

المواصفات

في

أصول الشريعة

لأبي إسحاق الشافعي

وهو برهانهم زعموا الشيخ الفخرناظم المالكي المتوفى ٧٩٠ هـ

✽ وعليه شرح جليل ✽

لتعريف دعاويه وكشف سراييه ، ومخرج أحاديثه ، وتقد آرائه نقداً علمياً
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشرية ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

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

المجلد الأول

من الطبع محفوظ

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد علي بنصر

لصاحبها مصطفى محمد

LIBRARY
OCT - 1 1968
UNIVERSITY

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسل الله

التعريف بكتاب المواصفات

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

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

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

الخمس (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) التي هي أسس العمران المرعية في كل ملة ، والتي لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، ولقنات النجاة في الآخرة ؛ وإما حفظ شيء من الحاجيات ، كأشياء المعاملات ، التي لولا ورودها على الضروريات لوقع النسي في الضيق والارجح ؛ وإما حفظ شيء من التحسينات ، التي ترجع إلى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات ، وإما تكميل نوع من الأنواع الثلاثة بم يعين على تحققة . ولا يخلو باب من أبواب الفقه - عبادات ومعاملات وجنبايات وغيرها - من رؤية هذه المصالح ، وتحقيق هذه المتاحد ، التي لم ترضع الأحكام إلا لتحقيقها .

ومعلوم أن هذه المراتب الثلاث تتفاوت في درجات تأكد الطلب لاقتها ، والنهي عن تعدي حدودها .

وهذا بحر داخر ، يحتاج إلى تفصيل واسعة ، وقواعد كلية ، لضبط مقاصد الشارع فيها (من جهة قصده لوضع الشريعة ابتداء ، وقصده في وضعها للأفهام بها ، وقصده في وضعها للتكليف بمتنفسها ، وقصده في دخول المكاتب تحت حكمها .)

تحقيق هذه المتاحد ، وتحري بسطها ، واستقصاء تفاريعها . واستثمارها من استقراء موارد الشريعة فيها . هو معرفة سر التشريع . وعلم مالا بد منه لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية .

إذ أنه لا يكفي النظر في هذه الأدلة الجزئية . دون النظر إلى كميات الشريعة وإلا تضربت بين يديه الجزئيات . وعرض بعضها بعضاً في ظاهر الأمر . إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشارع ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع . فلو اجب إذاً اعتبار الجزئيات بالكميات . شأن الجزئيات مع كليتها في كل نوع من أنواع الموجودات .

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

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

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

وأما من جاء بعدهم من 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 لندوين هذه القواعد جملة من الأئمة ، بين
مقل ومكثر ، وسموها (أصول الفقه)

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

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

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

* * *

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

وهكذا بقي علم الأصول فقداً قسماً عظيماً . هو شطر العلم الداعي عن أحد ركنيه . حتى هيا الله سبحانه وتعالى أبا السحق الشاطبي في القرن الثامن الهجري ، لتدارك هذا النقص ، وانشاء هذه العمارة الكبرى ، في هذا الفراغ المترامي الأطراف ، في نواحي هذا العلم الجميل . فخلل هذه المقاصد الى أربعة أنواع . ثم أخذ يفصل كل نوع منها ، وأضاف اليها مقاصد المكافئ في التكليف . وبسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألة . وتسعة وأربعين فصلاً ، من كتابه الموافقات . تجلّى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح ، وأنها نظام عام لجميع البشر دائاً أبدي ، لو فرض بقاء الدنيا الى غير نهاية . لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة . وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلاف في الخطاب الشرعي نفسه ، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة الى أصل شرعي يحكم به عليها . وأن هذه الشريعة كما يقول -

خاصيتها السماح ، وشأنها الرفق ، تحمل الجماء الغفير ، ضعيفاً وقويماً ، وتهدى الكفاة ،
فهيما وغيبيا ،

المبهمات التي أغفلوها فيما نكتبكموا عليه

لم تتمف به المهمة 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 باستقرائها الى استخراج درر غوال
لها أوثق صلة بروح الشريعة ، وأعرق نسب بعلم الأصول . فوضع في فاتحة كتابه
ثلاث عشرة قاعدة ، يتبعها خمسة فصول جعلها لتمهيد هذا العلم أساساً ، ولتمييز
المسائل التي تعتبر من الأصول نبراساً ، ثم انقل منها الى قسم الاحكام الخمسة
الشرعية والوضعية ، وبحث فيها من وجهة غير الوجبة المذكورة في كتب
الاصول ، وأمن بوجه خاص في المباح ، والسبب ، والشرط ، والعزائم ، والرخص .
وناهيك في هذا المتنام أنه وضع في ذلك ربع الكتاب ، اتصل منه الى علم جَمِّ ،
وفته في الدين ، وقد رتب عليه في قسم الادلة قواعد ذات شأن في التشريع .
وهناك يبين ابتداء تلك القواعد على ما قرره في قسم الاحكام حتى لترى الكتاب
آخذاً بعضه بحجر بعض

ثم إن عرائس الحكمة ، ولباب الاصول ، التي رسم معالمها ، وشده معاقلها في
مباحث الكتاب والسنة ، ما كان منها مشتركا ، وما كان خاصاً بكل منهما ، وعوارضها
من الاحكام ، والتشابه ، والذخ ، والأوامر ، والنواهي ، والخصوص ، والعموم ،
والاجمال ، والبيان - هذه المباحث التي فتح الله عليه بها لم تسلس له قيادها ،
وتكشفت له قناعها ، إلا باتخاذ القرآن الكريم أنيسه ، وجعل سميره وجليسه ، على مر
الايام والاعوام ، نظراً وعملاً وباستعانتة على ذلك بالاطلاع والأحاطة بكتب السنة

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

واتقد أبان في هذه المسائل منزلة الكتاب من أدلة الشريعة ، وأنه أصل لجميع
 هذه الأدلة ، وان تعريفه للأحكام كلي . وأنه لا بد له من بيان السنة ، كما بين
 قسم العلوم المضافة الى القرآن ، وما يحتاج اليه منها في الاستنباط ، وما لا يحتاج اليه ،
 وتحديد الظاهر والباطن من القرآن ، وقسم الباطن الذي يصح الاستنباط منه ، والذي
 لا يصح الاستنباط منه ، وأثبت أن المكي اشتمل على جميع كليات الشريعة . والمدني
 تفصيل وتقرير له . وأنه لا بد من تنزيل المدني على المكي ، وأن الذي يخلم يرد على الكليات
 طائفة ، وانما ورد على قليل من الجزئيات لأسباب مضبوطة . وحدد الضابط بالحد الأعلى
 لأوسط في فهم الكتاب العزيز الذي يصح أن يبني عليه اقتباس الأحكام منه ،
 ثم بين رتبة السنة ومنزلتها من الكتاب ، وأنها لا تخرج في أحكام التشريع عن
 كليات القرآن . وأثبت ذلك كله بما لا يدع في هذه التواعد شبهة

وقد جعل تمام الكتب باب الاجتهاد ولو احتمه ، فبين أنواع الاجتهاد ، وما
 ينتظم منها . وما لا ينتظم الى قيود الساعة ، وأنواع ما ينتظم ، 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 الاول ، ومالا يتوقف على واحد منهما

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

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

ونعود الى الموضوع فنقول إن صاحب الموافقات لم يذ كر في كتابه مبحثاً

واحداً من المباحث المدونة في كتب الاصول، إلا إشارة في بعض الاحيان
لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة، أو تفريع أصل، ثم هو مع ذلك لم يغض عن فضل
المباحث الاصولية، بل تراد يقول في كثير من مباحثه : إذا أضيف هذا الى
ما تقرّر في الأصول أمكن الوصول إلى المتصود

وجملة القول، أن كلاً مما ذكره في كتب الاصول، وما ذكره في الموافقات،
يعتبر كوسيلة لاستنباط الاحكام من أدلة الشريعة، إلا أن التسم المذكور في
الاصول على كثرة تشعبه. وطول الاجاج 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: ان فائدته لغير المجتهد
أن يعرف كيف استنبطت الأحكام؛ ولكن التسليم بهذا الجواب يحتاج الى
تسامح وإغضاء كثير. لأنه انما يعرف به بعض أجزاء وسيلة الاستنباط
منككة منشورة، والبعض الآخر وهو المتعلق بركن معرفة مقاصد الشريعة فاقدم.
وما مثله في هذه الحالة إلا كمثل من يريد أن يعاينك صنعة النساجة فيعرض عليك
بعض أجزاء آلة النسيج محاولة مبعثرة الاجزاء، ولا تخفى ضؤولة تلك الفائدة

أما التسم الذي ذكره الشاطبي في الاجزاء الاربعة من كتابه فهو وإن
كان كجزء من وسيلة الاستنباط. يعرف به كيف استنبط المجتهدون أيضاً،
إلا أنه في ذاته فته في الدين. وعلم بنظام الشريعة، ووقوف على أسس التشريع،
فإن لم تصل منه إلى الاتصاف بصنعة الاجتهاد، والتدرة على الاستنباط، فأنا
انصل منه إلى معرفة مقاصد الشرع، وسر أحكام الشريعة. وإنه لم يمدى تسكن
إليه النفوس. وإنه لنور يشرق في نواحي قلب المؤمن، يدفع عنه الظلمة ويطرده
ما يبلى به من الشواطر. ويجمع مازان من المدارك. فإله ما أفاد الشريعة الاسلامية
هذا الامام رضي الله عنه

السبب في عرم تراول الكتاب

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

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

في مباحثه ، واقتبس فوائده . وضمها الى ما عرفوا . والعمل على الفها فيما الفوا ، ولانت
طلاب العلم ليها . وتحريك همهم وإانتهم عديها

والثاني أن قلا أنى اسحق رحمه الله ، وإن كان يمشى سويا . ويكتب عربيا
نقيا ، كما يشاهد ذلك فى كثير من المباحث التى يخلص فيها المتنب . لذهنه
وقوه ، فهناك ترى ذمنا سيلا ، وقوه ، جوالا ، قد تقرأ الصفحة كاملة لاتتعثر فى
شىء من المفردات ولا اغراض المركبات . الا أنه فى مواطن الحاجة إلى
الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجود العقلية . والرجوع إلى
المباحث المقررة فى العصور الأخرى . يجعل القارىء ربما ينتقل فى الفهم من
الكلمة إلى جرتها . ثم منها إلى التى تليها ، كأنه يمشى على أسنان المشط ،
لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه . وغرضا يعول فى سياقه عليه ، فهو يكتب
بعد ما أحط بالسنة . وكلام المفسرين ، ومباحث الكلام . وأصول المتقدمين ،
وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المتصوفين . ولا يسعه أن يحشو
الكتاب بهذه التفاصيل ؛ فمن هذه الناحية وحدت الصعوبة فى تناول
الكتاب . واحتاج فى تيسير معانيه . وبين كثير من مبانيه . إلى اعانة
معانيه ، ومع هذا فالكاتب يعين بعضه على بعض . فقرأه يشرح آخره أوله
وأوله آخره

سبب ترميزها للكتاب وطريقة مزاواتى لخدمته

كثير ما سمعت وصية المرحوم (الشيخ محمد عبده) لطلاب العلم بتناول
الكتاب . وكنت إذ ذاك من الحارصين على تنفيذ هذه الوصية . فوقف أمامى
وأمام غيرى صعوبة حصول على نسخة منه - وبعد للتيا والتى . ووقفنا إلى
ستعرة نسخة بخط مغربى من بعض الطلبة . فكان الغاز الخط مع صعوبة

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

إذا لم تستطع شيئا فدعه وجاهوزه إلى ما تستطيع

فلما يسر الله طبع الكتاب طبعة مصرية ، واتيحت لي فرصة النظر فيه ، عاجلته أول مرة حتى جئت على آخره ، فرُضتُ في هذا السفر الطويل شعابه وأوديته ، وسدّرت خزائنه وأوعيته . وقد زادني الخُبر به في تصديق الخُبر ، وحمدت السرى ومغربة السهر . فملك اعنة نفسى لاعادة النظر فيه ، بطريق الاستبصار ، وامتحان ما يقرره بميزان النظار ، والرجوع الى الموارد التي استقى منها ، والتحقق من دعائنها التي يصدر عنها ، والافصاح عما دق من إشارات ، والايضاح لما شق على الذهن في عباراته ، بأكدل لفظ موجز ، ومعنى مكتنز ، وجلب فرع توقف الفهم عليه ، والأشارة لأصل يرمى اليه . ولم أرمُ الأ كثار في هذه التعليقات ، وتضخيمها بالللم من المصنفات للمناسبات ، بل جعلت المكتوب بتمتياز المطالب ، واقتصرت على المكسوب في تحقيق المرغوب ، الا ما دعت ضرورة البيان اليه ، في النادر الذي يتوقف الفهم عليه ، والتمتت تحرير الفكر من قيوده ، وإطلاقه من جواراة المزلف في قبول تمهيد ، أو الاذعان لاستنتاجه لمتصوده ، وكان هذا سببا في عدم الاحتشام من تقدمه في بعض الاحيان ، والتوقف في قبول رفته الذي لم يرجح في الميزان ، فقد جعل هذا المسلك حقا على الناظر المأمل فيما قرر ، والطالب للحق فيما أورد وأصدر ، وطلب منه أن يقف وقفة المتخيرين ، لا وقفة المترددين المتحيرين ، كما نهى عن الاستشكال قبل الاختبار ، حتى لا تطرح الفائدة بدون اعتبار ، نعم فليس في تحقيق العلم فلان وأين منه فلان ؟ ولو كان لضع كثير من الحق بين الخطأ والنسيان ، وهذه ميزة ديننا الاسلام : قبول المحاجة والاختصام ، حاشا الرسول عليه الصلاة والسلام

تخریج احادیث الكتاب

كان من استقراء المؤلف لموارد الشريعة أن أورد زهاء ألف من الاحاديث النبوية ، وفي الغالب لم يسندھا الى راويها ، ولم ينسبھا لكتب الحديث التي تحويها . بل قام استوفى حديثا بتامه ، وإنما يذكر منه بقدر غرض الدليل في المقام ، وقد يذكر جزءاً آخر منه في مقام آخر حسبما يستدعيه الكلام ، وقد يشير الى الحديث إشارة ، دون أن يذكر منه شيئاً ، يقصد بهذا ذلك الوصول الى قصده ، دون أن يخرج في الاطناب عن حده ؛ ولا تخفى حاجة الناظر في كلامه ، الى الوقوف على الحديث بتامه ، ومعرفة منزلته قوة وضعفها ، ليكون الأول عوناً على معرفة الغرض من سياق الحديث . والثاني مساعداً على تقدير قيمة الاستدلال ، والاطمئنان أو عدمه في هذا الجمل . فكان هذا حافزاً للهمة ، الى القيام بهذه المهمة ، على ما فيها من المشقة والعمل المضني في البحث ، واستتصاف ساحت دوابين الحديث الفيحاء ، مع كثرة ما أخذ ، وتعدد مراجعه ، حتى كان مرجعنا في ذلك ثلاثة وثلاثين كتاباً من كتب الحديث . ولقد كان يحمل غناً أبيض هذا العبء الاستاذ الشيخ محمد أمين عبدالرازق . الذي استمر أشهراً طويلاً يعاني مراجعة هذه الاصول للوصول الى تخریج الحديث ، والعمور على لفظه ، على كثرة الروايات ، واختلافها في العبارات . ليشر أهم الحديث الى الكتاب الذي خرجه ، وفي الغالب باللفظ الذي أدرجه . حتى يسهل الرجوع الى محله . لمعرفة لفظه ومنزله ، فجزاه الله عن خدمته لهما خير الجزاء

« التحريفات والاختلاف الباقية في الطبعة الماضية »

به و ن قام حيلان من أكبر العلماء بتصحيح الكتاب عند طبعه . والعناية بقدر الواسع في رده لأصله . فقد كانت كثيرة ما وجد من الخطأ والتحريف في

النسخة التي حصل عليها طابع الكتاب ، مضافة الى ضيق الوقت الذي جرى فيه التصحيح ، كافية لقيام العذر لحضرتها في بقاء قسم كبير من التحريفات ، وسقوط جمل برمتها ، أو كلمات لا يستقيم المعنى دون أكملها ، ولا يتم للمؤلف غرض دون ادراجها ؛ فكان هذا من دواعي زيادة الأناة وإعمال الفكرة في هذه الناحية، حتى يسرها الله ، وصار الكتاب في مبناه ومعناه خالصا سائغا للطالبيين ولست — وان أطرى الناظرون — بمدح أنى بلغت في خدمة الكتاب النهاية، بل — اذا حسنت الظنون — قلت خطوة في البداية ، فيدان العمل فيه سعة لمن شحذت همته ، وبذل النصح شرعة لمن خلصت نيته ، فانما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى .

عبد الله دراز

بيان المراجع التي اعتمد عليها

وفي تخریج أحاديث الموافقات ؛

- | | | | |
|----|-----------------------------------|-----------------------------|------------------------------------|
| ٦ | الكتب الستة | ٢٠ | تمیيز الطیب من الخبیث ،، یدور |
| ٧ | شرح ابن حجر علی البخاری | ٢١ | علی الالسنة من الحديث للزبيدي |
| ٨ | شرح التسطواني علی البخاری | (صاحب التيسير) | |
| ٩ | مشكاة المصابيح | ٢١ | تذكرة الموضوعات للشيخ الفتنى |
| ١٠ | تيسير الوصول | ٢٢ | رسالة التوقيفى فى الاحاديث |
| ١١ | شرح العزيرى على الجامع الصغير | الموضوعة (النوار المرصوع) | |
| ١٢ | شرح من زى على الجامع الصغير | ٢٣ | رسالة الصحافى فى الموضوعات |
| ١٣ | لترغيب والترهيب له نذرى | ٢٤ | النمى لابن الاثير |
| ١٤ | منتقى لاخبار مع شرحه، نيل الاطار | ٢٥ | دتين الشفاء شرحه من لانيء الشهاب |
| ١٥ | تأخيصى بغير فخر تخریج أحاديث | ٢٦ | المواهب المدينية بشرح الزرقانى |
| | ز فعى الكبير لابن حجر | ٢٧ | الموضا بشرح الزرقانى |
| ١٦ | مجموع زرقانى لامام أحمد وأبى يعلى | ٢٨ | رد هوزا حديث للشيخ احمد ضياء الدين |
| | والبنزردوه جم الطبرانى الثلاثة | ٢٩ | الغمر ز الازنى فى الموضوعات |
| ١٧ | تخریج العراقى لأحاديث الاحياء | ٣٠ | مسند الامام الشافعى |
| ١٨ | تجموع الفائق من حديث خير | ٣١ | تفسير الطبرى |
| | نخلائق له نذوى | ٣٢ | تفسير الاوى |
| ١٩ | كنوز حقائق له نذوى | ٣٣ | اعلام موقعين لابن الية |



خطبة المؤلف



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

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

ما مولاه ، فقال سبحانه : (وما كنا معديين حتى نبعث رسولا) . فبعث الانبياء
 عليهم السلام في الأمم ، كل بلسان قومه من عرب أو عجم ؛ ليبيدوا لهم
 طريق الحق من مآسهم . وياخذوا بحجزهم عن موارد جهنم ، وخصمنا معشر
 الآخرين السابقين بدمية تدمهم . ومسك ختامهم ، محمد بن عبد الله ، الذي
 هو النعمة لسراة . والرحمة المهداة . والحكمة البالغة الأمية . والنخبة الطاهرة
 الداشمية . رساله الينا شاعدا ومبشرا ونذير ، ودعي الى الله بإذنه وسراجا
 منيرا ، وأنزل عليه كتابه العربي المبين . الفارق بين الشك واليقين ، الذي
 لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ووضع بيانه الشافي وايضاحه الكافي
 في كفه . وطيبه بطيب ثنائه وعرفه بعرفه ، اذ جعل اخلاقه وشماله جملة
 نعته وكفى وصفه ، ففسر عليه السلام مبينا بقوله واقراره وفعاله وكفه . فوضح
 النهار الذي عينين ، وتبين الرشيد من الغي شمسا من غير سحاب ولا غين
 فنحمده سبحانه والحمد نعمة منه مستفادة ، ونشكره والشكر أول الزيادة ؛
 ونشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك الخلق المبين ، خالق الخلق
 جميعين . وباسط الرزق لطيفين والعاصين . بسطا يقتضيه العدل والاحسان ،
 والفضل والامتنان ، جريا على حكم الضمان . قل الله تعالى : (وما خلقت الجن
 والانس الا ليعبدون * ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون *
 ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين *) (وقل تعالى) (وأمره انك بالصلاة واصطبره
 علىها ، لا نسألك رزقا ، ونحن نرزقك ، والماقبة لتقوم) . كل ذلك ليتفرغوا
 لاداء الامانة التي عرضت عليهم عرضا ، فماتحموها على حكم جزاء حملوها
 فرضا . وباليتمهم فتصروا على لا شفق ولا ياباة . وتدموا في البدية خطر النهاية ،
 لكنهم لم يخطر لهم خطرها على بال ، كما خطر السماوت والارض والجبال ،
 فلذت سبي لانسان ظموا جهولا . وكان امر الله منهمولا . دل على هذه الجملة
 المستبناة . شاهد قوله : (اذ عارضنا الامانة) . فسبحان من جري الامور بحكمته

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

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

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

عنهم وعن الذين خلّوهم قدوة لمتتدين ، وأسوة لهتدين ، والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين .

(أما بعد) - أيها الباحث عن حقائق أعلى العلوم ، الطالب لأسمى نتائج العلوم ، المتعطش إلى أحلى موارد الفهم . اخاتم حول حمی ظاهر الرسوم . طمعاً في إدراك باطنه المرقوم . معاني مرتوقة في فتق تلك الرسوم - فإنه قد آن لك ان تصفى الى من وافق هواك هواه ، وان تضارح الشجى من ملكه . - مثلك - شجده . وتعود - اذ شاركته في جواد - محل نجواه . حتى يبت اليك شكواه . لتجرب معه في هذا الطريق من حيث جرى . وتسرى في غبث المنزج ضوءه بالظلمة كما سرى ، وعند الصباح تحمد ان شاء الله عقبه السرى .

فلقد قطع في طلب هذا المتصود مهامة فيجاً ، وكابد من طوارق طريقه حسناً وقبيحاً . ولاقى من وجوهه المعترضة جناً وسبيحاً ، وعانى من راكبتة المختلفة مانعاً ومبيحاً ، فان شئت ألفت لتعب السير طليحاً . أو لما حان من العاء طريحاً . أو لمحاربة العوارض الصادة جريحاً ، فلا عيش هنيئاً ولا موت مريحاً ، وجملة الامر (في التحقيق) أن أدهى ما يلتاه السالك للطريق فقد الدليل . مع ذعن لعدم نور الفرقان كليل ، وقلب بسدمات الاضغاث عليل ، فيمشى على غير سبيل ، وينتمى الى غير قبيل الى أن من الرب الكريم ، البر الرحيم ، الهادى من يشاء الى صراط مستقيم ، فبؤمت له أرواح تلك الجسوم . وظهرت حقائق تلك الرسوم . وبدت مسميات تلك الرسوم . فلاح في أكتافها الحق واستبان . وتجلي من تحت سحبها شمس الفرقان وبان . وقويت النفس الضعيفة وشج القلب الجبان . وجاء الحق فوصل أسبابه وزهق الباطل فبان . فأورد من أحاديثه الصحاح الحسن . وفوائد الغريبة البرهن . وبدائه البعده للأذهن ، ما يعجز عن تفصيل بعض أسراره

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

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

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

وجه يحكم بها على أفعال المكلفين ؛ و (الخمس) في أحكام الاجتهاد والتقليد
والمتصفين بكل واحد منهم وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال
ولجوب . وفي كل قسم من هذه الأقسام مسائل وتمهيدات . وأطراف وتفصيلات ،
يتقرر بها الغرض المطروب . ويتقرب بسببها تحصيله للملوب ؛
ولأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية ، المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية ،
سميته (بعنوان التعريف بأسرار التكليف) . ثم انتقلت عن هذه السيما لسند غريب ،
يقضى العجب منه الفطن الأريب ، وحاصله أني لقيت يوماً بعض الشيوخ الذين أحلتهم
مني محل الأفدة ، وجعلت بحج السهم العلمية محطاً للرحل ومناخا للوفادة ، وقد
شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه ، وناذرت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه ،
فقال لي : رأيتك البارحة في النوم ، وفي يدك كتاب ألفته ، فسألتك عنه ،
فخبرتنني أنه (كتب الموافقات) قل : فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية
الظريفة ، فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن التماس وأبي حنيفة ، فقلت
له : لقد أصبم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب ، وأخذتم من المبشرات
النبوية بجزء صالح ونصيب . فاني شرعت في تأليف هذه المعاني ، عازماً على
تأسيس تلك المباني ، فمنها الأصول المعتبرة عند العلماء ، والتواعد المبني عليها
عند التمداء . فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق ، كما عجببت أنا من ركوب
هذه المفردة وصحبة هذه الرفق . ليكون - أيها الخل الصفي ، والصديق الوفي -
هذا الكتاب عوناً لك في سبوك الطريق ، وشرحاً لمعاني الوفاق والتوفيق ،
لأنه لا يكون عمدتك في كل تحقق وتحقيق . ومرجعك في جميع ما يعن لك من تصور
وتصديق . إذ قد صار علماً من جملة العلوم . ورسماً كسائر الرسوم ، وموردًا
لاختلاف العقول وتعرض الفهوم . لاجرم انه قرّب عليك في المسير ، وأعد لك
كيف ترقى في علوم الشريعة وإلى أين تسير . ووقفك من الطريق السالمة على

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

لسرايمها وبيل ، وصدود عن سواء السبيل

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

ويطرق صحة أفكارهم من العيال ، فليعيد من عدت سقطاته ، والعالم من قلمت غلطاته .

وعندك فحق على النظر المتأمل ، اذا وجد فيه نقصاً أن يكمل ، وليحسن الظن بمن حانف الليالي والايام . واستبدل التعب بالراحة والسهر بالمنام ، حتى أهدى اليه نتيجة عمره . ووهب له يتيمة دهره ، فقد ألقى اليه مقلد مالمديه ، وطوقه طرق الأمانة التي في يديه ، وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه ، وإتت الأعمال بالنيات ، وانما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فبجرتة الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو الى امرأة ينجدها فبجرتة الى ما هاجر اليه .

جعلنا الله من العاملين بما علمنا ، وأعاننا على تفهيم ما فمنا ، ووهب لنا علماً نفعاً يبلّغنا رضاه ، وعملاً زاكياً يكون عروة لنا يوم نلقاه . انه على كل شيء قدير . وبالإجابة جدير ، وهأن أشرع في بيان الغرض المتصور . وآخذ في انجز ذب الموعود . والله المستعان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .





مقدمات المؤلف



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

المقدمة الاولى

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

(١) تطلق الأصول على الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة كلا ضرر ولا ضرار ، ولا تزر وازرة وزر خرى ، وما جعل عليكم في الدين من حرج ، انما الاعمال بالنيات ، من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وهكذا ، وهذه تسمى ادلة أيضاً كالكتاب والسنة والاجماع الخ . وهي قطعية بلا نزاع . وتطلق ايضا على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة التي توزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها ، وهذه القوانين هي فن الأصول . فمنها ماهو قطعي باتفاق . ومنها ما فيه النزاع بالظنية والقطعية ، فالقاضي ومن وافقه على أن من هذه الامثال الاصولية ماهو ظني ، والمؤلف بصدد معالجة اثبات كون مسائل الأصول قطعية بأدلته الثلاثة الاولى وبالادلة الاخرى التي جاء بها في صدد الرد على المازري في اعتراضه على القاضي . ثم قرر اخيرا ان ما كان ظنيا يطرح من علم الاصول فيكون ذكره تبعيا لاغير

(٢) فاننا اذا تصنحنا جميع مسائل علم الاصول نقطع بأنها مبنية على كليات الشريعة الثلاث . واستقراء جميع الافراد فيه ممكن فانها مسائل محصورة .

(٣) حاصله أن كليات الشريعة مبنية إما على أصول عقلية ، واما على استقراء كل من الشريعة . وكلاهما قطعي ، فهذه الكليات قطعية . فما يبني عليها من مسائل الاصول قطعي

(٤) أي راجعة الى أحكام العقل الثلاثة كما سيد كرر في المقدمة الثانية تفصيلا

لاستقرار الكلي^(١) من دلة الشريعة . وذلك قطعي أيضاً ، ولا ثالث^(٢) لهذين
لا لمجموع منسجم . ولما إن من القطعيات قطعي . وذلك أصول الفقه .
والثاني^(٣) ، أنها لو كانت ظنية لما تكن راجعة الى أمر عقلي ، اذ الظن لا يتبل
في العتقيات . ولا الى كفي شرعي . لان الظن انما يتعلق بالجزئيات^(٤) ، اذ لو جاز
تعمق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة ، لانه الكلي الاول^(٥) ،
وذلك غير جزئية^(٦) . - وعنى بالكليات^(٧) هنا الضروريات والحاجيات
وتحسينيات . وأيضاً لوجز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها ،
وهي لا شك فيها ، ولجاز تغييرها وتبديلها ، وذلك خلاف ما ضمن الله عز
وجل من حفظها .

(١) لايتأتى عادة أن يكون المستنبطون لقاعدة ان الأمر للوجوب مثلاً وقفوا على كل أمر
صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء الكلي المدرف الموجب لليقين . لكن المطلوب
هنا القطع أي الجزم . وبكفي لذلك الكثرة المستفيضة الافراد من كل نوع من أنواع الأمر .
لو ردة في مقصد الشريعة الثلاثة : الضروريات والحاجيات والتحسينيات . ومثل هذا كاف
في عدمه استقراء كياً . ويجب القطع . لان ما يطلع عليه المستنبط من الاوامر لا يخرج عن كونه
فرد من أنواع الاوامر التي اطمو عليها فلا يترتب عليه اخلال بالقاعدة

(٢) سيأتي في المقدمة لثانية زيادة المدى فعمله توسع هنا بأدراجه في العقلي
(٣) اثبت المطلوب بإبطال تقيضه ، لانه يترتب على كونها ظنية حصول ما لا يجوز عدة
وهو تعلق الظن بأصل الشريعة . وأيضاً حصول الشك فيها ، وأيضاً جواز تبديلها . وكلها باطلة
(٤) لاالكليات شرعية بدليل قوله إذ لو جز فهو روح الدليل
(٥) أي تلاحظتها بها جاءت بمد الاستقراء الكلي فيصح قوله لجاز الخ وأصل الشريعة
مقطوع بها هي الكلي لأول الذي تفرعت عنه القوانين والكليات الاخرى . وحيث كان
لاصل لاوه مقطوع به وكان التفرع عليه بطريق الاستقراء الكلي فتحكم الفرع حينئذ
يكون حكماً لاصل والمعك .

(٦) لانه مد قيام الدليل على الاصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل
قطع . . . بل نقل لانه لا يمنع العقل حصول الظن للشخص في شيء بمد القطع بالدليل . فإنه
لا يبر . من فرض ذلك محال عقلاً

(٧) أي هي هنا ما يرجع لمسائل الاصول

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

وقد قال بعضهم : لا سبيل إلى اثبات أصول الشريعة بالظن ، لأنه تشريع ، ولم يُتَّعَدَ بالظن إلا في الفروع ، ولذلك لم يُعَدَّ القاضي ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل ، كالتول في عكس العلة ، ومعارضتها ، والترجيح بينها وبين غيرها ، وتفصيل أحكام الأخبار ، كأعداد الروايات والإرسال ، فإنه ليس بقطعي واعتذر ابن الجويني عن ادخاله في الأصول بأن التفاصيل المبدئية على الأصول المقطوع بها داخلة بالمعنى^(٢) فيما دل عليه الدليل القطعي .

قال المازري : وعندى انه لا وجه للتحاشي عن عد هذا الفن من الأصول وان كان ظنياً ، على طريقة القاضي في ان الأصول هي أصول العلم ، لان تلك الظنيات قوانين كلييات وضعت للأفعال^(٣) لكن ليُعَرَضَ عليها أمر غير معين مما لا ينحصر - قال - فهي في هذا كالعوم^(٤) والخصوص ، قال : ويحسن من أبي المعالي أن لا يعدّها من الأصول ، لأن الأصول عنده هي الأدلة ، والأدلة عنده

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

(٢) لا يخفى ان اعتبار مثل هذا يؤدي إلى دعوى ان الفروع قطعية أيضاً

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

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

ما يُنفذ في التمتع ، وأما التماضي فلا يحسن به إخراجها من الأصول ، على أصله الذي حكاه عنه . هذا ما قول .

وجواب^(٣) أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون متطوعاً به ؛ لأنه إن كان ظنوناً تطرق إليه احتمال الإخلاف ، ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقرار ، والتوازين الكمية لا يفرق بينها^(٤) وبين الأصول الكمية التي نص عليها . ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى : (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ دَافِعُونَ) إنما المراد به حفظ أصوله الكمية المنصوصة ،^(٥) وهو المراد بقوله تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) أيضاً ؛ لا أن المراد^(٦) المسائل الجزئية ، إذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئياً من جزئيات الشريعة ؛ وليس كذلك لأن نفعه بجواز ، ويؤدي الوقوع . لتفاوت الظنون ، وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية ، ووقوع الخطأ فيها قطعاً ؛ فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد

(٣) أي عن التماضي . أي أن التماضي وإن قال أن الأصول هي تلك التوازين فبذلك لا ينبغي أن يقول أنها قطعية . لأن كل ما كان ظنياً لا يعد من الأصول . فسواء أريد بالأصول الدلالة من لكتاب والسنة الخ أو أريد بها تلك القواعد لا بد أن تكون قطعية . ومنه يعلم أن قوله لأن تلك الظنيات الخ من كلام المازري لا من كلام التماضي . ومعناه أن الغرض من حجب كلام التماضي والمازري تصنيفية المقام ورد شبهة المازري لئتم له أن أصول الفقه على أي تقدير في المقام قطعية سواء كانت هي القواعد . أو الأدلة من الكتاب والسنة . أو الكليات الشرعية المنصوصة

(٤) مجرد دعوى إلا أن يجعل تفرعاً على ما قبله فتكون الفاء ساطعة

(٥) - والكك تعمه في المستنبطة العرفة أيضاً

(٦) سيأتي له ما يخالف هذا إذ يقول في المقدمة التاسعة : ولذا كانت الشريعة محفوظة صوته وفروعه . ويمكن الجمع بين كلاميه بأن مرده هنا في حفظ الفرع بذاتها وهناك انبثات حفظها بنصب دلالتها الكمية من توجه أيها بنهم . راسخ فإن أخطأها بعض أصنام بعض آخر فهي محذوفة في جهة .

وفي معانى الآيات، فدل على أن المراد بالذکر المحفوظ ما كان منه كلياً ، (١) وإذ
 ذلك يلزم أن يكون كل أصل قطعياً . هذا على مذهب أبي المعالي . وأما على
 مذهب القاضى فإن إعمال الأدلة القطعية أو الظنية إذا كان متوقفاً على تلك
 القوانين التى هى أصول الفقه فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها ،
 واختبارها بها ، ولزم أن تكون مثلها بل أقوى منها ، لأنك أقتتها مقام الحاكم
 على الأدلة ، بحيث تُطرح الأدلة إذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين ، فكيف
 يصح أن تجعل الظنيات قوانيناً لغيرها (٢)

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

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

(٢) أى من القطعيات التى تعرض فيما يعرض عليها . وقد يقال انها جعلت قوانين لاستخراج
 الفروع من القطعيات والظنيات ، وليست قوانين لنفس القطعيات . والفروع المستنبطة بها ظنية
 ولا ضير فى هذا

أصولاً ، وهذا كافٍ في أطراح الظنيات من الأصول بإطلاق . فما جرى^(١) فيها
ما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعا عليه بالتبع ، لا بالقصد الأول .

المقدمة الثانية

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

(١) رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى ، ولكنه مقبول ومعقول ، فإن من مسائل
لأصول ما هو قطعي يجمع عليه . ومنها ما هو محل للنظر وتشعب وجود الأدلة اثباتاً ورداً .
راجع لاسنوي على المنهاج في تعريف الأصول . على أنه - بهذه الخاتمة التي طرح بها كثيراً من
القواعد المذكورة في الأصول جزافاً دون تحديد لنوع ما يطرح - صار لا يعرف مقدار ما بقي
نظماً وما ساء فيه أنه ظني . وهذا يقلل من فائدة هذه المقدمة

(٢) لازم أو مزووم ما تقدم له في المقدمة الأولى فيجرب عليه ما جرى عليها

(٣) أي التي تتكبد منها مقدماته لا تتجاوز الأحكام الثلاثة - سواء كانت عقلية أو عادية أو
سمعية . وقد يذكر في الأصول أن كذا حجة أو ليس بحجة فهذا ليس من المقدمات وإنما هو
ما يتفرع على تلك المقدمات . إذ هو العرض الذاتي الذي يزداد ثباته لموضوعاته التي هي
لأدلة يرسطة تلك المقدمات

(٤) لأن معنى ثبوته أنه من أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستحيلاً يعني عقلياً أو ديباً
لا يحصر العقل

فرضا، أو مندوباً، أو مباحاً، أو مكروهاً، أو حراماً، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول. فمن أدخلها فيها فمن (١) باب خلط بعض العلوم ببعض

المقدمة الثالثة (٢)

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

(١) انما ذكرها من باب المقدمات لحاجة الأصولي الى تصورها والحكم بها اثباتاً ونقياً كقوله الامر للموجب والنهي للتحريم مثلا وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها. الا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرضاً أو حراماً مثلاً، فان هذان الفروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء

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

(٣) أي لا تكون أدلة هذا العلم مركبة من مقدمات عقلية محضة، بل قد تكون إحدى المقدمات والباقي شرعية مثلاً. وقد تكون معينة بأن يأتي الدليل كله شرعياً ويستعان على تحقيق نتيجته بدليل عقلي، وقد تكون المقدمات العقلية أو العادية لا لأبواب 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 للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف في التجارات والزراعات وغير ذلك. الا أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجتهد، لا من تحقيق مسائل الأصول في ذاتها. ومثل ذلك يقال في تنقيح المناط وتخريج المناط الآتين له في الجزء الرابع لأنها كلها من وظيفة الفقيه لا الأصولي، إلا أن يقال لا مانع من تحقيق المناط في مسائل الأصول أيضاً، لكن على وجه آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح

الاشتراك ، وعدمه مجاز . والنقل الشرعي أو العادي . والإظهار . والتخصيص للعموم ، والتقييد للمطلق ، وعدمه النسخ . والتقديم والتأخير ، والمعارض العقلي . وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر ؛ وقد اعتصم من قل بوجودها بأنها ظنية في أنفسها ، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين . وهذا كله نادرًا أو متعذرًا (١)

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

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

(٢) وائس تواتراً معنوياً لأن ذلك يأتي كنه على نسق واحد كالأدلة الكثيرة المختلفة التي تأتي جميعها دالة على شجاعة على مثل بطريق مباشر . أما هذا فيأتي بعضه دالا مباشرة على وجوب الصلاة ، وبعضه بطريق غير مباشر لكن يستفاد منه الوجوب . كمدح الفاعل لها . وذه التارك . والتوعيد الشديد على إضاعتها . والزام المكف بأفائها ولو على جنبه ان لم يقدر على القيام . وقتال من تركها الخ الخ . ولذلك عدته شبيها بالمعنوي ولم يجعله معنوياً

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

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

(١) أي فبدل أن يسردوا الأدلة الجزئية فيؤخذ في مناقشة كل دليل يورد بالمناقشات المشار إليها يعدلون عن هذا الطريق القابل للمشاغبة الى طريق ذكر الاجماع القاطع للشغب . وما ذلك إلا لأن كل دليل على حديثه ظني لا يفيد القطع

(٢) وهو شبه التواتر المعنوي

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

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

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

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

(٧) أي سبيل الاجتماع الذي يصير كلاجماع من آحاد الادلة على المعنى المطلوب

والجزئيات مأخذاً عندا المعارض لما يحصل لنا قطعاً بحكم شرعي ألبتة ، إلا أن
نشارك العقل ،^(١) والعقل انما ينظر من وراء الشرع ، فلا بد من هذا الانتظام في
تحقيق الأدلة الأصولية

فقد اتفقت^(٢) الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على
الضروريات الخمس : وهي الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وعلمها
عند الأمة كالضروري ، ولم يثبت له ذلك ببديل معين ، ولا شهيد لنا أصل
معين يمتاز برجوعها اليه ، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر
في باب واحد ؛ ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه ، وأن يرجع أهل
الإجماع إليه ، وليس كذلك . لأن كل واحد منها بانفراد ظني ، ولأنه - كما
لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبراً واحداً دون سائر
الآخبار - كذلك لا يتعين هنا ، لاستواء جميع الأدلة في إفادة 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

فتحن إذا نظرنا^(٣) في الصلاة فجاء فيها : «أقيموا الصلاة» على وجود ، وجاء
مدح المتصنين بإقامتها ، وذم التاركين لها ، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها
قيماً وقعوداً وعلى جنوبيهم ، وقتل من تركها أو عند في تركها ، إلى غير ذلك مما

(١) أي بالاستقراء والنظر إلى الأدلة منظومة في سلك واحد . ويحتمل أن يكون
المعنى إلا أن تحكم العقل في الأحكام الشرعية ونقول انه يدركها بنفسه فيحصل القطع
بها من جهة وان كان دليل السمع ظنياً ؛ لكن العقل عندنا لا يدركها مباشرة وإنما
ينظر فيها من وراء الشرع . فتعين هذا الطريق الاستقرائي في إفادة السمعية القطع .

(٢) تمثيل بأهم مسألة أصولية لا يمكن اثباتها ببديل معين وإنما ثبتت بشبه التواتر

المعنوي بأدلة لم ترد على سياق واحد وفي باب واحد

(٣) مثالان آخران في أهم المسائل الشرعية من الفروع

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

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

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

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

يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته ، بحيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه وأنه مطلوب شرعاً ، وإن كان محتاجاً إلى وسائط لإدراجه فيه

(١) بناء على بعض تفاسير الاستحسان ، وسيأتى غير ذلك له في الجزء الرابع ، وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس ، فالملك يستحسن تخصيصه بالمصلحة ، وأبو حنيفة يستحسن تخصيصه بخير الواحد ، فلذا نسبه هنا للمالك

(٢) أى الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلّي ، وذلك كبيع العريّة بخيرها تمراً ، فهو بيع رطب بياض وفيه الفرر الممنوع بالدليل العام ، إلا أنه أبيع رفعا لخرج المعرى والمعرى . ولو منع لادى إلى منع العريّة رأساً وهو مفسدة ؛ فلو اطرده الدليل العام فيه لادى إلى هذه المفسدة فيستتق من العام . وسيأتى شرحه بأيضاح في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع . ومنه الاطلاع على العورات في التداوى أبيع على خلاف الدليل العام لأن اتباع العام في هذا يوجب مفسدة وضرراً لا يتفق مع مقاصد الشريعة في مثله . فالاستحسان ينظر إلى لوازم الأدلة ويراعى ما آلتها إلى أقصاها . فلو أدت في بعض الجزئيات إلى عكس المصلحة التي قصدتها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنت ووقف مقاصد الشرع . وفي الشرع من هذا كثير جداً في أكثر أبوابه . وهو وإن لم ينص على أصل الاستحسان بأدلة معينة خاصة إلا أنه يلائم تصرفاته وما أخذ معناه من موارد الأدلة التفصيلية . فيكون أصلاً شرعياً وكلّياً يبنى عليه استنباط الأحكام

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

الأصل الأعم كلياً ، وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة ، والأعم لا إشعار له بالأخص ، فالشرع وإن اعتبر كلياً المصلحة من أين يُعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها ؟ فالجواب أن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم في الأفراد . أما كونه كلياً فلما يأتي^(١) في موضعه إن شاء الله ؛ وأما كونه يجرى 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 ، موافقةً لمقصد الشارع أو مخالفةً ؛ 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^(٢) من هذا الكتاب

(فصل) وقد أدّى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجةً ظني لا قطعي ؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفردها ما يفيد القطع فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده ؛ ومال أيضاً بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية في الأخذ

استدلالاً بأصل كلي على فرع خاص . والفرق بينهما أن الثاني تخصيص لدليل بالمصلحة والاول انشاء دليل بالمصلحة على ما لم يرد فيه دليل خاص

(١) أول الجزء الثالث

(٢) في المسألة الثامنة من كتاب المقاصد أول الجزء الثاني

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

المقدمة الرابعة

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

(١) أي ان عدم التفاتهم إلى التواتر المعنوي في حديث لا يجتمع أمي على ضلالة الذي استدل به الغزالي على حجية الاجماع. ونظرهم في الاحاديث الواردة نظراً افرادياً لكل حديث منها ، جعلهم يتركون الاستدلال بها على حجية الاجماع ويخفون : أما إلى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائن المشاهدة أو المنقولة التي تدل عادة على اعتباره. وأما إلى الاستدلال عليه بالاجماع على القطع بتخطئة المخالف له ، مع ما فيه من شبه المصادرة (راجع ابن الحاجب) وبهذا البيان يعلم ان قوله في الاخذ ان لم يكن محرف عن (والأخذ) او (إلى الاخذ) فهو بمنسأ

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

يتوقف عليها تحقيقُ الفقه^(١) وينبني عليها من مسائله ؛ وليس كذلك ؛ فليس كل ما يفترق اليه الفقه يعدُّ من أصوله ، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف الى الفقه لا ينبني عليه فقه فليس بأصل له

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

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

وتفاسير لاسم والنعل والحرف . والكلام على اخصية والمجاز ، وعلى المشترك
ومترادف ، واستنق . وشبه ذلك

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

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

(١) في المسألة الأولى من النوع الثاني في المقاصد

(٢) فجمهور قالوا الواجب واحد مبهم يتحقق في الخارج في أحد هذه المعينات
التي خير بينها . وقال المعتزلة بل الواجب الجميع . قل الامام في البرهان انهم معترفون
بأن من ترك الجميع لا ياتم اتم تارك واجبات ، ومن فعل الجميع لا يثاب ثواب واجبات
فلا فائدة في هذا الخلاف عملياً بل هو نظري صرف لا يبنى عليه تفرقة في العمل فلا
يدع الاشتغال بأدله في علم الاصول

(٣) قل الاولون يجوز أن يحرم واحد لا يمينه ويكون معناه أن عليه أن
يترك أيها شاء جماعاً وبدلاً فلا يجمع بينها في العمل . وقال المعتزلة لا يجوز بل المحرم

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

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

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

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

(٢) راجع الأسنوى فقد ذكر له فوائد عملية كثيرة من تنفيذ عقته وطلاقه ... في نحو عشرة فروع خلافية ؛ نعم انه قيد كلامه بقوله عند الفخر الرازي ، والرازي يقول لفائدة في التكليف الا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة ، وعليه فليس 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

المقدمة الخامسة

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

والدليل على ذلك استقراء الشريعة : فإننا رأينا الشارع يعرض عما لا ينبغي عملاً مكافئاً به (٢) . ففي القرآن الكريم : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَلِهَاتِ ؛ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجُّ) فوق الجواب بما يتعلق به العمل ، إعرافاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال : لم يبدو في أول الشهر دقيقاً كالمخيط ثم يمتليء حتى يصير بدراً ثم يعود الى حاله الأولى ؟ ثم قال (وَأَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا) بناء على تؤول من تأول أن الآية كلها نزلت في هذا

(١) الباطح ليس مصوباً شرعاً كما يأتي له في بحثه فقاعده هذه تقتضي أن البحث الذي ينبغي عليه استنباط المباح ومعرفة أن العمل الفلاني مباح لا يكون مستحسناً شرعاً ، وهو غير ظاهر . فتقيده بالحجية فيه خفاء .

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

المعنى ، فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال - في التمثيل - إتيان للبيوت من ظهورها ، والبر إنما هو التقوى لا العلم بهنذ الأمور التي لا تفيد نفعا في التكليف ولا تجرُّ إليه . وقال تعالى - بعد سؤالهم عن الساعة : أَيَّانَ مُرْسَاهَا ؟ - : (فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا) أى إن السؤال عن هذا سؤال عما لا يعنى ، إذ يكفى من علمها أنه لا بد منها ؛ ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل : « مَا أَعَدَّتْ لَهَا ؟ » (١) إعراضا عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها مما فيه فائدة ، ولم يجبه عما سأل . وقال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوَأُهُمْ) نزلت في رجل سأل : مَنْ أَبِي ؟ روى (٢) أنه عليه السلام قام يوما يُرْف الغضبُ في وجهه فقال : لا تسألونى عن شيء الا أنباتكم . فقام رجل فقال يارسول الله مَنْ أَبِي ؟ قال : أبوك حذافة . فنزلت . وفي البابين روايات أخر . وقال ابن عباس - في سؤال بنى اسرائيل عن صفات البقرة - : لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم ، ولكن شدّدوا فشدد الله عليهم . وهذا يبين أن سؤالهم لم يكن فيه فائدة . وعلى هذا المعنى يجرى الكلام في الآية قبلها (٣) عند من روى أن الآية نزلت (٤) فيمن سأل (٥) : أَحَجُّنَا هَذَا لِعَامِنَا أَمْ لِلْأَبَدِ ؟ فقال عليه السلام : (للأبد . ولو قلت « نَعَمْ » لَوَجبت .) (٦)

(١) رواه البخارى ومسلم - وقال عنه الحافظ العراقى في تخريجه لاحاديث الاحياء

متفق عليه من حديث انس ومن حديث ابى موسى وابن مسعود بنحوه

(٢) رواه الشيخان (٣) آية لا تسألوا الخ

(٤) هذا البحث مستوفى في المسألة الثانية من أحكام السؤال والجواب فى قسم

الاجتهاد آخر الكتاب

(٥) سأل بعد نزول آية والله على الناس حج البيت كما يأتى للمؤلف فى الجزء الرابع

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

وفي بعض رواياته « فذرّوني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم أنبياءهم » الحديث . وإنما سؤالهم هنا زيادة ^(١) لافائدة عمل فينا ، لأنهم لو سكتوا لم يتفوا عن عمل ، فصار السؤال لافائدة فيه . ومن هنا نهى عليه السلام « عن قيلٍ وقيلٍ وكثرة السؤال ^(٢) » لأنه مظنة السؤال عما لا يفيد . وقد سأله جبريل عن الساعة فقال : (ما المسئول عنها باعِلِمَ من السائل) ^(٣) فأخبره

العربي وكما يعلم من مراجعة مسلم في باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفي باب فرض الحج مرة والأصل أنه لما فرض الحج قال رجل أفي كل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا . ثم قال ذروني ما تركتكم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم إنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم الحج والسائل هنا هو الأقرع بن حابس وهذه القصة هي المناسبة القام .

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

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

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

(٣) جزء من حديث طويل، رواد البخاري ورواد في التيسير عن الحمسة ماعدا البخاري بلانظ الطول والجميع متفقون على الجزء الذي هنا

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

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

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

(٣) أخرجه في التيسير عن الشيخين وإبي داود

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

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

منها أنه شغل عما يعنى من أمر التكليف الذي طوّقه المكلف بما لا يعنى ؛ إذ لا ينبغي على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة ، أما في الآخرة فإنه يسأل عما أمر به أو نهى عنه ؛ وأما في الدنيا فإنّ علمه بما علم من ذلك لا يزيد 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 وليست في أحكام الشرع إلا على الضد ، كالزنى ، وشرب الخمر ، وسائر وجوده . لنسق . والمعاصي التي يتعلق بها غرض عاجل . فإذا قطع الزمان فيما لا يجنى ثمرة في الدارين ، مع تعطيل ما يجنى الثمرة ، من فعل مالا ينبغي

ووهي ، أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أنه لوجوده وأكملها ؛ فما خرج عن ذلك قد يظن أنه على خلاف ذلك ، وعموم شهد في التجربة العادية : فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها

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

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

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

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

(١) وذلك كاختلافهم في نجاته أبويه صلى الله عليه وسلم فإنه طالما شقى به الناس

تعالى : (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَدَّيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ) (١) قول اليهودي : فأنا أبين له كيفية بنائها وزينتها . فاستحسن ذلك العالم منه . هذا معنى الحكاية لالفظها . وأيضاً فإن قوله تعالى : (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ) يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول ، مكتسب أو موهوب ، وأشبعها من الآيات

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

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

وعن الثاني : أنا لأننا ذلك على الإطلاق ، وإفراض الكفاية رد كل

(١) رواه النسائي بلفظنا أمة الخ . ومسلم بلفظنا أيضا ، وتقديم نكتب على نحسب

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

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

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

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

تَخَوُّفَ الرَّحْلِ مِنْهَا تَأَمِكاً قَرِداً كما تَخَوُّفَ عَوْدِ النَّبْعِ السَّنَنِ
فقال عمر : يا أيها الناس تمسكوا بدينان شعركم في جاهليتكم فإن فيه تفسير كتبكم .

ولما كان السؤال في محفل الناس عن معنى : (وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا) مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه . أدب عمر ضبيعا بما هو مشهور . فذاً تفسير قوله : (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا) الآية ! بعلم الهيئة الذي ليس تحتها عمل . غير سائغ ؛ ولأن ذلك من قبيل ما لا تعرفه العرب . والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معبودها : وهذا المعنى مشروح في كتب 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 ؛ وأحدِيث عن النبي ﷺ ؛ كما استدل أهل العدد بقوله تعالى : (فَاسْأَلِ الْعَادِينَ) وأهل الهندسة بقوله تعالى : (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا) الآية . وأهل التعديل النجومى بقوله : (الشَّمْسُ وَالنُّجُومُ بِحُسْبَانٍ) وأهل المنطق في أن تقيض الكلية السالبة جزئية

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

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

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

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

الأمرى بترتيب بجملة سهلة سمحة ؛ والفلسفة - على فرض أنها جائزة الطلب - صعبة
 المأخذ ، وحرارة المسلك ، بعيدة الملمس ، لا يليق الخطاب بتعلمها كي تُتعرف
 آيات الله ودلائل توحيدده للعرب الناشئين في محض الأمية ، فكيف وهي مذمومة
 على السنة أهل الشريعة ، منبه على ذمها بما تقدم في أول المسألة
 فإذا ثبت هذا فالصواب أن مالا ينبني عليه عمل غير مطلوب في الشرع
 فإن كان ثم ما يتوقف عليه المطلوب كألفاظ اللغة ، وعلم النحو ، والتفسير ،
 وأشبه ذلك فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب ، إما شرعا ، وإما
 عقلا ، حسبما تبين في موضعه . لكن هنا معنى آخر لا بد من الالتفات إليه وهو :

المفردة السادسة

وذلك أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق
 بالجمهور ، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور ، وإن فرض^(١) تحقيقاً .
 فإما الأول فهو المطلوب المنبه عليه ؛ كما إذا طلب معنى المالك فتيل : إنه
 خَلَقَ مِنْ خَلْقٍ مِنْ خَلْقٍ اللهُ يَتَصَرَفُ فِي أَمْرِهِ ؛ أو معنى الانسان ، فتيل : إنه هذا
 الذى أنت من جنسه ؛ أو معنى التخوف ، فتيل : هو التنقص ؛ أو معنى الكوكب
 فتيل : هذا الذى نشاهده بالليل ؛ ونحو ذلك . فيحصل فهم الخطاب مع هذا
 الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة ؛ كما قال عليه السلام : « الكِبْرُ بَطْرٌ

بوجه فلا يوجد مانع من اضافته الى الكتاب العزيز ، ومنه ما يتعلق بالنظر في مصنوعات
 الله للتدبر والاعتبار وتقوية الايمان وزيادة الفهم والبصيرة
 (٢) سنازع في كونه تحقيقاً وأنه يتعذر الوصول لحقائق الاشياء فلذا قال وأن فرض

الحق وَغَمَطُ النَّاسِ»^(١) ففسره بلازمه 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 ما يليق بالجمهور ، وكذلك سائر الأمور ، وهي عادة العرب ، والشريعة عربية ، ولأن الأمة أممية ، فلا يليق بها من البيان إلا الأُمِّي . وقد تبين هذا في كتاب المقاصد مشروحا والحمد لله . فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة

وأما الثاني وهو 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 المَلَك ، فأحيل به على معنى أغض منه وهو : « ماهية مجردة عن المادة أصلا » ، أو يقال : « جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي » ، أو طلب معنى الانسان ، فقيل : « هو الحيوان الناطق المائت » ، أو يقال ما الكوكب ؟ فيجاب بأنه جسم « بسيط ، كُرِّيٌّ ، مكانه الطبيعي نفس الفلك ، من شأنه أن ينير ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه » ، أو سئل عن المكان ، فيقال : « هو السطح الباطن من الجرم الحاوي ، الماسُّ للسطح الظاهر من الجسم المحوى » وما أشبه ذلك من الأمور التي لا تعرفها العرب ، ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني . ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كآف به .

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

سلبية؛ فإن الذاتى الخاص^(١) إن علم في غير هذه الماهية لم يكن خاصاً، وإن لم يعلم فكان غير ظاهر للحس فهو مجبول؛ فإن عرف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف، وانحص به كالتخصص المذكور أولاً، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة، أو ظاهرة من طريق أخرى؛ وذلك لا يفي بتعريف الماهيات. هذا في الجوهر. وأما العرض فيتم يعرف بالوازم؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك. وأيضاً ما ذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتي سواها؛ ولأنه نزع أن يطالب بذلك. وليس للحادث أن يقول: لو كان ثم وصف آخر لا ظلمت عليه؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر. ولا يقال أيضاً: 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 يتعذر الإتيان بها. ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها. وهذا المعنى تقرر: وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا بآثارها، فتسود الإنسان على معرفتها رمى في تسمية. هذا كله في التصور.

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

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

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

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

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

(١) كقياسات المنطق

(٢) أي قد يتفق أن يكون على نظم الاقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء

بالفلاسفة في تركيب الأدلة بل من جهة أنهم قصدوا الوصول الى المقصود فانفق لهم المشاكلة في النظم كما سيأتي في حديث (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) الا انه نادر كما يأتي في آخر مسألة في الكتاب

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

المقدمة السابعة

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

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

(٢) أي غير ما كان من الضروريات وما قاربها

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

والثاني أن الشرع إنما جاء بالتعبد ، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام ، كقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ) (الز كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ) الآيات (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ) (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ .) أى يسوون به غيره في العبادة فذمهم على ذلك . وقال : (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) (لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ) (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحى إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ) (إِنَّا أَنْزَلْنَا

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

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

إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ . الْأَلَهَ الدِّينُ الْخَالِصُ (الآية ، وما أشبه ذلك من الآيات التي لا تكاد تحصى، كلها دال على أن المقصود التعبد لله : وإنما أوتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحق وحده ، سبحانه لا شريك له . ولذلك قول تعالى : (فَاعْبُدْهُمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ الذَّنْبَ) وقال : (فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ . فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ؟) !) وقال : (هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) ومثله سائر المواضع التي نص فيها على كلمة التوحيد ، لا بد أن أعتب بطلب التعبد لله وحده ، أو جعل مقدمة لها . بل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها : إلا تذكيرةً ، إلا كذاباً 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 عريّة وغير منتفع به . فتدقّل الله تعالى : (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) وقال : (وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ) قول قتادة : يعني لذو عمل بما علمناه . وقال تعالى : (أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً يَحْذَرُ الْآخِرَةَ ؟ - أَلِي أَنْ قُلْ : قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ؟) الآية . وقال تعالى : (أَلَمْ يَرَوْا النَّسَبَ بِالْبِرِّ وَتَذَرُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ؟) وروى عن أبي جعفر محمد بن علي في قول الله تعالى : « فَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ وَالغَاوُونَ » قال : قوم وصفوا الحق والعدل بالسنتهم ، وخلفوه إلى غيره . وعن أبي هريرة ^(١) قول : « ان

(١) وفي البخارى ومسلم عن ابى وائل عن أسامة بلفظ آخر راجع الجزء

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

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

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

وجبه حتى ألقى في النار^(١)» وقول: «إن من أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالماً لم ينفعه الله بعلمه^(٢)» وروى أنه عليه السلام كان يستعبد من علم لا ينفع^(٣).
وقلت الحكماء: «من حجب الله عنه العلم عذبه على الجهل. وأشد منه عذاباً من أقبل عليه العلم فدبر عنه، ومن أهدى الله إليه علماً فلم يعمل به.» وقال معاذ بن جبل: اعلموا ما شئتم أن تعلموا، فلن يأجركم الله بعلمه حتى تعملوا. وروى أيضاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ وفيه زيادة: «إن العلماء همتهم الرعاية. وإن السفهاء همتهم الرواية.» وروى موقوفاً أيضاً عن أنس بن مالك. وعن عبدالرحمن بن غنم قال: حدثني عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ، قالوا: كنا نتدارس العلم في مسجد قباء، إذ خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: «تعلموا ما شئتم أن

(١) رواد احمد ومسلم والنسائي، ورواه في المصابيح بطوله في الصحاح، ورواه في التيسير باختلاف في اللفظ وفيه يا ابا هريرة أولئك الثلاثة أول خالق الله تسمر بهم النار يوم القيامة

(٢) رواد الطبراني في الاصغر وابن عدى في الكامل والبيهقي في شعب الايمان بلفظ أشد الناس عذاباً. قال المناوي ضعفه الترمذي وغيره. وقال العراقي في تخريجه لاحاديث الاحياء. عن أبي هريرة باسناد ضعيف

(٣) عن زيد بن ارقم رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم انى أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعوة لا يستجاب لها. رواد في التريغيب والترهيب عن مسلم والترمذي والنسائي وهو قطعة من حديث طويل

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

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

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

فإن قيل : هذا متناقض ، فإنه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به .

قيل : بل قد يحصل العلم مع التكذيب ، فإن الله قال في قوم : (وَجَعَلَهُمْ أَتِّبَاءَهُمْ لِيَبْلُغُوا أَجَلَ نَارِهِمْ وَقِيَامُ النَّارِ أَبَدٌ وَإِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ) وقال : (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَكْفُرُونَ) وقال : (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ . الَّذِينَ كَفَرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) فأثبت لهم المعرفة بالنبي صلى الله عليه وسلم . ثم بين أنهم لا يؤمنون . وذلك مما يوضح أن الإيمان غير العلم ، كما أن الجهل مغاير للكفر

نعم قد يكون العلم فضيلة وإن لم يقع العمل به على الجملة ، كالعالم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكليف ، إذا فرض أنها تقع في الخارج ، فإن العلم بها حسن ، وصاحب العلم مثاب عليه ، وبالغ مبالغ العلماء ، لكن من جهة ما هو مظنة الانتفاع عند وجود محله ، ولم يخرج ذلك عن كونه وسيلة . كما أن في تحصيل الطهارة لصلاة فضيلة وإن لم يأت وقت الصلاة بعد ، أو جاء ولم يتمكنه إذاؤها العذر . فهو فرض أنه تطهر على عزيمته أن لا يصلي ، لا يصح له ثواب الطهارة فكذلك إذا علم أن لا يعمل ، لا ينفعه عمله . وقد وجدنا وسعت أن كثيرا من النصارى واليهود يعرفون دين لا سلام . ويعلمون كثيرا من أصوله وفروعه ، ولم يكن ذلك نافعا

لهم مع البقاء على الكفر، باتفاق أهل الإسلام . فالجاصل أن كل علم شرعى ليس
بمطلوب إلا من جهة ما يتوسل به اليه وهو العمل

(فصل) ولا ينكر فضل العلم فى الجملة إلا جاهل ؛ ولكن له قصد أصلى

وقصد تابع .

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

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

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

المؤمن النخلة- : « لأن تكون قلة، أحب إلى من كذا وكذا » وفي القرآن
عن ابراهيم عليه السلام: (واجعل لي لسان صدق في الآخرين) . فكذلك
إذا طلبه له فيه من الثواب الجزيل في الآخرة ، وأشبهه ذلك .

وإن كان غير خادمه له فالتصد إليه ابتداء غير صحيح ، كتعلمه رياء ، أو
ليأرى به السفهاء ، أو يباهي به العلماء ، أو يستميل به قلوب العباد ، أو لينال
من دنياه . أو ما أشبه ذلك . فإن مثل هذا إذا لاح له شيء ، مما طلب زهداً في
التعلم ، ورغب في التقدم ، وصعب عليه إحكام ما ابتدأ فيه ، وأذنب من الاعتراف
بالتقصير ، فرضى بحاكم عقله . وقاس بجبهه ، فصار ممن سئل فأفتى بنفس علم
فضلاً وأضل . أعاذن الله من ذلك بفضله . وفي الحديث : « لا تعلموا العلم لتباعدوا
به العلماء ، ولا لتماروا به السفهاء ، ولا لتحذروا به المجالس ، فمن فعل ذلك فالنار
النار^(١) . » وقال : « من تعلم علماً مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به غرض
من الدنيا ، لم يجد عرف الجنة يوم القيامة^(٢) » وفي بعض الحديث سئل عليه
السلام عن الشهوة الخفية فقال : « عمو الرجل يتعلم العلم يريد أن يجلس إليه^(٣) »
الحديث ! وفي القرآن العظيم : (ان الذين يكتبون ما أنزل الله من الكتاب
ويشترون به ثمناً قليلاً أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار الآية .
والأداة في المعنى كثيرة

(١) رواد ابن ماجه وابن حبان في صحيحه والبيهقي عن جابر (ولفظه ولا تخيروا
به المجالس) ورواد أيضا ابن ماجه بنحوه من حديث حذيفة (ترغيب)

(٢) رواد في الترغيب والترهيب بلفظ عرضا بالعين المهملة عن ابي داود وابن
ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط البخاري ومسلم

(٣) رواد في الجامع الصغير عن الذيلمي في مسند الفردوس عن ابي هريرة
بلفظ احذروا الشهوة الخفية العالم يجب أن يجلس اليه - قال العزيزي ضعيف وقال
الناوي قال ابن حجر فيه ابراهيم بن محمد الاسلمي متروك

المقدمة الثامنة

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

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

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

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

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

والمرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفاً من الأوصاف الثابتة ، بمثابة الأمور
البدئية في العقولات الأول ، أو تقاربها ، ولا يُنظر إلى طريق حصولها . فإن
ذلك لا يحتاج إليه ، فيؤلا لا يخلجهم العلم وأعواءهم إذا تبين لهم الحق ، بل
يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية ، وأوصافهم الخلقية
وهذه المرتبة هي المترجم لها .

والدليل على صحتها من الشريعة كثير ، كقوله تعالى : (أَمَّنْ هُوَ قَاتِلٌ أَنَا ،
الَّذِينَ سَاجِدًا وَقَانًا يَحْذَرُونَ الْآخِرَةَ وَيَرْجُونَ رَحْمَةَ رَبِّهِ) ثم قال . (قُلْ عَمَلٌ
يَسْتَمْوِي الَّذِينَ يَمْلَهُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) . الآية : فنسب هذه المحاسن
إلى أولى العلم من أجل العلم . لا من أجل غيره . وقال تعالى : (اللَّهُ نَزَّلَ
أَحْسَنَ الْخُبْرِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَتَشَارَعُونَ فِيهِ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ)
والذين يخشون ربهم هم العلماء . لقوله : (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) .
وقال تعالى : (وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ
نَمَا عُرَفُوا مِنَ الْخَيْرِ) الآية . ولما كان السحرة قد بلغوا في علم السحر مبلغ
رُسوخ فيه . وهو معنى هذه المرتبة . بادروا إلى الانقياد والإيمان . حين عرفوا
من علمهم أن ماجء به موسى عليه السلام حق . ليس بالسحر ولا الشعوذة ؛ ولما

يمنعهم من ذلك التخويف ولا التعذيب الذي توعدّهم به فرعون . وقال تعالى :
 (وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون) . فحصر تعقلها في
 العالمين ، وهو قصد الشارع من ضرب الأمثال . وقال : (أفمن يعلم أنما أنزل
 إليك من ربك الحق كمن هو أعمي؟) . ثم وصف أهل العلم بقوله : (الذين
 يؤفون بعهده الله) إلى آخر الأوصاف ، وحاصلها يرجع إلى أن العلماء هم العاملون
 وقال في أهل الإيمان - والإيمان من فوائد العلم - (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر
 الله وجلت قلوبهم - إلى أن قال - أولئك هم المؤمنون حقا) . ومن هنا قرن العلماء
 في العمل بمتضى العلم ، بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون .
 فقال تعالى : (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط
 لا اله الا هو) . فشهادة الله تعالى وفق علمه (١) ظاهرة التوافق ، إذ التخالف
 محال ، وشهادة الملائكة على وفق ما علموا صحيحة ، لأنهم محفوظون من
 المعاصي ، وأولو العلم أيضاً كذلك من حيث حفظوا بالعلم . وقد كان الصحابة رضی
 الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تخويف أجزهم ذلك وأقلقهم ، حتى يسألوا
 النبي ﷺ ، كنزول آية البقرة : (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه ..) الآية!
 وقوله : (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ..) الآية ! . وإنما القلق
 والخوف من آثار العلم بالمنزل . (٢) والادلة أكثر من إحصائها هنا . وجميعها يدل

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

(٢) لأنه لما كان علمهم علما ملجئا لهم إلى الجرى على مقتضاه طوعا أو كرها ،
 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 كافي الآية الأولى ؛
 حصل لهم القلق إلى أن فهموا ما يزيله عنهم

على أن العلم المعتبر هو الملجى، إلى العمل به

فإن قيل: هذا غير ظاهر من وجيبين:

أحدهما أن الرسول في العلم إما أن يكون صاحبه محفوظاً به من المخالفة أولاً. فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة مع من قبلهم، ومعناه أن العلم بمجرد غير كاف في العمل به، ولا ملجى، إليه. وإن كان محفوظاً به من المخالفة لزم أن لا يعصى العالم إذا كان من الراسخين فيه؛ لكن العلماء تنوع منهم المعاصي ما عدا الأنبياء عليهم السلام. ويشهد لهذا في أعلى الأمور قوله تعالى في الكفار: (وَجَعَلُوا بِهَا أَسْتَيْمَةً نَفْسًا أَنفُسِهِمْ ظَلَمُوا وَعَدُوا). وقال: (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ، وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ). وقال: (وَكَيفَ يُحْكِمُونَكَ وَعِبَدُ هُمُ التَّوْرَةَ فِيهِ حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ؟). وقال: (وَلَقَدْ عَلِمُوا مَنْ لَمْ يَشْرَاهُ مَالَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ - ثُمَّ قَالَ - وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) وسائر ما في هذا المعنى؛ فأثبت لهم المعاصي والمخالفات مع العلم. فلو كان العلم صادراً عن ذلك لم يقع

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

(١) تقدم بلفظ أن من أشد الناس عذاباً..

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

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

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 بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ) الآية ! . وقال تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ) . ومثل هذا الوجه لا يعترض على أصل المسألة ، كما لا يعترض نحوه على سائر الأوصاف الجبلية ؛ فقد لا تبصر العين ، ولا تسمع الأذن ، لغلبة فكر أو غفلة أو غيرهما ؛ فترفع في الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب (١) ، ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمع والإبصار ، فما نحن فيه كذلك

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

والثالث كونه ليس من أصل هذه المرتبة . فلم يصير العلم له وصفاً . أو كالوصف مع عدمه من أعين . وهذا يرجع إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه ، أو اعتقاد غيره فيه . ويدل عليه قوله تعالى : (وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بغيرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ؟) وفي الحديث : « إن الله لا يقبض العلم انزاعاً ينزعه من الناس - إلى أن قال - تحذ الناس رؤس، جهلاً فسدوا فأتوا بغير علم فضلوا وأضلوا (١) » وقوله : « ستنترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، أشدها فتنة على أمتي الذين يقيسون الأمور بآرائهم (٢) » الحديث ! فهؤلاء وقعوا في المخالفة بسبب ظن الجهل علماً ، فليسوا من رُسخين في العلم ، ولا من صار لهم كالوصف ؛ وعند ذلك لا حفظ لهم في العلم . فلا اعتراض بهم .

فما من خلا عن هذه الأوجه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم ، حسبما نعتته الأدلة ؛ وفي هذا المعنى من كلام السلف كثير . وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : « إن لكل شيء إقبالا وإدبارا ، وإن لهذا الدين إقبالا وإدبارا ؛ وإن من إقبال هذا الدين ما بعثني الله به . حتى إن القبيلة لتتفتنه من عند أسرها ، أو قبل آخرها . حتى لا يكون فيها إلا الناسق أو الفاسق . فهما مضموعان ذليلان إن تكبر أو نطقاً قوماً وقهراً واضطهداً (٣) » الحديث ! وفي الحديث : « سيأتي

(١) رواه الشيخان والترمذي

(٢) يقول عنه المؤلف في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد : انه ذكره ابن

عبد البر بسند لم يرضه - وفي لفظه هناك بعض اختلاف عما هنا

(٣) ذكره في كتاب راموز الحديث (للشيخ احمد ضياء الدين) كما يأتي : لكل شيء

اقبال وادبار ؛ وان من اقبال هذا الدين ان يفقه القبيصة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الجاني أو الرجلان ؛ وان من ادبار هذا الدين ان يجفوا القبيلة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الفقيه او الرجلان فهما مقهوران ذليلان لا يجدان على ذلك اعوانا ولا انصارا - رواه ابن السني وابو نعيم عن ابي امامة

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

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط والحاكم عن أبي هريرة

(٢) لعلها فانه قد يرعى . وكذلك ما بعدها

وبما ذكره يتبين الجواب عن الإشكال الثاني ، فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون . وإذا لم يكونوا كذلك فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم ، وإنما هم رواد - والفتنة فيهم رواد - أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب . والعيذ بالله .

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

(فصل) ويتصدى النظر في تحقيق هذه المرتبة ، وما هي ؛ والقول في ذلك على الاختصار أنها أمر بطن ، وهو الذي عبر عنه بالخشية في حديث بن مسعود . وهو راجع إلى معنى الآية . وعنه عبر في الحديث في أول ما يرفع من العلم خشوع^(١) . وقال ماذ : « ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور

(١) روى في التيسير عن الترمذي حديثا طويلا جاء فيه أول علم يرفع من

يجعله الله في القلوب . » وقال أيضا : « الحكمة والعلم نور يهدي به الله من يشاء ، وليس بكثرة المسائل ، ولكن عليه علامة ظاهرة: وهو التجاني عن دار الغرور ، والإجابة إلى دار الخلود. » وذلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة . وأما تفصيل القول فيه فليس هذا موضع ذكره . وفي كتاب الاجتهاد مناظر ، فراجع ، إن شئت ، وبالله التوفيق

المقدمة التاسعة

من العلم ما هو من صلب العلم ، ومنه ما هو ملح العلم ، لا من صلبه ، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملح . فهذه ثلاثة أنسام

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

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

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

فإذا أخذ القسم^(١) خصوص ثلاث ، بهنّ يمتاز عن غيره :

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

والثانية الثبوت من غير زوال ؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كمال نسخها ، ولا تخصيص لعمومها ، ولا تقييداً للإطلاق ، ولا رفعاً للحكم من أحكامها ؛ لا بحسب

(١) أصوله وفروعه

(٢) فعموم النهي عن الغرر . وعدم مسئولية الشخص عن فعل غيره ، وفساد المعاملات المشتملة على الجهالة في الثمن أو الأجرة مثلاً ، يشمل بظاهرها هذه المسائل ولكن لما كان لها في الواقع علل معقولة تجعل حكمها مغايراً لحكم العمومات المذكورة ، قد أخذت حكمها المقتول على خلاف حكم ما كان يشملها في الظاهر . أطلقوا عليها أنها مستتة وقوا أنها خاصة . وهي في الحقيقة قواعد كلية أيضاً انبنت على أصول من مقاصد شريعة ثلاث

(٣) أخر وجه نظمه في هذا السلك مع أنهم قالوا انه حكم تعبدى محض

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

والثالثة كون العلم حاكما لا محكوما عليه ، بمعنى كونه مفيدا للعمل يترتب عليه مما يليق به . فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل ، أو يصوب نحوه ؛ لا زائد على ذلك . ولا تجدد في العمل أبدا ما هو حاكم على الشريعة ؛ وإلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوما 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 ملح العلم لافي صلبه مالم يكن قطعيا ، ولا راجعا إلى أصل قطعي ، بل إلى ظني . أو كان راجعا إلى قطعي إلا أنه تخلف عنه خاصة من تلك الخواص ، أو أكثر من خاصة واحدة ؛ فهو مخيل ، ومما يستفزع العقل ببيادى الرأى والنظر الأول ، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله ، ولا بمعنى غيره ؛ فإذا كان هكذا صح أن يُعد في هذا القسم

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

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

لأحور ؛ كان حكمه خطأ وباطلاً ، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلق ،
وتم فيما هو خص ؛ فعدم النظر الوثوق بحكمه . وذلك معنى خروجه عن
صلب العلم .

وما تخف الخصية الثالثة وهو كونه حاكماً ، ومبنيًا عليه ، فتادح أيضاً ؛
لأنه إن صح في العقول لم يستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس ،
فستوى مع سائر ما يتفرج به ؛ وإن لم يصح فأحرى في الأطراح ، كمباحث
السوفسطائيين ومن نحاحوهم .

ولتخلف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها مساوها :

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

(١) أي لا تخوم جهته من الطور وهو الخوم 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 خاصاً بما كان مبنياً على
قطعي وأنه لو كان ظنياً وانتفى فيه خاصة أو الأثر يصح أن يعد من هذا القسم فتأمل

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

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

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

(١) كالنبي عن اتخاذ التماثيل يقولون ان العلة في التحريم خشية ان تجر الى احترامها ثم الى عبادتها لقرب الالف بعبادة الاوثان فلما ايس الآن من ذلك صار لا مانع من اتخاذها . فهذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى

(٢) رواه احمد وابو داود والترمذى وقل حسن صحيح وفي رواية يرحمهم الله

(٣) فيكون اتنى فيه الخاصتان المنتفتتان في المثال قبله

(٤) وهو مما انتفى فيه فائدة بناء عمل عليه لانه مادام ذلك راجعا الى كثرة الرواة

في بعض طبقاتهم في الحديث لا الى جميع الطبقات حتى يفيد قوة في الحديث لا يكون فيه فائده ولا ينبني عليه ترجيح للحديث على غيره

لكنى قول : خرَّجت حديثاً و حداءً عن النبي ﷺ من مائتي طريق ، أو من نحو مائتي طريق - شكّ لروى - قول : فداخلى من ذلك من الفرع غير قليل ، و تحببتُ بذلك ، فرأيت بحجى بن معين فى المند ، فقلت له : يا أبا زكريا قد خرَّجتُ حديثاً عن النبي ﷺ من مائتي طريق . قول فسكتَ عنى ساعة ، ثم قول : أخشى أن يدخل هذا تحت : « إنا كُفُ التَّكَاثُرُ » . وهذا ما قول . وهو صحيح فى الاعتبار ؛ لأنَّ تخريجهم من طرق يسيرة كفى فى المقصود منه ، فصار الزائد على ذلك فضلاً و نزاع العموم المأخوذة من الرؤيا ، مما لا يرجع إلى إشارة ولا نذارة ؛ فإن كثيراً من الناس يستدلون على المسائل العلمية بالإنمات وما يتلقى منها ؛ تصرّحاً بها ؛ فإنها وإن كانت صحيحة ، فاصلها الذى هو الرؤيا غير معتبر فى الشريعة فى مثب^(١) ؛ كما فى رؤيا الكنى المذكورة آنفاً ، فإن ما قول فيها بحجى بن معين صحيح ؛ ولكنه لا محتج^(٢) به حتى عرضناه على العلم فى اليقظة ؛ فصار الاستشهاد به مأخوذاً من اليقظة لا من المنام ؛ وإنما ذكرت الرؤيا تأنيب . وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرؤيا

والخمس المسائل التى يختلف فيها فلا ينبى على الاختلاف فيها فرع على بما تعد من المدح ، كالمسائل منبته عليه قبل فى أصول الفقه ؛ ويتبع كثير منها فى سائر العموم ؛ وفى العربية منب كثير ؛ كمسألة اشتقاق الفعل من المصدر ، ومسألة نزهة ، ومسألة أشياء ، ومسألة لأصل فى لفظ الاسم ؛ وإن انبنى البحث فيها على أصول مطاردة ؛ ولكنها لا فائدة نجنى ثمره للاختلاف فيها . فعلى خروجه عن حسب العلم

(١) أى مند هذه الاستدلالات فإن يجعلها شرع من لأداة على الأحكام وإنما

جعلها بشدة المؤمنين مثلاً

(٢) وهذا من باب فنى غير مُصرد ولا ينبى عليه عمل

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

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

والثامن كلام أرباب الأحوال ^(٢) 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 الأطراح لكل ما سوى الله ، وأعرضوا عن مقتضاه ، وشأن من هذا شأنه لا يطيقه الجمهور ، وهم إنما يكامون به الجمهور . وهو وإن كان حقاً ففي رتبته ، لا مطلقاً ، لأنه يصير - في حق الأكثر - من الحرج أو تكليف مالا يطاق ، بل ربما ذهبوا بإطلاق ما ليس بمذموم إلا على وجه دون وجه ، وفي حال دون حال ، فصار أخذهم بإطلاق موقفاً

(١) لأنها ليست قطعية ولا مبنية على قطعى غالب ولا هي مصدر عامة

(٢) وهو مما اتفنى فيه الأطراد . وأخذ كلامهم على الأطراد والاطلاق موقع في

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

في منسدة ، بخلاف أخذه على الجملة فليس على هذا من صلب العلم ، وإنما هو من ملحه ومستحسناته

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

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

ومن طريف الأمثلة في هذا الباب ما حدّثنا بعضُ الشيوخ : أن أبا العباس
ابن البناء سئل فقيل له : لمّ تعمل إن في هذان من قوله تعالى : (إِنَّ هَذَا لِكَاسِحْرَانِ)
الآية ؟ فقال في الجواب : لمّا لم يؤثر القول في المقول ، لم يؤثر العامل في المعمول . فقال
السائل : يا سيدي ! وما وجه الارتباط بين عمل إن وقول الكفار في النبيئين ؟ فقال
له الجيب : يا هذا ! إنما جئتك بنوارة يحسن رونقها ، فأنت تريد أن تحكها بين يديك ثم
تطلب منها ذلك الرنق - أو كلاماً هذا معناه - فهذا الجواب فيه ما ترى . وبعرضه
على العقل يتبين ما بينه وبين ما هو من صلب العلم

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

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

أصله وعمه وتخييل الاحتمال له . مع ما ينضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء ،
 كالأغراب باستجلاب غير المعبود ، والجمعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون ، والتبجح
 بأن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواص ، وأنهم من الخواص . . وأشباه
 ذلك ، مما لا يحصل منه مطلوب ، ولا يجوز منه صاحبه إلا بالافتضاح عند الامتحان ،
 حسبما بينه الغزالي وابن العربي ومن تعرض لبيان ذلك من غيرها

ومثال هذا القسم ما انتحل الباطنية في كتاب الله ، من إخراجها عن
 ظاهره ؛ وأن المتصور وراء هذا الظاهر ، ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر ؛ وإنما
 يُنال من الإيماء المعصوم تقليد ذلك الإمام . واستنادهم - في جملة من دعاويهم -
 إلى علم الحروف ، وعلم النجوم . ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الراجع ،
 فكثرت الدعوى على الشريعة بأمثال ما ادَّعاه الباطنية ، حتى آل ذلك إلى مالا
 يُعقل على حال ، فضلاً عن غير ذلك . ويشمل هذا القسم ما ينتحله أهل
 السفسطة والمتحكّمون . وكل ذلك ليس له أصل ينبني عليه ، ولا ثمرة تجني منه ،
 فلا تعلق به بوجه

(فصل) وقد يعرض للقسم الأول أن يعدّ من الثاني . ويتصور ذلك في خلط
 بعض العلوم ببعض ، كالتقييد ببني فقهه على مسألة نحوية مثلاً ، فيرجع إلى تقريرها
 مسألة - كإقرارها النحوي - لا مقدّمات مسلمة ؛ ثم يردّ مسألته الفقهية إليها . والذي كان
 من شأنه أن يأتي بها على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبني عليها ؛ فلما لم يفعل ذلك
 وأخذ يتكلم فيها ، وفي تصحيحها ، وضبطها . والاستدلال عليها ، كإفعاله النحوي ؛
 صدر الإتيان بذلك فضلاً غير محتاج إليه . وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية ،
 فمن حقه أن يأتي بها مسلمة ليفرغ عليها في علمه . فإن أخذ يبدط القول فيها كما يفعل
 المدد في علم العدد . كان فضلاً معدوداً من الملح إن عدت منها . وهكذا سائر
 العلوم التي يُخدع بعضها ببعض

ويعرض أيضا للتقسيم الأول أن يصير من الثالث . ويتصور ذلك فيمن يتبجح
بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها ، أو ذكر كبار المسائل لمن لا يحتمل عقله
إلا صغارها ، على ضد التربية المشروعة . فمثل هذا يقع في مصائب ، ومن أجلها قال
على رضى الله عنه : « حدُّوا 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 للتقسيم الأول أن يعد من الثالث ، فأولى أن يعرض للثاني أن
يعد من الثالث ، لأنه أقرب إليه من الأول . فلا يصح للعالم في التربية العلمية إلا
المحافظة على هذه المعاني وإلا لم يكن مرثيا ، واحتاج هو إلى عالم يربيه
ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظرمفيد أو مستفيد ،
حتى يكون ريان من علم الشريعة ، أصولها وفروعها ، منقولها ومعقولها ، غير مُخْلِ إلى
التقليد والتعصب للمذهب ، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع
فيه فتنة بالعرض ، وإن كان حكيمة بالذات . والله الموفق للصواب

المقدمة العاشرة

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

والثالث أنه لو كان كذلك جاز إبطال الشريعة بالمثل ؛ وهذا محال باطل .
ويبان ذلك : أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدوداً في أفعالهم ، وأقوالهم ،
واعتماداتهم ؛ وهو جملة ما تضمنته . فإن جاز للعقل تعدى حد واحد ، جاز له
تعدى جميع الحدود ؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله ؛ وتعدى حد واحد هو معنى
إبطائه ، 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 الظاهرية ، لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من
غير زيادة ولا نقصان . وحاصله عدم اعتبار المعمول جملة ؛ ويتضمن نفى التماس الذي
اتفق الآولون عليه

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

(١) في أن كلا منهما تصرف ؛ ومن له النقص له الزيادة هكذا يفهم هذا الاستدلال
بجملته حتى يكون للدليل بعده فائدة جديدة وهي أنها يشتركان في المعنى الخاص
المطلوب بناء الأشكال عليه في قوله ولما لم يعد الخ إلا أن تكون الواو في قوله ولأن
زائدة في النسخ . ثم يبقى النظر في أن أصل الدعوى هي تعدى حد الشرع وأبطاله
بالعقل سواء في ذلك النقص والزيادة وعليه فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما
يقضيه العموم تعدياً أيضاً يعترض به ويقول إن ما صلته هنا ينافيه أصل آخر وهو
تخصيص العقل لأنه نقص ثم يبنى على تخصيص العقل وكونه نقصاً مما حده الشرع
الأشكال بالزيادة على الطريق الذي قرره كما راعى الأشكال بالزيادة والنقص في
الأشكال الثالث . وقد وجه هتمته في الجواب عن الأشكال الثاني إلى طرف النقص
فأبطاله ، ثم قال فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضى أنه راعى الاعتراض بالنقص
مدحجاً في قوله وهو نقص يعني وهذا أشكال ثم أخذه مقدمة فقال فلتجز الزيادة

دون حد النقل كالمجاوز له ، فكلاهما إبطال للحد على زعمك . فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع الزيادة ؛ ولما لم يُعدّ هذا إبطالا للحد فلا يعد الآخر .
والثالث أن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء ؛ وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا لفهم عند ذكر النص ، صحّ تحكيم ذلك المعنى في النص ، بالتخصيص له ، والزيادة عليه . ومثّلوا ذلك بقوله عليه السلام : « لا يتقضى التماضى وهو غضبان » ، فمنعوا - لأجل معنى التشويش - القضاء مع جميع المشوشات ، وأجزوا 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^(١) من تصرفات العقول محضا ؛ وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة ، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد . وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس . فإننا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالنصوص عليه معتبر ، وأنه من الأمور التي قصدتها الشارع ، وأمر بها ، ونبه النبي ﷺ على العمل بها ، فإين استقلال العقل بذلك ؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية ، يجرى بمقدار ما أجرته ، ويتوقف حيث وقفته .

وأما الثاني فسيأتي في باب العموم والخصوص - إن شاء الله - أن الأدلة المنفصلة لا تخصص ؛ وإن سلم أنها تخصص ، فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المتصود به ظاهره ؛ بل هي مبينة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب .

(١) تأمل لتأخذ جواب أصل الاشكال الأول لانه أوسع من انكار القياس الذي تصدى للجواب عنه صراحة اي فالعقل تابع للدلالة وخادم لها وهو مانديع

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

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

(١) ودل الاستقراء الشرعية على أنها لانعدام العقل بقلب الحقائق وجعل المحال
 جائزة أو واجبا وبذلك يكون العقل آخذا تصرفه في التخصيص من النقل وتحت نظره .
 أما مجرد قياس العقل على الاداة الشرعية بدون هذه المقدمة فانه تسليم للاشكال
 ونقصر للاصل الذى أصله فى المسألة فتأمل

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

المقدمة الحادية عشرة

لما ثبت أن العلم المعتبر شرعا هو ما ينبني عليه عمل ، صار ذلك منحصرا فيما دلت عليه الأدلة الشرعية ؛ فما اقتضته فهو العلم الذي طلب من المكلف أن يعلمه في الجملة . وهذا ظاهر . غير أن الشأن إنما هو في حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعي . وهذا مذكور في كتاب الأدلة الشرعية ، حسب ما يأتي إن شاء الله

المقدمة الثانية عشرة

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

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

(١) يأتي شرح التحقق بعد

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

فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلا ممن 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 يبنى عليه ذلك العلم ، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه ؛ عارفاً بما يلزم عنه ، قائماً على دفع الشبه الواردة عليه فيه . فإذا نظرنا إلى ما اشترطوه ، وعرضنا أئمة السلف الصالح في العلوم الشرعية ، وجدناهم قد اتصفوا بها على الكمال ؛

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

(١) تقدم في المقدمة الثامنة

(٢) ذكر صوراً ثلاثة: أحدها فرع يبنى على فرع مبنى على أصل فيفهم أن كلا

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

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

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

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

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

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

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

وأفعاه ، واعتمادهم على ما رده منه ، كائنًا ما كان ، وعلى أى وجه صدر فهم (١) - فهم و مغزى ما راد به أو لا - ، حتى علموا وتيقنوا أنه الحق الذى لا يعارض ، والحكمة التى لا ينكسر قانونها ، ولا يحوم النقص حول حيا كلها . وإنما ذلك بكثرة الملازمة ، وشدة المشورة . وتأمل قصة عمر بن الخطاب فى صلح الحديبية ، (٢) حيث قال : يا رسول الله ! ألسنا على حق ، وهم على باطل ؟ قال : بلى - قال : أليس قتالنا فى الجنة وقتلهم فى النار ؟ قال : بلى - قال : ففيم نعطي الدنيئة فى ديننا ، ونرجع ولمانا يحكم الله بيننا وبينهم ؟ قال : يا ابن الخطاب ! إني رسول الله ، ولم يضيعنى الله أبدًا - فانطلق عمر ولم يصبر ، متغيظا ، فأتى أبا بكر فقتل له مثل ذلك . فقتل أبو بكر : إنه رسول الله ولم يضيعه الله أبدًا . - قال - فنزل القرآن على رسول الله ﷺ بالفتح ، فأرسل إلى عمر فأقرأه إياه ، فقال يا رسول الله ! أو فتح هو ؟ قال : نعم - فطابت نفسه ورجع

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

(١) لعل قوله (فهم) زائد أو محرف عن لفظ منه . وعليه يتعين أن يكون الشاهد فى قصة عمر بدليل سائر المقدمات التى منها قوله وفيه قال سهل بن حنيف وقوله والانتقاد للعلماء والصبر عليهم فى مواطن الإشكال وقوله ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم الخ وبه ينتظم انما كله ويأخذ بعضه بحجز بعض فالأمر لم يشكك على أبى بكر بل على عمر ولكنه صبر حتى لاح البرهان

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

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

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

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

(والثالثة) الاقتداء بمن أخذ عنه^(١) ، والتأدب بأدبه ، كما علمت من اقتداء

الصحابة بالنبي ﷺ ، واقتداء التابعين بالصحابة ، وهكذا في كل قرن . وبهذا الوصف امتاز مالك عن أضرابه أعنى بشدة الاتصاف به ، وإلا فالجميع ممن يهتدى به في الدين كذلك كانوا ، ولكن مالك اشتهر بالمبالغة في هذا المعنى . فلما ترك هذا الوصف رفعت البدع رؤوسها ، لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عند التارك ، أصله اتباع الهوى . ولهذا المعنى تقرير في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

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

الرابع - مختلفا عن روايته هنا وعن رواية البخارى ايضا

(١) أخص من الأمانة الاولى لأن الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه بعض

العمل بما علم وقد يؤخذ من وصفه لما لك بميزته عن أضرابه المجتهدين في هذه

الامارة أنه لا يلزم من العمل بما علم أن يكون مقتديا بمن أخذ عنه، بل يغلب عليه العمل

بما يراه باجتهاده وان لم يظهر عليه التأسى بنوع آداب استاذه فتكون أمانة مستقلة

(فصل) وإذا ثبت أنه لا بد من أخذ العلم عن أعلى فذلك طريقان :
 (أحدهما) المشافهة . وهي أنفع الطريقتين وأسلمهما ، لوجهين . الأول خاصية جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم ، يشهدا كل من زاوول العلم والعلماء ، فكم من مسألة يقرأها المتعلم في كتاب ، ويحفظها ويردُّدها على قلبه فلا ينفهمها ، فإذا ألتاها إليه المعلم فهمها بفتة ، وحصل له العلم بها بالحضرة . وهذا الفهم يحصل إما بأمر عادي من قرائن أحوال ، وإيضاح موضع إشكال لم يخطر له تعلم ببال ، وقد يحصل بأمر غير معتاد ، ولكن بأمر يهبه الله له متعلماً عند مثوله بين يدي المعلم ظاهر الفقر بادي الحاجة إلى ما يلتمى إليه . وهذا ليس ينكر . فقد نبه عليه الحديث الذي جاء :
 « أن الصحابة أنكروا أنفسهم عند مامات رسول الله ﷺ » ، وحديث خنظة الأسيدي ، حين شكوا إلى رسول الله ﷺ أنهم إذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة يرضونها ، فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم . فقتل رسول الله ﷺ :
 « لو أنكم تكونون كما تكونون عندي لأظلمتكم الملائكة بأجنحتهم^(١) » وقد قال عمر بن الخطاب : « وافقت ربي في ثلاث » وهي من فوائد مجلسه العلماء ، إذ يفتح للمتعلِّم بين أيديهم ما لا يفتح له دونهم ، ويبقى ذلك النور لهم بتمتدادهما بقوا في متابعة معلمهم ، وتأديبهم معه ، واقتدائهم به . فهذا الطريق نافع على كل تقدير . وقد كان المتقدمون لا يكتب منهم إلا القليل ، وكانوا يكرهون ذلك ، وقد كرهه مالك^(٢) فتبيل له فما صنع ؟ قال : تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة وحكي عن عمر بن الخطاب كراهية الكتابة . وإنما ترخص الناس في ذلك عند ما حدث النسيان ، وخيف على الشريعة الاندساس

(١) أخرجه مسلم وأبو داود

(٢) كان يكره الكتابة ويقول لا تكتبوا يعني ما يفهم به فإملاه يتغير رأبي فتذهب الكتابة إلى الاقطار قبل ان يستقر الحكم فيحصل للناس بذلك ضرر والا فقد دون الموطأ

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

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

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

(١) أخرجه في التيسير عن الحمّة

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

ويندرج ما نحن فيه تحت الإطلاق. وعن ابن مسعود أنه قال: «ليس علمٌ إلا الذي بعد شراً منه. لأقول علمٌ أمطرٌ من عام، ولا عامٌ أخصبٌ من عم. ولا أميرٌ خيرٌ من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يتيسون الأمور برأيهم، فيهدم الإسلام ويثلم» ومعناه وجود في الصحيح في قوله: «ولكن ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يُسْتَفْتُونَ فيفتنون برأيهم، فيضلون ويضلون^(١)» وقال عليه السلام: «إن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء. قيل: من الغرباء؟ قال: النزاع من القبائل^(٢)» وفي رواية: «قيل: ومن الغرباء؟ يارسول الله! قال: الذين يصلحون عند فساد الناس^(٣)» وعن أبي إدريس الخولاني: «إن للإسلام عري يتعلق الناس بها، وإنها تمتلخ عرودة عرودة» وعن بعضهم: «تذهب السنة سنة سنة، كما يذهب الجبال قوة قوة» وتلا أبو هريرة قوله تعالى: (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ) الآية. ثم قال: والذي نفسي بيد الله يخرجن من دين الله أفواجاً، كما دخلوا فيه أفواجاً. وعن عبد الله قال: «أتدرون كيف ينقص الإسلام؟» قالوا نعم، كما ينقص صبغ الثوب، وكما ينقص سمن الدابة. فقال عبد الله: «ذلك منه» ولما نزل قوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) بكى عمر، فقال عليه والسalam: «ما يبكيك؟» قال: يارسول الله! إنا كنا في زيادة من ديننا فأما إذا كمل فلم يكمل شيء قط إلا نقص. فقال عليه السلام: «صدقت»^(٤) والأخبار هنا كثيرة. وهي تدل على نقص الدين والدنيا. وأعظم ذلك العلم. فهو إذاً في نقص بلاشك.

(١) رواد البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة

(٢) رواد مسلم

(٣) رواد الطبراني وأبو نصر في الإبانة عن جابر بن سنان - اه من هامش الاعتصام ورواد الطبراني بلفظ الذين يصلحون إذا فسد الناس. ذكر ذلك في مجمع الزوائد

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة عن عنبرة اه من الالوسي (ج ٢ - ص ٢٤٨)

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

المقدمة الثالثة عشرة

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

وبيانه أن العلم المطلوب إنما يُراد - بالفرض - لتقع الأعمال فى الوجود على وفقه من غير تخلف، كانت الأعمال قابليةً، أو لسانيةً، أو من أعمال الجوارح . فإذا جرت فى المعتاد على وفقه من غير تخلف، فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه، وإلا لم يكن بالنسبة إليه عالماً، لتخلفه، وذلك فاسد، لأنه من باب انقلاب العلم جهلاً

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

(١) معطوف على الاقوال . والأول معناد أن القول فى ذاته بقطع النظر عن أقوال أخرى سبقته أو لحقته يختلف الفهم فيه بين صحيح وغيره . أما الفهم فى مجارى الأساليب فإنه ينظر فيه إلى أن فهمه على صحته يقتضى التوفيق بين المساق جميعه وعدم مخالفته السابق واللاحق

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

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

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

الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة^(١) على ما علم قبل الآية
وأما مجارى الأساليب فمثل قوله : (لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا) الخ . فهذه صيغة عموم
تقتضى بظاهرها دخول كل مطعم ، وأنه لا جناح في استعماله بذلك الشرط ،
ومن جماته الخمر ؛ لكن هذا الظاهر يُفسد جريان^(٢) الفهم في الأسلوب ، مع إهمال
السبب الذى لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر ؛ لأن الله تعالى لما حرم الخمر قال :
(لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا) فكان هذا نقضاً للتحريم ، فاجتمع الإذن والنهي
معاً ، فلا يمكن للمكلف امتثال

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

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

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

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

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

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

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

(١) أي من حيث الكمال كما يفيد كلامه

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢) سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية

(٣) تمامه وحفت النار بالشهوات رواه مسلم والترمذي واحمد عن أنس . ومسلم عن أبي هريرة . واحمد عن ابن مسعود . قال المزني ورواه البخاري أيضا . وفي رواية لاشيخين حجبت بدل حفت في الموضعين

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

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

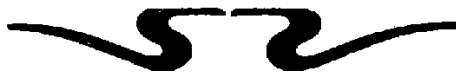
وأيضاً فتساوى الأدلة (٢) أو تقاربها أمر إضافي بالنسبة إلى أنظار
المجتهدين . فرب دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين ، ولا
يكونان كذلك عند بعض فلا يتحصل للعامى ضابط يرجع إليه فيما يجتنبه من
الخلاف مما لا يجتنبه ، ولا يمكنه الرجوع فى ذلك إلى المجتهد ، لأن ما يأمره به
من الاجتناب أو عدمه ، راجع إلى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

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


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

يتبين جوابه بعد

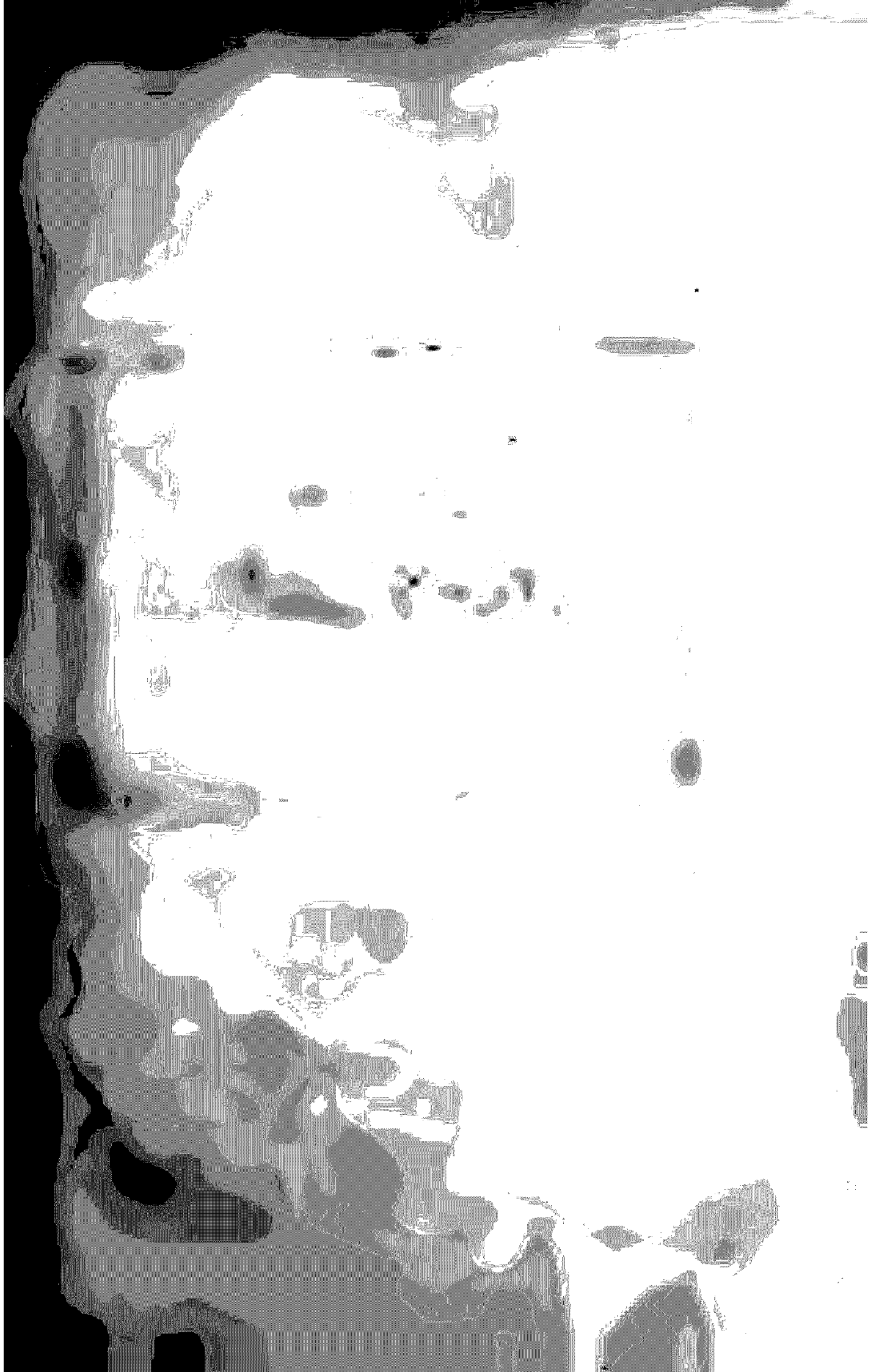
ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه ، كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد ، إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل ، لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج ، بل من جهة قطع ما ألوفات النفس وصددها عن هواها خاصة . وإذا تأملنا مناط المسألة ، وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بيئاً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



(١) لا ، إنما يجرى في المجتهد لا في المقلد . واجراؤده في المقلد الذي هو أصل السؤال مؤد إلى الحرج
(٢) تمارض الادلة على المجتهد لا تمارض الاقوال على المقلد فلا يلزم عليه الحرج نعم سيأتي له ان على المقلد اذا تمارضت عليه الاقوال أن يرجع واحدا منها ولكنه اعتبر في الترجيح امورا واضحة لا يبقى معها اشتباه كان يأخذ بقول من عرف بأنه يعمل بعلمه مثلا



القسم الثاني
كتاب الاحكام



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الأحكام

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

المسألة الأولى

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

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

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

والرابع إجماع المسلمين على أن ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره ، بأن يترك ذلك المباح ، وأتته كمنذر فعله . وفي الحديث (٢) : « مَنْ نَذَرَ أَنْ يَطِيعَ اللَّهَ فَلْيُطِيعْهُ (٣) » فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر ؛ لكنه غير لازم . فدل على أنه ليس بطاعة . وفي الحديث « أن رجلاً نذر أن يصوم قائماً ولا يستظل فآمره رسول الله ﷺ أن يجلس ، وأن يستظل ، ويؤتم صومه (٤) » قل مالك : أمره عليه السلام أن يتم ما كان لله طاعة ، ويترك ما كان لله معصية . فجعل (٥) نذر ترك المباح معصية كما ترى

(١) سيأتي أنه يؤد إلى التناقض

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

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

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

(٥) من المؤلف كلام مالك على ترك المباح وهو الجلوس والاستئطال 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 لغني) فهو نذر لفعل المعصية مباشرة لا بواسطة ترك المباح

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

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

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

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

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

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

(٥) مقابل قوله اولا مطيعاً بتركه أي وان لم يكن مطيعاً بالترك فلا يكون المباح مطلوب الاجتناب . يعني وهو مع هذا الفرض مفروغ منه لا داعي للكلام فيه

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

(٧) هنا جزم بالحصص وسيأتي له جعله استظهاراً فقط

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

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

فإن قيل : هذا كله معارض بأمور

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

(١) وإذا فليس بتلويب وهو مدانا

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

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

(٤) لأنه يقتضى أن يكون الشيء متصوفاً للفعل لا لشارع حفظ المصلحة ومقصود الترك له أيضا

لحفظها حتى تعاق بكل منهما حكمه وهو طلب الفعل والترك فيعد المكاف مطيعاً بهما

الدُّنْيَا) ، وقوله : (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا) وفي الحديث : « إن أخوف ما أخافُ عليكم أن تُفتَحَ عليكم الدنيا كما فُتِحَتْ عليَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ » الحديث ! وفيه : « إن مما يُنبتُ الربيعُ ما يُقتلُ حَبَطًا أو يُنلِمُ ^(١) » وذلك كثير شهير في الكتاب والسنة . وهو كاف في طلب ترك المباح ؛ لأنَّه أمر دنيوي . لا يتعلق بالآخرة من حيث هو مباح . (ومنها) ما فيه من التعرُّض لطول الحساب في الآخرة . وقد جاء أن حلالها حساب ، وحرامها عذاب ^(٢) . وعن بعضهم : « اعزلوا عني حسابها ! » حين أتى بشيء يتناوله . والعاقِل يعلم أن طول الحساب نوع من العذاب ، وأن سرعة الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد . والمباح صادق عن ذلك . فإذا تركه أفضل شرعاً ، فهو طاعة ، فترك المباح طاعة

فالجواب أن كونه سبباً في مضارٍّ لا دليل فيه من أوجه :

(أحدها) أن الكلام في أصل المسألة ، إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوي الطرفين ؛ ولم يُتكلم فيما إذا كان ذريعةً إلى أمر آخر . فإنه إذا كان ذريعةً إلى ممنوع صار ممنوعاً ، من باب سدِّ الذرائع ، لا من جهة كونه مباحاً . وعلى هذا يتنزَّل قول من قال : « كنَّا ندع مالا بأس به ^(٣) ، حذراً لما به

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

(٢) قال العراقي في تخريجه لاحاديث الاحياء : رواه ابن ابى الدنيا والبيهقي في الشعب من طريقه . موقوفاً على علي بن ابى طالب باسناد منقطع بلفظ وحرامها النار ولم أجده مرفوعاً اه وذكره في تمييز الطيب من الحبيث مما يدور على السنة الناس من الحديث للشيخ زين الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن عمر بن الديبع الشيباني - بلفظ المؤلف عن ابن ابى الدنيا والبيهقي وسنده منقطع . وفي مسند الفردوس عن ابن عباس رفعه بلفظ الترجمة .

ورواه في راموز الحديث : « يا ابن آدم ما تصنع بالدنيا ؟ حلالها حساب وحرامها عذاب » عن الدارقطني والديلمي عن ابن عباس

(٣) اي مالا بأس به في ذاته حذراً أن يوقعنا فيما هو ذريعة اليه مما فيه بأس

البأس • « وروى مرفوعاً • وكذلك كل ما جاء من هذا الباب • قدم الدنيا إنما هو لأجل أنها تصير ذريعةً إلى تعطيل التكليف • وأيضاً^(١) فقد يتعلق بالمباح - في سوابقه ، أو لواحقه ، أو قرائنه - ما يصير به غير مباح ، كالللال^(٢) إذا لم تؤدّ زكاته ، والخيال^(٣) إذا ربطها تعففاً ولكن نسي حق الله في رقابها ، وما أشبه ذلك

(والثاني) أنا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة فليس تركه أفضل بإطلاق ، بل هو ثلاثة أقسام : قسم يكون ذريعة إلى منهي عنه ، فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك ، وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به ، كالمستعان به على أمر أخروي • ففي الحديث : « نعم المال الصالح للرجل الصالح^(٤) » وفيه : « ذهب أهل الدثور بالأجور والدرجات العلاء والنعم المتيم - إلى أن قال - ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء^(٥) » ، بل قد جاء أن في جامعة الأهل أجراً ، وإن كان قاضياً شهوته ، لأنه يكف به عن الحرام • وذلك في الشريعة كثير • لأنها لما كانت وسائل إلى مأمور به كان لها حكم ما توسل بها إليه ، وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء ، فهو المباح المطلق • وعلى الجملة فإذا فرض ذريعة إلى غيره ، فحكمه حكم ذلك الغير . وليس الكلام فيه

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

(١) أعم مما قبله الخاص بالذريعة أي باللواحق

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

من اللواحق

(٤) أخرجه أحمد كما في كنوز الحقائق للمناوي ، وقال عنه العراقي في تخريج أحاديث

الاحياء : رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني من حديث عمرو بن العاص بسند جيد

(٥) رواه مسلم

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

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

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

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

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

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

إلى أمر خرج عن نفس المباح ، فإنَّ المباحَ هو أكل كذا مثلا . وله مقدمات ، وشروط ، ولو اُحِق ، لا بدَّ من مراعاتها . فإذا رُوِعِيَتْ صار الأكل مباحا ، وإن لم تُراعَ كان التسبب والتناول غيرَ مباح . وعلى الجملة ، فالمباح - كغيره من الأفعال - له أركان ، وشروط ، وموانع ، ولو اُحِق ، تُراعَى . والترك في هذا كماه كالفعل . فكما أنه إذا تسبب للفعل كان تسببه مسئولا عنه ، كذلك إذا تسبب إلى الترك كان مسئولا عنه

ولا يقال : إنَّ الفعل كثير الشروط والموانع ، ومفتقرٌ إلى أركان ، بخلاف الترك ، فإنَّ ذلك فيه قليل ، وقد يكفي مجرد التصد إلى الترك

لأنَّ نقول : حقيقة المباح إنما تنشأ بمقدمات ، كان فعلا أو تركا ، ولو بمجرد التصد . وأيضا فإنَّ الحقوق تتعلق بالترك كما تتعلق بالفعل ، من حقوق الله ، أو حقوق الآدميين ، أو منهما جميعا . يدل عليه قوله ﷺ : « إنَّ لنفسك عليك حقا ، ولأهلك عليك حقا . فأعطِ كلَّ ذي حقِّ حقه ^(١) » وتأمل حديث سادن وأبي الدرداء ^(٢) رضى الله عنهما ، يبيِّن لك هو وما في معناه أنَّ الفعل والترك - في المباح على الخصوص - لا فرق بينهما من هذا الوجه . فالحساب يتعلق بطريق الترك كما يتعلق بطريق الفعل . وإذا كان الأمر كذلك ، ثبت أنَّ الحساب إنَّ كان راجعا إلى طريق المباح فالفعل والترك سواء ، وإن كان راجعا إلى نفس المباح أو إليهما معا فالفعل والترك أيضا سواء

وأيضاً إنَّ كان في المباح ما يقتضى الترك ، ففيه ما يقتضى عدم الترك ، لأنَّه من جملة ما امتنَّ الله به على عباده . ألا ترى إلى قوله تعالى : (ولأرضٍ وضعتها للأنام ... إلى قوله - يُخْرِجُ مِنْهُمَا الْأُورُؤُومَ وَالْمَرْجَانَ) . وقوله : (وهو الذى سَخَّرَ

(١) أخرجه البخارى والترمذى

(٢) هو هذا الحديث بعينه ، غيبته أنه ينتعه في أوله قوله : « ان لربك عليك حقا »

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

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

﴿ والثاني من الأمور المعارضة ﴾ أن ما تقدم مخالف لما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، والعلماء المتقين ، فإنهم تورعوا عن المباحات كثيراً . وذلك منقول عنهم تواتراً ، كترك الترفه في الطعام ، والمشرب ، والمركب ، والمسكن . وأعرفهم في ذلك عمر بن الخطاب ، وأبو ذر ، وسلمان ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وعلي بن أبي طالب ، وعمار ، وغيرهم . رضى الله عنهم .

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

والجواب عن ذلك من أوجه :

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

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

والغنى^(١) في مقدمات ابن رشد

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

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

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

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

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

(٣) حديث الخبيصة رواه الشيخان وليس في روايتهما انه كاد يفتنه . بل اتفقا في رواية على قوله : (انها الهتني آنفاً عن صلاتي) وذكر البخاري في رواية أخرى : (فأخاف أن تفتني)

يتركه ، ولكنه علم أُمَّته كيف يفعلون بالمباح إذا أدَّاهم إلى ما يُكره ، وكذلك قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع ، فيترك من حيث هو وسيلة ، كما قيل : إني لأدع بيني وبين الحرام سترة من الخلال ، ولا احرمها . وفي الحديث : « لا يبلغ الرجل درجة المتقين ، - حتى يدعَ مالا بأس به ، حذراً لما به البأس ^(١) » وهذا بمثابة من يعلم أنه إذا مرَّ لحاجته على الطريق الفلانية ، نظر إلى محرّم . أو تكلم فيها لا يعنيه ، أو نحوه .

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

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

(١) رواه الترمذي بلفظ : (لا يبلغ العبد حقيقة التقوى) ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ (لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين) . عن الترمذي . وقال صحيح الإسناد ماجه والخاتمة .

(٢) يفار ما قبله في أن هذا دائماً 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 يجرد 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 . فيוכל هذا لأمله . أما الأول فإنه قد يتفق أن يتركه لأنه لم تحضره نية العون به على عبادة . ولا شك أن الثاني أرق من صاحب حال الأول

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

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

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

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

الغير على خلاف ذلك

(٢) تنظير لا تمثيل

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

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

والثالث من الأمور المعارضة ✽ ما ثبت من فضيلة الزهد في الدنيا ، وترك لذاتها وشهواتها . وهو مما اتفق على مدح صاحبه شرعاً ، وذم تاركه على الجملة . حتى قال الفضيل بن عياض : « جعل الشر كآه في بيت ؛ وجعل مفتاحه حب الدنيا . وجعل الخبير كآه 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 والسنة على هذا لا تكاد تنحصر والزهد حقيقة إنما هو في الحلال . أما الحرم فزهد فيه لازم من أمر الإسلام ، عام في أهل الإيمان ، ليس مما يتجربى فيه خواص المؤمنين مقتصرين عليه فقط ؛ وإنما تجاروا فيما صاروا به من الخواص ، وهو الزهد في المباح . فمما المكروود فذو طرفين ؛ وإذا ثبت هذا فمحال عدة أن يتجاروا فيه هذه التجارة وهو لا فائدة فيه . ومحال أن يمدح شرعاً مع استواء فعله وتركه

والجواب من أوجه :

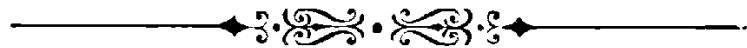
أحدها أن الزهد - في الشرع - مخصوص بما طلب تركه ، حسبما يظهر

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

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

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

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



فصل

وأما كون المباح غير مطلوب الفعل فيدل عليه كثير مما تقدم^(١)؛ لأن كلا الطرفين من جهته في نفسه على سواء، وقد استدل من قول إنه مطلوب؛ بأن كل مباح ترك حرام، وترك الحرام واجب؛ فكل مباح واجب.. إلى آخر ما قرره الأصوليون عنه. لكن هذا القائل يظهر منه أنه يسلم أن المباح - مع قطع النظر عما يستلزمه - مستوي الطرفين. وعند ذلك يكون ما قوه الناس هو الصحيح^(٢) لوجود:

أحدها لزوم أن لا توجد الإباحة في فعل من الأفعال عيناً^(٣) ألبتة؛ فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكافين بإباحة أصلاً. وهذا باطل باتفاق. فإن الأمة - قبل هذا المذهب - لم تنزل تحكماً 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 قل، لارتفعت الإباحة رأساً عن الشريعة. وذلك

باطل على مذهبه ومذهب غيره

(١) يجري فيه الدليل الأول. لا الثاني. ويجري فيه الثالث باعتبار قوله (ولا معقول في نفسه). لا باعتبار قوله (غير صحيح باتفاق) لأنه في الترك غير متفق عليه. ولا يجري فيه الخامس. ويجري فيه السادس. وقد أعاده هنا بقوله أحدها لأنه احتاج هنا إلى كلام فيه ولى رد على الكمي ليس محله هناك. ويجري فيه الشق الأخير من الدليل السابع. فصح قوله: يدل عليه كثير مما تقدم. وعليك بالنظر في تطبيق ذلك

(٢) لم يقل: وعند ذلك يكون الخلف لفظياً. لأنه - وإن - أفقهم في هذا - يرى أن استزاهه للواجب حتم. لأن فيه ترك محرم دائماً. بخلافه عندهم فإنه يجري عليه ما يجري على الذريعة. وتكون تسميته مباحاً لا محصل لها على رأيه. فلا يوجد فعل في الخارج مباح أبداً، لأنه مهاوٍع ما يسمى مباحاً فهو واجب. وهو مبنى الرد في الوجه الأول. وسيرتب عليه الوجه الثاني وهو أن يكون وضع هذا القسم بين الأحكام الشرعية نبهاً. ولا يقول هو بذلك كغيره (٣) أي في أي فعل معين

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

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

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

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

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

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

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

فَمِ الْأَوْلَى فُشِيءَ : (منها) الأمر بالتمتع بالطيبات ؛ كقوله تعالى :
 يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُفُوا مِنَّمَا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا) وقوله : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
 كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ) وقوله : (يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا
 مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا) ... إلى أشباه ذلك مما دل الأمر به على قصد
 الاستعمال . وأيضاً فإن النعم المبسوطة في الأرض لثمتعت العباد ، التي ذكرت
 المنة بها ، وقررت عليهم ، فهم منها القصد إلى التمتع بها ؛ لكن بتמיד الشكر
 عليها . (ومنها) أنه تعالى أنكر على من حرم شيئاً مما بث في الأرض من
 الطيبات ، وجعل ذلك من أنواع ضلالهم . فقال تعالى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ
 اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ؟ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ
 الدُّنْيَا) أي خلقت لأجلهم (خالصةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ) لا تباعة فيها ولا إثم .
 فهذا ظاهر في القصد إلى استعماله دون تركها . (ومنها) أن هذا النعم هدايا من
 الله لعبده ؛ ومثل يسبق بالعبد عدم قبول هدية السيد ؟ ! هذا غير لائق في
 محسن العبادات . ولا في مجرى الشرع ؛ بل قصد المهدى أن تقبل هديته .
 وهدية الله إلى العبد ما أنعم به عليه . فليقبل ؛ ثم ليشكر له عليها . وحديث
 ابن عمر وأبيه عمر في مسألة قصر الصلاة ؛ ظاهر في هذا المعنى ؛ حيث قال عليه

(١) أي استواء الفعل والترك في المباح . فلا إشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوباً .
 ما هنا فعلى كون كل منهما غير مطلوب . فيقال : كيف وقد طلب الفعل ، وطلب الترك أيضاً ؟
 وهل مع هذا يقال إن المباح يتنوى طرفه ؟

السلام : « إِنَّمَا صَدَقَةٌ تُصَدَّقُ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ ^(١) » زاد في حديث ابن عمر الموقوف عليه : « أَرَأَيْتَ لَوْ تَصَدَقْتَ بِصَدَقَةٍ فَرُدَّتْ عَلَيْكَ ؟ أَلَمْ تَغْضَبْ ؟ » وفي الحديث : « إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصُهُ ، كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عِزَّتُهُ ^(٢) » وغالب الرخص في نمط الإباحة ، نزولا عن الوجوب كالنظر في السفر ، أو التحريم كما قاله طائفة في قوله : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْنَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) إلى آخرها . وإذا تعلقَّت المحبة بالمباح كان راجح الفعل . فهذه جملة تدلُّ على أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه

وأما ما يقتضى التقصد إلى الترك على الخصوص ، فجميع ما تقدم من ذمِّ التمتع والميل إلى الشهوات على الجملة ، وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضى تعلق الكراهة في بعض ما ثبتت له الإباحة ، كالطلاق السنِّي ^(٣) ، فإنه جاء في الحديث وإن لم يصح : « أَبْغَضُ الْحَالِلِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ ^(٤) » ولذلك لم يأت به صيغة أمر في القرآن ولا في السنة كما جاء في التمتع بالنعم ، وإنما جاء مثل قوله : (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ) (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ) (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) (وَلَا شَكَّ أَنْ جِهَةَ الْبَغْضِ فِي الْمَبَاحِ مَرْجُوحَةٌ . ^(٥) وجاء : « كُلُّ لُحُو

(١) ذكره في المشكاة عن مسلم باسقاط لفظ (إنها) . وكذلك ذكره في نيل الاوطار بغير أنها عن الجماعة الا البخارى . (والجماعة في اصطلاحه أصحاب الكتب الستة وأحمد)
 (٢) رواه أحمد والبيهقي عن ابن عمر ، والطبراني عن ابن عباس مرفوعا ، وعن ابن مسعود بنحوه . قال ابن طاهر : وقفه عليه أصح اه مناوى على الجامع الصغير
 (٣) وهو الذى رسمته السنة بان يطلقها طلقة واحدة في طهر لم يمسها فيه . أما البدعى فليس بمباح حتى يمثل به

(٤) رواه أبو داود

(٥) أى تجعله مرجوحا ، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة يجعل المباح راجحا

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

والجواب من وجهين : أحدهما إجمالي والآخر تفصيلي

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

وأما التفصيلي فإن المباح ضربان : أحدهما أن يكون خادماً لأصل ضروري أو حاجي أو تكميلي ، والثاني أن لا يكون كذلك فلا أول قد يراعى من جهة ما هو خادماً له ، فيكون مطلوباً ومحبوباً فعلاً ، وذلك أن التمتع بما أحل الله من المأكل ، والمشرب ، ونحوها ، مباح في نفسه ، وإباحته بالجزء^(٣) . وهو خادماً لأصل ضروري وهو إقامة الحياة ، فهو مأثور به من هذه الجهة ، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا الكلّي المطلوب . فلا أمر به

(١) أخرجه ابن خزيمة وصححه الحاكم

(٢) أي الخارجة عنه . الآتية بطريق الاستلزام . يعني بل ذلك راجع لنفس المباح . فلا

تصلح هنا الاجوبة المتقدمة

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

راجع إلى حقيقته^(١) الكلية ، لا إلى اعتباره الجزئي . ومن هنا يصح كونه هدية يليق فيها القبول دون الرد ، لا من حيث هو جزئي معين .
والثاني إما أن يكون خادماً لما ينتقض أصلاً من الأصول الثلاثة المتبعة ، أو لا يكون خادماً لشيء ، كالطلاق^(٢) ، فإنه ترك للحلال الذي هو خادم لكلي إقامة النسل في الوجود ، وهو ضروري ، وإقامة مطلق الألفة والمعاشرة واشتباك العشائر بين الخلق ، وهو ضروري أو حاجي أو مكمل لأحدهما . فإذا كان الطلاق بهذا النظر خروماً لذلك المطلوب ونقضاً عليه ، كان مبعوضاً ، ولم يكن فعله أولى من تركه ، إلا لمعارض أقوى كالشقاق وعدم إقامة حدود الله . وهو من حيث كان جزئياً في هذا الشخص ، وفي هذا الزمان ، مباح وحلال . وهكذا القول فيما جاء من ذم الدنيا . وقد تقدم . ولكن لما كان الحلال فيها قد يُتناول فيخرم ما هو ضروري كالدين^(٣) - على الكافر ، - والتقوى - على العاصي ، - كان من تلك الجهة مذموماً . وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل ، إذا لم يكن في محذور ، ولا يلزم عنه محذور ، فهو مباح ؛ ولكنه مذموم ولم يرضه العلماء . بل كانوا يكرهون أن لا يرى الرجل في إصلاح معاش ، ولا في إصلاح معاد ؛ لأنه قطع زمان فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية . وفي القرآن : (ولا تمش في الأرض مَرَحاً) إذ يشير إلى هذا المعنى . وفي الحديث : « كلُّهُوَ باطلٌ إلا ثلاثة » ويعنى بكونه باطلاً أنه عبث

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

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

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

أو كالعبث ، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى . بخلاف اللعب مع الزوجة ، فإنه مباح بخدمة أمراضه ورواها وهو النسل . وبخلاف تأديب الفرس ، وكذلك اللعب بالسهام ، فإنهما يخدمان أصلاً تكملياً وهو الجهاد^(١) . فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللاهو الباطل . وجميع هذا يبين أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه^(٢) وهذا الجواب مبني على أصل آخر ثابت في الأحكام التكليفية فلنضعه هنا . وهي :

المسألة الثانية:

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

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

(١) عنده هنا من التكمييات وسيمده في كتاب المقاصد من الضروريات . ولا تعارض بين المقامين . إذ لا مانع من جعله ضرورياً في حال . وتكميلياً في حال . فلأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد . وفوت حياة دنيوية أو أخروية . والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الإسلام هي العليا . أو توقف عليه كف بعض الأذى عن المسلمين (٢) هذه هي فائدة الأشكال والجواب عنه . ولم تستفد من أول المسألة . ولا من الجدل ما ضي كنه وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق ونتيجته وأنه لا بد أن يزيد هذه الكلمة وجيزة (بخصوصه)

(٣) أي أن التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واجباً (كما إذا اقتضته ضرورة حفظ حياة ، دفعت إليه حاجة رفع الحرج) . ولا مندوباً (كما إذا كان داخلها فيما هو من محسن العبادات) . ولا مكروهاً (كما إذا كان فيه اختلال تعاضدها كالاسراف في بعض أحواله) - قول من التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واحداً من هذه الثلاثة - يكون مباحاً بالجزء مندوباً بالكل . فمتركه الناس جميعاً واختلفوا به لكان مكروهاً . فيكون فعله كذا مندوباً إليه شره

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

والثاني كالأكل ، والشرب ، ووطء الزوجات ، والبيع ، والشراء ، ووجوه الأكتسابات الجائزة ، كقوله تعالى : (وأحلَّ اللهُ البيعَ وحرمَ الرباَ) (أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ) (أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ) وكثير من ذلك . كل هذه الأشياء مباحة بالجزء ، أى إذا اختار أحد هذه الأشياء على ما سواها فذلك جائز ، أو تركها الرجل في بعض الأحوال أو الأزمان ، أو تركها بعض الناس ^(٥) لم يقدح ذلك ، فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك ، لكان تركها

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

(٢) الجزء الأول من الحديث رواه البخارى عن أبى هريرة ، والجزء الأخير أخرجه الترمذى والحاكم

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

(٤) أخرجه مسلم و ابو داود والترمذى - وقد وردت هذه الجملة : (ان الله جميل يحب الجمال) مستقلة ، من طرق أخرى

(٥) هذا في غير الاكل والشرب مثلا . أما هاهنا فلا . بل الذى يجرى فيها قوله تركها في بعض الاحوال . فقوله فلو فرضنا ترك الناس كلهم يعنى أو فرضنا ترك الشخص لمثل الاكل والشرب دائما وكلما لكان الخ فهو مع كونه ذكر أحوالا كثيرة اكتفى بافتراض

لما هو من الضروريات المأمور بها . فكان الدخول فيها واجبا بالكل
والثالث كالتنزه^(١) في البتتين ، وسحاح تغريد الحمام ، والنفاء 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 مكروهاً ، ونسب فاعله إلى
قلة العقل ، وإلى خلاف محاسن العادات ، وإلى الإسراف في فعل ذلك المباح
والرابع كالمباحات التي تقدر في العدالة المداومة عليها وإن كانت مباحة .
فإنها لا تقدر إلا بعد أن يعد صاحبها خارجاً عن هيئات أهل العدالة ،
وأجرى صاحبها مجرى الفساق ، وإن لم يكن كذلك . وما ذلك إلا لذنوب
اقترفه شرعاً . وقد قال الغزالي : إن المداومة على المباح قد تصير صغيرة ،
كما أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة . ومن هنا قيل : لا صغيرة مع
الإصرار .

فصل

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

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

فكأنه قول في القسمين : ولو فرضنا ترك الشخص دائماً وكلما كان تاركاً للمندوب في
الأول . وللاول في الثاني فيما يكون فيه ذلك فلا كل والشر .

(١) في هذا القسم والذي بعده . جعل الكلام في الشخص الواحد جزئياً وكلماً . فتنبه

(٢) أما كفايتها كالأذان واقعة لجماعة وأما عينها كباتي الأمانة إلا ما يأتي بعد من

النكاح فوجوبه الكفائي بقدر ما يتحقق منه . مقصود الشارع

فإنها مندوب إليها بالجزء . ولو فرض تركها جملة لجرَّح التارك لها . ألا ترى أن في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام ؟ ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه . وكذلك صلاة الجماعة من داوم على تركها يجرَّح ، فلا تقبل شهادته ؛ لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين . وقد توعد الرسول عليه السلام من داوم على ترك الجماعة 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 ، من تكثير النسل ، وإبقاء النوع الإنساني ، وما أشبه ذلك . فالترك لها جملة مؤثر في أوضاع الدين إذا كان دائماً . أمّا إذا كان في بعض الأوقات ، فلا تأثير له ، فلا محذور في الترك

﴿ فصل ﴾

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

﴿ فصل ﴾

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

(١) وذلك أي قدح المداومة على المكروهات في العدالة ، واخراج صاحبها عن أهل الشهادة دليل على أنه اقترف ذنباً

(٢) وهو أن المداومة على المباح قد تصير صغيرة بل هذا أولى من المداومة على بعض

واجباً بالكل والجزء فإن العلماء إنما أطلتوا الواجب من حيث النظر الجزئي . وإذا كان واجباً بالجزء فهو كذلك بالكل من باب أولى . ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكليّة والجزئية أم لا ؟

أما بحسب الجواز^(١) فذلك ظاهر ؛ فإنه إذا كانت هذه الظاهر المعيّنة فرضاً على المكف يأثم بتركها . ويُعدّ مرتكب كبيرة . فينقذ عليه الوعيد بسببها إلا أن يعنوا الله ، فالتارك لكل ظهر أو لكل صلاة أخرى بذلك . وكذلك القتال عمداً إذا فعل ذلك مرة ، مع من كثير ذلك منه وداوم عليه ، وما أشبه ذلك . فإنّ المفسدة بالمدائمة أعظم منهم في غيرها .

وأما بحسب الوقوع فقد جاء ما يقتضى ذلك ؛ كقوله عليه السلام في تارك الجمعة : « من ترك الجمعة ثلاث مرات طبع الله على قلبه^(٢) » فقيّد بالثلاث كما ترى . وقال في الحديث الآخر : « من تركها^(٣) استخفاً فابحّتها أو تهاوناً^(٤) » مع أنه لو تركها^(٥) مختاراً غير متهاون ولا مستخف ، لكان تاركها للفرض ؛ فإنما

(١) أى جواز ذلك وإمكان وقوعه شرعاً . ويأتى مقابله وهو الوقوع بالفعل في قوله وأما بحسب الوقوع

(٤٣) رواية أصحاب السنن كما في التيسير . « من ترك ثلاث جمع تهاوناً بها طبع الله على قلبه » ورواه في الترغيب بلفظ التيسير عن أصحاب السنن وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان في صحيحها والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم . وفي رواية عن أحمد بإسناد حسن ، والحاكم وقال صحيح الإسناد : (من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه) . وهناك روايات أخرى تختلف في كثير من الالفاظ وليس منها ما هنا

(٣) ذكر الحديث بهذه الرواية - على ما فيها - ليفيد ان الشارع رتب على تكرار التهاون على الترك تهاوناً واستخفاً . ولا يخفى عظم جرم الاستخفاف فدل على ان جريمة التكرار اكبر من جريمة المرة الواحدة . ولا يخفى عليك حكمة ذلك فان تكرار الترك لغير عذر وان لم تشمر النفس فيه بالاستخفاف ولم يخطر بالبال ، الا أنه في الواقع لا بد أن يكون مركوذاً في نفس الشخص الذي يتكرر منه الترك لانه هو السبب الحقيقي للتكرار كما يشير اليه كلامه بعد * راجع الحديثان فانهما بهذه الالفاظ لم تقف عليهما في التيسير من ترك ثلاث جمع تهاوناً بها طبع الله على قلبه

(٥) أى مرة واحدة لكان تاركها للفرض أى ولم يرتب عليه الطبع على القلب

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

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

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

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

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

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

سرقة نصف النصاب كسرقة ربه ، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه . ولذلك عدوا سرقة لقمة ، والتطفيف بحبة ، من باب الصغائر - مع أن السرقة معدودة من الكبائر - وقد قال الفزالي : قلما يُتصور الهجوم على الكبيرة بفتة . من غير سابق ولو أحق من جهة الصغائر - قال - ولو تصورت كبيرة وحدها بفتة ، ولم يتفق عوده إليها ، ربما كان العفو إليها أرجى من صغيرة واضب عليها عمره

فصل

هذا وجه من النظر مبني على أن الأفعال كلها تختلف أحكامها بالكيفية والجزئية من غير اتفاق (١)

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

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

(٣) بعض حديث أخرجه الخمسة الا البخاري . ولفظه في التيسير : (ان الله تعالى كتب الاحسان على كل شيء . فاذا قتلتم فأحسنوا القتلة . واذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليعد أحدم شفرته وأبرح ذبيحته)

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

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

ولصاحب النظر الأول أن يجيب بأن ما استشهد به على الاستواء

محتمل :

(١) الجاري على ما تقدم أن يقول لم يكن ممنوعاً ، وأيضاً فالذي يراد نفيه هنا أن تكون واجبة بالكل أي فيكون تركها دائماً ممنوعاً على وزان ما تقدم . أما كونه ليس مكروهاً

فمن جهة أن ضد المندوب المكروه
(٢) تراجع هذه الأحكام في الفروع

أما الأول فإن الكلى والجزئىّ يختلف بحسب الاشخاص والأحوال والمكتمين . ودليل ذلك أنا إذا نظرنا إلى جواز الترك فى قتل كل مؤذ بالنسبة إلى آحاد الناس خف الخطب ؛ فلو فرضنا تمالؤ الناس كلهم على الترك ، داخلهم الحرج من وجود عدة . والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً . فصار الترك منهيّاً عنه نهى كراهة إن لم يكن أشدّ . فيكون الفعل إذاً مندوباً بالكل إن لم نقل واجباً . وهكذا العمل بالقراض وما ذكر معه . فلا استواء إذاً بين الكلى والجزئىّ فيه . وبحسبك فى المسألة أنّ الناس لو تمالؤوا على الترك لكان ذريعة إلى هدم معلّم شرعىّ . وناهيك به . نعم قد يسبق ذلك النظر^(١) إذا تقارب ما بين الكلى والجزئىّ ؛ وأما إذا تباعد ما بينهما فالواقع ما تقدّم . ومثل هذا النظر جار فى المندوب والمكروه .

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

فصل

إذا تشرّر تصوير الكمية والجزئية فى الأحكام الخمسة ، فقد يُطلب الدليل على صحّتها . والأمر فيها واضح مع تأمل ما تقدّم فى اثناء التقرير . بل

(١) أى نظر الاتفاق فى الحكم بين الكلى والجزئىّ فى هذه المسائل إذا كان الكلى قليل الشمول ضعيف العموم . فربما يقال إن الشخص الواحد لو ترك قتل المؤذى أو العمل بالقراض أو المساقاة طول حياته لما خرج عن حكم المباح . وكذا يقال فى الباقى . أما إذا تبع العموم فن الحكم لا يتفق ولا يخفى عليك أنه تسليم فى شىء مما بوهن القاعدة العامة الكمية التى قررنا أول الفصل

(٢) وهى اختلاف مراتب المنوعات بالكمية والجزئية كما سبق

هي في اعتبار الشريعة بالغة مبالغ القطع ، لمن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرهما ، ولكن إن طلب مزيداً في طائفة القلب ، وانشرح الصدر ، فيبدل على ذلك جمل :

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

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

(١) وان كان هذا في احكام وضعية لا الاحكام الخمسة التكميلية التي الكلام فيها . لان الشهادة وقبولها من الاحكام الوضعية اه . الا أن يقال ان مجارى العادات تدخلها الاحكام التكميلية أيضا . وأنت ترى أن هذه الأدلة الثلاثة إنما تدل على مجرد أصل الاختلاف بين الفعل الواحد كلا وجزءا ، (ولكن هل ذلك مطرود وفي كل الاحكام الخمسة كما هي أصل الدعوى أوفى بعضها فقط اه ؟

الواحد بحسب الكليّة والجزئية ؛ وأنّ شأن الجزئية أخفّ
ومنها ماحاء في الحذر من زلّة العالم في عمه أو عمله - إذاله تتعدّد لغيره -
في حكم زلّة غير العالم ، فإذ يزد فيها على غيره . فإنّ تعدّت إلى غيره اختلف
حكمه . وما ذلك إلا لكونها جزئية إذا اختصت به ولم تتعدّ إلى غيره . فإنّ
تعدت صارت كليّة بسبب الاقتداء والاتباع على ذلك الفعل ، أو على مقتضى
القول . فصارت عند الاتباع عظيمة جداً ، ولم تكن كذلك على فرض
اختصاصها به . ويجرى مجراد كلّ من عمل عملاً فاقته به فيه : إن صالحاً
فصالح ، وإن طالحاً فطالح . وفيه جاء : « من سنّ سنة حسنة أو سيئة » (١) :
و « أن نفساً لا تقتل ظالماً إلا كان على ابن آدم الأول كفلٌ منها ، لأنه أول
من سنّ القتل » (٢) . وقد تعدت سيئة العالم كبيرة لهذا السبب ، وإن كانت
في نفسها صغيرة . والأدلة على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها . وهي
توضّح مادّلنا عليه من كون الأفعال تعتبر بحسب الجزئية والكليّة .
وهو المطلوب

المسألة الثالثة

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

(١) إشارة إلى الحديث المشهور الذي أخرجه مسلم والنسائي ولفظه كما في التيسير :
(من سنّ في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا
ينقص من أجورهم شيء . ومن سنّ سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل
بها ولا ينقص من أوزارهم شيء)

(٢) الحديث رواه في التيسير عن الحمزة الأما داود بلفظ : (وليس من نفس تقتل
ظالماً الخ) ، ولفظ الترمذي : (ما من نفس تقتل ...) وهكذا أورده المؤلف في المسئلة الثامنة
في مبحث السبب ولفظ البخاري (لا تقتل نفس ...) وهي الرواية التي ذكر المؤلف مضمونها
هنا بزيادة أن وتقدمه نفس .

(أحدهما) أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبٍ الفعل . (والثاني) أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبٍ الترك . (والثالث^(١)) أن يكون خادماً لمُخَيَّرٍ فيه . (والرابع) أن لا يكون فيه شيء من ذلك

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

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

(١) ستعرف أنه على ما قرره لا يكون هذا التقسيم ظاهراً فلا يتأتى وجود الثالث والرابع (٢) أى في موضوع المباح قد تكون في طرف الترك ، وقد تكون في طرف الفعل ، أى 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 سماع الغناء جزئياً خادماً لترك الدوام المطلوب ونفس السماع خادماً للمطلوب الترك وهو الكلي من اللهم والتمتع بالطيبات خادماً لكلي إقامة الضرورى . وترك الجزئى خادماً للترك الكلي المنهى عنه . وقد أشار الى مطلوب الترك كلياً فيما يخدّمه من جانب الفعل فقال بخلاف المطلوب الترك يعنى الجزئى الذى يخدم كلياً مطلوب الترك فانه يكون خادماً لما يضافها وهو الفراغ فى الاشتغال بها

ويحتمل أن يكون قوله هنا أى في خصوص مطلوب الفعل كلياً فانه يكون بالترك كمثال الغناء وبالفعل كمثال الاستمتاع بالطيبات . وربما رشح هذا الاحتمال قوله بعد المثال الأول : فان ذلك هو المطلوب

(٣) لو قال كترك التنزه في البساتين وسماع تغريد الحمام فانه مباح خادماً لترك الدوام على التنزه وهو المطلوب ، لكان جارياً مع بيانه بعد في طرف الفعل ولظهور غرضه من أن مطلوب الفعل كما يخدّمه الفعل يخدّمه الترك إذا اجر بنا كلامه على الاحتمال الثانى الذى أشرنا اليه

(٤) لأنه يخدم كلياً مطلوباً هو إقامة الحياة

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

وتأخس أن كل مباح ليس بمباح باطلاق ؛ وإنما هو مباح بالجزء خاصة ؛ وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل ، أو مطلوب الترك . فإن قيل : أفلا يكون هذا التقرير تفضيلاً لما تقدم من أن المباح هو المتساوي الطرفين ؟ فالجواب أن لا ؛

(١) هو إقامة الحياة

(٢) أي فعل جزئيه خادم أي فالمطلوب الترك كلياً يخدّمه فعل المباح . وعلى ما قرره . ولا قد يخدّمه أيضاً أي بحقيقته ويرمين على حصوله ترك المباح . وذلك كترك الاستمتاع بالمباح كذا فإنه مطلوب الترك ويخدّمه مباح أهله وترك الاستمتاع بها جزئياً وإن كان قد اقتصر على بيان خدمته جانب الفعل كما اشرنا إليه

(٣) فإن الاشتغال باللهو الجزئي يتكون منه ومن جزئيات اللهو أمثاله فراغ من الاشتغال بالضروريات فلهو الجزئي خادم للهو الكلي الذي يضاد الضروريات

(٤) أي مخير فيه هذا إذا كان الخدوم المحذوف جزئياً كالمشي المباح لسمع الغناء مثلاً . فلا ينافي أنه يأخذ وهو كلي حكماً من الأحكام الباقية غير المباح كما سبق وبهذا يمكن تصوير مباح خادم مخير . لكن قوله بعده : (والقسم الثالث مثله لأنه خادم له) يقتضي أنه خادم لمخير كلي . ويكون قوله في أول المسألة : (والثالث أن يكون خادماً لمخير فيه) أي كلي . وقوله : (والرابع ألا يكون خادماً لشيء من ذلك) أي أنه مباح لا يخدّمه كلياً مطلقاً . أولاً يخدّم كلياً ومطلوب لفعل أو مطلوب الترك . ولا يخفى عليك أن هذا التقسيم بهذا المعنى لا يستقيم مع ما سبق من القاعدة التي أسهب في دلالتها وهي أن المباح بالجزء لا بد أن يأخذ حكماً آخر إذا نظر إليه كلياً . فكيف يتصور أن يخدّم المباح كلياً لمخير فيه أو كلياً لا حكم له من الأحكام ؟ حتى أنه يصحح هذا التقسيم الثالث والرابع من باب المطلوب الترك بالكل هو حكمه . فيقال في خدّمه مطلوب مطلوب بالكل . وما يخدّمه انتهى عنه يقال مطلوب بالترك بالكل وكان يمكنه دوماً في بناء سابقها . فتأمل

لأنّ ذلك الذي تقدّم ، هو من حيث النظر إليه في نفسه ، من غير اعتبار أمر خارج . وهذا النظر من حيث اعتباره بالأمر الخارجة عنه . فإذا نظرت إليه في نفسه ، فهو الذي سُمّي هنا المباح بالجزء . وإذا نظرت إليه بحسب الأمور الخارجة ، فهو المسمّى بالمطلوب بالكل^(١) . فأنت ترى أنّ هذا الثوب الحسن مثلاً مباح اللبس ، قد استوى في نظر الشرع فعله وتركه ، فلا قصد له في أحد الأمرين . وهذا معقولٌ واقعٌ بهذا الاعتبار المتّصّر به على ذات المباح من حيث هو كذلك . وهو - من جهة ما هو وقاية للحرّ والبرد ، وموارٍ للسوأة ، وجمال في النظر - مطلوب الفعل . وهذا النظر غير مختصّ بهذا الثوب المعين ، ولا بهذا الوقت المعين ؛ فهو نظر بالكلّ لا بالجزء

المسألة الرابعة

إذا قيل في المباح : إنّه لاحرج فيه - وذلك في أحد الإطلاقين المذكورين - فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل وتركه ؛ لوجوه (أحدها) أنّنا إنّما فرقنا بينهما بعمد فهمنا من الشريعة القصد الى التفرقة :

فالقسم المطلوب الفعل بالكلّ هو الذي جاء فيه التخيير بين الفعل وتركه ؛ كقوله تعالى : (نِسَاءُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَأَتُوا حَرَّتْكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ) ، وقوله : (وَكُلًّا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمْ) (وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا) ، والآية الأخرى في معناها . فهذا تخييرٌ

(١) يعني مثلاً . والا فالنظر إليه بالأمر الخارجة يجعله أما من هذا وأما من المسمّى بالمطلوب الترك بالكل كما تقدم في اللّهُ . وبالجملة فهذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلاً زائدة على ما تقدم في المسألة قبلها ، بل هي زيادة ايضاح لمسلك فهم مغايرة حكم الكل للجزئي . وذلك باعتبار ضابط هو الخدمة : فما يُخدمه الجزئي يأخذ هو حكمه . فيقال فيما يُخدم المطلوب مطلوب بالكل ، وما يُخدم المنهى عنه يقال مطلوب الترك بالكل . وكان يمكنه أدماجها في أثناء سابقتها - فتأمل

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

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

(١) تقدم في آخر المسألة الأولى

(٢) أى بحال مخصوصة كما ورد : (أعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف) وكما ورد في سؤاله صلى الله عليه وسلم لعائشة لما حضرت زواج الجارية الانصارية (أما كان معكم لهو ؟ فان الانصار يعجبهم اللهو .)

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

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

(١) أي من هذين الاطلاقين للمباح وهو ما لا حرج فيه

(٢) أي وقد لا يلزمه الاذن فيهما كما سيأتى له أنه يكون مع مخالفة المندوب ومع
 الواجب الفعل

(٣) أي شبيه بهذه الأبواب وقريب من طريقها لا أنه منها حقيقة كما هو ظاهر

(٤) أي على هذا الفرق بين الاطلاقين وهذا أظهر الأدلة الثلاثة وإن كان لا يطلق عليه
 لفظ المباح حتى يدرج في هذا القسم فلا استدلال من حيث ان كلمة رفع الجناح عامة ولا
 تقتضى التخيير

(٥) 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 . يتوهم أن كلامه قاصر هناك على ما فيه اللفظان ، بل غرضه اللفظ الدال على التخيير ،
 وكذا اللفظ الدال على رفع الحرج ، ولو لم يكن بعبارة التخيير ولا بعبارة الحرج

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

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

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

وأما قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيهاً باتباع الهوى المذموم .
 ألا ترى أنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة ؟ لكنه
 لقلته ، وعدم دوامه ، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعرض ، حسبها هو المذكور
 في موضعه ، لم يحفل 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 . والاجتماع مقوِّمٌ . ومن هنالك يلتئم الكلي
 المنهى عنه ، وهو المضاد المطلوب فعله . وإذا ثبت أنه كاتباع الهوى من غير
 دخول^(١) تحت كليٍّ أمرٍ ، اقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مخيراً فيه ،
 فتصريح^(٢) بما تقدم في قاعدة اتباع الهوى وأنه مضادٌ للشريعة

المسألة الخامسة

إن المباح إنما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكف فقط .
 فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر . والدليل على ذلك أن المباح - كما
 تقدم - هو ماخير فيه بين الفعل والترك ، بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع
 إقدام ولا إحجام . فهو إذا من هذا الوجه لا يترتب عليه أمر ضروري في الفعل
 أو في الترك ، ولا حاجيٌّ ، ولا تكميليٌّ ، من حيث هو جزئيٌّ . فهو راجع إلى
 نيل حظٍّ عاجلٍ خاصةً . وكذلك المباح الذي يقال : « لا حرج فيه » ، أولى
 أن يكون راجعاً إلى الحظ . وأيضاً^(٣) فالأمر والنهي راجعان إلى حفظ ما هو ضروري

(١) بخلاف المخير فإنه داخل تحت على أمر فإن كلية ما دور به

(٢) ينظر في تصحيح التركيب

(٣) ليس بعيداً عن الدليل الأول ، فإنه يفيد أن الشارع قصد الأمور به والمنهى عنه لما يترتب
 على ذلك من حفظ الأمور الثلاثة . بخلاف المباح فلم يقصده بفعل ولا ترك ، لأنه لا يترتب
 عليه شيء من ذلك ، فكان بمجرد اختيار المكف وتابعا لهواه المحض وحظه الصرف . وهو
 الدليل الأول بعينه . غايته أن الأول سلك إلى الغرض من جهة المباح مباشرة ، وهذا
 بواسطة الأمر والنهي . فهو تصريح آخر لنفس الدليل

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

فإن قيل : فما الدليل على انحصار الأمر في المباح في حفظ المكائف لا في غير ذلك ؟ وأن الأمر والنهي راجعان إلى حق الله لا إلى حفظ المكائف ولعل بعض المباحات يصح فيه أن لا يؤخذ من جبة الحظّ ، كما صحّ في بعض الأمور والتهيئات أن تؤخذ من جبة الحظ

فلجواب أن القاعدة المقررة أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد . فلا أمر ، والنهي ، والتخيير ، جميعاً راجعة إلى حفظ المكلف ومصالحه ، لأن الله غنى عن الحظوظ ، منزه عن الأغراض . غير أن الحظّ على ضربين :

أحدهما داخل تحت الطلب فللمبد أخذ من جبة الطلب ، فلا يكون ساعياً في حفظه ، وهو مع ذلك لا يفوته حفظه ، لكنه أخذ له من جبة الطلب لا من حيث باعث نفسه . وهذا معنى كونه بريئاً من الحظّ . وقد يأخذ من حيث الحظّ ، إلا أنه لما كان داخل تحت الطلب فطلبه^(١) من ذلك الوجه ، صار حفظه تبعاً للطلب ، فلحق بما قبله في التجرد عن الحظّ ، وسمي باسمه . وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب . وبالله التوفيق

والثاني غير داخل تحت الطلب . فلا يكون أخذاً له إلا من جبة إرادته واختياره ، لأن الطلب مرفوع عنه بالفرض . فهو قد أخذ إذا من جبة حفظه . فلهذا يقال في المباح : إنه العمل المأذون فيه ، المقصود به مجرد الحظّ الديني خاصة

(١) بصيغة الفع فصح قوله صار حفظه الح

المادة الخامسة

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

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

(والثاني) ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبى والمغمى عليه ، وأنها لا حكم لها في الشرع بأن يقال فيها : « جائز ، أو ممنوع ، أو واجب ، أو غير ذلك » ، كما لا اعتبار بها من البهائم . وفي القرآن : (وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَا بَعْدُ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ) . وقال : (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا) قال : (قد فعلت) . وفي معناه روى الحديث : « رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ ^(١) » وإن لم

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

يصحّ سندا فمعناه متفق على صحته . وفي الحديث أيضاً : «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ (١) - فَذَكَرَ الصَّبِيَّ حَتَّى يَحْتَلِمَ ، وَانْعَمِيَ عَلَيْهِ حَتَّى يُفَيِّقَ » فجميع هؤلاء لا قصد لهم . وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم

(والثالث) الإجماع على أن تكليف ما لا يُطاق غير واقع في الشريعة ؛ وتكليف من لا قصد له تكليف ما لا يُطاق

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

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

....

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

لرفع الأحكام التكليفية فعمل بنقيض المقصود ، أو لأن الشرب سبب لمفاسد كثيرة ، فصار استعماله ^(١) له تسبب في تلك المفاسد ، فيؤاخذ بالشرع بها وإن لم يتصددها ، كما وقعت مؤاخذة أحد ابني آدم بكل نفس تقتل ظلماً ، وكما يؤاخذ الزاني بمتنزي المفسدة في اختلاط الأنساب وإن لم يقع منه غير الإيلاج المحرم . ونظائر ذلك كثيرة . فالأصل صحيح . والاعتراض عليه غير وارد

المادة السابعة:

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

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

(٢) يريد في هذه المقدمة أن يتوسع في أن المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل ، فيجعله شادلاً لغير السنن المؤكدة ورواتب النوافل التي اقتصر عليها في الفصل الأول من المسألة الثانية ، ويقول انه قلما يشذ مندوب عن ذلك

(٣) مدار الدليل فيما تقدم أن تركها جملة واحدة يجرح التارك لها . وأيضا فإنه مؤثر في أوضاع الدين . فهل هذا وذاك يجري هنا في المندوبات التي لا كراهة في تركها وليست كالسنن التي بنى عليها القاعدة السابقة ؟ فإذا كان لا كراهة في تركها ، فكيف يجرح

مختار فصل في

المكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع، كان كالمندوب مع الواجب .
 وبعض الواجبات منه ما يكون مقصوداً وهو أعظمها . ومنه ما يكون وسيلة وخادماً
 للمقصود ؛ كطهارة الحدث ، وستر العورة ، واستقبال القبلة ، والأذان للتعريف
 بالأوقات وإظهار شعائر الإسلام ، مع الصلاة . فمن حيث كان وسيلة . حكمه
 مع المقصود حكم المندوب مع الواجب . يكون وجوبه بالجزء دون^(١) وجوبه
 بالكل . وكذلك بعض المنوعات 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 فإيقاعه في وقته
 لا تقصير فيه شرعاً ، ولا عتب ، ولا ذم . وإنما العتب والذم في إخراجها عن
 وقته . سواء علمنا أن كان وقته مضيئاً أو موسعاً^(٢) . لا مريين :

(أحدها) أن حدّ الوقت إما أن يكون لمعنى قصده الشارع ، أو لغير معنى .
 وباطل أن يكون لغير معنى . فلم يبق إلا أن يكون لمعنى . وذلك المعنى هو أن
 يقع العمل فيه . فإذا وقع فيه فذلك مقصود الشارع من ذلك التوقيت . وهو

التارك لها ؟ وكيف تؤثر على أوضاع الدين ؟ فالوضع يحتاج إلى فضل نظر في ذاته وفي دعوى
 أن ما تقدمه يعني هنا

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

(٢) بنى المسألة على مذهب الجمهور في الموسع . وهو أن هناك وقتاً موسعاً لبعض المطلوبات
 لو أوقفها المكلف في أي جزء منه لآثم 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 تقصيراً موجباً للعتاب

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

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

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

ويدلّ على تحقيق هذا ما روى عن أبي بكر الصديق رضى الله عنه ، أنه
لمّا سمع قول النبي ﷺ : « أول الوقت رضوان الله . وآخره عفو الله (١) »
قال : رضوان الله أحبّ إلينا من عفوهِ ، فإن رضوانه للمحسنين ، وعفوهِ عن
المقصرين .

وفي مذهب مالك ما يدلّ على هذا أيضاً : فقد قال في المسافر ين يقدمون الرجل
لسنّه يصلي (٢) بهم فيسفر بصلاة الصبح - قال - : « يصلي الرجل وحده في أول
الوقت ، أحبّ إلى من أن يصلي بعد الإسفار في جماعة » فقدم - كما ترى -

(١) رواه الترمذى بلفظ (الوقت الاول من الصلاة رضوان الله) . ورواه الدارقطنى
بلفظ (أول الوقت رضوان الله ، ووسط الوقت رحمة الله ، وآخر الوقت عفو الله)
(٢) ليس المراد أنه يطوّل بهم حتى يسفر . بل المراد أنه يتبدىء الصلاة بعد الاسفار
وحيثئذ يتمّ الدليل

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

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

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

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

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

(٤) أي المتقدم أول المسألة

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

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

وأما المقيّدة بوقت العمر ، فإنها لمّا قيّدت آخرها بأمر مجهول ، كان ذلك علامة على طلب المبادرة والمسابقة في أوّل أزمنة الإمكان ، فإن العاقبة مغيبّة فإذا عاش المكلف ما في مثله يؤدّي ذلك المطلوب ، فلم يفعل مع سقوط الأعداء ، عدّ - ولا بدّ - مفرطاً ، وأثمّه الشافعيّ لأنّ المبادرة هي المطلوب لا أنه على التحقيق مخير بين أوّل الوقت وآخره ، فإن آخرد غير معلوم ، وإنما المعلوم منه ما في اليد الآن . فليست هذ المسألة من أصلنا المذكور فلا تعود عليه بنقض

وأيضاً فلا ينكر استحباب المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعين ، لكن بحيث لا يعد المؤخر عن أوّل الوقت الموسع مقصرّاً . 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 الاطعام في كفارة رمضان ، مع وجود التخير في الحديث وقول مالك به . وكذلك العتق في كفارة الظهار أو القتل أو غيرها ، هو مخير في أيّ الرقاب شاء ، مع أن الأفضل أعلاها ثمناً ، وأنفسها عند أهلها . ولا يخرج بذلك التخير عن بابه ، ولا يعد مختار غير الأعلى

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

متصراً ولا مفرطاً . وكذلك مختار الكسوة أو الإطعام في كفارة اليمين . وما أشبه ذلك من المطلقات التي ليس للشارع قصد في تعيين بعض أفرادها ، مع حصول الفضل في لأعلى منها . وكذا أن الحج مشياً أفضل ، ولا يعد الحج ركباً مفرطاً ولا متصراً . وكثرة الخط إلى المساجد أفضل من قلتها ، ولا يعد من كان جراً المسجد بقلة خطاه له متصراً . بل المتصر هو الذي قصر عما حد له ، وخرج عن مقتضى الأمر المتوجه إليه . وليس في مسألتنا ذلك .

وأما حديث أبي بكر رضي الله عنه فلا يصح ؛ وإن فرضنا صحته فهو معرض بالأصل التطمى وإن سلم فمحمول على التأخير عن جميع الوقت المختار ؛ وإن سلم فإطلاق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور لا أن المؤخر مخالف مقتضى الأمر .

وأما مسائل مالك فعمل استحبابه لتقديم الصلاة ، وترك الجماعة ، مراعاة لما قول بأن الصباح وقت ضرورة ، وكان الإمام قد أحر إليه . وما ذكر في إطعام التفريط في قضاء رمضان ، بناء على القول بالفور في القضاء . فلا يتعين فيه ، مذكر في السؤال . فلا اعتراض بذلك . وبالله التوفيق

المادة التاسعة

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

أحدها حقوق محدودة شرعاً ؛ والآخر حرق غير محدودة . فاما المحدودة لمقدرة فلازمة لذمة المكلف ، مترتبة عليه ديناً ، حتى يخرج عنها ؛ كأثمان المشتريات ، وقيم المتلفات ، ومقادير الزكوات ، وفرائض الصلوات ، وما أشبه ذلك . فلا إشكال في أن مثل هذا مترتب في ذمته ديناً

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

﴿ أحدها ﴾ أنها لو ترتبت في ذمته لكانت محدودة معلومة ؛ إذ المجهول لا يترتب في الذمة ، ولا يعقل نسبه إليها ، فلا يصح أن يترتب ديناً . وبهذا استدللنا على عدم الترتب ؛ لأن هذه الحقوق مجهولة المقدار والتكليف بأداءنا لا يعرف له مقدار ، تكليف بمتعذر الوقوع . وهو ممنوع سمعاً
ومثاله الصدقات المطلقة ، وسدّ الخلات ، ودفع حاجات المحتاجين ، وإغاثة الملهوفين ، وإنقاذ الغرقى ، والجهاد ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر . ويدخل تحته سائر فروض الكفايات

فإذا قال الشارح : « أطعموا القانع والمعتر » أو قال : أكسوا العارى ، أو « أنفقوا في سبيل الله » فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها ، من غير تعيين مقدار . فإذا تعينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها ، بالنظر لا بالنص . فإذا تعين جائع فهو مأمر باطعامه وسدّ 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

(١) كإبرام الدائن للمدين

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

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

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

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

(٢) أو قال ليس بأضعف سببية في التكليف من الأول لكان أوضح

(٣) في قوله هوذا غير معقول في الشرع

إذا كان المقصود دفع الحاجة ، فعمران الذمّة ينافي هذا المقصد ؛ إذ المقصود إزالة هذا العارض ،^(١) لا عزم قيمة العارض . فإذا كان الحكم يشغل الذمّة مافياً لسبب الوجوب ، كان عبثاً غير صحيح لا يقال إنه لازم في الزكاة المفروضة وأشباهاها ، إذ المقصود بها سدّ الخلات وهي تترتب في الذمّة

لأننا نقول : نسلم أن المقصود ما ذكرت ، ولكن الحاجة التي تسدّ بازكاة غير متعيّنة^(٢) على الجملة ألا ترى أنها تؤدي اتفاناً وان لم تظهر عين الحاجة ! فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة أو هبة ؛ فلا نزع قصد في تضمين المثل أو القيمة فيها بخلاف ما نحن فيه ؛ فإن الحاجة فيه متعيّنة فلا بد من إزالتها . ولذلك لا يتعيّن لها مال زكاة من غيره ، بل بأيّ مال ارتفعت حصل المطلوب . فالمال غير مطلوب لنفسه فيها فلو ارتفع العارض بغير شيء لسقط الوجوب . والزكاة ونحوها لا بدّ من بدلها وإن كان محلّها غير مضطر اليها في الرقت ولذلك عيّنت وعلى هذا الترتيب في بدل المال للحاجة ، يجري حكم سائر أنواع هذا القسم فإن قيل ؛ لو كان الجهل مانعاً من الترتيب في الذمّة ، لكان مانعاً من أصل التكليف أيضاً ؛ لأن العلم بالمكلف به شرط في التكليف ، إذ التكليف بالمجهول تكليف بما لا يطاق . فلو قيل لأحد : أنفق مقداراً لا تعرفه ، أو صلّ صلوات لا تدري ، كم هي ، أو انصح من لا تدريه ولا تميزه ، وما أشبه ذلك ، لكان تكليفها بما لا يطاق ؛ إذ لا يمكن العلم بالمكلف به أبداً إلاّ بوحى ،

(١) أي المعارض الوقي ولا فائدة تعود على إزالته من شغل ذمة الغير به

(٢) فيكون القسم الأول وهو الزكاة مثلاً متعيّناً محدودة المقدار ولا زيادة فيها ولا نقض فكانت متقرراً وإن كانت الحاجة فيه غير متعيّنة ولا صاحبها معلوماً وهنا بالعكس وصاحب الحاجة معلوم ومقدار ما يلزمه غير معلوم ولا ثابت فالمكلف به هناك معلوم محدود المكلف بسببه غير معلوم والقسم الثاني بالعكس

وإذا علم بالوحي صدر معمولاً لا مجبوراً . والتكليف بالمعمول صحيح . هذا خلف
 فلو لم يكن الجواب عن الجواب المنع من أصل التكليف ، هو المتعلق بتعيين عند
 الشارع ، كما لو قيل : عتق رقبة ! وهو يريد الرقبة التملائية من غير بيان فهذا
 هو الممتنع . تماماً ما يتعين عند الشارع بحسب التكليف ، فالتكليف به صحيح ،
 كما صح في التخيير بين الخصال في الكفارة ؛ إذ ليس للشارع قصد في إحدى
 الخصال دون ما بقي . فكذلك هنا إنما مقصود الشارع سدّ خلالات على الجملة ؛
 فما لم يتعين خلة فلا طلب . فإذا تعيّن وقع الطلب . هذا هو المراد هنا . وهو
 يمكن للمكلف مع نفي التعيين في مقدار ولا في غيره .

وهذا ضرب ثالث أخذ بشبهه من الطرفين الأولين فإنه يتمحض لأحدهما ،
 هو محلّ اجتهاد ؛ كالنقطة على الأقرب والزوجات . ولأجل ما فيه من الشبهة
 بالضربين تختلف النسب فيه ؛ هل له ترتب في الذمة أم لا ؟ فإذا ترتب فلا
 يسقط بالأعسار فالضرب الأول لاحق بضرورات الدين ؛ وذلك محض
 بالتمديد والتعيين . والثاني لاحق بتعدد التحسين والتزيين ؛ ولذلك وكل
 إلى اجتهاد المكلفين . والثالث أخذ من الطرفين بسبب متين ؛ فلا بدّ فيه
 من النظر في كل واقعة على التعيين والله أعلم .

... فصل ...

وربه، انضبط الضربان الأولان بطلب التعيين (١) والكفاية ؛ فإن
 حصل الأول أنه طلب مقدار على كل عين من أعيان المكلفين . وحصل

(١) (وئدة) السنية، قد تكون كفاية كما مشوه بنسبها الماض وبالاصية في حق
 من ليس واحد في نهب

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

المسألة العاشرة

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

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

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

(٣) لما لم يحكم عليها إلا بأنها غير الخمسة ولم يقل انها حكم شرعى سادس أو ليست حكماً قال على الجملة وسيأتى الإشارة إليه آخر المسألة .

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

مع التصد إلى الفعل ؛ وأما دون ذلك فلا . وإذا لم يتعلق بها حكم منها ، مع وجدانه من شأنه أن يتعلق به ، فهو معنى العفو المتكلم فيه ؛ أي لا مؤاخذة به (والثاني) ^(١) ما جاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص ؛ فقد روى عن النبي ﷺ انه قال « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ^(٢) ، ونهي عن أشياء فلا تنهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها » ^(٣) وقال ابن عباس : ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ ؛ ما سأله إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ﷺ كلها في القرآن (يسألونك عن المحيض) ، (يسألونك عن اليتامى) ، (يسألونك عن الشهر الحرام) ، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم ؛ يعني أن هذا كان الغالب ^(٤) عليهم * وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال : ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه . وكان يسأل عن الشيء ما يحرم ^(٥) فيقول عفو . وقيل له ما تقول في أموال أهل الذمة ؟ فقال : العفو ؛ يعني لا تؤخذ منهم زكاة ^(٥) . وقال عبيد ابن عمير : أحل الله حلالاً وحرم حراماً ، فما أحل فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو .

والثالث ^(٦) ما يدل على هذا المعنى في الجملة كقولته تعالى : (عفا الله عنك

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

(٢) رواه الدارقطني

(٣) قيده لما سياتي بهضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه

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

(٥) ان كان معناه أنه لا تؤخذ منهم زكاة بمقتضى النص فليس مما نحن فيه ولا محل لذكره وإن كان معناه أنه مما سكت عنه فلا تؤخذ الزكاة لذلك كان لذكره وجه - وقد يقال انه يرجع الى قاعدة ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أولاً

(٦) هذا الدليل خاص ببعض النوع الثاني كما في حديث (أكل تام) وبالنوع الثالث وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم يحجى فيه بما يدل على النوع الاول وهو التوقف مع مقتضى الدليل المعارض وإن قوى معارضه

لم أَذِنْتَ لَهُمْ^(١) الآية فإنه موضع اجتهاد في الإذن عند عدم النص .
وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في الاجتهاد حسبما بسطه الأصوليون ؛
ومنه قوله تعالى : (لولا كتابٌ من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذابٌ عظيم)
وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم ؛ بناء على حكم
البراءة الأصلية إذ هي راجعة إلى هذا المعنى . ومعناها ان الأفعال معها معفو
عنها ؛ وقد قال ﷺ : « إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً ، من سأل عن شيء
لم يحرم عليهم فحرم عليهم من أجل مسألتهم » . وقال : « ذرُونِي مَا تَرَكْتُمْ
فَإِنَّمَا هَلَكٌ مِّن قَبْلِكُمْ بِكَثْرَةِ سؤَالِهِمْ ، وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ ؛ مَا نَهَيْتُمْ عَنْهُ
فَانْتَهَوْا ؛ وَمَا أَمَرْتُمْ بِهِ دَاتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ » وقرأ عليه السلام قوله تعالى
(وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) الآية . فقال رجل يا رسول الله أكل عام ؟
فأعرض ؛ ثم قال : يا رسول الله أكل عام ؟ فأعرض ؛ ثم قال : يا رسول الله أكل
عام ؟ فقال رسول الله ﷺ « والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ؛ ولو وجبت
ما قتم بها ؛ ولو لم تقوموا بها لكفرتم ، فذرُونِي مَا تَرَكْتُمْ » ثم ذكر معني^(٢)
ما تقدم وفي مثل هذا نزلت : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَن أَشْيَاءٍ إِن
تُبَدَلْ لَكُمْ تَسْؤُوكُمْ) الآية . ثم قال : (عفا الله عنها) أي عن تلك الأشياء
فهى إذا عفوا . وقد كره عليه السلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال (وقام
يوماً وهو يعرف في وجهه الغضب ، فذكر الساعة ، وذكر قبلها أموراً عظيماً
ثم قال : مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُسْأَلَ عَن شَيْءٍ فَلْيَسْأَلْ عَنْهُ ؛ فوالله لا تسألونى عن
شئ إلا أخبرتكم به مادمت في مقامى هذا) قال أنس . فأكثر الناس
من البكاء حين سمعوا ذلك . وأكثرت رسول الله ﷺ أن يقول : سلُونِي فقام

(١) محط الدليل بقية الآية كأنه اذن قبل أن يتبين الذين صدقوا فهو من محل العفو

المصدرة به الآية

(٢) أى من قوله فإنا هلك الخ

عبد الله بن حذافة الشهمي ، فقال : من أبي ؟ قال : أبوك حذافة . فلما أكثر أن يقول : سؤني برك عمر بن الخطاب عن ركبتيه . فقال : يا رسول الله ، رضينا بالله رباً ، وبالاسلام ديناً ، وبمحمد نبياً ، قال : فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذلك . فنزلت الآية . وقال أولاً « والذي نفسي بيده . لقد عرضت على الجنة والنار أنفاً في عرض هذا الحائط وأنا أصلي ، في أركليوم في الخير والشر . » وظهر من هذا المسوق أن قوله (سلوني) في معرض الغضب تنكيلٌ بهم في السؤال حتى يروا عقبه السؤال^(١) . ولأجل ذلك جاء قوله تعالى : (إن تبدلكم تسوؤكم) وقد ظهر من هذه الجملة^(٢) ما يعنى عنه ، وهو مانع عن السؤال عنه . فكون الحجج لله هو متمضى الآية كما أن كونه للعام الحاضر تقتضيه^(٣) أيضاً ، فلما سكت عن التكرار ، كان الذي ينبغي الحمل على أخف احتمالاته - وإن فرض أن الاحتمال الآخر مراد ، فهو مما يعنى عنه . ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما شدوا بالسؤال وكانوا متمكنين من ذبح أى بقرة شاءوا شدد عليهم حتى ذبحوها (وما كادوا يفعلون) فهذا كله واضح في أن من أفعال المكلفين ما لا يحسن السؤال عنه وعن حكمة . وينزى من ذلك أن يكون معنوياً عنه ، فقد ثبت أن مرتبة العنوة ثابتة وأنها ليست من الأحكام الخمسة

حفظه فصل

﴿ ويظهر هذا المعنى في مواضع من الشريعة ﴾

منها ، ويكون متمناً عليه .

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

(١) اتى منها نزول تحريمه مالم يحرمه وغيره مما يكرهونه ويسببهم كالعرض للفضيحة

وزيادة التكاليف (٢) وهي من قوله وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال الى هنا

(٣) لأن المطلق يتحقق في فرد واحد مما يطلق عليه

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

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

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

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

(١) أي على التولين في ذلك

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

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

فصل فى

﴿ولما نعت مرتبة العفو أن يستدرك عليه باو حه﴾

(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 فن كانت بجملتها داخلة فلا زائد على الأحكام الخمسة وهو المطلوب . وإن لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب

(١) أى إذا خوطب فى وقت واحد بفعل شيئين مما لم يمكن إيجادهما ، ما كان خوطب بأن يكلم اثنين بجملتين مختلفتين فيرجح هو تقديم خطاب أحدهما على الآخر فهذا الترجيح أيضاً عفو

التكليف ولو فى وقت أو حالة ما . لكن باطل لأن فرضناه مكلفاً فلا
فلا يصح خروجه فلا زائد على الاحكام الخمسة

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

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

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

يقتضى إثبات الأمر والنهي مع رفع آثارها لمعارض • فارتفع الحكم بمرتبة العفو
وإن يكون أمراً زائداً على الخمسة وفي هذا المجال ابحث آخر

﴿ فصل ﴾

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

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

(١) الواو للعال وأن زائدة

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

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

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

يتوهم فيه ولا مؤخدة تلزمه بحكم الظاهر فلا موقع للعفو فيه وإنما قيل وإن قوى معارضه لأنه إن لم يقو معارضه لم يكن من هذا النوع بل^(١) من النوع الذي يليه على أثر هذا فإنه ترك الدليل وهنا^(٢) وإن كان أعمالاً للدليل أيضاً فأعماله من حيث هو أقوى عند الناظر أو في نفس الأمر كأعمال الدليل غير المعارض فلا عفو فيه . *
وأما النوع الثاني وهو الخروج من مقتضى الدليل عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل فمذه الرجل يعمل عملاً على اعتقاد إباحته لأنه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراهيته أو يتركه معتقداً إباحته إذا لم يبلغه دليل وجوبه أو نذبه كقريب العهد بالاسلام لا يعلم أن الخمر محرمة فيشربها أولاً يعلم أن غسل جنابة واجب فيتركه . وكما اتفق في الزمان الأول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التتء الختانيين . ومثل هذا كثير يتبين للمجتهدين * وقد روى عن مالك أنه كان لا يرى تخليل أصابع الرجلين في الوضوء ويراه من التعمق حتى بلغه (أن النبي ﷺ كان يخمل) فرجع إلى القول به . وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المد والصع حتى رجع إلى القول بذلك ومن ذلك العمل على المخالفة^(٣) خطأ ونسياناً وما يروى من الحديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فإن صح ذلك وإلا فالعفو متفق عليه . ومما يجرى مجرى الخطأ والنسيان في أنه من غير قصد وإن وجد القصد إلا كراه المضمن في الحديث . وأبين

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

(٢) يشبه أن يكون هنا سقط واصل (وهذا)

(٣) أي يخرج عن مقتضى الدليل خطأ بالأب يفهم الدليل متلاع على وجهه أو نسياناً للدليل ما خطأ اجتهد المدود سابقاً في النوع الأول فقد وقف فيه مع دليل لكن ظهر خطؤه في التمسك به لصعته بأراه دليل آخر متلاع فهنا خرج عن الدليل وذلك وقف مع دليل ظهر خطؤه في الاعتداد به فتقه التفرق بين النوعين في جميع الأمثلة فيها

من هذا العفو عن عثرات ذوى الهيات فانه ثبت فى الشرع اقالتهم^(١) فى الزلات وان لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم . جاء فى الحديث « اقبلوا ذوى الهيات عشراتهم » وفى حديث آخر « تجافوا عن عقوبة ذوى المروءة والصلاح^(٢) » وروى العمل بذلك عن محمد بن أبى بكر بن عمرو بن حزم فانه قضى به فى رجل من آل عمر بن الخطاب شج رجلا وضربه فأرسله وقال أنت من ذوى الهيات . وفى خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال استادى على مولى لى جرحته يقال له سلام البربرى الى ابن حزم فأتانى فقال جرحته قلت نعم . قال سمعت خالى عمرة تقول قالت عائشة قال رسول الله ﷺ « اقبلوا ذوى الهيات عشراتهم » فخلى سبيله ولم يعاقبه * وهذا أيضا من شئون رب العزة سبحانه فانه قال (ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى الذين يجتنبون كبائر الاثم والنواحش لا الاثم) الآية لكنها^(٣) أحكام اخروية . وكلامنا فى الاحكام الدنيوية * ويتقرب

(١) على فرض تسليم أصل الحديث وما بعده فليس هذا من العفو الذى فيه الكلام وهو أنه لا حرج فيه شرعا يعنى لا اثم وفيه المغفرة الخ أما كونه لا يقتص منه لعبده أو لمن شجبه فهذا غير موضوع مرتبة العفو التى فيها الكلام من أول المسألة * وبعد ففى المصاييح عن عائشة قال عليه الصلاة والسلام (اقبلوا ذوى الهيات عشراتهم الا الحدود) وقال العزيمى فى شرح الجامع الصغير انها الزلات التى لاحد فيها ثم قال ان الحديث ضعيف وقال صاحب الجامع أخرجه احمد فى مسنده والبخارى فى الادب أبو داود هذا * وبعد وجود الاستثناء وفهم الغرض من الحديث فلا علينا اذا كان الحديث فى منتهى الصحة فكلام الكاتب هنا انما يتوجه الى قضاء ابن حزم وليس من التعزير

(٣) والعفو بالمعنى الذى نقرره هو امر أخروى فراجع أمثلته السابقة حتى أنه عبر عنه فيما سبق آنفا بمحصول المغفرة وهى حكم أخروى بالقصد الاول وان كان قد يتبعها عدم الحد فى مثل الشرب مثلا الا أن هناك أمورا لاشىء فيها دنيويا كخطأ الاجتهاد مثلا فان عفوه أخروى صرف

من هذا لمعنى درء الحدود بالشبهات . فن الدليل يقوم هنالك مفيداً للظن في قومة الحد ومع ذلك فإذا عارضه شبهة وإن ضعفت غلب حكمها ودخل (١) صاحبها في حكم العفو. وقد يعد هذا المجال مما خولف فيه الدليل بالتأويل وهو من هذا النوع أيضاً (٢) . ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ما وقع في الحديث في تفسير قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا) الآية . عن قدامة بن مظعون حين قال لعمر بن الخطاب - ان كنت شربت بها فليس لك ان تجلدى قال عمر ولم يقل لأن الله يقول (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا) الآية . فقال عمر انك أخطأت التأويل بأقدامة اذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله . قال القاضي اسماعيل وكأنه أراد أن هذه الحالة تكفر ما كان من شربه لانه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ في التأويل بخلاف من استحلها (٣) كما في حديث علي رضي الله عنه . وإبيات في حديث قدامة انه حد . ومما وقع في المذهب في المستحاضة ترك الصلاة زمانا جاهلة بالعمل انه لا قضاء عليها فيما تركت * قول في مختصر ماليس في المختصر لو طال بالمستحاضة والنساء الدم فلم تصل النساء ثلاثة اشهر ولا المستحاضة شهراً لم يقضيا ماضى - اذاتاً ولنا في ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم - وقيل في المستحاضة اذا تركت بعد أيام أقروا أنها يسيراً اعادته وان كان كثيراً

(١) وهل هذا لا يسقط الائمة أيضاً وظاهر أنه يسقطه في غالب صور الشبهة فاذا استقلت الشبهة باسقاط الحد لا يكون من مرتبة العفو التي هي موضوعنا

(٢) لانه القرب الثاني من النوع الثاني الا انه يقال عليه كيف يمد خروجاً عن مقتضى الدليل بالتأويل مع أنه وقوف مع الدليل الصريح (أدرؤا الحدود بالشبهات) فهو لم يخرج عن الدليل العام في الحدود المخصص بهذا الدليل لانه يمد تخصصه لا يقال خرج عنه بل هو شمال للدليل المخصص الذي أفد أن دلالة العام لا تشمل هذا الموضع فلانسام ان درء الحدود بالشبهات من النوع الثاني بقسيمه لانه لا ترك فيه الدليل بغير قصد ولا

يقصد بالتأويل
(٣) تراجع

فليس عليها قضاؤد بالواجب . وفي سماع أبي زيد عن مالك انها اذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضى صلاة تلك الأيام* . استحباب ابن القاسم لها القضاء . فهذا كله مخالفة للدليل مع الجهل والتأويل فجعلوه من قبيل العفو . ومن ذلك أيضا المسافر يقدم ^(١) قبل الفجر فيظن ان من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له . أو تطهر الحائض قبل طلوع الفجر فتظن انه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وان خالف الدليل . لانه متأول . واسقاط الكفارة هو ^(٢) معنى العفو

وأما النوع الثالث وهو العمل بما هو مسكوت عن حكمه ففيه نظر . فان خلوا بعض الوقائع عن حكم الله مما اختلف فيه . فاما على القول بصحة الخلو فيتوجه النظر وهو مقتضى الحديث « وما سكت عنه فهو عفو » وأشباهه مما تقدم وأما على القول الآخر فيشكل الحديث إذ ليس ثم مسكوت عنه بحال بل هو اما منصوص واما مقيس على منصوص . والقياس من جملة الأدلة الشرعية فلا نازلة إلا ولها في الشريعة محل حكم فانتفى المسكوت عنه اذا . ويمكن أن يصرف المسكوت على هذا القول الى ترك الاستئصال مع وجود مظنته . والى المسكوت عن مجارى العادات مع استصحابها في الوقائع . والى المسكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة ابراهيم عليه السلام * فالاول كما في قوله تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) فان هذا العموم يتناول بظاهره ما ذبحوا لأعيادهم وكنائسهم . واذا نظر الى المعنى اشكل لان في ذبائح الاعياد زيادة تنافي أحكام الاسلام . فكان للنظر هنا مجال . واكن مكحولا سئل عن المسألة فقال كده

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

(٢) ولم لم نقل واسقاط الاثم أيضاً وكانه بان على ما سبق له انفا من ان الكلام في الاحكام الدينوية وقد علمت أن هذا لا يطرد في أصل المسألة واثمته الكثيرة لها بل وتصريحه سابقا بقوله ورفع الحرج والغفرة

قد علم الله ما يقولون وأحل ذبائحهم . يريد والله أعلم ان الآية لم يخص عمومها وان وجد هذا نخص المنفى . وعلم الله تمتزاه ودخوله تحت عموم النطق ومع ذلك فحل ماليس فيه عرض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وجه المنافاة . والى نحو هذا يشير قوله عليه السلام « (وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها) » وحديث الخج أيضاً مثل هذا حين قال (أحجنا هذا العامنا أو للأبد) لأن اعتبار النطق يعطى انه للأبد فكرر عليه السلام سؤاله وبين له علة ترك السؤال عن مثله . وكذلك حديث « أن أعظم المسامحة في المسلمين جرماً » الخ يشير إلى هذا المعنى . فإن السؤال عما لم يحرم ثم يحرم لأجل المسألة انما يأتي في الغالب من جهة إبداء وجه (١) فيه يقتضى التحريم مع أن له أصلاً يرجع اليه في خلية وان اختلفت نزوعه في أنفسها أو دخلها معنى بخيل الخروج عن حكم ذلك لأصل . ونحو حديث « ذروني (٢) ما تركتكم » وأشبه ذلك

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

(١) أي فهو يكت عنه أي يترك الاستفصال فيه مع وجود مظلته

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

(٣) ولذا قال بعضهم ان التحريم بدأ من هذه الآية لأنه ذكر ما يقتضى الحرمة لكن

لما لم ينص تمسكوا بالأصل يقتضى العادة فكان عفووا

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

(٤) تنبه لهذا فهو يؤيد ما قلناه في معنى العفو وأن الاصل فيه الحكم الاخرى والاحكام

الدينية ان وجدت تكون تابعة له

(١) مما استمروا عليه • مدة ثم نسخ

يفني عليه حكم عملي لم يتأكد البيان فيه فكان الأولى تركه والله الموفق للصواب

المقالة الحادية عشرة

طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول انه متوجه على الجميع . لكن اذا
 قم به بعضهم سقط عن الباقين . وما قلوه صحيح من جهة كفى^(١) الطلب .
 وام من جهة جزئية ففنيه تفصيل . وينقسم أقساما . وربما تشعب تشعباً طويلاً ولكن
 الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض . ولا على البعض كيد
 كان . ولكن على من فيه اغلبية التيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموماً
 والدليل على ذلك امور احدها النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى (وما كان
 المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية . فورد التحضيض
 على طائفة لا على الجميع . وقوله (ولكن^(٢) منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون
 بالمعروف) الاية . وقوله تعالى (واذا كنت فيهم فأقت لهم الصلاة فلتقم طائفة
 منهم) الاية الى آخرها . وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب
 فيها نصاً على البعض لا على الجميع * والثاني ما ثبت من التواعد الشرعية القطعية في
 هذا المعنى كالامامة^(٣) الكبرى أو الصغرى . فأما انما تتعين على من فيه

(١) نى باعتبار مجموعة فروض الكفايات والا فهذا انما يتوجه على بعض المكلفين
 المتأهلين للقيام به ويتفرع على هذا أنه اذا لم يقم به أحد فان الآئمة لا يعم المكلفين بل يخص
 التأهلين فقط هذا مراده ومحل استدلاله فليك بتطبيق أدلته على هذا المعنى وهذا غير الخلاف
 بين الأصوليين في أنه متوجه على الكلى الإفرادى كما هو التحقيق أو المجموعى كما هو مقابله
 لأن خلافهم يجرى هنا أيضاً بعد تسليم ما لته هنا * فيقال هل البعض المتأهل لهذا الفرض
 اوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الإفرادى أو المجموعى

(٢) هذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه الى البعض بل للمانع أن يقول المعنى يجب
 عليكم جميعاً أن يكون بمضكم المتأهل لذلك داعياً الى الخير الخ مثلاً ومعنى توجه الطلب على
 اجميع ان يهضومهم لذلك ويمدوهم له ويعاونوهم بكل المسائل ليتحقق هذا المهم من المصلحة
 فان لم يتحيز هذا المهم من المصلحة آثم جميع المكلفين المتأهل وغيره وفي مثله (واتقوا فتنة
 لا تصيبن الذين ظلموا) الخ

(٣) على ربه يكون الآئمة الآن حيث لا خلافة قائمة على من كان فيه الأوصاف المتميزة للخلافة
 لا غير وليست الأئمة بأئمة فاذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن فلا آئمة على أحد
 وهذا ما لا يمكن أن يسلم به والتعين الذى بقوله نى آخر غير فرض الكفاية الذى
 هو موضوعنا

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

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

(١) بل الذى يقال انما تسند الى من كان أهلا ولكن المطالب بذلك الجميع
(٢) لسنا فى فرض العين فهذا مسلم أنه انما يتعين على هؤلاء ولكن علينا جميعا أن يحصل ذلك وبالجملة فالقيام فعلا بالمصلحة انما يسند الى من يتأهل له وقد يكون الطلب المتوجه اليه فى ذلك طلب عين اذا لم يوجد متأهل خلافة فان وجد كان الطلب لا يزال كفايا كغيره ممن لم يتأهل ويكون الفرق بين المتأهل وغيره أن غير المتأهل عليه ان يعمل ليقوم بها المتأهل والمتأهل عليه ذلك وعليه اذا تعين لها أن يقوم بها

(٣) هل فتاوى العلماء تعتبر دليلا فى مثل هذا وهو أصل كبير فى الدين ينبى عليه كما قلنا أحكام تشمل الأمة أولا تشملها ؟ (٤) روى مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبى ذر

(٥) وهذا صريح فيما قررناه من أنه ينبى على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص من فيه أهلية له فلو أهمل لم تأتم الامة حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلا للخلافة ولم يتوسدها كان هو الآثم فقط . وهل ينال الخلافة بغير الامة التى تهبط اليه بها ؟ فاذا لم تهبط الامة وتبايعه كانت آثمة قطعا

(٦) تهاه : (فانك ان اعطيتها عن مسألة وكلت اليها . وان أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها) قال فى المشكاة : متفق عليه

عن ولايته هو بأنه لم يجد من ذلك بدءاً . وروى أن تهما الدارى استأذن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما فى أن يتص به فمنعه من ذلك ، وهو من مطلوبات الكفاية - أعنى هذا النوع من التخص الذى طلبه نعيم رضى الله عنه - وروى نحوه عن على ابن أبى طالب رضى الله عنه

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

وبالجملة فلا مر فى هذا المعنى واضح . وباقى البحث فى المسألة موكل الى علم

الاصول

لكن قد يصح أن يقال انه واجب على الجميع على وجه (٢) من التجوز ، لان القيام بذلك الفرض قيم بمصلحة عامة . فهم مطلوبون بسدّها على الجملة . فبعضهم هو قادر عليها مباشرة ، وذلك من كان أهلاً لها . والباقيون - وإن لم يقدروا عليها - قادرون

(١) فى القيام به فعلاً وهذا لا نزاع فيه لأن طبيعة فرض الكفاية انه يقوم به أحد التأهين

(٢) هذا مع قوله سابق فلو فرض اجمال الخ يقتضى أنه ليس وجوباً حقيقياً بحيث يأثم الجميع بالترك لأن هذا معنى التجوز الذى يقوله يعنى وأنه ليس واجباً بمعناه الشرعى فلا يتم قوله بعد فلا يبقى للمخالفة وجه . وان كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأثم الكل بتركه لان عليهم اقامة القادر على الواجب يعنى فاذا تركوا اثم الكل صح الكلام ، لكن يخالف ما تقدم ويحتمل البحث كله والمسألة جميعها غير منتجة ثمرة فى الدين وتدخل تحت المسائل التى لا هى من صلب العلم ولا من مباحه

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

فصل

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

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

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

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

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

كالعِرافة أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الامامة أو غير ذلك مما يليق به ، وما ظهر له فيه نجابة ونهوض . وبذلك يتربى لكل فعلٍ هو فرض كفاية قوم .
لانه سير أولاً في طريق مشترك . فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة . وان كان به قوة زاد في السير الى أن يصل الى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية ، وفي التي يندر من يصل إليها ، كالاتجاه في الشريعة والامارة . فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة
فأنت ترى ان الترقى في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد ، ولا هو على الكفاية باطلاق ، ولا على البعض باطلاق ، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ، ولا بالعكس ؛ بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل ، ويوزع في أهل الاسلام بمثل هذا التوزيع . والا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجود . والله أعلم وأحكم

المسألة الثانية عشرة

مأصله ^(١) الاباحة للحاجة أو الضرورة الا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الاباحة وقوعاً أو توقفاً هل يكرّ على أصل الاباحة بالنقض أولاً ؟ هذا محل نظر واشكال . والقول فيه انه لا يخلو اما أن يضطر الى ذلك المباح أم لا ، واذا لم يضطر اليه فلما أن يلحقه بتركه حرج أم لا . فهذه أقسام ^(٢) ثلاثة

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

(١) أي ما كان أصله مباحاً كالأكل والشرب والبيع والشراء والنكاح ولو كونه اضطر اليه الشخص أو احتاج اليه حاجة يلحقه بسببها ضيق شديد وحرج لو ترك فعله . وهو مع كونه مضطراً اليه أو محتاجاً اليه تعرض له مفسدة واقعة بالفعل أو متوقعة . فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فنقض حكم الاباحة فيصير ممنوعاً مع أنه ضروري أو حاجي أولاً يعتبر الطارئ ويبقى لاحرج في استعماله ؟ وقد مثل الضروري في المسألة الخامسة عشرة من كتاب الأدلة بالبيع والشراء الذي لا يسلم غالباً من لقاء المتكر أو ملاسته بسببه . ويمثل هنالما في تركه الحرج بمخالطة الناس

(٢) وهي ما اذا اضطر اليه ، وما اذا لحقه بتركه حرج ، وما ليس واحداً منها . وسيدكر الثالث اثناء المسألة الثالثة عشرة

الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض لأوجه . منها أن ذلك المباح قد صار واجب الفعل ولم يبق على أصله من الإباحة . وإذا صار واجباً لم يعارضه إلا ما هو مثله في الطرف الآخر أو أقوى منه . وليس نرض المسألة هكذا فلم يبق إلا أن يكون طرف الواجب أقوى فلا بد من الرجوع إليه . وذلك يستلزم عدم معارضة الطوارئ **✽** والثاني **✽** أن محل الاضطرار مغتفر في الشرع . أعني أن إقامة الضرورة معتبرة ، وما يطرأ عليه من عراضات المناسد مغتفر في جنب المصلحة المحتملة ؛ كما اغتفرت مفسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير واشبهاء ذلك في جنب الضرورة لإحياء النفس المخطرة . 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 **✽** أن لو اعتبرنا العوارض ولم نغتفرها لأدى ذلك إلى رفع الإباحة ^(١) رأساً . وذلك غير صحيح كما سيأتي في كتاب المقاصد من أن المكمل إذا عد على الأصل بالنقض سقط اعتباره . واعتبار العوارض هنا إنما هي من ذلك الباب . فإن البيع والشراء حلال في الأصل ؛ فإذا اضطر إليه وقد عرضه موانع في طريقه فنقد الموانع من المكملات كاستحباب شرائط . وإذا اعتبرت أدى إلى ارتفاع ما اضطر إليه . وكل مكمل عد على أصله بالنقض فباطل . فما نحن فيه مثله

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

(١) الإباحة هنا بمعنى الإذن كما هو ظاهر

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

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

المسألة الثالثة عشرة

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

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

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

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

(١) راجع

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

(٣) وسيأتي في أول باب الأدلة فراجع لتعريف معنى عند أثر الجزئ في مقابلة الكل

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

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

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

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

(٢) أي من فروعه

(٣) أي لأجل معارضه فاللام للتعليل

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

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

ولرجح^(٢) جانب العارض أن يحتج بأن مصلحة المباح من حيث هو مباح ، مخير فى تحصيلها وعدم تحصيلها . وهو دليل على انها لا تبلغ مبلغ الضروريات . وهى كذلك أبداً ، لانهما متى بلغت ذلك المبلغ لم تبق مخيراً فيها . وقد فرضت كذلك . هذا خلف . واذا تخير المكلف فيم فذلك قاض بعدم المنسدة فى تحصيلها . وجانب العارض يقتضى بوقوع المنسدة أو توقعها . وكلاهما صاد عن سبيل التخيير . فلا يصح . والحالة هذه . أن تكون مخيراً فيها . وذلك معنى اعتبار العارض المعارض دون أصل الاباحة . وأيضا فان أصل المتشابهات داخل تحت هذا الاصل ؛ لأن التحقيق فيها انها راجعة الى أصل الاباحة . غير أن توقع مجاوزتها الى غير الاباحة هو الذى اعتبره الشرع ، فنهى عن ملابتها . وهو أصل قطعى . رجوع اليه فى أمثال هذه المطالب ، وينفى الرجوع الى أصل الاباحة . وأيضاً فلا احتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم أصل الاباحة اذا ثبت ؛ فان المسألة مختلف فيها . فمن قل ان الاشياء قبل ورود الشرائع على الخطأ فلا نظر^(٣) فى اعتبار العوارض ؛ لانها ترد الاشياء الى أصولها فجنبها أرجح . ومن قل الاصل الاباحة أو العفو فليس ذلك على عمومه باتفاق ؛ بل له مخصصات . ومن جملتها أن لا يعارضه طارىء ولا أصل . وليست مألوفة بتقويدة المعارض . ولا يقاس انهما يتعارضان . لا مكان تخصيص أحدهما

(١) لا يتم الدليل الثالث الا به

(٢) حججه متينة . مما الاول فخطايات لا تثبت عند بحثها

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

بالآخر ، كما لا يصح أن يقال ان قوله عليه السلام : « لا يرث المسلم الكافر »^(١) معارض لقوله تعالى : (يُؤصِيكُمْ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كُرْ مِثْلُ حِظِّ الْإِنثِيَيْنِ) . وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة . والتصدي التنبيه على انها اجتهادية كما تقدم . والله أعلم

* * *

* القسم الثاني من قسمي الأحكام *

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

المسألة الاولى

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

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

(١) رواه في التيسير عن الستة الا النسائي
(٢) لم يحصره الأمدى فيها وان اقتصر في بيانه عليها . اما تحرير الكمال فقد زاد فيها كثيراً فراجع . وقال ابن الحاجب ان الصحة والبطلان أمر عقلي لا حكم شرعي فنق أن يكونا حكيمين وضعيين . ونق بعضهم أن يكون هناك احكام وضعية ورجعها الى الاحكام النكيفية ، لأن خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء أو التخيير ، اذ معنى جعل الزنا سبباً لوجوب الحد وجوب الحد اذا حصل الزنا . وجعل الطهارة شرطاً لصحة المبيع ، جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة وحرمة دونها . فالأقتضاء والتخيير اما صريح أو ضمني . وفي الحقيقة هو خلاف لا تظهر له ثمرة عملية

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

في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج ، وزوال الشمس أو غروبها أو طوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات ، وما أشبه ذلك . والشرط ككون الخول 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 لوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام ، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات ، وما أشبه ذلك

وأما الضرب الثاني فله نظران: نظر من حيث هو مما يدخل^(١) تحت خطاب التكليف ، ما موراً به أو منهياً عنه ، أو ما ذوّنا فيه ، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً ، كالبيع^(٢) والشراء للانتفاع ، والنكاح المنسل ، والالتقياد^(٣) لطاعة حصول الفوز ، وما أشبه ذلك . وهو بين . ونظر من جهة ما يدخل^(٤) تحت خطاب الوضع اما سبباً أو شرطاً أو مانعاً . أما السبب فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع ، والذكاة سبباً لحلية الانتفاع بالأكل . والسفر سبباً في إباحة القصر والفطر ، والقتل والجرح سبباً للتصاص ، والزنى وشرب الخمر والسرقه والتدفع أسباباً لحصول تلك العقوبات ، وما أشبه ذلك . فن هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات . وأما الشرط فمثل

(١) و(٢) أي بقطه النظر عن كونه يترتب عليه . وشروعية حكمه أو وضعه . وبهذا الاعتبار لا يكون داخلًا . منا في بحثنا لأن بحثنا خاص بالأفعال من حيث كونها يشرع الحكم أو يوضع لا جلبها . فالبيع والشراء وضعا سبباً شرعياً في حل الانتفاع لأنفس الانتفاع . وكذا النكاح لم يكن سبباً شرعياً و شرطاً للمنسل

(٣) أي فن الالتقياد لفعل الطاعة الذي وان يترتب عليه مصلحة الفوز في الآخرة الا أنه لا يعد حصول الفوز حكماً شرعياً حتى يكون مما دخل تحت النظر الثاني . ومثله يقال في الالتقياد بالنسبة لا وصف بالطاعة والمد من الطامعين

(٤) أي أنه في النظر الأول لوحظ فيه أنه داخل تحت خطاب التكليف بقطع النظر عن كونه سبباً أو شرطاً . مثلاً أما الثاني فالنظر فيه الى جهة كونه شرطاً للخ مع كونه في كل من النظريين داخلًا تحت خطاب التكليف كما ترشد إليه الامثلة في كليهما والضرب الثاني أمثله جميعها واضحة لأنها أفعال داخلة تحت تدوير المكلف وشرع وضع لاجها أحكام أخرى . فكانت سبباً لها أو شرطاً أو مانعاً

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

المسألة الثانية

مشروعية الأسباب^(١) لا تستلزم مشروعية المسببات وان صح التلازم بينهما عادة. ومعنى ذلك ان الاسباب اذا تعلق بها حكم شرعي من اباحة أو ندم أو منع أو غيرها من أحكام التكليف فلا يلزم أن تتعلق تلك الاحكام بمسبباتها.

(١) محصل المسألة أن المسببات عن الامور التكليفية لا يلزم أن تأخذ حكمها من اباحة او منع مثلا بل قد تكون المسببات غير داخلة في مقدور العبد كازهاق الروح ونفس الاحراق ووجود الرزق فهذه لا يعقل فيها تعلق حكم شرعي بها فضلا عن نفس الحكم الذي تعلق بسببها. وقد تكون في مقدوره ولكنها تأخذ حكمها آخر كاكل لحم الخنزير المسبب عن ذبحه فذبحه ليس بحرام ولكن مسببه وهو اكل لحمه حرام. ومشتري الحيوان مباح ولكن مسببه وهو النفقة عليه واجبة. وقد يكون المسبب مقدورا عليه واخذاً حكم السبب وذلك كتحریم الربا وتحريم ما تسبب عنه وهو الانتفاع بمال الربا. والذكاة مباحة ولازمها وهو الاكل من المذبوح مباح. وهكذا. فالذي يقرره هنا هو أنه لا استلزام 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 بيادى الرأي مخالفاً له

فإذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالسبب؛ وإذا نهى عنه لم يستلزم النهى عن السبب؛ وإذا خير فيه لم يلزم أن يخير في سببه. مثال ذلك الأمر بالبيع مثلاً لا يستلزم^(١) الأمر بإباحة الانتفاع بالبيع والأمر بالنكاح لا يستلزم الأمر بحلية البضع. والأمر بالقتل في القصاص لا يستلزم الأمر بازهاق الروح. والنهى عن القتل العدوان لا يستلزم النهى عن الازعاق. والنهى عن التردى في البئر لا يستلزم النهى عن تهتك المردى فيب. والنهى عن جعل الثوب في النار لا يستلزم النهى عن نفس الاحراق. ومن ذلك كثير.

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

(١) أى فليبيع سبب في حل الانتفاع بالبيع وليس الأمر بالبيع سبباً في الأمر بحل الانتفاع لان الحل المسبب ليس الاحكاماً فلا يتعلق به الحكم الشرعي الذي في السبب وهو الأمر. ومثله يقال في النكاح ليمر له أن هذه الامثلة الستة لا يوجد فيها أن الحكم الذي في السبب أخذه المسبب بل لاحكم في السبب لانه ليس من كسب العبد الا أنه يبيح أن المناسب أن يقول زهوق الروح واحتراق الثوب (٢) بيمينه (تمدو خماساً وتروح بطاناً) فهي تمدو وتروح في طلب الرزق والتسبب اليه. والله تعالى يخلق لها الرزق فلم يقل تترك كل سبب فيحصل لها الرزق. والحديث رواه الترمذي بإسناد صحيح (٣) وقد جمع بين طلب نقل الناقة والاعتماد على الله في حفظها المسببة عن عقابها. ولو كان الحفظ مأموراً به كالسبب ما جمع بين العقل والتوكل بل كان يطلب الحفظ أيضاً أو يسكت عن التوكل على الاقرب. فلجمع قسماً بأن المسبب لا يتعلق به مشروعية. والحديث رواه الترمذي وقال: غريب

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

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

(١) لو أخذ هذا على عمومه لكرر على المسألة بالنقض وكان الواجب أن يقال بدل لا تستلزم
لا يترتب 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 الاستلزام . والواقع
ان المسببات كثيرة منها ما هو كالسبب من مقدور المكلف ومنها ما ليس كذلك والاول قد
ياخذكم سببه وقد يأخذ حكماً غيره

إباحة عقود البيوع والاجارات وغيرها تستلزم اباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منبه . وإذا تعلق بها التحريم كبيع الربا والغرر والجهالة استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها . وكما في التمدي والنصب والسرقة ونحوها . والذكاة في الحيوان اذا كانت على وفق المشروع مباحة وتستلزم اباحة الانتفاع . فاذا وقعت على غير المشروع كانت ممنوعة واستلزمت منع الانتفاع... الى أشياء من هذا النحو كثيرة . فكيف يقال ان الأمر بالاسباب والنهي عنهم لا يستلزم الأمر بالمسببات ولا النهي عنها وكذلك في الاباحة ؟

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

(١) تقدم انه يتفق فيها ان تكون مسبباتها ممنوعة كالنصب والسرقة . وقد تكون غير متعاقبة كحكم شرعي كالتقتل مع الموت مثلاً . فلا يظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها في درجة عدم الاستلزام .

(٢) يقال مثله في الأمور بها والمباحة ماداء الجميع لا استلزام فيه وأنه أمر اتفاق

المسألة الثالثة

وهي أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات الى المسببات ولا القصد اليها ؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعية لا غير - اسباباً كانت أو غير اسباب ، معللة كانت أو غير معللة والدليل على ذلك ما تقدم من أن المسببات راجعة الى الحاكم المسبب ، وانها ليست ^(١) من مقدور المكلف . فاذا لم تكن راجعة اليه فمراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللازم • وهو السبب • وما سواه غير لازم . وهو المطلوب

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

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

(٢) فالولاية الشرعية مثلاً لها مسببات كثيرة ، وقد يكون القصد الى بعض هذه المسببات مانعاً من التسبب فيها مع كونها مطلوبة شرعياً ، كالتصديق الى حظوظ نفسه ومنافعه المسببة عن الولاية ، فلاتكون الولاية حينئذ مطلوبة شرعاً . وجعل الشارع من أدلة قصد المكلف لحظوظه فيها طلبه لها ، فلذلك منع من طلب الولاية منها . واذا كان النظر الى السبب قد يكون قاضياً بجعل المطلوب شرعاً غير مطلوب بل ويجعل المباح غير مباح ، فأولى ألا يلزم القصد الى السبب . يعنى ان القصد الى السبب قد يضر فضلاً عن لزومه . فهو ترق في الاستدلال على أنه لا يلزم

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

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

هذا المعنى الرواية الأخرى : « نعم صاحبُ المسلم هو ^(١) من أعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل » ، أو كما قل : « وانه من يأخذه بغير حقه كان كالذي يأكل ولا يشبع ويكون عليه شهيداً يوم القيامة ^(٢) »

ووجه ثالث : وهو أن العباد من هذه الأمة - ممن يعتبر مثلده ههنا - أخذوا أنفسهم بتخليص الأعمال عن شوائب الحظوظ ، حتى عدّوا ميل النفوس إلى بعض الأعمال الصالحة من جملة مكائدها . وأسسوها قاعدةً بنوا عليها - في تعارض الأعمال وتقدم بعضها على بعض - أن يقدموا ما لاحظوا للنفس فيه ، أو ما نقل عليها ؛ حتى لا يكون لهم عمل إلا على مخالفة ميل النفس . وهم الحجة فيما اتحلوا لأن إجماعهم إجماع . وذلك دليل على صحة الإعراض عن المسببات في الأسباب . وقال عليه السلام إذ سأله جبريل عن الإحسان : « أن تعبد ^(٣) الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » وكل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة ، والذي يعبد الله على المراقبة يعزب عنه - إذا تلبس بالعبادة - حظ نفسه فيها . هذا مقتضى العادة الجارية بان يعزب عنه كل ما سواها . وهو معنى بيته أهله كالغزالي وغيره . فإذا ليس من شرط الدخول في الأسباب المشروعة الالتفات إلى المسببات . وهذا أيضاً جار في الأسباب المنوعة كما يجري في الأسباب المشروعة . ولا يقدح عدم الالتفات إلى المسبب ، في جريان الثواب والعقاب ^(٤) ؛ فن ذلك راجع إلى من إليه إبراز المسبب عن سببه . والسبب هو المتضمن له . فلا يفوته شيء إلا بفوت شرط أو جزء أصلي أو تكميلي في السبب خاصة

المسألة الرابعة

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

(١) جزء من حديث طويل رواه في التيسير عن الشيخين والنسائي باللفظ (من أعطى)

(٢) بقية الحديث المتقدم

(٣) بعض حديث رواه البخاري عن أبي هريرة كما أنه بعض حديث آخر رواه الحمزة الـ البخاري كما قل في التيسير

(٤) يعنى مع أنهما من مسببات فيجريان على العمدة بدون قصد اليهما

﴿ أحدها ﴾ أن العقلاء قاطعون بأن الأسباب لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات فقط ؛ بل من حيث ينشأ عنها أمورٌ أُخرى . وإذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسباباً ، القصدُ إلى ما ينشأ عنها من المسببات

﴿ والثاني ﴾ ان الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو دَرءِ المفسد وهي مسيئاتها قطعاً . فإذا كنا نعلم ان الأسباب إنما شرعت لأجل المسببات ، لزم من القصد إلى الأسباب القصدُ إلى المسببات

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

فان قيل : فكيف هذا مع ما تقدم من أن المسببات غير مقصودة للشارع من جهة الأمر بالأَسباب ؟

فالجواب من وجهين : « أحدهما » ان القاصدين مُتباينان . فما تقدم هو بمعنى أن الشارع لم يقصد في التكليف بالأَسباب التكليف بالمسببات ؛ فان المسببات غير مقدورة للعباد كما تقدم . وهنا انما معنى القصد اليها ان الشارع يقصد وقوع المسببات عن أسبابها ، ولذلك وضعها أسباباً . وليس في هذا ما يقتضى انها داخلة تحت خطاب التكليف . وانما فيه ما يقتضى القصد الى مجرد الوقوع خاصة . فلا تناقض بين الأصلين

« والثاني » ^(٢) انه لو فرض تواردُ القاصدين على شيء واحد لم يكن محالاً

(١) تأمل في هذه المقدمات لتعرف ما يحتاج اليه منها في غرضه وما لا يحتاج اليه . وهل بقيت حاجة الى قوله واذا ثبت هذا الخ بعد قوله فواضع الاسباب قاصد لوقوع المسببات من جهتها؟ أليس هذا هو الدعوى المطلوبة؟ لكنه جعلها من المقدمات ورتب عليها قوله واذا ثبت هذا الخ . وهل معنى قصد وضعها مسببات زائد على قصد وقوع المسببات من جهتها؟!

(٢) هذا لازم لما قبله وليس شيئاً جديداً . فان تباين القاصدين انما جاء من عدم تواردهما باعتبار واحد

إذا كان باعْتِبارين مختلفين ، كما توارد قصدُ الأمرِ والنهي معاً على الصلاة في الدار
المقصوبة باعتبارين . والحاصل ان الاصلين غير متدافعين على الإطلاق

المسألة الخامسة

إذا ثبت انه لا يلزم القصد إلى المسبب ، فلما مكلف ترك القصد إليه باطلاق ،
وله القصد إليه . أما الاول فما تقدم (١) يدل عليه

فإذا قيل لك : لم تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بفيرها ؟ قلت
لأن الشارع ندبني إلى تلك الاعمال ، فانا عمل على مقتضى ما أمرت به . كما أنه
أمرني أن أصلي وأصوم وأزكّي وأحجّ إلى غير ذلك من الأعمال التي كلفني
بها . فإن قيل لك إن الشارع أمر ونهى لأجل المصالح ، قلت : نعم ، وذلك إلى
الله لا إلى ، فإن الذي إلى التسبب ، وحصول المسببات ليس إلى . فأدبر فقصدي
إلى ما جعل إلى وأكل ما ليس لي إلى من هو له

ومما يدل على هذا أيضاً : أن السبب غير فاعل بنفسه ، بل انما وقع المسبب
عنده لابه ، فإذا تسبب المكلف لله خلق السبب ، والعبد مكتسب له (والله
خلقكم وما تعلمون) (الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل)
(وما تشاءن إلا أن يشاء الله) (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقيها) .
وفي حديث العدوي قوله عليه الصلاة والسلام (٢) : « فمن أعدى الأول ؟ » وقول

عمر في حديث الطاعون : « نذر من قدر الله إلى قدر الله » حين قال له عمر وبن
العاصي : « أفراراً من قدر الله ؟ » وفي حديث (٣) : « جنب القلم بما هو كائن فلو
اجتمع الخلق على أن يعطواك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه ،

(١) أي في أدلة المسألة النائية لانه اذا كان لا يلزمه فله تركه

(٢) بعض حديث رواه الشيخان وانظره كما في البخاري : (لا عدوى ولا صفر ولا هامة .
فقال اعرابي : يا رسول الله فما بال ابلي تكون في الرمل كماها الطباء فيما تبي البعير الا جرب فيدخل
بينها فيجرب ؟ قال : فمن أعدى الأول ؟)

(٣) بعض حديث رواه الترمذي وصححه . وفي الفاظه من اختلاف

وَعَلَىٰ أُولَٰئِكَ يَمْنَعُوكَ شَيْئًا كَتَبَهُ إِلَهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ»

والادلة على هذا تفتحى الى القطع . واذا كان كذلك فالالتفات الى المسبب في فعل السبب لا يزيد ^(١) على ترك الالتفات اليه ، فإن المسبب قد يكون ، وقد لا يكون . هذا وان كانت مجارى العادات تقتضى انه يكون ، فكونه داخلاً تحت قدرة الله يقتضى انه قد يكون وقد لا يكون . ونقض ^(٢) مجارى العادات دليل على ذلك . وأيضاً فليس في الشرع دليل ناص على طلب القصد الى المسبب فان قيل: ^(٣) قصد الشارع الى المسببات والالتفات اليها ، دليل على انها مطلوبة القصد من المكلف . والا فليس المراد بالتكليف الا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع . إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه ^(٤) من هذا الكتاب . فاذا طابقه صح . فاذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات ، وقد فرضناها مقصودة للشارع ، كان بذلك مخالفاً له . وكل تكليف قد خالف ^(٥) القصد فيه قصد الشارع فباطل كما تبين . فهذا كذلك

فالجواب : ان هذا انما يلزم اذا فرضنا أن الشارع قصد وقوع المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب . وليس كذلك . لما ر أن المسببات غير مكلف بها . وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق ، وهو أن يكون خلق المسببات على أثر ايقاع المكلف للأسباب ليسعد من سعد ويشقى من شقى . فإذا قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له بالقصد

(١) أى من جهة ايجاد السبب وعده

(٢) فكلم وجد السبب ولم يوجد المسبب ، ولم وجد المسبب بدون سببه العادى . والله خرق العوائد

(٣) هذا الاشكال مبنى على المسألة الرابعة . وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على هذه المسألة

(٤) في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب المقاصد

(٥) ترويح للسؤال يجعل أن للمكلف قصداً غير قصد الشارع ، مع أن الغرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقاً لا بموافقة ولا بمخالفة

التكليفى ، لا يلزم قصد المكلف اليه إلا أن يدل على ذلك دليل . ولا دليل عليه . بل لا يصح ذلك^(١) ، لأن القصد الى ذلك قصد الى ما هو فعل الغير ، ولا يلزم أحداً أن يقصد وقوع ما هو فعل الغير ، لانه غير مكلف بفعل الغير ، وإنما يكلف بما هو من فعله ، وهو السبب خاصة . فهو الذى يلزم القصد اليه ، أو يطلب القصد اليه . ويعتبر فيه موافقة قصد الشارع

﴿ فصل ﴾

وأما أن للمكلف القصد الى المسبب فكما اذا قيل لك : لم تكتمب ؟ قلت لا قيمه صلبى ، وأقوم فى حياة نفسى وأهلى ، أو لغير ذلك من المصالح التى توجد عن السبب . فهذا القصد اذا قارن التسبب صحيح . لانه التفات الى العادات الجارية . وقد قال تعالى : (اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَجْرَىٰ فِيهِ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ) وقال : (وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتَغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ) وقال : (فَأَنْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا^(٢) مِنْ فَضْلِ اللَّهِ) فمن حيث عبر بالقصد الى الفضل عن القصد الى السبب

(١) أى لزوم قصد المكلف وقد تقدمت أدلته . ولا يجوز أن يعود الضمير على نفس القصد لأن ما دلل به هنا عليه لا يفيد . وأيضاً يناهذ الادلة الآتية على صحة قصد المسبب على أن قوله بعد فهو الذى يلزم القصد اليه يؤيد ما قررناه

(٢) كانه قال اقصدوا فضل الله ورزقه بأخذكم فى الاسباب من الانتشار فى الارض . مثلاً هو قصد الى المسبب بالسبب . وحيث كان فى مقام الامتنان فهو باق على ظاهره لان الامتنان إنما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذى لا شأن للغير فيه وإنما يكون ذلك فى المسبب لافى السبب

ولو قال : عبر بالقصد الى الفضل الذى هو المسبب . مقارناً أو مرتباً على السبب فى مقام الامتنان فدل على أنه يرجح قصد المسبب بالسبب . لكان ظاهراً . لأن فيه قصد المسبب بنفسه لا قصد السبب وغيره بقصد المسبب مجازاً . لانه لو كان مجازاً وكان المسبب ليس مقصوداً حقيقة ما دل على مدته ولو فى مقام الامتنان اذا فرضنا انه يظهر مقام الامتنان فى هذه الحالة

الذي هو الاكتساب، وسيق مساق الامتنان من غير انكار، أشعر بصحة ذلك القصد . وهذا جار في أمور الآخرة كما هو جار في أمور الدنيا؛ كقوله تعالى : (وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا نُدْخِلْهُ ^(١) جَنَّاتٍ) وأشبه ذلك مما يؤذن بصحة القصد الى المسبب بالسبب . وأيضا فانما محصل هذا أن يبتغى ما يهوى الله له بهذا السبب ، فهو راجع الى الاعتد على الله والاعجاب اليه في أن يرزقه مسبباً يقوم به أمره ويصلح به حاله . وهذا لانكسر فيه شرعاً . وذلك أن المعلوم من الشريعة انها شرعت لمصالح العباد . فالتكليف كله إما لدرء مفسدة ، وإما جلب مصلحة ، أو لهامعاً . فالداخل تحت مقتض لما وضعت له . فلا مخالفة في ذلك لقصد الشارع ، والمحذور انما هو أن يقصد ^(٢) خلاف مقصد : مع أن هذا القصد لا يبنى عليه عمل غير مقصود للشارع ، ولا يلزم منه عقد مخالف . فالعمل ^(٣) موافق ، والقصد موافق ، فالمجموع موافق .

فإن قيل : هل يستتب هذان ^(٤) الوجهان في جميع الأحكام العادية والعبادية أم لا ؟ فإن الذي يظهر لبأدى الرأي أن قصد المسببات لازم في العاديات ، لظهور وجوه المصالح فيها . بخلاف العبادات ، فانها مبنية على عدم معقولية المعنى . فهناك يستتب عدم الالتفات الى المسببات ، لأن المعاني المثلل بها راجعة الى جنس المصالح فيها أو المفسد ، وهي ظاهرة في العاديات .

(١) ليس فيه ما يدل على القصد من المكاف ولكن آية انتشره او ابتغوا وقوله ولتبتغوا مثلا ظاهرة فيما أراد . وقوله تعالى (ان الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة الخ) وقوله تعالى (أم من هو قانت أثناء الليل ساجدا) الآية واضح الدلالة على صحة قصد المسبب في أمور الآخرة

(٢) هذا يؤيد ما سبق لنا تعليقه على قوله وكل تكليف خالف القصد فيه قصد الشارع باطل

(٣) يشير الى ما يأتي في موافقة ومخالفة قصد المكاف وعمله في المسألة السادسة من

النوع الرابع

(٤) المراد بهما قصد المسبب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم لزوم فيها لانه

سيبنى سؤاله على لزوم القصد في العاديات ولزوم عدم القصد في العبادات

وغير ظاهرة في العباديات . وإذا كان كذلك فالالتفاتُ الى المسببات والتصدُّ إليها معتبر في العباديات . ولا سيما في المجتهد . فإن المجتهد إنما يتسع مجال اجتهاده بجراء العلال والالتفات إليها . ولولا ذلك لم يستقم له اجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو اجماع . فيبطل التماس ؛ وذلك غير صحيح . فلا بد من الالتفات الى المعاني التي شرعت لها الأحكام . والمعاني هي مسببات الاحكام . أما العباديات فلما كان الغالب عليها فقد ظهور المعاني الخاصة بها ، والرجوع الى مقتضى النصوص فيها ، كان ترك الالتفاتِ أجريَ على مقصودِ الشارع فيها . والأمران بالنسبة الى المناسد سواء في أن حقه أن لا يلتفت الى المسببات ، الا فيما كان من مدركاتهِ ومعلوماتهِ العادية في التصرفات الشرعية

فالجواب : أن الأمرين في الالتفات وعدمه سواء . وذلك أن المجتهد إذا نظر في علة الحكم عدى الحكم بها الى محلِّه هي فيه لتقع المصلحةُ المشروعة لها الحكم . هذا نظره خاصة ^(١) . ويبقى قصدُ الى حصولها بالعمل أو عدم التصدُّ سكوتاً عنه بالنسبة اليه . فتارة يقصد اذا كان هو العامل ، وتارة لا يقصد . وفي الوجيبين لا يفوته في اجتهاده أمر ، كالمقلد سواء . فاذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام ^(٢) : « لا يقضى القاذى وهو غضبان » نظر الى علة منع القضاء فرآه الغضب ؛ وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصوم ؛ فأحق بالغضب الجوع والشبع المفرطين . والوجع ، وغير ذلك مما فيه تشويشُ الذهن . فاذا وجد في نفسه شيئاً من ذلك - وكان قاضياً - متنع من

(١) أي فهو ينظر الى محلات العلال لينبت فيها مثل الحكم في الاصل . وهذا أمر نظري غير أخذه هو بالعمل في هذا الفرع الذي استنبطه . وعند أخذه في العمل يستوى مع المقلد في مراعاة المسبب وعدم مراعاته

(٢) قول المراق : متفق عليه . من حديث أبي بكره ام . ورواه في التعبير : (لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان) وقول أخرجه الخمسة

المسألة السادسة (قصد المسببات بالأَسباب على ثلاث مراتب) ٢٠١

القضاء بمتضى النهي • فإن قصد بالانتهاء مجرد النهي فقط ، من غير التفات الى الحكمة التي لأجلها نُهيَّ عَنِ القضا ، حصل مقصودُ الشارع وان لم يقصد القاضى ؛ وان قصد به ماظهر قصد الشارع اليه من مفسدة عدم استيفاء الحجاج ، حصل مقصودُ الشارع أيضاً • فاستوى قصدُ القاضى الى المسبب و عدمُ قصد • وهكذا المتلد فيما فهم حكمته من الأعمال • وما لم يفهم فهو كالعبادات بالنسبة الى الجميع • وقد علم ان العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة ، وان لم يعلم ذلك على التفصيل • ويصح القصد الى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة • فالقصدُ اليها أو عدمُ القصد كما تقدم

المسألة السابعة

اذا تقرر ما تقدمَ فللدخول في الاسباب مراتب تتفرع على القسمين • فالالتفات الى المسببات بالأَسباب له ثلاث مراتب :
احداها أن يدخل فيها على انه فاعل للمسبب أو مولد له • فهذا شرك أو مُضاه له والعياذُ بالله • والسبب غير فاعل بنفسه (واللهُ خالقُ كل شيء) (والله خلقكم وما تعملون) • وفي الحديث « أصبح من عبادى مؤمنٌ بى وكافرٌ ^(١) » الحديث • فان المؤمن بالسكوكب الكافر بالله هو الذى جعل السكوكب فاعلا بنفسه • وهذا المسألة قد تولى النظر فيها أر باب الكلام والثانية : أن يدخل فى السبب على أن المسبب يكون عنده عادة • وهذا

(١) بقية الحديث كما فى التيسير عازياً له الى الستة الا لترمذى (فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بى كافر بالكواكب • ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بى مؤمن بالكواكب) وليس فيه كلمة بى بعد قوله كافر بل بعد مؤمن فقط كما اثبتناها فى صلب الكتاب هنا. وسأأتى للمؤلف (فى المسألة الثالثة من بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للافهام) رواية فيها كلمة بى فى الموضعين

هو المتكلم على حكمه قبل . ومحصوله طلب المسبب عن السبب لا باعتقاد الاستقلال ، بل من جهة كونه موضوعاً على انه سبب لمسبب . فالسبب لا بد أن يكون سبباً للمسبب ؛ لانه معقوله ، والالم يكن سبباً ، فالالتفات الى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه ، ولا هو مناف لكون السبب واقعاً بقدرة الله تعالى ؛ فان قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه . فلا ينفي وجود السبب كونه خالقاً للمسبب . لكن هنا قد يغلب الالتفات اليه حتى يكون فقد المسبب مؤثراً ومنكراً ، وذلك لأن العادة غلبت على النظر في السبب بحكم كونه سبباً ولم ينظر الى كونه موضوعاً بالجعل لامقتضيا بنفسه . وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الاسباب

والثالثة : أن يدخل في السبب على أن المسبب من الله تعالى لانه المسبب . فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مسبب عن قدرة الله و ارادته ، من غير تحكيم لكونه سبباً ؛ فانه لو صح كونه سبباً محققاً لم يتخلف ، كالأسباب العقلية . فإما لم يكن كذلك تمحض جانب التسبب الرباني بدليل السبب الأول . وهنا يقال لمن حكمه^(١) : « فالسبب الأول عماذا تسبب؟ » وفي مثله قول عليه الصلاة والسلام : « فمن أعدى الأول؟! »^(٢) فاذا كانت الأسباب مع السبب داخلية تحت قدرة الله فله هو المسبب لا هي ؛ اذ ليس له شريك في ملكه . وهذا كله مبين في علم الكلام . وحاصله يرجع الى عدم اعتبار السبب في المسبب من جهة نفسه ، واعتباره فيه من جهة أن الله مسببه . وذلك صحيح

﴿ فصل ﴾

وترك الالتفات الى المسبب له ثلاث مراتب : (إحداها) أن يدخل في السبب

(١) بأن اعتقد انه اذا وجد وجد المسبب . واذا فقد فقد المسبب
(٢) تقدم في مسألة الحاشية

من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون ، من غير التفت الى غير ذلك . وهذا مبني على أن الاسباب والمسببات موضوعة في هذه الدار ابتلاء للعباد وامتحانا لهم ، فانها طريق الى السعادة أو الشقاوة . وهي على ضربين (أحدهما) ما وضع لابتلاء العقول . وذلك العالم كله ^(١) من حيث هو منظور فيه ، وصنعة يستدل بها على ما وراءها (والثاني) ما وضع لابتلاء النفوس . وهو العالم كله أيضا من حيث هو موصل الى العباد المنافع والمضار ، ومن حيث هو مسخر لهم ومنقاد لما يريدون فيه . لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر ، ولتجرى أعمالهم تحت حكم الشرع ، ليسعدبها من سعده ويشقى من شقى ، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء المحتم الذي لا مرد له ، فان الله غنى عن العالمين ، ومنزه عن الافتقار في صنع ما يصنع الى الأسباب والوسائط ؛ لكن وضعها للعباد ليبتليهم فيها . والأدلة على هذا المعنى كثيرة ؛ كقوله سبحانه . (هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ^(٢) أيكم أحسن عملا) (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا) (إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا) (ثم جعلناكم فئسمة في ثلاثين الف سنة من أجل ما كنتم تعملون) (ثم بعثناهم ^(٣) لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً) (وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا الى قوله ويعلم الصابرين) (وليبتلي الله ما في صدوركم وليريح ما في قلوبكم) ثم صرفكم عنهم ليبتليكم) الى غير ذلك من الآيات الدالة على أن وضع الأسباب إنما هي للابتلاء . فاذا كانت كذلك فلاخذ لها من هذا ،

(١) أي جملة وتفصيلا وكذا يقال فيما بعده وان كانت تصاريف كل شخص شخص لا تمس جميع التفاصيل الا ان الجزئيات مرتبطة بالكلية

(٢) تصح دليلا على الابتلاء للعقول والنفوس على مقتضى ما قرره

(٣) ما قبل هذه الآية يرجع الى قوله لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر الخ . والآية وما بعدها عدا الآية الاخيرة يرجع الى قوله وليظهر مقتضى العلم السابق الخ

الجهة آخذ لها من حيث وضعت مع التحدث بذلك فيها . وهذا صحيح . وصاحب هذا القصد متعبد لله بما تسبب به منها ؛ لأنه إذا تسبب بالاذن فيما أذن فيه لتظهير عبوديته لله فيه ، لاملتفتا الى مسبباتها وان اجرت معها ، فهو كالتسبب بسائر العبادات المحضه

والثانية أن يدخل فيه بحكم قصد التجرد عن الالتفات الى الأسباب من حيث هي أمور محدثة ، فضلاً عن الالتفات الى المسببات ؛ بناء على أن تفريد المعبود بالعبادة أن لا يشرك معه في قصده سواه ، واعتمادا على أن التشريك خروج عن خالص التوحيد بالعبادة ؛ لان بقاء الالتفات الى ذلك كله بقاء مع المحدثات ، وركون الى الأغيار . وهو تدقيق في الشركة . وهذا أيضا في موضعه صحيح . ويشهد له من الشريعة ما دل على نفي الشركة كقوله تعالى : (تَمَنُّواْ كَانَ يَرْجُواْ لِقَاءَ رَبِّهِمْ فَلْيَعْمَلُواْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكُواْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِمْ أَحَدًا) وقوله : (فَاعْبُدُواْ اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ) وسائر ما كان من هذا الباب . وكذلك دلالة طلب صدق في التوجه لله رب العالمين . كل ذلك يشعر بهذا المعنى المستنبط ، في خلوص التوجه وصدق العبودية . فصاحب هذه المرتبة متعبد لله تعالى بالاسباب الموضوعه على أطراح النظر فيها من حيثها ، فضلاً عن أن ينظر في مسبباتها . فانما يرجع اليها من حيث هي وسائل الى مسبباتها ووضعها ، وس الى الترقى لمقام القرب منه فهو إنما يلاحظ فيها المسبب خاصة

والثالثة أن يدخل في السبب بحكم الاذن (١) الشرعي مجرداً عن النظر في

(١) هو وقوله بعد وعلى انه ابتلاء اشارة للمعنى الاوّل في هذا الفصل . وقوله يقتضى صدق توجهه هو المعنى الثانی في الفصل . وقوله وقد تبين له انه مسبب وانّه أجرى العادة به ولو شاء الخ اشارة للمعنى الثالث فيما فيه الالتفات للمسبب . وقد صرح بهذه المعاني بعد فقال فهو طالبه مسد الخ . فقوله شاملاً لجميع ما تقدمه أى من المرتبة الثالثة من القسم الاول والمرتبتين المذكورتين في هذا الفصل . ويبقى الكلام معه في عد هذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هذا الفصل الذى موضوعه ترك الالتفات الى المسبب . فن هذه المرتبة مزيج من القسمين كما عرفت . كما يقتضى تصحيح الجمع بين الالتفات الى المسبب وعدّه الالتفات اليه معاً في حالة واحدة من شخص واحد

غير ذلك؛ وإنما توجيهه في القصد إلى السبب تلبيةً للامر لتحقيقه بمقام العبودية؛
لأنه لما أذن له في السبب أو أمر به، لبأه من حيث قصد الأمر في ذلك السبب .
- وقد تبين له أنه مسببه وأنه أجرى العادة به ، ولو شاء لم يجرها ؛ كما أنه قد يخرقها
إذا شاء - وعلى أنه ابتلاء وتمحيص ، وعلى أنه يقتضى صدق التوجه به إليه . فدخل
على ذلك كله، فصار هذا القصد شاملاً لجميع ما تقدم . لأنه توخى قصد الشارع
من غير نظر في غيره، وقد علم قصده في تلك الأمور فحصل له كل ما في ضمن ذلك
التسبب مما علم ومما لم يعلم . فهو طالب للسبب من طريق السبب ، وعالم بأن
الله هو المسبب وهو المبتلى به، ومتحقق في صدق التوجه به إليه . فتصدد: مطلق
وان دخل فيه قصد المسبب ؛ لكن ذلك كله منزّه عن الأغيار ، مصفى
من الأكار

المسألة السابعة

الدخول في الأسباب لا يخلو أن يكون منهيًا عنه أولاً . فان كان منهيًا عنه
فلا إشكال في طلب رفع التسبب ، سواء علينا أ كان المتسبب قاصداً لوقوع المسبب
أم لا ؛ فإنه يتأتى منه الأمران: فقد يقصد بالقتل العدوان ازهاق الروح فيقع ،
وقد يقصد بالغضب انتفاعه بالمغصوب فيقع على مقتضى العادة لاعلى مقتضى الشرع ،
وقد لا يقع البتة . وقد يعزب عن نظره القصد إلى المسبب والالتفات إليه ، لعارض
يطراً غير العارض المتقدم الذكر^(١) ؛ ولا اعتبار به . وان كان غير منهي عنه فلا
يطلب رفع التسبب في المراتب المذكورة كلها

(١) تقدم له ذكر الغفلة التي تعترى العالم حتى تجعله غير عالم بما يفعل ، ومثله بمن يطراً عليه
غفلة ترفع منه منفعة العين فيصاب، واكن هذا العارض لما كان يمنع نفس التكليف وأصل
كلامه أنه منهي عنه . وكلف بعدم التسبب ، قال غير العارض المتقدم الذكر . وقوله ولا اعتبار به أي
بهذا العارض هنا لأنه لا يزال معه منهيًا عن التسبب . وكافاً

أما الأولى فإذا فرضنا نفس التسبب مباحاً أو مطوباً على الجملة ، فاعتقاد المعتقد اكون السبب هو الفاعل ، معصية قرنت ما هو مباح أو مطوب . فلا يبطئه . إلا إن قيل إن مثل هذا . المتارنة مفسدة ، وإن المقارن للمعصية تصيرد منها عنه ، كالمصلاة في الدار المغصوبة ، والذبح بالمدينة المغصوبة . وذلك مبين في الأصول وأما الثانية فظاهر إن التسبب صحيح ، لأن العامل فيها إذا اعتمد على جريان العادات ، وكان الغالب فيها وقوع المسببات عن أسبابها ، وغلب على الظن ذلك ، كان ترك التسبب كاللقاء باليد إلى التهلكة أو هو هو . وكذلك إذا بلغ مبلغ القطع العادي فواجب عليه أن يتسبب . ولأجل هذا قالوا في المضطر انه إذا خاف الهلكة وجب عليه السؤال ، أو الاستقراض ، أو أكل الميتة ونحوها . ولا يجوز أن يترك نفسه حتى يموت . ولذلك قال مسروق : ومن اضطر إلى شيء مما حرم الله عليه فلا يأكل ولم يشرب حتى مات ، دخل النار

وأما الثالثة فالتسبب أيضا ظاهر ، إلا انه يبقى فيها بحث : هل يكون صاحبها بمنزلة (١) صاحب المرتبة الثانية أم لا ؟ هذا مما ينظر فيه . واطلاق كلام الفقهاء يقتضى عدم التفرقة . وأحوال المتوكلين ممن دخل تحت ترجمة التصوف لا تقتضى ذلك . هذا وإن كان ظاهر كلام النزالي تساوى المرتبتين في هذا الحكم كطريقة الفقهاء على تفصيل له في ذلك . فالذى يظهر في المسألة نظر آخر : وذلك ان هذه المرتبة تكون علمية ، وتكون حالية . والفرق بين العلم والحال معروف عند أهلنا . فإذا كانت علمية فهي المرتبة الثانية (٢) ، إذا كان واجبا على كل مؤمن أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بانفسها ، وإنما الفاعل فيها مسببها سبحانه . لكن عاقبته في خلقه جارية بتمتضي العوائد المطردة ، وقد يخرقها إذا

(١) لأن الفرق بينهما لا يترتب عليه فرق في غلبة الظن بوقوع المسبب عند السبب . فيجىء فيه التفصيل المذكور من وجوب التسبب وتعيينه بتركه
(٢) أى فهو بمنزلة وتشارك معها في المال . فحكمها حكمها

شاء لمن شاء . فمن حيث كانت عادة ، اقتضت الدخول في الاسباب ؛ ومن حيث كانت الاسباب فيها بيد خلق المسببات ، اقتضت ان للفاعل ان يفعل بها وبدونها ؛ فقد يغلب على المكلف أحد الطرفين . فان غلب الطرف الأول وهو العادي ، فهو ماتقدم^(١) . وان غلب الثاني فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة . فانه اذا جاع مثلا فاصابته مخصصة فسواء عليه السبب أم لا ؛ اذ هو على بينة ان السبب كالمسبب بيد الله تعالى . فلم يغلب على ظنه . والحال هذه . ان تركه للسبب القاء باليد الى التهلكة ؛ بل عقده في كلتا الحالتين واحدا ، فلا يدخل تحت قوله : (وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) فلا يجب عليه التسبب في رفع ذلك ؛ لان علمه^(٢) بأن السبب في يد المسبب أغناه عن تطلب المسبب من جهته على التعيين . بل السبب وعدمه في ذلك سواء . فكما ان أخذه للسبب لا يعد القاء باليد اذا كان اعتمادا على المسبب ، كذلك في الترك . ولو فرض ان أخذ السبب أخذه باسقاط الاعتماد على المسبب لكان القاء باليد الى التهلكة ؛ لانه اعتمد على نفس السبب ، وليس في السبب نفسه ما يعتمد عليه ، وانما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعا سببا . فكذلك اذا ترك السبب لاشيء^(٣) ؛ فالسبب وعدمه في الحالين سواء في عقد الايمان وحقه ثق الايقان . وكل أحد فقيه نفسه . وقد مر الدليل على ذلك^(٤) . وقد قال في الحديث :^(٥) « جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَاتِبٌ فَلَوْ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ عَلَى أَنْ يُعْطَوْكَ شَيْئًا لَمْ يَكْتَبْهُ اللَّهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ » وحكى عياض عن الحسن بن نصر السوسي من فقهاء المالكية ان ابنه قال له في سنة غلا فيها السعر : يا أبت اشترطعاما فاني أرى السعر قد غلا .

(١) أي ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة العلمية الى التحقق بها وصورتها صفة له كالطبيعة مجرى في أفعاله على مقتضاها دون كلفة ولا حمل لنفسه عليها

(٢) أي الذي صار حالة له كالأوصاف الطبيعية

(٣) أي لا لسبب آخر

(٤) في المسألة الخامسة (٥) تقدم في المسألة الخامسة أيضا

فأمر ببيع ما كان في داره من الطعام ، ثم قل لابنه : لست من المتوكلين على الله ،
وانت قليل اليقين ، كأنّ القمح اذا كان عند أبيك ينجيك من قضاء الله عليك ،
من توكل على الله كفاه الله

ونظير مسألتنا في الفقه ، الغازي اذا حمل وحده على جيش الكفار . فالقهاء
يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بإحداها . فالذي
اعتقد السلامة جائز له ما فعل ، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع يمنع من ذلك ،
ويستدلون على ذلك بقوله تعالى : (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) وكذلك
داخل المغازة بزاد أو بغير زاد ، اذا غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام ، وان
غلب على ظنه الهلكة لم يجز . وكذلك اذا غلب على ظنه الوصول الى الماء في
الوقت . أمر بالتأخير ولا يقيم . وكذلك راكب البحر (١) . وعني هذا يباح له
التييمع بوجود الماء في رحله أو يمنع وان غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت (٢) .
واذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم
أفطر . . الى غير ذلك من المسائل المبنية على غلبت الظنون ، وان كانت موجبات
الظنون تختلف فذلك غير قادح في هذا الاصل . فمسألتنا داخلة تحت هذه
القاعدة . فمن تحقق بأن الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله
تعالى الرزق ، صح أن يقال إنه لا يجب عليه التسبب فيه ، ولذلك تجد أصحاب
الأحوال يركبون الأحوال ، ويتحممون الأخطار ، ويلتمون بأيديهم الى ما هو عند
غيرهم تهلكتهم . فلا يكون كذلك ؛ بناء على ان ما هم فيه من مواطن الغرر وأسباب
الهلكة . يستوى مع ما هو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة . وقد حكى
عبيد بن أبي العباس الأيباني انه دخل عليه عطية الجزري العابد فقال له :

(١) اذا غلب على ظنه السلامة في ركوب السفينة ركبها ، وإلا منع من ركوبها

(٢) ينظر في هذا

أتيتك زائراً ومودعاً الى مكة . فقال له أبو العباس : لا تخلنا من بركة دعائك ، وبكى ؛ وليس مع عطية ركوته ولا مزود . فخرج مع أصحابه ، ثم أتاه بأثر ذلك رجل فقال له : أصلحك اذ ! عندي خمسون مثقالاً ولي بغل ، فهل ترى لي الخروج إلى مكة ؟ فقال له : لاته جل حتى توفر هذه الدنانير . قال الراوي : فعجبنا من اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالهما . فقال أبو العباس : عطية جاءني مودعاً غير مستشير ، وقد وثق بالله . وجاءني هذا يستشيرني ، ويذكر ما عنده ، فعلمت ضعف نيته فامرته بما رأيتم . فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم في استعداد الأسباب والنظر في مراعاتها ، وسلم لقوى اليقين في طرح الأسباب ؛ بناءً - والله أعلم - على القاعدة المتقدمة في الاعتقادات وغلبات الظنون في السلامة والهلكة . وهي مظان النظر الفقهية ، ولذلك يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة كما تقدم

فإن قيل : فصاحب هذا 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 أنفسها 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 يلتقى من الناس في البادية وفي الصحراء ، وإما من حيوان الصحراء ، أو من غير ذلك ، ولو أن ينزل عليه من السماء ، أو يخرج من الأرض بخوارق العادات أسباب جارية يعرفها أربابها المخصوصون بها ، فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب . ومنها الصلاة ؛ لقوله تعالى : (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا) الآية . وروى أنه عليه الصلاة والسلام «كان يأمر أهله بالصلاة إذا لم يجدوا قوتاً»^(١) وإذا كان كذلك فالسؤال غير وارد .

(١) أخرج أبو عبيد وسعيد بن منصور وابن المنذر والطبراني في الاوسط وأبو نعيم في الحية والبيهقي في شعب الايمان بسند صحيح عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه قال : (كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا نزلت بأهله شدة أو ضيق أمرهم بالصلاة وتلا : وأمر اهلك بالصلاة) وأخرج أحمد في الزهد وغيره عن ثابت قال : (كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أصابت أهله خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا صلوا) اه من تفسير الالوسي ج ٥ - ص ٣١٩

«والثاني» - على تسليم وروده - أن أصحاب رسول الله ﷺ يعلم قطعاً أنهم حازوا هذه المرتبة واستيقنوها حالا وعلماً ، ولكنه عليه السلام ندبهم الى الدخول في الأسباب الممتضية لمصالح الدنيا ، كما أمرهم بالأسباب الممتضية لمصالح الآخرة ، ولم يتركهم مع هذه الحالة . فدل ذلك على أن الأفضل ماداهم عليه . ولأن هذه الحالة لا يعتد بها مقاما يقوم فيه . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قيدها وتوكل^(١) » . وأيضاً فأصحاب هذه الحالة هم أهل خوارق العادات ، ولم يتركوا معها التسبب تذبذباً بأداب رسول الله ﷺ . وكانوا أهل علم ولم يكونوا ليرتكوا الأفضل إلى غيرده

وأما المرتبة الرابعة وهي مرتبة الابتلاء فالتسبب فيها أيضاً ظاهر . فإن الأسباب قد صارت عند صاحبها تكليفاً يُبتلى به على الإطلاق ، لا يختص ذلك بالأسباب العبادية دون العاديّة . فكما أن الأسباب العبادية لا يصحّ فيها الترك اعتماداً على الذي سببها من حيث كانت مصروفة اليه ، كذلك الأسباب العاديّة . ومن هنا ما قال عليه السلام : « ما منكم من نفسٍ من نفوسٍ إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار » قالوا يا رسول الله فيم نعمل ؟ أفلا نتكل ؟ قال : « لا . اعملوا ، فكلٌ ميسرٌ لما خلق به » . ثم قرأ : « فأما من أعطى واتقى » الى آخرها^(٢) . فكذلك العديّات لأنها عبادات . فهي عنده جارية على الأحكام الموضوععة . ونظر صاحب هذه المرتبة في الأسباب مثل نظره في العبادات ؛ يعتبر فيها مجرد الأسباب ويدع المسببات لمسببها

(١) رواه الطبراني من حديث أبي هريرة - ورواه البيهقي بلفظ قيد وتوكل
(٢) هذه الرواية احدى روايات مسلم - جزء ٨ ص ٤٧ - بلفظ (ما منكم من نفس الا وعلم منزلها
الح) بغير الفضة، فوسه. وقد وردت هذه اللفظة في رواية أخرى طويلة للبخاري ومسلم تختلف
في الفاظها كثيراً عما هنا. وقد ذكر الحديث في التيسير عن الخمسة الا النسائي مختلفاً في كثير
من الفاظه عما هنا

وأما المرتبة الخامسة فالتسبب فيها صحيح أيضاً ؛ لأن صاحبها وان لم يلتفت الى السبب من حيث هو سبب ، ولا الى المسبب من باب أخرى ، فلا بدّ منه من جهة ماهوراقٍ به وملاحظٍ للمسبب من جهته ، بدليل الاسباب العبادية . ولأنها إنما صارت قرّة عينه لكونها سلماً الى المتعبّد اليه بها ؛ فلا فارق بين العاديات والعباديات . إلا أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الأغيار على الجملة . فربما رمى من الاسباب بما ليس بضروري ، واقتصر على ماهو ضروري ، وضيق على نفسه المجال فيها ، فراراً من تكاثرها على قلبه ، حتى يصح له اتحاد الوجهة . وإذا كانت الاسباب موصّلة 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 لما قبلها شاهداً لها . غير أن ذلك فيها معتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الأمر ، لا من جهة أمر آخر . فسواء عليه أكان التكليف ظاهر المصلحة أم غير ظاهرها ، كلّ ذلك تحت قصد العبد امتثال أمر الله . فإن كان المكلف به مما يرتبط به بعض الوجود أو جميعه ، كان قصده في امتثال الأمر شاملاً له . والله أعلم

المسألة الثامنة

إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب ، قصد ذلك المسبب أو لا . لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجرى العادات ، عدّ كأنه فاعل له مباشرة . ويشهد لهذا قاعدة مجارى العادات ؛ إذ أجرى فيها نسبة المسببات الى أسبابها ، كنسبة الشبع الى الطعام ، والإيرواء الى الماء ، والإحراق الى النار ، والإسهال الى السقمونيا ، وسائر المسببات الى أسبابها . فكذلك الأفعال التي تتسبب عن كسبنا ، منسوبة

الينا وإن لم تكن من كسبنا . وإذ كان هذا معهودا معلوما ، جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزن

وأداته في الشرع كثيرة ، بالنسبة الى الأسباب المشرعة أو الممنوعة ؛ كقول الله تعالى : (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس - الى قوله - ومن أحييها فكأنما أحيي الناس جميعاً^(١)) وفي الحديث : « ما من نفس تُقتل ظلماً إلا كان علي ابن آدم الأول كفل منها لأنه أول من سن القتل^(٢) . » وفيه : « من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها^(٣) » . وكذلك : « من سن سنة سيئة » . وفيه :^(٤) « ان الولد لو لديه ستر من النار . وان من غرس غرساً كان ما أكل منه له صدقة ، وما سرق منه له صدقة ، وما أكل السبع فهو له صدقة ، وما أكلت الطير فهو له صدقة . ولا يرزؤه أحدٌ إلا كان له صدقة^(٥) » وكذلك الزرع ؛ والعالم بيت العلم فيكون له أجر كل من انتفع به . ومن ذلك ما لا يحصى ، مع أن المسببات التي حصل بها النفع أو الضرر ليست من فعل المتسبب

فإذا كان كذلك ، فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضياً لمسببه ؛ لكن تارة يكون مقتضياً له على الجملة والتفصيل ، وان كان غير محيط بجميع

(١) هذا مبني على ان المراد بالقتل والاحياء المسبب . وهو في الآيتين زهوق الروح والحياة . فيكون فيه نسبة المسبب وهو الحياة والموت الى المتسبب . وقد سبق له في المسألة الثانية جعل القتل سبباً لا مسبباً . ويمكن ارادته هنا فلا يكون فيه دليل

(٢) تقدم في ص ١٤٠

(٣) بعض حديث ذكره في الترغيب والترهيب عن مسلم والنسائي والترمذي وابن ماجه بلفظ (من سن في الاسلام) في الموضعين

(٤) من هنا الى آخر المسألة واضح فيه نسبة المسبب الى المتسبب . وهو يدل على مدعاه

(٥) في مسلم بنماه الا صدره (ان الولد لو لديه ستر من النار) فلم يذكر فيه

التفاصيل ؛ وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة لا على التفصيل . وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله ؛ وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله . فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفسد . ولا يخرج عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرها ؛ فإن الأمر قد تضمن أن في إيقاع المأمور به مصلحة علمها الله ، ولأجلها أمر به . والنهي قد تضمن أن في إيقاع المنهى عنه مفسدة علمها الله ، ولأجلها نهى عنه . فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتج ذلك السبب من المصالح أو المفسد ، وإن جهل تفاصيل ذلك

فإن قيل : أيثاب أو يعاقب على ما لم يفعل ؟

فالجواب أن الثواب والعقاب إنما ترتب على ما فعله وتعاطاه ، لا على ما لم يفعل ؛ لكن الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفسد . وقد بين الشرع ذلك ، وميِّز بين ما يعظم من الأفعال ومصالحته فجعله ركناً ، أو مفسدته فجعله كبيرة ، وبين ما ليس كذلك فسماه في المصالح إحساناً ، وفي المفسد صغيرة . وبهذه الطريقة يتميز ما هو من أركان الدين وأصوله ، وما هو من فروعها وفصوله ؛ ويعرف ما هو من الذنوب كبائر ، وما هو منها صفائر . فما عظمه الشرع في المأمورات فهو من أصول الدين ؛ وما جعله دون ذلك فمن فروعها وتكميلاته . وما عظم أمره في المنهيات فهو من الكبائر ؛ وما كان دون ذلك فهو من الصفائر . وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة



المسألة التاسعة

ما ذكر في هذه المسائل من أن المسببات غير مقدورة له مكاف ، وأن السبب هو المكاف به ، إذا اعتبر يفتني عليه أمور :

﴿أحدها﴾ أن متعاطى السبب إذا أتى به بكامل شروطه ^(١) وانتفاء موافقه ،

ثم قصد أن لا يقع مسببه فقد قصد محالاً ، وتكاف رفع ما ليس له رفعه ، ومنع ما لم يجعل له منعه . فمن عقد نكاحاً على ما وضع له في الشرع ، أو بيعاً أو شيئاً من العقود ، ثم قصد أن لا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه ، فقد وقع قصده عبثاً ، ووقع المسبب الذي أوقع سببه . وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً قصداً به مقتضاه في الشرع ، ثم قصد أن لا يكون مقتضى ذلك ، فهو قصد باطل . ومثله في العبادات إذا صلى ، أو صام ، أو حج كما أمر ، ثم قصد في نفسه أن ما أوقع من العبادة لا يصح له أو لا ينعقد قرينة وما أشبه ذلك ، فهو لغو . وهكذا الأمر في الأسباب الممنوعة . وفيه جاء : (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعمدوا) الآية ^(٢) . ومن هنا كان تحريم ما أحل الله عبثاً ، من المأكول ، والمشروب ، والملبوس ، والنكاح وهو غير ناكح في الحال ولا قصد

(١) وضع الاصل من أول الامر على انه تعاطى السبب بكامل شروطه ثم قصد الايقع الخ . وفي تمثيلاته ايضاً في العادات والعبادات لاحظ ذلك ليسلم له الاصل من الاشكالات الآتية . فانت تراهم جعل القصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لتتمام العمل لا مقارناً . الا انه يبقى الكلام في قوله في الطلاق والعتق (قاصداً به مقتضاه في الشرع) ان كان مراده انه لم يظلم ولم يسبق اسانه فواضح . وان كان مراده ما هو ظاهره من أنه لا بد من قصد المعنى فالغنى عند المالكية غير ذلك . بل لو كان هازلاً لوقع الطلاق والعتق ولم يكن له رفعه

(٢) فقوله وكأوا . ما رزقكم الله الخ بعد ذكر التحريم يفيد أن التحريم السابق المنهى عنه لغو كأنه قل وكلوا من هذا الطيب الذي حره تمويه

للتعليق في خاص^(١) - بخلاف العام - ، وما أشبه ذلك ، فجميع ذلك لغو ؛ لأن ما تولى الله حلّيته بغير سبب من المكلف ظاهر مثل ما تعاطى المكلف السبب فيه . ومثله قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الولاء^(٢) لمن أعتق^(٣) » وقوله : « من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطلٌ وإن كان مائة شرط^(٤) » الحديث . وأيضاً فإن الشارع قاصدٌ لوقوع المسببات عن أسبابها كما تقدم ، فقصد هذا القاصد مناقض لقصد الشارع . وكل قصد ناقض قصد الشارع فباطل . فهذا القصد باطل ، والمسألة واضحة

فان قيل : هذا مشكل من وجهين : (أحدهما) أن اختيار المكلف وقصده شرط في وضع الأسباب^(٥) ، فإذا كان اختياره منافياً لاقتضاء الأسباب لمسبباتها ، 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 ، لفقد الاختيار

(والثاني) أن القصد المناقض لقصد الشارع يبطل للعمل ، حسبما هو مذکور في موضعه من هذا الكتاب ؛ وتعاطى الأسباب المبيحة مثلاً بقصد أن لا تكون مبيحة ، مناقضة لقصد الشارع ظاهرة ؛ من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هذه الأسباب . فيكون إذا تعاطى هذه الأسباب باطلاً

(١) احتاج إليه على مذهب مالك لا على مذهب الشافعي فالتعليق عنده كانه لغو
(٢) فالشارع جعل الولاء لمن أعتق مسيئاً عن عتقه . فمن وقع العتق منه ثبت له الولاء . فمن اراد رفعه قصد محالاً وتكلف رفع ما ليس له رفعه . وهو دليل على أصل المسألة وان كان في موضوع خاص بالولاء

(٣) جزء من حديث بريرة رواته في التيسير عن الستة بلفظ (فإنما الولاء لمن أعتق) وفي رواية : (الولاء) بغير إنما

(٤) هو أيضاً جزء من حديث بريرة السابق ولفظه - كما في التيسير - (من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فليس له ، وان اشترط مائة شرط . شرط الله أحق وأوثق) - وهو وما قبله دليل على أن ما جعله الله مسيئاً عن شيء فقصد العبد رفع هذا المسبب لغو . إلا أن الأول خاص وهذا عام في الولاء وغيره

(٥) فان الأفعال والتروك اذا عريت عن القصد كانت لغواً كما تقرّر في المسألة السادسة من كتاب الأحكام

وتمتوت ، كما المصلى قاصداً بصلاته مالا تجزئه لاجله ، والمتطور يقصد أن لا يكون مستبيحاً للصلاة ، وما أشبه ذلك . فالجمع بين هذا الأصل والأصل المذكور جمع بين متنافيين . وهو باطل

فالجواب عن الأول أن الفرض انما هو في موقع الأسباب بالاختيار لأن تكون أسباباً ، لكن مع عدم اختياره للسبب . وليس الكلام في موقعها بغير اختيار . والجمع بينهما ممكن عقلاً ، لأن أحدهما سابق على الآخر فلا يتنافيان ، كما اذ قصد الوطء واختاره وكره خلق الولد ، أو اختار وضع البذر في الأرض وكره نباته ، أو رمى بسهم صوبه على رجل ثم كره أن يصيبه ، وما أشبه ذلك . فكما يمكن اجتماعها^(١) في العاديات فكذلك في الشرعية

والجواب عن الثاني أن فاعل السبب في مسألتنا قصد أن يكون ما وضعه الشارع منتجاً غير منتج . وما وضعه سبباً فعليه هنا على أن يكون سبباً لا يكون له سبب . وهذا ليس له . فتقصده فيه عبث ، بخلاف ما هو مذكور في قاعدة مقاصد الشارع ، فإن فاعل السبب فيه قصد جعله سبباً لسبب لم يجعله الشارع سبباً له . كمنكاح المحلل عند القائل بمنعه ، فإنه قصد به كاحه التحليل لغيره ، ولم يضع الشارع المنكاح لهذا السبب . فتقارن هذا القصد العقد فلم يكن سبباً شرعياً ، فلم يكن محللاً لا للمناكح ولا للمحلل له لأنه باطل

وحاصل الأمر أن أحدهما أخذ السبب على أنه ليس بسبب^(٢) ، والآخر أخذ على أنه سبب لا ينتج . فالأول لا ينتج له شيئاً ، والآخر ينتج له ، لأنه ليس الإنتاج باختياره ولا عدمه . فهذا لا يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب ، وإنما زعم أنه لا يقع مسببه . وهذا كذب أو طمع في غير مطمع .

(١) أي اختيار السبب وقصده ليكون سبباً ، وقصده عدم السبب . وقوله : (العاديات) أي كالأشياء الثلاثة

(٢) أي مع أنه ليس بسبب . أي قصد به ما لم يجعل سبباً له . والثاني بعد ما تماطى السبب فلا قصد ألا يقع مسببه وطلب رفع الواقع كما يقولون

والأول تعاطاه على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع فأعرف الفرق بينهما فهو دقيق ويوضحه (١) أن القصد في أحدهما مقارن للعمل فيؤثر فيه ؛ والآخر تابع له

بعد استقراره فلا يؤثر فيه

فان قيل : لم لا يكون هذا في الحكم كالرفض في العبادات ؟ فإنه في الحقيقة رفض لكونه سبباً شرعياً . فالطهارة مثلاً سبب في رفع الحدث ، فإذا قصد أنها لا ترفع الحدث فهو معنى رفض النية فيه . وقد قالوا إن رفض النية ينهض سبباً في إبطال العبادة . فرجع البحث الى أن ذلك كله : إبطال لأنفس الأسباب (٢) لا إبطال المسببات

فالجواب أن الأمر ليس كذلك ؛ وإنما يصح الرفض في أثناء العبادة إذا كان قاصداً بها امتثال الأمر ، ثم أتمها على غير ذلك ، بل بنية أخرى ليست بعبادته التي شرع فيها ؛ كالتطهر ينوي رفع الحدث ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظيف من الأوساخ البدنية . وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها ، فقصدته أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من أجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها ؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذلك القصد . فالفرق بينهما ظاهر

ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض ، وقال انه يؤثر ولم يفصل (٣) القول في ذلك . فإن كلام الفقهاء في رفض الوضوء وخلافهم فيه غير خارج عن هذا الأصل ؛ من جهة أن الطهارة هنا لها وجهان في النظر : فمن نظر (٤) الى فعلها على ما ينبغي ، قال ان استباحة الصلاة بها لازمه ومسبب عن ذلك الفعل ، فلا يصح

(١) أي يوضح المقام في ذاته لا الحاصل المتقدم

(٢) أي فيمود الاشكال الاول

(٣) بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلاله

(٤) مآل الفرق بين النظرين أن من اعتبر الوضوء عبادة تامة مستقلة بنفسها بقطعه النظر عن الصلاة وان كانت شرطاً فيها ، قال لا يؤثر الرفض بتمامه . ومن نظر الى أن الوضوء شرط في صحة الصلاة وكانه جزء منها ، لم يجعل تمامه الابداء الصلاة . فرفضه قبل الصلاة رفض له قبل تمامه ، فيؤثر فيه

رفعه الا بناقض طارئ . ومن نظر الى حكمها اعنى حكم استباحة الصلاة مستصحبا الى أن يصلّى وذلك أمر مستعمل ، فيستترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة للطهارة ؛ وهي بالنية المنافية منسوخة فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها ، لأن ذلك كالرفض المقارن للفعل . ولو قارن الفعل لا أثر ؛ فكذلك هنا . فلو رفض نية الطهارة بعدما أدى بها الصلاة وتم حكمها ؛ لم يصح أن يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة . فكذلك من صلى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها ، وقد كان أتى بها على ما أمر به . فإن قال به في مثل هذا^(١) ، فلقاعدّة ظاهرة في خلاف ما قل . والله أعلم وبه التوفيق

هذا حكم الأسباب اذا فعلت باستكمال شرائطها وانتفاء موانعها وأما اذا لم تفعل الأسباب على ما ينبغي ، ولا استكملت شرائطها ولم تنتف موانعها ، فلا تقع مسبباتها شاء المكف أو أبى ؛ لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره . وأيضاً فان الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها . فاذا لم تتوفر لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعياً ، سواء علينا أقلنا إن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أم لا ؛ فالثمرّة واحدة . وأيضاً لو اقتضت الأسباب مسبباتها وهي غير كاملة بمشيئة المكف ، أو ارتفعت اقتضاؤها وهي تامّة ، لم يكن لما وضع الشارع منها فائدة ، ولما كان وضعها عبثاً ؛ لأن معنى كونها أسباباً شرعية هو أن تقع مسبباتها شرعاً . ومعنى كونها غير أسباب شرعاً أن لا تقع مسبباتها شرعاً . فاذا كان اختيار المكف يقلب حقائقها شرعاً ، لم يكن لها وضع معلوم في الشرع . وقد فرضناها موضوعة في الشرع على

(١) أى فان قال ان الوضوء يبطل حتى اذا كان رفضه بمد تمام الصلاة به . فيكون مخالفاً

وضع معلوم . هذا خلف محال ؛ فما يؤدي اليه مثله . وبه يصح أن اختيارات المكلف لا تأثير لها في الأسباب الشرعية

فان قيل : كيف هذا مع القول بأن النهي لا يدل على الفساد ، أو بأنه يدل على الصحة ، أو بأنه يفرق بين ما يدل على النهي لذاته أو لوصفه ؟ فإن هذه المذاهب تدل على أن التسبب المنهي عنه وهو الذي لم يستكمل الشروط ولا انتفت موانعه يفيد حصول المسبب . وفي مذهب مالك ^(١) ما يدل على ذلك : فإن البيوع الفاسدة عنده تفيد من أولها شبهة ملك عند قبض المبيع . وأيضا فتفيد الملك بحوالة الأسواق وغير ذلك من الأمور التي لا تنفيت العين . وكذلك الغصب ونحوه يفيد عنده الملك وان لم تفت عين المصوب في مسائل . والغصب أو نحوه ليس بسبب من أصله . فيظهر أن السبب المنهي عنه يحصل به المسبب ، الا على القول بأن النهي يدل على الفساد مطلقاً

فالجواب أن القاعدة، عامة وإفادة الملك في هذه الأشياء انما هو لأمر آخر خارجة عن نفس العقد الأول . وبيان ذلك لا يسع ههنا ، وإنما يذكر فيما بعد هذا ان شاء الله

﴿ فصل ﴾

﴿ومن الأمور التي تنبئ على ما تقدم ﴾ أن الفاعل للسبب علماً بأن المسبب ليس اليه ، اذا وكله الى فاعله وصرف نظره عنه كان أقرب الى الإخلاص ، والتفويض والتوكل على الله تعالى ، والصبر على الدخول في الأسباب المأمور بها والخروج عن الأسباب المحظورة ، والشكر ، وغير ذلك من المقامات السنية ، والأحوال المرضية . ويتبين ذلك بذكر البعض ؛ على أنه ظاهر

(١) أي وكما قاله ابو حنيفة وغيره في عدم الحد ، وفي ثبوت النسب ، في نكاح المحارم . فقالوا ان هذا ليس حكم العقد وانما هو شيء آخر ، وهو حكم الشبهة بصورة العقد . ولم يقل به الاثمة الثلاثة بل أوجبوا الحد وعدم ثبوت النسب

أما الإخراج فلا أن المكاف. إذا لبي الأمر والنهي في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي - خرج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه، واقف بموقف العبودية، بخلاف ما إذا التفت إلى المسبب وراعه، فإنه عند الالتفات إليه متوجه شطرد، فصار توجيهه إلى ربه بالسبب بواسطة التوجه إلى المسبب. ولا شك في تفوت ما بين الرتبتين في الإخراج

وأما التفويض فلا أنه إذا علم أن السبب ليس بداخل تحت ما كلف به، ولا هو من نمط مقدماته، كان راجعاً بقلبه إلى من إليه ذلك، وهو الله سبحانه، نصار متوكلاً ومفوضاً. هذا في عموم التكليف العادية والعبادية. ويزيد بالنسبة إلى العبودية أنه لا يزال بعد التسبب خائفاً وراجياً^(١). فإن كان ممن^(٢) يلتفت إلى المسبب بالدخول في السبب، صار مترقباً له ناظراً إلى ما يؤول إليه تسببه. وربما كان ذلك سبباً إلى إغراضه عن تكميل السبب، استعجالاً لما ينتجه. فيصير توجيهه إلى ما ليس له وقد ترك التوجه إلى ما طلب بالتوجه إليه. وهنا تقع حكاية من سمع (أن من أخلص لله أربعين صباحاً ظيرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه) فأخذ - بزعمه - في الإخراج لينال الحكمة، فتم الأمد ولم تأت الحكمة. فسأل عن ذلك فقيل له: إنما أخلصت للحكمة ولم تخلص لله. وهذا واقع كثيراً في ملاحظات المسببات في الأسباب، ربما غطت ملاحظاتها فحالت بين المتسبب وبين مراعاة الأسباب. وبذلك يصير العابد مستكثراً لعبادته، والعالم مفترماً بعلمه. إلى غير ذلك

(١) أي جامعا بين الأمرين. بخلافه إذا نظر إلى المسبب دائماً فإنه يفتل عليه جانب الرجاء ولا يخفى ما يترتب على ذلك من تضعيف منه وقتور نفسه عن الأعمال التكليفية
(٢) هو هذا غير ما ذكره في الفصل التالي؟ ولا يخفى أن قوله (فإن كان) مقابل لقوله (إذا علم أن المسبب الخ) فالكلام هنا شامل للمادى والعبادى كما هو شامل لهما في الفصل التالي. فكان يمكن الاستثناء بما يأتي عن هذا. على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التفويض على ما سبق ذكره، لإغراض عن تكميل السبب. بل هذا شأن آخر يترتب على النظر للمسبب. ونسبته لموضوع التفويض كسببه لقاء العبر والشكر والإخلاص، وهي الأمور التي بناها على قطع النظر عن المسبب

وأما الصبر والشكر فلا أنه اذا كان ملفتا الى أمر الأمر وحده ، متيقنا أن بيده ملاك المسببات وأسبابها ، وأنه عبد . أمور ، ووقف مع أمر الأمر ولم يكن له من ذلك محيد ولا زوال ، وألزم نفسه الصبر على ذلك لأنه تحت حد المراقبة ؛ ومن عبد الله كأنه يراه . فاذا وقع المسبب كان من أشكر الشاكرين ؛ اذ لم يرتسبه في ذلك المسبب وردا ولا صدرا ، ولا اقتضى منه في نفسه نفعا ولا ضرا ؛ وان كان علامة وسببا عاديا ، فهو سبب بالتسبب ومعتبر في عادي الترتيب . ولو كان ملتفتا الى المسبب ، فالسبب قد ينتج وقد يعقم . فاذا أنتج فرح ، واذا لم ينتج لم يرض بقسم الله ولا بقضائه ؛ وعد السبب كلا شيء ؛ وربما مله فتركه ، وربما سم منه فثقل عليه . وهذا يشبه من يعبد الله على ، حرف وهو خلاف عادة من دخل تحت رق العبودية . ومن تأمل سائر المقامات السنية وجدها في ترك الالتفات الى المسببات . وربما كان هذا أعظم نفعا في أصحاب الكرامات والخوارق

﴿ فصل ﴾

﴿ ومنها ﴾ أن تارك النظر في المسبب بناء على أن أمره الله ، انما همهُ السبب الذي دخل فيه . فهو على بال منه في الحفظ له والمحافظة عليه ، والنصيحة فيه ؛ لان غيره ليس اليه ، ولو كان قصده المسبب من السبب ، لكان مظنة لأخذ السبب على غير اصلته ، وعلى غير قصد التعبد فيه ؛ فر بما أدى الى الاخلال به وهو لا يشعر . وربما شعر به ولم يفكر فيما عليه فيه . ومن هنا تنجر مفسد كثيرة . وهو أصل الغش في الأعمال العادية ، نعم والعبادية ؛ بل هو أصل في اخصال المهلكة . أما في العاديات فظاهر ؛ فانه لا يغش الا استعجالا للربح الذي يأمله في تجارته ، أو للنفق الذي ينتظره في صناعته ، أو ما أشبه ذلك . وأما في العبادات فان من شأن من أحبه الله تعالى أن يوضع له القبول في الأرض ، بعد ما يحبه أهل السماء . فالتقرب بالنوافل سبب للمحبة من الله تعالى ،

ثم من ملائكة، ثم يوضع القبول في الأرض . فربما التفت العابد لهذا المسبب بالسبب الذي هو النوافل، ثم يستعجل ويدخله طلب ما ليس له . فيظن ذلك السبب . وهو لرباه . وهكذا في سائر الملوكات . وكفى بذلك فساداً

فصل

﴿ ومنها ﴾ أن صاحب هذه اخلة مستريح النفس ، ساكن البال ، مجتمع الشمل ، فارغ القلب من تعب الدنيا ، متوحد الوجهة . فهو بذلك طيب المعيا ، مجزى في الآخرة . قل تعالى : (مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّاهُ حَيَاةً طَيِّبَةً) الآية (١) . وروى عن جعفر الصادق أنه قل في الحياة الطيبة : هي المعرفة بالله ؛ وصدق المقام مع الله ، وصدق الوقوف على أمر الله . وقل ابن عطاء : العيش مع الله ، والإعراض عما سوى الله وأيضاً ففيه كفاية جميع الهموم يجعل همه هم واحداً ، بخلاف من كان ناظراً الى المسبب بالسبب ، فإنه ناظر الى كل مسبب في كل سبب يتناوله . وذلك مكثر ومشتت . وأيضاً ففي النظر الى كون السبب منتجا أو غير منتج تفرق بال . وإذا أنتج فليس على وجه واحد ، فصاحبه متبدد الحال مشغول القلب في أن لو كان المسبب أصلح مما كان . فترايبعود تارة باللوم على السبب ، وتارة بعدم الرضى بالمسبب ، وتارة على غير هذه الوجود . والى هذا النحو يشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام (٢) : «لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ» (٣) وأمثاله . وأما المشتغل بالسبب معرضاً عن النظر في غيره ، فمشتغل بأمرو واحداً ، وهو التعبد بالسبب أى سبب كان . ولا

(١) مح شاهدته فيما ذكره منها كسيأتي في بيان معنى الحياة الطيبة . أما بقية الآية فراجع الى قوله (محازى في الآخرة) ولا يتعاقى به عرضه هنا

(٢) في مسلم عن أنس مريم

(٣) أي لا تسبوا الدهر لعدم مؤاناةكم نظراً لكم ومسببات أعمالكم على ما تشتمونه ، فإن الله هو الغافل لمسببات الواقعة من الدهر

شك أن هما واحداً خفيف على النفس جداً بالنسبة الي هموم متعددة ، بل هم واحد ثابت ، خفيف بالنسبة الي هم واحد متغير متشتت في نفسه . وقد جاء : « ان من جعل همّه همّاً واحداً . كفاه الله سائر الهموم . ومن جعل همّه أخراً كفاه الله أمر دنياه ^(١) » ويقرب من هذا المعنى قول من قال : من طلب العلم لله فالقليل من العلم يكفيه ^(٢) . ومن طلبه للناس فخواج الناس كثيرة . وقد لهج الزهاد في هذا الميدان ، وفرحوا بالاستباق فيه ، حتى قال بعضهم : لو علم الملك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف . وروى في الحديث : « الزهد في الدنيا يُريح القلب والبدن ^(٣) » والزهد ليس عدم ذات اليد ، بل هو حال للقلب يعبر عنها ان شئت .. بما تقرر من الوقوف مع التعبد بالأسباب ، من غير مراعاة للسببب التفاتاً اليها في الأسباب ، فهذا النموذج يذهبك على جملة هذه القاعدة

✽ فصل ✽

ومنها أن النظر ^(٤) في المسبب قد يكون على التوسط كما سيأتي ذكره ان شاء الله تعالى . وذلك اذا أخذه من حيث مجارى العادات . وهو أسلم لمن التفت .

(١) روى ابن ماجه والحكيم والشاشي والبيهقي عن ابن مسعود (من جعل الهموم هما واحداً ، هم المعاد ، كفاه الله سائر همومه . ومن تشعبت به الهموم من أحوال الدنيا لم يبال الله في أي أوديتها هلك) وروى الخالكم عن ابن عمر (من جعل الهموم ها واحداً كفاه الله ما أهمه من أمر الدنيا والآخرة . ومن تشاغت به الهموم لم يبال الله في أي أودية الدنيا هلك)

(٢) أي من طلبه ليعمل هو به فما يتعلق به منه قليل لا يشتت عليه باله

(٣) روى من طرق ثلاثة . وتماه في الرواية الأولى : (والرغبة فيها تطيل الهم والحزن) عن أحمد في الزهد ، والبيهقي في الشعب مرسلاً . وأسند الطبراني لأبي هريرة

وتماه في الرواية الثانية : (والرغبة فيها تتعب القلب والبدن) عن الطبراني في الاوسط ، وابن عدى والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة مرفوعاً ، والبيهقي عن عمر موقوفاً . قال المناوي اسناده مقارب وتماه في الرواية الثالثة : (والرغبة فيها تكسر الهم والحزن . والبطالة تقسى القلب) عن القضاعي عن عمر . قال المناوي : ورواه أيضا ابن لآل والخالكم والطبراني والديلمى وغيرهم

(٤) أي ومما بيني على أن المسبب ليس من مقدور المكلف ولا هو مكلف به أنه اذا اتفق للمكلف نظره للمسبب فيحسن به أن يكون نظره على التوسط والاعتدال ، ولا يجهد نفسه في العناية به ، حتى اذا زاد عن ذلك نبه على القصد والاعتدال ، وان كان ذلك ناشئاً من مقام اللعبد من لمقامات السنية . كالشفقة على عباد الله وكثرة الخوف من عدم قيامه بواجبهم عليه

الى المسبب . وقد يكون على وجه من المبالغة فوق ما يحتمل البشر ، فيحصل بذلك لتسبب إما شدة التعب ، وإما الخروج عما هو له الى ما ليس له .
 أما شدة التعب فكثيرا ما يتفق لأرباب الأحوال في السلوك . وقد يتفق أن يكون صاحب التسبب كثير الإشفاق أو كثير الخوف . وأصل هذا تنبيه الله نبيه ﷺ في الكتاب العزيز - حالة دعائه الخلق بشدة الحرص - على أن الأولى به الرجوع الى التوسط بقوله تعالى : (قَدْ نَعِمْنَا إِذْهَ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ - الى قوله : - وَإِنْ كَانَ كَبِيرًا عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَنْتَفِي نَفَقَاتِي الْأَرْضِ أَوْ سَلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بَأْيَةٌ . وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى) الآية . وقوله : (لَمَلِكٌ بِإِخْعٍ نَفْسِكَ أَنْ لَا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) وقوله : (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ) الآية . وقوله : (فَلَمَّا كَانَ تَارِكًا بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ - الآية . الى قوله - إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ ، وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) . وقوله : (وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ) الى غير ذلك مما هو في هذا المعنى مما يشير الى الحُضْ على الإقصار مما كان يكابد ، والرجوع الى الوقوف مع ما أمر به مما هو تسبب . والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم بقوله ^(١) : (إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ) (إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) وأشهاد ذلك .

(١) أفرد هذه الآيات عما قبلها وعاق عليها بأن المطلوب منك التسبب . وليس في هذه الآيات الحس على الإقصار مما يكابد كما كان ذلك في الآيات السابقة . وهو وحيه . إلا أنه يبق الكلام في الآيتين الأخيرتين : هي آية ليس لك الخ ترجع في المعنى الى مثل آية إنما أنت نذير . ولكن هذه أصرح في طلب الرجوع والوقوف عند حدود وظيفة بخلاف آية ليس لك فلم يذكر فيها ما كلف به من ربه . والآية الأخيرة أبعاد الآيات المذكورة هنا عما يريد منها إذ أنها ليس فيها ما ينهم منه طلب إقصاره مما يكابد ولا طلب رجوعه الى التسبب

وجميمة يشير الى أن المطلوب منك التسبب ، والله هو المسبب^(١) وخالق المسبب (ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم) الآية . وهو يذهبك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام في الحرص على إيمانهم ، ومبالغته في التبليغ ، طمعاً في أن تقع نتيجة الدعوة ، وهي إيمانهم الذي به نجاتهم من العذاب . حتى جاء في القرآن : (عزيزٌ عليه ما عنتم ، حريصٌ عليكم ، بالمؤمنين رؤوفٌ رحيمٌ) . ومع هذا فقد نذب عليه الصلاة والسلام الى 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 وان كان مقام النبوة على ما يليق به من شرف المنزلة التي لا يدانيه فيها أحد ، فلا يتدح ذلك في صحة الاستدلال بأحكامه فيما دونها من المراتب اللاتمة بالأمة . كما تقرر عند أهل الشريعة من صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه في أحكام أمته ، ما لم يدل دليل على اختصاصه دون أمته

وإنما الخروج عما هو له الى ما ليس له ، فلا نه إذا قصد عين المسبب أن يكون أولاً يكون ، كان مخالفاً لمقصود الشارع . إذ قد تبين أن المسبب ليس للمكاف ، ولم يكاف به ، بل هو لله وحده . فمن قصده فالغالب عليه بحسب افراطه أن يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعين . وهو انما يجري على مقتضى ارادة الله تعالى ، لا على وفق غرض العبد المعين من كل وجه . فقد صار غرض العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما أريد به . وذلك خارج عن مقتضى الأدب ، ومعارضة للقدر ، أو ما هو ينحو ذلك النحو . وقد جاء في الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه الصلاة والسلام : « المؤمنُ القويُّ خيرٌ وأحبُّ الى الله من المؤمنِ الضعيفِ » .

(٦) وليس هذا مما فيه أن الالتفات الى المسبب التفات الى حظوظ وهو عليه السلام يرى من مثله - لأن ذلك منه غاية الرحمة لعباد الله ، لانظر الى حفظه في ذلك

وفي كل خير . إحرص على ما ينفعك ، واستمع بالله . ولا تعجز . وان أصابك شيء فلا تقل : لو أني فعلت كان كذا ، ولو لکن قل : قدر الله ، وما شاء الله فعل ، فإن (لو) تفتح عمل الشيطان ^(١) « فقد نبهك على أن (لو) تفتح عمل الشيطان ، لأنه التفتت الى المسبب في السبب ، كأنه متولد عنه أو لازم عقلا . بل ذلك قدر الله وما شاء فعل . اذ لا يعينه وجود السبب ، ولا يعجزه فقدانه

فالحاصل أن نفوذ القدر المحتوم هو محصول الأمر . ويبقى السبب . إن كان مكافئاً به عمل فيه بمتنضى التكليف ، وإن كان غير مكلف به لكونه غير داخل في مقدوره ، استسلم استسلام من يعلم أن الأمر كاه بيد الله . فلا يفتح عليه باب الشيطان . وكثيراً ما يبلغ الانسان في هذا المعنى حتى يصير منه الى ما هو مكره شرعاً ، من تشويش الشيطان ، ومعارضة القدر ، وغير ذلك

﴿ فصل ﴾

﴿ ومنها ﴾ أن تارك النظر في المسبب أعلى مرتبة وأزكى عملاً ، اذا كان عاملاً في العبادات . وأوفر أجراً في العادات ، لأنه عامل على اسقاط حظه بخلاف من كان منتظماً الى المسببات ، فانه عامل على الالتفات الى الحظوظ ، لأن نتائج الأعمال راجعة الى العباد مع أنها خلق الله ، فنها مصالح أو مفسد تعود عليهم . كما في حديث أبي ذر : « إنما هي أعمالكم أحصيا لكم ، ثم أوقيكم بها ^(٢) » . وأصله في القرآن : (من عملاً صالحاً فلننفعه) فالملتفت اليها

(١) حريجه مسلم وحمد والنسائي

(٢) حسن حديث طويل رواه مسلم والترمذي

عامل بحظه ؛ ومن رجع الى مجرد الأمر وانتهى عامل على إسقاط الحظوظ ، وهو مذهب أرباب الأحوال . ولهذا بسط في موضع آخر
فان قيل على أى معنى يفهم اسقاط النظر في المسببات ؟ وكيف ينضبط ما يعد كذلك مما لا يعد كذلك ؟

فالجواب أن ترك الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب اليها جملة . وهذا قليل . وأكثر ما يختص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية . فهو يقوم بالسبب مطلقاً ، من غير أن يتظر هل له مسبب أم لا . وقد يكون غير ظاهر بمعنى أن الحظ لا يسقط جملة من القلب ؛ إلا أنه التفات اليه من وراء الأمر أو النهى . ويكون هذا مع الجريان على مجارى العادات ، مع علمه بأن الله مجريها كيف شاء . ويكون أيضاً مع طلب المسبب بالسبب ، أى يطلب من المسبب مقتضى السبب . فكأنه يسأل المسبب باسقاطاً يد السبب ، كما يسأل الشيء باسقاطاً يد الضراعة . أو يكون مفوضاً في المسبب إلى من هو إليه . فهؤلاء قد أسقطوا النظر في المسبب بالسبب . وإنما الالتفات للمسبب بمعنى الجريان مع السبب ، كالمطالب للمسبب من نفس السبب ، أو كالمعتقد أن السبب هو المولد للمسبب ، فهذا هو الخوف الذى هو حر بتلك المفسد المذكورة . وبين هذين الطرفين وسائط هي مجال نظر المجتهدين . فإلى أيهما كان أقرب كان الحكم له . ومثل هذا مقرر أيضاً في مسألة الحظوظ

المسألة العاشرة

ماذا ذكر من أن المسببات مرتبة^(١) على فعل الاسباب شرعاً ، وأن الشارع

(١) كما تقدم في المسألة الرابعة

يعتبر المسببات في الخطاب بالأسباب ، يترتب عليه بالنسبة الى المكلف اذا
اعتبره أمور :

﴿ ومنها ﴾ أن المسبب اذا كان منسوباً الى المسبب شرعاً ، اقتضى أن
يكون المكلف في تعاطي السبب ملتفتاً الى جية المسبب ، أن يقع منه . ما ليس في
حسابه . فانه كما يكون التسبب . أموراً به كذلك يكون منهيّاً عنه . وكما يكون
التسبب في الطاعة منتجاً ما ليس في ظنه من الخير ، لقوله تعالى : (وَمَنْ أَحْيَاهَا
فَكَأْتَمَّا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً) وقوله عليه السلام : « من سن سنة حسنة
كان له أجرها وأجر من عمل بها ^(١) » وقوله : « إن الرجل ليتكلم بالكلمة
من رضوان الله لا يظن أنها تبلغ ما بلغت ^(٢) » الحديث ^(٣) . كذلك يكون
التسبب في المعصية منتجاً ما لم يحسب من الشر لقوله تعالى : (فَكَأْتَمَّا قَاتَلَ
النَّاسَ جَمِيعاً) . وقوله عليه الصلاة والسلام : « ما من نفس قتلت ظمأ
إلا كان على ابن آدم الأول كفلٌ منها ^(٤) » وقوله : « ومن سن سنة سيئة
كان عليه وزرها ^(٥) » وقوله « إن الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله ^(٦) »
الحديث ^(٧) . الى أشباه ذلك

وقد قررنا في هذا المعنى في كتاب الاحياء وفي غيره ما فيه كفاية .

(١) تقدم ن ١٤٩

(٢) جزء من حديث رواه مالك . والترمذي . وقال حسن صحيح . والنسائي . وابن ماجه .
وابن حبان في صحيحه . والحاك في صحيح الاسناد

(٣) الدليل في بقيقته وهو : (يرفقه الله بها في الجنة) . ولفظ الحديث في التيسير - بدل لا يظن
الح - (لا يبقى لها بالا)

(٤) تقدم ن ١٤٩

(٥) الدليل في بقيقته الحديث

(٦) هو بقيقته حديث (ان الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله الح) الالف المذكور

(٧) بقيقته كما في التيسير (لا يبقى لها بالا يهوى بها في النار سبعين خريفاً)

وقد قال في كتاب الكسب : ترويح الدرهم الزائف من الدرهم في أثناء النقد ظلم ، اذ به يستضر المعامل إن لم يعرف . وان عرف فيروجه على غيره ، وكذلك الثاني ، والثالث ، ولا يزال يتردد في الأيدي ، ويم الضرر ، ويتسع الفساد ، ويكون وزر الكل ووباله راجعا اليه . فانه الذي يفتح ذلك الباب . ثم استدل بحديث : « من سن سنة حسنة ^(١) » الخ .

ثم حكى عن بعضهم أن إنفاق درهم زائف أشد من سرقة مائة درهم . قل : لأن السرقة معصية واحدة ، وقد تمت وانقطعت . وإظهار الزائف بدعة أظهرها في الدين ، وسن سنة سيئة يعمل عليها من بعده ، فيكون عليه وزرها بعد موته ، الى مائة سنة ، ومائتي سنة ، الى أن يفنى ذلك الدرهم ، ويكون عليه ما فسد ونقص من أموال الناس بسببه . وطوبى لمن مات وماتت معه ذنوبه . والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مائة سنة ومائتي سنة ، يعذب بها في قبره ويسأل عنها الى انقراضها . وقال تعالى : (وَنَكْتِبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ) أي نكتب أيضاً ما أخرجوا من آثار أعمالهم كما نكتب ما قدموا . ومثله قوله تعالى : (يُذَبِّحُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ) وإنما أخرج أعماله من سن سنة سيئة عمل بها غيره . هذا ما قاله هناك . وقاعدة ايقاع السبب ، أنه بمنزلة ايقاع المسبب قد بينت هذا

وله في كتاب الشكر ما هو أشد من هذا ، حيث قدر النعم أجناساً وأنواعاً ، وفصل فيها تفاصيل جمّة ثم قال : بل أقول من عصي الله ولو في نظرة واحدة ، بأن فتح بصره حيث يجب غض البصر ، فقد كفر نعمة الله في السموات والأرضين وما بينهما ، فان كل ما خلق الله حتى الملائكة ، والسموات ، والحيوانات ، والنبات ، بجملة نعمة على كل واحد من العباد قد تم بها انتفاعه . ثم قرر شيئاً من النعم العائدة الى البصر من الأجناس . ثم قال قد كفر نعمة

الله في الأجفان ، ولا تقوم الأجفان الا بعين ، ولا العين الا بالرأس ، ولا الرأس الا بجميع البدن ، ولا البدن الا بالغذاء ، ولا الغذاء الا بالماء والأرض والهواء والمطر والغييم والشمس والقمر ، ولا يقوم شيء من ذلك الا بالسموات ، ولا السموات الا بالملائكة ؛ فان الكل كالشيء الواحد يرتبط البعض منه ببعض ، ارتباط أعضاء البدن بعضها ببعض ، قال : وكذلك ورد في الأخبار أن البقعة التي يجتمع فيها الناس اما أن تلعنهم اذا تفرقوا ، أو تستغفر لهم .
ولذلك ورد « أن العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في البحر ^(١) » وذلك اشارة الى أن العاصي بتطريفة واحدة جنى على جميع ماني الملك والملكوت . وقد أهلك نفسه الى أن يتبع السيئة بحسنة تمحوها ، فيتبدل اللعن بالاستغفار ، فعسى الله أن يتوب عليه ويتجاوز عنه ، ثم حكى غير ذلك ومضى في كلامه . فاذا نظر المتسبب الى مآلات الأسباب ، فربما كان باعثا له على التحرز من أمثال هذه الأشياء ؛ إذ يبدو له يوم الدين من ذلك ما لم يكن يحتسب والعياذ بالله

فصل

(ومنها) أنه اذا التفت الى المسببات مع أسبابها ، ربما ارتفعت عنه إشكالات ترد في الشريعة ، بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب ^(٢) أخر حاضرة . وذلك أن متعاطى السبب قد يبقى عليه حكمه ، وان رجع عن ذلك السبب أو تاب منه فيمظن أن المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب ، ولا يكون كذلك

(١) جاء ضمن حديث رواه أبو داود والترمذي : (وان العالم يستغفر له من في السموات ومن في الارض والحيتان في جوف الماء الخ)
(٢) أي مع احكام أسباب

مثاله : من توسط أرضاً مغمسوبة ثم تاب وأراد الخروج منها ، فالظاهر الآن أنه لما أمر بالخروج فأخذ في الامتثال ، غير عاص ولا مؤأخذ ، لأنه لم يمكنه أن يكون ممثلاً عاصياً في حالة واحدة ، ولا مأوراً منهيّاً من جهة واحدة ؛ لأن ذلك تكليف مالا يطاق . فلا بد أن يكون في توسطه مكافئاً بالخروج على وجه يمكنه . ولا يمكن مع بقاء حكم النهي في نفس الخروج ، فلا بد أن يرتفع عنه حكم النهي في الخروج

وقال أبو هاشم : ^(١) هو على حكم المعصية ، ولا يخرج عن ذلك الا بانفصاله عن الأرض المغمسوبة . وردّ الناس عليه قديماً وحديثاً . والامام أشار في البرهان الى تصوّر هذا وصحّته ، باعتبار أصل السبب الذي هو عصيان ، فانسحب عليه حكم التسبب وإن ارتفع بالتوبة ^(٢) . ونظر ذلك بمسائل . وهو صحيح باعتبار الأصل المتقدم . فإن أصل التسبب أنتج مسببات خارجة عن نظره ؛ فلو نظر الجمهور اليها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب ^(٣) حكم المعصية الى الانفصال عن الأرض المغمسوبة . وهذا أيضاً ينبني على الالتفات الى أن المسبب خارج عن نظره ^(٤) ؛ فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين : أحدهما وجه كون الخروج سبباً في الخلوص عن التعدي بالدخول في الأرض . وهو من كسبه . والثاني كونه نتيجة دخوله ابتداء . وليس من كسبه بهذا الاعتبار اذ ليس له قدرة عن الكف عنه

ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس ، وقبل وصوله الى الرمية . ومن تاب من بدعة بعد ما بثّها في الناس وقبل أخذهم بها ، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها . ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل

(١) يراجع المقام في كتب الاصول كالتهذيب وابن الحاجب في مسألة : يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة الخ

(٢) أي ولا تتم التوبة الا بعد الخروج فعلاً ، لأن من شرط قبولها رد التبعات والمظالم

(٣) لا ان النهي حاصل مع الامر حتى يرد ما تقدم

(٤) كما تقدم انه ليس له رفعه وليس من نمط مقدوراته

الاستيفاء . — وبجملته — بعد تعاطي السبب على كماله ، وقبل تأييد ووجود
مُسَدِّدته ، أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ارتفاعها . فقد اجتمع على
مُكَلِّف هنا الامتثال مع بقاء العصيان . فإن اجتمعا في العمل الواحد كما
في المثال الأول ، كان عَصِيًّا مِمْتَثِلًا . إلا أن الأمر والنهي لا يتواردان
عليه في هذا التصوير ؛ لأنه من جهة العصيان غير مكلف به ؛ ^(١) لأنه
سبب غير داخل تحت قدرته . فلأنهى اذ ذاك . ومن جهة الامتثال مكلف ؛
لأنه قادر عليه ، فهو مأمور بالخروج وممثل به . وهذا معنى ما أراده الامام . وما
عُتِرَضَ به عليه وعلى أبي هاشم لا يرد مع هذه الطريقة ^(٢) ذا تاملتها . والله أعلم

فصل في

(ومنها) أن الله عز وجل جعل المسببات في العادة تجري على وزان الاسباب
في الاستقامة أو الاعوجاج . فإذا كان السبب تاماً والنسب على ما ينبغي ، كان
مُسَبِّباً كذلك . وبالضد .

ومن ههنا اذا وقع خلل في المسبب نظر الفقهاء الى النسب : هل كان على
تمامه أم لا ؟ فإن كان على تمامه لم يقع على المتسبب لوم ؛ وإن لم يكن على تمامه رجع
للوم والمؤاخذة عليه . ألا ترى أنهم يضمّنون الطبيب والحجام والطباخ وغيرهم
من الصنعة ذات التفریط من أحدهم ؛ إما بكونه غرّاً من نفسه وليس
بصانع . وإما بتفريطه . بخلاف ما اذا لم يفرط فإنه لا ضمان عليه ؛ لأن الغلط في
المسببات أو وقوعها على غير وزان التسبب قليل ؛ فلا يؤاخذ . بخلاف ما إذا

(١) بل هو بق من اثر التكليف في السبب وهو الدخول . وايقاع السبب بتزلة ايقاع
السبب . فهو مؤاخذ بالمسبب وإن لم يكن مقدوراً له .

(٢) أي بخلاف ما اذا قيل ان النهي يتوجه عليه حين الخروج . كما يتوجه عليه الأمر به . لأنه
يكون تكليفاً بالاطلاق كما قال . والذي رفع الاشكال هو الابتناء على القاعدة القائلة : ان المسببات
معتبرة شرعاً بفعل الاسباب . ومرتبعة عليها . فيبني عليه ان المسببات ، وادوات ، ووجوده تأخذ حكم
الاسباب وان عدمت . وهو ما أشار اليه العبد شارح ابن الحاجب

لم يبذل الجهد، فإن الغلب فيها كثير . فلا يد من لمؤاخذة
فمن التفت إلى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة
أو الفساد ، لا من جهة أخرى ^(١) ، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان
الأسباب على وزان ما شرع أو على خلاف ذلك . ومن هنا جعلت الأعمال
الظاهرة في الشرع دليلاً على مافى الباطن . فإن كان الظاهر منخرماً حُكم على
الباطن بذلك ، أو مستقيماً حُكم على الباطن بذلك أيضاً . وهو أصل عام في الفقه
وسائر الأحكام العاديات والتجريبيات . بل الالتفات إليهما من هذا الوجه نافع في
جملة الشريعة جداً . والأدلة على صحته كثيرة جداً . وكفى بذلك عمدة أنه
الحاكم بإيمان المؤمن ، وكفر الكافر ، وطلاعة المطيع ، وعصيان العاصي ، وعدالة
العدل ، وجرح المجرم . وبذلك تنعقد العقود وترتبط لمواثيق . إلى غير ذلك
من الأمور . بل هو كلية التشريع ، وعمدة التكليف ، بالنسبة إلى إقامة حدود
الشعائر الإسلامية الخاصة والعامة .

فصل

ومنها * أن المسببات ^(١) قد تكون خاصة ، وقد تكون عامة . ومعنى
كونها خاصة أن تكون بحسب وقوع السبب ، كالبيع المتسبب به إلى إباحة

(٣) أي من الجهات اللاحقة بإبطال النظر إليها، ككونها من مقدور المكلف أو كونه .
وكذا الجهات التي أشار إلى أن الأفضل 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 التكامل ؟ لئلا يتبين عليه أحكام شرعية .

(١) يحتاج الفرق بين مضمون هذا الفصل ومضمون صدر المسألة إلى دقة نظر ، لأن
الغرض من كل منهما أن التسبب إذا نظر إلى المسبب وأنه يجزئ خيراً كثيراً ، أو شراً له آثار
كبيرة ، فإنه يزداد إقداماً على فعل السبب واتقاناً له ، أو تخاف من السبب فلا يدخل فيه . إلا
أنه في الأول من طريق أنه من سنة أتبعه فيها غيره ، فوزر فعل غيره لاحق له . فالشر الكثير ليس
من فعله مباشرة . أما هنا فإن فعله مما يترتب عليه فساد كبير في الأرض أو خير كثير من إقامة العدل
إذا كان حاكماً مثلاً وإن لم يكن اقتدى به غيره فيه . فهذا نوع آخر من النظر إلى المسبب غير
الأول باعتبار تنوع آثار المسبب

لا تتمتع بالمبيع ، والنكاح الذي يحصل به حلية الاستمتاع ؛ والذكاة التي بها يحصل حل الأكل ، وما أشبه ذلك . وكذلك جانب النهي ؛ كالسكر الناشئ .
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 يتسبب عنها فساد في الأرض ؛ كمنقص المكيال والميزان المسبب عنه قطع الرزق^(١) ، والحكم بغير الحق الناشئ عنه الدم . وختر العهد الذي يكون عنه تسليط العدو ، والغلول الذي يكون عنه قذف الرعب ، وما أشبه ذلك . ولا شك أن أضرار هذه الأمور يتسبب عنها أضرار مسبباتها . فإذا نظر العامل فيما يتسبب عن عمله من الخيرات أو الشرور ، اجتهد في اجتناب المنهيات وامتناع المأمورات ، رجاء في الله وخوفاً منه . ولذا جاء الإخبار في الشريعة بمجزأه الأعمال . وبمسببات الأسباب . والله أعلم بمصالح عبادته . والفوائد التي تنبئ 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 التسبب . وتبين الآن أن النظر في المسببات يستجر مصالح . والجاري على مقتضى هذا أن يلتفت

(١) هو وما بعده إشارة إلى ما ورد في الحديث الجامع الذي رواه مالك وهو : (.، ظهر الغلول في قوم الألفي الله تعالى الرعب في قلوبهم . ولا فشا الزنا في قوم الآكثر فيهم الموت لا نقص المكيال والميزان إلا قطع عنهم الرزق . ولا حكم قوم بنسب حق إلا فشا فيهم الدم . ولا ختر قوم بالمهد إلا سلط عليهم العدو)

اليها . فان كان هذا على الإطلاق كان تناقضاً ؛ وان لم يكن على الإطلاق فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذي يجلب المصالح ، من الالتفات الذي يجبر المفسد ، بعلامة يوقف عندها ، أ. ضابط يرجع اليه

فالجواب أن هذا المعنى مبسوط في غير هذا الموضع ^(١) ؛ ولكن ضابطه أنه إن كان الالتفات الى المسبب من شأنه التقوية للسبب ، والتكملة له ، والتحريض على المبالغة في إكثاله ، فهو الذي يجلب المصلحة . وإن كان من شأنه أن يكرّ على السبب بالإبطال ، أو بالإضعاف ، أو بالتهاون به ، فهو الذي يجلب المفسدة

وهذان القسمان على ضربين : أحدهما ماشأنه ذلك بإطلاق ، بمعنى أنه يقوى السبب أو يضعفه ، بالنسبة الى كل مكاف ، وبالنسبة الى كل زمان ؛ وبالنسبة الى كل حال يكون عليها المكلف . والثاني ماشأنه ذلك لا بإطلاق ؛ بل بالنسبة الى بعض المكلفين دون بعض ، أو بالنسبة الى بعض الأزمنة دون بعض ، أو بالنسبة الى بعض أحوال المكلف دون بعض .

وأيضاً فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين : أحدهما ما يكون في التقوية أو التضعيف مقطوعاً به . والثاني مظنوناً أو مشكوكاً فيه ، فيكون موضع نظر وتأمل . فيحكم بمقتضى الظن ، ويوقف عند تعارض الظنون . وهذه جملة جملة غير مفسرة ؛ ولكن إذا روجع ماتقدم وما يأتي ، ظهر مغزاه ، وتبين معناه بحول الله ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين . فان على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباتها ، لما يذنب على ذلك من الأحكام الشرعية . وما تقدم من التقسيم راجع الى أصحاب الأعمال من المكلفين . وبالله التوفيق

(١) أي في تفاصيل المسائل والفصول السابقة ، لأنه يتبين النظر في المسبب بالاعتبار الذي يجبر الى المفسد ، وبالاعتبار الذي يجبر الى المصالح

فصل

وقد يتعذر لأصلان معا على مجتهدين ، فيميل كل واحد إلى ماغلب على ضمه :

فقد قولوا في السكران اذا طلق ، أو اعتق ، أو فعل ما يجب عليه الحد فيه والتصاص ، عومل معاملة من فعلها عقلا ؛ اعتباراً بالأصل الثاني (١) . وقلت طائفة بأنه كالمجنون ، اعتباراً بالأصل الأول - على تفصيل لم في ذلك مذكور في الفقه - . واختلفوا أيضاً في ترخص (٢) العاصي بسفرد ، بناء على الأصلين أيضاً . واختلفوا في قضاء صوم التطوع (٣) وفي قطع التتابع (٤) بالسفر لاختياري . إذا عرض له فيه عذر أفطر من أجله . وكذلك اختلفوا في أكل الميتة (٥) إذا اضطر بسبب السفر الذي عصى بسببه . وعليهما يجري الخلاف

(١) وهو اعتبار المسببات في الخطأ بالأسباب . وهو المذكور في صدر هذه المسألة . والأصل الأول هو أن المسببات غير مقدورة للمكلف ولا هو مخاطب بها . وأيضا الأصل الثالث : إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب - وهي المسألة الثامنة - يتعارض مع ظاهر الأصل الأول على مجتهد

(٢) أي فاعتبار السبب مرتباً على السبب إذا حكمه يقتضي الأرخصة . وإذا اعتبر المسبب منفصلاً عن السبب فتحقق السفر المدة المشترطة يرخص له . لأنه مسافر . وعيانه في قصده السفر في عيانه بالتسبب لا اثر في الترخيص

(٣) أي إذا اعتبر أنه ساءم بالفعل وقد أبطل عمله . فيجب عليه القضاء . بقطع النظر عن كون تسببه والدخول فيه لم يكن واجبا . لانا لانعتبر المسبب مرتباً على السبب حتى يأخذ حكمه . وإذا اعتبر ذلك فقد كان التسبب غير واجب . فيبقى المسبب كذلك . فلا يجب القضاء

(٤) حيث كان مسافراً بدون ضرورة ولكن طرأت عليه ضرورة تلجئه للنظر . فهل تعتبر لضرورة ولا ينقطع التتابع ؟ لأن المسبب له شأن آخر غير شأن السبب فيعتبر منفصلاً في أحكامه عن السبب . أو أن له حكمه وقد كان مسافراً بدون عذر فينجرّ عليه حكمه ولا يعتبر عذره متى ضرب . فينقطع التتابع

(٥) على النحو الذي قررناه في ترخص العاصي بسفرد

أيضاً.. في المسألة المذكورة قبل هذا بين أبي هاشم وغيره - فيمن توسط^(١)
أرضاً معصوبة

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 الاسلام ، وإخماد الباطل على أى وجه كان .
وليس بسبب في الوضع الشرعى - 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 الاسلام ، وإن أدى إلى القتال كما فعله أبو بكر رضى الله عنه
وأجمع عليه الصحابة رضى الله عنهم . وإقامة الحدود والتقصاص مشروع لمصلحة
الزجر عن الفساد ، وإن أدى إلى إتلاف النفوس ، وإهراق الدماء . وهو في
نفسه مفسدة . وإقرار حكم الحاكم^(١) مشروع لمصلحة فصل الخصومات ، وإن
أدى إلى الحكم بما ليس بمشروع

هذا في الأسباب المشروعة . وأما في الأسباب الممنوعة ، فلا نزاحة
الفاصلة ممنوعة ، وإن أدت إلى إلحاق الولد ، وثبوت الميراث ، وغير ذلك من

(١) فإذا قلنا يعتبر المسبب وحده بقطع النظر عن السبب ، فلا اثم عليه بالخروج عن الارض
وان قلنا ان السبب ملاحظ فيه ، وقد تسبب ، فالاثم باق حتى يخرج
(٢) أى عدم نقضه ولو كان خطأ . فلا ينقض الا اذا خالف اجراءاً ونصاً أو خالف القواعد الشرعية

الأحكام . وهي مصالح^(١) . والغصب ممنوع انه مفسدة اللاحقة له مقصوب منه^(٢) .
وإن أدى الى مصلحة الملك عند تغيير المقصوب في يد الفاسب ، أو غيره من
وجوه القوت

فلذى يجب أن يعلم أن هذه المفسد الناشئة عن الأسباب المشروعة ،
والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة .
وإنما هي ناشئة عن أسباب آخر مناسبة لها^(٣) . والدليل على ذلك ظاهر .
فإنها^(٤) إذا كانت مشروعة فإما أن تشرع للمصالح ، أو للمفسد ، أو لهما معا ،
وإن شئ من ذلك . فلا يصح أن تشرع للمفسد ، لأن السمع يأبى ذلك :
فقد ثبت الدليل الشرعي على أن الشريعة إنما جىء بالأوامر فيها جلبا للمصالح ؛
وإن كان ذلك غير واجب في العقول فقد ثبت في السمع . وكذلك لا يصح أن
تشرع لمعنا بعين ذلك الدليل . ولا لغير شئ ، لما ثبت من السمع أيضا .^(٥)
فظهر أنها شرعت للمصالح

وهذا المعنى يستمر فيما منع ، أما أن يمنع لأن فعله مؤد الى مفسدة ، أو الى
مصلحة ، أو اليهما ، أو لغير شئ . والدليل جار الى آخره . فإذا لاسبب
مشروعاً إلا وفيه مصلحة لأجله شرع . فإن رأيت وقد انبنى عليه مفسدة ، فاعلم
أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع . وأيضا فلا سبب ممنوعاً إلا وفيه

(١) أي هذه المسببات التي أدت اليها الأسباب الممنوعة . هي في الحقيقة مصالح . والمراد
بالمصالح ما يعتد به الشارع فينبى عليه الحكم الشرعي المترتب على الصحيح من نوعه . كالملك
في الغصب يرتب عليه ائمه من صعة تصرفات المالك . وكثيرات الولد الملحق بالنكاح الفاسد ،
وكلا حكام الاخرى للاولاد من ولايات ومن حقوق الاولاد على آباءهم وحقوق آباءهم
عليهم وهكذا . فلا يقال : كيف يعتبر انتقال الملك من المقصوب الى الفاسب مصلحة ؛ مع أنه عين
المفسدة بعده استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعة

(٢) بل ومفسدة في الارض من حيث عدم استقرار الاملاك والتمدى المترتب عليه مفسد
اجتماعية عظيمة

(٣) أي حدثت لاحقة لها وجهت بها

(٤) أي الاسباب مطلقا

(٥) أي من أن التكاليف لم تكن عبثا

مفسدة لأجلها منع . فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع . وإنما ينشأ عن كل واحد منها ماوضع له في الشرع ان كان مشروعاً، وما منع لأجله إن كان ممنوعاً

وبيان ذلك : أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال ، وإنما هو أمر يتبع السبب المشروع لرفع الحق وإخماد الباطل . كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس ، بل إعلاء الكلمة ؛ لكن يتبعه في الطريق الإيتلاف ، من جهة نصب الإنسان نفسه في محل يقتضى تنازع الفريقين ، وشهر السلاح ، وتناول القتال . والحدود وأشبهها يتبع المصلحة فيها الإيتلاف ، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذلك . وحكم الحاكم سبب لدفع التشاجر ، وفصل الخصومات بحسب الظاهر ، حتى تكون المصلحة ظاهرة . وكون الحاكم مخطئاً راجع إلى أسباب أخر من تقصير في النظر ، أو كون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل . وليس بمقصود^(١) في أمر الحاكم . ولا ينقض الحكم^(٢) إذا كان له مساغ ما ، بسبب أمر آخر وهو أن الفسخ يؤدي الى ضد ما نصب له الحاكم من النصل بين الخصوم ورفع التشاجر ، فإن الفسخ ضد الفصل

وأما قسم الممنوع فإن ثبوت تلك الأحكام إنما نشأ من الحكم بالتصحيح لذلك النكاح بعد الوقوع ، لا من جهة كونه فاسداً . حسبما هو مبين في

(١) أي وليس بمقصود في توليته الحكم أن يخطيء ، ولكن الخطأ جاء تابعا ولا حقا . وهو مفسدة ليست بناشئة عن نفس توليته القضاء ، ولكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره في النظر أو استبهاام الأمر عليه . فقد يصادفه أن ظاهر الامر الذي يمكنه الاطلاع عليه غير باطنه الذي يعسر الاطلاع عليه . فلا يكاف به

(٢) هذه فائدة جديدة لا يتوقف عليها البيان المطلوب وهو أن المصلحة التي شرع لها تنصيب القاضي قد يكون في طريقها مفسدة طرأت بسبب آخر

موضعه^(١) . والبيوع الفاسدة من هذا النوع ؛ لأن لايد القابضة هذا حكم الضمان شرعاً ، فصار القابض كالمالك للسلعة ؛ بسبب الضمان لا بسبب العقد . فإذا فانت عينها تعين المثل أو القيمة ؛ وإن بقيت على غير تغيير ولا وجه من وجود الفوت ؛ فالواجب ما يقتضيه النهي من الفساد . فإذا حصل فيها تغيير أو نحو مما ليس بمفيت للعين ؛ تواردت أنظار المجتهدين : هل يكون ذلك في حكم الفوت جملة بسبب التغيير أم لا ؟ فبقي حكم المطالبة بالفسخ . إلا أن في المطالبة بالفسخ جملاً على صاحب السلعة إذا ردت عليه متغيرة^(٢) مثلاً ؛ كما أن فيها جملاً على المشتري ؛ حيث أعطى ثمناً ولم يحصل له ما تعنى فيه من وجود التصرفات التي حصلت في المبيع . فكان العدل النظر فيما بين هذين ؛ فاعتبر في الفوت حوالة الأسواق ؛ والتغيير الذي لم يفت العين ؛ وانتقال الملك ؛ وما أشبه ذلك من الوجود المذكورة في كتب الفقهاء . وحاصلها أن عدم الفسخ ؛ وتسليط المشتري على الانتفاع ؛ ليس سببه العقد المنحى عنه ؛ بل الطوارئ ، المترتبة بعده

والنصب 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 . ؛ فصار له بذلك شبهة ملك . فإذا حدث في المقتصوب حادث تبقي معه العين على الجملة . صار محل اجتهاد ؛ نظراً إلى حق صاحب المقتصوب ؛ وإلى الغصب ؛ إذ لا يجنى عليه غصبه أن يحمل عليه في الغرم عقوبة^(٣) له ؛ كما أن

(١) وسيأتي في موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع والنزول . حتى ان المجتهد بتغيير رأيه ويجعل له واقعة بعد النزول حكماً ما كان يقول به قبله

(٢) أي بنفس . أما بزيادة فيكون الحمل لو ردت على المشتري . من هذه الجهة . ومن جهة التي أشار إليها المؤلف

(٣) لا يظهر فيها إذا كان التغيير بارئاً من الأسواق . ولا في كل ما كانت زيادتها لا ترجع إلى تكاليفه وصنمه . بل كان ناشئاً عن حالتها هي بأن كانت عشراء فولدت مثلاً فيزيد ثمنها كثيراً . فهذا أو أمثاله لا يظهر أن يقال فيه أنه تنبيه يعتد به فوتاً . ويلزم الغاصب بخصوص القيمة يوم الغصب . لأن هذا من على خصوص صاحبها ولذلك جرى الخلاف في مثله

المغصوب منه لا يُظلم بنقص حقه • فكان في ذلك الاجتهاد بين هذين •
 فالسبب في تملك الغاصب المغصوب ليس نفس الغصب ؛ بل التضمن أولاً ،
 منضمّاً الى ما حدث بعد في المغصوب • فعلى هذا النوع أو شبهه يجرى النظر في
 هذه الأمور

والمقصود أن الأسباب المشروعة لا تكون أسباباً لهفاسد ، والأسباب
 الممنوعة لا تكون أسباباً لهصلاح . إذ لا يصحّ ذلك بحال

﴿ فصل ﴾

وعلى هذا الترتيب يفهم حكم كثير من المسائل في مذهب مالك وغيره
 ففي المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضى فلانا حقه الى زمان كذا ،
 ثم خاف الحنث بعام القضاء ، فخالع زوجته حتى انقضى الأجل ووقع الحنث
 وليست بزوجة ، ثم راجعها - أن الحنث لا يقع عليه ، وإن كان قصده مذموماً
 وفعله مذموماً ، لأنه احتمال بحيلة أبطلت حقاً . فكانت المخالعة ممنوعة وإن
 أثرت عدم الحنث ؛ لأن عدم الحنث لم يكن بسبب المخالعة ، بل بسبب أنه حنث
 ولا زوجة له . فلم يصادف الحنث محلاً

وكذلك قول اللخمي فيمن تصد بسفره الترخص بالفطر في رمضان ، أن له
 أن يفطر وإن كره له هذا القصد ، لأن فطره بسبب المشقة اللازمة للسفر ،
 لا بسبب نفس السفر المكروه • وإن علل الفطر بالسفر فلاشتماله على المشقة
 لا لنفس السفر • ويحتمق ذلك أن الذي كره له ، السفر الذي هو من كسبه ،
 والمشقة خارجة عن كسبه • فليست المشقة هي عين المكروه له ، بل سببها ؛
 والمسبب هو السبب في الفطر

فما لو فرضنا ^(١) أن السبب الممنوع لا يثمر ما ينهض سبباً لمصلحة ، أو السبب مشروع لا يثمر ما ينهض سبباً مفسدة ، فلا يكون عن المشروع مفسدة تقصد شرعاً ، ولا عن ممنوع مصلحة تقصد شرعاً . وذلك كحيل ^(٢) أهل العينة في جعل السعة واسطة في بيع الدينار بالدينارين في أجل . فهنا طرفون وواسطة : طرف لا يتضمن سبباً ثابتاً على حل ، كخيلة المذكورة . وطرف تضمن سبباً قطعاً ، وظن ؛ كتحريم الغصب في يد الغاصب ، فيملكه على التفصيل المعلوم . وواسطة لا ينتف في السبب البتة ، ولا ثبت قطعاً ^(٣) . فهو محل أنظار المجتهدين

فصل في

عد كانه في نظر في هذه المسائل الفرعية بهذا الأصل المقرر . فن تؤممت من جهة أخرى كان حكماً آخر ، وتورد النظرون فيه ؛ لأنه يصير محلاً للتردد . وذلك أنه قد تقرر أن يقع المكلف لأسباب في حكم إيقاع المديون ؛ وبذلك كان كذلك فتضى أن مسبب في حكم وقوع باختيارد ، فلا يكون سبباً شرعياً . فلا يقع له متمضي ؛ فلعصى بسفره لا يقصر ولا يفطر ؛ لأن المشتقة كأنها وقعاة بغيره ، لأنها نشئة عن سببه . والمختل للحنث بمخالفة امرأته ، لا يخلصه حتمه من حنث ، بل يقع عليه ذرجهما . وكذلك المحتمل لمراجعة زوجته بنكاح محتمل . وما أشبه ذلك . فهنا اذ روجع الأصلان كانت المسائل في محل الاجتهاد . فمن ترجح عنده أصل قول بمقتضى : والله أعلم

(١) في ولائمة مقدمة جميعها ، ثم فذلك

(٢) وخيبة مدخول فيها ، على أنها عقدة واحدة وصورة عقدين . فليس هناك شيئاً أحدهما يثمر سبباً ممنوعاً ، تسبباً هو سبب في مصلحة يفتد بها . بخلاف سائر الآراء .
الفتنة في الحل

(٣) بحسن وبردادة الظن أيضاً . ليتقارب مع سابقه الذي اعتبره فيه . حتى تصح المقابلة

فصل (١)

ما تقدم في هذا الأصل نظر في مسببات الأسباب من حيث كانت الأسباب مشروعة أو غير مشروعة ، أى من جهة ما هي داخلة تحت نظر الشرع ، لا من جهة ما هي أسباب عادية لمسببات عادية . فإنها إذا نظر إليها من هذا الوجه كان النظر فيها آخر . فإن قصد التشفي بقصد القتل متسبب فيما هو عنده مصلحة أو دنع مفسدة . وكذلك تارك العبادات الواجبة ، إنما تركها فراراً من اتعاب النفس ، وقصداً إلى الدعة والراحة بتركها . فهو من جهة ما هو فاعل باطلاق ، أو تارك باطلاق ، متسبب في درء المفسد عن نفسه ، أو جلب المصالح لها ، كما كان الناس في أزمان الفترات . والمصالح والمفاسد هنا هي المعتبرة بملائمة الطبع ومنافرتة . فلا كلام هنا في مثل هذا

المسألة الثانية عشرة

الأسباب - من حيث هي أسباب شرعية لمسببات - إنما شرعت لتحصيل مسبباتها ، وهي المصالح المحتملة ، أو المفسد المستدفة والمسببات بالنظر إلى أسبابها ضربان : أحدهما ما شرعت الأسباب (٢) لها ، إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية (٣) أو المقاصد (٤) الأول

(١) يقصده أيضاً الأصل السابق في المسألة ، ويدفع به ما يقال : كيف لا تكون الأسباب المنوعة سبباً للمصالح . والعاقلة لا يفعلها إلا وهي سبب في مصالحه وأغراضه ؛ ومحصله أنه ليس المراد بالمصلحة ما هي ملائمة لطبعه أو منافرة . بل ما يعتد بها الشارع ويرتب عليها مقتضياتها (٢) أى علمها أو ظناً بدليل مقابله وما جاء له في بيانه لهذا القسم

(٣) سيأتى أنها ما لم يكن فيها حظ المكلف بالقصد الأول . وإنما هي الواجبات العينية والكفائية . ومقابلها ما كان فيه حظ للمكلف ولم يؤكد الشارع في طلبها حالة على ما جبل عليه طباعه من سد الخلات ونيل الشهوات . وبيانه في المسألة الثانية من النوع الرابع من المقاصد الشرعية

(٤) مغايرة في العبارة

أيضاً ، وإما بالتقصد الثاني وهي متعلق المقصد التابعة وكلا الضربين مبيّن في كتاب المقصد . والثاني ماسوى ذلك مما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها ، أو لا يعلم ولا يظن أنها شرعت لها أو لم تشرع لها . فوجب ، الأقسام ثلاثة :
 ﴿ أحدها ﴾ ما يعلم أو يظن أن السبب شرع لأجله فتسبب المتسبب فيه صحيح ؛ لأنه أتى الأمر من بابه ، وتوسل إليه بما أذن الشارع في التوسل به الى ما أذن أيضاً في التوسل إليه ؛ لأننا ^(١) فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل أولاً ؛ ^(٢) ثم يتبعه اتخاذ السكن ، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك ، أو الخدمة ، أو القيام على مصالحه ، أو التمتع بما أحل الله من النساء ، أو التجمال بمال المرأة أو الرغبة في جمالها ، أو العبطة بدينها ، أو التعفف عما حرم الله ؛ أو نحو ذلك ، حسبما دلّت عليه الشريعة . فصار إذاً ما قصد هذا التسبب مقصود الشارع على الجملة . وهذا كاف . وقد تبين في كتاب المقاصد أن التقصد المطابق لتقصد الشارع هو الصحيح . فلا سبيل إلى القول بفساد هذا التسبب

لا يقال : إن التقصد الى الانتفاع مجرداً ، لا يفتى دون قصد حلّ البضع بالعقد أولاً ؛ فإنه الذي ينبئ عليه ذلك التقصد . والشارع إنما قصد : بالعقد أولاً حلّ ، ثم يترتب عليه الانتفاع . فإذا لم يقصد إلا مجرد الانتفاع ، فقد تخلف قصد عن قصد الشارع ، فيكون مجرد التقصد الى الانتفاع غير صحيح .

(١) لغة سبط هنا كلمة (إذا) . وبعد قوله دلّ عليه الشريعة سقطت هذه الجملة (وقصد الشخص المتسبب بالنكاح التناسل وحده أو هو مع بعض المنافع المذكورة أو مجرد بعض المنافع غير التناسل) صار ذ الخ . وبهذا ينتهي الكلام

(٢) فالتناسل مقصد صلي . كما في الحديث : (تزوجوا الولود الودود فاني مكاتر بكم الامم) فجاء بصيغة الأمر على طريقة ما لم يكن من حفظ المكلف كما يأتي شرحه في كتاب المقاصد . وبقيتها تبع : فلكن كما في آية (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم) والمال والجاه الخ كما في الحديث (تنكح امرأة لاربع خصال لالها ولحبها وجمالها ولدينها) والقيام على المصالح كما في حديث جابر بن عبد الله في تزوج المرأة التي بالقيام على مصالح اخواته . وهكذا الباقي . فكما هو مقصد النكاح أفردا الشرع

ويتبين هذا بما إذا أراد المتمتع بفلاحة كيف اتفق ، بحل أو غير ، فلم يمكنه ذلك إلا بالنكاح المشروع ، وقصده أنه لو أمكنه لحصل مقصود . فإذا عقد عليها - والحال هذه - فلم يكن قصداً حله . وإذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد ، فكان باطلاً . والحكم في كل فعل أو ترك جار هذا المجرى

لأننا نقول : هو ^(١) على ما فرض في السؤال صحيح ، وذلك أن حاصل قصد هذا القاصد ، أنه لم يقدر على ما قصد من وجه غير حائز ، فأتاد من وجه قد جعله الشارع موصلاً إليه . ولم يكن قصده بالعقد أنه ليس بعقد ، بل قصد انعقاد النكاح بإذن من إليه الاذن ، وأدى ما الواجب أن يؤدي فيه ، لكن ملجأً إلى ذلك . فله - بهذا التسبب الجائز - مقتضاد . ويبقى النظر في قصده إلى المحذور الذي لم يقدر عليه . فإن كان عند عزم على المعصية لو قدر عليها ، أم عند المحققين وإن كان خاطراً على غير عزيمة ، فمفتقر كسائر الخواطر . فلم يقترن إذاً بالعقد ما يصيره باطلاً ، لوقوعه كامل الأركان ، حاصل الشروط ، متفي الموانع . وقصد القاصد للعصيان لو قدر عليه ، خارج عن قصده ^(٢) الاستباحة بالوجه المقصود للشارع . وهذا القصد الثاني موجود ^(٣) عنده لا محالة . وهو موافق لقصد الشارع بوضع السبب . فصح التسبب . وأما إلزام قصد الحل فلا يلزم ، بل يكفي القصد إلى إيقاع السبب المشروع وإن غفل عن وقوع الحل به ، لأن الحل الناشئ عن السبب ليس بداخل ^(٤) تحت التكليف كما تقدم

﴿ والثاني ﴾ ما يعلم أو يظن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداءً ^(٥) . فالدليل

(١) أي العقد

(٢) أي منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه

(٣) أي حكماً كما يقتضيه فرض السؤال وكما يشير إليه قوله وأما إلزام قصد الحل الخ

(٤) فهو سبب لا يلزم قصده ولا عدم قصده لأنه فعل غير

(٥) أي أنه ليس من مقاصد الشرع بهذا السبب ، وإن كان قد يترتب على سببه ، 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 يهدم . ولكن الطلاق ، والعتق ، وهدم البيت ،

لم تقصد بالنكاح ، والبيع ، وبناء البيت

يقتضى أن ذلك التسبب غير صحيح ، لأن السبب لم يشرع أولاً لهذا المسبب المفروض ، وإذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكمته في جلب مصلحة ولا دفع مفسدة ، بالنسبة إلى ما قصد بالسبب . فهو إذاً باطل . هذا وجه

ووجه ثان : 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 المشروعة لها السبب منتفية بذلك المسبب ، فيصير السبب بالنسبة إليه عبثاً . فإن كان الشارع قد نهى عن ذلك التسبب الخاص ، فالأمر واضح . فإذا قصد بالنكاح مثلاً التوصل إلى أمرٍ فيه إبطاله كمنكاح المحلل ، أو بالبيع التوصل إلى الرباع بإبطال 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 والتسببات العادية والعبادية

فإن قيل : كيف هذا ؟ والناكح في المثال المذكور وإن كان قصد رفع النكاح بالطلاق لتحل للأول ، فما قصده إلا ثانياً عن قصد النكاح ، لأن الطلاق لا يحصل إلا في ملك نكاح . فهو قصد نكاحاً يرتفع بالطلاق . والنكاح من شأنه ووضع الشرعي أن يرتفع بالطلاق . وهو مباح في نفسه ، فيصح ، لكن كونه قصد مع ذلك التحليل للأول أمرٌ آخر ، وإن كان مذموماً . فإنه إذا اقترن أمران مفترقان في أنفسهما فلا تأثير لأحدهما في الآخر ، لانفكاك أحدهما من الآخر تحقيقاً ، كالصلاة في الدار المغصوبة^(١)

وفي الفقه ما يدل على هذا :

(١) أي فهو مما يتوجه فيه النهي لو وصف منفك . لا للذات ولا لوصف لازم . وهو معروف أن فيه خلافاً في فساد وعدمه .

فقد اتفق مالك وأبو حنيفة على صحة التعليق في الطلاق قبل النكاح، والعتق قبل الملك، فيقول لا جنبية: إن تزوجتك فأنت طالق، وللعبد. إن اشتريتك فأنت حر، ويلزمه الطلاق إن تزوج، والعتق إذا اشترى. وقد علم أن مالكا وأبا حنيفة يبيحان^(١) له أن يتزوج المرأة وأن يشتري العبد. وفي المبسوطة عن مالك - فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها الى ثلاثين سنة ثم يخاف العنت - قال: أرى له جائزا أن يتزوج ولكن ان تزوج طلقت عليه. مع أن هذا النكاح وهذا الشراء ليس فيهما شيء، مما قصده الشارع بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني، إلا الطلاق والعتق، ولم يشرع النكاح للطلاق، ولا الشراء للخروج عن اليد، وإنما شرعا لأمر آخر، والطلاق والعتاق من التوابع غير المقصودة في مشروعيتها. فما جاز هذا إلا لأن وقوع الطلاق أو العتق ثان عن حصول النكاح أو الملك وعن القصد اليه، فالناكح قاصد بنكاحه الطلاق، والمشتري قاصد بشراؤه العتق. وظاهر هذا القصد المنافاة لقصد الشارع، ولكنه مع ذلك جائز عند هذين الإمامين. وإذا كان كذلك فأحد الأمرين جائز: إما جواز التسبب بالمشروع الى ما لم يشرع له السبب، وإما بطلان هذه المسائل

وفي مذهب مالك من هذا كثير جدا: ففي المدونة فيمن نكح وفي نفسه أن يفارق^(٢) أنه ليس من نكاح المتعة. فإذا تزوج المرأة ليمين لزمته أن يتزوج على امرأته فقد فرضوا المسألة وقال مالك: إن النكاح حرل، فإن شاء أن يقيم عليه أقام، وإن شاء أن يفارق فارق؛ وقال ابن القاسم: وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا. قال وهو عندنا نكاح ثابت الذي^(٣) يتزوج يريد أن يبر في يمينه. وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذة يريد أن يصيب منها، لا يريد حبسها ولا ينوي ذلك، على ذلك نيته واضماره في تزويجها. فأمرهما

(١) أي فيحكما 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

واحد . فان شاء أن يقيا أقبالا لأن أصل النكاح حلال . ذكر هذه في المبسوطة .
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 يميزه بالنية ؛
كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وان لم يلفظ بذلك . ثم قال : وأجازه
سائر العلماء ومثل بنكاح المسافرين . قال : وعندى أن النية لا تؤثر في ذلك ؛
في نالوا الزمان . ما أن ينوي ^(١) بقلبه النكاح الأبدى . لكان نكاحاً نصراً نياً .
في ذاسم لفظه لم تضره نيته . ألا ترى أن الرجل يتزوج على حسن العشرة رجاء الأبدية ،
في نوجدتها وإلا فارق ؛ كذلك يتزوج على تحصيل العصمة ؛ فان اغتبط ارتبط ،
وإن كرد فارق . وهذا كلامه في كتاب الناسخ والمنسوخ . وحكى النخعي عن
مالك فمن نكح لغربة أو لموى ليقضى أربه ويفارق ، فلا بأس

فيذ : مسائل دلت على خلاف ما تقدم في القاعدة المستدل عليها . وأشدّها ^(٢)
مسألة حل اليمين ، لأنه لم يقصد النكاح رغبة فيه ، وإنما قصد أن يبر في يمينه ؛
ولم يشرع النكاح لمثل هذا . ونظائر ذلك كثيرة ، وجميعها صحيح مع القصد
المخالف لقصد الشارع . وما ذلك إلا لأنه قصد النكاح أو لا ثم الفراق ثانياً ؛

(١) فرق بين أن ينوي النكاح الأبدى وبين أن ينوي النكاح لمدة وهو ما يشترطه
مالك . والتنظير أيضا ناب . لأنه متزوج على الأبدية ان حلفت عشرتها . فليس فيه دخول
على النوقيت القطعي وهو نكاح المتعة

(٢) وإنما كان هذا أشدها لأنه قصد الأبدية ولا يرتب المسببات مطلقا على سببها
وهو العقد . ولكنه في الأمثلة الأخرى يرتب المسبب ويتمتع لكن لا على الوجه المعروف
لشرع في النكاح مثلا . وظاهر أن الكلام في الأمثلة التي بعد قوله (وفي مذهب مالك من هذا
كثير) ولا يدخل في المفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمعلق حرته على
مسترام . فلا تظهر الأفضلية في الشدة . بل قد يقال العكس . لأن النكاح المقصود به بر
اليمين يمكنه أن يرتب عليه حكمته ويستتمك بها . بخلاف المحلوف بطلاقها

وهما قصدان غير متلازمين . فإن جعلتهما متلازمين في المسألة الأولى^(١) بحيث يؤثر أحدهما في الآخر ، فليكن كذلك في هذه المسائل . وحينئذ يبطل جميع ماتقدم^(٢) فعلى الجملة يلزم : إما بطلان هذا كله ، وإما بطلان ماتقدم فالجواب من وجهين : أحدهما إجمالي ، والآخر تفصيلي . فأما الإجمالي فهو أن نقول : أصل المسألة صحيح لما تقدم من الأدلة . وما اعترض به ليس بداخل تحتها ولا هي منها ، بدليل قولهم بالجواز والصحة فيها . فما اتفقوا منها على جوازه فلسلامته . من مقتضى أصل المسألة . وما اختلفوا فيه فلدخوله عند المانعين تحتها ، ولسلامته عند المجيزين ، لأن العلماء لا يتناقض كلامهم ، ولا ينبغي أن يحمل على ذلك ما وجد إلى غيره سبيل . وهذا جواب يكفي المقلد في الفقه وأصوله ، ويورد على العالم^(٣) من باب تحسين الظن بمن تقدم من السلف الصالح ، ليتوقف ويتأمل ويلتمس المخرج ولا يتعسف بإطلاق الرد وأما التفصيلي فنقول : إن هذه لمسائل لا تقدر 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 شرعا . قال : وكان يلزم أن لا يصح العقد على المرأة ألبتة ، لكن العقد صحيح إجماعاً . فدلّ على عدم لزوم الطلاق تحصيلاً لحكمة العقد . قال : فحيث أجمعنا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته ، وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصد . قال : وهذا موضع مشكل على أصحابنا . انتهى قوله . وهو عاضد^(٤)

(١) - مسألة نكاح المحلل

(٢) من هذا الأصل وهو أن الدليل يقتضي أن هذا التسبب غير صحيح

(٣) أي المجتهد ، أي يعرض عليه ليتنبه . وذلك من تحسين الظن به

(٤) لأن فيه تسليماً للقاعدة ما لا وإنما الاشكال في التفريع كما قال : (وكان يلزم الاصح

المقدّخ) وقال : (وهذا موضع مشكل على أصحابنا) أي حيث فرعوا ما يتناقض مع

القاعدة التي سلموها

ما تقدم . ولكن النظر فيه راجع الى أصل آخر ندرجه أثناء هذه المسألة للضرورة اليه . وهي :

المسألة الثالثة عشرة

وذلك أن السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يعلم أو يظن وقوع الحكمة به ، أولاً . فإن علم أو ظن ذلك فلا إشكال في المشروعية ، وإن لم يعلم ولا ظن ذلك فهو على ضربين : أحدهما ان يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة . أو لأمراً خارجي

فإن كان الأول ارتفعت المشروعية أصلاً ، فلا أثر للسبب شرعاً البتة بالنسبة الى ذلك المحل ؛ مثل الزجر بالنسبة الى غير العاقل إذا جنى ، والعقد على الخمر والخنزير ، والطلاق بالنسبة الى الأجنبية^(١) ، والعتق بالنسبة الى ملك الغير^(٢) وكذلك العبادات وإطلاق التصرفات بالنسبة الى غير العاقل ، وما أشبه ذلك . والدليل على ذلك أمران : «الأول» ان أصل السبب قد فرض أنه لحكمة ، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسبما هو مبين في موضعه . فلو ساغ شرعه مع فقد أنها جملة لم يصح ان يكون مشروعاً ؛ وقد فرضناه مشروعاً . هذا خلف . «والثاني» أنه لو كان كذلك لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر ، والعبادات لغير قصد الخضوع لله ، وكذلك سائر الأحكام . وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام .

وأما إن كان امتناع وقوع حكم الاسباب - وهي المسببات - لأمراً خارجي ، مع قبول المحل من حيث نفسه ، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجى في شرعية السبب ؟

أم يجرى السبب على أصل مشروعيتها ؟ هذا محتمل ؛ والخلاف فيه سنع
وللهجيز أن يستدل على ذلك بأمور :

﴿ أحدها ﴾ أن القاعدة السكّية لا تقدر فيها قضايا الأعيان ولا نواذر
التخلف . وسيأتى ^(١) لهذا المعنى تقرير في موضعه إن شاء الله

﴿ والثاني ﴾ - وهو الخاص بهذا المكان - أن الحكمة إما أن تعتبر بمحلّها
وكونه قابلاً لها فقط ، وإما أن تعتبر بوجودها فيه . فإن اعتبرت بقبول المحل
فقط فهو المدعى . والمحلوف بطلاقها في مسألة التعليق قابلة للعقد عليها من
الحالف وغيره ، فلا يمنع ذلك إلا بدليل خاص في المنع . وهو غير موجود . وإن
اعتبرت بوجودها في المحل ^(٢) لزم أن يعتبر في المنع فقدانها مطلقاً للمانع أو لغير مانع ؛
كسفر الملك المترفه فإنه لا مشقة له في السفر أو هو مظنة لعدم وجود المشقة ،
فكان القصر والفطر في حقه ممتنعين . وكذلك إبدال الدرهم بمثله . وإبدال
الدينار بمثله ، مع أنه لا فائدة في هذا العقد ، وما أشبه ذلك من المسائل التي نجد
الحكم فيها جارياً على أصل مشروعيتها ، والحكمة غير موجودة
ولا يقال ^(٣) : إن السفر مظنة المشقة بإطلاق ، وإبدال الدرهم بالدرهم مظنة

(١) في كتاب المقاصد في المسألة العاشرة . أي فحيث ان المحل قابل في ذاته ، فتخلف
الحكمة في هذا الفرد بخصوصه لا يخرج لايضر في اطراد الحكم ، كالملك المترفه . مثلاً لا مشقة
في سفره ومع ذلك يطرد . مع حكم السفر من قصر وفطر . ولذلك يقال فيمن علق الطلاق على
النكاح : المحل قابل للحكمة والمانع خارج ، فيجرى التسبب على أصله
وهذا الدليل عام في المسائل الفقهية لا يخص موضع تخلف الحكمة عن سببها

(٢) أي فعلاً

(٣) أي رداً على اعتبار مجرد قابلية المحل ، وعلى الاستناد في ذلك إلى أن الحكمة غير
موجودة فعلاً في مسألة الملك المترفه المسافر ، وكذلك في مسألة إبدال الدينار بمثله ، وأمثال ذلك .
أي لا يقال نحن لا نقارن خصوص الملك المترفه 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 الافراد النادرة كالملك مثلاً . أما مسألة نكاح المحلوف بطلاقها فليست مظنة

لاختلاف الأغراض باطلاق ، وكذلك سائر المسائل التي في معناها . فليجز التسبب باطلاق . بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها باطلاق ، فإنها ليست بمنظنة للحكمة ، ولا توجد فيها على حال

لأننا نقول : ^(١) انما نظير السفر باطلاق ، نكاح الأجنبية باطلاق . فإن قلتم باطلاق الجواز مع عدم اعتبار وجود المصلحة في المسألة المقيدة ، فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها ، لأنها صورة مقيدة من مطلق صور نكاح الأجنبية . بخلاف نكاح القوابة المحرمة كالأم وال بنت مثلا ، فإنها محرمة باطلاق : فالمحل غير قابل باطلاق . فهذا من الضرب الأول . وإذا لم يكن ذلك ^(٢) فلا بد من القول به في تلك المسائل . وإذا ذلك يكون بعض الأسباب مشروعا وان لم توجد الحكمة ولا مظنتها ، اذا كان المحل في نفسه قابلا ، 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 الا ثانياً عن وقوع السبب . فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها . فكم ممن طلق على أثر ايقاع النكاح ، ولم من نكاح فسخ إذ ذاك لطارئ طراً أو مانع منع . واذا لم نعم وقوع الحكمة فلا يصح

وجود الحكمة في أي فرد فضلا عن الفرد النادر . وعلى ذلك لا يصح أن تجمل هذه المسألة من هذا الباب . يعني فعلى فرض أن المحل قابل فهو قبول ذهني صرف لا يحتمل تحققه . بخلاف مسألة الملك والدينار ، فالمحل قابل ويتحقق وجود الحكمة في السفر المطلق . لان المقيس عليه السفر باطلاق . وغالبه تتحقق فيه الحكمة . أما هنا فلا تتحقق الحكمة في مسألة المحلوف بطلاقها ولا في فرد

(١) أي فمقارنة على ما صورتم غير مستقيمة . لانه يلزم أن يقارن المطلق بالمطلق . والمطلق هنا نكاح الأجنبية حلف بطلاقها أولا . وهذا هو الذي ينارن بالسفر مطلقا . فاذا قلتم باطلاق الجواز في السفر ولو لم تتحقق المشقة في مثل مسألة الملك ، فلتقولوا باطلاق الجواز في زواج الأجنبية وان لم تتحقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها

(٢) أي اذا لم يكن المحل غير قابل . بل كان قابلا وان منع منه مانع خارج ، صح التسبب . وتحمل عليه المسائل المتقدمة التي استشكلها القراء . فينحل الاشكال

توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة، لأن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب. وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة. وهو دور محال. فإذا لا بد من الانتقال إلى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجملة (١) كافيًا

وللمانع أيضًا أن يستدل على ما ذهب إليه بأوجه ثلاثة:

(أحدها) أن قبول المحل إما أن يعتبر شرعًا بكونه قابلاً في الذهن خاصة (٢) وإن فرض غير قابل في الخارج، فما لا يقبل (٣) لا يشرع التسبب فيه. وإما بكونه توجد حكمته في الخارج، فمما لا توجد حكمته في الخارج لا يشرع أصلاً كان في نفسه قابلاً لها ذهنياً أولاً. فإن كان الأول فهو غير صحيح، لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد، ومعنى حكم المشروعية؛ فما ليس فيه مصلحة ولا

(١) انما قال على الجملة ليصح الكلام فتدخل مسألة الملك مثلاً ونكاح الأجنبية المحلوف بطلاقها. أما على التفصيل فإن اعتباره ينقض كثيراً من المسائل المحكوم فيها باطراد السبب، وهي ما لم توجد فيها مظنته في خصوص المحل. وهما كان قابلاً وجاء المانع من أمر خارجي لكن يبقى الكلام في تحديد المعنى الذي أفاده هذا الدليل الثالث. وبالتأمل فيه نجد دليلاً ثانياً على عدم صحة اعتبار الحكمة بوجودها في المحل، وقد استدل عليه أولاً بأنه يلزمه باطل وهو كون المسائل الشرعية المذكورة في قصر وفطر الملك وابدال 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 اجمالاً. وعليه فهو وإن كان دليلاً ثالثاً على أصل الموضوع وهو أن الاعتبار بقبول المحل ولو منع من الحكمة أمر خارجي، إلا أنه يشترك مع الدليل الثاني في الفرض الذي بنى عليه وهو اعتبار الحكمة بوجودها في المحل. وهذا الفرض كان أحد فرضين أدرجهما تحت قوله (والدليل الثاني) بحصل هذا الصنيع شيء من الغموض في وضع هذا الدليل الثالث وتوجهه. فما جعله الدليل الثاني في الحقيقة تحت الدليلان الثاني والثالث بقي شيء آخر وهو قوله (وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة) هذا غير ظاهر. فإن المفروض هو أن اعتبار السبب بعد وجود الحكمة لا وجوده ولا يحصل الدور البناء على ما فرضه من توقف كل من الوجودين على الآخر لأن توقف وجود الحكمة على وقوع السبب ثم توقف اعتبار السبب وشروعيته على وجود الحكمة لا دور فيه فلا يتم هذا الدليل إذا لوحظ فيه مسألة الدور ولكنه يمكن تمامه بما قاله قبل الكلام في مقدمات الدور

(٢) كمنكاح المحلوف بطلاقها مثلاً فإن فرض حصول الحكمة فيها عقلاً مع وجود هذا التعليق

غير محال

(٣) أي ذهنياً. وأما ما يقبل ولو ذهنياً فقط فيشرع فيه التسبب

هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج ، فقد سوى ما لا يقبل^(١) المصلحة لافي الذهن ولا في الخارج ، من حيث المقصد الشرعي . واذا استويا امتنعاً أو جازاً ، لكن جوازها يؤدي الى حواز ما اتفق على منعه . فلا بد من القول بتنعيمهما مطلقاً . وهو المطلوب

(والثاني) أن لو عملنا السبب هنا ، مع العلم بأن المصلحة لا تنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به ، لكان ذلك نقضاً لقصد الشارع في شرع الحكم ؛ لأن التسبب هنا يصير عبثاً . والعبث لا يشرع ، بناء على القول بالمصالح . فلا فرق بين هذا وبين التمسك الأول . وهذا هو معنى كلام القرافي^(٢)

(والثالث) أن جواز ما أجيز من تلك المسائل ، إنما هو باعتبار^(٣) وجود الحكمة ؛ فإن تنقضاء المشقة بالنسبة الى الملك المترفة غير متحقق ، بل الظن بوجودها غالب ؛ غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط ، فنصب الشارع لمظنة في موضع حكمة ، ضبطاً للقوانين الشرعية : كما جعل التقاء ختانين ضابطاً لسببته المعودة ، وإن لم يكن الماء عنه ؛ لأنه مظنته . وجعل الاحتمال مظنة حصول العقل القابل للتكليف ؛ لانه غير منضبط في نفسه . الى شيء من ذلك كثيرة . وما بدال الدرهم بمثله ، فإثارة من كل وجه قد لا تتصور عقلاً ؛ فإنه ما من مماثلين إلا وبينهما افتراق ولو في تعيينهما ، كما أنه ما من مختلفين إلا وبينهما مشبهة ولو في نفى مساوئها عنهما . ولو فرض التماثل من كل وجه فهو نادر ، ولا يعتد بمثله أن يكون معتبراً . والغالب المطرد باختلاف الدرهمين والمدنيرين ولو بحجة الكسب^(٤) . فطلق الجواز لذلك . واذا كان ذلك

(١) وذلك كمنكاح القرابة المحرمة المتفق على منعه

(٢) أي في قوله: (وكان يزوم) لا يصح العقد البتة

(٣) أي فلا بد من وجود مظنة الحكمة تفصيلاً . وهي موجودة كذلك في مسألة الملك . والمشقة متبدولة في الأشخاص والأحوال . وهي الملك المترفة يحصل له مشقة في السفر تناسبه . واذا فرض أنه يحصل له مشقة فلا يضر . لأن الضابط هو المظنة وهي متحققة فيه ، دون مسائل النكاح والعتق متقدمة لأنه لا يوجد فيها مظنة الحكمة مطلقاً بل مقطوع فيها بعدم ترتب حكمة عليها

(٤) أي البريء من الشبهة وغير البريء . أي فإن لم يوجد اختلاف في ذات المدنيرين ، وبها اللازمة . فقد يوجد بأوصاف أخرى لاحقة إياها كما أشار إليه

كذلك ، فلا دليل في هذه المسائل على مسألتنا

﴿ فصل ﴾

وقد حصل في ضمن ^(١) هذه المسألة الجواب عن مسألة التعليق . وأما مسألة النكاح للبر في اليمين وما ذكر معها ^(٢) ، فإنه موضع فيه احتمال للاختلاف ، وإن كان وجه الصحة هو الأقوى فمن نظر إلى أنه نكاح صدر من أهله في محله القابل له كما تقدم بسطه ، لم يمنع . ومن نظر إلى أنه - لما كان له نية المفارقة أو كان مظنةً لذلك - أشبه النكاح المؤقت ، لم يجز . هذا وإن كان ابن القاسم لم يحك في مسألة نكاح البر خلافاً ، فقد غمزه هو أو غيره بأنه لا يقع به الإحصان . وهذا كاف فيما فيه من الشبهة . فالموضع مجال نظر المجتهدين . وإذا نظرنا إلى مذهب مالك ، وجدنا نكاح البر نكاحاً مقصوداً لغرضه المقصود ، لكن على أن يرفع حكم اليمين . وكونه مقصوداً به رفع اليمين ، يكفي بأنه قصد للنكاح المشروع الذي تحل به المرأة للاستمتاع وغيره من مقاصده ؛ إلا أنه يتضمن رفع اليمين وهذا غير قادح . وكذلك النكاح لقضاء الوطر مقصود أيضاً ؛ لأن قضاء الوطر من مقاصده على الجملة . ونية الفراق 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 بان على شرط التوقيت

وكذلك نكاح التحليل لم يقصد به ما يقصد بالنكاح ، إنما قصد به تحليلها

(١) بناء على القول بأجراء السبب على أصله ولو لم توجد الحكمة بالفعل متى كان المحل قابلاً في ذاته وكان الهانج خارجاً عنه

(٢) هذه المسائل أيسر كثيراً من مسألة التعليق . لأن التعليق لا يتأتى فيه تحقق الحكمة بوجه . أما هذه فانها لا مانع من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع النكاح ومقاصده الشرعية . غاية أنه لا بسببها قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التمسك بها ، أو حل اليمين بمعنى والغالب أنه لا يتمسك بها ، أو قضاء شهوته مدة إقامته حتى إذا سافر فارق ، وهكذا من المقاصد التي لا تناسب الزوجية أولاً تنفق مع المعتبر فيها ، وكأها لا تنافى تحقق المقاصد المشروعة بالنكاح . فصار الفرق أن كلا من التعليق وهذه المسائل المحل فيها قابل لحصول الحكمة لكن يوجد في الأولى مانع من الحصول وفي هذه المسائل لا مانع منه

المطلق الأول ، بصورة نكاح زوج غير ، لا بحقيقته . فلم يتضمن غرضاً من أغراضه التي شرع لها . وأيضاً فمن حيث كان لأجل الغير ، لا يمكن فيه البقاء معها عرفاً أو شرطاً . فلم يمكن أن يكون نكاحاً يمكن استمراره . وأيضاً فالنص^(١) بمنعه عتيد ، فيوقف عنده . على أنه لو لم يكن في نكاح المحلل تراوض ولا شرط ، وكان الزوج هو القاصد لذلك ، فإن بعض العلماء يصحح هذا النكاح ، باعتباراً بأنه قاصد الاستمتاع على الجملة ، ثم الطلاق . فقد قصد على الجملة ما يتقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة ، ويتضمن^(٢) ذلك العود إلى الأول ان اتفق ، على قول ، ولا يتضمنه على قول . وذلك بحكم التبعية . وإن كان هذا من الأقوال المرجوحة ، فلا يخلو من وجه من النظر .

ومما يدل على أن حل اليمين إذا قصد بالنكاح لا يقدر فيه ، أنه لو نذر أو حلف على فعل قرينة من صلاة أو حج أو عمرة ، أو صيام أو ما أشبه ذلك من العبادات ، أنه يفعله ويصح منه قرينة . وهذا مثله فلو كان هذا من اليمين وشبهه قادحاً في أصل العقد ، لكان قادحاً في أصل العبادات ، لأن شرط العبادات التوجه بها إلى

(١) (لعمري الله المحلل والمحلل له) ولعل هذا هو الوجه الوجيه . والا فالتعليق أشد منه بعدا عن صحة السبب . لأنه لا يترتب عليه مقصد من مقاصد النكاح . بخلاف نكاح التحليل الذي لا بد فيه من الوطء وقد يبدو له فلا يفارق كما حصل كثيراً فيكون كقتضاء الوطء ، ولو كان ورد النص فيه بخصوصه لمعنى خاص ومفسدة أخلاقية رأى الشارع دفعها بتحريمه . وأنت إذا تأملت قوله بعد (إذا لم يكن تراوض ولا شرط وكان الزوج هو القاصد فإن بعض العلماء يصحح النكاح اعتباراً بأنه الخ) تعلم وجه ما قلنا وإن مسألة المنع لا ترجع إلى عدم وجود منافع النكاح الشرعية ، لأنها حاصلة على الجملة . ولا إلى القصد . لأنه مع حصول القصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح . فلكلام في هذا التراوض المبين للزوج والزوجة والمحلل المؤدى إلى انحطاط الأخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزنا بمن تعتبر زوجة لأول حرماً له حتى في هذا الوقت نفسه في ظنهم . وهذا أمر يصحح أن يرجع فيه للوجود إن يعلم مقدار ما يصاب الكرامة وعزة النفس من جرأته

(٢) أي يتضمن نكاح التحليل مع مقاصد النكاح الأصلية - قصده أن تعود إلى الزوج لأول إن كان هناك اتفاق وشرط . وقل بعضهم بل لا يتضمن حتى مع الشرط . وإنما هو أمر تيمى وليس مقصوداً أصلاً فلا يمنع صحة العقد

المعبود قاصداً بذلك التقرب اليه . فكما تصح العبادة المنذورة أو المحلوف عليها وإن لم يقصد بها إلا حل اليمين - وإلا لم يبر فيه - فكذلك هنا ، بل أولى . وكذلك من حلف أن يبيع سلعة يملكها ، فالعقد يبيعها صحيح وإن لم يقصد بذلك إلا حل اليمين . وكذلك ان حلف أن يصيد أو يذبح هذه الشاة ، أو ما أشبه ذلك

وهذا كله راجع إلى أصليين :

(أحدهما) أن الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفراد محلها ، وإنما يعتبر أن يكون مظنة^(١) لها خاصة .
(والثاني) أن الأمور العادية إنما يعتبر في صحتها أن لا تكون مناقضة لقصد الشارع . ولا يشترط ظهور الموافقة . وكلا الأصلين سيأتي ان شاء الله تعالى

فصل

والقسم الثالث^(٢) من القسم الأول هو أن يقصد بالسبب مسبباً لا يعلم ولا يظن أنه مقصود الشارع أو غير مقصود له . وهذا موضع نظر ، وهو محل إشكال واشتباه . وذلك أنا لو تسببنا لأمكن أن يكون ذلك السبب غير موضوع لهذا المسبب المفروض ؛ كما أنه يمكن أن يكون موضوعاً له ولغيره . فعلى الأولى يكون التسبب غير مشروع . وعلى الثاني يكون مشروعاً . وإذا دار العمل بين أن يكون مشروعاً أو غير مشروع ، كان الإقدام على التسبب غير مشروع لا يقال : إن السبب قد فرض مشروعاً على الجملة ، فلم لا يتسبب به ؟

(١) أي على الجملة . والافتكاح حل اليمين مظنة الا يترتب عليه شيء من مقاصد الفكاح المذكورة فيما سبق وأمثالها ، وان كان قد يترتب . وقلنا على الجملة أي باعتبار أنه مطلق فكاح أجنبية مستوف للأركان والشروط . وقوله خاصة تؤكد للحصر المستفاد من انما
(٢) يظهر أن هذا الموضوع يدخل تحت قاعدة الامور المشتبهات

لأننا نقول : إنما فرض مشروعاً بالنسبة الى شيء معين مفروض معلوم ، لا مطلقاً . وإنما كان يصح التسبب مطلقاً إذا علم شرعيته لكل ما يتسبب عنه على الإطلاق والعموم . وليس ما فرضنا الكلام فيه من هذا . بل علمنا أن كثيراً من الأسباب شرعت لأموار تنشأ عنها ، ولم تشرع لأموار وإن كانت تنشأ عنها وتترتب عليها ، كالنكاح فإنه مشروع لأموار كالتناسل وتوابعه ، ولم يشرع عند الجمهور للتحليل ولا ما أشبهه . فلما علمنا أنه مشروع لأموار مخصوصة كان ما جعل كونه مشروعاً له مجهول الحكم . فلا تصح مشروعية الإقدام حتى يعرف الحكم

ولا يقال : الأصل الجواز .

لأن ذلك ليس على الإطلاق . فالأصل في الأبخاع المنع الا بأسباب مشروعته . والحيوانات الأصل في أكلها المنع حتى تحصل الذكاة المشروعة . الى غير ذلك من الأمور المشروعة بعد تحصيل أشياء ، لا مطلقاً . فإذا ثبت هذا وتبين مسبب لا ندري : أهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع أم مما لم يقصده ، وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه . ولهذا قاعدة يتبين بها ما هو مقصود الشارع من مسببات الأسباب وما ليس بمشروع . وهي مذكرة في كتاب المقاصد

المسألة الرابعة عشرة

كما أن الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا ، كذلك غير المشروعة يترتب عليها أيضاً أحكام ضمنا ؛ كالقتل يترتب عليه القصاص ، والدية في مال الجاني أو العاقلة ، وغرم القيمة ان كان المقتول عبداً ، والكفارة . وكذلك التعدي يترتب عليه الضمان والعقوبة . والسرقه يترتب عليها الضمان والقطع ،

وما أشبه ذلك من الأسباب الممنوعة في خطاب التكليف ، المسببة لهذه الأسباب في خطاب الوضع

وقد يكون هذا السبب الممنوع يسبب مصلحة^(١) من جهة أخرى ليس ذلك سبباً فيها ، كالقتل يترتب عليه ميراث الورثة ، وإنفاذ الوصايا ، وعتق المدبرين ، وحرية أمهات الأولاد والأولاد . وكذلك الإلتاف بالتعدي يترتب عليه ملك المتعدي المتلف ، تبعاً لتضمينه القيمة . والغصب يترتب عليه ملك المغصوب إذا تغير في يديه ، على التفصيل المعلوم ، بناء على تضمينه . وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فالعاقل 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^(٢) في القتل ، والانتفاع المطلق في المغصوب والمسروق . فهذا القصد غير قاذح في ترتيب الأحكام التبعية المصلحية . لأن أسبابها إذا كانت حاصلة حصلت

(١) أي يترتب عليه أمر معتد به شرعاً له أحكامه ومستتبعاته ، وإن كان السبب الممنوع لم يقصد به ذلك في نظر الشارع ، كما تقدم في النكاح يترتب عليه الطلاق وإن لم يكن من مقاصده ، لأنه لا إطلاق إلا في ملك عصمة . إلا أن هذا يمكن أن يقال في كل ما تضمنته الأسباب الممنوعة لأنها غير مقصودة بالتسبب . بخلاف المشروعة فبعض ما ينبت عليها مقصود بالتسبب (٢) هل يعتبر شفاء النفس من غيظها بقتل من غاظها مصلحة؟ وكذا مطلق الانتفاع بالمسروق والمغصوب بقطع النظر عما يترتب عليهما من الملك . الظاهر أن ذلك كله لا يسمى مصلحة أعني أمراً معتداً به شرعاً له أحكام ، كالملك فهو مصلحة لها توابع كثيرة . وعليه فلا يظهر وجه لادراج هذا في الضرب الثاني الذي يترتب عليه مصلحة . وكان يجمل به أن يجعله أمراً ثالثاً غير الضربين المذكورين . يرشدك إلى أن التشفي وما معه ليس مصلحة بالمعنى المقصود قوله (فهذا القصد غير قاذح في ترتيب الأحكام المصلحية) يعني كذلك المغصوب ، فيؤخذ منه أن التشفي ليس حكماً مصلحياً

مسيباتها ، إلا من باب سد الذرائع ؛ كما في حرمان القتال وإن كان لم يقصد إلا التشفي ، أو كان القتل خطأ ، عند من قل بحرمانه . ولكن^(١) قالوا إذا تغير المفضوب في يد الغاصب أو أتلفه ، فإن من أحكام التغير أنه إن كان كثيراً فصاحبه غير مخير فيه ، ويجوز للغاصب الانتفاع به على ضمان القيمة ، على كراهية عند بعض العلماء ، وعلى غير كراهية عند آخرين

وسبب ذلك أن قصد هذا المتسبب لم يناقض قصد الشارع في ترتب هذه الأحكام ؛ لأنها ترتبت على ضمان القيمة أو التغير أو مجموعهما . وإنما ناقضه في إيقاع السبب المنهى عنه . والتصدُّ إلى السبب بعينه ليحصل به غرض مطلق ، غير التصدُّ إلى هذا المسبب بعينه الذي هو ناشئ عن الضمان أو القيمة أو مجموعهما . وبينهما فرق . وذلك أن الغصب يتبعه لزوم الضمان على فرض تغيده . فتجب القيمة بسبب التغير الناشئ عن الغصب . وحين وجبت القيمة وتعينت ، صار المفضوب لجهة الغاصب ملكاً له ؛ حفظاً لمال الغاصب أن يذهب باطلاً بإطلاق . فصار ملكه تبعاً لايجاب القيمة عليه ، لا بسبب الغصب . فانفك

(١) بالتأمل يعرف الفرق بين القتل والغصب . حيث أجروا قاعدة سد الذرائع في الأول دون الثاني . فترتبة النفس في حفظ الضروريات غير مرتبة المال . وأيضا الغصب لا يضيع على المفضوب منه شيء . فيمكن تدارك حفظ ماله بالقيمة ، ولا يتأتى ذلك في النفس بعد القتل . ويمكن بكل قتال ادعاء قصد التشفي ولو كان قاصداً للتوابع كاليراث ، لأنه أمر مستور عنا . فلو أخذ بهذا لطاحت نفوس وهدرت دماء وراء ستار قصد التشفي فقط

(٢) أي فقصد الغاصب بالغصب إلى مجرد الانتفاع بقطع النظر عن الملك غير القصد من الغاصب بالغصب إلى الملك . وحيث أن الأخير لم يحصل منه فلا يقال : كيف يتلك بسبب الغصب وقد ناقض قصد الشارع حيث لم يجعل الغصب سبباً في الملك ؟ فإنه إنما ناقض في فعل السبب المنوع وسبب الملك هنا ليس هو الغصب المنوع . بل السبب التغير والضمان وإن ترتبا عليه . فم بين الملك على سبب ناقض فيه قصد الشارع ويؤيق الكلام فيما لو قصد بالغصب التملك ولم يغيره بنفسه بل حصل فيه . ووجب فوت المفضوب بدون إرادته . هل يكون حكمه صحه تملكه بالقيمة أم لا ؟ لا يفرقوا في الفروع بين القصد من حصول موجب الفوت . كما أنهم لم يفرقوا في قتل العمدين القصد من التشفي وغيره في حرمانه من توابع السبب التي تعود على القتال بالمصلحة

القصدان • فقصد القاتل التشفى ، غير قصده لحصول الميراث . وقصد الغاصب الانتفاع ، غير قصده لضمان التهمة وإخراج المغصوب عن ملك المغصوب منه • وإذا كان كذلك ، جرى الحكم التابع الذي لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه ، وترتب نقيض مقصوده^(١) فيما قصد مخالفته . وذلك عقابُهُ وأخذُ 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 المورث ليحصل له الميراث ، والموصى له يقتل الموصي ليحصل له الموصى به ، والغاصب يقصد ملك المغصوب فيغيره ليضمن قيمته ويتملكه ، وأشبه ذلك • فهذا التسبب باطل ؛ لأن الشارع لم يمنع تلك الأشياء في خطاب التكليف ليحصل بها في خطاب الوضع مصاحبة . فليست إذاً بمشروعة في ذلك اتسبب . ولكن يبقى النظر : هل يعتبر في ذلك التسبب المخصوص كونه مناقضاً في القصد لقصد الشارع عيناً^(٢) ، حتى لا يترتب عليه ما قصده المتسبب • فنشأ من هنا قاعدة (المعاملة بنقيض المقصود) ويطلق الحكم باعتبارها إذا تعين ذلك القصد المنروض ؟ وهو مقتضى^(٣) الحديث في حرمان القاتل الميراث ، ومقتضى الفقه في حديث^(٤) المنع من جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة ؛

(١) وهو مطلق الانتفاع بالامقابل

(٢) فقد قصد بالسبب بعينه إلى السبب بعينه 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 فظاهر . وإن لم يظهر قصده عومل بذلك أيضاً سداً للذريعة . 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 بنقيض المقصود فيما قصد فيه مخالفة التسبب الشرعي

وكذلك ميراث المتوتة في المرض ، أو تأبيد التحريم على من نكح في العدة .
الى كثير من هذا . أو يعتبر جعل الشارع ذلك سببا لمصلحة المترتبة ، ولا يؤثر
في ذلك قصد هذا القاصد . فيستوى في الحكم مع الأول ؛ هذا مجال للمجتهدين
فيه اتساع نظر ، ولا سبيل إلى القطع بأحد الأمرين . فلنقبض عنان الكلام فيه
بـ النوع الثاني في الشروط ، والنظر فيه في مسائل *

المسألة الأولى

ان المراد بالشرط في هذا الكتاب ما كان وصفا مكملا للمشروطه فيما اقتضاه
ذلك المشروط ، أو فيما اقتضاه الحكم فيه ؛ كما نقول ان الحول أو امكان النماء

(٢) يؤخذ من سراج ابن الحاجب أنه كما أن المانع نوعان مانع للسبب ومانع للحكم فكذا
الشرط شرط للسبب وشرط للحكم . وأن الشرط مطلقا في الحقيقة يرجع الى أنه مانع . لكن
بوجه عدمه ، والمسمى مانعا منعه بوجه وجوده . وأن شرط السبب يشتمل عدمه على أمرين في حكمة
السبب . مثاله البيع سبب في نيوت الملك . وحكمته حل الانتفاع ، وشرطه القدرة على تسليم البيع .
وعده القدرة يقتضي العجز عن الانتفاع . وهو يخل بحكمة حل الانتفاع . وشرط الحكم اختلفت
عبارتهم فيه : فمن قائل ان عدمه يقتضي حكمة تنافي حكمة الحكم . وعند تطبيقه يتمس وجود
حكمتين مطردتين متنافيتين . فلذلك قال غيره : شرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تنافي
نفس الحكم . وذلك هو بالصلاة فهي سبب للحكم وهو ترتب الثواب وعدم العقاب ، وحكمة الصلاة
التوجه لجناب القدس ، وشرطها الطهارة ، فعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع في
جمعه الطهارة شرطا للثواب . وهذا يناقض الحكم وهو حصول الثواب وعدم العقاب ، وان كانت
حكمة الصلاة وهي مطلق التوجه لجناب القدس موجودة فيما هو مسمى الصلاة ولو بدون الطهارة .
وعليه فشرط السبب عدمه يخل بحكمة السبب فيخل بتسبب الحكم عنه أيضا . وشرط الحكم
يخل بالحكم وان كانت حكمة السبب موجودة ، فلنعد الى بيان كلام المؤلف ومقارنته بما قاله :
يقول ان الشرط ما كان مكملا للمشروط فيما اقتضاه المشروط . اي فيما ترتب على
المشروط من الحكمة . أي واذا كان مكملا له في حكمته فعدم الشرط يخل
بحكمته . ولا يخفى أن هذا هو شرط السبب . ثم قل أو فيما اقتضاه الحكم فيه ، أي يكون
الشرط مكملا للمشروط لا في حكمته هو بل في الحكمة التي اقتضاها الحكم الحاصل بسبب
هذا المشروط ، واذا كان كذلك فعدمه يقتضي حكمة يخل بحكمة الحكم . ولا يخفى أن هذا هو
شرط الحكم على الرأي الأول الذي اعترض بأنه يتمس تطبيقه على كل شرط للحكم .
لاستدانة حكمتين متنافيتين : احدهما في عدم الشرط والاخرى في الحكم . وهو ما
يذكروا له مثلا فضلا عن واطراده

مكمل لمقتضى الملك أو الحكمة الغنى ، والإحصان مكمل لوصف الزنى في إقتضائه للرجم ، والتساوى في الجريمة مكمل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر ، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لتعمل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع ، وما أشبه ذلك . وسواء علينا أكان وصفا

وقد علمت مثاله على الرأي الثاني . وهو يريد بادهماج النوعين في تعريف واحد جعل الشرط نوعا واحدا كما سيأتى له ذلك في المانع أيضاً ويجعل ذلك اصطلاحه . أما مثله : فالمثال الأول لشرط السبب لأن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة ، وحكمته التي اقتضاها وصف الغنى ، وشرط هذا السبب المكمل له في هذه الحكمة الحول وبعبارة أخرى إمكان النماء ، لأن استقرار حكم الملك إنما يكون بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح فتقدر له حول جعل مناط لهذا التمكن الذي يظهر به وجه كونه غنياً ، فعدم الشرط وهو التمكن ينافى حكمة السبب وهي الغنى ، وعليه فتى اختلفت حكمة السبب لعدم الشرط فلا يترتب الحكم أيضاً . فقوله أو لحكمة الغنى تنويع في العبارة أى 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 الانساني أى حكمة ترتب الحكم عليه وشرعيته عنده حفظ النسل ، وشرطه الاحصان فاذا عدم الاحصان كان معذورا فعدم الحكم وهو الرجم مع بقاء حكمة السبب وهي حفظ النسل لأن حفظ النسل يحصل برجم المحصن وغير المحصن . ولا يخفى عليك أنه لا يظهر في مثاله هذا تطبيقه على ما جرى عليه من أن شرط الحكم مكمل لحكمة الحكم التي اقتضاها لانه 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 المترتبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستتباب الأمان وشرطه التكافؤ بحيث لا يقتل الاعلى بالأدنى فاذا عدم الشرط وهو التكافؤ اختلفت حكمة السبب وهي الزجر واستتباب الأمان لانه يترتب على قتل الاعلى بالأدنى مفسدة وزاع وهرج لانه لا تقبله النفوس ، فعدم الشرط محل بحكمة السبب فلا حكم أيضاً * ومثاله الرابع من شرط السبب أيضاً فالصلاة سبب للشواب ، وحكمتها الانتصاب للمناجاة بالخضوع والادب ، والطهارة شرطها ، وعدم الطهارة ينافى حكمة الخضوع والادب فلا يترتب الحكم وهو الشواب

وقوله سواء علينا الخ يشير به الى ما قالوه في تقسيم الحكم الوضعي الى ما جعله الشارع علة وما جعله سبباً وما جعله علامة وما جعله ركناً الخ كما جاء في تحرير الكمال وشرحه أن الذي وضعه الشارع لحكم فكان ذلك الحكم موقوفاً عليه ان كانت المناسبة ظاهرة بين ما وضع وبين الحكم المشروع لذلك الموضوع يعنى بحيث تتلقاه العقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هذا يترتب عليه عند العقل هذا الحكم فيسمى وضع العلة كالقتل العمد العدوان الموجب لانتشار العدوان وجعله الشارع علة للقصاص لا بطلان انتشار القتل المذكور فالعقول السليمة تقبل ترتب هذا الحكم على هذه العلة لان ملاءمته ظاهرة وأما ان كانت المناسبة غير ظاهرة الا بوسائط وفي الجملة بحيث يقال

للسبب أو العلة ، أو المسبب أو المعول ، أو لِحادثاً ، أو لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعي . فإما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط . ويلزم من ذلك أن يكون مغايراً له ، بحيث يعقل المشروط مع العلة عن الشرط ، وإن لم ينعكس . كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتباراً . ولا فائدة في التطويل هنا فإنه تقرير اصطلاح

ان هذا الموقف عليه يفغى الى الحكم في الجملة فيسمى وضع السبب كملك النصاب فانه يفغى الى الغنى في الجملة وهو يفغى الى طاب الزكاة. وان كان جملة الشارع دلالة على الحكم وليس فيه مناسبة ظاهرة ولا افضاء فهو وضع العلامة كالأوقات للصلاة الخ ماقال. فالمؤلف يقول إن منظور اليه في الشرط إنما هو أن يكون مكملًا للمشروط سواء أ كان الشرط وصفا لما يسمونه سببا يعني كالمثال الثاني وهو ملك النصاب فالشرط وهو التمكن من النماء وصف له فتقول يشترط في النصاب أن يكون متمكنا من نمائه وكما تقول يشترط في الملك أن يكون تاما، أم كان الشرط وصفا لما يسمونه علة كما في شرط التكافؤ في القتل العمدة فتقول يشترط في القتل العمدة لترتب القصاص أن يحصل من مكافئ للمقتول، أم كان وصفا لما يسمى سببا كما تقول يشترط في الملك المسبب من صيغة البيع كونه يرضى المتعاقدين، أم كان وصفا لما يسمى معلولا كما تقول يشترط في القصاص المعول للقتل العمدة أن يكون من الحاكم أو جماعة المسلمين، أم وصفا لمجالها كما تقول يشترط في القتل الذي يوجب القصاص أن يصدر من عاقل فهو وصف لمحل القتل الذي هو العلة، أم وصفا لمحل المسبب كما تقول يشترط في ملك المبيع بالمقدان يكون منتفعا به فكونه منتفعا به قائم بالمبيع الذي تعاق به الملك يعني فالمدار على أن يكون الشرط مكملًا للمشروط في حكمته أو حكمة الحكم الذي ترتب عليه وهذا شامل لكل الشروط وبها نظرت اليها بكونها وصفا لاي شيء تماذكروه من هذه الانواع. كما أنه شامل أيضا للشروط التي هي أوصاف حقيقية كما تقول يشترط في وجوب العلة العقل والبلوغ، أو اعتبارية كما تقول يشترط لصحتها طهارة الحدث ولصحة الشهادة الحرية. فلا ولان وصفان حقيقيان والاخيران اعتباريان نبوتها بمجرد اعتبار الشارع وبهذا البيان تعدأنه ليخالف اصطلاحهم الا في العبارة وجعل النوعين للشرط مندرجين في عبارة واحدة مع أنك ترى فيها النوعين صريحين ولكنه يريد أن يجعل الشرط شرطاً للسبب مطلقا الا انه تارة يكون مكملًا لحكمته هو ، او مكملًا لحكمة الحكم المترتب عليه والمآل واحد. وسيأتي له في المانع جملة قسما واحدا وهو مانع السبب فقط كما هو صريح تعريفه له وادراجه الأمانة التي ذكرها النوعين تحتها وسيأتي الكلام معه فيه ولا يقال انه لم يذكر في الشرط أن عدمه ينافي أو لا ينافي وإنما اعتبر كونه مكملًا وهم قد اعتبروا فيه المناقاة . فاصطلاحه بعيد عن اصطلاحهم . لا نأقول أولا أن عدم المكمل ينافي كمال المكمل سواء أ كان سببا أم حكما فهو آيل الى كلامهم . وثانيا فن الشرط والمانع من باب واحد كلاهما يعد مانعا ولا فرق الا أن هذا مانع بجهة عدمه وقد صرح في المانع بالتناقى بين مقتضى المانع وعلة الحكم كما يأتي ولا معنى لاعتبار التناقى في أحد المانعين دون الآخر. وبالجملة فقد أراد أن يخالف الاصطلاح كما يقول وأوحى حتى صار الكلام الغائزا فاضطررنا الى هذا الاطناب والله أعلم

المسألة الثانية

وإذ ذكر اصطلاح هذا الكتاب في الشرط ، فليذكر اصطلاحه في السبب والعلة، والممانع

فأما السبب فالمراد به ملووضع^(١) شرعاً لحكم لحكمة يقتضيه ذلك الحكم ، كما كان حصول النصاب سبباً في وجوب الزكاة ، والزوال سبباً في وجوب الصلاة ، والسرقه سبباً في وجوب القطع ، والعقود أسباباً في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك ، وما أشبه ذلك

وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلق^(٢) بها الأمر أو الإباحة ، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي ، فالمشقة علة في إباحة القصر والقطر في السفر . والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة . فعلى الجملة ، العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة ، لا مظنتها^(٣) ؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يقضي القاضي وهو غضبان^(٤) » فالغضب سبب . وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة^(٥) . على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما . ولا مشاحة في الاصطلاح

وأما الممانع فهو السبب المقتضى لعلة تنافي علة ممانع^(٦) ؛ لأنه إنما يطلق

(١) أي وصف ظاهر منضبط بخلاف العلة فلا يلزم فيها الوصفان كما سيقرول . وقوله لحكم أي وضعي أو تكليفي . فإباحة الانتفاع حكم تكليفي ، وانتقال الأملاك حكم وضعي

(٢) أي شرعت عندها . وظاهر كلامه قصرها على ما تعلق به حكم تكليفي ، مع أن الواقع أن العلة أعم . فدفع حاجة المتعاقدين في البيوع مثلا حكمه تعلق بها انتقال الملك

(٣) أما المظنة فهي التي جعلها الشارع سبباً للحكم بحيث ينضبط به كالسفر مثلا

(٤) تقدم (ص - ٢٠٠)

(٥) ولما كان التشويش وصفاً غير منضبط وكان الغضب مظنته وكان وصفاً ظاهراً ضبط

به وجعل سبباً

(٦) جرى على أن الممانع مطلقاً يقتضى علة تنافي علة السبب حتى فيما يسميه الأصوليون ممانع 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

بالنسبة الى سبب مقتض لحكم لعلة فيه . فإذا حضر المانع وهو مقتض علة تنافي تلك العلة ، ارتفع ذلك الحكم وبطلت تلك العلة . لكن من شرط كونه مانعاً أن يكون مخالفاً 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 حكمتين متقابلين . وهذا بابه كتاب التعارض والترجيح . فإذا قلنا الدّين مانع من الزكاة فمعناه أنه سبب يقتضي افتقار المديان الى ما يؤدي به دينه . وقد تعين فيما بيده من النصاب . فحين تعلقت به حقوق الغرماء ، انتفت حكمة وجود النصاب ، وهي الغنى الذي هو علة وجوب الزكاة فسقطت . وهكذا نقول في الأبوة المانعة من التصاخص ، فمنها تضمنت علة تُخل بحكمة التّبر (١) العمدة المدوان . وما أشبه ذلك مما هو كثير

المسألة الثانية:

الشروط على ثلاثة أقسام: (أحدها) العقلية ، كالحياة في العلم ، والفهم في التكليف . (والثاني) المادية ، كإلصاق النار بالجسم المحرق - في الإحراق ، ومتابله الرائي للمرئي وتوسط الجسم الشفاف - في الإبصار ، وأشياء ذلك . (والثالث) الشرعية ، كالطهارة في الصلاة ، والحول في الزكاة ، والإحصان في الزنى . وهذا الثالث هو

(١) جرى في المانع على أنه لا بد فيه من علة تنافي علة السبب، وجعله نوعاً واحداً، وأدرج ما يصحونه مانع الحكم في مانع السبب، ومثل المانع السبب بالمثاليين 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 الابن - هذه لا تخل بتحقيق حكمة السبب وهي الزجر ، إذ الزجر والانكفاف وضرورة استتباب الأمان لا تزال قائمة إذا افتص من الوالد . فلم يخل بها حكمة الأبوة حتى يكون في هذا ما يخل بحكمة السبب كما يريد ، بل فيه تعارض سببين . فكان مقتضى تقريره في المانع ألا تمتد الأبوة مانعاً فانت ترى أن قصره المانع على ما نافت حكمته حكمة السبب أخرج هذا النوع من المانع وصير تعريف المانع قصراً . وعليه وصطلاحه . يعني على أطراد أن كل مانع فيه علة تنافي علة السبب . فعليه تحقيق ذلك . وما يتحقق لا يكون هناك وجه لمدول عن كلام الاصويين في جعلهم المانع نوعين

المقصود بالذکر . فإن حدث التعرض لشرط من شروط القسمين الأولين ، فمن حيث تعلق به حکم شرعی في خطاب الوضع أو خطاب التكليف . ویصير إذ ذاك شرعياً بهذا الاعتبار ؛ فيدخل تحت القسم الثالث

المسألة الرابعة

افتقرنا إلى بيان أن الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف ، وليس بجزء . والمستند فيه الاستقراء في الشروط الشرعية . ألا ترى أن الحول هو المکمل لحکمة حصول النصاب وهي الغنى ؛ فإنه إذا ملك فقط ، لم يستقر عليه حکمه إلا بالتمکن من الانتفاع به في وجود المصالح . فجعل الشارع الحول مناطاً لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغنى . والحنث في اليمين مکمل لمقتضاها ؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جنائية ما على اسم الله ، وإن اختلفوا في تقريرها ، فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية الا عند الحنث ، فعند ذلك کمل مقتضى اليمين . والزهوق أيضاً مکمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب^(١) للقصاص أو الدية ، ومکمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضاً مخوفاً^(٢) . والإحصان مکمل لمقتضى جنائية الزنى الموجبة للرجم . وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها

وربما يشكل هذا التقرير بما يذکر من أن العقل شرط التكليف ، ولا إيمان شرط في صحة العبادات والتقربات ؛ فإن العقل إن لم يكن فالتكليف محال عقلاً أو سمعاً ؛ كتكليف العجاوات والجمادات . فكيف يقال إنه مکمل ؟ بل هو العمدة في صحة التكليف . وكذلك لا يصح أن يقال أن الإيمان مکمل للعبادات ؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكملها الإيمان . وكثير من هذا

(١) إن اعتبر الزهوق مکملاً لحکمة المشروط وهو القتل كان من النوع الاول للشرط .

وإن كان مکملاً لحکمة الجزر المترتبة على القصاص كان من النوع الثاني

(٢) فجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقه وقهم . ولكن شرطه الموت

ويرتفع هذا الإشكال ^(١) بأمريين : (أحدهما) أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية ^(٢) وكلاهما في الشروط الشرعية . (والثاني) أن العقل في الحقيقة شرط مكمل لمحل التكليف ^(٣) وهو الانسان ، لا في نفس التكليف . ومعلوم أنه بالنسبة الى الانسان مكمل . وأما الايمان فلا نسلم أنه شرط ، لأن العبادات مبنية عليه . ألا ترى أن معنى العبادات التوجه الى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح ؟ وهذا فرع الايمان فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته التي يبنى عليها شرطاً فيه ؟ هذا غير معقول . ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع في العبارة . وأيضاً فإن سلم في الايمان أنه شرط ، ففي المكلف لا في التكليف . ويكون شرط صحة عند بعض ، وشرط وجوب عند بعض . فيما عدا التكليف بالايمان . حسبما ذكره الأصوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع

المسألة الخامسة

الأصل المعلوم في الأصول : أن السبب اذا كان متوقفاً للتأثير على شرط فلا يصح أن يقع السبب دونه . ويستوى في ذلك شرط الكمال ، وشرط الأجزاء . فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقفه على شرط ، كما لا يصح الحكم بالأجزاء مع فرض توقفه على شرط . وهذا من كلامهم ظاهر . فإنه لو صح وقوع الشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ، وقد فرض كذلك . هذا خلف . وأيضاً لو صح

(١) أي في العقل خاصة . أما الايمان فجوابه يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته
(٢) ولكننا قلنا اذا اعتبرها الشرع ، من حيث تماق بها حكم شرعي صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية وتناها أحكامها . إلا أن يقال إن كلامنا في الشرعية العرفية التي ليست في الأصل تادية ولا عقلية . ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطاً . وقد سلمه

(٣) أي فيكون في التعبير بشرط التكليف تساهل . والفرض هو ، اذ كر

ذلك لكان متوقف الوقوع على شرطه غير متوقف الوقوع عليه معا . وذلك محال وأيضا فإن الشرط من حيث هو، يقتضى أنه لا يقع المشروط الا عند حضوره . فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعا وغير واقع معا . وذلك محال والأمر أوضح من الإطناب فيه

ولكنه ثبت في كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر، وعزى الى مذهب مالك أن الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط ، فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا ؟ قولان ؛ اعتباراً باقتضاء السبب ، أو بتخلف الشرط . فمن راعى السبب وهو مقتضى مسببه ، غلب اقتضاءه ولم يراع توقفه على الشرط . ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه ، لم يراع حضور السبب بمجردة ، الا أن يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك في اقتضاءه وربما أطلق بعضهم جريان الخلاف في هذا الأصل مطلقا

ويمثلون ذلك بأمثلة : منها أن حصول النصاب سبب في وجوب الزكاة ، ودوران الحول شرطه ، ويجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف * واليمين سبب في الكفارة ، والحنث شرطها ، ويجوز تقديمها قبل الحنث على أحد القولين * وإنفاذ المقاتل سبب في القصاص أو الدية ، والزهوق شرطه ، ويجوز العفو قبل الزهوق وبعد السبب . ولم يحكوا في هذه الصورة خلافا * وفي المذهب : اذا جعل الرجل أمر امرأة يتزوجها بيدزوجة هى فى ملكه إن شاءت طلقت أو أبتت ، فاستأذنها ^(١) فى التزويج فأذنت له ، فلما تزوجها أرادت هذه أن تطلق عليه - قال مالك ليس لها ذلك ؛ بناء على أنها

(١) المذكور فى كتب المذهب أنه اذا ملكها أمر امرأة يتزوجها ثم أسقطت حقها الذى ملكها إياه بأن قالت مثلا أسقطت حقى ثم تزوج بالمرأة التى جعل لزوجته حق تطليقها فاذا أرادت أن تتمسك بهذا الحق فليس لها ذلك على المشهور المعتد . ومقابله ضعيف . وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا والجواب الآتى . أما مجرد الاذن له على ما هو ظاهر كلامه فانه لا يسقط حقها ولا يتم معه الجواب الآتى . ولا يخفى عليك أن قوله (بناء على الخ) ليس من مقول مالك

قد أسقطت بعد جريان السبب وهو التملك ، وإن كان قبل حصول الشرط وهو التزوج * وإذا أذن الورثة - عند المرض المخوف - في التصرف في أكثر من الثلث جاز ، مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت . فالمرض هو السبب لتملكهم ، والموت شرط ، فينفذ إذنبهم عند مالك - خلافاً لأبي حنيفة والشافعي ... وإن لم يقع الشرط . ومن الناس من قل بإيفاء إذنبهم في الصحة والمرض . فالسبب على رأى هؤلاء هو القرابة ، ولا بد لهم من القول بأن الموت شرط * وفي المذهب : من جمع فالتذو لم ينزل ، فاعتسل ثم أنزل ، ففي وجوب الغسل عليه ثانية قولان ، ونفى الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقده ، وقد اغتسل ، فلا يفتسل له مرة أخرى . هذه حجة سحنون وابن المواز . فالسبب هو الانفصال ، والخروج شرط ولم يعتبر ... إلى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل

وهو ظاهر المعارضة الأصل الأول ، فإن الأول يقضى بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق . والثاني يقضى بأنه صحيح عند بعض العلماء ، وربما صح بانفاق كما في مسألة العفو قبل الزهوق . ولا يمكن أن يصح الاطلاق معاً بإطلاق . والمعلوم صحة الأصل الأول . فلا بد من النظر في كلامهم في الأصل الثاني: أما أولاً فنفس التناقض بين الأصلين كاف في عدم صحته ، عند العلم بصحة^(١) الأصل الأول

وأما ثانياً فلانسب أن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط ، فإننا نقول: من أجز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقاً - من غير أهل مذهبنا - فبنا على أنه ليس بشرط في الوجوب ، وإنما هو شرط في الإنحتام . فالحول كله كانه وقت - عند هذا القائل - لوجوب^(٢) الزكاة موسع ، ويتختم في آخر الوقت ؛ كسائر أوقات التوسعة . وأما الإخراج قبل الحول بيسير - على مذهبنا - فبنا

(١) أي بإطلاق يصح التناقض

(٢) ومثل هذا الجواب لعمد في حاشيته على ابن الحاجب في مسألة الأداء والقضاء

على أن ما قرب من الشيء فحكمه حكمه ؛ فشرط الوجوب حاصل . وكذلك القول في شرط الحنث : من أجاز تقديم الكفارة عليه فهو عنده شرط في الانحتمام من غير تخيير ، لا شرط في وجوبها .

وأما مسألة الزهوق ، فهو شرط في وجوب القصاص أو الدية ، لا أنه شرط في صحة العفو . وهذا متفق عليه ؛ إذ العفو بعده لا يمكن ،^(١) فلا بد من وقوعه قبله . إن وقع ؛ ولا يصح^(٢) أن يكون شرطاً إذذاك في صحته . ووجه صحته أنه حق من حقوق المجروح التي لا تتعلق بالمال ، فجاز عفو عنه مطلقاً^(٣) ؛ كما يجوز عفو عن سائر الجراح ، وعن عرضه إذا قُذِفَ ، وما أشبه ذلك . والدليل على أن مُدْرَكَ حكم العفو ليس ما قالوه^(٤) أنه لا يصح للمجروح ولا لأوليائه استيفاء القصاص أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق ؛ ولو كان كما قالوه لكان في هذه المسألة قولان^(٥)

وأما مسألة تملك المرأة ، فإنها لما أسقطت حق نفسها فيما شرطت على الزوج قبل تزوجه ، لم يبق لها ما يتعلق به بعده ؛ لأن ما كانت تملكه بالتمليك قد أسقطت حقها^(٦) فيه بعد ما جرى سببه ، فلم يكن لتزوجه تأثير فيما تقدم من الإسقاط . وهو فقه ظاهر

(١) وهو ظاهر متى كان الاعتراض في خصوص عفو المجروح

(٢) لو كان تفريراً بالفاء لكان أوضح

(٣) أي زاد عن ثلث ماله أم لا فلا شأن للورثة بذلك

(٤) أي فيما سبق من بنائه على أن مجرد حصول السبب قاض بترتب المسبب وإن لم يحصل

الشرط ، اعتباراً باقتضاء السبب

(٥) ومعلوم أن الزهوق شرط في القصاص والدية . وقد اتفقوا على أنه إن لم يحصل هذا الشرط فلا يتأتى القصاص ولا أخذ دية النفس . فاتفقوا على أن مجرد حصول السبب بدون الشرط لا يترتب عليه المسبب . ولو كان هناك من يقول باعتبار السبب وحده بدون الشرط لكان قائلاً بصحة استيفاء الدية والقصاص قبل تحقق الشرط وهو الزهوق . ولم يقل بذلك أحد . فدل على اعتبار الجميع للشرط في تحقق حكم المسبب

(٦) أي فليس تزوج المرأة شرطاً في صحة التملك ، لأن الملك تم بمجرد الصيغة . غاية ان أثره إنما يكون بعد التزوج ، فإذا أسقطت الملك فليس إسقاطاً قبل حصول الشرط في الملك

ومسألة إذن الورثة بينة المعنى ؛ فإن الموت سبب في صحة الملك لافي تعلقه ،
 والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال الموروث لافي تملكهم له . فحما سببان ،
 كل واحد منهما يقتضى 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 صاروا - في الحال الذي أنفذوا تصرف المريض فيه حالة
 المرض - كالأجانب ^(١) ؛ فإذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق ، كالثالث .
 والقائل يمنع الإيفاء بصح مع القول بأن الموت شرط ؛ لأنهم أذنوا قبل التملك ^(٢)
 وقبل حصول الشرط ، فلا ينفذ ؛ كسائر الشروط مع مشروطاتها
 وأما مسألة الإيفاء فيصح ^(٣) بناؤها على أنه ليس بشرط في هذا الغسل ،
 أو لأنه لاحق له ؛ لأنه إنزال من غير اقتران لذة
 فعلى الجملة هذه الأشياء لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط

(١) فقد أسقطوا المقدار الذي ترتب لهم على مرض مورثهم وصاروا كالأجانب لا يقبل
 منهم بعد الموت كلام فيما تصرف فيه زائداً على الثلث كحال الأجانب في ذلك . وكل هذا
 خرج عن تقرير ملك لهم في حالة المرض
 (٢) أى قبل تمامه بحصول شرطه

(٣) أى نبنى على أن الجماع ليس من شرط وجوب الغسل فيه الانزال . وفرض المسألة
 الجلاء . فتدوى أن الانزال شرط ليست بصحيحة في هذا الفرض . أو يقال ان عدم وجوب
 الغسل مبنى على ما هو أعم من ذلك وهو أن كل انزال لم يقترن بلذة يكون كالمعدم لاحقاً له
 ولو لم يكن ناشئاً عن الجماع . اللهم الا ما كان في النوم فانهم وان لم يشترطوا . مقارنته للذة الا
 أنه لما كانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغالب ان المنى لا يكون الا مع
 لذة طردوا الباب في النوم حتى فيما لم يشعر فيه باللذة . وهذا انما يصح اذا سلمنا أنه يشترط
 مقارنته للذة في اعتبار الانزال موجباً . مع أنهم صرحوا في غير الجماع بأن الانزال بسبب
 اللذة موجب للغسل وان لم يقارنها بل تأخر عنها فتأمل . ثم رأيت أن ما قلناه ليس متفقاً عليه
 بل هو المعتاد . ومقابلته يشترط في الانزال الموجب للغسل أن يكون بلذة مقارنته . حتى اذا التذ
 وبعد انقضاء اللذة خرج منه المنى فانه لا يبطل بالغسل مطلقاً . سواء اغتسل قبل خروجه . وان
 لم يبطل به - أو لم يغتسل . فكلام المؤلف مبنى على هذا . راجع الزرقاني وحاشية المدوى عليه

المسألة السادسة

الشروط المعتبرة في المشروطات شرعا على ضربين :

﴿ أحدها ﴾ ما كان راجعاً الى خطاب التكليف - إما مأموراً بتحصيلها - كالطهارة للصلاة ، وأخذ الزينة لها ، وطهارة الثوب ، وما أشبه ذلك - وإما منهيّاً عن تحصيلها - كمنكاح المحلل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الاول ، والجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة ، الذي هو شرط لنقصان الصدقة ، وما أشبه ذلك . فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه . فالأول مقصود الفعل ؛ والثاني مقصود الترك . وكذلك الشرط المخير فيه - إن اتفق^(١) - فقصد الشارع فيه جملة لخيرة المكلف : إن شاء فعله فيحصل المشروط ، وإن شاء تركه فلا يحصل .

﴿ والضرب الثاني ﴾ ما يرجع الى خطاب الوضع ؛ كالحول في الزكاة ، والإحصان في الزنى ، والحِرز في القطع ، وما أشبه ذلك . فهذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط ، ولا في عدم تحصيله . فإبقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه ، ليس بمطلوب الفعل أن يقال يجب على إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه ، ولا مطلوب الترك أن يقال يجب عليه إنفاقه خوفاً أن تجب فيه الزكاة . وكذلك الإحصان لا يقال انه مطلوب الفعل^(٢) ليجب عليه الرجم اذا زنى ، ولا مطلوب الترك لئلا يجب عليه الرجم اذا زنى . وأيضاً فلو كان مطلوباً لم يكن من باب خطاب الوضع ؛ وقد فرضناه كذلك . هذا خلف . والحكم فيه ظاهر . فإذا توجه قصد المكلف الى فعل الشرط أو الى تركه ، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته ، فلا بد من النظر في ذلك . وهي :

(١) كالنكاح الذي يكون به محصناً فهو مباح وشرطه في ترتب حكم الرجم على الزنا

(٢) أي ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح ، والا فلا إحصان وصف لا يفعل

المسألة السابعة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف (١) ،
 مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مخيراً فيه ، أو لا . فإن كان ذلك فلا إشكال فيه ،
 وتنبئ الأحكام التي تقتضيها الأسباب على حضوره ، وترتفع عند فقده ، كالنصاب
 إذا أنفق قبل الحول للحاجة الى إنفاقه ، أو أبقاه للحاجة الى إبقائه ، أو يخلط
 ماشيته بماشية غيره لحاجته الى الخلطة ، أو يزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى ،
 أو يطلب التحصن بالتزويج لمقاصده ، أو يتركه لمعنى من المعاني الجارية على
 الانسان ، الى ما أشبه ذلك

وإن كان (٢) فعلم أو تركه من جهة كونه شرطاً ، قصداً لا إسقاط حكم الاقتضاء

(١) لا يقال موضوع المسألة عام في الضربين وقد خصه بخطاب التكليف فيكون خاصاً
 بالضرب الأول في المسألة قبلها . وهذا لا يناسب فرض المسألة كما لا يناسب الأمثلة الآتية
 لأننا نقول ان خطاب الوضع يدخل تحت قوله أو مخيراً فيه وكذا تحت ما قبله من المأمور به والمنهى
 عنه من حيث إن خطاب الوضع في المسائل الآتية يحصل مسبباً عن فعل المخير فيه مثلاً كما
 تقدمت أمثلته . فنحول في الزكاة يحصل من امساك المال مدة الحول وهو فعل مخير فيه ، له أن
 ينفق أو يمسك . والاحصان مرتب على الشكاح المخير فيه . وجمع المتفرق وتفريق 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 ابطال سبب شرعي . فلا دلالة في ترتب أحكام الشرط عليه

(٢) متى فن فعل ما يعقّب الشرط أو فعل ما يخل به بهذا القصد فنه يكون باطلا لا يترتب
 عليه أثر . وظاهره ان ذلك جار فيما ترتب عليه مالا يمد هرباً من الأثر . كأن يجمع
 لثمنه لثمنه أو يفريق لثمنه أيضاً ، وكذا اذا أبقى النصاب بقصد وجوب الزكاة ،
 أو فعل موجب الاحصان ليرجم اذا زنى . ظاهره أن هذا لا يترتب عليه أثر لأنه قصد الى
 شرط من جهة كونه شرطاً بنية إسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل ما يحقق
 الشرط حتى لا يترتب عليه أثر وهو عدم الزكاة في المثالين الاول والثاني
 وعند لرحم في المثال الثالث . ولا يخفى أن هذا الظاهر غير واضح لانه متى بقى

في السبب أن لا يترتب عليه أثره ، فهذا عمل غير صحيح ، وسعى باطل . دلت على ذلك دلائل العقل والشرع معاً

فمن الأحاديث في هذا الباب قوله ﷺ (١) : « لا يُجمعُ بين متفرِّقٍ ولا يفرِّقُ بين مجتمعٍ خَشِيَةَ الصَّدَقَةِ » (٢) وقال ﷺ (٣) : « البَيْعُ والمَبْتَاعُ بالخيارِ حتى يَتَفَرَّقَا إلا أن تكونَ صَفْقَةُ خيارٍ . ولا يحلُّ له أن يُفَارِقَهُ خَشِيَةَ أن يَسْتَقِيلَهُ » وقال : « مَنْ أَدخَلَ فرساً بينَ فرَسَيْنِ وهو لا يَأْمَنُ أن تُسْبِقَ

النصاب الى الحول عنده ولو بهذا القصد لزمته الزكاة . وكذا يقال في بقية الامثلة . فهل تقيد المسألة بما اذا كان الفعل أو الترك قصدا الى إسقاط أثر شرعى لا يراه في صلاحته ، وهر بما ينافي مقاصد الناس في المألوف عند العقلاء ، فيكون الحكم في المسائل السابقة وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولو كان القصد مندرجا فيما يقوله المؤلف

(١) جزء من حديث طويل أخرجه البخارى وأبو داود والنسائى
(٢) فهو فعل منهيا عنه ليحل بشرط الزكاة أو زيادتها . وفي المثال الثانى فعل منهيا عنه ليحل بشرط الخيار . وفي المثال الثالث فعل منهيا عنه وهو إدخال فرس معروف فيها أنها تسبق الخيل ليحقق شرط حوز الرهان وهو السبق فهو محل بقصد المسابقة ومقترن بقصد حصول الشرط . وكذا يقال في شرط الولاء إنه فعل منهيا عنه بقصد إسقاط حكم الاقتضاء الا يترتب عليه أثره . وكذا البيع وشرط ألا يبيعه المشتري مطلقا أو لغيره مثلا فهذا إسقاط لما يترتب على البيع من حق المشتري في سائر تصرفات الملك . وما بعده قيّد فيه السلف الذى لا يكون الا لله وليس فيه مشاحة ولا ربح بالبيع الذى فيه ذلك فقد خرج السلف بذلك عن مقتضاه . وشرط في شرط . كشرط أن يكون الولاء للبايعين في مسألة بريرة حيث اشترطوا في بيعها أن تعتقها واشترطوا في عتقها أن يكون الولاء لهم . والفقهاء استثنوا من عدم جواز البيع والشرط مسألة شرط العتق فقد أجازوها فيتصور فيها شرط في شرط . وكذا فعل اليمين المنهى عنها ليرتب عليها حقاله لم يكن فقد فعل شرطا يترتب عليه القضاء له بغير حقه وقد فعله من جهة كونه شرطا بالقصد المعلوم وجعل الشارع اليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الخالف من فعل شرط بهذا القصد الباطل . وآية (ولا يحل لكم الخ) من هذا أيضا فاذا فعل ما يقتضى نشوزها وعدم قيامها بحدود الله فقد فعل منهيا عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية . وآية شهادة الزور فالشهادة يحقق بها شرطا لحكم القاضى للمشهود له بقصد اسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة . والتيسر المستعار يريد تحقيق شرط عودها الأول بهذا القصد

(٣) هذه الرواية في منتقى الأخبار عن أحمد والدارقطنى وأصحاب السنن الا ابن ماجه ، وأخرجه أيضا البيهقى وحسنه الترمذى

فليس بتمار ؛ ومن دخل فرساً بين فرسين وقد أمن أن تسبق فهو قمار^(١) »
 وقل في حديث بريرة حين اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم : « من اشترط
 شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط^(٢) » الحديث ! « ونهى
 عليه الصلاة والسلام عن بيع وشرط ، وعن بيع وسلف ، وعن شرط في
 شرط^(٣) ، وسائر أحاديث الشروط المنهى عنها . ومنه حديث : « من اقتطع مال
 امرئ مسلم بيمينه^(٤) » وحديث : « إن اليمين على نية المستحلف^(٥) »

وعليه جاءت الآية : (إن الذين يشترون بعبد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً)
 الآية . وفي القرآن أيضاً : (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً
 إلا أن يخافا أن لا يمتبا حدود الله) الآية . وآية شهادة الزور والأحاديث فيها من
 هذا أيضاً . وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بيديكم بالباطل
 إلا أن تكون نجارة عن تراض منكم) وما في معنى ذلك من الأحاديث وقال : (فإن
 طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) وما جاء من أحاديث^(٦) لعن المحلل
 والمحلل له والتيس المستعار ، وحديث^(٧) التصريفة في شراء الشاة على أنها غزيرة

(١) رواه في التيسير عن أبي داود . بالياء . من يسبق في الموضعين

(٢) تقدم (ص ٢١٥)

(٣) ورد في التيسير عن أصحاب السنن الثلاثة (لا يحل سلف وبيع ولا نرطان في بيع) ،

وعن مالك (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وسلف)

(٤) بقية الحديث طوقه يوم القيامة . وروى في الترغيب والترهيب (من اقتطع مال امرئ

مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار الخ) عن الطبراني في الكبير واللفظ له . والحاكم
 وقال صحيح الأسناد

(٥) رواه مسلم وأبو داود والترمذي (٦) حديث (أمن الله المحلل والمحلل له)

رواه في الجامع الصغير عن أحمد بن علي . والترمذي والنسائي عن ابن مسعود .

والترمذي عن جابر . وإيس في هذه الروايات قوله (والتيسر المستعار) . قول المناوي قول الترمذي

حسن صحيح . قول ابن القطان ولم يفتك لكونه من رواية أبي قيس عبد الرحمن بن مروان

وهو محتسب فيه . وقول ابن حجر رواه ثقات . وقول الحافظ الذهبي في الكباثر صح من

حديث ابن مسعود

(٧) ذكر في التيسير عن أبي هريرة : رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

الدَّرَّ ، وسائر أحاديث^(١) النهي عن الغش ، والخديعة ، والخلافة ، والنَجَش^(٢) ،
وحديث^(٣) امرأة رفاعة القرظي حين طلقها وتزوجها^(٤) عبد الرحمن بن الزبير .
والأدلة أكثر من أن يؤتى عليها هنا

(لا تصرّ - و يروى لا تصرّوا - الابل والنعم ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها: ان ذاء
امسك وان شاء ردها وصاعا من تمر) اخرجه الستة وفي أخرى للبخاري (فان رضيها امسكها
وان سخطها ففي حلبها صاع من تمر) وفي أخرى لمسلم (فهو فيها بالخيار)
(١) منها ما رواه في التيسير عن الستة الا الترمذي أن رجلا ذكر لرسول الله صلى
الله عليه وسلم أنه يخذع في البيوع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من بايعت فقل
لا خلافة) فكان اذا باع قال لا خلافة - (الخلافة الخداع)
وروى في التيسير أيضاً عن الحمسة الا النسائي ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال : (لا تذاجشوا) وعن ابن عمر قال : (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النجش) .
أخرجه الثلاثة والنسائي كما في التيسير ، وزاد مالك قال : والنجش أن تعطيه بسبعة أكثر
منها وليس في نفسك اشتراؤها فيقتدى بك غيرك

(٢) تصرية الشاة وماعها من مسائل الغش والخديعة والخلافة والنجش - ويجمعها في
الحقيقة جنس الغش - قد فعل بها أمرا يقتضى زيادة الثمن عما اذا كانت غير مغشوشة . ولو كان
ما فعله بهذا القصد صحيحا لرتب الشارع عليه ملكة للزيادة وحل الانتفاع بها ، ولكنه لا يرتب
ذلك لأنه فعل شرط الزيادة بهذا القصد السيء ولا بد . فلا تكون الزيادة ملكا له ولا يحل
انتفاعه بها وللمشتري رد المبيع واسترداد الثمن

(٣) روى مالك أن رفاعة بن سمائل طلق امرأته ثلاثاً في عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم . فنكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع أن يمسها ففارقها ،
فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الأول فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فنهاه عن تزوجها ، وقال : (لا تحل حتى تذوق العسيلة)

(٤) في جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلا ولكن بقصد غير صحيح فكان سعيها باطلا
من هذه الجهة . أما في مسألة امرأة رفاعة فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر
وأنه فعل بقصد سيء كالتحليل مثلا حتى يافى الاثر المترتب على الشرط ويبقى الامر كما كان
قبل فعله . وإنما الذي في المسألة أن الشرط لم يتحقق بدليل قوله عليه السلام (لا . حتى تذوق
عسياته الخ) أي أنه لم يتحقق المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت اليه عليه السلام بعد
مدة تقول انه قدمسني فقال لها (كذبت بقواك الاول فلن أصدقك في الآخر) فلا يظهر وجه
إدراج المسألة في هذا الباب .

وأيضاً فإن هذا العمل^(١) يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعي جلياً لمصلحة أو دفعاً لمنفعة، عبثاً لاحكامه له ولا منفعة به؛ وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح ونهب معتبرة في الأحكام. وأيضاً فإنه مضاداً لقصد الشارع؛ من جهة أن السبب لما انعقد وحصل في الوجود، صار مقتضياً شرعاً لمسببه؛ لكنه توقف على حصول شرط^(٢) هو تكميل للسبب؛ فصار هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب؛ قصداً مضاداً للشارع في وضعه سبباً. وقد تبين أن مضادة قصد الشارع باطلة. فهذا العمل باطل.

فإن قيل: المسألة مفروضة في سببٍ توقف اقتضاؤه للحكم على شرط. فإذا فقد الشرط بحكم القصد إلى فقد؛ كان كما لو لم يقصد ذلك؛ ولا تأثير للقصد. وقد تبين أن الشرط إذا لم يوجد لم ينهض السبب أن يكون مقتضياً؛ كالحول في الزكاة فإنه شرط لا تجب الزكاة بدونه بالفرض. والمعلوم من قصد الشارع أن السبب إنما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط؛ لا عند فقدتها. فإذا لم ينهض سبباً كانت المسألة كمن أنفق النصاب قبل حلول الحول المعنى من معاني الانتفاع؛ فلا تجب عليه الزكاة؛ لأن السبب لم يقتض إيجابها؛ لتوقفه على ذلك الشرط.

...

(١) ما تقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالنقل والاستنباط منه. وهذا وما بعده استدلال بطريق العقل البني على ما استقرى من مقاصد الشرع في شرع الأحكام للمصالح. مع جري العمل باعتبار هذا الشرط الذي قصد به هذا القصد لبطلت تلك المصالح التي بينها الشارع على تلك الأسباب. فمثلاً لو اعتبر التفريق واجمع بهذه النية، ولو اعتبر الاتفاق قبل الحول قبليل بهرب من الزكاة في المسألتين، لا يمكن لكل واحد أن يخلص من وجوب الزكاة بفعل هذا الشرط أو تركه. مثلاً وضاعت المصاحبة المترتبة على الزكاة. وكذا يقال في سائر الأمثلة.

(٢) كمرور الحول مثلاً في النصاب. فإذا أنفق بعضه بقصد رفع الزكاة كان قصده رفع الزكاة عن هذا النصاب المملوك له. مضاداً لقصد الشارع إيجاب الزكاة فيه.

الذي ثبت اعتباره شرعاً . فمن حيث قيل فيه إنه مخالف لقصد الشارع يقال إنه موافق^(١) . وهكذا سائر المسائل

فالجواب أن هذا المعنى إنما يجري فيما إذا لم يقصد رفع حكم السبب . واما مع القصد إلى ذلك فهو معنى غير معتبر ، لأن الشرع شهد له بالإلغاء على القطع . ويتبين ذلك بالأدلة المذكورة إذا عرضت المسألة عليها ، فإن الجمع بين المتفرق أو التفرقة بين المجتمع قد نهى عنها إذا قصد بها إبطال^(٢) حكم السبب ، بالإتيان بشرط ينقصها حتى تبخس المساكين . فالأربعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق ، ونصفها بشرط اختلاطها بأربعين أخرى مثلاً ، فإذا جمعها بقصد إخراج النصف فذلك هو المنهى عنه . كما أنه إذا كانت مائة مختلطة بمائة وواحدة ، ففرقها قصداً أن يخرج واحدة ، فكذلك . وما ذاك إلا أنه أتى بشرط أو رفع شرطاً يرفع عنه ما اقتضاه السبب الأول . فكذلك المنفق نصابه بقصد رفع ما اقتضاه من وجوب الإخراج . وكذلك قوله : « ولا يحلُّ له أن يفارقه خشية أن يستقيه » فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد ، وعن الإتيان بشرط الفرس المجلية للجعل بقصد أخذه ، لا بقصد المسابقة معه . ومثله مسائل الشروط ، فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة^(٣) . فإن العقد

(١) هو مضاف لقصد الشارع كما ذكر في الدليل السابق ، وموافق له من جهة أن قصد الشارع أن السبب إنما يقتضى مسيبه عند وجود الشرط . لا عند فتنه ، يعنى فكان يقتضى ذلك على أكثر الفروض أن يقال أنه فعل منهيا عنه وأثم مثلاً ولكنه لا تجب عليه الزكاة . فأثمه من جهة المضادة لقصد الشارع ، وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذي قصد الشارع توقف تأثير السبب على حصوله

(٢) وتقدمت القاعدة الاضوايه وهى أنه ليس لاحد أن يرفع حكم السبب لان المسبب من فعل الله لا من فعل المكلف . ولما كان هذا الشرط يقصد به رفع المسبب كان لاغياً وكأنه لم يكن

(٣) قيد به لما سبق له من أن المسبب الذى لا يرفع هو مسبب سبب وقع بالفعل .

فارجع اليه

على الكتابة اقتضى أنه عقد على جميع ما ينشأ عنه ومن ذلك الولاء . فمن شرط أن
الولاء له من الباعين ، فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه . واعتبر هكذا
سائر ما تقدم تجده كذلك . فعلى هذا ، الإتيان بالشرط أو رفعها بذلك التصد
هو المنع عنه ^(١) . وإذا كان منهيًا عنه كان مضافاً لتصدد الشارع ^(٢) .
فيكون باطلاً

فصل

هذا العمل هل يمتنعى البطلان بإطلاق أم لا ؟
الجواب أن في ذلك تفصيلاً . وهو أن نقول : لا يخلو أن يكون الشرط الحاصل
في معنى المرتفع ، أو المرفوع في حكم الحاصل معنى ، أو لا
فإن كان كذلك ، فالحكم الذي اقتضاه السبب ، على حاله قبل هذا العمل .
والعمل باطل ضائع ، لافائدة فيه ، ولا حكم له ؛ مثل أن يكون وهب المال قبل
الحول ، لمن راوض ، على أن يردّه عليه بعد الحول بهبة أو غيرها ؛ وكالجامع بين
المفترق ريثاً يأتي الساعي ثم ترد إلى التفرقة ، أو المفترق بين المجتمع كذلك ثم
يردّها إلى ما كانت عليه ؛ وكالناكح لتظهر صورة الشرط ثم تعود إلى مطلقها
ثلاثاً ؛ وأشبه ذلك . لأن هذا الشرط المعمول فيه ، لا معنى له ولا فائدة فيه
تقصده شرعاً

وإن لم يكن كذلك فمسألة محتملة ، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه :

.....

(١) أي فقوله - في الاعتراض السابق - أنه موافق من جهة ومخالف من جهة غير صحيح ،
ونه مخالف من كل جهة . لأنه متى كان المنهي عنه وفعل الشرط نفسه فيكون باطلاً وكانه لم يحصل .
ففي الحكم كما كان قبل فعله

(٢) أي مضاف له عيناً . وسيأتي لهذا ذكر في الفصل بعده

(أحدهما) ^(١) أن يقال إن مجرد انعقاد السبب كافٍ؛ فإنه هو الباعث ^(٢) على الحكم، وإتمام الشرط أمر خارجي مكمل، وإلا لزم أن يكون الشرط جزء العلة، والفرض خلافه. وأيضاً فإن التصد فيه قد صار غير شرعي، فصار العمل فيه مخالفاً لقصد الشارع، فهو في حكم ما لم يعمل فيه، واتحد مع القسم الأول في الحكم؛ فلا يترتب على هذا العمل حكم. ومثال ذلك إن أنفق النصاب قبل الحول في منافعه، أو وهبه هبة بئنة 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 لثبوت الحكم به؛ فإذا أخذ هذا يرفع حكم السبب مع انتهازه سبباً، كان مناقضاً لقصد الشارع. وهذا باطل. وكون الشرط - حين رفع أو وضع - على وجه يعتبره الشارع على الجملة ^(٣)، قد أثر فيه القصد الفاسد، فلا يصح أن ينتهض شرطاً شرعياً. فكان كالمعدوم بإطلاق، والتحقق بالقسم الأول

(والثاني) أن يقال إن مجرد انعقاد السبب غير كافٍ؛ فإنه وإن كان باعثاً، قد جعل في الشرع مقيداً بوجود الشرط. فإذا ليس كون السبب باعثاً بقاطع في أن الشارع قصد إيقاع المسبب بمجرد وجود الشرط؛ وإنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه. فإذا كان كذلك، فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل في رفع الشرط،

(١) ضعيف في النظر إن لم يكمل بما سبق من أنه منهي عنه ومضاد لقصد الشارع قطعاً فيكون باطلاً. أما مجرد أن الشرط أمر خارجي الخ فإنه لا يفيد. ولو جعل ما بعده مكمل له لادبلاً 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) فتأمل

(٢) لا يخفى ما فيه من التسامح

(٣) فالشارع يعتبر اتفاق النصاب قبل الحول في منافعه والهبة البئنة وجمع المفترق. مثلاً بهذا القصد نافذاً، فيرتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يرد ما أنفقته في قضاء مصالحه. وهكذا لا يلزمه بتفريق المجتمع. فتكون التصرفات صحيحة في الجملة، لا من كل وجه لأنه بهذا القصد الفاسد يكون آتماً وأيضاً لا يترتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفرار من الزكاة

له يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه . وإنما قصد لما لم يظهر فيه قصد الشارع الإيقاع أو عدمه ، وهو الشرط أو عدمه ؛ لكن لما كان ذلك القصد آيلاً لمناقضة قصد الشارع على الجملة ، لا عيناً ، لا يمكن مانعاً من ترتب أحكام الشروط عليها . وأيضاً فإن هذا العمل لما كان مؤثراً وحاصلاً وواقع ، لا يمكن القصد المنوع فيه مؤثراً في وضعه شرطاً شرعياً أو سبباً شرعياً ؛ كما كان تفسير المفصوب سبباً أو شرطاً في منع صاحبه منه وفي تملك الغاصب له ، ولا يمكن فعله بقصد العصيان سبباً في ارتفاع ذلك الحكم

وعلى هذا الأصل يذنب صحبة ما يقول البخمي فيمن تصدق بجزء من ماله لتسقط عنه الزكاة ، أو سافر في رمضان قصداً للإفطار ، أو أخر صلاة حضر عن وقتها الاختياري ليصلها في السفر ركعتين ، أو أخرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء أن تحيض فتسقط عنها . قال : فجميع ذلك مكروه ، ولا يجب على هذا في السفر صيام . ولا أن يصلي أربعاً ، ولا على الحائض قضاؤها . وعليه أيضاً يجري الحكم في الحالف : « ليقضين فلاناً حقه الى شهر » وحلف بالطلاق الثلاث ، ونحو الحنث نخال زوجته لثلاثي بحد ، فلما انقضى الأجل راجعياً . فهذا الوجه يقتضي أنه لا يحنث ، ولو اتوع الحنث وليست بزوجة ؛ لأن الخلع ماض شرعاً وإن قصد به قصد المنوع

(والثالث) أن يفرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين : فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله ؛ وإن ثبت له في نفسه حكم شرعي ؛ كمسألة الجمع بين المتزوج والفرق بين المجتمع ، ومسألة نكاح المحلل على القول بأنه نافذ ماض ولا يجلب ذلك للأول . لأن الزكاة من حقوق الله ؛ وكذلك المنع من نكاح المحلل حق الله ، لغلبة حقوق الله في النكاح على حقوق الآدميين . وينفذ مقتضى الشرط في حقوق الآدميين ؛ كالسفر ليقصر أو ليفطر أو نحو ذلك

هذا كله ما لم يدل دليل خاص على خلاف ذلك . فإنه ان دل دليل خاص على خلافه صير إليه ، ولا يكون نقضاً على الأصل المذكور ؛ لأنه إذ ذلك دال على إضافة هذا الأمر الخاص الى حق الله ، أو الى حق الآدميين . ويبقى بعد ما إذا اجتمع الحقان ، محل نظر واجتهاد . فيغلب أحد الطرفين بحسب ما يظهر للجهته . والله أعلم

المسألة الثامنة

الشروط مع مشروطاتها ^(١) على ثلاثة أقسام :
 (أحدها) أن يكون مكلاً لحكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال ؛ كاشتراط الصيام في الاعتكاف عندهم يشترطه ، واشتراط الكفء والإمسك بالمعروف والتسريح بإحسان في النكاح ، واشتراط الرهن والحميل والنقد أو النسب في الثمن في البيع ، واشتراط العهدة في الرقيق ، واشتراط مال العبد ، وثمره الشجر ، وما أشبه ذلك . وكذا اشتراط الحول في الزكاة ، والإحصان في الزنى ، وعدم الطول في نكاح الاماء ، والحرز في القطع . فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضى حكماً ، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً الى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد ، كان للصيام فيه أثر ظاهر . ولما كان غير الكفء مظنةً للنزاع وأنفةً أحد الزوجين أو عصبيةً ، وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة ، وأولى بمحاسن العادات ، كان اشتراطها ملائمةً لمقصود النكاح . وهكذا الإمساك بمعروف وسائر تلك الشروط المذكورة تجرى على هذا الوجه . فتبوتها شرعاً واضح

(١) في المسألتين السادسة والسابعة قيد الشروط بقوله المتبصرة في المشروطات شرعاً . وهنا أطلقها حتى يتأتى التقسيم الى الأقسام الثلاثة . فالكلام هنا عام فيما اشترطه الشارع وما اشترطه الشخص نفسه من شرط ملائم ، أو منافٍ ، أو لا ملائم ولا مناف

والثاني كح أن يكون غير ملائم مقصود المشروط ولا مكمل حكمته ، بل هو على الضد من الأول ؛ كما إذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب ، واشترط في الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد - بناء على رأى مالك (١) ، واشترط في النكاح أن لا ينفق عليها أو أن لا يطأها وليس بمحبوب ولا عذبة ، أو شرط في البيع أن لا ينفق بالمبيع ، أو إن انتفع فعلى بعض الوجود دون بعض ، أو شرط الصانع على المستصنع أن لا يضمن المستأجر عليه إن تلف ، وأن يصدقه في دعوى التلف ، وما أشبه ذلك . فهذا التسم أيضاً لا إشكال في إبطاله ، لأنه مناف حكمة السبب . فلا يصح أن يجتمع معه . فإن الكلام في الصلاة مُناف لما شرعت له من الإقبال على الله تعالى والتوجه إليه والمناجاة له . وكذلك المُشترط في الاعتكاف الخروج ، مشترط ماينافى حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد . واشترط النكاح أن لا ينفق ، ينافى استجلاب المودة المطلوبة فيه . وإذا اشترط أن لا يطأ أبطل حكمة النكاح الأولى وهي التناسل ، وأضر بالزوجة . فليس من الإمساك بالمعروف الذي هو مظنة الدوام والمؤالفة . وهكذا سائر الشروط المذكورة . إلا أنها إذا كانت باطلة فهل تؤثر في المشروطات أم لا ؟ هذا محل نظر يستمد (٢) من المسألة التي قبل هذه

والثالث كح أن لا يظهر في الشرط منافية لمشروطه ولا ملاءمة . وهو محل نظر هل يلحق بالأول من جهة عدم المنافة ؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً ؟ والقاعدة المستمرة في أمثال هذا ، التفرقة بين العبادات والمعاملات . فما كان من العبادات لا يكتب في فيه بعدم المنافة دون أن تظهر الملاءمة ، لأن الأصل

(١) من لزوم المسجد

(٢) فهي شروط تقتضى رفع حكمة السبب ويقصد بها رفع السبب الواقع . وتقدم تفصيل ذلك

ففيها التعبد دون الالتفات إلى المعانى ، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن ؛
إدلاجاً للعتول فى اختراع التعبدات . فكذلك ما يتعلق بها من الشروط .
وما كان من العاديات يكتبى فيه بعدم المناقاة ؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى
المعانى دون التعبد ، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه . والله أعلم

﴿ النوع الثالث فى الموانع وفيه مسائل ﴾

المسألة الأولى

الموانع ضربان : أحدهما مالا يتأتى فيه ^(١) اجتماعه مع الطلب . والثانى
ما يمكن فيه ذلك . وهو نوعان : أحدهما يرفع أصل الطلب . والثانى لا يرفعه ولكن
يرفع احتماله . وهذا قسمان : أحدهم أن يكون رفعه بمعنى أنه يصير مخيراً ^(٢)
فيه لمن قدر عليه . والآخر أن يكون رفعه بمعنى أنه لا إجماع على مخالف الطلب .
فهذه أربعة أقسام

(فأما الأول) فحوزوال العقل بنوم ، أو جنون ، أو غيرهما . وهو مانع
من أصل الطلب جملة ؛ لأن من شرط تعلق الخطاب إمكان فهمه ، لأنه إلزام
يتتضى التزاما . وفاقدا العقل لا يمكن إلزامه كي لا يمكن ذلك فى البهائم والجمادات .
فإن تعلق طلب ^(٣) يتتضى استجلاب مصلحة أو درء مفسدة ، فذلك راجع

(١) أى عقلا . وقوله (أحدهم يرفع أصل الطلب) أى وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلا
وامتنع الاجتماع شرعا . والقسمان الباقيان يصح فيهما الاجتماع عقلا وشرعا
(٢) يعنى ليس واجبا وان كان مظلوماً شرعا كما يوضحه فيما بعد
(٣) أى بسبب عمل صدر من غير العاقب كالتلافى بالبيعة . ما للغير . وكالصبي يقتل غيره
مثلا . فضمان المتلف وغيره من الأحكام لا يتعلق بالبيعة والصبي . وإنما يتعلق بربها
وبولى الصبي

إلى الغير ، كرياضة البهائم وتأديبها . والكلام في هذا مبين في الأصول (١)
 (وأما الثاني) فكأخيض والنفاس . وهو رافع لأصل الطلب وإن أمكن
 حصوله معه ؛ لكن إنما يرفع مثل هذا الطلب بالنسبة إلى ما لا يطلب به (٢) لئلا يفتقر
 كالصلاة ، ودخول المسجد ، ومس المصحف ، وما أشبه ذلك . وأما ما يطلب به (٣) بعد
 رفع المانع ، فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور ، لاجتيازنا إلى ذكره هنا .
 والدليل على أنه غير مطلوب حالة وجود المانع ، أنه لو كان (٤) كذلك لاجتماع
 الضدان ؛ لأن الحائض ممنوعة من الصلاة ، والنفاس كذلك ؛ فلو كانت مأمورة
 بها أيضاً ، لكانت مأمورة حالة كونها منهيبة بالنسبة إلى شيء واحد (٥) . وهو محال
 وأيضاً إذا كانت مأمورة أن تفعل ، وقد نهيت أن تفعل ، لزمها شرعاً أن تفعل
 وأن لا تفعل معاً وهو محال . وأيضاً فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصح لها
 فعله حالة وجود المانع ولا بعد ارتفاعه ؛ لأنها غير مأمورة بامتناعه باتفاق .

(وأما الثالث) فكالحرق والأوثنة بالنسبة إلى الجمعة والعيدين والجهاد . فإن
 هؤلاء قد لصق بهم مانع من انحتم هذه العبادات ، الجارية في الدين مجرى
 التحسين (٦) والتزيين ، لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلا بحكم

(١) وهي مسألة الفهم شرط التكليف . راجع ابن الحاجب

(٢) يعني اتفاقاً

(٣) كقتضاء العود على الحائض . فهل هو بأسر جديد ولم تكن مأمورة به وقت الحيض ؛ وهو

المعتمد . راجع مسألة الأداء والقتضاء في ابن الحاجب

(٤) الدليلان الأولان عامان في رفع أصل الطلب لما لا يطلب بعد وما يطلب . بخلاف

الثالث فخاص بما لا يطلب

(٥) وهو الصلاة - أي ومن جهة واحدة . فليست كالصلاة في الأرض المغصوبة . فلهذا صحت

الاستحالة

(٦) جعل الجهاد من النوع الثالث التحسيني ولم يجعله من المقاصد الضرورية ولا الحاجية . وقد

عنده هو في تحرير الأصول من الضرورية وقال : محل كونه كذلك إذا كانوا حرباً علينا لا لكفرهم ،

ولذا لم تقتل امرأة والعبي والراهب . قبلت الجزية . فالدین لا يحفظ مع كونهم حرباً علينا

لأنه منفس إلى قتل المسد أو فتنته عن دينه اهتدق 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 الضرورية أم من التحسيني ؟ الظاهر هذا ويكون الجهاد منه مالا

يتم حفظ الدين إلا به ، ومنه مالا يكون كذلك فيكون تحسينياً من باب الأخذ بالاحوط .

يجعل كلامه هنا وهناك على هذا التفصيل

التبع ، فإن تمكنوا منها جرت بالنسبة اليهم مجراها مع المقصودين بها ، وهم الأحرار الذكور . وهذا معنى التخيير بالنسبة اليهم مع القدرة عليها ، وأما مع عدم القدرة عليها فالحكم مثل (١) الذي قبل هذا

(وأما الرابع) فكأسباب الرخص ، هي موانع من الانحتمام ، بمعنى أنه لا حرج على من ترك العزيمة ميلاً إلى جهة الرخصة ، كقصر المسافر ، وفطره ، تركه للجمعة ، وما أشبه ذلك

المسألة الثانية (٢)

الموانع ليست بمقصودة للشارع ، بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكف لها ولا رفعها . وذلك أنها على ضربين :

(ضرب منها) داخل تحت خطاب التكليف - مأموراً به أو منهيماً عنه أو مأذوناً فيه - وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة ، كالأستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوجوب إخراج الزكاة . وإن وجد النعاب فهو متوقف على فقد المانع . وكذلك الكفر المانع من صحّة أداء الصلاة والزكاة أو من وجوبهما، (١)

ومن الاعتداد بما طّبق في حال كفره ، إلى غير ذلك من الأمور الشرعية التي منع منها الكفر . وكذلك الإسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض .

(١) أي من رفع أصل الطلب . وهل يندرج فيه أيضاً؟ بحيث يقال إنه وجد مانع شرعي من توجه الطلب لأن امتثال أمر السيد بأعمال أخرى في وقت هذه العبادات يعد مانعاً شرعاً وحينئذ فينتقل هذا النوع الثالث إلى النوع الثاني

(٢) يحاذى بها وبما بعدها المباحث المتقدمة في المسألتين السادسة والسابعة في

الشروط

(٣) أي على الخلاف بين الجمهور والحنفية في تكليف الكفار بالفروع

إلا بحقها . فالنظر في هذه لأشياء وأشباهها من جية خطاب التكليف خارج
عن مقصود المسألة

(والضرب الثاني) هو المتصود . وهو الداخل تحت خطاب الوضع من حيث
هو كذلك . فليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع ، ولا في عدم
تحصيله ، فإن المديان ليس بمخاطب برفع الدين إذا كان عنده نصاب لتجب
عليه الزكاة ، كما أن مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه ،
لأنه من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف . وإنما مقصود الشارع فيه أنه
إذا حصل ارتفاع مقتضى السبب . والدليل على ذلك أن وضع السبب مكمل
الشروط . يقتضى قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه ، وإلا فلو لم يكن كذلك
لم يكن موضوعا على أنه سبب . وقد فرض كذلك . هذا خلب . وإذا ثبت قصد
الواضع إلى حصول المسبب ، ففرض المانع مقصوداً له أيضاً إيقاعه ، قصد إلى
رفع ترتب المسبب على السبب . وقد ثبت أنه قصد إلى نفس الترتب . هذا خلف .
فإن التعددين متضادان . ولا هو أيضاً قصد إلى رفعه ، لأنه لو كان قصداً إلى
ذلك لم يثبت في الشرع مانعاً . وبيان ذلك أنه لو كان قصداً 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
فيذا توجه قصد المكلف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه في ذلك تفصيل . وهي :

المسألة الرابعة

فلا يخفى أن يذمه أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف -
مأموراً به أو منهيماً عنه أو مخيراً فيه ، أولاً فإن كان الأول فظاهراً ، كما رجل يكون
بيده له نصاب . لكنه يستدين حاجته إلى ذلك ، وتنبئ الأحكام على مقتضى
حصول المانع . وإن كان الثاني وهو أن يفعل مثلاً من جهة كونه مانعاً ، قصداً

لا إسقاط حكم السبب المقتضى أن لا يترتب عليه ما اقتضاه ، فهو عمل غير صحيح .

والدليل على ذلك من النقل أمور ؛ من ذلك قوله جل وعلا : (إِنَّا بَلَوْنَاكُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا) الآية ١ فإنها تضمنت الإخبار بعقابهم على قصد التحجيل لاسقاط حق المساكين ، بتحريم المانع من إتيانهم ، وهو وقت الصبح الذي لا يبكر في مثله المساكين عادة .^(١) والعقاب انما يكون لفعل محرّم . وقوله تعالى : (وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا) نزلت بسبب مضارة الزوجات بالارتجاع أن لا ترى بعده زوجا آخر مطلقاً ،^(٢) وأن لا تنقض عدتها إلا بعد طول . فكان الارتجاع بذلك القصد ؛ إذ هو مانع من حلها للأزواج . وفي الحديث^(٣) : «قاتل الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فجمكوها فباعوها» وفي بعض الروايات «وأكلوا أثمانها» وقال عليه الصلاة والسلام^(٤) : (لَيْشْرِبَنَّ

(١) يعنى فالمانع عادى وليس بشرعى حتى ينطبق عليه تعريف المانع الذى هو موضوع هذه المباحث ، وهو ما اقتضى حكمة تنافى حكمة السبب . وعليه فما وجه ذكره هنا ؟ الا ان يقال إن العقاب على تحصيل المانع العادى يفيد أن تحصيل المانع الشرعى قصداً مثله ، فان القصد فى كل الوصول الى موجب الحرمان

(٢) هذا إنما يظهر حسبها كان عليه الأمر قبل نزول آية (الطلاق مرتان) فقد كانوا يطلقون ويرتجعون لا الى حد ، يضارون الزوجات بذلك ، فلا يضمها الرجل اليه ولا يدعها تتزوج طول حياتها

(٣) رواه فى الجامع الصغير بلفظ (قاتل الله اليهود ان الله عز وجل لما حرم عليهم الشحوم جعلها ثم باعوها فأكلوا أثمانها) عن أحمد والشيخين وأبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجه عن جابر ، ورواه الشيخان عن أبى هريرة ، واحمد والشيخان والنسائى وابن ماجه عن عمر ، ورواه فى التيسير عن أبى داود بلفظ (لعن الله اليهود ثلاثا . ان الله تعالى حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها) ورواه أيضا أحمد ، ولم يذكر فيه (ثلاثا) (٤) رواه فى المشكاة عن أبى داود وابن ماجه (يسمونها) بغير واو ورواه كذلك فى الجامع الصغير عن أحمد وأبى داود . ورواه فى نيل الاوطار بالواو عن أحمد وأبى داود . وسيأتى للمؤلف بغير واو فى رواية أطول

ناسٌ من أمّتي الخمرَ ويسمونها بغير اسمها) . وفي رواية^(١) : (ليكوننَّ من أمّتي اقوامٌ يستحلّونَ الحَرَ والحريَرَ ، والخمرَ والمعازِفَ) الحديث ! وفي بعض الحديث^(٢) : (يأتى على الناس زمانٌ يستحلُّ فيه خمسةُ أشياءَ بخمسةِ أشياءَ : يستحلون الخمرَ بأسماءَ يسمونها بها ، والسُّحتَ بالهدية ، والقتلَ بالرَّهبة . والزنى بالنكاح ، والربا بالبيع) فكان المستحل هنا رأى أن المانع هو الاسم ، فقتل المحرم الى اسم آخر ، حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له . وقال تعالى : (من بعد وَصِيَّةٍ يُوصى بها أو دينٍ غيرَ مُضارٍ) فاستثنى الإضرار . فإذا أقرَّ في مرضه بدين لوارث ، أو أوصى بأكثر من الثلث ، قاصداً حرمان الوارث أو نقصه بعض حقه ، بإبداء هذا المانع من تمام حقه ، كان مضاراً . والاضرار ممنوع باتفاق .
وقل تعالى : (ولا تَنقُضوا الأيمانَ بعدَ توَكيدِها) الآية ! قال أحمد بن حنبل : عجت مما يقولون في الحيل والأيمان ، يبطلون الأيمان بالحيل . وفي الحديث : (لا يُمنعُ فضلُ الماءِ لِيُمنعَ به الكَلأُ)^(٣) وفيه : « إذا سمَّتم به - يعنى الوباء - بأرضٍ فلا تَدْمُوا عليه ؛ وإذا وقعَ بأرضٍ وأنتم بها فلا

(١) رواه في التيسير عن البخارى . قال صاحب التيسير الحر بكسر الحاء المهملة وبمدها راء . والمراد به هنا الزنا اه وقال ابن العربي : رواية الخمر بالمعجمتين تصحيف . اه
وقد أثبتناه في الأصل مصححاً . (٢) سيأتى للمؤلف في المسألة الحادية عشرة من مقاصد المكف أنه يروى موقوف على ابن عباس ومرفوعاً . وكذلك قال عنه في كتابه الاعتصام . أقول : قال الفتنى في كتابه تذكرة الموضوعات (يأتى على الناس زمان يستحل فيه السحت بالهدية الخ .) لا أصل له . وقال ابن القيم في أعلام الموقعين - في بيان أن تجوز الحيل يناقض سد الذرائع - ما يأتى : وروى ابن بطة بإسناد الى الاوزاعى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (يأتى على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع) يعنى العينه . وهذا المرس صالح الاعتقاد به والاستشهاد ، وان لم يكن عليه وحده الاعتماد اه

(٣) في الأرض المباحه بشر للشخص ، وفي الأرض كلاً مباح يريد أن يمنع الناس منه بإيجاده مانع لهم من رعيه وهو نخله بسقيهم من فضل ماء بشره . فنهى عن ذلك - والحديث أخرجه الشيخان عن أبي هريرة بلفظ (لا يباع فضل الماء ليباع به الكلاً) وفي رواية مسته الا نسائي (لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الكلاً) وفي رواية للبخارى (لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل الكلاً)

تخرجوا فراراً منه^(١)

والأدلة هنا في الشرع كثيرة من الكتاب ، والسنة ، وكلام السلف الصالح رضى الله تعالى عنهم .
وما تقدم من الأدلة والسؤال والجواب في الشروط ، جارٍ معناه في المواضع ؛ ومن هنا لك يفهم حكمها ، وهل يكون العمل باطلا أم لا ؟ فينقسم الى الضربين . فلا يخلو أن يكون المانع المستجلب مثلاً في حكم المرتفع ، أو لا . فإن كان كذلك فالحكم متوجه ، كصاحب النصاب استبدان لتسقط عنه الزكاة ، بحيث قصد أنه إذا جاز الحول رد الدين من غير أن ينتفع به . وإن لم يكن كذلك ، بل كان المانع واقعاً شرعاً ؛ كالمطلق خوفاً من انحتمام الحنث عليه ، فهو محل نظر - على وزن ماتقدم في الشروط - ولا فائدة في التكرار

﴿ النوع الرابع في الصحة والبطلان ^(٢) وفيه مسائل ﴾

المسألة الأولى في معنى الصحة

ولفظ الصحة يطلق باعتبارين : (أحدهما) أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا ، كما نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ، ومبرئة

(١) رواه في التيسير عن الثلاثة والترمذي بلفظ (إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها . وإذا وقع بأرض وأتم بها فلا تخرجوا منها)
وهذا الحجر الصحي - الذي يتبع باخترائه خدمة للإنسانية أهل هذا العصر - فيه في كلاتا جهته قصد الى المانع لكونه مانعاً : فقد وهم على أرضه رفع للمانع من إصابتهم عادة ، فهو عنه . وخرجوهم من أرضه تحصيل للمانع من إصابتهم وهو بعدهم عنه . وحكمة الاول ظاهرة . وحكمة الثاني - من الوجهة الدينية الصرفة - الفرار من قدر الله والركون إلى محض الأسباب ، وإن كان عمر قال في مثله (نعم نفر من قدر الله الى قدر الله) - من الوجهة الشرعية الصحية - خشية تلويث الجهات الاخرى بالجراثيم التي ربما تكون عاقت بهم أو بامتعتهم

(٢) اعلم ان الصحة والبطلان ليسا - على التحقيق - من الاحكام الوضعية في شيء ، بل من الامور العقلية لانه بعد ورود امر الشارع بالفعل ومعرفة شرائطه وموانعه لا يحتاج الى توقيف من الشارع ، بل يعرف بمجرد العقل صحته او بطلانه . ولذا اسقطها كثير من الاصوليين فلم يعدوها في الاحكام

لذمة ، ومستقطبة للتضاء فيما فيه قضاء ، وما أشبه ذلك ^(١) من العبارات
 المنبئة عن هذه المعاني ؛ وكما نقول في العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة
 شرعاً للأحكام ، واستباحة ^(٢) الألبضاع ، وجواز الانتفاع ، وما يرجع ^(٣) إلى
 ذلك . (والثاني) أن يراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب ؛
 فيقال هذا عمل صحيح ، بمعنى أنه يرحى ^(٤) به الثواب في الآخرة . ففي
 العبادات ظاهر . وفي العادات ^(٥) يكون فيها نوى به امتثال أمر الشارع ،
 وقصد به تمتضى الأمر والنهي ؛ وكذلك في المخير إذا عمل به من حيث إن
 الشرع خير ، لا من حيث قصد مجرد حفظه في الانتفاع ، غائلاً 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 كـ الغزالي وغيره .
 وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون . وتأمل ما حكاه الغزالي في كتاب النية
 والإخلاص من ذلك

المسألة الثانية في معنى الباطل

وهو ما يقابل معنى الصحة . فله معنيان :

﴿ أحدهما ﴾ أن يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا ؛ كما نقول
 في العبادات إنها غير مجزئة ، ولا مبرئة الذمة ، ولا مستقطبة للتضاء . فكذلك نقول
 إنها باطلة بذلك المعنى . غير أن هنا نظراً ؛ فإن كون العبادة باطلة إنما هو

(١) كما وثق أمر الشارع كما قاله

(٢) ولا يقال حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل . لأنها قد تترتب على الباطل

وقد تخلف عن الصحيح

(٣) كصحة تصرفاته الشرعية فيما ابتاعه بيما صحيحاً مثلاً

(٤) كما يقال يحصل الثواب في الآخرة . تفادياً مما اعترض به عليه من أن الثواب

قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة كما سيأتي

(٥) كما تقدم في النكاح أنه مندوب بالجزء وهو عادي . فلا ثواب إلا بهذه النية . وكما

سيأتي في أوجب العادي كإداء الديون والنفقة على الأولاد ورد الودائع

لمخالفتها لما قصد الشارع فيها ، حسبما هو مبين في موضعه ؛ ولكن قد تكون المخالفة راجعة الى نفس العبادة ،^(١) فيطلق عليها لفظ البطلان اطلاقاً ؛ كالصلاة من غير نية ، أو ناقصة ركعة أو سجدة ، أو نحو ذلك مما يخل بها من الأصل . وقد تكون راجعة الى وصف خارجي منفك عن حقيقتها وإن كانت متصفة به ؛ كالصلاة^(٢) في الدار المغصوبة مثلاً ، فيقع الاجتهاد - في اعتبار الانفكاك ، فتصح الصلاة ؛ لأنها واقعة على الموافقة للشارع ، ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف . - أو في اعتبار الاتصاف ، فلا تصح بل تكون في الحكم باطلة^(٣) ، من جهة أن الصلاة المرافقة إنما هي المنفكة عن هذا الوصف ، وليس الصلاة في الدار المغصوبة كذلك . وهكذا سائر ما كان في معناها

ونقول أيضاً في العادات إنها باطلة ، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً : من حصول أملاك ، واستباحة فروج ، وانتفاع بالمطلوب . ولما كانت العادات في الغالب راجعة الى مصالح الدنيا ، كان النظر فيها راجعاً الى اعتبارين : « أحدهما » من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعاً « والثاني » من حيث هي راجعة الى مصالح العباد

فأما الأول فاعتبره قوم بإطلاق ، وأهملوا النظر في جهة المصالح ، وجعلوا مخالفة أمره مخالفة لقصد ، بإطلاق ، كالعبادات المحضه سواء . وكانهم مالوا الى جهة التعبد . وسيأتي في كتاب المقاصد . بيان أن في كل ما يعقل معناه تعبداً . وإذا كان كذلك ، فمواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقضى بالخروج في ذلك الفعل عن مقتضى خطابه . والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقضى بأنها غير

(١) كخلل في بعض شروطها أو أركانها

(٢) وكصوم الايام المنية

(٣) والبطلان والفساد مترادفان عند غير الحنفية . أما عندهم فيقولون في مثله فاسد لا باطل .

وبنوا على الفرق إمكان تصحيح الفساد لا الباطل كما يأتي

متروعة . وغير المتروعة باطل . فهذا كذلك ؛ كما لم تصح العبادات الخارجة
عن مقتضى خطاب الشارع

وأما الثاني فاعتبره قوم أيضاً لامع إجمال الأول . بل جعلوا الأمر منزلاً
على اعتبار المصلحة بمعنى أن المعنى الذي لأجله كان العمل باطلاً ينظر فيه : فإن
كان حاصلاً أو في حكم الحاصل . بحيث ^(١) لا يمكن التلافي فيه ، بطل العمل
من أصله . وهو الأصل فيما نهى الشرع عنه ؛ لأن النهي يقتضى أن لا مصلحة
للمكلف فيه ، وإن ظهرت مصلحة البادية إرأى ، فقد علم الله أن لا مصلحة في
في الإقدام وإن ظنها العامل . وإن لم يحصل مدة ^(٢) كانت في حكم الحاصل
لكن أمكن تلافيه ، لم يحكم بإبطال ذلك العمل ؛ كما يتناول 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
يفيته في الغالب بعد موت السيد . فإذا أعتقه المشتري حصل قصد الشارع في
العتق . فلا يرد لذلك . وكذلك الكتابة الفاسدة ترد ؛ ما لم يعتق المكاتب .
وكذلك بيع الغائب للمغضوب ، موقوف على إجازة المغضوب منه أو رده ؛ لأن
المنع إنما كان حقه ، فإذا أجازته حره . ومثله البيع والسلف منهي عنه ؛ فإذا
^(١) كبيع الملاقيح . فإن المعنى الذي بطل البيع من أجله حاصل مستديم ، لأن بيع ما
يظنون الأوهام منعدم فيه ركن البيع ، ولا يتأني تلافياً تصحيحه
^(٢) لعن الأصل (وإن كان حاصلاً مدة أو في حكم الحاصل) يعني مدة أيضاً، فيكون مقابلاً
لقسم قبه وتنطبق عليه التفاريح الآتية . فإن المفوت غالباً للعتق وهو البيع في حكم الحاصل ،
ولكن أثره لم يدم بل ارتفع بالعتق وأمكن تلافى مفوت العتق بسبب عتق المشتري . وإنما
قلنا في حكم الحاصل لأن النفويت إنما يظهر أثره بعد موت السيد فهناك كان يغلب عتقه .
عنى إذا لم يوجد مانع كبعض الصور التي يسترق فيها المدبر ولا ينفذ عتقه . أما الكتابة
الفاسدة فقد شرط مثلاً فلمعنى الذي لأجله بطلت حاصل بالفعل . لكن لمدة وهي ما قبل
خروجه حراً بسببها وأمكن التلافي بسبب الحرية . فجعل الأمر في المثال وما قبله منزلاً على
المصلحة وهي تشوف الشارع للحرية مع إمكان التلافي بإمداد بقاء الموجب المبطان . ومثلاً
الغيب والبيع والسلف مما فيه حصول المعنى الموجب للمبطان فعلاً . ولكنه لمدة وهي ما قبل
الإجازة وبسقاط الشرط اللذين أمكن بهما إمداد الموجب للمبطان

أسقط مشروط السلف شرطه ، جاز ماعقده ، ومضى على بعض الأقوال . وقد يتلافى باسقاط الشرط شرعاً (١) كما في حديث بَرِيرَةَ (٢) . وعلى مقتضاد جري الحنفية في تصحيح العقود الفاسدة ؛ (٣) كمنكاح الشغار ، والدرهم بالدرهمين ، ونحوهما . الى غير ذلك من العقود التي هي باطلة على وجه ، فيزال ذلك الوجه فتمضى العقدة . فعنى هذا الوجه . أن نهى الشارع كان لأمر ؛ فلما زال ذلك الأمر ارتفع النهى ، فصار العقد موافقاً لقصد الشارع : إما على حكم الانعطف (٤) إن قدرنا رجوع الصحة الى العقد الأول ، أو غير حكم الانعطف ، إن قلنا إن تصحيحه وقع الآن لا قبل . وهذا الوجه بناء على أن مصالح العباد مغلبة على حكم التعبد

﴿ والثاني من الإطلاقين ﴾ أن يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة ، وهو الثواب . ويتصور ذلك في العبادات والعادات فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول ، فلا يترتب عليها جزاء ؛ لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها . وقد تكون صحيحة بالإطلاق الأول ولا يترتب عليها ثواب أيضاً . فلا أول كالمتعبد رياء الناس ؛ فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها ثواب : والثاني كالمصدق بالصدقة يتبعها بالمن والأذى . وقد قال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ

(١) ما قبله كان باسقاط مشروط السلف . أما هذا فان أهل بريرة لم يسقطوه بل بقوا متمسكين به ، ولكن أسقطه الشارع كما في الحديث

(٢) تقدم (ص - ٢١٥)

(٣) الباطل عندهم هو ما يكون غير مشروع ألبتة ، كبيع الملاحيح ، لا ما كان النهى باعتبار وصف عارض فانه يسمى فاسداً . والثاني يمكن تصحيحه باهدار الوصف الموجب للفساد

كاسقاط الزيادة في الربا . ولا يحتاج لعقد جديد كالأمثلة التي ذكرها

(٤) وانسحاب آثار العقد الاول على ماتم بعد زوال الوصف

النَّاسِ) الآية (١) وقال: (ابن أشرَكْتُ لِيَحْبَطَنَّ عَمَّاكَ (٢). وفي الحديث (٣):
«أبْلغني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إِنْ لَمْ يَتُبْ»
على ترويل من جعل الإبطال حقيقة (٤)

وتكون أعمال العادات باطلة أيضاً بمعنى عدم ترتب الثواب عليها، سواء
تأينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا. فالأول كالعتود المفسوخة شرعاً.
والثاني كالأعمال التي يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة، من غير التفات
إلى خطاب الشارع فيها، كالأكل والشرب والنوم وأشباهاها، والعتود المنعقدة
بالهوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق، لا بالتصد إلى
ذلك، فهي أعمال مقررّة شرعاً لموافقته للأمر أو الإذن، لما يترتب عليها من
المصلحة في الدنيا. فروعى فيها هذا المتدار 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 بقاء الدنيا وبطلت (مَا عِنْدَكُمْ يَنْزِدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ
بَاقٍ) (مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ. وَمَنْ كَانَ
يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا، وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ) (أَذْهَبْتُمْ

(١) فقد قضت الآية بأنها كالمدم في الآخرة. لأنها كتراب على حجر صلد نزل عليه
وابل فلم يترك له أثراً. وظاهر أن هذا باعتبار الآخرة

(٢) فالعبادة التي حصل فيها الاثراك مع الله باطلة بالمعنيين أي في الدنيا والآخرة
(٣) رواه أحمد - وقد ذكره بطوله في الجزء الأول من التيسير (كتاب البيوع) ولم
ينكر راويه - وضعفه الزرقاني على الموطأ وقال لفظه منكر. وليس الحديث في الموطأ.
قال في تحوير الأصول رواه أحمد قال عبد الهادي اسناده جيد. وفي رواية التيسير (بئس
ما شريت وبئس ما اشتريت) فلا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافعية بأن إنكار عائشة
راجع إلى البيع لأجل مجهول للتفاوت الثمين
(٤) يعني ويكون من الإطلاق الثاني

طَيِّبًا تَكُمُ فِي حَيَاتِكُمْ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا) وما أشبه ذلك مما هو نص ، أو ظاهر ، أو فيه إشارة الى هذا المعنى . فمن هنا أخذ من تقدم بالحزم في الاعمال العادية ، أن يضيفوا اليها قصداً يجدون به أعمالهم في الآخرة . وانظر في الإحياء وغيره

المسألة الثالثة:

ما ذكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثانى يحتمل تقسيماً ، لكن بالنسبة الى الفعل العادى ؛ إذ لا يخلو الفعل العادى — إذا خلا عن قصد التعبد — أن يفعل بقصد أو بغير قصد . والمفعول بقصد إما أن يكون القصد مجرد الهوى والشهوة ، من غير نظر فى موافقة قصد الشارع أو مخالفته ؛ وإما أن ينظر مع ذلك فى الموافقة فيفعل ، أو فى المخالفة فيترك ؛ إما اختياراً ، وإما اضطراراً . فهذه أربعة أقسام

(أحدها) أن يفعل من غير قصد ؛ كالغافل والنائم . فقد تقدم أن هذا الفعل لا يتعلق به خطاب اقتضاء ولا تخيير ، فليس فيه نواب ولا عقاب ؛ لأن الجزء فى الآخرة إنما يترتب على الاعمال الداخلة تحت التكليف . فما لا يتعلق به خطاب تكليف لا يترتب عليه ثمرة

(والثانى) ، أن يفعل لقصد نيل غرضه مجرداً ؛ فهذا أيضاً لا ثواب له على ذلك — كالأول ، وإن تعلق به خطاب التكليف أو وقع واجباً ؛ كأداء الديون ، وردِّ الودائع والأمانات ، والإيفاء على الأولاد ، وأشبه ذلك . ويدخل تحت هذا ترك المهيات بحكم الطبع ؛ لأن الأعمال بالنيات . وقد قال فى الحديث : ^(١) «فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله . ومن كانت هجرته الى دنياً يصيبها أو الى امرأة ينكحها فهجرته الى ما هجر إليه » ومعنى الحديث متفق عليه ومقطوع به فى الشريعة . فهذا القسم الذى قبله باطل

(١) أوله : (انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرئ ما نوى) . قال فى الترغيب :
رواه الشيخان وأبو داود والترمذى والنسائى

بمقتضى الإطلاق الثاني

(والثالث) أن يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً ؛ كالتقاصد لنيل لذته من امرأة الفلانية ، ولم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها ، عقد عليها عقد نكاح ليكون موصلاً له الى ما قصد . فهذا أيضاً باطل بالإطلاق الثاني ، لأنه لم يرجع الى حكم الموافقة الا مضطراً ، ومن حيث كان موصلاً الى غرضه ، لا من حيث أباحه الشرع - وإن كان غير باطل بالإطلاق الأول . ومثل ذلك الزكاة (١) المأخوذة كرهاً . فمنها صحيحة على الإطلاق الأول ؛ إذ كانت مستقطعة للتضام ، وبرئة 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 (٢) ؛ فلم يخبر الشارع عنها أنها مرتبة نواباً على حد . وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات

(والرابع) ، أن يفعل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً ؛ كالناعتل للمباح بعد عامه بأنه مباح ، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله . فهذا التسم انما يتعين النظر فيه في المباح . أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال ، أو المنهى عنه يتركه بذلك القصد أيضاً ، فهو من الصحيح بالاعتبارين . كما أنه لو ترك المأمور به

(١) قال (ومثل ذلك) لانه أتى به لجرد الفائدة للمناسبة . والافهنا ليس من موضوع المسألة . لان الزكاة من العبادات

(٣) إقامة الحدود من خطاب التكليف المسبب عن خطاب الوضع بفعل المحدود عليه . وهذا النسبة للامام . أما بالنسبة لمن أقيمت عليه فلا خطاب يتوجه عليه فيها . فلا ينتظر أن تكون له نية . لان إقامة الحد ليست من فعله . الا أنه يبقى الكلام فيما اذا طلبها كعز رضى الله عنه والغامدية والجهنية . طلبوا إقامة الحد للطهر من الزنا فتم الرجم . وقال عليه الصلاة والسلام خالد حين سب الخالديه (مهلا يا خالد فقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له) ولما صلى على الجهنية قال له عمر رضى الله عنه : أتصلى عليها وقد زنت ؛ قال له عليه الصلاة والسلام (لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لو سمعتهم . وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله عز وجل) والظاهر أنه يترتب عليه المغفرة لاغير لانه الذى ورد فى الحديث فى هؤلاء الذين جادوا بانفسهم لله : وقد يقال ان الطلب غير إقامة الحد الذى هو من فعل الغير فليس فيه الا التكفير . أما الطلب من المحدود كما حصل من هؤلاء فعمل آخر مستقل ، له فضله ونيته . كما يدل عليه قوله (أن جادت بنفسها لله) وهذا عمل دينى خطير فلا يحرم نوابه

أو فعل المنهى عنه قصداً للمخالفة ، فهو من الباطل بالاعتبارين . فإنما يبقى النظر في فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير ، فاختر أحد الطرفين من الفعل أو الترك لمجرد حظه ؛ فتحتمل في النظر ثلاثة أوجه : «أحدها» أن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول ، باطلاً بالاعتبار الثاني . وهذا هو الجارى على الأصل المتقدم في تصور المباح بالنظر الى نفسه ، لا بالنظر الى ما يستلزم . « والثاني » أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً ، بناء على تحريه في نيل حظه مما أذن له فيه ، دون ما لم يؤذن له فيه . وعلى هذا نبه الحديث ^(١) في الأجر في وطء الزوجة ؛ وقولهم : أيتضي شهوته ثم يُوجر ؟! فقال . «أرايتم لو وضعها في حرام!» وهذا مبسوط في كتاب المقاصد من هذا الكتاب . « والثالث » أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً - في المباح الذي هو مطلوب الفعل بالكل ، وصحيحاً بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثاني - في المباح الذي هو مطلوب الترك بالكل . وهذا هو الجارى على ما تقدم في القسم الأول من قسمي الأحكام . ولكنه مع الذي قبله باعتبار أمر خارج عن حقيقة الفعل المباح ، والأول بالنظر اليه في نفسه

فصل

وأما ما ذكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثاني ، فلا يخلو أن يكون عبادة ، أو عادة . فإن كان عبادة فلا تقسيم فيه على الجملة . وإن كان عادة فإنما أن يصحبه مع قصد التعبد قصد الحظ ، أو لا . والأول إما أن يكون قصد الحظ غالباً أو مغلوباً فهذه ثلاثة أقسام «أحدها» مالا يصحبه حظ . فلا إشكال في صحته . « والثاني ^(٢) » كذلك ؛ لأن الغالب هو الذي له الحكم ، وما سواه في حكم المطّرح « والثالث » محتمل لأمرين : أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني أيضاً ، إعمالاً للجانب المغلوب ، واعتباراً بأن جانب الحظ غير قادح في

(١) رواه مسلم . ولفظه : أيا أتى أحدنا شهوته وله فيها أجر ؟! قال : (أرايتم لو وضعها في حرام ، أ كان عليه فيها وزر ؟ فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له أجر)
(٢) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغلوباً . فالنشر على عكس اللف

العديّات ، بخلاف العباديات ؛ وأن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول دون الثاني عملاً بحكم الغلبة . وبيان هذا التقسيم والدليل عليه مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب . والحمد لله

﴿ النوع الخامس في العزائم والرخص والنظر فيه في مسائل ﴾

المسألة الأولى

العزيمة^(١) ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء . ومعنى كونها كلية أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض ، ولا ببعض الأحوال دون بعض ؛ كالصلاة مثلاً فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حل . وكذلك الصوم ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، وسائر شعائر الإسلام الكلية . ويدخل تحت هذا ما شرع لسبب مصلح في الأصل ؛ كالمشروعات المتوصل بها إلى إقامة مصالح الدارين ، من البيع ، والأجارة ، وسائر عقود المعاوضات . وكذلك أحكام الجنایات ، والتصاص ، والضمان . وبالجملة جميع كليات الشريعة . ومعنى شرعيتها ابتداءً أن يكون قصد الشارع بها إنشاء لأحكام التكليفية^(٢) على العباد من أول الأمر ، فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك . فإن سبقها وكان منسوخاً بهذا الأخير ، كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي ، تمهيداً للمصالح الكلية العامة .

(١) المحققون على أنه لا تطلق العزيمة إلا فيما كانت فيه الرخصة مقابلة لها . أما ما لا رخصة فيه بحال فلا يطلق عليه عزيمة وإن كان حكماً ابتدائياً كلياً . فتعريف للعزيمة شامل له وذلك خلاف رأي المحققين

(٢) لا ينافي هذا وما يأتي له في المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الإباحة - جملة العزيمة والرخصة أحكاماً وضعية ، فن الصوم والصلاة مثلاً يتعلق بهما حكم تكليفي هو الوجوب مثلاً . وحكم وضعي هو كونها عزيمة أو رخصة . قل في التحرير : للشارع في الرخص حكمان كونها وجوباً وسلباً وإباحة وهي من أحكام التكليف . وكونها مسببة عن عذر طارئ في حق المكلف يوجب تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل . وهو من أحكام الوضع . فإيجاب الجدل للزاني من أحكام الانتقضاء من وجه ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسبباً عن الزنا . وعليه مشي لأبهرى

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب ؛ فان الأسباب قد تكون مقفودة قبل ذلك ، فإذا وجدت اقتضت أحكاماً ؛ كقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا) وقوله تعالى : (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ) وقوله تعالى : (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ) وقوله تعالى : (عَلِمَ اللَّهُ أَنكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ) الآية ؛ وقوله : (فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ . وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) وما كان مثل ذلك ؛ فانه تمهيد لأحكام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة الى ذلك . فكل هذا يشمل اسم العزيمة ، فانه شرعٌ ابتدائيٌّ حكماً^(١) . كما أن المستثنيات من العمومات وسائر المخصوصات كلياتٌ ابتدائيةٌ أيضاً ؛ كقوله تعالى : (وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يُخَافَا أَنْ لَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ) وقوله تعالى : (وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِئَنَّهُنَّ يَكْفُرْنَ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّكَ بِنَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ) وقوله تعالى : (اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) ونهى^(٢) ﷺ عن قتل النساء والصبيان . هذا وما أشبهه من العزائم ؛ لأنه راجع الى أحكام كلية ابتدائية

وأما الرخصة فما شرع لعذر شاق ، استثناءً من أصل كلي يقتضى المنع ، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه . فكونه مشروعاً لعذر هو الخاصة التي^(٣) ذكرها

(١) لعل أصل العبارة (فانه حكم كلي شرع ابتدائي) ولا داعي للفظ حكماً لان الابتدائي حقيقي في جميع هذه الامثلة ، الا في آية (علم الله أنكم) فانها من قبيل الناسخ وهو ابتدائي حكماً كما تقدم له

(٢) روى في التيسير عن ابن عمر رضي الله عنه قال (وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهى عن قتل النساء والصبيان) أخرجه الستة الا النسائي (٣) ظاهر صنيعه أنه يريد الاستدراك على الاصوليين بأن تعريفهم غير مانع ، وأنه لولا زيادته كلمة (شاقة) لاختل التعريف ودخل في الرخصة القراض وما معه . ولكن الواقع أنهم لم يتصروا على هذه الخاصة . بل قالوا (ما شرع لعذر مع قيام الدليل المحرم لولا العذر) ولا يخفى أن هذه الخاصة التي ذكروها لا تبقى شيئاً من القراض وما معه داخل في الرخصة ، لان معنى قيام الدليل المحرم بقاؤه معمولاً به لولا العذر ، ولا شيء من ذلك في القراض وما معه

عماد الأصول

وكونه شاق فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة ، من غير مشقة موجودة ، فلا يسمى ذلك رخصة ؛ كشرعية القراض مثلا ، فإنه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض ؛ ويجوز حيث لا عذر ولا عجز . وكذلك المساقاة ، والقرض ، والسلام . فلا يسمى هذا كله رخصة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع . وإنما يكون مثل هذا داخلا تحت أصل الحاجيات الكليات . والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة . وقد يكون العذر راجعاً الى أصل تكميلي فلا يسمى رخصة أيضاً . وذلك أن من لا يقدر على الصلاة قائماً ، أو يقدر بمشقة ، فم شروع في حقه الانتقال الى الجلوس ، وإن كان مخالفاً بركن من أركان الصلاة ، لكن بسبب المشقة استثنى فلا يتحتم عليه القيام . فهذا رخصة محققة . فإن كان هذا المترخص إماماً فقد جاء في الحديث : « إنما جعل الإمام ليؤتم به - ثم قال : وإن صلى جالساً فصلوا جالساً أجمعون ^(١) » فصلاتهم جالساً وقع لعذر ، إلا أن العذر في حقهم ليس المشقة ، بل لطلب الموافقة ^(٢) للإمام ، وعدم المخالفة عليه . فلا يسمى مثل هذا رخصة ، وإن كان مستثنى لعذر

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلي ، يبين لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء . فلذلك لم تكن ككليات في الحكم ؛ وإن عرض لها ذلك فبالعرض . فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر ، فإنه كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم . وهذا وإن كانت

(١) أخرجه والتبصر عن الحمزة الالترمذي باللفظ: (وإذا صلى قائمًا فصلوا قعودًا أجمعون)

(٢) هذا هو الأصل التكميلي . فصلاة الإمام جالساً رخصة ، وموافقتهم له ليس برخصة

آيات الصوم نزلت دفعة واحدة ، فإن الاستثناء ثاب عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة • وكذلك أكل الميتة للمضطر في قوله تعالى : (فَمَنْ اضْطُرَّ) الآية !

وكونه مقتصرًا به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لا بد منه ^(١) ؛ وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات السككية ، وما شرع من الرخص ؛ فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة • فإن المصلي إذا انقطع سفره وجب عليه لرجوع الى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم • والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل قاعداً ، وإذا قدر على مس الماء لم يتيمم • وكذلك سائر الرخص • بخلاف القرض ، والقراض ، والمساقاة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة ، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح ، لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر • فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة الى الاقتراض ، وأن يساقى حائطه وإن كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه ، وأن يقارض بماله وإن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار • وكذلك ما أشبهه . فالحاصل أن العزيمة راجعة الى أصل كل ابتدائي • والرخصة راجعة الى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي

فصل

وقد تطلق الرخصة على ما استثنى من أصل كل يقتضى المنع مطلقاً ، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق ، فيدخل فيه القرض ، والقراض ، والمساقاة ، ورد

(١) يلوح أنه حكم مفرع على الرخصة لازم لها ، ولا يتوقف تعريفها عليه ، لأنه تم بالقيود قبله . بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ما أخرج به بقيد المشقة . فإن كان مراده أنه لا بد منه في التعريف فغير ظاهر . وإن كان مراده أنه وصف ملازم وحكم ثابت للرخصة فظاهر . وهو مفهوم من تعريفها بما شرع لعذر شاق ، لأن موضع الحاجة هو العذر الشاق . فعند زوال هذا العذر لا يوجد محل الرخصة . فلا يتأتى الترخص حينئذ

الصاع من الطعام في مسألة المصراة ، وبيع العريّة بخيرها تمرا ، وضرب الدية على الع قلة ، وما أشبه ذلك . وعليه يدل قوله : « نهي عن بيع ماليس عندك ^(١) » « وأرخص في السلم » وكل هذا مستند الى أصل الحاجيات . فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هذا الأصل ، فيجوز عليها حكمها في التسمية ، كما جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع . وهنا أيضا يدخل ما تقدم في صلاة المومنين جلوساً أتباعاً للامام المعذور ، وصلاة الخوف المشروعة بالامام كذلك أيضاً ؛ لكن هاتين المسألتين تستمدان من أصل التكميلات ^(٢) لا من أصل الحاجيات . فيطلق عليها لفظ الرخصة وإن لم تجتمع معها في أصل واحد ؛ كما أنه قد يطلق لفظ ^(٣) الرخصة وإن استمدت من أصل الضروريات ؛ كما صلى لا يقدر على القيام . فإن الرخصة في حقه ضرورية لاحاجية ؛ وإنما تكون حاجية إذا كان قادراً عليه ، لكن بمشقة تلحقه فيه أو بسببه . وهذا كما ظهر

﴿ فصل ﴾

وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكليف التليظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى : (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا) . وقوله تعالى : (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُم وَالْأَغْلَالَ

(١) يشير الى جزء من حديث أخرجه في التيسير عن أصحاب السنن وصححه الترمذي ولفظه . (لايجل سلف وبيع . ولا شرطان في بيع ، ولا ربح مالم يضمن ، ولا بيع ماليس عندك)
(٢) أي التكميلات للتحسينيات . فمن الجماعة على العموم من أصل التحسينيات . وموافقة الامم في الخوس مكمل لها . كما أن قسمة الجيش الى فرقتين تؤديان الصلاة مع الامام تكميل لها أيضا . وليس في المسألتين خاصة المشقة حتى بتدرجا في سلك الرخصة بالمعنى الاول
(٣) أي بغير الاطلاق الاول . لان هذا لا يتعلق به حكم آخر يسمى عزيمة . بل في صلاته جالسا هي العزيمة . والرخصة بالاطلاق الاول إنما تكون في أصل الحاجيات لا غير .
فإن كان من التحسينيات أو الضروريات لا تطلق عليه الرخصة بالمعنى الاول . وإن أطهقت عليه بالمعنى الثاني في هذا الفصل

الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) فَإِنَّ الرُّخْصَةَ فِي اللُّغَةِ رَاجِعَةٌ إِلَى مَعْنَى اللِّينِ ؛ وَعَلَى هَذَا يُحْمَلُ مَا جَاءَ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ (١): «أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَنَعَ شَيْئًا تَرُخَّصَ فِيهِ» وَبِمَكْنٍ أَن يَرْجِعَ إِلَيْهِ مَعْنَى الْحَدِيثِ الْآخِرِ (٢): «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخْصَتُهُ كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عِزَّتُهُ» وَسَيَأْتِي بَيَانُهُ بِمَسَدٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ . فَكَانَ مَا جَاءَ فِي هَذِهِ الْمَلَّةِ الْمَسْمُوحَةِ مِنَ الْمَسَاحَةِ وَاللِّينِ رُخْصَةً ، بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا حَمَلَهُ الْأَمُّ السَّالِفَةُ مِنَ الزَّائِمِ الشَّاقَةِ

فصل

وَتَطْلُقُ الرُّخْصَةُ أَيْضًا عَلَى مَا كَانَ مِنَ الْمَشْرُوعَاتِ تَوْسِئَةً عَلَى الْعِبَادِ مُطْلَقًا (٣) ، مِمَّا هُوَ رَاجِعٌ إِلَى نَيْلِ حُظُوظِهِمْ وَقِضَاءِ أَوْطَارِهِمْ . فَإِنَّ الْعِزِيمَةَ الْأُولَى هِيَ الَّتِي نَبَّهَ عَلَيْهَا قَوْلُهُ : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) وَقَوْلُهُ : (وَأُمْرٌ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا . لَا أَسْأَلُكَ رِزْقًا) الْآيَةُ ! وَمَا كَانَ نَحْوَ ذَلِكَ ، مِمَّا دَلَّ عَلَى أَنَّ الْعِبَادَ مَلَكَ اللَّهُ عَلَى الْجَمَلَةِ وَالتَّفْصِيلِ ؛ فَحُقِّقَ عَلَيْهِمُ التَّوَجُّهُ إِلَيْهِ ، وَبَدَلَ الْمَجْهُودِ فِي عِبَادَتِهِ ؛ لِأَنَّهُمْ عِبَادُهُ وَلَيْسَ لَهُمْ حَقٌّ لَدَيْهِ ، وَلَا حُجَّةٌ عَلَيْهِ . فَإِذَا وَهَبَ لَهُمْ حُظًّا يَنْالُونَهُ فَذَلِكَ كَالرُّخْصَةِ لَهُمْ ؛ لِأَنَّهُ تَوَجَّهُ إِلَى غَيْرِ الْمَعْبُودِ ، وَاعْتِنَاءٌ بِغَيْرِ مَا اقْتَضَتْهُ الْعِبُودِيَّةُ

فَالْعِزِيمَةُ فِي هَذَا الْوَجْهِ هُوَ امْتِثَالُ الْأَمْرِ وَاجْتِنَابُ النَّوَاهِي ، عَلَى الْإِطْلَاقِ وَالْعُمُومِ ؛ كَانَتْ الْأَمْرُ وَجُوبًا أَوْ نَدْبًا ، وَالنَّوَاهِي كِرَاهَةً أَوْ تَحْرِيمًا ، وَتَرْكُ (٤)

(١) رَوَى فِي التَّيْسِيرِ عَنِ الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ : صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا تَرُخَّصَ فِيهِ ، فَتَنَزَّهُ عَنْهُ قَوْمٌ . فَلَبِغَهُ ذَلِكَ فَخَطَبَ فَحَمَدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ، ثُمَّ قَالَ : (مَا بِالْأَقْوَامِ يَتَنَزَّهُونَ عَنِ الشَّيْءِ أَصْنَعُهُ؟ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَا أَعْلَمُهُمْ بِاللَّهِ وَأَشَدَّهُمْ لَهُ خَشْيَةً)

(٢) تَقْدِيمُ (ص - ١٢٧)

(٣) عَنِ الْقِيَمُودِ وَالْإِعْتِبَارَاتِ الَّتِي لَوَحِظَتْ فِي الْإِطْلَاقَاتِ الثَّلَاثَةِ السَّابِقَةِ . فَهِيَ أَوْسَعُ الْإِطْلَاقَاتِ الْآرْبَعَةِ ، وَلَكِنَّهُ عَلَى مَا تَرَى مِنْظُورٌ فِيهِ إِلَى الْخَاصَّةِ مِنْ أَرْبَابِ الْإِحْوَالِ

(٤) هُوَ مَحَلُّ الْفَرْقِ بَيْنَ هَذَا الْإِطْلَاقِ وَغَيْرِهِ

كل ما يشغل عن ذلك من المباحات ، فضلا عن غيرها ؛ لأن الأمر من الأمر مقصود أن يمتثل على الجملة . والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة . فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ما كان تخفيفاً وتوسعة على المكلف . فالعزائم حق الله على العباد . والرخص حظ العباد من لطف الله . فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب ؛ من حيث كانا معاً توسعة^(١) على العبد ، ورفع حرج عنه ، وإثباتاً لحظه ، وتصيير المباحات - عندهذا النظر - تتعارض مع المندوبات على الأوقات ؛ فيؤثر حظه^(٢) في الأخرى على حظه في الدنيا ، أو يؤثر حق ربه على حظ نفسه ؛ فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً ، أو آخذاً له حقاً لربه ، فيصير حظه مندرجاً تابعاً لحق الله ، وحق الله هو المتقدم المقصود . فإن على العبد بذل المجهود ، والرب يحكم ما يريد

وهذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال ، ويعتبره أيضاً غيرهم ممن رقى عن الأحوال ، وعليه يربون التلاميذ . ألا ترى أن من مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة ، حتى آل الحال بهم أن عمدوا أصل الحاجيات كلها أو جلها من الرخص ، وهو ما يرجع إلى حظ العبد منها^(٣) ، حسبما

(١) شامل للرخصة بالمعنى المعروف وبالمعنى الذي أريد هنا. وقوله (ورفع حرج عنه) خاص بتحل الرخص المعروف. وقوله (وإثباتاً لحظه) هذا ما زاده هنا على ما سبق ، وهو تلك المباحات التي تشغل عن مقام العبودية

(٢) أي فتارة يقدم المندوب على المباح فيؤثر حظه في الآخرة على حظه في الدنيا. وفي هذه الحالة يسح أن يقال أيضاً إنه آثر حق ربه المطلوب بفعل هذا المندوب على حظ نفسه وهو المباح . وتارة يقدم المباح على المندوب ، لكن بقصد أن من حق الله عليه ألا يعرض عن رخصته وتفدئته عليه بالتوسعة بهذا المباح . وحينئذ يكون آخذاً للمباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حق لربه . وإن كان في ضمنه حصل حظ نفسه بالمباح إلا أنه تابع . فعلى التقدير الأول يكون رفع المباح وباعده عن عمله رأساً . وعلى الثاني يكون فعل المباح لكن على أنه حق ، لا لحظ نفسه

(٣) وأما ما يرجع إلى حق الله منها فليس من الرخص كما أشرنا إليه

بان لك في هذا الإطلاق الأخير . وسيأتي لهذا الذي ذهبوا اليه تقرير في هذا النوع ان شاء الله تعالى

فصل

ولما تقررت هذه الإطلاقات الأربعة ، ظهر أن منها ما هو خاص ببعض الناس ، وما هو عام للناس كلهم . فأما العام للناس كلهم فذلك الإطلاق الأول ، وعليه يقع التفريع في هذا النوع . وأما الإطلاق الثاني فلا كلام عليه هنا ، إذ لا تفريع يترتب عليه ، وإنما يتبين به أنه إطلاق شرعي . وكذلك الثالث . وأما الرابع فلما كان خاصاً بقوم لم يتعرض له على الخصوص . إلا أن التفريع على الأول يتبين به التفريع عليه ، فلا يفتقر الى تفريع خاص بحول الله تعالى

المسألة الثانية

حكم الرخصة الإباحة مطلقاً^(١) من حيث هي رخصة . والدليل على ذلك أمور :
 (أحدها) موارد النصوص عليها كقوله تعالى : (فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) وقوله : (فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) وقوله : (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) الآية ! وقوله : (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ) الآية الى آخرها^(٢) ، وأشبه ذلك من

(١) أي من غير تفصيل حتى فيما يتوهم فيه الوجوب أو الندب

(٢) المشتل 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 والاثم ، وهو معنى الإباحة على أحد المعنيين السابقين في الكلام على المباح

التصريح بالدالة على رفع الحرج والإثم مجرداً لقوله : (فلا إثم عليه) وقوله :
 (فإن لله غفورٌ رحيم) ولم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة ؛
 بل إنما أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة ، وهو الإثم ولو أخذة ؛ على
 حد مجاه في كثير من المباحات بحق الأصل ، كقوله تعالى : (لا جناح^(١)
 عليكم إن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لهنَّ فَرِيضَةً) (ليس عليكم
 جناح أن تبتغوا^(٢) فضلاً من ربكم) (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من
 خِطْبَةِ النِّسَاءِ) إلى غير ذلك من الآيات المصرحة بمجرد رفع الجناح ، وبجواز
 الإقدام خاصة . وقل تعالى : (ومن كان مريضاً أو على سفرٍ فعدةٌ من أيام
 آخر^(٣)) (وفي الحديث^(٤) : « كُنَّا نُسَافِرُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ . فَمِنَّا الْمُتَمَسِّرُ^(٥)
 وَمِنَّا الْمُتِمُّ وَلَا يَعْيبُ^(٦) بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ » والشواهد على ذلك كثيرة
 (والثاني) أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه

(١) أي لا تبعة مهر، فلا تطالبون به إلا بالمس ولو بدون فرض للمهر، أو بفرض له ولو
 مع عدم المس. وهذا المعنى هو الظاهر. وقيل لا وزر، فكأنه لما كثر ذم الطلاق فهموا أنه
 لا يجوز. فقال لا جناح. ولكن هذا المعنى كجأري. إذا نظر فيه إلى بقية الكلام. وكلام
 المؤلف مبنى على المعنى الثاني

(٢) لما تخرجوا عن التجارة في موسم الحج لأنها تستدعي جدالاً وقد نهوا عن
 الجدال. سأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت الآية

(٣) أي إن فطر فعليه عدة، لكنه لم يأت فيه بما يقتضي جواز الإقدام عليه. وظاهر أن
 الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف، لكن ما بعدها وهو قوله تعالى (يريد الله بكم
 اليسر) معناه أنه لا يريد حرجكم فهو يرفع عنكم إثم الإفطار في المرض والسفر. وهذا يظهر
 ما يستدل عليه المؤلف. أما مجرد عدم ذكر حكم الإفطار من وجوب أو حرمة فلا يفيد
 المطلوب. وتأمل

(٤) قال الشوكاني في نيل الأوطار : الحجة الثالثة ما في صحيح مسلم وغيره (أن الصحابة
 كانوا يسافرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنهم القاصر ومنهم المتم ومنهم العائم
 ومنهم المفطر لا يعيب بعضهم على بعض) . كذا قال النووي في شرح مسلم ولم نجد في صحيح
 مسلم قوله (فمنهم القاصر ومنهم المتم) وليس فيه إلا أحاديث الصوم والإفطار وهو كما قال
 الشوكاني

(٥) من فطر على لغة فيه

(٦) وذلك يدل على الإباحة

حتى يكون من ثقل التكليف في سعة واختيار : بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة . وهذا أصله الإباحة ؛ كقوله تعالى : (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً) (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ أَعْبَادَهُ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) (متاعاً لكم ولا نعامكم) بعد تقرير نعم كثيرة . وأصل الرخصة^(١) السهولة ، ومادة رخخص للسهولة واللين : كقولهم شئى يُرَخَّصُ بين الرخوصة ، ومنه الرخص ضد الغلاء ، ورخص له فى الأمر فرخص هو فيه ، إذا لم يُستقص له فيه فمال هو الى ذلك ، وهكذا سائر استعمال المادة

(والثالث) أنه لو كانت الرخص مأموراً بها زجباً أو وجوباً لكانت عزائم لارخصاً . والحار بضد ذلك . فالواجب هو الحتم واللازم الذى لاخيرة فيه . والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر ؛ ولذلك لا يصح أن يقال فى المندوبات إنها شرعت للتخفيف والتسهيل ، من حيث هي مأمور بها . فإذا كان كذلك ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . وذلك يُبين أن الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رخصة

فان قيل هذا معترض من وجهين :

أحدهما أن ما تقدم من الأدلة لا يدل على مقصود المسألة ؛ إذ لا يلزم من رفع الجناح والإثم عن الفاعل للشئى ، أن يكون ذلك الشئى مباحاً ، فإنه قد يكون واجباً أو مندوباً . أما أولاً فقد قال تعالى : (إِنَّ الْعَافَّ وَالْمَرْوَةَ مِنْ

(١) اى وقد ورد إطلاق الشارع هذه المادة بهذا المعنى ، كما فى الحديث (إن الله يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزائمه) . وكثيرا ما يرجعون فى بيان المعانى الشرعية الى معرفة المعانى اللغوية . لكن ما هنا حكم شرعى وكون الاحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها الى مناسبات ومعان لغوية هو كما ترى يشبه أن يكون استثناسا لادليلا فى مسألة اصولية . والمؤلف وإن كان من عادته أن يجمع على مدعاه ما يتيسر له من أدلته قوية وغيرها ، الا انه فى العادة - يجعل هذه بعد تلك ويظهر على أسلوبه أن عرضه منها الاستثناس ، لا أنها من صلب الأدلة كظاهر صنيعه هنا

شعائر الله . فمن حج البيت أو أعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما) وهما
 مما يجب الطواف بينهما . وقل تعالى : (ومن تأخر فلا إثم عليه إمن اتقى)
 والتأخر مطوب طلب الندب ، وصاحبه أفضل عملا من المتعجل . الى غير
 ذلك من المواضع التي في هذا المعنى ، ولا يقال إن هذه المواضع نزلت على
 أسباب ، حيث توهموا الجناح كما ثبت في حديث عائشة^(١) . لأننا نقول : مواضع
 الإباحة أيضا نزلت على أسباب ، وهي توهم الجناح كقوله تعالى : (ليس عليكم
 جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) وقوله : (ولا على أنفسكم أن تأكلوا^(٢)
 من بيوتكم) الى آخرها . وقوله : (ليس على الأعْمى حرج ولا على الأعرج
 حرج ولا على المريض حرج) (ولا جناح^(٣) عليكم فيما عرضتم به من
 خطبة النساء) جميع هذا وما كان مثله متوهم فيه الجناح والحرج . وإذا استوى
 الموضوعان ، لم يكن في النص على رفع الإثم والحرج والجناح دلالة على حكم
 الإباحة على نصوص . فينبغي أن يؤخذ حكمه من محل آخر ودليل خارجي
 والثاني أن العلماء قد نصوا على رخص مأمور بها . فالمضطر إذا خاف
 الخلاك وحب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغذائية ، ونصوا على طلب
 الجمع بعرفة والمزدلفة ، وأنه سنة ، وقيل في قصر المسافر إنه فرض أو سنة أو

(١) الحديث بطوله في البخارى (باب وجوب الصفا والرودة) وهو خاص بآية (إن الصفا) . أم
 قوله (ومن تأخر فلا إثم عليه) فنه - كما جاء في روح المعاني - رد على الجاهلية حيث كان بعضهم
 يؤثم المتعجل وبمضهم يؤثم المتأخر
 (٢) كان الرجل الغنى يدعو الرجل من أهله الى طعام فيقول : انى لأجزع ان آكل . منه
 والجناح الحرج - ويقول : المسكين أحق به منى . فنزلت الآية اه تيسير
 (٣) لم ر في كتب التفسير والحديث وأسباب النزول ذكر السبب نزول هذه الآية
 وما يفيدتم توهموا الحرج . فلذا قل : هذا وما كان مثله متوهم فيه الحرج . وهو يشمل
 ما حصل فيه التوهم بالفم ونزلت الآيات لتنفى ذلك التوهم ، وما كان شأنه ذلك وان لم يحصل فيه
 توهم بالفم حتى كان سببا للنزول . فيكون ذكر هذه الآية وجوبها . لكنه لا يناسب قوله في
 المدخول على هذه الآيات (مواضع الإباحة أيضا نزلت على أسباب وهي توهم الجناح كقوله
 تعالى الخ) فعمله يريد التوهم ولو شأننا وان لم يكن سببا للنزول

مستحب . وفي الحديث ^(١) : « إن الله يحب أن تؤتى رخصته ^(٢) » وقال ربنا تعالى :
 (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) الى كثير من ذلك . فلم
 يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون التفصيل
 فالجواب عن الأول أنه لا يُشك أن رفع الحرج والإثم في وضع اللسان
 إذا تجرد عن القران ، يقتضى الإذن في تناول والاستعمال . فاذا خُلينا واللفظ
 كان راجعاً الى معنى الإذن في الفعل على الجملة . فان كان لرفع الجناح والحرج
 سبب خاص ، (فلنا) أن نحمله على مقتضى اللفظ لاعتبار خصوص السبب . فقد
 يتوهم فيما هو مباح شرعاً أن فيه إثمًا ، بناء على إستقرار عادة تقدمت ، أو رأى
 عرض ، كما توهم بعضهم الإثم في الطواف بالبيت بالثياب ، وفي بعض المأكولات
 حتى نزل : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ
 الرِّزْقِ) وكذلك في الأكل من بيوت الآباء والأمهات وسائر من ذكر في
 الآية ، وفي التعريض بالنكاح في العدة وغير ذلك . فكذلك قوله : (فلا
 جناحَ عليه أن يطَّوَّفَ بهما) يعطى معنى الإذن . وأما كونه واجباً ^(٣) فماخوذ
 من قوله : (إن الصِّفَا والمُرُوَّةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ) أو من دلائل آخر . فيكون
 التنبيه هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجب من جهة مجرد الإقدام ، مع
 قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن نحمله ^(٤) على خصوص السبب ،

(١) تقدم (ص - ١٧٢)

(٢) أى والمباح الصرف لا تتعلق به محبة الله تعالى . وأيضاً إرادته تعالى لنا اليسر
 ومحبه لذلك تقتضى أن الرخص محبوبة له تعالى . وأقل ذلك أن تكون مطلوبة طلب المندوب
 (٣) ويكون مثاله أن يجاب سائل فاته صلاة الظهر مثلاً وظن انه لا يجوز قضاؤها عند
 الغروب فيقال له : لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت . فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع
 شبهته ، لا بيان أصل وجوب الظهر عليه

(٤) أى فيكون المراد منه الطلب والوجوب . ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة
 المسلمين الطواف ، لمكان إساف ونائله (الصنمين الذين كانوا يتمسح بهم أهل الجاهلية فوق
 الصفا والمروة) فنزلت الآية بطلب السعي ولوحظ في التعبير تخرج المسلمين وكراهتهم .
 ويكون قوله من شعائر الله صارفاً للفظ (لا جناح) عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط

ويكون مثل قوله في الآية : (من شعائر) قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع . أما ماله سبب مما هو في نفسه مباح ، فيستوى مع ما لا سبب له في معنى الإذن . ولا إشكال فيه . وعلى هذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى^(١) وسائر ما جاء في هذا المعنى

والجواب عن الثاني أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب الى عزيمة أصلية^(٢) ، لا إلى الرخصة بعينها . وذلك أن المضطر الذي لا يجد من الخلال ما يرد به نفسه ، أرخص له في أكل الميتة ، قصداً لرفع الحرج عنه ، رداً لنفسه من ألم الجوع . فإن خاف التلف وأمكنه تلافى نفسه بأكلها ، كان مأموراً بإحياء نفسه . لقوله تعالى : (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) كما هو مأمور بإحياء غيره من مثلها ، إذا أمكنه تلافيه ؛ بل هو مثل من صدق شفاً جرف بخاف الوقوع فيه ، فلا شك أن أن الزوال عنه مطلوب ؛ وأن إيتاع نفسه فيه ممنوع . ومثل هذا لا يسمى رخصة ؛ لأنه راجع الى أصل كلي ابتدائي . فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة ، هو مأمور بإحياء نفسه . فلا يسمى رخصة من هذا الوجه ، وإن سعى

(١) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلنا ما لم يطلب . نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب وهو أن بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر

(٢) قل الآمدي أكل الميتة حال الاضطرار وان كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للهجة فرخصة من جهة ما في الميتة من الحث المحرم . وواضح من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى ولكن كلاماً حالة الاضطرار . وكلام المؤلف يخالفه ، إذ جعله رخصة في غير الاضطرار وهو وقت الحرج والمشقة الزائدة بألم الجوع الذي لا يصل الى التلف ، وعزيمة إذا وصلت المسألة لتلف النفس ، لرجوعها لأصل كلي وهو وجوب المحافظة على النفس . هذا ما يقتضيه بيانه الاول . لكنه قال آخراً (وان سعى رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه) فكأنه في حالة خوف التلف يصح أن يكون عزيمة ورخصة من جهتين . وحينئذ يرجع الى كلام الآمدي . ويوضحه الحاصل بعد . إلا أنه لا يبق لقوله أولاً (وذلك أن المضطر - الى قوله - فان خاف) فائدة في هذا المقام

رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه
 فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطلوب طلب الغزيمة، وهذا فرد من
 أفراد. ولا شك أن الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج، وهذا فرد من أفرادها.
 فلم تتحد الجهتان. وإذا تعددت الجهات زال التدافع، وذهب التنافي، وأمكن
 الجمع. وأما جمع عرفة والمزدلفة ونحوه، فلا نسلم أنه عند القائل بالطلب
 رخصة؛ بل هو غزيمة متعبد بها عنده. ويدل عليه حديث عائشة رضي الله
 عنها في القصر: «فُرِضَتِ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ» الحديث (١) !
 وتعليل القصر بالحرج والمشقة لا يدل على أنه رخصة؛ إذ ليس كل ما كان رفعا
 للحرج يسمى رخصة (٢)، على هذا الاصطلاح العام. وإلا. فكان يجب أن تكون
 الشريعة كلها رخصة، لخلقها بالنسبة إلى الشرائع المتقدمة، أو يكون شرع
 الصلاة خمسا رخصة، لأنها شرعت في السماء خمسين؛ ويكون القرض، والمساقاة،
 والقرض، وضرب الدية على العاقلة رخصة. وذلك لا يكون، كما تقدم. فكل
 ما خرج (٣) عن مجرد الإباحة فليس برخصة. وأما قوله: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
 أَنْ تُؤْتَى رُخْصَتُهُ» فسيأتي (٤) بيانه إن شاء الله تعالى. وأيضا فالمباحات
 منها ما هو محبوب (٥)، ومنها ما هو مبغض؛ كما تقدم بيانه في الأحكام
 التكليفية. فلا تنافي. وأما قوله: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ

(١) الحديث أخرجه الستة إلا النسائي كما في التيسير. وتماه (ثم أتمها في الحضر وأقرت
 صلاة المسافر على الفريضة الأولى)
 (٢) أي بل لا بد فيه من قيد (مستثنى من أصل كل ما يقتضى المنع) كما سبق له. وإذا
 كان الذي فرض أولا هو الركعتين فقط فيكون هو الأصل فلا رخصة
 (٣) أي وهذا هو مدعاه في رأس المسألة فثبت
 (٤) في الفصل اللاحق للمسألة السابعة
 (٥) فلا يلزم من كونه محبوبا إلا يكون مباحا وإن يكون مطلوبا كما هو مبنى الاعتراض

العُسر) وما كان نحوه ، فكذلك أيضاً ؛ لأن شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج . وبالله التوفيق .

المسألة الثالثة

ان الرخصة إضافية لا أصلية ؛ بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه ، ما لم يحدّ فيها حدّ شرعي فيوقف عنده . وبيان ذلك من أوجه :

﴿أحدها﴾ أن سبب الرخصة المشقة ؛ والمشاق تختلف بالقوة والضعف ،

و^(١) بحسب الأحوال ، وبحسب قوة العزائم وضعفها ، وبحسب الأزمان ، وبحسب الأعمال . فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة ، في رفقة مأمونة ، وأرض مأمونة ، وعلى بطاء ، وفي زمن الشتاء وقصر الأيام - كالسفر على الضد من ذلك ، في النطر والتقصير . وكذلك الصبر^(٢) على شدائد السفر ومشتقاته يختلف : فرب رجل جلدٍ ضريّ على قطع المهامه ، حتى صار له ذلك عادة لا يخرج بها ولا يتألم سببها ، يتقوى على عباداته ، وعلى أدائها على كمالها ، وفي أوقاتها ، ورب رجل بخلاف ذلك . وكذلك في الصبر على الجوع والمطش . ويختلف أيضاً باختلاف الجبن والشجاعة ، وغير ذلك من الأمور التي لا يقدر على ضبطها . وكذلك المريض بالنسبة إلى الصوم والصلاة والجهاد وغيرها . وإذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص ، ولا حد محدود يطرد في جميع الناس . ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام العلة ؛ فاعتبر السفر

(١) لو حدثت أحوال وجعل ما بعدها من الهيئات أسباباً للقوة والضعف في المشقة لكان أوجه

(٢) ما قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفاً باختلاف الأزمان والأحوال الخارجة عن صفات الشخص . وهذا بيان لاختلاف العزائم ، ويسمح أن يكون راجعاً لاختلاف الأحوال بقطع النظر عن قوة الإرادة وضعفها ، ويكون مرجعاً للتمود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه

لأنه أقرب مظان وجود المشقة ، وترك كل مكاف على ما يجد ، أى إن كان قصر أو فطر ففي السفر • وترك كثيراً منها موكولاً الى الاجتهاد ، كالمرض • وكثير من الناس يتقوى في مرضه على ما لا يتقوى عليه الآخر • فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة الى أحد الرجلين دون الآخر • وهذا لا مريية فيه • فإذا ليست أسباب الرخص بداخله تحت قانون أصلي ، ولا ضابطاً مأخوذ باليد ، بل هو إضافي بالنسبة الى كل مخاطب في نفسه • فمن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع ، ولا تختل حاله بسببه ، كما كانت العرب ، وكما ذكر عن الأولياء ، فليست إباحة الميعة له على وزان من كان بخلاف ذلك (١) • هذا وجه

﴿ والثاني ﴾ أنه قد يكون للعامل المكلف حامل على العمل ، حتى يخفف عليه ما يثقل على غيره من الناس . وحسبك من ذلك أخبار المحبين الذين صابروا الشدائد ، وحملوا أعباء المثقات من تلقاء أنفسهم ، من إلاف مهجهم إلى مادون ذلك ، وطالت عليهم الآماد وهم على أول أعمالهم ، حرصاً عليها واغتناماً لها ، طمعاً في رضى المحبوبين ، واعترفوا بأن تلك الشدائد والمشاق سهلة عليهم ، بل لذة لهم ونعيم ؛ وذلك بالنسبة الى غيرهم عذاب شديد وألم اليم . فهذا من أوضح الأدلة على المشاق تختلف بالنسب والإضافات . وذلك يتضح بأن الحكم المبنى عليها يختلف بالنسب والإضافات

﴿ والثالث ﴾ ما يدل على هذا من الشرع ؛ كالذى جاء في وصال الصيام وقطع الأزمان في العبادات . فان الشارع أمر بالرفق رحمة بالعباد ، ثم فعله من بعد النبي ﷺ ، علماً بأن سبب النهي — وهو الحرج والمشقة — مفقود في حتمهم ولذلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وصالم الصيام لا يصدّهم ذلك عن حوائجهم ، ولا يتطعمهم عن سلوك طريقتهم ، فلا حرج في حتمهم ؛ وإنما الحرج في حق من

(١) أى فمن تختل حاله يجب عليه الترخص ، ومن لا تختل وتلحقه المشقة فقط يكون مخيراً . هذا مراده فلذا لم يقل (فلا يترخص في أكلها) بعد وصفه بالمضطر .

يلحقه الحرج حتى يصدد عن ضروراته وحاجاته . وهذا معنى كونه سبب الرخصة
إضافياً . ويلزم منه أن تكون الرخصة كذلك ؛ لكن هذا الوجه استدلال
بجنس المشقة^(١) على نوع من أنواعها . وهو غير منتهض إلا أن يجع منضماً الى
مقبله . فالاستدلال بالمجموع صحيح حسبما هو مذكور في فصل العموم في
كتاب الأدلة

فان قيل^(٢) . الحرج المعتبر في مشروعية الرخصة إما أن يكون مؤثراً في
المكلف ، بحيث لا يقدر بسببه على التفرغ لعادة ولا لعبادة ، أو لا يمكن له ذلك
على حسب ما أمر به ؛ أو يكون غير مؤثر ، بل يكون مغلوب صبره ومهزوم
عزمه . فان كان الأول فظاهر أنه محل الرخصة ، إلا أنه يطلب فيه الأخذ
بالرخصة وجوباً^(٣) أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه . وإذا
كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة كما تقدم ، بل عزيمية . وإن كان الثاني فلا
حرج^(٤) في العمل ولا مشقة ، إلا ما في الأعمال المعتادة . وذلك ينفي كونه حرجاً

(١) لأن المشقة هنا نوع آخر غير السابق . فالمشقة فيما تقدم تقتضي الترخص ، وهما المشقة
تتبع مفارقة الحكم الأصلي وهو النهي عن الوصال ، وعدم المشقة يجعلهم يترخصون بفعل
المنهى عنه . وهو أيضاً ليس حكماً سهلاً انتقل إليه من حكم صعب . فليست من مواضع
الرخصة . إلا انه على كل حال وجد فيه نوع من المشقة ينفي عليه حكم في اجتهادهم . فالاستدلال
به على أن المشقة في النوع الأول تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص يكون استدلالاً
بجنس المشقة لا بنفس نوع المشقة . فيكون من الاستدلال بالمطابق على المقيد من حيث هو
مقيد ، أو بالعام على الخاص من حيث هو خاص . وذلك لا يصح كما يأتي . إلا ان يجعل منضماً
إلى ما قبله فيفيد بمجرد ان المشقة تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص وان كان لا يفيد
أن ذلك في موضوع الرخصة المعروفة فتنبه

(٢) هذا السؤال وإن كان وارداً على أصل وجود الرخصة وكان يناسبه أول الباب لكن
نسبة الكلام في المشقة صح أن يذكر هنا

(٣) أي فيما يعجز فيه عن أصل العبادة والعادة . وقوله (أو ندباً) أي إذا كان لا يعجز
ولكن لا يكون كاملاً على حسب ما أمر به

(٤) فرض فيه أنه مغلوب صبره ومهزوم عزمه . فكيف مع هذا يقال : لا مشقة إلا ما في
الاعمال المعتادة ؟ وذلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علة للرخصة . فوضع السؤال هكذا غير وجيه .

فتأمل

يذهب علة للرخصة . وإذا انتفى محل الرخصة في القسمين — ولا ثالث لهما — ارتفعت الرخصة من أصلها . والاتفاق على وجودها معلوم . هذا خلف . فما انبنى عليه مثله

فالجواب من وجهين :

﴿أحدهما﴾ أن هذا السؤال منقلب على وجه آخر ، لأنه يقتضى أن تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً أو ندباً ، إذ ما من رخصة تفرض إلا وهذا البحث جارٍ فيها . فاذا كان مشترك الإلزام لم يذهب دليلاً^(١) ولم يعتبر في الإلزامات

﴿والثاني﴾ أنه إن سلم فلا يلزم السؤال لا مرين : «أحدهما» أن انحصار الرخص في القسمين لا دليل عليه ، لا إمكان قسم ثالث بينهما ، وهو أن لا يكون الحرج مؤثراً في العمل ، ولا يكون المكلف رخي البال^(٢) عنده . بكل أحد يجد من نفسه في المرض أو السفر حرجاً في الصوم ، مع أنه لا يقطع عن سفره ، ولا يخل به في مرضه ، ولا يؤديه إلى الإخلال بالعمل . وكذلك سائر ما يعرض من الرخص جارٍ فيه هذا التقسيم ، والثالث هو محل الإباحة ، إذ لا جاذب يجذبه لأحد الطرفين «والآخر» أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه ، ليس من

(١) لأنه يقال للسائل : الاعتراض مشترك ، فما هو جوابكم هو جوابنا . يعني ومثله لا يذكر في طريق الإلزام

(٢) هو الذي قال فيه مغلوب صبره مهزوم غزوه

(٣) راجع لقوله وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة . فالجواب الأول يراعى أن هناك محلاً للرخصة التي الكلام فيها وهي المباحة . لوجود قسم ثالث لم يذكره في السؤال ، على ما فيه مما أشرنا إليه . والجواب الثاني ترق على هذا يقول : الرخصة موجودة حتى في المأمور به ولكن الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة . 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 طوبى بالرخصة . ولا يخفى عليك أنهم اشتروا بقاء العمل به في حق الشخص نفسه ، والألحرج عن كونه رخصة إلى كونه عزيمة . قال الأهرى : إن المكلف إذا لم يبق مكافاً عند طروء العذر لم تثبت رخصة في حقه ، لأن الرخصة إنما تكون في الأحكام التكليفية ، والتكليف شرطها ، فلا يكون عدم تحريم إجراء كلمة الكفر على لسان المكفر رخصة ، لأن الإكراه يمنع التكليف . ومثله يقال في الإكراه على إفطار رمضان واتلاف مال الغير ، عدم تحريمه ليس

جهة كونه رخصة ؛ بل من جهة كون العزيمة لا يقدر عليها ، أو كونها تؤدي إلى الإخلال بأمر من أمور الدين أو الدنيا . فالطلب من حيث النهي عن الإخلال ، لا من حيث العمل بنفس الرخصة . ولذلك نهى^(١) عن الصلاة بحضرة الطعام ، ومع مدافعة الأخبثين ، ونحو ذلك^(٢) . فالرخصة^(٣) باقية على أصل الإباحة من حيث هي رخصة ، فليست بمرتفعة من الشرع باطلاق . وقد مر بيان جهتي الطيب والإباحة . والله أعلم

المسألة الرابعة

الإباحة المنسوبة الى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج ، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك ؟

فالذي يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج ، لا بالمعنى الآخر . وذلك ظاهر في قوله تعالى (مَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) وقوله في الآية الأخرى : (فَإِنَّ اللَّهَ شَفِيفٌ رَحِيمٌ) فلم يذكر في ذلك أن له الفعل والترك ، وإنما ذكر أن التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم . وكذلك قوله : (مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) ولم يقل : فَلَهُ

رخصة . يعني لان الدليل القائم على التحريم ليس باقيا بالنسبة لهذا الشخص ، فلا رخصة الا حيث يبقى دليل الصعب معمولا 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 الاحكام لعذر شاق استثناء من حكم كلي) فلا يرد عليه ما تقدم

(١) عن عبد الله بن محمد بن أبي بكر قال كنا عند عائشة رضي الله عنها فجاء بطعام فقام القائم بن محمد يصلي . فقالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (لا صلاة بحضرة طعام ، ولا لمن يدافعه الاخبثان) - أخرجه مسلم وأبو داود واللفظ له اه تيسير
(٢) كاصلاة في الأرض المنصوبة . يعني فهناك جهتان تسلط على احدهما الطلب والعزيمة وعلى الاخرى الرخصة . كما توجه النهي والطلب في الصلاة في هذه المسائل على جهتين مختلفتين ولا مانع من ذلك مادامت الجهة لم تتحد . فالغرض تقريب الجواب بذكر شبهه بالمقام
(٣) هذا التفريع ظاهر على الجواب الأول . أما الثاني فله بين فيه الا أن الترخيس له جهة غير جهة الطلب . أما كونه مباحا في هذه الحالة فانه لم يبينه هنا اعتمادا على ما سبق . ولذا قال (وقد مر بيان الخ)

الفطر، ولا فليفطر^(١)، ولا يجوز له؛ بل ذكر نفس العذر وأشار إلى أنه إن أفطر فعدة من أيام آخر. وكذلك قوله: (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) على القول^(٢) بأن المراد القصر من عدد الركعات، ولم يقل: فلكم أن تقصروا، أو فإن شئتم فاقصروا. وقال تعالى في المكره: (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ - الآية إلى قوله: وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ) فالتقدير أن من أكره فلا غضب عليه، ولا عذاب يلحقه، إن تكلم بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان. ولم يقل: فله أن ينطق، أو إن شاء فلينطق. وفي الحديث^(٣):
أَكْذِبُ أَمْرَاتِي؟ قَالَ لَهُ: «لَا خَيْرَ فِي الْكُذْبِ» قَالَ لَهُ: أَفَأَعِدُّهَا وَأَقُولُ لَهَا؟ - قَالَ: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكَ^(٤)» ولم يقل له نعم؛ ولا افعل. إن شئت

والدليل على أن التخيير غير مراد في هذه الأمور، أن الجمهور أو الجميع يقولون: من لم يتكلم بكلمة الكفر مع الإكراه مأجور وفي أعلى الدرجات. والتخيير ينافي ترجيح أحد الطرفين على الآخر. فكذلك غيره^(٥) من المواضع المذكورة وسواها.

(١) هذا ليس ظاهراً، لأن الكلام في أنه لم يذكر لفظاً يدل على التخيير بين الفعل والترك. فلا يتوهم أن يؤتى هنا بلفظ الأمر أو النهي. وهو أيضاً خلاف صنيعه السابق واللاحق

(٢) نسب إلى طاوس والضحاك أن القصر يرجع لأحوال الصلاة من الإيماء وتخفيف التسبيح والتوجه إلى أي وجه شاء. وحينئذ يبقى الشرط في الآية على ظاهره (إن خفتم أن يفتنكم) إلا أنه على هذا أيضاً تكون رخصة، فلماذا قيد بقوله على القول الخ؟

(٣) أخرجه مالك كما في التيسير

(٤) يقتضى أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوفاء رخصة للزوج بالنسبة لامرأته (٥) تقدم له في مباحث المباح أن الصبر على عدم ذكر الكلمة مندوب. إلا أنه يبقى الكلام في قوله (فكذلك غيره) الذي يقتضى أن الجمهور أو الكل قائلون بأن ترك الرخصة أفضل، مع أن أبا حنيفة يقول بوجوب القصر والفطر، وتسمى رخصة إسقاط بحيث لا يصح منه الإتمام والصيام. والشافعي يقول إذا زادت المسافة عن مرحلتين كانا أفضل من الصيام والإتمام.

وأما الإباحة التي بمعنى التخيير في قوله تعالى : (نَسَاؤُكُمْ حَرِّثُ لَكُمْ فَاَتُوا حَرِّثُكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ) يريد كيف شئتم : مقبلة ، ومدبرة وعلى جنب . فهذا تخيير واضح . وكذلك قوله : (وكلا منها رَغداً حيثُ شِئْتُمَا) وما أشبه ذلك . وقد تقدم في قسم خطاب التكليف فرق ما بين المباحين فان قيل : ما الذي ينبنى على الفرق بينهما ؟

قيل ينبنى عليه فوائد كثيرة ، ولكن العارض في مسألتنا أنا إن قلنا الرخصة مخير فيها حقيقة لزم أن تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب الخير . وليس كذلك إذا قلنا إنها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعليها ، إذ رفع الحرج لا يستلزم التخيير . ألا ترى أنه موجود مع الواجب . وإذا كان كذلك ، تبيننا أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعين المقصود شرعاً . فإذا عمل بها لم يكن بين المعذور وبين غيره في العمل بها فرق ؛ لكن العذر رفع التأثم عن المنتقل عنها إن اختار لنفسه الانتقال . وسيأتي لهذا بسط إن شاء الله تعالى

المسألة الخامسة :

الترخص المشروع ضربان :

﴿ أحدهما ﴾ أن يكون في مقابلة مشقة لا صبر عليها — طبعاً ، كالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً ، أو عن الصوم لفوت النفس — أو شرعاً ، كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إتمام أركانها وما أشبه ذلك

﴿ والثاني ﴾ أن يكون في مقابلة مشقة بالمكاف قدرة على الصبر عليها .

وأمثلته ظاهرة

قال عياض في الأكلان : (كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه وأكثر العلماء من السلف والخلف) وأنس المالكية على أن رخصة أجمع بين الظهرين والعشاءين لمسافر رخصة جائزة . والجائز بمعنى التخيير . فانظر هذا مع ما قاله المؤلف

فأما الأول فهو راجع الى حق الله ، فالترخص فيه مطلوب . ومن هنا جاء :
« ليس من البرِّ الصيامُ في السفرِ »^(١) وإلى هذا المعنى يشير النهي عن
الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يدافمه الأخبثان . : « وإذا حضر العشاء
وأقيمت الصلاةُ فابدءوا بالعشاء »^(٢) الى ما كان نحو ذلك . فالترخص في هذا
الموضع ملحق بهذا الأصل^(٣) . ولا كلام أن الرخصة ههنا جارية مجرى العزائم .
ولأجله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف ، ون من لم يفعل ذلك
فمات دخل النار

وأما الثاني فراجع الى حظوظ العباد ، لينالوا من رفق الله وتيسيره بحظ ؛
إلا أنه على ضربين : « أحدهما » أن يختص بالطلب حتى لا يعتبر فيه حال المشقة
أو عدمها ، كالجمع بعرفة والمزدلفة . فهذا أيضاً لا كلام فيه أنه لاحقٌ بالعزائم ،
من حيث صار مطلوباً مطلقاً طلب العزائم ؛ حتى عده الناس سنة لا مباحا .
لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة . إذ الطلب الشرعي في الرخصة لا ينافي
كونها رخصة ؛ كما يقوله العلماء في أكل الميتة للمضطر . فإذا هي رخصة من
حيث وقع عليها حد الرخصة ، وفي حكم العزيمة من حيث كانت مطاوعة طلب
العزائم « والثاني » أن لا يختص بالطلب ، بل يبقى على أصل التخفيف ورفع
الخرج ؛ فهو على أصل الإباحة . فللمكلف الأخذ بأصل العزيمة وإن تحمل في
ذلك مشقة ، وله الأخذ بالرخصة

والأدلة على صحة الحكم على هذه الأقسام ظاهرة فلا حاجة إلى إيرادها .

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة الا الترمذي بلفظ (الصوم) - أقول : رواية النسائي
وابن ماجه بلفظ (الصيام) كما ذكرها المؤلف
(٢) أخرجه في التيسير عن الشيخين بالتقديم والتأخير في الجملتين - وفيه رواية أخرى
عن السنة الا النسائي (إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء)
(٣) فهو راجع الى حق الله لأنه لا يتأتى الحضور في الصلاة والاتبان بها على كمالها مع
هذه الامور

فإن تشوّف أحدٌ الى التنبيه على ذلك فنقول :

أما الأول فلأن المشتقة إذا أدت الى الاخلال بأصل كلّي ، لزم أن لا يعتبر فيه أصل العزيمة ؛ إذ قد صار إكمال العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدي الى رفعها من أصلها ^(١) ، فالإتيان بما تدر عليها منها وهو مقتضى الرخصة هو المطلوب . وتقرير هذا الدليل مذکور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب ^(٢) .
وأما الثاني فإذا فرض اختصاص الرخصة المعينة بدليل يدل على طلب العمل بها على الخصوص . خرجت من هذا الوجه عن أحكام الرخصة في نفسها ؛ كما ثبت عند مالك طلب الجمع بعرفة والمزدلفة . فهذا وشبهه مما اختص عن عموم حكم الرخصة ولا كلام فيه .
وأما الثالث فما تقدم من الأدلة واضح في الإذن ^(٣) في الرخصة ؛ أوفى رفع الأثم عن فاعليها

المسألة السابعة

حيث قيل ^(٣) بالتخيير ^(٤) بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة ،

(١) أي عدم تحصيلها . هذا فيما كان المعجز فيه بالطبع . أما ما كان المعجز فيه شرعا كما مثلته المتقدمة فيكون رفعها للكمال لا للأصل . وتأمله . فإن الحضور في الصلاة ليس ركنا . وقوله (إتمام أركانها) إن كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له فظاهر . وإن كان معناه الاكتمال الزائد على أصل الركن فلا يتأتى فيه ظاهر دليله .

(٢) ما تقدم له من الأدلة واضح في رفع الأثم لا في الإذن غابته أنه في آخر المسألة الرابعة يبي على كل من الوجهين فئدته فراجعها

(٣) وأما إذا قيل يرفع الأثم عن فاعليها فظاهر أن الرجحان أخذ للعزيمة مما تقدم له في آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح حيث قال : (وأما قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيهاً باتباع الهوى المدموم لأنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة) غير أن رجحان العزيمة يحتاج الى تقييد بما اذا لم تصر الرخصة مطلوبة شرعا كالجمع بتزدلفة مثلا .

(٤) مع كونه لا يرتض هذا . وأقام الدليل على أن الإباحة في الرخصة بمعنى رفع الحرج ، ولم يقم على هذا التخيير دليلا فرّغ عليه ما أظال به في المسألتين السادسة والسابعة . ويبقى الكلام في مراد بالترجيح بعد فرض التخيير : هل المراد به أنه هو الأحب والثاب عليه في نظر الشارع ؟ وبدل على هذا ما يأتي له في أدلة ترجيح الأخذ بالعزيمة المقيّد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله ،

فللترجيح بينهما مجال رحب ؛ وهو محل نظر . فلنذكر جلاماً يتعلق بكل طرف من الأدلة .

فأما الأخذ بالعزيمة فقد يقال إنه أولى ، لأمر :

﴿ أحدها ﴾ أن العزيمة هي الأصل الثابت المتفق عليه المقطوع به .
 وورود الرخصة عليه وإن كان مقطوعاً به أيضاً فلا بد أن يكون سببها مقطوعاً به في الوقوع . وهذا المقدار بالنسبة إلى كل مترخص غير متحقق إلا في القسم المتقدم^(١) . وما سواه لا تحقق فيه ، وهو موضع اجتهاد ؛ فإن مقدار المشقة المباح من أجلها الترخيص غير منضبط . ألا ترى أن السفر قد اعتبر في مسافته ثلاثة أميال فأكثر ، كما اعتبر أيضاً ثلاثة أيام بلياليهن . وعله القصر المشقة ، وقد اعتبر فيها أقل ما ينطلق عليه اسم المشقة . واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه الاسم ؛ فكان منهم من أفطر لوجع أصبعه ، كما كان منهم من قصر في ثلاثة أميال . واعتبر آخرون ما فوق ذلك . وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع ، وتتعارض فيه الظنون ، وهو محل الترجيح والاحتياط . فكان من مقتضى هذا كله أن لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب

﴿ والثاني ﴾ أن الرخصة راجعة إلى أصل في التكليف كلي ؛ لأنه مطلق عام على

وأن الأمر بالمعروف مستحب وإن أدى إلى الأضرار بالمال الخ . وإذا كان كذلك فكيف يتأتى أن يكون هنا تحييراً؟! وقد تقدم له في المسألة الأولى في المباح بمعنى التحير فيه سبعة أدلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع بالنسبة للمباح التحير فيه . وما عورضت به الأدلة دفعه كله ، وحقق أنه لا فرق بين الفعل والترك . فلم يبق إلا أن يكون غرضه بالترجيح هنا أمر آخر غير كونه محبوباً للشارع ومطلوباً ومثاباً عليه . فلينظر ما هو معنى كونه أولى وأرجح في نظر الشارع غير هذه المعاني ؟ حتى لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في المباح فيما سبق . فقد يقال إن مراده بالترجيح الأخذ بما هو أحوط فقط وإن لم يكن بالغالب الاستحباب والثواب عليه ، كما يشير إليه قوله (وهو محل الترجيح والاحتياط) . ولكن يبقى الكلام في الأدلة الآتية . وسيأتي له في آخر المسألة السابعة قبل الفصل الأول - أن الأحروية في الأخذ بالعزيمة تارة تكون بمعنى الندب وتارة تكون بمعنى الوجوب . فتنبه للتوفيق بين كلامه في هذه المواضع ، فإنه يحتاج إلى فطنة وقوة ذاكرة للجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه

(١) وهو ما ألحق بالعزائم بقسميه . وقوله (وما سواه) هو القسم الثالث

الأصالة في جميع المكافين . والرخصة راجعة الى جزئى بحسب بعض المكافين
 ممن له عذر ، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات فى أهل الاعذار ،
 لا فى كل حالة ولا فى كل وقت ، ولا لكل أحد . فهو كالمعارض الطارئ على
 الكلى . والقاعدة المقررة فى موضعها أنه إذا تعارض أمر كلى وأمر جزئى ،
 فالكلى مقدم ؛ لأن الجزئى يقتضى مصاحبة جزئية ، والكلى يقتضى مصلحة
 كلية . ولا ينخرم نظام فى العالم بنخرام المصلحة الجزئية ؛ بخلاف ما إذا
 قدّم اعتبار المصلحة الجزئية ، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كآيتها . فمألتنا
 كذلك . إذ قد علم أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمر كلى ثابت عليه .
 والرخصة إنما مشروعيتها أن تكون جزئية ، وحيث يتحقق الموجب . وما فرضنا
 الكلام فيه ^(١) لا يتحقق فى كل صورة تفرض الا والمعارض الكلى ينازعه .
 فلا ينبغى من طلب الخروج عن العهدة الا الرجوع الى الكلى ، وهو العزيمة
 ﴿ والثالث ﴾ ماجاء فى الشريعة من الأمر ^(٢) بالوقوف مع مقتضى الأمر
 والنهى مجرداً ، والصبر على حلوه ومره ، وإن انتهض موجب الرخصة . وأدلة
 ذلك لا تكاد تنحصر . من ذلك قوله تعالى : (الذين قال لهم الناس إن الناس
 قد جمعوا لكم فاخذوهم) فهذا مظنة التخفيف ، فأقلموا على الصبر والرجوع
 الى الله ، فكان عاقبة ذلك ما أخبر الله به ^(٣) . وقال تعالى : (إذ جاءكم
 فورككم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر -
 الى آخر القصة حيث قال : رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) فمدحهم بالصدق

(١) وهو القسم الثالث

(٢) وهل مع الأمر يكون مجرد احتياط ، أم يقتضى هذا الأمر أن يكون أفضل مثابا عليه ؟

وكيف يبنى هذا على التخخير ؟

(٣) ومنه (واتبعوا رضوان الله) وأى ثواب أجزل من رضوان الله ؟ وفى الآية بعدها :

(ليجزى الله الصادقين بصدقهم) فكلا الآيتين فيه الجزاء والثواب ، ولا يكون مع التخخير .

وبالمرة لو ترك الأدلة التى فيها طلب الاخذ بالعزيمة والثواب عليها لكان موافقاً لأصل الموضوع

من بناء المسألة على التخخير .

مع حصول الزلزال الشديد ، والأحوال الشاقة التي بلغت القلوب فيها الحناجر . وقد عرض النبي ﷺ على أصحابه أن يُعطوا الأحزاب من ثمار المدينة ، لينصرفوا عنهم فيخف عليهم الأمر ، فأبوا من ذلك وتعززوا بالله وبالإسلام (١) ، فكان ذلك سبباً لمدهم والثناء عليهم . وارتدت العرب عند وفاة النبي ﷺ ، فكان الرأي من الصحابة رضى الله تعالى عنهم - أو من بعضهم غير أبي بكر - استئلافهم بترك أخذ الزكاة ممن منعها منهم ، حتى يستقيم أمر الأمة ، ثم يكون ما يكون ، فأبى أبو بكر رضى الله عنه ، فقال : والله لأقاتلن حتى تنفرد سالفى . والقصة مشهورة (٢) . وأيضاً قال الله تعالى : (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ) الآية ! فأباح التكلم بكلمة الكفر ، مع أن ترك ذلك أفضل

(١) جاء في الزرقاني على المواهب (ج ٣ - ص ١٣١) ما يأتى : وذكر ابن اسحاق ما حصله أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يعطى عينسة بن حصن ومن معه ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا ، فتمعه السعدان وقالوا : (كنا نحن وهم على الشرك لا يطعمون أن يأكلوا منها ثمرة الا بقرى أو يبيع أفحين . أكرمنا الله بالاسلام وأعزنا بك وبه ، نعطيهم أموالنا ؟ مالنا بهذا من حاجة . والله مانعطيهم الا السيف حتى يحكمهم) الله . فقال صلى الله عليه وسلم (أنت وذاك) وروى البزار والطبراني عن أبي هريرة : أتى الحارث الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا محمد نا صفنا ثمر المدينة ، والاملأناها عليك خيلاً ورجالاً . فقال : حتى استأمر السعد ، سعد بن عباد وسعد بن معاذ وسعد بن الربيع وسعد بن خيشمة وسعد بن مسعود . فكلمهم قالوا والله ما أعطينا الدية في أنفسنا في الجاهلية . فكيف وقد جاء الاسلام ؟ ! فأخبر الحارث فقال : غدرت يا محمد اه

(٢) لا يخفى على المطلع على أخبار هذه الردة أنه لم يبق مدعى لأحكام الاسلام من قبائل العرب الا قریش وثقيف والائصار ، واضطربت نار الفتنة في سائر الجزيرة : فتجمع القبائل قرب المدينة ، وأرسلوا وفودهم الى أبي بكر على أن يقيموا الصلاة ولا يؤدوا الزكاة ، لأنهم اعتبروها كاتاة لا تنفق مع غزاة نفوس العرب ، وقام متنبئون من العرب ذكوراً وإناثاً ، فارتد معهم كثير ممن لم تخالط بشاشة الايمان قلوبهم - وهكذا أصبح أكثر القبائل بين باغ ومرتد ، بل شاع تسمية الكل مرتدين (ردة عامة أو خاصة) ، وكان جيش المسلمين اذ ذاك مع أسامة بالشام . فكاد يجمع الصحابة على أنه ليس من المصلحة حرب جزيرة العرب كلها ، وأن الضرورة تقضى باستئلاف مانعى الزكاة بعدم طلبها منهم . فأرادوا

عند جميع الأمة أو عند الجمهور . وهذا جار في قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن الأمر مستحب ، والأصل مستتب ، وإن أدى الى الإضرار بالمال والنفس ؛ لكن بزول الأمان ويبقى ترتب الأجر على الصبر على ذلك ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام : « إن خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً ^(١) » فحمله الصحابة رضي الله عنهم على عمومهم ؛ ولا بد أن يلحق من التزم هذا العقد مشقات كثيرة فادحة ، ولم يأخذوه الا على عمومهم حتى اقتدى بهم الأولياء : منهم أبو حمزة الخراساني ، فاتفق له ما ذكره التشيبي وغيره من وقوعه في البئر ، وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناءه ^(٢) من ذلك

أن يأخذوا إذ ذاك بالرخصة في عدم حرب هؤلاء البغاة حتى لا يتعرض الاسلام لطمنة نجلا تقضى عليه في مهده ، وأن يتربصوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هذه الفتن ، ثم يكون الرجوع للجهاد لاعلاء كلمة الله الذي هو واجب ضروري من أقوى العزائم فأبى أبو بكر وتشدد وأقسم ، وحاجتهم فحجهم ورجعوا الى رأيه ، وقال عمر كلمته المشهورة . فمعنى الحق في كلام عمر أنه الأوفق بالمصلحة . وهذا لا ينافي أنه اجتهد ورأى المصلحة في الحرب ، واجتهدوا بقبول الرخصة خوفاً على الاسلام . ففعل الخلاف الترجيح بين الاخذ بالعزيمة كما هو رأيه ، أو الاخذ بالرخصة المتحقق سببها كما هو رأى غيره — ومعلوم أن أسباب الرخص ظنية . والظنون تتعارض كما قال المؤلف — ثم انشرح صدرهم لموافقته . فكان رأيه الاوفق فذعن البغاة . وشرّد المتنبؤن ، وسكنت الجزيرة ، وسار الاسلام في طريقه

وبهذا تبين أن هذا المثال كسابقه من الامثلة التي يستدل بها على ترجيح الاخذ بالعزيمة مع إنتهاض موجب الرخصة . فلم يكن رأى الصحابة خطأ في وجود سبب الرخصة ، حتى يقال إنه لا يظهر في هذه القصة معنى الرخصة والعزيمة كما اعترض به بعضهم

(١) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : قلت يا رسول الله قد قلت لي . إن خيراً لك ألا تسأل أحداً من الناس شيئاً ، قال : إنما ذلك أن تسأل . وما آتاك الله من غير مسألة فإتما هو رزق رزقه الله . أخرجه الطبراني وأبو يعلى باسناد لا بأس به — وعن عطاء بن يسار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بمطاء . فردّه عمر . فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : لم ردّدته؟ فقال ! يا رسول الله فأليس أخبرنا ان خيراً لا حدنا ألا يأخذ من أحد شيئاً؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنما ذلك عن المسألة الخ... روى مالك هكذا مرسل ، ورواه البيهقي عن زيد بن أسام عن أبيه قال : سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول : فذكر بنحوه — اهـ ترغيب

(٢) فيكون رخصة . ولكنهم لم يأخذوا بها . وما ذاك الا لأولوية العزيمة

الأصل ؛ وقصة الثلاثة الذين خلّفوا^(١) حتى أتوا رسول الله ﷺ وصدقوه ، ولم يعتذروا له في موطن كان مظنة للاعتذار ، فمدحوا لذلك ، وأنزل الله توبتهم ومدّحهم في القرآن بعد ما ضاقت عليهم الأرض بما رحبت ، وضاقت عليهم أنفسهم ، ولكن ظنوا أن لا ملجأ من الله الا إليه ، ففتح لهم باب القبول وسأهم صادقين ، لأخذهم بالعزيمة دون الترخص^(٢) وقصة عثمان بن مظعون وغيره^(٣) ممن كان في أول الاسلام لا يقدر على دخول مكة الا بجوار ، ثم تركوا الجوار رضي بجوار الله ، مع ما نالهم من المكروه ، ولكن هانت عليهم من أنفسهم في الله فصبروا إيماناً بقوله : (إِنَّمَا يُؤَيِّتُ فِي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) وقال تعالى : (لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ، وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا . وَإِنْ تَصَابِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) وقال لنبيه عليه الصلاة والسلام : (فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولَاؤُ الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ) وقال : (وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَاعَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ) ثم قال : (وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) ولما نزلت هذه الآية : (وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحْسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ)

(١) في حديث طويل أخرجه الحمسة كما في التيسير

(٢) كقصة أبي بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبقى مستعلنا بشعائر الاسلام اعتمادا على جوار الله ، مع تألب الكفار عليه الا يستعلن بالقرآن خشية على من كان يسمعه من نسائهم وشبانهم أن يميلوا الى الاسلام

(٣) كان من السهل التمسك بالاعتذار العامة في حق الثلاثة ، اذ كان الوقت قيظا والسفر بعيدا ، وكان أو ان جنى الثمار . ولا داعي لاعتذار خاصة . وقد قال كعب إنه أوتى جدلا لم يؤته غيره . فكان يتأق له أن يحسن الاعتذار مع لزوم الصدق . وهلال بن أمية كان شيخا مسنا ، فعذره الخاص مقبول أيضا . وقد اعتذر بضعة وثمانون فقبل منهم عليه الصلاة والسلام واستغفر لهم ولم يثبت أن هؤلاء جميعا منافقون . وان كانت عبارة كعب في رواية القصة ربما يؤخذ منها أن أكثرهم كانوا كذلك . فالثلاثة لم يرتضوا المواربة بالاعتذار العامة أو الاعتذار الخاصة الضعيفة ، وتحملوا مشاق الصدق وأثره ، فكشوا في البلاء خمسين يوما يكون وينتحبون . وكان لهم منجى منه بعذر عام أو خاص صادق ولو ضعيفا ، فكان يقبل منهم ويستغفر لهم . فتركوا الرخصة لهذه العزيمة كما قال المؤلف

الآية ، شق ذلك على الصحابة ، فتبيل لهم قولوا : سمعنا وأطعنا ، فقالوها ، فألقى الله الإيمان في قلوبهم ، فنزلت : (آَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ) الآية (١) . وجهز النبي ﷺ أسامة في جيش الى الشام قبيل موته ، فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام ، ثم جاء موته ، فقال الناس لأبي بكر : إحدس أسامة بجيشه تستعين به على من حاربك من المجاورين لك (٢) - فقال : لولعب الكلاب بخلاخيل نساء أهل المدينة ، مارددت جيشا أنفذه رسول الله ﷺ . ولكن سأل أسامة أن يترك له عمر ، ففعل ، وخرج فبلغ الشام ونكأ في العدو بها ، فقالت الروم : إنهم لم يضعفوا بموت نبيهم . وصارت تلك الحالة هيبه في قلوبهم لهم . وأمثال هذا كثيرة مما يقتضى الوقوف مع العزائم وترك الترخص ؛ لأن القوم عَرَفُوا أنهم مبتدئون : وهو :

﴿ الوجه الرابع ﴾ . وذلك أن هذه العوارض الطارئة وأشباهاها مما يقع

(١) أين الرخصة هنا متى كانت آية (آمن الرسول) ناسخة؟ وكذا لو قيل انها محكمة على معنى: (إن تبدوا ما استقر في أنفسكم من الأخلاق الذميمة كالكبر والحسد وكتمان الشهادة أو تخفوه بحاسبكم به الله) فلا رخصة أيضا. وإنما يكون موضع رخصة اذا بقى الحكم الصعب مسولا به ورفع الحرج في فعله عند المشقة. وأين هذا؟ فاذا كان مناط دليله ما ذكره بقوله (فشق عليهم فتبيل لهم قولوا سمعنا فقالوا هو الخ) - بنى فليس كلامه فيما بين الآيتين بل في الآية مع بقية القصة التي ذكرها - قلنا أيضا نعم يكون تكليفا شافئا. ولكن أين الرخصة التي كان يمكنهم الاخذ بها في مقابله فتركوها لانه أفضل من الترخص؟

(٢) قامت القبائل المرندة بتحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الامر عليهم جدا. وفي الوقت نفسه لا يترخص باستبقاء جيش إسامة وفيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأتوى مقاتلة من المؤمنين. لا شك أن هذا كان محل الرخصة في بقاء الجيش، ولكنه أخذ بالعزيمة والعزم. فكان خيرا. رضى الله عنه. قال ابن مسعود: لقد قنا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مقاما كدنا نهلك فيه. لولا أن من الله علينا بأبي بكر، حتى أجمعنا على ألا نقاتل على بنت مخاض فنزمت انا، لأبي بكر على قتالهم

المكلفين من أنواع المشاق ، هي مما يقصدها الشارع ^(١) في أصل التشريع . أعنى أن المقصود في التشريع إنما هو جار على توسط مجارى العادات ؛ وكونه شاقاً على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد ، لا يخرج عن أن يكون مقصوداً له ؛ لأن الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية ، وإنما تستثنى - حيث تستثنى - نظراً الى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد ؛ والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للاجتهاد ؛ والخروج عنه لا يكون الا بسبب قوى . ولذلك لم يعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر ، في غيره ؛ كالصنائع الشاقة في الحضر ، مع وجود المشقة التي هي العلة في مشروعية الرخصة . فإذا لا ينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لا تطرد ولا تدوم ، لأن ذلك جارٍ أيضاً في العوائد الدنيوية ، ولم يخرجها ذلك عن أن تكون عادية . فصار عارض المشقة .. إذا لم يكن كثيراً أو دائماً - مع أصل عدم المشقة ، كالأمر المعتاد أيضاً . فلا يخرج عن ذلك بالأصل

لا يقال : كيف يكون اجتهادياً؟ وفيه نصوص كثيرة ؛ كقوله : (فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) وقوله : (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ) الآية! (إن الله يحبُّ أن تُؤتَى رُخْصُهُ) ^(٢) الى غير ذلك مما تقدم وسواه مما في معناه

لأننا نقول : حالة الاضطرار قد تبين أنه الذي يخاف معه فوت الروح ^(٣) وذلك لا يكون الا بعد العجز عن العبادات والعادات ، وهو في نفسه عذر أيضاً .

(١) ولا ينافيه ما يأتي في كتاب المقاصد من أن الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق الاعنات فيه . بل ما يأتي في المسألتين السادسة والسابعة من النوع الثاني من المقاصد يوضح هذا المقام

(٢) تقدم (ص - ١٢٧)

(٣) أي أو العضو .

وما سوى ذلك فمحمول على تحقق المشقة^(١) التي يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية، بحيث ترجع العزيمة الى نوع من تكاليف مالا يطاق، وهو منتف سمعاً. وما سوى ذلك من المشاق مفتقر الى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص. وفيه تضرب أنظار النظائر 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 بينة، ممن هو في شك. ولو كانت التكاليف كلها بخرم كلياً، لكانت مشقة عرضت، لانخرمت الكليات كما تقدم، ولم يظهر لنا شيء من ذلك، ولم يتميز الخبيث من الطيب. فالابتلاء في التكاليف واقع ولا يكون الا مع بقاء أصل العزيمة، فيبتلى المرء على قدر دينه

قل تعالى: (لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) (آلَم. أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يَبْرَأَكُمَا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ؟! وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) الآية. (تَبْلُوكُمْ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ - ثُمَّ قَالَ: وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) (وَلَنَبِّئَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبِّئَنَّكُمْ) (وَلَيُمَحِّصَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَبِمَحَقِّ الْكَافِرِينَ) (وَلَنَبِّئَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ. وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ) الى آخرها، فأثنى عليهم بأنهم صبروا لها، ولم يخرجوا بها عن أصل ما حملوه الى غيره. وقوله (وَلَنَبِّئَنَّكُمْ بِشَيْءٍ) يدل على أن هذه البلوى قليلة الوقوع بالنسبة الى جمهور الأحوال، كما تقدم في أحوال التكليف. فإذا كان المعلوم من الشرع في مثل هذه الأمور طلب الاصطبار عليها، والتثبت فيها، حتى يجري التكليف على مجراه الاصلى، كان

(١) تقدم أن ذلك فيما لم يجد فيها حد شرعي، كالسفر مثلا وجمع المشايخ بمزدلفة

الترخص على الإطلاق كالمضاد لما قصده الشارع من تكميل العمل على أصلته لتكميل الأجر

﴿والخامس﴾ أن الترخص إذا أخذ به في موارد على الإطلاق ، كان ذريعة الى انحلال عزائم المكافين في التعبد على الإطلاق . ، فإذا أخذ بالعزيمة كان حرياً بالثبات في التعبد ، والأخذ بالحزم فيه .

بيان الأول أن الخير عادة ، والشر لاجحة . وهذا مشاهد محسوس ، لا يحتاج إلى إقامة دليل . والمتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر مالا يسهل على غيره ، كان خفيفاً في نفسه أو شديداً . فإذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة . ، وإذا صارت كذلك ! يقيم بها حق قيامها ، وطلب الطريق الى الخروج منها . وهذا ظاهر ، وقد وقع هذا المتوقع في أصول كلية ، وفروع جزئية ؛ كسألة الأخذ بالهوى في اختلاف أقوال العلماء ، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند اختلافهم بالمنع والجواز ، وغير ذلك مما نُبّه عليه في أثناء الكتاب أو لم ينبه عليه .

وبيان الثاني ظاهر أيضاً مما تقدم ، فإنه ضده .

وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ما تكون مقدرة ومتوهمة ، لا محققة . فربما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها ، فؤدى ذلك الى عدم صحة التعبد ، وصار عمله ضائعاً وغير مبني على أصل . وكثيراً ما يشاهد الانسان ذلك ، فقد يتوهم الانسان الأمور صعبة ، وليست كذلك إلا بمحض التوهم . ألا ترى أن المتيمم خوف لصوص أو سباع ، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالك لأنه عنده مقصراً ؛ لأن هذا يعترى في أمثاله مصادمة الوهم المجرد الذي لا دليل عليه . بخلاف ما لو رأى اللصوص أو السباع وقد منعتهم من الماء ، فلا إعادة هنا ، ولا يعد هذا مقصراً . ولو تتبع الانسان الوهم لرمى به في مهاو بعيدة ،

ولأبطل عليه أعمالاً كثيرة . وهذا مطرد في العادات ، والعبادات ،
وسائر التصرفات .

وقد تكون شديدة ، ولكن الانسان مطلوب بالصبر في ذات الله ، والعمل
على مرضاته . وفي الصحيح : «مَنْ يَصْبِرْ يُصْبِرْهُ اللهُ»^(١) وجاء في آية الانفال
- في وقوف الواحد للثنتين بعد ما نسخ وقوفه للعشرة - : (وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ)
قل بعض الصحابة لما نزلت : نقص من الصبر بمقدار ما نقص من العدد . هذا
بمعنى الخبر ، وهو موافق للحديث والآية

(والسادس) أن مراسم الشريعة مضادة للهوى من كل وجه ، كما تقرر في
كتاب المقاصد من هذا الكتاب . وكثيراً ما تدخل المشقات وتتزايد من جهة
مخالفة الهوى . واتباع الهوى ضد اتباع الشريعة . فالمتبع لهو ويشق عليه كل شيء ،
سواء أكان في نفسه شاقاً أم لم يكن ؛ لأنه يصده عن مراده ، ويحول بينه وبين
مقصوده . فإذا كان المكلف قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه ، وتوجه الى العمل
بما كلف به ، خفف عليه ؛ ولا يزال بحكم الاعتياد يداخله حبه ، ويجلوه
مره ، حتى يصير ضده ثقيلاً عليه ، بعد ما كان الأمر بخلاف ذلك . فصارت
المشقة وعدمها إضافية تابعة لغرض المكلف . فربّ صعب يسهل لموافقة
الغرض ، وسهل يصعب لمخالفته

فالشاق على الاطلاق في هذا المقام - وهو مالا يطيقه من حيث هو
مكلف^(٢) ، كان مطيقاً له بحكم البشرية أم لا - هذا لا كلام فيه ؛ إنما الكلام
في غيره مما هو إضافي لا يقال فيه إنه مشقة على الاطلاق ، ولا إنه ليس بمشقة على
الاطلاق . وإذا كان دائراً بين الأمرين ، وأصل العزيمة حقيقي ثابت ، فالرجوع

(١) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ (يتصبر) وهو جزء من حديث طويل رواه مالك
والشيخان وأبو داود والترمذي والذاهبي

(٢) وهو الذي أنار إليه أول المسألة الخامسة بقوله (أو شرعاً كالصوم) الخ

الى أصل العزيمة حق . والرجوع الى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص ، وبحسب كل عارض . فاذا لم يكن في ذلك بيان قطعي ، وكان أعلي ذلك الظن ، الذي لا يخلو عن معارض ، كان الوجه الرجوع إلى الأصل ، حتى يثبت أن المشقة المعتبرة في حق هذا الشخص حق . ولا تكون حقاً على الاطلاق حتى تكون بحيث لا يستطيعها . فتأحق حينئذ بالقسم الأول الذي لا كلام فيه . هذا إذا لم يأت دليل من خارج يدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً ، كفطره عليه الصلاة والسلام في السفر ، حين أبي الناس من الفطر وقد شق الصوم عليهم . فهذا ونحوه أمر آخر يرجع الى ما تقدم من الأقسام . وإنما الكلام في غيره . فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى . والأخذ بها في محال الترخص أخرى

فإن قيل فهل الوقوف مع أصل العزيمة من قبيل الواجب أو المندوب على الإِطلاق^(١) ؟ أم تم انقسام ؟
فالجواب أن ذلك يتبين بتفصيل أحوال المشتقات وهي :

المسألة السابعة

فالمشتقات التي هي مظان التخفيفات في نظر الناظر، على ضربين (أحدهما) أن تكون حقيقية وهو معظم ما وقع فيه الترخص ؛ كوجود المشقة المرضية والسفرية ، وشبه ذلك مما له سبب معين واقع (والثاني) أن تكون توهمية مجردة ، بحيث لم يوجد السبب المرص لأجله ، ولا وجدت

(١) بقطع النظر عن قوله قبله (وإنما الكلام في غيره فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى) فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكمله، بالجواب المبني على التفصيلات التي يذكرها، بعد ما ذكر تفاصيل كثيرة لم تنضبط بضابط مملوك باليد. فغرضه التمهيد لاعطاء هذا الضابط

حكيمته^(١) وهي المشقة، وإن وجد منها شيء، لكن غير خارج عن مجارى العادات
فما الضرب الأول فإما أن يكون بقاءه على العزيمة، يُدخل عليه فسادا
لا يطيقه طبعاً أو شرعاً، ويكون ذلك محتملاً، لا مظهرناً ولا متوهماً، أو لا. فإن
كان الأول فرجوعه الى الرخصة مطلوب، رجع الى القسم الذي لم يقع الكلام
فيه، لأن الرخصة هنا حق لله. وإن كان الثاني - وهو أن يكون مظهرناً -
فالظنون تختلف، والأصل البقاء على أصل العزيمة. ومتى قوى الظن ضعف
مقتضى العزيمة، ومتى ضعف الظن قوى، كالظلال^(٢) أنه غير قادر على الصوم مع
وجود المرض الذي مثله يفطر فيه، ولا يمكن إما أن يكون ذلك الظن مستنداً
الى سبب معين، وهو أنه دخل في انصوم مثلاً فلم يطق الإتمام، أو الصلاة مثلاً
فلا يقدر على القيام فتعد، فهذا هو الأول، إذ ليس عليه مالا يقدر عليه.
وإما أن يكون مستنداً الى سبب مأخوذ^(٣) من الكثرة، والسبب موجود عيناً،
بمعنى أن المرض حاضر ومثله لا يقدر معه على الصيام، رلا على الصلاة قائماً أو
على استعمال الماء، عادةً، من غير أن يجرب نفسه في شيء، من ذلك، فهذا قد
يلحق بما قبله ولا يتوى قوته. فما لحوقه به فمن جهة وجود السبب. وأمامفارقته
له فمن جهة أن عدم القدرة لم يوجد^(٤) عنده، لأنه إنما يظهر عند التلبس

(١) إذا لم يوجد السبب فلا توجد حكيمته. فما فائدة ذكره؟ وهو لم يدرج في التوهيمية صورة
وجود السبب فعلاً مع عدم وجود حكيمته، أو وجودها غير خارجة عن مجارى العادات.

بل قصرها على ما لم يتحقق فيه السبب. وهذا متعين، وإلا كان مثل السفر مع الترفه
تأ لا يصح فيه القصر والفطر أو مما يختلف فيه. وليس كذلك

(٢) أمثال لقوة الظن وضعفه باعتبار الفرضين. وقوله (دخل في الصوم مثلاً فلم يطق الإتمام
فلم يقدر ففقد) أى أنه جرب نفسه في هذا المرض قبل هذا اليوم في الصوم، أو قبل هذه الصلاة
في صلاة سابقة، فلم يطق، فصار لذلك عنده ظن قوى في الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر
بأنه لا يقدر. وليس الفرض أنه فعل ذلك في نفس هذا اليوم للصوم أو نفس هذه الصلاة
فمعجز. لأنه حينئذ يكون المعجز محتملاً مظهرناً فيختل نظم كلامه. وهو ظاهر. فقوله (فهذا هو
الأول) أى حكمه حكمه. وقوله (إذ ليس عليه مالا يقدر عليه). أى ولو بظن قوى كئذله

(٣) أى مأخوذ أثره وما يترب عليه من كثرة التجارب في هذا السبب الحاصل بالفعل.
وتكون التجارب من غيرهم، أو من نفسه في زمن بعيد لا يقاس عليه، حتى يغير ما قبله

(٤) أى بمقتضى ظن قوى جاء له من تجرية في نفسه، وإنما عنده ظن بسبب كثرة
التجارب في غيره. أو في نفسه لكن في زمن مضى بعيداً بحيث يحتمل تغير الحال

بالعبادة . وهو لم يتلبس بها على الوجه المطلوب في الزيمة ، حتى يتبين له قدرته عليهم وعدم قدرته . فيكون الأولى هنا الأخذ بالزيمة ، الى أن يظهر بعد ما ينبنى عليه

وأما الضرب الثاني وهو أن تكون توهمية ، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة ، فلا يخلو أن يكون للسبب عادة مطردة في أنه يوجد بعد أو لا . فإن كان الأول فلا يخلو أن يوجد أولاً ؛ فإن وجد فوقمت الرخصة موقعها ففيه خلاف ، أعني في أجزاء العمل بالرخصة لافي جواز الإقدام ابتداء ، إذ لا يصح (١) أن يبنى حكم على سبب لم يوجد بعد ، بل لا يصح البناء على سبب لم يوجد شرطه وإن وجد السبب وهو المقتضى للحكم ؛ فكيف إذا لم يوجد نفس السبب ؛ وإنما الكلام في نحو الظان أنه تأتيه الحمى غداً بناء على عاداته في أدوارها ، فيفطر قبل مجيئها ؛ وكذلك الطاهر 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 مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) فإن هذا إسقاط للعقوبة للعالم (٢) بأن الغنائم ستباح لهم . وهذا غير مانحن فيه ؛ لأن كلامنا فيما يترتب على المكلف من الأحكام الشرعية ، وترتب العذاب هنا ليس براجع الى ترتب شرعي ، بل هو أمر الهى كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه ؛ من قوله تعالى : (وما أصابكم من مصيبةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ)

وأما إن لم يكن للسبب عادة مطردة فلا إشكال هنا .

والحاصل من هذا التقسيم أن الظنون والتدبيرات غير المحققة ، راجعة الى

(١) أى فلا يجوز الإقدام عليه

(٢) على أحد التفاسير في الآية، وعده في روح المعاني تكلفاً فراجع

تسم التوهّمات. وهي مختلفة. وكذلك أهواء النفوس؛ فإنها تندّر أشياء لاحقيقة لها. فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة؛ إلا في المشقة المحلّة الفادحة؛ فإن الصبر^(١) أولى ما لم يؤدّ ذلك إلى دخل في عقل الإنسان أو دينه. وحقيقة ذلك أن لا يقدر على الصبر، لأنه لا يؤمر بالصبر إلا من يطيقه. فأنت ترى بالاستقراء أن المشقة الفادحة لا يلحق بها توهّمها؛ بل حكمها أضعف، بناء على أن التوهّم غير صادق في كثير من الأحوال. فإذا ليست المشقة بحقيقية. والمشقة الحقيقية هي العلة الموضوعية للرخصة. فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم، إلا إذا قامت المظنة. وهي السبب^(٢). مقام الحكمة، فحينئذ يكون السبب منتهضاً على الجواز لأعلى اللزوم؛ لأن المظنة لا تستلزم الحكمة التي هي العلة على كمالها. فالأحرى البقاء مع الأصل. وأيضاً فالمشقة التوهمية راجعة إلى الاحتياط على المشقة الحقيقية. والحقيقية ليست في الوقوع على وزان واحد. فلم يكن بناء الحكم عليها متمكناً.

وأما الرجعة إلى أهواء النفوس خصوصاً فإنها ضد الأولى؛ إذ قد تترأّن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها. فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة إلى كل من هويت نفسه أمراً. ألا ترى كيف ذمّ الله تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليترخص؛ كقوله تعالى: (وَمِنْهُمْ مَنْ مَنْ يَقُولُ أَئِذْنَ! وَلَا تَفْتِنِي) الآية! لأن الجدلّ بن تيس قال: ائذن لي في التخلف عن الفزوة، ولا تفتني ببينات الأصغر، فأني لا أقدر على الصبر عنهن. وقوله تعالى: (وقالوا لا تنفروا في الحرّ. قل نار جهنّم أشدّ حرّاً) الآية! ثم

(١) حتى مع المحلّة الفادحة؟ هذا غير واضح وسيأتي له في الفصل التالي أن الرخص المحبوبة. أمانت الطلب فيه وهو ما فيه المشقة الفادحة التي ينزل عليها. مثل قوله عليه الصلاة والسلام (وليس من البر الصيام في السفر) فكيف تكون مطلوبة والصبر على العزيمة أولى؟
(٢) أي الذي وضعه الشارع كالسفر

بين العذر الصحيح في قوله تعالى : (ليسَ على الضَّعْفَاءِ ولا على المرَضَى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرجٌ إذا نصحوا لله ورسوله) الآيات إفبين أهل الاعذار هذا ، وهم الذين لا يطيقون الجهاد ، وهم الزمنى ، والصبيان ، والشيوخ ، والمجانين ، والعميان ، ونحوهم ؛ وكذلك من لم يجد نفقة أصلاً ولا وجد من يحمله ، وقال فيه : (إذا نصحوا لله ورسوله) ومن جملة النصيحة لله ورسوله أن لا يُبقوا من أنفسهم بقية في طاعة الله . ألا ترى الى قوله تعالى : (انفروا خِفَافًا وثِقَالًا) وقال : « إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ » الآية ! فما ظنك بمن كان عذره هوى نفسه ؟

نعم وضع الشريعة على أن تكون أهواء النفوس تابعة لمتصود الشارع فيها . وقد وسع الله تعالى على العباد في شهواتهم وأحوالهم وتنعماتهم ، على وجه لا يفضى الى مفسدة ، ولا يحصل بها المكلف على مشقة ، ولا ينقطع بها عنده التمتع إذا أخذ على الوجه المحدود له . فلذلك شرع له ابتداءً رخصة السلم ، والقراض ، والمساقاة ، وغير ذلك مما هو نوعة عليه ، وإن كان فيه مانع في قاعدة أخرى ، وأحل له من متاع الدنيا أشياء كثيرة . فمتى جمحت نفسه الى هوى قد جعل الشرع له منه مخرجاً واليه سبيلاً فلم يأت من بابيه ، كان هذا هوى شيطانياً واجباً عليه الانفكاك عنه ، كالمولع بمعصية من المعاصي ، فلارخصة له ألبتة ؛ 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 لارخصة فيها ألبتة . والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها . وإذا لم يوجد شرطها فالأحرى بمن يريد براءة ذمته وخلاص نفسه ، الرجوع الى أصل العزيمة . إلا أن هذه الأحرورية تارة تكون من باب الندب ، وتارة تكون من باب الوجوب . والله أعلم

﴿ فصل ﴾

ومن الفوائد في هذه الطريقة ، الاحتياط في اجتناب الرخص - في القسم المتكلم فيه - والحذر من الدخول فيه ؛ فإنه موضع التباس ، وفيه تنشأ خُدع الشيطان ، ومحاولات النفس ، والذهاب في اتباع الهوى على غير مهيع . ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جملة ، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم . وهو أصل صحيح ملبح ، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله . وإنما يرتكب من الرخص ما كان مةطوعا به ، أو صار شرعاً مطلوباً كالعبادات ، أو كان ابتدائياً كالمساقاة^(١) والقرض ، لأنه حاجي . وما سوى ذلك فالإبأ الى العزيمة .

ومنها أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها . فقله عاينه للصلاة والسلام : « إِنْ آتَى اللَّهُ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُحْمَهُ^(٢) » فالرخص التي هي محبوبة ما ثبت الطلب فيها ، فإننا إذا حملناها على المشقة الفادحة التي قال في مثلها رسول الله ﷺ : « لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ^(٣) » ، كان موافقاً لقوله تعالى : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) وقوله تعالى : (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ) بعدما قال في الأولى : (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ) وفي الثانية : (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ) . فليتفطن الناظر في الشريعة الى هذه الدقائق ، ليكون على بينة في المجارى الشرعية . ومن تتبع الأدلة الشرعية في هذا المقام ، تبين له ما ذكر أتم بيان . وبالله التوفيق . هذا تقرير وجه النظر في هذا الطرف

(١) لاداعي لهذا فإنه من الاطلاق الذي قال فيه انه (لا تنفج يرتب عليه وانما ذكر

لمعرفة أنه اطلاق شرعي لا غير)

(٢) تقدم (س-١٢٧)

(٣) تقدم (س-٣٢١)

فصل

وقد يقال إن الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجهه :
 (أحدها^(١)) أن أصل العزيمة وإن كان قطعياً فأصل الترخيص قطعي
 أيضاً ؛ فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها، كانت قطعياً أو ظنية . فإن الشارع
 قد أجرى الظن في ترتب 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 رافعا
 لحكم الآخر جملة . أما إذا كانا جاريتين مجرى العام مع الخاص ، أو المطلق
 مع المقيد ، فلا . ومسألتنا من هذا الثاني لا من الأول ؛ لأن العزائم
 واقعة على المكلف بشرط أن لا حرج . فإن كان الحرج صح اعتباره
 واقتضى العمل بالرخصة

وأيضاً فإن غلبة الظن قد تندسخ حكم القطع السابق ؛ كما إذا كان الأصل
 التحريم في الشيء ثم طرأ سبب محلل ظني . فإذا غلب على ظن الصائد أن
 موت الصيد بسبب ضرب الصائد ، وإن أمكن أن يكون بغيره أو يعين على
 موته غيره ، فالعمل على مقتضى الظن صحيح . وإنما كان هذا ، لأن لأصل
 وإن كان قطعياً فاستصح به مع هذا المعارض الظني لا يمكن ؛ إذ لا يصح بقاء
 القطع بالتحريم مع وجود الظن هنا بل مع الشك . فكذلك ما نحن فيه .

(١) هذا معارض للوجه الأول من الوجوه الستة التي أقامها على ترجيح العزيمة .
 وهذا الوجه لا يفيد ترجيح الرخصة ، إنما يفيد - كما قال - أن العزيمة ليست بأولى ، لانغلبة
 الظن في وجود سبب الرخصة لا تجامع القطع في العزيمة الذي كان مناط الترجيح في
 ذلك الوجه

وحقيقة الأمر أن غلبة الظن لا تبقى للمقطع المتقدم حكماً ، وغلبات الظنون معتبرة .
فلة كن معتبرة في الترخيص

(والثاني ^(١)) أن أصل الرخصة وإن كان جزئياً بالاضافة الى عزيمتها ،
فذلك غير مؤثر ، وإلا لزم أن تقدر فيما أمر به بالترخيص . بل الجزئي إذا كان
مستثنى من كلي فهو معتبر في نفسه ، لأنه من باب التخصيص للعموم ، أو من
باب التقييد للإطلاق . وقد مر في الأصول الفقهية صحة تخصيص القطعي
بالظني ، فهذا أولى ^(٢) . وأيضاً إذا كان الحكم الرجوع الى التخصيص
وهو بظني ، دون أصل العموم وهو قطعي ، فكذلك هنا . وكما لا ينخرم
السكلي بانحرام بعض جزئياته - كما هو مقرر في موضعه من هذا الكتاب ،
فكذلك هنا ، وإلا لزم أن ينخرم بالرخص المأمور بها . وذلك فاسد .
فكذلك ما أدى اليه

(والثالث ^(٣)) أن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ
القطع ، كقوله تعالى : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وسائر ما يدل
على هذا المعنى كقوله : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بَكُمُ الْعُسْرَ)
(يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا) (ما كان على
الربى من حرج فيما فرض الله له) (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي

(١) معارض للوجه الثاني في ترجيح العزيمة . وهو أيضا انما يفيد أنه لا ترجيح للعزيمة
(٢) لأنه تخصيص قطعي بقطعي ، فإن ورود الرخصة مقطوع به أيضا . وقوله (وأیضا) يعني -
باعتبار أن النظر في الرخصة الى سببها وهو موضع اجتهاد وظن لا قطع - فإن التخصيص
له يرجع اليه ولو كان بظني في مقابلة عموم قطعي . وقد راعى في هذا معارضة كل
ما سبق في الوجه الثاني تفصيلا
(٣) وهذا معارض للثالث وهو أن الادلة جاءت بالوقوف عند حد الامر والنهي مجرداً
والعبر على حلوه ومره وان انتهت موجب العزيمة . أى أن هذا يمارضه الادلة الدالة
على التيسير ورفع الحرج عن الأمة والامتنان به عليها . وهذا أيضا انما يفيد أن
العزيمة ليست بأولى كاصل دعواه . ثم أضرب عنه في آخر الدليل بما يقتضى ترجيح
الرخصة ، ويكون فيه المدعى وزيادة

كَانَتْ عَلَيْهِمْ) وقد سمى هذا الدين الحنيفي السمحة لما فيها من التسهيل والتيسير. وأيضاً قد تقدم في المسائل قبل هذا أدلة إباحة الرخص. وكأها وأمثالها جارية هنا. والتخصيص ببعض الرخص دون بعض، تحكّم 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 اعتبارها معاً ههنا. وإذا ذلك لا يكون الأخذ بالعزيمة دون الرخصة أولى، بل قد يقال الأولى الأخذ بالرخصة؛ لأنها تضمنت حق الله وحق العبد معاً. فإن العبادة المأمور بها واقعة لكن على مقتضى الرخصة، لأنها ساقطة رأساً. بخلاف العزيمة؛ فإنها تضمنت حق الله مجرداً، والله تعالى غنى عن العالمين؛ وإنما العبادة راجعة إلى حظ العبد في الدنيا والآخرة. فالرخصة أخرى لاجتماع الأمرين فيها

(والرابع^(١)) أن مقصود الشارع من مشروعية الرخصة، الرفق بالمدكف عن تحمل المشاق؛ فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده. بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد، والتكليف، والتعمق، والمنهى عنه في الآيات؛ كقوله تعالى: (قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ) وقوله: (وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) وفي التزام المشاق تكليف وعسر. وفيها روى عن ابن عباس في قصة بقرة بني إسرائيل: «لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم، ولكن شدّدوا فشدد الله عليهم^(٢)» وفي الحديث: «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ^(٣)»، ونهى ﷺ

(١) معارض للوجه الرابع. وقوله (بخلاف الطرف الآخر) يقتضى ترجيح الرخصة. ففيه المدعى وزيادة

(٢) قال الألوسي في تفسيره (ج ١ - ص ٢٣٨) أخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها موقوفاً (لو ذبحوا أى بقرة أرادوا لأجزأتهم. ولكن شدّدوا على أنفسهم فشدد الله عليهم) وأخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوعاً مرسلاً

(٣) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن ابن مسعود

عن التبتل وقال: «مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنتِي فَلَيْسَ مِنِّي»^(١) بسبب مَنْ عزم على صيام النهار ، وقيام الليل ، واعتزال النساء ، الى أنواع الشدة التي كانت في الأمم ، فخففها الله عليهم بقوله : (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) ، وقد ترخص رسول الله ﷺ بأنواع من الترخيص خالياً^(٢) وبمراى من الناس ؛ كالتقصير والفطر في السفر ، والصلاة جالساً حين جُحِشَ شَتَاهُ ، وكان - حين بَدَنَ - يصلي بالليل في بيته قاعداً، حتى إذا أراد أن يركع قام فترا شيئاً ثم ركع . وجرى أصحابه رضى الله عنهم ذلك المجرى من غير عتب ولا لوم، كما قال : « وَلَا يَعْيبُ بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ » . والأدلة في هذا المعنى كثيرة

(والخامس^(٣)) أن ترك الترخيص مع ظن سببه قد يؤدي الى الانقطاع عن الاستباق الى الخير ، والسامة والملل ، والتنفير عن الدخول في العبادة ، وكراهية العمل . وترك الدوام . وذلك مدلول عليه في الشريعة بأدلة كثيرة . فإن الانسان إذا توهم التشديد أو طلب أو قيل له فيه ؛ كره ذلك وملاه ؛ وربما عجز عنه في بعض الاوقات فانه قد يصبر أحياناً وفي بعض الأحوال ، ولا يصبر في بعض . والتكليف دائم . فإذا لم يفتح له من باب الترخيص إلا ما يرجع الى مسألة تكليف مالا يطاق^(٤) ، وسد عنه ماسوى ذلك ، عد الشريعة شاقة . وربما ساء ضنه بما تدل عليه دلائل رفع الحرج ، أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً . وقد قل تعالى : (وَأَعْلَمُوا أَن فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ

(١) هذا الجزء هو آخر حديث الثلاثة رهط الذين سألوا عن عبادة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانهم لما أخبروا بها تقالوا وما - فلما علم بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (أنتم الذين قاتم كذا وكذا ؟ أما والله إني لأخشاكم الله وأتقاكم له . ولكنني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء . فمن رغب عن سنتي فليس مني) رواه الشيخان والنسائي

(٢) أما ذكره لأنه لو كان ترخصه بمراى من الناس فقط لقل إن ذلك للتشريع . فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة

(٣) مارض للخامس

(٤) أى تحقيقاً أو بظن قوى يلحق به . كما سبق في ضابط المسألة السابعة

الأمر لعنتهم) وقال: (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا) قيل إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل الله تشديداً على النفس، فسمى اعتداءً لذلك. وفي الحديث: «خذوا من العمل ما تطيقون. فإن الله لن يمل حتى تمموا»^(١) «وما أخير عليه الصلاة والسلام بين أمرين إلا إختاراً أيسرهما ما لم يكن إثماً»^(٢) الحديث! ونهى عن الوصال، فلما لم ينتهوا واصل بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلال، فقال: «لو تأخر الشهر لزدتكم»^(٣) «كلنا كل لهم حين أبوا أن ينتهوا، وقال: «لو مددنا في الشهر لو أصلت وصالاً يدع المتعمقون تمثهم»^(٤) وقد قال عبدالله بن عمرو بن العاص حين كبر: ياليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٥)؛ وفي الحديث: هذه الحولاء بنت تويت زعموا أنها لا تنام الليل، فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تنام الليل؟! خذوا من العمل ما تطيقون» الحديث^(٦)! فأنكر فعلها كما ترى. وحديث إمامة معاذ حين قال له النبي صلى الله عليه وسلم «أفتان أنت يا معاذ؟»^(٧) وقال رجل والله يارسول الله إني لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان، مما يطيل بنا. قال فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في موعظة أشد غضباً منه يوماً، ثم قال: «إن منكم منقرين» الحديث!^(٨) وحديث الحبل المربوط بين ساريتين، سأل عنه عليه الصلاة والسلام، قالوا حبل لزينب، تصلى فإذا كسبت أوفرت أمسكت به.

- (١) أخرجه في التيسير عن الستة بلفظ (خذوا من الاعمال) وفي رواية للثلاثة والنسائي (عليكم من الاعمال) وفي كلتا الروايتين (لا يمل). أقول: (لن يمل) رواية مسلم.
- (٢) أخرجه الترمذي بلفظ (ما لم يكن ماثماً) والبخاري (بين أمرين قط) ومالك (في أمرين).
- (٣) أخرجه البخاري باختلاف في بعض الالفاظ.
- (٤) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ (لو مددنا الشهر).
- (٥) أخرجه في التيسير عن الخمسة الا الترمذي.
- (٦) أخرجه في التيسير عن عائشة بلفظ (قات فلانه) ولم يصرح باسمها عن الثلاثة والنسائي.
- (٧) بعض حديث في تطويل معاذ حين يؤم الناس. أخرجه في التيسير عن الخمسة الا الترمذي.
- (٨) بعض حديث أخرجه البخاري.

فقال : « حُلِّمُوهُ ! لِيُصَلَّ أَحَدُكُمْ نَشَاطَهُ . فَإِذَا كَسَلَ أَوْ فَتَرَ قَعْدًا ^(١) » وأشبهه هذا كثير . فترك الرخصة من هذا القبيل . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : « ليس من البرِّ الصيام ^(٢) في السفر » فإذا كان كذلك ثبت أن الأخذ بالرخصة أولى ؛ وإن سلم أنه ليس بأولى ؛ فالعزيمة ليست بأولى ^(٣)

(والسادس ^(٤)) أن مراسم الشريعة إن كانت مخالفة للهوى ، كما تبين في موضعه من هذا الكتاب ، فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم . والهوى ليس بمذموم إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة . وليس كلامنا فيه . فإن كان موافقاً فليس بمذموم . ومسألتنا من هذا ، فإنه إذا نصب لنا الشرع سبباً لرخصة ، وغلب على الظن ذلك ، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة ، فأين اتباع الهوى في هذا ؟ وكما أن ^(٥) اتباع الرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي ، كذلك اتباع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي . وليس أحدهما بأولى من الآخر . والمتبع للأسباب المشروعة في الرخص والعزائم سواء . فإن كانت غلبة الظن في العزائم معتبرة ، فكذلك في الرخص . وليس أحدهما أحرى من الآخر . ومن فرق بينهما فقد خالف الإجماع . هذا تقرير هذا الطرف

(١) أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي باختلاف يسير (تيسير)
(٢) أخذنا : بنا على عمومه ليصح دليلاً هنا . وفيما سبق حمله على أن المراد منه ما كان فيه المشقة النادحة . فكان بذلك مناسباً للطرفين - والحديث تقدم (ص - ٣٢١)
(٣) سيقول في الوجه السادس (ليس أحدهما بأولى من الآخر) بناء على هذا الوجه من الممارسة

(٤) هذا معارض لما سبق في السادس
(٥) يعارض به ما تقدم له في الوجه الخامس من أدلة ترجيح العزيمة . إلا أنه صرح فيه بالوجهين المتعارضين . كأنه يقول : كما يلزمنا هذا يلزمكم مثله عند التشدد بالأخذ بالعزائم ، بكل منهما يحدث بسببه ما ذكرتم . فما هو جوابكم فهو جوابنا . وأما قوله (وليس أحدهما بأولى من الآخر) فهو عين الدهوى فرعها على ما ذكره من الاشتراك في الإلزام . وكذا قوله

فصل (١)

وينبني عليه أن الأولوية في ترك الترخيص ، إذا تعين سببه (٢) بغلبة ظن أوقف ؛ وقد يكون الترخيص أولى في بعض المواضع ؛ وقد يستويان . وأما إذا لم يكن ثمَّ غلبة ظن فلا إشكال في منع الترخيص .
وأيضاً (٣) فتكون الأدلة الدالة على الأخذ بالتخفيف محمولة على عمومها وإطلاقها ، من غير تخصيص ببعض الموارد دون بعض . ومجال النظر بين الفريقين أن صاحب الطريق الأول إنما جعل المعبر العلة التي هي المشقة ، من غير اعتبار بالسبب الذي هو المظنة . وصاحب الطريق الثاني إنما جعل المعبر المظنة التي هي السبب ، كالسفر والمرض . فعلى هذا إذا كانت (٤) العلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالمحل محل اشتباه . وكثيراً ما يرجع هنا إلى أصل الاحتياط ؛ فإنه ثابت معتبر ، حسبما هو مبين في موضعه

(والمتبع الخ) . فله يبق الادعوى مخالفة الاجماع في التفريق بينهما . فأين هذا الاجماع ؟ وعلى فرض وجوده ، ما فائدة هذه المباحث ؟ وهل تعد حينئذ من مباح العلم ؟ أم تنزل عن ذلك ؟

- (١) يقابل الفصل الاون ، يذكر فيه ما ينبني على أن أحدهما ليس بأولى من الآخر . كما بين في ذلك ما ينبني على ترجيح العزيمة
- (٢) أي الترخيص . يعني ولم توجد الحكمة
- (٣) مقابل لقوله هناك (ومنها أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها)
- (٤) أي فإذا كانت المظنة منضبطة كالسفر فالأمر ظاهر . وإذا كانت غير منضبطة ، والعلة التي هي المشقة غير منضبطة أيضاً كالمرض ، فالواجب الاحتياط على كلا الطرفين . فلا يدخل تحت النظرين السابقين . وهو ظاهر ، لأنه لم يجعل هذا موضع النزاع في الأولوية ، بل لم يدخله في أصل موضوع الرخصة في تقريراته السابقة

فصل

فإن قيل : الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة • وذلك وضع إشكال في المسألة • فهل له مخلص أم لا ؟

قيل نعم ، من وجهين : « أحدهما » أن يوكل ذلك الى نظر المجتهد ؛ فإنما أورد هنا استدلال كل فريق ، من غير أن يقع بين الطرفين ترجيح • فيبقى موقوفاً على المجتهد ، حتى يترجح له أحدهما مطلقاً ؛ أو يترجح له أحدهما في بعض المواضع ، والآخر في بعض المواضع ، أو بحسب الأحوال « والثاني » أن يجمع بين هذا الكلام وما ذكر في كتاب المقاصد في تقرير أنواع المشاق وأحكامها • فإنه إذا توهمل الموضعان ظهر فيما بينهما وجه الصواب إن شاء الله . وبالله التوفيق

المسألة الثامنة

كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً ، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحرّاه المكلف إن شاء ؛ كما جاء في الرخص الشرعية المخرج من المشاق . فإذا توخى المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذي شرع له ، كان مثلاً لأمر الشارع ، آخذاً بالحزم في أمره • وإن لم يفعل ذلك وقع (١) في محذورين « أحدهما » مخالفته لقصد الشارع ، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح . « والثاني » سد أبواب التيسير عليه ، وفقد المخرج عن ذلك الأمر الشاق . الذي طلب الخروج عنه بما لم يشرع له • وبيان ذلك من أوجه :

(١) مثال ذلك أن الشارع جعل للزوح أن بنفس كربته الشديدة من الزوجة بتطبيقها واحدة • فيؤدبها بهذا الازعاج الشديد • حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه في أن يتحملها أكثر مما كان ، حفظاً لمصاحته أيضاً . راجعها . فإذا اشتد كربته نانياً كان له أن يطلق أيضاً لذلك . لكنه إذا خالف الطريق الشرعي فطلق ثلاثاً ابتداءً فقد خالف مارسه له الشرع . وفقد المخرج من ورطته . فلا مخلص له منها . وسيأتي له أمثلة كثيرة

(أحدها) أن الشارع لما تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد ، وكانت الأمور المشروعة ابتداء قد يعوق عنها عوائق ، من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد ، شرع له أيضاً توابع وتكميلات ومخارج ، بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات ، حتى يصير التكليف بالنسبة اليه عادياً ومتيسراً . ولولا أنها كذلك لم يكن في شرعها زيادة على الأمور الابتدائية . ومن نظر في التكاليف أدرك هذا بأيسر تأمل . فإذا كان كذلك ؛ فالمكلف في طلب التخفيف مأمور أن يطلبه من وجهه المشروع ؛ لأن ما يطلب من التخفيف حاصل فيه حالاً وما لا على القطع في الجملة . فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق ، لم يكن ماطلب من التخفيف مقطوعاً به ولا مظنوناً ، لاحتالاً ولا مآلاً ، لاعلى الجملة ولا على التفصيل ؛ إذ لو كان كذلك لكان مشروعاً أيضاً . والفرض أنه ليس بمشروع . فثبت أن طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا مخرج له

(والثاني) أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع ، فيكفيه في حصول التخفيف طلبه من وجهه ؛ والقصد الى ذلك يُمنُّ وبركة . كما أن من طلبه من غير وجهه المشروع ، يكفيه في عدم حصول مقصوده شؤم قصده . ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى : (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ) ومفهوم الشرط أن من لا يتقى الله لا يجعل له مخرجا . خرَّج إسماعيل القاضي عن سالم بن أبي الجعد قال : جاء رجل من أشجع الى النبي ﷺ فذكر الجهد فقال له النبي ﷺ : « اذهب فاصبر » وكان ابنه أسيراً في أيدي المشركين فأفلت من أيديهم ، فأناه بغنيمة ، فأتى النبي ﷺ فأخبره ، فقال له النبي ﷺ « طيبة » فنزلت الآية : (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ) الآية !

وعن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له إن عمي طلق امرأته ثلاثاً . فقال : « إن عمك عصى الله فأندمه ، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً » . فقال : أرأيت إن أحلها له رجل ؟ فقال : « من يُخَادِعُ يَخْدَعُهُ اللهُ » وعن الربيع بن خثيم في قوله : (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا) قال : من كل شيء ضاق على الناس . وعن ابن عباس من يتق الله ينجه من كل كرب في الدنيا والآخرة . وقيل : من يتق الله والمعصية يجعل له مخرجاً الى الحلال . وخرج الطحاوي (١) عن أبي موسى قال قال رسول الله ﷺ « ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم : رجل أعطى ماله سفياً وقد قال الله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) ، ورجل دأب بدين ولم يشهد ، ورجل له امرأة سيئة الخلق فلا يطلقها » ومعنى هذا أن الله لما أمر بالإشهاد على البيع ، وأن لا تؤتى السفهاء أموالنا حفظاً لها ، وعلمنا أن الطلاق شرع عند الحاجة اليه ، كان التارك لما أرشده الله اليه قد يقع فيما يكره ولم يجب دعاؤه لأنه لم يأت الأمر من بابه . والآثار في هذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هذا المعنى . وقد روى عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثاً ، فتلا : (إذا طَلَّتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ - حتى بلغ : يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا) ، وأنت لم تتق الله ، لم أجد لك مخرجاً . وخرج مالك في البلاغات في هذا المعنى أن رجلاً أتى الى عبد الله بن مسعود فقال : إني طلقت امرأتى ثمانى تطليقات . فقال ابن مسعود : فماذا قيل لك ؟ قال قيل لي انها قد بنت مني . فقال ابن مسعود : صدقوا ، من طلق كما أمره الله فقد بين الله له ، ومن لبس على نفسه لباساً جعلنا لبسه به . لا تلبسوا على أنفسكم وتحميله عنكم . هو كما تقولون . وأمل حكاية أبي يزيد البسطامي حين أراد أن يدعو الله أن يرفع عنه

شهوة النساء ، ثم تذكر أن النبي ﷺ لم يفعل ذلك ، فأمسك عنه ، فرفع عنه ذلك حتى كان لا يفرق بين المرأة والحجر .

(والثالث) أن طالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن له الشارع النجاح فيه ، وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدى طريق المخرج . فكان قاصداً لضعف ما طلب ، من حيث صد عن سبيله . ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود . فهو إذا طالب لعدم المخرج . وهذا مقتضى مادات عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمكر والخداع ، كقوله : (ومكروا ومكر الله) وقوله (الله يستهزئ بهم) وقوله : (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا . وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ) ومنه قوله تعالى : (وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) وقوله (فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَنُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا) (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا) الى سوى ذلك مما في هذا المعنى ، وجميعه محقق ، كما تقدم من أن المتعدى على طريق المصاححة المشروع ، ساع في ضد تلك المصلحة . وهو المطلوب

(والرابع) أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها . وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه ، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له . فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله اليها ، أو يوصله اليها عاجلاً لا آجلاً ، أو يوصله اليها ناقصة لا كاملة ، أو يكون فيها مفسدة تُرْبِي في الموازنة على المصلحة ، فلا يقوم خيرها بشرها . وكمن مدبر أمراً لا يتم له على كماله أصلاً ، ولا يجنى منه ثمرة أصلاً . وهو معلوم . شاهد بين العقلاء . فلماذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، فإذا كان كذلك ، فالرجوع الى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع الى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال . بخلاف الرجوع الى ما خالفه . وهذه المسألة

بالجملة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته . ولكن سيق لتعاقبه بالموضع ، في طلب الترخيص من وجه لم يؤذن فيه ، أو طلبه في غير موضعه . فإن من الأحكام الثابتة عزيمة ما لا تخفيف فيه ولا ترخيص . وقد تقدم منه في أثناء الكتاب في هذا النوع مسائل كثيرة . ومنها ما فيه ترخيص ، وكل موضع له ترخيص يختص به لا يتعدى . وأيضا فمن الأحوال اللاحقة للبعد ما يعده مشقة ولا يكون في الشرع كذلك ، فربما ترخص بغير سبب شرعي . ولهذا الأصل فوائد كثيرة في الفقهيات ، كتقاعد المعاملة بنقيض المقصود ، وغيرها من مسائل الحيل ، وما كان نحوها

المسألة التاسعة

أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ، ولا مقصودة الرفع ، لأن تلك الأسباب راجعة الى منع انحتم العزائم التحريمية أو الوجوبية ، فهي إما موانع للتحريم أو التأثيم ، وإما أسباب^(١) لرفع الجناح أو إباحة^(٢) ما ليس بمباح . فعلى كل تقدير ، إنما هي موانع لترتب أحكام العزائم مطلقاً . وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع ، وأن من قصد إيقاعها رفعاً للحكم السبب المحرم أو الموجب ففعله غير صحيح . ويجرى فيه التفصيل المذكور في الشروط^(٣) . فكذلك الحكم بالنسبة الى أسباب الرخص ، من غير فرق

المسألة العاشرة

إذا فرعنا^(٤) على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة ،

(١) تنويح في العبارة ، لا أن هذين قسمان يقابلان سابقهما

(٢) أشمل مما قبله إذ يدخل فيه الترخيص و المندوبات

(٣) في المسألة الثامنة منها

(٤) هذا هو بسط ما أجمله في آخر المسألة الرابعة و وعد به هناك

صارت العزيمة معها من الواجب المخيير؛ إذ صار هذا المترخص يقال له: إن شئت فاعمل العزيمة، وإن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة. وما عمل منهما فهو الذي واقع واجباً في حقه، علي وزان 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 تبيّننا أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعين المقصود للشارع. فإذا فعل العزيمة لم يكن بينه وبين من لا عذر له فرق، لكن العذر رفع الحرج عن التارك لها إن اختار لنفسه الانتقال إلى الرخصة. وقد تقرّر قبل أن الشارع إن كان قاصداً لوقوع الرخصة، فذلك بالقصد الثاني. والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة

والذي يشبه هذه المسألة، الحاكم إذا تعينت له في إنفاذ الحكم بينتان، إحداهما في نفس الأمر عادلة، والأخرى غير عادلة. فإن العزيمة عليه أن يحكم بما أمر به من أهل العدالة في قوله تعالى: (وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ) وقال: (مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ). فإن حكم بأهل العدالة أصاب أصل العزيمة وأجر أجرين. وإن حكم بالأخرى فلا إثم عليه، لعذره بعدم العلم بما في نفس الأمر، وله أجر في اجتهاده. وينفذ ذلك الحكم على المتحاكين، كما ينفذ مقتضى الرخصة على المترخصين. فكما لا يقال في الحاكم: إنه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل - كذلك لا يقال هنا: إنه مخير مطلقاً بين العزيمة والرخصة

فإن قيل: كيف يقال إن شرع الرخص بالقصد الثاني؟ وقد ثبت قاعدة رفع الحرج مطلقاً^(١) بالقصد الأول؛ كقوله تعالى: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ

(١) أي بقطع النظر عن خصوص محل الرخصة. ومعنى الجواب أنه لا يلزم من ورود الآية دالة على الحكم استقلالاً أن يكون مقصوداً بالقصد الأول، فقد جاءت الآية بفائدة النكاح استقلالاً وهو السكن، ومع ذلك فالقصد الأول النسل. فكذا هنا

(من حَرَجَ) وجاء بعد تقرير الرخصة : (يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ اليُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) .

قيل : كما يقال إن المقصود بالكاح التنازل وهو القصد الأول ، وما سواه من اتخاذ السكن ونحوه بالقصد الثاني ، مع قوله تعالى : (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا) وقوله : (وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا) .

وأيضاً^(١) فإن رفع الجناح نفسه عن المترخص تسهيل وتيسير عليه ، مع كون الصوم أياماً معدودات ليست بكثيرة ، فهو تيسير أيضاً ورفع حرج . وأيضاً فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات . فلا تجد كلية شرعية مكلفاً بها وفيها حرج كلي أو أكثرى ألبتة . وهو متضمنى قوله : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) . ونحن نجد في بعض الجزئيات النوادر حرجاً ومشقة ، ولم يشرع فيه رخصة ، تعريفاً بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف الى الكليات . فكذلك نقول في مجال الرخص إنها ليست بكليات ، وإنما هي جزئيات ، كما تقدم التنبيه عايه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة .

(١) عود الى السؤال وترقى عليه . أى أنه لا يلزم من وجود رفع الحرج في الرخصة أن تكون مقصودة للشارع بالقصد الثانى لا بالأول ، بدليل أنه ثبت رفع الحرج أيضاً في بعض المسائل التى فيها الرخصة والسهولة - فى نفس أصل عزميتها ، كصيام أيام معدودات ولم تكن شهوراً مثلاً ، فى أصل العزيمة هنا أيضاً تيسير ورفع حرج ، وهى مقصودة بالقصد الأول . فلا يلزم من حصول رفع الحرج فى الرخصة أن تكون بالقصد الثانى . ثم ترقى عليه ثانياً فقال (وأيضاً الخ) أى ان رفع الحرج موجود فى سائر الكليات التى هى عزائمهم . ومحل الجواب عن الجميع قوله (فإذا العزيمة الخ) فهو يحسم الاعتراض الاول أيضاً . وقوله (ونحن نجد فى بعض الخ) تمهيد للجواب . ولا يخفى أن كلا من هذين الترتيبين تفصيل لما دخل تحت الاطلاق فى أصل الاشكال . فالترقى من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله

فإِذَا العزيمة من حيث كانت كليةً ، هي مقصودة للشارع بالقصد الأول .
والحرجُ من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية ، إن قصده الشارع بالرخصة
فمن جهة القصد الثاني . والله أعلم

المسألة الحادية عشرة

إذا اعتبرنا العزائم مع الرخص ، وجدنا العزائم مُطَّردة مع العادات الجارية ،
والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد .

﴿ أما الأول ﴾ فظاهر ؛ فإننا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها ،
وبالصيام في وقته المحدود له أولاً ، وبالطهارة المائية ، على ما جرت به العادة :
من الصحة ، ووجود العقل ^(١) ، والإقامة في الحضر ، ووجود الماء ، وما أشبه
ذلك . وكذلك سائر العادات والعبادات ؛ كالأمر بستر العورة مطلقاً أو
للصلاة ، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها ، إنما امر بذلك
كأنه ونُهي عنه عند وجود ما يتأتى به امتثال الأمر واجتناب النهي . ووجود
ذلك هو المعتاد على العموم انتام أو الأكثر . ولا إشكال فيه

﴿ وأما الثاني ﴾ فمعلوم أيضاً من حيث علم الأول . فالمرض ، والسفر ،
وعدم الماء أو الثوب أو الماء كحل ، مرخص لترك ما أمر بفعله ، أو فعل ما أمر
بتركه . وقد مرّ تفصيل ذلك فيما مرّ من المسائل . ولعنائه تقرير آخر مذكور في
موضعه من كتاب المقاصد بحمد الله

إلا أن انخراق العوائد على ضربين : عام ، وخاص . فالعام ما تقدم .
والخاص كإنخراق العوائد الأولياء إذا عملوا بمقتضاها . فذلك إنما يكون في

(١) غير ظاهر هنا ، لأن الكلام في أمور إذا وجدت كانت العزيمة ، وإذا فقدت كانت الرخصة .
وليس منها العقل ، لأنه شرط مطلق التكليف . ولذلك لم يذكر مقابلة فيما بعد مع أنه ذكر
مقابل غيره .

الأكثر على حكم الرخصة ؛ كإتلاف الماء لبناً ، والرمل سويقاً ، والحجر ذهباً ، وإتلاف الطعام من السماء ، أو إخراجها من الأرض ، فيتناول المفهول له ذلك ويستعمله . فإن استعمله له رخصة لا عزيمة . والرخصة - كما تقدم - لما كان الأخذ بها مشروطاً بأن لا يقصدها ولا يتسبب فيها لينال تخفيفها ، كان الأمر فيها كذلك ؛ إذ كان مخالفة هذا الشرط مخالفة لقصد الشارع ، إذ ليس من شأنه أن يترخص ابتداءً ، وإنما قصده في التشريع أن سبب الرخصة إن وقع توجهه الإذن في مسببه كما مر . فبهنا أولى ؛ لأن خوارق العادات لم توضع لرفع أحكام العبودية ، وإنما وضعت لأمر آخر ؛ فكان التصد إلى التخفيف من جهتها قصداً إليها لا إلى ربها . وهذا مناف لوضع المقاصد في التعمد لله تعالى .

وأيضاً فقد ذكر في كتاب المقاصد أن أحكام الشريعة عامة لا خاصة . بمعنى أنها عامة في كل مكلف ، لا خاصة ببعض المكلفين دون بعض . والحمد لله .

ولا يعترض على هذا الشرط بقصد النبي ﷺ لإظهار الخارق كرامةً ومعجزةً ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام إنما قصد بذلك معنى شرعياً مبرراً من طلبه حفظ النفس . وكذلك نقول إن الولي أن يقصد إظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعي لا لحظ نفسه . ويكون هذا القسم خارجاً عن حكم الرخصة بأن يكون بحسب القصد . وعلى هذا المعنى ظهرت كرامات الأولياء الراقين عن الأحوال ، حسب دل عليه الاستقراء . فأما إذا لم يكن هذا فالشرط معتبر 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 هبى له الطعام أو الشراب أو غيره من غير سبب عادي ، مساو لمن حصل له ذلك بالتكسب العادي . فكما لا يقال في صاحب التكسب العادي إنه في التناول مترخص ، كذلك لا يقال في صاحب الخراق العادة ؛ إذ لا فرق بينهما . وهكذا سائر ما يدخل تحت هذا النمط

فالجواب من وجهين .

(أحدهما) أن الأدلة المنقولة دلت على ترك أمثال هذه الأشياء لا إيجاباً ، ولكن على غير ذلك ؛ فإن النبي ﷺ خيرٌ بين الملك والعبودية ؛ فاختار العبودية ^(١) ؛ وخير في أن تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة ، فلم يختَر ذلك ^(٢) . وكان عليه الصلاة والسلام مجاب الدعوة ؛ فلو شاء له لدعا بما يحب فيكون ، فلم يفعل ، بل اختار الحمل على مجارى العادات : يجوع يوماً فيتضرع الى ربه ، ويشبع يوماً فيحمده ويثني عليه ، حتى يكون في الأحكام البشرية العادية كغيره من البشر . وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يرى أصحابه من ذلك ، في مواطن ما فيه شفاء في تقوية اليقين ، وكفاية من أزمات الأوقات ^(٣) . وكان عليه الصلاة والسلام يبديت عند ربه يطعمه ويسقيه ، ومع ذلك لم يترك التكسب لمعاشه ومعاش أهله . فاذا كانت الخوارق في حقه متأتية ، والطلبات محضرة له ، حتى قالت عائشة رضي الله عنها : ما أرى الله إلا يسارع في هوائك . وكان - لما أعطاه الله من شرف المنزلة - متمكناً منها ، فلم يعول إلا على مجارى العادات في الخلق ، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظيماً ، في أن

(١) روى في الترغيب والترهيب حديثنا طويلاً قال فيه إن إسرائيل قال للنبي صلى الله عليه وسلم : (أن الله سمع ما ذكرت ، فبعثني اليك بمفاتيح خزائن الأرض وأمرني أن أعرض عليك أن أسير معك جبال تهامة زمردا وياقوتا وذهبا وفضة فقلت فان شئت نبياً ملكاً وان شئت نبياً عبداً فأوماً اليه جبريل أن تواضع فقال بل نبياً عبداً ثلاثاً) رواه الطبراني باسناد حسن والبيهقي في الزهد وغيره

(٢) روى الترمذي (انى عرض على أن تجعل لى بطحاء مكة ذهباً فقلت لا يارب اشبع يوماً وأجوع يوماً فاذا جعت تضرعت اليك وذكرتك واذا شبعتم شكرتك وحمدتك

(٣) فالجارى على عادته حمل نفسه على مجارى العادات مع تيسر الخوارق له . كثيراً ما كانت تنخرق له العادات وتوافيه الكرامات ، لكن ذلك في مواطن لمقصد مبرأ من حظ النفس ، وهو تقوية اليقين عند أصحابه ، وكفايتهم ضرر الازمات الشديدة التي تحمل بهم كنعج الماء مثلاً لما اشتد بهم الحال في الحديدية حتى لا يجمع عليهم الشدائد في هذه الاوقات المضيئة

لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق . ولكن لما لم يكن ذلك حتماً على الأنبياء ، لم يكن حتماً على الأولياء ، لأنهم الورثة في هذا النوع

(والثاني) أن فائدة الخوارق عندهم تقوية اليقين . ويصحبها الابتلاء الذي هو لازم للتكليف كلها ، وللمكلفين أجمعين في مراتب التعبد ، فكانت كالمقوى لهم على ما هم عليه ؛ لأنها آيات من آيات الله تعالى برزت على عموم العادات ، حتى يكون لها خصوص في الطائفة ؛ كما قال إبراهيم عليه السلام : (رَبِّ ارِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى) الآية ؛ وكما قال نبينا محمد ﷺ عند ما حكى الله تعالى فراق موسى للخضر : « يَرْحَمُ اللَّهُ أَخِي مُوسَى . وَدِدْنَا لَوْ صَبَرْتُ حَتَّى يُقْصَّ عَلَيْنَا مِنْ أَسْبَابِهَا (١) » فإذا كانت هذه فائدتها ، كان ما ينشأ عنها مما يرجع إلى حفظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج ؛ فهو في تناول والاستعمال بحكم الخيرة ؛ فإن تكسب وطلب حاجته من الوجه المعتاد ، صار كمن ترك التصديق عليه وتكسب فرجع إلى العزيمة العامة . وإن قبل الصدقة فلا ضرر عليه ؛ لأنها وقعت موقعها

وأيضاً فإن القوم علموا أن الله وضع الأسباب والمسببات ، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاءً ، وإدخالاً للمكلف تحت قهر الحاجة إليها ؛ كما وضع له العبادات تكليفاً وابتلاءً أيضاً . فإذا جاءت الخارقة لفائدتها التي وضعت لها ، كان في ضمنها رفع لمشقة التكليف بالكسب ، وتخفيف عنه ؛ فصار قبوله لها من باب قبول الرخص ، من حيث كانت رفعاً لمشقة التكليف بالكسب وتخفيفاً عنه . فمن هنا صار حكمها حكم الرخص . ومن حيث كانت ابتلاءً أيضاً فيها شيء آخر ، وهو أن تناول ممتضاها ميلاً ما إلى جهتها ، ومن شأن أهل العزائم في السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله ؛ كما كانت النعم العادية الاكتسابية

(١) رواه البخاري في باب العلم بلفظ (يرحم الله موسى لوددنا) . الخ

ابتلاء أيضاً . وقد تقرر أن جهة التوسعة على الإطلاق إنما أخذوها ما أخذ الرخص ، كما تبين ^(١) وجهه . فهذا من ذلك القبيل . فتأمل كيف صار قبول مقتضى الخوارق رخصة من وجهين ! فلاجل هذا لم يستندوا إليها ، ولم يعولوا عليها من هذه الجهة ، بل قبلوها واقتبسوا منها ما فيها من الفوائد المعينة لهم على ما هم بسبيله ، وتركوا منها ما سوي ذلك ؛ إذ كانت مع أنها كرامة وتحفة ، تضمنت تكليفاً ^(٢) وابتلاء

وقد حكى القشيري من هذا المعنى :

فروى عن أبي الخبير البصرى أنه كان بفناء داره رجل أسود فقير يأوى الى الخرابات ، قال فحمت معي شيئاً وطلبتة ، فلما وقعت عينه على تبسم وأشار بيده الى الأرض : فرأيت الأرض كلها ذهباً ناعم . ثم قال : هات مامعك ! فنأولته وهالني أمره وهربت ، وحكى عن النورى أنه خرج ليلة الى شاطئ دجلة ، فوجدها وقد التزق الشيطان . فانصرف وقال : وعزتك لا أجوزها إلا فى زورق * وعن سعيد بن يحيى البصرى قال : أتيت عبد الرحمن بن زيد وهو جالس فى ظل ، فقلت له : لو سألت الله أن يوسع عليك الرزق لرجوت أن يفعل . فقال : ربى أعلم بمصالح عباده ؛ ثم أخذ حصى من الأرض ثم قال : اللهم إن شئت أن تجعلها ذهباً فعلت ، فإذا هى والله فى يده ذهب ، فألقاها الى وقال : أنفقها أنت ؛ فلا خير فى الدنيا إلا للآخرة

بل كان منهم من استعاض منها ومن طلبها ، والتشوف إليها ؛ كما يحكى عن أبى يزيد البسطامى . ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات ، من حيث

(١) أى فى المسألة الاولى

(٢) كما يؤخذ من كلام عبد الرحمن بن زيد الآتى (لاخير فى الدنيا الا للآخرة) فما

حصل من التحفة يتضمن تكليفاً جديداً فى التصرف فيه واستعماله

شاهد خروج الجميع من تحت يد المنة ، وواردة من جهة مجرد الإِ نعام فالعادة في نظر هؤلاء خوارق للعادات . فكيف يتشرف الى خارقة ؟ ومن بين يديه ومن خلفه ، ومن فوقه ومن تحته مثلها . مع أن مالهيه منها أم في تحقيق العبودية كما مر في الشواهد . وعدوا من ركن اليها مستدرجاً ، من حيث كانت ابتلاء لآمن جهة كونها آية أو نعمة

حكى القشيري عن أبي العباس الشرفي ، قال : كنا مع أبي تراب النخشي في طريق مكة ، فعدل عن الطريق الى ناحية ، فقال له بعض أصحابنا : أنا عطشان . فضرب برجله الأرض ، فاذا عين ماء زلال ! فقال الفتى : أحب أن أشربه بقدر . فضرب بيده الى الأرض فناوله قدحا من زجاج أبيض ، كحسن ما رأيت . فشرب وسقانا ، وما زال القدر معنا الى مكة . فقال لي أبو تراب يوما : ما يقول أصحابك في هذه الأمور التي يكرم الله بها عباده ؟ فقلت : ما رأيت أحداً إلا وهو يؤمن بها . فقال : من لا يؤمن بها فقد كفر ، إنما سألتك من طريق الأحوال . فقلت : ما أعرف لهم قولاً فيه . فقال : بل قد زعم أصحابك أنها خدع من الحق . وليس الامر كذلك ، إنما الخدع في حال السكون اليها . فإما من لم يقترح ذلك ولم يسأكنها ، فتلك مرتبة الربانيين

وهذا كآه يدلك على ما تقدم من كونها في حكم الرخصة ، لافي حكم العزيمة . فليتنظن لهذا المعنى فيها ، فإنه أصل ينبني عليه فيها مسائل : منها أنها من جملة الأحوال العارضة للقوم ، والأحوال من حيث هي أحوال لا تطلب بالانحصار ، ولا تعد من المقامات ، ولا هي معدودة في النهايات ، ولا هي دليل على ان صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية . والانتصاب للإفادة . كما أن المغنم في الجهاد لا تعد من مقاصد الجهاد الأصلية ، ولا هي دليل على بلوغ النهاية . والله أعلم

فهرس الجزء الاول من الموافقات و شرحه

صفحة

مقدمة الشارح

٣

﴿ التعريف بكتاب الموافقات ﴾

- بيان وسائل الاجتهاد في الشريعة - بدء الحاجة لتدوين تلك الوسائل باسم (أصول الفقه) - مقارنة بين كتاب الموافقات وكتب الأصول	- القديمة ، وبيان نواحي النقص التي أكملها الشاطبي في الفن - سبب عدم تداول الك-تاب - طريقة الشارح في خدمته .
---	--

خطبة المؤلف

١٩

﴿ وفيها تقسيم الكتاب الى خمسة اقسام ﴾

(١) المقدمات (٢) الاحكام (٣) المقاصد (٤) الأدلة (٥) الاجتهاد

القسم الأول المقدمات

﴿ وفيه ثلاث عشرة مقدمة ﴾

﴿ المقدمة الثانية ﴾ ٣٤ « الأدلة المستعملة في أصول الفقه قطعية » « عقلية كانت أو عادية أو سمعية » ﴿ المقدمة الثالثة ﴾ ٣٥	﴿ المقدمة الأولى ﴾ ٢٩ (أصول الفقه قطعية ، كانت بمعنى الأدلة أو القواعد) - وفيها بيان معنى الحنظ في قوله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) -
---	---

خلاف في عمل بل في اعتقاد

﴿ المقدمة الخامسة ﴾

الاشتغال بالمباحث النظرية التي
ليس لها ثمرّة عملية مذموم شرعاً
ورأى المؤلف في القدر المطلوب
من علم التفسير والعلوم الكونية
ومناقشة الشارح له في هذا

﴿ المقدمة السادسة ﴾

في بيان هدى الشريعة في التعليم
وأن التعمق في التعاريف والادلة
والبعد بهما عن مدارك الجمهور ليس
من هدى الرسول ولا السلف الصالح

﴿ المقدمة السابعة ﴾

العلم ليس مقصوداً لذاته بل للعمل
به ؛ حتى العلم بالله تعالى لا فضل فيه
بدون العمل به وهو الايمان
- وتأويل أدلة فضل العلم -

(فصل) فيما يقصد من العلم وراء
العمل ، وأن منه ما يصح قصده
وما لا

﴿ المقدمة الثامنة ﴾

مراتب العلم ثلاث : علم تقليدي ،

« الأدلة السمعية لا تفيد القطع

بأحاديثها » « لتوقفها على مقدمات

ظنية . وإنما يحصل » « القطع إذا

تكون من مجموعها ما يشبه التواتر

المعنوي

- وبيان أنه لولا هذا ما حصل

العلم بوجود القواعد الخمس ،

وحجية الإجماع والخبر والقياس - ٥٦

٣٩ (فصل) وينبني على هذا أن كل

أصل لم يشهد له نص معين ولاكن أخذ

معناه من أدلة الشرع وهو صحيح

كالمصالح المرسلة ، والاستحسان

٤١ (فصل) ولما غفل بعض الأصوليين

٦٠ عن هذا الطريق ذهبوا الى أن حجية

الإجماع ظنية . أو تعسفوا في اثبات

قطعتها

٤٢ ﴿ المقدمة الرابعة ﴾

كل مسألة لا ينبني عليها فروع فقهية

فوضعها في أصول الفقه عادية .

وكذلك كل مسألة ينبني عليها فقه

واكتنفا من مباحث علم آخر

٦٧ (فصل) وكذلك كل مسألة ينبني

٤٤ عليها فقه ولا ينبني على الخلاف فيها

صفحة	صفحة
مذهب الباطنية وأهل السقطة	وعلم استدلالى ، وعلم تحقيقى راسخ
٨٦ (فصل) وقد يعرض القسم الأول	وهذا هو المطلوب شرعاً
أن يعد من الثانى أو الثالث	وبيان أن النوع الثالث هو الذى
٨٧ بيان من هو أهل للنظر فى هذا	يبعث على العمل ، ويعصم عن الزلل ،
الكتاب	إلا لعناد أو غفلة
* (المقدمة العاشرة) *	٧٦ (فصل) وتحقيق هذه المرتبة أنها
العقل تابع للنقل فى الأحكام	نور وخشوع باطنى
الشرعية ، والتوفيق بين هذه القاعدة	* (المقدمة التاسعة) *
وبين العمل بالقياس ، والفرق بين	أقسام العلم ثلاثة : ما هو من صلب
ما يريد ، وبين مذهب أهل الظاهر	العلم ، وما هو من ملح العلم ، وما ليس
٩٠ بحث طريف فى قوله عليه الصلاة	من صلبه ولا من ملحه
والسلام . (لا يقضى القاضى وهو	٧٧ عليك بالقسم الأول وهو ما كان
غضبان)	قطعيًا . وله خواص ثلاث : العموم ،
* (المقدمة الحادية عشرة) *	والثبات . وكونه حاكماً لا محكوماً
٩١ المطلوب من المكاف تعلمه هو	٧٩ لا تستكثر من القسم الثانى وهو
ما دلت عليه الأدلة الشرعية التى	الظنيات التى لا تعارض القاطع ولكن
ستبين فى كتاب الأدلة	لا تجتمع فيها تلك الخواص
* (المقدمة الثانية عشرة) *	٨٠ أمثلة هذا القسم وفيها ذكرى لمن
٩١ لا بد للعلم من معلم ، ولا بد فى المعلم	يفنى عمره فى تتبع القشور
أن يكون متحققاً بالعلم	٨٥ إياك والقسم الثالث . وهو الوهميات
	التي تعادى العلوم الثابتة ومنه

صفحة	صفحة
من ذلك الخطأ في فهم قوله تعالى (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً) وقوله تعالى (والوالدات يرضعن) وقوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) ومن ذلك التنطع بأخذ النصوص على عمومها ولو أدت الى الحرج والقاء المصالح المرسله .	٩٣ (فصل في بيان علامات العالم المتحقق بالعلم . وهي ثلاث :) العمل بما علم ، و ملازمة الشيوخ ، والتأدب معهم
١٠٢ ومن ذلك مسألتان جرت فيهما مكاتبة بين المؤلف وبعض الشيوخ احداها في حكم الانسلاخ عن الأموال اذا كانت تشغل خاطر في الصلاة . والثانية في حكم الورع بمراعاة الخلاف	٩٥ وجه التشنيع على ابن حزم ٩٦ (فصل) طريق أخذ العلم إما المشافهة ، أو المطالعة . والأولى أنفع ويلزم في الثانية شيئان : تحرى كتب المتقدمين . والاستعانة بالعلماء في فهم اصطلاحات العلم .
	٩٩ ﴿ المتقدمة الثالثة عشرة ﴾ كل معنى لا يستقيم مع الأصول الشرعية أو التواعد العقلية لا يعتمد عليه
	١٠٠ الامثلة :

القسم الثاني كتاب الاحكام ١٠٩

﴿ والاحكام قسمان تكليفية، ووضعية ﴾

١٠٩ ﴿ المسألة الأولى ﴾	القسم الأول الأحكام التكليفية وهي خمسة أنواع : الاباحة، والندب والكرهية، والوجوب والحرمه وقد نظم المؤلف مسائلها كلها في سلسلة واحدة وهي ثلاث عشرة مسألة
المباح ليس مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك. أما كونه ليس مطلوب الترك فلا مور .	
١١٢ فيما يعارض ذلك من الأدلة على	

صفحة	صفحة
والجواب عنها	طلب ترك المباح : كذم الدنيا
١٣٨ (فصل) في أدلة المسألة	وئذاتها، وأن حلالها حساب، وذم
١٤٠ * المسألة الثالثة *	الفراغ عن العمل النافع، وتورع
المباح يعتبر بما هو خادم له	السلف عن بعض المباحات، ومدح
١٤٣ * المسألة الرابعة *	الزهد الخ. وتأويل ذلك كله
« في الترق بين المباح بمعنى الخير	١٢٤ (فصل) وأما كونه ليس مطلوب
فيه، والمباح » بمعنى مالا حرج	الفعل - وفيه الرد على مذهب الكعبي
فيه، وأن الأول له كلى مطلوب،	في أن المباح واجب
« والثاني شبيهه باتباع الهوى المذموم »	١٢٦ وضع أشكال على مجموع طرفي المسألة
١٤٧ * المسألة الخامسة *	أو دفعه بتمهيد للمسألة الثانية
« المباح باطلاقيه انما يوصف بكونه	١٣٠ * المسألة الثانية *
مباحاً » اذا اعتبر فيه حظ المكلف	الأفعال تختلف أحكامها بالكلمية
فقط »	والجزئية فالمباح بشخصيته لا يكون
١٤٩ * المسألة السادسة *	مباحاً بكليته، بل إما مطلوب الفعل
« الأحكام التكليفية إنما تتعلق	وجوباً أو ندباً - وإما مطلوب الترك
بالأفعال المقصودة، أو المقصود سببها »	تحريماً أو كراهة - وأمثلة ذلك
١٥١ * المسألة السابعة *	١٣٢ (فصل) والمندوب بشخصه واجب
« تنعيم لما تقدم في المسألة الثانية،	بنوعه
وبيان أن كل مندوب خادم للواجب »	١٣٣ (فصل) والمكروه بجزئيته حرام بكليته
(فصل) والمكروه خارج	١٣٣ (فصل) والواجب بشخصه فرض
١٥٢ (فصل) والمكروه خارج	بنوعه أي أشد وجوباً
	١٣٦ (فصل) في شبه من قال إن الأفعال
	لا تختلف أحكامها بالكلمية والجزئية

صفحة	صفحة
١٦٤ (فصل) في التمثيل لهذه المرتبة . منهم - ا ما هو متفق عليه ، وما هو مختلف فيه	للمنوع . وبعض . الواجبات خادمة لبعض ، والممنوعات كذلك
١٦٦ (فصل) في الأوجه المانعة من عدد مرتبة العفو زائدة على الأحكام الخمسة	١٥٢ ﴿ المسألة الثامنة ﴾
١٦٨ (فصل في ضوابط هذه المرتبة	« تأخير الواجب الموسع عن أول وقته على « لازم فيه ولا عتب » والجواب عما يعارض ذلك من الفروع الفقهية ، ومن طلب المسارعة الى الخيرات .
١٧٦ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾	١٥٦ ﴿ المسألة التاسعة ﴾
« طلب الكفاية ليس متوجهاً الى جميع المكافين » « بل لى من فيه أهلية القيام به ومناقشة الشارح للمؤلف في هذا الرأي	« الحقوق الواجبة إما محدودة ، أو غير محدودة - والأولى تترتب في الدمة « ولا تسقط بخروج الوقت ، والثانية بخلاف ذلك » ١٦٠ (فصل) ويرجع القسم الأول الى الواجبات العينية ، والثانى الى الكفائية .
١٧٩ (فصل) في تفصيل هذا النظر ببيان اختلاف الفرائض والأهليات في الناس ، ووجوب توزيع الاعمال في المسلمين على هذه القاعدة - وهو بحث قيم في التربية والاجتماع -	١٦١ ﴿ المسألة العاشرة ﴾
١٨١ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾	هل هناك مرتبة بين الحلال والحرام خارجة عن الأحكام الخمسة . اسمها مرتبة العفو ؟ «
« المباح اذا عارضته مفسدة طارئة هل « ترفع حكم الأباحة عنه ؟ » - والجواب بالتفصيل بين المباح الضرورى والحاجي وغيرها	

	صفحة
« في الفرق بين الواقع والمتوقع من مواقع المباح »	﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾ ١٨٤
القسم الثاني الاحكام الوضعية	
« وهي خمسة أنواع أيضاً »	
وضع أسبابها «	﴿ النوع الاول السبب ﴾ وفيه أربع عشرة مسألة -
﴿ المسألة الخامسة ﴾ ١٩٥	﴿ المسألة الاولى ﴾ ١٨٧
« المكلف أن يترك النظر للمسببات وله أن يلتفت اليها » - أما الاول فيدل عليه ...	« في تقسيم السبب والشرط والمانع إلى ما هو داخل » « في مقدور المكلف وما هو خارج عنه » وأمثلة ذلك
١٩٨ (فصل) وإما أن للمكلف القصد إلى المسبب ...	﴿ المسألة الثانية ﴾ ١٨٩
﴿ المسألة السادسة ﴾ ٢٠١	« مشروعية الاسباب لا تستلزم مشروعية » « المسببات »
في مراتب الدخول في الأسباب : أما قصد المسببات بالأسباب فله ثلاث مراتب ...	﴿ المسألة الثالثة ﴾ ١٩٣
٢٠٢ (فصل) وترك الالتفات للاسباب له ثلاث مراتب أيضاً .	« لا يلزم عند مباشرة الاسباب ، قصد المسببات »
﴿ المسألة السابعة ﴾ ٢٠٥	﴿ المسألة الرابعة ﴾ ١٩٤
لا تطلب من المكلف ترك الاسباب	« المسببات مقصودة للشارع من

صفحة	صفحة
٢٢٣	٢١١
فصل (ومنها) أن كثرة مراعاة المسبب تفتح عمل الشيطان ، وأن التوسط في ذلك أسلم	المباحة - وفيها تحقيق نفيس لمسألة التوكل بالتفصيل -
٢٢٦	٢١٤
فصل (ومنها) أن تارك النظر للمسبب أعلى درجة	﴿ المسئلة الثامنة ﴾
٢٢٧	
﴿ المسئلة العاشرة ﴾	يثاب المكلف أو يؤخذ بما تسبب عن فعله ولو لم يقصده
فصل (ومنها) أن تارك النظر للمسببات	٢١٤
٢٢٨	
- (فمنها) بعث داعية المكلف إلى الإقدام على الحسنة والانصراف عن السيئة .	﴿ المسئلة التاسعة ﴾
ومنا كلمات للغز إلى في آثار الحسنة والسيئة .	في الامور التي تنبئ على اعتبار السبب وحده و صرف النظر عن المسبب -
- فصل - (ومنها) دفع بعض اشكالات رد في الشريعة .	(فمنها) أن المكلف اذا قصد رفع المسبب بعد استكمال السبب كان قصده لغواً وهذا بحث في حكم رفض العبادات ، وتفرقه دقيقة بين أخذ السبب عل أنه ليس بسبب ، وبين أخذه على أنه سبب لا ينتج .
وفيه نصر مذهب أبي هاشم في أن الخروج من الأرض المغصوبة فيه طاعة ومعصية .	٢١٩
وتطبيق فروع أخرى مهمة .	فصل (ومنها) أن صرف النظر عن المسبب أقرب إلى الاخلاص والتوكل ... الخ
- فصل (ومنها) أن المسببات علامة على صحة الأسباب أو فسادها وفيه تطبيقات	٢٢١
٢٢٣	٢٢٢
فصل (ومنها) أن النظر إلى	فصل (ومنها) أنه ادعي للعناية بالسبب
	٢٢٢
	فصل (ومنها) أنه مريح للنفس مفرح للقلب من تعب الدنيا

السبب شرع لاجلها ، وما يعلم ان
السبب لم يشرع لاجلها ، وما يشتبه
فيه ، وهنا اشكالات على القسم الثاني
بمسائل من النكاح والطلاق والعتق
والجواب عنها اجمالاً :

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾ ٢٥٠

اذا تخلفت حكمة السبب لعدم قبول
المحل لها ارتفعت مشروعيته : واذا
تخلفت لامر خارجي فهل تؤثر في
مشروعيته ؟

محل اجتهاد ، وفيه أدلة من الطرفين .
وفيها الجواب التفصيلي عن بعض
المسائل المذكورة في المسألة الثالثة
عشرة

٢٥٥ (فصل) في الجواب عن باقي
المسائل المذكورة

٢٥٧ (فصل) في حكم القسم الثالث
من قيام المسألة الثانية عشرة ، وهو
المشتبه فيه

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾ ٢٥٨

« اذا قصد المكلف لامل السبب
المنوع ما يتبعه » « من المصلحة
عومل بنقيض قصده . بخلاف .

المسببات العامة أدعي للرجاء أو
الخوف

٢٣٤ فصل في الجواب عن تعارض
هاتين المسألتين ، وبيان الضابط
الذي يرجح العمل باحد النظيرين
تارة ، وبالأخر تارة أخرى

٢٣٦ فصل وقد يتعارض هذان
الاصلان على المجتهد

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾ ٢٣٧

الاسباب المشروعة لا تؤدي بذاتها
الى مفسدة والاسباب الممنوعة لا
تؤدي بذاتها الى مصلحة وأمثلة ذلك
٢٤١ (فصل) في حل مسائل تطبيقاً
على هذا الاصل

٢٤٢ (فصل) اذا نظر الى هذا المسائل
من جهة التسبب اختلف الحكم
فيحتاج الى ترجيح المجتهد

٢٤٣ (فصل) المراد بالمصالح والمفاسد
ما كانت كذلك في نظر الشرع : لا
ما كان ملائماً أو منافراً للطبع

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ ٢٤٣

المسببات من حيث العلم بقصد الشارع
لها بالانسان ثلاثة أقسام : ما يعلم ان

صفحة	صفحة
٢٦٨	٢٦٢
التكليف ، كالعقل والايمان	« ما اذا قصد المسبب نفسه »
* المسألة الخامسة *	(النوع الثانى الشروط)
	- وفيه ثمانى مسائل -
٢٧٣	٢٦٣
« لا يكتفى السبب فى وقوع المسبب بل لابد من حصول الشرط »	* المسألة الأولى *
وتأيل ما يخالف ذلك من الفروع -	« فى تحميمى معنى الشرط على اصطلاح هذا الكتاب » - ومقارنة الشارح له بالاصطلاح المشهور
* المسألة السادسة *	* المسألة الثانية *
٢٧٤	٢٦٦
« الخطاب بالاشروط إما وضعى أو تكليفى »	« فى تعريف السبب والعلة والمانع على اصطلاح هذا الكتاب »
* المسألة السابعة *	كذلك
٢٨٠	* المسألة الثالثة *
« لا يجوز التحيل لإسقاط حكم السبب بفعل شرط » « أو تركه » (فصل) هل تمضى هذه الحيالة ويبطل بها السبب ؟ - تفصيل ، وتردد .	« الشروط ثلاثة أقسام : عقلية وعادية وشرعية » « والمقصود الشرعية »
٢٨٣	٢٦٧
* المسألة الثامنة *	* المسألة الرابعة *
« الشرط إما ملائم لتقصود الشارع ، أو مناف ، أو لا »	« الشرط صفة للمشروط ومكمل له ، لاجزاء منه » - ودفع إشكال ببعض الشروط التى هى عمدة فى
٢٧٥	
* النوع الثالث الموانع *	
- وفيه ثلاث مسائل -	