مباحث من كتاب

الموافقات في أصول الشريعة

كتاب المقاصد

والمقاصد التي ينظر فيها قسمان :

أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع. والأخر: يرجع قصد المكلف

فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء[1]، ومن جهة

---

(١) أي بالقصد أن يعتبر في المرتبة الأولى ويكون ماعداه كأنه تفصيل له.

وهـــذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين، فإن هذا المرتبة الأولى بالنسبة إلى قصده في إفهامها وأنها يراعى فيها معهود الأميين في عرفهم وأساليبهم مثلا، وكذاب النسبة إلى قصـــده ى وضـــعها للتكلـــيف بمقتضاها وأن ذلك إنما يكون فيما يطيقه الإنسان من الأفعال المكسوبة، لاما كان في مثل الغرائز كشهوة الطعام والشراب فلا يطلب برفعها مثلا،وتفاصيل ما ينضـــبط به ما يصح أن يكون مقصودا للتكليف به ومالا يصح، وكذا بالنسبة إلى قصده دخول المكلف تحت أحكام التكليف من عموم أحكامها واستدامة المكلف على لعمل بها، وأنها كليه لا تخص بعضاً دون بعض،وأن المعتبر في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حده الشرع لا على مقتضـــى أهوائهم وشهواتهم، وأنه لا يلزم من كون مصالح التكليف عائدة على العباد لا غير في العاجل والآجل أن يكون نيله لها خارجا عما رسمه الشرع له. وهكذا من تفاصيل هذه الأنواع الـــثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريعة، فإنها تعتبر في المرتبة الثانية بالنسبة للقصد في أصل وضعها، كما سيأتي له بسط ذلك كله على وجه لم يسبق إليه رحمه الله وهكذا من تفاصيل هذه الأنواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريعة، فإنها تعتبر في المرتبة الثاني بالنسبة للقصد في أصل وضعها، كما سيأتي له بسط ذلك كله على وجه لم يسبق إليه رحمه الله وليلاحظ أنه ليس المـــراد من كتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر، لأنك إذا قست هذه المقاصد بما ذكروه في الأصول تجد أنها تعد في مبادئ الفن. فمثلا تراهم يعدون الكلام في المحكوم عليه من المبادئ، ولا يخفى عليك أن النوع الثالث – بجميع المسائل التي ذكرها فيه- من قبيل الكلام في المكلف به وأنه لابد أن يكون مقدوراً للعبد داخلا تحت كسبه وهكذا الباقي من الأنواع الأربعة إذا من المبادئ، ولا يخفى عليك أن النوع الثالث – بجميع المسائل التي ذكرها فيه- من قبيل الكلام في المكلف به وأنـــه لابـــد أن يكون مقدوراً للعبد داخلا تحت كسب. وهكذا الباقي من الأنواع الأربعة إذا تأملـــتها تجدهـــا من المبادئ لا مقاصد الفن التي هي الأدلة. اللهم إلا على نوع من التوسع في الأصول بأن كل مانتبى عليه فقه فهو من أجزاء الصول. ولا حاجه إليه مع ظهور الغرض.

قصده في وضعها للأفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها. فهذه أربعة أنواع.

ونقدم قبل الشروع في المطلوب (مقدمة كلامية) مسلّمة في هذا الموضع:

وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً وهذه دعوى لابد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً. وليس هذا موضع ذلك. وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختار أكثر الفقهاء المتأخرين. ولما اضطُرّ[1] في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أن لفظ تعني العلامات المعرفة للأحكام خاصة. ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة. والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي، ولا غيره، فإن[2] الله تعالى يقول في بعثه الرسل وهو الأصل: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[3] ﴿وما أرْسَلْناكَ إلاّ رَحمةً للعالَمِين﴾[4]

وقال في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[5]

---

(١) أي ليأتي له القول بالقياس وأنه دليل شرعي.

(٢) أي ولا يستأتى للرازي أن يقول في هذه العلل العامة أنها علامات للأحكام ثم لا يخفى على مستعمل كلمة (العلل) في كتابه بمعنى الحكمة كما سبق له.

(٣) سورة النساء: ١٦٥.

(٤) سورة الأنبياء: ١٠٧.

(٥) سورة هود: ٧.

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]

﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[2] وأما التعليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى، كقوله بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾[3] وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[4] وفي الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[5] وقال في القبلة: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾[6] وفي الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾[7] وفي القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾[8].

وفي التقرير على التوحيد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[9] والمقصود التنبيه وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة.

---

(١) سورة الذاريات: ٥٦.

(٢) سورة الملك: ٢.

(٣) سورة المائدة: ٦.

(٤) سورة البقرة ١٨٣.

(٥) سورة العنكبوت ٤٥.

(٦) سورة البقرة ١٥٠.

(٧) سورة الحج ٣٩.

(٨) سورة البقرة ١٧٩.

(٩) سورة الأعراف ١٧٢

ومن هذه الجملة [1] ثبت القياس والاجتهاد، فنشمر على مقتضاه — ويبقى البحث في كون ذلك واجبا أو غير واجب موكولا إلى علمه — فنقول والله المستعان :

---

(١) سيأتي له في كتاب الاجتهاد — في المسألة العاشرة — توسع في هذه الجملة وفي تفاريع القواعد المتعلقة بها فانظره هناك.

النوع الأول

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة وفيه مسائل:

المسألة الأولى[1]:

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:

أحدهما: أن تكون ضرورية.

والثاني: أن تكون حاجية.

والثالث: أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية: فمعناها أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر 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 مراعاة جانب الوجود[2].

والثاني: ما يدرأ عنها الواقع أو المتوقع فيها. وذلك عبارة عن مراعاتها من

---

(١) سيأتي في المسألة الرابعة من السنة بيان واف للمقاصد الشرعية وتفاريعها ومكملاتها وإن كن على نحو آخر.

(٢) مراعاة الضروريات من جانب الوجود تكون بفعل ما به قيامها وثباتها. ومراعاتها من جانب العدم تكون بترك ما به تنعدم، كالجنايات فلا يقال أن مراعتها من جانب الوجود يمثل الصلاة وتناول المأكولات مثلا هو مراعاة لها من جانب العدم، إذ بفعل هذه الأشياء التي بها لوجود الاستقرار لا تنعدم مبدئياً أو لا يطرأ عليها العدم، فما كان مراعاة لها من جانب الوجود هو أيضاً مراعاة لها من جانب العدم بهذا المعنى.

جانب العدم فأصول لعبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان[1] والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك. والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً؛ كتناول[2] المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك. والمعاملاتُ [3] راجعه إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، والى حفظ النفس والمال أيضاً، لكن بواسطة العادات. والجنايات — ويجمعها [4] الأمر

---

(١) قال في التحرير وشرحه: حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي إلى البدع، ويقول الحنفية أن وجوب الجهاد ليس لمجرد الكفر بل لكونهم حربا علينا، ولذلك لا يحارب الذمي والمستأمن، ولا تقتل المرأة والراهب، وقبلت الجزية. وهذا لاينا في أنه لحفظ الدين : إذا حفظ الدين لا يتم مع حربهم المفضي إلى قتل المسلم أو فتنه عن دينه. فأنت ترى المؤلف توسع في حفظ الدين فجعله مقصدا لجميع التكاليف أصولها وفروعها. ولعلة لا يوافق قوله بعد : (فأنها مراعاة في كل ملة) لأن ذلك لا يسلم بالنسبة لنحو الزكاة الخ ...

(٢) أي أصل تناول الغذاء الذي يتوقف عليه بقاء الحياة والعقل. وسيأتي في الحاجات التمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ... أي مما يكون تركة غير مخل بالنفس والعقل ولكنه يؤدى إلى الضيق والحرج فالفرق بين المقامين واضح.

(٣) أي بالمقدار الذي يتوقف عليه حفظ المال، فهي بهذا المقدار من الضروري وهذا هو الذي عناه الذي قاله غيره أن حفظ النسل شرع له حد الزنا جلدا ورجما، لأنه مؤدى إلى اختلاط الأنساب، المؤدى إلى انقطاع التعهد من الآباء المؤدى إلى انقطاع النسل وارتفاع النوع الإنساني من الوجود وأما ما قاله المؤلف فغير واضح.

(٤) جمله معترضة، والظاهر أنها مقدمة من تأخير وأن وضعها قبل قوله: (والعبادات والعادات قد مثلت) وهي راجعة إلى جميع ما تقدم مما يحفظ من جانب الوجود والعدم ومعنى كونها تجمع ذلك أنها تتعلق به جميعه وتنصبّ عليه من باب تكميل أبواب الشريعة، إذ ما من أمر ولا نهي إلا يتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ثم أخبر عن الجنايات بأنها ترجع إلى حفظ ما سبق من جنب العدم ثم أكمل المقام بالتمثيل للمعاملات والجنايات لأنه مثل لغيرها آنفاً. وسيأتي في المسألة السابعة من هذا الكتاب في قوله : (وجامعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ما يساعد على ما هو الحق في فهم قوله هنا : (ويجمعها الخ ...

بالمعروف والنهى عن المنكر — ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

والعبادات والعادات قد مُثلت. والمعاملات ما كان رجعا إلى مصلحة الإنسان مع غيره؛ كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع. والجنايات وما كان عائداً على التقدم بالابطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الابطال ويتلافى تلك المصالح؛ كالقصاص والديات للنفس، والحد للعقل، وتضمين[1] قيم الأموال للنسل، والقطع والتضمين للمال، وما أشبه ذلك.

ومجموع الضروريات خمسة وهى[2]: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة[3].

---

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

(٢) ترتيبها من العالي للنازل هكذا :الدين، النفس، العقل، النسل، المال — على خلاف ذلك. فإن بعضهم يقدم النفس على الدين.

(٣) قال في شرح التحرير : حصر المقاصد في هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء فبعد هذا لا يقال أن الشوكاني تأمل التوراة والإنجيل فلم يجد فيهما إلا إباحة الخمر مطلقاً. على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسيهم تحريمها عندهم. وعلى فرض صحة ما عزى للشوكاني لو قيل أن الممنوع في جميع الشرائع ضياع العقل رأساً والخمر وقتاً ثم يعود، لكان له وجه. أما تعريض الغنائم من الأمم السابقة لحرق النار السماوية بجمعها في مكان خاص وعدم نيل شئ منها فظاهر أنه ليس من إتلاف الإنسان للمال وكان تحريمها عليهم لحكمة تخليص نفوسهم من قصد الغنائم بالجهاد وقد رخص فيها شرعنا خاصة كما في الحديث: "ولم تحل لأحد قبلي" وقصة: ﴿فطفق مسحا بالسوق والأعناق﴾ ليس فيها إتلاف لها بل إما أن يكون من باب استعراضها وتفقد أحولها بيده لا بالسيف كما حققه الفخر وإما أن يكون ذلك تقربا إلى الله بأحب المال عنده، لأكل الفقراء كما هو المشهور، أو ايكون كالوسم بالنار لحبسها في سبيل الله.

(وأما الحاجيات) فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراع دخل على المكلفين- على الجملة[1] الحرج والمشقة، ولكنه ليبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة لحوق المشقة بالمرض والسفر. وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً، وما أشبه ذلك. وفي المعاملات كالقراض[2]، والمساقاة والسلم، والغاء التوابع في العقد على المتبوعات؛ كثمرة الشجر، ومال العبد. وفي الجنايات كالحكم باللوث، والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصناع وأشبه ذلك.

وأما التحسينات: فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق وهي جاريه فيما جرت فيه الأوليان: ففي العبادات كإزالة النجاسة — وبالجملة الطاهرات كلها وستر العورة وأخذ الزينة والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات، وأشباه ذلك، وفي العادات كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار في المتناولات، وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة، وإنكاح

---

(١) أي ليس كل المكلفين يدخل عليه الحرج، بفقد هذه الحاجيات.

(٢) بل سائر المعاملات التي لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات الخمس كما أشرنا إليه فيما سبق، لا ما يعطيه ظاهر أنواع الأمثلة من خصوص ما كان له أصل حظر لدخوله تحت قاعدة منع كلي، استثني ذلك منه حتى عد رخصة بالاطلاقات الأربعة السابقة.

نفســـها، وطلـــب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير وما أشبهها، وفي الجنايات كمنع قتل الحرب بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

وقلـــيل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها، فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، إذ ليس فقد أنها بمخل بأمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجري التحسين والتزيين.

المسألة الثانية

كـــل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة، مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية.

فأما الأولى[1]: فنحو التماثل في القصاص، فإنه لا تدعو إليه ضرورة ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولكنه تكميل[2] وكذلك نفقة المثل، وأجرة المثل[3] والمنع مـــن الـــنظر إلى الأجنبية، وشرب قليل المسكر، ومنع الربا، والورع اللاحق في التشـــابهات، وإظهار شعائر الدين، كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة، والقيام بالرهن والحميل والإشهاد في البيع، إذ قلنا إنه من الضروريات.

---

(١) أي مرتبة الضروريات.

(٢) أي إنما هو مكمل لحكمة القصاص؛ فإن تل الأعلى بالأدنى مؤد إلى ثوران نفوس العصبة، فلا يكمل بدونه ثمرة القصاص من الزجر والحياة التي قصدها الشرع ومنه ومثله تحريم المسكر، لأنه بما فيه من لذة الطرب يدعو إلى الكثير المضيع للعقل فتحريم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير فيحمل كلام المؤلف على هذا الغرض.

(٣) أي أن هذه الأمثلة الثلاثة مكملة للضروري من حفظ المال للطرفين. كما أن من النظر للأجنبية مكمل للضروري من حفظ النسل بالمنع من الزنا، لأن النظر مقدمة للزنا وداعية إليه. وتحريم داعية المحرم ثبت بها الدليل الشرعي . كذا منع الربا تكميل لحفظ المال الذي هو ضروري، فإن الزيادة جزء من مال الدافع يذهب بدون مقابل معتبر شرعاً. والورع تكميل لما هو من نوعه: فإن كان في عبادة فمكمل لها . في عادة أو معاملة فمكمل لذلك.

وأما الثانية : فكاعتبار[1] الكفء ومهر المثل في الصغيرة، فإن ذلك كله لا تدعو إليه الحاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة. وإن قلنا إن البيع من باب الحاجيات، فالاشهاد والرهن والحميل من باب التكملة. ومن ذلك الجمع بين السلاتين في السفر الذي يخاف أن يغلب على عقله. فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة، إذ لو لم يشرع لم يخل بأصل التوسعة والتخفيف.

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

المسألة الثالثة

كل تكملة فلها من حيث هي تكملة شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال. وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصح اشتراطها عند ذلك لوجهين :

أحدهما: أن في إبطال الأصل إبطال التكملة، لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف فإذا كان اعتبار الصفة يؤدى إلى ارتفاع الموصوف لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضا. فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤد إلى عدم اعتبارها. وهذا محال لا يتصور. وإذا لم يتصور لم تعتبر التكملة وأعتبر الأصل من غير مزيد.

---

(١) فإن أصل المقصود من النكاح وإن كان حاصلا بدونهما لكنهما أشد إفضاء لدوام النكاح وتمام الألفة بين الزوجين. وما به دوامه من مكملته.

والـثاني: أنّـا لـو قدرنا تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل من فوات المصلحة الأصلية لكان حصول الأصلية الأولى[1] لما بينها من التفاوت.

وبـيان ذلـك أن حفظ المهجة مهمٌّ كلي، وحفظ المروءات مستحسن. فحرمت النجاسات حفظاً للمروءات، وإجزاء لأهلها على محاسن العادات فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس، كان تناوله أولى.

وكذلـك أصل البيع ضروري، ومنع الغرر والجهالة مكمل. فلو أشترط نفـى الغـرر جملة لنحسم باب البيع. وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية[2] واشـترط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات. ولما كان ذلك ممكـناً في بيع الأعيان من غير عسر، منع من بيع المعدوم[3] إلا في السلم. وذلك في الإجارات ممتنع. فاشترط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها، والإجارة محتاج إليها فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد. ومثله جار في الإطلاع على العورات للمباضعة والمداواة وغيرها.

وكذلـك الجهاد مع ولاة الجوْر قال العلماء بجوازه، قال مالك : لوْ ترك

---

(١) أي تحصيلها أولى بالاعتبار، فيجب أن ترجح على التكميلية، لأن حفظ المصلحة يكون بالأصل. وغاية التكميلية أنها كالمساعد لما كملته. فإذا عارضته فلا تعتبر.

(٢) قد تكون الإجارة ضرورية كالاستئجار لإرضاع من لا مرضعة له وتربيته وقد تكون حاجية وهو الأكثر. ومثله يقال في البيع وسائر المعاملات باعتبار توقف حفظ الضروريات الخمسة أو عدم التوقف.

(٣) المقابل للحضور الغيبة. والمقابل للعدم الوجود. فأما أن يقول (واشترط وجود العوضين) ثم يقول: (منع بيع المعدوم إلا في السلم). وهو ظاهر. وإما أن نقول كما قال أولا أو ثم يقول: (منع من بيع الغائب في السلم) فيعترض عليه بأن بيع الغائب الموصوف جائز. ومقتضى قوله بعد: (فأشترط وجود المنافع وحضورها) ثم قوله (وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد). إن غرضه بقوله (وأشترط حضور العوضين) اشترط وجودهما وحضورهما. ولما كان الحضور استغنى به عنه أولاً. فيبقى الكلام في اشتراط الحضور في البيع وقد علمت ما فيه.

ذلك لكان ضرراً على المسلمين فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكملة للضرورة والكمل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يعتبر. ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور[1] عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء فإن ترك ذلك ترك سنة الجماعة، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة[2] والعدالة مكملة لذلك المطلوب، ولا يبطل الأصل بالتكملة. ومنه إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضروريتها[3] فإذا أدى طلبه إلى أن لا تصلي كالمريض غير القادر — سقط المكمل. أو كان في إتمامها حرج، ارتفع الحرج عمن لم يكمل، وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة. وستر العورة من باب مكملات الصلاة. فلو طلب على الإطلاق لتعذر أدائها على من يجد ساترا، إلى أشياء من هذا القبيل في الشريعة تفوق الحصر. كلها جار على هذا الأسلوب.

وانظر فيما قال الغزالي في الكتاب المستظهري في الإمام الذي لم يستجمع شروط الإمامة. وأحمل عليه نظائره.

المسألة الرابعة

المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية :

فلو فرض اختلاف الضروري بإطلاق، لاختلاً باختلاله بإطلاق. ولا يلزم

---

(١) و (٢) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "الجهد واجب عليكم مع كل أمير. براً كان أو فاجراً والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم، براً كان أو فاجراً، وأن عمل الكبائر" أخرجه أبو داود أقول قال صاحب كتاب العماد اللماز في الموضوعات: حديث الصلاة خلف كل بر وفاجر قد ورد من طرق. قال الدارقطني والعقيلي ليس في ذلك شيء يصح عنه صلى الله عليه وسلم. وسئل أحمد عنه فقال: ما تعرفه أهـ.

(٢) أي المكملة للضروري كما سبق له. والعدالة في الإمام مكملة لهذا المكمل.

(٣) لعل الأصل (للضروريات) أي أن الصلاة من الضروريات الخمس. وهذا الإتمام مكمل لها.

مـــن اخـــتلالها اختلال الضروري بإطلاق. نعم قد يلزم من اختلال التحسيني بـــإطلاق اختلال الضروري بوجه ما. فلذلك إذا حوفظ على الضروري فينبغي المحافظـــة عـــلى الحـــاجي. وإذا حوفـــظ على الحاجي فينبغي أن نحافظ على التحسيني[1] إذا ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري. فإن الضروري هو المطلوب[2]

فهذه مطالب خمسة لابد من بيانها :

أحدهما: أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.

والثاني: أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق.

والثالث: أنه لا يلزم من اختلال الباقيين إختلال الضروري.

والـــرابع: أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

والخامس: أن ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري.

(بـــيان الأول): أن مصـــالح الدين والدنيا مبينة على المحافظة على الأمور الخمســـة المذكورة فيما تقدم. فإذاً أعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبيناً عليها؛ حـــتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود. أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها بذلك.

فلـــو عـــدم الدين عدم ترتيب الجزاء المرتجى. ولو عدم المكلف لعدم من يـــتدين. ولو عدم العقل لارتفع التدين. ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء. ولو عدم المال لم يبق عيش ــ وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك

---

(١) أول الأصل (إذ)، لا (إذا) كما يفيد السياق.

(٢) أي الأصلى والأشد في الطلب وإلا فالكل مطلوب. وسيأتي له ما يفسره في آخر المسألة.

عن غيره إذا أخذه من وجهه. ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها وما يؤدي إليها 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 فالأمور الحاجية إنما هي حافظة حول هذا الحمى؛ إذ هي [illegible] العبادات تكملها، [illegible] في الكليات بما وكملها المشقات: [illegible] وإن [illegible] الكليات [illegible] على وجهه لا يفيض إلى الحرج ولا التفريط.

وذلك مثل ما تقدم في اشتراط عدم الغرر والجهالة في البيع، وكما تقول في [illegible] من [illegible] فإن [illegible] حول الكليات [illegible] وتخفف وتيسر، ويجوز له ترك القيام في وقته إلى إمكان صحته، وكذلك ترك المشقة الصوم وقصر الصلاة، وسائر ما تقدم في التمثيل، وغير ذلك. فإذا فهم 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 كالفرع من فروعه، لزم من اختلاله اختلال الباقيين؛ لأن الأصل إذا اختل الفرع من باب أولى.

فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة لم يمكن اعتبار الجهالة والغرر. وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المماثلة فيه؛ فإن ذلك من

أوصـــاف القصـــاص، ومحال ان يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف. وكما إذا سقط عن المغمى عليه أو الحائض أصل الصلاة. لم يمكن أن يبقى عليهما حكم القراءة فيها، أو التكبير أو الجماعة، أو الطهارة الحديثة أو الخبيثة. ولو فرض أن تَـــمَّ حكمـــا هو ثابت لأمر فارتفع ذلك الأمر، ثم بقى الحكم مقصوداً لذلك الأمر، كان هذا فرض محال. ومن هنا يعرف مثلا أن الصلاة إذا ارتفعت أرتفع مـــا هـــو تـــابع لها ومكمل، من القراءة والتكبير والدعاء وغير ذلك؛ لأنها من أوصـــاف الصـــلاة بالفـــرض. فلا يصح أن يقال إن أصل الصلاة هو المرتفع، وأوصافها بخلاف ذلك.

وكذلـــك نقول، كالنهي عن الصلاة في طرفي النهار، والنهي عن الصيام في العـــيد، فكل ما تتصف به من مكملاتها مندرج تحت أصل النهي، من حيث نهى عن الصلاة لها هيئة اجتماعية في الوقوع؛ لأن النهي عن العبادة المخصوصة مـــن حيـــث هـــي كذلك. ولا تكون منهياً عنها إلا بمجموع أفعالها وأقوالها. فاندرجت المكملات تحت النهي باندراج الكل.

ولا يقال : إن لهذه الأشياء حقائق في أنفسها لا تكون منهياً عنها بذلك الاعتـــبار، فـــلا يلزم أن تكون منهياً عنها مطلقاً. وإذا لم تكن منهياً عنها على الإطـــلاق، لم يلزم بارتفاع ما هي تابعة له. فلا يلزم من اختلال الأصل اختلال الفرع كما أصّلت. وأيضاً فإن الوسائل لها مع مقاصدها هذه النسبة، كالطهارة مع الصلاة. وقد ثبتت الوسائل شرعاً مع انتفاء المقاصد، كجرِّ المُوسَى في الحج عـــلى رأس من لا شعر له. فالأشياء إذا كان لها حقائق في أنفسها فلا يلزم من كونها وضعت مكملة أن ترتفع بارتفاع المكمل.

لأن نقول: إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران: اعتبار من حيث هي

مـــن أجـــزاء الصلاة، واعتبارٌ من حيث أنفسها. فأما اعتبارها من الوجه الثاني فلـــيس الكلام فيه. وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكملة للصلاة وبذلك الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف. ومن المحال بقاء الصفة مع انـــتفاء الموصـــوف؛ إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلا. فكذلك ما كان في اعتبار مثله. فإذا كان كذلك لم يصح القول ببقاء المكمل مع انتفاء المكمل وهو المطلوب وكذلك الصوم وأشباهه.

وأمـــا مســـألة الوسائل فأمر آخر. ولكن عن فرضنا كون الوسيلة كالوصف للمقصـــود بكونه موضوعاً لأجله[1] فلا يمكن والحال هذه أن تبقى الوسيلة مع انـــتفاء المقـــص، إلا أن يـــدل على الحكم ببقائها[2]. فتكون إذ ذك مقصودة لنفسها. وإن أبَحر مع ذلك أن تكون وسيلة إلى مقصود آخر فلا امتناع في هذا. وعلى ذلك يحمل إمرار الموسى على شعر من لا شعر له.

وبهـــذه القاعدة يصح القول بإمرار الموسى على رأس من ولدا مختوناً بناء عـــلى أن ثَم ما يدل على كون الإمرار مقصودا لنفسه، وإلا لم يصح. فالقاعدة صحيحة. وما اعترض به لا نقض فيه عليها. والله أعلم بغيبه وأحكم.

---

(١) كطلب أنواع الطهارة لأجل الصلاة، لا يبقى هذا الطلب إذا كطلب أنواع الطهارة لأجل الصلاة، لا يبقى هذا الطلب إذا ارتفع طلب الصلاة.

(٢) أي ببقاء طلبها. أي فإذا دل دليل على طلبها بقطع النظر عن اعتبارها وسيلة إلى مقصد آخر، فذلك لا مانع منه أن يكون الشيء مقصودا لنفسه ومقصوداً ليكون وسيلة لغيره باعتبارين. فالوضوء مثلا عبادة مقصودة في نفسها، ووسيلة إلى مقصود آخر هو الصلاة والطواف ومس المصحف.

وهكذا. فقد لا يكون طواف ولا غيره ويبقى الوضوء مطلوبا. ولكن الكلام في وسيلة اعتبرت وصفا للغير، فباعتبار هذا الوصف متى سقط المتوسل إليه بها بطل طلبها من هذه الحيثية التي تعتبر فيها مكملة لغيرها.

بيان الثالث: أن الضروري مع غيره كالموصوف مع أوصافه. ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه. فكذلك في مسألتنا لأنه يضاهيه. مـــثال ذلك الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعدّ من أوصافها[1] لأمر، لا يبطل أصل الصلاة.

وكذلـــك إذا أرتفـــع اعتبار الجهالة والغرر، لا يبطل أصل البيع، كما في الخشب والثوب المحشو، والجوز والقسطل، والأصول المغيبة في الأرض؛ كالجزر واللفت، وأسس الحيطان، وما أشبه ذلك.

وكذلـــك لـــو أرتفع اعتبار المماثلة في القصاص لم يبطل أصل القصاص. وأقـــرب الحقائق إليه الصفة مع الموصوف. فكما أن الصفة لا يلزم من بطلانها بطلان الموصوف بها، كذلك مما نحن فيه. اللهم إلا أن تكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءاً من ماهية الموصوف، فهي إذ ذاك ركن من أركان الماهية، وقاعدة مـــن قواعد ذلك الأصل بانخرام قاعدة من قواعده، كما في الركوع والسجود ونحوهما في الصلاة، فإن الصلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها، بالنسبة إلى القادر عليها. هذا لا نظر فيه. والوصف الذي شأنه هذا ليس من المحسنات ولا من الحاجيات ولا من الضروريات.

لا يقـــال : أن مـــن أوصـــاف الصلاة مثلا الكمالية أن لا تكون في دار مغصـــوبة وكذلك الزكاة من تمامها أن لا تكون بسكين مغصوبة، وما أشبه. ومـــع ذلك فقد قال جماعة ببطلان أصل الصلاة وأصل الزكاة. فقد عاد بطلان الوصف بالبطلان على الوصف.

لا نقول: من قال بالصحة في الصلاة والزكاة فعلى هذا الأصل المقرر بنيَ

---

(١) أي مما ليس ركنا فيها كما يأتي بيانه.

ومـــن قـــال بالبطلان فبنىَ على اعتبار هذا الوصف كالذاتي، فكأن الصلاة في نفســـها منهي عنها، من حيث كانت أركانها كلها التي هي أكون غصباً لأنها أكـــون حاصلة في الدار المغصوبة. وتحري الأصل إنما يرجع إلى تحريم الأكوان؛ فصـــارت الصلاة نفسها منهياً عنها، كالصلاة في طرفي النهار، والصوم في يوم العيد.

وكذلـــك الزكاة حين صارت المسكين منهياً عن العمل بها لأن العمل بها غصب، كان هذا العمل المعين وهو الزكاة منهيا عنه. فصار أصل الزكاة منهيا عنه. فعاد البطلان إلى الأصل بسبب بطلان وصف ذاتي بهذا الاعتبار.

ويتصور هنا النظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصـــوبة. ولكنها غير قادحة في أصلنا المذكور؛ إذ لا يتصور فيه خلاف، لأن أصله عقليّ. وإنما يتصور الخلاف في إلحاق الفروع به أو عدم إلحاقها به[1].

بيان الرابع: من أوجه

أحدهما: أن كل واحد من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكيد الاعتبار فالضروريات آكدها ثم تليها الحاجيات والتحسينات وكان مرتبطاً بعضه ببعض، كان في إبطال الأخف جرأة على ما هو آكد منه، ومدخلٌ للإدخال به، فصار الأخف كأنه حِمًى للآكد، والراتع حول الحمي يوشك أن يقع فيه. فالمخل بالمكمل من هذا الوجه.

ومـــثال ذلـــك الصـــلاة، فـــإن لها مكملات وهي هنا سوى الأركان والفـــرائض. ومعلـــومٌ أن المخل بها متطرق الإخلال بالفرائض والأركان، لأن الأخـــف طـــريق إلى الأثقل. ومما يدل على ذلك ما في الحديث من قوله عليه

---

(١) باعتبار الاختلاف في وصفة هذه الفروع لأصلها: هل هي أوصاف مكملة أم أوصاف ذاتية.

السلام: "كالراتع حَوْلَ الحِمَى يُوشِكُ أن يَقَعَ فيه"[1] وفي الحديث: " لَعنَ اللهُ السارقَ يَسرِقُ البَيضةَ فتُقْطعُ يدهُ، ويسرِقُ الحبلَ فتُقطعُ يدهُ[2]" وقول من قال: إني لأجعل بيني وبين الحرام سترةً من الحلال ولا أحرّمها.

وهو أصل مقطوع به متفق عليه، ومحل ذكره القسم الثاني من هذا الكتاب.

فالمتجرئ على الأخف بالإخلال به معرض للتجرؤ على ما سواه. فكذلك المتجرئ على الإخلال بما يتجرأ على الضروريات. فإذاً قد يكون في إبطال الكمالات إبطال، إبطال الضروريات بوجه ما.

ومعنى ذلك أن يكون تاركاً للمكملات مخلاً بها بإطلاق، بحيث لا يأتي بشيء منها. وإن أتى بشيء منها كان نذراً. أو يأتي بجملة منها إن تعددت، إلا أن الأكثر هو المتروك والمخل به. ولذلك لو أقتصر المصلي على ما هو فرض في الصلاة لم في صلاته ما يستحسن، وكانت إلى اللعب أقرب. ومن هنا يقول بالبطلان في ذلك من قوله. وكذلك نقول في البيع: إذا فات فيه ما هو من المكملات كانتفاء الغرر والجهالة، أوشك أن لا يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصود فكان وجود العقد كعدمه، بل قد يكون عَدَمه أحسن من وجوده. وكذلك سائر النظائر.

والثاني: أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة ما هو فرض فستر العورة واستقبال القبلة بالنسبة إلى أصل الصلاة كالمندوب إليه. وكذلك قراءة السورة، والتكبير، والتسبيح، بالنسبة إلى أصل الصلاة. وهكذا

---

(١) ذكره في التيسير عن الخمسة بلفظ: " كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه ".

(٢) متفق عليه.

يكون المأكول والمشروب غير نجس، ولا مملوك للغير، ولا مفقود الزكاة،بالنسبة إلى أصل إقامة البينة وإحياء النفس كالنفل. وكذلك كون المبيع معلوماً، ومنتفعاً به شرعاً، وغير ذلك من أوصافه، بالنسبة إلى أصل البيع كالنافلة.

وقد تقر في كتاب الأحكام أن المندوب إليه بالجزء ينتهض أن يصير واجباً بـــالكل. فالإخلال بالمندوب مطلقاً يشبه الإخلال بالركن من أركان الواجب، لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجباً في ذلك الواجب ، فكذلك إذا أخل مـــا هـــو بمنزلـــته أو شبيه به. فمن هذا الوجه أيضاً يصح أن يقال إن إبطال المكملات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما.

والثالث: أن مجموع الحاجيات والتحسينات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرض من أفراض الضروريات؛ وذلك أن كمال الضروريات من حيث هـــي ضروريات إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سَعَةٌ وبسطة، مـــن غـــير تضيق ولا حرج، وحيث يبقى معها خصال معاني العادات ومكارم الأخـــلاق موفرة الفصول، مكملة الأطراف، حتى يستحسن ذلك أهل العقول. فـــإذا أخل بذلك لبس قسم الضروريات لبسة الحرج والعنت، واتصف بضد ما يستحســـن في العادات، فصار الواجب الضروري متكلف العمل، وغير صاف في الـــنظر الـــذي وضعت عليه الشريعة. وذلك ضد ما وضعت عليه الشريعة. وذلك ضد ما وضعت عليه. وفي الحديث: " بُعِثْتُ لأتَمِّمَ مَكارِمَ الأخلاق[1] " فكأنـــه لـــو فرض فقدان المكملات لم يكن الواجب واقعاً على مقتضى ذلك. وذلك خلل في الواجب ظاهر. أما إذا كان الخلل في المكمل للضروري واقعاً في

---

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

بعـــض ذلك[1] وفي يسير منه، بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته، ولا يغلق باب السعة عنه، فذلك لا يخل به وهو ظاهر.

والرابع: أن كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به، ومحسن لصورته الخاصة: إما مقدمة له، أو مقارناً، أو تابعاً. وعلى كل تقدير فهـــو يـــدور بالخدمة حواليه، فهوا أحرى أن يتأدى به الضروري على أحسن حالته.

وذلـــك أن الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشهرت بتأهب لأمر عظيم، فـــإذا أستقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نيه التعبد أثمر الخضـــوع والسكون. ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمة لفرض أمّ القرآن، لأن الجميع كلام الرب المتوح إليه؛ وإذا كبر وسمح وتشهد فذلك كله تنبـــيه للقلـــب، وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه منجاة ربه والوقوف بين يديه. وهكـــذا إلى آخرها. فلو قدم قبلها نافلة كان ذلك تدريجياً للمصلي واستدعاء للحضور؛ ولو أتبعها نافلة أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة.

وفي الاعتبار في ذلك أن جُعلت أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر مقرون بعمل، ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شئ واحد، وهو الحضور مع الله فيها بإستكانه والخضوع والتعظيم والانقياد، و لم يخل موضع من الصلاة من قول أو عمل. لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان.

فأنت ترى هذه المكملات الدائرة حول حمى الضروري خادمة له ومقمية لجانبه. فلو خلت عن ذلك أو عن أكثره لكان خللاً فيها. وعلى هذا وعلى هذا لترتيب يجري سائر الضروريات مع مكملاتها لمن اعتبرها.

---

(١) أي بحيث لا يقال فيه أنه أخل بإطلاق، كما هو أصل الدعوى.

بيان الخامس ظاهر مما تقدم، لأنه إذا كان الضروري قد يخل باختلال مكملاته، كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة، ولأنه إذا كانت زينة لا يظهر حسنه إلا بها، كان من الحق أن لا يخل بها.

وبهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المسالب الثلاثة، المحافظة على الأول منها وهو قسم الضروريات. ومن هنالك كان مراعي في كل ملة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع. فهي أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكليات الملة.

المسألة الخامسة

المصالح المثبوتة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين: من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها.

فأما النظر الأول: فإن المصالح الدنيوية من حيث هي موجودة هنا لا يتلخص كونها مصالح محضة. وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعماً على الإطلاق. وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلت لو كثرت ، تقترن بها، أو تسبقها، أو تلحقها؛ كالأكل والشرب واللبس والسكنى والركوب والنكاح وغير ذلك[1]. فإن هذه الأمور لاتنال إلا بجد وتعب.

كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود؛ إذا ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية، إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل الذات كثير. ويدلك على ذلك ما هو الأصل: أن هذه

---

(١) أي مثل اكتساب المعارف الذي يقتضيه وصفه العقلي.

الـــدار وضـــعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين، فمن رام اســـتخلاص جهـــة فـــيها لم يقدر على ذلك. وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائـــق. وأصل ذلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص قال الله تعالى: ﴿ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ﴾[1] ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾[2] مـــا في هـــذا المعنى. قد جاء في الحديث: "حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشـــهوات"[3] فـــلهذا لم يخلـــص في الدنيا لأحد جهة خلية من شركة الجهة الأخرى.

فـــإذا كـــان كذلك فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضـــى ما غلب فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفا وإذا غلبـــت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفا ولذلك كان الفعل ذو الوجهـــين منسوبا إلى الجهة الراجحة فإن رجحت المصلحة فمطلوب ويقال فيه إنـــه مصلحة وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه ويقال إنه مفسدة على ما جـــرت بـــه العادات في مثله فإن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى وقسمة غير هذه القسمة.

هـــذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية.

وأمـــا النظر الثاني[4] فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعا فالمصلحة إذا

---

(١) سورة الأنبياء: ٣٥.

(٢) سورة هود: ٧.

(٣) أخرجه الإمام الترمذي حديث رقم ٢٥٥٩ (٤/ ٦٩٣) قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه صحيح

(٤) سيأتي تقييد هذا النظر في المسألة الثانية.

كانـــت هـــي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعا ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى ســـبيل وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجاريـــة في الدنيا فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعيه ذلك الفعل وطلبه.

وكذلـــك المفســـدة إذا كانـــت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتـــياد فـــرفعها هو المقصود شرعا ولأجله وقع النهي ليكون رفعها على أتم وجـــوه الإمكـــان العادي في مثلها حسبما يشهد له كل عقل سليم فإن تبعتها مصـــلحة أو لـــذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل بل المقصود ما غلب في المحل وما سوى ذلك ملغي في مقتضى النهي كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر.

فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعا أو المفاسد المعتبرة شرعا هي خالصـــة[1] غـــير مشـــوبة بشيء من المفاسد لا قليلا ولا كثيرا وإن توهم أنها مشـــوبة فليست في الحقيقة الشرعية كذلك لأن المصلحة المغلوبة[2] أو المفسدة المغلوبـــة[3] إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضـــي التفات الشارع إليها على الجملة وهذا المقدار[4] هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام.

---

(١) لأنه إنما نظر فيها إلى الجهة الغالبة لا غير والغي يقابلها فلا التفات إليه وكأنه عدم، لأنه غير جار في الاعتياد الكسبي الذي جعله الشرع ميزاناً للمصلحة والمفسدة.

(٢) لعل الأصل (الغلبة) فيهما.

(٣) لعل الأصل (الغالبة) فيهما.

(٤) وهو الخارج الزائد عن حالة الاعتياد الكسبي.

والدليل على ذلك أمران "أحدهما" أن الجهالة المعلومة [1] لو كانت مقصودة للشارع أعني معتبرة عند الشارع لم يكن الفعل مأمورا به بإطلاق ولا منهيا عنه بإطلاق بل كان يكون مأمورا به من حيث المصلحة ومنهيا عنه من حيث المفسدة ومعلوم قطعا أن الأمر ليس كذلك.

وهذا يتبين في أعلى المراتب في الأمر والنهي كوجوب الإيمان وحرمة الكفر ووجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها وما أشبه ذلك فكان يكون الإيمان الذي لا أعلى منه في مراتب التكليف منهيا 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 مأمور به أو مأذونا فيه لأن الأمور الملذوذة والمخرجة عن القيود القاهرة مصلحة على الجملة وكل هذا باطل محض بل الإيمان مطلوب بإطلاق والكفر منهي عنه بإطلاق فدل على أن جهة المفسدة بالنسبة إلى طلب الإيمان وجهة المصلحة بالنسبة إلى النهي عن الكفران غير معتبرة شرعا وإن ظهر تأثيرها عادة وطبعاً.

والثاني أن ذلك لو كان مقصود الاعتبار شرعاً لكان تكليف العبد كله تكليفا بما لا يطاق وهو باطل شرعا أما كون تكليف ما لا يطاق باطلا شرعا فمعلوم في الأصول وأما بيان الملازمة فلأن الجهة المرجوحة مثلا مضادة في الطلب للجهة الراجحة وقد أمر مثلا بإيقاع المصلحة الراجحة لكن على وجه يكون فيه منهيا عن إيقاع المفسدة المرجوحة فهو مطلوب بإيقاع الفعل ومنهي عن إيقاعه معا والجهتان غير منفكتين لما تقدم من أن المصالح والمفاسد غير

---

(١) لعلها الجهة المغلوبة.

متمحضة فلا بد في إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد الأمر والنهي معا فقد قـــيل له افعـــل ولا تفعل لفعل واحد أي من وجه واحد في الوقوع وهو عين تكليف ما لا يطلق

لا يقال إن المصلحة قد تكون غير مأمور بها ولكن مأذونا فيها فلا يجتمع الأمر والنهي معا فلا يلزم المحظور.

لأنا نقول: إن هذا لا يطرد في جميع المصالح فإن المصلحة كما يصح أن تكون مأذونا فيها يصح أن تكون مأمورا بها وإن سلم ذلك فالإذن مضاد للأمر والنهي

معـــا؛ فـــإن التخيير مناف لعدم التخيير وهما واردان على الفعل الواحد فورود الخطاب بهما معا خطاب بما لا يستطاع إيقاعه على الوجه المخاطب به[1] وهو ما أردنا بيانه وليس هذا كالصلاة في الدار المغصوبة لإمكان لانفكاك بأن يصلي في غير الدار وهذا ليس كذلك.

فإن قيل إن هذا التقدير[2] مشير لما ذهب إليه الفلاسفة ومن تبعهم من أن الشـــر لـــيس بمقصود الفعل وإنما المقصود الخير فإذا خلق الله تعالى خلقا ممتزجا خـــيره بشره فالخير هو الذي خلق الخلق لأجله و لم يخلق لأجل الشر وإن كان واقعـــا به كالطبيب عندهم إذا سقى المريض الدواء المر البشع المكروه فلم يسقه إياه لأجل ما فيه من المرارة والأمر المكروه بل لأجل ما فيه من الشفاء والراحة وكذلك الإيلام بالقصد والحجامة وقطع العضو المتأكل إنما قصده بذلك جلب

---

(١) إنما قيد بهذا حتى لايعترض بأن إقاعه لاينافي التخير كما لا ينافي الطلب. أما عدم إقاعه فهو الذي ينافي مقتضى الطلب فقط. فالتنافي إنما يحصل مع إعتبار هذا القيد.

(٢) لعله التقدير.

الراحة ودفع المضار فكذلك عندهم جميع ما في الوجود من المفاسد المسببة عن أسبابها فما تقدم شبيه بهذا من حيث قلت إن الشارع من قصده التشريع لأجل المصـــلحة لا يقصد وجه المفسدة مع أنها لازمة للمصلحة وهو أيضا مشير إلى مذاهب المعتزلة القائلين بأن الشرور والمفاسد غير مقصودة الوقوع وأن وقوعها إنما هو على خلاف الإرادة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

فـــالجواب أن كـــلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخلقي التكويني وليس كلامـــنا فيه وإنما كلامنا في القصد التشريعي وقد تبين الفرق بينهما في موضعه من كتاب الأوامر والنواهي ومعلوم أن الشريعة وضعت لمصالح الخلق.

بـــإطلاق حســـبما تبين في موضعه فكل ما شرع لجلب مصلحة أو دفع مفسدة فغير مقصود فيه ما يناقض ذلك وإن كان واقعا بالوجود فبالقدرة القديمة وعن الإرادة القديمة لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك كله في الأرض ولا في الســـماء وحكـــم التشريع أمر آخر له نظر وترتيب آخر على حسب ما وضعه والأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع أو عدم الوقوع وإنما هـــذا قـــول المعـــتزلة وبطلانه مذكور في علم الكلام فالقصد التشريعي شيء والقصد الخلقي شيء آخر لا ملازمة بينهما.

فصل

وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة[1] عن حكم الاعتياد بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار للشارع ففي ذلك نظر ولا بد من تمثيل ذلك ثم تخليص الحكم فيه بحول الله.

مثاله أكل الميتة للمضطر وأكل النجاسات والخبائث اضطرارا وقتل القاتل وقطع القاطع وبالجملة العقوبات والحدود للزجر وقطع اليد المتأكلة وقلع الضرس الوجعة والإبلام بقطع العروق والقصد وغير ذلك للتداوي وما أشبه ذلك من الأمور التي انفردت عما غلب عليها لكان النهي عنها متوجها وبالجملة كل ما تعارضت فيه الأدلة.

فلا يخلو أن تتساوى الجهتان أو تترجح إحداهما على الأخرى.

فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الأخر إذ اظهر التساوي بمقتضى الأدلة ولعل هذا غير واقع في الشريعة وإن فرض وقوعه

فلا ترجيح إلا بالتشهي من غير دليل وذلك في الشرعيات باطل باتفاق وأما أن قصد الشارع متعلق بالطرفين معا طرف الإقدام وطرف الإحجام فغير صحيح لأنه تكليف ما لا يطاق إذ قد فرضنا تساوي الجهتين على الفعل الواحد فلا يمكن أن يؤمر به وينهى عنه معا ولا يكون أيضا القصد غير متعلق بواحدة منهما؛ إذ قد فرضنا أن[2] توارد الأمر والنهي معا وهما علمان على القصد على الجملة حسبما يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى إذ لا أمر ولا نهي من غير اقتضاء فلم يبق إلا أن يتعلق بإحدى الجهتين دون الأخرى و لم يتعين ذلك

---

(١) أي بأن تكون مترددة بين الطرفين وتعارضت فيها الأدلة.

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

للمكلف فلا بد من التوقف[1].

وأما إن ترجحت إحدى الجهتين على الأخرى فيمكن أن يقال إن قصد الشارع متعلق[2] بالجهة الأخرى إذ لو كان متعلقا بالجهة الأخرى لما صح الترجيح ولكان الحكم كما إذا تساوت الجهتان فيجب الوقف وذلك غير صحيح مع وجود الترجيح ويمكن أن يقال إن الجهتين معا عند المجتهد معتبرتان إذ كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع ونحن إنما كلفنا بما ينقدح[3] عندنا أنه مقصود للشارع لا بما هو مقصوده في نفس الأمر فالراجحة وإن ترجحت لا تقطع إمكان.

كون الجهة الأخرى هي المقصودة للشارع إلا أن هذا الإمكان مطرح في التكليف إلا عند تساوي الجهتين وغير مطرح في النظر ومن هنا نشأت[4] قاعدة مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ والإمكان الأول جار على طريقة المصوبين والثاني جار[5] على طريقة المخطئين.

وعلى كل تقدير فالذي يلخص من ذلك أن الجهة المرجوحة غير

---

(١) أي أو التخير، كما ذكروه عند تعارض الأدة وتساويها.

(٢) لعل صوابها غير متعلق. يعني وحينئذ فليس للشارع إلا جهة واحدة تقصد بالطلب. فمن أصابها أصاب وله أجران، ومن أخطاها فقد أخطأ وله أجر. وهذا القول للمخطئة.

(٣) فالحكم الشرعي بالنسبة للمجتهد ومن يقلده هو ما أنقدح في نفس المجتهد، وحينئذ يمكن تعد الحكم الشرعي في الواقعة الواحدة. وهذا هو رأي المصوبة حيث قالوا أن كل صورة لا نص فيها لها حكم معين عند الله بل ذلك تابع لظن المجتهد. وعلى هذا يكون الإمكان الثاني مبنياً على قاعدة المصوبة والإمكان قبله على قاعدة المخطئة. فلعل في النسخة تحريفاً فيما يأتي له بعد.

(٤) لأنه لولا أنه يجوز أن تكون الجهة الأخرى معتبرة، ما كان لمن بيده دليل قائم على إحدى الجهتين أن يراعي الجهة الأخرى ويبني عليها حكماً.

(٥) علمت ما فيهما.

مقصـــودة الاعتـــبار شرعا[1] عند احتماعها مع الجهة الراجحة إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهي معا على الفعل الواحد فكان تكليفا بما لا يطاق وكذلك يكون الحكم في المسائل الاجتهادية كلها سوء علينا أقلنا إن كـــل مجتهد مصيب أم لا فلا فرق إذا بين ما كان من الجهات لمرجوحة جاريا على الاعتياد أو خارجا عنه فالقياس مستمر والبرهان مطلق في القسمين وذلك ما أردنا بيانه فإن قيل أفلا تكون اجهة المغلوبة مقصودة للشارع بالقصد الثاني فإن مقاصد الشارع تنقسم إلى دينك هكذا وإن في الكتاب الضربين.

فالجواب أن القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول فإذا ناقضه لم يكـــن مقصودا بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني وهذا مذكور في موضعه من هذا الكتاب وبالله التوفيق.

المسألة السادسة

لمـــا كانت لمصالح والمفاسد على ضربين دنيوية وأخروية وتقدم الكلام على الدنيوية اقتضى الحال الكلام في المصالح والمفاسد الأخروية فنقول إنها على ضربين.

"أحدهما" أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر، كنعيم أهل الجنان وعذاب أهل الخلود في النيران أعاذنا الله من النار وأدخلنا الجنة برحمته.

"والثاني" أن تكون ممتزجة وليس ذلك إلا بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحديـــن في حـــال كونه في النار خاصة فإذا أدخل الجنة برحمة الله رجع إلى القســـم الأول وهـــذا كلـــه حسبما جاء في الشريعة إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال وإنما تتلقى أحكامها من السمع.

---

(١) أي في التكليف، لأن هذا هو محل الاتفاق وهو مناط الاستدلال بعده.

أما كون هذا القسم الثاني ممتزجا فظاهر؛ لأن النار لا تنال منهم مواضع السجود ولا محل الإيمان وتلك مصلحة ظاهرة وأيضا فإنما تأخذهم على قدر أعمالهم وأعمالهم لم تتمحض للشر خاصة فلا تأخذهم النار أخذ من لا خير في عمله على حال وهذا كاف في حصول المصلحة الناشئة من الإيمان والأعمال الصالحة ثم الرجاء المعلق بقلب المؤمن راحة ما حاصلة له مع التعذيب فهي تنفس عنه من كرب النار إلى غير ذلك من الأمور الجزئية الآتية في الشريعة من استقراها ألفاها.

وأما كون الأول محضًا فيدل عليه من الشريعة أدلة كثيرة كقوله تعالى: ﴿لا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾[1] وقوله ﴿ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ﴾[2] الآية وقوله ﴿ لا يَمُوتُ فِيهَا وَلا يَحْيَى﴾[3] وهو أشد ما هنالك إلى 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﴾[4] ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلامٍ آمِنِينَ﴾[5] إلى قوله: ﴿لا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾[6] وقوله: ﴿ سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴾[7] إلى غير ذلك مما هو معلوم وقد بين ذلك ربنا بقوله في الجنة" أنت رحمتي" وفي النار

---

(١) سورة الزخرف: ٧٥ .

(٢) سورة الحج: ١٩.

(٣) سورة طه: ٤٧.

(٤) سورة الحجر: ٤٥ .

(٥) سورة الحجر: ٤٦.

(٦)سورة الحجر: ٤٨ .

(٧) سورة الزمر: ٧٣.

"أنت عذابي"[1] فسمى هذه بالرحمة مبالغة وهذه بالعذاب مبالغة.

فإن قيل كيف يستقيم؟ هذا وقد ثبت أن في النار دركات بعضها أشد من بعض كما أنه جاء في الجنة أن فيها درجات بعضها فوق بعض وجاء في بعض أهل النار أنه في ضحضاح مع أنه من المخلدين وجاء أن في الجنة من يحرم بعض نعيمها كالذي يموت مدمن خمر و لم يتب منها وإذا كانت دركات الجحيم أعاذنا الله منها بعضها أشد فالذي دون الأشد أخف من الأشد والخفة مما يقتضيه وصف الرحمة التي تحصل مصلحة ما وأيضا فالقدر الذي وصل إليه العذاب بالنسبة إلى ما يتوهم فوقه خفيف كما أنه شديد بالنسبة إلى ما هو دونه وإذا تصورت الخفة ولو بنسبة ما فهي مصلحة في ضمن مفسدة العذاب كما أن درجات الجنة كذلك في الطرف الآخر فإن 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 وإنما ذلك لأجل عمل لأول السببي فكان جزاؤه على الطاعة في الآخرة نعيما كدره عليه كثرة المخالفة وهذا معنى ممازجة المفسدة فإذا كان كذلك فالقسمان معا قسم واحد[2].

فالجواب أنه لا يصح في المنقول ألبتة أن تكون الجنة ممتزجة النعيم بالعذاب ولا أن فيها مفسدة ما بوجه من الوجوه هذا مقتضى نقل الشريعة نعم

---

(١) روى البخاري عن أبي هريرة قال صلى الله عليه وسلم: "تحاجت 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 أشاء من عبادي. وقال للنار أنت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادي... الخ الحديث".

(٢)لابد فيه من الأمزاج كحالة الدنيا.

العقل لا يحيل ذلك فإن أحوال الآخرة ليست جارية على مقتضيات العقول كما أنه لا يصح أن يقال في النار إن فيها للمخلدين رحمة تقتضي مصلحة ما.

ولذلك قال تعالى: ﴿ لا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾[1] فلا حالة هنالك ليستريحوا إليها وإن قلت كيف وهي دار العذاب عياذا بالله منها وما جاء في حرمان الخمر فذلك راجع إلى معنى المراتب فلا يجد من يحرمها ألما بفقدها.

كما لا يجد الجميع ألما بفقد شهوة الولد أما المخرج إلى الضحضاح فأمر خاص كشهادة خزيمة[2] وعناق أبي بردة[3] ولا نقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطعية.

غير أنه يجب النظر هنا في وجه تفاوت الدرجات والدركات لما ينبني على ذلك من الفوائد الفقهية لا من جهة أخرى.

وذلك أن المراتب وإن تفاوتت لا يلزم من تفاوتها نقيض ولا ضد ومعنى هذا أنك إذا قلت: "فلان عالم" فقد وصفته بالعلم وأطلقت ذلك عليه إطلاقا بحيث لا يستراب في حصول ذلك الوصف له على كماله فإذا قلت:"وفلان فوقه في العلم" فهذا الكلام يقتضي أن الثاني حاز رتبة في العلم فوق رتبة الأول ولا يقتضي أن الأول متصف بالجهل ولو على وجه ما فكذلك إذا قلت: "مرتبة الأنبياء في الجنة فوق مرتبة العلماء" فلا يقتضي ذلك للعلماء نقصا من النعيم ولا غضا من المرتبة بحيث يداخله ضده بل العلماء منعمون نعيما لا نقص

---

(١) سورة الزخرف: ٧٥.

(٢) أي: حين شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في البيعة التي أنكرها الأعرابي فجعل شهادته بشهادة اثنين كما في حديث أبي داود والنسائي.

(٣) أي: أن كانت دون السن المجزئة في الضحية وصرح بأنها لا تجزي لغيرها في حديث البخاري.

فيه والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذلك في النعيم الذي لا نقص فيه

وكذلك القول في العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم كل في العذاب لا يداخله راحة ولكن بعضهم أشد عذابا من بعض.

ولأجل ذلك لما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن خير دور الأنصار أجاب بما عليه الأمر في ترتيبهم في الخيرية بقوله:[1] "خير دور الأنصار بنو النجار؛ ثم بنو عبد الأشهل، ثم بنو الحرث بن الخزرج ثم بنو ساعدة ثم قال: وفي كل دور الأنصار خير" رفعاً لتوهم الضد من حيث كانت أفعل التفصيل قد تستعمل على ذلك الوجه؛ كقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾[2] ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾[3]

ونحو ذلك. فلم يكن تفضيله عليه الصلاة والسلام بعض دور الأنصار على بعض تنقيصا 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 خيرا فقال: " أو ليس بحسبكم أن تكونوا من الأخيار؟" لكن التقدم في الترتيب يقتضي رفع المزية ولا يقتضي اتصاف المؤخر بالضد لا قليلا ولا كثيرا.

وكذلك يجري حكم التفضيل بين الأشخاص وبين الأنواع وبين الصفات وقد قال الله تعالى:﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[4] ﴿وَلَقَدْ

---

(١) رواه مسلم. ورواه البخاري أيضاً باختلاف يسير في بعض الألفاظ.

(٢) سورة الأعلى: ١٦.

(٣) سورة الأعلى: ١٧.

(٤) سورة الإسراء ٥٥.

فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ ﴾[1] وفي الحديث: " المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير[2].

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 جدا من تحققه هانت عليه معضلات ومشكلات في فهم الشريعة كالتفضيل بين الأنبياء[3] عليهم الصلاة والسلام وزيادة الإيمان ونقصانه وغير ذلك من الفروع الفقهية والمعاني الشرعية التي زلت بسبب الجهل بها أقدام كثير من الناس وبالله التوفيق.

المسألة السابعة

إذاً[4] ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية وذلك على وجه لا يختل 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 يختل نظامها أو تخل أحكامها لم يكن التشريع

---

(١) سورة البقرة ٢٥٣.

(٢) تخريج السيوطي : (حم م هـ) عن أبي هريرة. تحقيق الألباني : (حسن) انظر حديث رقم: ٦٦٥٠ في صحيح الجامع.

(٣) فالأنبياء مثلا متساوون في حقيقة النبوة فليس يفضل بعضهم بعضاً فيها. إنما التفاضل بالمزايا: من كثرة الأتباع والمهتدين ومن التفوق في الصبر على مالقوا في هذا السبيل حتى عد بعضهم من أولي العزم وكذا يقال في الإيمان: زيادة ونقصه ليست في نفس الحقيقة وإنما هى بالمزايا والثمرات وهكذا.

(٤) أى أن بمجوع ما تقدم من أول كتاب المقاصد ثبت أن الشارع إلخ.. فإذن منونه. وزاد هنا التصريح بكون ذلك أبدياً وكلياً وعاماً بحيث لا يختل نظامها.

موضوعا لها إذ ليس كونها مصالح إذا ذاك بأولى من كونها مفاسد لكن الشارع قاصـــد بها أن تكون مصالح على الإطلاق فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجـــه أبديـــا وكليا وعاما في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله.

وأيضـــا فســـيأتي بيان أن الأمور الثلاثة كلية في الشريعة لا تختص على الجملـــة وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلي وإن خصت بعضا فعلى نظر الكلي كما أنها إن كانت كلية فليدخل تحتها الجزئيات فالنظر الكلي فيها منزل للجزئـــيات وتنزلـــه للجزئيات لا يخرم كونه كليا وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمـــال الـــنظام في التشريع وكمال النظام فيه يأبى أن ينخرم بما وضع له وهو المصالح.

المسألة الثامنة

المصـــالح المجتلـــبة شـــرعا والمفاســـد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحـــياة الدنـــيا للحـــياة الأخـــرى[1] لا مـــن حيث أهواء النفوس في جلب

---

(١) يلزم أن تفيد المسألة الخامسة بهذا حتى لاينافي مع ظاهر الكلام هنك في النظر الأول والثاني الذي إبنى عليه فإنه قال في الأول (وأعني بالمصلح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان في نفسه الخ..) وقال بعد (إن المفاسد الدنيوية بمفاسد محضة. إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يلحقها رفق ونيل لذات) ثم قال (فالمصالح والمفاسد إنما تفهم على مقتضى ماغلب) ثم قال في النظر الثاني (فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة في حكم الإعتياد فهي المقصودة ولتحصيلها وقع الطلب) فقد بنى المصلحة والمفسدة على ما غلب منهما باعتبار قيام الحياة ونيل الشهوات التي تقتضيها أوصاف الإنسان الشهوانية فجعلها مما ينبني عليه كونها مصلحة تطلب أو مفسدة تدفع. وهنا يقول إن مجرد كونها مصلحة في نظر الشخص لاتعتبر والمعتبر أن تكن بحيث تقوم بها الحياة الدنيا للأخرى وذلك طبعاً لايكون إلا تبعاً لرسم الشرع الذي عيلم المصلحة من هذه الحيثية موقفاًبينها وبين ما أجراه في سنة الوجود.

مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية والدليل على ذلك أمور :

"أحدها" ما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى أن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله[1] وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة كيف كانت وقد قال ربنا سبحانه[2] ﴿ وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ﴾[3] الآية[4]

والثاني: ما تقدم معناه[5] من أن المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالمضار عادة كما أن المضار محفوفة ببعض المنافع كما نقول إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها أو اتلافها وإحياء المال كان إحياؤها أولى فإن عارض إحياؤها إماتة الدين كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتتها كما جاء في جهاد الكفار وقتل المرتد وغير ذلك وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتة نفوس كثيرة في المحارب مثلا

---

(١) أي اختيار كما أنهم عبيد له اضطرارا.

(٢) راجع روح المعاني في الآية تجدها كلها مناسبة للاستدلال الذي يريده المؤلف.

(٣) سورة المؤمنون ٧١.

(٤) بقيتها أيضاً في الدليل فإنه تشنيع عليهم بأنهم أعرضوا عما فيه ذكرهم وشرفهم إتباعاً لأهوائهم الباطلة.

(٥) مجرد هذا لا يفيد بعد ما أعتبر سابقاً أن ما غلبت فيه جهه المنفعة فهو المصلحة وماترجحت فيه المضرة فهو المفسدة وأما قوله بعد (ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو وجهة المصلحة إلخ..) فهو دعوى أخرى خاصة لا يدل ذلك العام المتقدم ولذا قلنا إنه يلزم لصحة الكلام تقيد ما سبق بهذا فإذا كان محط الاستدلال هو أن العقلاء اتفقوا على أن المعتبر هو الأمر الأعظم جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا بقطع النظر عن أهواء النفوس فذلك يصح أن يكون دليلاً ولكن لاحاجة إلى توسيط المقدمات السالفة قبله.

كـــان إحـــياء النفوس الكثيرة أولى وكذلك إذا قلنا الأكل والشرب فيه إحياء الـــنفوس وفيه منفعة ظاهرة مع أن فيه من المشاق والآلام في تحصيله ابتداء وفي استعماله حالا وفي لوازمه وتوابعه انتهاء كثيرًا.

ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الديـــن والدنـــيا 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 اتفقـــوا في الجملـــة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك هذا وإن كانوا بفقد الشرع عل غير شيء فالشـــرع لما جاء بين هذا كله وحمل المكلفين عليه طوعا أو كرها ليقيموا أمر دنياهم لآخرهم.

والثالـــث: أن المـــنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية ومعنا كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال وبالنسبة إلى شخص دون شخص أو وقت دون وقت فالأكل والشرب مثلا منفعة للإنسان ظاهرة ولكن عـــند وجود داعية الأكل وكون المتناول لذيذا طيبا لا كريها ولا مرا وكونه لا يولد ضررا عاجلا ولا آجلا وجهة اكتسابه لا يلحقه به ضرر عاجل ولا آجل ولا يلحق غيره بسببه أيضا ضرر عاجل ولا آجل وهذه الأمور قلما تجتمع فكثير من المنافع تكون ضررا على قوم لا منافع أو تكون ضررًا في وقت أو حال ولا تكون ضررا في آخر وهذا كله بين في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة لا لنيل الشهوات[1] ولو كانت موضوعة لذلك لم يحصل ضرر

---

(١) يؤيد ما قلناه من وجود شبه التناقي بين ما هنا وما سبق في المسألة الخامسة حيث يقول هناك: (وأعني بالمصلحة أي أن قال ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية) ثم بنى عليه أن ما أغلب فيه المنفعة فهو المصلحة ولأجلها وقع الطلب.

مـــع متابعة الأهواء ولكن ذلك لا يكون فدل على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء.

والرابع: أن الإغراض في الأمر الواحد تختلف بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكـــون وضع الشريعة على وفق الأغراض وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقا وافقت الأغراض أو خالفته.

فصل

وإذا ثبت هذا انبنى عليه قواعد:

مـــنها: أنه لا يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الأذن وفي المضار المـــنع كمـــا قرره الفخر الرازي[1] إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي ولا ضرر حقيقي وإنما عامتها أن تكون إضافية.

والمصـــالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات[2] حتى يكون الانتفاع المعين مأذونا فيه وقت أو حال أو بحسب شخص وغير مأذون فيه إذا كان على غـــير ذلـــك فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة أن الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع.

---

(١) لامانع أن يحمل الإطلاق في كلام الرازي على إنه بعد التحقق من كون الشئ منفعة أو مضرة من أستقراء مقاصد الشرع يكون الحكم 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 الإمام الرازي. على أن هذا هو بعينه الذي جرى عليه المؤلف في النظر الثاني في المسألة الخامسة. ولذا إنه يلزم أن تكون المسألة الثامنة مقيدة لإطلاق المسألة الخامسة.

(٢) لكن على وجه عام كلي كما سبقت الإشارة إليه.

وأيضا فإذا كانت المنافع لا تخلو من مضار وبالعكس فكيف يجتمع الإذن والـــنهي على الشيء الواحد وكيف يقال إن في الأصل في الخمر مثلا الإذن من حيث منفعة الانتشاء والتشجيع وطرد الهموم والأصل فيها أيضا المنع من حيث مضـــرة سلب العقل والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وهما لا ينفكان أو يقال الأصل في شرب الدواء المنع لمضرة شربه لكراهته وفظاعته ومرارته والأصل فيه الإذن لأجـــل الانـــتفاع به وهما غير منفكين فيكون الأصل في ذلك كله الإذن وعدم الإذن معا وذلك محال.

فـــإن قيل: المعتبر عند التعارض الراجح فهو الذي ينسب إليه الحكم وما سواه في حكم المغفل المطرح.

فـــالجواب أن هـــذا مما يشد ما تقدم[1] إذ هو دليل على أن المنافع ليس أصـــلها الإباحة بإطلاق وأن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق بل الأمر في ذلك راجـــع إلى ما تقدم وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة وإن كان في الطريق ضرر ما متوقع أو نفع ما مندفع.

ومـــنها: أن القرافي أورد إشكالا في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد فقال:

"المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسماهما كيف كانا فما من مباح إلا وفـــيه في الغالب مصالح ومفاسد فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجســـاد ولذات النفوس وآلام ومفاسد في تحصيلها وكسبها وتناولها وطبخها

---

(١) ونقول وهذا أيضاً يشد ما تقدم في الجواب عن الرازي، إذ لايعقل أن يعني 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. فلاعتراض إن كان بمعنى التنبيه على غرض الرازي فظاهر. وإلا فلا.

وإحكامها وإجادتها بالمضغ وتلويث الأيدي إلى غير ذلك مما لو خير العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه فمن يؤثر وقد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك فيلزم أن لا يبقى مبـ ـ ألبتة.

وإن أرادوا[1] ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة فليس بعضها أولى من بعض ولأن العدول[2] عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال فإنه سفه.

"ولا يمكنهم أن يقولوا[3] إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعد الله على تركها وكل مفسدة توعد الله على فعلها هي المقصودة وما أهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص فيندفع الإشكال لأنا نقول الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة، ويجب عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاسد فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة من الوعيد لزم الدور[4] ولو صحت الاستفادة في المصالح

---

(١) أي حتى تبقى المباحات قائمة.

(٢) أي فإن أراد المعتزلة الخلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنى الحكم بالأذن والمن نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هذا البناء لكان تحكماً وسفهاً وخلواً عم الحكمة. تعالى الله عن ذلك.

(٣) أي جواباً عن الأشكال بأن إرادة المطلق الذي هو مسمى لمصلحة والمفسدة. لا تبقي شيئاً من المباح. يعني فإن قالوا (نختار هذا المطلق، ولكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص، حتى لا يقال أن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض. وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائماً ويندفع الأشكال) نقول لهم يلزمكم الدور.

(٤) وتقريره أنهم يقولون : إن العقل يأتي له الاستقلال بفهم أكثر المصالح والمفاسد، ويأتي الشرع كاشفاً ومقرراً لما أدركه العقل. ويقولون أيضاً: إنه يجب عقلا أن يتوعد الله على ترك المصلحة، فكأنهم يقولون أن التوعد على ترك المصلحة يفهمه العقل تبعاً لإدراكه 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.

والمفاسد للزمكم[1]

أن تجوزوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد وتنعكس الحقائق حينئذ فإن المعتبر هو التكليف فأي شيء كلف الله به كان مصلحة وهذا يبطل أصلكم قال وأما حظ أصحابنا من هذا الإشكال فهو أن يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعي مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل[2] لأن المباحات فيها ذلك و لم يراع. بل 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 الإطلاع 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

---

(١) وذلك لأنهم يقولون: المصالح والمفاسد منضبطة متميزة وهي حقيقة لا اعتباريه. فإذا كانت تابعة لاعتبار الشرع أياً كان فقد ينعكس الأمر فيعتبر الشرع ما ليس كذلك لأن لم تتقيد حينئذ إلا بأنه أمر به أو نهى عنه فقط.

(٢) أي فقد يفضل مطلق المصلحة في الفعل على ما فيه من مطلق المفسدة فيوجه وبالعكس لايمكنهم الإجابة بهذا لأن المباحات فيها المطلقان موجدان، وبقي مباحاً لم يوجب و لم يمنع. ولكن يمكنهم الجواب بأن تعالى ألغى هذه المطلقات في المباحات فبقي الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم وإعتبارها في غير المباحات مفضلاً مطلق المصلحة في بعضها فجعله مطلوباً، ومطلق المفسدة في بعض آخر فجعله محظوراً. ولا حجر عليه تعالى في ذلك. هذا إلا أنه قال عليه أنه تسليم بأن كون الفعل معتبراً مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بإجابة أو تحريمه. فالقياس إنما يكون دليلاً عند النص على علة القياس واعتباره لها. أما مسالك العلة الأخرى أو بعضها على الأقل فإنه حينئذ لايصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام فتأمله وهو داخل فيما أشار إليه بقوله: وكان يخل بنمط من الإطلاع الخ ...

الصعوبة لأنهم إذا فتحوا هذا الباب[1] تزلزلت قواعد الاعتزال هذا ما قاله القرافي.

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[2] والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير إخلال بالخروج[3] في جريانها على الصراط المستقيم وإعطاء كل ذي حق حقه من غير إخلال بنظام ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام 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[4] للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط في كل باب على ما يليق به وهو مذكور في كتبهم ومبسوط في علم أصول الفقه.

وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضا لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل في المصالح أو ينخرم به في المفاسد وقد جعلوا

---

(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 المصورة بالخروج عن الجادة (في جريانها) راجع لستقراء الأحوال، أي فإننا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم معطين كل ذي حق حقه فلا يخلون بنظام أي لاتفوتهم مصلحة ولاتنهدم في عملهم قاعدة من قواعد الدين كما أننا نجد الأمر بخلاف ذلك عند استقراء أحوال الذين لايلتزمون الجادة فبمقدار ما خالفوا نجد الخلل في أحوالهم بفوات المصالح. فقوله (في وقوع الخلل) عطف على المعنى.

(٤) أي إذا حصل استقراؤهم لأحوال الجارين على الجادة، واستقراؤهم لوقوع مصلحة وما يعتبره مفسدة. فلا يعسر عليهم الجواب و ولا يحصل خلل بنمط معرفة أسرار الأحكام الشرعية.

الشـــرع كاشفا لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة وإنما اختلفوا في المدرك[1] واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة[2] في أنفسها.

وقـــد نـــزع إلى هذا المعنى أيضاً[3] في كلامه على العزيمة والرخصة حين فسرها الإمام الرازي بأنها "جواز الإقدام مع قيام المانع" قال :

"هـــو مشـــكل لأنه يلزم أن تكون الصلوات والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة إذ يجوز الإقدام على ذلك كله وفيه مانعان ظواهر النصوص المانعة إلزامه كقوله تعالى ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[4]

---

(١) فالأشاعرة يقولون : لم نتعرفها إلا من تتبع موارد الشرع. وقبله لا قبل للعقل بإدراكها. 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 يراد اعتراض القرافي.

(٢) أي فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة. حتى يترتب عليه ما رتبه القرافي من تزلزل قواعدهم.

(٣) أي الترديد في معنى المصلحة والمفسدة وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء من لمصلحة وشيء من المفسدة. فجعل المشاق والمضار في كل لأفعال موانع. وما من فعل إلا وفيه ذلك. فكل ماقي الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة مع جرينا على تفسير الإمام الرازي لها بناء على ما فهمه القرافي فيه. هذا و لم 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 جوابا عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة لكان تفسير الرازي لها جيد. نعم لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هي أشرف أعضاء الإنسان المكرم وأمثل لاتمه إشكال القرافي على هذا التفسير ثم عجزه أخيراً عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابيه المذكورين.

(٤) سورة الحج: ٧٨.

وفي الحديث: "لا ضرر ولا ضرار"[1] وذلك مانع من وجوب هذه الأمور والآخـــر أن صورة الإنسان مكرمة لقوله ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾[2] ﴿ لَقَدْ خَلَقْـــنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾[3] وذلك يناسبُ أن لا يهلك بالجهاد ولا يلزمه المشاق والمضار.

"وأيضا الإجارة رخصة من بيع المعدوم والسلم كذلك والقراض والمساقاة رخصـــتان لجهالـــة الأجـــرة والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه و لم تعد منها واســـتقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة وبالعكس وإن قلت على العد كالكفر والإيمان فما ظنك بغيرهما ؟

وعـــلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعي لأنه لا يمكن [4]

---

(١) أخرجه أحمد وابن ماجه عن بن عباس. وأخرجه ابن ماجه عن عبادة وإسناده حسن. قال في الأربعين: ورواه مالك في الوطأ مرسلا عن عمر بن يحي عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم فأقسط أبا سعيد وله طرق يقوي بعضها بعضاً.

(٢) سورة الإسراء: ٧٠ .

(٣) سورة التين: ٤.

(٤) أي لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوى 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 فإن المانع فيها قوي فلذلك كانت رخصاً، قال إن هذا الجواب لا يحسم الأشكال. لأن بعض الرخص كرخصة أكل الميتة طلب الرخصة فيها أقوى من معارضته الذي يطلب الأصل وهو التحريم وإذا فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحاً أو مرجوحاً فتدخل أحكام الشريعة كلها، لأنها لاتخلوا من مانع ولو ضعيفاً، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الأشكال. هذا ويمكنك أن تنقض القرافي رده على الجواب. وذلك أنه جاء في رده بما هو من موانع الرخصة الواجب. وقد علمت سابقاً أن تسميتها رخصة تمسخ، وأن الرخصة الحقيقية لا تعدوا حكم الإباحة بأحد المعنيين. فالمانع سلم عن المعارض الراجح. وقد عالج المؤلف سابقاً تويه تسمية الواجبة بعد ما قرر ما ذكرنا وأستدل عليه. فللرازي أن يلتزم أن أكل لميتة للمضطر ليس رخصة، بل هو واجب شرعاً.

أن يـــراد بالمـــانع ما سلم عن المعارض الراجح فإن أكل الميتة وغيره وجد فيه معـــارض راجـــح 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" "والمحصول" العجز عن ضبط الرخصة.

وما تقدم إن شاء الله تعالى يغني في الموضع[1] مع ما ذكر في الرخصة في كتاب الأحكام.

ومـــنها أن هذه المسألة إذا فهمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه كقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ﴾[2] وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ ﴾[3] وقوله: ﴿ قُلْ مَـــنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾[4] الآية[5] وما كان نحو ذلك من أنها ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق بل بقيود تقيدت بها حسبما دلت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفاسد والله أعلم.

ومنها أن بعض الناس قال "إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف

---

(١)لأن ما أعترض به القرافي كلام الرازي مبني على أنه ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة وقد جعلها مانعاً. وقد علمت أن الأمر ليس كذلك، بل المصلح متمايزة عن المفاسد شرعاً، سواء عند المعتزلة والأشاعرة. وبهذا ينحسم إشكاله على الرخص، كما أنحسم إشكاله الذي أورده على جميع العلماء في أصل الموضوع هنا. وأيضاً كلام المؤلف في باب الرخصة كاف في دفع استشكاله وتحيره في ضبط الرخصة.

(٢) سورة البقرة: ٢٩.

(٣) سورة الجاثية: ١٣.

(٤) سورة الأعراف: ٣٢.

(٥) صدورها وإن كان فيه إنكار التحريم فقط إلا إن بقيتها في التصريح بالحق المطلق.

إلا بالشـــرع رأمـــا الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتـــبرات قال ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجحها من مـــرجوحها فليعرض ذلك على عقله[1] بتقدير أن الشارع لم يرد به ثم يبنى عليه الأحكـــام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا التعبدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها هذا قوله.

وفيه بحسب ما تقدم نظر أما أن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكمـــا قـــال 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 علـــيه أهـــل 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 معا وإن كـــان قصـــده بإقامة الدنيا للآخرة فليس بخارج عن كونه قاصدا لإقامة مصـــالح الدنـــيا حـــتى يـــتأتى فيها سلوك طريق الآخرة وقد بث في ذلك من التصرفات وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد عليه.

فالعـــادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل اللهم إلا أن يريد[2] هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها فذلك لا نزاع فيه.

---

(١) أشبه بمذهب المعتزلة.

(٢) وهو بعيد من قوله (بتقدير أن الشرع لم يرد).

المسألة التاسعة

كـــون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث الضرورية والحاجية والتحســـينية لا بد عليه من دليل يستند إليه والمستند إليه في ذلك إما أن يكون دلـــيلا ظنيا أو قطعيا وكونه ظنيا 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 أصلا وفرعا وهذا باطل فلا بد أن تكون قطعية فأدلتها قطعية بلا بد .

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

فالعقـــلي 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 نصوصا جاءت متواترة السند لا يحتمل متنها التأويل على حال أولا فإن لم تكن نصوصا أو كانت و لم ينقلها أهل التواتر فلا يصـــح استناد مثل هذا إليها لأن ما هذه صفته لا يفيد القطع وإفادة القطع هو المطلوب وإن كانت نصوصا لا تحتمل التأويل ومتواترة السند فهذا مفيد للقطع إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء .

والقـــائل بوجوده مقر بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة بل يوجـــد في بعض المواضع دون بعض و لم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي جاء فيها دليل قطعي .

والقـــائل بعدم وجوده في الشريعة يقول إن التمسك بالدلائل النقلية إذا كانت متواترة موقوف على مقدمات عشر كل واحدة منها ظنية والموقوف على

الظـــني لا بـــد أن يكون ظنيا فإنا تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو وعدم الاشـــتراك وعـــدم المجاز وعدم النقل الشرعي أو العادي وعدم الإضمار وعدم التخصـــيص للعموم وعدم التقييد للمطلق وعدم الناسخ وعدم التقدم والتأخير وعدم المعارض العقلي وجميع ذلك أمور ظنية .

ومـــن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل في أنفسها لا تفيد قطعا لكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين وهذا لا يدل قطعا عـــلى أن دليل مسألتنا من هذا القبيل لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دلـــيل وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع[1] كلها قطعية وليس كذلك باتفاق وإذا كانـــت لا تلزم ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معا ولا سيما مع افتقار الأدلة إلى النظر في جميع ما تقدم دل ذلك على أن اجتماع القـــرائن المفيدة للقطع واليقين نادر على قول المقرين بذلك وغير موجود على قول الآخرين .

فثبت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين، ولا يقال إن الإجماع كاف وهو دليل قطعي .

لأنـــا نقول هذا "أولا" مفتقر إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد الـــثلاث شرعا نقلا متواترا عن جميع أهل الإجماع وهذا يعسر إثباته ولعلك لا تجـــده ثم نقول "ثانيا" إن فرض وجوده فلا بد من دليل قطعي يكون مستندهم ويجـــتمعون على أنه قطعي فقد يجتمعون على دليل ظني فتكون المسألة ظنية لا قطعية فلا تفيد اليقين لأن الإجماع إنما يكون قطعيا على فرض اجتماعهم على

---

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

مسألة قطعية لها مستند قطعي وإن اجتمعوا على مستند ظني فمن الناس من خالف[1] في كون هذا الإجماع حجة.

فإثبات المسألة بالإجماع لا يتخلص وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعا بالدليل الشرعي القطعي.

وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممن ينتمي 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 لاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة منضاف 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 والمقيدات 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 مفيدا للظن فلا يكون اجتماعهم يعود بزيدة على إفادة الظن لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق فخبر واحد

---

(١) على أن بعض من قال إنه حجة لا يقول أنها قطعية كما هو الفرض هنا .

مفـــيد للظن مثلا فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن وهكذا خبر آخر وآخر حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض فكذلك هذا إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار.

وهذا بين في كتاب المقدمات[1] من هذا الكتاب .

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

المسألة العاشرة

هـــذه الكلـــيات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات[2] .

ولذلك أمثلة[3] أما في الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار مع

---

(١) تقدم له في المقدمة الثالثة بيان أوسع من هذا في صحة الاعتماد على هذا الاستقراء وجعله من باب التواتر المعنوي، ولكنه هو بسط الكلام في بيان أنه لا يمكن الاعتماد في إثبات هذا الأصل المهم على العقل ولا على النقل الأحادي ولا على الإجماع. وتوصل بذلك إلى أن لابد من الرجوع لشبه التواتر . فما أوجزه هناك بسطه هنا، وبالعكس. فلا يقال: إن هذه المسألة تكرار محض مع ما تقدم هناك .

(٢) أي بأن تكن مع كونها داخلة في الكلي آخذة حكما آخر، أو تكون آخذة حكمة، ولكن المصلحة المعتبرة في الكلي ليست متحققة فيها. هذا هو الذي يقتضيه الظرف ذاته، ويقتضيه أيضاً قوله الآتي (وأيضاً فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لكم خارجة عن مقتضى الكلي فلا تكون داخلة الخ فإن ذلك ليس إلا في الغرض الأول الذي فرضناه هنا، وهو ما يكون داخلاً في الكلي ولكنه أخذ حكماً آخر، فيكون الجواب أنه ليس داخلاً، لأنه أخرجه عنه حكمة غير حكمة هذا الكلي جعلته خارجاً عنه .

(٣) هذه الأمثلة للنوع الثاني، وهوما يكون تخلف الجزئي بمعنى أخذه حكم الكلي ولكنه ليس فيه المصلحة المعتبرة في الكلي. وقد يمثل للأول بأن حكمة وجب الزكاة الغنى، وهي في مالك الجوار النفيسة كالماس مثلا، ومع ذلك أخذ حكما أخر وهو عدم وجوب الزكاة .

أنـــا نجـــد مـــن يعاقـــب فلا يزدجر عما عوقب عليه ومن ذلك كثير وأما في الحاجيات فكالقصر في السفر، مشروع للتخفيف وللحوق المشقة والملك المترفه لا مشقة له والقصر في حقه مشروع والقرض أجيز للرفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضـــا مـــع عدم الحاجة وأما في التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة؛ كالتيمم .

فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية لأن الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليا وأيضا[1] فإن الغالب الأكـــثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت.

هذا شأن الكليات الإستقرائية. واعتبر ذلك بالكليات العربية فإنها أقرب شـــيء إلى مـــا نحن فيه لكون كل واحد من القبيلين أمرا وضعيا لا عقليا وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحا في الكليات العقلية كما نقول ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلا فهذا لا يمكن فيه التخلف البتة إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة ما ثبت للشيء ثبت لمثله .

فـــإذا كـــان كذلـــك فالكلية في الاستقرائيات صحيحة وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات .

وأيضا[2] فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى

---

(١) لو جعل هذا دليل على ما قبله لكان أوضح من جعله دليلا مستقلاً، لأن ما قبله كدعوى لاتتم إلا بهذا .

(٢) هذا الوجه يمنع الخلف، أى فنقول إنه لاتخلف أصلاً وأن مايظهر فيه أنه تخلف هو في الواقع أنه كذا وكذا .

الكلي فلا تكون داخلة تحته أصلا[1] أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى[2] فالملك المترفه قد يقال إن المشقة تلحقه لكنا لا نحكم عليه بذلك لخفائها أو نقول[3] في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها إن المصلحة ليست الازدجار فقط بل ثم أمر آخر وهو كونها كفارة لأن الحدود كفارات لأهلها وإن كانت زجرا أيضا على إيقاع المفاسد. وكذلك سائر ما يتوهم أنه خادم للكلي .

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[4] وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقا 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.

---

(١) أي فلا تكون من جزئيات الكلي فلا يصح الاعتراض بتخلفها لأنها خارجة عنه حتى في نظرنا .

(٢) أي وإن لم نقف عليه فيأخذ الجزئي حكماً آخر لحكمة خفيت علينا وإن مقتضى الظاهر أنه يأخذ حكم الكلي لأنه في نظرنا مندرج فيه .

(٣) هذا نظر آخر في الجواب. أى 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 مثلا .

(٤) يشير إلى ما سيأتي عن القرافي وابن عبد السلام. وقد عقد هذه المسألة للرد عليهما وبيان ما هو واقع فيما أدعياه. وقد أصاب كل الإصابة، وملك عليهما جميع النوافذ؛ رحمه الله .

وقد زعم بعض المتأخرين وهو القرافي أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد لأن القاعدة العقلية أن الراجح يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض[1]، بل متى كان أحدهما راجحا كان الآخر مرجوحا وهذا يقتضي أن يكون المصيب واحدا وهو المفتي بالراجح وغيره يتعين أن يكون مخطئا لأنه مفت بالمرجوح فتناقض قاعدة المصوبين مع القول بالقياس وأن الشرائع تابعة للمصالح .

هذا ما قال: ونقل عن شيخه ابن عبد السلام في الجواب أنه يتعين على هؤلاء أن يقولوا إن هذه القاعدة لا تكون[2] إلا في الأحكام الإجماعية أما في مواطن الخلاف فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحكم تابع[3] للراجح في نفس الأمر بل فيما في الظنون فقط كان راجحا في نفس الأمر أو مرجوحا وسلم أن قاعدة التصويب تأبى قاعدة مراعاة المصالح لتعين الراجح وكان يقول يتعين على

---

(١) أي لأن المصلحة الغالبة في المحل – أي الراجحة التي يعتبرها الشرع – واحدة لا تتعدد، أي فلا يسلم العقل بأن المصلحة الراجحة التي يراعيها أحدهما يكون نقيضها مصلحة راجحة أخرى يراعيها القائل الآخر فلا يأتي مع القول بإصابة كل مجتهد أن تكون الأحكام تابعة للمصالح، كما لا يأتي معه أيضاً القول بالقياس، لأنه مبني على وجود العلة التي هي المصلحة المراعاة في المقيس عليه .

(٢) ويكون معناها أنهم حيث أتفقوا على الحكم وصادفوا هدفاً واحداً فكلهم مصيب. وهذا في غاية البعد بعد الإطلاع على أدلة الطرفين وتقرير ردودهما. وأنظر كتاب التحرير في مسألة (لاحكم في المسائل الإجتهادية التي لاقاطع فيها من نص أ إجماع) فقد جعلوا هذا محل القاعدة ، لا المسائل الإجماعية .

(٣) أي أن الحكم الذي يجب على المجتهد العمل به ليس تابعاً لما في نفس الأمر حتى يكون صواباً دائماً فيأتي أن كل مجتهد مصيب؛ بل هذا الحكم تابع لما ترجح في ظنه فقط ولو كان مخالفاً لما في نفس الأمر. فالظنون الموافقة صواب. والمخالفة خطأ وإن وجب عليه العمل بما ما دام ظنه بأرجحيتها قائماً. أي فلا يأتي أن يكون كل مجتهد مصيباً .

القـــائل بالتصويب أن يصرف الخطأ في حديث الحاكم[1] إلى الأسباب للاتفاق على أن الخطأ يقع فيها وحمل كلام الشارع على المتفق عليه أولى، "هذا ما نقل عنه"

ويظهـــر أن القاعدة جارية على كلا المذهبين لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافية إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد والمصالح تابعة[2] للحكم أو متبوعة[3] له فتكون المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه[4] ولا فرق هنا بين المخطئة والمصوبة .

فـــإذا غلـــب على ظن المالكي 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 جائـــز ومـــا هـــو جائز لا ضرر فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة بل فيه مصلحة لأجـــلها أجـــيز وإذا غلب على ظن الشافعي أن الربا فيها غير جائز فهي عنده داخلـــة تحت حكم الربا المحرم وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة

---

(١) حديث الصحيحين: "إذا حكم الحاكم فأجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأجتهد فأخطأ فله أجر واحد" أي أن الخطاء الوارد في الحدث ليس مرجعها إلى الحكم، بل إلى وسائل الاجتهاد التي أتبعت في استنباطه. والخطأ في ذلك لا نزاع فيه؛ فحمل كلام الشارع عليه أولى من حمله عل نفس الحكم، لأن في تخطئة المجتهد في نفس الحكم خلافا .

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

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

(٤) أي فهي إضافية لأيضاً، فيتأتى تعدد المصلحة الراجحة بالإضافة، فلا فرق بين مصوب ومخطئ حينئذ .

وهـــي كذلـــك في نفس الأمر على ما ظنه فلا ضرر[1] لاحق به في الدنيا وفي الآخرة فحكم المصوب ههنا حكم المخطىء .

وإنما يكون[2] التناقض واقعا إذا سد الراجح مرجوحا من ناظر واحد بل هو من ناظرين ظن كل واحد منهما العلة التي بني عليها الحكم موجودة في المحل بحســـب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه[3] لا ما هو عليه في نفسه إذ لا يصح ذلـــك إلا في مســـائل الإجماع[4] فههنا اتفق الفريقان وإنما 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 بأن حكمه على علة مظنون بها أنها كذلك في نفس الأمر .

ويـــتفق ههنا من يقول باعتبار المصالح لزوما أو تفصيلا وكذلك من قال إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان أو ليست من صفات الأعيان [5] وهذا مجال يحتمل بسطا أكثر من هذا وهو من مباحث أصول الفقه وإذا ثبت لم يفتقر إلى الاعتذار الذي اعتذر به ابن عبد السلام وارتفع إشكال المسألة. والحمد لله

---

(١) كان الناسب أن يقول: ففيه ضرر لاحق به في الدنيا والآخرة .

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

(٣) توكيد لقوله (ظن كل واحد الخ..) وتمهيد لقوله(لا ما هو عليه في نفسه) أي الذي لو كان التناقض حاصلاً .

(٤) أي الأجماع القطعي السند لأن الجميع قاطع فيه بأن العلة كذا في نفس الأمر. أما الإجماع الظني فالأتفاق فيه على أن العلة كذا في نفس الأمر من باب الصادفة فقط، وإلا فالمعتبر فيه ظن كل واحد عند نفسه أنها العلة. كمواضع الخلاف. ولكن أتفق إنعقاد ظنهم ذلك .

(٥) هو الخلاف بين القدماء من المعتزلة وغير لقدماء منهم، في أن الحسن والقبيح من ذات الفعل أو من صفة عارضة .

وتـــأمل فـــإن الجويني نقل اتفاق المعتزلة على القول بالتصويب اجتهادا وحكمـــا[1] وذلـــك يقتضى تصور اجتماع قاعدة التصويب عندهم مع القول بالتحسين والتقبيح العقلي وأن ذلك راجع إلى الذوات[2]

فكلام القرافي 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 .

ويتبين ذلك بوجهين :

أحدهما: الأدلة الدالة على ذلك تصريحا وتلويحا كقوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْـــنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾[3] وقوله: ﴿ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُه ﴾[4] وقد قـــال تعـــالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّـــيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِه ﴾[5] فأخـــبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التغيير ولا

---

(١) أي فلا يلتزمون صرف الخطأ المشار إليه بحديث الحاكم إلى الأسباب، بل يقولون إن كل مجتهد بشرطه مصيب في اجتهاده ووسائله، وفي حكمه الذي أستنبطه، مع أنهم يقولون بالمصالح عقلا. فيجمعون بين القول بها والتصويب، لا في الاجتهاد فقط بل وفي نفس الحكم .

(٢) أي الحسن أو القبح جاء من ذات الفعل كما يقوله قدماء المعتزلة فإنهم يقولون حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لا لصفة توجبه وقال بعضهم بل لصفة توجبه لا لذات الفعل الخ ..ما قرروه في هذا الخلاف. فقوله (وأن ذلك راجع إلى الذوات) ليس من محل الاتفاق بينهم؛ ولكنه أختاره لأن إشكال القرافي يكون عليه أوجه مما قالوا لصفة توجيه لا لذات الفعل، لأنه حينئذ يمكن الانفكاك .

(٣) سورة الحجر: ٩ .

(٤) سورة هود: ١.

(٥) سورة الحج: ٥٢.

التبديل والسنة وإن لم تذكر فإنها مبينة له ودائرة حوله فهي منه وإليه ترجع في معانيها فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضا ويشد بعضه بعضا وقال تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً ﴾[1]

حكى أبو عمرو الداني في طبقات القراء له عن أبي الحسن بن المنتاب قال:

كنت يوما عند القاضي أبي إسحق إسماعيل بن إسحق فقيل له لم جاز التبديل على أهل التوراة ولم يجز على أهل القرآن فقال القاضي قال الله عز وجل في أهل التوراة: ﴿بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾[2] فوكل الحفظ إليهم فجاز التبديل عليهم وقال في القرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[3]

فلم يجز التبديل عليهم قال علي فمضيت إلى أبي عبد الله المحاملي فذكرت له الحكاية فقال ما سمعت كلاما أحسن من هذا .

وأيضا ما جاء من حوادث الشهب 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 فإذا 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 إلى أن تقوم الساعة. فهذه الجملة تدلك على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل.

والثاني: الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) سورة المائدة: ٣.

(٢) سورة المائدة: ٤٤.

(٣) سورة الحجر: ٩.

إلى الآن وذلـــك أن الله عز وجل وفر دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل:

أما القرآن الكريم فقد قيض الله له حفظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر فضلا عن القراء الأكابر.

وهكـــذا جرى الأمر في جملة الشريعة فقيض الله لكل علم رجالا حفظه على أيديهم .

فكـــان مـــنهم قوم يذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعة على لسان العرب حتى قرروا لغات الشريعة من القرآن والحديث وهو الباب الأول من أبواب فقه الشريعة إذ أوحاها الله إلى رسوله عل لسان العرب ثم قـــيض رجالاً يبحثون عن تصاريف هذه اللغات في النطق فيها رفعاً ونصباً وجراً وجزماً وتقديماً وتأخيراً وإبدالاً وقلباً وإتباعاً وقطعاً وإفراداً وجمعاً إلى غير ذلك من وجوه تصاريفها في الإفراد والتركيب واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بهـــا 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 رجالا يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أهل الثقة والعدالة من النقلة حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم وتعرفوا التواريخ وصحة الدعاوي 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 ناسا من عبيده بحثوا عن أغـــراض الشـــريعة كتابا وسنة وعما كان عليه السلف الصالحون وداوم عليه الصـــحابة والـــتابعون وردوا على أهل البدع والأهواء حتى تميز اتباع الحق عن اتباع الهوى .

وبعث الله تعالى من عباده قراء [1] أخذوا كتابه تلقيا من الصحابة وعلموه لمن يأتي بعدهم حرصا 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 ناسا يناضلون عن دينه ويدفعون الشبه ببراهينه فنظروا في ملكوت السموات والأرض واستعملوا الأفكار وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغلهم عن ذلك ليلا ونهارا واتخذوا الخلوة أنيسا وفازوا بربهم جليسا 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 غبروا في وجه شبهاته بالأدلة القاطعة فهم جند الإسلام وحماة الدين.

وبعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستنبطوا أحكاما 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 وسهلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك وهكذا جرى الأمر في كل علم توقف فهم الشريعة عليه أو أحتيج في إيضاحها إليه وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة المنقولة وبالله التوفيق .

المسألة الثالثة عشرة

كما أنه إذا ثبت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحاد الجزئيات كذلك نقول إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي

---

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

وذلـــك الجزئـــيات فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي أن[1] لا يتخلف الكلي فتتخلف مصلحته المقصودة بالتشريع .

والدليل على ذلك أمور:

مـــنها ورود العتب على التارك في الجملة من غير عذر كترك الصلاة أو الجماعـــة أو الجمعة أو الزكاة أو الجهاد أو مفارقة الجماعة لغير أمر مطلوب أو مهـــروب عـــنه كان العتب وعيدا أو غيره كالوعيد بالعذاب وإقامة الحدود في الواجبات والتجريح في غير الواجبات وما أشبه ذلك .

ومـــنها أن عامة التكاليف من هذا الباب لأنها دائرة على القواعد الثلاث والأمـــر والنهي فيها قد جاء حتما وتوجه الوعيد على فعل المنهي عنه منها أو ترك المأمور به من غير اختصاص ولا محاشاة إلا في مواضع الأعذار التي تسقط أحكـــام الوجـــوب أو التحريم وحين كان ذلك كذلك دل على أن الجزئيات داخلة مدخل الكليات في الطلب والمحافظة عليها .

ومـــنها أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي لم يصح الأمـــر بالكـــلي مـــن أصله لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات فـــتوجه القصد إليه من حيث التكليف به توجه إلى تكليف ما لا يطاق وذلك ممـــنوع الوقوع كما سيأتي إن شاء الله فإذا كان لا يحصل إلا بحصول الجزئيات فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات[2] وأيضا فإن المقصود بالكلي هنا أن تجرى

---

(١) بدل من إقامة .

(٢) هذا وحده غير كاف في الدليل لأنه محتاج إلى إثبات أن ذلك في جميع الجزئيات. وسيأتي تكميلية بقوله (وليس البعض في ذلك أولى من البعض الخ ..) إلا أنه يبقى الكلام في تأخير هذه المقدمة عن الدليل المشار إليه بقوله (أيضاً فإن كذلك كان تأخرها لتعود إليهما معا تكملة لهما، وربما يساعد

أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف وإهمال القصد في الجزئيات[1] يرجع إلى إهمال القصد في الكلي فإنه مع الإهمال لا يجري كليا بالقصد وقد فرضناه مقصودا هذا خلف فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات وليس البعض في ذلك أولى من البعض فانحتم القصد إلى الجميع وهو المطلوب .

فإن قيل هذا يعارض القاعدة المتقدمة أن الكليات لا يقدح فيها تخلف آحاد الجزئيات .

فالجواب أن القاعدة صحيحة ولا معارضة فيها لما نحن فيه فإن ما نحن فيه معتبر من حيث السلامة من العارض المعارض فلا شك في انحتام القصد إلى الجزئي[2] وما تقدم معتبر من حيث ورود العارض على الكلي حتى إن تخلف

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 كل من الدليلين محتاجاً إلى هذه التكملة الأخيرة. ولكن الذي يظهر أن الدليل الأخير لا يحتاج إليها لأن القصد بالكلي أن لا يكون تفاوت بين الخلق في الترتيب والنظام فإذا أهمل القصد في بعض الجزئيات اقتضى أن لا يجري كلياً بالقصد أي متخلف أي جزئينا في هذا القصد الكلي وعليه يتم الدليل ولا حاجة لقوله (وليس البعض أولى الخ..)وإذا تم هذا كان المناسب تقديم هذه المقدمة قبل قوله (وأيضاً): ولو قال قائل أنها مؤخرة عن موضعها بعمل المساخ لم يبعد .

(١) أي في أي جزئي. هذا الذي يقتضيه رو الدليل بعد تقرير الدليل قبله، لأنه لا يناسب أن يقال إنه يكفي النظر إلى الجزئيات مطلقاً كلاً أو بعضاً، لأن هذا هو ما قبله من لزوم النظر إلى الجزئيات الخارجية التي يكون بها التكليف. وأيضاً فقد قال (لا يجري كليٌ بالقصد إذا أهملت الجزئيات لا بعضها. فتنبه لتقف على وجه ما قلناه من أن الدليل الأخير تام بدون التكملة .

(٢) أي الذي بقي سالماً من المعارض. أما ما تقدم فهو في موضوع أنه يتخلف الجزئي عن الكلي لمعارض أخرجه من الكلي وأدخله في كلي آخر، او يكون عارضة أعتبار جزئي آخر لهذا الكلي

الجـــزئي هنالك إنما هو من جهة المحافظة على الجزئي في كليه من جهة أخرى كما نقول: إن حفظ النفوس مشروع وهذا كلي مقطوع بقصد الشارع إليه ثم شـــرع القصاص حفظا للنفوس فقتل النفس في القصاص محافظة عليها بالقصد ويلـــزم من ذلك تخلف جزئي من جزئيات الكلي المحافظ عليه وهو إتلاف هذه الـــنفس لعارض عرض وهو الجناية على النفس فإهمال هذا الجزئي في كليه من جهة المحافظة على جزئي في كليه أيضا وهو النفس المجني عليها فصار عين اعتبار الجزئي في كليه هو عين إهمال الجزئي[1] لكن في المحافظة على كليه من وجهين وهكذا سائر ما يرد من هذا الباب .

فعلى هذا تخلف آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلي إن كان لغير عارض فلا يصح شرعا وإن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلي من جهـــة أخرى أو على كلي آخر فالأول يكون قادحا تخلفه في الكلي والثاني لا يكون تخلفه قادحا.

ورجح عليه. وليس معناه أنه مع بقائه داخلا في هذا الكلي بدون معارضة يتخلف عنه ولا يأخذ حكمه من أمر أو نهي. فشتان مابين الموضعين. ومثاله فيه إهمال الجزئي من قاعدة حفظ النسل لإعتبار جزئي أخر منها يعارضه إعتبار هذا المهمل، وإن كان في كل منهما أصل المحافظة على الكلي، لكنه أهمل أحدهما وهو المحافظة على الجاني، بسبب جنايته .

(١) أي أن إعتبار الجزئي وهو حفظ النفس المجني عليها إهمال للجزئي الآخر من هذا الكلي وهو حظف النفس الجانية. فأهمل هذا أو أتلفت .

النوع الثاني

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام ويتضمن مسائل

المسألة الأولى

إن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن العجمية وهذا وإن كـــان مبينا 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 فوقـــع 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 إنا أنزلناه قرآنا عربيا وقـــال بلســـان عربي مبين وقال لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عـــربي مـــبين وقال ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعـــربي إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان 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

وأمـــا 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 تدعه على لفظه الـــذي كـــان علـــيه عند العجم إلا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العرب وهذا يقل وجوده وعند ذلك يكون منسوبا إلى العرب فأما إذا لم تكـــن حروفه كحروف العرب أو كان بعضها كذلك دون بعض فلا بد لها

مـــن أن تـــردها إلى حروفها ولا تقبلها على مطابقة حروف العجم أصلا ومن أوزان الكـــلم ما تتركه على حاله في كلام العجم ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير كمـــا تتصـــرف في كلامها وإذا فعلت ذلك صارتْ تلك الكلم مضمومة إلى كلامهـــا كالألفـــاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال

ومع ذلك فالخلاف الذي يذكره المتأخرون في خصوص المسألة لا ينبني عليه حكم شرعي ولا يستفاد منه مسألة فقهية وإنما يمكن فيها أن توضع مسألة كلامية ينبني 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 عجمه فيه فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها وأنها فيما فطرت علـــيه مـــن لســـانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه وبالعام يراد به الخاص والظاهر يراد به غير الظاهر

وكـــل ذلـــك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره وتتكلم بالكلام يتبين 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 .

فـــإذا 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

والـــذي نـــبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام في رسالته

الموضـــوعة في أصـــول الفقه وكثيرٌ ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ فيجب التنبه لذلك وبالله التوفيق

المسألة الثانية

للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معان نظران.

أحدهمـــا: من جهة كونها ألفاظ وعبارات مطلقة دالة على معان مطلقة وهى الدلالة الأصلية

والـــثاني: من جهة كونها ألفاظ وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة وهي الدلالة التابعة

فالجهـــة الأولى: هي التي يشترك فيها جميع الألسنة وإليها تنتهي مقاصد المتكـــلمين ولا تختص بأمة دون أخرى فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالقـــيام ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام تأتي له ما أراد من غـــير كلفة ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين ممن ليســـوا مـــن 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 أمورا خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر والمخبر عنه والمخبر به ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك

وذلـــك أنك تقول في ابتداء الأخبار قام زيد إن لم تكن ثم عناية بالمخبر عنه بل بالخبر فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت زيد قام وفى جواب السؤال أو مـــا هو منزل تلك المنزلة إن زيدا قام وفى جواب المنكر لقيامه والله إن زيدا قام

وفى إخبار من يتوقع قيامه أو الإخبار بقيامه قد قام زيد أو زيد قد قام وفى التنكيت على من ينكر إنما قام زيد

ثم يتنوع أيضا بحسب تعظيمه أو تحقيره أعني المخبر عنه وبحسب الكناية عنه والتصريح به وبحسب ما يقصد في مساق الأخبار وما يعطيه مقتضى الحال إلى 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 الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر وبهذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن لأنه يأتي مساق القصة في بعض السور على وجه وفى بعضها على وجه آخر وفى ثالثة على وجه ثالث وهكذا ما تقرر فيه من الإخباريات لا بحسب النوع الأول إلا إذا سكت عن بعض التفاصيل في بعض ونص عليه في بعض وذلك أيضا لوجه اقتضاه الحال والوقت وما كان ربك نسيا

فصل

وإذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبر هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاما من الكلام العربي بكلام العجم على حال فضلا عن أن يترجم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عينا كما إذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه فإذا ثبت ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر وإثبات مثل هذا بوجه بين عسير جدا وربما أشار إلى شيء من ذلك أهل المنطق من القدماء ومن حذا

حذوهم من المتأخرين ولكنه غير كاف ولا مغن في هذا المقام.

وقـــد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة في القرآن يعني على هذا الوجه الثاني فأمـــا عـــلى الوجه الأول فهو ممكن ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه وكان ذلك جائزا باتفاق أهل الإسلام فصار هذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي.

فصل

وإذا اعتـــبرت الجهة الثانية مع الأولى وجدت كوصف من أوصافها لأنها كالتكملة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام وهل تعد معها كوصف من الأوصـــاف الذاتية أو هي كوصف غير ذاتي في ذلك نظر وبحث ينبني عليه من المســـائل الفروعية جملة إلا أن الاقتصار على ما ذكر فيها كاف فإنه كالأصل لسائر الأنظار المتفرعة فالسكوت عن ذلك أولى وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة

هـــذه الشـــريعة المباركة أمية لأن أهلها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح ويدل على ذلك أمور

أحدهـــا النصوص المتواترة اللفظ والمعنى كقوله تعالى هو الذي بعث في الأمـــيين رســـولا منهم وقوله فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته وفي الحديث

بعثت إلى أمة أمية لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين والأمي منسوب إلى الأم وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتابا ولا غيره فهو على أصل خلقـــته الـــتي ولد عليها وفي الحديث نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب الشهر هكـــذا وهكـــذا وهكـــذا وقد فسر معنى الأمية في الحديث أي ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب.

ونحوه قوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك.

وما أشبه هذا من الأدلة المبثوثة 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 خصوصا وإلى من سواهم عموما إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية أو لا فإن كان كذلك فهو معنى كونها أمية أي منسوبة إلى الأميين وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا فلم تكن لتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد 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 إذا أمية .

والثالث: أنه لو لم يكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزا 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 ﴿ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي﴾.

فجعل الحجة على فرض كون القرآن أعجميا ولما قالوا إنما يعلمه بشر رد الله عليهم بقوله لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين لكنهم أذعنوا لظهور الحجة فدل على أن ذلك لعلمهم به وعهدهم بمثله مع العجز عن مماثلته وأدلة هذا المعنى كثيرة

فصل

واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس وكان لعقلائهم

اعتـــناء بمكارم الأخلاق واتصاف بمحاسن شيم فصححت الشريعة منها ما هو صـــحيح وزادت علـــيه وأبطلـــت ما هو باطل وبينت منافع ما ينفع من ذلك ومضار ما يضر منه.

فمـــن علومهـــا علم النجوم وما يختص بها من الاهتداء في البر والبحر واخـــتلاف الأزمان باختلاف سيرها وتعرف منازل سير النيرين وما يتعلق بهذا المعـــنى وهو معنى مقرر في أثناء القرآن في مواضع كثيرة كقوله تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر وقوله وبالنجم هم يهتدون وقوله والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغي لها أن تـــدرك القمـــر ولا الليل سابق النهار الآية وقوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمـــر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقوله وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة الآية وقوله ﴿**ولقد زينا الســـماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين**﴾ وقوله ﴿**يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج**﴾ وما أشبه ذلك .

ومـــنها علـــوم الأنواء وأوقات نزول الأمطار وإنشاء السحاب وهبوب الـــرياح المثيرة لها فبين الشرع حقها من باطلها فقال تعالى ﴿**هو الذي يريكم البرق خوفا وطمعا وينشيء السحاب الثقال ويسبح الرعد بحمده**﴾ الآية .

وقال ﴿أفرأيتم الماء الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون ﴾ وقـــال: ﴿وأنزلنا من المعصرات ماءا ثجاجا﴾ وقال: ﴿وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون﴾ خرج الترمذي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وتجعلون رزقكم أنكـــم تكذبون قال شكركم تقولون مطرنا بنوء كذا وكذا وبنجم كذا وكذا وفي الحديث: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بي الحديث في الأنواء وفي الموطأ

ممـــا انفـــرد بـــه إذا أنشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غديقة وقال عمر بن الخطـــاب للعـــباس وهو على المنبر والناس تحته كم بقى من نوء الثريا فقال له العباس بقي من نوئها كذا وكذا فمثل هذا مبين للحق من البـ ال في أمر الأنواء والأمطار .

وقال تعالى ﴿وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه﴾ الآية وقال: ﴿والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها﴾ إلى كثير من هذا ومنها علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية وفى القرآن من ذلك ما هو كثير وكذلك في السنة ولكن القرآن احتفل في ذلك وأكـــثره مـــن الأخبار بالغيوب التي لم يكن للعرب بها علم لكنها من جنس ما كانوا ينتحلون قال تعالى: ﴿ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقـــون أقلامهـــم أيهم يكفل مريم﴾ الآية وقال تعالى ﴿تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا﴾ وفى الحديث قصة أبيهم إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام في بناء البيت وغير ذلك مما جرى

ومنها ما كان أكثره باطلا أو جميعه كعلم العيافة والزجر والكهانة وخط الـــرمل والضرب بالحصى والطيرة فأبطلت الشريعة من ذلك الباطل ونهت عنه كالكهانـــة والزجـــر وخط الرمل وأقرت الفأل لا من جهة تطلب الغيب فإن الكهانة والزجر كذلك وأكثر هذه الأمور تحرص على علم الغيب من غير دليل فجـــاء النبي صلى الله عليه وسلم بجهة 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 وأنموذج من غيره لبعض الخاصة وهو الإلهام والفراسة

ومـــنها علم الطب فقد كان في العرب منه شيء لا على ما عند الأوائل

بل مأخوذ من تجاريب الأمين غير مبنى على علوم الطبيعة التي يقررها الأقدمون وعلى ذلك المساق جاء في الشريعة لكن وجه جامع شاف قليل يطلع منه على كثير فقال تعالى ﴿كلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾

وجـــاء في الحديث التعريف ببعض الأدوية لبعض الأدواء وأبطل من ذلك ما هو باطل كالتداوي بالخمر والرقي التي اشتملت على ما لا يجوز شرعا

ومنها التفنن في علم فنون البلاغة والخوض في وجوه الفصاحة والتصرف في أساليب الكلام وهو أعظم منتحلاتهم فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم قـــال تعـــالى ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ﴾

ومـــنها ضرب الأمثال وقد قال تعالى ﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن مـــن كل مثل﴾ إلا ضربا واحدا وهو الشعر فأن الله نفاه وبرأ الشريعة منه قال تعـــالى في حكايـــته عن الكفار ﴿أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون بل جاء بالحق وصـــدق المرســـلين﴾ أي لم يأت بشعر فإنه ليس بحق ولذلك قال ﴿وما علمناه الشـــعر ومـــا ينبغي له﴾ الآية وبين معنى ذلك في قوله تعالى ﴿والشعراء يتبعهم الغـــاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾ فظهر أن الشعر ليس مبنيا على أصل ولكنه هيمان على غير تحصيل وقول لا يصدقه فعل وهذا مضاد لما جاءت به الشريعة إلا ما استثنى الله تعالى .

فهذا أنموذج ينبهك على ما نحن بسبيله بالنسبة إلى علوم العرب الأمية .

وأما ما يرجع إلى الاتصاف بمكارم الأخلاق وما ينضاف إليها فهو أول ما خوطبوا به .

وأكثر ما تجد ذلك في السور المكية من حيث كان آنس لهم وأجري على

مـــا يتمدح به عندهم كقوله تعالى ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القـــربى﴾ إلى آخرها وقوله تعالى ﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم أن لا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا﴾ إلى انقضاء تلك الخصال وقوله ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده﴾ وقوله ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر مـــنها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق﴾ إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعـــنى لكـــن أدرج فيها ما هو أولى من النهي عن الإشراك والتكذيب بأمور الآخـــرة وشبه ذلك مما هو المقصود الأعظم وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كرما وأخلاقـــا جسنة وليس كذلك أو فيه من المفاسد ما يربى على المصالح التي توهموها كما قال تعالى إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ثم بين ما فيها من المفاسد خصوصا في الخمر والميسر من إيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وهذا في الفساد أعظم مما ظنوه فيهما صـــلاحا لأن الخمـــر كانت عندهم تشجع الجبان وتبعث البخيل على البذل وتنشـــط الكسالى والميسر كذلك كان عندهم محمودا لما كانوا يقصدون به من إطعـــام الفقراء والمساكين والعطف على المحتاجين وقد قال تعالى يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما والشريعة كـــلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق ولهذا قال عليه السلام "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين أحدهما ما كان مألوفاً وقريباً من المعقول المقبول كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به ثم لما رسخوا فيه تمم لهم ما بقي وهو الضرب الثاني وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأخـــر حـــتى كان من آخره تحريم الربا وما أشبه ذلك وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق وهو الذي كان معهودا عندهم على الجملة.

ألا تـــرى أنه كان للعرب أحكام عندهم في الجاهلية أقرها الإسلام كما قالوا في القراض وتقدير الدية وضربها على العاقلة وإلحاق الولد بالقافة والوقوف بالمشـــعر الحـــرام والحكـــم في الخنثى وتوريث الولد للذكر مثل حظ الأنثيين والقسامة وغير ذلك مما ذكره العلماء.

ثم يقـــول لم يكتف بذلك حتى خوطبوا بدلائل التوحيد فيما يعرفون من سماء وأرض وجبال وسحاب ونباب وبدلائل الآخرة والنبوة كذلك، ولما كان البـــاقي عـــندهم من شرائع الأنبياء شيء من شريعة إبراهيم عليه السلام أبيهم خوطـــبوا من تلك الجهة ودعوا إليها وأن ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هي تلك بعينها كقوله تعالى ﴿**ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل**﴾ وقولـــه ﴿**ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا**﴾ الآية غير أنهم غيروا 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 نعيم الجنة وأصنافه بما هو معهود في تنعماتهم في الدنيا لكن مبرأ من الغوائل والآفات التي تلازم التنعيم الدنيوي كقوله وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين في سدر مخضـــود وطـــلح منضود وظل ممدود إلى آخر الآيات وبين من مأكولات الجنة ومشـــروباتها مـــا هـــو معلـــوم عندهم كالماء واللبن والخمر والعسل والنخيل والأعـــناب وسائر ما هو عندهم مألوف دون الجوز واللوز والتفاح والكمثرى وغير ذلك من فواكه الأرياف وبلاد العجم بل أجمل ذلك في لفظ الفاكهة وقال تعـــالى ﴿**ادع إلى ســـبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحســـن**﴾ فالقرآن كله حكمة وقد كانوا عارفين بالحكمة وكان فيهم حكماء فأتاهم من الحكمة بما عجزوا عن مثله وكان فيهم أهل وعظ وتذكير كقس بن

ساعدة وغيره و لم يجادلهم إلا على طريقة ما يعرفون من الجدل ومن تأمل القرآن وتـــأمل كـــلام العرب في هذه الأمور الثلاثة وجد الأمر سواء إلا ما اختص به كـــلام الله من الخواص المعروفة وسر في جميع ملابسات العرب هذا السير تجد الأمر كما تقرر وإذا ثبت هذا وضح أن الشريعة أمية لم تخرج عما ألفته العرب

المسألة الرابعة

مـــا تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم العرب ينـــبني عليه قواعد منها أن كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضـــافوا إلـــيه كـــل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعالـــيم والمنطق وعلم الحروف وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح وإلى هذا فإن السلف الصالح مـــن الصحابة والتابعين ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه و لم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعي سوى ما تقدم وما ثبت فـــيه من أحكام التكاليف 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 يقصد فيه تقرير لشيء مما زعمـــوا نعم تضمن علوما هي من جنس علوم العرب أو ما ينبني على معهودها مما يتعجب منه أولو الألباب ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة دون الاهتداء بإعلامه والاستنارة بنوره أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا

وربما استدلوا على دعواهم بقوله تعالى ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾ وقوله ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ ونحو ذلك وبفواتح السور وهي ممـــا لم يعهد عند العرب وبما نقل عن الناس فيها وربما حكى من ذلك عن علي

بن أبي طالب رضى الله عنه وغيره أشياء

فأمـــا الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد أو المراد بالكتاب في قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء اللوح المحفوظ.

ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية.

وأمـــا فواتح السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضي أن للعرب بها عهدا كعدد الجمل الذي تعرفوه من أهل الكتاب حسبما ذكره أصحاب السير أو هي من المتشابهات التي لا يعلم تاويلها إلا الله تعالى وغير ذلك وأما تفسيرها بما عهد به فلا يكون ولم يدعه أحد ممن تقدم فلا دليل فيها على ما ادعوا وما ينقل عن عـــلي 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 الإقتصار في الإستعانة على فهمه عـــلى كـــل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكـــام الشرعية فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضل عن فهمه وتقول على الله ورسوله فيه والله أعلم وبه التوفيق

فصل

ومنها أنه لابد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين 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 تـــرى الألفاظ تعبدا عند محافظتها على المعاني وإن كانت تراعيها أيضا فليس أحد الأمرين عندها بملتزم بل قد تبنى على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى ولا

يكون ذلك قادحا في صحة كلامها واستقامته.

والدليل على ذلك أشياء:

أحدهـــا: خـــروجها في كـــثير من كلامها عنّ أحكام القوانين المطردة والضـــوابط المستمرة وجريانها في كثير من منثورها على طريق منظومها وإن لم يكـــن بها حاجة وتركها لما هو أولى في مراميها ولا يعد ذلك قليلا فى كلامها ولاضعيفا بل هو كثير قوي وإن كان غيره أكثر منه .

والـــثانى: أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يراد فيها أو يقاربها ولا يعـــد ذلك اختلافا ولا اضطرابا إذ كان المعنى المقصود عل استقامة والكافي مـــن ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف وفى هذا المعنى من الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن كثير وقد استمر أهل القراءات على أن يعملـــوا بالـــروايات التي صحت عندهم مما وافق المصحف وأنهم في ذلك قـــارئون للقرآن من غير شك ولا إشكال وإن كان بين القراءين ما يعده الناظر بـــبادئ الرأي إختلافا في المعنى لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على استقامة لا تفـــاوت فيه بحسب مقصود الخطاب مالك و ملك وما يخدعون إلا أنفسهم وما يخادعون إلا أنفسهم لنبوئنهم من الجنة غرفا لنثوينهم من الجنة غرفا إلى كثير مـــن هذا لأن جميع ذلك لا تفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب وهذا كان عادة العرب.

ألا تـــرى ما حكى ابن جنى عن عيسى بن عمر وحكى عن غيره أيضا قال سمعت ذا الرمة ينشد :

وظاهر لها من يابس الشخث واستعن

عليها الصبا واجعل يديك لها سترا

فقلت أنشدتني من بائس فقال يابس وبائس واحد فأنت ترى ذا الرمة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس لما كان معنى البيت قائما على الوجهين وصوابا على كلتا الطريقتين وقد قال في رواية أبي العباس الأحول البؤس واليبس واحد يعني بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة وعن أحمد بن يحيى قال أنشدني ابن الأعرابي

وموضع زير لا أريد مبيته كأني به من شدة الروع آنس

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 لفظا واحدا على الخصوص بحيث يعد مرادفة أو مقاربة عيبا أو ضعفا إلا في مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولا 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 مطلقا و لم يفرقوا بين ما له لفظ وما ليس له لفظ فقبح قمت وزيد كما قبح قام وزيد وجمعوا في الردف بين عمود ويعود من غير استكراه وواو عمود أقوى في المد وجمعوا بين سعيد وعمود مع اختلافهما وأشباه 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 الممدوح من كلام لعرب عند أرباب العربية ما كان بعيدا 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 كلـــه جيدا فدلني على أنه كان يصنعه وليس هكذا الشاعر المطبوع إنما الشاعر المطـــبوع الذي يرمى بالكلام على عواهنه جيده على رديئة وما قاله هو الباب المنـــتهج والطـــريق المهيع عند أهل اللسان وعلى الجملة فالأدلة على هذا المعنى كثيرة ومن زوال كلام العرب وقف من هذا على علم .

وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتى العرب به الوقوف عند ما حدته .

فصل

ومنها أنه إنما يصح في مسلك الأفهام والفهم ما يكون عاما لجميع العرب فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني فإن الناس في الفهم وتـــأتي التكليف فيه ليسوا على وزان واحد ولا متقارب إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا .

ولم يكونـــوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم إلا بمقدار ما لا يخل بمقاصدهم اللهم إلا أن يقصدوا أمرا خاصا لأناس خاصة فذاك كالكنايات الغامضـــة والرموز البعيدة التي تخفى عن الجمهور ولاتخفى عمن قصد بها وإلا كان خارجا عن حكم معهودها .

فكذلـــك يلزم أن يترل فهم الكتاب والسنة بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه.

وأيضـــا فمقتضاه من التكليف لا يخرج عن هذا النمط لأن الضعيف ليس

كـــالقوى ولا الصغير كالكبير ولا الأنثى كالذكر بل كل له حد ينتهى إليه في العـــادة الجاريـــة فأخذوا بما يشترك الجمهور في القدرة عليه وألزموا ذلك من طريقهم بالحجة القائمة والموعظة الحسنة ونحو ذلك ولو شاء الله لألزمهم ما لا يطـــيقون ولكلفهـــم بغـــير قيام حجة ولا إتيان ببرهان ولا وعظ ولا تذكير ولطوقهـــم فهم ما لا يفهم وعلم ما لم يعلم فلا حجر عليه في ذلك فإن حجة الملـــك قائمة قل فلله الحجة البالغة لكن الله سبحانه خاطبهم من حيث عهدوا وكلفهم من حيث لهم القدرة على ما به كلفوا وغذوا في أثناء ذلك بما يستقيم بـــه مـــنآدهم ويقوى به ضعيفهم وتنتهض به عزائمهم من الوعد تارة والوعيد أخـــرى والموعظـــة الحسنة أخرى وبيان مجارى العادات فيمن سلف من الأمم الماضية والقرون الخالية إلى غير ذلك مما في معناه حتى يعلموا أنهم لم ينفردوا بهذا الأمر دون الخلق الماضين بل هم مشتركون في مقتضاه ولايكونون مشتركين إلا فيما لهم منة على تحمله وزادهم تخفيفا دون الأولين وأجرى فوقهم فضلا من الله ونعمة والله عليم حكيم.

وقد خرج الترمذى وصححه عن أبي بن كعب قال لقى رسول الله صلى الله علـــيه وسلم جبريل فقال: "يا جبريل إني بعثت إلى أمة أميين منهم العجوز والشيخ الكبير والغلام والجارية والرجل الذي لم يقرأ كتابا قط قال يا محمد إن القرآن أنزل على سبعة أحرف".

فالحاصـــل أن الواجـــب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم .

فصل

ومـــنها أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها

وهـــذا الأصل معلوم عند أهل العربية فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد والمعنى هو المقصود ولا أيضا كل المعاني فإن المعنى الإفرادي قد لايعبأ بـــه إذا كان المعنى التركيبي مفهوما دونه كما لم يعبأ ذو الرمة ببائس ولا يابس اتكالا منه على أن حاصل المعنى مفهوم.

وأبين من هذا ما في جامع الإسماعيلي المخرج على صحيح البخاري عن أنس ابن مالك أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قرأ فاكهة وأبا قال ما الأب ثم قال ما كلفنا هذا أو قال ما أمرنا بهذا وفيه أيضا عن أنس أن رجلا سأل عمر بـــن الخطاب عن قوله فاكهة وأبا ما الأب فقال عمر نهينا عن التعمق والتكلف ومن المشهور تأديبه لضبيع حين كان يكثر السؤال عن المرسلات و العاصفات ونحوهما.

وظاهر هذا كله أنه إنما نهى عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة ولا ينبني على فهم هـذه الأشياء حكم تكليفي فرأى أن الاشتغال به عن غيره مما هو أهـــم منه تكلف ولهذا أصل في الشريعة صحيح نبه عليه قوله تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب إلى آخر الآية .

فلو كان فهم اللفظ الإفرادي يتوقف عليه فهم التركيبي لم يكن تكلفا بل هو مضطر إليه كما روى عن عمر نفسه في قوله تعالى أو يأخذهم على تخوف فإنه سئل عنه على المنبر فقال له رجل من هذيل التخوف عندنا التنقص ثم أنشده

تخوف الرحل منها تامكا قرداً * كما تخوف عود النبعة السفن

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 ينبني الخطاب ابتداء وكثيرا ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة فتلتمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي فتستبهم على الملتمس وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب فيكون عمله في غير معمل ومشيه على غير طريق والله الواقي برحمته .

فصل

ومنها أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمي تعقلها ليسعه الدخول تحت حكمها .

أما الاعتقادية بأن تكون من القرب للفهم والسهولة على العقل بحيث يشترك فيها الجمهور من كان منهم ثاقب الفهم أو بليدا فإنها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص لم تكن الشريعة عامة و لم تكن أمية وقد ثبت كونها كذلك فلا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ .

. وأيضا 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 الآلهية إلا بما يسع فهمه وأرجت غير ذلك فعرفته بمقتضى الأسماء والصفات وحضت على النظر في المخلوقات إلى أشباه ذلك وأحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة وهو قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ وسكتت عن

أشـــياء لا تهتدى إليها العقول نعم لا ينكر تفاضل الادراكات على الجملة وإنما النظر في القدر المكلف به .

ومما يدل على ذلك أيضا أن الصحابة رضي الله عنهم لم يبلغنا عنهم من الخـــوض في هذه الأمور ما يكون أصلا للباحثين والمتكلفين كما لم يأت ذلك عـــن صـــاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام وكذلك التابعون المقتدى بهم لم يكونـــوا إلا على ما كان عليه الصحابة بل الذي جاء عن النبي صلى الله عليه وســـلم وعن أصحابه النهى عن الخوض في الأمور الإلهية وغيرها حتى قال لن يـــبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا هذا الله خالق كل شئ فمن خلق الله وثبت النهى عن كثرة السؤال وعن تكلف مالا يعنى عاما 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 نادرا من المتشابهات محالا به على آية التنزيه .

وعـــلى هـــذا 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 فوقعت في ظلمة لا انفكاك لها منها ولله در القائل:

وللعقول قوى تستن دون مدى إن تعدها ظهرت فيها اضطرابات

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

وأمـــا العملـــيات فمن مراعاة الأمية فيها أن وقع تكليفهم بالجلائل في الأعمـــال والتقريـــبات في الأمـــور بحيث يدركها الجمهور كما عرف أوقات الصـــلوات بـــالأمور المشاهدة لهم كتعريفها بالظلال وطلوع الفجر والشمس وغـــروبها وغـــروب الشفق وكذلك في الصيام في قوله تعالى ﴿حتى يتبين لكم

الخيط الأبيض من الخيط الأسود﴾ ولما كان فيهم من حمل العبارة على حقيقتها نـــزل مـــن الفجر وفى الحديث: "إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا وغربـــت الشـــمس فقد أفطر الصائم وقال نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب الشهر هكذا وهكذا.

وقال: "لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين" ولم يطالبنا بحساب مسير الشمس مع القمر في المنازل لأن ذلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها ولدقة الأمر فيه وصعوبة الطريق إليه وأجرى لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين وعذر الجاهل فرفع عنه الإثم وعفـــا عن الخطأ إلى غير ذلك من الأمور المشتركة للجمهور فلا يصح الخروج عمـــا حـــد في الشريعة ولا تطلب ما وراء هذه الغاية فإنها مظنة الضلال ومزلة الأقدام.

فـــإن قـــيل هذا مخالف لما نقل عنهم من تدقيق النظر في مواقع الأحكام ومظان الشبهات ومجارى الرياء والتصنع للناس ومبالغتهم في التحرز من الأمور المهلكات التى هى عند الجمهور من الدقائق التى لا يهتدى إلى فهمها والوقوف عليها إلا الخواص وقد كانت عندهم عظائم وهي مما لا يصل إليها الجمهور

وأيضا لو كانت كذلك لم يكن للعلماء مزية على سائر الناس وقد كان في الصـــحابة والتابعين ومن بعدهم خاصة وعامة وكان للخاصة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعامة وإن كان الجميع عربا وأمة أمية وهكذا سائر القرون إلى اليوم فكيف هذا وأيضا فإن الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة وما يعرفه العلماء خاصة وما لا يعلمه إلا الله تعالى وذلك المتشابهات فهي شاملة لمـــا يوصل إلى فهمه على الإطلاق وما لا يوصل إليه على الإطلاق وما يوصل

إليه البعض دون البعض فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصة .

فـــالجواب أن يقال أما المتشابهات فإنها من قبيل غير ما نحن فيه لأنها إما راجعـــة إلى أمور آلهية لم يفـ-ح الشارع لفهمها بابا غير التسليم والدخول تحت آيـــة التنزيه وإما راجعة إلى قواعد شرعية فتتعارض أحكامها وهذا خاص مبنى على عام هو ما نحن فيه وذلك أن هذه الأمور كلها يجاب عنها بأوجه:

أحدهـــا: أنها أمور أضافية لم يتعبد بها أول الأمر للأدلة المتقدمة وإنما هى أمـــور تعـــرض لمـــن تمرن في علم الشريعة وزاول أحكام التكليف وامتاز عن الجمهور بمزيد فهم فيها حتى زايل الأمية من وجه فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة إلى غيره ممن لم يبلغ درجته فنسبته إلى ما فهمه نسبة العامي إلى ما فهمه والنســـبة إذا كانـــت محفوظة فلا يبقى تعارض بين ما تقدم وما ذكر في السؤال

والـــثانى: أن الله تعـــالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحـــد 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 امـــتازوا 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 عـــند قوم وهو منها عند قوم آخرين فصار الذين عدوه 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 الموضع متأكدا لبيانه أو غير متأكد لدقته وهكذا سائر المسائل التي يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج عن هذا القانون فقد بان أن الجميع جارون على حكم أمر مشترك مفهوم للجمهور على الجملة.

والثالث أن ما فيه التفاوت إنما تجده في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة التي لم يوضع لها حد يوقف عنده بل وكلت إلى نظر المكلف فصار كل أحد فيها مطلوبا بإدراكه فمن مدرك فيها أمرا قريبا فهو المطلوب منه ومن مدرك فيها أمرا هو فوق الأول فهو المطلوب 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 قادرا على ذلك كان مطلوبا وعلى هذا السبيل يعتبر ما جاء مما يظن أنه مخالف لما تقدم، والله أعلم.

فلهذا المعنى بعينه وضعت العمليات على وجه لا تخرج المكلف إلى مشقة يمل بسببها أو إلى تعطيل عاداته التي يقوم بها صلاح دنياه ويتوسع بسببها في نيل حظوظه وذلك أن الأمي الذي لم يزاول شيئا من الأمور الشرعية ولا العقلية وربما اشمأز قلبه عما يخرجه عن معتاده بخلاف من كان له بذلك عهد ومن هنا كان نزول القرآن نجوما في عشرين سنة ووردت الأحكام التكليفية فيها شيئا فشيئا 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 تنفذ الأمور فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق قال له عمر لا تعجل يا بني فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين وحرمها في الثالثة وإني أخاف أن

أحمل الحق على الناس جملة فيدفعوه جملة ويكون من ذا فتنة وهذا معنى صحيح معتبر في الاستقراء العادى 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 فكانت أوقع في النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع وكانت أقرب إلى التأنيس حين كانت تنزل حكما حكما وجزئية جزئية لأنها إذا نزلت كذلك لم ينزل حكم إلا والذي قبله قد صار عادة واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف وعن العلم به رأسا فإذا نزل الثاني كانت النفس أقرب للانقياد له ثم كذلك في الثالث والرابع.

ولذلك أيضا أونسوا في الابتداء بأن هذه الملة ملة إبراهيم عليه السلام كما يؤنس الطفل في العمل بأنه من عمل أبيه يقول تعالى ﴿ملة أبيكم إبراهيم﴾، ﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا مسلما وما كان من المشركين﴾، ﴿إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه﴾ إلى غير ذلك من الآيات.

فلو نزلت دفعة واحدة لتكاثرت التكاليف على المكلف فلم يكن لينقاد إليها انقياده إلى الحكم الواحد أو الأثنين وفى الحديث الخير عادة وإذا اعتادت النفس فعلا ما من أفعال الخير حصل له به نور في قلبه وانشرح به صدره فلا يأتي فعل ثان إلا وفى النفس له القبول هذا في عادة الله في أهل الطاعة وعادة أخرى جارية في الناس أن النفس أقرب انقيادا إلى فعل يكون عندها فعل آخر من نوعه ومن هنا كان عليه الصلاة والسلام يكره أضداد هذا ويحب ما يلائمه فكان يحب الرفق ويكره العنف وينهى عن التعمق والتكلف والدخول تحت ما لا يطاق حمله لأن هذا كله أقرب إلى الانقياد وأسهل في التشريع للجمهور

المسألة الخامسة

إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين من جهة دلالته عـــلى المعنى الأصلي ومن جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصل كان من الواجب أن ينظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام وهل يختص بجهة المعنى الأصلي أو يعم الجهتين معا .

أمـــا جهـــة المعنى الأصلي فلا إشكال في صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكـــام بـــإطلاق ولا يسع فيه خلاف على حال ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي والعمومات والخصوصات وما أشبه ذلك مجردا من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول.

وأمـــا جهة المعنى التبعي فهل يصح اعتبارها في الدلالة على الأحكام من حيث يفهم منها معان زائدة على المعنى الأصلي أم لا هذا محل تردد ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر فللمصحح أن يستدل بأوجه:

أحدهمـــا: أن هذا النوع إما أن يكون معتبرا في دلالته على ما دل عليه أولا ولا يمكـــن عدم اعتباره لأنه إنما أتى به لذلك المعنى فلا بد من اعتباره فيه وهـــو زائد على المعنى الأصلي وإلا لم يصح فإذا كان هذا المعنى يقتضي حكما شرعيا لم يمكن إهماله واطراحه كما لا يمكن ذلك بالنسبة إلى النوع الأول فهو إذا معتبر وهو المطلوب.

والـــثاني: أن الاســـتدلال بالشريعة على الأحكام إنما هو من جهة كونها بلسان العرب لا من جهة كونها كلاما فقط وهذا الاعتبار يشمل ما دل بالجهة الأولى ومـــا دل بالجهـــة الثانية هذا وإن قلنا إن الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف كالفصل والخاص فذلك كله غير ضائر وإذا كان كذلك فتخصيص

الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير مخصص وترجيح من غير مرجح وذلك كله باطل فليست الأولى إذ ذاك بأولى للدلالة من الثانية فكان اعتبارهما معا هو المتعين.

والثالـــث: أن العلماء قد اعتبروها واستدلوا على الأحكام من حهتها في مواضـــع كثيرة كما استدلوا على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بقوله عليه السلام "تمكث إحداكن شطر دهرها لا تصلي والمقضود الإخبار بنقصان الديـــن لا الإخـــبار بأقصى المدة ولكن المبالغة اقتضت ذكر ذلك ولو تصورت الزيادة لتعرض لها

واســـتدل الشافعي على تنجيس الماء القليل بنجاسة لا تغيره بقوله عليه الســـلام "إذا اســـتيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها الحديـــث فقال لولا أن قليل النجاسة ينجس لكان توهمه لا يوجب الاستحباب فهذا الموضع لم يقصد فيه بيان حكم الماء القليل تحله قليل النجاسة لكنه لازم مما قصـــد ذكره وكاستدلالهم على تقدير أقل مدة الحمل ستة أشهر أخذا من قوله تعـــالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين فالمقصد في الآية الأولى بـــيان مـــدة الأمرين جميعًا من غير تفصيل ثم بين في الثانية مدة الفصال قصـــدا وسكت عن بيان مدة الحمل وحدها قصدا فلم يذكر له مدة فلزم من ذلك أن أقلها ستة أشهر .

وقـــالوا في قـــوله تعالى ﴿فالآن باشروهن إلى قوله تعالى حتى يتبين لكم الخـــيط الأبـــيض من الخيط الأسود﴾ الآية إنه يدل على جواز الإصباح جنبا وصـــحة الصيام لأن إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر تقتضى ذلك وإن لم يكن مقصود البيان لأنه لازم من القصد إلى بيان إباحة المباشرة والأكل والشرب

واستدلوا على أن الولد لا يملك بقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون وأشباه ذلك من الآيات فإن المقصود بإثبات العبودية لغير الله وخصوصا للملائكة نفي اتخاذ الولد لا أن الولد لا يملك لكنه لزم من نفي الولادة وأن لا يكون المنسوب إليها إلا عبدا إذ لا موجود إلا رب أو عبد.

واستدلوا على ثبوت الزكاة في قليل الحبوب وكثيرها بقوله عليه الصلاة والسلام "فيما سقت السماء العشر الحديث مع أن المقصود تقدير الجزء المخرج لا تعيين المخرج منه ومثله كل عام نزل على سبب فإن الأكثر على الأخذ بالتعميم اعتبارا 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 .

وأثبتوا القياس الجلي قياسا كإلحاق الأمة بالعبد في سرية العتق مع أن المقصود في قوله عليه السلام

"من أعتق شركا له في عبد مطلق الملك.لا خصوص الذكر إلى غير ذلك من المسائل التي لا تحصى كثرة وجميعها تمسك بالنوع الثاني لا بالنوع الأول وإذا كان كذلك ثبت أن الاستدلال من جهته صحيح مأخوذ به وللمانع أن يستدل أيضا بأوجه:

أحدها: أن هذه الجهة إنما هي بالفرض خادمة للأولى وبالتبع لها فدلالتها على معنى إنما يكون من حيث هي مؤكدة للأولى ومقوية لها وموضحة لمعناها وموقعة لها من الأسماع موقع القبول ومن العقول موقع الفهم كما نقول في الأمر الآتي للتهديد أو التوبيخ كقوله اعملوا ما شئتم وقوله ذق إنك أنت العزيز الكريم فإن مثل هذا لم يقصد به الأمر وإنما هو مبالغة في التهديد أو الخزي

فلذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم في باب الأوامر ولا يصح أن يؤخذ وكما نقول في نحو واسأل القرية التي كنا فيها إن المقصود سل أهل القرية ولكن جعلت القرية مسئولة مبالغة في الاستيفاء بالسؤال وغير ذلك فلم ينبن على إسناد السؤال للقرية حكم وكذلك قوله ﴿**خالدين فيها ما دامت السموات والأرض**﴾ بناء على القول بأنهما تفنيان ولا تدومان لما كان المقصود به الإخبار بالتأبيد لم يؤخذ منه انقطاع مدة العذاب للكفار إلى أشياء من هذا المعنى لا يؤتى على حصرها وإذا كان كذلك فليس لها من الدلالة على المعنى الذي وضعت له أمر زائد على الإيضاح والتأكيد والتقوية للجهة الأولى فإذا ليس لها خصوص حكم يؤخذ منها زائدا على ذلك بحال

والثاني: أنه لو كان لها موضع خصوص حكم يقرر شرعا دون الأولى لكانت هي الأولى إذ كان يكون تقرير ذلك المعنى مقصودا 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 ينفى كونها دالة بالقصد وإن كان القصد ثانيا كما نقول في المقاصد الشرعية إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة والجميع مقصود للشارع ويصح من المكلف القصد إلى المقاصد التابعة مع الغفلة عن الأصلية وينبنى على ذلك في أحكام التكليف حسبما يأتي بعد إن شاء الله فكذلك نقول هنا إن دلالة الجهة الثانية لا تمنع قصد المكلف إلى 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 لأنا نقول هذا إن سلم من أدل الدليل على ما تقدم لأنه إذا كان النكاح بقصد قضاء الوطر مثلا صحيحا من

حيـــث كان مؤكد للمقصود الأصلي من النكاح وهو النسل فغفلة المكلف عن كونه مؤكدا لا يقدح في كونه مؤكدا في قصد الشارع .

فكذلك نقـــول في مسألتنا إن الجهة الثانية من حيث القصد في اللسان العـــربي إنما هي مؤكدة للأولى في نفس ما دلت عليه الأولى وما دلت عليه هو المعنى الأصلي فالمعنى التبعي راجع إلى المعنى الأصلي ويلزم من هذا أن لا يكون في المعنى التبعى زيادة على المعنى الأصلي وهو المطلوب وأيضا فإن بين المسألتين فرقا وذلك أن النكاح بقصد قضاء الوطر إن كان داخلا من وجه تحت المقاصد التابعة للضروريات فهو داخل من وجه آخر تحت الحاجيات لأنه راجع إلى قصد التوسعة على العباد في نيل مآربهم وقضاء أوطارهم ورفع الحرج عنهم وإذا دخل تحـــت أصـــل الحاجـــيات صح افراده بالقصد من هذه الجهة ورجع إلى كونه مقصـــودا لا بالتبعية بخلاف مسألتنا فإن الجهة التابعة لا يصح افرادها بالدلالة عـــلى معنى غير التأكد للأولى لأن العرب ما وضعت كلامها على ذلك إلا بهذا القصد فلا يمكن الخروج عنه إلى غيره .

والثالـــث: أن وضع هذه الجهة عمى أن تكون تبعا للأولى يقتضي أن ما تؤديـــه من المعنى لا يصح أن يؤخذ إلا من تلك الجهة فلو جاز أخذه من غيرها لكان خروجا بها عن وضعها وذلك غير صحيح ودلالتها على حكم زائد على ما في الأولى خروج لها عن كونه تبعا للأولى فيكون استفاده الحكم من جهتها عـــلى غير فهم عربي وذلك غير صحيح فما أدى إليه مثله وما ذكر من استفادة الأحكـــام بالجهة الثانية غير مسلم وإنما هي راجعة إلى أحد أمرين إما إلى الجهة الأولى وإما إلى جهة ثالثة غير ذلك.

فأمـــا مـــدة الحيض فلا نسلم أن الحديث دال عليها وفيه النزاع ولذلك

يقـــول الحنفية أن أكثرها عشرة أيام وأن سلم فليس ذلك من جهة دلالة اللفظ بالوضـــع وفيه الكلام ومسألة الشافعي في نجاسة الماء من باب القياس أو غيره وأقل مدة الحمل مأخوذ من الجهة الأولى لا من الجهة الثانية.

وكذلـــك مسألة الإصباح جنبا إذ لا يمكن غير ذلك وأما كون الولد لا يملـــك فالاستدلال عليه بالآية ممنوع وفيه النزاع وما ذكر مسالة الزكاة فالقائل بالتعميم إنما بني على أن العموم مقصود ولم يبن على أنه غير مقصود وإلا كان تناقضا لأن أدلة الشريعة إنما أخذ منها الأحكام الشرعية بناء على أنه هو مقصود الشـــارع فكيف يصح الاستدلال بالعموم مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود وهكـــذا العام الوارد على سبب من غير فرق ومن قال بفسخ البيع وقت النداء بناء على قوله تعالى وذروا البيع فهو عنده مقصود لا ملغى وإلا لزم التناقض في الأمر كما ذكر وكذلك شأن القياس الجلي لم يجعلوا دخول الأمة في حكم العبد بالقـــياس إلا بناء على أن العبد هو المقصود بالذكر بخصوصه وهكذا سائر ما يفرض في هذا الباب فالحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لا يثبت فـــلا يصح إعماله ألبتة وكما أمكن الجواب عن الدليل الثالث كذلك يمكن في الأول والـــثاني فإن في الأول مصادرة على المطلوب لأنه قال فيه فإذا كان المعنى المدلـــول علـــيه يقتضي حكما شرعيا فلا يمكن إهماله وهذا عين مسألة النزاع والـــثاني مســـلم ولكن يبقى النظر في استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعي وهو المتنازع فيه فالصواب إذا القول بالمنع مطلقا والله أعلم.

فصل

قـــد تـــبين تعارض الأدلة في المسألة وظهر أن الأقوى من الجهتين جهة المانعين فاقتضى الحال أن الجهة الثانية وهي الدالة على المعنى التبعي لا دلالة لها

عـــلى حكم شرعي زائد ألبتة لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أحال أن لها دلالة عـــلى معان زائدة على المعنى الأصلي هي آداب شرعية وتخلقات حسنة يقر بها كـــل ذي عقل سليم فيكون لها اعتبار في الشريعة فلا تكون الجهة الثانية خالية عن الدلالة جملة وعند ذلك يشكل القول بالمنع مطلقا.

وبيان ذلك يحصل بأمثلة سبعة:

أحدهـــا أن القرآن أتى بالنداء من الله تعالى للعباد ومن العباد لله سبحانه إمـــا حكايـــة وإما تعليما فحين أتى بالنداء من قبل الله للعباد جاء بحرف النداء المقتضـــى للعبد ثابتا غير محذوف كقوله تعالى ﴿يا عبادى الذين آمنوا إن أرضى واســـعة﴾، ﴿قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم﴾، ﴿قل يا أيها الناس إني رســـول الله إلـــيكم جميعا﴾، ﴿يا أيها الناس﴾، ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ فإذا أتى بالنداء من العباد إلى 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 ومـــنها يا التي هي أم الباب وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعي خصوصا لقوله تعالى ﴿وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب﴾ الآية ومن الخلق عموما لقوله ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم﴾ وقوله: ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾

فحصـــل مـــن هذا التنبيه على أدين أحدهما ترك حرف النداء والآخر استشـــعار القرب كما أن في إثبات الحرف في القسم الآخر التنبيه على معنين إثبات التنبيه لمن شأنه الغفلة والإعراض والغيبة وهو العبد والدلالة على ارتفاع شـــأن المـــنادى وأنه منزه عن مداناة العبد إذ هو في دنوه عال وفى علوه دان سبحانه

والثاني أن نداء العبد للرب نداء رغبة وطلب لما يصح شأنه فأتى في النداء القرآني بلفظ الرب في عامة الأمر تنبيها وتعليما لأن يأتي العبد في دعائه بالاسم المقتضى للحال المدعو بها وذلك أن الرب في اللغة هو القائم بما يصلح المربوب فقال تعالى في معرض بيان دعاء العباد ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمـــل عليـــنا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا إلى آخرها ربنا لا تزغ قلوبـــنا بعد إذ هديتنا وإنما أتى قوله تعالى وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك من غير إتيان بلفظ الرب لأنه لا مناسبة بينه وبين ما دعوا به بل هو ممـــا ينافيه بخلاف الحكاية عن عيسى عليه السلام في قوله قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء الآية فإن لفظ الرب فيها مناسب جدا .

والثالـــث أنه أتى فيه الكناية في الأمور التي يسحبا من التصريح بها كما كـــنى عن الجماع باللباس والمباشرة وعن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط وكما قال في نحوه كانا يأكلان الطعام فاستقر ذلك أدبا لنا استنبطناه من هذه المواضع وإنما دلالتها على هذه المعاني بحكم التبع لا بالأصل.

والرابع: أنه أتى فيه بالالتفات الذي ينبيء في القرآن عن أدب الإقبال من الغيبة إلى الحضور بالنسبة إلى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه كقوله تعالى الحمـــد لله رب العـــالمين الـــرحمن الرحـــيم مالك يوم الدين ثم قال إياك نعبد وبـــالعكس إذا اقتضاه الحال أيضا كقوله تعالى حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهـــم بـــريح 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 تقتضي الغيبة التي شأنها أخف بالنسبة إلى المعاتب ثم رجع الكلام إلى الخطـــاب إلا أنـــه بعتاب أخف من الأول ولذلك ختمت الآية بقوله كلا إنها

تذكرة

والخامس الأدب في ترك التنصيص على نسبة الشر إلى الله تعالى وإن كان هـو الخالق لكل شيء كما قال بعد قوله قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء إلى قوله بيدك الخير و لم يقل بيدك الخير والشر وإن كان قد ذكر القسمين معا لأن نزع الملك والإذلال بالنسبة إلى من لحق ذلك به شر ظاهر نعم قال في أثره إنك على كل شيء قدير تنبيها في الجملة على أن الجميع خلقه حتى جاء في الحديـث عن النبي صلى الله عليه وسلم والخير في يديك والشر ليس إليك وقال إبراهـيم عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين وإذا مرضت فهو يشفين الخ فنسب إلى رب العالمين الخلق والهداية والإطعام والسقي والشفاء والإماتة والإحياء وغفران الخطيئة دون ما جاء في أثناء دلك من المرض فإنه سكت عن نسبته إليه.

والسـادس: الأدب في المناظرة أن لا يفاجئ بالرد كفاحا دون التقاضي بالمجاملة والمسامحة كما في قوله تعالى وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين وقولـه ﴿قـل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾، ﴿قل إن افتريته فعلى إجرامي﴾، وقوله ﴿قل أولو كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون﴾ لأن ذلك أدعى إلى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصبية

والسـابع: الأدب في إجـراء الأمور على العادات في التسببات وتلقي الأسـباب مـنها وإن كان العلم قد أتى من وراء ما يكون أخذا من مساقات الترجيات العادية كقوله تعالى عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا فعسى الله أن يـأتي بالفتح أو أمر من عنده وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ومن هذا

الـــباب جـــاء نحو قوله تعالى لعلكم تتقون لعلكم تذكرون وما أشبه ذلك فإن الترجي 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 في أمثالنا فكذلك ينبغي لمن كان عالما بعاقبة أمر بوجه مـــن وجوه العلم الذي هو خارج عن معتاد الجمهور أن يحكم فيه عند العبارة عنه بحكم غير العالم دخولا في غمار العامة وإن بان عنهم بخاصية يمتاز بها وهو مـــن التنزلات الفائقة الحسن في محاسن العادات وقد كان رسول الله صلى الله علـــيه وسلم يعلم بأخبار كثير من المنافقين ويطلعه ربه على أسرار كثير منهم ولكـــنه كان يعاملهم في الظاهر معاملة يشترك معهم فيها المؤمنون لاجتماعهم في عدم انخرام الظاهر فما نحن فيه نوع من هذا الجنس والأمثلة كثيرة .

فـــإذا كان كذلك ظهر أن الجهة الثانية يستفاد بها أحكام شرعية وفوائد عملية ليست داخلة تحت الدلالة بالجهة الأولى وهو توهين لما تقدم اختياره.

والجـــواب: أن هـــذه الأمثلة وما جرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهـــة وضـــع الألفاظ للمعاني وإنما استفيد من جهة أخرى وهي جهة الإقتداء بالأفعال .

النوع الثالث

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها

المسألة الأولى

ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة[1] على المكلف به فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا وإن جاز عقلاً ولا معنى لبيان ذلك ههنا فإن الأصوليين قد تكفلوا بهذه الوظيفة ولكن نبني عليها ونقول:

إذا ظهر من الشارع في بادىء الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه فقول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾[2] وقوله في الحديث "كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل"[3] وقوله "لا تمت وأنت ظالم" وما كان نحو ذلك ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة وهو الإسلام وترك الظلم والكف عن القتل والتسليم لأمر الله وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل ومنه

---

(١) لم أقف على قوله بالسببية بالمعنى الذي ذكره في تعريف السبب .

(٢) سورة آل عمران ١٠٢ . الآية مثال تكليف بالإسلام السابق على الموت ولا يفيد عند المقارنه. والمثال لثاني من التكليف بالسوابق أيضاً فإنه لما تعارض عليه الأمر وكان بين أن يقتل غيره أو يقتله غيره فيما لاتحل فيه النفس أم 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 لايتحلل عند الموت من الظلم، أو تبقى بعض الوسائل التي بها الظلم مقارنة للموت، كمن غصب بيتاً سكنه ومات فيه. أو ثوباً بقي في حوزته مغصوباً حتى مات. وما أحسن تعبير أبي طلحة بقوله (لايصيبوك) ولم يقل (فيصيبوك) تفريعاً على النهي عنه وكان هو المتبادر لكنه لا يريد النطق بهذه الكلمة على طريق الإثبات. وليس من الأمثلة المذكورة ما فيه اللواحق. ومما تقدم في الأسباب في المسئلة العاشرة فيمن سن سنة حسنة أو سيئة مايؤخذ منه إستنباط أمثلة اللواحق .

(٣) ذكره النووي في كتابه المجموع الفائق. وقال كذا أشتهر وقد غزاه الرافعي لحذيفة. وقال إمام الحرمين في النهايه إنه صحيح وتعقبه ابن الصلاح بأنه لا وجود له في الكتب المعتمدة .

مـــا جاء في حديث أبي طلحة حيث ترس على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد وكان عليه الصلاة والسلام يتطلع ليرى القوم فيقول له أبو طلحة، لا تشرف يا رسول الله لا"يصيبوك" الحديث[1] فقوله لا يصيبوك من هذا القبيل.

المسألة الثانية

إذا ثبت هذا فالأوصاف التي طبع عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يطلـــب برفعها ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها فإنه من تكليف ما لايطاق كمـــا لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه ولا تكميل ما نقص منها فإن ذلك غير مقدور للإنسان ومثل هذا لا يقصد الشارع طلبا له ولا نهيا عنه ولكن يطلـــب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل وإرسالها بمقدار لاعتدال فيما يحل وذلـــك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة[2] تلك الأوصاف مما هو داخل تحت الاكتساب .

المسألة الثالثة

إن ثبـــت بالدلـــيل أن ثم أوصـــافا تماثل ما تقدم في كونها مطبوعا عليها الإنسان فحكمها حكمها لأن الأوصاف المطبوع عليها ضربان: منها ما يكون ذلـــك فـــيه مشـــاهدا محسوساً كالذي تقدم ومنها ما يكون خفياً حتى يثبت بالبرهان فيه ذلك ومثاله العجلة فإن ظاهر القرآن أنها مما طبع الإنسان عليه لقوله تعـــالى:﴿خُلِـــقَ الْإِنْسَـــانُ مِنْ عَجَلٍ﴾[3] وفي الصحيح أن "إبليس لما رأى آدم

---

(١) رواه البخاري في غزوة أحد.

(٢) أي سواء أكان مما يسبق تلك الأوصاف أم مما يلحقها وينشأ عنها كما سيبينه فلذا عمم وقال (من جهة تلك الأوصاف) ليشمل ما تكون الأوصاف هي الناشئة عنه .

(٣) سورة الأنبياء ٣٧ .

أجوف علم أنه خلق خلقا لا يتمالك"[1] وقد جاء أن "الشجاعة والجبن غرائز" "وجبلت القلوب على حب من أحسن إليها" وبغض من أساء إليها إلى أشياء من هذا القبيل وقد جعل منها الغضب وهو معدود عند الزهاد من المهلكات وجاء يطبع المؤمن على كل خلق ليس الخيانة والكذب[2].

وإذا ثبت هذا فالذي تعلق به الطلب ظاهرا من الإنسان على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما لم يكن داخلا تحت كسبه قطعا وهذا قليل كقوله: ﴿ **وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ** ﴾[3] وحكمه أن الطلب به مصروف إلى ما تعلق به.

"والثاني" ما كان داخلا تحت كسبه قطعا وذلك جمهور الأفعال المكلف بها التي هي داخلة تحت كسبه والطلب المتعلق بها عل حقيقته في صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها.

والثالث: ما قد يشتبه أمره كالحب والبغض وما في معناها فحق الناظر فيها أن ينظر في حقائقها فحيث ثبتت له من القسمين حكم عليه بحكمه.

والذي يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والعضب والخوف ونحوها أنها داخلة على الإنسان اضطرارا إما لأنها من أصل الخلقة[4] فلا يطلب إلا بتوابعها فإن ما في فطرة الإنسان من الأوصاف يتبعها بلا بد أفعال اكتسابية فالطلب وارد على تلك الأفعال لا على ما نشأت عنه كما لا تدخل القدرة ولا العجز تحت الطلب وإنما لأن لها[5] باعثا من غيره فتثور فيه فيقتضي لذلك أفعالا

---

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

(٢) البيهقي عن بن عمر. قال العزيزي وهو حديث ضعيف.

(٣) سورة آل عمران ١٠٢.

(٤) سيأتي تمثيلها بالشجاعة والجبن والحلم.

(٥) أي كالحب والبغض.

أخر فإن كان المثير لها هو السابق وكان مما يدخل تحت كسبه فالطلب يرد عليه كقوله: "تهادوا تحابوا"[1] فيكون كقوله: "أحبوا الله لما أسدى إليكم من نعمه"[2] مرادا به التوجه إلى النظر في نعم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه إليه وكنهيه عـــن النظر المثير للشهوة الداعية إلى ما لا يحل وعين الشهوة لم ينه عنه وإن لم يكـــن المثير لها داخلا تحت كسبة فالطلب يرد على اللواحق[3] كالغضب المثير لشهوة الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقاع.

فصل

ومن هذا الملمح فقه الأوصاف الباطنة كلها أو أكثرها من الكبر والحسد وحـــب الدنيا والجاه وما ينشأ عنها من آفات اللسان وما ذكره الغزالي في ربع المهلكات وغيره وعليه يدل كثير من الأحاديث. وكذلك فقه الأوصاف الحميدة كالعـــلم والـــتفكر والاعتبار واليقين والمحبة والخوف والرجاء وأشباهها مما هو نتيجة عمل[4] فإن الأوصاف القلبية لا قدرة للإنسان على إثباتها ولا نفيها أفلا ترى أن العلم وإن كان مطلوبا فليس تحصيله بمقدور أصلا فإن الطالب إذا توجه نحو مطلوب إن كان من الضروريات فهو حاصل ولا يمكنه الانصراف عنه وإن كـــان غير ضروري لم يمكن تحصيله إلا بتقديم النظر وهو المكتسب دون نفس

---

(١) رواه أبو يعلى في مسنده بإسناد جيد. وروى ابن عساكر: (تهادوا تحابوا وتصافحوا يذهب الغل عنكم).

(٢) لفظه قريب مما يأتي بعد عن الترمذي .

(٣) فمثل قوله عليه الصلاة والسلام، لمن قال له أوصني: (لا تغضب) مكرراً ذلك، يرد النهى فيه على لاحق الغضب ولذا ورد (اتقوا الغضب فإنه جمرة على قلب ابن آدم. إلى أن قال فمن أحس بشيء من ذلك فليضجع وليتبلد بالأرض).

(٤) فالتكليف بها أمرا أو نهيا تكليف بالسوابق والأعمال المنتجة لها .

العـــلم لأنه داخل عليه بعد النظر ضرورة لأن النتيجة لازمة للمقدمتين فتوجيه النظر فيه هو المكتسب فيكون المطلوب وحده وأما العلم على أثر النظر فسواء علينا قلنا إنه مخلوق لله تعالى كسائر المسببات مع أسبابها كما هو رأى المحققين أم لم نقـــل ذلك فالجميع متفقون على أنه غير داخل تحت الكسب بنفسه وإذا حصل لم يمكن إزالته على حال. وهكذا سائر ما يكون وصفا باطنا إذا اعتبرته وجدتـــه عـــلى هذا السبيل وإذا كانت على هذا الترتيب لم يصح التكليف بها أنفســـها وإن جـــاء في الظاهر ما يظهر منه ذلك فمصروف إلى غير ذلك مما يتقدمها أو يتأخر عنها أو يقارنها والله أعلم .

المسألة الرابعة

الأوصـــاف الـــتي لا قدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها على ضربين: **"أحدهما"** ما كان نتيجة عمل كالعلم والحب في نحو قوله: "أحبوا الله لما أسدى إليكم من نعمة" .

"والثاني" ما كان فطريا[1] ولم يكن نتيجة عمل كالشجاعة والجبن والحلم والأناة المشهود بهما في أشج عبد القيس وما كان نحوها.

"فالأول" ظاهر أن الجزاء يتعلق بها في الجملة من حيث كانت مسببات عن أسباب مكتسبة وقد مر في كتاب الأحكام أن الجزاء يتعلق بها وإن لم تدخل تحـــت قدرتـــه ولا قصـــدها وكذلك أيضا يتعلق بها الحب والبغض على ذلك الترتيب **والثاني** وهو ما كان منها فطريا ينظر فيه من جهتين أحدهما من جهة ما هي محبوبة للشارع أو غير محبوبة له **والثانية** من جهة ما يقع عليها ثواب أو لا يقع .

---

(١) انظره مع ما ورد في الحديث (إنكم مجبولون ومبخلون) يخاطب الحسن وأسامة بن زيد .

فأمـــا النظر الأول: فإن ظاهر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: "لأشجَ عبد القيس إن فيك لخصلتين يحبهما الله "الحـــلم والأنـــاة"[1] وفي بعض الروايات أخبره أنه مطبوع[2] عليهما وفي بعض الحديث "الشجاعة والجبن غرائز"[3] وجاء "إن الله يحب الشجاعة ولو على قتل حـــية"[4] وفي الحديث: "الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر مـــنها اخـــتلف"[5] وهذا معنى التحاب والتباغض وهو غير مكتسب وجاء في الحديـــث "وجبـــت محبتي للمتحابين في"[6] وقد حمل حديث أبي هريرة يرفعه: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير" [7] على أن يكـــون المراد بالقوة شدة البدن[8] وصلابة الأمر والضعف خلاف ذلك وجاء:

---

(١) عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأشج عبد القيس: (أن فيك خصلتين يحبهما الله ورسوله: الحلم والأناة) رواه أبو داود والترمذي .

(٢) يريد الأستدلا على إنها فطرية وعلى تعلق الحب والبغض بها، كما ترى ذلك في صنيعه كله.

(٣) ذكره المناوى في كتابه المجموع الفتق عن أبي يعلى بلفظ (الجبن والجرأة غرائز يضعها الله حيث شاء) وفيه من قال عنه أبو زرعة: أنه واه يحدث عن ابن عجلان بمنا كير .

(٤) قال الشيخ الفتي في كتابه تذكرة الموضوعات (أن الله يحب السماحة ولو على تمرات، ويحب الشجاعة ولو على قتل حية) موضوع، قاله الصاغاني وهو عند ابن عدي بلفظ: يازبير ان باب الرزق مفتوح من لدن العرش إلى قرار بطن الأرض فيرزق الله كل عبد على قدر همته يازبير إن الله يحب السماحة ولو بفلق تمرة ويحب الشجاعة ولو على قتل حية وهو لا يصح اه .

(٥) أخرجه البخارى عن عائشة. وأخرجه مسلم وأبو داود عن أبي هريرة (تيسير)

(٦) تمامه: (وللمتجلسين في، وللمتزاورين في، وللمتبادلين في) أخرجه مالك (تيسراً)

(٧) تقدم.

(٨) بل لو حمل على ما هو الظاهر من قوة الإرادة وصلابة العزيمة وهي خلق فطري. إلا أنه يريد أن يدخل فيه شدة البدن لظهور أنه فطري. فيتم له به الاستدلال على الأمرين معاً.وليس من الضروري أن يكون الدليل عليهما حديثاً واحد .

"إن الله يحب معالي الأخلاق ويكره سفسافها"[1] وجاء "يطبع المؤمن على كل خلق إلا الخيانة والكذب[2] وقال تعالى:﴿ خُلِقَ الإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ ﴾[3] وجاء في معرض الذم والكراهية ولذلك كان ضد العجل محبوبا وهو الأناة .

ولا يقال إن الحب والبغض يتعلقان بما ينشأ عنهما من الأفعال لأن ذلك "أولاً" خروج عن الظاهر بغير دليل "وثانيا" أنهما يصح تعلقهما بالذوات وهي أبعد عن الأفعال من الصفات كقوله تعالى: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[4] الآية" أحبوا الله لما غذاكم به من نعمه"[5] "ومن الإيمان الحب في الله[6] والبغض 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 أيضا أن يتعلق الحب والبغض بالأفعال كقوله تعالى: ﴿ لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ ﴾[7] ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ

---

(١) رواه في الجامع الصغير عن الطبراني وقال العزيزي رجاله ثقات ولفظه فيه(أن الله تعالى يحب معالى الأمور وأشرافها ويكره سفسافها).

(٢) تقدم .

(٣) سورة الأنبياء: ٣٧ .

(٤) سورة المائدة: ٥٤ .

(٥) أخرجه في الجامع الصغير عن الترمذى والحاكم. وقال العزيزى: حديث صحيح. ولفظه (ما يغذوكم به من نعمه) .

(٦) لأن معناه أن تحب الشخص لاتحبه إلا لأجل الله لا لغرض دنيوى. فالحب تعلق بالذوات .

(٧) سورة النساء: ١٤٨ .

انْـبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ ﴾[1] "أبغض الحلال إلى الله الطلاق"[2] "ليس أحد أحب إليه المدح من الله من أجل ذلك مدح نفسه"[3] وهذا كثير وإذا قلت أحب الشجاع وأكـره الجبان فهذا حب وكراهة يتعلقان بذات موصوفة لأجل ذلك الوصف نحو قوله تعالى:﴿ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾[4] ﴿ وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ ﴾[5] ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾[6] وفى القرآن أيضاً ﴿إِنَّ اللَّـهَ لا يُحِـبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾[7] ﴿ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾[8] وفى الحديـث: "إن الله يبغض الحبر السمين"[9] فإذا الحب والبغض مطلق في الذوات والصـفات والأفعال. فتعلقهما بما تعلق بالماهية من حيث إنها ذات أو صفة أو فعل.

وأما النظر الثاني وهو أن يقال هل يصح أن يتعلق بتلك الأوصاف وهى

---

(١) سورة التوبة٤٦ .

(٢) رواه أبو داود حديث رقم ٢١٧٨ (٢/٢٥٥)، قال الشيخ الألباني : ضعيف .

(٣) رواه في الجامع الصغير عن الطبراني. قال العزيزي قال المناوي: بل رواه البخاري أيضاً. قال العلقمي بجانبه علامة الصحة .

(٤) سورة آل عمران: ١٤٣ .

(٥) سورة آل عمران: ١٤٦ .

(٦) سورة البقرة: ٢٢٢ .

(٧) سورة لقمان: ١٨ .

(٨) آل عمران: ٥٧ .

(٩) (إن الله يبغض أهل البدن الملحمين والحبر السمين) رواه البيهقي في شعب الإيمان عن كعب موقوفا ـ ذكر ذلك في المجموع الفتق للمناوي. ثم ذكر في مكان آخر منه ما يأتي: وعن التوراة بلفظ الحبر السمين، قال السخاوي وما علمته في المرفوع. وقال في موضع آخر منه أيضاً في أخر حديث عن ابن ماجه وغيره (وأن الله ليبغض الحبر السمين) عن على موقوفا .

غير المقدورة للإنسان إذا اتصف بها الثواب والعقاب أما لا يصح هذا يتصور في ثلاثـــة أوجـــه أحدها أن لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب والثاني أن يتعلقا معا بها والثالث أن يتعلق بها أحدهما دون الآخر.

أما هذا الأخير فيؤخذ النظر فيه من النظر في الوجهين لأنه مركب منهما "فأما الأول فيستدل عليه بوجهين":

أحدهما: أن الأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها لا يكلف بإزالتها ولا بجلبها شرعا لأنه تكليف بما لا يطاق وما لا يكلف به لا يثاب عليه ولا يعاقب لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعا فالأوصاف المشار إليها لا ثواب عليها ولا عقاب.

والـــثاني: أن الثواب والعقاب على تلك الأوصاف إما أن يكون من جهة ذواتها من حيث هي صفات[1] أو من جهة متعلقاتها فإن كان الأول لزم في كل صـــفة منها أن تكون مثابا عليها كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعًا ومعاقبًا عليها أيضا كذلك لأن ما وجب للشيء وجب لمثله وعند ذلك يجتمع الضدان عـــلى الصفة الواحدة من جهة واحدة وذلك محال وإن كان من حيث متعلقاتها فالـــثواب والعقاب على المتعلقات وهي الأفعال والتروك لا عليها فثبت أنها في أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب. وهو المطلوب.

وأما الثاني فيستدل عليه أيضا بأمرين:

أحدهما: أن الأوصاف المذكورة قد ثبت تعلق الحب والبغض بها والحب

---

(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 لايتم هذا الدليل. وسيأتي له فيه كلام من جهة أخرى.

والـــبغض مـــن الله تعالى إما أن يراد بهما نفس الإنعام أو الانتقام فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأي من قال بذلك وإما أن يراد بهما إرادة الإنعام والانتقام فيرجعان إلى صفات الذات لأن نفس الحب والبغض المفهومين في كلام العرب حقيقة محالان على الله تعالى وهذا رأي طائفة أخرى وعلى كلا الوجهين فالحب والـــبغض راجعـــان إلى نفس الإنعام أو الانتقام وهما عين الثواب والعقاب[1]. فالأوصاف المذكورة إذا يتعلق بها الثواب والعقاب.

والثاني: 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 يســـتلزم فتعلق الحب والبغض إما للذات وهو محال[2] وإما لأمر راجـــع إلى الله تعالى وهو محال لأن الله غني عن العالمين تعالى أن يفتقر لغيره أو يـــتكمل بشيء بل هو الغني على الإطلاق وذو الكمال بكل اعتبار وإما للعبد. وهو الجزاء إذ لا يرجع للعبد إلا ذلك.

وأمر ثالث:[3] وهو أنه لو سلم أنها محبوبة أو مكروهة من جهة متعلقاتها

---

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

(٢) سبق دليله، وهو أن ما وجب للشيء وجبٌ لمثله. إلا أنه يبقى الكلام في قوله (للذات) هل ذات الصفة فيكون عين شق الترديد السالف، أو ذات الشخص ذي الصفة فيأتي فيه نظير الدليل المقتضى للاستحالة. ألا أنه إذا كان الغرض هذا الأخير يقال: وهل الذات غير العبد الذي سيقول فيه(وإما للعبد) فيجاب بأن العبد الذات المتصفة بصفة محبوبة أو مغضبة، فلا تأتي الاستحالة المشار إليها سابقاً. إلا أنه حينئذ يكون هذا هو الاحتمال الثالث الذي تركه سابقاً ونبهنا عليه.

(٣) إنما جعله دليلاً ثالثاً مستقلاً، و لم بنيه على مبنى الدليلين قبله، لأنه فيهما جار على تعلق الحب بنفس الصفات. أما في هذا فجعلهما متعلقين بتوابع هذه الصفات ولواحقها من الأفعال. ولذا غير الأسلوب و لم يقل من أول الأمر (بثلاث أمور).

وهو الأفعال فلا يخلو أن يكون الجزاء على تلك الأفعال مع الصفات مثل الجزاء عليها بدون تلك الصفات أو لا فإن كان الجزاء متفاوتا فقد صار للصفات قسط من الجزاء وهو المطلوب وإن كان متساويا لزم أن يكون فعل أشج عبد القيس حين صاحبه الحلم والأناة مساويا لفعل من لم يتصف بهما وإن[1] استويا في الفعل.

وذلك غير صحيح لما يلزم عليه أن يكون المحبوب عند الله مساويا لما ليس بمحبوب واستقراء الشريعة يدل على خلاف ذلك وأيضا يلزم أن يكون ما هو محبوب ليس بمحبوب[2] وبالعكس وهو محال فثبت أن للوصف حظا من الثواب أو العقاب وإذا ثبت أن له حظا ما من الجزاء ثبت مطلق الجزاء. فالأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها مجازى عليها وذلك ما أردنا.

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

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 اضطرارا[3] علم بها أو لم يعلم.

---

(١) الواو للحال وإن زائدة.

(٢) من أين هذا اللزوم؟ لا يلزم من مساواة المحبوب لغيره في حكم من الأحكام أن يكون ليس بمحبوب ولا العكس.

(٣) إنك إذا قرأت آيات الكتاب العزيز. وجدت أن الثناء والوعد بالثواب في مواضع الإبتلاء 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 قوماً ابتلاهم فمن رضي ومن سخط فله السخط) وعليه فليست المصائب والنوازل هي المثاب عليها بل هو ما يثمرها أو يعقبها من الصبر والرضا. ولا شك أن ذلك مقدور للمكلف ومطلوب منه فلا يتم له ما أراده هنا وبه يعلم أيضاً ما في قوله (علم بها أو لم يعلم) فإنه إذ لم يعلم لا يأتي منه الصبر والرضا الذي يكون به الثواب. وسيأتي تتميم لهذا الكلام قريباً.

والـــثاني كشارب الخمر ومن أتى عرافا فإنه جاء "أن الصلاة لا تقبل منه أربعـــين يومـــا"[1] ولا أعلم أحدا من أهل السنة يقول بعدم إجزاء صلاته إذا اســـتكملت أركانهـــا وشروطها ولا خلاف أيضا في وجوب الصلاة على كل مسلم عدلا كان أو فاسقا وإذا لم يتلازما لا يصح هذا الدليل.

"**وأمـــا الثاني** فقد اعترضه الدليل الثالث الدال على الجزاء فقوله إن الجزاء وقـــع عـــلى العمل أو الترك إن أراد به مجردا كما يقع دون الوصف فقد ثبت بطلانه وإن أراد به مع اقتران الوصف فقد صار للوصف أثر في الثواب والعقاب وذلك دليل دال على صحة الجزاء عليه لا على نفيه.

ولصاحبه المذهب الأول أن يعترض على الثاني في أدلته.

أما الأول: فإنه إذا صار معنى الحب والبغض إلى الثواب والعقاب امتنع[2] أن يتعلقا بما هو غير مقدور وهو الصفات والذوات المخلوق عليها.

وأمـــا الثاني: فإن القسمة غير منحصرة إذ من الجائز أن يتعلقا لأمر راجع للعبد غير الثواب أو العقاب وذلك كونه اتصف بما هو حسن أو قبيح في مجارى العادات.

وأمـــا الثالـــث: فإن الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات فوقوعها على حسبها[3] في الكمال أو النقصان فنحن نستدل بكمال الصنعة على كمال الصانع.

وبالضد فكذلك ههنا وعند ذلك يختص الثواب بالأفعال ويكون التفاوت

---

(١) رواه مسلم.

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

(٣) أى فيلزم من زيادة قوة الصفة زيادة في الفعل حسناً وقبحاً، فلا يأتي الإختلاف في الصفات مع تساوي الأفعال، حتى يصح الدليل الثالث.

راجعا إلى تفاوتها لا إلى الصفات وهو المطلوب.

فالحاصـــل أن النظر يتجاذبه الطرفان ويحتمل تحقيقه بسطا أوسع من هذا ولا حاجة إليه في هذا الموضع وبالله التوفيق .

المسألة الخامسة

تقدم الكلام على التكليف بما لا يدخل تحت مقدور المكلف وبقى النظر فـــيما يدخـــل تحت مقدوره لكنه شاق فهذا موضعه فإنه لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفى التكليف بما لا يطاق أن نعلم منه نفى التكليف بأنواع المشاق ولذلك ثبت[1] في الشرائع الأول التكليف بالمشاق و لم يثبت فيها التكليف بما لا يطاق وأيضا فإن التكليف بما لا يطاق قد منعه جماعة عقلاء بل أكثر العلماء من الأشعرية وغيرهما وأما المعتزلة فذلك أصلهم بخلاف التكليف بما يشق فإذا كان كذلك فلا بد من النظر في ذلك بالنسبة إلى هذه الشريعة الفاضلة .

ولا بد قبل الخوض في المطلوب من النظر في معنى "المشقة" وهى في أصل اللغـــة من قولك شق على الشيء يشق شقا ومشقة إذا أتعبك ومنه قوله تعالى: ﴿ لَـــمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ ﴾[2] والشق هو الاسم من المشقة وهذا المعـــنى إذا أخـــذ مطلقـــا مـــن غير نظر إلى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية:

أحدها: أن يكون عاما في المقدور عليه وغيره فتكليف ما لا يطاق يسمى

---

(١) لو قال بدليل أنه ثبت الخ.. لكان أظهر: أي وحيث أنه لا تلازم بين التكليف بالمشاق والتكليف بما لايطاق إثباتاً ولا نفياً، فلا يأتي التلازم بين العلم في النفيين، الا يقال: أنه لما كان راجعاً إلى الشرائع السابقة لم يأخذه على صورة دليل، بل بصورة أستئناس فقط، حتى كأنه مفرغ على الدعوى. وجعل الثاني دليلا لأنه من نظر علماء هذه الشريعة .

(٢) سورة النحل: ٧

مشقة من حيث كان تطلب الإنسان نفسه بحمله موقعا في عناء وتعب لا يجدي كالمقعد 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 شاقا والتعب في تكلف حمله مشقة.

والثاني: أن يكون خاصا 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 اصطلاح 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 الرفق والأخذ من العمل بما لا يحصل مللا حسبما نبه عليه نهيه عليه الصلاة والسلام عن الوصال وعن التنطع والتكلف وقال "خذوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لن يمل حتى تملوا"[1] وقوله "القصد القصد تبلغوا"[2]

---

(١) تحقيق الألباني: (صحيح) انظر حديث رقم: ٧٨٨٧ في صحيح الجامع.

(٢) جزء من حديث رواه البخاري بلفظ: (والقصد تبلغوا) .

والأخبار هنا كثيرة ولنتنبيه عليها موضع آخر فهذه مشقة ناشئة من أمر كلي وفي الضرب الأول ناشئة من أمر جزئي.

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 ما جرت به العادات قبل التكليف شاق على النفس ولذلك أطلق عليه لفظ التكليف وهو في اللغة يقتضي معنى المشقة لأن العرب تقول كلفته تكليفا إذا حملته أمرا يشق عليه وأمرته به وتكلفة الشيء إذا تحملته على مشقة وحملت الشيء تكلفته إذا لم تطقه إلا تكلفا فمثل هذا يسمى مشقة بهذا الاعتبار لأنه إلقاء بالمقاليد ودخول في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا.

والرابع: أن يكون خاصا بما يلزم[1] عما قبله فإن التكليف إخراج للمكلف عن هوى نفسه ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقا ويلحق الإنسان بسببها تعب وعناء وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق.

فهذه خمسة أوجه من حيث النظر إلى المشقة في نفسها انتظمت في أربعة[2] . .

فأما الأول فقد تخلص في الأصول وتقدم ما يتعلق به.

وأما الثاني وهي:

---

(١) المراد قد ينشأ عنه. لا أنه لا ينفك عنه، وإلا لكان الأول يتعين فيه أن يلحق الإنسان فيه تعب ومشقة، كما قال هنا وفي المسألة الثامنة في شرح الرابع. وهو يخلف قولهفي لثالث (ليس فيه من تأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد).

(٢) أي لأنه أدرج اثنين منها تحت الثاني، حيث جعله ضربين.

المسألة السادسة

فـــإن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه والدليل على ذلك أمور:

أحدهـــا: النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْـــأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[1] وقوله ﴿ رَبَّنَا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْـــتَهُ عَلَـــى الَّذِيـــنَ مِنْ قَبْلِنَا ﴾ الآية و[2] في الحديث: "قال الله تعالى قد فعلـــت"[3] وجاء ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[4] ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُـــرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾[5]، ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[6]، ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفاً ﴾[7] ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ الآية[8].

وفي الحديـــث: "بعثت بالحنيفية السمح"[9] "وما خير بين شيئين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما"[10] وإنما قال (ما لم يكن إثما) لأن ترك الإثم لا مشقة فيه

---

(١) سورة الأعراف: ١٥٧ .

(٢) سورة البقرة: ٢٨٦ . وهو تمام الدليل لأن الآية دعاء بذلك والحديث فيه الإجابة.

(٣) رواه مسلم .

(٤) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٥) سورة البقرة :١٨٥ .

(٦) سورة الحج: ٧٨ .

(٧) سورة النساء: ٢٨ .

(٨) سورة المائدة: ٦ . الدليل في صدر الآية وكذا فيما بعد الاستدراك. فلذا قال (الآية) .

(٩) تمامه (ومن خلف سنتي فليس مني) رواه الخطيب عن جابر قال العزيزى حديث حسن لغيره، وأخرجه العراقي عن أحمد .

(١٠) قال الشيخ الألباني : صحيح، حديث رقم ٤٧٨٥ (٤/ ٢٥٠).

مـــن حيـــث كان مجرد ترك[1] إلى أشباه ذلك مما في هذا المعنى ولو كان قاصدا للمشقة لما كان مريدا لليسر ولا للتخفيف ولكان مريدا للحرج والعسر وذلك باطل.

والثاني: ما ثبت أيضا من مشروعية الرخص وهو أمر مقطوع به ومما علم مـــن ديـــن الأمة ضرورة كرخص القصر والفطر والجمع وتناول المحرمات في الاضطرار فإن هذا النمط يدل قطعا على مطلق رفع الحرج والمشقة وكذلك ما جاء من النهي عن التعمق والتكليف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال. ولو كان الشارع قاصدا للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيص[2] ولا تخفيف.

والثالـــث: الإجماع على عدم وقوعه وجودا في التكليف وهو يدل على عدم قصد الشارع إليه و[3] لو كان واقعا لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف وذلـــك منفي عنها فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنات والمشقة وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير كان الجمع بينهما تناقضا واختلافا وهي منزهة عن ذلك. وأما الثالث وهي:

---

(١) هذا لا يخص ترك الإثم، بل يجري في كل ترك، لما فيه من الحيثية المذكورة. والجملة قوله (إنما قال الخ..) غير ظاهر.

(٢) أي في الضرب الأول. وقوله (ولا تخفيف) أي في الضرب الثاني.

(٣) في الحقيقة هو دليل رابع. فلو قال والرابع أو وأيضاً مثلا لكان أظهر.

المسألة السابعة

فإنه لا ينازع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما ولكـــن 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 العمـــل في الغالـــب المعتاد بل أهل العقول وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان ويذمونه بذلك فكذلك المعتاد في التكاليف.

وإلى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة والتي تعد مشقة وهو أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه أو عن بعضه وإلى وقـــوع خلـــل 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 يعد في العادة مشـــقة وإن سميـــت كلفـــة فأحوال الإنسان كلها كلفة في هذه الدار في أكله وشربه وسائر تصرفاته ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحـــت قهره لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات فكذلك التكاليف 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 المصالح العائدة على المكلف والدليل على ذلك ما تقدم[1] في المسالة قبل هذا

---

(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 مختلفاً فالأدلة لأحدهما لا يلزم أن تكون أدلة للأخر وإن اتحدا في عنوان المشقة. فعليك بتتبعها تجد أن بعض الآيات يصلح دليلاً، وكذا الدليل الأخير الذي يؤخذ من قوله.(ولو كان الخ..) فإنه يؤخذ منه أنه لايقصد المشقة لكونها مشقة مطلقاً، كانت من القسم الثاني أو الثالث؛ لئلا ليزم التناقض مع قصده الرفق والتيسير. ولكن سأتي في المسألة الحادية عشرة أنه كان لايقصد حصول المشة المعتادة كذلك لايقصد رفعها، وهو لايوافق هذا الدليل الأخير بالطريق الذي قررناه فلا يبقى إلا بعض الآيات.

فإن قيل ما تقدم لا يدل على عدم القصد إلى 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 اللَّهُ نَفْسا إِلَّاوُسْعَهَا﴾[1] 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.

فهي إذا مقصودة له وعلى هذا النحو يتنزل[2] قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3] وأشباهه.

والثاني: أن الشرع عالم بما كلف به وبما يلزم عنه ومعلوم أن مجرد التكليف يستلزم المشقة فالشارع عالم بلزوم المشقة من غير انفكاك فإذا يلزم أن يكون الشارع طالبا للمشقة بناء على أن القاصد إلى السبب عالما بما يتسبب عنه قاصد للمسبب وقد مر تقرير هذه المسألة في كتاب الأحكام فاقتضى أن الشارع قاصد للمشقة هنا .

والثالث: أن المشقة في الجملة مثاب عليها إذا لحقت في أثناء التكليف مع قطع النظر عن ثواب التكليف كقوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلا

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٦ .

(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 بكم اليسر) تدل على دعواه هنا في قوله (وإذا تقرر هذا الخ..) وبضميمة أنه يكون متناقضاً لو قصد المشقة مطلقاً ولو معتادة على ما تقدم .

(٣) سورة الحج: ٧٨ .

نَصَبٌ وَلا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾[1] إلى آخر الآية وقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[2] وما جاء في كثرة الخطا إلى المساجد وأن أعظمهم أجرا أبعدهم دارا وما جاء في إسباغ الوضوء على المكارة وقد نبه على ذلك أيضا قوله تعالى:﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾[3] الآية وذلك لما في القتال من أعظم المشقات حتى قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾[4] وأشباه ذلك.

فإذا كانت المشقات من حيث هي مشقات مثابا عليها زيادة على معتاد التكليف دل على أنها مقصود له وإلا فلو لم 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 وخير للمكلف عاجلا وآجلا 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 والقصد

---

(١) سورة التوبة: ١٢٠ .

(٢) سورة العنكبوت: ٦٩ .

(٣) سورة البقرة: ٢١٦ .

(٤) سورة التوبة: ١١١ .

أن لا يلزم اجتماعهما فإن الطبيب يقصد بسقي الدواء المر البشع والإيلام بقصد العـــروق وقطع الأعضاء المتآكلة نفع المريض لا إيلامه وإن كان على علم من حصول الإيلام فكذلك يتصور في قصد الشارع إلى 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 تســـمية الشيء لما يلزمه وإن كان في الاستعمال غير مقصود حسبما هو معلوم في علم الاشتقاق من غير أن يكون ذلك مجازا بل على حقيقة الوضع اللغوي[1].

والجـــواب عن الثاني: أن العلم بوقوع المسبب عن السبب وإن ثبت أنه يقـــوم[2] مقام القصد إليه في حق المكلف فإنما هو جار مجرى القصد من بعض الوجوه أعني في الأحكام الشرعية من جهة ما هو بالتسبب متعد على الجملة لا مـــن جهة ما هو قاصد للمفسدة الواقعة إذ قد فرضناه لم يقصد إلا منفعة نفسه وإذا كـــان غـــير قاصـــد فهو المطلوب هنا في حق الشارع إذ هو قاصد نفس المصلحة لا ما يلزم في طريقها من بعض المفاسد وقد تقدم لهذا تقرير في كتاب الأحكام وسيأتي بسطه في حق المكلف بعد هذا إن شاء الله .

وأيضا لو لزم من قصد الشارع إلى التكليف بما يلزم عنه مفسدة في طريق المصلحة قصده إلى إيقاع المفسدة شرعا لزم بطلان ما تقدم البرهان على صحته

---

(١) فاللفظ موضوع له وضعاً أولياً، بدون ملاحظة علاقة، ولا توقف على قرينة. فيكون حقيقة لا مجازاً .

(٢) أي فقد يكون عالماً 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، ويقيم علمه بوقوع المسبب مقام القصد إليه. فالشارع هنا أيضاً وإن كان عالماً بالمفسدة التي تكون في طريق المصلحة لكنه لا يقصدها .

مـــن وضـــع الشريعة للمصالح لا للمفاسد ولزم في خصوص مسألتنا أن يكون قاصدا لرفع المشقة[1] وإيقاعها معا وهو محال باطل عقلا وسمعا.

وأيضـــا فلا يمتنع قصد الطبيب لسقي الدواء المُر وقطع الأعضاء المتآكلة وقلع الأضراس الوجعة وبط الجراحات وأن يحمي المريض ما يشتهيه، وإن كان يلـــزم مـــنه إذاية المريض لأن المقصود إنما هو المصلحة التي هي أعظم وأشد في المـــراعاة من مفسدة الإذاء التي هي بطريق اللزوم وهذا شأن الشريعة أبدا فإذا كـــان التكليف على وجه فلا بد منه وإن أدى إلى مشقة لأن المقصود المصلحة فالتكلـــيف أبدا جار على هذا المهيع فقد علم من الشارع أن المشقة ينهى عنها فإذا أمر بما تلزم عنه فلم يقصدها إذ لو كان قاصدا لها لما نهى عنها ومن هنا لا يسمى ما يلزم عن الأعمال العاديات مشقة عادة.

وتحصـــيله أن التكليف بالمعتادات وما هو من جنسها لا مشقة فيه كما تقدم فما يلزم عن التكليف لا يسمى مشقة فضلا عن أن يكون العلم بوقوعها يستلزم طلبها أو القصد إليها.

والجواب عن الثالث: أن الثواب حاصل من حيث كانت المشقة لا بد مـــن وقوعهـــا لزوما عن مجرد التكليف وبها حصل العمل المكلف به ومن هذه الجهـــة يصـــح أن تكـــون كالمقصود لا أنها مقصودة مطلقا فرتب الشارع في مقابلـــتها أجرا زائدا على أجر إيقاع المكلف به ولا يدل هذا على أن النصب مطلوب أصلا ويؤيد هذا أن الثواب يحصل بسبب المشقات وإن لم تتسبب عن العمل المطلوب كما يؤجر[2] الإنسان ويكفر عنه من سيآته بسبب ما يلحقه من

---

(١) أي بأدلة قصده التخفيف واليسر ونحو ذلك. وقوله (وإيقاعها) أي بمقتضى هذا الاعتراض الثاني.

(٢) التكفير صحيح الحديث. ولكن من أين الأجر على مجرد ما يلحقه بدون عمل له كالصبر.

المصـــائب والمشقات كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام "ما يصيب المؤمن من وصب ولا نصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله به من سيئاته"[1] وما أشبه ذلك.

وأيضا فالمباح إذا علم أنه ينشأ عنه ممنوع لا يكون العلم بذلك كالقصد إلى نفـــس الممنوع وكذلك يتفق على منع القصد إلى نفس الممنوع اللازم عن المباح ويختلفون إذا لم يقصد إليه وهو عالم به وسيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

فصل

ويترتب على هذا أصل آخر:

وهـــو أن المشـــقة ليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظرا إلى عظم أجرها وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل.

أمـــا هذا الثاني: فلأنه شأن التكليف في العمل كله لأنه إنما يقصد نفس العمل المترتب عليه الأجر وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به وما جاء

---

(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 التعقيب أن الأحاديث صريحة في ثبوت الأجر بمجرد حصول المصيبة. أما الصبر والرضا فقدر زائد يمكن أن يثاب عليه 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 يوازيها، والرضا يؤجر على ذلك. انتهى كلام ابن حجر. أقول ولعل هذا التحقيق في كلام القرافي جمع بين القولين، فالتكفير غير الثواب والجزاء. فلا مانع أن يكون لاقي مقابلة عمل من الكلف. أما الأجر والثواب بالمعقول ومغزى الآيات القرآنية أنه متعلق بالصبر والرضا والتسليم. وهذا التحقيق لا ينافي كلام العز، لأنه لا ينفي التكفير وإنما نفى الأجر. وهو وجيه.

على موافقة قصد الشارع هو المطلوب.

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

فإن قيل: هذا مخالف لما في الصحيح من حديث جابر[1] قال خلت البقاع حول المسجد فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا إلى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم "إنه بلغني أنكم تريدون أن تنتقلوا إلى قرب المسجد" قالوا نعم يا رسول الله قد أردنا ذلك فقال "بنى سلمة دياركم تكتب آثاركم دياركم تكتب آثاركم وفى رواية فقالوا ما كان يسرنا أنا كنا تحولنا وفى رواية عن جابر قال كانت ديارنا نائية عن المسجد فأردنا أن نبيع بيوتنا فنتقرب من المسجد فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إن لكم بكل خطوة درجة" [2].

وفى 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 قضاه الله على نفسه أنه من عطش

---

(١) الحديث برواياته الثلاث أخرجه مسلم.

(٢) وفي صحيح البخاري أيضاً (أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم يمشي) أهـ تيسير .

لله نفســـه في يـــوم من أيام الدنيا شديد الحر كان حقا على الله أن يرويه يوم القيامة فكان أبو موسى يتتبع اليوم لمعمعاني الشديد الحر فيصومه .

وفي الشريعة من هذا ما يدل على أن قصد المكلف إلى التشديد على نفسه في العبادة وسائر التكاليف صحيح مثاب عليه فإن أولئك الذين أحبوا الانتقال أمـــرهم علـــيه 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 نهيهم عن ذلك إرشادا إلى كثرة الأجر.

وتأمل أحوال أصحاب الأحوال من الأولياء فإنهم ركبوا في التعبد إلى ربهم أعـــلى ما بلغته طاقتهم حتى كان من أصلهم الأخذ بعزائم العلم وترك الرخص جملـــة فهـــذا كله دليل على خلاف ما تقدم وفي الصحيح أيضا[1] عن أبي بن كعـــب قـــال كان رجل من الأنصار بيته أقصى بيت في المدينة فكان لا تخطئه الصـــلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فتوجعنا له فقلنا له يا فلان لو أنك اشتريت حمارا يقيك من الرمضاء ويقيك من هوام الأرض فقال أم والله ما أحب أن بيتي مطنب ببيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فحملت به حتى أتيـــت نبي الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته قال فدعاه فقال له مثل ذلك وذكر أنه يرجو له في أثره الأجر فقال له النبي صلى الله عليه وسلم" إن لك ما احتسبت".

فالجواب أن نقول:

أولاً: إن هـــذه أخـــبار آحاد في قضية واحدة [2] لا ينتظم منها استقراء

---

(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. وأما ما بقي من نقل ابن المبارك وعمل أصحاب الأحوال فسيأتي الجواب عنه.

قطعي والظنيات لا تعارض القطعيات فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات.

وثانياً: إن هذه الأحاديث لا دليل فيها على قصد نفس المشقة فالحديث الأول قد جاء في البخاري ما يفسره فإنه زاد فيه "وكره أن تعرى المدينة قبل ذلك لئلا تخلو ناحيتهم من حراستها" وقد روى عن مالك بن أنس أنه كان أولا نازلا بالعقيق ثم نزل إلى المدينة وقيل له عند نزوله العقيق لم تنزل العقيق فإنه يشق بعده إلى المسجد فقال بلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحبه ويأتيه[1] وأن بعض الأنصار أرادوا النقلة منه إلى قرب المسجد فقال له النبي صلى الله عليه وسلم (أما تحتسبون خطاكم)[2] فقد فهم مالك أن قوله (ألا تحتسبون خطاكم) ليس من جهة إدخال المشقة ولكن من جهة فضيلة المحل[3] المنتقل عنه.

وأما حديث ابن المبارك فإنه حجة من عمل الصحابي إذا صح سنده عنه

---

(١) إن كان العقيق هو مساكن بني 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 الوجهه، فلا تناقي بين فهم مالك وما يؤخذ من بقية الحديث لتفسيره. وإن كانت مساكنهم في غير العقيق وأن مالكاً إنما يتكلم عن أنصار غيرهم، وحادثة غير حادثتهم، فالأمر ظاهر. وسنزيدك بياناً.

(٢) الذي فيه البخاري (يا بني سلمة ألا تحسبون آثاركم!) وفي رواية أخرى له (ألا تحتسبون آثاركم) ثم قال مجاهد: خطاهم آثارهم أن يمشوا في الأرض بأرجلهم .

(٣) كما ورد في البخاري وأبي داود عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بوادي العقيق يقول " أتاني آت من ربي فقال صل في هذا الوادي وقل: عمرة وحجة" وأخرج أبو داود عن مالك لاينبغي لأحد أن يجاوز المعرس إذاً فقل إلى المدينة حتى يصلي ركعتين أو ما بداله. وهو على مسافة ستة أميال من المدينة . ويأخذ من حديث الترمذي: (كانت بنو سلمة في ناحية المدينة) ومن كون العقيق على ستة أميال من المدينة أن العقيق غير مساكن بي سلمة: فإذا تم هذا كانت الفضيلة هنا غير الفضيلة في مساكن بي سلمة فهذه كأنها رباط وحراسة للمدينة. بخلاف العقيق فلأشبه أن يكون تعبداً. إلا أن الأمر يحتاج إلى إثبات أنها حادثة أخرى .

ومـــع ذلـــك فإنما فيه الإخبار بأن عظم الأجر ثابت لمن عظمت مشقة العبادة عليه، كالوضوء عند الكريهات والظمأ والنصب في الجهاد فإذا اختيار أبي موســـى رضى الله عنه للصوم في اليوم الحار كاختيار من اختار الجهاد على[1] 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 لا متبوعة وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة في القصد غير تابعـــة وكذلك حديث الأنصاري ليس فيه ما يدل على قصد التشديد وإنما فيه دلـــيل على قصد الصبر على مشقة بعد المسجد ليعظم أجره وهكذا سائر ما في هذا المعنى .

وأمـــا شأن أرباب الأحوال فمقاصدهم القيام بحق معبودهم مع اطراح الـــنظر في حظـــوظ نفوسهم ولا يصح أن يقال إنهم قصدوا مجرد التشديد على النفوس واحتمال المشقات لما تقدم من الدليل عليه ولما سيأتي بعد إن شاء الله.

وثالـــثا: إن ما اعترض به معارض بنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم الذيـــن أرادوا التشـــديد 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 علـــيهم وأخبر عن نفسه أنه يفعل ذلك كله وقال: "من رغب عن سنتي فليس مني"[2]

---

(١) هـــذا اختيار نوعاً من العبادة كانت المشقة من لوزمه. فلا يظهر فيه قصد المشقة. أما تحرى أبي موسى لليوم الشديد الحرارة ليصومه دون اليوم القليل الحرارة لايصومه. فإنه ظاهر في تحريه هذا قصدالمشقة ليعظم أجره، إتباعا لنصيحة الرجل الذي ناداهم ولعل محل اجواب قوله (إنما فيه قصد الدخول الخ...).

(٢) تقدم.

وفي الحديث: "ورد النبي صلى الله عليه وسلم التبتل على عثمان بن مظعون ولو أذن له لاختصينا"[1] "ورد صلى الله عليه وسلم على من نذر أن يصوم قائما في الشمس فأمره بإتمام صيامه ونهاه عن القيام في الشمس"[2] وقال هلك المتنطعون[3]

ونهيه عن التشديد شهير في الشريعة بحيث صار أصلا فيها قطعيا فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديد على النفس كان قصد المكلف إليه مضادا لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع به فإذا خالف قصده قصد الشارع بطل و لم يصح وهذا واضح وبالله التوفيق.

فصل

وينبني أيضا على ما تقدم أصل آخر:

وهو أن الأفعال المأذون فيها إما وجوبا أو ندبا 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 ما هي مشقة وإن لم تكن معتادة فهي أولى أن لا تكون مقصودة للشارع ولا يخلو عند ذلك أن تكون حاصلة بسبب المكلف واختياره مع أن ذلك العمل لا يقتضيها بأصله أو لا.

فإن كانت حاصلة بسببه كان ذلك منهياً عنه[4] وغير صحيح في التعبد

---

(١) أخرج هذا الحديث في التيسير عن أبي داود وعن رزين .

(٢) يأتي تخريج بعد .

(٣) تقدم.

(٤) أي الأنواع الثلاثه. وقوله (غير صحيح في التعبدية) خاص بنوعي الواجب والمندوب، ولايأتي في المباح .

به لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه ومثال هذا حديث[1] الناذر للصيام قائمـــا في الشمس ولذلك قال مالك في أمر النبي صلى الله عليه وسلم له بإتمام الصـــوم وأمره له بالقعود والاستظلال أمره أن يتم ما كان لله طاعة ونهاه عما كـــان لله معصية لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سببا للتقرب إليه ولا لنيل ما عـــنده وهـــو ظاهر إلا أن هذا النهي مشروط[2] بأن تكون المشقة أدخلها على نفسه مباشره لا بسبب الدخول في العمل كما في المثال فالحكم فيه بين.

وأما إن كانت تابعة للعمل كالمريض الغير القادر على الصوم أو الصلاة قائما والحاج لا يقدر على الحج ماشيا أو راكبا إلا بمشقة خارجة عن المعتاد في مثل العمل فهذا هو الذي جاء فيه قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾[3] وجاء فيه مشروعية الرخص.

ولكـــن صاحب هذا إن عمل بالرخصة فذاك ويمكن أن يكون[4] عاملا لمجـــرد حـــظ نفسه وأن يكون[5] قبل الرخصة من ربه تلبية لإذنه وإن لم يعمل بالرخصة فعلى وجهين :

أحدهما: أن يعلم أو يظن أنه يدخل عليه في نفسه أو جسمه أو عقله أو

---

(١) بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب، إذا هو برجل قائم في الشمس فسأل عنه فقالوا هذا أبو إسرائيل نذر لأن يقوم في الشمس ويصوم، ولايفطر ولا يستظل ولا يتكلم. فقال: " مروه فليستظل وليتكلم وليتم صومه" أخرجه البخاري .

(٢) هذا أصل الفرض في كلامه، من حيث قال (مع أن ذلك العمل لايقتضيها) فهذا الشرط كالتأكيد لموضوع الكلام .

(٣) سورة البقرة ١٨٥ .

(٤) وتقدم الفرق بينهما: وهو أنه في الأولى لا ثواب له، إلا أنه دفع عن نفسه الحرج.

(٥) تقدم .

(٦) تقدم.

عادته فساد يتحرج به ويعنت ويكره بسببه العمل فهذا أمر ليس له وكذلك إن لم يعلم بذلك ولا ظن ولكنه لما دخل في العمل دخل عليه ذلك فحكمه الإمساك - ما أدخل عليه المشوش وفي مثل هذا جاء "ليس من البر الصيام في السفر" وفي نحوه نهى عن الصلاة وهو بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان وقال (لا يقض القاضي وهو غضبان) .

وفي القرآن ﴿ لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى[1] ﴾ إلى أشباه ذلك مما نهى عنه بسبب عدم استيفاء العمل المأذون فيه على كماله فإن قصد الشارع المحافظة على عمل العبد ليكون خالصا من الشوائب والإبقاء عليه حتى يكون في ترفه وسعة حال دخوله في ربقة التكليف .

والثاني: أن يعلم أن يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد ولكن في العمل مشقة غير معتادة فهذا أيضا موضع لمشروعية الرخصة على الجملة ويتفصل الأمر فيه [2]

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 .

إلا أن هنا وجهاً ثالثاً[3] وهو أن تكون المشقة غير معتادة لكنها صارت بالنسبة إلى بعض الناس كالمعتادة وربّ شيء هكذا فإن أرباب الأحوال من العباد والمنقطعين إلى الله تعالى المعانين على بذل المجهود في التكاليف قد خصوا

---

(١) سورة النساء ٤٣ .

(٢) أي في: أي الأمرين أفضل؟ أهو الأخذ بالرخصة أم بالعزيمة ؟ وقد شفى الغليل في ذلك رحمة الله .

(٣) هو بعض ما دخل في الثاني. فالمشقة غير معتادة ويعلم أو يظن أنها لا تدخل فساداً، إلا أنها صارت بالنسبة له كأنها معتادة .

بهـذه الخاصـية وصـاروا معانين على ما انقطعوا إليه ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾[1] 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 إليها من تعب الدنيا وقام حتى تفطرت قدماه فإذا كان كذلك فمن خص بوراثته في هذا النحو نال من بركة هذه الخاصية .

وهـذا القسم[2] يستدعى كلاما يكون فيه مد بعض نفس فإنه موضع مغفل قل من تكلم عليه مع تأكده في أصول الشريعة.

فصل

فأعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين:

أحدهما: الخوف من الانقطاع من الطريق وبغض العبادة وكراهة التكليف وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله .

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع مثل قيامه على أهله وولده إلى تكاليف أخر تأتي في الطريق فربما كان

---

(١) سورة البقرة: ٤٥ .

(٢) أي الثاني بنوعيه وهو أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه في العمل بمفساد في نفسه أو عقله إلخ..فقوله (وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله إلخ..) لايناقي أصل موضوع هذا القسم، لأن الخوف من ذلك أو من التقصير غير العلم أو الظن بحصول هذا الفساد إلخ.. الذي جعله أول الوجهين في الفصل السابق. هذا وقد تكلم في هذا الفصل على الوجه الأول من وجهي رفع الحرج وهو الخوف من الإنقطاع إلخ.. وسيأتي في الفصل بعده تفصيل الوجه الثاني وهو الخوف من التقصير عند الزاحمة إلخ.. وهذا بإعتبار النظر في الموضع هنا وسيأتي لنا في أخر المسألة مناقشة المؤلف في صنيعه فيها بوجه عام.

الـتوغل في بعض الأعمال شاغلا عنها وقاطعا بالمكلف دونها وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء فانقطع عنهما.

فأمـا الأول: فـإن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة حفـظ[1] فيها على الخلق قلوبهم وحببها لهم بذلك فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة لدخل عليهم فيما كلفوا به ما لا تخلص به أعمالهم ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾[2].

إلى آخـرها فقد أخبرت الآية أن الله حبب إلينا الإيمان بتيسيره وتسهيله وزيـنه في قلوبنا بذلك وبالوعد الصادق بالجزاء عليه وفي الحديث"عليكم من الأعمال ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا"[3] وفي حديث قيام رمضان أما بعد فإنه لم يخف على شأنكم ولكن خشيت أن تفرض عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها[4].

وفي حديث الحولاء بنت تويت حين قالت له عائشة رضي الله عنها هذه الحولاء بنت تويت زعموا أنها لا تنام الليل فقال عليه الصلاة والسلام: "لا تنام الليل خذوا من العمل ما تطيقون فوالله لا يسأم الله حتى تسأموا" وحديث أنس دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد وحبل ممدود بين ساريتين فقال ما هـذا قـالوا حبل لزينب تصلي فإذا كسلت أو فترت أمسكت به فقال:"حلوه ليصل أحدكم نشاطه فإذا كسل أو فتر قعد"[5] وحديث معاذ حين قال له النبي

---

(١) أي من النفرة من تكاليفها .

(٢) سورة الحجرات: ٧.

(٣) تقدم .

(٤) إحدى روايات مسلم بلفظ (ولكني إلخ...)

(٥) رواه البخاري وأبو داود والنسائي.

عليه الصلاة والسلام "أفتان أنت يا معاذ"[1] حين أطال الصلاة بالناس وقال "إن منكم منفرين فأيكم من صلى بالناس فليتجوز فإن فيهم الضعيف والكبير وذا الحاجة"[2] ونهى عن الوصال رحمة لهم ونهى عن النذر وقال إن الله يستخرج به من البخيل وإنه لا يغني من قدر الله شيئا أو كما قال[3] لكن هذا كله معلل معقول المعنى بما دل عليه ما تقدم من السآمة والملل والعجز وبغض الطاعة وكراهيتها وقد جاء عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق ولا تبغضوا إلى أنفسكم عبادة الله فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى"[4] وقالت عائشة رضى الله عنها نهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن الوصال رحمة لهم قالوا إنك تواصل فقال إني لست كهيئتكم إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني [5].

وحاصل هذا كله أن النهي لعلة 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:

---

(١) تقدم .

(٢) تقدم.

(٣) أقرب الروايات إلى هذه إحدى روايات مسلم وهى (لاتنذروا فإن النذر لايغني من القدر شيئاً وإنما يستخرج به من البخل)

(٤) ذكره في الأحياء بلفظ (إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق، ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله، فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى) قال العراقي: رواه أحمد من حديث أنس .

(٥) ذكره في التيسير عن الشيخين والترمذى بلفظ(أني لست مثلكم إني أظل يطعمني ربي ويسقيني) وليس في البخاري ومسلم رواية المؤلف بلفظها. وتوجد بهما روايات كثيرة ترجع إلى هذا المعنى .

(ض رب) يحصل له بسبب إدخال نفسه في العمل تلك المشقة الزائدة على المعتاد فيؤثر فيه أو في غيره فسادا أو تحدث له ضجرا وملالا 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 ودليله قوله عليه الصلاة والسلام:

"لا يقض القاضي وهو غضبان"[1] وقوله "إن لنفسك عليك حقا ولأهلك عليك حقا"[2] 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.

(والضرب الثاني) شأنه أن لا يدخل عليه ذلك الملل ولا الكسل لوازع هو أشد من المشقة أو حاد 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 العناء فيه نورا وراحة أو يحفظ عن تأثير ذلك المشوش في العمل بالنسبة إليه أو إلى غيره كما جاء في الحديث: "أرحنا بها يا بلال"[3]

وفي الحديث: "حبب إلي من دنياكم ثلاث قال وجعلت قرة عيني في

---

(١) تقدم.

(٢) تقدم.

(٣) (قم يا بلال فأرحنا بها) ذكره في التيسير عن أبي داود وقال القرافي في تخريج أحاديث الأحياء: (أرحنا بها بلال) رواه الداقطني في العلل من حديث بلال .

الصـــلاة"[1] وقـــال لمـــا قـــام حتى تورمت أو تفطرت قدماه "أفلا أكون عبد شـــكورا"[2] وقيل له عليه الصلاة والسلام أنأخذ عنك في الغضب والرضي قال "نعـــم"[3] وهو القائل في حقنا لا يقضى القاضي وهو غضبان[4] وهذا وإن كان خاصـــا بـــه فالدليل صحيح وجاء في هذا المعنى من احتمال المشقة في الأعمال والصبر عليها دائما كثير .

ويكفـــيك من ذلك ما جاء عن الصحابة والتابعين ومن يليهم رضى الله عـــنهم ممن اشتهر بالعلم وحمل الحديث والاقتداء بعد الاجتهاد كعمر وعثمان وأبي موســـى الأشعري وسعيد بن عامر وعبد الله بن الزبير ومن التابعين كعامر

---

(١) أخرجه في التيسير عن النسائي بلفظ (حبب إلى النساء والطيب إلخ..) وأخرجه في الجامع الصغير عن أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي بلفظ (حبب إلى من دنياك النساء والطيب) وليس في الروايتين لفظ (ثلاث) ورواية ثلاث طعن فيها. قال المناوى في كتاب المجموع الفائق ما يأتي قال الحافظ الولى العراقي: وماشتهر في هذا الحديث إلى الالسنة من زيادة لفظ ثلاث ليس في شئ من كتب الحديث وهى مفسدة للمعنى. وقال بن حجر في تخريج أحاديث الكشاف: لفظ ثلاث لم يقع في شئ من طرقه. وزيادته تفسد المعنى . على أن ابن فورك شرحه في جزء بإثباته ووجهه واطنب. وكذا أورده الغزالي في الاحياء في موضعين.

(٢) 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 عم الخمسة إلا أبا داود .

(٣) قال القاضى عياد في متن الشفاء وفي حديث عبد الله بن عمرو (قلت يا رسول الله أكتب كل ما أسمع منك قال " نعم أكتب عني كل ما سمعت مني" قلت في الرضا والغضب ؟ قال نعم ، فإني لا أقول ذلك إلا حقاً) قال شارحه مثلا على: رواه أحمد وأبو داود والحاكم وصححه .

(٤) ولايخفى عليك إستفاؤه لأمثلة الأنواع الثلاثة للضرب بالثاني في الأحاديث المذكورة، مع مرعاة أنها كلها ليس فيها العلم أو الظن بأنه يدخل عل نفسه بسببها فساد إلخ..، وإن كان قد يحصل ذلك كما هو أحد الأقسام الثلاثة التي أشارت إليها الأحاديث .

بن عبد قيس وأويس ومسروق وسعيد بن المسيب والأسود بن يزيد والربيع بن خثيم وعروة بن الزبير وأبي بكر بن عبد الرحمن راهب قريش وكمنصور بن زاذان ويزيد بن هرون وهشيم وزر بن حبيش وأبي عبد الرحمن السلمي ومن سواهم ممن يطول ذكرهم وهم في اتباع السنة والمحافظة عليها ما هم .

ومما جاء عن عثمان رضي الله عنه أنه كان إذا صلى العشاء أوتر بركعة 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 ليلة حتى يصبح ويقول بلغني أن لله عبادا سجودا أبدا ونحوه عن عبد الله بن الزبير وعن الأسود بن يزيد أنه كان يجهد نفسه في الصوم والعبادة حتى يخضر جسده ويصفر فكان علقمة يقول له ويحك لم تعذب هذا الجسد فيقول إن الأمر جد وعن ابن سيرين أن امرأة مسروق قالت كان يصلي حتى تورمت قدماه فربما جلست أبكي خلفه مما أراه يصنع بنفسه وعن الشعبي قال غشي على مسروق في يوم صائف وهو صائم فقالت له ابنته أفطر قال ما أردت بي قالت الرفق. قال يا بنية إنما طلبت الرفق لنفسي في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة .

إلى سائر ما ذكر عن الأولين من الأعمال الشاقة التي لا يطيقها إلا الأفراد هيأهم الله لها وهيأها لهم وحببها إليهم ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنة بل كانوا معدودين في السابقين جعلنا الله منهم وذلك لأن العلة التي لأجلها نهى عن العمل الشاق مفقودة في حقهم فلم ينتهض النهي في حقهم كما أنه لما قال "لا يقض القاضي وهو غضبان وكان وجه النهي وعلته تشويش الفكر عن استيفاء الحجج اطرد النهي مع كل ما يشوش الفكر وانتفى عند انتفائه حتى إنه

منتف مع وجود الغضب اليسير الذي لا يشوش وهذا صحيح مليح .

(فالضرب الأول) حاله حال من يعمل بحكم عهد الإسلام وعقد الإيمان من غير زائد والثاني 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 شاقا والراجي يعمل مع وجود المشقة أيضا غير أن الرجاء في تمام الراحة يحمل على الصبر على تمام التعب والمحب يعمل ببذل المجهود شوقا إلى المحبوب فيسهل عليه الصعب ويقرب عليه البعيد ويفنى القوي ولا يرى أنه أوفى بعهد المحبة ولا قام بشكر النعمة ويعمر الأنفاس ولا يرى أنه قضى همته وكذلك الخوف على النفس أو العقل أو المال يمنع من العمل المسبب لذلك إن كان لخيرة الإنسان ويرخص له فيه إن كان لازما له حتى لا يحصل في مشقة ذلك لأن فيه تشويش النفس كما تقدم .

ولكن العمل الحاصل والحالة هذه هل يكون مجزئا أم لا إذا خاف تلف نفسه أو عضو من أعضائه أو عقله؟ هذا مما فيه نظر يطلع على حقيقة الأمر فيه من قاعدة "الصلاة في 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[1]﴾ وإذا كان منهيا عن هذه الأشياء وأشباهها بسبب الخوف لا من

---

(١) سورة النساء ٢٩ .

جهـــة 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[1].

وأيضـــا فـــيدخل فيها النظر من قاعدة أخرى وهى أن يقال هل قصد الشـــارع رفع المشقة لأجل أن ذلك حق لله أم لأجل أنها حق للعبد فإن قلنا إنها حق لله فيتجه المنع حيث وجهه الشارع وقد رفع الحرج في الدين فالدخول، فيما فـــيه الحرج مضاد لذلك الرفع وإن قلنا إنه حق للعبد فإذا سمح العبد لربه بحظه كانت عبادته صحيحة و لم يتمحض النهي عن تلك العبادة :

والذي يرجح هذا الثاني أمور:

مـــنها أن قوله تعالى: ﴿ **ولا تقتلوا أنفسكم**﴾ وقد دل بإشارته على أن ذلـــك من جهة الرفق بالعباد لقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً**[2]﴾ يشير بذلـــك إلى رفـــع الحرج عنهم لأنه أرفق بهم وأيضا فقوله: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَـــةً لِلْعَـــالَمِينَ**[3]﴾ وأشباهها من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصالح العباد.

ومنها ما تقدم من الأدلة على رفع الحرج وإرادة اليسر فإنما يكون النهي منتهضـــا مع فرض الحرج والعسر فإذا فرض ارتفاع ذلك بالنسبة إلى قوم ارتفع الـــنهي ومما يخص مسألتنا قيام النبي صلى الله عليه وسلم حتى تفطرت قدماه أو

---

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

(٢) سورة النساء ٢٩.

(٣) سورة الأنبياء ١٠٧ .

تورمت قدماه والعبادة إذا صارت إلى هذا الحد شقت ولا بد ولكن المرفق طاعة الله يحلـــو للمحـــبين وهو عليه الصلاة والسلام كان إمامهم وكذلك جاء عن الســـلف تـــرداد البكاء حتى عميت أعينهم.وقد روى عن الحسن بن عرفة قال رأيت يزيد بن هرون بواسط وهو من أحسن الناس عينين ثم رأيته بعين واحدة ثم رأيـــته وقد ذهبت عيناه فقلت له يا أبا خالد ما فعلت العينان الجميلتان فقال ذهب بهما بكاء الأسحار وما تقدم في احتمال مطلق المشقة عن السلف الصالح عاضـــد لهذا المعنى فإذا من غلب جانب حق الله تعالى منع بإطلاق ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ولكن جعل ذلك إلى خيرته.

فصل

وأمـــا الثاني: فإن المكلف مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها ولا محـــيص له عنها يقوم فيها بحق ربه تعالى فإذا أوغل في علم شاق فربما قطعة عن غيره ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به فيكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعـــا عما كلفه الله به فيقصر فيه فيكون بذلك ملوما غير معذور إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها ولا يحال من أحواله فيها.

ذكـــر البخارئي عن أبي جحيفة قال آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء وهي زوجة متبذلة فقـــال لها ما شأنك قالت أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا فجاء أبو الـــدرداء فصنع له طعاما فقال له كل فإني صائم فقال ما أنا بآكل حتى تأكل فأكل فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم فقال نم فنام ثم ذهب ليقوم فقال نم فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن فصلينا[1].

---

(١) مقتضى السياق (فصلينا) بالغائب فتراجع لرواية. والذى في البخارى (صليا) ألف الغائب، ويذكروا فيه روايه أخرى .

فقال له سلمان إن لربك عليك حقا ولنفسك عليك حقا ولأهلك عليك حقا فأعط كل ذي حق حقه فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك فقال النبي صلى الله عليه وسلم صدق سلمان[1].

وقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ: "أفتان أنت أو أفاتن أنت ثلاث مرات فلولا صليت: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾[2] ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾[3] ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾[4] فإنه يصلي وراءك الكبير والضعيف وذو الحاجة وكان الشاكي به رجل أقبل بناضحين وقد جنح الليل فوافق معاذا يصلي فترك ناضحيه وأقبل إلى معاذ فقرأ سورة البقرة والنساء فانطلق الرجل انظره في البخاري[5] وكذلك حديث: "إني لأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي" الحديث[6] ويروى عن محمد بن صالح أنه دخل صوامع المنقطعين ومواضع المتعبدين فرأى رجلا يبكي بكاء عظيما بسبب أن فاتته صلاة الصبح في الجماعة لإطالة الصلاة من الليل وأيضا فقد يعجز الموغل في بعض الأعمال عن الجهاد أو غيره وهو من أهل الغناء فيه ولهذا قال في الحديث في داود عليه السلام كان يصوم يوما ويفطر يوما ولا يفر إذا لاقى[7].

---

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

(٢) سورة الأعلى: ١.

(٣) سورة الشمس: ١.

(٤) سورة الليل: ١.

(٥) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي بلفظ (أفتان).

(٦) (إني لا أدخل في الصلاة وأنا أريد أن أصليها. فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي، لما أعلمه من وجد أمه من بكائه) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا أبا داود.

(٧) في حديث عبد الله بن عمرو لما حلف ليصومن النهار وليقومون الليل ماعاش قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (فصم يوما وأفطر يوما فذلك صوم داود عليه السلام. وهو أعدل الصيام، أو أفضل الصيام) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي.

وقـــيل لابن مسعود رضى الله عنه وإنك لتقل الصوم. فقال: إنه يشغلني عن قراءة القرآن وقراءة القرآن أحب إلي منه ونحو هذا ما حكى عياض عن ابن وهـــب أنه إلى أن يصوم يوم عرفة أبدا لأنه كان في الموقف يوما صائما وكان شديد الحر فاشتد عليه قال فكان الناس ينتظرون الرحمة وأنا أنتظر الإفطار وكره مـــالك إحياء الليل كله وقال لعله يصبح مغلوبا وفي رسول الله أسوة ثم قال لا بأس به ما لم يضر ذلك بصلاة الصبح فإن كان يأتيه الصبح وهو نائم فلا وإن كـــان وهو به فتور أو كسل فلا بأس به فإذا ظهرت علة النهي عن الإيغال في العمل وأنه يسبب تعطيل وظائف كما أنه يسبب الكسل والترك ويبغض العبادة فـــإذا وجـــدت العلة أو كانت متوقعة نهي عن ذلك وإن لم يكن شئ 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 الإنسان في العمل وإيغاله فيه وإن كان له وازع الخوف أو حادي الرجاء أو حامل المحبة لا يمكن معه استيفاء أنواع العبادات ولا يتأتى لـــه أن يكـــون قائما الليل صائما النهار واطئا أهله إلى أشباه ذلك من مواصلة الصـــيام مـــع القيام على الكسب للعيال أو القيام بوظائف الجهاد على كمالها وكذلك إدامة الصلاة مع إعانة العباد وإغاثة اللهفان وقضاء حوائج الناس وغير ذلك من الأعمال بل كثير منها تضاد أعمالا أخر بحيث لا يمكن الاجتماع فيها وقـــد لا تضادها ولكن تؤثر فيها نقصا وتزاحم الحقوق على المكلف معلوم غير مجهول فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه ولهذا جاء :

"مـــن يشـــاد هـــذا الدين يغلبه"[1] وأيضا فإن سلم مثل هذا في أرباب

---

(١) روى الغزالي في الأحياء (لاتشادوا هذا الدين فإنه تين، فمن يشاد يغلبه فلا تبغض إلا نفسك

الأحوال ومسقطي الحظوظ فكيف الحال مع إثباتها والسعي فيها والطلب لها

فالجواب أن الناس كما تقدم ضربان:

أحدهما: أرباب الحظوظ وهؤلاء لا بد لهم من استيفاء حظوظهم المأذون لهم فيها شرعا لكن بحيث لا يخل بواجب عليهم ولا يضر بحظوظهم .

فقد وجدنا عدم الترخص في مواضع الترخص بالنسبة إليهم موقعا في مفسدة أو مفاسد يعظم موقعها شرعا وقطع العوائد المباحة قد يوقع في المحرمات وكذلك وجدنا المرور مع الحظوظ مطلقا خروجا عن ربقة العبودية لأن المسترسل في ذلك على غير تقييد ملق حكمة الشرع عن نفسه وذلك فساد كبير ولرفع هذا الاسترسال جاءت الشرائع كما أن ما في السموات وما في الأرض مسخر للإنسان[1].

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 إلى محظور ويبقى في المندوب والمكروه على توازن فيندب إلى فعل المندوب الذي فيه حظه كالنكاح مثلا .

وينهى عن المكروه الذي لاحظ فيه عاجلا كالصلاة في الأوقات المكروهة وينظر في المندوب الذي لاحظ له فيه وفي المكروه الذي له فيه حظ أعني الحظ

عبادة الله) قال عنه العراقي من حديث أبي هريرة (لن يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه) رواه البخاري. أقول : رأيت في كتاب مجمع الزوائد عن بريدة الأسلمي حديثاً رواه أحمد ورجاله موثقون جاء في أخره : (فإنه من يشاد هذا الدين يغلبه) وقال في كتاب أسنى المطالب خبر (من يشاد هذا الدين يغلبه) رواه العسكري وغيره. وفي البخاري (أن الدين يسر إلخ..).

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

العاجل فإن كان ترك حظه في المندوب[1] يؤدي لما يكره شرعا أو لترك مندوب هـو أعظم أجرا كان استعماله الحظ وترك المندوب أولى كترك التمتع بزوجته المؤدي إلى التشوف إلى الأجـ ات حسبما نبه عليه حديث[2] "إذا رأى أحدكم امـرأة فأعجبته" الخ[3] وكذلك ترك الصوم[4] يوم عرفة أو لأجل أن يقوى على قـراءة القرآن وفي الحديث: "إنكم قد استقبلتم عدوكم والفطر أقوى لكم"[5] وكذلك إن كان ترك المكروه الذي له فيه حظ يؤدي إلى ما هو أشد كراهة منه غلـب الجانـب الأخف كما قال الغزالي: إنه ينبغي أن يقدم طاعة الوالدين في تـناول المتشـابهات على التورع عنها مع عدم طاعتهما فإن تناول المتشابهات للـنفس فيها حظ فإذا كان فيها اشتباه طلب التورع عنها وكره تناولها لأجله فإن كان في تناولها رضي الوالدين رجح جانب الحظ هنا بسبب ما هو أشد في الكراهية وهو مخالفة الوالدين ومثله ما روى عن مالك أن طلب الرزق في شبهة

---

(١) أي-فإن ترك حظ من حظوظه بسبب فعله مندوباً لاحظ لنفسه فيه، يؤدى إلى فعل مكروه شرعا أو إلى ترك مندوب آخر أفضل منه، كان إستعماله لحظه بترك هذا المندوب لمؤدى فعله لأحد هذين الأمرين أولى به. وذلك كما إذا كان . إشتغاله بنافلة الصلاة يحول بينه وبين التمتع بزوجته، فيؤدي ذلك إلى تطلعه للأجنبيات وتشوقه للنظر إليهن. فيكون ترك النافلة وتمتعه بزوجته أولى .

(٢) رواه مسلم .

(٣) أي أنه يفيد أن التمتع بالزوجة يكر عن الشهوة حتى لاينبعث إلى النظر للأجنبية .

(٤) مثال لما كان فيه المندوب يؤدي إلى ما يكره شرعاً، وهو كراهية العبادة والملل منها. وما بعده مثال لما يؤدى إلى ترك مندوب هو أعظم منه أجراً ومثله ما في الحديث بعده ويؤخذ منه أن قراءة القرآن أفضل من الصوم. والمثالان إشارة لما تقدم عن ابن مسعود وابن وهب .

(٥) أخرجه في الجامع الصغير عن أحمد ومسلم وفي نيل الأوطار عن أحمد ومسلم وأبي داود واللفظ فيهما (أنكم مصبحوا عدوكم إلخ..)

أحسن من الحاجة إلى الناس .

فالحاصل أن الحظوظ لأصحاب الحظوظ تزاحم الأعمال فيقع الترجيح بينها فإذا تعين الراجح ارتكب وترك ما عداه وبسّط هذه الجملة هي عمدة كلام الفقهاء في تفاريع الفقه .

والثاني: أهل إسقاط الحظوظ وحكمهم حكم الضرب الأول في الترجيح بين الأعمال غير أن سقوط حظوظهم لعزوب أنفسهم عنها منع الخوف عليهم من الانقطاع وكراهية الأعمال ووفقهم في الترجيح بين الحقوق وأنهضهم من الأعمال بما لم ينهض به غيرهم فصاروا أكثر أعمالا وأوسع مجالا في الخدمة. فيسعهم من الوظائف الدينية المتعلقة بالقلوب والجوارح ما يستعظمه غيرهم ويعده في خوارق العادات وأما أنه يمكنهم القيام بجميع ما كلفه العبد وندب إليه على الجملة فمعتذر إلا في المنهيات فإنه ترك بإطلاق ونفي أعمال لا أعمال والنفي العام ممكن الحصول بخلاف الإثبات العام ولما سقطت حظوظهم صارت عندهم لا تزاحم الحقوق إلا من حيث الأمر كقوله: "إن لنفسك عليك حق."[1]

وحقه من حيث هو حق له ضعيف عنده أو ساقط فصار غيره عنده أقوى من حظ نفسه فحظه أيضا آخر الأشياء المستحقة وإذا سقطت الحظوظ لحق ما هو بدل عنها لأن زمان طلب الحظ لا يبقى خاليا 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 مسقط الحظ أعبد الناس بل يصير أكثر عمله في الواجبات وهنا مجال رحب له موضع غير هذا.

---

(١) تقدم.

فصل[1]

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

إلا أنه قد يكون في الشرع[2] سببا لأمر شاق على المكلف ولكن لا يكون قصد من الشارع لإدخال المشقة عليه وإنما قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفســـدة كالقصاص والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة فإنها زجر للفاعل وكـــف له عن مواقعة مثل ذلك الفعل وعظة لغيره أن يقع في مثله أيضا وكون هذا الجزاء مؤلما وشاقا بمضاه لكون قطع اليد المتأكلة وشرب الدواء البشيع مؤلما. وشـــاقا فكما لا يقال للطبيب إنه قاصد للإيلام بتلك الأفعال فكذلك هنا فإن الشـــارع هـــو الطبيب الأعظم والأدلة المتقدمة في أن الله لم يجعل في الدين من حـــرج ولا يـــريد جعله فيه ويشبه هذا ما في الحديث من قوله: "ما ترددت في شـــيء أنـــا فاعلـــه ترددي في قبض نفس عبدي المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته ولا بد له من الموت"[3] لأن الموت لما كان حتما على المؤمن وطريقا إلى وصـــوله إلى ربه ونمتعه بقربه في دار القرار صار في القصد إليه معتبرا وصار من جهة المساءة فيه مكروها[4]

---

(١) تكميل للقيام ببيان أن الأعمال المنهي عنها إذا تسبب عنها مشقة فإن الشارع لايقصد فيها المشقة أيضاً وإن جاءت في الطريق بسبب المكلف .

(٢) لعل فيه سقط (ما يكون).

(٣) رواه البخاري .

(٤) أي غير مقصود ما فيه من جهة المكروهية، ولكنه مقصود من جهة أنه موصل إلى السعاده. وإنما كان شبيهاً و لم يكن مما تقدم لأنه ليس في موضوع التكاليف الدنيوية .

وقد يكون لاحقا بهذا المعنى النذور التي يشق على الإنسان الوفاء بها لأن المكلف لما أريح من مقتضياتها كان التزامها مكروها فإذا وقع وجب الوفاء بها من حيث هي عبادات وإن شقت كما لزمت 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 بصدقه ماله فإنه يجزئه الثلث أو نذر المشي إلى مكة راجلا فلم يقدر فإنه يركب ويهدي أو كما إذا نذر أن لا يتزوج أو لا يأكل الطعام فإنه يسقط حكمه إلى أشباه ذلك فانظر كيف صحبه الرفق الشرعي فيما أدخل نفسه فيه من المشقات.

فعلى هذا كون الشارع لا يقصد إدخال المشقة على المكلف عام في المأمورات والمنهيات.

ولا يقال إنه قد جاء في القرآن: ﴿ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾[1] فسمي الجزاء اعتداء وذلك يقتضي القصد إلى الاعتداء ومدلوله المشقة الداخلة على المعتدى.

لأنا نقول تسمية الجزاء المرتب على الاعتداء اعتداء مجاز معروف مثله في كلام العرب وفي الشريعة من هذا كثير كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ[2] ﴾ ﴿ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ ﴾[3] ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْداً﴾[4] ﴿وَأَكِيدُ كَيْداً﴾[5]

---

(١) سورة البقرة: ١٩٤.

(٢) سورة البقرة: ١٥.

(٣) سورة آل عمران: ٥٤.

(٤) سورة الطارق: ١٥.

(٥) سورة الطارق: ١٦.

إلى أشباه ذلك. فلا اعتراض بمثل ذلك.

فصل[1]

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه فههنا 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 ابتلاء للعباد وتمحيصا وسلطها عليهم كيف شاء ولما شاء ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[2] وفهم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على الإطلاق رفعا للمشقة اللاحقة وحفظا على الحظوظ التي أذن لهم فيها بل أذن في التحرز منها عند توقعها وإن لم تقع تكملة لمقصود العبد وتوسعة عليه وحفظا على تكميل الخلوص في التوجه إليه والقيام بشكر النعم.

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

من درء المفاسد وجلب المصالح ثم رتب له مع ذلك دفع المؤلمات الأخروية وجلب منافعها بالتزام القوانين الشرعية كما رتب له ذلك فيما يتسبب عن أفعاله وكون هذا مأذونا فيه معلوم من الدين ضرورة .

إلا أن هذا الدفع المأذون فيه إن ثبت انحتامه فلا إشكال في علمنا أن الشارع قصد رفع تلك المشقة كما أوجب علينا دفع المحاربين والساعين على

---

(١) هذا مقابل لسائر ما تقدم في موضوع لحوق المشقات، تكميلا للمتمام .

(٢) سورة الأنبياء: ٢٣ .

الإســـلام والمسلمين بالفساد وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله ولا يعتـــبر هنا جهة التسليط والإبتلاء لأنا قد علمنا بإيجاب الدفع أن ذلك ملغي في التكلـــيف وإن كان ممتبرا في العقد الإيماني كما لا تعتبر[1] جهة التكليف ابتداء وإن كان في نفسه ابتلاء لأنه طاعة أو معصية من جهة العبد خلق للرب فالفعل والـــترك فيه بحسب ما يخلق الله في العبد فليس له في الأصل حيلة إلا الاستسلام لأحكام القضاء والقدر فكذلك هنا.

وأمـــا إن لم يثبت انحتام الدفع فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء وأن ذلـــك الشاق مرسل من المسلط المبلي فيستسلم العبد للقضاء ولذلك لما لم يكن التداوي محتما تركه كثير من السلف الصالح وأذن عليه الصلاة والسلام في البقاء على حكم المرض ، كما في حديث السوداء المجنونة[2] التي سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يدعو لها فخيرها في الأجر مع البقاء على حالتها أو زوال ذلك. وكيمـــا في الحديـــث "ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون"[3] ويمكن اعتبار جهة الحـــظ بمقتضـــى الإذن ويتأيد بالندب كما في التداوي حيث قال عليه الصلاة

---

(١) أي فكما أن التكليف نفسه أبتلاء كما بينه بقوله(لأنه إلخ..) ولا يعتبر فيه هنا الابتلاء، بل طولب المكلف بالامتثال. فكذلك هنا طولب المكلف بما يدفع هنا الابتلاء الذي يترل به من الأمراض وغيرها.وبعبارة أخرى: إذا كان ابتداء التكليف العام وأصله ابتلاء، و لم يعتبر ذلك حتى يمنع توجهه للمكلفين ليعملوا على ما فيه النجاة من هذا الابتلاء، فكذا هنا التكليف الخاص المطلوب به دفع ابتلاء خاص من ألم الجوع مثلا يكون تكليفا مقبولا، ولا يعتبر الابتلاء مانعا من توجهه .

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

(٣) الحديث أخرجه مسلم ولفظه (يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغير حساب . قيل: من هم يارسول الله؟ قال الذين لا يكتوون، ولا يسترقون، ولا يتطيرون، وعلى ربهم يتوكلون إلخ..)

والسلام "تداوو فإن الذي أنزل الداء أنزل الدواء"[1] وأما إن ثبت الإباحة فالأمر أظهـــر وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث[2]من أوجه المشقات المفهومة من إطلاق اللفظ وبقي الكلام على الوجه الرابع وذلك مشقة مخالفة الهوى وهي:

المسألة الثامنة

وذلـــك أن مخالفـــة ما تهوى الأنفس شاق عليها وصعب خروجها عنه ولذلـــك بلغ أهل الهوى في مساعدته مبالغ لا يبلغها غيرهم وكفى شاهدا على ذلـــك حـــال المحبين وحال من بعث إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من

---

(١) تقدم .

(٢) عقد المسألة السابعة لمسمى لفظ المشقة في الوجه الثالث، فتكلم عنه في 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 في التكليف، كما لا يقصد غير المعتادة بل يقصد الفعل من وجه كونه مصلحة عائدة على المكلف فقط، ثم رتب على ذلك في الفصل الأول أنه ليس أن يقصد المشقة في التكليف نظرا إلى عظم أجرها، ثم ذكر في الفصل الثاني أن الأعمال المأذون فيها أن تسبب عنها مشقة فإما أن تكون معتادة أو غير معتادة، وتوسع في تفاصيل غير المعتادة التي هي محل مشروعية الرخص ، وخارجة عما عقدت له المسألة، ثم مد النفس في تفاصيل غير المعتادة التي تتسبب في العبادة إما لخوف الانقطاع عن العمل أو كراهيته، وإما لمزاحمة الوظائف المطلوبة من العبد بعضها لبعض، وذلك في الفصلين الثاني والثالث، ثم أكمل المقام في الفصل الرابع بالأفعال غير المأذون فيها في مقابلة موضوع الفصل الثاني الذي قيده بالمأذون فيها، ثم ذكر فصلا خامسا لمجرد إكمال الكلام في مطلق المشقة. ومراجعة هذه الفصول لا تجد منها فصلا خاصا بالوجه الثالث، بل عنايته كما رأيت بالوجهين الأول والثاني أكثر من عنايته بالوجه الثالث وما أشبهه، الذي فيه المشقة غير معتادة ولكنها صارت عند قوم كالمعتادة ثم قال في آخر المسألة (وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث)فهذا الصنيع غير موجه، كان يحسن به أن يضع كل مبحث مما اشتملت عليه تلك الفصول في محله الخاص به من تلك الوجوه الثلاثة حتى تمتاز المباحث بعضها عن بعض ويظهر ارتباطها بتلك الوجوه .

المشركين وأهل الكتاب وغيرهم ممن صمم على ما هو عليه حتى رضوا بإهلاك النفوس والأموال و لم يرضوا بمخالفة الهوى حتى قال تعالى: ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ ﴾[1] الآية وقال: ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ ﴾[2] وقال:﴿ أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ﴾[3] وما أشبه ذلك.

ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه حتى يكون عبدا لله فإذا مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة في التكليف وإن كانت شاقة في مجاري 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 مذكور بعد إن شاء الله .

المسألة التاسعة

كما أن المشقة تكون دنيوية كذلك تكون أخروية فإن الأعمال إذا كان الدخول فيها يؤدي إلى تعطيل واجب أو فعل محرم فهو أشد مشقة باعتبار الشرع من المشقة الدنيوية التي هي غير مخلة بدين واعتبار الدين مقدم[4] على

---

(١) سورة الجاثية: ٢٣ .

(٢) سورة النجم: ٢٣ .

(٣) سورة محمد: ١٤ .

(٤) أي: أن أصول الدين تقدم على اعتبار النفس والأعضاء فإذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس أو الأعضاء قدم الدين؛ ولذا وجب الجهاد لحفظ الدين وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس، أما غير أصول الدين فأنت تعلم أن الأمر فيها غير ذلك، فكثير ما يسقط الشارع واجبات دينيه محافظة على النفس متى حن نحو المرض. وحينئذ فليس اعتبار الأمور الدينية مقدما على النفس و على المال في كل شئ. والمقام يحتاج إلى بسط أوفى من هذا ولذا قال صاحب التحرير في موضوع الضروريات الخمس : (أن حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي

اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع وكذلك هنا[1] فإذا كان كذلك فليس للشارع قصد[2] في إدخال المشقة من هذه الجهة وقد تقدم من الأدلة التي يدخل[3] تحتها هذا المطلوب ما فيه كفاية.

المسألة العاشرة

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف تختص بالمكلف وحده كالمسائل المتقدمة وقد تكون عامة[4] له ولغيره وقد تكون داخلة على غيره بسببه.

ومثال العامة له ولغيره كالوالي المفتقر إليه لكونه ذا كفاية فيما أسند إليه إلا أن الولاية تشغله عن الانقطاع إلى عبادة الله والأنس بمناجاته فإنه إذا لم يقم بذلك عم الفساد والضرر ولحقه من ذلك ما يلحق غيره .

ومثال الداخلة على غيره دونه كالقاضي والعالم المفتقر إليهما إلا أن

إلى البدع) فلا شك أن هذا فيما يتعلق بأصول الدين. وسيأتي في المسألة العاشرة ما تحتاج فيه إلى الترجيح بين مصلحتين قد تكون أحدهما دينية والأخرى دنيوية. فلو كانت الدنية تقدم مطلقا ما كان هناك حاجة إلى الترجيح المذكور .

(١) أي فالمشقة الدينية مقدمة في الاعتبار على الدنيوية .

(٢) أي فمن كونه يقدم ما فيه حفظ الدين مع كونه مشقة أعظم على ذي المشقة الدنيوية الصرفة؛ فإنه لا يقصد إدخال هذه المشقة على المكلف، ولمنها جاءت في طريق حفظ الدين غير مقصودة .

(٣) لأنه دخل في عموم المشقة التي برهن على أن الشارع لم يقصدها في التكليف مطلقا وإن 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 فقط، مع كون أصل الفعل المطلوب لم يلاحظ مشقة خارجة عن المعتاد: فالمشقة هنا تحصل على عدم العمل، عكس المعاني الأربعة السابقة .

الدخول في الفتيا والقضاء يجرهما إلى ما لا يجوز[1] أو يشغلهما عن مهم ديني أو دنـــيوي وهما إذا لم يقوما بذلك عم الضرر غيرهما من الناس فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصالحهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام .

وعـــلى كل تقدير فالمشقة من حيث هي غير مقصود للشارع تكون غير مطلوبـــة ولا العمل المؤدي إليها[2] مطلوبا كما تقدم بيانه فقد نشأ هنا نظر في تعارض مشقتين فإن المكلف إن لزم من اشتغاله بنفسه فساد ومشقة لغيره فيلزم أيضـــا من الاشتغال بغيره فساد ومشقة في نفسه وإذا كان كذلك تصدى النظر في وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن ذلك[3] وإن لم يمكن فلا بـــد مـــن الترجـــيح فإذا كانت المشقة العامة أعظم اعتبر جانبها وأهمل جانب الخاصة [4] وإن كان بالعكس فالعكس وإن لم يظهر ترجيح فالتوقف كما سيأتي ذكره في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله.

المسألة الحادية عشرة

حيـــث تكـــون المشقة الواقعة بالمكلف في التكليف خارجة عن معتاد المشـــقات في الأعمـــال العادية حتى يحصل بها فساد ديني أو دنيوي فمقصود

---

(١) من الأمور التي تعرض على القضاء غير الجور في الحكم فليس القاضي معصوما، وقد يجره الأمر إلى الجور أيضاً. وهذا ما دعا مثل أبي حنيفة إلى التنحي عنه مع توجيه الأذى إليه بسبب التنحي. فلا يظهر وجه للانتقاد 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 مشقة من حيث عيش عياله، فتقوم له الأمة بذلك ويقوم لها بوظيفة القضاء أو العلم أو الجندية التي تتضرر بعدمها. وبهذا تجتمع المصلحتان وتنتفي المشقتان .

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

الشارع فيها الرفع على الجملة وعلى ذلك دلت الأدلة المتقدمة ولذلك شرعت فيها الرخص مطلقا.

وأمـــا 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 أيضـــا والدليل على ذلك أنه لو كان قاصدا لرفعها لم يكن بقاء التكليف معها لأن كل عمل عادي أو غير عادي يستلزم تعبا وتكليفا على قدره قل أو جل إما في نفس العمل المكلف به وإما في خروج المكلف عما كان فيه إلى الدخول في عمـــل التكليف وإما فيهما معا فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب كان ذلك اقتضاء لرفع العمل المكلف به من أصله وذلك غير صحيح فكان مما يستلزمه غير صحيح.

إلا أن هـــنا نظـــرا[1] وهو أن التعب والمشقة في الأعمال المعتادة مختلفة باخـــتلاف تلـــك الأعمال فليست المشقة في صلاة ركعتي الفجر كالمشقة في ركعـــتي الصبح ولا المشقة في الصلاة كالمشقة في الصيام ولا المشقة في الصيام كالمشـــقة في الحج ولا المشقة في ذلك كله كالمشقة في الجهاد إلى غير ذلك من أعمال التكليف.

ولكـــن كـــل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه توازي مشقة مثله من الأعمال العادية فلم تخرج عن المعتاد على الجملة ثم إن الأعمال المعتادة[2] ليست المشقة فيها تجري على وزان واحد في كل وقت في كل مكان وعلى كل حال

---

(١) هذا هو محل الفائدة من هذه المسألة، يحقق فيه أن المشقة المعتادة نسبيه 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.

فليس إسباغ الوضوء في السبرات[1] 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 إلى الصلاة من النوم في قصر الليل أو في شدة البرد مع فعله على خلاف ذلك .

وإلى هـــذا المعنى أشار القرآن بقوله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّـــهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ[2] جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ ﴾ بعد ﴿ أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ ﴾[3] إلى آخرها وقوله: ﴿ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا ﴾[4] ﴿ هُنَالِكَ ابْـــتُلِيَ الْمُؤْمِـــنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالاً شَدِيداً ﴾[5] ثم مدح الله من صبر على ذلك وصدق في وعده بقوله: ﴿ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ ﴾[6] الآية وقصة كعـــب بن مالك وصاحبيه رضي الله عنهم في تخلفهم عن غزوة تبوك ومنع[7]

---

(١) جمع سبرة بفتح فسكون وهى الغداة الباردة .

(٢) سورة العنكبوت ١٠ . أى فالإيمان قد يستتبع بواجباته مشقات وفتنا فيجب الصبر عليها، ولا تعد خارجه عن المعتاد في 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 في الجهاد وإن كانت هى نفسها شاقة. ومدحهم بالصدق فيما عاهدوا الله يقتضى أن ذلك من لوازم عقد الإيمان، وأنه يلزمه الصبر على المشقات بالجهاد وغيره في سبيل المحافظة عليها .

(٣) سورة العنكبوت ٢ .

(٤) سورة الأحزاب: ١٠ .

(٥) سورة الأحزاب: ١١ .

(٦) الأحزاب: ٢٣ .

(٧) ربما يقال أن هذا ليس تكليفا لهم، ولكنه نوع من العقوبة، لأن غيرهم هو الذي كلف بهجرهم. ولم يكلفوا بهجر نسائهم في آخرة المدة تقريباً، وليس هذا من المشقات التي يتوهم فيها الخروج عن المعتاد، فما هو الذي كان يمكنهم فعله ليخلصوا من عقوبة الهجر فلم يفعلوه ؟

رسول الله صلى الله وسلم من مكالمتهم وإرجاء أمرهم: ﴿ حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُم ﴾[1] وكذلك ما جاء في نكاح الإماء[2] عند خشية العنت ثم قال: "وأن تصبروا خيرا لكم".

إلى 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 شيئا لخرج عن المعتاد وهذا لا يخرجه عن كونه معتادا وطرف أدنى بحيث لو نقص شيئا لم يكن ثم مشقة تنسب إلى ذلك العمل وواسطه هي الغالب والأكثر فإذا كان كذلك فكثيرا مما يظهر مبادئ الرأي من المشقات أنها خارجة عن المعتاد لا يكون كذلك لمن كان عارفا 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 الموضع مشتبها فيكون محلا للخلاف.

فحيث قال الله تعالى: ﴿ انْفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً ﴾[3] ثم قال: ﴿ إِلاَّ تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً ﴾[4] كان هذا موضع شدة لأنه يقتضى أن لا رخصة أصلا في التخلف إلا أنه بمقتضى الأدلة على رفع الحرج محمول على أقصى الثقل في

---

(١) سورة التوبة ١١٨ .

(٢) أي المشقة في عدم إباحة التزوج بمن إلا عند بلوغ الأمر خوف الزنا. أما قبل ذلك من شدة الداعية إلى النكاح فلا يعتد به وإن كان مشقة، ومع وجود المشقة التي اعتبرت هنا في الرخصة فقد ندب إلى الصبر عند نكاحهن. فدل على أن المشقة في هذا الباب تقدر بحسبها فيه، لا بحسب نسبتها إلى المشقات في الأبواب الأخرى .

(٣) سورة التوبة: ٤١ .

(٤) سورة التوبة: ٣٩ .

الأعمـــال المعـــتادة بحيث يتأتى النفير ويمكن الخروج وقد كان اجتمع في غزوة تـــبوك أمران شدة الحر وبعد الشقة زائدا على مفارقة الظلال واستدرار الفواكه والخيرات وذلك كله زائد في مشقة الغزو زيادة ظاهرّة ولكنه غير مخرج لها عن المعـــتاد فلذلـــك لم يقـــع في ذلـــك رخصة فكذلك أشباهها وقد قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾[1] وقد قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2].

إنما 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 إلى 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 شـــرعا كيف وهذا النوع من الحرج وضع لحكمة شرعية وهي التمحيص والاختـــبار حتى يظهر في الشاهد ما علمه الله في الغائب فقد تبين إذا ما هو من الحرج مقصود الرفع وما ليس بمقصود الرفع والحمد لله.

فصل

قـــال 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

---

(١) سورة محمد: ٣١ .

(٢) سورة الحج: ٧٨ .

مما ينظر فيه.

فإنه 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 فتسميته خاصا يشاح فيه فإنه بكل اعتبار عام غير خاص إذ ليس مختصا ببعض المكلفين على التعيين دون بعض.

وأن عني بالحرج ما هو خارج عن المعتاد ومن جنس ما تقع فيه الرخصة والتوسعة فالعموم والخصوص فيه أيضا مما يشكل فهمه 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 قائما أو قاعدا 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 إلى قسم العام ولا يخالف فيه مالك الشافعي أيضا وعند ذلك يصعب تمثيل الخاص وإلا فما من حرج يعد أن يكون له تخفيف مشروع باتفاق أو باختلاف إلا وهو عام وإن اتفق أن لا يقع منه في الوجود إلا فرد واحد وإن قدر أن يكون التشريع له وحده أو لقوم مخصوصين فهذا غير متصور في الشريعة إلا ما اختص به النبي صلى الله عليه وسلم أو خص به أحد من أصحابه كتضحية أبي بردة بالعناق

الجذعة وشهادة خزيمة فذلك مختص بزمان النبوة دون ما بعد ذلك.

فـــإن قيل لعله يريد بالخصوص والعموم ما كان عاما للناس كلهم وما كـــان خاصا[1] ببعض الأقطار أو بعض الأزمان أو بعض الناس وما أشبه ذلك فالجواب أن هذا أيضا مما ينظر فيه فإن الحرج بالنسبة إلى النوع أو الصنف عام في ذلـــك الكلي لا خاص لأن حقيقة الخاصّ ما كان الحرج فيه خاصا ببعض الأشـــخاص المعيـــنين أو بعض الأزمان المعينة أو الأمكنة المعينة وكل ذلك إنما يتصـــور في زمان النبوة أو على وجه لا يقاس عليه غيره كنهيه عن ادخار لحوم الأضـــاحي زمـــن الدافة[2] وكتخصيص الكعبة بالاستقبال والمساجد الثلاثة بما اشتهر من فضلها على سائر المساجد فتصور مثل هذا[3] في مسألة ابن العربي غير متأت.

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

قيل وفيه أيضا عموم من جهة كونه شاملا لمتعدد لا ينحصر فليس أحد الطرفين وهو الخصوص أولى به من الطرف الآخر وهو العموم بل جهة العموم

---

(١) مثل 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 مصلحه جزئية في شخص معين وحالة معينه اه، وهذا غير ظاهر، لأن كل مسافر هذه حاله فحكمه هكذا، كما يشير إليه قول المؤلف (فإن الحرج بالنسبة إلى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلي إلخ..)

(٢) الدافة قوم من الأعراب يردون المصر. وقد نهى عن الأدخار حينذاك ليأكل هؤلاء القادمون منها.

(٣) أي فخوص 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 بنفيها أخذ الطريق على ابن العربي في جملته هذه .

أولى لأن الخـــرج فيها كلي بحيث لو لحق نوعا آخر أو صنفا آخر لحق به في الحكم نسبة ذلك النوع أو الصنف إلى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد نسبة بعض أفراد ذلك الجنس في لحوق المرض أو السفر إلى جميع أفـــراده 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.

فإن قيل لعله يريد بذلك ما كان مثل التغير اللاحق للماء بما لا ينفك عنه غالـــبا وهوم عام كالتراب والطحلب وشبه ذلك أو خاص كما إذا كان عدم الانفكـــاك خاصا ببعض المياه فإن حكم الأول ساقط لعمومه والثاني مختلف فيه لخصوصـــه وكذلك اختلف في ماء البحر هل هو طهور أم لا لأنه متغير خاص وكالتغير بتفتت الأوراق في المياه خصوصا ففيه خلاف والطلاق قبل النكاح إن كـــان عاما سقط وإن كان خاصا ففيه خلاف كما إذا قال كل امرأة أتزوجها مـــن بـــني فلان أو من البلد الفلاني أو من السودان أو من البيض أو كل بكر أتـــزوجها أو كل ثيب وما أشبه ذلك فهي طالق ومثله كل أمة اشتريتها فهي حرة هو بالنسبة إلى قصد الوطء من الخاص[1]

كما لو قال كل حرة أتزوجها طالق وبالنسبة إلى قصد مطلق الملك من العام فيسقط فإن قال فيه كل أمة اشتريتها من السودان كان خاصا وجرى فيه الخـــلاف وأشباه ذلك من المسائل فالجواب أن هذا ممكن وهو أقرب ما يؤخذ عليـــه كلامـــه إلا أن نص الخلاف في هذه الأشياء وأشباهها عن مالك بعدم

---

(١) لأن له نكاح غير الإماء. وأما الملك فلا يكون لغير الإماء. وقد عمم الخرج بهذه الصيغة فوسع عليه بإسقاط ما تقتضيه تلك الصيغة، فله أن يملك الإماء ولكن ليس له نكاحهن، عملا بالعموم في الأول، والخصوص في الثاني.

الاعتبار وعن الشافعي بالاعتبار يجب أن يحقق في هذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة إلى علم الفقه[1] لا بالنسبة إلى نظر الأصول إلا أنه إذا ثبت الخلاف فهو المراد ههنا والنظر الأصولي يقتضي ما قال فإن الحرج العام هو الذي لا قدرة للإنسان في الانفكاك عنه كالأمثلة المتقدمة فأما إذا أمكن الانفكاك عنه فليس بحرج عام بإطلاق إلا أن الانفكاك عنه قد يكون فيه حرج آخر وإن كان أخف إذ لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة لاختلاف أحوال الناس في ذلك وأيضا فكما لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة كذلك لا يطرد مع وجودها فكان بهذا الاعتبار ذا نظرين فصارت المسألة ذات طرفين وواسطة الطرف العام الذي لا انفكاك عنه في العادة الجارية.

ويقابله طرف خاص يطرد الانفكاك عنه من غير حرج كتغير هذا الماء بالخل والزعفران ونحوه وواسطة دائرة بين الطرفين هي محل نظر واجتهاد والله أعلم.

---

(١) أي فالخلاف باعتباره وعدمه في المذهبين يكون من الخلاف في الفروع لا في الأصول. ولكن ابن العربي نقله على أنه خلاف في الأصول كما هو صريح عبارته. يقول المؤلف: إذا ثبت هذا الخلاف الذي يعزوه ابن العربي إلى المذهبين كان المراد به ما شرحه المؤلف في 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 لا ميل فيه الداخل تحب كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة والصيام واحج والجهاد والزكاة وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك أو لسبب يرجع إلى عدم العلم بطريق العمل كقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ﴾[1] ﴿ يَسْأَلونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾[2] وأشباه ذلك. فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف أو وجود مظنة انحراف عن الوسط إلى أحد الطرفين كان التشريع رادا إلى الوسط الأعدل لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه فعل الطبيب الرفيق يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته وقوة مرضه وضعفه حتى إذا استقلت صحته هيأ له طريقا في التدبير وسطا لائقا به في جميع أحواله. أو لا ترى أن الله تعالى خاطب الناس [3] في ابتداء التكليف خطاب التعريف بما أنعم

---

(١) سورة البقرة: ٢١٩ .

(٢) سورة البقرة: ٢١٩.

(٣) الترتيب في ذاته صحيح أنه تعالى بدأ بإرشاد الخلق وإنارة عقولهم، بالحقائق المتعلقة بخلقهم وبث النعمي هذا الوجود لأجلهم، و لم يصل إلى تكليفهم بعد أصل الإيمان والكليات التي سيشير إليها المؤلف في الكتاب عند الكلام على التكاليف المكية والمدنية إلا بعد بيانات وإرشادات وإعدادات للعقول إلى فهم هذه التكليف. هذا مفهوم. ولكن غير المفهوم استشهاده بالآية الأولى وجعلها مما أنزل في إبتداء لتكليف مع أنها مدنية، وكان يمكنه أن يجد ما اشتملت عليه في آيات مكية، كقوله تعالى في سورة غافر (الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون إلخ..) وفي سورة الأنعام (وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء إلخ..) وكالآية الثانية التي ذكرها في سورة إبراهيم لأنها مكية. ثم قوله بعد (فلما عاندوا أقيمت عليهم البراهين القاطعة)

عليهم من الطيبات والمصالح التي بثها في هذا الوجود لأجلهم ولحصول منافعهم ومرافقهم التي يقوم بها عيشهم وتكمل بها تصرفاتهم كقوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ﴾[1] وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ[2]﴾ إلى قوله: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا﴾[3] وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾[4] إلى آخر ما عد لهم من النعم ثم وعدا على ذلك بالنعيم إن آمنوا وبالعذاب إن تمادوا على ما هم عليه من الكفر فلما عاندوا وقابلوا النعم بالكفران وشكوا 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 شئ لأنها زائلة فانية وضربت لهم الأمثال في ذلك كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

أي وذلك في آيات مكية أيضاً في سورة ق، أنظر كتاب الفوائد لابن القيم في الاستدلال بها على البعث وقدرة الله، وقوله (فلما لم يلتفوا إليها أخبروا بحقيقتها وضربت لهم الأمثال)كما في الآيتين بعده وهما مكيتان ولو كان بدلهما مدني لما أضر بترتيبه. ولا ينافي هذا كله أن تكون هذه المعاني في المواطن الثلاثة وجدت أيضاً في السور المدنية من باب التوكيد والتقرير. إلا أنه يبقى الكلام في أن هذه الآيات التي أختارها في المعاني الثلاثة مرتبة في النزول حسبما جاء في ترتيبه هو، فعليك بمراجعة تواريخها في النزول لتعرف هل يتم له تقريرة في هذا الترتيب ؟

(١) سورة البقرة: ٢٢ .

(٢) سورة إبراهيم: ٣٢ .

(٣) سورة النحل: ١٨ .

(٤) سورة النحل: ١٠ .

كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ ﴾[1] الآية وقوله: ﴿ إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ﴾ [2] وقوله: ﴿ وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[3]

بل لما آمن الناس وظهر من بعضهم ما يقتضي الرغبة ربما أمالته عن الاعتدال في طلبها أو نظرا[4] إلى هذا المعنى فقال عليه الصلاة والسلام: "إن مما أخاف عليكم ما يفتح لكم من زهرات الدنيا"[5] ولما[6] 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﴾ [7] وقال: ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً ﴾ [8] ووقع لأهل الإسلام النهي عن الظلم[9]

والوعيد فيه والتشديد وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ

---

(١) سورة يونس ٢٤ .

(٢) سورة محمد ٣٦ .

(٣) سورة العنكبوت ٦٤ .

(٤) يعني وأنه مظنة لذلك كما أشار إليه سابقاً .

(٥) حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين والنسائي .

(٦) المراد من كلام المؤلف في مثل هذا أنه قال هذا في مقام كذا، وقال ذلك في مقام كذا، لأن هناك في الخارج هذا الترتيب. وإلا فالحديث قاله صلى الله عليه وسلم على المنبر في المدينة، والآية في الأعراف وهي مكية وكذا الآية الثانية في المؤمنون المكية .

(٧) سورة الأعراف ٣٢ .

(٨) سورة المؤمنون ٥١ .

(٩) أي المطلق الشامل للشرك وغيره من المعاصي .

بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾[1] ولما قال عليه الصلاة والسلام[2] "آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان" 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[3] نزل: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ[4]﴾ الآية شق عليهم فنزل: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[5] وقارف 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 عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾[6] الآية ولما ذم الدنيا ومتاعها هم جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتلوا ويتركوا النساء واللذة والدنيا وينقطعوا إلى العبادة فرد ذلك عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: "من رغب عن سنتي فليس مني"[7]

---

(١) سورة الأنعام ٨٢ . 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 جيداً، وبغير 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 أينا لم يظلم؟ أو نحوه والتفسيران رد إلى الطريق الأعدل .

(٢) رواه الشيخان والترمذي والنسائي. وسيأتي الحديث بطوله في المسألة السادسة من الفصل الثالث في مسألة الأوامر والنواهي (ج٣)

(٣) أخرجه مسلم عن أبي هريرة وهو حديث طويل .

(٤) سورة البقرة ٢٨٤ .

(٥) سورة البقرة ٢٨٦ .

(٦) سورة الزمر ٥٣ .

(٧) تقدم .

ودعـــا لأنـــاس بكـــثرة المال والولد بعد ما أنزل الله: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾[1]

والمال والولد هي الدنيا[2] وقر الصحابة على جمع الدنيا والتمتع بالحلال مـــنها و لم يزهدهم ولا أمرهم بتركها إلا عند ظهور حرص أو وجود منع من حقه وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك وما سواه فلا.

ومـــن غـــامض هذا المعنى أن الله تعالى أخبر عما يجازى به المؤمنين في الآخـــرة وأنه جزاء لأعمالهم فنسب إليهم أعمالا وأضافها إليهم بقوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[3] ونفى المنة به عليهم في قوله: ﴿ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[4] فلما منوا بأعمالهم قال تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[5] فأثبت المنة عليهم على ما هو الأمر في نفسه لأنه مقطع حق وسلب[6] عنهم ما أضاف إلى الآخرين بقوله ﴿أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾[7] كذلك أيضا أي فلولا الهداية لم يكن ما مننتم به وهذا يشبه في المعنى المقصود حديث شراج[8] الحرة حين تنازع فيه

---

(١) سورة التغابن: ١٥ .

(٢) أي التي قد ذمها .

(٣) سورة السجدة ١٧ .

(٤) سورة التين ٦ . جار على أن المعنى غير منون به. وأكثر المفسرين على تفسيره بأنه غير مقطوع .

(٥) سورة الحجرات ١٧ .

(٦) فلم يضف العم لهم، بل أضافة لنفسه ومن ه عليهم بخلاف غيرهم فإنه أضافة هم وسلب المنة فيه عنهم .

(٧) سورة الحجرات ١٧ .

(٨) الشراج: جمع شرجة بفتح سكون وهى مسيل الماء من الحرة إلى السهل. والحرة أرض ذات حجارة سود. وهى هنا إسم لمكان خاص قرب المدينة.

الـــزبير ورجـــل منْ الأنصار فقال عليه السلام[1] "اسق يا زبير فأمره بالمعروف وأرسل الماء إلى جارك" فقال الرجل إن كان ابن عمتك فتلون وجه رسول الله علـــيه وسلم ثم قال: "اسق يا زبير - ن يرجع الماء إلى الجدر" واستوفى له حقه فقال الزبير إن هذه الآية نزلت في ذلك: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾[2] الآية .

وهكذا تجد الشريعة أبدا في مواردها ومصادرها .

وعلى نحو من هذا الترتيب يجري الطبيب الماهر يعطي الغذاء ابتداء على ما يقتضيه الاعتدال في توافق مزاج المغتذي مع مزاج الغذاء ويخبر من سأله عن بعـــض المأكولات التي يجهلها المغتذي أهو غذاء أم سم أم غير ذلك فإذا أصابته علـــة بانحراف بعض الأخلاط قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في الجانب الآخـــر ليرجـــع إلى الاعتدال وهو المزاج الأصلي والصحة المطلوبة. وهذا غاية الرفق وغاية الإحسان والإنعام من الله سبحانه.

فصل

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

فطرف التشديد وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر يؤتي به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين.

وطرف التخفيف وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص يؤتي

---

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة .

(٢) سورة النساء: ٦٥ .

بـــه في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوســـط لائحا ومسلك الاعتدال واضحا 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 الجهة الأخرى وعليه يجري النظر في الورع والزهد وأشباههما وما قابلها.

والتوسط يعرف بالشرع وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء كما في الإسراف والإقتار في النفقات.

محتويات الكتاب

رقم الصفحة

- باب المقاصد ٣

النوع الأول

في بيان: قصد الشارع في وضع الشريعة ٧

المسالة الاولى ٧

المسالة الثانية ١١

المسالة الثالثة ١٢

المسالة الرابعة ١٤

المسالة الخامسة ٢٤

المسالة السادسة ٣٢

المسالة السابعة ٣٦

المسالة الثامنة ٣٨

المسالة التاسعة ٥٠

المسالة العاشرة ٥٣

المسالة الحادية عشر ٥٥

المسالة الثانية عشر ٥٩

المسالة الثالثة عشر ٦٢

النوع الثانـــي

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للأفهام

ويتضمن مسائل ٦٦

المسالة الأولى ٦٦

المسالة الثانية ٦٨

المسالة الثالثة ٧٠

المسالة الرابعة ٧٧

المسالة الخامسة ٩٠

النوع الثالث
في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها ١٠٠
المسالة الأولى ١٠٠
المسالة الثانية ١٠١
المسالة الثالثة ١٠١
المسالة الرابعة ١٠٤
المسالة الخامسة ١١٢
المسالة السادسة ١١٥
المسالة السابعة ١١٧
المسالة الثامنة ١٤٨
المسالة التاسعة ١٤٩
المسالة العاشرة ١٥٠
المسالة الحادية عشر ١٥١
المسالة الثانية عشر ١٦٠