المسببات من جهةها؟ 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 جهةها؟!

**والثاني:** (١) أنه لو فرض توارد القصددين على شيء واحد لم يكن محالاً إذا كانا باعتبارين مختلفين، كما توارد قصدُ الأمر والنهي معاً على الصلاة في الدار المغصوبة باعتبارين. والحاصل أن الأصلين غير متدافعين على الإطلاق.

#### المسألة الخامسة:

إذا ثبت أنه لا يلزم القصد إلى المسبب، فللمكلف ترك القصد إليه بإطلاق، وله القصد إليه. أما الأول فما تقدم (٢) يدل عليه.

فإذا قيل لك: لم تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بغيرها؟ قلت لأن الشارع ندبني إلى تلك الأعمال؛ فأنا أعمل على مقتضى ما أمرت به. كما أنه أمرني أن أصلي وأصوم وأذكي وأحج إلى غير ذلك من الأعمال التي كلفني بها. فإن قيل لك إن الشارع أمر ونهى لأجل المصالح، قلت: نعم، وذلك إلى الله لا إلىي، فإن الذي إلى التسبب، وحصول المسببات ليس إلىي. فأصرف قصدي إلى ما يجعل إلىي وأكمل ما ليس لي إلى من هو له.

ومما يدل على هذا أيضاً: أن السبب غير فاعل بنفسه، بل إنما وقع المسبب عنده لا به، فإذا تسبب المكلف فالله خالق السبب، والعبد مكتسب له: «والله خلقكم وما تعملون» [الصفات: ٩٦] «الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل» [الزمر: ٦٢] «وما تشاورون إلا أن يشاء الله» [الإنسان: ٣٠] «ونفسٌ وما سواها فللهمها فجورها وتقوها» [الشمس: ٨] وفي حديث العدوى قوله عليه الصلاة والسلام (٣): «فمن أعدى الأول؟» وقول عمر في حديث الطاعون: «نغير من قدر الله إلى قدر الله» حين قال له عمرو بن العاص: «أفراراً من قدر الله؟» وفي الحديث (٤): «جفت القلم بما هو كائن فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه، وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبه الله لك لم يقدروا عليه».

والأدلة على هذا تنتهي إلى القطع. وإذا كان كذلك فالالتفات إلى المسبب في فعل

(١) هذا لازم لما قبله وليس شيئاً جديداً. فإن تباين القصددين إنما جاء من عدم تواردهما باعتبار واحد.

(٢) أي في أدلة المسألة الثالثة لأنه إذا كان لا يلزم فله تركه.

(٣) بعض حديث رواه الشيخان. ولفظه كما في البخاري: «لا عدو ولا صفر ولا هامة». فقال أعرابي: يا رسول الله مما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الطباء فتاني البعير الأجرب فيدخل بينها فيجربه؟ قال: «فمن أعدى الأول؟!»

(٤) بعض حديث رواه الترمذى وصححه. وفي ألفاظه بعض اختلاف.

السبب لا يزيد<sup>(١)</sup> على ترك الالتفات إليه؛ فإن المسبب قد يكون، وقد لا يكون. هذا وإن كانت مجري العادات تقتضي أنه يكون، فكونه داخلًا تحت قدرة الله يقتضي أنه قد يكون وقد لا يكون. ونقض<sup>(٢)</sup> مجري العادات دليل على ذلك. وأيضاً فليس في الشرع دليل ناصٌ على طلب القصد إلى المسبب.

فإن قيل<sup>(٣)</sup> : قصد الشارع إلى المسببات والتفاته إليها، دليل على أنها مطلوبة القصد من المكلف. وإلا فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع، إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه<sup>(٤)</sup> من هذا الكتاب. فإذا طابقه صح. فإذا فرضنا هذا المكلف غير قادر للمسببات، وقد فرضناها مقصودة للشارع، كان بذلك مخالفًا له. وكل تكليف قد خالف<sup>(٥)</sup> القصد فيه قصد الشارع باطل كما تبين. فهذا كذلك.

**فالجواب:** أن هذا إنما يلزم إذا 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 إيقاع المكلف للأسباب ليسعدَ من سعد ويشقى من شقي. فإذا قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له بالقصد التكليفي، فلا يلزم قصد المكلف إليه إلا أن يدل على ذلك دليل. ولا دليل عليه. بل لا يصح ذلك<sup>(٦)</sup> ، لأن القصد إلى ذلك قصد إلى ما هو فعل الغير، ولا يلزم أحدًا أن يقصد وقوع ما هو فعل الغير، لأنه غير مكلف بفعل الغير، وإنما يكلف بما هو من فعله، وهو السبب خاصة. فهو الذي يلزم القصد إليه، أو يطلب القصد إليه. ويعتبر فيه موافقة قصد الشارع.

(١) أي من جهة إيجاد المسبب و عدمه.

(٢) فكم وجد السبب ولم يوجد المسبب، وكم وجد المسبب بدون سببه العادي. والله خرق العوائد.

(٣) هذا الإشكال مبني على المسألة الرابعة. وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على هذه المسألة.

(٤) في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب المقاصد.

(٥) ترويج للسؤال يجعل أن للمكلف قصدًا غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقاً لا بموافقة ولا بمخالفة.

(٦) أي لزوم قصد المكلف وقد تقدمت أدلةه. ولا يجوز أن يعود الضمير على نفس القصد لأن ما دلل به هنا عليه لا يفيده، وأيضاً ينافي الأدلة الآتية على صحة قصد المسبب على أن قوله بعد فهو الذي يلزم القصد إليه يزيد ما قررناه.

## فصل

وأما أن للمكلف القصد إلى المسبب فكما إذا قيل لك : لم تكتسب ؟ قلت لأقيم صلبي ، وأقوم في حياة نفسي وأهلي ، أو لغير ذلك من المصالح التي توجد عن السبب . فهذا القصد إذا قارن التسبب صحيح . لأن النفات إلى العادات الجارية . وقد قال تعالى : ﴿الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله﴾ [الجاثية : ١٣] وقال : ﴿ومن آياته منكم بالليل والنهر وابتغاؤكم من فضله﴾ [الروم : ٢٣] وقال : ﴿فانتشروا في الأرض وابتغوا﴾<sup>(١)</sup> [١٠] من فضل الله [الجمعة] وأسبق مساق الامتنان من غير إلى الفضل عن القصد إلى السبب الذي هو الاكتساب ، وسيق مساق الامتنان من غير إنكار ، أشعر بصححة ذلك القصد . وهذا جار في أمور الآخرة كما هو جار في أمور الدنيا ؛ كقوله تعالى : ﴿ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً يدخله﴾<sup>(٢)</sup> [جنت : ١١] وأشباه ذلك مما يؤذن بصححة القصد إلى المسبب . وأيضاً فإنما محصول هذا أن يتعمى ما يهوى الله له بهذا السبب ، فهو راجع إلى الاعتماد على الله واللجاج إليه في أن يرزقه مسبباً يقوم به أمره و يصلح به حاله . وهذا لا نكير فيه شرعاً . وذلك أن المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد . فالتكليف كله إما لدرء مفسدة ، وإما للجلب مصلحة ، أو لهما معها . فالداخل تحته مقتضى لما وضعت له . فلا مخالفة في ذلك لقصد الشارع ، والمحظور إنما هو أن يقصد<sup>(٣)</sup> خلاف ما قصده مع أن هذا القصد لا يبني عليه عمل غير مقصود للشارع ، ولا يلزم منه عقد مخالف . فال فعل<sup>(٤)</sup> موافق ، والقصد موافق ، فالمجموع موافق .

(١) كأنه قال اقصدوا فضل الله ورزقه بأخذكم في الأسباب من الانتشار في الأرض مثلاً وهو قصد إلى المسبب بالسبب . وحيث كان في مقام الامتنان فهو باق على ظاهره لأن الامتنان إنما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذي لا شأن للغير فيه وإنما يكون ذلك في المسبب لا في السبب . ولو قال : غير بالقصد إلى القصد الذي هو المسبب مقارناً أو مربطاً على السبب في مقام الامتنان فدل على أنه يصح قصد المسبب بالسبب ، لكن ظاهراً . لأن فيه قصد المسبب بنفسه لا قصد السبب وعبر عنه بقصد المسبب مجازاً ، لأنه لو كان مجازاً وكان المسبب ليس مقصوداً حقيقة ما دل على مدعاه ولو في مقام الامتنان إذا فرضنا أنه يظهر مقام الامتنان في هذه الحالة .

(٢) ليس فيه ما يدل على القصد من المكلف ولكن آية انتشروا وابتغوا قوله وابتغوا مثلاً ظاهرة فيما أراد ، وقوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ [الغاشية : ٩] وقوله تعالى : ﴿أَمْ مَنْ هُوَ قَاتِلُ أَنَّهُ اللَّيلُ سَاجِدًا﴾ [الزمر : ٩] الآية . واضح الدلاله على صحة قصد المسبب في أمور الآخرة .

(٣) هذا يؤيد ما سبق لنا تعليقه على قوله وكل تكليف خالف القصد فيه قصد الشارع باطل .

(٤) يشير إلى ما يأتي في موافقة ومخالفة قصد المكلف وعمله في المسألة السادسة من النوع الرابع .

فإن قيل: هل يستتب هذان<sup>(١)</sup> الوجهان في جميع الأحكام العادلة والعلمية أم لا؟ فإن الذي يظهر لبادي الرأي أن قصد المسببات لازم في العادات، لظهور وجوب المصالح فيها. بخلاف العبادات، فإنها مبنية على عدم معقولية المعنى. فهناك يُستتب عدم الالتفات إلى المسببات؛ لأن المعاني المعلل بها راجعة إلى جنس المصالح فيها أو المفاسد، وهي ظاهرة في العادات. وغير ظاهرة في العبادات. وإذا كان كذلك فالالتفات إلى المسببات والقصد إليها معتبر في العادات. ولا سيما في المجتهد. فإن المجتهد إنما يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل والالتفاتات إليها. ولو لا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو إجماع، فيبطل القياس؛ وذلك غير صحيح. فلا بد من الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام. والمعاني هي مسببات الأحكام. أما العادات فلما كان الغالب عليها فقد ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوع إلى مقتضى النصوص فيها، كان ترك الالتفات أجرى على مقصود الشارع فيها. والأمران بالنسبة إلى المقلد سواء في أن حقه أن لا يلتفت إلى المسببات، إلا فيما كان من مدركاته ومعلوماته العادلة في التصرفات الشرعية.

فالجواب: أن الأمرين في الالتفات وعدمه سواء. وذلك أن المجتهد إذا نظر في علة الحكم على الحكم بها إلى محل هي فيه لتقع المصلحة المنشورة لها الحكم. هنا نظرة خاصة<sup>(٢)</sup>. ويبقى قصده إلى حصولها بالعمل أو عدم القصد مسكتاً عنه بالنسبة إليه. فتارة يقصد إذا كان هو العامل، وتارة لا يقصد. وفي الوجهين لا يفوته في اجتهاده أمر، كالمقلد سواء. فإذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام<sup>(٣)</sup>: «لا يقضى القاضي وهو غضبان» نظر إلى علة منع القضاء فرأى الغضب؛ وحكمته تشویش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصوم؛ فألحق بالغضب الجوع والشبع المفترطين. والوجع، وغير ذلك مما فيه تشویش الذهن. فإذا وجد في نفسه شيئاً من ذلك - وكان قاضياً - امتنع من القضاء بمقتضى النهي. فإن قصد بالانتهاء مجرد النهي فقط، من غير التفات إلى الحكمة التي لأجلها نهى عن

(١) المراد بهما قصد المسبب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم اللزوم فيما لأنه سينبئي سؤاله على لزوم القصد في العادات ولزوم عدم القصد في العبادات.

(٢) أي فهو ينظر إلى محلات العلل ليثبت فيها مثل الحكم في الأصل. وهذا أمر نظري غير أخذنه هو بالعمل في هذا الفرع الذي استتبطه. وعند أخذنه في العمل يستوي مع المقلد في مراعاة المسبب وعدم مراعاته.

(٣) قال العراقي: متفق عليه من حديث أبي بكرة أهـ. ورواه في التيسير: «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» وقال: أخرجته الخمسة.

القضاء، حصل مقصود الشارع وإن لم يقصد القاضي؛ وإن قصد به ما ظهر قصد الشارع إليه من مفسدة عدم استيفاء الحجاج، حصل مقصود الشارع أيضاً. فاستوى قصد القاضي إلى المسبب وعَدَمُ قصده. وهكذا المقلد فيما فهم حكمته من الأعمال. وما لم يفهم فهو كالعبدات بالنسبة إلى الجميع. وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل. ويصبح القصد إلى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة. فالقصد إليها أو عَدَمُ القصد كما تقدم.

#### المسألة السادسة

إذا تقرر ما تقدم فللدخول في الأسباب مراتب تتفرع على القسمين. فالالتفات إلى المسببات بالأسباب له ثلات مراتب:

**إحداها:** أن يدخل فيها على أنه فاعل للمسبب أو مولّد له. فهذا شرك أو مُضاهٍ له والعياذ بالله. والمسبب غير فاعل بنفسه «والله خالق كل شيء» [الزمر: ٦٢] «والله خالق كُلُّ<sup>(١)</sup> وما تعملون» [الصفات: ٩٦]. وفي الحديث «أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر»<sup>(١)</sup> الحديث. فإن المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذي جعل الكوكب فاعلاً بنفسه. وهذه المسألة قد تولى النظر فيها أرباب الكلام.

**والثانية:** أن يدخل في المسبب على أن المسبب يكون عنده عادة. وهذا هو المتكلّم على حكمه قبل. ومحصوله طلب المسبب عن المسبب لا باعتقد الاستقلال، بل من جهة كونه موضوعاً على أنه سبب للمسبب. فالسبب لا بد أن يكون سبباً للمسبب؛ لأنّه معقوله، والألم يكون سبباً، فالالتفات إلى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه، ولا هو مناف لكون السبب واقعاً بقدرة الله تعالى؛ فإن قدرة الله تظهر عند وجود السبب عند عدمه. فلا ينفي وجود السبب كونه خالقاً للمسبب. لكن هنا قد يغلب الالتفات إليه حتى يكون فقد المسبب مؤثراً ومنكراً، وذلك لأن العادة غلت على النظر في السبب بحكم كونه سبباً ولم ينظر إلى كونه موضوعاً بالجعل لا مقتضياً بنفسه. وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الأسباب.

(١) بقية الحديث كما في التيسير عازياً له إلى الستة إلا الترمذى (فاما من قال مطعناً بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب. ومن قال مطعناً بنوء كذلك وكذا كذلك كافر بي مؤمن بالكوكب» وليس فيه كلمة بي بعد قوله كافر بل بعد مؤمن فقط كما أثبتناها في صلب الكتاب هنا. وسيأتي للمؤلف (في المسألة الثالثة من بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام) رواية فيها كلمة بي في الموصعين).

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، فإنه لو صح كونه سبباً محققاً لم يتخلَّف، كالأسباب العقلية. فلما لم يكن كذلك تمحض جانب التسبيب الرباني بدليل السبب الأول. وهنا يقال لمن حكمه<sup>(١)</sup>: «فالسبب الأول عماداً تسبب؟» وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام: « فمن أعدى الأول؟!»<sup>(٢)</sup> فإذا كانت الأسباب مع المسببات داخلة تحت قدرة الله فالله هو المسبب لا هي؛ إذ ليس له شريك في ملكه. وهذا كله مبين في علم الكلام. وحاصله يرجع إلى عدم اعتبار السبب في المسبب من جهة نفسه، واعتباره فيه من جهة أن الله مسببه. وذلك صحيح.

### فصل

وترک الالتفات إلى المسبب له ثلات مراتب:

إحداها: أن يدخل في السبب من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون، من غير التفات إلى غير ذلك. وهذا مبني على أن الأسباب والمسببات موضوعة في هذه الدار ابتلاء للعباد وامتحاناً لهم، فإنها طريق إلى السعادة أو الشقاوة. وهي على ضربين:

أحدهما: ما وضع لابتلاء العقول. وذلك العالم كله<sup>(٣)</sup> من حيث هو منظور فيه، وصنعة يستدل بها على ما وراءها.

والثاني: ما وضع لابتلاء النفوس. وهو العالم كله أيضاً من حيث هو موصل إلى العباد المنافع والمضار، ومن حيث هو مسخر لهم ومنقاد لما يريدون فيه. لظهور تصارييفهم تحت حكم القضاء والقدر، ولتجري أعمالهم تحت حكم الشرع، ليسعد بها من سعد ويشقى من شقي، ولويظهر مقتضى العلم السابق والقضاء المحتم الذي لا مرد له؛ فإن الله غني عن العالمين، ومنزه عن الافتقار في صنع ما يصنع إلى الأسباب والوسائل؛ لكن وضعها للعباد ليتليهم فيها. والأدلة على هذا المعنى كثيرة؛ كقوله سبحانه: «هو الذي

(١) بأن اعتقاد أنه إذا وجد المسبب، وإذا فقد فقد المسبب.

(٢) تقدم في المسألة الخامسة.

(٣) أي جملة وتفصيلاً وكذا يقال فيما بعده وإن كانت تصارييف كل شخص شخص لا تمُس جميع التفاصيل إلا أن الجزيئات مرتبطة بالكليات.

خلق السموات والأرض في ستة أيامٍ وكان عرشه على الماء ليبلوكم (١) أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً [هود: ٧] ﴿الذِّي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبَلُّوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [الملك: ٢] ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا نَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [الكهف: ٧] ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَاثَةً فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِتَنْتَظِرَ كَفَرَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤] ﴿ثُمَّ بَعْثَانَاهُمْ لَنْعَلِمَ أَيُّ الْحَزَبَيْنِ أَحْصَى لَمَّا لَبِثُوا أَمْدَادًا﴾ [الكهف: ١٢] ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [آل عمران: ١٤٠] إلى قوله: ﴿وَيَعْلَمُ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢] ﴿وَلَيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيَمْحَصَّ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤] ﴿ثُمَّ صَرْفُكُمْ عَنْهُمْ لَيَبْتَلِيَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٢] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن وضع الأسباب إنما هي للابتلاء. فإذا كانت كذلك فالأخذ لها من هذه الجهة آخذ لها من حيث وضعت مع التحقق بذلك فيها. وهذا صحيح. وصاحب هذا القصد متبع الله بما تسبب به منها؛ لأنه إذا تسبب بالإذن فيما أذن فيه لظهور عبوديته لله فيه، لا ملتفتاً إلى مسبباتها وإن انجرت معها، فهو كالمتسبب بسائر العبادات المحسنة.

والثانية: أن يدخل فيه بحكم قصد التجدد عن الالتفات إلى الأسباب من حيث هي أمور محدثة، فضلاً عن الالتفات إلى المسببات؛ بناء على أن تفريد المعبد بالعبادة أن لا يشرك معه في قصده سواه، واعتماداً على أن التشريع خروج عن خالص التوحيد بالعبادة؛ لأنبقاء الالتفات إلى ذلك كله بقاء مع المحدثات، وركون إلى الأغيار. وهو تدقير في نفي الشركة. وهذا أيضاً في موضعه صحيح. ويشهد له من الشريعة ما دل على نفي الشركة قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلَا يُشْرِكَ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠] وقوله: ﴿فَاعْبُدُ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينُ أَلَا اللَّهُ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٢ و ٣] 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 متبع الله تعالى بالأسباب الموضوعة على اطراح النظر فيها من جهته، فضلاً عن أن ينظر في مسبباتها. فإنما يرجع إليها من حيث هي وسائل إلى مسببها وواعضها، وسعى إلى الترقى لمقام القرب منه فهو إنما يلحظ فيها المسبب خاصة.

(١) تصح دليلاً على الابتلاء للعقول والنفوس على مقتضى ما قرره.

(٢) ما قبل هذه الآية يرجع إلى قوله لظهور تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر الخ. والأية وما بعدها عدا الآية الأخيرة يرجع إلى قوله ويشهد مقتضى العلم السابق الخ.

والثالثة: أن يدخل في السبب بحكم الإذن<sup>(١)</sup> الشرعي مجردًا عن النظر في غير ذلك؛ وإنما توجهه في القصد إلى السبب تلبية للأمر لتحققه بمقام العبودية؛ لأنه أذن له في السبب أو أمر به، لباه من حيث قصد الأمر في ذلك السبب. - وقد تبين له أنه مسيبه وأنه أجرى العادة به. ولو شاء لم يجرها؛ كما أنه قد يخرقها إذا شاء.. وعلى أنه ابتلاء وتمحیص، وعلى أنه يقتضي صدق التوجّه به إليه. فدخل على ذلك كله، فصار هذا القصد شاملًا لجميع ما تقدم. لأنه توخي قصد الشارع من غير نظر في غيره، وقد علم قصده في تلك الأمور فحصل له كل ما في ضمن ذلك التسبب مما علم وما لم يعلم. فهو طالب للمسبب من طريق التسبب، وعالم بأن الله هو المسبب وهو المبتدلي به، ومتتحقق في صدق التوجّه به إليه. فقصده مطلق وإن دخل فيه قصد المسبب؛ لكن ذلك كله متزه عن الأغيار؛ مصفى من الأكدار.

#### المسألة السابعة:

الدخول في الأسباب لا يخلو أن يكون منهاً عنه أو لا. فإن كان منهاً عنه فلا إشكال في طلب رفع التسبب، سواء علينا أكان المتسبب قاصدًا لوقوع المسبب أم لا؛ فإنه يتأنى منه الأمران: فقد يقصد بالقتل العداون إزهاق الروح فيقع، وقد يقصد بالغصب انتفاعه بالمعصوب فيقع على مقتضى العادة لا على مقتضى الشرع، وقد لا يقع أبداً. وقد يعزّب عن نظره القصد إلى المسبب والالتفات إليه، لعارض يطراً غير العارض المتقدم الذكر<sup>(٢)</sup>؛ ولا اعتبار به. وإن كان غير منهاً عنه فلا يطلب رفع التسبب في المراتب المذكورة كلها. أما الأولى: فإذا فرضنا نفس التسبب مباحاً أو مطلوباً على الجملة، فاعتقاد المعتقد

(١) هو قوله بعد وعلى أنه ابتلاء إشارة للمعنى الأول في هذا الفصل. وقوله يقتضي صدق توجهه هو المعنى الثاني في الفصل. وقوله وقد تبين له أنه مسيبه وأنه أجرى العادة به ولو شاء الخ إشارة للمعنى الثالث فيما فيه الالتفات للمسبب. وقد صرّح بهذه المعاني بعد فقال فهو طالب للمسبب الخ. فقوله شاملًا لجميع ما تقدم أي من المرتبة الثالثة من القسم الأول والمرتبتين المذكورتين في هذا الفصل. وبيفن الكلام معه في عد هذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هذا الفصل الذي موضوعه ترك الالتفات إلى المسبب، فإن هذه المرتبة مزبج من القسمين كما عرفت، كما يبقى تصحيح الجمع بين الالتفات إلى المسبب وعدم الالتفات إليه معاً في حالة واحدة من شخص واحد.

(٢) تقدم له ذكر الغفلة التي تعتري العالم حتى تجعله غير عالم بما يفعل، ومثله من يطراً عليه غفلة ترفع منه متعة العين فيصاب، ولكن هذا العارض لما كان يمنع نفس التكليف وأصل كلامه أنه منهاً عنه ومكلف بعدم التسبب، قال غير العارض المتقدم الذكر. وقوله ولا اعتبار به أي بهذا العارض هنا لأنه لا يزال معه منهاً عن التسبب ومتكلفاً.

لكون السبب هو الفاعل، معصية قارت ما هو مباح أو مطلوب. فلا يبطله. إلا إن قيل أن مثل هذه المقارنة مُفسدة، وإن المقارن للعصيبة تصيره منهاً عنه؛ كالصلة في الدار المغضوبة، والذبح بالمدية 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 إلقاء باليد إلى التهلكة أو هو هو. وكذلك إذا بلغ مبلغ القطع العادي فواجب عليه أن يتسبب. ولأجل هذا قالوا في المضطرب أنه إذا خاف الهلاكة وجب عليه السؤال، أو الاستقرار، 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: فالتبسيب أيضاً ظاهر؛ إلا أنه يبقى فيها بحث: هل يكون صاحبها بمنزلة<sup>(١)</sup> صاحب المرتبة الثانية أم لا؟ هذا مما ينظر فيه. وإطلاق كلام الفقهاء يقتضي عدم التفرقة. وأحوال المتكلمين ممن دخل تحت ترجمة التصوف لا تقتضي ذلك. هذا وإن كان ظاهر كلام الغزالى 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 أهله. فإذا كانت علمية فهي المرتبة الثانية<sup>(٢)</sup>؛ إذ كان واجباً على كل مؤمن أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بأنفسها، وإنما الفاعل فيها مسببها سبحانه، لكن عادته في خلقه جارية بمقتضى العوائد المطردة، وقد يحرقها إذا شاء لمن شاء. فمن حيث كانت عادة، اقتضت الدخول في الأسباب؛ ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خالق المسببات، اقتضت أن للفاعل أن يفعل بها وبدونها؛ فقد يغلب على المكلف أحد الطرفين. فإن غلب الطرف الأول وهو العادى، فهو ما تقدم<sup>(٣)</sup>. وإن غلب الثاني فصاحبـه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة. فإنه إذا جاء مثلاً فأصابته مخصصة فسواء عليه أتبـبـ أم لا؛ إذ هو على بيـنةـ أن السبـبـ كالـمـسـبـ بـ بـ يـدـ اللهـ تـعـالـىـ . فـلـمـ

(١) لأن الفرق بينهما لا يترتب عليه فرق في غلبة الظن بوقوع المسبب عند السبب، فيجيء فيه التفصيل المذكور من وجوب التسبب وعصيانيه بتركه.

(٢) أي فيه، يمتزليها وتشترك معها في المال، فحكمها حكمها.

(٣) أي هي بحث أو دراسة علمية توصل إلى نتائج ملموسة، يجريها وليكون صاحبها لم يرتكب فيها عن الحالة العلمية إلى التتحقق بها وصيروتها صفة له كالطبعية فيجري في أفعاله على مقتضاه دون كلفة ولا حمل لنفسه عليها.

يغلب على ظنه - والحال هذه - إن تركه للسبب إلقاء باليد إلى التهلكة؛ بل عقده في كلتا الحالتين واحدة، فلا يدخل تحت قوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلِكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] فلا يجب عليه التسبب في رفع ذلك؛ لأن علمه<sup>(١)</sup> بأن السبب في يد المسبب أغنله عن تطلب المسبب من جهةه على التعين. بل السبب وعدهمه في ذلك سواء. فكما أن أخذه للسبب لا يعد إلقاء باليد إذا كان اعتماده على السبب، كذلك في الترك. ولو فرض أن أخذه للسبب أخذه بإسقاط الاعتماد على المسبب لكان إلقاء باليد إلى التهلكة؛ لأنه اعتمد على نفس السبب، وليس في السبب نفسه ما يعتمد عليه، وإنما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعاً سبباً. فكذلك إذا ترك السبب لا شيء<sup>(٢)</sup>؛ فالسبب وعدهمه في الحالين سواء في عقد الإيمان وحقائق الإيقان. وكل أحدٍ فقيه نفسه. وقد مر الدليل على ذلك<sup>(٣)</sup>. وقد قال في الحديث<sup>(٤)</sup>: «جَفَّ الْقَلْمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ فَلَوْ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ عَلَى أَنْ يُعْطُوكَ شَيْئاً لَمْ يَكْتَبْهُ اللَّهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ» وحکى عياض عن الحسن بن نصر السوسي من فقهاء المالكية أن ابنه قال له في سنة غلا فيها السعر: يا أبتي اشتري طعاماً فإني أرى السعر قد غلا. فأمر ببيع ما كان في داره من الطعام، ثم قال لابنه: لست من المتوكلين على الله، وأنت قليل اليقين؛ لأن القمح إذا كان عند أبيك ينجيك من قضاء الله عليك! من توكل على الله كفاه الله.

ونظير مسألتنا في الفقه، الغازى إذا حمل وحده على جيش الكفار فالفقهاء يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلاكة أو يقطع بإدراهما. فالذى اعتقاد السلامة جائز له ما فعل، والذى اعتقاد الهلاكة من غير نفع يمنع من ذلك، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلِكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وكذلك داخل المفازة بزاد أو بغير زاد، إذا غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام، وإن غلب على ظنه الهلاكة لم يجز. وكذلك إذا غلب على ظنه الوصول إلى الماء في الوقت، أمر بالتأخير ولا يتيمم. وكذلك راكب البحر<sup>(٥)</sup>. وعلى هذا يباح له التيمم مع وجود الماء في رحله أو يمنع وإن غلب على ظنه الوصول إلى الماء في الوقت<sup>(٦)</sup>. وإذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم أفترط... إلى غير ذلك من المسائل المبنية على غلبات الظنون، وإن

(١) أي الذي صار حالة له كالأنواع الطبيعية.

(٢) أي لا لسبب آخر.

(٣) في المسألة الخامسة.

(٤) تقدم في المسألة الخامسة أيضاً.

(٥) إذا غلب على ظنه السلامة في ركوب السفينة ركبها. وإنما منع من ركوبها.

(٦) ينظر في هذا.

كانت موجبات الظنون تختلف فذلك غير قادر في هذا الأصل . فسألتنا 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 ، ويقتربون الأخطار ، ويلقون بأيديهم إلى ما هو عند غيرهم تهلكة ، فلا يكون كذلك ؛ بناء على أن ما هم فيه من مواطن الغرر وأسباب الهلاكة ، يستوي مع ما هو عندنا من مواطن الأمان وأسباب النجاة . وقد حكى عياض عن أبي العباس الأبياني أنه دخل عليه عطيه الجزي العابد فقال له : أتيتك زائراً ومودعاً إلى مكة . فقال له أبو العباس : لا تخلينا من بركة دعائك ، وبكى ؛ وليس مع عطيه ركوة ولا مزود . فخرج مع أصحابه ، ثم أتاه بأثر ذلك رجل فقال له : أصلحك الله ! عندي خمسون مثقالاًولي بغل ، فهل ترى لي الخروج إلى مكة ؟ فقال له : لا تتعجل حتى توفر هذه الدنانير . قال الراوي : فعجبنا من اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالهما . فقال أبو العباس : عطيه جاءني مودعاً غير مستشير ، وقد وثق بالله . وجاءني هذا يستشيرني ، ويدرك ما عنده ، فعلمته ضعف نيته فأمرته بما رأيتم . فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعف النية بالحرام في استعداد الأسباب والنظر في مراعاتها ، وسلم لقوى اليقين في طرح الأسباب ؛ بناء - والله أعلم - على القاعدة المتقدمة في الاعتقادات وغلبات الظنون في السلامة والهلاكة . وهي مظان النظر الفقهي ، ولذلك يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة كما تقدم .

فإن قيل : فصاحب هذه المرتبة أي الأمرين أفضل له الدخول في السبب أم تركه ؟ .

**فالجواب من وجهين :**

أحدهما : أن الأسباب في حقه لا بد منها ، كما أنها كذلك في حق غيره ؛ فإن خوارق العادات وإن قامت له مقام الأسباب في حقه ، فهي في نفسها أسباب ؛ لكنها أسباب غريبة ، والتسبب غير منحصر في الأسباب المشهورة ، فالخارج مثلاً للحج بغير زاد يرزقه الله من حيث لا يحتسب : إما من نبات الأرض ، وإما من جهة من يلقى من الناس في الباية وفي الصحراء ، وإما من حيوان الصحراء ، أو من غير ذلك ، ولو أن ينزل عليه من السماء ، أو يخرجه من الأرض بخوارق العادات أسباب جارية يعرفها أربابها المخصوصون بها ، فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب . ومنها الصلاة ؛ لقوله تعالى : «وَأَمْرَ أَهْلَكَ بالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا» [طه : ١٣٢] الآية . وروي أنه عليه الصلاة والسلام «كان يأمر أهله بالصلاحة إذا لم يجدوا قوتاً»<sup>(١)</sup> وإذا كان كذلك فالسؤال غير وارد .

(١) أخرج أبو عبيد وسعيد بن منصور وابن المنذر والطبراني في الأوسط وأبو نعيم في الحجة والبيهقي في =

والثاني : على تسليم وروده - أن أصحاب رسول الله ﷺ يعلم قطعاً أنهم حازوا هذه المرتبة واستيقنوا حالاً وعلماً؛ ولكنه عليه السلام ندبهم إلى الدخول في الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا، كما أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة، ولم يتركهم مع هذه الحالة. فدل ذلك على أن الأفضل ما دلهم عليه. ولأن هذه الحالة لا يعتد بها مقاماً يقوم فيه. ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام : «**قَيْدَهَا وَتَوْكِلُ**»<sup>(١)</sup>. وأيضاً ف أصحاب هذه الحالة هم أهل خوارق العادات ، ولم يتركوا معها التسبب تأدباً بآداب رسول الله ﷺ . وكانوا أهل علم ولم يكونوا ليترکوا الأفضل إلى غيره.

وأما المرتبة الرابعة : وهي مرتبة الابتلاء فالسبب فيها أيضاً ظاهر. فإن الأسباب قد صارت عند صاحبها تكليفاً يُتّلى 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 إليه، كذلك الأسباب العادية . ومن هنا لما قال عليه السلام : «ما منكم من نفسٍ متفوسةٍ إلا وقد عُلمَ مِنْ زَلَهَا مِنْ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ» قالوا : يا رسول الله فلِم نعمل؟ أفلا تتتكل؟ قال : «لا . اعملوا، فكلُّ ميسَرٍ لِمَا حُلِقَ لَه». ثمقرأ : «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى» إلى آخرها<sup>(٢)</sup> فكذلك العاديات لأنها عبادات . فهي عنده جارية على الأحكام الموضوعة . ونظر صاحب هذه المرتبة في الأسباب مثل نظره في العبادات ؛ يعتبر فيها مجرد الأسباب ويدع المسبيبات لمسبيتها .

وأما المرتبة الخامسة : فالسبب فيها صحيح أيضاً، لأن صاحبها وإن لم يلتفت إلى السبب من حيث هو سبب، ولا إلى المسبب من باب أخرى، فلا بد منه من جهة ما هو راقٍ به وملحوظ للمسبب من جهةه، بدليل الأسباب العبادية . ولأنها إنما صارت قرة عينه لكونها سلّماً إلى المتبعـدـ إـلـيـهـ بـهـ؛ فـلـاـ فـارـقـ بـيـنـ العـادـيـاتـ وـالـعـابـيـاتـ. إـلـاـ أـنـ صـاحـبـ هـذـهـ المـرـتـبـةـ مـأـخـوذـ فـيـ تـجـرـيـدـ الـأـغـيـارـ عـلـىـ الـجـمـلـةـ. فـرـبـماـ رـمـىـ مـنـ الأـسـبـابـ بـمـاـ لـيـسـ بـضـرـوريـ، وـاقـتـصـرـ

شعب الإيمان بسند صحيح عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه قال : «كان النبي ﷺ إذا نزلت بأهله شدة أو ضيق أمرهم بالصلوة وتلا : وأمر أهله بالصلوة» وأخرج أحمد في الزهد وغيره عن ثابت قال : «كان النبي ﷺ إذا أصابت أهله خصاصة نادى أهله بالصلوة صلوا صلوا» اهـ من تفسير الألوسي جـ ٥ـ . ٣١٩

(١) رواه الطبراني من حديث أبي هريرة - ورواه البيهقي بلفظ : «**قَيْدَهَا وَتَوْكِلُ**» .

(٢) هذه الرواية إحدى روايات مسلم - جـ ٨ـ صـ ٤٧ـ - بلفظ «ما منكم من نفس إلا وعلم مِنْ زَلَهَا» الخ . بغير لفظ : متفوسة . وقد وردت هذه المقطة في رواية أخرى طوبية للبخاري ومسلم تختلف في الفاظها كثيراً عما هنا . وقد ذكر الحديث في التيسير عن الخمسة إلا النسائي مختلطاً في كثير من الفاظها عما هنا .

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 ما ذكر قبلها، كان ما يشهد لها لما قبلها شاهداً لها. غير أن ذلك فيها تعتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الأمر، لا من جهة أمر آخر. فسواء عليه أكان التكليف ظاهر المصلحة أم غير ظاهرها، كل ذلك تحت قصد العبد امتثال أمر الله. فإن كان المكلف به مما يرتبط به بعض الوجود أو جميعه، كان قصده في امتثال الأمر شامللاً له. والله أعلم.

#### المسألة الثامنة:

إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب، قصد ذلك المسبب أو لا. لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجرى العادات، عدّ كأنه فاعل له مباشرة. ويشهد لهذا قاعدة مجاري العادات؛ إذ أجرى فيها نسبة المسببات إلى أسبابها، كنسبة الشبع إلى الطعام، والإرواء إلى الماء، والإحراق إلى النار، والإسهال إلى السق蒙يا، وسائر المسببات إلى أسبابها. فكذلك الأفعال التي تتسبب عن كسبنا، منسوبة إلينا وإن لم تكن من كسبنا. وإذا كان هذا معهوداً معلوماً، جرى الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزان.

وأدلةه في الشرع كثيرة، بالنسبة إلى الأسباب المشروعة أو الممنوعة؛ كقول الله تعالى: «من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفسٍ» [المائدة: ٣٢] إلى قوله «ومَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جُمِيعاً»<sup>(١)</sup> [المائدة: ٣٢] وفي الحديث: «ما من نفسٍ تُقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها لأنه أول من سن القتل»<sup>(٢)</sup>. وفيه: «من سن سنة حسنةٍ كان له أجرُها وأجرُ من عمل بها»<sup>(٣)</sup>. وكذلك: «من سن سنة سيئةً». وفيه<sup>(٤)</sup>: «أن الولد لوالديه سترٌ من النار. وإن من غرس غرساً كان ما أكل منه له

(١) هنا مبني على أن المراد بالقتل والاحياء المسبب. وهو في الآيتين زهوق الروح والحياة. فيكون فيه نسبة المسبب وهو الحياة والموت إلى المتسبب. وقد سبق له في المسألة الثانية جعل القتل سبباً لا مسبباً. ويمكن إرادته هنا فلا يكون فيه دليلاً.

(٢) تقدم في ص ١٤٠.

(٣) بعض حديث ذكره في الترغيب والترهيب عن مسلم والنسائي والترمذني وابن ماجة بلفظ «من سن في الإسلام» في الموضعين.

(٤) من هنا إلى آخر المسألة واضح في نسبة المسبب إلى المتسبب. وهو يدل على مدعاه.

صدقة، وما سُرق منه له صدقة، وما أكل السبع فهو له صدقة، وما أكلت الطير فهو له صدقة. ولا يرثه أحد إلا كان له صدقة<sup>(١)</sup> وكذلك الزرع؛ والعالم يَبْتَعِدُ عَنِ الْعِلْمِ فَيَكُونُ لَهُ أَجْرٌ كُلُّ مَنْ اتَّفَعَ بِهِ. ومن ذلك ما لا يحصى، مع أن المسببات التي حصل بها النفع أو الضر ليست من فعل المتسبب.

إِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَالَّذِي أَخْرَجَ فِيهِ مَقْتَضِيًّا لِمَسْبِبِهِ؛ لَكِنْ تَارِيَةً يَكُونُ مَقْتَضِيًّا لَهُ عَلَى الْجَمْلَةِ وَالْتَفَاصِيلِ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُحِيطٍ بِجَمِيعِ التَّفَاصِيلِ؛ وَتَارِيَةً يَدْخُلُ فِيهِ مَقْتَضِيًّا لَهُ عَلَى الْجَمْلَةِ لَا عَلَى التَّفَاصِيلِ. وَذَلِكَ أَنَّ مَا أَمْرَ اللَّهُ بِهِ فَإِنَّمَا أَمْرٌ بِهِ لِمَصْلَحةٍ يَقْتَضِيَهَا فَعْلُهُ؛ وَمَا نَهَى عَنْهُ فَإِنَّمَا نَهَى عَنْهُ لِمَفْسَدَةٍ يَقْتَضِيَهَا فَعْلُهُ. إِذَا فَعَلَ فَقْدَ دَخَلَ عَلَى شَرْطِ أَنَّهُ يَتَسَبَّبُ فِيمَا تَحْتَ السَّبْبِ مِنَ الْمَصَالِحِ أَوِ الْمَفَاسِدِ. وَلَا يَخْرُجُهُ عَنْ ذَلِكَ عَدْمُ عِلْمِهِ بِالْمَصْلَحةِ أَوِ الْمَفْسَدَةِ أَوْ بِمَقَادِيرِهِمَا؛ فَإِنَّ الْأَمْرَ قَدْ تَضَمَّنَ أَنَّ فِي إِيقَاعِ الْمَأْمُورِ بِهِ مَصْلَحةً عِلْمَهَا اللَّهُ، وَلَا جُلُّهَا أَمْرٌ بِهِ. وَالنَّهِيُّ قَدْ تَضَمَّنَ أَنَّ فِي إِيقَاعِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ مَفْسَدَةً عِلْمَهَا اللَّهُ وَلَا جُلُّهَا نَهَى عَنْهُ. فَالْفَاعِلُ مُلْتَزِمٌ لِجَمِيعِ مَا يَنْتَجُهُ ذَلِكَ السَّبْبُ مِنَ الْمَصَالِحِ أَوِ الْمَفَاسِدِ، وَإِنْ جَهَلَ تَفَاصِيلَ ذَلِكَ.

فَإِنْ قِيلَ: أَيْثَابٌ أَوْ يَعْاقِبُ عَلَى مَا لَمْ يَفْعُلْ؟

فَالْجَوابُ أَنَّ الثَّوَابَ وَالْعَقَابَ إِنَّمَا تَرْتَبُ عَلَى مَا فَعَلَهُ وَتَعَاطَاهُ، لَا عَلَى مَا لَمْ يَفْعُلْ؛ لَكِنَّ الْفَعْلَ يَعْتَبَرُ شَرِعًا بِمَا يَكُونُ عَنْهُ مِنَ الْمَصَالِحِ أَوِ الْمَفَاسِدِ. وَقَدْ بَيَّنَ الشَّرْعُ ذَلِكَ، وَمِيزَ بَيْنَ مَا يَعْظِمُ مِنَ الْأَفْعَالِ مَصْلَحَتِهِ فَجَعَلَهُ رَكْنًا، أَوْ مَفْسَدَتُهُ فَجَعَلَهُ كَبِيرًا، وَبَيْنَ مَا لَيْسَ كَذَلِكَ فَسَمَاءً فِي الْمَصَالِحِ إِحْسَانًا، وَفِي الْمَفَاسِدِ صَغِيرًا. وَبِهَذِهِ الْطَّرِيقَةِ يَتَمَيَّزُ مَا هُوَ مِنْ أَرْكَانِ الدِّينِ وَأَصْوَلِهِ، وَمَا هُوَ مِنْ فَرْوَعَةٍ وَفَصُولَةٍ؛ وَيَعْرَفُ مَا هُوَ مِنَ الذَّنْبِ كَبَائِرٍ، وَمَا هُوَ مِنَ الصَّغَائِرِ. فَمَا عَظَمَهُ الشَّرْعُ فِي الْمَأْمُورَاتِ فَهُوَ مِنْ أَصْوَلِ الدِّينِ؛ وَمَا جَعَلَهُ دُونَ ذَلِكَ فَمِنْ فَرْوَعَةٍ وَتَكْمِيلَتِهِ. وَمَا عَظَمَ أَمْرَهُ فِي الْمَنْهِيَاتِ فَهُوَ مِنَ الْكَبَائِرِ؛ وَمَا كَانَ دُونَ ذَلِكَ فَهُوَ مِنَ الصَّغَائِرِ. وَذَلِكَ عَلَى مَقْدَارِ الْمَصْلَحةِ أَوِ الْمَفْسَدَةِ.

المسألة التاسعة:

ما ذُكر في هذه المسائل من أن المسببات غير مقدورة للمكلف، وأن السبب هو المكلف به، إذا اعتبر يبني عليه أمور:

(١) في مسلم ب تمامه إلا صدره «أن الولد لوالديه ستر من النار» فلم يذكر فيه.

أحداها: بأن متعاطي السبب إذا أتى به بكمال شروطه<sup>(١)</sup> وانتفاء موانعه، ثم قصد أن لا يقع مسيبه فقد قصد محالاً، وتتكلف 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 عثناً، 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 صلّى، أو صام، أو حجّ كما أمر، ثم قصد في نفسه أنّ ما أوقع من العبادة لا يصح له أولاً ينعقد قربة وما أشبه ذلك، فهو لغو. وهكذا الأمر في الأسباب الممنوعة. وفيه جاء: «يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيبات ما أحلَ الله لكم ولا تُمْتنِعوا» [المائدة: ٨٧] الآية<sup>(٢)</sup>. ومن هنا كان تحريم ما أحلَ الله عثناً، من المأكول، والمشرب، والملبوس، والنكاح وهو غير ناكح في الحال ولا قاصد للتعليق في خاص<sup>(٣)</sup> - بخلاف العام - وما أشبه ذلك، فجميع ذلك لغو؛ لأن ما تولّ الله حلّيته بغير سبب من المكلف ظاهر مثل ما تعاطى المكلف السبب فيه. ومثله قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الولاء<sup>(٤)</sup> لمن أعتق»<sup>(٥)</sup> وقوله: «من اشتَرطَ شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط»<sup>(٦)</sup> الحديث. وأيضاً فإن الشارع قاصد لوقوع المسببات عن أسبابها كما تقدم،

(١) وضع الأصل من أول الأمر على أنه تعاطي السبب بكمال شروطه ثم قصد ألا يقع الخ. وفي تمثيلاته أيضاً في العادات والعبادات لاحظ ذلك ليس لم الأصل من الإشكالات الآتية. فأنت تراه جعل لقصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً ل تمام العمل لا مقارنات. إلا أنه يبقى الكلام في قوله في الطلاق والعتق (قصاص) به مقتضاه في الشرع إن كان مراده أنه لم يغلط ولم يسبق لسانه فواضحة، وإن كان مراده ما هو ظاهره من أنه لا بد من قصد المعنى فالفقه عند المالكية غير ذلك، بل لو كان هازلاً لوقع الطلاق والعتق ولم يكن له رفعه.

(٢) فقوله وكلوا مما رزقكم الله الخ بعد ذكر التحريم يفيد أن التحريم السابق المنهي عنه لغو كأنه قال وكلوا من هذا الطيب الذي حرمتوه.

(٣) احتاج إليه على مذهب مالك لا على مذهب الشافعي فالتعليق عنده كله لغو.

(٤) فالشارع جعل الولاء لمن أعتق مسيباً عن عتقه، فمن وقع العتق منه ثبت له الولاء فمن أراد رفعه قصد محالاً وتتكلف رفع ما ليس له رفعه. وهو دليل على أصل المسألة وإن كان في موضوع خاص بالولاء.

(٥) جزء من حديث بريدة رواه في التيسير عن السنة بلفظ «إنما الولاء لمن أعتق» وفي رواية: (الولاء) بغير إنما.

(٦) هو أيضاً جزء من حديث بريدة السابق بلفظه - كما في التيسير - «من اشتَرطَ شرطاً ليس في كتاب الله فليس له، وإن اشتَرطَ مائة شرط. شرط الله أحق وأوثق» - وهو وما قبله دليل على أن ما جعله الله مسبباً عن شيء فقصد العبد رفع هذا المسبب لغو، إلا أن الأول خاص وهذا عام في الولاء وغيره.

فقصد هذا القاصد مناقض لقصد الشارع. وكل قصدٍ ناقضٍ قصد الشارع باطل. فهذا القصد باطل. والمسألة واضحة.

فإن قيل: هذا مشكل من وجهين:

أحدهما: أن اختيار المكلف وقصده شرط في وضع الأسباب<sup>(١)</sup>، فإذا كان اختياره منافيًّا لاقتضاء الأسباب لمسيباتها، كان معنى ذلك أن الأسباب لم يتعاطها المكلف على كمالها، بل مفقودة الشرط وهو الاختيار. فلم تصح من جهة فقد الشرط. فيلزم أن تكون المسببات الناشئة عن الأسباب غير واقعة، فقد الاختيار.

والثاني: أن القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل، حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب؛ وتعاطي الأسباب المبيحة مثلاً بقصد أن لا تكون مبيحة، مُناقضٌ لقصد الشارع ظاهرة؛ من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هذه الأسباب. فيكون إذاً تعاطي هذه الأسباب باطلًا وممنوعاً؛ كالمصلحي قاصداً بصلاته ما لا تجزئه لأجله، والممتهن يقصد أن لا يكون مستبيحاً للصلة، 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 للمسبب. وليس الكلام في موقعها بغير اختيار. والجمع بينهما ممكن عقلاً، لأن أحدهما سابق على الآخر فلا يتناقضان؛ كما إذا قصد الوطء واختاره وكره خلق الولد، أو اختار وضع البذر في الأرض وكراه نباته، أو رمى بهم صوبه على رجل ثم كره أن يصبه، وما أشبه ذلك. فكما يمكن اجتماعهما<sup>(٢)</sup> في العادات فكذلك في الشرعيات.

والجواب عن الثاني أن فاعل السبب في مسألتنا قاصد أن يكون ما وضعه الشارعمنتجاً غير منتج. وما وضعه سبباً فعله هنا على أن يكون سبباً لا يكون له مسبب. وهذا ليس له. فقصده فيه عبث، بخلاف ما هو مذكور في قاعدة مقاصد الشارع؛ فإن فاعل السبب فيه قاصد لجعله سبباً لم يجعله الشارع مسبباً له. كنكاح محلل عند القائل بمنعه، فإنه قاصد بنكاحه التحليل لغيره، ولم يضع الشارع النكاح لهذا المسبب. فقارن هذا القصد العقد فلم يكن سبباً شرعياً، فلم يكن محللاً للنكاح ولا للمحلل له لأنه باطل.

(١) فإن الأفعال والتزوك إذا عربت عن القصد كانت لغواً كما تقرر في المسألة السادسة من كتاب الأحكام.

(٢) أي اختيار السبب وقصده ليكون سبباً، وقصده عدم المسبب. قوله: (العاديات) أي بالأمثلة الثلاثة.

وحاصل الأمر أن أحدهما أخذ السبب على أنه ليس بسبب<sup>(١)</sup>، والآخر أخذه على أنه سبب لا ينفع ، فال الأول لا ينفع له شيئاً ، والآخر ينفع له ؛ لأنه ليس الإنتاج 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 مطعم . والأول تعاطاه على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع فاعرف الفرق بينهما فهو دقيق .

ويوضحه<sup>(٢)</sup> أن القصد في أحدهما مقارن للعمل فيؤثر فيه ؛ والآخر تابع له بعد استقراره فلا يؤثر فيه .

فإن 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 ينتهي سبباً في إبطال العبادة . فرجع البحث إلى أن ذلك كله إبطال لأنفس الأسباب<sup>(٣)</sup> لا إبطال المسببات .

فالجواب أن الأمر ليس كذلك ؛ وإنما يصبح الرفض في أثناء العبادة إذا كان قاصداً بها امثال الأمر ، ثم أتمها على غير ذلك ، بل بنية أخرى ليست بعبادته التي شرع فيها ؛ كالمتهر ينوي رفع الحدث ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد أو التتنفس من الأوساخ البدنية . وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها ، فقصده أن لا تكون عبادة ولا يتربّ عليها حكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها ؛ بل هي على حكمها لولم يكن ذلك القصد . فالفرق بينهما ظاهر .

ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض ، وقال أنه يؤثر ولم يفصل<sup>(٤)</sup> القول في ذلك . فإن كلام الفقهاء في رفض الموضوع وخلافهم فيه غير خارج عن هذا الأصل ؛ من جهة أن الطهارة هنا لها وجهان في النظر : فمن نظر<sup>(٥)</sup> إلى فعلها على ما ينبغي ، قال إن استباحة

(١) أي مع أنه ليس بسبب ، أي قصد به ما لم يجعل سبباً له . والثاني بعدما تعاطى السبب كاملاً قصد لا يقع مسببه وطلب رفع الواقع كما يقولون .

(٢) أي يوضح المقام في ذاته لا الحاصل المتقدم .

(٣) أي فيعود الإشكال الأول .

(٤) بل جعل رفض الموضوع ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلاً له .

(٥) مآل الفرق بين النظرين أن من اعتبر الموضوع عبادة تامة مستقلة بنفسها بقطع النظر عن الصلاة وإن كانت شرطاً فيها ، قال لا يؤثر الرفض بعدما تمت . ومن نظر إلى الموضوع شرط في صحة الصلاة وكأنه جزء منها ، لم يجعل تمامه إلا بأداء الصلاة . ففرضه قبل الصلاة رفض له قبل تمامه ، فيؤثر فيه .

الصلاحة بها لازم ومبسب عن ذلك الفعل، فلا يصح رفعه إلا بناقض طاريء. ومن نظر إلى حكمها أعني حكم استباحة الصلاة مستصحباً إلى أن يصلّي وذلك أمر مستقبل، فيشترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة للطهارة؛ وهي بالنسبة المنافية منسوبة فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها، لأن ذلك كالرفض المقارن لل فعل. ولو قارن الفعل لأثره؛ فكذلك هنا. فلو رفض نية الطهارة بعد ما أدى بها الصلاة وتم حكمها؛ لم يصح أن يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاحة. فكذلك من صلى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها، وقد كان أتى بها على ما أمر به. فإن قال به في مثل هذا<sup>(١)</sup>، فالقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال. والله أعلم وبه التوفيق.

هذا حكم الأسباب إذا فعلت باستكمالها شرائطها وانتفاء موانعها.

وأما إذا لم تفعل الأسباب على ما ينبغي، ولا استكملت شرائطها ولم تنتف موانعها، فلا تقع مسبباتها شاء المكلف أو أبيه؛ لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها الاختيار. وأيضاً فإن الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها. فإذا لم تتوفر لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعياً، سواء علينا أقمنا إن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أم لا؛ فالثمرة واحدة، وأيضاً لو اقتضت الأسباب مسبباتها وهي غير كاملة بمشيئة المكلف، أو ارتفعت اقتضاؤها وهي تامة، لم يكن لها وضع الشارع منهافائدة، ولكن وضعه لها عبئاً؛ لأن معنى كونها أسباباً شرعية هو أن تقع مسبباتها شرعاً. ومعنى كونها غير أسباب شرعاً أن لا تقع مسبباتها شرعاً. فإذا كان اختيار المكلف يقلب حقائقها شرعاً، لم يكن لها وضع معلوم في الشرع. وقد فرضناها موضوعة في الشرع على وضع معلوم. هذا خلف محال؛ فما يؤدي إليه مثله. وبه يصح أن اختيارات المكلف لا تأثير لها في الأسباب الشرعية.

فإن 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<sup>(٢)</sup> ما يدل على ذلك: فإن البيوع الفاسدة عنده تفيد من أولها

(١) أي فإن قال أن الوضوء يبطل حتى إذا كان رفضه بعد تمام الصلاة به، فيكون مخالفًا للقاعدة.

(٢) أي وكما قاله أبو حنيفة وغيره في عدم الحد، وفي ثبوت النسب، في نكاح المحارم. فقالوا أن هذا ليس حكم العقد وإنما هو شيء آخر، وهو حكم الشبيهة بصورة العقد. ولم يقل به الأئمة الثلاثة بل أوجبوا الحد وعدم ثبوت النسب.

شبهة ملك عند قبض المبيع . وأيضاً فتفيد الملك بحالة الأسواق وغير ذلك من الأمور التي لا تفيت العين . وكذلك الغصب ونحوه يفدي عنده الملك وإن لم تفت عين المغصوب - في مسائل . والغصب أو نحوه ليس بسبب من أصله . فيظهر أن السبب المنهي عنه يحصل به المسبب ، إلا على القول بأن النهي يدل على الفساد مطلقاً .

فالجواب أن القاعدة عامة وإفاده الملك في هذه الأشياء إنما هو لأمور أخرى خارجة عن نفس العقد الأول . وبيان ذلك لا يسع هبنا ، وإنما يذكر فيما بعد هذا إن شاء الله .

### فصل

ومن الأمور التي تبني على ما تقدم : أن الفاعل للسبب عالمًا بأن المسبب ليس إليه ، إذا وكله إلى فاعله وصرف نظره عنه كان أقرب إلى الإخلاص ، والتقويض والتوكيل على الله تعالى ، والصبر على الدخول في الأسباب المأمور بها والخروج عن الأسباب المحظورة ، والشك ، وغير ذلك من المقامات السنية ، والأحوال المرضية . ويتبيّن ذلك بذكر البعض ؛ على أنه ظاهر .

أما الإخلاص فلأن المكلف إذا لبي الأمر والنهي في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي - خارج عن حظوظه ، قائم بحقوق ربه ، واقف موقف العبودية ؛ بخلاف ما إذا التفت إلى المسبب وراعاه ، فإنه عند الالتفات إليه متوجه شطره ، فصار توجيهه إلى ربه بالسبب ، بواسطة التوجّه إلى المسبب . ولا شك في تفاوت ما بين الرتبتين في الإخلاص . وأما التقويض فلأنه إذا علم أن المسبب ليس بداخل تحت ما كلف به ، ولا هو من نمط مقدوراته ، كان راجعاً بقلبه إلى من إليه ذلك ، وهو الله سبحانه ، فصار متوكلاً ومفوضاً . هذا في عموم التكاليف العاديّة والعباديّة . ويزيد بالنسبة إلى العباديّة أنه لا يزال بعد التسبّب خائفاً وراجياً<sup>(١)</sup> . فإن كان من<sup>(٢)</sup> يلتفت إلى المسبب بالدخول في السبب ، صار متربّاً له ناظراً إلى ما يؤثّل إليه تسبّبه . وربما كان ذلك سبباً إلى إعراضه عن تكميل

(١) أي جاماً بين الأمرين ، بخلافه إذا نظر إلى المسبب دائمًا فإنه يغلب عليه جانب الرجاء . ولا يخفى ما يتربّ على ذلك من تضعضع همه وفتور نفسه عن الأعمال التكاليفية .

(٢) هل هذا غير ما شرحه في الفصل التالي ؟ ولا يخفى أن قوله (فإن كان) مقابل لقوله (إذا علم أن المسبب الخ) فالكلام هنا شامل للعمادي والعبادي كما هو شامل لهما في الفصل التالي . فكان يمكن الاستثناء بما يأتي عن هذا . على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التقويض على ما سبق في ذكر الاعتراض عن تكميل السبب . بل هذا شأن آخر يترتب على النظر للمسبب . ونسبة لموضوع التقويض كنسبة لمقام الصبر والشك والإخلاص ، وهي الأمور التي بناها على قطع النظر عن المسبب .

السبب، استعجالاً لما ينتجه. فيصير توجهه إلى ما ليس له وقد ترك التوجه إلى ما طلب بالتوجه إليه. وهنا تقع حكاية من سمع: (أن من أخلص الله أربعين صباحاً ظهرت بناية الحكمة من قلبه على لسانه) فأخذ - بزعمه - في الإخلاص لينال الحكمة، فتم الأمد ولم تأته الحكمة. فسأل عن ذلك. فقيل له: إنما أخلصت للحكمه ولم تخلص الله. وهذا واقع كثيراً في ملاحظات المسبيات في الأسباب، ربما غطت ملاحظاتها فحالت بين المتسبب وبين مراعاة الأسباب. وبذلك يصير العابد مستكثراً لعبادته، والعالم مغترأً بعلمه. إلى غير ذلك.

وأما الصبر والشكر فلأنه إذا كان ملFTAً إلى أمر الأمر وحده، متيقناً أن بيده ملاك المسبيات 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؛ وممن عبد الله كأنه يراه. فإذا وقع المسبب كان من أشcker الشاكرين؛ إذ لم ير لتبسيبه في ذلك المسبب ورداً ولا صدراً. ولا اقتضى منه في نفسه نفعاً ولا ضراً؛ وإن كان عالمة وسيباً عادياً، فهو سبب بالتبسيب ومعتبر في عادي الترتيب. ولو كان ملتفتاً إلى المسبب، فالسبب قد ينبع وقد يعمم، فإذا أتى فرح، وإذا لم يتحقق لم يرض بقسم الله ولا بقضائه؛ وعد السبب كلا شيء؛ وربما مله فتركه، وربما سئم منه ففقل عليه. وهذا يشبه من يعبد الله على حرف وهو خلاف عادة من دخل تحت رق العبودية، ومن تأمل سائر المقامات السنوية وجدها في ترك الالتفات إلى المسبيات. وربما كان هذا أعظم نفعاً في أصحاب الكرامات والخوارق.

### فصل

ومنها: أن تارك النظر في المسبب بناء على أن أمره الله، إنما همه المسبب الذي دخل فيه. فهو على بال منه في الحفظ له والمحافظة عليه، والنصيحة فيه؛ لأن غيره ليس إليه، ولو كان قصده المسبب من المسبب، لكن مظنة لأخذ المسبب على غير أصحابه، وعلى غير قصد التبعد فيه؛ فربما أدى إلى الإخلال به وهو لا يشعر. وربما شعر به ولم يفكر فيما عليه فيه. ومن هنا تنجر مفاسد كثيرة. وهو أصل الغش في الأعمال العادلة، نعم والعبادية؛ بل هو أصل في الخصال المهلكة. أما في العadiات ظاهر؛ فإنه لا يغش إلا استعجالاً للربح الذي يأمله في تجاراته، أو للنفاق الذي يتظاهر في صناعته، أو ما أشبه ذلك. وأما في العبادات فإن من شأن من أحبه الله تعالى أن يوضع له القبول في الأرض، بعدما يحبه أهل السماء. فالتقرب بالتواكل 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. فيُظهر ذلك السبب. وهو الرياء. وهكذا في سائر المهلكات. 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 المَحَايَا، مجازى في الآخرة. قال تعالى: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيهِ حَيَاةً طَيِّبَةً» [النحل: ٩٧] الآية<sup>(١)</sup>. روي 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 فيه كفایة جميع الهموم يجعل همه هماً واحداً؛ بخلاف من كان ناظراً إلى المسبب بالسبب، فإنه ناظر إلى كل مسبب في كل سبب يتناوله. وذلك مكثر ومشتت. وأيضاً في النظر إلى كون السبب متوجاً أو غير متوج تفرق بال. وإذا أنتج فليس على وجه واحد؛ فصاحب متعدد الحال مشغول القلب في أن لو كان المسبب أصلح مما كان. فتراه يعود تارة باللوم على السبب، وتارة بعدم الرضى بالسبب، وتارة على غير هذه الوجهة. وإلى هذا النحو يشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام<sup>(٢)</sup>: «لَا تُسْبِّوا الدَّهْرَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ»<sup>(٣)</sup> وأمثاله، وأما المشغل بالسبب معرضاً عن النظر في غيره، فمشغل بأمر واحد، وهو التعبد بالسبب أي سبب كان. ولا شك أن هماً واحداً خفيف على النفس جداً بالنسبة إلى هموم متعددة، بل همًّا واحد ثابت، خفيف بالنسبة إلى همًّا واحد متغير مشتت في نفسه. وقد جاء: «أَنَّ مَنْ جَعَلَ هَمَّهُ هَمَّاً وَاحِدًا كَفَاهُ اللَّهُ سَائِرَ الْهُمَومِ». ومن جعل همه آخره كفاه الله أمر دنياه<sup>(٤)</sup> ويقرب من هذا المعنى قول من قال: من طلب العلم الله فالقليل من العلم

(١) محل شاهده فيما ذكره منها كما سيأتي في بيان معنى الحياة الطيبة. أما بقية الآية فراجع إلى قوله (مجازى في الآخرة) ولا يتعلق به غرضه هنا.

(٢) في مسلم عن أبي هريرة.

(٣) أي: لا تسبوا الدهر لعدم مؤاناتكم بمطالبكم ومبنيات أعمالكم على ما تشتهونه، فإن الله هو الفاعل للمبنيات الواقعة من الدهر.

(٤) روى ابن ماجة والحكيم والشاشي والبيهقي عن ابن مسعود «من جعل الهموم هماً واحداً، هم المعد، كفاه الله سائر همومه. ومن تشعبت به الهموم من أحوال الدنيا لم يبال الله في أي أوديتها هلك» وروى =

يكفيه<sup>(١)</sup>. ومن طلبه للناس فحوائج الناس كثيرة. وقد لهج الزهاد في هذا الميدان، وفرحوا بالاستيقاف فيه، حتى قال بعضهم: لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلوا علينا عليه بالسيوف. وروي في الحديث: «الزَّهْدُ فِي الدُّنْيَا يُرِيحُ الْقَلْبَ وَالْبَدْنَ»<sup>(٢)</sup> والزهد ليس عدم ذات اليد؛ بل هو حال للقلب يعبر عنها - إن شئت - بما تقرره من الوقوف مع التعبدين بالأسباب، من غير مراعاة للمسبيات التفاتاً إليها في الأسباب، فهذا أنموذج ينبعك على جملة هذه القاعدة.

### فصل

ومنها: أن النظر<sup>(٣)</sup> في المسبب قد يكون على التوسط كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى . وذلك إذا أخذه من حيث مجاري العادات. وهو أسلم لمن التفت إلى المسبب. وقد يكون على وجه من المبالغة فوق ما يحتمل البشر، فيحصل بذلك للمتسبب إما شدة التعب، وإما الخروج عما هو له إلى ما ليس به.

أما شدة التعب فكثيراً ما يتفق لأرباب الأحوال في السلوك. وقد يتفق أن يكون صاحب التسبب كثير الإشراق أو كثير الخوف. وأصل هذا تنبئه الله نبيه ﷺ في الكتاب العزيز - حالة دعائه الخلق بشدة الحرث - على أن الأولى به الرجوع إلى التوسط بقوله تعالى : «قد نعلم إِنَّه لِيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ» [الأنعام: ٣٣] إلى قوله : «وَإِنْ كَانَ كَبَرَ عَلَيْكَ إِغْرِيَصُّهُمْ فَإِنْ أَسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِي نَفْقَةً فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلْمَانًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيهِمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى» [الأنعام: ٣٥] الآية. قوله : «أَعْلَكَ بَاخِعًّا نَفْسَكَ أَلَا

= الحكم عن ابن عمر «من جعل الهموم همماً واحداً كفاه الله ما أهمه من أمر الدنيا والآخرة. ومن تشاغبت به الهموم لم يبال الله في أي أودية الدنيا هلك».

(١) أي من طلبه ليعمل هو به فما يتعلقه به منه قليل لا يشتت عليه باله.

(٢) روي من طرق ثلاثة. وتمامه في الرواية الأولى: «والرغبة فيها تعطيل الهم والحزن» عن أحمد في الزهد، والبيهقي في الشعب مرسلاً. وأسنده الطبراني لأبي هريرة.

وتمامه في الرواية الثانية: «والرغبة فيها تتعب القلب والبدن» عن الطبراني في الأوسط، وابن عدي والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة مرفوعاً، والبيهقي عن عمر موقوفاً. قال المناوي إسناده مقارب وتمامه في الرواية الثالثة: «والرغبة فيها تكثر الهم والحزن. والبطالة تقسي القلب» عن القضايع عن عمر. قال المناوي: ورواه أيضاً ابن لال والحاكم والطبراني والديلمي وغيرهم.

(٣) أي وما يبني على أن المسبب ليس من مقدار 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 القصد والاعتدال، وإن كان ذلك ناشئاً من مقام العبد من المقامات السنوية. كالشفقة على عباد الله وكثرة الخوف من عدم قيامه بواجبهم عليه.

يكونوا مُؤمنين» [الشعراء: ٣] قوله: «يا أيها الرسول لا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفَرِ» [المائدة: ٤١] الآية. قوله: «فَلَعْلَكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ» [هود: ١٢] الآية. إلى قوله: «إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ، وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» [هود: ١٢]. قوله: «وَلَا تَحْزُنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ» [النحل: ١٢٧] إلى غير ذلك مما هو في هذا المعنى مما يشير إلى الحض على الإقصار مما كان يكابد، والرجوع إلى الوقوف مع ما أمر به مما هو تسبب. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم بقوله<sup>(١)</sup>: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِيرٌ» [الرعد: ٧] «إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» [هود: ١٢] وأشباه ذلك. وجميعه يشير إلى أن المطلوب منك التسبب، والله هو المسبب<sup>(٢)</sup> وخالق المسبب «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يَعْذِبُهُمْ» [آل عمران: ١٢٨] الآية. وهو ينبهك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام في الحرص على إيمانهم، ومباغته في التبليغ، طمعاً في أن تقع نتيجة الدعوة، وهي إيمانهم الذي به نجاتهم من العذاب. حتى جاء في القرآن: «عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَيْتُمْ، حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ، بِالْمُؤْمِنِينَ رَوِيفٌ رَّحِيمٌ» [التوبه: ١٢٨]. ومع هذا فقد ندب عليه الصلاة والسلام إلى أمر 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 يقتدح ذلك في صحة الاستدلال بأحكامه فيما دونها من المراتب اللاحقة بالأمة. كما تقرر عند أهل الشريعة من صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه في أحكام أمته، مالم يدل دليل على اختصاصه دون أمته.

وأما الخروج بما هو له إلى ما ليس له، فلأنه إذا قصد عين المسبب أن يكون أو لا يكون، كان مخالفًا لمقصود الشارع. إذ قد تبين أن المسبب ليس للمكلف، ولم يكلف به؛ بل هو الله وحده. فمن قصده فالغالب عليه بحسب إفراطه أن يكون قاصداً لوقوعه

(١) أفرد هذه الآيات بما قبلها وعلق عليها بأن المطلوب منك التسبب. وليس في هذه الآيات الحض على الإقصار مما يكابد كما كان ذلك في الآيات السابقة. وهو وجيه. إلا أنه يبقى الكلام في الآيتين الأخيرتين: فإن آية ليس لك الخ ترجع في المعنى إلى مثل آية إنما أنت نذير، ولكن هذه أسرع في طلب الرجوع والوقف عند حد وظيفته بخلاف آية ليس لك فلم يذكر فيها ما كلف به من ربه. والأية الأخيرة أبعد الآيات المذكورة هنا عمما يريده منها إذ أنها ليس فيها ما يفهم منه طلب إقصاؤه مما يكابد ولا طلب رجوعه إلى التسبب.

(٢) وليس هذا مما فيه أن الالتفات إلى المسبب التفات إلى حظوظ - وهو عليه السلام بريء من مثله - لأن ذلك منه غاية الرحمة لعباد الله، لا نظر إلى حظه في ذلك.

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 مخالفًا بالوضع لما أريد به. وذلك خارج عن مقتضى الأدب، ومعارضة للقدر، أو ما هو ينحو ذلك النحو. وقد جاء في الصحيح التنبية على هذا المعنى بقوله عليه الصلاة والسلام: «المؤمن القويُّ خيرٌ وأحبُّ إلى الله من المؤمن الضعيف». وفي كل خيرٍ إحرص على ما ينفعك، واستعن بالله. ولا تعجز. وإن أصابك شيءٌ فلا تقل: لو أتني فعلت كان كذا! ولكن قل: قدر الله، وما شاء الله فعل، فإنَّ (لو) تفتح عمل الشيطان<sup>(١)</sup> فقد نبهك على أنَّ (لو) تفتح عمل الشيطان، لأنه التفات إلى المسبب في السبب، كأنه متولد عنه أو لازم عقلاً. بل ذلك قدر الله وما شاء فعل. إذ لا يُعينه وجود السبب، ولا يعجزه فقدانه.

فالحاصل أن نفوذ القدر المحتوم هو محصول الأمر. وبقي 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 كله بيد الله. فلا ينفتح عليه باب الشيطان. وكثيراً ما يبالغ الإنسان في هذا المعنى حتى يصير منه إلى ما هو مكره شرعاً، من تشويش الشيطان، ومعارضة القدر، وغير ذلك.

### فصل

ومنها: أن تارك النظر في المسبب أعلى مرتبة وأذكي عملاً، إذا كان عاملاً في العبادات، وأوفر أجراً في العادات؛ لأنَّه عامل على إسقاط حظه بخلاف من كان ملتفتاً إلى المسببات، فإنه عامل على الالتفات إلى الحظوظ، لأنَّ نتائج الأعمال راجعة إلى العباد مع أنها خلق الله؛ فإنها مصالح أو مفاسد تعود عليهم؛ كما في حديث أبي ذر: «إنما هي أعمالكم أحصيها لكم، ثم أوفيكم إياها»<sup>(٢)</sup>. وأصله في القرآن: «من عمل صالحة فلنفسه» [فصلت: ٤٦] فالملتفت إليها عامل بحظه؛ ومن رجع إلى مجرد الأمر والنهي عامل على إسقاط الحظوظ، وهو مذهب أرباب الأحوال. ولهذا بسط في موضع آخر.

فإن قيل على أي معنى يفهم إسقاط النظر في المسببات؟ وكيف ينفي ما يعد كذلك مما لا يعد كذلك؟

فالجواب أن ترك الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب إليها جملة.

(١) أخرجه مسلم وأحمد والنسائي.

(٢) بعض حديث طويل رواه مسلم والترمذني.

وهذا قليل. وأكثر ما يخص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية. فهو يقوم بالسبب مطلقاً، من غير أن ينظر هل له سبب أم لا. وقد يكون غير ظاهر بمعنى أن الحظ لا يسقط جملة من القلب؛ إلا أنه التفت إليه من وراء الأمر أو النهي. ويكون هذا مع الجريان على مجاري العادات، مع علمه بأن الله مجراهها كيف شاء. ويكون أيضاً مع طلب المسبب بالسبب، أي يتطلب من المسبب مقتضى السبب. فكانه يسأل المسبب باسطأ يد السبب، كما يسأله الشيء باسطأ يد الضراعة. أو يكون مفوضاً في المسبب إلى من هو إليه. فهو لاء قد أسقطوا النظر في المسبب بالسبب. وإنما الالتفات للمسبب بمعنى الجريان مع السبب، كالطالب للمسبب من نفس السبب، أو كالمعتقد أن السبب هو المولد للمسبب، فهذا هو المخوف الذي هو خر بتلك المفاسد المذكورة. وبين هذين الطرفين وسائل هي مجال نظر المجتهدين. فإلى أيهما كان أقرب كان الحكم له. ومثل هذا مقرر أيضاً في مسألة الحظوظ.

#### المسألة العاشرة:

ما ذكر من أن المسببات مرتبة<sup>(١)</sup> على فعل الأسباب شرعاً، وأن الشارع يعتبر المسببات في الخطاب بالأسباب، يتربّط عليه بالنسبة إلى المكلف إذا اعتبره أمور:

منها: أن المسبب إذا كان منسوباً إلى المسبب شرعاً، اقضى أن يكون المكلف في تعاطي السبب ملتفتاً إلى جهة المسبب أن يقع منه ما ليس في حسابه فإنه كما يكون التسبب مأموراً به كذلك يكون منهياً عنه. وكما يكون التسبب في الطاعة متوجعاً ما ليس في ظنه من الخير، لقوله تعالى: «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأْنَمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً» [المائدة: ٣٢] وقوله عليه السلام: «مِنْ سَنَّ سَنَّةٍ حَسَنَةٍ كَانَ لَهُ أَجْرٌ هَا وَأَجْرٌ مِنْ عِيلٍ بِهَا»<sup>(٢)</sup> وقوله: «إِنَّ الرَّجُلَ لِيَتَكَلَّمُ بِالْكَلْمَةِ مِنْ رَضْوَانِ اللَّهِ لَا يَظْنَ أَنَّهَا تَبْلُغُ مَا بَلَغَتْ»<sup>(٣)</sup> الحديث<sup>(٤)</sup>. كذلك يكون التسبب في المعصية متوجعاً ما لم يحتسب من الشر لقوله تعالى: «فَكَأْنَمَا قَاتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً» [المائدة: ٣٢]. وقوله عليه الصلاة والسلام: «مَا مِنْ نَفْسٍ تُقْتَلُ ظَلَمًا إِلَّا كَانَ عَلَى أَبْنَ آدَمَ الْأُولَى»

(١) كما تقدم في المسألة الرابعة.

(٢) تقدم ن ١٤٩.

(٣) جزء من حديث رواه مالك، والترمذى وقال حسن صحيح، والسائلى، وابن ماجة، وابن حبان فى صحيحه، والحاكم وقال صحيح الإسناد.

(٤) الدليل فى بقائه وهو: «يرفعه الله بها فى الجنة». ولفظ الحديث فى التيسير - بدل لا يظن الغـ - لا «يلقى لها بالـ».

**كفل منها**<sup>(١)</sup> قوله: «ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها»<sup>(٢)</sup> قوله: «إن الرجل ليتكلّم بالكلمة من سخط الله»<sup>(٣)</sup> الحديث<sup>(٤)</sup>. إلى أشيه ذلك.

وقد قرر الغزالي من هذا المعنى في كتاب الإحياء وفي غيره ما فيه كفاية. وقد قال في كتاب الكسب: ترويج الدرهم الزائف من الدرهم في أثناء النقد ظلم؛ إذ به يستضر المُعامل إن لم يعرف. وإن عرف فيوجه على غيره، وكذلك الثاني، والثالث، ولا يزال يتعدد في الأيدي، ويعمّ الضرر، ويتسع الفساد، ويكون وزير الكلّ وبواله راجعاً إليه. فإنه الذي فتح ذلك الباب. ثم استدل بحديث: «من سن سنة حسنة»<sup>(٥)</sup> الخ.

ثم حكى عن بعضهم أن إنفاق درهم زائف أشد من سرقة مائة درهم. قال: لأن السرقة معصية واحدة، وقد نمت وانقطعت. وإظهار الزائف بدعة أظهرها في الدين، وسن سنة سيئة يعمل عليها من بعده، فيكون عليه وزرها بعد موته، إلى مائة سنة، ومائتي سنة، إلى أن يفني ذلك الدرهم، ويكون عليه ما فسد ونقص من أموال الناس بسيبه. وطوبى لمن مات وماتت معه ذنوبه. والويل الطويل لمن يموت وتبقي ذنوبه مائة سنة وما تي سنة، يذب بها في قبره ويسأله عنها إلى انقراضها. وقال تعالى: «ونكتب ما قدّموا وأثارهم» [يس: ١٢] أي نكتب أيضاً ما أخروه من آثار أعمالهم كما نكتب ما قدموا. ومثله قوله تعالى: «ينبأ الإنسان يومئذ بما قدّم وأخر» [القيامة: ١٣] وإنما آخر أثر أعماله من سن سنة سيئة عمل بها غيره. هذا ما قاله هناك. وقاعدة إيقاع السبب، أنه بمنزلة إيقاع المسبب قد بينت هذا.

وله في كتاب الشكر ما هو أشد من هذا؛ حيث قدر النعم أجناساً وأنواعاً، وفصل فيها تفاصيل جمة 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، والنباتات، بجملته نعمة على كل واحد من العباد قد تم بها انتفاعه. ثم قرر شيئاً من النعم العائدة إلى البصر من الأحافان. ثم قال قد كفر نعمة الله في الأحافان، ولا تقوم الأحافان إلا بعين، ولا العين إلا بالرأس، ولا الرأس إلا بجميع البدن، ولا البدن إلا بالغذاء، ولا الغذاء إلا بالماء والأرض والهواء والمطر والغيم.

(١) تقدم ن ١٤٩.

(٢) الدليل في بقية الحديث.

(٣) هو بقية حديث «إن الرجل ليتكلّم بالكلمة من رضوان الله» الخ. الأنف الذكر.

(٤) بقيته كما في التيسير «لا يلقي لها بالاً يهوي بها في النار سبعين خريفاً».

(٥) تقدم ن ١٤٩.

والشمس والقمر، ولا يقوم شيء من ذلك إلا بالسموات، ولا السموات إلا بالملائكة؛ فإن الكل كالشيء الواحد يربط البعض منه بالبعض، ارتباط أعضاء البدن بعضها ببعض، قال: وكذلك ورد في الأخبار أن البقعة التي يجتمع فيها الناس إما أن تلعنهم إذا تفرقا، أو تستغفر لهم. ولذلك ورد «أن العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في البحر»<sup>(١)</sup> وذلك إشارة إلى أن العاصي بتغريبه واحدة جنى على جميع ما في الملك والملوك. وقد أهلك نفسه إلى أن يتبع السيدة بحسنة تمحوها، فيبدل اللعن بالاستغفار، فعسى الله أن يتوب عليه ويتجاوز عنه، ثم حكى غير ذلك ومفضي في كلامه. فإذا نظر المتسبب إلى مآلات الأسباب، فربما كان باعثاً له على التحرز من أمثال هذه الأشياء؛ إذ يبدو له يوم الدين من ذلك ما لم يكن يحسب والعياذ بالله.

### فصل

ومنها: أنه إذا التفت إلى المسببات مع أسبابها، ربما ارتفعت عنه إشكالات ترد في الشريعة، بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب<sup>(٢)</sup> آخر حاضرة. وذلك أن متعاطي السبب قد يبقى عليه حكمه، وإن رجع عن ذلك السبب أو تاب منه فيظن أن المسبب يرفع حكمه برجوعه عن السبب، ولا يكون كذلك.

مثاله: من توسط أرضاً مغصوبة ثم تاب وأراد الخروج منها، فالظاهر الآن أنه لما أمر بالخروج فأخذ في الامثال، غير عاصٍ ولا مؤاخذ؛ لأنه لم يمكنه أن يكون ممثلاً عاصياً في حالة واحدة، ولا مأموراً منها من جهة واحدة؛ لأن ذلك تكليف ما لا يطاق. فلا بد أن يكون في وسطه مكلفاً بالخروج على وجه يمكنه. ولا يمكن معبقاء حكم النهي في نفس الخروج، فلا بد أن يرتفع عنه حكم النهي في الخروج.

وقال أبوهاشم<sup>(٣)</sup>: هو على حكم المعصية، ولا يخرج عن ذلك إلا بانفصاله عن الأرض المغصوبة. ورد الناس عليه قدماً وحديثاً. والإمام أشار في البرهان إلى تصور هذا وصحته، باعتبار أصل السبب الذي هو عصيان، فانسحب عليه حكم التسبب وإن ارتفع

(١) جاء ضمن حديث رواه أبو داود والترمذني: « وأن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض والجيتان في جوف الماء » الخ.

(٢) أي مع أحكام أسباب.

(٣) يراجع المقام في كتب الأصول كالتحرير وابن الحاجب في مسألة: يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة الخ.

بالتوبية<sup>(١)</sup>). ونظر ذلك بمسائل. وهو صحيح باعتبار الأصل المتقدم. فإن أصل التسبب أنتج مسبيات خارجة عن نظره؛ فلو نظر الجمهور إليها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب<sup>(٢)</sup> حكم المعصية إلى الانفصال عن الأرض المغصوبة. وهذا أيضاً يبني على الالتفات إلى أن المسبب خارج عن نظره<sup>(٣)</sup>؛ فإنه إذا رأى ذلك وجده نفس الخروج ذا وجهين: أحدهما وجه كون الخروج سبباً في الخلوص عن التعدي بالدخول في الأرض. وهو من كسبه. والثاني كونه نتيجة دخوله ابتداء. وليس من كسبه بهذا الاعتبار إذ ليس له قدرة عن الكف عنه.

ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس، وقبل وصوله إلى الرمية. ومن تاب من بدعة بعدها في الناس قبل أخذهم بها، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها. ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل الاستيفاء - وبالجملة - بعد تعاطي السبب على كماله، وقبل تأثيره وجود مفسدته، أو بعد جودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ارتفاعها. فقد اجتمع على المكلف هنا الامتثال مع بقاء العصيان. فإن اجتمعوا في الفعل الواحد كما في المثال الأول، كان عاصياً ممثلاً. إلا أن الأمر والنهي لا يتواردان عليه في هذا التصوير؛ لأنَّه من جهة العصيان غير مكلَّف به<sup>(٤)</sup>؛ لأنَّه مسبب غير داخل تحت قدرته. فلا نهي إذ ذاك. ومن جهة الامتثال مكلَّف؛ لأنَّه قادر عليه، فهو مأمور بالخروج وممثل به. وهذا معنى ما أراده الإمام. وما اعترض به عليه وعلى أبي هاشم لا يرد مع هذه الطريقة<sup>(٥)</sup> إذا تأملتها. والله أعلم.

### فصل

ومنها: أن الله عز وجل جعل المسبيات في العادة تجري على وزان الأسباب في

(١) أي ولا تم التوبية إلا بعد الخروج فعلًا، لأن من شرط قبولها رد التبعات والمظالم.

(٢) لا أن النهي حاصل مع الأمر حتى يرد ما تقدم.

(٣) كما تقدم أنه ليس له رفعه وليس من نمط مقدوراته.

(٤) بل هو باق من أثر التكليف في السبب وهو الدخول. وإيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب. فهو مؤاخذ بالمبسب وإن لم يكن مقدوراً له.

(٥) أي بخلاف ما إذا قيل أن النهي يتوجه عليه حين الخروج، كما يتوجه عليه الأمر به، لأنَّه يكون تكليفاً بما لا يطاق كما قال. والذي رفع الإشكال هو الابتناء على القاعدة الثالثة: أن المسبيات معتبرة شرعاً بفعل الأسباب، ومرتبة عليها، فيبني عليه أن المسبيات ما دامت موجودة تأخذ حكم الأسباب وإن عدلت. وهو ما أشار إليه العضد شارح ابن الحاجب.

الاستقامة أو الاعوجاج. فإذا كان السبب تاماً والتسبب على ما ينبغي، كان المسبب كذلك. وبالضد.

ومن هنا إذا وقع خلل في المسبب نظر الفقهاء إلى التسبب: هل كان على تمامه أم لا؟ فإن كان على تمامه لم يقع على المسبب لوم؛ وإن لم يكن على تمامه رجع اللوم والمؤاخذة عليه. ألا ترى أنهم يضمون الطيب والحسام والطباخ وغيرهم من الصناع إذا ثبت التفريط من أحدهم؛ إما بكونه غير من نفسه وليس بصانع، وإنما بتغريبه. بخلاف ما إذا لم يفرط فإنه لا ضمان عليه؛ لأن الغلط في المسببات أو وقوعها على غير وزان التسبب قليل، فلا يؤاخذ. بخلاف ما إذا لم يبذل الجهد، فإن الغلط فيها كثير. فلا بد من المؤاخذة.

فمن التفت إلى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة أو الفساد، لا من جهة أخرى<sup>(١)</sup>، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شرع أو على خلاف ذلك. ومن هنا جعلت الأعمال الظاهرة في الشعاع دليلاً على ما في الباطن. فإن كان الظاهر منحرفاً حكم على الباطن بذلك، أو مستقيماً حكم على الباطن بذلك أيضاً. وهو أصل عام في الفقه وسائل الأحكام العاديّات والتجريبيّات. بل الالتفات إليها 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، وجرحة المجرح. وبذلك تتعقد العقود وترتبط المواثيق. إلى غير ذلك من الأمور. بل هو كلية التشريع، وعمدة التكليف، بالنسبة إلى إقامة حدود الشعائر الإسلامية الخاصة والعامة.

### فصل

ومنها: أن المسببات<sup>(٢)</sup> قد تكون خاصة، وقد تكون عامة. ومعنى كونها خاصة أن

(١) أي من الجهات السابق إبطال النظر إليها، ككونها من مقدور المكلف أو كسبه. وكذا الجهات التي أشار إلى أن الأنفل عدم النظر إلى المسبب باعتبارها. وهي كثيرة فيما تقدم. أي فالنظر في المسببات هنا ليس مقصوداً لذاته، بل لاكتشاف حال السبب: هل أخذه العبد على طريق الكمال؟ لتبني عليه أحكام شرعية.

(٢) يحتاج الفرق بين مضمون هذا الفصل ومضمون صدر المسألة إلى دقة نظر، لأن الغرض من كل منها أن المسبب إذا نظر إلى المسبب وإنه يجرّ خيراً كثيراً، أو شراً له آثار كبيرة، فإنه يزداد إقداماً على فعل السبب وإتقانه له، أو يخاف من السبب فلا يدخل فيه، إلا أنه في الأول من طريق أنه سن سنة اتبّعه فيها =

تكون بحسب وقوع السبب؛ كالبيع المتسبّب به إلى إباحة الانتفاع بالنبيع، والنكاح الذي يحصل به حلية الاستمتاع؛ والذكرة التي بها يحصل حل الأكل، وما أشبه ذلك. وكذلك جانب النهي؛ كالسكر الناشيء عن شرب الخمر، وإزهاق الروح المسبب عن حز الرقبة.

وأما العامة فكالطاعة التي هي سبب في الفوز بالنعيم، والمعاصي التي هي سبب في دخول الجحيم. وكذلك أنواع المعاصي التي يتسبّب عنها فساد في الأرض؛ كنقص المكيال والميزان المسبب عنه قطع الرزق<sup>(١)</sup>، والحكم بغير الحق الفاشي عنه الدم، وخر العهد الذي يكون عنه تسلیط العدو، والغلول الذي يكون عنه قذف الرعب، وما أشبه ذلك. ولا شك أن أضداد هذه الأمور يتسبّب عنها أضداد مسيباتها. فإذا نظر العامل فيما يتسبّب عن عمله من الخيرات أو الشرور، اجتهد في اجتناب المنهيات وامتثال المأمورات، رجاء في الله وخوفاً منه. ولهذا جاء الإخبار في الشريعة بجزاء الأعمال، وبمسيبات الأسباب. والله أعلم بمصالح عباده. والفوائد التي تبني على هذه الأصول كثيرة.

### فصل

فإن قيل: تقرر في المسألة التي قبل هذه أن النظر في المسببات يستجلب مفاسد. والجاري على مقتضى هذا أن لا يلتفت إلى المسبب في التسبّب. وتبين الآن أن النظر في المسببات يستجر مصالح. والجاري على مقتضى هذا أن يلتفت إليها. فإن كان هذا على الإطلاق كان تناقضًا؛ وإن لم يكن على الإطلاق فلا بد من تعين موضع الالتفات الذي يجعل المصالح، من الالتفات الذي يجر المفاسد، بعلامة يوقف عندها، أو ضابط يرجع إليه.

فالجواب: أن هذا المعنى مبسوط في غير هذا الموضع<sup>(٢)</sup>؛ ولكن ضابطه أنه إن كان

---

= غيره، فوزر فعل غيره لا حق له. فالشر الكثیر ليس من فعله مباشرة. أما هنا فإن فعله مما يتربّب عليه فساد كثیر في الأرض أو خير كثیر من إقامة العدل إذا كان حاكماً مثلاً وإن لم يكن اقتدي به غيره فيه. فهذا نوع آخر من النظر إلى المسبب غير الأول باعتبار تنوع آثار المسبب.

(١) هو وما بعده إشارة إلى ما ورد في الحديث الجامع الذي رواه مالك وهو: «ما ظهر الغلول في قوم إلا ألقى الله تعالى الرعب في قلوبهم، ولا فشا الزنا في قوم إلا كثُر فيهم الموت ولا نقص المكيال والميزان إلا قطع عنهم الرزق، ولا حكم قوم بغير حق إلا فشا فيهم الدم، ولا ختر قوم بالعهد إلا سلط عليهم العذو».

(٢) أي في تفاصيل المسائل والفصول السابقة، لأنَّ بين النظر في المسبب بالاعتبار الذي يجر إلى المفاسد، وبالاعتبار الذي يجر إلى المصالح.

الالتفات إلى المسبب من شأنه التقوية للسبب، والتكميل له، والتحريض على المبالغة في إكماله، فهو الذي يجلب المصلحة. وإن كان من شأنه أن يكرّ على السبب بالإبطال، أو بالإضعاف، أو بالتهاون به، فهو الذي يجلب المفسدة.

وهذا القسمان على ضربين: أحدهما ما شأنه ذلك بإطلاق، بمعنى أن يقوى السبب أو يضعفه، بالنسبة إلى كل مكلف، وبالنسبة إلى كل زمان؛ وبالنسبة إلى كل حال يكون عليها المكلف. والثاني ما شأنه ذلك لا بإطلاق؛ بل بالنسبة إلى بعض المكلفين دون بعض، أو بالنسبة إلى بعض الأزمنة دون بعض، أو بالنسبة إلى بعض أحوال المكلف دون بعض.

وأيضاً فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين: أحدهما ما يكون في التقوية أو التضييف مقطوعاً به. والثاني مظنوناً أو مشكوكاً فيه، فيكون موضع نظر وتأمل. فیحکم بمقتضى الظن، ويوقف عند تعارض الظنون. وهذه جملة مجملة غير مفسرة؛ ولكن إذا روجع ما تقدم وما يأتي، ظهر مغراه، وتبيّن معناه بحول الله.

ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين. فإن على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبياتها، لما يبني على ذلك من الأحكام الشرعية. وما تقدم من التقسيم راجع إلى أصحاب الأعمال من المكلفين. وبالله التوفيق.

### فصل

وقد يتعارض الأصولان معاً على المجتهدين، فيميل كل واحد إلى ما غالب على ظنه: فقد قالوا في السكران إذا طلق، أو أعتق، أو فعل ما يجب عليه الحد فيه أو القصاص، عوامل معاملة من فعلها عاقلاً؛ اعتباراً بالأصل الثاني<sup>(١)</sup>. وقالت طائفة بأنه كالمحنون. اعتباراً بالأصل الأول - على تفصيل لهم في ذلك مذكور في الفقه - وختلفوا أيضاً في ترخيص<sup>(٢)</sup> العاصي بسفره، بناء على الأصولين أيضاً. واختلفوا في قضاء صوم

(١) وهو اعتبار المسبيات في الخطاب بالأسباب. وهو المذكور في صدر هذه المسألة. والأصل الأول هو أن المسبيات غير مقدورة 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 مرتبًا على السبب آخذًا حكمه يقتضي لا رخصة. وإذا اعتبر المسبب منفصلاً عن السبب فمع تحقق السفر المدة المشترطة يرخص له، لأنه مسافر. وعصيائه في قصده السفر أي عصيانه بالتسبيب لا أثر في الترخيص.

التطوع<sup>(١)</sup> وفي قطع التابع<sup>(٢)</sup> بالسفر اختياري ، إذا عرض له فيه عذر أفتر من أجله . وكذلك اختلفوا في أكل الميّة<sup>(٣)</sup> إذا اضطرّ بسبب السفر الذي عصى بسيبه . وعليهما يجري الخلاف أيضاً - في المسألة المذكورة قبل هذا بين أبي هاشم وغيره - فيمن توسط<sup>(٤)</sup> أرضًا مغلوبة .

### المسألة الحادية عشرة :

**الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح ؛ كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد.**

مثال ذلك : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإنه أمر مشروع ، لأنه سبب لإقامة الدين ؛ وإظهار شعائر الإسلام ، وإخماد الباطل على أي وجه كان . وليس بسبب - في الوضع الشرعي - لإتلاف مال أو نفس ، ولا نيل من عرض ، وإن أدى إلى ذلك في الطريق . وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله ، وإن أدى إلى مفسدة في المال أو النفس . ودفع المحارب مشروع لرفع القتل والقتال ، وإن أدى إلى القتل والقتال . والطلب بالزكاة مشروع لإقامة ذلك الركن من أركان الإسلام ، وإن أدى إلى القتال كما فعله أبو بكر رضي الله عنه وأجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم . وإقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد ، وإن أدى إلى إتلاف النفوس ، وإهراق الدماء . وهو في نفسه مفسدة . وإقرار حكم الحاكم<sup>(٥)</sup> مشروع لمصلحة فصل الخصومات ، وإن أدى إلى الحكم بما ليس بمشروع .

هذا في الأسباب المشروعة . وأما في الأسباب الممنوعة ، فالأنكحة الفاسدة ممنوعة ، وإن أدت إلى إلحاق الولد ، وثبوت الميراث ، وغير ذلك من الأحكام . وهي

(١) أي فإذا اعتبر أنه صائم بالفعل وقد أبطل عمله ، فيجب عليه القضاء بقطع النظر عن كون تسبيه والدخول فيه لم يكن واجباً . لأننا لا نعتبر المسبب مرتبًا على السبب حتى يأخذ حكمه . وإذا اعتبر ذلك فقد كان التسبب غير واجب ، فيبقى المسبب كذلك . فلا يجب القضاء .

(٢) حيث كان مسافرًا بدون ضرورة ولكن طرأ عليه ضرورة تلجمه للطفـر . فهل تعتبر الضرورة ولا ينقطع التابع؟ لأن المسبب له شأن آخر غير شأن السبب فيعتبر منفصلاً في أحکامه عن السبب . أو أن له حکمة وقد كان مسافرًا بدون عذر فينجـر عليه حکمه ولا يعتبر عذرـه الذي طـرا . فينقطع التابع .

(٣) على النحو الذي قررناه في ترخيص العاصي بسفره . فإذا قلنا يعتبر المسبب وحده بقطع النظر عن السبب ، فلا إثم عليه بالخروج عن الأرض وإن قلنا أن السبب ملاحظ فيه ، وقد تسبـب ، فالإثم باق حتى يخرج .

(٤) أي عدم نقضه ولو كان خطأ ، فلا ينقض إلا إذا خالف إجماعاً أو نصاً أو خالف القواعد الشرعية .

مصالح<sup>(١)</sup>. والغضب ممنوع للمفسدة اللاحقة للمغصوب منه<sup>(٢)</sup> وإن أدى إلى مصلحة الملك عند تغيير المغصوب في يد الغاصب، أو غيره من وجوه الفوت.

فالذى يجب أن يعلم أن هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة. وإنما هي ناشئة عن أسباب آخر مناسبة لها<sup>(٣)</sup>. والدليل على ذلك ظاهر. فإنها<sup>(٤)</sup> إذا كانت مشروعة فاما أن تشريع للمصالح، أو للمفاسد، أو لهما معاً، أو لغير شيء من ذلك. فلا يصح أن تشريع للمفاسد؛ لأن السمع يأبى ذلك: فقد ثبت الدليل الشرعي على أن الشريعة إنما جيء بالأوامر فيها جلباً للمصالح؛ وإن كان ذلك غير واجب في العقول فقد ثبت في السمع. وكذلك لا يصح أن تشريع لهما معاً بعين ذلك الدليل. ولا لغير شيء لما ثبت من السمع أيضاً<sup>(٥)</sup>. ظهر أن لها شرعت للمصالح.

وهذا المعنى يستمر فيما منع؛ إما أن يمنع لأن فعله مؤذ إلى مفسدة، أو إلى مصلحة، أو إليهما، أو لغير شيء. والدليل جار إلى آخره. فإذا لا سبب مشروعاً إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع. فإن رأيته وقد انبني عليه مفسدة، فعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع. وأيضاً فلا سبب ممنوعاً إلا وفيه مفسدة لأجلها منع. فإن رأيته وقد انبني عليه مصلحة فيما يظهر، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع، وإنما ينشأ عن كل واحد منها ما وضع له في الشرع إن كان مشروعاً، وما منع لأجله إن كان ممنوعاً.

وي بيان 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 الإتلاف، من جهة نصب

(١) أي هذه المضيقات التي أدت إليها الأسباب الممنوعة، هي في الحقيقة مصالح. والمراد بالمصالح ما يعتقد به الشارع فيبني عليه الحكم الشرعي المترب على الصحيح من نوعه، كالملك في الغصب برتب عليه أثره من صحة تصرفات المالك، وكميراث الولد الملحق بالنكاح الفاسد، وكالأحكام الأخرى للأولاد من ولايات ومن حقوق الأولاد على آبائهم وحقوق آبائهم عليهم وهكذا. فلا يقال: كيف يعتبر انتقال الملك من المغصوب إلى الغاصب مصلحة؟ مع أنه عين المفسدة بعدم استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعة.

(٢) بل ومفسدة في الأرض من حيث عدم استقرار الأموال والتعدى المترب عليه مفاسد اجتماعية عظيمى.

(٣) أي حدثت لاحقة لها وجاءت تبعاً.

(٤) أي الأسباب مطلقاً.

(٥) أي من أن التكاليف لم تكن عثاً.

الإنسان نفسه في محل يقتضي تنازع الفريقين، وشهر السلاح، وتناول القتال. والحدود وأشباهها يتبع المصلحة فيها الإئتلاف، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذلك. وحكم الحاكم سبب لدفع الشاجر، وفصل الخصومات بحسب الظاهر، حتى تكون المصلحة ظاهرة. وكون الحاكم مخطئاً راجع إلى أسباب آخر من تقصير في النظر، أو كون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل. وليس بمقصود<sup>(١)</sup> في أمر الحاكم. ولا ينقض الحكم<sup>(٢)</sup> إذا كان له مساغٌ ما، بسبب أمر آخر وهو أن الفسخ يؤدي إلى ضد ما نصب له الحاكم من الفصل بين الخصوم ورفع الشاجر، فإن الفسخ ضد الفصل.

وأما قسم الممنوع فإن ثبوت تلك الأحكام إنما نشأ من الحكم بالتصحيح لذلك النكاح بعد الواقع، لا من جهة كونه فاسداً. حسبما هو مبين في موضعه<sup>(٣)</sup>. والبيوع الفاسدة من هذا النوع؛ لأن لليد القابضة هنا حكم الضمان شرعاً، فصار القابض كالملك للسلعة، بسبب الضمان لا بسبب العقد. فإذا فاتت عينها تعين المثل أو القيمة؛ وإن بقيت على غير تغيرٍ ولا وجِّهٍ من وجوه الفوت، فالواجب ما يقتضيه النهي من الفساد. فإذا حصل فيها تغييرٌ أو نحوه مما ليس بمفيض للعين، تواردت أنظار المجتهدين: هل يكون ذلك في حكم الفوت جملة بسبب التغيير أم لا؟ فبقي حكم المطالبة بالفسخ. إلا أن في المطالبة بالفسخ حملاً على صاحب السلعة إذا ردت عليه متغيرة<sup>(٤)</sup> 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 حالة الأسواق، والتغير الذي لم يفت العين، وانتقال الملك، وما أشبه ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء. وحاصلها أن عدم الفسخ، وتسلیط المشتري على الانتفاع، ليس سببه العقد المنهي عنه؛ بل الطواريء المترتبة بعده.

(١) أي وليس بمقصود في توليه الحكم أن يخطئ، ولكن الخطأ جاء تابعاً ولاحقاً، وهو مفسدة ليست بناشطة عن نفس توليه القضاء، ولكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره في النظر أو استبهام الأمر عليه. فقد يصادفه أن ظاهر الأمر الذي يمكنه الإطلاع عليه غير باطنه الذي يعسر الإطلاع عليه. فلا يكلف 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.

(٣) وسيأتي في موضوع مراعاة الخلاف بعد الواقع والنزول، حتى أن المجتهد يتغير رأيه ويجعل للواقعة بعد النزول حكماً ما كان يقول به قبله.

(٤) أي بنقض. أما بزيادة فيكون الحمل - لو ردت - على المشتري، من هذه الجهة، ومن الجهة التي أشار إليها المؤلف.

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 اجتهاد، نظراً إلى حق صاحب المغصوب، وإلى الغاصب؛ إذ لا يجني عليه غضبه أن يُحمل عليه في الغرم عقوبة<sup>(١)</sup> له؛ كما أن المغصوب منه لا يُظلم بنقص حقه. فكان في ذلك الاجتهاد بين هذين. فالسبب في تملك الغاصب المغصوب ليس نفس الغصب؛ بل التضمين أولاً، منضمًا إلى ما حدث بعد في المغصوب. فعلى هذا النوع أو شبيهه يجري النظر في هذه الأمور.

والمقصود أن الأسباب المشروعة لا تكون أسباباً للمفاسد، والأسباب الممنوعة لا تكون أسباباً للمصالح. إذ لا يصح ذلك بحال.

### فصل

وعلى هذا الترتيب يفهم حكم كثير من المسائل في مذهب مالك وغيره.

ففي المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضي فلاناً حقه إلى زمان كذا، ثم خاف الحنث بعدم القضاء، فخالع زوجته حتى انقضى الأجل ووقع الحنث ولم يست بزوجة، ثم راجعها - أن الحنث لا يقع عليه، وإن كان قصده مذموماً وفعله مذموماً، لأنه احتال بحيلة أبطلت حقاً. فكانت المحاللة ممنوعة وإن ثمنت عدم الحنث؛ لأن عدم الحنث لم يكن بسبب المحاللة، بل بسبب أنه حنث ولا زوجة له. فلم يصادف الحنث محلاً.

وكذلك قول اللخمي فيمن قصد بسفره الترخيص بالفطر في رمضان، أن له أن يفطر وإن كره له هذا القصد، لأن فطراه بسبب المشقة الالزمة للسفر، لا بسبب نفس السفر المكره. وإن علل الفطر بالسفر فلا شتماله على المشقة لا لنفس السفر، ويتحقق ذلك أن الذي كره له، السفر الذي هو من كسبه، والمشقة خارجة عن كسبه. فليست المشقة هي عين المكره له، بل سببها؛ والسبب هو السبب في الفطر.

(١) لا يظهر فيما إذا كان التغير بارتفاع الأسواق، ولا في كل ما كانت زيادتها لا ترجع إلى تكاليفه أو صنعه، بل كان ناشتاً، عن حالتها هي بأن كانت عشراء فولدت مثلاً فيزيد ثمنها كثيراً. فهذا وأمثاله 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.

فاما لو فرضنا<sup>(١)</sup> أن السبب الممنوع لم يثمر ما ينهض سبباً لمصلحة، أو السبب المنشروع لم يثمر ما ينهض سبباً لفسدة، فلا يكون عن المشروع مفسدة تقصد شرعاً، ولا عن الممنوع مصلحة تقصد شرعاً. وذلك كحيل<sup>(٢)</sup> أهل العينة في جعل السلعة واسطة في بيع الدينار بالدينارين إلى أجل. فهنا طرفان وواسطة: طرف لم يتضمن سبباً ثابتاً على حال، كالحيلة المذكورة. وطرف تتضمن سبباً قطعاً أو ظناً؛ كتغير المغصوب في يد الغاصب، فيملكه على التفصيل المعلوم. وواسطة لم ينتف فيها السبب ألبتة، ولا ثبت قطعاً<sup>(٣)</sup>. فهو محل أنظار المجتهدين.

### فصل

هذا كله إذا نظرنا إلى هذه المسائل الفرعية بهذا الأصل المقرر. فإن تؤملت من جهة أخرى كان الحكم آخر، وتعدد الناظرون فيه؛ لأنه يصير محلاً للتعدد. وذلك أنه قد تقرر أن إيقاع المكلف الأسباب في حكم إيقاع المسببات؛ وإذا كان كذلك اقتضى أن المسبب في حكم الواقع باختياره، فلا يكون سبباً شرعاً، فلا يقع له مقتضى: فال العاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر؛ لأن المشقة كأنها واقعة بفعله، لأنها ناشئة عن سببه. والمحتاب للحدث بمخالعة أمرأته، لا يخلصه احتياله من الحث، بل يقع عليه إذا راجعواها. وكذلك المحتاب لمراجعة زوجته بنكاح المحلل. وما أشبه ذلك. فهنا إذا روجع الأصلاح كانت المسائل في محل الاجتهاد. فمن ترجم عنده أصل قال بمقتضاه والله أعلم.

### فصل<sup>(٤)</sup>

ما تقدم في هذا الأصل نظرُ في مسببات الأسباب من حيث كانت الأسباب مشروعة أو غير مشروعة، أي من جهة ما هي داخلة تحت نظر الشريعة، لا من جهة ما هي أسباب عادلة لمسببات عادلة. فإنها إذا نظر إليها من هذا الوجه كان النظر فيها آخر. فإن قاصد التشفي بقصد القتل متسبب فيما هو عنده مصلحة أو دفع مفسدة. وكذلك تارك العبادات الواجبة،

(١) أي فالمثلة المتقدمة جميعها مثمرة لذلك.

(٢) فالحيلة مدخل فيها على أنها عقدة واحدة في صورة عقدتين. فليس هناك شيئاً أحدهما يعتبر سبباً ممنوعاً أنتج مسبباً هو سبب في مصلحة يعتد بها. بخلاف سائر الأمثلة السابقة فتأمل.

(٣) يحسن مراعاة الظن أيضاً، ليقابل مع سابقه الذي اعتبر فيه، حتى تصح المقابلة.

(٤) يقصد به إيضاحاً للأصل السابق في المسألة، ويدفع به ما يقال: كيف لا تكون الأسباب الممنوعة سبباً للمصالح، والعاقل لا يفعلها إلا وهي سبب في مصالحة وأغراضه؟ ومحصلة أنه ليس المراد بالمصلحة ما هي ملائمة لطبعه أو منافرة، بل ما يعتد بها الشارع ويرتب عليها مقتضياتها.

إنما تركها فراراً من إتعاب النفس، وقصدأ إلى الدّعّة والراحة بتركها. فهو من جهة ما هو فاعل بإطلاق، أو تارك بإطلاق، متسبب في درء المفاسد عن نفسه، أو جلب المصالح لها؛ كما كان الناس في أزمان الفترات. والمصالح والمفاسد هنا هي المعتبرة بملائمة الطبع ومنافرته. فلا كلام هنا في مثل هذا.

### المسألة الثانية عشرة:

الأسباب - من حيث هي أسباب شرعة لمسبيات - إنما شرعت لتحصيل مسبياتها، وهي المصالح المجلبة، أو المفاسد المستدفة.

والمسبيات بالنظر إلى أسبابها ضربان: أحدهما ما شرعت الأسباب<sup>(١)</sup> لها، إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية<sup>(٢)</sup> أو المقاصد<sup>(٣)</sup> الأول أيضاً، وإما بالقصد الثاني وهي متعلق المقاصد التابعة. وكلا الضربين مبين في كتاب المقاصد. والثاني ما سوى ذلك مما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها، أو لا يعلم ولا يظن أنها شرعت لها أو لم تشرع لها: فتجيء الأقسام ثلاثة:

أحدها: ما يعلم أو يظن أن السبب شرع لأجله فتسبّب المتسبب فيه صحيح؛ لأنه أتى الأمر من بابه، وتسل اليه بما أذن الشارع في التوسل به إلى ما أذن أيضاً في التوسل إليه؛ لأنـا<sup>(٤)</sup> فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل أولاً<sup>(٥)</sup>؛ ثم يتبعه اتخاذ السكن، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك، أو الخدمة، أو القيام على مصالحة، أو

(١) أي علماً أو ظنـاً بدليل مقابلـيه وما جاء له في بيانـه لهذا القـسم.

(٢) سيأتي أنها ما لم يكن فيها حظ للمكلف بالقصد الأول، وأنـها هي الواجبـات العـينـية والـكافـائية، ومقـابلـها ما كانـ فيـه حـظـ للمـكـلـفـ ولمـ يـؤـكـدـ الشـارـعـ فيـ طـلـبـهاـ إـحـالـةـ عـلـىـ ماـ جـبـ عـلـيـهـ طـبـاعـهـ مـنـ سـدـ الـخـلـاتـ وـنـيلـ الشـهـوـاتـ. وـبـيـانـهـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ الثـانـيـةـ مـنـ التـوـعـ الرـابـعـ مـنـ الـمـقـاصـدـ الشـرـعـيـةـ.

(٣) مغایرة في العبارة.

(٤) لعله سقط 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 الخـ. وبـهـذاـ يـلـشـ الكلـامـ.

(٥) فالتناسل مقصد أصلي، كما في الحديث: «تزوجوا الولد الودود فإني مكثـرـ بـكـمـ الأـمـمـ» فـجـاءـ بصـيـغـةـ الأمرـ عـلـىـ طـرـيقـ ماـ لمـ يـكـنـ منـ حـظـ المـكـلـفـ كماـ يـأـتـيـ شـرـحـهـ فـيـ كـتـابـ الـمـقـاصـدـ. وـبـيـتهاـ تـبـعـ: فـالـسـكـنـ كماـ فيـ آـيـةـ (وـمـنـ آـيـاتـهـ أـنـ خـلـقـ لـكـمـ مـنـ أـنـفـسـكـمـ)ـ وـالـمـالـ وـالـجـمـالـ الخــ كـمـاـ فيـ الـحـدـيـثـ (تـنـكـحـ الـمـرـأـةـ لـأـرـبـعـ خـصـالـ لـمـالـهـ وـلـحـسـبـهـ وـلـجـمـالـهـ وـلـدـيـنـهـ)ـ وـالـقـيـامـ عـلـىـ الـمـصـالـحـ كـمـاـ فيـ حـدـيـثـ جـابـرـ بـنـ عـبـدـ اللهـ فـيـ تـزـوـجـهـ الـمـرـأـةـ الـثـيـبـ لـلـقـيـامـ عـلـىـ مـصـالـحـ أـخـوـاتـهـ. وـهـكـذـاـ الـبـاقـيـ. فـكـلـمـاـ مـقـاصـدـ لـلـنـكـاحـ أـقـرـهـ الشـرـعـ.

التمتع بما أحلَ الله من النساء، أو التجمُل بمال المرأة أو الرغبة في جمالها، أو الغبطة بديتها، أو التعفف عما حرم الله، أو نحو ذلك، حسبما دلت عليه الشريعة. فصار إذاً ما قصده هذا المتسبيب 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 إلى الانتفاع مجردًا، لا يعني دون قصد حلَ البعض بالعقد أولاً؛ فإنه الذي ينبغي عليه ذلك القصد. والشارع إنما قصده بالعقد أولاً الحل، ثم يتربّع عليه الانتفاع، فإذا لم يقصد إلا مجرد الانتفاع، فقد تختلف قصده عن قصد الشارع، فيكون مجرد القصد إلى الانتفاع غير صحيح. ويتبيّن هذا بما إذا أراد التمتع بفلانة كيف اتفق، بحلَ أو غيره، فلم يمكنه ذلك إلا بالنكاح المشروع، وقصده أنه لو أمكنه لحصل مقصود، فإذا عقد عليها - والحال هذه - فلم يكن قاصداً لحله. وإذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد، فكان باطلًا. والحكم في كل فعل أو ترك جار هذا المجرى.

لأننا نقول: هو<sup>(١)</sup> على ما فرض في السؤال صحيح، وذلك أن حاصل قصد هذا القاصد، أنه لم يقدر على ما تُقصد من وجه غير حائز، فأئمه من وجه قد جعله الشارع موصلاً إليه. ولم يكن قصده بالعقد أنه ليس بعقد؛ بل قصد انعقاد النكاح بإذن من إليه الإذن، وأدى ما الواجب أن يؤدي فيه، لكن ملجاً إلى ذلك. فله - بهذا التسبب العاجز - مقتضاه. ويبقى النظر في قصده إلى المحظور الذي لم يقدر عليه. فإن كان عند عزم على المعصية لو قدر عليها، أثم عند المحققين وإن كان خاطرًا على غير عزيمة، فمفترض كسائر الخواطر. فلم يقترن إذاً بالعقد ما يصيّره باطلًا؛ لوقوعه كامل الأركان، حاصل الشروط، متفي الموانع. وقصد القاصد للعصيان لو قدر عليه، خارج عن قصده<sup>(٢)</sup> الاستباحة بالوجه المقصود للشارع. وهذا القصد الثاني موجود<sup>(٣)</sup> 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 الناشيء عن السبب ليس بداخل<sup>(٤)</sup> تحت التكليف كما تقدم.

(١) أي العقد.

(٢) أي منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه.

(٣) أي حكمًا كما يقتضيه فرض السؤال وكما يشير إليه قوله وأما الزام قصد الحل الخ.

(٤) فهو مسبب لا يلزم قصده ولا عدم قصده لأنه فعل غيره.

والثاني: ما يعلم أو يظن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداء<sup>(١)</sup>. فالدليل يقتضي أن ذلك التسبب غير صحيح، لأن السبب لم يشرع أولاً لهذا السبب المفروض، وإذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكمته في جلب مصلحة ولا دفع مفسدة، بالنسبة إلى ما قصد بالسبب. فهو إذا باطل. هذا وجه.

ووجه ثانٍ: وهو أن هذا السبب بالنسبة إلى هذا المقصود المفروض غير مشروع؛ فصار كالسبب الذي لم يشرع أصلاً. وإذا كان التسبب غير المشروع أصلاً لا يصح؛ فكذلك ما شرع إذا أخذ لما لم يشرع له.

ووجه ثالث: أن كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا المسبب المعين، دليل على أن في ذلك التسبب مفسدة لا مصلحة، أو أن المصلحة المشروع لها السبب متفقية بذلك المسبب، فيصير السبب بالنسبة إليه عبئاً. فإن كان الشارع قد نهى عن ذلك التسبب الخاص، فالامر واضح. فإذا قصد بالنكاح مثلاً التوصل إلى أمر فيه إبطاله تناح المحلل، أو بالبيع التوصل إلى الربا مع إبطال البيع، وما أشبه ذلك من الأمور التي يعلم أو يظن أن الشارع لا يقصدها، كان هذا العمل باطلاً لمخالفته لقصد الشارع في شرع النكاح والبيع. وهكذا سائر الأعمال والتسبيبات العادية والعبادية.

فإن قيل: كيف هذا؟ والنناح في المثال المذكور وإن كان قصد رفع النكاح بالطلاق لتحلّ للأول، فما قصده إلا ثانياً عن قصد النكاح، لأن الطلاق لا يحصل إلا في ملك نكاح. فهو قصد نكاحاً يرتفع بالطلاق. والنناح من شأنه ووضعه الشرعي أن يرتفع بالطلاق. وهو مباح في نفسه، فيصبح؛ لكن كونه قصد مع ذلك التحليل للأول أمر آخر، وإن كان مذموماً. فإنه إذا اقترن أمران مفترقان في أنفسهما فلا تأثير لأحدهما في الآخر، لأنكاك أحدهما من الآخر تتحققاً، كالصلة في الدار المغصوبة<sup>(٢)</sup>.

وفي الفقه ما يدل على هذا:

فقد اتفق مالك وأبو حنيفة على صحة التعليق في الطلاق قبل النكاح، والعتق قبل الملك، فيقول للأجنبية: إن تزوجتك فأنت طالق، وللعبد إن اشتريتك فأنت حر، ويلزمه

(١) أي أنه ليس من مقاصد الشرع بهذا السبب، وإن كان قد يترتب على مسببه، كالطلاق والعتق بالنسبة لعقد النكاح والبيع، فالطلاق لا يكون إلا عن نكاح. والعتق لا يكون إلا عن ملك. كما لا يكون هدم البيت إلا عن بناء يهدى. ولكن الطلاق، والعتق. وهدم البيت، لم تقصد بالنكاح، والبيع، وبناء البيت.

(٢) أي فهو مما يتوجه فيه النهي لوصف منفك، لا للذات ولا لوصف ملازم، ومعرف أن فيه خلافاً في فساده وعدمه.

الطلاق إن تزوج، والعتق إذا اشتري. وقد علم أن مالكا وأبا حنيفة يبيحان<sup>(١)</sup> له أن يتزوج المرأة وأن يشتري العبد. وفي المسوطة عن مالك - فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها إلى ثلاثين سنة ثم يخاف العنت - قال: أرى له جائزآ أن يتزوج ولكن إن تزوج طلقت عليه. مع أن هذا النكاح وهذا الشراء ليس فيما قصده الشارع بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني، إلا الطلاق والعتق؛ ولم يشرع النكاح للطلاق، ولا الشراء للخروج عن اليد، وإنما شرعا لأمور آخر، والطلاق والعتاق من التوابع غير المقصودة في مشروعيةهما. فما جاز هذا. إلا لأن وقوع الطلاق أو العتق ثان عن حصول النكاح أو الملك وعن القصد إليه؛ فالنكاح قاصد بنكاحه الطلاق، والمشتري قاصد بشرائه العتق. وظاهر هذا القصد المتنافاة 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 جداً: ففي المدونة فيمن نكح وفي نفسه أن يفارق<sup>(٢)</sup> أنه ليس من نكاح المتعة. فإذا إذا تزوج المرأة بيمين لزمته أن يتزوج على أمرأته فقد فرضا المسألة وقال مالك: إن النكاح حلال، فإن شاء أن يقيم عليه أيام، 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<sup>(٣)</sup> يتزوج يريد أن يبر في يمينه. وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذلة يريد أن يصيب منها، لا يريد حبسها ولا ينوي ذلك، على ذلك نيته وإضماره في تزويجها. فأمرهما واحد. فإن شاء آأن يقيما أقاما لأن أصل النكاح حلال. ذكر هذه في المسوطة. 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؛ لأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وإن لم يلفظ بذلك. ثم قال: وأجازه سائر العلماء ومثل بنكاح المسافرين. قال: وعندى أن النيمة لا تؤثر في ذلك، فإنما لو أزلمناه أن ينوي<sup>(٤)</sup> بقلبه النكاح الأبدي. لكان نكاحاً نصراانياً. فإذا سلم لفظه لم تضره نيته. ألا ترى أن الرجل يتزوج على

(١) أي فيحكمان بصحة التسبب مع أنه مما علم أن السبب لم يشرع له.

(٢) لكنه لم يحدد مدة، على ما يأتي لمالك.

(٣) أي نكاح الذي الخ.

(٤) فرق بين أن ينوي النكاح الأبدي وبين ألا ينوي النكاح لمدة وهو ما يشترطه مالك. والتنظير أيضاً ناب، لأنه متزوج على الأبدية إن حسنت عشرتها. فليس فيه دخول على التقويت القطعي وهو نكاح المتعة.

حسن العشرة رجاء الأبدية، فإن وجدها وإن فارق؛ كذلك يتزوج على تحصيل العصمة، فإن اغتبط ارتبط، وإن كره فارق. وهذا كلامه في كتاب الناسخ والمنسوخ. وحکی اللخمي عن مالك فمن نكح لغربة أو لهوى ليقضي أربه ويفارق، فلا بأس.

فهذه مسائل دلت على خلاف ما تقدم في القاعدة المستدل عليها. وأشدّها<sup>(١)</sup> مسألة حل اليمين، لأنه لم يقصد النكاح رغبة فيه، وإنما قصد أن ييرر 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؛ وهو قصدان غير متلازمين. فإن جعلتهما متلازمتين في المسألة الأولى<sup>(٢)</sup> بحيث يؤثر أحدهما في الآخر، فليكن كذلك في هذه المسائل. وحيثند يبطل جميع ما تقدم<sup>(٣)</sup> 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. مما اتفقا منها على جوازه فلسلامته من مقتضى أصل المسألة. وما اختلفوا فيه فلدخوله عند المانعين تحتها، ولسلامته عند المجيزين؛ لأن العلماء لا يتناقضون كلامهم، ولا ينبغي أن يحمل على ذلك ما وجد إلى غيره سبيل. وهذا جواب يكفي المقلد في الفقه وأصوله، ويورد على العالم<sup>(٤)</sup> من باب تحسين الظن بمن تقدم من السلف الصالح، ليتوقف ويتأمل ويلتمس المخرج ولا يتعرّض بإطلاق الرد.

وأما التفصيلي فنقول: إن هذه المسائل لا تقدح فيما تقدم؛ أما مسألة 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 شرعاً. قال: وكان يلزم أن

(١) وإنما كان هذا أشدّها لأنّه قصد ألا يدخل بها ولا يرتب المسبيبات مطلقاً على سبها وهو العقد. ولكنه في الأمثلة الأخرى يرتب المسبب ويتمتع لكن لا على الوجه المعروف للشرع في النكاح مثلاً. وظاهر أن الكلام في الأمثلة التي بعد قوله (وفي مذهب مالك من هذا كثين) ولا يدخل في المفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمعلم حريته على مشراء، 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.

(٢) مسألة نكاح المحلل.

(٣) من هذا الأصل وهو أن الدليل يقتضي أن هذا التسبب غير صحيح.

(٤) أي المجتهد، أي يعرض عليه ليتبه. وذلك من تحسين الظن به.

لا يصح العقد على المرأة أبنته؛ لكن العقد صحيح إجماعاً. فدلل على عدم لزوم الطلاق تحصيلاً لحكمه العقد. قال: فحيث أجمعنا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته، وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصده. قال: وهذا موضع مشكل على أصحابنا. انتهى قوله. وهو عاضد<sup>(١)</sup> لما تقدم. ولكن النظر فيه راجع إلى أصل آخر ندرجه أثناء هذه المسألة للضرورة إليه. وهي:

### المسألة الثالثة عشرة:

وذلك أن السبب المشروع لحكم لا يخلو أن يعلم أو يظنّ وقوع الحكم به، أو لا. 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. أو لأمر خارجي.

فإن كان الأول ارتفعت المشروعية أصلاً، فلا أثر للسبب شرعاً أبنته بالنسبة إلى ذلك المحل؛ مثل الزجر بالنسبة إلى غير العاقل إذا جنى، والعقد على الخمر والخنزير، والطلاق بالنسبة إلى الأجنبية<sup>(٢)</sup>، والعتق بالنسبة إلى ملك الغير<sup>(٣)</sup> وكذلك العبادات وإطلاق التصرفات بالنسبة إلى غير العاقل، وما أشبه ذلك. والدليل على ذلك أمران: «الأول» أن أصل السبب قد فرض أنه لحكمه، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسبما هو مبين في موضعه. فلو ساغ شرعاً مع فقدانها جملة لم يصح أن يكون مشروععاً؛ وقد فرضناه مشروععاً. هذا خلف. «والثاني» أنه لو كان كذلك لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر، والعبادات لغير قصد الخضوع لله، وكذلك سائر الأحكام. وذلك باطلاً باتفاق القائلين بتعليق الأحكام.

وأما إن كان امتناع وقوع حكم الأسباب - وهي المسببات - لأمر خارجي، مع قبول المحل من حيث نفسه، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب؟ أم يجري السبب على أصل مشروعيته؟ هذا محتمل؛ والخلاف فيه سائع وللمجيز أن يستدل على ذلك بأمور:

(١) لأن فيه تسليماً للقاعدة مالاً وإنما الإشكال في التفريع كما قال: (وكان يلزم ألا يصح العقد الخ) وقال: وهذا موضع مشكل على أصحابنا أي حيث فرعوا ما يتنافي مع القاعدة التي سلموها.

(٢، ٣) أي بدون تعليق.

أحداها: أن القاعدة الكلية لا تقدح فيها قضايا الأعيان ولا نوادر التخلف. وسيأتي<sup>(١)</sup> لهذا المعنى تقرير في موضعه إن شاء الله.

والثاني: وهو الخاص بهذا المكان - أن الحكمة إما أن تعتبر بمحلها 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<sup>(٢)</sup> لزم أن يعتبر في المنع فقدانها مطلقاً لمانع أو لغير مانع؛ كسفر الملك المترفة فإنه لا مشقة له في السفر أو هو مظنة لعدم وجود المشقة، فكان القصر والفتر في حقه ممتنعين. وكذلك إيدال الدرهم بمثله. وإيدال الدينار بمثله، مع أنه لا فائدة في هذا العقد، وما أشبه ذلك من المسائل التي نجد الحكم فيها جارياً على أصل مشروعيته، والحكم غير موجودة.

ولا يقال<sup>(٣)</sup>: إن السفر مظنة المشقة بطلاق، وإيدال الدرهم بالدرهم مظنة لاختلاف الأغراض بطلاق، وكذلك سائر المسائل التي في معناها، فليجز التسبب بطلاق. بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها بطلاق، فإنها ليست بمظنة للحكمة، ولا توجد فيها على حال.

لأننا نقول<sup>(٤)</sup>: إنما نظير السفر بطلاق، نكاح الأجنبية بطلاق. فإن قلت بطلاق

(١) في كتاب المقاصد في المسألة العاشرة. أي فحيث أن المحل قابل في ذاته، فتختلف الحكمة في هذا الفرد بخصوصه لأمر خارج لا يضر في اطراط الحكم، كالملك المترفة مثلاً لا مشقة في سفره ومع ذلك يطرد معه حكم السفر من قصر وفتر. ولذلك يقال فيما علق الطلاق على النكاح: المحل قابل للحكمة والمانع خارج، فيجري التسبب على أصله.

وهذا الدليل عام في المسائل الفقهية لا يخص موضع تخلف الحكمة عن سببها.

(٢) أي فعلًا.

(٣) أي ردًا على اعتبار مجرد قابلية المحل، وعلى الاستناد في ذلك إلى أن الحكمة غير موجودة فعلًا في مسألة الملك المترفة المسافر، وكذا في مسألة إيدال الدينار بمثله، وأمثال ذلك. أي لا يقال نحن لا نقارن خصوص الملك المترفة بمسألة نكاح المحلوف بطلاقها. بل إنما 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 وجود الحكمة في أي فرد فضلاً عن الفرد النادر. وعلى ذلك لا يصح أن تجعل هذه المسألة من هذا الباب. يعني فعلى فرض أن المحل قابل فهو قول ذهني صرف لا يحتمل تتحقق. بخلاف مسألة الملك والدينار، فال محل قابل ويتحقق وجود الحكمة في السفر المطلق. لأن المقاييس عليه السفر بطلاق. وغالب تتحقق فيه الحكمة. أما هنا فلا تتحقق الحكمة في مسألة المحلوف بطلاقها ولا في فرد.

(٤) أي فالمقارنة على ما صورتم غير مستقيمة، لأنه يلزم أن يقارن المطلق بالمطلق. والمطلق هنا نكاح =

الجواز مع عدم اعتبار وجود المصلحة في المسألة المقيدة، فلتقولوا بصحبة نكاح المحلوف بطلاقها؛ لأنها صورة مقيدة من مطلق صور نكاح الأجنبيةات. بخلاف نكاح القرابة المحرومة كالأم والبنت مثلاً، فإنها محرمة باطلًا: فال محل غير قابل بإطلاق. وهذا من الضرب الأول. وإذا لم يكن ذلك<sup>(١)</sup> فلا بد من القول به في تلك المسائل. وإذا ذاك يكون بعض الأسباب مشروعاً وإن لم توجد الحكمة ولا مقتضتها، 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 ثانيةً عن وقوع السبب. فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها. فكم من طلق على أثر إيقاع النكاح، وكم من نكاح فسخ إذ ذاك لطاريء طرأ أو مانع منع. وإذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة؛ لأن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب. وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة. وهو دور محال. فإذاً لا بد من الانتقال إلى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجملة<sup>(٢)</sup> كافية.

= الأجنبية حلف بطلاقها أو لا. هذا هو الذي يقارن بالسفر مطلقاً. فإذا قلتم بإطلاق الجواز في السفر ولو لم تتحقق المنشقة في مثل مسألة الملك، فلتقولوا بإطلاق الجواز في زواج الأجنبية وإن لم تتحقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها.

(١) أي إذا لم يكن المحل غير قابل، بل كان قابلاً وإن منع منه مانع خارج، صح التسبب. وتحمل عليه المسائل المتقدمة التي استشكلها القرافي. فينحل الإشكال.

(٢) إنما قال على الجملة ليصح الكلام فتدخل مسألة الملك مثلاً ونكاح الأجنبية المحلوف بطلاقها. أما على التفصيل فإن اعتباره ينقض كثيراً من المسائل المحكم فيها باطراد السبب، وهي ما لم توجد فيها مظنته في خصوص المحل مهما كان قابلاً وجاءه المانع من أمر خارج. لكن يبقى الكلام في تحديد المعنى الذي أفاده هذا الدليل الثالث. وبالتأمل فيه نجد له دليلاً ثانياً على عدم صحة اعتبار الحكمة بوجودها في المحل، وقد استدل عليه أولاً بأنه يلزم بباطل وهو كون المسائل الشرعية المذكورة في قصر وفطر الملك وإبدال الدرهم بالدرهم باطلة مع أنها متفق عليها. ثم استدل 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 خارج، إلا أنه يشترك مع الدليل الثاني في الفرض الذي بنا 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 وتوجهه. مما 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 إلا بناء على ما فرضه من توقف كل من =

وللمانع أيضاً أن يستدل على ما ذهب إليه بأوجه ثلاثة:

أحدها: أن قبول المحل إنما أن يعتبر شرعاً بكونه قابلاً في الذهن خاصة<sup>(١)</sup> وإن فرض غير قابل في الخارج؛ فما لا يقبل<sup>(٢)</sup> لا يشرع التسبب فيه. وإن بكونه توجد حكمته في الخارج، فما لا توجد حكمته في الخارج لا يشرع أصلاً كان في نفسه قابلاً لها ذهناً أو لا. فإن كان الأول فهو غير صحيح؛ لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد، وهي حكم المشروعة؛ فما ليس فيه مصلحة ولا هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج، فقد ساوي ما لا يقبل<sup>(٣)</sup> المصلحة لا في الذهن ولا في الخارج، من حيث المقصد الشرعي. وإذا استويتا امتنعاً أو جازاً؛ لكن جوازهما يؤدي إلى جواز ما اتفق على منعه. فلا بد من القول بمعنىهما مطلقاً. وهو المطلوب.

والثاني: أنا لو أعملنا السبب هنا، مع العلم بأن المصلحة لا تنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به، لكن ذلك نقضاً لقصد الشارع في شرع الحكم؛ لأن التسبب هنا يصير عبثاً. والعلب لا يشرع، بناء على القول بالمصالح. فلا فرق بين هذا وبين القسم الأول. وهذا هو معنى كلام القرافي<sup>(٤)</sup>.

والثالث: أن جواز ما أجيزة من تلك المسائل، إنما هو باعتبار<sup>(٥)</sup> وجود الحكمة؛ فإن انفاس المشقة بالنسبة إلى الملك المترف غير متحقق، بل الظن بوجودها غالب؛ غير أن المشقة باختلاف الناس ولا تنضبط، فتصب الشارع المظنة في موضع الحكم، ضبطاً للقوانين الشرعية: كما جعل الققاء الختانيين ضابطاً لمسبياته المعلومة، وإن لم يكن الماء عنه؛ لأنه مظنته. وجعل الاحتمال مظنة حصول العقل القابل للتكييف؛ لأنه غير منضبط في

= 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 في مسألة الدور ولكنه يمكن تمامه بما قاله قبل الكلام في مقدمات الدور.

(١) كنكاح المحلف بطلاقها مثلاً فإن فرض حصول الحكمة فيها عقلاً مع وجود هذا التعليق غير محال.

(٢) أي ذهناً. وأما ما يقبل ولو ذهناً فقط فيشرع فيه التسبب.

(٣) وذلك كنكاح القرابة المحرمة المتفق على منعه.

(٤) أي في قوله: (وكان يلزم لا يصح العقد البتة).

(٥) أي فلا بد من وجود مظنة الحكمة تفصيلاً، وهي موجودة كذلك في مسألة الملك. والمتشقات متفاوتة في الأشخاص والأحوال، حتى الملك المترف يحصل له مشقة في السفر تناصبه. وإذا فرض أنه لم يحصل له مشقة فلا يضر، لأن الضابط هو المظنة وهي متحققة فيه، دون مسائل النكاح والعقد المتقدمة لأنه لا يوجد فيها مظنة الحكمة مطلقاً بل مقطوع فيها بعدم ترتيب الحكمة عليها.

نفسه. إلى أشياء من ذلك كثيرة. وأما إبدال الدرهم بمثله، فالمماثلة من كل وجه قد لا تتصور عقلاً؛ فإنه ما من متماثلين إلا وبينهما افتراق ولو في تعينهما، كما أنه ما من مختلفين إلا وبينهما مشابهة ولو في نفي ما سواهما عنهم. ولو فرض التماثل من كل وجه فهو نادر، ولا يعتد بمثله أن يكون معتبراً. والغالب المطرد اختلاف الدرهميين والديناريين ولو بوجه الكسب<sup>(١)</sup>. فأطلق الجواز لذلك. وإذا كان ذلك كذلك، فلا دليل في هذه المسائل على مسألتنا.

### فصل

وقد حصل في ضمن<sup>(٢)</sup> هذه المسألة الجواب عن مسألة التعليق. وأما مسألة النكاح للبر في اليمين وما ذكر معها<sup>(٣)</sup>، 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 يُجز. هذا وإن كان ابن القاسم لم يحك في مسألة نكاح البر خلافاً، فقد غمزه هو أو غيره بأنه لا يقع بالإحسان. وهذا كاف فيما فيه من الشبهة. فالموضوع 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 قادر. وكذلك النكاح لقضاء الوتر مقصود أيضاً؛ لأن قضاء الوتر من مقاصده على الجملة. ونية الفرق بعد ذلك أمر خارج إلى ما بيده من الطلاق الذي جعل الشارع له. وقد يبدو له فلا يفارق. وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة. فإنه في نكاح المتعة بـأى على شرط التوقيت.

(١) أي البريء من الشبهة وغير البريء، أي فإن لم يوجد اختلاف في ذات الدينارين وأوصافهما الازمة، فقد يوجد بأوصاف أخرى لاحقة لهما كما أشار إليه.

(٢) بناء على القول بإجراء السبب على أصله ولو لم توجد الحكمة بالفعل متى كان المحل قابلاً في ذاته وكان المانع خارجاً عنه.

(٣) هذه المسائل أيسر كثيراً من مسألة التعليق، لأن التعليق لا يتأتى فيه تتحقق الحكمة بوجه. أما هذه فإنها لمانع من تتحقق الحكمة فيها وجود منافع النكاح ومقاصده الشرعية، غايته أنه لا يمسها قصد قضاء اللذة ولو لم ينحو 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 تتناسب الزوجية أو لا تتفق مع المعتبر فيها، وكلها لا تناهى تتحقق المقاصد المنشورة بالنكاح. فصار الفرق أن كلاماً من التعليق وهذه المسائل المحل فيها قابل لحصول الحكمة لكن يوجد في الأولى مانع من الحصول وفي هذه المسائل لا مانع منه.

وكذلك نكاح التحليل لم يقصد به ما يقصد بالنكاح؛ إنما قصد به تحليلها للمطلق الأول، بصورة نكاح زوجٍ غيره، لا بحقيقةه. 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<sup>(١)</sup> بمنتهى عتيد؛ فيوقف عنده. على أنه لو لم يكن في نكاح المحلول تراوض ولا شرط، وكان الزوج هو القاصد لذلك، فإن بعض العلماء يصحح هذا النكاح، اعتباراً بأنه قاصد الاستمتاع على الجملة، ثم الطلاق. فقد قصد على الجملة ما يقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة، ويتضمن<sup>(٢)</sup> 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 يدلّ على أن حل اليمين إذا قصد بالنكاح لا يقدح فيه، أنه لو نذر أو حلف على فعل قربة من صلاة أو حج أو عمرة، أو صيام أو ما أشبه ذلك من العبادات، أنه يفعله ويصح منه قربة. وهذا مثله ولو كان هذا من اليمين وشببه قادحاً في أصل العقد، لكن قادحاً في أصل العبادة؛ لأن شرط العبادة التوجه بها إلى المعبد قاصداً بذلك التقرب إليه. فكما تصح العبادة المنذورة أو المحلولة عليها وإن لم يقصد بها إلا حل اليمين - وإن لم يبرر فيه - فكذلك هنا، بل أولى. وكذلك من حلف أن يبيع سلعة يملكها، فالعقد بيعها صحيح وإن لم يقصد بذلك إلا حل اليمين. وكذلك إن حلف أن يصيّد أو يذبح هذه الشاة، أو ما أشبه ذلك.

(١) «عن الله المحلول والمحلل له» ولعل هذا هو الوجه الوجيه، وإن فالتعليق أشد منه بعداً عن صحة التسبيب، لأنه لا يترتب عليه مقصود من مقاصد النكاح، بخلاف نكاح التحليل الذي لا بد فيه من الوظيفة وقد يبدو له فلا يفارق كما حصل كثيراً فيكون كفضاة 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 الممنع لا ترجع إلى عدم وجود مانع النكاح الشرعية، لأنها حاصلة على الجملة. ولا إلى القصد، لأنه مع حصول القصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح. فالكلام في هذا التراوض المبين للزوج والزوجة والمحلل المؤدي إلى انحطاط الأخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزنا بمن تعتبر زوجة للأول وحرماً له حتى في هذا الوقت نفسه في نظرهم. وهذا أمر يصبح أن يرجع فيه للوتجдан ليعلم مقدار ما يصيب الكرامة وعزّة النفس من جرائه.

(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 تبعي وليس مقصوداً أصلياً فلا يمنع صحة العقد.

وهذا كله راجع إلى أصلين.

أحدهما: أن الأحكام المنشورة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفراد محالها، وإنما يعتبر أن يكون مظنة<sup>(١)</sup> لها خاصة.

والثاني: أن الأمور العادلة إنما تعتبر في صحتها أن لا تكون مناقضة لقصد الشارع. ولا يشترط ظهور الموافقة. وكلا الأصلين سيأتي إن شاء الله تعالى.

### فصل

والقسم الثالث<sup>(٢)</sup> 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 واستبهان. وذلك لأن لو تسبينا لأمكن أن يكون ذلك السبب غير موضع لهذا المسبب المفروض؛ كما أنه يمكن أن يكون موضوعاً له ولغيره. فعلى الأول يكون التسبب غير مشروع، وعلى الثاني يكون مشروععاً. وإذا دار العمل بين أن يكون مشروععاً أو غير مشروع، كان الإقدام على التسبب غير مشروع.

لا يقال: إن السبب قد فرض مشروععاً على الجملة؛ فلم لا يتسبب به؟

لأننا نقول: إنما فرض مشروععاً بالنسبة إلى 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 لأمور تنشأ عنها، ولم تشرع لأمور وإن كانت تنشأ عنها وتترتب عليها؛ كالنكاح فإنه مشروع لأمور كالتناسل وتواصعه، ولم يشرع عند الجمهور للتحليل ولا ما أشبهه. فلما علمنا أنه مشروع لأمور مخصوصة كان ما جهل كونه مشروععاً له مجھول الحكم. فلا تصح مشروعية الإقدام حتى يعرف الحكم.

ولا يقال: الأصل الجواز.

لأن ذلك ليس على الإطلاق. فالالأصل في الأبعاض المنع إلا بأسباب مشروعة. والحيوانات الأصل في أكلها المنع حتى تحصل الذكرة المشروعة. إلى غير ذلك من الأمور

(١) أي على الجملة. وإلا فنكاح حل اليمين مظنة لا يترتب عليه شيء من مقاصد النكاح المذكورة فيما سبق وأمثالها. وإن كان قد يترتب. وقلنا على الجملة أي باعتبار أنه مطلق نكاح أجنبية مستوف للأركان والشروط. قوله خاصة توکيد للحصر المستفاد من إنما.

(٢) يظهر أن هذا الموضع يدخل تحت قاعدة الأمور المشبهات.

المشروعه بعد تحصيل أشياء، لا مطلقاً. فإذا ثبت هذا وتبين مسبباً لا ندرى : فهو مما يقصده الشارع بالتسبيب المشروع أم مما لم يقصده، وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه. ولهذا قاعدة يتبعن بها ما هو مقصود الشارع من مسببات الأسباب وما ليس بمشروع . وهي مذكورة في كتاب المقاصد.

#### المسألة الرابعة عشرة :

كما أن الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمناً، كذلك غير المشروعة يترتب عليها أيضاً أحكام ضمناً؛ كالقتل يترتب عليه القصاص، والديه في مال الجاني أو العاقلة، وغم القيمة إن كان المقتول عبداً، والكافارة. 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<sup>(١)</sup> من جهة أخرى ليس بذلك سبباً فيها؛ كالقتل يترتب عليه ميراث الورثة، وإنفاذ الوصايا، وعتق المدبرين، وحرمة أمهات الأولاد والأولاد. وكذلك الإتلاف بالتعدي يترتب عليه ملك المتعدى للمتألف، تبعاً لتضمينه القيمة، والغصب يترتب عليه ملك المغصوب إذا تغير في يديه، على التفصيل المعلوم، بناء على تضمينه . وما أشبه ذلك .

فاما الضرب الأول فالعامل لا يقصد التسبب إليه؛ لأنه عين مفسدة عليه، لا مصلحة فيها. وإنما الذي من شأنه أن يقصد، الضرب الثاني . وهو إذا قصد فالقصد إليه على وجهين :

**أحدهما: أن يقصد به المسبب الذي منع لأجله لا غير ذلك؛ كالتشفي<sup>(٢)</sup> في القتل ،**

(١) أي يترتب عليه أمر معتمد به شرعاً 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 طلاق إلا في ملك عصمة. إلا أن هذا يمكن أن يقال في كل ما تضمنته الأسباب الممنوعة لأنها غير مقصودة بالتسبيب. بخلاف المشروعة بعض ما يبني عليها مقصود بالتسبيب.

(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 أمراً معتمداً به شرعاً له أحكام، كالملك فهو مصلحة لها تواضع كبيرة . وعليه فلا يظهر وجه لإدراج هذا في الضرب الثاني الذي يترتب عليه مصلحة . وكان يجعل به أن يجعله أمراً ثالثاً غير الضريبي المذكورين . يرشدك إلى أن التشفي وما معه ليس مصلحة بالمعنى المقصود قوله (فهذا القصد غير قادر في ترتب الأحكام المصلحية) يعني كملك المغصوب، فيؤخذ منه أن التشفي ليس حكماً مصلحياً.

والانتفاع المطلق في المغصوب والمسروق. فهذا القصد غير قادر في ترتب الأحكام التبعية المصلحية. لأن أسبابها إذا كانت حاصلة حصلت مسبباتها، إلا من باب سد الذرائع؛ كما في حرمان القاتل وإن كان لم يقصد إلا التشفي، أو كان القتل خطأ، عند من قال بحرمانه. ولكن<sup>(١)</sup> قالوا إذا تغير المغصوب في يد الغاصب<sup>(٢)</sup> أو أتلفه، فإن من أحكام التغير أنه إن كان كثيراً فصاحبه غير مخير فيه، ويجوز للغاصب الانتفاع به على ضمان القيمة، على كراهة عند بعض العلماء، وعلى غير كراهة عند آخرين.

وبسبب ذلك أن قصد هذا المتسبب لم يناقض قصد الشارع في ترتب هذه الأحكام؛ لأنها ترتب على ضمان القيمة أو التغير أو مجموعهما. وإنما ناقضة في إيقاع السبب المنهي عنه. والقصد إلى السبب بعينه ليحصل به غرض مطلق، غير القصد إلى هذا المسبب بعينه الذي هو ناشيء عن الضمان أو القيمة أو مجموعهما. وبينهما فرق. وذلك أن الغصب يتبعه لزوم الضمان على فرض تغيره. فتجب القيمة بسبب التغير الناشيء عن الغصب. وحين وجبت القيمة وتعيينت، صار المغصوب لجهة الغاصب ملكاً له؛ حفظاً لمال الغاصب أن يذهب باطلًا بإطلاق. فصار ملكه تبعاً لإيجاب القيمة عليه، لا بسبب الغصب. فانفك القصدان، فقصد القاتل التشفي، غير قصده لحصول الميراث. وقد صدر الغاصب الانتفاع، غير قصده لضمان القيمة وإخراج المغصوب عن ملك المغصوب منه. وإذا كان كذلك، جرى الحكم التابع الذي لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه، وترتب

(١) بالتأمل يعرف الفرق بين القتل والغصب، حيث أجروا قاعدة سد الذرائع في الأول دون الثاني. فمرتبة النفس في حفظ الضروريات غير مرتبة المال. وأيضاً في الغصب لا يضيع على المغصوب منه شيء، فيمكن تدارك حفظ ماله بالقيمة، ولا يتأتي ذلك في النفس بعد القتل. ويمكن لكل قاتل ادعاء قصد التشفي ولو كان قاصداً للتواuge كالميراث، لأنه أمر مستور عنا. فلو أخذ بهذا لطاحت نفوس وهدرت دماء وراء ستار قصد التشفي فقط.

(٢) أي قصد 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 المنزع وبسب الملك هنا ليس هو الغصب المنزع، بل السبب التغير والضمان وإن ترتبا عليه، فلم يبن الملك على سبب ناقض فيه قصد الشارع. وبمعنى الكلام فيما لو قصد بالغصب التملك ولم يغيره بنفسه بل حصل فيه موجب فوت المغصوب بدون إرادته، هل يكون حكمه صحة تملكه بالقيمة أم لا؟ لم يفرقوا في الفروع بين القصدتين متى حصل موجب الفوت، كما أنهما لم يفرقوا في قتل العمد بين القصدتين التشفي وغيره في حرمانه من توابع السبب التي تعود على القاتل بالمصلحة.

نقض مقصوده<sup>(١)</sup> فيما قصد مخالفته. وذلك عقابه وأخذ المغصوب من يده أو قيمته. وهذا ظاهر إلا ما سُدَّت فيه الذريعة.

والثاني: أن يقصد توابع السبب، وهي التي تعود عليه بالمصلحة ضمناً؛ كالوارث يقتل الموروث ليحصل له الميراث، والموصى له يقتل الموصى ليحصل له الموصى به، والغاصب يقصد ملك المغصوب فيغيره ليضمن قيمته ويتملّكه، وأشباه ذلك. فهذا التسبب باطل؛ لأن الشارع لم يمنع تلك الأشياء في خطاب التكليف ليحصل بها في خطاب الوضع مصلحة. فليست إذًا بمشروعة في ذلك التسبب. ولكن يبقى النظر: هل يعتبر في ذلك التسبِّب المخصوص كونه مناقضاً في القصد لقصد الشارع عيناً<sup>(٢)</sup>، حتى لا يتربّط عليه ما قصده المتسبِّب. فتنشأ من هنا قاعدة (المعاملة بنقض المقصود) ويطلق الحكم باعتبارها إذا تعين ذلك القصد المفروض؟ وهو مقتضى<sup>(٣)</sup> الحديث في حرمان القاتل الميراث، ومقتضى الفقه في حديث<sup>(٤)</sup> المنع من جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة؛ وكذلك ميراث المبتوطة في المرض، أو تأييد التحرير على من نجح في العدة. إلى كثير من هذا. أو يعتبر جعل الشارع ذلك سبباً للمصلحة المترتبة، ولا يؤثر في ذلك قصد هذا القاصد. فيستوي في الحكم مع الأول؟ هذا مجال للمجتهددين فيه اتساع نظر، ولا سيل إلى القطع بأحد الأمرين. فلنقبض عنان الكلام فيه.

### النوع الثاني في الشروط؛ والنظر فيه في مسائل<sup>(٥)</sup>

المسألة الأولى:

أن المراد بالشرط في هذا الكتاب ما كان وصفاً مكملاً لشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه؛ كما نقول أن الحول أو إمكان النماء مكمل لمقتضى

(١) وهو مطلق الانتفاع بلا مقابل.

(٢) فقد قصد بالسبب بعينه إلى المسبب الذي لم يجعله الشارع من أسبابه، فليس الغصب والسرقة مثلاً من أسباب الملك في نظر الشارع، ولكنه قصد إلى ذلك، فيكون قصده بعينه مناقضاً لقصد الشارع بعينه.

(٣) وإن كان الحديث لم يفرق في القصد، بل قال (القاتل لا يرث) فإذا كان قاصداً الميراث بالقتل ظاهر. وإن لم يظهر قصده عومل بذلك أيضاً سداً للذرئية. ولو قال مقتضى الفقه في الحديثين كان أحسن.

(٤) هو الحديث الطويل الذي كتبه أبو بكر رضي الله عنه إلى أنس حين وجهه إلى البحرين وفيه: «لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة»، أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي. فيؤخذ منه المعاملة بنقض المقصود فيما قصد فيه مخالفة التسبِّب الشرعي.

(٥) 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 إلى أنه مانع، لكن بجهة عدمه، والمسمي =

مانعاً منعه بجهة وجوده، وأن شرط السبب يشتمل عدمه على أمر ينافي حكمه السبب. مثاله البيع سبب في ثبوت الملك، وحكمته حل الانتفاع، وشرطه القدرة على تسليم المبيع، وعدم القدرة يقتضي العجز عن الانتفاع، وهو يدخل بحكمة حل الانتفاع. وشرط الحكم اختلت عبارتهم فيه: فمن قائل أن عدمه يقتضي حكمه تنافي حكمه الحكم. وعند تطبيقه يتعرّض وجود حكمتين مطردين متنافيتين. فلذلك قال غيره: شرط الحكم ما اشتتمل عدمه على حكمه تنافي نفس الحكم. ومثلوه بالصلة فهي سبب للحكم وهو ترتيب الثواب وعدم العقاب، وحكمه الصلاة التوجّه لجناح القدس، وشرطها الطهارة، فعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع في جعله الطهارة شرطاً للثواب، وهذا ينافي الحكم وهو حصول الثواب وعدم العقاب، وإن كانت حكمه الصلاة وهي مطلق التوجّه لجناح القدس موجودة فيما هو مسمى الصلاة ولو بدون الطهارة. وعليه فشرط السبب عدمه يدخل بحكمه السبب فيدخل بحسب الحكم عنه أيضاً. وشرط الحكم يدخل بالحكم وإن كانت حكمه السبب موجودة، فلنعد إلى بيان كلام المؤلف ومقارنته بما قالوه:

يقول: إن الشرط ما كان مكملاً للمشروط فيما اقتضاه المشروط. أي فيما ترتب على المشروط من الحكمة، أي وإذا كان مكملاً له في حكمته فعدم الشرط مدخل بحكمته. ولا يخفى أن هذا هو شرط السبب. ثم قال أو فيما اقتضاه الحكم فيه، أي يكون الشرط مكملاً للمشروط لا في حكمته هو بل في الحكمة التي اقتضتها الحكمة الحاصل بسبب هذا المشروط، وإذا كان كذلك فعدمه يقتضي حكمه تخلى بحكمة الحكم، ولا يخفى أن هذا هو شرط الحكم على الرأي الأول الذي اتعرض بأنه يتعرّض تطبيقه على كل شرط للحكم، لاستدعائه حكمتين متنافيتين: إحداهما في عدم الشرط والأخرى في الحكم، وهو ما لم يذكروا له مثلاً فضلاً عن اطراوه.

وقد علمت مثاله على الرأي الثاني. وهو يريد بإدماج النوعين في تعريف واحد جعل الشرط نوعاً واحداً كما سيأتي له ذلك في المانع أيضاً ويجعل ذلك اصطلاحه. أما أمثلته: فالمثال الأول لشرط السبب لأن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة، وحكمته التي اقتضتها 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 وجهه المصالح فقدر له حول جعل مناطاً لهذا التمكن الذي يظهر به وجه كونه غنياً، فعدم الشرط وهو التمكن ينافي حكمه السبب وهي الغنى، وعليه فمعنى اختلال حكمه السبب لعدم الشرط فلا يترتب الحكم أيضاً. فقوله أو لحكمه الغنى تنويع في العبارة أي أن ما يقتضيه الملك هو الحكمة التي هي وصف الغنى. وكذا يقال في أمثاله الآتية بعد. ومثاله الثاني لشرط الحكم فالزنا سبب لحكم هو الرجم، وحكمته حفظ النسل وبقاء النوع الإنساني أي حكمه ترتيب الحكم عليه وشرعيته عنده حفظ النسل، وشرطه الإحسان فإذا عدم الإحسان كان معذوراً فعدم الحكم وهو الرجم مع بقاء حكمه السبب وهي حفظ النسل لأن حفظ النسل يحصل برجم المحسن وغير المحسن. ولا يخفى عليك أنه لا يظهر في مثاله هذا تطبيقه على ما جرى عليه من أن شرط الحكم مكمل لحكمه التي اقتضتها لأنه لا يوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحكم. أما على الرأي الثاني فظاهر كما صورناه. ومثاله الثالث من شرط السبب فالقتل العمد العدوان سبب في القصاص، وحكمته المرتبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستباب الأمن وشرطه التكافؤ بحيث لا يقتل الأعلى بالأدنى فإذا عدم الشرط وهو التكافؤ اختلت حكمه السبب وهي الزجر واستباب الأمن لأنه يترتب على قتل الأعلى بالأدنى مفسدة وزراع وهرج لأنه لا تقبله النفوس، فعدم الشرط مدخل بحكمه السبب فلا حكم أيضاً. ومثاله الرابع من شرط

= السبب أيضاً فالصلة سبب للثواب، وحكمتها الانتساب للمناجاة بالخصوص والأدب، والطهارة شرطها، وعدم الطهارة ينافي حكمة الخصوص والأدب فلا يتربّح الحكم وهو الثواب.

وقوله سواء علينا الخ يشير به إلى ما قالوه في تقسيم الحكم الوضعي إلى ما جعله الشارع علة وما جعله سبيلاً وما جعله علامة وما جعله ركناً الخ كما جاء في تحرير الكمال وشرحه أن الذي وضعه الشارع لحكم فكان ذلك الحكم موقوفاً عليه إن كانت المناسبة ظاهرة بين ما وضع وبين الحكم المشرع لذلك الموضوع يعني بحيث تتلاقى العقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هذا يتربّح عليه عند العقل هذا الحكم فيسمى وضع العلة كالقتل العمد العدوان الموجب لانتشار العدوان وجعله الشارع علة للقصاص لإبطال انتشار القتل المذكور فالعقلون السليمة تقبل ترتيب هذا الحكم بحيث يقال أن هذا الموقف عليه يفضي إلى الحكم كانت المناسبة غير ظاهرة إلا بوسائل وفي الجملة بحيث يقال أن هذا الموقف عليه يفضي إلى الحكم في الجملة فيسمى وضع السبب كملك النصاب فإنه يفضي إلى الغنى في الجملة وهو يفضي إلى طلب الزكاة. وإن كان جعله الشارع دلالة على الحكم وليس فيه مناسبة ظاهرة ولا إففاء فهو وضع العلامة كالأوقات للصلة الخ ما قال. فالمؤلف يقول إن المنظور إليه في الشرط إنما هو أن يكون مكملاً للمشروع سواء أكان الشرط وصفاً لما يسمونه سبيلاً يعني كالمثال الثاني وهو ملك النصاب فالشرط وهو التمكن من النماء وصف له فتقول يشترط في النصاب أن يكون متمنكاً من نماء وكما تقول يشترط في الملك أن يكون تاماً، أم كان الشرط وصفاً لما يسمونه علة كما في شرط التكافؤ في القتل العمد فتقول يشترط في القتل العمد لتربّح القصاص أن يحصل من مكافئ للمقتول، أم كان وصفاً لما يسمى مسبباً كما تقول يشترط في الملك المسبب من صيغة البيع كونه برضي المتعاقدين، أم كان وصفاً لما يسمى معلولاً كما تقول يشترط في القصاص المعلول للقتل العمد أن يكون من الحاكم أو جماعة المسلمين، أو وصفاً لمحالها كما تقول يشترط في القتل الذي يوجب القصاص أن يصدر من عاقل فهو وصف لمحل القتل الذي هو العلة، أم وصفاً لمحل المسبب كما تقول يشترط في ملك المبيع بالعقد أن يكون متفعلاً به فكونه متفعلاً به قائم بالبيع الذي تعلق به الملك يعني فالمدار على أن يكون الشرط مكملاً للمشروع في حكمته أو حكمة الحكم الذي تربّح عليه وهذا شامل لكل الشروط مهما نظرت إليها بكونها وصفاً لأي شيء مما ذكروه من هذه الأنواع. كما أنه شامل أيضاً للشروط التي هي أوصاف حقيقة كما تقول بشرط في وجوب الصلاة العقل والبلوغ، أو اعتبارية كما تقول يشترط لصحتها طهارة الحدث ولصحة الشهادة الحرية. فالأولان وصفان حقيقيان والأخيران ثبوتيهما بمجرد اعتبار الشارع.

وبهذا البيان تعلم أنه لم يخالف اصطلاحهم إلا في العبارة وجعل النوعين للشرط متدرجين في عبارة واحدة مع أنك ترى فيها النوعين صريحين ولكنه يريد أن يجعل الشرط شرطاً للسبب مطلقاً إلا أنه تارة يكون مكملاً لحكمته هو، أو مكملاً لحكمة الحكم المترتب عليه والمآل واحد. وسيأتي له في المانع جعله قسماً واحداً وهو مانع السبب فقط كما هو صريح تعريفه له وإدراجه الأمثلة التي ذكروها للنوعين تحته وسيأتي الكلام معه فيه. لا يقال أنه لم يذكر في الشرط أن عدمه ينافي أو لا ينافي وإنما يعتبر كونه مكملاً وهم قد اعتبروا فيه الممانعة. فاصطلاحه بعيد عن اصطلاحهم. لأننا تقول أولاً أن عدم المكمل ينافي كمال المكمل سواء أكان سبيلاً أم حكماً فهو آيل إلى كلامهم. وثانياً فإن الشرط والممانع من باب واحد كلامهما يعد مانعاً ولا فرق إلا أن هذا مانع بجهة عدمه وقد صرخ في المانع بالتنافي بين مقتضى المانع وعلة الحكم كما يأتي فلا معنى لاعتبار التنافي في أحد المانعين دون الآخر. وبالجملة فقد أراد أن يخالف الاصطلاح كما يقول وأوجز حتى صار الكلام أغزاراً فاضطرنا إلى هذا الإطاب والله أعلم.

الملك أو لحكمة الغنى ، والإحسان مكمل لوصف الزنى في إقتصائه للرجم ، والتساوي في الحرمة مكمل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر ، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لفعل الصلاة أو لحكمة الانتساب للمناجاة والخصوص ، وما أشبه ذلك . وسواء علينا أكان وصفاً للسبب أو العلة ، أو المسبب أو المعلول ، أو لمحالها ، أو لغير ذلك مما يتعلّق به مقتضى الخطاب الشرعي . فإنما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط . ويلزم من ذلك أن يكون مغايراً له ، بحيث يعقل المشرط مع الغفلة عن الشروط ، وإن لم ينعكس . كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتباراً . ولا فائدة في التطويل هنا فإنه تقرير اصطلاح .

### المسألة الثانية :

وإذ ذكر اصطلاح هذا الكتاب في الشرط ، فليذكر اصطلاحه في السبب والعلة ،  
والمانع .

فاما السبب فالمراد به ما وضع<sup>(١)</sup> شرعاً لحكم لحكمة يتقضى بها ذلك الحكم ؛ كما كان حصول النصاب سبباً في وجوب الزكاة ، والزوال سبباً في وجوب الصلاة ، والسرقة سبباً في وجوب القطع ، والعقود أسباباً في إباحة الانتفاع أو انتقال الأموال ، وما أشبه ذلك .

واما العلة فالمراد بها الحِجْمُ والمصالح التي تعلقت<sup>(٢)</sup> بها الأوامر أو الإباحة ، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي ؛ فالمشقة علة في إباحة القصر والغطر في السفر . والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة . فعلى الجملة ، العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة ، لا مظتها<sup>(٣)</sup> ؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام : «لَا يَقْضِي القاضي وَهُوَ غَصْبَانٌ»<sup>(٤)</sup> فالغضب سبب . وتشوش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة<sup>(٥)</sup> . على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما . ولا مشاحة في الاصطلاح .

(١) أي وصف ظاهر منضبط بخلاف العلة فلا يلزم فيها الوصفان كما سيقول . وقوله: لحكم أي وضع أو تكليف . فيباحة الانتفاع حكم تكليفي ، وانتقال الأموال حكم وضع .

(٢) أي شرعت عندها . وظاهر كلامه قصرها على ما تعلق به حكم تكليفي ، مع أن الواقع أن العلة أعم . فدفع حاجة المتعاقدين في البيوع مثلاً حكمة 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 التشوش وصفاً غير منضبط وكان الغضب مظنته وكان وصفاً ظاهراً ضبط به وجعل سبباً .

وأما المانع فهو السبب المقتضي لعلة تنافي علة ما منع<sup>(١)</sup>؛ لأنه إنما يطلق بالنسبة إلى سبب مقتضى لحكم العلة فيه. فإذا حضر المانع وهو مقتضى علة تنافي تلك العلة، ارتفع ذلك الحكم وبطلت تلك العلة. لكن من شرط كونه مانعاً أن يكون مخللاً بعلة 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 بابه كتاب التعارض والترجح. فإذا قلنا الدين مانع من الزكاة فمعناه أنه سبب يقتضي افتقار المديان إلى ما يؤدّي به دينه. وقد تعيّن فيما بيده من النصاب. فحين تعلقت به حقوق الغراماء، انتفت حكمه وجود النصاب، وهي الغنى الذي هو علة وجوب الزكاة فسقطت. وهكذا نقول في الأبوة المانعة من القصاص؛ فإنها تضمنت علة تخل بحكمة القتل<sup>(٢)</sup> العمد العدوان. وما أشبه ذلك مما هو كثير.

### المسألة الثالثة:

#### الشروط على ثلاثة أقسام:

أحدها: العقلية؛ كالحياة في العلم، والفهم في التكليف.

والثانية: العادلة؛ كملائحة النار الجسم المحرق - في الإحرق، ومقابلة الرائي للمرئي وتوسط الجسم الشفاف - في الإبصار، وأشباه ذلك.

والثالث: الشرعية؛ كاللطهارة في الصلاة، والتحول في الزكاة، والإحسان في الزنى. وهذا الثالث هو المقصود بالذكر. فإن حدث التعرض لشرط من شروط القسمين الأولين،

(١) 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 إذا كان مبنياً على أمر معقول. وستأتي مناقشته في هذا الأمر.

(٢) 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 مانع السبب بالمثالين اللذين 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 ابن - هذه لا تخل بتحقق حكمة السبب وهي الضرر، إذ الضرر والانكفاء وضرورة استباب الأمان لا تزال قائمة إذا انتص了 من الوالد، فلم يخل بها حكمية الأبوة حتى يكون في هذا ما يخل بحكمة السبب كما يريد، بل فيه تعارض سببين. فكان مقتضى تقريره في المانع لا تعد الأبوة مانعاً فانت ترى أن قصره المانع على ما نافت حكمته حكمة السبب أخرى هذا النوع من المانع وصيير تعريف المانع قاصراً. وعليه فاصطلاحه مبني على اطراد أن كل مانع فيه علة تنافي علة السبب. فعليه تحقيق ذلك. وما لم يتحقق لا يكون هناك وجہ للعدول عن كلام الأصوليين في جعلهم المانع نوعين.

فمن حيث تعلق به حكم شرعي في خطاب الوضع أو خطاب التكليف. ويصير إذ ذاك شرعاً بهذا الاعتبار، فيدخل تحت القسم الثالث.

#### المسألة الرابعة:

افتقرنا إلى بيان أن الشرط مع المشرط كالصفة مع الموصوف، وليس يجزء. والمستند فيه الاستقراء في الشروط الشرعية. ألا ترى أن الحول هو المكمل لحكمه حصول النصاب وهي الغنى؛ فإنه إذا ملك فقط، لم يستقر عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح. فجعل الشارع الحول مناطاً لهذا التمكّن الذي ظهر به وجه الغنى. والحدث في اليمين مكمل لمقتضاه؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جنائية على اسم الله، وإن اختلفوا في تقريرها، فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجنائية إلا عند الحدث، فعند ذلك كمل مقتضي اليمين. والزهوق أيضاً مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب<sup>(١)</sup> للقصاص أو الديمة، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مريضاً مخوفاً<sup>(٢)</sup>. والإحسان مكمل لمقتضى جنائية الزنى الموجبة للرجم. وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها.

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر من أن العقل شرط التكليف، والإيمان شرط في صحة العبادات والتقربات؛ فإن العقل إن لم يكن فالتكليف محال عقلاً أو سمعاً؛ كتكليف العجماء والجمادات. فكيف يقال إنه مكمل؟ بل هو العمدة في صحة التكليف، وكذلك لا يصح أن يقال أن الإيمان مكمل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكملها الإيمان. وكثير من هذا.

ويرتفع هذا الإشكال<sup>(٣)</sup> بأمررين:

أحدهما: أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية<sup>(٤)</sup> وكلامنا في الشروط الشرعية.

(١) إن اعتبر الزهوق مكملًا لحكمه المشرط وهو القتل كان من النوع الأول للشرط. وإن كان مكملًا لحكمه الضرر المرتبة على القصاص كان من النوع الثاني.

(٢) ف مجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم. ولكن شرطه الموت.

(٣) أي في العقل خاصة. أما الإيمان فهو يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته.

(٤) ولكن قلنا إذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية وتتلها أحكامها. إلا أن يقال إن كلامنا في الشرعية الصرفية التي ليست في الأصل عادلة ولا عقلية. ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطاً. وقد سلمه.

والثاني: أن العقل في الحقيقة شرط مكمل لمحل التكليف<sup>(١)</sup> 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 بالخصوص والتعظيم بالقلب والجوارح؟ وهذا فرع الإيمان فكيف يكون أصل الشيء وقادته التي يتبني عليها شرطاً فيه؟ هذا غير معقول. ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسيع 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 دونه. ويستوي 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 لوحظ وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه؛ وقد فرض كذلك. هذا خلف. وأيضاً لوحظ ذلك لكان متوقف الواقع على شرطه غير متوقف الواقع عليه معاً. وذلك محال وأيضاً فإن الشرط من حيث هو، يقتضي أنه لا يقع المشروط إلا عند حضوره. فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعاً وغير واقع معاً. وذلك محال والأمر أوضح من الإطناب فيه.

ولكنه ثبت في كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر، وعُزي إلى مذهب مالك أن الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط، فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا؟ قولان؛ اعتباراً باقتضاء السبب، أو بخلاف الشرط. فمن راعى السبب وهو مقتضى لمسببه، غلَّب اقتضاءه ولم يراع توقفه على الشرط. ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه، لم يراع حضور السبب بمجرده، إلا أن يحضر الشرط فيتنهض السبب عند ذلك في اقتضائه.

وربما أطلق بعضهم جريان الخلاف في هذا الأصل مطلقاً.

ويمثلون ذلك بأمثلة: منها أن حصول النصاب سبب في وجوب الزكاة، ودوران الحول شرطه؛ ويجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف. واليمين سبب في الكفارة،

(١) أي فيكون في التعبير بشرط التكليف تساهلاً. والغرض هو ما ذكر.

والحنث شرطها؛ ويجوز تقديمها قبل الحنث على أحد القولين. وإنفاذ المقاتل سبب في القصاص أو الدية، والزهوق شرط؛ ويجوز العفو قبل الزهوق وبعد السبب. ولم يحكوا في هذه الصورة خلافاً. وفي المذهب: إذا جعل الرجل أمر امرأة يتزوجها بيد زوجة هي في ملكه إن شاءت طلقت أو أبقيت، فاستأنفها<sup>(١)</sup> في التزويج فإذا ذلت له، فلما تزوجها أرادت هذه أن تطلق عليه - قال مالك ليس لها ذلك؛ بناء على أنها قد أسقطت بعد جريان السبب وهو التملיך، وإن كان قبل حصول الشرط وهو التزوج. وإذا أذن الورثة - عند المرض المخوف - في التصرف في أكثر من الثالث جاز؛ مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت. فالمرض هو السبب لملكهم، والموت شرط؛ فينفذ إذنهم عند مالك - خلافاً لأبي حنيفة والشافعي . . وإن لم يقع الشرط. ومن الناس من قال بإنفاذ إذنهم في الصحة والمرض. فالسبب على رأي هؤلاء هو القرابة؛ ولا بد لهم من القول بأن الموت شرط. وفي المذهب: من جامع فالتد ولم ينزل، فاغتسل ثم أتزل، ففي وجوب الغسل عليه ثانية قولان؛ ونفي الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره، وقد اغتسل، فلا يغتسل له مرة أخرى. هذه حجة سخون وابن الموزان. فالسبب هو الانفصال، والخروج شرط ولم يعتبر. . إلى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل.

وهو ظاهر المعارضة للأصل الأول؛ فإن الأول يقضي بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق. والثاني يقضي بأنه صحيح عند بعض العلماء، وربما صح باتفاق كما في مسألة العفو قبل الزهوق. ولا يمكن أن يصح الأصلان معاً بإطلاق. والمعلوم صحة الأصل الأول. فلا بد من النظر في كلامهم في الأصل الثاني :

أما أولاً نفس التناقض بين الأصلين كاف في عدم صحته، عند العلم بصحة<sup>(٢)</sup>  
الأصل الأول.

وأما ثانياً فلا نسلم أن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط؛ فإنما نقول:  
من أجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقاً - من غير أهل مذهبنا - بناء على أنه

(١) المذكور في كتب المذهب أنه إذا ملكها أمر امرأة يتزوجها ثم أسقطت حقها الذي ملكها إيهان قال مثلاً أسقطت حقي ثم تزوج بالمرأة التي جعل لزوجته حق تطليقها فإذا أرادت أن تمسك بهذا الحق فليس لها ذلك على المشهور المعتمد. ومقابلة ضعيف. ويتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا والجواب الآتي. أما مجرد الإذن له على ما هو ظاهر كلامه فإنه لا يسقط حقها ولا يتم معه الجواب الآتي. ولا يخفى عليك أن قوله (بناء على الخ) ليس من مقول مالك.

(٢) أي بإطلاق ليصح التناقض.

ليس بشرط في الوجوب؛ وإنما هو شرط في الانتحام. فالحول كله كأنه وقت - عند هذا القائل - لوجوب<sup>(١)</sup> الزكاة موسع، ويت.htm في آخر الوقت؛ كسائر أوقات التوسيعة. وأما الإخراج قبل الحول بيسير - على مذهبنا - فبناء 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 الانتحام من غير تخيير، لا شرط في وجوبها.

وأما مسألة الزهوق، فهو شرط في وجوب القصاص أو الديمة، لا أنه شرط في صحة العفو. وهذا متفق عليه؛ إذ العفو بعده لا يمكن<sup>(٢)</sup>، فلا بد من وقوعه قبله إن وقع؛ ولا يصح<sup>(٣)</sup> أن يكون شرطاً إذ ذاك في صحته. ووجه صحته أنه حق من حقوق المجروح التي لا تتعلق بالمال، فجاز عفو عنه مطلقاً<sup>(٤)</sup>؛ كما يجوز عفوه عن سائر الجراح، وعن عرضه إذا قذف، وما أشبه ذلك. والدليل على أن مدرك حكم العفو ليس ما قالوه<sup>(٥)</sup> أنه لا يصح للمجروح ولا لأوليائه استيفاء القصاص أوأخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق؛ ولو كان كما قالوه لكان في هذه المسألة قولان<sup>(٦)</sup>.

وأما مسألة تملك المرأة، فإنها لما أسقطت حق نفسها فيما شرطت على الزوج قبل تزوجه، لم يبق لها ما تتعلق به بعده؛ لأن ما كانت تملكه بالتمليك قد أسقطت حقها<sup>(٧)</sup> فيه بعد ما جرى سببه، فلم يكن لتزوجه تأثير فيما تقدم من الإسقاط. وهو فقه ظاهر.

**ومسألة إذن الورثة بيئة المعنى؛ فإن الموت سبب في صحة الملك لا في تعلقه،**

(١) ومثل هذا الجواب للسعد في حاشيته على ابن الحاجب في مسألة الأداء والقضاء.

(٢) وهو ظاهر متى كان الاعتراض في خصوص عفو المجروح.

(٣) لو كان تفريعاً بالفاء لكان أوضاع.

(٤) أي زاد عن ثلث ماله أم لا فلا شأن للورثة بذلك.

(٥) أي فيما سبق من بنائه على أن مجرد حصول السبب قاض بترتيب المسبب وإن لم يحصل الشرط، اعتباراً باقتضاء السبب.

(٦) ومعلوم أن الزهوق شرط في القصاص والديمة. وقد اتفقوا على أنه إن لم يحصل هذا الشرط فلا يتأتى القصاص ولا أخذ دية النفس. فانتقامهم دليل على أن مجرد حصول السبب بدون الشرط لا يترتيب عليه المسبب. ولو كان هناك من يقول باعتبار السبب وحده بدون الشرط لكان قائلاً بصحة استيفاء الديمة والقصاص قبل تحقق الشرط وهو الزهوق. ولم يقل بذلك أحد. فدل على اعتبار الجميع للشرط في تحقق حكم المسبب.

(٧) أي فليس تزوج المرأة شرطاً في صحة التملك، لأن الملك تم بمجرد الصيغة، غايته أن أثره إنما يكون بعد التزوج، فإذا أسقطت الملك فليس إسقاطاً قبل حصول الشرط في الملك.

والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال الموروث لا في تملكهم له. فهما سببان، كل واحد منهما يقتضي حكماً لا يقتضيه الآخر. فمن حيث كان المرض سبباً لتعلق 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 حصل الموت لم يكن لهم فيه حق، كالثالث. والسائل بمنع الإنفاذ يصح مع القول بأن الموت شرط؛ لأنهم أذنوا قبل التمليل<sup>(١)</sup> وقبل حصول الشرط، فلا ينفذ؛ كسائر الشروط مع مشروطاتها.

وأما مسألة الإنزال فيصبح<sup>(٣)</sup> بناؤها على أنه ليس بشرط في هذا الغسل، أو لأنه لا حكم له؛ لأنه إنزال من غير اقتران للذلة.

فعلى الجملة هذه الأشياء لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط.

#### المسألة السادسة:

الشروط المعتبرة في المشروطات شرعاً على ضربين:

أحدهما: ما كان راجعاً إلى خطاب التكليف - إما مأمورة بتحصيلها - كالطهارة للصلاة، وأخذ الزينة لها، وطهارة الثوب، وما أشبه ذلك - وإما منهياً عن تحصيلها - نكاح المحلل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الأول، والجمع بين المفترق والفرق بين

(١) فقد أسقطوا المقدار الذي تربت لهم على مرض مورثهم وصاروا كالآجانب لا يقبل منهم بعد الموت كلام فيما تصرف فيه زائداً على الثالث كحال الآجانب في ذلك. وكل هذا خارج عن تقرر ملك لهم في حالة المرض.

(٢) أي قبل تمامه بحصول شرطه.

(٣) أي تبني على أن الجماع ليس من شرط وجوب الغسل فيه الإنزال. وفرض المسألة الجماع. فدعوى أن الإنزال شرط ليست بصحيحة في هذا الفرض. أو يقال أن عدم وجوب الغسل مبني على ما هو أعم من ذلك وهو أن كل إنزال لم يقترن بلذة يكون كالعدم لا حكم له ولو لم يكن ناشتاً عن الجماع، اللهم إلا ما كان في النوم فإنهم وإن لم يشترطوا مقارنته للذلة إلا أنه لما كانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغالب أن المني لا يكون إلا مع اللذة طردوا الباب في النوم حتى فيما لم يشعر فيه باللذة. وهذا إنما يصح إذا سلمنا أنه يشترط مقارنة اللذة في اعتبار الإنزال موجباً، مع أنهما صرحاً في غير الجماع بأن الإنزال بسبب اللذة موجب للغسل وإن لم يقارنها بل تأخر عنها فتأمل. ثم رأيت أن ما قلناه ليس متفقاً عليه بل هو المعتمد. ومقابله يشترط في الإنزال الموجب للغسل أن يكون بلذة مقارنته، حتى إذا التز وبعد انقضاء اللذة خرج منه المني فإنه لا يطالب بالغسل مطلقاً، سواء اغتسل قبل خروجه - وإن لم يطالب به - أو لم يغسل. فكلام المؤلف مبني على هذا. راجع الزرقاني وحاشية العدوى عليه.

المجتمع خشية الصدقة، الذي هو شرط لنقصان الصدقة، وما أشبه ذلك. فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه. فال الأول مقصود الفعل؛ والثاني مقصود الترك. وكذلك الشرط المخير فيه - إن اتفق<sup>(١)</sup> - فقصد الشارع فيه جعله لخيرة المكلف: إن شاء فعله فيحصل المشروط، وإن شاء تركه فلا يحصل.

والضرب الثاني: ما يرجع إلى خطاب الوضع؛ كالحول في الزكاة، والإحسان في الزنى، والحرز في القطع، وما أشبه ذلك. فهذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط، ولا في عدم تحصيله. فإذا قاء 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 الإحسان لا يقال أنه مطلوب الفعل<sup>(٢)</sup> ليجب عليه الرجم إذا زنى، ولا مطلوب الترك لئلا يجب عليه الرجم إذا زنى، وأيضاً فلو كان مطلوباً لم يكن من باب خطاب الوضع؛ وقد فرضناه كذلك. هذا خلف. والحكم فيه ظاهر. فإذا توجه قصد المكلف إلى فعل الشرط أو إلى تركه، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته، فلا بد من النظر في ذلك. وهي:

#### المسألة السابعة :

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف<sup>(٣)</sup>، مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه، أو لا. فإن كان ذلك فلا إشكال فيه، وتبني الأحكام التي تقضيها الأسباب على حضوره، وترتفع عند فقده؛ كالنصاب إذا انفق قبل الحول لل الحاجة إلى إنفاقه، أو أبقاء الحاجة إلى إيقائه، أو يخلط مashiته ب�性 غيره لحاجته إلى الخلطة، أو يزيلاها لضرر الشركة أو الحاجة أخرى، أو يطلب التحسن بالترويج

(١) كالنکاح الذي يكون به محضناً فهو مباح وشرط في ترتيب حكم الرجم على الزنا.

(٢) أي ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النکاح، وإلا فالإحسان وصف لا يفعل.

(٣) لا يقال موضوع المسألة عام في الضريبيين وقد خصه بخطاب التكليف فيكون خاصاً بالضرب الأول في المسألة قبلها. وهذا لا يناسب فرض المسألة كما لا يناسب الأمثلة الآتية.

لأننا نقول أن خطاب الوضع يدخل تحت قوله أو مخيراً فيه وكذا تحت ما قبله من المأمور به والمنهي عنه من حيث إن خطاب الوضع في المسائل الآتية يحصل مسبباً عن فعل المخير فيه مثلاً كما تقدمت أمثلته، فإن الحول في الزكاة يحصل من إمساك المال مدة الحول وهو فعل مخير فيه، له أن ينفق أو يمسك. والإحسان مرتب على النکاح المخير فيه. وجمع المترافق وتغريق المجتمع مخير فيه. وكل منهما مرتب عليه خطاب الوضع. فالكلام جار مع فرضه المسألة. فإن فعل الشرط لأنه مأمور به أو تركه لأنه منهي عنه، أو فعله لأنه مخير فيه، وكان قصده قضاء حاجته، لا إبطال مسبب شرعي، فلا كلام في ترتيب أحكام الشرط عليه.

لمقاصده، أو يتركه لمعنى من المعاني الجارية على الإنسان، إلى ما أشبه ذلك. وإن كان<sup>(١)</sup> فعله أو تركه من جهة كونه شرطاً، قصداً لإسقاط حكم الاقتضاء في السبب أن لا يترب عليه أثره، فهذا عمل غير صحيح، وسعي باطل. دلت على ذلك دلائل العقل والشرع معاً.

فمن الأحاديث في هذا الباب قوله ﷺ<sup>(٢)</sup>: «لا يُجمِعُ بين متفرقٍ ولا يُفرَقُ بين مجتمعٍ خُشْيَةَ الصِّدْقَةِ»<sup>(٣)</sup>، وقال ﷺ<sup>(٤)</sup>: «البيعُ والميتاعُ بالخيارِ حتَّى يَتَرَقَا إِلَّا أَنْ تَكُونَ

(١) أي فإن فعل ما يحقق الشرط أو فعل ما يخل به بهذا القصد فإنه يكون باطلًا لا يترب عليه أثره. وظاهره أن ذلك جار فيما ترتب عليه ما لا يعد هرباً من الأثر. كأن يجمع لتلزمه الزكاة أو يفرق لتلزمته أضلاً، وكذا إذا أبيق النصاب بقصد وجوب الزكاة، أو فعل موجب الإحسان ليرجم إذا زنى - ظاهره أن هذا لا يترب عليه أثره لأنه قصد إلى الشرط من جهة كونه شرطاً بنية إسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل ما يحقق الشرط حتى لا يترب عليه أثره وهو عدم الزكاة في المثالين الأول والثاني وعدم الرجم في المثال الثالث. ولا يخفى أن هذا الظاهر غير واضح لأنه متى بقي النصاب إلى الحول عنده ولو بهذا القصد لزمته الزكاة. وكذا يقال في بقية الأمثلة. فهل تقييد المسألة بما إذا كان الفعل أو الترك قصداً إلى إسقاط أثر شرعي لا يراه في مصلحته، وهرباً مما ينافي مقاصد الناس في المأثور عند العلاء، فيكون الحكم في المسائل وأمثالها اعتبار الحالة الواقعية ولو كان القصد مندرجًا فيما يقوله المؤلف.

(٢) جزء من حديث طويل آخرجه البخاري وأبو داود والنسائي.

(٣) فهو فعل منهاً عنه ليخل بشرط الزكاة أو زيادتها. وفي المثال الثاني فعل منهاً عنه ليحل بشرط الخيار. وفي المثال الثالث فعل منهاً عنه وهو إدخال فرس معروف فيها أنها تسقي الخيل ليتحقق شرط حوز الرهان وهو السبق فهو محل بقصد المسابقة ومقترن بقصد حصول الشرط. وكذا يقال في شرط الولاء إنه فعل منهاً عنه بقصد إسقاط حكم الاقتضاء لا يترب عليه أثره. وكذا البيع وشرط إلا بيعه المشتري مطلقاً أو لغيره مثلاً فهذا إسقاط لما يترب على البيع من حق المشتري في سائر تصرفات الملك. وما بعده تقييد فيه السلف الذي لا يكون إلا الله 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 بريمة 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 اليدين المنهي عنها ليترتب عليها حقاً له لم يكن فقد فعل شرطاً يترب عليه القضاء له بغير حقه وقد فعله من جهة كونه شرطاً بالقصد المعلوم وجعل الشارع اليدين على نية المستحلف حتى لا يمكن الحالف من فعل شرط بهذا القصد الباطل. وأية (ولا يحل لكم الخ) من هذا أيضاً فإذا فعل ما يقتضي نشوذه وعدم قيامها بحدود الله فقد فعل منهاً عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية. وأية شهادة الزور فالشهادة يتحقق بها شرطاً لحكم القاضي للمشهود له بقصد إسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة. والتيس المستعار يريد تحقيق شرط عودها للأول بهذا القصد.

(٤) هذه الرواية في متنقى الأخبار عن أحمد والدارقطني وأصحاب السنن إلا ابن ماجة، وأخرجه أيضاً البهقي وحسنه الترمذى.

صفقةٍ خيارٍ. ولا يحلُّ له أن يُفارقه خشيةً أن يستقيله» وقال: «من أدخل فرساً بين فرسين وهو لا يأمن أن تُسبق فليس بكمار؛ ومن أدخل فرساً بين فرسين وقد أمن أن تُسبق فهو قمار»<sup>(١)</sup> وقال في حديث بريدة حين اشترط أهلهما أن يكون الولاء لهم: «من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط»<sup>(٢)</sup> الحديث! «ونهى عليه الصلاة والسلام عن بيع وشرط، وعن بيع وسلف، وعن شرط في شرط»<sup>(٣)</sup>، وسائل أحاديث الشروط المنهي عنها. ومنه حديث: «من اقطع مال امرئ مسلمٍ بيمينه»<sup>(٤)</sup> وحديث: «إن اليمين على نية المستحلف»<sup>(٥)</sup>.

وعليه جاءت الآية: «إِنَّ الَّذِينَ يَشْرُكُونَ بِعِهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثُمَّنَا قَلِيلًا» [آل عمران: ٧٧] الآية. وفي القرآن أيضاً: «وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخافُوا أَلَا يُقْيِمُوا حُدُودَ اللَّهِ» [البقرة: ٢٢٩] الآية. وأية شهادة الزور والأحاديث فيها من هذا أيضاً. وقال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ» [النساء: ٢٩] وما في معنى ذلك من الأحاديث وقال: «فَإِنْ طَلَقَهَا فَلَا تَحْلِلْ لَهُ مِنْ بَعْدِ حُنْكَحٍ زَوْجًا غَيْرَهُ» [البقرة: ٢٣٠] وما جاء من أحاديث<sup>(٦)</sup> لعن المحلل والمحلل له والتباس المستعار، وحديث<sup>(٧)</sup> التصرية في شراء الشاة على أنها غزيرة الدَّرَّ،

(١) رواه في التيسير عن أبي داود، بالياء من يسبق في الموضعين.

(٢) تقدم (ص ٢١٥).

(٣) ورد في التيسير عن أصحاب السنن الثلاثة «لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع»، وعن مالك «نهى رسول الله ﷺ عن بيع وسلف».

(٤) بقية الحديث طرقه يوم القيمة، وروى في الترغيب والترهيب «من اقطع مال امرئ مسلمٍ بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار» الخ. عن الطبراني في الكبير واللقطة له، والحاكم وقال صحيح الإسناد.

(٥) رواه مسلم وأبو داود والترمذى.

(٦) حديث «لعن الله المحلل والمحلل له» رواه في الجامع الصغير عن أَحْمَدَ عَنْ عَلَى، والترمذى والنسائي عن ابن مسعود، والترمذى عن جابر. وليس في هذه الروايات قوله (والتباس المستعار). قال المناوى قال الترمذى حسن صحيح. قال ابن القطان ولم يلتفت لكونه من روایة أبي قيس عبد الرحمن بن مروان وهو مختلف فيه. وقال ابن حجر رواه ثقات. وقال الحافظ الذهبي في الكبائر صحيحة من حديث ابن مسعود.

(٧) ذكر في التيسير عن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: «لَا تَصْرُّ - وَيَرُوِي لَا تَصْرُّوا - الْإِبْلُ وَالغَنَمُ وَمَنْ ابْتَاعَهَا فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا: إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ وَإِنْ شَاءَ رَدَهَا وَصَاعَّا مِنْ تَمْرَ» آخرجه السنة وفي أخرى للبخاري «إِنْ رَضِيَّهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ سُخْطَهَا فَقِي حَلْبَهَا صَاعَ مِنْ تَمْرَ» وفي أخرى لمسلم «فَهُوَ فِيهَا بِالْخَيْرِ».

وسائل أحاديث<sup>(١)</sup> النهي عن الغش، والخداع، والخلابة، والننجش<sup>(٢)</sup>، وحديث<sup>(٣)</sup> امرأة رفاعة القرططي حين طلقها وتزوجها<sup>(٤)</sup> عبد الرحمن بن التبير. والأدلة أكثر من أن يؤتي عليها هنا.

وأيضاً فإن هذا العمل<sup>(٥)</sup> يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعى جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة، عبئاً لا حكمة له ولا منفعة به؛ وهذا منافق لما ثبت في قاعدة المصالح وأنها معتبرة في الأحكام. وأيضاً فإنه مضادٌ لقصد الشارع؛ من جهة أن السبب لـما انعقد وحصل

(١) منها ما رواه في التيسير عن السنة إلا الترمذى أن رجلاً ذكر لرسول الله ﷺ أنه يخدع في البيوع فقال رسول الله ﷺ: «مَنْ بَاعَتْ فَقْلَ لَا خَلَبَةً» فكان إذا باع قال لا خلابة - (الخلابة الخداع). وروي في التيسير أيضاً عن الحمسة إلا النسائي، أن رسول الله ﷺ قال: «لَا تَاجِشُوا» وعن ابن عمر قال: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ عَنِ النِّجْشِ». أخرجه الثلاثة والنسائي كما في التيسير، وزاد مالك قال: والننجش أن تعطيه بسلعة أكثر منها وليس في نفسك اشتراوها فيقدي بك غيرك.

(٢) تصريح الشاة وما معها من مسائل الغش والخداع والخلابة والننجش - ويعجمها في الحقيقة جنس الغش - قد فعل بها أمراً يقتضي زيادة الشمن بما إذا كانت غير مشوشة. ولو كان ما فعله بهذا القصد صحيحاً لرب الشارع عليه ملوكه للزيادة وحل الانتفاع بها، ولكنه لا يرتب ذلك لأنه فعل شرط الزيادة بهذا القصد السيء ولا بد. فلا تكون الزيادة ملكاً له ولا يحل انتفاعه بها وللمشتري رد المبيع واسترداد الشمن.

(٣) روى مالك أن رفاعة بن سموأن طلق امرأته ثلاثاً في عهد رسول الله ﷺ. فنكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير فاعتراض عنها فلم يستطع أن يمسها فقارها، فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الأول فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فنهاه عن تزوجها، وقال: «لَا تَحْلِ حتى تَذُوقِ الْعَسِيلَةِ».

(٤) في جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلاً ولكن بقصد غير صحيح فكان سعياً باطلأً من هذه الجهة. أما في مسألة امرأة رفاعة فليس فيها تتحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر وأنه فعل بقصد سيء كالتحليل مثلاً حتى يلغى الأثر المترتب على الشرط وببقى الأمر كما كان قبل فعله. وإنما الذي في المسألة أن الشرط لم يتحقق بدليل قوله عليه السلام : «لَا حتى تذوقِ عسيلَةِ الْخَ». أي أنه لم يتحقق المنس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت إليه السلام بعد مدة تقول إنه قد مسني فقال لها «كذبت بقولك الأول فلن أصدقك في الآخر» فلا يظهر وجه إدراج المسألة في هذا الباب.

(٥) ما تقدم من الآيات والأحاديث استدللاً بالنقل والاستبطان منه. وهذا وما بعده استدلالاً بطريق العقل المبني على ما استقرىء من مقاصد الشرع في شرع الأحكام للمصالح. فلو جرى العمل باعتبار هذا الشرط الذي قصد به هذا القصد لبطلت تلك المصالح التي يبنها الشارع على تلك الأسباب، فمثلاً لو اعتبر التفريق والجمع بهذه النية، ولو اعتبر الإنفاق قبل الحصول بقليل ليهرب من الزكوة في المسألتين، لأمكن لكل واحد أن يخلص من وجوب الزكوة بفعل هذا الشرط أو تركه مثلاً وضاعت المصلحة المترتبة على الزكوة. وكذا يقال في سائر الأمثلة.

في الوجود، صار مقتضياً شرعاً لمسبيه؛ لكنه توقف على حصول شرط<sup>(١)</sup> هو تكميل للسبب؛ فصار هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب، فاقداً لمضادة الشارع في وضعه سبيباً. 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 فقده، 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 سبيباً مقتضياً عند وجود الشروط، لا عند فقدتها. فإذا لم يتهض سبيباً كانت المسألة كمن أتفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى الانتفاع، فلا تجب عليه الزكاة؛ لأن السبب لم يقتضي إيجابها، لتوقفه على ذلك الشرط الذي ثبت اعتباره شرعاً. فمن حيث قيل فيه إنه مخالف لقصد الشارع يقال إنه موافق<sup>(٢)</sup>. 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. ويتبيّن ذلك بالأدلة المذكورة إذا عرضت المسألة عليها؛ فإن الجمع بين المتفرق أو التفرقة بين المجتمع قد نهى عنها إذا قصد بها إبطال<sup>(٣)</sup> حكم السبب، بالإتيان بشرط ينقضها حتى تخس المساكين. فالأربعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق، ونصفها بشرط اختلاطها بأربعين أخرى مثلاً؛ فإذا جمعها بقصد إخراج النصف بذلك هو المنهي عنه. كما أنه إذا كانت مائة مختلطة بمائة وواحدة، ففرقها قصداً أن يخرج واحدة، فكذلك. وما ذلك إلا أنه أتى بشرط أو رفع شرطاً يرفع عنه ما اقتضاه السبب الأول. فكذلك المتفق نصا به بقصد رفع ما اقتضاه من وجوب الإخراج. وكذلك قوله: «ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله» فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد؛ وعن الإتيان بشرط الفرس المجلية

(١) كمرون الحول مثلاً في النصاب، فإذا أتفق بعضه بقصد رفع الزكاة كان قصده رفع الزكاة عن هذا النصاب المملوك له مضاداً لقصد الشارع إيجاب الزكاة فيه.

(٢) هو مضاد لقصد الشارع كما ذكر في الدليل السابق، وموافق له من جهة أن قصد الشارع أن السبب إنما يقتضي سببه عند وجود الشرط لا عند فقده، يعني فكان يقتضي ذلك على أكثر الفروض أن يقال أنه فعل منهياً عنه وأئمه مثلاً ولكنه لا تجب عليه الزكاة. فائمه من جهة المضادة لقصد الشارع، وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذي قصد الشارع توقف تأثير السبب على حصوله.

(٣) وتقدمت القاعدة الأصولية وهي أنه ليس لأحد 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.

للجعل بقصد أخذه، لا بقصد المسابقة معه. ومثله مسائل الشروط؛ فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة<sup>(١)</sup>. فإن العقد على الكتابة اقتضى أنه عقد على جميع ما ينشأ عنه. ومن ذلك الولاء. فمن شرط أن الولاء له من البائعين، فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه. واعتبر هكذا سائر ما تقدم تجده كذلك. فعلى هذا، الإتيان بالشروط أورفعها بذلك القصد هو المنهي عنه<sup>(٢)</sup>. وإذا كان منهاً عنه كان مضاداً لقصد الشارع<sup>(٣)</sup>. فيكون باطلأ.

### فصل

هذا العمل هل يقتضي البطلان بطلاق 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، أولاً.

فإن كان كذلك، فالحكم الذي اقتضاه السبب، على حاله قبل هذا العمل. والعمل باطل صائع، لا فائدة فيه، ولا حكم له؛ مثل أن يكون وهب المال قبل الحول، لمن راوضه على أن يرده عليه بعد الحول بهبة أو غيرها؛ وكالجامع بين المفترق ريشما يأتي الساعة ثم ترد إلى التفرقة، أو المفارق بين المجتمع كذلك ثم يردها إلى ما كانت عليه؛ وكالناكح لظهور صورة الشرط ثم تعود إلى مطلقها ثلاثة؛ وأشباه ذلك. لأن هذا الشرط المعمول فيه، لا معنى له ولا فائدة فيه تقصد شرعاً.

وإن لم يكن كذلك فالمسألة محتملة، والنظر فيها متجادب ثلاثة أوجه:  
أحدوها<sup>(٤)</sup>: أن يقال إن مجرد انعقاد السبب كاف؛ فإنه هو الباعث<sup>(٥)</sup> على الحكم،

(١) قيد به لما سبق له من أن المسبب الذي لا يرفع هو مسبب سبب وقع بالفعل. فارجع إليه.

(٢) أي قوله - في الاعتراض السابق - أنه موافق من جهة ومخالف من جهة غير صحيح، فإنه مخالف من كل جهة لأنه متى كان المنهي عنه هو فعل الشرط نفسه فيكون باطلأ وكأنه لم يحصل. فبني الحكم كما كان قبل فعله.

(٣) أي مضاد له عيناً. وسيأتي لهذا ذكر في الفصل بعده.

(٤) ضعيف في النظر إن لم يكمل بما سبق من أنه منهي عنه ومضاد لقصد الشارع قطعاً فيكون باطلأ. أما مجرد أن الشرط أمر خارجي الخ فإنه لا يفيد، ولو جعل ما بعده مكملاً 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 بعد قوله (وأيضاً) فتامل.

(٥) لا يخفى ما فيه من التسامح.

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 مخالفًا لقصد الشارع؛ فهو في حكم ما لم يعمل فيه، واتحد مع القسم الأول في الحكم؛ فلا يتربت على هذا العمل حكم. ومثال ذلك إن أنفق النصاب قبل الحول في منافعه، أو وهبه هبة بتلة لم يرجع فيها، أو جمع بين المفترق، 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 لثبت الحكم به؛ فإذا أخذ هذا يرفع حكم السبب مع انتهائه سبيباً، كان مناقضاً لقصد الشارع. وهذا باطل. وكون الشرط - حين رفع أو وضع - على وجه يعتبره الشارع على الجملة<sup>(١)</sup>، قد أثر فيه القصد الفاسد، فلا يصح أن يتهم شرعاً. فكان كالمعدوم بإطلاق، والتحق بالقسم الأول.

والثاني: أن يقال إن مجرد انعقاد السبب غير كاف؛ فإنه وإن كان باعثاً، قد جعل في الشرع مقيداً بوجود الشرط. فإذاً ليس كون السبب باعثاً بقاطع في أن الشارع قصد إيقاع المسبب بمجرده؛ وإنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه. فإذا كان كذلك، فالقصاص لرفع حكم المسبب مثلاً بالعمل في رفع الشرط، لم ينالقض 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 لمناقشته قصد الشارع على الجملة، لا عيناً، لم يكن مانعاً من ترتيب أحكام الشروط عليها. وأيضاً فإن هذا العمل لما كان مؤثراً وحاصلًا وواقعاً، لم يكن القصد الممنوع فيه مؤثراً في وضعه شرطاً شرعاً أو سبيباً شرعاً؛ كما كان تغير المغصوب سبيباً أو شرطاً في منع صاحبه منه وفي تملك الغاصب له، ولم يكن فعله بقصد العصيان سبيباً في ارتفاع ذلك الحكم.

وعلى هذا الأصل ينبغي صحة ما يقول اللخمي فيمن تصدق بجزء من ماله لتسقط عنه الزكاة، أو سافر في رمضان قصدآ للإفطار، أو آخر صلاة حضر عن وقتها الاختياري ليصلحها في السفر ركعتين، أو أخرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء أن تحيسن فتسقط عنها - قال: فجميع ذلك مكروه، ولا يجب على هذا في السفر صيام. ولا أن يصلح أربعاً، ولا

(١) فالشارع يعتبر إنفاق النصاب قبل الحول في منافعه والهبة بتلة وجمع المفترق مثلاً بهذا القصد نافذاً، فيرتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يرد ما أنفقه في قضاء مصالحة، وهكذا لا يلزمه بتفريق المجتمع، ف تكون التصرفات صحيحة في الجملة، لا من كل وجه لأنه بهذه القصد الفاسد يكون آثماً وأيضاً لا يرتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفرار من الزكاة.

على الحائض قضاها. وعليه أيضاً يجري الحكم في الحالف: «لِيَقْضِيَنَّ فَلَا نَحْنُ حَقُّهُ إِلَى شَهْرٍ» وحلف بالطلاق الثلاث، فخاف الحنت فخالع زوجته لثلا يحنت، فلما انقضى الأجل راجعها. فهذا الوجه يقتضي أنه لا يحنت، لوقوع الحنت وليس بزوجة؛ لأن الخلع ماض شرعاً وإن قصد به قصد الممنوع.

والثالث: أن يفرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الأدميين: فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله؛ وإن ثبت له في نفسه حكم شرعي؛ كمسألة 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 الأدميين. وينفذ مقتضى الشرط في حقوق الأدميين؛ كالسفر ليقصر أو ليفطر أو نحو ذلك.

هذا كله ما لم يدل دليل خاص على خلاف ذلك. فإنه إن دل دليل خاص على خلافه صير إليه، ولا يكون نقضاً على الأصل المذكور؛ لأنه إذ ذاك دال على إضافة هذا الأمر الخاص إلى حق الله، أو إلى حق الأدميين. ويبقى بعد ما إذ اجتمع الحقان، محل نظر واجتهاد. فيغلب أحد الطرفين بحسب ما يظهر للمجتهد. والله أعلم.

#### المسألة الثامنة:

الشروط مع مشروطاتها<sup>(١)</sup> على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون مكملاً لحكمـةـ المـشـروـطـ وـعـاـضـدـاـ لـهـاـ بـحـيـثـ لـاـ يـكـوـنـ فـيـهـ مـنـافـةـ لـهـاـ عـلـىـ حـالـ؛ـ كـاشـتـراـطـ الصـيـامـ فـيـ الـاعـتـكـافـ عـنـدـ مـنـ يـشـتـرـطـهـ،ـ وـاشـتـراـطـ الـكـفـءـ وـالـإـمسـاكـ بـالـمـعـرـوفـ وـالـتـسـرـيـعـ بـإـحـسـانـ -ـ فـيـ النـكـاحـ،ـ وـاشـتـراـطـ الرـهـنـ وـالـحـمـيلـ وـالـنـقـدـ أـوـ النـسـيـةـ فـيـ الشـمـنـ -ـ فـيـ الـبـيـعـ،ـ وـاشـتـراـطـ الـعـهـدـ فـيـ الرـقـيقـ،ـ وـاشـتـراـطـ مـالـ الـعـبـدـ،ـ وـثـمـرـةـ الشـجـرـ،ـ وـمـاـ أـشـبـهـ ذـلـكـ.ـ وـكـذـاـ اـشـتـراـطـ الـحـولـ فـيـ الزـكـاةـ،ـ وـالـإـحـصـانـ فـيـ الزـبـنـ،ـ وـعـدـ الـطـولـ فـيـ نـكـاحـ الـإـمـاءـ،ـ وـالـحـرـزـ فـيـ الـقطـعـ.ـ فـهـذـاـ الـقـسـمـ لـاـ إـشـكـالـ فـيـ صـحـتـهـ شـرـعاـ لـأـنـ مـكـمـلـ لـحـكـمـةـ كـلـ سـبـبـ يـقـضـيـ حـكـمـاـ،ـ فـإـنـ الـاعـتـكـافـ لـمـ كـانـ اـنـقـطـاعـاـ إـلـىـ الـعـبـادـةـ عـلـىـ وـجـهـ لـائـقـ بـلـزـومـ الـمـسـجـدـ،ـ كـانـ لـلـصـيـامـ فـيـ أـثـرـ ظـاهـرـ.ـ وـلـمـ كـانـ غـيـرـ الـكـفـءـ مـظـنـةـ لـلـنـزـاعـ وـأـنـفـةـ أـحـدـ الـزـوـجـينـ أـوـ

(١) في المسألتين السادسة والسابعة قيد الشروط بقوله المعتبرة في المشروطات شرعاً. وهنا أطلقها حتى يتأنى التقسيم إلى الأقسام الثلاثة. فالكلام هنا عام فيما اشترطه الشارع وما اشترطه الشخص نفسه من شرط ملائم، أو مناف، أو لا ملائم ولا مناف.

عصيتهما، وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة، وأولى بمحاسن العادات، كان اشتراطها ملائمةً لمقصود النكاح. وهكذا الإمساك بمعرف وسائل تلك الشروط المذكورة تجري على هذا الوجه. فثبوتها شرعاً واضحة.

والثاني: أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكملاً لحكمته، بل هو على العكس من الأول؛ كما إذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب، أو اشترط في الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد -بناء على رأي مالك<sup>(١)</sup>. أو اشترط في النكاح أن لا ينفق عليها أو أن لا يطأها وليس بمحبوب ولا عين، أو شرط في البيع أن لا ينتفع بالمبيع، أو إن انتفع فعلى بعض الوجوه 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 مُنافي لما شرعت له من الإقبال على الله تعالى والتوجه إليه والمناجاة له. وكذلك المشرط في الاعتكاف الخروج، مشترط ما ينافي حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد. واشترط النكاح أن لا ينفق، ينافي استجلاب المودة المطلوبة فيه. وإذا اشترط أن لا يطأ بطل حكمة النكاح الأولى وهي التناسل، وأضر بالزوجة. فليس من الإمساك بالمعرف الذي هو مظنة الدوام والمؤآفة. وهكذا سائر الشروط المذكورة. إلا أنها إذا كانت باطلة فهل تؤثر في المشروطات أم لا؟ هذا محل نظر يستمد<sup>(٢)</sup> من المسألة التي قبل هذه.

والثالث: أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة. وهو محل نظر: هل يلحق بالأول من جهة عدم المنافاة؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً؟ والقاعدة المستمرة في أمثل هذا، التفرق بين العبادات والمعاملات. فما كان من العبادات لا يكتفي فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاعة؛ لأن الأصل فيها التبعد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقل في اختراع التبعيدات. فكذلك ما يتعلق بها من الشروط. وما كان من العادات يكتفي فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التبعد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه. والله أعلم.

(١) من لزوم المسجد.

(٢) فهي شروط تقتضي رفع حكمة السبب ويقصد بها رفع المسبب الواقع، وتقدم تفصيل ذلك.

### النوع الثالث في الموانع وفيه مسائل

#### المسألة الأولى:

الموانع ضربان: أحدهما ما لا يتأتى فيه<sup>(١)</sup> اجتماعه مع الطلب. والثاني ما يمكن فيه ذلك. وهو نوعان: أحدهما يرفع أصل الطلب. والثاني لا يرفعه ولكن يرفع اختفائه. وهذا قسمان: أحدهما أن يكون رفعه بمعنى أنه يصير مخيراً<sup>(٢)</sup> فيه لمن قدر عليه. والآخر أن يكون رفعه بمعنى أنه لا إثم على مخالف الطلب. فهذه أربعة أقسام:

فأما الأول: فنحو زوال العقل بنوم، أو جنون، أو غيرهما. وهو مانع من أصل الطلب جملة؛ لأن من شرط تعلق الخطاب إمكان فهمه، لأن الإزام يقتضي التزاماً. وفقد العقل لا يمكن إلزامه كما لا يمكن ذلك في البهائم والجمادات. فإن تعلق طلب<sup>(٣)</sup> يقتضي استجلاب مصلحة أو درء مفسدة، فذلك راجع إلى الغير؛ كرياضة البهائم وتأدبيها. والكلام في هذا مبين في الأصول<sup>(٤)</sup>.

وأما الثاني: فكالحيض والنفاس. وهو رافع لأصل الطلب وإن أمكن حصوله معه؛ لكن إنما يرفع مثل هذا الطلب بالنسبة إلى ما لا يُطلب به<sup>(٥)</sup> البتة؛ كالصلاوة، ودخول المسجد، ومس المصحف، وما أشبه ذلك. وأما ما يطلب به<sup>(٦)</sup> بعد رفع المانع، فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور، لا حاجة لنا إلى ذكره هنا. والدليل على أنه غير مطلوب حالة وجود المانع، أنه لو كان<sup>(٧)</sup> كذلك لاجتمع الضدان؛ لأن الحائض ممنوعة من الصلاة، والنساء كذلك؛ فلو كانت مأمورة بها أيضاً، وكانت مأمورة حالة كونها منهية بالنسبة إلى شيء واحد<sup>(٨)</sup>. وهو محال وأيضاً إذا كانت مأمورة أن تفعل، وقد نهيت أن تفعل، لزمهَا

(١) أي عقلاً. قوله (أحدهما يرفع أصل الطلب) أي وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلاً وامتنع الاجتماع شرعاً. والقسمان الباقيان يصح فيما الاجتماع عقلاً وشرعاً.

(٢) يعني ليس واجباً وإن كان مطلوباً شرعاً كما يوضحه فيما بعد.

(٣) أي بسبب عمل صدر من غير العاقل كإثلاف البهيمة مال الغير. وكالصبي يقتل غيره مثلاً. فضمان المتفلف وغيره من الأحكام لا يتعلق بالبهيمة والصبي. وإنما يتعلق بربها وبولي الصبي.

(٤) وهي مسألة الفهم شرط التكليف. راجع ابن الحاجب.

(٥) يعني اتفاقاً.

(٦) كقضاء الصوم على الحائض. فهل هو بأمر جديد ولم تكن مأمورة به وقت الحيض؟ وهو المعتمد. راجع مسألة الأداء والقضاء في ابن الحاجب.

(٧) الدليل الأولان عامان في رفع أصل الطلب لما لا يطلب بعد وما يطلب. بخلاف الثالث فخاص بما لا يطلب.

(٨) وهو الصلاة - أي ومن جهة واحدة، فليست كالصلاحة في الأرض المغصوبة. فلهذا صحت الاستحالة.

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 بانقضاء باتفاق.

وأما الثالث: فكالرّق والأئنة بالنسبة إلى الجماعة والعيدين والجهاد. فإن هؤلاء قد لصق بهم مانع من انحصار هذه العبادات، الجارية في الدين مجرى التحسين<sup>(١)</sup> والتزيين، لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلا بحكم التبع، فإن تمكنا منها جرت بالنسبة إليهم مجرأها مع المقصودين بها، وهم الأحرار الذكور، وهذا معنى التخيير بالنسبة إليهم مع القدرة عليها، وأما مع عدم القدرة عليها فالحكم مثل<sup>(٢)</sup> الذي قبل هذا.

وأما الرابع: فكأسباب الرخص؛ هي موانع من الانحصار، بمعنى أنه لا حرج على من ترك العزيمة ميلاً إلى جهة الرخصة، كقصر المسافر، وفطره، تركه للجماعة، وما أشبه ذلك.

### المسألة الثانية<sup>(٣)</sup>:

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 منهياً عنه أو ماذوناً فيه - وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة؛ كالاستدامة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوجوب إخراج الزكاة. وإن وجد النصاب فهو متوقف على فقد المانع. وكذلك الكفر المانع من صحة أداء الصلاة والزكاة أو من وجوبهما<sup>(٤)</sup>، ومن الاعتداد بما طبق في حال كفره، إلى

(١) جعل الجهاد من النوع الثالث التحسيني ولم يجعله من المقاصد الضرورية ولا الحاجية. وقد عده هو في تحرير الأصول من الضوري وقال: محل كونه كذلك إذا كانوا حرباً علينا لا لكرفهم، ولذا لم تقتل المرأة والصبي والراهب قبلت الجزية، فالذين لا يحفظ مع كونهم حرباً علينا لأنّه مفض إلى قتل المسلم أو فتنته عن دينه أهـ. فيفي 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 الضوري أم من التحسيني؟ الظاهر هذا ويكون الجهاد منه ما لا يتم حفظ الدين إلا به، ومنه ما لا يكون كذلك فيكون تحسينياً من باب الأخذ بالأحوط. فليحمل كلامه هنا وهناك على هذا التفصيل.

(٢) أي من رفع أصل الطلب. وهل يندرج فيه أيضاً؟ بحيث يقال إنه وجد مانع شرعياً وحيثذا فيستقل هذا النوع الثالث إلى النوع الثاني.

(٣) يحاذى بها وبما بعدها المباحث المتقدمة في المسألتين السادسة والسابعة في الشروط.

(٤) أي على الخلاف بين الجمهور والحنفية في تكليف الكفار بالفروع.

غير ذلك من الأمور الشرعية التي منع منها الكفر. وكذلك الإسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض إلا بحقها. فالنظر في هذه الأشياء وأشباهها 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 العدوان ليس بمحاطب برفع الدين إذا كان عنده نصاب لتجنب عليه الزكاة، كما أن مالك النصاب غير مخاطب لتحصيل الاستداناً لتسقط عنه، لأنَّه من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف. وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفاع مقتضى السبب. والدليل على ذلك أن وضع السبب مكملاً للشروط، يقتضي قصد الواضع إلى ترتيب 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 ترتيب المسبب على السبب. وقد ثبت أنه قاصد إلى نفس الترتيب. هذا خلف. فإن العدوانين متضادان. ولا هو أيضاً قاصد إلى رفعه؛ لأنَّه 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.

إذا توجه قصد المكلف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه ففي ذلك تفصيل. وهي:

#### المسألة الثالثة:

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف - مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه، أو لا فإن كان الأول ظاهر؛ كالرجل يكون بيده له نصاب، لكنه يستدين لحاجته إلى ذلك؛ وتبني الأحكام على مقتضى حصول المانع. وإن كان الثاني وهو أن يفعله مثلاً من جهة كونه مانعاً، قصداً لإسقاط حكم السبب المقتضي 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 أُفْسَمُوا» [القلم: ١٧] الآية! فإنها تضمنت الإخبار بعقابهم على قصد التحيل لإسقاط حق المساكين، بتحريهم المانع من إيتائهم، وهو وقت الصبح الذي لا يذكر في مثله المساكين عادة<sup>(١)</sup>. والعقارب إنما يكون لفعل محظوظ. قوله تعالى: «وَلَا

(١) يعني فالمانع عادي وليس بشرعي حتى ينطبق عليه تعريف المانع الذي هو موضوع هذه المباحث، وهو =

تَتَخِذُوا آيَاتِ الله هُزُواً» [البقرة: ٢٣١] نزلت بسبب مضاراة الزوجات بالارتجاع أن لا ترى بعده زوجاً آخر مطلقاً<sup>(١)</sup>، وأن لا تنقضي عدتها إلا بعد طول. فكان الارتجاع بذلكقصد؛ إذ هو مانع من حلها للأزواج. وفي الحديث<sup>(٢)</sup>: «قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرُمَتْ عَلَيْهِم الشَّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا» وفي بعض الروايات «وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا» وقال عليه الصلاة والسلام<sup>(٣)</sup>: «لَيَسِرَّنَّ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ وَيُسَمِّنُهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا» وفي رواية<sup>(٤)</sup>: «لِيَكُونَنَّ الْخَمْرَ أَقْوَامٍ يَسْتَحْلُونَ الْحِرَّ وَالْحَرِيرَ، وَالْخَمْرَ وَالْمَعَافِرَ» الحديث! وفي بعض الحديث<sup>(٥)</sup>: «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَسْتَحْلُ فِيهِ خَمْسَةُ أَشْيَاءٍ بِخَمْسَةِ أَشْيَاءٍ: يَسْتَحْلُونَ الْخَمْرَ بِأَسْمَاءٍ يَسْمُنُهَا بِهَا، وَالسُّحْنَّ بِالْهَدِيَّةِ، وَالْقَتْلَ بِالرَّهْبَةِ. وَالزَّنْنِ بِالنِّكَاحِ، وَالرِّبَا بِالْبَيْعِ» فـكأن المستحل هنا رأى أن المانع هو الاسم، فنقل المحرم إلى اسم آخر، حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له. وقال تعالى: «مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرَ مُضَارَّ» [النساء: ١١] فاستثنى الإضرار. فإذا أقر في مرضه بدين لوارث، أو أوصى بأكثر من الثلث، قاصداً حرمان الوارث أو نقصه بعض حقه، بإبداء هذا المانع من تمام حقه، كان

= ما اقتضى حكمة تنافي حكمة السبب، وعليه فما وجه ذكره هنا؟ إلا أن يقال إن العقاب على تحصيل المانع العادي يفيد أن تحصيل المانع الشرعي قصداً مثله، فإن القصد في كل الوصول إلى موجب الحرمان.

(١) هذا إنما يظهر حسبما كان عليه الأمر قبل نزول آية (الطلاق مرتان) فقد كانوا يطلقون ويرجعون لا إلى حد، يضارون الزوجات بذلك، فلا يضمها الرجل إليه ولا يدعها تتزوج طول حياتها.

(٢) رواه في الجامع الصغير بلطف «قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَ لَمَّا حَرَمَ عَلَيْهِمُ الشَّحُومَ جَمَلُوهَا ثُمَّ بَاعُوهَا فَأَكَلُوا ثُمَّنَهَا» عن أَحْمَدَ وَالشِّيَخِينَ وَأَبِي دَاؤِدَ وَالترْمِذِيِّ وَالنَّسَائِيِّ وَابْنِ مَاجَةَ عَنْ جَابِرٍ، وَرَوَاهُ الشِّيَخُانُ عَنْ أَبِي هَرِيْرَةَ، وَأَحْمَدَ وَالشِّيَخُانُ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنِ مَاجَةَ عَنْ عَمْرٍ، وَرَوَاهُ فِي التَّسِيرِ عَنْ أَبِي دَاؤِدَ، بِلْفَظِ «إِنَّ اللَّهَ يَهُودَ ثَلَاثَةً، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَرَمَ عَلَيْهِمُ الشَّحُومَ فَبَاعُوهَا وَأَكَلُوا ثُمَّنَهَا» وَرَوَاهُ أَيْضًا أَحْمَدَ، وَلَمْ يُذَكَّرْ فِيهِ (ثَلَاثَةً).

(٣) رواه في المشكاة عن أبى داؤد وابن ماجة (يسمنوها) بغيرها ورواه كذلك في الجامع الصغير عن أَحْمَدَ وَأَبِي دَاؤِدَ . وَرَوَاهُ فِي نِيلِ الْأَوْطَارِ بِالْوَادِي عَنْ أَحْمَدَ وَأَبِي دَاؤِدَ . وَسَيَّاطِي لِلْمُؤْلِفِ بِغَيْرِهِ وَأَوْفَى رَوْيَةً أَطْوَلَ .

(٤) رواه في التسیر عن البخاري. قال صاحب التسیر: الحر بكسر الحاء المهملة وبعدها راء . والمراد به هنا الزنا اهـ . وقال ابن العربي : رواية الحر بالمعجمتين تصحیف . اهـ . وقد أثبتنا في الأصل مصححاـ .

(٥) سَيَّاطِي لِلْمُؤْلِفِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْحَادِيَةِ عَشْرَةً مِنْ مَقَاصِدِ الْمَكْلَفِ أَنَّهُ يَرْوَى مُوقِفًا عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ وَمَرْفُوعًا . وَكَذَلِكَ قَالَ عَنْهُ فِي كِتَابِهِ الْاعْتِصَامِ . أَقُولُ: قَالَ الْفَتِيْنِ فِي كِتَابِهِ تَذَكِّرُ الْمَوْضِعَاتِ (يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَسْتَحْلُ فِيهِ السُّحْنُ بِالْهَدِيَّةِ إِنَّمَا...) لَا أَصْلُ لَهُ . وَقَالَ ابْنُ الْقَيْمِ فِي أَعْلَامِ الْمُوقِعِينَ - فِي بَيَانِ أَنَّ تَجْوِيزَ الْحِيلَ يَنْاقِضُ سَدَ الذَّرَائِعَ - مَا يَأْتِي: وَرَوَى ابْنُ بَطْرَهُ بِإِسْنَادِهِ إِلَى الْأَوْزَاعِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَسْتَحْلُونَ الرِّبَا بِالْبَيْعِ) يَعْنِي الْعِيْنَةِ . وَهَذَا الْمَرْسَلُ صَالِحٌ لِلْعَاضِدَادِ بِهِ وَالْإِسْتَهْدَادِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ وَحْدَهُ الْأَعْتِمَادُ اهـ .

مضاراً. والإضرار من نوع باتفاق. وقال تعالى: «وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا» [النحل: ٩١] الآية! قال أحمد بن حنبل: عجبت مما يقولون في الجيل والأيمان، ييطلون الأيمان بالجيل. وفي الحديث: «لَا يُمْنَعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُمْنَعَ بِهِ الْكَلَّا»<sup>(١)</sup> وفيه: «إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ - يعنى الوباء - بارضٍ فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ؛ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ»<sup>(٢)</sup>.

والأدلة هنا في الشرع كثيرة من الكتاب، والستة، وكلام السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم .

وما تقدم من الأدلة والسؤال والجواب في الشروط، جاري معناه في الموضع؛ ومن هُنَالِكَ يفهم حكمها، وهل يكون العمل باطلًا أم لا؟ فينقسم إلى الضربين. فلا يخلو أن يكون المانع المستجلب مثلاً في حكم المرتفع، أو لا. فإن كان كذلك فالحكم متوجه. كصاحب الصاب استدان لسقوط عنه الزكاة، بحيث قصد أنه إذا جاز الحول رد الدين من غير أن يتفع به. وإن لم يكن كذلك، بل كان المانع واقعاً شرعاً؛ كالمطلق خوفاً من انتظام الحث عليه، فهو محل نظر - على وزان ما تقدم في الشروط - ولا فائدة في التكرار.

#### النوع الرابع في الصحة والبطلان<sup>(٣)</sup> وفيه مسائل

المسألة الأولى في معنى الصحة :

ولفظ الصحة يطلق باعتبارين :

أحدهما: أن يراد بذلك ترتيب آثار العمل عليه في الدنيا، كما نقول في العبادات إنها

(١) في الأرض المباح بثر للشخص، وفي الأرض كلاً مباح يريد أن يمنع الناس منه بایجاده مانعاً لهم من رعيه وهو بخله بسقيهم من فضل ماء بئره. فتهى عن ذلك - والحديث أخرجه الشیخان عن أبي هريرة بلطف «لَا يَبْاعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيَبْاعَ بِهِ الْكَلَّا» وفي رواية للستة إلا النسائي «لَا تَمْنَعُوا فَضْلَ الْمَاءِ لَمْنَعْتُمُوهُ بِالْكَلَّا»، وفي رواية للبخاري «لَا يُمْنَعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُمْنَعَ بِهِ فَضْلُ الْكَلَّا».

(٢) رواه في التيسير عن ثلاثة والترمذني بلطف «إِذَا سَمِعْتُمْ بِالْمَاطِعَنَ بِأَرْضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا. وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا».

وهذا الحجر الصحي - الذي يتبعج باختراعه خدمة للإنسانية أهل هذا العصر - فيه في كلتا جهة قصد إلى المانع لكونه مانعاً: فقدوهم على أرضه رفع للمانع من إصابتهم عادة، فنهوا عنه. وخرجوهم من أرضه تحصيل للمانع من إصابتهم، وهو بعدهم عنه، وحكمة الأول ظاهرة. وحكمة الثاني - من الوجهة الدينية الصرفة - القرار من قدر الله والرکون إلى محض الأسباب، وإن كان عمر قال في مثله «نَعَمْ نَفَرْمُنْ قَدْرَ اللَّهِ إِلَى قَدْرِ اللَّهِ». وـ من الوجهة الشرعية الصحيحة - خشية تلوث الجهات الأخرى بالجرائم التي ربما تكون علقت بهم أو بأمتعتهم .

(٣) إعلم أن الصحة والبطلان ليسا - على التحقيق - من الأحكام الوضعية في شيء، بل من الأمور العقلية =

صحيحة بمعنى أنها مجزئة، ومبرئه للذمة، ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء، وما أشبه ذلك<sup>(١)</sup> من العبارات المنبئه عن هذه المعاني؛ وكما نقول في العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعاً للأملاك، واستباحة<sup>(٢)</sup> الأبعاض، وجواز الانتفاع، وما يرجح<sup>(٣)</sup> إلى ذلك.

والثاني: أن يراد به ترتيب آثار العمل عليه في الآخرة كترتيب الثواب؛ فيقال هذا عمل صحيح، بمعنى أنه يرجي<sup>(٤)</sup> به الثواب في الآخرة. ففي العبادات ظاهر. وفي العادات<sup>(٥)</sup> يكون فيما نوى امثالي أمر الشارع، وقد يقصد به مقتضى الأمر والنهي؛ وكذلك في المخير إذا عمل به من حيث إن الشارع خيره، لا من حيث قصد مجرد حظه 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 كالغزالى وغيره. وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون. وتأمل ما حكاه الغزالى في كتاب النية والإخلاص من ذلك.

### المسألة الثانية في معنى البطلان:

وهو ما يقابل معنى الصحة. فله معنيان:

أحدهما: أن يراد به عدم ترتيب آثار العمل عليه في الدنيا؛ كما نقول في العبادات إنها غير مجزئة، ولا مبرئه للذمة، ولا مسقطة للقضاء - فكذلك نقول إنها باطلة بذلك المعنى. غير أن هنا نظراً؛ فإن كون العبادة باطلة إنما هو لمخالفتها لما قصد الشارع فيها، حسبما هو مبين في موضعه؛ ولكن قد تكون المخالفة راجعة إلى نفس العبادة<sup>(٦)</sup>، فيطلق عليها لفظ البطلان إطلاقاً؛ كالصلة من غير نية، أو ناقصة ركعة أو سجدة، أو نحو ذلك مما

---

= لأنه بعد ورود أمر الشارع بالفعل ومعرفة شرائطه وموانعه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع، بل يعرف بمجرد العقل صحته أو بطلانه. ولذا أسقطهما كثير من الأصوليين فلم يعدوهما في الأحكام.

(١) كموافقة أمر الشرع كما قالوه.

(٢) ولا يقال حصول الانتفاع وحصول التوالي والتناسل، لأنها قد ترتب على الباطل وقد تختلف عن الصحيح.

(٣) كصحة تصرفاته الشرعية فيما اتباعه بيعاً صحيحاً مثلـ.

(٤) لم يقل يحصل الثواب في الآخرة تقليدياً مما اعترض به عليه من أن الثواب قد لا يترتّب 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.

(٦) كخلل في بعض شروطها أو أركانها.

يخل بها من الأصل. وقد تكون راجعة إلى وصف خارجي منفك عن حقيقتها وإن كانت متصفه به؛ كالصلة<sup>(١)</sup> في الدار المغصوبه مثلاً، فيقع الاجتهد - في اعتبار الانفكاك، فتصح الصلاة؛ لأنها واقعة على الموافقة للشارع، ولا يضر حصول المخالفه من جهة الوصف - أو في اعتبار الاتصال، فلا تصح بل تكون في الحكم باطلة<sup>(٢)</sup>، من جهة أن الصلاة الموافقة إنما هي المنفكة عن هذا الوصف، وليس الصلاة في الدار المغصوبه كذلك. وهكذا سائر ما كان في معناها.

ونقول أيضاً في العادات أنها باطلة، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً: من حصول أملاك، واستباحة فروج، وانتفاع بالمطلوب. ولما كانت العادات في الغالب راجعة إلى مصالح الدنيا، كان النظر فيها راجعاً إلى اعتبارين: «أحدهما» من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعاً «والثاني» من حيث هي راجعة إلى مصالح العباد.

فأما الأول: فاعتبره قوم بإطلاق، وأهملوا النظر في جهة المصالح، وجعلوا مخالفه أمره مخالفة لقصده بإطلاق، كالعبادات الممحضة سواء. وكأنهم مالوا إلى جهة التعبد. وسيأتي في كتاب المقاصد بيان أن في كل ما يعقل معناه تبعداً. وإذا كان كذلك، فمواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقتضي بالخروج في ذلك الفعل عن مقتضى خطابه. والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقتضي بأنها غير مشروعة. وغير المشروع باطل. وهذا كذلك؛ كما لم تصح العادات الخارجه عن مقتضى خطاب الشارع.

وأما الثاني: فاعتبره قوم أيضاً لا مع إهمال الأول. بل جعلوا الأمر متزاً على اعتبار المصلحة؛ بمعنى أن المعنى الذي لأجله كان العمل باطلًا ينظر فيه: فإن كان حاصلاً أو في حكم الحاصل، بحيث<sup>(٣)</sup> لا يمكن التلافي فيه، بطل العمل من أصله. وهو الأصل فيما نهى الشرع عنه؛ لأن النهي يقتضي أن لا مصلحة للمكلف فيه، وإن ظهرت مصلحته لبادئ الرأي، فقد علم الله أن لا مصلحة في الإقدام وإن ظنها العامل. وإن لم يحصل مدة<sup>(٤)</sup> كان في حكم الحاصل لكن أمكن تلافيه، لم يحكم بإبطال ذلك العمل؛ كما يقول

(١) وكصوم الأيام المنية.

(٢) وبالبطلان والفساد متراجدان عند غير الحنفية. أما عندهم فيقولون في مثله فاسد لا باطل. وبينما على الفرق إمكان تصحيح الفاسد لا الباطل كما يأتي.

(٣) كبيع الملاقيح، فإن المعنى الذي بطل البيع من أجله حاصل مستديم، لأن بيع ما في بطون الأمهات منعدم فيه ركن البيع، ولا يتاتي تلافي تصحيحه.

(٤) لعل الأصل (وإن كان حاصلاً مدة أو في حكم الحاصل) يعني مدة أيضاً، فيكون مقابلًا للقسم قبله =

مالك في بيع المدبر إنه يرد إلا أن يعتقه المشتري فلا يرد. فإن البيع إنما منع لحق العبد في العتق، أو لحق الله في العتق الذي انعقد سببه من سيده - وهو التدبير؛ فإن البيع يفتنه في الغالب بعد موت السيد. فإذا أعتقه المشتري حصل قصد الشارع في العتق، فلم يرد ذلك. وكذلك الكتابة الفاسدة ترد، ما لم يعتق المكاتب. وكذلك بيع الغاصب للمغصوب، موقف على إجازة المغصوب منه أو رده؛ لأن المتن إنما كان لحقه، فإذا أجازه جاز. ومثله البيع والسلف منهي عنه؛ فإذا أسقط مشترط السلف شرطه، جاز له ما عقداه، ومضي على بعض الأقوال. وقد يتلاقي بإسقاط الشرط شرعاً<sup>(١)</sup>، كما في حديث بريرة<sup>(٢)</sup>. وعلى مقتضاه جرى الحنفية في تصحيح العقود الفاسدة<sup>(٣)</sup>؛ كنكاح الشغار، والدرهم بالدرهمين، ونحوهما. إلى غير ذلك من العقود التي هي باطلة على وجه، فيزال ذلك الوجه فتوضي العقدة. فمعنى هذا الوجه أن نهي الشارع كان لأمر؛ فلما زال ذلك الأمر ارتفع النهي، فصار العقد موافقاً لقصد الشارع: إما على حكم الانعطاف<sup>(٤)</sup> إن قدرنا رجوع الصحة إلى العقد الأول، أو غير حكم الانعطاف، إن قلنا إن تصحيحة وقع الآن لا قبل. وهذا الوجه بناء على أن مصالح العباد مغلبة على حكم التعبد.

**والثاني من الإطلاقين:** أن يراد بالبطلان عدم ترتيب آثار العمل عليه في الآخرة، وهو التواب. ويتصور ذلك في العبادات والعادات.

= وتنطبق عليه التفاصير الآتية. فإن المفوت غالباً للعقل وهو البيع في حكم الحاصل، ولكن أثره لم يدم بل ارتفع بالعقل، وأمكن تلافي مفوت العقل بسبب عنت المشتري. وإنما قلنا في حكم الحاصل لأن التفويت إنما يظهر أثره بعد موت السيد فهناك كان يغلب عنته، أعني إذا لم يوجد مانع كبعض الصور التي يسترق فيها المدبر ولا ينفذ عنته. أما الكتابة الفاسدة لفقد شرط مثلاً فالمعني الذي لأجله بطلت حاصل بالفعل، لكن لمدة وهي ما قبل خروجه حراً بسببيها وأمكن التلافي بسبب الحرية. فجعل الأمر في المثال وما قبله متزلاً على المصلحة وهي تشوف الشارع للحرمة مع إمكان التلافي بإهدار بقاء الموجب البطلان. ومثلاً الغصب والبيع والسلف مما فيه حصول المعنى الموجب للبطلان فعلاً، ولكنه لمدة وهي ما قبل الإجازة وإسقاط الشرط اللذين أمكن بهما إهداي الموجب للبطلان.

(١) ما قبله كان بإسقاط مشترط 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 أبداً، كبيع الملاقيح، لا ما كان النهي باعتبار وصف عارض فإنه يسمى فاسداً. والثاني يمكن تصحيحة بإهدار الوصف الموجب للفساد بإسقاط الزيادة في الربا، ولا يحتاج لعقد جديد كالأمثلة التي ذكرها.

(٤) وانسحاب آثار العقد الأول على ما تم بعد زوال الوصف.

فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول، فلا يترتب عليها جزاء؛ لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمور بها. وقد تكون صحيحة بالإطلاق الأول ولا يترتب عليها ثواب أيضاً. فال الأول كالمتبع رثاء الناس؛ فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها ثواب: والثاني كالمتصدق بالصدقة يُتبعها بالمنَّ والأذنِ. وقد قال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنَّ وَالْأَذْنِ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ» [البقرة: ٢٦٤] الآية<sup>(١)</sup>! وقال: «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيْحَطِنَ عَمْلَكَ» [الزمر: ٦٥]<sup>(٢)</sup>. وفي الحديث<sup>(٣)</sup>: «أَبْلَغِي زَيْدَ بْنَ أَرْقَمَ أَنَّهُ قَدْ أَبْطَلَ جَهَادَهُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِنْ لَمْ يَتُّبِّعْ عَلَى تَأْوِيلِ مِنْ جَعْلِ الْإِبْطَالِ حَقِيقَةً»<sup>(٤)</sup>.

وتكون أعمال العادات باطلة أيضاً بمعنى عدم ترتيب 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 التفاتات إلى خطاب الشارع فيها؛ كالأكل والشرب والنوم وأشباهها، والعقود المنعقدة بالهوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق، لا بالقصد إلى ذلك؛ فهي أعمال مُقرَّة شرعاً لموافقتها للأمر أو الإذن، لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا. فروعي 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 ويطبلت «ما عِنْدُكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» [النحل: ٩٦]<sup>(٥)</sup> «مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرَثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرَثِهِ»<sup>(٦)</sup>. ومن كان يُرِيدُ حَرَثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ منها، وما له في الآخرة من نصيب» [الشورى: ٢٠]<sup>(٧)</sup> «أَذْهَبْتُمْ طَيَّابَكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا» [الأحقاف: ٢٠]<sup>(٨)</sup> وما أشبه ذلك مما هو نص، أو ظاهر، أو فيه إشارة إلى هذا المعنى. فمن هنا أخذ من

(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 الإشراك مع الله باطلة بالمعنيين أي في الدنيا والآخرة.

(٣) رواه أحمد - وقد ذكره بطروله في الجزء الأول من التيسير (كتاب البيوع) ولم يذكر راويه - وضعفه الزرقاني على الموطأ وقال لفظه منكراً. وليس الحديث في الموطأ. قال في تحرير الأصول رواه أحمد قال عبد الهادي إسناده جيد. وفي رواية التيسير (بشـ ما شرـت وبـ ما اشتـرت) فلا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافية بأن إنكار عائشة راجع إلى البيع لأجل مجهول لا لتفاوت الثمين.

(٤) يعني ويكون من الإطلاق الثاني.

تقديم بالحزم في الأعمال العادلة، أن يضيفوا إليها قصدآ يجدون به أعمالهم في الآخرة.  
وانظر في الإحياء وغيره.

### المسألة الثالثة:

ما ذكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثاني تقسيماً، لكن بالنسبة إلى الفعل العادي؛  
إذا يخلو الفعل العادي - إذا خلا عن قصد التبعد - 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؛ إما اختياراً،  
وإما اضطراراً. وهذه أربعة أقسام؛

أحدها: أن يفعل من غير قصد؛ كالغافل والنائم. فقد تقدم أن هذا الفعل لا يتعلّق به  
خطاب اقتضاء ولا تخبيء، فليس فيه ثواب ولا عقاب؛ لأن الجزاء في الآخرة إنما يتربّط  
على الأفعال الداخلة تحت التكليف. فما لا يتعلّق به خطاب تكليف لا يتربّط عليه ثمرته.  
والثاني: أن يفعل لقصد نيل غرضه مجردآ؛ فهذا أيضاً لا ثواب له على ذلك -  
كالأول، وإن تعلّق به خطاب التكليف أو وقع واجباً؛ كأداء الديون، وردد الودائع والأمانات،  
والإنفاق على الأولاد، وأشباه ذلك. ويدخل تحت هذا ترك المنهيّات بحكم الطبيع؛ لأن  
الأعمال بالنيات. وقد قال في الحديث<sup>(١)</sup>: «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى  
الله ورسوله. ومن كانت هجرته إلى دُنْيَا يُصيّبها أو إلى امرأةٍ ينكحُها فهجرته إلى ما هاجر  
إليه» ومعنى الحديث متفق عليه ومقطوع به في الشريعة. فهذا القسم والذي قبله باطل  
بمقتضى الإطلاق الثاني.

والثالث: أن يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً؛ كالقادص لنيل لذته من المرأة  
الفلانية، ولمّا لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها، عقد عليها عقد نكاح ليكون موصلاً  
له إلى ما قصد. فهذا أيضاً باطل بالإطلاق الثاني، لأنّه لم يرجع إلى حكم الموافقة إلا  
مضطراً، ومن حيث كان موصلاً إلى غرضه، لا من حيث أباحه الشرع - وإن كان غير باطل  
بالإطلاق الأول. ومثل ذلك الزكاة<sup>(٢)</sup> المأخوذة كرهاً، فإنها صحيحة على الإطلاق الأول؛

(١) أوله: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئٍ ما نوى». قال في الترغيب: رواه الشيخان  
وأبو داود والترمذى والنسائي.

(٢) قال (ومثل ذلك) لأنه أتى به لمجرد الفائدة للمناسبة، وإنّه ليس من موضوع المسألة، لأن الزكاة  
من العبادات.

إذ كانت مسقطةً للقضاء، ومبرأةً للذمة؛ وباطلة على هذا الإطلاق الثاني. وكذلك ترك المحرمات خوفاً من العقاب عليها في الدنيا، أو استحياءً من الناس، أو ما أشبه هذا. ولذلك كانت الحدود كفارات فقط<sup>(١)</sup>؛ فلم يخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على حال. وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات.

**والرابع:** أن يفعل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً؛ كالفاعل للمباح بعد علمه بأنه مباح، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله. فهذا القسم إنما يتبع النظر فيه في المباح. أما المأمور به بفعله بقصد الامتثال، أو المنهي عنه بذلك القصد أيضاً، فهو من الصحيح بالاعتبارين. كما أنه لو ترك المأمور به أو فعل المنهي عنه قصداً للمخالفة، فهو من الباطل بالاعتبارين. فإنما يبقى النظر في فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخير، فاختيار أحد الطرفين من الفعل أو الترك لمجرد حظه؛ فتحتمل في النظر ثلاثة أوجه: «أحدها» أن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول، باطلًا بالاعتبار الثاني. وهذا هو الجاري على الأصل المتقدم في تصور المباح بالنظر إلى نفسه، لا بالنظر إلى ما يستلزم. «والثاني» أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً، بناءً على تحريه في نيل حظه مما أذن له فيه، دون ما لم يؤذن له فيه. وعلى هذا نبأ الحديث<sup>(٢)</sup> في الأجر في وطء الزوجة؛ وقولهم: أيقضي شهوة ثم يؤجر؟ فقال: «رأيتم 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 باطلًا بالاعتبار الثاني - في المباح الذي هو مطلوب الترك.

(١) إقامة الحدود من خطاب التكليف المسبب عن خطاب الوضع بفعل المحدود عليه. وهذا بالنسبة للإمام. أما بالنسبة لمن أقيمت عليه فلا خطاب يتوجه عليه فيها، فلا يتطرق أن تكون له نية، لأن إقامة الحد ليست من فعله. إلا أنه يبقى الكلام فيما إذا طلبها كماعز رضي الله عنه والغامدية والجهنية، طلباً إقامة الحد للظهور من الزنا فتعم الرجم، وقال عليه الصلاة والسلام لخالد حين سب الغامدية: «مهلاً يا خالد فقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له» ولما صلى على الجهنمية قال له عمر رضي الله عنه: أتصلي عليها وقد زنت؟ قال له عليه الصلاة والسلام: «لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوسائلهم». وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها الله عز وجل «والظاهر أنه يتربط عليه المغفرة لا غير لأنه الذي ورد في الحديث في هؤلاء الذين جادوا بأنفسهم الله»: وقد يقال أن الطلب غير إقامة الحد الذي هو من فعل الغير فليس فيه إلا التكفير، أما الطلب من المحدود كما حصل من هؤلاء فعمل آخر مستقل، له فضلته ونفيته، كما يدل عليه قوله «أن جادت بنفسها الله» وهذا عمل ديني خطير فلا يحرم ثوابه.

(٢) رواه مسلم. ولفظه: أيأتي أحدهنا شهوة وله فيها أجر؟ قال: «رأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحال كان له أجر».

٢٢٣ بالكل . وهذا هو الجاري على ما تقدم في القسم الأول من قسم الأحكام . ولكنه مع الذي قبله باعتبار أمر خارج عن حقيقة الفعل المباح ، والأول بالنظر إليه 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 فاما أن يصحبه مع قصد التبعد قصد الحظر ، أو لا . والأول : إما أن يكون قصد الحظر غالباً أو مغلوباً فهذه ثلاثة أقسام أحدهما ما لا يصحبه حظر . فلا إشكال في صحته . والثاني<sup>(١)</sup> : كذلك ؛ لأن الغالب هو الذي له الحكم ، وما سواه في حكم المطرح . والثالث : محتمل لأمرتين : أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني أيضاً ، إعمالاً للجانب المغلوب ، واعتباراً بأن جانب الحظر غير قادر في العادات ، بخلاف العادات ؟ 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<sup>(٢)</sup> ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء . ومعنى كونها كلية أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض ، ولا ببعض الأحوال دون بعض ؛ كالصلة مثلاً فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال . وكذلك الصوم ، والزكاة ، والحجج ، والجهاد ، وسائر شعائر الإسلام الكلية . ويدخل تحت هذا ما شرع لسبب مصلحي في الأصل ؛ كالمشروعات المتوصل بها إلى إقامة مصالح الدارين ، من البيع ، والإجارة ، وسائر عقود المعاوضات . وكذلك أحكام الجنایات ، والقصاص ، والضمان . وبالجملة جميع كليات الشريعة . ومعنى شرعايتها ابتداءً أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية<sup>(٣)</sup> على العباد من أول الأمر ، فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك .

(١) وهو ما يكون قصد الحظر فيه مغلوباً . فالنشر على عكس اللف .

(٢) 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 .

(٣) لا ينافي هذا - وما يأتي له في المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الإباحة - جعله العزيمة والرخصة أحكاماً وضعية ، فإن الصوم والصلة مثلاً يتعلق بهما حكم تكليفي هو الوجوب مثلاً ، وحكم وضعى هو =

فإن سبقها وكان منسوخاً بهذا الأخير، كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي، تمهيداً للمصالح الكلية العامة.

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب؛ فإن الأسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك، فإذا وجدت اقتضت أحکاماً؛ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَأَيْنَا﴾ [البقرة: ١٠٤] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْغُوا فَضْلًا مِّنْ رَبِّكُم﴾ [البقرة: ١٩٨] الآية! وقوله: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٠٣] وما كان مثل ذلك؛ فإنه تمهيد لأحكام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة إلى ذلك. فكل هذا يشمله إسم العزيمة، فإنه شرع ابتدائي حكماً<sup>(١)</sup>. كما أن المستثنىات من العمومات وسائر المخصوصات كليات ابتدائية أيضاً؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا أَتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافُوا أَنْ لَا يُعْيَمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْصُلُوهُنَّ لِتَذَهَّبُوا بِيَعْسُرٍ مَا أَتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَاتِيَنَّ بِفَاجِحَةٍ مُّبِينَ﴾ [النساء: ١٩] وقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبه: ٥] ونهى<sup>(٢)</sup> عن قتل النساء والصبيان. هذا وما أشبهه من العزائم، لأنه راجع إلى أحكام كلية ابتدائية.

وأما الرخصة فما شرع لعدري شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه. فكونه مشروعاً لعدر هو الخاصة التي<sup>(٣)</sup> ذكرها علماء الأصول. وكونه شاقاً فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة، من غير مشقة موجودة، فلا يسمى

= كونهما عزيمة أو رخصة. قال في التحرير: للشارع في الشخص حكمان كونها وجوباً أو ندبأ أو إباحة وهي من أحكام التكليف، وكونها مسببة عن عنز طاريء في حق المكلف بناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل، وهو من أحكام الوضع. فيجب أن الجلد للزاني من أحكام الاقتضاء من وجه ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسبباً عن الزنا، وعليه مشى الأبهري.

(١) لعل أصل العبارة (فإنه حكم كلي شرع ابتداء) ولا داعي للفظ حكم لأن الابتداء حقيقي في جميع هذه الأمثلة، إلا في آية (علم الله أنكم) فإنها من قبيل الناسخ وهو ابتدائي حكماً كما تقدم له.

(٢) روي في التيسير عن ابن عمر رضي الله عنه قال: (وَجَدْتُ امْرَأَ مَقْتُلَةً فِي بَعْضِ مَغَازِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَنَهَىٰ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصَّبِيَّانِ) أخرجه الستة إلا النسائي.

(٣) ظاهر صنيعه أنه يريد الاستدراك على الأصوليين بأن تعريفهم غير مانع، وأنه لو لا زيادة كلمة (شاق) لاختل التعريف ودخل في الرخصة القراءض وما معه. ولكن الواقع أنهم لم يقتصروا على هذه الخاصة، بل قالوا: (ما شرع لعدر مع قيام الدليل المحرم لولا العذر) ولا يخفى أن هذه الخاصة التي ذكروها لا تبقى شيئاً من القراءض وما معه داخلاً في الرخصة، لأن معنى قيام الدليل المحرم بقاوة معمولاً به لولا العذر، ولا شيء من ذلك في القراءض وما معه.

ذلك رخصة؛ كشرعية القراض مثلاً، فإنه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض؛ ويجوز حيث لا عذر ولا عجز. وكذلك المسافة، والقرض، والسلم. فلا يسمى هذا كله رخصة وإن كانت مستثنة من أصل منع. وإنما يكون مثل هذا داخلاً تحت أصل الحاجيات الكليات. والجاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة. وقد يكون العذر راجعاً إلى أصل تكميلي فلا يسمى رخصة أيضاً. وذلك أن من لا يقدر على الصلاة قائماً، أو يقدر بمشقة، فمشروع في حقه الانتقال إلى الجلوس، وإن كان مخلاً بركن من أركان الصلاة، لكن بسبب المشقة استثنى فلم يتحتم عليه القيام. فهذا رخصة محققة. فإن كان هذا المترخص إماماً فقد جاء في الحديث: «إنما جعل الإمام ليؤمّ به - ثم قال: - وإن صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون»<sup>(١)</sup> فصلاتهم جلوساً وقع لعذر، إلا أن العذر في حقهم ليس المشقة، بل لطلب الموافقة<sup>(٢)</sup> للإمام وعدم المخالفة عليه. فلا يسمى مثل هذا رخصة، وإن كان مستثنى لعذر.

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلي، يبيّن لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء. فلذلك لم تكن كليات في الحكم؛ وإن عرض لها ذلك وبالعرض. فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر، فإنما كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم. هذا وإن كانت آيات الصوم نزلت دفعة واحدة، فإن الاستثناء ثان عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة. وكذلك أكل الميتة للمضطري في قوله تعالى: «فَمَنِ اضطُرَّ» [البقرة: ١٧٣] الآية！

وكونه مقتضياً به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لا بد منه<sup>(٣)</sup>؛ وهو الفاضل 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 إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم. والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذى بلفظ: «وإذا صلى قاعداً فصلوا قعوداً أجمعون».

(٢) هذا هو الأصل التكميلي، فصلاة الإمام جالساً رخصة، وموافقتهم له ليس برقبة.

(٣) يلوح أنه حكم مفزع على الرخصة لازم لها، ولا يتوقف تعريفها عنده، لأنه تم بالقيود قبله. بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ما أخرجه بقيد المشقة. فإن كان مراده أنه لا بد منه في التعريف فغير ظاهر. وإن كان مراده أنه وصف ملازم وحكم ثابت للرخصة ظاهر، وهو مفهوم من تعريفها بما شرع لعذر شاق، لأن موضع الحاجة هو العذر الشاق. فعند زوال هذا العذر لا يوجد محل الرخصة، فلا يتأتى الترخيص حينئذ.

قاعدة، وإذا قدر على مس الماء لم يتيمم. وكذلك سائر الرخص. بخلاف القرض، والقراض، والمسافة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح؛ لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر. فيجوز للإنسان أن يفترض وإن لم يكن به حاجة إلى الاقتراض، وأن يساقي حاجته وإن كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه، وأن يقارض بماليه وإن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار. وكذلك ما أشبهه. فالحاصل أن العزيمة راجعة إلى أصل كلّي ابتدائي. والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلّي.

### فصل

وقد تطلق الرخصة على ما استثنى من أصل كلّي يقتضي المنع مطلقاً، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق، فيدخل فيه القرض، والقراض، والمسافة، ورد الصاع من الطعام في مسألة المصراة، وبيع العريبة بخرصها تمراً، وضرب الديمة على العاقلة، وما أشبه ذلك. وعلىه يدل قوله: «نهى عن بيع ما ليس عندك»<sup>(١)</sup> «أَرْخَصَ فِي السَّلْمِ» وكل هذا مستند إلى أصل الحاجيات. فقد اشتربت مع الرخصة بالمعنى الأول في هذا الأصل، فيجري عليها حكمها في التسمية، كما جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع. وهنا أيضاً يدخل ما تقدم في صلاة المأمومين جلوساً اتباعاً للإمام المعدور، وصلاة الخوف المشروعة بالإمام كذلك أيضاً؛ لكن هاتين المسألتين تستمدان من أصل التكميلات<sup>(٢)</sup> لا من أصل الحاجيات. فيطلق عليها لفظ الرخصة وإن لم تجتمع معها في أصل واحد؛ كما أنه قد يطلق لفظ<sup>(٣)</sup> الرخصة وإن استمدت من أصل الضروريات؛ كالمصلبي لا يقدر على القيام، فإن الرخصة في حقه ضرورية لا حاجة؛ وإنما تكون حاجة إذا كان قادراً عليه، ليكن بشقة تلحقه فيه أو بسببه. وهذا كله ظاهر.

(١) يشير إلى جزء من حديث أخرجه في التيسير عن أصحاب السنن وصححه الترمذى ولفظه: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك».

(٢) أي التكميلات للتحسينيات. فإن الجماعة على العموم من أصل التحسينيات. وموافقة الإمام في الجلوس مكمل لها. كما أن قسمة الجيش إلى فرقين تؤديان الصلاة مع الإمام تكمل لها أيضاً، وليس في المسألتين خاصة المشقة حتى يندرج في سلك الرخصة بالمعنى الأول.

(٣) أي بغير الإطلاق الأول. لأن مثل هذا لا يتعلّق به حكم آخر يسمى عزيمة، بل إن صلاة جالساً هي العزيمة، فالرخصة بالإطلاق الأول إنما تكون في أصل الحاجيات لا غير. فما كان من التحسينيات أو الضروريات لا تطلق عليه الرخصة بالمعنى الأول، وإن أطلقت عليه بالمعنى الذي في هذا النص.

## فصل

وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى: «ربنا ولا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا» [البقرة: ٢٨٦]. وقوله تعالى: «وَيَضْعُ عَنْهُمْ إِصْرُهُمْ وَالْأَغْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» [الأعراف: ١٥٧] فإن الرخصة في اللغة راجعة إلى معنى اللبين؛ وعلى هذا يحمل ما جاء في بعض الأحاديث<sup>(١)</sup>: «أنه عليه الصلاة والسلام صنع شيئاً ترخص فيه» ويمكن أن يرجع إليه معنى الحديث الآخر<sup>(٢)</sup>: «إن الله يحب أن تؤتي رخصه كما يحب أن تؤتي عزائمه» وسيأتي بيانه بعد إن شاء الله. فكان ما جاء في هذه الملة السمححة من المسامحة واللين رخصة، بالنسبة إلى ما حملته الأمم السالفة من العزائم الشاقة.

## فصل

وتطلق الرخصة أيضاً على ما كان من المشروعات توسيعة على العباد مطلقاً<sup>(٣)</sup>، مما هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم. فإن العزيمة الأولى هي التي نبه عليها قوله: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ» [الذاريات: ٥٦] وقوله: «وَأَمْرَ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا. لَا نَسْأَلُكُ رِزْقًا» [طه: ١٣٢] الآية! وما كان نحو ذلك، مما دل على أن العباد ملك الله على الجملة والتفصيل؛ فحق عليهم التوجة إليه، وبذل المجهود في عبادته؛ لأنهم عبادة وليس لهم حق لديه، ولا حجة عليه. فإذا وهب لهم حظاً ينالونه بذلك كالرخصة لهم؛ لأنه توجه إلى غير المعبد، واعتناء بغير ما اقتضته العبودية.

فالعزيمة في هذا الوجه هو امثال الأوامر واجتناب النواهي، على الإطلاق والعموم؛ كانت الأوامر وجوباً أو ندبأ، والنواهي كراهةً أو تحريماً، وتركت<sup>(٤)</sup> كل ما يشغل عن ذلك من المباحثات، فضلاً عن غيرها؛ لأن الأمر من الأمر مقصود أن يُمثل على الجملة. والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة. فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ما كان

(١) روي في التيسير عن البخاري ومسلم: صنع رسول الله ﷺ شيئاً ترخص فيه، فتنزه عنه قوم، بلغه ذلك فخطب فـسـمـدـ الله وـأـنـتـ عـلـيـهـ، ثـمـ قـالـ: «ـمـاـ يـالـأـقـوـامـ يـتـزـهـونـ عـنـ الشـيـءـ أـصـنـعـهـ؟ فـوـالـلـهـ إـنـيـ لـأـعـلـمـ بـالـلـهـ وـأـشـدـهـ لـهـ خـشـيـةـ». .

(٢) تقدم (ص ١٢٧).

(٣) عن القيد والاعتبارات التي لوحظت في الإطلاقات الثلاثة السابقة، فهو أوسع الإطلاقات الأربع، ولكنه على ما ترى منظور فيه إلى الخاصة من أرباب الأحوال.

(٤) هو محل الفرق بين هذا الإطلاق وغيره.

تحفيقاً وتوسيعة على المكلف. فالعزائم حق الله على العباد. والرخص حظ العباد من لطف الله. فتشترك المباحثات مع الشخص على هذا الترتيب؛ من حيث كانا معاً توسيعة<sup>(١)</sup> على العبد، ورفع حرج عنه، وإثباتاً لحظه، وتصير المباحثات - عند هذا النظر - تتعارض مع المندوبات على الأوقات؛ فيؤثر حظه<sup>(٢)</sup> في الأخرى على حظه في الدنيا، أو يؤثر حق ربه على حظه نفسه؛ فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً، أو آخذآ له حقاً لربه، فيصير حظه مندرجآ 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 ممن رقي عن الأحوال، وعليه يُربّون التلاميذ. ألا ترى أن من مذاهبهم الأخذ بعزم العلم واجتناب الشخص جملة، حتى آل الحال بهم أن عدُوا أصل الحاجيات كلها أو جلها من الشخص، وهو ما يرجع إلى حظ العبد منها<sup>(٣)</sup>، حسبما بان ذلك في هذا الإطلاق الأخير. وسيأتي لهذا الذي ذهبوا إليه تقرير في هذا النوع إن شاء الله تعالى.

### فصل

ولمّا تقررت هذه الإطلاقات الأربع، 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 يتبيّن به أنه إطلاق شرعي. وكذلك الثالث. وأما الرابع فلما كان خاصاً بقوم لم يُعرض له على الخصوص. إلا أن التفريع على الأول يتبيّن به التفريع عليه، فلا يفتقر إلى تفريع خاص بحول الله تعالى.

(١) شامل للرخصة بالمعنى المعروف وبالمعنى الذي أريد هنا. قوله (ورفع حرج عنه) خاص بمحل الشخص المعروف. قوله (إثباتاً لحظه) هذا ما زاده هنا على ما سبق، وهو تلك المباحثات التي تشغّل 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 حظ نفسه وهو المباح. وتارة يقدم المباح على المندوب، لكن يقصد أن من حق الله عليه ألا يعرض عن رخصته وتفضيله عليه بالتوسيعة بهذا المباح. وحيثـتـ يكون آخذـاًـ لـلـمـبـاحـ لـأـنـ جـهـةـ حـظـ نـفـسـهـ بـلـ مـنـ جـهـةـ أـنـ حقـ لـرـبـهـ،ـ وإنـ كانـ فـيـ ضـمـنـهـ حـصـلـ حـظـ نـفـسـهـ بـالـمـبـاحـ،ـ إـلـاـ أـنـ تـابـعـ،ـ فـعـلـ التـقـدـيرـ الـأـوـلـ يـكـوـنـ رـفـعـ المـبـاحـ وـبـاعـدـهـ عـنـ عـمـلـ رـأـسـاـ.ـ وـعـلـىـ الثـانـيـ يـكـوـنـ فـعـلـ المـبـاحـ لـكـنـ عـلـىـ أـنـ حقـ لـرـبـهـ لـأـ لـحـظـ نـفـسـهـ.

(٣) وأما ما يرجع إلى حق الله منها فليس من الشخص كما أشرنا إليه.

## المسألة الثانية:

حكم الرخصة الإباحة مطلقاً<sup>(١)</sup> من حيث هي رخصة. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: موارد النصوص عليها كقوله تعالى: «فَمَنْ أَضْطُرَ غَيْرَ باغٍ وَلَا عَادِ فَلَا إِثْمٌ عَلَيْهِ» [البقرة: ١٧٣] وقوله: «فَمَنْ أَضْطُرَ فِي مَحْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَاهِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» [المائدة: ٣] وقوله: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» [النساء: ١٠١] الآية! وقوله: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقُلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالْإِيمَانِ» [النحل: ١٠٦] الآية إلى آخرها<sup>(٢)</sup>، وأشباه ذلك من النصوص الدالة على رفع الحرج والإثم مجرد لقوله: «فَلَا إِثْمٌ عَلَيْهِ» [البقرة: ١٧٣] وقوله: «فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» [المائدة: ٣] ولم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة؛ بل إنما أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة، وهو الإثم والمؤاخذة؛ على حد ما جاء في كثير من المباحثات بحق الأصل، كقوله تعالى: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فِرِيضَةً» [البقرة: ٢٣٦] «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا»<sup>(٤)</sup> فضلاً من رَبِّكُمْ» [البقرة: ١٩٨] «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ» [البقرة: ٢٣٥] إلى غير ذلك من الآيات المصرحة بمجرد رفع الجناح، وبجواز الإقدام خاصة. وقال تعالى: «وَمَنْ كَانَ مِرِيشاً أَوْ عَلَى سَفِيرٍ فَعَدَّهُ مِنْ أَيَّامِ أَخْرِي»<sup>(٥)</sup> [البقرة: ١٨٤] وفي

(١) أي من غير تفصيل حتى فيما يتوبهم فيه الوجوب أو الندب.

(٢) المشتمل على عقوبة من كفر وهو الغضب والعذاب العظيم. وقد استثنى منه من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، يعني فلا غضب ولا عذاب أي فلا إثم عليه. فالترخيص للمؤمن بالقول في هذه الحالة إنما رفع عنه فيه الحرج والإثم، وهو معنى الإباحة على أحد المعنيين السابقين في الكلام على المباح.

(٣) أي لا تبعه مهر، فلا تطالبون به إلا بالمس ولو بدون فرض للمهر، أو بفرض له ولو مع عدم المس، وهذا المعنى هو الظاهر. وقيل لا وزر، فكانه لما كثر ذم الطلاق فهموا أنه لا يجوز، فقال لا جناح. ولكن هذا المعنى كما ترى، إذا نظر فيه إلى بقية الكلام. وكلام المؤلف مبني على المعنى الثاني.

(٤) لما تحرجوا عن التجارة في موسم الحج لأنها تستدعي جداول وقد نهوا عن الجدال، سألوا رسول الله ﷺ فنزلت الآية.

(٥) أي إن فطر فعليه علة، لكنه لم يأت في بما يقتضي جواز الإقدام عليه. وظاهر أن الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف، لكن ما بعدها وهو قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ بِكُمْ الْيَسِرُ» 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. وتأمل.

ال الحديث<sup>(١)</sup>: «كنا نُسافر مع رسول الله ﷺ. فمنا المُقصَر<sup>(٢)</sup> ومنا المُتَمَّلُ ولا يَعِيب<sup>(٣)</sup> بعضاً على بعض» والشاهد على ذلك كثيرة.

والثاني: أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه حتى يكون من ثقل التكليف في سعة اختيار: بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة. وهذا أصله الإباحة؛ كقوله تعالى: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» [آل عمران: ٢٩] «فَلَمَنْ حَرَمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعَبَادِهِ وَالظِّيَّاتِ مِنَ الرِّزْقِ» [الأعراف: ٣٢] «مَتَاعًا لَكُمْ وَلَا نَعِيمًا» [النازعات: ٣٣] بعد تقرير نعم كثيرة. وأصل الرخصة<sup>(٤)</sup> السهولة، ومادة رخص صل للسهولة واللين: كقولهم شيءٌ رخصٌ بين الرخوصة، ومنه الرخص ضد الغلاء، ورخص له في الأمر فترخص هو فيه، إذا لم يستقص له فيه فما هو إلى ذلك، وهكذا سائر استعمال المادة.

والثالث: أنه لو كانت الرخص مأمورةً بها ندبًا أو وجوباً لكان عزائم لا رخصاً. والحال بخلاف ذلك، فالواجب هو الحتم واللازم الذي لا خيرة فيه. والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر؛ ولذلك لا يصح أن يقال في المندوبيات إنها شرعت للتخفيف والتسهيل، من حيث هي مأمورة بها. فإذا كان كذلك ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة جمعٌ بين متنافيٍّ. وذلك يُبيّن أن الرخصة لا تكون مأمورةً بها من حيث هي رخصة.

فإن قيل هذا معتبرٌ من وجهين:

(١) قال الشوكاني في نيل الأوطار: الحجة الثالثة ما في صحيح مسلم وغيره (أن الصحابة كانوا يسافرون مع رسول الله ﷺ فمنهم القاصر ومنهم المتم و منهم الصائم و منهم المفتر لا يعيب بعضهم على بعض). كما قال النووي في شرح مسلم ولم نجد في صحيح مسلم قوله: (فمنهم القاصر ومنهم المتم) وليس فيه إلا أحاديث الصوم والإفطار أهـ. وهو كما قال الشوكاني.

(٢) من أقصر على لغة فيه.

(٣) وذلك يدل على الإباحة.

(٤) أي وقد ورد إطلاق الشارع هذه المادة بهذا المعنى، كما في الحديث «إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رِحْصَهُ كَمَا يَحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عِزَائِمَهُ». وكثيراً ما يرجعون في بيان المعاني الشرعية إلى معرفة المعاني اللغوية. لكن ما هنا حكم شرعي وكيف الأحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها إلى مناسبات ومعانٍ لغوية هو كما ترى يشبه أن يكون استثناءً لا دليلاً في مسألة أصولية. والمتألف وإن كان من عادته أن يجمع على مدعاه ما يتيسر له من أدلة قوية وغيرها، إلا أنه - في العادة - يجعل هذه بعد تلك ويظهر على أسلوبه أن غرضه منها الاستثناء، لا أنها من صلب الأدلة كظاهرة صنيعه هنا.

أحدهما: أن ما تقدم من الأدلة لا يدل على مقصود المسألة؛ إذ لا يلزم من رفع الجناح والإثم عن الفاعل للشيء، أن يكون ذلك الشيء مباحاً، فإنه قد يكون واجباً أو مندوياً. أما أولاً فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ. فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ أَعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطْوِفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨] وهذا مما يجب الطواف بينهما. وقال تعالى: ﴿وَمَنْ تَأْخُرَ فَلَا إِثْمٌ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾ [البقرة: ٢٠٣] والتأخير مطلوب طلب الندب، وصاحبه أفضل عملاً من المتعجل. إلى غير ذلك من الموضع التي في هذا المعنى، ولا يقال إن هذه الموضع نزلت على أسباب، حيث توهموا الجناح كما ثبت في حديث عائشة<sup>(١)</sup>. لأننا نقول: موضع الإباحة أيضاً نزلت على أسباب، وهي توهم الجناح كقوله تعالى: ﴿لَا يَسِيرُ عَلَيْكُمْ جَنَاحٌ أَنْ تَبْغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١١٨] وقوله: ﴿وَلَا عَلَى أَنفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بَيْوَتِكُمْ﴾ [النور: ٦١] إلى آخرها. وقوله: ﴿لَا يَسِيرُ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١] ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ﴾ [البقرة: ٢٣٥] جميع هذا وما كان مثله متوجه في 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. فال مضطر إذا خاف الهلاك وجب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية؛ ونصوا على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة، وأنه سُنة؛ وقيل في قصر المسافر إنه فرض أو سنة أو مستحب. وفي

(١) الحديث بطوله في البخاري (باب وجوب الصفا والمروة) وهو خاص بآية (إن الصفا)، أما قوله: (ومن تأخر فلا إثم عليه) فإنه - كما جاء في روح المعاني - رد على الجاهلية حيث كان بعضهم يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر.

(٢) كان الرجل الغني يدعى الرجل من أهله إلى طعام فيقول: إني لأجح أن أكل منه - والجنج العرج - ويقول: المسكين أحق به مني. فنزلت الآية اه تيسير.

(٣) لم أر في كتب التفسير والحديث وأسباب التزول ذكرآ لسبب نزول هذه الآية أو ما يفيد أنهم توهموا الحرج. فلذا قال: هذا وما كان مثله متوجه في الحرج. وهو يشمل ما حصل فيه توهم بالفعل ونزلت الآيات لنفي ذلك التوهم، وما كان شأنه ذلك وإن لم يحصل فيه توهم بالفعل حتى كان سبيلاً للتزول. فيكون ذكر هذه الآية وجيهآ. لكنه لا يناسب قوله في الدخول على هذه الآيات (موضع الإباحة أيضاً) نزلت على أسباب وهي توهم الجناح كقوله تعالى (الخ) فلم يربد التوهم ولو شئنا وإن لم يكن سبيلاً للتزول.

ال الحديث<sup>(١)</sup>: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصَه»<sup>(٢)</sup> وقال ربنا تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» [البقرة: ١٨٥] إلى كثير من ذلك. فلم يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون التفصيل.

فالجواب عن الأول أنه لا يُشك أن رفع الحرج والإثم في وضع اللسان إذا تجرد عن القرائن؛ يقتضي الإذن في التناول والاستعمال. فإذا خُلِّينا واللفظ كان راجعاً إلى معنى الإذن في الفعل على الجملة. فإن كان لرفع الجناح والحرج سبب خاص، (فلنـا) أن نحمله على مقتضى اللفظ لا على خصوص السبب. فقد يتورهم فيما هو مباح شرعاً أن فيه إثماً، بناء على استقرار عادة تقدمت، أو رأي عرض؛ كما تورهم بعضهم بالإثم في الطواف بالبيت بالثياب، وفي بعض المأكولات حتى نزل: «فَلْ مَنْ حَرَمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعَبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرَّزْقِ» [الأعراف: ٣٢] وكذلك في الأكل من بيوت الآباء والأمهات وسائر من ذكر في الآية، وفي التعريض بالنكاح في العدة وغير ذلك. فكذلك قوله: «فَلَا جَنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطْوُفَ بِهِمَا» [البقرة: ١٥٨] يعطي معنى الإذن، وأما كونه واجباً<sup>(٣)</sup> فمما حوذ من قوله: «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» [البقرة: ١٥٨] أو من دليل آخر. فيكون التنبية هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجب من جهة مجرد الإقدام، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه. (ولـنا) أن نحمله<sup>(٤)</sup> على خصوص السبب، ويكون مثل قوله في الآية: «مِنْ شَعَائِرِهِ» [البقرة: ١٥٨] قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع. أما ما له سبب مما هو في نفسه مباح، فيستوي مع ما لا سبب له في معنى الإذن. ولا إشكال فيه. وعلى هذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى<sup>(٥)</sup> وسائر ما جاء في هذا المعنى.

(١) تعلم (ص ١٧٢).

(٢) أي والمباح الصرف لا تتعلق به محبة الله تعالى. وأيضاً إرادته تعالى لنا اليسر ومحبته لذلك تقتضي أن الشخص محبوبة له تعالى. وأقل ذلك أن تكون مطلوبة طلب المتذوب.

(٣) ويكون مثاله أن يجتب سائل فاتحة صلاة الظهر مثلاً وظن أنه لا يجوز قصاؤها عند الغروب فيقال له: لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت. فالغرض إجابتـه بمقدار ما يدفع شبهـته، لا بيان أصل وجوب الظهر عليه.

(٤) أي فيكون المراد منه الطلب والوجوب، ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف، لمكان إساف ونائلة (الصنمين اللذين كانوا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق الصفا والمروة) فنزلت الآية بطلب السعي ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم. ويكون قوله من شعائر الله صارفاً للفظ (لا جناح) عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط.

(٥) 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.

والجواب عن الثاني أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين. فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية<sup>(١)</sup>، لا إلى الرخصة بعينها. وذلك أن المضطرب الذي لا يجد من الحلال ما يردد به نفسه، أرخص له في أكل الميتة، قصداً لرفع الحرج عنه، رداً لنفسه من ألم الجوع. فإن خاف التلف وأمكنه تلافي نفسه بأكلها، كان مأموراً بإحياء نفسه. لقوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُم﴾ [النساء: ٢٩] كما هو مأمور بإحياء غيره من مثلها، إذا أمكنه تلافيه ؛ بل هو مثل من صادف شفاعة جرف يخاف الوقوع فيه، فلا شك أن الرواى عنه مطلوب ؛ وأن إيقاع نفسه فيه ممنوع . ومثل هذا لا يسمى رخصة ؛ لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي . فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة، هو مأمور بإحياء نفسه . فلا يسمى رخصة من هذا الوجه، وإن سمي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه .

فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطلوب طلب العزيمة ؛ وهذا فرد من أفراده . ولا شك أن الرخصة ماذون فيها لرفع الحرج ؛ وهذا فرد من أفرادها ، فلم تتحدد الجهات . وإذا تعددت الجهات زال التدافع ، وذهب التنافي ، وأمكن الجمع . وأما جمع عرقه والمذلفة ونحوه، فلا نسلم أنه عند القائل بالطلب رخصة ؛ بل هو عزيمة متبعده بها عنده . ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في القصر: «فِرِضَتِ الصَّلَاةُ رَكْعَيْنِ رَكْعَيْنِ» الحديث<sup>(٢)</sup>؛ وتعليق القصر بالحرج والمشقة لا يدل على أنه رخصة ؛ إذ ليس كل ما كان رفعاً للحرج يسمى رخصة<sup>(٣)</sup>، على هذا الاصطلاح العام . وإلا . فكان يجب أن تكون الشريعة كلها رخصة، لخفتها بالنسبة إلى الشرائع المتقدمة ، أو يكون شرع الصلاة خمساً

(١) قال الأمدي أكل الميتة حال الاضطرار وإن كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة فرخصة من جهة ما في الميتة من الخبر المحرم . واضح من كلامه أنه رخصة من جهة عزيمة من جهة أخرى ولكن كلامهما حالة الاضطرار . وكلام المؤلف يخالفه، إذ جعله رخصة في غير الاضطرار وهو وقت الحرج والمشقة الرائدة بآل الجوع الذي لا يصل إلى التلف ، وعزيمة إذا وصلت المسألة لتلف النفس ، لرجوعها لأصل كلي وهو وجوب المحافظة على النفس . هذا ما يقتضيه بيانه الأول . لكنه قال آخرأ ( وإن سمي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه ) فكانه في حالة خوف التلف يصح أن يكون عزيمة ورخصة من جهتين . وحيثئذ يرجع إلى كلام الأمدي . وبوضوحه الحاصل بعده . إلا أنه لا يبقى لقوله أولاً ( وذلك أن المضطرب - إلى قوله - فإن خاف ) فائدة في هذا المقام .

(٢) الحديث أخرجه الستة إلا النسائي كما في التيسير . وتمامه ( ثم أتمها في الحضر وأقرت صلاة المسافر على الفريضة الأولى ) .

(٣) أي بل لا بد فيه من قيد (مستثنى من أصل كلي يقتضي المنع) كما سبق له . وإذا كان الذي فرض أولاً هو الركعتين فقط فيكون هو الأصل فلا رخصة .

رخصة، لأنها شرعت في السماء خمسين؛ ويكون القرض، والمساقة، والقراض، وضرب الديمة على العاقلة رخصة. وذلك لا يكون، كما تقدم. فكل ما خرج<sup>(١)</sup> عن مجرد الإباحة فليس برخصة. وأما قوله: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصَهُ» فسيأتي<sup>(٢)</sup> بيانه إن شاء الله تعالى. وأيضاً فالمباحات منها ما هو محظوظ<sup>(٣)</sup>، ومنها ما هو مبغض؛ كما تقدم بيانه في الأحكام التكليفية. فلا تنافي. وأما قوله: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» [البقرة: ١٨٥] وما كان نحوه، فكذلك أيضاً؛ لأن شريعة الرخص المباحة تيسير ورفع حرج. وبالله التوفيق.

### المسألة الثالثة:

إن الرخصة إضافية لا أصلية؛ بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه، ما لم يحد فيها حدًّا شرعياً فيوقف عنده. وبيان ذلك من أوجه:

أحداها: أن سبب الرخصة المشقة؛ والمشاق تختلف بالقوة والضعف، و<sup>(٤)</sup> 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 زمان الشتاء وقصير الأيام - كالسفر على الضد من ذلك، في الفطر والقصر. وكذلك الصبر<sup>(٥)</sup> على شدائ드 السفر ومشقاته يختلف: فرب رجل جلد ضري على قطع المهامه، حتى صار له ذلك عادة لا يخرج بها ولا يتأنم بسببيها، يقوى على عباداته، وعلى أدائها على كمالها، وفي أوقاتها؛ ورب رجل بخلاف ذلك. وكذلك في الصبر على الجوع والعطش. ويختلف أيضاً باختلاف الجنب والشجاعة، وغير ذلك من الأمور التي لا يقدر على ضبطها. وكذلك المريض بالنسبة إلى الصوم والصلوة 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 لأنه أقرب مظان وجود المشقة،

(١) أي وهذا هو مدعاه في رأس المسألة ثبت.

(٢) في الفصل اللاحق للمسألة السابعة.

(٣) فلا يلزم من كونه محظوظاً إلا يكون مباحاً وأن يكون مطلوباً كما هو مبني الاعتراض.

(٤) لو حذفت الواو وجعل ما بعدها من الحيثيات أسباباً للقرة والضعف في المشقة لكان أوجه.

(٥) ما قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفها باختلاف الأزمان والأحوال الخارجية عن صفات الشخص.

وهذا بيان لاختلاف العزائم، ويصبح أن يكون راجعاً لاختلاف الأحوال بقطع النظر عن قوة الإرادة وضعفها، ويكون مرجمه التعود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه.

وترک كل مكلف على ما يجد؛ أي إن كان قصر أو فطر ففي السفر. وترك كثيراً منها موكلاً إلى الاجتهد، كالمرض. وكثير من الناس يقوى في مرضه على ما لا يقوى عليه الآخر. فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة إلى أحد الرجلين دون الآخر. وهذا لا مرية فيه. فإذاً ليست أسباب الرخص بداخلة تحت قانون أصلي، ولا ضابط مأخوذ باليد، بل هو إضافي بالنسبة إلى كل مخاطب في نفسه. فمن كان من المضطربين معتاداً للصبر على الجوع، ولا تختل حاله بسببه، كما كانت العرب، وكما ذكر عن الأولياء، فليست إباحة الميّة له على وزان من كان بخلاف ذلك<sup>(١)</sup>. هذا وجه.

**والثاني:** أنه قد يكون للعامل المكلف حامل على العمل، حتى يخف عليه ما يشتعل على غيره من الناس. وحسبك من ذلك أخبار المحبين الذين صابروا الشدائـد، وحملوا أعباء المشقات من تلقاء أنفسهم، من إتلاف مهجهم إلى ما دون ذلك، وطالت عليهم الآمـاد وهم على أول أعمالـهم، حرصاً عليها واغتناماً لها، طمعاً في رضى المحبوبـين؛ وأعترفوا بأن تلك الشدائـد والمشاق سهلة عليهم، بل لذة لهم ونعمـ؛ وذلك بالنسبة إلى غيرهم عذاب شديد وألم أليم. فهذا من أوضح الأدلة على المشاق تختلف بالنسبة والإضافـات. وذلك يقضي بأن الحكم المبني عليها يختلف بالنسبة والإضافـات.

**والثالث:** ما يدل على هذا من الشـرع؛ كالـذي جاء في وصال الصـيام وقطع الأزمان في العبادات. فإنـ الشـارع أمر بالرفق رحمة بالـعباد، ثم فعلـه مـن بعد النـبـي ﷺ، علمـاً بأنـ سبـبـ النـهيـ - وهوـ الحـرجـ والمـشـقةـ - مـفقـودـ فيـ حـقـهمـ ولـذـلـكـ أـخـبـرـواـ عـنـ أـنـفـسـهـمـ أـنـهـمـ معـ وـصـالـهـمـ الصـيـامـ لـاـ يـصـدـهـمـ ذـلـكـ عـنـ حـوـائـجـهـمـ، وـلـاـ يـقـطـعـهـمـ عـنـ سـلـوكـ طـرـيقـهـمـ، فـلـاـ حـرجـ فيـ حـقـهـمـ؛ وـإـنـماـ الحـرجـ فـيـ حقـ منـ يـلـحـقـهـ الحـرجـ حتـىـ يـصـدـهـ عـنـ ضـرـورـاتـهـ وـحـاجـاتـهـ. وهذاـ معـنىـ كـوـنـ سـبـبـ الرـخصـةـ إـضـافـياـ. وـيـلـزـمـ مـنـهـ أـنـ تـكـونـ الرـخصـةـ كـذـلـكـ؛ لـكـنـ هـذـاـ الـوـجـهـ اـسـتـدـلـالـ بـجـنـسـ المـشـقةـ<sup>(٢)</sup> عـلـىـ نـوـعـ مـنـ أـنـوـاعـهـ. وـهـوـ غـيرـ مـتـهـضـ إـلـاـ أـنـ يـجـعـلـهـ

(١) أي من تختل حاله يجب عليه الترخص، ومن لا تختل وتلحقه المشقة فقط يكون مخيراً. هذا مراده فلذا لم يقل (فلا يتـرـخصـ فـيـ أـكـلـهـاـ) بعد وصفـهـ بالـمضـطـرـ.

(٢) لأنـ المشـقةـ هـنـاـ نـوـعـ آخرـ غـيرـ السـابـقـ. فالـمشـقةـ فـيـ تـقـضـيـ التـرـخصـ، وـهـنـاـ المـشـقةـ تـمـنـعـ مـفـارـقةـ الـحـكـمـ الأـصـلـيـ وـهـوـ النـهـيـ عـنـ الوـصـالـ، وـعـدـ المـشـقةـ يـجـعـلـهـمـ يـتـرـخصـونـ بـفـعـلـ المـنـهـيـ عـنـهـ. وـهـوـ أـيـضاـ لـيـسـ حـكـمـاـ سـهـلـاـ اـنـتـلـ إـلـيـهـ مـنـ حـكـمـ صـعـبـ. فـلـيـسـ مـنـ مـوـاضـعـ الرـخصـةـ. إـلـاـ أـنـهـ عـلـىـ كـلـ حـالـ وـجـدـ فـيـ نـوـعـ مـنـ المـشـقةـ يـبـنـيـ عـلـيـهـ حـكـمـ فـيـ اـجـتـهـادـهـ. فـالـاسـتـدـلـالـ بـهـ عـلـىـ أـنـ المـشـقةـ فـيـ النـوـعـ الـأـولـ تـخـلـفـ باـخـتـلـافـ الـأـحـوـالـ وـالـأـشـخـاصـ يـكـوـنـ اـسـتـدـلـالـاـ بـجـنـسـ المـشـقةـ لـاـ بـنـفـسـ نـوـعـ المـشـقةـ. فـيـكـوـنـ مـنـ الـاسـتـدـلـالـ بـالـمـطـلـقـ عـلـىـ المـقـيـدـ مـنـ حـيـثـ هـوـ مـقـيـدـ، أـوـ بـالـعـامـ عـلـىـ الـخـاصـ مـنـ حـيـثـ هـوـ خـاصـ. وـذـلـكـ

منضماً إلى ما قبله. فالاستدلال بالمجموع، صحيح حسبما هو مذكور في فصل العموم في كتاب الأدلة.

فإن قيل<sup>(١)</sup>. الحرج المعتبر في مشروعية الرخصة إما أن يكون مؤثراً في المكلف، بحيث لا يقدر بسيه 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. فإن كان الأول ظاهراً أنه محل الرخصة، إلا أنه يتطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوباً<sup>(٢)</sup> أو ندبأ على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه. وإذا كانت مأمورة بها فلا تكون رخصة كما تقدم، بل عزيمة. وإن كان الثاني فلا حرج<sup>(٣)</sup> في العمل ولا مشقة، إلا ما في الأعمال المعتادة. وذلك ينفي كونه حرجاً يتنهض علة للرخصة. وإذا انتفى محل الرخصة في القسمين - ولا ثالث لهما - ارتفعت الرخصة من أصلها. والاتفاق على وجودها معلوم. هذا خلف. فما انبني عليه مثله.

#### فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا السؤال منقلب على وجه آخر، لأنه يقتضي أن تكون الشخص كلها مأمورة بها جوياً أو ندبأ، إذ ما من رخصة تفرض إلا وهذا البحث جار فيها. فإذا كان مشترك الإلزام لم يتنهض دليلاً<sup>(٤)</sup> ولم يتعتر في الإلزامات.

والثاني: أنه إن سلم فلا يلزم السؤال لأمرتين: أحدهما: أن انحصر الشخص في القسمين لا دليل عليه؛ لإمكان قسم ثالث بينهما، وهو أن لا يكون الحرج مؤثراً في العمل، ولا يكون المكلف رخي البال<sup>(٥)</sup> عنده. وكل أحد يجد من نفسه في المرض أو السفر حرجاً في الصوم، مع أنه لا يقطعه عن سفره، ولا يدخل به في مرضه، ولا يؤديه إلى لا يصح كما يأتي. إلا أن يجعل منضماً إلى ما قبله فيفيد مجرد أن المشقة تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص وإن كان لا يفيد أن ذلك في موضوع الرخصة المعروفة فتبه.

(١) هذا السؤال وإن كان وارداً على أصل وجود الرخصة وكان يناسبه أول الباب لكن لمناسبة الكلام في المشقة صح أن يذكر هنا.

(٢) أي فيما يعجز فيه عن أصل العبادة والعادة، وقوله (أو ندبأ) أي إذا كان لا يعجز ولكنه لا يكون كاملاً على حسب ما أمر به.

(٣) فرض فيه أنه مغلوب صبره ومهزوم عزمه. فكيف مع هذا يقال: لا مشقة إلا ما في الأعمال المعتادة؟ وذلك ينفي كونه حرجاً يتنهض علة للرخصة. فوضع السؤال هكذا غير وجيء. فتأمل.

(٤) لأنه يقال للسائل: الاعتراض مشترك، فما هو جوابكم هو جوابنا. يعني ومثله لا يذكر في طريق الإلزام.

(٥) هو الذي قال فيه مغلوب صبره مهزوم عزمه.

الإخلال بالعمل. وكذلك سائر ما يعرض من الشخص جار فيه هذا التقسيم، والثالث هو محل الإباحة؛ إذ لا جاذب يجذبه لأحد الطرفين<sup>(١)</sup>. والآخر: أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه، ليس من 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 نهي<sup>(٢)</sup> عن الصلاة بحضور الطعام، ومع مدافعة الأخرين، ونحو ذلك<sup>(٣)</sup>. فالرخصة<sup>(٤)</sup> باقية على أصل الإباحة من حيث هي رخصة، فليست بمرتفعة من الشرع بإطلاق. وقد مرّ بيان جهتي الطلب 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؟**

(١) راجع لقوله (وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة). فالجواب الأول يراعي أن هناك محلاً للرخصة التي الكلام فيها وهي المباحة، لوجود قسم ثالث لم يذكره في السؤال، على ما فيه مما أشرنا إليه. والجواب الثاني ترقى على هذا يقول: الرخصة موجودة حتى في المأمور به ولكن الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة. فجهة 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 طلبه بالرخصة. ولا يخفى عليك أنهما اشتراطوا بقاء العمل به في حق الشخص نفسه، وإلا لخرج عن كونه رخصة إلى كونه عزيمة. قال الأبهري: إن المكلف إذا لم يبق مكلفاً عند طرق العذر لم تثبت رخصة في حقه، لأن الرخصة إنما تكون في الأحكام التكليفية، والتكليف شرط لها، فلا يكون عدم تحريم إجراء كلمة الكفر على لسان المكره رخصة، لأن الإكراه يمنع التكليف. ومثله يقال في الإكراه على إفطار رمضان وإتلاف مال الغير، عدم تحريمهم ليس رخصة. يعني لأن الدليل القائم على التحرير ليس باقياً 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.

(٢) عن عبد الله بن محمد بن أبي بكر قال: كنا عند عائشة رضي الله عنها فجيء بطعم فقام القاسم بن محمد يصلي. فقالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا صلاة بحضور طعام، ولا لمن دافعه الأخرين».

آخره مسلم وأبوداود والمفظ له أه. تيسير.

(٣) كالصلاحة في الأرض المغصوبة، يعني فهناك جهتان تسقط على إحداهما الطلب والعزيمة وعلى الأخرى الرخصة. كما توجه النهي والطلب في الصلاة في هذه المسائل على جهتين مختلفتين ولا مانع من ذلك ما دامت الجهة لم تتحدد. فالغرض تقريب الجواب بذكر شيء بالمقام.

(٤) هذا التفريع ظاهر على الجواب الأول. أما الثاني فلم يبين فيه إلا أن الترجيح له جهة غير جهة الطلب، أما كونه مباحاً في هذه الحالة فإنه لم يبيّنه هنا اعتماداً على ما سبق. ولذا قال (وقد مرّ بيان

الخ).

فالذى يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج، لا بالمعنى الآخر. وذلك ظاهر في قوله تعالى: «فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ لَا عَادٌ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» [البقرة: ١٧٣] وقوله في الآية الأخرى: «فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ» [المائدة: ٣] فلم يذكر في ذلك أن له الفعل والترك، وإنما ذكر أن التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم. وكذلك قوله: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعَدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرَى» [البقرة: ١٨٤] ولم يقل: فله الفطر، ولا فليفطر<sup>(١)</sup>، ولا يجوز له؛ بل ذكر نفس العذر وأشار إلى أنه إن أفتر رعدة من أيام آخر. وكذلك قوله: «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» [النساء: ١٠١] على القول<sup>(٢)</sup> بأن المراد القصر من عدد الركعات، ولم يقل: فلكم أن تقصروا، أو فإن شتم فاقصروا. وقال تعالى في المكره: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مِنْ أَكْرَهٖ» [النحل: ١٠٦] الآية إلى قوله: «وَلَكُنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ» [النحل: ١٠٦] فالتقدير أن من أكرهه فلا غضب عليه، ولا عذاب يلحقه، إن تكلم بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان. ولم يقل: فله أن ينطق، أو إن شاء فلينطق. وفي الحديث<sup>(٣)</sup>: أكذب امرأتي؟ قال له: «لا خير في الكذب» قال له. فأغuedها وأقول لها؟ - قال: «لا جناح عليك»<sup>(٤)</sup> ولم يقل له نعم؛ ولا أفعل إن شئت.

والدليل على أن التخيير غير مراد في هذه الأمور، أن الجمهور أو الجميع يقولون: من لم يتكلم بكلمة الكفر مع الإكراه مأجور وفي أعلى الدرجات. والتخيير ينافي ترجيح أحد الطرفين على الآخر. وكذلك غيره<sup>(٥)</sup> من المواقف المذكورة وسوها.

(١) هذا ليس ظاهراً، لأن الكلام في أنه لم يذكر لفظاً يدل على التخيير بين الفعل والترك. فلا يتوجه أن يرتكب هنا بلفظ الأمر أو النهي. وهو أيضاً خلاف صنيعه السابق واللاحق.

(٢) نسب إلى طاوس والضحاك أن القصر يرجع لأحوال الصلاة من الإيماء وتحفيض التسبيح والتوجه إلى أي وجه شاء. وحيثئذ يبقى الشرط في الآية على ظاهره (إن خفتم أن يفتنكم) إلا أنه على هذا أيضاً تكون رخصة، فلماذا قيد بقوله على القول الغـ؟

(٣) أخرجه مالك كما في التيسير.

(٤) يقتضي 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 يقتضي أن الجمهور أو الكل قائلون بأن ترك الرخصة أفضل، مع أن أبا حنيفة يقول بوجوب القصر والفتير، وتسمى رخصة إسقاط بحيث لا يصح منه الإ تمام والصيام. والشافعي يقول إذا زادت المسافة عن مراحلتين كانا أفضل من الصيام والإ تمام. قال عياض في الإكمال: (كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه وأكثر العلماء من السلف والخلف) ونص المالكيه على أن رخصة الجمع بين الظاهرين والعشايين للمسافر رخصة جائزة. والجائز بمعنى التخيير. فانظر هذا مع ما قاله المؤلف.

وأما الإباحة التي بمعنى التخيير ففي قوله تعالى: «بِسْأَلُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» [البقرة: ٢٢٣] يريد كيف شئتم: مقبلة، ومدببة وعلى جنب. فهذا تخيير واضح. وكذلك قوله: «وَكُلَا مِنْهَا رَغْدًا حِيثُ شِئْتُمَا» [البقرة: ٣٥] وما أشبه ذلك. وقد تقدم في قسم خطاب التكليف فرق ما بين المباحثين.

فإن قيل: ما الذي يبني على الفرق بينهما؟

قيل يبني عليه فوائد كثيرة، ولكن العارض في مسألتنا أننا 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، تبيّن أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعين المقصد شرعاً. فإذا عمل بها لم يكن بين المعدور وبين غيره في العمل بها فرق؛ لكن العذر رفع التأثير عن المتقل عنها إن اختار لنفسه الانتقال. وسيأتي لهذا بسط إن شاء الله تعالى.

#### المسألة الخامسة:

##### الترخيص المشروع ضربان:

أحد هما: 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 المؤدي 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.

فأما الأول: فهو راجع إلى حق الله، فالترخيص فيه مطلوب. ومن هنا جاء: «ليس من البر الصيام في السفر»<sup>(١)</sup> وإلى هذا المعنى يشير النهي عن الصلاة بحضور الطعام أو وهو يدافعه الأخيان: «وإذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة فابدؤوا بالعشاء»<sup>(٢)</sup> إلى ما كان نحو ذلك. فالترخيص في هذا الموضوع ملحق بهذا الأصل<sup>(٣)</sup>. ولا كلام أن الرخصة ه هنا جارية

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذى بلفظ (الصوم) - أقول: رواية النسائي وابن ماجة بلفظ (الصيام) كما ذكرها المؤلف.

(٢) أخرجه في التيسير عن الشيخين بالتقديم والتأخير في الجملتين - وفيه رواية أخرى عن السنة إلا النسائي «إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدؤوا بالعشاء».

(٣) فهو راجع إلى حق الله لأنه لا يتأتى الحضور في الصلاة والإيتان بها على كمالها مع هذه الأمور.

جري العزائم. ولأجله قال العلماء بوجوب أكل الميّة خوف التلف، وأن من لم يفعل ذلك فمات دخل النار.

وأما الثاني: فراجع إلى حظوظ العباد، لينالوا من رفق الله وتبصيره 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 لاحق بالعزائم، من حيث صار مطلوباً مطلقاً طلب العزائم؛ حتى عده الناس سنة لا مباحاً. لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة. إذ الطلب الشرعي في الرخصة لا ينافي كونها رخصة؛ كما يقوله العلماء في أكل الميّة للمضطرب. 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. فإن شفوت أحد إلى التنبيه على ذلك فنقول:

أما الأول: فلأن المشقة إذا أدت إلى الإخلال بأصل كلي، لزم أن لا يعتبر فيه أصل العزيمة؛ إذ قد صار إكمال العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدي إلى رفعها من أصلها<sup>(١)</sup>، فالإتيان 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، خرجمت من هذا الوجه عن أحکام الرخصة في نفسها؛ كما ثبت عند مالك طلب الجمع بعرفة والمزدلفة. فهذا اوشبه مما اختص عن عموم حكم الرخصة ولا كلام فيه.

وأما الثالث فما تقدم من الأدلة واضح في الإذن<sup>(٢)</sup> في الرخصة، أو في رفع الإثم عن فاعلها.

(١) أي عدم تحصيلها. هذا فيما كان المعجز فيه بالطبع. أما ما كان العجز فيه شرعاً كامتثاله المتقدمة فيكون رفعاً للكمال لا للأصل. وتأمله، فإن الحضور في الصلاة ليس ركناً. وقوله (إنما أركانها) إن كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له ظاهر. وإن كان معناه الإكمال الزائد على أصل الركن فلا يتأتى فيه ظاهر دليله.

(٢) ما تقدم له من الأدلة واضح في رفع الإثم لا في الإذن غايته أنه في آخر المسألة الرابعة بني على كل من الوجهين فائنته فراجعها.

## المسألة السادسة:

حيث قيل<sup>(١)</sup> بالتخير<sup>(٢)</sup> بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة، فللترجح بينهما مجال رحب؛ وهو محل نظر. فلنذكر جملًا مما يتعلّق بكل طرف من الأدلة.

فاما الأخذ بالعزيمة فقد يقال إنه أولى، لأمور:

أحدها: أن العزيمة هي الأصل الثابت المتفق عليه المقطوع به. وورود الرخصة عليه وإن كان مقطوعاً به أيضًا فلا بد أن يكون سببها مقطوعاً به في الواقع. وهذا المقدار بالنسبة إلى كل متخصص غير متحقق إلا في القسم المتقدم<sup>(٣)</sup>. وما سواه لا تتحقق 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 أيضًا ثلاثة أيام بلياليهن. وعلة القصر المشقة، وقد اعتبر فيها أقل ما ينطلق عليه اسم المشقة. واعتبر في المرض أيضًا أقل ما ينطلق عليه الاسم؛ فكان منهم من أفتر لوجع أصبعه، كما كان منهم من قصر في ثلاثة أميال. واعتبر آخرون ما فوق ذلك. وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع، وتعارض فيه

(١) وأما إذا قيل برفع الإثم عن فاعلها فالظاهر أن الرجحان أحدها للعزيمة مما تقدم له في آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح حيث قال: (وأما قسم ما لا حرج فيه، فيكاد يكون شبيهًا بابعاد الهوى المذموم لأنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة) غير أن رجحان العزيمة يحتاج إلى تقيد بما إذا لم تصر الرخصة مطلوبة شرعاً كالجمع بمزدلفة مثلاً.

(٢) مع كونه لم يرتضى هذا، وأقام الدليل على أن الإباحة في الرخصة بمعنى رفع الحرج، ولم يقم على هذا التخيير دليلاً - فرع عليه ما أطال به في المسألتين السادسة والسابعة. وببقى الكلام في المراد بالترجح بعد فرض التخيير: هل المراد به أنه هو الأحب والمثاب عليه في نظر الشارع؟ وبدل هذا على ما يأتي له في أدلة ترجح الأخذ بالعزيمة المضيق أنهما لما أخذوا بها مدحهم الله، وأن الأمر بالمعروف مستحب وإن أدى إلى الإضرار بالمال الخ. وإذا كان كذلك فكيف يأتي أن يكون هنا تخير؟! وقد تقدم له في المسألة الأولى في المباح بمعنى المخير فيه سبعة أدلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع بالنسبة للمباح المخير فيه. وما عورضت به الأدلة دفعه كلها، وتحقق أنه لا فرق بين الفعل والترك. فلم يبق إلا أن يكون غرضه بالترجح هنا أمر آخر غير كونه محبوبياً للشارع ومطلوبياً ومثاباً عليه. فليننظر ما هو معنى كونه أولى وأرجح في نظر الشارع غير هذه المعانى؟ حتى لا يتنافي كلامه هنا مع كلامه في المباح فيما سبق. فقد يقال إن مراده بالترجح الأخذ بما هو أح�وط فقط وإن لم يكن بالغًا مبلغ الاستحساب والثواب عليه، كما يشير إليه قوله (وهو محل الترجح والاحتياط). ولكن ببقى الكلام في الأدلة الآتية. وسيأتي له - في آخر المسألة السابعة قبل الفصل الأول - أن الأحرمية في الأخذ بالعزيمة تارة تكون بمعنى الندب وتارة تكون بمعنى الوجوب. فتنبه للتوفيق بين كلامه في هذه الموضعين، فإنه يحتاج إلى فطنة وقوة ذاكرة للجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه.

(٣) وهو ما الحق بالعزائم بقسميه. وقوله (وما سواه) هو القسم الثالث.

الظنون، وهو محل الترجح والاحتياط. فكان من مقتضى هذا كله أن لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب.

والثاني: أن العزيمة راجعة إلى أصل في التكليف كلي؛ لأن مطلق عام على الأصالة في جميع المكلفين. والرخصة راجعة إلى جزئي بحسب بعض المكلفين ممن له عذر، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار، لا في كل حالة ولا في كل وقت، ولا لكل أحد. فهو كالعارض الطارئ على الكلي. والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي، فالكلي مقدم؛ لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية. ولا ينخرم نظام في العالم بانحرام المصلحة الجزئية؛ بخلاف ما إذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها. فمسالتنا كذلك. إذ قد علم أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمر كلي ثابت عليه. والرخصة إنما مشروعيتها أن تكون جزئية، وحيث يتحقق الموجب. وما فرضنا الكلام فيه<sup>(١)</sup> لا يتحقق في كل صورة تفرض إلا والمعارض الكلي ينزعه. فلا ينجي من طلب الخروج عن العهدة إلا الرجوع إلى الكلي، وهو العزيمة.

والثالث: ما جاء في الشريعة من الأمر<sup>(٢)</sup> بالوقوف مع مقتضى الأمر والنهي مجردًا، والصبر على حلوه ومره، وإن انتهض موجب الرخصة. وأدلة ذلك لا تكاد تنحصر. من ذلك قوله تعالى: «الَّذِينَ قَالُوا لِهِمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَأَخْشُوْهُمْ» [آل عمران: ١٧٣]. فهذا مظنة التخفيف، فأقاموا على الصبر والرجوع إلى الله، فكان عاقبة ذلك ما أخبر الله به<sup>(٣)</sup>. وقال تعالى: «إِذْ جَاءُوكُم مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَنْصَارُ بِلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرُ» [الأحزاب: ١٠] إلى آخر القصة حيث قال: «رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ» [الأحزاب: ٢٣] فمدحهم بالصدق مع حصول الزلزال الشديد، والأحوال الشاقة التي بلغت القلوب فيها الحناجر. وقد عرض النبي ﷺ على أصحابه أن يعطوا الأحزاب من ثمار المدينة، لينصرفوا عنهم فيخف عليهم الأمر، فأبوا من ذلك

(١) وهو القسم الثالث.

(٢) وهل مع الأمر يكون مجرد احتياط، أم يقتضي هذا الأمر أن يكون أفضل مثابة عليه؟ وكيف ينبغي هذا على التخيير؟

(٣) ومنه (وَاتَّبَعُوا رَضْوَانَ اللَّهِ) وأي ثواب أجزل من رضوان الله؟ وفي الآية بعدها: «لَيَجزِي اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصَدْقِهِمْ» فكلا الآيتين فيه الجزاء والثواب. ولا يكون مع التخيير. وبالجملة لو ترك الأدلة التي فيها طلب الأخذ بالعزيمة والثواب عليها لكان موافقاً لأصل الموضوع من بناء المسألة على التخيير.

وتعززوا بالله وبالإسلام<sup>(۱)</sup>، فكان ذلك سبباً لمدحهم والثناء عليهم. وارتدى العرب عند وفاة النبي ﷺ، فكان الرأي من الصحابة رضي الله تعالى عنهم - أو من بعضهم غير أبي بكر - استثنافهم بترك أخذ الزكوة ممن منعها منهم، حتى يستقيم أمر الأمة، ثم يكون ما يكون، فأبي أبو بكر رضي الله عنه، فقال: والله لأقاتلهم حتى تنفرد سالفتي. والقصة مشهورة<sup>(۲)</sup>. وأيضاً قال الله تعالى: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ» [النحل: ۶] الآية! فلابد التكلم بكلمة الكفر، مع أن ترك ذلك أفضل عند جميع الأمة أو عند الجمهور وهذا اجبار في قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن الأمر مستحب، والأصل

(۱) جاء في الزرقاني على المواهب (ج ۲ - ص ۱۳۱) ما يأتي: وذكر ابن إسحاق ما حاصله أنه رسالة أراد أن يعطي عبيدة بن حصن ومن معه ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا، فمنه السعدان وقال: (كنا نحن وهم على الشرك لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة الأبقري أو بيع أفحين. أكرمنا الله بالإسلام وأعزنا بك وبه، نعطيهم أموالنا؟ ما لنا بهذا من حاجة. والله ما نعطيهم إلا السيف حتى يحكم) فقال رسالة: (أنت وذاك) وروى البزار والطبراني عن أبي هريرة: أتى الحارث إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد ناصفنا ثمر المدينة، وإلا ملأتها عليك خيلاً ورجالاً. فقال: حتى استأمر السعود، سعد بن عبادة وسعد بن معاذ وسعد بن الربع وسعد بن خيثمة وسعد بن مسعود. فكلهم قالوا والله ما أعطينا الدين في أنفسنا في الجاهلية. فكيف وقد جاء الإسلام؟ فأخبر الحارث فقال: غدرت يا محمد أهـ.

(۲) لا يخفى على المطلع على أخبار هذه الردة أنه لم يق مذعن لأحكام الإسلام من قبائل العرب إلا قريش وتفيق والأنصار، واضطربت نار الفتنة فيسائر الجزيرة؛ فتجمع القبائل قرب المدينة، وأرسلوا وفودهم إلى أبي بكر على أن يقيموا الصلاة ولا يؤذوا الزكوة، لأنهم اعتبروها كإتاوة لا تتفق مع عزة نفوس العرب، وقام متنبئون من العرب ذكوراً وإناثاً، فارتدى منهم كثيراً من لم تختلط بشاشة الإيمان قلوهم - وهكذا أصبح أكثر القبائل بين باغ ومرتد، بل شاع تسمية الكل مرتدين (ردة عامة أو خاصة)، وكان جيش المسلمين إذ ذاك مع أسامة بالشام. فكاد يجمع الصحابة على أنه ليس من المصلحة حرب جزيرة العرب كلها، وأن الضرورة تقضي باستلاف مانعي الزكوة بعدم طلبها منهم. فارادوا أن يأخذوا إذ ذاك بالرخصة في عدم حرب هؤلاء البغاة حتى لا يتعرض الإسلام لطعنة نجلاء تقضي عليه في مهده، وأن يتربصوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هذه الفتنة، ثم يكون الرجوع للجهاد لإعلاء كلمة الله الذي هو واجب ضروري من أعلى العزائم فأبي أبو بكر وتشدد وأقسم، وحاجهم فحجهم ورجعوا إلى رأيه، وقال عمر كلمته المشهورة، فمعنى الحق في كلام عمر أنه الأوفق بالصلاحية. وهذا لا ينافي أنه اجتهد ورأى المصلحة في الحرب، واجتهدوا بقوiol الرخصة خوفاً على الإسلام، فمحل الخلاف الترجيح بين الأخذ بالعزيمة كما هو رأيه، أو الأخذ بالرخصة المتحقق سببها كما هو رأي غيره - ومعلوم أن أسباب الرخص ظنية، والظنو تعارض كما قال المؤلف - ثم انشرح صدرهم لموافقته. فكان رأيه الأوفق فأخذون البغاة. وشرد المتنبئون، وسكنت الجزيرة، وسار الإسلام في طريقه.

وبهذا تبين أن هذا المثال كسابقه من الأمثلة التي يستدل بها على ترجيح الأخذ بالعزيمة مع انتهاء موجب الرخصة. فلم يكن رأي الصحابة خطأ في وجود سبب الرخصة، حتى يقال إنه لا يظهر في هذه القصة معنى الرخصة والعزم كما اعترض به بعضهم.

مستب، وإن أدى إلى الإضرار بالمال والنفس؛ لكن يزول الانحصار ويبقى ترتيب الأجر على الصبر على ذلك.

ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ خَيْرًا لِأَحْدَكُمْ أَنْ لَا يَسْأَلَ مِنْ أَحَدٍ شَيْئًا»<sup>(١)</sup> فحمله الصحابة رضي الله عنهم على عمومه؛ ولا بد أن يلحق من التزم هذا العقد مشقات كثيرة فادحة، ولم يأخذوه إلا على عمومه حتى اقتدى بهم الأولياء: منهم أبو حمزة الخراساني، فاتفق له ما ذكره القشيري وغيره من وقوعه في البئر، وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناؤه<sup>(٢)</sup> من ذلك الأصل؛ وقصة الثلاثة الذين حلّقوا<sup>(٣)</sup> حتى أتوا رسول الله ﷺ وصدقواه، ولم يعتذروا له في موطن كان مظنة للاعتذار، فمدحوا بذلك، وأنزل الله توبتهم ومدحهم في القرآن بعد ما ضاقت عليهم الأرض بما رحبّتْ، وضاقت عليهم أنفسهم، ولكن ظنوا أن لا ملجأً من الله لا إليه، ففتح لهم باب القبول وسمّاهم صادقين، لأنّذهم بالعزيزية دون الترخيص<sup>(٤)</sup>، وقصة عثمان بن مظعون وغيره<sup>(٥)</sup> ممن كان في أول الإسلام

(١) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله قد قلت لي. إن خيراً لك لا تسأل أحداً من الناس شيئاً، قال: إنما ذلك أنت تسأله. وما آتاك الله من غير مسألة فإنما هو رزق رزقه الله، آخرجه الطبراني وأبو يعلي بإسناد لا يأس به - وعن عطاء بن يسار أن رسول الله ﷺ أرسى إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعطاء. فرده عمر. فقال له رسول الله ﷺ: لم ردته؟ فقال: يا رسول الله؟ أليس أخبرتنا أن خيراً لأحدنا لا يأخذ من أحد شيئاً؟ فقال رسول الله ﷺ: إنما ذلك عن المسألة الخ... رواه مالك هكذا مرسلاً، ورواه البيهقي عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: ذكر بنحوه - اهـ ترغيب.

(٢) فيكون رخصة. ولكنهم لم يأخذوا بها، وما ذاك إلا لأولوية العزيمة.

(٣) في حديث طويل أخرجه الخمسة كما في التيسير.

(٤) كقصة أبي بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبقي مستعاناً بشعائر الإسلام اعتماداً على جوار الله ، مع تائب الكفار عليه ألا يستعلن بالقرآن خشية على من كان يسمعه من نسائهم وشبانهم أن يميلوا إلى الإسلام .

(٥) كان من السهل التمسك بالأعذار العامة في حق الثلاثة، إذ كان الوقت قيظاً والسفر بعيداً، وكان أوان جنى التumar، ولا داعي للأعذار خاصة. وقد قال كعب إنه أوتى جدلاً لم يتوته غيره. فكان يتأتي له أن يحسن الاعذار مع لزوم الصدق. وهلال بن أمية كان شيئاً مسنّاً، فعذرء الخاص مقبول أيضاً. وقد اعتذر بضعة وثمانون فقبل منهم عليه الصلاة والسلام واستغفر لهم ولم يثبت أن هؤلاء جميعاً منافقون - وإن كانت عبارة كعب في رواية القصبة ربما يؤخذ منها أن أكثرهم كانوا كذلك - فالثلاثة لم يرتكروا المواربة بالأعذار العامة أو الأعذار الخاصة الضعيفة، وتحملوا مشاق الصدق وأثره، فمكثوا في البلاء خمسين يوماً يبيكون ويتحجرون. وكان لهم منجي منه بعذر عام أو خاص صادق ولو ضعيفاً، فكان يقبل منهم ويستغفر لهم. فتركوا الرخصة لهذه العزيمة كما قال المؤلف.

لا يقدر على دخول مكة إلا بجوار، ثم تركوا الجوار رضي بجوار الله، مع ما نالهم من المكروه، ولكن هانت عليهم أنفسهم في الله فصبروا إيماناً بقوله : «إِنَّمَا يُؤْفَى الصابرون أَجْرَهُم بعَيْرِ حِسَابٍ» [الرمر: ١٠] وقال تعالى : «لَتُبَلَّوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ، وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذْنِي كَثِيرًا. وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَقَوَّلُوا إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأَمْرِ» [آل عمران: ١٨٦] وقال لنبيه عليه الصلاة والسلام : «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعِزْمِ مِنَ الرَّسُلِ» [الأحقاف: ٣٥] وقال : «وَلَمَنْ اتَّصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ» [الشورى: ٤١] ثم قال : «وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لِمَنْ عَزْمُ الْأَمْرِ» [الشورى: ٤٣] ولما نزلت هذه الآية : «وَإِنْ تُبَدِّلُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ» [البقرة: ٢٨٤] الآية، شق ذلك على الصحابة، فقيل لهم قولوا : سمعنا وأطعنا، فقالوها : فألقى الله الإيمان في قلوبهم، فنزلت : «أَمَّنِ الرَّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ» [البقرة: ٢٨٥] الآية<sup>(١)</sup>. وجهز النبي ﷺ أسماء في جيش إلى الشام قبيل موته، فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام، ثم جاء موته، فقال الناس لأبي بكر: إحبسْ أسماء بجيشه تستعين به على من حاربك من المجاورين لك<sup>(٢)</sup> - فقال: لو لعب الكلاب بخلال حيل نساء أهل المدينة، مارددت جيشاً أنقذه رسول الله ﷺ. ولكن سأّل أسماءً أن يترك له عمر، ففعل، وخرج فبلغ الشام ونكا في العدوّ بها، فقالت الروم: إنهم لم يضعفوا بموت نبيهم. وصارت تلك الحالة هيبة في قلوبهم لهم. وأمثال هذا كثيرة مما يقتضي الوقوف مع العزائم وترك الترخص؛ لأن القوم عرفوا أنهم مبتلون: وهو:

**الوجه الرابع:** وذلك أن هذه العوارض الطارئة وأشباهها مما يقع للملكون من أنواع

(١) أين الرخصة هنا متى كانت آية (آمن الرسول) ناسخة؟ وكذا لو قيل أنها محكمة على معنى : (إن تبدوا ما استقر في أنفسكم من الأخلاق النذيمة كالكبير والحسد وكتمان الشهادة أو تخفووه بمحاسبكم به الله) فلا رخصة أيضاً. إنما يكون موضع رخصة إذا بقي الحكم الصعب معمولاً به ورفع المرح في فعله عند المشقة. وأين هذا؟ فإذا كان مناط دليله ما ذكره بقوله (فشق عليهم فقيل لهم قولوا سمعنا فقلووها الخ) - يعني فليس كلامه فيما بين الآيتين بل في الآية مع بقية القصة التي ذكرها - فلنا أيضاً نعم يكون تكليفاً شاقاً. ولكن أين الرخصة التي كان يمكنهم الأخذ بها في مقابلتها فتركوها لأنه أفضل من الترخص؟

(٢) قامت القبائل المررتدة بمحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الأمر عليهم جداً، وفي الوقت نفسه لا يترخص باستبقاء جيش أسماء وفيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأقوى المقاتلة من المؤمنين. لا شك أن هذا كان محل الرخصة في بقاء الجيش، ولكنه أخذ بالعزيمة والعزم، فكان خيراً. رضي الله عنه. قال ابن مسعود: لقد قمنا بعد رسول الله ﷺ مقاماً كدنا نهلك فيه، لو لا أن من الله علينا بأبي بكر، حتى أجمعنا على لا نقاتل على بنت مخاض فغرم الله لأبي بكر على قتالهم.

المشاق، هي مما يقصدها الشارع<sup>(١)</sup> في أصل التشريع. أعني أن المقصود في التشريع إنما هو جار على توسيع مجاري العادات؛ وكونه شائعاً على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد، لا يخرجه عن أن يكون مقصوداً له؛ لأن الأمور الجزئية لا تخرب الأصول الكلية، وإنما تستثنى - حيث تستثنى - نظراً إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد؛ والبقاء على الأصل من العزمية هو المعتمد الأول للمجتهد؛ والخروج عنه لا يكون إلا بسبب قوي. ولذلك لم يُعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر، في غيره؛ كالصناعات الشاقة في الحضر، مع وجود المشقة التي هي العلة في مشروعية الرخصة، فإذا لا ينبغي الخروج عن حكم العزمية مع عوارض المشقات التي لا تطرد ولا تدوم، لأن ذلك جاري أيضاً في العوائد الدنيوية، ولم يخرجها ذلك عن أن تكون عادلة. 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 عَيْرَ باغِ ولا عَادِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» [البقرة: ١٧٣] وقوله: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ» [البقرة: ١٨٤] الآية. (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصَه)<sup>(٢)</sup> إلى غير ذلك مما تقدم وسواه مما في معناه.

لأنا نقول: حالة الاضطرار قد تبين أن الذي يخاف معه فوت الروح<sup>(٣)</sup> وذلك لا يكون إلا بعد العجز عن العبادات والعادات، وهو في نفسه عذر أيضاً. وما سوى ذلك فمحمل على تحقق المشقة<sup>(٤)</sup> التي يعجز عنها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية، بحيث ترجع العزمية إلى نوع من تكليف ما لا يطاق، وهو متتف سمعاً. وما سوى ذلك من المشاق مفترض إلى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص. وفيه تضطرب أنظار الناظار كما تقدم؛ فلا معارضة بين النصوص المتقدمة وبين ما نحن فيه. وسبب ذلك - وهو روح هذا الدليل - هو أن هذه العوارض الطارئة تقع للعباد ابتلاءً واختباراً لإيمان المؤمنين، وتردد المترددين، حتى يظهر للعيان من آمن بربه على بيته، ومن هو في شك. ولو كانت التكاليف كلها يخرم كلباتها كل مشقة عرضت، لأن خرم الكلبات كما تقدم، ولم يظهر لنا شيء من ذلك، ولم

(١) ولا ينافي ما يأتي في كتاب المقاصد من أن الشارع لم يقصد من التكليف بالشق الإعانت فيه. بل ما يأتي في المسألتين السادسة والسابعة من النوع الثاني من المقاصد يوضح هذا المقام.

(٢) تقدم (ص ١٢٧).

(٣) أي أو العضو.

(٤) تقدم أن ذلك فيما لم يحد فيها حد شرعى، كالسفر مثلاً وجمع العشاءين بمذلة.

يتميز الخبيث من الطيب . فالابتلاء في التكاليف واقع ولا يكون إلا مع بقاء أصل العزيمة ، فيبتلي المرأة على قدر دينه .

قال تعالى : ﴿لَيْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحَسَنُ عَمَلاً﴾ [هود: ٧] ﴿أَلَمْ أَحِبَّ النَّاسَ أَنْ يُتَرَكُوا  
أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ \* وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [العنكبوت: ١ - ٣] الآية .  
**﴿لَتُبَلَّوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾** [آل عمران: ١٨٦] ثم قال : ﴿وَإِنْ تَصْسِرُوا وَتَتَنَقِّلُوا فَإِنَّ ذَلِكَ  
مِنْ عَزْمِ الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٨٦] ﴿وَلَنَبْلُونَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ  
وَتَبْلُو أَخْبَارَهُمْ﴾ [محمد: ٣١] ﴿وَلَيَعْمَلَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾ [آل  
عمران: ١٤١] ﴿وَلَنَبْلُونَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخُوفِ وَالْجُمُوعِ وَتَنْقُضُ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ  
وَالثَّمَرَاتِ . وَبَشَّرَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥] إلى آخرها ، فائتى عليهم بأنهم صبروا لها ،  
ولم يخرجوا بها عن أصل ما حملوه إلى غيره . قوله : ﴿وَلَنَبْلُونَكُمْ بِشَيْءٍ﴾ [البقرة: ١٥٥]  
يدل على أن هذه البلوى قليلة الواقع بالنسبة إلى جمهور الأحوال ، كما تقدم في أحوال  
التكليف . فإذا كان المعلوم من الشرع في مثل هذه الأمور طلب الاصطبار عليها ، والثبت  
فيها ، حتى يجري التكاليف على مجراه الأصلي ، كان الترخيص على الإطلاق كالمضاد لما  
قصده الشارع من تكميل العمل على أصالته لتكميل الأجر .

**والخامس :** أن الترخيص إذا أخذ به في موارده على الإطلاق ، كان ذريعة إلى انحلال  
عزائم المكلفين في التبعد على الإطلاق ، فإذا أخذ بالعزيمة كان حرّياً بالثبات في التبعد ،  
والأخذ بالحرّم فيه .

بيان الأول أن الخير عادة ، والشر لجاجة . وهذا مشاهد محسوس ، لا يحتاج إلى  
إقامة دليل . والمتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر ما لا يسهل على غيره ، كان خفيفاً في نفسه  
أو شديداً . فإذا اعتاد الترخيص صارت كل عزيمة في يده كالشاشة الحرجة ، وإذا صارت  
ذلك لم يقم بها حقًّا 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 ثبّته عليه في أثناء  
الكتاب أو لم يتبّه عليه .

وبيان الثاني ظاهر أيضاً مما تقدم ، فإنه ضده .

وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ما تكون مقدرة ومتوجهة ، لا محققة . فربما  
عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها ، فأدى ذلك إلى عدم صحة التبعد ، وصار عمله ضائعاً

وغير مبني على أصل . وكثيراً ما يشاهد الإنسان ذلك ، فقد يتوهם الإنسان الأمور صعبة ، وليس كذلك إلا بمحض التوهם . ألا ترى أن المتيتم لخوف لصوص أو سباع ، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالك لأنه عده مقصراً ؟ لأن هذا يعتري في أمثاله مصادمة الوهم المجرد الذي لا دليل عليه . بخلاف ما لورأى اللصوص أو السباع وقد منعه من الماء ، فلا إعادة هنا ، ولا يعد هذا مقصراً . ولو تبع الإنسان الوهم لرمى به في مهاو بعيدة ، ولأبطل عليه أعمالاً كثيرة ، وهذا مطرد في العادات ، والعبادات ، وسائر التصرفات .

وقد تكون شديدة ، ولكن الإنسان مطلوب بالصبر في ذات الله ، والعمل على مرضاته . وفي الصحيح : «مَنْ يَصْبِرْ يُصْبِرُهُ اللَّهُ»<sup>(١)</sup> وجاء في آية الأنفال - في وقوف الواحد للاثنين بعدما نسخ وقوفة للعشرة - : (والله مع الصابرين) قال بعض الصحابة لما نزلت نصوص من الصبر بمقدار ما نقص من العدد . هذا بمعنى الخبر ، وهو موافق للحديث والأية .

وال السادس : أن مراسيم الشريعة مضادة للهوى من كل وجه ، كما تقرر في كتاب المقاصد من هذا الكتاب . وكثيراً ما تدخل المشقات وتتزايده من جهة مخالفته . واتباع الهوى ضد اتباع الشريعة . فالمتبع لهوا يشق عليه كل شيء ، سواء أكان في نفسه شاقاً أم لم يكن ؛ لأنه يصد عنه مراده ، ويتحول بينه وبين مقصوده . فإذا كان المكلف قد ألقى هوا ونهى نفسه عنه ، وتوجه إلى العمل بما كلف به ، خفت عليه ؛ ولا يزال بحكم الاعتقاد يدخله حبه ، ويحلو له مره ، حتى يصير ضده ثقيلاً عليه ، بعدما كان الأمر بخلاف ذلك . فصارت المشقة وعدتها إضافية تابعة لغرض المكلف . فربّ صعب يسهل لموافقة الغرض ، وسهل يصعب لمخالفته .

فالشاق على الإطلاق في هذا المقام - وهو ما لا يطيقه من حيث هو مكلف<sup>(٢)</sup> ، كان مطيناً له بحكم البشرية أم لا - هذا لا كلام فيه ؛ إنما الكلام في غيره مما هو إضافي لا يقال فيه إنه مشقة على الإطلاق ، ولا إنه ليس بمشقة على الإطلاق . وإذا كان دائراً بين الأمرين ، وأصل العزيمة حقيقي ثابت ، فالرجوع إلى أصل العزيمة حق ، والرجوع إلى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص ، وبحسب كل عارض . فإذا لم يكن في ذلك بيان قطعي ، وكان أعلى 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

(١) رواه في الترغيب والترحيب بلفظ (يتصر) وهو جزء من حديث طوبيل رواه مالك والشیخان وأبو داود والترمذی والنسائی .

(٢) وهو الذي أشار إليه أول المسألة الخامسة بقوله (أو شرعاً كالصوم) الخ .

بحيث لا يستطيعها. فتلحق حينئذ بالقسم الأول الذي لا كلام فيه. هذا إذا لم يأت دليل من خارج يدل على اعتبار الرخصة والتخفيض مطلقاً؛ كفطره عليه الصلاة والسلام في السفر، حين أبي الناس من الفطر وقد شق الصوم عليهم. فهذا ونحوه أمر آخر يرجع إلى ما تقدم من الأقسام. وإنما الكلام في غيره. فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى. والأخذ بها في محال الترخيص أخرى.

فإن قيل فهل الوقوف مع أصل العزيمة من قبل الواجب أو المندوب على الإطلاق<sup>(١)</sup>؟ أم ثم انقسام؟

فالجواب أن ذلك يتبيّن بتفصيل أحوال المشقات وهي :

#### المسألة السابعة:

فالمشقات التي هي مظان التخفيفات في نظر الناظر، على ضربين:

أحدهما: أن تكون حقيقة وهو معظم ما وقع فيه الترخيص؛ كوجود المشقة المرضية والسفرية، وشبه ذلك مما له سبب معنٍ واقع.

والثاني: أن تكون توهيهية مجردة، بحيث لم يوجد السبب المرخص لأجله، ولا وجدت حكمته<sup>(٢)</sup> وهي المشقة، وإن وجد منها شيء لكن غير خارج عن مجري العادات.

فأما الضرب الأول: فإما أن يكون بقاوئه على العزيمة يدخل عليه فساداً لا يطيقه طبعاً أو شرعاً، ويكون ذلك محققاً، لا مظنوناً ولا متورضاً، أو لا. فإن كان الأول فرجوعه إلى الرخصة مطلوب، ورجع إلى القسم الذي لم يقع الكلام فيه، لأن الرخصة هنا حق لله. وإن كان الثاني - وهو أن يكون مظنوناً - فالظلون مختلفون، والأصل البقاء على أصل العزيمة. وممتن قوي الظن ضعف مقتضى العزيمة، وممتن ضعف الظن قوي؛ كالظلان<sup>(٣)</sup> أنه غير قادر

(١) يقطع النظر عن قوله قوله وإنما الكلام في غيره ثبت أن الوقوف مع العزائم أولى فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكمله، بالجواب المبني على التفصيات التي يذكرها، بعد ما ذكر تفاصيل كثيرة لم تتضبط بضابط مملوك باليد. فغرضه التمهيد لإعطاء هذا الضابط.

(٢) إذا لم يوجد السبب فلا توجد حكمته، فما فائدة ذكره؟ وهو لم يدرج في التوهيهية صورة وجود السبب فعلاً مع عدم وجود حكمته، أو وجودها غير خارجة عن مجري العادات، بل يقصرها على ما لم يتحقق في السبب. وهذا معين، وإن كان مثل السفر مع الترفه مما لا يصح فيه القصر والفطر أو مما يختلف فيه. وليس كذلك.

(٣) المثال لقوة الظن وضعفه باعتبار الفرضين، وقوله: (دخل في الصوم مثلاً فلم يطق الإنعام فلم يقدر فقد) أي أنه جرب نفسه في هذا المرض قبل هذا اليوم في الصوم، أو قبل هذه الصلاة في صلاة :

على الصوم مع وجود المرض الذي مثله يفطر فيه، ولكن إما أن يكون ذلك الظن مستندًا إلى سبب معين، وهو أنه دخل في الصوم مثلاً فلم يطق الإتمام، أو الصلاة مثلاً فلم يقدر على القيام فقعد، فهذا هو الأول، إذ ليس عليه ما لا يقدر عليه. وإنما أن يكون مستندًا إلى سبب مأمور<sup>(١)</sup> من الكثرة، والسبب موجود عيناً، بمعنى أن المرض حاضر ومثله لا يقدر معه على الصيام، ولا على الصلاة قائماً أو على استعمال الماء، عادةً، من غير أن يجرب نفسه في شيء من ذلك، فهذا قد يلحق بما قبله ولا يقوى قوله. أما لحوقه به فمن جهة وجود السبب. وأما مفارقته له فمن جهة أن عدم القدرة لم يوجد<sup>(٢)</sup> عنده؛ لأنه إنما يظهر عند التلبس بالعبادة. وهو لم يتلبس بها على الوجه المطلوب في العزيمة، حتى يتبيّن له قدرته عليها وعدم قدرته. فيكون الأولى هنا الأخذ بالعزيمة، إلى أن يظهر بعدها يبني عليه.

وأما الضرب الثاني: وهو أن تكون توهيمية، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة، فلا يخلو أن يكون للسبب عادة مطردة في أنه يوجد بعد أولاً. فإن كان الأول فلا يخلو أن يوجد أولاً؛ فإن وجد فوّقت الرخصة موقعها ففيه خلاف، أعني في إجراء العمل بالرخصة لا في جواز الإقدام ابتداء، إذ لا يصح<sup>(٣)</sup> أن يبني حكم على سبب لم يوجد بعد، بل لا يصح البناء على سبب لم يوجد شرطه وإن وجد السبب وهو المقتضي للحكم؛ فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ وإنما الكلام في نحو الظان أنه تأتيه الحمى غداً بناء على عادته في أدوارها، فيفطر قبل مجئها؛ وكذلك الظاهر إذا بنت على الفطر ظناً أن حيضتها ستأتي ذلك اليوم. وهذا كله أمر ضعيف جداً. وقد استدل بعض العلماء على صحة هذا الاعتبار في إسقاط الكفارة عنها بقوله تعالى: «لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسْكُمْ فِيمَا أَخْذُتُمْ عَذَابَ عَظِيمٍ» [الأنفال: ٦٨] فإن هذا إسقاط للعقوبة للعلم<sup>(٤)</sup> بأن العنائم ستباح لهم. وهذا غير

= سابقة، فلم يطق، فصار لذلك عنده ظن قوي 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) أي حكمه حكمه. وقوله (إذ ليس عليه ما لا يقدر عليه) أي ولو بطن قوي كمثاله.

(١) أي مأمور أثره وما يتربّ عليه من كثرة التجارب في هذا السبب الحاصل بالفعل. وتكون التجارب من غيره، أو من نفسه في زمن بعيد لا يقاد عليه، حتى يغایر ما قبله.

(٢) أي بمقتضى ظن قوي 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.

(٣) أي فلا يجوز الإقدام عليه.

(٤) على أحد التفاسير في الآية، وعده في روح المعاني تكلفاً فراجعه.

ما نحن فيه؛ لأن كلامنا فيما يترتب على المكلف من الأحكام الشرعية، وترتبط العذاب هنا ليس براجع إلى ترتيب شرعي، بل هو أمر إلهي كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنبه؛ من قوله تعالى: **«وَمَا أَصَابُكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُ أَيْدِيكُمْ»** [الشورى: ٣٠].

وأما إن لم يكن للسبب عادة مطردة فلا إشكال هنا.

والحاصل من هذا التقسيم أن الظنون والتقديرات غير المحققة، راجعة إلى قسم التوهمنات. وهي مختلفة، وكذلك أهواء النفوس؛ فإنها تقدر أشياء لا حقيقة لها. فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة إلا في المشقة المخلة الفادحة؛ فإن الصبر<sup>(١)</sup> أولى ما لم يؤدّ ذلك إلى دخول 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. فإذاً ليست المشقة بحقيقة. والمشقة الحقيقية هي العلة الموضوعة للرخصة. فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم. إلا إذا قامت المظنة - وهي السبب<sup>(٢)</sup> - مقام الحكمة، فحيثند يكون السبب متهدضاً على الجواز لا على اللزوم؛ لأن المظنة لا تستلزم الحكمة التي هي العلة على كمالها. فالآخر البقاء مع الأصل. وأيضاً فالمشقة التوهمية راجعة إلى الاحتياط على المشقة الحقيقة. والحقيقة ليست في الواقع 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 وعواوينها. فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة إلى كل من هوَت نفسه أمراً. الا ترى كيف ذمَّ الله تعالى من اعتذر بما يتعلّق بأهواء النفوس ليترخص؛ كقوله تعالى: **«وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَئْذَنْ لِي وَلَا تَنْهَنِي»** [التوبه: ٤٩] الآية! لأن الجدَّ بن قيس قال: أئذن لي في التخلُّف عن الغزو، ولا تفتني ببيانات الأنصار، فإني لا أقدر على الصبر عنهنَّ. وقوله تعالى: **«وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرَّ. قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُ حَرَّاً»** [التوبه: ٨١] الآية! ثم بين العذر الصحيح في قوله تعالى: **«لَيْسَ عَلَى الْضَعَفَاءِ وَلَا**

(١) حتى مع المخلة الفادحة؟ هذا غير واضح وسيأتي له في الفصل التالي أن الرخص المحبوبة ما ثبت الطلب فيه وهو ما فيه المشقة الفادحة التي يتزلّ عليها مثل قوله عليه الصلاة والسلام «ليس من البر الصيام في السفر، فكيف تكون مطلوبة والصبر على العزيمة أولى؟

(٢) أي الذي وضعه الشارع كالسفر.

على المرضى ولا على الذين لا يجحدون ما ينفقوه حرج إذا نصحوا الله ورسوله》 [التوبه: ٩١] الآيات ! فيهن أهل الأعذار هنا، وهم الذين لا يطيقون الجهاد؛ وهم الزمّن ، والصبيان ، والشيوخ ، والمجانين ، والعُميّان ، ونحوهم ؛ وكذلك من لم يجد نفقة أصلًا ولا وجد من يحمله ، وقال فيه : ﴿إِذَا نَصَحُوا لِللهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبه: ٩١] ومن جملة النصيحة لله ورسوله أن لا يُبْغُوا من أنفسهم بقية في طاعة الله . ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿أَنْفِرُوا خَفَافاً وَثِقَالاً﴾ [التوبه: ٤١] وقال : ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبُكُم﴾ [التوبه: ٣٩] الآية ! فما ظنك بمن كان عذرها هو نفسه؟

نعم وضع الشريعة على أن تكون أهواء التفوس تابعة لمقصود الشارع فيها . وقد وسع الله تعالى على العباد في شهواتهم وأحوالهم وتنعماتهم ، على وجه لا يفضي إلى مفسدة ، ولا يحصل بها المكلّف على مشقة ، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أخذه على الوجه المحدود له . فلذلك شرع له ابتداءً رخصة السلم ، والقراضن ، والمساقاة ، وغير ذلك مما هو توسيع عليه ، وإن كان فيه مانع في قاعدة أخرى ، وأحلّ له من متع الدنيا أشياء كثيرة ، فمتي جمحت نفسه إلى هوى قد جعل الشرع له منه مخرجًا وإليه سبيلاً فلم يأنه من بابه ، كان هذا هو شيطانياً واجباً عليه الانفكاك عنه ؛ كالمولع بمعصية من المعاصي ، فلا رخصة له أبداً ؛ لأن الرخصة هنا هي عين مخالفة الشرع . بخلاف الرخص المتقدمة فإن لها في الشرع موافقة إذا وزنت بميزانها .

فقد تبين من هذا أن مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها أبداً ، والمشقة الحقيقة فيها الرخصة بشرطها . وإذا لم يوجد شرطها فالآخرى بمن يريد براءة ذمته وخلاص نفسه ، الرجوع إلى أصل العزيمة . إلا أن هذه الأحرورة تارة تكون من باب الندب ، وتارة تكون من باب الوجوب . والله أعلم .

## فصل

ومن الفوائد في هذه الطريقة ، الاحتياط في اجتناب الرخص - في القسم المتكلّم فيه - والحذر من الدخول فيه ؛ فإنه موضع التباس ، وفيه تنشأ خُدُع الشيطان ، ومحاولات النفس ، والذهاب في اتباع الهوى على غير مهیع . ولأجل هذا أوصى شيخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جملة ، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزم العلم . وهو أصل صحيح مليح ، مما أظہروا من فوائدهم رحمة الله . وإنما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعاً به ، أو صار

شرعاً مطلوبأ كالتعديلات، أو كان ابتدائياً كالمساقاة<sup>(١)</sup> والقرض، لأنه حاجي . وما سوى ذلك فاللنجأ إلى العزيمة.

ومنها، أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها. فقوله عليه الصلاة والسلام : «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تَؤْتَى رُحْصَهُ»<sup>(٢)</sup> فالرخص التي هي محبوبة ما ثبت الطلب فيها، فإنما إذا حملناها على المشقة الفادحة التي قال في مثلها رسول الله ﷺ : «لِيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّيْمَانُ فِي السَّفَرِ»<sup>(٣)</sup> ، كان موافقاً لقوله تعالى : «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» [البقرة: ١٨٥] وقوله تعالى : «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخْفَفَ عَنْكُمْ» [النساء: ٢٨] [٢٨] بعدما قال في الأولى : «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرًا لَّكُمْ» [البقرة: ١٨٤] وفي الثانية : «وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرًا لَّكُمْ» [النساء: ٢٥] فليتحقق الناظر في الشريعة إلى هذه الدقائق، ليكون على بيته في المغاربي الشرعيات . ومن تتبع الأدلة الشرعية في هذا المقام، تبين له ما ذكر أتم بيان . وبالله التوفيق . هذا تقرير وجه النظر في هذا الطرف .

### فصل

وقد يقال إن الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوله :

أحدها<sup>(٤)</sup> : أن أصل العزيمة وإن كان قطعياً فأصل الترخيص قطعي أيضاً؛ فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها، كانت قطعية أو ظنية . فإن الشارع قد أجرى الظن في ترتيب الأحكام مجرى القطع . فمتى 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 رافعاً لحكم الآخر جملة . أما إذا كانا جاريين مجرى العام مع الخاص ، أو المطلق مع المقيد، فلا . ومسألةنا

(١) لا داعي لهذا فإنه من الإطلاق الذي قال فيه أنه (لا تفريع يتربّ عليه وإنما ذكر لمعرفة أنه إطلاق شرعي لا غير).

(٢) تقدم (ص ١٢٧).

(٣) تقدم (ص ٣٢١).

(٤) هذا معارض للوجه الأول من الوجوه الستة التي أقامها على ترجيح العزيمة . وهذا الوجه لا يفيد ترجح الرخصة، إنما يفيد - كما قال - أن العزيمة ليست بأولى، لأن غلبة الظن في وجود سبب الرخصة لا تجتمع القطع في العزيمة التي كان مناط الترجيح في ذلك الوجه .

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 تنسخ حكم القطع السابق؛ كما إذا كان الأصل التحرير في الشيء ثم طرأ سبب محلل ظني. فإذا غالب على ظن الصائد أن موت الصيد بسبب ضرب الصائد، وإن أمكن أن يكون بغيره أو يعين على موته غيره، فالعمل على مقاضي الظن صحيح. وإنما كان هذا، لأن الأصل وإن كان قطعياً فاستصحابه مع هذا المعارض الظني لا يمكن؛ إذ لا يصحبقاء القطع بالتحرير مع وجود الظن هنا بل مع الشك. فكذلك ما نحن فيه. وحقيقة الأمر أن غلبة الظن لا تبقي للقطع المتقدم حكماً، وغلبات الطعون معتبرة. فلتكن معتبرة في الترخيص.

والثاني<sup>(١)</sup>: أن أصل الرخصة وإن كان جزئياً بالإضافة إلى عزيتها، فذلك غير مؤثر؛ وإنما تقدح فيما أمر به بالترخيص. بل الجزئي إذا كان مستثنى من كلي فهو معتبر في نفسه؛ لأنه من باب التخصيص للعموم، أو من باب التقيد للإطلاق. وقد مر في الأصول الفقهية صحة تخصيص القطعي بالظني؛ فهذا أولى<sup>(٢)</sup>. وأيضاً إذا كان الحكم الرجوع إلى التخصيص وهو بظني، دون أصل العموم وهو قطعي، فكذلك هنا. وكما لا ينخرم الكلي بانحرام بعض جزئياته - كما هو مقرر في موضعه من هذا الكتاب، فكذلك هنا؛ وإنما لا ينخرم بالرخص المأمور بها. وذلك فاسد. فكذلك ما أدى إليه.

والثالث<sup>(٣)</sup>: أن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع؛ كقوله تعالى: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» [الحج: ٧٨] وسائر ما يدل على هذا المعنى كقوله: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» [البقرة: ١٨٥] «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلُقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» [النساء: ٢٨] «مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ» [الأحزاب: ٣٨] «وَيَضُعُ عَنْهُمْ إِصْرُهُمْ وَالْأَغْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»

(١) معارض للوجه الثاني في ترجيح العزيمة. وهو أيضاً إنما يفيد أنه لا ترجع للعزيمة.

(٢) لأنه تخصيص قطعي بقطعي، فإن ورود الرخصة مقطوع به أيضاً. قوله (وأيضاً) يعني - بعد تسليم أن النظر في الرخصة إلى سبيها وهو موضع اجتهد وظن لا قطع - فإن التخصيص كله يرجع إليه 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 مجردًا والصبر على حلوه 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 بأصل دعواه. ثم أضرب عنه في آخر الدليل بما يقتضي ترجح الرخصة، ويكون فيه المدعى وزيادة.

[الأعراف: ١٥٧] وقد سمى هذا الدين الحنيفية السمحنة لما فيها من التسهيل والتيسير. وأيضاً قد تقدم في المسائل قبل هذا أدلة إباحة الرخص. وكلها 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 هننا. وإذا ذاك لا يكون الأخذ بالعزيزمة 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، لا أنها ساقطة رأساً. بخلاف العزيمة؛ فإنها تضمنت حق الله مجردآ، والله تعالى غني عن العالمين؛ وإنما العبادة راجعة إلى حظ العبد في الدنيا والآخرة. فالرخصة أحرى لاجتماع الأمرين فيها.

والرابع<sup>(١)</sup>: أن مقصود الشارع من مشروعية الرخصة، الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق؛ فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده. بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد، والتتكلف، والتعتمق، المنهي عنه في الآيات؛ كقوله تعالى: «فَلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ» [ص: ٨٦] وقوله: «وَلَا يُرِيدُكُمُ الْعُسْرَ» [البقرة: ١٨٥] وفي التزام المشاق تكليف وعسر. وفيها روي عن ابن عباس في قصة بقرة بنى إسرائيل: «لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم، ولكن شددوا فشددوا فشددوا عليهم»<sup>(٢)</sup> وفي الحديث: «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ»<sup>(٣)</sup>، ونهى ﷺ عن التبتل وقال: «مَنْ رَغَبَ عَنْ سُنْتِي فَلَيْسَ مِنِّي»<sup>(٤)</sup> بسبب من عزم على صيام النهار، وقيام الليل، واعتزال النساء، إلى أنواع الشدة التي كانت في الأمم، فخففها الله عليهم بقوله: «وَيَضْعُعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» [الأعراف:

(١) معارض للوجه الرابع. وقوله (بخلاف الطرف الآخر) يقتضي ترجيح الرخصة. فيه المدعي وزيادة.  
 (٢) قال الألوسي في تفسيره (ج ١ - ص ٢٣٨) أخرج ابن حجر بسنده صحيح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما موقوفاً (لو ذبحوا أي بقرة أرادوا لأجزأتهم). ولكن شددوا على أنفسهم فشددوا الله عليهم وأخرجه سعيد بن منصور في سنته عن عكرمة مرفوعاً مرسلأ.

(٣) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن ابن مسعود.

(٤) هذا الجزء هو آخر حديث ثلاثة رهط الذين سالوا عن عبادة رسول الله ﷺ - وكأنهم لما أخبروا بها تقالوها - فلما علم بذلك رسول الله ﷺ قال: «أَنْتُمُ الَّذِينَ قَلْتُمْ كَذَا وَكَذَا؟ أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَاخْشَكُمُ اللَّهَ أَنْتُمْ لَهُ أَقْنَاصٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ» رواه الشيبانى والنثائى.

[١٥٧] ، وقد ترخص رسول الله ﷺ بأنواع من الترخص حالياً<sup>(١)</sup> ويمرأى من الناس؛ كالقصر والفطر في السفر؛ والصلة جالساً حين جحش شقه، وكان - حين بدأ - 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: «ولا يعيب بعضنا على بعض». والأدلة في هذا المعنى كثيرة.

والخامس<sup>(٢)</sup>: أن ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدي إلى الانقطاع عن الاستئذان إلى الخير، والساممة والمملل، والتنفير عن الدخول في العبادة، وكراهة العمل. وترك الدوام. وذلك مدلول عليه في الشريعة بأدلة كثيرة. فإن الإنسان إذا توهم التشديد أو طلب أو قيل له فيه؛ كره ذلك ومله؛ وربما عجز عنه في بعض الأوقات فإنه قد يصبر أحياناً وفي بعض الأحوال، ولا يصبر في بعض. والتکلیف دائم. فإذا لم ينفتح له من باب الترخص إلا ما يرجع إلى مسألة تکلیف ما لا يطاق<sup>(٣)</sup>، وسد عنه ما سوى 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 أَنَّ فِيکُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْيُطْبِعُکُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعِتَّمُ» [الحجرات: ٧] وقال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحْرِمُوا طَبِيعَاتِ مَا أَحْلَلَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا» [المائدة: ٨٧] قيل إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل الله تشديداً على النفس، فسمى اعتماداً لذلك. وفي الحديث: «خذوا من العمل ما تُطيقون. فإن الله لن يمْلأ حتى تَمْلَأوا»<sup>(٤)</sup> «وما خَيْرٌ عَلَيْهِ الْصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا»<sup>(٥)</sup> الحديث! ونهى عن الوصال، فلما لم ينتهوا واصل بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلال، فقال: «لو تأخر الشهر لزدْتُکُمْ»<sup>(٦)</sup> كالمتكل لهم حين أبوا أن ينتهيوا، وقال: «لو مُدَّلَّنَا فِي الشَّهْرِ لَوَاصْلَتْ وَصَالَ يَدُعُ الْمُتَعَمِّقَوْنَ تَعْمَقَهُمْ»<sup>(٧)</sup> وقد قال عبد الله بن عمرو بن العاص حين كبر: يا ليتني قبلت

(١) إنما ذكره لأنه لو كان ترخصه بمرأى من الناس فقط لقليل إن ذلك للتشريع، فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة.

(٢) معارض للخامس.

(٣) أي تحقيقاً أو بظن قوي يلحق به، كما سبق في ضابط المسألة السابعة.

(٤) أخرجه في التيسير عن السنّة بلغة «خذوا من الأعمال». وفي روایة للثلاثة والنسانی «عليکم من الأعمال» وفي كلتا الروایتين (لا يمل). أقول: (لن يمل) روایة مسلم.

(٥) أخرجه الترمذی بلغة «ما لم يكن مائماً» والبخاری «بين أمرين قط» ومالك «في أمرين».

(٦) أخرجه البخاری باختلاف في بعض الألفاظ.

(٧) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الشیخین والترمذی بلغة «لومدَلَّنَا الشَّهْر».

رخصة رسول الله ﷺ<sup>(١)</sup>؛ وفي الحديث: هذه الخوالاء بنت تُويت زعموا أنها لا تنام الليل، فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تنام الليل؟ خذوا من العمل ما تطيقون» الحديث<sup>(٢)</sup>! فأنكر فعلها كما ترى. وحديث إمام معاذ حين قال له النبي ﷺ: «افتأن أنت يا معاذ»؟<sup>(٣)</sup> وقال رجل والله يا رسول الله إني لأنثر عن صلاة الغداة من أجل فلان، مما يطيل بنا. قال فما رأيت رسول الله ﷺ في موعدة أشدّ غضباً منه يومئذ، ثم قال: «إن مِنْكُمْ مُنْفَرِينَ» الحديث<sup>(٤)</sup>! وحديث الجبل المربوط بين ساريتين، سأله عنه عليه الصلاة والسلام، قالوا جبل لزينب، تصلي فإذا كسلت أو فترت أمسكت به فقال: «حُلُوه! لِيُصْلِ أَحْدُوكُمْ نَشَاطَهِ». فإذا كَسِيلْ أو فَتَرْ قَعْدَ»<sup>(٥)</sup> وأشار به هذا كثير. فترك الرخصة من هذا القبيل. ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «لِيَسَ مِنَ الْبَرِّ الصِّيَامُ»<sup>(٦)</sup> في السفر فإذا كان كذلك ثبت أن الأخذ بالرخصة أولى؛ وإن سلم أنه ليس بأولى؛ فالعزيمة ليست بأولى<sup>(٧)</sup>.

والسادس<sup>(٨)</sup>: أن مراسيم الشريعة إن كانت مخالفه للهوى، كما تبين في موضعه من هذا الكتاب، فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم. والهوى ليس بمذموم إلا إذا كان مخالفأً لمراسيم الشريعة. وليس كلامنا فيه. فإن كان موافقاً فليس بمذموم. ومسئلتنا من هذا، فإنه إذا نصب لنا الشرع سبيلاً لرخصة، وغلب على الظن ذلك، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة، فأين اتباع الهوى في هذا؟ وكما أن<sup>(٩)</sup> اتباع الشخص يحدث بسببه

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذى.

(٢) أخرجه في التيسير عن عائشة بلفظ (قتل فلانة) ولم يصرح باسمها عن الثلاثة والنسائي. والتصریح باسمها روایة لمسلم.

(٣) بعض حديث في تطويل معاذ حين يوم الناس. أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذى.

(٤) بعض حديث أخرجه البخاري.

(٥) أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي باختلاف يسir (تيسير).

(٦) أخذه من على عمومه ليصح دليلاً هنا. وفيما سبق حمله على أن المراد منه ما كان فيه المشقة الفادحة. فكان بذلك مناسباً للطرفين - والحديث تقدم (ص - ٣٢٠).

(٧) سيقول في الوجه السادس (ليس أحدهما بأولى من الآخر) بناء على هذا الوجه من المعارضه.

(٨) هذا معارض لما سبق في السادس.

(٩) يعارض به ما تقدم له في الوجه الخامس من أدلة ترجيح العزيمة. إلا أنه صرخ فيه بالوجهين المتعارضين. كأنه يقول: كما يلزمكما هذا عند التشدد بالأخذ بالعزائم، لكل منها يحدث بسببه ما ذكرتم. فيما هو جوابكم فهو جوابنا. وأما قوله (ليس أحدهما بأولى من الآخر) فهو عين الدعوى فرعها على ما ذكره من الاشتراك في الإلزام. وكذا قوله (المتبوع بالآخر). فلم يبق إلا دعوى مخالفة الإجماع في التفريق بينهما. فأين هذا الإجماع؟ وعلى فرض وجوده، ما فائدة هذه المباحث؟ وهل تعد حيثية من ملح العلم؟ أم تنزل عن ذلك؟

الخروج عن مقتضى الأمر والنهي ، كذلك اتباع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي . وليس أحدهما بأولى من الآخر . والممتع للأسباب المشروعة في الرخص والعزم 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 .

### فصل (١)

وينبني عليه أن الأولوية في ترك الترخيص ، إذا تعين سببه<sup>(٢)</sup> بغلبة ظن أو قطع ؛ وقد يكون الترخيص أولى في بعض الموارد ؛ وقد يستويان . وأما إذا لم يكن ثمّ غلبة ظن فلا إشكال في منع الترخيص .

وأيضاً<sup>(٣)</sup> تكون الأدلة الدالة على الأخذ بالتحفيض محمولة على عمومها وإطلاقها ، من غير تخصيص ببعض الموارد دون بعض ، و مجال 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<sup>(٤)</sup> العلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فال محل محل اشتباه . وكثيراً ما يرجع هنا إلى أصل الاحتياط ؛ فإنه ثابت معتبر ، حسبما هو مبين في موضوعه .

\* \* \*

### فصل

فإن قيل : الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة . وذلك وضع إشكال في المسألة .

فهل له مخلص أم لا؟

(١) يقابل الفصل الأول ، يذكر فيه ما يبني على أن أحدهما ليس بأولى من الآخر ، كما بين في ذلك ما يبني على ترجيح العريمة .

(٢) أي الترخيص . يعني ولم توجد الحكمة .

(٣) مقابل لقوله هناك (ومنها أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتها) .

(٤) أي فإذا كانت المظنة منضبطة كالسفر فالأمر ظاهر . وإذا كانت غير منضبطة ، والعلة التي هي المشقة غير منضبطة أيضاً كالمرض ، فالواجب الاحتياط على كلا الفريقين ، فلا يدخل تحت النظرين السابقين . وهو ظاهر ، لأنه لم يجعل هذا موضع التزاع في الأولوية ، بل لم يدخله في أصل موضوع الرخصة في تقريراته السابقة .

قيل نعم، من وجهين: أحدهما: أن يوكل ذلك إلى 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 المواقف، والآخر في بعض المواقف، 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 يتحرّأ المكلف إن شاء؛ كما جاء في الرخص شرعية المخرج من المشاق. فإذا توخي المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذي شرع له، كان ممثلاً لأمر الشارع، آخذًا بالحرم في أمره. وإن لم يفعل ذلك وقع<sup>(١)</sup> في محظوظين؛ أحدهما: مخالفته لقصد الشارع، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح. والثاني : سد أبواب التيسير عليه، فقد المخرج عن ذلك الأمر الشاق، الذي طلب الخروج عنه بما لم يشرع له . وبيان ذلك من أوجه :

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 وتكملات ومخارج، بها يتزاح عن المكلف تلك المشقات، حتى يصير التكليف بالنسبة إليه عاديًّا ومتيسراً. ولو لا أنها كذلك لم يكن في شرعاها زيادة على الأمور الابتدائية. ومن نظر في التكاليف أدرك هذا بأيسر تأمل. فإذا كان كذلك؛ فالمعنى في طلب التخفيف مأمور أن يطلب من وجيه 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، لا حالاً ولا مالاً، لا على الجملة ولا على التفصيل؛ إذ

(١) مثال ذلك أن الشارع جعل للزوج أن ينفس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها واحدة، فيؤديها بهذا الإزعاج الشديد. حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه في أن يتحملها أكثر مما كان، حفظاً لمصلحته أيضاً، راجعها. فإذا اشتد كربه ثانيةً كان له أن يطلق أيضاً لذلك. لكنه إذا خالف الطريق الشرعي فلتقط ثلاثاً ابتداء فقد خالف ما رسمه له الشرع، فقد المخرج من ورطته. فلا مخلص له منها. وسيأتي له أمثلة كثيرة.

لو كان كذلك لكان مشروعًا أيضًا . والفرض أنه ليس بمشروع . فثبت أن طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا مخرج له .

والثاني : أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع ، فيكيفه في حصول التخفيف طلبه من وجهه ؛ والقصد إلى ذلك يُمْنَ وبركة . كما أن من طلبه من غير وجهه المشروع ، يكيفه في عدم حصول مقصوده شؤم قصده . ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى : «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا \* وَرَزْقًا مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبْ» [الطلاق : ٢ - ٣] ومفهوم الشرط من لا يتقي الله لا يجعل له مخرجاً . خرج إسماعيل القاضي عن سالم بن أبي الجعد قال : جاء رجل من أشجع إلى النبي ﷺ ذكر الجهد فقال له النبي ﷺ : «أذْهَبْ فَاصْبِرْ» وكان ابنه أسيراً في أيدي المشركين فأفلت من أيديهم ، فأتى النبي ﷺ فأخبره ، فقال له النبي ﷺ : «طَبِّه» فنزلت الآية : «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ» [الطلاق : ٢] الآية ! وعن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له إن عمّي طلق امرأته ثلاثاً . فقال : «إِنْ عَمْكَ عَصَى اللَّهَ فَأَنْدَمْهُ، وَأَطْعَمَ الشَّيْطَانَ فَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» . فقال : أرأيت إن أحملها له رجل ؟ فقال : «مَنْ يُخَادِعْ يَخْدُعْهُ اللَّهُ» وعن الربيع بن خيم في قوله : «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا» [الطلاق : ٢] قال : من كل شيء ضاق على الناس . وعن ابن عباس من يتق الله ينجيه من كل كرب في الدنيا والآخرة . وقيل : من يتق الله والمعصية يجعل له مخرجاً إلى الحلال . وخرج الطحاوي<sup>(١)</sup> عن أبي موسى قال قال رسول الله ﷺ : «ثَلَاثَةٌ يَدْعُونَ اللَّهَ فَلَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ : رَجُلٌ أَعْطَى مَالَهُ سَفِيهًّا وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءِ أُمُوَالَكُمْ» [النساء : ٥] ، ورَجُلٌ دَائِنٌ بِدِينٍ وَلَمْ يُشَهِّدْ ، وَرَجُلٌ لَهُ امْرَأَةٌ سَيِّئَةُ الْخُلُقِ فَلَا يُطْلَقُهَا» ومعنى هذا أن الله لما أمر بالإشهاد على البيع ، وأن لا تؤتي 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 بابه . والآثار في هذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هذا المعنى . وقد روی عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثاً ، فتلا : «إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَقُوهُنَّ لِعِدْتِهِنَّ» [الطلاق : ١] حتى بلغ «يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا» [الطلاق : ٢] ، وأنت لم تتق الله ، لم أجد لك مخرجاً . وخرج مالك في البلاغات في هذا المعنى رجلاً أتى إلى عبد الله بن مسعود فقال : إني طلقت امرأتي ثماني تطليقات . فقال ابن مسعود : فماذا قيل لك ؟ قال قيل لي إنها قد بانت مني . فقال ابن مسعود : صدقوا ، من طلق كما أمره الله فقد بين الله له ، ومن ليس على نفسه لبساً جعلنا لبسه به . لا تلبسو على أنفسكم وتحمّله عنكم . هو كما

(١) ورواه الحاكم أيضاً .

تقولون. وتأمل حكاية أبي يزيد البسطامي حين أراد أن يدعوا 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 وجده طالب لما ضمن له الشارع النجح فيه، وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدي طريق المخرج. فكان قاصداً لضد ما طلب، من حيث صد عن سبيله. ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود. فهو إذاً طالب لعدم المخرج. وهذا مقتضى ما دلت عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمكر والخداع، كقوله: **﴿وَمَكْرُوا وَمَنَكَرُوا اللَّهَ﴾** [آل عمران: ٥٤] وقوله: **﴿الَّهُ يَسْتَهِزُ بِهِمْ﴾** [البقرة: ١٥] وقوله: **﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾**. وما **يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ** [البقرة: ٩] ومنه قوله تعالى: **﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقُدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾** [الطلاق: ١] وقوله: **﴿فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يُنَكِّثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسُؤْتَهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾** [الفتح: ١٠] **﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾** [فصلت: ٤٦] إلى سوى ذلك مما في هذا المعنى؛ وجميعه محقق، كما تقدم من أن المتعمدي 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 ييدوله. فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلاً لا آجلاً، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تُربى في الموازنة على المصلحة، فلا يقوم خيراً بشرها، وكم من مدبر أمراً لا يتم له على كماله أصلاً، ولا يجيء منه ثمرة أصلاً. وهو معلوم مشاهد بين العقلاة. فلهذا بعث الله النبئين بشرين ومتذرين، فإذا كان كذلك، فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه حصول المصلحة والتحفيف على الكمال. بخلاف الرجوع إلى ما خالقه. وهذه المسألة بالجملة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته. ولكن سبق لتعلقه بالموضع، في طلب الترخيص من وجه لم يؤذن فيه، أو طلبه في غير موضعه. فإن من الأحكام الثابتة عزيمة ما لا تحفيض 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 يتعدي. وأيضاً فمن الأحوال اللاحقة للعبد ما يعده مشقة ولا يكون في الشرع كذلك، فربما ترخيص بغير سبب شرعي. ولهذا الأصل

فوائد كثيرة في الفقهيات؛ كقاعدة 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 إلى منع انتحام العزائم التحريرية أو الوجوبية؛ فهي إما موانع للتحريم أو التأثير، وإنما أسباب<sup>(١)</sup> لرفع الجناح أو إباحة<sup>(٢)</sup> ما ليس بمباح. فعلى كل تقدير، إنما هي موانع لترتب أحكام العزائم مطلقاً. وقد تبين في الموضع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع، وأن من قصد إيقاعها رفعاً لحكم السبب المحرم أو الموجب ففعله غير صحيح، ويجري فيه التفصيل المذكور في الشروط<sup>(٣)</sup>. فكذلك الحكم بالنسبة إلى أسباب الرخص، من غير فرق.

#### المسألة العاشرة:

إذا فرعنا<sup>(٤)</sup> على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة، صارت العزيمة معها من الواجب المخير؛ إذ صار هذا المترخص يقال له: إن شئت فافعل العزيمة، وإن شئت فافعل بمقتضى الرخصة. وما عمل منها فهو الذي واقع واجباً في حقه، على وزان خصال 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 ذر له فرق، لكن العذر رفع 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، المحاكم إذا تعينت له في إنفاذ الحكم يتّنان، إحداهما في نفس الأمر عادلة، والأخرى غير عادلة. فإن العزيمة عليه أن يحكم بما أمر به من أهل

(١) تنويع في العبارة، لا أن هذين قسمان يقابلان سابقاًهما.

(٢) أشمل مما قبله إذ يدخل فيه الترخيص في المندوبيات.

(٣) في المسألة الثامنة منها.

(٤) هذا هو بسط ما أجمله في آخر المسألة الرابعة ووعد به هناك.

٢٦٣ العدالة في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُم﴾ [الطلاق ٢] وقال: ﴿مِمَّنْ تَرْضُونَ مِنَ الشُّهَدَاء﴾ [البقرة: ٢٨٢]. فإن حكم يأهل العدالة أصل العزيمة وأجر آجرين. وإن حكم بالأخرى فلا إثم عليه، لعذرها بعدم العلم بما في نفس الأمر، وله أجر في اجتهاده. ويفقد ذلك الحكم على المحاكمين، 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 ثبتت قاعدة رفع الحرج مطلقاً<sup>(١)</sup> بالقصد الأول؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وجاء بعد تقرير الرخصة: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

قيل: كما يقال إن المقصود بالنكاح التنازل وهو القصد الأول، وما سواه من اتخاذ السكن ونحوه بالقصد الثاني، مع قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْواجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ [الروم: ٢١] وقوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجًا لِيُسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩].

وأيضاً<sup>(٢)</sup> فإن رفع الجناح نفسه عن المترخص تسهيل وتيسير عليه، مع كون الصوم أيامًا 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 أبنته. وهو مقتضى قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. ونحن نجد في بعض

(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.

(٢) عود إلى السؤال وترقب عليه. أي أنه لا يلزم من وجود رفع الحرج في الرخصة أن تكون مقصودة للشارع بالقصد الثاني لا بالأول، بدليل أنه ثبت رفع الحرج أيضاً في بعض المسائل التي فيها الرخصة والسهولة - في نفس أصل عزيتها، كصوم أيام معدودات ولم تكن شهراً مثلاً، ففي أصل العزيمة هنا أيضاً تيسير ورفع حرج، وهي مقصودة بالقصد الأول. فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أن تكون بالقصد الثاني. ثم ترقى عليه ثانية فقال (أيضاً 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 كلاً من هذين الترقين تفصيل لما دخل تحت الإطلاق في أصل الإشكال. فالترقي من جهة تعين مكان الاعتراض بعد إجماليه.

الجزئيات النواذر حرجاً ومشقة، ولم يشرع فيه رخصة؛ تعريفاً بأن اعتماد الشارع إنما هو منصرف إلى الكليات. فكذلك نقول في مجال الرخص إنها ليست بكليات، وإنما هي جزئيات؛ كما تقدم التنبية عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة.

فإذاً العزيمة من حيث كانت كليّة، هي مقصودة للشارع بالقصد الأول. والحرج من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية، إن قصده الشارع بالرخصة فمن جهة القصد الثاني. والله أعلم.

#### المسألة الحادية عشرة:

إذا اعتبرنا العزائم مع الشخص، وجدنا العزائم مُطردة مع العادات الجارية، والشخص جارية عند انحراف تلك العوائد.

أما الأول: ظاهر؛ فإننا وجدنا الأمر بالصلة على تمامها في أوقاتها، وبالصيام في وقته المحدود له أولاً، وبالطهارة المائية، على ما جرت به العادة: من الصحة، وجود العقل<sup>(١)</sup>، والإقامة في الحضر، وجود الماء، وما أشبه ذلك. وكذلك سائر العادات والعبادات؛ كالأمر بستر العورة مطلقاً أو للصلة، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها، إنما أمر بذلك كله ونهي عنه عند وجود ما يتأتى به امتدال الأمر واجتناب النهي. وجود ذلك هو المعتمد على العموم التام أو الأكثر. ولا إشكال فيه.

وأما الثاني: فمعلوم أيضاً من حيث علم الأول. فالمرض، والسفر، وعدم الماء أو الثوب أو المأكل، 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 انحراف العوائد على ضربين: عام، وخاص. فالعام ما تقدم. والخاص كان انحراف العوائد للأولياء إذا عملوا بمقتضاهما. فذلك إنما يكون في الأكثر على حكم الرخصة؛ كانقلاب الماء لبناء، والرمل سويقاً، والحجر ذهباً، وإنزال الطعام من السماء، أو إخراجه من الأرض، فيتناول المفعول له ذلك ويستعمله. فإن استعماله له رخصة لا عزيمة. والرخصة - كما تقدم - لمّا كان الأخذ بها مشروطاً بأن لا يقصدها ولا يتسبب فيها لينال تحفيتها، كان الأمر فيها كذلك؛ إذ كان مخالفة هذا الشرط مخالفة لقصد الشارع، إذ ليس من شأنه أن يترخص ابتداء، وإنما قصده في التشريع أنّ سبب الرخصة إن وقع توجّه

(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 غيرة.

الإذن في مُسيبٍه كما مرّ. فههنا 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 التعبد 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 كramaً ومعجزةً؛ لأنه عليه الصلاة والسلام إنما قصد بذلك معنى شرعاً مبرأً من طلبه حظ النفس. وكذلك نقول إن للولي أن يقصد إظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعى لا لحظ 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. فاما إذا لم يكن هذا فالشرط تعتبر بلا إشكال، وليس بمختص بالعموم، بل هو في الخصوص أولى.

فإن قيل: الولي إذا انحرفت له العادة، فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجملة. فإن الذي هوى له الطعام أو الشراب أو غيره من غير سبب عادي، مساوٌ لمن حصل له ذلك بالتكتس العادي. فكما لا يقال في صاحب التكتس العادي إنه في التناول مترخص، كذلك لا يقال في صاحب انحراف العادة؛ إذ لا فرق بينهما. وهكذا سائر ما يدخل تحت هذا النمط.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن الأدلة المتنقلة دلت على ترك أمثال هذه الأشياء لا إيجاباً، ولكن على غير ذلك؛ فإن النبي ﷺ خير بين الملك والعبودية؛ فاختار العبودية<sup>(۱)</sup>؛ وخير في أن تتبعه جبال تهامة ذهبًا وفضة، فلم يختار ذلك<sup>(۲)</sup>. وكان عليه الصلاة والسلام مجاب الدعوة؛ فلو شاء له لدعا بما يحب فيكون، فلم يفعل، بل اختار العمل على مجاري العادات: يجوع يوماً فيتضرع إلى ربه، ويشبع يوماً فيحمده ويشفي عليه، حتى يكون في الأحكام البشرية

(۱) روي في الترغيب والترهيب حديثاً طويلاً قال فيه إن إسرائيل قال للنبي ﷺ: (أن الله سمع ما ذكرت، فبعثني إليك بمفاتيح خزائن الأرض وأمرني أن أعرض عليك أن أسيء معك جبال تهامة زمرةً وياقوتاً وذهبًا وفضة فقلت فإن شئت نبياً ملكاً وإن شئت نبياً عبداً فاماً إليه جبريل أن تواضع فقال بل نبياً عبداً ثلثاً) رواه الطبراني بإسناد حسن والبيهقي في الزهد وغيره.

(۲) روى الترمذى (إنى عرض على أن يجعل لي بطحاء مكة ذهبًا فقلت لا يا رب أشبع يوماً وأجوع يوماً فإذا جعت تضرعت إليك وذكرتك وإذا شبعتك شكرتك وحمدتك).

العادية كغيره من البشر. وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يُرى أصحابه من ذلك، في مواطن ما فيه شفاء في تقوية اليقين، وكفاية من أزمات الأوقات<sup>(١)</sup>. وكان عليه الصلاة والسلام بيت عند ربه يطعمه ويسقيه، ومع ذلك لم يترك التكسب لمعاشه ومعاش أهله. فإذا كانت الخوارق في حقه متأنية، والطلبات محضرة له، حتى قالت عائشة رضي الله عنها: ما أرى الله إلا يُسَارِعُ في هواك. وكان - لما أعطاه الله من شرف المنزلة - متمنكاً منها، فلم يغول إلا على مجاري العادات في الخلق، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظيمًا، في أن 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 للتوكيل كلها، وللمكلفين أجمعين في مراتب التبعد، فكان كالمقوي لهم على ما هم عليه؛ لأنها آيات من آيات الله تعالى بربت على عموم العادات، حتى يكون لها خصوص في الطمأنينة؛ كما قال إبراهيم عليه السلام: «رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحِبِّي الْمُؤْتَمِ» [البقرة: ٢٦٠] الآية! وكما قال نبينا محمد ﷺ عندما حكى الله تعالى فراق موسى للخصر: «يَرْحَمُ اللَّهُ أَخْيَرُ مُوسَى». وَدِدْنَا لَوْ صَبَرَ حَتَّى يُقْصَى عَلَيْنَا مِنْ أَخْبَارِهِمَا»<sup>(٢)</sup> فإذا كانت هذه فائدتها، كان ما ينشأ عنها مما يرجع إلى حظوظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج؛ فهو في التناول والاستعمال بحكم الخيرية: فإن تكسب وطلب حاجته من الوجه المعتمد، صار كمن ترك التصدق عليه وتكتسب فرجع إلى العزيمة العامة. وإن قبل الصدقة فلا ضرر عليه؛ لأنها وقعت موقعها.

وأيضاً فإن القوم علموا أن الله وضع الأسباب والمسبيات، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاءً، وإدخالاً للمكلف تحت قهر الحاجة إليها؛ كما وضع له العادات تكليفاً وابتلاءً أيضاً. فإذا جاءت الخارقة لفائدة لها التي وضعت لها، كان في ضمنها رفع لمشقة التكليف بالكسب، وتحفيض عنه؛ فصار قبوله لها من باب قبول الرخص، من حيث كانت رفعاً لمشقة التكليف بالكسب وتحفيضاً عنه. فمن هنا صار حكمها حكم الرخص. ومن حيث

(١) فالجاري على عادته حمل نفسه على مجاري العادات مع تيسير الخوارق له. كثيراً ما كانت تنخرق له العادات وتوافيه الكرامات، لكن ذلك في مواطن لمقصد مبدأ من حظ النفس، وهو تقوية اليقين عند أصحابه، وكفايتها ضرر الأزمات الشديدة التي تحل بهم كنبع الماء مثلاً لما اشتد بهم الحال في الحديبية حتى لا يجمع عليهم الشدائيد في هذه الأوقات المضنية.

(٢) رواه البخاري في باب العلم بلفظ «يرحم الله موسى لوبدنا». . الخ

كانت ابتلاء أيضاً فيها شيء آخر، وهو أن تناول مقتضاها ميل إلى جهتها، ومن شأن أهل العزائم في السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله؛ كما كانت النعم العادية الاكتسافية ابتلاء أيضاً. وقد تقرر أن جهة التوسيعة على الإطلاق إنما أخذوها مأخذ الرخص، كما تبين<sup>(١)</sup> وجهه. فهذا من ذلك القبيل. فتأمل كيف صار قبول مقتضى الخوارق رخصة من وجهين! فلأجل هذا لم يستندوا إليها، ولم يعولوا عليها من هذه الجهة، بل قبلوها واقتبسو منها ما فيها من الفوائد المعينة لهم على ما هم بسبيله، وتركوا منها ما سوى ذلك؛ إذ كانت مع أنها كرامة وتحفة، تضمنت تكليفاً<sup>(٢)</sup> وابتلاء.

وقد حكى القشيري من هذا المعنى:

فروى عن أبي الخير البصري أنه كان يفتئن داره رجل أسود فقير يأوي إلى الخرابات، قال فحملت معي شيئاً وطلبه، فلما وقعت عليه عليّ تسم وأشار بيده إلى الأرض؛ فرأيت الأرض كلها ذهباً تلمع. ثم قال: هات ما معك! فناولته وهالني أمره وهررت، وحكي عن النوري أنه خرج ليلة إلى شاطئ دجلة، فوجدها وقد الترق الشيطان. فانصرف وقال: وعِزْتُكَ لَا أجُوزُهَا إِلَّا فِي زُورَقٍ. وعن سعيد بن يحيى البصري قال: أتت عبد الرحمن بن زيد وهو جالس في ظل، فقلت له: لو سألت الله أن يوضع عليك الرزق لرجوت أن يفعل. فقال: ربّي أعلم بمصالح عباده؛ ثم أخذ حصى من الأرض ثم قال: اللهم إن شئت أن تجعلها ذهباً فعلت، فإذا هي والله في يده ذهب، فألقاها إلىٰ وقال: أنفقها أنت؛ فلا خير في الدنيا إلا للآخرة.

بل كان منهم من استعاد منها ومن طلبها، والتشوف إليها؛ كما يحكي عن أبي بزيد البسطامي. ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات، من حيث شاهد خروج الجميع من تحت يد الملة، وواردة من جهة مجرد الإنعام. فالعادة في نظر هؤلاء خوارق للعادات. فكيف يتشفّف إلى خارقة؟ ومن بين يديه ومن خلفه، ومن فوقه ومن تحته مثلها. مع أن ما لديه منها أتم في تحقيق العبودية كما مرّ في الشواهد. وعدوا من ركن إليها مستدرجاً، من حيث كانت ابتلاء لا من جهة كونها آية أو نعمة.

حكى القشيري عن أبي العباس الشرفي، قال: كنا مع أبي تراب النخبي في طريق

(١) أي في المسألة الأولى.

(٢) كما يؤخذ من كلام عبد الرحمن بن زيد الآتي (لا خير في الدنيا إلا للآخرة) مما حصل من التحفة يتضمن تكليفاً جديداً في التصرف فيه واستعماله.

مكة، فعدل عن الطريق إلى ناحية، فقال له بعض أصحابنا: أنا عطشان. فضرب برجله الأرض، فإذا عين ماء زلال! فقال الفتى: أحب أن أشربه بقدح. فضرب بيده إلى الأرض فتناوله قدحًا من زجاج أبيض، كأحسن ما رأيت. فشرب وسقاناً، وما زال القدح معنا إلى مكة. فقال لي أبو تراب يوماً: 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 سألك من طريق الأحوال. فقلت: ما أعرف لهم قولًا فيه. فقال: بل قد زعم أصحابك أنها خدع من الحق. وليس الأمر كذلك؛ إنما الخدع في حال السكون إليها. فاما من لم يقترح ذلك ولم يساكها، فتلك مرتبة الربانيين.

وهذا كله يدلّك على ما تقدم من كونها في حكم الرخصة، لا في حكم العزيمة. فليغتنم لهذا المعنى فيها؛ فإنه أصل يبني عليه فيها مسائل: منها أنها من جملة الأحوال العارضة للقوم، والأحوال من حيث هي أحوال لا تطلب بالقصد، ولا تعدّ من المقامات؛ ولا هي معدودة في النهايات؛ ولا هي دليل على أن صاحبها بالغ مبلغ التربية والهدایة، والانتساب للإفادة. كما أن المغانم في الجهاد لا تعد من مقاصد الجهاد الأصلية؛ ولا هي دليل على بلوغ النهاية. والله أعلم.

تم الجزء الأول

**فهرس الجزء الأول**

**من كتاب المواقف وشرحه**



## فهرس الجزء الأول من كتاب المواقف وشرحه

الصفحة

الموضوع

مقدمة الشارح .....	٣
خطبة المؤلف ، وفيها تقسيم الكتاب إلى خمسة أقسام : (١) المقدمات (٢) الأحكام (٣) المقاصد (٤) الأدلة (٥) الاجتهاد .....	١٣

### القسم الأول : المقدمات

#### و فيه ثلاثة عشرة مقدمة

المقدمة الأولى : (أصول الفقه قطعية ، كانت بمعنى الأدلة أو القواعد) وفيها بيان معنى الحفظ في قوله تعالى : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرَلَ الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ .....	١٩
المقدمة الثانية : الأدلة المستعملة في أصول الفقه قطعية ، عقلية كانت أو عادية أو سمعية .....	٢٣
المقدمة الثالثة : الأدلة السمعية لا تفيد القطع بآحادها ، لتوقفها على مقدمات ظنية . ولأنما يحصل القطع إذا تكون من مجموعها ما يشبه التواتر المعنوي ، وبيان أنه لولا هذا ما حصل العلم بوجوب القواعد الخمس . وحجية الإجماع والخبر والقياس .....	٢٣

فصل : وينبني على هذا أن كل أصل لم يشهد له نص معين ولكنأخذ معناه من أدلة الشرع وهو صحيح كالصالح المرسلة ، والاستحسان .....	٢٧
فصل : ولما غفل بعض الأصوليين عن هذا الطريق ذهبا إلى أن حجية الإجماع ظننية . أو تعسفا في إثبات قطعيتها .....	٢٨
المقدمة الرابعة : كل مسألة لا يبني عليها فروع فقهية فوضعها في أصول الفقه عادية . وكذلك كل مسألة يبني عليها فقه ولكنها من مباحث علم آخر .....	٢٩

(فصل) وكذلك كل مسألة يبني عليها فقه ولا يبني على الخلاف فيها خلاف في عمل بل في اعتقاد .....	٣٠
المقدمة الخامسة : الاشتغال بالمباحث النظرية التي ليس لها ثمرة عملية مذموم شرعا ؛ ورأي المؤلف في القدر المطلوب من علم التفسير والعلوم الكونية ، ومناقشة الشارح له في هذا .....	٣١

المقدمة السادسة: في بيان هدي الشريعة في التعليم وأن التعمق في التعريف والأدلة	
والبعد بهما عن مدارك الجمهور ليس من هدي الرسول ولا السلف الصالح ...	٣٨
المقدمة السابعة: العلم ليس مقصوداً لذاته بل للعمل به؛ حتى العلم بالله تعالى لا فضل	
فيه بدون العمل به وهو الإيمان - وتأويل أدلة فضل العلم ..... . . . . .	٤١
(فصل) فيما يقصد من العلم وراء العمل، وأن منه ما يصح قصده وما لا . . . . .	٤٥
المقدمة الثامنة: مراتب العلم ثلاثة: علم تقليدي، وعلم استدلالي، وعلم تحقيلي	
راسخ وهذا هو المطلوب شرعاً. وبين أن النوع الثالث هو الذي يبعث على	
العمل، ويعصم عن الزلل، إلا لعناد أو غفلة . . . . .	٤٧
(فصل) وتحقيق هذه المرتبة أنها نور وخشوع باطني . . . . .	٥٣
المقدمة التاسعة: أقسام العلم ثلاثة: ما هو من صلب العلم، وما هو من ملح العلم، وما	
ليس من صلبه ولا من ملحه . . . . .	٥٣
فصل: وقد يعرض للقسم الأول أن يعد من الثاني أو الثالث . . . . .	٦٠
بيان من هو أهل للنظر في هذا الكتاب . . . . .	٦١
المقدمة العاشرة: العقل تابع للنقل في الأحكام الشرعية، والتوفيق بين هذه القاعدة	
وبيّن العمل بالقياس، والفرق بين ما يريده وبين مذهب أهل الظاهر . . . . .	٦١
بحث طريف في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقضى القاضي وهو غضبان» . . . . .	٦٢
المقدمة الحادية عشرة: المطلوب من المكلف تعلمه هو ما دلت عليه الأدلة الشرعية	
التي ستبين في كتاب الأدلة . . . . .	٦٤
المقدمة الثانية عشرة: لا بد للعلم من معلم، ولا بد في المعلم أن يكون متحققاً بالعلم	٦٤
فصل: في بيان علامات العالم المتحقق بالعلم. وهي ثلاثة: العمل بما علم، وملازمة	
الشيخ، والتآدب معهم . . . . .	٦٥
فصل: طريق أخذ العلم إما المشافهة، أو المطالعة. والأولى أنسع، ويلزم في الثانية	
شيئان: تحري كتب المتقدمين، والاستعانة بالعلماء في فهم اصطلاحات العلم	٦٧
المقدمة الثالثة عشرة: كل معنى لا يستقيم مع الأصول الشرعية أو القواعد العقلية	
لا يعتمد عليه . . . . .	٧٠

**القسم الثاني : كتاب الأحكام  
والأحكام قسمان : تكليفية ، ووضعية**

**القسم الأول: الأحكام التكليفية، وهي خمسة أنواع: الإباحة، والندب والكرامة،**

والوجوب والحرمة، وقد نظم المؤلف مسائلها كلها في سلسلة واحدة وهي ثلاثة عشرة مسألة ..... ٧٦
المسألة الأولى: المباح ليس مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك. أما كونه ليس مطلوب الترك فلامور ..... ٧٦
فيما يعارض ذلك من الأدلة على طلب ترك المباح: كذم الدنيا ولذاتها، وأن حلالها حساب، وذم الفراغ عن العمل النافع، وتورع السلف عن بعض المباحثات، ومدح الزهد الخ. وتأويل ذلك كله ..... ٧٩
فصل: وأما كونه ليس مطلوب الفعل.. الخ وفيه الرد على مذهب الكعبى في أن المباح واجب ..... ٨٧
المسألة الثانية: الأفعال تختلف أحکامها بالكلية والجزئية فالمحاب بشخصيته لا يكون مباحاً بكليته، بل إما مطلوب الفعل وجوباً أو ندبًا، وإما مطلوب الترك تحريمًا أو كراهة. وأمثله ذلك ..... ٩٢
فصل: والممنوع بشخصه واجب بنوعه ..... ٩٤
فصل: والمكرره بجزئيه حرام بكلاته ..... ٩٤
فصل: والواجب بشخصه فرض بنوعه أي أشد وجوباً ..... ٩٤
فصل: في شبه من قال إن الأفعال لا تختلف أحکامها بالكلية والجزئية والجواب عنها ..... ٩٦
فصل: في أدلة المسألة ..... ٩٨
المسألة الثالثة: المباح يعتبر بما هو خادم له ..... ١٠٠
المسألة الرابعة: في الفرق بين المباح بمعنى المخير فيه، والمباح بمعنى ما لا حرج فيه، وأن الأول له كلي مطلوب، والثاني شبيه باتباع الهوى المذموم ..... ١٠٢
المسألة الخامسة: المباح بإطلاقه إنما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط ..... ١٠٤
المسألة السادسة: الأحكام التكليفية إنما تتعلق بالأفعال المقصودة، أو المقصود سببها ..... ١٠٦
المسألة السابعة: تتميم لما تقدم في المسألة الثانية، وبيان أن كل مندوب خادم للواجب ..... ١٠٧
فصل: والمكرر خادم للممنوع. وبعض الواجبات خادمة لبعض، والممنوعات كذلك ..... ١٠٨
المسألة الثامنة: تأخير الواجب الموسع عن أول وقته على لا ذم فيه ولا عتب، والجواب عما يعارض ذلك من الفروع الفقهية، ومن طلب المساعدة إلى الخيرات ..... ١٠٨
المسألة التاسعة: الحقوق الواجبة إما محدودة، أو غير محدودة؛ والأولى تترتب في الذمة ولا تسقط بخروج الوقت، والثانية بخلاف ذلك ..... ١١١

فصل : ويرجع القسم الأول إلى الواجبات العينية ، والثاني إلى الكفاية . . . . .	١١٤
المسألة العاشرة : هل هناك مرتبة بين الحلال والحرام خارجة عن الأحكام الخمسة اسمها مرتبة العفو؟ . . . . .	١١٥
فصل : في التمثيل لهذه المرتبة ، منها ما هو متفق عليه ، وما هو مختلف فيه . . . . .	١١٧
فصل : في الأوجه المانعة من عدم مرتبة العفو زائدة على الأحكام الخمسة . . . . .	١١٩
فصل : في ضوابط هذه المرتبة . . . . .	١٢٠
المسألة الحادية عشرة : طلب الكفاية ليس متوجهاً إلى جميع المكلفين ، بل إلى من فيه أهلية القيام به . ومناقشة الشارح للمؤلف في هذا الرأي . . . . .	١٢٦
فصل : في تفصيل هذا النظر ببيان اختلاف الغرائز والأهليات في الناس ، ووجوب توزيع الأعمال في المسلمين على هذه القاعدة . وهو بحث قيم في التربية والمجتمع . .	١٢٩
المسألة الثانية عشرة : المباح إذا عارضته مفسدة طارئة هل ترفع حكم الإباحة عنه؟ والجواب بالتفصيل بين المباح الضروري والهاجي وغيرهما . . . . .	١٣٠
المسألة الثالثة عشرة . في الفرق بين الواقع والمتوقع من موقع المباح . . . . .	١٣٢
القسم الثاني : الأحكام الوضعية ، وهي خمسة أنواع أيضاً . . . . .	١٣٥
النوع الأول : السبب وفيه أربع عشرة مسألة . . . . .	١٣٥
المسألة الأولى : في تقسيم السبب والشرط والممانع إلى ما هو داخل في مقدور المكلف وما هو خارج عنه ، وأمثلة ذلك . . . . .	١٣٥
المسألة الثانية : مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات . . . . .	١٣٧
المسألة الثالثة : لا يلزم عند مباشرة الأسباب ، قصد المسببات . . . . .	١٤٠
المسألة الرابعة : المسببات مقصودة للشارع من وضع أسبابها . . . . .	١٤٢
المسألة الخامسة : للمكلف أن يترك النظر للمسببات ولو أن يلتفت إليها . أما الأول فيدل عليه . . . . الخ . . . . .	١٤٣
فصل : وأما أن للمكلف القصد إلى المسبب . . . . الخ . . . . .	١٤٥
المسألة السادسة : في مراتب الدخول في الأسباب ؛ أما قصد المسببات بالأسباب فله ثلاث مراتب . . . . الخ . . . . .	١٤٧
فصل : وترك الالتفات للأسباب له ثلاث مراتب أيضاً . . . . .	١٤٨
المسألة السابعة : لا تطلب من المكلف ترك الأسباب المباحة . وفيها تحقيق نفيis لمسألة التوكيل بالتفصيل . . . . .	١٥٠

المسألة الثامنة: يثاب المكلف أو يؤاخذ بما تسبب عن فعله ولو لم يقصده ..... ١٥٥
المسألة التاسعة: في الأمور التي تبني على اعتبار السبب وحده وصرف النظر عن المسبب ..... ١٥٦
فمنها: أن المكلف إذا قصد رفع المسبب بعد استكمال السبب كان قصده لغواً وهذا بحث في حكم رفض العبادات، وتفرقة دقيقة بين أخذ السبب على أنه ليس بسبب، وبين أخذه على أنه سبب لا ينبع ..... ١٥٧
فصل: ومنها أن صرف النظر عن المسبب أقرب إلى الإخلاص والتوكيل ... الخ ..... ١٦١
فصل: ومنها أنه أدعى للعناية بالسبب ..... ١٦٢
فصل: ومنها أنه مريح للنفس مفرح للقلب من تعب الدنيا ..... ١٦٣
فصل: ومنها أن كثرة مراعاة المسبب تفتح عمل الشيطان، وأن التوسط في ذلك أسلم ..... ١٦٤
فصل: ومنها أن تارك النظر للمسبب أعلى درجة ..... ١٦٦
المسألة العاشرة: في الأمور التي تبني على النظر للمسببات ..... ١٦٧
فمنها: بعث داعية المكلف إلى الإقدام على الحسنة والانصراف عن السيئة ..... ١٦٧
وهنا كلمات للغزالى في آثار الحسنة والسيئة ..... ١٦٨
فصل: ومنها دفع بعض إشكالات ترد في الشريعة ..... ١٦٩
وفيه نصر مذهب أبي هاشم في أن الخروج من الأرض المغصوبة فيه طاعة ومعصية .. ١٦٩
فصل: ومنها أن المسببات علامة على صحة الأسباب أو فسادها وفيه تطبيقات ..... ١٧٠
فصل: ومنها أن النظر إلى المسببات العامة أدعى للرجاء أو الخوف ..... ١٧١
فصل: في الجواب عن تعارض هاتين المسألتين، وبيان الضابط الذي يرجع العمل بأحد النظرين تارة، وبالأخر تارة أخرى ..... ١٧٢
فصل: وقد يتعارض هذان الأصلان على المجتهد ..... ١٧٣
المسألة الحادية عشرة: الأسباب المشروعة لا تؤدي بذاتها إلى مفسدة، والأسباب الممنوعة لا تؤدي بذاتها إلى مصلحة، وأمثلة ذلك ..... ١٧٤
فصل: في حل مسائل تطبيقاً على هذا الأصل ..... ١٧٧
فصل: إذا نظر إلى هذه المسائل من جهة التسبب اختلف الحكم فيحتاج إلى ترجيح المجتهد ..... ١٧٨
فصل: المراد بالمصالح والمقاصد ما كانت كذلك في نظر الشرع، لا ما كان ملائماً أو منافياً للطبع ..... ١٧٨
المسألة الثانية عشرة: المسببات من حيث العلم يقصد الشارع لها بالإنسان ثلاثة

أقسام : ما يعلم أن السبب شرع لأجلها، وما يعلم أن السبب لم يشرع لأجلها، وما يشتبه فيه، وهنا إشكالات على القسم الثاني بمسائل من النكاح والطلاق والعتق والجواب عنها إجمالاً ..... ١٧٩
المسألة الثالثة عشرة : إذا تخلفت حكمة السبب لعدم قبول المحل لها ارتفعت مشروعيته؛ وإذا تخلفت لأمر خارجي فهل تؤثر في مشروعيته؟ محل اجتهاد، وفيه أدلة من الطرفين، وفيها الجواب التفصيلي عن بعض المسائل المذكورة في المسألة الثالثة عشرة ..... ١٨٤
فصل : في الجواب عن باقي المسائل المذكورة ..... ١٨٨
فصل : في حكم القسم الثالث من قيام المسألة الثانية عشرة، وهو المشتبه فيه ..... ١٩٠
المسألة الرابعة عشرة : إذا قصد المكلف لأجل السبب الممنوع ما يتبعه من المصلحة عوامل بنقيض قصده، بخلاف ما إذا قصد المسبب نفسه ..... ١٩١
النوع الثاني : الشروط، وفيه ثمانى مسائل ..... ١٩٣
المسألة الأولى : في تحقيق معنى الشرط على اصطلاح هذا الكتاب، ومقارنة الشارح له بالاصطلاح المشهور ..... ١٩٣
المسألة الثانية : في تعريف السبب والعلة والمانع على اصطلاح هذا الكتاب كذلك .. ١٩٦
المسألة الثالثة : الشروط ثلاثة أقسام : عقلية وعادية وشرعية؛ والمقصود الشرعية ..... ١٩٧
المسألة الرابعة : الشرط صفة للمشروط ومكمل له، لا جزء منه. ودفع إشكال بعض الشروط التي هي عمدة في التكليف، كالعقل والإيمان ..... ١٩٨
المسألة الخامسة : لا يكفي السبب في وقوع المسبب بل لا بد من حصول الشرط ..... ١٩٩
المسألة السادسة : الخطاب بالشروط إما وضعي أو تكليفي ..... ٢٠٢
المسألة السابعة : لا يجوز التحيل لإسقاط حكم السبب بفعل شرط أو تركه ..... ٢٠٣
فصل : هل تمضي هذه الحيلة ويبطل بها السبب؟ تفصيل، وتعدد ..... ٢٠٨
المسألة الثامنة : الشرط إما ملائم لمقصود الشارع، أو مناف، أو لا ملائم ولا مناف .. ٢١٠
النوع الثالث : الموانع، وفيه ثلاث مسائل ..... ٢١٢
المسألة الأولى : الموانع ضربان، ما لا يتأتى فيه اجتماعه مع الطلب، وما يمكن فيه ذلك ..... ٢١٢
المسألة الثانية : الموانع ليست بمقصودة للشارع ..... ٢١٣
المسألة الثالثة : لا يخلو أن يفعله أو يتركه ما حيث هو داخل تحت خطاب التكليف، مأموراً به أو منهاجاً عنه أو مخيراً فيه ..... ٢١٤

نوع الرابع : في الصحة والبطلان ، وفيه مسائل ..... ٢١٦	٢٧٧
المسألة الأولى : في معنى الصحة ، وهذا اللفظ يطلق باعتبارين ..... ٢١٦	.....
المسألة الثانية : في معنى البطلان ، وهو ما يقابل معنى الصحة ، وله معنيان ..... ٢١٧	.....
المسألة الثالثة : ما ذكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثاني تقسيماً ، لكن بالنسبة إلى الفعل العادي ..... ٢٢١	.....
فصل : ما ذكر من إطلاق الصحة بالأعتبر الثاني ، فلا يخلو أن يكون عبادة أو عادة ..... ٢٢٣	.....
نوع الخامس : في العزائم والرخص ، وفيه مسائل ..... ٢١٣	.....
المسألة الأولى : العزيمة ما شرع من الأحكام الكلية ابتداءً . ومعنى كونها كلية ..... ٢٢٣	.....
فصل : قد يطلق الرخصة على ما استثنى من أصل كلي يقتضي المنع مطلقاً ..... ٢٢٦	.....
فصل : وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة ..... ٢٢٧	.....
فصل : وتطلق أيضاً على ما كان من المشروعات توسيعة على العباد مطلقاً ..... ٢٢٧	.....
فصل : ظهر من هذه الإطلاقات أن منها ما هو خاص ببعض الناس ، وما هو عام للناس كلهم ..... ٢٢٨	.....
المسألة الثانية : حكم الرخصة الإباحة مطلقاً من حيث هي رخصة ، والدليل على ذلك أمور ..... ٢٢٩	.....
المسألة الثالثة : الرخصة إضافية لا أصلية ؛ معنى ذلك ..... ٢٣٤	.....
المسألة الرابعة : الإباحة المنسوبة إلى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج ، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك؟ ..... ٢٣٧	.....
المسألة الخامسة : الترخيص المشروع ضربان : الأول أن يكون في مقابلة مشقة لا صبر عليها طبعاً . والثاني أن يكون في مقابلة مشقة يمكن الصبر عليها ..... ٢٣٩	.....
المسألة السادسة : هناك مجال رحب للترجيح بين الأخذ بالعزيمة أو الرخصة في التخيير ..... ٢٤١	.....
المسألة السابعة : المشقات التي هي مظان التخفيفات في نظر الناظر على ضربين : حقيقة ، وتهمية ..... ٢٤٩	.....
فصل : من الفوائد في هذه الطريقة ، الاحتياط في اجتناب الرخص ..... ٢٥٢	.....
فصل : قد يقال الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من وجوه ..... ٢٥٣	.....
فصل : الأولوية في ترك الترخيص إذا تعين سببه بغلبة ظن أو قطع ..... ٢٥٨	.....
فصل : إذا قيل : الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة ، وذلك وضع إشكال في المسألة ؛ فهل له مخلص أم لا؟ قيل نعم ..... ٢٥٨	.....

- المسألة الثامنة: كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً ..... ٢٥٩
- المسألة التاسعة: أسباب الشخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ولا مقصودة الرفع ٢٦٢
- المسألة العاشرة: إذا فرعنا على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة صارت العزيمة معها من الواجب المخير ..... ٢٦٢
- المسألة الحادية عشرة: إذا اعتبرنا العزائم مع الشخص وجدنا العزائم مطردة مع العادات الجارية والشخص جارية عند انتهاق تلك العوائد ..... ٢٦٣