

الموافقات

من

أصول الشريعة

لأبي إسحق الشاطبي

وهو أبو إسحاق بن موسى بن أبي الفرج المالكى المتوفى ٧٩٠ هـ

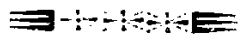
(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مرامييه ، وتخريج أحاديثه ، ونقد آرائه نقداً علمياً
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

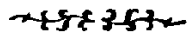


وقد عني بضبطه وتفصياه ووضع تراجمه الاستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص

بالأزهر الشريف

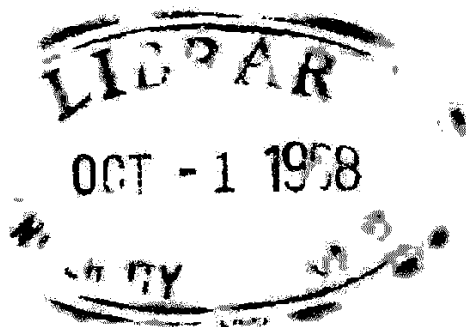
الجزء الثاني

حق الطبع محفوظ للشارح ولا تعتمد نسخة الا بختومه



يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد على بمصر


لصاحبها مصطفى محمد



K

55335M8

0.2



كتاب المقاصد

وهو القسم الثالث من الموافقات



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلبي الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب المقاصد

والمقاصد التي ينظر فيها قسمان :

« أحدهما » يرجع الى قصد الشارع . « والآخر » يرجع الى قصد المكلف .
فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء (١) ، ومن جهة
قصدته في وضعها للافهام ، ومن جهة قصدته في وضعها للتكليف بمقتضاها ، ومن
جهة قصدته في دخول المكلف تحت حكمها . فهذه أربعة أنواع

(١) أي بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى ويكون ما عداه كأنه تفصيل له .
وهذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين ، فان هذا في المرتبة الأولى
بالنسبة الى قصدته في افهامها وأنها يراعى فيها معهود الاميين في عرفهم وأساليبهم
مثلا ، وكذا بالنسبة الى قصدته في وضعها للتكليف بمقتضاها وان ذلك انما يكون فيما
يطيقه الانسان من الافعال المكسوبة ، لاما كان في مثل الغرائز كشهوة الطعام
والشراب فلا يطلب برفعها مثلا ، وتفاصيل ما ينضبط به ما يصح أن يكون مقصودا
للتكليف به وما لا يصح ، وكذا بالنسبة الى قصدته دخول المكلف تحت أحكام
التكليف من جهة عموم أحكامها واستدامة المكلف على العمل بها ، وأنها كلية لا تخص
بعضا دون بعض ، وأن المعتبر في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حدده الشرع
لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم ، وأنه لا يلزم من كون مصالح التكليف عائدة على
العباد لا غير في العاجل والآجل أن يكون نيلها خارجا عما رسمه الشرع له
وهكذا من تفاصيل هذه الأنواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريعة ،
فانها تعتبر في المرتبة الثانية بالنسبة للقصد في أصل وضعها ، كما سيأتي له بسط ذلك كله

ولنقدم قبل الشروع في المطلوب (مقدمة كلامية) مسأمة في هذا الموضوع :
وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً وهذه
دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً . ولبس هذا موضع ذلك .
وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة
بعلة أبية ، كما أن أعماله كذلك ، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى
معللة برعاية مصالح العباد ، وأنه اختياراً أكثر الفقهاء المتأخرين . ولما اضطررت (١)
في علم أصول الفقه إلى إثبات العلة للأحكام الشرعية ، أثبتت ذلك على أن العلة بمعنى
العلامات المعرفة للأحكام خاصة . ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة

والمعتمد إنما هو أننا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد
استقراءً لا ينازع فيه الرازي ، ولا غيره ، فإن (٢) الله تعالى يقول في بعثه
الرسل وهو الأصل : (رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ
حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ) (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وقل في أصل الخلقة :
(وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء
لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)

على وجه لم يسبق إليه رحمه الله

وليلاحظ أنه ليس المراد من كتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر ، لأنك إذا
قسمت هذه المقاصد بما ذكره في الأصول تجد أنها تعد في مبادئ الفن . فمثلاً
تراهم يعدون الكلام في المحكوم به والمحكوم عليه من المبادئ ، ولا يخفى عليك
أن النوع الثالث - بجميع المسائل التي ذكرها فيه - من قبيل الكلام في المكلف
به وأنه لا بد أن يكون مقدوراً للعبد داخل تحت كسبه . وهكذا الباقي من الأنواع
الأربعة إذا تأملتها تجدها من المبادئ لا مقاصد الفن التي هي الأدلة . اللهم الا على نوع
من التوسع في الأصول بان كل ما انبنى عليه فقه فهو من أجزاء الأصول . ولا حاجة إليه
مع ظهور الغرض

(١) أي ليتأتى له القول بالقياس وأنه دليل شرعي

(٢) أي ولا يتأتى للرازي أن يقول في هذه العلة العامة أنها علامات للأحكام . ثم

لا يخفى عليك أنه يستعمل كلمة (العلة) في كتابه بمعنى الحكمة كما سبق له

﴿الذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾
 وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى،
 كقوله بعد آية الضوء: (ما يريدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ
 لِيُظَاهِرَكُمْ وَآيَاتِهِ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ) وقال في الصيام: (كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا
 كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) وفي الصلاة: (إِنَّ الصَّلَاةَ (١) تَنْهَى
 عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) وقال في القبلة: (فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ
 لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ) وفي الجهاد: (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وفي
 القصاص: (ولَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَبْصَارِ) وفي التقرير على
 النوحيد: (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا بَلَى تَشْهَدُنَا ، أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إنا كنا
 عن هذا غافلين) والمقصود التنبيه

وإذا دل الاستقراء على هذا ، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم ، فنحن
 نقطع بأن الامر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة . ومن هذه الجملة (٢) ثبت
 القياس والاجتهاد ، فلنجر على مقتضاه — ويبقى البحث في كون ذلك
 واجبا أو غير واجب موكولا الى علمه — فنقول والله المستعان :



(١) أخذ المعنى على أنه علة للامر باقامة الصلاة . وتأمله
 (٢) سيأتي له في كتاب الاجتهاد - في المسألة الواشحة - توسع في هذه الجملة وفي
 تفاريع القواعد الفقهية على اعتبار المصالح

النوع الأول

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى (١) ﴾

تكاليف الشريعة ترجع الى حفظ مقاصدها في الخلق . وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : « أحدها » أن تكون ضرورية . « والثاني » أن تكون حاجية « والثالث » أن تكون تحسينية .

(فأما الضرورية) فعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وتهارج وفوت حياة . وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم ، والرجوع بالخسران المبين

والحفظ لها يكون بأمرين : « أحدهما » ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها . وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود (٢) . « والثاني » ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها . وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم

فأصول العبادات راجعة الى حفظ الدين من جانب الوجود ؛ كالإيمان (٣) ،

(١) سيأتي في المسألة الرابعة من السنة بيان واف للمقاصد الشرعية وتفاريحها ومكملاتها وان كان على نحو آخر

(٢) مراعاة الضروريات من جانب الوجود تكون بفعل ما به قيامها وثباتها . ومراعاتها من جانب العدم تكون بترك ما به تنعدم ، كالجنائيات . فلا يقال : ان مراعاتها من جانب الوجود بمثل الصلاة وتناول الأكلات مثلا هو مراعاة لها من جانب العدم ، اذ بفعل هذه الاشياء التي بها الوجود والاستقرار لا تنعدم مبدئيا أو لا يطرأ عليها العدم - فما كان مراعاة لها من جانب الوجود هو أيضا مراعاة لها من جانب العدم بهذا المعنى

(٣) قال في التحرير وشرحه : حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي

والنطاق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وما أشبه ذلك .
والعمادات راجعة الى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً ؛ كتناول (١)
المأكولات ، والمشروبات ، والملبوسات ، والمسكونات ، وما أشبه ذلك . والمعاملات
(٢) راجعة الى حفظ النسل والمال من جانب الوجود ، والى حفظ النفس والعقل
أيضاً ، لكن بواسطة العمادات . والجنايات — ويجمعها (٣) الأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر — ترجع الى حفظ الجيمع من جانب العدم .

والعبادات والعمادات قد مثلت . والمعاملات ما كان راجعاً الى مصلحة
الانسان مع غيره ، كالتقال الأملأك بموض أو بغير عوض ، بالعمد على الرقاب
الى البدع ، ويقول الحنفية ان وجوب الجهاد ليس لمجرد الكفر بل لكونهم حرباً علينا ،
ولذلك لا يحارب الذمي ، المسأمن ، ولا تقتل المرأة والراهب ، وقبيل الجزية . وهذا
لاينا في أنه لحفظ الدين : اذ حفظ الدين لا يتم مع حربهم المفضى الى قتل السلم أو فقتته
عن دينه اه

فأنت ترى المؤلف توسع في حفظ الدين فجعله مقصداً لجميع التكاليف
أصولها وفروعها . ولعله لا يوافق قوله بعد : (فانها مراعاة في كل ملة) لأن ذلك قد
لا يسلم بالنسبة لنحو الزكاة الخ

(١) أى أصل تناول الغذاء الذى يتوقف عليه بقاء الحياة والعقل . وسيأتى في
الحاجيات التمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ مما يكون تركه غير مغل بالنفس
والعقل ولكنه يؤدى الى الضيق والحرج . فالفرق بين المقامين واضح

(٢) أى بانقدار الذى يتوقف عليه حفظ النفس والمال ، فهى بهذا المقدار من الضرورى .
وهذا هو الذى عناه الأمدى بجعل المعاملات من الضرورى . أما مطابق البيع مثلاً
فليس من الضرورى بل من الحماجى ، خلافاً لامام الحردين . وبهذا يتضح لك ما يأتى
للمؤلف في هذه المسألة والمسألة التى تليها

(٣) جملة معترضة ، والظاهر أنها مقدمة من تاخير وأن موضعها قبل قوله : (والعبادات
والعمادات قد مثلت) وهى راجعة الى جميع ما تقدمها يحفظ من جانب الوجود والعدم .
ومعنى كونها تجمع ذلك أنها تتعاقب به جميعه وتنصب عليه من باب تكميل أبواب
الشريعة ، اذ ما من أمر ولا نهى الا يتعاقب به الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر —
ثم أخبر عن الجنايات بأنها ترجع الى حفظ ما سبق من جانب العدم — ثم أكمل المقام
بالتمثيل بالمعاملات والجنايات لانه مثل لغيرها آنفاً . وسيأتى في المسألة السابعة من

النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء - (المسألة الأولى) ١٠

أو المنافع أو الأضرار . والجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال وينتلفي تلك المصالح ؛ كالتصاص والديات - للنفس ، والحد - للعقل ، وتضمين^(١) قيم الأموال - للنسل ، والقطع والتضمين - للمال ، وما أشبه ذلك .

ومجموع الضروريات خمسة . وهي : (٢) حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة^(٣)

(وأما الحاجيات) فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب . فإذا لم تُراعَ دخل مبحث الكتاب في قوله : (وجامعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ما يساءد على ما قررناه في فهم قوله هنا : (ويجمعها الخ)

(١) الذي قاله غيره أن حفظ النسل شرع له حد الزنا جلداً ورجماً ، لأنه مؤد إلى اختلاط الأنساب ، المؤدى إلى انقطاع النسل من الآباء ، المؤدى إلى انقطاع النسل وارتفاع النوع الإنساني من الوجود . وأما ما قاله المؤلف فغير واضح .

(٢) ترتيبها من العالي للنازل هكذا : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل والمال - على خلاف في ذلك . فإن بعضهم يقدم النفس على الدين

(٣) قال في شرح التحرير : حصر المقاصد في هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء اه فبعد هذا لا يقال ان الشوكاني تأمل التوراة والانجيل فلم يجد فيهما الا اباحة الخمر مطلقاً . على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسيهم تحريمها عندهم . وعلى فرض صحة ما عزي للشوكاني - لو قيل ان الممنوع في جميع الشرائع ضياع العقل رأساً والخمر تذهب به وقتائمه بعود ، لكان له وجه .

أما تعريف الغنائم من الامم السابقة لحرق النار السماوية بجمها في مكان خاص وعدم نيل شئ منها فظاهر أنه ليس من اتلاف الانسان للمال . وكان تحريمها عليهم لحكمة تخلص نفوسهم من قصد الغنائم بالجهاد . وقد رخص فيها في شرعنا خاصة كما في الحديث : (ولم تحل ل احد قبلي) . وقصة : (فطفق مسحاً بالسوق والاعناق) ليس فيها اتلاف لها . بل اما أن يكون من باب استعراضها وتفقد أحوالها يده لا بالسيف كما حققه الفخر ، واما أن يكون ذلك تقرباً الى الله باحب المال عنده لا كل الفقراء كما هو المشهور ، أو ليكون كالوسم بالنار لحبسها في سبيل الله

على المكافئين - على الجملة (١) - الحرجُ والمشقة ، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامة

وهى جارية فى العبادات ، والعمادات ، والمعاملات ، والجنايات :

فى العبادات كالرخص المخففة ، بالنسبة الى حقوق المشقة بالمرض والسفر. وفى العمادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال ، ما كلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً ، وما أشبه ذلك . وفى المعاملات كالفراض (٢) ، والمساقاة ، والسلم ، والغناء التوابع فى العقد على المتبوعات ؛ كثمررة الشجر ، ومال العبد . وفى الجنايات كالحكم باللوث ، والتدمية ، والتسامة ، وضرب الديّة على العاقلة ، وتضمين الصناع ، وما أشبه ذلك

(وأما التحسينات) فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العمادات ، وتجنبُ الأحوال المدسّات التى تأنفها العقول الراجحات . ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق

وهى جارية فيما جرت فيه الأوامر :

فى العبادات كإزالة النجاسة - وبالجملة الطهارات كلها - وستر العورة ، وأخذ الزينة ، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والتقربات ، وأشبه ذلك . وفى العمادات كآداب الأكل والشرب ، ومجانبة المآكل النجسات ، والمشارب المستخبثات ، والإصراف والإقتار فى المتناولات . وفى المعاملات كالمنع من بيع النجاسات ، وفضل الماء والكلاء ، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة ، وسلب المرأة

(١) أى ليس كل المكافئين يدخل عليه الحرج بفقد هذه الحاجيات

(٢) بل سائر المعاملات التى لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات

الخمس كما اشرنا اليه فيما سبق، لا ما يعطيه ظاهر أنواع الأمثلة من خصوص ما كان له أصل حظير لدخوله تحت قاعدة منع كلى واستثنى ذلك منه حتى عد رخصة بالاطلاقات الأربعة السابقة

منصب الإمامة ، وإنكاح نفسها . وطاب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير
وما أشبهها . وفي الجنايات كمنع قتل الحر بالعبد ، أو قتل النساء والصبيان
والرهبان في الجهاد

وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها . فهذه الامور راجعة
الى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية ، اذ ليس فقدانها بمُخلٍ
بأمر ضروري ولا حاجي ، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين

﴿ المسألة الثانية ﴾

كل مرتبة من هذه المراتب ينضم اليها ما هو كالتمتة والتكملة ، مما لو فرضنا
فقدته لم يخل بحكمتها الأصلية

فأما الأولى (١) فنحو المائل في القصاص ، فإنه لا تدعو اليه ضرورة ،
ولا تظهر فيه شدة حاجة ، ولا كنه تكميلي (٢) . وكذلك نفقة المثل ، وأجرة
المثل ، وقراض المثل (٣) ، والمنع من النظر الى الأجنبية ، وشرب قليل المسكر ،
ومنع الربا ، والورع اللاحق في المتشابهات ، وإظهار شعائر الدين ، كصلاة
الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة ، والقيام بالرهن والحميل والإشهاد في

(١) أي مرتبة الضروريات

(٢) أي إنما هو مكمل لحكمة القصاص : فإن قتل الاعلى بالادنى مؤد الى ثوران
نفوس العصبية ، فلا يكمل بدونه ثمرة القصاص من الزجر والحياة التي قصدتها الشرع
منه . ومثله تحريم قليل المسكر ، لانه بما فيه من لذة الطرب يدعو الى الكثير المضيع
للعقل . فتحريم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير . فيحمل كلام المؤلف على هذا الغرض
(٣) أي ان هذه الامثلة الثلاثة مكملة للضروري من حفظ المال

للطرفين . كما أن منع النظر للأجنبية مكمل للضروري من حفظ النسل بالمنع من
الزنا ، لان النظر مقدمة للزنا وداعية اليه . وتحريم داعية المحرم ثبت بها الدليل
الشرعي . وكذا منع الربا تكميل لحفظ المال الذي هو ضروري ، فان الزيادة

البيع ، إذا قلنا إنه من الضروريات
وأما الثانية فكاعتبار (١) الكفء ومهر المثل في الصغيرة ، فإن ذلك كله
لا تدعو اليه حاجة مثل الحاجة الى أصل النكاح في الصغيرة . وإن قلنا إن
البيع من باب الحاجيات ، فلا شهادة والرهن والحيل من باب التكملة . ومن ذلك
الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة ، وجمع المريض الذي يخاف
أن يغيب على عقله . فهذا وأمثاله كالكمال لهذه الرتبة ، إذ لو لم يُشرع لم يُجَلَّ
بأصل التوسعة والتخفيف

وأما الثالثة فكآداب الأحداث ، ومندوبات الطهارات ، وترك إبطال
الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة ، والإففاق من طيبات المكاسب ،
والاختيار في الضحايا والعقيقة والعتيق ، وما أشبه ذلك . ومن أمثلة هذه المسألة
أن الحاجيات كالتمتع للضروريات . وكذلك التحسينات كاتكاملة للحاجيات ،
فإن الضروريات هي أصل المصالح ، حسبما يأتي تفصيل ذلك بعد هذا
إن شاء الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾

كل تكملة فلها - من حيث هي تكملة - شرط ، وهو أن لا يعود اعتبارها
على الأصل بالابطال . وذلك أن كل تكملة يفضى اعتبارها الى رفض أصلها ،

جزء من مال الدافع يذهب هدرًا بدون مقابل معتبر شرعًا . والورع تكميل
لما هو من نوعه : فإن كان في عبادة فمكمل لها ، وإن كان في عادة أو معاملة
فمكمل لذلك

(١) فإن أصل المقصود من النكاح وإن كان حاصلًا بدونهما لكنهما أشد
إفضاءً لدوام النكاح وتتمام الالفه بين الزوجين ، وما به دوامه من مكملاته .

فلا يصح اشتراطها عند ذلك ، اوجهين :

(أحدها) أن في إبطال الأصل إبطال التكملة ، لان التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف . فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي الى ارتفاع الموصوف ، ازم من ذلك ارتفاع الصفة أيضا . فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤد الى عدم اعتبارها . وهذا محال لا يتصور . واذا لم يتصور لم تُعتبر التكملة واعتبر الاصل من غير مزيد

(والثاني) أنا لو قدرنا تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية ، لكان حصول الأصلية أولى (١) لما بينهما من التفاوت وبيان ذلك أن حفظ المهجة مهمٌ كلى ، وحفظ المروءات مستحسن . فحُرِّمت النجاسات حفظ المروءات ، وإجراء لأهلها على محاسن العادات . فإن دعت الضرورة الى إحياء المهجة بتناول النجس ، كان تناوله أولى

وكذلك أصل البيع ضروري ، ومنع الفرر والجهالة مكمل . فلو اشترط نفى الفرر جملة لأنحسم باب البيع . وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية (٢) ، واشترط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات . ولما كان ذلك ممكناً في بيع الأعيان من غير عسر ، منع من بيع المعدوم (٣) الا في السلم . وذلك في الإجازات ممتنع . فاشترط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها ، والإجارة محتاج

(١) أي تحصيلها أولى بالاعتبار ، فيجب أن تترجح على التكميلية ، لان حفظ المصلحة يكون بالأصل . وغاية التكميلية أنها كالمساعد لما كملته . فإذا عارضته فلا تعتبر (٢) قد تكون الإجارة ضرورية كالأستئجار لأرضاع من لا مرضعة له وتربيته . وقد تكون حاجية وهو الاكثر . ومثله يقال في البيع وسائر المعاملات ، باعتبار توقف حفظ احد الضروريات الخمسة أو عدم التوقف

(٣) المقابل للحضور الغيبة . والمقابل للعدم الوجود . فاما أن يقول (واشترط وجود العوضين) ثم يقول : (منع بيع المعدوم الا في السلم)

اليها، فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد . ومثله جارٍ في الاطلاع على العوارث للمباضعة والمداواة وغيرها

وكذلك الجهاد مع ولاية الجور قال العلماء بجوازه ، قال مالك : لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين . فالجهاد ضروري ، والوالي فيه ضروري ، والعدالة فيه مكاملة للضرورة ، والمكمل إذا عاد للأصل بالأبطال لم يعتبر . ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاية الجور (١) عن النبي صلى الله عليه وسلم

وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاية السوء (٢) فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة ، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة (٣) ، والعدالة مكاملة لذلك المطلوب . ولا يبطل الأصل بالتكملة

ومنا إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضرورتها (٤) فإذا أدى طابيه إلى أن لا تصلى - كما رُبض غير القادر - سقط المكمل . أو كان في إتمامها حرج ، ارتفع الحرج عن لم يكمل ، وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة . وستر العورة من باب محاسن

وهو ظاهر . وإما ان يقول كما قال أو لا ثم يقول : (منع من بيع الغائب إلا في السلم) فيعترض عليه بان بيع الغائب الموصوف جائز . ومقتضى قوله بعد : - (فاشترط وجود المنافع وحضورها) ثم قوله (وان لم يحضر العوض أو لم يوجد) أن غرضه بقوله (واشترط حضور العوضين) اشترط وجودهما وحضورهما ، ولما كان الحضور يحرز بوجود استغنى به عنه أولاً . فيبقى الكلام في اشترط الحضور في البيع وقد علمت ما فيه

(١) و(٢) قال رسول الله ﷺ ، الجهاد واجب عليكم مع كل أمير ، برأ كان أو فاجراً . والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم ، برأ كان أو فاجراً ، وان عمل الكبائر ، أخرجه أبو داود أقول قال صاحب كتاب الغماز اللماز في الموضوعات : حديث الصلاة خلف كل بر وفاجر قد ورد من طرق . قال الدارقطني والعقيلي ليس في ذلك شيء ، يصح عنه ﷺ . وسئل أحمد عنه فقال : ما عرفه اه

٣٠ ، أي المكاملة للضرورة كما سبق له . والعدالة في الامام مكاملة لهذا المكمل . ٤٠ المناسبات (لضرورتها) أي أن الصلاة من الضرورات الخمس وهذا القيام مكمل لها

الصلاة . فلو طلب على الإطلاق لتعذر أداؤها على من لم يجد ساتراً ، الى أشياء من هذا القبيل في الشريعة تفوق الحصر . كما جار على هذا الأسلوب وانظر فيما قاله الفزالي في الكتاب المستظهرى في الإمام الذى لم يستجمع شروط الإمامة واحمل عليه نظائره

﴿المسألة الرابعة﴾

المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية
فلو فرض اختلال الضرورى بإطلاق ، لاختلاً باختلاله بإطلاق . ولا يلزم من اختلالها اختلال الضرورى بإطلاق . نعم قد يلزم من اختلال التحسينى بإطلاق اختلال الحاجى بوجه ما . وقد يلزم من اختلال الحاجى بإطلاق اختلال الضرورى بوجه ما . فإذك اذا حوفظ على الضرورى فينبغى المحافظة على الحاجى . واذا حوفظ على الحاجى فينبغى أن يحافظ على التحسينى ، اذا (١) ثبت أن التحسينى يخدم الحاجى ، وأن الحاجى يخدم الضرورى . فان الضرورى هو المطلوب (٢)

فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها

- (أحدها) أن الضرورى أصل لما سواه من الحاجى والتكميلى
- (والثانى) أن اختلال الضرورى يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق
- (والثالث) أنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضرورى
- (والرابع) أنه قد يلزم من اختلال التحسينى بإطلاق أو الحاجى بإطلاق اختلال الضرورى بوجه ما

«١» لعل الأصل (اذن) ، لا (اذا) ، كما يفيد السياق
«٢» أى الاصلى والأشد فى الطلب . والافالكل مطلوب . وسياً تى له ما يفسره فى آخر المسألة

الضرورى أصل للحاجى والتحسينى . فيلزم من عدمه عدمهما . وقد ينعكس ١٧

(والخامس) أنه ينبغى المحافظة على الحاجى وعلى التحسينى للضرورى
﴿ بيان الاول ﴾ أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة
المدكورة فيما تقدم . فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوى مبنياً عليها ، حتى إذا
انخرمت لم يبق للدنيا وجود - أعنى ما هو خاص بالمكلفين والتكليف -
وكذلك الأمور الأخرى لقيامها الا بذلك

فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى . ولو عدم المكلف لعدم من
يتدين . ولو عدم العقل لارتفع التدين . ولو عدم النسل لم يكن فى العادة بقاء .
ولو عدم المال لم يبق عيش - وأعنى بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به
المالك عن غيره اذا أخذه من وجهه . ويستوى فى ذلك الطعام والشراب واللباس
على اختلافها ، وما يؤدى اليها من جميع المتمولات - فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء .
وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد للآخرة
وإذا ثبت هذا فالأمر الحاجية إنما هى حائمة حول هذا الحى ، إذ هى
تتردد على الضروريات تكملها ، بحيث ترتفع فى القيام بها واكتسابها المشقات ،
ونميل بهم فيها الى التوسط والاعتدال فى الأمور ، حتى تكون جارية على وجه
لا يميل الى إفراط ولا تفريط

وذلك مثل ما تقدم فى اشتراط عدم الفرر واجهالة فى البيوع ، وكما نقول
فى رفع الحرج عن المكلف بسبب المرض ، حتى يجوز له الصلاة قاعداً ومضطجعا ،
ويجوز له ترك الصيام فى وقته الى زمان صحته ، وكذلك ترك المسافر الصوم

وشطر الصلاة ، وسائر ما تقدم في التمثيل ، وغير ذلك . فإذا فهم هذا لم يرتب العاقل في أن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية . وهكذا الحكم في التحسينية ؛ لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري . فإذا كملت ما هو ضروري فظاهر . وإذا كملت ما هو حاجي فالحاجي مكمل للضروري ، والمكمل للمكمل مكمل . فالتحسينية إذاً كالفرع للأصل الضروري ومبني عليه

﴿بيان الثاني﴾ يظهر مما تقدم ، لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود ، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه ، أو كفرع من فروعها ، لم من اختلافه اختلاف الباقيين ؛ لأن الأصل إذا اختلف الفرع من باب أولى . فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع مع من الشريعة لم يمكن اعتبار الجهالة والغرر . وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المماثلة فيه ؛ فإن ذلك من أوصاف القصاص ، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف . وكذا إذا سقط عن المعنى عليه أو الحائض أصل الصلاة . لم يمكن أن يبقى عليهما حكم القراءة فيها ، أو التكبير ، أو الجماعة ، أو الطهارة الحديثة أو الخبثية . ولو فرض أن ثم حكماً هو ثابت لا مرفارفع ذلك الأمر ، ثم بقي الحكم مقصوداً لذلك الأمر ، كان هذا فرض محال . ومن هنا يعرف مثلاً أن الصلاة إذا ارتفعت ارتفع ما هو تابع لها ومكمل ، من القراءة والتكبير والدعاء وغير ذلك ؛ لأنها من أوصاف الصلاة بالفرض . فلا يصح أن يقال إن أصل الصلاة هو المرتفع ، وأوصافها بخلاف ذلك . وكذلك نقول إذا كان أصل الصلاة منهيًا عنه قصداً ، أو الصيام كذلك ، كالنهي عن الصلاة في طرفي النهار ، والنهي عن الصيام في العيد ، فكل ما تتصف به من مكملاتها مندرج تحت أصل النهي ، من حيث نهى عن أصل الصلاة التي لها هيئة اجتماعية في الوقوع ، لأن النهي عن العبادة المخصوصة من حيث هي كذلك .

الضروري أصل للحاجي والتحسيني . فيلزم من عدمه عدمهما . وقد ينعكس ١٩

ولا تكون منهيًا عنها الا بمجموع أفعالها وأقوالها. فاندرجت المكملات تحت
النهي باندرج الكل

ولا يقال : إن لهذه الأشياء حقائق في أنفسها لا تكون منهيًا عنها بذلك
الاعتبار ، فلا يلزم أن تكون منهيًا عنها مطلقا . وإذا لم تكن منهيًا عنها على
الاطلاق ، لم يلزم ارتفاعها بارتفاع ما هي تابعة له . فلا يلزم من اختلال الأصل
اختلال الفرع كما أصلت . وأيضا فان الوسائل لها مع مقاصدها هذه النسبة ؛
كالطهارة مع الصلاة . وقد تثبت الوسائل شرعا مع انتفاء المقاصد ، كجرّ الموسى
في الحج على رأس من لا شعر له . فالأشياء اذا كان لها حقائق في أنفسها فلا
يلزم من كونها وضعت مكملة أن ترتفع بارتفاع المكمل

لأنا نقول : إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران : اعتبارٌ من حيث
هي من أجزاء الصلاة ، واعتبارٌ من حيث أنفسها . فأما اعتبارها من الوجه
الثاني فليس الكلام فيه . وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكملة
للصلاة . وبذلك الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف . ومن المحال بقاء الصفة
مع انتفاء الموصوف ؛ اذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلا . فكذلك ما كان في
الاعتبار مثله . فاذا كان كذلك لم يصح القول ببقاء المكمل مع انتفاء المكمل .
وهو المطلوب وكذلك الصوم وأشباهه

وأما مسألة الوسائل فأمر آخر . ولكن إن فرضنا كون الوسيلة
كالوصف المقصود بكونه موضوعا لأجله^(١) ، فلا يمكن — والحال هذه — أن
تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد، إلا أن يدل دلائل على الحكم ببقائها^(٢) . فتكون

(١) كطلب أنواع الطهارة لاجل الصلاة ، لا يبقى هذا الطلب اذا ارتفع
طلب الصلاة

(٢) أي بقاء طلبها . أي فاذا دل دليل على طلبها بقطع النظر عن اعتبارها
وسيلة الى مقصد آخر ، فذلك لا مانع منه أن يكون الشيء مقصودا لنفسه ومقصودا
ليكون وسيلة لغيره باعتبارين . فالوضوء مثلا عبادة مقصودة في نفسها ، ووسيلة
الى مقصد آخر هو الصلاة والطواف ومس المصحف وهكذا . فقد لا يكون

٢٠ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء - (المسألة الرابعة)

إذ ذاك مقصودة لنفسها. وإن انجز مع ذلك أن تكون وسيلة الى مقصود آخر فلا امتناع في هذا . وعلى ذلك يحمل إمرار الموسيقى على شعر من لا شعر له وبهذه القاعدة يصح القول بامرار الموسيقى على رأس من ولد مختمونا بناء على أن تم ما يدل على كون الإمرار مقصودا لنفسه ، والالم يصح . فالقاعدة صحيحة. وما اعترض به لا تقض فيه عليها. والله أعلم بغيبه وأحكامه

﴿ بيان الثالث ﴾ أن الضرورى مع غيره كالموصوف مع أوصافه . ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه . فكذلك فى مسألتنا لأنه يضاهيه

مثال ذلك الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعد من أوصافها (١) لا مر ، لا يبطل أصل الصلاة وكذلك إذا ارتفع اعتبار الجهالة والغرر ، لا يبطل أصل البيع ، كافي الخشب والثوب المحشو ، والجوز ، والتسطل ، والأصول المغيبة فى الارض ؛ كالجزر واللفت ، وأسس الخيطان ، وما أشبه ذلك

وكذا لو ارتفع اعتبار المائلة فى القصاص لم يبطل أصل القصاص . وأقرب الحقائق اليه الصفة مع الموصوف . فكما أن الصفة لا يلزم من بطلانها بطلان الموصوف بها ، كذلك ما نحن فيه . اللهم الا أن تكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءا من ماهية الموصوف ، فهى إذ ذاك ركن من أركان الماهية ، وقاعدة من قواعد ذلك الاصل . وينخرم الاصل بانخرام قاعدة من قواعد ، كافي الركوع والسجود ونحوهما فى الصلاة ، فان الصلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها ، بالنسبة الى القادر عليها . هذا لا نظر فيه . والوصف الذى شأنه هذا ليس من المحسنات ولا من

طواف ولا غيره ويبقى الوضوء مطلوباً . ولكن الكلام فى وسيلة اعتبرت وصفا للغير ، فباختبار هذا الوصف متى سقط المتوسل اليه بها بطل طلبها من هذه الجهة التى تعتبر فيها مكملة لغيرها

(١) أى بما ليس رسناً فيها كما يأتى بيانه

الحاجيات ولا من الضروريات

لا يقال : إن من أوصاف الصلاة مثلاً الكمالية أن لا تكون في دار مفصوبة . وكذلك الزكاة من تمامها أن لا تكون بسكنٍ مفصوبة ، وما أشبهه . ومع ذلك فقد قال جماعة ببطلان أصل الصلاة وأصل الزكاة . فقد عاد بطلان الوصف بالبطلان على الموصوف

لانا نقول : من قال بالصحة في الصلاة والزكاة فعلى هذا الأصل المقرر بنى . ومن قال بالبطلان فبنى على اعتبار هذا الوصف كالذاتي ، فكان الصلاة في نفسها منهي عنها ، من حيث كانت أركانها كلها — التي هي أكوان — غصباً لأنها أكوان حاصلة في الدار المفصوبة . وتحريم الأصل إنما يرجع الى تحريم الأكوان ، فصارت الصلاة نفسها منهيًا عنها ، كالصلاة في طرفي النهار ، والصوم في يوم العيد

وكذلك الزكاة حين صارت السكين منهيًا عن العمل بها لأن العمل بها غصب ، كان هذا العمل المعين وهو الزكاة منهيًا عنه . فصار أصل الزكاة منهيًا عنه . فعاد البطلان الى الأصل بسبب بطلان وصف ذاتي بهذا الاعتبار . ويتصور هنا النظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المفصوبة . ولكنها غير قادحة في أصلنا المذكور ، إذ لا يتصور فيه خلاف ، لأن أصله عقلي . وإنما يتصور الخلاف في إلحاق الفروع به أو عدم إلحاقها به (١)

﴿ بيان الرابع ﴾ من أوجه :

« أحدها » أن كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكيد الاعتبار . فالضروريات أكدها ثم تليها الحاجيات والتحسينات . وكان مرتبًا بعضها ببعض ، كان في إبطال الأخر جرأة على ما هو أكد منه ، ومدخل للإخلال به ، فصار الأخر كأنه حتمي الأكيد ، والرائع حول الحمي يوشك أن يقع فيه . فالخل بما هو مكمل للخل بالمكمل من هذا الوجه .

(١) باعتبار الاختلاف في وصفية هذه الفروع لا صلها : هل هي أوصاف مكملة أم أوصاف ذاتية ؟

ومثال ذلك الصلاة ، فإن لها مكملات وهي هنا سوى الأركان والفرائض .
ومعلوم أن المحل بها متطرق للأخلال بالفرائض والأركان ، لأن الأختاف
طريق إلى الأتقل . ومما يدل على ذلك ما في الحديث من قوله عليه السلام :
« كَلَّا تَعْرِ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ (١) » وفي الحديث : « لَعَنَ اللَّهُ
السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَنَقُطِعُ يَدَهُ ، وَبَسْرِقُ الْحَبْلَ فَنَقُطِعُ يَدَهُ (٢) » وقول
من قال : إني لأجعل بيني وبين الحرام سترة من الحلال ولا أحرّمها
وهو أصل مقطوع به متفق عليه ، ومحل ذكره القسم الثاني من
هذا الكتاب

فالمتجريء على الأختاف بالأخلال به معرض للتجرؤ على ما سواه . فكذلك
المتجريء على الأخلال بها يتجرأ على الضروريات . فإذا قد يكون في إبطال
الكالات بإطلاق ، إبطال الضروريات بوجه ما
ومعنى ذلك أن يكون تارك المكملات ومخلاً بها بإطلاق ، بحيث لا يأتي
بشيء منها ، وإن أتى بشيء منها كان نزراً ، أو يأتي بجملة منها إن تعددت ، إلا أن
الأكثر هو المتروك والمُخَلُّ به . ولذلك لو اقتصر المصلي على ما هو فرض في الصلاة
لم يكن في صلاته ما يستحسن ، وكانت إلى اللعب أقرب . ومن هنا يقول
بالبطلان في ذلك من يقوله . وكذلك نقول في البيع : إذا فات فيه ما هو من
المكملات كانت انتفاء الغرر والجهالة ، أو شك أن لا يحصل المتعاقدين أو لأحدهما
مقصود ، فكان وجود العقد كعدمه ، بل قد يكون عدمه أحسن من وجوده .
وكذلك سائر النظائر

« والثاني » أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة إلى
ما هو فرض ، فستر العورة واستقبال القبلة بالنسبة إلى أصل الصلاة كالمندوب

(١) ذكره في التيسير عن الخمسة بلفظ : « كَلَّا تَعْرِ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ
يَقَعَ فِيهِ » (٢) متفق عليه

اليه . وكذلك قراءة السورة ، والتكبير ، والتسبيح ، بالنسبة الى أصل الصلاة . وهكذا كون الماء كولا والمشروب غير نجس ، ولا مملوك للغير ، ولا مفقود الزكاة ، بالنسبة الى أصل إقامة البنية وإحياء النفس كالنفل . وكذلك كون المبيع معلوما ، ومنفعة شرعاً ، وغير ذلك من أوصافه ، بالنسبة الى أصل البيع كالنافلة وقد تقرّر - في كتاب الأحكام - أن المندوب اليه بالجزء ينتهض أن يصير واجباً بالكل . فالإخلال بالمندوب مطلقاً يشبهه الأخلال بالركن من أركان الواجب ، لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجباً في ذلك الواجب ، فكذلك إذا أخل بما هو بمنزلة أو شبهه به . فمن هذا الوجه أيضاً يصح أن يقال إن إبطال الكمالات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما

« والثالث » أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات ؛ وذلك أن كمال الضروريات - من حيث هي ضروريات - إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة ، من غير تضيق ولا حرج ، وحيث يبقى معها خصال معاني العادات ومكارم الاخلاق موفرة الفصول ، مكملة الأطراف ، حتى يستحسن ذلك أهل العقول . فإذا أخل بذلك ليس قسم الضروريات لبنة الحرج والعنت ، وأنصف بضد ما يستحسن في العادات ، فصار الواجب الضروري متكافئ العمل ، وغير صاف في النظر الذي وضعت عليه الشريعة . وذلك ضد ما وضعت عليه . وفي الحديث : « بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ (١) » فكأنه لو فرض فقدان

(١) أخرجه في الجامع الصغير عن أبي هريرة بلفظ : « إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق » عن البخاري في الأدب والحاكم والبيهقي في الشعب . قال العزيمي وفي رواية : (مكارم الأخلاق) . وخرّج العراقي « بعثت لأتمم مكارم الاخلاق » عن أحمد والبيهقي والحاكم وصححه من حديث أبي هريرة أيضاً

المكملات لم يكن الواجب واقعاً على مقتضى ذلك . وذلك خلل في الواجب ظاهر .
أما إذا كان الخلل في المكمل للضروري واقعاً في بعض ذلك (١) وفي يسير منه ،
بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته ، ولا يفتق باب السعة عنه ، فذلك لا يخل
به . وهو ظاهر

« والرابع » أن كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري
ومؤنس به ، ومحسنٌ لصورته الخاصة : إمامةً له ، أو مقارناً ، أو تابعاً . وعلى كل
تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه ، فهو أحري أن يتأدى به الضروري على
أحسن حالاته

وذلك أن الصلاة مثلاً اذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم ،
فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه اليه ، فإذا أحضر نية التعبد أمر
الخشوع والسكون . ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمةً لفرض أم
القرآن ، لأن الجميع كلام الرب المتوجه اليه ؛ واذا كبر وسمح وتشهد فذلك كله
تنبيه للقلب ، وإيقاظ له أن يفعل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه .
وهكذا الى آخرها . فلو قدم قبلها نافلةً كان ذلك تدرجاً للمصلي واستدعاءً
للحضور ؛ ولو أتبعها نافلةً أيضاً لكان خاليماً باستصحاب الحضور في الفريضة

وفي الاعتبار في ذلك أن جُعت أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر
مقرون بعمل ، ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد ، وهو الحضور مع
مع الله فيها بالاستكانة والخشوع والتعظيم والالتقياد ، ولم يخلُ موضعٌ من الصلاة
من قول أو عمل ، لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان
فأنت تري أن هذه المكملات الدائرة حول حى الضروري خادمة له ومقوية
لجانبه . فلو خُلت عن ذلك أو عن أكثره لكان خللاً فيها . وعلى هذا

(١) أى بحيث لا يقال فيه انه اختل باطلاق . كما هو أصل الدعوى

للمرتبب يجرى سائر الضروريات مع مكالاتها لمن اعتبرها
﴿ بيان الخامس ﴾ ظاهرهما تقدم ، لأنه إذا كان الضرورى قد يخل باختلال
مكالاته ، كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة ، ولأنه إذا كانت زينة لا يظهر حسنه
إلا بها ، كان من الأحق أن لا يخل بها
و بهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة ، المحافظة على الأول
منها وهو قسم الضروريات . ومن هنالك كان مرأى في كل ملة ، بحيث لم تختلف
فيه المثل كما اختلفت في الفروع . فهي أصول الدين ، وقواعد الشريعة ،
وكليات الملة

المسألة الخامسة

المصالح المبتوتة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين : من جهة مواقع الوجود ،
ومن جهة تعلق الخطاب الشرعى بها
﴿ فأما النظر الأول ﴾ فإن المصالح الدنيوية - من حيث هي موجودة هنا -
لا يتخلص كونها مصالح محضة . وأعنى بالمصالح ما يرجع الى قيام حياة الانسان
وتمام عيشه ، ونيله ما تقتضيه أوصافه للشهوانية والعقلية على الأطلاق ، حتى
يكون منعماً على الأطلاق . وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون ؛ لأن تلك المصالح
مشوبة بتكاليف ومشاق ، قلت أو كثرت ، تقترن بها ، أو تسبقها ، أو تلحقها ؛
كالأكل ، والشرب ، واللبس ، والنسكى ، والركوب ، والنكاح ، وغير ذلك (١) .
فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب
كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود ؛ إذ ما

(٦) أى مثل اكتساب المعارف الذى يقتضيه وصفه العقلى

من مفسدة تُفرغ في العادة الجارية ، إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق والالطف ونيل الذات كثير . ويدلك على ذلك ما هو الأصل : وذلك أن هذه الدار وُضعت على الامتزاج بين الطرفين ، والاختلاط بين القبيلين ؛ فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك . وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق . وأصل ذلك الأخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص . قال الله تعالى : (وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً) (لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) وما في هذا المعنى . وقد جاء في الحديث : « حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالمَكَارِهِ ، وَحَفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ (١) » فلهذا لم يخلص في الدنيا لأحد جهة خالية من شركة الجهة الأخرى

فإذا كان كذلك ، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب : فإذا كان الغالب جهة المصلحة ، فهي المصلحة المفهومة عرفاً . وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً . ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجعة ؛ فإن رجحت المصلحة فمطلوب . ويقال فيه إنه مصلحة . وإذا غلبت جهة المفسدة فهروب عنه . ويقال إنه مفسدة - على ما جرت به العادات في مثله . فإن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى (٢) وقسمة غير هذه القسمة

هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية ، من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية

﴿ وأما النظر الثاني (٣) فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً ﴾ فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة

(١) تقدم (ج ١ ص ١٠٤)

(٢) وهي غير ما يأتي الكلام عليها في الفصل بعده ، لانه باعتبار تعلق الخطاب ، لا من حيث مواقع الوجود

(٣) سيأتي تقييد هذا النظر في المسألة الثانية

شرعاً ، واتحصيلها وقع الطلب على العباد ، ليجرى قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل ، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود ، على مقتضى العادات الجارية في الدنيا . فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر الى المصلحة في حكم الاعتياد ، فرفعها هو المقصود شرعاً ، ولأجله وقع النهي ، ليكون رفعها على أتم وجوه الأمكان العادي في مثلها ، حسبما يشهد له كل عقل سليم . فإن تبعها مصلحة أولدة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل ، بل المقصود ما غلب في المحل . وما سوى ذلك مُلغى في مقتضى النهي ، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر .

فالخاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصة (١) غير مشوبة بشيء من الفساد ، لا قليلاً ولا كثيراً . وإن توهم أنها مشوبة ، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك ، لأن المصلحة المغلوبة (٢) أو المفسدة المغلوبة (٣) إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج الى زيادة تقتضى التفات الشارع اليها على الجملة . وهذا المقدار (٤) هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام

والدليل على ذلك أمران : «أحدهما» أن الجهالة المعلومة (٥) لو كانت مقصودة للشارع — أعني معتبرة عند الشارع — لم يكن الفعل مأموراً به باطلاق ، ولا مهنياً عنه باطلاق . بل كان يكون مأموراً به من حيث المصلحة ، ومنهياً عنه من حيث المفسدة . ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك

(١) لأنه إنما نظر فيها الى الجهة الغالبة لا غير والغي مقابلها فلا التفات اليه وكأنه عدم ، لأنه غير جار في الاعتياد الكسبي الذي جعله الشرع ميزاناً للمصلحة والمفسدة

(٢) و(٣) لعل الاصل (الغالبة) فيهما

(٤) وهو الخارج الزائد عن حالة الاعتياد الكسبي

(٥) لعلها الجهة المغلوبة

وهذا يتبين في أعلى المراتب في الأمر والنهي ؛ كوجوب الأيمان وحرمة الكفر ، ووجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها ، وما أشبه ذلك . فكان يكون الأيمان — الذي لا أعلى منه في مراتب التكليف — منهيًا عنه ، من جهة ما فيه من كسر النفس من إطلاقها وقطعها عن نيل أغراضها ، وقهرها تحت سلطان التكليف الذي لا لذة فيه لها . وكان الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكليف ، وتمتعها بالشهوات من غير خوف ، مأمورًا به أو مأذونًا فيه ؛ لأن الأمور المذوذة والخارجة عن القيود القاهرة مصلحة على الجملة . وكل هذا باطل محض . بل الأيمان مطلوب بأطلاق . والكفر منهي عنه باطلاق . فدل على أن جهة المفسدة بالنسبة الى طلب الأيمان ، وجهة المصلحة بالنسبة الى النهي عن الكفران ، غير معتبرة شرعاً . وإن ظهر تأثيرها عادةً وطبعاً

« والثاني » أن ذلك لو كان مقصود الاعتبار شرعاً ، لكان تكليف العبد كالتكليف بما لا يطاق . وهو باطل شرعاً . أما كون تكليف ما لا يطاق باطلاً شرعاً فمعلوم في الأصول . وأما بيان الملازمة فلأن الجهة المرجوحة مثلاً مضادة في الطلب للجهة الراجعة . وقد أمر مثلاً بإيقاع المصلحة الراجعة ، لكن على وجه يكون فيه منهيًا عن إيقاع المفسدة المرجوحة . فهو مطلوب بإيقاع الفعل ومنهي عن إيقاعه معاً . والجهتان غير منفكيتين ، لما تقدم من أن المصالح والمفاسد غير متمحضة . فلا بد في إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد الأمر والنهي معاً . فقد قيل له « افعل » « ولا تفعل » لفعل واحد أي من وجه واحد في الوقوع ، وهو عين تكليف ما لا يطاق

لا يقال : ان المصلحة قد تكون غير مأمور بها ، ولكن مأذوناً فيها . فلا يجتمع الأمر والنهي معاً . فلا يلزم المحذور

لأننا نقول : إن هذا لا يطرد في جميع المصالح ؛ فان المصلحة كما يصح أن تكون مأذوناً فيها ، يصح أن تكون مأموراً بها . وإن سلم ذلك فالأذن مضاد الأمر والنهي

ليس في الدنيا محض مصلحة ولا مفسدة . والمقصود للشارع ما غلب منهما ٢٩

معاً ، فإن التخيير منافي لعدم التخيير ، وهما واردان على الفعل الواحد . فورود الخطاب بهما معاً خطاباً بالاستطاع إيقاعه على الوجه المخاطب به (١) . وهو ما أردنا بيانه . وليس هذا كالصلاة في الدار المفصولة ، لا مكان الانفكاك بأن يصل في غير الدار ، وهذا ليس كذلك

فإن قيل : إن هذا التقدير (٢) مشير لما ذهب اليه الفلاسفة ومن تبعهم من أن الشر ليس بمقصود الفعل ، وإنما المقصود الخير . فإذا خلق الله تعالى خلقاً متمزجاً خيره بشره ، فالخير هو الذي خلق الخلق لأجله . ولم يخلق لأجل الشر وان كان واقعاً به . كالطبيب عندهم إذا سقى المريض الدواء المرّ البشع المكروه . فلم يسهه إياه لأجل ما فيه من المرارة والأمر المكروه ، بل لأجل ما فيه من الشفاء والراحة . وكذلك الإيلام بالفصد والحجامة وقطع العضو المتأكل ، إنما قصده بذلك جلب الراحة ودفع المضار . فكذلك عندهم جميع ما في الوجود من المفسد المسببة عن أسبابها . فما تقدم شبيهه بهذا ، من حيث قلت : إن الشارع - مع قصده التشريع لأجل المصلحة - لا يقصد وجه المفسدة ، مع أنها لازمة للمصلحة . وهو أيضاً مشير إلى مذاهب المعتزلة القائلين بأن الشرور والمفاسد غير مقصودة الوقوع ، وأن وقوعها إنما هو على خلاف الإرادة . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

فالجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخلقى التكويني . وليس كلامنا فيه ، وإنما كلامنا في القصد التشريعي . وقد تبين الفرق بينهما في موضعه من كتاب الأوامر والنواهي . ومعلوم أن الشريعة وضعت لمصالح الخلق

(١) إنما قيد بهذا حتى لا يعترض بان إيقاعه لا ينافي التخيير كما لا ينافي الطلب . أما عدم إيقاعه فهو الذي ينافي مقتضى الطلب فقط . فالتنافي إنما يحصل مع اعتبار هذا القيد (٢) لعنه التقرير

بإطلاق ، حسبها تبين في موضعه . فكل ما شرع لطلب مصلحة أو دفع مفسدة ، فغير مقصود فيه ما يناقض ذلك . وإن كان واقماً بالوجود فبالقدرة القديمة وعن الإرادة القديمة . لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك كله في الأرض ولا في السماء . وحكم التشريع أمر آخر ، له نظر وترتيب آخر ، على حسب ما وضعه . والأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع ، أو عدم الوقوع ، وإنما هذا قول المعتزلة . وبطلانه مذكور في علم الكلام . فالقصد التشريعي شيء . والقصد الخلقى شيء آخر . لا ملازمة بينهما

فصل

وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة^(١) عن حكم الاعتیاد ، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار للشارع ، ففي ذلك نظر . ولا بد من تمثيل ذلك ثم تخلص الحكم فيه بحول الله
مثاله أكل الميتة المضطر ، وأكل النجاسات والخبائث اضطراراً ، وقتل اللقاتل ، وقطع القاطع . وبالجملة العقوبات والحدود . للزجر ، وقطع اليد المتأكلة ، وقلع الضرس الوجعة ، والإيلام بقطع العروق والفصد وغير ذلك ، للتداوي . وما أشبه ذلك من الأمور التي انفردت عما غلب عليها لكان النهي عنها متوجهاً . وبالجملة كل ما تعارضت فيه الأدلة

فلا يخلو أن تتساوى الجهتان ، أو تترجح إحداها على الأخرى فإن تساوتها فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر ، إذا ظهر التساوى بمقتضى الأدلة . ولعل هذا غير واقع في الشريعة . وإن فرض وقوعه

(١) أي بان تكون مترددة بين الطرفين وتعارضت فيها الأدلة

فلا ترجيح الا بالتشهي من غير دليل . وذلك في الشرعيات باطل باتفاق .
 وأما أن قصد الشارع متعلق بالطرفين معاً : طرف الإقدام ، وطرف الإحجام
 فغير صحيح ؛ لأنه تكليف مالا يطاق ، إذ قد فرضنا تساوي الجهتين على
 الفعل الواحد . فلا يمكن أن يؤمر به وينهى عنه معاً . ولا يكون أيضاً القصد
 غير متعلق بواحدة منهما ؛ إذ قد فرضنا أن (١) توارد الامر والنهي معاً . وهما
 عامان على القصد على الجملة — حسبما يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى ؛ إذ لا أمر
 ولا نهى من غير اقتضاء . فلم يبق الا أن يتعلق باحدى الجهتين دون الأخرى .
 ولم يتعين ذلك للمكلف . فلا بد من التوقف (٢)

وأما إن ترجحت إحدى الجهتين على الأخرى فيمكن أن يقال : إن قصد
 الشارع متعلق (٣) بالجهة الأخرى ؛ إذ لو كان متعلقاً بالجهة الأخرى لما صح
 الترجيح ، وإلكان الحكم كما إذا تساوت الجهتان فيجب الوقف . وذلك غير
 صحيح مع وجود الترجيح . ويمكن أن يقال : إن الجهتين معاً عند المجتهد
 معتبرتان ؛ إذ كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع .
 ونحن إنما كلفنا بما ينقذ (٤) عندنا أنه مقصود للشارع ، لا بما هو مقصوده
 في نفس الأمر . فالراجحة — وان ترجحت — لا تقطع إمكان

(١) لعل كلمة أن زائدة . وقد فرض ذلك بقوله (وبالجملة كل ما تعارضت فيه الأدلة)

(٢) أى أو التخيير ، كما ذكره عند تعارض الأدلة وتساويها

(٣) لعل صوابها غير متعلق . يعنى وحينئذ فليس للشارع الجهة واحدة
 تقصد بالطلب . فمن أصابها أصاب وله أجران ، ومن أخطأها فقد أخطأ وله أجر .
 وهذا القول للمخطئة

(٤) فالحكم الشرعى — بالنسبة للمجتهد ومن يقلده — هو ما انقذ في نفس
 المجتهد ، وحينئذ يمكن تعدد الحكم الشرعى في الواقعة الواحدة . وهذا هو رأى
 المصوبة حيث قالوا ان كل صورة لانص فيها ليس لها حكم معين عند الله بل ذلك
 تابع لظن المجتهد . وعلى هذا يكون الامكان الثانى مبني على قاعدة المصوبة
 والامكان قبله على قاعدة المخطئة . فلعل في النسخة تحريفا فيما ياتى له بعد

كون الجهة الاخرى هي المقصودة للشارع . إلا أن هذا الامكان مُطَّرَحٌ في التكليف إلا عند تساوي الجهتين ، وغير مُطَّرَحٍ في النظر . ومن هنا نشأت (١) قاعدة مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ . والأمكن الأول جارٍ (٢) على طريقة المصوّبين ، والثاني جارٍ (٣) على طريقة المخطئين

وعلى كل تقدير فالذي يلخص من ذلك أن الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعاً (٤) عند اجتماعها مع الجهة الراجحة ، إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتماع الأمر والنهي معاً على الفعل الواحد . فكان تكليفاً بما لا يطاق . وكذلك يكون الحكم في المسائل الاجتهادية كلها ، سواء علمنا أقلنا إن كل مجتهد مصيب أم لا . فلا فرق إذاً بين ما كان من الجهات المرجوحة جارياً على الاعتياد أو خارجاً عنه . فالقياس مستمر ، والبرهان مطلق في القسمين . وذلك ما أردنا بيانه فان قيل . أفلا تكون الجهة المغلوبة مقصودة للشارع بالقصد الثاني ؟ فان مقاصد

الشارع تنقسم الى ذينك الضربين

فالجواب أن القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول . فاذا ناقضه لم يكن مقصوداً بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني . وهذا مذكور في موضعه من هذا الكتاب . وبالله التوفيق

المسألة السادسة

لما كانت المصالح والمفاسد على ضربين : « دنيوية » و « أخروية » وتقدم الكلام على الدنيوية ، اقتضى الحال الكلام في المصالح والمفاسد الأخروية . فنقول إنها على ضربين :

(أحدها) أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر ، كنعيم أهل الجنان ، وعذاب أهل الخلود في النيران — أعاذنا الله من النار . وأدخلنا الجنة

(١) لأنه لو لا أنه يجوز أن تكون الجهة الاخرى معتبرة ، ما كان لمن يده دليل قائم على احدى الجهتين أن يراعى الجهة الاخرى ويبني عليها حكماً

(٢) و (٣) علمت ما فيهما

(٤) أى في التكليف ، لان هذا هو محل الاتفاق وهو مناط الاستدلال بعده

برحمته

(والثاني) أن تكون ممتزجة . وليس ذلك إلا بالنسبة الى من يدخل النار من الموحدين ، في حال كونه في النار خاصة . فاذا أُدخل الجنة برحمة الله رجع الى القسم الأول . وهذا كله حسبما جاء في الشريعة ؛ إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال ، وإنما تتلقى أحكامها من السمع

أما كون هذا القسم الثاني ممتزجاً فظاهر ؛ لأن النار لا تنال منهم مواضع السجود ، ولا محلّ الإيمان . وتلك مصلحة ظاهرة . وأيضاً فإنما تأخذهم على قدر أعمالهم ، وأعمالهم لم تنهض للشر خاصة ، فلا تأخذهم النار أخذاً من لاخير في عمله على حال . وهذا كاف في حصول المصلحة الناشئة من الإيمان والأعمال الصالحة . ثم الرجاء المعلق بقاب المؤمن راحةً ما ، حاصلة له مع التعذيب ؛ فهي تُنفس عنه من كرب النار . الى غير ذلك من الأمور الجزئية الآتية في الشريعة ، من استقراها ألفاها

وأما كون الأول محضاً فيدل عليه من الشريعة أدلة كثيرة ، كقوله تعالى : (لَا يُفْتَرُ عَلَيْهِمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ) وقوله : (فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ) الآية ! وقوله : (لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى) وهو أشد ما هنالك ، الى سائر ما يدل على الإبعاد من الرحمة . وفي الجنة آيات آخر وأحاديث تدل على أن لا عذاب ولا مشقة ولا مفسدة ؛ كقوله : (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمَنِينَ) - الى قوله : لَا يَسُئُهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ) وقوله : (سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ) الى غير ذلك مما هو معلوم . وقد بين ذلك ربنا بقوله في الجنة : «أنتِ رحمتي^(١)» وفي النار : «أنتِ عذابي^(٢)»

(١) و (٢) روى البخاري عن أنى هريرة قال صلى الله عليه وسلم : «تحتاج الجنة والنار . فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين . وقالت الجنة لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم ؟ . قال الله عز وجل للجنة : أنت رحمتي أرحم بك من أشياء من عبادي . وقال للنار أنت عذابي أعذب بك من أشياء من عبادي الخ الحديث»

فسمى هذه بالرحمة مبالغة . وهذه بالعذاب مبالغة .

فان قيل : كيف يستقيم هذا ؟ وقد ثبت أن في النار دَرَكَاتٍ بعضها أشدُّ من بعض ، كما أنه جاء في الجنة أن فيها دَرَجات بعضها فوق بعض ، وجاء في بعض أهل النار أنه في ضَحَضاح — مع أنه من المُخلَّدين . وجاء أن في الجنة من يُحرَّم بعض نعيمها ؛ كالذي يموت مُدْمِنَ خمر ولم يتب منها . وإذا كانت دركات الجحيم — أعادنا الله منها — بعضها أشد ، فالذي دون الأشد أخف من الأشد . والخفة مما يقتضيه وصف الرحمة التي تحصل مصلحةً ما . وأيضاً فالتقدير الذي وصل إليه العذاب بالنسبة الى ما يتوهم فوقه خفيف ، كما أنه شديد بالنسبة الى ما هو دونه . وإذا تصورت الخفة ولو بنسبة ما ، فهي مصلحة في ضمن مفسدة العذاب . كما أن درجات الجنة كذلك في الطرف الآخر ؛ فان الجزاء على حسب العمل . وإذا كان عمل الطاعة قليلا بسبب كثرة المخالفة ، كان الجزاء على تلك النسبة . ومعلوم أن رتبة آخر من يدخل الجنة ، ليست كرتبة من لم يعص الله قط ودأب على الطاعات عمره . وانما ذلك لأجل عمل الأول السببي ، فكان جزاؤه على الطاعة في الآخرة نعيماً كدَّره عليه كثرة المخالفة . وهذا معنى ممازجة المفسدة . فاذا كان كذلك فالقسمان معاً قسمٌ واحد (١)

فالجواب أنه لا يصح في المنقول البتة أن تكون الجنة ممتزجة النعيم بالعذاب ، ولا أن فيها مفسدة ما بوجه من الوجوه . هذا مقتضى نقل الشريعة . نعم العقل لا يحيل ذلك ؛ فإن أحوال الآخرة ليست جارية على مقتضيات العقول . كما أنه لا يصح أن يقال في النار إن فيها للمخلدين رحمة تقتضى مصلحة ما . ولذلك قال تعالى : (لَا يُفْتَرُ عَلَيْهِمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ) فلا حالة هنالك ليستريحوا اليها وإن قلت . كيف وهي دار العذاب ؟ عياداً بالله منها . وما جاء في حرمان الحجر فذلك راجع الى معنى المراتب . فلا يجد من يُحرَّمها ألماً بفقدائها .

(١) لا بد فيه من الامتزاج كآلة الدنيا

كما لا يجد الجميع المأً بفقد شهوة الولد . أما المخرَج إلى الضحضاح فأمر خاص ،
كشهادة خزيمة ، ^(١) وعناق أبي بردة ^(٢) . ولا تقض بمثل ذلك على الأصول
الاستقرائية القطعية

غير أنه يجب النظر هنا في وجه تفاوت الدرجات والدركات ، لما ينبغي
على ذلك من الفوائد الفقهية ، لامن جهة أخرى

وذلك أن المراتب - وإن تفاوتت - لا يلزم من تفاوتها تقيضٌ ولا ضد .
ومعنى هذا أنك إذا قلت : « فلان عالم » فقد وصفته بالعلم وأطلقت ذلك عليه
إطلاقاً بحيث لا يُسترابُ في حصول ذلك الوصف له على كماله . فإذا قلت : « وفلان
فوقه في العلم » فهذا الكلام يقتضى أن الثانى حاز رتبةً في العلم فوق رتبة الأول ،
ولا يقتضى أن الأوّل متصف بالجهل ولو على وجه ما . فكذلك إذا قلت :
« مرتبة الأنبياء في الجنة فوق مرتبة العلماء » فلا يقتضى ذلك للعلماء نقصاً من
النعيم ولا غُضاً من المرتبة بحيث يداخله ضده ؛ بل العلماء منعمون نعيماً لا نقص
فيه ، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذلك في النعيم الذى لا نقص فيه .
وكذلك القول في العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم ، كلٌّ في العذاب لا يداخله
راحة ؛ ولكن بعضهم أشد عذاباً من بعض

ولأجل ذلك لما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن خير دور الأنصار ، أجاب
بما عليه الأمر في ترتيبهم في الخيرية بقوله : ^(٣) « خير دور الأنصار بنو النجار ؛
ثم بنو عبد الأشهل ، ثم بنو الحرث بن الخزرج ، ثم بنو ساعدة - ثم قال : وفي
كلِّ دورِ الأنصارِ خيرٌ » رفعاً لتوهم الضد ، من حيث كانت أفعال التفضيل

(١) أى حين شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في البيعة التي أنكرها الاعرابي
فجعل شهادته بشهادة اثنين كما في حديث أبى داود والنسائي

(٢) أى التي كانت دون السن المجزئة في الضحية وصرح بأنها لا تجزى لغيره
كما في حديث البخارى

(٣) رواه مسلم . ورواه البخارى أيضاً باختلاف يسير في بعض الالفاظ

قد تستعمل على ذلك الوجه ؛ كتوله تعالى : (بَلَىٰ تُوْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى) ونحو ذلك . فلم يكن تفضيله عليه الصلاة والسلام بعض دور الأنصار على بعض تنقيصاً بالمفضول . ولو قصد ذلك لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح . وقد بين الحديث هذا المعنى المقرر ، فإن في آخره : فلحقنا سعد ابن عبادة فقال : ألم تر أن نبي الله خير الأنصار فجعلنا خيراً ؟ فقال : « أوليس بحسبكم أن تكونوا من الأختيار ؟ » لكن التقديم في الترتيب يقتضى رفع المزية ، ولا يقتضى اتصاف المؤخر بالخذ ، لا قليلا ولا كثيراً

وكذلك يجرى حكم التفضيل بين الأشخاص ، وبين الأنواع ، وبين الصفات . وقد قال الله تعالى : (تِلْكَ الرِّسَالُ فَخَلَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ) (وَلَقَدْ فَخَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ) وفي الحديث : « المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف . وفي كل خير » (١)

وحاصل هذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن . وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع . وهذا معنى حسن جداً ، من تحقّقه هانت عليه معضلات ومشكلات في فهم الشريعة ؛ كالتفضيل بين الأنبياء (٢) عليهم الصلاة والسلام ، وزيادة الإيمان وتقصانه ، وغير ذلك من الفروع الفقهية ، والمعاني الشرعية ، التي زلت بسبب الجهل بها أقدام كثير من الناس . وباللغة التوفيق

(١) تقدم (ج ١ - ص ٢٢٦)

(٢) فالأنبياء مثلاً متساوون في حقيقة النبوة فليس يفضل بعضهم بعضاً فيها . إنما التفاضل بالمزايا : من كثرة الأتباع والمهتدين ، ومن التفوق في الصبر على ما لا قوا في هذا السبيل ، حتى عد بعضهم من أولى العزم . وكذا يقال في الإيمان : زيادته ونقصه ليست في نفس الحقيقة ، وإنما هي بالمزايا والثمرات وهكذا .

﴿ المسألة السابعة ﴾

إذاً^(١) ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينية . وذلك على وجه لا يخل لها به نظام ، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء ، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات . فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يخل نظامها أو يخل أحكامها ، لم يكن التشريع موضوعاً لها ؛ إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد ، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق ، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعماماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال وكذلك وجدنا الأمر فيها . والحمد لله

وأيضاً فسيأتي بيان أن الأمور الثلاثة كلية في الشريعة ، لا تختص على الجملة . وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلي . وإن خصت بعضاً فعلى نظر الكلي . كما أنها إن كانت كلية فلا يدخل تحتها الجزئيات . فالنظر الكلي فيها منزل للجزئيات ، وتنزله للجزئيات لا يخرم كونه كلياً . وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام في التشريع . وكال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وضع له ، وهو المصالح

﴿ المسألة الثامنة ﴾

المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى^(٢) ، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية ،

- (١) أي بمجموع ما تقدم من أول كتاب المقاصد ثبت أن الشارع الخ . فاذن منونة . وزاد هنا التصريح بكون ذلك أبدياً وكلياً وعماماً بحيث لا يخل نظامها
- (٢) يلزم أن تقيد المسألة الخامسة بهذا حتى لا يتنافى مع ظاهر الكلام هناك في النظر الأول والثاني الذي انبنى عليه ، فانه قال في الأول (وأعني بالمصالح ما يرجع

أودرء مفاسدها العادية . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ما سيأتى ذكره — إن شاء الله تعالى — أن الشريعة إنما جاءت لتُخرج المكلفين عن دواعى أهوائهم ، حتى يكونوا عباداً لله ^(١) . وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس ، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت ؛ وقد قال ربُّنا سبحانه ^(٢) : (وَكَلِمَاتِ الْحَقِّ أَهْوَاءُهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ) الآية ^(٣) .
(والثانى) ما تقدم معناه ^(٤) من أن المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالمضار

إلى قيام حياة الانسان فى نفسه الخ) وقال بعد (إن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة . إذ ما من مفسدة تفرض فى العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يلحقها رفق ونيل لذات) ثم قال (فالمصالح والمفاسد إنما تفهم على مقتضى ماغلب) ثم قال فى النظر الثانى (فالمصلحة إذا كانت هى الغالبة فى حكم الاعتياد فهى المقصودة شرعاً ولتحصيلها وقع الطلب) — فقد بنى المصلحة والمفسدة على ماغلب منهما باعتبار قيام الحياة ونيل الشهوات التى تقتضيها أو صاف الانسان الشهوانية ، فجعلها مما يبنى عليه كونها مصلحة تطلب أو مفسدة تدفع . وهنا يقول إن مجرد كونها مصلحة فى نظر الشخص لا تعتبر ، والمعتبر أن تكون بحيث تقوم بها الحماة الدنيا للآخرى . وذلك طبعاً لا يكون إلا تبعاً لرسم الشرع الذى يعلم المصلحة من هذه الحيثية موقفاً بينها وبين ما أجراه فى سنة الوجود

(١) أى اختياراً ، كما أنهم عبيد له اضطراراً

(٢) راجع روح المعانى فى معانى الآية . تجدها كلها مناسبة للاستدلال الذى

يريده المؤلف

(٣) بقيتها أيضاً فى الدليل ، فإنه تشنيع عليهم بأنهم أعرضوا عما فيه ذكرهم

وشرفهم ، اتباعاً لأهوائهم الباطلة

(٤) مجرد هذا لا يفيد بعد ما اعتبر سابقاً أن ما غلبت فيه جهة المنفعة فهو

المصلحة ، وما ترجحت فيه المصرة فهو المفسدة . وأما قوله بعد : (ومع ذلك فالمعتبر

إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة الخ) فهو دعوى أخرى خاصة لا يدل

عليها ذلك العام المتقدم ، ولذا قلنا إنه يلزم لصحة الكلام تقييد ما سبق بهذا . فإذا

عادة ، كما أن المضار مخفوفة ببعض المنافع ؛ كما نقول إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء ، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها ، أو إتلافها وإحياء المال ، كان إحيائها أولى . فإن عارض إحيائها إمامة الدين ، كان إحياء الدين أولى وإن أدّى إلى إمامتها ؛ كما جاء في جهاد الكفار ، وقتل المرتد ، وغير ذلك ، وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إمامة نفوس كثيرة في المحارب مثلاً ، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى . وكذلك إذا قلنا : الأكل والشرب فيه إحياء النفوس ، وفيه منفعة ظاهرة ، مع أن فيه من المشاق والآلام في تحصيله ابتداءً ، وفي استعماله حالا ، وفي لوازمه وتوابعه انتهاءً ، كثيراً

ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم ، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا ، لا من حيث أهواء النفوس ، حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة ، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع . فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة ، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك . وهذا وإن كانوا يفقد الشرع على غير شيء ، فالشرع لما جاء بين هذا كله ، وحمل المكلفين عليه طوعاً أو كرهاً ، ليقوموا أمر دنياهم وآخرتهم

(والثالث) أن المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية . ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال ، وبالنسبة إلى شخص دون شخص ، أو وقت دون وقت . فالأكل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة ، ولكن عند وجود داعية الأكل ، وكون المتناول لذيذاً طيباً ، لا كريهاً ولا مرّاً ، وكونه لا يولد ضرراً عاجلاً ولا آجلاً ، وجهة اكتسابه لا يلحقه به ضرر

كان محط الاستدلال هو أن العقلاء اتفقوا على أن المعتبر هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا بقطع النظر عن أهواء النفوس ، فذلك يصح أن يكون دليلاً ، لكن لا حاجة إلى توسيط المقدمات السالفة قبله .

٤٠ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء - (المسألة الثامنة)

عاجل ولا آجل ، ولا يلحق غيره بسببه أيضاً ضرر عاجل ولا آجل . وهذه الأمور قلماً تجتمع ، فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع ، أو تكون ضرراً في وقت أو حال ، ولا تكون ضرراً في آخر . وهذا كله بين في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة ، لا لنيل الشهوات ^(١) . ولو كانت موضوعة لذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء ، ولكن ذلك لا يكون ، فدل على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء

(والرابع) أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف ، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه ، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض ، وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً ، وافقت الأغراض أو خالفتها

فصل

وإذا ثبت هذا انبنى عليه قواعد :

﴿ منها ﴾ أنه لا يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الأذن ، وفي المضار المنع ، كما قرره الفخر الرازي ^(٢) ؛ إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي ، ولا ضرر حقيقي ، وإنما عامتها أن تكون إضافية .

(١) يؤيد ما قلناه من وجود شبه التنافي بين ما هنا وما سبق في المسألة الخامسة حيث يقول هناك : (وأعني بالمصلحة - إلى أن قال - ونيله ما تقتضيه أو صافه الشهوانية) ثم بنى عليه أن ما غلب فيه المنفعة فهو المصلحة ، ولا أجلها وقع الطلب

(٢) لا مانع أن يحمل الإطلاق في كلام الرازي على أنه بعد التحقق من كون الشيء منفعة أو مضرة من استقراء مقاصد الشرع يكون الحكم ما قاله من أن المنفعة الأصل فيها الأذن ، والمضرة المنع . لا أن مراده أن الأصل في كل ما يطلق عليه أحدهما ولو بوجه من الوجوه يعتبر له حكمه . وهذا الذي أشرنا إليه هو الذي يصح أن يفهم به كلام مثل الامام الرازي . على أن هذا هو بعينه الذي جرى عليه المؤلف في النظر الثاني في المسألة الخامسة . ولذا قلنا إنه يلزم أن تكون المسألة الثامنة مقيدة لإطلاق المسألة الخامسة

والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع — وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات^(١)، حتى يكون الانتفاع المعين مأذوناً فيه في وقت أو حال بحسب شخص، وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك — فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة: أن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع؟

وأيضاً فإذا كانت المنافع لا تخلو من المضار وبالعكس، فكيف يجتمع الإذن والنهي على الشيء الواحد؟ وكيف يقال: إن الأصل في الخمر مثلاً الإذن من حيث منفعة الانتشاء والتشجيع وطرده المموم، والأصل فيها أيضاً المنع من حيث مضرة سلب العقل والصدء عن ذكر الله وعن الصلاة؟ وهما لا ينفكان. أو يقال: الأصل في شرب الدواء المنع لمضرة شربه، لكراهته وفضاعته ومرارته، والأصل فيه الإذن لأجل الانتفاع به؟ وهما غير منفكين. فيكون الأصل في ذلك كله الإذن وعدم الإذن معاً. وذلك محال.

فإن قيل: المعتبر عند التعارض الراجح؛ فهو الذي ينسب إليه الحكم، وما سواه في حكم المغفل المطرح

فالجواب أن هذا مما يشد ما تقدم^(٢)، إذ هو دليل على أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق، وأن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق، بل الأمر في ذلك راجع إلى ما تقدم، وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة، وإن كان في الطريق ضررٌ مامتوقع، أو نفعٌ ما مندفع

(١) لكن على وجه عام كلى كما سبقت الإشارة إليه

(٢) نقول وهذا أيضاً يشد ما تقدم في الجواب عن الرازي، إذ لا يعقل أن يعنى أن كل ما فيه اسم مصلحة ما مأذون فيه كالخمر مثلاً، وما فيه مفسدة ما ممنوع كمرارة الدواء. بل ما يعتبر مثله مصلحة أو مفسدة في نظر الشارع. فالاعتراض إن كان بمعنى التنبيه على غرض الرازي فظاهر، والا فلا

﴿ومنها﴾ أن القرافيّ أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه ، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد ، فقال :

« المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسامحا كيف كانا ، فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد ؛ فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس ، وآلام ومفاسد في تحصيلها ، وكسبها ، وتناولها ، وطبخها ، وإحكامها ، وإجارتها بالمضغ ، وتلويت الأيدي ، إلى غير ذلك مما لو خيّر العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه . فمن يؤثر وقد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك ؟ فيلزم أن لا يبقى مباحٌ البتة

» وإن أرادوا ^(١) ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة ، فليس بعضها أولى من بعض ؛ ولأن العدول ^(٢) عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال ، فإنه سفه

« ولا يمكنهم أن يقولوا ^(٣) : إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعّد الله على تركها ، وكل مفسدة توعّد الله على فعلها ، هي المقصودة . وما أهمّاه الله تعالى غير داخل في مقصودنا . فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص ، فيندفع الإشكال . لأننا نقول : الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة ، ويجب

(١) أي حتى تبقى المباحات قائمة

(٢) أي فإن أراد المعتزلة الخلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة منبى الحكم بالأذن والمنع نقضوا مذهبهم المعلن بأنه لو لم يكن هذا البناء لكان تحكما وسفهاً وخلواً عن الحكمة . تعالى الله عن ذلك

(٣) أي جواباً عن الاشكال بأن إرادة المطلق الذي هو مسمى المصلحة والمفسدة لا تبقى شيئاً من المباح . يعنى فان قالوا (نختار هذا المطلق ، ولكن باعتبار مجرد توعّد الله على الفعل والترك بدون تخصيص ، حتى لا يقال إن مراتب التخصص ليس بعضها أولى من بعض ، وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائماً ويندفع الاشكال) نقول لهم يلزمكم الدور

عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفسد . فلو استفدتم المصالح والمفسد المعتبرة ، من الوعيد ، لزم الدور^(١) . ولو صحت الاستفادة فى المصالح والمفسد ، للزمكم^(٢) أن تجوزوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفسد ، وتنعكس الحقائق حينئذ ، فإن المعتبر هو التكليف ، فأى شىء كلف الله به كان مصلحة . وهذا يبطل أصلكم . قال - : وأما حظ أصحابنا من هذا الإشكال ، فهو أن يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل^(٣) ؛ لأن المباحات فيها ذلك ولم يُراعَ . بل

(١) وتقريره أنهم يقولون : إن العقل يتأتى له الأستقلال بفهم أكثر المصالح والمفسد ، ويأتى الشرع كاشفاً ومقررأ لما أدركه العقل . ويقولون أيضاً : إنه يجب عقلاً أن يتوعد الله على ترك المصلحة ، فكأنهم يقولون ان التوعد على ترك المصلحة يفهمه العقل تبعاً لادراكه المصلحة . فلو قالوا إن إدراك المصلحة يعلم من التوعد الوارد من الشرع لزم توقف علم المصلحة على التوعد . وقد كان علم التوعد موقوفاً على علم المصلحة . وهذا هو الدور بعينه

(٢) وذلك لأنهم يقولون : المصالح والمفسد منضبطة متميزة ، وهى حقيقية لا اعتبارية . فاذا كانت تابعة لاعتبار الشرع أيا كان فقد ينعكس الأمر فيعتبر الشرع مالميس كذلك لأننا لم نقيده حينئذ إلا بأنه أمر به أو نهى عنه فقط

(٣) أى فقد يفضل مطلق المصلحة فى الفعل على ما فيه من مطلق المفسدة فيوجهه ، وبالعكس - لا يمكنهم الاجابة بهذا لأن المباحات فيها المطلقان موجودان . وبقى مباحاً لم يوجب ولم يمنع . ولكن يمكنهم الجواب بأنه تعالى ألغى هذه المطلقات فى المباحات فبقى الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم . واعتبرها فى غير المباحات مفضلاً مطلق المصلحة فى بعضها فجعله مطلوباً ، ومطلق المفسدة فى بعض آخر فجعله محظوراً . ولا حرج عليه تعالى فى ذلك . هذا إلا أنه يقال عليه انه تسليم بأن كون الفعل معتبرأ مصلحة أو مفسدة متوقف على النص باجابه أو تحريمه . فالقياس انما يكون دليلاً عند النص على علة القياس واعتباره لها . أما مسالك العلة الأخرى أو بعضها على الأقل فانه حينئذ لا يصح الاعتماد عليها فى استنباط الأحكام فتأمله . وهو داخل فيما أشار اليه بقوله : وان كان يخل بنمط من الاطلاع الخ

يقولون إن الله ألغى بعضها في المباحات ، واعتبر بعضها . وإذا سئلوا عن ضابط
المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر ، عسر الجواب ، بل سبيلهم استقراء المواقع فقط .
وهذا وإن كان يخل بنمط من الاطلاع على بعض أسرار الفقه ، غير أنهم يقولون :
يفعل الله ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، ويعتبر الله يشاء ، ويترك ما يشاء — لا غيره
في ذلك . وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا ، فيكون هذا الأمر عليهم في غاية
الصعوبة ؛ لأنهم إذا فتحوا هذا الباب^(١) تزلزلت قواعد الاعتزال «

هذا ماقاله القرآني

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها لم يبق لهذا الإشكال موقع ؛
أما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس
بمعتبر ، لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك^(٢) . والدليل القاطع في ذلك استقراء
أحوال الجارين على جادة الشرع من غير إخلال بالخروج^(٣) في جريانها على
الصراط المستقيم ، وإعطاء كل ذي حق حقه من غير إخلال بنظام ، ولا هدم
لقاعدة من قواعد الاسلام ، وفي وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود
الشرع . وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع ، وكل أصل من أصول
التكليف . فإذا حصل ذلك^(٤) للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط في كل باب

(١) أي باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء ، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة

(٢) جواب عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر الجواب

(٣) أي مصور بالخروج عن الجادة . وقوله (في جريانها) راجع لاستقراء

الأحوال ، أي فاننا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم ،

معطين كل ذي حق حقه فلا يخلون بنظام ، أي لا تفوتهم مصلحة ، ولا تنهدم في

عملهم قاعدة من قواعد الدين . كما أننا نجد الأمر بخلاف ذلك عند استقراء أحوال

الذين لا يلتزمون الجادة ، فبمقدار ما خالفوا نجد الخلل في أحوالهم بفوات المصالح .

فقوله (وفي وقوع الخلل) عطف على المعنى

(٤) أي إذا حصل استقراؤهم لأحوال الجارين على الجادة ، واستقراؤهم لوقوع

الخلل بمقدار ما يقع من المخالفة ، حصل لهم ضوابط في كل باب لما يعتبره الشرع

على ما يليق به . وهو مذكور في كتبهم ، وبسوط^(١) في علم أصول الفقه وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضا : لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أدرأهم إليه العقل في زعمهم ، وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل ، في المصالح ، أو ينخرم به ، في المفاسد . وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم ، بلا زيادة ولا نقصان ، فلافرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة ، وإنما اختلفوا في المدرك^(٢) . واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعاً ، ومنضبطة^(٣) في أنفسها وقد نزع إلى هذا المعنى أيضاً^(٤) في كلامه على العزيمة والرخصة ، حين فسرهما

مصلحة وما يعتبره مفسدة . فلا يعسر عليهم الجواب ، ولا يحصل خلل بنمط معرفة أسرار الأحكام الشرعية

(١) يفيد أن ضوابط المصلحة والمفسدة المعتبرتين شرعاً في كل باب من أبواب الشرع مبسوطة في علم الأصول . وهو كذلك : لأن هذه الضوابط هي عبارة عن القواعد الأصولية الكلية التي بملاحظتها يمكن تفريع الأحكام ، ومعرفة الحلال والحرام ، بمراعاة الأدلة الجزئية من الكتاب والسنة وغيرهما . كما سيأتي في المسألة الأولى من كتاب الأدلة

(٢) فالأشاعرة يقولون : لم تتعرفها إلا من تتبع موارد الشرع . وقبله لا قبل للعقل بادراكها . والمعتزلة يقولون : بل العقل يدركها في أكثر الأبواب قبل الشرع ، والشرع ورد كاشفاً ومثبتاً ما فهمه العقل في هذه الأبواب ، فالنتيجة في الموضوع واحدة وهي أن المصالح والمفاسد معتبرة في الأحكام الشرعية . ولا يرد اعتراض القرافي

(٣) أي فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة ، حتى يترتب عليه ما رتبته القرافي من تزلزل قواعدهم

(٤) أي التردد في معنى المصلحة والمفسدة وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء من المصلحة وشيء من المفسدة . فجعل المشاق والمضار في كل الأفعال موانع . وما من فعل إلا وفيه ذلك . فكل ما في الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرت على تفسير الإمام الرازي لها بناءً على ما فهمه القرافي فيه . هذا ولم

الامام الرازي بأنها « جواز الإقدام مع قيام المانع » قال : —
 « هو مشكل ؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات ، والحدود ، والتعازير ، والجهاد
 والحج ، رخصة ، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله وفيه مانعان : ظواهر النصوص
 المانعة إلزامه ، كقوله تعالى : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وفي الحديث :
 « لا ضررَ ولا ضرارَ ^(١) » وذلك مانع من وجوب هذه الأمور . والآخر أن صورة
 الإنسان مكرمة لقوله : (ولقد كرّمنا بني آدم) (لقد خلقنا الإنسان في أحسن
 تقويم) وذلك يناسب أن لا يهلك بالجهاد ، ولا يُلزمه المشاق والمضار .
 « وأيضاً الإجارة رخصة من بيع المدوم ، والسلام كذلك ، والقراض والمساقاة
 رخصتان لجباله الأجرة ، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه ، ولم تعدّ منها .
 واستقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة — وبالعكس — وإن قلت
 على العبد ، كالكفر والإيمان . فما ظنك بغيرها ؟

« وعلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعي : لأنه لا يمكن ^(٢) أن

يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازي هنا . ولو فسر المانع في كلام الرازي بما قاله
 الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد به الدليل على الأصل الذي استثنيت منه
 هذه الرخصة كما سبق بيانه جواباً عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة
 لكان تفسير الرازي لها جيداً . نعم لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة
 تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هي أشرف أعضاء
 الإنسان المكرم وأمثلة ذلك لا تتجه إشكال القرآني على هذا التفسير ثم عجزه أخيراً
 عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابه المذكورين

(١) أخرجه احمد وابن ماجه عن ابن عباس . وأخرجه ابن ماجه عن عبادة
 وإسناده حسن . قال في الاربعين : ورواه مالك في الموطأ مرسلًا عن عمرو بن يحيى
 عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم فأسقط أبا سعيد وله طرق يقوى بعضها بعضها
 (٢) أي لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوي الذي لم يعارضه ما هو راجح .
 يعني وهذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوي ،
 بل هو ضعيف في مقابلة المثبت لها ، بخلاف الرخص فان المانع فيها قوي فلذلك كانت

يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح ، فإنَّ أكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة . فحينئذ ما المراد إلا المانع المغمور بالراجح . وحينئذ تندرج جميع الشريعة ؛ لأن كل حكم فيه مانع مغمور بمعارضه «
ثم ذكر أن الذي استقر عليه حاله في شرحي « التنقيح » و « المحصول » العجزُ عن ضبط الرخصة

وما تقدم إن شاء الله تعالى يعني في الموضوع^(١) ، مع ما ذكر في الرخصة في كتاب الأحكام

﴿ ومنها ﴾ أن هذه المسألة إذا فيمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه ، كقوله تعالى : (هُوَ الَّذِي خَاقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) وقوله : (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمَوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ) وقوله (قُلْ مَنْ

رخصا — قال إن هذا الجواب لا يحسم الاشكال . لأن بعض الرخص — كرخصة أكل الميتة — طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذي يطلب الاصل وهو التحريم . وإذا فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحا أو مرجوحا ، فتدخل أحكام الشريعة كلها ، لأنها لا تخلو من مانع ولو ضعيفا ، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الاشكال . هذا ويمكنك أن تنقض للقرافي رده على الجواب . وذلك أنه جاء في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة . وقد علمت سابقا أن تسميتها رخصة تسمح ، وأن الرخصة الحقيقية لا تعدو حكم الاباحة بأحد المعنيين . فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح . وقد عالج المؤلف سابقا توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ما قررنا ذكرنا واستدل عليه . فالرازي أن يلتزم أن أكل الميتة للمضطر ليس رخصة ، بل هو واجب شرعا

(١) لان ما اعترض به القرافي كلام الرازي مبني على أنه ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة وقد جعلها مانعا . وقد علمت أن الأمر ليس كذلك ، بل المصالح متميزة عن المفاسد شرعا ، سواء عند المعتزلة والاشاعرة . وبهذا ينحسم إشكاله على الرخص . كما انحسم إشكاله الذي أورده على جميع العلماء في أصل الموضوع هنا . وأيضا كلام المؤلف في باب الرخصة كاف في دفع استشكله وتحيرده في ضبط الرخصة

حَرَمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ (الآية (١) وما كان نحو ذلك ، من أنها ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق ، بل بقيود تقيدت بها ، حسبما دلّت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفسد . والله أعلم ﴿ ومنها ﴾ أن بعض الناس قال : « إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لاتعرف إلا بالشرع . وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات — قال : ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها ، فليعرض ذلك على عقله (٢) ، بتقدير أن الشارع لم يرد به ، ثم يبني عليه الأحكام ، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك ، إلا التعبّدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها » هذا قوله

وفيه بحسب ما تقدم نظر ؛ أما أن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال . وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه ، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض . ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة ، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة ، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق ، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة ، وذلك لم يكن ؛ وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً ، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة ، فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدنيا ، حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة ، وقد بث في ذلك من التصرفات ، وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ، مالا مزيد عليه . فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل ، اللهم إلا أن يريد (٣) هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها ، بعد وضع الشرع أصولها . فذلك لا نزاع فيه

(١) صدرها وإن كان فيه انكار التحريم فقط إلا أن بقيتها فيه التصريح بالحل المطلق

(٢) أشبه بمذهب المعتزلة

(٣) وهو بعيد من قوله (بتقدير أن الشارع لم يرد)

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الشارع فاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية ، والحاجية ،
والتحسينية ، لا بد عليه من دليل يستند إليه . والمستند إليه في ذلك إما أن
يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً . وكونه ظنياً باطل ، مع أنه أصل من أصول الشريعة ،
بل هو أصل أصولها ، وأصول الشريعة قطعية ، حسبما تبين في موضعه ؛
فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية . ولو جاز إثباتها بالظن لكانت
الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً . وهذا باطل . فلا بد أن تكون قطعية .
فأدلتها قطعية بلا بُد .

فإذا ثبت هذا فكون هذا الأصل مستنداً إلى دليل قطعي مما ينظر فيه ؛
فلا يخلو أن يكون عقلياً أو نقلياً :

فالعقلي لا موقع له هنا ؛ لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام
الشرعية ، وهو غير صحيح ؛ فلا بد أن يكون نقلياً .

والأدلة النقلية إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند ، لا يحتمل منها
التأويل على حال ، أو لا . فإن لم تكن نصوصاً ، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر ،
فلا يصح استناد مثل هذا إليها ؛ لأن ما هذه صفته لا يفيد القطع ، وإفادة القطع
هو المطلوب . وإن كانت نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السند ، فهذا
مفيد للقطع ؛ إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء .

والقائل بوجوده مُقرٌّ بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة ، بل
يوجد في بعض المواضع دون بعض ، ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي
جاء فيها دليل قطعي

والقائل بعدم وجوده في الشريعة يقول : إن التمسك بالدلائل النقلية إذا

كانت متواترةً موقوفٌ على مقدّماتٍ عشرٍ كلُّ واحدةٍ منها ظنيةٌ ، والموقوفُ على الظني لا بد أن يكون ظنيًّا ؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو ، وعدم الاشتراك ، وعدم الحجاز ، وعدم النقل الشرعي أو العادي ، وعدم الإضمار ، وعدم التخصيص العموم ، وعدم التقييد للمطلق ، وعدم النسخ ، وعدم التقديم والتأخير ، وعدم المعارض العقلي . وجميع ذلك أمور ظنية

ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل في أنفسها لا تفيد قطعاً ؛ لكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين . وهذا لا يدل قطعاً على أن دليل مسألتنا من هذا القبيل ؛ لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل ، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع^(١) كلها قطعية ، وليس كذلك باتفاق . وإذا كانت لا تلزم ، ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معاً ، ولا سيما مع افتقار الأدلة إلى النظر في جميع ما تقدم دل ذلك على أن اجتماع القرائن المفيدة للقطع واليقين نادر على قول المقرين بذلك ، وغير موجود على قول الآخرين .

ثبت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين

ولا يقال : إن الإجماع كاف ، وهو دليل قطعي

لأنا نقول : هذا « أولاً » مفتقر إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد الثلاث شرعاً ، نقلًا متواتراً عن جميع أهل الإجماع . وهذا يعسر إثباته . ولعلك لا تجده . ثم نقول « ثانياً » إن فرض وجوده فلا بد من دليل قطعي يكون مستندهم ، ويجتمعون على أنه قطعي . فقد يجتمعون على دليل ظني ، فتكون المسألة ظنية لا قطعية ، فلا تفيد اليقين ؛ لأن الإجماع إنما يكون قطعياً على

(١) أي التي هي من النصوص المتواترة التي لا تحتمل تأويلاً كما هو موضوع الكلام . لا أنه يلزم أن يكون كل دليل ولو كان ظني الدلالة أو المتن كذلك ، فإنه لا يلزم مع أخذ الموضوع كما قلنا

فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستند قطعي . فإن اجتمعوا على مستند ظني فمن الناس من خالف^(١) في كون هذا الإجماع حجة .
فإثبات المسألة بالإجماع لا يتخلص . وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعي القطعي

وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة . وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمى إلى الاجتهاد من أهل الشرع ، وأن اعتبارها مقصود للشارع .

ودليل ذلك استقراء الشريعة ، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية ، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة ، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة منضاهٍ بعضها إلى بعض ، مختلفة الأغراض ، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة : على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم ، وشجاعة علي رضي الله عنه ، وما أشبه ذلك . فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص ، ولا على وجه مخصوص ، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات ، والمطلقات والمقيّدات ، والجزئيات الخاصة ، في أعيان مختلفة ، ووقائع مختلفة ، في كل باب من أبواب الفقه ، وكل نوع من أنواعه ، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد ، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة

وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم ؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن ؛ فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن . لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق : فخير واحد مفيد للظن مثلاً ، فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن ، وهكذا خبر آخر وآخر ، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض . فكذلك هذا ؛ إذ

(١) على أن بعض من قال إنه حجة لا يقول إنها قطعية كما هو الغرض هنا

٥٢ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة العاشرة)

لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذى تضمنته الأخبار
وهذا يُبين فى كتاب المقدمات^(١) من هذا الكتاب

فإذا تقرر هذا فمن كان من حملة الشريعة الناظرين فى مقتضاها ، والمتأملين
لمعانيها ، سهل عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع فى إثبات هذه القواعد الثلاث

﴿ المسألة العاشرة ﴾

هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها
تخلف^(٢) آحاد الجزئيات

ولذلك أمثلة^(٣) : أما فى الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار ،
مع أنا نجد من يعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه ، ومن ذلك كثير . وأما فى

(١) تقدم له فى المقدمة الثالثة بيان أوسع من هذا فى صحة الاعتقاد على هذا
الاستقراء وجعله من باب التواتر المعنوى ، ولكنه هنا بسط الكلام فى بيان أنه
لا يمكن الاعتقاد فى إثبات هذا الاصل المهم على العقل ولا على النقل الأحادى ولا
على الاجماع . وتوصل بذلك إلى أن لا بد من الرجوع لشبه التواتر . فما أوجزه
هناك بسطه هنا . وبالعكس . فلا يقال : إن هذه المسألة تكرر محض مع ما تقدم
هناك .

(٢) أى بأن تكون مع كونها داخلية فى الكلى آخذة حكما آخر ، أو تكون آخذة
حكما ، ولكن المصلحة المعتبرة فى الكلى ليست متحققة فيها . هذا هو الذى يقتضيه
ال نظر فى ذاته ، ويقتضيه أيضا قوله الآتى (وأيضاً فالجزئيات المتخلفة قد يكون
تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلى فلا تكون داخلية الخ) فان ذلك ليس إلا
فى الغرض الأول الذى فرضناه هنا ، وهو ما يكون داخلية فى الكلى ولكنه أخذ
حكما آخر ، فيكون الجواب أنه ليس داخلية ، لأنه أخرجه عنه حكما غير حكما هذا
الكلى جعلته خارجا عنه

(٣) هذه الأمثلة للنوع الثانى ، وهو ما يكون تخلف الجزئى بمعنى أخذه حكم
الكلى ولكنه ليس فيه المصلحة المعتبرة فى الكلى . وقد يمثل للأول بأن حكما وجوب
الزكاة الغنى ، وهى موجودة فى مالك الجواهر النفيسة كالماص مثلا ، ومع ذلك أخذ
حكما آخر وهو عدم وجوب الزكاة

الحاجيات فكالقصر في السفر ، مشروع للتخفيف وللحقوق المثقة ؛ والمملك المترفه لامسقة له ، والقصر في حقه مشروع . والقرض أجز للرفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة . وأما في التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة ؛ كالتييم

فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية ؛ لأن الأمر الكلى إذا ثبت فتخاف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلى لا يخرجها عن كونه كلياً . وأيضاً (١) فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي ؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلى يعارض هذا الكلى الثابت

هذا شأن الكليات الاستقرائية . واعتبر ذلك بالكليات العربية ، فإنها أقرب شيء الى ما نحن فيه ؛ لكون كل واحد من القبيبين أمراً وضعياً لاعقلياً . وإنما يتصور أن يكون تخاف بعض الجزئيات قادحاً ، في الكليات العقلية ؛ كما نقول : « ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلاً » : فهذا لا يمكن فيه التخاف البتة ؛ إذ لو تخاف لم يصح الحكم بالقضية القائلة : « ما ثبت للشيء ثبت لمثله »

فإذا كان كذلك فالكلية في الاستقرائيات صحيحة ، وإن تخاف عن مقتضاها بعض الجزئيات

وأيضاً (٢) فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلى فلا تكون داخلة تحته أصلاً (٣) ، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها ،

(١) لو جعل هذا دليلاً على ما قبله لكان أوضح من جعله دليلاً مستقلاً ، لأن ما قبله كدعوى لا تتم إلا بهذا

(٢) هذا الجواب بمنع التخاف ، أى فنقول إنه لا تخلف أصلاً وأن ما يظهر فيه أنه تخاف هو في الواقع كذا أو كذا

(٣) أى فلا تكون من جزئيات الكلى فلا يصح الاعتراض بتخلفها ، لأنها خارجة عنه حتى في نظرنا

أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى^(١) ، فالملك المترفه قد يقال إن المشقة تلحقه لكننا لأن الحكم عليه بذلك لخفائها ؛ أو نقول^(٢) في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها إن المصلحة ليست الازدجار فقط ، بل ثم أمر آخر وهو كونها كفارة ؛ لأن الحدود كفارات لأهلها وإن كانت زحراً أيضاً على إيقاع المفسد . وكذلك سائر ما يتوهم أنه خادم للكمي

فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة ، لا تختص بباب دون باب ، ولا بمحل دون محل ، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف^(٣) . وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها ومن الدليل على ذلك ما تقدم في الاستدلال على مطلق المصالح ، وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ؛ ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق ، لكن البرهان قام على ذلك . فدل على أن المصالح فيها غير مختصة وقد زعم بعض المتأخرين - وهو القرافي - أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد ؛ لأن القاعدة العقلية أن الراجح

- (١) أي وإن لم تقف عليه فيأخذ الجزئي حكماً آخر لحكمة خفيت علينا ، وإن كان مقضى الظاهر أنه يأخذ حكم الكلي لأنه في نظرنا مندرج فيه
- (٢) هذا نظر آخر في الجواب . أي قد نفهم أحياناً أن الحكمة كذا . ويكون الواقع أن هذا بعض ما يراعيه الشارع في الحكمة . ويكون هناك أمر آخر أهم منه يراعى ويكون مطرداً ، كالكفارات في الحدود مثلاً
- (٣) يشير إلى ما سيأتي عن القرافي وابن عبد السلام . وقد عتمد هذه المسألة للرد عليهما ، ويبان ما دو الواقع فيما ادعياه . وقد أصاب كل الاصابة . وملك عليهما جميع النوافذ ؛ رحمه الله

يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض^(١) ، بل متى كان أحدهما راجحاً كان الآخر مرجوحاً . وهذا يقتضى أن يكون المصيب واحداً وهو المفتي بالراجح . وغيره يتعين أن يكون مخطئاً ؛ لأنه مفت بالمرجوح . فتتناقض قاعدة المصوبين مع القول بالقياس وأن الشرائع تابعة للمصالح

هذا ما قال

وتقل عن شيخه ابن عبد السلام في الجواب أنه يتعين على هؤلاء أن يقولوا إن هذه القاعدة لا تكون^(٢) إلا في الأحكام الإجماعية . أما في مواطن الخلاف فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحكم تابع^(٣) للراجح في نفس الأمر ، بل فيما في الظنون فقط ، كان راجحاً في نفس الأمر أو مرجوحاً . وسلم أن قاعدة التصويب تأتي قاعدة مراعاة المصالح ، لتعين الراجح . وكان يقول : يتعين على القائل بالتصويب

(١) أى لأن المصلحة الغالبة في المحل — أى الراجحة التى يعتبرها الشرع — واحدة لا تتعدد ، أى فلا يسلم العقل بأن المصلحة الراجحة التى يراعيها أحدهما يكون نقيضها مصلحة راجحة أخرى يراعيها القائل الاخر . فلا يتأتى — مع القول بأصابة كل مجتهد — أن تكون الاحكام تابعة للمصالح ، كما لا يتأتى معه أيضا القول بالقياس ، لأنه مبنى على وجود العلة التى هى المصلحة المراعاة فى المقيس عليه

(٢) ويكون معناها أنهم حيث اتفقوا على الحكم وصادفوا هدفاً واحداً فكلمهم مصيب . وهذا فى غاية البعد بعد الاطلاع على أدلة الطرفين وتقرير ردودهما . وانظر كتاب التحرير فى مسألة (لاحكم فى المسائل الاجتهادية التى لا قاطع فيها من نص أو اجماع) فقد جعلوا هذا محل القاعدة . لا المسائل الاجماعية

(٣) أى أن الحكم الذى يجب على المجتهد العمل به ليس تابعا لما فى نفس الأمر حتى يكون صوابا دائما فيتأتى أن كل مجتهد مصيب : بل هذا الحكم تابع لما ترجح فى ظنه فقط ولو كان مخالفا لما فى نفس الأمر . فالظنون الموافقة صواب . والمخالفة خطأ وإن وجب عليه العمل بها مادام ظنه بأرجحيتها قائما . أى فلا يتأتى أن يكون كل مجتهد مصيبا

أن يصرف الخطأ في حديث الحاكم ^(١) الى الأسباب ؛ للاتفاق على أن الخطأ يقع فيها . وحملُ كلام الشارع على المتفق عليه أولى هذا ما نقل عنه

ويظهر أن القاعدة جارية على كلا المذهبين ؛ لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافية ، إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد ، والمصالح تابعة ^(٢) للحكم أو متبوعة ^(٣) له ، فتكون المصالح أو المفاصد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه ^(٤) . ولا فرق هنا بين الخطئة والمصوبة . وإذا غلب على ظن المالك أن ربا الفضل في الخضر والفواكه الرطبة جائز ، فجهة المصلحة عنده هي الراجحة ، وهي كذلك في نفس الأمر في ظنه ؛ لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المحرم ، فالمقدم على التفاضل فيها مقدم على ما هو جائز ، وما هو جائز لا ضرر فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة ، بل فيه مصلحة لأجلها أجز . وإذا غلب على ظن الشافعي أن الربا فيها غير جائز ، فهي عنده داخلة تحت حكم الربا المحرم ، وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة ، وهي كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر ^(٥) لاحق به في الدنيا وفي الآخرة . فحكم المصوب ههنا حكم المخطيء

(١) حديث الصحيحين : « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد » أي أن الخطأ الوارد في الحديث ليس موجهاً الى الحكم . بل الى وسائل الاجتهاد التي اتبعت في استنباطه . والخطأ في ذلك لانزاع فيه ، فحمل كلام الشارع عليه أولى من حمله على نفس الحكم ، لأن في تخطئة المجتهد في نفس الحكم خلافاً

(٢) (٣) أي على ما تقدم من مذهب الأشاعرة ، ومذهب المعتزلة . إذ تفهم من الحكم على الأول ، ويفهم الحكم منها على الثاني

(٤) أي فهي إضافية أيضاً ، فيتأتى تعدد المصلحة الراجحة بالاضافة ، فلا فرق بين مصوب ومخطيء حينئذ

(٥) كان المناسب أن يقول : ففيه ضرر لاحق به في الدنيا أو الآخرة

وإنما يكون^(١) التناقض واقعاً إذا عد الراجح مرجوحاً من ناظر واحد؛ بل هو من ناظرين ظنَّ كلُّ واحد منهما العلة التي نبى عليها الحكم موجودةً في المحل، بحسب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه^(٢)، لا ما هو عليه في نفسه؛ إذ لا يصح ذلك إلا في مسائل الإجماع^(٣) فهبنا اتفق الفريقان. وإيما اختلفا بعد: فالمخطئة حكمت بناء على أن ذلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه. والمصوبة حكمت بناء على أن لا حكم في نفس الأمر، بل هو ما ظهر الآن. وكلاهما بانٍ حكمه على علة مظنون بها أنها كذلك في نفس الأمر

ويتفق ههنا من يقول باعتبار المصالح لزوماً أو تفضلاً. وكذلك من قال إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان^(٤)، أو ليست من صفات الأعيان^(٥). وهذا مجال يحتمل بسطاً أكثر من هذا، وهو من مباحث أصول الفقه. وإذا ثبت هذا لم يفتقر إلى الاعتذار الذي اعتذر به ابن عبد السلام، وارتفع إشكال المسألة. والحمد لله

وتأمل! فإن الجويني نقل اتفاق المعتزلة على القول بالتصويب اجتهاداً

(١) هو روح الجواب عن قوله (لأن القاعدة العقلية أن الراجح الخ). وقوله (من ناظر واحد) أي أو من ناظرين يعتبران الواقع ونفس الأمر في ذاته، بقطع النظر عن الظن

(٢) تؤكد لقوله (ظن كل واحد الخ) وتمهيد لقوله (لأما هو عليه في نفسه) أي الذي لو كان لكان التناقض حاصلًا

(٣) أي الإجماع القطعي السند لأن الجميع قاطع فيه بأن العلة كذا في نفس الأمر. أما الإجماع الظني السند فالإتفاق فيه على أن العلة كذا في نفس الأمر من باب المصادفة فقط، والا فالمعتبر فيه ظن كل واحد عند نفسه أنها العلة، كمواضع الخلاف، ولكن اتفق اتحاد ظنهم ذلك

(٤) و (٥) هو الخلاف بين القدماء من المعتزلة وغير القدماء منهم. في أن الحسن والقبح من ذات الفعل أو من صفة عارضة

وحكما^(١). وذلك يقتضى تصور اجتماع قاعدة التصويب عندهم مع القول بالتحسين والتقيح العقلى وأن ذلك راجع الى الذوات^(٢). فكلام القرافى مشكل على كل تقدير . والله أعلم

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

إن هذه الشريعة المباركة معصومة ، كما أن صاحبها صلى الله عليه وسلم معصوم ، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة
ويتمين ذلك بوجهين :

﴿ أحدهما ﴾ الأدلة الدالة على ذلك تصریحاً وتلويحاً : كقوله تعالى : (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) وقوله : (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ) وقد قل تعالى : (وما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلَاقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ) فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التغيير ولا التبديل . والسنة وإن لم تذكر فإنها مبينة له ودائرة حوله ، فبى منه واليه ترجع فى معانيها . فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضاً ، ويشد بعضه بعضاً . وقل تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً)
حكى أبو عمرو الدانى فى طبقات القراء له عن أبى الحسن بن المنتاب قال :

(١) أى فلا يلتزمون صرف الخطأ المشار إليه بحديث الحاكم إلى الاسباب . بل يقولون إن كل مجتهد بشرطه مصيب فى اجتهاده ووسائله . وفى حكمه الذى استنبطه ، مع أنهم يقولون بالمصالح عقلاً . فجمعون بين القول بها والتصويب ، لا فى الاجتهاد فقط بل وفى نفس الحكم

(٢) أى الحسن أو القبح جاء من ذات الفعل . كما يقوله قدماء المعتزلة . فانهم يقولون حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لا لصفة توجهه : وقال بعضهم بل لصفة توجهه لا لذات الفعل . الخ ما قرروه فى هذا الخلاف . فقوله (وأن ذلك راجع إلى الذوات) ليس من محل الاتفاق بينهم : ولكنه اختاره لأن إشكال القرافى يكون عليه أوجه مما إذا قالوا لصفة توجهه لا لذات الفعل ، لأنه حينئذ يمكن الانفكاك

كنت يوماً عند القاضي أبي إسحق اسمعيل بن إسحق ، فقيل له : لم جاز التبديل على أهل التوراة ، ولم يجوز على أهل القرآن ؟ فقال القاضي قال الله عز وجل في أهل التوراة : (بما استُحفظوا من كتاب الله) فوكل الحفظ اليهم ، فجاز التبديل عليهم . وقال في القرآن : (إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلُ الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) فلم يجوز التبديل عليهم . قال علي : فمضيت الى أبي عبد الله المحاملي فذكرت له الحكاية ، فقال : ما سمعت كلاماً أحسن من هذا

وأيضاً ما جاء من حوادث الشيب أمام بعثة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومنع الشياطين من استراق السمع لما كانوا يزيدون فيما سمعوا من أخبار السماء ، حيث كانوا يسمعون الكلمة فيزيدون معها مائة كذبة أو أكثر . فاذا كانوا قد منعوا من ذلك في السماء فكذلك في الأرض . وقد عجزت الفصحاء اللسن عن الإتيان بسورة من مثله . وهو كله من جملة الحفظ . والحفظ دائم الى أن تقوم الساعة . في هذه الجملة تدلّك على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل

﴿ والثاني ﴾ الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الآن . وذلك أن الله عز وجل وفرّ دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناصرة عنها بحسب الجملة والتفصيل

أما القرآن الكريم فقد قيض الله له حافظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصغر ، فضلاً عن القراء الأكبر وهكذا جرى الأمر في جملة الشريعة ، فقيض الله لكل علم رجالاً يحفظه على أيديهم

فكان منهم قوم يذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعية على لسان العرب ، حتى قرروا لغات الشريعة من القرآن والحديث — وهو الباب الأول من أبواب فقه الشريعة ؛ إذ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب — ثم قيض رجالاً يبحثون عن تعاريف هذه اللغات في النطق فيها رفعاً

٦٠ النوع الأول مقاصد وضع الشريعة ابتداء (المسألة الثانية عشرة)

ونصباً ، وجرراً وجزماً ، وتقديماً وتأخيراً ، وإبدالاً وقلبا ، وإتباعاً وقطعاً ، وإفراداً وجمعاً ، إلى غير ذلك من وجوه تصاريفها في الإفراد والتركيب ، واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربي على حسب الإمكان ، فسهل الله بذلك الفهم عنه في كتابه ، وعن رسوله صلى الله عليه وسلم في خطابه

ثم قيض الحق سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعن أهل الثقة والعدالة من الفقهاء ، حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم ، وتعرفوا التواريخ وصحة الدعوى في الأخذ لفلان عن فلان ، حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناساً من عباده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنة ، وعمّا كان عليه السلف الصالحون ، وداوم عليه الصحابة والتابعون ، وردّوا على أهل البدع والأهواء ، حتى تميز اتباع الحق عن اتباع الهوى

وبعث الله تعالى من عباده قراء^(١) أخذوا كتابه تلقياً من الصحابة ، وعلموه لمن يأتي بعدهم ، حرصاً على موافقة الجماعة في تأليفه في المصاحف ، حتى يتوافق الجميع على شيء واحد ، ولا يقع في القرآن اختلاف من أحد من الناس

ثم قيض الله تعالى ناساً يناضلون عن دينه ، ويدفعون الشبهه براهبته ، فنظروا في ملكوت السموات والأرض ، واستعملوا الأفكار ، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغلهم عن ذلك ليلاً ونهاراً ، واتخذوا الخلوّة أنيساً ، وفازوا بربهم جليلاً ، حتى نظروا إلى عجائب صنع الله في سمواته وأرضه ، وهم العارفون من خلقه ، والواقفون مع أداء حقه . فإن عارض دين الإسلام معارض ، أو جادل فيه خصم مناقض ، غبّروا في وجه شبهاته بالأدلة القاطعة . فهم جند الإسلام وحماة الدين

(١) ليس تكراراً مع قوله (قيض الله له حفظة الخ) لأن ذلك في الحفظ ، وهذا في طريق وضعه في المصاحف ، وضبط ترتيبه وكلماته ، ووقوفه ونواصل آياته .

وبعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة ، تارة من نفس القول ، وتارة من معناه ، وتارة من علة الحكم ، حتى نزلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر ، وسهّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك . وهكذا جرى الأمر في كل علم توقف فهم الشريعة عليه ، أو احتيج في إيضاحها إليه وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة المنقولة . والله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

كما أنه إذا ثبت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات . فلا ترفعها آحاداً لجزئيات ، كذلك نقول : إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكل ، وذلك الجزئيات . فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكل أن^(١) لا يتخلف الكل ، فتتخلف مصلحته المقصودة بالتشريع والدليل على ذلك أمور :

(منها) ورود العتب على التارك في الجملة من غير عذر ؛ كترك الصلاة ، أو الجماعة ، أو الجمعة ، أو الزكاة ، أو الجهاد ، أو مفارقة الجماعة لغير أمر مطلوب أو مهروب عنه — كان العتب وعيداً أو غيره ، كالوعيد بالعذاب ، وإقامة الحدود في الواجبات ، والتجريح في غير الواجبات ، وما أشبه ذلك .

(ومنها) أن عامة التكاليف من هذا الباب ؛ لأنها دائرة على القواعد الثلاث ، والأمر والنهي فيها قد جاء حتماً ، وتوجه الوعيد على فعل المنهى عنه منها أو ترك المأمور به ، من غير اختصاص ولا محاشاة ، إلا في مواضع الأعذار التي تسقط أحكام الوجوب أو التحريم . وحين كان ذلك كذلك ، دل على أن الجزئيات داخلة مدخل الكليات في الطلب والمحافظة عليها .

(١) بدل من إقامة

(ومنها) أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلّي لم يصح الأمر بالكلّي من أصله ؛ لأن الكلّي من حيث هو كلّي لا يصح القصد في التكليف إليه ؛ لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات . فتوجه القصد إليه من حيث التكليف به توجهٌ إلى تكليف ما لا يطاق . وذلك ممنوع الوقوع كما سيأتي إن شاء الله . فإذا كان لا يحصل إلا بحصول الجزئيات فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات ^(١) (وأيضاً) فإن المقصود بالكلّي هنا أن تجرى أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف . وإهمال القصد في الجزئيات ^(٢) يرجع إلى إهمال القصد في الكلّي ؛ فإنه مع الإهمال لا يجري كلياً

(١) هذا وحده غير كاف في الدليل . لأنه محتاج إلى إثبات أن ذلك في جميع الجزئيات . وسيأتي تكميله بقوله (وليس البعض في ذلك أولى من البعض الخ) . إلا أنه يبقى الكلام في تأخير هذه المقدمة عن الدليل المشار إليه بقوله (وأيضاً فإن القصد الخ) فهل ذلك لأنه محتاج إليها في إكماله ؟ كما أن هذا محتاج إليها . فإن كان كذلك كان تأخرها لتعود إليهما معاً تكملة لهما ، وربما يساعد على أن هذا غرضه قوله في نهاية الدليل الثاني (فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات) فيكون مساوياً لما فرعه على الدليل الذي نحن بصدده حيث قال (فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات) يعني ويكون حل من الدليلين محتاجاً إلى هذه التكملة الأخيرة .

ولكن الذي يظهر أن الدليل الأخير لا يحتاج إليها ، لأن القصد بالكلّي أن لا يكون تفاوت بين الخلق في الترتيب والنظام . فإذا أهمل القصد في بعض الجزئيات اقتضى أن لا يجري كلياً بالقصد ، أي فتخلف أي جزئى ينافى هذا القصد الكلّي . وعليه يتم الدليل ولا حاجة لقوله (وليس البعض أولى الخ)

وإذا تم هذا كان المناسب تقديم هذه المقدمة قبل قوله (وأيضاً) . ولو قال قائل إنها مؤخره عن موضعها بعمل النساخ لم يبعد

(٢) أي في أي جزئى . هذا الذي يقتضيه روح الدليل بعد تقرير الدليل قبله ، لأنه لا يناسب أن يقال إنه يكفى النظر إلى الجزئيات مطلقاً كلا أو بعضاً ، لأن هذا هو ما قبله من لزوم النظر إلى الجزئيات الخارجية التي يكون بها التكليف . وأيضاً فقد قال (لا يجري كلياً بالقصد إذا أهملت الجزئيات) فتعين قصد جميع الجزئيات لا بعضها ، فتنبه لتقف على وجه ما قناه من أن الدليل الأخير تام بدون التكملة

بالقصد ، وقد فرضناه مقصوداً . هذا خلف . فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات . وليس البعض في ذلك أولى من البعض . فأنحتم القصد إلى الجميع . وهو المطلوب .

فإن قيل : هذا يعارض القاعدة المتقدمة ، أن الكلّيات لا يقدر فيها تخلف آحاد الجزئيات

فالجواب أن القاعدة صحيحة ، ولا معارضة فيها لما نحن فيه ؛ فإن ما نحن فيه معتبر من حيث السلامة من المعارض المعارض ، فلا شك في انتماء القصد إلى الجزئى (١) . وما تقدم معتبر من حيث ورود المعارض على الكلّى ، حتى إن تخلف الجزئى هنالك إنما هو من جهة المحافظة على الجزئى في كليّة من جهة أخرى ؛ كما تقول : إن حفظ النفوس مشروع — وهذا كلّى مقطوع بقصد الشارع إليه — ثم شرع القصاص حفظاً للنفوس فقتل النفس في القصاص محافظةً عليها بالقصد ، ويلزم من ذلك تخلف جزئى من جزئيات الكلّى المحافظ عليه ، وهو إتلاف هذه النفس ، لعارض عرض وهو الجناية على النفس . فإهمال هذا الجزئى في كليّة من جهة المحافظة على جزئى في كليّة أيضاً ، وهو النفس المجنى عليها . فصار عين اعتبار الجزئى في كليّة هو عين إهمال الجزئى (٢) ، لكن في المحافظة على كليّة ، من وجهين . وهكذا سائر ما يرد من هذا الباب

(١) أى الذى بقى سالماً من المعارض . أما ما تقدم فهو في موضوع أنه يتخلف الجزئى عن الكلّى لمعارض أخرجه من هذا الكلّى وأدخله في كلّى آخر . أو يكون عارضه اعتبار جزئى آخر لهذا الكلّى ورجح عليه . وليس معناه أنه مع بقائه داخلاً في هذا الكلّى بدون معارضة يتخلف عنه ولا يأخذ حكمه من أمر أو نهى . فشتان ما بين الموضوعين . ومثاله فيه إهمال جزئى من قاعدة حفظ النفس لاعتبار جزئى آخر منها يعارضه اعتبار هذا المهمل ، وإن كان في كل منهما أصل المحافظة على الكلّى ، لكنه أهمل أحدهما وهو المحافظة على الجانى ، بسبب جنايته

(٢) أى إن اعتبار الجزئى — وهو حفظ النفس المجنى عليها — إهمال للجزئى الآخر من هذا الكلّى ، وهو حفظ النفس الجانية . فأهمل هذا وأتلفت

فعلى هذا تخلفُ آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلى إن كان لغير عارض فلا يصح شرعاً، وإن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلى من جهة أخرى، أو على كلى آخر^(١)، فالأول يكون قادحاً تخلفه في الكلى. والثاني لا يكون تخلفه قادحاً

النوع الثاني

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام . ويتضمن مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن هذه الشريعة المباركة عربية، لمدخل فيها للألسن العجمية. وهذا— وإن كان مبيناً في أصول الفقه، وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب، وجاء القرآن على وفق ذلك، فوقع فيه المعرب الذي ليس من أصل كلامها— فإن هذا البحث على هذا الوجه غير مقصود هنا

وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) وقال: (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) وقال: (لِسَانُ الَّذِي يُبْحِثُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ، وهذا لسان عربيٌّ مُبِينٌ) وقال: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ، أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ؟!) إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي و بلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم. فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة. هذا هو المقصود من المسألة.

(١) أى كلى آخر أشد رعاية من هذا الكلى؛ كقتل تارك الصلاة عمداً، لم يحافظ على هذا الجزئى من كلى حفظ النفس، رعاية لكلى آخر أقوى منه في الرعاية، وهو حفظ الدين

وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم ، أو لم يجيء فيه شيء من ذلك فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به ، وجرى في خطابها ، وفهمت معناه ، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها . ألا ترى أنها لا تدع على لفظه الذي كان عليه عند العجم ، إلا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العرب ، وهذا يقل وجزده (١) ، وعند ذلك يكون منسوبا إلى العرب . فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب ، أو كان بعضها كذلك دون بعض ، فلا بد لها من أن تردّها إلى حروفها ، ولا تتبناها على مطابقتها حروف العجم أصلا . ومن أوزان الكلام ما تركه على حاله في كلام العجم ، ومنها ما تنصرف فيه بالتغيير كما تنصرف في كلامها ، وإذا فعلت ذلك صارت تلك الكُلم مضمومة إلى كلامها كالألفاظ المرتجاة والأوزان المبتدأة لها . هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه . ولا إشكال .

ومع ذلك فالخلاف الذي يذكره المتأخرون (٢) في خصوص المسألة لا يبنى عليه حكم شرعي ، ولا يستفاد منه مسألة فقهية ، وإنما يمكن فيها أن توضع مسألة كلامية يبنى عليها اعتقاد . وقد كفى الله مؤونة البحث فيها بما استقر عليه كلام أهل العربية في الأسماء الأعجمية

فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه ، فبمعنى أنه أنزل على لسان معبود العرب في ألفاظها الخاصة ، وأساليب معانيها ، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره ، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه ، وبالعام يراد به الخاص ، والظاهر يراد به غير الظاهر —

(١) قالوا إن لفظ (تنور) اتفقت فيه اللغة العربية مع اللغات الأعجمية لفظا ومعنى . وقالوا إن لفظ (صابون) اشترك فيه مع العربية جملة من اللغات الأعجمية . (٢) قال الآمدي . اختلفوا في اشتغال القرآن على كلمة غير عربية ؛ فأثبت ابن عباس وعكرمة . ونفاه آخرون . فالخلاف قديم . ومحل أسماء الأجناس لا الأعلام

وكلُّ ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره ، وتتكلم بالكلام ينبيء
أوله عن آخره ، أو آخره عن أوله ؛ وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة ؛
وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة ، والأشياء الكثيرة باسم واحد . وكل هذا
معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها

فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب . فكما أن
لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب ، كذلك لا يمكن أن
يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم ؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب .
والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعيّ الإمام ، في رسالته الموسومة في
أصول الفقه . وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ . فيجب التنبيه لذلك
وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾

للغة العربية — من حيث هي ألفاظٌ دالةٌ على معانٍ — نظران :
(أحدهما) من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة ، دالة على معانٍ مطلقة .
وهي الدلالة الأصلية .

(والثاني) من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيدة ، دالة على معانٍ خادمة ،
وهي الدلالة التابعة

فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة ، وإليها تنتهي مقاصد
المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون أخرى ؛ فإنه إذا حصل في الوجود فعلٌ لزيد مثلاً
كالقيام ، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام ، تأتي له ما أراد من
غير كلفة . ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين —
من ليسوا من أهل اللغة العربية — وحكاية كلامهم . ويتأتى في لسان العجم حكاية
أقوال العرب والإخبار عنها . وهذا لا إشكال فيه

وأما الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار ؛ فإن كل خبر يقتضى في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار ، بحسب المُخْبِر ، والمُخْبَر عنه ، والمُخْبَر به ، ونفس الإخبار ، في الحال والمساق ، ونوع الأسلوب : من الإيضاح والإخفاء ، والإيجاز ، والإطناب ، وغير ذلك .

وذلك أنك تقول في ابتداء الاخبار « قام زيد » إن لم تكن ثمّ عناية بالمخبر عنه ، بل بالخبر . فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت « زيد قام » وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة « إن زيدا قام » . وفي جواب المنكر لقيامه « والله إن زيدا قام » وفي إخبار من يتوقع قيامه أو الإخبار بقيامه « قد قام زيد » أو « زيد قد قام » . وفي التنكيت على من ينكر : « إنما قام زيد »

ثم يتنوع أيضاً بحسب تعظيمه أو تحقيره — أعنى المخبر عنه — وبحسب الكناية عنه والتصريح به ، وبحسب ما يقصد في مساق الأخبار ، وما يعطيه مقتضى الحال ، الى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها . وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد

فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي ، ولكنها من مكملاته ومتمماته . وبطول الداع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر . وبهذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن ؛ لأنه يأتي مساقُ القصة في بعض السور على وجه ، وفي بعضها على وجه آخر ، وفي ثالثة على وجه ثالث ، وهكذا ما تقرر فيه من الإخبارات لا بحسب النوع الأول ، إلا إذا سكت عن بعض التفاصيل في بعض ، ونص عليه في بعض . وذلك أيضاً لوجه اقتضاه الحال والوقت . (وما كان ربُّك نسيّاً)

فصل

وإذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبار هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال ، فضلاً عن أن يُترجم القرآن وينقل الى لسان غير عربي ، إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً ، كما اذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدم تمثيلاً ونحوه . فاذا ثبت ذلك في اللسان المنقول اليه مع لسان العرب ، أمكن أن يترجم أحدهما الى الآخر . وإثبات مثل هذا بوجه بين عسيرٌ جداً . وربما أشار الى شيء من ذلك أهل المنطق من القدماء ، ومن هذا حدوهم من المتأخرين ؛ ولكنه غير كاف ولا مغن في هذا المقام

وقد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة في القرآن — يعني على هذا الوجه الثاني ؛ فأما على الوجه الأول فهو ممكن ، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامّة ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه ، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الاسلام فصار هذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي

فصل

وإذا اعتبرت الجهة الثانية مع الأولى وجدت كوصف من أوصافها ؛ لأنها كالتكلمة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام . وهل تعد معها كوصف من الأوصاف الذاتية ؟ أو هي كوصف غير ذاتي ؟ في ذلك نظر وبحث ينبني عليه من المسائل الفروعية جملة ، إلا أن الاقتصار على ما ذكر فيها كاف ؛ فانه كالأصل لسائر الأنظار المتفرعة ، فالسكوت عن ذلك أولى . والله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة ﴾

هذه الشريعة المباركة أمية ^(١) ؛ لأن أهلها كذلك . فهو أجرى ^(٢) على اعتبار المصالح . ويدل على ذلك أمور :

﴿ أحدها ﴾ النصوص المتواترة اللفظ والمعنى كقوله تعالى : (هو الذي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ) وقوله : (فَأَمَّا مَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ) وفي الحديث : (بَعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ) لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين . والأُمِّيُّ منسوب إلى الأُمِّ ، وهو الباقي على أصل ولادة الأُمِّ لم يتعلم كتاباً ولا غيره ، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها . وفي الحديث ^(٣)

(١) أي لا تحتاج - في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها - إلى التغافل في العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذلك . والحكمة في ذلك : (أولاً) أن من باشر تلقينها من الرسول صلى الله عليه وسلم أميون على الفطرة كما سيشرحه المؤلف (ثانياً) فإنها لو لم تكن كذلك لما وسعت جمهور الخلق من عرب وغيرهم ، فإنه كان يصعب على الجمهور الامتثال لأوامرها ونواهيها المحتاجة إلى وسائل علمية لفهمها أولاً ، ثم تطبيقها ثانياً . وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل إليهم من عرب وغيرهم . وهذا كله فيما يتعاق بأحكام التكليف ، لأنه عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليتمكن الامتثال . أما الأسرار والحكم ، والمواعظ والعبر ، فمنها ما يدق عن فهم الجمهور ويتناول بعض الخواص منه شيئاً فشيئاً بحسب ما يسره الله لهم وما يلهمهم به . وذلك هو الواقع لمن تتبع الناظرين في كلام الله تعالى على عمر العصور ، يفتح على هذا بشيء ولم يفتح به على الآخر ، وإذا عرض على الآخر أقره . على أنه ليست كل الأحكام التكليفية التي جاءت في الكتاب والسنة مبذولة ومكشوفة للجمهور ، والأما كان هناك خواص مجتهدون ، وغيرهم مقلدون ، حتى في عصر الصحابة ، وكل ما يؤخذ من مثل حديث (نحن أمة أمية) ما ذكرناه على أن التكليف لا يتوقف في أمثالها على وسائل علمية وعلوم كونية وهكذا

(٢) أي فان تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح

التي يقصدها الشارع الحكيم

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٥٢)

(نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب . الشهر هكذا وهكذا وهكذا) وقد فسّر معنى الأمية في الحديث ، أى ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب . ونحوه قوله تعالى : (وما كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ) وما أشبه هذا من الأدلة الموثقة في الكتاب والسنة ، الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك

﴿ والثاني ﴾ أن الشريعة التي بعث بها النبي الأمي صلى الله عليه وسلم إلى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية ، أولاً . فإن كان كذلك فهو معنى كونها أمية أى منسوبة إلى الأميين ، وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا ، فلم تكن لتَنزِلَ من أنفسهم منزلة ما عهد ، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها . فلا بد أن تكون على ما يعهدون والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية . فالشريعة إذاً أمية

﴿ والثالث ﴾ ^(١) أنه لو لم يكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزا ،

(١) جعل هذا الثالث دليلاً على أنه يجب أن تكون على ما عهدوا حتى تكون حجة عليهم ، وقد كان كونها على ما عهدوا دليلاً بنفسه على أنها أمية . وعليه فليس الدليل الثاني إلا دعوى محتاجة إلى الدليل الثالث . ولا يصلح أن يكون دليلاً بنفسه إلا أنه يبقى الكلام في هذا الدليل الثالث فيقال : هل لو جاءت الشريعة على طريق يحتاج لعلوم كونية ووسائل فلسفية ، ولكنها صيغت في قالب العربي المعجز لهم عن الاتيان بمثله ، بحيث يفهمون معناه والغرض منه ، وإن كانوا في تطبيقه وتعرف مبنى أحكامه محتاجين إلى تلك الوسائل : كما إذا بنى أوقات الصلوات الخمس على مواعيد تحتاج إلى الآلات والتقاويم الفلكية ، ولم يكتب بالمشاهدات الحسية كما صنع في الزوال والغروب والشفق الخ ، أو بنى الضوم لآعلى رؤية الهلال بالبصر ، بل وضع القاعدة على لزوم معرفة علم الميقات لمعرفة أول رمضان — لو كان الشارع يدل أن يبني الأحكام على الأمور الحسية التي تسع جميع الخلق ، بناها على أمور علمية كما صورنا هل كان ذلك يمنع عن فهم القرآن وغرضه ، ويكون الحال مثل ما إذا جاء بلغة أعجمية بالنسبة للعرب ؟ الجواب بالنفي ، غاية أنه يكون في تكاليفها مشاق على أكثر الخلق ،

ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز ، بقولهم : هذا على غير ما عهدنا ؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام ، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا ، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف . فلم تقم الحجة عليهم به . ولذلك قال سبحانه : (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا الْوَلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ؟) فجعل الحجة على فرض كون القرآن أعجمياً . ولما قالوا : (إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ) ردَّ الله عليهم بقوله : (لِسَانُ الَّذِي يَأْجِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ . وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) لكنهم أذعنوا لظهور الحجة . فدل على أن ذلك لعالمهم به وعهدهم بمثله ، مع العجز عن مماثلته . وأدلة هذا المعنى كثيرة

فصل

واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكورها الناس ، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق ، واتصاف بمحاسن شيم ؛ فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه ، وأبطلت ما هو باطل ، وبينت منافع ما ينفع من ذلك ، ومنع ما يضر منه

(فمن علومها) علم النجوم وما يختص بها من الاهتداء في البر والبحر ، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها ، وتعرف منازل سير النيرين ، وما يتعلق بهذا المعنى . وهو معنى مقرر في أثناء القرآن في مواضع كثيرة ؛ كقوله تعالى : (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ) وقوله : (وَبِالنُّجُومِ هُمْ يَهْتَدُونَ) وقوله : (وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ كَأَنَّ عُرْجُونَ الْقَدِيمِ . لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ) الآية . وقوله :

وبالزامهم بتعرف هذه الوسائل ليطبقوا أوامر الشريعة حسبما أرادت ؛ أما أنهم يعجزون عن فهم الكتاب حتى لا يكون حجة فليس بظاهر ، لأن حجيته عليهم جاءت من جملة أمور أهمها عندهم أنه كلام من جنس كلامهم في كل شيء إلا أنه بأسلوب أعجزهم عن الاتيان بمثله

(هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ) وقوله : (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتِينَ . فَحَوِّنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً) الآية . وقوله : (وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ) وقوله : (يَا لَوْلَاكَ عَنِ الْإِهْتَابِ . قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) وما أشبه ذلك (١)

(١) لو لم يكن لهم علم بسير النجوم بالمقدار الذي ينسبه لهم ، فهذه الآيات يمكن فهمها لهم بعد لفت نظرهم إليها ، لأنها لا تحتاج إلا إلى التدبير في تطبيقها بطريق المشاهدة . على أن علم النجوم لم يكن لجمهورهم بل للبعض القليل الذي كان يستعمل غالباً دليلاً للقوافي في سير الليل ، ومع ذلك فلم يتوقف الجمهور في فهمها . ومثله يقال في علوم الأنواء أن ذلك ليس لجمهورهم ، بدليل ما رواه عن عمر وسؤاله للعباس . فإذا كان مثل عمر ليس عارفاً بما ذلك إلا لأن هذا يختص به جماعة منهم ، كما هو الحال عندنا اليوم : الملاحون يعرفون كثيراً من هذه الأنواء وشأن الرياح وهي أسباب عادية غير مطردة ، ولا يعرفها الجمهور الذين عنايتهم بما يتسبون فيه لمعاشهم يعرفون منه ما لا يعرفه فيه غيرهم . وقد قال في الآية الثانية (أفأيتم ماتمون) ثم قال (أفأيتم ماتحرون) فهل كان للعرب من علوم الزراعة وتكوين المني وخلق الإنسان ما تفهم به مثل هذا ومثل (من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب) ومثل أدوار الجنين (نطفة ثم علقه ثم مضغة الخ) ومثل قوله تعالى (أحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه) فان معرفة أن تسوية الأصابع على ما هي عليه يعد من أدق تكوين الإنسان وكال صنعته ، حيث امتازت تقاسيم الجلد الكاسي لها فلا يوجد تشابه بين شخص وآخر في هذه التقاسيم ، حتى نبه الله سبحانه إليها وقال (بلى) أي نجمعها قادرين على جمعها وتسويتها على أدق ما يكون كما في تسوية البنان . إن هذا لا يعرفه العرب ووجه اليهم الخطاب به . وقد فهم سره في هذا العصر ، وانبنى عليه علم تشبيه الأشخاص (ببصمة الاصابع) ، وجعلت له إدارة تسمى (تحقيق الشخصية) — الواقع أن هذه وغيرها مما لا يحصى أمور كونية عامة يفهمها كل من توجه إليه الخطاب بفهمها والاستدلال بها على الصانع الحكيم القادر

(ومنها) علوم الأنواء ، وأوقات نزول الأمطار ، وإنشاء السحاب ، وهبوب الرياح المثيرة لها . فبين الشرع حَقَّها من باطلها ، فقال تعالى : (هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ السَّحَابَ الثَّقَالَ وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ) الآية . وقال : (أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ . أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ؟!) وقال : (وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا) وقال : (وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكذِّبُونَ) . خرَّج الترمذى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكذِّبُونَ) قال : «شُكْرَكُمْ . تقولون مُطْرٍ نَابِئُونَ كَذَا وَكَذَا ، وَبِنَجْمٍ كَذَا وَكَذَا» وفي الحديث «أصبح من عبادى مؤمن بى وكافر بى» الحديث^(١) فى الأنواء . وفى الموطأ مما انفرد به : «إذا أنشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غديقة» . وقال عمر بن الخطاب للعباس وهو على المنبر والناس تحته : كم بقى من نوء الثريا ؟ فقال له العباس : بقى من نوءها كذا وكذا . فمثل هذا مبين للحق من الباطل فى أمر الأنواء والأمطار . وقال تعالى : (وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ) الآية . وقال : (وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتَشِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَاهُ بِالْأَرْضِ بَعْدَ مَوْتِهَا) الى كثير من هذا

﴿ومنها﴾ علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية . وفى القرآن من ذلك ما هو كثير ، وكذلك فى السنة ، ولكن القرآن احتفل فى ذلك . وأكثره من الاخبار بالغيوب التى لم يكن للعرب بها علم^(٢) ، لكنهما من جنس ما كانوا ينتحلون .

(١) تقدم (ج ١ - ص ٢٠١)

(٢) هذا يعضد ما قلناه ، من أنه ليس بلازم أن يكون القرآن مجاريا لما عند العرب فيصح صححه أو يزيد عليه أو يبطل باطله . كل هذا تكلف لاداعى اليه فى هذا المقام . لأن الرسول بعث بالكتاب ليخرج الناس كافة من الظلمات الى النور بتعليم ما لم يعلموا وتصحيح ما أخطأوا فيه ، وتوجيه هممتهم وعقولهم الى ما فيه اصلاحهم بالعلم والعمل ، سواء أكان لهذا كله أصل عند العرب أم لم يكن له أصل .

قال تعالى : (ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُتْلَقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ) الآية . وقال تعالى : (تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا) . وفي الحديث قصة أبيهم إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام في بناء البيت ^(١) وغير ذلك مما جرى .

(ومنها) ما كان أكثره باطلاً أو جميعه ؛ كعلم العيافة ، والزجر ، والكهانة ، وخط الرمل ، والضرب بالحصى ، والطيرة ، فأبطلت الشريعة من ذلك الباطل ونهت عنه ؛ كالكهانة ، والزجر ، وخط الرمل . وأقرت الفأل لا من جهة تطلب الغيب ، فإن الكهانة والزجر كذلك . وأكثر هذه الأمور تخصُّصٌ على علم الغيب من غير دليل ، فحاشا للنبي صلى الله عليه وسلم بجملة من تعرف علم الغيب مما هو حق محض — وهو الوحي والإلهام ؛ وأبقى للناس من ذلك بعد موته عليه السلام جزء من النبوة — وهو الرؤيا الصالحة — وأتمودج من غيره لبعض الخاصة وهو الإلهام ^(٢) والفراصة —

(ومنها) علم الطب . فقد كان في العرب منه شيء لا على ما عند الأوائل ، بل مأخوذ من تجاريب الأميين ، غير مبني على علوم الطبيعة التي يقررها الأقدمون . وعلى ذلك المساق جاء في الشريعة ، لكن وجه جامع شاف ^(٣) ،

ولا رابطة مطلقاً بين كون الشريعة أمية وكون كل ما جاء به منطبقاً على ما عند العرب . وإعجاز العرب شيء آخر لا يتوقف على ما قال . فتأمل للمقام جدير بالتدبر ، لأنه إذا كان يكتفى بجنس ما كانوا يعرفون وإن لم يكن هو ولا نوعه ، فما الذي يبقى حتى نحترز عنه ؟ ولا يبعد أن يكون لبعضهم إمام بهذه الأجناس والكائنات التي تتعلق بما ورد في الكتاب والسنة .

(١) أخرجه البخارى

(٢) كما حصل لعمر وغيره

(٣) قال ابن القيم في زاد المعاد (وأصول الطلب ثلاثة : الحمية ، وحفظ الصحة .

واستفراغ المادة المضرة . وقد جمعها الله تعالى له ولائته في ثلاثة مواضع في كتابه ،

قليل يُطَّاعُ منه على كثير ، فقال تعالى : (كُؤُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا) . وجاء في الحديث التعريفُ ببعض الأدوية لبعض الأدوية ، وأبطل من ذلك ما هو باطل^(١) ، كالتداوى بالخمر والرُّقَى التي اشتملت على ما لا يجوز شرعاً

فحسى المريض من استعمال الماء خشية الضرر فقال تعالى (وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) فإباح التيمم للمريض حمية له كما أباحه للعادم . وقال في حفظ الصحة (فن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) فإباح للمسافر الفطر في رمضان حفظا لصحته لئلا يجتمع على قوته الصوم ومشقة السفر فيضعف القوة والصحة . وقال في الاستفراغ في حلق الرأس للمحرم (فن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فإباح للمريض ومن به أذى من رأسه وهو محرم أن يحلق رأسه ويستفرغ المواد الفاسدة والأبخرة الرديئة التي تولد عليه القمل كما حصل لكعب بن عجرة أو تولد عليه المرض . وهذا الثلاثة هي قواعد الطب وأصوله فذكر من كل جنس منها شيئا وصورة تنبيهها بها على نعمته على عباده في أمثالها من حميتهم وحفظ صحتهم واستفراغ مواد أذاهم رحمة لعباده ولطفاهم ورأفة وهو الرؤوف الرحيم) اهـ

(١) من ذلك ما رواه في التيسير عن الشيخين والترمذى عن أنى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال : جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن أخى استطلق بطنه فقال : « اسقه عسلا » فسقاه . ثم جاء فقال : إني سقيته عسلا فلم يزد إلا استطلاقا . ثلاث مرات . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « صدق الله وكذب بطن أخيك ، فسقاه نبرأ . وما رواه أيضا عن الشيخين والترمذى : « ما من داء إلا في الحبة السوداء منه شفاء ، إلا اسام » وما رواه مسلم وأحمد وأبو داود والترمذى وصححه عن وائل بن حجر أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الخمر فنهاه عنها ، فقال : إنما أصنعها للدواء قال : « انه ليس بدواء ولكنه داء » وما أخرجه مسلم وأبو داود عن عوف بن مالك قال : كنا نرقى في الجاهلية فقلنا يا رسول الله كيف ترى في ذلك ؟ فقال « اعرضوا على رقاكم » ثم قال « لا بأس بما ليس فيه شرك » وما أخرجه أبو داود « إن الله تعالى أنزل الداء والدواء ، وجعل لكل داء دواء ، فتداووا ولا تداووا بحرام » قال الشوكاني : في اسناده إسماعيل بن

(ومنها) التننن في علم فنون البلاغة ، والخوض في وجوه الفصاحة ، والتصرف في أساليب الكلام ، وهو أعظم منتحلاتهم . فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم ، قال تعالى : (قُلْ لَنْ أَجْتَمِعَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) (ومنها) ضرب الأمثال . وقد قال تعالى : (وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ) إلا ضرباً واحداً ، وهو الشعر فان الله نفاه وبرأ الشريعة منه . قال تعالى في حكايته عن الكفار : (أَتُنَادُونَ رَبَّنَا لِضَلَّتْ أَعْيُنُنَا وَقَدْ نَجِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ) أى لم يأت بشعر فانه ليس بحق . ولذلك قال : (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ) الآية . وبين معنى ذلك في قوله تعالى : (وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ . أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ، وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ) فظهر أن الشعر ليس مبنيًا على أصل ، ولكنه هيانٌ على غير تحصيل ، وقول لا يصدقه فعل ، وهذا مضاد لما جاءت به الشريعة إلا ما استثنى الله تعالى

فإننا أنموذج ينهك على ما نحن بسبيله ، بالنسبة إلى علوم العرب الأمية وأما ما يرجع إلى الاتصاف بكارم الأخلاق وما ينضاف إليها فهو أول ما خوطبوا به . وأكثر ما تجدد ذلك في السور المكية ، من حيث كان آنس لهم ، وأجري على ما يتمدح به عندهم ؛ كقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ) إلى آخرها ، وقوله تعالى : (قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَنْ لَاتُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) إلى انقضاء تلك الخصال ، وقوله : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ) . وقوله : (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي) عياش المنذرى وفيه مقال . وقد عرفت أنه إذا حدث عن أهل الشام فهو ثقة وأنه يضعف في الحجازيين . وهو هنا حدث عن ثعلبة بن مسلم الخثعمي ، وهو شامي . ذكره ابن حبان في الثقات ، عن أبي عمران الانصاري مولى أم الدرداء وقائدها وهو أيضا شامي

الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطُنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بغيرِ الْحَقِّ) إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى

لكن أدرج فيها ما هو أولى : من النهي عن الإِشْرَاقِ والتكذيب بأمر الآخرة ، وشبه ذلك مما هو المقصود الأعظم ، وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كرماً وأخلاقاً حسنة وليس كذلك ، أو فيه من المفسد ما يربى على المصالح التي توهموها ؛ كما قال تعالى : (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ) ثم بين ما فيها من المفسد — خصوصاً في الخمر والميسر — من إيقاع العداوة والبغضاء ، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة . وهذا في الفساد أعظم مما ظنوه فيهما صلاحاً ؛ لأن الخمر كانت عندهم تشجع الجبان ، وتبعث البخيل على البذل ، وتنشط الكسالى . والميسر كذلك كان عندهم محموداً ، لما كانوا يقصدون به من إطعام الفقراء والمساكين ، والعطف على المحتاجين . وقد قال تعالى : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ . قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ . وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا) . والشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق . ولهذا قال عليه السلام : (بُعِثْتُ لِأْتُمَّ مَسْكَرِمَ الْأَخْلَاقِ) (١)

إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين : « أحدها » ما كان مألوفاً وقريباً من المعقول المقبول ، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به . ثم لما رسخوا فيه تم لهم ما بقى « وهو الضرب الثاني » . وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأخّر ، حتى كان من آخره تحريم الربا ، وما أشبه ذلك . وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق . وهو الذي كان معهوداً (٢) عندهم على الجملة

(١) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣)

(٢) لولم يكن للعرب عهد بالعرف عن مكارم الأخلاق رأساً ، ثم جاء الرسول ببيان الفضائل والردائل من الأخلاق ، لما وسعهم - بعد التصديق بالرسالة - الا لأخذ بالمكارم ، كما هو الحال فيما أخطأوا فيه من أصولها ، لو أد البنات ، والربا ، والخمر ، والسلب والنهب ، وغيرها من الردائل التي تأصلت فيهم . ومع ذلك فالإيمان

ألا ترى أنه كان للعرب أحكام^(١) عندهم في الجاهلية أقرها الإسلام ؛ كما قالوا في القراض ، وتقدير الدية ، وضربها على العاقلة ، وإلحاق الولد بالقافة ، والوقوف بالمشعر الحرام ، والحكم في الخنثى ، وتوريث الولد للذكر مثل حظ الأنثيين ، والقسامة ، وغير ذلك مما ذكره العلماء

ثم نقول : لم يكتب بذلك ، حتى خوطبوا^(٢) بدلائل التوحيد فيما يعرفون : من سماء . وأرض ، وجبال ، وسحاب ، ونباب : وبدلائل الآخرة والنبوة كذلك . ولما كان الباقي عندهم من شرائع الأنبياء شئاً من شريعة إبراهيم عليه السلام أبيهم خوطبوا من تلك الجهة ودُعوا إليها ، وأن ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هي تلك بعينها ، كقوله تعالى : (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ . هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ فِي هَذَا) ، وقوله : (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا) الآية . غير أنهم غيرُوا جملة منها ، وزادوا ، واختلفوا ، فجاء تقويمها من جهة محمد صلى الله عليه وسلم . وأخبروا بما أنعم الله عليهم ، مما هو لديهم وبين أيديهم ، وأخبروا عن نعم الجنة وأصنافه بما هو معهود في تنعماتهم في الدنيا ، لكن مبرأ من الغوائل والآفات التي تلازم التنعيم الدنيوي ، كقوله : (وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ ؟! فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ ، وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ) الى آخر الآيات . وبين من ما كولات الجنة ومشروباتها ما هو معلوم عندهم ، كالماء ، واللبن ، والخمر ، والعسل ، والنخيل ، والأعشاب ، وسائر ما هو عندهم مألوف ، دون الجوز ، واللوز ، والنفاح ، والكثيرى ، وغير ذلك من فواكه الأرياف وبلاد العجم ، بل أجمل ذلك في لفظ الفاكية . وقال تعالى

بكتاب الله وسنة رسوله طهرتهم من هذه الأرجاس تطهيراً ، فلا علاقة لأمة الشريعة بهذه المباحث . ولا توجد أمة من الأمم الا وفيها شئ من المكارم وشئ من الرذائل ، لا خصوصية لجاهلية العرب . بل هذا في كل جاهلية

(١) لعلها بعض ميراثهم من أبيهم إبراهيم كما يقول بعد

(٢) خوطب الناس كلهم بدلائل التوحيد فيما يعرفون من سماء وأرض الخ

(أدعُ الى سبيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ، وَجَادِلْهُمْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ)
 فالقرآن كله حكمة ، وقد كانوا عارفين بالحكمة ، وكان فيهم حكماء ، فأتاهم من الحكمة
 بما عجزوا عن مثله . وكان فيهم أهل وعظ وتذكير ؛ كقُصِّ بن ساعدة وغيره . ولم
 يجادلهم إلا على طريقة ما يعرفون من الجدل . ومن تأمل القرآن وتأمل كلام العرب
 في هذه الأمور الثلاثة ^(١) ، وجد الأمر سواء إلا ما اختص به كلام الله من
 الخواص المعروفة

وسرِّ في جميع ملابسات العرب هذا السير ، تجد الأمر كما تقرر
 وإذا ثبت هذا وضح أن الشريعة أمية لم تخرج عما ألفته العرب

﴿ المسألة الرابعة ﴾

ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها - وهم العرب -
 ينبني عليه قواعد :

﴿ منها ﴾ أن كثيرًا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدَّ ، فأضافوا اليه
 كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين : من علوم الطبيعيات ، والتعاليم ^(٢) :
 والمنطق ، وعلم الحروف ، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهاها .
 وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح . وإلى هذا فإن السلف الصالح - من الصحابة
 والتابعين ومن يليهم - كانوا أعرف بالقرآن وبعلمه وما أودع فيه ، ولم يبلغنا أنه

(١) الحكمة والوعظ والجدل يتوقف عليها إصابة الدعوة ، وارشاد الخلق ،
 ولم يكن عندهم قوة فيها ولا ولع بها ، لأنها دعوة الى هدم عقائد ، وتصحيح
 معارف ، وتمهيد طريق جديد للسير عليه في طريق عبادة الله وحده ، وطريق معاملتهم
 بعضهم لبعض فلا بد لها من اجتماع هذه القوى الثلاثة للوصول الى الغاية من الرسالة .
 وعلى كل حال فليس بالازم في كون الشريعة أمية أن تكون جاءت مسيطرة لهم في
 شؤونهم ، بل معنى كونها أمية ما قدمناه في أول المسألة . وأما كون ما جاءت به كان
 عندهم منه شيء أو لم يكن فهذا لا شأن له بهذا المبحث ولا يتوقف عليه
 (٢) أي الرياضيات من الهندسة وغيرها

٨٠ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للافهام (المسألة الرابعة)

تكلم أحدٌ منهم في شيء من هذا المدعى ، سوى ما تقدم ^(١) وما ثبت فيه من أحكام التكليف ، وأحكام الآخرة . وما يلي ذلك . ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر ، لبلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة ؛ إلا أن ذلك لم يكن ، فدل على أنه غير موجود عندهم . وذلك دليل على أن القرآن لم يُقصد ^(٢) فيه تقريرُ شيء مما زعموا . نعم ، تضمن علوماً هي من جنس علوم العرب ، أو ما ينبني ^(٣) على معيودها مما يتعجب منه أولو الألباب . ولا تبلغه إدراكات العقول الراجعة دون الأهداء بأعلامه ، والاستنارة بنوره . أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا ^(٤)

وربما استدلوا على دعواهم بقوله تعالى : (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) ، وقوله : (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) ونحو ذلك ، وبفواتح السور - وهي مما لم يعيد عند العرب - وبما نقل عن الناس فيها ، وربما حكى من ذلك عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه وغيره أشياء
فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد ، أو

(١) في المسألة قبلها

(٢) كونه لم يقصد فيه تقرير شيء من هذه العلوم الكونية ظاهر : لأنه ليس بصدد ذلك . أما كونه لا يجيء في طريق دلائله على التوحيد ما ينبني عليه التوسع في إدراكها وإتقان معرفتها إذا لم يكن معروفاً عند العرب ، فهو محل نظر
(٣) كالجدل المأخوذ فيه مقدمات معهودة للعرب - بل ولغيرهم ، كما في قوله تعالى (وفي الأرض قطع متجاورات الخ) فانه لولا توجيه الأفكار إليه للاستدلال به والمحااجة ، ما بلغت العقول الراجعة

(٤) وهل كل ما تضمنه القرآن من أوصاف نعيم الجنة وعذاب النار من معهود العرب في الدنيا ؟ وهل مثل الاسراء والمعراج من معهوداتهم ؟ أما أصل الموضوع فمسلم أنه لا يصح أن يتكلف في فهم كتاب الله بتحميله لما لا حاجة بالتشريع والهداية إليه من أنواع العلوم الكونية . ولكن قصره بطريق القطع على ما عند العرب في علمها ومألوفها فهذا ما لا سبيل إليه . ولا حاجة له

المُراد بالكتاب في قوله : (ما فرطنا في الكتاب من شيء) اللوح المحفوظ . ولم يذكر فيها ما يقتضى تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية .

وأما فواتح السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضى أن للعرب بها عهداً ، كعدد الجمل الذي تعرفوه من أهل الكتاب ، حسبما ذكره أصحاب السير ، أو هي من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى ، وغير ذلك . وأما تفسيرها بما لا عهد به ^(١) فلا يكون ، ولم يدعه أحد ممن تقدم ، فلا دليل فيها على ما ادّعوا . وما ينقل عن عليّ أو غيره في هذا لا يثبت . فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه ، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه . ويجب الاقتصار — في الاستعانة على فهمه — على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة ^(٢) ، فبه يوصل إلى علم

(١) أي من فهمها على أنها أسرار ورموز لحقائق أو حوادث حاصلة أو تحصل ، من مثل ما يشير إليه الألويسي في مقدمة التفسير

(٢) لو قال جمهور الناس لا خاصتهم لكان أحسن . لأن الخطاب به لكل من بلغه ، فقد يفقه بعضه بغير ما يضاف إلى العرب . كما ورد (بلغوا عني ولو آية . قرب مبلغ أوعى من سامع)

على أنه لم ينقل فيما سبق نسبة علم الحيوان المسمى بالتاريخ الطبيعي إلى العرب . ولم ينقل أحد أنهم اشتغلوا به (وليكن على ذكر منك أنه إذا قال في هذا المقام العرب فانما يعني الذين كانوا في عهد الرسول عليه السلام) فعلى رأى المؤلف لا يجوز لنا أن نتوصل إلى فهم مثل آيتي سورة النحل في تكوين اللبن والعسل وما فيهما من أعاجيب ربنا في صنعه — لا يجوز لنا أن نتوصل إلى ذلك من علم حياة النحل وحياة الحيوان ذي الدر ، مع أنه لا يمكن أن تتم العظة والاعتبار الذي يشير إليه الكتاب في آخر كل آية منهما (إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون — يعقلون) لا يتم ذلك على وجهه إلا بمعرفة تكوين العسل واللبن ، في علم حياة النحل وغيره . وكذا لا يتم فهم (فيه شفاء للناس) على وجهها إلا بعد معرفة ما يصلح من الأمراض أن يكون العسل دواء له ، وما لا يصلح بل يكون ضاراً . ويترتب عليه أن تكون اللام في الناس للجنس أو العموم ، وهكذا . والواقع أن كتاب الله للناس كلهم يأخذ

ما أودع من الأحكام الشرعية . فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضلّ عن فهمه ،
وتقول على الله ورسوله فيه . والله أعلم ، وبه التوفيق

فصل

* ومنها * أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأئمة — وهم العرب
الذين نزل القرآن بلسانهم — فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر ، فلا
يصح العدول عنه في فهم الشريعة . وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجرى في
فهمها على ما لا تعرفه

وهذا جار في المعاني ، والألفاظ ، والأساليب . مثال ذلك أن معهود العرب
أن لا ترى الألفاظ تعبدًا عند محافظتها على المعاني ، وإن كانت تراعيها أيضًا .
فليس أحد الأمرين عندها يلتزم ، بل قد تبنى على أحدهما مرة ، وعلى الآخر
أخرى ، ولا يكون ذلك قاذحًا في صحة كلامها واستقامته
والدليل على ذلك أشياء :

* أحدها * خروجها ^(١) في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة ،
والضوابط المستمرة ؛ وجريانها في كثير من منشورها على طريق منظومها ^(٢) ،
وإن لم يكن بها حاجة ؛ وتركها لما هو أولى في مراميها . ولا يعد ذلك قليلًا في
منه كل على قدر استعداده وحاجته ، والا لاستوى العرب أنفسهم في الفهم للكتاب ،
والأمر ليس كذلك . ألا ترى إلى قول علي (إلا فهما يعطاه الرجل في كتاب الله)
الحديث

(١) أي فيصح أن يجرى ذلك في القرآن ولكن بشرط أن لا يكون شاذًا ونادرًا
يخل بالفصاحة ، فإن هذا وإن كان جاريًا في كلام العرب لا يصح أن يقال به في
الكتاب

(٢) أي في تجويز مخالقات للقياس المطرد ، كصرف ما لا ينصرف ، ومد
المقصور وعكسه ، مع أنه أجز في الشعر لضرورة الوزن ولا توجد ضرورة في
النثر لمثله : فقول (وجريانها) عطف خاص على عام للبيان

كلامها ولا ضعيفاً ؛ بل هو كثير قوى ، وإن كان غيره أكثر منه
 * والثاني * أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يراد فيها أو يقار بها
 ولا يعد ذلك اختلافاً ولا اضطراباً ، إذا كان المعنى المقصود على استقامة . والكافي
 من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف ^(١) كلها شاف كاف . وفي هذا المعنى من
 الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن كثير . وقد استمر أهل القراءات على
 أن يعملوا بالروايات التي صحت عندهم مما وافق المصحف ، وأنهم في ذلك قارئون
 للقرآن من غير شك ولا إشكال وإن كان بين القراءين ما يعده الناظر بباديء
 الرأي اختلافاً في المعنى ؛ لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على استقامة ،
 لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب ؛ كـ (مَالِكِ) و (مَلِكِ) (وما يُخَدِّعُونَ
 إِلَّا أَنْفُسَهُمْ) (وما يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ) (لَنْبُوْنَهُمْ مِنْ الْجَنَّةِ غُرَفًا)
 (لَنْبُوْنَهُمْ مِنْ الْجَنَّةِ غُرَفًا) إلى كثير من هذا ^(٢) ، لأن جميع ذلك لا تفاوت
 فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب . وهذا كان عادة العرب

ألا ترى ما حكى ابن جنى عن عيسى بن عمر ، وحكى عن غيره أيضاً قال سمعت
 ذا الرمة ينشد:

وظاهر لها من يابس الشخث واستعين عليها الصبا واجعل يديك لها سترًا ^(٣)
 فقلت أنشدتني : « من بئس » فقال : « يابس » و « بئس » واحد .

فأنت ترى ذا الرمة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس ، لما كان معنى
 البيت قائماً على الوجهين ، وصواباً على كلتا الطريقتين . وقد قال في رواية أبي العباس

(١) ومن ذلك تبديل لفظ بآخر ، كتبينوا وثبتوا مثلاً

(٢) كما في قوله تعالى (لتزول منه الجمال) بكسر اللام للتعليل أو بفتحها

على أنها فارقة

(٣) الشخث الحطب الدقيق . ولم أر تعليقا على البيت في كتب الأدب ويلوح

أن الضمائر المؤنثة في البيت كناية عن النار يذكيها البدوى بالوقود ويستعين على
 إشعالها بالريح ، ثم يجلس إليها للاصطلاء وتدفئة يديه وأطرافه من البرد

الأحول : « البؤس واليبس واحد » يعنى بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة^(١) وعن أحمد بن يحيى قال أنشدنى ابن الأعرابي :
 وَمَوْضِعُ زَيْرٍ^(٢) لَا أَرِيدُ مَبِيدَتَهُ كَأَنِّي بِهِ مِنْ شِدَّةِ الرَّوْعِ آنِسُ
 فقال له شيخ من أصحابه : ليس هكذا أنشدتنا « وموضع ضيق » فقال :
 سبحان الله ! تصحبنا منذ كذا وكذا ، ولا تعلم أن الزير والضيق واحد ؟ وقد
 جاءت أشعارهم على روايات مختلفة ، وبألفاظ متباينة ، يعلم من مجموعها أنهم كانوا
 لا يلتزمون لفظاً واحداً على الخصوص ، بحيث يعدّ مرادفه أو مقاربه عيباً أو
 ضعفاً ، إلا في مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولاً عليها ، وإنما
 معهودها الغالب ما تقدم

﴿ والثالث ﴾ أنها قد تهمل بعض أحكام اللفظ وإن كانت تعتبره على الجملة ؛
 كما استقبحوا العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقاً ، ولم يفرقوا بين ماله لفظ
 وما ليس له لفظ ، فقبح « قمت وزيد » كما قبح « قام وزيد » وجمعوا في الردف بين
 « عمود » و « يعود » من غير استكراه ، وواو عمود أقوى في المد ، وجمعوا بين
 « سعيد » و « عمود » مع اختلافهما ، وأشبه ذلك من الأحكام اللطيفة التي تقتضيها
 الألفاظ في قياسها النظري ، لسكنها تهملها وتوليها جانب الإعراض . وما ذلك
 إلا لعدم تعمقها في تنقيح لسانها

﴿ والرابع ﴾ أن المدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيداً
 عن تكلف الاصطناع ، ولذلك إذا اشتغل الشاعر العربي بالتنقيح اختلف في
 الأخذ عنه ، فقد كان الأصمعي يعيب الخطيئة ، واعتذر عن ذلك بأن قال :
 « وجدت شعره كله جيداً ، فدلني على أنه كان يصنعه ، وليس هكذا الشاعر

(١) فمادة البؤس تدور على الشدة من الشجاعة وغيرها . ومادة اليبس تدور

على الجفاف بعد الرطوبة ويلزمها الشدة ضد اللين . فهما متغايران متلازمان

(٢) المعنى المناسب للضيق في الزير أنه الدن

المطبوع ، إنما الشاعر المطبوع الذي يرمى بالكلام على عواهنه ، جيده على رديئه» وما قاله هو الباب المنتهج ، والطريق المهيح عند أهل اللسان . وعلى الجملة فالأدلة على هذا المعنى كثيرة . ومن زاول كلام العرب وقف من هذا على علم وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكاف فيهما ^(١) فوق ما يسهه لسان العرب . وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعنى العرب به ، والوقوف عند ما حدثه

فصل

﴿ومنها﴾ أنه إنما يصح — في مسلك الأفهام والفهم — ما يكون عامًا لجميع العرب ، فلا يتكاف فيه فوق ما يقدر على بحسب الألفاظ والمعاني ؛ فإن الناس — في الفهم وتأتى التكليف فيه — ليسوا على وزان واحد ولا متقارب ، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها ، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا . ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم ، إلا بمقدار ما لا يخل بمقاصدهم ؛ اللهم إلا أن يقصدوا أمرًا خاصًا لأناس خاصة ، فذاك كالكنايات الغامضة ، والرموز البعيدة ، التي تخفى عن الجمهور ، ولا تخفى عن قُصدها ، والا كان خارجًا عن حكم معهودها

فكذلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة ، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب . ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف ^(٢) ، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه

(١) هذه النتيجة ليست هي المنتظرة في هذين الوجهين الأخيرين ، بل كان ينتظر أن يأتي من الكتاب أو الحديث بما فيه إهمال بعض أحكام اللفظ ، أو مارمى به الكلام على عواهنه جيده على غير جيده . ولعل ذلك لا يكون في الكتاب والسنة أصلاً . وإذا كان هكذا كان المناسب حذف هذين الوجهين من المقام

(٢) أحسن ما رأيت في بيانه ما ذكره النويري في شرحه للطيبة في مقدمات

وأيضاً فمقتضاه من التكليف لا يخرج عن هذا النمط ؛ لأن الضعيف ليس كالقوى ، ولا الصغير كالكبير ، ولا الأثني كالأكثر ؛ بل كل له حد ينتهي إليه في العادة الجارية . فأخذوا بما يشترك الجمهور في القدرة عليه ، وألزموا ذلك من طريقهم : بالحجة القائمة . والموعظة الحسنة ، ونحو ذلك . ولو شاء الله لألزمهم ما لا يطيقون . ولكفهم بغير قيام حجة ، ولا إتيان برهان ، ولا وعظ ولا تذكير ، ولطوَّقهم فهم ما لا يفهم ، وعلم ما لم يعلم ، فلا حرج عليه في ذلك ؛ فإن حجة الملك قائمة (قُلْ فَإِنَّهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) . لكن الله سبحانه خاطبهم من حيث عبيدوا . وكفهم من حيث لهم القدرة على ما به كفوا ، وغدوا في أثناء ذلك بما يستقيم به منادئهم^(١) ، ويقوى به ضعيفهم ، وتنهض به عزائمهم : من الوعد تارة ، والوعيد أخرى ، والموعظة الحسنة أخرى ، وبيان مجاري العادات فيمن سلف من الأمم الماضية ، والقرون الخالية ، الى غير ذلك مما في معناه ؛ حتى يعلموا أنهم لم ينفردوا بهذا الأمر دون الخلق الماضين ، بل هم مشتركون في مقتضاه . ولا يكونون مشتركين إلا فيما لهم منة على تحمله . وزادهم تخفيفاً دون الأولين ، وأجرى فوقهم فضلا من الله ونعمة ، والله عليم حكيم

وقد خرَّج الترمذى وصحَّحه عن أبي بن كعب قال : لقي رسولُ الله صلى الله عليه وسلم جبريل ، فقال : « يا جبريلُ إني بُعثتُ الى أمة أميين ، منهم العجوز والشيخ الكبير ، والغلام والجارية ، والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط » قال : « يا محمد إن القرآن أنزل على سبعةِ أحرفٍ »^(٢)

الكتاب . وليس فيما عده الامالة والترقيق ولا شيء من صفات الحروف . بل هي أنواع سبعة ترجع لحذف لفظ أو زيادة لفظ . كتجرى تحتها الأنيار ومن تحتها ، وابدال لفظ بمرادفه ، كتبينوا وثبتوا . وتقديم لفظ وتأخيرها ، وابدال حركة بأخرى يتغير المعنى بسببها ولكنه يكون كل منها صحيحاً ومراداً ، الى آخر ما ذكره

(١) أى معوجهم

(٢) أخرجه الترمذى بلفظه غير كلمة (أمة) فلم يذكرها . وقال حسن صحيح

فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم

فصل

﴿ومنها﴾ أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود بالأعظم ، بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني ، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها . وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية . فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد ؛ والمعنى هو المقصود ، ولا أيضاً كل المعاني ، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به ، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه ؛ كما لم يعبأ ذو الرمة « بيأس » ولا « يابس » اتكالا منه على أن حاصل المعنى مفهوم

وأبين من هذا ما في جامع الإسماعيلي المخرّج على صحيح البخاري عن أنس ابن مالك أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قرأ : (فاكهةً وأباً) قال : ما الأب ؟ ثم قال : ما كلّفنا هذا . أو قال : ما أمرنا بهذا . وفيه أيضاً عن أنس : أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن قوله : (فاكهةً وأباً) ما الأب ؟ فقال عمر : نهينا عن التعمق والتكلف . ومن المشهور تأديبه لضبيح حين كان يُكثر السؤال عن (المرسلات) و (العاصفات) ونحوها

وظاهر هذا كله أنه إنما نهى عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة ، ولا ينبغي على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي ، فرأى أن الاشتغال به عن غيره — مما هو أعم منه — تكلف . ولهذا أصلٌ في الشريعة صحيح ، نبه عليه قوله تعالى : (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولَّوْا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ) إلى آخر الآية . فلو كان فهم اللفظ الإفرادي يتوقف عليه فهم التركيبي لم يكن تكلفاً ، بل هو مضطرٌّ إليه ؛ كما روى عن عمر نفسه في قوله تعالى : (أَوْ يَلْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ)

فإنه سئل عنه على المنبر ، فقال له رجل من هذيل : التخوف عندنا التنقص ،
ثم أنشده :

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرِدًا كَمَا تَخَوَّفَ عُوْدَ النَّبْعَةِ السَّفْنُ (١)

فقال عمر : «أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم ؛ فإن فيه تفسير
كتابكم» . فليس بين الخبرين تعارض ؛ لأن هذا قد توقف فهم معنى الآية عليه ،
بخلاف الأول

فإذا كان الأمر هكذا فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب ؛ لأنه المقصود
والمراد ، وعليه ينبئ الخطاب ابتداء . وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب
والسنة ، فتلتبس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي ، فتستبهم على الملتبس ،
وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب ، فيكون عمله في غير معمل ، ومشيه على
غير طريق . والله الوافي برحمته

فصل

﴿ ومنها ﴾ أن تكون التكليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأُمى
تعقلها ، ليسعه الدخول تحت حكمها

(أما الاعتقادية) — بأن تكون من القرب للفهم ، والسهولة على العقل ، بحيث
يشارك فيها الجمهور ، من كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً — فإنها لو كانت مما لا يدركه
الا الحواص لم تكن الشريعة عامة ، ولم تكن أمية ، وقد ثبت كونها كذلك ؛
فلا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهابة المأخذ

وأيضاً فلو لم تكن كذلك لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف ما لا يطاق ، وهو
غير واقع ، كما هو مذكور في الأصول . ولذلك تجد الشريعة لم تعرف من الأمور

(١) التامك السنام . والقرد الذي تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسنام . والنبع

شجر للقسي والسهام . والسفن كل ما ينحت به غيره

الإلهية إلا بما يسع فهمه ، وأرجت غير ذلك فعرفته بمقتضى الأسماء والصفات ، وحضت على النظر في المخلوقات ، إلى أشباه ذلك ، واحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة ، وهو قوله تعالى (ليس كمثلِه شَيْءٌ) وسكتت عن أشياء لا تهتدى إليها العقول . نعم ، لا ينكر تفاضل الإدراكات على الجملة وإنما النظر في القدر المكلف به

ومما يدل على ذلك أيضاً أن الصحابة رضی الله عنهم لم يبلغنا عنهم من الخوض في هذه الأمور ما يكون أصلاً للباحثين والمتكافئين ، كما لم يأت ذلك عن صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام ، وكذلك التابعون المقتدى بهم لم يكونوا إلا على ما كان عليه الصحابة . بل الذي جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه النهي عن الخوض في الأمور الإلهية وغيرها ، حتى قال : «لن يبرح الناس يتساءلون ، حتى يقولوا : هذا الله خالق كل شيء . فمن خالق الله ؟»^(١) وثبت النهي عن كثرة السؤال ، وعن تكلف ما لا يعنى ، عاماً في الاعتقادات والعمليات . وأخبر مالك أن من تقدم كانوا يكرهون الكلام إلا فيما تحته عمل . وإنما يريد ما كان من الأشياء التي لا تهتدى العقول لفهمها : مما سكت عنه ، أو مما وقع نادراً من التشابهات محالاً به على آية التنزيه

وعلى هذا فالتعمق في البحث فيها وتطلب ما لا يشترك الجمهور في فهمه ، خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية ؛ فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب ما لا يطلب منها ، ف وقعت في ظلمة لا انفكك لها منها . والله در القائل :

وللعقول قوَى تَسْتَنُّ^(٢) دُونَ مَدَى إِنْ تَعَدُّهَا ظَهَرَتْ فِيهَا اضْطِرَابَاتُ

ومن طمّاح النفوس إلى ما لم تكلف به نشأت الفرق كلها أو أكثرها .

(١) أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود بلفظ (لا يزال الناس يسألونكم

عن العلم حتى يقولوا : هذا الله خالق كل شيء الخ)

(٢) من استن الفرس قمص وهو ان ترفع يديها وتطرحهما معا وتعجن برجليها .

وهو غاية الاعواج في سيرها فلا تقطع به الطريق وتؤذى راكبها

﴿ وأما العمليات ﴾ * فمن مراعاة الأمية فيها أن وقع تكليفهم بالجلال في الأعمال والتقريبات ^(١) في الأمور، بحيث يدركها الجمهور؛ كما عرف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم، كتعريفها بالظلال، وطلوع النجر والشمس، وغروبها وغروب الشفق. وكذلك في الصيام في قوله تعالى: (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ)، ولما كان فيهم من حمل العبارة على حقيقتها نزل: (من الفجر) . وفي الحديث: « إذا أقبل الليل من ههنا، وأدبر النهار من ههنا، وغربت الشمس، فقد أفطر الصائم » ^(٢) وقال نحن أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَحْسِبُ وَلَا نَكْتُبُ. الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا ^(٣) وقال: « لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفتروا حتى تروه. فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين » ^(٤) ولم يطالبنا بحساب مسير الشمس مع القمر في المنازل؛ لأن ذلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها، ^(٥) ولدقة الأمر فيه، وصعوبة الطريق إليه. وأجرى لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين، وعذر الجاهل فرفع عنه الأثم، وعفا عن الخطأ، إلى غير ذلك من الأمور المشتركة للجمهور. فلا يصح الخروج عما حُدِّث في الشريعة، ولا تطلب ما وراء هذه الغاية؛ فإنها مظنة الضلال، ومزلة الأقدام

(١) لعل الأصل (بالتقريبات) أي فلم يكلفوا بما يقتضى الضبط التام للأوقات، بل بأمور وعلامات تقريبية. مع أنها جعلت إمارات لجلال الأعمال كالصلاة والصوم والحج

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي

(٣) تقدم (ج ١ ص ٥٢)

(٤) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي بلفظ (فإن غم عليكم فاقدروا له) وفي رواية أخرى للبخاري (فأكملوا العدة ثلاثين) وهي الرواية التي ذكرها المؤلف

(٥) كيف يتفق هذا مع ما تقدم له في المسألة الثالثة

فإن قيل^(١) : هذا مخالف لما نقل عنهم من تدقيق النظر في مواقع الأحكام ، ومظان الشبهات ، ومجاري الرياء والتصنع للناس ، ومبالغتهم في التحرز من الأمور المهلكات ، التي هي عند الجمهور من الدقائق التي لا يهتدى الي فهمها والوقوف عليها إلا الخواص ؛ وقد كانت عندهم عظام ، وهي مما لا يصل اليها الجمهور . (وأيضاً) لو كانت كذلك لم يكن للعلماء مزية على سائر الناس ، وقد كان في الصحابة والتابعين ومن بعدهم خاصة وعامة ، وكان للخاصة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعامة ، وإن كان الجميع عرباً وأمة أمية ، وهكذا سائر القرون الى اليوم . فكيف هذا ؟ (وأيضاً) فإن الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة ، وما يعرفه العلماء خاصة ، وما لا يعلمه إلا الله تعالى — وذلك المتشابهات — فهي شاملة لما يوصل إلى فهمه على الإطلاق ، وما لا يوصل اليه على الإطلاق ، وما يصل اليه البعض دون البعض . فآين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصة ؟

فالجواب أن يقال : أما المتشابهات فإنها من قبيل غير ما نحن فيه : لأنها إما راجعة الى أمور آلهية لم يفتح الشارع لفهمها باباً غير التسليم والدخول تحت آية التنزيه ؛ وإما راجعة الى قواعد شرعية فتعارض أحكامها^(٢) . وهذا خاص مبنى على عام هو ما نحن فيه . وذلك أن هذه الأمور كلها يحجب عنها بأوجه :

(أحدها) أنها أمور إضافية لم يتعبد بها أول الأمر ، للأدلة المتقدمة ؛ وإنما هي أمور تعرض لمن تمرن في علم الشريعة ، وزاويل أحكام التكليف ، وامتناز عن الجمهور بمزيد فهم فيها ، حتى زايل الأمية من وجه ؛ فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة الى غيره ممن لم يبلغ درجته . فنسبته الى ما فهمه نسبة العاصي الى ما فهمه .

(١) السؤال وارد على كلامه في الاعتقادات والعمليات بدليل قوله (فان الشريعة قد اشتملت الخ)

(٢) أى أن المسألة تكون محتملة للدخول تحت قواعد شرعية مختلفة . فتعارض أحكامها بحسب الظاهر ويحصل الاشتباه

والنسبة إذا كانت محفوظة فلا يبقى تعارض^(١) بين ما تقدم وما ذكر في السؤال (والثاني) أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحد ، ورفع بعضهم فوق بعض ، كما أنهم في الدنيا كذلك . فليس من له مزيد في فهم الشريعة كمن لا مزيد له ، لكن الجميع جار على أمر مشترك .

والاختصاصات فيها هبات من الله لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك ، بل يدخلون مع غيرهم فيها ، ويمتازون هم بزيادات في ذلك الأمر المشترك بعينه . فإن امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك ؛ فإن ذلك المزيد أصله الأمر المشترك

كما نقول إن الورع مطلوب من كل أحد على الجملة ، ومع ذلك فمنه ما هو من الجلائل ؛ كالورع عن الحرام البين ، والمكروه البين . ومنه ما ليس من الجلائل عند قوم ، وهو منها عند قوم آخرين ؛ فصار الدين عدو من الجلائل داخلين في القسم الأول على الجملة ، وإن كانوا قد امتازوا عنهم بالورع عن بعض ما لا يتورع عنه القسم الأول ، بناء على الشهادة بكون الموضوع متاً كذا ؛ لبيانه ، أو غير متاً كذا : لدقته . وهكذا سائر المسائل التي يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج

(١) كيف لا يعارض هذا ما قرره في نتيجة هذا الفصل من قوله آنفاً (وعلى هذا فالتعمق في البحث في الشريعة وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية) وهنا يقول (إنها أمور إضافية) و(إن تدقيق الذي يتمرن على علم الشريعة في الأمور الجليلة . وإن نسبة ما فهمه إلى ما يفهمه العامي نسبة محفوظة) ولا يقال إن ما قرره كان خاصاً بالاعتقاديات . لأننا نقول الجواب أصله عام في المتشابهات الاعتقادية وغيرها . كما يعلم من النظر في الاعتراض . وعلى كل حال فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور ولا يشتركون فيه . وهل هذا إلا عين التسليم بالأشكال على ما سبق

عن هذا القانون . فقد بان أن الجميع جارون على حكم أمر مشترك^(١) مفهوم للجمهور على الجملة

(والثالث) أن ما فيه التفاوت إنما تجده^(٢) في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة ، التي لم يوضع لها حد يوقف عنده ، بل وكلت الى نظر المكلف ، فصار كل أحد فيها مطلوباً بإدراكه : فمن مدركٍ فيها أمراً قريباً فهو المطلوب منه ، ومن مدركٍ فيها أمراً هو فوق الأول فهو المطوب منه . وربما تفاوت الأمر فيها بحسب قدرة المكلف على الدوام فيما دخل فيه وعدم قدرته : فمن لا يقدر على الوفاء بمرتبة من مراتبه لم يؤمر بها ، بل بما هو دونها ؛ ومن كان قادراً على ذلك كان مطلوباً . وعلى هذا السبيل يعتبر ما جاء مما يظن أنه مخالف لما تقدم . والله أعلم .

فلهذا المعنى بعينه وضعت العمليات على وجه لا تخرج المكلف الى مشقة يملّ بسببها ، أو الى تعطيل عاداته التي يقوم بها صلاح دنياه ، ويتوسع بسببها في نيل حظوظه . وذلك أن الأمل الذي لم يزاوئ شيئاً من الأمور الشرعية ولا العقلية - ور بما اشماز قلبه عما يخرج عن معتاده - بخلاف من كان له بذلك عيد . ومن هنا كان نزول القرآن نجوماً في عشرين سنة ، ووردت الأحكام التكليفية فيها شيئاً فشيئاً ، ولم تنزل دفعة واحدة ؛ وذلك لئلا تنفر عنها النفوس دفعة واحدة وفيما يحكى عن عمر بن عبد العزيز أن ابنه عبد الملك قال له : « مالك لا

(١) وهل هذه هي الدعوى التي يشتغل في هذه الفصول باثباتها . وهي أن الشريعة أمية ، وأنه لا يصح أن تفهم إلا بالوجه الذي يعهده الأميون والجمهور ؟ أما كون الأمر المشترك في التكليف هو ما يفهمه الجمهور وما يقدر على أدائه الجمهور فلا مزية فيه . إنما الكلام فيما أطال فيه النفس في هذه الفصول من الحجر على الخواص أن يفهموا الكتاب إلا بمقدار الأميين والجمهور وبني عليه هذه النتائج

(٢) على كل حال هو موجود ، سواء أكان في هذا النوع فقط أم على الإطلاق ، فلا ينحسم الاشكال

تُنفذُ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي و بك في الحق « قال له عمر :
 « لا تعجل يا بُنيّ ، فإن الله ذمّ الحُر في القرآن مرتين ، وحرّمها في الثالثة . وإني
 أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة ، فيدفعوه جملة ، ويكون من ذا فتنة »
 وهذا معنى صحيح معتبر في الاستقراء العادي ، فكان ما كان أجرى بالمصلحة
 وأجرى على جهة التأنيس ، وكان أكثرها على أسباب واقعة ، فكانت أوقع
 في النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع ، وكانت أقرب الى التأنيس حين
 كانت تنزل حكماً حكماً ، وجزئية وجزئية ؛ لأنها إذا نزلت كذلك لم ينزل حكم
 الا والذي قبله قد صار عادة ، واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف
 وعن العلم به رأساً ، فاذا نزل الثاني كانت النفس أقرب للاقتياد له ، ثم كذلك
 في الثالث والرابع

ولذلك أيضاً أونسوا في الابتداء ^(١) بأن هذه الملة ملة إبراهيم عليه السلام ،
 كما يؤنس الطفل في العمل بأنه من عمل أبيه . يقول تعالى : (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ)
 (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ)
 (إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ) الى غير ذلك من الآيات . فلم
 نزلت دفعة واحدة لتكاثرت التكاليف على المكلف ، فلم يكن لينقاد اليها انقياده
 الى الحكم الواحد أو الاثنين . وفي الحديث : « الخيرُ عادةٌ » ^(٢) وإذا اعتادت
 النفس فعلاً مامن أفعال الخير حصل له به نورٌ في قلبه ، وانشرح به صدره ، فلا
 يأتي فعل ثانٍ إلا وفي النفس له القبول . هذا في عادة الله في أهل الطاعة . وعادة

(١) ظاهر فيما كان من ذلك مكيا وسابقا . وأما ما كان مدنيا ومتأخرا كآية
 (ان أولى الناس بابراهيم) فلا يظهر فيه قوله أو نسوا في الابتداء ، الا أن يقال
 ان مثله زيادة في التوكيد والتقرير كما هو شأن ما تكرر من المكيات في المدينة
 (٢) (الخير عادة والشر لجاجة ومن يرد الله به خيرا يفقهه في الدين) رواه
 في الجامع الصغير عن ابن ماجه . قال العزيزي قال الشيخ (الشيخ محمد حجازي الشعراني
 المشهور بالواعظ) : حديث حسن

أخرى جارية فى الناس ، أن النفس أقرب اتقياداً الى فعل يكون عندها فعل^ه آخر من نوعه . ومن هنا كان عليه الصلاة والسلام يكره أضرار هذا ويحب ما يلائمه . فكان يحب الرفق ويكره العنف ، وينهى عن التعمق والتكلف والدخول تحت ما لا يطلق حملة ؛ لأن هذا كله أقرب الى الاتقياد ، وأسهل فى التشريع للججمهور

﴿ المسألة الخامسة ﴾

إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالاته على المعنى اعتبارين : من جهة دلالاته على المعنى الأسمى ، ومن جهة دلالاته على المعنى التبعى الذى هو خادم للأصل ، كان من الواجب أن ينظر فى الوجه الذى تستفاد منه الأحكام ، وهل يختص بجهة المعنى الأسمى ؟ أو يعم الجهتين معاً ؟

أما جهة المعنى الأسمى فلا إشكال فى صحة اعتبارها فى الدلالة على الأحكام بإطلاق ، ولا يسع فيه خلاف على حال . ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي ، والعمومات والأخصوصات ، وما أشبه ذلك مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول

وأما جهة المعنى التبعى فهل يصح اعتبارها فى الدلالة على الأحكام ، من حيث يفهم منها معان زائدة على المعنى الأسمى أم لا ؟ هذا محل تردد . ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر فلامصحح أن يستدل بأوجه :

(أحدها) أن هذا النوع إما أن يكون معتبراً فى دلالاته على ما دل عليه ، أو لا . ولا يمكن عدم اعتباره ؛ لأنه إنما أتى به لذلك المعنى ، فلا بد من اعتباره فيه . وهو زائد على المعنى الأسمى واللام يصح . فإذا كان هذا المعنى يقتضى حكماً شرعياً لم يمكن إهماله وإطراحه ، كما لا يمكن ذلك بالنسبة الى النوع الأول . فهو إذاً معتبر . وهو المطلوب

(والثاني) أن الاستدلال بالشريعة على الأحكام إنما هو من جهة كونها بلسان العرب ، لا من جهة كونها كلاما فقط . وهذا الاعتبار يشمل مادلا بالجهة الأولى ، وما دل بالجهة الثانية . هذا وإن قلنا إن الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف ، كالفصل والخاصة ، فذلك كله غير ضائر . وإذا كان كذلك ، فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير مخصص ، وترجيح من غير مرجح ، فليست الأولى إذ ذاك بأولى للدلالة من الثانية ، فكان اعتبارها معاً هو المتعين

(والثالث) أن العلماء قد اعتبروها ، واستدلوا على الأحكام من جهتها في مواضع كثيرة :

كما استدلوا على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً بقوله عليه السلام : « تَمَكَّثُ إِحْدَا كُنَّ شَطْرَ دَهْرٍهَا لَا تُصَلِّي » ^(١) والمقصود الإخبار بنقصان الدين ، لا الإخبار بأقصى المدة ، ولكن المبالغة ^(٢) اقتضت ذكر ذلك . ولو تصورت الزيادة لتعرض لها

واستدل الشافعي على تنجيس الماء القليل بنجاسة لاغيره بقوله عليه السلام : « إِذَا اسْتَيْقِظَ أَحَدٌ كَمِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا » الحديث . ^(٣)

(١) رواه المناوي في كتابه المجموع الفائق من حديث خير الخلائق بلفظ (تمكث إحدا كن شطر عمرها لا تصلي) وقال هكذا اشتره قال ابن منده : ولا يثبت . وقال ابن الجوزي : لا يعرف . وقال النووي : باطل اه وذرد ابن الربيع في كتابه تميز الطيب من الخبيث فما يدور على الألسنة من الحديث باللفظ الذي ذكره به المناوي وقال عنه : لا أصل له بهذا اللفظ . ويقرب من معناه ما اتفق عليه الشيخان (أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم فذاك من نقصان دينها) وقال القاقجي في كتابه اللؤلؤ المرصوع (تمكث إحدا كن شطر عمرها - وفي رواية دهرها - لا تصلي) لا أصل له بهذا اللفظ

(٢) أي فالمقام يقتضي ذكر أقصى ما يقع لها من الحيض الذي يمنع الصلاة وينقص به الدين

(٣) تمامه : (ثلاثا فإنه لا يدرى أين باتت يده) أخرجه الستة . فقال الأئمة أنه مستحب ، أي لهذا التوهم أن تكون يده مستنجسة من ذكره أو غيره ، فأخذ منه الشافعي الحكم المذكور

فقال لولا أن قليل النجاسة ينجس لكان توهمه لا يوجب الاستحباب . فهذا الموضوع لم يقصد فيه بيان حكم للماء القليل تحمله قليل النجاسة ، لكنه لازم مما قصد ذكره وكاستدل لهم على تقدير أقل مدة الحمل ستة أشهر أخذنا من قوله تعالى : (وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) مع قوله : (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ) فالقصد في الآية الأولى بيان مدة الأمرين جميعاً من غير تفصيل ، ثم بين في الثانية مدة الفصال قصداً ، وسكت عن بيان مدة الحمل وحدها قصداً ، فلم يذكر له مدة . فلزم من ذلك أن أقلها ستة أشهر .

وقالوا في قوله تعالى : (فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ) — الى قوله تعالى : حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) الآية إنه يدل على جواز الإصباح جنباً وصحة الصيام ؛ لأن إباحة المباشرة الى طلوع الفجر تقتضى ذلك ، وإن لم يكن مقصود البيان ، لأنه لازم من القصد الى بيان إباحة المباشرة والأكل والشرب واستدلوا على أن الولد لا يملك بقوله تعالى : (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ) وأشبه ذلك من الآيات ؛ فإن المقصود^(١) بإثبات العبودية لغير الله وخصوصاً للملائكة نفي اتخاذ الولد ، لا أن الولد لا يملك ؛ لكنه

(١) أى الأصل الذى سيق له التركيب . أما كونه لا يملك فهو معنى تبعي ولازم من إثبات كونه عبداً ونفى كونه ولداً . لأنه لما نفي الولدية بسبب العبودية وهر المقصود الأصل دل على أن هناك تنافياً بين الولدية والعبودية ، فالولد لا يملك ولا يكون عبداً . فقوله (لكنه) الضمير فيه لقوله لا أن الولد لا يملك . وقوله (وأن لا يكون) سقط منه فى الأصل حرف العطف ولا غنى عنه والمعنى أن كون الولد لا يملك لازم من أمرين فى الآية وهما نفي الولد وإثبات الا يكون الا عبداً ، وكلاهما صريح الآية ومنطوقها . وكونه لا يملك لازم لهذين المعنيين ، لأنه اذا كان هناك تناف بين الولدية والعبودية أى الملكية فالولد لا يملك ، حتى صح الاستدلال بتنافيهما

لزم من نفي الولادة^(١) وأن لا يكون المنسوب إليها إلا عبداً ، إذ لا موجود^(٢) إلا رب أو عبد

واستدلوا على ثبوت الزكاة في قليل الحبوب وكثيرها بقوله عليه الصلاة والسلام : « فيما سقت السماء العشر » الحديث^(٣) : مع أن المقصود^(٤) تقدير الجزء المخرج ، لا تعيين المخرج منه . ومثله كل عام نزل على سبب^(٥) ، فإن الأكثر على الأخذ بالتعميم ، اعتباراً بمجرد اللفظ والمقصود ، وإن كان السبب على الخصوص . واستدلوا على فساد البيع وقت النداء بقوله تعالى : (وذروا البيع) مع أن المقصود إيجاب السعي ، لا بيان فساد البيع^(٦) .

وأثبتوا القياس الجلي^(٧) قياساً كالحاق الأمة بالعبد في سراية العتق ، مع^(٨)

(١) أى بقوله (سبحانه) وبالحرص في قوله (بل هم عباد)

(٢) هذا كلام آخر دليل على الحصر الذى قبله

(٣) الحديث عن ابن عمر (فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر .

وفما سقى بالنضح نصف العشر) أخرجه الجماعة إلا مسلماً

(٤) من أن للمؤلف هذا ؟ ولم لا يكون المقصود إفادة المعنيين ، المخرج والمخرج

منه ، قصداً أصلياً

(٥) لعله يريد أنه حينئذ يكون القصد الأصيل الإجابة على قدر السبب ، ويكون

الزائد من قبيل ما نحن فيه ليس مقصوداً أصلياً بل تبعي . وهو محل تأمل لأن الدلالة

عليه في مثل الحديث بنفس صيغة العموم وهى (ما) بأصل الوضع فليس من باب

اللازم كما يدل عليه قوله (اعتباراً بمجرد اللفظ) . وقوله (ومثله) ليس المراد

المماثلة الخاصة وأن الحديث السابق مما ورد على سبب ، فانهم لم يذكروا أن حديث

الزكاة المذكور نزل على سبب بل المراد المماثلة العامة في أصل الموضوع وهو

الاعتداد بالمعاني الثانوية في استنباط (الاحكام) الشرعية كبقية الأمثلة السابقة

(٦) يريد أن الدلالة على فساده لزمته من النهى عنه . وهو متمش مع ما سبق

في الموضوع

(٧) وهو ما قطع فيه بنى الفارق كمثاله ، فان قصد الشارع للحرية لا فرق فيه

بين الذكر والاثني قطعاً

(٨) الظاهر الواو بدل (مع) . والمعنى أن اللفظ بحسب وضعه دال على

أن المقصود في قوله عليه السلام : « مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاءَ لَهُ فِي عَبْدٍ »^(١) مطلق الملك ؛ لا خصوص الذَّكَرِ . . . الى غير ذلك من المسائل التي لا تحصى كثرة ، وجميعها تمسكُ بالنوع الثاني لا بالنوع الأول . واذا كان كذلك ثبت أن الاستدلال من جهته صحيح مأخوذ به .

وللمانع أن يستدل أيضاً بأوجه :

(أحدها) أن هذه الجهة إنما هي بالفرض خادمةٌ للأولى وبالتبع لها ؛ فدلالتها على معنى إنما يكون من حيث هي مؤكدةٌ للأولى ، ومقوية لها ، وموضحة لمعناها ، وموقعةٌ لها من الأسماع موقع القبول ، ومن العقول موقع الفهم . كما تقول في الأمر الآتي للتهديد أو التوبيخ ؛ كقوله : (اعمَلُوا مَا شِئْتُمْ) وقوله : (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ) فإن مثل هذا لم يقصد به الأمر^(٢) ، وإنما هو مبالغة في التهديد أو الخزي ؛ فلذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم في باب الأوامر ، ولا يصح أن يؤخذ ، وكما تقول في نحو : (واسألِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) إن المقصود سل أهل القرية ، ولكن جعلت القرية مسئولة مبالغة^(٣) في الاستيفاء بالسؤال وغير

خصوص الذكر ، لكنهم حملوا الأثر عليه في سريان العتق لانه لا فارق . ولزم من كونه لا فارق أن يكون مقصود الشارع بالعبد هنا مطلق الملك مجازا ، وهو معنى تبعي لا أصلي

(١) رواه البخارى عن ابن عمر في كتاب العتق

(٢) أى فليس المقصود المعنى الاصلى ، والتهديد مثلا هو المعنى التبعي ، وأن كلا منها يأخذ منه حكم ؛ بل المعنى المقصود هنا في الحقيقة هو التهديد مثلا أما طلب الفعل فليس مقصودا . وكأن المعنى الاصلى هو المقوى للمعنى التبعي . وهذا — وان كان عكس ما قرره — الا أنه يفيد أنهما لا ينفكان في الدلالة على المعنى المقصود وتقويته ووقوعه الموقع من الفهم . ولو قال ذلك لكان أمم . ولعله يقول ان الصيغة موضوع للتهديد وانه معنى أصلي لها أيضا ، والأمر هو المعنى الثانوى مبالغة في التهديد

(٣) فهو تقوية للمعنى المقصود ، حتى كأنه لا يدع أحدا من أهلها بدون سؤال

ذلك ، فلم يبن على إسناد السؤال للقوية حكم . وكذلك قوله : (خالد بن فيها ما دامت السموات والأرض) بناء على القول بأنهما تفتيان ولا تدومان^(١) لما كان المقصود به الإخبار بالتأييد لم يؤخذ منه انقطاع مدة العذاب للكفار . . . الى أشياء من هذا المعنى لا يؤتى على حصرها . وإذا كان كذلك فليس لها من الدلالة على المعنى الذى وضعت له أمر زائد على الإيضاح والتأكيد والتقوية للجهة الأولى . فإذاً ليس لها خصوص حكم يؤخذ منها زائداً على ذلك بحال (والثاني) أنه لو كان لها موضع خصوص حكم يقرر شرعاً دون الأولى لكانت هي الأولى^(٢) ؛ إذ كان يكون تقرير ذلك المعنى مقصوداً بحق الأصل فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لا من الثانية ، وقد فرضناه من الثانية . هذا خلف . لا يمكن .

لا يقال : إن كونها دالة بالتبع لا ينفي كونها دالة بالقصد ، وإن كان القصد ثانياً ؛ كما تقول في المقاصد الشرعية إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة ، والجميع مقصود للشارع ، ويصح من المكلف القصد الى المقاصد التابعة مع الغفلة عن الأصلية ،

(١) قال بعضهم: المراد بالسموات والأرض هذه الأرض المشاهدة، والكواكب والأفلاك الموجودة، وهذه تبدل وتغير قطعاً كما في النصوص، وإن المراد بهذا التعليق التأييد كما هو معهود العرب في مثله . نحو : ما طلع نجم . وما غنت حمامة ، مما يقصد به التأييد لا التعليق . فكون السموات والأرض تفتيان لا يؤثر في هذا المعنى المقصود وهو التأييد ، ولكن التعليق يقوى هذا المعنى ويوقعه في الفهم الموقع . أما على القول بأن المراد بالسموات والأرض جنسهما ، وأنه لا بد من أرض وسماء للجنة والنار غير هذين ، وأن التعليق على دائم يقتضى الدوام فلا يكون مما نحن فيه . فلذا قال (بناء على القول بأنهما تفتيان) . وبهذا تعلم أن كلام بعضهم هنا انتقال نظر ، فانه ليس الكلام في بقاء الجنة والنار وفتنهما كما هو واضح ، فان القول بأن الجنة تفتى لم يقل به مسلم ، فضلاً عن أن نبى عليه استدلالاً كهذا

(٢) أى لكانت جهة تقصد قصداً أولياً ، فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى

لا من الجهة الثانية

وينبني على ذلك في أحكام التكليف حسبا يأتي بعد إن شاء الله . فكذلك تقول هنا إن دلالة الجهة الثانية لا تمنع قصد المكلف الى فهم الأحكام منها ؛ لأن نسبتها من فهم الشريعة نسبة تلك من الأخذ بها عملا . وإذا اتحدت النسبة كان التفريق بينهما غير صحيح ، ولزم من اعتبار إحداهما اعتبار الأخرى ، كما يلزم من إهمال إحداهما إهمال الأخرى

لأننا نقول : هذا - إن سلم - من أدل الدليل على ما تقدم ؛ لأنه إذا كان النكاح بقصد قضاء الوطر مثلاً صحيحاً ، من حيث كان مؤكداً للمقصود الأصلي من النكاح وهو النسل ، فغفلة المكلف عن كونه مؤكداً لا يقدر في كونه مؤكداً في قصد الشارع . فكذلك نقول في مسألتنا إن الجهة الثانية من حيث القصد في اللسان العربي إنما هي مؤكدة للأولى ، في نفس مادات عليه الأولى . وما دلت عليه هو المعنى الأصلي . فالمعنى التبعي راجع الى المعنى الأصلي . ويلزم من هذا أن لا يكون في المعنى التبعي زيادة على المعنى الأصلي . وهو المطلوب

وأيضاً فإن بين المسألتين فرقاً . وذلك أن النكاح بقصد قضاء الوطر إن كان داخلياً من وجهٍ تحت المقاصد التابعة للضروريات . فهو داخل من وجه آخر تحت الحاجيات ؛ لأنه راجع الى قصد التوسعة على العباد في نيل ما ربههم ، وقضاء أوطارهم ، ورفع الحرج عنهم . وإذا دخل تحت أصل الحاجيات صح افراده بالقصد من هذه الجهة ، ورجع إلى كونه مقصوداً ، لا بالتبعية ؛ بخلاف مسألتنا ، فإن الجهة التابعة لا يصح افرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للأولى ؛ لأن العرب ما وضعت كلامها على ذلك إلا بهذا القصد . فلا يمكن الخروج عنه الى غيره

(والثالث) أن وضع هذه الجهة على أن تكون تبعاً للأولى ، يقتضى أن ما تؤديه من المعنى لا يصح أن يؤخذ الا من تلك الجهة . فلو جاز أخذه من غيرها لكان خروجاً بها عن وضعها . وذلك غير صحيح . ودلالاتها على حكم زائد على ما في الأولى خروج لها عن كونها تبعاً للأولى ، فيكون استفادة الحكم من جهتها على

غير فهم عربى . وذلك غير صحيح . فما أدى اليه مثله . وما ذكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية غير مسلم . وإنما هي راجعة الى أحد أمرين : إما الى الجهة الأولى ، وإما الى جهة ثالثة غير ذلك^(١)

فأما مدة الحيض فلا نسلم أن الحديث دال عليها ، وفيه النزاع ، ولذلك يقول الحنفية ان أكثرها عشرة أيام . وان سلم فليس ذلك من جهة دلالة اللفظ بالوضع ،^(٢) وفيه الكلام . ومسألة الشافعى فى نجاسة الماء من باب القياس^(٣)

أو غيره . وأقل مدة الحمل مأخوذة من الجهة الأولى ،^(٤) لا من الجهة الثانية . وكذلك مسألة الاصبح جنباً ، إذ لا يمكن غير ذلك .^(٥) وأما كون الولد لا يملك بالاستدلال عليه بالآية ممنوع وفيه النزاع . وما ذكر فى مسألة الزكاة فلقائل

بالنعيم إنما بنى على أن العموم مقصود ، ولم يبن على أنه غير مقصود ، والا كان تناقضاً ؛ لأن أدلة الشريعة إنما أخذ منها الأحكام الشرعية بناء على انه هو مقصود الشارع ، فكيف يصح الاستدلال بالعموم ، مع الاعتراف بأن ظاهره غير

مقصود . وهكذا العام الوارد على سبب ، من غير فرق . ومن قال بفسخ البيع وقت النداء بناء على قوله تعالى (وَذَرُوا الْبَيْعَ) فهو عنده مقصود لا ملغى ، والا لزم

(١) أى وإما لاستفادة أصلاً كما فى مدة الحيض على الشق الأول قبل التسليم ، فإنه يمنع دلالة الحديث عليها . ويحتمل أنه يشير بالجهة الثالثة الى ماسياتى له فى الفصل التالى من التأسى بالآداب القرآنية .
(٢) أى بل بدلالة غير وضعية . وكلامنا إنما هو فى مستتبعات التراكيب ، أى دلالة الألفاظ

(٣) غير واضح ، لأنه إما أن يكون ما تقدم فى الاستدلال من نفس كلام الشافعى ، أولاً . فإن كان الأول فهذا الجواب غير ظاهر ، لأن صريح الكلام يمنع هذا الجواب . وان كان الثانى فكيف ساغ نسبة هذا الدليل للشافعى من طرف المصحح ؟
(٤) ليس هنا لفظ وضع للدلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر بل إنما أخذ ذلك

من عملية جمع وطرح فكان الباقي هو العدد المذكور . وهو من باب اللزوم قطعاً
(٥) أى فيتوقف صحة الكلام على ثبوت هذا المعنى . وهو ما يسمى اقتضاء على

التناقض في الامر كما ذكر. وكذلك شأن القياس الجلي لم يجعلوا دخول الأمة في حكم العبد بالقياس الا بناء على أن العبد هو المقصود بالذكر بخصوصه . وهكذا سائر ما يفرض في هذا الباب

فالحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لا يثبت ، فلا يصح إعماله ألبتة . وكما أمكن الجواب عن الدليل الثالث ، كذلك يمكن في الاول والثاني ؛ فان في الاول مصادرة على المطلوب ، لأنه قال فيه : « فاذا كان المعنى المدلول عليه يقتضى حكماً شرعياً فلا يمكن إعماله » وهذا عين مسألة النزاع . والثاني مسلم ولكن يبقى النظر في استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعى وهو المتنازع فيه . فالصواب اذاً القول بالمنع مطلقاً . والله أعلم

فصل

قد تبين تعارض الأدلة في المسألة ، وظهر أن الأقوى من الجهتين جهة المانع ، فاقضى الحال أن الجهة الثانية وهي الدالة على المعنى التبعية لا دلالة لها على حكم شرعى زائد ألبتة

لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخال أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلي ، هي آداب شرعية ، وتخلقات حسنة ، يقرُّ بها كل ذى عقل سليم ، فيكون لها اعتبار في الشريعة ، فلا تكون الجهة الثانية خالية عن الدلالة جملة . وعند ذلك يشكل القول بالمنع مطلقاً

وبيان ذلك يحصل بأمشاة سبعة :

﴿أحدها﴾ ان القرآن آتى بالنداء^(١) من الله تعالى للعباد ، ومن العباد لله سبحانه ، إباحكاية وإما تعليماً . فحين آتى بالنداء من قبل الله للعباد ، جاء بحرف النداء المقتضى للبعد ، ثابتاً غير محذوف ؛ كقوله تعالى : (يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ) (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ) (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) (يَا أَيُّهَا النَّاسُ) (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) فإذا آتى

(١) راجع المسألة السابعة من مباحث الكتاب في هذا الموضوع

١٠٤ النوع الثاني مقاصد وضع الشريعة للإفهام (المسألة الخامسة)

بالنداء من العباد الى الله تعالى جاء من غير حرف نداء ثابت ، بناء على أن حرف النداء للتنبيه في الأصل ، والله منزه عن التنبيه . وأيضا فإن أكثر حروف النداء للبعيد ، ومنها « يا » التي هي أم الباء ، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعي خصوصا ، لقوله تعالى : (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ) الآية ، ومن الخلق عموما ؛ لقوله : (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ، وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ) وقوله : (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)
فحصل من هذا التنبيه على أدبين :

« أحدهما » ترك حرف النداء . و « الآخر » استشعار القرب . كما أن في إثبات الحرف في القسم الآخر التنبيه على معنيين : إثبات التنبيه لمن شأده الغفلة والإعراض والغيبة ، وهو العبد . والدلالة على ارتفاع شأن المنادى وأنه منزه عن مداناة العباد ؛ إذ هو في دنوّه عال ، وفي علوّه دان ، سبحانه

﴿ والثاني ﴾ أن نداء العبد للرب نداء رغبةٍ وطلبٍ لما يُصلح شأنه ، فأتى في النداء القرآني ^(١) بلفظ « الرَّبِّ » في عامة الأمر ، تنبيهاً وتعلّماً لأن يأتي العبد في دعائه بالاسم المقتضى للحال المدعوّ بها . وذلك أن الرب في اللغة هو القائم بما يُصلح المرئوب ، فقال تعالى في معرض بيان دعاء العباد : (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا . رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا) الى آخرها . (رَبَّنَا لَا تَزِرْ غُ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا) وإنما أتى قوله تعالى :

(وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ) من غير إتيان بلفظ « الرَّبِّ » لأنه لا مناسبة ^(٢) بينه وبين ما دَعَوْا به ، بل هو مما ينافيه : بخلاف

(١) أي وأما الدعاء في الحديث فالشائع فيه لفظ الجلالة . ولكل سر وحرمة .
وسياتى له التعبير بكثرة بدل (عامة)
(٢) ومع هذا فلا حاجة إلى الاعتذار عنه لأنه محكى على لسان الجحدة الذين لم يصلوا للآداب ، إنما يحتاج للاعتذار عن مثل قوله تعالى حكاية عن نوح (رب

الحكاية عن عيسى عليه السلام في قوله : (قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء) الآية . فإن لفظ الرب فيها مناسب جداً

﴿ والثالث ﴾ أنه أتى فيه الكناية في الأمور التي يستحيا من التصريح بها ؛ كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة ، وعن قضاء الحاجة بالجمي من الغائط ، وكما قال في نحوه : (كانا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ)^(١) فاستقر ذلك أدباً لنا استنبطناه من هذه المواضع . وإنما دلالتها على هذه المعاني بحكم التبعية ، لا بالأصل .

﴿ والرابع ﴾ أنه أتى فيه بالالتفات ، الذي ينبىء في القرآن عن أدب الإقبال من الغيبة إلى الحضور ، بالنسبة إلى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه ؛ كقوله تعالى : (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) ثم قال : (إياك نعبد) وبالعكس إذا اقتضاه الحال أيضاً ؛ كقوله تعالى : (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة) وتأمل في هذا المساق معنى قوله تعالى : (عبس وتولى أن جاءه الأعمى) حيث عوتب النبي صلى الله عليه وسلم بهذا المقدار من هذا العتاب ، لكن على حال تقتضى الغيبة التي شأنها أخف بالنسبة إلى المعتاب ، ثم رجع الكلام إلى الخطأ ، إلا أنه بعتاب أخف من الأول . ولذلك ختمت الآية بقوله (كلاً إنها تذكرة)

﴿ والخامس ﴾ الأدب في ترك التنصيص على نسبة الشر إلى الله تعالى ، وإن كان هو الخالق لكل شيء ؛ كما قال بعد قوله : (قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء) إلى قوله : (بيدك الخير) ولم يقل « بيدك الخير والشر » وإن كان قد ذكر القسمين معاً ؛ لأن نزع الملك والإذلال بالنسبة إلى من لحق ذلك به شرٌّ ظاهر . نعم قال في أثره : (إنك على كل شيء قدير) تنبيهاً في الجملة على أن الجميع خلقه ، حتى جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم : لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً) والجواب أن هلاك هؤلاء رحمة بسائر أولاد آدم . كما قال (إنك إن تذرهم يضلوا عبادك) .

(١) أى ويلزمه قضاء الحاجة التي لا تليق بالاله

« والخيرُ في يدَيْكَ والشرُّ ليس إليك^(١) » وقال ابراهيم عليه السلام : (الذي خلقني فهو يهدين والذى هو يطعمني ويسقيني وإذا مرضت فهو يشفين) الخ فنسب الى رب العالمين الخلق ، والمداية ، والإطعام والسقى ، والشفاء ، والإماتة ، والإحياء ، وغفران الخطيئة ، دون ما جاء في أثناء ذلك من المرض ، فإنه سكت عن نسبه اليه

﴿ والسادس ﴾ الأدب في المناظرة أن لا يفاجىء بالرد كفاحاً ، دون التقاضى بالمجاماة والمساحمة ؛ كما في قوله تعالى : (وإنا أو إيانا كم لعلى هدى أو فى ضلال مبين) وقوله : (قل إن كان للرحمن ولدٌ فأنا أولُ العابدين) (قل إن افتريته فعلى إجرامى) وقوله : (قل أولو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يعقلون) (أولو كان أبائهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون) لأن ذلك أدعى الى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصبية

﴿ والسابع ﴾ الأدب فى إجراء الأمور على العادات فى التسيبات ، وتلقى الأسباب منها. وإن كان العلم قد أتى من وراء ما يكون ، أخذاً من مساقات الترجيات العادية ؛ كقوله تعالى : (عسى أن يعثرك ربك مقاماً محموداً) . (فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمرٍ من عنده) (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم) ومن هذا الباب جاء نحو قوله تعالى : (لعلكم تتقون) (لعلكم تذكرون) وما أشبه ذلك ؛ فإن الترجى والإشفاق ونحوهما إنما تقع حقيقة ممن لا يعلم عواقب الأمور ، والله تعالى عليم بما كان وما يكون ، وما لم يكن أن لو كان كيف يكون. ولكن جاءت هذه الأمور على المجرى المعتاد فى أمثالنا . فكذلك ينبغى لمن كان علماً بعاقبة أمر - بوجه من وجوه العلم الذى هو خارج عن معتاد الجمهور - أن يحكم فيه عند العبارة عنه بحكم غير العالم ، دخولاً فى غمار العامة ، وإن بان عنهم

(١) جزء من دعاء كان يفتتح به النبي صلى الله عليه وسلم ، صلواته رواه الامام الشافعى فى مسنده بلفظ (والخير بيديك)

النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الأولى شرط التكليف القدرة) ١٠٧

بخاصية يمتاز بها . وهو من التزلزلات الفائقة الحسن في محاسن العادات . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم بأخبار كثير من المنافقين ، ويطلمعه ربه على أسرار كثير منهم ، ولكنه كان يعاملهم في الظاهر معاملة يشترك معهم فيها المؤمنون ، لاجتماعهم في عدم انحرام الظاهر . فما نحن فيه نوع من هذا الجنس . والأمثلة كثيرة . فإذا كان كذلك ظهر أن الجهة الثانية يستفاد بها أحكام شرعية ، وفوائد عملية ليست داخلية تحت الدلالة بالجهة الأولى ، وهو توهين لما تقدم اختياره .
والجواب أن هذه الأمثلة و ما جرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعاني ، وإنما استفيد من جهة أخرى ، وهي جهة الاقتداء بالأفعال

النوع الثالث

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها

ويحتوى على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه^(١) القدرة على المكلف به . فملا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا ، وإن جاز عقلا^(٢) . ولا معنى لبيان ذلك ههنا ؛ فإن الأصوليين قد تكفلوا بهذه الوظيفة ، ولكن نبى عليها وتقول : إذا ظهر من الشارع في بادىء الرأى القصد الى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العمد ، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه ، أو لواحقه ، أو قرائنه . فقول

(١) لم اقف على قول بالسببية بالمعنى الذى ذكره في تعريف السبب

(٢) خلافا للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلا أيضا

الله تعالى : (وَلَا تُمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ)^(١) وقوله في الحديث : « كُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْمَقْتُولَ وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْقَاتِلَ »^(٢) وقوله « لَا تُمُتْ وَأَنْتَ ظَالِمٌ » وما كان نحو ذلك ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة : وهو الإسلام ، وترك الظلم ، والكف عن القتل ، والتسليم لإمر الله . وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل . ومنه ما جاء في حديث أبي طلحة ، حيث ترس على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وكان عليه الصلاة والسلام يتطلمع ليرى القوم ، فيقول له أبو طلحة : « لَا تُتَشَرَّفْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، لَا يُصِيبُوكَ » الحديث^(٣) . فقوله لا يصيبوك من هذا القبيل .

﴿ المسألة الثانية ﴾

إذا ثبت هذا فلا وُصِفَ التي طبع عليها الانسان كالشهوة الى الطعام والشراب لا يطلب برفعها ، ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها ؛ فإنه من تكليف ما لا

(١) الآية مثال للتكليف بالإسلام السابق على الموت ولا يفيد عند المقارنة . والمثال الثاني من التكليف بالسوابق أيضا فإنه لما تعارض عليه الأمر وكان بين أن يقتل غيره أو يقتله غيره فيما لا تحل فيه النفس أدر بإسلام الأمر لله وعدم الإقدام على قتل الغير . والمثال الثالث يصح أن يكون من النهي عن الظلم السابق على الموت والظلم الذي يقارن الموت ، كأن لا يتحلل عند الموت من الظلم ، أو تبقى بعض الوسائل التي بها الظلم مقارنة للموت ، كمن غضب بيتا سكنه ومات فيه ، أو ثوبا بقي في حوزته مغصوبا حتى مات . وما أحسن تعبير أبي طلحة بقوله (لا يصيبوك) ولم يقل (فيصيبوك) تفريعا على المنهى عنه ، وكان هو المتبادر . لكنه لا يريد النطق بهذه الكلمة على طريق الإثبات . وليس من الأمثلة المذكورة ما فيه الواحق . وفيما تقدم في الأسباب في المسألة العاشرة فيمن سن سنة حسنة أو سيئة ما يؤخذ منه استنباط أمثلة الواحق

(٢) ذكره المناوي في كتابه المجموع الفائق . وقال لذا اشتهر وقد عزاد الرافعي لحذيفة . وقال امام الحرمين في النهاية إنه صحيح وتعقبه ابن الصلاح بأنه لا وجود له في الكتب المعتمدة

يطاق . كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقه جسمه ، ولا تكميل ما نقص منها ؛ فإن ذلك غير مقدور للانسان . ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنه . ولكن يطلب قبح النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل ، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل . وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة (١) تلك الأوصاف ، مما هو داخل تحت الاكتساب

﴿ المسألة الثالثة ﴾

إن ثبت بالدليل أن ثمَّ أوصافاً تماثل ما تقدم في كونها مطبوعاً عليها الانسان فحكمها حكمها ؛ لأن الأوصاف المطبوع عليها ضربان : « منها » ما يكون ذلك فيه مشاهداً محسوساً كالذي تقدم . « ومنها » ما يكون خفياً حتى يثبت بالبرهان فيه ذلك . ومثاله العجاة ، فإن ظاهر القرآن أنها مما طبع الانسان عليه ، لقوله تعالى : (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ) وفي الصحيح : « إبليس لما رأى آدم أجوف علم أنه خاق خلقاً لا يمالك » (٢) وقد جاء أن « الشجاعة والجبن غرائز » ، « وجبلت القلوب على حب من أسن اليها ، وبغض من أساء اليها » . إلى أشياء من هذا القبيل . وقد جعل منها الغضب ، وهو معدود عند الزهاد من المهلكات . وجاء : « يُطَبِّعُ الْمُؤْمِنُ عَلَى كُلِّ خُلُقٍ لَيْسَ الْخِيَانَةَ وَالْكَذِبَ » (٣)

وإذا ثبت هذا فالذي تعلق به الطلب ظاهراً من الانسان على ثلاثه أقسام :
﴿ أحدها ﴾ ما لم يكن داخل تحت كسبه قطعاً . وهذا قليل ، كقوله :

(١) أى سواء كان مما يسبق تلك الأوصاف أم مما يلحقها وينشأ عنها كما سيئنه .
فلذا عمم وقال (من جهة تلك الأوصاف) ليشمل ما تكون الأوصاف هي الناشئة عنه

(٢) رواه مسلم عن أنس . ورواه في راموز الحديث عن أبي الشيخ والحاكم عن أنس أيضاً

(٣) البيهقي عن ابن عمر . قال العزيزي وهو حديث ضعيف

(ولا تموتن وأنتم مسلمون) وحكمه أن الطلب به معصوف إلى ما تعلق به ﴿والثاني﴾ ما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً . وذلك جمهور الأفعال المكلف بها التي هي داخلة تحت كسبه . والطلب المتعلق بها على حقيقته في صحة التكليف بها سواء علينا أ كانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها ﴿والثالث﴾ ما قد يشتبه أمره ؛ كالحب والبغض وما في معناهما . فحق الناظر فيها أن ينظر في حقائقها ، فحيث ثبتت له من القسمين حكم عليه بحكمه . والذي يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغضب والخوف ونحوها أنها داخلة على الانسان اضطراراً ، إما لأنها من أصل الخلقة ^(١) ، فلا يطلب الا بتوابعها ؛ فإن ما في فطرة الانسان من الأوصاف يتبعها - بلا بد - أفعالٌ اكتسابية . فالطلب وارد على تلك الأفعال ، لا على ما نشأت عنه . كما لا تدخل القدرة ولا العجز تحت الطلب . وإما لأن لها ^(٢) باعثاً من غيره فتشور فيه ، فيقتضى لذلك أفعالاً آخر . فإن كان المثير لها هو السابق وكان مما يدخل تحت كسبه فالطلب يرد عليه ؛ كقوله : « تهادوا تحابوا » ^(٣) فيكون كقوله : « أحبوا الله لما أسدى إليكم من نعمه » ^(٤) مراداً به التوجه الى النظر في نعم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه اليه . وكنهيه عن النظر المثير للشهوة الداعية الى ما لا يحل ، وعين الشهوة لم ينه عنه . وإن لم يكن المثير لها داخلاً تحت كسبه فالطلب يرد على الواحق ^(٥) ؛ كالغضب المثير لشهوة الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقاع

(١) سيأتى تمثيلها بالشجاعة والجبن والحلم

(٢) أى كالحب والبغض

(٣) رواه أبو يعلى في مسنده باسناد جيد . وروى ابن عساكر : (تهادوا تحابوا

وتصافحوا يذهب الغل عنكم)

(٤) لفظه قريب مما يأتى بعد عن الترمذى

(٥) فمثل قوله عليه الصلاة والسلام - لمن قال له أوصني - : (لا تغضب)

مكرراً ذلك ، يرد النهى فيه على لاحق الغضب ولذا ورد (اتقوا الغضب فانه جمرة على قلب ابن آدم - إلى أن قال فمن أحس بشئ من ذلك فليضطجع وليتبلد بالارض)

فصل

ومن هذا الملمح فقه الأوصاف الباطنة كلها أو أكثرها : من
الكبر ، والحسد ، وحب الدنيا ، والجاه ، وما ينشأ عنها من آفات اللسان ،
وما ذكره الغزالي في ربع المهلكات وغيره . وعليه يدل كثير من الأحاديث .
وكذلك فقه الأوصاف الحميدة ؛ كالعلم ، والتفكير ، والاعتبار ، واليقين ، والمحبة ،
والخوف ، والرجاء ، وأشباهها مما هو نتيجة عمل^(١)؛ فإن الأوصاف القلبية لاقدرة
للإنسان على إثباتها ولا نفيها . أفلا ترى أن العلم وإن كان مطلوباً فليس تحصيله
بمقدور أصلاً ؛ فإن الطالب إذا توجه نحو مطلوب إن كان من الضروريات فهو
حاصل ، ولا يمكنه الانصراف عنه . وإن كان غير ضروري لم يمكن تحصيله
الا بتقديم النظر ، وهو المكتسب دون نفس العلم ؛ لأنه داخل عليه بعد النظر
ضرورة ، لأن النتيجة لازمة للمقدمتين . فتوجيه النظر فيه هو المكتسب . فيكون
المطلوب وحده . وأما العلم على أثر النظر فسواء علمنا قلنا إنه مخلوق لله تعالى كسائر
المسببات مع أسبابها — كما هو رأى المحققين — أم لم نقل ذلك ، فالجميع متفقون
على أنه غير داخل تحت الكسب بنفسه . وإذا حصل لم يمكن إزالته على حال .
وهكذا سائر ما يكون وصفاً باطنياً إذا اعتبرته وجدته على هذا السبيل . وإذا كانت
على هذا الترتيب لم يصح التكليف بها أنفسها ؛ وإن جاء في الظاهر ما يظهر منه
ذلك فمصروف الى غير ذلك : مما يتقدمها ، أو يتأخر عنها ، أو يقارنها . والله أعلم

﴿ المسألة الرابعة ﴾

الأوصاف التي لاقدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها على ضربين :
« أحدها » ما كان نتيجة عمل ؛ كالعلم والحب في نحو قوله : « أَحِبُّوا اللَّهَ
لِمَا أَسَدَىٰ إِلَيْكُمْ مِنْ نِعَمِهِ »

(١) فالتكليف بها أمراً أو نهياً تكليف بالسوابق والأعمال المنتجة لها

« والثانى » ما كان فطرياً ^(١) ولم يكن نتيجة عمل ، كالشجاعة ، والجن ، والحلم والأناة المشهود بهما فى أشجَّ عبد القيس ، وما كان نحوهما فالأول ظاهر أن الجزء يتعلق بها فى الجملة ، من حيث كانت مسببات عن أسباب مكتسبة . وقد مرّ فى كتاب الأحكام أن الجزء يتعلق بها وإن لم تدخل تحت قدرته ولا قصدتها . وكذلك أيضاً يتعلق بها الحب والبغض ، على ذلك الترتيب والثانى وهو ما كان منها فطرياً ينظر فيه من جهتين : « إحداهما » من جهة ما هى محبوبه للشارع أو غير محبوبه له ؟ « والثانية » من جهة ما يقع عليها ثواب أو لا يقع ؟

﴿ فأما النظر الأول ﴾ فإن ظاهر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام لأشجَّ عبد القيس : « إِنَّ فِيكَ لَخَصَلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ : الْحِلْمَ وَالْأَنَاءَةَ » ^(٢) وفى بعض الروايات أخبره أنه مطبوع ^(٣) عليهما . وفى بعض الحديث « الشَّجَاعَةُ وَالْجُبْنَ غَرَائِزُ » ^(٤) وجاء : « إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ الشَّجَاعَةَ وَلَوْ عَلَى قَتْلِ حَيَّةٍ » ^(٥) وفى الحديث : « الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مَجْنَدَةٌ فَمَا انظره مع ما ورد فى الحديث (إنكم مجنونون ومبخلون) يخاطب الحسن وأسامة بن زيد

(٢) عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأشجَّ عبد القيس : (إن فيك خصلتين يحبهما الله ورسوله : الحلم والأناة) ، رواه أبو داود والترمذى

(٣) يريد الاستدلال على أنها فطرية وعلى تعلق الحب والبغض بها ، كما تر ، ذلك فى صنيعه كله

(٤) ذكره المناوى فى كتابه المجموع الفائق عن ابن يعلى بلفظ : (الجن والجرأة غرائز يضعها الله حيث شاء) . وفيه من قال عنه أبو زرعة : انه واه يحدث عن ابن عجلان بمنه كبير

(٥) قال الشيخ الفتنى فى كتابه تذكرة الموضوعات (ان الله يحب السماحة ولو على تمرات ، ويحب الشجاعة ولو على قتل حية) موضوع ، قاله الصاغانى . وهو عند ابن عدى بلفظ : يازير ان باب الرزق مفتوح من لدن العرش الى قرار بطن

تعارفَ مِنْهَا اِتْتَلَفَ وَمَا تَنَا كَرَّ مِنْهَا اِخْتَلَفَ»^(١) وهذا معنى التحاب والتباغض وهو غير مكتسب . وجاء في الحديث : « وَجَبَتْ مَحَبَّتِي لِمُتَحَابِّينَ فِيَّ »^(٢) وقد حمل حديث أبي هريرة يرفعه : « الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ . وَفِي كُلِّ خَيْرٍ »^(٣) على أن يكون المراد بالقوة شدة البدن^(٤) وصلابة الأمر ، والضعف خلاف ذلك . وجاء : « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ وَيَكْرَهُ سَفْسَافَهَا »^(٥) وجاء : « يُطَبِّعُ الْمُؤْمِنُ عَلَى كُلِّ خُلُقٍ إِلَّا الْخِيَانَةَ وَالْكَذِبَ »^(٦) وقال تعالى : (خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ) وجاء في معرض الذم والكراهية . ولذلك كان ضدُّ العجل محبوباً وهو الأناة

ولا يقال : إن الحب والبغض يتعلقان بما ينشأ عنهما من الأفعال لأن ذلك « أولاً » خروج عن الظاهر بغير دليل « وثانياً » أنهما يصح

الارض فيرزق الله كل عبد على قدر همته يازبير ان الله يحب السماحة ولو بفاق
تمرة ويحب الشجاعة ولو على قتل حية) وهو لا يصح اه
(١) أخرجه بخارى عن عائشة . وأخرجه مسلم وأبو داود عن أبي هريرة
(تيسير)

(٢) تمامه : (وللتجالسين في ، وللمتزاورين في ، وللمتبادلين في) أخرجه مالك
(تيسير)

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٢٢٦)

(٤) بل لو حمل على ما هو الظاهر من قوة الإرادة وصلابة العزيمة وهي خلق
فطرى لكان الأمر على ما يريد من تعلق الحب بهذا الخلق الفطرى . إلا أنه يريد
أن يدخل فيه شدة البدن لظهور أنه فطرى ، فيتم له به الاستدلال على الأمرين معا .
وليس من الضروري أن يكون الدليل عليهما حديثاً واحداً

(٥) رواه في الجامع الصغير عن الطبراني وقال العزيزى رجاله ثقات ولفظه فيه
(ان الله تعالى يحب معالى الامور وأشرفها ويكره سفسافها)

(٦) تقدم (ج ٢ - ص ١٠٩)

تعلقهما بالذوات . وهى أبعد عن الأفعال من الصفات ؛ كقوله تعالى : (فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) الآية « أَحِبُّوا اللَّهَ لِمَا غَدَاكُمْ بِهِ مِنْ نِعْمِهِ ^(١) » و « من الإيمان الحبُّ في الله ^(٢) والبغضُ في الله » ولا يسوغ في هذه المواضع أن يقال إن المراد حب الأفعال فقط . فكذلك لا يقال في الصفات — إذا توجه الحب إليها في الظاهر — إن المراد الأفعال

فصل

وإذا ثبت هذا فيصح أيضاً أن يتعلق الحب والبغض بالأفعال ؛ كقوله تعالى : (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ) . (وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ أَنْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ) « أَبْغَضُ الْحَلَالَ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاق » ^(٣) « ليس أحدٌ أحبَّ إليه المدحُ من الله . مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ مَدَحَ نَفْسَهُ » ^(٤) وهذا كثير . وإذا قلت : أحب الشجاع وأكره الجبان ، فهذا حبُّ وكراهة يتعلقان بذات موصوفة لأجل ذلك الوصف ؛ نحو قوله تعالى : (وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) (وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ) (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) وفي القرآن أيضاً : (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ) وفي الحديث : « إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ الْجَبْرَ السَّمِينَ » ^(٥) فإذاً الحب والبغض مطلق في الذوات والصفات والأفعال .

(١) أخرجه في الجامع الصغير عن الترمذى والحاكم . وقال العزيرى : حديث صحيح . ولفظه (لما يغذوكم به من نعمه)

(٢) لأن معناه أن تحب الشخص لا تحبه الا لأجل الله لا لغرض دنيوى .. فالحب فيه تعلق بالذوات

(٣) رواه أبوداود (تيسير)

(٤) رواه في الجامع الصغير عن الطبرانى . قال العزيرى قال المناوى : بل رواه البخارى أيضا . قال العلقمى بجانبه علامة الصحة

(٥) (ان الله يبغض أهل البدن الملاحمين والحبير السمين) رواه البيهقى فى شعب الإيمان عن كعب موقوفا — ذكر ذلك فى المجموع الفائق للمناوى . ثم ذكر فى

فتعلقهما بها تعلقٌ بالمهية من حيث إنها ذات أو صفة أو فعل
 ﴿ وأما النظر الثاني ﴾ وهو أن يقال : هل يصح أن يتعلق بتلك الأوصاف
 — وهي غير المقدورة للإنسان إذا اتصف بها — الثواب والعقاب ، أم لا يصح ؟
 هذا يتصور في ثلاثة أوجه : « أحدها » أن لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب
 « والثاني » أن يتعلقا معاً بها . « والثالث » أن يتعلق بها أحدهما دون الآخر
 ﴿ أما هذا الأخير ﴾ فيؤخذ النظر فيه من النظر في الوجهين لأنه مركب منها
 ﴿ فأما الأول ﴾ فيستدل عليه بوجهين
 (أحدهما) أن الأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها لا يكلف بإزالتها ولا بجلبها
 شرعاً ؛ لأنه تكليف بما لا يطاق . وما لا يكلف به لا يثاب عليه ولا يعاقب ؛
 لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعاً . فالأوصاف المشار إليها لا ثواب عليها
 ولا عقاب

(والثاني) أن الثواب والعقاب على تلك الأوصاف إما أن يكون من جهة
 ذواتها من حيث هي صفات ^(١) ، أو من جهة متعلقاتها . فإن كان الأول لزم في كل
 صفة منها أن تكون مثاباً عليها ، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعاً ، ومعاقباً
 عليها أيضاً كذلك ؛ لأن ماوجب للشيء وجب لمثله . وعند ذلك يجتمع الضدان
 على الصفة الواحدة من جهة واحدة وذلك محال . وإن كان من حيث متعلقاتها
 فالثواب والعقاب على المتعلقات — وهي الأفعال والتروك — لا عليها . فثبت أنها
 في أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب . وهو المطلوب

مكان آخر منه ما يأتي : وعن التوراة بلفظ الخبر السمين ، قال السخاوي وما علمته
 في المرفوع . وقال في موضع آخر منه أيضاً في آخر حديث عن ابن ماجه وغيره
 (وان الله لينغض الخبر السمين) عن علي موقوفاً

(١) هناك ثالث ، وهو أنه لا يتعلق بها من جهة كونها صفة فقط ، ولا من جهة
 ما ينشأ عنها من الأفعال والتروك فقط ، بل من جهة كونها صفة محبوبة أو مكروهة ،
 فلا اجتماع للضدين ، كما سبق له في مثل (والله يحب المحسنين) وحينئذ فلا يتم هذا
 الدليل . وسيأتي له فيه كلام من جهة أخرى

﴿وأما الثانى﴾ فيستدل عليه أيضاً بأمرين

(أحدهما) أن الأوصاف المذكورة قد ثبتت تعلق الحب والبغض بها . والحب والبغض من الله تعالى إما أن يراد بهما نفس الإينعام أو الانتقام ، فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأى من قال بذلك . وإما أن يراد بهما إرادة الإينعام والانتقام ، فيرجعان إلى صفات الذات ؛ لأن نفس الحب والبغض المفهومين فى كلام العرب حقيقة محالان على الله تعالى . وهذا رأى طائفة أخرى . وعلى كلا الوجهين فالحب والبغض راجعان إلى نفس الإينعام أو الانتقام ، وهما عين الثواب والعقاب (١) . فالأوصاف المذكورة إذاً يتعلق بها الثواب والعقاب .

(والثانى) أنا لو فرضنا أن الحب والبغض لا يرجعان إلى الثواب والعقاب ، فتعلقهما بالصفات إما أن يستلزم الثواب والعقاب ، أو لا . فإن استلزم فهو المطلوب . وإن لم يستلزم فتعلق الحب والبغض إما للذات . وهو محال (٢) . وإما الأمر راجع إلى الله تعالى . وهو محال ؛ لأن الله غنى عن العالمين ، تعالى أن يفتقر لغيره ، أو يتكامل بشيء ، بل هو الغنى على الإطلاق ، وذو الكمال بكل اعتبار . وإما للعبد . وهو الجزاء ؛ إذ لا يرجع للعبد إلا ذلك

(١) قد يقال أن الثواب والعقاب أخص من الإينعام والانتقام ، لأن الأولين منظور فيهما إلى الدار الآخرة ، أما الإينعام وما معه فكلما يكون فى الآخرة يكون فى الدنيا . فقد يحمل فى هذه الموارد على الإحسان فى الدنيا والنوازل فيها ، فلا يتم الدليل إلا إذا كانا عين الثواب والانتقام ، وقد عرفت ما فيه

(٢) سبق دليله ، وهو أن ما وجب للشئ وجب لمثله . إلا أنه يبقى الكلام فى قوله (للذات) هل ذات الصفة فىكون عين شق الترديد السالف ، أو ذات الشخص ذى الصفة فىأتى فيه نظير الدليل المقتضى للاستحالة . إلا أنه إذا كان الغرض هذا الأخير يقال : وهل الذات غير العبد الذى سيقول فيه (وإما للعبد) ؟ فيجاب بأن العبد الذات المتصفة بصفة محبوبة أو مبغضة ، فلا تأتى الاستحالة المشار إليها سابقاً . إلا أنه حينئذ يكون هذا هو الاحتمال الثالث الذى تركه سابقاً ونهنا عليه

(وأمر ثالث) (١) وهو أنه لو سلم أنها محبوبة أو مكروهة من جهة متعلقاتها وهو الأفعال ، فلا يخلو أن يكون الجزء على تلك الأفعال مع الصفات مثل الجزء عليها بدون تلك الصفات ، أولاً . فإن كان الجزء متفاوتاً فقد صار للصفات قسط من الجزء . وهو المطلوب . وإن كان متساوياً لزم أن يكون فعل أشجَّ عبد القيس حين صاحبه الحلم والأناة ، مساوياً لفعل من لم يتصف بهما وإن (٢) استويا في الفعل . وذلك غير صحيح ؛ لما يلزم عليه من أن يكون المحبوب عند الله مساوياً لماليس بمحبوب . واستقراء الشريعة يدل على خلاف ذلك . وأيضاً يلزم أن يكون ما هو محبوب ليس بمحبوب (٣) ، وبالعكس . وهو محال . فثبت أن للوصف حظاً من الثواب أو العقاب ، وإذا ثبت أن له حظاً ما من الجزء ثبت مطلق الجزء . فالأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها مجازي عليها . وذلك ما أردنا

وما تقدم ذكره من الأدلة على أنه لا يثاب عليها متكل :

(أما الأول) فإن الثواب والعقاب مع التكليف لا يتلازمان ؛ فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدور للمكلف . وقد يكون التكليف ولا ثواب ولا عقاب . فالأول مثل المصائب النازلة بالإنسان اضطراراً (٤) علم بها أو لم يعلم .

(١) إنما جعله دليلاً ثالثاً مستقلاً ، ولم يبنه على مبنى الدليالين قبله ، لأنه فيهما جار على تعاقب الحب والبغض بنفس الصفات . أما في هذا فجعلهما متعلقين بتوابع هذه الصفات ولو احقها من الأفعال . ولذا غير الأسلوب ولم يقل من أول الأمر (بثلاثة أمور)

(٢) الواو للحال وإن زائدة

(٣) من أين هذا اللزوم ؟ لا يازم من مساواة المحبوب لغيره في حكم من الأحكام

أن يكون ليس بمحبوب ولا العكس

(٤) إنك إذا قرأت آيات الكتاب العزيز . وجدت أن الثناء والوعد بالثواب

في مواضع الابتلاء إنما هو على الصبر والتسليم لله والرضى . فعليك بتتبع الآيات الكثيرة في سورة البقرة وآل عمران والعنكبوت والأحزاب وغيرها ، وكذا الأحاديث مثل (إذا أحب الله قوما ابتلاهم فمن رضى فله الرضى ومن سخط فله السخط)

والثاني كشارب الخمر ، ومن أتى عرفاً ، فإنه جاء « أن الصلاة لا تُقبَلُ منه أربعين يوماً »^(١) ولا أعياً أحداً من أهل السنة يقول بعدم أجزاء صلاته ، إذا استكملت أركانها وشروطها . ولا خلاف أيضاً في وجوب الصلاة على كل مسلم ، عدلاً كان أو فاسقاً . وإذا لم يتلزم لا يصح هذا الدليل

(وأما الثاني) فقد اعترضه الدليل الثالث الدال على الجزاء . فقوله إن الجزاء وقع على العمل أو الترك إن أراد به مجرداً كما يقع دون الوصف ، فقد ثبت بطلانه . وإن أراد به مع اقتران الوصف فقد صار للوصف أثر في الثواب أو العقاب . وذلك دليل دال على صحة الجزاء عليه لا على نفيه

ولصاحب المذهب الأول أن يعترض على الثاني في أدلته :

(أما الأول) فإنه إذا صار معنى الحب والبغض إلى الثواب والعقاب ، امتنع^(٢) أن يتعلقا بما هو غير مقدور . وهو الصفات والذوات المخلوق عليها (وأما الثاني) فإن القسمة غير منحصرة ، إذ من الجائز أن يتعلقا الأمر راجع للعبد غير الثواب أو العقاب . وذلك كونه اتصف بما هو حسن أو قبيح في مجازي العادات

(وأما الثالث) فإن الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات فوقوعها على حسبها^(٣) في الكمال أو النقصان . فنحن نستدل بكمال الصنعة على كمال الصانع وعليه فليست المصائب والنوازل هي المثاب عليها ، بل هو ما يقارنها أو يعقبها من الصبر والرضا . ولا شك أن ذلك مقدور للمكلف ومطلوب منه ، فلا يتم له ما أرادته . وبه يعلم أيضاً ما في قوله (علم بها أو لم يعلم) فإنه إذا لم يعلم لا يتأتى منه الصبر والرضا الذي يكون به الثواب . وسيأتي تميم لهذا الكلام قريباً

(١) رواد مسلم

(٢) تقدم رده بأنه لا تلازم بين الثواب والعقاب وبين أن يكون المثاب عليه مقدوراً عليه بل ولا معلوماً .

(٣) أي فيلزم من زيادة قوة الصفة زيادة في الفعل حسناً وقبحاً . فلا يتأتى الاختلاف في الصفات مع تساوي الأفعال . حتى يصح الدليل الثالث

وبالضد . فكذلك ههنا . وعند ذلك يختص الثواب بالأفعال ويكون التفاوت راجعاً الى تفاوتها لا إلى الصفات ، وهو المطلوب .
فالحاصل أن النظر يتجاوز به الطرفان . ويحتمل تحقيقه بسطاً أوسع من هذا . ولا حاجة إليه في هذا الموضع . والله التوفيق .

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تقدم الكلام على التكليف بما لا يدخل تحت مقدور المكلف . وبقى النظر فيما يدخل تحت مقدوره ، لكنه شاق عليه . فهذا موضعه . فإنه لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفي التكليف بما لا يطاق ، ان نعلم منه نفي التكليف بأنواع المشاق . ولذلك ثبت^(٣) في الشرائع الأول التكليف بالمشاق ، ولم يثبت فيها بالتكليف بما لا يطاق . وأيضاً فإن التكليف بما لا يطاق قد منعه جماعة عقلاء ، بل أكثر العلماء من الأشعرية وغيرهم . وأما المعتزلة فذلك أصلهم . بخلاف التكليف بما يشق . فإذا كان كذلك فلا بد من النظر في ذلك بالنسبة الى هذه الشريعة الفاضلة

ولا بد قبل الخوض في المطلوب من النظر في معنى « المشقة » وهي في أصل اللغة من قولك شق على الشيء يشق شقاً ومشقة إذا أتعبك . ومنه قوله تعالى : (لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا لِيُقِىَ الْأَنْفُسَ) والشق هو الاسم من المشقة . وهذا المعنى إذا أخذ مطلقاً من غير نظر الى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية :
﴿ أحدها ﴾ أن يكون عاماً في المقدور عليه وغيره . فتكليف ما لا يطاق

(٣) لو قال بدليل أنه ثبت الخ لكان أظهر . أي وحيث أنه لا تلازم بين التكليف بالمشاق والتكليف بما لا يطاق اثباتاً ولا نفياً ، فلا يتأتى التلازم بين العلم في النفيين ، إلا أن يقال : أنه لما كان راجعاً الى الشرائع السابقة لم يأخذه على صورة دليل ، بل بصورة استئناس فقط ، حتى كأنه مفرع على الدعوى . وجعل الثاني دليلاً لأنه من نظر علماء هذه الشريعة

١٢٠ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الخامسة)

يسمى مشقة ، من حيث كان تطأبُ الإنسان نفسه بحمله مُوقِعاً في عناء وتعب لا يجدى ؛ كالتعب إذا تكلف القيام ، والإنسان إذا تكلف الطيران في الهواء ، وما أشبه ذلك . فحين اجتمع مع المقدور عليه الشاق الحمل إذا تحمل في نفس المشقة سمي العمل شاقاً ، والتعب في تكلف حمله مشقة .

(والثاني) أن يكون خاصاً بالمقدور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية ، بحيث يشوش على النفوس في تصرفها ، ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة

إلا أن هذا الوجه على ضربين :

(أحدهما) أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها ، بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها . وهذا هو الموضع الذي وضعت له الرخص المشهورة في اصلاح الفقهاء ، كالصوم في المرض والسفر ، والإتمام في السفر ، وما أشبه ذلك

(والثاني) أن لا تكون مختصة ، ولكن إذا نظر إلى كليات الأعمال والدوام عليها صارت شاقة ، ولحقت المشقة العامل بها . ويوجد هذا في النوافل وحدها إذا تحمل الإنسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما ، إلا أنه في الدوام يتعبه ، حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة في الضرب الأول . وهذا هو الموضع الذي شرع له الرفقُ والأخذُ من العمل بما لا يحصلُ مللاً ، حسبما نبه عليه نهيه عليه الصلاة والسلام عن الوصال ، وعن التنطع والتكلف ، « وقال أخذوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لن يملَّ حتى تملَّوا »^(١) وقوله « القصد القصد تبأغوا »^(٢) والأخبار هنا كثيرة ، والتنبيه عليها موضع آخر . فيذه مشقة ناشئة من أمر كلي . وفي الضرب الأول ناشئة من امر جزئي

(١) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٢) جزء من حديث رواه البخاري بلفظ : (والقصد تبأغوا)

(المسألة السادسة) الثانية المشقة الخارجة عن المعتاد . وهي تمنع التكليف كالأولى ١٢١

﴿والوجه الثالث﴾ أن يكون خاصا بالمقدور عليه ، وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية ، ولكن نفس التكليف به زيادة على ماجرت به العادات قبل التكليف ، شاق على النفس ؛ ولذلك أطلق عليه لفظ « التكليف » وهو في اللغة يقتضى معنى المشقة ؛ لأن العرب تقول : « كلفته تكليفا » إذا حملته أمرا يشق عليه وأمرته به . و « تكلفت الشيء » إذا تحملته على مشقة . وحملت الشيء تكلفته إذا لم تطقه الا تكلفا . فمثل هذا يسمى مشقة بهذا الاعتبار ؛ لأنه إلقاء بالمقاليدي ، ودخول في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا ﴿والرابع﴾ أن يكون خاصا بما يلزم ^(١) عما قبله ؛ فإن التكليف إخراج للمكلف عن هوى نفسه . ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقا ، ويلحق الانسان بسببها تعب وعناء . وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق فهذه خمسة أوجه من حيث النظر الى المشقة في نفسها ، انتظمت في أربعة ^(٢) ﴿فأما الأول﴾ فقد تخلص في الأصول . وتقدم ما يتعلق به ﴿وأما الثاني﴾ وهي :

﴿المسألة السادسة﴾

فإن الشارع لم يقصد الى التكليف بالشاق والإعناء فيه . والدليل على ذلك أمور :

﴿أحدها﴾ النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) وقوله : (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا

(١) المراد قد ينشأ عنه ، لا أنه لا ينفك عنه ، والا لكان الأول يتعين فيه أن يلحق الانسان فيه تعب ومشقه . كما قال هنا وفي المسألة الثامنة في شرح الرابع . وهو يخالف قوله في الثالث (ليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد) .
(٢) أى لأنه أدرج اثنين منها تحت الثاني ، حيث جعله ضربين

حَمَلَتْهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا) الآية، و^(١) في الحديث: «قال الله تعالى قد فعلت» ^(٢) وجاء: (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) (يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) (وما جعلَ عليكم في الدين من حرج) (يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا) (ما يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَسِكُنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) الآية. ^(٣) وفي الحديث: «بُعِثْتُ بِالْخَنِيفَةِ السَّمْحَةِ» ^(٤) «وما خيّر بين شيئين إلا اختارَ أيسرَهما ما لم يكن إثمًا» ^(٥) وإنما قال: (ما لم يكن إثمًا) لأن ترك الأثم لا مشقة فيه، من حيث كان مجرد ترك. ^(٦) إلى أشباه ذلك مما في هذا المعنى. ولو كان قاصداً للمشقة لما كان مريدا لليسر ولا للتخفيف، ولو كان مريدا للحرج والعسر. وذلك باطل.

﴿والثاني﴾ ما ثبت أيضا من مشروعية الرخص، وهو أمر مقطوع به، ومما علم من دين الأمة ضرورة؛ كرخص القصر، والنفطر، والجمع، وتناول المحرمات في الاضطرار. فإن هذا نمط يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة. وكذلك ما جاء من النهي عن التعمق والتكف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال. ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيص ^(٧) ولا تخفيف. ﴿والثالث﴾ الإجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف، وهو يدل

- (١) هو تمام الدليل، لأن الآية دعاء بذلك. والحديث فيه الإجابة
- (٢) رواه مسلم
- (٣) الدليل في صدر الآية. وكذا فيما بعد الاستدراك. فلذا قال (الآية)
- (٤) تمامه (ومن خالف سنتي فليس مني) — رواه الخطيب عن جابر قال العزيزي حديث حسن لغيره — وخرجه العراقي عن أحمد
- (٥) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)
- (٦) هذا لا يخص ترك الأثم، بل يجري في كل ترك. لما فيه من الحيثية المذكورة. وبالجمله فقوله (وإنما قال الخ) غير ظاهر
- (٧) أي في الضرب الأول. وقوله (ولا تخفيف) أي في الضرب الثاني

على عدم قصد الشارع اليه . و^(١) لو كان واقعا لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف .
وذلك منفي عنها ؛ فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعانة والمشقة ، وقد
ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير ، كان الجمع بينهما تناقضا واختلافا .
وهي منزهة عن ذلك .

﴿ وأما الثالث ﴾ وهي :

﴿ المسألة السابعة ﴾

فإنه لا يَنازَع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما ،
ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة . كما لا يسمى في العادة مشقة طلب المعاش
بالتحرف وسائر الصنائع : لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل
في الغالب المعتاد ، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدُّون المنقطع عنه كسلان ،
ويذمون به بذلك . فكذلك المعتاد في التكليف

والى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة ، والتي تعد
مشقة . وهو أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه الى الانقطاع عنه ، أو عن بعضه ،
والى وقوع خلل في صاحبه : في نفسه أو ماله ، أو حال من أحواله ، فالمشقة هنا
خارجة عن المعتاد . وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا يعدُّ في العادة
مشقة ، وإن سميت كلفة . فأحوال الانسان كلها كلفة في هذه الدار ، في أكله
وشربه وسائر تصرفاته : ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات
محت قهره ، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات . فكذلك التكليف . فعلى
هذا ينبغي أن يفهم التكليف وما تضمن من المشقة

وإذا تقرر هذا فما تضمن التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة أيضا
ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة ، بل من جهة ما في ذلك من

(١) في الحقيقة هو دليل رابع . فلو قال والرابع أو وأيضا مثلا لكان أظهر

المصالح العائدة على المكلف . والدليل على ذلك ما تقدم (١) في المسألة قبل هذا فإن قيل : ما تقدم لا يدل على عدم القصد الى المشقة في التكليف ؛ لأوجه :
 ﴿ أحدها ﴾ أن نفس تسميته تكليفا يشعر بذلك ؛ إذ حقيقته في اللغة طلب ما فيه كلفة ، وهي المشقة . فقول الله تعالى : (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)
 معناه لا يطلبه بما يشق عليه مشقة لا يقدر عليها ، وإنما يطلبه بما تتسع له قدرته عادة . فقد ثبت التكليف بما هو مشقة . فقصد الأمر والنهي يستلزم بلا بد طلب المشقة ، والطلب إنما تعلق بالفعل من حيث هو مشقة ، لتسمية الشرع له تكليفا .
 فبني إذا مقصودة له . وعلى هذا النحو ينزل (٢) قوله : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وأشباهه

﴿ والثاني ﴾ أن الشارع عالم بما كلف به وبما يلزم عنه ، ومعلوم أن مجرد التكليف يستلزم المشقة . فالشارع عالم بلزوم المشقة من غير انفكاك . فإذا يلزم أن

(١) ما تقدم في المسألة كانت الأدلة فيه على عدم قصد المشقة الخارجة عن المعتاد ، وهي ما فيها الرخص وما طلب فيها التخفيف . أما هنا فالمشقة هي المعتادة . وإذا كان الموضوع مختلفا فالأدلة لأحدهما لا يلزم أن تكون أدلة للآخر وإن اتحدا في عنوان المشقة . فعليك بتبعها تجد أن بعض الآيات يصلح دليلا . وكذا الدليل الأخير الذي يؤخذ من قوله (ولو كان الخ) فإنه يؤخذ منه أنه لا يقصد المشقة لكونها مشقة مطلقا ، كانت من القسم الثاني أو الثالث . لئلا يلزم التناقض مع قصده الرفق والتيسير . ولكن سيأتي في المسألة الحادية عشرة أنه كما لا يقصد حصول المشقة المعتادة كذلك لا يقصد رفعها ، وهو لا يوافق هذا الدليل الأخير بالطريق الذي قررناه فلا يبقى إلا بعض الآيات

(٢) أي فهذا أحد الأدلة المتقدمة التي قلت أنها تجري هنا — لا يدل . لأنه محمول على مشقة وحرج غير موضوع الدعوى هنا . إلا أنه لم يذكر بقية الآيات لما عرفت من أن مثل (يريد الله بكسر اليسر) تدل على دعواه هنا في قوله (وإذا تقرر هذا الخ) وبضمنية أنه يكون متناقضا لو قصد المشقة مطلقا ولو معتادة على ما تقدم

يكون الشارع طالبا للمشقة ، بناءً على أن القاصد الى السبب عالماً بما يتسبب عنه قاصدٌ للمسبب . وقد مر تقرير هذه المسألة في كتاب الأحكام ، فاقضى أن الشارع قاصدٌ للمشقة هنا

﴿ والثالث ﴾ أن المشقة في الجملة مثاب عليها إذا لحقت في أثناء التكليف ، مع قطع النظر عن ثواب التكليف ؛ كقوله تعالى : (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) الى آخر الآية . وقوله : (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) وما جاء في « كثرة الخطا الى المساجد وأن أعظمهم أجراً أبعدهم داراً » وما جاء في « إسباغ الوضوء على المكاره » وقد نبه على ذلك أيضاً قوله تعالى : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ . وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ) الآية ، وذلك لما في القتال من أعظم المشقات ، حتى قال تعالى : (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمُ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ) وأشبه ذلك . فإذا كانت المشقات — من حيث هي مشقات — مثاباً عليها زيادة على معتاد التكليف ، دل على أنها مقصودة له . وإلا فلولا يقصدها لم يقع عليها ثواب . كسائر الأمور التي لم يكلف بها فأوقعها المكلف باختياره ، حسبما هو مذكور في المباح في كتاب الأحكام . فدل هذا كله على قصد الشارع لطلب المشقة بالتكليف . وهو المطلوب

﴿ فالجواب عن الأول ﴾ أن التكليف إذا وجه على المكلف يمكن القصد فيه على وجهين : (أحدهما) أن يقصد إليه من جهة ما هو مشقة ، (والثاني) أن يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخيرٌ للمكلف عاجلاً وآجلاً ، (فأما الثاني) فلا شك في أنه مقصود الشارع بالعمل . والشريعة كلها ناطقة بذلك ، كما تقدم أول هذا الكتاب . (وأما الأول) فلا نسلم أنه قصد ذلك . والقصدان لا يلزم اجتماعهما ؛ فإن الطبيب يقصد بسقي الدواء المر البشع ، والإيلام بفصد

العروق وقطع الأعضاء المتأكلة ، نفع المريض لا إيلامه ، وإن كان على علم من حصول الإيلام . فكذلك يتصور في قصد الشارع الى مصالح الخلق بالتكليف ، في العاجلة والآجلة . والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة . فالنزاع في قصده للمشقة . وإنما سمي تكليفا باعتبار ما يلزمه ، على عادة العرب في تسمية الشيء بما يلزمه ، وإن كان في الاستعمال غير مقصود ، حسبما هو معلوم في علم الاشتقاق ، من غير أن يكون ذلك مجازا بل على حقيقة الوضع اللغوي (١)

﴿والجواب عن الثاني﴾ أن العلم بوقوع المسبب عن السبب — وإن ثبت أنه يقوم (٢) مقام القصد إليه في حق المكلف — فأما هو جار مجرى القصد من بعض الوجوه ، أعني في الأحكام الشرعية من جهة ما هو بالتسبب متعدد على الجملة ، لا من جهة ما هو قاصد للمفسدة الواقعة ؛ إذ قد فرضناه لم يقصد إلا منفعة نفسه . وإذا كان غير قاصد فهو المطلوب هنا في حق الشارع ؛ إذ هو قاصد نفس المصلحة لا ما يلزم في طريقا من بعض المفسد . وقد تقدم لهذا تقرير في كتاب الأحكام . وسيأتي بسطه في حق المكلف بعد هذا إن شاء الله

وأیضا لو اُزِم من قصد الشارع الى التكليف بما يلزم عنه مفسدة في طريق المصلحة ، قصده الى إيقاع المفسدة شرعا ، لزم بطلان ما تقدم البرهان على صحته من وضع الشريعة للمصالح لا للمفسد ، ولزم في خصوص مسألتنا أن يكون قاصداً

(١) فاللفظ موضوع له وضعا أوليا ، بدون ملاحظة علاقة ، ولا توقف على قرينة . فيكون حقيقة لا مجازا

(٢) أى فقد يكون عالما بالمسبب ولا يقصده ، وإنما يقصد نفع نفسه فقط بقطع النظر عن كونه يلزمه التعدي على الغير بمفسدة تلحقه ، ولكن الشارع في هذه الحالة يجعله كأنه قاصد له ، ويلزمه نتيجة التعدي على الغير ، ويقم علمه بوقوع المسبب مقام القصد إليه . فالشارع هنا أيضا وإن كان عالما بالمفسدة التي تكون في طريق المصلحة لكنه لا يقصدها

لرفع المشقة^(١) وإيقاعها معا . وهو محال باطل عقلا وسمعا
وأیضا فلا یمتنع قصد الطیب لسقى الدواء المر ، وقطع الأعضاء المتأکلة ،
وقلع الأضراس الوجعة ، و بطل الجراحات ، وأن یحمى المريض ما ینتمیه ، وإن
كان یلزم منه إذابة المريض ؛ لأن المقصود إنما هو المصلحة التي هي أعظم وأشدنى
المراعاة من مفسدة الإیذاء التي هي بطریق اللزوم . وهذا شأن التریعة أبدا . فإذا
كان التكليف على وجه فلا بد منه وإن أدى الى مشقة ، لأن المقصود المصلحة .
فالتكليف أبداً جار على هذا المہیع . فقد علم من الشارع أن المشقة ینهى عنها ،
فإذا أمر بما تلزم عنه فلم یقصدھا ، إذ لو كان قاصداً لها لما نهى عنها . ومن هنا
لا یسمى ما یلزم عن الأعمال العاديات مشقة عادة

وتحصیله أن التكليف بالمعتادات وما هو من جنسها لا مشقة فيه كما تقدم ،
فما یلزم عن التكليف لا یسمى مشقة ؛ فضلا عن أن یكون العلم بوقوعها یتلزم
طلبها أو القصد إليها

﴿والجواب عن الثالث﴾ أن الثواب حاصل من حيث كانت المشقة لا بد من
وقوعها لزوماً عن مجرد التكليف ، وبها حصل العمل المكلف به . ومن هذه
الجهة یصح أن تكون كالمقصودة ، لأنھا مقصودة مطلقاً ، فرتب الشارع في
مقابلتها أجراً زائداً على أجر إيقاع المكلف به . ولا يدل هذا على أن النصب
مطلوب أصلاً . ویؤید هذا أن الثواب یحصل بسبب المشقات وإن لم تتسبب عن
عن العمل المطلوب ، كما یؤجر^(٢) الإنسان ویكفر عنه من سیآته بسبب ما یلحقه
من المصائب والمشقات ؛ كما دل علیه قوله عليه الصلاة والسلام : (ما یصیب

(١) أى بأدلة قصده التخفيف واليسر ونحو ذلك . وقوله (وإيقاعها) أى
بمقتضى هذا الاعتراض الثانى
(٢) التكفير صريح الحديث . لكن من أين الأجر على مجرد ما یلحقه بدون
عمل له كالصبر ؟

المؤمنَ من وَصَبٍ وَلَا نَصَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا حَزَنٍ حَتَّى الشُّوْكَةِ يُشَاكُهَا إِلَّا
كَفَرَ اللَّهُ بِهِ مِنْ سَيِّئَاتِهِ (١) وما أشبه ذلك .

وأيضاً فالمباح إذا علم أنه ينشأ عنه ممنوع لا يكون العلم بذلك كالتقصدي نفس
الممنوع . وكذلك يتفق على منع التقصدي إلى نفس الممنوع اللازم عن المباح ،
ويختلفون إذا لم يتصد إليه وهو عالم به . وسيأتي تقريره إن شاء الله تعالى

فصل

ويتربط على هذا أصل آخر :

وهو أن المشقة ليس للمكاف أن يقصدها في التكليف نظراً إلى عظم أجرها،
وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل
أما هذا الثاني فلا نه شأن التكليف في العمل كله ؛ لأنه إنما يقصد نفس
العمل المترتب عليه الأجر . وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به ، وما جاء
على موافقة قصد الشارع هو المطلوب

(١) رواه البخاري ومسلم والترمذي . قال في فتح الباري في شرح هذا الحديث :
وفي هذا الحديث تعقب على الشيخ عز الدين بن عبد السلام حيث قال : ظن بعض الجهلة
أن المصاب مأجور ، وهو خطأ صريح ، فإن الثواب والعقاب إنما هو بالكسب ،
والمصائب ليست منه ، بل الأجر على الصبر والرضا . ووجه التعقب أن الأحاديث
صريحة في ثبوت الأجر بمجرد حصول المصيبة . أما الصبر والرضا فقد زائد يمكن
أن يثاب عليها زيادة على ثواب المصيبة . قال القرافي : المصائب كفارات جزماً
سواء اقترن بها الرضا أم لا ، لكن إن اقترن بها عظم التكفير ، وإلا قل . قال القرافي
والتحقيق أن المصيبة كفارة لذنب يوازئها ، وبالرضا يؤثر على ذلك . انتهى كلام ابن
حجر

أقول ولعل هذا التحقيق في كلام القرافي جمع بين القولين ، فالتكفير غير الثواب
والجزاء ، فلأما أن يكون لافي مقابلة عمل من المكاف . أما الأجر والثواب فالمعقول
ومغزى الآيات القرآنية أنه متعلق بالصبر والرضا والتسليم . وهذا التحقيق لا ينافي
كلام العز ، لأنه لا ينفى التكفير وإنما نفى الأجر . وهو وجه

وأما الأول فإن الأعمال بالنيات ، والمقاصد معتبرة في التصرفات ، كما يذكر في موضعه ان شاء الله ، فلا يصلح منها إلا ما وافق قصد الشارع ، فإذا كان قصد المكاف إيقاع المشقة فقد خالف قصد الشارع ، من حيث إن الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقة ، وكل قصد يخالف قصد الشارع باطل . فالقصد الى المشقة باطل . فهو إذاً من قبيل ما ينهى عنه . وما ينهى عنه لا ثواب فيه ، بل فيه الإثم إن ارتفع النهى عنه الى درجة التحريم . فطلب الأجر بقصد الدخول في المشقة قصد مناقض

فإن قيل : هذا مخالف لما في الصحيح من حديث جابر^(١) قال : خلت البقاع حول المسجد ، فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا الى قرب المسجد ، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : « إنه بلغني أنكم تريدون أن تنتقلوا الى قرب المسجد » قالوا : نعم يا رسول الله قد أردنا ذلك . فقال : « بنى سلمة ! دياركم تكتب آثاركم ، دياركم تكتب آثاركم ! » وفي رواية فقالوا ما كان يسراً أننا كنا نحولنا . وفي رواية عن جابر قال : كانت ديارنا نائية عن المسجد ، فأردنا أن نبيع بيوتنا فنتقرب من المسجد ، فمهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « إن لكم بكل خطوة درجة »^(٢)

وفي رقائق ابن المبارك عن أبي موسى الأشعري أنه كان في سفينة في البحر مرفوع شراعها فإذا رجل يقول : « يا أهل السفينة قفوا » سبع مرار . فقلنا : ألا ترى على أي حال نحن ؟ ثم قال في السابعة : « لقضاء قضاء الله على نفسه أنه من عطش لله نفسه في يوم من أيام الدنيا شديد الحركان حقاً على الله أن يرويه يوم القيامة » فكان أبو موسى يتتبع اليوم المعمانى الشديد الحرف فيصومه .

(١) الحديث برواياته الثلاث أخرجه مسلم

(٢) وفي صحيح البخارى أيضاً (أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم

عشى) اه تيسير

وفي الشريعة من هذا ما يدل على أن قصد المكلف إلى التشديد على نفسه في العبادة وسائر التكليف صحيح مثاب عليه ؛ فإن أولئك الذين أحبوا الانتقال أمرهم عليه الصلاة والسلام بالثبوت ، لأجل عظم الأجر بكثرة الخطا ، فكانوا كرجل له طريقان إلى العمل : أحدهما سهل ، والآخر صعب . فأمر بالصعب ، ووعد على ذلك بالأجر ، بل جاء نهيمهم عن ذلك إرشاداً إلى كثرة الأجر

وتأمل أحوال أصحاب الأحوال من الأولياء ، فإنهم ركبوا في التعبد إلى ربهم أعلى ما باعته طاقتهم ، حتى كان من أصلهم الأخذ بعزائم العلم ، وترك الرخص جملة . فهذا كله دليل على خلاف ما تقدم . وفي الصحيح أيضاً ^(١) عن أبي بن كعب قال : كان رجل من الأنصار بيته أقصى بيت في المدينة ، فكان لا تخطئه الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال فتوجعنا له ، فقلنا له : يا فلان لو أنك اشتريت حماراً يقيقك من الرمضاء ويقيقك من هوام الأرض ! فقال : أم والله ما أحب أن بيتي مطمئنٌ ببيت رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال فحملت به حتى أتيت نبي الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته ، قال فدعا فقال له مثل ذلك ، وذكر أنه يرجو له في أثره الأجر . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : (إِنَّ لَكَ مَا احْتَسَبْتَ) فالجواب أن تقول :

(أولاً) إن هذه أخبار آحاد في قضية واحدة ^(٢) ، لا ينتظم منها استقراء قطعي . والظنيات لا تعارض القطعيات . فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات (وثانياً) إن هذه الأحاديث لا دليل فيها على قصد تنس المشقة . فالحديث الأول قد جاء في البخاري ما يفسره ، فإنه زاد فيه : (وَكَرِهَ أَنْ تُعْرَى الْمَدِينَةُ قِبَلَ

(١) أخرجه مسلم وأبو داود

(٢) هي البعد عن المسجد والمشقة في التردد إليه من المساكن البعيدة . وهذه القضية الواحدة هي التي وردت فيها أحاديث الآحاد . أما ما بقي من نقل ابن المبارك وعمل أصحاب الأحوال فسيأتي الجواب عنه

ذلك لثلاث تملو ناحيتهم من حراستها) . وقد روى عن مالك بن أنس أنه كان أولاً نازلاً بالعقيق ، ثم نزل الى المدينة ، وقيل له عند نزوله العقيق : لم تنزل العقيق ؟ فإنه يشقُّ بعده الى المسجد . فقال : بلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحبه ويأتيه ^(١) ، وأن بعض الأنصار أرادوا النقلة منه الى قرب المسجد ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : (أما تحسبون خطأكم ؟) ^(٢) فقد فهم مالك أن قوله (ألا تحسبون خطأكم) ليس من جبة إدخال المشقة ، ولكن من جبة فضيلة المحل ^(٣) المنتقل عنه

وأما حديث ابن المبارك فإنه حجة من عمل الصحابي إذا صح سنده عنه . ومع ذلك فإنما فيه الإخبار بأن عظم الأجر ثابت لمن عظمت مشقة العبادة عليه ،

(١) ان كان العقيق هو مساكن بنى سلمة فلا مانع أن يكون للمحل فضيلة يفسرها الحديث بقوله (وكره أن تعرى المدينة) فكان موضع رباط يثاب المرء على قصد وجوده فيه من هذه الوجهة ، فلا تنافي بين فهم مالك وما يؤخذ من بقية الحديث لتفسيره . وإن كانت مساكنهم في غير العقيق وأن مالكا إنما يتكلم عن أنصار غيرهم ، وحادثة غير حادتهم ، فالأمر ظاهر . وسنزيدك بيانا

(٢) الذي في البخارى (يابنى سلمة ألا تحسبون أثاركم !) وفي رواية أخرى له (ألا تحسبون أثاركم .) ثم قال قال مجاهد : خطاهم ، أثارهم أن يمشوا في الأرض بأرجلهم

(٣) كما ورد في البخارى وأبى داود عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بوادى العقيق يقول « أتاني آت من ربي فقال صل في هذا الوادى وقل : عمرة وحجة » وأخرج أبو داود عن مالك قال لا ينبغي لأحد أن يجاوز المعرس اذا قفل الى المدينة حتى يصلى ركعتين أو ما بداله . وهو على مسافة ستة أميال من المدينة . ويؤخذ من حديث الترمذى : (كانت بنو سلمة في ناحية المدينة) ومن كون العقيق على ستة أميال من المدينة أن العقيق غير مساكن بنى سلمة : فإذا تم هذا كانت الفضيلة هنا غير الفضيلة في مساكن بنى سلمة فهذه كأنها رباط وحراسة للمدينة . بخلاف العقيق فالأشبه أن يكون تعبدا . إلا أن الأمر يحتاج إلى اثبات أنها حادثة أخرى

١٣٢ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

كالوضوء عند الكريهات، والظما والنصب في الجهاد. فإذا اختار أبو موسى رضي الله عنه للصوم في اليوم الحار، كاختيار من اختار الجهاد على^(١) نوافل الصلاة والصدقة ونحو ذلك، لا أن فيه قصد التشديد على النفس ليحصل الأجر به، وإنما فيه قصد الدخول في عبادة عظم أجرها لعظم مشقتها، فالمشقة في هذا القصد تابعة لامتبوعة. وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة في القصد غير تابعة. وكذلك حديث الأنصاري ليس فيه ما يدل على قصد التشديد، وإنما فيه دليل على قصد الصبر على مشقة بعد المسجد ليعظم أجره. وهكذا سائر ما في هذا المعنى

وأما شأن أرباب الأحوال فمقاصدهم القيام بحق معبودهم، مع أطراح النظر في حظوظ نفوسهم. ولا يصح أن يقال إنهم قصدوا مجرد التشديد على النفوس واحتمال المشقات، لما تقدم من الدليل عليه، ولما سيأتي بعد ان شاء الله

(وثالثاً) إن ما اعترض به معارضُ بنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين أرادوا التشديد بالتبتل، حين قال أحدهم أما أنا فأصوم ولا أفطر. وقال الآخر: أما أنا فأقوم الليل ولا أنام، وقال الآخر أما أنا فلا آتي النساء. فأنكر ذلك عليهم وأخبر عن نفسه أنه يفعل ذلك كله وقال: «مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنتِي فَلَيْسَ مِنِّي»^(٢) وفي الحديث: «وردَّ النبيُّ صلى الله عليه وسلم التبتلَ على عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ، وَلَوْ أذِنَ لَهُ لَأَخْتَصَيْنَا»^(٣) «وردَّ صلى الله عليه وسلم على مَنْ نَدَرَ أَنْ يَصُومَ قَائِماً فِي الشَّمْسِ، فَأَمَرَهُ بِإِتْمَامِ صِيَامِهِ، وَنَهَاهُ عَنِ الْقِيَامِ فِي الشَّمْسِ»^(٤)

(١) هذا اختار نوعاً من العبادة كانت المشقة من لوازمه. فلا يظهر فيه قصد المشقة. أما تحرى أبو موسى لليوم الشديد الحرارة ليصومه دون اليوم القليل الحرارة لا يصومه، فإنه ظاهر في تحريه هذا قصد المشقة ليعظم أجره، اتباعاً لنصيحة الرجل الذي ناداهم ولعل محل الجواب قوله (إنما فيه قصد الدخول الخ)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٢)

(٣) اخرج هذا الحديث في التيسير عن أبي داود وعن رزين

(٤) يأتي تخرجه بعد

وقال : « هَلَاكَ الْمُتَنَطِّعُونَ » ^(١) ونهيه عن التشديد شهير في الشريعة ، بحيث صار أصلا فيها قطعياً . فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديد على النفس ، كان قصد المكاف إليه مضاداً لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع به . فإذا خالف قصده قصد الشارع بطل ولم يصح . وهذا واضح . وبالله التوفيق

فصل

وينبني أيضاً على ما تقدم أصل آخر

وهو أن الأفعال المأذون فيها إما وجوباً ، أو ندباً ، أو إباحة ، إذا تسبب عنها مشقة فإما أن تكون معتادة في مثل ذلك العمل ، أو لا تكون معتادة . فإن كانت معتادة فذلك الذي تقدم الكلام عليه ، وأنه ليست المشقة فيه مقصودة للشارع من جهة ماهي مشقة . وإن لم تكن معتادة فهي أولى أن لا تكون مقصودة للشارع . ولا يخلو عند ذلك أن تكون حاصلة بسبب المكاف واختياره ، مع أن ذلك العمل لا يقتضيها بأصله ، أو لا

فإن كانت حاصلة بسببه كان ذلك منهيّاً عنه ^(٢) وغير صحيح في التعبد به ، لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه . ومثال هذا حديث ^(٣) الناذر للصيام قائماً في الشمس . ولذلك قال مالك في أمر النبي صلى الله عليه وسلم له باتمام الصوم ، وأمره له بالعودة والاستظلال : أمره أن يتم ما كان لله طاعة ، ونهاه عما كان لله

(١) تقدم (ج ١ - ص ٣٤١)

(٢) أي في الأنواع الثلاثة . وقوله (غير صحيح في التعبدية) خاص بنوعى الواجب والمتدوب ، ولا يأتي في المباح

(٣) بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب ، إذا هو برجل قائم في الشمس فسأل عنه فقالوا هذا أبو إسرائيل نذر أن يقوم في الشمس ويصوم ، ولا يفطر ولا يستظل ولا يتكلم . فقال : « مروه فإيستظل ولتتكلم وليتم صومه » أخرجه البخارى ومالك وأبو داود اه تيسير

معصية ؛ لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب اليه ، ولا لنيل ما عنده . وهو ظاهر . إلا أن هذا النهي مشروط ^(١) بأن تكون المشقة أدخلها على نفسه مباشرة ، لا بسبب الدخول في العمل ؛ كما في المثال . فالحكم فيه بين

وأما إن كانت تابعة للعمل كالمريض الغير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً ، والحاج لا يتندر على الحج ماشياً أو راكباً . إلا بمشقة خارجة عن المعتاد في مثل العمل ، فهذا هو الذي جاء فيه قوله تعالى : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) وجاء فيه مشروعية الرخص

ولكن صاحب هذا إن عمل بالرخصة فذاك ؛ ويمكن أن يكون ^(٢) عاملاً مجرد حظ نفسه ، وأن يكون ^(٣) قبيل الرخصة من ربه تلبية لإذنه . وإن لم يعمل بالرخصة فعلى وجوبين :

﴿ أحدهما ﴾ أن يعلم أو يظن أنه يدخل عليه في نفسه أو جسمه أو عقله أو عاداته فساداً يتخرج به ويعنت ، ويكره بسببه العمل . فهذا أمر ليس له . وكذلك إن لم يعلم بذلك ولا ظن ، ولكنه لما دخل في العمل دخل عليه ذلك ، فحكه الإمساك عما أدخل عليه المشوش . وفي مثل هذا جاء : « لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ » ^(٤) وفي نحوه نهى عن الصلاة وهو بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان . وقال : (لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانَ) ^(٥) وفي القرآن : (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) الى أشباه ذلك مما نهى عنه بسبب عدم استيفاء

(١) هذا أصل الفرض في كلامه . حيث قال (مع أن ذلك العمل لا يقتضيها) فهذا الشرط كالتأكيد لموضوع الكلام

(٢) و (٣) وتقدم الفرق بينهما : وهو أنه في الأولى لا ثواب له . إلا أنه دفع عن نفسه الحرج . وفي الثاني له ثوابه مع رفع الحرج

(٤) تقدم (ج ١ - ص ٣٢١)

(٥) تقدم (ج ٢ - ص ٣٤٣)

العمل المأذون فيه على كماله ؛ فان قصد الشارع المحافظة على عمل العبد ليكون خالصاً من الشوائب ، والإبقاء عليه حتى يكون في ترفه وسعة حال دخوله في رتبة التكليف

﴿ والثاني ﴾ أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد ، ولكن في العمل مشقة غير معتادة . فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة على الجملة . ويتفصل الأمر فيه ^(١) في كتاب الأحكام . والعلة في ذلك أن زيادة المشقة مما ينشأ عنها العنت ، بل المشقة في نفسها هي العنت والحرج . وإن قدر على الصبر عليها فهي مما لا يقدر على الصبر عليه عادة .

إلأن هنا وجهاً ثالثاً ^(٢) ، وهو أن تكون المشقة غير معتادة ، لكنها صارت بالنسبة الى بعض الناس كالمعتادة . ورُبَّ شيء هكذا ؛ فإن أرباب الأحوال من العباد والمنقطعين الى الله تعالى ، المعانين على بذل المجهود في التكليف ، قد خصوا بهذه الخاصية ، وصاروا معانين على ما انقطعوا اليه . ألا ترى الى قوله تعالى : (واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين) فجعلها كبيرة على المكلف ، واستثنى الخاشعين الذين كان إمامهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهو الذي كانت قرة عينه في الصلاة ، حتى كان يستريح اليها من تعب الدنيا ، وقام حتى تفتطرت قدماه . فإذا كان كذلك فمن خص بوراثته في هذا النحو نال من بركة هذه الخاصية .

وهذا القسم ^(٣) يستدعي كلاماً يكون فيه مدّ بعض نفس ، فانه موضع

مُغْفَلٌ قَلٌّ مِنْ تَكَلُّمٍ عَلَيْهِ ، مع تأكده في أصول الشريعة

(١) أي في : أي الأمرين أفضل ؟ أهو الأخذ بالرخصة أم بالعزيمة ؟ وقد

شفي الغليل في ذلك رحمه الله

(٢) هو بعض ما دخل في الثاني . فالمشقة غير معتادة ويعلم أو يظن أنها لا تدخل

فساداً ، إلا أنها صارت بالنسبة له كأنها معتادة

(٣) أي الثاني بنوعيه وهو أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه في العمل به

فصل

فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين :

« أحدهما » الخوف من الانقطاع من الطريق ، و بغض العبادة ، و كراهة التكليف . و ينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله .

« والثاني » خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعباد المختلفة الأنواع ؛ مثل قيامه على أهله وولده ، الى تكاليف أخر تأتي في الطريق ، فر بما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها ، وقاطعاً بالمكلف دونها ؛ و ربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء ، فانقطع عنهما .

﴿ فأما الأول ﴾ فإن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة ، حفظ^(١) فيها على الخلق قلوبهم ، وحببها لهم بذلك . فلو عملوا على خلاف السماع والسهولة ، لدخل عليهم فيما كلفوا به مالا تخلص به أعمالهم . ألا ترى الى قوله تعالى : (واعلموا أن فيكم رسولاً الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتهم) الى آخرها . فقد أخبرت الآية أن الله حبب الينا الايمان بتيسيره وتسهيله ، وزينه في قلوبنا بذلك ، وبالوعد الصادق بالجزاء عليه . وفي الحديث « عليكم من

فساد في نفسه أو عقله الخ . فقوله (و ينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله الخ) لا ينافي أصل موضوع هذا القسم ، لأن الخوف من ذلك أو من التقصير غير العلم أو الظن بحصول هذا الفساد الخ الذي جعله أول الوجهين في الفصل السابق . هذا وقد تكلم في هذا الفصل على الوجه الاول من وجهي رفع الحرج وهو الخوف من الانقطاع الخ وسيأتي في الفصل بعده تفصيل الوجه الثاني وهو الخوف من التقصير عند المزاحمة الخ وهذا باعتبار النظر في الموضوع هنا وسيأتي لنا في آخر المسألة مناقشة المؤلف في صنيعه فيها بوجه عام

(١) أي من النفرة من تكاليفها

الأعمال ما تطيقون ! فإن الله لا يملُّ حتى تملُّوا» ^(١) وفي حديث قيام رمضان : « أما بعدُ فإنه لم يخفَ علىَّ شأنكم ، ولكن خشيتُ أن تُفرضَ عليكم صلاةُ الليلِ فتعجزوا عنها » ^(٢) وفي حديث الحولاء بنت تويت حين قالت له عائشة رضى الله عنها : هذه الحولاء بنت تويت ، زعموا أنها لا تنام الليل . فقال عليه الصلاة والسلام : « لا تنامُ الليل ؟! خذوا من العملِ ما تطيقون . فوالله لا يسأمُ اللهُ حتى تسأموا » ^(٣) وحديث أنس : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد وحبلٌ ممدود بين ساويتين ، فقال : « ما هذا؟ » قالوا : حبلٌ لزينب ، تُصلى فإذا كسبتْ أو فترتْ أمسكتْ به . فقال : « حلوه ! ليصلَّ أحدُكم نشاطاً ، فإذا كسل أو فترَ قعد » ^(٤) وحديث معاذ حين قال له النبي عليه الصلاة والسلام « أفَتَأَنَّ أنتَ يا معاذ » ^(٥) حين أطال الصلاة بالناس ، وقال : « إنَّ منكم منفرين فأثيكم ما صلى بالناس فليتجوزوا ؛ فإنَّ فيهم الضعيف والكبيرَ وذا الحاجة » ^(٦) ونهى عن الوصال رحمة لهم . ونهى عن النذر وقال : « إن الله يستخرجُ به من البخيل ، وإنه لا يُغني من قدرِ الله شيئاً » أو كما قال ^(٧) لكن هذا كله معلل معقول المعنى بما دل عليه ما تقدم : من السامة والملل ، والعجز ، وبغض الطاعة وكرهيتها . وقد جاء عن عائشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إنَّ هذا الدينَ مَتِينٌ فأوغلوا فيه برفق ولا تبغضوا إلى أنفسكم عبادةَ الله ؛ فإن

(١) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٢) احدى روايات مسلم بلفظ (ولكنى الخ ...)

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٤) رواه البخارى وأبو داود والنسائى

(٥) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٦) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٧) أقرب الروايات الى هذه احدى روايات مسلم وهى (لا تنذروا فان النذر

لا يغنى من القدر شيئاً وإنما يستخرج به من البخيل)

الْمُنْبَتَّ لَا أَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى» (١) وقالت عائشة رضي الله عنها : نهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن الوصال رحمة لهم . قالوا : انك تواصل . فقال : «إني لست كهيئتكم . إني أبيت يُطعمني ربي وَيَسْقِينِي» (٢)

وحاصل هذا كله أن النهي لعلته معقولة المعنى مقصودة للشارع . وإذا كان كذلك فالنهي دائر مع العلة وجودا وعدما . فإذا وجد ما علل به الرسول صلى الله عليه وسلم ، كان النهي متوجها ومتجها . وإذا لم توجد فالنهي مفقود ، إذ الناس في هذا الميدان على ضربين :

(ضرب) يحصل له بسبب إدخال نفسه في العمل تلك المشقة الزائدة على المعتاد ، فتؤثر أو في غيره فسادا ، أو تحدث له ضجرا ومللا ، وقعودا عن النشاط إلى ذلك العمل ، كما هو الغالب في المكلفين . فمثل هذا لا ينبغي أن يرتكب من الأعمال ما فيه ذلك . بل يترخص فيه بحسب ما شرع له في الترخيص ، إن كان مما لا يجوز تركه . أو يتركه إن كان مما له تركه وهو مقتضى التعليل . ودلياه قوله عليه الصلاة والسلام : (لَا يَقْضِي التَّأْذِي وَهُوَ غَضَبَان) (٣) وقوله : (إِنْ لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلَا لِأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا) (٤) وهو الذي أشار به عليه الصلاة والسلام على عبد الله بن عمرو بن العاص حين بلغه أنه يسرد الصوم وقد قال بعد الكبر : ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) ذكره في الاحياء بلفظ (ان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ، ولا تبغض الى نفسك عبادة الله . فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى) — قال العراقي : رواه احمد من حديث أنس ، والبيهقي من حديث جابر

(٢) ذكره في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ (اني لست مثلكم إني أظل يطعمني ربي ويسقيني) وليس في البخاري ومسلم رواية المؤلف بلفظها . وتوجد بهما

روايات كثيرة ترجع الى هذا المعنى

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٠٠)

(٤) تقدم (ج ١ — ص ١١٦)

(والضرب الثاني) شأنه أن لا يدخل عليه ذلك الملل ولا الكسل ، لو أزع هو أشد من المشقة ، أو حادٍ يسهل به الصعب ، أو لما له في العمل من المحبة ، ولما حصل له فيه من اللذة ، حتى خف عليه ما ثقل على غيره ، وصارت تلك المشقة في حقه غير مشقة ، بل يزيده كثرة العمل وكثرة العناية فيه نوراً وراحة ، أو يُحفظ عن تأثير ذلك المشوش في العمل بالنسبة إليه أو إلى غيره ؛ كما جاء في الحديث :

«أرحنابها يا بلال»^(١) وفي الحديث: «حُبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ — قَالَ: وَجُعِلَت قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»^(٢) وقال لما قام حتى تورمت أو تفتطرت قدماه: «أفلا أكون عبداً شكوراً»^(٣) وقيل له عليه الصلاة والسلام: «أناخذُ عنك في الغضب والرضى؟ قال: «نعم»^(٤) وهو القائل في حقنا: «لا يقضى القاضى وهو»

(١) (قم يا بلال فأرحنابها) هكذا ذكره في التيسير عن أبي داود وقال القرافي في تخريج أحاديث الأحياء: حديث (أرحنابها يا بلال) رواه الدارقطني في العلل من حديث بلال

(٢) أخرجه في التيسير عن النسائي بلفظ (حبب إلى النساء والطيب الخ) وأخرجه في الجامع الصغير عن أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي بلفظ (حبب إلى من دنياكم النساء والطيب) وليس في الروايتين لفظ (ثلاث) ورواية ثلاث طعن فيها. قال المناوي في كتابه المجموع الفائق ما يأتي قال الحافظ الولي العراقي: وما اشتهر في هذا الحديث على اللسان من زيادة لفظ ثلاث ليس في شيء من كتب الحديث وهي مفسدة للمعنى. وقال ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف: لفظ (ثلاث) لم يقع في شيء من طرقه. وزيادته تفسد المعنى. على أن ابن فورك شرحه في جزء باثباته ووجهه واطنب. وكذا أورده الغزالي في الأحياء في موضعين

(٣) عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له: قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال (أفلا أكون عبداً شكوراً) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا أبا داود

(٤) قال القاضى عياض فى مَن الشفاء وفى حديث عبد الله بن عمرو (قلت يارسول الله أكتب كل ما أسمع منك قال «نعم أكتب عنى كل ما سمعت منى» قلت

١٤٠ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة. فصل ثالث)

غُضبان»^(١) وهذا وإن كان خاصاً به فالدليل صحيح . وجاء في هذا المعنى من احتمال المشقة في الأعمال والصبر عليها دائماً ، كثير

ويكفيك من ذلك ما جاء عن الصحابة والتابعين ومن يليهم رضى الله عنهم ، من اشتهر بالعلم وحمل الحديث والاعتداء بعد الاجتهاد ؛ كعمر ، وعثمان ، وأبي موسى الأشعري ، وسعيد بن عامر ، وعبد الله بن الزبير ، ومن التابعين كعامر بن عبد قيس وأويس ، ومسروق ، وسعيد بن المسيب ، والأسود بن يزيد ، والربيع بن خثيم ، وعروة بن الزبير ، وأبي بكر بن عبد الرحمن راهب قريش ، وكنصور بن زاذان ، ويزيد بن هرون ، وهشيم ، وزرّ بن حبيش ، وأبي عبد الرحمن السلمي ومن سواهم ممن يطول ذكركم ، وهم في اتباع السنة والمحافظة عليهما مام

ومما جاء عن عثمان رضى الله عنه أنه كان إذا صلى العشاء أوتر بركة يقرأ فيها القرآن كله . وكم من رجل منهم صلى الصبح بوضوء العشاء كذا وكذا سنة ، وسرد الصيام كذا وكذا سنة . وروى عن ابن عمر وابن الزبير أنهما كانا يواصلان الصيام . وأجاز مالك صيام الدهر . وكان أويس القرني يقوم ليله حتى يصبح ، ويقول : بلغنى أن لله عبادةً سجوداً أبداً . ونحوه عن عبد الله بن الزبير . وعن الأسود بن يزيد أنه كان يجهد نفسه في الصوم والعبادة ، حتى يخضر جسده ويصفر ؛ فكان عاقمة يقول له : ويحك ! لم تعذب هذا الجسد ؟ فيقول : إن الامر جدّ . وعن ابن سيرين أن امرأة مسروق قالت : كان يصلى حتى تورمت قدماه ، فر بما جلست أبكى خلفه مما أراه يصنع بنفسه . وعن الشعبي قال : غشي على مسروق في يوم في الرضى والغضب ؟ قال نعم ، فاني لا أقول في ذلك الا حقاً (قال شارحه منلا على : رواه احمد وأبو داود والحاكم وصححه

(١) ولا يخفى عليك استيفاءه لأمثلة الأنواع الثلاثة للضرب الثاني في الأحاديث المذكورة ، مع مراعاة انها كلها ليس فيها العلم أو الظن بأنه يدخل على نفسه بسببها فساد الخ ، وان كان قد يحصل ذلك كما هو أحد الأقسام الثلاثة التي أشارت اليها الأحاديث

الخرج مرفوع لسببين: الأول خوف الضرر أو الملل ، فمن خف عليه العمل أذن له (١٤١)

صائف وهو صائم ، فقالت له ابنته : أفطر ! قال : ما أردتِ بي ؟ قالت الرفق . قال يا بنية إنما طلبتُ الرفق لنفسى فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة الى سائر ما ذكر عن الأولين من الأعمال الشاقة التى لا يطيقها إلا الأفراد هياهم الله لها وهياها لهم وحببها اليهم ؛ ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنة بل كانوا معاديين فى السابقين ، جعلنا الله منهم ، وذلك لأن العلة التى لأجلها نهى عن العمل الشاق مفقودة فى حقهم ، فلم ينتهض النهى فى حقهم . كما أنه لما قال : « لا يقض القاضى وهو غضبان » وكان وجه النهى وعلمته تشويش الفكر عن استيفاء الحجج اطرد النهى مع كل ما يشوش الفكر ، وانتفى عند انتفائه ، حتى إنه منتف مع وجود الغضب اليسير الذى لا يشوش . وهذا صحيح ملبح

فالضرب الأول حاله حال من يعمل بحكم عهد الاسلام وعقد الايمان من غير زائد . والثانى حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف ، أو الرجاء ، أو المحبة ؛ فالخوف سوط سائق ، والرجاء حاد قائد ، والمحبة تيار حامل . فالخائف يعمل مع وجود المشقة ، غير أن الخوف مما هو أشق ، يحمل على الصبر على ما هو أهون وإن كان شاقاً ، والراجى يعمل مع وجود المشقة أيضاً ، غير أن الرجاء فى تمام الراحة يحمل على الصبر على تمام التعب ، والمحب يعمل ببذل الجهود شوقاً الى المحبوب فيسهل عليه الصعب ، ويقرب عليه البعيد ، ويُفنى القوى ولا يرى أنه أوفى بعهد المحبة ولا قام بشكر النعمة ، ويعمر الأنفاس ولا يرى أنه قضى نهمته . وكذلك الخوف على النفس أو العقل أو المال يمنع من العمل المسبب لذلك ، إن كان خيرة الانسان ، ويرخص له فيه إن كان لازماً له ، حتى لا يحصل فى مشقة ذلك ، لأن فيه تشويش النفس كما تقدم .

ولكن العمل الحاصل — والحالة هذه — هل يكون مجزئاً أم لا إذا خاف تاف نفسه أو عضو من أعضائه أو عقله؟

هذا مما فيه نظر يُطلع على حقيقة الأمر فيه من قاعدة « الصلاة فى الدار المغصوبة »

وقد نقل منع الصوم إذا خاف التلف به عن مالك والشافعي، وأنه لا يجزئه إن فعل .
ونقل المنع في الطهارة عند خوف التلف ، والانتقال إلى التيمم . وفي خوف المرض
أو تلف المال احتمال . والشاهد للمنع قوله تعالى : (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) وإذا كان
منهياً عن هذه الأشياء وأشباهها بسبب الخوف ، لا من جهة إيقاع نفس تلك العبادات
فالأمران مفترقان ؛ فإن إدخال المشقة الفادحة على النفس يعقل النهي عنها مجردة .
عن الصلاة ، والصلاة يعقل الأمر بها مجردة عن المشقة . فصارت ذات قولين (١)
وأيضاً فيدخل فيها النظر من قاعدة أخرى . وهي أن يقال : هل قصد الشارع
رفع المشقة لأجل أن ذلك حق لله ؟ أم لأجل أنها حق للعبد ؟ فإن قلنا إنها حق
لله فينتج المنع حيث وجهه الشارع ، وقد رفع الحرج في الدين ، فالدخل فيما فيه
الحرج مضاد لذلك الرفع . وإن قلنا إنه حق للعبد فإذا سمح العبد له به بحظه كانت
عبادته صحيحة ؟ ولم يتمحض النهي عن تلك العبادة

والذي يرجح هذا الثاني أمور :

(منها) أن قوله تعالى : (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) قد دل بإشارته على أن ذلك من
جهة الرفق بالعباد لقوله تعالى ، (إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا) يشير بذلك إلى رفع
الحرج عنهم لأنه أرفق بهم . وأيضاً فقوله : (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) ،
وأشباهها من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصالح العباد

(ومنها) ما تقدم من الأدلة على رفع الحرج وإزالة اليسر ؛ فإنما يكون النهي
منهضاً مع فرض الحرج والعسر ، فإذا فرض ارتفاع ذلك بالنسبة إلى قوم ارتفع
النهي . ومما يخص مسألتنا قيام النبي صلى الله عليه وسلم حتى تفتطرت قدماه ، أو
تورمت قدماه ؛ والعبادة إذا صارت إلى هذا الحد شقت ولا بد . ولكن المرفى طاعة

(١) أي كما في الصلاة في الدار المغصوبة كما قال ، لأن الأمر والنهي المتوجهين
إلى العمل يمكن انفكاكهما . والخلاف جار فيما لم يكن هناك تلازم كمسألة الصلاة
المذكورة

(فصل رابع) السبب الثاني خوف تعطيل الأعمال الأخرى ، فلا بأس ان أمن ١٤٣

الله يحلو للمحبين ، وهو عليه الصلاة والسلام كان إمامهم . وكذلك جاء عن السلف ترداد البكاء حتى عميت أعينهم . وقد روى عن الحسن بن عرفة قال : رأيت يزيد بن هرون بواسط ، وهو من أحسن الناس عينين ، ثم رأيت به عين واحدة ، ثم رأيت وقد ذهبت عيناه ، فقلت له : يا أبا خالد ما فعلت العينان الجميلتان ؟ فقال : ذهب بهما بكاء الأسحار . وما تقدم في احتمال مطلق المشقة عن الساف الصالح عاضد لهذا المعنى . فإذا مَنْ غَلَبَ جانب حق الله تعالى منع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ، ولكن جعل ذلك إلى خيرته

فصل

﴿ وأما الثاني ﴾ فإن المكلف مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها ، ولا محيص له عنها ، يقوم فيها بحق ربه تعالى . فإذا أوغل في عمل شاق فرما قطعه عن غيره ، ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به ، فيكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعاً عما كلفه الله به ، فيقتصر فيه ، فيكون بذلك ملوماً غير معذور ، إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها ، ولا بحال من أحواله فيها . ذكر البخاري عن أبي جحيفة قال : آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء ، فزار سلمانُ أبا الدرداء ، فرأى أم الدرداء وهي زوجة متبدلة ، فقال لها : ما شأنك ؟ قالت : أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا . فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً ، فقال له : كل فإني صائم . فقال : ما أنا بأكل حتى تأكل . فأكل . فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم ، فقال : نم . فنم ، ثم ذهب ليقوم ، فقال : نم . فلما كان من آخر الليل قال سلمان : قم الآن فصلينا^(١)

(١) مقتضى السياق (فصليا) بالغائب فتراجع الرواية . والذي في البخاري

(صليا) بألف الغائب ، ولم يذكروا فيه رواية أخرى

فقال له سلمان «إِنَّ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلَا أَهْلَكَ عَلَيْكَ حَقًّا، فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ» فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صَدَقَ سَلْمَانُ»^(١)

وقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ «أَفْتَانُ أَنْتَ؟ أَوْ أَفَاتِنُ أَنْتَ؟ ثَلَاثَ مَرَاتٍ، فَلَوْلَا صَلَّيْتَ (بِسَبْحِ اسْمِ رَبِّكَ الْأَعْلَى) (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا) (وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى) فَإِنَّهُ يَصَلِّي وَرَاءَكَ الْكَبِيرُ وَالضَّعِيفُ وَذُو الْحَاحَةِ. وَكَانَ الشَّاكِي بِهِ رَجُلٌ أَقْبَلَ بِنَاضِحِينَ وَقَدْ جَنَحَ اللَّيْلُ، فَوَافَقَ مَعَاذًا يَصَلِّي، فَتَرَكَ نَاضِحِيهِ وَأَقْبَلَ إِلَى مَعَاذٍ، فَقَرَأَ سُورَةَ الْبَقَرَةِ وَالنِّسَاءِ، فَانْطَلَقَ الرَّجُلُ. انْظُرْهُ فِي الْبُخَارِيِّ. (٢) وَكَذَلِكَ حَدِيثٌ «إِنِّي لَأَسْمَعُ بَكَاءَ الصَّبِيِّ فَاتَّجَمُّوزُ فِي صَلَاتِي» الْحَدِيثُ (٣)

ويروى عن محمد بن صالح أنه دخل صوامع المنقطعين، ومواقع المتعبدين، فرأى رجلاً يبكي بكاء عظيماً بسبب أن فاتته صلاة الصبح في الجماعة لإطالة الصلاة من الليل وأيضاً فقد يعجز الموعظ في بعض الأعمال عن الجهاد أو غيره وهو من أهل الغناء فيه، ولهذا قال في الحديث في داود عليه السلام «كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيَفْطُرُ يَوْمًا وَلَا يَفِرُّ إِذَا لَاقَى»^(٤) وقيل لابن مسعود رضى الله عنه . وإنك لتُقل الصوم . فقال : انه يشغلني عن قراءة القرآن وقراءة القرآن ، أحب اليّ منه . ونحو هذا ما جكي

(١) جزء من حديث أبي الدرداء مع سلمان رواه البخاري والترمذي

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي بلفظ (افتان)

(٣) (اني لا أدخل في الصلاة وأنا أريد أن أطيلها . فأسمع بكاء الصبي فأتجموز في صلاتي . لما أعلمه من وجد أمه من بكائه) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا أبا داود

(٤) في حديث عبد الله بن عمرو لما حلف ليصوم من النهار وليقومون الليل ما عاش قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : (فصم يوماً وأفطر يوماً . فذلك صوم داود عليه السلام . وهو أعدل الصيام — أو أفضل الصيام) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي

عياض عن ابن وهب أنه آلى أن لا يصوم يوم عرفة أبداً ؛ لأنه كان في الموقف يوماً صائماً وكان شديد الحر ، فاشتد عليه . قال فكان الناس ينتظرون الرحمة وأنا أنتظر الإفطار . وكره مالكٌ إحياء الليل كله وقال : لعله يصبح مغلوباً ، وفي رسول الله أسوة . ثم قال : لا بأس به ما لم يضر ذلك بصلاة الصبح ؛ فإن كان يأتيه الصبح وهو نائم فلا . وإن كان وهو به فتور أو كسل فلا بأس به . فإذا ظهرت علامة النهي عن الإيغال في العمل وأنه يسبب تعطيل وظائف ، كما أنه يسبب الكسل والتكبر ويغضب العبادة ، فإذا وجدت العلة أو كانت متوقعة نهى عن ذلك . وإن لم يكن شيء من ذلك فالإيغال فيه حسن . وسبب القيام بالوظائف مع الإيغال ما تقدم في الوجه الأول ، من غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة

فإن قيل : دخول الانسان في العمل وإيغاله فيه — وإن كان له وازع الخوف ، أو حادى الرجاء ، أو حامل المحبة — لا يمكن معه استيفاء أنواع العبادات ، ولا يتأتى له أن يكون قائماً الليل ، صائماً النهار ، واطناً أهله ، إلى أشباه ذلك من مواصلة الصيام مع القيام على الكسب للعيال ، أو القيام بوظائف الجهاد على كمالها . وكذلك إدامة الصلاة مع إعانة العباد ، وإغاثة الهمهان . وقضاء حوائج الناس ، وغير ذلك من الأعمال ؛ بل كثير منها تضادٌ أعمالاً أخرج حيث لا يمكن الاجتماع فيها ، وقد لا تضادها ولكن تؤثر فيها نقصاً ، وتزاحم الحقوق على المكلف غير مجهول فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه ؟ ولهذا جاء : « مَنْ يُشَادَّ هَذَا الدِّينَ يَغْلِبْهُ ^(١) » . « وأيضاً » فإن سلّم مثل هذا في أرباب الأحوال

(١) روى الغزالي في الاحياء (لاتشادوا هذا الدين فانه متين ، فمن يشاده يغلبه فلا تبغض الى نفسك عبادة الله) قال عنه العراقي من حديث أبي هريرة (لن يشاد هذا الدين أحد الا غلبه) رواه البخارى

أقول : رأيت في كتاب مجمع الزوائد عن بريدة الاسلمى حديثا رواه أحمد ورجاله موثقون جاء في آخره : (فانه من يشاد هذا الدين يغلبه) وقال في كتاب

ومسقطى الحظوظ ، فكيف الحال مع اثباتها والسعى فيها والطلب لها ؟
فالجواب أن الناس كما تقدم ضربان :

﴿ أحدهما ﴾ أرباب الحظوظ . وهؤلاء لا بد لهم من استيفاء حظوظهم
المأذون لهم فيها شرعاً ، لكن بحيث لا يُخلّ بواجب عليهم ، ولا يضر بحظوظهم .
فقد وجدنا عدم الترخيص في مواضع الترخيص بالنسبة اليهم موقعاً في مفسدة
أو مفاسد يعظم موقعها شرعاً ، وقطع العوائد المباحة قد يوقع في المحرمات . وكذلك
وجدنا المرور مع الحظوظ مطلقاً خروجاً عن رتبة العبودية ؛ لأن المسترسل في ذلك
على غير تقييد مُلقى حكمة الشرع عن نفسه ، وذلك فساد كبير . ولرفع هذا
الاسترسال جاءت الشرائع . كما أن ما في السموات وما في الأرض مسخر
للإنسان (١)

فالحق الذي جاءت به الشريعة هو الجمع بين هذين الأمرين تحت نظر العدل :
فيأخذ في الحظوظ ما لم يخل بواجب ، ويترك الحظوظ ما لم يؤد الترك الى محذور ،
ويبقى في المندوب والمكروه على توازن : فيندب الى فعل المندوب الذي فيه حظه
كالنكاح مثلاً ؛ وينهى عن المكروه الذي لاحظ فيه عاجلاً ، كالصلاة في
الأوقات المكروهة ؛ وينظر في المندوب الذي لاحظ له فيه ، وفي المكروه الذي
له فيه حظ - أعني الحظ العاجل - فإن كان ترك حظه في المندوب (٢) يؤدي
أسنى المطالب خبر (من يشاد هذا الدين يغلبه) رواه العسكري وغيره. وفي البخارى
(ان الدين يسر الخ...)

(١) ومياً لحظوظه . فالمطلوب الاعتدال ، فلا حرمان مما هيأه الله له ، ولا
استرسال فيه

(٢) أى فان كان ترك حظ من حظوظه بسبب فعله مندوباً لاحظ لنفسه فيه ،
يؤدي الى فعل مكروه شرعاً أو الى ترك مندوب آخر أفضل منه ، كان استعماله لحظه
بترك هذا المندوب للمؤدى فعله لأحد هذين الأمرين أولى به . وذلك كما اذا كان
لشغاله بنافلة الصلاة يحول بينه وبين التمتع بزوجته ، فيؤدى ذلك الى تطلعه للأجنيات
وتشوقه للنظر إليهن . فيكون ترك النافلة وتمتعه بزوجه أولى

(فصل رابع) السبب الثاني خوف تعطيل الأعمال الأخرى ، فلا بأس إن أمن ١٤٧

لما يكره شرعا ، أو لترك مندوب هو أعظم أجراً ، كان استعماله الحظ وترك المندوب أولى ؛ كترك التمتع بزوجه المؤدى الى التشوف الى الأجنبية ، حسبما نبه عليه حديث^(١) « إذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته » الخ^(٢) . وكذلك ترك الصوم^(٣) يوم عرفة ، أو لأجل أن يقوى على قراءة القرآن . وفي الحديث : « إنكم قد استقبلتم عدوكم والفطر أقوى لسكم »^(٤) . وكذلك إن كان ترك المكروه الذى له فيه حظ يؤدي الى ما هو أشد كراهة منه ، غلب الجانب الأخف ؛ كما قال الغزالي : إنه ينبغي أن يقدم طاعة الوالدين فى تناول المشابهات ، على التورع عنها مع عدم طاعتها ؛ فإن تناول المشابهات للنفس فيها حظ ، فإذا كان فيها اشتباه طاب التورع عنها وكره تناولها لأجله ؛ فإن كان فى تناولها رضى الوالدين رجح جانب الحظ هنا ، بسبب ما هو أشد فى الكراهية ، وهو مخالفة الوالدين ، ومثله ما روى عن مالك : أن طلب الرزق فى شبهة أحسن من الحاجة الى الناس

فالحاصل أن الحظوظ لأصحاب الحظوظ تراحم الأعمال ، فيقع الترجيح بينها ، فإذا تعين الراجح ارتكب وترك ما عداه ، وبسط هذه الجملة هى عمدة كلام الفقهاء فى تفاريع الفقه .

﴿ والثانى ﴾ أهل إسقاط الحظوظ . وحكمهم حكم الضرب الأول فى الترجيح

- (١) رواه مسلم
- (٢) أى فانه يفيد أن التمتع بالزوجة يكسر من الشهوة حتى لا ينبعث الى النظر للأجنبية
- (٣) مثال لما كان فيه فعل المندوب يؤدي الى ما يكره شرعا ، وهو كراهة العبادة والملل منها . وما بعده مثال لما يؤدي الى ترك مندوب هو أعظم منه أجرا — ومثله ما فى الحديث بعده — ويؤخذ منه أن قراءة القرآن أفضل من الصوم . والمثالان إشارة لما تقدم عن ابن مسعود وابن وهب
- (٤) أخرجه فى الجامع الصغير عن أحمد ومسلم ، وفى نيل الأوطار عن أحمد ومسلم وأبي داود — واللفظ فيهما (انكم مصبحو عدوكم الخ)

بين الأعمال . غير أن سقوط حظوظهم لعزوب أنفسهم عنها منَعَ الخوف عليهم من الاتقطاع وكراهية الأعمال، ووفَّقهم في الترجيح بين الحقوق ، وأنهمضهم من الأعمال بما لم ينهض به غيرهم . فصاروا أكثر أعمالاً ، وأوسع مجالاً في الخدمة . فيسعمهم من الوظائف الدينية المتعلقة بالقلوب والجوارح ما يستعظمه غيرهم ويعدّه في خوارق العادات ، وأما أنّه يمكنهم القيام بجميع ما كُلفه العبد وندب إليه على الجملة فمتعذر ، إلا في المنهيات ، فانه تركُّه باطلاق ، ونفى أعمال لا أعمال ، والنفي العام ممكن الحصول بخلاف الاثبات العام . ولما سقطت حظوظهم صارت عندهم لا تُزاحم الحقوق إلا من حيث الأمر ، كقوله : «إن لنفسي عليك حقاً» (١) وحقه من حيث هو حق له ضعيف عنده أو ساقط ، فصار غيره عنده أقوى من حظ نفسه ، فحظه أيضاً آخر الأشياء المستحقة ، وإذا سقطت الحظوظ لحق ما هو بدل عنها ، لأن زمان طلب الحظ لا يبقى خالياً ، فدخل فيه من الأعمال كثير . وإذا عمل على حظه من حيث الأمر فهو عبادة كما سيأتي ، فصار عبادة بعد ما كان عادة ، فهو ساقط من جهته ، ثابت من جهة الأمر ، كسائر الطاعات . ومن هنا صار مُسقط الحظ أعبد الناس ، بل يصير أكثر عمله في الواجبات . وهنا مجال رحب ، له موضع غير هذا

(٢) فصل

ما تقدم ذكره إنما هو فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو من المأذون فيه . فان كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة فهو أظهر في المنع من ذلك التسبب ، لأنه زاد على ارتكاب النهي إدخال العنت والخرج على نفسه

(١) تقدم (ج ١- ص ١١٦)

(٢) تكميل للمقام ببيان أن الأعمال المنهية عنها إذا تسبب عنها مشقة فان الشارع

لا يقصد فيها المشقة أيضاً وإن جاءت في الطريق بسبب المكلف

إلا أنه قد يكون في الشرع^(١) سبباً لأمر شاق على المكلف ، ولكن لا يكون قصد^٢ من الشارع لإدخال المشقة عليه ، وإنما قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة ؛ كالتقصص والعقوبات الناشئة عن الأعمال المنوعة ، فإنها زجر^٣ للفاعل وكف^٤ له عن واقعة مثل ذلك الفعل ، وعظة^٥ لغيره أن يقع في مثله أيضاً .
وكون هذا الجزاء مؤلماً وشاقاً مضافاً لكون قطع اليد المتأكلّة ، وشرب الدواء البشيع ، مؤلماً وشاقاً . فكما لا يقال للطبيب إنه قاصد للإيلام بتلك الأفعال ، فكذلك هنا ؛ فإن الشارع هو الطبيب الأعظم . والأدلة المتقدمة في أن الله لم يجعل في الدين من حرج ولا يريد جعله فيه . ويشبه هذا ما في الحديث من قوله : « ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض نفس عبدي المؤمن ، يكره الموت وأنا أكره مساءته . ولا بد له من الموت »^(٢) ؛ لأن الموت لما كان حتماً على المؤمن ، وطريقاً إلى وصوله إلى ربه ، وتمتعه بقربه في دار القرار ، صار في القصد إليه معتبراً ، وصار من جهة المساءة فيه مكروهاً .^(٣) وقد يكون لاحقاً بهذا المعنى النذور التي يشق على الإنسان الوفاء بها ؛ لأن المكلف لما أريح من مقتضياتها كان التزامها مكروهاً ، فإذا وقع وجب الوفاء بها من حيث هي عبادات وإن شقت ، كما لزمّت العقوبات بناء على التسبب فيها . حتى إذا كانت النذور فيما ليس بعبادة ، أو كانت في عبادة لا تطاق وشرعت لها تخفيفات ، أو كانت مصادمة لأمر ضروري أو حاجي في الدين ، سقطت ؛ كما إذا حلف بصدقة ماله فإنه يجزئه الثلث ، أو نذر المشي إلى مكة راجلاً فلم يقدر فإنه يركب ويهدي ، أو كما إذا نذر أن لا يتزوج ، أو لا يأكل الطعام ، فإنه يسقط حكمه ، إلى أشباه ذلك

(١) لعل فيه سقط (ما يكون)

(٢) رواه البخاري

(٣) أي غير مقصود مافيه من جهة المكروهية . ولكنه مقصود من جهة أنه موصل إلى السعادة . وإنما كان شبيهاً ولم يكن مما تقدم لأنه ليس في موضوع التكاليف الدنيوية

فانظر كيف صحبه الرفق الشرعى فيما أدخل نفسه فيه من المشقات
فعلى هذا كون الشارع لا يقصد إدخال المشقة على المكلف عام في الأمور
والمهيات

ولا يقال إنه قد جاء في القرآن : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم) فسمى الجزاء اعتداء . وذلك يقتضى القصد إلى الاعتداء ، ومدلوله المشقة
الداخلة على المعتدى .

لأننا نقول : تسمية الجزاء المرتب على الاعتداء اعتداءً مجازاً معروف مثله في
كلام العرب . وفي الشريعة من هذا كثير ، كقوله تعالى : (الله يستهزئ بهم)
(وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ) (إنهم يكيدون كيداً وأكيد كيداً) إلى أشباه ذلك .
فلا اعتراض بمثل ذلك

(١) فصل

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج ، لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل
تنشأ عنه . فبهنا ليس للشارع قصد في بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها ،
كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس . غير أن المؤذيات والمؤلمات
خلقها الله تعالى ابتلاءً للعباد وتحصيماً ، وساطها عليهم كيف شاء ولما شاء
(لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ) وفهم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على
الإطلاق ، رفعاً للمشقة اللاحقة ، وحفظاً على الحظوظ التي أذن لهم فيها ، بل أذن في
التحرز منها عند توقعها وإن لم تقع ، تكملةً لمقصود العبد ، وتوسعةً عليه ، وحفظاً على
تكميل الخلوص في التوجه إليه ، والقيام بشكر النعم

فمن ذلك الإذن في دفع ألم الجوع والعطش ، والحرق والبرد ، وفي التداوى
عند وقوع الأمراض ، وفي التوقى من كل مؤذ آدميا كان أو غيره ، والتحرز
من المتوقعات حتى يقدم العدة لها . وهكذا سائر ما يقوم به عيشه في هذه الدار

(١) هذا مقابل لسائر ما تقدم في موضوع لحوق المشقات ، تكميلاً للمقام

من درء المفسد وجلب المصالح . ثم رتب له مع ذلك دفع المؤلّات الأخروية ، وجلب منافعها بالتزام القوانين الشرعية . كما رتب له ذلك فيما يتسبب عن أفعاله . وكون هذا مأذوناً فيه معلوم من الدين ضرورة

إلا أن هذا الدفع المأذون فيه إن ثبت انحتمه فلا إشكال في علمنا أن الشارع قصد رفع تلك المشقة ؛ كما أوجب علينا دفع المحار بين ، والساعين على الإسلام والمسلمين بالفساد ، وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله . ولا يعتبر هنا جهة التسليط والابتلاء ؛ لأننا قد علمنا بإيجاب الدفع أن ذلك ملغى في التكليف ، وإن كان ممتهراً في العقد الإيماني . كما لا تعتبر^(١) جهة التكليف ابتداءً ، وإن كان في نفسه ابتلاءً ؛ لأنه طاعة أو معصية من جهة العبد ، خلقاً للرب ، فالفعل والترك فيه بحسب ما يخلق الله في العبد ، فليس له في الأصل حياة إلا الاستسلام لأحكام القضاء والقدر . فكذلك هنا .

وأما إن لم يثبت انحتم الدفع فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء ، وأن ذلك الشاق مرسل من المسلط المبلّئ ، فيستسلم العبد للقضاء . ولذلك لما لم يكن التداوى محتماً تركه كثير من السلف الصالح ، وأذن عليه الصلاة والسلام في البقاء على حكم المرض ؛ كما في حديث السوداء المجنونة^(٢) التي سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يدعو لها فخيرها في الأجر مع البقاء على حالتها ، أو زوال ذلك . وكما

(١) أي فكما أن التكليف نفسه ابتلاء كما بينه بقوله (لأنه الخ) ولا يعتبر فيه هذا الابتلاء ، بل طوبى المكلف بالامثال . فكذلك هنا طوبى المكلف بما يدفع هذا الابتلاء الذي ينزل به من الأمراض وغيرها . وبعبارة أخرى : إذا كان ابتداءً التكليف العام وأصله ابتلاء ، ولم يعتبر ذلك حتى يمنع توجهه للمكلفين ليعملوا على ما فيه النجاة من هذا الابتلاء ، فكذا هذا التكليف الخاص المطلوب به دفع ابتلاء خاص من ألم الجوع مثلاً يكون تسكيناً مقبولاً . ولا يعتبر الابتلاء مانعاً من توجهه

(٢) كان الأولى أن يقول (التي كانت تصرع) كما هي عبارة الحديث

في الحديث : « ولا يَكْتَوُونَ وعلى ربهم يتوكلون »^(١) . ويمكن اعتبار جهة الحظ بمقتضى الإذن ويتأيد بالندب ؛ كما في التداوى حيث قال عليه الصلاة والسلام : « تَدَاوَوْا فان الذى أنزلَ الداءَ أنزلَ الدواءَ »^(٢) وأما إن ثبتت الاباحة فالأمر أظهر وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث^(٣) من أوجه المشقات المفهومة من إطلاق اللفظ ، وثق الكلام على الوجه الرابع ، وذلك مشقة مخالفة الهوى ، وهى :

(١) الحديث أخرجه مسلم ولفظه (يدخل الجنة من أمتى سبعون ألفا بغير حساب . قيل : من هم يا رسول الله ؟ قال الذين لا يكتبون ، ولا يسترقون ، ولا يتطيرون ، وعلى ربهم يتوكلون الخ . .)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٣٦)

(٣) عقد المسألة السابعة لمسمى لفظ المشقة فى الوجه الثالث ، فتكلم عنه فى أولها وفرق بين ما يعد مشقة معتادة وما لا يعد وإن كان فيه كلفة ، وانجر به الكلام إلى أن الشارع لا يقصد المشقة المعتادة الحاصلة فى التكليف ، كما لا يقصد غير المعتادة ، بل يقصد الفعل من جهة كونه مصلحة عائدة على المكلف فقط ، ثم رتب على ذلك فى الفصل الأول أنه ليس للمكلف أن يقصد المشقة فى التكليف نظراً إلى عظم أجرها ، ثم ذكر فى الفصل الثانى أن الاعمال المأذون فيها إذا تسبب عنها مشقة فاما أن تكون معتادة أو غير معتادة ، وتوسع فى تفاصيل غير المعتادة التى هى محل مشروعية الرخص ، وخارجة عما عقدت له المسألة ، ثم مد النفس فى تفاصيل غير المعتادة التى تسبب عن العبادة إما الخوف الانقطاع عن العمل أو كراهيته ، وإما المزاومة الوظائف المطلوبة من العبد بعضها لبعض ، وذلك فى الفصلين الثانى والثالث ، ثم أكمل المقام فى الفصل الرابع بالافعال غير المأذون فيها فى مقابلة موضوع الفصل الثانى الذى قيده بالمأذون فيها ، ثم ذكر فصلاً خامساً لمجرد إكمال الكلام فى مطلق المشقة . وبمراجعة هذه الفصول لا تجد منها فصلاً خاصاً بالوجه الثالث ، بل عنايته كما رأيت بالوجهين الأول والثانى أكثر من عنايته بالوجه الثالث وما يشبهه ، الذى فيه المشقة غير معتادة ولكنها صارت عند قوم كالمعتادة ثم قال فى آخر المسألة (وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث) فهذا الصنيع غير موجه ، و كان يحسن به أن يضع كل مبحث مما اشتملت عليه تلك الفصول فى محله الخاص به من تلك الوجوه الثلاثة حتى تمتاز المباحث بعضها عن بعض ويظهر ارتباطها بتلك الوجوه

﴿ المسألة الثامنة ﴾

وذلك أن مخالفة ما نهوى الأنفس شاق عليها ، وصعب خروجها عنه ؛ ولذلك بلغ أهل الهوى فى مساعدته مبالغ لا يبلغها غيرهم ، وكفى شاهداً على ذلك حال المحبين ، وحال من بعث إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من المشركين وأهل الكتاب ، وغيرهم ممن صمم على ما هو عليه ، حتى رضوا بإهلاك النفوس والأموال ولم يرضوا بمخالفة الهوى ، حتى قال تعالى : (أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ) الآية ! وقال : (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ) وقال : (أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ) وما أشبه ذلك .

ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه ، حتى يكون عبداً لله . فإذا مخالفة الهوى ليصت من المشقات المعتبرة فى التكليف ، وإن كانت شاقة فى مجارى العادات ؛ إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك ، لكان ذلك نقضا لما وضعت الشريعة له ، وذلك باطل ، فما أدى إليه مثله . وبيان هذا المعنى المذكور بعد إن شاء الله

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كما أن المشقة تكون دنيوية ، كذلك تكون أخروية ؛ فإن الأعمال إذا كان الدخول فيها يؤدى إلى تعطيل واجب أو فعل محرم ، فهو أشد مشقة — باعتبار الشرع — من المشقة الدنيوية التى هى غير مخالفة بدين . واعتبار الدين مقدم^(١) على

(١) أى ان أصول الدين تقدم على اعتبار النفس والأعضاء . فاذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس أو الأعضاء قدم الدين ؛ ولذا وحب الجهاد لحفظ الدين وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس ، أما غير أصول الدين فأنت تعلم أن الأمر فيها غير ذلك ، فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس متى حن

١٥٤ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة التاسعة والعاشرية)

اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع . وكذلك هنا .^(١) فإذا كان كذلك فليس للشارع قصد^(٢) في إدخال المشقة من هذه الجهة . وقد تقدم من الأدلة التي يدخل تحتها هذا المطلوب ما فيه كفاية

﴿ المسألة العاشرة ﴾

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف تختص بالمكلف وحده ؛ كالمسائل للتقدمة . وقد تكون عامة^(٤) له ولغيره . وقد تكون داخلة على غيره بسببه . ومثال العامة له ولغيره كالوالمفتقر اليه لكونه ذا كفاية فيما أسند اليه ، إلا أن

نحو المرض . وحينئذ فليس اعتبار الأمور الدينية مقدما على النفس ولا على المال في كل شيء . والمقام يحتاج الى بسط أوفى من هذا ولذا قال صاحب التحرير في موضوع الضروريات الخمس : (ان حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد و عقوبة الداعي الى البدع) فلا شك أن هذا فيما يتعلق بأصول الدين . وسيأتي في المسألة العاشرة ما يحتاج فيه الى الترجيح بين مصليحتين قد تكون احدهما دينية والأخرى دنيوية . فلو كانت الدينية تقدم مطلقا ما كان هناك حاجة الى الترجيح المذكور

(١) أي فالمشقة الدينية مقدمة في الاعتبار على الدنيوية
(٢) أي فمع كونه يقدم ما فيه حفظ الدين — مع كونه مشقته أعظم — على ذى المشقة الدنيوية الصرفة . فإنه لا يقصد إدخال هذه المشقة على المكلف . ولكنها جاءت في طريق حفظ الدين غير مقصودة

(٣) لأنه داخل في عموم المشقة التي برهن على أن الشارع لم يقصدها في التكليف مطلقا وان جاءت في طريق امتثال التكليف

(٤) هذا نوع آخر من المشقة ليس داخلا في المعاني الأربعة التي تقدمت ، لأن تلك كانت المشقة فيها حاصلة من نفس الفعل . وهنا حصول المشقة يحدث من التعارض للوظائف التي تناط بالمكلف . فإذا قدم بعضها على بعض حصل له ولغيره ضرر أو لغيره فقط . مع كون أصل الفعل المطلوب لم يلاحظ فيه مشقة خارجة عن المعتاد : فالمشقة هنا تحصل من عدم العمل . عكس المعاني الأربعة السابقة

الولاية تشغله عن الانقطاع إلى عبادة الله والأنس بمناجاته ، فإنه إذا لم يتم بذلك عم الفساد والضرر ، ولحقه من ذلك ما يلحق غيره

ومثال الداخلة على غيره دونه كالقاضي والعلم المفتقر اليهما ، إلا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرهما إلى ما لا يجوز^(١) ، أو يشغلهما عن مهم ديني أو دنيوي ، وهما إذا لم يتموا بذلك عم الضرر غيرهما من الناس . فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصلحتهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام

وعلى كل تقدير فالمشقة من حيث هي غير مقصودة للشارع تكون غير مطلوبة ، ولا العمل المؤدى إليها^(٢) مطلوباً كالتقدم بيانه . فقد نشأ هنا نظر في تعارض مشقتين ؛ فان المكلف إن لزم من اشتغاله بنفسه فساد ومشقة لغيره ، فيلزم أيضاً من الاشتغال بغيره فساد ومشقة في نفسه . وإذا كان كذلك تصدى النظر في وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن ذلك^(٣) ؛ وإن لم يمكن فلا بد من الترجيح . فإذا كانت المشقة العامة أعظم ، اعتبر جانبها وأهمل جانب الخاصة^(٤) . وإن كان بالعكس فالعكس . وإن لم يظهر ترجيح فالتوقف ، كما سيأتي ذكره في كتاب التعارض والترجيح ان شاء الله

(١) من الأمور التي تعرض في القضاء غير الجور في الحكم . فليس القاضي معصوماً ، وقد يجره الأمر إلى الجور أيضاً . وهذا ما دعا مثل أبي حنيفة إلى التنحي عنه مع توجيه الأذى إليه بسبب التنحي . فلا يظهر وجه للاتقاد من بعض الناظرين هنا على ذلك

(٢) أي إلى المشقة الخارجة عن المعتاد . كما سبق . وكما هو مساق كلام المؤلف هنا . أو يقال إن العمل المؤدى إلى المشقة من حيث تأديته إليها لا يطلب . والطلب إنما هو من جهة كونه مصلحة كما سبق مثله

(٣) كأن تكون مشقته من حيث عيش عياله . فتقوم له الأمة بذلك ويقوم لها بوظيفة القضاء أو العلم أو الجندية التي تتضرر بعدمها . وبهذا تجتمع المصلحتان . وتتبنى المشقتان

(٤) كما إذا كان التعارض بين وظيفة عامة تتعين عليه ، وبين مهم ديني غير متأكد عليه

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

حيث تكون المشقة الواقعة بالمكلف في التكليف خارجةً عن معتاد المشقات في الأعمال العادية ، حتى يحصل بها فساد ديني أو دنيوي ، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة ؛ وعلى ذلك دلت الأدلة المتقدمة ؛ ولذلك شرعت فيها الرخص مطلقاً ، وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد ، وإنما وقعت على نحو ما تقع المشقة في مثلها من الأعمال العادية ، فالشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد لرفعها أيضاً . والدليل على ذلك أنه لو كان قاصداً لرفعها لم يكن بقاء التكليف معها ؛ لأن كل عمل عادي أو غير عادي يستلزم تعباً وتكليفاً على قدره ، قلّ أو جَلّ ؛ إما في نفس العمل المكلف به ، وإما في خروج المكلف عما كان فيه إلى الدخول في عمل التكليف ، وإما فيهما معاً . فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب ، كان ذلك اقتضاءً لرفع العمل المكلف به من أصله . وذلك غير صحيح . فكان ما يستلزمه غير صحيح

إلا أن هنا نظراً^(١) ، وهو أن التعب والمشقة في الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال : فليست المشقة في صلاة ركعتي الفجر ، كالمشقة في ركعتي الصبح ، ولا المشقة في الصلاة كالمشقة في الصيام ، ولا المشقة في الصيام كالمشقة في الحج ، ولا المشقة في ذلك كله كالمشقة في الجهاد ، إلى غير ذلك من أعمال التكليف . ولكن كل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه ، توازي مشقة مثله من الأعمال العادية . فلم تخرج عن المعتاد على الجملة . ثم إن الأعمال المعتادة^(٢) ليست المشقة فيها تجري على وزان واحد ، في كل وقت ، وفي كل مكان ، وعلى كل حال . فليس

(١) هذا هو محل الفائدة من هذه المسألة ، يحقق فيه أن المشقة المعتادة نسبية . يحتاج فهمها إلى دقة نظر بالنسبة لكل عمل في ذاته ، حتى لا تختلط أنواع المشقات فتختلط الأحكام المترتبة عليها

(٢) أي من أعمال التكليف ، بدليل سابقه ولاحقه

إسباغ الوضوء في السَّبَرَاتِ (١) ، يساوي إسباغه في الزمان الحار ، ولا الوضوء مع حضرة الماء من غير تكلف في استقائه ، يساويه مع تجشم طلبه أو نزعه من بئر بعيدة . وكذلك القيام الى الصلاة من النوم في قِصَرِ الليل أو في شدة البرد ، مع فعله على خلاف ذلك .

والى هذا المعنى أشار القرآن بقوله تعالى : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ ، فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ (٢) جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ) بعد قوله : (أَلَمْ أَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ) الى آخرها . وقوله : (وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظَّنُونَ . هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا) ثم مدح الله من صبر على ذلك وصدق في وعده ، بقوله : (رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ) الآية ! وقصة (٣) كعب بن مالك وصاحبيه رضى الله عنهم في تخلفهم عن غزوة تبوك ، ومنع (٤) رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكالمتهم ، وإرجاء أمرهم (حتى ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت من مكالمتهم ، وإرجاء أمرهم) حتى ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت

(١) جمع سبرة بفتح فسكون وهى الغداة الباردة

(٢) أى فالإيمان قد يستتبع الوفاء بواجباته مشقات وفتن يجب الصبر عليها ، ولا تعد خارجة عن المعتاد فى موضوع الإيمان ، وهو من أعمال التكليف . وآية الأحزاب فيها مشقة الجهاد دفاعا عن الدين ، وطبيعة الجهاد تقتضى مثل هذه المشقة ولا تكون خارجة عن المعتاد فى الجهاد وإن كانت هى فى نفسها شاقة . ومدحهم بالصدق فيما عاهدوا الله عليه يقتضى أن ذلك من لوازم عقد الإيمان ، وأنه يلزمه الصبر على المشقات بالجهاد وغيره فى سبيل المحافظة عليه

(٣) تقدم تخريجها (ج ١ - ص ٣٢٦)

(٤) ربما يقال ان هذا ليس تكليفا لهم ، ولكنه نوع من العقوبة ، لأن غيرهم هو الذى نلف بهجرهم . ولم يكفوا الا بهجر نساءهم فى آخرة المدة تقريبا ، وليس هذا من المشقات التى يتوهم فيها الخروج عن المعتاد ، فما هو الذى كان يمكنهم فعله ليخلصوا من عقوبة الهجر فلم يفعلوه ؟

عليهم أنفسهم) وكذلك ما جاء في نكاح الإماء^(١) عند خشية العنت ، ثم قال :
(وَأَنْ تَصْبِرُوا وَخَيْرٌ لَكُمْ)

الى أشباه ذلك ، مما يدل على أن المشقة قد تبلغ في الأعمال المعتادة ما يظن أنه غير معتاد ، ولكنه في الحقيقة معتاد ، ومشقته في مثلها مما يعتاد ، إذ المشقة في العمل الواحد لها طرفان وواسطة : « طرف أعلى » بحيث لو زاد شيئاً نخرج عن المعتاد ، وهذا لا يخرج عن كونه معتاداً ، و « طرف أدنى » بحيث لو نقص شيئاً لم يكن ثم مشقة تنسب الى ذلك العمل ، و « واسطة » هي الغالب والأكثر . فإذا كان كذلك فكثير مما يظهر بباديء الرأي من المشقات أنها خارجة عن المعتاد ، لا يكون كذلك لمن كان عارفاً بمجاري العادات . وإذا لم تخرج عن المعتاد لم يكن للشارع قصد في رفعها ، كسائر المشقات المعتادة في الأعمال الجارية على العادة ؛ فلا يكون فيها رخصة . وقد يكون الموضوع مشتبهاً فيكون محلاً للخلاف

فحيث قال الله تعالى : (انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا) ثم قال : (إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا) كان هذا موضع شدة ؛ لأنه يقتضى أن لا رخصة أصلاً في التخلف ، إلا أنه بمقتضى الأدلة على رفع الحرج - محمول على أقصى الثقل في الأعمال المعتادة ، بحيث يتأتى النفير ويمكن الخروج . وقد كان اجتمع في غزوة تبوك أمران : شدة الحر ، وبعد الشقة ، زائداً على مفارقة الظلال ، واستدرار الفواكه والخيرات . وذلك كله زائد في مشقة الغزو زيادة ظاهرة ، ولكنه غير مخرج لها عن المعتاد ؛ فلذلك لم يقع في ذلك رخصة . فكذلك أشباهها . وقد قال تعالى (وَلَنْبَلُوكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوكُمْ أَخْبَارَكُمْ)

وقد قال ابن عباس في قوله تعالى : (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)

(١) أى المشقة في عدم اباحة التزوج بهن الا عند بلوغ الأمر خوف الزنا . أما ما قبل ذلك من شدة الداعية الى النكاح فلا يعتد به وان كان مشقة ، ومنع وجود المشقة التي اعتبرت هنا في الرخصة فقد ندب الى الصبر عند نكاحهن . فدل على أن المشقة في هذا الباب تقدر بحسبها فيه ، لا بحسب نسبتها الى المشقات في الأبواب الأخرى .

انما ذلك سعة الإسلام ما جعل الله من التوبة والكفارات . وقال عكرمة : ما أحل لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع . وعن عبيد بن عمير أنه جاء في ناس من قومه الى ابن عباس فسأله عن الحرج . فقال : أولستم العرب ؟ ! ثم قال : ادع لي رجلا من هذيل فقال : ما الحرج فيكم ؟ قال . الحرجة من الشجر ما ليس له مخرج . قال ابن عباس : ذلك ؛ الحرج ما لا مخرج له . فانظر كيف جعل الحرج ما لا مخرج له ، وفسر رفعه بشرع التوبة والكفارات . وأصل الحرج الضيق . فما كان من معتادات المشقات في الأعمال المعتاد مثلها فليس بحرج لغة ولا شرعا ، كيف وهذا النوع من الحرج وضع لحكمة شرعية ، وهي التحجيص والاختبار ، حتى يظهر في الشاهد ما علمه الله في العائب . فقد تبين اذا ما هو من الحرج مقصود الرفع ، وما ليس بمقصود الرفع . والحمد لله

فصل

قال ابن العربي : « إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط ؛ وإذا كان خاصا لم يعتبر عندنا . وفي بعض أصول الشافعي اعتباره » انتهى ما قال وهو مما ينظر فيه

فانه إن عني بالخاص الحرج الذي في أعلى مراتب المعتاد ، فالحكم كما قال ؛ ولا ينبغي أن يختلف فيه ؛ لأنه إن كان من المعتاد فقد ثبت أن المعتاد لا إسقاط فيه ، وإلا لزم في أصل التكليف . فإن تصور وقوع اختلاف فإنما هو مبني على أن ذلك الحرج من قبيل المعتاد ، أو من قبيل الخارج عن المعتاد ، لا أنه مختلف فيه مع الاتفاق على أنه من أحدهما . وأيضا قسميته خاصا يشاح فيه ؛ فإنه بكل اعتبار عام غير خاص ، إذ ليس مختصا ببعض المكلفين على التعيين دون بعض وإن عني بالحرج ما هو خارج عن المعتاد ، ومن جنس ما تقع فيه الرخصة والتوسعة ، فالعموم والخصوص فيه أيضا مما يشكل فيهم ؛ فإن السفر مثلا سبب للحرج مع تكميل الصلاة والصوم ، وقد شرع فيه التخفيف . فهذا عام . والمرض

قد شرع فيه التخفيف وهو ليس بعام ، بمعنى أنه لا يسوغ التخفيف في كل مرض ؛ إذ من المرضى من لا يقدر على إكمال الصلاة قائماً أو قاعداً ؛ ومنهم من يقدر على ذلك ؛ ومنهم من يقدر على الصوم ، ومنهم من لا يقدر . فهذا يخص كل واحد من المكلفين في نفسه . ومع ذلك فقد شرع فيه التخفيف على الجملة . فالظاهر أنه خاص ولكن لا يخالف فيه مالك الشافعي ؛ إلا أن يكونوا جعلوا هذا من الحرج العام عند تقييد المرض بما يحصل فيه الحرج غير المعتاد ، فيرجع إذ ذاك الى قسم العام ، ولا يخالف فيه مالك الشافعي أيضاً . وعند ذلك يصعب تمثيل الخاص : والافما من حرج يعد أن يكون له تخفيف مشروع باتفاق أو باختلاف الا وهو عام ، وإن اتفق أن لا يقع منه في الوجود الا فرد واحد . وإن قدر أن يكون التشريع له وحده أو لقوم مخصوصين فيذا غير متصور في الشريعة ، الا ما اختص به النبي صلى الله عليه وسلم ، أو خص به أحد أصحابه ؛ كتضحية أبي بردة بالعنق الجذعة ، وشهادة خزيمة . فذلك مختص بزمان النبوة دون ما بعد ذلك

فإن قيل . لعله يريد بالخصوص والعموم ما كان عاماً للناس كلهم ، وما كان خاصاً^(١) ببعض الأقطار ، أو بعض الأزمان ، أو بعض الناس ، وما أشبه ذلك فالجواب أن هذا أيضاً مما ينظر فيه ؛ فان الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلى لاخاص ؛ لأن حقيقة الخاص ما كان الحرج فيه خاصاً ببعض الأشخاص المتعينين ، أو بعض الأزمان المعينة ، أو الأمكنة المعينة . وكل ذلك إنما يتصور في زمان النبوة ، أو على وجه لا يقاس عليه غيره ، كنهيه عن

(١) مثل له بعضهم بالمسافر ينقطع عن رفقته ومعه تبر فيأتي دار الضرب بتبره ويأخذ منها دنانير بقدر ما يتخلص من تبره ويعطيهم أجرة الضرب قال : وقد أجازها مالك مع أنها مصلحة جزئية في شخص معين وحالة معينة اه ، وهذا غير ظاهر ، لأن كل مسافر هذه حاله فحكمه هكذا . كما يشير اليه قول المؤلف (فان الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلى الخ)

(فصل) في الفرق بين الحرج العام والخاص ، وقولهم إذا ضاق الأمر اتسع ١٦١

ادّخار لحوم الأضاحي زمن الدافة^(١) وكتخصيص الكعبة بالاستقبال ، والمساجد الثلاثة بما اشتهر من فضلها على سائر المساجد. فتصور مثل هذا^(٢) في مسألة ابن العربي غير متأت .

فان قيل : ففي النوع أو الصنف خصوص من حيث هو نوع أو صنف داخل تحت جنس شامل له ولغيره .

قيل وفيه أيضاً عموم ، من جهة كونه شاملاً لمتعدد لا ينحصر . فليس أحد الطرفين وهو الخصوص ، أولى به من الطرف الآخر وهو العموم . بل جهة العموم أولى ؛ لأن الحرج فيها كلّي بحيث لو لحق نوعاً آخر أو صنفاً آخر للاحق به في الحكم . فنسبة ذلك النوع أو الصنف الى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد ، نسبة بعض أفراد ذلك الجنس في حقوق المرض أو السفر الى جميع أفرادها . فإن ثبت الحكم في بعضها ثبت في البعض ؛ وإن سقط سقط في البعض . وهذا متفق عليه بين الإمامين . فمسألتنا ينبغي أن يكون الأمر فيها كذلك

فان قيل : لعله يريد بذلك ما كان مثل التغيير اللاحق للماء بما لا ينفك عنه غالباً . وهو عام ؛ كالتراب والطحالب وشبه ذلك ، أو خاص كما إذا كان عدم الانفكاك خاصاً ببعض المياه . فإن حكم الأول ساقط لعمومه ، والثاني مختلف فيه لخصوصه . وكذلك اختلف في ماء البحر : هل هو طهور أم لا ؟ لأنه متغير خاص . وكالتغيير بتفتت الأوراق في المياه خصوصاً ففيه خلاف . والطلاق قبل النكاح إن كان عاماً سقط ، ، وإن كان خاصاً ففيه خلاف . كما إذا قال كل امرأة

(١) الدافة قوم من الأعراب يردون المصر . وقد نهى عن الادخار حينذاك لياً كل هؤلاء القادمون منها

(٢) أي بخصوص مثل الخصوص في هذه الأمثلة التي أشار إليها لا يعقل هنا في كلام ابن العربي ، فلا يمكن حمل الخصوص في كلامه عليه . وغرضه بكثرة الاحتمالات التي يطرقها ثم ينفياها أخذ الطريق على ابن العربي في جملة هذه

أزواجها من بنى فلان أو من البلد الفلاني أو من السودان أو من البيض أو كل بكر أزواجها أو كل ثيب وما أشبه ذلك فهي طالق . ومثله كل أمة اشتريتها فهي حرة : هو بالنسبة الى قصد الوطاء من الخاص^(١) كما لو قال كل حرة أزواجها طالق ؛ وبالنسبة الى قصد مطلق المالك من العام فيسقط . فإن قال فيه : كل أمة اشتريتها من السودان كان خاصا ، وجرى فيه الخلاف ، وأشبه ذلك من المسائل فالجواب أن هذا ممكن ، وهو أقرب ما يؤخذ عليه كلامه ؛ إلا أن نص الخلاف في هذه الأشياء وأشباهها عن مالك بعدم الاعتبار ، وعن الشافعي بالاعتبار يجب أن يحقق في هذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة الى علم الفقه^(٢) ، لا بالنسبة الى نظر الأصول . إلا أنه إذا ثبت الخلاف فهو المراد ههنا . والنظر الأصولي يقتضى ما قال ؛ فإن الحرج العام هو الذى لا قدرة للانسان فى الانفكاك عنه ؛ كالأمثلة المتقدمة . فأما إذا أمكن الانفكاك عنه فليس بحرج عام باطلاق . إلا أن الانفكاك عنه قد يكون فيه حرج آخر وإن كان أخف ، إذ لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة ، لاختلاف أحوال الناس فى ذلك . وأيضاً فكما لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة ، كذلك لا يطرد مع وجودها ، فكان بهذا الاعتبار ذاتنظرين ، فصارت المسألة ذات طرفين وواسطة : الطرف العام الذى لا انفكاك عنه فى العادة الجارية . ويقابله طرف خاص يطرد الانفكاك عنه من غير حرج كتغير هذا الماء بالخل والزعفران ونحوه . وواسطة دائرة بين الطرفين ، هى محل نظر واجتهاد والله أعلم

- (١) لأن له نكاح غير الاماء . أما الملك فلا يكون لغير الاماء . وقد عمم الحرج بهذه الصيغة فوسع عليه باسقاط ما تقتضيه تلك الصيغة ، فله أن يملك الاماء ولكن ليس له نكاحهن ، عملاً بالعموم فى الأول ، والخصوص فى الثانى
- (٢) أى فالخلاف بالاعتبار وعدمه فى المذهبين يكون من الخلاف فى الفروع لافى الأصول . ولكن ابن العربى نقله على أنه خلاف فى الاصول كما هو صريح عبارته . يقول المؤلف : اذا ثبت هذا الخلاف الذى يعزوه ابن العربى الى المذهبين كان المراد به ما شرحه المؤلف فى هذا الوجه ، وكان مقتضى القواعد الأصولية مصححاً له لكن على أنه نظر فقهي لا أصولي

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل ، الآخذ من الطرفين بقسط لاميل فيه ، الداخلة تحب كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال ، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضى في جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة ، والصيام ، والحج ، والجهاد ، والزكاة ، وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك ، أو لسبب يرجع الى عدم العلم بطريق العمل ؛ كقوله تعالى : (وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ) ، (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُرُوجِ الْمَيْسِرِ) وأشبه ذلك .

فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف ، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين ، كان التشريع راداً إلى الوسط الأعدل ؛ لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه ، فعلى الطبيب الرفيق يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعاداته ، وقوة مرضه وضعفه ؛ حتى إذا استقلت صحته هياً له طريقاً في التدبير وسطاً لا تقا به في جميع أحواله .

أو لا ترى أن الله تعالى خاطب الناس^(١) في ابتداء التكليف خطاب التعريف

(١) الترتيب في ذاته صحيح وأنه تعالى بدأ بإرشاد الخلق وإنارة عقولهم ، بالحقائق المتعلقة بخلقهم وبث النعم في هذا الوجود لأجلهم ، ولم يصل الى تكليفهم — بعد أصل الايمان والكليات التي سيشير اليها المؤلف في الكتاب عند الكلام على التكليف المكية والمدنية — الا بعد بيانات وإرشادات واعدادات للعقول الى فهم هذه التكليف . هذا مفهوم . ولكن غير المفهوم استشهاده بالآية الأولى وجعلها مما أنزل في ابتداء التكليف مع أنها مدنية ، وكان يمكنه أن يجمعا اشتملت عليه في آيات مكية ، كقوله تعالى في سورة غافر (الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون الخ) وفي سورة الأنعام (وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء الخ) وكالآية الثانية التي ذكرها من سورة ابراهيم لأنها مكية . ثم قوله بعد (فلما عاندوا أقامت عليهم البراهين القاطعة) أي وذلك في آيات مكية

بما أنعم عليهم من الطيبات والمصالح ، التي بثها في هذا الوجود لأجلهم ، ولحصول منافعهم ومراقفتهم التي يقوم بها عيشتهم ، وتكامل بها تصرفاتهم ، كقوله تعالى :
 (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ) وقوله (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ - إِلَى قَوْلِهِ : وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْسِبُوهَا) وقوله : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجْرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ) إلى آخر ما عدد لهم من النعم ، ثم وعدوا على ذلك بالنعيم إن آمنوا ، وبالعذاب إن تمادوا على ما هم عليه من الكفر . فلما عاندوا وقابلوا النعم بالكفران ، وشكروا في صدق ما قيل لهم ، أقيمت عليهم البراهين القاطعة بصدق ما قيل لهم وصحته . فلما لم يلتفتوا إليها لرغبتهم في العاجلة أخبروا بحقيقتها ، وأنها في الحقيقة كلا شيء ، لأنها زائلة فانية . وضربت لهم الأمثال في ذلك ، كقوله تعالى : (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ) الآية . وقوله : (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ) وقوله : (وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا كَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)

بل لما آمن الناس وظهروا من بعضهم ما يقتضي الرغبة في الدنيا رغبة ر بما أمالته عن الاعتدال في طلبها ، أو نظراً^(١) إلى هذا المعنى ، فقال عليه الصلاة والسلام :

أيضا كما في سورة ق . انظر كتاب الفوائد لابن القيم في الاستدلال بها على البعث وقدرة الله ، وقوله (فلما لم يلتفتوا إليها أخبروا بحقيقتها وضربت لهم الأمثال) كما في الآيتين بعده وهما مكيتان ولو كان بدلها مدني لما أضر بترتيبه . ولا ينافي هذا كله أن تكون هذه المعاني في المواطن الثلاثة وجدت أيضا في السور المدنية من باب التوكيد والتقرير . الا أنه يبقى الكلام في أن هذه الآيات التي اختارها في المعاني الثلاثة مرتبة في النزول حسبا جاء في ترتيبه هو ، فعليك بمراجعة تواريخها في النزول لتعرف هل يتم له تقريره في هذا الترتيب ؟

« إِنَّ مِمَّا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يَفْتَحُ لَكُمْ مِنْ زَهْرَاتِ الدُّنْيَا » . (١) ولما (٢) لم يظهر ذلك ولا مظنته قال تعالى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ؟ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ) وقال : (يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا) ووقع لأهل الأسلام النهي عن الظلم (٣) ، والوعيد فيه والتشديد ، وقال تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) (٤) أولئك لهم الأمن وهم مهتدون . ولما قال عليه الصلاة والسلام : (٥) « آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ : إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ ، وَإِذَا اتَّمَنَ خَانَ » شق ذلك عليهم ، إذ لا يسلم أحد من شيء منه ، ففسره عليه الصلاة والسلام لهم حين أخبروه ، بكذب وإخلاف وخيانة مختصة بأهل الكفر .

وكذلك لما (٦) نزل : (وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ) الآية ! شق عليهم ، فنزل : (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) . وقارَف

(١) حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين والنسائي
(٢) المراد من كلام المؤلف في مثل هذا أنه قال هذا في مقام كذا ، وقال ذلك في مقام كذا ، لأن هناك في الخارج هذا الترتيب . والا فالحديث قاله صلى الله عليه وسلم على المنبر في المدينة ، والآية في الاعراف وهي مكة ، وكذا الآية الثانية في المؤمنون المكية

(٣) أى المطلق الشامل للشرك وغيره من المعاصي
(٤) المعروف أن الظلم في الآية هو الشرك كما ورد تفسيره في الحديث بآية (إن الشرك لظلم عظيم) ولو رجع قوله (شق ذلك عليهم) للآية والحديث وزاد كلمة (بظلم) قبل قوله (بكذب) لكان جيدا ، ويغير هذا لا يكون لذكر آية الظلم موقع . وفي الواقع هي والحديث بعدها من واد واحد ، في أنها لما نزلت شق عليهم ، ففسرت بما يخفف وقعها عليهم ، حيث قالوا أينما لم يظلم ؟ أو نحوه . والتفسير ان ردا الى الطريق الأعدل
(٥) رواه الشيخان والترمذى والنسائي . وسيأتى الحديث بطوله في المسألة السادسة من الفصل الثالث في مسائل الأوامر والنواهي (ج ٣)
(٦) أخرجه مسلم عن أنى هريرة وهو حديث طويل

بعضهم بارتداد أو غيره وخاف أن لا يغفر له ، فسئل في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله : (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ) الآية ؛ ولما ذم الدنيا ومتاعها هم جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتلوا ويتركوا النساء والذرة والدنيا وينقطعوا إلى العبادة ، فرد ذلك عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : « مَن رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي » (١) ودعاً لناس بكثرة المال والولد بعد ما أنزل الله : (إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ) والمال والولدهى الدنيا (٢) : وأقرّ الصحابة على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها ، ولم يُزهدهم ولا أمرهم بتركها ، إلا عند ظهور حرص أو وجود منع من حقه ، وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك . وما سواه فلا .

ومن غامض هذا المعنى أن الله تعالى أخبر عما يجازى به المؤمنين في الآخرة وأنه جزاء لأعمالهم ، فنسب إليهم أعمالاً وأضافها إليهم بقوله : (جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) ونفى المنة به عليهم في قوله : (فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ) (٣) فلما منوا بأعمالهم ، قال تعالى : (يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّونَ عَلَىٰ إِسْلَامِكُمْ ، بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) فأثبت المنّة عليهم على ما هو الأمر في نفسه ، لأنه مقطوع حق ، وسلب (٤) عنهم ما أضاف إلى الآخرين ، بقوله : (أَنْ

(١) تقدم (ج ١ ص ٣٤٢)

(٢) أى التى قد ذمها

(٣) جار على أن المعنى غير ممنون به . وأكثر المفسرين على تفسيره بأنه

غير مقطوع

(٤) فلم يضيف العمل لهم . بل أضافه لنفسه ومن به عليهم بخلاف غيرهم فانه

أضافه لهم وسلب المنّة فيه عنهم

هَذَا كَمَا لِلْإِيمَانِ) كَذَلِكَ أَي فُلُولا الْهُدَايَةَ لَمْ يَكُنْ مَا مِنْتُمْ بِهِ . وَهَذَا يَشْبَهُ فِي الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ حَدِيثَ شِرَاجٍ^(١) الْحَرَّةَ حِينَ تَنَازَعَ فِيهِ الزُّبَيْرُ وَرَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ^(٢) : « إِسْقِي يَا زُبَيْرُ » - فَأَمَرَهُ بِالْمَعْرُوفِ - وَأُرْسِلِ الْمَاءَ إِلَى جَارِكَ » فَقَالَ الرَّجُلُ : أَنْ كَانَ ابْنُ عَمَّتِكَ ؟ فَتَلَوْنَ وَجْهَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، ثُمَّ قَالَ : « اسْقِي يَا زُبَيْرُ حَتَّى يَرْجِعَ الْمَاءُ إِلَى الْجُدْرِ » وَاسْتَوْفَى لَهُ حَقَّهُ ، فَقَالَ الزُّبَيْرُ : إِنْ هَذِهِ الْآيَةُ نَزَلَتْ فِي ذَلِكَ : (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ) الْآيَةَ

وهكذا تجد الشريعة أبدأً في مواردها ومصادرها

وعلى نحو من هذا الترتيب يجرى الطبيب الماهر : يعطى الغذاء ابتداءً على ما يقتضيه الاعتدال في توافق مزاج المعتدى مع مزاج الغذاء ، ويخبر من سأله عن بعض المأكولات التي يجهلها المعتدى : أهو غذاء ، أم سم ، أم غير ذلك ؟ فإذا أصابته علة بانحراف بعض الأخلاط ، قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في الجانب الآخر ، ليرجع إلى الاعتدال ، وهو المزاج الأصلي ، والصحة المطلوبة . وهذا غاية الرفق ، وغاية الإحسان والإيناع من الله سبحانه

فصل

فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط . فان رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف ، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر .

فطرفُ التشديد — وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر —

يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين

- (١) الشراج : جمع شرجة بفتح فسكون وهي مسيل الماء من الحرة إلى السهل . والحرة أرض ذات حجارة سود . وهي هنا اسم لمكان خاص قرب المدينة
- (٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة

وطرف التخفيف — وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص —
يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد . فاذا لم يكن هذا ولا ذلك
رأيت التوسط لأحما ، ومسلك الاعتدال واضحاً . وهو الأصل الذي يرجع إليه ،
والمعقل الذي يلجأ إليه .

وعلى هذا ، إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدين من مال عن التوسط
فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع في الجبة الأخرى ؛ وعليه يجرى
النظر في الورع والزهد ، وأشباههما ، وما قابلها
والتوسط يعرف بالشرع . وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء ،
كما في الإسراف والإقتار في النفقات

النوع الرابع

في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

ويشتمل على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف^(١) عن داعية هواه ،
حتى يكون عبداً لله اختياراً ، كما هو عبد الله اضطراراً

(١) هذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة ، غير النوع الأول الذي قرره
من أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي . ولا تنافي
بين القصدين ، إنما المطلوب منك معرفة الفرق بين القصدين ، حتى تميز المباحث
الخاصة بكل منهما ، فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة
لمن تمسك به ، والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والانقياد
له لا لهواه . وهكذا تجد مسائل النوع الأول كلها في تفاصيله ، وكذلك سائر
الأنواع بطريق الاستقراء التام

والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) النص الصريح الدال على أن العبادُ خلقوا للتعبد لله ، والدخول تحت أمره ونهيهِ ؛ كقوله تعالى : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ) وقوله تعالى . (وَأَمْرُهُ أَهْلَاكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ) وقوله : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) . ثم شرح هذه العبادة في تفاصيل السورة كقوله تعالى : (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ - إلى قوله : (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ) وهكذا إلى تمام ما ذكر في السورة من الأحكام . وقوله (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا) إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق ، وبتفصيلها على العموم ، فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال ، والالتقياد إلى أحكامه على كل حال . وهو معنى التعبد لله

(والثاني) ما دل على ذم مخالفة هذا القصد : من النهي أولاً عن مخالفة أمر الله ، وذنم من أعرض عن الله ، وإيعادهم بالعذاب العاجل من المقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات ، والعذاب الآجل في الدار الآخرة . وأصل ذلك اتباع الهوى والالتقياد إلى طاعة الأغراض العاجلة ، والشبهوات الزائلة . فقد جعل الله اتباع الهوى مضاداً للحق وعدةً قسيماً ؛ كما في قوله تعالى : (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ، فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) الآية . وقال تعالى : (فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى) وقال في قسيمه : (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى) وقال (وما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) فقد حصر الأمر في شيئين : الوحي وهو الشريعة ، والهوى . فلا ثالث لهما . وإذا كان كذلك فهما متضادان . وحين تعين الحق في الوحي توجه للهوى .

ضده . فاتباع الهوى مضاد للحق . وقال تعالى : (أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ) وقال : (وَلَوْ اتَّبَعَ أَحَقُّ أَهْوَاءِهِمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ) وقال : (أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ) وقال : (أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ كُنُزٍ لَهُ زِينًا لَّهُ سَوْءِ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ) وتأمل فكل موضع ذكر الله تعالى فيه الهوى فإنما جاء به في معرض الذم له ولتبعيه . وقد روى هذا المعنى عن ابن عباس أنه قال : ما ذكر الله الهوى في كتابه إلا ذمه . فهذا كله واضح في أن قصد الشارع الخروج عن اتباع الهوى ، والدخول تحت التبعد للمولى

(والثالث) ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى ، والمشى مع الأغراض ؛ لما يلزم في ذلك من التهاجر والتقاتل والمهلك ، الذي هو مضاد لتلك المصالح . وهذا معروف عندهم بالتجارب والعادات المستمرة . ولذلك اتفقوا على ذم من اتبع شهواته ، وسار حيث سارت به ؛ حتى إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها ، أو كان له شريعة درست ، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي ^(١) . وما اتفقوا عليه الا لصحته عندهم ، وإطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا ، من إقامة صلاح الدنيا . وهي التي يسمونها السياسة المدنية . فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته في الجملة . وهو أظهر من أن يستدل عليه

وإذا كان كذلك لم يصح لأحد أن يدعى على الشريعة أنها وضعت على مقتضى شهوى العباد وأغراضهم ؛ إذ لا تخلو أحكام الشرع من الحسنة . أما الوجوب والتحریم فظاهرٌ مصادمتهما لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار ؛ إذ يقال له « افعل كذا » كان لك فيه غرض أم لا ، و « لا تفعل كذا » كان لك فيه غرض ^(١) أى من يعد متبعاً لهواه بحسب ما يؤدي إليه النظر العقلي عندهم ، وقد اطردت العوائد عندهم أن هذا الكف يترتب عليه ما أرادوا من إقامة المصالح

أم لا . فإن اتفق للمكلف فيه غرضٌ موافقٌ ، وهوىٌ باعثٌ على مقتضى الأمر أو النهي ، فبالعرض لا بالأصل . وأما سائر الأقسام — وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف — فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره ؛ فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره . ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون . فعلى تقدير أن ليس له فيه اختيار ، بل في رفعه مثلاً ، كيف يقال إنه داخل تحت اختياره ؟ فكم من صاحب هوى يود لو كان المباح الفلاني ممنوعاً ؛ حتى إنه لو وكل إليه مثلاً تشريعاً حرّمه ، كما يطرأ للمتنازعين في حق . وعلى تقدير أن اختياره وهواه في تحصيله ، يودّ لو كان مطلوب الحصول ؛ حتى لو فرض جعل ذلك إليه لأوجبه . ثم قد يصير الأمر في ذلك المباح بعينه على العكس ، فيحب الآن ما يكره غداً ، وبالعكس ؛ فلا يستتب في قضية حكم على الإطلاق . وعند ذلك تتوارد الأغراض على الشيء الواحد ، فينخرم النظام بسبب فرض اتباع الأغراض والهوى . فسبحان الذي أنزل في كتابه : (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن) . فإذا إباحت المباح مثلاً لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف ، إلا من حيث كان قضاءً من الشارع . وإذا ذاك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع ، وغرضه مأخوذاً من تحت الإذن الشرعي لا بالاسترسال الطبيعي . وهذا هو عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله

فإن قيل : وضع الشرائع إما أن يكون عملاً أو لحكمة . فالأول باطل باتفاق ، وقد قال تعالى (أَلْحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ^(١)) ؟ وقال : (وما خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بِإِطْلَاقٍ ^(٢)) (وما خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِيدَ .

(١) أي بل لحكمة تقتضي تكليفكم وبعثكم للجزاء . فهي توبيخ للكفار على تغافلهم ، وإرشاد إلى أن الشريعة وضعت لحكمة ولو زاد كلمة (الخ) لكان أحسن ، لأن ظهور الإشارة تام في قوله (وأنكم الينا لا ترجعون)
(٢) الباطل مالا حكمة فيه . والآية مقررة لما قبلها من أمر المعاد والحساب ،

ما خاتمتها إلا بالحق). وإن كان حكمة ومصالحة ، فالمصلحة إما أن تكون راجعة إلى الله تعالى ، أو إلى العباد . ورجوعها إلى الله محال ، لأنه غنى ويستحيل عود المصالح إليه حسبما تبين في علم الكلام . فلم يبق إلا رجوعها إلى العباد . وذلك مقتضى أغراضهم لأن كل عاقل إنما يطلب مصلحة نفسه ، وما يوافق هواه في دنياه وأخراه . والشريعة تكفلت لهم بهذا المطلب في ضمن التكليف . فكيف ينفي أن توضع الشريعة على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم ؟ وأيضا فقد تقدم بيان أن الشريعة جاءت على وفق أغراض العباد ، وثبتت لهم حظوظهم ، تفضلا من الله تعالى على ما يقوله المحققون ، أو وجوباً على ما يزعمه المعتزلة . وإذا ثبت هذا من مقاصد الشارع حقا كان ما ينافية باطلا

فالجواب أن وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع ، وعلى الحد الذي حدّه ، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم . ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس . والحسُّ والعادة والتجربة شاهدة بذلك . فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه ، واسترسال أغراضه ، حتى يأخذها من تحت الحد المشروع . وهذا هو المراد ، وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض . أما أن مصالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والآجل فصحيح ، ولا يلزم من ذلك أن يكون نيله لها خارجاً عن حدود الشرع . ولا أن يكون متناولاً لها بنفسه دون أن يناولها إياه الشرع . وهو ظاهر . وبه يتبين أن لا تعارض بين هذا الكلام وبين ما تقدم ؛ لأن ما تقدم نظر في ثبوت الحظ والغرض من حيث أثبتته الشارع ؛ لا من حيث اقتضاء الهوى والشهوة . وذلك ما أردنا ههنا

ولا يكون إلا بعد شرع وبيان . والآية بعدها مثلها ، فإن معنى اللعب واللهو مالا حكمة فيه . وبما ذكرناه ظهر وجه الاستدلال بالآيات ، فلا يقال إن الآيات في أصل الخلق لا في وضع الشريعة

فصل

فاذا تقرر هذا انبئ عليه قواعد :

(منها) أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق ، من غير التفات إلى الأمر أو النهى أو التخيير ، فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه لا بد للعمل من حامل يحمل عليه ، وداع يدعو إليه . فإذا لم يكن لتلبية الشارع في ذلك مدخل ، فليس إلا مقتضى الهوى والشهوة . وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه خلاف الحق بإطلاق ، فهذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة . وتأمل حديث ابن مسعود رضى الله عنه في الموطأ : « إنك في زمان كثير فقهاؤه ، قليل قراؤه ، تحفظ فيه حدود القرآن ، وتضع حروفه ، قليل من يسأل ، كثير من يعطى ، يطيلون فيه الصلاة ويقصرون فيه الخطبة ، يبدءون أعمالهم قبل أهوائهم ^(١) . وسيأتى على الناس زمان قليل فقهاؤه ، كثير قراؤه ، تحفظ فيه حروف القرآن ، وتضع حدوده ، كثير من يسأل ، قليل من يعطى ، يطيلون فيه الخطبة ويقصرون الصلاة ، يبدءون فيه أهواءهم قبل أعمالهم »

فأما العبادات فكونها باطلة ظاهر . وأما العادات فذلك من حيث عدم ترتب الثواب على مقتضى الأمر والنهى ، فوجودها في ذلك وعدمها سواء . وكذلك الإذن في عدم أخذ المأذون فيه من جهة المنعم به ، كما تقدم في كتاب الأحكام وفي هذا الكتاب

وكل فعل كان المتبع فيه بإطلاق الأمر والنهى أو التخيير فهو صحيح وحق ؛

(١) فعملهم يبدأ قبل ظهور شهوتهم وهواهم فيه ، فاذن عملهم يحمل عليه شيء آخر غير الهوى ، وهو انقيادهم إلى ما شرعه الله . أما هوائهم فمرتبة متأخرة عن البدء في العمل ، فليسوا فيه متبعين للهوى . بخلاف الفريق الآخر الذى لا يبدأ في العمل إلا بعد ظهور الهوى فيه ، فان المتغلب عليه في العمل هواه ، وشتان بين الفريقين

لأنه قد أتى به من طريقه الموضوع له ، ووافق فيه صاحبه قصد الشارع ، فكان كاه صواباً . وهو ظاهر

وأما إن امتزج فيه الأمران فكان معمولاً بهما ، فالحكم للغالب^(١) والسابق^(٢) . فإن كان السابق أمر الشارع بحيث قصد العامل نيل غرضه من الطريق المشروع فلا إشكال في لحاقه بالقسم الثاني ، وهو ما كان المتبع فيه مقتضى الشرع خاصة ، لأن طلب الحظوظ والأغراض لا ينافي وضع الشريعة من هذه الجهة ، لأن الشريعة موضوعة أيضاً لمصالح العباد ، فإذا جعل الحظ تابِعاً فلا ضرر على العامل .

إلا أن هنا شرطاً معتبراً وهو أن يكون ذلك الوجه الذي حصل أو يحصل به غرضه مما تبين أن الشارع شرعه لتحصيل مثل ذلك الغرض ، وإلا فليس السابق فيه أمر الشارع . وبيان هذا الشرط مذكور في موضعه . وإن كان الغالب والسابق هو الهوى وصار أمر الشارع كالمتبع ، فهو لاحق بالقسم الأول .

وعلامة الفرق بين القسمين تحريمى قصد الشارع وعدم ذلك ، فكل عمل شارك العامل فيه هواه فانظر ، فإن كَفَّ هواه ومقتضى شهوته عند نهى الشارع ، فالغالب والسابق لمثل هذا أمر الشارع . وهواه تبع . وإن لم يكف عند ورود النهى عليه ، فالغالب والسابق له الهوى والشهوة ، وإذن الشارع تبع لاحكام له عنده . فواطىء زوجته وهى طاهر ، محتمل أن يكون فيه تابعا لهواه ، أو لإذن الشارع . فان حاضت فانكفَّ دلَّ على أن هواه تبع . وإلا دلَّ على أنه السابق .

فصل

(ومنها) أن اتبع الهوى طريق إلى المذموم ، وإن جاء فى ضمن الحمود ؛ لأنه إذا تبين أنه مضادٌ بوضعه لوضع الشريعة ، فحيثما زاحم مقتضاها فى العمل كان مخوفاً .

(١) و (٢) أى الأقوى فى الحل على الفعل ، والذي سبق الى النفس منهما

أما أولاً فإنه سبب تعطيل الأوامر وارتكاب النواهي ، لأنه مضاد لها .
وأما ثانياً فإنه إذا اتبع واعتيد ، ربما أحدث للنفس ضراوة وأنساً به ، حتى يسرى معها فى أعمالها ، ولا سيما وهو مخلوق معها ملصق بها فى المشاج . فقد يكون مسبوقاً بالامثال الشرعى فيصير سابقاً له . وإذا صار سابقاً له صار العمل الامثالى تبعاً له وفى حكمه ، فبسرعة ما يصير صاحبه إلى المخالفة . ودليل التجربة حاكم هنا
وأما ثالثاً فإن العامل بمقتضى الامثال من نتائج عمله الا لتلاذ بها هو فيه ،
والنعيم بما يجتنيه من ثمرات الفيوم ، وانفتاح مغاليق العلوم . وربما أكرم ببعض الكرامات ، أو وضع له القبول فى الأرض فانحاش الناس إليه ، وحلقوا عليه ،
وانتفعوا به ، وأمؤه لأغراضهم المتعلقة بدنياهم وأخرائهم ، إلى غير ذلك مما يدخل على السالكين طرق الأعمال الصالحة ، من الصلاة ، والصوم ، وطلب العلم ،
والخلة للعبادة ، وسائر الملازمين لطرق الخير . فإذا دخل عليه ذلك كان للنفس به
بهجة وأنس ، وغنى ولذة ، ونعيم بحيث تصغر الدنيا وما فيها بالنسبة إلى لحظة من
من ذلك . كما قال بعضهم « لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف » أو
كما قال . وإذا كان كذلك فلعل النفس تنزع^(١) إلى مقدمات تلك النتائج ،
فتكون سابقة للأعمال . وهو باب السقوط عن تلك الرتبة ، والعياذ بالله . هذا
وإن كان الهوى فى المحمود ليس بمذموم على الجملة ، فقد يصير إلى المذموم على
الإطلاق . ودليل هذا المعنى مأخوذ من استقرار أحوال السالكين ، وأخبار
الفضلاء والصالحين . فلا حاجة إلى تقريره ههنا

(١) وتشتد رغبتها فى القيام بالصلاة والصيام والخلة للعبادة ليزداد أنسها
وبهجتها ، ولذتها ونعيمها ، واکرامها بالكرامات وزيادة القبول فى الأرض . وكل
هذا هوى خالط المحمود من العمل لكنه قد يسبق إلى النفس فيخسر صاحبه مرتبته

فصل

(ومنها) أن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه، فتصير كالآلة المعدة لاقتناص أغراضه، كالمرأى يتخذ الأعمال الصالحة سلماً لما في أيدي الناس . وبيان هذا ظاهر . ومن تتبع مآلات اتباع الهوى في الشرعيات وجد من المفسد كثيراً . وقد تقدم في كتاب الأحكام من هذا المعنى جملة عند الكلام على الالتفات إلى المسببات في أسبابها . ولعل الفرق الضالة المذكورة في الحديث أصل ابتداعها اتباع أهوائها ، دون توخي مقاصد الشرع

﴿ المسألة الثانية ﴾

المقاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة

(فأما المقاصد الأصلية) فهي التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة . وإنما قلنا إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية ، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة ، لا تختص بحال دون حال ، ولا بصورة دون صورة ، ولا بوقت دون وقت . لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية ، وإلى ضرورية كفائية «فأما كونها عينية» فعلى كل مكلف في نفسه. فهو مأمور بحفظ دينه^(١) اعتقاداً وعملاً ، وبحفظ نفسه قياماً بضرورية حياته ، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب

(١) يحتاج المقام لبيان القدر الذي لاحظ فيه للنفس من هذه الأمور الخمسة . فحفظ نفسه بالألا يعرضها للهلاك كأن يقذف بنفسه في مهواة ، ودينه بأن يتعلم ما يدفع عن نفسه به الشبه التي تورده عليه مثلاً ، وعقله بأن يمتنع عما يكون سبباً في ذهابه أو غيوبته بأي سبب من الأسباب . ونسله بالألا يضع شهوته إلا حيث أحل الله حتى تحفظ ، وماله بالألا يتلفه بحرق أو نحوه مما يوجب عدم الانتفاع به. وبهذا يظهر قوله (أنه لو فرض اختياره لغير هذه الأمور لحجر عليه) . أما حفظ نفسه بالتحرف والتسبب لينال ما تقوم به حياته من لباس ومسكن وهكذا فهذا من النوع الثاني ، أي المقاصد التابعة التي فيها حظه ، وإن كان ضرورياً أيضاً كما سيأتي

من ربه اليه ، وبمحافظة نسله التفاتاً الى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار ، ورعيّاً له عن وضعه في مضيق اختلاط الأُنساب العاطفة ^(١) بالرحمة على المخلوق من مائه .
وبمحافظة ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة . ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لِحِجْرٍ عليه ، ولحيل بينه وبين اختياره . فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ ، محكوماً عليه في نفسه ؛ وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلي

« وأما كونها كفائية » فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين ، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة الا بها . إلا أن هذا القسم مكمل للأول ، فهو لا حق به في كونه ضرورياً ؛ إذ لا يقوم العيني الا بالكفائي . وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق ؛ فالأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهة تخصيص ، لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط ، وإلصار عينياً ، بل بإقامة الوجود . وحقيقته أنه خليفة الله في عبادته ، على حسب قدرته وماهيته له من ذلك ؛ فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله ، فضلاً عن أن يقوم بقبيلة ، فضلاً عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض . فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة ، حتى قام الملك في الأرض

ويدلك على أن هذا المطلوب الكفائي مُعرّى من الحظ شرعاً أن القائمين به في ظاهر الأمر ^(٢) ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من
(١) صفة للأُنساب . وقوله (بالرحمة) متعلق بالعاطفة أي الأُنساب التي من شأنها أن تعطف الوالد على ولده بالرحمة والاحسان
(٢) وإنما قال في ظاهر الأمر لأنه وإن لم يأخذ الأجر من خصوص من ترفعوا إليه ، فإنه يأخذه من بيت المال الذي يأتي دخله من ترفعوا ومن غيرهم ، إلا أن هذا ليس كالأجر الذي يأخذه من أرباب القضايا مباشرة ، فهو لا يؤثر في ذمته ولا يبعثه على أن يغير حكماً حقاً رآه بين المتخاصمين ، كما هو ظاهر .

ذلك . فلا يجوز لوال أن يأخذ أجره ممن تولاهم على ولايته عليهم ، ولا لقاضٍ أن يأخذ من القضى عليه أو له أجره على قضائه ، ولا لحاكم على حكمه ، ولا لمفت على فتواه ، ولا لمحسن على إحسانه ، ولا لمقرض على قرضه ، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة . ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية ؛ لأن استجلاب المصلحة ^(١) هنا مؤد إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات ، وعلى هذا المسلك يجرى العدل في جميع الأنام ، ويصاح النظام . وعلى خلافه يجرى الجور في الأحكام ، وهدم قواعد الإسلام . وبالنظر فيه يتبين ^(٢) أن العبادات العينية لاتصح الاجارة عليها ، ولا قصد المعاوضة فيها ، ولا نيل مطلوب دنيوى بها ، وأن تركها سبب للعقاب والأدب ، وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة ^(٣) ، لأن في تركها أى مفسدة في العالم .

(وأما المقاصد النابعة) ^(٤) فهي التي روعى فيها حظ المكلف . فمن جبتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات ، والاستمتاع بالمباحات ، وسد

(١) أى بأخذ الرشوة أو أجر القضاء وما أشبه . يؤدي إلى مفسدة عامة . هي الجور وعدم الاستقامة في تأدية واجبات الولاية والقضاء . من رعاية العدالة والنصفة بين الناس ، والبعد عن تهمة التحيز

(٢) لأنه مسلوب الحظ فيها ، وليس له الخيرة في التخلي عنها

(٣) هدا إذا تعين النظر على الشخص ، بوجه من وجوه التعيين

(٤) وهي التسيبات المتنوعة التي لا يلزم المكلف أن يأخذ بشيء خاص منها ، بل وكل إلى اختياره أن يتعلق بما يميل إليه ، وتقوى منته عليه . فلم يلزم بالتجارة دون الصناعة ، ولا بالتعليم دون الزراعة ، وهكذا من ضروب التسيبات التي لا يسعها التفصيل . فهذه كلها مكاملة للمقاصد الأصلية وخادمة لها ، لأنها لا تقوم في الخارج إلا بها . ولو عدمت التابعة رأسا لم تتحقق الأصلية لتوقفها عليها . وفرق آخر ، وهو أن الأصلية واجبة والتابعة مباحة (أى بالجزء كما تقدم في المسألة الثانية من المباح) وسيأتى له في المسألة التالية عددا من الضروريات أيضا كالمقاصد الأصلية .

الخللات . وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الانسان تحمله على اكتساب ما يحتاج اليه هو وغيره . فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع والعطش ، ليحركه ذلك الباءث الى التسبب في سد هذه الخلة بما أمكنه . وكذلك خلق له الشهوة الى النساء ، لتحركه الى اكتساب الأسباب الموصلة اليها . وكذلك خلق له الاستمرار بالحر والبرد والطوارق العارضة ، فكان ذلك داعية الى اكتساب اللباس والمسكن . ثم خلق الجنة والنار ، وأرسل للرسل مبينة أن الاستقرار ليس ههنا ، وإنما هذه الدار مزرعة لدار أخرى ، وأن السعادة الأبدية والشقاوة الأبدية هنالك ، لكنها تكتسب أسبابها هنا بالرجوع الى ما حده الشارع ، أو بالخروج عنه . فأخذ المكاف في استعمال الأمور الموصلة الى تلك الأغراض . ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده ، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور ، فطلب التعاون بغيره ، فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره ، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع ، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه .

فمن هذه الجهة صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكاملة لها . ولو شاء الله لكاف بها مع الإعراض عن الحظوظ ، أو لكاف بها مع سلب الدواعى المحبولة عليها ؛ لكنه امتن على عباده بما جعله وسيلة إلى ما أراده من عمارة الدنيا والآخرة ، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحاً لا ممنوعاً ، لكن على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة ، وأجرى على الدوام مما يعدّه العبد مصلحة (والله يعلم وأنتم لاتعلمون) ولو شاء لمنعنا في الاكتساب الأخرى القصد الى الحظوظ ، فإنه المالك وله الحجة البالغة ، ولكنه رغبنا في القيام بحقوقه الواجبة علينا بوعده حظي لنا ، وعجل لنا من ذلك حظوظاً كثيرة تتمتع بها في طريق ما كلفنا به . فهذا لاحظ قيل إن هذه المقاصد توابع وإن تلك هي الأصول . فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية . والثاني يقتضيه لطف المالك بالعبيد

﴿ المسألة الثالثة ﴾

قد تحصل إذاً أن الضروريات ضربان :
« أحدها » ما كان للمكلف فيه حظاً عاجلاً مقصوداً ؛ كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله ، في الاقتيات ، واتخاذ السكن^(١) ، والمسكن ، واللباس ، وما يلحق بها من المتمات ؛ كالبيوع ، والاجارات ، والأنكحة ، وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الانسانية
« والثاني » ما ليس فيه حظ عاجل مقصود^(٢) ، كان من فروض الأعيان كالعبادات^(٣) البدنية والمالية : من الطهارة ، والصلاة ، والصيام ، والزكاة ، والحج ، وما أشبه ذلك ؛ أو من فروض الكفايات ، كالولايات العامة : من الخلافة ، والوزارة ، والنقابة ، والعرافة ، والقضاء ، وإمامة الصلوات ، والجهاد ، والتعليم ، وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة إذا فرض عدمها أترك الناس لها انحرام النظام

فأما الأول فلما كان للإنسان فيه حظ عاجل ، وباعث من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج إليه ، وكان ذلك الداعي قويا جداً بحيث يحمّله قهراً على ذلك ، لم يؤكّد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه^(٤) ، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوباً طلب الندب لا طلب الوجوب . بل كثيراً ما يأتي في معرض

(١) أي الزوجة

(٢) انما قال (مقصود) لأن في فروض الكفاية — كالولاية — حظاً عاجلاً ، كعزة الرياسة ، وتعظيم المأمورين للآمر ، وهكذا مما سيأتي له ، إلا أنه غير مقصود شرعاً ، بل منهي عنه أشد النهي . وسيأتي له تفسير الحظ المقصود بعد

(٣) وكغير العبادات ، من سائر الضروريات التي ليس فيها حظ عاجل ، كما تقدم ايضاحه

(٤) أما بالنسبة إلى غيره كالاقارب والزوجات مما لم يكن الداعي للنفس فيه قويا فسيأتي أن الشارع يوجبه

الإباحة ، كقوله : (وأحلَّ اللهُ البيع) ، (فإذا قُضِيَتِ الصلاةُ فانتشروا في الأرضِ وابتغوا مِن فضلِ اللهِ) ، (ليسَ عليكم جُنَاحٌ أن تبتغوا فضلاً مِن رَبِّكُمْ) ، (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) (كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ) وما أشبه ذلك ، مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعا الترك ، لا ثموا ؛ ^(١) لأن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والاكتساب . فهذا من الشارع كالحوالة على مافى الجبلة من الداعى الباعث على الاكتساب . حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبعى أوجبه الشرع عينا أو كفاية ؛ كما لو فرض هذا فى نفقة الزوجات والأقارب ^(٢) ، وما أشبه ذلك .

فالخاص أن هذا الضرب قسمان : « قسم » يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة ؛ كقيامه بمصالح نفسه مباشرة ، « وقسم » يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ فى الغير ؛ كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد ، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة ، كالأجارات والكرام والتجارة وسائر وجوه العسائع والاكتسابات . فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم بذلك حظ الغير . خدمة دائرة بين الخلق ، كخدمة بعض أعضاء الأبناء بعضا حتى تحصل المصلحة للجميع

ويتأكد الطلب فيما فيه حظ الغير ، على طلب حظ النفس المباشر . وهذه حكمة بالغة . ولما كان النظر هكذا ، وكانت جهة الداعى كالمتروقة ^(٣) إلى ما يقتضيه وكان ما يناقض الداعى ليس له خادم ^(٤) ، بل هو على الضد من ذلك ، أكدت

(١) قد يقال : إذا يكون واجبا كفايا ، والا لاختل حد الاحكام الخمسة . الا أن يقال : ان هذا من المندوب بالجزء الواجب كفاية بالكل كما تقدم فى الاحكام ، فيصح التأنيم بترك الكل مع كونه مندوبا بالجزء

(٢) فالتكسب لنفقة هؤلاء واجب

(٣) فلم توجب ، بل ندب اليها ، أو ذكرت فى معرض الإباحة

(٤) أى لما كان الداعى هو المتسلط وحده على الانسان ، يدعوه الى طلب

جهة الكف هنا بالزجر والتأديب في الدنيا ، والإيعاد بالنار في الآخرة ، كالنهى عن قتل النفس ، والزنى ، والخمر ، وأكل الربا ، وأكل أموال اليتامى وغيرهم من الناس بالباطل ، والسرقه ، وأشباه ذلك ؛ فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودره مفسدته يستدعى الدخول في هذه الأشياء

وعلى هذا الحد جرى الرسم الشرعى في قسم الكفاية من (الضرب الثانى) أو أكثر أنواعه ، فإن عز السلطان ، وشرف الولايات ، ونخوة الرياسة ، وتعظيم المأمورين للآمر ، مما جبل الإنسان على حبه . فكان الأمر بها جارياً مجرى الذنب لا الإيجاب ، بل جاء ذلك مقيداً بالشروط المتوقع خلافها ، وأكد النظر في مخالفة الداعى . فجاء كثير من الآيات والأحاديث فى النهى عما تنزع إليه النفس فيها : كقوله تعالى : (يَادَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) الى آخرها . وفى الحديث : « لا تطأ الإمامة فإنك إن طلبتها باستشرافِ نفسٍ وُكِّلتَ إليها » أو كما قال .^(١) وجاء النهى عن غلول الأمراء ، وعن عدم النصح فى الإمامة^(٢) . لما كان هذا كله على خلاف الداعى من النفس . ولم يكن هذا كله دليلاً على عدم الوجوب فى الأصل ؛ بل الشريعة كلها دالة على أنها فى مصالح الخلق من أوجب الواجبات .

المصلحة ودره المفسدة من أى طريق كان ، وكان ما يناقض الداعى — وهو ما يقتضى عدم الدخول فى طلب مصلحته ودره مفسدته — ليس له من جهة للطبع ما يخدمه ويعين عليه . صار من الحكمة تخفيف وطأة هذا الداعى بالزواج الشديدة عن السير وراء الداعى فى كل شيء . ليقف عند حد عدم المساس بحقوق الغير

- (١) لفظ الحديث (يا عبد الرحمن بن سمره لا تسأل الامارة فانك إن أعطيتها عن مسألة وكلت اليها وان أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها) وقد تقدم (ج ١ — ص ١٧٧) أما الاستشراف فمذكور فى حديث عمر فى أخذ المال فراجعه
- (٢) كحديث (ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه الا لم يرج راءة الجنة)

وأما قسم الأعيان فلهما لم يكن فيه حظ عاجل مقصود ، أؤكد المقصد إلى فعله بالايجاب ، ونفيه بالتحريم ، وأقيمت عليه العقوبات الدنيوية . وأعني بالحظ المقصود ما كان مقصود الشارع بوضعه السبب ؛ فإننا نعلم أن الشارع شرع الصلاة وغيرها من العبادات لالتحمد عليها ، ولالنتال بهافي الدنيا شرفا وعزاً أو شيئاً من حطامها فإن هذا ضد ما وضعت له العبادات ؛ بل هي خالصة لله رب العالمين (أَلِلِلِلِ اللّٰه الدّين الخالص) وهكذا شرعت أعمال الكفاية لالينال بها عز السلطان ، ونحوة الولاية وشرف الأمر والنهي ، وإن كان قد يحصل ذلك بالتبع ، فإن عز المتقى لله في الدنيا وشرفه على غيره لا ينكر . وكذلك ظهور العزة في الولايات موجود معلوم ثابت شرعاً من حيث يأتي تبعاً للعمل المكلف به . وهكذا القيام بمصالح الولاية من حيث لا يقدر في عدالتهم^(١) حسباً حده الشارع غير منكر ولا ممنوع ، بل هو مطلوب متأكد . فكما يجب على الوالى القيام بمصالح العامة ، فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم ان احتاج الى ذلك . وقد قال تعالى : (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا . لَأَسْأَلَنَّكَ رِزْقًا . نَحْنُ نَرْزُقُكَ) الآية . وقال : (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ) وفي الحديث « مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ تَكَفَّلَ اللَّهُ بِرِزْقِهِ »^(٢) الى غير ذلك مما يدل على أن قيام المكلف بحقوق الله ، سبب لالإنجاز ما عند الله من الرزق

فصل

فقد تحصل من هذا أن ماليس فيه للمكاف حظ بالمقصد الأول يحصل له فيه

(١) بأن يكون ذلك من بيت المال ، لا بالرشوة ، ولا بهدايا الخصوم ؛ ولأن أجر منهم

(٢) تمامه : (من حيث لا يحتسب) رواه في الجامع الصغير عن الخطيب

حظه بالقصد الثاني من الشارع . وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل فيه^(١) العمل المبرأ من الحظ

(و بيان ذلك في الأول) ما ثبت في الشريعة أولاً من حظ نفسه وماله ، وما وراء ذلك من احترام أهل التقوى والفضل والعدالة ، وجعلهم عمدة في الشريعة في الولايات والشهادات وإقامة المعالم الدينية وغير ذلك ، زائداً إلى ما جعل لهم من حب الله وحب أهل السموات لهم ، ووضع القبول لهم في الأرض ، حتى يحبهم الناس ويكرمونهم ويقدمونهم على أنفسهم ، وما يخصون به من انشراح الصدور ، وتنوير القلوب ، وإجابة الدعوات ، والإتحاف بأنواع الكرامات ، وأعظم من ذلك ما في الحديث مسنداً الى رب العزة : « مَنْ آذَى لِي وَلِيّاً فَقَدْ آذَى لِي بِالْحَرَابَةِ »^(٢)

وأيضاً فاذا كان من هذا وصفه قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأمره الخاصة به ، في القيام بمصالحه ونيل حظوظه ، وجب على العامة أن يقوموا له بذلك ، ويتكلفوا له بما يفرغ به للنظر في مصالحهم ، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم ، الى ما أشبه ذلك مما هو راجع الى نيل حظه على الخصوص . فأنت تراه لا يعرى عن نيل حظوظه الدنيوية ، في طريق تجرده عن حظوظه . وماله في الآخرة من النعيم أعظم

(وأما الثاني) فإن اكتساب الانسان لضرورياته في ضمن قصده الى المباحات التي يتنعم بها ظاهر ، فإن أكل المستلذات ، ولباس اللينات ، وركوب الفارشات ، ونكاح الجميلات ، قد تضمن سد الخلات والقيام بضرورة الحياة . وقدمر أن إقامة الحياة — من حيث هو ضروري — لاحظ فيه

(١) أي يحصل بسببه العمل المطلوب منه الذي جعل بملاحظ فيه ، كإقامة الحياة بسائر أسبابها من أكل وشرب ولباس ومسكن وغيرها ، فالقسم الذي فيه للمكلف حظ يحصل بسببه القسم الذي لاحظ فيه

(٢) رواه في الجامع الصغير عن البخاري بلفظ : (من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب)

(فصل) ومن المقاصد الأصلية الكفائية ما يعتبر فيه الحظ أو يتوسط ١٨٥

وأيضاً فإن في اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والاجارات وغير ذلك مما هو معاملة بين الخلق ، قياماً بمصالح الغير ،^(١) وإن كان في طريق الحظ . فليس فيه — من حيث هو — حظ له يعود عليه منه غرض ، إلا من جهة ما هو طريق إلى حظه . وكونه طريقاً ووسيلة غير كونه مقصوداً في نفسه . وهكذا نفقته على أولاده وزوجته ، وسائر من يتعلق به شرعاً من حيوان عاقل وغير عاقل ، وسائر ما يتوسل به إلى الحظ المطلوب . والله أعلم

فصل

وإذا نظرنا إلى العموم والخصوص في اعتبار حظوظ المكاف بالنسبة إلى قسم الكفاية وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام
« قسم » لم يعتبر فيه حظ المكلف بالقصد الأول على حال . وذلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة
« وقسم » اعتبر فيه ذلك . وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الانسان في نفسه ، كالصناعات والحرف العادية كلها . وهذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الانسان واستجلابه حظه في خاصة نفسه ، وإنما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض

و « قسم » يتوسط بينهما ، فيتجاوزه قعد الحظ ولحظ الأمر الذي لاحظ فيه . وهذا ظاهر في الأمور التي لم تتمحض في العموم وليست خاصة . ويدخل تحت هذا ولاية أموال الأيتام والأحباس والصدقات ، والأذان ، وما أشبه ذلك . فإنها من حيث العموم يصح فيها التجرد من الحظ . ومن حيث الخصوص . وأنها كسائر الصنائع الخاصة بالانسان في الاكتساب يدخلها الحظ . ولا تناقض في هذا ، فإن جهة الأمر بلا حظ غير وجه الحظ ، فيؤمر انتداباً أن يقوم به

(١) أي فكما أن فيه الضروري العيني . فيه الضروري الكفائي

لا لِحْظًا ، ثم يبذل له الحظ في موطن ضرورة أو غير ضرورة ، حين لا يكون ثم قائم بالانتداب . وأصل ذلك في والى مال اليتيم قوله تعالى : (وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) وانظر ما قاله العلماء في أجرة القسام والناظر في الأحباس والصدقات الجارية ، وتعليم العلوم على تنوعها . ففي ذلك ما يوضح هذا القسم

﴿ المسألة الرابعة ^(١) ﴾

ما فيه حظ العبد محضاً — من المأذون فيه — يتأتى تخليصه من الحظ ، فيكون العمل فيه لله تعالى خالصاً ، فإنه من قبيل ما أذن فيه أو أمر به . فإذا تلقى الإذن بالقبول من حيث كان المأذون فيه هدية من الله للعبد ، صار مجرداً من الحظ . كما أنه إذا لبي الطلب بالامتثال من غير مراعاة لما سواه ، تجرد عن الحظ . وإذا تجرد من الحظ ساوى ^(٢) ما لا عوض عليه شرعاً ، من القسم الأول الذي لاحظ فيه للمكلف

وإذا كان كذلك فهل يلحق به في الحكم لما صار ملحقاً به في القصد ؟ هذا

(١) انقلت إنه كان الأنسب للمؤلف أن يؤخر هذه المسألة ويضمها الى مسائل القسم الثاني من الكتاب المتعلقة بمقاصد المكاف نفسه ، ولا يدرجها في مسائل هذا القسم المتعلقة بمقاصد الشرع بالتكليف ، لأنها ترجع الى أن المباح يكون عبادة بقصد المكلف ، ثم يكون النظر في أنه حينذاك هل يأخذ الفعل حكم ما كان عبادة ويصير صاحبه كصاحب الولاية فيما ولى عليه ؟ أم يبقى حكمه كصاحب الحظ يتصرف كيف يشاء فيما تحت يده ؛ قلنا : بل المقصود من المسألة هذا الأخير ، وهو الوجهان من النظر ، فانهما أنسب بمقام النوع الرابع الذي نحن فيه وأولى من عدهما من القسم الثاني الآتى . وأما أول المسألة فقدمة فقط

(٢) أى في القصد

ما روعى فيه الحظ ولكنه تجرد عنه بالنية هل يعطى حكم المجرد شرعا؟ ١٨٧

كما ينظر فيه . ويحتمل وجهين ^(١) من النظر :

﴿ أحدهما ﴾ أن يقال إنه يرجع في الحكم الى ما ساواه في القصد ؛ لأن قسم الحظ هنا قد صار عين القسم الأول بالقصد ، وهو القيام بعبادة من العبادات مختصة بالخلق في إصلاح أحوالهم ومعايشهم ، أو ^(٢) صار صاحبه على حظ من منافع الخلق يشبه الخزان على أموال بيوت الأموال ، والعمال في أموال الخلق . فكما لا ينبغي لصاحب القسم الأول أن يقبل من أحد هدية ولا عوضاً على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به ، كذلك ههنا لا ينبغي له أن يزيد على مقدار حاجته يقطعها من تحت يده ، كما يقطع الوالى ما يحتاج اليه من تحت يده بالمعروف . وما سوى ذلك يبذره من غير عوض إما بهدية أو صدقة أو إرفاق أو إعراء أو ما أشبه ذلك ، أو ^(٣) يعد نفسه في الأخذ كالغير يأخذ من حيث يأخذ الغير ، لأنه لما صار كالوكيل على

(١) ظاهر كلامه هنا أن كلا من الوجهين جار بعد تسليم الخلوص من الحظ ، وأن هذا أمر لانزاع فيه ، إنما البحث في أنه هل يحكم لمن هذا شأنه بحكم العمل في قسم ما لاحظ فيه ، أى فلا يأخذ عوضاً ويكون كقسم ما لاحظ فيه بنوعه العيني والكفائي؟ هذا هو ظاهر كلامه وجعله الاستفهام خاصاً بمسألة اللاحق في الحكم فكأنه سلم جميع ما قبل الاستفهام. مع أنه سيقول في تقرير الوجه الثانى (فالجميع مبنى على إثبات الحظوظ) وقال أيضا (إذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لا يساوى الأول في امتناع الحظوظ جملة) وقد كان هذا مسلماً في صدر المسألة ولم يدخل فيه شكاً ولا استفهاماً، مع أنه بمقتضى تقريره الآتى يكون هذا بل وما قبله من قوله (تجرد عن الحظ) كل هذا يليق به أن يدرج في موضوع النظر

(٢) لعل التنوع إشارة الى النوعين السابقين فيما لاحظ فيه . وتقدم أنهما إما عبادة بدنية أو مالية ، وإما قيام بولاية عامة على مصالح المسلمين. ويدل عليه قوله : (على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به)

(٣) لعابها واو عطف على يقطعها إذ هما قسم واحد كما سيجىء له. نعم قد يؤخذ من جعل نفسه كالغير أنه يصح له الزيادة عن حاجته، ولكن هذا ليس بمراد بدليل السباق واللاحق

غيره والقيم بمصالحه عدّ نفسه مثل ذلك الغير ، لأنها نفسٌ مطلوبٌ إحيائها على الجملة

ومثل هذا محكى التزامه عن كثير من الفضلاء ، بل هو محكى عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، فانهم كانوا فى الاكتساب ماهرين ودائبين ومتابعين لأنواع الاكتسابات ، لكن لا يلدخروا لأنفسهم ، ولا ليحتجوا أموالهم ، بل لينفقوها فى سبيل الخيرات ، ومكارم الأخلاق ، ومأندب الشرع اليه ، وما حسنته العوائد الشرعية . فكانوا فى أموالهم كالولادة على بيوت الأموال . وهم فى كل ذلك على درجات حسبما تنصه أخبارهم . فهذا وجه يقتضى أنهم لما صاروا عاملين غير حظ ، عاملوا هذه الأعمال معاملة ملاحظ فيه البتة

ويدل على أن هذا مراعى على الجملة ^(١) — وإن قلنا بثبوت الحظ — أن طلب الانسان لحظه حيث أذن له لا بد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين ، فإن طلب الحظ إذا كان مقيداً بوجود الشروط الشرعية ، وانتفاء الموانع الشرعية ، ووجود الأسباب الشرعية على الاطلاق والعموم ، وهذا كله لا حظ فيه للمكلف من حيث هو مطلوب به ، فقد خرج فى نفسه عن مقتضى حظه . ثم إن معاملة الغير فى طريق حظ النفس تقتضى ما أمر به من الإحسان اليه فى المعاملة ، والمسامحة فى المكيال والميزان ، والنصيحة على الإطلاق ، وترك الغش كله ، وترك المغابنة غبناً يتجاوز الحد المشروع ، وأن لا تكون المعاملة عوناً له على ما يكره شرعاً فيكون طريقاً إلى الإثم والعدوان ، الى غير ذلك من الأمور التى لا تعود على طالب حظه بحظ أصلاً . فقد آل الأمر فى طلب الحظ الى عدم الحظ ^(٢)

(١) أى أن مافيه حظ عومل معاملة ملاحظ فيه على الجملة . لا التفصيل . لأنه قيد فيه الحظ بقيود كثيرة وشديدة . حتى أن الحظ الباقى له بعدها اضمحل بجانبها وصار مغموراً فى ثناياها

(٢) أى على الجملة

هذا والانسان بعدُ في طلب حظه قصداً . فكيف إذا تجرد عن حظه في أعماله؟ فكما لا يجوز له أخذ عوض على تحرى^(١) المشروع في الأعمال ، لا بالنسبة إلى العبادات ولا إلى العادات ، وهو مجمع عليه ، فكذلك فيما صار بالقصد كذلك وأيضاً فإنّ فرض هذا القصد لا يتصور مع فرض طلب الحظ . وإذا كان كذلك فهي^(٢) داخلة في حكم ما لا يتم الواجب إلا به . فإن ثبت أنه مطلوب بما يقتضى سلب الحظ^(٣) ، فهو مطلوب بما لا يتم ذلك المطلوب إلا به ، سواء علمنا أقلنا إنه مطلوب به طلباً شرعياً أم لا . فحكمه على الجملة لا يعدو أن يكون حكم ماليس فيه حظ ألبته . وهذا^(٤) ظاهر . فالشارع قد طلب النصيحة مثلاً طلباً

(١) أى على فعل ما لاحظ فيه بقسميه

(٢) أى المسألة داخلة في نظير (ما لا يتم الخ) يعنى ولا يتم كونه مسلوب الحظ إلا إذا أخذ حكم ما لاحظ فيه

(٣) أى مطلوب بتخليص العمل لله ، فلا يتم ذلك إلا إذا أخذ حكم ما لاحظ فيه ابتداءً ، وهو القسم العبادى وقسم الولاية العامة . لأنه إذا كان حراً فى تصرفاته المالية وغيرها فلا يكون مسلوب الحظ ويبقى الكلام فى قوله (سواء أقلنا أنه مطلوب شرعاً أم لا) فانه إذا لم يكن الطلب شرعياً ولو من باب المكارم ومحاسن الشيم ، فلا وجه للبحث برمته ، لأن الغرض أنه إذا خلاص الانسان قصده فى الاعمال ذات الحظ . وأخذها على أنها امثال صرف أو نيل هدية الله فهل يطلب منه أن يكون كمن يعمل فى القسم الثانى وهو ما لاحظ فيه فلا يأخذ إلا ما يكفيه من ماله، أو أنه مع هذا يبقى حراً فى المال وغيره يدخر منه وينفق حسبما يراه فاذا لم يكن الكلام فى الطلب الشرعى ضاع البحث وصار مما لا محصل له وسيأتى له فى آخر المسألة أن ذلك بالزامهم لا بنفسهم لا باللزوم الشرعى الواجب ابتداءً ، أى فهو حال شرعى ومقبول شرعاً وان لم يكن بتكليف الشارع

(٤) راجع للمقيس عليه وهو ما لاحظ فيه ابتداءً يريد به بيانه وضرب الأمثال له وليس غرضه بيان المدعى المقيس بضرب الامثال له ، وإن كان هذا هو الذى كان منتظراً تسمياً للوجه الأول من النظر . ومن ذلك تعلم أنه وجه ضعيف لم يوفق فيه لا أكثر من ضرب الأمثال بأعمال بعض الصحابة ، وسيأتى أنها معارضة بأفعالهم أيضاً فى نفس باب الأموال وادخارها

جازما بحيث جعله الشارع عمدة الدين ، بقوله صلى الله عليه وسلم : « الدين النصيحة » ^(١) وتوعد على تركه في مواضع . فلو فرضنا توقعها على العوض أو حظ عاجل ، لكانت موقوفة على اختيار الناصح والمنصوح . وذلك يؤدي الى أن لا يكون طلبها جازما . وأيضاً الإيثار مندوب اليه ممدوح فاعله . فكونه معمولاً به على عوض لا يتصور أن يكون إيثاراً ، لأن معنى الإيثار تقديم حظ الغير على حظ النفس . وذلك لا يكون مع طلب العوض العاجل . وهكذا سائر المطلوبات العادية والعبادية . فهذا وجه نظري في المسألة يمكن القول بمقتضاه

﴿ والوجه الثاني ﴾ أن يقال إنه يرجع في الحكم إلى أصله من الحظ ، لأن الشارع قد أثبت لهذا العامل حظه في عمله ، وجعله المقدم على غيره ؛ حتى إنه إن أراد أن يستبد بجميعه كان سائغاً ، وكان له أن يدخره لنفسه ، أو يبذله لمصلحة نفسه في الدنيا أو في الآخرة . فهي هدية الله اليه ، فكيف لا يقبلها؟ وهو وإن أخذها بالإذن وعلى مقتضى حدود الشرع ، فأنما أخذ ما جعل له فيه حظ ، ومن حيث جعل له ، وبالقصد الذي أبيض له القصد اليه . وأيضاً ^(٢) فالحدود الشرعية وإن لم يكن له في العمل بمقتضاها حظ ، فهي وسيلة وطريق الى حظه ، فكما لم يحكم للمقصد بحكم الوسيلة فيما تقدم قبل هذه المسألة ، من أخذ الانسان ما ليس

(١) رواه البخارى في التاريخ عن ثوبان ، والبخاري عن ابن عمر باسناد صحيح

(الجامع الصغير)

(٢) رد لقوله في الوجه السابق : (إن طلب ما فيه حظ مقيد بالقيود الشرعية التي لاحظ فيها) ، فينتفى أن يكون فيه الحظ ، فيرد عليه هنا بأن هذه الحدود ان هي إلا وسيلة الى حصول حظه ، وليس بلازم أن يأخذ المقصد حكم الوسيلة ، ألا ترى أن ما فيه حظ الشخص بالمقصد الاول ، كأشكال الحرف والتجارات والمعاوضات لا يصل الشخص فيها الى غرضه الا بطريق نفع الغير ، ومع ذلك لم يأخذ المقصد فيها حكم ما كان في طريقها من مصلحة الغير ، وعند ما كان فيه حظ الشخص أصالة وحظ الغير بالعرض .

له في العمل به حظ لأنه وسيلة^(١) إلى حظه كالمعاوضات ، فكذلك لا يحكم هنا للمأذون فيه من الحظ بحكم ما توسل به إليه

وقد وجدنا من السلف الصالح رحمهم الله كثيراً يدخرون الأموال لمصالح أنفسهم ، ويأخذون في التجارة وغيرها بمقدار ما يحتاجون إليه في أنفسهم خاصة ، ثم يرجعون إلى عبادة ربهم ، حتى إذا نفذ ما اكتسبوه عادوا إلى الاكتساب . ولم يكونوا يتخذون التجارة أو الصناعة عبادة لهم على ذلك الوجه^(٢) ، بل كانوا يقتصرون على حظوظ أنفسهم ، وإن كانوا إنما يفعلون ذلك من حيث التعفف والقيام بالعبادة ، فذلك لا يخرجهم عن زمرة الطالبين لحظوظهم

وما ذكر أولاً عن السلف الصالح ليس بمتعين فيما تقدم ؛ لصحة حمله على أن المقصود بذلك التصرف لحظوظ أنفسهم من حيث أثبتها الشارع لهم ؛ فيعملون في دنياهم على حسب ما يسعهم من الحظوظ ، ويعملون في آخراهم كذلك . فالجميع مبني على إثبات الحظوظ . وهو المطلوب . وإنما الغرض أن تكون الحظوظ مأخوذة من جهة ما حد الشارع ، من غير تعدد يقع في طريقها .

وأيضاً فإنما حدثت الحدود في طريق الحظ ، أن لا يخل الإنسان بمصلحة غيره فيتعدى ذلك إلى مصلحة نفسه^(٣) فإن الشارع لم يضع تلك الحدود إلا لتجري المصالح على أقوم سبيل ، بالنسبة إلى كل أحد في نفسه . ولذلك قال تعالى : (مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا) وذلك عام في أعمال الدنيا والآخرة .

(١) وإن كان مما فيه مصلحة الغير، إلا أنها جاءت بطريق العرض ، فلم يأخذ المقصد حكم هذه الوسيلة

(٢) أي الذي شرحه فيما سبق ، ودل عليه بعمل الصحابة

(٣) لأن الإخلال بمصلحة الغير يعود بالإخلال على مصلحة النفس ، بسبب العقوبات والزواج وقيم المتلفات ، وغيرها من المصائب والنوازل التي تنزل بسبب الارتكابات والمخالفات . وقد أباح الله لمن اعتدى عليه أن يجازي المعتدى بمثل ما اعتدى ، فالإخلال بمصلحة الغير يعود بالإخلال على مصلحة النفس

وقال : (فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ) وفي أخبار النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذكر الظلم وتحريمه : « يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفىكم إياها » (١) ولا يختص مثل هذا بالآخرة دون الدنيا . ولذلك كانت المصائب النازلة بالإنسان بسبب ذنوبه ، لقوله : (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم) وقال : (فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ)

والأدلة على هذا تفوت الحصر . فالإنسان لا ينفك عن طلبه حظه في هذه الأمور التي هي طريق الى نيل حظه . وإذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لا يساوى الأول في امتناع الحظوظ العاجله جملة .

وقد يمكن الجمع بين الطريقتين ؛ وذلك أن الناس في أخذ حظوظهم على مراتب :

(منهم) من لا يأخذها إلا بغير تسببه (٢) : فيعمل العمل أو يكتسب الشيء فيكون فيه وكيلا على التفرقة على خلق الله بحسب ما قدر ، ولا يدخر لنفسه من ذلك شيئاً ، بل لا يجعل من ذلك حظاً لنفسه من الحظوظ ، إما لعدم تذكره لنفسه ، لا طراح حظها حتى يصير عنده من قبيل ما ينسى ، وإما قوة يقين بالله ، لأنه عالم به ويده ملكوت السموات والأرض ، وهو حسبه فلا يخيبه ، أو عدم التفات الى حظه ، يقينا بأن رزقه على الله ، فهو الناظر له بأحسن مما ينظر لنفسه ، أو أنفة من الالتفات الى حظه مع حق الله تعالى ، أو لغير ذلك من المقاصد الواردة على أصحاب الأحوال . وفي مثل هؤلاء جاء : (وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ)

(١) رواه مسلم

(٢) أى أنه لا يأخذ شيئاً جاء بتسبيه ، بل يجعل ذلك لغيره ، فكل ما سيق إليه بالتسبب يجعله للخلق . فهو مع كونه هو المتسبب والمحترف يرى أن ما وصل ليد من ذلك من محض الفضل ، وأنه كوكيل على تصريفه فقط وليس له منه شيء . وهذه أعلى المراتب . وما بعدها يجعل نفسه كالوكيل يأخذ إن احتاج ، وهو أقل من هذا

وقد نقل عن عائشة رضى الله عنها أن ابن الزبير بعث لها بمال في غرارتين - قال الراوى أراه ثمانين ومائة ألف - فدعت بطبق ، وهى يومئذ صائمة ، فجعلت تقسّمه بين الناس ، فأمت وما عندها من ذلك درهم ، فلما أمت قالت : « يا جارية هلمّى أفطري » فجاءتها بنخب وزيت ، فقيل لها : أما استطعت فيما قسمت أن تشتري بدرهم لهما تفترين عليه ؟ فقالت : لا تعنّينى ! لو كنتِ ذكّرتى لفعلت . وخرّج مالك أن مسكينا سأل عائشة وهى صائمة ، وليس فى بيتها إلا رغيف ، فقالت لمولاة لها : أعطيه إياه . فقالت ليس لك ما تفترين عليه . فقالت : أعطيه إياه . قالت ففعلت . فلما أمسينا أهدى لنا أهل بيت أو انسانٌ ما يهدى لنا^(١) شاة وكفنها ، فدعتنى عائشة فقالت : كلّى من هذا . هذا خير من قرصك . وروى عنها أنها قسمت سبعين ألفاً وهى ترقع ثوبها ؛ وباعت مالها بمائة ألف وقسمته ، ثم أفطرت على خبز الشعير . وهذا يشبه الوالى على بعض الملكة ، فلا يأخذ إلا من الملك ؛ لأنه قام له اليقين بقسم الله وتديروم مقام تديروه لنفسه . ولا اعتراض على هذا المقام بما تقدم ؛ فإن صاحبه يرى تديير الله له خيراً من تدييره لنفسه . فإذا دبرّ لنفسه انحط عن رتبته الى ما هو دونها . وهؤلاء هم أرباب الأحوال (ومنهم) من يعدّ نفسه كالوكيل على مال اليتيم ؛ إن استغنى استغفّ ، وإن احتاج أكل بالمعروف . وما عدا ذلك صرفه كما يصرف مال اليتيم فى منافعه فقد يكون فى الحال غنياً عنه ، فينفقه حيث يجب الانفاق ، ويمسكه حيث يجب الامساك ، وإن احتاج أخذ منه مقدار كفايته بحسب ما أذن له ، من غير إسراف ولا إقتار . وهذا أيضاً براءة من الحظوظ فى ذلك الاكتساب ، فإنه لو أخذ بحظه لحابى نفسه دون غيره ، وهو لم يفعل ، بل جعل نفسه كأحد الخلق . فكأنه قسّم فى الخلق بعد نفسه واحداً منهم

(١) لعل الأصل (ما لا يهدى لنا) أى أهدى لنا شيئاً ما جرت العادة أن يهدى لنا مثله فى عظمه . وقوله (شاة) بدل من ما .

وفي الصحيح عن أبي موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
 « إن الأشعرية إذا أرمَلوا في الغزوِ أو قَلَّ طعامُ عيالهم بالمدينة ، جمعوا ما كان
 عندهم في ثوبٍ واحدٍ ، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحدٍ . فهم مني وأنا منهم » (١)
 وفي حديث (٢) المواخاة بين المهاجرين والأنصار هذا (٣) وقد كان عليه الصلاة
 والسلام يفعل في معازيه من هذا ما هو مشهور . فالإيثار بالخطوط محمود (٤)
 غير مضاد لقوله عليه الصلاة والسلام : « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول » (٥) بل
 يحمل على الاستقامة في حالتين .

(١) رواه الشيخان (تيسير)

(٢) عن عاصم بن الأحمول قال قلت لأُسر رضى الله عنه : أبلغك أن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم قال (لا حلف في الإسلام) فقال : (قد حالف النبي صلى الله
 عليه وسلم بين قريش والأنصار في داره) أخرجه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود
 وعنده (في دارنا مرتين أو ثلاثا) (تيسير)
 (٣) فانهم عرضوا على المهاجرين أن يقاسموهم في مالهم بل ونسائهم . فأبوا عليهم
 واشتغلوا بالزرع والتجارة

(٤) وهو حاصل في أهل المرتبتين المذكورتين كما سيوضحه ، وقوله (ما أخذوا
 لأنفسهم) هذا في أهل المرتبة الثانية

(٥) الحديث مع شهرته على الألسنة لم نقف عليه بهذا اللفظ وغاية ما وصلنا
 إليه ما رواه الشافعي في مسنده (إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فان كان له
 فضل فليبدأ مع نفسه بمن يعول الخ) وما رواه في راموز الحديث عن احمد ومسلم
 والطبراني عن جابر بن سمرة (إذا أعطى أحدكم خيراً فليبدأ بنفسه وأهل بيته)
 وما روى فيه أيضاً عن احمد ومسلم وأبي داود والنسائي عن جابر (إذا كان أحدكم
 فقيراً فليبدأ بنفسه فان كان فضل فعلى عياله فان كان فضل فعلى ذى قرابته فان كان
 فضل فهاهنا وهاهنا) وقد احتج أكثر الفقهاء بحديث مسلم (ابدأ بنفسك فتصدق
 عليها فان فضل شيء فلاهلك فان فضل عن أهلك شيء فلذى قرابتك فان فضل عن
 ذى قرابتك شيء فهكذا وهكذا) يقول فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك .
 وهناك حديث آخر رواه الشيخان جاء فيه (اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول) .

ما روعي فيه الحظ ولكنه مجرد عنه بالنية هل يعطى حكم المجرّد شرعاً؟ ١٩٥

فهؤلاء والذين قبلهم لم يقيّدوا أنفسهم بالحظوظ العاجلة ، وما أخذوا لأنفسهم لا يعد سعيّاً في حظ ؛ إذ القصد إليه أثر ظاهر ، وهو أن يؤثر الإنسان نفسه على غيره ، ولم يفعل هنا ذلك ، بل آثر غيره على نفسه ، أو سوّى نفسه مع غيره . وإذا ثبت ذلك كان هؤلاء برّاءة من الحظوظ ، كأنهم عدّوا أنفسهم بمنزلة من لم يجعل له حظ . وتجدهم في الإجازات والتجارات لا يأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح أو الأجرة ، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسباً لغيره لاله . ولذلك بالغوا في النصيحة فوق ما يلزمهم ؛ لأنهم كانوا وكلاء للناس لأنفسهم . فأين الحظ هنا ؟ بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم — وإن جازت — كالغش لغيرهم . فلا شك أن هؤلاء لاحقون حكماً بالقسم الأول ، بالزامهم أنفسهم لا بالزوم الشرعي الواجب ابتداءً

(ومنهم) من لم يبلغ مبلغ هؤلاء بل أخذوا ما أذن لهم فيه من حيث الإذن وامتنعوا مما منعوا منه ، واقتصروا على الاتفاق في كل ما لهم إليه حاجة . فمثل هؤلاء بالاعتبار المتقدم أهل حظوظ ، لكن مأخوذة من حيث يصح أخذها . فإن قيل في مثل هذا إنه تجرّد عن الحظ ، فإنما يقال من جهة أنهم لم يأخذوها بمجرد أهوائهم ، تحرزاً ممن يأخذها غير ملاحظ للأمر والنهي ، وهذا هو الحظ المذموم ، إذا لم يقف دون ما حدله ، بل تجرّأ كالبهيمة لا تعرف غير المشى في شهواتها . ولا كلام في هذا ، وإنما الكلام في الأول ، وهو لم يتصرف إلا لنفسه فلا يجعل في حكم الوالي على المصالح العامة على المسلمين ، بل هو وال على مصلحة نفسه . وهو من هذا الوجه ليس بوال عام ، والولاية المامة هي المبرأة من الحظوظ ، فالصواب — والله أعلم — أن أهل هذا القسم معاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ ، فيجوز لهم ذلك ؛ بخلاف^(١) القسمين الأولين ، وهما من لا يأخذ بتسبب أو يأخذ به لكن على نسبة القسمة ونحوها

(١) فلا يجوز لهما ، بمقتضى ما فرضوه على أنفسهم زهداً وكالا في الأحوال .
لا بتكليف الشرع

﴿ المسألة الخامسة ﴾

العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية فإما على المقاصد الأصلية ، أو المقاصد التابعة . وكل قسم من هذين فيه نظر وتفرع . فلنضع في كل قسم مسألة فإذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل ، فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقا ، فيما كان بريئاً من الحظ^(١) وفيما روعى فيه الحظ ؛ لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع ، إذ تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله ، وهذا كاف هنا وينبني عليه قواعد وفقه كثير :

﴿ من ذلك ﴾ أن المقاصد الأصلية إذا روعيت أقرب إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة ، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التي تغبر في وجه محض العبودية .

وبيان ذلك أن حظ الانسان ليس بواجب أن يراعيه من حيث هو حظه ؛ على قولنا إن إثبات الشرع له وإباحة الالتفات إليه ، إنما هو مجرد تفضل امتن الله به ؛ إذ ليس بواجب على الله مراعاة مصالح العبيد ، وهو أيضاً جار على القول بالوجوب العقلي ، فمجرد قصد الامتنال للأمر والنهي أو الأذن^(٢) كاف في

(١) أي رأساً كالعبارات الصرفة ، أو كان مما فيه الحظ بالعرض . فلا ينافي أنه عرف المقاصد الأصلية بأجمعها بأنها مما لاحظ فيها للمكاف ويشير إليه قوله بعد (ثم يندرج حظه في الجملة) إلا أن يقال إن ما فيه الحظ إذا خلصه العامل من الحظ كان المقاصد الأصلية ، ويأتي للكلام تمة

(٢) ذكر الأذن بعد ذكر الأمر والنهي يقتضى أنه بمعنى الإباحة وليس هذا من المقاصد الأصلية ، لأنها — كما تقدم — الواجبات عينية أو كفائية ، فلو حذفه كان أليق بالمقام ، ويدل عليه أيضاً قوله (وفعله واقع على الضروريات وما حولها) إلا أن يقال أنه تقدم له في المسألة الرابعة أن ما فيه الحظ يعني وهو من المقاصد التابعة يتأتى تخليصه « من الحظ ويساوى ما كان مأموراً به . على ما سبق في تفصيل المسألة المذكورة والوجهين من النظر فيها وكما يأتي له في الفصل الأول حيث يقول

إذا روعيت المقاصد الأصلية في العمل فلا اشكال في صحته ، وهو أقرب للإخلاص ١٩٧

حصول كل غرض في التوجه الى مجرد خطاب الشارع . فالعامل على وفقه مليئاً له برىء من الحظ . وفعله واقع على الضروريات وما حولها ثم يندرج حظه في الجملة ، بل هو المقدم شرعاً على الغير .

فاذا اكتسب الانسان امثالاً للأمر ، أو اعتباراً بعلّة الأمر ، وهو القصد الى إحياء النفوس على الجملة وإمالة الشرور عنها ، كان هو ^(١) المقدم شرعاً : « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول » ، أو كان قيامه بما قام به قياماً بواجب مثلاً . ثم نظره في ذلك الواجب قد يقتصر على بعض النفوس دون بعض ، كمن يقصد القيام بحياة نفسه من حيث هو مكلف بها ، أو بحياة من تحتم نظره . وقد يتسع نظره فيكتسب ليحيي به من شاء الله . وهذا أعم الوجوه وأحمدها وأعودها بالأجر ، لأن الأول قد يفوته فيه أمور كثيرة ، وتقع نفقته حيث لم يقصد ، ويقصد غير ما كسب ، وإن كان لا يضره ^(٢) أنه لم يكمل التدبير الى ربه . وأما الثاني فقد جعل قصده وتصرفه في يد من هو على كل شيء قدير ، وقصد أن ينتفع بيسيره عالم كبير لا يقدر على حصره . وهذا غاية في التحقق بإخلاص العبودية ، ولا يفوته من حظه شيء

بخلاف مراعاة المقاصد التابعة فقد يفوته معها جل هذا أو جمبعه ، لأنه إنما يراعى مثلاً زوال الجوع أو العطش أو البرد أو قضاء الشهوة أو التلذذ بالمباح مجرداً عن غير ذلك . وهذا — وإن كان جائزاً — فليس بعبادة ولا روعى فيه قصد

(ان البناء على المقاصد الاصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات كانت من قبيل العبادات أو العادات) وفي الفصل الثاني يقول (ان البناء على المقاصد الاصلية ينقل الاعمال الى أحكام الوجوب)

(١) إشارة الى قوله (ثم يندرج حظه في الجملة) وقوله : أو كان قيامه الخ إشارة الى قوله (وفعله واقع على الضروريات وما حولها)

(٢) في أنه قام بواجب شرعي وأنه محمود أيضا

الشارع الأصلي ، وهو منجر^(١) معه . ولو روعى قصد الشارع لكان العمل امتثالا ، فيرجع الي التعلق بمقتضى الخطاب كما تقدم . فإذا لم يراع لم يبق إلا مراعاة الحظ خاصة هذا وجه

ووجه ثان أن المقاصد الأصلية راجعة إما الى مجرد الأمر والنهي^(٢) من غير نظر في شيء سوى ذلك ، وهو — بلا شك — طاعة للأمر وامتثال لما أمر لا داخلية فيه . وإما الى ما فهم من الأمر من أنه عبداستعمله سيده في سخرة عبيده ، فجعله وسيلة وسببا الى وصول حاجاتهم اليهم كيف يشاء . وهذا أيضا لا يخرج عن اعتبار مجرد الأمر ، فهو عامل بمحض العبودية ، مسقط لحظه فيها ، فكان السيد هو القائم له بحظه . بخلاف العامل لحظه فإنه لما لم يقم بذلك من حيث مجرد الأمر ، ولا من حيث فهم مقصود الأمر ، ولكنه قام به من جهة استجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ ، فهو إن امتثل^(٣) الأمر فمن جهة نفسه ،

(١) أي فهو وان كان عمله موافقا لقصد الشارع ولم يخالفه ، الا أنه لم يراع ذلك في عمله حتى يكون خارجا عن داعية هواه ، أي أنه لم يعمل التفاتا لمقتضى خطاب الشارع أمرا أو نهيا أو إذنا ، بل بمقتضى مجرد حاجته هو وداعية شهوته بقطع النظر عن الخطاب

(٢) لم يذكر هنا ما يتعاق بالمباح فيقول : أو توجهه للخطاب بالاذن . وقد ذكر الاذن في الوجه الأول ، واحتجنا فيه الى التكلف لتصحيح الكلام بجعله داخلا في المقاصد الأصلية . على أنه في الأول أيضا عند قوله (فاذا اكتسب الانسان امثالا للأمر الخ) لم يذكر الاذن . ومحصل الفرق بين هذا الوجه وما قبله أنه جعل هناك حكمة الأمر احياء النفوس واماطة الشرور عنها ، وهنا جعل الحكمة أنه عبد سخره سيده في مصلحة عبيده وجعله وسيلة لا يصلح حاجاتهم اليهم ولم يقل هنا (انه يكون مقدما) بل قال (فكان السيد هو القائم له بحظه) فهل يعتبر هذا وذاك فيما به التغير بين الوجهين ؟ تأمل

(٣) هو بهذا المعنى يكون فعله فعلا لمباح بدون نية لشيء سوى حظه . ومثل هذا لا يقال فيه إنه امتثل الأمر . بل وافقه . لأن الامتثال يحتاج للقصد والنية ويبدل عليه قوله (والتعبد بذلك منتف)

فَالْإِخْلَاصُ عَلَى كَمَالِهِ مَقْهُودٌ فِي حَقِّهِ، وَالتَّعْبُدُ بِذَلِكَ الْعَمَلِ مُنْتَفٍ ؛ وَإِنْ لَمْ يُمْتَثَلِ الْأَمْرُ فَذَلِكَ أَوْضَحٌ فِي عَدَمِ الْقَصْدِ إِلَى التَّعْبُدِ، فَضْلاً عَنِ أَنْ يَكُونَ مُخْلِصاً فِيهِ . وَقَدْ يَتَّخِذُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ عَادِيَيْنِ لِأَعْبَادِيَيْنِ ، إِذَا غَلَبَ عَلَيْهِ طَلِبُ حِظِّهِ . وَذَلِكَ نَقْصٌ وَوَجْهٌ ثَالِثٌ وَهُوَ أَنَّ الْقَائِمَ عَلَى الْمَقَاصِدِ الْأَوَّلِ قَائِمٌ بِعَبْءٍ ثَقِيلٍ جَدًّا ، وَحَمْلٌ كَبِيرٌ مِنَ التَّكْلِيفِ لَا يَثْبُتُ تَحْتَهُ طَالِبُ الْحِظِّ فِي الْغَالِبِ ، بَلْ يَطْلُبُ حِظَّهُ بِمَا هُوَ أَخْفَى ، وَسَبَبُ ذَلِكَ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ ^(١) حَالَةٌ دَاخِلَةٌ عَلَى الْمَكْلُوفِ شَاءَ أَوْ أَبَى ، يَهْدِي اللَّهُ إِلَيْهَا مَنْ اخْتَصَّه بِالتَّقْرِيْبِ مِنْ عِبَادِهِ . وَلِذَلِكَ كَانَتِ النَّبُوَّةُ أَثْقَلَ الْأَحْمَالِ وَأَعْظَمَ التَّكْلِيفِ . وَقَدْ قَالَ تَعَالَى : (إِنَّا سَنُلْقِيْ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيْلًا) فَثَلْ هَذَا لَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ اخْتِصَاصٍ زَائِدٍ . بِخِلَافِ طَالِبِ الْحِظِّ فَانَّهُ عَامِلٌ بِنَفْسِهِ . وَغَيْرُ مُسْتَوِيَيْنِ فَاعِلٌ بِرَبِّهِ وَفَاعِلٌ بِنَفْسِهِ . فَالْأَوَّلُ مَحْمُولٌ ، وَالثَّانِي عَامِلٌ بِنَفْسِهِ . فَلِذَلِكَ فَلَمَّا تَجَدَّ صَاحِبُ حِظِّ يَقُومُ بِتَكْلِيفِ شَاقٍ . فَإِنَّ رَأْيَتَ مِنْ يَدْعَى تِلْكَ الْحَالِ فَطَالِبُهُ بِمَطَالِبِ أَهْلِ ذَلِكَ الْمَقَامِ ، فَإِنَّ أَوْفَى بِهِ فَهُوَ ذَلِكَ ، وَإِلَّا عَلِمْتَ أَنَّهُ مَقْهُودٌ فَلَمَّا يَثْبُتُ عِنْدَ مَا ادَّعَى . وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ صَاحِبَ الْمَقَاصِدِ الْأَوَّلِ مَحْمُولٌ ، فَذَلِكَ أَثَرٌ مِنْ آثَارِ الْإِخْلَاصِ ، وَصَاحِبُ الْحِظِّ ^(٢) لَيْسَ بِمَحْمُولٍ ذَلِكَ الْجَمْلُ إِلَّا بِمَقْدَارٍ مَا نَقَصَ عِنْدَهُ حِظَّهُ . فَإِذَا سَقَطَ حِظُّهُ ثَبَتَ قَصْدُهُ فِي الْمَقَاصِدِ الْأَوَّلِ ، وَثَبَتَ لَهُ الْإِخْلَاصُ ، وَصَارَتْ أَعْمَالُهُ عِبَادَاتٍ

فَإِنْ قِيلَ : فَنَحْنُ نَرَى كَثِيرًا مِمَّنْ يَسْعَى فِي حِظِّهِ وَقَدْ بَلَغَ الرَّتْبَةَ الْعُلْيَا فِي أَهْلِ الدِّينِ . بَلْ قَدْ جَاءَ عَنِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ كَانَ يَحِبُّ الطَّيِّبَ وَالنِّسَاءَ وَالْحُلُوءَ وَالْعَسَلَ ، وَكَانَ تَعْجَبُهُ الذَّرَاعُ وَيَسْتَعْذِبُ لَهُ الْمَاءُ ، وَأَشْبَاهَ ذَلِكَ

(١) هُوَ الْقِيَامُ عَلَى الْمَقَاصِدِ الْأَوَّلِ . وَقَوْلُهُ (الْأَوَّلُ مَحْمُولٌ) أَيُّ لَهُ حَامِلٌ وَبَاعَثَ قَوِيٌّ مِنْ جِهَةِ سَيِّدِهِ ، يَحْفَظُهُ عَلَى الْقِيَامِ بِمَشَاقِ الْأَعْمَالِ فَيَسْتَرِيحُ لَهَا .
(٢) أَيُّ الَّذِي خَلَطَ فِي عَمَلِهِ بَيْنَ الْحِظِّ وَبَيْنَ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى الْإِمْتِثَالِ ، لَيْسَ لَهُ مِنَ هَذَا الْمَقَامِ إِلَّا بِمَقْدَارٍ قَلِيلٍ مَرَاعَاتِهِ لِلْحِظِّ . وَسَيَقُولُ فِي آخِرِ الْفَصْلِ (وَأَنَّ الْمَقَاصِدَ التَّابِعَةَ أَقْرَبَ إِلَى عَدَمِ الْإِخْلَاصِ وَلَا أَنْفِيهِ)

مما هو اتباع لحظ النفس ؛ إذ كان لا يمتنع مما يشتهيه من الحلال ، بل كان يستعمله . إذا وجدته . وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين ، وهو أتقى الخلق وأزكاهم ، وكان خلقه القرآن . فهذا في هذا الطرف . ونرى أيضاً كثيراً ممن يسقط حظ نفسه ، ويعمل لغيره أو في مصالح العباد بمقتضى ما قدر عليه صادقاً في عمله ، ومع ذلك فليس له في الآخرة من خلاق ؛ ككثير من رهبان النصارى وغيرهم ، ممن تزهدوا وانقطع عن الدنيا وأهلها ، ولم يلتفت إليها ولا أخطرها بباله ، واتخذ العبادة والسعي في حوائج الخلق دأباً وعادة ، حتى صار في الناس آية ، وكل ما يعمله مبنى على باطل محض ، وبين هذين الطرفين وسائط لا تحصى تقرب من الفريقين

فالجواب من وجهين :

(أحدهما) أن ما زعمت ظواهر . وغائبات الأمور قد لا تكون معلومة . فانظر ما قاله الإسكاف في فوائد الأخبار في قوله عليه الصلاة والسلام : « حُبِّبَ إِلَىَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ » ^(١) يُلْحِكُ لَكَ مِنْ ذَلِكَ الْمَطْلَعِ خَلْفُ مَا تَوَهَّمْتَ مِنْ طَلَبِ الْحِظِّ الصَّرْفِ إِلَى طَلَبِ الْحَقِّ الصَّرْفِ . ويدل عليه أنه جعل من الثلاث الصلاة ، وهي أعلى العبادات بعد الإيمان ، وهكذا يمكن أن يقال في سواها . وأيضا فإن لا يلزم من حب الشيء أن يكون مطلوباً بحظ ؛ لأن الحب أمر باطن لا يملك . وإنما ينظر فيما ينشأ عنه من الأعمال فمن أين لك أنه كان عليه الصلاة والسلام يتناول تلك الأشياء لمجرد الحظ ، دون أن يتناوله من حيث الأذن ؟ وهذا هو عين البراءة من الحظ . وإذا تبين هذا في القدوة الأعظم صلى الله عليه وسلم تبين نحوه في كل مقتدى به ممن اشتهرت ولايته

وأما الكلام عن الرهبان فلانسلم أنها مجردة من الحظ ، بل هي عين الحظ واستهلاك في هوى النفس ، لأن الانسان قد يترك حظه في أمر الى حظ هو أعلى منه ؛ كما ترى الناس يبذلون المال في طلب الجاه لأن حظ النفس في الجاه أعلى ،

إذا روعيت المقاصد الأصلية في العمل فلا إشكال في صحته، وهو أقرب للإخلاص ٢٠١

ويبدلون النفوس في طلب الرياسة حتى يموتوا في طريق ذلك . وهكذا الرهبان قد يتركون لذات الدنيا للذة الرياسة والتعظيم فانها أعلى . وحفظ الذكر والتعظيم والرياسة والاحترام والجاه القائم في الناس من أعظم الحظوظ التي يستحق متاع الدنيا في جنبها . وذلك أول^(١) منهي في مسألتنا . فلا كلام فيمن هذا شأنه . ولذلك قالوا حب الرياسة آخر ما يخرج من رءوس الصديقين . وصدقوا

(والثاني) أن طلب الحظوظ قد يكون مبرراً من الحظوظ ، وقد لا يكون كذلك . والفرق بينهما أن الباعث على طلبه أولاً إما أن يكون أمر الشارع ، أولاً . فإن كان أمر الشارع فهو الحظ المبرأ المنزه ؛ لأن نفسه عنده تنزلت منزلة غيره . فكما يكون في مصالح غيره مبرراً عن الحظ ، كذلك يكون في مصالح نفسه وذلك بمقتضى القصد الأول ، وهذا شأن من ذكر في السؤال . ولا يعد مثل هذا حظاً ولا سعياً فيه بحسب القصد ؛ لأن القصد التابع اذا كان الباعث عليه القصد الأصلي كان فرعاً من فروعها ، فله حكمه ، فأما إن لم يرتبط بالقصد الأول فإنه يسعى في الحظ . وليس ما نحن فيه هكذا

وأما شأن الرهبان ومن أشبههم فقد يتفق لهم هذه الحالة وإن كانت فاسدة الوضع ، فينقطعون في الصوامع والديارات ، ويتركون الشهوات واللذات ، ويستقون حظوظهم في التوجه الى معبودهم ، ويعملون في ذلك غاية ما يمكنهم من وجوه التقرب اليه، وما يظنون أنه سبب اليه ، ويعاملونه في الخلق وفي أنفسهم حسبما يفعل الحق في الدين حرفاً بحرف . ولا أقول إنهم غير مخلصين ، بل هم مخلصون الى من عبدوا ، ومتوجهون صدقاً الى من عاملوا . إلا أن كل ما يعملون مردود عليهم ، لا ينفعهم الله بشيء ، منه في الآخرة ؛ لأنهم بنوا على غير أصل (ووجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة تصلى ناراً حامية) والعياذ بالله

ودونهم في ذلك أهل البدع والضلال من أهل هذه الأمة . وقد جاء في الخوارج

(١) لأنه أشد بواعث الهوى الذي وضعت الشريعة لاجرا العبد من ربقة

ما علمت من قوله عليه الصلاة والسلام في ذى الخويصرة : « دَعَهُ فَإِنْ لَهُ أَحْبَابًا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ ، وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ » الحديث (١) ! فأخبر أن لهم عبادة تستعظم وحالا يستحسن ظاهره ، لكنه مبني على غير أصل ، فذلك قال فيهم : « يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ » وأمر عليه الصلاة والسلام بقتلهم (٢) . ويوجد في أهل الأهواء من هذا كثير

وعلى الجملة فالإخلاص في الأعمال إنما يصح خلوصه من إطراح الحظوظ (٣) لكنه إن كان مبنياً على أصل صحيح كان منجياً عند الله ، وإن كان على أصل فاسد فبالضد . ويتفق هذا كثيرا في أهل المحبة . فمن طالع أحوال المحبين رأى أطراح الحظوظ وإخلاص الأعمال لمن أحبوا ، على أنهم الوجوه التي تهيأ من الإنسان فإذا قد ظهر أن البناء على المقاصد الأصلية أقرب إلى الإخلاص ، وأن المقاصد التابعة أقرب إلى عدمه . ولا أنفيه

فصل

ويظهر من هنا أيضا أن البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات ، كانت من قبيل العبادات أو العادات ، لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا ، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم ، فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل ، ويترك إذا طلب منه الترك . فهو أبدا في إعانة الخلق على ما عم عليه من إقامة المصالح باليد ، واللسان ، والقلب .

(١) رواه البخارى في كتاب استنابة المرتدين

(٢) هذا دليل على أن معنى مروقهم من الدين خروجهم من أصل الاسلام ،

لامطلق المعصية . فلا وجه لتردد بعضهم هنا

(٣) أى إنما يصح خلوص الاخلاص وكاله بسبب اطراح الحظوظ . وما بقى

المحظ رائحة فليس الاخلاص كاملا ، فى أى عمل فرضته

أما باليد فظاهر في وجوه الإعانات .
وأما باللسان فبالوعظ والتذكير بالله أن يكونوا فيما هم عليه مطيعين لأعاصين ،
وتعليم ما يحتاجون اليه في ذلك من إصلاح المقاصد والأعمال ، وبالأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر ، وبالدعاء بالاحسان لمحسنهم والتجاوز عن مسيئهم
وبالقاب لا يضر لهم شرا ، بل يعتقد لهم الخير ، ويعرفهم بأحسن الأوصاف
التي اتصفوا بها ولو بمجرد الإسلام ، ويعظمهم ويحترق نفسه بالنسبة إليهم ، إلى غير
ذلك من الأمور القلبية المتعلقة بالعباد

بل لا يقتصر في هذا على جنس الانسان ولكن تدخل عليه الشفقة على
الحيوانات كلها ، حتى لا يعاملها إلا بالتي هي أحسن ، كما دل عليه قوله عليه
الصلاة والسلام : « في كل ذى كبدٍ رَطْبَةٌ أُجْرٌ » ^(١) وحديث تعذيب المرأة
في هرة ربطتها ^(٢) ، وحديث « إن الله كتب الإحسان على كل مسلم . فإذا
قتلتهم فأحسنوا القتلة » الحديث ^(٣) . إلى أشباه ذلك

فالعامل بالمقاصد الأصلية عامل في هذه الأمور في نفسه امثالاً للأمر ربه ،
واقْتداءً بنبيه عليه الصلاة والسلام . فكيف لا تكون تصاريف من هذه سبيله
عبادة كلها ؟ بخلاف من كان عاملاً على حظه ، فإنه إنما يلتفت إلى حظه أو ما كان
ظريماً إلى حظه . وهذا ليس بعبادة على الإطلاق ، بل هو عامل في مباح إن لم
ينحل بحق الله أو بحق غيره فيه . والمباح لا يتعبد إلى الله به . وإن فرضناه قام على

(١) رواه البخارى بلفظ (ذات كبد) وراه بلفظ البخارى في راموز الحديث
عن أحمد وأبي يعلى والطبرانى والبيهقى والضياء المقدسى في المختارة والبغوى عن
عن سراقه بن مالك ، واحمد عن ابن عمر ، والحاكم عن سراقه أخى كعب

(٢) رواه احمد والبخارى ومسلم وابن ماجه عن أبي هريرة ، والبخارى عن ابن عمر

(٣) رواه الجامع الصغير عن احمد ومسلم وأصحاب السنن الاربع (ان الله

كتب الاحسان على كل شيء . الخ . . .)

حظه من حيث أمره الشارع ، فهو عبادة بالنسبة اليه خاصة . وإن فرضته كذلك فهو خارج عن داعية حظه بتلك النسبة

فصل

﴿ ومن ذلك ﴾ أن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب الى أحكام الوجوب ؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب ، من حيث كانت حفظاً للأموال الضرورية في الدين المراعاة باتفاق . وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة . وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل ، وهذا عامل بالكل^(١) فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يختل النظام باختلاله . فقد صار عاملاً بالوجوب .

فأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئي ، والجزئي لا يستلزم الوجوب ، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب . فقد يكون العمل مباحاً إما بالجزء ، وإما بالكل والجزء معاً، وإما مباحاً بالجزء مكروهها أو ممنوعاً بالكل . وبيان هذه الجملة في كتاب الأحكام

فصل

﴿ ومن ذلك ﴾ أن المقصد الأول إذا تحراه المكلف يتضمن القصد الى كل ما قصده الشارع في العمل ، من حصول مصلحة أو درء مفسدة ؛ فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع ، إما بعد فهم ما قصد ، وإما لمجرد امتثال الأمر . وعلى كل تقدير فهو قاصد ما قصده الشارع . وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد

(١) أي عامل يقصد الأمر الكلي ، وهو إقامة المصالح العامة للناس ، لا لخصوص نفسه . سواء أ كان الفعل الجزئي مندوباً أم كان مباحاً يختل النظام إذا اختل

وأوتلها ، وأنه نور صرف لا يشوبه غرض ولا حظ ، كان المتلقى له على هذا الوجه
أخذاً له زكياً وافياً كاملاً ، غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع . فهو حرٌّ أن
يترتب الثواب فيه لهـمـكـف على تلك النسبة

وأما القصد التابع فلا يترتب عليه ذلك كله ؛ لأن أخذ الأمر والنهي
بالحظ أو أخذ العمل بالحظ ، قد قصرد قصد الحظ عن إطلاقه ، وخصّ عمومه ، فلا
ينهض نهوض الأول

شاهدُه قاعدة « الأعمال بالنيات » . وقوله عليه الصلاة والسلام : « الخيل
لِرَجُلٍ أَجْرٌ وَلِرَجُلٍ سِتْرٌ ، وَعَلَى رَجُلٍ وَزْرٌ . فَأَمَّا الَّذِي هِيَ لَهُ أَجْرٌ
فِرَجُلٌ رَبَطَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأَطَالَ لَهَا فِي مَرْجٍ أَوْ رَوْضَةٍ ، فَمَا أَصَابَتْ فِي
طِيلِهَا ذَلِكَ مِنَ الْمَرْجِ أَوْ الرَّوْضَةِ كَانَ لَهُ حَسَنَاتٌ ؛ وَلَوْ أَنَّهَا قَطَعَتْ طِيلَهَا ذَلِكَ
فَاسْتَدَّتْ شَرَفًا أَوْ شَرَفِينَ كَانَتْ آثَارُهَا وَأُرْوَاهَا حَسَنَاتٍ لَهُ ؛ وَلَوْ أَنَّهَا مَرَّتْ بِنَهْرٍ
فَشَرَبَتْ مِنْهُ لَمْ يُرَدَّ أَنْ يَسْقَى بِهِ كَأَنَّ ذَلِكَ لَهُ حَسَنَاتٌ »^(١) فهي له أجر في هذا الوجه
من الحديث لصاحب القصد الأول ؛ لأنه فصد بارتباطها بسبيل الله . وهذا عام
غير خاص ، فكان أجره في تصرفاته عاماً أيضاً غير خاص . ثم قال عليه الصلاة
والسلام . « وَرَجُلٌ رَبَطَهَا تَغْنِيًّا وَتَعَفُّفًا وَلَمْ يَنْسَحْ حَقَّ اللَّهِ فِي رِقَابِهَا وَلَا ظُهُورِهَا
فَهِيَ لَهُ سِتْرٌ » فهذا في صاحب الحظ المحمود ؛ لما قصد وجهاً خاصاً وهو حظه
كان حكمها مقصوراً على ما قصد ، وهو الستر . وهو صاحب القصد التابع . ثم
قال عليه الصلاة والسلام : « وَرَجُلٌ رَبَطَهَا فَخْرًا وَرِيَاءً وَنِوَاءً لِأَهْلِ الْأَسْلَامِ »^(١)
فهي على ذلك وَزْرٌ « فهذا في الحظ المذموم المستمد من أصل متابعة الهوى ، ولا
كلام فيه هنا .

ويجـرى مجرى العمل بالقصد الأول الاقتداء بأفعال رسول الله صلى الله عليه

(١) رواه في الجامع الصغير عن مالك والشيخين وأحمد والترمذي والنسائي وابن
ماجه عن أبي هريرة .

وسلم ، أو بالصحابة أو التابعين ؛ لأن ما قصدوا يشمله قصدُ المقتدى في الاقتداء .
وشاهده الإحالة في النية على نية المقتدى به ؛ كما في قول بعض الصحابة في إحرامه :
« بما أحرم به رسول الله صلى الله عليه وسلم » فكان حجة في الحكم كذلك يكون
في غيره من الأعمال

فصل

﴿ ومن ذلك ﴾ أن العمل على المقاصد الأصلية يصير الطاعة أعظم ، وإذا
خولفت كانت معصيتها أعظم

أما الأول فلأن العامل على وفقها عامل على الإصلاح لجميع الخلق والدفع
عنهم على الإطلاق ؛ لأنه إما قصد لجميع ذلك بالفعل ، وإما قاصر نفسه على امتثال
الأمر الذي يدخل تحت قصده كل ما قصده الشارع بذلك الأمر . وإذا فعل
جوزى على كل نفس أحيائها ، وعلى كل مصلحة عامة قصدها ، ولا شك في عظم
هذا العمل ؛ ولذلك كان من أحياء النفس فكأنما أحياء الناس جميعاً ، وكان العالم
يستغفر له كل شيء حتى الحوت في الماء ؛ بخلاف ما إذا لم يعمل على وفقه فإنما يبلغ
ثوابه مبلغ قصده ، لأن الأعمال بالنيات . فمتى كان قصده أعم كان أجره أعظم .
ومتى لم يعم قصده لم يكن أجره إلا على وزان ذلك . وهو ظاهر .

وأما الثاني فإن العامل على مخالفتها عامل على الإفساد العام ، وهو مضاد
للعامل على الإصلاح العام . وقد مر أن قصد الإصلاح العام يعظم به الأجر ،
فالعامل على ضده يعظم به وزره . ولذلك كان على ابن آدم الأول كفل من
وزر كل من قتل النفس المحترمة ، لأنه أول من سن القتل ، وكان من قتل النفس
فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها

فصل

ومن هنا تظهر قاعدة أخرى : وهي أن أصول الطاعات وجوامعها إذا تتبعت وجدت راجعة الى اعتبار المقاصد الأصلية . وكبائر الذنوب إذا اغتبرت وجدت في مخالفتها . ويتبين لك ذلك بالنظر في الكبائر المنصوص عليها ، وما ألحق بها قياساً ؛ فإنك تجده مطرداً إن شاء الله

﴿ المسألة السادسة ﴾

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية ، أولاً . فأما الأول فعمل بالامتثال بلا إشكال^(١) ، وإن كان سعيّاً في حظ النفس . وأما الثاني فعمل بالحظ والهوى مجرداً والمصاحبة إما بالفعل ؛ ومثاله أن يقول مثلاً : هذا المأكول ، أو هذا الملبوس ، أو هذا المأذون فيه . وإما بالقوة ؛ ومثاله أن يدخل في التسبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه ، لكن نفس الأذن لم يخطر بباله ، وإنما خطر له أن هذا يتوصل إليه^(٢) من الطريق الفلاني . فاذا توصل إليه منه فهذا في الحكم كالأول ، إذا كان الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحاً ؛ إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى . ويجرى غير^(٤) المباح مجراه في الصورتين

(١) سيأتي استشكله . إلا أن يقال ان هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للاشكال في نظره

(٢) أي يقضى شهوة نفسه لانه مأذون فيه ؛ فقد جمع بين الأمرين كما ترى

(٣) أي فتخيره للطريق المباح من بين الطرق ، وتحريره عنه ، ما جاء الامن

جهه التفاته لاذن الشارع فيكون في قوة القول المذكور

(٤) وهو المنسوب

فإذا تقرر هذا فبيان كونه عاملاً^(١) بالخط والامتنال أمران :
 * أحدهما * أنه لو لم يكن كذلك ، لم يجوز^(٢) لأحد أن يتصرف في أمر
 عادي حتى يكون القصد في تصرفه مجرد امتثال الأمر ؛ من غير سعى في حظ
 نفسه ولا قصد في ذلك ؛ بل كان يمتنع^(٣) للمضطر أن يأكل الميتة حتى يستحضر
 هذه النية ويعمل على هذا القصد المجرد من الخط . وهذا غير صحيح باتفاق . ولم
 يأمر الله تعالى ولا رسوله بشيء من ذلك ، ولا نهى عن قصد الحظوظ في الأعمال
 العادية على حال ، مع قصد الشارع للإخلاص في الأعمال وعدم التشريك فيها ،
 وأن لا يلحظ فيها غير الله تعالى . فدل على أن القصد للحظ في الأعمال إذا كانت
 عادية لا ينافي أصل الأعمال

فإن قيل : كيف يتأتى قصد الشارع للإخلاص في الأعمال العادية وعدم
 التشريك فيها ؟

قيل : معنى ذلك أن تكون معمولة على مقتضى المشروع . لا يقصد بها عمل
 جاهلي ، ولا اختراع شيطاني ، ولا تشبه بغير أهل الملة ؛ كشرب الماء أو العسل
 في صورة شرب الخمر ، وأكل ما صنع لتعظيم أعياد اليهود أو النصارى وإن صنعه
 المسلم ، أو ما ذبح على مضاهاة الجاهلية ، وما أشبه ذلك مما هو نوع من تعظيم الشرك .
 كما روى ابن حبيب عن ابن شهاب أنه ذكر له أن إبراهيم بن هشام بن إسماعيل
 المخزومي أجرى عيناً ، فقال له المهندسون عند ظهور الماء : لو أهرقت عليها دماً
 كان أحرى أن لا تغيض ولا تهور فتقتل من يعمل فيها . فنحز جزائر حين أرسل
 الماء فجرى مختلطاً بالدم ، وأمر فصيح له ولأصحابه منها طعاماً ، فأكلوا ،
 (١) أي في صورتين . والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد
 الأصلية ، وأن ذلك لا يكون اتباعاً للهوى

(٢) لأنه يكون انغماساً في اتباع الهوى المنهى عنه . لأن مصاحبة الحظ إذا كانت
 مسقطاً لما صاحبها من قصد الامتنال كان ما ذكره لازماً
 (٣) أي وأكل الميتة للمضطر من باب الواجب المتعلق بأمر عادي وهو إقامة الحياة

وقسم سائرهما بين العمال فيها . فقال ابن شهاب : بئس والله ما صنع ؛ ما حل له نحرها ولا الأكل منها ؛ أما بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « نهى ^(١) أن يذبح للجن » ^(٢) ؟ لأن مثل هذا — وإن ذكر اسم الله عليه — مضاه لما ذبح على النصب وسائر ما أهل لغير الله به

وكذلك جاء النهى عن « معاقرّة الأعراب » ^(٣) وهى أن يتبارى الرجلان فيعقر كل واحد منهما ، يجاود به صاحبه ، فأكثرهما عقراً أجودهما . نهى عن أكله لأنه مما أهل لغير الله به . قال الخطابي : وفي معناه ما جرت به عادة الناس من ذبح الحيوان بمحضرة الملوك والرؤساء عند قدمهم البلدان ، وأوان ^(٤) حوادث يتجدد لهم ، وفي نحو ذلك من الأمور . وخرج أبو داود ^(٥) : « نهى عليه الصلاة والسلام عن

(١) رواد في كنوز الحقائق للناوى عن البيهقي بلفظ (نهى عن ذبائح الجن) قال المقدسي في كتابه تذكرة الموضوعات (نهى عن ذبائح الجن) فيه عبد الله ابن أذينة يروى عن ثور المنكرات

(٢) كتب بعض الناظرين هنا أن دعوى رؤية الجن أو التلقى عنهم أو التزوج بهم أو استحقاقهم لأن يتقرب إليهم بالذبائح كلها خرافات ومزاعم سخيفة ابتدعت بعد صدر الاسلام . اهـ . وأقول إن الكلام في رؤية الجن مع كونه نايياً عن المقام هنا فهو مخالف لما ورد في الحديث الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم (أن عفريتاً من الجن تفلت على البارحة ليقطع صلاتي) وحديث البخارى عن أبي هريرة في حراسة الزكاة وأنه علمه أن يقرأ آية الكرسي فلا يقربه شيطان حتى يصبح . الى غير ذلك (٣) قال في النهاية لابن الأثير وفي حديث ابن عباس (لا تأكلوا من تعاقرا الأعراب غافى لا آمن أن يكون مما أهل به لغير الله) — ثم قال صاحب النهاية : هو عقرهم الابل . كان يتبارى الرجلان في الجود والسخاء ، فيعقر هذا إبلا ويعقر هذا إبلا ، حتى يعجز أحدهما الآخر . وكانوا يفعلونه رياء وسمعة وتفاخراً لا يقصدون به وجه الله ، شبهه بما ذبح لغير الله اهـ

(٤) كذكريات حوادث الموت الاربعينية والسنوية ، وما شاكل ذلك

(٥) والحاكم أيضاً

عن طعام المتباريين أن يُؤكل « وهما المتعارضان ليرى أيهما يغلب صاحبه ؟ فهذا وما كان نحوه إنما شرع على جهة أن يذبح على المشروع بقصد مجرد الأكل . فإذا زيد فيه هذا القصد كان تشريكا في المشروع ، ولحظاً لغير أمر الله تعالى . وعلى هذا وقعت الفتيا من ابن عتاب بنهيه عن أكل اللحوم في النيروز ، وقوله فيها إنها مما أهل لغير الله به . وهو باب واسع .

﴿ والثاني ﴾ أنه لو كان قصد الحظ مما ينافي الأعمال العادية ، لكان العمل

بالطاعات وسائر العبادات — رجاءً في دخول الجنة أو خوفاً من دخول النار — عملاً بغير الحق . وذلك باطل قطعاً . فيبطل ما يلزم عنه

أما بيان الملازمة فلأن طلب الجنة أو الهرب من النار سعى في حفظ ، لا فرق بينه وبين طلب الاستمتاع بما أباحه له الشارع وأذن له فيه ، من حيث هو حظ ، إلا أن أحدهما عاجل والآخر آجل . والتعجيل والتأجيل في المسألة طردى كالتعجيل والتأجيل في الدنيا لا مناسبة فيه . ولما كان طلب الحظ الآجل سائغاً^(١) كان طلب العاجل أولى بكونه سائغاً .

وأما بطلان التالي فإن القرآن قد جاء بأن من عمل جوزى ، واعملوا يدخلكم الجنة ، واتركوا تدخلوا الجنة ، ولا تعملوا كذا فتدخلوا النار ، ومن يعمل كذا يحجز بكذا . وهذا بلا شك تحريك على العمل بحظوظ النفوس . فلو كان طلب الحظ قادحاً في العمل لكان القرآن مذكراً بما يقدر في العمل . وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يلزم عنه . وأيضاً فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستل عن العمل الذي يدخل الجنة ويبعد من النار ، فيخبر به من غير احتراز ولا تحذير من طلب الحظ في ذلك . وقد أخبر الله تعالى عن قال : (إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ

(١) الأولى أن يقول . ولما كان طلب الحظ الآجل بالطاعات سائغاً ، كان طلب الحظ العاجل بالعبادات أولى بالجواز كما سيشير إليه بقوله (فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات الخ) وهذا في قوة قولنا لكن التالي باطل فيثبت نقيض المقدم وهو أن قصد الحظ لا ينافي صحة الأعمال العادية إذا انضم إليه قصد الامتنان ولو حكماً

لَوْجَهُ اللهُ لِإِنْزِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا) بقولهم : (إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا) وفي الحديث : « مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ قَوْمًا » الى آخر الحديث (١) . وهو نص في العمل على الحظ . وفي حديث بيعة الانصار قولهم للنبي صلى الله عليه وسلم : « اشترط لربك واشترط لنفسك . فلما اشترط قالوا : فما لنا ؟ قال : الجنة » الحديث (٢) . وبالجملة فهذا أكثر من أن يحصى . وجميعه تحريض على العمل بالحظ ، وإن لم يقل : اعمل لكذا ، فقد قال : اعمل يكن لك كذا . فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات فأولى أن لا يكون قادحاً في العادات

(فإن قيل) : بل مثل هذا قادح في العمل ، بالنص والمعقول

أما المعقول فإن العامل بقصد الحظ قد جعل حظه مقصداً والعمل وسيلة ، لأنه لو لم يكن مقصداً لم يكن مطلوباً بالعمل . وقد فرضناه كذلك . وهذا خلف . وكذلك العمل (٣) لو لم يكن وسيلة لم يطلب الحظ من طريقه . وقد فرضناه أنه يعمل ليصل

(١) رواه البخارى وهو حديث طويل (تيسير)

(٢) قال الزرقانى فى شرحه على المواهب : وروى البيهقى باسناد قوى عن الشعبي ووصله ، والطبرى عن أبى مسعود الأنصارى قال انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم معه العباس عمه إلى السبعين من الأنصار عند العقبة ، فقال له أبو أمامة . يعنى أسد بن زرارة — سل يا محمد لربك ولنفسك ماشئت ، ثم أخبرنا مالنا من الثواب قال : أسألكم لربى أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً . وأسألكم لنفسي ولأصحابي أن تؤوؤونا وتنصرونا وتمنعونا مما تمنعون منه أنفسكم . قالوا فما لنا ؟ قال : الجنة . قالوا : لك ذلك) وأخرجه احمد من الوجهين جميعاً

(٣) طريق آخر يتوصل به إلى أن العمل وسيلة للحظ وهو أقرب إلى أن يكون طريقاً آخر فى التقرير والتصوير فقط ولا يخفى أنه فى هذا الاشكال من أوله إلى آخره لم يأخذ فيه سوى العمل والحظ ، ولم يذكر المقصد الاصلى المشارك للحظ الذى قال فيه (فأما الأول فعمل بالامثال بلا إشكال) فان الحظ فى موضوعنا ليس هو المقصود وحده ، بل معه القيام بالمصلحة ودرء المفسدة ، الذى هو غاية لاذن الشارع فيه ، وأخذ المكاف له من هذه الجهة

به الى غيره ، وهو حظه . فهو بالنسبة الى ذلك الحظ وسيلة . وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها ، وإنما هي تبع للمقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل ، وبحيث لو توصل الى المقاصد دونها لم يتوصل بها ، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار ، بل كانت تكون كالعيب . وإذا ثبت هذا فالأعمال المشروعة^(١) إذا عملت للتوصل بها الى حظوظ النفوس ، فقد صارت غير متعبد بها إلا من حيث الحظ ، فالحظ هو المقصود بالعمل لا التعبد ، فاشبهت^(٢) العمل بالرياء لأجل حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه والمال وما أشبه ذلك . والأعمال المأذون فيها^(٣) كلها يصح التعبد بها إذا أخذت من حيث أذن فيها ، فإذا أخذت من جهة الحظوظ سقط كونها متعبداً بها . فكذلك العمل بالأعمال المأمور بها والمتعبد بها كالصلاة والصيام وأشباههما ينبغي أن يسقط التعبد بها . وكل عمل من عادة أو عبادة مأمور به فحظ النفس متعلق به^(٤) فإذا أخذ من ذلك الوجه لا من جهة كونه متعبداً به سقط كونه عبادة ، فصار مهمل الاعتبار في العبادة ، فبطل التعبد فيه . وذلك معنى كون العمل غير صحيح

وأيضاً فهذا المأمور أو المنهى بما فيه حظه ، ياليت شعري ما الذي كان يصنع لو ثبت أنه عرى عن الحظوظ ؟ هل كان يلزمه التعبد لله بالأمر والنهي أم لا ؟ فإذا كان من المعلوم أنه يلزمه ، فالمأمور به والمنهى عنه بلا بُدٍ مقصود في نفسه لا وسيلة . وعلى هذا نبه القائل بقوله :

- (١) وهي ما في التزامها نشر المصالح باطلاق ، وفي مخالفتها نشر المفسد باطلاق
- يعنى ما ليست عبادة بالاصالة ، لأنها موضوع المسألة هنا
- (٢) ولم تكن رياء محضاً ، لأنه مع طلب حظه والسعى فيه يضم إلى ذلك غرضه من إقامة المصلحة ودرء المفسدة بدليل أخذه لها من جهة الاذن
- (٣) هي نفس الاعمال المشروعة في كلامه
- (٤) أى لا يخلو من حظ للنفس يمكن أن يتعلق به

هَبِ الْبَعْثَ لَمْ تَأْتِنَا رِسْلُهُ وَجَاحِمَةَ النَّارِ لَمْ تُضْرَمِ
أليس من الواجب المستحقُّ ثناء العباد على المنعم؟

ويعنى بالوجوب بالشرع ، فإذا جعل وسيلة أخرج عن مقتضى المشروع ،
وصار العمل بالأمر والنهي على غير ما قصد الشارع . والقصد المخالف لقصد الشارع
باطل ، والعمل المبني عليه مثله . فالعمل المبني على الحظ كذلك

والى هذا فقد ثبت أن العبد ليس له في نفسه مع ربه حق ، ولا حجة له عليه ،
ولا يجب عليه أن يطعمه ولا أن يسقيه ولا أن ينعمه ، بل لو عذب أهل السموات
والأرض لكان له ذلك بحق الملك (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) فإذا لم يكن له
إلا مجرد التعبد ، فحقه أن يقوم به من غير طلب حظ ، فإن طلب الحظ بالعمل
لم يكن قائماً بحقوق السيد بل محظوظ نفسه

وأما النصوص الدالة على صحة هذا النظر فالآيات والأحاديث الدالة على
إخلاص الأعمال لله ، وعلى أن مالم يخلص لله منها فلا يقبله الله ؛ كقوله تعالى :
(وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) وقوله : (فمن كان يرجو لقاء ربه
فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً) وفي الحديث : « أنا أغنى
الشركاء عن الشرك »^(١) وفيه : « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى
الله ورسوله . ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينسكحها فهجرته
إلى ما هاجر إليه »^(٢) أى ليس له من التعبد لله بالأمر بالهجرة شيء ؛ فإن كل
أمر ونهى عقل معناه أو لم يعقل معناه ففيه تعبد حسماً يأتي إن شاء الله . فالعامل
لحظه مسقط لجانب التعبد . ولذلك عدت جماعة من السلف المتقدمين العامل للأجر
خدیم السوء وعبد السوء . وفي الآثار من ذلك أشياء وقد جمع الأمر كله قوله
تعالى : (ألا لله الدين الخالص)

(١) رواه في التيسير عن مسلم وتمامه (من عمل عملاً أشرك فيه غيرى تركته
وشركه)

وأيضاً فقد عد الناس من هذا ما هو قادح في الاخلاص ومدخل للشوب في الأعمال . فقال الغزالي : كلُّ حظ من حظوظ الدنيا تستريح اليه النفس ، ويميل اليه القلب قل أو كثير ، إذا تطرق إلى العمل تكدر به صفوه ، وقل به إخلاصه^(١) .

— قال — والإِنسان منهمك في حظوظه ، منغمس في شهواته ، قلما ينفك فعل من أفعاله ، وعبادة من عباداته ، عن حظوظ ما وأغراض عاجلة . ولذلك من سلم له في عمره خطرة واحدة خالصة لوجه الله نجا ، وذلك لعزِّ الاخلاص ، وعُسْر تنقية القلب عن هذه الشوائب . بل الخالص هو الذي لا باعث فيه إلا طلب القرب من الله تعالى ثم قال : وإنما الإِخلاص تخامص العمل عن هذه الشوائب كلها قليلاً وكثيرها ، حتى مجرد فيه قصد التقرب ، فلا يكون فيه باعث سواه . قال :

وهذا لا يتصور إلا من محبِّ الله مُستَهْتَرٍ ، مستغرق الهمِّ بالآخرة ، بحيث لم يبق للدنيا في قلبه قرار ، حتى لا يجب الأكل والشرب أيضاً ، بل تكون رغبته فيه كـرغبته في قضاء الحاجة من حيث إنه ضرورة الحياة ، فلا يشتهي الطعام لأنه طعام ، بل لأنه يقويه على العبادة ؛ ويتمنى لو كفى شر الجوع حتى لا يحتاج إلى الأكل ، فلا يبقى في قلبه حظ في الفضول الزائدة على الضرورة ، ويكون قدر الضرورة مطلوباً عنده لأنه ضرورة دينية ، فلا يكون له همٌّ إلا الله تعالى . فمثل هذا الشخص لو أكل أو شرب أو قضى حاجته . كان خالص العمل صحيح النية في جميع حرركاته وسكناته . فلو نام مثلاً ليريح نفسه ويقوى على العبادة بعده ، كان نومه عبادة وحاز درجة المخلصين . ومن ليس كذلك فبابُ الاخلاص في الأعمال كالمسدود عليه إلا على سبيل الدور . ثم تكلم على باقى المسألة . وله في الإحياء من هذا المعنى مواضع يعرفها من زاوله . فإذا كان كذلك فالعامل الملتفت

(١) أما كونه إذا شارك طلب الحظ قصد الامتثال يضعف الاخلاص فلا كلام فيه ولكن لا يلزم منه المطلوب وهو بطلانه رأساً

إلى حظ نفسه على خلاف^(١) ما وقع الكلام عليه

(فالجواب) أن ما تُعبد العباد به على ضربين « أحدهما » العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة ، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الأسلام وسائر العبادات « والثاني » العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق ، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق . وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم . وهو القسم الدينوي المعقول المعنى . والأول هو حق الله من العباد في الدنيا ، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم

﴿ فأمّا الأول ﴾ فلا يخلو أن يكون الحظ المطلوب دنيويا أو أخرويا

فإن كان أخرويا فهذا حظ قد أثبتته الشرع حسبا تقدم . وإذا ثبت شرعا فطلبه من حيث أثبتته صحيح ، إذ لم يتعد ما حده الشارع ، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره ، ولا قصد مخالفته ؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاء أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال ، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملا لله وحده على مقتضى العلم الشرعي . وذلك غير قادح في إخلاصه ؛ لأنه علم أن العبادة المنجية والعمل الموصل ما قصد به وجه الله ، لا ما قصد به غيره ، لأنه عز وجل يقول : (إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ — إلى قوله: فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ) الآية ! فإذا كان قد رتب الجزاء على العمل المخلص — ومعنى كونه مخلصا أن لا يشرك معه في العبادة غيره^(٢) — فهذا قد عمل على وفق ذلك . وطلب الحظ ليس

(١) لم يقل (سقط كونه متعبداً بها) مع أن هذا هو محل الاشكال على أصل المسألة ، بل قال كلاما مجملا عاما يمكن حمله على أنه لم يكن الإخلاص تاما ، وهو الذي يصح أن يكون نتيجة لقوله (وأيضاً — إلى هنا) . ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الاشكال ، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها وهذا هو الذي دلت عليه قبل قوله (وأيضاً) واستنتج فيه قوله (فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد) ولو اقتصر عليه كان أولى ، لأن ما بعده زائد عن الغرض (٢) لأنه لا يقصد مع العبادة شيئا آخر مطلقا حتى ما أثبتته الشرع

بشرك ؛ إذ لا يعبد الحظ نفسه ، وإنما يعبد من بيده بذل الحظ المطلوب ، وهو الله تعالى لسكن لو أشرك مع الله من ظن بيده بذل حظ ما من العباد ، فهذا هو الذى أشرك ؛ حيث جعل مع الله غيره فى ذلك الطلب بذلك العمل . والله لا يقبل عملاً فيه شرك ، ولا يرضى بالشرك . وليست مسألتنا من هذا فقد ظهر أن قصد الحظ الأخرى فى العبادة لا ينافى الإخلاص فيها ، بل إذا كان العبد عالماً بأنه لا يوصله إلى حظّه من الآخرة إلا الله تعالى ، فذلك باعث له على الإخلاص قوى ، لعلمه أن غيره لا يملك ذلك

وأيضاً فإن العبد لا ينقطع طلبه للحظ لافى الدنيا ولا فى الآخرة ، على ما نص عليه أبو حامد رحمه الله ؛ لأن أقصى حظوظ المحبين التنعم فى الآخرة بالنظر إلى محبوبهم ، والتقرب منه ، والتلذذ بمناجاته . وذلك حظ عظيم ، بل هو أعظم ما فى الدارين . وهو راجع إلى حظ العبد من ذلك ، فإن الله تعالى غنى عن العالمين . قال تعالى : (وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ ، إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) وإلى هذا فإن كون الانسان يعمل لمجرد امتثال الأمر نادر قليل إن وجد ، والله عز وجل قد أمر الجميع بالإخلاص ، والإخلاص البرىء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسير جداً لا يصل إليه إلا خواص الخواص . وذلك قليل . فيكون هذا المطلوب قريباً من تكليف ما لا يطاق . وهذا شديد

وعلى أن بعض الأئمة قال إن الانسان لا يتحرك إلا بحظ ، والبراءة من الحظوظ صفة إلهية ، ومن ادّعاها فهو كافر . قال أبو حامد : وما قاله حق ؛ ولكن القوم إنما أرادوا به (١) — يعنى الصوفية — البراءة عما يسميه الناس حظوظاً ، وذلك الشهوات

(١) أى بقولهم (ان البراءة عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرة جداً لا يصل إليها إلا خواص الخواص) أى فهى ممكنة فكيف يقال : من ادعاها كافر ؛ فأبو حامد يجمع بينهما بأن براءة خواص الخواص إنما هى من قصد النعيم المذكور لأهل الجنة من أكل وشرب ولباس وتمتع بحور وما أشبه ، لا كل حظ . وإلا لفظ المعرفة والمناجاة والنظر ونحوها حظوظ خواص الخواص . فلم يتبرءوا من الحظوظ رأساً ، حتى يشاركوها إلا له فى وصفه

الموصوفة في الجنة فقط . فأما التأذي بمجرد المعرفة والمناجاة ، والنظر الى وجه الله العظيم ، فهذا حظ هؤلاء . وهذا لا يعده الناس حظاً بل يتعجبون منه — قال : وهؤلاء لو عوضوا عما هم فيه من لذة الطاعة والمناجاة ، وملازمة الشهود للحضرة الآلهية سرّاً وجهرّاً ، نعيم الجنة ، لاستحقرّوها ولم يلتفتوا اليها ؛ فخركتهم لحظّ ، وطاعتهم لحظّ ، ولكن حظهم معبودهم دون غيره . هذا ما قال . وهو اثبات لأعظم الحظوظ . ولكن هؤلاء على ضربين « أحدهما » من يسبق له امتثال أمر الله الحظّ ، فإذا أمر أو نهى لبي قبل حضور الحظّ ، فهم عاملون بالامتثال لا بالحظ . وأصحاب هذا الضرب على درجات ، ولكن الحظ لا يرتفع خطوره على قلوبهم إلا نادراً ، ولا مقال في صحة إخلاص هؤلاء « والثاني » من يسبق له الحظ الامتثال ؛ بمعنى أنه لما سمع الأمر أو النهي خطر له الجزاء ؛ وسبق له الخوف أو الرجاء ، فلي داعى الله ؛ فهو دون الأول . ولكن هؤلاء مخلصون أيضاً ؛ إذ طلبوا ما أذن لهم في طلبه ، وهرّبوا عما أذن لهم في الهرب عنه ، من حيث لا يقدر في الإخلاص عما تقدم .

فصل

وإن كان الحظ المطلوب بالعبادات مافى الدنيا فهو قسمان « قسم » يرجع إلى صلاح الهيئة ، وحسن الظن عند الناس ، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله « وقسم » يرجع إلى نيل حظه من الدنيا . وهذا ضربان « أحدهما » يرجع إلى ما ينخص الانسان في نفسه مع الغفلة عن مراعاة الناس بالعمل « والآخر » يرجع إلى المراعاة لينال بذلك مالا أو جاهاً أو غير ذلك . فهذه ثلاثة أقسام .

« أحدها » يرجع إلى تحسين الظن عند الناس واعتقاد الفضيلة .

فإن كان هذا القصد متبوعاً فلا إشكال في أنه رياء ؛ لأنه إنما يبعثه على العبادة قصدُ الحمد وأن يظن به الخير ، وينجر مع ذلك كونه يصرى فرضه أو نقله . وهذا بين . وإن كان تابعا فهو محل نظر واجتهاد . واختلف العلماء في هذا الأصل ، فوقع

في العتبية في الرجل الذي يصلي لله ثم يقع في نفسه أنه يجب أن يُعلم ، ويجب أن يُلقى في طريق المسجد ، ويكره أن يُلقى في طريق غيره ؛ فكره ربيعة هذا ، وعدّه مالك من قبيل الوسوسة العارضة للإنسان . أي أن الشيطان يأتي للإنسان إذسره مرأى الناس له على الخير ، فيقول له إنك لمراء وليس كذلك ، وإنما هو أمر يقع في قلبه لا يُملك . وقد قال تعالى (وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِي) وقال عن ابراهيم عليه السلام : (واجعل لي لسان صدق في الآخريين) وفي حديث ابن عمر : « وقع في نفسي أنها النخلة فأردت أن أقولها ، فقال عمر : لأن تكون قلبها أحب إلي من كذا وكذا »^(١) وطلب العلم^(٢) عبادة . قال ابن العربي سألت شيخنا الإمام أبا منصور الشيرازي الصوفي عن قوله تعالى : (إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا) ما بينوا ؟ قال : أظهروا أفعالهم للناس بالصلاح والطاعات . قلت : ويلزم ذلك ؟ قال : نعم ، لتثبت أمانته ، وتصح إمامته ، وتقبل شهادته^(٣) . قال ابن العربي : ويقتدى به غيره . فهذه الأمور وما كان مثلها تجرى هذا المجرى . والغزالي يجعل مثل هذا مما لا تتخلص فيه العبادة .

«والثاني» ما يرجع الى ما يخص الانسان في نفسه، مع الغفلة عن مراآة الغير. وله أمثلة: أحدها الصلاة في المسجد للأنس بالجيران ، أو الصلاة بالليل لمراقبة أو مراردة أو مطالعة أحوال . والثاني الصوم توفيراً للمال . أو استراحة من عمل الطعام وطبخه أو احتمالاً لألم يجده ، أو مرض يتوقعه ، أو بطننة تقدمت له . والثالث الصدقة

(١) رواه الشيخان : البخارى في كتاب العلم . ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار

(٢) الذى هو موضوع حديث ابن عمر . لأنهم كانوا في مجلسه صلى الله عليه وسلم يسألهم في العلم ، ومع كونه في مقام عبادة قال : لأن تكون قلبها الخ الذى يؤول إلى أن عمر لم يخش في عبادة ابنه بطلب العلم حظاً هو اعتقاد الفضيلة فيه

(٣) إذا كان كذلك لا يكون هذا الحظ إلا المصلحة العامة ونفع الخلق بالقصد الأول ، ويكون ما يرجع اليه هو تابعا صرفا

للذة السخاء والتفضل على الناس . والرابع الحج لرؤية البلاد ، والاستراحة من الأُنكاد ، أو للتجارة ، أو لتبرمه بأهله وولده ، أو لإحاح الفقر . والخامس الهجرة مخافة الضرر في النفس أو الأهل أو المال . والسادس تعلم العلم ليحتمى به عن الظلم . والسابع الوضوء تبرداً . والثامن الاعتكاف فراراً من الكراء . والتاسع عيادة المرضى والصلاة على الجنائز ليفعل به ذلك . والعاشر تعاليم العلم ليتخلص به من كرب الصمت ، ويتفرج بلذة الحديث . والحادي عشر الحج ماشياً ليتوفر له الكراء وهذا الموضوع أيضاً محل اختلاف إذا كان القصد المذكور تابعا لقصد العبادة . وقد التزم الغزالي فيها وفي أشباهها أنها خارجة عن الإخلاص ، لكن بشرط أن يصير العمل عليه أخف بسبب هذه الأغراض . وأما ابن العربي فذهب الى خلاف ذلك . وكأن مجال النظر في المسألة يلتفت الى انفكك القصدين أو عدم انفككهما ، فابن العربي يلتفت الى وجه الانفكك فيصحح العبادات . وظاهر الغزالي الالتفات إلى مجرد الاجتماع وجوداً ، كان القصدان مما يصح انفككهما أولاً . وذلك بناء على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة . والخلاف فيها واقع ، ورأى أصبغ فيها البطلان ^(١) فإذا كان كذلك اتجه النظران ، وظهور مغزى المذهبين

على أن القول بصحة الانفكك فيما يصح فيه الانفكك أوجه ؛ لما جاء من الأدلة على ذلك . ففي القرآن الكريم (ليسَ عليكمُ جناحٌ أن تبتغوا فضلاً من ربكم) يعنى في مواسم الحج . وقال ابن العربي في الفرار من الأُنكاد بالحج أو الهجرة : إنه دأب المرسلين ، فقد قال الخليل عليه السلام : (إني ذاهبٌ الى ربِّي سيَّهدينِ) وقال السكيم : (ففرزتُ منكم لما خفتُكم) وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعلت قره عينه في الصلاة ، فكان يسترىح اليها من تعب الدنيا ، وكان فيها نعيمه ولدته ، أفيقال إن دخوله فيها على هذا الوجه قادح فيها ؟

(١) أى مع وجود الانفكك كما هو رأى الغزالي وقوله (على أن) تأييد لرأى ابن العربي

كلا ، بل هو كمال فيها وباعث على الاخلاص فيها . وفي الصحيح ^(١) : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج . ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء ^(٢) »

ذكر ابن بشكوال عن أبي علي الحداد قال حضرت القاضي ابا بكر بن زرب شكا الى الترجيلي المتطبب ضعف معدته وضعف هضمه ، على ما لم يكن يعهد من نفسه ، وسأله عن الدواء فقال : اسرد الصوم تصلح معدتك . فقال له : يا ابا عبد الله على غير هذا دلني ؛ ما كنت لأعذب نفسي بالصوم إلا لوجهه خالصا ، ولى عادة في الصوم الاثني والخميس لا أتقل نفسي عنها . قال أبو علي : وذكرت في ذلك المجلس حديث الرسول عليه الصلاة والسلام — يعني هذا الحديث — وجئنت عن إيراد ذلك عليه في ذلك المجلس ، وأحسبني ذاكرته في ذلك في غير هذا المجلس ، فسلم للحديث .

وقد بعث عليه الصلاة والسلام رجلا ليكون رسداً في شعب فقام يصلي ولم يكن قصده بالاقامة في الشعب إلا ^(٣) الحراسة والرصد

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة . ويكفي من ذلك ما يراعيه الإمام في صلاته من أمر الجماعة : كانتظار الداخل ^(٤) ليدرك الركوع معه على ما جاء في

(١) رواه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود والترمذي والنسائي (ترغيب)
(٢) ومثله حديث (إذن تكفي همك) لمن قال له عليه السلام إني أحب الصلاة عليك أأجعل لك ربع صلاتي ، إلى أن قال : أجعل لك صلاتي كلها . فاذا راعى ذلك في صلاته كان من هذا القبيل . ومنه ما ورد في الاستغفار (استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا) الآية فيها ترتب حظ دنيوي بل حظوظ على الاستغفار ، وهو عبادة

(٣) لا يريد حقيقة الحصر كما هو ظاهر

(٤) هل الانتظار لادراك الداخل للركوع أمر دنيوي؟ أم هو لتكميل العبادة؟
ومثله يقال في التخفيف في المسائل بعده بدليل الحديث الآتي (مخافة أن تفتن أمه) ، وفتنتها شغلها عن الصلاة

الحديث ، وما لم يعمل به مالك ^(١) فقد عمل به غيره ، وكالتخفيف لأجل الشيخ والضعيف وذى الحاجة ، وقوله عايه الصلاة والسلام « إِنِّي لَأَسْمَعُ بَكَاءِ الصَّبِيِّ » الحديث ^(٢) ، وكرّد السلام ^(٣) في الصلاة وحكاية المؤذن ، وما أشبه ذلك مما هو عمل خارج عن حقيقة الصلاة ، مفعول فيها مقصود يشرك قصد الصلاة ، ومع ذلك فلا يقدر في حقيقة إخلاصها

بل لو كان شأن العبادة أن يقدر في قصدها قصد شيء آخر سواها ، لقدح فيها مشاركة القصد الى عبادة أخرى ؛ كما إذا جاء المسجد قاصدا للتنفل فيه ، وانتظار الصلاة ، والكف عن اذابة الناس ، واستغفار الملائكة له ؛ فإن كل قصد منها شاب غيره وأخرجه عن إخلاصه عن غيره . وهذا غير صحيح باتفاق . بل كل قصد منها صحيح في نفسه وان كان العمل واحدا ؛ لأن الجميع محمود شرعاً . فكذلك ما كان غير عبادة من المأذون فيه ، لاشتراكهما في الإذن الشرعي . فحفظ النفوس المختصة بالإنسان لا يمنع اجتماعها مع العبادات ، الا ما كان بوضعه منافيا لها ؛ كالحديث والأكل والشرب والنوم والرياء وما أشبه ذلك ، أما ما لا منافاة فيه فكيف يقدر القصد اليه في العبادة ؟ هذا لا ينبغي أن يقال . غير أنه لا يناع في أن أفراد قصد العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى ، ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان الحكم للغالب ، فلم يعتد بالعبادة . فإن غلب قصد العبادة فالحكم له ؛ ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد

« والثالث » ما يرجع الى المراءاة . فأصل هذا إذا قصد به نيل المال أو الجاه

(١) أى وما يكره عند مالك من انتظار الداخل حالة الركوع فقد قال به غيره

(٢) بقيته (فأتجوز في صلاتي مخافة أن تفتن أمه) وقد تقدم برواية أخرى

(ج ٢ - ص ١٤٤)

(٣) وهل رد السلام وحكاية المؤذن أمر دنيوي ؟ نعم هو خارج عن حقيقة الصلاة إلا أنه ليس دنيويا بل عبادة . وقوله (بل لو كان شأن العبادة الخ) يفيد أن ما ذكر قبله ليس عبادة ، وأنه مما نحن فيه من مشاركة امر دنيوي لقصد العبادة . وهو كما ترى

فهو الرياء المذموم شرعاً . وأدعى ما في ذلك فعل المنافقين الداخلين في الاسلام ظاهراً ، بقصد إحراز دمائهم وأموالهم . ويلى ذلك عمل المرأين العاملين بقصد نيل حظام الدنيا . وحكمه معلوم ، فلا فائدة في الإطالة فيه

فصل

﴿ وأما الثانى ﴾ وهو أن يكون العمل إصلاحاً للعادات الجارية بين العباد ؛ كالنكاح والبيع والاجارة ، وما أشبه ذلك من الأمور التي علم قصد الشارع الى القيام بها لمصالح العباد في العاجلة ، فهو حظ أيضاً قد أثبتته الشارع وراعاه ^(١) في الأوامر والنواهي ، وعلم ذلك من قصده بالقوانين الموضوعه له . وإذا علم ذلك باطلاق فطلبه من ذلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع ، فكان حقاً وصحيحاً . هذا وجه

ووجه ثان أنه لو كان طلب الحظ في ذلك قادحاً في التماسه وطلبه ، لاستوى مع العبادات كالصيام والصلاة وغيرها في اشتراط النية والقصد الى الامتثال . وقد اتفقوا على أن العادات لا تفتقر الى نية . وهذا كاف في كون القصد الى الحظ لا يقدح في الأعمال التي يتسبب عنها ذلك الحظ . بل لو فرضنا رجلاً تزوج ليرأى يتزوجه ، أو ليعد من أهل العفاف ، أو لغير ذلك ، لصح تزوجه ؛ من حيث لم بشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوج فيقدح فيها الرياء والسمعة ، بخلاف العبادات المقصود بها تعظيم الله تعالى مجرداً

ووجه ثالث أنه لو لم يكن طلب الحظ فيها سائفاً لم يصح النص على الامتنان بها في القرآن والسنة ؛ كقوله تعالى : (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ

(١) فلا يأمر إلا بما فيه القيام بالمصلحة ، ولا ينهى إلا بما يترتب عليه ضياع المصلحة . والقوانين التي وضعها لسائر المعاملات روعي فيها أنها تقوم بحفظ هذه المصالح والحظوظ العاجلة ، وتدرأ المفاسد عنها ، والنواهي عما نهى عنه إنما هي لحكمة . أنه يجلب المفاسد ويضر باستقامة هذه الحظوظ

أَزْوَاجًا لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا) وقال : (هُوَ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا) وقال : (الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ) وقال : (وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ) وقال (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا) الى آخر الآيات ، الى غير ذلك مما لا يحصى

وذلك أن ما جاء في معرض مجرد التكليف لا يقع النص عليه في معرض الامتنان ؛ لأنه في نفسه كلفةٌ وخلافٌ للعادات ، وقطعٌ للأهواء ؛ كالصلاة والصيام والحج والجهاد ، إلا ما نحا نحو قوله : (وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ^(١)) بعد قوله : (كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالَ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ) بخلاف ما تميل اليه النفوس وتتقضى به الأوطار ، وتفتح به أبواب التمتع والذات النفسانية ، وتسد به الخلات الواقعة ، من الغذاء والدواء ودفع المضرات ، وأضراب ذلك ؛ فإن الإتيان بها في معرض الامتنان مناسب ؛ وإذا كان كذلك اقتضى هذا البساط الأخذ بها من جهة ما وقعت المنة بها ؛ فلا يكون الأخذ على ذلك قدحاً في العبودية ، ولا نقصاً من حق الربوبية ؛ لكنهم مطالبون على أثر ذلك بالشكر للذي امتن بها .
وذلك صحيح

فإن قيل : فيلزم على هذا أن يكون الأخذ لها بقصد التجرد عن الحظ قادحاً أيضاً ؛ إذ كان المقصود المفهوم من الشارع إثبات الحظ والامتنان به . وهذا أيضاً لا يقال به على الإطلاق ، لما تقدم

(١) أي فهو امتنان عليهم بأن يجعل ما يكرهونه خيراً لهم ، وأصل القتال من التكليف المجردة عن الحظوظ — يعني وهذا النوع قليل الوقوع أن يمتن في مقام مجرد التكليف ، وقد يقال : إن هذا لا يحتاج إلى استثناء ، لأن الامتنان بشيء آخر غير نفس المكلف به المجرد عن الحظ ، فليس امتناناً بنفس القتال بل بأنه سبحانه وتعالى تفضل علينا بأن يجعل من المكروه لنا إيا كان نوعه خيراً وفائدة عظيمة ، حتى يصير ما نكرهه هو الخير الصرف

فالجواب أن أخذها من حيث تلبية الأمر أو الاذن قد حصل في ضمنه الحظ وبالتبعية ، لأنه إذا ندب إلى الزواج مثلا ، فأخذه من حيث الندب على وجه لو لم يندب اليه لتركه مثلا ، فإنَّ أخذه من هنالك قد حصل له به أخذه من حيث الحظ ؛ لأن الشارع قصد بالنكاح التناسل ، ثم أتبعه آثاراً حسنة من التمتع باللذات ، والانغمار في نعم يتنعم بها المكلف كاملة ، فالتمتع بالحلال من جملة ما قصده الشارع ، فكان قصد هذا المقاصد بريئاً من الحظ ، وقد انجر في قصده الحظ ، فلا فرق بينه وبين من قصد بالنكاح نفس التمتع ، فلا مخالفة للشارع من جهة القصد ؛ بل له موافقتان : موافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقاه بالقبول ، وهو التمتع ، وموافقة من جهة أن أمر الشارع في الجملة يقتضى اعتبار المكلف له في حسن الأدب ، فكان له تأدب مع الشارع في تلبية الأمر ، زيادة إلى حصول ما قصده من نيل حظ المكلف . وأيضاً^(١) ففي قصد امتثال الأمر القصد إلى المقصد الأصلي من حصول النسل ، فهو بامتنال الأمر مُلَبِّ للشارع في هذا القصد ، بخلاف طلب الحظ فقط فليس له هذه المزية

فإن قيل : فطالب الحظ على هذا الوجه ملوم ؛ إذ أهمل قصد الشارع في الأمر

من هذه الجهة

فالجواب أنه لم يهمله مطلقاً ؛ فإنه حين ألقى مقاليد في نيل هذه الحظوظ للشارع على الجملة ، حصل له بالضمن مقتضى ما قصد الشارع ، فلم يكن قصد المكلف في نيل الحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلي . وأيضاً فالداخل في حكم هذه الحظوظ داخل بحكم الشرط العادى على أنه لم يلد^(٢) ويتكلف التربية والقيام بمصالح

(١) موافقة ثالثة

(٢) اللائق بالمقام حذف (لم) أى فالذى يقصد التمتع فقط بالنكاح داخل — ضمناً وبحسب العادة — على أنه سيلد ، ويتكلف تربية الأولاد . والانفاق على الزوجات فهو قاصد ضمناً لمقصد الشارع الاصلى من النكاح ، وهو النسل

الأهل والولد ؛ كما أنه عالم إذا أتى الأمر من بابيه أنه ينفق على الزوجة ويقوم بمصالحها،
الكن لا يستوى القصدان : قصد الامتثال ابتداء حتى كان الحظ حاصلًا بالضمن ،
وقصد الحظ ابتداء حتى صار قصد الامتثال بالضمن . فثبت أن قصد الحظ في هذا
القسم غير قادح في العمل

فإن قيل : فطالب الحظ إذا فرغناه لم يقصد الامتثال على حال ، وإنما طلب
حظه مجرداً ، بحيث لو تأتى له على غير الوجه المشروع لأخذ به ، لكنه لم يقدر
عليه إلا بالوجه المشروع . فهل يكون القصد الأول في حقه موجوداً بالقوة أم لا؟
فالجواب أنه موجود له بالقوة أيضاً ؛ لأنه إذا لم يكن له سبيل إلى الوصول إلى
حظه على غير المشروع ، فرجوعه إلى الوجه المشروع قصد إليه . وقصد الوجه
المشروع يتضمن امتثال الأمر ، أو العمل بمقتضى الإذن . وهو القصد الأول الأصلي
وإن لم يشعر به على التفصيل . وقد مر بيان هذا في موافقة قصد الشارع . وأما
العمل بالحظ والهوى بحيث يكون قصد العامل تحصيل مطلوبه وافق الشارع أو
خالفه ، فليس من الحق في شيء . وهو ظاهر والشواهد عليه أظهر

فإن قيل : أما كونه عاملاً على قصد المخالفة فظاهر أنه عامل بهوى لا بالحق ؛
وأما عمله على غير قصد المخالفة فليس عاملاً بهوى بإطلاق . فقد تبين في موضعه
أن العامل بالجهل فيخالف أمر الشارع حكمه حكم الناسي ، فلا ينسب عمله إلى
الهوى هكذا بإطلاق . وإذا وافق أمر الشرع جهلاً فسيأتي أنه يصح عمله على
الجملة ، فلا يكون عمله بهوى أيضاً . وإلى هذا فالعامل بهوى إذا صادف أمر الشارع
فلم تقوّل إنه عامل بهوى وقد وافق قصده مع مامراً آنفاً أن موافقة أمر الشارع
تصير الحظ محموداً

فالجواب أنه إذا عمل على غير قصد المخالفة فلا يستلزم أن يكون موافقاً له ؛

ببل الحالات ثلاث :

حال يكون فيها قاصداً للموافقة

فلا يخلو أن يصيب باطلاق كالعالم يعمل على وفق ما علم ، فلا إشكال ؛ أو يصيب بحكم الاتفاق ، أو لا يصيب . فهذان قسمان يدخل فيهما العامل بالجهل ؛ فإن الجاهل إذا ظن في تقديره أن العمل هكذا ، وأن العمل مأذون فيه على ذلك الوجه الذي دخل فيه ، لم يقصد مخالفة ؛ لكن فرط في الاحتياط لذلك العمل ، فيؤاخذ في الطريق . وقد لا يؤاخذ إذا لم يعد مفراطاً ، ويمضى عمله إن كان موافقاً .
وأما إذا قصد مخالفة أمر الشارع فسواء في العبادات وافق أو خالف لا اعتبار بما يخالف فيه ، لأنه مخالف القصد باطلاق . وفي العادات ، الأصل اعتبار ما وافق^(١) دون ما خالف ، لأن ما لا تشترط النية في صحته من الاعمال لا اعتبار بموافقه في القصد الشرعي ولا مخالفته ، كمن عقد عقداً يقصد أنه فاسد فكان صحيحاً ، أو شرب جلاباً يظنه خمراً . إلا أن عليه في قصد المخالفة درك الإثم .
وأما إذا لم يقصد موافقة ولا مخالفة فهو العمل على مجرد الحظ أو الغفلة ، كالعامل ولا يدري ما الذي يعمل ، أو يدري ولكنه إنما قصده مجرد العاجلة ، معرضاً عن كونه مشروعاً أو غير مشروع ، وحكمه في العبادات عدم الصحة ، لعدم نية الامتثال ، ولذلك لم يكلف الناسي ولا العافل ولا غير العاقل . وفي العادات الصحة إن وافق قصد الشارع ، والا فعدم الصحة

وفي هذا الموضوع نظر ، إذ يقال : إن المقصد هنا لما انتفى فلموافقة غير معتبرة . لإمكان الاسترسال بها في المخالفة . وقد يظهر لهذا تأثير في تصرفات المحجور ، كالطفل والسفيه الذي لا قصد له إلى موافقة قصد الشارع في إصلاح المال . فلذلك قيل بعدم نفوذ تصرفاته مطلقاً وإن وافقت المصلحة ، وقيل بنفوذ ما وافق المصلحة

(١) أي فما فعله على نية المخالفة ولكنه صادف موافقة الطريق المشروع كان معتبراً ، أي غير باطل ، فتسحب عليه أحكام الصحيح . وأما إذا صادف مخالفة المشروع فهو باطل لا يأخذ حكم المشروع . وقوله (لأن ما لا تشترط النية الخ) توجيه لا اعتبار ما وافق مع كونه ناوياً للمخالفة

منها لا ماخالفها ، على تفصيل أصله هذا النظر . وهو أن مطلق القصد الى المصلحة غير منتهض ، فهو بهذا القصد مخالف للشارع ، وقد يقال القصد انما يعتبر بما ينشأ عنه ، وقد نشأ هنا مع عدم القصد موافقة قصد الشارع ، فصح

فصل

حيث قلنا بالصحة في التصرفات العادية وإن خالف القصد قصد الشارع ، فان مامضى الكلام فيه مع اضطلاع الفقهاء ، وأما اذا اعتبرنا ما هو مذكور في هذا الكتاب في نوع الصحة والبطلان من كتاب الأحكام ، فكل ماخالف قصد الشارع فهو باطل على الإطلاق ، لكن بالتفسير المتقدم^(١) والله أعلم

﴿ المسألة السابعة ﴾

المطلوب الشرعى ضربان «أحدهما» ما كان من قبيل العاديات الجارية بين الخلق ، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية ، التي هي طرق الحظوظ العاجلة ؛ كالعقود على اختلافها ، والتصارييف المالية على تنوعها «والثاني» ما كان من قبيل العبادات اللازمة للمكلف ، من جهة توجهه الى الواحد المعبود

﴿فأما الأول﴾ فالنباية فيه صحيحة ، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه ، فيما لا يختص به منها ، فيجوز أن يترتب منابه في استجلاب المصالح له ودرء المفسد عنه ، بالإعانة والوكالة ونحو ذلك مما هو في معناه ، لأن الحكمة التي يطلب بها المكلف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواء ، كالبيع والشراء ، والأخذ والإعطاء ، والإجارة والاستئجار . والخدمة ، والقبض والدفع ، وما أشبه ذلك ، مالم يكن مشروعا لحكمة لا تتعدى المكلف عادة أو شرعاً ، كالأكل والشرب واللبس والسكنى ، وغير ذلك مما جرت به العادات ، وكالتكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النباية فيها شرعاً ، فان مثل هذا مفروغ من

(١) وهو عدم ترتب الاثار الاخروية عليه من مرجو الثواب

النظر فيه ، لأن حكمته لا تتعدى صاحبها الى غيره . ومثل ذلك وجوه العقوبات والازدجار ، لأن مقصود الزجر لا يتعدى صاحب الجناية ، ما لم يكن ذلك راجعاً الى المال فإن النيابة فيه تصح . فإن كان دائراً بين الأمر المالى وغيره فهو مجال نظر واجتهاد ، كالحج^(١) والكفارات . فالحج بناء على أن المذهب فيه التعبد ، فلا تصح النيابة فيه ، أو المال ، فتصح . والكفارة بناء على أنها زجر فتختص ، أو جبر فلا تختص ، وكالتضحية فى الذبح بناء على ما بنى عليه فى الحج ، وما أشبه هذه الأشياء

فالحاصل أن حكمة العاديات إن اختصت بالمكلف فلا نيابة ، وإلا صحت النيابة . وهذا القسم لا يحتاج الى إقامة دليل ، لوضوح الأمر فيه .
 * وأما الثانى * فالتعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد ، ولا يغنى فيها عن المكلف غيره . وعمل العامل لا يجزى به غيره^(٢) ، ولا ينتقل بالقصد اليه ، ولا يثبت إن وهب ، ولا يحمل إن تحمل . وذلك بحسب النظر الشرعى القطعى نقلاً وتعليلاً

فالدليل على صحة هذه الدعوى أمور :

* أحدها * النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (ولا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) (وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى) وفى القرآن : (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) فى مواضع . وفى بعضها : (وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جِمْلِهَا لَا يَحْمِلُ)

(١) التمثيل بالحج هنا غير واضح ، لأن تقدير كلامه : ان كان الامر العادى دائراً بين المال والعقوبة كالكفارات فهو مجال نظر . وليس الحج كذلك ، بل هو امر عبادى وفيه نوع ارتباط بالمال ، فاذا تغلب أحدهما روعى . ومثله يقال فى الضحية . ولو انه جعل التقسيم إلى ثلاثة أضرب ، فأضاف إلى هذين الضربين ضرباً يدور بين العبادة والامور المالية لكان اوجه

(٢) فصل هذه المعانى وإن كانت متقاربة أو متلازمة لتأتى الأدلة فى الآيات بعدها على طبقها صراحة . فعليك بتطبيق الأدلة على تلك المعانى

منه شيء ولو كان ذا قرْبى) ثم قال : (ومن تزكَّى فإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ)
 وقال تعالى : (وقال الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ .
 وما هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ . إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ) وقال : (وقالوا لنا
 أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ) وقال تعالى : (ولا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ
 وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ . ما عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ) الآية !

وأيضاً ما يدل على أن أمور الآخرة لا يملك فيها أحد عن أحد شيئاً : كقوله
 (يَوْمَ لَا تَمَلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً) فهذا عام في نقل الأجور أو حمل الأوزار
 ونحوها . وقال : (واخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ ، وَلَا مَوْلودٌ هُوَ جَارٍ
 عَنِ وَالِدِهِ شَيْئاً) وقال : (واتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلَا يُقْبَلُ
 مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ) الآية ؛ الى كثير من هذا المعنى . وفي الحديث
 حين أنذر عليه الصلاة والسلام عشيرته الأقربين : « يا بنى فلان إني لا أملك
 لكم من الله شيئاً »

﴿ والثاني ﴾ المعنى وهو أن مقصود العبادات الخضوع لله ، والتوجه اليه ،
 والتذلل بين يديه ، والالتقياد تحت حكمه ، وعمارة القلب بذكره ؛ حتى يكون
 العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله ، ومراقباً له غير غافل عنه ، وأن يكون ساعياً
 في مرضاته وما يقرب اليه على حسب طاقته . والنياية تنافي هذا المقصود وتضاده ؛
 لأن معنى ذلك أن لا يكون العبد عبداً ، ولا المطلوب بالخضوع والتوجه خاضعاً
 ولا متوجهاً ، إذا ناب عنه غيره في ذلك . وإذا قام غيره في ذلك مقامه فذلك
 الغير هو الخاضع المتوجه . والخضوع والتوجه ونحوهما إنما هو اتصاف بصفات
 العبودية ، والاتصاف لا يعدو المتصف به ولا ينتقل عنه الى غيره . والنياية إنما معناها
 أن يكون المنوب منه بمنزلة النائب ، حتى يعد المنوب عنه متصفاً بما اتصف به
 النائب ، وذلك لا يصح في العبادات كما يصح في التصرفات ؛ فإن النائب في أداء
 الدين مثلاً لما قام مقام المديان ، صار المديان متصفاً بأنه مؤد لدينه ؛ فلا مطالبة

لغيريم بعد ذلك به . وهذا في التعمد لا يتصور ، ما لم يتصف المنوب عنه بمثل ما اتصف به النائب . ولا نيابة إذ ذاك على حال

﴿ والثالث ﴾ أنه لو صححت النيابة في العبادات البدنية^(١) ، لصحت في الأعمال القلبية ؛ كالأيمان وغيره من الصبر والشكر ، والرضى والتوكل ، والخوف والرجاء ، وما أشبه ذلك ؛ ولم تكن التكاليف محتومة على المكلف عيناً ، لجواز النيابة ، فكان يجوز أمره ابتداء على التخيير بين العمل والاستنابة ، ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة بالأعيان من العاديات ، كالأكل والشرب ، والوقاع واللباس وما أشبه ذلك . وفي الحدود والقصاص والتعزيرات وأشباهها من أنواع الزجر . وكل ذلك باطل بلا خلاف ، من جهة أن حكم هذه الأحكام مختصة . فكذلك سائر التبعيدات

وما تقدم^(٢) من آيات القرآن كلها عمومات لا تشمل التخصيص ، لأنها

(١) إنما جعلها هي الملزوم ومناط الاستدلال في هذا الوجه — وإن كان الاصل فيما سبق عاما — لأنها بقطع النظر عن الأدلة التي يتوهم فيها ذلك ، ويظهر أثره فيها بالقيام بالنيابة وعدم القيام بها ، بخلاف القلبية فلا يظهر ذلك فيها ، ولا يعقل فيها النيابة رأساً ، فلا يعقل أن يقوم أحد عن أحد بالإيمان مثلاً. وقوله (ولم تكن التكاليف الخ) أي مطلقاً بدنية أو قلبية . وقوله (وكل ذلك باطل) أي اللوازم الثلاثة باطلة ، أي فالملزوم مثلها وعليه يكون قوله (من جهة أن حكم هذه الاحكام مختصة) راجعاً لخصوص الدليل الثالث ، أي أن التبعيدات مختصة بالمكلف بها كما سبق بيانه فتكون كالعاديات المختصة كالأكل والوقاع مثلاً . فلما كانت هذه لا نيابة فيها كانت جميع التبعيدات لا نيابة فيها . ويصح أن يعود قوله (وكل ذلك باطل) إلى ما دخل تحت قوله (ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة وفي الحدود وأشباهها) ويكون حذف بطلان اللازم من الدليلين الأولين

(٢) لو قدم هذا على الثاني وهو المعنى ليكون تكميلاً للدليل الأول وهو النصوص لكان أنسب وإن كان وجه تأخره ارتباطه بالأشكال بعده حيث يقول فيه (وتبين أن ما تقدم في الكفاية ليست على العموم)

محكمات نزلت بمكة^(١) احتجاجاً على الكفار ، ورداً عليهم في اعتقادهم حمل بعضهم عن بعض او دعواهم ذلك عناداً . ولو كانت تحتمل الخصوص في هذا المعنى لم يكن فيهم رادٌ عليهم ، ولما قامت عليهم بها حجة ، أما على القول بأن العموم إذا خص لا يبقى حجة في الباقي فظاهر . وأما على قول غيرهم فلتطرق احتمال التخصيص بالقياس أو غيره . وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجد عامتها^(٢) عريّة عن التخصيص والنسخ وغير ذلك من الأمور المعارضة ، فينبغي للبيب أن يتخذها عمدة في الكليات الشرعية ، ولا ينصرف عنها .

﴿ فإن قيل ﴾ : كيف هذا ؟ وقد جاء في النيابة في العبادات ، واكتساب الأجر والوزر من الغير ، وعلى ما لم يعمل ، أشياء :

(أحدها) الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم ، وهي جملة : منها أن « الميِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ عَلَيْهِ »^(٣) « وَأَنْ « مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً أَوْ سَيِّئَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا أَوْ عَلَيْهِ وَزُرُّهَا »^(٤) « وَأَنْ « الرَّجُلُ إِذَا مَاتَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ »^(٥) « وَأَنَّهُ « مَا مِنْ نَفْسٍ تَقْتُلُ ظَالِمًا إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا »^(٦) « وفي القرآن : « وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ) وَفُسر بأن الأبناء يرفعون الى منازل الآباء وإن لم يبلغوا ذلك بأعمالهم . وفي

(١) أي ما عدا الآية الأخيرة ، فإنها من سورة البقرة

(٢) سيأتي لذلك في الأدلة مبحث واسع شاف . وقوله (الأمور المعارضة) أي العشرة المشهورة التي منها الاضرار والحقيقة والمجاز الخ . والكلام يحتاج إلى دقة في وزنه وتطبيقه . وسيأتي في محله

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا أبا داود

(٤) تقدم (ج ١ - ص ١٤٠)

(٥) (إذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاثة الخ) أخرجه في التيسير عن

الخمسة إلا البخاري

(٦) تقدم (ج ١ - ص ١٤٠) وفي لفظه هناك اختلاف عما هنا

الحديث : « إن فريضة الله أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يثبّت على الرَّاحِلَةِ ، فأحجُّ عنه ؟ قال : نعم ^(١) » وفي رواية : « أفرايت لو كان على أهلك دينٌ فقضيتِه ، أكان يُجزئُه ؟ قالت : نعم . قال : فدينُ الله أحقُّ أن يُقضَى ^(٢) . » « ومن مات وعليه صومٌ صام عنه وليه ^(٣) » وقيل يارسول الله إن أمي ماتت وعليها نذرٌ لم تقضه . قال : فاقضه عنها ^(٤) » وقد قال بمقتضى هذه الأحاديث كبار علماء . وجماعة ممن لم يذهب إلى ذلك قالوا بجواز هبة العمل ، وأن ذلك ينفع الموهوب له عند الله تعالى . فهذه جملة تدل على ما لم يذكر من نوعها ، وتبين أن ما تقدم في الكلية المذكورة ليست على العموم ، فلا تكون صحيحة

(والثاني) أن لنا قاعدة يرجع إليها غير مختلف فيها ، وهي قاعدة الصدقة عن الغير ، وهي عبادة ؛ لأنها إنما تكون صدقة إذا قصد بها وجه الله تعالى وامثال أمره ، فإذا تصدق الرجل عن الرجل أجزأ ذلك عن المتصدق عنه وانتفع به ، ولا سيما إن كان ميتاً . فهذه عبادة حصلت فيها النيابة . ويؤكد ذلك ما كان

(١) رواه في التيسير (إن فريضة الله على عباده في الحج الح) عن الستة

(٢) هذه الرواية في الحج اختص بها النسائي (راجع النسائي جزء ٢ - ص ٥)

ونيل الاوطار (ج ٥ - ص ١١)

قال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير :

حديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (فدين الله أحق بالقضاء) متفق على صحته من حديث ابن عباس : أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر ، الحديث ، وله طرق فيها والفاظ مختلفة وفي رواية : جاء رجل فقال : إن أختي نذرت أن تحج ، وفي رواية النسائي إن أبي مات ولم يحج . وسيأتي في الصوم اهـ (مجموع ج ٥ - ص ٥١١)

(٣) رواه الشيخان وأبو داود (تيسير)

(٤) (إن أمي ماتت وعليها نذر أفصوم عنها ؟ قال رأيت لو كان على أمك دين فقضيتِه

أكان يؤدى ذلك عنها ؟ قالت نعم . قال فصومي عن أمك) أخرجه في التيسير عن الخمسة

من الصدقة فرضاً كالزكاة ، فإن اخراجها عن الغير جائز وجازٍ عن ذلك الغير ،
والزكاة أخية الصلاة (١)

(والثالث) أن لنا قاعدة أخرى متفقاً عليها أو كالتفق عليها (٢) ، وهي تحمل
العاقلة للدية في قتل الخطأ ؛ فان حصل الأمر في ذلك أن يُتلف زيد فيغرم عمرو ،
وليس ذلك الا من باب النيابة في أمر تعبدى لا يعقل معناه . ومنه أيضاً نيابة
الإمام عن المأموم في القراءة وبعض أركان الصلاة مثل القيام ، والنيابة عنه في
سجود السهو بمعنى أنه يحمله عنه ، وكذلك الدعاء للغير ، فإن حقيقته خضوع لله
وتوجه إليه . والغير هو المنتفع بمقتضى تلك العبادة ، وقد خلق الله ملائكة عبادتهم
الاستغفار للمؤمنين خصوصاً ، ولن في الأرض عموماً ، وقد استغفر النبي صلى الله
عليه وسلم لأبويه حتى نزل : (ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين)
وقال في ابن أبي : « لأستغفرن لك ما لم أنه عنك » حتى نزل : (استغفروا لهم
أولاً تستغفروا لهم) (٣) ونزل : (ولا تصل على أحدٍ منهم مات أبداً) الآية !
وإن كان قد نهى عنه فلم ينه عن الاستغفار لمن كان حياً منهم . وقال عليه الصلاة

(١) جملة خطائية ، يقوى بها الاشكال ليجرى فيما ليس فيه شائبة مالية

(٢) المخالف فيها قليل ، راجع الخلاف في أعلام الموقعين

(٣) في روح المعاني في تفسير الآية أن عبد الله بن عبد الله بن أبي سأل الرسول
عليه الصلاة والسلام أن يستغفر لأبيه ففعل فنزل (استغفر لهم أو لا تستغفر لهم
ان تستغفر لهم الآية) فقال عليه السلام لا يزيدن على السبعين فنزل (سواء عليهم
استغفرت لهم الآية) وقال المفسران هذا هو الصحيح المعول عليه ومقابله أنها في عامة
المنافقين ولم ينقلوا فيما يتعلق بابن أبي قول الرسول لأستغفرن لك ما لم أنه عنك . انما
ذكر وهافيا يتعلق بأبي طالب لما سمع كلام أبي جهل ومن معه في مرض الوفاة ، ولم
يسمع منه صلى الله عليه وسلم نصحه له ، وبقى على دين الجاهلية ، فنزلت الآية (ما كان
للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) وعزه الالوسى للبخارى ومسلم وكثير
من الأئمة وهو الصحيح خلافا لما في بعض الروايات أنها نزلت في أبويه عليه السلام .
وبهذا تعلم ما في كلام المؤلف في الآية الاولى والحديث

والسلام « اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ^(١) » وَعَلَى الْجُمْلَةِ فَالدَّعَاءُ لِلغَيْرِ مِمَّا غَلِمَ مِنْ دِينِ الْأُمَّةِ ضَرُورَةٌ

(والرابع) أن النيابة في الأعمال البدنية غير العبادات ^(٢) صحيحة ؛ وكذلك بعض العبادات البدنية ، وإن كانت واجبة على الانسان عينا ، وكذلك المالية ، وأولها الجهاد ، فانه جائز أن يستنيب فيه المكلف به غيره بجعل وبغير جعل ، إذا أذن الامام ، والجهاد عبادة . فاذا جازت النيابة في مثل هذا فلتجز في باقى الاعمال المشروعة ، لأن الجميع مشروع

(والخامس) أن مآل الأعمال التكليفية أن يجازى عليها ؛ وقد يجازى الانسان على ما لم يعمل ، خيراً كان الجزاء أو شراً . وهو أصل متفق عليه في الجملة . وذلك ضربان :

« أحدهما » المصائب النازلة في نفسه وأهله وولده وعرضه ، فانه إن كانت باكتساب ^(٣) كُفِّرَ بها من سيئاته ، وأخذ بها من أجر غيره ، وحملَ غيره وزره ، ولم يعمل بذلك ^(٤) ، فضلاً عن أن يجد ألمه ، كما في حديث أبى هريرة رضى الله عنه في المفلس يوم القيامة ^(٥) . وإن كانت بغير اكتساب فهى

(١) أخرجه المناوى في كنوز الحقائق عن البزار
(٢) ليس محل نزاع ، ولكنه جاء به لتوسيع المجال في الاشكال ، وأنها لكونها مشروعة جازت فيها النيابة ، فاذن كل ما كان مشروعاً تجوز فيه النيابة . ومنه العبادات . ولا يخفى عنك أن أهم شيء في هذا الوجه ما يتعاق بالجهاد من جهة كونه عبادة . وأما مجرد مشروعيته التى جاء بها ليجعلها كعلة للقياس فهى ضعيفة

(٣) أى اكتساب الغير . وقوله (بغير اكتساب) أى بأن كانت من الله محضاً
(٤) لعل الأصل (وإن لم يعلم بذلك) ليلتئم مع قوله (فضلاً عن أن يجد ألمه)
(٥) عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : أتدرون من المفلس؟ قالوا المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع . فقال (إن المفلس من أمتى من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ، ويأتى قد شتم هذا ، وقذف هذا ، وأكل مال هذا ، وسفك دم هذا ، وضرب هذا . فيعطى هذا من حسناته ، وهذا من

كفارات فقط ، أو كفارات وأجور . وكما جاء فيمن « غرسَ غرساً أو زرعَ زرعاً يأكلُ منه انسانٌ أو حيوانٌ أنه له أجرٌ ^(١) » وفيمن « ارتبطَ فرساً في سبيلِ اللهٍ فأكلَ في مَرَجٍ أو رَوْضَةٍ ، أو شربَ في نهرٍ أو استنَّ شرفاً أو شرفين ، ولم يُرد أن يكون ذلك فهي له حسنات ^(٢) » وسائر ما جاء في هذا المعنى

« والضرب الثاني » النيات التي تتجاوز الأعمال كما جاء : « أن المرءُ يكتبُ له قيامُ الليل أو الجهادُ إذا حبسه عنه عُذرٌ ^(٣) » وكذلك سائر الأعمال ، حتى قال عليه الصلاة والسلام في المتمنى أن يكون له مالٌ يعمل به مثلَ عملِ فلان : « فهما في الأجرِ سواء » وفي الآخر : « فهما في الوزرِ سواء ^(٤) » وحديث : « من همَّ بحسنةٍ فلم يعملها كتبت له حسنةً ^(٥) » « والمسلمان يلتقيان بسيفيهما »

حسناته . فان فئت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ، ثم يطرح في النار) رواه مسلم والترمذى وغيرهما — (ترغيب)

(١) (تقدم ج ١ — ص ٢١٢)

(٢) لعلها رواية بالمعنى . وإلا . فما تقدم له في الفصل الثاني من المسألة الخامسة يقتضى أن قوله (ولم يرد ذلك) راجع إلى خصوص الشرب ، نعم إن ذلك هو مناط الاشكال ، لأنه لو قصد شيئاً من ذلك لم يكن فيه ما يعترض به هنا

(٣) روى مالك وأبوداود والنسائي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (ما من امرئ تكون له صلاة بليل فيغلبه عليها نوم إلا كتب له أجر صلواته ، وكان نومه عليه صدقة) وروى مسلم عن جابر (إن بالمدينة لرجالاً ما سرتهم مسيراً ولا قطعتم وادباً إلا كانوا معكم . حبسهم المرض) وروى البخارى مثله بخلاف يسير في بعض لفظه . وفي رواية أخرى لمسلم عن وكع ذكر فيها (إلا شركوكم في الأجر)

(٤) أخرجه في الترغيب عن ابن ماجه . وفيه رواية أخرى عن احمد والترمذى

بلفظ (فأجرهما سواء ووزرهما سواء)

(٥) جزء من حديث رواه الشيخان

الحديث ^(١)! الى غير ذلك من الأدلة الدالة على عدّ المكلف بمجرد النية كالعامل نفسه في الأجر والوزر . فاذا كان كالعامل وليس بعامل ولا عمل عنه غيره ، فأولى ^(٢) أن يكون كالعامل اذا استناب غيره على العمل

﴿ فالجواب ﴾ أن هذه الأشياء وإن كان منها ما قال بعض العلماء فيه بصحة

النيابة ، فإن للنظر فيها متسعاً

أما قاعدة الصدقة عن الغير وإن عددناها عبادة ، فليست من هذا الباب ؛ فإن كلامنا في نيابة في عبادة من حيث هي تقرب إلى الله تعالى وتوجه إليه . والصدقة عن الغير من باب التصرفات المالية . ولا كلام فيها .

وأما قاعدة الدعاء فظاهر أنه ليس في الدعاء نيابة ؛ لأنه شفاعة للغير فليس

من هذا الباب .

وأما قاعدة النيابة في الأعمال البدنية والمالية فإنها مصالح معقولة المعنى ، لا يشترط فيها — من حيث هي كذلك — نية ، بل المنوب عنه إن نوى القربة . فيما له سبب فيه فله أجر ذلك ، فإن العبادة منه صدرت لامن النائب . والنيابة على مجرد التفرقة أمر خارج عن نفس التقرب بإخراج المال . والجهاد وإن كان من الأعمال المودودة في العبادات ، فهي في الحقيقة معقولة المعنى ، كسائر فروض الكفايات التي هي مصالح للدنيا ، لكن لا يحصل لصاحبها الأجر الأخرى إلا إذا

(١) (إذا التقا المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار) قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال (إنه كان حريصاً على قتل صاحبه) أخرجه في الجامع الصغير عن أحمد والشيخين وأبي داود والنسائي

(٢) أي لأن النية حينئذ حاصلة وقد حصل المنوى بالفعل وإن كان من غيره . وهذا ظاهر إذا رجعنا قوله (فاذا كان كالعامل الخ) إلى الضرب الثاني فقط . إلا أنه لا يكون قد عمل للأول نتيجة ، ولا بين وجه الاستدلال به . أما إذا رجعناه للضربين فيكون قد رتب على الأول أيضاً نتيجته لكن السياق في ذكره للأعمال في الثاني يشهد للتقرير الأول

تقصد وجه الله تعالى وإعلاء كلمة الله . فإن قصد الدنيا فذلك حظه ، مع ان المصلحة الجهادية قائمة ، كقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . والجهاد شعبة منها . على أن من أهل العلم من كره النيابة في الجهاد بالجعل ، لما فيه من تعريض النفس للهلكة في عرض من أعراض الدنيا . ولو فرض هنا قصد التقرب بالعمل لم يصح فيه من تلك الجهة نيابة أصلاً . فهذا الأصل لا اعتراض به أيضاً

وأما قاعدة المصائب النازلة فليست من باب النيابة في التعبد . وإنما الأجر والكفارة في مقابلة ما نيل منه ، لا لأمر خارج عن ذلك . وكون حسنات الظالم تعطى المظلوم ، أو سيئات المظلوم تطرح على الظالم ، فمن باب الغرامات ، فهي معاوضات ؛ لأن الأعيان الأخرى إنما تكون في الأجور والأوزار ، إذ لا دينار هناك ولا درهم ، وقد فات القضاء في الدنيا

ومسألة الغرس والزرع من باب المصائب في المال ، ومن باب الاحسان به إن كان باختيار مالكه

ومسألة العاجز عن الأعمال راجعة الى الجزاء على الأعمال المختصة بالعامل بلا نيابة ، إذ عد في الجزاء — بسبب نيته — كمن عمل ، تفضلاً من الله تعالى ، مع أن الأحكام إنما تجرى في الدنيا على الظاهر ، ولذلك يقال فيمن عجز عن عبادة واجبة وفي نيته أن لو قدر عليها لعملها إن له أجر من عملها ، مع أن ذلك لا يسقط القضاء عنه فيما بينه وبين الله إن كانت العبادة مما يقضى . كما أنه لو تمنى ^(١) أن يقتل مسلماً أو يسرق أو يفعل شراً إلا أنه لم يقدر ، كان له وزر من عمل ، ولا يعد في الدنيا كمن عمل ، حتى يجب عليه ما يجب على الفاعل حقيقة . فليست من النيابة في شيء . وإن فرضت النيابة فالنائب هو المكتسب ، فعمله عليه أو له . فهذه القواعد لا تنقض ما تأصل

ونرجع الى ما ذكر أول السؤال ، فانه عمدة من خالف في المسألة .

(١) أي عزم وصمم ، ولكنه فاته غرضه بأمر خارج عن إرادته

حديث تعذيب الميت ببكاء الحى ظاهرٌ حمّله على عادة العرب فى تحريض المريض — اذا ظن الموت — أهله على البكاء عليه . وأما من سن سنة ، وحديث ابن آدم الأول ، وحديث انقطاع العمل إلا من ثلاث ، وما أشبه ذلك ، فان الجزاء فيها راجع الى عمل المأجور أو الموزور ، لأنه الذى تسبب فيه أولاً . فعلى جريان سببه تجرى المسببات ، والكفل الراجع الى المتسبب ناشئ عن عمله ، لا عن عمل المتسبب الثانى . والى هذا المعنى يرجع قوله تعالى : (والذين آمنوا واتبعتهم ذُرِّيَّاتَهُمْ) الآية : لأن ولده كسب من كسبه ، فما جرى عليه من خير فكأنه منسوب الى الأب . وبذلك فسر قوله تعالى : (ما أغنى عنه ماله وما كسب) أن ولده من كسبه ، فلا غرو أن يرجع الى منزلته وتقر عينه به ^(١) كما تقر عينه بسائر أعماله الصالحة . وذلك قوله تعالى (وما ألتناهم من عملهم من شيء)

وإنما يشكل من كل ما أورد ما بقى من الأحاديث ؛ فانها كالنص فى معارضة القاعدة المستدل عليها ؛ وبسببها وقع الخلاف فيما نص فيها خاصة — وذلك الصيام والحج — وأما النذر فانما كان صياماً فيرجع الى الصيام والذى يجاب به فيها أمور :

(أحدها) أن الأحاديث فيها مضطربة ، نبه البخارى ومسلم على اضطرابها ، فانظره فى الإكمال . وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذالم تعارض أصلاً قطعياً فكيف اذا عارضته . وأيضاً فإن الطحاوى قال فى حديث : « مَنْ ماتَ وعليه صومٌ صامَ عنه وليُّه » ^(٢) إنه لم يرو إلا من طريق عائشة . وقد تركته فلم تعمل به وأفتت بخلافه . وقال فى حديث التى ماتت وعليها نذر إنه لا يرويه الا ابن عباس وقد خالفه وأفتى بأنه لا يصوم أحد عن أحد

(١) لكن يبقى التوفيق بينه وبين آية (وأن ليس للانسان إلا ماسعى) فان الذرية حازت منزلة عالية لم تستحقها بسعيها وإنما جاءت بسعى الآباء

(والثاني) أن الناس على أقوال في هذه الأحاديث : منهم من قبل ما صح منها باطلاق ، كأحمد ابن حنبل ؛ ومنهم من قال ببعضها فأجاز ذلك في الحج دون الصيام ، وهو مذهب الشافعي ، ومنهم من منع باطلاق ، كمالك بن أنس . فأنت ترى بعضهم لم يأخذ ببعض الأحاديث وإن صح . وذلك دليل على ضعف الأخذ بها في النظر . ويدل على ذلك أنهم اتفقوا في الصلاة على ما حكاه ابن العربي ، وإن كان ذلك لازماً في الحج لمكان ركعتي الطواف ، لأنهما تبع . ويجوز في التبع ما لا يجوز في غيره ؛ كبيع الشجرة بشمرة قد أبرت ، وبيع العبد بماله . واتفقوا على المنع في الأعمال القلبية

(والثالث) أن من العلماء من تأول الأحاديث على وجه يوجب ترك اعتبارها مطلقاً ، وذلك أنه قال : سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم أن لا يمنعوا أحداً من فعل الخير ، يريد أنهم سئلوا عن القضاء في الحج والصوم ، فأنفذوا ما سئلوا فيه من جهة كونه خيراً ، لا من جهة أنه جازٍ عن المنوب عنه ^(١) . وقال هذا القائل : لا يعمل أحد عن أحد شيئاً ، فإن عمله فهو لنفسه ، كما قال تعالى : (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى)

(والرابع) أنه يحتمل أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان له تسبب في تلك الأعمال ، كما إذا أمر بأن يحج عنه ، أو أوصى بذلك ، أو كان له فيه سعى حتى يكون موافقاً لقوله تعالى : (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى) وهو قول بعض العلماء

(والخامس) أن قوله « صام عنه وليه » محمول على ما تصح فيه النيابة ، وهو الصدقة ، مجازاً ، لأن القضاء تارة يكون بمثل المقتضى ، وتارة بما يقوم مقامه عند تعذره . وذلك في الصيام الإطعام ، وفي الحج النفقة عن من يحج عنه ، أو ما أشبه ذلك

(١) لكن هذا يبعده قوله عليه الصلاة والسلام (أرأيت لو كان على أهلك دين إلى أن قال : فدين الله أحق أن يقضى)

والسادس أن هذه الأحاديث — على قلتها — مُعارضَةٌ لأصل ثابت في الشريعة قطعي ، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي ، فلا يعارض الظن القطع ؛ كما تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلا إذا لم يعارضه أصل قطعي . وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة . وهذا الوجه هو نكتة الموضع ، وهو المقصود فيه ، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسك بتلك الأحاديث . وقد وضح مأخذ هذا الأصل الحسن . وبالله التوفيق .

فصل

ويبقى النظر في مسألة لها تعلق بهذا الموضع ، وهي مسألة هبة الثواب وفيها نظر فللمانع أن يمنع ذلك من وجهين :

(أحدهما) أن الهبة إنما سحت في الشريعة في شيء مخصوص ، وهو المال . وأما في ثواب الأعمال فلا . وإذا لم يكن لها دليل فلا يصح القول بها .

(والثاني) أن الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسببات بالنسبة إلى الأسباب ؛ وقد نطق بذلك القرآن كقوله تعالى : (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ) ثم قال : (وَمَنْ يَعُصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا) وقوله (جزاء بما كانوا يعملون) (ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون) وهو كثير . وهذا أيضاً كالتوابع بالنسبة إلى المتبوعات ؛ كاستباحة الانتفاع بالمبيع مع عقد البيع ، واستباحة البضع مع عقد النكاح ، فلا خيرة للكلف فيه . هذا مع أنه مجرد تفضل من الله تعالى على العامل . وإذا كان كذلك اقتضى أن الثواب والعقاب ليس للعامل فيه نظر ولا اختيار ، ولا في يده منه شيء . فإذا لا يصح فيه تصرف ؛ لأن التصرف من توابع الملك الاختياري ، وليس في الجزء ذلك . فلا يصح للعامل تصرف فيما لا يملك ، كما لا يصح لغيره وللمجيز أن يستدل أيضاً من وجهين :

(أحدهما) أن أدلته من الشرع هي الأدلة على حواز الهبة في الأموال وتوابعها، إما أن تدخل تحت عمومها أو إطلاقها، وإما بالقياس عليها؛ لأن كل واحد من المال والثواب عوضٌ مقدّر. فكما جاز في أحدهما جاز في الآخر. وقد تقدم في الصدقة عن الغير أنها هبة الثواب^(١)، لا يصح فيها غير ذلك. فإذا كان كذلك صح وجود الدليل، فلم يبق للمنع وجه

(والثاني) أن كون الجزاء مع الأعمال كالمسببات مع الأسباب، وكالتوابع مع المتبوعات، يقضى بصحة الملك لهذا العامل؛ كما يصح في الأمور الديوية. وإذا ثبت الملك صح التصرف بالهبة

لا يقال: إن الثواب لا يملك كما يملك المال؛ لأنه إما أن يكون في الدار الآخرة فقط، وهو النعيم الحاصل هنالك والآن لم يملك منه شيئاً؛ وإما أن يملك هنا منه شيئاً حسبما اقتضاه قوله تعالى: (مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً) الآية، فذلك بمعنى^(٢) الجزاء في الآخرة، أي أنه ينال في الدنيا طيب عيش من غير كدر مؤثر في طيب عيشه، كما ينال في الآخرة أيضاً النعيم الدائم؛ فليس له أمر يملكه الآن حتى تصح هبته. وإنما ذلك في الأموال التي يصح حوزها وملكها الآن

لأننا نقول: هو وإن لم يملك نفس الجزاء، فقد كتب له في غالب الظن عند الله تعالى، واستقر له ملكا بالتملك، وإن لم يحزه الآن. ولا يلزم من الملك الحوز. وإذا صح مثل هذا في المال، وصح التصرف فيه بالهبة وغيرها، صح فيما نحن فيه؛ فقد يقول القائل: ما ورثته من فلان فقد وهبته لفلان؛ ويقول: إن اشترى لى وكبلى عبدا فهو حر أو هبة لأخى، وما أشبه ذلك، وإن لم يحصل شيء من ذلك

(١) أين هذا؟ فالذي تقدم أنها من باب التصرف المالى فكأنه أعطى المال للتصدق عليه، وناب عنه في صرفه فقط، فقد ملكه المال نفسه، والثواب شيء آخر

(٢) أى من بابه، وشبيهه به

في حوزة ؛ وكما يصح هذا التصرف فيما بيد الوكيل فعله وإن لم يعلم به الموكل ، فضلا عن أن يحوزه من يد الوكيل ، يصح أيضاً التصرف بمثله فيما هو بيد الله الذي هو على كل شيء وكيل . فقد وضع اذاً مغزى النظر في هبة الثواب . والله الموفق للصواب .

﴿ المسألة الثامنة ﴾

من مقصود الشارع في الأعمال ^(١) دوام المكاف عليها . والدليل على ذلك . واضح ؛ كقوله تعالى : (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (المائدة : ١٦) وقوله : (يَفِيضُونَ الصَّلَاةَ) وإقام الصلاة بمعنى الدوام عليها ؛ بهذا فسرت الإقامة حيث ذكرت مضافة الى الصلاة . وجاء هذا كله في معرض المدح ، وهو دليل على قصد الشارع اليه . وجاء الأمر به صريحاً في مواضع كثيرة ؛ كقوله : (وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) وفي الحديث : « أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ . وَإِنْ قَلَّ » ^(٢) وقال : « خُذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حَتَّى تَمَلُّوا » ^(٣) . « وَكَانَ عَمَلُهُ دِيمَةً » . وأيضاً فإن في توقيت الشارع وظائف العبادات ، من مفروضات ومسئوليات ومستحبات ، في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب ، ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع الى إدامة الأعمال . وقد قيل في قوله تعالى في الذين ترهبوا : (فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا) إن عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد الدخول فيها والاستمرار

(١) أي أعمال العبادات التي تتكرر أسبابها ، أما زكاة وجبت هذا العام لحصول انصباب ولم يحصل في العام بعده فلا . وهكذا يقال في غيرها فهو ظاهر في العبادات المذكورة .
(٢) رواه في التيسير (أحب الأعمال إلى الله تعالى مادام وإن قل) عن الستة وهو جزء من حديث طويل

فصل

فمن هنا يؤخذ حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في الأوقات ، وأمروا بالمحافظة عليها بإطلاق ؛ لكنهم قاموا بأمور لا يقوم بها غيرهم . فالمكاف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب ، فمن حقه أن لا ينظر الى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر في مآله فيه ، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا ؟ فإن المشقة التي تدخل على المكاف من وجهين : « أحدهما » من جهة شدة التكليف في نفسه ، بكثرتة أو ثقله في نفسه . « والثاني » من جهة المداومة عليه وإن كان في نفسه خفيفا . وحسبك من ذلك الصلاة ، فإنها من جهة حقيقتها خفيفة ، فإذا انضم إليها معنى المداومة ثقلت . والشاهد لذلك قوله تعالى : (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ) فجعلها كبيرة ، حتى قرن بها الأمر بالصبر ، واستثنى الخاشعين فلم تكن عليهم كبيرة ، لأجل ما وصفهم به من الخوف الذي هو سائق ، والرجاء الذي هو حاد . وذلك ما تضمنه قوله : (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ) الآية فإن الخوف والرجاء يسهلان الصعب ؛ فإن الخائف من الأسد يسهل عليه تعب الفرار ، والراجي لنيل مرغوبه يقصر عليه الطويل من المسافة . ولأجل الدخول في الفعل على قصد الاستمرار ، وضعت التكليف على التوسط ، وأسقط الحرج . ونهى عن التشديد . وقد قال عليه الصلاة والسلام : « إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلْ فِيهِ بِرَفْقٍ . وَلَا تَبْغِضْ إِلَى نَفْسِكَ عِبَادَةَ اللَّهِ ، فَإِنَّ الْمُنْبَتَّ لَا أَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى » ^(١) وقال : « مَنْ يُشَادَّ هَذَا الدِّينَ يَعْطِبُهُ » ^(٢) وهذا يشمل التشديد بالدوام ، كما يشمل التشديد بأنفس الأعمال .

والأدلة على هذا المعنى كثيرة

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٣٨)

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ١٤٥)

﴿ المسألة التاسعة ﴾

الشريعة بحسب المكلفين كليةٌ عامةٌ ؛ بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية^(١) بعضٌ دون بعض، ولا يحاشي من الدخول تحت أحكامها مكلفٌ ألبته . والدليل على ذلك — مع أنه واضح — أمور :

(أحدها) النصوص المتضاربة ؛ كقوله تعالى : (وما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا)^(٢) وقوله : (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) وقوله عليه الصلاة والسلام : « بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ »^(٣) وأشباه هذه النصوص ، مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة ؛ ولو كان بعض الناس مختصا بما لم يخص به غيره^(٤) ، لم يكن مرسلًا للناس جميعا ؛ إذ يصدق على من لم يكف

(١) تغليب على الاناحة . وإلا فهي حكم شرعي لا اختصاص فيه أيضاً . ويبقى الكلام فيما يقابل الطلبية ، وهو الوضعية . ولا يظهر أنه يقصد الاحتراز عنها ، إذ كون الزوال سببا في وجوب الظهر عام لا يختص به مكلف دون آخر مادام شرط التكليف موجوداً . ومثله يقال في بقيتها . تراجع المسألة الأولى في خطاب الوضع (٢) لأن المعنى على المشهور وما أرسلناك بهذه الشريعة إلا للناس كافة ، فالشريعة

مأمور بتبليغها للناس كافة . وفي آية (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ) دلالة على وجوب تبليغ جميع الشريعة . فالجمع بين الآيتين يقتضي المطلوب في المسألة . أما الآيات هنا وحدها فربما يتوقف في إفادتها للمطلوب ، لأنه ما المانع من أن يكون مرسلًا لجميع الناس ولكن على توزيع المرسل به ، فيكون البعض للبعض ، وهذا إنما يمنع منه وجوب تبليغ جميع المرسل به للجميع ، وإنما يؤخذ من الآيتين كما أشرنا إليه . فتأمل . وقد يقال إن حذف المعمول يؤذن بالعموم ، والمعمول هو قولنا (بهذه الشريعة) فكفى كل واحدة من هذه الآيات هنا في إفادة المطلوب

(٣) (أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي : كان كل نبي يبعث لأمة خاصة وبعثت إلى الأحمر والأسود الخ) أخرجه الشيخان والنسائي (٤) أي بما لم يخاطب به غيره . أما تعبيره فقيهه نبو عن الغرض

بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به ، فلا يكون مرسلاً^(١) بذلك الحكم الخاص الى الناس جميعاً . وذلك باطل . فما أدى إليه مثله . بخلاف الصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكاف ، فإنه لم يرسل إليه بإطلاق ، ولا هو داخل تحت الناس المذكورين في القرآن . فلا اعتراض به . وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة الى خطاب الوضع فظاهر الأمر فيه^(٢)

(والثاني) ان الأحكام اذا كانت موضوعة لمصالح العباد ، فالعباد بالنسبة الى ما تقتضيه من المصالح مرآة^(٣) ؛ فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق ، لكنها كذلك حسبما تقدم في موضعه . فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص . وإنما يستثنى من هذا ما كان اختصاصاً برسول الله صلى الله عليه وسلم : كقوله : (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي — الى قوله : خالصة لك من دون المؤمنين) وقوله : (تُرجى من تشاء منهمن) الآية ! وما أشبه ذلك مما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل . ويرجع الى هذا ما خص هو به بعض أصحابه ، كشهادة خزيمه . فإنه راجع اليه^(٤) عليه الصلاة والسلام ،

(١) بالتأمل نراه يدخل في الدليل عموم المتعاق ، وهو ما أشرنا إليه بقولنا (بهذه الشريعة) فدليله متوقف على هذا ، إذ مجرد كون المرسل اليهم الناس جميعاً لا يكفي إلا بمراعاة العموم أيضاً فيما هو مرسل به

(٢) أى فما فيه من الأحكام الطلبية متوجه الى أوليائهم

(٣) أى تنطبق فيهم هذه المصالح على السواء ، لأنهم مطبوعون بطابع النوع الانساني المتحد في حاجياته وضرورياته وما يكملها

(٤) لأنه لما شهد للرسول عليه الصلاة والسلام في حادثة الأعرابي في البيع وكان مستنده في الشهادة الايمان بصدقه صلى الله عليه وسلم فيما يبلغه عن ربه ، فلا أن يكون صادقاً في هذه الشؤون الصغيرة من باب أولى . فاختصاص حذيفة في هذا رجوع الى اختصاص الرسول عليه السلام بقبول شهادة واحد له في هذا العقد وصحته . يراجع أعلام الموقعين في هذا ويبانه أن خزيمه تنبه لهذه الحكمة قبل أن يتفطن اليها غيره من الصحابة الحاضرين

أو غير راجع اليه ؛ كاختصاص^(١) أبي بردة بن نيار بالتضحية بالعناق الجذعة ،
 وخصه بذلك بقوله : « ولن تجزىء عن أحدٍ بعدك »^(٢) فهذا لا نظر فيه ؛ إذ هو
 راجع الى جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولأجله وقع النص على الاختصاص
 في مواضعه^(٣) ، إعلاما بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص
 (والثالث) اجماع العلماء المتقدمين على ذلك ، من الصحابة والتابعين ومن
 بعدهم . ولذلك صيروا أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة للجميع في أمثالها ،
 وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة ، أن تجرى
 على العموم ، إما بالقياس ، أو بالرد الى الصيغة أن تجرى على العموم المعنوي ،
 أو غير ذلك من المحاولات ، بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة
 الأولى مختصا به . وقد قال تعالى : (فلما قضى زيدٌ منها وطراً زوجناكها لكي
 لا يكون على المؤمنين حرجٌ) الآية ! فقرر الحكم في مخصوص ليكون^(٤) عاما
 في الناس . وتقرر صحة الاجماع لا يحتاج الى مزيد ، لوضوحه عند من زاول
 أحكام الشريعة

(والرابع) أنه لوجاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه
 بعض الناس ، لجاز مثل ذلك في قواعد الاسلام أن لا يخاطب بها بعض من
 كملت فيه شروط التكليف بها . وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر .

(١) راجع أعلام الموقعين لتقف على الحكمة فيه

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٣) وهى الآية والحديثان . والنص على التخصيص نفسه دليل على أن سائر
 الشريعة — مما لم ينص فيه على التخصيص — عام

(٤) الا أن فى الآية النص على أن هذا الخاص أساس لحكم شرعى عام . فالآية
 وان كانت صيغتها خاصة لاعامة ، الا انها أعقبت بالنص على ما يفيد العموم ، حتى
 تستفاد الحكمة فيما حصل ، ولا يتوهم أنها خصوصية

وهذا باطل باجماع . فما لزم عنه مثله . ولا أعنى بذلك ^(١) ما كان نحو الولايات وأشباهها من القضاء والإمامة، والشهادة والفتيا في النوازل ، والعرافة والنقابة ، والكتابة والتعليم للعلوم وغيرها ، فان هذه الأشياء راجعة الى النظر في شرط التكليف بها ؛ وجامع الشروط في التكليف القدرة على المكلف به . فالقادر على القيام بهذه الوظائف مكلف بها على الاطلاق والعموم . ومن لا يقدر على ذلك سقط التكليف عنه بإطلاق ، كالأطفال والمجانين بالنسبة الى الطهارة والصلاة ونحوها . فالتكليف عام لإخاص من جهة القدرة أو عدمها ، لامن حجة أخرى ، بناء على منع التكليف بما لا يطاق . وكذلك الأمر في كل ما كان مؤمها للخطاب الخاص ، كمراتب ^(٢) الإيغال في الأعمال ، ومراتب الاحتياط على الدين وغير ذلك

فصل

وهذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة

(منها) أنه يعطى قوة عظيمة في إثبات القياس على منكريه ، من جهة أن الخطاب الخاص ببعض الناس والحكم الخاص كان واقعاً في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيراً ، ولم يؤت فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع . فلا يصح

(١) أى ولا أعنى بذلك خروج ما كان مؤمها لتخصيص الخطابات ، كالولايات الخ ، فانها داخلة في القاعدة . وهو أنها مكلف بها كل من توفر فيه شرط التكليف بها . كغيرها من سائر التكليف . فالزكاة مثلا مكلف بها على العموم ، ولكن مع مراعاة النصاب مثلا وسائر الشروط ، كذلك الولايات وفروض الكفايات المتوقفة على شروط . فتعتبر عامة بهذا المعنى . ولو قال (ولا يخرج عن ذلك ما كان الخ) لكان أوضح

(٢) تقدم له أن الناس في ذلك على ضربين : مسقط لحظوظه ، وأخذ لها على وجهها الشرعى . أى فليس الاول مخاطبا بما لم يخاطب به الثانى ، حتى يعد من باب تخصيص الخطاب في الشريعة

مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق — إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد؛ وليس في القضية لفظ يستنداليه في إلحاق غير المذكور بالمذكور، فأرشدنا ذلك الى أنه لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها مافى معناها، وهو معنى القياس؛ وتأييد بعمل الصحابة رضى الله عنهم، فالشرح الصدر لقبوله .
واعل هذا يبسط في كتاب الأدلة بعد هذا إن شاء الله

(ومنها) أن كثيراً ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم، ويرشحون ذلك بما يحكى عن بعضهم: أنه سئل عما يجب في زكاة كذا، فقال: على مذهبنا أو على مذهبكم؟ ثم قال: أما على مذهبنا فالكل لله، وأما على مذهبكم فكذا وكذا. وعند ذلك افترق الناس فيهم، فمن صدق بهذا الظاهر، مصرح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة هي أعلى مما بث في الجمهور، ومن مكذب ومشنع، يحمل عليهم، وينسبهم الى الخروج عن الطريقة المثلى، والمخالفة لسنة. وكلا الفريقين في طرف، وكل مكلف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق، كما تبين آنفاً؛ ولكن روح المسألة الفقه في الشريعة^(١) حتى يتبين ذلك. والله المستعان

(ومن ذلك) أن كثيراً يتوهمون أن الصوفية أبيع لهم أشياء لم تبح لغيرهم؛ لأنهم ترقوا عن رتبة العوام المهمكين في الشهوات، الى رتبة الملائكة الذين سلبوا الاتصاف بطلبها والميل اليها، فاستجازوا لمن ارتسم في طريقهم إباحة بعض المنوعات في الشرع بناء على اختصاصهم عن الجمهور. فقد ذكر نحو هذا في سماع الغناء وإن قلنا بالنهي عنه، كما أن من الفلاسفة المنتسبين الى الاسلام من استباح شرب الخمر بناء على قصد التداوى بها، واستجلاب النشاط في الطاعة، لا على قصد التلهي.

(١) وما تقدم له في مراتب الايغال في الأعمال وأن الناس على ضربين، فيه فقه المسألة، وأنهم كغيرهم داخلون تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق

وهذا باب فتحته الزنادقة بقولهم : إن التكليف خاص بالعوام ساقط عن الخواص .
وأصل هذا كله إهمال النظر في الأصل المتقدم . فليُتَن به . وبالله التوفيق

﴿ المسألة العاشرة ﴾

كما أن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين ، على حسب ما كانت
بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما خص به ، كذلك المزايا والمناقب .
فما من مزية أُعطيها رسول الله صلى الله عليه وسلم — سوى ما وقع استثناءؤه —
إلا وقد أعطيت أمته منها انموذجا . فهي عامة كعموم التكليف . بل قد زعم
ابن العربي أن سنة الله جرت أنه إذ أعطى الله نبياً شيئاً أعطى أمته منه ، وأشركهم
معه فيه . ثم ذكر من ذلك أمثلة .

وما قاله يظهر في هذه الملة بالاستقراء

﴿ أما أولاً ﴾ فالوراثة العامة في الاستخلاف على الأحكام المستنبطة ، وقد
كان من الجائز أن تُتعبد الأمة بالوقوف عند ما حد من غير استنباط ، وكانت
تسكنى العمومات والإطلاق حسبما قاله الأصوليون ؛ ولكن الله من على العباد
بالخصوصية التي خص بها نبيه عليه الصلاة والسلام ، إذ قال تعالى : (لَتَحْكَمَ بَيْنَ
النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ) وقال في الأمة : (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) وهذا
واضح فلا بطول به

﴿ وأما ثانياً ﴾ فقد ظهر ذلك من مواضع كثيرة ، تقتصر منها على
ثلاثين وجهاً :

(أحدها) الصلاة من الله تعالى ، فقال تعالى في النبي عليه الصلاة والسلام :
(إن الله وملائكته يصلون على النبي) الآية ، وقال في الأمة : (هو الذي
يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) الآية ، وقال (أولئك
عليهم صلواتٌ من ربهم ورحمة)

(والثاني) الإِ عطاء، إلى الإِ رضاء، قال تعالى في النبي: (ولسوف يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى) وقال في الأمة: (لِيَدْخِلْنَهُمْ مُدْخَلَ بَرٍّ) وقال : (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ)

(والثالث) غفران ما تقدم وما تأخر ، قال تعالى : (لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ) وفي الأمة ما روى أن الآية لما نزلت قال الصحابة : هنيئاً مريئاً ! فما لنا ؟ فنزل : (لِيَدْخِلِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ) فعمّ ما تقدم وما تأخر . وفي الآية الأولى إتمام النعمة في قوله : (وَوَيْتَمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا) وقال في الأمة : (مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ) الآية .

وهو الوجه الرابع

(والخامس) الوحي وهو النبوة ؛ قال تعالى : (إنا أوحينا إليك) وسائر ما في هذا المعنى ولا يحتاج الى شاهد ، وفي الأمة : « الرؤيا الصالحة جزء^(١) من ستة

(١) اذا كان معنى الحديث أن الرؤيا كانت له عليه الصلاة والسلام قبل الوحي ستة أشهر ، يرى فيها رؤيا صادقة كفلق الصبح . ثم جاء الوحي بعدها ، وبمجموع ذلك مع الوحي ثلاثة وعشرون سنة على قول . أو أن الوحي بعد الأشهر الستة ثلاث وعشرون سنة ، فتكون نسبة الرؤيا الصادقة جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من زمن النبوة والوحي . فعليه لا يكون في الحديث ما يدل على مدعاه . إذ ليس الغرض أن النبوة تتجزأ الى هذه الاجزاء والرؤيا جزؤ منها . فهو غير معقول في ذاته أن تكرر الرؤيا الصادقة جزءاً من نبوة الوحي مهما صغر هذا الجزء . لأن النبوة ماهية شرعية لا يندرج فيها جزئياً بمجرد الرؤيا الصادقة وزعم ابن خلدون ان حمل الحديث على النسبة الزمانية بعيد عن التحقيق ، ولكنه لم يأت في ذلك بمقنع . وما رده به من اختلاف العدد في بعض الروايات لا يفيد . فان كلامنا في شرح هذه الرواية الصحيحة التي عدها بعضهم متواترة . وكونه لم يثبت أن رؤيا

وأربعين جزءاً من النبوة» (١)

(والسادس) نزول القرآن على وفق المراد؛ قال تعالى: (قد نرَى تَقَلُّبَ وجهِك في السماء) فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب أن يرد إلى الكعبة، وقال تعالى أيضاً (ترجى من تشاء منهمن وتؤوى اليك من تشاء) لما كان قد حُبب إليه النساء فلم يوقف (٢) فيهن على عدد معلوم. وفي الأمة قال عمر « وافقت ربي في ثلاث: قلت يا رسول الله لو اتخذت مقام إبراهيم مُصلّى! فنزات: (واتخذوا من مقام إبراهيم مُصلّى). وقلت يا رسول الله يدخل عليك البرُّ والفاجر، فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب فأنزل الله آية الحجاب — قال — وبلغني معاتبته النبي صلى الله عليه وسلم بعض نساؤه، فدخلت عليهن فقلت: إن اتهمتن، أوليبيدئن الله رسوله خيراً ممنكن. فأنزل الله: (عسى ربه إن طلقكُنّ) الآية!». وحديث (٣) التي ظاهر منها زوجها فسألت النبي صلى الله عليه وسلم أن الأنبياء كذلك لا يضر. لأننا نحمل الحديث على رؤياه صلى الله عليه وسلم التي سبقت الوحي وكانت كفلق الصبح. ودعواه أن الكلام في الرؤيا العامة التي يستوى فيها سائر الخلق لا يظهر

(١) رواه البخارى عن أبي سعيد، ومسلم عن ابن عمرو بن العاص وعن أبي هريرة معا، واحمد وابن ماجه عن أنى رزين العقيلي، والطبرانى عن ابن مسعود آه من الجامع الصغير. قال العزيزى: أسانيد صحيجه، وأشار بتعداد مخرجه الى تواتره (٢) ليس موضوع الآية الاذن بعدم وقوفه عند الاربع التي اذن بها لسائر الامه، بل الكلام في موضوع القسم بين نساؤه، وما الى ذلك من تسريح من يشاء وامسك من يشاء، كما يعلم من مراجعة كتب التفسير. وقد تابعه بعض الناظرين هنا على أن الموضوع ما قاله، ولكنه خالفه فيما زعمه من السبب. وهو مصيب في هذه المخالفة لا في الموافقة على معنى الآية، وإن كانوا نسبوا إلى الحسن أنه قال (تنكح من تشاء من نساء أمتك، وتترك نكاح من تشاء منهمن) وأنه كان صلى الله عليه وسلم إذا خطب واحدة لا يخطبها غيره حتى يتركها. هكذا نسبوا إليه. ولكنه على ما ترى في عداد الاكثار من الاحتمالات والنقول

(٣) رواه الطبرانى في تفسيره عن أبي العالية

زوجي ظاهر مني ، وقد طالت صحبتي معه ، وقد ولدت له أولاداً . فقال عليه الصلاة والسلام : « قد حرمتِ عليه » فرفعت رأسها الى السماء ، فقالت : الى الله أشكو حاجتي اليه . ثم عادت ، فأجابها ، ثم ذهبت لتعيد الثالثة ، فأنزل الله : (قد سمع الله قولَ التي تُجادلُك في زوجها) الآية ! ومن هذا كثير لمن تتبع . ونزلت براءة عائشة رضي الله عنها من الإفك على وفق ما أرادت ، إذ قالت : وأنا حينئذ أعلم أني بريئة ، وأن الله مُبرئِي براءتي ؛ ولكن والله ما ظننت أن الله منزلٌ في شأني وحيّاً يُتلى ، ولشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله فيّ بأمر يتلى ؛ ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم رؤيا يبرئني الله بها . وقال هلال ابن أمية : والذي بعثك بالحق إني لصادق ، فلينزلن الله ما يبريء ظهري من الحد . فنزل : (والذين يرمون أزواجهم) الآية . وهذا خاص بزمان رسول الله صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحي بانهقطاعه

(والسابع) الشفاعة ، قال تعالى : (عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً) وقد ثبتت شفاعته هذه الأمة ، كقوله عليه الصلاة والسلام في أويس : « يشفع في مثل ربيعة ومضر » (١) ، « أئمتكم شفاعواكم » (٢) وغير ذلك .

(والثامن) شرح الصدر ، قال تعالى : (ألم نشرح لك صدرك) الآية ! وقال في الأمة : (أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نورٍ من ربه)

(والتاسع) الاختصاص بالمحبة ، لأن محمداً حبيبُ الله . ثبت ذلك في الحديث ، إذ خرج عليه الصلاة والسلام ، ونفر من أصحابه يتذاكرون ، فقال بعضهم : عجباً

(١) (سيكون في أمي رجل يقال له أويس بن عبد الله القرني وإن شفاعته في أمي مثل ربيعة ومضر) رواه ابن عدي في الكامل باسناد ضعيف

(٢) روى في متن الاحياء (أئمتكم شفاعواكم أو قال وفدكم إلى الله الخ) قال العراقي حديث أئمتكم وفدكم إلى الله الخ رواه الدارقطني والبيهقي وضعف إسناده من حديث ابن عمر ، والبعوى وابن قانع والطبراني في معاجمهم والحاكم من حديث مرثد بن أبي مرثد نحوه . وهو منقطع ، وفيه يحيى بن يحيى الأسلي وهو ضعيف

إن الله اتخذ من خلقه خليلاً . وقال آخر : ماذا بأعجب من كلام موسى ، كلبه الله تكليماً . وقال آخر : فميسى كلمة الله وروحه . وقال آخر : آدم اصطفاه الله . فخرج عليهم فسلم وقال : « قد سمعتُ كلامكم وعجبكم ، إن الله اتخذ إبراهيمَ خليلاً وهو كذلك . وموسى نجىُّ الله ، وهو كذلك . وعيسى روحُ الله . وهو كذلك . وآدم اصطفاه الله ، وهو كذلك . ألا وأنا حبيب الله ، ولا فخر ، وأنا حاملُ لواء الحمدِ يومَ القيامة ، ولا فخر . وأنا أولُ شافعٍ وأنا أولُ مشفعٍ ، ولا فخر . وأنا أولُ من يحرك حلق الجنة فيفتحُ الله لي فيدخلنيها ومعى فقراء المؤمنين ، ولا فخر . وأنا أكرم الأولين والآخريين ، ولا فخر » ^(١) وفي الأمة : (فسوف يأتي الله بقومٍ يُحبهم ويحبونه) الآية .

وجاء في هذا الحديث أنه أول من يدخل الجنة وأن أمته كذلك

وهو العاشر

وأنه أكرم الأولين والآخريين . وقد جاء في الأمة : (كنتم خير أمةٍ أُخرجت للناس)

وهو الحادي عشر

(والثاني عشر) أنه جعل شاهداً على أمته ، اختص ^(٢) بذلك دون الأنبياء عليهم السلام . وفي القرآن الكريم : (وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) .

(والثالث عشر) خوارق العادات ، معجزات وكرامات للنبي صلى الله عليه وسلم ، وفي حق الأمة كرامات . وقد وقع الخلاف هل يصح أن يتحدى الوليُّ

(١) رواه الترمذى وقال حديث غريب

(٢) غير ظاهر مع آية (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد) قال المفسرون هو نبيهم . إلا أن يكون مراده أنه وحده الذى يشهد على أمته ، بخلاف الأمم السابقة فيشهد عليهم مع أنبيائهم كما تشهد أمته عليهم . وهو بعيد من كلامه

بالكرامة دليلاً على أنه وليّ أم لا . وهذا الأصل شاهد له ، وسيأتي بحول الله وقدرته .

(والرابع عشر) الوصف بالحمد في الكتب السالفة وبغيره من الفضائل ، ففي القرآن : (ومبشراً برسولٍ يأتي من بعدي اسمه أحمد) وسميت أمته الحمّادين .
 (والخامس عشر) العلم مع الأمية ^(١) قال تعالى : (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم) وقال : (فأمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله) الآية وفي الحديث : « نحن أمة أمّية لا نحسب ولا نكتب » ^(٢)
 (والسادس عشر) ^(٣) مناجاة الملائكة ، ففي النبي صلى الله عليه وسلم ظاهره ، وقد روى في بعض الصحابة رضى الله عنهم أنه كان يكلمه الملك ؛ كعمران بن الحصين . وتقل عن الأولياء من هذا .

(والسابع عشر) العفو قبل السؤال ؛ قال تعالى : (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وفي الأمة (ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا ^(٤) عنكم)

(والثامن عشر) رفع الذكر ، قال تعالى : (ورفّعنا لك ذكرك) وذكر أن معناه قرن اسمه باسمه في عقد الإيمان ، وفي كفة الأذان ، فصار ذكره عليه الصلاة والسلام مرفوعاً منوّهاً به ، وقد جاء من ذكر الأمة ومدحهم والثناء عليهم في القرآن وفي الكتب السالفة كثير . وجاء في بعض الأحاديث عن

(١) العلم مع الامية فيه صلى الله عليه وسلم واضح ، وهو إحدى معجزاته ، والآيات صريحة فيه . وأمية الأمة تصرح بها الآيات . لكن أين في الآيات والحديث الوصف للأمة بالعلم الذي لا يكون عادة مع الأمية ، والمدلول عليه في مثل آية (فأمنوا بالله الخ) العلم الذي هو الإيمان ولو اوحقه ، التي لا يلزم منها الاتصاف بالعلم على الإطلاق كوصفه عليه السلام

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٥٢)

(٣) هذا الوجه كما ترى لم يقم عليه دليلاً محدوداً

(٤) لا يظهر هنا سؤال ولا عفو قبله . وعلى فرض أن هنا موضع سؤال وعتب

على انصرافهم عنهم ومخالفتهم لأمره عليه السلام ، فمن أين أن العفو كان قبل السؤال؟

موسى عليه الصلاة والسلام أنه قال « اللهم اجعلنى من أمة أحمد »^(١) لما وجدنى التوراة من الإشادة بذكرهم والثناء عليهم

(والتاسع عشر) أن معاداتهم معاداة الله، وموالاتهم موالاته الله^(٢) : قال تعالى :
(إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله) وفى الحديث : « من آذنى فقد آذى الله »^(٣) وفى الحديث : « من آذى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة »^(٤) وقال تعالى :

(من يطع الرسول فقد أطاع الله) ومفهومه من لم يطع الرسول لم يطع الله (وتمام العشرين) الاجتباء : فقال تعالى فى الأنبياء عليهم السلام (واجتبيناهم وهديناهم إلى صراطٍ مستقيم) وفى الأمة : (هو اجتباكم وما جعل عليكم فى الدين من حرج) . وفى الحديث أنه عليه الصلاة والسلام مصطفى من الخلق^(٥) .
وقال فى الأمة : (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا)

(والحادى والعشرون) التسليم من الله . فى أحاديث إقراء السلام من الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام . وقال تعالى : (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى) ، (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلامٌ عليكم) ،

(١) روى أبو نعيم عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن موسى لما نزلت عليه التوراة وقرأها فوجد فيها ذكر هذه الأمة — حديث طويل فى فضائل هذه الأمة — قال موسى فى آخره : يارب فاجعلنى من أمة أحمد . وفى حديث آخر لأبى نعيم عن أنس قال قال موسى فى آخره : اجعلنى من أمة هذا النبي)

(٢) لم يذكر الموالاتة فى الأمة ، وذكرها فى الرسول عليه السلام ، وسيأتى فى السابع والعشرين ما يتضمنه . ولو قال (ومفهوم من آذى لى وليا الخ ، أن من والى لى وليا الخ) لا أكمل المطلوب

(٣) رواه الطبرانى فى الأوسط عن أنس

(٤) رواه البخارى بلفظ (من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب)

(٥) ذكره فى التيسير ضمن حديث أخرجه الترمذى (وأنا أكرم ولد آدم ،

على الله ولا نخر)

وقال جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في خديجة « اقرأ عليها السلام من ربها ومني » (١) .

(والثاني والعشرون) التثبيت عند توقع النفلت البشرية . قال تعالى (ولو لا أن ثبتتلك لقد كدت تر كني إليهم شيئاً قليلاً) وفي الأمة : (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة)

(والثالث والعشرون) العطاء من غير منة (٢) . قال تعالى : (وإن لك لأجرأ غير ممنون) وقال في الأمة (فلهم أجر غير ممنون) .

(والرابع والعشرون) تيسير القرآن عليهم . قال تعالى (إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه . ثم إن علينا بيانه) قال ابن عباس : علينا أن نجمعه في صدرك ، (ثم إن علينا بيانه) علينا أن نبينه على لسانك ؛ وفي الأمة : (ولقد يسرنا القرآن للذكري فهل من مدكري) .

(والخامس والعشرون) جعل السلام عليهم مشروعاً في الصلاة . إذ يقال في التشهد : السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين (٣)

(١) أخرج في التيسير عن الشيخين (أتى جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال يا رسول الله هذه خديجة قد أتت ومعها إناء فيه إدام أو طعام أو شراب فإذا هي أتتك فاقرأ عليها السلام من ربها وبشرها ببیت في الجنة من قصب لاصخب فيه ولا نصب) قال صاحب التيسير : القصب هنا اللؤلؤ المجوف . وذكر في الزرقاني على المواهب عن الطبراني : جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال له : اقرأ عليها السلام من ربها ومني ، وبشرها الخ . .

(٢) وعلى التفسير الآخر وهو أن الممنون المقطوع يكون التشريك في هذا المعنى ، فيحل وجه بدل وجه

(٣) وإن كان يشمل كل عبد لله صالح كما في الحديث ، فالصالح من أمته مندرج من باب أولى

(والسادس والعشرون) أنه سمي نبيه عليه السلام بجملة من أسمائه كالرءوف الرحيم ، وللأمة نحو المؤمن والخبير والعليم والحكيم .
 (والسابع والعشرون) أمر الله تعالى بالطاعة لهم ، قال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) وهم الأمراء والعلماء ؛
 وفي الحديث : « مَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي ^(١) » ، وقال : « مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ »

(والثامن والعشرون) اغلطاب الوارد مورد الشفقة والحنان ؛ كقوله تعالى :
 (طَهَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى) وقوله : (فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ
 لِتُنذِرَ بِهِ) (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا) ؛ وفي الأمة : (ما يريدُ
 اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) الآية : (يريد الله بكمُ
 اليسرَ ولا يريد بكم العسر) ، (يريد الله أن يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا)
 (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً)

(والتاسع والعشرون) العصمة من الضلال بعد الهدى ^(٢) ، وغير ذلك من

(١) روى مسلم (من اطاعني فقد اطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله . ومن
 اطاع أميرى فقد اطاعني ومن عصى أميرى فقد عصاني)

(٢) على هذا يحتاج إلى تأويل الحديث الوارد في المصايح وصححه الترمذى .
 (ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل ، ثم قرأ هذه الآية : ما ضربوه
 لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون) إلا أن أدلته غير واضحة الدلالة على المطلوب
 فإن حديث (لا تجتمع أمتي . .) إنما هو في مجموعة الأمة لا في الأفراد ولو جماعة
 من الأمة . وآية (إلا عبادك منهم المخلصين) ليس المخلصون إلا الجزء القليل من
 المهتدين . وحديث (احفظ الله) لا يخرج عن رسم طريق للحفاظ من الغواية والضلال
 وغيرهما من الشرور الدنيوية والأخروية . وحديث (ما أخاف عليكم أن تشركوا)
 متوجه لمجموع الأمة وجمهورها ، وإلا فقد ثبت على أشخاص الارتداد بعد الإيمان
 في عهده صلى الله عليه وسلم ولكنه لا يستدعى خوفاً على الجمهور المعنى بذلك الحديث

وجوه الحفظ العامة ، فالنبي صلى الله عليه وسلم قد عصمه الله تعالى من ذلك كله وجاء في الأمة : « لا تجتمع أمتي على ضلالة ^(١) » وجاء : « احفظ الله يحفظك ^(٢) » وفي القرآن : « لأغويهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين » تفسيره في قوله : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » وفي قوله : « وإني والله ما أخافُ عليكم أن تشركوا بعدي ولكن أخاف عليكم أن تنذفوسوا فيها ^(٣) » .

(وتمام الثلاثين) إمامة الأنبياء ، ففي حديث الإسراء أنه عليه الصلاة والسلام أمم بالأنبياء قال : « وقد رأيتني في جماعة من الأنبياء فحانت الصلاة فأممتهم ^(٤) » وفي حديث نزول عيسى عليه السلام إلى الأرض في آخر الزمان : (ان إمام

فعله يعني إثبات العصمة بعد الهدى لمجموع الأمة لا ما يشمل عصمة الافراد وعبارته مطلقة ومحتملة ، والافراد في قوله (احفظ الله) لا يقتضى أن يكون شاملا للأفراد وإن كان الظاهر منه هذا المعنى وبعيد أن يراد به خصوص المجموع من الأمة وإذا تم ما قلناه لا يحتاج الحديث إلى الصرف عن ظاهره

(١) أخرجه في كنوز الحقائق للنناوى عن ابن أبي عاصم . وقال في المواهب اللدنية في فضائل الأمة ومنها أنهم لا يجتمعون على ضلالة ، رواه احمد والطبراني وابن أبي خيثمة . عن أنى نضرة الغفارى مرفوعا من حديث (سألت ربي الا تجتمع أمتي على ضلالة : فأعطانيها) ورواه ابن أبي عاصم والطبراني من حديث أبي مالك الاشعري : إن الله أجاركم من ثلاث وذكر منها (وألا تجتمعوا على ضلالة) قال صاحب المواهب قال شيخنا (يعنى السخاوى فى المقاصد) وبالجملة فهو حديث مشهور المتن وأسانيده كثيرة . وله شواهد متعددة فى المرفوع وغيره

(٢) صدر حديث طويل خاطب به النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عباس . أخرجه الترمذى ورزين

(٣) رواه الشيخان اه منلا على فى شرحه على الشفاء

(٤) رواه فى المشكاة عن مسلم (وقد رأيتني فى جماعة من الأنبياء ، فاذا موسى قائم يصلى . . . وإذا عيسى قائم يصلى . . . وإذا ابراهيم قائم يصلى . . . فحانت الصلاة فأممتهم الخ)

(فصل) و ينبني على ذلك قواعد (منها) أن الكرامات لها أصل في المعجزات ٢٥٩

هذه الأمة منها ، وأنه يصلى مؤتماً بإمامها ^(١)) ومن تتبع الشريعة وجد من هذا كثيراً يدل على أن أمته تقبس منه خيرات وبركات ، وترث أوصافاً وأحوالاً موهوبة من الله تعالى ومكتسبة . والحمد لله على ذلك .

فصل

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد :

(منها) أن جميع ما أعطيته هذه الأمة من المزايا والكرامات ، والمكاشفات والتأييدات ، وغيرها من الفضائل ، إنما هي مقبسة من مشكاة نبينا صلى الله عليه وسلم ، لكن على مقدار الاتباع . فلا يظن ظان أنه حصل على خير بدون وساطة نبوته . كيف وهو السراج المنير الذي يستضيء به الجميع ، والعلم الأعلى الذي به يهتدى في سلوك الطريق

ولعل قائلًا يقول : قد ظهرت على أيدي الأمة أمور لم تظهر على أيدي النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا سيما الخواص التي اختص بها بعضهم ؛ كفرار الشيطان من ظل عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وقد نازع النبي عليه الصلاة والسلام في صلته الشيطان ^(٢) وقال لعمر : « ما سلكت فجاً إلا سلك الشيطان فجاً غير فجك » ^(٣) وجاء في عثمان بن عفان رضي الله عنه « أن ملائكة السماء تستحي منه ^(٤) » ولم يرد مثل هذا بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم . وجاء في أسيد

(١) جزء من حديث رواه البخاري مع بعض اختلاف . وساق مسلم الحديث وفيه (وإمامكم منكم) ولم يذكر فيه أن عيسى يصلى مؤتماً به
(٢) ستأتى تتمته قريباً وأنه عليه الصلاة والسلام هم أن يربطه إلى سارية المسجد
(٣) جاء في آخر حديث رواه الشيخان في مناقب عمر بلفظ (والذي نفسى بيده ما لقيك الشيطان قط سالكا فجاً إلا سلك فجاً غير فجك) ولفظ قط من زيادة مسلم عن البخاري

(٤) في رواية مسلم (ألا استحي ممن تستحي منه الملائكة ؟)

ابن حضير وعباد بن بشر « أنهم اخرجوا من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة مظلمة ، فإذا نور بين أيديهما ، حتى تفرقا فافترق النور معهما » (١) ولم يؤثر مثل ذلك عنه عليه الصلاة والسلام ، الى غير ذلك من المنقولات عن الصحابة ومن بعدهم ، مما لم ينقل أنه ظهر مثله على يد النبي صلى الله عليه وسلم

فيقال : كل ما نقل عن الأولياء أو العلماء ، أو ينقل الى يوم القيامة ، من الأحوال والحوارق والعلوم والفهوم وغيرها ، فهي أفراد وجزئيات داخلة تحت كليات ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ غير أن أفراد الجنس وجزئيات الكلى قد تختص (٢) بأوصاف تليق بالجزئى من حيث هو جزئى ، وإن لم يتصف بها الكلى من جهة ما هو كلى . ولا يدل ذلك على أن للجزئى مزية على الكلى ، ولا أن ذلك فى الجزئى خاص به لاتعلق له بالكلى . كيف والجزئى لا يكون كلياً الا بجزئى ؟ (٣) إذ هو من حقيقته وداخل فى ماهيته . فكذلك الأوصاف الظاهرة على الأمة لم تظهر إلا من جهة النبي صلى الله عليه وسلم ، فهي كالأنموذج من أوصافه عليه الصلاة والسلام وكراماته

والدليل على صحة ذلك أن شيئاً منها لا يحصل الا على مقدار الاتباع والافتداء به . ولو كانت ظاهرة للأمة على فرض الاختصاص بها والاستقلال لم تكن المتابعة شرطاً فيها . ويتبين هذا بالمثال المذكور فى شأن عمر

(١) رواه البخارى (تيسير)

(٢) أى أن جزئيات الكلى تمتاز بمشخصات تليق بهذه الجزئيات ، فالجزئيات التى وجدت لبعض الصحابة من الكرامات - وإن ظهر يادى الرأى أنها أمور غير داخلة فى كلى كرامات الرسول - فالواقع ليس كذلك بل هى جزئيات من كليته . وكليته أكمل كما سيصوره المؤلف فى عصمته عليه الصلاة والسلام العصمة المطلقة من الشيطان وفى فراره من عمر الذى لا يقتضى تمام العصمة . فكم يفر العدو ممن يراه أقوى منه ولكنه قد يكر عليه فلا ينجو منه فى بعض الغفلات

(٣) لعل الصواب (لا يكون جزئياً إلا بكلى)

ألا ترى أن خاصيته المذكورة هي هروب الشيطان منه ، وذلك حفظ من الوقوع في حبائله وحمليه إياه على المعاصي . وأنت تعلم أن الحفظ التام المطلق العام خاصة الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ إذ كان معصوماً عن الكبائر والصغائر على العموم والإطلاق . ولا حاجة إلى تقرير هذا المعنى هنا ، فتلك النقطة الخاصة بعمر من هذا البحر .

وأيضاً فإن فرار الشيطان أو بعده من الإنسان إنما المقصود منه الحفظ من غير زيادة . وقد زادت مزية النبي صلى الله عليه وسلم فيه خواص . « منها » أنه عليه الصلاة والسلام أقدره الله على تمكنه من الشيطان ، حتى همَّ أن يربطه إلى سارية المسجد ، ثم تذكر قول سليمان عليه السلام : (هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي)^(١) ولم يقدر عمر على شيء من ذلك . « ومنها » أن النبي عليه الصلاة والسلام اطلع على ذلك من نفسه^(٢) ومن عمر^(٣) ولم يطلع عمر على شيء منه « ومنها » أنه عليه الصلاة والسلام كان آمناً من نزعات الشيطان وإن قرب منه ، وعمر لم يكن آمناً وإن بعد عنه

وأما منقبة عثمان فلم يرد ما يعارضها بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، بل تقول هو أولى بها وإن لم يذكرها عن نفسه ؛ إذ لا يلزم من عدم ذكرها عدمها . وأيضاً فإن ذلك لعثمان لخاصية كانت فيه ، وهي شدة حيائه ؛ وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أشد الناس حياءً ، وأشد حياءً من العذراء في خدرها ، فإذا كان الحياء أصلها فالنبي عليه الصلاة والسلام هو الذي حواه على الكمال .

وعلى هذا الترتيب يجرى القول في أسيد وصاحبه ؛ لأن المقصود بذلك الإضاءة حتى يمكن المشي في الطريق ليلا بلا كلفة ، والنبي عليه الصلاة والسلام لم يكن الظلام يحجب بصره ، بل كان يرى في الظلمة كما يرى في الضوء ، بل

(١) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما

(٢) و (٣) أي في شأنه صلى الله عليه وسلم وفي شأن عمر

كان لا يحجب بصره ما هو أكشف من حجاب الظلمة ، فكان يرى من خلفه كما يرى من أمامه. وهذا أبلغ ، حيث كانت الخارقة في نفس البصر لا في المبصر به ؛ على أن ذلك إنما كان من معجزات النبي عليه الصلاة والسلام وكراماته التي ظهرت في أمته بعده وفي زمانه

فهذا التقرير هو الذي ينبغي الاعتماد عليه ، والأخذ لهذه الأمور من جهته لأعلى الجملة . فربما يقع للناظر فيها ببادي الرأي إشكال ، ولا إشكال فيها بحول الله . وانظر في كلام القرافي في قاعدة الأفضلية والخاصية

فصل

ومن الفوائد في هذا الأصل أن ينظر إلى كل خارقة صدرت على يدى أحد ، فإن كان لها أصل في كرامات الرسول عليه الصلاة والسلام ومعجزاته فهي صحيحة ، وإن لم يكن لها أصل فغير صحيحة وإن ظهر ببادي الرأي أنها كرامة ؛ إذ ليس كل ما يظهر على يدى الانسان من الخوارق بكرامة ، بل منها ما يكون كذلك ، ومنها ما لا يكون كذلك

و بيان ذلك بالمثال أن أرباب التصريف بالهمم ، والتقربات بالصناعة الفلكية والأحكام النجومية ، قد تصدر عنهم أفاعيل خارقة ؛ وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض ، ليس لها في الصحة مدخل ، ولا يوجد لها في كرامات النبي صلى الله عليه وسلم منبع ؛ لأنه إن كان ذلك بدعاء مخصوص فدعاء النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن على تلك النسبة ، ولا تجرى فيه تلك الهيئة ، ولا اعتمد على قران في الكواكب ، ولا التمس سعودها أو نحوسها ؛ بل تجرى مجرد الاعتماد على من اليه يرجع الأمر كله والرجأ اليه ، معرضاً عن الكواكب ونهاياً عن الاستناد اليها ، إذ قال : « أصبح من عبادى مؤمنٌ بى وكافرٌ »^(١) الحديث ! وإن تجرى

وقتماً أو دعا الى تحرّيه فلسبب برىء من هذا كله ؛ كحديث التنزل ، وحديث اجتماع الملائكة طرفى النهار ، وأشباه ذلك . والدعاء أيضاً عبادة لايزاد فيها ولا ينقص ، أعنى الكيفيات المستفعاة والهيئات المتكلفة التى لم يعهد مثلها فيما تقدم . وكذلك الأدعية التى لا تجد مساقها فى متقدم الزمان ولا متأخره ، ولا مستعملِ النبي عليه الصلاة والسلام والسلف الصالح ، والتى روعى فيها طبائع الحروف فى زعم أهل الفلسفة ومن نحأ نحوم ، مما لم يقل به غيرهم . وإن كان بغير دعاء كتسليط الهمم على الأشياء حتى تنفعل ، فذلك غير ثابت النقل ، ولا تجده أصلاً ؛ بل أصل ذلك حال حكيمى ، وتدبير فلسفى لا شرعى . هذا وإن كان الانفعال الخارق حاصلًا به فليس بدليل على الصحة ، كما أنه قد يتعدى ظاهراً بالقتل والجرح ، بل قد يوصل بالسحر والعين الى أمثال ذلك ، ولا يكون شاهداً على صحته ؛ بل هو باطل صرف ، وتعد محض . وهذا الموضع مزلة قدم للعوامّ ولكثير من الخواص غليتنبه له .

فصل

ومنها أنه لما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم حذّر وبشّر وأنذر ، وندب^(١) وتصرف بمقتضى الخوارق من الفراسة الصادقة ، والإلهام الصحيح ، والكشف الواضح ، والرؤيا الصالحة ، كان من فعل مثل ذلك ممن اختص بشيء من هذه الأمور على طريق من الصواب ، وعاملاً بما ليس بخارج عن المشروع ؛ لكن مع مراعاة شرط ذلك . ومن الدليل على صحته زائداً الى ما تقدم أمران :

(١) أى أنه صلى الله عليه وسلم رتب على فراسته ورؤياه وإلهاماته بشارة للبعض ، وندارة لآخر ، وتصرفات فى بعض الشؤون ، وهكذا . فمن فعل مثله صلى الله عليه وسلم كان على صواب فى عمله وقد علمت بما سبق أن صدق ذلك تابع لقوة المتابعة ، ولذا قال (فمن اختص بشيء الخ) وقوله (شرط ذلك) أى الاتى فى المسألة التالية

﴿ أحدهما ﴾ أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عمل بمقتضى ذلك ، أمراً ونهياً وتحذيراً وتبشيراً وإرشاداً ، مع أنه لم يذكر أن ذلك خاص به دون أمته . فدل على أن الأمة حكمهم في ذلك حكمه ، شأن كل عمل صدر منه ولم يثبت دليل على الاختصاص به دون غيره . ويكفي من ذلك ما ترك بعده في أمته من المبشرات . وإما فائدتها البشارة والندارة التي يترتب عليها الإقدام والإحجام .

وقد قال عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عمر في رؤياه الملكين ^(١) وقولها له : « نعم الرجل أنت لو تكثرت الصلاة » فليزله بعد ذلك يكثر الصلاة . وفي رواية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن عبد الله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة من الليل » وقال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر : « إني أراك ضعيفاً وإنى أحب لك ما أحب لنفسى . لا تأمرن على اثنين ، ولا تولين مال يتيم » ^(٢) . وقوله لثعلبة بن حاطبة وسأله الدعاء له بكثرة المال : « قليل تؤدنى شكره خير من كثير لا تطيقه » ^(٣) وقال لأنس : « اللهم كثر ماله وولده » ^(٤) ودل عليه الصلاة

(١) أى فقد رتب على رؤيا عبد الله نفسه مارتب ، ويظهر أن مقالة الرسول لأبي ذر وثعلبة وأنس كلها من قبيل الفراسة . ولترجع رواية البخارى فى كتاب الرؤيا باب الأمن وذهاب الروح فى المنام ، فقيها أن ملكاً ثالثاً قال له (لم ترع نعم الرجل أنت لو تكثرت الصلاة) فليست من كلام الملكين ، كما أن لفظ الرسول فى هذه الرواية (أن عبد الله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة من الليل) وهونص الرواية الأخرى التي رواها المؤلف . فليس بظاهر جعل قوله (نعم الخ) مقولاً لقال ولا لقولها إلا بتكلف

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٧٧)

(٣) أخرجه فى الجامع الصغير عن البغوى والباوردى وابن قانع وابن السكن وابن شاهين عن أبى أمامة عن ثعلبة بن حاطب وأخرجه فى كنوز الحقائق للمناوى عن تمام قال المناوى فى شرحه على الجامع الصغير قال البيهقى فى إسناده هذا الحديث نظر ، وهو مشهور بين أهل التفسير ، وأشار فى الإصابة إلى عدم صحة هذا الحديث فى ترجمة ثعلبة هذا ، ثم قال وفى كون صاحب هذه القصة - إن صح الخبر ولا أظنه يصح - هو البدرى (٤) رواه الشيخان والترمذى

الصلاة والسلام أناساً شتى على ما هو أفضل الأعمال في حق كل واحد منهم ، عملاً بالفراسة الصادقة فيهم . وقال: (١) «لَأُعْطِينَ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ» (٢) فأعطاها علياً رضي الله عنه ففتح الله على يديه . وقال لعثمان بن عفان : إنه (لعلَّ الله أن يَمَصَّكَ قَيْصًا ، فإن أرادوك على خلعِهِ فلا تَحْلَمُهُ) (٣) فرتب على الاطلاع الغيبي وصاياها النافعة ، وأخبر (٤) أنه ستكون لهم أنماط ويغدو أحدهم في حُلَّةٍ ويروح في أخرى ، وتوضع بين يديه صحيفة وترفع أخرى ، ثم قال آخر الحديث : (وأنتم اليومَ خيرٌ منكم يومئذ) وأخبر بملك معاوية ووصاه ، (٥) وأنَّ عماراً تقتله الفئة الباغية ؛ (٦) وبأمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها (٧) ثم وصاهم كيف يصنعون ؛ وأنهم سيلتقون بعده أثره ، ثم أمرهم بالصبر (٨) . الى سائر ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من المغيبات التي حصلت بهافوائد الإيمان والتصديق ، والتحذير والتبشير ، وغير ذلك وهو أكثر من أن يحصى

(١) هذا وما بعده للاآخر يدخل تحت الاطلاع الغيبي. وهي عبارة مجملة تشمل ما كان من قبيل الوحي الملكي والالهام. وأتى بها كذلك لتصح فيها المشاركة للأمة على ضرب من التسامح

(٢) رواه البخارى فى مناقب على

(٣) رواه الترمذى وحسنه عن عائشة

(٤) قال منلا على فى شرح الشفاء ان قوله (ستكون لهم انماط فى الصحيحين عن

جابر ، ثم قال وفى الترمذى عن على (ويغدو الخ)

(٥) روى ابن عساكر باسناد ضعيف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمعاوية

(أما انك ستلى امر أمتى من بعدى ، فاذا كان ذلك فاقبل من محسنهم وتجاوز عن

مسيئتهم)

(٦) جزء من حديث أخرجه أبو بكر اليرقانى والاسماعيلى

(٧) رواه مسلم من طرق عن أبى ذر

(٨) عن أسيد بن حضير أن رجلا من الأنصار قال : يا رسول الله استعملت

فلانا ولم تستعملنى . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنكم سترون بعدى أثره

فاصبروا حتى تلقونى على الحوض) رواه الترمذى وقال حسن صحيح

﴿ والثاني ﴾ عمل الصحابة رضى الله عنهم يمثل ذلك من الفراسة والكشف والإلهام والوحي النومي ؛ كقول أبي بكر ^(١) : « إنما هما أخواك وأختاك » وقول عمر : « ياسارية الجبل ! » فأعمل النصيحة التي أنبأ عنها الكشف ؛ ونهيه لمن أراد أن يقص على الناس وقال : « أخاف أن تنتفخ حتى تبلغ الثريا » وقوله لمن قص عليه رؤياه أن الشمس والقمر رأهما يقتتلان فقال : مع أيهما كنت ؟ قال : مع القمر . قال : « كنت مع الآية المحجوة ، لا تلي عملاً أبداً » ويكثر نقل مثل هذا عن السلف الصالح ومن بعدهم من العلماء والأولياء فنع الله بهم . ولكن يبقى هنا النظر في شرط العمل على مقتضى هذه الأمور ، والكلام فيه يحتمل بسطاً . فلنفرد بالكلام عليه . وهي :

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

وذلك أن هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر ، إلا بشرط أن لا تخرم حكماً شرعياً ولا قاعدة دينية ، فإن ما ينجرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً ليس بحق نفسه ، بل هو إما خيال أو وهم ، وإما من الغناء الشيطان : وقد يخالطه ما هو حق وقد لا يخالطه . وجميع ذلك لا يصح اعتباره ، من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع وذلك أن التشريع الذي أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم عام لا خاص ، كما تقدم في المسألة قبل هذا . وأصله لا ينجرم ، ولا ينكسر له أطراد ، ولا يحاشى من الدخول تحت حكمه مكلف . وإذا كان كذلك فكل ما جاء من هذا القبيل الذي نحن بصدد مضاده لما تمهد في الشريعة فهو فاسد باطل

ومن أمثلة ذلك مسألة سئل عنها ابن رشد في حاكمه شهد عنده عدلان مشهوران بالعدالة في أمر ، فرأى الحاكم في منامه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : « لا تحكم بهذه الشهادة فإنها باطل » فمثل هذا من الرؤيا لا معتبر بها في أمر ولا نهى ، ولا بشارة ولا نذارة ، لأنها تخرم قاعدة من قواعد الشريعة . وكذلك

(١) أى لعائشة لما أبطل نخلته لها عشرين وسقا — راجع المسألة العاشرة من كتاب السنة الآتى ففيها القصة

سائر ما يأتي من هذا النوع . وما روى « أن أبا بكر رضى الله عنه أنفذ وصية رجل بعد موته برؤيا رؤيت » فهى قضية عين لا تقدر فى القواعد الكلية لاحتمالها ، فلعل الورثة رضوا بذلك ، فلا يلزم منها حرم أصل وعلى هذا لو حصلت له مكاشفة بأن هذا الماء المعين مفسوب أو نجس ، أو أن هذا الشاهد كاذب ، أو أن المال لزيد وقد تحصل بالحجة لعمرو ، أو ما أشبه ذلك ، فلا يصح له العمل على وفق ذلك ما لم يتعين سبب ظاهر ؛ فلا يجوز له الانتقال الى التيمم ، ولا ترك قبول الشاهد ، ولا الشهادة ^(١) بالمال لزيد على حال فإن الظواهر قد تعين فيها بحكم الشريعة أمر آخر ، فلا يتركها اعتماداً على مجرد المكاشفة أو الفراسة ، كما لا يعتمد فيها على الرؤيا النومية . ولو جاز ذلك لجاز نقض الأحكام ^(٢) بها وإن ترتبت فى الظاهر موجباتها ، وهذا غير صحيح بحال . فكذا ما نحن فيه .

وقد جاء فى الصحيح : « إنكم تختصمون إلىّ ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجّته من بعض ، فأحكمّ له على نحو ما سمع منه » الحديث ^(٣) ، فقيد الحكم

(١) لعلها ولا الحكم

(٢) أى وإبطالها بعد صدورها من القاضى اعتباراً بأن الكشف أظهر الخطأ البين الذى ينقض به الحكم غير صحيح . فكذا ترك موجبات الحكم بحسب الظاهر على مقتضى قواعد الشريعة نوعياً على كشف أو غيره لا يكون صحيحاً . وقد يقال إن نقض الاحكام إما يكون فى جزئيات نادرة مقيدة بقيود كثيرة ، فهو أبعد من ترك بعض موجبات الحكم إذا حصل تعارض بينها ، فالملازمة ممنوعة أى أنه لا يلزم من التنحى عن الأخذ بالشهادة المعتبرة شرعاً إلى الأخذ بالكشف لزوم نقض الحكم الذى صدر بالفعل بناء على هذه الشهادة لحصول الكشف ، وذلك لأن نقض الاحكام يترتب عليه فساد كبير وتعطيل للأحكام ، كما أشار إليه المؤلف فى موضع آخر

(٣) بقيته (فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فلا يأخذنه فانما أقطع له قطعة من

النار أخرجه الشيخان

بمقتضى ما يسمع وترك ما وواء ذلك . وقد كان كثير من الأحكام التي تجرى على يديه يطلع على أصلها وما فيها من حق و باطل ؛ ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يحكم إلا على وفق ما سمع ، لا على وفق ما علم . وهو أصل في منع الحاكم أن يحكم بعلمه

وقد ذهب مالك في القول المشهور عنه أن الحاكم إذا شهدت عنده العدول بأمر يعلم خلافه وجب عليه الحكم بشهادتهم ، إذا لم يعلم منهم تعمد الكذب ؛ لأنه إذا لم يحكم بشهادتهم كان حاكماً بعلمه . هذا مع كون علم الحاكم مستفاداً من العادات التي لا ريبة فيها ، لا من الخوارق التي تداخلها أمور . والقائل (١) بصحة حكم الحاكم بعلمه فذلك بالنسبة إلى العلم المستفاد من العادات ، لا من الخوارق . ولذلك لم يعتبره (٢) رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الحجة العظمى . وحكى ابن العربي عن قاضي القضاة الشاشي المالكي ببغداد أنه كان يحكم بالفراصة في الأحكام ، جرياً على طريقة إياس بن معاوية أيام كان قاضياً . قال ولشيخنا فخر الاسلام أبي بكر الشاشي جزء في الرد عليه . هذا ما قال . وهو حقيق بالرد إن كان يحكم بالفراصة مطلقاً من غير حجة سواها

فإن قيل : هذا مشكل من وجبين :

(أحدهما) أنه خلاف ما نقل عن أرباب المكشفات والكرامات ؛ فقد امتنع أقوام عن تناول أشياء كان جائزاً لهم في الظاهر تناولها ، اعتماداً على كشف أو إخبار غير معهود . ألا ترى إلى ما جاء عن الشبلي حين اعتد أن لا يأكل إلا من الحلال ، فرأى بالبادية شجرة تين ، فبهم أن يأكل منها فنادته الشجرة : أن

(١) قال ابن العربي في كتاب الأحكام اتفق العلماء على بكرة أبيهم على أن القاضي لا يقتل بعلمه ، وإن اختلفوا في سائر الأحكام دل يحكم بعلمه أم لا (٢) أي فقد كان يطلع على ما في الأمر من حق و باطل ، ومع ذلك كان يعول في حكمه على القانون الشرعي من اعتبار مقتضى الظواهر

لا تأكل منى فأبى ليهودى^(١) وعن عباس ابن المهتدي أنه تزوج امرأة ، فليلة الدخول وقع عليه ندامة ، فلما أراد الدنو منها زجر عنها ، فامتنع وخرج ، فبعد ثلاثة أيام ظهر لها زوج . وكذلك من كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم بها هل هذا المتناول حلال أم لا ؟ كالحارث المحاسبي حيث كان له عرق في بعض أصابعه اذا مديده الى ما فيه شبهة تحرك ، فيمتنع منه

وأصل ذلك حديث^(٢) أبي هريرة رضى الله عنه وغيره في قصة الشاة المسمومة وفيه فأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكل القوم ، وقال : « ارفعوا أيديكم فإنها أخبرتني أنها مسمومة » ومات بشر بن البراء الحديث ! فبنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك القول ، وانتهى هو ونهى أصحابه عن الأكل بعد الإخبار . وهذا أيضاً موافق لشرع من قبلنا ، وهو شرع لنا إلا أن يرد ناسخ ، وذلك في قصة بقرة نبي إسرائيل إذ أمروا بدبحها وضرب التمثيل ببعضها ، فأحياه الله وأخبر بقائه ، فرتب عليه الحكم بالتقصاص ، وفي قصة الخضر في خرق السفينة وقتل الغلام ، وهو ظاهر في هذا المعنى ، الى غير ذلك مما يؤثر في معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وكرامات الأولياء رضى الله عنهم

(والثاني) أنه إذا ثبت أن خوارق العادات بالنسبة الى الأنبياء والأولياء كالعادات بالنسبة اليها ، فكما لو دلنا أمر عادي على نجاسة الماء أو غصبه لوجب علينا الاجتناب ، فكذلك هيئنا ، إذ لافرق بين إخبار من عالم الغيب أو من عالم الشهادة ، كما أنه لا فرق بين رؤية البصر لوقوع النجاسة في الماء ، ورؤيتها بعين الكشف الغيبي . فلا بد أن يبنى الحكم على هذا كما يبنى على ذلك . ومن فرق بينهما فقد أبعده

(١) أى مملوكة ، وليست من أشجار البادية الخالية من الملكية . وأما كونها ليهودى بهذا الوصف فلا تأثير له في أصل الحكم ، ولكنه يفيد زيادة ورع حتى إنه تنحى عنها وهى لكافر

(٢) أخرجه البخارى

فالجواب أن لانزاع بيننا في أنه قد يكون العمل على وفق ما ذكر صوابا ، وعملا بما هو مشروع على الجملة . وذلك من وجهين :

(أحدهما) الاعتبار بما كان من النبي صلى الله عليه وسلم فيه ، فيلحق به في القياس ما كان في معناه ؛ إذا لم يثبت أن مثل هذا من الخوارق مختص بالنبي صلى الله عليه وسلم من حيث كان من الأمور الخارقة ، بدليل الواقع . وانما يختص به من حيث كان معجزاً . وتكون قصة الخضر على هذا مما نسخ^(١) في شريعتنا . على أن خرق السفينة قد عمل بمقتضاه^(٢) بعض العلماء ، بناء على ما ثبت عنده من العادات . أما قتل الغلام فلا يمكن القول به . وكذلك قصة البقرة منسوخة على أحد التأويلين ، ومحكمة على التأويل الآخر على وفق القول المذهبي في قول المقتول: دمي عند فلان

(والثاني) على فرض أنه لا يقاس — وهو خلاف مقتضى القاعدة الأولى ، اذ الجاري عليها العمل بالقياس — ولكن ان قدرنا عدمه فنقول : ان هذه الحكايات عن الأولياء مستندة الى نص شرعي ، وهو طلب اجتناب حزاز القلوب الذي هو الإثم . وحزاز القلوب يكون بأمر لا تنحصر ، فيدخل فيها هذا النمط . وقد قال عليه الصلاة والسلام : « البرُّ ما اطمأنت اليه النفس . والإثمُّ ما حاك في صدرك »^(٣) فإذا لم يخرج هذا عن كونه مستنداً إلى نصوص شرعية ، عند من
(١) لأنه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ما كانت هذه القصة في معناه ، حتى يقاس عليه فلا نعول إلا على ما كان قد صدر في معناه شيء في شرعنا ، فلنلحق به بطريق القياس

(٢) أي أنه إذا قامت القرائن المؤكدة أن المال لا ينجو من الغصب إلا بهذا العمل فلا مانع منه ، أي وعليه فلا حاجة إلى دعوى النسخ

(٣) قال النووي في الاربعين : وعن وابصة بن معبد رضى الله عنه قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال (جئت تسأل عن البر؟) قلت : نعم قال (استفت قلبك البر ما اطمأنت اليه النفس واطمأن اليه القلب ، والاثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وان أفتاك الناس وأفتوك) رويناه في مسندى أحمد والدارمى باسناد حسن

فسر حزاز القلوب بالمعنى الأعم الذى لا يَنْضبط إلى أمر معلوم . ولكن ليس فى اعتبار مثل هذه الأمور ما يخل بقاعدة شرعية . وكلامنا إنما هو فى مثل مسألة ابن رشد وأشباهاها . وقتل الخضر الغلام على هذا لا يمكن القول بمثله فى شريعتنا ألبتة . فهو حكم منسوخ . ووجه ما تقرر أنه إن كان ثم من الحكايات ما يشعر بمقتضى السؤال فعمدة الشريعة تدل على خلافه ؛ فإن أصل الحكم بالظاهر مقطوع به فى الأحكام خصوصاً ، وبالنسبة إلى الاعتقاد فى الغير عموماً أيضاً ؛ فإن سيد البشر صلى الله عليه وسلم مع إعلامه بالوحى ، يُجرى الأمور على ظواهرها فى المناقنين وغيرهم ، وإن علم بواطن أحوالهم . ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ما جرت عليه

ولا يقال : إنما كان ذلك من قبيل ما قال : « خوفاً أن يقول الناس إنَّ محمدًا يقتل أصحابه » فالعلة أمر آخر ، لا ما زعمت . فإذا عدم ما علل به فلا حرج لأننا نقول : هذا من أدل الدليل على ما تقرر ؛ لأن فتح هذا الباب يؤدى إلى أن لا يحفظ ترتيب الظواهر ؛ فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر فالعذر فيه ظاهر واضح ، ومن طلب قتله بغير سبب ظاهر بل بمجرد أمر غيبي ربما شوش الخواطر ، وران على الظواهر ؛ وقد فهم من الشرع سد هذا الباب جملة . ألا ترى إلى باب الدعاوى المستند إلى أن « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » ولم يستثن من ذلك أحد ؛ حتى إن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتاج إلى البينة فى بعض ما أنكر فيه مما كان اشتراه ، فقال : « من يشهد لى ؟ » حتى شهد له خزيمه بن ثابت ، فجعلها الله شهادتين . فما ظنك بأحاد الأمة ؟ فلو ادعى أكبر (١) الناس على أصلح الناس لكانت البينة على المدعى واليمين على من أنكر . وهذا من ذلك ، والنمط واحد . فالاعتبارات الغيبية مهملة بحسب الأوامر والنواهي

(١) لعلها (أ كذب) ومع ذلك لو كان العكس كان أظهر فى بيان أنه لا بد من الجرى على قاعدة الشرع بلا تعلق بشيء آخر

الشرعية. ومن هنا لم يعبأ الناس من الأولياء وغيرهم بكل كشف أو خطاب خالف المشروع بل عدوا أنه من الشيطان. وإذا ثبت هذا فقضايا الأحوال المنقولة عن الأولياء محتملة^(١).

وما ذكر من تكليم الشجرة فليس بمانع شرعى ، بحيث يكون تناول التين منها حراماً على المكلم ، كما لو وجد في الفلاة صيدا فقال له : إني مملوك ، وما أشبه ذلك ، لكنه تركه لغناه عنه بغيره من يقين بالله ، أو ظن طعام بموضع آخر ، أو غير ذلك . وكذلك سائر ما في هذا الباب . أو تقول : كان المتناول مباحاً له فتركه لهذه العلامة ، كما يترك الانسان أحد الجائزين لمشورة أو رؤيا أو غير ذلك ، حسماً يذكر بعد بحول الله تعالى . فكذلك تقول في الماء الذى كوشف أنه نجس أو مغضوب . وإذا كان له مندوحة عنها بحيث لا ينخرم له أصل شرعى فى الظاهر ، بل يصير منتقلا من جائز إلى مثله ، فلا حرج عليه ؛ مع أنه لو فرضنا مخالفته لمقتضى ذلك الكشف إعمالا للظاهر ، واعتماداً على الشرع فى معاملته به ، فلا حرج عليه ولا لوم ؛ إذ ليس القصد بالكرامات والخوارق أن تحرق أمراً شرعياً ، ولا أن تعود على شىء منه بالنقض ؛ كيف وهى نتأجج عن أتباعه . فمحال أن ينتج المشروع ما ليس بمشروع ، أو يعود الفرع على أصله بالنقض . هذا لا يكون ألبة

وتأمل ما جاء فى شأن المتلاعنين ؛ إذ قال عليه الصلاة والسلام : « إن جاءت به على صفة كذا فهو لفلان ، وإن جاءت به على صفة كذا فهو لفلان^(٢) » فجاءت به على إحدى الصفتين وهى المقتضية للمكروه ، ومع ذلك فلم يقيم الحد عليها . وقد جاء فى الحديث نفسه : « لولا الأيمان لكان لى ولها شأن » فدل على أن الأيمان هى المانعة ، وامتناعه مما هم به يدل على أن ما تفرس به لاحكم له حين شرعية الأيمان . ولو ثبت بالبينة أو بالاقرار بعد الأيمان ما قال الزوج لم تكن الأيمان دائرة للحد عنها

والجواب على السؤال الثانى أن الخوارق وإن صارت لهم كغيرها فليس

(١) أى لما يأتى بعد (٢) أخرجه أبو داود

ذلك بموجب لإعمالها على الاطلاق ، اذا لم يثبت ذلك شرعا معمولاً به . وأيضاً فإن الخوارق إن جاءت تقتضى المخالفة فهى مدخولة قد شابهها ما ليس بحق ؛ كالرؤيا غير الموافقة ، كمن يقال له « لا تفعل كذا » وهو مأمور شرعا بفعله ، أو « افعل كذا » وهو منهي عنه . وكثيراً ما يقع هذا لمن لم يبين أصل سلوكه على الصواب ، أو من سلك وحده بدون شيخ . ومن طالع سير الأولياء وجدهم محافظين على ظواهر الشريعة ، غير ملتفتين فيها الى هذه الأشياء .

فان قيل : هذا يقتضى أن لا يعمل عليها ، وقد بذيت المسألة على أنها يعمل عليها .

قيل : إن المنفى هنا أن يعمل عليها بجرم قاعدة شرعية . فأما العمل عليها مع الموافقة فليس بمنفى

فصل

إذا تقرر اعتبار ذلك الشرط ، فأين يسوغ العمل على وفقها ؟
فالقول في ذلك أن الأمور الجائزات أو المطلوبات التي فيها سعة يجوز العمل فيها بمقتضى ما تقدم . وذلك على أوجه :

(أحدها) أن يكون في أمر مباح ؛ كأن يرى المكاشف أن فلانا يقصده في الوقت الفلاني ، أو يعرف ما قصد اليه في إتيانه من موافقة أو مخالفة ، أو يطلع على ما في قلبه من حديث أو اعتقاد حق أو باطل ، وما أشبه ذلك ، فيعمل على التهيئة له حسبما قصد اليه ، أو يتحفظ من مجيئه إن كان قصده الشر ، فهذا من الجائز له ؛ كما لو رأى رؤيا تقتضى ذلك ، لكن لا يعامله إلا بما هو مشروع كما تقدم

(والثاني) أن يكون العمل عليها لفائدة يرجو نجاحها ؛ فان العاقل لا يدخل على نفسه ما لعله يخاف عاقبته ، فقد يلحقه بسبب الالتفات اليها عجب أو غيره ؛ والكرامة كما أنها خصوصية ، كذلك هي فتنة واختبار ، لينظر كيف تعملون .

وقد تقدم ذكره . فاذا عرضت حاجة ، أو كان لذلك سبب يقتضيه ، فلا بأس .
 وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبر بالمغيبات للحاجة الى ذلك . ومعلوم أنه
 عليه الصلاة والسلام لم يخبر بكل مغيب اطلع عليه ، بل كان ذلك في بعض الأوقات .
 وعلى مقتضى الحاجات ، وقد أخبر عليه الصلاة والسلام المصلين خلفه أنه « يراهم
 من وراء ظهره » لما لهم في ذلك من الفائدة المذكورة في الحديث (١) . وكان يمكن
 أن يأمرهم وينهاهم من غير إخبار بذلك . وهكذا سائر كراماته ومعجزاته . فعمل
 أمته بمثل ذلك في هذا المكان أولى (٢) منه في الوجه الأول ؛ ولكنه مع ذلك
 في حكم الجواز ، لما تقدم من خوف العوارض كالعجب ونحوه . والإخبار في حق
 النبي عليه الصلاة والسلام مسلم ، ولا يخلو إخباره من فوائد ، ومنها تقوية إيمان
 كل من رأى ذلك أو سمع به ، وهي فائدة لا تنقطع مع بقاء الدنيا

(والثالث) أن يكون فيه تحذير أو تبشير ليستعد لكل عدته . فهذا أيضاً
 جائز ، كالأخبار عن أمر ينزل إن لم يكن كذا ، أو لا يكون إن فعل كذا ، فيعمل
 على وفق ذلك ، على وزن الرؤيا الصالحة ، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا ؛ كما روى
 عن أبي جعفر بن تركان قال : كنت أجالس الفقراء ففتح عليّ بدينار فأردت أن
 أدفعه إليهم ، ثم قلت في نفسي : لعلني أحتاج إليه ، فهاج بي وجع الضرس فقلعت
 سنّاً ، فوجعت الأخرى حتى قلعتها ، فهتف بي هاتف : إن لم تدفع إليهم الدينار
 لا يبقى في فيك سنٌّ واحدة * وعن الروذباري قال : في استقصاء في أمر الطهارة ،
 فضاقت صدري ليلة لكثرة ما صببت من الماء ولم يسكن قلبي ، فقلت : يارب
 عفوك ! فسمعت هاتفاً يقول : العفو في العلم ، فزال عني ذلك .

وعلى الجملة فالشرط المتقدم لا محيص من اعتباره في العمل بمقتضى الخوارق ..

(١) الحديث (أقيموا صفوفكم وتراصوا فإني أراكم من وراء ظهري)

(٢) لأن الأول لم ينظر منه إلى الفائدة التي يرجو نجاحها ، بل مجرد أمر جائز .
 أما هنا فإنه وإن كان جائزاً أو في حكمه خشية العوارض ، إلا أنه مقيد بأن يكون
 لفائدة يرجو نجاحها

وهو المطلوب . وإنما ذكرت هذه الأوجه الثلاثة لتكون مثلاً يحتذى حدوه ،
وينظر في هذا المجال الى جهته . وقد أشار هذا النحو الى التنبيه على أصل
آخر ، وهي :

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

إن الشريعة كما أنها عامة في جميع المكلفين ، وجارية على مختلفات أحوالهم ،
فهى عامة أيضاً بالنسبة الى عالم الغيب وعالم الشهادة من جهة كل مكلف ؛ فإليها
نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن ، كما نرد إليها كل ما فى الظاهر . والدليل على
ذلك أشياء :

(منها) ما تقدم فى المسألة قبلها من ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة
ظاهر الشريعة .

(والثانى) أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها ، فلو كان ما يقع من الخوارق
والأمور الغيبية حاكماً عليها ، بتخصيص عموم ، أو تقييد إطلاق ، أو تأويل ظاهر ،
أو ما أشبه ذلك ، لكان غيرها حاكماً عليها ، وصارت هى محكوماً عليها بغيرها .
وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يلزم عنه

(والثالث) أن مخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها فى نفسها . وذلك أنها
قد تكون فى ظواهرها كلكرامات وليست كذلك ، بل أعمالاً من أعمال
الشیطان ؛ كما حكى عياض عن الفقيه أبى ميسرة المالكى أنه كان ليلة بمحرابه
يصلى ويدعو ويتضرع ، وقد وجد رقةً ، فإذا المحراب قد انشق وخرج منه نور
عظيم ، ثم بدا له وجه كاتم ، وقال له : « تملأ من وجهى يا أباً ميسرة ! فأنا ربك .
الأعلى » فبصق فيه وقال له : اذهب يالعين عليك لعنة الله . وكما يحكى عن
عبد القادر الكيلانى أنه عطش عطشاً شديداً ، فإذا سحابة قد أقبلت وأمطرت
عليه شبه الرّذاذ حتى شرب ، ثم نودى من سحابة : « يا فلان أنا ربك وقد أحلت

لك المحرمات » فقال له : اذهب يا عين . فاضمحت السحابة . وقيل له : بم عرفت أنه ابليس ؟ قال : بقوله « قد أحللت لك المحرمات » . هذا وأشباهه لو لم يكن الشرع حكماً فيها لما عرف أنها شيطانية

وقد نزعتم إلى هذا المنزع في ابتداء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، خديجة بنت خويلد زوجه رضى الله عنها ، فإنها قالت له : « أى ابن عم ! أنتستطيع أن تجربنى بصاحبك هذا الذى يأتىك إذا جاءك ؟ قال : نعم . قالت : فإذا جاءك فأخبرنى به . فلما جاء أخبرها ، فقالت : قم يا ابن عم ! فاجلس على فخدى اليسرى . فجلس ، ثم قالت : هل تراه ؟ قال : نعم . ثم حولته إلى فخدها اليمنى ، ثم إلى حجرها ، وفى كل ذلك تقول : هل تراه ؟ فيقول نعم . قال الراوى فتحسرت ، وألقت خمارها ، والنبي صلى الله عليه وسلم جالس فى حجرها ، ثم قالت : هل تراه ؟ قال : لا . وفى رواية أنها أدخلته بينها وبين درعها ، فذهب عند ذلك . فقالت : يا ابن عم أثبت وأبشر ، فوالله إنه لملك ، ما هذا بشيطان . (١)

ولا يقال : إن ثم مدارك آخر يختص بها الولى ، لا يفتقر بها إلى النظر الشرعى لأننا نقول : إن كان كما قلت على فرض تسليمه ، فتلك المدارك من جملة الكرامات والحوارق ؛ إذ لا يختص بها إلا من كان ولياً لله . فلا فرق بينها وبين غيرها من الحوارق المشاهدة . فلا بد إذاً من حكم يحكم بصحتها ، وشاهد يشهدها ، وإذ ذاك يلزم التسلسل ، وهو محال . ولا يكتفى فى ذلك بدعوى الوجدان ؛ فإن الوجدان من حيث هو وجدان لا دليل فيه على صحته ولا فساد ، لأن الآلام واللذات من المواجهات لا تنكر ، ولا يدل ذلك على صحتها أو فسادها شرعاً . وكذلك سائر الأمور التى لا يقدر الإنسان على الانفكاك عنها ؛ فالغضب مثلاً إذا هاج بالإنسان أمر لا ينكر كالمواجه من غير فرق ، وقد يكون محموداً إذا كان غضباً لله ، ومذموماً إذا كان لغير الله . ولا يفرق بينها إلا النظر الشرعى ، إذ لا يصح أن يقال

هذا الغضب قد أدرك صاحبه أنه محمود لا مذموم من غير نظر شرعى ، لأن الحمد والذم راجعان الى الشرع لا الى العقل . فمن أين أدرك أنه محمود شرعا ؟ فلا يمكن أن يدركه كذلك بغير الشرع أصلا . ولا يصح أيضا أن ينسب تمييزه الى المربي والمعلم ، لأن البحث جار فيه أيضا

وإنما الذى يشكل فى المسألة أن الخوارق لا قدرة للانسان على كسبها ولا على دفعها ؛ إذ هي مواهب من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده . فإذا وردت على صاحبها فلا حكم فيها للشرع وإن فرضنا أنها غير موافقة له ؛ كورود الآلام والأوجاع على الإنسان بغتة ، أو ورود الأفرح عليه كذلك من غيرا كتساب . فكما لا توصف هذه الأشياء بحسن ولا قبح شرعا ، ولا يتعلق بها حكم شرعى ، كذلك فى مسألتنا . بل أشبه شىء بها الإغماء أو الجنون أو ما أشبهه . فلا حكم يتعلق به وإن فرضنا لحوق الضرر به على الغير ؛ كما إذا أتلّف الجنون مالا ، أو قتل نفسا ، أو شرب خمرا فى حال جنونه . ألا ترى ما يحكى عن جملة منهم فى استغراقهم فى الأحوال حتى تمضى عليهم أوقات الصلوات وهم لا يشعرون ، ويقع منهم الوعد فيؤخذون عن أنفسهم فى المكاشفات والمنازلات ، فلا يفون ، ويكاشفون بأحوال الخلق بحيث يطلعون على عوراتهم ^(١) ، الى ما أشبه ذلك . فهذا وما كان مثله إذا كان واقعاً منهم ومنقولا عنهم ، وهو داخل عليهم شاءوا أم أبوا ، فكيف ينكر فى نفسه أو يعدّ مما يدخل تحت أحكام الشريعة ؟

والجواب أن ما تقدم من الأدلة كاف فى إثبات أصل المسألة ، وما اعترض به لا اعترض به ؛ فإن الخوارق وإن كانت لا قدرة للإنسان فى كسبها ولا دفعها ، فلقدرته تعلق بأسباب هذه المسببات . وقد مر أن الأسباب هى التى خوطب المكاف بها أمراً أو نهياً ، ومسبباتها خلق الله . فالخوارق من جملتها . وتقدم أيضا أن ما نشأ عن الأسباب من المسببات فنسب الى المكاف حكمه ، من جهة التسبب ؛ لأجل

(١) وهو محرم بحسب الشريعة ، لكنهم مقهورون عليه ليس لهم فيه اختيار

أن عادة الله في المسببات أن تكون على وزان الأسباب في الاستقامة والاعوجاج ، والاعتدال والانحراف ؛ فالخوارق مسببات عن الأسباب التكليفية ، فبقدر اتباع السنة في الأعمال ، وتصفيتها من شوائب الأكدار ، وغيوم الأهواء ، تكون الخارقة المترتبة . فكما أنه يعرف من نتائج الأعمال العادية صواب تلك الأعمال أو عدم صوابها ، كذلك ما نحن فيه . وقد قال تعالى : (إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) وقال : (هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ) ، « إنما هي أعمالكم أحصيا لكم ، ثم أوفّيكم إيها » ^(١) وهو عام في الجزاء الدنيوي والأخروي . وفروع الفقه في المعاملات شاهدة هنا كشهادة العادات . فالموضع مقطوع به في الجملة وإذا ثبت هذا فما ظهر في الخارقة من استقامة أو اعوجاج فنسب إلى الرياضة المتقدمة . والنتائج تتبع المقدمات بلا شك . فصار الحكم التكليفي متعلقاً بالخوارق من جهة مقدماتها ، فلا تسلم لصاحبها . وإذا ذلك لا يخرج عن النظر الشرعي ، بخلاف المرض والجنون وأشباههما مما لا سبب له من جهة المكاف ، فإنه لا يتعلق به حكم تكليفي . ولو فرضنا أن المكاف تسبب في تحصيله لكان منسوبا إليه ، ولتوجه التكليف إليه ، كالشكر ^(٢) ونحوه . فحصل من هذا التقرير أن الشرع حاكم على الخوارق وغيرها ، لا يخرج عن حكمه شيء منها والله أعلم

فصل

ومن هنا يعلم أن كل خارقة حدثت أو تحدث إلى يوم القيامة فلا يصح ردها ولا قبولها إلا بعد عرضها على أحكام الشريعة . فإن ساغت هناك فهي صحيحة مقبولة في موضعها ، وإلا لم تقبل . إلا الخوارق الصادرة على أيدي الأنبياء عليهم السلام فإنه لا نظر فيها لأحد ؛ لأنها واقعة على الصحة قطعا فلا يمكن فيها غير

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٩٢)

(٢) لعله السكر بالسين يدخله الانسان على نفسه بشرب المسكر مثلا فيكون

معاملا بنتائج

ذلك . ولأجل هذا حكم إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده بمقتضى رؤياه ، وقال له ابنه : (يا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ) وإنما النظر فيما انخرق من العادات على يد غير المعصوم

و بيان عرضها أن تُفرض الخارقةُ واردة من مجارى العادات ، فان ساغ العمل بها عادة وكسبا ، ساغت في نفسها ، والا فلا ؛ كالرجل يكشف بامرأة أو عورة بحيث اطلع منها على ما لا يجوز له أن يطلع عليه وان لم يكن مقصودا له ، أو رأى أنه يدخل على فلان بيته وهو يجامع زوجته ويراه عليها ، أو يكشف بمولود في بطن امرأة أجنبية بحيث يتع بصره على بشرتها أو شيء من أعضائها التي لا يسوغ النظر إليها في الحس ، أو يسمع نداء يحس فيه بالصوت والحرف وهو يقول : أنا ربك ، أو يرى صورة مكيفة مقدرة : تقول له أنا ربك ، أو يرى ويسمع من يقول له : قد أحلت لك المحرمات ، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا يقبلها الحكم الشرعى على حال . ويقاس على هذا ما سواه . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

لما كان التكليف مبنيا على استقرار عوائد المكلفين ^(١) ، وجب أن ينظر في أحكام العوائد ، لما يبنى عليها بالنسبة الى دخول المكلف تحت حكم التكليف فمن ذلك أن مجارى العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون ؛ وأعنى في الكلليات لاني خصوص الجزئيات . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) أن الشرائع بالاستقراء إنما جيء بها على ذلك . ولنعتبر بشريعتنا ؛ فإن التكليف الكلية فيها بالنسبة الى من يكلف من الخلق موضوعة على وزان

(١) سواء أكانت تابعة لفظر وغرائز فيهم ، أم كانت تابعة للوجودات الأخرى التي لهم بها علاقة وارتباط ما في هذه الحياة ، كما يؤخذ من تقريره بعد

واحد^(١) ، وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد ، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر . وذلك واضح في الدلالة على أن موضوعات التكاليف — وهي أفعال المكلفين — كذلك . وأفعال المكلفين إنما تجرى على ترتيبها إذا كان الوجود باقياً على ترتيبه . ولما اختلفت العوائد في الموجودات لاقتضى ذلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب ، واختلاف الخطاب . فلا تكون الشريعة على ما هي عليه . وذلك باطل

(والثاني) أن الإخبار الشرعي قد جاء بأحوال هذا الوجود على أنها دأمة غير مختلفة الى قيام الساعة ؛ كالأخبار عن السموات والأرض وما بينهما وما فيهما من المنافع^(٢) والتصاريف والأحوال ، وأن سنة الله لا تبديل لها ، وأن لا تبديل خلق الله ، كما جاء بالزام الشرائع على ذلك الوزان أيضاً . والخبر من الصادق لا يكون بخلاف مُخبره بحال ، فإن الخلاف بينهما محال

(والثالث) أنه لولا ان اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله ، فضلا عن تعرف فروعه ؛ لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة ، ولا سبيل الى الاعتراف بها الا بواسطة المعجزة ، ولا معنى للمعجزة الا أنها فعل خارق للعادة ، ولا يحصل فعل خارق للعادة الا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كما

(١) فمثلا كل مكلف مطلوب بالصلوات الخمس جزماً ، والصبح ركعتان للجميع والظهر أربعة كذلك وشرائطها وأركانها واحدة ، ومبطلاتها واحدة وآدابها واحدة . لا اختلاف في ذلك بين عصر متقدم ولا زمان متأخر ، لأن العوائد التي بنى عليها الشارع تكليفه مستقرة . فلا تكون في قرن من القرون حرجة ، وفي قرن ميسورة . وقس على ذلك بقية التكاليف

(٢) كمنافع الشمس والقمر وسائر الكواكب ، والماء والنار ، والأرض وما عليها والبحار وما فيها (والتصاريف) أي الأسباب والمسببات في هذه الأمور وفي أفعال الانسان والحيوان ، وما ينشأ عن ذلك (والأحوال) أي من الحياة والموت والصحة والمرض ، والملاذ والشهوات ، إلى غير ذلك من السنن الكونية التي ربط بها الخالق هذه الكائنات

اطردت في الماضي ، ولا معنى للعادة إلا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن .
 للتحدي لم يقع الاعلى الوجه المعلوم في أمثاله . فاذا وقع مقترنا بالدعوة خارقاً للعادة ،
 علم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطرده الا والداعى صادق . فلو كانت العادة غير
 معلومة لما حصل العلم بصدقه اضطراراً ؛^(١) لأن وقوع مثل ذلك الخارق لم يكن .
 يدعى بدون اقتران الدعوة والتحدى ، لكن العلم حاصل ، فدل على أن ما انبنى
 عليه العلم معلوم أيضاً . وهو المطلوب

فإن قيل هذا معارض بما يدل على أن اطراد العوائد غير معلوم ، بل إن كان .
 فمظنون : والدليل على ذلك أمران :

« أحدهما » أن استمرار أمر في العالم مساو لابتداء وجوده ؛ لأن الاستمرار
 إنما هو بالإمداد المستمر ، والامداد ممكن أن لا يوجد ، كما أن استمرار العدم على
 الموجود في الزمن الأول كان ممكناً ، فلما وجد حصل أحد طرفي الامكان مع جواز
 بقائه على أصل العدم ، فكذلك وجوده في الزمان الثاني ممكن ، وعدمه كذلك .
 فإذا كان كذلك فكيف يصح — مع إمكان عدم استمرار وجوده — العلم
 باستمرار وجوده ؛ هل هذا إلا عين المحال ؟

« والثاني » أن خوارق العادات في الوجود غير قليل ، بل ذلك كثير ، ولا
 سيما ما جرى على أيدي الأنبياء عليهم السلام من ذلك . وكذلك ما انخرق للأولياء
 من هذه الأمة وفي الأمم قبلها من العادات . والوقوع زائد على مجرد الإمكان ،
 فهو أقوى في الدلالة ، فإذا لا يصح أن يكون تجارى العادات معلومة البتة
 فالجواب عن الأول أن الجواز العقلي غير مندفع عقلاً ، وإنما اندفع بالسمع
 القطعي . وإذا اندفع بالسمع — وهو جميع ما تقدم من الأدلة — لم يفد حكم
 الجواز العقلي .

(١) لأنه لا سبب للعلم بالصدق إلا العلم باستقرار العادة ، وأن خرقها لا يكون
 بدون الدعوة والتحدى . فقولُه (لأن وقوع الخ) تكميل لتوجيه الملازمة

ولا يقال : إن هذا تعارض في القطعيات وهو محال .

لأننا نقول : إنما يكون محالاً إذا تعارضاً من وجه واحد ، وليس كذلك هنا ، بل الجواز العقلي هنا باق على حكمه في أصل الإمكان ، والامتناعُ السمعي راجع إلى الوقوع . ولم من جائز غير واقع . وكذلك نقول : العالم كان قبل وجوده ممكناً أن يبقى على أصله من العدم ويمكن أن يوجد ، فنسبة استمرار العدم عليه أو إخراجه إلى الوجود من جهة نفسه نسبة واحدة . وقد كان من جهة علم الله فيه لا بد أن يوجد ، فواجب وجوده ، ومحال استمرار عدمه ، وإن كان في نفسه ممكناً البقاء على أصل العدم . ولذلك قالوا : من الجائز تنعيم من مات على الكفر ، وتعذيب من مات على الإسلام ؛ ولكن هذا الجائز محال الوقوع ، من جهة اخبار الله تعالى أن الكفار هم المعذبون ، وأن المسلمين هم المنعمون . فلم يتوارد الجواز والامتناع والوجوب على مرمى واحد . كذلك ههنا . فالجواز من حيث نفس الجائز ، والوجوب أو الامتناع من حيث أمر خارج . فلا يتعارضان

وعن الثاني أنا قدمنا أن العلم المحكوم به على العادات إنما هو في كليات الوجود لا في جزئياته . وما اعترض به من باب الأمور الجزئية التي لا تحرم كلية ؛ ولذلك لم يدخل ذلك على باب العوائد شكاً ولا توقفاً^(١) في العمل على مقتضى العادات البتة . ولولا استقرار العلم بالعادات لما ظهرت الحوارق كما تقدم . وهو من أنبل الأدلة على العلم بمجاري العادات ، وأصله للفخر الرازي رحمه الله تعالى . فإذا رأينا جزئياً انخرقت فيه العادة على شرط ذلك ، دلنا على ما تدل عليه الحوارق : من نبوة النبي صلى الله عليه وسلم إن اقترنت بالتحدي ، أو ولاية الولي إن لم تقترن ، أو اقترنت بدعوى الولاية على القول بجواز ذلك . ولا يقدر انخراقها في علمنا باستمرار العادات الكلية ، كما إذا رأينا إعادة جرت في جزئية من هذا العالم في الماضي

(١) وإلما عمرت الدنيا . لأن عمارتها بأخذ الناس في أسباب ذلك مبنية على أن العوائد في ترتب المسببات مستمرة . وإن كانوا يشاهدون أحياناً شيئاً من انخرام العادة

والحال غلب على ظنوننا أيضاً استمرارها في الاستقبال ، وجاز عندنا خرقها بدليل
 'انحراق ما انحرق منها ؛ ولا يقدر ذلك في علمنا باستمرار العاديات الكلية . وهكذا
 حكم سائر مسائل الأصول . ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي ، والعمل بخبر
 الواحد قطعي ، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي ، الى أشباه
 ذلك ، فإذا جئت الى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنيا ، أو أخذت في
 العمل بخبر واحد معين وجدته ظنيا لا قطعياً — وكذلك سائر المسائل — ولم
 يكن ذلك قادحاً في أصل المسألة الكلية . وهذا كله ظاهر

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

العوائد المستمرة ضربان : « أحدهما » العوائد الشرعية التي أقرها الدليل
 الشرعي أو نفاها ؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً ، أو نهى
 عنها كراهة أو تحريماً ، أو أذن فيها فعلاً وتركاً « والضرب الثاني » هي العوائد
 الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي

(فأما الأول) فتأبأت أبدأ ، كسائر الأمور الشرعية ؛ كما قالوا في سلب العبد
 أهلية الشهادة ، وفي الأمر بإزالة النجاسات ، وطهارة التأهب للمناجاة ، وستر
 العورات ، والنهي عن الطواف بالبيت على العرى ، وما أشبه ذلك من العوائد
 الجارية في الناس ، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة ، فأنها من جملة الأمور الداخلة
 تحت أحكام الشرع . فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها ^(١) . فلا يصح
 أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ، ولا القبيح حسناً ، حتى يقال مثلاً : إن قبول شهادة
 العبد لا تأباه محاسن العادات الآن ، فلنجزه ، أو إن كشف العورة الآن ليس

(١) لأنها نص عليها الشارع بخصوصها ، وأثبت لها حكماً شرعياً ، فتغير عادة
 الناس فيها من استقبال إلى استحسان لا يغير حكم الشرع عليها . بخلاف الضرب
 الثاني فإنه ليس فيه من الشرع دليل على حسنه أو قبحه . لكنه يبنى على عرف الناس
 فيه حكم شرعي يختلف باختلاف عرفهم

بعيب ولا قبيح ، فلنجزه ، أو غير ذلك ، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة ، والنسخ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم باطل . فرفع العوائد الشرعية باطل

(وأما الثانى) فقد تكون العوائد ثابتة ، وقد تتبدل . ومع ذلك فهى أسباب لأحكام تترتب عليها

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب ، والوقوع والنظر ، والكلام ، والبطش . والثى ، وأشبه ذلك . وإذا كانت أسباباً لمسببات حكم بها الشارع فلا إشكال فى اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائماً .

والمبتدلة :

(منها) ما يكون متبدلاً فى العادة من حسن الى قبح ، وبالعكس ؛ مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع فى الواقع ، فهو لذوى المروءات قبيح فى البلاد الشرقية ، وغير قبيح فى البلاد الغربية ، فالحكم الشرعى يختلف باختلاف ذلك ، فيكون عند أهل المشرق قادحاً فى العدالة ، وعند أهل المغرب غير قادح (ومنها) ما يختلف فى التعبير عن المقاصد ، فتتصرف العبارة عن معنى الى (١)

عبارة أخرى ، إما بالنسبة الى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم ، أو بالنسبة الى الأمة الواحدة ؛ كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع فى صنائعهم مع اصطلاح الجمهور ، أو بالنسبة الى غلبة الاستعمال فى بعض المعانى ، حتى صار ذلك اللفظ إنما يسبق منه الى الفهم معنى ما ، وقد كان يفهم منه قبل ذلك شىء آخر ، أو كان مشتركاً فاختص ، وما أشبه ذلك . والحكم أيضاً يتنزل على ما هو معتاد فيه ، بالنسبة الى من اعتاده دون من لم يعتده ، وهذا المعنى يجرى كثيراً فى الأيمان والعقود والطلاق ، كناية وتصريحاً .

(ومنها) ما يختلف فى الأفعال فى المعاملات ونحوها ؛ كما إذا كانت العادة .

(١) لعل الأصل (إلى معنى عبارة)

في النكاح قبض الصداق قبل الدخول ، أو في البيع الفلاني أن يكون بالنقد لا بالنسيئة ، أو بالعكس ، أو إلى أجل كذا دون غيره . فالحكم أيضاً جار على ذلك حسبما هو مسطور في كتب الفقه .

(ومنها) ما يختلف بحسب أمور خارجة ^(١) عن المكلف ، كالبلوغ فإنه يعتبر فيه عوائد الناس من الاحتلام أو الحيض ، أو بلوغ سن من يحتلم أو من تحيض . وكذلك الحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق ، أو عوائد لِدات المرأة أو قراباتها ، أو نحو ذلك . فيحكم لهم شرعاً بمقتضى العادة في ذلك الانتقال . (ومنها) ما يكون في أمور خارقة للعادة ؛ كبعض الناس تصير له خوارق العادات عادة . فإن الحكم عليه يتنزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة ، بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلا بخارقة أخرى ؛ كالبائل أو المتغوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في حكم العدم . فإنه إن لم يصير كذلك فالحكم للعادة العامة . وقد يكون الاختلاف من أوجه غير هذه . ومع ذلك فالمعتبر فيها من جهة الشرع أنفس تلك العادات ، وعليها تنزل أحكامه ، لأن الشرع إنما جاء بأمور معتادة ، جارية على أمور معتادة كما تقدم بيانه .

فصل

واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب ^(٢) ؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي ، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك ، لم يحتج في (١) كاختلاف الأقطار في الجو حرارة وبرودة ، ففي الحارة يعجل البلوغ وفي الباردة يبطل . وقوله (وكذلك الحيض) أي مدته في كل حيضة ، ومعاودته في كل شهر أو أكثر مثلاً (٢) أي بنسخه مثلاً

الشرع الى مزيد . وإنما معنى الاختلاف أن العوائد اذا اختلفت رجعت كل عادة الى أصل شرعى يحكم به عليها ؛ كما فى البلوغ مثلاً ، فإن الخطاب التكليفى مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ ؛ فاذا بلغ وقع عليه التكليف . فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف فى الخطاب . وإنما وقع الاختلاف فى العوائد ، أو فى الشواهد (١) . وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج فى دفع الصداق بناء على العادة ، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العادة ، ليس باختلاف فى حكم ؛ بل الحكم أن الذى ترجح جانبه بمعهود أو أصل فالقول قوله بإطلاق ؛ لأنه مدعى عليه . وهكذا سائر الأمثلة . فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق . والله أعلم

﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾

العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً ، كانت شرعيةً فى أصلها أو غير شرعية ، أى سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أمراً أو نهياً أو إذناً أم لا . أما المقررة بالدليل فأمرها ظاهر . وأما غيرها فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك . فالعادة جرت بأن الزجر سبب الانكفاف (٢) عن المخالفة ؛ كقوله تعالى : (وَلَكُمْ فى القِصَاصِ حَيَاةٌ) فلو لم تعتبر العادة شرعاً لم ينحتم القصاص ولم يشرع ؛ إذ كان يكون شرعاً لغير فائدة . وذلك مردود بقوله : (وَلَكُمْ فى القِصَاصِ حَيَاةٌ) . وكذلك البذر سبب لنبات الزرع ، والنكاح سبب للنسل ، والتجارة سبب لنماء المال عادة ؛ كقوله : (وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ) (وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ) . (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ) وما أشبه ذلك مما يدل على

(١) كما مثله بالصداق ، فإن العادة شهدت لأحدهما فترجح جانبه

(٢) فكون الزجر سبباً للانكفاف عادة فى الناس . وليست مما يتعلق بهانى ذاتها حكم شرعى من إذن أو نهى ، لأنها ترجع إلى غرائز فى الانسان . ومع ذلك فاعتبارها شرعاً ضرورى ، لأنه رتب عليها أحكاماً كالقصاص من القاتل مثلاً

وقوع المسببات ^(١) عن أسبابها دائماً . فلو لم تكن ^(٢) المسببات مقصودة للشارع في مشروعية الأسباب لكان خلافاً للدليل القاطع . فكان ما أدى إليه باطلاً .
 ووجه ثان وهو ما تقدم ^(٣) في مسألة العلم بالعادات ، فإنه جار ههنا
 ووجه ثالث ^(٤) وهو أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح ، لزم القطع

(١) أى يدل على اعتبار الشارع لهذه العادات ، التي هي وقوع المسببات عن أسبابها العادية دائماً فيرتب عليها أحكاماً كطلب النكاح والتجارة وغير ذلك من الأسباب
 (٢) أى فلو لم تكن هذه العادات معتبرة شرعاً . لما رتب الشارع عليها شرعية الأسباب التي نيظت بها تلك العادات ، لكن هذه الآيات وما أشبهها دليل قاطع على أنه رتب الأحكام عليها ، فتكون معتبرة شرعاً . فقول (المسببات) أى باعتبار هذه الحيثية التي أشرنا إليها وهي جرى العادة بتسببها عن أسبابها ، لأن هذا هو المطلوب في المسألة

(٣) وهو الدليل الأول في المسألة الثالثة عشرة ، فإن ورود التكاليف بميزان واحد في الخلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات المطردة فيهم ، ولو لم يعتبرها لما كان هناك مانع من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب
 (٤) وتقدم له أن المصالح هي ما أدى إلى قيام حياة الانسان ، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية . وذلك لا يتم إذا أخرج في تكاليفه عما أودع فيه وفي الكائنات المرتبطة به من العادات المطردة ، ولا يخفى عليك أن هذا المقدار كاف في الاستدلال بناء على اعتبار المصالح ، ولا يحتاج إلى كافة ، كما أنه يتفرع عليه الوجه الرابع ، لأن إخراجها عن مقتضى ما سبق يكون تكليفاً بما لا يطاق أو بما فيه حرج أما توجيهه للثالث فمعناه أن التشريع دائم وهو جار مع المصالح ، فهي إذن دائمة وهي عادة من العادات ، فيكون قد اعتبرها . وهو المطلوب ، وأما الرابع فقد اعتبر فيه أن العلم والقدرة على المكاف به أمر عادي ، فإن كان معتبراً عند الشارع في توجيهه التكليف فيكون قد اعتبر العادة وهو المطلوب . وإن لم يعتبرها لزم تكليف ما لا يطاق . ولا يعزب عنك أنهما ليسا من العادات المقررة شرعاً بل هما من الأمور الراجعة للأسباب والمسببات . أعنى من القسم الثاني الذي هو موضوع كلامه في هذه الأدلة ، كما أنه لا يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعاً على الثالث بل مستقلاً . بخلاف الوجه الذي قررنا به الكلام في الدليلين . وكل صحيح

بأنه لا بد من اعتباره العوائد ؛ لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد ، دل على جريان المصالح على ذلك ؛ لأن أصل التشريع سبب المصالح ؛ والتشريع دائم كما تقدم ، فالمصالح كذلك . وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع ووجه رابع وهو أن العوائد لو لم تعتبر لأدى الى تكليف مالا يطاق ، وهو غير جائز أو غير واقع . وذلك أن الخطاب إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلف به وما أشبه ذلك من العاديات المعتبرة في توجه التكليف ، أو لا . فإن اعتبر فهو ما أردنا . وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر ، وعلى غير العالم والقادر ، وعلى من له مانع ومن لا مانع له . وذلك عين تكليف مالا يطاق . والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة

فصل

وإذا كانت العوائد معتبرة شرعا فلا يقدح في اعتبارها انخراقها ، ما بقيت عادة على الجملة . وإما ينظر في انخراقها

ومعنى انخراقها أنها تزول بالنسبة الى جزئى ، فيخلفها في الموضع حالة إما من حالات الأعدار المعتادة فى الناس ، أو من غير ذلك . فإن كانت منخرقة بعذر فالموضع للرخصة ؛ وإن كانت من غير ذلك فإما الى عادة أخرى دائمة^(١) بحسب الوضع العادى ، كما فى البائل من جرح صار معتاداً . فهذا راجع الى حكم العادة الأولى ، لا الى حكم الرخص كما تقدم . وإما الى غير عادة ، أو الى عادة لا تخرم العادة الأولى . فإن انخرقت الى عادة أخرى لا تخرم العادة الأولى فظاهر أيضاً اعتبارها ، لكن على وجه راجع الى باب الترخص ؛ كالمرض

(١) أى تخرم العادة الأولى كما يؤخذ من كلامه بعد ، بأن انسد مثلامسلك البول المعتاد فى أمثاله

المعتاد^(١) والسفر المعتاد بالنسبة الى جمع الصلاتين والفطر والقصر ونحو ذلك .
وان انخرقت الى غير معتاد فهل يكون لها حكمها في نفسها ، أو تجرى عليها أحكام
العوائد التي تناسبها ؟

ولا بد من تمثيلها أولاً ، ثم النظر في مجارى تلك الأحكام في الخوارق .
فمن ذلك^(٢) توقف عمر ابن عبد العزيز رضى الله عنه عن إكراه من منع
الزكاة ، وقوله لمن كتب له بذلك « دعوه » . وقصة ربيع بن حراش حين طلب
الحجاج ابنه ليقتله ، فسأله الحجاج عن ابنه فأخبره ، والأب عارف بما يراد من
ابنه^(٣) . وقصة أبي حمزة الخراساني حين وقع في البئر ثم سد رأسها عليه ولم
يستغث . وحديث أبي زيد مع خديجه^(٤) لما حضرهما شقيق البلخي وأبو تراب
النخشي فقالا للخديم : كل معنا . فقال أناصائم . فقال أبو تراب : كل ولك
أجر صوم شهر . فأبى ، فقال شقيق : كل ولك أجر صوم سنة ، فأبى . فقال أبو زيد

(١) غير ظاهر مع موضوع الكلام وهو حالة من غير الأعداء المعتادة في الناس ،
لأن المرض وماعه من المعتاد الذي قال عنه إنه محل الرخصة . فلو مثله بمن بال من
جرح صار معتادا ، لكنه يبول أيضا من المحل المعتاد فهو يبول من محلين القبل مثلا
والجرح ، معتادا فيهما ، فهي عادة ليست من الأعداء المعتادة ، وصار البول من
الجرح عادة لا تخرق العادة الاولى ، لكان ظاهرا

(٢) ما تقدم من أول الفصل إلى هنا كان في العوائد غير المقررة شرعا ، وهو
القسم الثاني في المسألة لكن المسائل الآتية كلها في العادات التي جاء لها تقرير من
الشارع أمرا أو نهيا أو إذنا فيكون الفصل مشتملا على انخراق العادة وبيان أحكامها
في القسمين

(٣) يعنى والعادة الشرعية في مثله ألا يمكن الظالم من غرضه بقتل شخص ظلما ،
مادام الدفاع عنه لا يضر المدافع

(٤) لم يرد في القاموس وشرحه « خديم » بل قال في جمع خدمان لخادم : أنه
عامى . وكانهم تصوروا فيه أنه جمع خديم . ككشبان جمع كشيبي

دعوا من سقط من عين الله . فأخذ ذلك الشاب في السرقة بعد سنة ، وقطعت يده . ومنه دخول البرية بلاراد^(١) ، ودخول الأرض المسبغة وكلاهما من الإلقاء باليد الى التهلكة .

فالذى يقال فى هذا الموضوع — بعد العلم بأن ما خالف الشريعة غير صحيح — أن هذه الأمر لا ينبغى حملها على المخالفة أصلاً مع ثبوت دين أصحابها وورعهم وفضلهم وصلاحهم ، بناء على الأخذ بتحسين الظن فى أمثالهم ، كما أنا مؤخذون بذلك فى سلفنا الصالح من الصحابة رضى الله عنهم ، وغيرهم ممن سلك فى التقوى والفضل سبيلهم ، وإنما ينظر فيها بناء على أنها جارية على ما يسوغ شرعاً . وعند ذلك فلا يخلو ما بنوا عليه أن يكون غريباً من جنس العادى ، أو لا يكون من جنسه

(فان كان الأول) لحق بجنس أحكام العادات .

مثاله الأمر بالإفطار ، فإنه يمكن أن يكون مبنياً على رأى من يرى المتطوع أمير نفسه ، وهم الاكثر ، فتصير إياية التلميذ عن الإجابة عناداً واتباعاً للهوى . ومثل هذا مخوف العاقبة ، لاسيما بالنسبة الى موافقة من شهر فضله وولايته . وكذلك أمر عمر بترك مانع الزكاة ، لعله كان نوعاً من الاجتهاد ، إذ عامله معاملة المغفلين المطرحين فى قواعد الدين ، ليزدجر بنفسه وينتهى عما هم به . وكذلك وقع ؛ فإنه راجع نفسه وأدى الزكاة الواجبة عليه ، لأنه أراد تركه جملة ، بل ليزجره بذلك أو يختبر حاله ، حتى إذا أصر على الامتناع أقام عليه ما يقام على الممتنعين . ومثل ذلك قصة ربي بن حراش ؛ فإنه حكى عنه أنه لم يكذب قط ، فلذلك سأله الحجاج عن ابنه ، والصدق من عزام العلم ؛ وإنما جواز الكذب رخصة يجوز أن لا يعمل بمقتضاها ، بل هو أعظم أجراً ؛ كما فى النطق بكلمة الكفر وهى رأس .

(١) يعنى وقد صنعه كثير من أهل الصلاح والتقوى ، مخالفين العادة التى قررها الشارع من تحريم ذلك

الكذب ، وقد قال الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) بعد ما أخبر به من قصة الثلاثة الذين خَلَفُوا ، فمدحهم الله بالتزام الصدق في موطن هو مظنة للرخصة ، ولكن أحمدهم في طريق الصدق ، بناء على أن الأمن في طريق المخافة مرجو . وقد قيل : « عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك فإنه ينفعك . ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعك ، فإنه يضرك » وهو أصل صحيح شرعى

ومثله قصة أبي حمزة من باب الأخذ بعزائم العلم ، فإنه عقد على نفسه أن لا يعتمد على غير الله ، فلم يترخص ، وهو أصل صحيح . ودل على خصوص مسأله قوله تعالى : (وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ) وو كالة الله أعظم من وكالة غيره وقد قال هود عليه الصلاة والسلام : (فكيِّدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ) الآية ! ولما عقد أبو حمزة عقداً طُلب بالوفاء ، لقوله تعالى : (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ) . وأيضاً فإن بعض الأئمة نقل عنه أنه سمع أن أناساً بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن لا يسألوا أحداً شيئاً فكان أحدهم إذا وقع سوطه لا يسأل أحداً رفعه إليه . فقال أبو حمزة : ربِّ إن هؤلاء عاهدوا نبيك إذ رأوه ، وأنا أعاهدك أن لا أسأل أحداً شيئاً أبداً . قال فخرج حاجاً من الشام يريد مكة الى آخر الحكاية . وهذا أيضاً من قبيل الأخذ بعزائم العلم ، إذ عقد على نفسه مثل ما عقد من هو أفضل منه . فليس بجار على غير الأصل الشرعى . ولذلك لما حكى ابن العربى الحكاية قال : فهذا رجل عاهد الله فوجد الوفاء على التمام والكمال ، فيه فاققدوا ان شاء الله تهتدوا

وكذلك دخول الأرض المسبعة ودخول البرية بلا زاد ؛ فقد تبين في كتاب الأحكام أن من الناس من يكون وجود الأسباب وعدمها عندهم سواء ؛ فإن الله هو مسبب الأسباب وخالق مسبباتها . فمن كان هذا حاله فالأسباب عنده كعدمها ، فلم يكن له مخافة من مخوف مخلوق ، ولا زحاً في مرجو مخلوق ؛ إذ لا مخوف ولا

مرجو إلا الله . فليس هذا إلقاء باليد إلى التهلكة ، وإنما كان يكون كذلك لو حصل في اعتقاده أنه إن لم يتزود هلك ، وإن قارب السبع هلك ، وأما إذا لم يحصل ذلك فلا . على أنه قد شرط الغزالي في دخول البرية بلا زاد اعتياد الصبر والاعتقيات بالنبات . وكل هذا راجع إلى حكم عادى

ولعلك تجد مخرجا في كل ما يظهر على أيدي الأولياء الذين ثبتت ولايتهم ، بحيث يرجع إلى الأحكام العادية . بل لا تجده إن شاء الله إلا كذلك

فصل

وأما إن كان ما بنوا عليه من غير جنس العادى ، كالمكاشفة ، فهل يكون حكمهم فيه حكم أهل العادات الجارية ، بحيث يطلبون بالرجوع إلى ما عليه الناس ؟ أم يعاملون معاملة أخرى خارجة عن أحكام أهل العوائد الظاهرة في الناس ، وإن كانت مخالفة في الظاهر ؛ لأنها في تحقيق الكشف الغيبي موافقة لا مخالفة

والذى يطرد — بحسب ما ثبت في المسألة الثانية عشرة وما قبلها — أن لا يكون حكمهم مختصاً ، بل يردون إلى أحكام أهل العوائد الظاهرة ويطلبهم المرئى بذلك حتما . وقد مر ما استدل به على ذلك . ومن الدليل عليه أيضاً أوجه : (أحدها) أن الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لها قاعدة ، ولم يرتبط لحكمها مكلف إذ كانت ؛ لكون الأفعال كلها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة ، فلا وجه إلا ويمكن فيه الصحة والفساد . فلا حكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البت . وعند ذلك لا يحكم بترتب ثواب ولا عقاب ، ولا إكرام ولا إهانة ، ولا حقن دم ولا إهداره ، ولا إنفاذ حكم من حاكم . وما كان هكذا فلا يصح أن يشرع مع فرض اعتبار المصالح ، وهو الذى انبنت الشريعة عليه

(والثانى) أن الأمور المخارقة لا تطرد أن تصير حكماً بينى عليه ؛ لأنها

مخصوصة بقوم مخصوصين . وإذا اختصت لم تجر مع غيرهم ، فلا تكون قواعد الظواهر شاملة لهم ، ولا أيضاً تجرى فيما بينهم وبين غيرهم ممن ليس منهم ؛ إذ لا يصح أن يحكم بمقتضى الخوارق على من ليس من أهلها باتفاق من الفريقين ، أعني في نصب أحكام العامة ؛ إذ ليس للحاكم أو السلطان أن يحكم للولى بمقتضى كشفه ، أو السلطان نفسه على من ليس بولى من غير معاملة بالأسباب الظاهرة ، ولا أيضاً للولين إذا ترافعا إلى الحاكم في قضية

وإذا فرض أنها غير شاملة لهم كان على غير ما تقدم البرهان عليه من أن الشريعة عامة وأحكامها عامة على جميع الخلق وفي جميع الأحوال . كيف وهم يقولون إن الولى قد يعصى والمعاصى جائزة عليه . فلا فعل يخالف ظاهره ظاهر الشرع إلا والسابق إلى بادية الرأي منه أنه عصيان . فلا يصح مع هذا أن يثبت أن هذا الفعل الخارق الذى لا يجرى على ظاهر الشرع مشروع ، لتطرق الاحتمالات وهذا هو الوجه الثالث

(والرابع) أن أولى الخلق بهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم الصحابة رضى الله عنهم . ولم يقع منه عليه الصلاة والسلام شىء من ذلك ، إلا ما نصت شريعته عليه مما خص به ولم يعد إلى غيره . وما سوى ذلك فقد أنكر على من قال له : « يُحِلُّ اللهُ لِنَبِيِّهِ مَا شَاءَ » ومن قال : « إِنَّكَ لَسْتَ مِثْلَنَا ، قَدْ غَفَرَ اللهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ » ففضب وقال : « إِنِّى لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَعْلَمَكُمْ بِمَا أَتَّقَى » (١) . وقد كان عليه الصلاة والسلام يُسْتَشْفَى بِهِ وَبِدَعَائِهِ ، وَلَمْ يَثْبُتْ أَنَّهُ مَسَّ بِبَشْرَةِ أَحَدٍ مِمَّنْ لَيْسَتْ بِزَوْجَةٍ لَهُ أَوْ مَلِكٍ يَمِينٍ . وَكَانَ النِّسَاءُ يَبَايَعُنَهُ وَلَمْ تَمَسَّ يَدَهُ يَدُ أَحَدٍ قَطُّ ؛ وَلَكِنْ كَانَ يَعْمَلُ فِي الْأُمُورِ عَلَى مَقْتَضَى الظواهر وإن كان عالماً بها . وقد مر من هذا أشياء . وهو الذى قعد القواعد ولم يستثن ولياً من غيره . وقد كان حقيقاً بذلك لو نزل الحكم على استثناء الولى

(١) جزء من حديث رواه مسلم

وأصحاب الخوارق ، وكذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، وهم الأولياء حقاً ، والفضلاء صدقاً .

وفي قصة الرُّبِيعِ ^(١) بيان لهذا ؛ حيث قال وليُّها أو من كان : والله لا تكسر ثنيتها . والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : « كتاب الله القصاص » ^(٢) . ولم يكنف عليه الصلاة والسلام بأن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره ، فكان يرجىء الأمر حتى يبرز أثر القسم ، بل ألجأ الى القصاص الذي فيه أشد محنة ، حتى عفا أهله : فحينئذ قال عليه الصلاة والسلام : « إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره » ^(٣) فبين أن ذلك القسم قد أبره الله ، ولكن لم يحكم به حتى ظهر له كرسي وهو العفو ، والعفو منتهض في ظاهر الحكم سبباً لإسقاط القصاص (والخامس) أن الخوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضةً للضوابط

الشرعية ، فلا تنتهض أن تثبت ولو كضائر الشعر ^(٤) ؛ فإن ذلك إعمالٌ لمخالفة المشروعات ، وتقض لمصالحها الموضوعات . ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان عالماً بالمنافقين وأعيانهم ، وكان يعلم منهم فساداً في أهل الإسلام ، ولكن كان يمتنع من قتلهم لمعارض هو أرجح في الاعتبار ، فقال : « لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه » ^(٥) فمثله يلغى في جريان أحكام الخوارق على أصحابها ؛ حتى لا يعتقد من لا خبرة له أن للصوفية شريعة أخرى . ولهذا وقع إنكار الفقهاء لفعل أبي يعزى ^(٦) رضي الله عنه . فالقول بجواز انفراد أصحاب الخوارق بأحكام

(١) قال في القاموس و « أم الربيع » قال لها النبي صلى الله عليه وسلم : كتاب الله القصاص . تراجع كتب الحديث ، ففي ذا كرتي أن ذلك محل تحقيق عندهم في صحة الاسم . وفي المصايح أنها « الربيع » عمه أنس بن مالك خادمه . والقائل لا تكسر ثنيتها أنس بن النضر عم أنس بن مالك . فهو يوافق ما هنا ويخالف القاموس

(٢) و (٣) هما من حديث واحد أخرجه الخمسة إلا الترمذي « تيسير »

(٤) لعلها « كضرورة الشعر »

(٥) جزء من حديث رواه الشيخان والترمذي

(٦) صوابه « أبو يزيد » يعني النخشي المتقدمة قصته في حديثه مع خادمه

خارجة عن أحكام العادات الجمهورية ، قولٌ يُقدح في القلوب أموراً^(١) يطلب بالتحرز منها شرعاً . فلا ينبغي أن يخصصوا بزائد على مشروع الجمهور . ولذلك أيضاً اعتقد كثير من الغالين فيهم مذهب الإباحة ، وعضدوا بما سمعوا منها رأيهم . وهذا تعريض لهم إلى سوء المقالة

وحاش لله أن يكون أولياء الله إلا بُرآء من هذه الطوارق المنخرقة . غير أن الكلام جرى إلى الخوض في هذا المعنى ، فقد علم منهم المحافظة على حدود الشريعة ظاهراً وباطناً ، وهم القائمون بأحكام السنة على ما ينبغي ، المحافظون على اتباعها ، لكن انحراف الفهم عنهم في هذه الأزمنة وفيما قبلها طرّق في أحوالهم ما طرّق . ولأجله وقع البحث في هذه المسائل ، حتى يتقرر بحول الله ما يُفهم به عنهم مقاصدُهم ، وما توزن به أحوالهم ، حسبما تعطيه حقيقة طريقتهم المثلى ، نفعهم الله ونفع بهم

ثم نرجع إلى تمام المسألة^(٢) فنقول :

وليس الاطلاع على المغيبات ولا الكشف الصحيح بالذي يمنع من الجريان على مقتضى الأحكام العادية . والقُدوة في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم ما جرى عليه السلف الصالح . وكذلك القول في انخراق العادات لا ينبغي أن يبني عليها في الأحكام الظاهرة . وقد كان عليه الصلاة والسلام معصوماً ؛ لقوله تعالى : (**وَاللَّهُ يَعَصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**) ولا غاية وراء هذا ، ثم إنه كان يتحصن بالدِّرع والمِغفر ، ويتوقى ما العادة أن يُتوقى ، ولم يكن ذلك نزولاً عن رتبته العليا إلى ما دونها ، بل هي أعلى .

وما ذكر من استواء العوائد وعدمها بالنسبة إلى قدرة الله ، فذلك أيضاً غير مانع من إجراء أحكام العوائد على مقتضاها .

(١) منها الاعتقاد المذكور بعد

(٢) مرتبط بأول الفصل

وقد تقدم أن الصحابة قد كانوا حازوا رتبة التوكل ، ورؤية إنعام المنعم من المنعم لا من السبب ، ومع ذلك فلم يتركوا الدخول في الأسباب العادية التي ندبوا إليها ، ولم يتركهم النبي صلى الله عليه وسلم مع هذه الحالة التي تسقط حكم الأسباب وتقضى بانحرام العوائد . فدل على أنها العزائم التي جاء الشرع بها ؛ لأن حال انخراق العوائد ليس بمقام يُقام فيه ، وإنما محله محل الرخصة كما تقدم ذكره . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قِيدَها وَتَوَكَّل » ^(١) . وقد كان المكملون من الصوفية يدخلون في الأسباب تأديباً بآداب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونظراً الى أن وضع الله تعالى أحوال الخلق على العوائد الجارية يوضح أن المقصود الشرعى الدخول تحت أحكام العوائد ، ولم يكونوا ليرتكوا الأفضل الى غيره . وأما قصة الخضر عليه السلام وقوله : (وما فعَلْتُهُ عن أَمْرِي) فيظهر به أنه نبي . وذهب اليه جماعة من العلماء استدلالاً بهذا القول . ويجوز للنبي أن يحكم بمقتضى الوحي من غير إشكال . وإن سلم فهي قضية عين ، ولأمر ما ، ^(٢) وليست جارية على شرعنا . والدليل على ذلك أنه لا يجوز في هذه الملة لولى ولا لغيره ممن ليس بنبي أن يقتل صبياً لم يبلغ الحلم ، وإن علم أنه طبع كافراً ، وأنه لا يؤمن أبداً ، وأنه إن عاش أرهق أبويه طغياناً وكفراً ، وإن أُذن له من عالم الغيب في ذلك ؛ لأن الشريعة قد قررت الأمر والنهى . وإنما الظاهر في تلك القصة أنها وقعت على مقتضى شريعة أخرى ، وعلى مقتضى عتاب موسى عليه السلام وإعلامه أن ثمّ عالماً آخر وقضايا آخر لا يعلمها هو

فليس كل ما اطلع عليه الولي من الغيوب يسوغ له شرعاً أن يعمل عليه ، بل هو على ضربين : « أحدهما » ما خالف العمل به ظواهر الشريعة من غير أن يصح ردها إليها . فهذا لا يصح العمل عليه ألبتة « والثاني » ما لم يخالف العمل به شيئاً من

(١) تقدم (ج ١ ص ٢١٠)

(٢) سيشير اليه بقوله (وعلى مقتضى عتاب موسى الخ)

الظواهر ، أو إن ظهر منه خلاف فيرجع بالنظر الصحيح اليها . فهذا يسوغ العمل عليه . وقد تقدم بيانه . فاذا تقرر هذا الطريق فهو الصواب ، وعليه يربى الربى ، وبه يعلق همم السالكين ، تأسيًا بسيد المتبوعين رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو أقرب الى الخروج عن مقتضى الحظوظ ، وأولى برسوخ القدم ، وأحرى بأن يتابع عليه صاحبه ، ويقتدى به فيه . والله أعلم .

﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾

العوائد أيضاً ضربان بالنسبة الى وقوعها في الوجود : « أحدهما » العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال ، كالأكل والشرب ، والفرح والحزن ، والنوم واليقظة ، والميل الى الملامم والنفور عن المنافر ، وتناول الطيبات والمستلذات ، واجتناب المؤلمات والخبائث ، وما أشبه ذلك « والثاني » العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال . كهيات اللباس والمسكن ، واللين في الشدة والشدة فيه ، والبطء والسرعة في الأمور ، والأناة والاستعجال ، وما كان نحو ذلك

فأما الأول فيقتضى به على أهل الأعصار الخالية ، والقرون الماضية ، لقطع بأن مجارى سنة الله تعالى في خلقه على هذا السبيل وعلى سننه لا تختلف عموماً كما تقدم ، فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان الماضي والمستقبل مطلقاً ، كانت العادة وجودية أو شرعية .

وأما الثاني فلا يصح أن يقتضى به على من تقدم البتة ، حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج . فإذا ذلك يكون قضاء على ماضى بذلك الدليل ، لا بمرجى العادة . وكذلك في المستقبل . ويستوى في ذلك أيضاً العادة الوجودية والشرعية^(١)

(١) يحتاج الى توفيق بينه وما سبق في أول المسألة الرابعة عشرة ، من أن العوائد الشرعية التي أمر بها الشارع أو نهى عنها أو أذن فيها لا تتبدل ، بل هي دائمة ثابتة

وإنما قلنا ذلك لأن الضرب الأول راجع الى عادة كلية أبدية ، وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق ، حسبما بين ذلك الاستقراء . وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً . فذلك الحكم الكلى باق الى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وهي العادة التي تقدم الدليل على أنها معلومة لا مظنونة . وأما الضرب الثاني فراجع الى عادة جزئية داخلية تحت العادة الكلية ^(١) ، وهي التي يتعلق بها الظن لا العلم . فاذا كان كذلك لم يصح أن يحكم بالثانية على من مضى ؛ لاحتمال التبدل والتخلف ، بخلاف الأولى

وهذه قاعدة محتاج اليها في القضاء على ما كان عليه الأولون ، لتكون حجة في الآخرين . ويستعملها الأصوليون كثيراً بالبناء عليها ، ورد القضاء بالعادة اليها . وليس هذا الاستعمال بصحيح بإطلاق ، ولا فاسد بإطلاق ؛ بل الأمر فيه يحتمل الاتقسام كما تقدم . وينشأ بين القسمين قسم ثالث يشكل الأمر فيه : هل يلحق بالأول فيكون حجة ؟ أم لا فلا يكون حجة ؟

﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾

المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة

وأن التي تتبدل إنما هي العوائد غير الشرعية ، فانها قابلة للتبدل في بعض أنواعها الا أن يقال انها ليست الشرعية بالمعنى المتقدم . بل مثل اختلاف الهيئات والملابس ، واختلاف التعبير والاصطلاحات بين الناس فقد تكون في عهد الشرع على حال ، ثم تتبدل ، فتعد شرعية بهذا المعنى بحصول الاذن بها على وجه عام . ثم تتغير العادة ويختلف حكم الشارع عليها لرجوعها الى أصل شرعي آخر . فلا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية فانها غير مستقرة في ذاتها على أنها لو كانت من قسم الشرعيات المطلوبة فانها حيث كانت متبدلة غير مستقرة لا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية الذي هو موضوع المسألة

(١) فالعادة الكلية أنه لا بد للإنسان من الطعام والسكن والملبس ، وتحت كل أنواع وهيئات كثيرة ، صالحة لوقوع ذلك الكلى في ضمنها

أو المفسدة الناشئة عنها . وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة ، وأن أعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها . والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها ؛ كما في الكفر وقتل النفس وما يرجع إليه ، والزنى والسرقه وشرب الخمر وما يرجع الى ذلك ، مما وضع له حد أو وعيد ؛ بخلاف ما كان راجعاً الى حاجي أو تكميلي ، فإنه لم يختص بوعيد في نفسه ، ولا بحد معلوم يخصه . فإن كان كذلك فهو راجع الى أمر ضروري . والاستقراء يبين ذلك ، فلا حاجة الى بسط الدليل عليه .

إلا أن المصالح والمفاسد ضربان : « أحدهما » مابه صلاح العالم أو فساده ؛ كإحياء النفس ، في المصالح ، وقتلها ، في المفاسد « والثاني » مابه كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد . وهذا الثاني ليس في مرتبة واحدة ، بل هو على مراتب . وكذلك الأول على مراتب أيضا . فإننا إذا نظرنا الى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء ؛ ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرها^(١) . ثم النفس ؛ ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال ، فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقي نفسه به ، وللمرأة اذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا بتبدل بضعها جاز لها ذلك . وهكذا سائرهما . ثم اذا نظرنا الى بيع الفحل مثلا وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب : فليس مفسدة بيع حبل الحبله كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن ، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة . وكذلك المصالح في التوقى عن هذه الأمور . فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين ، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب . وإن لم تنتج الا أمراً جزئياً فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية ،

(١) فالجهاد لحراسة الدين ولتكون كلمة الله هي العليا تبذل في سبيله الأ نفس والأموال والأولاد .

والمعصية صغيرة من الصغائر . وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد ، ولا كل ركن مع ما يعد ركنا على وزان واحد أيضا ، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد ، بل لكل منها مرتبة تليق بها

﴿ المسألة الثامنة عشرة ﴾

الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التبعيد ، دون الالتفات إلى المعاني .
وأصل العادات الالتفات إلى المعاني
﴿ أما الأول ﴾ فيدل عليه أمور :

منها الاستقراء ؛ فإننا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها^(١) . وكذلك الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيآت مخصوصة ، إن خرجت عنها لم تكن عبادات . ووجدنا الموجبات فيها تتحد مع اختلاف الموجبات^(٢) ؛ وأن الذكر المخصوص^(٣) في هيئة مأمطوب^٤ ، وفي هيئة أخرى غير مأمطوب ؛ وأن طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره ؛ وأن التيمم — وليست فيه نظافة حسية — يقوم^(٤) مقام الطهارة بالماء المطهر . وهكذا سائر العبادات ؛

(١) هذا في الطهارة الحديثة بخلاف طهارة الثوب والبدن والمكان من الأخبثات فأنها لا تتعدى ، بل تقف عند حد ما أصيب بالنجاسة
(٢) فالحيض والنفاس يسقطان الصلاة ، ولا يسقطان الصوم ولا سائر العبادات المفروضة من أركان الاسلام

(٣) هذا كثير : فالقنوت — وهو ذكر ودعاء — يطلب في بعض الصلوات دون بعض ، والدعاء يطلب في السجود لافي الركوع ، والنوافل تطلب في أوقات وتمنع فيما بعد صلاة الصبح الى أن تشرق الشمس مثلا ، وهكذا من أوقات النهي وكل هذا لا يعرف الا بموقف من قبل الوحي ، وليس للعقل فيه مجال الخروج عما حد
(٤) أي حيث لا يقوم الماء الطاهر غير المطهر الذي هو متق من كل أثر ، مقام الطهارة الترايية في الوضوء والغسل

كالصوم والحج^(١) وغيرها . وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى ، وإفراده بالخضوع ، والتعظيم لجلاله والتوجه إليه . وهذا المقدار لا يعطى علة خاصة يفهم منها حكم خاص ؛ إذ لو كان كذلك لم يحد لنا أمر مخصوص ، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حدّ وما لم يحد ، ولكان المخالف لما حدّ غير ملوم ؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلًا . وليس كذلك باتفاق . فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول للتعبد لله بذلك المحدود ، وأن غيره غير مقصود شرعاً (والثاني) أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حد وما لم يحد ،

لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً ، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة^(٢) لا يوقف معيها على المنصوص عليه دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه ، ولكان^(٣) ذلك يتسع في أبواب العبادات . ولما لم نجد ذلك كذلك ، بل على خلافه ، دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود ، إلا أن يتبين بنص^(٤) أو إجماعٍ معنى مراد في بعض الصور ، فلا لوم

(١) أي فهما من الأمور المحدودة التي لا يفهم تحديدها من غير الشرع ، ولا يستقل العقل بأدراك حدودها وحكمها

(٢) كما في حديث معاذ لما بعثه إلى اليمن: كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ — إلى أن قال: أجتهد رأى ولا آلو فأقره على الاجتهاد برأيه في القضاء فيما لا نص فيه إذا جامع ما نص عليه في المعنى المفهوم منه

(٣) مرتب على قوله (لنصب) أي ولو نصب الأدلة لا تسع الأمر في العبادات وقوله (ولما لم نجد النخ) أي ولما لم تقم الأدلة على التوسعة فيها ، ولا وجدت فيها التوسعة ، دل على المطلوب

(٤) وذلك كما في قوله عليه الصلاة والسلام فيمن وقصته الدابة (لا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة ملياً) فقد نص على حكمة عدم مسه بالطيب ، فإذا حمل عليه كل من مات قبل تمام حجه وأنه لا يمس بطيب لهذا المعنى المتبين بالنص فلا مانع منه . وهكذا ما كان من قبيله . وهو كحترز لقوله (يتسع) أي بل هو قليل كهذا

على من اتبعه ؛ لكن ذلك قليل . فليس بأصل . وإنما الأصل ماعم في الباب وغلب في الموضع .

وأيضاً فإن المناسب فيها معدود عندهم فيما لا نظير له ^(١) ؛ كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره والجمع بين الصلاتين وما أشبه ذلك . وإلى هذا فأكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص ؛ كقوله : « سَهَا ^(٢) فسَجَد ^(٣) » وقوله : « لا يَقْبَلُ اللهُ صَلَاةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ ^(٤) » ونهيه عن « الصلاة طرفي النهار ^(٥) » وعلل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان . وكذلك ما يستعمله الخلفيون في قياس الوضوء على التيمم في

(١) أي ان المناسب وهو الوصف الذي اعتبر علة للحكم في العبادات عدوه من أقسام ما لا نظير له وهو قسم مما عدل به عن سنن القياس . فالمشقة لم يعتد بها في غير الصوم وقصر الصلاة في السفر ، ولو كانت المشقة أضعاف ما يحصل في السفر وأصل القياس مبنى على تعدية حكم العلة لكل فرع وجدت فيه ، فكان ذلك خروجاً عن سنن القياس ، وسمى هذا النوع لا نظير له . يعنى وهذا مما يضعف معنى التعليل في العبادات ، ويرجع بها الى التعبد ، لأنه حتى عند فرض وجود النظر للمعنى فيها فانه يكون بحالة قاصرة

(٢) هذه الأمثلة من مسالك العلة الصريحة فالترتيب بالفاء كزنى ماعز فرجم ، والشرط في إذا ، واللام في قوله لأنها تطلع الخ . ولكنها كما يقول لا يفهم منها الخصوص

(٣) لم أجد في التيسير حديثاً لفظه (سها فسجد) وفي الباب أحاديث كثيرة تدل على سهوه صلى الله عليه وسلم وسجوده لذلك
(٤) أخرجه أبو داود والترمذي (تيسير)

(٥) عن عبد الله الصنابحي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فإذا ارتفعت فارقها ، ثم إذا استوت قارنها ، فإذا زالت فارقها ، فإذا أذنت للغروب قارنها فإذا غربت فارقها . ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في تلك الساعات) أخرجه مالك والنسائي ، وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : وهم عمر رضي الله عنه ، إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم

وجوب النية : بأنها طهارة تعدت محل موجبها ، فتجب فيها النية ، قياساً على التيمم . وما أشبه ذلك مما لا يدل على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم عليه من غير نزاع ، بل هو من المسمى شَبَهاً ، بحيث لا يتفق على القول به القائلون ؛ وإنما يقيس به من يقيس بعد أن لا يجد سواه . فإذا لم تتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة ^(١) ، فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه

قال (لا تتحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني شيطان) أخرجه مسلم والنسائي ، وعن أنس ضمن حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا البخارى قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (تلك صلاة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى إذا كانت بين قرني الشيطان قام فنقرها أربعاً لا يذكر الله فيها إلا قليلاً) (١) هي المناسبة ، والنص بانواعه ، والاجماع ، والسبر والتقسيم ، ثم الدوران .

أما الشبه فليس من المسالك عند الشافعية . قال السبكي : وقد كثرت الشاكر في تعريف هذه المنزلة ، ولم أجد لأحد تعريفاً صحيحاً فيها ، ثم قال إنه يطلق على معان ، والمراد به هنا ، وصف مناسبه للحكم ليست بذاته ، بل بسبب مشابهته للوصف المناسب لذاته شهاً خاصاً ، أى يشبهه فيما يظن كونه علة للحكم أو مستلزماً لها ، سواء أكانت المشابهة في الصورة أم المعنى . وذلك كالطهارة لاشتراط النية ، فانها تناسبه بواسطة كونها عبادة بخلاف الاسكار لحرمة الخمر فانه مناسب لها بذاته ، بحيث يدرك العقل مناسبه لها وإن لم يرد به الشرع وحيثئذ فالشبه أى هذا النوع من المسالك يحتاج في إثبات عليته إلى دليل مثبت للعلية . ولذلك قيل في تعريفه : وصف لم تثبت مناسبه للحكم إلا بدليل منفصل ، مثاله أن يقال في إلحاق إزالة الخبث بإزالة الحدث في تعين الماء لها : طهارة تراد للصلاة فلا يجزى فيها غير الماء ، كالوضوء . فكون كل منهما طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعين الماء لهما ، وهو وصف شبهى لا تظهر مناسبه لتعين الماء في إزالة الخبث . وقالوا إنه إذا ثبت بأحد مسالك العلة المعتبرة أن وصف كون الطهارة تراد للصلاة يصح علة لتعين الماء لازالة الخبث لزم . وإلا فلا يوجه مجرد اعتبار الماء في الحدث . ومثله أيضاً مثال المؤلف . قال ابن الحاجب : وثبتت عليه الشبه بجميع المسالك . وفي شرحه : وقد يقال الشبه للوصف الجامع لا آخر إذا تردد به الفرع بين أصلين ، فالأشبه فيهما هو الشبه ، كالنفسية والمالية في العبد المقتول تردد بين الحر والفرس مثلاً ، وهو بالحر أشبه ، لأن مشاركته له في الأوصاف

الوقوف عند ما حدّ ، دون التعدي إلى غيره ؛ لأننا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات . فكان أصلاً فيها

(والثالث) أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات ، لم يهتد إليها العقلاء اهتداءً هم لوجوه معاني العادات . فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها ، والمشى على غير طريق . ومن ثمّ حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة . وهذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها ، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك . ولما كان الأمر كذلك عذر أهل الفترات في عدم اهتدائهم ، فقال تعالى : (وما كُنَّا مَعْدِّينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) وقال تعالى : (رُسُلًا مَبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ) والحجة ههنا هي التي أثبتها الشرع في رفع تكليف ما لا يطاق . والله أعلم . فإذا ثبت هذا لم يكن بدّ من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حدّه الشارع . وهو معنى التعبد . ولذلك كان الواقف مع مجرد الاتباع فيه أولى بالصواب ، وأجرى على طريقة السلف الصالح . وهو رأى مالك رحمه الله ؛ إذ لم يلتفت في رفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط النية والماء المطلق وإن حصلت النظافة بغير ذلك ، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذلك ، ومنع من إخراج القيم في الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات ، إلى غير ذلك من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضي الاقتصار على محض المنصوص عليه أو ما مثله . فيجب أن يؤخذ في هذا الضرب التعبد — دون الالتفات إلى المعاني — أصلاً بينى عليه ، وركناً يلجأ إليه

والأحكام أكثر فتعارض مناسبتان ، فتترجح إحداهما ولكنه ليس من الشبه الذي فيه كلام المؤلف ، بدليل مثاله

فصل

﴿ وأما أن الأصل في العادات الالتفات الى المعاني ﴾

فلا تُمور :

أولها الاستقراء ، فإننا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد ، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار . فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة ، فإذا كان فيه مصلحة جاز ؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل ، يمتنع في المبايعه^(١) ويجوز في القرض . وبيع الرطب باليابس ، يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة ، فيجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة^(٢) . ولم نجد هذا في باب العبادات مفهوماً كما فهمناه في العادات . وقال تعالى : (ولَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ) وقال : (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) وفي الحديث : « لا يقضى القاضى وهو غضبان^(٣) » وقال : « لا ضررَ ولا ضرار^(٤) » وقال : « القاتل لا يرث^(٥) »

(١) لما فيها من المشاحة والمغالبة وقصد الاستفادة المالية بخلاف القرض الذى هو لوجه الله خاصة ففيه تزكية نفس المقرض ، كالصدقة ، وفيه تنفيس كرب الناس ، ويرفع الحرج إذا منع القرض أيضا

(٢) كما فى ثمر العرايا ، توسعة على الخلق ، ولرفع الحرج والضرر على المعرى ، إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله ، فكان منع ذلك مؤديا الى ألا يعرى أحدنا نخله

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٢٠٠)

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٥) أخرجه فى التيسير عن الترمذى - أقول - قال الترمذى حدثنا قتيبة قال أنبأنا الليث عن اسحق عن عبد الله الزهرى عن حميد بن عبد الرحمن عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال (القاتل لا يرث) هذا حديث لا يصح . لا يعرف بهذا إلا من هذا الوجه ، واسحق بن عبد الله بن أبى فروة قد تركه بعض أهل العلم منهم

«وفهى عن بيع الغرر»^(١)، وقال: «كل مسكر حرام»^(٢) وفي القرآن: (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر) الآية، إلى غير ذلك مما لا يحصى. وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وأن الاذن دائر معها أينما دارت، حسبما بينته مسالك العلة^(٣)، فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني

والثاني أن الشارع توسع^(٤) في بيان العلة والحكم في تشريع باب العادات. كما تقدم تمثيلاً، وأكثر ما عمل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول^(٥). ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، فإن المعلوم فيه خلاف ذلك. وقد توسع في

احمد بن حنبل، والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث الخ اه، قال مصحح التيسير. قال البخارى فى إسحق: تركوه، وقال احمد، لا يكتب حديثه ولا تحل الرواية عنه اه.

(١) أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٢) رواه فى الجامع الصغير عن احمد والشيخين وأبى داود والنسائى وابن ماجه عن أبى موسى، واحمد والنسائى عن أنس، واحمد وأبى داود والنسائى وابن ماجه عن ابن عمر، واحمد والنسائى وابن ماجه عن أبى هريرة، وابن ماجه عن ابن مسعود قال العزيزى قال المؤلف وهو متواتر

(٣) وما ذكره من الأمثلة الثانية من باب مسلك التنبيه والاياء، الذى هو ترتيب الحكم على الوصف يفهم لغة أنه علة له ولذا جعلوه من مسلك النص غير الصريح (٤) كقابل لقوله فى الوجه الثانى فى العبادات (ولكان ذلك يتسع فى أبواب العبادات)

(٥) هذا هو تعريف أبى زيد للناسب. وعرفه غيره بأنه: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه، ا يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، وهو حصول مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، وقالوا إن تعريف أبى زيد لا يمكن إثباته فى المناظرة، إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلى بالقبول، وإن كان التعريفان متقاربين فى المعنى

هذا القسم مالك رحمه الله ، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلية^(١) وقال فيه بالاستحسان^(٢) ونقل عنه أنه قال : « إنه تسعة أعشار العلم » حسبما يأتي إن شاء الله والثالث أن الالتفات الى المعاني قد كان معلوما في الفترات ، واعتمد عليه العقلاء ، حتى جرت بذلك مصالحهم ، وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم ، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم ؛ إلا أنهم قصرُوا في جملة من التفاصيل ، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق . فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات . ومن ههنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية ؛ كالدية ، والقسامة ، والاجتماع^(٣) يوم العروبة - وهي الجمعة - للوعظ والتذكير ، والقراض ، وكسوة الكعبة ، وأشبه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محموداً ، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول . وهي كثيرة . وإنما كان^(٤) عندهم من التعبدات الصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة ابراهيم عليه السلام

فصل

فإذا تقرر هذا وأن الغالب في العادات الالتفات الى المعاني ، فإذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص ؛ كطلب الصداق^(٥) في النكاح ،

(١ و ٢) بيان المقام على وجه يشق النفس يرجع فيه إلى كتاب الاعتصام للمؤلف في تحديدهما وتمثيلهما

(٣) أي باعتبار ما فيه من المصاححة العامة ، حتى يكون مما نحن فيه ، لا من جهة كون الصلاة وسماع الخطبة عبادة

(٤) من تنمة الدليل الثالث

(٥) تأمل فان فيه المعنى الذي أشارت اليه الآية (وبما انفقوا من أموالهم)

أي فالصداق والنفقة مكلان لحق القيامة والرياسة للأزواج عليهن . وسيأتي للمؤلف تعليقه بتمييز النكاح عن السفاح وإن كان قد يقال إن الزنا فيه دفع مال من الزاني للبعثي

والذبح في المحل المخصوص^(١) في الحيوان المأكول ، والفروض المقدرة في المواريث ، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية ، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية ، حتى يقاس عليها غيرها . فإننا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك ، لتمييز النكاح عن السفاح ؛ وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربى من الميت ؛ وأن العدد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه . ولكنها أمور جمالية ، كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات . وهذا المقدار لا يقضى بصحة القياس على الأصل فيها ، بحيث يقال إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور آخر مثلاً لم تشترط تلك الشروط ، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء ولا بالأشهر ، ولا ما أشبه ذلك .

فإن قيل : وهل توجد لهذه الأمور التبعديات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا ؟

فالجواب أن يقال : أما أمور التبعديات فعلتها المطلوبة مجرد الاتقياد ، من غير زيادة ولا نقصان . ولذلك لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة ، قالت للسائلة : « أَحَرَوْرِيَّةٌ أَنْتِ ؟ » إنكاراً عليها أن يسئل عن مثل هذا ، إذ لم يوضع التبعيد أن تفهم علة الخاصة ؛ ثم قالت : « كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة » وهذا يرجح التبعيد ، على التعليل بالمشقة . وقول ابن المسيب في مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع : « هِيَ السُّنَّةُ يَا بَنَ أَخِي » وهو كثير . ومعنى هذا التعليل أن لاعلة

وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً فلها معنى مفهوم ، وهو ضبط وجوه

(١) أي مع أن تطهير اللحم من الدم الذي هو مسكن الجراثيم المرضية غالباً ، قد لا يتوقف على خروجه من الودجين والحلقوم . وليراجع أهل الذر في هذا . فقد يكون له علة ومعنى مقصود

المصالح؛ إذ لو ترك الناسُ والنظرَ لا تنتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعى. والضبط أقرب إلى الاتقياد ما وجد إليه سبيل. فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة، وأسبابا معلومة لا تتعدى؛ كالثمانين في القذف، والمائة وتعريب العام في الزنا على غير إحصان، وخص قطع اليد بالكوع وفي النصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حداً في أحكام كثيرة. وكذلك الأشهر والقروء في العِدَد، والنصاب والحول في الزكوات. وما لا ينضبط رد إلى أمانات المكلفين، وهو المعبر عنه بالسرائر؛ كالطهارة للصلاة، والصوم، والحيض والطمهر، وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر. فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد إليه.

وإلى هذا المعنى^(١) يشير أصل سد الذرائع؛ لكن له نظران: «نظر» من جهة تشعبه وانتشار وجوهه إذا تتبعناه، كما في مذهب مالك مثلاً، مع أن كثيراً من التكاليفات ثبت كونها موكولة إلى أمانة المكلف. فعلى هذا لا ينبغي أن يلتفت منه^(٢) إلا إلى المنصوص عليه. «ونظر» من جهة أن له ضوابط قريبة المأخذ وإن انتشرت فروعه، وقد فهم من الشرع الالتفات إلى كليته، فليُجرَّ بحسب الإمكان في مظانه؛ وقد منع الشارع من أشياء من جهة جرّها إلى منهي عنه والتوسل بها إليه. وهو أصل مقطوع به على الجملة، قد اعتبره السلف الصالح، فلا بد من اعتباره. ومن الناس من توسط بنظر ثالث، فخص هذا المختلف فيه

(١) أى فقاعدة سد الذرائع التي هي منع الشارع لأشياء لجرها إلى منهي عنه والتوسل بها إليه هذه القاعدة تلتئم وتناسب تمام المناسبة مع المعنى السابق، وهو ضبط وجوه المصالح خشية الانتشار وتعذر الرجوع إلى أصل شرعى. والضبط في هذا أقرب إلى الاتقياد، لكن لسد الذرائع نظران الخ. أى فلا يؤخذ هكذا بطريق كلي بل لا بد فيه من إدخاله تحت هذا الضابط الذي قرره

(٢) أى من المعنى المذكور إلا إلى ما نص عليه من الشارع بذكر ضوابطه لأن كثيراً من التكاليف وكلها الشارع إلى أمانة المكلف، فلا تتوسع في ضبطها وتقييدها، بحجة سد الذرائع وخوف الانتشار. والنظر الآخر أنه وإن انتشرت

بالظاهر^(١) ، فسُلِّطَ الحُكْمُ على ما اطَّلَعوا عليه منه ضبطاً لمصالح العباد ، ووَكَّلَ من لم يُطَّلَع عليه إلى أمانته

﴿ المسألة التاسعة عشرة ﴾

كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفرُّع فيه^(٢) . وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد^(٣) فلا بد فيه من اعتبار التعبد ؛ لأوجه :

(أحدها) أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلف^(٤) من حيث هو

فروعه لكن له ضوابط سهلة المأخذ يمكن التعويل عليها ، فتى أمكن إجراء الضوابط في مظانها أخذ بها وعود عليها . فيكون هذا توسطاً بين الأمرين ، وإعمال كلا النظرين (١) بأن النظرين السابقين لم يفرق فيهما بين الظواهر والسرائر . لكن هذا الثالث فرق بينهما بما قاله

(٢) أى لا قياس فيه ولما كانت هذه الدعوى الأولى واضحة لم يستدل عليها ، وإن كان يؤخذ التنبيه عليها أثناء الاستدلال على الدعوى الثانية . ولم يقل (ففيه التفرُّع) لأنه — مع كونه متشعب الخلاف بين القائلين بالقياس — فإن الذى يعنيه هو إثبات أن فيه أيضاً نوعاً من التعبد ، بمعنى من المعاني التى سيقررها

(٣) أى دون أن يثبت التعبد . وليس الغرض أن يثبت اعتبار عدم التعبد ، وإلا لتناقض الكلام . وقوله (فلا بد فيه من اعتبار التعبد) ليس المراد به التعبد بالمعنى الخاص المتقدم الذى يجب ألا يدخله القياس والتفرُّع ، بل المراد به أن يكون لله فيه حق ، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب ، وتكون مخالفته قبيحة يستحق العقاب عليها . وينضم إليه معنى آخر وهو أنه لا بد لنا فى كل مصلحة عرفناها من وقفة عندها : هل تعينت هذه العبة للمصلحة بحيث لا يكون للحكم علة ومصلحة الا هذه ؟ فهذا التوقف نوع من التعبد ، بمعنى عدم معقولية المعنى تعقلاً كاملاً ، وغير ذلك من المعاني الآتية التى يتقرر بها معنى التعبد فى الأوجه المذكورة بعد . فالتعبد هنا بمعنى عام لا ينافى القياس والتفرُّع إذا وجدت شروطه .

(٤) أى فعليه الاتقياد ولا يخلص من التكليف إلا بالامتنال بخلاف تحقيق المصلحة وتحصيلها فغير لازم بل نفس معرفة المصلحة فى التكليف غير لازمة فضلاً عن قصدها

مكلف ، عرف المعنى الذى لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه ؛ بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم ، فإنه عبد مكلف ، فإذا أمره سيده لزمه امتثال أمره باتفاق العقلاء ؛ بخلاف المصلحة فإن اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكلف على رأى المحققين . وإذا كان كذلك فالتعبد لازم لا خيرة فيه ، واعتبار المصلحة فيه الخيرة . وما فيه الخيرة يصح تخلفه عقلا . وإذا وقع الأمر والنهى شرعا لم يصح تخلفهما عقلا^(١) ، فإنه محال . فالتعبد بالاقتضاء أو التخيير لازم باطلاق^(٢) ، واعتبار المصالح غير لازم باطلاق ، خلافا لمن ألزم اللطف والأصلح . وأيضا فإنه^(٣) لازم على رأى من ألزم الأصلح وقال بالحسن والقبح العقليين ؛ فإن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علة الأمر بالعقل ، يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر ؛ لأن مخالفته قبيحة ، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضا ، فإن تحصيلها واجب عقلا بالفرض . فالأمران على مذهبهم لازمان . ولا يقول أحد منهم إن مخالفة العبد أمر سيده مع قطع النظر عن المصلحة غير قبيح ، بل هو قبيح على رأيهم وهو معنى لزوم التعبد

(والثانى) أنا إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة فى شرع الحكم ، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصصلحة ثانية وثالثة وأكثروا من ذلك . وغايتنا أنافهمنا مصلحة دينوية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم ، فاعتبرناها بحكم الاذن الشرعى ، ولم نعلم حصر المصلحة والحكم بمقتضاها فى ذلك الذى ظهر . وإذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن لم يصح لنا القطع بأن لامصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا ؛ إذ هو قطع على غيب بلا دليل . وذلك غير جائز . فقد بقى لنا إمكان

(١) أى عما يقتضيان من اشتغال ذمة المأمور والمنهى حتى يودى

(٢) أى سوا فيما ثبت فيه اعتبار التعبد وما ثبت فيه اعتبار المعانى . وكذا

اعتبار المصالح غير لازم فيما ثبت فيه اعتبار التعبد ، وهو ظاهر ، ولا فيما ثبت فيه اعتبار المعانى كما قال

(٣) أى التعبد

حكمة أخرى شرع لها الحكم ، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد^(١)
 فان قيل : لو جاز ذلك لم نقض بالتعدى^(٢) على حال ؛ فانا إذا جوزنا وجود
 حكمة أو مصلحة أخرى لم نجزم بأن الحكم لها^(٣) فقط ، لجواز أن تكون جزء
 علة^(٤) ، أو لجواز خلو الفرع عن تلك الحكمة التي جهلناها وإن وجدت فيه العلة
 التي علمناها ، فإذا أمكن ذلك لم يصح الإلحاق والتفريع حتى نتحقق أن لاعة
 سوى ما ظهر . ولا سبيل إلى ذلك . فكذلك لاسبيل إلى القياس ولا القضاء بأن
 ذلك الحكم مشروع لتلك العلة

فالجواب أن القضاء بالتعدى لا ينافي جواز^(٥) التعبد ؛ لأن القياس قد صح

(١) وهو هنا بمعنى عدم القطع بمعقولية المعنى مستقلا
 (٢) أى تعدى الحكم لما ثبتت فيه العلة كما هو الشأن فى القياس فى المسائل التى
 عرف فيها اعتبار المعانى والعلل

(٣) أى للحكمة الموجودة الظاهرة فى الأصل
 (٤) أى وجزء العلة لا يعدى الحكم للفرع ، ولا يبنى عليه قياس . وقوله (أو
 لجواز الخ) عطف على سابقه تكميل لتعليل قوله (لم نجزم بأن الحكم لها فقط)
 الذى يشمل صورتين : أن يكون لها مع غيرها بأن تكون جزء علة ، أو يكون الحكم
 لها أو لغيرها بأن تكون هناك علة أخرى مستقلة . فقوله أولا (لجواز) توجيه
 للاحتمال الأول . وقوله (أو لجواز) توجيه للاحتمال الثانى . وقوله (خلو النوع
 عن تلك الحكمة) أى المستقلة أيضا كما أن المعلومة مستقلة . وقوله (فإذا أمكن
 ذلك) أى احتمال ان تكون المعلومة جزء علة ، واحتمال أن تكون ليست وحدها
 المعلل بها وان كانت علة كاملة . وقوله (سوى ما ظهر) أى لا يوجد جزء آخر
 متمم للعلة المعلومة ، ولا علة أخرى كاملة يصح أن يبنى عليها الحكم . وقوله فى الجواب
 (لكن غلبة الظن كاف) فيه جواب التجويز الأول وقوله (وأيضاً) فيه جواب
 التجويز الثانى

(٥) جعله جوازا فكأنه لا يلزم المجتهد أن يراعى امكان حكمة أخرى والله
 يعتبر كأمر كالى ، بخلاف الوجه الأول وهو امثال المأمورات ، على تفصيل فى
 ذلك معروف فى الفروع من جهة النية وعدمها

كونه دليلاً شرعياً ، ولا يكون شرعياً إلا على وجهٍ تقدر على الوفاء به عادة ، وذلك إذا ظهر لنا علة تصالح للاستقلال بشرعية الحكم ، ولم نكلف أن ننفي ما عداها ؛ فإن الأصوليين مما يجوزون كون العلة خلاف ما ظهر لهم ، أو كون ذلك الظاهر جزء علة لا علة كاملة ، لكن غلبة الظن بأن ما ظهر مستقل بالعلية ، أو صالح لكونه علة ، كاف في تعدى الحكم به . وأيضاً فقد أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة ، وكل منهما مستقل ، وجميعها معلوم ، فنعمل باحداها مع الإعراض عن الأخرى ، وبالعكس ، ولا يمنع ذلك القياس وإن أمكن أن تكون الأخرى في الفرع أو لا تكون فيه . وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر ، فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر . فاذا ثبت هذا لم يبق للسؤال مورد . فالظاهر هو المبني عليه حتى يتبين خلافه . ولا علينا

(والوجه الثالث)^(١) أن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين « إحداهما » ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة ؛ كالأجتماع ، والنص ، والإشارة ، والسبر ، والمناسبة ، وغيرها . وهذا القسم هو الظاهر الذي نعمل به ، ونقول إن شرعية الأحكام لأجله « والثاني » ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة ، ولا يطلع عليه إلا بالوحى ؛ كالأحكام^(٢) التي أخبر

(١) هذا الوجه إنما يثبت اعتبار التعبد في نوع خاص مما اعتبر فيه المعاني دون التعبد بخلاف الوجهين السابقين فعامان في سائر فروع . والوجه الرابع عام أيضا وكذلك الخامس والسادس

(٢) فشلا ورد (استغفروا ربكم إنه كان غفارا . يرسل السماء عليكم مدرارا ، ويمددكم بأموال وبنين الآية) هل يجعل الاستغفار علة أيضا في قوة الأبدان وسعة العلم ، وغير ذلك ، فيقاس على الامداد بالأموال والبنين ، وقال تعالى (ولا تنازعوا فتشلاوا وتذهب ربحكم) هل يقاس على الفشل وذهاب القوة والعزة ذهاب القوة البدنية والأموال وغيرها فهذه أسباب ذكرها الشرع عللا لأحكام ، لكنها لا تعلم إلا من جهة ، فهل يدخل فيها القياس والتفريع ، يقول المؤلف إنها مع كونها علل

الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة وقيام أهبة الاسلام . وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسباب العقوبات وتسليط العدو ، وقذف الرعب ، والقحط ، وسائر أنواع العذاب الدنيوي والأخروي

وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثم مصالح آخر غير ما يدركه المكلف ، لا يقدر على استنباطها ، ولا على التعبدية بها في محل آخر ، إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة البتة ، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل ، فبقيت موقوفة على التعبد المحض ؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلن بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلن^(١) . وإذا كان ذلك يكون أخذ الحكم المعلن بها متعبداً به . ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حد الشارع فيه ، من غير زيادة ولا نقصان

(والرابع) أن السائل إذا قال للحاكم : لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان ؟ فأجاب بأني نهيت عن ذلك ، كان مصيباً ؛ كما أنه إذا قال : لأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة عدم الثبوت في الحكم ، كان مصيباً أيضاً . والأول جواب التعبد المحض . والثاني جواب الالتفات إلى المعنى . وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيها جاز القصد إلى التعبد ، وإذا جاز القصد إلى التعبد دل على أن هنالك تعبدًا ، وإلا لم يصح توجه القصد إلى ما لا يصح القصد إليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد . فلهذا صح القصد مطلقاً صح المقصود له مطلقاً . وذلك جهة التعبد . وهو المطلوب

بها الشرع ويصح ان يدخلها القياس والتفريع ، لائنها وان كانت أحكاماً عادية إلا أن عللها ليست مما تدرك العقول ترتب هذه الأحكام عليها فلا بد أن تكون تعبدية نقف فيها عند ما أثبت الشارع فقط ، لأن التشابه الذي ندركه فيما نريد أن نجعله فرعاً إنما هو في المطلقات والعمومات المعلن بها ، وليس هذا القدر كافياً في صحة العلية ، حتى يتأتى اللاحق والقياس

(١) لعل فيه حذف كلمة (به)

(والخامس) أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم ، والمفسدة مفسدة كذلك ، مما يختص بالشارع ، لا مجال^(١) للعقل فيه ؛ بناء على قاعدة نفى التحسين والتقييح . فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة ، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك ؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح . فإذا كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس . فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات . وما نبني على التعبدى لا يكون إلا تعبدياً .

ومن هنا يقول العلماء إن من التكاليف « ما هو حق لله خاصة » وهو راجع إلى التعبد ، « وما هو حق للعبد » ويقولون في هذا الثانى إن فيه حقاً لله ؛ كما فى قاتل العمد إذا عُفى عنه ضرب مائة وسُجن عاماً ، وفى القاتل غيلةً إنه لا عفو فيه ، وفى الحدود إذا بلغت السلطان فيما سوى القصاص كالتدفع والسرقة لا عفو فيه وإن عفا من له الحق ، ولا يقبل من بائع الجارية إسقاط المواضعة ، ولا من مسقط العدة عن مطلق المرأة^(٢) وإن كانت براءةً رحماً حقاً له ، وما أشبه ذلك من

(١) هذا ظاهر فيما إذا كان مسلك العلة الإجماع أو النص بقسميه أو المناسبة أيضاً لأنه لا بد فى المعتبر منها أن يكون مؤثراً أو ملائماً وكل منهما لا بد أن يستند إلى نص أو إجماع . أما المؤثر فهو ما اعتبر عينه فى عين الحكم بنص كما فى الحدث بالمس لقوله عليه السلام (من مس ذكره فليتوضأ) أو إجماع كولاية المال بالصغر . وأما الملائم فهو ما رتب الحكم على وقفه فى الأصل مع ثبوت اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم بنص أو إجماع . وسمى ملائماً لكونه مناسباً لما اعتبره الشارع . ومثاله الصغر فى حمل نكاح الشيب الصغيرة على نكاح البكر الصغيرة فى أن الولاية للأب عند الخفية . ويبقى الكلام فى السبر والتقسيم والدوران من أنواع المسالك . فعليك بالنظر فيها لتعرف : هل يشملها كلامه وأن المصالح فيها أيضاً بوضع الشرع ؟ .

(٢) لعل الأصل (عن المرأة المطلقة)

المسائل الدالة على اعتبار التعبد وإن عُنق المعنى الذى لأجله شرع الحكم . فقد صار إذاً كل تكليف حقاً لله ؛ فإن ما هو لله فهو لله ، وما كان للعبد فراجع الى الله ، من جهة حق الله فيه ، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله ؛ إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقاً أصلاً .

ومن هذا الموضع يقول كثير من العلماء إن « النهى يقتضى الفساد بإطلاق » علمت مفسدة النهى أم لا ، انتفى السبب الذى لأجله نهى عن العمل أو لا ، وقوفاً مع نهى الناهى ؛ لأنه حقه ، والانهاء هو القصد الشرعى فى النهى . فإذا لم يحصل فالعمل باطل باطلاق . فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلو عن التعبد . وإذا لم يخل فهو مما يفتقر الى نية كالطهارات وسائر العبادات .

إلا أن التكليف التى فيها حق العبد منها ما يصح بدون نية ، وهى التى فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد ؛ كردّ الودائع والمغصوب ، والنفقات الواجبة . ومنها ما لا يصح إلا بنية ، وذلك ما فهمنا فيه تغليب حق الله ؛ كالزكاة والذبايح والصيد . والتى تصح بدون نية اذا فعلت بغير نية لا يثاب عليها ، فإن فعلها بنية الامتثال وهى نية التعبد أئيب عليها . وكذلك التروك إذا تركت بنية . وهذا متفق عليه . ولو كانت حقوقاً للعباد خاصة ولم يكن لله فيها حق لما حصل الثواب فيها أص ؛ لأن حصول الثواب فيها يستلزم كونها طاعة ، من حيث هى مكتسبة . مأمور بها ، والمأمور به متقرب الى الله به ، وكل طاعة من حيث هى طاعة لله . عبادة ، وكل عبادة مفتقرة الى نية . فهذه الأمور من حيث هى طاعة مفتقرة إلى نية

فإن قيل : إنما أمر بها من حيث حق العبد خاصة ، ومن جهة حق العبد حصل فيها الثواب ، لا من كونها طاعة متقرباً بها

قيل : هذا غير صحيح ؛ إذ لو كان كذلك لصح الثواب بدون النية ، لأن حق العبد حاصل بمجرد الفعل من غير نية ، لكن الثواب مفتقر فى حصوله إلى نية .

(فصل) لا يخلو حكم شرعي عن حق لله وحق للعبد عاجل أو آجل ٣١٧

وأيضاً فلو حصل الثواب بغير نية لأثيب الغاصب إذا أخذ منه المغصوب كرها ، وليس كذلك باتفاق وإن حصل حق العبد . فالصواب أن النية شرط في كون العمل عبادة . والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه . وإذا كان هذا جارياً في كل فعل وترك ، ثبت أن في الأعمال المكلف بها طلباً تعبدياً على الجملة وهو دليل سادس في المسألة

فان قيل : فيلزم على هذا أن يفتقر كل عمل الى نية ، وأن لا يصح عملٌ من لم ينو ، أو يكون عاصياً .

قيل : قد مر أن ما فيه حق العبد تارة يكون هو المقلب ، وقد تكون جهة التعبد هي المقلبة . فما كان المقلب فيه التعبد فمستلم ذلك فيه ، وما غلب فيه جهة العبد فحق العبد يحصل بغير نية ، فيصح العمل هنا من غير نية ولا يكون عبادة لله . فإن راعى جهة الأمر فهو من تلك الجهة عبادة ، فلا بد فيه من نية ، أى لا يصير عبادة إلا بالنية ، لأنه يلزم فيه النية أو يفتقر إليها ، بل بمعنى أن النية في الامتثال صيرته عبادة ، كما إذا أقرض امتثالاً للأمر بالتوسعة على المسلم ، أو أقرض بقصد دينوى . وكذلك البيع والشراء ، والأكل والشرب والنكاح والطلاق ، وغيرها ، ومن هنا كان السلف رضى الله عنهم يثابرون على إحضار النيات في الأعمال ، ويتوقفون عن جملة منها حتى تحضرهم

فصل

ويتبين بهذا أمور :

منها أن كل حكم شرعى ليس بخال عن حق الله تعالى ، وهو جهة التعبد ، فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً ، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه باطلاق . فان جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجرداً^(١) فليس كذلك

(١) كالتقصاص ، فالعفو عنه حق للعبد ، على معنى أنه إن عفا سقط الحق كله

باطلاق ، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام اللـنيوية كما أن كل حكم شرعى فيه حق للعباد إما عاجلا وإما آجلا ، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد . ولذلك قال فى الحديث : « حقُّ العباد على الله إذا عبَدُوهُ ولم يُشَرِّكوا به شيئاً ألاَّ يُعَذِّبَهُمْ ^(١) » وعادتهم فى تفسير « حق الله » أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف ، كان له معنى معقول أو غير معقول « وحق العبد » ما كان راجعاً الى مصالحه فى الدنيا . فإن كان من المصالح الآخروية فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله . ومعنى « التعبّد » عندهم أنه ما لا يعقل معناه ^(٢) على الخصوص . وأصل العبادات راجعة إلى حق الله . وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد

فصل

والأفعال بالنسبة الى حق الله أو حق الآدمى ثلاثة أقسام : —
(أحدها) ما هو حق لله خالصاً ؛ كالعبادات . وأصله التعبّد كما تقدم . فإذا طابق الفعل الأمر صحّ ، وإلا فلا
والدليل على ذلك أن التعبّد راجع الى عدم معقولية المعنى ، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس . وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدّه لا يتعدى . فاذا وقع ^(٣) طابق قصد الشارع . أولاً ، خالف . وقد تقدم أن مخالفة قصد الشارع مبطل للعمل ، فعدم مطابقة الأمر مبطل للعمل . وأيضاً فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عند ما حدّه الشارع ،

(١) رواه مسلم

(٢) أى ما لا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التى يصح أن تكون أساساً للقياس .

أما العلل العامة فهى موجودة حتى فى التعبدى ، بما سبقت الإشارة اليه

(٣) أى الوقوف المذثور .

فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه ، وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق ، لا بفعل غير مطابق

والنهي في هذا القسم أيضاً نظير الأمر ؛ فان النهي يقتضي عدم صحة الفعل المنهي عنه ، إما بناء على أن النهي يقتضي الفساد باطلاق ، وإما لأن النهي يقتضي أن الفعل المنهي عنه غير مطابق لقصد الشارع ؛ إما بأصله ؛ كزيادة صلاة سادسة أو ترك الصلاة ، وإما بوصفه ؛ كقراءة القرآن في الركوع والسجود ، والصلاة في الأوقات المكروهة ؛ إذ لو كان مقصوداً لم ينه عنه ، ولأمر به أو أذن فيه ؛ فإن الإذن هو المعروف أولاً بقصد الشارع فلا تتعداه .

فعلى هذا إذا رأيت من يصحح المنهي عنه بعد الوقوع ، أو المأمور به من غير المطابق ، فذلك إما لعدم صحة الأمر أو النهي عنده ، وإما أنه ليس بأمر حتم ولا نهى حتم ، وإما لرجوع جهة المخالفة الى وصف منفك ؛ كالصلاة في الدار المغصوبة بناء على القول بصحة الانفكاك ، وإما لعدّ النازلة من باب المفهوم والمعنى المعلل بالمصالح ، فيجوز على حكمه . وقد مر أن هذا قليل ، وأن التعبد هو العمدة

(والثاني) ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد ، والمغلب فيه حق الله . وحكمه راجع الى الأول ؛ لأن حق العبد إذا صار مطرّحاً شرعاً فهو كغير المعتبر ؛ إذ لو اعتبر لكان هو المعتبر ، والفرض خلافه ؛ كقتل النفس ، إذ ليس للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالقتل ومحوها . فإذا رأيت من يصحح المنهي أو المأمور غير المطابق بعد الوقوع ، فذلك للأمر الثلاثة الأول^(١) ،

(١) انظر لم لم يعتبر الوجه الرابع السابق هنا ، وهو عد النازلة من باب المعلل فيجوز على حكمه ، مع أنه في هذا أقرب من سابقه ، لأن سابقه كان في التعبد المحض الذي يعد فيه الحمل على هذا الوجه ، بخلاف هذا النوع الثاني الذي فيه الحقان ، فان حمله على المعلل أقرب من سابقه . إلا أن يقال : انه أهدر الرابع راساً ، حيث قال (وقد مر أن هذا قليل وأن التعبد هو العمدة) فلذلك لم يلتفت إليه هنا

ولأمر رابع وهو الشهادة بأن حق العبد فيه هو المقلب

(والثالث) ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المقلب . وأصله معقولية المعنى . فإذا طابق مقتضى الأمر والنهى فلا إشكال فى الصحة ؛ لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلاً أو آجلاً حسبما يتهيأ له . وإن وقعت المخالفة فهنا نظر ، أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد . فإما أن يحصل مع ذلك حق العبد ولو بعد الوقوع ، على حد ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ ، أولاً . فإن فرض غير حاصل فالعمل باطل ؛ لأن مقصود الشارع لم يحصل . وإن حصل — ولا يكون^(١) حصوله إلا مسبباً عن سبب آخر غير السبب المخالف — صح وارتفع مقتضى النهى بالنسبة إلى حق العبد^(٢) . ولذلك يصحح مالك بيع المدبر إذا أعتقه المشتري ؛ لأن النهى لأجل فوت العتق . فإذا حصل^(٣) فلا معنى للفسخ عنده بالنسبة إلى حق المملوك . وكذلك يصح العقد فيما تعلق به حق الغير إذا أسقط ذو الحق حقه ؛ لأن النهى قد فرضناه لحق العبد ، فإذا رضى بإسقاطه فله ذلك . وأمثلة هذا القسم كثيرة . فإذا رأيت من يصحح العمل المخالف بعد الوقوع ، فذلك لأحد الأمور الثلاثة^(٤)

- (١) لأنه لا يتأتى أن ينهى الشارع عن فعل محافظة على مصلحة العبد ، ثم يكون هذا الفعل المنهى عنه بنفسه محصلاً لهذه المصلحة
- (٢) أى وأما بالنسبة إلى حق الله : وهو الإقدام على المخالفة فلم يرتفع مقتضاه من الأثم سواء من جهة البائع أو جهة المشتري . وفضل العتق شيء آخر
- (٣) أى وقد حصل على وجه أبلغ ، لأنه نجز عتقه . بخلاف المدبر ، فإن عتقه مؤجل وقد لا يتم
- (٤) وتطبيقه فى مسألة العبد جار على الوجه الثالث ، وهو أن المخالفة راجعة إلى وصف منفك : فالعتق وقع على ذات العبد الذى يمكن انفكاكه عن كونه مدبراً إلى أن يكون قناً صرفاً مثلاً كما قالوه فى الدار المنصوبة فالصلاة منفكة عن المكان المنصوب ، والمكان المنصوب ينفك عن أن تقع فيه الصلاة ، لأن الوصف ليس من الأوصاف اللازمة

﴿ المسألة العشرون ﴾

لما كانت الدنيا مخلوقة ليظهر فيها أثر القبضتين ، ومبنية على بذل النعم للعباد لينالوها ويتمتعوا بها ، وليشكروا الله عليها فيجازيهم في الدار الأخرى ، حسبما بين لنا الكتاب والسنة ، اقتضى ذلك أن تكون الشريعة التي عرّفنا بهذين مبنية على بيان وجه الشكر في كل نعمة^(١) ، وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبدولة مطلقاً

وهذان القصدان أظهر في الشريعة من أن يستدل عليهما . ألا ترى إلى قوله تعالى : (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونٍ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) وقوله : (وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ) وقال : (فَاذْكُرُونِي أَذْكَرُكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ) وقوله : (فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْبُدُونِ) وقال : (لئن شكرتم لأزيدنكم) الآية ! والشكر هو صرف ما أنعم عليك في مرضاة المنعم ، وهو راجع إلى الانصراف إليه بالكلية . ومعنى بالكلية أن يكون جارياً على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال ، وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام « حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً »^(٢) .

(١) وهو ما يشير إليه فيما بعد بقوله (والثاني من جهة الوضع التفصيلي الخ) وقوله : وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبدولة مطلقاً ، أي بوجه عام ، سيشير إليه بقوله : (من جهة الوضع الكلي الخ) والآيات من هذا النوع الثاني الكلي الاجمالي : أما التفصيل فيكون بذكر تفاصيل الأحكام الشرعية وبيان ما يحل تناوله وما لا يحل الخ

(٢) رواه مسلم

ويستوى في هذا ما كان من العبادات أو العادات .

أما العبادات فمن حق الله تعالى الذي لا يحتمل الشركة ، فهي مصروفة إليه .
وأما العادات فهي أيضا من حق الله تعالى على النظر الكلى ؛ ولذلك لا يجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات ، فقد قال تعالى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ؟) الآية ! وقال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ) الآية ! فنهى عن التحريم وجعله تعدياً على حق الله تعالى . ولما همَّ بعض أصحابه بتحريم بعض المحللات قال عليه الصلاة والسلام : « من رَغِبَ عن سنَّتِي فليس مِنِّي » (١)
وذم الله تعالى من حرم على نفسه شيئاً مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى : (مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بُحَيْرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيَّةٍ وَلَا حَامٍ) وقوله : (وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْتُ حِجْرًا لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ) الآية ! فذمهم على أشياء في الأنعام والحرث اخترعوها ، منها مجرد التحريم . وهو المقصود ههنا .

وأيضاً ففي العادات حق لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع ؛ لأن حق الغير محافظ عليه شرعاً أيضاً ، ولا خيرة فيه للعبد ، فهو حق لله تعالى صرفاً في حق الغير ، حتى يسقط حقه باختياره في بعض الجزئيات ، لا في الأمر الكلى (٢) . ونفس المكلف أيضاً داخلة في هذا الحق ؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف

فاذاً العاديات يتعلق بها حق الله من وجهين : « أحدهما » من جهة الوضع الأول الكلى الداخل تحت الضروريات . « والثاني » من جهة الوضع التفصيلي

(١) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٢)

(٢) أى فليس كل حق للعبد له اسقاطه ، فالنفس للشخص حق المحافظة عليها والله ذلك الحق أيضاً، ولكنه لا يسقط إذا أسقطه العبد بتعريضها للتلف بل يؤخذ المعتدى والمتعرض . وهكذا كل الضروريات العادية من عقل ونسل ومال . وهو ما يشير إليه قوله (من جهة الوضع الكلى الداخل تحت الضروريات)

الذي يقتضيه العدل بين الخلق ، وإجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة . فصار الجميع ثلاثة أقسام ^(١) . وفيها ^(٢) أيضاً حق للعبد من وجهين : «أحدهما» جهة الدار الآخرة ، وهو كونه مجازى عليه بالنعيم ، موقى بسببه عذاب الجحيم «والثاني» جهة أخذه للنعمة ^(٣) على أقصى كلهما فيما يليق بالدنيا ؛ لكن بحسبه في خاصة نفسه ، كما قال تعالى : (قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ) وبالله التوفيق .

القسم الثاني من الكتاب

فيما يرجع الى مقاصد المكلف في التكليف . وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

أن الأعمال بالنيات ، والمقاصد معتبرة في التصرفات ، من العبادات والعادات . والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر

(١) لأن العادات فيها حق الله الصرف ، وهو النظر الكلي ، حتى لا يصح مثل تحريم ما أحل الله ، وحق لله على العبد بالنسبة لغيره يسقط اذا أسقطه العبد، وحق له كذلك لا يسقط ولو أسقطه . فالأخيران حق لله على العباد يتعلق بهم بالنسبة لأشخاص آخرين كما هو ظاهر في الأمثلة بخلاف القسم الأول فهو حق لله على العبد مباشرة ألا يحرم ما أحله ولا يفسد مال نفسه مثلاً ، بقطع النظر عن عبد آخر (٢) أي في العادات . والوجه الأول يتحقق إذا سار فيها على مقتضى مرضاته تعالى وأدى شكرها

(٣) فانتفاع العبد بالطيبات من النعم جعله الله تعالى حقاً من حقوقه بحسب ما هيأه له من ذلك كما قال (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا) فجعل ذلك حقاً له ، لكن لا مطلقاً بل حسب ما سن له ورسم حتى لا يكون فيه اعتداء على حق الغير ، وكل شخص بحسب ما قسم له من ذلك ، فليس الناس في ذلك سواء

ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ماهو عادة وما هو عبادة ؛ وفي العبادات بين ماهو واجب وغير واجب ؛ وفي العادات بين الواجب والمندوب ، والمباح والمكروه والمحرم ، والصحيح والفساد ، وغير ذلك من الأحكام . والعمل الواحد يُقصد به أمر فيكون عبادة ^(١) ، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك ؛ بل يقصد به شيء فيكون إيماناً ، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرًا ؛ كالسجود لله أو للصنم .

وأيضاً فالعمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية . وإذا عرى عن القصد لم يتعلق به شيء منها ؛ كفعل النائم والغافل والمجنون .

وقد قال تعالى ^(٢) : (وما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) ، (فاعبدوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) ، (إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ) وقال : (وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى ، وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ) (وَلَا تُسْكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَعْتَدُوا) بعد قوله : (فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) ، (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِي يُوصَى بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍّ) ، (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ — إِلَى قَوْلِهِ : إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً) وفي الحديث : « إنما الأعمال بالنيات . وإنما لكل امرئ ما نوى » إلى آخره ^(٣) وقال « مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ » ^(٤)

(١) كما تقدم في العادات المغلب فيها حق العبد ، تكون عبادة بالنية ، فإذا فقدت النية خرجت عن كونها عبادة ، كالمباحات يأخذها من جهة الاذن الشرعي أو من جهة الحظ الصرف ، والصلاة والعبادات يقصد بها الامتثال تكون عبادة ، والرياء والجاه فتكون معصية

(٢) رجوع لأصل الدعوى ، وبيان اعتبار النية في العبادات والعادات

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٩٧)

(٤) سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يقاتل شجاعة ، ويقاتل حمية

وفيه : « أنا أغنى الشركاء عن الشرك . فمن عمل عملاً أشرك معي فيه شريكاً تركتُ نصيبِي لِشريكِي » ^(١) وتصديقه قول الله تعالى : (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً) وأباح عليه الصلاة والسلام المحرم أكل لحم الصيد ما لم يصدّه أو يصد له ^(٢) . وهذا المكان أوضح في نفسه من أن يستدل عليه .

لا يقال : إن المقاصد وإن اعتبرت على الجملة ، فليست معتبرة بإطلاق وفي كل حال ؛ والدليل على ذلك أشياء :

منها الأعمال التي يجب الإكراه عليها شرعاً ، فإن المكروه على الفعل يعطى ظاهره أنه لا يقصد فيما أكره عليه امتثال أمر الشارع ؛ إذ لم يحصل الإكراه إلا لأجله . فإذا فعله وهو قاصد لدفع العذاب عن نفسه فهو غير قاصد لفعل ما أمر به ، لأن الفرض أن العمل لا يصح إلا بالنية المشروعة فيه ، وهو لم ينو ذلك فيلزم أن أن لا يصح ، وإذا لم يصح كان وجوده وعدمه سواء ، فكان يلزم أن يطالب بالعمل أيضاً ثانياً ، ويلزم في الثاني ما لزم في الأول ؛ ويتسلسل ، أو يكون الإكراه عبثاً ^(٣)

ويقاتل رياء ، أي ذلك في سبيل الله ؟ فقال من قاتل لتكون لمة الله هي العليا فهو في سبيل الله) أخرجه الخمسة كما في التيسير .

(١) أقرب الروايات الى هذه الرواية رواية ابن ماجه والبيهقي كما في الترغيب والترهيب وقد رواه مسلم بلفظ (أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملاً اشرك معي غيرى تركته وشركه)

(٢) أي فللقصد دخل في الحل والحرمه

(٣) أي أن الاكراه إما أن يتسلسل ، واما أن يقف عند حد دون أن يحصل غرض الشارع من الفعل امثالاً ، فيكون الاكراه الذي حصل عبثاً لم يفد مقصود الشارع ، والعبث من الشارع محال ، كما أن التسلسل في ذاته محال . فلم يبق إلا أن يكون العمل صحيحاً مؤدياً غرض الشارع بدون النية فلا يتم الأصل المدعى .

وكلاهما محال ، أو يصح العمل بلا نية ، وهو المطلوب

ومنها أن الأعمال ضربان : عادات ، وعبادات . فأما العادات فقد قال الفقهاء إنها لا تحتاج في الامتثال لها إلى نية ، بل مجرد وقوعها كالفرد والودائع والمغصوب ، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها ، فكيف يطلق القول بأن المقاصد معتبرة في التصرفات ؟ وأما العبادات فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق أيضاً ، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها . فقد قال جماعة من العلماء بعدم اشتراط النية في الوضوء ؛ وكذلك الصوم والزكاة ، وهي عبادات وألزموا الهازل العتق والنذر ، كما ألزموه النكاح والطلاق والرجعة . وفي الحديث « ثلاثٌ جدُّهنَّ وهزلُنَّ جدُّ : النكاحُ والطلاقُ والرجعةُ ^(١) » وفي حديث آخر : « من نكحَ لاعباً أو طلقَ لاعباً أو أعتقَ لاعباً فقد جاز ^(٢) » وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه . « أربعٌ جائزاتٌ إذا تكلم بهن : الطلاق والعتاق والنكاح والنذر » . ومعلوم أن الهازل من حيث هو هازل لا قصد له في إيقاع ما هزل به . وفي مذهب مالك فيمن رفض نية الصوم في أثناء اليوم ولم يفطر أن

(١) رواه في الجامع الصغير (ثلاث جدمن جد وهزلن جد الخ) عن أبي داود والترمذي وابن ماجه . قال شارحه المناوي قال الترمذي حسن غريب . وتعقبه الذهبي بأن فيه عبد الرحمن بن حبيب المخزومي قال النسائي منكر الحديث وبما أنكر عليه هذا الخبر وذكر الحديث في متنى الاخبار باللفظ الذي ذكره في الجامع الصغير عن الخمسة إلا النسائي قال شارحه الشوكاني وأخرجه أيضا الحاكم وصححه ؛ والدارقطني ولما ذكر ما قاله النسائي في عبد الرحمن قال ووثقه غيره . قال الحافظ فهو على هذا حسن

(٢) ذكر الشوكاني روايات بمعناه أخرجه عبد الرزاق عن علي موقوفاً وعن عمر موقوفاً ؛ وعن أبي ذر مرفوعاً : (من طلق وهو لاعب فطلاقه جائز ومن أعتق وهو لاعب فعتقه جائز ومن نكح وهو لاعب فنكاحه جائز) وفي أسناده انقطاع

صومه صحيح^(١) ، ومن سلم من اثنتين في الظهر مثلاً طائفاً للتمام فتنفل بعدها بركعتين ، ثم تذكر أنه لم يتم أجزاء عنه ركعتا النافلة عن ركعتي الفريضة ؛ وأصل مسألة الرفض مختلف فيها . فجميع هذا ظاهر في صحة العبادة مع فقد النية فيها حقيقة^(٢) .

ومنها أن من الأعمال ما لا يمكن فيه قصد الامتثال عقلاً ، وهو النظر الأول المفضى إلى العلم بوجود الصانع ، والعم بما لا يتم الإيمان إلا به ؛ فان قصد الامتثال فيه محال حسبما قرره العلماء . فكيف يقال : إن كل عمل لا يصح بدون نية ؟ وإذا ثبت هذا كله دل على تقيض الدعوى ، وهو أنه ليس كل عمل بنية ، ولا أن كل تصرف تعتبر فيه المقاصد هكذا مطلقاً
لأننا نجيب عن ذلك بأمرين :

﴿ أحدهما ﴾ أن نقول : إن المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان :

« ضرب » هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار . وهنا يصح أن يقال إن كل عمل معتبر بنيته فيه شرعاً ، قصد به امتثال أمر الشارع أولاً ، وتعلق إذ ذاك الأحكام التكليفية ، وعليه يدل ما تقدم من الأدلة ؛ فان كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض ، حسناً كان أو قبيحاً ، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعاً . فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كاللجأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك فهؤلاء غير مكلفين ، فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة ، فليس هذا النمط بمقصود للشارع ، فبقي ما كان مفعولاً بالاختيار لا بد فيه من القصد ، وإذ ذاك تعلق به الأحكام ، ولا يتخاف عن الكلية عمل ألبتة . وكل ما أورد في السؤال لا يعدو هذين القسمين ؛ فإنه

(١) هو وإن كان قولاً ضعيفاً يكفي في ترويح السؤال

(٢) فالمدلة التي وقع عليها الرفض عريت عن قصد العبادة . وكذا الركعتان لم ينو فيهما الفرضية ، ونية النفل لا تجزى عن نية الفرض عنده

إما مقصود لما قصد له من رفع مقتضى الإكراه أو الهزل أو طلب الدليل أو غير ذلك ، فيتنزل ذلك الحكم الشرعي بالاعتبار وعدمه ، وإما غير مقصود فلا يتعلق به حكم على حال ؛ وإن تعلق به حكم فمن باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف . فالمسك عن المفطرات لنوم أو غفلة وإن صححنا صومه فمن جهة خطاب الوضع ، كأن الشارع جعل نفس الامساك سبباً في إسقاط القضاء أو في صحة الصوم شرعاً ، لا بمعنى أنه مخاطب به وجوباً . وكذلك ما في معناه

« والضرب الثاني » ليس من ضرورة كل فعل ، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات ؛ فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تعبير تعبدية إلا مع القصد إلى ذلك . أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرها فلا إشكال فيه . وأما العاديات فلا تكون تعبديات إلا بالنيات . ولا يتخاف عن ذلك من الأعمال شيء إلا النظر الأول لعدم إمكانه ؛ لكنه في الحقيقة راجع إلى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه ، فلا يتعلق به الحكم التكليفي البتة ، بناء على منع التكليف بما لا يطاق . أما تعلق الوجوب بنفس العمل^(١) فلا إشكال في صحته ؛ لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله بخلاف قصد التعبد بالعمل فإنه محال ، فصار في عداد ما لا قدرة عليه ، فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعاً

﴿ والثاني ﴾ من وجوب الجواب بالكلام على تفاصيل ما اعترض به

فأما الإكراه على الواجبات فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد أمثال الأمر فلا يصح فيه عبادة ، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعاً ؛ كأخذ الأموال من أيدي الغصاب . وما افتقر منها إلى نية التعبد فلا يجزئ

(١) الذي هو النظر . فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة ، وهو ممكن ، فيتوجه التكليف به . وأما قصد الامتثال بهذا النظر فغير ممكن ، لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهذا النظر فصار القصد غير ممكن ، فلا يخاطب به

فعلها بالنسبة الى المكره في خاصة نفسه حتى ينوى القربة ؛ كالا كراه على الصلاة .
 لكن المطالبة تسقط عنه في ظاهر الحكم فلا يطالبه الحاكم بإعادتها ؛ لأن باطن
 الأمر غير معلوم للعباد ، فلم يطلبوا بالشق عن القلوب .

وأما الأعمال العادية — وإن لم تفتقر في الخروج عن عيبتها الى نية —
 فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال ، والا كانت
 باطلة^(١) . وبيان بطلانها في كتاب الأحكام . وما ذكر من الأعمال التعبديّة فان
 القائل بعدم اشتراط النية فيها بان على أنها كالعادات ومعقولة المعنى ، وانما اشتراط النية
 فيما كان غير معقول المعنى . فالطهارة والزكاة من ذلك . وأما الصوم^(٢) فبناء على
 ان الكف قد استحقه الوقت فلا ينعقد لغيره ، ولا يصرفه قصد سواه . ولهذا
 نظائر في العاديّات ؛ ككنكاح الشغار ، فإنه عند أبي حنيفة منعقد على وجه الصحة
 وان لم يقصدوه^(٣) .

(١) أى بالمعنى الثانى المتقدم فى مبحث البطلان ، وهو عدم ترتب الثواب
 عليه فى الآخرة

(٢) مذهب الحنفية أن ما كان وقته معيناً لرمضان والنذر المعين لا يشترط فيه التيميم

ولا التعيين حتى إذا قصد غيره كأن نوى بره رمضان قضاء رمضان الفائم ، أو نوى
 بالنذر المعين قضاء رمضان أو نفلاً ، فان الصوم لا ينصرف إلا لصاحب الوقت ويصح

(٣) مذهب أبى حنيفة أن الوليين لو صرحا بأن يكون بضع كل صداقاً للآخرى

صح العقد وان وجب مهر المثل لهما . وهذا مبنى على أن العقد يصح ولو مع نفي المهر

عنده فان الشغار آيل إلى نفي المهر . ويظهر أن الاصل (وإن قصدوه) أى قصدوا

الشغار ، أى فقد قصدوا ضد النكاح الشرعى ومع ذلك لم يبطل ، لان العقد يصرفه

إلى الحقيقة الشرعية فيصح ويلزم مهر المثل ، ويكون الشرط باطلا وقد يقال قوله

(وإن لم يقصدوه) أى الوجه الذى به يصح العقد ، بل قصدوا ما ينافيه ، فتكون العمارة

صحيحة ، إلا أنه يبقى الكلام مع المؤلف فى التمثيل به لأنه إذا كان المهر غير ركن

ولا شرط فى صحة العقد ، بل مع نفيه فى صلب العقد يصح . فقصدوه وعدم قصدوه

لا يفيد فى موضوعنا

وأما النذر والعتق وما ذكر معهما فقد تقدم أن القاصد لا يقع السبب غير قاصد للمسبب لا ينفعه عدم قصده له عن وقوعه عليه . والمأزل كذلك ؛ لأنه قاصد لا يقع السبب ^(١) بلا شك ، وهو في المسبب إما غير قاصد له بنفي ولا إثبات ، وإما قاصد أن لا يقع . وعلى كل تقدير فيلزمه المسبب شاء أم أبى . وإذا قلنا بعدم اللزوم فبناء على أنه ناطق باللفظ غير قاصد لمعناه ^(٢) ، وإنما قصد مجرد الهزل باللفظ ، ومجرد الهزل لا يلزم عليه حكم إلا حكم نفس الهزل وهو الاباحة أو غيرها . وقد علل اللزوم في هذه المسائل بأن الجد والهزل أمر باطن ^(٣) ، فيحمل على أنه جد ومصاحب للقصد لا يقع مدلوله . أو يقال ^(٤) إنه قاصد بالعقد الذي هو جد شرعي اللعب ، فناقض مقصود الشارع ، فبطل حكم الهزل فيه ، فصار إلى الجد ومسألة رفض نية الصوم بناء على أنه انعقد على الصحة ، فالنية الأولى مستحبة حكما حتى يقع الإفطار الحقيقي ، وهو لم يكن ، فصح الصوم . ومثله نيابة ركعتي النافلة عن الفريضة ؛ لأن ظن الإتمام لم يقطع عند المصحح حكم النية

(١) وهو مجرد اللفظ

(٢) إن كان مراده بغير قاصد لمعناه أنه غير قاصد لحصول المسبب عنه وهو الطلاق والعتق ، فغير وجيه . لما ذكره آنفا . وإن كان مراده غير قاصد لنفس المعنى الموضوع له اللفظ ، فغير واضح . ونية الهزل باللفظ لا تخرجه عن كونه فاهما ومعناه وملاحظ له ؛ غايته أنه لا يكون قاصدا به حصول المسبب . هذا ما يقتضيه الهزل . فهذا القول كما ترى

(٣) أي وهي مسائل كما ترى لها آثار عظيمة في النسب والحرية والالتزامات ، يحافظ الشارع عليها أشد المحافظة ، فيعمل أسبابها الظاهرة كما هي ؛ ولا يقبل فيها محاولة الهزل لأنه أمر باطن فيجب أن يحمل على الجد . وإلا لا تفتح باب واسع يفسد العصم ، ويضيع الحرية والالتزامات التي يلتزمها المكلف بالنذر ؛ حتى تكون دعواه الهزل كأنها ندم على ما حصل

(٤) لا يتأني الوجه قبله . ويصح ضمه إليه وإعمالها معا

الأولى ، فكان السلامُ بينهما والانتقالُ إلى نية التنقل لغوا لم يصادف محلاً .
وعلى هذا السبيل تجرى مسألة الرفض
وأما النظر الأول فقصد التعبد فيه محال ، وقد تقدم بيانه في الوجه الأول .
وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾

قصد الشارع من المكلف أن يكون قصدُه في العمل موافقاً لقصدَه في التشريع . والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة ؛ إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم ، والمطلوبُ من المكلف أن يجرى على ذلك في أفعاله ، وأن لا يقصد خلافَ ما قصد الشارع . ولأن المكلف خالق لعبادة الله ، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة — هذا محصول العبادة — فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة . وأيضاً فقد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات ، وهو عين ما كلف به العبد ، فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك ، وإلا لم يكن عاملاً على المحافظة ؛ لأن الأعمال بالنيات . وحقيقة ذلك ^(١) أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه . وأقلُّ ذلك خلافته على نفسه ، ثم على أهله ، ثم على كل من تعلق له به مصلحة . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : « كُذِّبَ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ » وفي القرآن الكريم : (آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ) وإليه يرجع قوله تعالى : (إني جاعلٌ في الأرضِ خليفة) وقوله : (وَيَسْتَخْلِفْكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرْ كَيْفَ تَعْمَلُونَ) ، (وهو الذي جعلكم خلائفَ الأرضِ ورفَعَ بعضكم فوقَ بعضٍ درجاتٍ ليبلُوكم

(١) أي حقيقة كون العبد مكلفاً بالمحافظة على الضروريات وما يرجع إليها ، أن يكون خليفة الله في إقامتها بمباشرته الأسباب الظاهرة التي رسمها الله تعالى في الشرائع وأودع في العقول إدراكها

فما آتاكم) والخلافة عامة وخاصة حسبها فسرهما الحديث حيث قال : «الأمرُ راعٍ، والرجلُ راعٍ على أهلِ بيتهِ، والمرأةُ راعيةٌ على بيتِ زوجها وولدهِ . فكُلُّكم راعٍ وكلُّكم مسئولٌ عن رعيتهِ»^(١) « وإِنَّمَا آتَى بِأَمْثَلَةٍ^(٢) تَبِينُ أَنَّ الْحَكْمَ كُلِّيَّ عَامٌ غَيْرٌ مُخْتَصٌّ ، فَلَا يَتَخَلَفُ عَنْهُ فَرْدٌ مِنْ أَفْرَادِ الْوَلَايَةِ ، عَامَةٌ كَانَتْ أَوْ خَاصَّةٌ . فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَالْمَطْلُوبُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ قَائِمًا مَقَامًا مَنْ اسْتَخْلَفَهُ ، يُجْرَى أَحْكَامُهُ وَمَقَاصِدُهُ بِمَجَارِيهَا . وَهَذَا بَيِّنٌ

فصل

وإذا حققنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكاف وجدناها ترجع إلى ما ذكر في كتاب الأحكام^(٣) ، وفي مسألة دخول المكاف في الأسباب^(٤) ؛ إذ مر هنالك خمسة أوجه منها يؤخذ القصد الموافق والمخالف . فعلى الناظر هنا مراجعة ذلك الموضع حتى يتبين له ما أراد إن شاء الله

(١) جزء من حديث أخرجه احمد والشيخان وأبو داود والترمذي عن ابن عمر
(٢) أى فليس الغرض الحصر فيما ذكره ؛ لأنه لم يذكر أعم الولايات وهي ولاية الشخص ورعايته لما رسم بالنسبة لنفسه ؛ ولم يذكر في هذه الرواية أيضا ولاية العبد في مال سيده التي ذكرت في طريق آخر فهذا يدل على ما قال وهو أنه إنما ذكر أمثلة فقط
(٣) في المسألة السادسة هناك أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد

(٤) في المسألة السادسة من النوع الرابع ، وهو دخول المكاف تحت أحكام الشريعة ؛ حيث جعل ما تعبد الله به العباد نوعين دينيا وديويا ؛ ثم جعل الدين من حيث قصد المكاف نوعين ، وجعل الدينوى من حيث قصده ثلاثة أقسام

﴿ المسألة الثالثة ﴾

كل^(١) من ابتغى في تكاليف الشريعة غيرَ ما شرعت له فقد ناقض الشريعة . وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل . فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل

أما أن العمل المناقض باطل ، فظاهر ؛ فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد ، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة

وأما أن من ابتغى في الشريعة ما لم توضع له فهو مناقض لها ، فالدليل عليه أوجه :

(أحدها) أن الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلا بالنسبة إلى ما يقصد بها ؛ إذ لا تحسین للعقل ولا تقبيح ، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه ، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة فنهي عنه رحمة بالعباد . فإذا قصد المكلف عين ما قصده الشارع بالإذن فقد قصد وجه المصلحة على أتم وجوهه ، فهو جدير بأن تحصل له . وإن قصد غير ما قصده الشارع

(١) دليل منطقي مؤلف من صغرى ، وكبرى . ثم النتيجة . وقال إن الكبرى ظاهرة ، ولم يترك التنبيه عليها فقال (فان المشروعات إنما وضعت الخ) ودلل على الصغرى بالأدلة الستة . إلا أنه بالتأمل يرى أن الدليل الأول منها جميعه ما عدا قوله أخيرا (فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار الخ) هو في الواقع بيان وشرح للتنبيه على المقدمة الكبرى ، وبسط للكلام فيما ينبئ عليه قوله (فاذا خولفت لم يكن الخ) فهذا الكلام في الدليل الأول مرتبط ارتباطا تاما ببيان المقدمة الكبرى وليس بنا حاجة اليه في الاستدلال على المقدمة الصغرى . ويكفي في الدليل الأول أن يقول : لأنه إذا قصد المكلف غير ما قصده الشارع فقد جعل ما قصده الشارع مهمل الاعتبار ، وما أهمل الخ . ولا حاجة لما قبل ذلك من المقدمات

— وذلك إنما يكون في الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد ؛ لأن العاقل لا يقصد وجه المفسدة كفاحاً - فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار ، وما أهمل الشارع مقصوداً معتبراً . وذلك مضادة للشريعة ظاهرة

(والثاني) (١) أن حاصل هذا القصد يرجع إلى أن ما رآه الشارع حسناً فهو عند هذا القاصد ليس بحسن . وما لم يره الشارع حسناً فهو عنده حسن . وهذه مضادة أيضاً

(والثالث) أن الله تعالى يقول : (ومن يساقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى) الآية ! وقال عمر بن عبد العزيز « سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاة الأمر من بعده سنناً الأخذ بها تصديق لكتاب الله ، واستكمال لطاعة الله ، وقوة على دين الله . من عمل بها مهتدي ؛ ومن استنصر بها منصور ؛ ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين ، وولاه الله ما تولى ، وأصله جهنم ، وساءت مصير » والأخذ في خلاف ما أخذ الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاقة ظاهرة

(والرابع) أن الأخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد أخذ في غير مشروع حقيقة ، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض ، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم فلم يأت بذلك المشروع أصلاً ، وإذا لم يأت به ناقض الشارع في ذلك الأخذ ، من حيث صار كالفاعل لغير ما أمر به والتارك لما أمر به (والخامس) أن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها (٢)

(١) قريب مما قبله لأن إهمال ما قصده الشارع وقصد ما أهمله إنما يكون غالباً لتوهم أن المصلحة والحسن فيما قصد

(٢) فالنكاح مثلا طلبه الشارع للنسل ولغيره من لواحقه ، فإذا قصد به تحليل الزوجة لغيره كان النكاح وسيلة لما قصد من التحليل ، ولم يكن مقصوداً بقصد الشارع فما كان مقصوداً عند الشارع صار وسيلة عنده ، وهذا مناقضة للشريعة .

في الأمر والنهي ؛ فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد ، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة ، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له ، فصار ما هو عند الشارع مقصوداً وسيلةً عنده . وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع ، وهدم لما بناه

(والسادس) أن هذا القاصد مستهزئٌ بآيات الله ؛ لأن من آياته أحكامه التي شرعها ، وقد قال بعد ذكر أحكام شرعها (ولا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا) والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله . ولذلك قيل للمناققين حيث قصدوا بإظهار الإسلام غير ما قصده الشارع : « أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ » والاستهزاء بما وضع على الجبد منضادة لحكمته ظاهرة . والأدلة على هذا المعنى كثيرة وللمسألة أمثلة كثيرة ؛ كإظهار كلمة التوحيد قصداً لإحراز الدم والمال ، لا لإقرار للواحد الحق بالوحدانية ، والصلاة لينظر إليه بعين الصلاح ، والذبح لغير الله ، والهجرة لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها ، والجهاد للعصبية أو لينال شرف الذكر في الدنيا ، والسلف ليحربه نفعا ، والوصية بقصد المضارة للورثة ، ونكاح المرأة ليحلها لمطلقها ، وما أشبه ذلك

وقد يقال هو عند الشارع أيضا وسيلة ، إلا أنها لمقصود آخر هو النسل وما معه ، لا للتحليل ، فلا يخرج هذا الدليل عن ما آل الدليل الأول ، وهو أن ما قصده الشارع مهمل الاعتبار عنده ، وما أهمله الشارع اعتبره . أما محاولة جعله دليلا مستقلا من حيث كان مقصوداً في نظر الشرع فجعله هو وسيلة فغير واضح ، لأنه وسيلة على كل حال ، إلا أن المقصد مختلف

وجوابه أن ذلك جار في بعض التكليف ، كما إذا مثل بالصلاة والصوم والحج وهكذا من العبادات المحضة إذا قصد بها الرياء مثلا فقد جعلها وسيلة لنيل دنيا أو جاه أو إسقاط عقوبات تركها في الدنيا . كإسقاط القتل عن تارك الصلاة . فالشارع اعتبر هذه العبادة مقاصد تطلب لذاتها ، لكن الشخص جعلها وسيلة الى غرض من أغراضه ، وبهذا يتجه كلام المؤلف ويتبين استقلال هذا الدليل ، ويؤيده ما يذكره في المسألة الرابعة تمثيلا للضرب الثاني من القسم الثالث بمن يصلي رياء لينال دنيا الخ .

وقد يعترض هذا الإطلاق^(١) بأشياء : منها « ما تقدم في المسألة الأولى ؛ كنفكاح الهازل وطلاقه وما ذكر معهما ، فانه قاصد غير ما قصد الشارع بلفظ النكاح والطلاق وغيرها . وقد تقدم جوابه « ومن ذلك » المكره باطل ، فإنه عند الحنفية تنعقد تصرفاته شرعاً فيما لا يحتمل الفسخ بالاقالة كما تنعقد حالة الاختيار ؛ كالنكاح والطلاق والعتق واليمين والنذر^(٢) . وما يحتمل الاقالة ينعقد كذلك ، لكن موقوفاً على اختيار المكره ورضاه ، الى مسائل من هذا النحو « ومنها » أن الحيل في رفع وجوب الزكاة وتحليل المرأة لمطلقها ثلاثاً وغير ذلك مقصودٌ به خلافُ ما قصده الشارع مع أنها عند القائل بها صحيحة . ومن تتبع الأحكام الشرعية ألقى منها ما لا ينحصر ، وجميعه يدل على أن العمل المشروع إذا قصد به غيرُ ما قصده الشارع فلا يلزم أن يكون باطلاً

والجواب أن مسائل الاكراه إنما قيل بانعقادها شرعاً بناءً على أنها مقصودة للشارع ، بأدلة قررها الحنفية . ولا يصح أن يقر أحد بكون العمل غير مقصود للشارع على ذلك الوجه ثم يصححه ؛ لأن تصحيحه إنما هو بالدليل الشرعي ، والأدلة الشرعية أقرب الى تفهيم مقصود الشارع من كل شيء ، فكيف يقال إن العمل صحيح شرعاً مع أنه غير مشروع ؟ هل هذا إلا عين المحال ؟ وكذلك القول في الحيل عند من قال بها مطلقاً ، فإنما قال بها بناءً على أن للشارع قصداً في استجلاب المصالح ودرء المفاسد ، بل الشريعة لهذا وضعت ؛ فإذا صحح مثلاً نكاح المحلل فإنما صححه على فرض أنه غلب على ظنه من قصد الشارع الإذن في استجلاب مصلحة الزوجين فيه ، وكذلك سائر المسائل ؛ بدليل صحته في النطق بكلمة

(١) وهو الكلية في رأس المسألة ، وبعبارة أخرى نتيجة القياس المشار إليه سابقاً

(٢) أي فقصد الشارع بهذه العقود أن تحصل باختيار عاقدتها ومع كونها وقعت على غير ما شرعت ووقعت مناقضة للشريعة لم تبطل ، بل وقعت صحيحة .

الكفر خوف القتل أو التعذيب ، وفي سائر المصالح العامة والخاصة ؛ إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة ، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة . فإنما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة ، وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الاسلام ، ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة . ولهذا موضع يذكر فيه في هذا القسم إن شاء الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة ﴾

فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقاً أو مخالفاً . وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أو مخالفته . فالجميع أربعة أقسام (أحدها) أن يكون موافقاً وقصده الموافقة ، كالصلاة والصيام والصدقة والحج وغيرها ، يقصد بها امتثال الله تعالى ، وأداء ماوجب عليه أو نذب إليه ، وكذلك ترى الزنى والخمر وسائر المنكرات ، يقصد بذلك الامتثال ، فلا إشكال في صحة هذا العمل

(والثاني) أن يكون مخالفاً وقصده المخالفة ، كترك الواجبات وفعل المحرمات مقاصداً لذلك . فيذا أيضاً ظاهر الحكم

(والثالث) أن يكون الفعل أو الترك موافقاً وقصده المخالفة وهو ضربان : « أحدهما » أن لا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقاً « والآخر » أن يعلم بذلك . فالأول كواطىء زوجته ظاناً أنها أجنبية ، وشارب الجلاب ظاناً أنه خمر ، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمته ، وكان قد أوقعها وبرىء منها في نفس الأمر . فهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان بالمخالفة . ويحكى الأصوليون في هذا النحو الاتفاق على العصيان في مسألة « من أخر الصلاة مع ظن الموت قبل الفعل » وحصل فيه أيضاً أن مفسدة النهي لم تحصل ، لأنه إنما نهى عن ذلك لأجل ما ينشأ عنها من الفساد ، فاذا لم يوجد هذا لم يكن مثل من فعله فحصلت المفسدة .

فشارب الجلاب لم يذهب عقله ، وواطىء زوجته لم يختلط نسب من خلق من مائه ، ولا لحق المرأة بسبب هذا الوطىء معرة ، وتارك الصلاة لم تفته مصلحة الصلاة . وكذلك سائر المسائل المندرجة تحت هذا الأصل . فالحاصل أن هذا الفعل أو الترك فيه موافقة ومخالفة

فان قيل : فهل وقع العمل على الموافقة أو المخالفة ؟ فان وقع على الموافقة فأذن فيه ، وإذا كان مأذوناً فيه فلا عصيان في حقه ، لكنه عاص باتفاق ، هذا خلف . وإن وقع مخالفاً فهو غير مأذون فيه ، ولا عبرة بكونه موافقاً في نفس الأمر ، وإذا كان غير مأذون فيه وجب أن يتعلق به من الأحكام ما يتعلق بما لو كان مخالفاً في نفس الأمر ، فكان يجب الحد على الواطىء ، والزجر على الشارب ، وشبه ذلك ، لكنه غير واجب باتفاق أيضاً . هذا خلف

فالجواب أن العمل هنا آخذ بطرف من القسمين الأولين ، فانه وإن كان مخالفاً في القصد قد وافق في نفس العمل . فاذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فأتت به مصلحة ، وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكاً حرمة الأمر والنهي ، فهو عاص في مجرد القصد ، غير عاص بمجرد العمل . وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الله ، غير آثم من جهة حق آدمي^(١) ، كالغاصب لما يظن أنه متاع المغصوب منه ، فاذا هو متاع الغاصب نفسه . فلا طلب عليه لمن قصد الغصب منه ، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهي . والقاعدة أن كل تكليف مشتمل على حق الله وحق العبد

(١) أي حقه نفسه ، فانه مأذون له في التمتع بزوجه وبشرب الجلاب مثلاً ، وليس مطالباً بصلاة بعد أن أداها ، إلا أنه انتهك حرمة الأمر والنهي ولم يبال بهما . فمن جهة أنه فعل حقا له مأذوناً فيه لا يتوجه عليه حد ولا غيره ، كالغاصب في مثاله لا يعقل أن نطالبه بمتاع للشخص الذي ظن أنه اغتصب متاعه والواقع أنه مال نفسه . فيكذلك لا يتوجه عليه حد ولا غيره . فيبقى حق الله في الأمر والنهي . وقد انتهكه .

ولا يقال : إذا كان فوت المفسدة أو عدم فوت المصلحة مسقطا لمعنى الطلب ، فليكن كذلك فيما إذا شرب الخمر فلم يذهب عقله ، أو زنى فلم يتخلق ماؤه في الرحم بعزل أو غيره ، لأن المتوقع من ذلك غير موجود ، فكان ينبغي أن لا يترتب عليه حد ، ولا يكون آثماً إلا من جهة قصده خاصة

لأننا نقول : لا يصح ذلك ؛ لأن العامل قد تعاطى^(١) السبب الذي تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة ، وهو الشرب والإيلاج المحرمان في نفس الأمر ، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل ، ولم يضع الشارع الحد بازاء زوال العقل أو اختلاط الأنساب ، بل بإزاء تعاطى أسبابه خاصة . وإلا فالمسببات ليست من من فعل المتسبب ، وإنما هي من فعل الله تعالى . فالله هو خالق الولد من الماء ، والسكر عن الشرب ، كالشبع مع الأكل ، والرى مع الماء ، والاحراق مع النار ، كما تبين في موضعه . وإذا كان كذلك فالمولج والشارب قد تعاطيا السبب على كماله ، فلا بد من من إيقاع مسببه وهو الحد . وكذلك سائر ما جرى هذا الجرى ، مما عمل فيه بالسبب لكنه أعقم . وأما الأثم فعلى وفق ذلك . وهل يكون في الإثم مساويا لمن أنتج سببه أم لا ؟ هذا نظر آخر ، لا حاجة إلى ذكره ههنا

« والثاني » أن يكون الفعل أو الترك موافقا إلا أنه عالم بالموافقة ، ومع ذلك فقصده المخالفة . ومثاله أن يصلى رياء لينال دنيا أو تعظيما عند الناس ، أو ليدراً عن نفسه القتل وما أشبه ذلك . فهذا القسم أشد من الذي قبله . وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد ، وسائل لأمر آخر لم يقصد الشارع جعلها لها ، فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى وذلك كله باطل ، لأن القصد مخالف لقصده الشارع عينا فلا يصح جملة . وقد قال الله تعالى : « إن المناقين في الدرك الأسفل من النار » وقد تقدم^(٢) بيان هذا المعنى

(١) أى بخلاف من فعل الموافق بقصد المخالفة في هذا القسم ، فإنه لم يتعاط السبب في الواقع وإن كان قصد السبب المخالف لكنه أخطأه

(٢) في المسألة الأولى

(والقسم الرابع) أن يكون الفعل أو الترك مخالفاً والقصد موافقاً ، فهو أيضاً ضربان :

« أحدهما » أن يكون مع العلم بالمخالفة « والآخر » أن يكون مع الجهل بذلك .
 (فان كان) مع العلم بالمخالفة ^(١) فيذاهو الابتداع ، كأنشاء العبادات المستأنفة والزوائد على ما شرع ، ولكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلا بنوع تأويل . ومع ذلك فهو مذموم حسبما جاء في القرآن والسنة ، والموضع مستغن عن إيراد ههنا وسيأتي له مزيد تقرير بعد هذا إن شاء الله . والذي يتحصل هنا أن جميع البدع مذمومة ، لعموم الأدلة في ذلك ، كقوله تعالى : (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء) وقوله : (وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) وفي الحديث « كل بدعة ضلالة » وهذا المعنى في الأحاديث كالتواتر

فان قيل : إن العلماء قد قسموا البدع بأقسام الشريعة ، والمذموم منها بإطلاق هو المحرم ، وأما المكروه فهو الذم ^(٢) فيه بإطلاق وما عدا ذلك فغير قبيح شرعاً . فالواجب منها والمندوب حسن بإطلاق ومدوح فاعله ومستنبطه ، والمباح حسن باعتبار . فعلى الجملة من استحسن من البدع ما استحسنته الأولون لا يقول إنها مذمومة ولا مخالفة لقصد الشارع ، بل هي موافقة أي موافقة . كجمع الناس على

(١) أي فيكون الفعل مخالفاً في الواقع لما شرعه الشارع ، وهو يعلم أنه لم يشرعه ، ولكنه يقصد به الطاعة والعبادة . متأولاً غالباً أن هذا الفعل يعد طاعة . فهذا هو معنى مخالفة الفعل أي في الواقع ، وموافقة القصد أي لما يزعمه طاعة وعبادة ، وإن كان يعلم أنه لم يرد في الشرع جعله عبادة . فلا يقال إن هذا القسم الأول من قسمي الرابع لا يتصور حصوله من العاقل لأنه كيف يعلم أنه مخالف ويقصد به الموافقة لقصد الشارع ؟ فحصل هذا الضرب أن الفعل موافق في زعمه وإن لم يكن جهلاً صرفاً كالضرب الثاني

(٢) لعل الاصل (فليس الذم)

المصحف العثماني ، والتجميع في قيام رمضان في المسجد ، وغير ذلك من المحدثات الحسنة التي اتفق الناس على حسنها ، أعنى السلف الصالح والمجاهدين من الأمة ، وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن . فجميع هذه الأشياء داخلة تحت ترجمة المسألة ؛ إذ هي أفعال مخالفة للشارع لأنه لم يضعها ، مقترنة بقصد موافق لأهم لم يقصدوا إلا الصلاح ، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون البدع كلها مذمومة خلاف المدعى

فالجواب أن هذا كله ليس مما وقعت الترجمة عليه ، فان الفرض أن الفعل مخالف للفعل الذي وضعه الشارع ، وما أحدثه السلف وأجمع عليه العلماء لم يقع فيه مخالفة لما وضعه الشارع بحال ، بيان ذلك أن جمع المصحف مثلاً لم يكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم للاستغناء عنه^(١) بالحفظ في الصدور ، ولأنه لم يقع في القرآن اختلاف يخاف بسببه الاختلاف في الدين ، وإنما وقعت فيه نازلتان أو ثلاثة ؛ كحديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم رضي الله عنهما ، وقصة أبي بن كعب مع عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما ؛ وفيه قال عليه الصلاة والسلام « لا تمارؤا في القرآن فان المرء فيه كفر »^(٢) . فحاصل الأمر أن جمع المصحف كان مسكوتاً عنه في زمانه عليه الصلاة والسلام ، ثم لما وقع الاختلاف في القرآن وكثر حتى صار أحدهم يقول لصاحبه: أنا كافر بما تقرأ به ، صار جمع المصحف واجباً ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد ، فلم يكن فيها مخالفة ، وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعة ، وهو باطل باتفاق ؛ لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين

(١) أي لا لأنه نهى عنه ، حتى يكون للشارع فيه وضع مخصوص يعد من فعله مخالفاً لما وضعه الشارع من النهي ، بل كان الترك للاستغناء عنه

(٢) رواه في كنوز الحقائق عن البخاري وكذلك ذكره الطبري في تفسيره ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ (المرء في القرآن كفر) عن أبي دواد وابن ماجه في صحيحه عن أبي هريرة ، والطبراني وغيره من حديث زيد بن ثابت

وهو الذى يسمى المصالح المرسله . وكل ما أحدثه السلف الصالح من هذا القبيل ، لا يتخلف عنه بوجه ، وليس من المخالف لمقصد الشارع أصلاً . كيف وهو يقول : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » ^(١) « ولا تجتمع أمتى على ضلالة » فثبت أن هذا المجمع عليه موافق لقصد الشارع ، فقد خرج هذا الضرب عن أن يكون فيه الفعل أو الترك مخالفاً للشارع . وأما البدعة المذمومة فهى التى خالفت ماوضع الشارع من الأفعال أو التروك . وسيأتى تقرير هذا المعنى بعد إن شاء الله .

(وإن كان) العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة فله وجهان ^(٢) : « أحدهما » كون القصد موافقاً فليس بمخالف من هذا الوجه ، والعمل وإن كان مخالفاً فالأعمال بالنيات ، ونية هذا العامل على الموافقة لكن الجهل أوقعه فى المخالفة ، ومن لا يقصد مخالفة الشارع كفاحاً لايجرى مجرى المخالف بالقصد والعمل معاً ، فعمله بهذا النظر منظور فيه على الجملة لا مطرّح على الإطلاق « والثانى » كون العمل مخالفاً ، فإن قصد الشارع بالأمر والنهى الامتثال ، فاذا لم يمتثل فقد خولف قصده . ولا يعارض المخالفة موافقة القصد ^(٣) الباعث على العمل ؛ لأنه لم يحصل قصد الشارع فى ذلك العمل على وجه ، ولا يطابق القصد العمل ، فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف فيهما معاً فلا يحصل الامتثال .

(١) رواه احمد والبخاري وموقوفاً . وروى مرفوعاً باسناد ساقط

(٢) أى من النظر ، نظر يفيد صحته واعتباره ، ونظر يفيد بطلانه واطراحه

(٣) أى قصد المكلف الذى حمله على العمل وهو الامتثال ، وقوله (ولا يطابق القصد العمل) أى قصد المكلف الامتثال لم يطابق العمل ، لأن العمل ليس فيه امتثال ، وإنما يكون الامتثال بالمشروع والفرض أنه ليس بمشروع . فالمخالفة حاصلة لم يعارضها قصده الامتثال الذى لم يصادف محلاً . وقوله (فصار المجموع مخالفاً) أى العمل - وهو ظاهر - والقصد أيضاً ، لأنه لم يصادف محلاً ، وصار كأنه قصد المخالفة فى عمل مخالف

وكلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه^(١) ، ويعارضه في الترجيح ؛ لأنك إن رجحت أحدهما عارضك في الآخر وجه مرجح فيتعارضان أيضاً . ولذلك صار هذا المحل غامضاً في الشريعة . ويتبين ذلك بإيراد شيء من البحث فيه وذلك أنك إذا رجحت جهة القصد الموافق بأن العامل ما قصد قط الا الامتثال والموافقة ، ولم ينتهك حرمة للشارع بذلك القصد ، عارضك أن قصد الموافقة مقيد بالامتثال المشروع لا بمخالفته ، وإن كان مقيداً بقصد المكلف لم يصادف محلاً فهو كالعبث . وأيضاً إذا لم يصادف محلاً صار غير موافق ؛ لأن القصد في الأعمال ليس بمشروع على الانفراد^(٢)

فان قلت : إن القصد قد ثبت اعتباره قبل الشرائع ، كما ذكر غمّن آمن^(٣) في الفترات وأدرك التوحيد ، وتمسك بأعمال يعبد الله بها وهي غير معتبرة ، إذ لم تثبت في شرع بعد^(٤)

قيل لك : إن فرض أولئك في زمان فثرة لم يتمسكوا بشريعة متقدمة ، فالمقاصد الموجودة لهم منازع^(٥) في اعتبارها بإطلاق ، فانها كأعمالهم المقصود بها

(١) أي كما قرره في بيان الوجهين . وقوله (في الترجيح) أي كما سيقرره في قوله (ويتبين ذلك الخ) الذي ذكر فيه ثلاثة مباحث في ترجيح اعتبار القصد ومعارضتها من جانب من يهمل القصد ما لم يوافق العمل أيضاً

(٢) أي بل لا بد من وقوعه على عمل مشروع . فالمشروع هو المجموع (٣) كزيد بن عمرو بن نفيل وصل إلى توحيد الله بعقله ، وخالف المشركين في ذبائهم وفي كثير من أعمالهم ، فكان يحى الموءودة ، وكان يقول : الشاة خلقها الله تعالى ، وأنزل لها من السماء الماء ، وأنبت لها من الارض النبات وأنتم تذبجونها لغير الله (٤) أي عند تمسكها بها لم تكن تثبت في شرع ، فقد عمل بها قبل أن يرد الشرع باعتبارها وعدمه . وليس بلازم في المعارضة أنه بعد ورود الشرع لم يعتبرها ، بل إذا اعتبرها بعد وروده أيضاً يكون تقرير الكلام صحيحاً

(٥) أي للجهتدين أنظار مختلفة فمنهم من يصححها ، ومنهم من لا يصححها . وهي كأعمالهم المقصود بها التبعيد ، لا فرق بين مقاصدهم وأعمالهم في ذلك ، فالمصحح لمقاصدهم مصحح لأعمالهم ، وبالعكس

التعبّد: فان قلت باعتبار القصد كيف كان ، لزم ذلك في الأعمال ؛ وإن قلت بعدم اعتبار الأعمال لزم ذلك في القصد . وأيضاً فكلامنا فيما بعد الشرائع لا فيما قبلها ، وإن فرضنا أن من نقل عنهم من أهل الفترات كانوا متمسكين^(١) ببعض الشرائع المتقدمة فذلك واضح

فان قيل : قوله عليه الصلاة والسلام « إنما الأعمال بالنيات » يبين أن هذه الأعمال وإن خالفت قد تعتبر ، فان المقاصد أرواح الأعمال ، فقد صار العمل ذا روح على الجملة ، واذا كان كذلك اعتبر . بخلاف ما اذا خالف القصد ووافق العمل ، أو خالفهما معاً ، فانه جسد بلا روح^(٢) ، فلا يصدق عليه مقتضى قوله : « الأعمال بالنيات » لعدم النية في العمل

قيل : إن سلّم فعارض بقوله عليه الصلاة والسلام : « كلُّ عملٍ ليس عليه أمرٌنا فهو ردٌّ^(٣) » وهذا العمل ليس بموافق لأمره عليه الصلاة والسلام ، فلم يكن معتبراً بل كان مردوداً . وأيضاً فاذا لم ينتفع بجسد بلا روح ، كذلك لا ينتفع بروح في غير جسد ؛ لأن الأعمال هنا قد فرضت مخالفة ، فهي في حكم العدم ، فبقيت النية منفردة في حكم عملي فلا اعتبار بها ، وتكثر المعارضات في هذا من الجانبين ، فكانت المسألة مشكلة جداً

ومن هنا صار فريق من المجتهدين الى تغليب جانب القصد فتلافوا من

(١) أي كما ورد عن زيد بن عمرو أنه قال: اللهم إني أشهدك أني على ملة ابراهيم: وقوله (فذلك واضح) أي لخروجه عن فرض المسألة فان عمله يكون موافقاً كما أن قصده كذلك

(٢) أي في صورة العمل الموافق والقصد المخالف . أما فيما خولفهما معاً فلا روح ولا جسد
(٣) ذكره في متقى الأخبار بلفظ (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) وقال : متفق عليه . قال في التيسير : وعن عائشة رضی الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) أخرجه الشيخان وأبو داود وفي رواية (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) اهـ

العبادات ما يجب تلافيه ، وصححوا المعاملات . ومال فريق الى الفساد باطلاق ، وأبطلوا كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع ، ميلا الى جانب العمل المخالف^(١) . وتوسط فريق فأعملوا الطرفين على الجملة ، لكن على أن يعمل مقتضى القصد في وجه ، ويعمل مقتضى الفعل في وجه آخر . والذي يدل على إعمال الجانبين أمور : (أحدها) أن متناول المحرم غير عالم بالتحريم قد اجتمع فيه موافقة القصد - إذ لم يتلبس الا بما اعتقد إباحته - ومخالفة الفعل ، لأنه فاعل لما نهى عنه ، فأعمل مقتضى الموافقة في إسقاط الحد والعقوبة ، وأعمل مقتضى المخالفة^(٢) في عدم البناء على ذلك . الفعل وعدم الاعتماد عليه ، حتى صحح ما يجب أن يصحح ، مما فيه تلافٍ ، ميلا فيه الى جهة القصد أيضاً ، وأهمل ما يجب أن يُهمل مما لا تلافى فيه .

(١) أي ميلا منهم إلى أن العمل متى كان مخالفا بطل ، ولو كان القصد موافقا
(٢) أي على الجملة ، بدليل قوله (حتى صحح الخ) فمقتضى موافقة القصد انبنى عليه عدم الحد في الدنيا وعدم العقوبة في الآخرة . ومقتضى المخالفة فصل فيه : فما لا تلافى فيه أهمل وما فيه التلافى صحح ، مراعى فيه جانب القصد . وقوله (يتزوجها) أي يعقد عليها (رجلان) ودخل بها الثاني ثم علم بعقد الأول ، فنفوت على الأول وصحح الثاني الذي يجب أن يصحح ، لترجحه بالدخول بدون علم ميلا إلى جانب القصد الموافق . وأما مسألة المفقود ففيها الامر ان معا : البناء على الفعل المخالف وتصحيحه إذا قدم زوجها أي علمت حياته بعد البناء ميلا إلى صحة القصد وإلى الترجيح بالدخول مع عدم علمه بحياته ، وعدم البناء عليه وإهماله إذا قدم قبل البناء كما هو أحد القولين . والفرض الأول في كلامه في مسألة المفقود غير ظاهر مع قوله (تزوجت) لأنه إن كان المراد بالنكاح في قوله (قبل نكاحها) العقد فقط بخلاف أصل المسألة ، وإن كان المراد به البناء فهو عين الفرض الثالث الذي في قوله (وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان) . إلا أن يقال إن معنى قوله (تزوجت) حلت للأزواج بحكم الحاكم . ثم رأيت في الاعتصام ، انصه (في امرأة المفقود إذا قدم قبل نكاحها فهو أحق بها وإن كان بعد نكاحها الخ ما قال هنا - ثم قال فانه يقال : الحكم لها بالعدة من الأول إن كان قطع العصمته فلا حقه فيها ولو قدم قبل تزوجها ، أو ليس بقاطع للعصمة فكيف تباح لغيره وهي في عصمة المفقود ؟) . وبهذا تعلم أن قوله (تزوجت) التي استشكلناها ليست في كتابه (الاعتصام) وما ورد فيه واضح لا إشكال عليه

فقد اجتمع في هذه المسألة اعتبار الطرفين بما يليق بكل واحد منهما ؛
 كالمراة يتزوجها رجلان ولا يعلم الآخر بتقدم نكاح غيره الا بعد بنائه بها ، فقد
 فاتت^(١) بمقتضى فتوى عمر ومعاوية والحسن ، وروى مثله عن علي رضي الله عنهم .
 ونظيرها في مسألة المفقود إذا تزوجت امرأته ثم قدم ، فالأول أولى بها قبل نكاحها ،
 والثاني أولى بعد دخوله بها ، وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان . وفي الحديث :
 « أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُمْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلِيهَا فَهِيَ كَأَنَّهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ »^(٢) . فان دخل
 بها فلها المهرُ بما أصابَ منها » وعلى هذا يجري باب السهو في الصلاة ، وباب
 الأُنكحة الفاسدة في تشعب مسائلها

(والثاني) أن عمدة مذهب مالك بل عمدة مذاهب الصحابة اعتبارُ الجهل
 في العبادات اعتبارَ النسيان على الجملة ، فعدّوا من خالف في الأفعال أو الأقوال

(١) وفي الاعتصام : فقد بان أن ويرد عليه أنه إذا تحقق أن الذي لم يبين هو الأول
 فدخول الثاني بها دخول بزواج غيره وكيف يكون غلظه على زوج غيره مبيحا على
 الدوام ومصححا لعقده الذي لم يصادف محلا ومعطلا لعقد نكاح صحيح يجمع عليه
 مع أن الغلط يرفع عن الغلط الأثم والعقوبة لا إباحة زوج غيره ومنع زوجها عنها اه
 (٢) أي فيفسخ النكاح لمخالفته للشروع ، ويكون لها المهر . ويسقط الحد
 والعقوبة ، وصحح ما أمكن تلافيه من ثبوت المهر . ويبقى الكلام في أن هذا إنما يكون
 من مسألتنا إذا حصل النكاح بقصد الموافقة والجهل بركنية الولي ، أما إذا حصل
 مع العلم بالركنية فلا يكون منها . فهل حكمه كذلك ؟ وإذا كان الحكم في العلم كالحكم
 في حال الجهل لا تكون المسألة مما بدل على موضوعنا من إعمال الجانبين كما يقول
 المؤلف ، ولا تكون المسألة مبنية على هذه القاعدة بل لها مبنى آخر . وسيأتي في
 فصل مراعاة الخلاف في أواخر الكتاب ما ينحو هذا النحو في البناء بعد الوقوع ،
 ومراعاة الحالة الحاصلة وإن لم يكن أصل النكاح صحيحا ، فيثبت استحقاق الميراث
 مثلا ، إلى غير ذلك مما له علاقة بموضوعنا ، وإن لم يبحثوا هناك عن القصد مخالفة
 وموافقة . بل بنوه هناك على قاعدة أخرى

جهلا على حكم الناسي ، ولو كان المخالف في الأفعال دون القصد مخالفاً على الإطلاق لعاملوه معاملة العامد ، كما يقوله ابن حبيب ومن وافقه ، وليس الأمر كذلك . فهذا واضح في أن للقصد الموافق أثراً . وهو بين في الطهارات والصلاة والصيام^(١) والحج وغير ذلك من العبادات . وكذلك في كثير من العادات كالنكاح والطلاق والأطعمة والأشربة وغيرها .

ولا يقال : إن هذا ينكسر في الأمور المالية ، فانها تضمن في الجهل والعمد لأننا نقول الحكم في التضمين في الأموال آخر ؛ لأن الخطأ فيها مساو للعمد في ترتب الغرم في إتلافها .

(والثالث) الأدلة الدالة على رفع الخطأ عن هذه الأمة ؛ ففي الكتاب : (وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم) وقال : (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) وفي الحديث : « قال قد فعلت » وقال : (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وفي الحديث . « رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه »^(٢) وهو معنى متفق عليه في الجملة لا مخالف فيه . وإن اختلفوا فيما تعاق به رفع المؤاخذة ، هل ذلك مختص بالمؤاخذة الأخروية خاصة أم لا ، فلم يختلفوا^(٣) أيضاً أن رفع المؤاخذة بإطلاق لا يصح . فاذا كان كذلك ظهر أن كل واحد من الطرفين معتبر على الجملة ، ما لم يدل دليل من خارج على خلاف ذلك والله أعلم .

(١) عاملوا الجاهل بجرمة الشهر أو بجرمة الفطر معاملة الناسي ، فلا كفارة . وكذا كل ما ذكره في التأويل القريب هو من باب الجهل ، وعدوه بالناسي لا كفارة عليه . وكذا في الأطعمة والأشربة لا حرمة في تعاطي المحرمات منها عند جهله بأنها من المحرم ، كشارب الخمر معتقداً أنه جلاب مثلاً ، وآكل المتنجس معتقداً طهارته لا شيء عليه . وعليك باستيفاء البحث في الفروع

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٤٩)

(٣) أي بل أجمعوا على أنه لا بد من نوع من المؤاخذة ، وهو مع اتفاقهم على

رفع المؤاخذة في الجملة يدل على اعتبار الطرفين

* المسألة الخامسة *

جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذونا فيه على ضربين: « أحدهما » أن لا يلزم عنه إضرار الغير « والثاني » أن يلزم عنه ذلك . وهذا الثاني ضربان : « أحدهما » أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار ؛ كالمرخّص في سلعته قصداً لطلب معاشه ، وصحبه قصد الإضرار بالغير . « والثاني » أن لا يقصد إضراراً بأحد وهو قسمان : « أحدهما » أن يكون الإضرار عاماً ؛ كالتقى السلع ، وبيع الحاضر للبادي ، والامتناع من بيع داره أو فدانه وقد اضطر إليه الناس لمسجد جامع أو غيره « والثاني » أن يكون خاصاً وهو نوعان : « أحدهما » أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر ، فهو محتاج الى فعله ؛ كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره ، أو يسبق الى شراء طعام أو ما يحتاج اليه أو الى صيد أو حطب أو ماء أو غيره ، عالمًا أنه إذا حازه استضرّ غيره بعدمه ، ولو أخذ من يده استضرّ . « والثاني » أن لا يلحقه بذلك ضرر وهو على ثلاثة أنواع : « أحدها » ما يكون أداؤه الى المفسدة قطعياً ، أعني التقطع العادي ، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام ، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد ، وشبه ذلك . « والثاني » ما يكون أداؤه الى المفسدة نادراً ؛ كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً الى وقوع أحد فيه ، وأكل الأغذية التي غالبها ^(١) أن لا تضر أحداً ، وما أشبه ذلك . « والثالث » ما يكون أداؤه الى المفسدة كثيراً لنادراً وهو على وجهين : « أحدهما » أن يكون غالباً كبيع السلاح ^(٢) .

(١) أي وقد تضر بعض الناس ندورا ، فاستعمال الشخص لها مع ندور الضرر سيأتي حكمه أنه باق على الاذن

(٢) الفرض أن يكون الضرر خاصا لا عاما وهل يبيع السلاح من أهل الحرب . يكون ضرره خاصا مع أن تلقى السلع ضرره عام؟ وكذا يقال في بيع العنب بمن يصنعه خمرًا ، وبيع ما يمكن أن يغش به لمن لا يؤمن على الغش به : هل كل هذا من الخاص؟ وسيأتي له مثله في إعطاء المال للمحاربين وللكفار في فداء الأسرى

من أهل الحرب ، والعنب من الخمار ، وما يغش به ممن شأنه الغش . ونحو ذلك .
« والثاني » أن يكون كثيراً لا غالباً ، كمسائل بيوع الآجال ^(١) فهذه ثمانية أقسام
(فأما الأول) فباق على أصله من الإذن ، ولا إشكال فيه ، ولا حاجة الى
الاستدلال عليه ، لثبوت الدليل على الاذن ابتداء .

(وأما الثاني) فلا إشكال في منع القصد إلى الاضرار من حيث هو إضرار ،
لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ؛ لكن يبقى النظر في هذا
العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس وقصد إضرار الغير : هل يمنع منه فيصير
غير مأذون فيه ؟ أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن ، ويكون عليه إثم ما قصد ؟
هذا مما يتصور فيه الخلاف على الجملة ، وهو جار على مسألة ^(٢) الصلاة في الدار
المغصوبة . ومع ذلك فيحتمل في الاجتهاد تفصيلاً :

وهو أنه إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل ، وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب
تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة ، حصل له ما أراد ؛ أو لا . فإن كان كذلك
فلا إشكال في منعه منه ، لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار ، فلينتقل
عنه ولا ضرر عليه ، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار . وإن لم
يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر منها الغير ، فحق الجالب أو الدافع
مقدم . وهو ممنوع من قصد الإضرار . ولا يقال إن هذا تكليف بما لا يطاق ،
فإنه إنما كلف بنفي قصد الاضرار ، وهو داخل تحت الكسب ، لا بنفي
الاضرار بعينه

(وأما الثالث) فلا يخلو أن يلزم من منعه الاضرار به بحيث لا ينجبر ^(٣) ، أو لا .
فإن لزم قدم حقه على الإطلاق ؛ على تنازع يضعف مدركه من مسألة الترس التي

(١) كمثاله الآتي في بيع الجارية لزيد بن أرقم

(٢) بما كان فيه النهي لوصف منفق . ففي صحته خلاف

(٣) كفقده الحياة أو عضو من أعضائه وما مائل ذلك

فرضها الأصوليون فيما إذا ترس الكفار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل^(١) أهل الاسلام. وان أمكن^(٢) انجبار الاضرار ورفع جملة، فاعتبار الضرر العام أولى. فيمنع الجالب أو الدافع مما هم به؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهى عن تلقي السلع، وعن بيع الحاضر للبادي، واتفق السلف على تضمين الصنّاع مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره، مما رضى أهله وما لآ. وذلك يقضى بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق الخصوص مضرّة^(٣)

(وأما الرابع) فإن الموضع في الجملة يحتمل نظرين: نظرٌ من جهة إثبات الحظوظ، ونظرٌ من جهة إسقاطها. فإن اعتبرنا الحظوظ فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وان استضر غيره بذلك؛ لأن جلب المنفعة أو دفع المضرّة مطلوب للشارع مقصود. ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من المحرمات الأكل، وأبيح الدرهم بالدرهم إلى أجل، للحاجة الماسة للمقرض، والتوسعة على العباد؛ والرطب باليابس في العريّة، للحاجة الماسة في طريق المواساة. إلى أشياء من ذلك كثيرة دلت الأدلة على قصد الشارع إليها. وإذا ثبت هذا فما سبق إليه الإنسان من

(١) وقد يقال إن الفرض أنه يلحقه ضرر لا يجبر إذا منع من استعمال حقه. وإذا استعمل حقه لحق غيره ضرر. فالضرر إما أن يلحقه وحده وإما أن يلحق كثيرا من الناس، كبيع الحاضر للبادي أما مسألة الترس فيقول إنه يلزم من الأخذ بحقه وعدم قتله إستئصال أهل الاسلام، يعنى هو وغيره من سائر المسلمين أو جميع الجيش على الأقل، فالضرر لاحق به على كل حال. فلذلك قصر الضرر على الترس واستبقى سائر المسلمين أو سائر الجيش، فالفرق بين المسألتين واضح على هذا التصوير أما إذا صورت المسألة بأنه إما أن يفقد الترس أو يفقد الجيش الاسلامى في هذه الجهة مثلا فإنه يتناسب مع الفرض

(٢) بأن يكون في أمور مالية مثلا

(٣) أى مضرّة لا تنجبر أما أصلها فهو الفرض

ذلك قد ثبت حقه فيه شرعاً، بحوزه له دون غيره . وسبقه اليه لا مخالفة فيه للشارع، فيصح . وبذلك ظهر أن تقديم حق المسبوق على حق السابق ليس بمقصود شرعاً إلا مع إسقاط السابق لحقه ، وذلك لا يلزمه ، بل قد يتعين عليه حق نفسه في الضروريات ، فلا يكون له خيرة في إسقاط حقه ، لأنه من حقه على بينة ، ومن جق غيره على ظن أو شك . وذلك في دفع الضرر واضح ؛ وكذلك في جلب المصلحة إن كان عدما يضر به

وقد سئل الداودي : هل ترى لمن قدر أن يتخلص من غم هذا الذي يسمى بالخراج الى السلطان أن يفعل ؟ قال : نعم ، ولا يحل له الا ذلك . قيل له : فإن وضعه السلطان على أهل بلدة وأخذهم بمال معلوم يردونه على أموالهم ، هل لمن قدر على الخلاص من ذلك أن يفعل ؟ وهو إذا تخلص أخذ سائر أهل البلد تمام ما جعل عليهم . قال : ذلك له . قال : ويدل على ذلك قول مالك رضي الله عنه - في الساعى يأخذ من غم أحد الخلطاء شاة وليس في جميعها^(١) نصاب - : إنه مظلمة دخلت على من أخذت منه ، لا يرجع من أخذت منه على أصحابه بشيء . قال ولست آخذ في هذا بما روى عن سحنون ، لأن الظلم لا أسوة فيه ، ولا يلزم أحداً أن يولج نفسه في ظلم مخافة أن يوضع الظلم على غيره . والله تعالى يقول : (إِنَّمَا السَّبِيلُ^(٢)) على الذين يظلمون الناس وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ) هذا ما قال . ورأيت في بعض المنقولات نحو هذا عن يحيى بن عمر أنه لا بأس أن يطرحه عن نفسه ، مع العلم بأنه يطرحه على غيره ، إذا كان المطروح جوراً بيناً . وذكر عبد الغنى في المؤتلف والمختلف عن حماد بن أبي أيوب ، قال

(١) أي ليس في مجموع غم الخلطاء شاة ، بأن كان المجموع أقل من أربعين . وبذلك صح أنه مظلمة من باب الغصب

(٢) فقد حصر السبيل والمؤاخذة في نفس الظالم أما غيره فلا سبيل عليه ، ولو كلف غير الظالم بمشاركته للظلم في حمل بعض ما ظلم فيه يكون السبيل حيثئذ على غير الظالم

قلت لحمد بن أبي سليمان : إني أتكلم فترفع عنى النوبة ، فإذا رفعت عنى وضعت على غيري . فقال : إنما عليك أن تكلم في نفسك ، فإذا رفعت عنك فلا تبالي على من وضعت .

ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه الا بذلك ، وإعطاء المال للمحاربين ، وللكفار في فداء الأسارى ، ولما نعى الحاج حتى يؤدوا خراجا . كل ذلك انتفاع أو دفع ضرر بتمكين من المعصية . ومن ذلك طلب فضيلة الجهاد مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر ، أو قتل الكافر المسلم . بل قال عليه الصلاة والسلام : « وَدِدْتُ أَنْ أُقْتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ أَحْيَا ثُمَّ أُقْتَلَ » الحديث (١) ولازم ذلك دخول قاتله النار ، وقول أحد ابني آدم (إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك) بل العقوبات كلها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عنها إضرار الغير ، إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة ، لأنها غير مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام ، ولأن جانب الجالب والدافع أولى ، وقد تقدم الكلام على هذا قبل

فان قيل : هذا يشكل في كثير من المسائل ، فان القاعدة المقررة أن « لا ضرر ولا ضرار » وما تقدم واقع فيه الضرر ، فلا يكون مشروعاً بمقتضى هذا الأصل ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر ، إما بعموض وإما بجانا ، مع أن صاحب الطعام محتاج اليه ، وقد أخذ من يده قهراً لما كان امساكه مؤدياً الى اضرار المضطر . وكذلك إخراج الامام الطعام من يد محتكره قهراً ، لما صار منعه مؤدياً لاضرار الغير ، وما أشبه ذلك

فالجواب أن هذا كله لا اشكال فيه . وذلك أن اضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن ، وإنما الاذن مجرد جلب الجالب دفع الدافع . وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الاذن . وأيضا فقد تعارض هنالك إضراران : إضرار صاحب اليد والملك ، وإضرار من لا يد له ولا ملك .

والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والمالك ، ولا يخالف في هذا عند المزاخمة على الحقوق . والحاصل أن الإذن من حيث هو إذن لم يستلزم الأضرار . وكيف ومن شأن الشارع أن ينهى عنه ؟ ألا ترى أنه إذا قصد الجالب أو الدافع الأضرار أتم وإن كان محتاجاً إلى ما فعل . فهذا يدل على أن الشارع لم يقصد الأضرار بل عن الأضرار نهى ، وهو الأضرار بصاحب اليد والمالك .

وأما مسألة المضطر فهي شاهد لنا ؛ لأن المكروه على الطعام ليس محتاجاً إليه بعينه حاجة يضربه عدمها ، وإلا فلو فرضته كذلك لم يصح إكراهه ، وهو عين مسألة النزاع ، وإنما يكرهه على البذل من لا يستضربه فافهمه . وأما المحتكر فإنه خاطيء باحتكاره ، مرتكب للنهي ، مضر بالناس ؛ فعلى الإمام أن يدفع إضراره بالناس على وجه لا يستضره هو به . وأيضاً فهو من القسم الثالث الذي يحكم فيه على الخاصة لأجل العامة . هذا كله مع اعتبار الحظوظ .

وإن لم نعتبرها فيتصور هنا وجهان :

« أحدهما » إسقاط الاستبداد والدخول في المواساة على سواء ، وهو محمود جداً ، وقد فعل ذلك في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال عليه الصلاة والسلام : « إن الأشعريين إذا أرموا في الغزو أو قتل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد . فهم مني وأنا منهم » وذلك أن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه ، وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمه أو غير ذلك ممن طلب بالقيام عليه ندباً أو وجوباً ، وأنه قائم في خلق الله بالإصلاح والنظر والتسديد ، فهو على ذلك واحد منهم . فإذا صار كذلك لم يقدر على الاحتجاج لنفسه دون غيره ممن هو مثله ، بل ممن أمر بالقيام عليه ؛ كما أن الأب الشفيق لا يقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده . فعلى هذا الترتيب كان

(١) (تقدم ج ٢ — ص ١٩٤)

الأشعريون رضى الله عنهم ، فقال عليه الصلاة والسلام : « فهم منى وأنا منهم » ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان في هذا المعنى الإمام الأعظم ، وفي الشفقة الأب الأكبر ؛ إذا كان لا يستبد بشيء دون أمته . وفي مسلم عن أبي سعيد قال : « بينما نحن في سفرٍ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء رجل على راحلةٍ له — قال — فجعل يصرف بصره يمينا وشمالا . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من كان معه فضلٌ ظهرٌ فليعد به على من لا ظهر له ، ومن كان معه فضلٌ من زادٍ فليعد به على من لا زاد له — قال — فذكر من أصناف المال ما ذكر ، حتى رأينا أنه لاحقٌ لأحد منا في فضل » وفي الحديث أيضاً « أن في المال حقاً سوى الزكاة » . ومشروعية الزكاة والإقراض والعرية والمنحة وغير ذلك مؤكداً لهذا المعنى . وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق ، وهو لا يقتضى استبدادا . وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقل ، ولا يكون موقفاً على نفسه ضرراً ناجزاً ، وإنما هو متوقع أو قليل يحتمله في دفع بعض الضرر عن غيره . وهو نظر من يعدُّ المسلمين كلهم شيئاً واحداً على مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام : « المؤمنُ للمؤمنِ كالبنيانِ المرصوصِ يشدُّ بعضُهُ بعضاً » (١) وقوله : « المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى » (٢) وقوله : « المؤمن يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه » (٣) وسائر ما في المعنى من الأحاديث ؛ إذ لا يكون شدُّ المؤمن للمؤمن على التمام إلا بهذا المعنى وأسبابه . وكذلك لا يكونون كالجسد الواحد إلا إذا كان النفع وارداً

(١) رواه في الجامع عن الشيخين والترمذي والنسائي عن أبي موسى وليس فيه لفظ

(المرصوص)

(٢) أخرجه في الجامع الصغير عن أحمد ومسلم بلفظ (مثل المؤمنين في توادهم وتراحيمهم وتعاطفهم مثل الجسد الخ)

(٣) كذلك ذكره في الأحياء وقال عنه العراقي رواه الشيخان من حديث أنس (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)

عليهم على السواء ، كل أحد بما يليق به ؛ كما أن كل عضو من الجسد يأخذ من الغذاء بمقداره قسمة عدل لا يزيد ولا ينقص . فلو أخذ بعض الأعضاء أكثر مما يحتاج إليه أو أقل لخرج عن اعتداله . وأصل هذا من الكتاب ما وصف الله به المؤمنين من أن بعضهم أولياء بعض ، وما أمروا به من اجتماع الكلمة ، والأخوة وترك الفرقة . وهو كثير . إذ لا يستقيم ذلك إلا بهذه الأشياء وأشباهاها مما يرجع إليها .

« والوجه الثاني » الإيثار على النفس ، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ . وذلك أن يترك حظه لحظ غيره ، اعتماداً على صحة اليقين ، وإصابة لعين التوكل ، وتحملاً للمثقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله . وهو من محامد الأخلاق ، وزكيات الأعمال . وهو ثابت من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن خلقه المرضي . وقد كان عليه الصلاة والسلام « أجودَ الناس بالخير ، وأجودَ ما كان في شهر رمضان ، وكان إذا لقيه جبريل أجودَ بالخير من الريح المرسلة » وقالت له خديجة : « إنك تحمل الكَلَّ وتكسب المعدوم وتعين على نوائب الحق » وحمل إليه تسعون ألفَ درهم ، فوضعت على حصير ثم قام إليها يقسمها ، فما ردَّ سائلاً حتى فرغ منه وجاءه رجل فسأله فقال : « ما عندي شيء . ولكن ابتع عليّ فإذا جاءنا شيء ، قضيناها » فقال له عمر : ما كلفك الله مالا تقدر عليه . فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ، فقال رجل من الأنصار : يا رسول الله أنفق ولا تخف من ذي العرش إقلالا . فتبسم النبي صلى الله عليه وسلم وعرف البشر في وجهه وقال : « بهذا أمرت » ذكره الترمذي . وقال أنس : كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدخر شيئاً لغد . وهذا كثير .

وهكذا كان الصحابة . وقد علمت ما جاء في تفسير قوله تعالى : (وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا) وما جاء في الصحيح في قوله : (وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ ولو كان بهم خصاصة) وما روى عن عائشة ، وهو مذكور في باب الأسباب من كتاب الأحكام ، عند الكلام على مسألة العمل على إسقاط الحظوظ

وهو ضربان : « إيثار بالملك » من المال ، وبالزوجة بفراقها لتجمل للمؤثر ، كما في حديث المواخاة المذكور في الصحيح . « وإيثار بالنفس » كما في الصحيح (١) أن أبا طلحة ترس على النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتطلع ليرى القوم ، فيقول له أبو طلحة : لا تشرف يا رسول الله يصيبك سهمٌ من سهام القوم . نحري دون نحرك . ووقى بيده رسول الله صلى الله عليه وسلم فسئل . وهو معلوم من فعله عليه الصلاة والسلام ؛ إذ كان في غزوه أقرب الناس إلى العدو . ولقد فرغ أهل المدينة ليلة فانطلق ناسٌ قبل الصوت ، فتلقاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم راجعاً ، قد سبقهم إلى الصوت ، وقد استبرأ الخبر على فرس لأبي طلحة عري والسيف في عنقه وهو يقول : « لن ترأعوا » . وهذا فعلٌ من آثار بنفسه . وحديث علي بن أبي طالب في مبيته على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عزم الكفار على قتله مشهور . وفي المثل السائر : « والجود بالنفس أقصى غاية الجود » ومن الصوفية من يعرف المحبة بأنها الإيثار . ويدل على ذلك قول امرأة العزيز في يوسف عليه السلام : (أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين) فأثرتة بالبراءة على نفسها .

قال النووي : أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحفظ النفس ، بخلاف القربات فإن الحق فيها لله . وهذا مع ما قبله (٢) على مراتب ، والناس في ذلك مختلفون باختلاف أحوالهم في الاتصاف بأوصاف التوكل المحض واليقين التام . وقد ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل من أبي بكر جميع ماله ، ومن عمر النصف ، وردّ أبا لبابة وكعب بن مالك إلى الثلث . قال ابن العربي : لقصورهما عن درجتي أبي بكر وعمر . هذا ما قال .

وتحصل أن الإيثار هنا مبني على إسقاط الحفظ العاجلة ، فتحتملُ المضرة اللاحقة بسبب ذلك لاعتب فيه إذا لم ينجل بمقصد شرعي . فإن أخل بمقصد شرعي

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٠٨)

(٢) وهو إيثار بالمال

فلا يعد ذلك إسقاطاً للحظ ولا هو محمود شرعاً . أما أنه ليس بمحمود شرعاً فلأن إسقاط الحظوظ إما لجرد أمر الأمر ، وإما لأمر آخر ، أو لغير شيء . فكونه لغير شيء عبث لا يقع من العقلاء . وكونه لأمر الأمر يضاد كونه مخالفاً بمقصد شرعي ؛ لأن الإخلال بذلك ليس بأمر الأمر . وإذا لم يكن كذلك فهو مخالف له ، ومخالفة أمر الأمر ضد الموافقة له . فثبت أنه لأمر ثالث ، وهو الحظ . وقد مر بيان الحصر فيما تقدم من مسألة إسقاط الحظوظ . هذا تمام الكلام في القسم الرابع ؛ ومنه يعرف حكم الأقسام الثلاثة المتقدمة بالنسبة إلى إسقاط الحظوظ

(وأما القسم الخامس) وهو أن لا يلحق الجالب أو الدافع ضرر ، ولكن أدائه إلى المفسدة قطعي عادة ، فله نظران : « نظر » من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً ، من غير قصد إضرار بأحد . فهذا من هذه الجهة جائز لا محذور فيه . « ونظر » من حيث كونه عالماً بلزوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود ، مع عدم استضراره بتركه . فانه من هذا الوجه مظنة لقصد الإضرار ؛ لأنه في فعله إما فاعل لمباح صرف لا يتعلق بفعله مقصد ضروري ولا حاجي ولا تكميلي ؛ فلا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يوقع . وإما فاعل لمأمور به على وجه يقع فيه مضرة ، مع إمكان فعله على وجه لا يلحق فيه مضرة ؛ وليس للشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر

وعلى كلا التقديرين فتوخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرة لا بد فيه من أحد أمرين : إما تقصير^(١) في النظر للمأمور به وذلك ممنوع ، وإما

(١) وذلك في تقدير أنه فاعل لمأمور به . وقوله (وإما قصد إلى نفس الإضرار) وذلك يكون في التقديرين محتملاً . إلا أنه يقال : إن قصد الإضرار في التقديرين خلاف فرض القسم الخامس ، كما صرح به قوله (فله نظران نظر الخ) وكما هو أصل المقسم في أول المسألة حيث قال (والثاني ألا يقصد إضراراً الخ) وقد يجاب بأن قوله (وأما قصد) أي مظنة قصد فعومل بهذه المظنة وإن لم يحصل القصد بالفعل كما صرح به في قوله (فانه من هذا الوجه مظنة لقصد الخ) . إلا أنه يبقى الكلام في

قصد إلى نفس الاضرار وهو ممنوع أيضاً ، فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل ، لكن إذا فعاه فيعدم متعدياً بفعله ، ويضمن ضمان المتعدي على الجملة ، وينظر في الضمان بحسب النفوس والأموال على ما يليق بكل نازلة ، ولا يعد قاصداً له البتة ، إذا لم يتحقق قصده للتعدي . وعلى هذه القاعدة تجرى مسألة الصلاة في الدار المغصوبة ، والذبح بالسكين المغصوبة ، وما لحق بهما من المسائل التي هي في أصلها مأذون فيها ويلزم عنها إضرار الغير . ولأجل هذا^(١) تكون العبادة عند الجمهور صحيحة مجزئة^(٢) والعمل الأصلي صحيحاً ؛ ويكون عاصياً بالطرف الآخر ، وضامناً إن كان متمم ضمان ، ولا تضاد في الأحكام لتعدد جهاتها . ومن قال هنالك بالفساد يقول به هنا . وله في النظر الفقهي مجال رحب يرجع ضابطه إلى هذا المعنى^(٣) . هذا من جهة إثبات الحظوظ . ومعلوم أن أصحاب إسقاطها لا يدخلون تحت عمل هذا شأنه البتة

(وأما السادس) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً فهو على أصله من الاذن ، لأن المصلحة إذا كانت غالبية فلا اعتبار بالندور في المنحرامها ، إذ لا توجد في العادة مصلحة عربية عن المفسدة جملة ؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجازي قوله (ولا يعد قاصداً له البتة) الذي معناه أنه لا يعامل حتى بمظنة القصد . ولعله يريد أنه يعامل معاملة المخطيء في التضمنين للتلف وفي الدية . فعليك باستيفاء المبحث (١) أي لوجود النظرين السالفين وأن أحدهما جائز لا محذور فيه ويمكن انفكاكه عن الآخر

(٢) نقل بعضهم هنا عن القرافي دعواه أن صحة العبادة وإجزائها لا تستلزم الثواب عليها وقبولها عند المحققين . وقال إن الفقهاء قديما وحديثا على خلاف هذه الدعوى اهـ ولا يخفى عليك أن هذا الموضوع ليس محل تحقيق هذا البحث وإنما محله المسألة الأولى في الصحة والبطلان (ج - ١) فليراجع . على أنه تقدم للشاطبي هناك أنه تطلق الصحة بمعنى رجاء حصول الثواب ، والبطلان بمعنى عدم رجائه ؛ كما إذا دخل الصلاة رياء أو نحوه فمع كونها لا تقضى لاثواب عليها كما صرحوا به في الفروع

(٣) الذي هو النظر الثاني ، وهو عامه بالضرر ومظنة أن يقصده ؛ وهو من هذا الوجه ، ممنوع والفعل مخالف مناقض لقصد الشارع وما ناقض الشريعة باطل

الشرع غلبة المصلحة ، ولم يعتبر ندور المفسدة ، إجراء للشرعيات مجرى العاديات في الوجود . ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة — مع معرفته بندور المضرة عن ذلك — تقصيراً في النظر ، ولا قصداً إلى وقوع الضرر . فالعمل إذاً باق على أصل المشروعية .

والدليل على ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها ؛ كلقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج ، مع إمكان الكذب والوهم والغلط . وإباحة القصر في المسافة المحدودة ، مع إمكان عدم المشقة كالملك المترف . ومنعه في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة^(١) . وكذلك أعمال خبر الواحد^(٢) والاقيسة الجزئية في التكاليف ، مع إمكان اخلافها والخطأ فيها من وجوه . لكن ذلك نادر فلم يعتبره واعتبرت المصلحة الغالبة . وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب

(وأما السابع) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنياً فيحتمل الخلاف . أما أن الأصل الإباحة والاذن فظاهر ، كما تقدم في السادس . وأما أن الضرر والمفسدة تلحق ظناً ، فهل يجري الظن مجرى العلم فيمنع من الوجهين المذكورين^(٣) ؟ أم لا لجواز تخلفهما وإن كان التخلف نادراً . ولكن اعتبار الظن هو الأرجح ؛ لأمر :

- (١) أي فلما كان أصحابها الذين اعتادوها يندر أن تحصل لهم المشقة الخارجة عن العادة في هذه الصنعة كما تقدم في بيان المشقة المعتادة وغير المعتادة لم يعتبر هذا النادر
- (٢) أي في الجزئيات ، كما قيد به في الاقيسة ؛ كالعامل برواية فلان وهي تحتل الخطأ والكذب الخ وكقياس النباش على السارق مثلاً ، وهو قياس جزئي عمل به مع احتمال الخطأ من وجوه عدة تعرف من مبحث الاعتراضات على الاقيسة التي تتجاوز خمسة وعشرين . وقيد الجزئيات ضروري فيهما ، لأن التعبد بأصل القياس وكذا برواية الآحاد من الأصول القطعية في الدين . كما سبق له إشارة إلى ذلك
- (٣) أي في الوجه الخامس ، وهما التقصير في النظر إلى المأمور به وقصد نفس الأضرار . وقوله (لجواز تخلفهما) إبداء فرق بينه وبين الخامس الذي قيل فيه إن أداؤه للمفسدة قطعي عادة

أحدها أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم ، فالظاهر جريانه هنا :
والثاني أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل^(١) في هذا القسم ؛ كقوله
تعالى : (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ)
فانهم قالوا : لتكفّن عن سب آلهتنا ، أو لنسبّن آلهك ! فنزلت . وفي الصحيح^(٢)
« إن من أكبر الكبائر شتم الرجل والديه » قالوا يارسول الله وهل يشتم الرجل
والديه ؟ قال : « نعم ، يسب أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه » وكان
عليه الصلاة والسلام يكف عن قتل المناقين ؛ لأنه ذريعة الى قول الكفار إن محمداً
يقتل أصحابه . ونهى الله تعالى المؤمنين أن يقولوا للنبي صلى الله عليه وسلم « راعنا »
مع قصدهم الحسن ، لاتخاذ اليهود لها ذريعة الى شتمه عليه الصلاة والسلام . وذلك
كثير كاه مبنى على حكم أصله^(٣) وقد ألبس حكم ما هو ذريعة اليه

والثالث أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهى عنه . والحاصل من
هذا القسم أن الظن بالفسدة والضرر لا يقوم مقام القصد اليه ، فالأصل الجواز من
الجلب أو الدفع ، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية ؛ إلا أنه لما كانت المصلحة
تسبب مفسدة من باب الخيل أو من باب التعاون ، منع من هذه الجهة لا من جهة
الأصل ؛ فان التسبب لم يقصد إلا مصلحة نفسه . فان حمل محمل التعدي فمن جهة
أنه مظنة للتقصير . وهو أخفض رتبة من القسم الخامس . ولذلك وقع الخلاف فيه

(١) ظاهره أنه نوع منه ، فلا يتم به الاستدلال عليه بتامه . ولكن بالتأمل يرى
أن هذا القسم كله ذريعة إلى ما يظن جلبيه مفسدة ، ولعل غرضه أن مانص عليه بالفعل من
جزئياته في الآيات والأحاديث داخل فيه ، فتكون بقية جزئياته محمولة عليه قياساً
فيم الدليل ، ويظهر قوله (داخل في هذا القسم)

(٢) أخرجه في التيسير عن الستة إلا النسائي

(٣) من إذن أو خلافه كما في مسألة السب المذكورة في الحديث ، فان أصله بدون
المتذرع اليه ممنوع . فحكم الاصل المنع . والذريعة كذلك . بخلاف بقية الأمثلة فان
الاصل مأذون فيه . ولكنه أخذ حكم ما ترتب عليه

هل تقوم مظنة الشيء مقام نفس القصد الى ذلك الشيء ، أم لا ؟ هذا نظر إثبات الحظوظ . وأما نظر إسقاطها فأصحابه في هذا القسم مثلهم في القسم الخامس ، بخلاف القسم السادس فإنه لا قدرة للانسان على الانفكاك عنه عادة .

(وأما الثامن) وهو ما يكون أداؤه الى المفسدة كثيرا لا غالباً ولا نادراً فهو موضع نظر والتباس . والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن كذهب الشافعي وغيره ، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفیان ، إذ ليس هنا الاحتمال مجرد بين الوقوع وعدمه ، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر ، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه ، لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة

وأيضاً فإنه لا يصح أن يعد الجالب أو الدافع هنا مقصراً ولا قاصداً كما في العلم والظن ؛ لأنه ليس حملة على القصد اليهما ^(١) أولى من حملة على عدم القصد لواحد منهما . وإذا كان كذلك فالتسبب المأذون فيه قوى جداً ؛ إلا أن مالكا اعتبره في سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعاً . وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه ، لأنه من الأمور الباطنة . لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود أو هو مظنة ^(٢) ذلك . فكما اعتبرت المظنة ^(٣) وإن صح التخلف ، كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد . ولهذا أصل وهو حديث ^(٤) أم ولد زيد بن أرقم

(١) أي إلى المفسدة — كالمعصية مثلاً وإن لم يتضرر بها أحد ، والاضرار رأى للغير
(٢) توسع زائد عما بنى عليه الثامن ، وهو كثرة الوقوع . فقد اعتبر في هذا مظنة الكثرة أيضاً وإن لم تعرف الكثرة بالفعل

(٣) أي في السابع . وقوله (لأنها مجال للقصد) تعليل غير واضح ، لم يدفع حجة الأولين بأنه لا يعدو أن يكون احتمالاً لا يبلغ علماً ولا ظناً

(٤) هو حديث أم يونس ، قالت ما معناه أنها باعت أم ولد زيد جارية له بثمانمائة درهم الى العطاء وشرطت عليه انه اذا باعها لا يبيعها الا لها ثم اشترتها منه قبل الاجل بستمائة . فاستفتت عائشة ، فقالت بشر ما شريت — أي لوجود الشرط الذي يخالف عقد البيع من أنه لا يبيعها الا لها — وبسببها اشتريت الخ ، وبالغت في

وأيضاً فقد يشرع الحكم لعله مع كون فواتها كثيراً ، كحد الحجر ، فإنه مشروع للزجر ، والازدجار به كثير لا غالب^(١) ، فاعتبرنا الكثرة في الحكم بما هو على خلاف الأصل . فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه ، كما ان الأصل في مسألتنا الإذن . فخرج عن الأصل هنالك لحكمة الزجر ، وخرج عن الأصل هنا من الاباحة ، لحكمة سد الذريعة الى المنوع

وأيضاً فان هذا القسم مشارك لما قبله في وقوع المفسدة بكثرة^(٢) فكما اعتبرت في المنع هناك فلتعتبر هنا كذلك

وأيضاً فقد جاء في هذا القسم من النصوص كثير : فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين^(٣) وعن شرب النبيذ بعد ثلاث^(٤) وعن الانتباز في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها . وبين عليه الصلاة والسلام أنه إنما نهى عن بعض

الزجر عن هذا . أي فكثيراً ما يكون القصد من هذا البيع التوصل الى دفع قليل كالستائة في كثير هو الثمانمائة ، وتوسط الجارية حيلة ، والاجل له فرق المائتين . فهذا كثير أن يقصد ولكنه ليس غالباً . هذا غرضه ، ولكن ذلك بحسب زمانهم . أما اليوم فإنه الغالب في القصد قطعاً

(١) قد لا يسلم

(٢) مجرد الاشتراك في التعبير عنه بلفظ (كثرة) لا يفيد في الاشتراك في الحكم ، بعد ثبوت الفرق بأن هذا مجرد احتمال ، وأما ذلك ففيه ظن حصول المضرة أو المفسدة . فهذا يشبه المغالطة في الاستدلال

(٣) عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (نهى أن ينبذ التمر والزبيب جميعاً ، ونهى أن ينبذ الرطب والبسر جميعاً) رواه الجماعة الا الترمذي (نيل الأوطار ج ٩)

(٤) ينظر في جعل هذا من الكثير لا الغالب : فالظاهر أن تأديته لمفسدة الاسكار غالباً لاسيما في البلاد الحارة ، بل وبعد اثنين فيها ومن هذا يعلم أن قوله بعد (ووقوع المفسدة الخ) في حيز المنع

ذلك لتلا يتخذ ذريعة ، فقال : « لو رخصتُ في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه ^(١) » يعني أن النفوس لا تقف عند الحد المباح في مثل هذا . ووقوع المفسدة في هذه الأمور ليست بغالبة في العادة وإن كثرت وقوعها . وحرم ^(٢) عليه الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية ، وأن تسافر مع غير ذي محرم ^(٣) ونهى عن بناء المساجد على القبور ، وعن الصلاة إليها ^(٤) وعن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وقال : « إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم ^(٥) » وحرّم نكاح ما فوق الأربع لقوله تعالى :

(١) روى النسائي قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد عبد القيس حين قدموا عليه عن الدباء وعن النقيز والمزقت والمزاد المجبوبة ، وقال (انتبذ في سقائك وأوكه واشربه حلوا) قال بعضهم : ائذنى لى يارسول الله في مثل هذا . قال (اذا تجعلها مثل هذه) وأشار بيده يصف ذلك (راجع نيل الأوطار ج ٩)

(٢) بالتأمل في هذه الأمثلة التي ذكرها يعلم أن بعضها مقطوع فيه بحصول المفسدة قطعاً عادياً كقطع الرحم في مسألة الجمع . وبعضها مظنون كسفر المرأة مع غير ذي محرم ، والخلوة بالأجنبية . وليس بلازم في المفسدة خصوص الزنا ، بل يكفي في التحريم ما يكون من مقدماته ، وهو مظنون في غالب الناس فيطرد الباب . وكالبيع والسلف فالغالب فيه المفسدة ومثله هدية المديان . وعليك بالنظر في الباقي فقد يسلم في مثل الطيب للمحرم ، فالغالب أن مجردة لا يكون سبباً في افساد الحج بالنكاح

(٣) روى أحمد : (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها ، فإن ثالثهما الشيطان) وروى أيضا : (لا يخلون رجل بامرأة لا تحل له فإن ثالثهما الشيطان ، الا محرم) اه نيل الأوطار (ج ٦)

وروى الشيخان : (لا يخلون رجل بامرأة الا ومعها ذو محرم ولا تسافر المرأة الا مع ذي محرم الخ) اه نيل الأوطار (ج ٥)

(٤) روى مسلم : (لا تجاسوا على القبور ولا تصلوا عليها أو إليها) وقال ابن عباس : (لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج) اه نيل الأوطار (ج ٤)

(٥) رواه ابن عدى . وقد روى ابن حبان هذه الجملة وجعل الخطاب فيها

لجماعة الاناث (نيل الأوطار) .

(ذلك أدنى أن لاتعولوا) وحرمت خطبة المعتدة تصريحا ، ونكاحها . وحرّم على المرأة في عدة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعي النكاح ، وكذلك الطيب وعقد النكاح للمُحرم . ونهى عن البيع والسلف ، وعن هدية المديان ، وعن ميراث القاتل ، وعن تقدم شهر رمضان بصوم يوم أو يومين . وحرّم صوم يوم عيد الفطر ، وندب إلى تعجيل الفطر وتأخير السحور ، إلى غير ذلك مما هو ذريعة ، وفي القصد إلى الأضرار والمفسدة فيه كثرة ، وليس بغالب ولا أكثرى^(١) . والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم ، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة . فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع في الشريعة ، بل هو أصل من أصولها ، راجع إلى ما هو مكمل إما لضروري أو حاجي أو تحسيني ، ولعله يقرر في كتاب الاجتهاد إن شاء الله تعالى .

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل من كلف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار^(٢) .
والدليل على ذلك أوجه :

(أحدها) أن المصالح إما دينية أخروية ، وإما دنيوية . أما الدينية فلا سبيل إلى قيام الغير مقامه فيها حسبما تقدم ، وليس الكلام هنا فيها ، إذ لا ينوب فيها أحد عن أحد ، وإنما النظر في الدنيوية التي تصح النيابة فيها . فإذا فرضنا أنه مكلف بها فقد تعينت عليه ، وإذا تعينت عليه سقطت عن الغير بحكم التعيين ، فلم يكن غيره مكلفاً بها أصلاً .

(١) قد يكون الشيء أكثر في الوقوع من مقابله ، ولكنه لا يصل إلى أن يكون هو الغالب ومقابله نادر

(٢) يأتي له محترزه في قوله (اللهم إلا أن تلحقه ضرورة فانه عند ذلك الخ) وفي الحقيقة هذا القيد مستغنى عنه ، لأنه لا يتحقق التكليف بمصالح نفسه إلا مع الاختيار فلم يفد أمراً زائداً على ما تضمنه التكليف ، لأنه أحد شروطه

(والثاني) أنه لو كان الغير مكلفا بها أيضاً لما كانت متعينة على هذا المكلف ، ولا كان مطلوباً بها البتة ؛ لأن المقصود حصول المصلحة أو درء المفسدة ، وقد قام بها الغير بحكم التكليف ، فلزم أن لا يكون هو مكلفا بها ، وقد فرضناه مكلفا بها على التعيين ، هذا خلف لا يصح

(والثالث) أنه لو كان الغير مكلفا بها فاما على التعيين ، وإما على الكفاية وعلى كل تقدير فغير صحيح . أما كونه على التعيين فيكما تقدم ، وأما على الكفاية فالفرض أنه على المكلف عيناً لا كفاية ، فيلزم أن يكون واجبا عليه عيناً^(١) ، غير واجب عليه عيناً^(٢) في حالة واحدة . وهو محال

اللهم إلا أن تلحقه ضرورة ، فانه عند ذلك ساقط عنه التكليف بتلك المصالح أو بعضها مع اضطراره إليها ، فيجب على الغير القيام بها . ولذلك شرعت الزكاة ، والصدقة ، والاقراض ، والتعاون ، وغسل الموتى ودفنهم ، والقيام على الأطفال والمجانين والنظر في مصالحهم ، وما أشبه ذلك من المصالح التي لا يقدر المحتاج إليها على استجلابها ، والمفاسد التي لا يقدر على استدفاعها . فعلى هذا يقال : كل من لم يكلف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه ، بحيث لا يلحق ذلك الغير ضرر ، فالعبد لما استغرقت منافعه مصالح سيده كان سيده مطلوباً بالقيام بمصالحه ، والزوجة كذلك صيرها الشارع للزوج كالأسير تحت يده ، فهو قد ملك منافعها الباطنة من جهة الاستمتاع ، والظاهرة من جهة القيام على ولده وبيته ، فكان مكلفاً بالقيام عليها ، فقال الله تعالى : (الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) الآية^(٣)

(١) بالفرض الأصلي

(٢) بفرض أن الغير مكلف به كفاية ، الذي يلزمه أن الشخص نفسه يكون أيضاً مكلفاً به كفاية ؛ لأنه لا يتأتى أن يكون الشيء الواحد يكلف به البعض كفاية والبعض كفاية وعينا

(٣) لأنه يدخل في قوله تعالى (وبما أنفقوا من أموالهم) نفقات الزوجة غير المهر ، وهو أحد التفسيرين ، ولذلك إذا عجز عن النفقة زالت عنه صفة القيامة على الزوجة ، فكان من حقها أن تطالبه بطلاقها كما هو مذهب مالك والشافعي

﴿ المسألة السابعة ﴾

كل مكلف بمصالح غيره فلا يخلو أن يقدر مع ذلك على القيام بمصالح نفسه
أولا - أعنى المصالح الدنيوية المحتاج إليها -

فإن كان قادراً على ذلك من غير مشقة فليس على الغير القيام بمصالحه .
والدليل على ذلك أنه إذا كان قادراً على الجميع ، وقد وقع عليه التكليف بذلك ،
فالمصالح المطلوبة من ذلك التكليف حاصلة من جهة هذا المكلف ، فطلب
تحصيلها من جهة غيره غير صحيح ؛ لأنه طلب تحصيل الحاصل . وهو محال .
وأيضاً تقدم (١) في المسألة قبلها جار هنا . ومثال ذلك السيد ، والزوج ، والولد ،
بالنسبة إلى الأمة أو العبد ، والزوجة ، والأولاد : فإنه لما كان قادراً على القيام
بمصالحه ومصالح من تحتم حكمه لم يطلب غيره بالقيام عليه ولا كلف به . فإذا
فرضنا أنه غير قادر على مصالح غيره سقط عنه الطلب بها ويبقى النظر في
دخول الضرر على الزوجة والعبد والأمة ، ينظر فيه من جهة أخرى (٢) لا تندرج في
هذا التقرير .

وإن لم يقدر على ذلك ألبتة أو قدر لكن مع مشقة معتبرة في إسقاط التكليف ،
فلا يخلو أن تكون المصالح المتعلقة من جهة الغير خاصة أو عامة

فإن كانت خاصة سقطت ، وكانت مصالحه هي المقدمة ؛ لأن حقه مقدم على
حق غيره شرعاً ، كما تقدم في القسم الرابع من المسألة الخامسة ؛ فإن معناه جار هنا
على استقامة ، إلا إذا أسقط حظه فإن ذلك نظر آخر قد تبين أيضاً .

وإن كانت المصلحة عامة فعلى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه ،

(١) أي من الأدلة الثلاثة ، كما أن هذا الدليل جار في تلك المسألة أيضاً بتغيير
بسيط في المقدمة الأولى ، فيقال : إذا كان قادراً على مصالح نفسه وقد وقع عليه
التكليف بذلك الخ

(٢) كأن يحكم بالفراق للزوجة للعسر بالنفقة . ويجرى في الرقيق حكمه أيضاً

على وجه لا يخل بأصل مصالحهم ، ولا يوقعهم في مفسدة تساوى تلك المصلحة أو تزيد عليها . وذلك أنه إما أن يقال للمكاف لا بد لك من القيام بما يخصك وما يعم غيرك ، أو بما يخصك فقط ، أو بما يعم غيرك فقط . والأول لا يصح ؛ فإننا قد فرضناه مما لا يطاق ، أو مما فيه مشقة تسقط التكليف ، فليس بمكاف بهما معاً أصلاً . والثانى أيضاً لا يصح ؛ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة كما تقدم قبل هذا ، إلا إذا دخل على المكاف بها مفسدة في نفسه ، فإنه لا يكاف إلا بما يخصه على تنازع^(١) في المسألة ، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة ، فذلك واجب عليهم ، وإلا^(٢) لزم تقديم المصلحة الخاصة على العامة بإطلاق من غير ضرورة . وهو باطل بما تقدم من الأدلة^(٣) . وإذا وجب عليهم تعين على هذا المكاف التجرد إلى القيام بالمصلحة العامة ، وهو الثالث من الأقسام المفروضة

فصل

إذا تقرر أن هذا القسم الثالث متعين على من كلف به على أن يقوم الغير بمصلحه ، فالشرط في قيامهم بمصلحه أن يقع من جهة لا يخل بمصالحهم ولا يلحقه فيها أيضاً ضرر .

وقد تعين ذلك في زمان السلف الصالح ؛ إذ جعل الشرع في الأموال ما يكون مُرصداً لمصالح المسامين ، لا يكون فيه حق لجهة معينة إلا المطلق المصالح كيف اتفقت ، وهو « مال بيت المال » فيتعين لإقامة مصلحة هذا المكاف ذلك الوجه بعينه ،

(١) أى كما تقدم نظيره في مسألة الترس ، وإن كان موضوعها فيما لا يمكن أن يقوم بالمصلحة غيره

(٢) أى والانتقل انه لا يصح ، بل قلنا إنه يقدم المصلحة الخاصة ولو لم يدخل عليه مفسدة في القيام بالعامة . لزم تقديم الخاصة على العامة باطلاق وبدون القيد المذكور وهو باطل

(٣) التى هى النهى عن تلقى السلع . والاتفاق على تضمين الصناع ، الى غير ذلك

ويلحق به ما كان من الأوقاف مخصوصا بمثل هذه الوجوه ، فيحصل القيام بالمصالح من الجانبين ، ولا يكون فيه ضرر على واحد من أهل الطرفين ؛ إذ لو فرض على غير ذلك الوجه لكان فيه ضرر على القائم ، وضرر على المقوم لهم .

أما مضرة القائم فمن جهة لحاق المنفعة من القائم إذا تعينوا في القيام بأعيان المصالح ، والمنعُ يابها أرباب العقول الآخذون بمحاسن العادات . وقد اعتبر الشارع هذا المعنى في مواضع كثيرة ؛ ولذلك شرطوا في صحة الهبة وانعقادها القبول ، وقالت جماعة إذا وهب الماء لعادم الماء للطهارة لم يلزمه قبوله وجازله التيمم ، إلى غير ذلك . وأصله قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمنى والأذى) فجعل المنع من جملة ما يبطل أجر الصدقة ، وما ذاك إلا لما في المنع من إيذاء المتصدق عليه . وهذا المعنى موجود على الجملة في كل ما فرض من هذا الباب . هذا وجه . ووجه ثان ما يلحقه من الظنون المتطرفة ، والتهمة اللاحقة ، عند القبول من المعين ؛ ولذلك لم يجز باتفاق للقاضي ولا لسائر الحكام أن يأخذوا من الخصمين أو من أحدهما أجرة على فصل الخصومة بينهما ، وامتنع قبول هدايا الناس للعمال ، وجعلها عليه الصلاة والسلام من الغلول الذي هو كبيرة من كبائر الذنوب

وأما مضرة الدافع فمن جهة كلفة القيام بالوظائف عند التعيين ، وقد يتيسر له ذلك في وقت دون وقت ، أو في حال دون حال ، وبالنسبة إلى شخص دون شخص ، ولا ضابط في ذلك يرجع إليه . ولأنها تصير بالنسبة إلى المتكلف لها أخية الجزية ، التي ليس لها أصل مشروع إذا كانت موظفة على الرقاب أو على الأموال . هذا إلى ما يلحق في ذلك من مضادة أصل المصلحة التي طلب ذلك المكلف بإقامتها ؛ إذ كان هذا الترتيب ذريعة إلى الميل لجهة المبالغ في القيام بالمصلحة ، فيكون سبباً في إبطال الحق وإحراق الباطل ، وذلك ضد المصلحة . ولأجل الوجه الأول جاء في القرآن نفي ذلك في قوله تعالى : (وما أسألكم عليه من أجر) (قل ما سألتكم

﴿فصل﴾ فإن كان قيامه بالمصلحة العامة متلفاً لنفسه فخلاف والأرجح الإيثار ٣٦٩

مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ ، (قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) الى سائر ما في هذا المعنى . وبالوجه الآخر ^(١) عُذْلُ إِجْمَاعِ الْعُلَمَاءِ عَلَى الْمَنْعِ مِنْ أَخْذِ الْأَجْرَةِ مِنَ الْخَصْمِينَ . وهذا كله في غاية الظهور بوالله أعلم .

فصل

هذا كله فيما اذا كانت المصلحة العامة إذا قام بها لحقه ضرر ومفسدة دنيوية يصح أن يقوم بها غيره .

فان كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره فهي مسألة الترس وما أشبهها ، فيجرب فيها خلاف كما مر . ولكن قاعدة « منع التكليف بما لا يطاق » شاهدة بأنه لا يكاف بمثل هذا ، وقاعدة « تقديم المصلحة العامة على الخاصة » شاهدة بالتكليف به فيتواردان على هذا المكاف من جهتين ، ولا تناقض فيه ؛ فلاجل ذلك احتمال الموضوع الخلاف .

وإن فرض في هذا النوع اسقاط الحظوظ فقد يترجح جانب المصلحة العامة . ويبدل عليه أمران : « أحدهما » قاعدة الإيثار المتقدم ذكرها . فمثل هذا داخل تحت حكمها « والثاني » ما جاء في خصوص الإيثار في قصة ^(٢) أبي طلحة في تربيته على رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه ، وقوله : « نَحْرِي دُونَ نَحْرِكَ » ووقايته

(١) وهو كونه ذريعة الى الميل الخ . وقد تقدم في كلامه تعليلاً آخر لهذا وهو ما يلحقه من الظنون والتهم فيكون فيه ضرر على القائم والمقوم لهم معا ، وقد يقال ان الاجماع علة هذه الذريعة فقط كما يظهر من كلامه ، والأول لا يقتضى هذا الاجماع . الا أن يقال ضمه اليه يقوى سند الاجماع

(٢) وظاهر أنها في الموضوع ، وأنها مصلحة عامة في مقابلة مصلحته الخاصة . وحياتة أبي طلحة حياة شخص ، وحياتة الرسول حياة أمة

له حتى شلت يده ، ولم ينكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وإيثار^(١) النبي صلى الله عليه وسلم غيره على نفسه في مبادرته للقاء العدو دون الناس ، حتى يكون متقى به . فهو إيثار راجع الى تحمل أعظم المشقات عن الغير . ووجه عموم المصلحة هنا في مبادرته صلى الله عليه وسلم بنفسه ظاهر ؛ لأنه كان كالجنة للمسلمين ، وفي قصة أبي طلحة أنه كان وقى بنفسه من يعم بقاءه مصالح الدين وأهله ، وهو النبي صلى الله عليه وسلم ، وأما عدمه فتعم مفسدته الدين وأهله . والى هذا النحو مال أبو الحسن النورى حين تقدم الى السيف وقال : « أوثر أصحابي بحياة ساعة » في القصة المشهورة .

وان كانت اخروية كالعبادات اللازمة عيناً ، والنواهي اللازم اجتنابها عيناً ، فلا يخلو أن يكون دخوله في القيام بهذه المصلحة مخلاً بهذه الواجبات الدينية والنواهي الدينية قطعاً ، أولاً

فإن أخل بها لم يسع الدخول فيها اذا كان الإخلال بها عن غير تقصير ؛ لأن المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق . ولا أظن هذا القسم واقعاً ، لأن الحرج وتكليف ما لا يطاق مرفوع . ومثل هذا التزاحم في العادات غير واقع .

وان لم يخل بها لكنه أورثها نقصاً ما بحيث يعد خلافه كلاً ، فهذا من جهة المندوبات ، ولا تعارض المندوبات الواجبات ؛ كالخطرات في ذلك الشغل العام .

(١) انظر ماذا يقال في هذا ؟ هل يقال إنها من الموضوع وإن ما يتعلق به صلى الله عليه وسلم خاص في مقابلة عام لأهل المدينة ؟ إذا قيل هذا فانه يتنافى مع ماتقدم في قصة أبي طلحة . أما المؤلف فوجه القصتين باختلاف الاعتبار : فجعل إيثاره عليه السلام لأهل المدينة من الموضوع حقيقة وأنه خاص في مقابلة عام . وجعل إيثار أبي طلحة خاصاً لعام باعتبار أن حياة الرسول مصلحة للدين وأهله . فعليك بالنظر في الجمع

تخطر على قلبه وتعارضه ، حتى يحكم فيها بقلبه وينظر فيها بحكم الغلبة^(١) وقد نقل عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه نحو هذا ، من تجهيز الجيش وهو في الصلاة . ومن نحو هذا قوله عليه الصلاة والسلام: « إني لأسمعُ بكاء الصبي » الحديث^(٢) ! وإن لم يخل بها ولا أورثها نقصا بعد ولكن ذلك متوقع ، فإنه^(٣) يحل محل مفسد تدخل عليه ، وعوارض تطرقه ، فهل يعد ذلك من قبيل المفسدة الواقعة في الدين ، أم لا ؟ كالعالم يعتزل الناس خوفاً من الرياء والعجب وحب الرياسة ؛ وكذلك السلطان أو الوالى العدل الذى يصلح لاقامة تلك الوظائف ، والمجاهد اذا قعد عن الجهاد خوفاً من قصده طلب الدنيا به أو المحمدة ، وكان ذلك الترك مؤدياً إلى الاخلال بهذه المصلحة العامة ، فالقول هنا بتقديم العموم أولى ؛ لأنه لاسبيل لتعطيل مصالح الخلق ألبتة ، فان إقامة الدين والدنيا لا تحصل إلا بذلك ، وقد فرضنا هذا الخائف مطالباً بها ، فلا يمكن إلا القيام بها على وجه لا يدخله في تكليف ما لا يطيقه أو ما يشق عليه ، والتعرض للفتن والمعاصي راجع الى اتباع هوى النفس خاصة ، لاسيما في المنهيات ، لأنها مجرد ترك ، والترك لا يزاحم الافعال في تحصيله . والافعال انما يلزمه منها الواجب ، وهو يسير ، فلا ينحل عن عنقه رباط الاحتياط لنفسه ، وأن كان لا يقدر على القيام بذلك الا مع المعصية فليس بعذر ؛ لأنه أمر قد تعين عليه فلا يرفعه عنه مجرد متابعة الهوى ؛ اذ ليس من المشقات . كما أنه إذا وجبت

(١) فظره فيها واشتغاله بها حتى يبت فيها رأياً وهو في الصلاة لم يكن باختياره بل غلب عليه الفكر في المصلحة العامة . وهو في الحديث جولان الفكر في حالة الأُم حتى قضى بالتخفيف عليه الصلاة والسلام

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ١٤٤)

(٣) أى فان التوقع والترقب لحصول مفسد تدخل عليه قد يحل محل الحصول بالفعل : أى فالمقام في ذاته لا يحتمل أن يحصل لمن يقوم بالوظائف العامة دخول المفسد بالفعل يحتمل ألا يحصل بالفعل ، بل يتوقع له ذلك . وقد لا يحصل التوقع ولا الحصول بالفعل ، بل يسلم منهما . أى والتوقع احتمال قوى ؛ فهل يعامل معاملة الحصول بالفعل ؟ أم لا ؟

عليه الصلاة أو الجهاد عينا أو الزكاة فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرياء والعجب وما أشبه ذلك وان فرض أنه يقع به ، بل يؤمر بجهاد نفسه في الجميع فان قيل : كيف هذا ؟ وقد علم أنه لا يسلم من ذلك ، فصار كالمسبب لنفسه في الهلكة ، فالوجه أنه لا سبيل له الى دخوله فيما فيه هلاكه

فالجواب أنه لو كان كذلك — وقد تعين عليه القيام بذلك العام — لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات ، وذلك باطل باتفاق . نعم قد يقال : إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد فهذا أمر خارج عن المسألة ، فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة ، لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف . واما حاصل هذا أنه وقع في مخالفة أسقطت عدالته ، فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة ، لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها ، فهو موضع نظر: قد يرجح جانب السلامة من العارض ، وقد يرجح جانب المصلحة العامة ، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء فلا ينحتم عليه طلب ، وبين من له قوة في اقامة المصلحة وغناء ليس لغيره — وان كان لغيره غناء أيضا — فينحتم أو يترجح الطلب . والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة ، فما رجح منها غلب ، وان استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء ، قائم من مسألة انحراف المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية

فصل

وقد تكون المفسدة مما يلغى مثلها في جانب عظم المصلحة ، وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها . ولذلك مثال واقع :

حكى عياض في المدارك أن عضد الدولة فنا خسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر ابن مجاهد والقاضي ابن الطيب ، ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة . فلما وصل كتابه إليهما قال الشيخ ابن مجاهد وبعض أصحابه : هؤلاء قوم كفره فسقة ، لأن الديلم

كانوا روافض لا يحل لنا أن نطأ بساطهم ، ولبس غرض الملك من هذا إلا أن يقال ان مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم . ولو كان خالصا لله لنهضت . قال القاضي ابن الطيب فقلت لهم : كذا قال المحاسب وفلان ومن في عصرهم : « إن المأمون فاسق لا يحضر مجلسه » حتى ساق أحمد بن حنبل إلى طرسوس وجرى عليه ما عرف ، ولو ناظره لكفوه عن هذا الأمر ، وتبين له ما هم عليه بالحجة . وأنت أيضا أيها الشيخ تسلك سبيلهم ، حتى يجرى على الفقهاء ما جرى على احمد ، ويقولوا بخلق القرآن ونفى الرؤية . وها أنا خارج إن لم تخرج . فقال الشيخ : « إذ شرح الله صدرك لهذا فاخرج » إلى آخر الحكاية . فمثل هذا إذا اتفق يلغى في جانب المصلحة فيه ما يقع من جزئيات المفسد ، فلا يكون لها اعتبار . وهو نوع من أنواع الجزئيات التي يعود اعتبارها على الكلي بالاخلال والفساد ، وقد مر بيانه في أوائل هذا الكتاب والحمد لله

﴿ المسألة الثامنة ﴾

التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها فللمكلف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال : (أحدها) أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشارع في شرعها . فهذا لا إشكال فيه ، ولكن ينبغي أن لا يخليه من قصد التعبد ؛ لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد ، إذ ليست بعقلية ، حسبما تقرر في موضعه ^(١) ، وإنما هي تابعة لمقصود التعبد . فإذا اعتبر صار أمكن في التحقق بالعبودية ، وأبعد عن أخذ العادات للمكلف ؛ فكم ممن فهم المصلحة فلم يلو على غيرها فغاب عن أمر الأمر بها ! وهي غفلة تفوت خيرات كثيرة ، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد .

وأيضاً فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر ، إلا دليل ناص على الحصر ، وما أقله إذا نظر في مسلك العلة النصي ^(٢) ! إذ يقل في كلام الشارع

(١) مسألة الحسن والقبح في كتب الأصول وتقدم للوؤاف فيه كلام في جملة مواضع

(٢) لأنه الدليل الذي يؤخذ به في ذلك

أن يقول مثلاً : « لم أشرع هذا الحكم إلا لهذه الحكيم » . فإذا لم يثبت الحصر ، أو ثبت في موضع ما ولم يطرد ، كان قصد تلك الحكمة ربما أسقط ما هو مقصود أيضاً من شرع الحكم ، فنقص عن كمال غيره

(والثاني) أن يقصد بها ماعسى أن يقصده الشارع ، مما اطع عليه أو لم يطالع عليه . وهذا أكمل من الأول ؛ إلا أنه ربما فاته النظر إلى التعبد ، والقصد اليه في التعبد ؛ فإن الذي يعلم أن هذا العمل شرع لمصلحة كذا ، ثم عمل لذلك القصد ، فقد يعمل العمل قاصداً للمصلحة ، غافلاً عن امتثال الأمر فيها ، فيشبهه من عملها من غير ورود أمر^(١) ، والعامل على هذا الوجه عماله عادي فيفوت قصد التعبد ؛ وقد يستغزه فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى المخلوق ، أو الواجهة عنده ، أو نيل شيء من الدنيا ، أو غير ذلك من المقاصد المردية بالأجر ؛ وقد يعمل هنالك لمجرد حظه ، فلا يكمل^(٢) أجره كمال من يقصد التعبد

(والثالث) أن يقصد مجرد امتثال الأمر ، فهم قصد المصلحة أو لم يفهم . فهذا أكمل وأسلم .

أما كونه أكمل فلا أنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً ، ومملوكاً ملبياً ، إذ لم يعتبر إلا مجرد الأمر . وأيضاً فإنه لما امتثل الأمر فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملة وتفصيلاً ، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض ، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل ، فصار مؤتمراً في تلبيةه التي لم يقيد بها بعض المصالح دون بعض .

وأما كونه أسلم فلا أن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية ، واقف على مركز الخدمة ، فإن عرض له قصد غير الله رده قصد التعبد ، بل لا يدخل عليه

- (١) بل بمجرد هواه . وهذا مذموم ، فيكون فعل ما يشبه المذموم
 (٢) تقدم أن من يأخذ في السبب المأذون فيه على أنه مأذون فيه ، وكان تصرفه لقصد مصلحة نفسه يكون عاملاً لمجرد الحظ . ولكنه لا يخلو من الأجر . لأنه لم يأخذه على أنه أمر عادي بمجرد الهوى الذي هو الحظ المذموم

حتى الأكثر ، إذا عمل على أنه عبد مملوك لا يملك شيئاً ولا يقدر على شيء ؛ بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح ، فإنه قد عد نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم ، وإن كان واسطة لنفسه أيضاً ؛ فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه . وأيضاً فإن حظه هنا محوٌّ من جهته ، بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي . والعملُ على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل ، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها . ولهذا بسط في كتاب الأحكام . وبالله التوفيق

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال . وأما ما كان من حق العبد في نفسه فله فيه الخيرة .

أما حقوق الله تعالى فالدلائل على أنها غير ساقطة ، ولا ترجع لاختيار المكلف كثيرة . وأعلىها الاستقراء التام في موارد الشريعة ومصادرها ؛ كالطهارة على أنواعها ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، الذي أعلاه الجهاد^(١) ، وما يتعلق بذلك من الكفارات والمعاملات ، والأكل والشرب واللباس ، وغير ذلك من العبادات والعادات التي ثبت فيها حق الله تعالى أو حق الغير من العباد ؛ وكذلك الجنائيات كلها على هذا الوزن جميعها لا يصح إسقاط حق الله فيها ألبتة . فلو طمع أحد في أن يسقط طهارة للصلاة أي طهارة كانت ، أو صلاة من الصلوات المفروضات ، أو زكاة أو صوماً أو حجاً أو غير ذلك ، لم يكن له ذلك ، وبقي مطلوباً بها أبداً حتى يتفصى عن عهدها . وكذلك لو حاول استحلال ما كوله حتى مثلاً من غير ذكاة ، أو اباحة ما حرم

(١) لأنه نهى عن المنكر ، بل عن أنكر المنكرات ، وتغييره باليد ، فإن الجهاد شرع لتكون كلمة الله هي العليا ، فمن وقف في طريق ذلك حق على المسلمين حربته حتى يذعن ويترك العناد

الشارع من ذلك ، أو استحلال نكاح بغير ولى أو صداق ، أو اربا أوسائر البيوع الفاسدة ، أو إسقاط حد الزنى أو الحجر أو الحرابة ، أو الأخذ بالغرْم والأداء على الغير بمجرد الدعوى عليه ، وأشباه ذلك ، لم يصح شيء منه . وهو ظاهر جداً فى مجموع الشريعة ، حتى إذا كان الحكم دائراً بين حق الله وحق العبد لم يصح للعبد إسقاط حقه إذا أدى إلى إسقاط حق الله .

فلا جل ذلك لا يعترض هذا بأن يقال مثلاً : إن حق العبد ثابت له فى حياته . وكال جسمه وعقله وبقاء ماله فى يده ، فإذا أسقط ذلك بأن سلط يد الغير عليه فإما أن يقال بجواز ذلك له أولاً ؛ فإن قلت « لا » وهو الفقه كان نقضاً لما أصلت به . لأنه حقه . فإذا أسقطه اقتضى ماتقدم أنه مخير فى إسقاطه ، والفقه يقتضى أن ليس له ذلك . وإن قلت « نعم » خالفت الشرع ؛ إذ ليس لأحد أن يقتل نفسه ، ولا أن يفوت عضواً من أعضائه ، ولا مالاً من ماله ، فقد قال تعالى : (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً) ثم توعد عليه . وقال : (لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) الآية ! وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه ، وحرّم شرب الخمر لما فيه من تفويت مصلحة العقل برهة ، فما ظنك بتفويته جملة ؟ وحجر على مبذر المال ، ونهى عليه الصلاة والسلام عن إضاعة المال . فهذا كله دليل على أن ما هو حق للعبد لا يلزم أن تكون له فيه الخيرة

لأننا نجيب بأن إحياء النفوس وكال العقول والأجسام من حق الله تعالى فى العباد ، لا من حقوق العباد . وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلك . فإذا أكمل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذى^(١) به يحصل ما طلب به من القيام بما كلف به فلا يصح للعبد إسقاطه

اللهم إلا أن يبتلى المكلف بشيء من ذلك من غير كسبه ولا تسببه ، وفات بسبب ذلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه ، فهناك يتمحض حق العبد ؛ إذ

(١) يصح رجوعه للثلاثة جملة وتفصيلاً

إذ ما وقع مما لا يمكن رفعه ، فله الخيرة فيمن تعدى عليه ، لأنه قد صار حقا مستوفى في الغير كدين من الديون ، فان شاء استوفاه ، وإن شاء تركه . وتركه هو الأولى ابقاء على الكل ؛ قال الله تعالى : (وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) . وقال : (فمن عفا وأصلح فأجره على الله) وذلك أن القصاص والدية إنما هي جبر لما فات المجنى عليه من مصالح نفسه أو جسده ، فان حق الله قد فات ولا جبر له . وكذلك ما وقع مما يمكن رفعه كالأضرار إذا كان التطب غير واجب ودفع الظالم عنك غير واجب^(١) على تفصيل في ذلك مذكور في الفقهييات . وأما المال فجار على ذلك الأسلوب ، فانه إذا تعين الحق للعبد فله إسقاطه ، وقد قال تعالى : (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ، وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون) بخلاف ما إذا كان في يده فأراد التصرف فيه وإتلافه في غير مقصد شرعى يبيحه الشارع ، فلا . وكذلك سائر ما كان من هذا الباب . وأما تحريم الحلال وتحليل الحرام وما أشبهه فمن حق الله تعالى ، لأنه تشريع مبتدأ ، وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد فليس لهم فيها تحكّم ؛ إذ ليس للعقول تحسين ولا تقييح تحلل به أو تحرّم . فهو مجرد تعدّي فيما ليس لغير الله نصيب ، فلذلك لم يكن لأحد فيه خيرة .

فان قيل : فقد تقدم أيضا أن كل حق للعبد لا بد فيه من تعلق حق الله به ، فلا شيء من حقوق العباد الا وفيه لله حق ، فيقتضى أن ليس للعبد إسقاطه ، فلا يبقى بعد هذا التقرير حق واحد يكون العبد فيه مخيرا ، فقسم العبد اذاً ذاهب ، ولم يبق الا قسم واحد

فالجواب أن هذا القسم الواحد هو المنقسم ؛ لأن ما هو حق للعبد انما ثبت كونه حقا له باثبات الشرع ذلك له ، لا بكونه مستحقا لذلك بحكم الأصل . وقد

(١) ينظر ليطبق على ما ذكره قبل ؛ حتى لا يعبد مخالفا له

تقدم (١) هذا المعنى مبسوطا في هذا الكتاب . وإذا كان كذلك فمن هنا ثبت
للعبد حق والله حق

فأما ما هو لله صرفا (٢) فلا مقال فيه للعبد

وأما ما هو للعبد فالعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك ، لامن جهة
أنه مستقل بالاختيار . وقد ظهر بما تقدم أنفاً تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة ،
ويكفيك من ذلك اختياره في أنواع المتناولات من المأكولات والمشروبات
والملبوسات وغيرها مما هو حلال له ، وفي أنواع البيوع والمعاملات والمطالبات
بالحقوق ، فله إسقاطها وله الاعتياض منها والتصرف فيما بيده من غير حرج عليه ،
إذا كان تصرفه على ما ألف من محاسن العادات . وإنما الشأن كله في فهم الفرق
بين ما هو حق لله ، وما هو حق للعباد . وقد تقدمت الإشارة إليه في آخر النوع
الثالث من هذا الكتاب . والحمد لله

﴿ المسألة العاشرة ﴾

التحليل بوجه سائغ مشروع في الظاهر أو غير سائغ على إسقاط حكم أو قلبه
إلى حكم آخر ، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الوسطة ، فتفعل ليتوصل
بها إلى ذلك الغرض المقصود ، مع العلم بكونها لم تشرع له — فكان التحليل

(١) أي في المسألة التاسعة عشرة من النوع الرابع . والفصل الذي بعدها في تقسيم
الافعال إلى ثلاثة أقسام . فقوله بعد (في آخر النوع الثالث) غير ظاهر
(٢) أي أو كان حقه تعالى مغلبا . وقوله (وما هو للعبد) أي ما كان حقه فيه
مغلبا ، لحق المدبر ألا يباع مثلا . وكالأموال المالية . وغيرها مما ذكر في هذه المسألة
قبل هذا وما ذكره هنا . فكل هذا حق العبد فيه مغلب ، فله إسقاطه . وعلى هذا
يفهم قوله (تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة) أي وإن كان فيه حق لله ولكنه
غلب حق العبد ، فاجتمع كلام المؤلف أولا وآخرا ، وقوله (في أنواع المتناولات)
أي لا في جنسها ، فليس له أن يمتنع عن الأكل أو الشرب أو اللباس أو المسكن
وما أشبه ذلك . لأن هذا من حق الله ومن الضروريات التي بها إقامة الحياة

مشمتمل على مقدمتين : « إحداهما » قلب أحكام الأفعال بعضها الى بعض في ظاهر الأمر ، « والأخرى » جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معانٍ وسائل الى قلب تلك الأحكام — هل ^(١) يصح شرعاً القصد اليه والعمل على وفقه ؟ أم لا ؟ وهو محل يجب الاعتناء به . وقبل النظر في الصحة أو عدمها لا بد من شرح هذا الاحتيال .

وذلك أن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أشياء ، إما مطلقاً من غير قيد ولا ترتيب على سبب ؛ كما أوجب الصلاة والصيام والحج وأشبه ذلك ، وحرم الزنى والربا والقتل ونحوها ؛ وأوجب أيضاً أشياء مرتبة على أسباب ، وحرم آخر كذلك ؛ كما يجاب الزكاة والكفارات والوفاء بالنذور والشفعة للشريك ، وكتحريم المطلقة والانتفاع بالمغصوب أو المسروق ، وما أشبه ذلك . فاذا تسبب المكلف في اسقاط ذلك الوجوب عن نفسه ، أو في إباحة ذلك المحرم عليه ، بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر ، أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضاً ،

فيذا التسبب يسمى « حيلة » و« تحيلاً » ؛ كما لو دخل وقت الصلاة عليه في الخضر فإنها تجب عليه أربعة ، فأراد أن يتسبب في اسقاطها كلها بشرب خمر أو دواء مُسبِّبٍ ، حتى يخرج وقتها وهو فاقد لعقله كالغمي عليه ، أو قصرها فأنشأ سفراً ليقصر الصلاة . وكذلك من أظله شهر رمضان فسافر لياً كل ، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أتلفه بوجه من وجوه الإلتلاف كي لا يجب عليه الحج ، وكما لو أراد وطء جارية الغير فغصبها وزعم أنها ماتت فقضى عليه بقيمتها فوطئها بذلك ، أو أقام شهود زور على تزويج بكر برضاها فقضى الحاكم بذلك ثم وطئها ، أو أراد بيع عشرة دراهم تقدماً بعشرين الى أجل فجعل العشرة ثمناً لثوب ثم باع الثوب من البائع الأول بعشرين الى أجل ، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه سبباً مُجهزاً كإشراع الرمح وحفر البئر ونحو ذلك ، وكالفرار من وجوب الزكاة

(١) الجملة الاستفهامية خبر عن قوله (التحيل بوجه الخ)

بهبة المال أو إتلافه أو جمع متفرقه أو تفريق مجتمعه . وهكذا سائر الأمثلة في تحليل الحرام ، واسقاط الواجب . ومثله جار في تحريم الحلال ؛ كالزوجة ترضع جارية الزوج أو الضرة لتحرم عليه . أو إثبات حق لا يثبت ؛ كالوصية للوارث في قالب الإقرار بالدين . وعلى الجملة فهو تحمیل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً الى أحكام آخر ، بفعلٍ صحيح الظاهر لغو في الباطن ، كانت الأحكام من خطاب التكليف ، أو من خطاب الوضع .

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة ^(١) . والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة ، لكن في خصوصيات ^(٢) يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع .

﴿ فمن الكتاب ﴾ ما وصف الله به المنافقين في قوله تعالى : (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ) إلى آخر الآيات فذمهم وتوعدهم وشنع عليهم . وحقيقة أمرهم أنهم أظهروا كلمة الإسلام احرازاً لدمائهم وأموالهم ، لا لما قصد له في الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبي . وبهذا المعنى كانوا في الدرك الأسفل من النار . وقيل فيهم إنهم يخادعون الله والذين آمنوا . وقالوا عن أنفسهم (إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ) لأنهم تحيلوا بملايسة الدين وأهله إلى أغراضهم الفاسدة . وقال تعالى في المرائين بأعمالهم : (كَالَّذِي يَنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ) الآية ! وقال :

- (١) سيأتي في الفصل التالي للمسألة الثانية عشرة أن بعض ما يصدق عليه حيلة بالمعنى المذكور يكون صحيحاً مشروعاً . فلذا قال (في الجملة)
 (٢) سيأتي له حديث (لا تتركبوا) وهو عام . فلعله لعدم قوته لم يعتد به دليلاً مستقلاً كافياً للعموم

(والذين يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ) وقال : (يُرَاؤُنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا) فذم وتوعد^(١)؛ لأنه إظهار للطاعة لقصد دنيوى^(٢) يتوصل بها إليه ، وقال تعالى في أصحاب الجنة : (إِنَّا بَلَوْنَاكُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ - الآية ! الى قوله : فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ) لما احتالوا على إمساك حق المساكين بأن قصدوا الصَّرام في غير وقت إتيانهم^(٣) ، عذبهم الله تعالى بإهلاك ما لهم ، وقال : (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) الآية وأشباهاها ؛ لأنهم احتالوا للاصطياد في السبت بصورة^(٤) الاصطياد في غيره ، وقال تعالى : (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْسَرَ حَوْهِنَ بِمَعْرُوفٍ ، وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا - الى قوله : وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا) وفسرت بأن الله حرم على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مضارَّتها ، بأن يطلقها ، ثم يمهِّلها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ،

(١) التوعد في الآية الثانية اما بناء على عطف (والذين) على لفظ (الكافرين) قبله ، أو على أنه مبتدأ وقوله بعد (فساء قرينا) توعد بأن الشيطان يكون قرينه في النار فيتلاعنان

(٢) في آيات المنافقين المقدمتان السابقتان موجودتان ففيها قلب الاحكام من عدم عصمة دماهم وأموالهم إلى عصمتها ، وفيها جعل ما قصد به الدخول تحت طاعة الله اختيارا لما قصدوا اليه من الاحراز المذكور. أما في آيات الرياء فتوجد مقدمة جعل الافعال المقصود بها في الشرع معنى وسيلة لغيره ولكن ما هو الحكم الذي أسقطوه أو قلبوه ؟ تأمل

(٣) كأنه كان في شرعهم أن من لا يحضر الجذاذ يسقط حتمه ، فاحتالوا بهذه الحيلة لسقوط حق المساكين

(٤) بأن حفروا حياضا وأشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج ، فلا تقدر على الخروج لبعده العمق وقلة الماء فيصطادونها يوم الأحد وكانت الحيتان لا تظهر إلا يوم السبت ففي الحقيقة اصطيادها يوم السبت ، في صورة أنه في يوم الأحد . وكان ذلك في زمن داود عليه السلام

وهكذا لا يرتجعا لغرض له فيها سوى الإضرار بها ، وقد جاء في قوله تعالى : (وَبُعُولَتَهُنَّ أَحَقُّ بِرِدْهَنْ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا - إِي قَوْلِهِ : الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) إِنْ الطَّلَاقُ كَانَ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ إِلَى غَيْرِ عَدَدٍ ، فَكَانَ الرَّجُلُ يَرْتَجِعُ الْمَرْأَةَ قَبْلَ أَنْ تَنْقُضِيَ عِدَّتَهَا ، ثُمَّ يَطْلُقُهَا ، ثُمَّ يَرْتَجِعُهَا كَذَلِكَ قَصْدًا أَنْزَلَتْ : (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) . وَنَزَلَ مَعَ ذَلِكَ : (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا) الْآيَةُ ! فِيمَنْ كَانَ يُضَارُّ الْمَرْأَةُ حَتَّى تَفْتَدِيَ مِنْهُ ، وَهَذِهِ كُلُّهَا حَيْلٌ عَلَى بُلُوغِ غَرَضٍ ^(١) لَمْ يَشْرَعْ ذَلِكَ الْحُكْمَ لِأَجْلِهِ ، وَقَالَ تَعَالَى : (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ، غَيْرَ مُضَارٍّ) يَعْنِي بِالْوَرِثَةِ ، بِأَنْ يُوصَى بِأَكْثَرِ مِنَ الثَّلَاثِ أَوْ يُوصَى لِوَارِثٍ اِحْتِيَالًا عَلَى حَرَمَانِ بَعْضِ الْوَرِثَةِ ، وَقَالَ تَعَالَى (وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا ^(٢) أَنْ يَكْبُرُوا) وَقَوْلُهُ تَعَالَى (وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ) الْآيَةُ ! إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ فِي هَذَا الْمَعْنَى

﴿ وَمِنَ الْأَحَادِيثِ ﴾ : قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : « لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلَا يَفْرَقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ ^(٣) » فَيُذَاهِبُ عَنِ الْاِحْتِيَالِ لِإِسْقَاطِ الْوَاجِبِ أَوْ تَقْلِيلِهِ ، وَقَالَ ^(٤) : « لَا تَرْتَكِبُوا مَا ارْتَكَبَتِ الْيَهُودُ وَالنَّسَارَى يَسْتَحِلُّونَ حَرَامَ اللَّهِ بِأَذْنَى الْحَيْلِ » وَقَالَ ^(٥) : « مَنْ أَدْخَلَ فَرْسًا بَيْنَ فَرَسَيْنِ وَقَدْ أَمِنَ ^(٦) أَنْ تُسْبَقَ فَهُوَ قَارٌ » وَقَالَ ^(٧) : « قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حَرَمَتْ عَلَيْهِمُ الشَّحُومُ فَجَمَلُوهَا ^(٨) »

(١) أى من إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر بفعل سائغ أو غير سائغ

(٢) أى بناء على أنهما مفعولان لأجله

(٣) تقدم (ج ١ ص ٢٧٥)

(٤) ينظر تخريجه

(٥) تقدم (ج ١ ص ٢٧٥)

(٦) أى فهو عالم بأن الرهان على مسابقة ومع ذلك يدخل في صورة أن الأمر

محتمل كما هو الشأن في عمل المسابقة

(٧) تقدم (ج ١ ص ٢٨٩)

(٨) أذابوها فصارت في صورة غير صورة الشحم ، ولم يأكلوها هي بل أخذوا

أثمائها فانتفعوا بها

وباعوها وأكلوا أثمانها^(١)»، وقال: «لَيْشَرَنَّ نَاسٌ مِنْ أُمَّيِ الْخَمْرِ يُسَمُّونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا، يُعْزَفُ عَلَى رُؤُسِهِمْ بِالْمَعَارِيفِ وَالْمُعْنِيَّاتِ، يَخْسِفُ^(٢) اللَّهُ بِهِمِ الْأَرْضَ وَيَجْعَلُ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ» ويروى موقوفا على ابن عباس ومرفوعا: «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يُسْتَحَلُّ فِيهِ خَمْسَةُ أَشْيَاءَ بِخَمْسَةِ أَشْيَاءَ: يَسْتَحِلُّونَ الْخَمْرَ بِأَسْمَاءِ يُسَمُّونَهَا بِهَا، وَالسُّحْتَ بِالْهُدْيَةِ، وَالْقَتْلَ بِالرَّهْبَةِ، وَالزَّوْجِيَّ بِالنِّكَاحِ، وَالرِّبَا بِالْبَيْعِ^(٣)»، وقال: «إِذَا ضَنَّ النَّاسُ بِالْدِينَارِ وَالدَّرْهَمِ^(٤)، وَتَبَايَعُوا بِالْعَيْنَةِ، وَاتَّبَعُوا أَذْنَابَ الْبَقَرِ، وَتَرَكَوا الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَنْزَلَ اللَّهُ بِهِمْ بَلَاءً فَلَا يَرْفَعُهُ حَتَّى يُرَاجِعُوا دِينَهُمْ^(٥)»، وقال: «لَعَنَ اللَّهُ الْمُحْلِلَ وَالْمُحْلَلَّ لَهُ^(٦)» وقال: «لَعَنَ اللَّهُ الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ^(٧)» ونهى عن هدية المديان فقال: «إِذَا أَقْرَضَ

(١) رواه ابن ماجه وابن حبان والطبراني في الكبير والبيهقي وإسناده حسن
 (٢) انظره مع ما تقرر من أمن أمته صلى الله عليه وسلم من المسخ والخسف ويكفي أنه مو قوف، وإنما يستشهد المؤلف بأمثاله من باب الاستئناس وضمه إلى القوي فيقوى. وقد ورد في المصاييح عن أنس في شأن البصرة (أنه يكون بها خسف وقذف ورجم ومسوخ إلى قردة وخنزير. وقد أوصاه صلى الله عليه وسلم أن يكون بضواحيها لا في داخلها وأسواقها) فعليك باستكمال المقام. ومعروف أنهم يقولون ان الامن فيما عدا ما بين يدي الساعة، فالتوفيق ميسور

(٣) تقدم (ج ١ - ص ٢٩٠)

(٤) أى بخلوا بانفاقهما في سبيل الله وقوله (وتبايعوا بالعينة) فسرت بأن تبيع الشيء بئمن لأجل ثم تشتره نقدا بئمن أقل، فآلت المسألة الى نقد عاجل قليل في نقد آجل كثير، وهو الربا بعينه، وذلك هو الواقع في قصة زيد بن أرقم
 (٥) رواه احمد بهذا اللفظ

(٦) تقدم (ج ١ - ص ٢٧٦)

(٧) رواه في الجامع الصغير بروايتين الاولى (لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم) عن احمد والترمذي والحاكم عن أبي هريرة قال شارحه العريزي قال

أحدكم قرصاً فأهدى إليه أو حمله على الدابة ، فلا يركبها ولا يقبلها إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك (١) ، وقال : « القاتل لا يرث » (٢) وجعل هدايا الأمراء غلولا ، ونهى (٣) عن البيع والسلف ، (٤) وقالت عائشة (٥) : أبلغني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يتب . والأحاديث في هذا المعنى كثيرة كلها دائرة على أن التحميل في قلب الأحكام ظاهراً غير جائز

وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعين

الشيخ : حديث صحيح — وقال المناوي في شرحه للجامع الصغير : ورواه الطبراني في الكبير عن أم سلمة قال قال الهيثمي ورجاله ثقات وقال المنذرى اسناده حسن . قال الترمذى : وفي الباب عن ابن عمر وعائشة . قال ابن حجر : وعبد الرحمن بن عوف وثوبان اه

أقول وهذه الرواية رواها صاحب التيسير وقال أخرجه أبو داود عن ابن عمرو والترمذى عنه وعن أنى هريرة . قال مصححه قال في المنتقى في حديث ابن عمرو أخرجه الخمسة الا النسائي اه وقال الترمذى حسن صحيح والرواية الثانية (لعن الله الراشى والمرتشى والرائش الذى يمشى بينهما) رواه احمد عن ثوبان قال المناوي وكذا الطبراني والبخاري عن ثوبان قال المنذرى : فيه أبو الخطاب لا يعرف . والهيثمي : فيه ابو الخطاب مجهول اه وبه يعرف أن جزم السخاوى بصحة سنده مجازفة اه

(١) رواه في الجامع الصغير بلفظ (إذا أقرض أحدكم أخاه قرصاً فأهدى إليه طبقاً فلا يقبله ، أو حمله على دابته فلا يركبها إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك) عن سعيد بن منصور في سننه وابن ماجه والبيهقى عن أنس قال العزيزى وهو حديث صحيح (٢) تقدم (ج ٢ — ص ٣٠٥)

(٣) لأنه تحيل على أكل أموال الناس بالباطل إذ أن اقتران البيع بالسلف يجعل الثمن أقل من ثمن المثل . في مقابلة القرض الذى لا يكون إلا لله (٤) تقدم (ج ١ — ص ٢٧٦) (٥) تقدم (ج ١ ص ٢٩٦)

﴿ المسألة الثانية عشرة ^(١) ﴾

لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك ،
لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين . فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل
المشروعية فلا إشكال . وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة فالفعل غير
صحيح وغير مشروع ؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها ، وإنما
قصد بها أمور أخرى معانيها ، وهي المصالح التي شرعت لأجلها . فالذي عمل
من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات

فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرها من العبادات إنما شرعت
للتقرب بها إلى الله ، والرجوع إليه ، وإفراده بالتعظيم والاحلال ، ومطابقة القاب
للجوارح في الطاعة والانقياد ؛ فإذا عمل بذلك على قصد نيل حظ من حظوظ
الدنيا من دفع أو نفع ، كالناطق بالشهادتين قاصداً لإحراز دمه وماله لاغير ذلك ،
أو المصلي رثاء الناس ليحمد على ذلك أو ينال به رتبة في الدنيا ، فهذا العمل ليس
بمن المشروع في شيء ؛ لأن المصلحة التي شرع لأجلها لم تحصل ، بل المقصود به
ضد تلك المصلحة .

وعلى هذا نقول في الزكاة مثلاً : إن المقصود بمشروعيتها رفع رذيلة الشح
ومصلحة إرفاق المساكين ، وإحياء النفوس المعرضة للتلف ؛ فمن وهب في آخر
الحول ماله هروباً ^(٢) من وجوب الزكاة عليه ، ثم إذا كان في حول آخر أو
قبل ذلك استوهبه ، فهذا العمل تقوية لوصف الشح وإمداد له ، ورفع لمصلحة
إرفاق المساكين . فعلوم أن صورة هذه الهبة ليست هي الهبة التي ندب الشرع
عليها ؛ لأن الهبة إرفاق وإحسان للموهوب له ، وتوسيع عليه غنياً كان أو فقيراً ،

(١) تفصيل واف لما أجمل في المسألة قبلها

(٢) سيأتي له بلفظ (هرباً) وهو الصحيح لغة

وجلب لمودته وموآلفته ، وهذه الهبة على الضد من ذلك . ولو كانت على المشروع من التملك الحقيقي لكان ذلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة ، ورفعاً لرذيلة الشح ، فلم يكن هروبا عن أداء الزكاة . فتأمل ^(١) كيف كان القصد المشروع في العمل لا يهدم قصداً شرعياً ، والقصد غير الشرعي هادم للقصد الشرعي !
ومثله أن الفدية شرعت للزوجة هرباً من أن لا يقيمها حدود الله في زوجيتها ، فأبيح للمرأة أن تشتري عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها ، خوفاً من الوقوع في المحذور . فيذء بذلت مالها طلباً لمصلحة الحال بينها وبين زوجها ، وهو التسريح بإحسان ، وهو مقصد شرعي مطابق للمصلحة ، لافساد فيه حالاً ولا مآلاً ؛ فإذا أضرَّ بها لتفتدى منه فقد عمل هو بغير المشروع حين أضرَّ بها لغير موجب ، مع القدرة ^(٢) على الوصول الى الفراق من غير إضرار ، فلم يكن التسريح إذا طلبته بالفداء تسريحاً بإحسان ، ولا خوفاً من أن لا يقيمها حدود الله ؛ لأنه فداء مضطر وإن كان جائزاً لها من جهة الاضطرار والخروج من الاضرار ، وصار غير جائز له إذ وضع على غير المشروع .

وكذلك نقول : إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة ، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص . أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته . وأما الكلية فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حرركاته وأقواله واعتقاداته ، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها ، حتى يرتاض بلجام الشرع . وقد مر بيان هذا فيما تقدم . فإذا صار المكلف في كل مسألة عنيت له يتبع رُخص ^(٣) المذاهب ، وكل قول وافق فيها

(١) فالهبة المشروعة لاتنافي قصد الشارع من الزكاة ، وهو رفع الشح ، والارفاق بالناس ، والاحسان اليهم . أما الهبة الصورية كالصورة التي فرضها فانها تنافي قصد الشارع في رفع الشح عن النفوس والاحسان الى عباده

(٢) لأن ذلك في يده دائماً

(٣) في موضوعنا هي الحيل في تلك المذاهب

هواه ، فقد خلع ربة التقوى ، وتمادى فى متابعة الهوى ، ونقض ما أبرمه الشارع^(١) وأخر ما قدمه . وأمثال ذلك كثيرة .

فصل

فإذا ثبت لهذا فالحيل التى تقدم إبطالها ودمها والنهى عنها ما هدم أصلا شرعيا وناقض مصلحة شرعية . فان فرضنا أن الحيلة لا تهمم أصلا شرعيا ، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها ، فغير داخله فى النهى ولا هى باطلة . ومرجع الأمر فيها الى أنها على ثلاثة أقسام .

« أحدها » لاخلاف فى بطلانه ، كحيل المنافقين والمرائين .

« والثانى » لاخلاف فى جوازه ؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراها عليها ، فإن نسبة التحيل بها فى إحراز الدم بالقصد الأول من غير اعتقاد لمقتضاها ، كنسبة^(٢) التحيل بكلمة الاسلام فى إحراز الدم بالقصد الأول كذلك ؛ إلا أن هذا مأذون فيه لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها باطلاق ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، بخلاف الأول فإنه غير مأذون فيه ، لكونه مفسدة أخروية^(٣) باطلاق . والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة فى الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق ؛ إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة . فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلا . ومن هنا جاء فى دم النفاق وأهله ما جاء ، وهكذا سائر ما يجرى مجراه ، وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع .

(١) أى ولم يكن داخلا مع سائر المكافين تحت القانون العام المعين فى هذا التكليف

(٢) أى فى أن كلا منهما نطق بكلمة من غير اعتقاد لمعناها توصلا الى غرض دنيوى

(٣) لما تقدم انه استهزاء ومخادعة لله ولرسوله ، لا دنيوية ؛ لان فى ذلك مصلحة

المنافع الدنيوية من إحراز دمه وماله . لكنها اذا عارضت المصلحة الأخروية أهملت وكانت باطلة

« وأما الثالث » فهو محل الإشكال والغموض ، وفيه اضطربت أنظار النظار ، من جهة أنه لم يتبين فيه دليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول أو الثاني ، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له ، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه . فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعا فيه ، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة فالتحليل جائز ، أو مخالف فالتحليل ممنوع . ولا يصح أن يقال إن من أجاز التحليل في بعض المسائل مقرراً بأنه خالف في ذلك قصد الشارع ، بل إنما أجازته بناء على تحمى قصده وأن مسألته لاحقة بقسم التحليل الجائز الذي علم قصد الشارع إليه ؛ لأن مصادمة الشارع صراحاً علماً أو ظناً لا تصدر من عوام المسلمين ، فضلاعن أئمة الهدى وعلماء الدين ، نفعنا الله بهم ، كما أن المانع إنما منع بناء على أن ذلك مخالف لقصد الشارع ولما وضع في الأحكام من المصالح . ولا بد من بيان هذه الجملة ببعض الأمثلة لتظهر صحتها . وبالله التوفيق .

(فمن ذلك) نكاح المحلل فإنه تحيل إلى رجوع الزوجة إلى مطلقها الأول ، بحيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالى : (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ) فقد نكحت المرأة هذا المحلل ، فكان رجوعها إلى الأول بعد تطليق الثاني موافقا . ونصوص الشارع مفهومة لمقاصده ، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ، حتى تدؤقي عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقَ عُسَيْلَتِكَ ^(١) » ظاهر أن المقصود في النكاح الثاني ذوق العسيلة ، وقد حصل في المحلل . ولو كان قصد التحليل معتبراً في فساد هذا النكاح لبينه عليه الصلاة والسلام ، ولأن كونه حيلة لا يمنعه ، وإلازم ذلك في كل حيلة ؛ كالنطق بكلمة الكفر للإكراه ، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق . فإذا ثبت هذا وكان موافقا للمنقول دل على صحة موافقته لقصد الشارع .

وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة ، فمصلحة هذا النكاح ظاهرة ؛ لأنه قد قصد فيه الإصلاح بين الزوجين ، إذ كان تسبباً في التآلف بينهما على وجه صحيح ؛ ولأن النكاح لا يلزم فيه القصد الى البقاء المؤبد ، لأن هذا هو التضييق الذي تأباه الشريعة ، ولأجله شرع الطلاق ، وهو كنكاح النصارى ؛ وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل اليمين ، من غير قصد الى الرغبة في بقاء عصمة المنكوحه ، وأجازوا نكاح المسافر في بلدة لا قصد له لإقضاء الوطر زمان الإقامة بها، الى غير ذلك .

وأيضاً لا يلزم إذا شرعت القاعدة السكنية لمصلحة أن توجد المصلحة في كل فرد من أفرادها عيناً ، حسبما تقدم ؛ كما في نكاح حل اليمين ، والقائل : إن تزوجت فلانة فهي طالق ، على رأى مالك فيهما وفي نكاح المسافر وغير ذلك .

هذا تقرير بعض ما يستدل به من قال بجواز الاحتيال هنا . وأما تقرير الدليل على المنع فأظهر ، فلان طول بذكره . وأقرب تقرير فيه ما ذكره عبد الوهاب في شرح الرسالة ، فاليك النظر فيه .

(ومن ذلك) مسائل بيوع الآجال ؛ فان فيها التحيل الى بيع درهم نقداً بدرهمين الى أجل ، لكن بعقدين كل واحد منهما مقصود في نفسه ؛ وإن كان الأول ذريعة فالثاني غير مانع ، لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودرء المفاسد على وجوه مخصوصة ، فتحرّى المكف تلك الوجوه غير قادح ، والا كان قادحاً في جميع الوجوه المشروعة . واذا فرض أن العقد الأول ليس بمقصود العاقد وإنما مقصوده الثاني ، فالأول إذا منزل منزلة الوسائل ، والوسائل مقصودة شرعاً من حيث هي وسائل ، وهذا منها ، فان جازت الوسائل من حيث هي وسائل فليجز ما نحن فيه ، وان منع ما نحن فيه فلتمنع الوسائل على الإطلاق ، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل ، فكذلك هنا لا يمنع إلا بدليل .

بل هنا ما يدل على صحة التوسل في مسألتنا وضحة قصد الشارع اليه ، في

قوله عليه الصلاة والسلام ^(١): «بيع الجمع بالدرهم، ثم ابتع بالدرهم جنبياً» ^(٢)، فالقصد ببيع الجمع بالدرهم، التوسل الى حصول الجنيب بالجمع، لكن على وجه مباح. ولا فرق في القصد بين حصول ذلك مع عاقد واحد وعاقدين، إذ لم يفصل النبي عليه الصلاة والسلام.

وقول القائل ^(٣) إن هذا مبني على قاعدة القول بالذرائع غير مفيد هنا؛ فإن الذرائع على ثلاثة أقسام: «منها» ما يَسُدُّ باتفاق؛ وكسب الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سب الله تعالى، وكسب أبوي الرجل إذا كان مؤدياً إلى سب أبوي الساب، فإنه عُد في الحديث سباً من الساب لأبوي نفسه، وحفر الآبار في طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها، وإلقاء السم في الأطعمة والأشربة التي يعلم تناول المسلمين لها. «ومنها» ما لا يُسَدُّ باتفاق؛ كما إذا أحب الانسان أن يشتري بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه، فيتحيل ببيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مقصوده، بل كسائر التجارات، فإن مقصودها الذي أبيعته له إنما يرجع إلى التحيل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها. «ومنها» ما هو مختلف فيه. ومسألتنا من هذا القسم فلم نخرج عن حكمه بعد، والمنازعة باقية فيه.

وهذه جملة مما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيل في المسألة. وأدلة الجهة الأخرى مقررة واضحة شهيرة فطالعتها في مواضعها ^(٤). وإنما قصد هنا هذا التقرير الغريب ^(٥)، لقلة الاطلاع عليه من كتب أهله، إذ كتب

(١) رواه في متقى الأخبار عن البخارى. قال شارحه الشوكاني: وأخرجه أيضاً مسلم

(٢) الجمع الخاط من التمر. والجنيب نوع جيد من التمر. والحديث مشهور في باب الربا في البخارى ومسلم والموطأ وغيرها

(٣) أى المانع

(٤) فى كتاب أعلام الموقعين بسط عظيم فى هذا الموضوع

(٥) لعل الأصل: (للغريب) يعنى فى مقابلة الشهير الذى للمانعين

الخفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب ، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب ، ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه ، من غير اطلاع على مأخذه ، فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة ، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين ، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه . وقد وجد هذا كثيراً . ولنكتف بهذين المثالين ، فهما من أشهر المسائل في باب الحيل ، ويقاس على النظر فيهما النظر فيما سواهما

فصل

هذا القسم يشتمل على مسائل كثيرة جداً . وقد مر منها فيما تقدم تفريعاً على المسائل المقررة كثير ، وسيأتى منه مسائل آخر تفريعاً أيضاً . ولكن لا بد من خاتمة تكرر على كتاب المقاصد بالبيان ، وتعرف تمام المقصود فيه بحول الله فإن للقائل أن يقول : إن ماتقدم من المسائل في هذا الكتاب مبنى على المعرفة بمقصود الشارع ؛ فماذا يعرف ماهو مقصود له مما ليس بمقصود له ؟ والجواب أن النظر ههنا ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام (أحدها) أن يقال : إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به ، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي ، مجرداً^(١) عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي ، إما مع القول بأن التكليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال ، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح ، وإن وقعت

(١) فالمعاني والحكم والأسرار والمصالح التي تؤخذ من استقراء مصادر الشريعة مالم تدل عليها الألفاظ بوضعها اللغوي لا يعول عليها في هذا النظر ، ولا تعتبر من مقاصد الشارع

في بعض^(١) فوجهها غير معروف لنا على التمام ، أو غير معروف ألبتة ؛ ويبالغ في هذا حتى يمنع القول بالقياس ، ويؤكد ما جاء في ذم الرأى والقياس . وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقا ، وهو رأى « الظاهرية » الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص . ولعله يشار إليه في كتاب القياس ان شاء الله ، فإن القول به بإطلاق أخذ في طرف تشهد الشريعة بأنه ليس على اطلاقه كما قالوا

(والثاني) في الطرف الآخر من هذا ، إلا أنه ضربان : « الأول » دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها ، وإنما المقصود أمر آخر وراءه . ويترد هذا في جميع الشريعة ، حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع . وهذا رأى كل قاصد لإبطال الشريعة ، وهم « الباطنية » فأنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتقر إليه على زعمهم . وما آل هذا الرأى الى الكفر والعياذ بالله . والأولى أن لا يلتفت الى قول هؤلاء ، فلننزل عنه الى قسم آخر يقرب من موازنة الأول ، وهو « الضرب الثاني » بأن يقال : إن مقصود الشارع الالتفات الى معانى الألفاظ^(٢) ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الاطلاق ، فان خالف النص المعنى النظرى اطرح وقدم المعنى النظرى . وهو إمامنا

(١) أى فالمصالح غير مطردة ولا ملتزمة ولا معروف سرها . فالنسل مثلا في النكاح ماوجه كونه مقصودا للشارع ؟ وهكذا . وقوله (ويبالغ في ذلك حتى يمنع القول بالقياس) منع القول بالقياس مبنى على هذا بناء ظاهرا ، سواء أجرى على عدم مراعاة المصالح رأسا أو على أنها ان وقعت في البعض فسرهما غير معروف . لأنه لايتأتى القياس على كلا القولين فقوله (ويبالغ) أى يؤكد صحة ما يقول فيلزم عليه عدم القول بالقياس ، ويلتزم هذا اللازم

(٢) لعل الأصل (الى المعانى النظرية) ليتسق الكلام مع ما يليه ، وليكون هذا مقابلا للنظر الأول . أما على هذه النسخة فانه لا يوافق ما بعده ، ولا يكون مقابلا للأول

على وجوب مراعاة المصالح على الاطلاق ، أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية . وهو رأى « المتعمقين فى القياس » المتقدمين له على النصوص . وهذا فى طرف آخر من القسم الأول .

(والثالث) أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً ، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ، ولا بالعكس ؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض . وهو الذى أمته أكثر « العلماء الراسخين » ، فعليه الاعتماد فى الضابط الذى به يعرف مقصد الشارع . فنقول — وبالله التوفيق — إنه يعرف من جهات :

• ﴿ إحداهما ﴾ مجرد الأمر والنهى الابتدائي التصريحي ؛ فان الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل ، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع . وكذلك النهى معلوم أنه مقتضى لنفى الفعل أو الكف عنه ، فعدم وقوعه مقصود له ، وإيقاعه مخالف لمقصوده ، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده . فهذا وجه ظاهر عام ، لمن اعتبر مجرد الأمر والنهى من غير نظر إلى علة ، ولمن اعتبر العلة والمصالح وهو الأصل الشرعى

وإنما قيد بالابتدائي تحرزاً من الأمر أو النهى الذى قصد به غيره ؛ كقوله تعالى : (فَاسْمَعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ) ، فان النهى عن البيع ليس منهيها مبتدأ ، بل هو تأكيد للأمر بالسعى ، فهو من النهى المقصود بالقصد الثانى ، فالبيع ليس منهيها عنه بالقصد الأول ، كما نهى عن الربى والزنى مثلاً ، بل لأجل تعطيل السعى عند الاشتغال به . وما شأنه هذا فى فهم فصد الشارع من مجردة نظر واختلاف ، منشؤه ^(١) من أصل المسألة المترجمة « بالصلاة فى الدار المغصوبة » .
وإنما قيد بالتصريحي تحرزاً من الأمر أو النهى الضمنى الذى ليس بمصرح

(١) فأصل البيع مباح ، ولكنه اقتتن به وصف باعتبار الزمان ، وهو أنه يكون معطلا عن السعى الى الجمعة الذى هو واجب ، وهو وصف منفك فى الخلف

به ؛ كالنهي عن أضرار الأمور به الذي تضمنه الأمر ، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء ، فإن النهي والأمر ههنا إن قيل بهما فيما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول ؛ إذ مجراهما عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به . فأما إن قيل بالنفي^(١) فالأمر أوضح في عدم القصد . وكذلك الأمر بما لا يتم الأمور إلا به ، المذكور في مسألة « ما لا يتم الواجب إلا به » فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيه ، فليس داخلا فيما نحن فيه . ولذلك قيد الأمر والنهي بالتصريح

والثانية اعتبار علل الأمر والنهي ، ولماذا أمر بهذا الفعل ؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر ؟ والعللة إما أن تكون معلومة أولا . فإن كانت معلومة اتبعت ، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه ، كالنكاح لمصلحة التناسل ، والبيع لمصلحة الانتفاع بالعقود عليه ، والحدود لمصلحة الأزدجار . وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه ، فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلة من الفعل أو عدمه ، ومن التسبب أو عدمه^(٢) . وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا ، إلا أن التوقف هنا وجهان من النظر:

« أحدهما » أن لا تعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين ؛ لأن التعدي مع الجهل بالعللة تحكم من غير دليل ، وضلال على غير سبيل . ولا يصح الحكم على زيد بما وضع حكما على عمرو ونحن لا نعلم أن الشارع قصد الحكم به على زيد أولا ، لأننا إذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكما عليه ، فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع ، فالتوقف هنا لعدم الدليل

- (١) كما هو رأي الامام والغرالى ، وهو المختار ، يقولون ليس الأمر بالشيء هو النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا . والأول رأى القاضى ومن تابعه
- (٢) أى فى الأحكام الوضعية . وما قبله فى الأحكام التكليفية . كما يرشد إليه تمثيله للقسمين ، وما يأتى بعد أيضا

« والثاني » أن الأصل في الأحكام الموضوعية شرعا أن لا يتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي ؛ لأن عدم نصبه دليلا على التعدي دليل على عدم التعدي ، إذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا ، ووضع له مسلكا ؛ ومسالك العلة معروفة ، وقد خُبر بها محل الحكم فلم توجد له علة يشهد لها مسالك من المسالك ، فصح أن التعدي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع فهذان مسلكان كلاهما متجه في الموضع ، إلا أن « الأول » يقتضى التوقف من غير جزم بأن التعدي المفروض غير مراد ، ويقتضى هذا إمكان أنه مراد ، فيبقى الناظر باحثا حتى يجد مخلصا ، إذ يمكن أن يكون مقصود الشارع ، ويمكن أن لا يكون مقصودا له . « والثاني » يقتضى جزم القضية بأنه غير مراد ، فيبنى عليه نفى التعدي من غير توقف ، ويحكم به علما أو ظنا بأنه غير مقصود له ؛ إذ لو كان مقصودا لنصب عليه دليلا . ولما لم نجد ذلك دل على أنه غير مقصود . فإن أتى ما يوضح خلاف المعتقد رجع إليه ، كالجهتد مجزم القضية في الحكم ثم يطالع بعد على دليل ينسخ جزمه إلى خلافه

فإن قيل : فهما مسلكان متعارضان ؛ لأن أحدهما يقتضى التوقف ، والآخر لا يقتضيه . وهما في النظر سواء ^(١) ، فإذا اجتمعا تدافعا أحكامهما ، فلا يبقى إلا التوقف وحده ، فكيف يتجهان معاً ؟

فالجواب أنهما « قد يتعارضان » عند المجتهد في بعض المسائل فيجب التوقف ؛ لأنهما كدليلين لم يترجح أحدهما على الآخر ، فيتفرع الحكم عند المجتهد على مسألة تعارض الدليلين . « وقد لا يتعارضان » بحسب مجتهدين أو مجتهد واحد في وقتين أو مسألتين ، فيقوى عنده مسلك التوقف في مسألة ، ومسلك النفي في

(١) أى وحيث فلا يبنى عليهما حكم ، ولا يكون لها ثمرة ؛ لأنها متعارضتان مع التساوى ، فلا يتأتى ترجيح ، فيسقطان . فكيف يتأتى الاتفاح بهما والعمل بمقتضاها ؟

مسألة أخرى ، فلا تعارض على الإطلاق

وأيضاً فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعبادات ، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد ، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني ، والعكس في الباين قليل . ولذلك لم يلتفت مالك في إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق ، وفي رفع الأحداث النية وإن حصلت النظافة دون ذلك ؛ وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما ، ومنع من إخراج القيم في الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات ، إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما مثله . وغلب في باب العادات المعنى ، فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه إنه تسعة أعشار العلم ، إلى ما يتبع ذلك . وقد مر^(١) الكلام في هذا والدليل عليه . وإذا ثبت هذا فمسلك النفي متمكن في العبادات ، ومسلك التوقف متمكن في العادات .

وقد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات ، وقد ظهر منه شيء فيجربى . الباقي عليه ، وهي طريقة « الحنفية » ؛ والتعبدات في باب العادات ، وقد ظهر منه شيء فيجربى الباقي عليه ، وهي طريقة « الظاهرية » ولكن العمدة ماتقدم .

وقاعدة النفي الأصلية والاستصحاب راجعة إلى هذه القاعدة

﴿والجبة الثالثة﴾ أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية .

ومقاصد تابعة

مثال ذلك النكاح ؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول ، ويليه طلب السكن ، والازدواج ، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية ؛ من الاستمتاع بالحلال ، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء ، والتجمل بمال المرأة ، أو

(١) في المسألة الثامنة عشرة (الأصل في العبادات التعبد ، وفي العادات

الالتفات إلى المعاني)

قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته ، والتحفظ من الوقوع في المحذور من شهوة الفرج ونظر العين ، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد ، وما أشبه ذلك . فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح ؛ فإنه منصوص عليه أو مشار إليه ، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرىء من ذلك المنصوص . وذلك أن مانص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي ، ومقو لحكمته ، ومستدع لطلبه وإدامته ، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف ، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل . فاستدلنا بذلك ^(١) على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضاً ؛ كما روى من فعل عمر بن الخطاب في نكاح أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب ، طلبا لشرف النسب ، ومواصلة أرفع البيوتات ، وما أشبه ذلك . فلا شك أن النكاح لمثل هذه المقاصد سائغ ، وأن قصد التسبب له حسن

وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق ، من حيث كان ما لها إلى ضد المواصلة والسكن والموافقة ؛ كما إذا نكحها ليحلها لمن طلقها ثلاثا ، فإنه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلة التي جعلها الشارع مستدامة الى انقطاع الحياة من غير شرط ؛ إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق ، وكذلك نكاح المتعة وكل نكاح على هذا السبيل . وهو أشد في ظهور محافظة الشارع ^(٢) على دوام المواصلة ، حيث نهى عما لم يكن فيه ذلك

(١) وهو مسلك المناسبة التي تتلقاها العقول السليمة بالتسليم . ويبقى النظر في عد هذا جهة ثالثة مستقلة عن الجهة الثانية التي قال فيها (وتعرف المناسبة هنا بمسالك العلة المعلومة) ومعلوم أن منها المناسبة . فاذا كان هذا من المناسبة كما قلنا احتج الى بيان سبب جعل هذا جهة ثالثة

(٢) لعل الأصل (في مضادة قصد الشارع) أي أن نكاح المتعة الذي تعين له مدة مخصوصة أشد من سائر ما ذكر من التحليل وغيره في مضادة المواصلة التي يحافظ عليها الشارع ؛ لأن التحليل لم يدخل فيه على مدة ، وقد لا يفارقها . نعم ان

وهكذا العبادات ؛ فإن المقصد الأصلي فيها التوجه الى الواحد المعبود وإفراده
 بالقصد اليه على كل حال ، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة ، أو
 ليكون من أولياء الله تعالى ، وما أشبه ذلك ، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول
 وباعثة عليه ، ومقتضية للدوام فيه سرّاً وجهرّاً ، بخلاف ما إذا كان القصد الى التابع
 لا يقتضى دوام المتبوع ولا تأكيده ؛ كالتعبد بقصد حفظ المال والدم ، أو لينال
 من أوساخ الناس أو من تعظيمهم ، كفعل المنافقين والمرائين ، فإن القصد الى
 هذه الأمور ليس بمؤكّد ولا باعث على الدوام ، بل هو مقو للترك ومكسل عن
 الفعل ، ولذلك لا يدوم عليه صاحبه الا ريثما يترصد به مطلوبه ، فإن بعد عليه
 تركه ؛ قال الله تعالى : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ) الآية !

فمثل هذا المقصد مضاد لقصد الشارع إذا قصد العمل لأجله ، وإن كان مقتضاه
 حاصلًا بالتبعية^(١) من غير قصد ؛ فإن النكاح على المقصد المؤكّد لبقاء النكاح
 قد يحصل له الفراق فيستوى مع النكاح للمتعة والتحليل . والمتعبد لله على القصد
 المؤكّد يحصل له حفظ الدم والمال ونيل المراتب والتعظيم ، فيستوى مع المتعبد
 للرياء والسمعة . ولكن الفرق بينهما ظاهر من جهة أن قاصد التابع المؤكّد حرّ
 بالدوام ، وقاصد التابع غير المؤكّد حر بالانقطاع

فان قيل : هذه المضادة هل تعتبر من حيث تقتضى المخالفة عينا ؟ أم يكتفى
 فيها بكونها لا تقتضى الموافقة ؟ وبيان ذلك أن نكاح المتعة يقتضى المقاطعة عينا
 فلا يصح ؛ لأن مخالفته لقصد الشارع عينية . ونكاح القاصد لمضارة الزوجة أو
 لأخذ مالها أو ليوقع بها وما أشبه ذلك — مما لا يقتضى مواصلة ولكنه مع ذلك
 لا يقتضى عين المقاطعة — مخالف لقصد الشارع في شرع النكاح ، ولكنه لا يقتضى

المعنيين متلازمان. فمتى كان نكاح المتعة أشد مضادة لقصد الشارع لورود النهي عنه
 كان أظهر دلالة على أن مقصد الشارع دوام المواصلة

(١) أى قد يحصل بالتبعية

المخالفة عينا ؛ إذ لا يلزم من قصد مضارة الزوجة وقوعها ، ولا من وقوع المضارة وقوع الطلاق ضربة لازب ، لجواز الصلح ، أو الحكم على الزوج ، أو زوال ذلك الخاطر السببي . وإن كان القصد الأول مقتضيا فليس اقتضاؤه عينا فالجواب أن اقتضاء المخالفة العينية لاشك في امتناعها وبطلان مقتضاها مطلقا ، في العبادات والعبادات معا ، فلا يصح أن يتعبد لله بما يظهر أنه غير مشروع في المقاصد وإن أمكن كونه مشروعاً في نفس الأمر ؛ وكذلك لا يصح له أن يتزوج بذلك القصد . وأما ما لا يقتضى المخالفة عينا كالنكاح بقصد المضارة ، وكنكاح التحليل عند من يصححه ، فإن هنا وجهين من النظر ؛ فإن القصد وإن كان غير موافق لم يظهر فيه عين المخالفة . فمن ترجح عنده جانب عدم الموافقة منع . ومن ترجح عنده جانب عدم تعين المخالفة لم يمنع . ويظهر هذا في مثال نكاح المضارة ؛ فإنه من باب التعاون بالنكاح الجائز في نفسه على الإثم والممنوع . فالنكاح منفرد بالحكم في نفسه ، وهو في البقاء أو الفرقة ممكن ، إلا أن المضارة مظنة للفرق . فمن اعتبر هذا المقدار منع . ومن لم يعتبره أجاز

فصل

وهذا البحث منى على أن للشارع مقاصد تابعة في العبادات والعبادات معا . أما في العبادات فهو ظاهر ، وقد مر منه أمثلة . وأما في العبادات فقد ثبت فيها . فالصلاة مثلا أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه ، باخلاص التوجه إليه ، والانتصاب على قدم الذاة والصغار بين يديه ، وتذكير النفس بالذكر له ، قال تعالى : (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لَدِكْرِي) وقال : (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ، وَلَذِكْرُ اللَّهِ ^(١) أَكْبَرُ) وفي الحديث : « ان المصلي يُناجى ربه ^(٢) »

(١) هذا هو المقصود هنا للدلالة على أصل المشروعية ، بدليل جعله النهي عن الفحشاء من التوابع

(٢) جملة من حديث رواه أحمد بإسناد صحيح (نيل الأوطار ج ٣)

ثم إن لها مقاصد تابعة ؛ كالنهي عن الفحشاء والمنكر ، والاستراحة اليها من أنكد الدنيا ؛ في الخبر : « أَرِحْنَا بِهَا يَا بِلَالُ ^(١) » وفي الصحيح : « وَجُعِلَتْ قَرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ ^(٢) » وطلب الرزق بها ؛ قال الله تعالى : (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا . نَحْنُ نَرْزُقُكَ) وفي الحديث ^(٣) تفسير هذا المعنى . وانجاح الحاجات ، كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة . وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار ، وهي الفائدة العامة الخالصة . وكون المصلي في خفارة الله ؛ في الحديث : « مَنْ صَلَّى الصَّبْحَ لَمْ يَزَلْ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ » ^(٤) ونيل أشرف المنازل ، قال تعالى : (وَمِنَ اللَّيْلِ فَسُجِّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا) فأعطى بقيام الليل المقام المحمود .

وفي الصيام سدُّ مسالك الشيطان ، والدخول من باب الريان ، والاستعانة على التحصن في العزبة ؛ في الحديث : « مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ - ثُمَّ قَالَ : وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ » ^(٥) وقال : « الصَّيَامُ جَنَّةٌ » ^(٦) وقال : « وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّيَامِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الرِّيَّانِ ^(٧) »

وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة ، وفوائد دنيوية . وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية ، وهي الاتقياد والخضوع لله كما تقدم ، وبعد هذا يتبع القصد الأصلي جميع ما ذكر من فوائدها وسواها . وهي تابعة فينظر فيها بحسب

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٣٩)

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ١٣٩)

(٣) سيأتي قريباً

(٤) رواه في الترغيب والترهيب عن مسلم (من صلى الصبح فهو في ذمة الله)

(٥) تقدم (ج ٢ - ص ٢٢٠)

(٦) جزء من حديث أخرجه الستة

(٧) جزء من حديث رواه بهذا اللفظ النسائي . وأخرج في التيسير عن الحسن

الآبا داود (إن في الجنة باباً يقال له الريان لا يدخله إلا الصائمون . فإذا دخلوا أغلق

فلا يدخل منه أحد)

التقسيم المتقدم : فالأول وهو المؤكد كطلب الأجر العام أو الخاص . وضده كطلب المال والجاه ، فإن هذا القسم لا يتأكد به المقصد الأصلي ، بل هو على خلاف ذلك . والثالث كطلب قطع الشهوة بالصيام ، وسائر ما تقدم من المقاصد التابعة في مسألة الحظوظ . وينبغي تحقيق النظر فيها . وفي الثاني مقتضى لعدم التأكد ، وما يقتضى من ذلك ضد التأكد عينا ، وما لا يقتضيه عينا .

وأياها فهنا نظر آخر يتعلق بالعبادات من حيث يطلب بها المواهب التي هي نتائج موهوبة من الله تعالى للعبد المطيع ، وحيث يحمليها بها ، وأول ذلك الثواب في الآخرة ، من الفوز بالجنة والدرجات العلى . ولما كان هذا المعنى — إذا قصد — باعثا على العمل الذي أصل القصد به الخضوع لله والتواضع لعظمته ، كان التعب لله من جهته صحيحا ، لادخل فيه ولاشوب ؛ لأن القصد الرجوع الى من بيده ذلك والاخلاص له . وما جاء في ذلك مما عده بعضهم طلبا للاجارة وصاحبه عبد سوء فقد مر الكلام عليه .

ومن ذلك الطرف الآخر العامل لأجل أن يحمده أو يعظم أو يعطى ، فهنا عامل على الرياء ، ولا يثبت فيه كما تقدم . وأيضا فإن عمله على غير أصالة ؛ إذ لا إخلاص فيه فهو عبث . وإن فرض خالصا لله لكن قصد به حصول هذه النتيجة فليس هذا القصد بمقو للاخلاص لله ، بل هو مقو لترك الاخلاص

اللهم إلا أن يكون مضطرا إلى العطاء ، فيسأل من الله العطاء ، ويسأل له لأجل ما أصابه من الضرر بسبب المنع وفقد الأسباب ، ويكون عمله بمقتضى محض الاخلاص لا ليراه الناس ، فلا إشكال في صحة هذا ، فانه عمل مقتض لما شرع له التعب^(١) ومقو له . وأصله قول الله تعالى : (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا) وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم « أنه كان إذا اضطر أهله الى

(١) من الخضوع لله والالتصاف على قدم الذلة بين يديه

فضل الله ورزقه أمرهم بالصلاة» (١) لأجل هذه الآية. فهذه صلاة الله يستمنح بها ما عند الله .

وعلى هذا المهيع جرى ابن العربي وشيخه فيمن أظهر عمله لتثبت عدالته ، وتصح إمامته ، وليقتدى به إذا كان مأموراً شرعاً بذلك لتوفر شروطه فيه وعدم من يقوم ذلك المقام ، فلا بأس به عندهما ، لأنه قائم بما أمر به ، وتلك العبادة الظاهرة لا تقدر في أصل مشروعية العبادة. بخلاف من يقصد (٢) ثبوت العدالة عند الناس أو الامامة أو نحو ذلك ، فإنه مخوف ولا يقتضى ذلك العمل المداومة ، لأن فيه ما في طلب الجاه والتعظيم من الخلق بالعبادة .

ومما ينظر فيه هنا الانقطاع الى العمل لنيل درجة الولاية أو العلم أو نحو ذلك ، فيجرى فيه الأمران (٣) . ودليل الجواز قوله تعالى : (واجعلنا للمتقين إماماً) وحديث النخلة حين قال عمر لابنه عبد الله : «لأن تكون قلبها أحبُّ الى من كذا وكذا» وانظر في مسألة العتبية ! فأرى أن اختلاف مالك وشيخه فيها إنما يتنزل على هذين الأمرين

ومما يشكل من هذا النمط التعبد بقصد تجريد النفس بالعمل ، والاطلاع على عالم الأرواح ، ورؤية الملائكة وخوارق العادات ، ونيل الكرامات ، والاطلاع على غرائب العلوم والعوالم الروحانية ، وما أشبه ذلك . فلقابل أن يقول : إن قصد مثل هذا بالتعبد جائز وسائغ ؛ لأن حاصله راجع الى طلب نيل درجة الولاية ، وأن يكون من خواص الله ومن المحطفين من الناس . وهذا صحيح في الطلب مقصود في الشرع الترقى اليه . ودليل الجواز ما تقدم في الأمثلة قبل هذا ، ولا فرق . وقد يقال : إنه

(١) تقدم هذا الحديث بمعناه (ج ١ — ص ٢٠٩)

(٢) أى ولم يكن مأموراً شرعاً بذلك ، بحيث فقد شرطاً من الشروط السالفة

(٣) وهما قصد أن يحمده أو يعظم أو يعطى ، والقصد الذى قبله الذى لا مانع

منه . وقوله (ودليل الجواز) أى جواز أحد القصدين وهو السابق : أما الثانى فلا

خارج عن نمط ما تقدم ؛ فانه تخرص على علم الغيب ، ويزيد بانه جعل عبادة الله وسيلة الى ذلك ، وهو أقرب الى الاقطاع عن العبادة ؛ لأن صاحب هذا القصد داخل بوجه ما تحت قوله تعالى : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ) الآية . كذلك هذا إن وصل الى ما طلب فرح به ، وصار هو قصده من التعب ، فتوى في نفسه مقصوده وضعفت العبادة ؛ وإن لم يصل رعى بالعبادة ، وربما كذب بنتائج الأعمال التي يهبها الله تعالى لعباده المخلصين . وقد روى أن بعض الناس سمع بحديث : « مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ يُنَابِغُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ ^(١) » فتعرض لذلك لينال الحكمة ، فلم يفتح له بابها ، فبلغت القصة بعض الفضلاء ، فقال : « هذا أخلص للحكمة ولم يخلص لله » وهكذا يجري الحكم في سائر المعاني المذكورة ونحوها . ولا أعلم دليلاً يدل على طلب هذه الأمور ، الأمور ، بل ثم ما يدل على خلاف ذلك ؛ فإن ما غيب عن الإنسان مما لا يتعلق بالتكليف لم يطلب بدركه ، ولا حُضَّ على الوصول اليه وفي كتب التفسير أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ما بال الهلال يبدؤ ورقيقاً كالخيط ، ثم ينمو الى أن يصير بدرًا ، ثم يصير الى حالته الأولى ؟ . فنزلت : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ . قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ . وليس البرُّ بأن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا) الآية ! فجعل إتيان البيوت من ظهورها مثلاً شاملاً لمقتضى هذا السؤال ، لأنه تطلبٌ لما لم يؤمر بتطلبه

(١) ذكره في الترغيب والترهيب بلفظ (من أخلص لله أربعين يوماً) وقال : ذكره رزين في كتابه عن ابن عباس ، ولم أره في شيء من الأصول التي جمعها ، ولم أقف له على اسناد صحيح ولا حسن ، انما ذكر في كتاب الضعفاء الكامل وغيره ، لكن رواه الحسن بن الحسن المروزي في زوائده في كتاب الزهد لعبد الله ابن المبارك وذكره مرسلًا وكذا رواه أبو الشيخ ابن حبان وغيره عن مكحول مرسلًا أقول : وقد ذكره في تذكرة الموضوعات بلفظ (ما من عبد يخلص لله أربعين صباحًا الا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه) وقال عنه : ضعيف وقال الصاغاني في رسالة الموضوعات إنه موضوع

ولا يقال : إن المعرفة بالله و بصفاته وأفعاله على مقدار المعرفة بمصنوعاته ، ومن جملتها العوالم الروحانية ، وخوارق العادات فيها تقوية للنفس ، واتساع في درجة العلم بالله تعالى .

لأنا نقول : إنما يطلب العلم شرعا لأجل العمل ، حسبما تقدم في المقدمات ؛ وما في عالم الشهادة كاف وفوق الكفاية ، فالزيادة على ذلك فضل . وأيضا إن كان ذلك مطلوباً على الجملة كما قال ابراهيم عليه السلام : (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُنْجِي الْمَوْتَى) الآية فإن الجواب عن ذلك من وجوه :

(أحدها) أن طلب الخوارق بالدعاء ، وطلب فتح البصيرة للعلم به ^(١) لانكسر فيه ؛ وإنما النظر فيمن أخذ يعبد الله ويقصد بذلك أن يرى هذه الأشياء ، فالدعاء بابه مفتوح في الأمور الدنيوية والأخروية شرعا ما لم يدعُ بمعصية . والعبادة إنما القصد بها التوجه لله وإخلاص العمل له ، والخضوع بين يديه ؛ فلا تشمل الشركة . ولولا أن طلب الأجر والثواب الأخرى مؤكَّد لإخلاص العمل لله في العبادة ، لما ساع القصد اليه بالعبادة ؛ مع أن كثيراً من أرباب الأحوال يعزب عنهم هذا القصد ، فكيف يُجعلان مثلين ؟ أعنى طلب الخوارق بالدعاء مع القصد اليها بالعبادة . ما أبعد ما بينهما لمن تأمل !

(والثاني) أنه لو لم نجد ما نستدل به على ذلك كله ^(٢) لكان لنا بعض العذر في التخطي عن عالم الشهادة الى عالم الغيب ، فكيف وفي عالم الشهادة من العجائب والغرائب ، القربة المأخذ ، السهلة الملتمس ، ما يفنى الدهرُ وهي باقية ، لم يبلغ منها

(١) أى بالدعاء . يعنى أن طلب ذلك بالدعاء لانكسر فيه . إنما النكير في أن يقصد هذا بالعبادة . وسيدنا ابراهيم طلب ذلك بالدعاء ، لالعبادة أخرى من العبادات . فليس طلب الخوارق بالدعاء كطلبها بالعبادة

(٢) أى على كالات الله ، وتنزيهه ، وقدرته الشاملة . الى آخر ما أشار اليه .

وبالتأمل يدرك الفرق بين الجوابين

في الاطلاع والمعرفة عشر العشار ! ولو نظر العاقل في أقل الآيات ^(١) ، وأذل المخلوقات ، وما أودع باريها فيها من الحكم والعجائب ، لقضى العجب . وانتهى الى العجز في إدراكه . وعلى ذلك نبه الله تعالى في كتابه أن تنظر فيه : كقوله : (أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ؟) ، (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت) الى آخرها (أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وربيناها وما لها من فروج) الى تمام الآيات . ومعلوم أنه لم يأمرهم بالنظر فيما حجب عنهم ولم يكن لهم الاطلاع عليه عادة الا بخارقة ، فإنه إحالة على ما يندر التوصل اليه . واذا تأملت الآيات التي ذكر فيها الملائكة وعوالم الغيب لم تجدها مما أحيل على النظر فيه ، ولا مأموراً بتطلب الاطلاع عليها وعلى ذواتها وحقائقها . فهذه الزفرقة كافية في أن ذلك غير مطلوب النظر فيه شرعاً ، وإذا لم يكن مطلوباً لم ينبغ أن يطلب

(والثالث) أن أصل هذا التطلب الخاص فلسفي : فإن الاعتناء بتطلب تجريد النفس ، والاطلاع على العوالم التي وراء الحس ، إنما نقل عن الحكماء المتقدمين والفلاسفة المتعمقين في فنون البحث ، من المتألهين منهم ومن غيرهم . ولذلك تجدهم يقررون لتطلب هذا المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية ، من اشتراط التغذي بالنبات ، دون الحيوان أو ما يخرج من الحيوان ، إلى غير ذلك من شروطهم التي لم تنقل في الشريعة ، ولا وجد منها في السلف الصالح عين ولا أثر ، كما أن ذكر التجريد والعوالم الروحانية ، وما يتصل بذلك لم ينقل عن أحد منهم . وكفى بذلك حجة في أنه غير مطلوب ، كما سيأتي على أثر هذا بحول الله تعالى

(١) كالنحلة ، والنملة ، والفراشة ، وما يسمى بالميكروبات ، وغير ذلك . فقد ألفت المجلدات الضخمة فيما عرف لها من الخواص ، واعترف علماءها بأنهم لا يزالون في أوائل البحث

(والرابع) أن طلب الاطلاع على ما غيب عنا من الروحانيات وعجائب المغيبات ، كطلب الاطلاع على ما غيب عنا من المحسوسات النائية ، كالأمصار البعيدة والبلاد القاصية ، والمغيبات تحت أطباق الثرى ؛ لأن الجميع أصناف من مصنوعات الله تعالى . فكما لا يصح أن يقال بجواز التعبد لله قصد أن يطلع الأندلسي على قطر بغداد وخراسان ، وأقصى بلاد الصين ، فكذلك لا ينبغي مثله في الاطلاع على ما ليس من قبيل المحسوسات

(والخامس) أنه لو فرض كون هذا سائغا فهو محفوف بعوارض كثيرة ، وقواطع معترضة ، تحول بين الانسان ومقصوده ، وإما هي ابتلاءات يبتلى الله بها عباده لينظر كيف يعملون . فإذا وازن الانسان بين مصلحة حصول هذه الأشياء وبين مفسدة ما يعترض صاحبها كانت جية العوارض أرجح ، فيصير طلبها مرجوحا . ولذلك لم يخذل إلى طلبها المحققون من الصوفية ، ولا رضوا بأن تكون عبادتهم يداخلها أمر ، حتى بالغ بعضهم فقال في طلب الثواب ما تقدم . وأشد العوارض طلب هذه الأشياء بالعبادة من الصلاة والصيام والذكر ونحوها مما يقتضى وضعها الاخلاص التام ، فلا يليق به طلب الحظوظ ؛ فان طالب العلم بالروحانيات إما أن يكون لأمر الله ورسوله بها ، وهذا لا يوجد . وإما لأنه أحب أن يطلع على ما لم يطلع عليه أحد من جنسه ، فسار كالمسافر ليرى البلاد النائية ، والعجائب المبتوتة في الأرض ، لا لغير ذلك ، وهذا مجرد حظ لاعبادة فيه . ومقصود الأمر أن مثل هذا لا يكون عاضداً لما وضعت له العبادة في الأصل ، من التحقق بمحض العبودية فإن قيل : فقد سئل بعض السلف عن دواء الحفظ . فقال : ترك المعاصي .

ومن مشهور القواعد أن الطاعة تعين على الطاعة ، وأن الخير لا يأتي إلا بالخير كما في الحديث ، كما أن الشر لا يأتي إلا بالشر . فهل للانسان أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير ؟ أم لا ؟ فان قلت « لا » كان على خلاف هذه القاعدة ، وإن قلت « نعم » خالفت ما أصلت

فالجواب أن هذا نمط آخر . وذلك أن الانسان قد يعلم أن الذي يصده مثلا عن الخير الفلاني عمل شر ، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذي يثاب عليه ، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك . فهذا عون بالطاعة على الطاعة ، ولا إشكال فيه . وقد قال الله تعالى : (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ) ، وقال : (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى) الآية ! ومسألة الحفظ من هذا . وأما ما وقع الكلام فيه فخاصه طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة ، وما أقرب ، هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص !

فالحاصل^(١) لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادة وغير قادح في الاخلاص فهو المقصود التبعي السائغ ، وما لا فلا . وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام :

« أحدها » ما يقتضى تأكيد المقاصد الأصلية ، وربطها ، والثوق بها ، وحصول الرغبة فيها ، فلا شك أنه مقصود للشارع ، فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح

« والثاني »^(٢) ما يقتضى زوالها عينا ، فلا إشكال أيضا في أن القصد إليها مخالف

لمقصد الشارع عينا ، فلا يصح التسبب بإطلاق

« والثالث » ما لا يقتضى تأكيد ولا ربطاً ، ولكنه لا يقتضى رفع المقاصد

الأصلية عينا ، فيصح في العادات دون العبادات^(٣) . أما عدم صحته في العبادات فظاهر . وأما صحته في العادات فلجواز حصول الربط والثوق بعد التسبب .

(١) هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة . وقوله (وأن المقاصد الأصلية

على ثلاثة أقسام الى قوله : الجهة الرابعة) حاصل للجهة الثالثة برمتها عبادتها وعاداتها

(٢) أى ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات

(٣) كطلب الاطلاع على عالم الروحانيات بالعبادات على ما حققه . أما مثل

قطع الشهوة بالصيام فمع كونه من هذا قد أحاله على ما تقدم من طلب الحظوظ في

بالعبادة . فليراجع

ويحتمل الخلاف ؛ فإنه قد يقال: إذا كان لا يقتضى تأكيد المقصد الأصلي وقصد الشارع التأكيد ، فلا يكون ذلك التسبب موافقاً لمقصد الشارع ، فلا يصح . وقد يقال: هو وإن صدق عليه أنه غير موافق يصدق عليه أيضاً أنه غير مخالف ؛ إذ لم يقصد احتتام رفع ما قصد الشارع وضعه ، وإنما قصد في التسبب أمراً يمكن أن يحصل معه مقصود الشارع . ويؤكد ذلك أن الشارع أيضاً مما يقصد رفع التسبب ؛ فلذلك شرع في النكاح الطلاق ، وفي البيع الإقالة ، وفي القصاص العفو ، وأباح العزل ، وإن ظهر لبديء الرأي أن هذه الأمور مضادة لقصد الشارع^(١) ، لما كان كل منها غير مخالف له عيناً . ومثله^(٢) ما إذا قصد بالنكاح قضاء الوطر خاصة ، ولم يتعرض لقصد الشارع الأصلي من التناسل . فليس خلافاً لقصد الشارع كما تقدم ، فكذلك غيره مما مضى تمثيلاً .

وليس من هذا أن المخالف لقصد الشارع بلا بد^(٣) ، هو الاحتيال^(٤) بالتسبب .

(١) أى فلا يعول على ما ظهر بيادىء الرأي لما كان غير مخالف عيناً ، فيكون

حينئذ صحيحاً

(٢) أى وهذا مثل ما إذا قصد الخ . فمع كونه لم يقصد قصد الشارع بل قصد أمراً آخر وهو قضاء الوطر ، وهو قصد لا يخالف قصد الشارع عيناً فكان صحيحاً ، فكذلك ما هنا من الأمثلة السابقة من قصد المضارة أو أخذ مال المرأة بالنكاح . فيكون صحيحاً أيضاً مثله

(٣) لعل أصل العبارة هكذا : (وليس من هذا المخالف لقصد الشارع بلا بد ، وهو الاحتيال الخ) أى ليس من هذا النوع الذى أكد جوازه بما قرره ما يكون فيه التسبب حيلة للوصول به إلى غرض آخر بحيث يزول ما تسبب فيه بمجرد وصوله إلى غرضه ، كما تقدم في بيع الآجال ، وكالهبة للفرار من الزكاة . فإنه لا يعد من هذا النوع الذى فيه الكلام هنا ، وهو ما لا يقتضى تأكيد المقصد الأصلي ولا رفعه ؛ لأن هذا في الحقيقة يؤدي إلى رفعه وانخراجه . وقوله (وأما إذا أمكن) يعنى وهو القسم الثالث هنا

(الجهة الرابعة) سكوت الشرع عن الإذن مع قيام الداعي ومن هنا حكم البدع ٤٠٩:

على تحصيل أمر ، على وجه يكون التسبب فيه عبثاً لا لمحصل تحته شرعاً إلا للتوصل إلى ما وراءه ، فإذا حصل المحل التسبب وانخرم من أصله ، ولا يكون كذلك إلا وهو منخرم شرعاً في أصل التسبب ، وأما إذا أمكن أن لا ينخرم أو أمكن أن لا يكون منخرماً من أصله فليس بمخالف للمقصد الشرعي من وجه ؛ فهو محل اجتهاد . ويبقى التسبب إن صحبه نهى محل نظراً أيضاً^(١) . وقد تقدم الكلام فيه . والله أعلم

﴿والجهة الرابعة﴾ - مما يعرف به مقصد الشارع - السكوت عن شرع التسبب^(٢) ، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له . وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين :

« أحدهما » أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه ، ولا موجب يقدر لأجله ؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها ، وإنما حدثت بعد ذلك ، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كلياتها . وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم ، كجمع المصحف ، وتدوين العلم ، وتضمين^(٣) الصناع ، وما أشبه ذلك .

(١) وهو ما أشار إليه كثيرًا بترجمة الصلاة في الدار المغصوبة

(٢) أي في الاعمال العادية ، كتضمين الصناع . وقوله (أو عن شرعية العمل)

أي في الاعمال العبادية ، كتدوين المصحف

(٣) ألم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم صناع ؟ بل كان . فالتمثيل به غير واضح لأن الموجب إذا كان موجوداً فاما أن يكون قد أخذ حكماً من الشارع غير ما كان جارياً قبل ، أو لا . وعلى كل فهو حكم إما باقرار ما كان موجوداً أو بتعديله . فلا يظهر عده فيما نحن فيه إلا إذا كان خلا زمانه عليه السلام عما يعلق بذلك . وهو بعيد

مما لم يجر له ذكر في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تكن من نوازل زمانه ، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها . فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال ، فالقصد الشرعى فيها معروف من الجهات المذكورة قبل (١) « والثانى » أن يسكت عنه وموجبه المقتضى له قائم ، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان فى ذلك الزمان . فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص (٢) ؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملى موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه ، كان ذلك صريحاً فى أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة ، ومخالفة لما قصده الشارع ، إذ فهم من قصد الووقوف عند ما حد هنالك ، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه .

ومثال هذا سجود الشكر فى مذهب مالك ، وهو الذى قرر هذا المعنى (٣) فى العتبية من سماع أشهب وابن نافع ؛ قال فيها : وسئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر يحبه فيسجد لله عز وجل شكراً . فقال : لا يفعل . ليس هذا مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق - فيما يذكرون - سجد يوم اليمامة شكراً لله . أسمع ذلك ؟ قال : ما سمعت ذلك ، وأنا أرى أن قد كذبوا على أبى بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشئ فيقول هذا شئ لم أسمع له خلافاً . فقيل له : إنما نسئلك لنعلم رأيك فنرد ذلك به . فقال : نأتيك بشئ آخر أيضاً لم تسمعه منى : قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى المسلمين بعده ؛

(١) أى فى الجهة الثالثة ، وهى ما لم ينص عليه وعلم بمسلك استقرى من النصوص
(٢) أى فهو تقرير لنفس ما كان جارياً واعتبار له . وأنت ترى أصل الكلام عاماً فى العادى والعبادى ، ولكنه ساق الكلام فى هذا القسم مساق الخاص بقسم العبادة وهو الذى يقال فيه بدعة وغير بدعة
(٣) وهو الجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع

(الجهة الرابعة) سكوت الشرع عن الاذن مع قيام الداعي ومن هنا حكم البدع ٤١١

أفسمعت أن أحداً منهم فعل مثل هذا؟ إذا جاءك^(١) مثل هذا مما قد كان للناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء، فعليك بذلك؛ لأنه لو كان لذكر، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم. فهل سمعت أن أحداً منهم سجد؟ فهذا إجماع. إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه. هذا تمام الرواية. وقد احتوت على فرض سؤال والجواب عنه بما تقدم.

وتقرير السؤال أن يقال في البدع مثلاً إنها « فعل ما سكت الشارع عن فعله، أو ترك ما أذن في فعله ». أو تقول: « فعل ما سكت الشارع عن الإذن فيه، أو ترك ما أذن في فعله، أو أمرٌ خارج عن ذلك^(٢) ». « فالأول » كسجود الشكر عند مالك، حيث لم يكن ثم دليل على فعله، والدعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصلوات، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة في غير عرفات « والثاني » كالصيام مع ترك الكلام، ومجاهدة النفس بترك ما كولات معينة « والثالث » كإيجاب شهرين متتابعين في الظهار لو وجد الرقبة.

وهذا الثالث مخالف للنص الشرعي، فلا يصح بحال. فكونه بدعة قبيحة بين وأما الضربان الأولان — وهما في الحقيقة فعل أو ترك لما سكت الشارع عن فعله أو تركه — فمن أين يعلم مخالفتهما لقصد الشارع أو أنهما مما يخالف المشروع؟ وهما

(١) هذا إلى آخر الكلام هو الزائد عن مضمون ما أجاب به أولاً، وبه يظهر قوله (بشيء آخر لم تسمعه مني، راجع الجزء الثاني من الاعتصام في فصل) ثم أتى بما أخذ آخر من الاستدلال الخ) تجد اختلافاً في اللفظ يؤدي إلى بعض الاختلاف في المعنى (٢) الإشارة لفعل ما سكت عنه وترك ما أذن فيه. فان إيجاب شهرين متتابعين في الظهار لو وجد الرقبة لس مما سكت عنه الشارع، بل هو ضد لما نص عليه الشارع. وقوله (أو أمر خارج عن ذلك) هذا ما زادت به العبارة عن سابقها

لم يتواردا^(١) مع المشروع على محل واحد ، بل هما في المعنى كالمصالح المرسله^(٢) ،
 والبدع إنما أحدثت لمصالح يدعيها أهلها ، ويزعمون أنها غير مخالفة لقصد الشارع ،
 ولا لوضع الأعمال . أما القصد فمسلم بالفرض^(٣) ، وأما الفعل فلم يشرع الشارع^(٤)
 فعلاً نوقض بهذا العمل المحدث ، ولا تركاً لشيء فعله هذا المحدث ، كترك الصلاة ،
 وشرب الخمر ؛ بل حقيقته أنه أمر مسكوت عنه عند الشارع ، والمسكوت من الشارع
 لا يقتضى مخالفة ، ولا يفهم^(٥) للشارع قصداً معيناً دون ضده وخلافه . فإذا كان
 كذلك رحعنا الى النظر في وجوه المصالح ؛ فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه ، إعمالاً
 للمصالح المرسله ؛ وما وجدنا فيه منسدة تركناه ، إعمالاً للمصالح أيضاً ؛ وما لم نجد
 فيه هذا ولا هذا فهو كسائر المباحات ، إعمالاً للمصالح المرسله أيضاً — فالحاصل أن كل
 محدثة يفرض ذمها تساوي المحدثه المحموده في المعنى^(٦) . فما وجه ذم هذه ومدح هذه؟
 ولا نص يدل على مدح ولا ذم على الخصوص .

(١) لأنه لا مشروع في هذا الفرض . وهو توجيه لانكار الأمرين معا
 (٢) أى التي لم يرد من الشارع فيها نص أو دليل بخصوصها ، فهي مرسله عن الدليل
 (٣) لأن فرض الكلام أنه وجد المقتضى للفعل مثلاً او للترك ، كحصول النعمة
 المستحقة للشكر في سجوده . فلا مخالفة للقصد . لما علمناه سابقاً في (الجهة الثانية بما يدل
 على قصد الشارع)

(٤) أى وهو أصل الفرض أيضاً
 (٥) هذه الزيادة لا حاجة اليها هنا ، لأنه وإن كان المسكوت لا يفهم للشارع
 قصد معين فيه ، ولكن أصل الموضوع أن قصد الشارع في هذه المسائل مسلم أنه
 يوافق البدعة ، كشكر النعم المطلوب بوجه عام في موضوع سجود الشكر ، وأن
 المقتضى موجود ولكنه لما لم يشرع له الحكم دل على أنه لازائدهما هو مقرر فيه .
 ولا يعزب عنك أن المصالح المرسله إنما تجرى في غير العبادات
 (٦) أى في المصاحه والحكمة ، لأن الفرض أن الجميع فيه المصاحه التي عرف
 اعتبار الشارع لها . وأى فرق بين سجود الشكر وجمع المصحف ؟ أو بين الاجتماع
 للدعاء أدبار الصلوات وتدوين العلم ؟ وكلاهما عون على الخير

وتقرير الجواب ما ذكره مالك ، وأن السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا - إذا وجد المعنى المقتضى للفعل أو الترك - إجماعٌ من كل ساكت على أن لا زائد على ما كان. وهو غاية في هذا المعنى . قال ابن رشد : الوجه في ذلك أنه لم يره مما شرع في الدين - يعنى سجود الشكر - لا فرضاً ولا نفلاً ؛ إذ لم يأمر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ولا فعله ؛ ولا أجمع المسلمون على اختيار فعله ، والشرائع لا تثبت الا من أحد هذه الوجوه - قال : واستدلالة على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك ولا المسلمون بعده بأن ذلك لو كان لنقل ، صحيح ؛ إذ لا يصح أن تتوفر دواعي المسلمين على ترك نقل شريعة من شرائع الدين ، وقد أمروا بالتبليغ - قال : وهذا أصل من الأصول ، وعليه يأتي اسقاط الزكاة من الحُضْر والبقول ، مع وجوب الزكاة فيها بعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم : « فيما سقت السماء والعيونُ والبعلُ العُشْرُ . وفيما سقى بالنضح نصفُ العشر » (١) لأننا نزلنا ترك نقل أخذ النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة منها كالسنة القائمة في أن لا زكاة فيها ، فكذلك تنزل ترك نقل السجود عن النبي صلى الله عليه وسلم في الشكر كالسنة القائمة في أن لا سجود فيه . ثم حكى خلاف الشافعي والكلام عليه. والمقصود (٢) من المسألة توجيه مالك لها من حيث إنها بدعة ، لا توجيه أنها بدعة على الاطلاق

(١) أخرجه النسائي وأبو داود وابن ماجه

(٢) أى مقصود المؤلف من نقل ما ذكر عنه في السؤال والجواب معرفة طريقته في توجيهه وبيان معنى كونها بدعة . يعنى يأخذ منه القاعدة العامة التي يريد تأصيلها هنا وهو أن البدعة ما كان المقتضى لها موجوداً في زمانه صلى الله عليه وسلم ولم يشرع لها حكماً زائداً ، فيعلم أن السكوت دليل على أن قصده الوقوف عند هذا الحد . وليس غرض المؤلف العناية ببيان أن سجود الشكر بدعة ، بل الذى يعنيه هو طريقة مالك في بيان بدعتها . وكأن هذا شبه تبرؤ من تأييد كونها بدعة ، للأحاديث الواردة في سجوده صلى الله عليه وسلم شكراً . راجع المنتقى في باب السهو

وعلى هذا النحو جرى بعضهم في تحريم نكاح المحلل وأنها بدعة منكورة ، من حيث وجد في زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضى للتخفيف والترخيص للزوجين ، باجازه التحليل ليراجعا كما كانا أول مرة ، وأنه لما لم يشرع ذلك مع حرص امرأة رفاة على رجوعها اليه دل على أن التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها . وهو أصل صحيح ، اذا اعتبر وضح به الفرق بين ماهو من البدع وما ليس منها ، ودل على أن وجود المعنى المقتضى مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع الى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبله ؛ فاذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل

﴿ تم الجزء الثاني ﴾